

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 - סנהדרין

הרב יעקב שולביץ שליט"א

---

● פרק ראשון - דיני ממונות בשלשה ● פרק שני - כהן גדול ● פרק שלישי - זה בורר ● פרק רביעי - אחד דיני ממונות ● פרק חמישי - היו בודקין ● פרק שישי - נגמר הדין ● פרק שביעי - ארבע מיתות ● פרק שמיני - בן סורר ומורה ● פרק תשיעי - הנשרפין ● פרק עשירי - אלו הן הנחנקין ● פרק אחד עשר - חלק

---

## פרק ראשון - דיני ממונות בשלשה

ב ב ג ג ד הקדמה  
ד... ה ה ו ו ז ז ח ח ט ט י י יא יא יב יב יג יג יד יד טו טו טז טז יז יז יח יח

## פרק שני - כהן גדול

יח יט יט כ כ כא כא כב כב כג

## פרק שלישי - זה בורר

כג כג כד כד כה כה כו כו כז כז כח כח כט כט  
ל ל לא לא לב לב לג לג לד לד לה לה לו לו לז לז לח לח

## פרק רביעי - אחד דיני ממונות

לב לב לג לג לד לד לה לה לו לו לז לז לח לח  
לט לט לט

## פרק חמישי - היו בודקין

מ מ מא מא מב מב

## פרק שישי - נגמר הדין

מב מג מג מד מד מה מה מו מו מז מז מח מח מט מט

## פרק שביעי - ארבע מיתות

מט :נ .נ :נא :נא :נב :נב :נג :נג :נד :נד :נה :נה :נו .  
נו :נו .נו :נח .נח :נט .נט :ס .ס :סא :סא :סב :סב :ס  
ג .סג :סד :סד :סה :סה :סו :סו :סז :סז :סח.

## פרק שמיני - בן סורר ומורה

סח :סט .סט :ע .ע :עא :עא :עב :עב :עג :עג :עד :עד :עה.  
עה.

## פרק תשיעי - הנשרפין

הקדמה עה :עו .עו :עז .עז :עח .עח :עט .עט :פ .פ :פ  
א .פא :פב .פב :פג .פג :פד.

## פרק עשירי - אלו הן הנחנקין

פד :פה .פה :פו .פו :פז .פז :פח .פח :פט .פט :צ.

## פרק אחד עשר - חלק

הקדמה צ :צא :צא :צב :צב :צג .צג :צד .צד :צה :צה :  
צו .צו :צז .צז :צח .צח :צט .צט :ק .ק :קא .קא :קב .  
קב :קג .קג :קד .קד :קה .קה :קו .קו :קז .קז :קח .קח :ק  
ח :קט .קט :קי .קי :קיא .קיא :קיב .קיב :קיג .קיג:

---

## פרק ראשון - דיני ממונות בשלשה

---

מסכת סנהדרין נשנית אחר מסכת בבא בתרא, כי אחרי שלמדנו את הדינים, עלינו לדעת בכמה דיינים אותם. **1**

**1.** תוספות. ובתוס' הרא"ש כתב, פתח התנא ב"דיני ממונות" כהמשך למסכת בבא בתרא, ששם נאמר: הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות. אבל המאירי כותב שמסכת סנהדרין קודמת למסכת בבא קמא. ועיין שם הטעם.

יש דינים המוכרעים והנפסקים בבית דין של שלשה דיינים הדיוטות, **2** ויש דינים הצריכים שלשה דיינים מומחים. **3** ויש דינים הצריכים בית דין של עשרים ושלשה דיינים "סמוכים", הנקראים סנהדרין קטנה. ויש דינים הצריכים בית דין של שבעים ואחד, הנקרא סנהדרין גדולה.

**2.** הרמ"ה סובר שהדיוטות צריכים להיות "גמירים" שלמדו דינים. ואינם מומחין כי לא הוסמכו, וגם אינם "סבירים" שאינם בעלי סברא היודעים לשקול בדעתם ושכלם ענינים שלא למדו ולא שמעו מעולם, ואינם יכולים לדמות ענין לענין בצחות שכלם (פרישה בשם מהרש"ל). והרא"ש סובר שלא צריכים ששלשת הדיינים יהיו גמירים, ודי באחד ששמע דינים או קרא בספרים ויודע סברות הדינים. (טור ובית יוסף חושן המשפט סימן ג). **3.** והם דיינים שהוסמכו בארץ ישראל [רמב"ם פ"ה מהל' סנהדרין הלכה ח]. והם המסמיכים הוסמכו מאת הסמוך, ומשה רבינו סמך יהושע וכן סמך השבעים זקנים ושרתה עליהם שכינה ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים, ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו [רמב"ם פ"ד הל"א].

כמו כן, יש כמה דינים המוכרעים בחמשה דיינים, וכן יש דינים שצריך עבורם שבעה דיינים, או תשעה וכהן.

מספר גדול יותר של דיינים, נותן יותר שיקול הדעת, ומאפשר בירור מקיף יותר של צדדי החיוב והשלילה, **4** ולכן מחולקים הדינים בהתאם לגודל חומרתם ואחריותם, כמה דיינים הם צריכים לבירור עמוק יותר, ולבית דין גדול יותר, ועם סמכות גדולה יותר. ובגמרא לומדים מהפסוקים כל דין ודין, איזה בית דין דן אותו.

**4.** עיין רמב"ם (פ"ב הי"ג) "כל זמן שהם רבים הרי זה משובח" ופירשו הפרישה (סימן ג) שהוא משום ריבוי הדעות - עיי"ש היטיב איך שמשווהו עם פירוש רש"י.

## מתניתין:

**דיני ממונות**, הדיון בתביעות ממון שבין אדם לחברו, צריך להיות בבית דין של **שלשה** דיינים. **5**

**5.** בגמרא יבואר על איזה דיני ממונות מדברת המשנה [ועיין בהערה 9], ויבואר אם הכוונה למומחין או להדיוטות, ומאיזה פסוק לומדים דין זה.

**גזילות**, משפטי הגזילות, כאשר אדם תובע את חברו על שהוא חטף מידו ממון או חפץ; או שטוען התובע שהנתבע הוא שומר של חפץ שלו, ושלח ידו בפקדון, ורצה לקחתו לעצמו, ודינו הוא כדין גזלן. 6 7 או שטען התובע שהפקיד בידי הנתבע פקדון, והוא שומר שלו עליו, והנתבע כופר בפקדון. 8 **וחבלות**, משפטי אדם החובל בחבירו, שהנחבל תובע את האדם החובל בו לשלם נזקי גופו, ואת שאר התשלומים שחייב בהם החובל, גם הם מתקיימים בפני בית דין של **שלשה** דיינים. 9

6. רש"י. וכוונתו להבדיל בין גזילה ממש, לבין דין של לווה שלא פרע חובו, שזה נקרא בגמרא "הלואות", ועיין בגמרא [מהר"ם]. כוונת רש"י להגדיר מה נכלל בכלל "גזילות", שכדי לדון בהן צריך דוקא בית דין מומחין [לפי מסקנת הגמרא], ומה נקרא "הלואות" [אי פרעון חוב], שדין יכול להיות נדון בפני ב"ד הדיוטות. דיני גזילות הם: הכופר בפקדון, השולח יד בפקדון, והחוטף ממונו של חברו. בשלשת המקרים האלו, האדם הגוזל נטל לידו, או שמחזיק עתה בידו, חפץ של חברו, שלא ברשותו, וכנגד רצונו. אבל הלוה ואינו משלם, לא לקח ואינו מחזיק את ממון חברו, כי הכסף שלוה, נהייה לממון שלו משעת הלוואה [מלוה להוצאה ניתנה], ויש עליו רק התחייבות לפרוע חובו. וכיון שאינו תפוס בממון אחרים, אין הוא נכלל בהגדרת גזלן. ובספר אילת השחר מבאר, שבדאי עבר הלוה שאינו משלם על לאו של לא תגזול, אלא שהדיון בבית דין הוא לא על עבירת הלאו, אלא לגבי החזרת החפץ או דמיו לנגזל, ובהלוואה אין חפץ הנגזל בידי הלוה. ולפי דעה זו, גם אם כפר את ההלוואה, עדיין הוא לא נכלל בכלל גזלן, כי בכל זאת אינו תופס ממון אחרים. ועצם מעשה הכפירה אינו מעשה גזילה. וכן כתב רש"י במפורש לקמן בעמוד ב ד"ה הודאות והלואות. ובחידושי רבי שמואל (רוזובסקי) מביא דעת הירושלמי, שהכופר במלוה, נעשה עליו גזלן בכפירתו. ומבאר, שאף לפי דעה זו, שנעשה הלוה "גזלן" מעת כפירתו, בכל זאת עדיין נשארה על הלוה גם תביעה של פרעון הלוואה, וכמו שהיה למלוה עליו טרם הכפירה [אלא, שלאחר הכפירה אפשר לו לתובעו גם מדין גזלן]. ולכן, יכול המלוה לתובעו על תשלום החוב בפני בית דין הדיוטות, מדין לווה, ולא מדין גזלן. ומבואר במשנתנו, האומרת שדיני הלואות נידונים בב"ד של הדיוטות, שזה נוהג אף אם ההלוואה נעשית כפרנית. אבל דעת הגר"י היא, שאם נסבור כירושלמי, שהכופר במלוה נעשה עליה גזלן, נפקע ממנו חיוב ההלוואה, וחייב רק מטעם גזלן, כי אי אפשר לחייב אדם על אותו ממון משום שני חיובים, גם משום הלוואה וגם משום גזל. [עייין קצות החושן סו ו סק"כ, ונתיבות המשפט ס"ק כ"ג]. ומבאר סברתו, שאף על פי שהלוה בעצם מעשה כפירתו הוא לא גוזל ממנו ממון, בכל זאת, הוא גוזל ממנו את ה"חוב", וכאילו ה"חוב" נמצא עתה בידי הגזלן, ולא בידי הבעלים. וממילא, אין לו תביעה עליו מחמת שחייב לו, אלא על מה שגזל ממנו את ה"חוב". [ונראה, שרק לגבי חיוב החזרת ההלוואה סובר הירושלמי שדינו כגזלן ולא כלוה, כיון שכפר בפקדון. אך אין כפירתו מפקיעה את שיעבוד הנכסים שיש לו למלוה עליו משעת ההלוואה. ולכן, פשוט הדבר, שאם מכר הלוה את נכסיו המשועבדים למלוה, ללקוחות, ואחר כך כפר בחוב, יגבה המלוה את חובו מהקרקעות שהשתעבדו לו בשעת ההלוואה. ולא נאמר שרק שעת הכפירה, שהיתה לאחר המכירה של נכסיו, היא השעה המחייבת, מדין גזל בלבד]. והגר"ש [בחידושי רבי שמואל] ביאר עוד נפקא מינא לדינא, אם לווה הכופר בחובו למלוה נעשה עליו גזלן או לא. על פי מה דאיתא במסכת בבא קמא [ד, ה] שגזלן דינו כמזיק לענין תשלומי מיטב שדהו. אבל הלוואה, משלם מבינונית [שם ח א]. ולכן, אם כופר במלוה הוי גזלן, כדעת הירושלמי, יפרע מעידית, ואם לא, הוי כגזלן, כמו שמשמע מדעת רש"י, אזי משלם מבינונית. ואף אם ננקוט דהוי כגזלן, אם ירצה לתובעו בפני הדיוטות, בתורת תביעת חוב בעלמא, בודאי יוכל לתובעו, אבל אז יפרע רק מבינונית. ולפי זה, מובן שאין נעילת דלת בפני לווין [עייין גמרא]. אף לפי דעת הירושלמי, כי אם יכפרנו, עדיין יש לו האפשרות לתובעו בפני בית דין הדיוטות. אך מקשה רבי שמואל על הדעה הסוברת שהכופר במלוה הוי גזילה, ולפי זה ישלם מעידית, כמו כל מזיק וגזלן: הרי כל מה שמצינו שהגזלן או מזיק משלם מעידית, זה רק באם אינו מחזיר את החפץ שגזל או את החפץ שהזיק, אלא רק את תמורתו, ולכן משלם מעידית. אבל אם גזלן יחזיר את החפץ שגזל, הרי לא שייך אז דין מיטב, ואם כן, כשמחזיר "חוב" שכפר בו, למה יחזירו מעידית דוקא? והרי אפילו אם יחזירו מקרקע בינונית, מכל מקום, הוא מחזיר את ה"חוב" עצמו, ולא את "תמורתו", ומקיים בכך את המצוה של "והשיב את הגזילה". ומבאר הגר"ש, שהדין של תשלומי מיטב שחייב בו גזלן ומזיק, אינו מחמת "עצם החוב",

שהחוב הוא בעידית הנכסים, אלא הוא דין ב"צורת הגבייה", שהתשלומין צריכים להיות ממיטב הקרקע. ולכן גם לזה שכפר בחובו, כיון שהוא נחשב עליו כגזלן, דינו הוא שישתלם דוקא ממיטב, על אף שעצם החזרת החוב, היה יכול להעשות בגביה מקרקע בינונית. וה"אבני נזר" (ח"מ סי' א) מביא עוד נפקא מינה לדינא אם נעשה גזלן או לא, לדיני השמטת חוב בשביעית. כי אם הוי חוב גרידא, אף אם כפרו, משמטתו שביעית. אך אם הוי גזילה, אין שביעית משמטת את הגזילה. ולסיכום: כמה נפקא מינה לדינא יש אם נעשה גזלן על המלוה או לא. האחת, האם יוכל לתובעו כלוה בפני ב"ד הדיוטות או רק כגזלן בפני מומחים. לפי דעת הגרי"ז אינו יכול לתובעו כלוה, ולפי דעת רבי שמואל יוכל לתובעו גם בפני הדיוטות [לתשלומי בינונית]. השניה, אם יוכל לתובעו לתשלומי עידית [בב"ד של מומחין]. והשלישית, אם שביעית משמטתו. כי אם לא נעשה גזלן, הרי שביעית משמטתו, ואם נעשה גזלן אין שביעית משמטתו. **7.** רש"י הקדים להביא את דין הכופר בפקדון, לפני הדוגמא הפשוטה של גזלן, משום שעיקר הדין של שלשה דיינים מומחין נלמד בגמרא [ב ב] מהפסוק האמור בשומר חנם ששלח ידו בפקדון. **8.** מבואר בר"ן שהם שני דברים: שולח יד, או כופר בפקדון. ועיין בערוך לנר שמגיה כן ב רש"י. **9.** והגמרא שואלת "אטו גזילות וחבלות, לאו דיני ממונות נינהו?" כלומר: למה כפל התנא דבריו, הרי גם גזילות וחבלות הן תביעות דיני ממונות.

**נזק,** משפט הבעלים של שור שהזיק בהיזק שן ורגל, או בהיזק קרן [בשור המועד, אחרי שלש נגיחות], והניזק תובעו נזק שלם. או משפט של אדם שהזיק את ממון חברו, והניזק תובע מן המזיק לשלם לו את **10** **11** תשלומי הנזק;

**10.** והגמרא שואלת: הרי כבר השמיע לנו התנא "חבלות" בשלשה. **11.** עיין בתוס' (ג א ד"ה היינו) שיש מפרשים את המשנה "נזק" דוקא בשור שהזיק את האדם. ושם יתבאר.

**וחצי נזק,** משפטו של שור שהזיק שור של אדם אחר, בהיותו תם [בפעמים הראשונות], שדינו לשלם חצי נזק.

**תשלומי כפל,** משפטו של גנב שמצאו בידו החפץ שנגנב, ודינו לשלם כפל כמו שנאמר [שמות כב]: "אם המצא תמצא בידו הגניבה, שנים ישלם";

**תשלומי ארבעה וחמשה,** משפטו של אדם הגונב שור או שה, וטבחו ומכרו, שדינו לשלם חמשה בקר עבור שור, וארבע צאן עבור שה. [שמות כא]

כל התביעות הללו, יש לדון אותן בפני בית דין של **שלשה** דיינים.

ועתה מביאה המשנה שיש עוד תביעות שיש לדון אותן בפני בית דין של שלשה, אלא שבחלק מהן יש מחלוקת תנאים האם יתכן לדון אותן בבית דין של שלשה דיינים בלבד, או שיש צורך לדון אותן במספר דיינים גדול יותר.

**האונס,** דינו של אדם שאנס נערה בתולה, שחייב [דברים כב] לשלם קנס לאבי הנערה חמשים כסף;

וכן דינו של **המפתה** את הבתולה, שדינו [שמות כב] לשלם לאביה חמשים כסף;

וכן דינו של **המוציא שם רע** על אשתו, מיד לאחר שנשא אותה, שהוציא עליה עלילת דברים על כך שלא מצאה בתולה כשנשאה, אלא היא זינתה תחתיו בזמן היותה ארוסה אליו, **ונמצא הדבר שקר**, חייב לשלם לאבי הנערה מאה כסף [דברים כב], תביעת אבי הנערה כנגד הבעל מתקיימת בפני בית דין של **שלשה** <sup>12</sup>. **דברי רבי מאיר**.

<sup>12</sup>. כן פירש רש"י במשנה וכן פירש רבינו תם [ח א ד"ה מוציא]. אבל רש"י בגמרא [שם] מפרש שהמדובר שהבעל תובע את אבי הנערה ואין לו עדים שזינתה, ורוצה לפטור עצמו מהתחייבות דמי כתובה. ושם יתבאר.

**וחכמים אומרים**: דינו של מוציא שם רע מתקיים בפני בית דין של **עשרים ושלשה**, **מפני שיש בו**, בדינו של מוציא שם רע, דיון גם **בדיני נפשות**. כי אם אמת הדבר כדברי הבעל, שזינתה אשתו כשהיתה ארוסתו, בעדים ובהתראה, הרי היא נסקלת. ולכן, סוברים חכמים, שהדין הזה צריך להתקיים דוקא בבית דין של עשרים ושלשה. <sup>13</sup>

<sup>13</sup>. ושואלת הגמרא [דף ח] הלא במקרה זה לא הביא עדים, והבעל תובע את אבי הנערה רק לפטור עצמו מתשלום דמי הכתובה, ואם כן אין כאן דיני נפשות, ומאי איכפת לן שיש מקרה אחר שיש בו דיני נפשות [לפי הבנת רש"י דף ח]. ולפי הבנת רש"י במשנה ורבינו תם [עיין הערה 12] קושית הגמרא היא: אדרבה, הלא אבי הנערה הוא התובע, ובודאי שהבעל לא הוכיח טענתו, ולא זינתה, ואיך יש כאן דיני נפשות.

כשדנים את האדם על עבירת לאו שבתורה, שחייבים עליה **מכות**, והם מלקות ארבעים, <sup>14</sup> דנים אותו בפני בית דין של **שלשה**. <sup>15</sup> כך היא דעת תנא קמא.

<sup>14</sup>. דנים מבואר במסכת מכות פרק ג. <sup>15</sup>. ואפילו שאפשר שימות מחמת אותן המכות, והוי דיני נפשות, בכל זאת די בבית דין של שלשה [מאירי ועיין תוס' י א ד"ה מלקות]. וצריך עיון הרי אומדין אותו כמה מכות יכול לסבול כמבואר במסכת מכות דף כ"ב.

**משום רבי ישמעאל אמרו** תלמידיו: דנים אותו בפני בית דין של **עשרים ושלשה**.

חדשי השנה, שעל פיהם נקבעים מועדי ישראל, הם "חדשי הלבנה".

"חדש לבנה", נקבע לפי הזמן שבין מולד לבנה אחד לבין מולד הבא אחריו. ההפרש ביניהם הוא עשרים ותשעה יום, ועוד שתים עשרה שעות, ועוד תשצ"ג חלקי שעה [בשעה יש אלף ושמונים "חלקים"].

ה"חדש" מורכב מימים שלמים, בלי שעות נוספות. וכדי להתגבר על ההפרש של שתים עשרה השעות [ועוד יתרת החלקים] הנוסף לעשרים ותשעה הימים שבין מולד למולד, יש להוסיף יום אחד שלם על העשרים ותשעה יום, ולעשות את החדש שלשים יום, או לגרע את שתים עשרה השעות הנוספות, ולעשותו עשרים ותשעה יום בלבד.

ולכן, לפעמים החודש מלא, שיש בו שלשים יום, ולפעמים הוא חסר, שיש בו רק עשרים ותשע יום. ותיקנו חכמים, שיהיה סדר החדשים אחד מלא, של שלשים יום, ואחד חסר, של עשרים ותשעה יום.

אבל בזמן שהיו מקדשים את החודש "על פי הראיה", של עדים אשר ראו את חידוש הלבנה, היו קובעים את הכל לפי הראייה של העדים. שאם היו באים עדים ביום השלשים של החודש, ומעידים שראו את הירח החדש אתמול בלילה, אור ליום השלשים, אזי היו בית הדין מקדשים את היום הזה שהוא יהיה ראש חודש הבא.

ונמצא, שהוא היום הראשון של חודש הבא, ואילו החודש שעבר הוא חודש חסר, של עשרים ותשעה יום בלבד.

אך אם לא נראה הירח, ולא באו עדים ביום השלשים, היו קובעים בית הדין את היום השלשים ואחד כראש חודש הבא. ונמצא שהחודש שעבר היה חודש מלא, של שלשים יום, והוא הנקרא "חודש מעובר", מלשון הוספה. <sup>16</sup>

<sup>16</sup>. ע"פ המאירי.

משנתנו דנה באיזה בית דין מכריעים ומחליטים דבר זה.

**עיבור החדש**, <sup>17</sup> קידוש ראש חדש הבא, ביום השלשים ואחד מתחילת החדש שעבר, ובכך נעשה החודש הקודם "מעובר", קידוש זה נעשה בבית דין של **שלשה**. <sup>18</sup>

<sup>17</sup>. והגמרא שואלת, דלא צריכים ב"ד בכדי לעבר, די לנו שלא יקדשו ליום השלושים, ומאליו הוא מעובר לחודש שעבר. והיה צריך לשנות חישוב החודש או קידוש החודש. <sup>18</sup> קידוש החודש ועיבור השנים אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל, או אלו שנתנו להם סנהדרין רשות על כך [רמב"ם פ"ה מהלכות קידוש החודש ה"א] ויש סוברים שאין צריך כלל בית דין הגדול לקידוש החודש ועיבור השנים, אלא כל בית דין של שלושה סמוכים כשרים, ובלבד שיקבלו רשות והסמכה מישראל [רמב"ן ספר המצוות מ"ע קנ"ג].

בשנת החמה יש שס"ה ימים, ואילו בשנת לבנה יש שני"ד יום [בממוצע], נמצא ששנת החמה עודפת על שנת הלבנה אחד עשר יום.

תקופות השנה, אביב, קיץ, סתיו וחורף, הן לפי שנת החמה. ולכן, אילו היינו נוהגים רק לפי שנות הלבנה, לא היה חל חג הפסח דוקא בתקופת האביב, אלא גם בשאר תקופות השנה. וכיון שאמרה תורה שיש לחוג את חג הפסח דוקא בתקופת האביב [שמות יג], אנו צריכים להתאים את שנות הלבנה לשנות החמה, על ידי הוספת חודש אחד על שנת הלבנה, מידי פעם בפעם.

שנה שיש בה חודש נוסף, נקראת "שנה מעוברת", והחודש הנוסף נקרא חודש העיבור. [אך אי אפשר לעשות שנה בת שנים עשר חדשים ועוד כמה ימים, לפי שהשנה מורכבת מחדשים שלמים בלבד].

מלבד סיבה זו, שיחול חג הפסח בתקופת האביב, יש עוד סיבות נוספות המחייבות את עיבור השנה, אף אם חג הפסח אכן יחול בחודש האביב. והן מבוארות בגמרא. <sup>19</sup>

19. עפ"י המאירי.

**עיבור השנה**, ההכרעה אם לעבר את השנה בחודש נוסף, או לא, נעשית בבית דין של **שלשה** <sup>20</sup>, אלו הם **דברי רבי מאיר**.

20. עיין הערה 18.

**רבן שמעון בן גמליאל אומר**: בבית דין של **שלשה מתחילין** לדון, האם אכן צריך לישוב ולעיין האם יש צד של ספק, שמא צריכה שנה זו להיות מעוברת, או שאין כאן ספק, ואין צריכים להושיב בית דין על כך. <sup>21</sup>

21. רש"י בגמרא.

ואם יחליטו השלשה שיש סיבות לדון בכך - אז, **ובחמשה** דיינים **נושאים ונותנים** אם אכן צריכה שנה זו להתעבר או לא, כי המשא ומתן על עיבור השנה צריך חמשה דיינים. וכשבאו להחלטה ששנה זו צריכה להתעבר, מוסיפים עוד שני דיינים, **וגומריין** <sup>22</sup> <sup>23</sup> את הדין **בשבעה** דיינים. דהיינו, שההחלטה וההכרזה ששנה זו מעוברת היא, צריכה להיות בשבעה.

<sup>22</sup> ובגמרא מבואר סדרי הדיונים, והטעם למספר שלשה חמשה ושבעה. ועיין לקמן בהערה 24. <sup>23</sup> מדברי רש"י [י ב] מבואר, שרשב"ג סובר את הדין של ג'ה"ז רק בעיבור שנה. וכן כתב הרמב"ם [פ"ה מהלכות סנהדרין ה"ו], וביד רמה ובחידושי הר"ן. אמנם, ב"אור זרוע" [ריש הלכות ר"ח] מביא דברי רשב"ג לענין עיבור החודש. ויש לבאר שיטתו דסובר כדעות המובאות בהערה 24 דהדין ג'ה"ז הוא מטעם להוסיף עיון והעמקה וריבוי דעות בדבר שתוצאותיו יכולים להיות דיני נפשות, ולכן סובר ה"אור זרוע" שהוא הדין והוא הטעם לדיני קידוש החדש.

**ואם גמרו בשלשה**, כאשר לשלשת הדיינים הראשונים לא היה ספק בדבר, ובתחלת הדין הסכימה דעת שלשתם שצריכים לעבר, ועברו את השנה בשלשה בלבד, הרי שנה זו **מעוברת**. <sup>24</sup>

<sup>24</sup> שזה שלמדנו שצריכים להוסיף עוד שנים, הוא רק כשהיו מסופקים בדבר, ולא הסכימו דעת שלשתן כאחת שצריכים לעבר, אבל אם הסכימו תיכף לעבר, אזי מעברים בשלשה. כן כתבו הרמ"ה ורבינו חננאל וכן משמע מדברי המפרש על הרמב"ם הלכות קדוש החודש פרק ד ה"י. והיינו שלדעתם סיבת ההוספה היא להוסיף עיון והעמקה בדבר שתוצאותיו יכולים להיות אפילו דיני נפשות כמו שנאמר בירושלמי ומביאו הרש"ש, וזה שייך דוקא במקום ספק, אזי תבוא ההכרעה בריבוי דעות, ולא במקום ודאי. דמה שלמדוהו בגמרא מפסוקים אינו למוד ממש אלא אסמכתא בעלמא. וכן משמע בתוס' יו"ט דהוי מדרבנן. אבל הר"ן ורבינו יונה סוברים שאף במקום ודאי מוסיפים על הדיינים, דכן הוא הדין, שהרי בגמרא לומדים דין זה מפסוקים. ועיין מנחת חנוך מצוה ד אות ל"ג ורש"ש. ולדעתם צריך לפרש המשנה ואם גמרו בשלושה היינו בדיעבד אם גמרו בשלושה מעוברת.



א. אדם המביא קרבן על חטאו צריך לסמוך עליו בידיו.

ענין הסמיכה הוא, שבעל הקרבן יסמוך בשתי ידיו בכל כחו על ראש הבהמה. ומתוודה על חטאתו אם הוא קרבן חטאת, ועל אשמתו אם הוא קרבן אשם. ואומר בשעת הסמיכה: חטאתי, עויתי ופשעתי, ועשיתי כך וכך, ועכשיו חוזרני בי. ואם קרבן אחר הוא, הרי הוא אומר עליו דברי שבח והודאה למקום.

כאשר הקרבן בא על ידי אדם יחיד, סומך עליו האדם המביאו. וכאשר בא קרבן בשותפות, סומכין עליו כל השותפין, בזה אחר זה.

קרבן "פר העלם דבר של ציבור", הוא קרבן שחייבים להביאו כאשר טעו דייני בית הדין הגדול בהוראתם, והורו להתיר דבר שחייבים עליו כרת אם היה נעשה במזיד. כגון, שהתירו לאכול את החלב של הקיבה, מחמת שסברו שהוא שומן המותר באכילה ואינו נכלל בחלבים האסורים באכילה. ומחמת הוראה מוטעית זו של בית הדין ["העלם דבר"], עברו רוב העם על האיסור. במקרה כזה, צריך להביא פר אחד לחטאת, הנקרא "פר העלם דבר של ציבור", ואילו כל יחיד מהציבור שחטא על פי הוראתם המוטעית, אינו צריך להביא אז קרבן חטאת יחיד.

על "פר העלם דבר של ציבור" לא סמכו כל הציבור על הקרבן, אלא רק הזקנים, חברי בית דין הגדול [סנהדרין הגדולה]. 25 ולהלן יבואר כמה דיינים מהסנהדרין צריכים לסמוך על הפר.

25. עפ"י המאירי.

ב. נאמר בתורה [דברים כא], אם ימצא הרוג בדרך, ולא נודע מי הכהו, אזי יוצאים הזקנים והשופטים, ומודדים איזו היא העיר הקרובה ביותר אל החלל. ובני אותה עיר מביאים עגלה, ועורפין אותה. עריפה זו היא כפרה על דם הנרצח. ומדידה זו נעשית על ידי דיינים מבית דין הגדול, הנקרא סנהדרין גדולה.

**סמיכת זקנים** על ראש פר "העלם דבר של ציבור".

**ועריפת עגלה**, המדידה של המרחק בין העיר ובין החלל, לגבי חיוב עגלה ערופה. 26

26. כך כתבו התוס' [יד א] ושאר ראשונים, שאין הכוונה של המשנה לומר שמעשה העריפה יעשה בשלשה, אלא המדידה. ועיי"ש הוכחתם. וב"יד רמה" מוסיף הסבר, שבית דין רק פוסקים את הדין אך אינם מוציאים אותו לפועל. ולכן, כמו שהם אינם מוציאים ממון מן הנתבע לתת לתובע, כך אינם עורפים, ותפקידם הוא רק להחליט ולמדוד.

שניהם נעשים **בשלשה דיינים**, **דברי רבי שמעון**.

**רבי יהודה אומר: בחמשה דיינים**. 27

27. דעתם וסיבת מחלוקתם מבוארת בגמרא, מדרשות הפסוקים.

**החליצה**, מעשה החליצה והקריאה של פרשת החליצה, הנעשים בפני הזקנים הדיינים, שנאמר [דברים כה] "כי ישבו אחים יחדו, ומת אחד מהם, ובן אין לו. וגו'. ואם לא יחפץ האיש לקחת את האשה, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, ואמרה: מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יבמי! וקראו לו זקני עירו, ודברו אליו וגו', ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו, וירקה בפניו, וענתה ואמרה" וגו'. **והמיאונין**. קטנה שקידשוה אמה ואחיה לבעלה, ומן התורה היא אינה אשת איש. כי הקטנה עצמה אינה יכולה לקדש עצמה, היות ואין מעשה הקטנה כלום, ורק לאביה ניתנה רשות מן התורה להשיאה. אלא שחכמים תיקנו לה קידושין, לטובתה, כדי שבעלה ישמור עליה ולא ינהגו בה מנהג הפקר, וכן אמה ואחיה יכולים לקדשה, מדרבנן. וכיון שקידושיה אינם כלום מן התורה, הרי היא יוצאה מבעלה בלא גט, ואינה צריכה גט, אפילו לא מדרבנן, אלא דיה במיאון, שממאנת בבעלה, כשהיא אומרת בפני בית דין: "אי אפשי בפלוני". החליצה והמיאון הנזכרים, הרי הם נעשים בפני בית דין של **שלשה**. 28 29 שומת הפדיון של **נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועים** - **בשלשה**. פירות האילן בשנה הרביעית לנטיעתו, צריך להעלותם לירושלים ולאכלם שם. ואם אינו יכול להעלותם, מחללם על מעות, ומעלה את המעות לירושלים, וקונה בהם דבר מאכל, ואוכלו בירושלים.

28 משנתנו היא כדעת חכמים, הסוברים שצריכים בית דין של שלשה, ולומדים דין זה מהפסוק "הזקנים", הרי שנים, ואין בית דין שקול [עייין ביאורו בגמרא ג ב], ולכן מוסיפים עליהם עוד אחד, הרי כאן שלשה. אבל רבי יהודה סובר שחליצה נעשת בפני בית דין של חמשה, שנאמר שם בתורה "זקני" הרי עוד שנים, הרי כאן ארבעה. ואין בית דין שקול, ומוסיפים עליהם עוד אחד, הרי כאן חמשה. ובגמרא יבמות [קא] חזר בו רבי יהודה, וסובר כחכמים. ומכל מקום, מצוה לכתחילה להוסיף עוד שנים, ואפילו עמי הארץ - כדי לפרסם את החליצה [גמרא שם]. שלושת דייני החליצה כשרים אפילו כשהם הדיוטים, ונלמד מהפסוק [גמרא שם], ובלבד שיהיו כעין דיינים שיודעים להקרות את הפסוקים. ויש ראשונים הסוברים שלפחות צריכים לדעת הלכות חליצה [נמוקי יוסף ומאירי שם]. ויש אומרים שאפילו אינם בקיאים בהלכות חליצה, שהרי אם לא עשו כתיקונו ויכלו לשאול דיינים אחרים. אבל להקרות את פרשת חליצה בשעת החליצה, צריכים לדעת בעצמם. שאם לא יודעים אפילו להקרות, לא יוכלו לשאול לבקיאים [תוס' שם]. 29 בית שמאי סוברים שהמאונים צריכים להעשות בבית דין של מומחים, ובית הלל סוברים שאין צריכים מומחין, אבל צריכים שלשה [יבמות דף ק"ז]. והטעם שצריכים שלשה, פירש רש"י כאן במשנתנו, כי כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקנו. ויש אחרונים שהבינו בדעת רש"י, שמיאון תיקנו כעין גיטין, ורצו ללמוד מכאן שדעת רש"י שגט צריך להעשות דוקא בפני בית דין [שו"ת נודע ביהודה אבן העזר סימן ק"ד]. ויש מסבירים דעת רש"י שמיאון הוא כעין חליצה [עייין שו"ת חתם סופר אבן העזר ח"ב סימן ס"ה וס"ו ותוס' רבי עקיבא איגר על המשנה], ולדעתם אין צריכים לסדר גט בפני בית דין. וההלכה היא שמיאון נעשה בפני שנים כדעת התנאים בברייתא [רמב"ם הלכות גירושין פ"א ה"ח], לפי שאינו דין הבא לפני בית דין, אלא צריכים שנים לעדות [תוס' שם].

וכן פירות שחייבים לעשר מהם מעשר שני, ודינם של פירות המעשר שני הוא לעלותם לירושלים, או אם אינו יכול להעלות את הפירות בעצמם, מחלל אותם על מעות, ומעלה את המעות לירושלים. ואם אירע שלא היו דמי הפדיון ידועים, 30 שלא היה לפירות האלו מחיר בשער השוק, כגון פירות שהרקיבו, וצריכים לשום אותם כדי לדעת את מחיר פדיונם, הערכת מחיר הפירות של נטע רבעי והמעשר שני, נעשית בשלשה. 31

**30.** מלשון המשנה "שאינ דמיו ידועין" בלשון יחיד, מדייקים המפרשים שרק במעשר שני צריכים שלשה באין דמיו ידועין, אבל בדמיו ידועין די לנו בשער השוק. אך בנטע רבעי צריכים שלשה אף בדמיו ידועין [יד רמ"ה]. והטעם לחלק בין נטע רבעי למעשר שני, הוא, לפי שבנטע רבעי כתיב ביה "קודש", ולומדים בגזירה שוה "קודש" מהקדש, שצריכים בו שלשה [עיין המשך המשנה]. אבל במעשר שני לא כתיב ביה קדש, אלא "אם גאול יגאל איש ממעשרו", ומשמע, אפילו בינו לבין עצמו [יד רמ"ה]. ועיין בשיעורי ר"ש רוזובסקי שהפירוש דלא כתיב ביה קודש **בפדייתן**. [ומה שצריך שלשה במעשר שני, אינו נלמד מהכתוב, אלא תקנת חכמים היא, כדי שתהיה שומתו אמיתית ולא מרומה]. ויש מבארים את הטעם שבנטע רבעי צריכין שלשה אפילו בדמיו ידועין, משום שאדם להוט לאכול פירות נטיעה זו, אחרי שלש שנות ערלה, לכן חיישינן שיזלזל בשומא [תוס' י"ד ד"ה נטע ועוד ראשונים]. ויש חולקין וסוברים, שאפילו בנטע רבעי, צריכין שלשה דוקא באין דמיו ידועין. והטעם, שלומדים נטע רבעי ממעשר שני, [כמבואר בקידושין נד ב, שמעשר שני שוה לנטע רבעי בכל דבר]. [חידושי הר"ן] וכן משמע מלשון רש"י "שאינ דמיהן ידועין", ועיין מהר"ם שי"ף. ומסביר המאירי, אפילו אם אמרנו בהקדש שאפילו בדמיו ידועין צריכים שלשה, משום דבהקדש אם יזלזל בפדיונו הריהו מרויח וההקדש מפסיד, אבל בנטע רבעי ומעשר שני, שהכל של הבעלים, אלא שצריך להעלות המעות לירושלים, אם יזלזל בפדיונו, הריהו מפסיד לעצמו, וממילא אין כאן חשש זלזול. ועיין בספר תורת חיים שעם סברא זו מקשה על דעת תוס' שכתבו, כיון שהוא להוט, יזלזל בפדיונו. ולסיכום: בפדיון הקדש, צריכין שלשה אף בדמיו ידועין, וכל שכן באין דמיו ידועין. בנטע רבעי, יש מחלוקת ראשונים אם צריכים שלשה בדמיו ידועין. במעשר שני צריכין שלשה רק באין דמיו ידועין, אבל בדמיו ידועין, אין צריכין שלשה. ובחידושי רבינו יונה מביא דעת התוס' באופן אחר: נטע רבעי, מפני שהוא תאב לאכלם, הם שוים לו יותר מלשאר בני אדם, ולעולם אין דמיו ידועין. **31.** ובגמרא "בשלשה" - לקוחות. ופירש רש"י, סוחרים בקיאה בשומא. ואילו התוס' מפרשים, שלשה אנשים שרוצים לקנותם, והם מעלים את דמיהן, ויקנה מי שיתן יותר. ולכל הדעות, אינו דין השיך להלכות בית דין אלא לשמאין. ועיין בהערה הבאה.

המשנה ממשיכה לבאר בדיני שומא:

**ההקדשות**, הערכה [השומא] של פדיון הקדש, של בהמה או כלים שהוקדשו לבדק הבית, ורצה המקדיש לפדותם מידי הקדש, שמין אותם - **בשלשה** **32** בני אדם הבקיאים בשוויים של חפצים.

**32.** מלשון הגמרא "בני אדם" משמע שאינם בית דין אלא שמאין, וכן משמע מפטות לשון הראשונים [כגון יד רמ"ה י"ד ב] וכן כתב הרמב"ם [פ"ח מהל' ערכין ה"ב] "שלשה בקיאה". [וקצת קשה, דשם הלכה וקוראם "מומחין"]. והוא הדין לערכין המטלטלים, וקרקעות ואדם. ועיין בהערה הקודמת שאינו ענין לבית דין. וצריך לומר שנקט התנא את דינם של שלשת השמאים, כאן במשנתנו, אגב שאר הדינים של בית דין. אבל מדברי תוס' [מגילה כג ב וערכין יט ב], שהקשו למה לא צריך אחד עשרה שמאין בקרקעות, שהרי אין כאן בית דין שקול, משמע דסבירא להו דהוי דין של בית דין.

וכן שומא של **הערכין המטלטלין**, כמו שתפרש בגמרא, **33** שומא זו נעשית **בשלשה** שמאין. כך סובר התנא קמא.

**33.** אי אפשר לומר שכוונת המשנה היא לדין ערכין [היינו מי שאמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, שחייב ליתן להקדש סך מסויים, לפי גילו, כמבואר בתורה, ויקרא כז], שהרי דין זה הוא רק על האדם ולא על מטלטלין. ועיין בגמרא כמה דרכים בביאור המשנה.

ואילו **רבי יהודה** אומר: **ואחד מהן**, מן השלשה, צריך להיות **כהן**. דכתיב בפרשת ערכין "כערכך הכהן".

ואולם, **הקרקעות**, שומת קרקע, של מי שרוצה לפדות קרקע שהקדיש, <sup>34</sup> שומא זו נעשית **בתשעה** שמאים, והעשירי הוא **כהן**. <sup>35</sup>

<sup>34</sup> מדברי רש"י משמע שהמדובר במקדיש שדה מקנה, ורוצה לפדותו. דאילו בשדה אחוזה [שירש מאבותיו] אין צריכין לשומא, כי מחירו קצוב בתורה [פרשת בחוקות] "זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף". ועיין בחידושי המאירי, שדין זה הוא אף למסקנא. וצריך לומר, מה שבגמרא מבארים דין פדיית קרקעות ברוצה לפרוע חובו כשאמר ערכי עלי, הוא לאו דוקא, דיש עוד אופנים בפדיית קרקעות, אלא הגמרא משייכת דין זה להסברם על ערכין המטלטלים, "בא כהן לגבות מטלטלים בשלשה, קרקעות בעשרה". וקצת קשה על הרמב"ם [שם] שכותב דין שומת פדיית קרקעות בערכין, הרי דין זה שייך אף בהקדיש שדה מקנה. <sup>35</sup> והטעם יבואר בגמרא. ועיין בהערה 32.

**ואדם** הבא לפדות עצמו מיד הקדש, <sup>36</sup> הוא **כיוצא בהן**. דהיינו, דין שומת האדם הוא כדין שומת הקרקעות, שצריכין עשרה, ושיהיה אחד מהם כהן. <sup>37</sup>

<sup>36</sup> ובגמרא שואלים: "ואדם מי קדוש" הלא אי אפשר להקדיש אדם. ועיין שם הביאור. <sup>37</sup> ובגמרא יבואר הטעם.

עד עתה שונה המשנה את דיני הממונות וכדומה. ומעתה היא שונה את דיני הנפשות, בכמה הם נידונים.

כשבאים לדון **דיני נפשות**, לפסוק עונש מיתה לאדם שעבר על אחד מאיסורי התורה שחייבין עליהם ארבע מיתות בית דין, דנים אותם **בסנהדרין** קטנה של **עשרים** ו**שלשה** דיינים סמוכין. <sup>38</sup>

<sup>38</sup> ובסוף המשנה יבואר הטעם למספר זה של דיינים.

ולא רק את עונש האדם החייב מיתת בית דין דנים בסנהדרין קטנה, אלא אף דיני נפשות של בהמה, <sup>39</sup> כגון את דינו של שור **הרובע** את האשה, **והנרבע**, בהמה שנרבעה לאיש, שדינם להיסקל, הרי הם נידונים **בסנהדרין** קטנה של **עשרים** ו**שלשה** דיינים.

<sup>39</sup> מאירי.

כי הקישה התורה את דין הבהמה הרובעת אדם או הנרבעת לו לדין האדם הרובע בהמה או הנרבע לה, לפי **שנאמר** לגבי בהמה הרובעת אשה [ויקרא כ] "**והרגת את האשה, ואת הבהמה**". ובכך הוקש דין הריגת בהמה הרובעת אדם לדין הריגת אדם הנרבע מן הבהמה, שיהיו שניהם בבית דין של עשרים ושלשה.

וכן **אומר** הכותב לגבי בהמה הנרבעת מאדם, שחייב האדם הרובע בהמה מיתה, והקיש אליו הכתוב את דין הבהמה הנרבעת מהאדם, באמרו [שם] "**ואת הבהמה תהרוגו**".

והיינו, שהן בבהמה הרובעת אדם, והן בבהמה הנרבעת מאדם, הקישה התורה והשוותה את דין המיתה של הבהמה לדין המיתה של האדם, וכמו שמיתה האיש נידונת בעשרים ושלושה, אף מיתה הבהמה בעשרים ושלושה. <sup>40</sup>

<sup>40</sup>. ובגמרא יבואר הלימוד בין לרובע ובין לנרבע.

**שור הנסקל**, שור <sup>41</sup> שהרג אדם, שמיתתו בסקילה, הרי הוא נידון בסנהדרין קטנה של **עשרים ושלושה** דיינים. והטעם, משום **שנאמר** [שמות כא] **"השור יסקל, וגם בעליו יומת"**. ובדאי אין הפירוש שיהרגו ממש את בעל השור, <sup>42</sup> אלא בא הכתוב לומר **שכמיתת בעלים**, אם היה בעליו של השור נידון למיתה, הוא היה נידון בפני בית דין של עשרים ושלושה, <sup>43</sup> **כן מיתה השור**. שצריך לדון את דין מיתתו בבית דין של עשרים ושלושה.

<sup>41</sup>. עיין רמב"ן [בראשית ט ה] שכתב דדין שור הנסקל אינו רק להעניש את בעליו בממון ולסלק את המשחית, אלא הוא דיני נפשות של בהמה. <sup>42</sup> כמו שמוכיחה הגמרא. והפירוש יומת בידי שמים [רש"י שם]. ועיין בהערה הבאה פירוש הרמ"ה. <sup>43</sup> כן פירש רש"י, ופירש שהפסוק המיותר בא ללמד דין זה של כמיתת הבעלים כן מיתה השור. אבל ביד רמה מפרש "וגם בעליו- אם הרגו את האדם יומת", והלימוד הוא מההיקש של מיתה שור למיתה אדם, מה מיתה אדם שחייב מיתה אם הרג את האדם בעשרים ושלושה אף מיתה השור כשהרג את האדם.

ואף על פי שכתוב בתורה "שור", אין הכוונה דווקא לשור, <sup>44</sup> אלא אף **הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס** <sup>45</sup> **והנחש** שהמיתו את האדם, שדינם להיסקל, הרי הם נידונים בסנהדרין קטנה של **עשרים ושלושה**.

<sup>44</sup>. כמו שדרשוהו במסכת בבא קמא [נד א]. <sup>45</sup>. עיין פירושו בגמרא.

אבל **רבי אליעזר אומר** : אם המיתו <sup>46</sup> הרי אין הם בני תרבות, ובעליהן אינם בעלים, אלא הם הפקר לכל, ולכן אין צורך לדונם כלל בבית דין, אלא **כל הקודם להורגו עשה צדקה וזכה לשכר מן השמים**.

<sup>46</sup>. לפי פירוש ריש לקיש, ופירשנו לפי פירוש רש"י, ובגמרא יבוארו דעות הראשונים.

**רבי עקיבא אומר: מיתתן של חיות אלו בעשרים ושלושה** <sup>47</sup>.

<sup>47</sup>. בגמרא יבואר במה חולק עם התנא קמא ורבי אליעזר. ועיין בחידושי הגר"י [כתבים זבחים ע ב] שדקדק בלשון הרמב"ם שפוסק כרבי עקיבא, לפי שכתב [סנהדרין ה ב] "אפילו ארי ודוב שהמיתו, מיתתן בעשרים ושלושה, אבל נחש שהמית, אחד הורג אותו". וכן כתב בפירוש המשנה. וכן משמע במאירי שכותב "אע"פ שאחד הורגו, כגמר דין הוא". ומשמע שהוא דין שממיתין אותם, אלא שאין צריך בית דין של עשרים ושלושה אלא די אפילו בדין אחד. אך אין זה סילוק המזיק בלבד. ויש חידוש בדבריהם, שלכאורה משמע שאין צריך סמוך ומומחה אלא "כל הקודם", והחידוש הוא שיש אופן של מעשה בית של דין אחד. וצ"ע.

ועתה מבארת המשנה מהם המשפטים הנידונים בסנהדרין גדולה של שבעים ואחד דינים.

**אין דנין בבית דין של עשרים ושלושה לא את השבת, רובו 48** של שבת משבטי ישראל, שעבדו עבודה זרה. 49 50

48. כן כתב רש"י והיד רמה. אבל המהרש"ל סובר שדין זה הוא רק בכל השבת. ובדעת הרמב"ם נקט המהרש"א שהוא כדעת רש"י, אבל עיין בחזון איש [סימן כ"ד] ובחידושי רבי שמואל רוזובסקי, ויבאר בגמרא. וכן יבואר שם במה שונה דין זה מדין עיר הנדחת. 49. דין זה של רוב או כל השבת שנידונין בשבעים ואחד הוא רק בעבודה זרה, ואילו בשאר עבירות נידון כל יחיד ויחיד בבית של עשרים ושלושה. ועיין בגמרא. 50. ובגמרא יש עוד פירוש במשנה, שהכוונה לנשיא שבת שחטא, ודינו דומה לכהן גדול, הנלמד בהמשך המשנה. ולפי המאירי אין פוסקים כפירוש זה, והיה נדון בעשרים ושלושה.

וכן אין דנים בעשרים ושלושה, **לא את נביא השקר, 51** המתנבא מה שלא שמע במראה הנבואה, אפילו שאינו מתנבא בשם עבודה זרה.

51. דין נביא שקר שחייב חנק יש בו כמה אופנים, ויבואר בפרק אלו הן הנחנקין [פט].

וכן אין דנים בעשרים ושלושה את **כהן גדול**, אם חייב מיתה על שעבר על אחת ממצות התורה שחייבים עליה מיתה בית דין.

**אלא כל אלה נידונים על פי בית דין של שבעים ואחד. 52 53**

52. ובגמרא לומדים דינים אלו מפסוקים. 53. והחידוש בדין נביא וכהן [ולפי הדעה המובאת בהערה 50 גם בדין נשיא] שאע"פ שהם יחידים, בכל זאת נידונים בשבעים ואחת.

וכן **אין מוציאין את העם למלחמת הרשות**, שאינה מלחמת מצוה, 54 **אלא על פי** רשות של **בית דין של שבעים ואחד. 55** **אין מוסיפין על העיר** ירושלים, שנתקדשה מקדושת שאר ערי ארץ ישראל בכך שאוכלים בתוך חומותיה קדשים קלים ומעשר שני, אם רוצים להרחיב גבולותיה ולהמשיך חומותיה, שגם במקום הנוסף תחול עליו קדושת ירושלים, וכן אין מוסיפין **על העזרות** של המקדש, שקדושתם גדולה מקדושת ירושלים, 56 **אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. 57**

54. רש"י מבאר, שכל מלחמה נקראת רשות חוץ מאשר מלחמת יהושע לכבוש את ארץ ישראל, שהיא מלחמת מצוה. [ומסתמא כוונתו גם לגמר הכיבוש, שהיה בתקופת השופטים והמלכים]. הרמב"ם מוסיף, שגם מלחמת עמלק בכל דור ודור היא מלחמת מצוה. וזה לשון רבינו המאירי: "כל המלחמות שאינן לכבוש ארץ ישראל - והיא: מלחמת שבעה עממין, או מלחמת עמלק, או שבאו האויבים על ישראל מאיזה צד, שכל אלו מלחמת מצוה הן, ואין צורך בה לרשות בית דין לכופ את העם. אבל שאר מלחמות שהוא [המלך] עושה מעצמו מצד הרצון, או מכעס אויב, או להרחבת גבולו, או לפרסם גבורתו, הרי אלו מלחמת הרשות, ואין יכול לכופ את העם לצאת בה, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". ומה שהוסיף המאירי מלחמת מצות מפני אויבים הבאים עליהם, כן כתב גם הרמב"ם בהלכות מלכים [ה ו]. מדברי המאירי אלו מבואר גם הטעם שצריך רשות בית דין במלחמת הרשות. ועיין בהערה הבאה. 55. ובגמרא נלמד מפסוקים. והנה אף שלמדנו בגמרא לימודים נפרדים על מלחמת הרשות ועל תוספת העיר והעזרות

[בהמשך המשנה] בכל זאת סובר הרמב"ם שעיקר הסיבה היא שהם דברים כלליים הנצרכים לכל ישראל, וצריכים רשות מבית הגדול שבלשכת הגזית שהוא מקור המשפט בעם. שלומד [פ"ה מה' סנהדרין ה"א] כל דינים האלו מהפסוק [שמות י"ח] "כל דבר הגדול יביאו אליך". [ועיין שם ברמ"ק שמקשה ע"ז]. וכן כתב בספר חזון יחזקאל [ג ב] ביאור זה בדברי הרמב"ם. **56**. הדינים שקדושת ירושלים גדולה מקדושת שאר ערי ישראל, והעזרה משאר ירושלים מבוארים בריש מסכת כלים. **57**. ובגמרא נלמד מדברי הקב"ה למשה בעת ציווי המשכן [שמות כה]: "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וגו' וכן תעשו" ודרשו "וכן תעשו - לדורות הבאין" ופירש רש"י, מה משכן על פי משה והוא במקום סנהדרין גדולה [ויבואר במקום אחר] אף לדורות על פי סנהדרין גדולה. והנה במשנה [שבועות יד א] נאמר: "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד". והקשו התוס' [טו א] למה במסכת סנהדרין שונה התנא רק סנהדרין ולא שאר הדברים. ותירצו שבמסכת סנהדרין נשנו רק דברים השייכים לסנהדרין ולא כל דיני תוספת העיר והעזרות. ובחידושי חתם סופר [שם] כתב לחדש דקדושת העיר והעזרות מתחלקים לשני ענינים. האחד, עצם קדושתם להיותם מקום קדוש לדיניהם, הקרבת ואכילת קרבנות וכדומה. והשני, איסור כניסת טמאים, מקום מקום וקדושתו האמור בפרשת שילוח טמאים בפרשת שמיני ביום הקמת המשכן [עיין מסכת כלים שם]. והנה, ביום ציווי על הקמת המשכן שאמר לו הקב"ה וכן תעשו לדורות, נאמרו לו דין קדושת המקום להקרבת ואכילת קרבנות, ואז נאמר לו "וכן תעשו - לדורות", ואז עדיין לא היו האורים ותומים, ועדיין לא נאמר לו פרשת שילוח טמאים. וממילא יבואר שלעצם קדושת המקום עדיין אין צריכים את האורים ותומים, ולכן במשנתנו שנשנה בה רק הוספה על הקדושה, לא נשנו שאר הדברים הנצרכים, שבאמת המקום מתקדש בלי אורים ותומים. אבל במשנה במסכת שבועות, שהנידון שם הוא על חיוב כרת לטמא שנכנס במקדש, נאמרו שם גם שאר הדינים הנצרכים. ומדויק לשון הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ד]: "כל מקום שלא נעשו בכל אלו וכסדר הזה אין קידוש גמור". היינו שאינו קדוש לענין שיהיה חייב כרת הנכנס בו בטומאה, אבל מכל מקום קדושה יש בו, כיון שנתקדש על פי בית דין של שבעים ואחד [מרגליות הים].

**אין עושין, אין מושיבים סנהדריות, בתי דינים של עשרים ושלושה דינים, לשבטים, בכל עיר ועיר, 58 אלא על פי רשות של בית דין של שבעים ואחד.**  
שבית דין הגדול שבלשכת הגזית בירושלים הם הממנים אותם.

**58**. וכן פירש רש"י. אבל בברייתא בגמרא משמע שחוץ מהבית דין שבכל עיר ועיר היה גם בית דין לכל שבט ושבט [ותפקידם יבואר לקמן] דאיתא "תנו רבנן מניין שמעמידין שופטים לישראל תלמוד לומר [דברים ט"ז] שופטים תתן: שופטים לכל שבט ושבט מניין תלמוד לומר שופטים לשבטיך: שופטים לכל עיר ועיר מניין תלמוד לומר שופטים לשעריך: ". הרי דהו בתי דין של השבט חוץ מבתי דין שבכל עיר. וכן כתב רש"י בפרשת שופטים. וכן הרמב"ם [בפ"א] אינו מביא את הבית דין של השבט. ועיין שם בכסף משנה ולחם משנה שתמהו על השמטת הרמב"ם. אבל בפ"ה מביא את הבית דין של השבט, וכן בריש הלכות שגגות כתב בית דין של השבט, ועיין באחרונים. והנה הרמב"ן על התורה [פרשת שופטים] מבאר את הבית דין לכל שבט, דהצורך להם הוא אם נתחלקה עיר אחת לשני שבטים, אזי ממנים בית דין לכל שבט ושבט, וכן כתבו התוס' [ט"ז ב ד"ה שופטים]. ועל פי זה מבאר ה"אבי העזרי" דמה שדרשו בברייתא לשבטיך לכל שבט ושבט, דרשה זו היא כשעדיין לא למדנו בכל עיר ועיר, אבל אחרי שדרשו שממנים בית דין בכל עיר, אין צריך למנות בכל שבט ושבט, אם בני העיר הם מאותו השבט, שהרי יש כאן בית דין של השבט, דעיר היא בכלל השבט, וכל מה שכתבה התורה "לשבטיך" הוא רק באופן של שני שבטים, וזו סיבת השמטת הרמב"ם, דאין דין של מינוי בית דין לכל שבט. [ועדיין צ"ע למה השמיט הרמב"ם דין זה של מינוי שני סנהדריות בעיר אחת של שני שבטים]. ועדיין קשה על שיטת רש"י [והרמב"ם] דלשון המשנה משמע סנהדריות לשבטים. והרמב"ן בפירושו השני כתב "ויתכן לפרש שחייב הכתוב למנות בית דין על כל השבט והוא ישפוט את כולם. ואחר כך נמנה בית דין בכל עיר ועיר שישפוט את העיר. ואע"פ שכולם שוים במנין - שהם עשרים ושלושה בדיני נפשות ושלושה בדיני ממונות, אבל הגדולים שבהם בחכמה יתמנו על כל השבט, ותחתיהם לכל עיר ועיר. ואין בעלי הדין יכולין לכופף זה את זה לדון אלא

בפני בית דין שבעירם לא בפני ב"ד שבעיר אחרת, וכו'. אבל ב"ד השבט יכול לכוף כל אנשי שבטו לדון לפניו וכו'. וכן אם נסתפקו בתי דינין של עיירות, יבאו לפני ב"ד הגדול של שבט ושאלו, כדרך שסנהדרין גדולה ממונה על כל בתי דינין של ישראל, כך יהא ב"ד אחד ממונה על כל שבט ושבט. ואם הוצרכו לתקן ולגזור דבר על שבט שלהם, גוזרין ומתקנין, והוא לשבט כגזרת סנהדרין גדולה על כל ישראל". ולדבריו המשנה כפשוטה. שסנהדרין הגדולה ממנים את סנהדרין קטנה של השבט. אבל עדיין קשה לדבריו, למה השמיטה המשנה את הדין שסנהדרין הגדולה ממנים את בתי דינים של עיר ועיר. ויתכן שסובר שלא הסנהדרין הגדולה ממנים את בתי דינים של העיר, אלא בית דין של השבט ממנה אותם.

**וכן אין עושין דין של עיר הנדחת,** 59 שעבדו בה רוב תושבי העיר עבודה זרה שדינם ליהרג בסייף וממונם אבד, אין הם נידונים בסנהדרין קטנה כדין יחיד העובד עבודה זרה, **אלא נידונים על פי בית דין של שבעים ואחד.**

59. דין עיר הנדחת מבואר בפרק חלק [קיא ב.]. וזה לשון רבינו המאירי: "כשנודע [לבית דין] ענינה [של העיר שעובדים שם עבודה זרה] דורשים וחוקרים, עד שנודע להם בבירור שחזרו לעבודה זרה וכשנודע להם כן בבירור, שולחים שם שני תלמידי חכמים להזהירם. ואם לא שבו עולים עליהם לצבא עד שתבקע העיר ותכבש, ואחר כך מרבין להם בתי דינין ודינין אותם. ואם נמצאו רובן מודחים מעלין אותם לבית דין הגדול וגומרין שם את דינם והורגין אותם שם בסייף, ומכין נשים וטף שבה בתוכה לפי חרב וממונם אבד".

ואגב ששינוי דין עיר הנדחת, מוסיפה המשנה עוד דינים של עיר הנדחת. 60

60. ויתכן לבאר השייכות, דהנה עיין בהערה 54 דהדינים הנשפטים בפני סנהדרין גדולה הם אותם משפטים השייכים לכל ישראל. ולכן שונה המשנה דין ספר ודין שלש עיירות, כדי להסביר שדין עיר הנדחת אינו דין פרטי למקום מסויים, אלא דין כללי השייך לכל העם, והראיה, שאין מחריבין ערי ספר וכן אין עושין מקום פנוי בארץ ישראל, לטובת העם והארץ. ואף שלומדים דין שבעים ואחד מן הפסוק, דרשינן טעמא דקרא, ועיין בדף ט"ז ב דעת הרמב"ם [פ"ד מהל' ע"ז ה"ד] לפי פירוש הכסף משנה דבמקום דהטעם נכון ואין נפקא מינה לדינא דורשינן טעמא דקרא.

**אין בית דין הגדול עושין דין עיר הנדחת בעיר שעל הספר,** התחום המבדיל בין ארץ ישראל לחוצה לארץ;

וכן **לא** עושין דין עיר הנדחת **בשלוש** עיירות הסמוכות זו לזו, היינו שאין הורגין אותם בסייף ואין מאבדים את ממונם, אלא נידון כל אחד ואחד מהם בסקילה, 61 וממונם עובר ליורשיהם. **אבל** עושין דין עיר הנדחת בעיר **אחת** 62 או **שתיים** עיירות הסמוכות זו לזו.

61. כן כתב הר"ן. אבל רבינו הברטנורא סובר דנידונים בסייף, וכן מדייק בתוס' חדשים [על משניות] מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה. וה"חזון איש" מקשה על דעה זו דאיך יתכן שיהיה דין עיר הנדחת לחצאין. ומדייק מפשטות לשון הרמב"ם [שם ה"ד וה"ה] דנידונים בסקילה. 62. והקשו בתוס' [ט"ז ב ד"ה אחת] פשיטא דאחת עושין. ושם יבואר לפי סוגית הגמרא.

ועתה, אחרי שביארה המשנה 63 את הדינים המובאים לפני בית דין של שבעים ואחד, ועשרים ושלושה, ולפני בתי דינים של שלושה, שונה התנא את דרשות הכתובים שנלמד מהם שסנהדרין גדולה היא של שבעים ואחד דינים, והקטנה היא של עשרים ושלושה. 64



63. לא כל הדינים מבוארים כאן במשנה ועיין תוס' ומפרשים. 64. מספר שלשה של ב"ד של דיני ממונות אינו מבואר במשנה, ויבואר בגמרא.

65. **סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד דיינים, וקטנה היתה של עשרים ושלושה דיינים - מנין, מאיזה פסוק אנו לומדים לסנהדרין גדולה, שהיא של שבעים ואחד דיינים? שנאמר בתורה, בעת שמשו רבינו התלון 66** "לא אוכל לבדי לשאת את כל 67 העם הזה, כי כבד ממני", שצוה עליו הקב"ה "אספה [אסוף] לי שבעים איש מזקני ישראל, ונשאו אתך במשא העם", הרי שבעים איש. ומשה ממונה על גביהן, הרי שבעים ואחד. **רבי יהודה אומר:** בסנהדרין גדולה היו רק שבעים דיינים בלבד. 68

65. השם סנהדרין כתב בספר "מוסף הערוך" שהוא מלה בשפת יון ופירושה מקום ועד היועצים. והמהרי"ל כתב [ליקוטים] שהוא נוטריקון "שונא הדרת פנים בדין". 66. לשון רש"י בפרשת בהעלותך [במדבר יא]. 67. הגר"י [מובא בספר שערי אהרן] מדייק מהלשון כל העם דבאמת היו כבר בתי דינים על ישראל מעת עצת יתרו, אלא שמשו ביקש בית דין כללי לכל העם. ועיין בהערה 55 שמבואר שסנהדרין גדולה תפקידם לשפוט ולנהל את הענינים הנוגעים לכלל העם. והביאור, שסנהדרין גדולה לא היתה גדולה רק ביחס לסנהדרין קטנה, במנין הדיינים, אלא גדולה בערך עצמי, שתפקידם היה להיות מקור הסמכות לכלל ישראל. [ואף אם הוסיפו דיינים לסנהדרין קטנה - כמו שמבואר בגמרא [זב ב] - עד שבעים ואחד דיינים, אין נעשים - על ידי ריבוי מספרם - סנהדרין גדולה] והבן. ועיין בחידושי הגר"ח [מסכת ר"ה] דמלבד דין החל על בית דין הגדול השנויים במשנתנו, יש עוד חלות שם מינוי בעצם הגברא של כל אחד ואחד מתברי הסנהדרין. שנוסף לו שם חבר סנהדרין בנוסף על שם סמוך. ובזה מבאר מה ששינו במשנה שבעגלה ערופה יוצאים למדוד שלשה או חמשה חברי בית דין הגדול שבירושלים דוקא, ולא די בשלושה סמוכים. 68. ובגמרא מבואר טעם מחלוקתם מדרשות הכתובים. וכן יבואר בגמרא לפי רבי יהודה, הלא "אין ב"ד שקול" כמו שמבואר בהמשך המשנה.

**ומנין, מאיזה פסוק אנו לומדים לדין הזה שסנהדרין קטנה היא של עשרים ושלושה דיינים?**

**שנאמר** בפרשת רוצח [במדבר לה] "ושפטו העדה", והוא לשון פורענות, והוא מלמד שצריך שתהא בבית הדין "עדה שופטת", שרואה לעשות בו דין. 69 וכמו כן נאמר שם "והצילו העדה", שתהיה בו "עדה מצלת", הרי שהצריכה התורה שיהיו בבית דין **עדה שופטת ועדה מצלת. הרי כאן ביחד עשרים**. כי "עדה" היא של עשרה [כמבואר בהמשך המשנה]. והשמיעה לנו התורה שצריך עשרים דיינים, כדי שאם 70 יתחלקו, יהיו עשרה ["עדה"] מזכין, ועשרה מחייבים.

69. לשון ה"יד רמה". 70. דבדאי אין כוונת התורה שתהיה בפועל עדה שופטת ועדה מצלת, שהרי הדיינים פוסקים לפי רוחב דעתם וטהרת אמיתותם, אלא הכוונה, שצריך שיהיה אפשרות לעדה שופטת ועדה מצילה.

**ומנין אנו יודעים לעדה הכתובה בתורה, שהיא של עשרה אנשים?**

לפי שמצינו [שם י"ד] שקרא הקב"ה לעשרת המרגלים **71** "עדה". **שנאמר**, אמר הקב"ה למשה **"עד מתי לעדה הרעה הזאת"**. **יצאו יהושע וכלב** מכלל מזימת המרגלים, ונשארו רק עשרה מרגלים רעים. הרי לך ש"עדה" הכתובה בתורה היא של עשרה.

**71.** ואי אפשר לומר דהכוונה לכל העם הנקראים עדה, שהרי באותו פסוק עצמו נאמר "אשר המה מלינים [מלשון פועל יוצא] את תלוות בני ישראל". [יד רמ"ה] וכן פירש שם רש"י.

**ומנין, מאיזה דרשה אנו דורשים להביא, להוסיף על אותם עשרים, עוד שלשה?**

ממה שנאמר בתורה "לא תהיה אחר רבים לרעות, אחרי רבים להטות".

**ממשמע שנאמר**, ממשמעות דברי הכתוב **"לא תהיה אחרי רבים לרעות"**, הרי אני למד, לכאורה, שאם רוב הדיינים מחייבים ["רעות"], אין ללכת אחריהם להרוג את המחוייב מיתה, אלא צריך לפסוק לפי המיעוט, המזכים אותו. ואם כן, מכל שכן, **שומע אני מכאן, שאהיה עמם**, עם הרוב, **לטובה**, שאם הרוב מזכין, בודאי נלך אחריהם, ונזכה את הנידון. **72** אלא מעתה, יקשה, **אם כן**, כיון שכבר השמיעה לנו התורה שנלך אחרי הרוב לטובה, **למה נאמר** בתורה שוב, בהמשך הפסוק, **"אחרי רבים [לטובה] להטות"?!?**

**72.** רש"י פירש וזה לשונו: "שאפילו מיעוט המזכין ורבים המחייבין כתיב לא תהיה אחרי רבים לרעות, אם כן, למה נאמר אחרי רבים להטות, משום זכות לא איצטרך ליה, אלא אפילו לחייב הלך אחריהן" והמפרשים הבינו שדעת רש"י היא, שלפי ההוה אמינא של המשנה, ברוב מחייבים ילכו אחר מיעוט המזכים. והקשו שזה אינו נכון, דאז יהיה הדין שיוסיפו הדיינים כמו שאיתא בגמרא. ותירץ המהר"ם שי"ף [בתוספת ביאור], שעתה, לפי ההוה אמינא, עדיין לא ידענו מהדין של יוסיפו הדיינים, וממילא אפילו אם יוסיפו ויהיו אלף מחייבים יותר מהמזכים לא ילכו אחריהם, שהרי נאמר "לא תהיה אחר רבים לרעות", ואם כן, לעולם יהיה זכאי, עד שיהיו כל הב"ד מחייבים. וכך מדייק התנא במשנה: אם במיעוט מזכים גם יהיה זכאי, הרי קשה עצם הדין, אימתי אמרה תורה "אחרי רבים להטות", שהרי אם לרעה - אין הולכים אחר הרוב, ואם לטובה, הולכים אפילו אחר המיעוט. אבל המהרש"א הבין בדעת רש"י, שגם בהוה אמינא היה ברור שאפשר להוסיף דיינים כדי לחייב [ודבריו צריכים עיון, דמה תועיל לנו הוספת דיינים, אם עדיין לא ידענו תירוץ המשנה דברוב מיוחס הולכין אחר הרוב אפילו לרעות. וכן קשה על המהר"ם] ולא היה קשה על עצם הדין של אחרי רבים להטות, מתי יקיימוהו, כדברי המהר"ם שי"ף. וקושית המשנה היא, על משמעות הפסוקים שברור שלזכות הולכין אחר הרוב, שבשלמא אם במזכין הולכין אחר הרוב, אזי שייך ציווי התורה שבמחייבין לא ילכו אחר הרוב, אבל אם גם במזכים לא הולכין אחר הרוב למה צריכה התורה לומר שלרעות אין הולכין אחר הרוב. וממילא מיותר הפסוק "אחרי רבים להטות". ובדומה לזה כתב המהר"ם, דהקושיא היא מסברא שאם הכח של "לרעה" גרוע כל כך דאין הולכין אחריה אפילו כשהיא הרוב [ויצטרכו להוסיף דיינים כנ"ל] כל-שכן שאין הולכים אחריה כשהיא המיעוט, וממילא ילכו אחרי רוב המזכין. וממילא מיותר הפסוק "אחרי רבים להטות". הי"ד רמה" מפרש את המשנה כפירוש המהר"ם שי"ף בדעת רש"י. [ואם נגרוס בדברי רש"י "שאלו" במקום "שאפילו", הריהו ממש כפירוש הי"ד רמה", ודו"ק].

אלא, בהכרח, כך הוא ביאור הכתוב: אמנם הולכים אחר הרוב בכל ענין, בין לזכות בין לחובה, וכמו שנאמר בהמשך הפסוק "אחרי רבים להטות". אך התורה מצווה, **שלא כהטייתך לטובה**, אחרי רבים לזכות, תהיה **הטייתך לרעה**. שאינו דומה מספר

הדיינים שצריך כדי להטות את הכף לזכות, למספר דיינים שצריך כדי להטות אותה לחובה, אלא,

**הטייתך לטובה** - תהיה אפילו **על פי אחד**, אפילו אין דיינים יתירים המזכין על המחייבין אלא דיין אחד, הכרע הדין לזכות. אבל **הטייתך לרעה**, תהיה רק **על פי שנים**, אם יתירים המחייבים על המזכין בשני דיינים, שהוא "רוב מיוחס", רק אז מכריעין הדין לחובה.

ובכך מתורצים הפסוקים, כי מה שנאמר "לא תהיה אחרי רבים לרעות", הוא כלפי רוב של דיין אחד, שהוא "רוב פשוט", שאין הולכים אחריו לחייב את הנידון. ואילו מה שנאמר "אחרי רבים להטות", הוא בין לזכות ובין לחובה. אלא שכאמור, כדי לזכות די ברוב פשוט, בעוד שלחובה צריך רוב מיוחס.

ולכן, צריכים לפחות עשרים ושנים דיינים, כדי שאם אפילו תהיה "עדה מצלת" של עשרה דיינים, יוכל להיות הדין מוכרע לחיוב על פי שנים עשר דיינים מחייבין, כיון שיש בהם שני דיינים יתירים על המזכין, המזכין,

## דף ב - ב

בנוסף על ה"עדה השופטת", והרי לנו עשרים ושנים. והרי הדין הוא שאין עושין **בית דין שקול**, של מספר זוגי, כי אם יתחלקו למחצה, יהיו מספר המחייבין כמספר המזכין, ולא תהיה הטייה לטובה על פי דיין אחד. <sup>73</sup> לכן **מוסיפין עליהם**, על העשרים ושנים, עוד דיין אחד, **הרי כאן עשרים ושלושה**.

<sup>73</sup> כן כתב רש"י. וכוונתו, שהרי למדנו מהפסוק "אחרי רבים להטות" שהטייה לטובה היא על פי אחד, ובמחצה על מחצה לא יתקיים הפסוק, שאז אין הטייה לטובה. והמהר"ם ש"ף מוסיף דהוא הדין שלמדנו מהפסוק שהטייה לרעה על פי שנים, לכן אין עושין אלא בית דין נוטה. [ואם יהיו שנים עשר מחייבים ואחד עשרה מזכים, עיין בגמרא ושם יבואר]. ומשמע מדברי רש"י שהדין ש"אין ב"ד שקול" נאמר רק כאן בדיני נפשות, משום דרשות הכתובים אחרי רבים להטות וכו'. והקשו המפרשים שדין זה הוא על כל בית דין אפילו בב"ד של שלשה ונלמד בגמרא [ג ב] מן הפסוק [שמות כ"ג]: "לנטות אחרי רבים" - התורה אמרה עשה לך בית דין נוטה. וכן כתב שם רש"י ד"ה והתניא. ועיין רש"י.

אחרי שביארנו דין סנהדרין קטנה שמושיבין בכל עיר ועיר, <sup>74</sup> מבארת המשנה איזה גודל עיר ראוייה למנות לה סנהדרין.

<sup>74</sup> עיין הערה 58.

**וכמה יהא בעיר אנשים, ותהא העיר ראוייה למנות לה סנהדרין? - מאה ועשרים בני העיר.** <sup>75</sup>

**רבי נחמיה אומר** : ממנים סנהדרין רק בעיר שיש בה לפחות **מאתים ושלישים** תושבי העיר. והטעם הוא, **כנגד שרי עשרות** שמינה משה בעצת יתרו, ולא מצינו שתהיה שררה פחות מאחד על עשרה. לכן, רק אם ישנם בעיר מאתים ושלישים בני העיר, אפשר למנות מתוכם אחד מעשרה, ויהיו עשרים ושלושה דיינים.

## גמרא:

שנינו במשנה : דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה.

והניחה הגמרא ש"דיני ממונות" כוללים את כל דיני ממונות, ולכן היא מקשה : **אטו**, וכי **גזילות וחבלות, לאו דיני ממונות נינהו**, האם הם אינם דיני ממונות?! הרי הם בכלל דיני ממונות, ולמה חלקם התנא לשנים?!

ומתרצת הגמרא : **אמר רבי אבהו, מה הן דיני ממונות, קתני**. והיינו, מה שאמרה המשנה "דיני ממונות", אין הכוונה לכללות דיני ממונות, אלא התנא במשנה מבאר את הרישא, ואומר כך : **מה הן דיני ממונות** שאמר התנא שהם נידונים בשלשה, דוקא דיני **גזילות וחבלות. אבל דיני הודאות והלואות, לא**. אותם אין צורך לדונם בשלשה.

"הודאות", 76 הן תביעות שבהן התובע טוען כנגד הנתבע שהוא הודה לו בפני שני עדים שחייב לו ממון, והנתבע כופר בכל. ו"הלואות", הן תביעות שהתובע טוען כי הנתבע לוו ממנו ממון, והנתבע כופר בכל. ובשתיהן סובר רבי אבהו שאינן צריכות לידון בפני שלשה מומחין. והטעם יבואר בהמשך הסוגיא.

76. רש"י, ועוד פירש בשם יש מפרשים שהודאות הכוונה למודה במקצת מלשון הודאה [ויבואר לקמן], והלואות - כופר הכל. ורש"י מקשה דא"כ היה צריך לומר הודאות וכפירות, שלשון זה שייך לומר בכפירה מול לשון של הודאה, ולמה אמרו הלואות.

אך עדיין אין ביאור זה מובן, שאם כן, למה חילקם התנא לשנים, ובאופן שהסיפא מפרשת את הרישא? והרי היה לו לשנות "דיני ממונות", ויהיה מובן שהכוונה היא לגזילות וחבלות. או, שישנה רק "גזילות וחבלות". ולכן מבארת הגמרא :

**וצריכא**, הוצרך התנא לשנות את שניהן :

**דאי תנא** רק "דיני ממונות", **הוה אמינא**, היינו אומרים שאין הכוונה דוקא לגזילות וחבלות, אלא היינו אומרים **דאפילו הודאות והלואות** דנים בשלשה. לכן **תנא גזילות וחבלות**, להשמיענו שדוקא גזילות וחבלות נידונים בשלשה.

**ואי תנא גזילות וחבלות בשלשה, ולא קתני דיני ממונות, הוה אמינא היינו** אומרים שלא דוקא גזילות וחבלות, אלא **הוא הדין דאפילו הודאות והלואות** צריכים שלשה. ואם היה קשה לנו, למה שנה התנא דוקא גזילות וחבלות, היינו מתרצים: **והאי דקתני גזילות וחבלות, שמביא אותנו לידי טעות שבא לשלול הודאות והלואות, היינו אומרים כי משום דעיקר הדרשה שדיני ממונות בשלשה דכתיבי** בתורה, **בגזלות וחבלות כתיבי!** הרי הם כתובים בדיני גזילות וחבלות [כמו שיבואר לקמן], והתנא במשנה שונה את הדין הכתוב בתורה, ומשם נלמד לשאר דיני ממונות, ולכן שונה התנא גזילות וחבלות. ולפי סברא זו, היינו אומרים שגם הודאות והלואות בשלשה.

ועתה, טרם שגמרה הגמרא להסביר מסקנת דבריה, היא מבארת את מה שאמרנו, שעיקר דין שלשה נאמר בגזילות וחבלות.

נאמר בתורה בפרשת שומר חנם [משפטים כב] "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשומר, אם לא ימצא הגנב, ונקרב בעל הבית אל האלהים [אל הדיינים, לדון עם השומר. רש"י] אם לא שלח ידו במלאכת רעהו [להישבע לו שלא שלח ידו בפקדון. רש"י]. על כל דברי פשע, על כל אבדה, אשר יאמר כי הוא זה, עד האלהים יבא דבר שניהם. אשר ירשיעון אלהים, ישלם שנים לרעהו".

ה"אלהים" האמור בפרשה זו, הם הדיינים. 77 ודרשו חכמים 78 מכך ששלש פעמים נאמר "אלהים", ללמדנו שצריך לדון בשלשה דיינים.

77. כן תרגם אונקלוס. ועיין פירוש אבן עזרא על התורה [בראשית א א] "וטעם אלהים כמו מלך ובני אדם המתעסקים במשפט אלהים יקראו כן". 78. דף ג ב עיין שם סוגית הגמרא.

ומעתה, **גזילות**, נאמר בהם שצריך לדון בשלשה, **דכתיב "ונקרב בעל הבית אל האלהים"**, וכן נאמר שם עוד שתי פעמים "אלהים", והפרשה מדברת בענין שבעל הפקדון תבע את השומר על ששלח יד בפקדון ולקח אותו לעצמו, וזה הוי גזל.

וכן **חבלות**, עיקר דינם שצריכין שלשה מבואר ממשמעות התורה, שהרי סברא הוא, **מה לי חבל בגופו מה לי חבל בממונו**, וכמו שבחבל בממונו, דהיינו גזילות, צריך שלשה, כן חבל בגופו צריך שלשה.

ועתה מבארת הגמרא את התירוץ,

כיון שיכלנו לומר, שלכן שונה התנא גזילות וחבלות, משום שעיקר דין שלשה נאמר בהם, אבל באמת יהיה הדין כן גם בהודאות והלואות, לכן **תנא**, שונה התנא בנוסח הזה "דיני ממונות", כדי שנבין כי **מה הן דיני ממונות** - דוקא **גזילות וחבלות**. אבל **הודאות והלואות**, לא. אין להם דין זה. 79

והיינו, רבי אבהו סובר שבמשנתנו שונה התנא רק דין של גזילות וחבלות בשלשה. והתנא בכפילות לשונו בא להדגיש ולמעט, שבהודאות והלואות אין הדין כן.

ומקשה הגמרא: **ולמאי**, לאיזה ענין אינו דומה דין הודאות והלאות, לגזילות וחבלות?

**אי לימא**, אם נאמר, **דלא בעינן**, שלא צריכין **שלשה** דיינים בהודאות והלואות, אלא אפשר לדון אותם בפני שני דיינים. זה לא יתכן!

שהרי, **והאמר רבי אבהו** בעצמו: **שנים** דיינים **שדנו דיני ממונות**, **80** **לדברי הכל**, לדעת כל התנאים, אף מי שסובר ש"פשרה" **81** עושים אפילו בשנים, **אין דיניהם דין!** והאיך אפשר לומר שכונת התנא במשנתנו למעט הודאות והלואות מדין שלשה.

**80.** ובשגרת לשונו של רבי אבהו "דיני ממונות" בודאי הכוונה לכל דיני ממונות, אף בהודאות והלואות, שהרי הסביר את דברי המשנה שאם היה שונה דיני ממונות הוה אמינא כל דיני ממונות ואפילו הודאות והלואות. **81.** אפילו מי שסובר שלפשרה [הגדרת פשרה ודינה יבואר בדף ה] מספיק שנים, מכל מקום סובר שדין הוי בשלשה [רש"י], ואין כוונת הגמרא "דברי הכל" כל התנאים, שהרי ישנם תנאים הסוברים שדין הוי פחות משנים. ורש"י רצה לתרץ קושית תוס' מרמי בר חמא, עיי"ש בתוס'. ודו"ק [בנין שלמה].

ומתרצת הגמרא: **אלא**, מוכרחים לומר, שכוונתו לומר, כי על אף שצריכים שלשה, **דלא בעינן** ששלשת הדיינים יהיו **מומחין**. **82**

**82.** רש"י פירש מומחין - סמוכין ונטלו רשות מנשיא לדון [עיין דף ה א]. וצריך לומר שביאורו כאן הוא לפי ההוה אמינא שם בגמרא, אבל לפי המסקנא אין צריכין נטילת רשות בשביל לדון אלא כדי ליפטר מתשלומין עייש. וכן משמע שם שאין צריכין סמיכה שהרי רב חייא ורב יוסף היו אחרי שהופסקה הסמיכה בישראל [עיין גמרא י"ד א]. ועיין בחידושי הגר"ד פוברסקי ובאילת השחר.

ועתה, לאחר שביארנו את דברי רבי אבהו, שלדבריו התנא במשנתנו סובר שבגזילות וחבלות צריכים שלשה מומחין, וגם בהודאות והלואות צריכין שלשה, אלא שאינם צריכין להיות מומחין, דנה הגמרא בטעם ההבדל ביניהם:

**מאי קסבר**, מה סובר התנא במשנתנו, ששנה את הדין שבהודאות ובהלואות אין צריכין מומחין?

**אי קסבר**, אם הוא סובר כמו המאן דאמר **עירוב פרשיות כתוב כאן**, **83** שדיני הלואות כתובים בפרשת שומרים [נתבאר בהערה], ולפיו נאמר שלש פעמים "אלהים" בדיני תביעת הלואות, ומשם נלמד שצריכין שלשה דיינים, אם כן קשה, **ליבעי נמי**, שיצריך גם שיהיו הדיינים **מומחין**, שהרי "אלהים" משמע לשון מומחין. **84** כי כמו שלמד דין שלשה מפרשה זו, כן נלמד דין מומחין מפרשה זו, ולמה אין צריכין מומחין.

והרי כמו שלמדנו שיש צורך במומחין לגבי דין גזילות מפסוקים אלו [כמבואר לעיל], כן נלמד שצריכין מומחין בהודאות והלואות.

**83.** עירוב פרשיות לפי שיטת רש"י. [דעת רבינו תם ורבי"א מבוארים במסכת בבא קמא]. כתבה התורה בפרשת שומר חנם [והובאו הפסוקים בפנים] "אשר יאמר כי הוא זה". ודרשו חז"ל [שבועות לט ב ובבא מציעא ה א] כי מה שנאמר "ונגש בעל הבית אל האלהים לשבועה", לא נאמר אלא במודה במקצת התביעה וכופר בשאר התביעה. אבל אם כופר כל התביעה [כופר הכל], פטור משבועה. והטעם ההבדל בין מודה במקצת וכופר הכל, הוא, שאם הוא כופר הכל אזי ישנה סיבה להאמינו, שהרי "חזקה אין אדם מעיז פניו לפני בעל חובו", ואם כפר הכל - הצדק אתו ואינו צריך אפילו לישבע, אבל מודה במקצת, ירדה התורה לסוף דעתו והוא חשוד שאינו רוצה ממש לכפור ובאמת הוא חייב הכל, אלא שאין לו עתה לפרוע, לכן מתפשר בינו לבין עצמו. ורוצה לפרוע עתה קצת, והשאר כופר כדי לדחות את הפרעון לזמן אחר. לכן אמרה התורה, נחייב אותו שבועה, שהרי אינו חשוד שרוצה לגזול, ואז יסוג לאחור ויודה בשאר התביעה. [ואם ישבע הריהו נאמן שחובו הוא רק במקצת]. סברא זאת "שאינ אדם מעיז פניו לפני בעל חובו" ולכן כופר הכל פטור משבועה, שייכת בתובע ונתבע על תביעת הלואה, שהמלוה גמל חסד עם הלוה, ולכן אינו מעיז פניו לכפור הכל, אבל בשומר חנם, שהשומר הנתבע גמל חסד עם התובע, ששמר לו שורו בחנם, לא שייכת סברא זו ומעיז פניו. ואם כן קשה למה כתבה התורה דין זה שחייבים שבועה רק במודה במקצת בשומר חנם? לכן סובר המאן דאמר עירוב פרשיות, שבאמת פסוק זה של "אשר יאמר כי הוא זה" התערבב בתוך פרשת שומר חנם, והוא שייך לפרשת [שם]: "אם כסף תלוה את עמי" היינו בפרשת הלואות, ואינו שייך לדין שומר חנם, ושומר חנם נשבע אפילו בכופר הכל. ויש מאן דאמר הסובר אין עירוב פרשיות, ולדעתו גם בשומרים צריכין הודאה במקצת וכפירה במקצת. כגון שיתבענו שלש פרות, על אחת מודה, על השניה כופר, ועל השלישית טוען טענת גנבה או אבדה ודוגמתן, ורק אז חייב שבועה, מגזירת הכתוב. ולדעתם, כתב הר"ן, הדין שבהלואות צריכין הודאה במקצת, נלמד מפקדון. ולענייננו - אם סוברים עירוב פרשיות, הרי פרשת הלואות נאמרה בפרשת שומר חנם. ומה שנאמר שם שלש פעמים אלהים, שמזה לומדים דין שלשה ודין מומחין, לימוד זה הוא גם על דיני הלואות. ואם סוברים אין עירוב פרשיות, אזי כתוב כאן רק דיני שומרים - ודיני גזילות [כמו שביארנו בגמרא], ורק בהם צריכין שלשה מומחין, אבל הודאות לא כתוב כאן, ואינו צריך לא שלשה ולא מומחין. **84.** אלהים לשון שררה כמו [שמות ז] "ראה נתתיך אלהים לפרעה".

ומאידך, **אי קסבר**, אם הוא סובר כמו המאן דאמר **אין עירוב פרשיות כתוב כאן**, שדיני הלואות אינם כתובים בפרשת שומרים [נתבאר בהערה], ואז מובן למה אין צריכין מומחין, עדיין יקשה, **שלשה - למה לי?!?** מאיזה פסוק ידע שצריך שלשה.

וקשה קושית ממה נפשך, או שיש לו לימוד גם לשלשה וגם למומחין, או שאין לו לימוד לא לשלשה ולא למומחין.

ומתרצת הגמרא: **לעולם, קסבר** התנא של המשנה לפי רבי אבהו, **עירוב פרשיות כתוב כאן. ובדין הוא, דליבעי נמי מומחין**, כמו שצריכין שלשה מן התורה. **והאי דלא בעינן מומחין**, הסיבה שהמשנה ממעטת שלא צריכין מומחין בהודאות והלואות, הוא **משום דרבי חנינא**, מהטעם המבואר לקמן, שאמר רבי חנינא, שחכמים ביטלו דין התורה של דרישה וחקירה, כמו כן ביטלו את דין מומחין. **85** ושלשה הדיוטות שפוסקים את הדין, הם מורשים בשליחות חכמי ארץ ישראל לפסוק את הדין. **86 דאמר רבי חנינא: דבר תורה, מן התורה, אחד דיני ממונות**, כל דיני ממונות, הן גזילות וחבלות והן הודאות והלואות, **ואחד דיני נפשות**, צריכים העדים להיחקר **בדרישה**,

לדרוש היטב את העדים שימצאו עדותם מכוונת [תואמת], וכן צריכים העדים להיבדק **בחקירה**, באיזה יום ושעה ומקום מדויקים. <sup>87</sup>

<sup>85</sup> ויש כח ביד חכמים לבטל דין תורה בדיני ממונות, מהטעם של "הפקר בית דין הפקר", כמו שמבואר במסכת גיטין [לו ב] ובעוד מקומות. וכן כתב הר"ן. <sup>86</sup> ויבאר בדף ג א בתוס' ד"ה שלא. ובטור ["חושן המשפט סימן א] שבזמן הזה אנו שלוחים של חכמי הדור שבימי חז"ל. [ובחדושי הרמב"ן [יבמות דף מו] סובר דיתכן שמן התורה אף הדיוטות דנין בשלוחותיהו. וכן כתב בנתיבות [סימן א] אלא שחכמים לא רצו למסור שליחות אלא במקום של נעילת דלת]. <sup>87</sup> עיין ביאורם בדף ל"ב.

## דף ג - א

**שנאמר**: "מכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם יומת. משפט אחד יהיה לכם". לימדה התורה, בהיקש של אדם המכה בהמה לאדם ההורג אדם, שכמו באדם ההורג אדם צריך שתהא דרישה וחקירה של העדים בדינו, שנאמר בדיני נפשות (דברים יג) "ודרשת וחקרת", כך גם בדיני ממונות.

**ומה טעם אמרו חכמים, שבדיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה? כדי שלא תנעול דלת בפני לווין.** שלא יחשוש המלוה שמא אם יכפור הלוה, והוא יביא עדים נגדו, יחקרו העדים וייבדקו, ושמא לא יכוונו עדותו, ויפסיד המלוה, ומחמת חשש זה לא ירצה להלוות כסף. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> בענין דרישה וחקירה בשאר דיני ממונות עיין בתוס'. כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' עדות הל"ג): "אף על פי שאין עדי ממונות צריכין דרישה וחקירה - אם הכחישו העדים זה את זה בחקירות או בדרישות עדותן בטלה". וכתב בעל התרומות (שער כ"ט ח"ד סי' א') שיש חולקין על דין זה, וסוברים שעדותן כשרה. ולכאורה משמע מדברי הגמרא כמו בעל התרומות. כי אם נאמר שעדותם בטלה עדיין תהיה נעילת דלת, אם ב"ד יחקרו אותם והעדים יטעו ולא תהא עדותן מכוונת. ויש ליישב, שמכל מקום יודע המלוה שהב"ד לא יחקרו, וממילא לא יטעו, ולכן אין נעילת דלת.

ומאותו הטעם ביטלו גם את הצורך בבית דין של מומחין, משום נעילת דלת, כדי שהמלוה לא יחשוש שמא יכפור הלוה, והוא לא ימצא שלשה מומחין לדונו, וימנע מלהלוות.

ולכן, אמר רבי אבהו, כי אכן צריכין שלשה מומחין מן התורה מטעם עירוב פרשיות, אלא שחכמים ביטלו את דין מומחין.

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה**, אם כדברך, שדיינים הדיוטות דנים היות והם קבלו רשות לדון דיני הודאות והלואות, הרי הם כדיינים מומחין, והדין הוא <sup>2</sup> שדיינים מומחים שטעו בפסק הדין אינם משלמים ממנום למי שהפסידוהו. ואם כן קשה, **טעו** ההדיוטות, **לא ישלמו!** ומדוע הדין הוא שחייבים לשלם?! <sup>3</sup>



2. הר"ן מבאר שרש"י סובר שכל הדיינים הכשרים מן התורה, פטורים לשלם לעולם, כי אין למעלה מהם. ועיין בהערה 15 בתוס' הע"ב. והמאירי מבאר שהמקשה לא החליט שהדין הוא כן בשלשה מומחין פטורים לשלם [כי יש בזה כמה דעות בסוגיות הגמרא דף ה' ודף ל"ג] אלא שואל בדרך משא ומתן. שהמקשן סבור כן. 3. והר"ן מוסיף ביאור בפירוש רש"י, שקושית הגמרא היא, כמו שדייני התורה פטורים, כן ההדיוטות, כיון שקיבלו רשות לדון, ראוי הוא שיתנו להם דין הדיינין שיהיו פטורים מתשלומין.

ומתוצאת הגמרא: **כל שכן**, אם יהיו פטורים מלשלם, **שאתה נועל דלת בפני לווין**. כי המלוה יחשוש שמא הדיינים יטעו, ויפטרו את הלוה, וגם אם יעמידם על טעותם, הם לא ישלמו מכיסם, ויפסיד המלוה את מעותיו. ומתוך חשש זה אינו מלוה מעותיו. 4

4. כי מה שפטרנו מדרישה וחקירה וממומחין, הרי הוא לטובת המלוה. וכתב ה"יד רמה" דהמלוה אינו חושש שמא ההדיוטות יפטרו את הלוה מלשלם [מחמת חוסר מומחיותם], דהרי היה בידו לכופו לילך למומחין, ואם תבעו בפני הדיוטות והפסיד את תביעתו, הרי הוא הפסיד את עצמו. ויש להוסיף בזמן שאין מומחין, ג"כ ירצה לתובעו להדיוטות, להציל ממונו בכל דרך שאפשר.

כך הוא פירוש רבי אבהו במשנה. והגמרא מקשה עליו -

**אי הכי**, למה לו לרבי אבהו לפרש את המשנה באופן שהסיפא מפרשת את הרישא, ש"מה הן דיני ממונות" - "הודאות והלואות". והרי **תרתני קתני!**

הרי לדברי רבי אבהו, מודה הוא שיש חילוק בין הודאות והלואות, שאותן אפשר לדון בבית דין של הדיוטות, לגזילות וחבלות שצריך לדון אותן דוקא בדיינים מומחין. ואם כן, היה לו לבאר את המשנה כפשוטה, ש"דיני ממונות" הכוונה היא להודאות והלואות, והם נידונים בשלשה הדיוטות, ואילו גזילות וחבלות נידונים בשלשה מומחין. ומשום שאינם דומים בדיניהם, לכן חילקם התנא של המשנה לשני מאמרים.

**ועוד** קשה על רבי אבהו, אם כדבריו, שהתנא שונה דין אחד, "**שלשה**" "**שלשה**", **למה לי!!?** למה כפל התנא לומר בכל אחד מדינים אלו שהוא נידון ב"שלשה" דיינים, והרי כך היה לו לשנות "דיני ממונות, [שהם] גזילות וחבלות, בשלשה".

**אלא, אמר רבא: תרתני קתני**. אף שהדין של רבי אבהו הוא אמת, שגזילות וחבלות בשלשה מומחין, והודאות והלואות לא צריכין מומחין מפני נעילת דלת, אבל בדברי המשנה הביאור הוא כך: דיני ממונות בשלשה הדיוטות, גזילות וחבלות בשלשה מומחין. ולמה לא צריכין מומחין? **משום** הטעם של **דרבי חנינא** שלא תנעול דלת בפני לווין.

כך פירש רבא את המשנה, וסובר רבא [וכן סובר רבי אבהו] שמדאורייתא צריכין מומחין אף בהודאות והלואות, מפני עירוב פרשיות. אלא שרבנן תיקנו שיוכלו הדיוטות לדון.

אבל דעת רב אחא בריה דרב איקא [וכן סובר שמואל] אינו כן.

## רב אחא בריה דרב איקא אמר: מדאורייתא חד דיין אחד נמי כשר 5 בהודאות והלואות.

5. ה"אחד" שרב אחא מכשירו מן התורה צריך להיות גמיר - ששמע מחכמים ומדיינים הלכות דין מלוה, וכן משמע מהגמרא לקמן "אי אפשר דלית בהו אחד דלא גמיר". רוב הראשונים סוברים שאינו צריך להיות מומחה לרבים, וראייתם מאותה הגמ' "אי אפשר דלית בהו אחד דלא גמיר" ואם היינו צריכים למומחין - בודאי שבין כל שלשה אנשים לא חייב להיות מומחה לרבים. [ומה שאמרו בדף ה' שצריך מומחה או גמיר וסביר הוא רק לענין שהדיין לא יצטרך לשלם אם טעה] אבל רבינו חננאל סובר [כן משמע בדבריו עיין היטב] שצריך להיות מומחה. ומפרש פירוש אחר בגמ'. ביאור בדין יחיד לפי רב אחא - ובדעת הרמב"ם. כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' סנהדרין ה"ה): "דיני קנסות כגון גזילות וחבלות וכו' אין דנין אותן אלא שלשה מומחין והם הסמוכין בארץ ישראל. אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחין, אלא אפילו שלשה הדייטות ואפילו אחד מומחה דן אותן. והקשה הרמ"ך שהרי בפ"ב (הלכה י') כתב "אע"פ שאין ב"ד פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך. ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה, ושנים שדנו אין דיניהם דין", הרי שפסק כרב אחא, ואם כן למה צריך מומחה. [היינו שהוא סבר שמומחה היינו סמוך]. ותירץ הנה"י (סימן ג' ס"ק א') דסובר דמהפסוק בצדק תשפוט עמיתך דורשים שיחיד כשר, ומה שצריך להיות מומחה, זה נלמד מעירוב פרשיות. והיינו כתוסי דרב אחא סובר עירוב פרשיות. אבל יש כמה ראיות מדברי הרמב"ם שסובר שאין צריך מומחה. א. בספר המצות (מ"ע קע"ז) כתב: "שכל איש מצוה לדון דין תורה כשיהיה יודע וכו' שנאמר בצדק תשפוט עמיתך". ב. בפ"ד (ה"א) כתב: "אחד ב"ד הגדול או סנהדרין קטנה או ב"ד של שלשה צריכין שיהיה כל אחד מהם סמוך וכו'" ומשמע שביחיד אין צריך. ג. הר"ן (כאן בסוגייתנו) כתב שדעת הרמב"ם שאין צריך מומחה. ד. בפרק ה' (הל' יח) כתב "יחיד שהוא מומחה לרבים אע"פ שהוא דן דיני ממונות יחיד, אין ההודאה לפני הודאה בבית דין ואפילו היה סמוך" משמע דאינו צריך להיות סמוך. ה. ממה שכתב בפ"ב הל"י: "ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה" משמע שהאחד אינו סמוך דאם הוא סמוך, אף מדברי סופרים מותר לו לדון. אם ננקוט שהרמב"ם סובר שאין צריך להיות סמוך, צריך לבאר כמו שביארו הקצות החושן (סימן ג' סק"ב) והנה"י (שם סק"א) שמה שמספיק בהודאות והלואות דיין אחד הוא משום שאינו בגדר דין אלא כמו הוראת איסור והיתר שסגי במורה אחד. ומדויק לשון הרמב"ם: "אע"פ שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה, משמע ששלשה הם בית דין, ואחד אינו בית דין אלא שמותר לו לדון". ולפי זה מבאר בשיעורי הגר"פ הטעם למה לרב אחא צריכין בגזילות וחבלות שלשה מן התורה, ובהודאות והלואות מספיק אחד, דשונה דין גזילות וחבלות שעצם חיובם הוא חידוש מן התורה לכן צריכין "דין" וכח ב"ד לדון אותו אבל בהודאות והלואות עצם חיובם אינו מדין תורה אלא כיון שבא ממונו ליד חבירו, הריהו תובעו, ואם כן אין עליהם שם "דין" ואינם צריכין דיינים, אלא בירור הצדק עם מי. וכן מבאר הקהילות יעקב (סימן ב') את דברי שמואל הסובר ששנים שדנו דיניהם דין, ולכאורה קשה הלא אין ב"ד שקול. ולפי זה מתורץ דאין עליהם שם ב"ד, ולא נאמר בהם דיני ב"ד. ואם אפילו באחד כשר אף שאינו ב"ד נוטה [ענין רש"י ע"ב], הרי דלא צריך לדון ב"ד. והנה אף דביארו דיחיד אינו בגדר דין ב"ד, בכל זאת סובר הגר"פ ש"ל שהוי בגדר דין ויש עליו דין דיין, ואינו דומה לגמירי לדין איסור והיתר, ששם המורה הוראה מברר את הדין אם אסור או מותר. אבל לא נהיה אחר ההוראה שום שינוי מקודם ההוראה, אלא שמקודם היה חוסר ידיעה והמורה מוסיף ידיעה, אבל בהודאות והלואות הוי פס"ד ושינוי בין התובע להנתבע, ומי שיצא חייב עפ"י הדיין נתחייב בחיוב מאת הדיין. ולכן מבואר למה יחיד מומחה פסול לדון בלילה [ועיין נתיבות המשפט (סימן ה' סק"ב)] ולמה יכול לדון ולחייב את המחוייב בעל כרחו, וכן למה פסול אם הוא קרוב או פסול, וכן למה אם יש כמה דיינים הולכים אחר הרוב, ובאיסור והיתר אין הולכים. ועיי"ש.

שכן נאמר בתורה "בצדק תשפוט עמיתך", בלשון יחיד. וסובר שאין עירוב פרשיות. 6 אלא, שתיקנו חכמים שיחיד לא ידון משום יושבי קרנות, 7 סתם סוחרים, שאינם בקיאים בטיב דינים, ויזכה את החייב ויחייב את הזכאי.

6. כן פירש רש"י ועיין בתוס' ד"ה ומדאורייתא. וכתב הר"ן כי מי שסובר שצריכין שלשה יפרש הפסוק בלשון יחיד על ה"בית דין". 7. כן פירש רש"י והיד רמה מפרש יושבים בקרן זוית בקרנות העיר והם בטלנים ואינם עוסקים במלאכה, ולפעמים שבית דין טרודים, ובאים להתדיין בפני בטלנים אלו. ובשיטת היד רמ"ה עיין בטור סימן ג' ובמפרשיו ובשו"ע. ועיין בחזון איש.

אך שואלת הגמרא - מה התועלת בתקנה שתיקנו בשלשה? **אטו בתלתא**, וכי אם יתאספו שלשה סוחרים, **מי לא הוו יושבי קרנות**, האם הם אינם יושבי קרנות!! ומתרצת הגמרא: **אי אפשר**, 8 אין אפשרות **זלית בהו** שאין בין שלשתם לפחות **חד דגמיר**, 9 ששמע מאת החכמים והדיינים הלכות דין הלואה.

8. בחידושי הר"ן מבאר: אי אפשר שאנשים שמכניסים עצמם להיות דיינים שלא יהיה ביניהם לפחות אחד שאינו גמיר. ואם באמת יתברר ששלשתם אינם גמירים, אין דיניהם כלום. וכן משמע מתוס'. וכתב החזון איש (סימן ט"ו) "ויש לעיין כיון דסוף סוף צריכין חכמי הדור לדקדק בשלשה שיהיו ראויין לדון, שיהא אחד גמיר, ושנים יודעין לשמוע מפי הגמור ולהבין, למה לא הכשירו חד דגמיר. יש לומר, דאין אנו בטוחים בכחנו שתספיק שקידתנו על תקנת הדיינים, ולפעמים ידונו יושבי קרנות, ולכן תקנו שלשה ולא תהא המכשלה כל כך." 9. בענין נמצא אחד מהן קרוב או פסול בדיינים יש דעות בפוסקים, שכמו בעדים, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן של כל העדים בטלה, כך גם גבי דיינים. ויש הסוברים שלא נאמר דין זה בדיינים. ועיין בקהלת יעקב סי' ב' המביא את הדעות. והנה הקצות החושן (סימן ל"ז) מביא ראיה לשיטת הסוברים שאין הפסק בטל, מהגמרא בסוגייתנו, שהרי רק אחד הוא גמיר ושנים האחרים הם יושבי קרנות, שהם פסולים, והדין הוא שהם כשרים, משמע שפסקם כשר. והקהלת יעקב שם דוחה ראית הקצות, ומבאר שיושבי קרנות אינם בגדר פסולים, אלא אינם דיינים כלל, עיין שם. ועוד מבאר, שאינם כלל בגדר צירוף, כלומר, כמו שבעדים אם יצטרף אליהם קרוב או פסול, ולא יעיד עדות, אלא ידבר פטפוטי מילין, לא יהיה עד זה חלק מהעדות, ולא יפסול את כל העדות, כך ביושבי קרנות, צירופם אינו צירוף, ודבריהם אינם דברים, וצריכים אותם רק כדי שתהיה אפשרות קרובה לאחד דגמיר. והאמת שכדבריו כתבו תוס' במפורש במסכת הוריות (ד ב) על המשנה "הורו בית דין וכו' או שהיה אחד מהן גר וכו'". כתבו התוס' "דמי שאינו ראוי להוראה, נעשה כאבן".

ולכן חילקם התנא לשני מאמרים, שהודאות והלואות נידונים בפני שלשה הדיוטות, וגזילות וחבלות במומחין.

ומקשה הגמרא על רב אחא בריה דרב איקא: **אלא מעתה**, אם השלשה כשרים אפילו מדאורייתא, אם **טעו** בפסק דינם וזיכו את החייב וחיבו את הזכאי, **לא ישלמו**, כי כמו שמומחין אינם משלמים, כן הדיוטות האלו [ועיין לעיל].

ומתרצת הגמרא: אם יהיה הדין שבמקרה שטעו הדיינים הם לא ישלמו מכיסם, **כל שכן דנפיש**, שיתרבו הדיינים שהם **יושבי קרנות**. אבל אם ישלמו כשטעו, יהיה להם רצון ללמוד דיני התורה, למען לדעת לשפוט דין אמת. 10

10. ברש"י משמע שתקנת חז"ל היתה כדי שיתרבה תורה בישראל, וכן משמע בתוס' שכתבו "כדי שילמד דיני ממונות". והר"ן כתב: "כלומר, שלא ישגו ויעניו הדין לדורשו ולחקרו ולידע בוריו של דבר, אם לא יתחייבו בתשלומין אם טעו, ולפיכך חייבו אותם בתשלומין אם טעו, כדי שיחקרו הדין כפי כחם וידיעתם".

ודנה הגמרא: כיון שבין לרבא ובין לרב אחא צריכים שלשה, והם כשרים כשהם הדיוטות, אם כן, **מאי איכא**, איזה הבדל דין יש **בין רבא לבין רב אחא בריה דרב איקא?**

ומתרת הגמרא: **איכא בינייהו**, יש הבדל ביניהם לגבי הדין **דאמר שמואל**, <sup>11</sup> **שנים דיינים שדנו, דיניהן דין**, אפילו מדאורייתא, ובעלי דינים חייבים לקבל את פסק דינם, **אלא שהם נקראו "בית דין חצוף"**, שעברו על תקנת חכמים שצריכים שלשה.

<sup>11</sup> והקשו הראשונים הרי רבא סובר כרבי אבהו ורב אחא חולק, ואם כן יש חילוק פשוט ביניהם. ומתרצים, דאילו רבי אבהו יכול להיות שסובר שמדאורייתא כשר באחד, כי רבי אבהו לא אמר אלא שבהודאות והלואות לא צריכין מומחין, ורק הגמרא פירשה בדעתו שסובר שמדאורייתא צריכין שלשה, ורב אחא יכול להסביר בדעתו שמן התורה כשר באחד. (י"ד רמ"ה וחי'דושי הר"ן).

**לרבא**, הסובר שמדאורייתא צריכים שלשה, **לית ליה דשמואל**, אינו סובר כשמואל, אלא הוא סובר ש"אין דיניהם דין". **ולרב אחא בריה דרב איקא**, הסובר שמן התורה כשר אפילו דין אחד, **אית ליה דשמואל**, יכול לסבור כשמואל ש"דיניהם דין".

שנינו במשנה: **נזק וחצי נזק, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה בשלשה.**

ומקשה הגמרא: **נזק - היינו חבלות**. הרי נזק הוא אחד מחמשת התשלומים שמשלם החובל בחבירו, ולמה חילקה המשנה בין נזק לחבלות. <sup>12</sup>

<sup>12</sup> כן פירש רש"י ועיין בתוס' הערה 17, וכן פירשו היד רמ"ה והמאירי.

ומתרת הגמרא: **משום דקא בעי**, התנא רוצה **למיתני**, לשנות דין שמשלמים בו **חצי נזק**, לכן **תני נמי נזק**, כשהכוונה היא לתשלום נזק **שלם**.

אך עדיין אינו מתורץ, שהרי **חצי נזק נמי - היינו חבלות!** כיון ששנה התנא את התשלום של חבלות, הרי הוא כולל בכך גם את תשלומי הנזק. ופשוט הדבר, שחצי נזק נכלל גם הוא בכלל "נזק". ואם כן, לשם מה היה צריך התנא לשנות דין של חצי נזק?!

ומתרת הגמרא: **תנא חבלות**, שתשלומיהם הם **ממונא**, היינו תשלומין עבור מה שהפסיד את הניזק, **ותנא** במאמר בפני עצמו גם חצי נזק, במקום ששור תם הזיק, שתשלומיו הוא **קנסא** לבעל השור, כדי לזרזו לשמור שורו.

וכיון שהם שני סוגי תשלומים, חילקם התנא במשנה לשני מאמרים, וכיון ששנה חצי נזק - שנה נמי נזק.

ומקשה הגמרא: **הניחא**, תירוץ זה שפיר הוא **למאן דאמר** תשלום **פלגא נזקא** [חצי נזק של שור תם שהזיק] הוא **קנסא**, שלפי דעתו בעל השור לא היה צריך לשמור את שורו שלא יגח, כי סתם שוורים אינם נוגחים, אלא שהתורה קנסה אותו לשלם חצי נזק כדי לזרזו בשמירת שורו. ולדבריו הוא סוג תשלום מיוחד.

**אלא למאן דאמר** תשלום **פלגא נזקא** הוא **ממונא**, שלפי דעתו בעל השור צריך לשמור שורו, כי סתם שוורים נגחנים הם, ובאמת הוא חייב לשלם נזק שלם, רק שהתורה הפחיתה מתשלומיו וריחמה עליו כיון שעדיין לא עשה כן שלש פעמים. ולדבריו תשלום חצי נזק הוא אותו סוג תשלום של כל מזיק, תיקשי לדבריו, **מאי איכא למימר**, למה שנה אותו התנא לחוד, הרי הוא כלול בחבלות.

ולכן, מתרצת הגמרא תירוץ אחר:

תשלום הקרן של הנזק, כמות שהוא, ללא תוספת, נקרא "משתלם בראש", לפי לשון הכתוב [ויקרא ה], "ושלם אותו בראשו" [זה תשלום הקרן], ואם משלם יותר מן הקרן, כמו כפל או ארבעה או חמשה, שזה כבר קנס לכל הדעות, וסוג תשלומיו שונה מסוג תשלומי חבלות, הרי זה נקרא "אינו משתלם בראשו".

**אלא**, הטעם שחלקם התנא לשני מאמרים, הוא, **אידי**, משום **דקא בעי למיתני** **תשלומי** **כפל** **ותשלומי** **ארבעה** **וחמשה**,

## דף ג - ב

**דממון** ש"אינו משתלם בראש" הוא - לכן **תנא נמי חצי נזק**, ד"ממון שאינו משתלם בראש" הוא, שאינו משלם את הקרן אלא פחות, ושניהם שוים בכך שהם "ממון שאינו משתלם בראש", ולכן שנה אותם התנא ביחד, למרות שבחצי נזק אין במשנה שום חידוש.

**ואידי** משום **דקא בעי למיתני חצי נזק**, **תנא נמי נזק**.

**שנינו במשנה: בשלשה** והם מומחין,

ודנה הגמרא: **שלשה, מנלן?! מאיזה פסוק** מן התורה אנו לומדים שצריך לדון בשלשה מומחין.

ומבארת הגמרא: **דתנו רבנן**: כתוב בתורה בפרשת שומרים [שמות כב]: "**ונקרב** בעל **הבית אל האלהים**" [כאן ה"אלהים" הוא ביטוי לדיין], **הרי כאן** דיין **אחד**. ועוד

כתוב [שם]: "עד האלהים יבא דבר שניהם", הרי כאן שנים. ועוד כתוב [שם] "אשר ירשיעון אלהים" הרי כאן שלשה, דברי רבי יאשיה.

רבי יונתן אומר: ראשון, הפסוק הראשון תחילה נאמר, ואין דורשין "תחילות", הפסוק הראשון אינו ניתן לדרוש ממנו למנין הדיינים, כיון שהוא 13 נדרש להשמיענו את גוף הדין, שצריכין דיינים מומחין, לפי שהלשון אלהים פירושו גדולה ורבנות. אלא, מאיזה דרשה אנו יודעים שצריך שלשה? מהפסוק "עד האלהים יבא דבר שניהם", הרי כאן אחד, ומהפסוק "אשר ירשיעון אלהים", הרי כאן שנים, וכיון שאין בית דין שקול, שאין עושין בית דין במספר זוגי, שהרי צריך בית דין "נוטה" [עם דעת רבים מכרעת] כמו שנאמר "אחרי רבים להטות", לכן מוסיפין עליהן עוד דיין אחד, הרי כאן שלשה.

13. כן פירש רש"י ועיין בתוס' מה שהקשו עליו, ועיין שם בהערה מה שתירצו רבינו יונה והר"ן את דברי רש"י. בחידושי הר"ן מבאר שרק במקום שיש "מנין" בתורה היינו כמה פסוקים שמונים אותם, אזי יש מחלוקת אם דורשין תחילות, אבל ודאי בדבר שכתוב בתורה פעם אחת, אינו בא לשום מנין, אלא לגוף הענין.

ועתה הגמרא דנה במחלוקת רבי יאשיה ורבי יונתן, האם הם חולקים במחלוקת כללית בכל התורה כולה אם "דורשין תחילות או אין דורשין".

נימא, האם יש לנו לומר, כי ב"דורשין תחילות" קמיפלגי -

דמר, רבי יאשיה סבר, דורשין תחילות, גם הפסוק הראשון ניתן לדרשה.

ומר, רבי יונתן סבר, אין דורשין תחילות.

ודוחה הגמרא: לא. אין חייבים לומר כן, אלא, דכולי עלמא, לכל הדעות בכל התורה כולה אין דורשין תחילות. ומה שדרש כאן רבי יאשיה את הפסוק הראשון "ונקרב בעל הבית אל האלהים", אמר לך, יסביר לך רבי יאשיה, שכאן, הפסוק הזה בהכרח הוא בא לדרוש ממנו למנין הדיינים, דאם כן, אם אינו בא לדרוש ממנו, נימא קרא, היה לו לכתוב לומר בלשון רגילה, "ונקרב בעל הבית אל השופט". מאי, למה שינה הכתוב לשונו ואמר "אל האלהים", שמע מינה, למנינא, ללמוד ממנו את מנין הדיינים, ולכלול את הפסוק בין שלשת הפסוקים שלומדים מהם שצריך שלשה דיינים.

ועתה הגמרא מבארת מה רבי יונתן עונה על טענת רבי יאשיה:

ורבי יונתן סובר, שאין בכך שינוי לשון, ומה שאמרה התורה "אל האלהים", לישנא דעלמא נקיט, לשון המדובר בין אנשים הוא, כדאמרי אינשי, כמאמר אנשים "מאן

**דאית ליה דינא**, תביעה, **ליקרב לגבי דיינא**, והיינו, שאין האנשים קוראים לדיין "שופט", אלא דיין, ו"אלהים" גם הוא לשון דיין, ולכן, ואין כאן שינוי לשון לדרוש ממנו.

ולכן **חולקים** רבי יאשיה ורבי יונתן אם ה"אלהים" שבפסוק ראשון ניתן לדרשה או לא, אף שבכל התורה כולה הם סוברים ש"אין דורשין תחילות".

נמצא, שרבי יונתן סובר שיש שני פסוקים על שני דיינים, והשלישי נלמד מהדין ש"אין בית דין שקול". ומשמע, שרבי יאשיה, הסובר שצריך שלשה פסוקים, סובר שאפשר להעמיד בית דין שקול, שאם לא כן, למה כתבה התורה פסוק נוסף לרבות את השלישי. אלא משמע, שאם כתבה שנים, היינו מעמידין בית דין של שנים, ולכן מקשה הגמרא -

**וכי רבי יאשיה לית ליה**, האם הוא אינו סבור שצריך לעשות **בית דין נוטה**, שיהיה דיין אחד שדעתו תכריע אם הדיין אחד מזכה והשני מחייב!?

דהיינו, אמנם פחות משלשה אי אפשר להעמיד לרבי יאשיה, כי למד שצריך לפחות שלשה משלשה "אלהים" הכתובים בפרשה, אבל האם יכשיר רבי יאשיה לדון בבית דין זוגי, של ארבעה או ששה.

**והתניא**, הרי למדנו בברייתא שדורשין מן התורה <sup>14</sup> שצריך לעשות דוקא בית דין נוטה: **דתניא, רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מה תלמוד לומר** מה כוונת התורה בפסוק: "ולא תענה על ריב **לנטות אחרי רבים להטות**"? - **התורה אמרה, עשה לך בית דין נוטה!** הרי שצריך בית דין נוטה.

<sup>14</sup> כן כתב המהר"ם. ולפי זה עיקר התירוץ הוא שרב יאשיה דורש את הפסוק לדיני נפשות כמבואר במסקנת הגמרא, אלא שאם לא היו מוצאים שרבי יהודה מחלק בין סנהדרי גדולה לשאר דינים, לא היינו אומרים כן לרבי יאשיה, ולכן מקדימה הגמ' להוכיח מדברי רבי יהודה (תורת חיים).

ומתוצאת הגמרא: רבי יאשיה אינו סובר כרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי [והפסוק "לנטות אחר רבים להטות נדרש לדעתו לדרשה אחרת, לקמן בגמרא], אלא **סבר לה** רבי יאשיה **כרבי יהודה, דאמר**, מנין דייני הסנהדרין הוא **שבעים**, שהוא מספר שקול [זוגי].

וכמו **דתנן** במשנתנו: **סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד**, אלו הם דברי חכמים, **ורבי יהודה אומר**: של **שבעים**. הרי שרבי יהודה סובר שאפשר להעמיד בית דין שקול, על אף שיתכן שיתפלגו שבעים הדיינים באופן שוה, לשלשים וחמשה מול שלשים וחמשה.

אך מקשה הגמרא, הרי אפילו רבי יהודה בעצמו סובר כי "אין בית דין שקול".

**אימר דשמעת ליה לרבי יהודה** שאפשר לעשות בית דין שקול, רק **בסנהדרין גדולה**, משום **דכתיבי קראי**, שנאמר בתורה "שבעים איש", שהוא מספר זוגי. 15 אך **בשאר בי דינא**, בבתי דינים אחרים, שלא נאמר בהם במפורש מספר הדיינים, **מי שמעת ליה**, וכי שמענו מרבי יהודה שאפשר שיהיה בהם בית דין שקול?! ואיך אמרו שרבי יאשיה סבר כרבי יהודה.

15. ומקשה התוס' יו"ט דמה בכך שכתוב קרא, הרי כאן המקשה סובר שאף שכתוב בתורה שתי פעמים אלהים, בכל זאת מוסיפים עוד אחד, ואם כן גם בשבעים יוסיפו. והר"ן בחידושו תירץ, שעד כאן לא אמרנו שמוסיפים אלא אם כתוב בדרך דרשה כגון "זקניך זקניך" אבל אם כתוב במפורש "שבעים" אין כח בדין של אין ב"ד שקול להוסיף על המנין.

**וכי תימא**, שמא תרצה לתרץ, שסבר רבי יאשיה כי לרבי יהודה **לא שנא**, אין חילוק בדבר, אלא לומדים מסנהדרין גדולה שבכל בתי הדינים אפשר להעמיד בית דין שקול - הרי אין זה נכון, כי מצינו משנה וברייתא לגבי שאר בתי דינים, שמודה בהן רבי יהודה שאין עושים בית דין שקול.

**והתנן**, שנינו במשנתנו: **סמיכת זקנים**, דייני הסנהדרין, על פר העלם דבר של ציבור, **ועריפת עגלה בשלשה, דברי רבי שמעון. ורבי יהודה אומר בחמשה.**

**ואמרינן** בברייתא, **מאי טעמא דרבי יהודה** שהצריך בהם חמשה? לפי שנאמר בפרשת פר העלם דבר "וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר", ודורש רבי יהודה "וסמכו", לשון רבים, הרי כאן **שנים**. "זקני" לשון רבים, **הרי כאן עוד שנים**, וכיון שאין בית דין שקול, לכן מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן חמשה.

הרי שרבי יהודה בעצמו סובר אין בית דין שקול.

ומתרצת הגמרא: **דרבי יאשיה - עדיפא מדרבי יהודה**. כלומר, רבי יאשיה חיזק את דבריו יותר מרבי יהודה. **דאילו רבי יהודה, בסנהרי גדולה הוא דלית ליה**, רק לגביה הוא סובר שאין צורך בית דין נוטה, **הא בשאר בי דינא**, בכל שאר בתי דינים, **אית ליה**, הוא סבור שיש צורך בבית דין נוטה דוקא. ואילו **רבי יאשיה**, אפילו **בשאר בי דינא נמי לית ליה**.

אך מקשה הגמרא, האיך ידרוש רבי יאשיה את הפסוק "לנטות"? [כי בשלמא רבי יהודה, דורשו בכל שאר בתי דין, חוץ מסנהדרין גדולה].

**ואלא, האי "לנטות"**, שמשמע ממנו שצריך בית דין נוטה, **מאי עביד ליה**, מה ידרוש בו רבי יאשיה.

ומתרצת הגמרא: -



**מוקים לה**, הוא מעמיד את הפסוק **בדיני נפשות**, 16 שבית דין של כ"ג, שהוא סנהדרי קטנה, כאשר הוא דן דיני נפשות, אז הוא צריך להיות נוטה. **אבל בדיני ממונות, לא צריך שיהיה בית דין נוטה אלא אפשר לדון גם בבית דין שקול**, של ארבעה או ששה, וכדומה.

16. והטעם שסובר שהפסוק מדבר דוקא בדיני נפשות כתבו רש"י והיד רמ"ה, לפי מה ששנינו במשנה "ממשמע שנאמר לא תהיה אחרי לרעות וכו' לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה". ולכן, כיון שדרשנו מהפסוקים שדיני נפשות צריכים הטייה לזכות על פי אחד, לכן צריכין ב"ד נוטה. אבל התוס' מבארים שבפסוק "לנטות" משמע שהמדובר בדיני נפשות, עיי"ש בתוס'. והר"ן מפרש מכח סברא, שבדיני נפשות אנו מחמירים יותר, לכן צריך ב"ד נוטה.

אך עתה מקשה הגמרא: בשלמא לפי רבי יונתן, מכריעים הדין על פי רוב דעות, שהיות וצריך בית דין נוטה, הרי שמתפלגים הדעות, וההכרעה היא על פי הרוב. אבל לרבי יאשיה, שאין צריך בית דין נוטה, והצורך בשלשה דיינים לפחות נלמד משלשה פסוקים של "אלהים", אם כן נאמר, שיצטרפו בכדי לזכות או לחייב את דעת כל שלשת הדיינים!! 17

17. כן פירש הר"ן את קושית הגמרא וכן משמע ברש"י, אבל היד רמה והמאירי מפרשים שבשלמא לרבי יונתן כתוב בתורה מפורש רק שנים לכן אפשר להכריע ע"י שנים אבל לרבי יאשיה הרי כתוב שלשה, ואין יוכרע הדין על פי שנים.

**אלא אם כן, הא דתנן**, זה ששנינו במשנה [לקמן כט א]: **שנים אומרים זכאי, ואחד אומר חייב** - הרי הוא **זכאי**. **שנים אומרים חייב ואחד אומר זכאי** - הרי הוא **חייב**, 18 משום שהולכים אחר הרוב. האם **נימא** שמשנה זו היא **דלא כרבי יאשיה**.

18. מדברי המשנה זכאי מוחלט וחייב מוחלט, בלי ספק, מזה למדה הגמרא שהכרעת הרוב מכרעת (חידושי הר"ן).

ומתרצת הגמרא: גם רבי יאשיה מודה שהולכים אחר הרוב ואין צורך בדעת כל השלשה.

**אפילו תימא**, אפשר לומר שמשנה זו היא **כרבי יאשיה**, כי גם הוא סובר שדי בהכרעת הרוב, **ומייתי לה**, והוא לומד זאת בלימוד של **קל וחומר מדיני נפשות**:

**מה**, כמו **דיני נפשות, דחמירי**, בכל זאת אין צריך להכרעת הדין לדעת כל עשרים ושלשה הדיינים הנצרכים לדיני נפשות, אלא **אמר רחמנא, זיל בתר רובא**, שדי להכרעת הדין דעתם של רוב הדיינים מתוכם.

**דיני ממונות**, הקלים, **לא כל שכן!** 19 בודאי שהולכים אחר הרוב ואין צורך בדעתם של כל שלשת הדיינים!

19. והקשו הראשונים (רבינו יונה והר"ן והמאירי) אם לומדים מדיני נפשות, נימא דיצטרפו שנים להכריע לחיוב כמו בדיני נפשות [דיו לבא מן הדין להיות כנדון]. ותירצו, שבדיני ממונות לא שייך זכות

וחובה, כי מה שהוא זכות לתובע הוא חובה לנתבע, ומה שהוא זכות לנתבע הוא חובה לתובע, כמו שכתבו התוס' ד"ה מוקי.

ולסיכום: רבי יאשיה סובר שבית דין נוטה צריך רק בדיני נפשות, לפי שרק לגביהם נאמר בפסוק "לנטות", ולא בדיני ממונות. 20 והכרעת הרוב, הוי הכרעה גם בדיני ממונות, מקל וחומר מדיני נפשות.

20. ואי אפשר ללמוד בית דין נוטה מק"ו מדיני נפשות, דבשלמא בדיני נפשות החמור החמורנו שצריך בית דין נוטה, ולא בדין ממונות הקל (יד רמ"ה).

שנינו במשנה: דיני ממונות בשלשה.

ומביאה הגמרא ברייתא, ובה שיטת רבי, הסובר שהם נידונים בחמשה.

### תנו רבנן: דיני ממונות בשלשה.

**רבי אומר: בחמשה מתחילים לדון, כדי שיגמר הדין בשלשה.** כדי שיהיה רוב מכריע [שלשה דיינים], ונלך אחרי הרוב.

אך מקשה הגמרא - **אטו, וכי אם יתחיל הדין בתלתא, מי לא גמר בתרי, שהם הכרעה של רוב.**

ומבארת הגמרא: **הכי קאמר רבי: מפני שצריך שגמר דין צריך שיהיה בשלשה.**

ומדייקת הגמרא: **אלמא, קסבר רבי, תלתא כי כתיבי, שלשת ה"אלהים" הכתובים בתורה, בגמר דין כתיבי, ולא לגבי הדיון עצמו, ולכן צריך להתחיל בחמשה, כדי שהכרעת הרוב תהיה, לכל הפחות, בשלשה.**

**מגדף 21** בה בסברא זו **רבי אבהו: אלא מעתה, אם אתה סובר שהפסוקים מדברים לגבי גמר דין, אם כן תהא סנהדרי גדולה צריכה להיות בשעת התחלת הדין מאה וארבעים ואחד, כדי שיגמר הדין ברוב של שבעים ואחד. וכן תהא סנהדרי קטנה צריכה להיות בשעת התחלת הדין של ארבעים וחמשה, כדי שיגמר הדין לכל הפחות ברוב של עשרים ושלשה.** 22 ולא מצינו שרבי יחלוק גם בהם.

21. פירש בערוך: "מראה בידו תימה גדולה כאדם שגורף מן הקערה". 22. הקשו הראשונים, איך עלה בדעת רבי אבהו לומר כן? הלא בתורה כתוב שרק עשרה הם עדה שופטת ועשרה הם עדה מצלת, ואי אפשר לומר שגמר הדין יהיה בהכרעת עדה שופטת ועדה מצלת ביחד. ומתוצים היד רמ"ה ותוס' הרא"ש, שהוה אמינא היתה שחייבה התורה שבגמר דין יהיו כל העדות בדעה אחת. והקשה הר"ן, דאכתי אינו מתורץ, כי אם כן, די לנו במ"ג כדי שהכרעה תהיה עפ"י שתי ה"עדות" שהם עשרים ועוד שנים להכרעה לרעה, וכנגדם עשרים, שתי העדות, ואין ב"ד שקול הרי מ"ג. וביותר קשה, שגם בלי"ט די, וההכרעה לזכות תהיה בעשרים, שהם שתי העדות, ולחובה יהיה עשרים ושלשה נגד י"ח. ומתורץ הר"ן, שחייבים לומר (וכן משמע בתוס') שהקושיא היא מסנהדרי גדולה, והקטנה נקט דרך אגב.

**אלא**, בהכרח, מודה רבי, כיון ש"אספה לי שבעים איש לדון", אמר רחמנא, מוכח שמשעת אסיפה יהיו שבעים, ולא מאה ארבעים ואחד. וכן גבי סנהדרי קטנה, שאמרה תורה "ושפטו העדה, והצילו העדה", משמעותו משעת שפיטת העדה, מתחילת המשפט יהיה המנין של כ"ג [עדה שופטת ועדה מצלת].

ואם כן, טוען רבי אבהו, **הכי נמי** בדיני ממונות, מה שכתבה התורה "ונקרב בעל הבית אל האלהים", משמעותו היא, **משעת קריבה** צריכין שלשה ואין צורך בחמשה!

[ולפי רבי יונתן, "עד האלהים יבא דבר שניהם" - משעת ביאה שנים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד 23].

23. יד רמ"ה ועיין בהערה הבאה.

ואם כן, חוזרת הקושיה, מה הטעם של רבי שמצריך חמשה דיינים לתחילת הדין.

ומתרצת הגמרא: **אלא, היינו טעמא דרבי**, לפי שהוא דורש את הפסוק "אשר ירשיעון אלהים", ירשיעון בלשון רבים, הרי **תרי**.

**נאמר "אלהים" למטה**, בסוף הפרשה, "אשר ירשיעון אלהים", ונאמר **אלהים למעלה**, 24 "עד האלהים יבא דבר שניהם". **מה**, כמו האלהים אשר נאמר **למטה** הוא **שנים** [שהרי "ירשיעון אלהים" בלשון רבים נאמר, **אף** "אלהים" שנאמר בפסוק **למעלה**, הרי הוא **שנים**. הרי כאן ארבעה.

24. ורבי סובר שאין דורשין תחילות לכן אינו דורש את הפסוק הראשון. ובאמת שבהוה אמינא סברה הגמרא שרבי סובר כרבי יאשיה, דאם סובר כרבי יונתן הרי לא כתבה התורה אלא שנים, והשלישי הוא מטעם ב"ד נוטה, ואם כן יהיה די בשלשה כדי שגמר הדין יהיה בשנים. אלא שבמסקנא סוברת הגמרא שרבי סובר כרבי יונתן. ועיין בחידושי הר"ן והגהות רעק"א וערוך לנר.

וכיון שאין בית דין שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן חמשה. 25

25. ומה שאמר רבי "כדי שיגמר הדין בשלשה", כוונתו לומר שכיון שמן התורה למדנו לארבעה, הרי יתכן שיתפלגו לשנים שנים, לכן מוסיפין עוד אחד כדי שיגמר הדין בשלשה ויהיה מוכרע הדין. יד רמ"ה.

## דף ד - א

**ורבנן**, מה הם יענו על הדרשה של רבי!?

ומתרצת הגמרא: **"ירשיען" כתיב** בתורה, בלי האות וא"ו בין האות עיי"ן לאות נו"ן, וכתובה חסרה זו נמסרה למשה במסורת מסיני, ויש בכתובה של המילה הזאת משמעות של לשון יחיד. ונחלקו חכמים ורבי בשאלה, האם **"יש אם למסורת"**, או **"יש אם למקרא"**, וכמו שיבואר.

## הקדמה לסוגית "יש אם למקרא" או "יש אם למסורת"

נאמרו בתורה בכמה מקומות, מילים אשר הקריאה בהן על פי כתיבתן בלבד, בלי הניקוד, שונה מצורת קריאתן על פי הניקוד.

הצורה הרגילה, של קריאה לפי הניקוד של המילה, נקראת **"מקרא"**. ואילו הקריאה לפי הכתיבה בלי הניקוד, נקראת **"מסורת"**. לפי שהיא מתחשבת רק במסורת הכתיבה של האותיות, בלי להתחשב בניקוד [אם כי גם הניקוד נמסר למשה בסיני].

לפעמים, משמעות הכתיבה גרידא [מסורת] סותרת את המשמעות שלפי הניקוד [מקרא]. ונחלקו תנאים כיצד יש לנהוג במקום של סתירה בין משמעות ה"מסורת" של הכתיבה ובין משמעות ה"מקרא", של קריאה לפי הניקוד:

יש הסוברים, **"יש אם [עיקר] למקרא"**, שעיקר הלימוד הוא ממה שמשמע מצורת הקריאה עם הניקוד. כגון רבי, הסובר שהיות והקריאה של **"ירשיעון"** לפי הניקוד משמעותה היא לשון רבים, הרי ברבים דיבר הכתוב.

ויש הסוברים **"יש אם למסורת"**, שאף על פי שהמלה נקראת לפי הניקוד כקריאתה, מכל מקום, כיון שבתורה היא נכתבה בצורה שמאפשרת קריאה לפי הכתיבה בלי הניקוד, ויש על כך מסורת מסיני לקרוא כך, הרי שעיקר הדרשה מהכתוב צריכה להיות מצורת הכתיבה, לפי הקריאה על פי המסורה.

וכגון המילה **"ירשיען"**, שגם חכמים מודים שקוראים לפי הניקוד **"ירשיעון"** בלשון רבים, אבל כיון שלפי המסורה, יש לקרוא את המילה הזאת בלי הניקוד, ולפי הכתיבה גרידא משמעות המילה היא **"ירשיען"**, בלשון יחיד, לכן נדרש הכתוב הזה לגבי יחיד.

**אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: התנאים האלו, שהם: רבי, ורבי יהודה בן רועץ, ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו כל אלו סבירא להו "יש אם למקרא".**

**רבי - הא דאמרן**, שדורש ירשיעון בלשון רבים.

**ורבי יהודה בן רועץ - מהא דתניא:**

נאמר בתורה [ויקרא י"ב]: "אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים.

ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה [אף על פי שרואה דם, טהורה. רש"י].

ואם נקבה תלד, וטמאה שְׁבַעִים כנדתה. וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה".

המלה "שְׁבַעִים" - לפי המקרא [הניקוד] היא שני שבועות, ולפי המסורה [הכתיבה גרידא] אפשר לפרשה כמספר שבעים.

**שאלו תלמידים את רבי יהודה בן רועץ: אקרא אני**, יכול אני לקרות את האמור בתורה "שבעים", לא לפי הניקוד אלא לפי הכתיבה, כאילו היה זה מספר **שבעים**, ואז, **יכול, תהא האשה היולדת נקבה טמאה שבעים יום.**

**אמר להן** רבי יהודה בן רועץ לתלמידים: לא יתכן לומר כן, כי **טימא וטיהר** הכתוב **בזכר**, אשה היולדת זכר אמרה תורה שיש לה ימי דם טומאה וימי דם טוהר, **וטימא וטיהר** הכתוב **בנקבה**, וכן היולדת נקבה, אמרה תורה שיש לה ימי טומאה וימי טהרה.

**מה**, כמו **כשטיהר** הכתוב **ביולדת זכר** [שלשים ושלשה ימי דם טוהר], כנגדם הוא **טיהר ביולדת נקבה כפליים** [ששים ושש ימי דם טוהר], **אף כשטימא בזכר** שבעה ימים, הרי כנגדם **בנקבה** הוא **טימא כפלים** - שבועיים.

ומספרת הברייתא: **לאחר שיצאו** התלמידים, **יצא** רבי יהודה בן רועץ, **ומחזיר אחריהם**, חיפש אותם, **ואמר להן: אי, אין אתם זקוקים לכך**, לדרשה זו, כי **שבועיים קרינן, ויש אם למקרא.**

הרי שסובר רבי יהודה בן רועץ שיש אם למקרא.

**בית שמאי**, מהא **דתנן** במסכת זבחים [לו ב]: **בית שמאי אומרים: כל** הקרבנות **הניתנין**, שמתן דמם הוא **על מזבח החיצון**, **1 שנתנן** לדמם על המזבח, אפילו נתן

**במתנה אחת - כיפר**, בדיעבד, אם כי לכתחילה צריך ליתן יותר מתנות מן הדם  
[שנאמר "ודם זבחיך ישפך"], שפיכה אחת במשמע. <sup>2</sup>

**1. הקדמה קצרה** חטאות ה"פנימיות", יש להביא את דמן אל ההיכל, ומזים מן הדם על הפרוכת, ועל המזבח הפנימי [וביום הכיפורים גם על בין הבדים]. ובדיעבד, אם החסיר אחת מן ההזיות הללו - לא כיפר. חטאות ה"חיצוניות" דמן ניתן על קרנות מזבח החיצון. הדם ניתן באצבע, וצריך ליתן ארבע מתנות על ארבע קרנות המזבח. ובדיעבד, לבית שמאי כיפר רק אם נתן לפחות שתי מתנות, ולבית הלל אף אם נתן מתנה אחת, כיפר. עולה אשם ושלמים, שדמם נזרק במזרק על קרו מזרחית צפונית ועל קרן מערבית דרומית, כיון שהדם הולך מן הזוית לשני צדדיו, הרי זה "שתי מתנות שהן ארבע". ובדיעבד, אם נתן מתנה אחת, כיפר. <sup>2</sup> בלשון יחיד, משמע שבשפיכה אחת כיפר. ועיין מהרש"א דלא גרסינן בדברי בית שמאי את המילים: שנאמר וכו', וכן ברש"י משמע שלא גרס כן, וכן במשנה במס' זבחים אינם אלא בברייתא שם. ואף שהאמת שבית שמאי לומדים דין זה מפסוק זה, עיין בתוס'.

**ובחטאת**, אין למביא הקרבן כפרה עד שיתן הכהן מהדם לפחות **שתי מתנות**.

**ובית הלל אומרים: אף בחטאת שנתנן במתנה אחת, כיפר.**

ובחטאת, לכולי עלמא אי אפשר ללמוד מהפסוק "ודם זבחיך ישפך", שדי במתנה אחת, כי בחטאת אין "שפיכה" של הדם, אלא הכהן נותן מן הדם באצבעו על המזבח.

נאמר בתורה [ויקרא ד] שלש פעמים בחטאות החיצוניות: "ונתן על קרנת מזבח העולה". פעם אחת, בחטאת נשיא שחטא. פעם אחת בשעירה של יחיד שחטא, ופעם אחת בכבשה של יחיד שחטא.

והפסוקים מיותרים הם לדרשה, כיון שהתורה יכלה לכתוב זאת רק בפרשה ראשונה, ואילו בשניה ובשלישית יכל הכתוב לומר "ועשה לה כאשר עשה לשעיר החטאת". ולכן דורשים בית שמאי ובית הלל את יתור הפסוקים, כל אחד לשיטתו -

**ואמר רב הונא: מאי טעמייהו דבית שמאי**, הסוברים שמתן שתי מתנות, לפחות, מדם החטאת על המזבח, מעכב את הכפרה?

דכתיב, **"קרנת קרנת קרנות"**. <sup>3</sup> וסברי בית שמאי "יש אם למקרא", וקרינן "קרנות" בלשון רבים, **הרי כאן שש**. <sup>4</sup> **ארבע** נדרשים **למצוה**, שמצווה ליתן את הדם על ארבע הקרנות.

**3.** בספרי תורה שלפנינו כתובים כולם "קרנת" כתיב חסר. והר"ן מביא בשם הרשב"א דדבר זה הוא מחלוקת בין מסורת בני ארץ ישראל לבין מסורת בבל, והם חלוקים במחלוקת המדקדקים בעלי המסורה בן אשר ובן-נפתלי. <sup>4</sup> והתוס' הרא"ש מבאר שכאן לא שייך המחלוקת אם דורשין תחילות, שעד כאן לא אמרנו אין דורשין תחילות, אלא אם כל הפסוקים הניתנים לדרשה הם באותה הפרשה, אבל אם הם בפרשיות נפרדות [כמו כאן וכמו ולטוטפות] אזי דורשין כל הפסוקים ואפילו הראשון, שאם לא כן הרי כל אחד הוא ההתחלה, וחוזרת השאלה למה כתבה התורה כמה פעמים, אלא דכולם נדרשים. [ועיין בתוס' ע"ב ד"ה טט בכתפי, שהיש מפרשים חולקים].

**ושתים** נדרשים **לעכב**. ולכן מעכב מתן שתי מתנות לפחות.

**ובית הלל** סוברים ש"יש אם למסורת", ולכן הם דורשים כך: **קרנות** האחד, האמור בלשון רבים, הרי כאן שתיים.

ושתי "**קרנת**", "**קרנת**", הכתובות כל אחת בלשון יחיד, הן עוד שתיים.

**הרי כאן** בסך הכל, **ארבע**.

**שלשה** נדרשים **למצוה**, **ואחת לעכב**.

אך שואלת הגמרא לדברי בית הלל: **ואימא כולהו**, כל ארבעת הקרנות, הן **למצוה** בלבד, ואם כן, מהיכן לומדים שאחת לעכב? ומדוע לא יהיה הדין שאפילו לא נתן כלום - כיפר, בדיעבד.

ומתרצת הגמרא: זה לא יתכן. כי **כפרה בכדי**, בלא כלום, דהיינו, בלי שום מתנה של דם על המזבח, **לא אשכחן**, לא מצינו. ולכן צריך לפחות מתנה אחת. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> מלשון רש"י משמע שתירוץ הגמרא בכדי לא אשכחן, מוסב על המתנה האחת המעכבת. וכן משמע ב"יד רמה" [ועיין היטב בתוס']. וצריך לומר, שלפי תירוץ הגמרא חוזר בו רב הונא ממה שאמר "שלשה למצוה", אלא ארבעתם למצוה. והעיכות נלמד מסברא.

**רבי שמעון** - מהא **דתניא**: דפנות הסוכה צריכות להיות לפחות **שתיים כהלכתן**, שלימות, באורך שבעה טפחים, כשהן ניצבות בזוית אחת זו לזו, ועוד דופן **שלישית**, והיא, דיה **אפילו** אם היתה ברוחב **טפח**, בגובה עשרה טפחים. אלו הם דברי חכמים.

ואילו **רבי שמעון אומר**: **שלש** דפנות **כהלכתן**, שלימות, והדופן **הרביעית אפילו טפח**.

וביאר שם בגמרא [לפי אוקימתא אחת] **במאי**, באיזה דרשה **קמיפלגי**, חולקים חכמים ורבי שמעון?

**רבנן סברי**, "יש אם למסורת". ורבי שמעון סבר, "יש אם למקרא".

והגמרא מפרשת: **רבנן סברי יש אם למסורת**, שנאמר [ויקרא כג]: "בסכת תשבו שבעת ימים". ועוד כתוב שם: "כל האזרח בישראל ישבו בסכת", ועוד כתוב שם: "כי בסכות הושבת".

"**בסכת בסכת**", לפי המסורה הם לשון יחיד. "**בסכות**", הוא לשון רבים. **הרי כאן ארבע** דרשות.

**דל**, נכה מהן **חד קרא**, פסוק אחד, שאינו מיותר לדרשה, ללמד על מספר הדפנות, כי הוא נצרך **לגופיה**, להשמיענו עצם מצות סוכה, **פשו להו תלת**, נותרו שלש דרשות לשלש דפנות. **אתאי הלכתא**, באה ההלכה שנמסרה למשה מסיני, **גרעתא לשלישית**, המעיטה את הדופן השלישית, שאינה צריכה להיות שלימה, **ואוקמיה אטפח**, והעמידתה על טפח, שמספיק שתהיה טפח.

**ורבי שמעון סבר** יש אם למקרא, והקריאה של הפסוקים היא: **בסכות בסכות בסכות**, שלשתם בלשון רבים. הרי כאן **שש**. **דל**, נכה מהם **חד קרא**, פסוק אחד [הכתוב בלשון רבים] **לגופיה**, להשמיענו עצם מצות סוכה, **פשו להו ארבע**, נותרו ארבע דרשות לארבע דפנות. **אתאי הלכתא**, באה ההלכה שנמסרה למשה מסיני, **גרעתא לרביעית**, המעיטה את הדופן הרביעית, שאינה צריכה להיות שלימה **ואוקימתא אטפח**, והעמידתה על טפח שמספיק שתהיה טפח.

הרי שרבי שמעון סובר "יש אם למקרא".

**רבי עקיבא** - מהא **דתניא: רבי עקיבא אומר: מנין** אנו למדים **לרביעית דם** היוצאת מן המת [רביעית דם היא שיעור דם מן המת המטמא בטומאת 6 אוהל], **שיצאה משני מתים, שמטמאה בטומאת אוהל**, על ידי צירוף הדם משני המתים לשיעור רביעית? **שנאמר** [בפרשת אמור] לגבי טומאת כהן: **"ועל כל נפשות מת לא יבא"**, שלא יבא באוהל שנמצא שם נפשות מת. ואף שהמסורה היא "נפשת" בלשון יחיד, מכל מקום, סובר רבי עקיבא ש"יש אם למקרא", וקרינן נפשות בלשון רבים, ללמדנו לדרוש **שתי נפשות, ושיעור אחד** של מיתה, דהיינו רביעית. 7.

6. שיעור רביעית הוא הלכה למשה מסיני כן כתב רש"י בסוטה דף ה א ד"ה אדם. אלא שנתנו חכמים בו טעם. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה מסכת אהלות פרק ב' משנה ב'. והטעם הוא: רש"י כתב בסוגייתנו "רביעית היא שיעור חיותו של אדם, ובלאו הכי לא איקרי מת עד שיהא בו שיעור מיתה". ופירשו היד רמ"ה שכוונתו שכל זמן שיש בו רביעית דם הרי הוא חי, נמצא שרביעית הוא המחזיק חיותו. עוד מפרש בדעת רש"י דמיתה הבאה ע"י מכת דם אינה בפחות מרביעית. ולשני הפירושים רביעית הוא ה"מת" [אבל במסכת שבת דף לא ב פירש רש"י שהרביעית הוא ה"נפש"]. והיד רמ"ה מפרש דרביעית דם הוא ה"נפש" ולא שהוא ה"מת". ועיין בהערה הבאה. ועיין בתוס' הערה 9 בשם הקהילות יעקב. 7. לפי רש"י בהערה הקודמת הדרשה היא כפשוטה ד"מת" הכוונה רביעית. ולפי הי"ד רמה"ה הדרשה היא מזה שכתבה התורה, מת" בלשון יחיד ונפשות בלשון רבים [לפי ר"ע הסובר יש אם למקרא] וממילא אין לומר שכוונת התורה שתי רביעיות משני מתים דהרי כתבה "מת" ואם אפילו רביעית אחת מטמאה [כנראה למד כן מסברא, או מהלכה למשה מסיני, או מהפסוק "הנוגע במת בנפש", עיין בתוס' ד"ה ורבנן] כל שכן שתי רביעיות משני מתים. ולכן דורש רבי עקיבא רביעית אחת משני מתים.

**ורבנן**, חכמים חולקים, וסוברים שרביעית דם משני מתים אינה מטמאה, כי הם סוברים **"נפשת כתיב"** בלשון יחיד, ויש אם למסורת, ולכן אינו מטמא הדם הזה.

הרי שרבי עקיבא סובר "יש אם למקרא".



עד כאן הם דברי רבי יצחק בר יוסף בשם רבי יוחנן.

**מתקיף לה רב אחא בר יעקב, על דברי רבי יוחנן: מי איכא, וכי ישנו תנא דלית ליה, שאינו סובר "יש אם למקרא"?!**

**והתניא, כתיב [שמות כג] "לא תבשל גדי בחלב אמו": יכול בחלב, אולי כוונת התורה לומר שאסור לבשל גדי בחלב [בשומן] של אמו, אבל מותר לבשלו בחלב שחולבים מאמו? 8**

8. ואם יבשלו בחלב יעבור על איסור בישול בנוסף על איסור חלב [ועיין בספר סנהדרין קטנה אם שייך כאן אין איסור חל על איסור] [גליון ביד רמ"ה]. והר"ן מבאר ששאלת הברייתא היא: שיהיו חייבים גם על חלב וגם וגם וגם על חלב.

## דף ד - ב

**אמרת, יש לך לענות ולומר: יש אם למקרא!**

והמקרא הוא "בחלב" [בחטף פתח תחת החי"ת, שהוא הסמיכות של חלב בקמץ]. 9 ואין תנא שיחלוק על הברייתא הזו, כי מהפסוק הזה לומדים לאיסור בשר בחלב, בלי שום חולק.

9. ועיין רש"י שמבאר, שברור שהמקרא הוא חלב, לפי שבסמיכות כותבים "חלב אמו" אבל חלב - גם בסמיכות כותבים חלב, ומביא ראיה מפסוק [דברים לב] "חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים ואילים בני בשן ועתודים עם חלב כליות חטה".

הרי דכולי עלמא סוברים "יש אם למקרא"!

ולכן, מבאר רב אחא בר יעקב, שאכן כל התנאים סוברים שיש אם למקרא.

**אלא, דכולי עלמא, כל התנאים סוברים "יש אם למקרא". ורבי ורבנן, שניהם סוברים דקרינן ירשיעון בלשון רבים. ובהא קמיפלגי, בדרשה אחרת הם חולקים:**

**רבי סבר, ירשיעון אלהים, אחריני, לבד מהדיין האמור למעלה, ירשיעו עוד שני דיינים, ולומד עליון מתחתון, כמו שכאן הם שנים, כך למעלה בפסוק הם שנים. הרי ארבעה. וכיון שאין עושים בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד, והרי הם חמשה.**

**ורבנן סברי: ירשיעון בלשון רבים דהאיך ודהאי, זה הדיין שכתוב כאן ביחד עם הדיין שכתוב למעלה, והרי הם שנים. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן שלישי, והרי הם שלשה.**

וכן חולק רב אחא בר יעקב על מה שאמר רבי יוחנן שרבי יהודה בן רועץ הוא הסובר ש"יש אם למקרא", ומשמע שנחלקו עליו חכמים וסוברים יש אם למסורת.

**ורבי יהודה בן רועץ**, שאמר "וטמאה שבועיים" משום יש אם למקרא - **לא פליגי רבנן עלה**, אין תנא שחולק עליו, אלא כולי עלמא סוברים "יש אם למקרא".

וכן חולק רב אחא בר יעקב על מה שאמר רבי יוחנן, שבית הלל סוברים "יש אם למסורת". אלא, **בית הלל**, יש להם דרשה אחרת, שממנה הם לומדים שחטאת אשר ניתן מדמה מתנה אחת בלבד, בדיעבד, כיפר.

### **דתניא: וכיפר וכיפר וכיפר, מפני הדין!**

והיינו, כתבה התורה [ויקרא ד] שלש פעמים "וכיפר עליו הכהן", אחת בפרשת שעיר נשיא שמביא חטאת, והשניה בפרשת שעירת עזים שמביא היחיד על חטאו, והשלישית בכבשה של יחיד שמביא על חטאו, והפסוקים האלו מיותרים הם לדרשה, ובאו ללמד שאפילו אם לא ניתנו כל הארבע מתנות על ארבעת הקרנות - כיפר.

ולמה צריכים את שלשת דרשות? מפני הדין, שאם התורה לא היתה כותבת אותן כדי ללמד שארבעת המתנות אינן מעכבות אלא רק אחת, הייתי לומד מהיקש [הנקרא גם הוא "דין"] שהן כן מעכבות.

וכך הוא ההיקש, שהיה אפשר לדון:

**והלא דין** הוא, הרי אפשר ללמוד ולדון מן ההיקש: **נאמר דמים** לגבי קרבנות שמתן דמם הוא במזבח **למטה**, מתחת לחוט הסיקרא, שהוא אמצע המזבח [בעולה ושלמים ואשם], **10 ונאמר דמים** לגבי קרבנות הניתנים **למעלה** מחוט הסיקרא [בחטאת בהמה, שנאמר בה "קרנות"].

**10.** רש"י פירש בפירוש אחר: נאמרו דמים למטה, בפרשת חטאת העוף הכתובה בפסוקים הבאים, [ויקרא ה] שחייב בה מי שנשבע בשקר לחברו שאינו יודע לו עדות לטובתו, ואם הוא עני הרי הוא חייב להביא "עוף" לחטאתו, ומזים מדמו הזיה אחת על המזבח. והברייתא רצתה ללמוד הימנה לחטאת בהמה, שאמורה למעלה לפנייה, שדי במתנה אחת. אך פירוש זה הוא דחוק בהמשך הברייתא, ועיין הערה הבאה. ועוד מקשה תוס' הרא"ש, שבחטאת העוף לא שייך הלשון "שנתנן [בדיעבד] במתנה אחת, כיפר", שהרי עיקר מצותה הוא כך, ואין שם יותר ממתנה אחת. ולכן מבאר הרש"י ביאור אחר, וכן מבאר תוספות הרא"ש, שנאמר "למטה" היינו לגבי קרבנות עולה ושלמים ואשם, שדמם ניתנים לצד מטה של המזבח, דהיינו, למטה מחוט הסיקרא, שהוא הסימן המבדיל בין חלק העליון של המזבח לחלק התחתון. ונאמר "למעלה", בחטאות החיצוניות, שדמן ניתן למעלה מחוט הסיקרא.

**מה דמים האמורים למטה**, בשאר הקרבנות, שניתן דמם למטה מחוט הסיקרא, **שנתנן במתנה אחת, כיפר**. שהרי אפילו בית שמאי סוברים שבשאר הקרבנות, חוץ מחטאת, יש לנו ללמוד מהכתוב "ודם זבחיך ישפך", שאפילו במתנה אחת יצא.

**אף דמים האמורים למעלה, בחטאת בהמה, שנתנן במתנה אחת, כיפר.**

ואכן, בלי הדרשה מהכתובים המיותרים, היינו לומדים מדין היקש, שכיפר.

אך מביאה הברייתא היקש נגדי, ללמוד שאפילו אחת מהמתנות מעכבת.

**או כלך, יתכן שיש לך ללכת לדרך לימוד זו:**

**נאמר דמים בחוץ, בחטאות שדמן ניתן על מזבח החיצון, כגון שעיר נשיא, וכבשה ושעירת יחיד, ונאמר דמים בפנים, בחטאות שדמם ניתן בפנים ההיכל, על מזבח הפנימי, ועל הפרוכת ועל בין הבדים, כגון חטאת יום הכפורים, ופר כהן משיח ופר העלם דבר של ציבור.**

**מה דמים האמורים בפנים, הדין הוא שאם חיסר אחת מהמתנות - לא עשה ולא כלום, ואין החטאת הזאת מכפרת, כמו שנלמד במסכת מנחות [כז עא] אף דמים של חטאות האמורים בחוץ, אולי יהיה הדין שאם חיסר אחת מהמתנות לא עשה כלום.**

וכיון שיש היקש לכאן והיקש לכאן. לכן **נראה** מצד הסברא, **למי דומה** הדין של חטאות החיצוניות:

**דנים קרבנות חוץ, חטאות החיצוניות, מקרבנות חוץ, אשם עולה ושלמים. ואין דנים קרבנות חוץ מפנים, מחטאות הנעשות בפנים.**

**או כלך לדרך זו, להיקש נגדי, דנים חטאת וארבע קרנות, חטאות החיצוניות שהן "חטאת", הבאות לכפר על חטא ומצוותן ליתן דמן בארבע קרנות, מחטאת וארבע קרנות, מחטאות הפנימיות, שהן גם כן חטאת לכפר, ודמן ניתן גם על ארבע קרנות מזבח הפנימי. **ואל יוכיח** <sup>11</sup> **זה, היינו דם עולה שלמים ואשם, שאין חטאת, שאין חטאות, ואין דמן ניתן על ארבע קרנות, אלא על ה"מזבח סביב", בשתי מתנות שהן ארבע.****

<sup>11</sup> ולפירוש שלומדים מחטאת העוף, צריך לומר שאף שהוא חטאת, ומכל מקום אינו בארבע קרנות. ופירוש זה הוא דחוק. רש"י.

ולכן, כיון שהיה יותר מסתבר שיש ללמוד מחטאות פנימיות שמתנה אחת מהן מעכבת, באה התורה ללמדנו -

**תלמוד לומר: וכיפר, וכיפר, וכיפר, מפני הדין, כדי שלא נקישנו לחטאות הפנימיות, אלא נאמר: כיפר, לומר, שכיפר אף על פי שלא נתן אלא שלשה. כיפר, אף על פי שלא נתן אלא שתיים. כיפר, אף על פי שלא נתן אלא אחת.**

וזה הוא הטעם שבית הלל חולקים על בית שמאי, וסוברים שמתנה אחת מעכבת, ולא משום שסוברים "יש אם למסורת".

וכן חולק רב אחא בר יעקב על מה שאמר רבי יוחנן שרבי שמעון ורבנן חולקים אם יש אם למקרא או למסורת.

**ורבי שמעון ורבנן, כולם סוברים יש אם למקרא.** ו"בסוכות" הראשון נאמר לגופיה, היינו למצות סוכה. ונותרו עוד ארבע דרשות, משני "בסוכות":

**רבי שמעון סבר, סככא לא בעי קרא.** אין צריך לדרוש מדרשה אחת את הסכך, כי אפשר ללמדו ממשמעות הפסוק הראשון, היות שלא נקראת סוכה בלי סכך. ולכן נשארו לו ארבע דרשות לארבע דפנות, ובאה ההלכה למשה מסיני להשמיענו שאחת מהדפנות די לה בטפח.

**ורבנן סברי, סככא בעי קרא.** ולפיהם דרשה אחת באה להשמיענו שלסוכה צריך סכך, ונשארו להם שלש דרשות לשלש דפנות. ובאה ההלכה למשה מסיני להשמיענו שהדופן השלישית די בטפח.

ולכן סוברים חכמים "שתים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח", ולא משום שהם סוברים יש אם למסורת.

וכן לגבי המחלוקת של רבי עקיבא וחכמים לגבי צירוף רביעית דם משני מתים -

**ורבי עקיבא ורבנן, כולם סוברים "יש אם למקרא", אלא בהא פליגי:**

**רבי עקיבא סבר, "נפשות" תרתי משמע.** לכן הוא מטמא בדם הבא משני מתים.

**ורבנן סברי, "נפשות" דעלמא משמע -** על כל אחת מנפשות שבעולם [כך הוא ודרך התורה, לדבר בלשון רבים]. ומטמא רק רביעית דם ממת אחד.

אלו הם דברי רב אחא בר יעקב, הסובר שכל התנאים סוברים יש אם למקרא.

ומקשה הגמרא: וכי אפשר לומר **דכולי עלמא סוברים "יש אם למקרא"?!?**

**והתניא**, הרי שנינו בבריתא: **לטטפת לטטפת לטוטפות** [עייין בהערה 12], **הרי כאן ארבע** בתים. שתים מ"לטוטפת לטטפת" - בלשון יחיד, ושתים מלטוטפות לשון רבים. אלו הם **דברי רבי ישמעאל**.

12. פרשת תפילין נאמרה בתורה ארבע פעמים. האחת, בפרשת קדש [שמות יג]: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך". והשניה, בפרשת והיה כי יביאך [שם]: "והיה לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך". והשלישית, בפרשת שמע [דברים ו]: "וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך". והרביעית, בפרשת והיה אם שמוע [דברים יא]: "וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם". וכתב רש"י שבפרשת שמע ובפרשת והיה כי יביאך כתיב לטטפת חסר וא"ו, משמע לשון יחיד אבל בפרשת והיה אם שמוע כתיב לטוטפות מלא, לשון רבים. ועייין בתוס' שהקשו שגם בפרשת והיה אם שמוע לא כתיב וא"ו בין הפ"א לת"ו. וכל זה מדובר בתפילין של ראש ומדרשות אלו לומדים לארבעה בתים, אבל תפילין של יד אינה אלא בית אחד.

ואילו **רבי עקיבא אומר: אינו צריך** לדרשה זו, אלא **טט** 13 במקום שנקרא **כתפי** הוא **שתים**, ו**פת** במקום הנקרא **אפריקי** הוא גם כן **שתים**, הרי ארבע.

13. ובספר שני לוחות הברית [חלק תורה שבע"פ ט"ו] כתב: "אל יעלה על הדעת שהתורה כתבה אלו הלשונות שאינם לשון הקודש, אלא הכי פירושו, כשברא הקב"ה עולמו לא היה רק לשון הקודש, וכשבכל הלשונות בדור הפלגה בא מלשון הקדוש ג"כ בשאר הלשונות. והתיבות הנ"ל הם לשון הקודש ונבללו בלשון כתפי או באפריקי".

ובודאי שהקריאה בכל הפסוקים היא לטוטפות בלשון רבים, ובכל זאת דורשם רבי ישמעאל בלשון יחיד, לפי המסורה.

הרי מוכח, שרבי ישמעאל סובר "יש אם למסורה".

ולכן הגמרא חוזרת בה מדברי רב אחא בר יעקב, שאמר אין מי שסובר "יש אם למסורת", ומתרצת תירוץ אחר על הקושיא של "בחלב אמו", שמשם משמע שאין דורשין מסורת.

**אלא**, נתרץ, **כי לעולם**, האמת היא שתנאים **פליגי** חולקים בכך, ויש מי שסובר יש אם למסורת. **והני מילי, כי פליגי**, מתי חולקים ואומרים יש אם למסורת, **היכא דשני קרא ממסורת**, אם יש במקרא שינוי באותיות מהמסורה, שיש בקריאה יותר אותיות מהמסורה. **אבל האי "חלב וחלב", דכי הדדי נינהו**, שהן אותן אותיות, והשינוי הוא רק בצורת הקריאה, אזי כולי עלמא מודו **כי יש אם למקרא**.

אך מקשה הגמרא:

**והרי "יראה - יראה"** [כמו שנפרש], **דכי הדדי נינהו**, שהן אותן אותיות, **ופליגי**, ובכל זאת התנאים חולקים בכך.

**דתניא למדנו בבבוייתא: התנא יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה בן תימא: הסומא, עוור באחת מעיניו, פטור מן המצוה של ראייה, והיא מצות ראית פני השכינה ברגל בעזרה, עם הבאת קרבן עולת ראייה, שנאמר [שמות כג]: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'", ודורש [עין הערה 14] גם את המקרא "יראה", שכל זכורך יתראה לפני הקדוש ברוך הוא. 15 וגם את המסורה "יראה", שכל זכורך יבואו לראות בעצמם את פני השכינה, כי **כדרך** שהקדוש ברוך הוא בא לראות את כל זכורך, שזה נלמד מהמקרא יראה, **כך בא** הקדוש ברוך הוא לראות, היינו שכל זכורך באים לראות את פני השכינה, שזה נלמד מהמסורת.**

14. יש כאן קושי בדברי רש"י ותוס'. וכן בסוגיא דערכין וחגיגה, ופירשנו כאן לפי דרך המהר"ם [וכן נראה שהיא דעת המהרש"ל]. ועיין מהרש"א ומהר"ם ש"ף וחכמת מנחם. 15. וביד רמה מסביר שהכוונה על הכהנים, שהדין הוא שכהן הסומא באחת מעיניו - פסול לעבודה. ומפרש הברייתא: מה כשבא להיראות בעזרה הוא נראה מאת הכהנים בשתי עיניהם, כך כשבא לראות, צריך להיות עם שתי עינים. וחולק על דעת רש"י, משום שלא שייך שהאדם יראה את השכינה. ועיין בהערה הבאה.

ולכן הוא דורש: **מה**, כמו שבא הקב"ה לראות, והוא הרי "בא" כשהוא "שלם", כאילו הוא **בשתי עיניו**, וכפי שנאמר [דברים יא] "עיני ה' אלהיך", **אף** כשהקב"ה בא לראות על ידי עולי הרגל, הוא יראה אליהם **בשתי עיניו** של האדם. ולכן אדם שהוא סומא באחת מעיניו, פטור מן הראייה. והיינו שרבי יהודה בן תימא דורש את המקרא ואת המסורת. וחכמים חולקים עליו, ואינם דורשים דרשה זאת. 16

16. ודיברה תורה כלשון בני אדם, וכמו אצל בני אדם - ראייה שלימה היא בשתי עינים, כן אצל הקב"ה כביכול. יד הרמ"ה. ומיושב הקושיא בהערה הקודמת.

על כל פנים, מוכח מכאן, שאף על פי שאין שינוי אותיות בין יראה לבין יראה, ובכל זאת דורש רבי יהודה את המסורת. וממילא קשה, למה ב"חלב חלב", אין דורשים את המסורת?! 17

17. ולפי הר"ן [הערה 8 וכן כותב כאן] קושית הגמרא היא שנלמד גם המקרא חלב וגם המסורה חלב.

ומתרצת הגמרא למה אין דורשים חלב.

**אלא, אמר רב אחא בריה דרב איקא, אמר קרא "לא תבשל גדי בחלב אמו", דרך בישול אסרה תורה.** ולכן אסור רק בדרך בישול, שהוא בחלב האם, אבל בחילב, בשומן אינו דרך בישול, אלא טיגון. 18 והמסקנא היא: יש תנאים הסוברים "יש אם למסורת", ואף אם המקרא והמסורת שווים באותיות, אלא שלגבי בשר בחלב לא שייך לומר כן.

18. כן פירש רש"י, ועיין בתוס'. והקשה בחידושי רבינו יונה ובחידושי הר"ן שאולי כוונת התורה לחלב, ומבשלם עם מים, ואז אינו טיגון. והיד רמ"ה הרגיש בקושיא זו, ומבאר שאם כן היה צריך להיות כתוב "לא תבשל גדי עם חלב אמו".

ועתה חוזרת הגמרא לדין דיינים.

**תנו רבנן: דיני ממונות שהם הודאות והלואות, נידונים בשלשה הדיוטות.**

## דף ה - א

**ואם היה דיין אחד מומחה לרבים** [כמו שתפרש הגמרא], הרי הוא **דן אפילו יחידי**. לפי שסובר התנא של הברייתא כמו רב אחא, שמדאורייתא גם דיין אחד כשר לדון, שנאמר "בצדק תשפוט עמיתך", וסובר שאין עירוב פרשיות, ולכן בהודאות והלואות אין צריכין שלשה.

ועתה הגמרא מבארת מי הוא הנקרא "מומחה לרבים".

**אמר רב נחמן: 1 דיין שהוא כגון אנא, כמוני, הרי הוא דן דיני ממונות ביחידי.**

**1.** הטעם שהקדימו את רב נחמן לפני ר' חייא, עיין בחידוש רבי בצלאל הכהן שמזה ראייה לדברי התוס' שכתבו שהאיבעיא היא אליבא דר' חייא, לכן כתבוהו לפני האיבעיא. אבל הערוך לנר מבאר שאין הכוונה לרבי חייא הגדול תלמיד רבי, אלא לאמורא בשם רב חייא שהיה אחרי רב נחמן. ובוזה מתורצת קושית המהר"ם שי"ף עיי"ש.

**וכן אמר רבי חייא: כגון אנא, דן דיני ממונות ביחידי. איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: מה הפירוש "כגון אנא" שאמרו רב נחמן ורבי חייא? אם הכוונה היא, כגון אנא דגמירנא, 2 שקיבלתי שמועות ודינים מרבתי, וגם סבירנא שידוע אני להוסיף ולהסביר סברות מדעתי, וגם נקיטנא רשותא, קיבלתי רשות מריש גלותא, 3 [רב נחמן בבבל, ורבי חייא מרבי, שהיה נשיא בארץ ישראל], ורק דיינים שיש להם את כל שלושת המעלות האלו, דנים ביחידי, אבל מי שחסרה לו המעלה השלישית, שהוא לא נקיט רשותא, אם דן ביחיד דיניה לא דינא, אין לדין שלו תוקף, והרי הוא בטל.**

**2.** וזה לשון המאירי בביאור גמירנא וסבירנא: "שיש לו שתי מדרגות בידיעה, והוא שכבר למד כל צרכו, ושיש לו חריפות ודעת צלול ופלפול מיושר להבחין בין הדברים ולהביאם במצדק". **3.** על ריש גלותא יבואר בהמשך הגמרא. ורב נחמן היה חתנו של ריש גלותא כמו שאמרו במס' חולין (קכ"ב א), ורב הונא אמר לרב יהודה שיכבד את רב נחמן משום יקרא דריש גלותא (קידושין ע' ע"א) ורב הונא אמר לרב נחמן שהלכה כמותו משום שמקורב לריש גלותא (ב"ב ס"ה א) ורב נחמן אמר לרב ששת שהוא דיין ורב ששת אינו דיין. (יד רמ"ה).

**או דילמא, שמא אף על גב דלא נקיט רשותא, בכל זאת, כיון שהוא גמיר וסביר, דיניה דין, ואין יכולים לבטלו.**

והגמרא פושטת את האיבעיא מעובדה שבאה לפני רב יוסף -

**תא שמע**, בא ושמע ראיה, מהא **דמר זוטרא**, **בריה דרב נחמן**, שהיה **דן דינא**, דן את הדין ביחידי, **וטעה** 4 בפסק הדין.

4. עיין לקמן ו א על איזה טעות מבטלים את הדין לגמרי, ועל איזה מהן הדין קיים, רק שהדין צריך לשלם. והדין כאן בגמרא באלו הדינים שהדין צריך לשלם, באיזה אופן הוא פטור, משמע שהדין הוא קיים.

**אתא לקמיה דרב יוסף**, בא מר זוטרא לפני רב יוסף, לשאול האם הוא צריך לשלם למי שהפסיד לו בדין בטעות.

**אמר ליה** רב יוסף למר זוטרא: **אם** כשבאו שני בעלי הדין להתדיין לפניך **קבלוך עלייהו**, קיבלו אותך עליהם לגמרי, שאמרו בפירוש 5 שרוצים שתכריע ביניהם כדין, אך אף אם תטעה בדין לא יתבעוך, **לא תשלם**, אינך צריך לשלם, כי הרי כך התנו ביניהם.

5. רש"י סובר שקבלת בעלי הדין הכוונה שאמרו בפירוש שמקבלים אותו בין לדין בין לטעות. הראשונים הבינו בדעת רש"י שגם כאן במר זוטרא שהיה מומחה לרבים אינו פטור אלא אם פטרוהו בפירוש אם יטעה. אבל הש"ך (בסימן כ"ה ס"ק ל' אות ג') סובר שדעת רש"י שאם הדין הוא מומחה, אז סתם קבלה הוי כאילו פירשו בין לדין בין לטעות. וכן במה שאמר רש"י "ואי לא קבלוך - דאמרו ליה דיינת לן דין תורה" הבינו הראשונים דהמדובר שאמרו כן בפירוש. אבל היד רמ"ה הבין שקיבלוהו סתם, לאפוקי שלא אמרו: "אם לדין אם לטעות". אבל הראשונים חלקו על רש"י [עיין תוס' ועוד] וסוברים שכיון שמר זוטרא היה מומחה, אז אפילו אמרו לו דיינת לן דין תורה, ג"כ פטור מלשלם, וזה הפירוש אי קבלוך, ואי לא קבלוך הם מפרשים, שלא באו מרצונם, אלא שדן אותם בעל כרחם. ועיין בתוס'.

**ואי לא** אמרו לך כן, אלא ביקשו ממך שתדון ביניהם דין תורה, **זיל שלים**, לך ושלם למי שהפסדתו בטעותך, כי הרי טעית ולא פסקת להם דין תורה.

וזה הכל משום שטעה. אבל אם לא טעה, הדין דין. זאת, למרות שמר זוטרא לא קיבל רשות מריש גלותא. 6

6. כי אם היה סמוך ממנו, בודאי פטור מלשלם, ומשנה מפורשת היא בבכורות כח ב. ועיין בסוגית הגמרא לקמן לג.

ומוכיחה מכאן הגמרא, שדינו דין:

**שמע מינה**, יש לשמוע מעובדה זו, שאף **כי לא נקיט רשותא**, - **דיניה דין**.

ומסקנת הגמרא: **אכן שמע מינה**.

**אמר רב: האי מאן**, כל דיין **דבעי למידן דינא**, שרוצה לדון ולהבטיח עצמו כי גם **אי טעה**, **מיבעי למיפטרא**, שיהיה פטור לשלם אם יטעה - העצה לכך היא **לשקול רשותא מבי ריש גלותא**, שיקבל רשות מריש גלותא לדון.



**וכן אמר שמואל**, העצה היא, **לשקול רשותא מבי ריש גלותא**. ואז, כיון שיש לו רשות ממנו לדון, הוא אינו משלם אם טעה בדינו. <sup>7</sup>

<sup>7</sup> כאן פירש רש"י דכיון דנחית ברשות אינו משלם ועיין ג א. ובדף ל"ג פירש דכיון דהוא מומחה, הרי טעותו משום מזל הרע של מי שהפסיד. ובכסף משנה (פ"ו מהל' סנהדרין הל"ב) מפרש דעת רש"י משום דהפקר בית הפקר.

ומאחר שאמרה הגמרא שרב נחמן ורבי חייא קיבלו רשות לדון, מבארת עתה הגמרא, מי הוא המוסמך ליתן רשות לדון, ומה הוא תחום סמכותו, והאיך נותנים בפועל את הרשות לדון.

**פשיטא**, זה פשוט, כי דיין שקיבל את סמכותו לדון **מהכא להכא**, שהרשהו ריש גלותא שבבבל [שהרי תלמוד בבלי נשנה בבבל], לדון כאן, את בני בבל,

וכן פשיטא, כי דיין שקיבל רשות לדון **מהתם להתם**, מהנשיא שבארץ ישראל, לדון את בני ארץ ישראל,

וכן פשיטא כי **מהכא להתם**, מי שקיבל רשות מריש גלותא, ודן את בני ארץ ישראל,

כל אלו - **מהני**. רשותם היא רשות, ואפשר להם לדון ביחיד מומחה, ואם טעה פטור.

ומבארת הגמרא מה היא העדיפות של ריש גלותא בבבל על הנשיא בארץ ישראל -

**דהכא**, ריש גלותא שבבבל, שררותו היא גדולה יותר, ומתפשטת על כל ישראל, והוא עומד במקום המלך, <sup>8</sup> ויש לריש גלותא שבבבל רשות להסמיך בית דין כדי להפקיר ממון, מדין הפקר בית דין הפקר, ונקראת סמכותו בשם "**שבט**" - ואילו **התם**, הנשיא בארץ ישראל, שררותו מועטת. ונקרא רק בשם "**מחוקק**".

<sup>8</sup> כן פירשו הר"ן והמאירי. רש"י כתב שהשררה שלהם היא מטעם מלך פרס, ותוקפם הוא מטעם הפקר ב"ד הפקר, והתוס' כתבו משום שהיו מזכרי בית דוד. ובחידושי הגר"א (סימן ג' ס"ד) מבאר הנפקא מינה בין ב' הפירושים אם המלך בעצמו יכול לתת רשות. ועיין ברמ"א שם שמביא שתי דיעות בזה. דלשיטת רש"י ששרותם מטעם המלך, אם כן כל שכן שהמלך בעצמו יכול להרשות, אבל לפי תוס' מותר רק לבני דוד. ועיין בתומים שם הסובר שרש"י מודה לתוס'. ומקשה שהרי מלך פרס בעצמו לא שלט על ארץ ישראל, ואיך יכול ריש גלותא שסמכותו באה ממלך פרס ליתן רשות אף לארץ ישראל. וכן משמע בנמוקי יוסף שהביא גם טעם רש"י וגם טעם התוס', משמע שסובר שצריכין לטעם התוס'.

**וכדתניא**: נאמר בתורה בברכת יעקב את יהודה "לא יסור שבט מיהודה, ומחוקק מבין רגליו, עד כי יבא שילה". וביאור הכתוב הוא, שממשלת יהודה תכון לעד, אף בזמן שאין מלך בבני ישראל.

ודרשו חכמים: "**לא יסור שבט מיהודה**" - "שבט" הוא מלשון שלטון ורדייה - **אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט**, שיש להם כח ורשות מאת מלכי

פרס. "ומחוקק מבין רגליו" - אלו בני בניו של הלל הזקן, שהיה נשיא בארץ ישראל, שמלמדין תורה ברבים. 9 אבל שררותם מועטת.

9. וכתב העיון יעקב: כיון שאמרה המשנה: "ולא הקפדן מלמד" ואמרינן במס' נדרים (כב א): שבני בבל היו רגזנים, לכן לימדו תורה בא"י יותר מבבבל.

כל זה פשוט. אך זה יש להסתפק:

**מהתם** להכא, מאי? מי שקיבל סמיכה ורשות מהנשיא שבארץ ישראל, האם סמכותו היא גם לדון את בני בבל, או לא.

ופושטת הגמרא את האיבעיא:

**תא שמע** מהא **דרבה בר חנה, דן דינא** פסק את הדין בבבל, **וטעה** בדבר של שיקול הדעת, ומי שסמוך לדון פטור לשלם.

**אתא לקמיה דרבי חייא**, הלך לארץ ישראל **לרבי חייא**, ושאלו אם צריך לשלם מממונו. **אמר ליה רבי חייא לרבה: אי קבלוך עלייהו - לא תשלם, ואי לא קיבלוך - זיל שלים**, לך ושלם מממונך, למי שהפסדת לו בטעותך בדין.

ומוכיחה הגמרא: **והא רבה בר חנה רשותא הוה נקיט**, הרי רבה קיבל רשות מרבי [כמו שמספרת הגמרא בהמשך] שהיה נשיא של ארץ ישראל, ולמה חייבו רבי חייא לשלם, אלא **שמע מינה**, אפשר ללמוד מהוראה זו, כי **מהתם להכא, לא מהני**.

ומסקנת הגמרא: אכן **שמע מינה**.

אלא שמקשה הגמרא על הראיה -

**ולא מהני!?!** האם אכן לא מועילה רשותו של הנשיא בארץ ישראל גם לגבי בני בבל?

**והא**, הרי היתה עובדה שרבה בר רב הונא, כי הוה מינצי בהדי ריש גלותא, 10 כשהיתה לו מריבה עם אנשי ראש הגולה, **אמר** להם, לאנשי ריש גלותא: **לאו מיניכי נקיטנא רשותא!** איני כפוף לכם, כי לא קיבלתי את סמכותי לדון מכם, אלא **נקיטנא רשותא מאבא מרי**, מאבי, רב הונא, **ואבא מרי** קיבל את הרשות לדון **מרב, ורב** קיבל את הרשות לדון **מרבי חייא. ורבי חייא מרבי**, רבי יהודה הנשיא, שבארץ ישראל.

10. המהרי"ק (שו"ת שורש קיז) מבאר שחלילה לומר שרבה בר רב הונא היה רודף שררה שהרי היה ידוע בענותותו כמו שביקש רבא (מועד קטן כח א) שיתנו לו מן השמים את מדת העונה של רבה בר רב הונא, אלא שרצה לסלק מעליו שררת ריש גלותא שהיה רוצה להשתרר עליו יותר מדאי, לפי דעתו.

ומוכת, שהרשות לדון שקיבל מארץ ישראל, מועילה לו גם לדון בבבל, ואינו צריך לקבל רשות לדון שם מריש הגולה של בבל.

ומתרת הגמרא, לעולם לא הועילה לו הרשות מארץ ישראל, ומה שאמר כן לריש גלותא - **במילתא דעלמא הוא דאוקים להו**, רק לצורך הויכוח אמר כן, כדי לדחותם בשעת המריבה, אבל לא התכוון לומר שתועיל לו הרשות של ארץ ישראל.

אלא שאם כן, קשה, כיון שלא מועילה לו הרשות של ארץ ישראל, למה קיבל רבה בר חנה רשות, לקראת ירידתו לבבל.

**וכי מאחר דלא מהני**, אם לא מועילה לו הרשות מארץ ישראל לדון בבבל, **רבה בר חנה, רשותא דנקט לפני ירידתו לבבל, למה לי**, מה היא תועיל לו?!

ומתרת הגמרא: אכן, בחוץ לארץ ישראל, היא לא תועיל לו, אך היא תועיל לו **לעיירות העומדים על הגבולין**, שהן נמשכות אחר ארץ ישראל.

ומספרת הגמרא: **מאי רשותא?** האיך קיבל רבה בר חנה רשות לקראת ירידתו לבבל?

**כי הוה נחית רבה בר חנה**, כשרצה לרדת **לבבל**, **אמר לו** שאל **רבי חייא לרבי**: רבה, שהוא **בן אחי חנה**, **יורד לבבל**. האם הוא **יורה** שם? האם יש לו רשות להורות בדיני איסור והיתר, וטומאות וטהרות [והגמרא תבאר בהמשך למה צריך רשות בשביל להורות איסור והיתר].

ענה לו רבי: **יורה!** ניתנת לו רשות להורות.

והוסיף רבי חייא ושאל את רבי: **ידין?** האם יש לו גם רשות לדון שם דיני ממונות כיחיד מומחה, ואם יטעה יפטר מלשלים?!

ענה לו רבי: **ידין!** ניתנת לו רשות גם לדון.

והוסיף רבי חייא ושאל אותו: האם גם **יתיר בכורות**, שיהיה רשאי להורות על מומי הבכור? **11** ענה לו רבי: **יתיר!** גם ניתנת לו רשות להתיר בכורות.

**11.** הבכור יש לו קדושה גם בזמן שאין בית המקדש, ומדיני קדושתו שאסור לשוחטו לאכילה בלי שיפול בו מום. ההוראה על מומי הבכור היא מומחיות יתירה וצריך לזה רשות מיוחדת, כמו שאמרה הגמרא במס' יומא (ע"א) שרשות זו שייכת להנשיא שבארץ ישראל.

ועוד מספרת הגמרא: **כי הוה נחית רב**, כשרצה לרדת **לבבל**, **אמר לו רבי חייא לרבי**: רב, שהוא **בן אחותי**, ששמה איימו, שהיתה אמו של רב, ואחותו של רבי חייא, **יורד לבבל**, ושאל רבי חייא האם **יורה?** וענה רבי: **יורה!** ושאל אותו: האם **ידין?**

וענה רבי: **ידין**. ושאל אותו: האם **יתיר בכורות?** וענה רבי: **אל יתיר!** לא ניתנת לו רשות להתיר בכורות [והגמרא תבאר].

ודנה הגמרא: **מאי שנא**, מה הוא השוני, אשר מחמתו **למר**, לרבה בר חנה, **קרי ליה** רבי חייא **"בן אחי"**, ומאי שנא, מה הוא השוני אשר מחמתו, **למר**, לרב, **קרי ליה** רבי חייא **"בן אחותי"?!?**

**וכי תימא**, שמא תאמר שקרא להם כך משום **דהכי הוה מעשה**, שזאת היתה המציאות, שרבה היה בן אחיו, ורב היה בן אחותו.

הרי אי אפשר לומר כן! כי רב היה גם בן אחיו וגם בן אחותו של רבי חייא [ועיין בהערה 12].

12. אביו של רב שנקרא "אייבו" היה אחיו של רבי חייא, שאייבו ורבי חייא היו בני אב אחד ששמו "אבא בר אחא כרסלא מכפרי", אבל לא בני אותה האם. ואמו של רב שנקראה "איימו" היתה אחות רבי חייא, בני אותה אם ולא בני אב אחד. נמצא שאייבו ואיימו הוריו של רב, לא היו אח ואחות.

**והאמר מר**, הרי סיפר אחד מהאמוראים: **אייבו**, אביו של רב, **וחנה**, אביו של רבה, **ושילא**, ומרתא, **ורבי חייא** - **כולהו**, כל החמשה, **בני אבא בר אחא כרסלא**, מהמקום ששמו **כפרי**, הוו. ואם כן, רב היה גם בן אחיו של רבי חייא, ולמה קרא לו "בן אחותי".

ומתרצת הגמרא: **רב**, **בר אחוה דהוה בר אחתיה**. רב היה גם בן אחיו וגם בן אחותו, ולכן קרי ליה בן אחותי.

אבל **רבה בר חנה**, **בר אחוה**, **דלא בר אחתיה** היה, שהיה בן אחיו ולא בן אחותו, לכן קרי ליה "בן אחי".

**ואי בעית אימא**, ואם תרצה, אפשר לתרץ כך:

## דף ה - ב

לכן קרא לרב "בן אחותי", **על שם חכמתו**, שהיה רב חכם ביותר, ולכן קרא לו רבי חייא בן אחותי, לפי שהחכמה נקראת אחות, **דכתיב** [משלי ז]: **"אמור לחכמה, אחותי את"**.

למדנו מכאן שרבי לא הרשה לרב להתיר בכורות.

ודנה עתה הגמרא בשאלת רבי חייא לרבי אודות סמכותו של רב, ובדברי תשובתו של רבי:

**”יתיר בכורות? - אל יתיר!”**, מאי טעמא? למה לא הרשה רבי לרב להתיר בכורות?

**אילימא**, אם נאמר, **משום דלא חכים**, שלא היה חכם דיו, זה אינו, כי **הא קא אמרינן דחכים טובא**, שנקרא בן אחותי משום שהיה חכם גדול.

**אלא**, לכן לא התיר רבי לרב להתיר בכורות, **משום דלא בקי במומי**, שלא היה רב מומחה בעניני מומי הבכור. ודבר זה אינו תלוי לא בלימוד ולא בסברא אלא בשימוש וזריזות.

ומקשה הגמרא: **והאמר רב: שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה בהמה כדי לידע איזה מום הוא מום קבוע** [שמותר לשחוט את הבכור בגלל המום הזה], **ואיזה הוא מום עובר**, שאסור לשחוט בגללו את הבכור.

הרי שרב היה בקי במומין.

ומתרצת הגמרא: **אלא**, לכן לא התיר לו רבי להתיר בכורות, **כדי לחלק לו כבוד לרבה בר חנה**. כדי שינהגו בני בבל בכבוד לרבה בר חנה, נתן לו לרבה חשיבות זו שיתיר רק הוא בכורות, ולכן לא נתן לרב. ולא חשש רבי שיזלזלו בכבוד רב, כי ידע שבלא זה ינהגו בו כבוד.

**ואי בעית אימא**, רב היה בקי גדול במומין, **ומשום הא גופא**, משום שגדל שמונה עשרה חדשים אצל רועה בקר, **דרב בקיע במומי טפי**, שהיה בקי ביותר, **ושרי מומא** לפי בקיאותו הרבה, אפילו בכאלה מומים **דלא ידעי אינשי**, שאנשים אינם מתייחסים אליהם כמום קבוע, **ואמרי**, יבואו, על ידי ההיתר של רב, לומר, שאפילו על מום עובר **כי האי גוונא, שרא רב**. שיבואו לדמות מום עובר אחר למום זה שהתיר רב, **ואתו למישרי מום עובר**. ויתירו גם מום עובר.

ומשום חשש מכשול זה, נמנע רבי מלהרשות לרב להתיר בכורות. **13**

**13.** וע"ז נאמר: "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (מהר"ם שי"ף).

ודנה עתה הגמרא במה שהובא לעיל, שרבי חייא ביקש מרבי רשות שרבה ורב יורו איסור והיתר בבבל.

ומקשה הגמרא: למה שאל רבי חייא האם **”יורה?”**, ולמה הוצרך רבי להשיבו **”יורה!”**

והרי **אי גמיר**, אם הוא למד תורה ויודע את ההלכה, **רשותא למה לי למישקל?!?** למה צריך הוא לקבל רשות להורות? והרי אינו אלא מורה שכך היא ההלכה.

ומתרצת הגמרא: חוץ מידיעת התורה, צריך מורה ההוראה שיהיה דיבורו ברור, ולא יטעו השומעין בדבריו, ולכן הוא צריך לקבל רשות להורות, והמסמיך להורות, צריך שישים לבו גם לזה, ותקנו שכל מורה הוראה יקבל רשות להורות, **משום מעשה שהיה**, שטעו בדברי תלמיד אחד, מפני לשונו העילגת.

**דתניא, פעם אחת הלך רבי למקום אחד, לעיר עכו, וראה את בני אדם שמגבלים עיסותיהם בטומאה, לשו את עיסות בצקותיהם בכלים טמאים. אמר להם רבי: מפני מה אתם מגבלים עיסותיכם בטומאה?!?** והרי אתם מקפידים על שמירת טהרות, **14** והמים שבעיסה מכשירין **15** את העיסה לקבל טומאה? **אמרו לו: תלמיד אחד בא לכאן והורה לנו כי מי בצעים, מי אגם, אין מכשירין.**

**14.** כן פירש הרמ"ה, ועיין בספר מרגליות הים דמבאר עפ"י דברי רש"י ותוס' לקמן שהיה זה בעכו, לכן שאל אותם כי "אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל". **15.** אין שום דבר מקבל טומאה אלא אם כן בא במגע עם מים, אבל עם מי פירות בלי מים אינו מקבל טומאה.

**והוא, התלמיד שהורה להם כך, "מי ביצים" דרש להו, שיכולים הם ללוש עיסה בחלבון ובחלמון של ביצי תרנגולים ואווזים, שאינם משקה המכשיר לקבלת טומאה, אלא דינם כמי פירות, שאינם מכשירין לקבל טומאה. ואינהו סבור, הם לא הבינו את לשונו, וסברו כי "מי בצעים" קאמר, שכוונתו להתיר ללוש במי בצעים. ומפני שלשונו לא היתה ברורה, טעו. **16****

**16.** בתורת חיים ובערוך לנר מבארים: רק משום שטעו בטעות השניה שכמו שמי בצעים אינם ראויים למי חטאת כן אינם ראויים להכשיר, לכן טעו בדברי התלמיד וסברי שהתיר להם ללוש במי בצעים. ולפ"י מיושב קושית התוס' ד"ה ואינהו.

ועוד טעות היתה להם: **וטעו נמי בהא דשנינו במשנה במסכת פרה: "מי קרמיון ומי פיגה** [שמות של נהרות] **פסולין** לערב אותם באפר פרה אדומה ולהזות מהם על טמא מת, **מפני שהם מי בצים** [או **בצעים**], והתורה אמרה "מים חיים אל כלי", בלי תערובת וחציצה של עפר.

**ואינהו סבור, אנשי המקום טעו וסברו, מתוך דלגבי מי חטאת פסילי, שאינם נחשבים ל"מים", כמו כן אכשורי נמי לא מכשרי, אינם נחשבים מים כדח להכשיר לקבל טומאה.**

**ולא היא!** זה אינו נכון, כי **התם**, שם **לענין חטאת**, **בעינן** אנו זקוקים **למים חיים** בלי תערובת עפר. אבל **הכא**, **אכשורי כל דהו**, **מכשיר**. כל מים, אפילו שאינם צלולים, מכשירין.

**תנא** שנינו בברייתא: **באותה שעה** שראו את המכשול שיצא מתלמיד שאין לשונו פתוחה, **גזרו** חכמים: **תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו**, 17. כדי שרבו ידייק אחריו, אם לשונו ברורה, ולא יצא מכשול על ידו.

17. ולדבר זה אין צריך רשות מהנשיא או ממי שהוסמך על ידי הנשיא, דהרי פשוט לשון הגמרא היא מ"רבו". (חידושי המאירי).

וכן אסור לתלמיד להורות במקום רבו.

ובדין זה מספרת הגמרא: **תנחום בריה דרב אמי איקלע לחתר**. תנחום בן רב אמי הגיע למקום ששמו חתר. **דרש להו: מותר ללתות חיטין**, לשרות את החיטים מעט זמן במים, ולכותשן במכתשת **בפסח**, ואין לחשוש שמא יחמיצו, משום שכותשן תיכף אחרי הלתיתה.

**אמרו לו** בני העיר: **לאו**, האם לא **רבי מני דמן צור איכא הכא** נמצא בעירנו, **ותניא**, ושנינו בברייתא: **תלמיד אל יורה במקום רבו**, **אלא אם כן היה רחוק ממנו שלש פרסאות** שהן **כנגד מחנה ישראל** [כשהיו במדבר, ומקום חניית ישראל היה בגודל שלש פרסאות], וכתוב שם: "והיה כל מבקש ה' [היינו, דבר ה']", יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה", דהיינו אל משה רבינו, 18 למרות שבתוך המחנה היו תלמידים שקיבלו כבר הוראות ממשה רבינו, וידעו להורות.

18. והקשה רש"י אם כן היו חלק מהעם רחוקים ממנו ג' פרסאות. [ועיין בערוך לנר] ומתרץ שמשה רבינו כבודו גדול יותר.

וטענו כנגדו למה דורש הוראות במקום רבי מני.

**אמר להם: לאו אדעתאי** לא ידעתי ואני שוגג.

ומספרת הגמרא: 19 **רבי חייא חזייה לההוא גברא דהוה קאי בבית הקברות**, ראה את איש אחד עומד בבית הקברות, **אמר ליה** רבי חייא לאותו האיש: האם **לאו בן איש פלוני כהן אתה**, והרי הנך כהן ואסור לך ליכנס לבית הקברות. **אמר ליה**: ענה אותו האיש לרבי חייא: **אין**, נכון הדבר שאני בן איש פלוני, אבל אינני כהן, כי **אבוה דההוא גברא** של האיש ההוא [וכוונתו על עצמו] **גבה עינים הוה**, נכשל באיסור הסתכלות על נשים, **נתן עיניו בגרושה**, ונשא אותה לאשה, וממנה נולדתי, **וחיללו**, ונעשיתי חלל.

**19.** רש"י מבאר ששייכות סיפור זה לסוגייתנו היא, שאף שהיה מקומו של רבי, רבו של רב חייא, והיה לכאורה אסור לו להורות, בכל זאת מותר כדי להפרישו מאיסור, ושם בגמ' עירובין נפסקה ההלכה שלהפריש מאיסור מותר אפילו במקום רבו, ולמרות שהוא זלזול בכבוד הרב. והטעם כי במקום שיש חילול ה' אין חולקים כבוד לרב. ועוד פירוש מפרש רש"י ומבואר בתוס' (ד"ה רב).

הגמרא מוסיפה עוד הלכה בהלכות נתינת רשות.

**פשיטא**, זה פשוט, **לפלגא** שאם הרב נותן חצי רשות לתלמיד, כגון שמתיר לו להורות איסור והיתר אך אינו מתיר לדון, או שמתיר לו לדון ואינו מתיר להורות, **הא קאמר דמהני**. הרי אמרנו שמועיל, שהרי רבי לא נתן לרב את כל הסמכות, ולא הרשה לו להתיר בכורות.

אך יש להסתפק בנתינת רשות **על תנאי**, **מאי**? האם יכול לתת רשות על זמן מוגבל, כגון שנה או שנתיים. האם מועילה רשות זו.

ופושטת הגמרא: **תא שמע: דאמר ליה רבי יוחנן לרב שמן**: **20** **הרי אתה ברשותינו**, נתונה לך רשות לדון, **עד שתבא אצלינו**, עד שתחזור אלינו.

**20.** מכאן גם אפשר להביא ראיה לדברי התוס' (ע"א ד"ה נקיטנא) שלא דוקא הנשיא יכול להסמך, דהרי רבי יוחנן לא היה נשיא. אבל היד רמ"ה והתוס' הרא"ש וכן במאירי מבארים שלא היתה זו סמיכה ממש ליפטר אם יטעה בדין, אלא נתינת רשות להורות, שגם לכך צריכים רשות, שהם גרסו בגמרא לעיל בסיפור של מי בצעים "מכאן אמרו תלמיד אל יורה אלא אם נטל רשות מרבו". ועיין בחידושי הר"ן בביאור הגירסאות. ולדבריהם, הוכחת הגמרא היתה שכמו שאפשר לתת רשות להורות למחצה, כן אפשר להסמך למחצה.

הרי שאפשר להרשות על זמן מוגבל.

ועתה מבארת הגמרא את דעתו של שמואל. **21**

**21.** התוס' (ע"א ד"ה דן) סוברים שאפילו בע"כ של בעלי הדין, דאי מדעתם - פשיטא, דאפילו רבי אבהו מודה. יש סוברים בדעת הרא"ש שאי אפשר לדון בעל כרחם, ועל קושית תוס' "דאי בקבלוהו עלייהו פשיטא" מתרץ הרא"ש שהמדובר שאמרו לו "דונו לנו כדרך דיינים" ולכן סובר שמואל שדינו דין [אפי' באחד] ועיין תוס' ד"ה יפה. אבל התרומת הדשן סובר בדעת הרא"ש שאפילו בעל כרחם דינו דין, ואז אינו נקרא חצוף אלא עבריין, אבל דינו דין. ועיין בר"ן שמביא ב' הדעות.

**גופא**, למדנו בסוגיא הקודמת, **אמר שמואל: שנים שדנו דיניהם דין אלא שבית דינם נקרא בית דין חצוף**, שעברו **22** על תקנת חכמים שצריכין שלשה.

**22.** רש"י ור"ח פירשו מלשון חוצפא, וחוצפתם היא שעברו על תקנת חכמים, ויש מפרשים, מובא בחי' הר"ן ובמאירי ובשיטה מקובצת כתובות דף כ"ב, מלשון "מחשוף הלבן", היינו: אם שנים ידונו ידעו בעלי הדין מי חייבם ומי זיכם. מה שאין כן בשלשה לא יודעים מי חייבם ומי זיכם, הר"ן סובר שפירוש זה אינו עולה יפה בסוגייתנו, ועיין בהערה הבאה.



**יתב רב נחמן** תלמידו של שמואל, **וקאמר להא שמעתא** ואמר מאמר זה.

**איתביה רבא לרב נחמן**, הקשה רבא לרב נחמן: שנינו במשנתנו: **אפילו שנים מזכין את בעל הדין או שנים מחייבין**, ואילו **אחד השלישי אומר איני יודע** - **יוסיפו הדיינין** 23 וקשה: **ואי איתא** ואם ישנו הדין של שמואל **להו** שהשנים יהיו **כשנים שדנו**, ולמה צריך להוסיף. 24

23. בדין הוספת הדיינים ישנה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (פ"ח מהל' סנהדרין הל"ב) ויבואר שם. 24. ואף ששמואל מודה לדין המשנה שלכתחילה דיני ממונות בשלשה, אלא שבדיעבד - בשנים דינם דין, מ"מ סבר המקשן דכיון שאחד אומר איני יודע הוי כדיעבד, כיון שאינו חוצפא שהרי התיישבו בשלשה, ולא עברו על תקנת חכמים. חידושי הר"ן.

ומתרץ רב נחמן: **שאני התם**, שונה הדין שם **דמעיקרא אדעתא דתלתא יתיבי** שמתחילה ישבו על מנת שהדין יפסק על ידי שלשה, וכיון שהאחד אינו יודע, חסר מהשלשה. 25 אבל **הכא** בדינו של שמואל **לאו אדעתא דתלתא יתיבי** לא התיישבו כי אם שנים והם מסכימים לדעה אחת, לכן סובר שמואל שדיניהם דין.

25. רש"י לא פירש. ובחידושי הר"ן מפרש [עיין הערה 23], כיון שמתחילה ישבו בשלשה, משום שלא רצו לעבור על תקנת חכמים, לכן גם בגמר הדין, חייבים להיות שלשה. ובקצות החושן (יח ס"ק ח) מבאר את שיטת הר"ן: כיון שאינם רוצים להיות ב"ד חצוף. והיד רמ"ה מפרש, כיון שקבעו עצמם בשלשה, לכן באמר אחד איני יודע, הוי כאילו שאיננו, ונעקרה הקביעות, וכאילו נתפרדה החבילה. ועוד מפרש, שההתנגדות היא מצד בעל הדין שהתחייב, שיכול לומר, אדעתא דהכי שיצא הדין מב"ד חסר, לא הסכמתי להתדין לפניכם, ותובע שיוסיפו הדיינים. מה שאין כן אם הסכים לכתחילה לשנים, אינו יכול לומר כן. [וצ"ל שסובר כמו הדעות בהערה 20 הסוברים ששנים שדנו הוא רק בהסכמת בעלי הדין]. והנפקא מינה בין תירוץ הר"ן לתירוץ הי"ד רמ"ה, בקבעו עצמם בעשרה ואחד אומר איני יודע, דלפי הר"ן אין צריכים להוסיף, ולפי היד רמ"ה עדיין יצטרכו להוסיף.

ועוד קושיה שואל רבא -

**איתביה**: למדנו בברייתא: **רבי שמעון בן גמליאל אומר: הדין בשלשה**, ואילו **פשרה** שהדיינים מפשרים בין בעלי הדין, נעשית **בשנים**. **ויפה כח פשרה מכח הדין**, ששנים שדנו - **בעלי דינין יכולין לחזור בהן**, ואילו **שנים שעשו פשרה** - **אין בעלי דינין יכולין לחזור בהן**, שהרי רצו בפשרה, והבית דין עשה כמבוקשתם.

הרי שרבי שמעון בן גמליאל סובר, ששנים שדנו אין דיניהם דין -

**וכי תימא**, ואם רב נחמן ירצה לתרץ, **שפליגי רבנן עליה דרבי שמעון בן גמליאל**,  
וסברי ששנים שדנו דיניהם דין, ושמואל יסבור כמותם.

על זה טוען רבא - **והאמר רבי אבהו: שנים שדנו, לדברי הכל - אין דיניהם  
דין**. שאין מי שחולק על רשב"ג, ולדעת הכל אין דיניהם דין, וקשה על שמואל.

ומתרץ רב נחמן:

וכי **גברא אגברא קא רמית!!**? האיך אתה מקשה מדברי רבי אבהו, שהוא אמורא, על  
דברי שמואל, שגם הוא אמורא, והרי אפשר לומר שרבי אבהו אכן סובר שאין חכמים  
חולקים על רבי שמעון בן גמליאל, ואילו שמואל סובר שחכמים כן חולקים, וסוברים  
שדיניהם דין, ושמואל סובר כמותם.

**גופא**, עתה מבארת הגמרא את דברי רבי אבהו:

**אמר רבי אבהו: שנים שדנו דיני ממונות, לדברי הכל, אין דיניהם דין**.

**איתיביה** הקשה **רבי אבא לרבי אבהו**, ממה ששינו במשנה במסכת בכורות [כח ב]:

יחיד שאינו מומחה, **שדן את הדין לבדו**, וטעה, **וזיכה את החייב** [או] **וחייב את  
הזכאי**, או **שטימא את הטהור** או **שטיהר את הטמא** ויצא מכך הפסד לנידון.

**מה שעשה עשוי**, דינו דין, **ומשלם מביתו**. הדיין חייב לשלם למי שהוא טעה בדינו,  
את הפסד ממונו, כיון שאינו דיין מומחה, ודן ביחיד.

הרי שאמרה המשנה שדינו דין, וקשה על רבי אבהו, הסובר שלדעת כל התנאים - אין  
דינו דין.

ומתרץ רבי אבהו: **הכא במאי עסקינן**, המדובר במשנה ההיא, הוא במקום  
**דקיבלוהו עליהו**, ששני בעלי הדין הסכימו להתדיין לפניו, ובאופן זה גם רבי אבהו  
מודה שדינו דין.

אך מקשה רבי אבא: **אי הכי**, אם מדובר בקבלוהו עליהם, **אמאי משלם מביתו**,  
למה צריך הדיין לשלם כשטעה בדין, והרי הסכימו להתדיין לפניו.

ומתרץ רבי אבהו, שאין הכוונה שקיבלו עליהם את הדיין בין לדין בין לטעות, **1** כי אם  
כך היה, אכן יהיה הדיין פטור על טעותו.

**1.** עיין דף ה' א בהערה ה'.

אלא, מדובר שם באופן **דאמרו ליה** כאשר קיבלוהו עליהם לדון: **דיינת לן דין תורה!** רק לדין תורה מקבלים אנו אותך לדין, ולא לטעות. ולכן, כיון שטעה עליו לשלם. **2**

**2.** מדברי רש"י לעיל ה"א ד"ה ואי, משמע שהוא סובר, שמדובר באופן שאמרו בעלי הדין בשעת הגשת הדין "דון לנו דין תורה". ומשמע שאם לא אמרו כן בתחילה, אלא באו סתם, שאז הדיין יהיה פטור לשלם. [ועיין לעיל דף ה"א בהערה ה']. אך המהרש"ל והמהר"ם פירשו, שמדובר באופן ששואלים אותו לאחר הדין שטעה בו, בלשון תמיהה, וכי דנת לנו דין תורה? והרי טעית, ולא קבלנו אותך שתדון עמנו בטעות, שלא כדין תורה. ולפירושה הכוונה שאמרו בתחילה סתם שמקבלים אותו לדון, ורק אם טעה, יכולים לומר שלא דן כדין תורה, ולכן ישלם. וכן הוא דעת הרבה ראשונים. ולשיטה זו, אי אפשר לומר לדיין: דון לנו דין תורה! ואם אומרים כך, הרי זה כאילו לא קבלוהו. והמאירי מביא ראיה לדעה זו מדברי הירושלמי, שרבי יוסי בר חלפתא לא רצה לקבל בעלי הדין שביקשו "דונו לנו דין תורה" ואמר: "אני איני יודע דין תורה, יודע מחשבות יפרע מכם".

ועתה דנה הגמרא, באיזה טעות מדובר שהדיין צריך לשלם. **3**

**3.** הערוך לנר מפרש: דרב ספרא מקשה על רבי אבא קושית ממה נפשך, דאם טעה בדבר משנה - הרי דינו אינו דין וחוזר הדין, ואי דטעה בשיקול הדעת, איך בעלי הדינים יכולים לטעון: "מי דיינת לן דין תורה", הרי ודאי הוי דין תורה. ותיריך רבי אבא שמכל מקום אינו דין תורה, כיון דסוגיא דעלמא לאו כמותו, וכמו שיבואר.

**אמר ליה רב ספרא לרבי אבא: דטעה במאי** איזה טעות טעה דיין זה, **אילימא** אם נאמר **דטעה בדבר** המפורש **במשנה**, אם כן למה צריך לשלם, **והרי האמר רב ששת אמר רב אמי: טעה בדבר משנה חוזר** הדין, ומי שזכה בדין מחזיר את דמי התביעה להשני, כיון שאינו דין בכלל, ולמה צריך הדיין לשלם.

ומתריך רבי אבא -

**אלא** המדובר **דטעה** הדיין **בשיקול הדעת**.

ומבארת הגמרא: **היכי דמי בשיקול הדעת**.

**אמר רב פפא: כגון תרי תנאי** או **ותרי אמוראי דפליגי אהדדי** החולקים בפסק דין שתביעה זו תלויה בו, ואם היו האמוראים האחרונים מכריעים את הדין כדעה אחת, והדיין פסק כדעה שניה, הרי טעה בדבר משנה, אלא - **ולא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר** שלא נפסקה ההלכה בפירוש, **וסוגיין דעלמא** רוב הדיינים **4** מכריעים את הדין **אליבא דחד מינייהו** כדעה אחת, **ואזל איהו** דיין הזה הכריע **ועבד כאידך** כדעה השניה, **היינו שיקול הדעת**, זה נקרא טעה בשיקול הדעת.

**4.** כן פירש רש"י בדף ל"ג. ויש מפרשים שפשט המנהג כדעה אחת והדיין לא ידע מכך. וישנה גירסא "סוגיא בעלמא" או "סוגיא דשמעתא" היינו שמשמעות סוגיא אחרת היא כדעת אחד מהן.

ולכן: בעל הדין שזכה בדין אינו צריך להחזיר, שמכל מקום הדין פסק הדין כדעה אחת, שהיא דעה אמיתית שלא הופרכה ולא נפסקה הלכה נגדית, אבל הדין חייב לשלם מביתו, כיון שמנהג רוב הדיינים לפסוק כדעה הנגדית, וטעותו בשיקול הדעת. 5 אחרי שביארנו מחלוקת שמואל ורבי אבהו, אם הדין באחד או בשלשה, מקשה הגמרא שאולי מחלוקתם, היא מחלוקת של תנאים.

5. והראשונים מביאים ירושלמי שהטעם הוא מפני שהוא כפושע שלא היה לו לעבור על דברי המשנה (אבות פ"ד מ"ח) "ואל תהי דן יחידי", ואם היה מצרף עמו עוד דיינים, אולי אחד משלשתם היה משים על לבו שסוגיא דעלמא אינו כפסקם.

**לימא**, האם נאמר ששמואל ורבי אבהו חולקים **כתנאי**, באותה מחלוקת שחלקו תנאים.

לפי ששנינו בברייתא: **ביצוע**, 6 פשרה נעשית **בשלשה**, אלו הם **דברי רבי מאיר**, **וחכמים אומרים: פשרה נעשית אפילו ביחיד**.

6. הטעם שרבי מאיר קורא לה: **ביצוע**, וחכמים: **פשרה**, כתב היד רמה, שרבי מאיר המחמיר שצריכין שלשה סבר כמ"ד (ע"ב) אסור לבצוע לכתחילה, ובקושי התירו, והא ראייה: שצריכין שלשה, כיון שאינו ברור שיצא הדין אמת לאמיתה, ויתכן שבעל דין אחד יפסיד, ודומה לגזל הנקרא "ביצוע" כמו שכתוב (משלי א): "כן ארחות כל בוצע בצע". וחכמים סוברים: מותר לבצוע, לכן קורא לה פשרה. וכן כתב תוס' הרא"ש.

**סברוה**, סבר המקשה, כי **לכולי עלמא**, גם רבי מאיר וגם חכמים סוברים, **מקשינן פשרה לדין**, שמשווים פשרה לדין, לפי שפשרה נקראת "משפט וצדקה" [עייין בעמוד ב], ואם כן הרי היא דומה למשפט,

ולכן, **מאי לאו** האם לא נסביר, **שבהא קמיפלגי**, בטעם הזה חולקים רבי מאיר וחכמים, **דמר** רבי מאיר **סבר הדין** הוא **בשלשה** כרבי אבהו, **ומר סבר**, חכמים סוברים **הדין בשנים**, כשמואל.

ואם כן קשה "לימא כתנאי".

ומתרצת הגמרא: **לא** נחלקו בכך. אלא **דכולי עלמא**, רבי מאיר וחכמים, סוברים **דין בשלשה** כרבי אבהו. 7 **והכא**, בפשרה **בהא קמיפלגי**, בסברא הזו: **דמר סבר** רבי מאיר סובר **מקשינן פשרה לדין**, וכמו שהדין בשלשה, כן הפשרה. **ומר סבר** וחכמים סוברים **לא מקשינן פשרה לדין**, ולכן, על אף שדין הוא בשלשה, הפשרה היא ביחיד.

7. ומ"מ אין קושיא על שמואל, שהרי אמר רב נחמן ששמואל סובר: שרבנן פליגי על רשב"ג, ושמואל סובר כמותם. ועייין בתוס'.

ועדיין שואלת הגמרא -

**לימא**, האם נאמר, **תלתא תנאי בפשרה**. יש שלש דעות תנאים שונות בדין פשרה: **דמר**, רבי מאיר, **סבר**, נעשית בשלשה. **ומר**, רשב"ג בברייתא למעלה, **סבר**, **בשנים**. **ומר**, חכמים **סבר**, סוברים **ביחיד**.

ומתרתת הגמרא:

**אמר רב אחא בריה דרב איקא, ואיתימא** או שאמר **רבי יימר בר שלמיא**: יש רק שתי דעות. **ומאן דאמר תרי**, סובר שאפילו חד נמי יכול לעשות פשרה. כי היות שאמרנו כי אינו מקיש פשרה לדין, אין שום יתרון של שנים על אחד. **והאי דקאמר תרי**, ומה שאמר שנים, היא **כי היכי דליהו עליה סהדי**. שיוכלו השנים להעיד על קיומה של הפשרה, באם אחד מבעלי הדין יכחיש את הפשרה, או אם יכחיש את פרטי הפשרה.

לכן סובר שנעשית בשנים. 8

8. ואם אין חשש שיכחישו, או שמאמינים זה לזה - מודה רשב"ג שפשרה ביחיד. יד רמ"ה.

אפשר ללמוד ממה שתירצנו, שרבי שמעון בן גמליאל סובר שפשרה נעשית אפילו ביחיד, ולכל היותר צריך שנים, משום שיהיו עדים. ואם כן יקשה, למה אמר רבי מאיר בשלשה, הרי בעלי הדין שמתפשרים יכולים לעשות מה שברצונם, ולמה צריך בית דין על כך.

וצריכים לומר, שהטעם הוא, כדי שיהיה לפשרה כח יפה של בית דין, כדי שאם ירצה אחד מבעלי הדין לחזור בו מהפשרה, יחייבוהו לקיים את הפשרה.

ולכן, **אמר רב אשי: שמע מינה, פשרה אין צריכה קנין**. שלא צריכים להקנות זה לזה, במעשה קנין כדי שלא יחזרו בהם מהפשרה. **דאי סלקא דעתך** שאם תסבור שצריכה קנין, אם כן יקשה **למאן דאמר פשרה צריכה תלתא, למה לי** שלשה דיינים לייפות כח פשרה, שלא יוכלו לחזור בהם, **תיסגי בתרי**, שיהיה מספיק בשנים, **וליקני מיניה**, ושיקנו זה לזה, שאז בודאי אי אפשר לחזור בהם, שהרי אפילו בסתם מי שנתן מתנה - אי אפשר לחזור בו אם עשה מעשה קנין.

אלא משמע, שאין פשרה צריכה קנין.

**והלכתא**: ופסק ההלכה הוא: **פשרה צריכה קנין** אפילו אם נעשית בשלשה 9 10 11.

9. רש"י מפרש אפילו בשלשה. ולכאורה קשה הרי רב אשי מוכיח שבשלשה אין צריך קנין, ולמה יהיו צריכין קנין, הלא יש להם כח בית דין. ובחידושי הר"ן מוסיף עוד שאין זה דרך הגמרא לסיים אחרי שהוכחנו שאין צריך קנין - "והלכתא פשרה צריכה קנין". והתוס' מתרצים: דהקנין הוא כמו קנין בטעות. והביאור הוא: [כמו שמבארים בד"ה צריכה] שאם הקנין הוא לפני הודעת הדיינים, צריך ששני

בעלי הדין יעשו קנין כדי שלא יטעון אח"כ כשישמע את פשרתם: שאם היה יודע שיפסיד כל כך לא היה מסכים לפשרה לטענתו שהצדק אתו לכן אפילו בקנין צריכין שלשה, והקנין הוא לחיזוק, כי עדיף לעשות בקנין מבלי קנין. ואם נבאר שהקנין נעשה אחרי הודעת הדיינים את פרטי הפשרה, אזי הקנין הוא רק להבעל דין שנתחייב ליתן, והוא צריך להתחייב בקנין שיתן, אבל מי שזוכה שאינו צריך ליתן, באמת השני המוחל לו אינו צריך למחול לו בקנין. ולפי הבה"ג גם המוחל צריך קנין, כיון שאינו מוחל בלב שלם, אלא על פי עצת המפשרים. וצריך להוסיף ביאור, שלכן צריכים שלשה, כדי לחזק את קנינו, היינו כדי שלא יוכל לטעון שקנינו היה בטעות, לכן אם נעשה בשלשה. הוי קנינו בדעת גמור שסומך עליהם, ועל דעתם הוא מקנה, אבל בשתים לפי רבי מאיר אין לו גמירות דעת. ולפי זה, אין לשלשה כח של בית דין להפקיע ממון וליקח מזה ולתת לזה, אלא ההפקעה היא על ידי הקנין, והשלשה הם המסייעים לגמירות דעת של עושה הקנין. דבשלמא בדין גמור, שהדיינים מוציאים מזה ונותנים לזה אין צריך קנין, משום שהשלשה שחייבוהו מדין משפט האמת, הרי ביררו שממון אחרים בידו, ואינו צריך להקנות לחבירו, כי הריהו של חבירו, אבל בפשרה שאין ברור לדיינים ולא לבעל הדין שממון אחרים בידו, אלא שמייעצים לו לוותר משלו, לכן צריך קנין. והנה רש"י כתב (בד"ה תיסגו): שיש לשלשה המפשרים "כח בית דין", ולכאורה הוא מחלוקת רש"י ותוס'. שרש"י סובר שהם מוציאים ממון מכח בית דין, והתוס' סוברים שהם רק מחזקים את הקנין. אבל האמת היא, שאינם חולקים כלל, שרש"י כתב כן לפי רב אשי הסובר שאין צריך קנין, לכן סובר שהוצאת ממון של פשרה הוא מכח בית דין. ובאה מסקנת הגמרא לומר שאין להם כח ב"ד, אלא שההפקעה נעשית ע"י הקנין, והשלשה הם לייפות את הקנין. [ועיין סמ"ע סי' י"ב ס"ק ט"ז]. ומתורצים שתי הקושיות, דרב אשי סבר שהוא כח ב"ד, ומסקנת הגמ' "והלכתא שפשרה צריכה קנין" שאינו כח ב"ד. אבל היד רמ"ה (בתירוצו השני) והראב"ן (מובא במרדכי) והגהות מיימוניות, סוברים: שמה שאמרה הגמרא שצריכה קנין הוא כשלא נעשה בפני שלשה, אבל אם נעשה בשלשה אין צריכין קנין. ובחידושי הר"ן כתב, שרב אשי באמת הביא ראיה ממאן דאמר בשלשה [ועיין בהערה הבאה], וסובר שכיון שלדעתו אין צריכין קנין, משמע שגם מי שסובר באחד - יסבור שאין צריך קנין, דלא מצינו שיחלקו בדין קנין. ומתרצת הגמ': שהלכתא, שכמו שלמ"ד באחד צריך קנין, ולכן אפילו אם נעשית בשנים או בשלשה צריך קנין. **10** מקשים הראשונים: שאם צריכה קנין, א"כ למה אמרו: "יפה כח פשרה מכח הדין ששנים שדנו בעלי דינים יכולים לחזור בהם ושנים שעשו פשרה אין בעלי דינים יכולים לחזור בהם" הרי גם בדין אם עשה קנין בודאי שאינו יכול לחזור. [ותוס' בד"ה יפה הקשו דאפילו בקיבלוהו אינם יכולים לחזור]. א. וכנראה, שלקושיא זו התכוונו תוס' לתרץ במה שאמרו שהקנין הוי כמו קנין בטעות, וממילא מתורץ: שהיה אמינא שדין הנעשית בשתים בלא קנין עדיף מפשרה עם קנין, דבשלמא בדין שהדיינים מבררים לפי האמת הצדק עם מי, התובע או הנתבע, הרי נעשה התחייבות מאליו מטעם שממון אחרים בידו, אבל פשרה שהוא ויתור בעלמא, הוה אמינא שאפילו עם קנין לא יועילו שנים, קמשמע לן שיפה כח הפשרה מכח הדין. והוא התירוץ שני של המאירי. ב. הר"ן מביא בשם איכא דאמרי, שהקנין בפשרה, הוא רק קנין להסכמתם להתדיין בפשרה, ולא על עצם הממון שביניהם, ולכן אחרי שעשו קנין, אם באו שנים מפשרים ופישרו ביניהם, פשרתם קיים ואי אפשר לחזור אבל אם הבעלי דין הסכימו להתדיין בדין תורה וע"ז לא צריך קנין, ובאו שני דיינים ופסקו את דינם יכולים בעלי הדין לחזור. והר"ן מקשה על דעה זו, דא"כ, מה מדייק רב אשי שאם צריך קנין שיהיה מספיק בשנים, הרי הקנין אינו תלוי בפסק הדין של הדיינים, ואין שום הבדל בין שנים לשלשה, אלא הוא קנין לעצם הסכמתם להתפשר. ג. הר"ן מתרץ דרשב"ג הסובר בשנים סובר באמת דאין צריך קנין [וכן הוא תירץ ראשון של המאירי]. והא דרב אשי מדייק שאין צריך קנין ממ"ד שלשה, הוא הדין ממ"ד שנים. [ודבריו צריכין ביאור שבשלמא בשלשה כתב רש"י שיש להם כח ב"ד, ואיזה כח ב"ד יש לשנים. וצריך לומר דסובר שרק בדין דצריך הכרע דעות יש כח לב"ד רק כשהם שלשה, אבל פשרה יש כח של הפקעה גם לשנים אפילו בלי קנין]. ומסקנת הגמרא שפשרה צריכה קנין, היא, שכיון שלמ"ד באחד צריכה קנין בשנים או שלשה גם יצטרכו קנין. [ועיין בהערה הקודמת]. ד. התוס' [ה' ב ד"ה יפה] תירצו שאם אמרו לשני דיינים: "דונו לנו כמו שרגילים לדון", בעלי הדין יכולים לחזור בהם. ובפשרה אינם יכולים לחזור. ולדרך זו מתורץ גם קושיתנו [עיין בחידושי אנשי שם על הר"ף] שאם אמרו: "דונו לנו כדין תורה" - יכולים לחזור בהם אף אם עשו קנין כי דינם בשנים אינו דין תורה וקנינים הוא בטעות. ובהא יפה כח פשרה - למ"ד פשרה צריכה קנין, וכ"ש למ"ד אין צריכה דאין בעלי הדין יכולים לחזור בהם. ה. היד רמא מתרץ שיש חילוק בין לכתחילה לבדיעבד. דודאי שכל התנאים סוברים שבדיעבד - אם קנו מידו -

יכולים לעשות פשרה אפילו באחד ואפילו בקרובים או פסולים. והמחלוקת היא רק על לכתחילה, שמ"ד בשלשה סובר שלכתחילה ראוי להתפשר בשלשה, שמקשינן פשרה לדין, ובשלשה יעינו היטיב לפי ראות עיניהן, ולא יטריוחו על בעלי הדין יותר מדאי, ומ"ד באחד סובר שאף לכתחלה אפשר לעשות פשרה ביחיד, שגם יחיד יכול לפשר היטיב. ומ"ד בשנים סובר אפילו באחד, ושנים היינו שיהיו עליו כעדות, והכל לכתחילה, שכן הוא שורת הדין. אבל ודאי שבדיעבד נעשית בשנים אם קנו מידו. אבל דין גמור אינו בשנים, ובעלי הדין יכולים לחזור בהם. ו. הרשב"א בתשובותיו [מובא בבית יוסף] מתרץ: דבפשרה אם הקנו אינם יכולים לחזור אף אם נעשה באחד, ואם לא הקנו יכולים לחזור אף אם נעשה בשלושה. אבל בדין לא שייך כלל קנין [ועין בהערה הקודמת] ותלוי באם נעשה בשלושה אין בעלי הדין יכולים לחזור ואם נעשה בשנים יכולים לחזור. ובדבר הזה אמר רשב"ג יפה כה פשרה מכח הדין שאם קנו, אזי אפילו בשנים אין יכולים לחזור, ואילו בדין יכולים. ואין הכי נמי היה יכול לומר שיפה כח הדין מכח הפשרה שבדין אם נעשה בשלשה אין בעלי הדין יכולים לחזור בהם אפילו אם לא עשו קנין, ובפשרה אפילו אם נעשה בשלשה בעלי הדין יכולים לחזור אם לא עשו קנין. ובספר שיעורי רבי דוד פוברסקי, מוכיח דפשרה הנעשית בדיינים, הוי נמי בגדר של "דין". וראיותיו הם: (א) מתוס' ד"ה יפה שכתבו, דמירי שאמרו פשרו לנו כמו שרגילים לעשות. והקשה החידושי הרי"ם, שא"כ אין כאן יפוי כח לפשרה מכח דין, אלא שבזה רגילים לעשות בשנים, ולדין רגילים [לפי שמואל] לעשות בשלשה, ולכן יכולים בעלי הדין לחזור אם נעשית בשנים, ואינו יפוי כח. אבל אם נאמר שהוי "דין" פשרה, אתי שפיר, ש"דין" זה נעשה בשנים, ודין גמור נעשה בשלשה. (ב) מה חולקים (ו' א) אם מקשינן פשרה לדין, אם כדברי התוס' שהוא ענין של רגילות ומנהג, אזי פוק חזי מאי עמא דבר, ויעשו לפי המנהג. ומוכח דהוי "דין" וחולקים התנאים "דין" זה בכמה דיינים נעשה. והרגילות היא לפי רשב"ג בשנים. (ג) מדברי הר"ן שהבאנו לעיל ששני בעלי הדין הסכימו לפשר ובאו שנים ופישרו, ג"כ משמע שהוי כמו דין, דאל"כ אין עולה על הדעת שיכולים שנים לפשר בלי הסכמת בעלי הדין. (ד) מדברי היד רמה, שאף שצריך קנין מ"מ מחלוקת התנאים היא לכתחילה כמה דיינים צריכים. ג"כ משמע דהוי "דין". והמחלוקת היא כמה דיינים צריכים לפשרה זו לכתחילה. **11** דיני קנין הפשרה מהות הקנין: קנין סודר. היינו שאם חולקים על חפץ והחפץ נמצא ביד אחד מהם, אזי התובע מקנה לו סודרו, והמחזיק בחפץ מקנה לו החפץ לפי פסק המפשרים. ואם הוא ממון שאינו נקנה בקנין סודר, כתב הסמ"ע (סימן י"ב ס"ק י"ט ועיין בנתיבות המשפט חידושים י"ג) דצריך לומר בשעת קבלת הסודר בלשון התחייבות: הריני מתחייב עד סך שיאמרו המפשרים. וכתב הרמ"א: שקנין לאו דוקא אלא אפילו שיכתוב שטר, או שאר דרכי הקניה. וכתב הסמ"ע (ס"ק י"ח): דהחידוש הוא שאף שאינו כותב בשטר הסכום, אלא כותב לפי דעת המפשרים, ג"כ הוי התחייבות. ובנתיבות המשפט (חידושים י"ג) מביא שהאורים ותומים חולק על דין זה. או אם עשה תקיעת כף. מתי עושים הקנין: עיין בהערה הקודמת שיש סוברים שנעשית לפני הגשתם להמפשרים, והקנין הוא על הסכמתם להתפשר. והר"ן חולק על דעה זו. ובתוס' מובא דעה הסוברת שהקנין הוא לפני הודעת הפשרה, ובחידושי המאירי מקשה על דעה זו שא"כ הוי קנין על דבר שאינו קצוב. ועוד דעה סוברת: שהקנין הוא לאחר שהמפשרים מודיעים את פרטי הפשרה. הבית יוסף מביא שיטת הגהות מיימוניות, שקנין צריך רק אם הולכים להתפשר, אבל אם מגישים תעצומותיהם לפני דיינים, והדיינים מחליטים ליכנס לפשרה אין צריכים קנין. משמע דסובר דעצם הגשתם לב"ד הוא מעשה התחייבות. מי צריך לעשות קנין: בתוס' ישנה דעה הסוברת שהקנין עושה רק מי שע"י הפשרה יוצאו ממנו, אבל אם ע"י הפשרה יצטרך למחול על תביעתו אינו צריך קנין. וכ"כ היד רמה [ועיין בהערה ט"ז] ויש המי שסובר שגם המוחל צריך קנין. ויבואר בתוס'.

**תנו רבנן: כשם שהדין בשלשה, כך ביצוע, פשרה, בשלשה.**

**נגמר הדין, שהמפשרים אמרו 12** את פשרתם: איש פלוני אתה זכאי ואיש פלוני אתה חייב - **אי אתה רשאי לבצוע.**

**12.** כן פירש רש"י. והתוסי' מקשים שאם כבר אמרו איש פלוני חייב וזכאי פשיטא. והתורת חיים מוסיף להקשות שבעל דין שיצא זכאי לא ירצה לשמוע להם לפשרה. ועיין בתוסי' שחולקים על רש"י. אבל התורת חיים מתרץ שהמדובר שמי שיצא חייב הוא בעל דין קשה, והיה הוה אמינא שאפשר לפייס את בעל הדין הרך שיכנס לפשרה. קמ"ל. וכן כתב התוסי' ברא"ש.

ומביאה הגמרא סימן להמשך הברייתא:

### **סרמ"ש בנק"ש סימן 13**

**13.** הוא סימן להתנאים המוזכרים כאן בברייתא של התוספתא.

**רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע אם הדין כבר בא לידי דיינים אסור להם לבצוע, אלא חייבים לפסוק לפי הדין. וכל דיין הבוצע הרי זה חוטא. וכל המברך משבח את הבוצע - הרי זה מנאץ את ה' 14 ועל זה הדיין נאמר "בוצע ברך נאץ ה'".** ונדרש: "בוצע ברך" מי שמברך את הבוצע הריהו "נאץ ה'".

**14.** פירש התורת חיים: שהדיין חושב שעושה מצווה בזה שמפשר שנותן לחייב את החצי, ומי שמברכו חושב שעושה מצווה, אבל באמת הוי מצוה הבאה בעבירה, שהרי גם נוטל מן הזכאי את החצי, וממילא מי שמברכו הריהו מנאץ. ולכן אתי שפיר המשך הגמרא בגזל סאה שגם הוי מצוה הבאה בעבירה ומי שמברכו חושב שעושה מצוה שמפריש חלה ונותנו לכהן. וכן ביהודה, שלכאורה עשה מצוה וכו'. וכתב העיון יעקב: שלדין יש עדיפות על פשרה מצד אחד, שאז מצילים את העשוק מיד עושקו, משא"כ בפשרה. כתב הריא"ף: שטעם המאן דאמר שמי שמברך את הבוצע הרי זה מנאץ, הוא משום שכיוון שגזר עליו להיות בידו מנה, וא"כ כשנותן חמישים בגלל הפשרה, הרי"ז מטריח את בוראו. ועוד כתב העיון יעקב, כי הרי אמרו חז"ל שה"דין" הוא עיקר עמוד העולם, אלא שאמרו חז"ל שראה הקב"ה שאין העולם מתקיים במדת הדין, שיתף עמה מדת הרחמים, וזה העושה פשרה סובר שהעולם נברא במדת הרחמים, ומסתמך על סברתו, ויכול לבוא לידי חטא, בחושבו שמדת הרחמים תגן עליו. והמשך הפסוק יבואר לפי פירוש זה: "בוצע ברך נאץ ה', רשע כגובה אפו כל מזימותיו".

**אלא כשבאים שני בעלי הדין, יקוב הדין את ההר, שנאמר: "כי משפט לאלקים הוא", וכן משה 15 היה אומר: יקובהדיןאתההר 16 17.**

**15.** ביד רמה ובמהרש"ל גורסים: "וכן משה היה אומר יקוב הדין את ההר שנאמר כי המשפט לאלקים הוא". **16.** הערוך (ערך קבה) מפרש מלשון נקב: כלומר אם יש דין שצריך לנקוב את ההר, על כרחו יקבנו, אע"פ שדבר גדול הוא. ועוד פירש: יפרש הדיין את הדין, כלומר יפסוק הדין בלא פשרה וההר הוא הדיין. ופירשו המהרש"א: שאם הדיין ירא מבעל דין קשה שמא יתחייב וירדפנו, יקוב הדין את הדיין. **17.** וכתב המאירי: שאף דין הגמור יש בו צדקה, שמוציא גזילה מתחת ידו.

**אבל אהרן היה אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו 18,** שאם היה שומע שיש מחלוקת בין בעלי דינים היה רודף אחריהם ומטיל שלום ביניהם



קודם שיבואו לדין, **שנאמר** על אהרן: "כי שפתי כהן ישמרו דעת, **תורת אמת היה בפיהו** 19, **ועולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון.**

18. פירש המהרש"א: אוהב שלום: הוא בין אדם למקום, כי המשפט לאלקים. ומי שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין הקב"ה נוטל ממנו נפשו (לקמן ז א) ואוהב שלום בינם לאביהם שבשמים. רודף שלום: הוא בין בעלי הדינים להדיין שלא ישנאוהו. ומשים שלום בין אדם לחברו: הוא בין בעלי הדין. והעיון יעקב מפרש: שאוהב שלום היינו לעצמו שהיה מוותר מממונו לכן היה יכול להיות רודף שלום לאחרים. 19. המהרש"א מפרש את הפסוקים כך: לפי שאין דיין המונע עצמו מן הדין, לפי שאינו יודע דין תורה, לכן נאמר: "תורת אמת היה בפיהו" שידע היטיב את הדין, או שיש דיין שאינו יודע לסדר דבריו שיהיה לשונו ברור לכן נאמר "ועולה לא נמצא בשפתיו". ובכל זאת נכנס לפשר בין בעלי הדין, כי "בשלום ובמישור הלך אתי", שהלך בדרכי הפשרה, ולכן "רבים השיב מעון" שאין כאן עול לא מצד התובע ולא מצד הנתבע ולא מצד הדיין, והם רבים.

וממשיכה הברייתא דרשה אחרת על הפסוק "ובוצע ברך נאץ ה' "

**רבי אליעזר אומר: 20 הרי שאדם גזל סאה של חטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו על הפרשת חלה"? אין זה מברך את ה' אלא מנאץ. ועל אדם זה נאמר "ובוצע ברך" [מי שמברך על ביצוע שהוא לשון גזילה דכתיב [משלי א] "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח", הריהו 21 נאץ ה'"] .**

20. וכתב היד רמ"ה: רבי אליעזר ורבי מאיר שדורשים הפסוק "בוצע ברך" לדרשות אחרות, וכן רבי ששואל: "לעניינים מיבעי ליה", הטעם משום דסוברים דמותר לבצוע. וכתב הריא"ף: הדיוק של רבי אליעזר הוא: שאם לדברי ר"א בנו של ריה"ג היה לו לכתוב "וברך בוצע", אבל לרבי אליעזר אתי שפיר שמקודם בוצע ואח"כ מברך. 21. רש"י פירש שהוא מלשון גזל, אבל בהלכות גדולות מפרש שעושה פשרה במצות הקב"ה, שאומר שמותר לגזול ובכל זאת חייב בחלה.

ומביאה הגמרא עוד דרשה על הפסוק: "ובוצע ברך נאץ ה'".

**רבי מאיר אומר: לא נאמר הפסוק בוצע אלא כנגד יהודה, שנאמר: ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו לכו ונמכרנו לישמעאלים", ופירוש הפסוק הוא: בוצע ברך: 22 וכל המברך את יהודה על מה שאמר "מה בצע", הרי זה מנאץ, שהיה לו לומר להחזיר את יוסף לאביו, שהרי היו דבריו נשמעין לאחיו, ועל זה, המברכו, נאמר "ובוצע ברך נאץ ה'".**

22. והקשו המפרשים אם כן למה אמרו שהמברך הוא המנאץ, היה לגמרא לומר כן על יהודה שעשה פשרה. ותירץ ה"יפה מראה" שהרי באמת יצא טובה מכל הענין הזה שאם היה מחזירו לאביו, ולא יורד למצרים, מי יפרנס את יעקב בשבע שנות הרעב, והרי יוסף בעצמו אמר: "כי למחיה שלחני אלקים לפניכם", וכך נתגלגל כל הענין של גלות מצרים שהיה ראוי יעקב לירד בשלשלאות של ברזל, ועתה, בגלל מעשה יהודה, ירד בדרך כבוד. ולכן היה הוה אמינא שאפשר לברך את יהודה, ובא רבי מאיר לומר שהריהו מנאץ. אלא שהמסבב כל הסיבות עשה כן למען לקיים את הבטחתו לאברהם אבינו בברית בין

הבתרים, ויהודה בעצמו מה שעשה עשה. אבל המהרש"א מפרש להיפך: שיהודה עשה כן לשם שמים שידע שאם יאמר לאחיו להחזירו לאביו - לא ישמעו בקולו, והכתוב משבחו (עיין תוסי' ד"ה אלא) ומפרש בגמ': כל המברך את יהודה שכוונתם להיפך מי שמגנה את יהודה, [מלשון סגי נהור] הריהו מנאץ את ה', עיי"ש. ובספר דברי שאול (מובא במרגליות הים) מפרש: שבעל הדין בעצמו עושה מעשה הגון אם מתפשר, שהרי חושב שהדין עמו ובכל זאת מוותר לחבירו, אבל אדם אחר המברך את המתפשר, הריהו מנאץ את משפט אלקים באמרו שה"דין" אינו צדק ויושר כמו הפשרה. וכן יהודה שסבר שיוסף חייב מיתה וויתר לו עשה צדקת ה', אבל מי שמברך אותו הרי זה מנאץ.

עד כאן שנינו דעת מי שאומר "אסור לבצוע".

**ואילו - רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע. שנאמר "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריהם".** ולכאורה דברי הפסוק סותרים: **והלא במקום שיש משפט - אין שלום, ובמקום שיש שלום - אין משפט.** אלא הביאור הוא: **איזהו משפט שיש בו שלום? הוי אומר: זה ביצוע.** ועוד דרשה דורש רבי יהושע בן קרחה שמצוה לבצוע:

**וכן בדוד, הוא אומר, הפסוק משבח את דוד: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו",** וגם בדברי פסוק זה יש סתירה: **והלא כל מקום שיש משפט - אין צדקה, ומקום שיש צדקה - אין משפט, אלא ביאור הפסוק: איזהו משפט שיש בו צדקה, הוי אומר זה ביצוע.**

ומה יענה התנא קמא הסובר אסור לבצוע, על משמעות הפסוק שמשמע שדוד היה עושה ביצוע.

ומתרצת הברייתא שתנא זה דרש את הפסוק בדרשה אחרת.

**אתאן לתנא קמא** <sup>23</sup> דרשה הבאה היא לדברי התנא קמא, הסובר אסור לבצוע: כשהיה דוד המלך **דן את הדין וזיכה את הזכאי וחייב את החייב** לפי שורת הדין **וראה דוד שנתחייב עני בדין ואין לו לשלם - ושילם לו דוד מתוך ביתו, וזה משפט וצדקה - משפט לזה וצדקה לזה, והיינו: משפט לזה למי שזכה בדין שהחזיר לו ממון המגיע לו לפי שורת הדין, וצדקה לזה העני שנתחייב בדין ששילם לו מתוך ביתו** <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> הר"ן כותב שמדברי רש"י משמע שהכוונה לרבי אליעזר בנו של ריה"ג הסובר אסור לבצוע. אבל הר"ן סובר וכן היד רמ"ה, שהכוונה על התנא קמא שאמר: נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע. ועיין ע"א הערה ג' בתוסי' <sup>24</sup>. ומבאר המהרש"א דבעני שאין לו לשלם נאמר בתורה בהשבת משכון: "ולך תהיה צדקה" וצדקה זו שעשה לו חבירו בהשבת המשכון, זה שילם דוד מביתו. ולפי זה מפרש מה שהתפלל דוד: "עשיתי משפט וצדק בל תניחני לעושקי", שהיה יתכן שהמלווה והלווה יעשו קנוניה ביניהם שהמלווה יתבענו בפני דוד והלווה לא ישלם, ויעשקו את דוד, לכן התפלל עשיתי משפט וצדק כמו שדרשו כאן ששילם מתוך ביתו, ומבקש בל תניחני לעושקי.

על דרשה זו מקשה רבי :

**קשיא ליה לרבי: האי לכל עמו האם זה נקרא שעשה צדקה לכל עמו, צדקה "לעניים" מיבעי ליה, היה צריך להיות כתוב. אלא רבי אומר: אף על פי שלא שילם מתוך ביתו, זהו משפט וצדקה, משפט לזה וצדקה לזה, משפט לזה שהחזיר לו ממונו, וצדקה לזה - שהוציא גזילה מתחת ידו,** <sup>25</sup> והצילו מאיסור גזילה.

<sup>25</sup>. ולכאורה קשה: מאי רבותא דדוד, הלא כל הדיינים עושים כן. ויש לתרץ, שכל הדיינים עושים פשרה, משום שאינם בטוחים בצדקת פסקם. אבל בדוד המלך נאמר: "וה' עמו" ודרשו חז"ל שהלכה כמותו בכל מקום, לכן עשה דין, שהיה ברור לו שיוציא גזילה ויחזירנה לבעליה.

**רבי שמעון בן מנסיא אומר: שנים שבאו לפניך לדין - עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה - אתה רשאי לומר להן: צאו ובצעו, אבל משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה - אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו. שנאמר: "פטר מים ראשית מדון ולפני התגלע הריש נטוש" אם באת לפטור ולהשליך את המריבה [שנמשל למים <sup>26</sup>] פטור אותה בראשית מדון, לפני שתדע היכן שהדין נוטה, ונדרש: קודם שנתגלע [כמו נתגלה <sup>27</sup>] הריב אתה יכול לנטשו ולרדוף אחר השלום, אבל משנתגלע הריב אי אתה יכול לנטשו.**

<sup>26</sup>. רש"י במשלי (י"ז) מפרש: פטר מים ראשית מדון: המתחיל במריבה הוא כפותח חור בגדרי אמת המים, [סכר] והמים יוצאין בו, והחור הולך ומרחיב, כן המדון הולך וגדל תמיד, ולפני התגלע הריב נטוש: קודם שתתגלע חרפתך נטוש את הריב. והוא ביאור הגמרא דף ז' א' וכ"כ האבן - עזרא ושאר מפרשים. ולפי פירוש זה מדבר שלמה המלך אל בעלי הריב, ורבי שמעון בן מנסיא סובר ששלמה המלך מדבר אל הדיין, לפטור את המים [דהיינו המריבה] בראשית מדון. <sup>27</sup>. וכתב היד רמ"ה שעי"ן וה"ה מתחלפים, וכ"כ רש"י במשלי י"ז.

**ריש לקיש** [ויש גורסין רבי יהושע בן לקיש או רבי יהודה בן לקיש] **אמר: שנים שבאו לדין, אחד רך ואחד קשה בעל מריבה ומטריח את הדיינים, עד שלא תשמע דבריהן, או משתשמע דבריהן ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה - אתה רשאי לומר להם: אין אני נזקק לכם כי הדיין מפחד שמא נתחייב בעל דין החזק ונמצא חזק רודפו את הדיין <sup>28</sup>, לכן מותר להישמט מן הדין. אבל משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה, ואף שרואה שהדין נוטה לחובת הבעל דין קשה אי אתה יכול להישמט ולומר להן איני נזקק לכם, שנאמר: "ולא תגורו מפני איש" התורה מצווה את הדיינים לא <sup>29</sup> לפחד מפני איש.**

<sup>28</sup>. וכתב רש"י: "רודף את הדיין להפך את הדין" וכתב הרא"ף: שכוונתו שרודף את הדיין לפני הדין, אבל בתוס' משמע: שרודף את הדיין אחרי שיצא חייב בדין, שהרי כתבו שבשניהם קשים השני היה

מסייעו משמע שזה שזכה בדין יסייע לדיין מיד בעל דין קשה השני. והמאירי מביא שיש גורסין: "שמא יתחייב רך ונמצא קשה רודפו" ומפרש: "כלומר: שמבחינו לפרוע, ויגרום לו היזק גדול על שלא עיגן את דינו". והר"ן כותב: שהרי"ף גורס: ונמצא חזק רודפו, ומפרש: שרודפו לאותו רך עד שיפרעהו. <sup>29</sup> בתוס' ד"ה לא תכניס משמע שדרשוהו מלשון מורא ופחד. וכן פירש רש"י בפירושו התורה (דברים א'). אבל ברי"ף משמע [ועיין בשו"ת נודע ביהודה ח"ב יו"ד סי' ע"ט] דגם דרשה זו הוא מלשון כניסה, שהדיין רוצה להכניס את דבריו, ובא התנא להשמיענו שמותר לעשות כן כל זמן שאינו יודע היכן הדין נוטה. שהרי הביא את דברי רב חנין "לא תכניס דבריך מפני איש" בדרשה זו של רבי יהודה בן לקיש. וכתב התורת חיים: שלפי דעת תוס' קשה, איך מרומז בקרא שאסור לירא מפני איש רק אחרי שיוודע להיכן הדין נוטה. אבל לדעת הרי"ף מבואר היטיב, שאם הדיין כבר יודע להיכן הדין נוטה ואינו אומר, אזי שייך לומר שמכניס דבריו, אבל כל זמן שאינו יודע, אזי אינו מכניס, כי הדברים כנוסים מאליהם. והערך לנר מתרץ את קושית התורת חיים: שהתנא הזה דורש ג"כ את הפסוק "ולפני התגלע הריב נטוש", אלא שמוסיף עוד פסוק של ולא תגורו שאם יש לדיין ידיעה, אזי אינו רשאי להישמט.

רבי יהושע בן קרחה דורש את הפסוק: "לא תגורו מפני איש" מלשון כניסה, היינו כניסת דיבורים, שתיקה.

**רבי יהושע בן קרחה אומר: מניין** אנו יודעים את דין זה: **לתלמיד שיושב לפני רבו** ובא דין לפני רבו **וראה זכות לעני וחובה לעשיר** <sup>30</sup> ורבו טועה בדין, **מניין** אנו יודעים **שלא ישתוק** שירא מכבוד רבו אלא יחוה את דעתו, **שנאמר: "לא תגורו מפני איש" ואמר רבי חנין** [ויש גורסים: רבי חנן אומר]: **לא תכניס דברים מפני איש**. ודורשו מלשון "אגירה" דהיינו כניסה.

<sup>30</sup> וכתב היד רמ"ה: שיש כאן שתי חידושים, שלא מיבעיא שהדיין בעצמו אסור לשתוק, אלא אפילו התלמיד שאין ה"דין" מוטל עליו, ועוד, שחושב שאין זה כבוד רבו לחוות דעתו, ולא מיבעיא אם רואה חובה לעני שאסור לו לשתוק, אלא אפילו אם יש חובה לעשיר, חושש התלמיד מלומר דעתו, כדי שלא ירדוף את הדיין, לכן משמיע לנו התנא, שאסור לו להכניס דבריו. ועיין ערוך לנר.

וממשיכה הברייתא להזהיר את העדים שתהיה יראת שמים על פניהם -

**ויהיו עדים יודעים את מי הן מעידין** שהם כאילו מעידין בהקב"ה, שמטריחין אותנו - כביכול להחזיר ממון לבעליו, ועוד ידעו העדים **ולפני מי הן מעידין** שהרי אלקים נצב בעדת אל, ועוד ידעו העדים - **ומי עתיד להיפרע מהן** שהקב"ה עתיד להיפרע מהם בהעידם עדות שקר **שנאמר: "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב** [והיינו העדים <sup>31</sup>] **לפני ה'".**

<sup>31</sup> כתב המהרש"א: שהעדים צריכים לחשוב כאילו הם בעלי הדין, ואם יעידו שקר, או שיכבשו דבריהם, הרי אינם רק גורמים לעיוות הדין הדין, אלא הם בעצמם מעוותים את הדין. ולכן קוראם התורה בלשון: "האנשים אשר להם הריב".

וכן מוזהרים הדיינים:

ויהיו הדיינין יודעין את מי הן דנין, ולפני מי הן דנין, ומי עתיד ליפרע מהן, שנאמר: "אלהים נצב בעדת אל" 32. וכן ביהושפט מלך יהודה הוא אומר: "ויאמר אל השופטים: ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר המשפט". שמא יאמר הדיין מה לי להיכנס 33 בצער הזה, שאם אטעה אענש - תלמוד לומר: "ועמכם בדבר המשפט" לפי מה שעמכם - שלבבכם נוטה לפי טענות בעלי הדין - לפי אותן הדברים תשפטו ואין עליכם עונש, שאין לדיין לירא מעונש ולהימנע מן הדין אלא לפי מה שענינו רואות האמת והצדק, כן ידון, ואין לו לירא מעונש.

32. וכתב היד רמ"ה: שדורשים את הפסוק כך: "אלהים ניצב בעדת אל" [בבית דין] וסוף הפסוק: "בקרב אלהים ישפוט" אלהים מלשון דיינים, שהקב"ה מצוי בקרבם. 33. רש"י מבאר שהדיין אומר כן טרם היכנסו למשפט. והמהרש"א מבאר שהדיין חושש כן אחרי עשותו הדין, וחושב שמא טעה ואומר: מה לי בצער הזה, שמא לא כיוונתי אל האמת, תלמוד לומר: ועמכם בדבר המשפט שה' עמו לכוין אל האמת, שאין לדיין אלא מה שענינו רואות. ומבאר שזו כוונת הגמ' לקמן: כל דיין שדן דין אמת לאמיתו שאף שדיין מכוון דעתו אל האמת, עדיין יתכן שטעה, אבל כיון שה' עמו הריהו מובטח שיהיה אמת לאמיתו.

התנא קמא אמר בתחילת הברייתא: "נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע" ועתה מבארת הגמרא, מה נקרא "גמר דין".

**היכי דמי גמר דין**, מה נקרא "גמר דין".

**אמר רב יהודה אמר רב**: שכבר אמר הדיין: **איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי** 34.

34. הקשו התוס' (בבא קמא דף ס"ט א ד"ה חייב ובבא מציעא י"ז א ד"ה חייב) שבסוגיות אחרות אמרה הגמרא שאם ב"ד אומרים: "חייב אתה ליתן", אינו גמר דין, וגמר דין הוא רק כשאומרים: "צא ותן לו". ותיירו: שבאמת "חייב אתה ליתן" אינו אלא קרוב לגמר דין, וכיוון שקרובים כל כך לגמר דין, אינו רשאי לבצעו. אבל היד רמ"ה מתרץ: שכאן אמרו לגבי מה ששייך לדיינים בעצמם, ועבורם גמרו את הדין באמירתם: "חייב אתה" אבל שם מדובר במה שנוגע לבעלי הדין, ואצל בעלי הדין לא הוי גמר דין, אלא כשמחייבים אותם בפועל ממש, כי כל זמן שלא חייבו אותם ממש, אינו ברור לפניהם הפסק דין. ועיין בש"ך (סימן כ"ב ס"ק ה') הסובר: כי מה שאמרו כאן שגמר דין הוא באמרו "חייב אתה" הוא לאו דוקא, והכוונה לאמרו "צא ותן לו". ויש בזה נפקותא לכמה דינים. כגון אם קבל בעל דין על עצמו את אחד מהקרובים או הפסולים להיות דין או להיות עד, שהדין הוא שיכול לחזור בו עד גמר דין. עיי"ש בש"ך.

אחרי ששנינו כמה דעות בענין פשרה, באה עתה הגמרא לפסוק הלכה.

**אמר רב: הלכה כרבי יהושע בן קרחה** שסובר "מצות לבצוע".

ומקשה הגמרא -

**איני** והלא רב אינו סובר כך. ולמה. **והא רב הונא תלמודיה דרב הוה**, היה תלמיד של רב, ובודאי פסק כמוהו. **וכי הוה אתי בעלי דין לקמיה דרב הונא, אמר להו** שאל את בעלי הדין: **אי דינא בעיתו** האם אתם רוצים דין **אי פשרה בעיתו** או שאתם רוצים פשרה. הרי דאינה מצוה.

ומתרצת הגמרא שאינה סתירה, שגם רבי יהושע בן קרחה הסובר "מצוה לבצוע" כוונתו שמצווה להציע לפני בעלי הדין, אם רוצים דין או פשרה.

## דף ז - א

**מאי מצוה נמי** מה הפירוש "מצוה" **דקאמר רבי יהושע בן קרחה** מצוה **למימרא להו**, להציע להם: **אי דינא בעיתו, אי פשרה בעיתו**.

וזה מה שפסק רב, וכך נהג רב הונא תלמידו.

ומקשה הגמרא: אם כן - **היינו תנא קמא!** הרי גם התנא קמא אמר, שאחרי גמר דין אסור לבצוע, ומשמע מדבריו, שלפני גמר דין יש רשות לבצוע. ומשמע, שמציעים להם פשרה, ואם כן, במה שונה דעת רבי יהושע בן קרחה מדעת התנא קמא [והרי בברייתא משמע שהם חולקים].

ומתרצת הגמרא: **איכא בינייהו**, יש עדיין הבדל ביניהם, לענין "מצוה".

**רבי יהושע בן קרחה סבר**, יש מצוה לדיינים להציע לפניהם פשרה. **ותנא קמא סבר**, אין זה מצוה, אלא רק **רשות** יש להם לדיינים להציע לפניהם פשרה.

אך מקשה הגמרא: **היינו דרבי שמעון בן מנסיא!**

הרי דברי התנא קמא הינם כדברי רבי שמעון בן מנסיא, ששניהם סוברים שלפני

גמר דין מציעים לפניהם פשרה, ואחרי גמר דין אי אתה רשאי לבצוע!

ומתרצת הגמרא: **איכא בינייהו**, יש הבדל בין תנא קמא לרבי שמעון בן מנסיא, לגבי האמור: **משתשמע דבריהן, ואתה יודע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו**.

שכך סובר רק רבי שמעון בן מנסיא, ואילו תנא קמא סובר, שעדיין מותר לבצוע עד גמר הדין, היינו עד שיאמרו בית הדין: איש פלוני אתה חייב! או, איש פלוני אתה זכאי!

ומעתה יש לנו ארבע דעות חלוקות בענין פשרה.

א. רבי יהושע בן קרחה סובר [והלכה כמוהו] שיש מצוה להציע פשרה.

ב. רבי שמעון בן מנסיא סובר שיש רשות להציע פשרה. אבל רק עד שיודע הדיין להיכן הדין נוטה.

ג. תנא קמא סובר שיש רשות להציע פשרה אפילו עד גמר דין.

ד. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי סובר שאסור לבצוע כלל.

לעיל הביאה הגמרא כמה דרשות של תנאים על הפסוק "ובוצע ברך נאץ ה' ", ועתה אומרת הגמרא :

והתנאים האלו, **פליגא**, חולקים הם על **דרבי תנחום בן חנילאי**. **דאמר רבי תנחום בן חניאלי: לא נאמר מקרא זה של "ובוצע ברך", אלא כנגד מעשה העגל, 1** שעשה אהרן פשרה בינו לבין עצמו, והורה לעצמו פשרה, לעשות לבני ישראל את העגל.

**1.** וזה לשון המאירי: אע"פ שהפשרה נבחרת לענין דיני ממונות- לענין איסור אינו כן. ואל יאמר הדיין: נתיר לו את זה כדי שלא יאכל את זה, וכיוצא בזה. הוא שאמרו: לא נאמר". היינו שסובר כשיטת רש"י שהגמרא דורשת את הפסוק ובוצע ברך. ועוד סובר שהגמרא רוצה ללמוד מזה, שלא עשה אהרן פשרה טובה. ועיין בתוס' מה שביארנו, ועיין בהערה הבאה.

ומה טעם עשה כן? **שנאמר** [שמות לב] **"וירא אהרן, ויבן מזבח לפניו"**. ודרשינן **"ויבן"**, מלשון הבנה, ודרשינן, **"מזבח"** מלשון זבוח, שראה את חור הרוג -

**מה ראה אהרן? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: ראה את חור** **בן 2** **מרים, אחות משה ואהרן, שזבוח לפניו.** שהיה הרוג לנגד עיניו, לפי שהרגוהו בני ישראל על שלא רצה לעשות להם את העגל.

**2.** אין רמז במקרא שהכוונה על חור. וכתב המהרש"א, שהוא קבלה ביד חז"ל שהרגו את חור. ומוסיף לבאר, שחור מוזכר בכל המעשים המפורסמים עם אהרן, במלחמת עמלק נאמר שאהרן וחור תמכו בידי משה, ובמתן תורה נאמר "והנה אהרן וחור עמכם", שהעמיד משה את אהרן וחור במקומו בעת עלותו להר ארבעים יום, ואילו אחרי מעשה העגל, אינו מוזכר בשום מקום, לכן דרשו חז"ל שהרגוהו על שלא רצה לעשות להם את העגל. ויש להוסיף הסבר על הסבר, שהרי בני ישראל אמרו "כי זה משה האיש וגוי לא ידענו מה היה לו" היינו שהיו מרוצים מהנהגת משה, ולכן באמת קבלו את אהרן וחור עליהם, ולכן באו לאהרן לעשות להם את העגל, ונשאלת השאלה ולמה לא באו לחור, אלא משמע שבאו וסירבו לעשות להם, ועשו מה שעשו.

ועשה אהרן פשרה, **ואמר** בלבו: **אי לא שמענא להו**, אם אסרב לבני ישראל לעשות העגל, **השתא עבדו לי**, עתה יעשו לי כמו **דעבדו בחור**, שיהרגו אותי כמו שהרגו את

חור, ומיקיים בי, יתקיים על ידי את מה שהנביא מקונן על שריפת בית המקדש "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא",<sup>3</sup> שאם יהרגו את אהרן, שהיה כהן ונביא, אז, ולא הוא להו תקנתא לעולם, שלא ירצה ה' לסלוח להם. לכן, סבר אהרן, מוטב דליעבדו לעגל, שיעשו את העגל, ואז אפשר, הוא להו תקנתא בתשובה.<sup>4</sup> תהיה להם תקנה, שהקב"ה יסלח להם כשיעשו תשובה.

<sup>3</sup> ואלו הם דברי הקב"ה, על טענת בני ישראל: "ראה ה' והביטה, למי עוללת כה, אם תאכלנה נשים פרים עוללי טפוחים" וענה להם הקב"ה: "אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא" שגם הם עשו מעשה שלא יעשה, שהרגו את זכריה הכהן והנביא ולא סלח להם השי"ת על עון הזה, והיה דמו תוסס עד שהרג נבזראדן ושפך על דמיו את דמי הסנהדרין גדולה וקטנה ובחורים ובתולות תשעים הארבעה רבוא, וכשרצה לאבד את כל העם, נח הדם מרתיחתו. ואהרן כבר ידע זה ברוח קדשו (עיין תוס' גיטין דף ס"ח א ד"ה וכתוב).<sup>4</sup> והקשה התורת חיים: אדרבה, איסור עבודה זרה הוא איסור חמור מאוד. ותיכף, שהריגת כהן ונביא, אף שאפשר לחזור בתשובה, אבל אי אפשר לתקן, שהרי אי אפשר להחיותו, אבל העגל אפשר לחזור בתשובה ויתוקן העבירה. ולכן בחזרו בתשובה על העגל, נצטוו על מעשה המשכן, ואילו בהריגת כהן ונביא, אדרבה, נגזרה עליהם חורבן בית המקדש. ויש לתרץ כפשוטו, שידע אהרן שאף אם הוא לא יעשה בכל זאת יעשו העגל, וממילא לא ירוויח כלום, אלא יפסיד שיהרג במקדש ה' כהן ונביא, והוא בעצמו הרי לא התכוין אלא לדחותם כמו שאמרו חז"ל. וזה לשון הרמב"ם (רוצח ד ט): אף על פי שיש עונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים. שאלו עוונות, הן מעבירות שבין אדם למקום - אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו. וכל מי שיש בידו עון זה, הרי זה רשע גמור, ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה, ולא יצילוהו מן הדין. שנאמר: עשוק בדם נפש וגוי'. צא ולמד מאחאב, עובד עבודה זרה, שהרי נאמר בו: רק לא היה כאחאב. וכשנסדרו עונותיו וזכיותיו לפני אלהי הרוחות, לא נמצא עון שחייבו כלייה, ולא היה שם שום דבר אחר ששקול כנגדו אלא דמי נבות, שנאמר "ותצא הרוח ותעמוד לפני ה'", זה רוח נבות. ונאמר לו "תפתה וגם תוכל", והרי הוא הרשע לא הרג בידו, אלא סיבב. קל וחומר להורג בידו.

ולעיל הביאה הגמרא את דעת רבי שמעון בן מנסיא, הלומד מהפסוק "פוטר מים ראשית מדון", שפשרה הנעשית לפני המריבה, פוטר את המדון.

ושואלת הגמרא: האיך ידרשו שאר התנאים - שאינם דורשים כן - את הפסוק הזה.

**והני תנאי, את הפסוק "פוטר מים ראשית מדון", מאי דרשי ביה.**

ומתרצת הגמרא, שהם דורשים אותו **כדרב המנונא**.

**דאמר רב המנונא: אין תחילת דינו של אדם נידון, כשדנים את אדם לעתיד לבא, עם פטירתו מהעולם, לא יתחילו לדונו על דבר אחר, אלא תחילת דינו הוא על דברי תורה, על שלא עסק בתורה כשהיה אפשר לו, שנאמר "פוטר מים", מי שפוטר מעליו עול תורה, הנמשלת למים, הוא ראשית מדון, על כך הוא תחילת דינו.**

ועתה מפרשת הגמרא את מה שאמר רבי שמעון בן מנסיא שהריב דומה למים, שלכן הוא דרש את הפסוק "פוטר מים ראשית מדון" על הדיינים, שיפטרו וישליכו את ה"מים".



**אמר רב הונא: האי תיגרא, המריבה, דמיא, דומה היא לצינורא דבידקא דמיא, לזרם מים היוצא מן הנהר בעת שעולה על גדותיו, שתחילה מחלחלים המים בזרם דקיק באמצעות חור שהם יוצרים בתלולית העפר [הניצבת ליד הנהר, כדי למנוע את הצפת השדות]. ואם אין סותמים את החור הקטן של מקום יציאת המים בתחילת התהוותו, אז כיון דרווח, רווח! הולך ומתרחב הזרם הדק לזרם אדיר, עד שלא ניתן לסותמו.**

זה הוא המשל. והנמשל הוא, שהמריבה מתחילה בדברים קטנים, של מה בכך, אך אם אין פוטרים ומשליכים אותה, הרי היא מתרחבת ומתפשטת, עד שאי אפשר לעוצרה.

ומביאה הגמרא עוד משל על המריבה [ולפי התוספות זה עוד דרשה על הפסוק "פוטרי מים ראשית מדון"] -

**אביי קשישא אמר: מריבה, דמי, דומה היא לגודא דגמלא, דפי עץ של גשר. בתחילה, בעת ששמים אותם, הם מתנענים ומתנדנדים, ולבסוף, כיון דקס, קס. כשדורכים עליהם הרבה, הרי הם מתחזקים ונקבעים במקומם. זה הוא המשל.**

והנמשל הוא, שמריבה בתחילה אינה חזקה, ובעת שמרבים להתקוטט, וכל אחד מתייצב ועומד על דעתו, אז המריבה מתחזקת.

## **שמע"י ושת"י שב"ע זמירו"ת הו"א, סימן 5.**

**5.** הוא סימן על המאמרים הבאים: שמע"י, דשמע ואדיש. ושת"י, אחרתי תלת. שב"ע, שבע יפול צדיק. זמירו"ת, לזמור זמר. ה', היא ניימא. ו' [אדייה לגזיזה] ויקס. א' [כי רחמתיך הוי עזיזא] איפותיה.

והגמרא מביאה עתה עוד דרשה על הפסוק "פוטרי מים ראשית מדון", ומוכיחה, שאימרה שנהוגה בפיהם של אנשים, מרומזת היא בפסוק.

ומספרת הגמרא: מעשה בההוא גברא, דהוה קאמר ואזיל, שהיה נוהג לומר את האימרה הבאה: טוביה, דאזיל ואדיש, האיש אשר שומע את חרפתו ושותק, ומתרגל לשתוק, חלפוה בישתא מאה. עבור שתיקתו יתפטר ממאה רעות שהיו אמורות לבוא עליו, אם היה מתפתה ליכנס למריבה.

כשמע שמואל מאמר זה, אמר ליה שמואל לרב יהודה: קרא כתיב! הוא פסוק מפורש, "פוטרי מים, ראשית מדון". ודרשינן, "פוטרי" מלשון פתיחה, ו"מים" הרי אמרנו למעלה שזרימתם משולה למריבה. ומי שפותח במריבה - ראשית מדון. ודרשינן, "מדון" בלשון נוטריקון, מאה דין. ודין הוא מלשון רעות וצרות. או ש"מדון" בגימטריה הוא מאה, והוא ראשית למאה דינין.

ואגב שאמרנו שאימרות הנהוגות בפייהם של אנשים, מפורשות ומרומזות הן בפסוקים, מביאה הגמרא עוד דוגמאות לכך.

**ההוא, היה איש אחד, דהוה קאמר ואזיל, שהיה נוהג לומר: אתרתי ותלת, גנבא לא מיקטל!** 6 על שתים ושלש גניבות אין הגנב נענש, אבל סופו ליענש. כלומר: אם עובר הגנב עבירה פעמים ושלש, ועדיין לא הגיעה אליו פורענות, אל יתפלא, מפני שסופו ללקות באחרונה.

6. ולכן חייבה התורה לגנב לשלם ארבעה וחמשה. כי מן הסתם היא כבר הגנבה השלישית או הרביעית אצלו (מרגליות הים).

**אמר ליה שמואל לרב יהודה: קרא כתיב, הוא פסוק מפורש: "כה אמר ה', על שלשה פשעי ישראל. ועל ארבעה, לא אשיבנו".** ודרשינן את הפסוק בלשון בתמיה: האם על ארבעה - לא אשיבנו לו את העונש?!

**ההוא, היה איש אחד דהוה קאמר ואזיל** שהיה נוהג לומר: **שב בירי לשלמנא.** שבע בורות פתוחים לרגלי איש 7 שלם, ומכולם יצילנו ה'. **וחדא לעביד ביש.** ובור אחד לעושי רשעה, ליפול בו מיד.

7. כן גורס המהרש"א.

**אמר ליה שמואל לרב יהודה: קרא כתיב** הוא פסוק מפורש: **כי שבע יפול צדיק וקם ורשעים יכשלו ברעה,** ודרשינן "רעה" בלשון יחיד, לכן הרשע יפול באחד.

**ההוא, היה איש אחד דהוה קאמר ואזיל,** שהיה נוהג לומר: **דאזיל מבי דינא שקיל גלימא,** מי שנטלו בית דין ממנו את בגדו לפריעת חובו, **ליזמר זמר, וליזיל באורחא.** ילך בדרך, כשהוא עליז ושמח, וישיר שיר. כלומר, אל יתעצב, אלא ישמח על שהוציאו את הגזילה מתחת ידו.

**אמר ליה שמואל לרב יהודה: קרא כתיב,** הרי זה מקרא מפורש: **"וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום"**, אלו הם דברי יתרו בעצתו למשה למנות דיינים לשפוט את העם, ודרשינן מ"כל העם", שכולל בו גם את מי שיצא חייב, וגם הוא יבוא אל מקומו בשלום.

**ההוא היה איש אחד, דהוה קאמר ואזיל,** שהיה נוהג לומר: **היא ניימא ודיקולא שפיל.** 8 כשהאשה מנמנמת, נופל הסל שעל ראשה שנותנת בו כלי עבודתה, כגון פילכה. זה המשל, והנמשל: מתוך שהיא עצלה אין מלאכתה ניכרת.

8. ה"יד רמ"ה" מפרש, שהסל נופל לנהר, היינו שניזוק הרבה, ולדבריו, הדמיון להקורה, שכמו שהקורה הולך ומתקלקל יותר ויותר, כך הסל שעל הראש.

**אמר ליה שמואל לרב יהודה: קרא כתיב** מקרא מפורש הוא: **"בעצלתים ימך המקרה** ובשפלות ידים ידלוף הבית". פירוש: כשאדם מתעצל ואינו מתקן פרצה קטנה שבתקרת הבית, "ימך המקרה" תשפל התקרה, ובשפלות ידים, שאינו מתקן נקב קטן בגגו, ידלוף הבית.

**ההוא** היה איש אחד **דהוה קאמר ואזיל** שהיה נוהג לומר: **גברא דרחצינא עליה** האיש שבטחתי בו **אדייה לגזיזיה וקס**, 9 הרים אגרופו עלי. זה המשל, והנמשל: אוהבי הפך לשונאי.

9. המהרש"א מדייק הלשון "וקס" שפירושו על אדם היושן ובוטח באוהבו שישמרנו, ולבסוף קם השומר על היושן להכותו. ומדוייק כן בהפסוק שמביאה הגמרא: "דבר בליעל יצוק בו" - לקללו, והבליעל אומר: "ואשר שכב לא יוסיף לקום" ואמר דוד המלך: "ואתה ה' חנני והקימני", "גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב" - הרים את עקבו לדרוס אותי.

**אמר ליה שמואל לרב יהודה: קרא כתיב** מקרא מפורש הוא **"גם איש שלומי אשר בטחתי בו**, אוכל לחמי, הגדיל עלי עקב". פירוש, אוהבי שבטחתי בו, ושהייתי סיבת חייו שאוכל את לחמי, שם עלי מארבים גדולים ללכדני.

**ההוא** היה איש אחד **דהוה קאמר ואזיל** שהיה נוהג לומר: **כי רחימתין הוה עזיזא** בעת שהאהבה ביני לאשתי היתה עזה, **אפותיא דספסירא שכיבן**, היה לנו מקום לישכב אפילו על מקום צר על רוחב של סייף [בדרך גוזמא], **השתא דלא עזיזא רחימתין**, עכשיו שאין אהבתינו עזה, **פוריא בר שיתין גרמידי**, מטה ברוחב ששים אמות, **לא סגי לן**, אינה מספיקה לנו [בדרך גוזמא].

**אמר רב הונא: קראי כתיבי**, אפשר ללמוד דבר זה ממקראות: **מעיקרא** בתחילה, בעת שאהבת הקב"ה עם בני ישראל היתה עזה, **כתיב "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת"**, שהקב"ה אמר למשה, שישרה שכינתו על הארון, ומשם יבא אליו דבר ה', **ותניא**, שנינו בברייתא, **ארון תשעה**, גובה הארון היה אמה וחצי, שהם תשעה טפחים, **וכפורת** שעליו היתה בגובה **טפח**. **הרי כאן עשרה** טפחים. ואורך הארון היה אמתיים וחצי. ויוצא שהשראת השכינה והתוועדותו עם משה היה במקום קטן בגובה עשרה טפחים. **וכתיב** [גירסת מהרש"ל **ולבסוף כתיב**], 10 בבית אשר בנה שלמה, **"והבית אשר בנה המלך שלמה לה'**, **ששים אמה ארכו, ועשרים רחבו, ושלושים אמה קומתו"**. **ולבסוף**, כאשר חטאו, בעת שאהבת הקב"ה ובני ישראל לא היתה עזה כמקדם, **כתיב: כה אמר ה'**, **השמים כסאי והארץ הדום**

**רגלי. איזה בית אשר תבנו לי". וגו'. איזה בית תבנו לי שאוכל לצמצם שכינתי בתוכו.**

**10.** גירסת מהרש"ל: ולבסוף, וכן משמע ברש"י, וכתב המהרש"א (בפירושו השני): פירושו, שבבית אשר בנה שלמה, היתה האהבה מועטת מהאהבה שהיתה במשכן, ולכן לא צמצמה השכינה את עצמה אל הארון אלא על הבית כולו. ולבסוף, כשנתמעטה האהבה יותר, לא מצאה מקום אפילו בבית.

שנינו לעיל, שרבי חנין דורש "תגורו" מלשון כניסה, ועתה מוכיחה הגמרא שהוא לשון הכנסה.

**מאי משמע דהאי "לא תגורו" לישנא דכנושי הוא, שיש בו משמעות של הכנסה?**

**אמר רב נחמן: אמר קרא: "ויין לא תשתה ולא תאגור".** לא תכניס מהשדה לבית, הרי שהוא לשון הכנסה.

**רב אחא בר יעקב אמר: מהכא מפסוק זה: "תכין בקיץ לחמה, אגרה בקציר מאכלה".** הנמלה אינה עצלה והיא מכניסה בימי הקציר את הגרעינין הנופלים מן הקציר, לימי הקור.

**רב אחא בריה דרב איקא אמר: מהכא מפסוק זה: "אוגר בקיץ בן משכיל".** שהבן המשכיל אוסף ומכניס תבואה בימי הקיץ בעת שמחירן זול לימי החורף שהן ביוקר.

ועתה הגמרא מביאה מאמרי תנאים ואמוראים להזהיר את הדיין בגודל אחריותו לדון דין אמת.

**אמ"ת ממו"ן ירא"ה, סימן.**

**אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: 11 כל דיין שדן דין אמת 12 לאמיתו, גורם שהקב"ה משרה שכינה בישראל, שנאמר "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט" 13. וכל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו, הריהו גורם 14 לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר: "משוד עניים מאנקת אביונים - עתה אקום יאמר ה'".** שהקב"ה אומר שיסתלק מהם.

**11.** ה"העיון יעקב" מדייק מהלשון "כל דיין", שאף אם אינו מומחה כל כך לדון דין, אבל כיון שכוונתו לדון דין אמת לאמיתו - לפי חכמה שלו, הרי תהיה לו סייעתא מן שמיא לכוון את הדין לאמיתו. **12.** התוס' במסכת שבת (י א) פירשו: "לאפוקי דין מרומה". וכתב ה"בית חדש" (חושן משפט סי' א'): שכוונתו כמו ששנינו בברייתא (שבועות דף ל' ב): "מניין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה [פירש רש"י, שלמד מתוך דברי העדים שאין עדותן אמת] שלא יאמר: אחתכנו, ויהא קולר תלוי בצואר העדים, תלמוד לומר: "מדבר שקר תרחק". והקשה ה"בית יוסף" (שם) על דברי התוס' שהיה מספיק לזה אם

היה אומר אמת, ומאי "לאמיתה"? ומבאר, "שאפילו אם הדיין דן דין אמת - אם מצטרף לזה אהבת הדיין לזכאי, או שנאתו לחייב, לא הוי לאמיתו". אבל במסכת בבא בתרא (ח א) מבארים: "אמת", שלא יהא דין מרומה. "לאמיתו", שלא יטו את הדין. ויותר מבואר במסכת מגילה [לפי הבנת הב"ח], שעל אף שהדיינים יקפידו לא להטות את הדין, עדיין צריכין הם לחקור את העדים, ולא יאמרו שהקולר תלוי בצוואר העדים. ובשו"ת הרשב"א (מובא בב"י סימן ט"ו) מבאר, ש"לאמיתו" הכוונה היא לחקירת העדים. המהרש"א במסכת בבא בתרא (שם) מקשה על ה"בית יוסף", הסובר שאף אם הדין אמת, אם פוסק כן מחמת אהבה או שנאה אינו לאמיתו, אם כן, למה אמרו כאן שגורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר "משוד עניים מאנקת אביונים"? הרי הדין אמת ולא שדד אותם. והעיון יעקב מתרץ קושית המהרש"א, שבכל זאת צועקים העניים והאביונים לה', כיון שאינם מרוצים מפסק הדין, בהרגישם את אהבת או שנאת הדיינים. **13.** ומפרש הי"ד רמה: "אלהים נצב בעדת אל", ומה הטעם? משום "בקרוב אלהים ישפוט", שמשפטי ה' הם בקרב בית דין, שאין עושין דבר אלא על פי משפטיו של הקב"ה, ונמצא כאילו הוא שופט בקרבם. והריא"ף מדייק לשון "בקרוב" שהכוונה לכך שהדיין פוסק מה שבקרוב לבו, ואינו נושא פנים מה שאינו בלבו. והמאירי כותב [ונתכן שכך היתה גירסתו בגמרא] "כל דיין וכו' שנאמר: "איש את רעהו לא יעשוקו ומלאה הארץ דעה את ה' ", והוא שנאמר: "אלהים נצב וכו' ". **14.** הריא"ף מדייק הלשון "גורם" ואילו בדין שדן דין אמת אמרו "משרה", לפי שמדה טובה מרובה ממדת פורענות, ולכן מי שדן דין אמת הריהו "משרה השכינה ממש", ומי שאינו דן דין אמת הריהו רק "גורם".

**ועוד אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל דיין שנוטל **15** מבעל דין זה ונותן לבעל דין זה שלא כדין - הקדוש ברוך הוא נוטל ממנו מהדיין את נפשו, שנאמר: "אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא את עני בשער [דהיינו בעת דין] כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש".** ודרשינן "יקבע" מלשון לקיחה ו"ונפש" היינו שיקח את נפשם.

**15.** המהרש"א מבאר, שאין מדובר כאן בדיין שנוטל מזה ונותן בזה בידים ממש, אלא כיון שעיוות את הדין, הריהו כאילו נטל מזה ונתן לזה. ומבאר לפי זה את הדרשה שהביאה הגמרא שנאמר: אל תגזול דל [וגזל פירושו ממש מיד ליד כמו שנאמר: "ויגזול את החנית מיד המצרי"] ומי הוא הגוזל: "ואל תדכא את עני בשער" היינו הדיין שבשער שמעוות את הדין. וסוף הפסוק מפרש את תחילת הפסוק. והריא"ף מבאר, שנלמד מהמשך הפסוק: "וקבע את קובעיהם נפש" קובעיהם בלשון רבים, היינו גם הבעל דין שיצא זכאי וגם הדיין, שניהם קובעים אותו נפש.

**ועוד אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: לעולם יראה דיין את עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו **16**, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו.**

**16.** גירסת הרי"ף והרמב"ם (פרק כ"ג מהל' סנהדרין הל' ה): "חרב מונחת לו על צווארו". המהרש"א מבאר, שבא לרמוז על דיין הסומך על שכלו בלבד ואינו סומך על חכמת התורה, וזה מרומז במה שאמרו: "חרב מונחת לו בין ירכותיו - שהירך מרמוז על גוף האדם וחומר גופו, אם סומך על שכל גופו בלבד. ומביא ראיה מהגמרא במסכת יבמות (ק"ט ב), שדרשו דרשה זו על הדיין שבא לפניו דין ותוקע עצמו בדבר הלכה, היינו שדן משכלו, ויש לו את רבו לשאלו ואינו שואל.

**שנאמר "הנה מטתו" 17 שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה 18, איש חרבו על ירכיו מפחד בלילות"** ודרשינו את הפסוק שמטתו שלשמה, הוא רמז על בית דין שהוא מקום השראת השכינה, כמו שדרש למעלה, ששים גבורים - הם גבורי תורה [וששים לאו דוקא 19], סביב לה - להמיטה, כולם אחוזי חרב - היינו שרואים כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיהם, להורגם אם יטו את הדין, מלומדי מלחמה - היינו מלחמתה של תורה, מפחד בלילות - **מפחדה של גיהנם שדומה ללילה.**

**17.** רש"י פירש: שכנו של מקום, והמהרש"ל מפרשו שכנתו של הקב"ה. ובמסכת יבמות פירש"י: בית המקדש ששם לשכת הגזית. ומסתבר ששני הפירושים עולים בקנה אחד, דמטה מרמז על מקום השראת השכינה שהוא בית המקדש, וגם לעדת הדיינים, וכאן נדרש על הדיינים. והמהרש"א מביא מדרש (שה"ש רבה פג יג) ששם דרשו "מטה" מלשון מטה ושבת, שהוא רמז על הסנהדרין. **18.** היד רמ"ה מבאר שהיה מפחד מעונש הדין, כאילו ששים גבורים סביב למטתו להרגו אם יטעה בדין, ולמה פחד כל כך? - מפחדה של גיהנם. **19.** רש"י מפרש, "ששים לאו דוקא". אבל במדרש המבוא לעיל הערה 17 מובא שם פסוקים (מלכים ב פכ"ה) שמלבד ששים איש היו עוד אחד עשרה, עי"ש. והם הסנהדרין. ועיין תוס' י ב ד"ה שבעה.

**דרש רבי יאשיה, ואיתימא או שדרשה רבי נחמן בר יצחק** [ויש גורסין רבי שמואל בר נחמני]: **מאי דכתיב מה פירוש הפסוק: "בית דוד! כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק", ונשאלת השאלה: וכי בבוקר דנין - וכל היום אין דנין בתמיה.**

**אלא נדרש: אם ברור לך הדבר פסק הדין על בוריו כבוקר 20** שהוא מאיר - **אמרהו פסוק את הדין ואם לאו ואם אינו ברור לך כבוקר - אל תאמרהו.**

**20.** המהרש"א מבאר בהמשך למה שביאר [בהערה 17] שמדובר כאן בדין הסומך על שכלו שהדיין שדן אחר שכלו אינו ברור כבוקר. אבל אם דן אחר דין התורה ושואל את רבו, יתברר לו הדבר בראיה אחר ראה - שדן דין אמת כבוקר שהוא מאיר ובא. וכדבריו כתב המאירי, וזה לשונו: לעולם אל יכניס דיין עצמו לדין, אלא אם כן הדין ברור לו כשמש. דרך צחות דרשו: כה אמר ה' דינו לבוקר משפט, וכי בבוקר לבד דנין? והלא כל היום דנין. אלא, אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו. ואם לאו, אל תאמרהו. ובמסכת יבמות אמרו "רע ירוע כי ערב זר", רעה תבוא לדיין המסתפק באיזה דבר ואינו שואלו לגדול ממנו. והריא"ף מפרש, שדיוק הגמרא הוא מכך שהיה צריך לכתוב "דינו משפט בבקר", ולכן מדייקים שאינו מוסב על זמן המשפט, אלא על צורת המשפט, שיהיה ברור כבוקר. והעיון יעקב מפרש על פי מה שאמר משה לקורח: "בוקר ויודע ה' את אשר לוי", ודרשו חז"ל, שאמר לו, עתה היא עת שכרות, אבל "בבוקר" הוא עת "בירור". ועיין שם עוד ביאור.

עוד דרשה להזהיר את הדיין לפסוק רק כשברור לו הדבר.

**רבי חייא בר אבא אמר רבי יונתן** [ויש גורסין רבי יוחנן] אמר: **מהכא מפסוק זה דורשים: "אמור לחכמה אחותי את" - אם ברור לך הדבר פסק הדין, כמו שברור**

לך שאחותך <sup>21</sup> **שהיא אסורה לך - אמרהו** פסוק את הדין, **ואם לאו - אל תאמרהו**. עוד ממשיכה הגמרא בהלכות זריזות הדיינים.

<sup>21</sup> המהרש"א מבאר בהמשך למה שביאר [בהערה 16], שמדובר כאן בדין הסומך על שכלו, ולכן היה מקום להתיר נישואי אחותו, שהשכל נותן להיות מותר, כמו שקין והבל נשאו את אחותם, והם היו תחלת בנינו של עולם, כמו שדרשו חז"ל על הפסוק "עולם חסד יבנה", אלא שעל פי שכל התורה היא אסורה, הרי שאסור לדין לסמוך על שכלו. והעיון יעקב מפרש, שאיסור אחותו כתבה התורה בצורה ברורה ומפורשת, בין אחותו מאביו ובין מאמו, לכן האיסור מבואר. וטעם שתי הדרשות: גם ברור כבוקר וגם ברור כאחותו, כתב ה"עיון יעקב", שמהדרשה של ברור כבוקר, הרי הוה אמינא לומר, שרק כדי להקיל איסור צריך להיות ברור כבוקר, אבל להחמיר, יתכן שאפילו אינו ברור כל כך - מותר להחמיר. לכן מביא את הדרשה, שרק אם ברור לאיסור כמו אחותך, מותר לאסור. אבל אם אינו מבורר, אז אל תאמרהו. [ומסתמא כוונתו, שאסור לאומרו כדבר הברור, אבל ודאי שצריך להחמיר מספק]. והגר"א כותב טעם שתי הדרשות (אדרת אליהו פרשת ראה י"ג ט"ו): הדין צריך להיות חכם בתורה שיפסוק הדין על פי דיני התורה, וגם צריך להיות בקי בדרך ארץ בהוויות העולם, בכדי שלא יצא דין מרומה [שאם לא ידע שהבית שווה יותר מהעליה, הרי יתן לאחד את הבית ולהשני את העליה, ויאמר מה בכך - עיין גמרא לקמן] ושתי הדרשות הם דברי אלהים חיים. שמהפסוק דינו לבוקר משפט לומדים שצריך להיות ברור כבוקר בדרך ארץ, ומהפסוק אמור לחכמה אחותי את, לומדים שצריך לדעת דיני התורה בברור.

**אמר רבי יהושע בן לוי: עשרה** <sup>22</sup> **שיושבין בדין**, אך יסתמך אחד מהדיינים שבלעדיו ישנם עוד הרבה דיינים, אלא **קולר** עונשה של הטית הדין **תלוי בצואר כולן**.

<sup>22</sup> מה שנקטו עשרה, הוא לאו דוקא, שהרי אין בית דין שקול. אבל מדברי המאירי משמע שבאמת רק שלשה יושבים בדין, והשאר הם סתם אנשים שנתקבצו שם, ובאה הגמרא לומר, שהקולר תלוי גם בהם. ועוד משמע מדברי המאירי, כי מה שאמרה הגמרא בתירוץ שמדובר בתלמיד היושב לפני רבו, היינו לאו דוקא, אלא שבתלמיד היה סברא לומר שישתוק מפני כבוד רבו, קמשמע לן שהקולר תלוי גם בו. ועוד משמע מדברי המאירי, שגדול הדיינין נענש ביותר, אף שהקולר תלוי בצואר כולם [ומסתמא, למד כן ממה שאמרה הגמרא שרב הונא אמר, ששאר התלמידים מישבת רב ישאו אתו בעול, משמע שהוא הדיין נושא בעול העיקרי, והם מורידים רק נסורת קטנה]. וזה לשון המאירי: "אף על פי שגדול שבדיינין נענש ביותר - כל הבית דין בעונש עוון הטיית הדין, ולא עוד אלא אפילו היו שם אחרים שלא מן הבית דין ששמעו ושתקו, קולר תלוי בצואר כולם, ואפילו תלמיד לפני רבו. ומגדולי החכמים היו מקבצים הרבה תלמידים בשעת הדין, שיתראו מן העונש ויגלו דעתם, עד שמתוך כך יצא הדבר לאמתו".

ומקשה הגמרא -

**פשיטא** <sup>23</sup>, הלא הדיין הוא אחד מהעשרה, ולמה צריך רבי יהושע בן לוי להשמיענו דבר זה.

<sup>23</sup> מבאר הערוך לנר שהמדובר כאן שכולם הסכימו להטיית הדין, לכן מקשה הגמרא: "פשיטא", דאילו מי שמתנגד להם, אלא שהיה במיעוט והרוב פסקו בעיוות, בודאי שאין הקולר תלוי בו.

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו באחד מן הדיינים **אלא: לתלמיד היושב לפני רבו** בשעת הדין, ומבין ברבו שהוא טועה, וסובר שמותר לו לשתוק, שהרי אינו דין, ומשמיענו רבי יהושע בן לוי שהקולר תלוי בצוארו.

ולכן, מספרת הגמרא את מנהג האמוראים, בעת יושבם בדין או בהוראת איסור והיתר.

**רב הונא - כי הוה אתי דינא לקמיה** כשהיה צריך לשפוט, היה **מיכניף ומייתי עשרה רבנן מבי רב** <sup>24</sup> היה מאסף ומביא עשרה תלמידי חכמים מהישיבה של רב, **אמר: כי היכי דלימטייה שיבא מכשורא** <sup>25</sup>, כדי שיגיע לנו נסורת קטנה מן הקורה, והנמשל: כדי שאם נטעה בדין יתחלק העונש בין כולנו, ויקלו מעלי.

<sup>24</sup> מה שאסף תלמידים מבי רב, הוא ראייה למה שאמרה הגמרא, שאפילו תלמיד היושב לפני רבו, הקולר תלוי בו. <sup>25</sup> רש"י מפרש, שכל אחד מהם מגיע לו נסורת קטנה. אבל המהרש"א מפרש שהכוונה היא לענין נשיאה, שכאשר הרבה אנשים נושאים את הקורה, הם מקילים זה מעל זה, וכן נאמר במשה רבינו, שאמר לו יתרו: "ונשאו אתך במשא העם הזה, ולא תשא אתה לבדך". והשאלות מפרש, שיושיט לו קיסם מהקורה, רצון לומר שהאחד יסייע לחבירו לירד לעומק הדין ולבררו, שזה אומר סברא וזה אומר סברא ובא רעהו וחקרו עד שהדין יוצא לאור.

וכן **רב אשי - כי הוה אתי טריפתא לקמיה** כשהיה צריך להורות על בהמה אם היא טריפה ואסורה באכילה או כשרה, היה **מכניף ומייתי להו לכולהו טבחי דמתא מחסיא** היה מאסף ומביא את כל השוחטים - הבקיאין בטרירות ודיניהן - של העיר מחסיא, **אמר: כי היכי דלמטייה שיבא מכשורא**, כדי שיגיע לנו נסורת קטנה מן הקורה, והנמשל: כדי שאם נטעה בהוראה ונטריף את הבהמה, ונפסידנו לבעליה, או אם נתירנה אם היא טריפה, יתחלק העונש בין כולנו, ויקלו מעלי.

עוד דרשה להזהיר את הדיינים.

**כי אתא רב דימי** כשבא רב דימי מארץ ישראל **אמר: דרש רב נחמן בר כהן: מאי דכתיב** מה היא דרשת הפסוק: **"מלך במשפט יעמיד ארץ, ואיש תרומות יהרסנה"**, - **אם הדיין דומה למלך** אם הדיין בקי בדינין ומלא חכמה כ"מלך" שהוא מלא בעשירות, **שאינו צריך לכלום**, אז **יעמיד ארץ**, הרי הדיין מעמודי עולם. <sup>26</sup> **ואם הדיין דומה לכהן שמחזר בבית הגרנות**, <sup>27</sup> שמסתובב בין הגרנות כדי שיתנו לו תרומה, וכן זה הדיין, אינו בקי, וצריך לחזר ולשאול מבית דין איך ידון, הרי הוא **יהרסנה**, ממהרסי הארץ הוא. <sup>28</sup>

<sup>26</sup> כמו שאמרה המשנה (אבות פ"א מ"ח): על שלשה דברים העולם עומד: על האמת ועל הדין ועל השלום. <sup>27</sup> נקט הלשון "תרומות" בלשון רבים. פירש המהרש"א, שאם לפי פירוש רש"י, שמחזר אחר מי שמלמדו, לכן אם היה רב אחד אין זה חסרון, [אדרבה למדנו לעיל, שהיא מדה טובה של הדיין אם שואל את רבו] אבל הדיין שצריך לשאול מרבים, הוא מהרס את העולם, כי אי אפשר לשאול בכל דבר ודבר כפי הצורך, ולפעמים הוא מתבייש לשאול מכל אדם, ודן לפי שכלו. ולפי פירוש השני בתוס' גם מבואר: כי ודאי שהדיין שלוקח די ספוקו מאת מכירו בביתו וממקום אחד - אינו כמקבל שוחד להטות משפט. אבל אם מקבל ממקומות הרבה, ומרבה סעודתו בכל מקום - דומה לבית הגרנות - הריהו מהרס המשפט. <sup>28</sup> אם ברישא של הפסוק מדובר במעמיד הארץ, אם כן משמע, שבסיפא מדובר במהרס הארץ. אבל מדברי המהרש"א משמע שמפרש, מהרס המשפט.



ומספרת הגמרא עובדה על המעמיד דיין שאינו ראוי.

**דבי נשיאה** ה"ריש גלותא" שהיה מסמכותו להעמיד דיינים בבבל, **אוקמו דיינא** העמיד דיין **דלא הוה גמיר** שלא ידע לדון. **אמר ליה** <sup>29</sup> **ליהודה בר נחמני** שהיה **מתורגמניה דריש לקיש** [המשמיע לעם בקול רם את דרשותיו של ריש לקיש, מה שלוחש לו באזנו]: **קום עליה באמורא**, שיקום וישמיע דרשותיו של הדיין ההוא לפני הציבור. **קם** המתורגמן **גחין עליה** הטה אזנו לפיו של הדיין, **ולא אמר ליה ולא מידי** לא אמר לו הדיין שום דבר.

<sup>29</sup> רשיי אינו מבאר מי אמר להתורגמן שיקום עליו באמורא. וגם מדברי היד רמ"ה אינו ברור מי הם שאמרו לו. אבל בשאילתות (מובא בספר מרגליות הים) מבואר היטב, שהדיין הזה נתן לבי נשיאה תרקבי דדינרא כדי שימנוהו לדיין, והוא בעצמו - האיש ההוא שמינוהו לדיין - רצה לדרוש [כן פירש העמק שאלה שם]. והיינו שבאמת ידע לדרוש, אלא שנענש מן השמים ונחסם פיו, ולכן סיים המתורגמן שכל המעמידו נענש מן השמים, כי מינוהו בגלל שוחד ותיכף נענש.

**פתח** התחיל המתורגמן בעצמו לדרוש, **ואמר** את פסוק הזה: **"הוי אומר לעץ הקיצה, עורי לאבן דומם, הוא יורה, הנה הוא תפוש כסף וזהב, וכל רוח אין בקרבו"** וכוונתו, שהדיין ההוא דומה לעץ שצריכין להקיצו, ועליו מקונן הנביא: **"הוי"**. וכן דומה לאבן דומם שצריכין לומר לו **"עוריי"**, ושואל: האם הוא יורה?! הנה הוא תפוש כסף וזהב - שקנה את משרתו מהריש גלותא בכסף וזהב - וכל רוח אין בקרבו. **ועתיד הקדוש ברוך הוא ליפרע ממעמידין** והקב"ה יעניש את הריש גלותא שהעמיד אותו כמו **שנאמר** בפסוק שאחריו: **וה' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ** הקב"ה מהיכל קדשו יכלה את הארץ, על עון זה של המעמיד דיין שאינו הגון. <sup>30</sup>

<sup>30</sup> כן פירש רשיי, והמהרש"א מפרש, כיון שהיה דיין שאינו הגון, הריהו מסלק את השכינה ממקום מושב בית דין - כמו שאמרה הגמרא לעיל - והי' נשאר בהיכל קדשו, לכן **"הס מפניו כל הארץ"**, שהדיין נשתתק.

**אמר ריש לקיש: כל המעמיד דיין** [ויש גורסין: **על הציבור**] **שאינו הגון**, הרי הוא **כאילו נוטע עץ אשרה לעבודה זרה בישראל**. כמו **שנאמר: שופטים ושוטרים תתן לך, וסמיך ליה** ובפסוק שאחריו נאמר: **לא תטע לך אשריה כל עץ**, הרי דהתורה כתבם ביחד להשוותם זה לזה.

רב אשי דורש: **"כל עץ"** על הדיין, שהרי הוא אדם שנמשל לעץ, שנאמר: **"כי האדם עץ השדה"**,

ובמקום אחר [תענית ז א] מבואר שהמדובר בתלמיד חכם שאינו הגון.

**אמר רב אשי: ובמקום שיש** <sup>31</sup> **תלמידי חכמים** הגונים, הרי המעמידו **כאילו נטעו** את האשרה **אצל מזבח**, כמו שנאמר: "לא תטע לך אשרה כל עץ **אצל מזבח ה' אלהיך**", והדיין שאינו הגון הנמשל לאשרה אם העמידוהו במקום תלמידי חכמים המכפרים ומגינים על העולם כקרבנות על המזבח, הריהו כאילו נטע אשרה אצל המזבח.

<sup>31</sup> הדמיון לנוטע אשרה כתב המהרש"א: כי הדיין נקרא בתורה: "אלהים" כיון ש"כל דיין הדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" (שבת דף י א). ואם מעמידין דיין שאינו הגון במקום שיש תלמידי חכמים, הריהו כאילו נטע אשרה אצל מזבח ה' אלהים.

עוד דורש רב אשי: **כתיב "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב"** ונשאלת השאלה: האם רק **אלהי כסף ואלהי זהב - הוא דלא עבדי** אסור לעשות, ונלמוד מזה **שהא דעץ שרי**, שח"ו מותר לעשות אלהי עץ, בתמיה. אלא, **אמר רבאשי**: כוונת הפסוק: **אלוה, דיין, הבא בשביל כסף, ואלוה הבא בשביל זהב**. <sup>32</sup>, היינו שקנה שררתו מהמלך בכסף וזהב.

<sup>32</sup> המהרש"א סובר, שבמאמר זה יש שתי הוראות: האחת, למי שמתמנה לדיין על ידי שנותן שוחד למלך או לנשיא, והשניה, למי שמטרתו להתמנות בשביל כסף וזהב שרוצה לאסוף ולעשות מכך קרדום לחפור בו. ועיין שם מה שכותב בתוכחת מגולה על רבני דורו. והמאירי כותב: "ואם נתן הוא ממון למנותו, מצות חכמים לזולל בו, ובתלמוד המערב [ירושלמי] אמר: טליתו תהא בעיניך כמרדעת של חמור".

הגמרא מספרת את גודל חרדת הדין של רב.

**רב, כי הוה אתי לבי דינא** בעת שהופיע בבית דין, **אמר הכי** היה נוהג לומר כן: **ברעות נפשיה לקטלא נפיק** <sup>33</sup> ברצון נפשו יוצא ליהרג, על חטא של עיוות הדין, [והכוונה על עצמו, אלא שתלה קללתו על אחרים], **וצבי ביתיה לית הוא עביד** צרכי ביתו אינו עושה כאן, **וריקן לביתיה עייל** ויחזור לביתו בידיים ריקות, כלומר, שאינו משתכר כלום, ואין בכך שום תועלת לביתו <sup>34</sup>, **ולואי שתהא ביאה כיציאה** <sup>35</sup> והלוואי [כאן כשהוא מתפלל, הוא כבר מדבר על עצמו] שאבוא לביתי כמו שיצאתי, כלומר, כמו שיצאתי מביתי בלי חטא עוות הדין, כן אחזור לביתי בלי חטא עוות הדין.

<sup>33</sup> כן פירש רש"י. אבל המהרש"א הקשה על פירוש רש"י, למה ירא כל כך, הרי אמרו לעיל: "ועמכם בדבר המשפט - אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות". ומפרש, שיראתו היתה מפני בעלי הדין - שיצא חייב מהבית דין - שיתנקם בו. <sup>34</sup> ומה שאמרו בבכורות שדיין מותר לקבל שכר, היינו רק שכר בטלה, שמתבטל ממלאכתו, כמו שמסופר שם על האמורא קרנא. אבל רב החמיר על עצמו, ולא קבל אפילו שכר בטלה, לכן אמר "וריקן לביתיה עייל", שלא יביא הביתה אפילו שכר מלאכתו. <sup>35</sup> רש"י מפרש, שאכנס הביתה בלא עון כמו בעת יציאתי מן הבית. אבל המהרש"א מפרש, שהתפלל רב שלא יהיו לו הפסדי ממון, שהרי למדנו שדיין הטועה בשיקול הדעת צריך לשלם מביתו. ולפי פירושו יובן הקשר, שלא רק שאינו מרוויח, עוד עלול להפסיד.

ועוד נהג רב לומר.

**כי הוי חזי בעת שהיה רואה אמבוהא אבתריה** הרבה בני אדם מלווים אותו לכבודו, **אמר** היה נוהג לומר את הפסוק הזה: **"אם יעלה לשמים שיאו** וראשו לעב יגיע, **כגללו** <sup>36</sup> **לנצח יאבד** וגו". אם יגיע גבהו עד לשמים, הסוף יהיה שיאבד כגלל [כצואה של בהמות] ואמר רב זה, כדי שלא יתגאה ותזוח עליו דעתו.

<sup>36</sup> המהרש"א מבאר, שאין דבר מאוס ומופסד כמו גללי אדם, ואין לך בנבראים טמא יותר מאדם המת שאבד לנצח.

וכן נהג מר זוטרא חסידא

**מר זוטרא חסידא, כי הוו מכתפי ליה בשבתא דריגלא**, בשבתות של שלושים יום לפני הרגל, נהגו הרבנים לדרוש בהלכות הרגל, והיו מתאספים ציבור גדול לשמוע הדרשה, והרבנים לא רצו לעבור בין הקהל כדי לא להטריחם לקום מפניהם, ולא יכלו לרוץ מפני שהיו זקנים, היו עבדיהם נושאים אותם מהר על כתפיהם, והיה זה כבוד גדול, **אמר הכי** היה נוהג לומר פסוק הזה: **"כי לא לעולם חוסן, ואם נזר לדור ודור"** ופירוש הפסוק הוא: החוסן אינו תמידי, והאם הנזר יהיה לדור ודור. ומר זוטרא התכוון שהכבוד הזה שמכבדין אותו לא יהיה לעולם.

עוד דרשה בהנהגת הדיינים.

**דרש בר קפרא: מנא מנין** אנו יודעים **הא מילתא דאמרו רבנן: הוו מתונים בדין**, שהדיינים צריכין להיות ממתניין שלא יגמרו הדין במהירות, אלא יעיינו בו יפה ויחקרו אותו בעמקות, **דכתיב: "לא תעלה במעלות"** <sup>37</sup>, ונדרש שלא ירוצו במהירות, **וסמיך ליה** ובפסוק שאחריו כתוב: **"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"** והסמיכות מלמדנו: להיות מתונים בדין.

<sup>37</sup> המהרש"א מבאר, שדיין שאינו מתון בדין, חושב שמעלתו כל כך גדולה שאינו צריך למצות את הדין בעומק הראוי, לכן הוא נמשל לעולה במעלות על המזבח, אלא אדרבה צריך לחשוב שמעלתו קטנה יותר, ויעלה לדין במתינות.

**אמר רבי אליעזר** [ויש גורסין **רבי אלעזר**] **מניין** אני יודעים **לדיין** <sup>38</sup> **שלא יפסע על ראשי עם קודש**, בעת שהמתורגמן חוזר על הדרשה, לא יכנס הדיין בין הציבור היושבין על הארץ, והעובר ביניהן נראה כפוסע על ראשן, **שנאמר: לא תעלה במעלות**, ודורשה מלשון "עלייה" על ראשי עם קודש **וסמיך ליה** ובפסוק שאחריו נאמר: **"ואלו המשפטים"**, ללמד שאפילו הדיינים מוזהרים לא לפסוע על ראשי עם קודש.

38. וזה לשון המאירי: "וכן יהא זהיר בכבוד הציבור, וכשהוא בא לדון או לדרוש יקדים ויבוא, שהעם יושבים בקרקע, וכשהוא בא עליהם לישיב במקומו, נמצא מפסיע על ראשי עם קודש",

הגמרא ממשיכה לדרוש הפסוק:

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"

למה נאמר **"אשר תשים לפניהם"**? והלא **"אשר תלמדם"** מיבעי ליה לומר, שמשפטים מלמדים ואין שמים אותם. אמר רב ירמיה, ואיתימא או שאמר כן רבי חייא בר אבא שבא ללמד על כלים ששמים לפני הדיינים, אלו כלי הדיינים [כמו שהגמרא תבאר].

רב הונא כי הוה נפיק לדינא כשיצא מביתו ללכת לבית הדין, אמר הכי צוה כן: אפיקו לי הוציאו לי מאני חנותנאי 39 כלי עבודתי, שהם: מקל להכות מכת מרדות למי שאינו רוצה להודות, ורצועה להלקות את העבריינים, ושופרא שופר לנדות בו את החייב נידוי ושמטא וסנדלא סנדל לצורך חליצה.

39. ובילקוט שמעוני הגירסא: "מאני דדינא" (מהרש"א) ועיין בספר מרגליות הים שמביא עוד גירסאות.

כתוב בתורה שאמר משה רבינו לבני ישראל: **"ואצוה את שופטיכם בעת ההיא"**.

אמר רבי יוחנן: לשון צוואה שהוא לשון של "זירוז" ועל מה זירז את הדיינים כנגד מקל ורצועה של הדיינים תהא זריז שישתמשו בהם להטיל אימה על הצבור לשם שמים.

כתוב שם בתורה שמשה רבינו צוה את הדיינים: **שמוע בין אחיכם ושפטתם** ולא נאמר שמוע את אחיכם.

אמר רבי חנינא: בא הכתוב לאזהרה לבית דין לשמוע את שניהם, היינו שאחד יטען בנוכחות השני שלא ישמע הדיין דברי בעל דין - קודם שיבא בעל דין חבירו שאם יטען שלא בפני חבירו יאמר דברי שקר כדברי אמת, שאין מי שיכחישן, ולב הדיין יהיה נוטה לו לזכותו, וקשה אחר כך להדיין לנטות גם לדברי בעל דין השני, וזה מרומז בפסוק "בין" אחיכם.

וכן לומדים מפסוק זה: **אזהרה לבעל דין - שלא יטעים דבריו** לומר דברים שבעיניו הם דברים של טעם לדיין, קודם שיבא בעל דין חבירו ותהיה לו האפשרות להכחישו. ואיך דרשה זאת רמוזה בפסוק: **קרי ביה נמי - שמע בין אחיכם** השמע דברך כשאתה ביחד עם אחיך.

רב כהנא דורש הוראה זו, שאסור לבעל דין להשמיע דבריו קודם שיבא בעל דין חבירו, מפסוק אחר.

**רב כהנא אמר: מהכא מפסוק זה** אנו דורשים: כתוב בתורה [שמות כ"ג]: **"לא תשא** שמע שוא", ופשט הפסוק שהתורה מזהירה את הדיין לא לקבל שמועות שקר, ובא רב כהנא לדרוש **לא תשיא** שבעל הדין לא יגרום שהדיין ישא שמע שוא.

עוד כתוב שם בתורה שמשה רבינו מזהיר את הדיינים: **"ושפטתם צדק" - אמר ריש לקיש: צדק את הדין ואחר כך חתכהו.** 40

40. רש"י אינו מבאר. ובריף הגירסא: "צדק את הדין בלבד". היינו שהדיין לפני שחותך [פוסק] יתיישב בדבר היטיב. אבל עדיין אינו מבואר הדרשה, איך דרשו ריש לקיש מהפסוק. ומפרש הריא"ף, שהדרשה היא מסוף הפסוק: "לא תכירו פנים במשפט ולא תגורו מפני איש" והרי אחרי שפט בצדק לא שייך להכיר פנים, לכן דרשו, ושפטתם צדק בלב, וכיון שלבו עמו וראה האמת, בודאי שלא יכיר פנים ולא יגור מפני איש. ועוד, משום שנאמר: "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו", לכן נדרש, שמקודם, "ושפטתם צדק", - ורק אחר כך - "בין איש ובין אחיו". אבל המהרש"א מפרש את הגירסא שלנו שאין גורסין בלבד, שמדובר כאן על "פשרה" הנקראת "צדק", ולכן דרשו "צדק את הדין" כל זמן שאינך יודע להיכן הדין נוטה, ואם אינם מסכימים לפשרה, אזי חתכהו - לפסוק על פי הדין.

וממשיכים לדרוש את הפסוק: "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו",

**"בין איש ובין אחיו"**, ונדרש שדיין הדין דיני ירושה, ששני אחים חולקים בירושה, ועל זה אמר רב יהודה אפילו בין בית לעליה, שלא יאמר הדיין לאחד מן האחין: טול אתה בית ואחיד יטול את העליה, ואין בכך עיוות הדין, שהרי כל אחד מקבל דירה, אלא שישום אותם בשווים, ויתחלקו שווה בשווה.

ועוד כתוב שם: **"ובין גרו"** ונדרש: **אמר רב יהודה:** "גרו" הכוונה לתשמישי מגורים דהיינו: **אפילו בין תנור וכיריים** 41 שלא יאמר הדיין שיטול אחד מן האחין התנור והשני הכיריים, משום שאינו משפט צדק שתנור שווה יותר מן כיריים, אלא שבעל התנור ישלים לשני במעות.

41. ורבינו חננאל פירש: צריך להיות הדיין בקי במשפט הפסדת העליה על הבית כמה היא כדי שידין כמה יש לבעל העליה על התחנות [וזה כפירוש רש"י] וכן צריך להיות בקי כמה הרחקת התנור מן הכותל או מן המעזיבה שתחת התנור וכמה הרחקת הכירה, והמחזיק בכירה אין לו לעשות [לא ברור כ"כ] וכיוצא בדינים הללו, ולא יהיו קל בעיניו מפני שהן כך בלא נשיאת ממון שהרי הוא ירושה ובלא נתינת ממון בבזיון [נראה דצ"ל ונראה בעיניו כבזיון. ועיין בערוך] אלא צריך להתעסק בהן לפי הדיין המפורשין בפרק לא יחפור.

ועוד כתוב שם, שמשה רבינו מזהיר את הדיינים: **לא תכירו פנים במשפט** ונדרש: **רבי יהודה אומר: לא תכירהו** אם אחד מבעלי הדין הוא אוהבך, אל תראה אהבתך, ואילו **רבי אלעזר אומר: לא תנכרהו**, אם אחד מבעלי הדין הוא שונאך, אל תיראה לו כנכרי, ולחייבו.

ועל הוראה זו מספרת הגמרא עובדה :

**אושפיזכניה דרב** בעל אכסנייתו של רב **אתא לקמיה לדינא**, בא לפניו להתדיין, **אמר לו** בעל האכסניה לרב: האם **לאו אושפיזכני את** האם לא התאכסנת אצלי, ורצה לרמוז לו שיגמול לו חסד עבור חסד, **אמר לו** ענה לו רב: **אין** נכון הדבר. [גירסת המהרש"ל: **אמר ליה** רב לבעל האכסניה: **מאי בעית** מה רצונך ממני?].

**אמר ליה** בעל האכסניה לרב: **דינא אית לי** יש לי דין ואני רוצה שתהיה הדיין.

**אמר** **ליה** **רב**:

## דף ח - א

**פסילנא לך לדינא**, הנני פסול לדונך, כיון שהזכרתני טובתך שעשית לי.

**אמר ליה רב לרב כהנא** תלמידו: **פוק דייניה**, צא ודון אותו.

**חזייה**, ראהו רב כהנא לאיש ההוא, **דהוה גאיס ביה**, שהיה מתגאה כנגדו, ודיבר "גבוהות" [בחוצפה].

**אמר ליה רב כהנא: אי צייתא**, אם תקבל את הדין, **צייתא**, הרי טוב, **ואי לא** תקבל את הדין מרוב גאותך, **מפיקנא לך "רב" מאונך!** <sup>1</sup> אוציא לך את "כוחו" של רב, שאתה מסתמך עליו על שעשית לו טובה, מ"כוחך".

<sup>1</sup> הערוך לנר הבין שרב כהנא רצה סתם לעונשו בשמתא, ולכן מקשה דמה הקשו התוס' שמנודה לתלמיד אינו מנודה לרב, מכל מקום יש כאן עונש בזה שהוא מנודה לשאר אנשים. אבל, כנראה, שכוונת איש ההוא לזלזל ברב כהנא, כדי שיחזירהו לרב לדונו, וחשב שאם יתדיין לפני רב, יזכהו עבור שהוא אירח אותו. ולכן אמר לו רב כהנא שינדה אותו, ואם יהיה מנודה - אפילו רב לא יוכל לדונו. וזה פירוש שאוציאך מכת של רב, וכן משמע בריא"ף. ועיין בהערה 1 בתוס' מה שמבואר לפי זה.

היינו שאודיעך [בר"ן מפרש את רש"י: אעשה דבר] שאפילו רב, שמכיר לך טובה, לא יוכל לסייעך. והיינו, שאנדה אותך בנידוי.

וממשיכה הגמרא לדרוש את הפסוקים של ציווי משה רבינו לשופטים.

**"כקטן כגדול תשמעון"** -

**אמר ריש לקיש: שיהא חביב עליך, על הדיין, דין של פרוטה כמו דין של מאה מנה.**

ודנה הגמרא:

**למאי הלכתא?! לאיזה דין אמר ריש לקיש שדין פרוטה הוא כדין מאה?**

**אילימא**, אם נאמר **לעיוני ביה, ומיפסקיה**, שהדיינים מצווים לעיין ולפסוק באמת וביושר דין פרוטה כדין מאה, הרי **פשיטא**, דבר פשוט הוא, ולא יתכן שדבר זה בא הכתוב ללמדנו.

ומתרצת הגמרא: **אלא**, כוונת ריש לקיש היא, **לאקדומיה**, להקדים את הדין, שאם בא קודם לפני הבית דין של פרוטה, ואחר כך דין של מאה מנה, אל יקדים הדיין לדון את הדין של מאה מנה, אלא כל הקודם לבוא לבית דין קודם בדינו.

**"לא תגורו מפני איש" -**

**אמר רבי חנן: אל תכניס דבריך מפני איש**, היינו שהתלמיד היושב לפני רבו לא ימנע עצמו מלחוות דעתו, אם רואה שרבו טועה בדין [כמו שמבואר לעיל, ו ב].

**"כי המשפט לאלהים הוא" -**

**אמר רבי חמא בר חנינא: אמר הקדוש ברוך הוא: לא דיין**, האם אינו מספיק **לרשעים** המעוותים את הדין בזה **שנוטלים מזה ממון, ונותנים לזה, שלא כדין**, וגורמים לגזל. **אלא שמטריחין אותי להחזיר ממון לבע ליו.**

ולכן אמר משה לדיינים **"כי המשפט לאלהים הוא!"** כאשר אתם עושים עול במשפט, הרי זה כאילו אתם דנים את דינו של הקדוש ברוך הוא, וכאילו אתם מוציאים ממון מידו של הקדוש ברוך הוא, כי אתם מטריחים אותו, שהוא יחזיר את הממון לבעליו.

**"והדבר אשר יקשה מכם, תקריבון אלי, ושמעתיו" -**

**אמר רבי חנינא, ואיתימא** או שאמר זאת **רבי יאשיה: על דבר זה**, שאמר משה **"את הדבר הקשה תקריבון אלי"**, וכאילו נטל שררה לעצמו, **נענש משה**. לפי שהיה לו לומר תקריבון לפני השכינה. ומה עונשו? - שלא זכה שתיאמר לו מפי השכינה פרשת נחלות, עד שבאו לפניו בנות צלפחד, ולא ידע מה להשיב להן.

וכמו **שנאמר: "ויקרב משה את משפטן לפני ה'."**

אך רב נחמן בר יצחק חולק על מימרא זו, ומקשה:

**מתקיף לה רב נחמן בר יצחק** : האם משה רבנו נטל שררה לעצמו!! והרי **מי כתיב** **"ואשמיעכם"**, כאילו אומר שהוא בטוח שיודע את הפתרון של כל דבר הקשה!! הלא **"ושמעתינו" כתיב!** שמשמעותו היא : אני אשמע, ואז, **אי גמירנא**, אם הקב"ה כבר לימד אותי את הדין הזה, **גמירנא**, הרי כבר למדתיו, ואוכל להשמיעכם אותו, **ואי לא**, אם הוא דין חדש, שהקב"ה עדיין לא לימד אותי, אז **אזילנא**, **וגמירנא**, אפנה אל הקב"ה שילמדני.

ואם כן, אין זה לשון של שררה.

**אלא**, למה באמת נאמרה פרשת נחלות רק אחרי פניית בנות צלפחד?

**כדתניא**, כמו ששנינו בברייתא : **ראויה היתה פרשת נחלות שתיכתב על ידי משה רבינו**, כמו כל פרשיות התורה. **אלא**, **שזכו בנות צלפחד**, עבור רוב חיבתן לארץ ישראל, **ונכתב על ידן**.

וכמו כן **ראויה היתה פרשת מקושש**, המלמדת שמחלל שבת נסקל, **שתיכתב על ידי משה רבינו**. **אלא**, **שנתחייב המקושש**, וחילל את השבת, **ונכתבה על ידו**.

ודבר זה בא, **ללמדך**, **שמגלגלין** מן השמים **חובה**, דבר רע, כמו עונש סקילה, שהיא מיתה חמורה, **על ידי** איש שהוא **חייב**, כמו המקושש. ומגלגלין **זכות**, כמו דיני ירושות, שהם זכות שהבנים והיורשים ירשו את קרוביהם, **על ידי זכאי**, כמו בנות צלפחד.

**כתיב** בתחילת ספר דברים, שמשה רבינו אומר לבני ישראל, **"ואצוה את שופטיכם"**, להדריך את הציבור במשפטי החקים בעל כרחם של הציבור.

ועוד **כתיב** שם, **"ואצוה אתכם בעת ההיא"**.

אם הזהיר את העם לשמוע בקול השופטים, מה הוצרך להזהיר את השופטים להנהיגם בעל כרחם? - **אמר רבי אלעזר**, **אמר רבי שמלאי** : יש כאן שתי אזהרות :

**אזהרה לציבור**, **שתהא אימת דיין עליהן**.

**ואזהרה לדיין**, **שיסבול את** טורח ומשא **הציבור**, להיות מתונים בדין.

**ועד כמה** צריך הדיין לסבול את טורח הציבור? 2

2. וכתב ה"עיון יעקב" : שהגמרא לא שאלה עד כמה צריכין הציבור להיות אימת הדיינים עליהם, כי זה פשוט, שהקיש הקב"ה מוראם למורא שמים.



**אמר רבי חנון, ואיתימא, או שאמר זאת, רבי שבתאי :** כמו שאמר משה רבינו, שהוא נושא את העם **"כאשר ישא האומן את היונק"**.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> הריא"ף מפרש שאם הבן בועט באביו אינו משליכו מפניו, כן יסבול הדיין את הציבור.

ומביאה עתה הגמרא עוד דרשה בענין הנהגת הציבור :

**כתיב** בספר דברים [בתחילת פרק לא, פסוק ז] : **"ויקרא משה ליהושע, ויאמר אליו לעיני כל ישראל: חזק ואמץ ! כי אתה תבוא את העם הזה** [אתה תבוא עם העם הזה] אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם".

ועוד **כתיב** שם בהמשך [פסוק כג] : **"ויצו את יהושע בן נון, ויאמר : חזק ואמץ ! כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם, ואנכי אהיה עמך"**.

ושני הפסוקים האלו לכאורה סותרים, שבפסוק הראשון משמע שיהושע יבוא עמהם כאחד מהם, ובפסוק שני משמע שצווה משה את יהושע לנהוג בהם בדרך שררה בבואם אל הארץ.

**אמר רבי יוחנן :** בתחילה **אמר משה ליהושע** מפי עצמו [שהרי הוא אומר "אשר נשבע ה'"], **אתה והזקנים שבדור עמהם**. [ויש גורסין : **עמד**]. והיינו, ביחד, ולפי דעתן ועצתן תביאו את העם ולא תשתרר על הזקנים.

**אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה,** שיאמר ליהושע באופן אחר [שהרי בהמשך שם נאמר "אשר נשבעתי, ואנכי אהיה עמך"]:

וכך תאמר ליהושע : **טול מקל, והך על קדקדם !**<sup>4</sup>

<sup>4</sup> ביד רמ"ה מפרש : שיכה בקדקד של הזקנים. ובחידושי הגרי"ז על התורה מבאר : דיש שני עניני נשיאות על ישראל. יש נשיאות של מלך ויש נשיאות של ראש סנהדרין, כמו שכתב הרמב"ם (פרק כ"ו מהלכות סנהדרין הל' א'): "וכן אם קלל הנשיא, אחד ראש הסנהדרין הגדולה, או המלך עובר בלא תעשה שנאמר : ונשיא בעמד לא תקלל". והנה משה רבינו היה גם מלך וגם ראש הסנהדרין, [עיין שם הראיות] ומשה רבינו מסר ליהושע את המינוי להיותו ראש הסנהדרין, כמו שנאמר : "וסמכת את ידך עליו", וסמיכה שייכת לענין להיות ראש הסנהדרין, ולכן אמר לו : "אתה והזקנים עמד" כי ראש הסנהדרין צריך שהסנהדרין יהיו עמו, ובלעדי הזקנים לא יוכל לעשות דבר. ובא הדיבור מהקב"ה למנות את יהושע למלך [כמבואר ברמב"ם פרק א' מהלכות מלכים ה"ג] ועל זה אמר לו הקב"ה "טול מקל והך על קדקדם" שכוונתן מדין מלך, ומלך יש רק דבר אחד לדור.

והיינו, שרק יהושע לבדו ינהיגם, כי יש **דבר אחד לדור**, מנהיג אחד יש לכל דור, **ואין שני דברין לדור**.

ומסיימת הגמרא בעוד דין בדיני בית דין.

**תנא, שנינו בברייתא: זימון - בשלשה!**

ודנה הגמרא: **מאי "זימון"**? מה פשר הזימון המדובר כאן?

**אילימא**, אם נאמר **ברכת ה"זימון"**, והיינו, הוספת ברכת הזימון לפני ברכת המזון, בשלשה שאכלו, ונאמר שכאן שנה התנא את הדין של "שלשה שאכלו כאחד, חייבים לזמן".

אין זה יתכן.

כי, **והתניא**, הרי שנינו בברייתא אחרת, **זימון, וברכת זימון, בשלשה**. הרי מוכח, ש"זימון" ו"ברכת הזימון" הם שני דברים שונים.

**וכי תימא**, אם תרצה לומר בביאור הברייתא ההיא, ולפרש שאכן הם דבר אחד, אלא שאמר התנא תחילה "זימון", **ופרושי קא מפרש**, שלאחר מכן, את דבריו, ואמר **מאי "זימון"** האמור? - **ברכת זימון**, שהיא בשלושה.

ולפי זה, גם הברייתא האומרת "זימון - בשלשה", כונתה היא לברכת הזימון.

גם זה לא יתכן.

כי **והתניא**, הרי שנינו בברייתא אחרת: **זימון בשלשה, ברכת זימון בשלשה**.

וכיון שאמר התנא "זימון בשלשה" וחזר ואמר "ברכת זימון בשלשה", הרי ודאי שהם שני דברים שונים.

ואם כן, אי אפשר לומר שהכונה של הברייתא האומרת "זימון, וברכת הזימון בשלשה" היא לפרש שהזימון הוא ברכת הזימון. ובהכרח, שגם הברייתא האומרת "זימון בשלשה" אינה מדברת בברכת הזימון אלא ב"זימון"! **אלא**, בהכרח, **מאי "זימון"**? לאיזה ענין התכוונה הברייתא באומרה "זימון בשלשה"

- **אזמוני לדין!** הזמנת בית הדין לבעל הדין, לבוא ולהתדיין לפניהם, שצריך שליח הבית דין להזמינו בשם שלשת הדיינים.

**כי הא דאמר רבא: הני בי תלתא דייני, דיתבי**, שלשה דיינים היושבים בדין, ומזמינים את איש אחד לבוא אליהם, **ואזיל שליחא דבי דינא**, הלך שליח בית דין, **ואמר מפומא דחד**, הזמין אותו השליח לבוא לדון משום דין אחד, כגון שאומר לו: **פלוגי הדיין מזמינך לדין!** - **לא אמר כלום!**

ואם המוזמן אינו מופיע בבית דין, אין מענישין אותו בנידוי כדין מסרב לבוא לבית דין, **עד דאמר משמיה דכולהו**, עד שיזמין בשם שלשת הדיינים.

ועל דין זה אמרו, "זימון בשלשה".

אבל, **והני מילי**, דין זה אמור, רק בסתם יום, **בלא יומא דדינא**, שאינו יום מושב בית דין, שאז יכול המוזמן לטעון שלא האמין לשליח. **5**

**5.** וזה לשון היד רמ"ה: "ומימר אמר כיון דאיהו לחודיה הוא דשדר בתראי - לאו זימון הוא ולא מחייבנא למיזל".

**אבל ביומא דדינא**, בימים הקבועים למושב בית הדין - כגון ביום שני וחמישי, בזמן חז"ל - **לית לן בה**, אין נוהג הדין הזה. כי בימי מושב בית דין, אז אפילו אם יזמינו סתם בשם בית דין, אינו יכול לטעון שלא האמין לשליח, ואם אינו מופיע - מנדין אותו.

שנינו במשנה: **תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה בשלשה**.

הן כפל וארבעה וחמשה, ודומיהם, נקראים דיני קנסות, לפי שכל המשלם יותר על מה שהזיק, הריהו משלם בתורת קנס.

**שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא שליח לרב נחמן בר יעקב**, שישאלנו: **ילמדנו רבינו! דיני קנסות, בכמה דיינים דנים אותן?!**

ודנה הגמרא:

**מאי קא מיבעיא ליה?! מהי השאלה ששאלו?**

**הא אנן תנן: בשלשה**. הלא שנינו במשנתנו במפורש שנידונים בשלשה.

ומבאר הגמרא: **אלא, יחיד מומחה קמיבעיא ליה**. האם יחיד מומחה **דאין דיני קנסות, או לא**. **6**

**6.** ומבאר היד רמ"ה: שבדאי שמדאורייתא צריכין שלשה מומחין, אלא שסבר שכמו שבדיני ממונות צריכין מדאורייתא שלשה מומחין [כרבי אבהו וכרבא לעיל ב' ע"ב] אלא שחכמים תיקנו בשלשה הדיוטות, לכן יתכן שכאן תיקנו חכמים שאפילו ביחיד מומחה. ובחידושי הר"ן מבאר: שזה היה ברור לו שלא תיקנו בשלשה הדיוטות משום דאין בכח הדיוטות להפקיר ממון [היינו להוציא קנס שאינו חיוב ממוני] ואפילו בתקנת חכמים. פירוש לפירושו: שבשלמא בהודאות והלואות שהתחייבות והחיוב הוא בשעת ההלואה, והדיינים אינם אלא מבררים הצדק עם מי אפשר לתקן בשלשה הדיוטות, אבל דיני קנסות שהם חיוב חדש שהתורה מחייבת, וצריך לכך מעשה בית דין, אין כח בהדיוטות להפקיע ממון זה. [אבל הנמוקי יוסף מבאר: שגם זה נכלל בשאלה, אם יתכן שתיקנו חכמים בשלשה הדיוטות]. ומקשה הר"ן: דאם כן למה שאל רק בדיני קנסות, הרי היה יכול לשאול גם בגזילות וחבלות, אם תקנו חז"ל ביחיד מומחה. ותירץ: דאין הכי נמי, כוונתו באמת גם לגזילות וחבלות. ועוד תירץ: משום שידע

שבגזילות וחבלות [עיין בסוגיא לעיל ג' ע"א] מקצתן נידונין לפני הדיוטות, לכן שאל רק על קנסות. ועוד הקשה הר"ן: למה לא פשט מהמשנה עצמה, שהרי ביארנו [לפי רבא דף ג' ע"א] שדיני ממונות היינו הודאות והלואות - בשלשה הדיוטות, וגזילות וחבלות וכל המשך המשנה הם במומחין, [והרי המשנה נאמרה אחרי תקנת חכמים - עיין לעיל בסוגיא] ומה האיבעיא. ומתוך: דרב נחמן איבעי ליה במומחה עם עוד שני דיינים, דיתכן שמתקנת חכמים יהיו כשרים לדון דיני קנסות. והוכחת הגמרא היא שאפילו בעשרה שרק מומחה אחד בתוכם פסולים.

**אמר ליה, ענה לו רב נחמן בר יעקב: תניתנה, שנינו דין זה במשנתנו -**

**דתנן: תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה - בשלשה.**

ויש לנו לדייק: **מאי "שלשה"?** איזה סוג של שלשה הצריכה המשנה בדיני קנסות?

**אילימא שלשה הדיוטות, זה לא יתכן!**

שהרי **האמר אבון דאבון, אבי אביך, משמיה דרב, שאפילו עשרה והן הדיוטות - פסולין לדיני קנסות.**

**אלא בודאי, צריך דיינים מומחין.**

**וקאמר** התנא של המשנה, **בשלשה**, דוקא בשלשה מומחין דנים דיני קנסות, ולא במומחה יחיד.

ובכך נפשטה האיבעיא.

**הקדמה לסוגית מוציא שם רע**

א. נאמר בתורה [דברים כב]: מי שנשא אשה,

ואחרי הנישואין בא לבית דין והוציא עליה שם רע, בשקר, שזינתה אשתו בעודה ארוסה, בבית אביה. ונתברר שאינו דובר אמת, הרי הוא חייב בשלשה עונשים: מלקות, תשלום מאה כסף, שאותו הוא משלם לאבי הנערה, והוא עומד באיסור לגרשה, כל ימיו.

ב. הוצאת שם רע אינה בדיבור בעלמא, אלא רק כאשר הביא הבעל לבית דין שני עדים שקרנים שמעידים עליה שזינתה, והוזמו העדים, על ידי שבאו שני עדים אחרים להזים את עידי הבעל.

ג. אך אם אמת היה הדבר שזינתה, שלא הזימו את עידי הבעל, חייבת האשה סקילה.

ד. בעל שטוען אחרי הנישואין שנשא את אשתו בחזקת בתולה ומצאה בעולה, וטוען שהיא זינתה תחתיו בהיותה ארוסה בבית אביה, ורוצה הבעל להיפטר מתשלום דמי הכתובה, הרי הוא נאמן אפילו אם אינו מביא עדים לדבריו. כי חזקה היא, שאין אדם

טורח בהכנת סעודת נשואין, ומפסידה בטענת זנות תחתיו. כי היות שנשא אותה, בודאי אינו חשוד שהוציא ממון על הנשואין, כדי שאחרי הנשואין, תיכף למחרת, ישנאנה ויעליל עליה דברים שאינם נכונים, ולכן הוא נאמן שהוא דובר דברי אמת.

**שנינו במשנתנו: האונס והמפתה והמוציא שם רע - בשלשה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: מוציא שם רע בעשרים ושלשה, מפני שיש בו דיני נפשות.**

ומניחה הגמרא [לפי שיטת רש"י], שמדובר כאן באופן שתביעת הבעל, המוציא שם רע, היא על כך שנשאה בחזקת בתולה, ומצא אותה בעולה, ורוצה לפטור עצמו מתשלום דמי הכתובה.

ולכן, סובר רבי מאיר, שהיות ומדובר בתביעת ממון, הרי זה נידון בשלשה דיינים בלבד.

וגם חכמים מודים שדיני ממונות הם בשלשה, אלא שהם סבורים לגבי תביעת ממון במוציא שם רע, שהיות וכאשר הבעל מביא עדים על הזנות, אז דין מוציא שם רע הוא דיני נפשות, לכן צריכים בכל מקרה של מוציא שם רע, אף שאין עדים על הזנות, ואינו בא לסוקלה, עשרים ושלשה דיינים.

ולאור ההנחה הזאת, מקשה הגמרא:

**וכי יש בו, בדין מוציא שם רע, דיני נפשות - מאי הוי?!?** מה בכך שבמקרים אחרים יש דיני נפשות? הלא בתביעה זו שהבעל תובע עתה להיפטר מדמי כתובתה, אין כאן דיני נפשות, וגם לא יוכל לבוא לדיני נפשות, שהרי אין הבעל מביא עדים על זנותה.

ומביאה עתה הגמרא את דבריהם של כמה אמוראים, להסביר את דברי המשנה.

א. ההסבר הראשון הוא של עולא, המבאר, כי אף אם לא מביא הבעל עדים לבית דין, חוששין חכמים ללעז, שמא, בעקבות הגעתו לבית דין, יצא הקול ויתפרסם שהבעל טוען שזינתה, וישמעו ויבואו עדים להעיד עליה שזינתה. אלא שעתה, אין הבעל יודע שיש עדים על כך. ולכן מצריכין חכמים, כבר מתחילת הדין הזה, בית דין של עשרים ושלשה. <sup>7</sup>

<sup>7</sup> וכתב הרא"ש: שהחשש לפי רש"י הוא: שמא אלו השלשה ידינו דיני נפשות. והר"ן מפרש: שהחשש הוא שמא לא יאספו עשרים ושלשה לדון על הזנות, והתורה אמרה: "ובערת הרע מקרבך". והמאירי כתב: שהמלעזים יחשבו שהביאו את שאר הדיינים להמשך הדיון בדיני ממונות, ויאמרו שהראשונים פסולים.

**אמר עולא: בחוששין ללעז קמיפלגי רבי מאיר וחכמים חולקין - האם חוששין שיבואו עדים שזינתה.**

**רבי מאיר סבר, אין חוששין, ואפשר לדון בתביעת הבעל בשלשה דיינים, כשאר דיני ממונות. ורבנן סברי, חוששין ללעז, שמא תתפרסם השמועה על הזנות, ויבואו עדים לדונה למיתה, ולכן צריכין כבר מתחילת הדין עשרים ושלשה דיינים.**

ב. ההסבר השני :

**רבה** [לפי גירסת מהרש"ל] **אמר: כולי עלמא לכל הדעות ללעז לא חיישינן, אין לנו לחשוש שמא יבואו עדים, כל זמן שלא באו, והרי הוא דין ממונות, ונידון בשלשה -**

אלא שנחלקו חכמים ורבי מאיר במחלוקת אחרת, במקרה שחשב הבעל שיש לו עדים, ורצה לדון אותה בסקילה, והביא את דינו לבית דין של עשרים ושלשה, וכבר נתאספו הדיינים, ולבסוף לא באו העדים, והדיינים התפזרו. ועתה, רוצה הבעל בשלשה מביניהם שנשארו ידונו לו, לכל הפחות, את הפטור מתשלום כתובתה. ולכן סוברים חכמים, שיש כאן חשש לכבודן של דיינים הראשונים, שיאמרו שהם לא היו כשרים לדון [או שלא הצליחו להגיע לחקר האמת], ורבי מאיר אינו חושש לכך.

**והכא במשנתנו, בחוששין לכבודן של ראשונים קמיפלגי רבי מאיר וחכמים.**

**והכא במאי עסקינן** [המשנה אינו דנה בסתם תביעה, שאז כולי עלמא סוברים שדינו בשלשה, אלא במקרה הזה], **כגון, דאיכנף שהתאספו בי עשרין ותלתא, בית דין של עשרים ושלשה, במטרה למידן דיני נפשות, לדון את האשה בסקילה, לפי שחשב הבעל שיבואו עדים. ולא באו, ואיבדור, והתפזרו להם הדיינים, ונשארו שלשה דיינים בלבד. ואמר להו, אמר להם הבעל: דיינו לי, מיהא, דיני ממונות! לפחות אתם שלשתכם הנשארים, דונו לי דיני להיפטר מדמי הכתובה. רבי מאיר סובר שיכולים לדונו, וחכמים סוברים שיצטרך לאוספם כדי לדון דיני ממונות, מפני כבודם של ראשונים.**

ולסיכום :

א. אם הביא הבעל עדים מתחילה, לכל הדעות צריכים עשרים ושלשה.

ב. אם אינו מביא עדים, ותובע ליפטר מדמי כתובתו, הרי לרבה, לכל הדעות

מספיק שלשה. ולפי עולא: לרבנן, צריכים עשרים ושלשה, ולרבי מאיר מספיק שלשה.

ג. אם התכנסו לדון דיני נפשות, והתפזרו, הרי לפי רבה: לרבנן חוזרים ודנים רק בעשרים ושלשה, ולרבי מאיר בשלשה.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא, ששמע ממנה כדברי רבה, והיא קושיא על דברי עולא.

**מיתבי, ממה ששינו בברייתא: וחכמים אומרים: תבעו ממון - בשלשה, תבעו נפשות - בעשרים ושלשה.**

**בשלמא לרבה,** הרי הברייתא יכולה להיות מתאימה עם דבריו, לפי שאם **תבעו ממון תחילה,** שהבעל אינו מביא עדים, ומתחילה היתה תביעתו רק להיפטר מכתובתה, דנים אותו **בשלשה,** וכדעת רבה, ואילו אם **תבעו נפשות תחלה,** שחשב להביא עדים שזינתה, ולא באו, והבית דין נתפזרו, אזי **אפילו תביעת ממון** סוברים חכמים שדנים אותה דוקא **בעשרים ושלשה.**

**אלא,** אבל לפי **עולא קשיא** הברייתא. שהרי לעולא, בכל מקרה מצריכין חכמים עשרים ושלשה, אפילו כשאינו מביא עדים, שמא ישמעו ויבואו עדים, ואם כן, האיד אמרה הברייתא שנידון בשלשה?!

ומביאה הגמרא את תירוצם של רבא ורב חייא, שאכן יש מקרה שאף לעולא יסברו חכמים שדיני ממונות של מוציא שם רע בשלשה, כאשר ברור שהבעל לא יביא עוד עדים, ואז, אם יתהפך הדין, והאב יתבע את הבעל מאה כסף על הוצאת שם רע, אז דינו של הבעל, שהוציא שם רע, יהיה נידון בשלשה.

**אמר רבא: אני וארי שבחבורה, תרגימנא,** ביארנו את הברייתא לפי עולא. **ומנו,** מי הוא ה"ארי שבחבורה"? **רבי חייא בר אבין.**

וכך תירצנו: **הכא במאי עסקינן** [הברייתא אינה דנה בסתם מקרה של תביעת הבעל, שאז יסברו חכמים שצריכין עשרים ושלשה, אלא במקרה הזה], **שהביא הבעל עדים** על אשתו **שזינתה,** ונתאספו לשם כך עשרים ושלשה דיינים, **והביא האב עדים, והזימום לעדי הבעל.** ועתה התהפך הדין, והבעל שהיה התובע, נהפך להיות הנתבע על הוצאת שם רע, שדינו מן התורה לשלם לאבי הנערה מאה כסף.

**ובא האב, לגבות ממון מהבעל,** במקרה שכזה, מספיק לדון אותו **בשלשה** דיינים בלבד, אפילו לפי חכמים. כי אין חוששין עתה ללעז, שמא יבואו עידי הבעל על זנותה, שהרי התברר לנו שהכל שקר, שהבעל סמך עצמו על עידי שקר, שהוזמו, ועתה אינו יכול עוד לתבוע להיפטר מדמי כתובתה, שהרי טענותיו שקר. **8**

**8.** וזה לשון הנמוקי יוסף: "ופקעה לה החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". ויש להוסיף עוד: שהרי אמרה התורה: "ולו תהיה לאשה כל ימיו", ואיך ידור עם אשתו בלי כתובה.

ואין גם חשש לכבודם של ראשונים, כיון שנתהפך הדין, הרי תביעת האב היא תביעה חדשה ודין חדש, ואפשר להתחיל את הדין החדש בשלשה.

עד כאן פירוש מה שאמרה הברייתא: תבעו ממון, בשלשה.

וכך הוא הביאור בהמשך דברי הברייתא:

**ובמקום** שיש חשש שיבוא לדיני **נפשות**, כגון שלא הביא הבעל עדים, ועדיין יתכן שישמעו עדים ויבואו, כדעת עולא לפי חכמים, אזי צריכין מתחלה **עשרים ושלשה**.

ג. ועתה מביאה הגמרא הסבר שלישי, של אביי, במחלוקת רבי מאיר וחכמים במשנה בכמה נידון מוציא שם רע.

לדעתו של אביי, מדובר במקרה שעדיי הבעל העידו שזינתה, והתרו בה, אבל לא הודיעו לה בשעת ההתראה שמיתתה בסקילה. ולכן, סובר רבי מאיר, שאין סוקלין אותה ואין הורגין אותה, אלא שפטור הבעל מלשלם דמי כתובתה. ועל הדיון בתביעה הזו של הבעל מספיק שלשה. ואילו חכמים סוברים, שבאופן הזה כן יסקלוה, ולכן צריכים בית דין של עשרים ושלשה.

**אביי אמר: דכולי עלמא**, בין רבי מאיר ובין חכמים סוברים **חיישינן ללעז**. אם לא הביא הבעל עדים, ובא לדון על הפטור מתשלום כתובתה, חוששין שמא ישמעו ויבואו עדים, ויצטרכו להוסיף דיינים, וילעזו על השלשה הראשונים על שלא דנו.

וכן סוברים שחיישינן **משום כבודן של ראשונים**. כיון שהתאספו עשרים ושלשה, חייבים לגמור בהם אף דיני ממונות משום כבודן של ראשונים.

**והכא במאי עסקינן, כגון** שהביא הבעל עדים לפני שלשה, **9** וכשחקרו בית דין את העדים, התברר להם שאכן התרו בה שלא תזנה [כדין עדים שצריכים להתרות], אלא שלא התרו בה שעונשה בסקילה. ולכן סובר רבי מאיר, שאין התראה זו מספיקה לחייבה מיתה, ותשאר רק תביעת הבעל לדיני ממונות, ולכן סובר שזה נידון בשלשה. **10** וחכמים סוברים שהתראה זו מספיקה לדונה במיתה, ולכן צריכים עשרים ושלשה.

**9** כן כתב רש"י. וצריך לבאר: שהבעל בא רק כדי לאוסרה - כדעת המהר"ם [עיין הערה 6 בתוס'], או שבא רק לפטור מתשלום דמי כתובה. ויתכן, שרש"י לשיטתו הסובר כדעת רבינו סעדיה גאון שלקבלת עדות אף בדיני נפשות מספיק שלשה עדים. וכן כתב רש"י במפורש בב"ק דף צ"ב ע"ב ד"ה שראו בלילה. ולכן כתב רש"י שתביעת הבעל וקבלת העדות היא בפני שלשה. **10** וקשה דאף שעדים אלו לא התרו בה, עדיין - לרבי מאיר - יתכן שישמעו עדים אחרים ויבואו, והרי רבי מאיר לפי אביי חושש ללעז, שיבואו עדים אחרים. ותיירץ רש"י: "כגון שהביא עדים בתחלת הזמנתו לדין, דתו ליכא למיחש לסהדי אחרניי". ולא ביאר טעמו. והיד רמה מקשה עליו: "מריה דאברהם! החי טעמא בלא טעמא הוא, דאדרבה, כל שכן דאיכא למיחש לאחרניי". ועיין בתוס' (ט"ו ע"ב ד"ה בפלוגתא) המתרצים לפי שיטת רש"י שמדובר כגון שעדי הבעל אומרים: שלא היו עמהם עוד אנשים.

ומחלוקת זו אם התראה סתם הוי התראה המחייבת מיתה, או אינה התראה, תלויה במחלוקת של חכמים ורבי יהודה.



**והאי תנא הוא**, כמו ששנינו בברייתא [שם נאמר שה"מסית", המסית את חבירו לעבוד עבודה זרה, אינו צריך התראה. ואף שלא התרו בו, 11 נהרג, ובהמשך הברייתא נאמר]:

11. ברש"י משמע: שאין צריך התראה בכלל. וכן משמע מרש"י דף ס"ז ע"א ד"ה אמר ועוד מקומות, אבל התוס' כתבו: שהכוונה שאין העדים מתרין בו, וגם אין מתרין בו בפירוש, אלא בדרך של הגדת מוסר. והמפרשים כתבו שחולקים ביסוד הטעם שצריכים התראה ככל עונש בית דין, דהתוס' סברי: שהוא משום שידע שהדבר אסור ויחזור בו מלעבור העבירה, אבל רש"י סובר: דהטעם הוא כדי שלא תהיה לו פתחון פה לטעון לעצמו שלא ידע, ולכן, כיון שאין טוענים למסית כמו שנאמר: "לא תכסה ולא תחמול עליו" לכן אין צריכין בכלל להתרותו. ולפי תוס': מה שאומר לו הניסת בעת הכמנת העדים: "איך נעזוב את אבינו שבשמים ונעבוד עצים ואבנים" הוא כדי שיהיה קצת התראה, אולי יחזור בו, ולפי רש"י אינה בגדר התראה.

**ושאר כל חייבי מיתות שבתורה - אין ממיתים אותם**, את בעלי העבירה, **אלא בעדה**, בעשרים ושלשה, **ועדים**, **והתראה**. ואין מספיק שיאמרו לו שהדבר אסור לעשותו, אלא **ועד שיודיעוהו שהוא חייב מיתה בבית דין**. שאם לא כן, הוא אינו נרתע מלעבור העבירה, אבל אין צריכים לפרט לו איזו מיתה מן ארבע מיתות בית דין הוא יענש. אלו הם דברי חכמים.

**ואילו רבי יהודה אומר: עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג.**

ובמשנתנו, רבי מאיר סובר כרבי יהודה, וחכמים סוברים כחכמים דרבי יהודה.

ד. ועתה מביאה הגמרא את הסברו של רב פפא, שגם הוא סובר כאביי, שכולי עלמא סוברים שחוששין ללעז ולכבודן של ראשונים. אלא שהוא מעמיד את המשנה באופן שבאו עידי הבעל להעיד על האשה, והם אומרים שלא התרו בה כלל, אבל האשה היא "חברה", היודעת את הדין, ויודעת שנערה המאורסה שזינתה דינה בסקילה.

ולכן, רבי מאיר סובר שלא ימיתוהו כיון שלא התרו בה, אף שהיתה חברה, אלא רק ידינוהו בדיני ממונות, על תביעת הבעל להיפטר מדמי כתובתה, ואילו חכמים אומרים שימיתוהו, ולכן צריכים עשרים ושלשה.

**רב פפא אומר: הכא, באשה חברה עסקינן**. מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא באשה חברה, **וקמיפלגי** רבי מאיר וחכמים במשנתנו **בפלוגתא**, במה שחלקו **רבי יוסי בן יהודה וחכמים**.

**דתניא**, שנינו בברייתא: **רבי יוסי בן יהודה אומר: חבר**, תלמיד חכם, **אינו צריך התראה**, ואם עבר עבירה שיש בה מיתת בית דין, נהרג אף שלא התרו בו. **לפי שלא ניתנה דין התראה אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד**, כדי שהמותרה לא יוכל לטעון שלא ידע שדבר זה אסור לעשותו. אבל חבר, יודע ויודע.

וחכמים חולקים עליו, וסוברים שגם חבר צריך התראה, כי יתכן שעל אף שהוא יודע דיני איסור והיתר, ומזיד הוא, בכל זאת, כאן, הוא שוגג באיזה פרט מפרטי האיסור.

וחכמים סוברים כמו רבי יוסי בן יהודה, ולכן ימיתו את האשה, וצריכין עשרים ושלושה.

ורבי מאיר סובר כמו חכמים דרבי יוסי בן יהודה, ולא ימיתוה.

ועתה, בא הבעל לתבוע דמי כתובתה, ולכן הוי בשלשה.

ה. ומביאה עתה הגמרא את הסברו של רב אשי, שגם הוא סובר שכולי עלמא חוששים ללעז, ולכבודן של ראשונים. ולפי האוקימתא שלו, מדובר במשנה כשהעדים לא התרו אותה שאם תזנה ימיתוה בית דין, אלא שאמרו לה שבית דין יחייבו אותה מלקות. **12** ובמקרה כזה, ברור שבית הדין לא ימיתוה, אלא רק ילקו אותה. **13**

**12.** או שמדובר בסתם אשה שאיננה חברה, או שמדובר בחברה ואין סוברים כרבי יוסי בן יהודה, או יתכן: שאפילו לרבי יוסי בן יהודה - מודה הוא שאם התורה בפירוש למלקות אינה חיבת מיתה. **13.** והקשה רש"י: הרי זנות נערה המאורסה הוי "לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין" ואין לוקין עליו. פירוש: כל מקום שאמרה התורה על דבר שאסור לעשותו בלשן שלילה "לא" "אל" הרי מי שעבר על כך ועשהו - חייב מלקות, שהרי עבר על איסור תורה. אבל אם התורה נתנה עונש אחר על לאו זה, כגון: מיתה מאחת מארבע מיתות בית דין, הרי ניתקה התורה לאו זה ממלקות, וענשתה מיתה. ולכן, אף לו יצוייר שאי אפשר להמיתו, אין מלקין אותו. וזה נקרא "לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו". ואם כן קשה: במקרה דידן שאי אפשר להמיתה, משום שלא התרו למיתה, למה ילקוה, הרי אין על עבירה זו חיוב מלקות. ותיריך: שלפי אוקימתא זו של רב אשי סוברים רבי מאיר וחכמים, שלא הניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין עליו. והטעם: שבכל זאת עבר על לאו. וכן כתבו התוס', והוסיפו: שאם היינו יכולים לפרש שמדובר כאן באוקימתא זו במלקות של הבעל היה מתיישב. היינו שמקשים למה ליה לרב אשי לאוקים שמדובר כאן על מלקות של האשה, ולדחוק ולהסביר שהתרו בו למלקות ולא למיתה, ושסוברים שלא הניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין, למה לא מוקים לה להמשנה, כגון שהכחישו את הבעל, ומחייבים אותו מלקות, ועל מלקות אלו חולקים אם הוי בשלשה אם בעשרים ושלושה. והתוס' אינם מתרצים. אבל היד רמה מתרץ בפשוטו [וכנראה שזו כוונת התוס']: שאם מלקין את הבעל הרי הביא מקודם עדים שזינתה, והביאם לפני בית דין של עשרים ושלושה, ואם כן גם לרבי מאיר יצטרכו לדון את הבעל בעשרים ושלושה, שהרי כבר התאספו עשרים ושלושה, ורב אשי הרי סובר דכולי עלמא סוברים חוששין לכבודן של ראשונים. הרי חייבים לומר - שתבע את האשה בפני שלשה, ומוכרחים לומר דאינה חייבת מיתה, ומוכרחים לומר שהתרו בה למלקות ולא למיתה. ואם כן, כבר לא הרווחנו כלום אם נאמר שהדין הוא על הבעל. אבל המנחת חינוך (מצוה קפ"ח) כתב: שלולא דברי רש"י ותוס' היה אפשר לפרש: דלא התרו בה על הלאו של זנות נערה המאורסה, אלא על הלאו של קריבה לעריות שהוא לאו נפרד אפילו בלי ביאה, ועל לאו זה חייבין מלקות ולא מיתה כמו שמבואר ברמב"ם (פכ"א מהל' איסורי ביאה ה"א), ואין צריכים לדחוק שרבי מאיר וחכמים סוברים שלא הניתן לאזהרת מיתת בית דין לוקין עליו.

ורבי מאיר וחכמים חולקים במחלוקת ששינו במשנתנו, שלרבי מאיר מספיק בית דין של שלשה כדי להלקותה, וחכמים סוברים שדין מלקות הוא בעשרים ושלושה **14**.

**14.** ומה שאמרו חכמים במשנה: "מפני שיש בו דיני נפשות" כתב היד רמ"ה: שלמלקות קורין "דיני נפשות" שמלקות במקום מיתה עומדת, כמו שאמר רבא דף י' ע"א.

## דף ט - א

**דאתרו בה מלקות**, העדים התרו באשה שתתחייב בעונש מלקות, **ולא** התרו בה **קטלא**, שתתחייב בעונש מיתה. ולכן, היא חייבת רק מלקות. וסובר רבי מאיר, שעונש מלקות נידון בשלשה, ואילו חכמים סוברים, בעשרים ושלשה.

**וקמפלגי**, והם חולקים **בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבנן**, באותה המחלוקת שנחלקו רבי ישמעאל עם חכמים. **דתנן** במשנתנו: **מכות, נידון בשלשה. משום רבי ישמעאל אמרו תלמידיו: מלקות נידון בעשרים ושלשה.**

1. **רבינא אמר**, מדובר במשנתנו, בכגון **שנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול. וקמיפלגי** רבי מאיר וחכמים **בפלוגתא דרבי ורבי יוסי**, שנחלקו **אליבא דרבי עקיבא**.<sup>1</sup>

1. מדברי הגמרא משמע כי זה שאמרה המשנה "ומה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלשה", הם דברי רבי עקיבא, ואילו תנא קמא, שהוא רבי שמעון, חולק עליו, וסובר שנמצא אחד מהן קרוב או פסול, עדותן של השנים הנותרים כשרה. וכן כתבו התוס' (מא ב ד"ה כמאן). ולכאורה קשה לדעת התוס', אם כן, מה צריך רבינא להאריך שמדובר בלא התרו בה, וחולקים בפלוגתת רבי ורבי יוסי, היה לו לומר בקיצור, שהם חולקין במחלוקת רבי שמעון ורבי עקיבא. ובאמת הר"ן חולק, וסובר שרבי שמעון אינו חולק על דין זה, ומה שאמר רבינא "ואליבא דרבי עקיבא", הוא משום שרבי עקיבא אמר לדין זה. וכן משמע בפירוש המשנה להרמב"ם, שכתב "ודברי רבי עקיבא ורבי שמעון קיימין, ואין עליהן חולק". והקשו האחרונים: האידך יכול רבי עקיבא ללמוד מדרשה אחת שני דינים, האחד, שאין העדים נעשים זוממין עד שיזומו כולם, והשני, הדין של נמצא אחד מהן קרוב או פסול. ויש שתירצו, שבאמת הם שני פסוקים, בדברים י"ז נאמר: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". ואילו בדברים י"ט נאמר עוד פסוק "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר". ועיין בפני יהושע וערוך לנר שם במסכת מכות. ובחידושי הרי"ם (חושן משפט סימן ל"ו) ובחידושי רבי ראובן (בבא בתרא סימן ט"ז) מתרצים שאין אלו שתי דרשות, אלא דרשה אחת, שהתורה אמרה ששלשה הם כת אחת כמו שתים, וכל מי שמצטרף לעדותם הרי הוא כמוהם, בין לקולא ובין לחומרא.

רבינא, גם הוא מעמיד את משנתנו, שנחלקו רבי מאיר וחכמים אם האשה חייבת מיתה. ומדובר בה בכגון שהיו שלשה או ארבעה עדים מעידים עליה שזינתה, ונמצא אחד מן העדים שהוא פסול לעדות, או מטעם שהוא קרוב או מטעם שהוא מן הפסולין לעדות [שדינם מבואר בפרק זה בורר].

רבי מאיר סובר כדעת האומר, נמצא אחד מהן קרוב או פסול, כל העדות בטלה, ולכן לא יהרגו את האשה, אלא רק יפטרו את הבעל מתשלום דמי הכתובה. ולכן הנידון הוא דין

בדיני ממונות, ומספיק לכך שלשה. ואילו חכמים סוברים כדעת האומר עדותם של שאר העדים כשרה, ויהרגו את האשה, ולכן צריכים עשרים ושלשה, כדין של דיני נפשות.

**דתנן**, שנינו במשנה במסכת מכות [ה ב]:

נאמר בתורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". ודרשו חכמים, אם מתקיימת העדות בשנים - למה פרט לך הכתוב בשלשה? רבי שמעון אומר, להקיש שלשה לשנים: מה שנים, אינן נהרגין עד שיהיו שניהן זוממין. אף שלשה, אין נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין. ומנין אפילו מאה? תלמוד לומר "עדים".

והיינו, שאם מזימין רק חלק מן העדים, הרי על אף שהעדות בטלה, בכל זאת אין מענישין אותם את העונש של "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו".

**רבי עקיבא אומר: לא בא השלישי**, הפסוק שנאמר "שלשה", לא בא להקל. דהיינו, לא צריך ללמדנו דין זה, כי ממילא היינו יודעים זאת, שהרי כל העדים הם כת אחת, והתורה, שכתבה בדיני עדים זוממין "והנה עד שקר העיד באחיו", התכוונה לכל הכת.

**אלא** בא הכתוב הזה **להחמיר עליו**, על העד השלישי, **ולעשות דינו כיוצא באלו**.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> כן פירש רש"י. ולדבריו כתבו הר"ן והמהרש"א, שאין מחלוקת בדין בין רבי עקיבא ורבי שמעון, אלא משמעות הדרשה איכא בינייהו. ועיין בתוס' פירושים אחרים, ושם בהערות.

שלא תאמר, הואיל וגם בלעדו היתה העדות מתקיימת, לא יענישו אותו אם הוזמו כולם. ובא הפסוק ללמדך, שנענש גם הוא יחד אתם בעונש עדים זוממין, מפני שהוא נהיה טפל לעוברי עבירה.

ומוסיף רבי עקיבא ללמדנו דברי מוסר:

**אם כן [אם כך] ענש הכתוב את הניטפל לעוברי עבירה**, שהוא נענש **כעוברי עבירה** - **על אחת כמה וכמה**, **שישלם הקב"ה שכר את הניטפל לעושה מצוה כעושה מצוה**, שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורעניות.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> מדה טובה מרובה ממדת פורעניות לפחות פי חמש מאות. שהרי במדה טובה נאמר (שמות ל"ד): "נוצר חסד לאלפים", שהוא לפחות אלפיים, ובמדה רעה נאמר (שם) "פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים", שהוא עד ארבעה דורות.

ואיזה דין לומדים ממה שכתבה התורה "על פי שנים או שלשה"? על כך המשיך ואמר רבי עקיבא:

**ומה**, כמו **שנים** עדים, **אם נמצא אחד מהן קרוב או פסול, עדותן בטלה**, שהרי אין כאן שני עדים - **אף שלשה**, **אם נמצא אחד מהן קרוב או פסול**, הרי למרות שנשאר שנים כשרים, בכל זאת **עדותן בטלה**.

**ומנין שאפילו מאה עדים** שנמצא אחד מהן קרוב או פסול, עדותן של כולם בטלה, אף שתשעים ותשעה עדים הם כשרים?

**תלמוד לומר "עדים"**. ללמדנו שבכל מספר של עדים, הם נחשבים כולם כת אחת של עדים, ולכן, אם התבטלה מקצתה, בטלה כולה.

ונחלקו רבי יוסי ורבי בפירוש הדרשה שדרש רבי עקיבא:

**אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים**, שכאשר נמצא אחד מהן קרוב או פסול, עדותן בטלה - **בדיני נפשות**, כי בהם יש לנו לחזור על כל צד כדי לזכות את הנאשם ולבטל את העדות, משום שהתורה אמרה "והצילו העדה".<sup>4</sup>

<sup>4</sup> כך פירש רש"י. ואילו התוס' במסכת מכות מפרשים, שבשני עדים בדיני נפשות אם נפסל האחד, אין לשני שום תוקף, והעדויות בטלה לגמרי. ונלמד מכאן שהוא הדין בשלשה, [אף שטעם זה לא שייך בשלשה], מגזירת הכתוב. אבל בשני עדים בדיני ממונות, אף אם האחד נפסל, לא התבטלה העדות של השני לגמרי, כי העד הנותר עדיין יכול לחייב את הנתבע להישבע. שהרי עד אחד קם לשבועה. והביאור בתירוץ התוס', כתבו הגר"ח והשערי יושר (פ"ז ש"א), שבעדות ממון, עדותם של שני עדים, משמעותה היא, חצי העדות היא על פי העד האחד, וחצי העדות היא על פי העד השני [ועיי"ש שמוכיח דבר זה בראיות]. ולכן, בשני עדים בממון, אם אחד מהם נפסל, לא נתבטלה כל העדות, והראיה שהשני יש לו עדיין נאמנות לחייב שבועה, ורק מי שנפסל נפסל. וכך גם בשלשה, רק מי שנפסל נפסל, והשנים האחרים הנשארים כשרים לעדות. אלא, שאצל בית הדין הם נהיים מצורפים לעדות אחת, והיינו שבית הדין לוקח את שני חצאי הנאמנות, ומצרפם לעדות אחת. אבל בעדי נפשות, עדותם של שני העדים אינה נחשבת כשני חצאי עדות המתחברים על ידי הבית דין לנאמנות אחת, אלא עדות של שני עדים בדיני נפשות משמעותה היא, ששניהם פועלים יחד, והם מהווים כת עדים שלימה אחת. ולכן, כמו שבשני עדים בדיני נפשות, אם נפסל האחד, נתבטלה בכך כל הכת, כן בשלשה. והתומים (סימן צ') מבאר בדרך אחרת, שיש חילוק גדול יש בין עדי ממון לעדי נפשות. בעדי ממון, עדותם היא רק כדי לברר את האמת, אך אין צורך בעדותם כדי לחייב את הנתבע, ואם נוכל לברר את האמת שלא מפי העדים, כגון הודאת בעל דין בעצמו, גם כן אפשר לחייב אותו, אלא שהתורה אמרה שבירור האמת הוא על פי שנים עדים. אבל לעומת זאת, בדיני נפשות, מטרת העדים אינה רק לברר את האמת מה אירע, אלא עדותם היא המהווה את חיוב דין הנפשות, ובלעדי עדותם אין חיוב, אף אם נדע את האמת מפי הודאת בעל דין [במקום שאינו משים עצמו רשע]. ולכן, בדיני ממונות, אף אם האחד מתוך שלשה נפסל, מכל מקום, נשארו שנים כשרים, הנאמנים לבית דין, והאמת יוצאת לאור מפיהם. אבל בדיני נפשות, אף אם האמת יצאה לאור, מכל מקום, עדיין חסר החיוב שיוצרים העדים, ואם הכת של שלשת העדים נתפרדה בפסילת האחד, אין היא יכולה להעיד עדות המחייבת את דין הנפשות. והאחיעזר (שו"ת סימן כ"ה אות י"ב) מבאר דעת רבי יוסי, לחלק בין דיני ממונות לדיני נפשות, שבדיני ממונות הדין הוא ש"עדות מיוחדת" כשרה, כדעת רבי יהושע בן קרחה (סנהדרין ל א) הסובר שאם שני עדים ראו שני מעשי חיוב נפרדים של ממון, כגון הלואה אחת והלואה שניה, בזה אחר זה, עדותן מצטרפת לחיוב אחד. וכן נפסק הדין כדעת רבי נתן, הסובר ששומעין דבריו של זה היום, והשני למחר. אבל בדיני נפשות [עיי"ן מכות ו ב] אנו פוסקים שאין "עדות מיוחדת" כשרה. ואם כן, סובר רבי יוסי, שבשלמה בדיני נפשות, צריכין בהם צירוף, ואם נתבטל הצירוף, מטעם עד פסול, בטלה כל העדות. אבל בדיני ממונות, אין בהם דין צירוף. ולכן, אף אם לא נצרפם יחד, נקבל כל עד ועד בפני עצמו, ואין עד הפסול פוסל את השאר. ורבי חולק, וסובר שהפסול של קרוב או פסול אינו רק מבטל את הצירוף, אלא מהווה פסול בכל אחד ואחד מהעדים, והוא כאילו כל אחד מהם הוא קרוב או פסול, ולכן אף בדיני ממונות נתבטלה העדות, בתנאי שהם כת אחת בכך שהתכוונו להעיד. ובספר דברי אליעזר (בבא בתרא סימן י"ג) אומר שלפי סברא זו, סובר רבי שאף על פי שבדיני ממונות לא שייך צירוף, מכל מקום, נלמד מהפסוק "משפט אחד" [עיי"ן בקושית תוס' במכות שם] להשוות דיני ממונות לדיני נפשות.

[ולדבריו אין צריכים לומר שרבי סובר שהקרוב והפסול משפיע פסול בכל אחד ואחד מהעדים]. והקשו האחרונים לדברי התוספות, אם כן, בדבר שלא שייך בו שבועה, כגון קרקעות, שאין נשבעים על הקרקעות, האם לפי תוס' יסבור רבי, שאם נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה! ? הלא רבי אמר כן בכל דיני ממונות. ומבאר השערי יושר (ז ג), שאין כוונת תוס' לומר שדין זה תלוי בשבועה. כי מה בכך אם חייב שבועה או פטור משבועה. אלא שהביאו התוספות את השבועה שמחייב עד אחד, כדוגמא להוכיח שבדיני ממונות יש לעד אחד גם חלות דין של עד. וחצי נאמנותו היא נאמנות אמיתית, אלא שאינה שלמה בשביל להוציא ממון.

**אבל בדיני ממונות, אם באו שלשה עדים או יותר, ונמצא אחד מהן קרוב או פסול, אין העדות כולה בטלה, אלא תתקיים**

**העדות בשאר העדים.**

**רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול - עדותם של כולם בטלה.**

**ואימתי, באיזה אופן אמרנו שבדיני נפשות 5 עדותם בטלה? בזמן שהתרו בהן, שהקרוב או הפסול הצטרפו עם העדים בהתראת עוברי העבירה, ובזה הם גילו דעתם שהם מצטרפים להיעשות עדים, ולכן כל העדות בטלה. 6**

5. כן פירש רש"י, שלדעת רבי החילוק בין התרו ללא התרו הוא רק בדיני נפשות. ומבארו הנמוקי יוסף [במסכת מכות], שפשוט הוא כיון דבדיני ממונות לא שייך התראה. וצריך לומר בדעת רש"י שבדיני ממונות שואלים אותם שאלה אחרת כדי לברר אם כוונתם בשעת מעשה להעיד או לראות. ומה שכתב "בדיני נפשות - הפירוש דהלשון התרו שייך רק בדיני נפשות. אבל היד רמה ועוד ראשונים סוברים, שדברי רבי הם גם בדיני ממונות. ועיין בהערה הבאה שהיד רמה פירש פירוש אחר על "בזמן שהתרו בו". ולפי פירוש ההוא שייך לומר הלשון התרו גם על דיני ממונות. 6. רש"י מפרש, שהעדים מתרים בעובר העבירה. אבל היד רמ"ה במסכת מכות מפרש, שבשעת ראיית העבירה ובשעת הגדתם העדות בבית דין שאלו את העדים לאיזה מטרה הם רואים או לאיזה מטרה הם מצטרפים לבוא לבית דין, האם במטרה להעיד או סתם לראות, וענו ואמרו שהם רוצים להצטרף להיות עדים, אזי הם עדים, ובגללם מתבטלת כל העדות. ואם עונים שהם סתם רואים - אינם נצטרפים, ואין נוכחותם מבטלת את עדות. ולפי רש"י: מה שאמר רבי "התרו" אין כוונתו שהתראה מהווה אותם לעדים, אלא שהתראה היא הוכחה שהתכוונו לעדות. כן פירש הריטב"א דעת רש"י.

**אבל בזמן שלא התרו בהן, אם הפסולין לא התרו בעוברי העבירה, אלא שתקו, ורק העדים הכשרים התרו בהם, אין הפסולים מצטרפים לעדות, ולכן, אם יש שני עדים כשרים בלעדיהם, תתקיים העדות בהם.**

**דף ט - ב**

כי אם נאמר שבכל אופן שהוא, אפילו הם לא התרו, מצטרפים העדים הפסולים לעדים הכשרים, ומתבטלת העדות בגללם, אם כן, **מה יעשו שני אחים**, 7 ועד **אחד** שאינו אחיהם, **שראו באחד שהרג את הנפש**. האם נאמר שעמידתן שם, וראיית הרצח על ידם של האחים במקרה, תציל את הרוצח מעונש, אך ורק בגלל נוכחותם המקרית בשעת מעשה?! אלא ודאי, צריך לומר, שרק אם עשו פעולה המצרפת אותן לעדות, כגון שהתרו במי שעובר את העבירה, 8 רק אז הם מצטרפים, ומתבטלת כל העדות.

7. ומבאר הגר"ש רוזובסקי, דפסול שני אחים להיות עדות, אינו פסול עצמי, שהרי אינם פסולים אלא דפסולים הם משום דכמו שיש פסול עד קרוב ל"בעל דבר" כן יש פסול עד קרוב לעד, וכל אחד מהם הוא פסול מחמת קירבתו לעד. או, דפסולם הוא מחמת הצטרפותם. והנפקא מינא בחקירה זו, היא בדיני ממונות לדעת רבי יוסי, שאין דין קרוב או פסול לפסול את כל העדות. אם נאמר שפסולם הוא מחמת הצטרפותם, עדיין יכול אחד מן האחים לבוא ולהעיד עם השלישי. אבל אם הוא פסול מחמת קרוב לעד, אם כן, שניהם פסולים, ואין אחד מהם יכול להעיד עם השלישי. 8. וכתב התומים (סימן ל"ח), שלדעת רבי הסובר שצריך כוונה להעיד, ובכוונתו נהיה עד ומצטרף, אם יתברר שהכשרים צירפו אותו בטעות שלא ידעו שהוא קרוב או פסול, אם כן כוונתם בטעות ואינו מצטרף, ואילו לדעת רבי יוסי, שאין תלוי בכוונה, אלא עצם נוכחותו בשעת מעשה מהווה עליו חלות עדות, אף אם יתברר שהצטרפותו היתה בטעות, גם תתבטל העדות. ודעה זו שבטעות תתקיים העדות בשאר, היא דעת הר"ף בתשובה הביאה הרמב"ן והרא"ש ועוד ראשונים במסכת מכות.

ורבי יוסי חולק על כך, וסובר, שאפילו אם הקרוב או הפסול שתק ולא התרה, גם כן מצטרף עמהן, ופוסל בכך את כל העדות בדיני נפשות. והמדובר במשנתנו הוא באופן שעדי הבעל היו שלשה או יותר, ואחד מהן הוא קרוב או פסול, ששתק ולא התרה באשה. רבי מאיר סובר כרבי יוסי, שעדותן בטלה, ולכן אי אפשר לדונה במיתה, אלא רק בדיני

ממונות, לפטור את הבעל מתשלום הכתובה, ולכן דבר זה נידון בשלשה. ואילו חכמים סוברים כרבי, שאם לא התרו, מתקיימת העדות בשאר העדים, הכשרים, ונידונת למיתה, ולכן צריכין בית דין של עשרים ושלשה.

ז. ומביאה הגמרא עוד אופן בביאור מחלוקת רבי מאיר ורבנן, כגון שהביא הבעל עדים כשרים שזינתה, אלא שהתרו בה אנשים אחרים, ולא התרו בה העדים בעצמם.

**ואיבעית אימא, אם תרצה, יש לבאר, שהמדובר במשנה הוא בכגון שהתרו בה אחרים, ולא התרו בה העדים.**

**וקמיפלגי, רבי מאיר וחכמים, חולקים בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן, במה שחלקו רבי יוסי וחכמים בענין זה.**

**דתנן, שנינו במשנה במסכת מכות [ו ב] לגבי עדים שלא התרו בנידון, אלא אחר התרה בהם, והעדים רואים את המתרה. תנא קמא סובר שהם כשרים להעיד. ואילו רבי יוסי אומר: לעולם אינו העובר עבירה נהרג, עד שיהיו שני "עדי" מתרין בו.**

והיינו, דוקא אם היו העדים המעידים מתרים בו, **שנאמר: "על פי שנים עדים יקום דבר"**. כלומר, שיהא הדבר כולו, העדות וההתראה, קם על פי שנים העדים **9**.

**9**. כן פירש שם הנמוקי יוסף.

לכן, רבי מאיר סובר כרבי יוסי, והאשה לא תהרג, ואין כאן דיני נפשות, אלא דיני ממונות לפטור הבעל מתשלום כתובה, ונידון בשלשה. ואילו חכמים סוברים כרבנן דרבי יוסי, ויש כאן דיני נפשות להריגת האשה, ולכן צריכים עשרים ושלשה.

ח. ומביאה עתה הגמרא עוד אופן בביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים.

## הקדמה

עדים שבאים להעיד בדיני נפשות, חוקרים אותם בית דין, זה שלא בפני זה, בחקירות ובדיקות [ויש עוד סוג שאלות, הנקראות "דרישות", והן יבוארו במקום אחר].

"חקירות", הן השאלות שחוקרים את העדים, כמו "באיזה יום" ו"באיזה שעה", אירע המעשה, ובאיזה מקום. אם הכחישו זה את זה בתשובותיהם עליהן, או אפילו שאמר אחד מהעדים: "איני יודע" - עדותן בטלה.

"בדיקות", הן שאלות צדדיות, שאין העדות תלויה בהן, כגון: האם היו בגדיו של הרוצח או של הנרצח שחורים או לבנים, או האם היה עץ תאנה שתחתיו נבעלה האשה, עם עוקצין גסין או עם עוקצין דקין.

לגבי הבדיקות, אם אין העדים יודעים, אין עדותן בטלה. **10** אבל אם הכחישו זה את זה, כגון שעד אחד אמר דקין והשני אמר גסין, סובר בן זכאי שעדותם בטלה, וחכמים סוברים שעדותם כשרה, לפי שאין חובת העדים לשים לבם כל כך לפרטים אלו.

**10**. וטעם החילוק בין חקירות לבדיקות מבואר בגמרא (לקמן מ"א ב), שחקירות מביאות לידי הזמה. דהיינו שאם אין העדים מעידים על זמן ומקום מדויק לא יוכלו להזימם לומר: עמנו היינו באותו יום ובאותה שעה במקום אחר, והם עדות שאי אתה יכול להזימם - שאינם כשרים. אבל בדיקות הם רק לבירור האמת, ובזה שהעדים לא שמו לבם לפרטים צדדיים, אין הוכחה על אי-אמיתותם.

ובמשנתנו מדובר, לפי אוקימתא זו, שעדי הבעל, שבאו להעיד על האשה שזינתה, הוכחו

בבדיקות, כגון, שאחד אמר עוקציה של עץ התאנה היו גסין, והשני אמר דקין. אך לא הוכחו בחקירות.

**ואיבעית אימא, ואם תרצה, יש לך לומר, שהמדובר במשנתנו הוא בכגון: דעדי הבעל איתכחוש בבדיקות, ולא איתכחוש בחקירות. וקימיפלגי רבי מאיר וחכמים בפלוגתא דבן זכאי ורבנן.**



**דתנו**, שנינו במשנה לקמן [מ א]: **מעשה ובדק בן זכאי** את העדים **בעוקצי תאנים**, והכחישו זה את זה, וביטל בן זכאי את העדות.

ורבי מאיר סובר כבן זכאי, ולכן אין כאן דין נפשות על האשה - לפי שלא יהרגוה, אלא רק דין ממונות של פטור הבעל מכתובתה, ודין זה נידון בשלשה. ואילו חכמים סוברים דלא כבן זכאי, אלא עדותם מתקבלת אף לדיני נפשות, ויהרגוה, ולכן צריכים עשרים ושלשה.

וכיון שביארה הגמרא את דין מוציא שם רע, מביאה עתה הגמרא הלכה נוספת של רב יוסף בדין מוציא שם רע.

רב יוסף מבאר את דינם של עדי שקר, זוממים, שבאו לסייע לבעל של אשה המוציא שם רע על אשתו שזינתה. שאם הוזמו, והם נהרגין - האם הם חייבים גם לשלם ממון.

וכך הוא הכלל בדין זה: נאמר בתורה [שמות כא] "וכי ינצו אנשים, ונגפו אשה הרה, ויצאו ילדיה, ולא יהיה אסון - ענוש יענשו". היינו, ישלם המזיק דמי וולדות לאביהם. ודרשו חכמים [לקמן עט], שרק אם "לא יהיה אסון" באשה, אז חייב המזיק לשלם ממון לאבי הוולדות. אבל, אם האשה נהרגה, הוא פטור מלשלם דמי וולדות, משום ד"קם ליה, בדרבה מיניה", שיש לו עונש גדול יותר, דהיינו עונש מיתה על רציחת האשה, ואין בית דין מחייבים ממון במקום שמחייבים מיתה.

אך כל זה אמור, רק כאשר המיתה והממון הם כלפי איש אחד. אבל, אם שני העונשים היו חלוקים, כלפי שני אנשים, "ממון לזה, ומיתה לזה", וכמו שיבואר, מחייבים בית דין גם מיתה וגם ממון.

**אמר רב יוסף**: אם הוציא הבעל שם רע על אשתו, לאחר נישואיה אליו, שהיא זינתה תחתיו בהיותה ארוסה לו, כאשר היא יושבת בבית אביה בין האירוסין לנישואין, **והביא הבעל עדים על אשתו**, הנשואה לו עתה, **11** **שזינתה** בהיותה ארוסה, ובא לחייבה מיתה, וגם לפטור עצמו מחיוב התשלום של דמי כתובתה. **והביא האב** של הנערה **עדים, והזימום** לעדי הבעל, ואמרו האיך אתם מעידים שראיתם מעשה זה, ביום זה, במקום זה, והרי באותו יום, עמנו הייתם במקום אחר!

**11.** כן פירש רש"י [י א ד"ה ומשלמין ממון]. וטעמו, משום שבארוסה הכתובה שייך לאב, ונמצא דהוי מיתה להאשה וממון לאב.

הרי **עדי הבעל נהרגין** על זממם להרוג את האשה, **ואין משלמין ממון**, את דמי הכתובה שרצו להפסיד לאשה. **12**

**12.** הפסד כתובה אינו מניעת רווח בלבד אלא הפסד ממון ממש, כמו שמבואר במסכת מכות ג א, כי כל זמן שלא העידו עליה שזינתה, היא יכולה למכור את "טובת הנאה" של כתובתה, כי יש מי שיקנה ממנה את כתובתה במחיר מוזל [כגון ארבעים אחוז מערך הכתובה], כדי שהוא ייפרע מהבעל על הצד שהכתובה

תבוא לידי פרעון. ועתה, כשבאו עדים שזינתה ועדיין לא הוזמו, היא אינה יכולה למכור את כתובתה כלל, אפילו לא במחיר מוזל, כי אם אכן זינתה, כדבריהם, אין לה כתובה, ונמצא שהעדים רצו להפסידה טובת הנאה זו. ודרך שומת ה"טובת הנאה" מבואר שם.

והטעם, משום שרצו לחייב את האשה גם מיתה וגם להפסיד לה את כתובתה, וקם להו בדבריה מיניה. ולכן פטורים הם מהממון. <sup>13</sup> אבל, אם **חזר והביא הבעל עדים** אחרים, **והזימום לעדי האב - עדי האב נהרגין**, על שזממו להרוג את עדי הבעל, **ומשלמין [ממון] לבעל**, על שרצו לחייבו מאה כסף. ולא שייך לומר: "קם ליה בדבריה מיניה", משום שהם שני חיובים נפרדים - **ממון לזה, לבעל, ומיתה לזה, לעדים**.

<sup>13</sup>. אך אין העדים הזוממים צריכים לשלם לאב הנערה "מאה כסף", על שזממו להפסידו את מאה הכסף שחייב הבעל המוציא שם רע על אשתו לשלם לאב על שהוציא שם רע על בתו, זאת, למרות תשלום המאה כסף אינו לאשה, והוי "ממון לזה, ומיתה לזה". כי על אף שהעדים הזוממים הללו, סייעו לבעל, ורצו להפסיד לאב את התשלום הזה, הם אינם משלמים אותו, כי אין זה חיוב על העדים. וביאור הדבר: כי אם היה הדין שהבעל המוציא שם רע בדיבור גרידא חייב על הוצאת השם רע מאה כסף, והעדים היו רק באים לחזק את דברי הבעל, אז שפיר, אם הוזמו, היינו אומרים שבאו להפסיד מאה כסף לאב, ומחייבים אותם על כך. אבל אין הדין כך, כיון שדיבור הבעל בהוצאת שם רע אינו מחייבו במאה כסף אלא אם כן הביא עדי שקר, ונמצא שהבעל נחשב כמוציא שם רע רק מכח עדותם, ולפני שהעידו לא היה כלל חיוב. ומאין אנו יודעים שהוצאת השם רע היתה בשקר - רק על ידי שהזימו אותם. ואם כן, רק עתה, לאחר שהעידו [והוזמו] נוצר החיוב על הבעל לשלם מאה כסף, על הביאו עדים זוממים. ונמצא שלגבי המאה כסף לא באו העדים הללו להפסיד לאב. רש"י.

ומביאה הגמרא עוד דין שאמר רב יוסף בדיני עדות.

**אמר רב יוסף**: אדם הבא להעיד, ואמר **שפלונני רבעו** במשכב זכור, **לאונסו**, על כרחו של הנתבע המעיד - הרי הוא, הנרבע, **ואחר**, עד נוסף, שיצטרף עמו להעיד על הרובע, **מצטרפין להרגו**, שיהרגו את הרובע על פי עדות שניהם, הנרבע והעד הנוסף. ואין הנרבע פסול לעדות, כיון שהיתה רביעתו לאנסו, ואינו רשע, ולכן אינו פסול לעדות.

אבל, אם הנרבע מעיד שהוא לא היה אנוס, אלא נרבע **לרצונו**, הרי נרבע זה, לדבריו, **רשע הוא. והתורה אמרה** [שמות כ"ג] "אל תשת ידך עם רשע, להיות עד". ודרשו חכמים: **אל תשת רשע, עד**. וכיון שלדבריו הוא נרבע לרצונו, הרי הוא רשע הפסול לעדות, ואינו מצטרף עם עד אחר להרוג את הרובע אותו.

כך סובר רב יוסף. אך רבא חולק עליו, וסובר שאף אם נרבע לרצונו, הוא יכול להצטרף עם אחר להעיד על הרובע אותו.

**רבא אמר**: **אדם קרוב אצל עצמו**. דהיינו, כמו שקרוב פסול להעיד על קרובו, בין לטובה בין לרעה, כך פסול אדם להעיד על עצמו, אף לרעתו. ולכן, הוא אינו נאמן להעיד על עצמו שנרבע לרצונו.

וכיון שאין מתקבלת עדותו על עצמו שהוא רשע, יכולה להתקבל עדותו על הרובע, ויהרג הרובע על פי עדותו. כי אנו מחלקין את הנאמנות על עדותו [פלגינן דיבורא], ואנו אומרים שהוא אינו נאמן על עצמו, לומר שהוא רשע, אך הוא כן נאמן על חבירו, לומר שרבעו.

ומביאה עתה הגמרא עוד חידוש של רבא בדין של "פלגינן דיבורא".

**רבא:**

**אמר**

## דף י - א

מי שבא להעיד, ואומר: **פלוגי בא על אשתי!**

הרי, **הוא**, הבעל, ועוד עד אחר, **מצטרפין** בעדותן **להורגו**, לאותו פלוני, כדין הבא על אשת איש. **אבל לא** מצטרפין **להורגה**, את האשה. כי הבעל אינו כשר להעיד על אשתו, היות והוא קרוב לה, וקרוב פסול לעדות. אלא, מחלקין את דבריו. ולכן, על אף שמתקבלת עדותו לגבי הריגת פלוני הבעל, אין מתקבלת עדותו לגבי אשתו הנבעלת לו.

ודנה הגמרא: **מאי קא משמע לן?** מה בא רבא להשמיענו?

אם הוא בא לחדש **דמפלגינן בדיבורא**, שמחלקים את הנאמנות של עדותו, אין זה חידוש, כי **היינו הך!** הרי זה אותו הדין שכבר השמיע לנו רבא בדין "פלוגי רבעני לרצוני".

ומתרצת הגמרא: בדין זה יש חידוש, שאין בדין הקודם. כי **מהו דתימא**, אם רבא לא היה משמיע לנו את חידושו, היינו יכולים לומר, שרק "אדם קרוב אצל עצמו" **אמרינן**, ולכן בטלה העדות שאמר על עצמו. אבל "אדם קרוב אצל אשתו" **לא אמרינן**. ומשום קירבתו לאשתו לא יבטלו את חלק העדות שאמר על אשתו, אלא היינו אומרים, הואיל ונאמן בעדותו על פלוני להורגו, ועדותו נשמעת ומתקבלת בבית דין כיון שהוא מעיד על אותו פלוני, כך נאמן בעדותו על אשתו.

לכן **קא משמע לן** רבא, שקירבתו אצל אשתו כן מבטלת את חלק העדות שאמר על אשתו, ורק מדין פלגינן דיבורא מקבלים עדותו על פלוני.

ומביאה עתה הגמרא עוד דין בהלכות עדות.

**ואמר רבא:** שני עדים שהעידו ואמרו: **פלוגי בא על נערה המאורסה**, ובאו להעיד על הפלוני, ולא באו להעיד על הנערה, ולא אמרו בעדותם את שם הנערה, ואחר כך

**הוזמו**, שבאו עדים אחרים ואמרו "עמנו הייתם במקום אחר באותו יום, ולא יכולתם לראות את המעשה הזה שאתם אומרים שנעשה במקום אחר" - הרי העדים המוזמין **נהרגין** על זממם להרוג את "פלוני".

אבל, **ואין משלמין ממון**. היינו את ההפסד שרצו להפסיד לנערה המאורסה את טובת הנאת של הכתובה [כמו שביארנו לעיל ט ב], שהרי לא הפסידו לאף נערה דבר, שהרי לא העידו על שם הנערה.

אבל אם העידו על פלוני שבא על נערה המאורסה, והזכירו שהיא **בתו של פלוני**, והזכירו את שם הנערה, **והוזמו** - הרי הם **נהרגין** על שזממו להרוג את פלוני ואת הנערה, וגם **משלמין ממון** לאבי הנערה, על שרצו להפסידו את טובת הנאת הכתובה, שיש לאב הזכות בה. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> כמבואר לעיל ט ב הערה 12.

ולכן, כיון שזממו הפסד ממון לאב, וזממו מיתה לפלוני הבעל ולנערה, הרי עדות הזממה נחשבת כשתי עדויות נפרדות, "**ממון לזה, ונפשות לזה**", ולכן הם אינם פטורים מהממון משום "קם ליה בדרכה מיניה". <sup>2</sup>

<sup>2</sup> אבל למעלה ט ב מדובר בנשואה שההפסד כתובה הוא של האשה, וכיון שגם המיתה וגם הממון הם מזימה על האשה, לכן אומרים: "קם ליה בדרכה מיניה", ומענישים מיתה ולא ממון.

ומביאה הגמרא, שדין דומה, אמר רבא לגבי רביעת בהמה.

**ואמר רבא**: שני עדים שהעידו ואמרו "**פלוני רבע את השור**", ובאו לחייב את הרובע מיתה, ולא באו לחייב את השור מיתה, לפי שלא אמרו למי שייך השור, **והוזמו** - הרי המוזמים **נהרגין** על זממם לחייב מיתה את הפלוני, **ואין משלמין ממון**. שהרי לא הפסידו שור לאף אדם.

אבל אם אמרו: פלוני רבע את **שורו של פלוני**! ורצו לחייב מיתה את פלוני, וגם להפסיד לבעל השור את שורו, **והוזמו**, הרי העדים המוזמים **נהרגין** על שזממו לחייב מיתה את פלוני, וגם **משלמין ממון** לבעל השור על שזממו להפסידו את שורו, ולא שייך כאן: "קם ליה בדרכה מיניה", כי עדותם היא "**ממון לזה, ונפשות לזה**".

ומקשה הגמרא: מה מחדש לנו רבא בדין זה.

**הא תו**, דין זה השני שאמר רבא, **למה לי?! למה** הוצרך רבא להשמיענו, והרי **היינו הך!** דין זה הרי הוא ממש הדין הקודם לגבי "פלוני בא על נערה המאורסה".

ומתרתת הגמרא: אכן את עצם דין כשלעצמו לא הוצרך רבא להשמיענו, אלא שהוא אמרו כ"הקדמה" לדין אחר.

**משום דקא בעי בעיא עלויה**, שהסתפק רבא לגבי דין זה, באופן מסויים.

**דבעי רבא**: אם בא בעל השור ועד אחר עמו, והעידו שניהם: **פלוני רבע שורי! מהו?**

וזה פשוט לרבא, שאותו פלוני נהרג, כיון שעדותו של בעל השור מתקבלת על אותו אדם, יחד עם העד הנוסף. אלא שהאיבעיא של רבא היתה לגבי השור, האם יהרגוהו, או לא.

כי זה ברור, שאם בא להעיד בעל השור על שורו שרבע אדם או שנרבע לאדם, אך לא העיד על אדם מסויים, שלא יסקלו את השור על פי עדותו. **3** אלא הספק הוא אם מעיד בעל השור ואומר מיהו הרובע או הנרבע, ומתקבלת עדותו על פלוני הרובע או הנרבע להורגו, האם תתקבל אז גם עדותו על השור שלו. צידי הספק הם:

**3.** שאין אדם נאמן לחייב ממונו חיוב "מיתה", שמה שאמרו: "הודאת בעל דין כמאה עדים" הוא רק אם מודה על חיוב "ממוני", אבל אינו נאמן לא על עצמו ולא על הריגת שורו.

**מי אמרינן**: על אף שאדם קרוב אצל עצמו, בכל זאת **אין אדם קרוב אצל ממונו** לענין פלגינן דיבורא, שקירבתו לממונו אינה יכולה לגרום שיחלקו דבריו, ואם לא נחלק דבריו, נאמר: כמו שהוא נאמן על הפלוני, ועדותו נשמעת ומתקבלת בבית דין כן נאמן על ממונו, והשור ייהרג.

ומאידיך - **או דילמא אמרינן אדם קרוב אצל ממונו**, וקירבתו לממונו גורמת שיחלקו דבריו, ועדותו על פלוני תתקבל, ויהרג, ועדותו על השור לא תתקבל, ולא יהרגו את השור.

**בתר דבעיא אחרי שהסתפק, הדר פשטה**, מסברא, **אדם קרוב אצל עצמו**, ופלגינן דיבורא, **ואין אדם קרוב אצל ממונו**, כדי שיחלקו דבריו, וכמו שנאמן על פלוני, כך נאמן על השור, ולכן השור ייהרג. **4**

**4.** כן פסק גם הרמב"ם (פרק י"ב מהל' עדות הלכה ב'). אבל הראב"ד שם חולק, וסובר: שכמו שאינו נאמן על שורו, כך אינו נאמן על פלוני. וכמו שנבאר. **ביאור סוגית פלגינן דיבורא** שיטת רש"י ותוס', כמו שביארנו, שמדין פלגינן דיבורא, אין מקבלים עדותו על עצמו ועל אשתו, ואילו על שורו מקבלים שאין קירבתו לשורו יכולה לבטל שלימות דיבורו, וכמו שנאמן על פלוני כן נאמן על שורו. אבל שאר ראשונים (עיין חידושי הר"ן ונמוקי יוסף ועוד) מקשים על פירוש זה: שאיך יכול להיות שמתוך שנאמן על מקצת יהיה נאמן על מקצת האחר, שאדרבה, מצאנו: "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה", ולא מצאנו: "עדות שנתקיימה מקצתה נתקיימה כולה". ועיין בר"ן שמקשה עוד מלשון הגמרא. אלא, מפרשים בשם הראב"ד: שבדין הראשון בפלוני רבעני לרצוני, אמרינן פלגינן דיבורא, שעדות האדם על עצמו אינה בכלל עדות כלל [כמו שהבאנו בתוס': שהוא מעושי הדבר ואינו ממקימי הדבר] וממילא לא שייך לומר עדות שבטלה מקצתו בטלה כולה, כי החלק שאדם מעיד על עצמו אינה בכלל עדות. אלא דאם לא היה הדין של פלגינן דיבורא היינו אומרים שאף שאינה עדות - בכל זאת אי אפשר לדון את הפלוני כיון שיש בעדות זו חלק שאינו נאמן, בא הדין של פלגינן דיבורא, לקיים את חלק העדות על פלוני. [ויש לנו כמה חידושים:

א. שאדם על עצמו אינו בגדר עד פסול, אלא שאינו עד בכלל וממילא לא שייך לומר: "בטלה מקצתה בטלה כולה". ב. שפליגין דיבורא אינו דין למה מסלקים עדותו על עצמו - כדעת רש"י ותוס', אלא שהוא סיבה למה מעמידין עדותו על פלוני]. ואחר כך בא רבא לחדש: שגם לגבי אשתו הדין כן שאינו בכלל עדות דאשתו כגופו, והדין הזה אמור רק באשתו, אבל לא בשאר קרובים. והר"ן מוכיח שהדין כן. [ויש כאן חידוש ג. שרק באשתו נאמר פליגין דיבורא, שאינו עד כלל כמו שאינו עד על עצמו. דאילו לפי רש"י ותוס' אפשר לומר דין זה גם בכל הקרובים דפליגין דיבורא וכן כתבו התוס' במפורש בד"ה ואין אדם, שהרי לדבריהם העיקר שנסלק את חלק העדות שאינו נאמן]. ועתה בא רבא לחדש: שבשורו אין אומרים כן, ואינו כגופו, ועדותו היא בגדר עדות, ועדות שבטלה מקצתה - לגבי שורו בטלה כולה, ואין אומרים פליגין דיבורא]. [ויש כאן חידוש ד. שלדעת הר"ן: אינו נאמן על שניהם, ולדעת רש"י ותוס' והרמב"ם: נאמן על שניהם]. ולפי פירוש זה אין קשה קושית התוס' ד"ה אצל אשתו, כי גם בהוה אמינא לא חשבנו שהבעל יהיה כשר לעדות אשתו, דברור שהיא קרובתו, אלא דסברו שאינה כגופה ממש לענין שנאמר שאין זו עדות בכלל, שסוף סוף הבעל אינו מעושי הדבר.

שנינו במשנתנו: **מכות, בשלשה**. ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מאיזה פסוק למדו חכמים שמשפיק בית דין של שלשה כדי לחייב מכות ארבעים.

**אמר רב הונא: אמר קרא** [דברים כ"ה] "כי יהיה ריב בין אנשים, ונגשו אל המשפט, ושפטום, והצדיקו את הצדיק, והרשיעו את הרשע. והיה אם בן הכות הרשע, ארבעים יכנו".

"ושפטום", הוא לשון רבים, הרי כאן **שנים**, וכיון שאין בית דין שקול, [כמו שמבואר ג' ב] **מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן שלשה**.

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה** אם נדרוש כך, הרי כתוב שם **והצדיקו** בלשון רבים - הרי **שנים**, ועוד כתוב שם **והרשיעו** - הרי **שנים**, וביחד הרי כאן ששה ונוסיף עוד אחד, **הרי כאן שבעה**.

ולמה לא נדרוש כן, ויצטרכו שבעה דיינים לחיוב מכות.

ומתרצת הגמרא: הפסוק "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע", אינם ניתנים לדרשה למנין הדיינים, משום שהוא נדרש לדרשה אחרת.

הפסוק **ההוא, מיבעי ליה כדעולא** נדרש למה שדרש עולא.

**דאמר עולא: רמז לעדים זוממין מן התורה מניין?** מאיפה יש לנו בתורה רמז על עדים זוממין.

ובטרם שממשיכים להביא את דרשת עולא, מקשה הגמרא:

האם צריך לדרוש **רמז** מן התורה **לעדים זוממין?! והא**, הרי דבר זה מפורש בתורה, **דכתיב** [דברים יט]: "כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה וגוי ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו, ועשיתם לו **כאשר זמם** לעשות לאחיו".

ומתוצאת הגמרא: שכוונת עולא לומר: **רמז לעדים זוממין**, שאם אין יכולים להעניש אותם באותו עונש שזממו לעשות, **שלוקין**, שחייבים במלקות ארבעים, **מניין**.

כגון: ששני עדים מעידין על כהן שמוחזק לנו בכשרות, שהוא חלל ואינו קדוש בקדושת כהן, היות ואמו היתה גרושה לפני שנשאת לאביו הכהן, שהם העדים ראו שנתגרשה מבעלה הקודם. ולכן, כיון שאביו הוא כהן שנשא גרושה - הריהו חלל. ובאו עדים אחרים

והזימו אותם, ואמרו: באותה שעה, שאתם מעידין שראיתם את גירושי האם במקום מסויים, הייתם עמנו במקום אחר, ולא יכלתם לראות את מעשה הגירושין במקום שאמרתם. וכשבאים להעניש את העדים על זממם, אי אפשר להענישם באותו העונש, שיהיו העדים חללים, כיון שאם הם ישראלים, אין זה עונש עבורם, ואף אם הם כהנים, - מבואר שם בגמרא [מכות ב] שאי אפשר להענישם להיות חללים.

ובמקרה כזה - עונשם הוא מלקות ארבעים, ועל דין זה, שלא נלמד מהפסוק "כאשר זמם" שהרי אין עושיין בהם משפט הזמה - שואל עולא מניין יש לנו רמז שחייבים מלקות.

ודורש עולא:

**דכתיב "והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע"**. והיה אם בן הכות הרשע". ונשאלת השאלה: וכי **משום דהצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע**, נאמר **והיה אם בן הכות הרשע?!?** בשלמא רשעת הרשע, הרי היא מחייבת מלקות, אבל למה כתבה התורה את צדקת הצדיק? וכי בגלל צדקתו נותנים מלקות לרשע? **5 אלא**, התורה מרמזת כאן לדין עדים זוממין, שהרשע לוקה משום צדקת הצדיק. כגון, שבתחלה באו **עדים שקרנים שהרשיעו את הצדיק** והעידו עליו עדות שקר. ואחר כך **אתו עדי אחריני**, באו לבית דין עדים אחרים, והם **הצדיקו את הצדיק דמעיקרא**, את הנידון, שהיה צדיק מתחלתו, שבשקר העידו עליו שהוא רשע. ואדרבה, עדים אלו הרשיעו את הרשע האמיתי, **ושוינהו להנך רשעים**, עשו את העדים הזוממים לרשעים, ואז הדין הוא - **והיה אם בן הכות הרשע**, שה"רשע", שהם עדי השקר, סופגים את הארבעים.

**5.** כן פירש רש"י כאן בסוגייתנו. ובמסכת מכות מפרש: "האם בכל מקום שביט דין מצדיקים את הצדיק ומרשיעים את הרשע, יתחייב מלקות". פירוש לפירושו: האם גם בסכסוך ממון ואחד יוצא זכאי והשני חייב, ילקו את החייב. וכן הוא לשון הרמב"ן על התורה: "על דרך קבלת רבותינו שהמלקות הוא בחייבי לאוין, מה ענין לו בריב אשר בין שני האנשים, האוכל נבילות בביתו לוקה, וכן הזורע שדהו או כרמו כלאים, והבא על אחת מהנשים האסורות בלאו, וכל שאר הלאוין". ועוד: מה טעם והצדיקו את הצדיק. ומתוך: לפיכך דרשוהו בעדים זוממין. ואמר הכתוב: כי יהיה ריב וכי והיה אם בן הכות הרשע, שלא נוכל לקיים בו ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ויהיה זה כגון: שהעידו עליו שהוא בן גרושה או עבד או ממזר, או שהעידו עליו שעבר על אחד מהלאוין - ילקה ארבעים". ולדבריו, אין זה "רמז", אלא דרשה גמורה, וכן כתב בספר המצות (בהשגות שורש שלישי). ועיין בפני יהושע (שם במכות): שבכל זאת נקרא "רמז" כיון שעדים זוממין אינם מוזכרים בפירוש. ועיין עוד שם.

ודרשה זו נאמרה [לפי חכמים, החולקים עם רבי מאיר שם במסכת מכות], רק אם אין עונש אחר. אבל אם יש עונש אחר, כגון עדי ממון שהוזמו, אין מענישים גם בממון מהפסוק "כאשר זמם", וגם מלקות מפסוק זה של עולא, כי אין נותנין שני עונשים על עבירה אחת, אלא רק ישלמו ממון ולא יקבלו מלקות, כמו שמבואר שם.

ומקשה הגמרא על דרשה זו של עולא, למה לו לדורשו מפסוק הנכתב דרך רמז -

**ותיפוק ליה**, שנוציא ונלמד שחייבין מלקות מהפסוק [שמות כ] "**לא תענה** ברעך עד שקר". וכיון שעבר העד הזומם על הלאו הזה הרי הוא חייב מלקות, כמו כל הלאווים.

ומתרצת הגמרא, שאי אפשר להיות חייב מלקות על לאו של "לא תענה" -

**משום דהוה ליה "לאו שאין בו מעשה"**, שעוברים עליה בלי עשיית מעשה, לפי שדיבור בעלמא הוא ואינו נחשב למעשה, <sup>6</sup> והרי הדין הוא שכל לאו שאין בו מעשה, אין לוקין עליו, כיון שכתוב בתורה [דברים כח] "אם לא תשמור לעשות, והפלה ה' את מכותיך". ודרשו מכאן חכמים: רק מי שעושה עבירה בעשייה גמורה לוקה. <sup>7</sup>

<sup>6</sup> כמו שאמרה הגמרא (ס"ה ב): שאפילו אם עקימת שפתים היא מעשה, אין בעדים זוממין מעשה הואיל וישנה בראיה. ופירש שם רש"י: "עיקר חיובא בא על ידי הראיה, שמעידין שראו, וראיה לית ביה מעשה". והקשה שם הרמב"ן (בספר מלחמות): שאדרבה, הרי עדים זוממין לא ראו כלום. וכל זממם בא על ידי דיבור. [וסברא זו כתבו התוס' בדף ט' אד"ה בזמן] ועיין ברי"ף סוף פרק שביעי. <sup>7</sup> כן פירש רש"י. ועוד פירשו הראשונים (עיין יד רמה): משום דאינו דומה ללאו דחסימה. פירוש: דפרשה של מלקות מסתיימת בפסוק: "לא תחסום שור בדישו", ובא ללמדנו שחייבים מלקות רק על לאווים הדומים ללאו דחסימה. וכמו שלא דחסימה יש בו מעשה כן חייבים מלקות על כל לאו שיש בו מעשה. וכן כתבה הגמרא (מכות י"ג ב).

ולכן אי אפשר ללמוד מ"לא תענה" לחיוב מלקות, ולפיכך דרשה עולא מהפסוק "והיה אם בן הכות הרשע". <sup>8</sup>

<sup>8</sup> בתוס' בסוגייתנו ובעוד כמה מקומות מבארים: שכוונת הגמרא היא שמהפסוק "לא תענה" אי אפשר לחייב מלקות, לכן באה התורה לחדש לנו שלמרות שהוא לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו. היינו שאחרי שנלמד מהפסוק: "והיה אם בן הכות הרשע", אפשר כבר לחייבו משום: "לא תענה. אבל המאירי, אינו סובר כן, ולדעתו חייבים מלקות רק מטעם "והיה אם בן הכות הרשע".

שנינו במשנתנו: חכמים סוברים: מכות בשלשה, **משום רבי ישמעאל אמרו**: שחייב מכות נידון **בעשרים ושלשה**.

ושואלת הגמרא:

**מאי טעמא דרבי ישמעאל**. מה הטעם שרבי ישמעאל סובר בעשרים ושלשה.

ומתרצת הגמרא:



**אמר אביי: אתיא נלמד גזירה שוה "רשע רשע" 9 מחייבי מיתות. כתיב הכא**  
במשפט מכות [דברים כ"ה]: **"והיה אם בן הכות הרשע", וכתוב התם** במשפט  
רוצח [במדבר ל"ה]: **"אשר הוא רשע למות"**, ונלמד: כמו **מה להלן** במשפט רוצח  
**בעשרים ושלושה, אף כאן** במשפט מלקות **בעשרים ושלושה**.

9. חכמים הסוברים בשלושה, גם סוברים הגזירה שוה "רשע רשע" דהרי מגזירה שוה זו נלמד הרבה  
דינים כמו שביארנו בתוס', אלא כותב הר"ן: שסוברים דאין סברא שתתפשט גזירה שוה זו גם לדין  
עשרים ושלושה, שבכל זאת מלקות אינו דיני נפשות. [והר"ן אינו מבאר למה, הרי "אין גזירה שוה  
למחצה"] והמהר"ם שם בדף ל"ג סובר: שחכמים סוברים דאף דאפשר ללמוד מגזירה שוה, מכל מקום  
כיון שנדרש מהפסוק ושפטום שמספיק שלשה, לכן באה דרשה זו ומוציאה מידי גזירה שוה. ויש  
להקשות על סברתו: הרי אין כתוב בתורה מנין שנים או שלשה, אלא שדרשו "מיעוט רבים שנים", ואולי  
כוונת התורה לעשרים ושלושה.

זו היא דעת אביי, ואילו -

**רבא אמר:** הטעם של רבי ישמעאל הוא משום **שמלקות במקום מיתה עומדת**. כי  
מי שעבר על אזהרת הבורא, ראוי הוא למות, והתורה קנסתו במיתה, ומלקות היא כאחת  
ממיתות התורה, כמו סקילה ושריפה. ולכן צריכים בית דין של עשרים ושלושה - כמו  
במיתת בית דין.

**אמר רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אי הכי,** שמלקות היא מיתה. **אומדנא,**  
**למה לי?! למה צריכין לאמוד** [לשער על ידי רופא] אם יכול לקבל ארבעים מלקות, ואם  
אינו יכול, הדין הוא שמלקין אותו פחות מארבעים - לפי יכלתו!! והלא אם מלקות היא  
מיתה, **למחייה,** נכה אותו ארבעים, אף שאינו יכול לקבל, **ואם מאית,** ואם ימות -  
**לימות,** שימות, שהרי לדברי רבא הוא כמי שחייב מיתה.

**אמר ליה: אמר קרא,** בדין המכות [דברים כה]: **"ונקלה אחיך לעניניך"**. 10 -  
ודרשינן: **כי מחית,** כשמלקין, **אגבא דחיי מחית,** צריכים להכות על גבו של אדם חי.  
ואם ימות בפחות מארבעים, הרי ילקו אדם מת. 11 ולכן אומדים אותו בכמה מכות הוא  
עדיין אדם חי.

10. האחרונים הבינו שדרשה זו היא ממה שכתבה התורה אחיך, ואדם מת אינו אחיך. ועיין רש"י,  
שמביא כמה ראיות ש"מת" נקרא אחיך. ומבאר: שאם כתוב בתורה "אח" בקירבה משפחתית, אזי מת  
נקרא אחיך, אבל כאן שכוונת התורה היא לאחיו- הקרוב לעם ישראל, אזי אינו אחיו, כי אינו אחיו  
בחייב מצוות, שהרי מת פטור מן המצוות. ועוד מפרש: שהלימוד הוא מן הפסוק: "ונקלה" היינו שיהיה  
לו "קלוין" ולמת אין קלוין. 11. והקשה התורת חיים: שעדין אינו מתורץ, שלא יאמדהו, ואם ימות  
באמצע יפסיקו את המכות, כדי שלא ילקו אדם מת. ועוד מקשה: איזה תועלת יש בהכאת אדם מת,  
ומה היתה ההוה - אמינא של רב אחא. ומתורץ [וכן כתב היד רמ"ה]: שאין כוונת הגמרא שימות תיכף  
ומיד באמצע ההכאה, אלא שייעשה מסוכן ונוטה למות [טריפה], ועל זה הקשה רב אחא: שיוסיפו  
להלקותו, לדברי רבא שהאמת שחייב מיתה, ומתורץ רב אשי: שאם נעשה טריפה, אינו אחיך ולכן אין  
מוסיפים להכותו, ולכן אומדים אותו.

**אלא**, אם כן, שמעיקר הדין מלקות במקום מיתה עומדת, והאומד הוא משום שילקו על אדם חי, קשה, **הא דתניא: אמדוהו לקבל עשרים**, אם הרופאים אמדו שיכול לקבל עשרים מלקות, **אין מכין אותו עשרים**, **אלא מכות הראויות להשתלש**, במספר שמתחלק לשלש, כדי שיוכלו להכותו שליש מלפניו ושני שליש מאחוריו, כדין מלקות, ונלמד זאת מדרשת הכתוב. **וכמה הן? תמני סרי** שמונה עשרה.

## דף י - ב

ואם כן, קשה, **למחייה עשרים וחדא**, כדי שיקבל את מלוא עשרים המכות שאמדוהו, **וכי מיית בהך חדא**, במכה העשרים ואחד, **לימות** במכה זו, **דהא כי מחית**, כשמלקין אותו, **אגבא דחיי קא מחית**, הוא עודנו חי.

ומתרץ רב אשי:

**אמר ליה: אמר קרא: ונקלה אחיך לעיניך**, מלמד הכתוב כי **"אחר שלקה - אחיך" בעינא**. צרריך שיהיה אדם חי גם בסיום המלקות, ולא רק באמצע המכות.

שנינו במשנתנו: **עיבור החודש בשלשה**.

א. בחודש הלבנה, יש תשעה ועשרים ימים ועוד חצי יום, ותשצ"ג חלקים [29 יום, 12 שעות, ו - 793/1080 חלקי שעה].

ב. אם נדע את המועד של המולד של החודש שעבר, נוכל לחשב את זמן המולד הבא, אם נוסיף את סכום הזה.

ג. "חודש", לצורך חישוב מועדי התורה, צריך להיות מורכב מימים שלימים, ולא מחצאי ימים.

והיות ויש לנו תמיד תוספת של חצי יום בין מולד למולד, הרי אנו צריכים לצרף את אותו חצי היום הנוסף, לחודש אחד, מצד אחד, ומאידך, להפחית חצי יום מהחודש הבא. וכך מתקבל סדר החדשים, חודש אחד "מלא" של שלושים יום, והוא הנקרא חודש "מעובר", שצורף אליו חצי יום, ולאחריו חודש אחד "חסר", של עשרים ותשע יום.

בזמן שהיו מקדשין על פי הראייה, שהיו עדים באים להעיד לפני הסנהדרין שראו את הלבנה החדשה, היו יושבים בית דין ומצפים לעדים.

אם באו עדים ביום השלשים, והעידו שראו את הלבנה החדשה בלילה שבין היום העשרים ותשע ליום השלשים, היו בית דין מקדשין את יום השלשים לראש חודש, והוא יהיה היום הראשון של החודש הבא. ואז, נמצא, שהחודש שעבר, היה חודש חסר.

אך אם לא באו עדים ביום השלשים, הרי החודש שעבר הוא חודש מלא, ורק למחרתו, ביום השלושים ואחד, הוא ראש חודש הבא.

את משנתנו אפשר לפרש בשלשה פירושים :

א. חישוב החודש. ששלשת הדיינים שנשנו במשנתנו, תפקידם לחשוב חשבונות [וכמו שיבואר] אם לעבר או לחסר.

ואם נפרש פירוש זה, הרי שרק לחישוב צריכים שלשה, ולא לדבר אחר.

ב. קידוש החודש. ששלשת הדיינים תפקידם לקבל העדות מפי העדים ביום השלושים, ולקדש אותו, היינו, שראש בית דין אומר "מקודש", וכל העם עונין אחריו "מקודש מקודש". לפי שקדושת החודש והמועדים באה על ידי הכרזת בית דין של שלשה.

ג. עיבור החודש. כמו שביארנו בקידוש החודש, אלא שההכרזה נעשית רק אם לא קדשוהו ביום שלושים ומעברין את החודש, ואז צריכין בית דין לקדש אותו על ידי הכרזה.

חישוב החודש - כוונתו שאפילו אם באו עדים ביום שלושים בכל זאת, לפעמים מתעכבים בקבלת עדותם, ומעברין את החודש. [וכן להיפך - אף אם אין עדים לפעמים מקדשים ביום שלשים על פי עדי שקר [עיין ראש השנה כ א]. מפני חשבונות שונים.

והם: "משום ירקיא ומשום מתיא", היינו כדי שיום הכפורים לא יחול לא בערב שבת ולא במוצאי שבת. כי אם יהיו יומיים של שבתון רצופים, כל הירקות יכמושו בימים החמים, והמת ביום כפורים לא יוכלו לקברו בשבת שלמחרתו. וכן המת בשבת, לא יוכלו לקברו ביום כפור שלמחרתו והמת יסריח. ולכן ראוי להקדימם ליום חמישי, באופן שיחסרו את חודש שעבר, או לאחרם ליום שני, באופן שיעברו את החודש שעבר.

ועוד חשבון: אף שראוי לעשות כל החדשים אחד מלא ואחד חסר, כדי שראש חודש יהיה באמת ביום המולד ולעשות ששה חדשי מלא וששה חדשי חסר, אך לפעמים, מפני שהעדים לא ראו ביום שלושים, או שלא באו להעיד מכל סיבה שהיא, או משום ירקיא ומתיא, ועשו יותר חדשים מעוברים מהראוי, ונמצא שהלבנה החדשה תיראה ביום העשרים ושמונה לחודש שעבר או ליום העשרים ותשע, ונראה הדבר כשקר, שהעם כבר ראו את הלבנה החדשה ואילו הבית דין עדיין לא קדשוהו, לכן צריכין לחשב שלא לעשות יותר מדאי חדשי עיבור, ואין עושין יותר משבעה חדשים מעוברים [ולכל היותר שמונה אם בשנה שעברה עשו יותר מדאי חדשים חסרים] חשבונות אלו, ועוד כיוצא בהן, נקראים חישוב החודש.

ומקשה הגמרא :

**חישוב החודש לא קתני לא כתוב במשנה, וכן קידוש החודש לא קתני, אלא עיבור**  
כתוב במשנה, וקשה, משום מה צריכין לבית דין כדי להכריז עיבור? **לא ליקדשא** ביום  
שלושים **12**, **וממילא** חודש שעבר **מעובר**.

**12.** ברש"י קצת משמע דקושית הגמרא היא : שאם יקדשו ביום שלושים ואחד, ממילא החודש מעובר,  
ואם כן, למה צריכין בית דין על העיבור. ולפי הבנה זו, סבר המקשה שצריכין לקדש ביום שלושים ואחד,  
אלא שהקושיא היא למה צריכין עיבור. אבל בתירוץ הגמרא משמע- לפי פירוש זה, שאין צריכין לקדשו  
כלל אפילו ביום שלושים ואחד. וכן מבאר היד רמ"ה.

ומתרצת הגמרא : **אמר אביי : תני** צריך לשנות המשנה : **קידוש החודש**. ולפי נוסח  
זה צריכין שלשה דיינים לקדש את כל חדשי השנה, בין אם החודש שעבר היה מלא, ובין  
אם היה חסר.

**תניא נמי הכי כפי הנוסח שהציע אביי : קידוש החדש ועיבור השנה, בשלשה,**  
אלו הם **דברי רבי מאיר**.

ומקשה רבא, שאמנם בברייתא נשנה כן, אבל במשנתנו קשה לומר קידוש -

**אמר רבא לאביי : והא עיבור קתני**, אף שדרך התנא לפעמים לשכוח מלה אחת, אבל  
אין דרכו להחליף גירסא, כמו שאמרת שהתחלף לו בין קידוש לעיבור.

**אלא אמר רבא :** הביאור במשנה הוא : **13 קידוש ביום, עיבור**, אם בית דין רוצים  
לקדש את החודש הבא ביום השלושים, שהוא היום שלפעמים מעברים אותו לחודש  
שעבר, אזי צריכים **בשלשה**, אבל אם לא קידשו ביום עיבור, וראש חודש הבא יהיה  
ביום שלושים ואחד שהוא **אחר עיבור**, לא צריכין שלשה, **כי ליכא קידוש כלל**, אין  
צריכין להכריז עליו "מקודש מקודש".

**13.** וכתב הרמ"ה : שלפי רבא, הלשון במשנה הוא קיצור לשון.

ולפי ביאור זה אין התנא של משנתנו סובר כמו רבי מאיר של הברייתא, דאילו רבי מאיר  
סובר שגם ראשי חדשים הבאים אחר חדשים מלאים צריכין בית דין לקדשו, ואילו התנא  
של המשנה סובר שאין צריכין לקדש אלא אם מקדשין ביום שלושים.

**ומני ומשנתו של איזה תנא היא? רבי אליעזר ברבי צדוק היא.**

**דתנן** ששנינו במשנה [ראש השנה כ א] : **רבי אליעזר ברבי צדוק אומר : אם לא**  
**נראה החודש בזמנו** ביום שלושים **אין מקדשין אותו** ביום שלושים ואחד, **שכבר**  
**קידשוהו בשמים** בית דין של מעלה קידשוהו ביום אתמול [פירוש : כשרואים בבית

דין שלמעלה שאין בית דין של הסנהדרין מקדשין אותו ביום שלושים, אזי הם מקדשין אותו ביום שלושים ואחד, שהרי ודאי שלא ידחוהו ליום אחר].

רב נחמן מפרש המשנה: שהתנא של משנתנו סובר שאדרבה, ביום שלושים אין צריכין שבית דין יקדשו ויכריזו "מקודש", ואילו ביום שלושים ואחד - צריכין.

**רב נחמן אמר: קידוש אחר העיבור**, אחר יום השלשים שהוא יום העיבור - בשלשה. ואילו **ביום עיבור**, ביום השלושים עצמו, **ליכא קידוש**, אין צריכין לקדשו.

**ומני ומשנתו של איזה תנא היא. פלימו היא. דתניא, פלימו אומר: בזמנו**, בחודש חסר שמקדשין אותו ביום שלושים, **אין מקדשין אותו**, אין צריכין קידוש בית דין, שאין צריכין הכרזה לחזק שהיום ראש חודש, שהרי זמנו הוא. אבל **שלא בזמנו**, אם דוחין אותו ליום שלושים ואחד, **מקדשין אותו**, כדי לחזק הדבר שהיום הוא ראש חודש.

**רב אשי אמר: לעולם חישוב קתני**, שכוונת משנתנו היא שצריכין בית דין לחשב חשבונות, **ומאי הפירוש עיבור - חישוב דעיבור**, לחשוב חשבונות האם לעבר - ניתנין לבית דין של שלשה.

ולמה לא כתבה המשנה חישוב דעיבור?

**ואיידי דקבעי למיתני עיבור שנה**, אגב שנלמד ביחד עם עיבור שנה, לכן **תנא נמי בנוסח דומה לעיבור חודש**.

כי לגבי עיבור שנה אין מספיק שבית דין יחליטו שהשנה צריכה להיות מעוברת, אלא צריכין לעברו בהכרזה שחודש הבא הוא חודש אדר השני, כי אם לא יכריזו, הרי מאליו יהיה ניסן. ולכן שנינו "עיבור", שהכוונה היא, שאחרי שעשו כל החשבונות צריכין לעברו בהכרזה. ונמצא "שעיבור שנה", בעצם כוונתו חישוב, ולכן גם בעיבור חודש הכוונה היא לחישוב.

ולפי דעה זו: **חישוב חודש - אין**, כן צריכין בית דין, ואילו **קידוש חודש, לא** צריכין בית דין, בין אם מחסרים או מעברים.

**מני, משנתו של איזה תנא היא? - רבי אליעזר היא.**

**דתניא, רבי אליעזר אומר: בין** אם מחשבים לעשות ראש חודש **בזמנו** ביום שלושים, **ובין שלא בזמנו** ביום שלושים ואחד. **אין מקדשין אותו** אין צריכין שבית דין יקדשו, ותפקידו של הבית דין הוא רק לחשב ולהחליט אם לחסר או לעבר, **שנאמר**

בפרשת יובל: **"וקדשתם את שנת החמישים שנה"**. ודורש רבי אליעזר: 14 רק **שנים**, את שנת היובל, **אתה מקדש** בהעברת שופר תרועה. **ואי אתה מקדש חדשים**, ואין צריכין לקדש חדשים, בין מלאים ובין חסרים. 15

14. כתב בחידושי הר"ן: שהלימוד הוא מה"א של החמישים, שמשמע רק שנת חמישים. 15. וכתב היד רמ"ה: דאף שמדאורייתא אין צריכין לקדש לפי דעה זו, בכל זאת מדרבנן צריכין לקדש, ותנא דמתניתין אינו מדבר בדינים שהם מדרבנן.

נמצא שישנם שלשה פירושים במשנה: א. קידוש החודש. ב. עיבור החודש. ג. חישוב החודש.

שנינו במשנתנו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר בשלשה** מתחילין ובחמשה נושאים ונותנין, וגומרין בשבעה, ואם גמרו בשלשה מעוברת. 16.

16. עיין בהערותינו במשנה ושם מבואר אם רבי שמעון בן גמליאל חולק גם על עיבור החודש, וכן מבואר שם הפירוש של "ואם גמרו בשלשה מעוברת".

הגמרא מסבירה סדר הדיון.

**תניא, כיצד אמר רבי שמעון בן גמליאל בשלשה מתחילין ובחמשה נושאים ונותנין וגומרין בשבעה?** 17

17. ומפרש היד רמ"ה, שקושית הברייתא היא: שאם נרשאים ונותנין החמשה וגומרין בשבעה למה מתחילין בשלשה. והנה פירוש זה מבואר לפי הדעות- עיין בהערות במשנה - שאם "גמרו בשלשה מעוברת" היינו בדיעבד, אבל לכתחילה הוי גזירת הכתוב שצריכין שבעה, ולכן מקשה הברייתא: אם בין כך ובין כך יגמרו בשבעה למה מתחילים בשלשה. אבל לדעת היד רמ"ה הסובר ומפרש את המשנה שאם מתחילה הסכימו דעת שלשתם לעבר- מעוברת, אינו מובן הקושיא, הרי תירוצו בצידו, שמתחילים בשלשה, כדי שאם אין ספיקות בדבר יגמרו בשלשה.

בתחילה יושבים שלשה דיינים חברי הסנהדרין ודנים [דיון מקדים] אם ישנן סיבות לדון האם לעבר, ודנים ביניהם. ואם נחלקו ביניהם, 18 **אחד אומר לישב**, שיש סיבות לשבת ולדון לעבר, **ושנים אומרים שלא לישב**, שאין כאן ספק, ובודאי שאין סיבה לעבר, הדין הוא: **בטל יחיד במיעוטו**, ואין יושבים לעיין ולדון.

18. והביאור לפי דעת הראשונים - ועיין בהערות המשנה - שהוספת שנים למשא ומתן ולגמר, היא רק כשלא הסכימה דעת שלשתן לעבר, מבאר היד רמ"ה: שבשנים מתוך שלשה אומרים שלא לישב, כיון שאין יושבים ישיבה לשאת ולתת, וממילא עוד לא נתחדש שום דבר חדש, וכן אם שלשה אומרים שלא לעבר, עדיין לא נתחדש דיני עיבור על השנה. לכן אין נושאים ונושאים ואין מעברים. אבל כשהרוב אומרים לישב וכן אם הרוב אומרים לעבר, באים לחדש ולהוציא דבר מחזקתו, לכן צריכין עוד דיינים להכריע בדבר. וכל שכן שמבואר לפי הדעות הסוברות שכן הוא גזירת הכתוב, שלשה חמשה ושבעה. וכן כתב התוס' יו"ט. אבל ה"מפרש" ברמב"ם כתב: דבשנים שאומרים שלא לישב בטל היחיד במיעוטו משום שאינם מוציאים דבר מחזקתו, אבל בשנים האומרים לישב וכן בשלשה האומרים לעבר, כיון שהוי הוצאת דבר מחזקתו, והדבר נוגע לדיני נפשות ודיני נפשות אין הולכים אחר הרוב, לכן צריכין

להוסיף עוד שנים. והקשה עליו התוס' יו"ט: שא"כ גם בשבעה יצטרכו שחמשה יאמרו לעבר, ואין מספיק ארבעה נגד שלשה, ולא משמע כן. נלפי מה שמשמע ברש"י, שהשנים האחרונים שמוסיפין הם רק לצירוף ואינם נושאים ונותנים, קשה קושיא אחרת על המפרש שהרי החמשה לא הסכימו דעת כולם אלא שלשה נגד שנים. אבל עיין ברמב"ם (פ"ד מהל' קידוש החודש הלכה י') הסובר: שגם שנים האחרונים נושאים ונותנים בדבר, וכן משמע ביד רמ"ה, ולדעתם פירש המפרש היטב]. ועיין בהערות במשנה שמבואר שם מה הם הדיני נפשות לפי דעת ה"מפרש".

אבל אם **שנים אומרים לישב, ואחד אומר שלא לישב**, בטל היחיד, **ומוסיפין עליהן עוד שנים** מן הדיינים, **ונושאים ונותנים בדבר**, מפני שמשא ומתן על עיבור השנה צריך להיות בחמשה.

אם נחלקו דעותיהם, **שנים אומרים צריכה שנה זו להתעבר, ושלשה אומרים אין צריכה - בטלו שנים במיעוטן**, ואין מעברין, ועומדין והולכין להם. אבל אם **שלשה אומרים צריכה להתעבר, ושנים אומרים אינה צריכה** - הולכין אחר הרוב והחלטתם לעבר היא החלטה סופית. אלא שהם **מוסיפין עליהם עוד שנים**, לפי **שאינ המנין על העיבור פחות משבעה**.

ומבאר הגמרא: **הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי**, מספרים אלו לפי איזה סדר

הם? 19

19. וכתב בתשובת מהר"ח אור זרוע: פסוקים אלו הן אסמכתא בעלמא, ועיקר הטעם הוא: מפני שברבוי הדיינים יוכלו להבין טעם הדבר ועומקו, וכן כתב הריטב"א במסכת מגילה.

**פליגי בה אמוראים רבי יצחק בר נחמני וחד דעימיה**, ועמו עוד אמורא, **ומנו ומי הוא, רבי שמעון בן פזי**. ותלמידים אחרים **אמרי ליה** מסרו את השמועה בנוסח זה: **רבי שמעון בן פזי וחד דעימיה** ועוד אמורא עמו, **ומנו ומי הוא, רבי יצחק בר נחמני**:

**חד משני האמוראים אמר: כנגד ברכת כהנים**. 20 שיש בה שלשה פסוקים, הראשון של שלש תיבות "יברכך ה' וישמרך", השני של חמש תיבות "יאר ה' פניו אליך ויחנך", והשלישי של שבע תיבות "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום". וכנגדם מסודר סדר הדיינים בעיבור השנה.

20. וכתב היד רמ"ה: כיון שצוה הקב"ה לברך את ישראל בשלש ברכות וכו' וכל כך למה, והלא בברכה אחת היה יכול לברכן, אלא מפני שחביבין לפניו ורצה לברכן בברכות הרבה. אף ישראל כשבאין לישב סדר שנים על מכוון ולתקן את המועדות שהנחילן, צריכין להתחיל בשלשה, ולישא וליתן בחמשה, ולגמור בשבעה, ודיו לעבד שיהא כרבו". ועיין עוד במהרש"א. והתוס' יו"ט מבאר: כיון שעיבור השנה נעשה מפני האביב והפירות [כמו שיבואר בהמשך הסוגיא] ודברים אלו צריכין לברכה, לכן תיקנו כנגד ברכת כהנים. ועיין רש"י מה שכתב על דברי התוס' יו"ט. וה"עיון יעקב" כתב: ההשוואה של עיבור השנה לברכת כהנים היא. שכמו שבברכת כהנים כתוב: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" היינו שהקב"ה מסכים לברכתן של הכהנים, כן מסכים הקב"ה לעיבור השנה שעיברו בית דין, כמו

שכתוב בתלמוד ירושלמי (נדרים) על הפסוק "לא אל גומר עלי" שבת ג' שנים ויום אחד, שנמלכו בית דין ועיברו את השנה בתוליה חוזרין, כי הקב"ה מסכים להחלטות הבית דין.

**וחד** משני אמוראים אלו **אמר**: שהם כנגד טכסיסי מלכות, **21** שמצאנו דרגות דרגות בקירבתם למלך, ועיבור שנה הוא מטכסיסי מלכות שמים לסדר את השנים על סדרם. והם: **שלשה** - **כנגד שומרי הסף** כמו שכתוב בצדקיהו המלך [מלכים ב' כ"ה] **חמשה** - **כנגד חמשה מרואי פני המלך** כן כתוב גם שם, **שבעה** - **כנגד רואי פני המלך** כמו שנאמר [אסתר א]: שבעת שרי פרס ומדי.

**21.** והערוך לנר כתב: כיון שניסן הוא ראש השנה למלכים (ראש השנה ב') לכן עיבור השנה הוא דבר הנוגע למלכות, ונלמד מטכסיסי מלוכה.

**תני רב יוסף: הני שלשה וחמשה ושבעה, שלשה כנגד שומרי הסף, חמשה מרואי פני המלך שבעה רואי פני המלך.**

**אמר ליה אביי לרב יוסף: עד האידנא מאי טעמא לא פריש לן מר - רבי! עד עתה למה לא פירשת לנו דבר זה.**

**אמר להו ענה רב יוסף לתלמידיו: לא הוה ידענא דצריכותו לא ידעתי שאתם זקוקים לדבר זה, מי בעיתו מינאי מילתא ולא אמרי לכו? האם קרה כדבר הזה ששאלתם אותי, ולא עניתני?!**

**זמן נשיא צריך גדי סימן** [הם סימנים לשמועות הבאות, אלא במזומנין, אלא אם ירצם נשיא, היתה צריכה מפני הגשמים, לא מפני הגדיים].

## דף יא - א

הגמרא מביאה ברייתות ושמועות בדיני וסדרי עיבור השנה.

**תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה, 1** שהזמין נשיא הסנהדרין את הדיינים **2** מאתמול לשם כך.

**1.** ביאר ה"תורת חיים" שהטעם הוא: כדי שיעיינו כל אחד ואחד בינו לבין עצמו קודם שישא ויתן עם אחרים ולא יטעה לעבר שלא כדין. אבל עיין בהערה 10 בע"ב שמדברי רש"י משמע שהשבעה אינם צריכים לישא וליתן. ומשמע מדברי רבינו חננאל שאסור לאחרים להיות שם, וכן כתב רבינו יונה. אבל המאירי וה"מפרשי" לרמב"ם (פ"ד מהל' קדוש החודש ה"ט) סוברים שאף אם עלו אחרים שלא ברשות אינם מעכבים את העיבור. **2.** וכן כתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות קדוש החודש הלכה י"ד). וזה לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פ"א הלכה ג'): "קובעין בתחילה בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא



סנהדרין גדולה: הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקוראין אותו חכמים נשיא".

**מעשה ברבן גמליאל הנשיא, שאמר לחברי הסנהדרין: השכימו לי למחרת שבעה דיינים 3 לעלייה! למקום המיועד לישיבת בית דין.**

3. לפי הדעות הסוברות [ענין במשנה בהערות] שלעולם צריכים שלשה חמשה ושבעה צריך לומר שכבר נשאו ונתנו בדבר, ועתה היו צריכין רק לגמור. ולפי הדעות הסוברות שאם ראו לנכון לעבר, מעברין אף בשלשה, מבאר היד רמ"ה - שהזמין שבעה שאם יתחלקו הדעות, יוכרע הדבר ויגמר בשבעה.

**השכים, ומצא שמונה.**

**אמר רבן גמליאל: מי הוא שעלה שלא ברשות - ירד!**

**עמד שמואל הקטן על רגליו ואמר: אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי, להצטרף עמכם בדיון זה, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי, כדי להתלמד איך תגמרו את העיבור.**

**אמר לו רבן גמליאל: שב בני, שב, ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך, וראוי אתה להצטרף עמנו מצד חכמתך, אלא שאמרו חכמים: אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה. 4** והגמרא מבארת את סיפור הברייתא:

4. והקשה המהרש"א, איך עלה על דעת אחד מהן לעלות שלא ברשות, ועוד הקשה [וכן הקשו הראשונים] דאיך ירד שמואל הקטן, הלא בירידתו ישאר אחד שלא הוזמן, ולא ישארו שבעה מזומנין. עיין שם מה שתייך. אבל רבינו חננאל מבאר: שרבן גמליאל הזמין את כולם, אלא שבעה המקדימין זוכים להימנות, ומי שבא אחריהם הוא העולה שלא ברשות. ושמואל הקטן היה בתוך השבעה. אבל מהרמב"ם משמע שצריך להזמין כל אחד ואחד במיוחד, וכן כתב רבינו יונה. ולפי זה כתב הר"ן שרבן גמליאל ידע מי עלה שלא ברשות, שהרי ידע את מי הזמין, אלא שלא רצה לבייש. ועוד מפרש הר"ן, שרבן גמליאל הזמינם על ידי שליח, לכן לא ידע מי עלה שלא ברשות. ובירושלמי כתוב: שלא עיברוה אותו היום, אלא הפליגו בדברי תורה, ועיברוה ביום אחר.

והאמת, **שלא שמואל הקטן היה האיש שלא הוזמן, אלא איניש אחרינא היה, שעלה בלי שהזמינוהו, ומחמת כיסופא הוא דעביד. 5** שמואל הקטן עשה כן כדי שלא יכירו מי מביניהם עלה שלא ברשות וילבינו פניו.

5. בירושלמי מובא שני טעמים למה נקרא שמואל הקטן, האחד, שהיה מקטיין עצמו, והשני, שהיה קטן משמואל הנביא במעט. כמו שאומרת הגמרא בהמשך.

הגמרא מספרת עוד סיפור דומה.

**כי הא כמו שהיה אצל רבי, דיתב רבי - רבי יהודה הנשיא וקא דריש ודרש, והריח ריח של שום, אמר: "מי שאכל שום - יצא", עמד רבי חייא ממקומו ויצא.**

ובעקבותיו **עמדו כולן** כל התלמידים **ויצאו**. למחרת **בשחר**, **מצאו רבי שמעון ברבי** בנו של רבי **לרבי חייא ואמר ליה**: "האם אתה הוא שציערת **לאבא** 6 שאכלת שום ונדף הריח?" **אמר לו** רבי חייא לרבי שמעון " **חס ושלום!** לא תהא כזאת בישראל", שאני יאכל שום בבואי לבית מדרשו של רבי, אלא כדי שלא להלבין את פניו של אוכל השום - יצאתי, כדי שיצאו כולם, ולא יבינו מי הוא.

6. הקשה המהרש"א: איך לא ידע רבי שמעון שרבי חייא לא אכל שום, וכמו שכולם הבינו שצריכים לצאת בעקבות רבי חייא בהבינם שלא הוא אכל שום. [והריא"ף מבאר ביותר, שברור היה לרבי חייא שכולם ייצאו אחריו, כי הרי אחריו ייצא האוכל שום, ויבינו שרבי חייא יצא לפניו כדי לא לביישו, ואכן באמת יצאו כולם]. ואם כולם הבינו למה לא הבין רבי שמעון דבר זה. ומבאר המהרש"א: שטענתו של רבי שמעון לא היתה על אכילת השום, אלא על שבגללו התבטלה הישיבה באותו יום. והשיב לו רבי חייא: "חס ושלום, לא תהא כזאת בישראל" ועדיף לבטל תורה, כי חטא הלבנת פנים חמור מחטא ביטול תורה.

מבארת הגמרא:

**ורבי חייא מהיכא גמר לה** מאין למד הנהגה זו 7.

7. וכתב המהרש"ל: "ומקשים העולם" למה לא יכלו כולם ללמוד ממשה. ועוד הקשה המהרש"א, למה צריכים ללמוד דבר מאחרים, הלא הוא מדרכי המוסר, ואפשר שכל אחד עשה כן מצד מידותיו הטובות. עיי"ש מה שתירצו, ועיין בערוך לנר ובריא"ף.

מביאה הגמרא שרבי חייא למד דבר זה -

**מרבי מאיר. דתניא** שנינו בברייתא: **מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של רבי מאיר, אמרה לו: רבי! אחד מכס קידשני בביאה** 8, קידש אותי בקידושי ביאה שהיא אחת הדרכים שהאשה נקנית בהם. **עמד רבי מאיר** על רגליו **וכתב לה ספר כריתות** גט, **ונתן לה**, למרות שידע בעצמו שלא עשה כן, אלא כדי שכולם יגרשוה, ותהיה מגורשת, ולא יפול החשד על אחד מהתלמידים, ואכן כן היה, **ועמדו כתבו כולם ונתנו לה. ורבי מאיר מהיכא גמר לה** מאין למד הנהגה זו.

8. "בפני עדים והלכו להם למדינת הים, והריני רוצה שיכניסני או יפטירני בגט". ורבי מאיר גירשה מפני שלא יתבייש העושה כן, מפני שפריצות היא לעשות כן, יד רמ"ה.

**משמואל הקטן** למד את זה, שאמר לרבן גמליאל שהוא הוא שעלה שלא ברשות.

**ושמואל הקטן מהיכא גמר לה.**

**משכניה בן יחיאל** למד הנהגה זו, **דכתיב** [עזרא י] שמסופר שם שסיפרו לעזרא שבני ישראל בגלותם נשאו נשים נכריות והתפלל עזרא לה' ונקבצו אליו מישראל קהל רב מאוד, ונאמר: "ויען שכניה בן יחיאל מבני עילם, ויאמר לעזרא, אנחנו מעלנו

**באלהינו ונושב נשים נכריות מעמי הארץ, ועתה יש מקוה לישראל על זאת** ומייעץ לכרות ברית לאלהינו להוציא כל הנשים, ולמרות שהוא עצמו לא נשא אשה נכרית <sup>9</sup>, אמר בלשון "אנחנו מעלנו".

<sup>9</sup>. כתב הר"ן ששכניה לא נשא נכרית שהרי בסוף ספר עזרא (פרק י') כשמנויין שם כל אלו שהוציאו נשים נכריות, לא מנוי אתם שכניה. הרי שלא נשא אשה נכריה. ובספר רמת שמואל מדייק מלשון הכתוב: "ועתה יש מקוה לישראל על זאת" ולא אמר: יש מקוה לנו כי אכן לו אין צורך ב"מקוה ישראל".

**ושכניה בן יחיאל מהיכא גמר לה**, ממי למד הנהגה זו.

**מיהושע**, מהמעשה של יהושע, שעכן מעל בחרם, ולא רצה הקב"ה לגלות לו מי הוא החוטא, ואמר לו בלשון כללי "חטא ישראל". **דכתיב** [יהושע ז]: **ויאמר ה' אל יהושע קום לך, למה אתה נופל על פניך, חטא ישראל!**

**אמר יהושע לפניו לפני הקב"ה: רבונו של עולם! מי מבני ישראל חטא? אמר לו** הקב"ה: **וכי דילטור רכיל אני לך? אלא הטל גורלות ביניהם**, ומי שיפול הגורל עליו הוא החוטא. ולא גילה לו בפירוש מי הוא החוטא, כדי שלא יבוש.

**ואיבעית אם תרצה אימא** אומר לך: שכניה למד כן **ממשה** <sup>10</sup> בשעה שיצאו כמה אנשים מבני ישראל בשבת באיסור ללקוט מן המן ולא מצאו, **דכתיב** שאמר משה לכל העם: **"עד מתי מאנתם"**, בלשון כללי, ואף שרק מקצתם עשו כן.

<sup>10</sup>. ובמאירי משמע שהיתה גירסתו שנלמד ממה שאמר משה לישראל: "לא תעשון כן ככל אשר אנחנו עושים פה איש הישר בעיניו" שכלל עצמו עם עוברי העבירה.

הגמרא מוסיפה לספר על מעלותיו של שמואל הקטן <sup>11</sup>, ומקודם מספרת על הלל הזקן.

<sup>11</sup>. כן כתב רש"י. ויש להוסיף ששילמו לו מן השמים מדה כנגד מדה, שאף שהבת קול אמרה "אחד" ולא אמרה מי הוא שראוי שתשרה עליו השכינה, בכל זאת נתנו עיניהם בשמואל הקטן, וזה תשלום שכר עבור שבעת ה"כיסופא" קיבל עליו שמואל הקטן לומר שעלה שלא ברשות.

**תנו רבנן** שנו חכמינו: **משמתו נביאים האחרונים** והם חגי זכריה ומלאכי, **נסתלקה רוח הקודש** רוח נבואה **מישראל**, <sup>12</sup> **ואף על פי כן היו משתמשין בבת קול**, שהגיעה אליהם מן השמים. **פעם אחת היו החכמים מסובין בעליית בית של איש אחד ששמו גוריה בעיר יריחו, וניתנה עליהם בת קול מן השמים**, ואמרה: **יש כאן חכם אחד שהוא ראוי שתשרה עליו השכינה נכמשה רבינו**, <sup>13</sup> **אלא אין עליו השראת השכינה משום שאין דורו זכאי לכך** שבימיהם תהיה השראת השכינה. ואף שהבת קול לא אמרה מי הוא החכם, בכל זאת נתנו **חכמים את עיניהם בהלל הזקן**, שהיה ברור להם שכוונת הבת קול אליו. **וכשמת**

הלל אמרו עליו חכמי דורו דברי הספד: "הי חסיד, אוי לנו שנסתלק מאתנו - חסיד. הי עניו, אוי לנו שנסתלק מאתנו עניו. תלמידו של עזרא".

12. המאירי מבאר: "שאינ הנבואה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ושאר הצרות, משמתו נביאים האחרונים שהם חגי זכריה ומלאכי שנתנבאו בבנין בית שני, נסתלקה נבואה מישראל, ולא היה שם נביא אף בפני הבית, שכל זמן בית שני היו תחת שאר מלכויות ועמדו בצרות ובתוקף מלחמות. ומכל מקום היו ביניהם חכמים גדולים שרוח נבואה שורה לפעמים עליהם, מדרך טבע שלימותם, ושהיו מגלים עתידות בעת זקנותם, ומכל מקום לא היתה שם נבואה גמורה להוכיח ולדרוש להם עתידותיהם במצות המנבא יתברך". 13. המהרש"ל מוחק את המילים "כמשה רבינו" וטעמו שהרי משה היה אב לנביאים ולחכמים, ולא שייך להידמות לו, שנאמר: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה". אבל גירסא זו מופיעה בכמה מקומות בחז"ל, וכן מביאה הרמב"ם בסוף פרק שביעי לשמונה פרקים (הקדמה למסכת אבות). ומבאר שם שהנבואה ששרתה על משה רבינו היתה נעלה על שאר הנביאים בשתי ענינים. האחת, שלא היה בו סיבות המהוות מחיצה מפני הנבואה, כגון פחיתות שכליות ופחיתות המדות, והשניה, שנתן לו הקב"ה וגמל עמו חסד שנתן לו השגות הרבה יותר ממה שהיה ראוי מצד השלמת נפשו. ומה שאמרה הגמרא שהלל היה ראוי כמשה רבינו, היינו רק לענין הראשון שהוא מצד השלמת נפשו שהיה חסיד ועניו. ומה שלא קם נביא עוד כמשה, היינו בענין השני שראה באספקלריה המאירה, בזה לא קם כמשה.

**שוב פעם אחת היו חכמי דור שלאחריהם מסובין בעליה בעיר יבנה. וניתנה עליהם בת קול מן השמים ואמרה: יש כאן חכם אחד שהוא ראוי שתשרה עליו שכינה, 14 אלא שאין דורו זכאי לכך, נתנו חכמים את עיניהם בשמואל הקטן, וכשמת, אמרו עליו: הי חסיד הי עניו תלמידו של הלל.**

14. המהרש"א מדייק שאצל שמואל הקטן לא נאמר כמשה רבינו, משום דהלל היו לו עוד דברים דומים למשה רבינו, שחי מאה ועשרים שנה כמשה רבינו, ופירנס את בני ישראל ארבעים שנה כמשה רבינו. אבל ברש"י אבות (פרק ד' משנה י"ט) משמע שהיתה גירסתו גם בשמואל הקטן: "כמשה רבינו".

**ואף הוא שלא שרתה עליו השכינה משום שאין הדור זכאי לכך, בכל זאת בסוף חייו שרתה עליו השכינה, שהתנבא ואמר בשעת מיתתו: שמעון וישמעאל לחרבא, רבי שמעון בן גמליאל הנשיא ורבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול ייהרגו בחרב, וחבורהי לקטלא, חבריהם ייהרגו בשאר מיתות, כגון רבי עקיבא שנהרג במסרקות של ברזל ורבי חנינא בן תרדיון שנהרג בשריפה, ושאר עמא יתר העם לביזא, יבזזו אותם הרומאים, ועקן סגיאן צרות גדולות עתידין למיתי לבוא על עלמא. וכל נבואותיו התקיימו, הרי שלסוף שרתה עליו השכינה.**

**וכן על [רבי] יהודה בן בבא בקשו המספידין לומר כן: הי חסיד הי עניו וכו', אלא למה לא הספידוהו כן, מפני שנטרפה שעה ולא היה להם זמן לכך, שאין מספידין על הרוגי מלכות הרשעה, מפני החשש שמא לא יתן המלך רשות לקוברו, וממהרים לקוברו.**

הקדמה לסוגיית עיבור השנה.

בשנת הלבנה, יש שנים עשר חדשי לבנה, ובהם שלוש מאות וחמישים וארבעה יום בקירוב.

בשנת החמה יש שלוש מאות וששים וחמשה יום בקירוב. נמצא ששנת החמה עודפת על שנת הלבנה באחד עשר יום בקירוב.

שנת החמה מחולקת לארבע "תקופות" השנה. כל תקופה היא תשעים ואחד יום בקירוב, והם: תקופת ניסן שהוא זמן ה"אביב" שהתבואה מלאה באביה. תקופת תמוז, תקופת תשרי, ותקופת טבת.

ציוותה התורה להשוות את שנת הלבנה עם שנת החמה, בכך שציוותה התורה שחג הפסח יהיה תמיד בתקופת האביב. וכיון שקביעותו של פסח היא לפי חודשי הלבנה, הרי יש לקבוע את לוח השנה באופן שפסח יחול בתקופת האביב, זאת, על ידי התאמת חדשי השנה לחדשי החמה, כי רק לפי חדשי החמה מתנהלות תקופות השנה, ולא לפי חדשי הלבנה.

וכן ציוותה התורה שחג הסוכות יהיה בעת "אסיפת" התבואה מן השדות, שהוא קודם זמן ירידת הגשמים, וזמן זה תלוי במערכת החמה. וגם משום כך אנו מצווים להשוות את שנת הלבנה עם שנת החמה.

וכיון שאין מונים לחדשי השנה אלא חדשים שלמים, אי אפשר להוסיף אחד עשר יום לכל שנה משנות הלבנה, מעבר לשנים עשר החדשים, אלא צריך להוסיף מידי פעם חודש שלם. הוספה זו נקראת "עיבור".

בזמן שהיו מקדשין את חדשי השנה על פי הראיה של הלבנה, בבית דין, היו מעברים את השנה על פי הסנהדרין, כמבואר במשנתנו, היינו שהיו דנים מידי שנה בשנה, האם שנה זו ראויה להתעבר.

ובמה דנו:

א. על "עיקר העיבור". על ההשוואה בין שנת הלבנה לשנת החמה, כדי שפסח יחול בתקופת האביב.

ב. "לצורך". אף אם הם פסח הוא בתקופת ה"אביב" לפי החשבון [שהחמה נכנסת למזל טלה], בכל זאת, אם קרה והתאחרו הגשמים, או שקשה לעלות לרגל, או שאין מספיק בהמות לקרבן פסח, וכיוצא בהם "צרכים" אחרים, המבוארים בסוגייתנו.

[עיבור השנה להשוות שנת החמה לשנת הלבנה הוא בודאי דאורייתא. אבל נחלקו הראשונים האם עיבור לצורך הוא מדאורייתא או מדרבנן. ברש"י על התורה משמע שהוא דין דאורייתא, שכן הוא מפרש את הפסוק [ויקרא כג ב] "דבר אל בני ישראל, מועדי ה' אשר תקראו אותם", ומפרש בשם ספרי [כ"ג קל"ט]: עשה מועדות שיהיו ישראל מלומדין בהם, מלמד, שמעברין את השנה על גליות ישראל שנעקרו ממקומן לעלות לרגל

ועדיין לא הגיעו לירושלים. וכן כתב היד רמה ועוד ראשונים. אבל רבינו יונה סובר שהוא מדרבנן].

ועתה הגמרא מביאה ברייתות בדיני עיבור השנה.

**תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה נשיא הסנהדרין** 15.

15. וכתב התוס' יו"ט (עדיות פרק ז' משנה ז') "ולא מצאתי טעם לדבר". אבל היד רמ"ה מבאר: דכיון שנלמד מדרשת הכתובים [ועיין לקמן] שעבור שנה תלוי בסנהדרין, לפיכך צריך שיהא ראש הסנהדרין עמהם ומסכים דעתו עמהם. ומבאר שם באריכות שכיון שעבור השנה תלוי גם בחשבון השנים [כמו שביארנו בדף י' ע"ב] ובעוד חשבונות, לכן הדבר מסור לבית דין. הרמב"ם מנה (עשין קני"ג ובפרק ה' מהל' קדוש החודש) מצות עשה לקדש חדשים ולעבר שנים למצות עשה אחת, ודרשינן מהפסוק: "החודש הזה לכם". ובעל הלכות גדולות מונה אותם לשתי מצות, אחת, קידוש החודש, ואחת, עיבור השנה, ועיין בספר המצוות בהשגות הרמב"ן בסוף השורש הראשון. לפי הרמב"ם מקור המצוה לעבר שנים הוא, כאמור, מהפסוק: "החודש הזה לכם", אבל הרמ"ה והר"ן ועוד - דרשוה מן הפסוק: אשר תקראו אתם". וישנה שיטה שלישית - דעת השאלות ועוד - שהפסוק: "אשר תקראו אתם" מלמד שצריכין בית דין ומהפסוק: "לכם" נלמד שצריכים מומחין. הרמב"ם (שם) סובר: שצריכין דוקא סנהדרין, אבל הרמב"ן (בספר המצות) סובר שאין צריכין סנהדרין אלא מומחין. וסובר, שמה ששמע מסוגייתנו שצריכין ראש הסנהדרין וסנהדרין הוא מטכסי הכבוד שהיו נוהגים בהסנהדרין.

ואם הנשיא לא היה עמהם, כגון שהיה בדרך רחוקה, אפשר לעבר על תנאי אם ירצה הנשיא כשיחזור.

**ומעשה ברבן גמליאל הנשיא שהלך ליטול רשות לדבר על עסקי ציבור** 16 **אצל שלטון אחד שבסוריא, ושהה לבוא לא חזר בזמן העיבור, ועיברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל, וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני, נמצאת שנה מעוברת למפרע.** 17

16. כן כתב רש"י, אבל היד רמ"ה מפרש: שהלך ליטול רשות מן ההגמון לעבר שנים, שמלכות הרשעה גבו מיסים וארנונות לפי חשבון השנים, לכך לא הסכימו להוסיף עוד שלושים יום. ולדבריו מבוארת הגמרא (לקמן י"ב א') שאדומי אחד לא הרשה לעבר את השנה. 17. וכתב המאירי: שאם הנשיא הגיע כשנכנס כבר אדר שני, וכל שכן אם עבר חודש העבור, מלמדן אותו שירצה. ובטורי אבן (ראש השנה ל"א ע"ב ד"ה שלא) כתב: דאם נתרצה הנשיא לאחר שנכנס ניסן, תלוי במחלוקת של ברירה, דלמ"ד יש ברירה אפשר לומר שעתה בהסכמת הנשיא הוברר הדבר למפרע שהשנה מעוברת, אבל למ"ד אין ברירה, כיון שעתה אי אפשר לעברו, אי אפשר לומר הוברר הדבר למפרע, ולכן הסכמת הנשיא אינה מועילה. ועיין בשאגת אריה סימן צ"ג. אבל מדברי המאירי משמע שבכל אופן מועילה הסכמת הנשיא. ועיין במנחת חינוך (מצוה ד' אות ל"ה).

**תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה השנה צריכה להתעבר, מפני הדרכים ומפני הגשרים שנתקלקלו מגשמי החורף, ולא הספיקו לתקן אותם ולא יוכלו עולי רגל להגיע לחוג את הפסח בירושלים.** 18 **ומפני תנורי קרבנות פסחים שצולין בהם את קרבן הפסח שנמוקו בגשמים וצריכין לבנותן ולייבשם בשמש, ומפני גליות ישראל, הגרים בגולה הרחוקה, ושמעו בית דין שכבר נעקרו ממקומן**

והתחילו את עלייתם לרגל להקריב קרבן פסח **ועדיין לא הגיעו**. שעל כל הדברים האלו מעברין, שאם לא יעברו את השנה - לא יבואו עולי רגל לחוג את חג הפסח בירושלים.

18. וברמב"ם: "ונמצאו הנהרות מפסיקין, ומונעין את העם, ומסתכנים בעצמם ומתים".

**אבל לא מעברין מפני השלג ולא מפני הצינה**, שאין בהם למנוע לגמרי את עולי רגל מלעלות 19, **ולא מפני גליות ישראל שעדיין לא עקרו ממקומן**. 20

19. וכתב ה"מפרש" על הרמב"ם: לפי שיכולים להתחמם בבגדים או בחמימות המדורות, דמי שהתחיל ללכת בדרכו אינו מתמהמה מפני הצינה. 20. והטעם: כיון שפשעו אין לנו לעשות תקנה עבורם. הר"ש והראב"ד בספרי. וזה לשון המאירי: "ואף אם ימנעו מקצתם, העולה יעלה והחדל יחדל".

**תנו רבנן שנו חכמינו: אין מעברין את השנה לא מפני הגדיים ולא מפני הטלאים** עיזים וכבשים בני שנה לקרבן פסח שלא גדלו כל צרכן, ורוצים לעבר את השנה כדי שיגדלו - אין מעברין. שאינו צורך גדול כל כך שאפשר להקריבם כמו שהם 21, **ולא מפני הגוזלות** תורים שהיו מביאים אותן מחוסרי כפורים [יולדות זבים וזבות] בעת עלותם לרגל לחוג את חג הפסח **שלא פירחו** שהם עדיין קטנים, מפני שאפשר להקריב יונים קטנים. 22 **אבל**, אף שבעבורם בלבד ולא יעברו את השנה, בכל זאת **עושין אותן סעד** לסיבה סומכת וסועדת - דהיינו צירוף לעבר את השנה, 23 דאם רוצים לעבר מפני הפירות, והרי שנינו בברייתא הבאה שאיננה סיבה מספקת שעבורה יעברו את השנה, אפשר לצרף אליה את סיבת הגדיים וטלאים או סיבת הגוזלות, כדי שלצורך שני הדברים האלו יעברו את השנה.

21. וכתב היד רמ"ה: מפני שיכולין לימנות רבים על פסח אחד ויגיע לכל אחד ואחד כזית. וכן כתב ה"מפרש" על הרמב"ם. 22. פירוש: התורים כשרים רק כשהם גדולים, והבני יונה כשרים רק כשהם קטנים (חולין כ"ב), ולכן רוצים לעבר את השנה משום שהתורים עדיין קטנים. והטעם למה אין מעברין מבאר רש"י, שאפשר בבני יונה. והיד רמ"ה מוסיף ביאור: שאף אם הבני יונה יתייקרו, אינה סיבה שעבורה יעברו, ועוד מפרש היד רמ"ה: משום שהעיבור הוא רק לצורך המועדים ועולי הרגלים, והגוזלות היא סיבה צדדית, וכן כתב הר"ן. 23. רש"י והיד רמ"ה מפרשים: שמצטרפים להיות עוד "סיבה" שבשבילם יעברו את השנה, וכן משמע מתוס' ד"ה מפני. אבל הרמב"ם כתב: "כיצד עושין אותן סעד לשנה: "אומרין שנה זו צריכה עיבור מפני התקופה שמשכה או מפני האביב ופירות האילן שלא הגיע, ועוד שהגדיים קטנים והגוזלות רכים". וביותר מפורש במאירי: "כדי שיטעימו את הענין לבני אדם, ולא יהא הדבר קשה להם כל כך". וכן משמע ברש"י ותוס' במסכת ראש השנה (כ"א) שכתבו: "סעד לשנה - לישבו וליפותו". הרי דחולקים אם הגדיים וטלאים וגוזלות הם עוד "סיבה" לעבר כמו שכתבו רש"י [ותוס'] והיד רמ"ה בסוגייתנו, או שאין מצטרפים, אלא ליפות בעיני העם שאינם מבינים בחשבונות התקופה ואביב ופירות, ולכן מודיעים להם עוד סיבות, אף שבאמת אינם מהווים סיבה שבעבורם יעברו, ואף לא לצירוף. ומבאר בחידושי מרן הגרי"ז הלוי: על פי מה שמבאר הברייתא על האביב ועל הפירות והתקופה, דרש"י ותוס' סוברים שהם שלשה ענינים נפרדים, שכל אחת מהן מהווה "סיבה" לעיבור שנה, אלא דנאמרה ההלכה שעל אחת מהן אין מעברין ורק על שתיים, ולשיטתם, סוברים, שאם ישנה סיבה אחת מהן לעבר אפשר "לצרף" אליה עוד סיבה של כבשים וטלאים וגוזלות, שבצירופם תהיינה לנו "סיבות" לעבר. אבל הרמב"ם לשיטתו - כמו שמבאר - שעל התקופה ופירות ואביב אינם שלשה "סיבות" אלא שלשה "אופני" חישוב שנה להשוות שנת החמה והלבנה, ונאמרה ההלכה דשתיים מהם מהווים "סימן" "להוכיח" שבא האביב, ואחד אינו מספיק "סימן", ולכן סובר הרמב"ם שאין שייך "לצרף"

אליהם עוד "סיבה", שהרי שלשתם אינם סיבות בכלל. ולכן כתבו הרמב"ם והמאירי שאינם אלא לייפות הדבר שלא יהיה קשה בעיני העם.

**כיצד** איך עושים אותם סעד לשנה:

**רבי ינאי אומר: משום רבן שמעון בן גמליאל** כמו שעשה רבן שמעון ב"ג שהיה נשיא וראש הסנהדרין, והוא <sup>24</sup> שלח איגרות למקומות רחוקים להודיע להם שהשנה מעוברת, וכן כתב באיגרות: **"מהודעון אנחנא לכוון** הננו מודיעים לכם **דגוזליא רכיכין** שהגוזלין רכין **ואימריא דערקין** [ויש גורסין: **דעדקין**] הכבשים דקין, **וזימנא דאביבא לא מטא** עוד לא הגיע זמן האביב, [שהוא אחת משלושת הסיבות שעל שתיים מהן מעברין], ולכן **שפרת מילתא באנפאי** יפה הדבר לפני [נראה לי] **ואוסיפת על שתא זו** והוספתי על שנה זו, חדש של **תלתן יומין** שלושים יום.

<sup>24</sup> מפשטות הגמרא משמע שרשב"ג עשה כן למעשה, ועיבר שנה מפני האביב והגוזלות והכבשים. והקשו המפרשים: הרי רשב"ג היה אחרי חורבן בית המקדש, שהרי הגמרא קוראתו ענוותנאי בתראי, ואם כן איזה צורך היה לו לעבר מפני הכבשים והגוזלות. ובסוגיא הבאה יתבאר אם הקושיא היא גם משום ה"אביב" דאם פירוש אביב הוא משום קרבן העומר, אפשר להקשות קושיא זו גם מאביב, כמו שבאמת מקשה הר"ן, אבל אם פירוש "אביב" הוא "תקופת" האביב להשוות שנת החמה לשנת הלבנה, אין קושיא מאביב, שבכל השנים צריכים לעבר בשביל אביב, שאינו שייך דוקא לדיני המקדש והקרבנות, וכן כתב היד רמ"ה. על כל פנים קשה למה הוצרך לעבר משום כבשים וגוזלות. ותירץ הר"ן: שבכל זאת עיברו לאחר החורבן, משום: "מהרה יבנה המקדש", ורצו להיות מוכנים להקרבת קרבנות. אבל היד רמ"ה מתרץ ומפרש שרבי ינאי אינו מספר עובדה שעשה כן רשב"ג הלכה למעשה, אלא שלימד רשב"ג כן כדי לפרש את הדין של עושין אותם סעד לשנה. ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' פ"ט) מוכיח מכאן: שבדורות הסמוכים לחורבן בית המקדש, עדיין הקריבו קרבן פסח, וכתב ה"חמרא וחיי": שהיה להם אפר הפרה עד תקופת האמוראים.

הרי דרך אחת מה"סיבות" והוא האביב לא הגיע, והוא אינו מספיק שבשבילו יעברו את השנה, אלא שבצירוף עם הכבשים והגוזלות, עיבר את השנה.

מדברי רבי ינאי משמע שהוסיף חדש של שלושים יום, ועל כך מקשה הגמרא:

**מיתבי**: שנינו בבבוייתא: **כמה עיבור השנה - שלושים יום** כן סוברים חכמים, ואילו **רבן שמעון בן גמליאל אומר: חדש** שהוא עשרים ותשעה יום.

הרי ישנה סתירה בדברי רבי שמעון בן גמליאל.

ומתרצת הגמרא:

**אמר רב פפא**: שמה שאמר רבי שמעון בן גמליאל: "חדש" אין כוונתו לשלול חדש מלא של שלושים יום, אלא, **רצו** הסנהדרין הוסיפו **חדש** של עשרים ותשעה יום, ואם **רצו** הוסיפו **שלושים יום**. <sup>25</sup>



**25.** המנחת חינוך (מצוה ד' אות כ"א) מקשה: איך זה תלוי ברצונם, ואיך יודעים כבר עתה באיזה יום יבואו עדים להעיד על ראיית הלבנה בסוף חודש אדר השני. [עיינין שם שמאריך בקושיא] ומוכיח מכאן, שרשות ביד ב"ד לעבר חודש או לחסר כרצונם, לפי צורך גדול, אף בלי עדים, ואם ירצו לעבר, אף שיבואו עדים לא יקבלו אותם, ואם ירצו שלא לעבר יכולים לקדש את החדש ביום שלושים אף בלי עדים. וכל זה נכלל בדרשת הפסוק: "אתם" שדרשוהו חז"ל שסמכות בידי הב"ד אפילו כשהם שוגגין ואפילו מזידין. אלא שיש מצוה לקדש על פי עדים. אבל הרמב"ם כותב (פ"ד מהל' קדוש החודש הי"ז): "כשמעברין בית דין את השנה כותבין איגרות לכל המקומות הרחוקים וכו' והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו תשעה ועשרים יום רצו שלושים, שחודש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעים אותם. אבל הם לפי הראיה עושים אם מלא או חסר". והקשה עליו המנחת חינוך, איך יכול להיות שהמקומות הרחוקים יעשו פסח לעצמם שלא לפי קביעות הבית דין. ואם נתרץ שאחר כך ישלחו שלוחים להודיע אם עיברו או חיסרו, אם כן למה מודיעים להם מתחילה כמה ימים מוסיפים. והניח בצ"ע. ועיינין ב"חזון איש" על הרמב"ם.

הגמרא מוצאת הבדל בין נוסח זה של רשב"ג שאמר: ו"שפירת מילתא באנפאיי" שיפה הדבר לפני לעבר השנה, ואילו רבן גמליאל בדורו כתב: "ושפירת מילתא באנפאי ובאנפי חבריי - בפני - בפני ובפני חבריי.

## דף יא - ב

**תא חזי** בא וראה **מאי איכא** מה ההבדל בין **תקיפאי קדמאי** התקיפים שבדורות הקודמים **לבין עינוותני בתראי** הענווים שבדורות המאוחרים - רבן גמליאל שנהג נשיאותו ברמה וזרק מרה בתלמידים, נקרא "תקיפא" ובכל זאת כתב "ובאנפי חבריי", ורשב"ג שהיה עניו **26** ולא כתב "ובאנפי חבריי".

**26.** רבן גמליאל נקרא תקיפא קדמאי שהיה נוהג שררה וזרק מרה בתלמידים כמו שמצאנו במסכת בכורות (ל"ו) שאמר לרבי יהושע לעמוד על רגליו, והיה רבן גמליאל דורש עד שריננו כל העם ואמרו למתורגמן לשתוק, וכן מצאנו במסכת ברכות (כ"ז) סיפור דומה. וכן במסכת ראש השנה (כ"ה) שאמר לרבי יהושע: גזור אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות לפי חשבוננו של רבי יהושע. ורשב"ג היה עניו כמו שאמרה הגמרא בבבא מציעא (פ"ה).

**דתניא** שנינו בברייתא: **מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב על גב מעלה** מדרגה **בהר הבית, והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו לשרתו, ושלוש איגרות חתוכות לפניו מונחות** מוכנות לכתובה. **אמר לו** רבן גמליאל ליוחנן: **טול איגרתא חדא** קח איגרת אחת, **וכתוב** בה: **"לאחנא בני גלילאה עילאה** לאחינו בני גליל העליון **ולאחנא בני גלילאה תתאה** ולאחינו בני הגליל התחתון: **שלומכון יסגא** שלומכם יגדל [לעלם], **מהודעין אנחנא לכון** מודיעים אנו אתכם: **דזמן ביעורא מטי** שהגיע זמן הביעור **27** **לאפרושי מעשרא** להפריש מעשרות **ממעטנא דזיתא** ממקום קיבוץ הזיתים". ושלח את האיגרת לבני הגליל.

27. מצות ביעור היא: לבער מביתו תרומות ומעשרות. וזה לשון הרמב"ם (פ"א מהלכות מעשר שני הל"ח): "כיצד הוא עושה, אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר - נותנה לכהן, מעשר ראשון - נותנו ללוי, מעשר עני - נותנו לעניים. נשאר אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן - הרי זה מבערן ומשליך לים או שורף". זמן הביעור: רש"י בסוגייתנו כותב: בשנה השלישית והשישית של מחזורי השמיטה. הרמב"ם ועוד ראשונים סוברים ברביעית ובשביעית, [וכן כתב רש"י בכמה מקומות בש"ס - עיין רש"י]. רש"י ועוד ראשונים סוברים שזמן הביעור הוא בערב פסח, והרמב"ם סובר בערב שביעי של פסח.

ועוד אמר רבן גמליאל ליוחנן: **וטול איגרתא חדא קח איגרת נוספת וכתוב בה: "לאחנא בני דרומא דרום ארץ ישראל: שלומכון יסגא שלומכם יגדל [לעלם], מהודעין אנחנא לכון מודיעים אנו אתכם: דזמן ביעורא מטא** שהגיע זמן הביעור **לאפרושי מעשרא להפריש מעשרות מעומרי שיבליא מהחיתים".** ושלח את האיגרות לבני הדרום.

ועוד אמר רבן גמליאל ליוחנן:

**וטול איגרתא חדא וקח איגרת שלישית וכתוב בה: 28 "לאחנא בני גלוותא בבבל לאחינו בני הגולה בבבל ולאחנא דבמדי ולאחינו שבמדי ולשאר כל גלותא דישראל ולשאר כל גלות ישראל: שלומכון יסגא לעלם שלומכם יגדל לעולם, מהודעין אנחנו לכון מודיעים אנו אתכם: דגוזליא רכיכין שהגוזלים רכין ואימריא ערקין [עדקין] הכבשים דקין וזמנא דאביבא לא מטא זמן האביב לא הגיע, ושפרא מילתא באנפאי ובאנפי חביריי ויפה הדבר בפני ובפני חביריי ואוסיפית על שתא דא והוספנו על שנה זו יומין תלתא שלושים יום".** ושלח את האיגרת לגלויות ישראל.

28. גליל היתה ארץ שמנה, כמו שכתוב: וטובל בשמן רגלו - ארץ מגדלת זיתים, ובדרום היה יבול חיתים. ושניהם בארץ ישראל ואין צורך להודיע להם כבר עתה על עיבור השנה, אבל לבבל ומדי שלח איגרת להודיע על עיבור השנה. והתוס' בראש השנה (יט ב) כתבו: דכיון דשלוחי בית דין יוצאין להודיע על עיבור או חיסור חדש ניסן, ממילא יודיעו אם התעברה השנה. והקשה המהרש"א: וכי מה צורך להודיעם על הביעור, וכי לא ידעו. ותורף: שכיון שרצה לעבר את השנה הודיעם שאינם צריכים להזדרז לגמור מלאכת הזיתים והחיתים. אבל ברש"י משמע שעדיין לא הודיע להם על עיבור השנה. ועיין ביד רמ"ה. ובערוך לנר מתרץ כפשוטו: שרצה לזרזם כמו שמצאנו במשנה המובאת בתוס' ד"ה מן.

הרי דרבן גמליאל ה"תקיף" כתב "בפני ובפני חביריי", ולעומת זאת, רשב"ג ה"עניו" כתב לפני בלבד!

דוחה הגמרא השוואה זו:

**דילמא יתכן שכתב כן רבן גמליאל בתר דעברוהו אחרי שהעבירו אותו מנשיאתו** 29, ואז נעשה עניו.

29. בגמרא ברכות מסופר שהורידו את רבן גמליאל מנשיאותו משום שציער כמה פעמים את רבי יהושע, ומינו את רבי אלעזר בן עזריה במקומו. וכשפייס את רבי יהושע החזירוהו - ונהג נשיאותו בשותפות עם רבי אלעזר בן עזריה.

**תנו רבנן: על שלשה דברים 30 מעברין את השנה 31 והם: על האביב אם עדיין לא בישלה [נגמרה גידול] התבואה, כדי שחג הפסח יהיה בחודש האביב, 32 שכך ציוותה התורה [שמות י"ג], לכן מעברין את השנה, ובכך דוחין את החג, כדי שבינתיים תתמלא התבואה באביה, ועל פירות האילן אם רואים הבית דין שבישול הפירות מתאחר לאחר זמן העצרת 33 - חג השבועות שהוא תחילת זמן הבאת ביכורים - מעברין, כיון שבחג השבועות לא תהיה אפשרות להביא ביכורים, [אף שאפשר להביא ביכורים עד לחג הסוכות, מכל מקום טירחה היא לעלות לרגל פעם אחרת 34], ועל התקופה אם רואין בית דין לפי חשבונם שתקופת תשרי נופלת אחרי חג הסוכות - מעברין, שהרי כתבה התורה על חג הסוכות: "חג האסיף תקופת השנה" שהיא תקופת תשרי, וכן אם רואים בית דין שתקופת ניסן נופלת אחרי חג הפסח, והבאת העומר ביום ששה עשר בניסן תהיה בתקופת טבת - מעברין, שנלמד מגזירת הכתוב שהבאת העומר היא בתקופת ניסן 35.**

**על שנים מהן - על שני דברים מתוך השלושה 36, וכל שכן על שלשתם - מעברין את השנה. ועל אחד מהן אבל על דבר אחד מבין שלשתם - אין מעברין. ובזמן שאביב אחד מהן בין הדברים שעליהם עיברו - הכל שמחין כל העם שמחין, מפני שאם התבואה כבר גמורה וראוייה לאכילה, ומעברין משום הפירות והתקופה, הרי מאריכין עליהם את משך זמן איסור אכילת התבואה חדשה הנסתרת עם מנחת העומר, וכן את איסור "קצירת תבואה חדשה", בעוד חודש ימים, והעם עצובים, אבל אם מעברין משום שלא נתבשלה התבואה, הריהם שמחין, שלא איכפת לעם הארכת הזמן, היות שבין כך ובין כך, לא גדלה התבואה 37.**

30. בגירסתינו "דברים", אבל ביד רמה ורבינו חננאל וכן בתוס' (לעיל ע"א ד"ה מפני) גורסין "סימנין", ועיין בהערה הבאה. 31. ביאור הגר"ז על סוגיתנו. רש"י מפרש: ששלשה "דברים" אלו הם שלשה "סיבות" ו"צרכים" שעבורם מעברין את השנה, ואין לשלשתן שייכות זה עם זה, "סיבה" אחת היא: שהפסח יהיה בזמן אביב התבואה, והשניה: שפירות האילן יהיו גמורין בזמן הבאת ביכורים, והשלישית: שחג הסוכות יהיה בתקופת השנה. אבל הרמב"ם למד בשיטה אחרת: ששלשתן דבר אחד הוא: להשוות את שנת החמה לשנת הלבנה, והשוואה זו נעשית בין על פי חשבונות התקופה, ובין כשאפילו אם הגיעה התקופה לפי החשבונות, אלא שעדיין לא הגיעה "עונת התקופה" שעדיין לא נתמלאה התבואה באביה - כגון שהתאחרו הגשמים [כן כתב במאירי] גם כן מעברין את השנה. נמצא ששלשתן מהווים "סימנין" על השוואת שנת החמה לשנת הלבנה, והסיבה אחת היא. אלא שהדין [או שהוא הלכה למשה מסיני] הוא שהשוואה זו אינה צריכה להיות בכל שלושת ה"סימנין" אלא שמספיק בשתיים מהם. וזה לשון הרמב"ם (בפרק ד' מהל' קדוש החודש): "על שלשה סימנין מעברין את השנה: על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן. כיצד: בית דין מחשבין ויודעין אם תהיה תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה - מעברין את השנה. ויעשו אותו ניסן - אדר שני כדי שיהיה הפסח בזמן האביב. ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר. וכן אם ראו בית דין שעדיין לא הגיע האביב, אלא עדיין אפל הוא, ולא צמחו פירות האילן שדרך לצמוח בזמן הפסח, סומכין על שני סימנין אלו ומעברין את השנה, ואף על פי שהתקופה קודם לששה עשר בניסן, הרי הן מעברין, כדי שיהיה האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן, וכדי שיהיו הפירות צומחין כדרך כל זמן האביב". וכן בהמשך הפרק ובפרקים הבאים משמע שכן הוא דעת הרמב"ם. וכן משמע שהוא דעת הריב"א המובא ביד רמ"ה ובתוס' הרא"ש. ועיין בדף י"ב הערה 5 מה שהבאנו מה"תורת חיים". 32. רש"י מפרש שעדיין

לא נתמלאה התבואה, ו"צריכין" שפסח יבוא ב"חודש" האביב, אבל הרמב"ם לשיטתו, שאף אם הגיע "זמן" האביב אלא שנתאחרו הגשמים בימות החורף ולא הגיע האביב ל"מעשה" הריהו סימן [שהתקופה אינה מסודרת, כדי] לעבר השנה. [וצריך לומר שמה שכתב הרמב"ם שעל תקופת האביב לעולם מעברין, בלי שום סיבה אחרת, אינו מפרש כן שזה הפירוש של "אביב" הכתוב בברייתא, שהרי בברייתא בודאי הפירוש כמו שמפרש רש"י, שהרי בברייתא הבאה כתבו שאביב תלוי בשנים מתוך שלושה ארצות, ובודאי שהפירוש הוא בבישול התבואה "למעשה", אלא שלדינא ולמסקנא מפרש אביב: "תקופת האביב"]. ורש"י מביא עוד פירוש [וכן נראה שסובר הר"ן בד"ה דילמא]: כדי שתהיה להם תבואה חדשה להקריב מהן קרבן העומר ביום ששה עשר בניסן. ורש"י מקשה על פירוש זה: שהרי אמרה הברייתא הבאה, שאם לא בישלה התבואה בעבר הירדן ובגליל, אף שבישלה ביהודה, מעברין את השנה. ובשלמא אם נפרש ש"אביב" פירושו "חודש" האביב, אפשר לומר שעדיין אינו "חודש" האביב - כיון שברוב ארץ ישראל לא הגיע האביב, אבל אם נפרש משום העומר, מה בכך שבמקומות רחוקים אין תבואה חדשה, הרי ב"יהודה" ששם קוצרים את העומר יש כבר תבואה חדשה. ויתכן לתרץ שהשיטה היא סוברת, שהאמת היא שאביב היינו תקופת האביב, אלא ש"הקרבת העומר" הוא נתינת טעם - למה צריכין שתקופת האביב תהיה בפסח. וכן משמע ב"המפרש" על הרמב"ם שכתב (בפ"ד ה"ב): "לפיכך תלוי התקופה בזמן ט"ז בניסן - זמן חיוב הקרבת העומר". **33**. כן משמע מפירוש רש"י. אבל הרמב"ם כותב: "ולא צמחו הפירות שדרכן לצמוח בזמן הפסח". וכנראה ביאורו כמו רש"י [ועיין בקרית ספר] אלא שהיה קשה לו איך יכולים בחודש אדר לדעת איך יהיה בישול הפירות עד העצרת, לכן כתב שמשערין עתה, לפי זמן החנטה ומשך זמן גידול הפירות, אם יבשילו עד העצרת. וכן כתב שם: "וכדי שיהיו הפירות צומחין כל זמן האביב". **34**. כן כתב רש"י. והקשה עליו היד רמה, שאם התקנה היא מפני עולי הרגל, למה לא נישנו כאן בברייתא גם גוזלות וכדומה שיצטרכו עוד פעם לעלות כדי להקריבן. ועוד, הרי יכולים להביא ביכורים כשיעלו לרגל בחג הסוכות. אלא מפרש: משום ש"הזמן" של חג העצרת צריך להיות בעת בכורי הפירות. מבואר שלדעת ה"יד רמה" כל שלושת הדברים הם מפני תקנת המועדות. ואילו לרש"י, פירות האילן הוא מפני תקנת עולי רגלים. עוד מביא את דעת רבינו יצחק בן אשר (וכן מביאו בתוס' הרא"ש): "משום דעיבור השנה אינו אלא בשביל שיבואו שלשה רגלים בזמן הקבוע להם". **35**. והיד רמ"ה מקשה שהפסוק שרש"י מביא הוא רק על תקופת תשרי, ועיי"ש שסובר שהכוונה רק על תשרי. ועיין בדף י"ב בהערה 5. **36**. והקשה היד רמ"ה: דהרי שלשתן מדאורייתא, ואם כן למה אין מעברין על אחד מהם. ומתוך: דכמו שהקפידה התורה לא להקדים הפסח והעצרת לפני זמנם, כן אסור לאחר, ואם נעבר עבור - לדוגמא - האביב, והפירות כבר צמחו - או צומחים כל צרכם - הרי דיבוא חג העצרת הרבה אחרי צמיחת הפירות. לכן סומכין רק על שני סימנים. ואף אם נעבר על האביב והפירות, ויבוא רק חג הסוכות הרבה אחרי התקופה [לשיטתו שתקופה הכוונה על תקופת תשרי], מה בכך, הלא העיקר שיהיה חג הסוכות בתקופת תשרי, ואין צריך שיהיה בתחילתה דוקא. **37**. כן פירש רש"י. והקשה ה"יד רמ"ה": דאם כן היה להברייתא לומר: "אין הכל עצבין", כי אין שמחה מיוחדת וחיונית, ורק אין סיבה לעצב. ומפרש: שהשמחה היא שאין כאן מכשול שיעברו על איסור חדש.

ממשיכה הברייתא ואומרת:

## רבי שמעון בן גמליאל אומר: על התקופה.

ולא נתבארה בברייתא כוונתו, ומסתפקת הגמרא:

**איבעיא להו** שאלו בני הישיבה, מה הביאור בדברי רשב"ג. האם כוונתו **שעל התקופה שמחין**, שאם מעברין את השנה משום "תקופה" בתוך שאר הדברים שמעברין עליהם - שמחין, וטעם השמחה, שהרי אם יעברו משום פירות ואביב, שנה הבאה מתאחרת, וחג הסוכות יהיה בתוך ימות החורף, ונמצאו עולי רגלים מצטערים מן

הגשמים בחזרתם <sup>38</sup>, ואם מעברים מפני התקופה - דהיינו ששנת החמה מתאחרת לא יחול חג הסוכות קרוב כל כך לימות החורף, לכן שמחין.

<sup>38</sup>. היד רמ"ה מפרש: שהשמחה היא שיהיה להם זמן לאסוף הפירות, קודם שיעלו לרגל.

**או** יתכן שכוונת רשב"ג היא: לחלוק על התנא קמא שאמר שרק על שנים מתוך השלושה מעברין, ובא רשב"ג לומר: **שעל התקופה** לבדה **מעברין** בלי שתצטרף אליה עוד סיבה, והטעם: מפני שעבור מפני התקופה הוא מן התורה, כמו שכתוב: "וחג האסיף תקופת השנה", ומהווה סיבה מוכרחת לדחות את השנה עברה.

ומסקינן: **תיקו**: האיבעיא קיימת בספק, ולא פשטוה.

ברייתא הבאה מפרשת את האמור שמעברין את החודש מפני האביב ומפני הפירות.

**תנו רבנן: על שלשה ארצות** [מחוזות] שבארץ ישראל **מעברין את השנה** אם לא התמלאה התבואה באביה או שמתאחר בהן בישול הפירות, ואלו הן: ארץ **יהודה** וארץ **עבר הירדן** מזרחה, וארץ **הגליל**.

וכך הוא הדין: **על שתיים מהן** שלא הגיע האביב - **מעברין** דהולכים אחר הרוב, וכיון שבהם לא הגיע האביב - מעברין. שאינו נקרא "חדש האביב". **ועל אחת מהן - אין מעברין**, ואפילו שהיא ארץ יהודה, ויצטרכו להקריב את קרבן העומר - המובא מתבואה חדשה - ממקום רחוק, גם כן אין מעברין, שבדיעבד אפשר להביא את העומר מתבואה שגדלה בעבר הירדן או בגליל.

**ובזמן שארץ יהודה היא אחת מהן** מהארצות שעבורן עיברו את השנה **הכל שמחין**, מפני שאין עומר בא למצוה מן המובחר **אלא** מתבואה שגדלה בארץ **יהודה**. ואם יעברו את השנה בגלל שעדיין לא הגיע האביב בגליל ועבר הירדן, אזי לא יביאו את העומר מיהודה שכבר עברה עליהם חדש, והן יבשין, ואי אפשר להביאן כי צריך כרמל - רך, ואלא יצטרכו להביאו משאר הארצות. ועוד, שבשלמא אם לא ביכר ביהודה, לא קשה בעיני העם, אם מאריכין עליהם עוד חודש את האיסור לאכול מהתבואה החדשה, שהרי רואים שבארץ יהודה - שמשם מביאים את העומר - לא הבשילה התבואה, אבל אם הבשילה ביהודה, ומעברין משום שעדיין לא הבשילה בשאר הארצות, קשה בעיניהם שמאריכין עליהם את זמן איסור אכילת חדש, כי תולין עיניהם בתבואה שביהודה.

**תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא** בבית דין הקבוע בארץ **יהודה**, <sup>39</sup> ובדיעבד **אם עיברוה בגליל - מעוברת**, אלו הם דברי חכמים, אבל **העיד חנניה איש אנו** שקיבל מרבתי: שאפילו בדיעבד **אם עיברוה בגליל - אינה מעוברת**.

39. מרש"י משמע שהכוונה לירושלים, וכן כתב המאירי ו"המפרש" (פ"ד הי"ב). אבל היד רמ"ה מבאר שכל ארץ יהודה נקראת שכנו של מקום. וכן כתב הר"ן, וכן סובר הרמב"ם (שם) והרמב"ן בספר המצות (עשה קנ"ג).

**אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו? אמר קרא מקרא מפורש הוא: "לשכנו תדרשו ובאת שמה", ודרשינן: כל דרישה שאתה דורש - לא יהיו אלא בשכנו של מקום** שהיא ירושלים בארץ יהודה, שבה שוכנת השכינה.

**תנו רבנן שנו חכמינו: אין מעברין את השנה בלילה אלא ביום. ואם עיברוה בלילה - אף בדיעבד אינה מעוברת** 40. וכמו כן **אין מקדשין את החודש בלילה אלא ביום. ואם קידשוהו בלילה - אף בדיעבד אינו מקודש.**

40. וכתב ה"מפרש": שהרי הוקש עיבור השנה לעיבור החודש, וכשם שאין מקדשין אלא ביום, כן אין מעברין. והיד רמ"ה כתב: דתלויין זה בזה, דאם מעברין את השנה הרי נקבע ראש השנה של שנה הבאה ומתאחר בחודש, נמצא שאם עתה יעברו בלילה, מכריעים וקובעים גם את ראש השנה, ואין קובעים ראשי חודשים בלילה.

**אמר רב אבא: מאי קרא מאיזה פסוק לומדים דין זה? - "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגינו".** ודורשים: **איזהו חג שהפסוק קוראו "חגנו"? - שהחדש מתכסה בו.** שלא רואים בו את הלבנה. 41 - **הוי אומר: זה ראש השנה, שהוא החג היחיד בתחילת חודש. וכתוב וסיום הפסוק הוא: "כי חק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב".** ודרשינן שהחק, כלומר החוק שישראל עושין באותו החג, דהיינו קידוש החודש, הוא כמשפט. **מה משפט נעשה ביום דווקא, כמו שנדרש [בדף ל"ז] מדרשות הכתובים, אף קידוש החודש שהוא ה"חוק", נעשה ביום דווקא.**

41. רש"י והיד רמ"ה מפרשים שהלבנה אינו נראית בו. ובראשונים יש עוד כמה פירושים: רבינו חננאל והערוך מפרשים: שאין מזכירין ראש חודש בתפילת ראש השנה. רבינו משולם (מובא בתוס' ר"ה ח' ועוד) מפרש: שאין חטאת ראש חודש קרבה בראש השנה. ועיין שם בתוס' שרבינו תם הקשה עליו. ועיין במנחת חינוך מצוה ש"ב שמתרצו. עוד פירש רבינו משולם: שהתורה כתבה בפרשת ראש השנה: "מלבד עולת החודש" ולא כתבה: "מלבד עולת וחטאת החודש". ורבינו תם מפרש: "מתכסה" מלשון "מזומן" ליום.

## דף יב - א

**תנו רבנן שנו חכמינו: אין מעברין את השנה** 1 **בשני רעבון,** בשנות רעב, לפי שכלתה התבואה, והעם מצפים שיקריבו את קרבן העומר בט"ז ניסן, כדי שיוכלו לאכול מן התבואה החדשה. ואם יעברו את השנה, יצטרכו לחכות חודש נוסף. 1

1. ורבינו חננאל מפרש: "אם תעבר, יתרחק חודש הגרנות, וישבר לב בני אדם, כי אומרים: עדיין נשאר עד הגרנות כך וכך, ומייקרין השער". והיד רמ"ה מפרש, שאילו נאריך בחודש את האיסור לאכול תבואה חדשה, יבואו לידי תקלה שיעברו על איסור "חדש".

**תניא: רבי [המהרש"ל גורס: היה רבי מאיר] אומר: נאמר בספר מלכים [ב ד]: "ואיש בא מבעל שלישה, ויבא לאיש האלהים לחם ביכורים, עשרים לחם שעורים, וכרמל בצקלוננו".**

ודרשינן הכי: "לחם ביכורים", תבואה שזה עתה נתבכרה. והביאו האיש לנביא אלישע ולבני הנביאים. **ואין לך אדמה קלה בכל ארץ ישראל לבשל פירותיה, יותר מהמקום הנקרא "בעל שלישה".**

**ואף על פי כן,** על אף שהיא אדמה קלה, בכל זאת **לא ביכרה אלא מין אחד,** שהרי לא הביאו לו ממינים שונים.

ואיזה מין היה? - **שמא תאמר, חיטים** היו, המתבשלים באיחור, לאחר השעורים, ולכן נתאחרו עד אחר הפסח [ובהמשך מוכיחה הגמרא שהמעשה היה לאחר פסח]?

**תלמוד לומר "שעורים".**

**ושמא תאמר,** היתה השנה הזאת כתיקונה, אלא שהמעשה היה בזמן ביכור השעורים, בסוף ימות החורף, **לפני העומר.**

**תלמוד לומר,** ממה שאמר לו הנביא אלישע **"תן לעם ויאכלו"**, כיון שאכלוהו, הרי בהכרח **שלאחר העומר היה!** שהרי אסור לאכול מהתבואה החדשה לפני העומר. ומוכח מכאן, שהיתה זאת שנת רעב, שנתאחרו הגשמים, ורק אחרי העומר ביכרו השעורים, הרגילים להתבכר בסוף ימות החורף.

**אמור מעתה: ראויה היתה אותה שנה שתעבר מפני האביב,** שהרי לא נתמלאה החיטה באביב, ולא הגיע חדש האביב. **ומפני מה לא עיברה אלישע?** מפני **ששנת בצורת היתה,** 2 **והיו הכל רצין לבית הגרנות** לאסוף את התבואה.

2. ומקשה המהרש"א: מנין הראיה שהיתה שנת בצורת, אולי כבר עיברו לפני שנה ושנתיים, ושנינו שאין מעברין שלש שנים זו אחר זו. ומתוך: אם כן, היתה שנת החמה מתאחרת הרבה, ובודאי היה מוצאין כמה מינין, כמו שתירצו התוס' בד"ה ומפני: עוד מקשה: אולי היתה שנת שמיטה או שנה שלאחריה, ולכן לא עיברוהו כמו ששנינו שאין מעברין בשביעית ובמוצאי שביעית. וכתב: "ויש לישב", ואינו מבאר כוונתו. ויתכן לומר בכוונתו, כי הטעם שאין מעברין בשביעית ובמוצאי שביעית, הוא משום שבשנים אלו יש מחסור במזון [שאף בשביעית שאמרו, שמאריכין עליהם איסור עבודת קרקע - סוף סוף הטעם הוא, שאם אינם עובדים את הקרקע, אין מזון] ואם אפילו כשיש "מחסור במזון" אמרו שאין מעברין, כל שכן שבשנת רעבון ממש - אין מעברין.

הרי שנהגו מימים ימימה שלא לעבר בשנת בצורת. **3 תנו רבנן: אין מעברין את השנה, אין בית דין יושבים לעיין ולהחליט על עיבור חודש אדר לפני ראש השנה,** כי מרוב המרחק של הזמן, יש לחוש שמא ישתכח דבר העיבור, ויבואו לאכול חמץ בפסח **4. 5** ובדיעבד, **אם עיברוה - אינה מעוברת. אבל מפני הדחק,** שחוששין שמא לא יזדמן להם בית דין, או שמא יבא מלך אדומי [רומי] ויעכבם, או שהנשיא הולך לחצר המלך, והרי צריכים רשות הנשיא - **מעברין אותה אחר ראש השנה מיד.** ומודיעים לגולה שעיברו את השנה.

**3.** כתב הרמב"ם [פ"ד הל' ט"ז]: "יראה לי, שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית - שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם, אך אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן - מעברין לעולם בכל זמן". והקשה עליו הרמ"ה, הרי בסוגייתנו מבואר שאלישע לא עיבר, אף שהיתה ראויה להתעבר מפני האביב ופירות האילן, ולא עיברה, מפני שהיתה שנת רעבון. והרב רבינו אהרן בן משולם השיב להרמ"ה: א. הרמב"ם סובר כי מה שאמרה הגמרא "ראויה היתה להתעבר" אין הכוונה מפני האביב והפירות [כמו שכתבו התוס' והרמ"ה], שהרי בגמרא לא מוזכרים פירות כלל. ב. מה שאמרה הברייתא "ושמא תאמר מין אחר היה" [שלכאורה משמע מין ממיני הפירות - הרי ההוכחה להרמ"ה שכבר צמחו הפירות] אינו מוכרח, ויתכן מין אחר ממיני התבואות. ג. רק האביב של התבואה לא הגיע, ולכן לא מצאו הבהמות מרעה, ורצה לעבר מפני האביב והטלאים, וכמו שלמדנו שעושין אותם סעד לשנה, ולמה לא עיברוה מפני האביב והטלאים, מפני שהיתה שנת רעבון. ומזה למד הרמב"ם, שרק מפני שאינם מספיקים להיות סיבה אמיתית לעיבור, שאביב לבדו [מבין פירות ותקופה] אינו מספיק, והטלאים הם רק סעד, לכן לא עיברו בשנת רעבון. אבל כשישנה סיבה אמיתית לעיבור מפני שתי סימנים מתוך שלושת הסימנים: אביב פירות ותקופה, מעברים אף שהיא שנת רעבון. והשיב לו הרמ"ה: א. הברייתא כתבה בסתמא: "מין אחר" ומי יאמר להרמב"ם שהכוונה למין ממיני התבואה, אולי הכוונה לפירות. ב. אם השנה התאחרת עד שלא גדלו הטלאים, מפני שלא היה להם מרעה, ודאי שגם פירות לא צמחו. ג. מאיזה סברא חילק הרמב"ם בין הסימנים של אביב פירות ותקופה לבין שאר הסימנים, אם נאמר מפני שאלו דאורייתא ומהווים סיבה אמיתית, ואלו מדרבנן ואין מהווים סיבה אמיתית, אם כן למה בשאר שנים [שאינם שנת רעבון] מצטרפים ונעשים סעד לשנה, הלא אינם סיבה אמיתית, ומוכרחים לומר, שכך היא המצוה שחכמי הסנהדרין יקבעו גם על סיבות לא אמיתיות מפני צורך הרבים, ואם כן למה לא נאמר, שגם זה ממצות הסנהדרין לא לקבוע עיבור בשנת רעבון, אף דראויה לעבר מפני האביב פירות ותקופה. וחזרה הקושיה על הרמב"ם. [ובעצם לדברי הגרי"ז לא קשה הקושיא השלישית של הרמ"ה. דלעולם פירות תבואה ותקופה מהווים סימן, וטלאים וכו' הם סיבות בלבד, ופשוט. וכמו שמבאר ה"תורת חיים", עיין בהערה 5] **4.** כן כתב רש"י. והיד רמ"ה מבאר, שמא יחשבו העם שעיברו את אלול, וידחו את המועדים: ראש השנה, יום כפורים וסוכות לחודש מאוחר ונמצא שחיללו את המועדים. ולשיטת היד רמ"ה מבואר היטיב ההבדל בין קודם ראש השנה לבין אחר ראש השנה. והמפרש על הרמב"ם מבאר, שמא יחזרו בהם הבית דין, ואין זה מכבוד הבית דין. **5.** הקשו הראשונים: איך אפשר לדעת לפני ראש השנה שהאביב והפירות יתאחרו בשנה הבאה. ותירצו כמה תירוצים. היד רמ"ה מתרץ, שעתה מחשבין לפי חשבון התקופה, ורואין שהתקופה תתאחר, ומשערין שראויה להתעבר. עוד מתרץ, ששנים הקודמות היו פשוטות זו אחר זו, שלא יכלו לעברם, כגון שביעית ומוצאי שביעית ושנת רעבון, והדבר ידוע שצריכה שנה זו להתעבר. ועוד מתרץ, שרוצין לעברה על תנאי אם תצטרך להתעבר, [וכן תירץ רבינו יונה]. ועוד מתרץ: מה שאמרה הברייתא בדף י"א: "על התקופה" הוא רק על תקופת תשרי [עיי"ש בהערה 35] אבל שפסח יצא בתקופת ניסן הוא דין כללי, ואינו שייך לכל החשבונות, ואם יודעין ומחשבין לפני ראש השנה שפסח יצא בתקופת טבת, ורוצין לעבר, צריכין להמתין עד לאחר ראש השנה. וה"תורת חיים" [וכן כתב המאירי] כתב גם כן כמו תירוצו זה, ומבאר שזו היא דעת הרמב"ם [עיין לעיל דף י"א הערה 31] ומביא מקור לכך מגמרא במסכת ראש השנה [דף כ"א ע"א]. וכן מבאר לחלק בין זמן האביב שהיא תקופת האביב לבין אביב ממש, שלא התמלאו התבואה באביב. ויוצא מכך שלפי דעה זו, ישנם שלש דרגות בעיבור השנה: השוואת



שנת החמה לשנת הלבנה, היינו שפסח - יום הקרבת העומר [ועיין בסוגיא דף י"ג] יהיה בזמן האביב, וזה סימן מובהק שעליו מסתמכין, בלי שום סיבות אחרות, לעבר את השנה. וזה נעשה לפי חשבון בלבד. אם הפסח יצא בתקופת האביב אלא שעדיין לא הגיע האביב ממש, כגון שנתאחרו הגשמים, או שלא צמחו פירות האילן, או שתקופת תשרי תצא אחרי סוכות, הוא סימן בינוני, ועליהם שנינו: על שנים מהם מעברין. שאר דברים שהם צרכי הרבים או צורך החג, והם: מפני דרכים וגשרים וגדיים וטלאים ודומיהם, שאותם עושים סעד לשנה, כמו שמבואר לעיל.

**ואף על פי כן, אין מעברין** חודשים אחרים, כגון לעשות שני חדשי חשון [למרות שזה יותר מסודר, ולא ישכחו עד פסח] - **אלא אדר** בלבד. ואם מעברין אותה אחרי ראש השנה, יודיעו עתה ששני חודשי אדר יהיו בשנה זו.

ומקשה הגמרא על מה שאמרה הברייתא שאין מעברים אלא אחר ראש השנה: **איני!** הלא אין הדבר כן, כי מצינו שעיברו לפני ראש השנה.

**והא שלחו ליה מכתב לרבא, שהיה כתוב בו: 6**

**6.** וכתב הרמ"ה שכתבו כן בשפת רמזים, כדי שלא יבינו הרשעים, וילשינו למלכות שהיהודים עיברו את השנה, והמלך התנגד לעיבור השנה, כמבואר בדף י"א ע"א.

**זוג,** שני תלמידי חכמים, **באו מרקת,** **7** טבריה, **ותפשו נשר,** חיל הפרסיים תפסו את הזוג, **8 ובידם** של הזוג היו **דברים הנעשים בלז.** והגמרא מפרשת: **ומאי ניהו,** מהם הדברים הנעשים בלז? - **תכלת.** שהיו עושים תכלת לציצית בעיר לז.

**7.** כמו שאמרה הגמרא במסכת מגילה [ו]: רקת: זו טבריה, ולמה נקרא שמה רקת, שאפילו ריקנין שבה מלאים מצות כרמון. **8.** שהמשיל אותם הנביא [דניאל ז] לנשר. ויש מפרשים: לסטים הדרים ביערות, החוטפין כמו נשר [יד רמ"ה]. ויש מפרשים: גשם הנושר מן השמים עיכבם מלבוא [הערוד ורבינו חננאל].

**בזכות הרחמים,** שהקדוש ברוך ריחם עליהם, **ובזכותם,** שהיו תלמידי חכמים, **יצאו בשלום** מן התפיסה.

והזוג הזה מודיע: **עמוסי יריכי נחשון,** הנשיא שבארץ ישראל, שהיה מיוצאי ירך נחשון בן עמינדב, אבי הנשיאים מבני יהודה, **בקשו לקבוע נציב אחד,** רצו להוסיף חדש אחד על השנה, דהיינו לעברה, **ולא הניחן אדומי הלז.** מלכות אדום [רומי] מלכות הרשעה גזרה עליהן גזירה שלא לעבר שנים. **אבל בעלי אסופות,** **9** שאר חכמי ארץ ישראל, **נאספו, וקבעו לו נציב אחד,** והוסיפו לו חודש אחד, ועשו זאת **בירח,** בחודש **שמת בו אהרן,** הוא חודש אב.

**9.** כן נקראו החכמים בקהלת [יב].

הרי שעיברו את השנה - מפני הדחק - לפני ראש השנה.

ומתוצאת הגמרא: **חשובי**, לחשב חשבונות על כך שהשנה ראויה להתעבר, **מחשבי**, אפשר כבר מתחילת השנה. אבל **גלויי**, לגלות זאת, **לא מגלו**, עדיין לא היו מודיעים לבני הגולה על כך, עד לאחר ראש השנה, שמא מפני אורך הזמן ישתכח הדבר ויבואו לידי איסור חמץ.

היה כתוב במכתב: "נציב אחד", ושואלת הגמרא, מה הרמז על "חודש".

**מאי משמע?** מהי המשמעות **דהאי "נציב"**, **לישנא דירחא הוא**, שהוא רמז על "חודש".

ומבארת הגמרא: **דכתיב** בספר מלכים א [פרק ד]: **"ולשלמה שנים עשר נציבים על כל ישראל, וכלכלו את המלך ואת ביתו חדש בשנה"**. שכל נציב, שהוא ממונה הניצב על משמרתו, היה ממונה על חדש אחד.

**והכתיב**, ומאידך, נאמר שם בהמשך, **"ונציב אחד אשר בארץ"**.

ונחלקו בפירוש הפסוק **רב יהודה ורב נחמן**.

**חד** אחד משניהם **אמר**: היה נציב **אחד ממונה על כולם**, על כל הנציבים.

**וחד אמר**: הנציב האחד היה **כנגד חדש העיבור**, שבשנה מעוברת היה נציב נוסף, באדר שני.

**תנו רבנן: אין מעברין את השנה - משנה זו לחברתה**. אם שנה זו אינה צריכה להתעבר, אלא שנה הבאה, אין מעברין שנה זו, כדי לתקן את השנה הבאה, אלא תתעבר בשנה הצריכה. <sup>10</sup>

<sup>10</sup> והקשה רבינו יונה: פשיטא שאין מעברין משנה לחברתה, כיון שלא יודעים אם שנה הבאה תצטרך להתעבר מפני האביב או הפירות, ולא מספיק אם יודעים שצריכה להתעבר מפני התקופה, דהרי שנינו: על שנים מהן מתעברין. ועיין שם מה שתירץ. [ועיין לעיל בהערה 5].

וכן **לא מעברין שלש שנים זו אחר זו**. כי אם יעשו כן, ישתבש מהלך השנים מתיקונו, היות ובשנה השלישית יבוא ניסן באמצע הקיץ.

אלו הם דברי חכמים, ורבי שמעון חולק.

**אמר רבי שמעון: מעשה ברבי עקיבא, שהיה חבוש בבית האסורים, ועיבר שם שלש שנים זו אחר זו. אמרו לו חכמים לרבי שמעון: האם משם ראיה?! הלא בית דין ישבו, וקבעו אחת אחת בזמנה**. ורבי עקיבא לא עיבר שלש שנים רצופות זו אחר זו, אלא מפני שרבי עקיבא, שהיה חכם גדול ובקי בעיבור השנה, <sup>11</sup> היה

עתידי ליהרג, לכן, מפני הדחק, 12 באו בית הדין, ועיינו בשנים הבאות לפי חשבון התקופות. ולא עיברו שלש שנים רצופות, אלא עיברו אותן, לפי הוראת רבי עקיבא, כל אחת בזמנה. ולא גילו את הדבר, כמו שאמרה הגמרא למעלה שאין מגלים זאת קודם. 13 **תנו רבנן: אין מעברין את השנה, לא בשביעית בשנת השמיטה, לפי שמאריכין על העם את איסור עבודת האדמה, 14 ולא במוצאי שביעית, בשנה שלאחריה, לפי שכלתה התבואה מהשנה השישית, והעם מצפין לאכול מהתבואה החדשה של שמינית, והעיבור מאריך עליהן את איסור אכילת תבואה חדשה לפני העומר.**

11. כמו שהבאנו לעיל י"א ע"ב תוס' ד"ה אין מעברין. 12. ומשמע מדברי רש"י, שאף מה שמותר לחשב, הוא רק מפני הדחק. והקשה ה"תורת חיים" למה צריך היתר מפני הדחק בשביל לחשוב חשבון העיבור, ומה בכך אם יחשבו, אם לא מעברין ולא מגלין. ובי"ג אריה" [מובא במרגליות היס] מתרץ: דיש חשש שמא כשיבואו לקבוע את העיבור, יסתמכו על חשבון הקודם, ולא יעיינו ויחקרו את הדבר. 13. ועוד מפרש רש"י, שרבי עקיבא רק לימדם סוד וסדר העיבור, והם עיינו וקבעו כל שנה ושנה, לפי מה שלימדם רבי עקיבא. ולפי פירוש זה, אין קובעין לשלש שנים, אף שאין עושין אותן רצופות, ואף שאין מגלים. ורבינו חננאל מפרש [לפי הבנת הרמ"ה] שידוע שבכל תשע עשרה שנים צריכים לעבר שבע שנים, ולפי החשבון הם בשנה ג', ו', ח', י"א, י"ד, י"ז, וי"ט, ובאותן שנים שמסופר כאן על רבי עקיבא לא עיברו כמה שנים שהיו ראויות להתעבר מפני שהיו שנת שביעית ומוצאי שביעית [עיינו ברבינו חננאל וביד רמ"ה] ונמצא שדילגו על שלש שנות עיבור [וזה בניגוד לדעת הרמב"ם שמפני זמן האביב לעולם מעברין], ורצה רבי עקיבא להחזיר השנים לתיקונן, ועיבר שלוש שנים זו אחר זו ברציפות. ולדעת רבינו חננאל - חכמים ורבי שמעון לא חולקים בדין זה, דלדעת הכל - באופן כזה - מותר וחייבים לעבר כמה שנים זו אחר זו. והמחלוקת בין רבי שמעון לחכמים היא, על הרישא של הברייתא, שרבי שמעון שמע לחכמים שסוברים שאין מעברין את השנה משנה לחברתה, דהיינו - לפי פירוש זה - לפני ראש השנה, והביא להם ראיה שרבי עקיבא עיבר אפילו משנה לחברתה [ומה שאמרה הברייתא: "זו אחר זו" לא שייך לקושיא של רבי שמעון, אלא שכך היה המעשה]. ומתמצים חכמים שרבי עקיבא רק סידר להם את החשבונות, ובכל שנה ושנה ישבו בית דין אחר ראש השנה וקבעו את שנה זו שעומדים בה - לפי הוראת רבי עקיבא. 14. והרמב"ם [פ"ד הלכה ט"ו] מפרש: משום "שיד הכל שולטת על הספיחין, ולא ימצאו לקרב [להקריב] העומר ושתי הלחם". וביארו ה"מפרש": אף שאין זורעין בשביעית, מכל מקום לפעמים גודל מאליו, מהזרעים שנפלו אשתקד בשעת קצירה - וזה נקרא ספיחין - ומהם לוקחים לקרבן העומר, ואם יאריכו את השנה בעוד חדש לא ישארו ספיחין להקריב קרבן עומר ושתי הלחם. ואף על פי שחכמים גזרו שאסור לאכול ספיחין, מכל מקום כיון שמותר מן התורה, הרי ידי הכל שולטות על הספיחין. [וצריך ביאור: האם בעוברי עבירה עסקינן]. והיד רמ"ה מביא ירושלמי שמפרש: מפני שמאריכין עוד חדש לפטור מעשר, שפירות שביעית פטורין מן המעשר, ומפסידין לכהנים וללויים ולעניים.

**אימתי רגילין לעבר? - בערב שביעית,** כדי להוסיף להם עוד חודש להכשרת הקרקע לקראת שביעית.

**בית דינו של בית רבן גמליאל [המהרש"ל גורס: רבי שמעון בן גמליאל] היו מעברין במוצאי שביעית.**

ומפרשת הגמרא טעם מחלוקת חכמים ורבן גמליאל.

והם חולקים בפלוגתא דהני תנאי, במחלוקת תנאים בברייתא אחרת.

**דתניא: אין מביאין** [אף בכל השנים] **ירק** ותבואה **מחוצה לארץ** [מהטעם שיבואר להלן], **ורבותינו התירו**.

רבן גמליאל סובר כפי "רבותינו", שאפשר להביא לארץ ישראל בשנה השביעית ירק ותבואה מגידולי השנה השביעית שגדלו בחוץ לארץ, לפי שאין עליהם קדושת שביעית, וכבר התיר העומר של שביעית את התבואה. ולפיו, אין כל כך מחסור בתבואה וירק בארץ ישראל בשנה השביעית, ולכן אפשר לעבר את שנת מוצאי שביעית. ואילו חכמים סוברים שאין מביאין תבואה מחוץ לארץ, ומפני המחסור בארץ ישראל בשנה השמינית לפני הבאת העומר, אין מעברין את השנה השמינית.

ושואלת הגמרא:

**מאי בינייהו?** באיזה טעם חולקים, אם מותר להביא ירק ותבואה מחוץ לארץ לארץ בכל השנים?

**אמר רבי ירמיה:** המחלוקת היא בשאלה אם **חוששין לגושיהן, איכא בינייהו**. שמא יביאו עם הירק והתבואה גושי עפר מארץ העמים, לפי שגזרו חכמים על עפר חוץ לארץ שיהיה מטמא באהל, **15** וגוש העפר יטמא את פירות התרומה שבארץ ישראל. ואסור לגרום להם טומאה.

**15.** פירוש טומאת אוהל: שאם נמצא הטומאה באהל יחד עם טהרות, או שהטומאה מאהילה על הטהרות, או הטהרות מאהילים על הטומאה, הטהרות נעשים טמאים, אף שלא נגעו זה בזה. וישנם טומאות קלות מאלו, שאינם מטמאין באהל, אלא במגע ומשא, דהיינו שהטהרות נוגעות בהם או נושאתן.

תנא קמא חושש לכך בתבואה, וכל שכן בירק. ורבותינו אינם חוששין לכך.

**תנו רבנן: אין מעברין את השנה מפני הטומאה,** אם בית דין יודעים כבר עתה בסוף חודש אדר שלא יוכלו להביא קרבן פסח, מפני שרוב העם יהיו טמאים בטומאת מת קרוב לחג הפסח, ולא יספיקו להיטהר על ידי הזאה מהמים החיים המעורבים באפר הפרה האדומה ביום השלישי והשביעי לטומאתם, עד הפסח, כגון, שהיה המלך או הנשיא חולה, ומשערים שימות קרוב לחג הפסח, והעם מצווים אז, משום כבודו, להיטמא לו, דהיינו לנגוע בו או להיכנס באהל שהוא נמצא בו. או שהעם כבר עתה טמאים, וכלה אפר פרה אדומה, ואין מוצאין עתה פרה אדומה, ולכן רוצים לעבר את השנה - אין מעברין. אלא יעשו פסח בטומאה, כפי הדין שכאשר רוב הציבור טמאים, עושין את הפסח בטומאה. **16** זו היא דעת חכמים.

**16.** כתב הרמב"ם בפירושו על הגמרא [מובא ב"מפרש"] וכן כתב היד רמ"ה, שיתכן שלא יכלו להיטהר כגון שהיו מחוסרי כפרה - כגון זבין - ומשערין שלא יספיקו להיטהר ולהביא קרבנותיהם עד לפסח, ולא יוכלו לעשות הפסח. והקשו האחרונים [עיין מנחת חינוך אות כ"ה], דבשלמא בטומאת מת, אין מעברין, משום שאפשר לעשות בטומאה דטומאה הותרה בציבור, אבל בשאר טומאות, שאם לא יעברו לא יעשו את הפסח, למה אין מעברין.

## ואילו רבי יהודה אומר: מעברין.

הקדמה לסוגית חזקיה המלך

בספר דברי הימים ב [פרקים כ"ח כ"ט ל'] מסופר באריכות על המלך אחז, שמעל מעל בה', ויזבח לאלהי דמשק, וסגר את דלתות בית המקדש, והכעיס את ה', אלהי אבותיו.

וכששכב עם אבותיו, מלך תחתיו בנו חזקיהו המלך, שעשה הישר בעיני ה'. ו"בשנה הראשונה למלכו, בחדש הראשון, פתח את דלתות בית ה', ויחזקם". וכן טיהר את הכהנים והלויים, והוציאו את האלילים מבית ה' [ואת הטומאה - עיין תוס'], וכרתו ברית עם ה' אלהי ישראל.

"ויחלו באחד לחודש הראשון לקדש, וביום ששה עשר לחודש, כלו", וחנכו את המזבח בקרבנות.

ובגמר כל אלה, שלח המלך אגרות לבית ישראל לבוא לירושלים לעשות הפסח, "ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים לעשות הפסח בחודש השני", "וישחטו הפסח בארבע עשר לחודש השני", ושמחו העם שמחה גדולה.

חזקיהו המלך, שעליו נאמר בספר מלכים ב [פרק יח]: "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה דוד אביו, בה' אלהי ישראל בטח, ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי ישראל ואשר היו לפניו, וידבק בה' לא סר מאחריו וישמר מצותיו אשר צוה ה' את עשה, והיה ה' עמו בכל אשר יצא ישכיל", בודאי לא דחה את הפסח לחודש אייר, ולא בדה חג מלבו.

ולכן נחלקו חכמים בפירוש הפסוקים:

רבי יהודה ורבי שמעון סוברים, שחזקיהו עיבר את השנה. ולדבריהם צריכים לפרש את הפסוק "בשנה הראשונה למלכו, בחדש הראשון", שהוא החודש הראשון למלוך בו, והוא חודש אדר, ובאדר שני טיהר את המקדש ואת הכהנים.

ומה שהכתוב קורא לו "חודש הראשון", אין הכוונה לחודש ניסן, אלא לפי שלא הודו לו חכמי דורו בעיבורו [כמו ששנינו בפסחים דף נו - רבי יהודה לשיטתו, ורבי שמעון לשיטתו], לכן אמר הכתוב "ראשון". ומה שנאמר שעשו את הפסח בחדש השני, היינו לדעת חכמי דורו, אבל לדעתו, שעיבר את השנה, היה זה בחודש ניסן.

ואילו רבי שמעון בן יהודה סובר שחזקיהו השיא את ישראל לעשות פסח שני בחדש אייר, והפסוקים כפשוטם, ולדעת חזקיהו המלך היתה לו סיבה הלכתית לעשות פסח שני.

וממשיכה הברייתא:

**אמר רבי יהודה**, והיינו, רבי יהודה מביא ראיה לשיטתו - לפי נוסח זה של הברייתא - שמעברין מפני הטומאה:

**מעשה בחזקיה מלך יהודה, שעיבר את השנה מפני הטומאה**, שהעם היו טמאים מעבודה זרה, **17** המטמאה כמו טומאת מת, וידע בחודש אדר שלא יספיקו כל העם לבא וליטהר עד פסח, **וביקש רחמים על עצמו**, שימחול לו ה' על אותו עוון. [והגמרא תבאר, שהם דברים סותרים, כי אם מעברין, על מה ביקש רחמים].

**17.** כן פירש רש"י, ועיין בתוס'. והיד רמ"ה מפרש, שלא נזהרו מטומאה בימי אחז. וכן כתב רש"י בפסחים [ניו א] וכן משמע ברמב"ם [פ"ד מהלכות ביאת המקדש הלכה י"ז].

והראיה שהעם היו טמאים, ממה שנאמר שם, ששלח חזקיהו אגרות ביד הרצים, לצוות את העם לעלות לירושלים להיטהר ולהקריב הפסח: "ויהיו הרצים עוברים מעיר לעיר בארץ אפרים ומנשה ועד זבולון, ויהיו משחיקים עליהם ומלעיגים בס", ובהמשך שם:

**דכתיב: "כי מרבית העם רבת [רובם] מאפרים ומנשה יששכר וזבולון לא הטהרו"**

הרי שרוב העם היו טמאים.

## דף יב - ב

והראיה שביקש רחמים על עצמו - ממה שנאמר שם, **"כי אכלו את הפסח בלא ככתוב, כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר: ה' הטוב יכפר בעד" ומפרש: באופן שהוא לא ככתוב בתורה - שלא כהלכה.**

וממשיכה הברייתא: **רבי שמעון אומר: אם מפני הטומאה עיברוה - מעוברת. אלא, מפני מה ביקש רחמים על עצמו? היות, שאין מעברין אלא את חודש אדר, והוא, חזקיה המלך, עיבר ניסן בניסן, אחרי שקידשו כבר את ראש חדש ניסן, התחרט על קידוש חודש ניסן, ועשה אותו לאדר שני.**

**רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: לעולם לא עיבר את השנה, ולמה ביקש רחמים על עצמו? מפני שהשיא את ישראל לעשות פסח שני.**

ובהמשך תבאר הגמרא מה היתה סברתו, ולמה חזר בו.

ועתה מבארת הגמרא את הברייתא, ודעת כל התנאים.

הקדמה

נאמר בתורה [במדבר ט]: "איש כי יהיה טמא לנפש אדם, ועשה פסח לה' בחודש השני". ודרשינן הכי [פסחים סו ב]: איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחים לפסח שני, אלא עושין פסח ראשון בטומאה. דהיינו, רק כשהיו טמאים אנשים בודדים, שהם מיעוט הציבור, אזי הם מקריבים קרבן פסח בחודש אייר. אבל כאשר כל הציבור או רוב הציבור טמאים, מקריבים קרבן פסח ראשון אף בטומאה.

הוראה זו, שציבור עושין פסח בטומאה, אפשר לפרשה בשני אופנים: האחד, שטומאה "דחוייה" בציבור, שהיא הוראה דחוקה, ובקושי התירתה התורה, ולכן צריכים להשתדל שלא לבוא לידי כך. והשני, שטומאה "הותרה" בציבור, ואין צריכין להשתדל לעשות את הפסח בטהרה.

והגמרא מבארת, שספק זה תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, שחלקו בענין ריצוי ציץ.

נאמר בתורה בפרשת בגדי כהונה [שמות כח]: "ונשא אהרן את עון הקדשים". היינו שבגדי כהונה מכפרים ומרצים בין ישראל לאביהם שבשמים. ושנינו במסכת יומא [ז א]: "על מה הציץ מרצה? על הדם ועל הבשר ועל החלב [של קדשים] שנטמאו, בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, בין ביחיד בין בציבור".

היינו, שריצוי הציץ הוא על טומאה שאירעה לקרבן בשעת ההקרבה. אבל אם טומאה הותרה בציבור [כאשר הכהנים או כלי השרת טמאים, או העם טמאים בטומאת מת בקרבן פסח], אין צורך כלל לריצוי הציץ.

ונחלקו התנאים, אם הציץ מרצה גם בעת שאין הכהן הגדול לובש אותו.

**אמר מר**, לעיל שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר: מעברין** את השנה מפני הטומאה, שאם היו הציבור טמאים מאפשרים להם להטהר על ידי עיבור השנה, כדי שלא יקריבו את הפסח בטומאה. וכיון שאמר רבי יהודה שיש להשתדל שלא להקריב קרבן פסח בטומאה, **אלמא**, מוכח מכך, **שאינו ליה לרבי יהודה**, שהוא סובר, **טומאה דחוייה היא בציבור**, ולכן אם אפשר להקריב בטהרה, מקריבין בטהרה דוקא, ולצורך כך מעברין את השנה.

ועל זה קשה, שבברייתא שנינו, רבי יהודה אומר, טומאה הותרה בציבור.

**והא תניא, ציץ - בין שישנו על מצחו**, בשעה שהכהן גדול לובשו בשעת הטומאה, **18 בין שאינו על מצחו - מרצה**. אלו הם **דברי רבי שמעון**.

**18.** כן היא דעת רש"י, אבל היד רמ"ה סובר בשעת הקרבת הקרבן, שאז הוא זמן ריצוי, וכתב בשו"ת אבני נזר [חשן משפט סימן ד'] שכן סוברים התוס' שכתבו: אפילו שלא בשעת העבודה.

**רבי יהודה אומר:** רק בעודו על מצחו - מרצה, אין עודו על מצחו אינו מרצה. אמר ליה רבי שמעון לרבי יהודה: כהן גדול ביום הכיפורים יוכיח, שהכהן הגדול מקריב בו קרבנות, שאינו על מצחו, שהרי ביום כפורים לא לבש את הציץ בשעת העבודה המיוחדת ליום הכיפורים, אלא לבש אז רק בגדי לבן - ובכל זאת, אם אירעה טומאה באחד מן הקרבנות מרצה הציץ. 19 הרי שהציץ מרצה אף כשאינו על מצחו.

19. ומפרש היד רמ"ה: לא מסתבר שביום כפורים לא תהיה תקנה לטומאת בשר, דהאם משום שיום הכפורים הוא, יהיה גרוע יותר.

**אמר לו רבי יהודה לרבי שמעון:** הנח ליום הכפורים, ואל תוכיח מעבודתו, שאין טומאת קרבנותיו צריכה ריצוי ציץ, מפני שהם קרבנות ציבור, וטומאה הותרה בציבור כטהרה גמורה, וריצוי ציץ צריכין רק לקרבנות יחיד.

ואילו רבי שמעון סובר שטומאה דחוויה בציבור, 20 ועדיין צריכים לריצוי הציץ.

20. כן כתב היד רמ"ה, ועיין בהערה 23 מה שהבאנו בשם המהרש"א, ועיין בהערה 22 מה שכתבנו בשם השאגת אריה.

הרי שרבי יהודה סובר שטומאה הותרה בציבור, ואם כן קשה לפי רבי יהודה, למה היה חזקיהו צריך לעבר מפני הטומאה.

ומשיבה הגמרא - ולטעמיך, לפי סברתך שהנך סובר שכך היא גירסת הברייתא, ולכן הקשית סתירה מדברי רבי יהודה במקום אחר, תיקשי לך היא גופה, יכולת להקשות סתירה בדברי רבי יהודה, בדברי הברייתא עצמה, שנאמר בה: **רבי יהודה אומר: מעברין, ומאיך אמר רבי יהודה: מעשה בחזקיה מלך יהודה שעובר את השנה מפני הטומאה וביקש רחמים על עצמו.** ואם מעברין - למה ביקש רחמים על עצמו!!

**אלא,** כדי שלא תיקשה הסתירה בדברי רבי יהודה, בין מתוך הברייתא עצמה, ובין מברייתא אחרת, מוכרחים לומר, כי **חסורי מחסרא,** גירסת הברייתא יש בה חסר ושיבוש, **והכי קתני,** וכך היא הגירסא האמיתית: תנא קמא סובר: **אין מעברין את השנה מפני הטומאה, ובדיעבד אם עיברה מעוברת.** ואילו **רבי יהודה אומר: אינה מעוברת,** לשיטתו שטומאה הותרה בציבור ואין צורך לעברה, 21 ולכך מביא ראיה: **ואמר רבי יהודה וכו' שחזקיה המלך ביקש רחמים על עצמו, מפני שעובר את השנה שלא לצורך.**

21. מקשה הר"ן: למה סובר רבי יהודה: אינה מעוברת, שהרי למדנו שמותר לעבר מפני ה"צורך". פירוש, ומה בין טומאה - לעיכוב של טלאים וכבשים וכדומה. ומתוך, משום שסובר שטומאה הותרה



בציבור, גזרו חכמים דוקא לעשות בטומאה, ולא לעבר, כדי שלא יבואו להרהר על הדין של "טומאה הותרה בציבור".

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, אם גם התנא קמא סובר שאם עיברוה מעוברת, הרי שנינו בהמשך הברייתא: **רבי שמעון אומר: אם מפני הטומאה עיברוה - מעוברת**, וקשה: **היינו** הלא הם דברי התנא קמא, ואיזה חילוק דין יש בין התנא קמא לרבי שמעון.

מתרצת הגמרא: **אמר רבא**: הנדון אם מעברין **לכתחלה איכא בינייהו**, יש חילוק ביניהם, דהתנא קמא סובר: אין מעברין לכתחילה **22**, ואילו רבי שמעון סובר שאפילו לכתחילה מעברין **23**. אלא שמע שרבי יהודה אומר שאינה מעוברת אפילו בדיעבד, לכן ענה לו בלשון "מעוברת", שהוא לשון של בדיעבד, אבל לפי האמת סובר שמעברין אפילו לכתחילה.

**22.** השאגת אריה [סימן ל"ח] מקשה: בשלמא דעת רבי יהודה ורבי שמעון מבוארת, שרבי יהודה סובר "הותרה", ולכן אפילו בדיעבד אינו מעוברת, ורבי שמעון סובר דחוויה, לכן מעברין אפילו לכתחילה, אבל דעת תנא קמא - קשה, דאם סובר הותרה, קשה למה סובר שבדיעבד מעוברת, ואם סובר דחוויה, למה אין מעברין לכתחילה. ומבאר בשני דרכים: האחת: על פי דברי התוס' במסכת יומא [ו' ב' ד"ה אמר] שמקשים סתירה בדברי רבא, דשם ביומא מקשה הגמרא בדין כהן גדול שמפרישין אותו שבעה ימים לפני יום כפורים מחשש טומאה, וסובר שם רבא דלא חששו להפרישו מפני טומאת מת - דטומאה הותרה בציבור, ואילו במסכת זבחים סובר רבא דטומאה דחוויה בציבור. ומתמצים, שרבא מחלק בין שאר קרבנות ציבור לקרבן פסח, שבכל קרבנות ציבור סובר הותרה, אבל קרבן פסח - אינו ממש קרבן ציבור כיוון דאינו קרבן שכל הציבור יחד מביאין, אלא קרבן יחיד הבא ביחד לכל אחד ואחד מהציבור. והנה חידוש זה שקרבן פסח אינו ממש קרבן ציבור, הוא רק חומר מדרבנן, דמן התורה בודאי הוא קרבן ציבור, דהרי הותר להקריבו בשבת, וכן סובר התנא קמא, ולכן סובר שלכתחילה אין מעברין כיון דהותרה מן התורה, אלא בדיעבד, אם עיברוה מעוברת, כיון שמדרבנן היא דחוויה. הדרך השניה, [וכבר קדמו היד רמ"ה], שהתנא קמא גם סובר דחוויה, אלא שסובר שאין צריכין להדר כל כך שיהיה בטהרה, עד שלכתחילה יעברו את השנה עבור הטומאה, אלא שבדיעבד, אם עברוה מעוברת. ועיין שם עוד במה שמאריך לבאר את הסוגיא. **23.** לפי מסקנא זו מבוארת גם דעת רבי שמעון, שכיון שסובר שטומאה דחוויה בציבור, לכן סובר שמעברין לכתחילה מפני הטומאה. והקשה המהרש"א: אם כן איך רצה המקשן לומר שרבי שמעון סובר אין מעברין לכתחילה, הרי צריכין לעבר מפני הטומאה שדחוויה היא. ומתוך: לא מצאנו בפירוש שרבי שמעון סובר דחוויה, ויתכן שסובר הותרה, ובכל זאת סובר שצריך ריצוי ציץ, בניגוד לדעת רבי יהודה הסובר, שאם הותר, אין צריכין ריצוי ציץ. ועיין ב"קרני ראם".

ועתה הגמרא מביאה ברייתא אחרת שנאמר בה כדברי רבא.

**תניא נמי הכי** וכן נמי שנינו: **אין מעברין את השנה לכתחילה** אלו הם דברי התנא קמא. **רבי שמעון אומר: מעברין לכתחלה, אלא אם כן מפני מה ביקש** חזקיה **רחמים על עצמו מפני שאין מעברין אלא אדר, והוא עיבר ניסן בניסן.**

ומשמע שבאדר מעברין - אפילו לכתחלה - מפני הטומאה.

הרי לנו שלש דעות:

א. לפי רבי שמעון, מעברין אפילו לכתחלה.

ב. לפי התנא קמא, לכתחילה אין מעברין, ובדיעבד מעוברת.

ג. לפי רבי יהודה, אפילו בדיעבד אינה מעוברת.

הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא.

**אמר מר, שנינו בברייתא: רבי שמעון אומר: חזקיה ביקש רחמים על עצמו, מפני שאין מעברין אלא אדר והוא עיבר ניסן בניסן.**

ומקשה הגמרא: **ולית ליה לחזקיה**, האם חזקיה אינו סובר את הדרשה על האמור בתורה **"החודש הזה לכם ראש חדשים"** ודרשין, **"זה" ניסן**, רק הוא יהיה לכם ראשון לחדשי השנה, **ואין חדש אחר ניסן**. שאם כבר קדשוהו לניסן, אי אפשר לעשותו לחודש אדר. ואם כן האיך עיבר חזקיה ניסן בניסן.

ומתרצת הגמרא: אין הפירוש שכבר קדשוהו ממש לחודש ניסן, שאז גם חזקיה לא היה מעבר, אלא חזקיה **טעה בהוראה דשמואל**, שהורה האמורא שמואל, **דאמר שמואל: אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר**, אף שעדיין לא קידשו בית דין את היום לראש חודש ניסן, **הואיל וראוי לקובעו ניסן**, שראוי לקדשו לראש חודש ניסן <sup>24</sup>.

<sup>24</sup> כן פירש רש"י. והיד רמ"ה מפרש: המקשן סבר שעשה שני חודשי ניסן, ומדויק יותר הלשון: "עיבר ניסן בניסן", ולכן הקשה מהפסוק: החודש הזה לכם, ש"זה" בא למעט שרק בו עושים פסח. והתרצן תירץ, שעיבר אדר באדר, אלא שעשה כן ביום השלושים, שאין מעברין בו.

אלו הם דברי שמואל, **ואיהו חזקיה**, מתחילה **סבר "הואיל וראוי לקובעו לניסן"**

- **לא אמרינן**, ולכן עיברה, ולבסוף הודה להוראה של שמואל, ולכן ביקש רחמים על עצמו.

הגמרא מביאה ברייתא, ששנינו בה כהוראת שמואל.

**תניא נמי הכי: אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר, הואיל וראוי לקובעו ניסן.**

הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא.

שנינו בברייתא: **רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: מפני שהשיא את ישראל לעשות פסח שני.**

ושואלת הגמרא: **היכי דמי** איך מדובר שמתחילה השיא, ולבסוף חזר בו וביקש רחמים על עצמו.

הקדמה

אם היו רוב הציבור טמאים, עושין את הפסח בטומאה בחודש ניסן. ואם הרוב טהורים, רק הטהורים עושין פסח ראשון, ומיעוט הטמאים עושין פסח שני בחודש אייר.

נחלקו תנאים, האם נשים חייבות להימנות ולאכול קרבן פסח, בפסח ראשון, או שאפשר - רשות - בידן להצטרף ולהימנות לקרבן פסח, אך אינן חייבות באכילתו.

מחלוקת זו - לגבי נשים - אינה נוגעת רק לגבי הנשים עצמן, אלא היא נוגעת גם לגבי הזכרים. שאם הן חייבות, הרי הן מצטרפות למנין האנשים הטהורים - אם הן טהורות, והן מצטרפות למנין האנשים הטמאים - אם הן טמאות.

והן מצטרפות להכריע, שאם הרוב, יחד אתן, הם טמאים, ועושים כולם פסח ראשון בטומאה.

או שהרוב יחד אתן הם טהורים, והמיעוט טמאים, הרי הטמאים ידחו לפסח שני.

אך אם הן אינן חייבות בקרבן פסח, הן אינן מכריעות, לא לרוב ולא למיעוט, לא לטהורים ולא לטמאים.

ומבארת הגמרא:

**אמר רב אשי**: במעשה דחזקיה מדובר **כגון, שהיו זכרי ישראל** בפסח זה של חזקיה **מחצה טמאים ומחצה טהורים**.

ואין הכוונה למחצה על מחצה, אלא שהיו יותר זכרים טמאים מאשר טהורים.

**ונשים** היו רובן טהורות **משלימות לטהורים, ועודפות עליהם**, שאם נחשב גם את הנשים הרי יש רוב טהורים, ואם לא, יש רוב זכרים טמאים.

**מעיקרא סבר**, בתחילה סבר כדעת האומר **"נשים בפסח ראשון חובה"**, ולכן הצטרפו הנשים לטהורים, להיותם רוב, ועשו את פסח הראשון. **דהו מיעוטן טמאים, ומיעוטן מידחו לפסח שני**, וזה הפירוש של דברי רבי שמעון "שהשיא את ישראל לעשות פסח שני", שהשיא למיעוט העם - אף שהיו המון רב, ולא בודדים. **ולבסוף חזר בו וסבר** כדעת האומר **"נשים בפסח ראשון רשות"**, ואין הנשים מצטרפות, **דהו להו הזכרים הטמאים רובא, ורובא של העם לא מדחו לפסח שני**, והיה לו לצוותם להביא קרבן בטומאה, ולכן ביקש רחמים על עצמו.

הגמרא דנה אם בדיעבד עיברו את השנה ביום שלושים של אדר.

**גופא, אמר שמואל: אין מעברין את השנה ביום שלושים של אדר, הואיל וראוי לקובעו ניסן.**

ומסתפקת הגמרא: אם **עיברוה** ביום שלושים, **מאי** - מה הדין, האם השנה מעוברת או לא.

**אמר עולא: אין מקדשין את החדש**, ואין הבית דין מכריזין בו ביום "מקודש" לומר שהוא ראש חדש אדר שני, שכיון שראוי הוא היום לקבוע ניסן - אי אפשר לקובעו לאדר, כמו ששנינו "זה ניסן ואין אחר ניסן", אלא שותקים, ואת ראש חודש הבא יקדשו לניסן [ועיין בהערות] 25.

25. כן פירש רש"י. והיינו: שאף אם באו עדים לקדש ביום שלושים, שותקין. והקשה היד רמ"ה, שאפילו שותקין הרי מאיליו יתקדש היום לשם ניסן, ומה הועילו בשתיקתן. הרא"ש מפרש בשם הריצב"א וכן כתב רבינו יונה: דלא יקדשוהו היום ביום שלושים, אלא יקדשוהו ביום שלושים ואחד. שאם יקדשוהו היום לשם אדר, יאמרו ה"עולם" שעברו השנה בניסן, אבל אם יקדשו את החודש למחר, יאמרו שלא נראה לבית דין לקדש ביום שלושים, ועדין אדר הוא, ולכן עיברוהו בעוד חדש אדר. היד רמ"ה מקשה על פירוש זה, שהרי לפי רבי אליעזר בן צדוק [עיין בדף י" ע"ב] שהלכה כמותו, אם אין מקדשין ביום שלושים, אין צריך לקדש ביום שלושים ואחד שכבר קדשוהו שמים. לכן מפרש היד רמ"ה, שאין מקדשין את החודש כלל, ומאליו יתקדש יום שלושים ואחד, ויוצא שיום שלושים שייך לאדר, ואפשר עוד לעבר את השנה. וכן כתב הרש"י, וכנראה שזו היא דעת רבינו חננאל.

ושואלת הגמרא: אם בכל זאת **קידשו** אותו הבית דין להיות ראש חדש - **מאי** מה הדין, האם השנה מעוברת או לא.

**אמר רבא: בטל העיבור**, שכיון שקידשוהו לראש חודש, הריהו ניסן, והרי שנינו "זה ניסן ואין אחר ניסן".

זו דעת רבא, ורב נחמן חולק.

**רב נחמן אמר: מעובר ומקודש** השנה מעוברת, ויום שלושים הוא ראש חדש אדר שני 26.

26. הקשה המהרש"א: דלפי רב נחמן הסובר שבדיעבד מעובר, אם כן למה ביקש חזקיה רחמים על עצמו, והרי אכלו את הפסח כדן. ואין לתרץ, שבכל זאת עשה שלא כדין לכתחילה, שהרי לפי רבי יהודה אמרה הגמרא במסקנא, שאף בדיעבד אינה מעוברת מפני הטומאה, השנה מעוברת ואמרה כן הגמרא, כדי לבאר למה ביקש רחמים על עצמו, הרי שאם בדיעבד לא היה מבקש רחמים. וחוזרת הקושיא: לפי רב נחמן שבדיעבד מעובר - למה ביקש רחמים. ומתרץ המהרש"א: חזקיה עיבר אחרי שכבר קידשו לשם ניסן ואז אפילו בדיעבד אינה מעוברת, ודברי רב נחמן הם כשעיברו את השנה כשעדיין לא קידשו את ניסן, שאז בדיעבד מעובר. ומדויק כן מדברי רש"י בד"ה ניסן בניסן: "לאחר שקידשו לשם ניסן חזר ונמלך ועשאו אדר שני". והקשה עליו המנחת חינוך וכן בשיעורי רבי שמואל, שרש"י כתב כן רק לפי ההוה אמיןא, אבל במסקנא הרי הגמרא אומרת: ואיהו סבר "הואיל" לא אמרינן, הרי שרק כל זמן שלא

קידשו, לא חשש לסברת "הואיל", אבל אם כבר קידשו, הודה חזקיה שאי אפשר לעבר. וכן כתב רש"י בעצמו במסכת ברכות י' ב'. קושית המהרש"א הקשה גם היד רמה, והוא מתרץ: אכן אף אם בדיעבד מעובר, בכל זאת כיון שלכתחילה אין מעברין נקרא שאכלו את הפסח שלא ככתוב. וכדברי היד רמ"ה סובר גם הרמב"ם, שהרי פסק בהלכות קדוש החודש [פרק ד' הלכה י"ד] כרב נחמן, ובהלכות ביאת המקדש כתב: "ועוד אחרת היתה שם באותה השנה, שעיבר חזקיה המלך את השנה ביום שלשים של אדר שראוי להיות ראש חודש ניסן ועשה אותו החדש - אדר, ולא הודו לו חכמים, שאין מעברין ביום זה וכו' וביקש רחמים על עצמו ועל החכמים שהסכימו על מעשיו וכו'". הרי שסובר שאף אם בדיעבד מעובר, בכל זאת ביקש רחמים על עצמו. ועיין בשאגת אריה סימן ל"ח. והקשו התוס' [ראש השנה כ"א ד"ה לוי]: למה ביקש רחמים על עצמו, הרי גבי קידוש החדש דרשו חז"ל "ועשיתם אותם" וכתוב אתם לדרוש "אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין", ואם כן השנה מעוברת, אף אם עשה שלא כדין. [ומדייק המנחת חינוך [מצוה ד' אות כ"ד] משאלת התוס' שהתוס' סוברים כדעת המהרש"א שחזקיה עשה באופן שאף בדיעבד אינה מעוברת, שאם סוברים התוס' כדעת היד רמה שחזקיה ביקש רחמים על עצמו על שעשה דבר שלכתחילה אין מעברין, מה הקשו מאתם אפילו שוגגין וכו', הרי בכל זאת חזר בו, ממה שעיבר לכתחילה, ומה יועיל אם נאמר שבדיעבד השנה מעוברת.]. ותירצו: "דלא שייך אלא כגון יום ל' או יום ל"א כשקובעין באחד מהן ראש חדש לחסרו או לעברו שלא כדין, או על פי עדות שקר". הצ"ח [ברכות דף ס"ג] הבין שהתוס' מחלקין בין עיבור השנה, דאין אומרים: "אתם אפילו שוגגין וכו'", לבין קידוש החדש ששם נאמר דין זה. המנחת חינוך [שם] חולק עליו ומביא ראיות שהדין של: "אתם אפילו שוגגין וכו'" שייך גם בעיבור השנה. ומקשה על הצ"ח שאם התוס' רוצים לחלק בין עיבור השנה לקידוש החדש היה להם לומר בקיצור: במה דברים אמורים בקידוש החודש, ולא בעיבור שנה. ומבאר כוונת התוס': דגם הדין של אתם אפילו שוגגין ומזידין - אינו בכל מקרה כגון שיכולים לקדש את יום כ"ט או יום ל"ב, וכן בעיבור שנה, יש סיבות ודרכים שעליהן מעברין את השנה, ובהם - אם אפילו בית דין טעו בשוגג או במזיד - נאמר, שהשנה מעוברת, אבל אם עיברו שלא לצורך כלל לא נתנה להם רשות, אפילו בדיעבד. וכגון: לעבר בניסן, או לעבר בחוץ לארץ ובלי רשות הנשיא וכדומה, שלא אמרינן "אתם אפילו שוגגין". וכן כתב שם התוס' הרא"ש: "אבל לא לעבר שנה בזמן שאינו נראה לעברה".

רבא שואל את רב נחמן: איך בכלל אפשר לעבר את השנה בימים האחרונים של חודש אדר, אחרי פורים.

**אמר ליה רבא לרב נחמן: מכדי הרי מפוריא לפיסחא מפורים לפסח תלתין יומין הוו שלושים יום הם, ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח ומפורים כבר מתחילים לדרוש להעם בהלכות הפסח, כדתניא כמו ששנינו, שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, כן סוברים חכמים. ואילו רבי שמעון בן גמליאל אומר: מספיק להתחיל בראש חודש ניסן כדי לדרוש שתי שבתות. ועתה קשה, שאם לא עיברו את השנה לפני פורים, והעם מתחילים לשמוע דרשות של הלכות הפסח, וכי מטי ריש ירחא וכשיגיע ראש חודש מרחקי ליה יודיעו להעם שהרחיקו את הפסח לחודש הבא, לא יאמינו לשלוחי בית דין - הבאים להודיע על העיבור - ונמצא שאתי לזלזולי בחמץ, שבחודש הבא, שבו הפסח האמיתי, יאכלו חמץ בפסח <sup>27</sup>. ומתרץ לו רב נחמן, שאין כזה חשש.**

<sup>27</sup> קושיתו של רבא - לפי היד רמ"ה ורבינו יונה היא - שבשלמא לרבא שעושין היכר שאין מקדשין את החודש, יודעין העם שלא קידשו כיון שרוצים לעבר את השנה, אבל לרב נחמן דאמר שאף אם קדשו אחרי העיבור מעובר ומקודש - אין שום היכר. ועוד יותר קשה, שאם העם שומעים שקידשו, חושבים

שקידשו לשם ניסן, שהרי אין מזכירין בשעת קידוש החודש את שם החודש, ואם כן אתי לזלולי בחמץ בפסח.

**אמר ליה** רב נחמן לרבא: **מידע ידעי** העם יודעים **דשתא מעברתא בחושבנא תליא מילתא** שעייבור השנה תלוי בחשבונות - שגם העם מבינים שתמיד משווים את שנת החמה לשנת הלבנה - ואף אם כבר התחילו לדרוש בהלכות הפסח **אמרי** אומרים העם: **חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד השתא** לא גמרו הבית דין לחשב את החשבונות, עד סוף חודש אדר, ויאמינו לשליח בית דין, ולא יזלזלו בחמץ, כי אף שהתכוננו לפסח, ידעו שיתכן שינוי.

הקדמה לסוגית חשבון התקופה

שינוי בברייתא שאחד מן הטעמים שעבורם מעברין את השנה הוא מפני ה"תקופה".

שנת החמה מתחלקת לארבע תקופות השנה: תקופת ניסן, תקופת תמוז, תקופת תשרי, ותקופת טבת.

רש"י פירש שם: בין על תקופת תמוז, שמתעכבת ונמשכת לתוך תשרי - שאין תקופת תשרי נופלת עד עבור חג הסוכות, וכן תקופת טבת שנמשך זמנה עד ששה עשר בניסן, והבאת העומר תהיה בתוך תקופת טבת.

ושאר ראשונים [עיין שם בהערה] מבארים שמדובר על תקופת תשרי, שתתאחר עד עבור החג.

לדעת שמואל כל תקופה - היא **בערך** תשעים ואחד יום ושבע שעות וחצי שעה. וכשנדע תקופה אחת באיזה יום ובאיזה שעה היא נפלה, נוכל להוסיף עליה את סכום הימים והשעות הללו, ומאז נתחיל למנות תקופה אחרת, וכן לשניה ולשלישית עד עולם.

רב אדא דייק יותר בחלקים ורגעים, ולשיטתו החשבון יותר מדוייק. וכתב הרמב"ם שעל חשבון זה סמכו הסנהדרין.

סוגייתנו עוסקת בתקופת תשרי. [ובסוף הסוגיא דנים גם בתקופת האביב שהיא תקופת ניסן].

נאמר בתורה "חג האסיף תקופת השנה", ופירוש הכתוב, שהתורה מצווה לסנהדרין לדאוג לכך שחג הסוכות יהיה דוקא בתקופת תשרי. ולכן, אם תקופת תשרי נופלת לפני חג הסוכות, הרי בודאי שאין צורך לעבר מפני התקופה, ואם התקופה נופלת לאחר כלות ימי חג הסוכות, בודאי, לכל הדעות, צריך לעבר מפני התקופה. וסוגייתנו דנה אם התקופה נופלת בתוך ימי הסוכות, באחד מימי החג, האם מעברין או אין מעברין, ויש בענין זה כמה דעות.

כפי שביארנו, התקופה אינה נופלת דוקא בתחילת היום, אלא היא לרוב נופלת באחת משעות היום. היום שבו נופלת התקופה, אפשר לומר שהוא היום האחרון של התקופה שעברה, ובלשון הגמרא "יום תקופה גומר", ואפשר גם לומר שהוא היום הראשון לתקופה הבאה, "יום תקופה מתחיל".

**אמר רב יהודה אמר שמואל: אין מעברין את השנה מפני התקופה, אם תקופת תשרי נופלת לפני חג הסוכות, אלא אם כן חיטבו בית דין ומצאו שהיתה תקופה של תמוז חסירה, שעדיין לא נגמרה, והיא תמשך רובה של חודש תשרי [כמו שיבואר].**

**וכמה ימים הם רובה של חודש.**

יש כאן שתי דעות:

**ששה עשר יום, אלו הם דברי רבי יהודה, היינו ביום הראשון של חול המועד.**

## דף יג - א

**רבי יוסי אומר: אחד ועשרים יום.**

כאשר בית דין יושבים בחודש אדר, ולפי חשבונם יוצא, שתחילת תקופת תשרי הבאה תיפול ביום י"ז בתשרי, שהוא היום השני של חול המועד סוכות, הרי יהיה היום הראשון של חול המועד סוכות עדיין בתקופת תמוז. ולכן מעברין בית הדין את השנה, ומוסיפים את חודש אדר, כדי שגם היום הראשון של חול המועד יחול בתקופת תשרי. זו היא דעת רבי יהודה. ואילו לפי רבי יוסי, רק אם תקופת תשרי תפול ביום כ"ב לחודש תשרי, שאז כל ימי חול המועד יהיו בתקופת תמוז, רק אז מעברין את השנה.

אבל אם תקופת תשרי תפול ביום ששה עשר בתשרי, וכל ימי חול המועד יהיו בתקופה החדשה, שהיא תקופת תשרי - הרי לדעת רבי יהודה אין מעברין. וכן אם תפול התקופה החדשה ביום כ"א בתשרי, ונמצא שלפחות יום אחד מימי חול המועד סוכות יהיה בתקופת תשרי - לפי רבי יוסי אין מעברין.

"תקופה חסירה", משמעותה היא, שתקופת תמוז חסירה כמה ימים לסיומה בזמן הנאות לה, כגון, במקום שהיתה צריכה תקופת תמוז להסתיים בסוף חודש אלול, היא נכנסת לתוך חודש תשרי, ובכך התקופה מתאחרת.

וכמה ימים היא נקראת "תקופה מתאחרת"? - לרבי יהודה, כשהיא מתאחרת בששה עשר יום, ולרבי יוסי באיחור של עשרים ואחד יום.

## הקדמה לביאור מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה :

חג הסוכות נקרא בתורה בשם "חג האסיף", שהוא ב"תקופת השנה", לפי שאז הוא המועד שבו אוספים את התבואה מן השדות, שהתייבשה שם בימי הקיץ, טרם בוא הגשמים.

כוונת התורה לכנות את החג בשם זה, היא על ימי חול המועד, שמותר בהם לאסוף את התבואה מן השדות, כדין חול המועד, שהותר לעשות בו מלאכת דבר האבד. אבל ביום הראשון של החג וביום שמיני עצרת, אסור לאסוף.

ודרשו חז"ל, שימי חול המועד צריכים להיות כדברי הכתוב, "בתקופת השנה". דהיינו, בתקופת תשרי הנכנסת בתחילת השנה. אלא, שרבי יהודה סובר שהצריך הכתוב שכל ימי חול המועד יהיו בתקופת תשרי. ואילו רבי יוסי סובר שדי בכך שיום אחד מימות חול המועד יהיה בתקופת תשרי.

**ושניהם**, רבי יהודה ורבי יוסי, **מקרא אחד דרשו**. למדו את דבריהם מאותו הפסוק. לפי שנאמר **"חג האסיף, תקופת השנה"**. מלמד הכתוב, שחולו של מועד, יהיה בתקופת תשרי.

**מר**, רבי יהודה, **סבר, כוליה חג**, כל ימי חול המועד **בעינן**, הצריכה תורה שכל ימות החג יהיו בתקופת תשרי, ולכן הוא סובר שאם תפול תקופת תשרי ביום ראשון של חול המועד, דהיינו ביום ט"ז בתשרי, אין מעברין את השנה, לפי שבמקרה זה יהיו כל ימי חול המועד בתקופת תשרי. אבל אם תפול התקופה ב"ז בתשרי, ונמצא שיום ט"ז בתשרי [שהוא יום הראשון של חול המועד] הוא בתקופת תמוז - מעברין.

**ומר**, רבי יוסי, **סבר, רק מקצת חג**, אפילו יום אחד מחול המועד, **בעינן**, צריך שיהיה בתקופת תשרי. ולכן הוא סובר שאפילו אם תפול תקופת תשרי ביום כ"א תשרי - לא מעברין, שהרי נשאר יום אחד של חול המועד בתקופת תשרי. ורק אם תפול ביום שלאחריו, ביום כ"ב, ולא ישאר אפילו יום אחד מימות חול המועד בתקופת תשרי, רק אז מעברין.

ודנה הגמרא :

**מאי קא סברי**, מה סוברים רבי יהודה ורבי יוסי, ובמה נחלקו? **אי קסברי**, אם הם סוברים כי **"יום תקופה"**, היום שנופלת בו התקופה באמצע היום, הוא **גומר**, הוא היום האחרון לתקופה שעברה, ולא מתחילה בו ביום התקופה החדשה, אלא רק למחרתו, **בלאו הכי, נמי לא!** אפילו אם לא החסירה התקופה אלא חמשה עשר יום, לרבי יהודה, ותפול התקופה ביום ראשון של חול המועד, הרי היום הזה שייך לתקופת תמוז, ואין כל ימי חול המועד בתקופת תשרי. וכן לרבי יוסי, אף אם יחסרו רק עשרים



יום, והתקופה תיפול ביום כ"א, הרי היום הזה שייך לתקופת תמוז, ונמצא שאין אף יום של חול המועד בתקופת תשרי.

ומסקנת דברי שמואל היא :

**אלא, קסברי** רבי יהודה ורבי יוסי, כי **יום תקופה**, היום שבאמצעו נופלת התקופה, הוא היום **המתחיל** את התקופה החדשה. הלכך, לרבי יהודה, אם תפול התקופה בט"ז, הרי בט"ז מתחילה התקופה החדשה, וכל ימי חול המועד יהיו בתקופת תשרי. ואילו לרבי יוסי, אם תפול התקופה ביום כ"א, הרי יום זה יהיה היום הראשון לתקופת תשרי, ומקצת החג יהיה בתקופת תשרי. <sup>1</sup>

**1. הקדמה וביאור : לא אד"ו ראש.** אחד מכללי חישוב החדשים הוא : "לא אד"ו ראש", והיינו שבית הדין מחשבין שלא יחול ראש השנה - א' תשרי - בימים א' ד' ו' של ימי השבוע. והטעם : שאם ראש השנה יהיה ביום ד', יחול יום כפורים ביום ו', או אם ראש השנה יחול ביום ו' יחול יום כפורים ביום א', ויהיו שבת ויום כפורים צמודים יחד, והמת שימות בראשון שביניהם לא יובא לקבורה יומיים, ויסריח. ואם יחול ראש השנה ביום א', יחול יום שביעי של ערבה - הושענא רבא - ביום השבת ונצטרך לבטל מנהג הנביאים של חיבוט ערבה, והקפידו חז"ל לא לבטלו. [גמרא ראש השנה יט ב, כ א, סוכה מג ב]. ואיך עשו כן? אף בזמן שהיו מקדשין את החודש על פי הראיה הקפידו על כך, וסידרו את החדשים באופן שלא יחול אד"ו ראש. בחדשי הקיץ הקפידו שיהיו אחד מלא ואחד חסר, והם מאה ושבעים ושבעה ימים, וסידרו כבר מהחורף שלא יחול פסח בבד"ו, שאם יצא פסח בימים בד"ו, יחול ראש השנה באד"ו - לפי חשבון מאה ושבעים ושבעה יום שבין פסח לראש השנה - ולכן בחדשי החורף הקדימו או איחרו חדש אחד, כדי שלא יחול פסח בימים בד"ו. ואיך עשו כן? על זה נאמר הדין : "אתם - אפילו מזידין", שאם בית דין ראו צורך באחד מחדשי החורף לאחר ולעבר את החודש, מהטעם הנ"ל, הרי לא קיבלו עדים ביום שלושים - וממילא נתעבר החודש [לפי רבי אליעזר בן צדוק, או שקיבלו העדים ביום ל"א לפי פלימו, עיין בדף י ב] או אם ראו צורך לקדש את החודש ביום שלושים, מהטעם הנ"ל. - שכרו עדי שקר, שיבואו להעיד שראו את הלבנה ביום שלושים. בדרך כלל, השתדלו שגם בימות החורף יהיה אחד מלא ואחד חסר, ויהיו ששה חדשים מלאים וששה חדשים חסרים, אך משום חשבון הנ"ל, הוסיפו או גרעו - לפעמים - מששה חדשים מלאים וששה חסרים במשך השנה, והדין הוא [לערכין ח' ב'] : "אין פוחתין מארבעה חדשים מעוברים בשנה, ולא נראה [לחכמים] יותר משמונה". זאת אומרת : שאפשר לעשות פחות מששה חדשים מעוברים, אבל לא פחות מארבעה, ואפשר לעשות יותר מששה, אבל לא יותר משמונה, אם כן יש לבית דין הרבה אפשרויות לסדר בימות החורף שלא יחול פסח בבד"ו, כדי שלא יחול ראש השנה באד"ו. חשבון זה היה נהוג בבית דין מימות עזרא הסופר בתחילת בית שני, ומכאן נובע המקור מה שאומרים חז"ל [ראש השנה שם] : "מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". היינו שלא עיברו את חדש אלול [אף שלא באו עדים ביום שלושים, כנ"ל] כי החדשים כבר מסודרים על תיקונם מתחילת הקיץ. והנוגע לסוגיתנו : הקשה רש"י : אם חל יום התקופה ביום י"ז בתשרי, לרבי יהודה, או בכ"ב תשרי לרבי יוסי, למה צריך לעבר את השנה בשביל כך, די לנו אם נעבר את חודש אלול [או שאר חודשי הקיץ] ביום אחד, ויצא יום התקופה ביום ט"ו תשרי, לרבי יהודה, וביום כ"א תשרי, לרבי יוסי. ומתרחץ רש"י : שאם כן, נקלקל את כל הסדר. שהרי הכל מתוכנן מימות החורף שראש השנה יחול בשבת ולא ביום א', או ביום ג' ולא בד', או בה' ולא בו', כמבואר, ואם נדחה ביום אחד, יחול ראש השנה באד"ו. ואף שאם יחול ראש השנה ביום ב', אפשר לדחות ליום ג', מכל מקום, כיון שברוב השנים אי אפשר לדחות, גם בשנה זו אין דוחין. ורש"י ממשיך לבאר : שאין לומר שיעברו שני חדשים, ולדחות בשני ימים [שאם ראש השנה היה צריך להיות בשבת ידחה ליום ב', ואם בג' ידחה לה', ואם בה' ידחה לשבת], כי אז יצא שיהיו יותר מדאי חודשים מעוברים, והרי אין מוסיפין על [שבעה או] שמונה חדשים מעוברים. [אף שבמשנה כתוב שמונה, מבואר שם בגמרא שהכוונה לשבעה, ורק במקרים מיוחדים מותר שמונה, כמבואר בדף י ב]. ורש"י הקשה כן, כי הגמרא [בעמוד ב] מקשה כך לגבי תקופת האביב בימות החורף,

כמו שיבואר שם. לכן רצה רש"י לומר, שיש להקשות גם לגבי תקופת תשרי, שיעברו אחד מהחדשים. ומבאר רש"י את החילוק, שאם ידחו בסוף החורף ביום אחד, ויוסיפו עוד חדש למספר חדשים המעוברים, לא יתקלקל הסדר הזה, לפי שיכולים "לפרוע" את היום הזה, ולחסר עוד חודש מחדשי הקיץ, והסדר יחזור לתיקונו. אבל בסוף הקיץ, או באמצע הקיץ, אי אפשר לעבר ולדחות ולקלקל את הסדר. ועיין בתוס' ד"ה ורבי יוסי. הבעל המאור מקשה על פירוש רש"י, ומוכיח שבזמני התנאים לא היו מקפידים על הכל של לא אד"ו ראש [עיין שם ראיותיו], אלא רק בדורות האחרונים של האמוראים התחילו להקפיד על כך. ומתוך הר"ן, שרש"י רצה לפרש הסוגיא באופן שתנאים לתקנת האמוראים האחרונים. והיד רמ"ה מבאר, שלדעת שאר התנאים המדברים ב"עיבור מפני התקופה", הרי מוכרח שאחד משני הסימנים האחרים שהם: אביב ופירות אינו בזמנו, לכן צריכים, בכל אופן, לעבר את השנה, ולא יועיל עיבור יום אחד. אבל לדעת אחרים, הסוברים שמעברים רק מפני תקופת ניסן [והיא דעת תוס' בשיטת רש"י סוף ד"ה שמור] ולשיטתם מקשה הגמרא: "ונעבריה לאדר". וכן מביא הר"ן בשם הרמב"ן.

ועתה הגמרא מקשה על דברי שמואל משתי ברייתות, שכתוב בהן שלא כדבריו.

**מיתבי ממה ששינו בברייתא: יום תקופה גומר, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: יום תקופה מתחיל.** והקושיא היא מדברי רבי יהודה, שהרי הוא סובר שיום תקופה גומר, ואם כן, למה אם התקופה נופלת ביום ששה עשר לא מעברין, והרי אין כל חול המועד חל בתקופת תשרי!!

**ועוד תניא:** שנינו בברייתא אחרת: **אין מעברין את השנה - אלא אם כן היתה תקופה חסירה רובו של חודש. וכמה ימים הם רובו של חודש? ששה עשר יום.** אלו הם דברי התנא קמא.

**רבי יהודה אומר:** אם תקופה חסירה **שתי ידות**, שני שליש **בחודש**, אזי מעברין. **וכמה ימים הם שתי ידות בחודש? - עשרים יום.** ולכן, אם התקופה נופלת בכ"א תשרי - מעברין, כי יום תקופה גומר. ואין אף יום מן התקופה החדשה בחולו של מועד. אבל אם התקופה נופלת ביום כ', אז יום כ"א, שהוא מיעוטו של חול המועד, הוא בתקופה החדשה.

וכבר מהחלק הזה של הברייתא קשה שתי קושיות על שמואל. האחת, שבברייתא זו שנינו שרבי יהודה סובר כי די בכך שמקצת החג יהיה בתקופה החדשה. ועוד, שבברייתא זו, וכן בברייתא הקודמת, שנינו שרבי יהודה סובר: יום תקופה גומר.

והמשך הברייתא הוא: **רבי יוסי אומר: מחשבין.** עושים חישוב, שאם תקופת טבת חסירה **ששה עשר יום** מזמנה הראוי, שהוא עד חודש ניסן, **לפני הפסח**, שתקופת ניסן נופלת בשבעה עשר יום בניסן, **מעברין** את השנה, כי אילולי העיבור, תפול בודאי תקופת תשרי בכ"ד בתשרי, ולא יהיה אפילו מקצת חג סוכות בתקופת תשרי.

כיצד? כל תקופה היא תשעים ואחד יום [רש"י אינו מחשיב את השבע וחצי שעות הנוספות, ועיין בתוס'].

שתי תקופות הן מאה ושמונים ושניים יום.

מיום י"ז בניסן עד י"ז תשרי יש מאה ושבעים ושבעה יום [כמו שביארנו בהערה]. הוסף עליהם חמשה ימים כדי להגיע למנין מאה ושמונים ושניים יום של שתי התקופות, שאז תיפול תקופת תשרי, הרי שהתקופה נופלת בכ"ב תשרי. ואף שרבי יוסי סובר שיום תקופה מתחיל, הרי יום כ"א בתשרי הוא יום האחרון של תקופת תמוז, ואין אפילו מקצת חולו של מועד בתקופה החדשה, ולכן מעברין. אבל אם תקופת ניסן נופלת בט"ז ניסן אז [יתכן, עיין תוס'] שתיפול תקופת תשרי ביום כ"א בתשרי, והיום הזה הוא התחלת תקופת תשרי, ונמצא שמקצת חולו של מועד יהיה בתקופת תשרי.

אבל אם תקופת תמוז חסירה **ששה עשר יום לפני החג**, סוכות, שאז תקופת תשרי נופלת ביום י"ז בתשרי, **אין מעברין**.

[דברים אלו נראים כסותרים, שהרי מרישא משמע שהוא סובר כי די בכך שמקצת החג, כ"א תשרי, יהיה בתקופת תשרי. ואילו בסיפא משמע, שאם תפול התקופה החדשה לאחר י"ז [ביום י"ח י"ט כ' כ"א] - מעברין. והגמרא תבאר].

וממשיכה הברייתא, ואומרת:

**רבי שמעון אומר: אף אם תקופת תמוז חסירה ששה עשר יום לפני החג, ותקופת תשרי נופלת בי"ז - מעברין**.

והגמרא תבאר עתה את שיטתו, וכן במה שונה דעתו מדעת התנא קמא.

**אחרים אומרים:** אם התקופה חסרה **מיעוטו** של חודש, מעברין, **וכמה ימים הם מיעוטו? - ארבעה עשר יום**. והגמרא תבאר את שיטתו.

עד כאן הברייתא. ושנינו בה דלא כשמואל, כמבואר למעלה בדברי רבי יהודה.

**קשיא**. הקושיא נשאר, כי שמואל, או תלמידיו, לא תירצו אותה.

ועתה מבארת הגמרא את דעות התנאים בברייתא, ואת ההבדל ביניהם, בסברא ובדין.

**אמר מר**, שנינו בברייתא, **רבי יהודה אומר:** אם חסרה **שתי ידות בחודש**, שהם עשרים יום, מעברין, היות ודי בכך שמקצת חול המועד סוכות תהיה בתקופת תשרי.

ועוד שנינו: **רבי יוסי אומר: מחשבין, אם ששה עשר יום לפני הפסח, מעברין** דדי לנו אם מקצת חול המועד סוכות יהיה בתקופת תשרי, ומקשה הגמרא: **היינו רבי יהודה**. זו היא הרי דעת רבי יהודה, ובמה חולקין רבי יהודה ורבי יוסי?

ומתרצת הגמרא, שחולקים בנדון:

**יום תקופה גומר, ויום תקופה מתחיל - איכא בינייהו.** בזה הם חולקים. דרבי יהודה סובר יום תקופה גומר, ולכן, אם נופלת התקופה ביום כ"א תשרי - מעברין, כי יום זה שייך לתקופת תמוז, ואף מקצת חולו של מועד אינו בתקופת תשרי. ואילו רבי יוסי סובר, שיום תקופה מתחיל. ואם התקופה נופלת ביום כ"א תשרי, הרי יום זה הוא מתקופת תשרי, ואין צריכין לעבר את השנה. ולכן אומר שאם תקופת ניסן נופלת ביום ט"ז ניסן, שאז לפי החשבון תיפול תקופת תשרי בכ"א - אין מעברין.

ובקיצור: אם תקופת תשרי נופלת בכ"א תשרי, לרבי יהודה - מעברין, ולרבי יוסי

- אין מעברין.

ועתה הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא: [וכבר מבואר לעיל, שלכאורה ישנה סתירה בדברי רבי יוסי].

**אמר מר,** שנינו בברייתא, שרבי יוסי אומר, אם התקופה חסרה **ששה עשר** יום לפני החג, והתקופה נופלת בי"ז תשרי - **אין מעברין.**

ומקשה הגמרא: **אלא,** אם אמר: **ששה עשר** יום לפני החג - הוא דלא מעברין, ונדייק: **הא שיבסר,** אם התקופה של תמוז נגמרת בשבעה עשר יום בתשרי, והתקופה של תשרי נופלת בי"ח, **ותמניסר,** אם התקופה של תמוז נגמרת בשמונה עשר יום, והתקופה של תשרי נופלת בי"ט [וכן י"ט, והתקופה נופלת בכ', וכן כ' והתקופה נופלת בכ"א], סובר רבי יוסי **שמעברין.**

ולמה נעבר, **והאמר** הרי רבי יוסי עצמו אמר ברישא: **ששה עשר לפני הפסח - אין,** אז אכן מעברין, כי אז תפול תקופת תשרי בכ"ב בתשרי, ואז אין אפילו מקצת חול המועד בתקופת תשרי. אבל **בציר,** פחות מכך, דהיינו אם תפול תקופת ניסן בחמשה עשר יום לחודש ניסן, **לא** מעברין. שאז תפול תקופת תשרי בכ"א בתשרי - לפי החשבון - ודי בכך, כי הוא סובר שדי בכך שמקצת חול המועד תהיה בתקופת תשרי, וכל שכן אם תפול תקופת ניסן בי"ד בניסן, בי"ג, בי"ב, שאז תיפול תקופת תשרי בכ' י"ט וי"ח, שאין מעברין, ולמה אמר בסיפא שמעברין.

ומתרצת הגמרא: **לא!** הפירוש בברייתא אינו כמו שסבר המקשן, אלא, **אידי ואידי,** בין ברישא ובין בסיפא, סובר רבי יוסי: **אין מעברין.** ובאמת אפילו אם תקופת תמוז חסירה עשרים יום, ותקופת תשרי מתחילה ביום כ"א תשרי אין מעברין. ולמה אמר בסיפא "ששה עשר", **ואידי דתנא רישא ששה עשר לפני הפסח,** ושם הכוונה במדויק ששה עשר, ולא מאוחר יותר, כמו שביארנו, לכן - **תנא נמי,** שנה כמו כן בסיפא **ששה עשר לפני החג,** כדי שיהיה הנוסח דומה, אך אין זה מדויק, כי כך יהיה הדין גם אם תקופת תשרי חסרה עשרים יום, והתקופה נופלת בכ"א תשרי.

הגמרא ממשיכה לפרש את הברייתא :

שנינו בברייתא : **רבי שמעון אומר: אף אם התקופה חסרה ששה עשר יום לפני החג**, דהיינו שתקופת תשרי נופלת ב"ז בתשרי

- מעברין.

ומקשה הגמרא : **היינו תנא קמא!** הרי זו היא דעתו של תנא קמא, ובמה חולק רבי שמעון עליו?!

הגמרא :

ומתרצת

## דף יג - ב

**איכא בינייהו**, יש חילוק בין תנא קמא לרבי שמעון בכך, שאחד מהם סובר **יום תקופה מתחיל**. והשני סובר **יום תקופה גומר**.

כלומר, שניהם מדברים על יום ששה עשר בתשרי, ושניהם סוברים ש"כוליה חג בעינן" שיחול בתקופת תשרי, אלא שתנא אחד מביניהם, סובר שיום תקופה, שהוא יום ששה עשר, מתחיל את תקופת תשרי. ולכן אין מעברין, כי כל ימי חול המועד יהיו בתקופת תשרי. ואילו התנא השני סובר שיום תקופה, שהוא כאמור, יום ששה עשר, גומר את תקופת תמוז, ותקופת תשרי תתחיל רק למחרתו, ביום י"ז, ואין כל ימי חול המועד בתקופת תשרי, ולכן - מעברין.

**ולא מסיימי**, אין סימן ברור ומוגדר מי מבין שניהם אמר שתקופה חסרה ששה עשר יום, ומי אמר תקופה נופלת ביום ששה עשר.

הגמרא ממשיכה לבאר את הברייתא :

שנינו בברייתא : **אחרים אומרים: מיעוטו - וכמה מיעוטו? ארבעה עשר יום**.

ומקשה הגמרא : אף אם אחרים רוצים לומר שהתקופה חסרה ארבעה עשר יום, והתקופה נופלת ביום חמשה עשר, ואף אם סוברים שיום תקופה שייך לתקופת תמוז, הרי יום ששה עשר - שהוא יום ראשון של חול המועד - הוא כבר בתקופת תשרי, ולמה צריכין לעבר.

**מאי קסברי**, מה סוברים אחרים?

**אי קסברי**, אפילו אם הם סוברים שיום **תקופה גומר**, שהוא יום חמשה עשר בתשרי, ואם אפילו סוברים: **כוליה חג בעינן**, קשה: **האיכא** הרי ישנו לכל חול המועד של החג בתקופת תשרי.

ומתוצאת הגמרא: אחרים אינם מדברים בתקופת תשרי, כסברת המקשן, אלא בתקופת ניסן. שהם סוברים שתקופת ניסן, שהיא תקופת אביב, צריכה להיגמר עד חמשה עשר בניסן, ואם תקופת ניסן תיפול בחמשה עשר בניסן, צריכין לעבר, כמו שיבואר הטעם.

**אמר רב שמואל בר רב יצחק: אחרים - בתקופת ניסן קיימי**, דבריהם נאמרו על תקופת ניסן, **דכתיב "שמור את חדש האביב"**, ודורשים: **שמור אביב של תקופה**, דהיינו תקופת ניסן, **שיהא בחדש ניסן**, "חודש" מלשון חידוש, שבכל זמן שהלבנה מתחדשת והולכת, שהוא עד עבור ארבעה עשר בחודש [שביום חמשה עשר מתיישנת והולכת ונחסרת] תפול התקופה.

ולפי פירוש זה, מתפרשים דברי אחרים, כך: אין השנה מתעברת אם התקופה נמשכת ונופלת ביום ארבעה עשר בניסן, שהוא מיעוטו של חדש, אבל אם תקופת ניסן נופלת בחמשה עשר בניסן - מתעברת.

ועל ביאור זה בדברי אחרים מקשה הגמרא: מה בכך שהתקופה נופלת בחמשה עשר בניסן? והרי אפשר לעבר את חדש אדר, ולעשותו חדש מלא של שלושים יום [ועיין הערה א בעמוד א], וידחו ימי ניסן, ותפול התקופה ביום ארבעה עשר לחודש ניסן, ולמה צריכים לעבר חדש שלם בשביל חסרון של יום אחד.

## 2. **וליעבריה לחודש אדר**

2. הטעם שעדיף לעבר את אדר, ולא לעבר את השנה, כתב היד רמ"ה: שלא לרחק הפסח מן התקופה, דאם יעברו את השנה יצא פסח מאוחר מן האביב [ואין הכוונה לתקופת אביב שהיא תקופת ניסן - שהרי היא תשעים ואחד יום - אלא להתמלאות התבואה באביב] ועוד שיאוחר זמן הבאת הביכורים.

והתרצן מסכים למקשן, ומודה שאחרים סוברים - להלכה - שאם תפול תקופת ניסן ביום חמשה עשר בחודש ניסן, מעברים את חודש אדר, כדי שתפול התקופה ביום ארבעה עשר לחודש ניסן. ומפרש פירש אחר בדברי אחרים. ולפי פירושו - אחרים אכן מדברים על תקופת ניסן, כדברי רב שמואל בר רב יצחק, אלא בקצת שינוי.

**אמר רב אחא בר יעקב: התנא** של הברייתא המביא את דברי אחרים - **מלמעלה למטה קחשיב**. מחשב את הימים מתאריכים הגדולים לתאריכים הקטנים, **והכי קאמר**: אם התקופה חסרה שמונה עשר יום, והתקופה נופלת ביי"ט, בודאי מעברין, וכן אם התקופה חסרה י"ז, ט"ז, או אפילו ט"ו והתקופה נופלת בט"ז - מעברין, ועד איזה יום מעברין? **עד מיעוטו**. ובמיעוטו אין מעברין. **וכמה מיעוטו? ארבעה עשר יום**. שאם התקופה נופלת בט"ו - אין מעברין, ולמה, כי אפשר לעבר את חודש אדר - כדעת

המקשן - ותפול תקופת ניסן ביום ארבעה עשר, כדי לקיים את דרשת המקרא: שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן.

הגמרא מבארת ביאור אחר בדברי אחרים, ולפי ביאור זה מדברים אחרים בתקופת תשרי.

**רבינא אמר: לעולם האמת שאחרים בתשרי קיימי** מדברים בתקופת תשרי ולא בניסן, ולכן אי אפשר לתקן שיעברו את אלול [כמבואר בהערה 1 בעמוד א] ולמה סוברים שאם התקופה נופלת בחמשה עשר בתשרי - מעברין, **קסברי** הם סוברים: כי **כוליה חג בעינן** התורה הקפידתה שכל חג הסוכות - וכולל **יום טוב ראשון** - יהיה בתקופה החדשה, ולכן: אם התקופה נופלת ביום י"ד תשרי - אין מעברין, דאף שהם סוברים: יום תקופה גומר, הרי הוא יום האחרון של תקופת תמוז, וכל החג יהיה בתקופת תשרי.

ומקשה הגמרא: איך יתכן שסוברים שגם **יום טוב ראשון** צריך להיות בתקופת תשרי? הרי **חג האסיף כתיב** שיהיה בתקופה חדשה, וביום טוב אין אוספין את התבואה מן השדות.

ומתרצת הגמרא: הם דורשים **חג הבא "בזמן" אסיף**, דהיינו חג הסוכות, שהוא בעונת האסיף, יהיה כולו בתקופת השנה שהיא תקופת תשרי.

ולסיכום:

תנא קמא ורבי שמעון: אחד משניהם סובר, שאם נופלת התקופה ביום ט"ז - מעברין, כיון שיום תקופה גומר, ואין כל חול המועד בתקופה חדשה, ואם נופלת בט"ו - אין מעברין.

והשני סובר שאם נופלת התקופה ביום י"ז - מעברין, שאין כל חול המועד בתקופה חדשה, ואם נופלת ביום ט"ז - אין מעברין, כיון שיום תקופה מתחיל, וכל ימי חול המועד הם בתקופת תשרי.

רבי יהודה סובר: אם נופלת התקופה ביום כ"א - מעברין, כיון שיום תקופה גומר, ואין אפילו מקצת חול המועד בתקופת תשרי, ואם נופלת ביום כ' - אין מעברין.

רבי יוסי סובר: אם תקופת תשרי נופלת בכ"ב תשרי - מעברין, דאין אפילו מקצת חול המועד בתקופת תשרי, ואם נופלת בכ"א תשרי - אין מעברין, דיום התקופה מתחיל, ויש מקצת חול המועד בתקופת תשרי. [ועיין בתוס', מתי נופלת תקופת ניסן].

אחרים לדעת רבי שמואל בר רב יצחק ורב אחא בר יעקב: תקופת ניסן אם נופלת ביום ט"ו ניסן - אין מעברין את השנה, כי אפשר לעבר את חדש אדר, ויהיה תקופת ניסן ביום י"ד לחדש, ואם נופלת תקופת ניסן ביום ט"ז ניסן - מעברין.

אחרים לדעת רבינא: אם נופלת תקופת תשרי ביום ט"ו תשרי - מעברין, כיון שיום התקופה גומר, ויום טוב ראשון של חג הסוכות יחול בתקופת תמוז. ואם נופלת ביום י"ד תשרי - אין מעברין.

שנינו במשנתנו: סמיכת זקנים וכו' בשלשה דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר בחמשה.

כתוב בתורה [ויקרא ד']: "ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל [פירש רש"י]: הסנהדרין טעו להורות באחת מכל כריתות שבתורה, כגון שהורו שמותר לאכול את החילב של הקיבה, ועשו הציבור על פיהם] ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו, ונודעה החטאת אשר חטאו עליה, והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת, והביאו אותו לפני אוהל מועד, וסמכו זקני העדה את ידיהם על ראש הפר לפני ה'".

קרבן זה נקרא: פר העלם דבר של ציבור.

הגמרא מבארת ודורשת: מנין שסנהדרין הגדולה סומכין ידיהם על ראש הפר, וסברות רבי שמעון ורבי יהודה.

**תנו רבנן:** כתוב בתורה **"וסמכו זקני"**. יכול יסמכו **זקני השוק**, שאינם חברי הסנהדרין, **תלמוד לומר "עדה"**, והיא הסנהדרין.

**אי עדה - יכול קטני עדה**, סנהדרין קטנה של עשרים ושלשה, **תלמוד לומר "העדה"** בה"א הידיעה, שהם **מיוחדין שבעדה** - סנהדרין גדולה. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> וכתב הי"ד רמה: שאם היה כתוב: "וסמכו העדה", הייתי אומר: כל העדה - כל שבעים חברי הסנהדרין, ולכן כתוב: "זקני העדה" ללמד, שרק חלק מהסנהדרין.

**וכמה דיינים הם?** ודורשים: **"וסמכו"** לשון רבים הרי **שנים**, **"זקני"** לשון רבים הרי עוד **שנים**, וכיון שאין עושין **בית דין שקול** <sup>4</sup> במספר שאפשר להתחלק שוה בשוה - **מוסיפין עליהן עוד דין אחד**, הרי **כאן חמשה** אלו הם **דברי רבי יהודה**. **רבי שמעון אומר:** **"זקני"** - **שנים**, ואין **בית דין שקול הרי כאן שלשה**.

<sup>4</sup> הקשו התוס' במסכת יבמות [דף ק"א ע"א]: מה שייך כאן לומר: אין בית דין שקול, וכי איזה חילוקי דעות יש כאן שצריך הכרעת רוב נגד המיעוט. ותירצו: שאם יחלקו ביניהם אם צריכים לסמוך בכל הכח תכריע הכרעת הרוב. ועוד מתרצים: שאפילו בלי חילוקי דעות צריכים שלא יהיה בית דין שקול. והיד רמה מתרץ: כגון אם יפול מום בקרבן, ויצטרכו להכריע אם הוא מום הפוסלו.

ומקשה הגמרא: **ורבי שמעון! הרי כתיב: "וסמכו"** ואפשר לדרוש לעוד שנים - כדרשת רבי יהודה.



והתירוץ: **ההוא** "וסמכו" - אינו מיותר לדרשה, **כי מיבעי ליה לגופיה**, צריכין אותו לגוף ההוראה, שהקרבן צריך סמיכה.

וחוזרת הקושיא על רבי יהודה -

**ורבי יהודה**, איך הוא דורש להוספת שני זקנים, הרי צריכים אותו לגופיה.

והתירוץ: **לגופיה לא צריך**. והטעם - **דאם כן דלא אתי "וסמכו" לדרשה**, אלא לומר שהקרבן צריכה סמיכה, **ליכתוב**, די לנו אם התורה היתה כותבת: **זקני העדה את ידיהם על ראש הפר**, והיה מובן ממה שכתוב "על" שהכוונה לסמיכה על ראש הפר. ולכן "וסמכו" מיותר לדרשה.

וחוזרת הקושיא - **ורבי שמעון**, מה הוא יענה לטענת רבי יהודה ש"וסמכו" מיותר לדרשה.

והתירוץ: **אי כתיב הכי** "זקני העדה על ראש הפר" - **הוה אמינא** הייתי אומר: שאין הכוונה לסמיכה ממש, **ומאי** שכתוב בתורה **"על"** הייתי מפרש: **"בסמוך"** <sup>5</sup>, כלומר, שזקני העדה יעמדו קרוב לפר, לכן כתבה התורה: "וסמכו" שצריכין לסמוך ממש, וממילא אין כאן ייתור לדרשה.

<sup>5</sup> כמו שנאמר: "ועליו שבט מנשה" "הנה אנכי עומד על העין", שפירושם בסמוך.

וחוזרת הקושיא -

**ורבי יהודה** - ומה יענה רבי יהודה על טענת רבי שמעון: הרי משמעות "על" יכולה להיות "בסמוך".

והתירוץ: **גמר ראש ראש מקרבן עולה**. עדיין מלת "וסמכו" מיותרת לדרשה, שאף אם היה כתוב: "זקני העדה את ידיהם על ראש", הייתי דורש: שכמו שנאמר בקרבן עולה [ויקרא א'] "ראש" שפירושו: סמיכה - כן מה שנאמר בפר העלם דבר של ציבור "ראש" פירושו סמיכה. לכן "וסמכו" מיותר דרשה - להוסיף שני דיינים.

וחוזרת הקושיא -

**ורבי שמעון** - ומה יענה על כך רבי שמעון, הרי אפשר ללמוד גוף הסמיכה מעולה בגזירה שוה ראש ראש.

והתירוץ: **לא גמר ראש ראש מעולה**, אינו דורש דרשה זו <sup>6</sup>, לכן אין כאן ייתור לדרוש שום דרשה, כיון שצריכין את הפסוק "וסמכו" ללמוד לגוף הסמיכה.

<sup>6</sup> פירוש היד רמ"ה: שלא קיבל דרשה זו מרבו, ואין אדם דורש גזירה שוה מעצמו.

## הקדמה לסוגיית סמיכת זקנים

זה לשון הרמב"ם [פרק ד' מהלכות סנהדרין]: "אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה, צריך שיהיה [כל] אחד מהן סמוך מפי הסמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד שנאמר: ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, וכן השבעים זקנים - משה רבינו סמכם ושרתה עליהם שכינה ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים, ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו".

סמיכה זו נקראת "סמיכת זקנים", ודיניה ופרטיה מבוארים בסוגייתנו.

**תנא שנינו: סמיכה על ראש פר העלם דבר של ציבור וסמיכת זקנים - בשלשה.**

סברו ש"סמיכת זקנים" פירושו גם על ראש פר העלם דבר של ציבור, ולכן מקשה הגמרא: **מאי סמיכה ומאי סמיכת זקנים**, הרי כבר אמרו "סמיכה".

והתירוץ: **אמר רבי יוחנן**, סמיכת זקנים שאמרה הברייתא פירושה, **מיסמך סבי**, להאציל סמכות לדון ולהורות בדיני נפשות וקנסות וממונות. [ועיין בדף ג א - שם מבואר באיזה דינים צריכים דיינים סמוכין].

ועתה הגמרא דנה מנלן שצריכין שלשה.

**אמר ליה אביי לרב יוסף: מיסמך סבי בשלשה 7** - מנלן, מנין אנו למדים שצריכין להיסמך מפי שלשה? **אילימא** אם נאמר שנלמד **מהא דכתיב: ויסמוך את ידיו עליו** שמשה רבינו הסמיך את יהושע, **אי הכי תיסגי בחד**, אם כן שיהיה מספיק בסומך אחד, כמו שמשה רבינו הסמיך לבדו.

**7** וכתב הר"ן ששני האחרים אינם צריכין להיות סמוכים. וראיתו, שאם גם הם סמוכין, אם כן למה תירצה הגמרא לקמן שמפני כבודו של רבי יהודה בן בכא לא הזכירו אותם. ומה הפחיתות כבוד שתהיה אם יחשיבו אותם עמו. וכן פסק הרמב"ם [פ"ד הלכה ג']: "ואין סומכין סמיכה שהיא מינוי הזקנים לדיינות אלא בשלשה והוא שיהיה האחד מהן סמוך מפי אחרים" והקשה התורת חיים דאם כן למה הצטער רבי יוחנן על רב חנינא ורב אושעיא לקמן בסוגיא, ופירש שם רש"י שלא מצא אחרים שיצטרפו עמו, והרי אפשר לצרף שנים שאינם סמוכים. ומתוך שהרמב"ם מפרש כמו שמפרש רש"י במסכת בבא מציעא [פ"ו ע"א] שלכן לא הסמיך את רבי יוחנן "שהיתה השעה נטרפת". ובחידושי מרן ר"ז הלוי מבאר: שסובר הרמב"ם דיש כאן שני דינים, האחד, שצריכין בית דין, ולדין זה לא צריכים סמוכים, והשני, שיהיה סמוך איש מפי איש עד משה רבינו, ולדין זה מספיק בסמוך אחד. אבל היד רמה סובר שצריכים ששלשתן יהיו סמוכין.

**וכי תימא**, ואם תאמר **שמשה במקום שבעים וחד קאי**, שלמשה היתה סמכות כשל שבעים ואחד דיינים, לפי שהיה ראש להם ושקול כמו כולם **8**, ולכן אין סומך אחד מספיק - **אם כן** שאתה לומדו ממשה, **ליבעי שבעים וחד**. למד ממנו, שצריכין שבעים ואחד.

8. כתב היד רמ"ה: שקול היה כנגד שבעים ואחד שבכל דור ודור, שהרי כולם תלויים בו, והוא תלוי במקום, וכל דבריו לפי הדיבור נאמרו.

**ומסקנת הגמרא: קשיא.** רב יוסף אינו מתרץ.

הגמרא דנה איך סומכין.

**אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי:** האם בידא ממש סמכין ליה, האם צריך הסומך לשים את ידיו על ראש הנסמך?

**אמר ליה רב אשי:** אין סומכין בידיים, אלא סמכין ליה בשמא, סומכין אותו בשם, כלומר, קרי ליה "רבי", ויהבי ליה רשותא למידן דיני קנסות, ונותנין לו רשות לדון דיני קנסות. משום שהתורה קראתו "אלהים" שפירושו "מומחה".

שנינו סמיכת זקנים בשלשה. ומקשה הגמרא:

וכי חד לא סמיך, האם לא מספיק סומך אחד.

**והא אמר רב יהודה אמר רב: ברם! זכור אותו האיש לטוב - ורבי יהודה בן בבא שמו - שאלמלא הוא, נשתכחו דיני קנסות מישראל.**

טרם שרב יהודה גומר לספר, מקשה הגמרא:

אם נשתכחו - נגרוסינהו אפשר ללמד, הרי היו בדורו כמה וכמה חכמי התורה.

ומתרצת הגמרא: שהכוונה לומר שאלמלא רבי יהודה בן בבא - היתה מתבטלת הסמיכה, שכל סמוכי הדור לא סמכו מאימת גזירת מלכות רומי, והוא מסר נפשו על כך.

## דף יד - א

אלא, בטלו דיני קנסות מישראל.

שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, לבטל את הסמיכה, וגזרו שכל הסומך יהרג, וכל הנסמך יהרג, ועיר שסומכין בה תיחרב, ותחומין אלפיים אמה סביב לעיר שסומכין בהן, יעקרו.

מה עשה רבי יהודה בן בבא כדי שלא תתבטל הסמיכה מישראל? הלך וישב לו בין שני הרים גדולים, ובין שתי עיירות גדולות, ובין שני תחומי

**שבת, 1** בין העיר אושא לעיר שפרעם, ולא בתוך העיר, כדי שלא יחריבו את העיר. **וסמך שם חמשה זקנים, חכמים, ואלו הן: רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי שמעון, ורבי יוסי, ורבי אליעזר בן שמוע.** 2

1. כדי שלא יעקרו את ההרים, ולא יחריבו את העיירות. יד רמ"ה וכן כתב המהרש"א. 2. ומשמע שאפשר לסמוך אפילו כמה בבת אחת. וכן כתב הרמב"ם [פ"ד הי"ז]: "יש לסומכין לסמוך אפילו מאה בפעם אחת. ודוד המלך סמך שלושים אלף ביום אחד.

וטרם שגומר לספר, מוסיפה הגמרא נוסח אחר, שהיו שם ששה נסמכים.

**רב אויא מוסיף: אף רבי נחמיה.**

**כיון שהכירו אויביהם בהן, שנודע הדבר למלכות הרשעה, אמר להן רבי יהודה בן בבא לזקנים: בניי! רוצו, נוסו לכם מפני קלגסי רומי!**

**אמרו לו הזקנים, לרבי יהודה בן בבא: רבי! מה תהא עליך?!**

**אמר להן: איני יכול לברוח, והריני מוטל לפנייהם כמו אבן שאין לה הופכים.**

**אמרו, סיפרו חכמים: לא זזו קלגסי רומי משם, עד שנעצו בו ברבי יהודה בן בבא שלש מאות לונביאות חניתות, ועשאוהו מנוקב ככברה.**

הרי שרבי יהודה בן בבא הסמיך לבדו.

ומתרצת הגמרא: **רבי יהודה בן בבא, כמה וכמה סומכין אחריני הוו בהדיה, היו יחד עמו, והאי דלא חשיב להו, והטעם שמספר הסיפור לא הזכירם, הוא משום כבודו של רבי יהודה בן בבא.**

וכיון שבסיפור זה נאמר שרבי מאיר היה בין הנסמכים שסמכו רבי יהודה בן בבא, מקשה הגמרא: **וכי רבי מאיר, רבי יהודה בן בבא סמכיה, הוא זה שהסמיך אותו?!**

**והא, הרי אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל האומר: רבי מאיר, לא סמכו רבי עקיבא! - אינו אלא טועה.**

הרי שהוסמך רבי מאיר על ידי רבי עקיבא!

ומתרצת הגמרא: בתחילה **אמנם סמכיה רבי עקיבא**. אבל, **ולא קיבלו**, לא התקבל הדבר, לפי שעדיין היה צעיר. ואחר כך **סמכיה רבי יהודה בן בבא, וקיבלו**, התקבל הדבר.

ועתה דנה הגמרא : היכן הוא מקום הסמיכה.

### **אמר רבי יהושע בן לוי : אין סמיכה בחוצה לארץ.**

ושואלת הגמרא : **מאי**, מהי הכוונה ש"אין סמיכה בחוצה לארץ"? **אילימא**, אם נאמר שאין מועילה שם הסמיכה לדון שם, **דלא דייני דיני קנסות כלל בחוצה לארץ**, אפילו לא דיינים סמוכין,

זה אינו, **והא תנו**, הרי שנינו במשנתנו, **סנהדרין נוהגת בין בארץ ובין בחוצה לארץ**. ומוכח, שאם הוסמכו בארץ - מותר להם לדון דיני קנסות גם בחוצה לארץ.

### **ומתרתת הגמרא : אלא, דלא סמכינן בחוצה לארץ. 3**

**3.** והטעם שאין סמיכה בחוץ לארץ כתב התורת חיים : לפי שהסמיכה נמשכת איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה שנתן הקב"ה את רוחו עליו, נמצא שכל הסומך את חברו - משפיע עליו קצת מרוח הקודש, הבא ונמשך עליו ממנו יתברך. ומוסיף התורת חיים : ונראה דלהכי דיינים הסמוכים נקראים אלהים, לפי שקבלו השפע הבא מאת האלקים איש מפי איש עד משה רבינו אשר נתן ה' את רוחו עליו. ולכן אין סמיכה בחוץ לארץ לפי שאין השכינה שורה על האדם בחוצה לארץ, כדאיתא בפרק אלו הן מגלחין, דפתח רבי אבא עליה דרב הונא ואמר : ראוי היה רבינו שתשרה עליו השכינה אלא שבבל גרמה לו, ואם כן, אין שפע רוח הקודש חל על הנסמך בחוץ לארץ.

והגמרא ממשיכה לדון, בשאלה האם צריך הנסמך להיות עם הסומך בשעת הסמיכה.

זה **פשיטא**, אין ספק בדבר, ופשוט הוא, שאם **הסומכין** נמצאים **בחוצה לארץ**, **ונסמכין** נמצאים **בארץ** ישראל, אין הסמיכה מועילה. שהרי **הא אמרינן דלא**. שאין סומכים אם הסומכין נמצאים בחוצה לארץ, ואפילו אם היו הנסמכין שם עמם. וכל שכן שאין סומכים בחוצה לארץ כאשר הנסמכים בארץ, שהנסמכים אינם עמם.

**אלא** יש להסתפק - אם **הסומכין** נמצאים **בארץ** ישראל, **ונסמכין** נמצאים **בחוצה לארץ**, ואין הנסמך עם הסומך, **מאי?**

האם מועילה הסמיכה, הנעשית על ידי הסומך בארץ, כאילו הנסמך הוא עמו בשעת סמיכה, ונהיה סמוך לדון אף בחוצה לארץ.

### **או כיון שאין הסומך נמצא עם הסומך - לא מועילה הסמיכה. 4**

**4.** רש"י פירש שאיבעית הגמרא היא, אם הנסמכין אינם עם הסומכין. ולדבריו תהיה האיבעיא אף אם הסומך והנסמך שניהם יהיו בארץ ישראל, אלא שאינם ביחד, כגון יהודה וגליל. ומהא דלא הסתפקו באמת ביהודה וגליל, מוכיח היד רמה, דאם שניהם בארץ ישראל, אלא שאינם ביחד, אפשר לסמוך, ובעיית הגמרא היא רק כשהסומך בארץ והנסמך בחוץ לארץ, אם אפשר לסמוך כיון שהנסמך בחוץ לארץ. ולפי פירוש זה, ודאי אזלינן בתר הסומך, שאם הוא בחוץ לארץ - אין סמיכתו מועילה, והאיבעיא היא, אם אזלינן גם בתר הנסמך. ופשטה הגמרא שאין סמיכתו מועילה. והיא דעת הרמב"ם [בפרק ד']

הלכה ו] שכתב: "אין סומכין זקנים בחוצה לארץ, ואף על פי שאלו הסומכין נסמכו בארץ ישראל. אפילו היו הסומכין בארץ והנסמך חוצה לארץ אין סומכין. ואין צריך לומר אם היו הסומכין בחוצה לארץ והנסמך בארץ. היו שניהם בארץ - סומכין אותו אף על פי שאינו עם הסמוכים במקום אחד, אלא שולחין לו או כותבין לו שהוא סמוך ונותנין לו רשות לדון דיני קנסות הואיל ושניהם בארץ". ועל שיטה זו הקשה בתוס' חכמי אנגליא: אם כן למה מסר רבי יהודה בן בבא נפשו, וכן למה הצטער רבי יוחנן על רבי שמן בר אבא [בהמשך הגמרא], הרי יכלו לסמוך מבלי שהנסמך יהיה עמהם.

ופושטת הגמרא שסמיכה כזו אינה מועילה. שהרי רבי יוחנן רצה לסמוך את רבי שמן בר אבא, ולא סמכו כי לא היה עמו, והצטער על כך.

**תא שמע** בא ושמע: **דרבי יוחנן היה מצטער עליה דרב שמן בר אבא** על שלא הסמיכו, משום **דלא הוה גבייהו דליסמכיה**. שרבי שמן בר אבא לא היה אצלו לסומכו.

ומספרת הגמרא על מעשה בזוג תנאים, **רבי שמעון בן זירוד, וחד דעימיה**, ועוד תנא אחד עמו, **ומנו**, מי הוא התנא שהיה עמו, **רבי יונתן בן עכמאי. ואמרי לה**, יש אומרים, שהיה זה **רבי יונתן בן עכמאי, וחד דעימיה**, ועוד אחד עמו, **ומנו**, מי הוא, **רבי שמעון בן זירוד**.

**חד**, אחד משניהם, **דהוה גבייהו**, שהיה נוכח עם רבי יוחנן - **סמכוהו**.

**וחד**, השני **דלא היה גבייהו** שלא היה נוכח עם רבי יוחנן - **לא סמכוהו**.

ומספרת הגמרא על עוד שני אמוראים שרבי יוחנן רצה להסמיכם.

**רב חנינא ורבי הושעיא, הוה קא משתקיד** מחזר ומצפה **רבי יוחנן - למיסמכינהו** לסומכם. **לא הוה מסתייעא מילתא** לא הסתייע הדבר בידו, שלא היו עמו עוד שנים שביחד יסמכו את רבי חנינא ורבי הושעיא. **הוה קא מצטער טובא** הצטער רבי יוחנן הרבה.

**אמרו ליה** רב חנינא ורבי הושעיא לרבי יוחנן: **לא נצטער מר** אל יצטער רבינו, **דאנן מדבית עלי קאתינן**, אנו מזרע עלי הכהן, **דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן**: מניין אנו יודעים **שאין נסמכין צאצאים לבית עלי?** - **שנאמר**, אמר להם הנביא לבית עלי, שכעונש על מעשיהם, **"לא יהיה זקן בביתך כל הימים"**. **ומאי זקן?** מה הפירוש "זקן", **אילימא**, אם נאמר **"זקן ממש"** - בא בימים, **והכתיב**, הרי כבר נאמר שם **"כל מרבית ביתך ימותו אנשים"**, שרוב בני עלי ימותו בני שמונה עשרה, ולמה צריך לחזור ולומר "לא יהיה זקן"? **אלא** מוכרחים לומר, שפירושו **סמיכה**, 5 שאפילו המיעוט מבני עלי שכן יזכו לבוא לכלל זקנה, על ידי תורה וגמילות

חסדים, 6 לא יבואו לכלל "זקנה", להיות סמוכים. ולכן אמרו לו לרבי יוחנן שאל יצטער, כיון שחל עליהם העונש שלא יהיו סמוכים.

5. וכתב התורת חיים: פירוש "זקן" הוא: זה קנה חכמה, כמו שאמרה הגמרא במסכת קידושין. ואף שנוטריקון "זקן" הוא "זה קנה", בודאי הכוונה לחכמה, שהרי "דעת קנית מה חסרת, דעת חסרת מה קנית". 6. כמו שדרשו חז"ל [מסכת ראש השנה י"ח א'] את הפסוק שם שאמר הנביא: "ולכן נשבעתי לבית עלי, אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה", אמר רבה: בזבח ובמנחה אינו מתכפר - אבל מתכפר בתורה, אביי אמר: בזבח ובמנחה אינו מתכפר - אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. ומספרת שם הגמרא: רבה ואביי היו מבני עלי, רבה עסק בתורה וחי ארבעים שנה, ואביי עסק בתורה ובגמילות חסדים, וחי ששים שנה. וכתב בספר "יוחסין" ומובא במהרש"א, שרב חנינא ורב אושעיא היו אחי רבה.

ומספרת הגמרא עוד סיפור בענין סמיכה.

**רבי זירא הוה מיטמר**, היה מחביא את עצמו **מלמיסמכיה**, לפי שלא רצה שרבי יוחנן יסמכו, וטעמו היה, **דאמר רבי אלעזר: לעולם הוי קבל**, הייה אפל, הרחק מן הרבנות, כדרך העומד בחושך, **וקיים**, ותחיה, כי הרבנות מקברת את בעליה. **כיון דשמעה להא דאמר רבי אלעזר**, ששמע עוד מאמר של רבי אלעזר: **"אין אדם עולה לגדולה אלא אם כן מוחלין לו על כל עונותיו"**, 7 **אמצי ליה אנפשיה**, התאמץ על נפשו ליסמך, כדי שימחל לו עונותיו.

7. וכתב המהרש"א: דאי לאו דמוחלין לו עונותיו לא היו מוקימין אותו מן השמים. והמאירי כתב: צריך הדיין לחדש הנהגותיו ולהעלות מידותיו על צד התכלית.

ומספרת הגמרא על ההסמכה של רבי זירא.

**כי סמכוה**, כאשר סמכוהו **לרבי זירא**, שרו ליה חבריו **הכי**, שיר זה: **לא כחל**, אין צורך לכחול את עיניו, **ולא שרק**, אינו צריך צבע להאדים את פניו, **ולא פירכוס**, קליעת שער נאה - **ובכל זאת**, הוא **יעלת חן**.

שיר זה, שהיו שרים לכלה, שרו אותו לרבי זירא, לומר, כי על אף שהיה צנוע ולא התנאה במלבושי כבוד - מידותיו מייפים אותו.

והגמרא מספרת על ההסמכה של רבי אמי ורבי אסי.

**כי סמכוה לרבי אמי ורבי אסי שרו להו חבריהם הכי** שיר זה: **"כל מן דין כל מן דין כל מי שהוא כמו אלו סמוכו לנא** היו סומכין לנו, כלומר, ראויים הם להיסמך. **לא תסמכו לנא** אל תסמכו לנו - **לא מסרמיטין** סמרטוטין, כלומר, אין נותנים טעם הגון לדבריהם, **ולא מסרמיטין** הפכנים, שמהפכין טעמי התורה. **ואמרי לה** יש מבני הישיבה שאמרו בלשון זה: **לא מחמיטין** חמסנין שאומרים רק חמישית הטעם, כלומר, שמונעין מלומר טעמי התורה **ולא מטורמיטין**, אנשים ריקנים".

ומענין לענין מספרת הגמרא :

**רבי אבהו כי הוה אתי כשהגיע ממתבתא מבית המדרש לבי קיסר** לבית הקיסר לדבר עמו בצרכי ציבור, **נפקי מטרוניתא דבי קיסר** יצאו לקראתו הנשים החשובות של בית הקיסר **ומשריין ליה** ושרות לפניו: **"רבה דעמיה** נשיא בעמו, **מדברנא דאומתיה** מנהיג לאומתו, שהיה פרנס וקרוב למלכות רומי, **בוצינא דנהורא** אור המאיר, וכוונתן על יפיו שהיה קלסתר פניו מבהיק, - **ברוך מתייך לשלום** ברוך בואך לשלום" <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> היד רמה מפרש שני פירושים. האחד, שהוא ברכה להקב"ה שהביאו לשלום, והשני, שהוא תפילה: "יהי רצון שיהא בואך לשלום".

שנינו במשנתנו: **עריפת עגלה בשלשה** דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר: בחמשה.

הברייתא דורשת מדרשת המקרא, את מספר הדיינים למדידת עגלה ערופה, והגמרא מבארת את טעם מחלוקת רבי שמעון ורבי יהודה.

**תנו רבנן** שנו חכמינו כתוב בתורה במדידת העיר הקרובה אל החלל: **"ויצאו זקניך ושופטיך"** ודרשינן: **זקניך** בלשון רבים - הרי **שנים** דיינים, **שופטיך** עוד **שנים** דיינים, וכיון **שאין בית דין שקול** <sup>9</sup> - **מוסיפין עליהן עוד** דין אחד, **הרי כאן חמשה**, אלו הם **דברי רבי יהודה**. **רבי שמעון אומר: זקניך - שנים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי כאן שלשה**.

<sup>9</sup> וכתב היד רמ"ה ששייך לומר כאן "אין בית דין שקול" שאם יחלקו בדין מדיני המדידה, תהיה הכרעה לפי דעת הרוב. ובתוס' חכמי אנגליא כתבו, שאם יחלקו במדידה, היינו שחלק מהם יאמרו שהעיר הזאת קרובה וחלק יאמרו עיר אחרת, כגון אם יש הרים וגבעות ויש קושי במדידה.

רבי שמעון אינו דורש "שופטיך" להוסיף שני דיינים, ושואלת הגמרא:

**ורבי שמעון! האי "שופטיך" מאי עביד ליה** - לאיזה דרשה נדרש שלא יכול להשתמש בדרשה זו להוסיף שני דיינים.

ומתרצת הגמרא:

**הוא שופטיך מיבעי ליה** צריך אותו לדרוש ממנו: **מיוחדין שבשופטיך**, שדייני עגלה ערופה יהיו מזקני סנהדרין גדולה.

ושואלת הגמרא:

**ורבי יהודה!** מאין ידרוש שצריכין להיות מהסנהדרין גדולה.



ומתרצת הגמרא :

**מ"זקניי" "זקניד" נפקא**, שהיתה התורה יכולה לכתוב "זקניי", וממה שכתבה התורה "זקניד" דהיינו הזקנים שלך, משמע שהם מהסנהדרין.

ושואלת הגמרא: **ורבי שמעון!** למה אינו דורש "זקני זקניד".

ומתרצת הגמרא :

**אי מ"זקניי" אם היתה התורה כותבת "זקניי"**

- **הוה אמינא** היינו אומרים, שהכוונה **לזקני השוק** אנשים זקנים הדיוטות, לכן **כתב רחמנא: "זקניד"**, ללמד שצריכים זקנים שלך, דהיינו מסנהדרין, **ואי כתב רחמנא "זקניד"** ואף את התורה כתבה "זקניד", **הוה אמינא** שהכוונה **לסנהדרי קטנה**, לכן **כתב רחמנא: "ושופטיד"** לדרוש: **ממיוחדין שבשופטיד** שדוקא מחברי סנהדרי גדולה.

ושואלת הגמרא :

**ורבי יהודה!** איך דורש "זקניד" לסנהדרין גדולה, הרי אין שום משמעות לכך בתורה, ואולי הכוונה לסנהדרין קטנה.

ומתרצת הגמרא: שגם בלי הפסוק "ושופטיד" נדרוש לסנהדרין גדולה. כי -

**גמר זקני זקני** בגזירה שוה, מהפסוק: **"וסמכו זקני העדה את ידיהם"** הכתוב בפר העלם דבר של ציבור, **מה להלן** בפירוש הפסוק ההוא - "זקניי" פירושו: **מיוחדין שבעדה** [כמו שנדרש בסוגיא שם], **אף כאן** מה שכתוב "זקניי" פירושו **מיוחדין שבזקניד**, שהם סנהדרי גדולה.

ומקשה הגמרא על התירוץ של רבי יהודה:

**אי יליף**, אם קיבל רבי יהודה מרבותיו גזירה שוה זו, **לילף כולה מהתם**, הרי יכול ללמוד את כל הדין משם גם הדין שצריכין חמשה, ואם כן קשה: **"זקניד ושופטיד"** **למה לי** למה כתבתם התורה. [האם לדרוש לעוד שנים מזקניד ועוד שנים משופטיד ויהיו צריכים תשעה - בתמיה].

והגמרא חוזרת בה, שהאמת היא שרבי יהודה לא קיבל גזירה שוה זו מרבותיו, וחוזרת הקושיא, אם כן, איך דורש מ"שופטיד", הרי אינו מיותר לדרשה, שהרי ממנו נדרש שצריכין להיות מסנהדרי גדולה.

**אלא** מנין דורש רבי יהודה לעוד שנים, **וי"ו ושופטיך** שהיתה התורה יכולה לכתוב: "זקניך שופטיך" והוי"ו המיותרת באה **למניינא**, להוסיף עוד שנים.

ומקשה הגמרא: **ורבי שמעון!** ומה יענה רבי שמעון על ייתור זה.

ומתרצת הגמרא: **וי"ו לא דריש** רבי שמעון לא דורש דרשה זו.

ומקשה הגמרא: **אלא 10** אם דורשים לשון רבים להוסיף דיינים, **מעתה** יש לנו עוד תיבות בלשון רבים, כי כתוב שם בתורה "**ויצאו**" ואפשר ללמוד לעוד **שנים** דיינים, ועוד כתוב שם **ומדדו** עוד **שנים**, האם נאמר **שלבני יהודה הרי תשעה** דיינים, **ולרבי שמעון הרי שבעה?**

**10.** והקשה הערוך לנר: ממה הקשתה הגמרא, הרי המילים, ויצאו ומדדו, אינם מיותרים שהרי נצרכו לגופן ליציאה ולמדידה, ואם נאמר שהוי"ו הראשון מיותרת, אם כן לא קשה לרבי שמעון, שהרי הוא אינו דורש וי"ו, ואם מלשון רבים, אם כן קשה למה בסוגיא הקודמת של סמיכת זקנים אמר רבי שמעון שאי אפשר ללמוד מ- וסמכו לגופיה, מכל מכל נדרוש מהלשון רבים.

ומתרצת הגמרא ש"ויצאו" ו"מדדו" אינם מיותרים.

הפסוק **ההוא מיבעי ליה** לדרשה אחרת, כמו **דתניא** ששנינו בברייתא: כתוב בתורה "**ויצאו**" ודרשינן: **הן** הדיינים בעצמם יצאו למדוד **ולא שלוחן**, וכתוב: "**ומדדו**" ודרשינן: **שאפילו נמצא החלל** **בעליל לעיר** בגלוי לעיר, כלומר, קרוב לעיר אחת ורחוק משאר עיירות, בכל זאת **צריך** הבית דין **לעסוק במדידה** **11**.

**11.** והטעם - כתב המאירי - שמא מתוך המייתם, כלומר, העסק המפורסם שבית דין מודדין, יבא להם איזה אמתלא, או עדות, ויגיעו לאמיתת הענין - מי הרגו.

## דף יד - ב

ממה ששנה התנא במשנתנו רק שדייני סנהדרין יוצאים למדוד מוכח **שמתניתין** נשנית **דלא כי האי תנא**.

**דתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר:** כתוב בתורה בפרשת עגלה ערופה "**ויצאו זקניך ושופטיך**", ודרשינן: "**זקניך**" זו סנהדרין, "**ושופטיך**" זו מלך וכהן גדול הנקראים שופטים. **מלך דכתיב "מלך במשפט יעמיד ארץ"**, כהן גדול, **דכתיב "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט"**. **12**

**12.** והקשה המהרש"א: איך יכול לדרוש "ושופטיך" למלך וכהן גדול, הרי נדרש - בין לרבי יהודה ובין לרבי שמעון - למיוחדים שבשופטיך, שבלי דרשה זו היינו סוברים, שאפשר אפילו בסנהדרין קטנה. ומתוך: כיון ששתי הדרשות - גם דרשת מלך וכהן גדול וגם דרשת מיוחדין שבשופטיך שקולים הם, לכן אפשר לדרוש שתי הדרשות. פירוש לפירושו: דעד כאן אין דורשים שתי דרשות מלימוד אחד, אלא אם יש עדיפות - מצד הסברא או מצד לשון הפסוק - לדרשה אחת על השניה, אבל אם הדרשות הן שקולות, אז, מדה היא בתורה שדורשים שניהם. והטעם: שאם לא כן, על מי הסתמכה התורה שיבוא ויכריע איזה דרשה נדרשת, ומוכרחים לומר שהתורה רצתה שנדרוש את שתי הדרשות.

הגמרא מסתפקת לדעת רבי אליעזר בן יעקב, האם יוצאים חלק מחברי הסנהדרין או כל הסנהדרין.

**איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה, האם **רבי אליעזר בן יעקב בחדא פליג**, חולק על תנא של משנתנו בדין אחד, **או בתרתי פליג**, או שחולק בשני דברים.

וצדדי הספק הם:

האם בחדא פליג, **במלך וכהן גדול**, שהתנא של משנתנו אינו מצריך שיצאו מלך וכהן גדול למדוד, ואילו רבי אליעזר בן יעקב סובר שמלך וכהן גדול יוצאים. **אבל בסנהדרין** אינו חולק, וסובר, **אי כרבי יהודה** שמספיק חמשה, **אי כרבי שמעון** שמספיק שבעה.

**או דילמא**, או שמא נאמר כי **בסנהדרין נמי פליג**, **דאמר**, שסובר **כולה סנהדרין בעינן**. שצריכין כל דיני הסנהדרין הגדולה לצאת ולמ דוד.

ורב יוסף פושט את האיבעיא מברייתא הנשנית בדין זקן ממרא.

"זקן ממרא" הוא מורה הוראה החולק בדין עם חבירו, והרי הם עולים לירושלים לסנהדרין הגדולה היושבת בלשכת הגזית בהר הבית, ומבררים את ההלכה. ואם החכם הזה "ממרא", מורד על הוראתם, וחוזר לעירו ומורה הלאה בניגוד למה שפסקו לו הסנהדרין, הריהו נהרג בחנק.

ומביא רב יוסף ראייה מברייתא הדנה בשאלה, אם שאלו את הסנהדרין את ההלכה, כאשר הם לא היו במקומן, בלשכת הגזית, האם גם אז יש לו דין "זקן ממרא".

**אמר רב יוסף: תא שמע**, בא ושמע הוכחה ממה ששנינו בברייתא: **מצאן**, אם הזקן, דהיינו מורה ההוראה מצא את הסנהדרין **א"בית פגי"**, בתוך ירושלים אבל חוץ ללשכת הגזית, **13 יכול תהא המראתו מרדו המראה**, ויתחייב חנק? **14 תלמוד לומר** כתבה התורה בפרשת זקן ממרא **"וקמת ועלית אל המקום"**, ודרשינן את ה"א הידיעה של "המקום", שהוא המקום המיוחד לסנהדרין. **מלמד הכתוב שהמקום**

**גורם** לחייבו על המראתו, ולכן אם מצאן בבית פגי, שהוא חוץ ללשכת הגזית, והמרה כנגד הוראתם הוא אינו נהרג.

**13.** רש"י בבבא מציעא [סי' א] מבאר שהוא מקום שהוסיפו על ירושלים, ודינו כירושלים. אבל הר"ן כתב שאין קדושתו כקדושת ירושלים. וכן כתב רש"י במסכת פסחים [סג ב]. **14.** רש"י כתב: המיעוט הוא רק שלא יתחייב מיתה, אבל הלאו של "לא תסור מן הדבר אשר יורוד" עובר אף אם המרה עליהם כשאינם בלשכת הגזית. ועיין בקובץ הערות סי' ט"ז אות ב'.

ומדייק רב יוסף: **דנפוק כמה?** כמה דיינים יצאו מלשכת הגזית לבית פגי? **אילימא**, אם נאמר שיצאו רק **מקצתן**, ושאלו אותם, והמרה עליהם, קשה, למה לי דרשת הפסוק שפטור מחנק, הרי פשיטא הוא שפטור, שהרי **דילמא**, יתכן **שהנך דאיכא גואי**, שאר חברי הסנהדרין שנשארו בלשכת הגזית, **קיימי כוותיה**, **15** היו סוברים כמותו, ואינו ממרה על הסנהדרין כלל.

**15.** הקשה היד רמה וכן הקשה המהרי"ט [שו"ת ח"א סי' ס"ח]: דילמא מיירי שיצאו לדבר הרשות ונשארו בלשכת הגזית עשרים ושלושה, ושאל אותם ואח"כ שאל את אותם שבחוץ, והמרה עליהם. שאף אם הדיינים שבפנים סוברים כמוהו מכל מקום המרה על הרוב. ומוכיח המהרי"ט מכאן: שאם לא המרה עליהם במעמד כולם ביחד אינה המראה. והטעם: דיתכן שאם היו כולם במעמד אחד, היה יכול להעמידן על דעתו, היינו שיסביר להם סברתו, ומתוך המשא ומתן יבואו לסבור כמוהו. והקשה הערוך לנר: א"כ למה אמרה הגמרא שאלו שנשארו סוברים כמוהו, אפילו בלי זה, כיון שלא היו ביחד סגן. ועיי"ש מה שתירץ.

**אלא פשיטא**, מוכרח לומר, שהברייתא מדברת **דנפוק כולהו**, שכל חברי הסנהדרין יצאו לבית פגי, ושם נשאלו.

מעתה יש לדון: **למאי**, לאיזה מטרה יצאו כולם מלשכת הגזית? **אילימא** אם נאמר שיצאו **לדבר הרשות** כלומר, שלא למטרה של מצוה, קשה, **מי מצו נפקי?** האם מותר להם לצאת, **והכתיב** הרי כתוב: **שרוך אגן הסהר, אל יחסר המזג**, ודרשינן: **16** "שרוך", אלו סנהדרין היושבים בטבור הארץ, דהיינו במרכז הארץ. הם כטבור בגוף [שרוך הוא טבור], אגן הסהר, שבעשייתם משפט וצדקה מגינים על בני ישראל, "הסהר", שיושבים בחצי עיגול כמו לבנה [סהר פירושו לבנה], "אל יחסר המזג", אסור להם להחסיר כשיעור מזיגת יין, שהוא שליש יין על שני שליש מים. שאם דיין צריך לצאת לדבר רשות, או אפילו כמה דיינים, מותר להם לצאת רק אם נשארו בלשכת הגזית, שליש הסנהדרין, שהוא עשרים ושלושה דיינים. ואם כן, הלא לא יתכן שכולם יצאו לדבר הרשות.

**16.** מדברי המאירי משמע שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא.

**אלא פשיטא** שיצאו כולם **לדבר מצוה**, ושם שאלם הזקן הממרא.

**היכי דמי? לאיזה דבר מצוה יוצאים הסנהדרין, לאו, האם לא מדובר, שיצאו למדידת עגלה, והברייתא האת בשיטת רבי אליעזר בן יעקב היא.**

הרי פשט רבי יוסף שלדעת רבי אליעזר בן יעקב, יוצאים כל הסנהדרין למדידת עגלה ערופה.

אך אביי סובר שאין ראייה מברייתא זו, שאכן יצאו לדבר מצוה, אבל, לא למדידת עגלה ערופה.

**אמר ליה אביי לרב יוסף: לא.** אין הכרח לומר שיצאו למדידת עגלה ערופה, אלא אפשר לומר כגון שיצאו להוסיף על העיר ירושלים ועל העזרות של המקדש. כמו דתנן, ששנינו במשנתנו [עייין שם]: **אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא בבית דין של שבעים ואחד.**

ולדברי אביי לא נפשטה האיבעיא.

**תניא** שנינו ברייתא אחרת שנשנה שם **כוותיה דרב יוסף** כדברי רב יוסף.

דתניא, **מצאן אבית פגי והמרה עליהן, כגון שיצאו למדידת עגלה, וכגון שיצאו להוסיף על העיר ועל העזרות, והמרה עליהן, יכול שתהא המראתו המראה, תלמוד לומר "וקמת ועלית אל המקום", מלמד שהמקום גורם.**

ונפשטה האיבעיא, שרבי אליעזר בן יעקב סובר שכל הסנהדרין יוצאין למדידת העיר הקרובה אל החלל.

שנינו במשנתנו: **נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין - בשלשה.**

מי שפודה נטע רבעי או מעשר שני שאין דמיו ידועין, צריך לשומן בשלשה שמאין. והטעם: משום דחיישינן שמא יטעה במזיד או בשוגג בשוויין. אבל אם דמיו ידועין, אין צריך שומא. <sup>17</sup>

<sup>17</sup> במשנה במסכת מעשר שני איתא: "על פי עד אחד", ומדייק הרש"ש, דהבעלים אינם כשרים. וזה בניגוד להברייתא שמתירה להבעלים להיות מהשמאים. דיוק זה אתי שפיר לפירוש רש"י שהשלשה הם סוחרים, ולכן בבעלים חוששין שמא יפחית משוים, אבל לפירוש היש מפרשים בתוס', אינו מבואר כל כך, שהרי הבעלים מעלים את דמיו אם רוצים לקנותו, כמו שאמרה הגמרא במסכת ערכין [דף כ"ז].

והכלל הוא: כל דבר שקונין או פודין מהקדש, או מוכרין להקדש, צריך שומא. דבסתם מוכר להדיוט או קונה מן ההדיוט, שהשווי נקבע לפי המוכר והקונה, אין חשש לטעות, שהמחיר יקבע בין שניהם, אבל בהקדש ומעשר שני וכדומה, יש חשש לטעות. סוגייתנו עוסקת בדינים אלו. <sup>18</sup>

**תנו רבנן: איזהו מעשר שני שאין דמיו ידועין? - כגון פירות שהרקיבו, ויין שהקרים, החמיץ, ומעות של מעשר שני שהחלידו, ואינן יוצאות בשוק, לכן צריכין שלשה לשומן, כי אין מחירם ידוע.**

**תנו רבנן: מעשר שני שאין דמיו ידועין - פודין אותו בשלשה לקוחות סוחרים הבקיאין בשומא, אבל לא בשלשה שאין לקוחות.**

**אפילו אם נכרי הוא אחד מהן, מן שלשת הלקוחות ששמים את הפדיון, ואפילו אם אחד מהם הוא הבעלים.**

הגמרא מסתפקת בדין שלשה.

**בעי רבי ירמיה: אם הם שלשה סוחרים, אבל ומטילין לתוך כיס אחד, שהם שותפים וסחורתם בשותפות מהו? האם נחשבים כשלשה כיון שהם שלשה אנשים, או כאחד - כיון שהם שותפים.**

והגמרא פושטת: **תא שמע** ממה ששנינו בברייתא: **איש ושתי נשיו**, הרי הם שלשה, והם **פודין מעשר שני שאין דמיו ידועין**, ולכאורה הרי הם מטילים לכיס אחד, משמע שנחשבים כשלשה.

והגמרא דוחה שאין ראיה מן הברייתא, כי **דילמא**, יתכן שהברייתא מדברת בכגון **רב פפא** ואשתו, שהיתה **בת אבא סוראה**, שהיה לה ממון בפני עצמה ולא הטילו שניהם לכיס אחד. אבל אם מטילין לכיס אחד, עדיין אין ראיה מהברייתא, ויתכן שנחשבים לאחד. ולא נפשטה האיבעיא.

**שנינו במשנתנו: ההקדשות בשלשה.**

מי שהקדיש בהמה או כלים לבדק הבית, ורוצה המקדיש לפדותו, צריך להעריך את שוים בשלשה שמאים. והגמרא מבארת הטעם שצריכין שלשה.

**מתניתין נשנית דלא כי האי תנא.**

**דתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: אפילו צינורא, מזלג קטן שטווין בו זהב של הקדש צריכה שומת עשרה בני אדם כדי לפדותה, ואילו התנא של המשנה סובר שמספיק בשלשה.**

עשרה כהנים כתובים בפרשה של פדיון הקדש.

שלש פרשיות נאמרו בתורה [ויקרא כז] זו אחר זו: פרשת ערכין, פדיון בהמה, ופדיון בתים וקרקעות.

בפרשת ערכין כתוב שלש פעמים "כהן" [פסוק ח]: "ואם מך הוא מערכך, והעמידו לפני הכהן, והעריך אותו הכהן, על פי אשר תשיג יד הנודר יעריכנו הכהן.

בפרשת פדיון בהמה [כולל שאר מטלטלים] כתוב עוד שלש פעמים [פסוק י"א] "והעמיד את הבהמה לפני הכהן". [פסוק י"ב] "והעריך הכהן אותה בין טוב ובין רע כערכך הכהן כן יהיה".

ובפרשת פדיון בתים וקרקעות כתוב ארבע פעמים [פסוק י"ד]: "ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לה', והעריכו הכהן בין טוב ובין רע כאשר יעריך אותו הכהן כן יקום". [פסוק י"ח]: "וחשב לו הכהן" [פסוק כ"ג]: "וחשב לו הכהן".

ודרשו חכמים, שהכפילה התורה בעשר לשונות של שומת כהנים, כדי ללמדנו שפדיון קרקעות צריכין עשרה שמאים.

ועוד דרשו, שאין צריכין דוקא כהנים אלא אפילו ישראלים.

ועתה מבארת הגמרא את הטעם של התנא של משנתנו הסובר שפדיון בהמה או כלים מספיק בשלשה.

**אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמא לרבי אליעזר בן יעקב הסובר שפדיון הקדשות בעשרה, טעמו משום דאמר כמו שמואל. דאמר שמואל: עשרה כהנים כתובין בפרשה, לכן צריכין עשרה.**

**אלא לרבנן, קשה, "שלשה" מנא להו, מאיזה דרשה דרשו שפדיון הקדשות ב"שלשה".**

**וכי תימא ואם תאמר, משום דכתיב בהו בפרשת פדיון בהמה - והוא הדין לשאר מטלטלים - שלשה שבפרשה זו כתובים רק שלש פעמים "כהן", אם כן קשה: קרקעות - דכתיב בהו בפרשת קרקעות ארבעה כהנים תיסגי בארבעה שיהיה הדין שמספיק ארבעה שמאים.**

**וכי תימא ואם תאמר: הכי נמי שהתנא של משנתנו סובר שמספיק ארבעה, קשה, אלמה וכי למה תנן שונה התנא: הקרקעות תשעה והעשירי הוא כהן, הרי בהן נאמר רק ארבעה.**

**אלא מאי הוצרכת לתרץ, שהקרקעות בעשרה משום דמשלמי בהו עשרה שבפרשה אחרונה זו של קרקעות, השלימה התורה לכתוב עשרה כהנים, שעד כאן כתובים עשרה**

שמוסיפין לדרוש גם את ה"כהנים" שנאמרו בפרשות ערכין ובהמה, אם כן תחזור הקושיה, **הקדשות - דמשלמי בהו שיתא** שפרשה זו הושלמה בששה "כהנים", שעד כאן כתובים ששה, **ליבעי שיתא** נצטרך בהן ששה שמאים. ומה הטעם שמחלק התנא בין הקדשות שמספיק שלשה לקרקעות שצריכין עשרה.

**קשיא.** אביי לא תירץ 19 .

19. הכלל הוא: אם אמרה הגמרא "קשיא", פירושו שיש תירוץ, אלא שהגמרא אינה מתרצת, לכן מתרץ ה"תורת חיים": בשלמא הקדשות נישומין בשלשה שהם בית דין, ויש משמעות למספר שלשה. אבל ארבעה, אין למספר זה שום משמעות. ועוד, שקרקעות בעשרה, כי שומתן קשה, אבל מטלטלין ששומתן ידוע, לא צריכין עשרה.

שנינו במשנתנו: **הערכין המטלטלין בשלשה.**

הגמרא מבארת: מה פירוש ערכין המטלטלין, שבודאי אין הפירוש לדין ערכין, באומר: "ערכי עלי" או: "ערך פלוני עלי" שדין ערכין שייך רק באדם, וגם אין צריכין שומא, שהתורה הקציבה את דמם לפי שנותיו של הנערך.

**מאי.** מה פירוש "ערכין המטלטלין"?

ומבארת הגמרא:

**אמר רב גידל אמר רב:** המשנה מדברת במי שאומר: **ערך כלי זה** אני מקבל עלי לנדב לבדק הבית. ולמרות שאין משמעות בדבריו שהרי ערכין שייך רק באדם, מכל מקום נתפסה קדושת בדק הבית על הכלי, וצריך לשלם דמי הכלי לבדק הבית, וכשבא לשומו צריך שומת שלשה.

**דאמר רב גידל אמר רב:**

## דף טו - א

**האומר: ערך כלי זה, עלי!** - **נותן דמיו**, את דמי שווי הכלי להקדש, לפי שחלה על הכלי קדושה לדמיו, ולכן צריך שיהיו שלשה שמאים כדי להעריך את דמי שוויו, ויתן אותם להקדש.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?** הרי אין בדבריו כלל לשון התחייבות להקדש של "דמים", אלא רק התחייבות של "ערכין", שהוא ערך קבוע, כפי שקבעה התורה בפרשת ערכים. והרי אין נוהג דין "ערכין" בכלי כלל, לפי שמושגי ערכין נאמרו רק בערכי אדם



[לפי גילו של האדם, ולפי מינו, איש או אשה], ולא נאמר כל מושג של "ערך" לגבי כלים או בהמות. **1**

**1.** החזון איש בתחילת מסכת ערכין מבאר, שכל המושג של "ערך", מתייחס לערך של כבוד האדם, ולא לשוויו הממוני, כי כבוד האדם הוא דבר שאין לו ערך כספי! אלא, התורה קבעה, שאם רוצה האדם להתחייב להקדש את ערך כבודו, הוא צריך ליתן להקדש סכום מסויים שקצבה התורה. וחייב זה יכול להוצר רק משום מצות ערכין שאמרה תורה, ולא מצד נדר או התחייבות להקדש גרידא. כי, כאמור, אין ביטוי כספי לערך האדם, ולכן אי אפשר לנדור אותו, ואי אפשר להתחייב בו להקדש, אלא רק מחמת מצות ערכים שחידשה התורה, ורק לפי הגדרים שבפרשת ערכים, שלא נאמרו אלא באדם, ולא בשאר דברים!

אלא, כיון שאדם יודע שאין מושג של "ערך" לכלי, וכיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, לכן ברור לנו שהוא גמר ואמר לשם דמים, שכוונתו בלשון הזאת להתחייב בדמי שוויות הכלי להקדש, וחלה קדושת דמים על הכלי, לדמיו.

אלא שמקשה הגמרא על ביאור זה, לפי שהוא אינו מתאים בלשון המשנה.

האי, וכי דבר זה, לפי הפירוש שאמרת עתה, הוא המשמעות של "ערכין המטלטלין", שאמר התנא!?! והרי לפי דבריך, "ערכין של מטלטלין", מיבעיא ליה, כך היה צריך התנא לומר! כי "ערכין המטלטלין", משמעותם היא, שהערכין של מיטלטלין, מהו דינם. ואילו לפי הפירוש שאמרת, בא התנא לומר שיש ערך למטלטלין! ומתרצת הגמרא:

**תני, שנה ותקן את לשון המשנה כך: ערכין של מטלטלין.**

עוד ביאור מביאה הגמרא:

**רב חסדא אמר בשם אבימי:** משנתנו מדברת במתפיס מטלטלין לערכין. שאומר "ערכי עלי", או "ערך פלוני עלי", ונתחייב לתת להקדש את הסכום הקצוב בתורה לפי גילו. ורוצה לתת מטלטלין במקום דמים, ואומר: הרי אלו הכלים, קדושים לתשלום חוב הערכין שהתחייבתי! וחלה עליהם קדושה. **2** ועתה רוצה לפדותם מהקדש, ולתת מעות תמורתם, ולפיכך צריך שלשה שמאים, כדי לשום את ערך הכלים.

**2.** כן כתב רש"י והיד רמ"ה.

ומקשה הגמרא, שגם זה אינו מתאים בלשון המשנה.

וכי האי, דבר זה שאמרת, נכלל במשמעות של "ערכין המטלטלין", שאמר התנא במשנה!?! הלא "מטלטלין של ערכין" מיבעיא ליה, כך היה צריך התנא לשנות, אם כוונתו היא למה שאמרת.

ומתרצת הגמרא:

**תני**, שנה את המשנה: **מטלטלין של ערכין**.

ומביאה הגמרא עוד ביאור: **רבי אבהו אמר**: המשנה מדברת **באומר "ערכי עלי"**, ואין לו לשלם להקדש, **ובא כהן הגזבר לגבות ממנו**, לקחת ממנו משכון, אז הדין הוא, שאם הגזבר ממשכן ממנו **מטלטלין**, יש לשום את ערכם **בשלשה**, ואם ממשכן ממנו **קרקעות** - יש לשום אותם **בעשרה**.

ולפי רבי אבהו, כך הוא פירוש המשנה: ערכין של אדם, שאין בידו לשלם, ובא הגזבר למשכן את ממונו, צריך לשום את ערך המשכון בשלשה שמאים.

אלא שקשה על ביאור זה:

**אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: בשלמא** לפירוש רב גידל, וכן לפירוש רב חסדא, שהתנא מדבר גבי **לאפוקי מהקדש**, לפדות ולקנות מהקדש, מובן **שבעינן**, יש צורך **בשלשה** שמאים, כדי שלא ישלם להקדש פחות משוויו.

**אלא** לפירוש רבי אבהו, שמדובר במי שבא **לעיולי**, להכניס [את המשכון] **להקדש** - **שלשה למה לי!!**? מהו החשש!! והרי אדרבה, הקדש ירוויח אם ישומו את הכלים רק על ידי שמאי אחד, כי הוא ישום אותם בפחות משווים, ויזכה הקדש בכלים ששוים יותר.

**אמר ליה רבינא לרב אחא: סברא היא**, שאם רק שמאי אחד ישום את הכלים, אפשר לו לטעות גם לצד השני, ולהפסיד בכך את ההקדש. **כי מה לי עיולי, מה לי אפוקי!!?** **אפוקי, מאי טעמא** צריכין שלשה שמאים, **דילמא טעו**, שמא שמאי יחידי יפחית משוויו, אם כן, **עיולי נמי**, צריכין שלשה, **דילמא טעי**, וישום השמאי היחיד את הכלי ביותר משוויו, וההקדש יפסיד.

שנינו במשנתנו: הערכין המטלטלין בשלשה, **רבי יהודה אומר: ואחד מהן כהן**.

**אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמא לרבי יהודה - היינו דכתיב** בתורה בפרשת ערכים, ובפרשת פדיון הקדש **"כהן"**. **אלא לרבנן**, קשה, **"כהן" למה לי!!**? למה כתבה התורה **"כהן"**.

ונשאת הגמרא בקושיה: **אכן קשיא**.

שנינו במשנתנו: **הקרקעות, תשעה וכהן**.

ודנה הגמרא מניין למדנו שצריך עשרה שמאים, וכן למה אין צורך שכל העשרה יהיו כהנים.

**מנהני מילי? מאיזה דרשה אנו דורשים דברים אלו?**

**אמר שמואל: עשרה כהנים כתובים בפרשה של פדיון הקדש. חד,** האחד נדרש לגופיה, שצריך כהן, ואילו הנך, התשעה הנותרים, **הוי מיעוט אחר מיעוט,** <sup>3</sup> שהיות והכתוב "כהן" ממעט ישראל, כי משמע ממנו דוקא כהן ולא ישראל, ויש לנו כלל, שהוא אחד מהמידות שהתורה נדרשת בהם, ש"אין מיעוט אחר מיעוט, אלא לרבות". ונמצא, כי לאחר שאמר הכתוב את ה"כהן" הראשון, הרי הוא מיעט בכך ישראל, ובכך שחזר ואמר הכתוב תשע פעמים את אותו המיעוט, של כהן ולא ישראל, הוא בא ללמדנו, שאפילו תשעה ישראל ואחד כהן שמים את ההקדש.

<sup>3</sup> הר"ן בחידושו מבאר: שהמיעוט הוא מה"א של "הכהן", שאם לא כן קשה, הרי התשעה כהנים אינם מיותרים למיעוט אחר מיעוט, שהרי דרשנו אותם למנין שמאים. ולפי זה מבאר: שמה שהקשה רב פפא לאביי "אלא לרבנן כהן למה לי", הפירוש ה"א של "הכהן" - למה לי.

**מתקיף לה,** מקשה על הדרשה הזאת, **רב הונא בריה דרב נתן: אימא,** אולי נאמר שכוונת התורה היא לכך שצריכין **חמשה כהנים וחמשה ישראלים.**

כי מהמיעוט של ה"כהן" הראשון נדרוש שצריך כהן, וממילא המיעוט של ה"כהן" השני, בא לרבות [מדין "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות"] אפילו ישראל. ואם כן, ה"כהן" השלישי כבר אינו נחשב למיעוט אחר מיעוט, שהרי הכהן השני הוא לריבוי, ובא ללמדנו המיעוט של הכהן השלישי שדוקא כהן ולא ישראל, והכהן הרביעי - הוא מיעוט אחר מיעוט, והוא בא לרבות ישראל, וכן הלאה, מכהן אחד נדרוש למעט, שיהיה דוקא כהן, ומהכהן הבא אחריו, נדרוש לרבות, שיכול להיות אפילו ישראל.

ומסקנת הגמרא: **אכן קשיא.**

שנינו במשנתנו: **ואדם, כיוצא בהן בקרקעות.**

ומקשה הגמרא: לאיזה צורך צריכין עשרה שמאים לשום אדם, כקרקעות -

**אדם, מי קדוש?! הרי אי אפשר להקדיש אדם.**

ומתרצת הגמרא:

**אמר רבי אבהו:** אין מדובר באדם שהוקדש, אלא המדובר במי שאומר **דמי עלי,** את דמי השווי שלי, עלי לתת להקדש.

**דתניא,** שנינו בברייתא: **האומר "דמי עלי"**

- **שמין אותו כעבד הנמכר בשוק**. ועל זה אמרה המשנה שצריכין עשרה שמאים. שהרי, **ועבד כנעני אתקש לקרקעות**, התורה השוותה וכללה אותו עם קרקעות בדין נחלה, כמו שנאמר בפרשת עבדים [ויקרא כה] "והתנחלתם אותם [את העבדים] לבניכם אחריכם". ולכן, מכח ההיקש הזה למדנו, כי כמו שהקרקעות נישומין בעשרה, כך גם עבד, וכמוהו כל אדם.

שנינו במשנה, שפדיון הקדש מטלטלין - בשלשה, וקרקעות בעשרה.

ודנה עתה הגמרא מה דין שער אדם, העומד להיגזז.

**בעי** שאל **רב אבין: שער** של עבד, שראוי לעשות ממנו כלים, **העומד ליגזז**, שגדל השיער בשיעור שיש בו בכדי להסתפר, אם הקדישם, ובא לפדותם, **בכמה** שמאים שמין אותם? האם נאמר, היות והשער הזה עומד להגזז, **כגזוז דמי**, ודינו כמטלטלין, ונישום **בשלשה**. או שמא דינו **כמחובר דמי**, ונישום **בעשרה**.

והגמרא פושטת את האיבעיא, שהיא מחלוקת חכמים.

**תא שמע**, בא ושמע ראייה ממה ששנינו בברייתא:

דתניא: **המקדיש את עבדו - אין מועלין בו**. כי עבד דינו כקרקעות [כמבואר למעלה], ואין דין מעילה בקרקעות. אלו הם דברי חכמים.

**רבי שמעון בן גמליאל אומר**: אף שאין מועלין בו, מכל מקום, **מועלין בשערו**, כיון שהשער אינו כגופו, אלא דינו כדין מטלטלין, שיש בהם מעילה [ואם נהנה בשיעור שווי פרוטה - משלם קרן וחומש, ומביא קרבן אשם].

**וקיימא לן**, מסקנת הגמרא היא במקום אחר [גיטין לט א], **דבשערו העומד ליגזז פליגי**. שמחלקותם היא בשער העומד ליגזז. לדעת חכמים כמחובר הוא, ודינו כדין גוף העבד, שהוא כקרקע, שאין מועלים בו, ורבי שמעון בן גמליאל סובר שהשער נחשב כגזוז, ולכן מועלים בו. **4** וכמו כן לגבי שומת השער של עבד, שהוקדש, לדעת חכמים נישום בעשרה, ולדעת רבן שמעון בן גמליאל - בשלשה.

**4** כן פירשו רש"י ותוס'. אבל רבינו חננאל מבאר: תנא קמא סבר הואיל ועומד ליגזז, לא מיקדיש עם העבד, לפיכך הנהנה מן השער אינו מועיל, ורבן שמעון בן גמליאל סבר שלא כגזוז דמי, לכן השער קדוש עם העבד. ובהגהות בש"ס וילנא, מקשה המגיה, כי מה בכך שהוא כגופו, הרי על גופו אין מעילה, שאין מעילה בעבדים כמו בקרקעות. והגאון רבי מנחם זמבא בספר זרע אברהם [סימן י"א אות כ"ה] מבאר שרבינו חננאל סובר שמדובר אחרי שתלשן, ואז מועלין בו אם הוא קדוש, וחולקים חכמים עם רבן שמעון בן גמליאל, אם הקדיש את העבד ושערותיו עליו אם חלה הקדושה גם על השערות. ולדברי רבינו חננאל מבואר הטיב למה נקטה הברייתא: המקדיש עבדו, דאילו לדעת רש"י, היו יכולים חכמים ורבן שמעון בן גמליאל לחלוק גם אם הקדיש רק את השער.

ומסקנת הגמרא היא: **אכן, שמע מינה**, שכך היא הפשיטות של הבעיה.

ועתה הגמרא דנה, האם יש לשייך מחלוקת זו למחלוקת נוספת אחרת.

האם **נימא**, נאמר שהני תנאי, חכמים ורבן שמעון בן גמליאל - סוברים **כהני תנאי**:

**דתנן**, שנינו במשנה במסכת שבועות [מב ב]: **רבי מאיר אומר, יש דברים שהן כמו קרקע, ואינן כמו קרקע. ואין חכמים מודים לו.**

**כיצד?** המפקיד אומר לשומר: **עשר גפנים טעונות ענבים מסרתי לך** לשומרם, **והלה השומר אומר: אינן עשר אלא חמש.**

**רבי מאיר מחייב** את השומר לישבע שבועות מודה במקצת על החמש גפנים, והחידוש בדבריו הוא שאף על פי ש"אין נשבעין על הקרקעות", בכל זאת סובר רבי מאיר שבמקרה זה כן נשבעים.

**וחכמים אומרים: כל המחובר לקרקע - הרי הוא כמו קרקע**, ואין נשבעין עליו.

וטעם מחלוקתם הוא:

**ואמר רבי יוסי בר חנינא: בענבים העומדות ליבצר, עסקינן**, עוסקת המשנה, שהענבים גדלו כבר כל צרכם, והגיע עת הבציר.

**מר**, רבי מאיר **סבר, כבצורות דמיין**, הם דומים, ולכן אין דינם כקרקעות, ונשבעין עליהם.

**ומר**, חכמים **סבר, לאו כבצורות דמיין**, ודינם כקרקעות, שאין נשבעין עליהן.

והניחה הגמרא, ששער העומד להגזז הוא כענבים העומדות להבצר, ולכן, חכמים האומרים לגבי שער, שגם אם הוא עומד ליגזז, עדיין כמחובר דמי, דעתם היא כדעת חכמים שאמרו ענבים העומדים ליבצר כמחובר דמי, ואילו רבן שמעון בן גמליאל, האומר שער העומד להגזז כתלוש דמי, סובר כרבי מאיר, האומר, ענבים העומדות להבצר, כבצורות דמי.

ודוחה הגמרא:

**לא!** אין חייבים לומר כן. אלא, **אפילו תימא**, אפשר לומר, שאפילו חכמים סוברים **כרבי מאיר** לגבי דין שבועת מודה במקצת בענבים העומדות להבצר, שכתלושות דמי.

לפי שיש שחילוק בין שער לענבים.

כי **עד כאן לא קאמר רבי מאיר** שכבצורות דמי - אלא **התם**, בענבים שגדלו כל צרכם, כי **כל כמה דשבקה להו**, מה שיותר זמן ישאיר אותם מחוברים לגפנים, **מיכחש כחשי**, הם נהיים כחושים ויבשים, והם עומדים לבצירה מידיה, ולכן דינם כבצורות.

**אבל שערו**, אדרבה, **כל כמה דשבקה להו**, כל זמן שישאיר אותם האדם על ראשו, **אשבוחי משבח**, נהיים הם משובחים וגדולים יותר, וחיבורם מועיל להם, ולכן בשער, אפילו רבי מאיר מודה לחכמים, שאינו כגזוז.

שנינו במשנתנו: **דיני נפשות** בעשרים ושלושה, **הרובע והנרבע** בעשרים ושלושה, שנאמר "והרגת את האשה ואת הבהמה", ואומר "ואת הבהמה תהרוגו".

### הקדמה

רובע - הוא שור שרבע אשה. ושניהם, האשה והשור, נידונים בסקילה, בבית דין של עשרים ושלושה. שנאמר "ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה, והרגת את האשה, ואת הבהמה. מות יומתו, דמיהם בס". הקיש הכתוב את מיתת השור למיתת האשה, ללמדך, שכמיתת האשה, כן מיתת הבהמה.

נרבע - היא בהמה שנרבעה לאיש. כלומר, איש הבא על הבהמה.

וגם אותם משווה התורה לסקילה, ולעשרים ושלושה. שנאמר [שם] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת, ואת הבהמה תהרוגו".

ובמשנתנו משמע עוד אופן שלישי: שור שרבע את האיש, הרי השור נידון למיתה, בעשרים ושלושה.

ועל דין זה מבארת הגמרא את דרשת הכתובים, מנין הוא נלמד. ומביאה הגמרא פסוק שלישי [שמות כב], שממנו נלמד דין זה.

מדייקת הגמרא מלשון התנא במשנה: **קא פסיק ותני**, התנא של משנתנו שנה את דין "רובע" בלשון פסוקה, שמשמעותה, **לא שנא שור הרובע** את אדם **זכר**, **ולא שנא שור הרובע** את האשה נקבה, נסקל בעשרים ושלושה.

ודנה הגמרא: **בשלמא שור הרובע** אשה **נקבה**, נידונת הבהמה למיתה בעשרים ושלושה, **דכתיב "והרגת את האשה, ואת הבהמה"**. הקיש הכתוב את מיתת הבהמה הרובעת את האשה, למיתת האשה, לענין מיתה בעשרים ושלושה.

**אלא שור הרובע איש זכר, מנא לן** שהבהמה נידונית במיתה בעשרים ושלושה!!

ומבארת הגמרא: **דכתיב** [שמות כב] **"כל שוכב עם בהמה, מות יומת"**. ואף שפשט הכתוב הוא בבהמה הנרבעת לאדם, שבא האדם על הבהמה, מכל מקום, יש לנו לדורשו לענין בהמה הבאה על הזכר, כי **אם אינו ענין**, אם אין כל חידוש בפסוק זה, לגבי אדם **השוכב** עם הבהמה, שהרי כבר נאמר דין זה בפסוק אחר [ויקרא כ] **"איש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת, ואת הבהמה תהרוגו"**, **תניהו ענין**, הרי הוא בא לומר, לגבי איש **הנשכב** על ידי בהמה, דהיינו שמביא בהמה עליו.

וכיון **דאפקיה רחמנא**, שקראו הכתוב לנרבע **בלשון "שוכב"**, למרות שהכוונה לאדם ה"נשכב" על ידי הבהמה, הרי בא הכתוב **לאקושי**, להשוות דין **נשכב לשוכב**, ללמדנו, **מה**, כמו בענין **שוכב** עם בהמה, **הוא ובהמתו** נידונים שניהם למיתה **בעשרים ושלושה**, שהרי באותו פסוק נאמר "ואת הבהמה תהרוגו", **אף** איש **הנשכב** על ידי בהמה, **הוא ובהמתו**, שניהם נידונים למיתה **בעשרים ושלושה**.

שנינו במשנתנו: **שור הנסקל, בעשרים ושלושה. שנאמר "השור יסקל, וגם בעליו יומת"**, **כמיתת הבעלים כך מיתת השור**.

ודנה הגמרא: למה נדרוש את הכתוב הזה לגבי מיתה של השור בבית דין של עשרים ושלושה, ולא נפרש את הפסוק כפשוטו, שהורגים גם את בעל השור.

**אמר ליה אביי לרבא: ממאי, מנין אנו למדים, דהאי פסוק "וגם בעליו יומת"**, לדרשה האומרת **"כמיתת הבעלים כך מיתת השור" הוא דאתא**, שלכך הוא בא.

## דף טו - ב

**אימא**, הרי יתכן לומר, כי **לקטלא הוא דאתא!** באה התורה לחייב מיתה את בעל השור שהרג אדם. ומנין לנו להוציא את המקרא מידי פשוטו.

ענה לו רבא: **אם כן**, אם נאמר כדבריך, שהתורה מחייבת בעל השור במיתה, **ליכתוב**, היה צריך לכתוב רק **"השור יסקל, וגם בעליו"**, גרידא, **ולישתוק**, בלי להוסיף את המילה **"יומת"**. ואני הייתי יודע שיומת השור ובעליו.

והיות שהוסיף הכתוב את המילה **"יומת"**, הרי זה בא ללמד, שלא הורגים את בעל השור, אלא כונת התורה לומר שכמיתת הבעלים כך מיתת השור.

אך טען לו אביי: האיך יכלה התורה לכתוב **"גם בעליו"**, בלי להוסיף את המילה **"יומת"!!**

והרי **אי כתב רחמנא הכי**, אם התורה היתה כותבת כך, **הוה אמינא** שיהרגוהו לבעל השור **בסקילה**, כמו שהשור נסקל. ולכן הוצרך הכתוב לומר "וגם בעליו יומת", כדי ללמדנו שבעל השור חייב רק מיתת חנק [סתם מיתה האמורה בתורה אינו אלא חנק]. וחוזרת הקושיה: למה לא נבאר את הפסוק כפשוטו, שגם הבעלים חייבים מיתה, אלא שאינם נסקלים כמו השור, אלא מיתתם היא בחנק.

ומתרץ רבא: גם אם לא כתבה התורה "יומת" - לא היינו הורגים את בעל השור בסקילה, וזאת, מסברא פשוטה:

וכי **סקילה** - **סלקא דעתך!!**? האיך עלה על דעתך לומר שבעל השור יתחייב סקילה!! והרי אם אפילו **קטל איהו**, אם רצח בעל השור בעצמו אדם, בידיו ממש - הרי הוא נידון **בסייף**, כדין רוצח.

ואם כן, איך יתכן לומר שאם **ממונו** [שורו] הרג אדם, שבעל השור רק פשע בכך שלא שמרו כראוי, יתחייב בעל השור **בסקילה!!**? שהיא עונש המיתה החמור ביותר מכל ארבע מיתות בית דין.

ולפי זה, אכן מיותרת היא המלה "יומת", לפי שאין צריכים ללמוד ממנה שבעל השור אינו נידון בסקילה. אלא היא באה לדרוש ממנה את ההלכה ש"כמיתת הבעלים כך מיתת השור".

אך עדיין טוען אביי, שהמילה "יומת" אינה מיותרת. כי יתכן שהיא באה ללמד שבעל השור יהיה נידון בחנק. והיינו, שאם הוא עצמו רצח אדם בידיים הוא יהיה חייב מיתת הרג בסייף, ואילו אם לא שמר את שורו, ושורו הרג, הוא יתחייב במיתת חנק, שהיא קלה מהרג.

**ודילמא**, יתכן לומר, שהאי **דכתב רחמנא "יומת"** - **לאקולי עילויה**, להקל על בעל השור, **לאפוקי מסייף**, להוציאו ממיתת הרג, שחייב בה לו היה רוצח בידיים, ולחייבו על שהרג שורו אדם, **חנק בלבד!**

שהרי **הניחא**, שפיר ניתן לומר שהמילה "יומת" מיותרת, **למאן דאמר** עונש מיתת **חנק חמור** מעונש מיתת הרג בסייף, כי לפיו אכן לא יתכן שהמילה "יומת" באה לומר שמיתתו של בעל השור היא במיתת חנק החמורה, שהרי לא יתכן דבר שכזה, שיהיה העונש של בעל השור על שהרג שורו אדם, יותר חמור מהעונש על רציחה שהוא עצמו רצח אדם בידיים.

**אלא למאן דאמר** עונש **חנק קיל** מעונש הרג, **מאי איכא למימר!!**? מה תתרץ לפיו, והרי לפיו יתכן שכוונת התורה לומר שיש לדונו בחנק על מיתת שורו, שהוא עונש פחות חמור מהרג, ולכן כתבה התורה "יומת".



וכיון שלפיו המלה "יומת" אינה מיותרת, אם כן, חוזרת הקושיה, מנין לנו שכוונת התורה בפסוק "וגם בעליו יומת", ללמדנו שמיתת השור בעשרים ושלושה, ולמה לא נאמר שכוונת התורה היא לעונש מיתה ממש, בחנק, לבעל השור.

וענה רבא: **לא סלקא דעתך! לא יעלה על דעתך לחייב מיתה את בעל השור. כיון דכתיב בפסוק שאחריו "אם כופר יושת עליו".**

**ואי סלקא דעתך**, אם תסבור שבעל השור **בר קטלא הוא**, שחייב מיתה, והתורה נתנה לו את האפשרות לפדות את מיתתו בכופר - אין זה יתכן. **כי והכתיב**, הרי כתבה התורה במקום אחר **"לא תקח כופר לנפש רוצח"**!

ואם באמת היה חייב מיתה, לא נתנה לו התורה האפשרות לפדות עצמו בתשלום כופר.

אך מקשה הגמרא: **אדרבה! להיפך הוא הנכון! משום היא גופה**, דוקא משום שהתורה אינה מתירה לפדות נפש רוצח בתשלום כופר, והיתה הוה אמינא לומר שגם אם שורו הרג אין לוקחים כופר, לכן כתבה התורה, שרק אם **קטל איהו**, הוא בעצמו בידיו, **לא תיסגי ליה**, אין עונשו מספיק **בממונא**, לפטור עצמו בתשלום כופר, **אלא דוקא בקטלא**, עונשו הוא רק מיתה. אבל אם **קטל שורו** אדם, באה התורה לומר **ליפרק נפשיה בממונא!** שניתנת לו האפשרות לפדות את נפשו בתשלום כופר, אך אם אינו משלם כופר, הוא יהרג.

וחוזרת הקושיה, שאין הכי נמי, יכול בעל השור לפדות את נפשו בכופר. אבל אם לא משלם כופר, הוא חייב מיתה, ומנין לנו לפוטרו לגמרי ממיתה.

ומתרצת הגמרא: **אלא, אמר חזקיה, וכן תנא דבי חזקיה**, וכך גם היו שונים בבית מדרשו של חזקיה [או שכך היו שונים במשנת חזקיה]: **אמר קרא**, אמרה התורה שם, בפרשת רוצח, **"מות יומת המכה - רוצח הוא"**. והמילים "רוצח הוא" הן מיותרות, כדי לדרוש מהן, **על רציחתו בידים - אתה הורגו, ואי אתה הורגו על רציחת שורו.**

ומכאן נלמד שפטור לגמרי ממיתה.

ומה שכתבה התורה "וגם בעליו יומת", הוא רק לדרשה, לומר ש"כמיתת הבעלים כך מיתת השור". כמו שאם היו הורגים את הבעלים - הוא היה נידון בעשרים ושלושה, כך גם נידון השור בעשרים ושלושה.

נאמר בתורה במעמד הר סיני [שמות יט] "השמרו לכם עלות בהר ונגוע בקצהו. כל הנוגע בהר, מות יומת. לא תגע בו יד, כי סקול יסקל או ירה יירה, אם בהמה אם איש, לא יחיה".

אדם שהיה מתקרב להר סיני בשעה שירדה עליו שכינה, היה חייב מיתה בבית דין. וכיון שכבר הוקבעו אז לעם ישראל סנהדראות, מעת ביאת יתרו, **5** הרי נידון אדם זה למיתה בעשרים ושלושה, ככל דיני נפשות.

**5.** הקשה הערוך לנר: אף אם נאמר שיתרו בא לפני מתן תורה, הרי מינוי הסנהדרין היה רק למחרת יום הכפורים, כמו שנאמר "ויהי ממחרת". ועיין שם ברש"י, שהיה ממחרת יום כפורים. והחזון איש [או"ח סי' קכ"ה] מתרץ, שאף על גב אף שאת מספר הדיינים נלמד מהפסוק "ושפטו העדה והצילו העדה", הנאמר בערבות מואב, מכל מקום, דין בית דין של עשרים ושלושה לדיני נפשות נהג גם במשך הזמן של כל ארבעים שנה, ובודאי כבר נאמרו להם כמה מצות - הנוגעות למעשה - אפילו קודם מתן תורה. ועוד מובא תירוץ בספר מרגליות הים, שהשכינה הסתלקה אחרי יום כפורים, ואז כבר היו להם סנהדראות. וכתב המהרש"א: הא דפשיטא ליה באיש יותר מבהמה הוא: משום דבסנהדרין של יתרו נאמר: כי יהיה להם דבר בא אלי וגוי בין איש ובין רעהו.

ומתספקת הגמרא עתה, מה היה הדין בבהמה שקרבה להר סיני אז, האם היא היתה נידונה בעשרים ושלושה דוקא, או לא.

**איבעיא להו**, הסתפקו בבית המדרש: **שור סיני**, שור שהתקרב אל הר סיני בעוד שהשכינה היתה שם, **בכמה** דיינים הוא היה נידון.

וצדדי הספק הם:

**מי גמר**, האם למדים דין סקילה שנאמר **לשעה**, לזמן מעמד הר סיני בלבד, **מדין** סקילה שנאמר **לדורות**, דהיינו משור שהמית אדם, שחייב סקילה, וסקילתו בעשרים ושלושה, וכמו כן היו צריכים לנהוג בדין הבהמה שקרבה להר.

**או לא** למדים דין שהוא רק לפי שעה מהלכה שקבועה לדורות.

והגמרא פושטת מברייתא:

**תא שמע**, בוא ושמע ראייה, מהא **דתני**, ששנה **רמי בר יחזקאל**: נאמר בתורה [שמות יט] **"אם בהמה אם איש, לא יחיה"**.

ודרשינן: **מה איש** נידון **בעשרים ושלושה**, **אף בהמה** נידונה **בעשרים ושלושה**. **6** שנינו במשנתנו: **הזאב והארי** הדוב והנמר והברדלס והנחש - מיתתן בעשרים ושלושה, רבי אליעזר אומר: כל הקודם להרגן זכה.

**6.** והקשה התורת חיים: הרי אמרו התוס' בד"ה אימא שאין למדים בהיקש את המוקדם מן המאוחר. ומתרץ, שגם כאן נלמד מן ייתור ולא מן היקש, שהרי כבר נאמר: כל הנוגע בהר מות יומת. ואם רצתה התורה להוסיף שגם בהמה חייבת מיתה, היה מספיק לומר וגם בהמה, לכן נדרש להקישא.

דבר פשוט הוא, כי מה שאמר התנא קמא, מיתתן בעשרים ושלושה, מדובר כשהמיתו את האדם, שיש לדון את השור לסקילה, כדין שור הנסקל.

אבל נחלקו אמוראים בדעת רבי אליעזר, האומר, כל הקודם להרגן לחיות הטורפות הללו, זכה. האם מדובר בהריגת החיות האלה רק כשהמיתו את האדם, ובא רבי אליעזר לחלוק על חכמים, ולומר שאין צריכין להריגתם בית דין.

או שאף אם לא המיתו אדם, גם כן סובר רבי אליעזר שכל הקודם להורגן לחיות הטורפות הללו, זכה.

**אמר ריש לקיש: והוא שהמיתו.** מה שאמר רבי אליעזר "כל הקודם להורגן זכה", מדובר רק אם כבר המיתו החיות הללו את האדם. **אבל אם לא המיתו, לא** אמר שמותר להורגן, אלא אסור להורגן, על אף שהן חיות טרף.

**אלמא**, מוכח מכאן, שקסבר רבי אליעזר, שאם **יש להן** לחיות הטרף הללו **תרבות**, מותר לגדלן. **7** כי אדם יכול לאלפם שלא יזיקו. ולכן **יש להן בעלים**, והיינו, שם הבעלים שלהם נקרא עליהן ואינם כהפקר, ואסור להורגן אם לא המיתו אדם.

**7.** והיד רמ"ה מוסיף: מותר לגדלן, ואינו עובר על הלאו של: לא תשים דמים בביתך.

אבל אם המיתו אדם, סופן מוכיח על תחילתן שחיות טורפות אלו אינן בני תרבות, **8** ואין לו היתר לגדלן, והם כהפקר, ואין צריך לדונם.

**8.** רש"י מפרש: דהוכיח סופן על תחילתן שאינם בני תרבות ואין צריכין לדונן, והקשה עליו היד רמ"ה דבשלמא בחיות של המשנה, שייך לומר כן. אבל בברייתא שנשנית כמו ריש לקיש, לקמן בגמרא, ושם הרי סובר רבי אליעזר שגם בהמות ושאר חיות כל הקודם וכו', ואיך אפשר לומר שהוכיח סופן על תחילתן. לכן חולק על רש"י וסובר שטעמו של ריש לקיש הוא שמותר להרגם משום "ובערת הרע מקרבך" או משום "ולא תשים דמים בביתך". ואם כן מה שהורגים אותם, הוא דין הריגה, וצריך לדונם אלא שנידון בדין יחיד שכל הקודם להורגם זכה. ורבי אליעזר סובר - לדעת ריש לקיש לדעת היד רמ"ה - שרק שור הנאמר בתורה נידון בעשרים ושלשה, ולא שאר הבהמות וחיות. ומה שלמדו בגמרא בבא קמא שור שור משבת שהוא הדין לכל בהמות וחיות - הוא רק לפי חכמים ורבי אליעזר חולק עליהם. אבל חולק רק לקולא - שאין צריכין עשרים ושלשה. אבל לענין שיאסר בהנאה, לומד מקל וחומר: ומה שור הקל שנידון בעשרים ושלשה, ולא נאמר בו הדין של כל הקודם וכו' אסור בהנאה - כל שכן שאר בהמות וחיות.

ואילו **רבי יוחנן אמר**, שרבי אליעזר סובר כל הקודם להורגן זכה, **אף על פי שלא המיתו**. ולדבריו, חולק רבי אליעזר עם תנא קמא בשני דברים: ראשית, על מה שסובר תנא קמא שרק אם המיתו הם נהרגים, הריהו חולק וסובר שהם נהרגים אף אם לא המיתו. ושנית, על מה שסובר תנא קמא שנידונים בעשרים ושלשה, הריהו חולק, וסובר שכל הקודם להורגן, זכה.

ומוכח, שקסבר רבי אליעזר, **אין להם תרבות**. אי אפשר לגדלם שלא יזיקו, ואסור לגדלם, ולכן **אין להם בעלים**, אין שם הבעלים נקרא עליהם, אלא הרי הם כהפקר, ומותר להורגם בלי דין ודברים.

והגמרא מדייקת עתה מלשון המשנה "זכה", שמשמעותה "הרוויח", והיינו, כדברי רבי יוחנן.

**תנו**, שנינו במשנתנו: **רבי אליעזר אומר: כל הקודם להורגן - זכה.**

ומדייקת הגמרא: **בשלמא לרבי יוחנן**, הסובר שמוותר להרגן גם כשלא המיתו אדם, **למאי**, לאיזה דבר "זכה" מי שהורגן? - **זכה לעורן**, שיוכל ההורג לקחת לעצמו את העור, כיון שאין להם בעלים, ואינם אסורים בהנאה, כיון שעדיין לא המיתו.

**אלא לריש לקיש**, הסובר שלפי רבי אליעזר מותר להרגם רק כשהרגו אדם, קשה, באיזה דבר "זכה" האדם ההורגן לאחר שהן הרגו אדם?!

והרי הוא אינו יכול לקחת את העור.

כי **כיון שהמיתו** אדם, ולדברי רבי אליעזר אין צורך לדון בבית דין כדי להרגן, הרי **שוניהו רבנן**, נתנו חכמים להריגת האדם, את תוקף הדין **כמאן דגמר דינייהו**, כאילו נגמר דינן למיתה בבית דין.

וכיוון שכאילו נגמר דינן למיתה, ובא זה והרגן, הרי מעתה, **איסורי הנאה נינהו!**

הרי כל החיות הללו, כאשר הרגן אדם זה לאחר שהמיתו אדם, והתחייבו מיתה, הן נאסרות אז בהנאה, כדין שור הנסקל, שנאסר בהנאה אחרי גמר דין, אף שעדיין לא סקלוהו. ואם כן, במה "זכה" זה שהרגן?!

ומתרצת הגמרא: ריש לקיש מפרש, **מאי "זכה"?** - **זכה לשמים!** עשה מעשה טוב, ויקבל על כך שכר מהשמים.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא, ששנינו בה כדברי ריש לקיש.

**תניא**, שנינו בברייתא, **כוותיה** כמו **דריש לקיש**:

דתניא: **אחד שור שהמית, ואחד בהמה וחיה שהמיתו** - כולם נידונים **בעשרים ושלושה**. אלו הם דברי תנא קמא.

ואילו **רבי אליעזר אומר: שור שהמית נידון בעשרים ושלושה, ושאר בהמה וחיה שהמיתו - כל הקודם להורגן, זכה בהן לשמים**. הרי שפירוש "זכה" הוא "זכה לשמים".

שנינו במשנתנו: רבי עקיבא אומר: מיתתן בעשרים ושלושה.

ומקשה הגמרא: **רבי עקיבא, היינו תנא קמא!!** במה שונה דינו מדברי התנא קמא.

ומתרת הגמרא: **איכא בינייהו**, יש חילוק ביניהם, בדין של **נחש**, שתנא קמא סובר, גם נחש נידון בעשרים ושלשה. ורבי עקיבא חולק עליו בדין נחש, וסובר כרבי אליעזר, שכל הקודם להורגו, זכה, לפי שהוא מועד להמית. ובכל שאר החיות, חולק על רבי אליעזר, וסובר כתנא קמא שדין בעשרים ושלשה.

שנינו במשנתנו: אין דנין לא את השבט וכו' אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

בכל העבירות שבתורה אין חילוק בין יחידים למרובים - עיר או שבט, ודין הרבים שחטאו הוא כדין היחיד.

אבל בעבודה זרה חילקה התורה בין יחיד שעבד עבודה זרה, שדינו בסקילה, ונידון בבית דין של עשרים ושלשה, לבין עיר שהודחה - כולה או רובה - לעבודה זרה, שדינם בסייף, ונידונים בסנהדרין גדולה של שבעים ואחד.

במשנה משמע שיש דין שלישי, של "שבט" שחטא, שנידון בסנהדרין גדולה, והגמרא מבארת את דברי המשנה.

ודנה הגמרא: **האי שבט דחטא, במאי**, באיזה חטא חטאו אנשי השבט?

**אילימא**, אם תאמר שמדובר ב**שבט שחלל את השבת**, זה אינו יכול להיות! כי **אימר דפליג רחמנא**, אימתי חילקה התורה בין יחידים למרובים, רק לענין **עבודת כוכבים**. אבל **בשאר מצות** לא תעשה, **מי פליג!!** האם מצאנו שחלקה התורה ביו יחיד לרבים!!

ולכן מבארת הגמרא: **אלא**, המדובר במשנתנו, הוא **בשבט שהודח** לעבודה זרה.

אך תמחה הגמרא: **למימרא**, רצונך לומר, שבאה המשנה להשמיענו, **דבדינא דרבים דיינינן ליה**. שדנים את השבט כדין רבים, כדין עיר הנדחת, בסייף, ובסנהדרין גדולה.

והרי דבר זה קשה לאומרו!

כי, **כמאן**, כמו איזה תנא, סובר התנא של משנתנו? הרי הוא אינו סובר **לא כרבי יאשיה**, ולא **כרבי יונתן!!**

דהרי **תניא** שנינו בברייתא: **עד כמה**, מהו מספר האנשים שעבדו עבודה זרה, **שעושין** את עירם במעשיהם ל"**עיר הנדחת**"? - **מעשרה ועד מאה**.

לפי שעיר שאין בה עשרה אנשים אינה נחשבת כעיר. ועיר שיש בה יותר ממאה אנשים אין האנשים היושבים בה נקראים "אנשי העיר" אלא הם מוגדרים כ"ציבור". ואילו התורה הקפידה בדין עיר הנידחת שתהיה "עיר" דוקא, שלא יהיו בה פחות מעשרה אנשים, ולא יותר ממאה.

ואם אינה עיר, אזי נידון כל אחד ואחד בבית דין של עשרים ושלושה [לפי ההוה אמינא], ובסקילה.

אלו הם **דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר: ממאה ועד רובו של שבת**. פחות ממאה אינה נחשבת עיר, וכמו כן, יותר מרובו של שבת - הריחו ציבור.

ומעתה, משנתנו אינה לא כדעת רבי יאשיה, שהרי הוא סובר שאף עיר גדולה יותר ממאה דינה כיחידים, וכל שכן שבת שלם.

והיא גם שלא כדעת רבי יונתן, שהרי: **ואפילו רבי יונתן לא קאמר** שכל ציבור גדול נעשה עיר הנדחת, **אלא** דוקא ממאה עד **רובו** של שבת. **אבל כולו**, כשחטאו כל השבת - **לא** אמר רבי יונתן שדינם כמרובים. ואילו משנתנו הרי מדברת ב"שבת" שלם שחטאו, ובכל זאת היא נותנת לו דין מרובים שחטאו.

ובהמשך הגמרא, יתרץ רבינא לקושיה זו.

ועתה מפרש רב מתנה פירוש אחר בדברי המשנה.

## דף טז - א

**אמר רב מתנה: הכא כאן**  **בנשיא של שבת, שחטא** באחת מכל העבירות שבתורה שחייבים עליה מיתת בית דין, **עסקינן**, מדברת המשנה.

והטעם שנידון בסנהדרין גדולה, על אף שהוא יחיד, כי, **מי**, וכי **לא אמר רב אדא בר אהבה**, כי מה ששנינו בהמשך המשנה, שכהן גדול נידון בסנהדרין גדולה, הוא משום שנאמר **"כל הדבר "הגדול" יביאו אליך"**, ודרשינן, **דבריו של "גדול"**, איש חשוב, כמו הכהן הגדול, יובאו לדין בפני הסנהדרין. אם כן, **האי נשיא נמי**, **"גדול" הוא**, ולכן הוא נידון בסנהדרין גדולה.

ומביאה הגמרא את דברי עולא, המפרש פירוש אחר. שהמשנה אינה מדברת בשבת או בנשיא שחטאו, אלא באם נפלה מחלוקת בין שבת לשבת **1** בעסקי נחלה וגבולות אדמתם, שדבר זה נידון בסנהדרין גדולה.

1. כן כתב רבינו חננאל בשם הירושלמי. והמאירי כתב: בין שבט לשבט או בשבט עצמו בין משפחה למשפחה.

**עולא אמר רבי אלעזר:** משנתנו מדברת **בבאין** לדון **על עסקי נחלות**. והטעם שצריכין לדון דבר זה בשבעים ואחד, הוא: **וכתחילתה** של חלוקת הנחלות **של ארץ ישראל**. **מה**, כמו **שבתחילתה**, התחלקה הארץ לנחלות השבטים על ידי יהושע והזקנים, שהיו **שבעים ואחד**. **אף כאן**, בדורות הבאים, ידונו את עסקי הנחלות, **בשבעים ואחד**.

ומקשה הגמרא: אם כן, מדוע שלא נאמר גם כן: **אי מה**, כמו **תחילתה**, התחלקה הארץ על ידי **קלפי גורל**, **ואורים ותומים**, ו**כל ישראל** [כמו שמבואר במסכת בבא בתרא דף קכב]. **אף כאן**, בדורות הבאים, נפסוק את הלכות הנחלות דוקא על ידי **קלפי**, **אורים ותומים**, ו**כל ישראל**.

וזה הרי אינו נכון!

ולכן הגמרא דוחה את דברי עולא, ואומרת:

**אלא, מחוורתא**, הביאור הנכון הוא, **כדרב מתנה**, שהמשנה מדברת בנשיא שבט שחטא.

אך רבינא, חוזר לפרש שהמשנה מדברת בשבט שהודח לעבודה זרה.

**רבינא אמר: לעולם פירוש משנתנו הוא בשבט שהודח.**

והוא **דקא קשיא לך**, וכי **בדינא דרבים דיינינן ליה**?! והלא הם יותר ממאה לרבי יאשיה, ויותר מרוב שבט לרבי יונתן -

תשובתך, **אין!** אכן כך הוא הדין, שאף על גב ד**קטלינן ליה בדין יחיד**, בסקילה, בכל זאת, **בי דינא דרבים**, סנהדרין גדולה, הם אלו ש**דיינינן ליה**, ולא בית דין של עשרים ושלושה.

ומה שאמרו רבי יאשיה ורבי יונתן, כוונתם היא, שבעיר גדולה ממאה, או בשבט כולו - אין נידונים בסייף אלא בסקילה. והתנא של משנתנו מודה להם בזאת. אלא שהוא סובר שהשבט שעבד עבודה זרה נידון בסנהדרין גדולה, ואף רבי יאשיה ורבי יונתן מודים לדין זה.

והטעם ששבט שעבד עבודה זרה נידון בסנהדרין גדולה, הוא:

**מי לא, וכי לא אמר רבי חמא בר יוסי אמר רבי אושעיא:** נאמר בתורה [דברים יז] באיש או אשה שעבד עבודה זרה: **"והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך, את האיש או את האשה, וסקלתם באבנים, ומתו".** ודרשינן, **איש ואשה יחידים אתה מוציא לשעריך, לבית דין שבכל שער ושער משערי העיר, דהיינו סנהדרין קטנה, ואי אתה מוציא את כל העיר כולה, שעבדו עבודה זרה, לשעריך, אלא לבית דין הגדול שבירושלים, דהיינו סנהדרין גדולה.**

ודרשה זו שדרשה רבי אושעיא לגבי עיר הנדחת, **הכא, בשבט שהודח, נמי נדרוש כך:** **איש ואשה אתה מוציא לשעריך, ואי אתה מוציא את כל ה"שבט" כולו לשעריך, אלא לסנהדרין גדולה.**

שנינו במשנתנו: אין דנים וכו' **ולא את נביא השקר** וכו' אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי?** מנין נלמד שנביא שקר נידון בשבעים ואחד.

ומבאר הגמרא: **אמר רבי יוסי בר חנינא: אתיא, נלמד הדבר בגזירה שוה "הזדה הזדה" מזקן ממרא.** בנביא שקר נאמר [דברים יח]: **"אך הנביא אשר יזיד לדבר בשמי",** ובזקן ממרא נאמר: [דברים יז]: **"והאיש אשר יעשה בזדון".** ודרשינן, **מה להלן, כמו שזקן ממרא, בשבעים ואחד, הוא חייב מיתה רק אם המרה [הורה הוראה בניגוד למה שהורה בית דין] כנגד בית דין של שבעים ואחד שבלשכת הגזית. אף כאן, נביא שקר, נידון בשבעים ואחד.**

ומקשה הגמרא: הלא פסוק זה של **הזדה** של זקן ממרא, **כי כתיבא, המקום שהוא אמור, בקטלא, לגבי בית הדין שידון בחיוב הריגתו, הוא דכתיבא!** שנאמר בפרשת זקן ממרא: **"והאיש אשר יעשה בזדון, לבלתי שמע וגו' ומת האיש ההוא".** והרי **קטלא,** דין מיתתו של זקן ממרא, **בעשרין ותלתא, בעשרים ושלושה, הוא נידון, ולא בשבעים ואחד!** שהרי בין כל האמורים במשנה שנידונים בשבעים ואחד, לא נשנה ביניהם זקן ממרא.

ומה שאמרו זקן ממרא בשבעים ואחד, הוא רק לגבי אופן המראתו, שאינו חייב אלא אם המרה כנגד הכרעת בית דין הגדול של שבעים ואחד. ואם כן, האיך אפשר ללמוד בגזירה שוה של **"הזדה הזדה"** את דין מיתת נביא השקר בשבעים ואחד, מהמראת זקן ממרא, בשעה שהפסוק של **"הזדה"** האמור בזקן ממרא נאמר לגבי דין סקילתו, וסקילתו היא בעשרים ושלושה.



**אלא, אמר ריש לקיש: גמר, למדנו בגזירה שוה של "דבר דבר" מהמראתו של זקן ממרא.** לפי שבמיתת נביא שקר נאמר "איש יזיד לדבר דבר", וגם בהמראת זקן נאמר "ועשית על פי הדבר". מה המראת זקן, הוא כנגד הוראה של שבעים ואחד, כך מיתת נביא שקר היא בשבעים ואחד.

ומקשה הגמרא על ריש לקיש: אחרי שלמדנו בגזירה שוה מהמראת זקן ממרא כנגד הוראה של שבעים ואחד, שמיתת נביא שקר היא בשבעים ואחד, אם כן:

### **ולהדר, ויחזור דיו מיתת זקן ממרא, ולגמר "הזדה הזדה" מנביא השקר.**

ונאמר, כמו שנביא שקר נהרג בשבעים ואחד - שהרי למדנו זאת מדין המראתו של זקן ממרא כנגד הוראה של שבעים ואחד - כך גם זקן ממרא ייהרג בשבעים ואחד.

ומתרתת הגמרא: רק את הלימוד של גזירה שוה "דבר דבר", **גמיר**, קיבל התנא מרבותיו. אבל את הלימוד של גזירה שוה "הזדה הזדה", **לא גמיר**, לא קיבלה מרבותיו. ואין אדם דן גזירה שוה מעצמו, אף אם הפסוק נראה כמיותר כדי לדרוש ממנו, לפי שאינו יודע אם הוא אכן מיותר, כי שמא הוא נדרש לדרשה אחרת. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> וכתב התורת חיים: דרבי יוסי בר חנינא יתריך: דאף שהזדה נאמר במיתה, מכל מקום משמעותה היא על המראתו בזדון, לכן גמר הזדה הזדה. אבל עדיין קשה, אם אין אדם דן גזירה שוה מעצמו, איך דן רבי יוסי בר חנינא הזדה הזדה, ואם קיבלה מרבותיו למה לא הסכים ריש לקיש לקבלתו. והתוס' במסכת שבת (צ"ז א) מתרצים, שהיה להם - לתנאים ואמוראים - בקבלה מנין של גזירה שוה בכל התורה, וזו היתה יתירה על חשבוננו - לפיכך לא קיבלה. והתוס' במסכת כתובות (ל"ח ב) מתרצים: דהיה להם בקבלה שיש כאן גזירה שוה בין נביא שקר לזקן ממרא, ולא ידעו במה, ואמר מסברא שהיא הזדה הזדה. ועיין ביד רמ"ה.

שנינו במשנתנו: אין דנין וכו' **ולא את כהן גדול** אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי?** מנין נלמד שכהן גדול שעשה אחת מן העבירות שחייבים עליה מיתה - נידון בשבעים ואחד.

ומבארת הגמרא: **אמר רב אדא בר אבהו, דאמר קרא**, נאמר בתורה בפרשת מינוי הסנהדרין, [שמות יח] **"כל הדבר הגדול יביאו אליך"**, היינו למשה, שהיה במקום שבעים ואחד. ודרשינן: **דבריו של איש גדול**, בעל שררה, כגון נשיא וכהן גדול, יביאו אליך, אל בית דין של שבעים ואחד.

אך הגמרא מביאה תנא של ברייתא, שאינו דורש כן.

**מיתבי** מהא דתניא: **"דבר גדול"**, הוא **דבר קשה**, שהסנהדרין אינם יודעים להכריע בו, ואותו הם יביאו אל משה.

**אתה אומר דבר קשה - או אולי אינו דבר קשה, אלא דבריו של גדול.** והיינו, שאת דינו של אדם גדול יביאו אל משה?

**כשהוא אומר** בסוף אותה אותה פרשה **"את הדבר הקשה יביאון אל משה"**, **הרי דבר קשה אמור.** הרי מוכח שהכוונה לדבר קשה.

[ובהמשך יבואר למה צריך לדעתו שני פסוקים ללמדנו שהביאו למשה את הדבר הקשה].

ומכאן קשה על רב אדא בר אהבה הדורש "דבר של גדול".

ומתרצת הגמרא: **הוא**, רב אדא בר אהבה, **דאמר, כי האי תנא.** כמו התנא של ברייתא אחרת, ולכן הוא העמיד את דברי התנא במשנתנו כפי התנא ההוא.

**דתניא**, שנינו בברייתא: **"דבר גדול" - דבריו של גדול.**

מנין **אתה אומר דבריו של גדול?** - או אולי, **אינו דבריו של גדול אלא "דבר הקשה"?** **כשהוא אומר** בפסוק אחר **"את הדבר הקשה יביאון אל משה"**, **הרי דבר קשה כבר אמור, ומה אני מקיים** את מה שנאמר **"דבר גדול"**, **לדבריו של גדול.** וכך היא גם דרשת התנא של משנתנו.

ומקשה הגמרא על התנא של הברייתא הראשונה:

**והאי תנא** האומר ש"דבר גדול" פירושו דבר קשה, **תרי קראי, למה לי?!?** למה כתבה התורה שני פסוקים ללמדנו שהדבר הקשה יובא אל משה.

ומתרצת הגמרא: אין כאן פסוק מיותר, כי **חד**, פסוק אחד, הראשון, **לצוואה בעלמא**, לציווי על הדיינים שיביאו למשה את דבר הקשה. **וחד**, נאמר **לעשייה**. שהתורה מספרת כי אכן עשו כן, והביאו אל משה את הדבר הקשה. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> והקשה התוס' הרא"ש, שאם כן מאיזה דרשה דרש תנא זה את דין משנתנו שאין דנים את כהן הגדול ונשיא אלא בבית דין שבעים ואחד.

ומקשה עתה הגמרא על התנא של הברייתא השניה:

**ואידך**, איך הוא דורש מיתור הכתובים, והלא אינם מיותרים, שהרי אחד נאמר לצוואה ואחד לעשייה.

ומתרצת הגמרא: בכל זאת יש כאן טעם לדרשה, כי **אם כן**, ששני הפסוקים הם לדבר הקשה, לכתוב **או גדול גדול** בשני הפסוקים, **או קשה קשה** בשני הפסוקים. **מאי גדול ומאי קשה**, מדוע שינה הכתוב לשונו?

**שמע מינה תרתי**, בא הכתוב ללמדנו, שדבר גדול אינו דבר הקשה, אלא דבריו של גדול, ואותו הביאו אל משה. ומוכח שדינו של גדול נידון בשבעים ואחד.

**בעי שאל רבי אלעזר: שורו של כהן גדול** שהמית את האדם - **בכמה** דיינים הוא נידון? האם **למיתת בעלים דידיה מדמינן ליה**, האם משווים אותו לדין מיתת בעליו הכהן גדול, שהרי כתבה התורה "השור יסקל וגם בעליו יומת", וכמו שהוא נידון בשבעים ואחד, כן שורו, **או דילמא**, שמא נאמר, **למיתת בעלים דעלמא מדמינן ליה**. משווים אותו לשאר מיתת בעלים - בעשרים ושלושה.

והבעיה לא נפשטה. **4**

**4.** הרמב"ם (פ"ה מהל' סנהדרין הלכה א) אינו מביא בעיא זו. וכתב הלחם משנה שמפשטות לשונו משמע שניידון בשבעים ואחד. והמאירי סובר שניידון בשבעים ואחד.

**אמר אביי: מדקא מיבעיא ליה שורו**, מכך שרבי אלעזר הסתפק רק בשורו, שיש צד להשוותו אליו, שהרי כתבה התורה "השור יסקל וגם בעליו יומת", **מכלל** דבריו אלו אתה למד, **דממונו** של כהן גדול, אם יש לו משפט ממון, **פשיטא ליה** לרבי אלעזר שאינו נידון בשבעים ואחד, אלא בשלושה, ככל דיני ממונות.

ומקשה הגמרא: **פשיטא!?** מה בא אביי להשמיענו, ולמה הצורך ללמוד כן מדברי רבי אלעזר, הרי רק בשור הנסקל השוותה התורה הממון לבעלים **5**.

**5.** כן פירש היד רמ"ה. והתורת חיים מפרש: וכי יעלה על הדעת שיאספו שבעים ואחד שופטים בשביל סכסוך בדיני ממונות.

ומתרצת הגמרא, שזה אינו כל כך פשוט -

**מהו דתימא היתה לנו הוה אמינא לומר: הואיל וכתב "כל" הדבר הגדול**, נדרוש **"כל" דבריו של גדול** אפילו דיני ממונות נצטרך סנהדרין גדולה. **קא משמע לן** משמע לנו אביי, שדיני ממונות של הכהן הגדול - בשלושה **6**.

**6.** והנה, בגמרא בפרק כהן גדול (י"ח א) הובאה ברייתא שאם כהן גדול עבר על לא תעשה וחייב מלקות הרי הוא כהדיוט וניידון בשלושה. ומקשה הגמרא: "פשיטא" ומתרצת: מהו דתימא וכו' כל דבריו של גדול - ואפילו מלקות - קמשמע לן שניידון בשלושה. ומקשה הגמרא: ואימא הכי נמי, שנדרוש: "כל דבריו של גדול" ומתרצת: מי כתיב דברי גדול - הדבר הגדול כתיב, דבר גדול ממש. דהיינו מיתת בית דין. ורש"י שם אינו מפרש. והיד רמ"ה מפרש שני פירושים. האחד, ש"דבר גדול" משמע דבר גדול ממש - והוא מיתת בית דין. והשני, שרק דבר אחד ולא כל דברי הגדול. הרי שאפילו מלקות שחמיר מדיני ממונות נידון בשלושה, ודרשינן מדרשת הכתוב. והקשה הגאון רע"א: אם כן מה צריך אביי להשמיענו שדיני ממונות נידון בשלושה, אם אפילו מלקות נידון בשלושה. והניח הקושיא ב"צריך עיון". והנה, היד רמ"ה גריס גם בסוגייתנו: "ואימא הכי נמי" שנלמד מהפסוק כל דבריו של גדול, אפילו דיני ממונות. ומתרצת הגמרא: "מי כתיב דברי גדול" שמשמעותו כל דבריו של גדול "דבר כתיב" שרק מה ששייך בגופו של הגדול, ולא ממונו. וכתב הר"ן שאינה גירסה נכונה, כי בשלמא שם בגמרא, שדנה לענין מלקות

בגופו של הכהן גדול, שייך להקשות "ואימא הכי נמי", אבל בסוגייתנו, הדנה בענין ממונות, לא היתה אפילו הוה אמינא שנידון בשבעים ואחד. והתורת חיים מוסיף: בשלמא במלקות שהיא במקום מיתה (לעיל י א) היתה הוה אמינא שנידון בשבעים ואחד, אבל ממון אינו דבר גדול, ואין שום הוה אמינא שיצטרכו שבעים ואחד.

שנינו במשנתנו: **ואין מוציאין** למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי** מנין נלמד דין זה.

**אמר רבי אבהו: דאמר קרא** נאמר בתורה ויאמר ה' אל משה, קח את יהושע בן נון וגוי' וסמכת את ידך עליו, והעמדת אותו וגוי' **ולפני אלעזר הכהן יעמוד** ושאל לו במשפט האורים לפני ה', על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". ודרשינן, **הוא - זה מלך** שהרי יהושע היה מלך, **וכל בני ישראל אתו - זה כהן משוח מלחמה** שכל בני ישראל יוצאים אתו למלחמה, **וכל העדה זה סנהדרין**.

והגמרא דוחה ראית רבי אבהו, שאין במשמעות הפסוק שהמלך צריך ליטול רשות מהסנהדרין, אלא שהמלך ומשוח מלחמה וסנהדרין עומדים לפני אלעזר לשאול באורים ותומים.

**ודילמא**, הרי יתכן, **לסנהדרין הוא דקאמר להו רחמנא**, שהתורה מצווה לסנהדרין **דלישיילו** שנשאלין **באורים ותומים**, כלומר, שבאה התורה להשמיענו שאין שואלין באורים ותומים אלא מלך או משוח מלחמה או סנהדרין, ולא הדיוט, ואין מפסוק זה ראייה לדין משנתנו, שאין יוצאים למלחמה אלא על פי שבעים ואחד.

והגמרא חוזרת בה מדרשה זו, ולומדים דין זה מדוד המלך שנטל רשות מסנהדרין. והגמרא מביאה ברייתא, המתארת באריכות את דרכיו ומנהגיו של דוד המלך בעת יציאותיו למלחמה.

**אלא כי הא כמו דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד ונקביו בצד צפון, כיון שהגיע חצות לילה - רוח צפונית מנשבת בו שבחצות הלילה מנשבת רוח צפונית, והיה הכנור מנגן מאליו. מיד היה דוד עומד ועוסק בתורה כמו שאמר [תהילים קי"ט] "חצות לילה אקום", עד שעלה עמוד השחר.**

**כיון שעלה עמוד השחר - נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך! עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להן דוד: לכו והתפרנסו זה מזה, אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי, כלומר, אין בפרנסה מועטת להשביע את העם, ואין הבור מתמלא מחולייתו, כלומר, העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכה לתורה אינו מתמלא, והנמשל, שאין מספיק פרנסה למלאות את צרכי העניים,**

וצריכין להביא פרנסה ממקום אחר, כמו שצריכין עפר ממקום אחר למלאות את הבור, **אמר להם דוד: לכו ופשטו ידיכם בגדוד**, כלומר לצאת בגדודי מלחמה להביא פרנסה בארץ אחרת.

**מיד יועצין** איזה הדרך ילכו ואיך יציבו מצד הצבא וטכסיסי מלחמה **באחיתופל** שהיה יועץ לדוד **ונמלכין בסנהדרין** נוטלין רשות מסנהדרין, כמו ששנינו במשנתנו, **ושואלין באורים ותומים** בדבר ה', אם יצליחו.

**אמר רב יוסף: מאי קרא:** מאיזה קרא: מאיזה פסוק נלמד, יועץ סנהדרין ואורים ותומים.

## דף טז - ב

נאמר בספר דברי הימים [א כ"ז] בפרק שמנויים שם שרי ויועצי דוד **"ואחרי אחיתופל בניהו בן יהודע**, [עיין הערה 7] **ואביתר, ושר צבא למלך - יואב"**, הרי שהסדר הוא, אחיתופל, בניהו, ואביתר ויואב.

7. במקרא נאמר: **"יהודע בן בניהו"** ועיין בתוס'. ביארנו בגמרא כמו שביאר הר"ן בשיטת רש"י. ועיין רש"י במסכת ברכות (ג ב).

**אחיתופל זה יועץ** הוא שנתן עצות לדוד, **וכן הוא אומר** [שמואל ב' ט"ז] **"ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם וגו'". ובניהו בן יהודע זו סנהדרין** שהיה מופלא וראש הסנהדרין 8, **אביתר אלו אורים ותומים** שדוד נשאל לו עד מלחמת אבשלום.

8. לפי שיטת רש"י שכרתי ופילתי הם האורים ותומים, לא הביאה הגמרא ראייה שבניהו היה ראש הסנהדרין. [ומה שכתבו התוס' במסכת ברכות בשם רש"י: "מסברא אומר כן" אין כוונתם שסברא היא שבניהו היה ראש הסנהדרין, שאי אפשר לומר דבר זה מסברא, ועיין שם במהרש"א, אלא כוונתם כמו שכתב רש"י כאן, "שמדסמך בקרא קמא וכו'".] וכתב הר"ן: כמו שהוא מפורש בפרק נגמר הדין. וכוונתו, כנראה, למה שאמרו שם (מ"ח ב) שבניהו דן את יואב למיתה. ושם (מט א) אמרו, שדנו אותו בדין סנהדרין.

וטרם שגומר רב יוסף לדרוש את הפסוק בדברי הימים, מביא עוד פסוק להוכיח שהסנהדרין קודמים לאורים ותומים.

**וכן הוא אומר** [דברי הימים א י"ח] **"ובניהו בן יהודע על הכרתי ועל הפלתי"** ודרשינן "על" למעלה מהם וקודם להם.

ועתה גומר רב יוסף לדרוש את הפסוק "ואחרי אחיתופל".

**ולמה נקרא שמן של האורים ותומים כרתי ופלתי, ודרשינן, כרתי, שכורתין דבריהן שאומרים דברים קצובים וגמורים אין פוחתין ואין מוסיפין, ופלתי שמופלאים מעשיהן, ואחר כך שר צבא למלך - יואב להוליך אנשי המלחמה.**

הרי שדוד המלך נמלך בסנהדרין טרם שיצאו למלחמת הרשות.

ועתה דורשים מפסוק אחר שכנור היה מעירו לדור לפני עלות השחר.

**אמר רב יצחק בריה דרב אדא, ויש אמוראים שאמרי לה לדרשה זו בשם אמר רב יצחק בר אבודימי: מאי קרא מאיזה פסוק נדרש, שנאמר [תהלים נ"ז] "עורה כבודי עורה הנבל וכנור אעירה שחר".**

שנינו במשנתנו: **אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.**

ודנה הגמרא:

**מנהני מילי:** מנין נלמד הדין של הוספת ירושלים והעזרות על פי שבעים ואחד.

ומבארת הגמרא: **אמר רבי שימי בר חייא: אמר קרא, הקדוש ברוך הוא מצווה את משה "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן [גירסת הב"ח: ואת תבנית כל כליו] וכן תעשו לדורות הבאין.** וכמו שהמשכן נעשה על פי משה - שהוא במקום סנהדרין גדולה - אף לדורות הבאים, הוספת קדושת העיר והעזרות, הם על פי שבעים ואחד.

ומקשה הגמרא, שאם כן נלמד מפסוק זה שכמו שכל כלי המשכן משח אותם בשמן המשחה, כמו שמבואר בפרשת הקמת המשכן [שמות מ'] כן יהיה לדורות שהכלים מתקדשין במשיחת שמן המשחה.

**מתיב רבא ממה ששנינו בברייתא: כל הכלים שעשה משה - משיחתן מקדשתן בקדושת הגוף להיות כלי שרת.** <sup>9</sup> **מכאן ואילך, אחרי משיחת הכלים הראשונים, לא משחו עוד כלים אחרים, אלא עבודתן, אם התחילו לעבוד בהם, מחנכתן, מכניסה אותם בקדושת כלי שרת.**

<sup>9</sup> שאף שנתקדשו בקדושת פה, אין להם קדושה לגבי הדין שמקדש כל מה שבתוכו, ושאיין יוצאין לחולין אפילו עם פדיון. ועוד דינים המבוארים ברמב"ם הלכות כלי המקדש.

וקשה: **ואמאי אין צריכים משיחה? נימא, נדרוש "וכן תעשו" - לדורות הבאין.**

ומתרצת הגמרא: **שאני התם**, שונה הוא דין משיחה, כיון **דאמר קרא "וימשחם, ויקדש או תם"**.

**"אותם"** הוא לשון מיעוט, ובא לומר, כי רק אותם קידשו **במשיחה**, ולא לדורות **במשיחה**.

ומקשה הגמרא:

**ואימא** הרי יתכן לדרוש: **"אותם"**, הכלים שעשה משה, קידשו אותם רק **במשיחה** ולא בעבודה, ואילו **לדורות**, יהיה אפשר לקדש **אי** או **במשיחה**, **אי** או **בעבודה**, ולמה דרשו שלדורות אפשר לקדש אך ורק בעבודה.

ומתרצת הגמרא:

**אמר רב פפא: אמר קרא** [במדבר ד] **"את כל כלי השרת אשר ישרתו בהם בקודש"**. נאמר **"ישרתו"** בלשון עתיד, ללמדך, **שהכתוב תלאן**, את קדושתן, **בשירות**, ולא במשיחה.

ומקשה הגמרא: אם כן, המיעוט שדרשנו **"אותם"** במשיחה ולא לדורות - הוא מיעוט מיותר, שהרי דרשנו מ"אשר ישרתו", **ואלא** אם כן, **"אותם"**, **למה לי**.

ומתרצת הגמרא:

**אי לאו "אותם"** - **הוה אמינא**, היינו אומרים **שלדורות** מקדשים בשניהם, **במשיחה ובעבודה**. במשיחה **דהא כתיב "וכן תעשו"**, ובעבודה, דכתיב **"אשר ישרתו"**.

ולכן **כתב רחמנא "אותם"**, לדרוש שרק **אותם** קידשו **במשיחה** - **ולא לדורות במשיחה**.

שנינו במשנתנו: **ואין עושין סנהדריות** לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

ודנה הגמרא: **מנא לן? מנין** אנו למדים דין זה?

ומבארת הגמרא:

כמו **דאשכחן במשה, דאוקי** שהעמיד **סנהדראות** בעצת יתרו, שנאמר בפרשת יתרו [יח כד] **"ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל, ויתן אותם ראשים על העם"**. **ומשה**

**במקום שבעים ואחד קאי**, שהיה שופט ודיין לפי ציווי הקדוש ברוך הוא, **10** ומשפטו הוא כמשפט סנהדרין גדולה.

**10.** וכתב היד רמ"ה, שתוקף פסק דין של משה, היה יותר משבעים ואחד, שהרי דן על פי דברו של הקדוש ברוך הוא. אלא שאין לנו סמכות גדולה יותר מבית דין של שבעים ואחד, לכן למדנו ממנו לשבעים ואחד.

ועתה הגמרא מביאה ברייתא, שנשנה בה דרשות הכתובים, שמעמידין שופטים בכל עיר ועיר.

נאמר בתורה בתחילת פרשת שופטים [דברים טז יח], "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך".

**תנו רבנן: מניין שמעמידין שופטים לישראל?**

**תלמוד לומר "שופטים וגו', תתן".**

**שוטרים לישראל**, שחובטין במקלות על פי השופטים את מי שאינו שומע, **11 מניין** שמעמידין?

**11.** לשון המאירי: "והם בעלי מקל ורצועה שחובטין את המסרב במקלות על פי השופטים, ומחזרין בעיר ומפשפשים במעשי העם, ומביאים את דבתם לפני בית דין, והם דנים את האדם כפי הראוי".

**תלמוד לומר "שוטרים תתן".**

**שופטים לכל שבט ושבט, מניין שמעמידין?**

**תלמוד לומר "שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך".**

**שוטרים לכל שבט ושבט, מניין שמעמידין?**

**תלמוד לומר "שוטרים תתן לך לשבטיך".**

**שופטים לכל עיר ועיר, מניין?**

**תלמוד לומר "שופטים בכל שעריך".** [גירסת הגר"א]

**שוטרים לכל עיר ועיר, מניין?**

**תלמוד לומר "שוטרים בכל שעריך".** [כנ"ל]

הרי למדנו לשופטים ולשוטרים, לכל שבט ושבט, ולכל עיר ועיר.



**רבי יהודה אומר :** בית דין אחד ממונה על כולן, והיא סנהדרין גדולה, שנאמר  
"תתן לך". 12

12. היד רמ"ה סובר שרבי יהודה חולק על התנא קמא, וסובר, שמספיק בית דין אחד לכל ישראל, ואין צריכין לבית דין של השבטים. [וכן הרמב"ם השמיט (בפרק א הלכה א מהלכות סנהדרין) את דין בית דין לכל שבט. ועיין בהערות במשנה]. אלא שאם רצו לעשות בית דין לשבט - עושים. [ועל זה מדברת המשנה - וכן המשנה דמסכת הוריות ששנינו שם : הורו בית דין של השבט]. ורשב"ג סובר, שאין בני שבט רשאים לדון לפני בית דין של שבט אחר, אלא לפני סנהדרין גדולה. ורבינו יונה כתב, שהתנא קמא ורבי יהודה חולקים בלימוד שבית דין הגדול ממנים בית דין שבעיירות ושבטים, לפי התנא קמא נלמד ממשנה, "ותתן לך" פירושו : משה, ורבי יהודה דורש : תתן : הבית דין הגדול יתן. ומשמעות דורשין איכא בינייהו. והר"ן כתב, שלדעת רבי יהודה אין הסנהדרין ממנים את בית דין שבעיירות, אלא הנשיא, וזה פירוש : "אחד ממונה על כולן". והמאירי מפרש, זה לשונו : "סנהדרין גדולה על כולם, שאף בדינין שאפשר לעשות על פי האחרים, יש קצת דברים שאם יאמר אחד מן הבעלי דין : נעלה לבית דין הגדול ונדון שם - כופין את האחר לעלות. וכן שאם הוצרכו לשאול דבר כותבין ושולחין, ודנין להם כפי מה שיבוא בכתב בית דין הגדול".

**רבן שמעון בן גמליאל אומר :** נאמר בתורה "לשבטיך, ושפטו את העם משפט צדק", ודרשינן, "לשבטיך - ושפטו".

**מצוה בבית דין של השבט לדון את שבטו,** ולא ילכו בני שבט זה לדון בבית דין של שבט אחר.

שנינו במשנתנו : **ואין עושין עיר הנדחת** אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

שואלת הגמרא : **מנהני מילי,** מנין אנו למדים שדין עיר הנדחת נידון בבית דין של שבעים ואחד?

ומבארת הגמרא : **אמר רבי חייא [חמא] בר יוסי אמר רבי אושעיא : דאמר קרא,** נאמר בתורה באיש שעבד עבודה זרה [דברים יז] "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אל שעריך". ודרשינן, **איש ואשה יחידים, אתה מוציא לשעריך,** לבית דין שבכל עיר ועיר, **ואי אתה מוציא את כל העיר כולה לשעריך,** אלא לבית דין הגדול שבירושלים.

שנינו במשנתנו : **אין עושין עיר הנדחת בספר,** הקרובה אל הגבול.

ודנה הגמרא : **מאי טעמא** אין עושין עיר הנדחת בעיר שהיא בגבול ארץ ישראל?

ומבארת הגמרא : נאמר בתורה בפרשת עיר הנדחת [דברים יג] "יצאו אנשים בני בליעל מקרבך, וידיחו את יושבי עירם". ודרשינן, "מקרבך", במרכז הארץ, **אמר רחמנא - ולא מן הספר.**

שנינו במשנתנו: אין עושין עיר הנדחת וכו' **ולא שלש** אבל עושין אחת או שתיים.

ומבאר הגמרא את הטעם: **דכתיב** שם, בפרשת עיר הנדחת: "כי תשמע, באחת עריך".  
ודרשין, "אחת" **ולא שלש**.

ומה ששנינו: "**אבל עושין אחת או שתיים**", מנין לרבות שתיים?

מתרצת הגמרא: דכתיב "**עריך**", בלשון רבים.

וכמו שמבואר בברייתא הבאה.

**תנו רבנן**: נאמר בתורה "אחת", ודרשין, **אחת, ולא שלש**.

**אתה אומר "אחת", ולא שלש, או אינו אלא "אחת" ולא שתיים!?**

**כשהוא אומר "עריך" - הרי שתיים אמור**, שנעשים עיר הנדחת.

**הא מה אני מקיים "אחת"**, כדי לדרוש, "אחת", **ולא שלש**. ופרטי דין זה מבוארים בדברי רב ורבי יוחנן וריש לקיש.

**זימנין לפעמים אמר רב: בבית דין אחד**, כל זמן שחברי סנהדרין זה קיימים, **הוא דאין עושין שלש** עיירות עיר הנדחת, **הא**, אבל **בשתיים ושלשה בתי דינים**, שמתו אלו, ונתמנו אחרים תחתיהם, **עושין שלש** עיירות נדחות.

**וזימנין, לפעמים אמר רב: אפילו בשנים ושלשה בתי דינין - לעולם אין עושין**.

**מאי טעמא דרב? - משום קרחה**. שלא תיעשה ארץ ישראל קרחה. כלומר, שלא

יהיה מקום שומם, בארץ ישראל. 13

13. רש"י אינו מפרש. והיד רמ"ה מפרש: משום קרחה דארץ ישראל. ונראה לפרש, שרב מדבר שהעיירות הם קרובים - שהרי אמר: משום קרחה - ולכן סובר בלשון שני, שאין עושין אפילו בכמה בתי דינין. ואילו ללשון ראשון, סובר, שהוא דין על הבית דין, וכיון שהם בית דין אחר, עושין אפילו בקרובים. [ועדיין צריך עיון]. והתוס' - לפי פירוש המהרש"א - סוברים שלרב אסור בבית דין אחד משום קרחה דבית דין. והחזון איש מבאר, שספיקו של רב היה: האם הקפידה התורה על קרחה, ולכן אין עושין שלש אפילו בבית דין אחר, או שכיון שנאמר בתורה: "כי תשמע באחד וכו'" היינו שהתורה מדברת לכל דור ודור שבדורו לא יעשו שלש, ואילו בדור אחר אפשר לעשות. והלשון השני של רב, מבאר ה"חזון איש", שרב [אינו דורש כמו התנא של הברייתא ששתיים עושין, אלא] דורש אחת ולא שתיים - בבית דין אחד, ועריך ולא שלש - אפילו בכמה בתי דינין. [אלא שכתב שאינו דומה לדרשת רבי יוחנן, שבמקומות שייך לומר הטעם משום קרחה, אבל בבתי דינין, למה לא יעשה בית דין אחד. ויש לבאר לפי דברי המהרש"א,

שהוא קרחה דבית דין, ודו"ק] וכותב שאם כן מתורץ קושית התוס' ד"ה אחת ולא שלש, דצריכין אחת, ללמדנו ששתים עושין רק בשני בתי דינין. ועיין בחמרא וחיי שכתב כדברי ה"חזון איש".

**אמר ריש לקיש: לא שנו שאין עושים שלשה, אלא כששלשתן במקום אחד, כגון בגליל או ביהודה. אבל בשנים ושלשה מקומות - עושין. רבי יוחנן אמר: אין עושין שלש בארץ ישראל משום קרחה. אבל שתיים עושין.**

והשתים עצמן - דוקא אם אחת בגליל ואחת ביהודה, אבל אם שתיהן בגליל או שתיהן ביהודה, אין עושין.

ויוצא, שלפי ריש לקיש עושין אפילו שלש אם הן מרוחקות זו מזו, ואם הם קרובות, עושים שתיים ולא שלש. ורבי יוחנן חולק עליו בשני דברים: האחד, ששלש אין עושים אפילו בערים מרוחקות, והשני, ששתים אין עושים, אם הן קרובות. <sup>14</sup>

<sup>14</sup> מפורש על פי הר"ן. ויתכן שהוא פירוש רש"י. ועיין בשו"ת מהרי"ק (שורש ק אות ג) וה"חזון איש" מבאר דעת רבי יוחנן, ששלשה אין עושין משום הפסד ישוב ארץ ישראל, ושתיים אין עושין אלא אם הם מרוחקין אחד ביהודה ואחד בגליל. ומקשה, שכמו שהצריכו גזירת הכתוב שאין עושין בספר, משמע שבלי גזירת הכתוב, לא היה איכפת לנו על קרחה, אם כן מניין לרבי יוחנן שאין עושין שתיים ביהודה, דהרי התורה הרבתה שתיים, ומה בכך שיהיה קרחה, הלא לא איכפת לנו מקרחה. ומתוך, שרבי יוחנן [אינו דורש כמו התנא של הברייתא ששתים עושין, אלא] דורש: אחת ולא שתיים - ביהודה, ו"עריך" ולא שלש - בכל ארץ ישראל. ולדברי ה"חזון איש" מתורץ קושית התוס' אחת ולא שלש, דצריכין אחת ללמדנו: אחת ולא שתיים - ביהודה. ועיין בהערה הקודמת.

**תניא שנינו בברייתא כוותיה דרבי יוחנן: אין עושין שלש עיירות מנודחות בארץ ישראל** [ומשמע מלשון הברייתא בכל ארץ ישראל - הרי ראייה לדין הראשון של רבי יוחנן], **אבל עושין אותה שתיים, כגון: אחת ביהודה ואחת בגליל. אבל שתיים ביהודה ושתיים או שתיים בגליל, אין עושין** [היינו ששתיהן ביהודה או ששתיהן בגליל - אין עושין, והוא הדין השני של רבי יוחנן].

**וסמוכה לספר, אפילו אחת - אין עושין. מאי טעמא? משום שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ארץ ישראל.**

ומקשה הגמרא: למה צריך הטעם שמא ישמעו נכרים וכו' -

**ותיפוק ליה, הרי אפשר לדרוש זאת ממה שדרשנו ד"מקרבך" אמר רחמנא, מתוככי ארץ ישראל, ולא מן הספר.**

ומתרצת הגמרא: **רבי שמעון היא!** הברייתא הזאת היא בשיטת רבי שמעון, **דדריש טעמא דקרא.** <sup>15</sup> ולפיו יש לומר כך, מה טעם כתבה התורה "מקרבך"? כדי לדרוש "ולא מן הספר", מן הטעם שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ארץ ישראל.

**15.** דברי רבי שמעון הם במסכת בבא מציעא (קט"ו א), שדורש את הכתוב: "לא תחבול בגד אלמנה" שרק באלמנה ענייה אין ממשכנין. אבל עשירה ממשכנין. שרק ענייה שאם יחזירנה לה בכל עת "אתה משיאה שם רע בשכנותיה". ועיין בית יוסף (אבן - העזר סימן ע"ז) שדן, אם הרמב"ם פוסק כרבי שמעון. אבל בהלכה זו כתב הרמב"ם (פרק ד מהל' עבודה זרה הלכה ד): "אין עושין עיר הנדחת בספר, כדי שלא יכנסו עכו"ם ויחריבו את ארץ ישראל". והקשה ה"כסף משנה": הרי הרמב"ם פוסק (פרק ג מהלכות הלואה הל"ב): דאין ממשכנין בגד עשירה, הרי שאינו פוסק כרבי שמעון, ואם כן למה פסק כאן כרבי שמעון. ומתוך: כיון שהוא מילתא דמסתבר, ואין נפקא מינה לדינא, לכן פוסק כדעת רבי שמעון. אבל ה"מנחת חינוך" (מצוה תס"ד) מוצא כמה חילוקים בדין, אם דורשים מהפסוק בקרבך, או משום שמא ישמעו עכו"ם. והם: הדין הוא שמדיחי עיר הנדחת הם בסקילה. והנה בכל מקום שאין עושים עיר הנדחת מטעם גזירת כתוב, כגון: ירושלים או ערי מקלט, אין עושין דין במדיחין. ולכן, אם ספר מופקע מדין עיר הנדחת מטעם גזירת הכתוב, גם המדיחין פטורים, אבל אם הפטור הוא מטעם שמא יבואו עכו"ם, דבר זה שייך רק באנשי עיר הנדחת, ולא במדיחין. ויש לתרץ דברי ה"כסף משנה" דסובר: דסוף סוף גם רבי שמעון סובר שהיא גזירת הכתוב, והתורה פטרה מעיר הנדחת - מאיזה טעם שיהיה - ואם כן מדיחיה פטורים. אבל כדברי ה"מנחת חינוך" כתוב במפורש בפירוש המשנה להרמב"ם שכתב: והטעם בזה כי אם קצוות הארץ חרבות יבואו בהם העכו"ם ויחריבו ארץ ישראל. ואין פירוש אין עושין אלא יהרגו יושביה, אבל פירוש, שלא יעשו בו כל מצוות עיר הנדחת והוא מה שנאמר והיתה תל עולם". הרי מפורש בדבריו [וכן כתב הרע"ב] שנהרגין בסייף, ומה שאין עושין תל עולם - לדעת רבי שמעון - אינו פטור אלא מניעה. דאם היה פטור היו נידונים בסקילה כשאר עובדי עבודה זרה, ודין זה גופה, תלוי במחלוקת חכמים ורבי שמעון. דאם כדעת חכמים שנדרש מגזירת הכתוב - דינם בסקילה, ואילו לרבי שמעון נידונים בסייף. עוד נפקא מינה כותב ה"מנחת חינוך": דאם הוא פטור מגזירת הכתוב, הרי פטורה אף אם אחר כך התרחק הגבול. אם הוא מניעה - לדעת רבי שמעון - יעשו אותה תל עולם, אם עתה אינה עיר ספר.

שנינו במשנתנו: **סנהדרין גדולה היתה** של שבעים ואחד. מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן". רבי יהודה אומר שבעים.

והגמרא מבארת עתה את דרשות חכמים ורבי יהודה, וטעם מחלוקותם.

ודנה: **מאי טעמא דרבנן, דאמרי במשנה "ומשה על גביהן"?**

ומבארת הגמרא: **אמר קרא "אספה לי שבעים איש וגו' והתיצבו שם"**.

## דף יז - א

**עמד**". ויש לנו לדייק כך: שבעים איש, הם יהיו **עמד**. **ואת בהדייהו**. גם אתה, משה, תצטרף יחד עמהם. ולאיזה ענין הצטרף משה עמהם, אם לא כדי שבסך הכל יהיו בסנהדרין שבעים ואחד.

**ורבי יהודה**, האיך הוא דורש את הכתוב? והרי נאמר כאן "עמד", ומשמע שיש שבעים איש מלבד משה, ומשה מצטרף אליהם למנין של שבעים ואחד?

ומבארת הגמרא: אין כונת הכתוב במילה "עמד", לומר שהשבעים איש יצטרפו אל משה להיות ביחד לסנהדרין. אלא, "עמד" נאמר משום שכינה.

והיינו, נאמר שם "אספה לי שבעים איש, ולקחת אותם אל אהל מועד, והתיצבו שם עמד". ודורש רבי יהודה את דברי הכתוב כך: שם, עמד יתיצבו! כלומר, יעמדו אתך שם, מחוץ לאהל, ולא יבאו לאהל, כי יש באהל השראת השכינה. וגם משה לא נכנס לאהל מועד, כמו שנאמר [שמות מ]: "ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד, כי שכן עליו הענן, וכבוד ה' מלא את המשכן".

עוד פירוש: יתיצבו עמד כדי שתשרה השכינה ממך עליהם, כמו שנאמר [שם]: "ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם" <sup>1</sup>.

**1.** ובמסכת הוריות פירש רש"י: ברור צדיקים גמורים - שהם עמד - שאני רוצה להשרות שכינה עליהם. ועיין מה שמפרש לקמן ל"ו ע"ב ובמהרש"א שם. והיד רמ"ה מפרש: כדי שתגן עליהם זכותו של משה - שלא תפרוץ בס שכינה בעומדם לבדם.

ומבארת הגמרא: **ורבנן!**! מה יענו רבנן על דרשת רבי יהודה.

אכן "עמד" נדרש משום שכינה, ואין מכאן ראייה, אלא שיש לדרוש זאת מפסוק אחר.

**אמר קרא, שם "ונשאו אתך במשא העם".** ודרשינן: הם אתך - ואת בהדייהו. ואתה אתם.

**ורבי יהודה,** מה הוא יענה על דרשת חכמים?!

הוא דורש: **אתך - בדומין לך,** מיוחסים ומנוקים ממום כמוך.

**ורבנן,** מנין הם דורשים שהסנהדרין צריכין להיות מיוחסים ומנוקים ממום?

לפי שנאמר בפרשת יתרו, במינוי סנהדרין קטנה, שאמר יתרו למשה **"והקל מעליך, ונשאו אתך"**, משם **נפקא**, נלמד דין זה של "אתך - בדומין לך", ואף שפסוק זה נאמר בסנהדרין קטנה, **ילפא**, נלמד דין **סנהדרי גדולה מסנהדרי קטנה**.

אחרי שציווה הקדוש ברוך הוא למשה לאסוף שבעים זקנים, נאמר "ויאסוף שבעים איש מזקני העם, ויעמד אותם סביבות האהל, וירד ה' בענן וידבר אליו, ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים, ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו. וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד. ותנח עליהם הרוח והמה בכתובים ולא יצאו האהלה ויתנבאו במחנה".

ועתה מביאה הגמרא ברייתא הדורשת את דברי הכתוב: "וישארו שני אנשים במחנה", ממה הם "נשארו".

**תנו רבנן: כתיב "וישארו שני אנשים במח נה".**

**יש מרבתינו אומרים: בקלפי, בגורל, נשתיירו.**

**שבשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", אמר משה: כיצד אעשה? אם אברור ששה זקנים מכל שבט ושבט ויהיו ביחד שבעים ושנים, הרי נמצאו שנים זקנים יתירים. ואם אברור חמשה חמשה מכל שבט ושבט, יהיו ששים, ונמצאו עשרה חסרים. ואם אברור ששה משבט זה, וחמשה משבט זה, הריני מטיל קנאה בין השבטים.**

**מה עשה? בירר ששה ששה שמות של זקנים מכל שבט ושבט, והביא שבעים ושתים פיתקין.**

**על שבעים מהפתקים כתב "זקן", ואילו שנים פיתקין הוא הניח חלק, שלא כתב עליהן דבר.**

**בללן, עירב את כל הפתקים, ונתנן בקלפי.**

**אמר להם: בואו וטלו פיתקיכם!**

**כל מי שעלה בידו פתק שכתוב עליו זקן, אמר לו משה: כבר קידשוך שמים להיות מן השבעים זקנים! ואילו מי שעלה בידו פתק חלק, אמר לו משה: אם המקום לא חפץ בך, אני מה אעשה לך!?**

ואלדד ומידד יראו שמא יעלה בגורלם פתק חלק, ולכן הם לא באו ליטול פתק. ולכן נאמר "וישארו במחנה", שלא באו אל אוהל מועד ליטול פתקיהם בגורל, אך באמת היה כתוב בפתקיהם זקן, ואילו שני הפתקים החלקים נפלו בגורל של שני זקנים אחרים, שכן יצאו לשם. ועל זה נאמר "והמה בכתובים", כלומר, היו פתקים שעליהם כתוב "זקן" מוכנים עבורם בקלפי.

ולכן דרשו: נשתיירו בקלפי, שפתקיהם נשארו בקלפי. ואין הפירוש שאלדד ומידד עצמם נשארו מחוץ לשבעים זקנים.

וגורל דומה עשה משה בפדיון הלויים.

בתחלה היו הבכורים קדושים לה', מעת שצוה הקדוש ברוך הוא [שמות י"ג]: "קדש לי כל בכור". ובשעה שחטאו בעגל, הוחלפו הבכורים בלויים, שלא עבדו את העגל - והוא נקרא "פדיון הלויים". היינו שכל לוי פדה בכור אחד. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> רמב"ן על התורה במדבר ג מה.

אבל, כשמנו את הלויים, שהיו עשרים ושנים אלף, ואת הבכורים, היה עודף של בכורים על הלויים, וצוה הקדוש ברוך הוא שהבכורים העודפים על הלויים, שהם מאתיים ושבעים ושלושה, יפדו עצמם בחמשת חמשת שקלים לכל בכור.

**כיוצא בדבר**, גורל דומה **אתה אומר**, שעשה משה רבינו.

כי נאמר בתורה: **"ולקחת חמשת חמשת שקלים לגולגולת"**.

**אמר משה: כיצד אעשה להן לישראל?**

**אם אומר לו לבכור: תן לי פדיון חמשה שקלים, וצא ותיפדה, יאמר לי: כבר פדאני בן לוי, ואיני משלם חמשה שקלים!**

**מה עשה? הביא עשרים ושנים אלפים פיתקין, וכתב עליהן "בן לוי", ועל שלשה ושבעים ומאתים כתב עליהן "חמשה שקלים". בללן, ונתנן בקלפי.**

**אמר להן משה לבכורים: טלו פיתקיכם!**

**מי שעלה בידו פתק שכתוב עליו "בן לוי", אמר לו משה: כבר פדאך בן לוי! מי שעלה בידו "חמשה שקלים", אמר לו משה: תן פדיון, חמשת שקלים, וצא פדוי.**

וממשיכה הברייתא וחוזרת לדרוש את הפסוק "וישארו שני אנשים במחנה".

**רבי שמעון אומר: 3 במחנה נשתיירו. והיינו, בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, ולקחת אותם אל אוהל מועד", אמרו אלדד ומידד מרוב ענותנותם: אין אנו ראויין לאותה גדולה, ונשתיירו במחנה. אמר הקדוש ברוך הוא: הואיל ומיעטתם עצמכם - הריני מוסיף גדולה על גדולתכם.**

**3** וכתב רש"י ב"עין יעקב": שהתנא קמא ורבי שמעון חולקים. שלפי התנא קמא: אלדד ומידד לא יצאו משום חששו שמא יעלה בגורלם חלק, ורבי שמעון סובר: שאדרבה חששו שמא יעלה בגורלם זקן, ולכן לא נפסקה נבואתם. וכן כתב היד רמ"ה.

**ומה גדולה הוסיף להם?**

**שהנביאים כולן, כל שבעים הזקנים, שנאמר עליהם: "ויהי כנוח עליהם הרוח, ויתנבאו", נתנבאו ופסקו. הפסיקו מלהתנבא, כמו שיבואר להלן, ואילו הם, אלדד ומידד, נתנבאו ולא פסקו.**

וממשיכה הברייתא :

**ומה, איזה נבואה התנבאו אלדד ומידד?**

**אמרו: משה מת - יהושע מכניס את ישראל לארץ.**

**אבא חנין אומר משום רבי אליעזר:** מה נבואה התנבאו? **על עסקי שליו, הן היו מתנבאים, שנאמרה שם גם פרשת השליו, ואמרו: עלי שליו! עלי שליו! רב נחמן אומר: על עסקי מלחמת גוג ומגוג היו מתנבאין.** כמו שנאמר [יחזקאל לח]: **"כה אמר ה' אלהים: האתה הוא אשר דברתי בימים קדמונים ביד עבדי, נביאי ישראל הנבאים בימים ההם שנים להביא אותך אליהם"** ודרשינן: **אל תקרי שנים, אלא שנים. ואיזו הן? ומי הן שנים נביאים שנתנבאו בימים קדמונים בפרק בזמן אחד נבואה אחת, הוי אומר, אלדד ומידד.**

עתה מבארת הגמרא: מנין אנו למדים שהשבעים זקנים הפסיקו להתנבאות.

**אמר מר, שנינו בברייתא: כל הנביאים כולן נתנבאו, ופסקו. והן, נתנבאו ולא פסקו.**

ודנה הגמרא: **מנא לן, מנין אנו למדים ששבעים הזקנים פסקו מהלנבא?**

**אילימא, אם תאמר, שיש לנו ללמוד זאת מדכתיב "ויתנבאו, ולא יספו",** ונאמר שמשמעות הכתוב היא "ולא יוסיפו", הרי קשה:

**אלא, הרי אם אתה מפרש כן, 4 מעתה, כיון שנאמר בתורה [דברים ה] אחרי עשרת הדברות, "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל, קול גדול ולא יסף", האם הכי נמי נאמר שמשמעות הכתוב היא **דלא אוסיף, שהקדוש ברוך הוא לא הוסיף עוד לדבר אל משה?! והרי אין זה נכון! אלא, בהכרח, משמעות הכתוב, דלא פסק הוא, שלא הפסיק הקול לדבר אל משה.****

**4** היד רמ"ה כתב: "דילמא האי ולא יספו דלא פסקו הוא" וכנראה שזו היתה גירסתו בגמרא. ולדבריו מתורץ מה שהקשו המפרשים שאם נפרש "דלא פסק", איך אמרה הגמרא אחר כך שהפסיקו. ולדברי היד רמ"ה מבואר ש"ייסף" אפשר לפרשו בשני פירושים - [כמו שפירש רש"י בפירושו על התורה שני הפירושים] - הוספה והפסקה, והגמרא שואלת רק לברר מאין ההוכחה הגמורה שהפירוש הוא הוספה ודילמא פירושו הפסקה, ומביאה הגמרא מ"ויתנבאו" להוכיח שלא יספו פירושו הוספה. וכן כתבו הראי"ף, ועוד מפרשים. וכתב התורת חיים: "ונראה, שבשעת מתן תורה יצא השפע מאתו יתברך והשפיע על הר סיני כל התורה כולה שבכתב ובעל פה מדרש ואגדה הכל נמסר לו למשה מסיני. וכל העוסק בתורה לשם שמים - השפע ההוא מחזיר עליו וזוכה לחדש חידושי תורה על ידי השפע ההוא שהוא כדמות רוח הקודש".



ואם כן, חוזרת השאלה, מנין לנו למדים שמשמעות הכתוב "ולא יספו" האמור גבי אלדד ומידד, היא, שהם הפסיקו מלהנבא.

ומתרצת הגמרא :

**אלא הכא, בשבעים זקנים "ויתנבאו", ואילו התם, באלדד ומידד כתיב "מתנבאים", ופירושו: עדיין, מתנבאים הם והולכים.**

ועתה הגמרא מבארת את המשך הכתובים שם, כדי להוכיח מה היתה נבואתם.

נאמר שם: "וירץ הנער, ויגד למשה, ויאמר: אלדד ומידד מתנבאים במחנה! ויען יהושע בן נון, משרת משה מבחריו, ויאמר: אדני משה, כלאם! ויאמר לו משה: המקנא אתה לי!! ומי יתן כל עם ה' נביאים!!".

**בשלמא למאן דאמר** שהיו מתנבאים **"משה מת", היינו דכתיב**, שפיר אמר יהושע: **אדוני משה, כלאם!** תנה אותם אל בית הכלא, משום שבנבואה זו הם פוגעים בכבודך.

**אלא למאן דאמר הנך תרתי**, שעל עסקי שליו היו מתנבאים או על גוג ומגוג, **מאי?** למה אמר יהושע **"אדוני משה, כלאם!"**? מה רק היה בדבריהם, עד שהיה משה צריך לכלאם?!

ומתרצת הגמרא :

משום **דלאו אורח ארעא**. אין זה דרך ארץ להתנבא במן שמשה קיים, **דהוה ליה כתלמיד המורה הלכה לפני רבו**.

ומקשה הגמרא :

**בשלמא למאן דאמר הנך תרתי**, שעל עסקי שליו ועל גוג ומגוג היו מתנבאים, שפיר מבואר **היינו דכתיב** שענה משה ליהושע: **מי יתן והיה כל עם ה' נביאים!** 5 אלא **למאן דאמר** שהיו מתנבאים **"משה מת"**, מדוע ענה כך משה ליהושע?! האם **מינח הוה ניחא ליה** למשה שיתנבאו על מותו?!

5. המהרש"א מפרש: שבשבעים זקנים נאמר: "ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים", ולכן לא היה ליהושע קנאה עליהם שנבואתם היתה מאצילות רוח של משה, ולכן לא נתנבאו אלא לפי שעה. אבל באלדד ומידד נאמר: "ותנח עליהם הרוח" מאתו יתברך וזכו להתנבאות והתנבאו ולא יספו, כמו משה שהיתה נבואתו מאתו יתברך, והתקנא יהושע שעושין עצמן כמו משה. והשיב משה: "המקנא אתה לי" הרי כל מה שאמרו חז"ל: "אין אדם מתקנא בתלמידו" למדו מיהושע. והוסיף ואמר: "מי יתן והיה כל עם ה' נביאים" כמותי "כי יתן ה' את רוחו עליהם" ולא רוחי, ואף אם הם חשובים כמוני, הרי אין אדם מתקנא בבנו ובתלמידו.

ומתרצת הגמרא :

**לא סיימוה קמיה.** לא סיימו לומר לפני משה מה היה דבר נבואתם. אלא אמר לו סתם, אלדד ומידד מתנבאים.

ומביאה הגמרא פירוש נוסף על: "אדוני משה כלאם".

**מאי "כלאם"? - אמר לו יהושע למשה: הטל עליהן צרכי ציבור, והן כלין מאליהן!**

שנינו במשנתנו: **ומנין להביא עוד שלשה** ממשמע שנאמר: לא תהיה אחרי רבים לרעות שומע אני שאהיה עמהם לטובה, אם כן למה נאמר: אחרי רבים להטות, לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה - הטייתך לטובה על פי אחד, הטייתך לרעה על פי שניים, ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי כאן עשרים ושלשה.

ומקשה הגמרא על מה ששנינו במשנתנו: "הטייתך לרעה על פי שנים".

**סוף סוף**, אף שהוספנו שלשה על העשרים, **לרעה על פי שנים - לא משכחת ליה**, <sup>6</sup> לא יתכן! שהרי, **אי אחד עשר מזכין ושנים עשר מחייבין, אכתי, עדיין** ההטייה לרעה על פי **חד הוא. אי עשרה מזכין ושלשה עשר מחייבין אזי תלתא הוא**, ההטייה היא על פי שלשה, ואם כן קשה, אימתי היא ה"הטייה על פי שנים"!!

<sup>6</sup> וכתב היד רמ"ה: שהקושיה איננה על דרשות הכתובים, שבהם לא נאמר לא אחד ולא שנים, אלא על לשון המשנה.

ומתרצת הגמרא :

**אמר רבי אבהו:** המשנה מדברת **במוסיפין** דיינים. וכפי ששנינו בפרק היו בודקין: אחד עשר מזכין ואחד עשר מחייבין, ואחד אומר "איני יודע", ואין כאן הכרעה לא לזכות ולא לחובה, מוסיפין שני דיינים להכריע. ועתה יש כאן עשרים וארבע דיינים - שהרי הדיין שאמר "איני יודע" אינו מן המנין - ואם שלש עשרה מחייבין ואחד עשר מזכים, הוא חייב על פי הטיית שנים.

ואופן זה הוא **דברי הכל**. אף לחכמים הסוברים שאין עושין בית דין שקול. כי עד כאן סוברים חכמים שאין עושים בית דין שקול, אלא בתחילת ישיבתם לדין, אבל הם מודים שאם אחד אומר "איני יודע", שמוסיפין שנים, אף על פי שמעתה הוא בית דין שקול.

או :

**ובסנהדרי גדולה**, אם דנים דיני נפשות, כגון כהן גדול, ואופן זה הוא **אליבא** לדעת **רבי יהודה**, הסובר שהם שבעים, ואף לכתחלה עושין בית דין שקול. ולכן, אם שלושים וששה מחייבין ושלושים וארבעה מזכים. הרי הוא חייב - על פי הטיית שנים.

עוד דין אומר רבי אבהו: **ואמר רבי אבהו: במוסיפין** אם צריכים להוסיף דיינים כגון: שאחד אומר: "איני יודע" - **עושין בית דין שקול לכתחילה**, ועתה ישבו עשרים וארבעה.

ומקשה הגמרא: **פשיטא** מה בא זה ללמדנו, הרי היא משנה מפורשת, כמו שביארנו.

ומתרצת הגמרא: אם רבי אבהו לא היה משמיענו זאת, **מהו דתימא**, היינו אומרים, **האי דייך דקאמר "איני יודע"**, כמאן דאיתיה דמי, הוא נחשב מן המנין, **ואי אמר מילתא**, אם יתיישב בדעתו ויכריע את ספיקותיו - בין לזכות ובין לחובה - **שמעינן ליה** יקבלו אותו בתוך המנין - וממילא אין כאן בית שקול - **קמשמע לן**, משמיע לנו רבי אבהו, **דהאי דקאמר "איני יודע" כמאן דליתיה דמי**, אינו מן המנין, ונשאר בית דין שקול, **ואי אמר טעמא, לא שמעינן ליה**, שאינו בכלל מן המנין. 7

**7.** בפרק אחד דיני ממונות (לב א) שנינו שבדיני נפשות אם אמר אחד מן התלמידים - היושבים לפני הסנהדרין - זכות שומעין לו, ואם אמר חובה משתקין אותו. והקשו התוס' (ל"ג ב ד"ה אחד) שדיין זה שאמר "איני יודע" לא יהא גרוע מן התלמידים. ותירצו, שאין הכי נמי, אם הדיין שאמר "איני יודע" חוזר בו לזכות שומעין לו, ומה שאמרו בסוגייתנו שאין שומעים לו, מדובר שהתיישב בדעתו לחובה. ומשמע - אם כן - שרק בדיני נפשות אין שומעין לו, וגם שרק לחובה אין שומעין לו, אבל בדיני ממונות שאף לתלמידים שומעין בין לזכות ובין לחובה, הוא הדין לדיין שאמר: "איני יודע". והיא שיטת הרמב"ם שכתב (בפ"ח מהל' סנהדרין הל' ב') שבדיני ממונות יכול לחזור בו. אבל הראב"ד חולק שם וסובר שאף בדיני ממונות - אין שומעין לו. ומשמע שחולק גם על מה שכתבו התוס' שלזכות שומעין לו. [אבל אינו מוכרח, דבשלמא בדיני ממונות, הוי זכות לזה וחובה לכשנגדו, אבל בדיני נפשות שאומר רק זכות, יתכן, שהראב"ד יודה שיכול לחזור בו]. ויש לבאר דעת הראב"ד שסובר שמי שאומר "איני יודע", הוי כמאן דליתיה כלל ואין שומעין לו, וגרוע מאחד מן התלמידים. והחילוק מבואר, שהתלמיד אף שלא הגיע להוראה, מכל מקום יש לו דעה בנידון זה, לכן לזכות שומעין לו, אלא דבחובה משתקין אותו, כי אנו מהדרין לזכות, אבל הדיין שאמר: "איני יודע", אין לו בכלל דעה בנידון זה. והנה רש"י מפרש: "ואי אמר טעמא: מראה פנים לחובה ומראה פנים לזכות, ומשום הכי מספקא ליה". ומשמע מדבריו: שאף אם הדיין רוצה לפרש להם את צדדי ספיקותיו אין שומעין לו. ונראה, שסובר כדעת הראב"ד, שדעת הדיין האומר "איני יודע" אינו דעה בכלל, ואין שומעין לו, אפילו צדדי ספיקותיו. וכן משמע במהרש"א המבאר דברי רש"י, שגם בלי דברי רבי אבהו, היינו למדים מהמשנה שעושים בית דין שקול בגמר דין, שהרי מוסיפין שנים במקום האחד, אלא דרבי אבהו משמיענו שאף בשעת משא ומתן, אין שומעין לו, ואינו אפילו כאחד התלמידים. אלא, דה"תורת חיים" והרש"ש חולקים על המהרש"א, ומפרשים דעת רש"י כדעת הרמב"ם והתוס', והוא: שמהמשנה רק שמעינן שאם עומד בספיקותיו עד גמר דין, אזי מוסיפין שנים, ובא רבי אבהו להשמיענו שאף בשעת משא ומתן אין שומעין לו - ורק אם טוען לחובה, אבל לזכות אינו גרוע מן אחד מן התלמידים.

ומביאה עתה הגמרא עוד דין בדיני סנהדרין.

## אמר רב כהנא: סנהדרין שראו כולן לחובה ואין אף דייין הרואה לו זכות, פוטרין

אותו. הריהו פטור מדין מיתה. 8

8. כן פירשו הרמב"ם [ועיין לקמן] והיד רמ"ה ועוד ראשונים. אבל הרא"ש בתוספתא מביא בשם רבינו מאיר פירוש אחר: פוטרין אותו מיד, היינו שממהרין להרגו, ואין מענים את דינו עד למחר, דאין סיבה להלנת דין. והרמב"ם כתב דין זה בסנהדרין גדולה, וכתב הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם, שאינו בא למעט סנהדרין קטנה, אלא בא לומר שאף סנהדרין גדולה, שסמכותם רב, בכל זאת פוטרים אותו. עוד חידוש יש בדברי הרמב"ם שכתב: "שפתחו כולם בדיני נפשות ואמרו כולן חייב הרי זה פטור". ומדויק מדבריו שרק אם פתחו כולם לחובה, אבל אם בשעת משא ומתן ראו מקצת הדיינים זכות, ורק בגמר דין דנו כולם לחובה - שהרי בגמר דין מותר להמלמד זכות ללמד חובה - הרי הורגים אותו. וכתב הרשב"ץ בספרו מלחמת מצוה (מובא בספר מרגליות היס) שהטעם הוא, שבכך שפתחו כולם לחובה גלו דעתם שחפצים להמיתו, ובדיני נפשות אין ראוי להיות כך. והוא - הנידון - כבר נסתתמו טענותיו, ואפילו בבית דין אחר לא יוכל ללמד על עצמו זכות. וכן כתב ב"מנחת חינוך" (מצוה ע"ז). ועיין שם שמסופק אם בתחלה ראו כולם חובה, ואחר כך באותו היום ראו מקצת זכות, ואם ילמדו עליו זכות - אזי יהרגוהו, נמצא שלימודם זכות הוא בעצם חובה להנידון, אם נאמר במקרה זה הדין: שהמלמד זכות אסור לו ללמד חובה - בשעת משא ומתן - והמלמד חובה מותר ללמד זכות.

**מאי טעמא? - כיון דגמירי**, שלמדנו מדרשות הכתובים [לה א] שדיינים הדנים דיני נפשות צריכים לעשות **הלנת הדין** למחרתו, **כדי למעבד ליה זכותא**, שאולי יוכלו למצוא לו זכות. ואילו **הני**, דיינים אלו, שראו כולן לחובה, **תו לא חזו ליה**, שוב לא יראו לו זכות.

עוד דין בהלכות סנהדרין.

**אמר רבי יוחנן: אין מושיבין בסנהדרין 9 אלא בעלי קומה**, כדי שתהא אימתן מוטלת על הבריות, **ובעלי חכמה, ובעלי מראה הדור**, כדי שתהא אימתן מוטלת על הבריות, **ובעלי זקנה, 10 ובעלי כשפים** היודעים 11 כישוף, כדי שאם ידונו מכשפים הבוטחים על כשפיהן להנצל מידי בית דין, יוכלו הדיינים להמיתם, וגם כדי שיוכלו לגלות את המכשפין המסיתין ומדיחין בכשפיהם כגון המצרים [הנוצרים], 12 **ויודעים בשבעים לשון, 13 כדי שלא תהא סנהדרין שומעת** עדות של אנשים המדברים בלועזית **מפי המתורגמן**, כי אז הוי עדותם בגדר "עד מפי עד" - שעדות פסולה היא.

9. היד רמ"ה כתב שכל המעלות האלו הם כדי שתהא אימתן מוטלת על הבריות ולא יהיו בזוין בעיני הציבור ויזלזלו בהן. וזה לשון הרמב"ם (פ"ב מהלכות סנהדרין הלכה): "כשם שבית דין מנוקין בצדק כך צריכין להיות מנוקין מכל מומי הגוף. וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן בעלי שיבה בעלי קומה בעלי מראה נבוני לחש". מבואר בדבריו שדין זה אינו מעכב, ורק צריך "להשתדל ולבדוק ולחפש". וכתב הכסף משנה: שטעמו ממה שאמרו חז"ל (ספרי פרשת דברים) שמשה רבינו לא מצא אנשים עם כל המעלות שאמר לו יתרו. וכן כתב הרדב"ז שם. 10. וכתב המאירי: "בעלי זקנה בינונית לא זקנה מופלגת". וכן הוא לשון הרמב"ם (שם). וכתב רבינו יונה: לא זקנים ממש, אלא שאין מושיבין בחורים, שכשם שאין מושיבין זקנים מפני ששכחו צער גידול בנים כך אין מושיבין בחורים מפני שעדיין לא ידעו צער גידול בנים. 11. כתב הרמב"ם (שם): "אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים, מופלגין בחכמת התורה בעלי דעה מרובה, יודעים קצת משאר חכמות כגון: רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואיצטגנינות ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי עבודה זרה וכיוצא

באלו כדי שיהיו יודעים לדון אותם". והקשה הכסף משנה: דאין צריכים לדעת כל אלו הדברים כדי לדון את הדין. בשלמא תקופות ומזלות צריכים לדעת בשביל עיבור החודש והשנים, אבל למה צריכים לדעת שאר הדברים. וכתב הרדב"ז שרפואות צריכים לדעת להלכות שבת, להבדיל בין רפואה טבעית שניתן לחלל עליה את השבת לבין רפואה סגולית. וכן לדון מי שהשקה את חבירו בסם - אם הוא ממית, וכיוצא בזה. ועוד משמע מדברי הרמב"ם שסובר כדעת התוס' במנחות בהערה הבאה. **12**. ובתוס' מסכת מנחות (ס"ה א) מבארים: פירש רב האי גאון: כדי לידע את הדין. כמו דאמרינן בהלכות כישוף (סנהדרין ס"ז א): העושה מעשה כישוף חייב סקילה, אבל האוחז עיניים פטור. ולכן, צריכין הסנהדרין לדעת מעשה הכישוף כדי להבדיל בין מכשף שעושה מעשה לבין אוחז עיניים. ודברים אלו מותר ללמוד כמו שאמר שם (ס"ח א) נאמר בתורה: "לא תלמד לעשות" ודרשינן: לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות. ורבי אליעזר אמר (שם): שאני שונה שלוש מאות - או שלשת אלפים - הלכות בנטיעת קישואין, דהיינו מעשה כישוף. **13**. ברש"י מסכת מנחות משמע שהמתורגמן לא יחליף טענות בעלי הדין. וכן כתב הריטב"א במס' מכות בשם הרמ"ה. וכתבו התוס' במסכת מנחות (סה א), שלא צריך שכל הסנהדרין ידעו שבעים לשון, אלא שניים או שלשה, כמו שאמרו לקמן. או, מה שאמרו שצריכין כל הסנהדרין לדעת שבעים לשון, הוא בסנהדרין גדולה, אבל בקטנה אמרו שמספיק שניים או שלשה. כתב הרמב"ם (שם): "וישידעו ברוב הלשונות". וכתב הכסף משנה: משום שדבר זה הוא למצוא מי שידע שבעים לשון.

עוד דין בהלכות סנהדרין.

**אמר רב יהודה אמר רב: אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שהוא חכם עד כדי כך שידוע לטהר את השרץ** **14** מטומאתו, ולהביא הוכחה מן התורה.

**14**. וכתב הרמ"ה: שאין הכוונה לטהר את השרץ הלכה למעשה, מאחר שהתורה טימאתו, אלא להראות שיש גם צד שהוא יהיה טהור, אבל האמת היא כפי הצד הנגדי, לטמאתו, שהוא המכריע: וכתב המאירי: "ויראה לי בפירוש דבר זה: שאם יראו תקלות יוצאות בדורותיהם באיזו דין תורה, יצאו לחדש דינין ולהוסיף ולגרוע להוראת שעה וליתן סמך לדבריהם מן התורה. ובדומה לזה כתבו הגאונים בדיני התלמוד שיש ביד רבנים או גאונים לחדש גזירות ותקנות דרך כלל או דרך פרט להסיר איזה ענין מכוער, לפי מה שיראה בזמנו בסמך מועט. ועל דבר כיוצא בזה כתבו גדולי המפרשים: לא נתן התלמוד אלא לבעלי הקבלה המומחית, או לבעלי הסברה הנכונה ושקול הדעת הצלול, להיות גורעים ומוסיפים ודורשים. אלא שפרגוד זה נעל בפני רוב בני אדם, ואין ראוי לכך אלא מופלג בדורו בידיעה בחריפות ופלפול מיושר ודעה מיושבת". והרמ"א (שו"ת סי' ק"ז) כתב: שהקל וחומר בא ללמד שעל אף שהתורה טימאתו להשרץ, מכל מקום נמעט טומאתו בכל מה דאפשר. והמהר"ל בדרשתו על התורה מבאר שאינו פלפול של הבל, כי אחד מיסודות הבנת התורה הוא לידע את מהות הדברים מכל בחינותיהם, עיין שם שהאריך. והמהרש"א מבאר, כדי שיוכל ללמוד זכות להנידון למיתה.

ורב בעצמו למד - לכאורה - קל וחומר לטהר את השרץ.

**אמר רב: אני אדון קל וחומר, ואטהרנו לשרץ.**

## דף יז - ב

**ומה נחש**, שחומרנו היא בכך **שממית** אדם ובהמה, ועל ידי כך הוא **מרבבה טומאה** בעולם, טומאת מת וטומאת נבילות, ובכל זאת הוא בעצמו כשהוא מת, הרי הוא טהור,

שהרי הנחש אינו משמונה השרצים המטמאים במותם. **שרץ הקל, שאינו ממית ואינו מרבה הטומאה, אינו דין שיהא טהור.**

אך קל וחומר זה, דחוי הוא: **ולא היא!** לא כך היא המידה. כי מה שנחש ממית ומרבה טומאה אינו "חומרא", אלא **מידי דהוה אקוץ בעלמא**, דומה הנחש בנשיכתו לקוץ סתם, שגם דקירת הקוץ יכולה להמית ולהרבות טומאה, ובכל זאת הקוץ הוא טהור.

ומביאה הגמרא עתה עוד דין בהלכות סנהדרין.

**אמר רב יהודה אמר רב: כל עיר שאין בה שנים דיינים היודעים לדבר בשבעים לשון 15 ועוד אחד היודע לשמוע להבין בשבעים לשון, אין מושיבין בה סנהדרין.**

**15.** כן פירש רש"י. והקשה עליו היד רמ"ה: אם כן היתה הגמרא צריכה לסמוך מאמר זה למאמר הקודם שאמר רבי יוחנן "אין מושיבין בסנהדרין וכו' ויודעים בשבעים לשון", ואם הסמיכוהו למאמר אמר רב יהודה אמר רב: אלא מי שיודע לטהר את השרץ וכו', משמע דשייך לענין עומק ידיעת התורה. ועוד קשה, מה שייך "דן לפניהם בקרקע" לענין שבעים לשון. לכן מבאר הרמ"ה בשם רב שרירא גאון ז"ל: "שנים לדבר בתלמוד תורה, שברורה להן משנתן וברור להן תלמודן - ואין טועין בדבר משנה, אף הן ראויין לשיקול הדעת ויש בהן כדי לדבר בעסקי הלכות. ואחד לשמוע - אף על פי שאין יודע לדבר ואין משניותו סדורות לו אלא שהוא מבין מה שהוא שומע, וכשהוא רואה דברי זה ודברי זה איזה מהן חזק ואיזה מהן בטל". וכן משמע שביאר הרמב"ם שכתב (פרק א' הלכה ה'): "כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב אין מושיבין בה סנהדרין, אף על פי שיש בה אלפים מישראל". ועוד הקשה בחידושי הר"ן: מדברי רש"י משמע שאין צריך לכל בית הדין בקבלת עדות, אלא שנים ושלושה. ואינו במשמע. ועל קושית הר"ן אפשר לתרץ, שרש"י לשיטתו הסובר כדעת רבי סעדיה גאון (המובא ברמב"ן בפירושו לתורה פרשת שופטים) שמספיק לקבלת עדות בדיני נפשות שלשה מחברי בית הדין, ורש"י סובר כן בבבא קמא דף צ ב. ועיין לעיל ח ב בדברי המהר"ם. ועיין בקהילות יעקב.

**ובעיר ביתר הוה שלשה שידעו לדבר, ובעיר יבנה היו ארבעה, ואלו הם: רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי עקיבא ושמעון התימני** [אינו נקרא רבי כיון שלא הוסמך, מפני שלא בא לכלל זקנה], שהיה **דן לפנייהם** והשיב קושיות לזקנים **בישיבת קרקע**, ולא על הספסל כשאר הזקנים.

הגמרא מביאה ברייתא שנאמר בה שצריכין שלשה היודעים לדבר בשבעים לשון, והיא קושיא על מה שאמר רב שמספיק שנים.

**מיתבי על רב ממה ששנינו בברייתא: שלישית, ישיבת סנהדרין שיש בה שלשה מדברים בשבעים לשון היא חכמה, ואילו רביעית - אין למעלה הימנה.**

הרי שצריכין שלשה.

ומתרצת הגמרא:

**הוא, רב, דאמר כי כמו האי תנא. דתניא, ששנינו בברייתא אחרת: שניה ישיבת סנהדרין שיש בה שני דיינים היודעים לדבר בשבעים לשון, הרי היא חכמה, ואילו שלישית - אין למעלה ממנה.**

ואגב שהביא הגמרא ששמעון התימני דן לפני החכמים בקרקע, מביאה הגמרא עוד תנאים שדנו לפני החכמים, ועוד תוארים שנתכנו בהם תנאים ואמוראים.

כל מקום ששנינו **"למידין לפני חכמים"**, הכונה היא לאמורא **לוי**, שהוא היה למד **מרבי** יהודה הנשיא.

כל מקום ששנינו **"דנים לפני חכמים"**, הכונה היא על **שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא וחנן המצרי וחנניא בן חכינאי**, שלא באו לזקנה, והיו יושבין בקרקע, ודנים בהלכה לפני החכמים.

**רב נחמן בר יצחק מתני**, היה שונה כך: כל מקום ששנינו **"דנין לפני חכמים"** הם **חמשה**, ואלו הן: **שמעון בן עזאי, ושמעון בן זומא, ושמעון התימני, חנן המצרי, וחנניה בן חכינאי**. כלומר, רב נחמן בר יצחק מוסיף את שמעון התימני.

**"רבותינו שבבבל הם רב ושמואל.**

**"רבותינו שבארץ ישראל" - רבי אבא.**

**"דייני גדולה" הוא קרנא.**

**"דייני דארץ ישראל" - רבי אמי ורבי אסי.**

**"דייני דפומבדיתא" - רב פפא בר שמואל.**

**"דייני דנהרדעא" - רב אדא בר מניומי.**

**"סבי דסורא" - רב הונא ורב חסדא. "סבי דפומבדיתא" - רב יהודה ורב עינא.**

**"חריפי דפומבדיתא" - עיפה ואבימי בני רחבה.**

**"אמוראי דפומבדיתא" - רבה ורב יוסף.**

**"אמוראי דנהרדעא" - רב חמא.**

**"נהרבלאי מתנו" - רמי בר ברבי.**

**"אמרי בי רב" - רב הונא.**

ומקשה הגמרא :

**והאמר**, הרי אמר **רב הונא: אמרי בי רב**. הרי שרב הונא אינו "אמרי בי רב", שהרי הוא מסר דינים בשם "אמרי בי רב".

ומתרצת הגמרא : **אלא**, כל מקום ששנינו "אמרי בי רב", הוא תואר ל**רב המנונא**.

**"אמרי במערבא" - רבי ירמיה.**

**"שלחו מתם" - רבי יוסי בר חנינא.**

**"מחכו [צחקו] עלה במערבא" - רבי אלעזר.**

ומקשה הגמרא :

**והא**, הרי בסוגיא בפרק אחד דיני ממונות, מצינו : **שלחו מתם**, שלחו הוראה מארץ ישראל, **לדברי רבי יוסי בר חנינא**, מוצא, וכו'. הרי ש"שלחו מארץ ישראל" ביאור בדעת רבי יוסי בר חנינא, ואינו הוא בעצמו.

ומתרצת הגמרא : **אלא איפוך**, הגירסא היא הפוכה : **"שלחו מתם" - רבי אלעזר**. ואילו **"מחכו עלה במערבא" - רבי יוסי בר חני נא**.

שנינו במשנתנו : **וכמה יהא בעיר ויהא ראויה לסנהדרין - מאה ועשרים**.

ודנה הגמרא : **מאה ועשרים** אנשי העיר, **מאי עבידתייהו!?** מהו עשייתן? כלומר, מה הטעם שצריכין להיות בעיר מאה ועשרים איש, כדי שתהא ראויה לסנהדרין.

ומבארת הגמרא :

**עשרים ושלושה** איש **כנגד סנהדרי קטנה**. ועוד **שלוש שורות** היושבין לפני הסנהדרין שכל שורה היא **של עשרים ושלושה** תלמידים. ומטרת ישיבתן שם היא, שאם הוצרכו להוסיף על הדיינים, כגון ששנים עשרה מחייבים ואחד עשר מזכין, אז סומכין את התלמידים, ומוסיפין על הסנהדרין.

**הרי** ביחד **תשעים ותתי** תשעים ושנים. ועוד **עשרה** אנשים בטלנין **של בית הכנסת** שהם בטילין מכל מלאכה להיות מזומנין לבית הכנסת שחרית וערבית,



ובלעדיהם אינה נקראת עיר, **הרי מאה ותרתין** מאה ושנים, ועוד **שני סופרים** הכותבים בבית דין דברי המזכין ודברי המחייבין, וכל שעה יושבין לפני הדיינים, ועוד **שני חזנין** שמשו בית דין להלקות את החייב ולהזמין את בעלי הדין לדין, ועוד **שני בעלי דינין** שצריכין לדון אותם **16**, ועוד **שני עדים** **17**, ועוד **שני זוממין** שבלעדיהם אין העדים יראים להעיד עדות שקר, ועוד **שני זוממי זוממין** שאם יתחייב בעל דין על פי העדים, וישכיר עדי שקר להזים את העדים, יוכלו שנים אלו להזים את הזוממין, ובכך יתייראו להזים בשקר, **הרי ביחד מאה וארביסר**, ארבע עשרה.

**16**. והקשה היד רמ"ה: האם לא יכול להיות שהנדון יהיה אחד מהדיינים או מהתלמידים שאר המאה ועשרים. לכן מפרש, שאם אכן יהיה שהדיינים או התלמידים יתדיינו לפני בית דין יוכלו שנים אלה למלאות מקומם. וצריך ביאור מה שמבארים רש"י והרמ"ה שצריכין שני בעלי דינין, הרי בדיני נפשות עסקינן, ושם לא שייך תובע ונתבע. **17**. וכתב היד רמ"ה: שכל האחרים עסוקים במלאכתם, או בתורתם.

ועוד שני גבאי צדקה הגובים מעות מבני העיר, ועוד שלשה המחלקים צדקה לעניי העיר, שהדין הוא שצדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, הרי מאה ותשע עשרה, ועוד אחד שהוא רופא ואומן ולבלר ומלמד תינוקות. **18**.

**18**. כן פירש רש"י, אבל היד רמ"ה סובר שששה האחרים הם שלשה מחלקי צדקה, ועוד אחד טבח, ועוד אחד רופא, ועוד אחד. לבלר. ומקשה על פירוש רש"י למה צריכין מחלקים אחרים בנוסף על הגובין, הרי יכולים הגבאים להוסיף אחד ולחלק. והתורת חיים מקשה עוד: שהרי המלמד תינוקות אסור לו להתעסק בעסק אחר.

**ותניא**, הרי שנינו בברייתא: **כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו - אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה**, ואלו הן: האחד, **בית דין מכין ועונשין**, השני, **וקופה של צדקה נגבית בשנים**, השלישי, **ומתחלקת בשלשה**, הרביעי, **ובית הכנסת**, החמישי, **ובית המרחץ**, השישי, **ובית הכסא**, השביעי, **רופא** למול תינוקות, השמיני, **ואומן** מקיז דם, התשיעי, **ולבלר** כותב ספרים, העשירי, **ומלמד תינוקות**.

**משום רבי עקיבא אמרו** תלמידיו: **אף אם אין בה מיני פירא פירות**, אין תלמיד חכם רשאי לדור בה, **מפני שמיני פירא מאירין את העינים**.

הרי החשבון של מאה ועשרים בני העיר, שתהא ראויה לסנהדרין.

שנינו במשנתנו: **רבי נחמיה אומר: מאתים ושלשים כנגד שרי עשרות**.

בברייתא שנינו דעה שלישית, והיא דעת רבי.

**תניא** שנינו בברייתא: **רבי** **אומר:**

## דף יח - א

עיר שיש בה **מאתים ושבעים ושבעה** תושבים, הרי היא ראויה לסנהדרין.

כי הוא סובר כרבי נחמיה. ומוסיף עליו עוד ארבעים ושבעה. וזאת, כדי שיוכלו להוסיף על הדיינין בעת שיתחלקו לשנים עשר מחייבין ואחד עשר מזכין. [שאז יוסיפו עליהם עוד שנים. ואם שנים אלו יחייבוהו, אזי יהיו ארבעה עשר מחייבין נגד אחד עשר מזכין, ויוכרע הדין לחיוב. ואם שנים אלו יזכוהו, הרי יהיו אז שלשה עשר מזכין נגד שנים עשר מחייבין, ויוכרע הדין לזכות. אבל אם שנים אלו, אחד מהן יחייב והשני יזכה, ולא תהיה הכרעה לחובה על פי שנים, ולא לזכות על פי אחד, יוסיפו עוד שנים, ואם שוב יתפלגו יוסיפו עוד שנים, ולא יותר מארבעים ושבעה, עד שיהיו ביחד עם הראשונים - שבעים, לפי שאין סנהדרין יותר משבעים. לכן מוסיף רבי על חשבון רבי נחמיה, עוד ארבעה ושבעה].

ומקשה הגמרא: **והתניא**, הרי שנינו בברייתא אחרת: **רבי אומר: מאתים ושבעים ושמונה**.

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא**. אין סתירה בין שתי הברייתות. **הא**, הברייתא הראשונה, הסוברת שמוסיפים עוד ארבעים ושבעה, היא לדעת רבי **יהודה**, הסובר שסנהדרין היא של שבעים. ואילו **הא**, הברייתא שנינו היא לדעת **רבנן**, הסוברים שסנהדרין היא של שבעים ואחד, ולכן מוסיף עוד ארבעים ושמונה.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא המונה את השרים שמינה משה בעצת יתרו.

**תנו רבנן**: כתוב בתורה שיתרו יעץ למשה "ושמת עליהם שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים, ושרי עשרות".

**שרי אלפים**, הם שר לכל אלף איש, וכיון שהיו בני ישראל שש מאות אלף רגלי, הרי היו **שש מאות שרי אלפים**.

**שרי מאות** היו **ששת אלפים**.

**שרי חמישים** היו **שנים עשר אלף**.

**שרי עשרות** היו **ששת ריבוא ששים אלף**.

**נמצאו** שהיו **דייני ישראל** ביחד, - **שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות**.

## הדרן עלך פרק דיני ממונות

# פרק שני - כהן גדול

### מתניתין:

#### כהן גדול -

דן, מושיבין אותו כדיין בסנהדרין כדי לדון אנשים אחרים, וכן הסנהדרין דנין אותו, על עבירה שעבר.

וכן אם יודע הכהן הגדול עדות לאחרים, הריהו מעיד בענינם, וכמו כן אחרים מעידין אותו, עליו.

כהן גדול חולץ את אשת אחיו, כשמת אחיו בלי בנים, כדי להתירה להנשא לשוק, וחולצין את אשתו אם הכהן גדול מת בלי בנים, הרי אחיו חולץ לאשתו, וכן מייבמין את אשתו.

אבל הוא, הכהן הגדול, אינו מייבם את אשת אחיו שנופלת אליו ליבום, מפני שהוא אסור באלמנה.

כתבה התורה בפרשת כהן גדול [ויקרא כא] "לאביו ולאמו לא יטמא, ומן המקדש לא יצא". ודורש רבי מאיר, שכוונת התורה היא לומר, "מקדושתו לא יצא", היינו, שיתרחק מן הכיעור, שלא יבוא לידי טומאה, ואף בהלווית אביו ואמו יעשה הרחקה וסייג כדי שלא יגע בטומאת מת. ואילו רבי יהודה דורש את הכתוב "ומן המקדש לא יצא" שכהן גדול אינו מלווה בכלל את קרוביו שמתו. [ולפי מסקנת הגמרא, דרשות אלו הן אסמכתא בעלמא, והאיסור הוא חשש דרבנן, בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה].

מת לו מת, אחד משבעה קרוביו, שהם: אביו, אמו, בנו, בתו, אחיו, אחותו ואשתו, אינו יוצא אחר המטה ללוותם כשאר אדם, אלא רק בהרחקה, שיוצא אחריהם באופן כזה:

**הן נכסין**, נושאי המטה יוצאים ממבוי זה ונכנסין למבוי אחר, ואז הם מכוסים ממנו, שאין הוא יכול לראות אותם, **ואז הוא נגלה** במבוי זה שנושאי המטה כבר יצאו ממנו. **הן נגלין והוא נכסה**, כל זמן שנושאי המיטה נגלים במבוי, עליו להיות מכוסה מהם, ואינו נכנס אליו עד שיעברו ממנו למבוי אחר.

ובצורה זו, שיש לו סימני היכר במבואות העיר <sup>1</sup>, הרי הוא **יוצא עמהן עד פתח שער העיר**. ומשם ואילך לא יצא, מפני שאין לו שם סימני היכר להרחקה. אלו הם **דברי רבי מאיר**.

<sup>1</sup> כן כתבו רבינו יונה, והרב ברטנורא.

**רבי יהודה אומר: אינו יוצא מן המקדש, משום שנאמר "ומן המקדש לא יצא"**. <sup>2</sup> דין זה אמור בשבעה קרוביו של הכהן הגדול, לפי שיש חשש כי מרוב מרירותו על מותם הוא יבא ליגע במת. אבל יוצא הוא אחר מיטת אחרים שאינם קרוביו.

<sup>2</sup> וכתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות כלי המקדש הלכה ה'): "מת לו מת אינו יוצא אחריו, ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש, וכל העם באים לנחמו לבית". ומבאר הכסף משנה: דהרמב"ם סובר שאף רבי יהודה מודה שהפסוק "ומן המקדש לא יצא", היינו שלא יצא מקדושתו [ומותר לו לילך לביתו כמו שכתב בעצמו בהלכה ז': "ותפארתו וכבודו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום"] אלא שרבי יהודה חושש שמרוב מרירותו יבוא ליגע, ומה שדורש מן הפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא, ולכן כותב: מפתח ביתו או מן המקדש. וכן כתב הרמב"ן בספר המצוות: "אינו אלא אסמכתא בעלמא, שהם [החכמים] גזרו לכהן גדול שלא יבא אחר מטת מתו כלל, שמא יטמא בהיותו נבהל על מתו, ולרום מעמדו לא ימנעוהו העומדים לפניו. וגם כי טומאתו הוא הפסד גדול שהוא המכפר על כל ישראל, והכל גזירה מדבריהם, וסמכו אותה למקרא הזה". ועיין בפרוש הרמב"ן על התורה.

בזמן המשנה, נהגו מנהג אבלות בעת שחזרו מקבורת המת, שהיו העם עוברים על פני האבלים, שעמדו, וקיבלו דברי תנחומים. ובאה המשנה לומר, שהכהן הגדול אינו הולך בערבוביא עם כל העם כדי לנחם את האבלים, אלא הולך בצורה מכובדת.

**וכשהוא מנחם את אחרים, דרך מנהג כל העם, עוברין בזה אחר זה**, כדי לומר לאבל דברי נחומים. ואילו הכהן הגדול, **הממונה**, סגן הכהנים, היה **ממצעו בינו לבין העם**. הממונה היה הולך בימינו והעם בשמאלו, והוא באמצע.

**וכשהוא מתנחם מאחרים**, כשמת לו מת, ובאים העם לביתו ועושים שורה לנחמו, **כל העם אומרים לו: "אנו כפרתך"**, בנו תתכפר אתה. כלומר, מי יתן שנהיה אנחנו במקומך, לכל הראוי לבא עליך. **והוא אומר להן: "תתברכו מן השמים"**.

אבל, אסור לו לאכול סעודה ראשונה של אבילותו משלו, ושכיניו ומיודעיו מביאין לו אוכל, וזו נקראת סעודת הבראה, ואוכלין אותה בישיבה על הארץ כמנהג אבלים. אבל

כהן גדול אינו יושב על הארץ, משום כבודו, אלא ידידיו בעלי הסעודה יושבין על הארץ, להראות שמצטערין עם צערו ומתאבלין עם אבלו, והוא מיסב בכבוד על הספסל.

**וכשמברין אותו סעודת הבראה - כל העם הבאים לנחמו, מסובין על הארץ, והוא מיסב על הספסל.**

ועתה ממשיכה המשנה בדיני מלך ומשפט המלוכה עד סוף הפרק.

## המלך -

**לא דן**, אין מושיבים אותו בסנהדרין לדון אחרים, **ולא דנין אותו** אין הסנהדרין דנים אותו.

**לא מעיד** את אחרים, **ולא מעידין אותו**.

וכן **לא חולץ** לאשת אחיו, משום שגנאי היא לו לבוא לבית דין ותהא אשת אחיו רוקקת לפניו. **ולא חולצין את אשתו**, כשהמלך מת בלי בנים, אין אחיו של המלך מוציאים את אשתו בחליצה, כיון שאין הם מייבמים את אשתו, לפי שאין נושאים אלמנתו של מלך, ולכן גם אין אחיו של המלך חולצים לאשתו. **לא מייבם** את אשת אחיו, לפי שגנאי הוא לו לקום על שם אחיו, **3 ולא מייבמין לאשתו**, כמבואר, שאין נושאים אלמנתו של מלך.

**3.** רש"י וכן כתב היד רמ"ה. והמאירי ביאור שגנאי הוא לו להיות טפל לאחיו. אבל הרמב"ם כותב (פ"ב מהל' מלכים הלכה ג'): דכיון שאינה חולצת משום גנאי, לכן אינה מתייבמת, דכל שאינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום. וכן כתב הרב ברטנורא. והקשה התוס' יו"ט: שלא מצינו "כל שאינה עולה לחליצה אינה עולה ליבום" אלא "כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה". עיין יבמות (כ א) ושם מבואר.

**רבי יהודה אומר: אם רצה המלך למחול על כבודו לחלוץ או לייבם - זכור לטוב, על שמוחל על כבודו כדי לקיים מצות יבום או חליצה.**

**אמרו לו חכמים לרבי יהודה: אין שומעין לו** אין מסכימים לו, משום ש"מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול".

**ואין נושאים אלמנתו של המלך, או גרושתו.**

**רבי יהודה אומר:** הדיוט אינו נושא אלמנתו של מלך, אבל **נושא המלך אלמנתו של מלך. שכן מצינו בדוד, שנשא את אלמנתו של שאול, שנאמר** [שמואל ב יב, שאמר נתן הנביא לדוד] "כה אמר ה' אלהי ישראל, אנכי משחתיך למלך על ישראל, ואתנה לך את בית אדוניך, ואת נשי אדוניך בחיקיך". הרי שהותר למלך לשאת את אלמנתו של מלך אחר.

ובגמרא יבואר מה ענו חכמים לראיית רבי יהודה.

## גמרא:

שנינו במשנתנו: **כהן גדול דן**. ומקשה הגמרא: **פשיטא!!**? מה חידוש יש בכך, וכי למה יעלה על הדעת שהכהן הגדול אינו דן.

ומתרצת הגמרא: אכן אין חידוש בדבר זה, אלא החידוש הוא בהמשך המשנה, האומרת **"דנין אותו"**, ואת זה **איצטריכא ליה**, הוצרך התנא להשמיענו, כי היה עולה על הדעת לומר שיש להמנע מלדון אותו משום הזלזול בכבודו, כאשר הוא מובא לדין לפני בית דין.

ומקשה הגמרא: **הא**, הרי דין זה שדנים אותו, **נמי פשיטא** הוא! שהרי **אי לא דיינינן ליה**, אם אין דנים אותו, **איהו היכי דיינ!!**? איך יכול הוא לדון את אחרים אם הוא עצמו אין דנים אותו, **והרי כתיב** [צפניה ב] **"התקושו וקושו"**, חפשו מעשיכם, כמו שקושים קש, ואחר כך כך חפשו מעשי אחרים. **ואמר ריש לקיש: קשט עצמך תחילה, ואחר כך קשט אחרים**.

ואם כן, אם אין דנים אותו, האיך הוא ידון אחרים?

ומתרצת הגמרא: **אלא**, לכן משמיעה לנו המשנה שכהן גדול דן ודנים אותו, כי **אידי** אגב **דקא בעי למיתני** בהמשך המשנה, **מלך לא דן ולא דנין אותו**, לכן **תנא נמי: כהן גדול דן ודנין**. לומר, ששונה דין כהן גדול מדין מלך.

עוד מתרצת הגמרא, שהמשנה באה להשמיענו שאם עבר על "לא תעשה", דהיינו על עבירה שחייבים עליה מלקות, הריהו נידון בשלשה <sup>4</sup>, כשאר אדם. ויש בזה חידוש - כמו שיבואר.

<sup>4</sup> כן כתב היד רמ"ה. והר"ן כתב שבא להשמיענו גם את הדין של שוגג גולה וגם שנידון מלקות על עשה ולא תעשה בשלשה דיינים.

**ואי בעית אימא, הא**, דין זה **קמשמע לן**, באה המשנה להשמיענו, **כדתניא: כהן גדול שהרג את הנפש, אם הרג במזיד - נהרג. בשוגג - גולה לעיר מקלט. ועובר על מצות עשה ועל לא תעשה** [הגמרא תבאר]. **והרי הוא כהדיוט לכל דבריו**.

ועתה מבארת הגמרא את דברי הברייתא, וכן את החידוש בדברי המשנה ש"דנים אותו".

שנינו בברייתא **"במזיד נהרג"**.

ומקשה הגמרא: **פשיטא**, מה החידוש בדבר?

ומתרצת הגמרא: אכן אין בו חידוש, אלא את הדין שבשוגג גולה, איצטריכא ליה, הוצרך להשמיענו, ואגב דין שוגג - שנה דין מזיד.

ומקשה הגמרא: **הא**, בשוגג גולה **נמי פשיטא**, ומה החידוש בדבר?

ומתרצת הגמרא: זה אינו פשיטא, כי איצטריך, הוצרך התנא להשמיענו זאת, כי היה עולה על הדעת, שכהן גדול אינו גולה, כיוון ששנינו כהן גדול שהרג, אינו יוצא מעיר מקלט לעולם, וכמו שיבואר, לכן יתכן שגם לא יגלה לשם.

**סלקא דעתך אמינא**, הייתי מעלה בדעתך, ואומר: **הואיל וכתבי** בפרשת רוצח נפש בשגגה "וישב בה עד מות הכהן הגדול", לכן, אימא, יש לומר: **כל דאית ליה תקנתא בחזרה**, סתם רוצח שיש לו תקנה לצאת מעיר מקלט במיתת כהן גדול - ליגלי הריהו לכתחילה גולה. אבל **דלית ליה תקנתא בחזרה**, מי שאין לו תקנה לצאת משם, והוא הכהן הגדול, לא ליגלי, לא יגלה לכתחילה, כי הרי הגבילה התורה: עד מות הכהן הגדול.

עתה מביאה הגמרא את הדין שכהן גדול שהרג בשגגה וגולה אין לו תקנה לצאת מעיר מקלט:

דֹהרי תנן שנינו במשנתנו:

## דף יח - ב

**ההורג בשגגה את הכהן גדול, או כהן גדול שהרג את הנפש בשגגה**, בשני האופנים האלו - אינו יוצא משם לעולם. והטעם, משום שאמרה תורה "עד מות הכהן", בה"א הידיעה, היינו הכהן גדול המכהן בשעת ניסתו לעיר מקלט, וכיון שאין כהן [אם לא נתמנה כהן גדול אחר עד שעת גלותו], אינו יוצא במיתת כהן גדול שהתמנה אחר כך, בעת ישיבתו בגלות.

ולכן, אימא יתכן לומר: **לא ליגלי** שלכתחילה לא יגלה <sup>5</sup>, **קמשמע לן** משמיע לנו התנא של הברייתא, שגולה.

<sup>5</sup>. והקשה בחידושי הר"ן: איך עלה על הדעת לומר שאינו גולה, הרי אם באותה משנה כתוב שאינו יוצא, הרי מיניה וביה משמע שגולה? ומתרץ [בתירוץ השני]: שההוא אמינא של הגמרא היא, שאינו חייב גלות, ומה שאמרה המשנה במסכת מכות שאינו יוצא, הוא במקרה שגלה מעצמו. [כנראה כוונתו שלא

ידע שאינו צריך לגלות. וצריך ביאור, שמה בכך שגלה מעצמו, האם המחיצות יקלטו אותו, אף שהדין הוא - לפי ההוה אמינא - שאינו חייב לגלות, ומה גריעותו מאם לא היה גולה מעצמו]. ועיין בתוס' הרא"ש.

ומקשה הגמרא: **ואימא הכי נמי**, למה באמת גולה, הרי יש לנו סברא שלא יגלה.

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** בפרשת ערי מקלט "שלוש ערים תבדיל לך, והיה לנו **שמה כל רוצח**", ודרשו מכאן חכמים: כל רוצח, **אפילו כהן גדול במשמע!** שאפילו כהן גדול שהרג גולה, ואף שאינו יוצא משם.

וזה החידוש של הברייתא.

עוד שנינו בברייתא: **עובר על עשה ועל לא תעשה**. לשון הברייתא - בלשון הוה - משמע, שהריהו עובר על עשה ועל לא תעשה, ולכן מקשה הגמרא:

האם הוא בודאי עובר?! וכי **לא סגי** האם אינו יוצא ידי חובתו **דלא עבר** כשלא יעבור על עשה ועל לא תעשה, בתמיה!

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר** כוונת התנא של הברייתא היא **"אם עבר" על עשה ולא תעשה, הרי הוא כהדיוט לכל דבריו**, ונידון בשלשה דיינים כשאר הדיוט <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> וכתבו היד רמ"ה והמאירי: גם על עשה שייך מלקות, והם מכת מרדות כמו ששנינו (כתובות פ"ו): "במצות עשה כגון שאומר לו: עשה סוכה ואינו עושה, עשה לולב ואינו נוטל, מכין אותו עד שתצא נפשו". ומשמיעה לנו המשנה דנידון בפני שלשה. ומשמע שסובר שכפייה לקיים מצוה נעשית בבית דין. והיא דעת הקצות החושן (סימן ג' ס"ק א') אבל הנתניבות (שם) חולק וסובר שזה דין על כל איש להפריש חברו מאיסור. ועיין בעונג יו"ט (סימן קס"ח). אבל הערוך לנר מקשה [כנראה שלא ראה את היד רמ"ה והמאירי]: הרי כל הדין של "מכין אותו עד שתצא נפשו" הוא רק באופן כשעדיין יש לפניו המצוה לקיים אותה, וזה דין כפייה על המצות, אבל בברייתא משמע שכבר עבר על עשה, ולא שייך כלל דיני כפייה ועונש על אי קיום מצות עשה. ומפרש שמה שכתבה הברייתא "עבר על עשה" נשנה דרך אגב, ועיקר כוונתה היא על לא תעשה.

ומקשה הגמרא: **פשיטא**, ומה החידוש בדין זה <sup>7</sup>? ומתרצת הגמרא: כיון שלגבי חיוב מיתת בית דין שונה דינו משאר הדיוט, שהדיוט שעבר עבירה שחייבים עליה מיתה נידון בעשרים ושלשה - סנהדרין קטנה, ואילו כהן גדול בשבעים ואחד - סנהדרין גדולה, לכן משמיע לנו התנא שלגבי מלקות אינו שונה משאר הדיוט.

<sup>7</sup> הנה רבי ישמעאל סובר שמלקות בעשרים ושלשה, עיי"ש במשנה ובגמרא (י' א'). והקשה הערוך לנר, אם כן מה הקשתה הגמרא: פשיטא, הרי יש חידוש גדול שלוקה בעשרים ושלשה - לדעת רבי ישמעאל - ולא בשבעים ואחד, שהרי בדיני נפשות נידון בשבעים ואחד במקום בעשרים ושלשה, ובאה הברייתא להשמיענו שבדיני מלקות נידון בעשרים ושלשה? ומתרץ, שסוגייתנו היא לדעת חכמים החולקים על רבי ישמעאל. ועוד מתרץ, שאין הכי נמי, לדעת רבי ישמעאל יהיה נידון למלקות בשבעים ואחד ואינו כשאר אדם, דהרי רבי ישמעאל משווה לגמרי מלקות למיתה. ולכן מוכרחים לומר שהברייתא היא כדעת חכמים בניגוד לדעת רבי ישמעאל.



כי **סלקא דעתך**, היה עולה על הדעת **אמינא**, לומר, **הואיל ותנן** שנינו במשנתנו: **אין דנין דין מיתה לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול** - בעשרים ושלושה, **אלא על פי בית דין של שבעים ואחד**.

ומה הטעם שנידון בשבעים ואחד?

**אמר רב אדא בר אהבה**: כתוב בתורה בפרשת מינויי דיינים שאמר יתרו למשה רבינו: **"כל הדבר הגדול יביאו אליך"** - למשה שסמכותו היא כשבעים ואחד [כמו שמבואר בפרק ראשון] ודרשו מכאן חכמים: **"הדבר הגדול"** - **דבריו של גדול** איש חשוב שהוא הכהן הגדול מאחיו.

ולכן, **אימא** יתכן לומר, **"כל דבריו של גדול"**, אפילו חיוב מלקות של כהן גדול יהיה נידון בשבעים ואחד, **קמשמע לן** משמיע לנו התנא של הברייתא, שאינו כן, אלא שלגבי דין מלקות הריהו כהדיוט לכל דבריו.

ומקשה הגמרא: **ואימא הכי נמי**, למה באמת לא דרשינן כן, שאף למלקות יהיה נידון בשבעים ואחד.

ומתרצת הגמרא: **מי כתיב** האם כתבה התורה **"דבריו גדול"** שהיה משמע כל הדינים שדנים אותו, הרי **"הדבר הגדול כתיב"**, שמשמע **דבר גדול ממש**, דין עבירה גדולה שיש בה מיתת בית דין, יביאו אל משה - שסמכותו כשבעים ואחד - ואילו מלקות שזה דבר קטן יחסית למיתה נידון כהדיוט <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> היד רמ"ה מפרש שני פירושים: א. שנדרש ממה שלא כתבה התורה **"דבריו גדול"** שהיה משמע דברים של הכהן הגדול, אלא דבר גדול, לכן דרשוהו רק למיתת בית דין. ב. ממה שכתוב **"דבר"** משמע דבר אחד בלבד.

שנינו במשנתנו: כהן גדול דן ודנים אותו, **מעיד ומעידין אותו**.

ומקשה הגמרא: וכי כהן גדול **מעיד**?!?

והרי שנינו ברייתא שמשמע ממנה שאינו מעיד.

כתוב בתורה (דברים כ"ב) **"לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך וגו' וכן תעשה לכל אבדת אחיך לא תוכל להתעלם"**. ופשט הכתוב הוא: לא תראה והתעלמת, כלומר אל תעלם עינך מאבדת אחיך. ברם, ממה שכתבה התורה **"והתעלמת"** דרשו חכמים שלפעמים אתה מתעלם.

והא **תניא** הרי שנינו בברייתא **"והתעלמת"**

- **פעמים שאתה מתעלם** מאבידת אחיך, **ופעמים שאי אתה מתעלם**, שהרי נאמר "לא תוכל להתעלם".

**הא כיצד?** אם היה מוצא האבידה **כהן והוא** [צריך לגרוס: **והיא**] האבידה היא **בבית הקברות**, שאסור לו להכנס לשם, או שהיה **זקן** איש חשוב והאבידה **אינה לפי כבודו**, שגם אם היתה שלו הוא לא היה טורח בה להחזירה אליו, **או שהיתה מלאכה שלו**, של מוצא האבידה, **מרובה משל חבירו**, כגון שהוא נוקב מרגליות שביטול מלאכתו שוה יותר מדמי האבידה, ונמצא שהוא מפסיד, **לכן נאמר "והתעלמת"**, שמוותר לו להעלים עין ופטור ממצות השבת אבידה.

והראיה היא, מ"זקן ואינה לפי כבודו", שכבוד הבריות דוחה את מצות לא תעשה של "לא תוכל להתעלם", ואם כן קשה, למה הכהן הגדול מעיד? ולמה לא נאמר שבזיון הוא לו להופיע בבית דין להעיד, וכבודו דוחה את הלאו של "ואם לא יגיד, ונשא עוונו".

ומתוצאת הגמרא: **אמר רב יוסף**: אכן כהן גדול אינו מעיד להדיוט, לפי שאין זה כבודו, ומה שאמרה המשנה **"מעיד"**, מדובר שמעיד **למלך**, כשהכהן גדול יודע לו עדות, וזה אינו בזיון. **9**

**9**. מפשטות הגמרא משמע שאין זה בזיון לכהן גדול אם יעיד למלך. אבל היד רמ"ה מבאר: "דכבוד המלך עדיף מכבוד הכהן גדול". משמע דסובר שאף שהיו פחיתות כבוד לכהן גדול, מכל מקום בטל כבודו מפני כבוד המלך. וכן כתב המנחת חינוך (מצוה קכ"ב אות ח'). ולפי זה מקשה על הכסף משנה שכתב (פרק ג' מהלכות מלכים ה"ז) דמלך מעיד למלך, דבזה לא שייך לומר דבטל כבודו מפני כבוד המלך.

ומקשה הגמרא: הרי אין המלך נידון בבית דין, ואיזה עדות מעידו הכהן הגדול?! **והא תנן: מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו** **10 11**.

**10**. אין הקושיא ממה ששנינו "ולא מעידין אותו" [כמו שהבין התוס' יו"ט], שהרי רב יוסף מדבר כשהכהן גדול מעיד לטובתו, ו"לא מעידין אותו" פירושו: לחובתו. רש"ש. אלא הקושיא היא מ"לא דנין אותו". וכן כתב הערוך לנר. ועיין בשו"ת נודע ביהודה ח"ב יו"ד סי' ע"ד. **11**. כתב בחידושי הר"ן, שהגמרא היתה יכולה לתרץ שהמשנה מדברת במלכי בית דוד, כמו שאמר רב יוסף (דף י"ט) שהם נידונים, אלא, משום שבסיפא של המשנה מדובר במלכי ישראל. ועוד, שהמשנה נשנתה בימי מלכי ישראל. והרא"ש בתירוץ הראשון סובר שרב יוסף שתירץ "מעיד למלך" באמת סבר שהמשנה מדברת במלך ממלכי בית דוד, ורב יוסף לשיטתו שמלכי בית דוד דן ודנין אותם. ורבי זירא רצה לבאר ששייך דין עדות כהן גדול גם במלך ממלכי ישראל, כפשטות דברי המשנה שמדברת במלכי ישראל. וכן כתב "התורת חיים", ומבאר שזו שיטת הרמב"ם, ועיין בהערה י"ד.

ומתוצאת הגמרא: אכן, אין מדובר בכהן גדול שמעיד למלך. **אלא, אמר רבי זירא: מעיד לבן מלך.**

אך טרם שרבי זירא מבאר את דבריו - מקשה עליו הגמרא:

**בן מלך**, הלא **הדיוט הוא!**? וחוזרת הקושיא, הרי בזיון הוא לכהן גדול לבוא ולהעיד.

ומתרתת הגמרא: **אלא**, לעולם מדובר בבן מלך, סואף שהדיוט הוא - **מעיד בפני המלך**, שאז המלך בא לבית דין לקראת המשפט. ולכן אין זה בזיון לכהן הגדול להופיע ולהעיד **12 13**.

**12.** כן פירש רש"י. והיד רמ"ה מפרש: "אלא מעיד בפני המלך" שהגמרא חוזרת בה גם מתירוצם "מעיד לבן המלך", ומדובר אפילו בשאר עדות לשאר אנשים, והמלך יושב שם לא לשם דין אלא "לצוותא בעלמא", ומקשה הגמרא "והא אין מושיבין מלך בסנהדרין" בשעת הדין כלל, אפילו לא לצוותא בעלמא. ומתריצים, דרק בשעת הדין אין מושיבין מלך [מטעם לא תענה על רב - כמו שיבואר] אבל לקבלת עדות של הכהן גדול יושב שם לכבודו של הכהן גדול. **13.** מדברי רש"י משמע שהמלך יושב ודן. וכתב הר"ן, שאינו כן, שהרי אין המלך דן, וכן הוא פסול מטעם קרוב, אלא, שיושב שם לכבוד הכהן גדול. ומבאר שקושיית הגמרא "והא אין מושיבין מלך בסנהדרין", היא: שבשלמא אם המלך הוא ממנין הסנהדרין, לא יחוה דעתו, כי הוא יודע את הדין שדיני נפשות מתחילין מן הצד, משום "לא תענה על רב", אבל כיון שאינו מן הסנהדרין, קשה, הרי פעמים שירצה לחלוק עם אחד מהדיינים. ומתרתת הגמרא, שכל החשש הוא בעת משא ומתן, והמלך אינו יושב שם אלא בשעת קבלת עדות הכהן גדול. והרא"ש כתב: שקושיית הגמרא היא, שאף אם המלך לא ידון, בכל זאת, מפני אימת המלכות לא יאמרו שאר הדיינים את דעתם. ומבואר שסובר דגם זה נכלל בכלל "לא תענה על רב" שהמלך בנוכחותו מגביל את הדיינים מלחוות דעתם. והמאירי מבאר: שאין זה מכבוד המלוכה שיתחילו מן הצד.

ומקשה הגמרא: איך מושיבים את המלך במשפט, **והא** והרי ההלכה היא, **שאין מושיבין מלך בסנהדרין**, [וכמו שיבואר הטעם **14**].

**14.** הקשה היד רמ"ה [ועיין במהרש"א על תוס' ד"ה והא שהקשה קושיא כזו על התוס'] דהרי הוכיחו התוס' ("י"ט א' ד"ה אבל) שהדין של "אין מושיבין מלך בסנהדרין" הוא רק בדיני נפשות, שבהם שייך לומר הטעם של "לא תענה על רב", ולמה לא תירצה הגמרא שכאן מדובר שהכהן בא להעיד דיני ממונות? ומתריך: שאכן הגמרא יכלה לתריך כן, אלא שניחא ליה לומר תירוך השייך גם בדיני נפשות. והקשה ה"תומים" (סימן י"ח סעיף א'), שדברי התוס' סותרים את עצמם, דהתוס' בדף י"ט כתבו שבדיני ממונות אפשר להושיב מלך בסנהדרין, ומה הקשתה הגמ' והא אין מושיבין, הרי התוס' ד"ה מעיד סוברים שסוגייתנו מדברת בדיני ממונות. [וקושייתו צריכה ביאור, שהתוס' לא כתבו דווקא בדיני ממונות אלא כוונתם לומר שאין המדובר בעדות איסור, ועדיין יש לפרש שהמדובר לא בממונות ולא באיסור אלא בדיני נפשות, ולכן הקשתה הגמ' שהרי בדיני נפשות אין מושיבין מלך בסנהדרין וכמו שמבאר היד רמ"ה. ונראה, שמדייק שהתוס' אינם סוברים כמו היד רמ"ה שסוגייתנו עוסקת בדיני נפשות, אלא דוקא בדיני ממונות. וכנראה דייק כן ממה שכתבו התוס' בד"ה והא: "וי"ל דהא דאין המלך דן ה"מ לבדו" ואם התוס' מדברים על "לבדו" בודאי שסוברים שמדובר בדיני ממונות. ודו"ק.] ומתריך ה"תומים", שלפי המבואר בגמרא טעם ההבדל בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, יבואר על נכון. כי מלכי בית דוד אינם דנים מטעם "לא תענה על רב" [עיין במהרש"א הנ"ל על תוס' ד"ה והא] ובהם צריך לחלק בין דיני ממונות לדיני נפשות, דבדיני ממונות לא שייך "לא תענה על רב", דאפילו ששאר הדיינים ימנעו מלענות על רב, עדיין הדין יפסק ביחיד מומחה שהוא המלך, ודיני ממונות לא איכפת לן אם יפסק ביחיד מומחה. אבל מלכי ישראל, שאינם דנים מטעם שאינם נידונים מהמעשה דינאי המלך, ופסולים לדון מטעם "התקושו וקשו", כמו שאינם נידונים אפילו בדיני ממונות, אינם דנים אפילו דיני ממונות. נמצא, שמלכי ישראל אינם דנים אפילו דיני ממונות, ושפיר הקשתה הגמרא: "והא אין מושיבין מלך בסנהדרין". ומה שחילקו התוס' בין דיני ממונות לדיני נפשות הוא רק במלכי בית דוד. ועיין בקהלות יעקב. כתב הרמב"ם (פרק ה' מהל' כלי המקדש הלכה ח - ט): "כהן גדול דן ודנין אותו ומעידן עליו וכו' היה יודע עדות אינו חייב להעיד אפילו בבית דין הגדול, שזה אינו כבוד לו שילך ויעיד. ואם היתה עדות

למלך ישראל הרי זה הולך בבית דין הגדול ומעיד לו". והכסף משנה מקשה, שהרי הגמרא דחתה אוקימתא זו, ואמרה שמדובר בן מלך. ואם נאמר שכוונתו למלך ממלכי בית דוד, היה לו לדייק ולכתוב למלך ממלכי בית דוד, והרמב"ם כותב למלך ישראל. [ועיין בהערה י"א מה שהבאנו בשם היד רמ"ה, ויתכן שהרמב"ם פירש כן את הגמרא]. ועיין שם תירוץ הכסף משנה. וה"ערוך לנר" מתרץ, שהרמב"ם אינו מביא דינים שלא תהיה להם תועלת בימות המשיח [כמו שאינו מביא דיני במה] וכיון שלעתיד לא תהיה מלכות חוץ ממלכות בית דוד כמו שהבטיחו הנביאים, ועל כסאו לא ישב זר, לכן מבואר, שמה שכתב הרמב"ם מלכי ישראל הינו מבית דוד. אמנם הרמב"ם פוסק (פרק ג' מהל' מלכים הלכה ד' ופרק ב' מהלכות סנהדרין הלכה ה') את הדין שמלך לא דן ולא דנין אותו. ולדברי ה"ערוך לנר" אין שום נפקא מינה בדין זה כי מלכי בית דוד דנים אותם, ומלכי ישראל לא יהיו בימי המשיח וחוזרת הקושיא למה מביא הרמב"ם את הדין שמלכי ישראל אינם דנים ואין דנים אותם. ומבאר בספר מרכבת המשנה, שדין זה נפקא מינה אפילו עד ביאת המשיח, אם ימצא שתנתן רשות לבני ישראל להעמיד להם מלך כמו בן כוזיבא בשעתו. וממילא מבואר, שאף שיתכן שימונה מלך עד ביאת המשיח, אבל כהן גדול לא ימונה אז, לכן בדין כהן גדול שמעיד למלך כי בימי כהן גדול יהיה המלך מבית דוד. במהרה בימינו, אמן.

ומתרצת הגמרא: כיון שהכהן גדול יודע עדות על בן המלך, לכן, **משום יקרא כבודו דכהן גדול, אתא מופיע המלך, ואינו דן, אלא ויתב ויושב עד שמקבלי ניהלי לשהדותיה** שבית דין יקבלו את עדות הכהן גדול, ואחרי שגמר עדותו - **קאי הוא קם** לו המלך **ואזיל** והולך לו, **ומעיינינא ליה אנן בדיניה** והסנהדרין מעיינים בדין, בלעדי המלך.

**גופא** בסוגיא הקודמת מובאת ברייתא: **אין מושיבין מלך בסנהדרין.**

והמשך הברייתא הוא: **ולא מושיבים מלך וכהן גדול במושב סנהדרין של עיבור שנה.**

והגמרא מבארת: אין מושיבים **מלך בסנהדרין**, משום **דכתיב "לא תענה על ריב"**, וכתוב בתורה בכתיב חסר, **"לא תענה על רב"**, דהיינו אישיות חשובה, שאינך רשאי לסתור את דבריו, ואם המלך יחווה דעתו לחובה, לא יוכלו שאר חברי הסנהדרין למצוא זכות לנידון.

**לא מושיבים מלך וכהן גדול בעיבור שנה.** מה הטעם? **מלך - משום אפסניא.** <sup>15</sup> שכר <sup>16</sup> אנשי החיל שהיה המלך מחלק להם שכר שנתי, ולכן כדאי לו שהשנה תתעבר, וכן כל השנים.

<sup>15</sup> כן פירש רש"י. והערוך מפרש בהיפך, שהמלך נוטל מבני המדינה מס שנתי, ומחלק לאנשי החיל מדי חודש בחדשו, לכן אינו רוצה שהשנה תהיה מעוברת. והרמב"ם כתב (פרק ד' מהלכות קדוש החודש הלכה י"א): "אין מושיבין לעיבור השנה לא מלך וכו' מפני חיילותיו ומלחמותיו, שמא דעתו נוטה בשבילן לעבר או שלא לעבר". משמע שתופס שני הפירושים. <sup>16</sup> והקשה המאירי: מה צריך לומר שאין מושיבין מלך משום אפסניא, הלא עיבור החדש נעשה בסנהדרין, על ידי חברי הסנהדרין, והמלך אינו מחברי הסנהדרין שהרי אין מושיבין מלך בסנהדרין? [המאירי אינו מקשה משום לא תענה על רב, ומשמע שסובר כי לא תענה על רב הוא רק בדיני נפשות. ועיין בקהלות יעקב]. ומתרץ: אם הסנהדרין רוצים לצרף בעיבור השנה איש מופלג בחכמה, אף שאינו מחכמי הסנהדרין - רשאים.

**כהן גדול - משום צינה.** שהכהן גדול עובד ביום כיפור את עבודת היום, וטעון חמש טבילות ועשרה קידושי ידיים ורגליים. ואם תתעבר השנה, יחול יום כיפורים בצינת מרחשוון, ואינו רוצה לטבול בצינה.

**אמר רב פפא: שמע מינה** מהברייתא, האומרת שאין מושיבים כהן גדול בעיבור שנה, כי **שתא**, מזג האויר של השנה, **בתר ירחא אזיל**, הוא קבוע בכל שנה בהתאם לחדשי השנה, ורק עיבור השנה בחודש נוסף משנה את מזג האויר הקבוע.

דהיינו, ממה שאמרו שאין כהן גדול יושב בעיבור שנה, מחמת שאינו רוצה בעיבור השנה משום צינה - מדייק רב פפא, שמזג האויר של הקור והחום הוא לפי חדשי השנה הרגילה, שאינה מעוברת, ולכן אין הכהן הגדול רוצה שיעברו את השנה, כדי שגם בחודש תשרי הבא יהיה לו את מזג האויר החם הרגיל של תשרי, ולא את מזג האויר הקר של חשוון [באם יעברו את השנה ויוסיפו עליה חודש נוסף, ויהיה חודש תשרי בזמן הקור של חשוון].

ומקשה הגמרא: **איני!!**! הלא אין הדבר כן.

ומוכיחה הגמרא שמזג האויר אינו קבוע לפי חדשי השנה הרגילה, אלא הוא משתנה לפי הפיגור היחסי שבין שנת הלבנה לשנת החמה [י"א יום פיגור בכל שנה]. ואדרבה, עיבור השנה הוא הגורם להתאמת מזג האויר של חדשי הלבנה לחדשי החמה.

וההוכחה היא, מכך שפעם אחת עיברו חכמים את השנה כפי ששמעו משלשה רועי בקר, שהם אנשים פשוטים, שדיברו ביניהם אודות מזג האויר, ומתוך דיבורם הבינו על אותה השנה, שחדשי השנה מתאחרים ביחס למזג האויר. שלפי מזג האויר, צריכים להוסיף עוד חודש העיבור.

**והא**, הרי פעם אחת אירע מעשה **בהנך שלשה רועי בקר, דהוו קיימו** שהיו עומדים ומשוחחים ביניהם, **ושמעניהו רבנן, דקאמרי**, ושמעו אותם החכמים שכך הם היו היתה שיחתם.

**חד** אחד מהם **אמר: אם בכיר**, אם יהיה חוס בקרקע, וזרעי התבואה ה"בכירה" שנזרעה מוקדם, **ולקיש**, זרעי התבואה ה"אפילה", המאוחרת, שנזרעה מאוחר, אם הזרעים של שתיהן **כחדא יינץ**, יניצו מהאדמה ויצמחו בזמן אחד, הרי זה סימן כי **דין הוא**, שעתה הוא הזמן הראוי לחודש **אדר**, שהוא זמן צמיחת התבואה הבכירה והאפילה. **ואם לאו**, אם עדיין לא צומחים זרעי התבואה, **לית דין אדר**, אינו עתה הזמן הראוי לחודש אדר, אלא הוא מתאים לחודש שבט, שהתבואה עדיין אינה צומחת.

הרי שמזג אויר של שבט, יכול להיות באדר.

**וחד** רועה אחד **אמר**: **אם תור** שור **בצפר** בבוקר **ימות**, יהיה קרוב למות מקור, **ובטיהרא**, בצהרי היום, **בטול תאינה** בצל של עץ התאנה **ידמוך**, יצטרך השור לחסות בצל של העץ מרוב חום, **ישלח משכיה**, יפשיט מעליו את עורו [ביטוי של גוזמא], דהיינו, יתחכך בעץ התאנה מרוב חום, זה סימן **שדין הוא אדר**, שעתה הוא הזמן הראוי לחודש אדר. לפי שבחודש אדר קר בבוקר, וחם בצהרים. **ואם לאו**, אם קר גם בצהרים, **לית דין אדר**, אינו עתה זמנו של חודש אדר, אלא הוא הזמן המתאים לחודש שבט.

הרי שאמרו שבאדר יכול להיות מזג אויר של שבט.

**וחד** ורועה אחד **אמר**: **אם קידום** רוח מזרחית **תקיף לחדא יהא** יהיה כחה חזק מאוד, ומביאה קור, **יפח בלועך** ואתה מנשב בפיד, ורוח פיד **נפיק לקיבליה** יוצאת לקראתה, ונשיבת פיד קשה ומחממת את רוח מזרחית, זה סימן **שדין הוא אדר**. **ואם לאו** שרוח פיד אינה קשה נגד רוח מזרחית, **לית דין אדר**, אינו עתה אדר אלא שבט -

הרי שבחודש אדר אמרו שיכול להיות מזג אויר של שבט.

וכששמעו חכמים את דבריהם, **עברוה רבנן לההיא שתא**, ועשו את חודש אדר ראשון כאילו הוא שבט, כלומר, הוסיפו אדר שני. הרי שמזג האויר אינו הולך אחרי חדשי השנה הרגילה. וקשה על רב פפא.

ומתוצאת הגמרא: **ותסברא**, האם אתה סבור **שרבנן ארעותא סמוך**, הסתמכו רק על דיבורים של רועי בקר!! **אלא** המעשה היה כך: **רבנן**, **אחושבנייהו סמוך**, הסתמכו על החשבונות לפי חשבון התקופות, וגם בלי דיבורי הרועים היו מעברים, **ורועי בקר איסתיועי הוא דאיסתיועא מילתייהו**, התמזל מזלם, שכן היה כדבריהם.

והיינו, לפי חשבון התקופה אז, התאחרה שנת החמה ההיא. וגם בלעדי דברי הרועים היו מעברים את השנה משום חישוב התקופה [עיין הביאור בתוס']. וכן באמת הראו כל הסימנים, גידולי בכיר ולקיש, והחום והקור, שחודש אדר זה ראוי להיות חודש שבט, ועיברו את חודש אדר. אבל ברוב השנים, שהם כתיקונן, אמר שפיר רב פפא שמזג האויר וגידול התבואה הם לפי חדשי הלבנה. <sup>17</sup>

<sup>17</sup>. ולא בכל השנים מתנגד הכהן גדול לעיבור השנה, שהרי אינו רוצה שיום כפורים יחול בחום של אלול, ואם מעברים מפני התקופה, לא איכפת לו, אלא הוא מתנגד לעיבור בשנה שרוצים לעבר מפני האביב והפירות [עיין בתוס'], שאז יהיה יום כפורים בצינת מרחשון. והשוו חכמים מדותיהם, ואמרו שבכל השנים אין מושיבין כהן גדול בעיבור השנה. (מאירי).

שנינו במשנתנו: כהן גדול, **חולץ וחולצין** לאשתו, ומייבמים את אשתו, אבל הוא אינו מייבם מפני שהוא אסור באלמנה.

כתבה התורה בפרשת כהן גדול (ויקרא כא) "אלמנה... לא יקח". ועוד נאמר (שם) "והוא אשה בבתוליה יקח".

ויש בפסוקים אלו מצות לא תעשה, שאסור לו ליקח אלמנה, ומצות עשה, ליקח בתולה. ולכן, כהן גדול שנשא אלמנה, עבר בעשה ולא תעשה.

אבל כהן גדול שלקח אלמנה מן האירוסין, שהתאלמנה בעודה ארוסה, אינו עובר על מצות עשה, שהרי עדיין בתולה היא.

מצות יבום היא, לייבם את אשת האח שמת בלא בנים, והיא מצות עשה.

הכלל הוא, ש"עשה דוחה לא תעשה". ומי שמוטלת עליו מצות עשה, ועל ידי קיום המצוה הוא צריך לעבור על מצות לא תעשה, עליו לקיים את המצוה, כי נדחה האיסור מפניה.

אבל "אין עשה דוחה לא תעשה ועשה", שאם יצטרך על ידי קיום המצוה לעבור גם על מצות לא תעשה וגם על מצות עשה, אסור לו לקיים את המצוה.

ולכן מקשה הגמרא: **קא פסיק ותני**, התנא במשנה שונה בלשון פסוקה וחתוכה, <sup>18</sup> "כהן גדול אינו מייבם את אשת אחיו". ומשמע שבכל אופן אינו מייבם, **לא שנא מן האירוסין**, בין אם היא אלמנה מן האירוסין, **ולא שנא מן הנישואין**, בין אם היא אלמנה מן הנישואין.

<sup>18</sup>. וכתב בחידושי הר"ן: אף על פי שבמשנתנו היה אפשר לפרש שמדובר באלמנה מן הנישואין, שהרי סיימה המשנה: "מפני שהוא אסור באלמנה" מכל מקום במשנה אחרת במסכת יבמות (כ' א') ודאי מדויק כדשארסור לו ליקח אלמנה בין מן האירוסין ובין מן הנישואין. ועיין עוד שם מה שהאריך.

וקשה: **בשלמא מן הנישואין**, שפיר אינו מייבמה, כי **הוי** האיסור לייבמה - מצות עשה **ולא** תעשה.

## דף יט - א

**ואין עשה** של "ייבמה יבא עליה" **דוחה** את **לא תעשה ועשה**. **אלא**, אם היא אלמנה **מן האירוסין**, תיקשי, **אמאי**, למה אינו מייבם, ומדוע לא **יבא עשה** של מצות יבום, **וידחה את לא תעשה** של אלמנה לכהן גדול!?

ומתרצת הגמרא: אכן, מצות עשה של יבום דוחה את איסור לא תעשה של אלמנה לכהן גדול, ומן התורה יש לו מצוה לייבם. אבל היות ומצות העשה מתקיימת אך ורק בביאה הראשונה, ולא בביאה שניה ואילך, <sup>1</sup> לכן אסרו חכמים גם את הביאה הראשונה, וגזרו

חכמים **גזירה**, שלא יבא עליה **ביאה ראשונה**, **אטו**, שמא ימשיך ויקיימנה לו לאשה לאחר מכן, ויבא עליה **ביאה שניה**, ואז יעבור על לא תעשה של כהן גדול באלמנה, כי אז אין את מצות העשה של יבום.

**1.** והקשה בחידושי הר"ן, למה באמת לא נעשית כאשתו שיהיה מותר בה אפילו ביאה שניה. ולמה שונה דין כהן גדול מעצם מצות היבום, שהיבמה אסורה על היבם באיסור ערות אשת אח, ובכל זאת נעשית אשתו לכל דבר, ומותר לו להמשיך ולקיימה גם אחר הביאה הראשונה, אף שמקיים מצות יבום רק בביאה ראשונה. ומתוך, במצות יבום אמרה התורה "ולקחה לו לאשה", ודרשו מכך חכמים: כיון שלקחה, הרי היא כאשתו. ולכן מותר בה כאשתו. אבל כהן גדול באלמנה, שהדחייה של הלאו היא רק מטעם קיום המצוה, הרי רק בביאה ראשונה קיים המצוה, ובמקרה הזה, על איסור כהן גדול באלמנה, לא אמרה התורה שגם לגבי זה היא תהא מותרת לעולם כאשתו. וכך כתבו התוס' הרא"ש והמאירי.

ומביאה עתה הגמרא ראייה, שביאת כהן גדול באלמנה מן האירוסין היא אכן ביאת מצוה מן התורה [ואף שחכמים מנעוהו מלעשות כן, מכל מקום, אין זה גורם לבטל את הקנין שעשה].

**תניא נמי הכי**, שהביאה הראשונה באלמנה לכהן גדול היא ביאה שמתקיימת בה מצות ייבום, לפי שכך שנינו בברייתא: כל היבמות האסורות על יבמיהן באיסור לאו, וביניהן האלמנה האסורה באיסור לאו לכהן גדול, **אם קדמו היבמים ובעלו את יבמתם ביאה ראשונה**, הרי על אף שעברו איסור דרבנן, בכל זאת **קנו** את היבמה להיות לאשה, **ואסור לקיימה בביאה שניה**, אלא מגרשה בגט.

והיינו, יבמה שבא עליה היבם, קנאה היבם להיות לו לאשה לכל דיני אישות, והרי היא מתגרשת ממנו בגט בלבד, בלי חליצה.

ואם נאמר שאלמנה הנופלת לפני כהן גדול מן האירוסין פטורה לגמרי מייבום, הרי הוא אינו קונה אותה לאשה אף בביאה ראשונה. אלא מוכח, שהביאה ראשונה היא אכן ביאת מצוה של ייבום מן התורה, ולכן קנאה היבם להיות לו לאשה.

שנינו במשנתנו: **מת לו מת**, אינו יוצא אחר המטה, אלא הן נכסין והוא נגלה, הן נגלין והוא נכסה, דברי רבי מאיר.

והגמרא מבארת עתה את טעמו של רבי מאיר.

**תנו רבנן**: אמרה תורה לגבי כהן גדול כאשר הוא אונן על פטירת קרוביו [ויקרא כא]: "לאביו ולאמו לא יטמא, ומן המקדש לא יצא". ודרש רבי מאיר, שאין הכוונה שלא יצא מן המקדש מכל וכל, אלא **שלא יצא עמהן**, עם נושאי מטת אביו ואמו. **אבל יוצא הוא אחריהן. כיצד? הן נכסין, והוא נגלה. הן נגלין, והוא נכסה.**

שנינו במשנתנו: **ויוצא עמהן עד פתח** שער העיר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: אינו יוצא מן המקדש, משום שנאמר ומן המקדש לא יצא.



והגמרא מבארת עתה את טעמו של רבי יהודה, ואת סברת מחלקותם.

ודנה הגמרא: הרי **שפיר קאמר רבי יהודה**, שהתורה אמרה שלא יצא כלל, ומה יענה על כך רבי מאיר?!

**אמר לך רבי מאיר: אי הכי**, אם כדרשתך, שהכתוב "ומן המקדש לא יצא" הוא כפשוטו, **לביתו נמי לא יצא** הכהן הגדול?!

**אלא**, בהכרח, **הכי קאמר**, כך היא כוונת הכתוב לומר: "**מן המקדש לא יצא**" - **מקדושתו לא יצא**. שיעשה הכהן הגדול חיזוק וסייג לדבריו, כדי שלא יגרום לצאת מקדושתו ולהיטמא. **וכיון דאית ליה הכירא**, שיש לו סימני היכר לא ליכנס למבוי שהמטה בתוכו - **לא אתי למינגע**, לא יבא הכהן הגדול לגעת במת.

**ורבי יהודה** <sup>2</sup> סובר: **אגב מרריה**, <sup>3</sup> מרוב מרירות לבו על מיתת קרוביו, חוששין **דילמא מקרי, ואתי ונגע**, שמא יקרה שהוא יבוא ויגע במת בלי שימת לב.

<sup>2</sup> וכתב הר"ן בשם הרמב"ן [עיין ביאורנו במשנה] שעיקר פירוש הפסוק הוא, שאף שמתו קרוביו אינו נעשה אונן, ומקריב ועובד עבודת בית המקדש, וזה הפירוש "ומן המקדש לא יצא". ורבי מאיר ורבי יהודה חולקים בסברא בעלמא, עד כמה צריך הכהן גדול להיזהר מפני הטומאה, ודרשת הכתובים היא אסמכתא בעלמא. וכן משמע שסובר רש"י והיד רמ"ה. ועיין ערוך לנר. <sup>3</sup> לשון הרמב"ן (ויקרא כ"א): "ואדם בהול על מתו, שמא יגע בהן כענין: ויפול יוסף על פני אביו (בראשית נ')".

שנינו במשנתנו: **וכשהוא מנחם** אחרים, דרך כל העם עוברין בזה אחר זה והממונה ממצעו בינו לבין העם.

ועתה הגמרא מבארת מנהג ניחום אבלים בעומדם בשורה.

**תנו רבנן: כשהוא**, הכהן גדול, **עובר בשורה לנחם את** אבלים **אחרים** - הרי **סגן** הכהונה **ומשוח שעבר** [כהן גדול שהועבר ממשרתו הזמנית, וכגון שמינוהו לכהן גדול כדי לשרת בעת שהכהן הגדול נפסל זמנית מלכהן], עוברים לצדו **בימינו** של הכהן גדול, **וראש בית אב** של הכהנים העובדים בבית המקדש, **ואבלים וכל העם** עוברים **משמאלו** של הכהן גדול, ואוברים עם הכהן גדול.

**וכשהוא** הכהן גדול **עומד בשורה** ליד ביתו **ומתנחם מאחרים** על מיתת אחד מקרוביו, **סגן מימינו** של הכהן גדול **וראש בית אב וכל העם משמאלו** והעם עוברים משמאלו לנחם את הכהן גדול.

ומדייקת הגמרא, ממה שלא הוזכר בסיפא [כאשר הכהן הגדול אבל], "משוח שעבר", משמע שהוא אינו בא לנחמו -

**אבל משוח שעבר, לא אתי גביה, אינו בא לגביו לנחמו. מאי טעמא? כי חלשא דעתיה,** אם יעבור המשוח שעבר לפניו תהיה חלישות הדעת לכהן הגדול, כי הוא **סבר,** חושב בלבו, **קא חדי בי!** הוא שמח בצערי, משום שהעבירו אותו והחזירו אותי למשרתי.

**אמר רב פפא: שמע מינה,** אפשר ללמוד **מהא מתניתא** מברייתא זו, **תלת,** שלשה דברים.

**שמע מינה** ממה שהברייתא קוראתו "סגן" והמשנה קוראתו "ממונה" [הממצע בינו לבין העם] אפשר ללמוד כי **היינו סגן היינו ממונה,** שהסגן הוא הממונה, והם שני תוארים למשרה אחת.

ועוד **שמע מינה,** ממה שנשנה ברישא שהכהן גדול "עובר" לנחם את אחרים, ואילו כשמנחמים אותו נשנה בסיפא שהוא "עומד", אפשר ללמוד שכך הוא המנהג, **שהאבלים עומדין, וכל העם המנחמין עוברין,** ונגשים אליו, אחד אחד, לנחמו.

ועוד **שמע מינה** ממה שהברייתא אמרה ברישא, כאשר הכהן הגדול מנחם אחרים, "אבלים וכל העם משמאלו", שהעם המנחמין עוברים משמאלו והכהן גדול הוא מן המנחמין, והאבלים הם משמאלו, אפשר ללמוד **שהאבלים - משמאל המנחמין הן עומדין.** 4

4. רש"י כתב שרב פפא דייק כן מלשון הברייתא שהכהן גדול שהוא מן המנחמים, וכתוב בברייתא שהאבלים בשמאלו. אבל התוס' סוברים שהראיה היא מהתאמת לשון המשנה ללשון הברייתא, עיין שם ביאורינו. והיד רמ"ה מרכיב שני הפירושים. והקשה הלחם משנה (פרק י"ג מהלכות אבל הלכה א') למה לא דייק איפכא מהסיפא ששם העם המנחמים הם משמאלו והוא - הכהן גדול - האבל מימנם. ומתוך, בשלמא בסיפא, משום כבודו שינו את הסדר שהוא יהיה בימין והעם משמאל, אבל ברישא, אין כאן פחיתות כבוד לכהן גדול - אם היה המנהג שהאבלים בימין - כשילך משמאל, שהרי בא לקיים מצוה, ואם כן למה הכהן גדול בימין והאבלים בשמאל. ומוכרחים לומר שכן הוא המנהג. ועיין ערוך לנר.

**תנו רבנן: בראשונה** במנהג הקדום, **היו אבלים עומדין וכל העם עוברין.** והיו שתי משפחות בירושלים מתגרות זו בזו. משפחה זאת אומרת: **אני עוברת תחלה, וזאת אומרת: אני עוברת תחלה.** הלכך התקינו תקנו **שיהא העם עומדין ואבלים עוברין.**

(חזר והלך וסיפר, סימן) סימנים לשלש שמועות שאמר רמי בר אבא שהתקין רבי יוסי בציפורי.

א. **אמר רמי בר אבא: החזיר רבי יוסי את הדבר ליושנו בעיר ציפורי, שיהיו אבלים עומדין, וכל העם עוברין.**

ב. ועוד אמר **רמי בר אבא**: **התקין רבי יוסי בציפורי - שלא תהא אשה מהלכת בשוק ובנה הקטן אחריה** אלא לפנייה. והטעם, **משום מעשה שהיה**, שאשה הלכה בשוק ובנה הלך מאחוריה ופריצים גנבוהו ושמו אותו בבית אחד, וכשחזרה האשה ולא ראתה אותו, התחילה צועקת ובוכה, ובא אחד מן הפריצים ואמר לה: בואי ואראנו לך אותו, ונכנסה אחריו, ואנסוה. ואם ילך לפנייה, תוכל להשגיח שלא יחטפוהו.

ג. ועוד אמר **רמי בר אבא**: **התקין רבי יוסי בציפורי שיהיו נשים מספרות** מדברות זו עם זו **בבית הכסא משום ייחוד**. לפי שבזמניהם היו בתי הכסא ציבוריים בשדות מחוץ לעיר, והיו כולם נפנים שם, ולא היו נעולים מבפנים, ולכן, אם יישמע אדם קול מדברים, הוא לא יכנס שם. אבל אם לא יישמע קול - יכנס, ויתייחד עם הנשים, והרי אסור לאיש להתייחד אפילו עם שתי נשים. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> כן פירש רש"י. והקשה עליו היד רמ"ה, שפירוש זה מסתבר רק באנשים כשרים, ומה מועילה התקנה לפריצים. [עייין בתירוצו].

והגמרא ממשיכה לבאר מנהג ה"שורה".

**אמר רב מנשיא בר עות: שאילית שאלתי את רבי יאשיה רבה הגדול בבית עלמין דהוצל [שם עיר] בעניני "שורה", ואמר לי: אין עושין שורה פחותה מעשרה בני אדם, אלא בכל שורה יהיו לפחות עשרה בני אדם, ואין האבלים מן המנין של העשרה.**

ועוד הורה לי רבי יאשיה רבה: **בין שהאבלים עומדין וכל העם עוברין** כמנהג הקדום, **ובין שאבלים עוברין וכל העם עומדין**. כלומר, יכולים לנהוג כאחד מן המנהגים.

שנינו במשנתנו: **כשהוא מתנחם** מאחרים וכו' אומרים לו אנו כפרתך וכו'.

המשנה לא אמרה את נוסח הניחומים שאומר הכהן גדול כשהוא מנחם את אחרים.

ולכן -

**איבעיא להו הסתפקו בני הישיבה: כי מנחם הוא את אחריני - היכי, באיזה נוסח אמר להו?**

ומבררת הגמרא: **תא שמע** ראייה ממה ששנינו בברייתא: **והוא אומר תתנחמו**.

אלא שבברייתא לא מבואר באיזה נחומים מדובר. ולכן דנה הגמרא: **היכי דמי?!?** באיזה אופן מדובר?

**אילימא** אם נאמר, **כי מנחמי אחריני לדידיה**, כאשר אחרים מנחמים אותנו, אין זה יתכן! כי האם **אמר להו איהו**, עונה להם הכהן הגדול: **תתנחמו!!? הרי נחשא קא רמי!** סימן רע הוא מטיל עליהם, כאילו שאומר להם שגם הם יצטרכו לניחום, חלילה.

**אלא**, חייבים לומר, שהברייתא מדברת, **כי**.

**מנחם** הכהן גדול **לאחריני**, ובאופן הזה אמרה הברייתא **שאמר להו בנוסח "תת נחמו"**.

ומסקנת הגמרא: **אכן שמע מינה!** והאיבעיא נפשטה.

שנינו במשנתנו: **המלך לא דן ולא דנין אותנו**, לא מעיד ולא מעידין אותנו.

**אמר רב יוסף: לא שנו** במשנתנו, **אלא מלכי ישראל** כגון בבית ראשון, או מלכי חשמונאים בבית שני. **אבל** מלך שהוא **ממלכי בית דוד - דן ודנין אותן. דכתיב**, שהרי הנביא ירמיהו [פרק כא] אומר: **"בית דוד! כה אמר ה', דינו לבקר** [בזריזות]

**משפט"**. 6

6. והקשה תוס' הרא"ש בשם רבינו מאיר, איך מחלק רב יוסף בין מלכי ישראל למלכי בית דוד משום שנאמר "בית דוד דינו לבקר משפט"? והלא כשאמר כן הנביא, גם המלך ממלכי ישראל היה דן, שהרי עד לתקופת ינאי המלך [שהיתה בזמן בית שני], היו המלכים כולם דנים! ? ואי אפשר לומר שהנביא התנבא על העתיד, שאחרי ינאי המלך ימשיכו רק בית דוד לדון, שהרי בתקופת ינאי המלך כבר התבטלה מלכותם של מלכי בית דוד. ואם כן, מה הראיה מהפסוק שדוקא בית דוד דנים. ומתרץ, כיון שהנביא אמר בפירוש למלכי בית דוד שידונו לבקר משפט, לא רצו חכמים לגזור גזירה לבטל דברי הנביא. [והוא דומה לכלל, שכל דבר אשר התירה אותו התורה בפירוש, לא רצו חכמים לאסרו, עיין בטורי זהב יורה דעה סימן קי"ז סעיף א]. ועוד מתרץ, שכוונת רב יוסף היא, כגון, אם היה בימי בית שני מלך מבית דוד, דן ודנין אותו. ועוד מתרץ, שהכוונה לנשיאי ארץ ישראל ולראשי גליות בבבל שהיו בתקופת התנאים והאמוראים והם היו מזרע בית דוד [כמו ששנינו בדף ה א]. וכתב ה"תורת חיים", שהגמרא לא הביאה הפסוק: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה" וכן הפסוק שנאמר בשלמה המלך שביקש מאת ה': "ונתת לעבדיך לב שומע לשפוט את עמך", שמפסוקים אלו אין ראיה שחייבים לעשות משפט, לכן הביאו הפסוק: "בית דוד כה אמר ה': דונו לבקר משפט" שהקב"ה מצווה לעשות משפט.

הרי שהם דנים אחרים. **ואי לא דיינינו ליה**, אם לא ידונו אותם, **אינהו היכי דייני**, איך יכולים הם לדון את אחרים, **והכתיב** [צפניה ב]: **"התקוששו וקושו"**. **ואמר ריש לקיש: קשט עצמך תחילה, ואחר כך קשט אחרים**.

[מבואר בדף הקודם].

ומקשה הגמרא: **אלא**, אם מלך מבית דוד דן ודנים אותו - **מלכי ישראל, מאי טעמא לא!!?** למה אינם דנים ולא נידונים.

ומבארת הגמרא: הטעם הוא **משום מעשה שהיה**. 7

7. והקשה המאירי: הרי אמרו בקידושין שדנו את ינאי המלך לפסול אותו מלהיות כהן מפני שאמו נשבת עייש, ואיך דנוהו. ומתרץ, מה שאין דנין את המלך הוא רק בדיני ממונות או נפשות, אבל באיסורין - כגון לפסול אותו מכהונה - דנין אותו. [כנראה כוונתו למה שמבואר: אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה' - כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב, וכל שכן שלא יפטר והוה מלדון אותו]. ועוד מתרץ, שהמעשה ההוא היה קודם להמעשה של העבד, וחשבו שלא יקפיד אם ידונו את עבדו. ועיין בחמרא וחי שמוכיח שהמעשה ההוא היה אחר המעשה של העבד.

**דעבדיה דינאי מלכא**, העבד של ינאי המלך [שהיה מבית חשמונאי, ולא מבית דוד], **קטל נפשא**, הרג את הנפש. **אמר להו שמעון בן שטח לחכמים** לסנהדרין: **תנו עיניכם בו**, לדונו כדן, בלי חנופה ובלי משוא פנים, **ונדונו**, ונדון אותו.

**שלחו ליה החכמים לינאי המלך: עבדך קטל נפשא!**

**שדריה להו**, שלח את העבד לחכמים, כדי שידונו אותו.

**שלחו ליה החכמים לינאי המלך: תא אנת נמי להכא**. בוא גם אתה לכאן, כי אין בית הדין מכריעים על גורלו של ממון השייך לאדם, אלא בנוכחות בעל הממון. וכמו שמצינו לגבי שור שהרג את הנפש, **"והועד בבעליו" אמרה תורה**, ומכאן למדנו את הדין **שיבא בעל השור לבית הדין, ויעמוד על שורו**, כדי שיוכל בית הדין לדונו כשור המועד, כיון שעומד בית הדין להפסיד ממון לבעליו. כמו כן כאשר בית דין באים לחרוץ דינו של עבד, שיש לו בעלים, והוא נחשב כממון הבעלים, לכן צריכים לדונו דוקא בפני הבעלים.

**אתא**, בא ינאי לפני החכמים, **ויתיב** והתיישב.

**אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך**, על כך שעבדך הרג את הנפש. **ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד**. **שנאמר [דברים יט]: "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'"**, ודרשו מכאן חכמים [שבועות ל א] שמצוה על בעלי הדין שיעמדו על רגליהם.

**אמר לו ינאי המלך לשמעון בן שטח: לא אעמוד כשתאמר אתה. אלא אעשה כמה שיאמרו חבריך**, שאר חברי הסנהדרין.

**דף יט - ב**

**נפנה**, הפנה שמעון בן שטח ראשו **לימינו**, לידע אם חביריו יאמרו כמוהו שהמלך יעמוד. **כבשו** החכמים **פניהם בקרקע**. הסתכלו למטה, ועשו בכך עצמם כאילו אינם מבינים ששמעון בן שטח דורש מהם להסכים לדבריו, שינאי המלך צריך לעמוד. ועשו כן מפני שהיו יראים מהמלך. וכן **נפנה לשמאלו, וכבשו פניהם בקרקע**.

**אמר להם** שמעון בן שטח לחכמים: **בעלי מחשבות אתם!** <sup>8</sup> **יבא** הקדוש ברוך הוא, שהוא **בעל מחשבות**, היודע מחשבות לבכם, **ויפרע מכם**, ויתבע מכם עלבון התורה.

<sup>8</sup> המהרש"א מבאר, שבעל מחשבות הוא אדם אשר בעת שהוא חושב הוא מסתכל למטה, ועשו עצמם כחושבים על דברים אחרים, וענה להם שמעון בן שטח שהקב"ה יודע מחשבות שאתם יראים מפני המלך.

מספרת הגמרא: **מיד** כשאמר כן שמעון בן שטח, **בא** מלאך **גבריאל וחבטן בקרקע**, והפיל אותן לקרקע [עונש על כבישת פנים בקרקע], **ומתו**.

**באותה שעה אמרו** חכמים: כיון שעל ידי אימת המלך יצא מכשול גדול כל כך, לכן: **מלך לא דן ולא דנין אותו. לא מעיד <sup>9</sup> ולא מעידין אותו**.

<sup>9</sup> כתב ה"תורת חיים", מה שאמרה הגמרא באותה שעה אמרו וכו' ולא מעיד - הוא לאו דוקא, שהרי גם לפני הסיפור של ינאי המלך היה המלך פטור להעיד, כמו שאמרה הגמרא בכהן גדול שאינו לפי כבודו, ואם אפילו כהן גדול אינו מעיד, כל שכן מלך, שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ועיין בערוך לנר.

שנינו במשנתנו: המלך **לא חולץ, ולא חולצין** לאשתו. לא מייבם ולא מייבמין לאשתו. רבי יהודה אומר: אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב. אמרו לו: אין שומעין לו.

והגמרא מקשה עתה על רבי יהודה, הסובר שמותר למלך למחול על כבודו ולחלוץ או לייבם.

**איני!!** הלא הדבר אינו כן.

**והאמר רב אשי: אפילו למאן דאמר נשיא שמחל על כבודו - כבודו מחול**, בכל זאת הוא סובר כי **מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול**. משום שנאמר [דברים יז]: **"שום תשים עליך מלך"**, והוזהר בכך עם ישראל לגבי כבוד המלך, ש"ישים" אותו עליו "שימות" הרבה, **שתהא אימתו** של המלך **עליך**, על עם ישראל. הילכך אין כבודו מחול. ואיך סובר רבי יהודה שיכול למחול על כבודו!?

ומתרצת הגמרא: **מצוה שאני**. כיון שרוצה המלך למחול על כבודו כדי לקיים מצוה, שונה הדין, ויכול למחול על כבודו.

שנינו במשנתנו : **ואין נושאים** אלמנתו [של מלך]. רבי יהודה אומר : נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול, שנאמר "ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך".

במשנה שנינו ראיית רבי יהודה, ואילו הברייתא שונה את טענת חכמים.

**תניא, אמרו לו חכמים לרבי יהודה :** מה שאמר לו הנביא "נשי אדוניך", אין פירושו נשי המלך שאול, אלא **נשים הראויות** המותרות **לו מבית המלך**. ומפרשת הגמרא, **ומאי נינהו? מי הן, מירב ומיכל**, בנות שאול.

מסופר בספר שמואל [א יז] במלחמת פלישתים עם ישראל בעמק האלה, שגלית הפלישתית חרף מערכות ישראל, ובני ישראל יראו ויחתו מאוד. ודוד נטש את הצאן של אביו ובא אל המערכה, ושמע את איש ישראל האומר "הראיתם האיש העולה הזה? כי לחרף את ישראל עולה, והיה האיש אשר יכנו - יעשרנו המלך עושר גדול ואת בתו יתן לו". ודוד הרג את גלית, ובני ישראל ניצחו את המלחמה.

ונשי ישראל ענו "הכה שאול באלפיו, ודוד ברבבותיו", ויחר לשאול מאוד, ויהי שאול עוין את דוד.

וכתוב שם : "ויאמר שאול אל דוד, הנה בתי הגדולה מירב, אתן לך לאשה, אך היה לי לבן חיל, והלחם מלחמות ה'". ושאול אמר בלבו "אל תהי ידי בו, ותהי בו יד פלישתים".

וכשהגיע העת לקיים הבטחתו, נאמר "ויהי בעת תת את מירב בת שאול לדוד, והיא נתנה לעדריאל המחולתי לאשה".

ובתו השניה, מיכל, אהבה את שאול, ושלח שאול לומר לדוד "אין חפץ למלך במוהר, כי במאה ערלות פלישתים, להנקם באויבי המלך", ובלבו חשב "להפיל את דוד ביד פלישתים".

ודוד הביא לו מאתים ערלות, "ויתן לו שאול את מיכל בתו לאשה".

ושאר הפסוקים יובאו בהמשך.

שנינו בברייתא : **שאלו תלמידיו את רבי יוסי : היאך נשא דוד שתי אחיות**, מירב ומיכל, **בחייהן**, והלא דבר זה הוא איסור ערות אחות אשה. וסברו התלמידים שקידש דוד את מירב, ולבסוף נשא את מיכל, ונעשו שתי האחיות צרות זו לזו.

**אמר להן רבי יוסי לתלמידיו : מיכל - אחר מיתת מירב נשאה**, ואחות אשה לאחר

**10.** והקשו היד רמ"ה ותוס' הרא"ש: הלא כל ימי מלכותו של שאול היו שתי שנים ומחצה, ואיך יתכן שקידש את מירב, ושאל נתנה לפני עדריאל, וילדה לו חמשה בנים, ומתה בחיי שאול, ודוד נשא את מיכל, ושאל לקחה ממנו, הכל בתוך שנתיים וחצי של מלכות שאול? ותירצו, שילדה מירב תאומים, ולשבעה חדשים ילדתם. ויש מפרשים, עיין בפירוש הרד"ק ובפירוש רבינו ישעיהו (ש"א ג'), שמלכות שאול היתה יותר משתי שנים ומחצה, ולפי חשבונם מתורץ היטיב.

**רבי יהושע בן קרחה אומר:** מיכל היתה מותרת לדוד אפילו בחיי מירב, כי **קידושי טעות היו לו לדוד במירב.**

וטרם שמבאר את קידושי הטעות של מירב, הוא מביא ראיה מן הפסוק, שדוד בעצמו גם סבר כן. כי בספר שמואל א [יט יא] מסופר שם, ששאול שלח שליחים אל בית דוד לשמרו מסביב שלא יברח, ולהמיתו למחרת בבוקר. ומיכל, אשת דוד, הצילה את דוד מידי שאול אביה, והבריחתו מהבית בעד החלון. ועוד מסופר שם לאחר מכן [פרק כה פסוק מד]: "ושאל נתן את מיכל בתו, אשת דוד, לפלטי בן ליש". ואחרי מיתת שאול רצה דוד להחזירה [ובהערה 11 יבואר איך היה מותר להחזירה], וכמו **שנאמר** (שמואל ב ג): ששלח דוד לאיש בושת, בן שאול, אחרי מיתת שאול, לאמר, **"תנה את אשתי את מיכל, אשר ארשתי לי במאה ערלות פלתיים"**.

**11.** הקשו רבותינו הראשונים ואחרונים, הרי כתוב (שמואל א יח) "ויתן לו שאול את מיכל בתו לאשה", וכן כתוב (שם יט) "וישלח שאול מלאכים אל בית דוד לשמרו ולהמיתו בבקר, ותגד לדוד מיכל אשתו", הרי שהיתה מיכל אשתו של דוד, ואם כן, האיך נתנה שאול לפלטי בן ליש. וביותר קשה, אף אם נאמר שדוד גירשה [מה שלא מבואר בכתובים], האיך החזירה דוד, הרי אסור להחזיר גרושתו אחרי שנישאת. והרשב"א (שו"ת ח"א סימן יי) מבאר, שאין לומר שדוד חטא, ח"ו, בזה, שהרי הכתוב מעיד "רק בדבר אוריה החתי". והרשב"א מתרץ שהיתה אנוסה, היינו שלא גירשה, אלא ששאול שהוא סבר שאינה מקודשת לדוד, ולכן נתנה לפלטי בן ליש. ומיכל שטעתה בכך, היא כאנוסה [ועיין שם שמוכיח שטעות היא בגדר אנוס]. ועוד, ששאול הכריח אותה לינשא לפלטי, והדין הוא שאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה. ולכן, שאול שהלך לשיטתו, שמיכל לא התקדשה לדוד, לדעתו היה היתר גמור לתת אותה לפלטי בן ליש. ואילו לדוד לשיטתו, שכן היתה אשתו, אלא שנאנסה, מותרת היא לחזור אליו. ועוד מתרץ, כמו שאמרה הגמרא לקמן שפלטי בן ליש לא בא עליה. ומבאר, שדוד ידע זאת על פי נביא. וממשיך שם, שתירוצו זה, שדוד ידע על פי נביא שלא בא עליה, נחוץ לדעת רבי יוסי, הסובר שלדעת דוד קידושי פלטי בן ליש במיכל היו בעבירה.

ומבאר הגמרא: **מאי תלמודא?! מה היא ההוכחה? אמר רב פפא:** מכך שדוד דייק ואמר **"מיכל אשתי", ולא "מירב אשתי"**, הרי שגם דוד הודה שמירב לא היתה מאורסת לו כלל.

ועתה מבאר הגמרא איזה קידושי טעות היה לדוד במירב, שגם דוד הודה בכך.

**מאי קידושי טעות?**

**דכתיב: "והיה האיש אשר יכנו את גלות, יעשרנו המלך עושר גדול וגו'".**



**אזל** הלך דוד, וקטליה, הרג את גלית. **אמר לו** שאול לדוד: **מלוה אית לך גבאי**.<sup>12</sup> העושר הגדול שהתחייבתי כלפיך הוא רק חוב ["מלוה"] שאני חייב לך, ואתה לא נתת לי כסף קידושין עבור קדושי בתי מירב, אלא קדשת אותה לאשה בחוב הזה, ואילו ההלכה היא שהמקדש במלוה אשר האשה או אביה [בנערה] חייבים למקדש, אינה מקודשת, משום שצריך לקדש בנתינת דמי קידושין, ועתה בשעת הקידושין דוד לא נתן לה מאומה.

<sup>12</sup> רש"י מפרש שהעושר גדול הוא המלוה. והיד רמ"ה מפרש שחוץ מעושר גדול, הבטיח שבשכר הריגת גלית יתן בתו, וכיון שדמי שכירות הוא, הוי מלוה, כמו שמבואר בגמרא קידושין למ"ד ישנה בשכירות מתחילה ועד סוף.

וכיון שלא היתה מירב מקודשת לדוד, **אזל** הלך שאול, **יהבה** קידש את מירב לעדריאל. **דכתיב: "ויהי בעת תת את מירב בת שאול לדוד,** והיא נתנה לעדריאל המחולתי לאשה".

ודוד עצמו הודה, שאכן קידושיו במירב היו קידושי טעות, כי לא קידשה בנתינת כסף אלא במלוה בלבד.

ועתה מבארת הגמרא את הויכוח בין שאול לדוד לגבי קידושי מיכל לדוד:

**אמר ליה** שאול לדוד: **אי בעית,** אם רצונך **דאתן לך את מיכל, זיל,** לך **אייתי לי,** הבא לי **מאה ערלות פלישתים,** ואקדש לך את בתי בשכר הערלות שתביא לי.

**אזל** הלך דוד, **אייתי ליה** הביא לו את ערלות פלישתים המבוקשות, וקידש את מיכל לאשה, בהן ובחוב שהיה חייב לו שאול.

**אמר ליה** שאול לדוד: גם **מלוה,** העושר גדול שהתחייבתי לך עבור הריגת גלית, וגם **פרוטה,** הערך המועט של ערלות הפלישתים, **אית לך גבאי,** יש בידך לתבוע אותי,

**שאול סבר:** אדם המקדש אשה **במלוה ופרוטה, דעתיה אמלוה.**<sup>13</sup> רצונו לקדש אותה במלוה, לפי שהמלוה יותר חשוב מפרוטה, ולכן היא אינה מקודשת, כדין המקדש במלוה, שאינה מקודשת. ולדעתו, קידושי מיכל, שהיו במלוה ופרוטה, היו קידושי טעות, ולא חלו, ולכן הוא נתנה לפלטי בן ליש.

<sup>13</sup> והקשה ה"תורת חיים", הרי דעת דוד ודאי היתה על הפרוטה, כיון ששאול כבר אמר לו שהמקדש במלוה אינה מקודשת לגבי קידושי מירב. ותיריך, שהדבר לא היה תלוי בדעתו של דוד, אלא כלל הוא, שכל המקדש אשה, אדעתיה דרבנן מקדש, ובטלה דעתו אצל כל אדם, וחכמים אמרו שמקדש במלוה ופרוטה היא אינה מקודשת, כי בדרך כלל דעתו על מלוה.

ואילו **דוד סבר:** המקדש אשה **במלוה ופרוטה, דעתיה אפרוטה** שהמקדש אשה במלוה ופרוטה, דעתו לקדש בפרוטה ולא במלוה ולדעתו היתה מיכל מקודשת לו במאה

הערלות שהביא לשאול. ולכן אמר דוד לאיש בושת: תנה את אשתי, את מיכל, אשר ארסתי לי במאה ערלות פלישתים. 14

14. וכתב הרשב"א (שו"ת סימן י'), שלפי זה מדוייקים דברי דוד "תנה את אשתי את מיכל אשר ארסתי לי במאה ערלות פלישתים", שלכאורה מה לו להזכיר לאיש בושת במה קידש אותה, אלא שזו היתה עיקר טענתו.

והגמרא מבארת עוד אפשרות שנחלקו בה שאול ודוד.

**ואיבעית אימא, דכולי עלמא, גם שאול וגם דוד, סוברים שהמקדש אשה במלוה ופרוטה, דעתיה אפרוטה.** אלא שנחלקו בשווי ערכם של הערלות:

**שאול סבר,** ערלות פלישתים **לא חזו ולא מידי,** אינם ראויים לשום דבר, ואינם שווים אפילו פרוטה, ולכן מיכל לא התקדשה לדוד.

ואילו **דוד סבר,** יש בהם שוה פרוטה, **דחזו לכלבי ושוני,** שבעלי כלב או חתול מוכנים לשלם עבורם פרוטה כדי להאכילם לכלב או לחתול. ולכן היא מקודשת.

דרשה זו היא לדעת רבי יהושע בן קרחה, המדייק מלשון הפסוק "תנה את אשתי את מיכל", שדוד הודה שקידושי מירב היו בטעות. ואילו רבי יוסי, הסובר שדוד נשא את מיכל רק אחרי מיתת מירב, אינו דורש דרשה זו.

ומקשה הגמרא: **ורבי יוסי, האי דיוק "את אשתי את מיכל", מאי דריש ביה,** איך הוא דורש פסוק זה?

ומתרצת הגמרא: **רבי יוסי לטעמיה,** דורש מקרא זה על פי מה שדרש ממקרא אחר, שלדוד היה ברור שמיכל מקודשת לו, ולכן אמר בהדגשה יתירה "תנה את אשתי את מיכל". [ולא אמר כן משום הדיוק של מיכל אשתי ולא מירב אשתי].

**דתניא,** ששנינו שם בברייתא: **רבי יוסי היה דורש מקראות מעורבין,** פסוקים שיש בהם, לכאורה, עירבוביה. וכך היה דורש את המקרא הבא.

כתוב בספר שמואל (ב כא) שהיה רעב בארץ ישראל שלש שנים בימי מלכות דוד. ויאמר ה' אל דוד, שהרעב הוא עונש על ששאול הרג את הגבעונים. וכשדוד רצה לפייס את הגבעונים, ביקשו הגבעונים, ברוב אכזריותם, לנקום בבני ישראל, ולא הסכימו להתפייס עד שיתנו להם שבעה אנשים מבני ישראל להמיתם. וכתוב שם:

**"ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה, אשר ילדה לשאול: את ארמוני, ואת מפיבושת. ואת חמשת בני מיכל בת שאול, אשר ילדה לעדריאל בן ברזילי המחולתי".** ופסוק זה מעורבב הוא, כי לכאורה קשה -

**וכי לעדריאל ניתנה מיכל לאשה? והלא לפלטי בן ליש ניתנה מיכל, דכתיב  
"ושאול נתן את מיכל בתו אשת דוד לפלטי בן ליש"!!**

**אלא,** מכאן דורש רבי יוסי, שמירב ניתנה לעדריאל, ומיכל ניתנה לפלטי בן ליש. ולמה אמר הכתוב שמיכל ניתנה לעדריאל? **מקיש** הכתוב **קידושי מירב לעדריאל לקידושי מיכל לפלטי**, לומר, **מה**, כמו שקידושי **מיכל לפלטי** היו **בעבירה**, כי המקדש אשה במלוה ופרוטה דעתיה אפרוטה, וחלו קידושי דוד במיכל, והיה אסור לפלטי בן ליש לקחת את מיכל, **אף קידושי מירב לעדריאל - בעבירה** היו. כי גם קידושי מירב לדוד חלו, ומיכל היתה אסורה לדוד בחיי מירב, כדין אחות אשה, ונשאה דוד לאשה רק אחרי מיתת מירב.

וכיון שרבי יוסי דרש את הפסוק "ויקח המלך וגו'" להקיש קידושי מירב לעדריאל לקידושי מיכל לפלטי בן ליש, ששניהם היו בעבירה, מבארת עתה הגמרא פסוק זה לדעת רבי יהושע בן קרחה.

**ורבי יהושע בן קרחה, נמי קשה, הכתיב "את חמשת בני מיכל בת שאול",**  
ואיך הוא דורש את הפסוק המעורבב?

**אמר לך רבי יהושע: וכי מיכל ילדה את חמשה הבנים לעדריאל? והלא מירב ילדה אותם! אלא, מירב ילדה, ומיכל גידלה** אותם אחרי מיתת מירב. **לפיכך נקראו על שמה**, כאילו מיכל היא זאת שילדתם לעדריאל. ונכתב גידול הבנים בלשון "לידה" כדי **ללמדך, שכל המגדל יתום בתוך ביתו - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו.**

ומענין לענין מביאה הגמרא כמה דרשות חכמים, שכל המגדל יתום או בן חבירו ומלמדו תורה, נקרא על שמו, ונקטה הגמרא סימן לשמות החכמים ולשמועותיהם (**חנינא קרא, יוחנן ואשתו, אלעזר וגאולה, ושמואל בלימודי, סימן**)

**רבי חנינא אומר: מהכא**, מפסוק זה, נדרש: כתוב בספר רות (פרק ד) שרות ילדה בן, "ותקח נעמי את הילד ותשיתוהו בחיקה ותהי לו אומנת, **ותקראנה לו השכנות שם לאמר: יולד בן לנעמי**".

וקשה, **וכי נעמי ילדה, והלא רות ילדה!?! אלא, רות ילדה ונעמי גידלה.**  
**לפיכך נקרא הבן על שמה.**

**רבי יוחנן אומר: מהכא** מפסוק זה, נדרש: כתוב בספר דברי הימים א [פרק ד] את היחוס של בני יהודה, ונאמר שם לגבי בני כלב בן יפונה, **"ואשתו היהודיה ילדה את ירד אבי גדור,** ואת חבר אבי שוכו, ואת יקותיאל אבי זנוח. **ואלה בני בתיה בת**

**פרעה אשר לקח מרד".** ודרשו מכך חכמים **מרד זה כלב, ולמה נקרא שמו מרד?** לפי **שמרד בעצת מרגלים**. ועוד נדרש במסכת מגילה (יג א) שאשתו היהודיה היא בתיה בת פרעה, ולמה נקרא שמה "יהודיה"? על שם שנתגיירה וכפרה בעבודה זרה. ועוד נדרש שם, כי מה שנאמר "ירד אבי גדור, ואת חבר אבי שוכו, ואת יקותיאל אבי זנוח", הכוונה היא למשה רבינו, שנתכנה בשמות אלו. לכן קשה: **וכי בתיה ילדה את משה רבינו? והלא יוכבד ילדה אותו! אלא, יוכבד ילדה, ובתיה גידלה. לפיכך נקרא משה על שמה של בתיה, כאילו שהיא ילדתו.**

**רבי אלעזר אמר: מהכא, מפסוק זה, נדרש [תהילים עז]: "גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה",** וקשה, **וכי יוסף ילד את בני ישראל שנגאלו ממצרים? והלא יעקב ילד אותם. אלא, יעקב ילד, ויוסף כילכל אותם, לפיכך נקראו על שמו.**

**אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המלמד את בן חבירו תורה - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. כמו שנאמר במינוי הלויים (במדבר ג): "ואלה תולדות אהרן ומשה",** ולא נמנו שם בני משה, אלא, **כתיב "ואלה שמות בני אהרן". לומר לך, אהרן ילד, ומשה לימד, לפיכך נקראו על שמו.**

הגמרא דורשת דרשה דומה: כתוב בספר ישעיהו (כט): **"לכן כה אמר ה' אל בית יעקב, אשר פדה את אברהם".** וקשה, **וכי היכן מצינו ביעקב שפדאו לאברהם?**

**אמר רב יהודה: שפדאו מצער גידול בנים.** שעל אברהם היה מוטל טורח השבטים כמו שהבטיחו הקדוש ברוך הוא "והרביתי את זרעך", ויעקב פדאו והטורח היה עליו.

**והיינו דכתיב שם בישעיהו בהמשך הפסוק: "לא עתה יבוש יעקב,** ולא עתה פניו יחווירו". ודרשו מכך חכמים: **"לא עתה יבוש יעקב" - מאביו יצחק. "ולא עתה פניו יחווירו" - מאבי אביו, אברהם, שפדה אותם מטורח גידול בנים.**

ועתה הגמרא חוזרת לדרוש את הפסוקים שנאמרו בדוד ובנות שאול.

בפסוק אחד **כתיב** (שמואל א כה): **"ושאול נתן את מיכל בתו אשת דוד לפלטי בן ליש",** ואילו בפסוק אחר **כתיב** (שמואל ב ג): **"וישלח איש בושתי, ויקחה מעם איש, מעם פלטיאל בן ליש".**

**אמר רבי יוחנן: פלטי שמו, ולכן נקרא בתחילה פלטי, ולמה לאחר שהחזירה לדוד נקרא שמו פלטיאל? לפי שפלטו אל מן העבירה, ולא בא עליה. מה עשה פלטי?**

**נעץ חרב בינו לבניה, לבין מיכל, ואמר לעצמו: כל העוסק בדבר זה, של קירבה למיכל, ידקר בחרב זה.**

ומקשה הגמרא: **והא כתיב שם (שמואל ב' ג') אחרי שהחזירה פלטיאל לדוד: "וילך אתה אישה, הלך ובכה אחריה עד בחורים. ויאמר אליו אבנר: לך, שוב! וישוב", הרי שהפסוק מכנה אותו "אישה" של מיכל, וקשה על רבי יוחנן שאמר שלא בא עליה.**

ומתרצת הגמרא: **כונת הכתוב היא על שם שנעשה לה כמו אישה, שגידלה והיה מחבבה.** 15 ומקשה הגמרא: **והא כתיב באותו הפסוק: "הלך ובכה אחריה", הרי שבא עליה!?**

15. ביד רמה כתוב ומכלכלה. ואפשר שהיא הגירסא הנכונה ברש"י.

ומתרצת הגמרא: **בכה פלטי בן ליש על המצוה דאזיל מיניה, שמפסיד את המצוה לעמוד בנסיון.** 16

16. פירש היד רמ"ה, מתוך שהיה כובש את יצרו, מעלה עליו הכתוב כאילו עשה מצוה. כמו שאמרה הגמרא (בסוף מסכת מכות) **כל היושב ולא עבר עבירה [מי שבאה עבירה לידו ופורש מלעשותה], מעלה עליו הכתוב כאילו עשה מצוה, ועתה הפסיד מצוה זו.**

והגמרא דורשת 17 את המשך הפסוק: **"עד בחורים",** [שלפי פשוטו הוא שם מקום], **שנעשו שניהם פלטיאל ומיכל כבחורים - שלא טעמו טעם ביאה,** כמאמר רבי יוחנן.

17. רש"י מפרש שאינה קושיא. וכוונתו שאין שום קושיא וראיה ממה שנאמר "עד בחורים", שהוא שם מקום. אבל היד רמ"ה מבאר, שהיא קושיא שאם הלך אחריה מרחק רב, לכאורה מוכח שהיה קשור בה.

**אמר רבי יוחנן: תוקפו דבר גדול ותקיף שהיה לו שם, של יוסף במנוסתו מאשת פוטיפר - הוא ענוותנותו של בועז, דבר קל, שאין לו שם, והאדם עושהו לפי תומו, והיינו, שהעמידה בנסיון של בועז היתה גדולה יותר משל יוסף, כמו שיבואר. וכן תוקפו של בועז - ענוותנותו של פלטי בן ליש.** שהעמידה בנסיון של פלטי בן ליש היתה גדולה משל בועז.

והגמרא מבארת: **תוקפו של יוסף - ענוותנותו של בועז, דכתיב [רות ג] בעת שרות שכבה למרגלות בועז, "ויהי בחצי הלילה, ויחרד האיש, וילפת".** וכתוב שם שדחה אותה עד למחרת, באם לא יגאל פלוני אלמוני אותה. והגמרא דורשת, **מאי "וילפת"? [שלפי פשוטו הוא לשון חרדה], אמר רב: שנעשה בשרו קשה כראשי לפתות [מין ירק], ובכל זאת כבש יצרו, ואפילו שהיתה פנויה ועמו במטה, ולכן כבישת**

יצרו גדולה משל יוסף, שהיתה אשת איש, ואינה עמו במיטה.

## דף כ - א

**תוקפו של בועז - ענוותנותו של פלטי בן ליש.** כבישת היצר של פלטי בן ליש היתה גדולה מבוועז, **כדאמרן**, שבועז כבש יצרו לילה אחד, ואילו פלטי בן ליש כבש יצרו במשך שנים רבות.

ועוד **אמר רבי יוחנן: מאי**, כיצד יש לדרוש את הא **דכתיב "רבות בנות עשו חיל, ואת עלית על כולנה"?** -

**"רבות בנות עשו חיל" - זה יוסף ובוועז.** **"ואת עלית על כולנה" - זה פלטי בן ליש**, שעלה עליהם בכבישת יצרו.

**אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מאי**, על מי יש לדרוש את דברי הכתוב **"שקר החן והבל היופי**, אשה יראת ה' היא תתהלל"?

**"שקר החן" - זה יוסף**, שהחן של אשת פוטיפר היה שקר בעיניו.

**"והבל היופי" - זה בועז** שההביל את היופי.

**"אשה יראת ה' היא תתהלל" - זה פלטי בן ליש.** שברוב יראת ה' כבש יצרו, והפסוק מהללו ומשבחו.

**דבר אחר**, דרשה אחרת:

**שקר החן - זה דורו של משה**, שחן עסקי עולם הזה היה שקר בעיניהם, ועסקו בתורה.

**והבל היופי - זה דורו של יהושע**, שגם הם עסקו בתורה, וההבילו את יפי עולם הזה.

**אשה יראת ה' היא תתהלל - זה דורו של חזקיה המלך**, שעסקו בתורה יותר מדורים של משה ויהושע, שהיה הנר דולק בלילות בבתי מדרשות, עד שבדקו בכל הארץ ולא מצאו עם הארץ.

**דבר אחר**, דרשה אחרת:

**שקר החן - זה דורו של משה ויהושע.**

**והבל היופי - זה דורו של חזקיה.**

**אשה יראת ה' היא תתהלל - זה דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי, שלמדו תורה מתוך הדחק.**

**אמרו חכמים, עליו, על רבי יהודה ברבי אילעאי, שהיו ששה תלמידים שלו מתכסים בטלית אחת מרוב עניות, ועוסקין בתורה.**

## **מתניתין:**

המשנה ממשיכה לבאר את הדינים של כבוד המלך.

**מת לו מת, אחד מקרוביו [או חכם מחכמי ישראל], אינו יוצא מפתח פלטרין ארמון שלו.**

**רבי יהודה אומר: אם רוצה למחול על כבודו ולצאת אחר המיטה, הרי הוא יוצא.**

**שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר בן נר, 1 שנאמר: "והמלך דוד הולך אחר המטה".**

**1.** שהיה חכם וכולם כמו קרוביו. המאירי.

**אמרו לו חכמים לרבי יהודה, אין להביא ראיה מהליכת דוד אחרי מיטתו של אבנר, כי לא היה הדבר כדי לקיים מצוות הלווית המת, אלא לפייס את העם, שסברו כי יואב הרג את אבנר בשליחות דוד, ולא כן היה, אלא הרגו על שהרג את עשהאל אחיו, ולכן יצא דוד ללותו והספידו. ואכן העם התפייס, כמו שנאמר (שמואל ב ג): "וידעו כל העם וכל ישראל ביום ההוא, כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר בן נר".**

**וכשמברין אותו, כאשר מנחמין את המלך בסעודת הבראה, כל העם המנחמין מסובין על הארץ לכבודו, והוא מיסב על הדרגש, מין מיטה, כמו שיבואר בגמרא.**

## **גמרא:**

**תנו רבנן: מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה - יוצאות אחר המיטה. ומקום שנהגו לצאת לפני המטה - יוצאות לפני המיטה.**

**רבי יהודה אומר:** אין הדבר תלוי במנהג. אלא, לעולם, נשים לפני המיטה יוצאות.

**שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר. שנאמר "והמלך דוד הולך אחר המטה".** ובודאי שלא הלך עם הנשים. לכן משמע, שמנהגם היה שהנשים יוצאות לפני המיטה. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> והקשה החמרא וחי: מה הראיה מן הפסוק, אולי מעשה שהיה כן היה והם נהגו כך, ולעולם יש שני מנהגים. והיד רמ"ה כתב: שראיית רבי יהודה היא, שאם מצאנו מקרא מפורש, אין לנו ללכת אחר מנהג אחר.

**אמרו לו חכמים לרבי יהודה:** אין משם ראייה, לפי שלא היה הדבר אלא לפייס את העם, ואכן נתפייסו.

ואיך עשה? **שהיה דוד יוצא מבין האנשים,** שהיו לפני המיטה, **ונכנס לבין הנשים,** לאחר המיטה. **ויצא מבין הנשים, ונכנס לבין האנשים,** כדי שידעו הכל שלא נהרג בשליחותו, ואכן התפייס העם, כמו שנאמר **"וידעו כל העם וכל ישראל כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר בן נר".**

לכן סוברים חכמים שאין להביא משם ראייה.

ונאמר שם, שדוד קונן על אבנר, ויוסיפו כל העם לבכות עליו, "ויבא כל העם להברות את דוד לחם", כמנהג האבלים.

**דרש רבא: מאי, מה היא הדרשה על הא דכתיב "ויבא כל העם להברות את דוד"? ולרבא היתה מסורת של "קרי וכתיב",** <sup>3</sup> ולכן הוא דורש כך: **כתיב "להכרות", וקרינן "להברות". בתחילה באו להכרותו,** היות וחשבו שהריגת אבנר היתה בשליחותו. **ולבסוף, אחרי ראותם שדוד מקונן ומתאבל על מותו, באו להברותו.**

<sup>3</sup> בגליון הש"ס מעיר שלפנינו אין מסורה של קרי וכתיב. ובספר מרגליות היס מבאר, שבפסוק עצמו יש לדייק, שנאמר ויבא כל העם להברות את דוד, ואין דרך להברות רק קרובים וידידים, לכן משמע ליה שלהברות הוא מלשון כריתה. מלשון (יחזקאל כ"ג) "וברא אותם בחרבותם", אבל כיון שכתוב בהמשך הפסוק לחם, לכן דרש: תחילה להכרותו ולבסוף להברותו.

**אמר רב יהודה אמר רב: מפני מה נענש אבנר? מפני שהיה לו למחות בשאול** כאשר הוא הרג את נוב עיר הכהנים <sup>4</sup>, על שנתנו לדוד לאכול ואת חרב גלית הפלישתית, והיה לאבנר למחות ולומר לשאול, שכהני נוב לא ידעו שדוד בורח מפני שאול, והיו אנוסים, **ולא מיחה.**



4. כן פירש רש"י. אבל המהרש"א [וכן משמע ברבינו חננאל] מפרש בענין בור וסירה. כלומר שנאמר (שמואל ב ג) שאחרי מיתת שאול שלח יואב שליחים להחזיר את אבנר, אחרי שכרת ברית עם דוד והלך לו, וכתוב שם שהשיבו אותו מ"בור הסירה". ודרשו חז"ל ש"בור" בא לרמוז שבעת שדוד לקח משאול בשינתו את חרבו ואת צפחת המים להוכיח לו שאינו רוצה לעשות לו רעה, אף שנפל לידו, ושאול רצה להתפייס עם דוד, אמר לו אבנר, שלא דוד לקחה אלא שאחד מן העבדים שכחה בבור, ודוד מצאה, ושאול האמין לו. וכן "סירה" מלשון קוץ, שבעת כרת דוד לשאול את המעיל במערה בלט, כדי להוכיח שאינו רוצה להרגו, ושאול רצה להתפייס, אמר לו אבנר, שהמעיל נקרע בקוצים, ודוד מצאו. והפירוש "שלא מיחה בשאול", הוא, שלא הרשה לשאול להתפייס עם דוד. והרא"ש מקשה על פירוש רש"י, שהרי נאמר בעת שצוה שאול להרוג את כהני נוב: "ולא אבו עבדי המלך לשלוח את ידם לפגוע בכהני ה'". ודרשו חז"ל שהם היו אבנר ועמשא, הרי שמיחה. [ורק דואג הרגם].

**רבי יצחק אמר:** אכן, **מיחה** אבנר בשאול, **ולא נענה**, שאול האמין לדואג האדומי שאמר לו שנתנו כהני נוב לדוד את הלחם ואת החרב ונשאלו לו באורים ותומים כמנהג מלך. [והגמרא תבאר לדעת רבי יצחק למה נענש אבנר].

הגמרא מבארת את שתי הדעות אם היה לו למחות, או שמיחה ולא נענה.

כתוב שם: "ויקונן המלך אל אבנר, ויאמר: הכמות נבל ימות אבנר?! ידיך לא אסורות, ורגליך לא לנחשתים הוגשו [כלומר, לא נלקחת בשבי, כשבוי שאוסרים לו את הידים, ואת הרגלים קושרים בשלשלאות נחשת]. כנפול לפני בני עולה נפלת [כלומר, בפני בני צרויה שהיו בעיניו בני עולה]".

**ושניהן**, רב יהודה ורב יצחק, **מקרא אחד דרשו**. נאמר "ויקונן המלך אל אבנר, ויאמר: הכמות נבל ימות אבנר? ידיך לא אסורות, ורגליך לא לנחשתים הוגשו".

**מאן דאמר לא מיחה**, מפרש שהכי קאמר דוד: "ידיך לא אסורות, ורגליך לא לנחשתים הוגשו". היית שר צבא לשאול, ולא היית קשור ולא היית מנוע מלמחות, ואם כן, **מאי טעמא לא מחית?** לכן, **כנפול בני עולה נפלת**.

**ומאן דאמר מיחה ולא נענה**, מפרש: **איתמהויי מתמה**. דוד המלך קונן בלשון תמיהה, איך יתכן הדבר הזה, "הכמות נבל ימות אבנר?!", הלא "ידיך לא אסורות ורגליך לא לנחשתים הוגשו". הן לא נהגת כאדם חבוש. כי **מכדי**, הרי **מחויי מחית**, בכל כחך גילית דעתך ומחית, ואם כן גדולה התמיהה, **מאי טעמא**, למה "כנפול בני עולה נפ לת?!".

מקשה הגמרא: **למאן דאמר מיחה, מאי טעמא איענש**, למה נגזרה עליו מיתה?!

**אמר רב נחמן בר יצחק:** מפני ששהא מלכות בית דוד שתי שנים ומחצה.

אחרי שנהרג שאול בהר הגלבוע, מלך דוד בחברון על יהודה שבע שנים וששה חודשים (שמואל ב' ב'). ובתוך זמן הזה, אחרי חמש שנים מהריגת שאול, המליך אבנר את איש בושת בן שאול למלך על ישראל [ובני יהודה היו אחרי דוד]. ואחרי שנתיים עזב אבנר את איש בושת וכתר ברית עם דוד, ורק אחרי מחצית השנה קיבלו כל בני ישראל את דוד למלך. נמצא שהיות והמליך אבנר את איש בושת, התאחרה מלכות דוד בשנתיים ומחצה, ולכן נענש.

שנינו במשנתנו: **וכשמברין אותו** - כל העם מסובין על הארץ, והוא מיסב על הדרגש.

והאמוראים דנים, איזו מין מיטה היא ה"דרגש", ששנינו במשנתנו שהמלך מיסב עליה.

האבל חייב בכפיית המטה, לשכב ולהיסב על מטה הפוכה [כפיה מלשון: כופה עליו את הכלי, שחלל הכלי הוא למטה, ושולי הכלי למעלה, וכן מיטותיהם, שהיו להן מסגרת עץ סביב מלמעלה, שייך בהם לשון כפיה], ואז המיטה קרובה לארץ, ונלמד ממה שנאמר בדוד (שמואל ב' ג'): "ויקם המלך ויקרע את בגדיו וישכב ארצה".

משמעות המשנה היא, שהמלך, משום כבודו, אינו צריך לכפות את מיטותיו כשבאים להברותו, אלא עליו לנהוג מנהג אבילות במקצת, ויסב על מטה אחרת מרגילתו.

## מאי "דרגש"?

**אמר עולא: ערסא דגדא.** היו נוהגין לערוך מטה ושולחן בבית, ולא היו משתמשין בהן כלל, אלא משום מזל הבית, כמין ניחוש [וגדא הוא מלשון מזל] <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> הר"ן מקשה על פירוש זה: "ואין פירוש זה נכון. דח"ו לא תהא כזאת בישראל, דודאי אסור הוא מפני דרכי האמורי, ויותר חמור ממנו [מן דרכי האמורי]. אלא יש לפרש שאותה המטה היו עושין לסימן של עושר, לומר, שיש להם בגדים יותר מכדי צרכן, לעשות מטה שלא לצורך. ובדרך השאלה, קורין העולם אותה המיטה: "מטה של מזל טוב". ובתוס' הרא"ש מתרץ: שלא עשו כן משום ניחוש, אלא שהשר על עניות שמו "נביל" [לכלוך והזנחה], וכשהבית נקי ויש בו מטה מוצעת, אין שר העניות שוכן בו, אלא שר העושר ששמו "נקוד" [נקיות וסדר], והוא שוכן במקום נקי וצח. הערוך לנר מקשה על פירוש הר"ן שאצל מלך לא שייך שמראה עשירותו במטה שיש לו יותר מכדי צרכו. [וכן יש להקשות על פירוש הרא"ש], ועיין שם.

אך הגמרא מקשה על פירוש זה, שאם המיטה הזאת אינה מיועדת לישיבה, אלא שעתה הוא יושב עליה משום אבילות, קשה, שהרי המשנה רצתה להשמיענו שאינו נוהג מנהג אבילות לעיני העם.

**אמרו ליה רבנן בני הישיבה לעולא: מי איכא מידי, האם יתכן דבר שכזה, דעד האידנא עד שעת אבילותו, לא אותביניה, לא הושבנוהו על מיטה זו של ה"מזל", והשתא מותבינן ליה, ועתה נושיבנו עליה, והרי הוא מנהג אבילות!!** <sup>6</sup>

6. בפירוש הרא"ש במסכת נדרים מפרש קושית הגמרא: אם כל השנה אינו יושב עליה מפני חשיבותה שעשויה למזל, עתה, שיש לו להתנהג בהכנעה ובנזיפה, ישב עליה! וצריך ביאור לפי פירוש זה, מה שתירצו הגמרא מאכילה ושתייה, הרי הקושיא היתה למה יושב על מטה חשובה יותר, ומה תירצו מאכילה ושתייה.

ומתרץ רבא, שאין כאן קושיא, כיון שלא אמרנו שאינו נוהג מנהג אבילות מכל וכל. אלא, כמו שמברין אותו, כך גם יישב על מטה זו, שאינו מיועדת לשיבה, לשם מנהג אבילות.

**מתקיף לה רבא על בני הישיבה: מאי קושיא?! דילמא, יתכן לומר, מידי דהוה, שדבר זה הוא בדומה אאכילה ושתייה, דעד האידנא, עד שעת אבילותו, לא אכילניה ולא אשקיניה, לא הביאו לו שכניו וידידיו אוכל ושתייה, אבל השתא, קא מוכלינן ליה וקא משקינן ליה, מביאין לו סעודת הבראה.**

ולמסקנה, המלך מיסב על ה"דרגש", אף שיש בכך מקצת מנהג אבילות.

אלא שהגמרא דנה ש"דרגש" אינו "ערסא דגדא", אלא מטה אחרת שעליה יושב המלך.

**אלא, אי קשיא על עולא, הא קשיא:** לפי ששנינו בברייתא [והברייתא אינה מדברת במלך אלא בשאר אדם]: **דרגש אינו צריך לכפותו** מלמעלה למטה, **אלא זוקפו**, מעמידו על צידו והאבל אינו יושב עליו.

וקשה, **אי סלקא דעתך**, אם אתה סובר, שהוא **ערסא דגדא - אמאי אינו צריך לכפותו**, במה שונה דינו משאר מטה?!

ואם תרצה לתרץ, מפני שאינו עשוי לשיבה, אינו כן,

והא **תניא** והרי שנינו בברייתא אחרת: **הכופה את מיטתו - לא מטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מטות שיש לו בביתו הוא כופה.**

ומתרצת הגמרא: **ומאי קושיא? דילמא יתכן מידי דהוה, שדינו דומה, אמטה המיוחדת לשים עליה כלים, דקתני ששנינו בברייתא: אם היתה מיוחדת לכלים אינו צריך לכפותה, ולכן אינו צריך לכפות את הדרגש, והאמת שהוא "ערסא דגדא", וכיון שאין ישנים עליו, אין צריכין לכפותו** 7.

7. ומה שצריך לזוקפו ובמיטה מיוחדת לכלים אין צריך אפילו לזקוף, כתבו היד רמ"ה ותוס' הרא"ש וחדושי רבינו יונה, שההבדל פשוט, מטה המיוחדת לכלים, כליה מוכיחים עליה שמיועדת לכלים, אבל דרגש צריך לזוקפו מפני מראית עין. [והטעם שאין כופין יבואר בגמרא].

ומקשה הגמרא: **אלא, אי קשיא, אם קשה, הא קשיא:** לפי ששנינו בברייתא: דרגש אינו צריך לכפותו, זו דעת התנא קמא. **רבי שמעון בן גמליאל אומר: דרגש, מתיר**

בימי אבלו **קרביטין**, פותח את לולאותיו שקושרים בהם את משטח המיטה למסגרתה, **והוא נופל מאיליו**.


**ואי סלקא דעתך** שדרגש הוא **ערסא דגדא** - **קרביטין מי אית ליה**, האם יש לו לולאות, לפתוח ולסגור?! הרי ערסא דגדא הוא כשאר מטות, שהמשטח קבוע במסגרת.

הגמרא חוזרת בה מדעת עולא, ואומרת שדרגש אינו ערסא דגדא.

**אלא, כי אתא רבין** כשבא רבין מארץ ישראל **אמר: אמר לי ההוא מרבנן ורב תחליפא שמיה** שמו, **דהוה שכיח** שהיה מצוי **בשוקא דגילדאי**, בשוק של עושי רצועות וכלי עור, **ואמר לי: מאי דרגש?** לאיזו מטה קוראים דרגש בארץ ישראל, ששם מדברים בלשון המשנה? **ערסא דצלא**. מיטת עור, שמשטח המיטה עשוי מעור, וקושרין אותו ברצועות על מסגרת המטה, והוא עשוי לקשור ולהתיר [ולכן המלך יושב עליה, שאינה מטה חשובה כל כך], ואין לו מסגרת מלמעלה מסביב, ואם יכפהו יתקלקל מלחלוח הקרקע, לכן אין צריכין לכפותו. וסובר תנא קמא שהופכו על צידו, ורבי שמעון בן גמליאל סובר שמתיר לולאותיו והעור נופל.

והגמרא ממשיכה לתאר את הדרגש, שהוא מיטת עור הקשור למסגרת.

## **דף כ - ב**

**אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: דרגש**  **סירוגו מתוכו**, יש נקבים במסגרת העץ [ארוכות המיטה], ותוחבים את רצועות העור בתוך הנקבים, ומותחים את העור ועונבים לצד החיצון, ואין מרכיבין את העור על גבי העץ. **מטה** - **סירוגה מעל גבה**, מיטותיהם היו עשויות ממסגרת עץ [מלבן], שהן שתי ארוכות לאורך המיטה, ושתי קצרות לרוחב, והיו מסרגין חבלים מארוכה לארוכה מצד זה לצד זה, והחבלים סובבו את העץ, וכיסו את העץ, ועל החבלים [או על בגד, מזרן, שעל החבלים] היו ישנים.

והגמרא מביאה משנה, להוכיח שהחבלים לא סבבו את העץ, וקשה על רבי יוחנן.

"פשוטי כלי עץ" הם כלי עץ שטוחים, שאין להם בית קיבול, ולכן הם אינם מקבלים טומאה. אבל אם הם עשויין להשתמש בהם כך, הרי הם מקבלין טומאה בגמר מלאכתן, או משעת מחשבתו של האדם להשתמש בהם כך. ובמשנה המובאת בגמרא, מבואר מה נקרא גמר מלאכה בעצי מסגרת המיטה, שהם "פשוטי כלי עץ".

**מיתבי** ממה ששינונו במשנה: **כלי עץ, מאימתי מקבלין טומאה? המיטה והעריסה** של תינוקת - **משישופם**, שישפשף אותם **בעור הדג** להחליקם ליפותם.

**ואי מטה** היא **מסורגת מעל גבה**, והחבלים מכסים את העץ, **למה לי שיפת עור הדג**, הלא אין העץ ניכר ואין צריך ליפותו?!

וחוזרת בה הגמרא ממה שאמר רבי יוחנן שמטה סירוגה מעל גבה.

**אלא, הא והא**, בין דרגש ובין מטה, סירוגן **מתוכו**, וההבדל ביניהם הוא, **מטה אעולי ואפוקי**, מכניס ומוציא החבלים **בבזיוני**, בנקבים שבתוך העץ מעבר לעבר, וכך סורג את חבליה, ואילו **דרגש - אעולי ואפוקי באבקתא**, לולאות הקשורות בעץ, ובלולאות אלו מכניסין רצועות היוצאים מן העור, כמו שאמר רבן שמעון בן גמליאל, שמתיר קרביטיו.

**אמר רבי יעקב אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כמו רבן שמעון בן גמליאל.** שמתיר קרביטיו.

הגמרא מוסיפה עוד הלכה בהלכות כפיית המיטה.

**אמר רבי יעקב בר אמי: מטה** שאינו יכול לכופה [להופכה] מפני **שנקליטיה יוצאין**, שבשתי צידי המיטה - לראשה בולט עץ, וכן למרגלותיה, ומחוברין ביניהם בעץ שלישי, ועליו פורסין כילה, לצניעות או להגן מפני זבובים, **זוקפה** מרימה על צידה לצד הראש או לצד הרגלים, **ודיו** ומספיק בכך.

כלומר: אף שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל בדרגש, מודה הוא לתנא קמא, שאם אי אפשר לא להתיר ולא לכפות, דיו בזקיפה.

ויישן לו במיטה אחרת.

## מתניתין:

המשנה ממשיכה לבאר את דיני המלך ואת זכיות המלך.

### ומוציא 8 את העם למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד.

8. וזה לשון הרמב"ם: "אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו מלחמת מצוה: זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם. ואחר כך נלחם מלחמת הרשות - והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו. מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". וכתב הכסף משנה (פרק ה' מהלכות מלכים הלכה ב') שמדויק מלשון המשנה "למלחמה הרשות", שרק למלחמת הרשות צריך של שבעים ואחד, אבל למלחמת מצוה, לא צריך, כמו שכתב הרמב"ם. ועוד משמע מלשון הרמב"ם שרק במלחמת מצוה כופה את העם לצאת, ובמלחמת רשות אינו כופה, רצון לומר שהבית דין הם הנותנים לו רשות, והם מייצגים רצון העם. ובחידושי הר"ן מבאר, שמשנתנו מונה מעלות המלך, ועיקר ההדגשה היא שמוציאים ומכניסים

למלחמות רשות. ודרך אגב אומרת המשנה שצריך רשות מסנהדרין [ולכן מקשה הגמ' תנינא חדא זימנא]. ואין לפרש שעיקר החידוש במשנה הוא שצריך רשות סנהדרין, שאם כן אינו מעלה למלך אלא שפלות. ולכאורה משמע, שסובר שכופה את העם לצאת למלחמת רשות. ולדבריו צריך ביאור, למה הוצרך לבית דין, ומהי הרשות שנותנים לו, הרי יכול לכפות.

**9** ופורץ גדרות של אחרים לעשות לו [ולאוכלוסין שלו **10**] דרך קצרה, כדי להגיע מביתו לשדהו ולכרמו, ואין ממחה בידו. דרך המלך - אין לו שיעור. **11**

**9.** מפשטות לשון המשנה משמע שמדובר בשעת מלחמה, שהרי הרישא של המשנה והסיפא אמורים במלחמה. וכן כתב הרמב"ם (שם הלכה ג'). והיד רמ"ה הבין בדעת רש"י [וכן הלחם משנה (שם)] שמותר לעשות כן בכל עת ובכל זמן. והקשה על רש"י: איך יתכן לומר על כך שאין לה שיעור, האם יקח כמה שירצה, ועוד שלא מסתבר שיקח לעצמו משדות אחרים. ומבאר כדעת הרמב"ם שאם הגדר מעכבו מלעבור למלחמותיו אי נמי לכל היכי דבעי אינו צריך להדר ללכת בדרך אחרת, אלא יכול לעבור לפי דרכו, בלי שיעור היינו שאינו צריך להצטטס לעבור אחד אחד. אבל אסור לו לתפוס שדות אחרים בקביעות. אבל מדברי הרשב"ם (בבא בתרא צט ב) משמע שסובר כדעת רש"י, ומבאר שההיתר לקחת שדות אחרים הוא ממה שאמרה התורה: "לבלתי רום לבבו מאחיו" ודרשן חכמים: - גדלו משל אחיו. ומדברי התוס' (ד"ה מלך) גם משמע שסברו כדעת רש"י, שהרי מתרצים כמה תירוצים על כרס נבות, ומשמע שמותר למלך לקחת שדה וכרם. **10.** כן כתב רש"י במסכת בבא קמא (ס' ב'), וכאן ובמסכת יבמות (עו ב) לא כתב כן. **11.** לשון הרמב"ם (שם): ודרך המלך אין לה שיעור, אלא כפי מה שהוא צריך, אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של זה, אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו".

וכשיוצאין למלחמה, כל העם בוזזין משלל האויב ונותנין לו, והוא המלך נוטל חלק בראש, נוטל מחצית מהשלל, ובורר לו לחלקו את החלק היפה.

## גמרא:

מקשה הגמרא: הרי תנינא חדא זימנא דין זה כבר נשנה במשנתנו [ב א]: אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

ומתרצת הגמרא: שם נשנה דין זה בתוך כל הדברים הצריכים בית דין של שבעים ואחד, ואילו כאן, איידי כיון דתנא כל מילי דמלך, זכיותו ודיניו, לכן תנא נמי שהמלך מוציא למלחמת הרשות רק על פי הסנהדרין של שבעים ואחד.

כתוב בספר שמואל א (פרק ח) שבני ישראל ביקשו משמואל שימליך עליהם מלך, ושמואל פירט להם את כל זכיות המלך:

"וזה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם: את בניכם יקח, ושם לו במרכבתו ובפרשיו, ורצו לפני מרכבתו. ולשום לו שרי אלפים ושרי חמישים. ולחרוש חרישו, ולקצור קצירו, ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו. ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות, ואת שדותיכם ואת כרמיהם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו, וזרעיכם וכרמיכם יעשור ונתן לסריסיו ולעבדיו, ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו, צאנכם יעשור, ואתם תהיו לו לעבדים".

נחלקו אמוראים ותנאים בדבר זה. יש סוברים שהם "זכויות המלך", ויש סוברים שאין למלך כל כך הרבה זכויות, אלא ששמואל הנביא אמר כן "כדי שתהא אימת המלך על העם".

[ולפי גירסא אחת: 12] "כדי ליראם ולבהלם", כלומר, כדי שיתחרטו על בקשתם להעמיד עליהם מלך, כמו שאמר שמואל הנביא (שם): "וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם, ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא".]

12. רש"י-לפי המהרש"א - אינו גורס גירסא זו, כי לפי גירסא זו, סובר רבי יהודה שאין מצוה להעמיד מלך, אלא אמרה התורה שאם ירצו ויבקשו מלך, יכולים למנות עליהם מלך, ושמואל רצה למונעם. ולכן, בדברי רבי יהודה אי אפשר לגרוס כך, שהרי רבי יהודה סובר: שלש מצוות נצטוו וכו' שמצוה להעמיד מלך. ולפי גירסא זו שהיא גירסת הילקוט שמעוני, סובר רבי יהודה שאין מצוה להעמיד מלך, ואילו רבי נחמיה סובר: "כדי לאיים עליהם". ורש"י סובר שאי אפשר לגרוס כן, שהרי בברייתא נשנית דעת רבי נהוראי, ורבי נהוראי הוא רבי נחמיה. ולכן אין רש"י גורס גירסא זו. ועיין בהגהת יעב"ץ. כתב היד רמ"ה, שהדעה הסוברת שאין מצוה להעמיד מלך, דורשת כן ממה שאמרה התורה: "ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים", הרי שהתורה כתבה כן בלשון אם תהיה לכם תרעומת ותרצו להידמות לגוים, שלא מסתבר שהתורה תצווה מצוה לבני ישראל לעשות כחקות הגוים.

**אמר רב יהודה אמר שמואל: כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו, והם "זכויותיו".**

**רב אמר: לא נאמרה פרשה זו כדי להתיר למלך כל הדברים האלו, אלא, שמואל הנביא אמר להם כך רק כדי לאיים עליהם, שיקבלו עליהם אימת המלכות, כמו שנאמר "שום תשים עליך מלך" ודרשינן, שתהא אימתו עליך.**

מחלוקת אמוראים זו, היא כמו מחלוקת תנאים.

וכמו ששינונו בברייתא: **רבי יוסי אומר, כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו. רבי יהודה אומר, לא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם, שנאמר "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך.**

וכיון שהביאה הגמרא את דברי רבי יהודה, לגבי זכויות המלך, היא ממשיכה ומביאה ראיה שרבי יהודה סובר שמצוה להעמיד מלך 13. [והברייתא תבואר בהמשך].

13. כן פירש התורת חיים לשיטת גירסת רש"י.

**וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל שיקיימו אותן בכניסתן לארץ ישראל. האחת, להעמיד להם מלך 14. והשניה, להכרית זרעו של עמלק. והשלישית, לבנות להם בית הבחירה אשר יבחר ה' לשכן שמו שם 15.**

14. ומקשה בספר החינוך (מצוה תצ"ג): "איך יחשוב זאת המצוה מן הנהגות לדורות, והלוא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהיה להם למנות עוד מלך כי דוד זרעו נשיאים עליהם,

לעד כי יבוא שילה שיהיה מזרעו". ומתרחץ: "שענין המצוה אינו למנות מלך חדש בלבד וכו' [אלא] להעמיד המלוכה ביד היורש ולתת מוראו עלינו". 15. ובתוספתא יש המשך לברייתא זו, אחרי דברי רבי יהודה שמצוה למנות מלך כתוב שם: אם כן למה נענשו בימי שמואל. אלא לפי שהקדימו על ידן. והמהרש"א [בפירושו השני] גורס: "על ידו", ומבאר: לפי שבקשו כן משמואל ששפט את העם ומאסו בו, וכן נאמר שם: "וירע הדבר בעיני שמואל וגוי' ויאמר ה' אל שמואל וגוי' כי לא אותך מאסו כי אם אותי וגוי'".

**רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו משום מצוה, אלא כנגד תרעומתן** 16. **שנאמר "ואמרת אשימה עלי מלך"**.

16. המהרש"א מבאר: "כנגד התרעומת" שלא היה להם לבקש מלך ככל הגוים שמשמע שרצונם בנימוסי מלכות אלא שופט שישפטם בדין תורה. ולפי זה מבואר המשך הגמרא שעמי הארץ לא ביקשו כהוגן. והקשה הערוך לנר וכן המלבי"ם (שם), הרי גם הזקנים אמרו "ככל הגוים"! ? והמהרש"א נזהר מקושיא זו, עיין שם מה שמפרש הכתובים.

והיינו, רבי נהוראי סובר שאין מצוה להעמיד מלך, ומה שאמרה התורה (דברים יז) "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך וירשתה וישבת בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבותי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו", [והתורה כותבת שם דיני המלך], הוא רק מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שסופם לבקש מלך, ויבואו בתרעומת על הנביא לבקש, לכן כתבה התורה, שאם יבקשו - צריך להיות המלך "אשר יבחר ה' אלהיך בו", ושאר דיני המלך.

כתוב בספר שמואל (שם): "ויתקבצו כל זקני ישראל ויבאו אל שמואל המצפתה, ויאמרו אליו: הנה אתה זקנת, ובניך לא הלכו בדרכיך, עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים". וכתוב שם, שהיה הדבר רע בעיני שמואל, והתפלל אל ה', ויאמר לו ה': לא אותך מאסו! "ויעתה שמע בקולם, אך כי העד תעיד בהם, והגדת להם משפט המלך".

ואמר להם שמואל משפט המלך כנ"ל, "וימאנו העם לשמוע בקול שמואל, ויאמרו: לא! כי אם מלך יהיה עלינו, והיינו גם אנחנו ככל הגוים, ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו" [ולא בטחו בקדוש ברוך הוא - יד הרמ"ה].

ומשמע, שהזקנים ביקשו מלך לשפט ולרדות במסרבי המשפט, והעם ביקשו מלך לצאת למלחמות.

**[תניא:] רבי אליעזר [ברבי יוסי] אומר: זקנים שבדור, כהוגן שאלו, ביקשו, שנאמר "תנה לנו מלך לשפטינו". אבל עמי הארץ שבהן - קלקלו. שנאמר "והיינו גם אנחנו ככל הגוים, ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו".**

שלש מצוות נאמרו בתורה, שמצוה לקיימן רק לאחר הכניסה לארץ ישראל. ואלו הן:

א. להעמיד מלך [לדעת הסובר שהוא מצוה], שאמרה תורה (דברים יז): "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך, וירשתה, וישבת בה. ואמרת אשימה עלי מלך".



ב. להכרית זרעו של עמלק, שאמרה התורה (שם כ"ה): "והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל אויבך מסביב, בארץ אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה לרשתה, תמחה את זכר עמלק".

ג. בנית בית המקדש, ושאמרה התורה (שם י"ב): "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלהיכם מנחיל אתכם והניח לכם מכל אויביכם מסביב וישבתם בטח, והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם, שמה תביאו עולותיכם וזבחיכם".

**תניא [איך] שנינו בברייתא [אחרת]: רבי יוסי [יהודה] אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה.**

וממשיכה הברייתא הזאת ואומרת: **ואיני יודע איזה מהן תחילה.**

**כשהוא אומר במלחמת עמלק "כי יד על כס יה, מלחמה לה' בעמלק",** מהקדמת ה"כס", **הוי אומר, להעמיד להם מלך - נצטוו תחי לה.**

וראיה לדבר, כי אין "כסא", אלא מלך. שנאמר "וישב שלמה על כסא ה' למלך". הרי ש"כסא ה' " 17 וכן "כס יה", הוא כסא המלוכה. וכך אמר הכתוב: כי יד על כס יה, לאחר שישב המלך על כסא המלוכה של עם ישראל, אז תהיה מלחמה לה' בעמלק.

17. כן מפרש המהרש"א, וזה היה אחרי שהניח ה' לדוד מכל אויביו מסביב. ולשון זה הכתוב בדוד (שמואל ב ז) בבקשתו מנתן הנביא שרצונו לבנות את בית המקדש: "וה' הניח לו מסביב" הוא הלשון שנאמר במלחמת עמלק: "בהניח לכם ה' אלהיך מסביב". וכתוב שם בשמואל (ב' ח') שדוד ניצח את אויביו ושר צבאו יואב הכה את אדום, ואמרו חז"ל בבבא בתרא שהכוונה לעמלק. ועיין שם בפסוק י"ב שנאמר שדוד הקדיש לה' שלל האויב "מעמלק". ואף שמלחמותיו כתובים אחרי שביקש לבנות בית הבחירה, צריך לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ועיין במלבי"ם תחילת פרק ז'.

**ועדיין איני יודע, אם לבנות להם בית הבחירה תחלה, או להכרית זרעו של עמלק תחלה. כשהוא אומר בפרשת בנין בית הבחירה "והניח לכם מכל אויביכם, וגו', והיה המקום אשר יבחר ה', וגו'", הוי אומר: להכרית זרעו של עמלק - תחילה.**

וממשיכה הברייתא: **וכן בדוד הוא אומר "ויהי כי ישב המלך דוד בביתו, וה' הניח לו מסביב",** ואחר כך **כתיב "ויאמר המלך אל נתן הנביא: ראה נא! אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה".** והיינו, שביקש דוד רשות לבנות בית הבחירה, אחרי שהיה לו מנוחה מאויביו, ואמר לו הנביא כי בנו שלמה יבנהו.

ואגב שהביאה הגמרא את הפסוק "וישב שלמה על כסא ה' ", מביאה הגמרא גם את דרשת ריש לקיש לגבי שלמה.

**אמר ריש לקיש: בתחילה 18** של מלכות שלמה - **מלך שלמה על העליונים** השדים 19 [בגמרא מגילה **ועל התחתונים**]. והראיה שמלך על העליונים: **שנאמר "וישב שלמה על כסא ה'".**

18. היד רמה מפרש: בתחילה - קודם שנשא את בת פרעה, ולבסוף - לאחר שנשא אותה. וכן מבאר את המשך דברי ריש לקיש: "ולבסוף", כלומר, שלא חזר בו. 19. כן פירש רש"י במסכת מגילה (י"א ב). וזה לשון היד רמ"ה: "על העליונים - מלאכים ורוחות השוכנים במדור העליון, כלומר, שהיה גוזר עליהן גזירה והן מקיימין אותה".

**ולבסוף** ואחר כך **מלך רק על התחתונים** על כל העולם כולו. **שנאמר "כי הוא רודה בכל עבר הנהר, מתפסח ועד עזה".**

ואיך משמע מפסוק זה שמלך על כל העולם כולו.

חולקים בכך **רב ושמואל**. **חד אחד משניהם אמר: תפסח היא בסוף העולם** בקצה אחד, **ועזה היא בסוף העולם** בקצה השני. **וחד אמר: תפסח ועזה - בהדי הדדי הוו יתבי קרובים זו לזו. וכשם שמלך על תפסח ועל עזה, כך מלך על כל העולם כולו, ופירוש הפסוק הוא: כי הוא רודה בכל עבר הנהר כמו שרודה מתפסח עד עזה.**

**ולבסוף** ואחר כך, **לא מלך על כל העולם, אלא על ישראל, שנאמר "אני קהלת** [כינוי לשלמה] **הייתי מלך על ישראל, וגו'".**

**ולבסוף** ואחר כך, **לא מלך על כל ישראל, אלא על ירושלים**. 20 **שנאמר "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים".**

20. היד רמ"ה מפרש: שמרדו בו שאר בני ישראל.

**ולבסוף** ואחר כך, **לא מלך אפילו על ירושלים, אלא על מטתו, שנאמר "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה".**

**ולבסוף** ואחר כך, **לא מלך אפילו על מטתו, אלא על מקלו**. 21 **שנאמר "הגדלתי מעשי בניתי לי בתים וגו' וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם, לא מנעתי את לבי מכל שמחה וגו' וזה היה חלקי מכל עמלי".**

21. הי"עיון יעקב" מפרש: מקל הוא סמל לשבט מושלים, היינו, שרק נשארה לו ממשלה מועטת, כמו שהובטחו מלכות בית דוד: "לא יסור שבט מיהודה".

”זה חלקי”, הוא המקל אשר נשאר בידו, לפי שהשליכו אשמדאי, ראש השדים, מכסאו.

**רב ושמואל** חולקים בדבר זה. **חד אחד משניהם אמר** כריש לקיש, ש”זה חלקי” הוא **מקלו. וחד אמר: גונדו** טליתו [או כלי חרש ששותין בו מים].

שואלת הגמרא: האם **הדר**, חזר שלמה בסוף ימיו למלכותו, **או לא הדר?** 22

22. לדעת המהרש”ל בהגה”ה במסכת גיטין, דיון הגמרא הוא, האם חזר למלוך אף על העליונים.

גם בזה חולקים **רב ושמואל**. **חד אחד משניהם אמר: הדר**, **וחד אמר: לא הדר**. **מאן דאמר לא הדר**, כך היה סדר מלכותו: **מלך, והדיוט**. בתחילה היה מלך, ולבסוף הדיוט. **ומאן דאמר הדר**, הסדר הוא כך: **מלך, והדיוט, ומלך**.

שנינו במשנתנו: **פורץ לעשות לו דרך** ואין ממחין בידו, דרך המלך אין לו שיעור. וכל העם בוזזין ונותנין לו והוא נוטל חלק בראש.

הגמרא מבארת איך חולקים שלל האויב, ומנין נלמד דבר זה.

**תנו רבנן: אוצרות מלכים** שנלקחו שלל - הם כולם **למלך**. ושאר **ביזה שבוזזין**, **מחצה למלך ומחצה לעם**.

**אמר ליה אביי לרב דימי, ואמרי לה** ויש בני ישיבה שמסרו שאמר כן אביי **לרב אחא: בשלמא אוצרות מלכים** הן **למלך**, מפני שאורחא דמילתא, כך היא הדרך הנאותה, שאוצרות מלוכה שייכים למלך. **אלא, שאר ביזה שבוזזין** - שהיא **מחצה למלך ומחצה לעם, מנלן**, מנין נלמד דבר זה?

אמר לו רב דימי: מהא **דכתיב** בספר דברי הימים (א כט) בשלמה המלך:

## **דף כא - א**

[דברי הימים א כט] **”וימשחו לה’ לנגיד ולצדוק לכהן”**, ונדרוש כך: **מקיש**, משווה הכתוב **נגיד**, מלך, **לצדוק**, הכהן הגדול.

ללמדך, **מה**, כמו **צדוק** הכהן גדול, בדבר השייך לגביו הרי היא נוטל בו **מחצה לו**, **ומחצה לאחיו** [כמו שיבואר] - **אף נגיד המלך, מחצה לו ומחצה לאחיו**.

דהיינו, הכהן גדול לא לוקח מחצה מהשלל, לפי שאין לו שייכות בו, אלא לוקח מחצה בדבר ששייך בו.

ודנה הגמרא: **וצדוק גופיה, מנלן**, מנין אנו למדים שלקח מחצה?

ומבארת: מהא **דתניא: רבי אומר**, נאמר בתורה לגבי חלוקת לחם הפנים **"והיתה לאהרן ולבניו"**, מלמד הכתוב שהיה מתחלק לחם הפנים **מחצה לו**, לאהרן, ומחצה לבניו.

## מתניתין:

נאמר בתורה בפרשת המלך [דברים יז] **"לא ירבה לו נשים, 1 ולא יסור לבבו"**. מלמד הכתוב, **כי לא ירבה לו המלך לשאת נשים, אלא שמנה עשרה נשים בלבד**, וכמו שיבואר בגמרא.

**1.** נחלקו רבותינו הראשונים כמה דעות יש במשנה. תוס' בכמה מקומות בש"ס (עיין הציון במסורת הש"ס) ותוס' הרא"ש ורבינו יונה סוברים שיש כאן שתי דעות, רבי יהודה ורבי שמעון. והם חולקים בפירוש דברי התנא קמא: **"אלא שמונה עשרה"**. רבי יהודה סובר, עד שמונה עשרה, מותר בכל הנשים, ויותר משמונה עשרה מותר רק באינן מסירות. ולדעתו, פירוש הפסוק הוא: **"ולא ירבה לו נשים"** אלא עד שמונה עשרה, ועל יותר מכך נאמר: **"ולא יסור את לבבו"**. רבי שמעון סובר: שאפילו עד שמונה עשרה מותר רק באינן מסירות, ויותר משמונה עשרה אסור אפילו באינן מסירות. נמצא שחולק עם רבי יהודה בשני דברים: א. עד שמונה עשרה, שלדעת רבי יהודה מותר במסירות ולדעת רבי שמעון אסור. ב. יותר משמונה עשרה, שלדעת רבי יהודה מותר באינן מסירות ולדעת רבי שמעון אסור. ולדעתו, פירוש הכתוב הוא: **"לא ירבה לו נשים"** יותר משמונה עשרה, ואפילו עד שמונה עשרה אסור מסירות **"ולא יסור את לבבו"**. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה ובספרו יד החזקה והיד רמ"ה והר"ן סוברים, שיש כאן דעה שלישית, והיא דעת התנא קמא. והוא סובר שבין מסירות ובין אינן מסירות מותר רק שמונה עשרה. נמצא שחולק עם רבי יהודה בדבר אחד, שלדעת התנא קמא אסור יותר משמונה עשרה אפילו אינן מסירות ולדעת רבי יהודה מותר באינן מסירות. ועם רבי שמעון בדבר אחד, שלדעת התנא קמא מותר עד שמונה עשרה אפילו במסירות, ולדעת רבי שמעון אסור. והתנא קמא מפרש את הכתוב **"ולא ירבה לו נשים"** שהיא גזירת הכתוב בלי טעם. וסובר שעל אף שהתורה מפרשת את הטעם, אין זה משנה את הדין, כי **"לא דרשינן טעמא דקרא"**. השיטה הסוברת שאין כאן דעת תנא קמא, מדייקת ממה שהגמרא האריכה לפרש לימודי רבי יהודה ורבי שמעון מהכתוב, ולא ביארה את דעת התנא קמא, משמע שאין כאן דעה שכזאת. והיד רמ"ה מתרץ, שהיה פשוט לגמרא הטעם של התנא קמא [כי קושית הגמרא היתה משום שמצאו סתירה בדברי רבי יהודה ובדברי רבי שמעון, ולכן מפרשת הגמרא את דבריהם, אבל לתנא קמא לא קשה, ולכן לא פירשה הגמרא את שיטתו]. היד רמה מקשה: אם רבי יהודה מפרש את דברי התנא קמא, היה לו לומר **"אימתיי"** או **"במה דברים אמורים"** שזו נוסחתו של רבי יהודה.

**רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו נשים לשאת אותן כחפצו, ובלבד שלא יהו נשותיו הרבות מסירות את לבו מהקב"ה**. לפי שהוא דורש את הכתוב כך: **"לא ירבה לו נשים"**, ולמה? **"ולא יסור את לבבו"**. הרי שאסור לו להרבות נשים המסירות את לבבו. אבל אם אינן מסירות את לבבו מותר.

**רבי שמעון אומר: אפילו אשה אחת והיא מסירה את לבו - הרי זה לא ישאנה.** לפי שהוא דורש את הטעם שלא ירבה לו המלך נשים, משום שריבוי הנשים גורם שהן תהיינה מסירות את לבו מה', ולכן גם אסור לשאת אפילו אשה אחת אשר יש לחוש לה שהיא תסיר את לבו.

שמא תאמר, לפי רבי שמעון, הסובר שאסור למלך לשאת אפילו אשה אחת המסירה את לבו - **אם כן, למה נאמר "לא ירבה לו נשים"?** -

תשובתך, ללמדך, דיותר משמונה עשרה אסור לו לקחת **אפילו** אם האשה היא כשרה, כמו **אביגיל** <sup>2</sup> **אשת דוד.**

**2.** היד רמ"ה מבאר, כי מה שהתירו התנא קמא [לשיטת היד רמ"ה] ורבי יהודה לשאת עד שמונה עשרה נשים המסירות, אין הכוונה לרשעיות, לפי שאלו, לכל הדעות אסור לשאת. אלא הכוונה היא לבינוניות, לא כשרות ולא רשעיות. ואפילו באלו הבינוניות, אוסר רבי שמעון אפילו אחת. כי הוא דורש "ולא יסור את לבבו", שמא אפילו הבינוניות יסירו את לבבו.

## **גמרא:**

בכמה מקומות בש"ס נחלקו תנאים האם דורשים טעמא דקרא. דהיינו, כאשר התורה מצווה מצוה שיש לה טעם, האם המצווה הזאת קיימת רק בהגבלה של הטעם, שאם יהיה אופן שבו לא שייך הטעם, אין המצוה קיימת [ובגמרא מובאת דוגמא לכך], או שמא בכל אופן קיימת המצוה, אפילו כאשר הטעם למצוה אינו קיים בה, והמצוה היא בלא טעם, וכחוק.

במשנתנו משמע, שרבי יהודה, המתיר בכשרות אפילו ביותר משמונה עשרה - דורש טעמיה דקרא, שכך הוא סובר, שטעם המצוה הוא שלא יסירו לבבו, ולכן אם הן כשרות הרי הן מותרות לו. ורבי שמעון שאוסר אפילו בכשרות, אינו דורש טעמא דקרא, וכל הנשים אסורות.

ודנה הגמרא: **למימרא, וכי נאמר, דרבי יהודה דריש טעמא דקרא, ורבי שמעון לא דריש טעמא דקרא?! והא הרי איפכא שמעינן להו, שמענו דעותיהם בברייתא בהיפוך. והיא סתירה גם בדברי רבי יהודה וגם בדברי רבי שמעון.**

**דתניא, אמרה תורה "לא תחבול בגד אלמנה", שאסור לקחת משכון מאלמנה, ודרשו מכאן חכמים, "אלמנה", בין שהיא עניה בין שהיא עשירה, אין ממשכנין אותה, שנאמר "לא תחבול בגד אלמנה". ולמרות שיש טעם לחלק בין עניה לעשירה, וכמו שיבואר, אין דורשים טעמא דקרא, אלו הם **דברי רבי יהודה.****

**רבי שמעון אומר: אלמנה עשירה, ממשכנין אותה. ענייה, אין ממשכנין אותה, כי אם היא ענייה, ואתה חייב להחזיר לה כסות יום ביום וכסות לילה בלילה**

כמו שציוותה התורה [שמות כב, דברים כד], **ואתה משיאה שם רע בשכנותיה**, שאם האלמנה תכנס לביתה להחזיר המשכון, שחרית וערבית, ילעיזו עליה שכנותיה. ואילו אלמנה עשירה אין אתה חייב להחזיר לה, וממילא לא תבוא לביתך, ואין אתה משיאה שם רע.

ומבאר הגמרא את לשון הברייתא,

**ואמרינן: מאי קאמר?!** לכאורה קשה מה שאמר רבי שמעון בברייתא "ואין ממשכנין אותה, ואתה חייב להחזיר", והרי אם אין ממשכנין, אין מה להחזיר.

אלא שבהכרח, **הכי קאמר רבי שמעון: מתוך שאתה ממשכנה**, שאם תמשכן אותה, **אתה חייב לבוא בכל יום לביתה עם המשכון כדי להחזיר לה**. ונמצא שאתה **משיאה שם רע בשכנותיה**.

ומוכיחה הגמרא: **אלמא, הרי שרבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ורבי שמעון דריש טעמא דקרא**. ואם כן, קשה בין על רבי יהודה ובין על רבי שמעון?

ומתרצת הגמרא: **בעלמא**, בשאר מצות התורה, אכן **רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא**, ולכן הוא סובר במשכון אלמנה שבין ענייה ובין עשירה אין ממשכנין אותה. **ושאני הכא**, כאן בפרשת מלך, שונה הדין, היות **דמפרש טעמא דקרא** [לשון הגמרא במסכת בבא מציעא: **ושאני הכא דמפרש קרא**], שהתורה בעצמה מפרשת את הטעם: **מה טעם "לא ירבה לו נשים"?** - **משום ד"לא יסור לבבו"**.

**ורבי שמעון אמר לך: מכדי הרי בעלמא בשאר מצות התורה דרשינן טעמא דקרא** כמו שדרש באלמנה, **אם כן קשה: לכתוב קרא "לא ירבה לו נשים"**, **ולישתוק**. הרי הכתוב היה יכול לסיים את המצוה בלי להוסיף שום טעם, **ואנא אמינא**, והייתי אומר מסברא: **מה טעם לא ירבה, משום דלא יסור**, וקשה מה שהוסיפה התורה **"לא יסור את לבבו"**, **למה לי**. אלא, כדי ללמדנו: **אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי זו לא ישאנה**.

**אלא**, שמא תקשה, אם גם אשה אחת המסירה את לבו אסורה, משום "לא יסור", **מה אני מקיים "לא ירבה"**, לאלו נשים התכוונה התורה שאסור לו להרבות.

בא הכתוב ללמד, שאפילו אשה כשרה **כאביגיל**, אסור לו לקחת יותר משמונה עשרה.

שואלת הגמרא: **הני שמונה עשרה, מנלן?** מנין נלמד שעד שמונה עשרה אינו בכלל ריבוי נשים.

ומבארת הגמרא: **דכתיב** בתחילת ימי מלכות דוד **"ויולדו לדוד בנים בחברון, ויהי בכורו אמנון לאחינועם היזרעאלית, ומשנהו כלאב לאביגיל [שהיתה] אשת נבל הכרמלי, והשלישי אבשלום בן מעכה בת תלמי מלך גשור, והרביעי אדוניה בן חגית, והחמישי שפטיה בן אביטל, והששי יתרעם לעגלה אשת דוד** <sup>3</sup>, **אלה יולדו לדוד בחברון"**. הרי שהיה לו שש נשים, **וקאמר ליה נביא** <sup>4</sup> **כשנשא את בת - שבע "ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך וגו' ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה"**.

<sup>3</sup> והקשה המהרש"א, הרי בשעה שאמר לו הנביא "ואוסיפה לך כהנה וכהנה" כבר היה לו אשה שביעית. בת שבע. ועיין שם מה שתירץ. ובחמרא וחיי תירץ בפשטות, שהרי עליה מוכיח אותו הנביא, למה לקח אותה, שהיה רע בעיני הנביא שלקח אותה, הרי בלעדיה יש לך כבר שש נשים, "ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה". <sup>4</sup> הערוך לנר מוכיח שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא, שאם נאמר שדין שמונה עשרה נשים נלמד מדברי הנביא, למה אמר לו רק שמונה עשרה, הרי לדעת רבי יהודה מותר יותר משמונה עשרה, אם הן כשרות, ודוד בודאי שלא נשא נשים המסירות.

ודרשו חכמים: **"כהנה"**, כמו הראשונות, **שית**, עוד שש נשים. **"וכהנה"** עוד **שית**. **דהוי להו ביחד תמני סרי** שמונה עשרה.

**מתקיף לה רבינא**, מקשה על שמועה זו: **אימא**, הרי יתכן לדרוש כך: **"כהנה"**, עוד שש, שהן ביחד עם שש הקודמות, **תרתי סרי**, שתים עשרה. **"וכהנה"** מוסב על השתים עשרה הקודמות, וביחד הן **עשרים וארבע**.

ומתוצת הגמרא: **תניא נמי הכי**, אכן יש תנא בברייתא, הדורש כקושית רבינא.

דתניא: נאמר בתורה **"לא ירבה לו נשים"**, **יותר מעשרים וארבע**.

ומקשה הגמרא: **ולמאן דדריש וי"ו**, שמהאות וי"ו יש לדרוש על הוספה, הרי לפיו אפשר לומר **שארבעים ושמונה הו**, כי נדרוש מהאות וי"ו להוסיף על "כהנה" הראשון, והן עשרים וארבע, ו"כהנה" השני בא לומר לעוד עשרים וארבע נשים.

ומתוצת הגמרא: אכן התנא של הברייתא האחרת [שנישנית לדעת מאן דדריש וי"ו], דורש כן. **כי תניא נמי הכי**: נאמר בתורה **"לא ירבה לו נשים"**, **יותר מארבעים ושמונה**.

ומקשה הגמרא על התנא של משנתנו: בשלמא מה שאינו סובר ארבעים ושמונה, הוא משום שאינו דורש וי"ו. אבל קשה, למה אינו דורש כברייתא הראשונה, לעשרים וארבע.

**ותנא דידן של משנתנו, מאי טעמיה?**

**אמר רב כהנא: מקיש, הוא משווה "כהנה" בתרא השני, ל"כהנה" קמא, הראשון. מה "כהנה" קמא הוא שית, שש נשים, אף "כהנה" בתרא הוא שית.**

ומקשה הגמרא: הרי היה לדוד בתחילת מלכותו עוד אשה, והיא מיכל בת שאול, שהוחזרה לדוד עוד לפני כן [בפרק ג, ושש נשים המנויות בפרק יב].

**והא, והרי הואי היתה מיכל.**

ומתרצת הגמרא: **אמר רב: האשה הששית שנקראה "עגלה" - זו מיכל. ולמה נקרא שמה, בכינוי "עגלה"? - מפני שחביבה עליו כעגלה.** 5

5. ומדויק לשון הפסוק "עגלה אשת דוד", שהיא אשה החביבה עליו, כמו שמפרש רש"י בפירושו על התורה על הפסוק (בראשית מ"ו) "בני רחל אשת יעקב" - "בכולן לא נאמר כן [אשת יעקב] אלא ברחל לפי שהיתה עיקרו של בית וחביבה עליו". תורת חיים.

**והגמרא מוכיחה ש"עגלה" הוא כינוי לאשה חביבה. וכן הוא, שמשון הגבור, אומר "לולא חרשתם בעגלתי, לא מצאתם חידתי".** וכוונתו היתה על אשתו, שלחצו עליה פלישתים.

ומקשה הגמרא: האיך תירץ רב שעגלה היא מיכל? הרי הכתוב אומר שעגלה היתה אם יתרעם, ואילו למיכל לא היו בנים.

**ומי הוּו וכי היו למיכל בני?! והא כתיב "ולמיכל בת שאול לא היה לה ולד עד יום מותה".**

ומתרצת הגמרא: **אמר רב חסדא: עד יום מותה, אכן לא היה לה ולד. אבל ביום מותה כן היה לה ולד, והוא "יתרעם".**

ומקשה הגמרא על תירוץ רב חסדא, שהרי הבנים נמנו (בפרק יב) בימי מלכות דוד בחברון, קודם שעלה לירושלים. ואילו הפסוק "ולמיכל בת שאול לא היה לה ולד" נאמר אחרי שמלך בירושלים, והביאו את הארון, ואיך אמר רב חסדא שיתרעם נולד ביום מותה.

**מכדי הרי, בנים, היכא באיזה מקום קא חשיב להו, מונה אותם הכתוב? - בחברון. ואילו מעשה דמיכל - בירושלים הוה.** ולירושלים עלה אחרי שהותו בחברון.

**דכתיב, נאמר שם שכשהביאו את ארון ה' מבית עובד הגתי, "ודוד מכרכר בכל עוז לפני ה' וגו' והיה ארון ה' בא עיר דוד [ירושלים], ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון, ותרא את המלך דוד מפוז ומכרכר לפני ה', ותבז לו בלבה. ותצא מיכל בת שאול לקראת דוד, ותאמר: מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו**



כהגלות נגלות אחד הריקים". ונאמר שם, שדוד ענה לה שעשה כן לכבוד הקב"ה. והסיום של פרשה זו הוא, "ולמיכל בת שאול לא היה לה ולד עד יום מותה". ומבואר שזה היה עונש על שדברה שלא כהוגן אל המלך.

**ואמר רב יהודה, ואיתימא או שאמר כן רב יוסף: שקלתה מיכל למיטרפסה,**  
מיכל קיבלה עונשה.

הרי שלא היה לה בן מיום ההוא והלאה עד יום מותה. ואילו יתרעם נולד לפני כן בחברון, ואיך אמר רב חסדא שיתרעם נולד ביום מותה.

ולכן, הגמרא חוזרת בה מדברי רב חסדא [המתרץ את דברי רב, שעגלה זו מיכל]. אלא יתרעם נולד בחברון. ומה שנאמר "לא היה לה ילד עד יום מותה", היינו שמאותו מעשה שדברה שלא כהוגן אל המלך עד יום מותה, לא היה לה בן.

**אלא אימא, כן צריך לתרץ דברי רב: עד אותו מעשה היה לה ולד, מכאן ואילך,**  
**לא היה לה ולד 6.**

**6.** וכתב ה"עיון יעקב" שילדה את יתרעם בחברון אחרי שהחזירה דוד, ונתקיים בה מה שנאמר בסוטה שנסתרה "והיא טהורה, ונקתה ונזרעה זרע". ולמרות שנסתרה עם פלטי בן ליש, ילדה בן, כדי להעיד עליה שטהורה היא, כמו שמבואר בדף יט א.

ומקשה הגמרא: איך למדים מדוד שהיו לו שמונה עשרה נשים? והרי היו לו הרבה נשים.

**והא כתיב "ויקח דוד עוד פלגשים ונשים מי רוש לים".**

ומתרצת הגמרא: נשים אלו היו **למלויי שמונה עשרה**, בנוסף על ששת [שבע] הנשים שהיו לו בחברון, לקח עוד, אבל לא יותר משמונה עשרה **7.**

**7.** כתב הרמב"ם (פרק ג מהלכות מלכים הלכה ב): "לא ירבה לו נשים". מפי השמועה למדו, שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים. בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה. והקשה עליו הראב"ד, הרי הפסוק שאמר לו הנביא "ואוסיפה לך כהנה וכהנה" נאמר בפרק יב אחרי הפסוק בפרק ה: "ויקח דוד עוד פלגשים ונשים ירושלים". ופסוק זה נאמר אחרי (פרק ג) שנמנו שם ששת נשי דוד בחברון. ואם כן, מה שדרשו "כהנה וכהנה", היינו על הנשים, ולא על הפלגשים. ולכן סובר הראב"ד שמה שאסור ליקח יותר משמונה עשרה הוא רק נשים, אבל פלגשים מותר. וכתב הכסף משנה, שקושיה זו יכול היה הראב"ד להקשות על עצמו, שהרי באותו פסוק (בפרק ה) נאמר שלקח עוד נשים, ואם כן, כשאמר לו הנביא "כהנה וכהנה", הוא אמר זאת גם על אלו הנשים, ואיך דרשה הגמרא שמונה עשרה, ולא יותר. ומוכרחים לומר כי מה שנאמר (בפרק ה) "ויקח לו נשים ופלגשים", מדובר אחרי שאמר לו הנביא "כהנה וכהנה". ואם כן, אין כאן קושיא על הרמב"ם. וכן כתב התורת חיים שאין הפסוקים לפי הסדר. ורבינו יונה מביא ראיה לדעת הרמב"ם מהגמרא בדף כ"ב שנאמר שם שאבישג השונמית, הנערה שהביאו לדוד לעת זקנותו, ביקשה מדוד שישאנה, וענה דוד שאסורה עליו מפני שיש לו כבר שמונה עשרה נשים. ואם כדברי הראב"ד, היה יכול לקחתה כפילגש ולא כסוכנת. והר"ן והמאירי מביאים ראיה מהגמרא ההיא להראב"ד, ששם נאמר שביקשה להינשא לו ולא נתרצית להיות לו לפלגש, ולכן התיירו לדוד להתייחד עמה אף על פי שגזרו כבר על יחוד פנוייה, משום שלא רצתה להיות פלגש. ומשמע, שאם היתה מתרצית להיות פלגש, היתה מותרת לו למרות שכבר נשא שמונה עשרה נשים. ועוד ראיה מביא הר"ן לדעת

הראב"ד שבספר דברי הימים נאמר שרחבעם בן שלמה נשא שמונה עשרה נשים וששים פילגשים. ועיין במרכבת המשנה על הרמב"ם (שם) שדוחה לראיה זו. ובתוס' רי"ד קידושין (כב) מביא ראיה לדעת הראב"ד מהא דדוד היו לו ארבע מאות בני יפת תואר, [וכמו שהוכיח היד רמ"ה שהן היו ארבע מאות או מאתים נשים - עיין הערה 10] הרי שמותר לו יותר משמונה עשרה, ומוכרחים לומר שנשא אותן לפלגשים. ואין מכאן קושיה על הרמב"ם, דיכול לפרש כפירוש רש"י [עיין הערה 10] שהיו בני יפת תואר של אנשי המלחמה. ועיין בערוך לנר.

ועתה, אגב שהביאה הגמרא את הפסוק "ויקח דוד עוד פלגשים ונשים", מפרשת הגמרא את ההבדל בהלכה בין נשים לפלגשים.

## **מאי נשים, ומאי פלגשים? אמר רב יהודה אמר רב: נשים - בכתובה ובקידושין. ואילו פלגשים, בלא כתובה ובלא קידושין. 8 9**

8. ונקראה פלגש מלשון "פלג אשה". עיין יעקב. 9. גירסתנו בגמרא: פלגשים בלא קידושין ובלא כתובה. אבל רש"י בפירושו על התורה (בראשית כה ו) כתב: נשים בקידושין וכתובה ופלגשים בקידושין בלא כתובה. וכתב הרא"ם שזו היתה גירסתו כאן בגמרא. והקשה עליו הרמב"ן (שם), הרי הפסוק שם מדבר באברהם, "ולבני הפלגשים אשר לאברהם", וקודם מתן תורה לא היה להן כתובה, שהרי כתובה היא מדרבנן, ואם כן מה היה הבדל בין אשה לפלגש. ומתרץ, אפשר שגם לפני מתן תורה נהגו במוהר ומתן, ולכן לנשים נתנו כתובה ובניהן יורשים נחלת אביהם, ואילו לפלגשים, אף שהיו בקידושין, לא התחייבו במהר ומתן, והיה משלח אותה כאשר ירצה בלי כתובה, ובניהן אינם יורשים. והקשה היד רמ"ה על גירסתנו "פלגשים בלא קידושין", הרי קידושי כסף שטר וביאה הם מן התורה, ואיך מותר בנשואי פלגש בלי קידושין. ומתרץ: מה שצריכין קידושין מן התורה, הוא כדי לעשותה אשת איש לכל דיני אישות, לאוסרה על כל העולם, ושיהיה אסור בקרובותיה ושהיא תהיה אסורה על קרוביו, ולהיות חייב במזונותיה. "אבל אם רצה לייחד אשה בלא כתובה ובלא קידושין, מדאורייתא שפיר דמי, ורבנן הוא דגזור, כדי שלא יהיו בנות ישראל הפקר". ודוד נשא פלגשים לפני גזירת חכמים.

נאמר בתורה (דברים כ"א): "כי תצא למלחמה על אויביך ונתנו ה' אלהיך בידך, ושבת שבינו. וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה, ולקחת לה לאשה".

ומספרת הגמרא שדוד המלך שבה נשים במלחמותיו, והיה לו מהם בנים. ונקראו "בני יפת תואר", ודינם יבואר בהמשך.

## **אמר רב יהודה אמר רב: ארבע מאות ילדים היו לו לדוד, וכולן בני יפת תואר היו 10 [לשון הגמרא במסכת קידושין (עו ב) וכולם מסתפרים קומי], ומגדלי בלורית היו מאחורי ערפם כמשפטי הגויים [כדי שייראו כבעלי אימה, ויפחדו מהן]. וכולן יושבין בקרונות של זהב, ומהלכין בראשי גייסות היו, והם היו בעלי אגרופין צבא מלכות של בית דוד.**

10. ומבאר היד רמ"ה, שצריך לומר, שנולדו לו מארבע מאות גדודים, שהרי אסור לקחת שתי יפות תואר במלחמה אחת כמו שדרשו במסכת קידושין (שם), או ממאתיים גדודים וכל אחת ילדה תאומים. שהרי הבנים שנולדים אחר כך אינם בני יפת תואר, שרק ביאה ראשונה הותרה בשעת מלחמה, וביאה שניה מותרת רק אחרי כל המעשים ונתגיירה, והבנים הנולדים אחרי כן הם בני נישואין, וינם בני יפת תואר. אבל רש"י במסכת קידושין (עו ב) מפרש: ארבע מאות ילדים בחורים היו לדוד בחיילותיו ולא היו בניו, אלא בני יפת תואר, נשים שלקחו אנשי ישראל במלחמה. וכן כתב בשו"ת ריב"ש (סימן שצ"ח).

לאבשלום, בן דוד, היתה אחות, ושמה תמר, שגם היא היתה בת דוד. ואומרת הגמרא שמעכה, אמה של תמר, אשת דוד, היתה אשת יפת תואר, וילדה את תמר לדוד קודם שנתגיירה בלב שלם. ולכן, לא היה לתמר התייחסות של קרבה לדוד, וכמו ששינו במסכת יבמות, שישראל הנושא נכרית או שפחה כנענית, אין הבת הנולדת לו ממנה מתייחסת אליו, לכל דיני אב ובת.

ולכן, היתה מותרת תמר לאמנון בן דוד, והוא לא נחשב לאחיה, על אף ששניהם היו בני דוד, לפי שאמו של אמנון היתה אחינועם היזרעאלית. ותמר ואמנון לא היה להם קירבת אח ואחות, לפי שלא היו בני אותה אם, ולא היו נחשבים בני אותו אב, שהרי תמר לא התייחסה לדוד. אלא שתמר היתה אחות אבשלום [מן האם], שהוא היה אחי אמנון [מן האב].

**ואמר רב יהודה אמר רב: תמר, בת יפת תואר היתה.** והיתה מותרת לאמנון.

והראיה: **שנאמר**, כשאמנון רצה לאנוס אותה, אמרה תמר לאמנון: "אל אחי! אל תענני!... **ועתה דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך**". **ואי סלקא דעתך בת נישואין הואי**, שאמה מעכה נישאה לדוד, והיתה בת דוד מבחינה הלכתית, **אחתייה**, **מי הוה שריא ליה?!?** **11** וכי היה דוד מתיר לאמנון לקחת את תמר אחותו לאשה, הלא היא ערות אחותו, שאסורה מן התורה.

**11.** הקשה האבני מילואים (סימן ד' סעיף יט) לדעת מאן דאמר שישראל הבא על הנכרית הולד ממזר, אף אם תמר לא היתה אסורה על אמנון מטעם ערות אחות, מכל מקום אסורה היא מטעם איסור ממזרת. ומבאר שם, שמאן דאמר הסובר שישראל הבא על הנכרית הולד ממזר, יש לפרשו בשתי דרכים. הראשונה, כיון שהוא איסור לאו לשאת נכרית, והשניה, מפני שאין קידושין תופסין בנכרית. והיא מחלוקת שני תירוצי תוס' (יבמות ט"ז). ואם נאמר כדרך הראשונה, מבואר היטיב, שביפת תואר אין איסור לאו, כי התורה התירתה, ולכן לא היתה תמר ממזרת. ומבאר שם שגם לדרך השניה אין קושי, כי היות שאמרה תורה "ולקחת לך לאשה", ודרשו חז"ל, ליקוחין יש לך בה", הוי גזירת הכתוב שאינה אסורה מטעם שאינה בת קידושין. עיין שם שהאריך, ועיין במנחת חינוך (מצוה תקל"ב אות ט"ז).

**אלא, שמע מינה, תמר, בת יפת תואר היתה.**

הגמרא דורשת את הפסוקים בפרשת אמנון ותמר.

נאמר: "ויהי אחרי כן, ולאבשלום בן דוד - אחות יפה ושמה תמר, ויאבה אמנון בן דוד, ויצר לאמנון להתחלות [עד שנחלה - רש"י] בעבור תמר אחותו, כי בתולה היא, ויפלא בעיני אמנון לעשות לה מאומה [נעלם ממנו מה תואנה יכול לבקש לישכב עמה - רש"י].

**"ולאמנון רע ושמנו יונדב בן שמעה, אחי דוד. ויונדב איש חכם מאוד"**.

ונאמר שם, שיעץ לאמנון עצה איך לאנוס את תמר.

**אמר רב יהודה אמר רב: איש "חכם" - לרשעה **12**.**

12. העיון יעקב מבאר, שחטא זנות נקרא שטות כמו שדרשו חז"ל (סוטה ג) על הפסוק "כי תשטה אשתו", ולמה נקרא חכם. ומתרץ, חכם לרשעה.

**נאמר שם: "ויאמר לו: מדוע אתה ככה דל - בן המלך, בבקר בבקר! הלוא תגיד לי! ויאמר לו אמנון: את תמר אחות אבשלום אחי, אני אוהב. ויאמר לו יונדב: שכב על מיטתך, והתחל [עשה עצמך כחולה - רש"י], ובא אביך לראותך, ואמרת אליו: תבא נא תמר אחותי ותברני [ותאכילני - רד"ק] לחם, ועשתה לעיני את הבריה [מאכל טיגון - רש"י]."**

וכן עשה אמנון, ובאה תמר אליו, "ותקח את המשרת, ותצוק לפניו".

**אמר רב יהודה אמר רב: שעשתה לו מיני טיגון.**

ואחרי שאנס אותה, נאמר "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאוד, כי גדולה השנאה אשר שנאה, מאהבה אשר אהבה".

ושואלת הגמרא: **מאי טעמא**, למה שנא אותה?

**אמר רבי יצחק: נימא שעה נקשרה לו, והשערה הזאת חתכה אותו ועשאתו "כרות שפכה".**

מקשה הגמרא: **וכי נקשרה לו הנימא מאליה**, למה שנא אותה, **איהי, היא, מאי עבדה**, במה היא אשמה?!

ומסבירה הגמרא אחרת: אין הכוונה שנקשרה, **אלא אימא**, תאמר, תמר היא **קשרה לו** באותו מקום נימא, **ועשאתו כרות שפכה** 13.

13. וכתב הערוך לנר שעשתה כן לא לשם נקמה, שהרי נאמר שם שרצתה להיות אצלו לאשתו. אלא אדרבה כדי לפסול אותו לבוא בקהל ה' כדין כרות שפכה, ויהיה מותר רק בגיורת, ולכן תישאר אצלו. והוא לא עשה כן אלא שנאה שנאה גדולה.

**ומקשה הגמרא: איני! אינו כן. והא והרי דרש רבא: מאי, מהו הביאור בהאי דכתיב בספר יחזקאל, כאשר הנביא יחזקאל מודיע לאנשי ירושלים את תועבותיהם, ומתאר להם את גדולתם בימי קדם קודם שחטאו, ושם נאמר: "ויצא לך שם בגוים ביפיד".** ודרשינן: מלמד הכתוב שאין להן, שלא היה להן **לבנות ישראל** לפני שחטאו, **לא שער בית השחי, ולא שער בית הערוה.**

מתרצת הגמרא: אכן, לבנות ישראל לא היה, אבל שאני שונה תמר, **דבת יפת תואר הואי.**

עוד נאמר שם, אחרי שנאנסה: "ותקח תמר אפר על ראשה, וכתונת הפסים אשר עליה קרעה, ותשם ידה על ראשה, ותלך הלוך וזעקה".

**תנא**, שנינו בברייתא משמיה **דרבי יהושע בן קרחה**: **גדר גדול גדרה תמר** בדמעתה ובזעקתה, ובמה שנהגה כמושפלת בבזיון. לפי שמחמת כן, גדרו עצמן בנות ישראל שלא להתייחד עם האנשים, שהרי תמר נכשלה על ידי שנתייחדה עם אמנון.

**באותה שעה אמרו** בנות ישראל קל וחומר לעצמן: אם **לבנות מלכים** אירע **כך**, קלקול שכזה, **לבנות הדיוטות, על אחת כמה וכמה** שעלולות הן להיכשל על ידי האנשים. **אם לצנועות כך - לפרוצות, על אחת כמה וכמה.**

## דף כא - ב

**אמר רב יהודה אמר רב: באותה שעה גזרו**  **חכמי הדור על הייחוד, ועל הפנויה.** והיינו, שאסור להתייחד עם אשת איש, ואפילו עם פנויה.

מקשה הגמרא: וכי איסור **ייחוד** הוא גזירת חכמים?! - הלא איסור **דאורייתא הוא!**

דהרי **אמר רבי יוחנן משום בשם רבי שמעון בן יהוצדק: רמז לאיסור ייחוד מן התורה מניין? שנאמר** בפרשת מסית ומדיח "כי יסיתך אחיך בן אמך", ולכאורה קשה: **וכי בן אם מסית, ואילו בן אב אינו מסית. אלא, בא הכתוב לומר לך, שהאיסור הוא לפי שהבן מצוי הוא אצל האם. ומכאן נלמד שרק בן מתייחד עם אמו, לפי שאין היצר הרע מתגרה בו בזה, ואין איש אחר מתייחד עם כל העריות שבתורה.** הרי שאיסור ייחוד מרומז בתורה.

מתרצת הגמרא: **אלא, אימא אמור כך:** באותה **שעה גזרו על ייחוד דפנויה,** שהרמז בתורה הוא על עריות, ועל ערות אשת איש, בדומה לאמו שהיא ערוה אליו וכיון שתמר היתה פנויה, לכן גזרו גם על הפנויה.

ועתה הגמרא מביאה עוד דרשות של רב יהודה אמר רב, בענייני בני דוד.

נאמר בתחילת ספר מלכים א, בתיאור סוף ימי המלך דוד: "**ואדוניה בן חגית מתנשא לאמר אני אמלוך**".

**אמר רב יהודה אמר רב: מלמד שביקש להולמו.**  **שכתר מלכות ישב בראשו, ולא הולמתו.** לפי שבתוך חלל הכתר, היה שרביט של זהב מדופן לדופן, ואינה

מתיישבת אלא על מי שיש לו חריץ בראש. וחריץ זה היה עדות למלכי בית דוד. שכל הראוי למלכות - הכתר הולמו, ואדוניה שלא היה ראוי למלכות, לא הולמו.

**14.** המהרש"א במסכת עבודה זרה מבאר שדיוקו של רב הוא: למה נאמר "מתנשא", למה לא נאמר "ואדוניה אמר אני אמלוד", לכן דורש מלשון מתנשא שהוא לשון כבוד, דהיינו עטרת מלוכה. והעיון יעקב מפרש שהדיוק הוא, שהיה לו לכתוב "ויעש לו רכב ופרשים וחמישים איש רצים לפניו" ואחר כך לכתוב "ויתנשא לאמר אני אמלוד". משמע שההתנשאות היתה לפני שעשה לו רכב ופרשים.

עוד נאמר שם באדוניה: **"ויעש לו רכב ופרשים וחמישים איש רצים לפניו"**.

ומקשה הגמרא: **מאי רבותיה!!** איזה גדולה יש בכך לבן מלך.

**אמר רב יהודה אמר רב: כולן, כל החמישים, נטולי טחול, וחוקי כפות רגלים, היו.** כלומר, שהוסר מהם הטחול על ידי סם, שהטחול מכבידו לאדם שלא יוכל לרוץ, והוסר מהם הבשר של כפות הרגלים כדי שיוכלו לרוץ על קוצים וברקנים בלי להינזק. וזו גבורתם, וגדולת אדוניה.

## משנה:

נאמר בתורה בפרשת המלך: "רק לא ירבה לו סוסים, ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס. וה' אמר לכם: לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד".

ומבאר המשנה: **לא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו** ופרשיו. אבל אסור לו להרבות סוסים כדי להרחיב דעתו ולהגדיל כבודו.

עוד נאמר בתורה: "וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד". **15**

**15.** היד רמ"ה מבאר, כי מה שאסור להרבות, היינו דוקא בהטלת מסים ומכסים על העם, אבל אם באו לו מביזת מלחמה, מותר. וראיותיו הן: שלמה המלך לא נענש על הרבותו כסף וזהב. [שהרי רק חטאו שנשא בת פרעה גרם לו להפסיד קצת מעושרו - כמו שמבואר בגמרא]. ועוד, שהקב"ה אמר לו (מלכים א' ג') "ווגם אשר לא שאלת אתן לך גם עושר גם כבוד". ועוד מדייק מלשון הכתוב "ולא ירבה לו" כלומר שמרבה, משמע שאם אינו מרבה, אלא שהעושר מתרבה מאיליו, מותר. ובחידושי הר"ן מוסיף ראייה, שהרי שנינו שמחצה הביזה למלך. ועיין בהערה כ'. והרמב"ם כתב: "ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגנזיו ולהתנאות בו או להתנאות בו, אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיו, וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצרכי הצבור ולמלחמותם - הרי זה מצוה להרבותו, ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גנזיו שנאמר: ולא ירבה לו, ואם הרבה לוקה".

ומבאר המשנה: **וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד, אלא כדי ליתן אספניא, שכר שנה בשנה לחיילותיו, הנכנסין והיוצאים עמו כל השנה.**

עוד נאמר בתורה: "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר".

ומבארת המשנה: **וְכֹתֵב לּוֹ סֵפֶר תּוֹרָה לְשֵׁמוֹ**. כלומר, חוץ מהספר תורה שמצוה על כל איש ישראל לכתוב לעצמו, כותב לו המלך עוד ספר.

כשהוא **יוצא למלחמה - מוציאה**, את התורה, **עמה** [צריך לומר: עמו].

**נכנס**, כשחוזר מהמלחמה, **הוא מכניסה עמו**.

**יושב בדין 16**, - **התורה היא עמו**.

**16.** והקשה בחידושי הר"ן: הרי מלך אינו דן. ומת'ך. א. מדובר שדן בדיני ממונות [כמו שמבואר לעיל בדף י"ט] ב. בשם הרב המאירי, מדובר שדן בעצמו בטכסיסי מלכות. ג. מדובר במלכי בית דוד. [ולפי המבואר שם בסוגיא גם מלכי בית דוד אינם דנים אלא בדיני ממונות, וא"כ הוא הוספה לתירוץ הראשון. - ועיין בערוך לנר]. ובחידושי רבינו יונה מת'ך: המשנה נשנתה במלכי ישראל לפני שגזרו שאין המלך דן, ומשנה לא זזה ממקומה.

**מיסב - התורה היא כנגדו**.

ומנין נלמד שהתורה מתלווה עמו בכל עת? **שנאמר "והיתה עמו, וקרא בו כל ימי חייו"**.

**גמרא:**

תנו רבנן: נאמר בתורה **"לא ירבה לו סוסים"**. יכול אסור לו להרבות סוסים בכל ענין, **אפילו סוסים שהוא צריך כדי מרכבתו ופרשיו? תלמוד לומר "לו"**, ללמדך: רק **לו**, להרחיב דעתו ולהגדיל כבודו, **אינו מרבה. אבל מרבה הוא כדי רכבו ופרשיו**.

**הא מה אני מקיים "לא ירבה לו סוסים"? באיזה אופן אסרה התורה? בסוסים הבטלנין, שאינם לצורך רכבו ופרשיו, אלא לצורך כבוד.**

**מניין אנו למדים שאפילו אם הרבה סוס אחד, והוא בטל, שהוא עובר בלאו של "לא ירבה"? תלמוד לומר "ולא ישיב את העם מצרימה, למען הרבות סוס",** כתבה התורה סוס בלשון יחיד, ללמדנו שעובר אפילו בריבוי סוס אחד **17**.

**17.** הקשה בחידושי הר"ן בשם תוס': אם כן, גבי **"לא ירבה לו נשים"**, שלא כתבה התורה **"אשה"**, למה לא נדרוש שעובר רק אם הרבה לפחות שתי נשים יותר על המותר לו. ומת'ך הר"ן, אינו דומה ריבוי נשים לריבוי סוסים, שריבוי סוסים אין מספר מדוייק כמה מותר, וכמה הם רכב ופרשים, לכן צריכה התורה לפרש בכמה סוסים - יותר על הצריך לו - עובר. אבל בנשים לא שייך לומר שמותר כדי צרכו ואסור ביותר, שאין בכלל מושג של צרכו, אלא שהתורה מסייגת סכום מדוייק של שמונה עשרה נשים, וממילא מובן שיותר משמונה עשרה, בכל אופן שהוא, עובר.

ומקשה הגמרא: אם הברייתא הביאה פסוק שאסור להרבות אפילו סוס אחד, הרי כל שכן שאסור יותר מסוס אחד, ולמה אמרה התורה "סוסים".

**וכי מאחר דאפילו על סוס אחד והוא בטל, קאי הרי הוא עומד בעבירת "לא ירבה" - "סוסים" בלשון רבים שאמר הכתוב, למה לי?!?**

ומתרצת הגמרא: **לעבור בלא תעשה על כל סוס וסוס**. אם היה כתוב רק סוסים ולא סוס, היינו אומרים שאינו עובר בסוס אחד. ואם היה כתוב רק סוס ולא סוסים, היינו אומרים, שעל אף שעוברים אפילו על סוס אחד, אבל גם אם הרבה לו סוסים יותר מסוס אחד, עובר רק על לאו אחד. לכן אמר הכתוב גם סוסים וגם סוס, לומר, שעובר בלאו על כל סוס וסוס. 18

18. והקשה הגרעק"א: מנין לגמרא לפרש כי מה שכתבה התורה "ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס" הוא המשך ופירוש על "לא ירבה לו סוסים", שלכן דרשו סוסים - סוס לעבור על כל סוס וסוס? ולמה לא נאמר שהם שני דברים, האחד שאסור להרבות סוסים, אפילו בלי ששיב המלך את העם למצרים, ולא זו עוברים רק על שני סוסים, ובאה התורה לחדש, שלירד למצרים אסור אפילו בשביל סוס אחד. או שנאמר, שהלאו של לא ירבה לו סוסים, הוא רק כדי להרבות חשיבותו וכבודו, ולכן מותר לרכבו ופרשיו, ובאה התורה לחדש, שלירד למצרים אסור אפילו בשביל רכבו ופרשיו.

ומקשה הגמרא: מהברייתא משמע, שמהמילה "לו" ממעטים שמותר להרבות סוסים לרכבו ופרשיו. וקשה, למה צריך מיעוט לכך? וכי היינו חושבים שאסור לו להרבות סוסים לרכבו ופרשיו.

**טעמא דכתב "לו", הא לאו הכי, בלי שמיעטה התורה, הוה אמינא, אפילו כדי רכבו ופרשיו נמי, לא?!? איך יתכן מלכות בלי רכב ופרשים.**

מתרצת הגמרא: אכן, גם בלי הפסוק היינו יודעים זאת, אלא שהיינו חושבים שאף את מספר הסוסים לרכבו ופרשיו צריך לצמצם, לכן באה גזירת הכתוב לומר, שלרכבו ופרשיו מותר לו להרבות בהרחבה.

**לא צריכא, לא נצרכה דרשת הכתוב לעצם ההיתר לסוסים לרכבו ופרשיו, אלא הפסוק בא לומר שמותר לו לאפושי, להרבות סוסים לרכבו ופרשיו, ברווח.**

[גירסא אחרת: **לאפוחי**, שמותר לו להרבות סוסים יתירים, שיוכלו להחליף פעם על זה ופעם על זה, כדי שירגעו 19].

19. היד רמ"ה מפרש עוד פירוש: שאם לא כתבה התורה "לו" היינו אומרים שאסור להרבות סוס כלל, לא בטלנין ולא שאינן בטלנין, וגם רכב ופרשים חייב לצמצם להנצרך ביותר, לכן כתבה התורה שמותר להרבות רכב ופרשים ולפיהם להרבות סוסים, אבל סוסים בטלים אסור בכלל. ועוד מפרש וגורס "לאפוחי" מלשון להגדיל את הנפח, היינו שהתורה באה להתיר לו סתם סוסים כדי שיראה המחנה גדול. ופירוש זה דומה לפירוש הרמב"ם בפירוש המשנה: כדי להרעיד האויב.



שנינו במשנתנו: **וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד אלא כדי ליתן אספניא.**

**תנו רבנן:** נאמר בתורה: **"וכסף וזהב לא ירבה לו"**, יכול הייתי לומר שאסור להרבות אפילו כדי ליתן אספניא. לכן תלמוד לומר: **"לו"** ודרשינן: **לו** לצרכיו האישיים **אינו מרבה, אבל מרבה הוא כדי ליתן אספניא** שכר חיילותיו.

ומקשה הגמרא על הברייתא: **טעמא** הטעם שמותר להרבות לאספניא - משום **דכתב רחמנא "לו"**, הא הרי שאם **לאו הכי** שהתורה לא היתה ממעטת, וכי **הוה אמינא, שאפילו כדי ליתן לאספניא נמי לא!?** ומי יפרנס חיילותיו.

ומתרצת הגמרא: **אכן לא צריכא** לא נצרכה דרשת הכתוב ללמדנו שמותר להרבות כסף וזהב כדי ליתן לאספניא, והיינו יודעים זאת מסברא, אלא שהיינו אומרים שמותר להרבות רק בצמצום, באה התורה לומר שאפילו **להרווחה**, שאינו צריך לצמצם, אלא מותר להרבות בריווח - כדי שיהיה מצוי בידו לשכור עוד חיילות.

שואלת הגמרא: **השתא דאמרת** ששתי הברייתות דרשו **"לו" לדרשה**, הרי גם נאמר: **"לא ירבה לו נשים" ומאי דרשת ביה?** פשיטא שאין לדרוש שהתורה ממעטת כדי ללמדנו שמותר לו להרבות בשביל צרכי ממלכתו, כי לא שייך להרבות נשים לצורך מלאכתו.

מתרצת הגמרא: שבא לדרוש **למעוטי הדיוטות** ללמדנו שרק מלך אסור להרבות נשים, אבל הדיוט מותר להרבות נשים **20**.

**20.** הר"ן מבאר שלגבי סוסים וכסף וזהב לא צריכים לימוד שמותר להדיוט להרבות, שאין בידו להשיב את העם מצרימה ולא לרום לבבו, משום שאין לו שום שררה, אבל גבי נשים היה הוה אמינא שהאיסור שייך גם בהדיוט, בא המיעוט למעט שלהדיוט מותר. ועוד מבאר, שגם בכסף וזהב אין אסור למלך לרכוש או להרוויח או אפילו להתחלק בביזה, ומה שאסרה התורה הוא רק להטיל מסים על העם.

הגמרא דורשת דרשות הכתובים בשלמה המלך, בענין ריבוי סוסים.

**רב יהודה רמי,** הקשה סתירה לכאורה בין שני כתובים:

**כתיב** בספר מלכים א [פרק ד]: **"ויהי לשלמה ארבעים אלף ארוות סוסים למרכבתו"**. ואילו בספר דברי הימים ב [פרק ט] **כתיב:** **"ויהי לשלמה ארבעת אלפים אריות סוסים"**.

וקשה, **הא כיצד!?**

ומתרץ: פסוק אחד מדבר באצטבלאות, שהם בית גדול למדור הסוסים. והפסוק השני מדבר ב"אורוות", שהן ההבדלה שבין שורה לשורה, בתוך האצטבלאות.

ואפשר לפרש בשני אופנים: **אם ארבעים אלף איצטבלאות היו - כל אחד ואחד היו בו ארבעת אלפים ארוות סוסים. ואם ארבעת אלפים איצטבלאות היו - כל אחד ואחד היו בו ארבעים אלף ארוות סוסים** <sup>21</sup>. והגמרא מתרצת עתה עוד סתירת הפסוקים בדברי ימי מלך שלמה.

<sup>21</sup> וכתב המהרש"א שדרשה זו באה להשמיענו שריבה סוסים יותר מכדי רכבו ופרשיו. שאי אפשר שהיה צריך כל כך הרבה סוסים לרכבו ופרשיו. וכן נאמר בירושלמי שהיו סוסים בטלנין.

**רב יצחק רמי**, הקשה סתירה לכאורה בין שני כתובים.

**כתיב** בספר דברי הימים: **"אין כסף נחשב בימי שלמה למאומה"** הרי שלא היה שום חשיבות לכסף מרוב השפע. ואילו בספר מלכים **כתיב "ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים"**. הרי שהיה לכסף קצת חשיבות, לפחות כאבנים?

ומתרץ: **לא קשיא**, אין סתירה בפסוקים.

**כאן**, הפסוק שנאמר בו שלא היה שום חשיבות לכסף, מדבר **קודם שנשא שלמה את בת פרעה**. ואילו הפסוק שנאמר שהיה לכסף קצת חשיבות, מדובר **לאחר שנשא שלמה את בת פרעה**, שירד קצת מגדולתו. <sup>22</sup>

<sup>22</sup> ומבאר המהרש"א, שקודם שנשא בת פרעה עסק בתורה, ולכן לא נחשב כסף וזהב בעיניו, כמו שנאמר "וקנות בינה מכסף נבחר". אבל משנשא בת פרעה, מיעט בחכמה, ולכן נחשב לו כסף וזהב.

**אמר רבי יצחק: בשעה שנשא את בת פרעה, ירד המלאך גבריאל, ונעץ קנה בים, והעלה שירטון**, ונדבק בו חול ורפש וטיט שהים גודש ונתווסף עליו, והיה הולך וגדל, ועליו על השירטון, **נבנה כרך גדול שברומי**, שהוא מיצר לישראל <sup>23</sup>.

<sup>23</sup> ומבאר המהרש"א על פי הגמרא במסכת שבת, שבת פרעה הכניסה עבודה זרה לירושלים. והרי על זה הזהירה התורה "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים: . ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה", לכן התחילה אז חורבן ירושלים וארץ ישראל. והיות ו"לא נבנתה צור אלא מחורבנה של ירושלים", לכן התייסדה ארץ רומי שהיא צור, ועיין שם.

ועוד **אמר רבי יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי מצוות התורה** כגון למה אסורה לבישת שעטנז ואכילת חזיר?

**שהרי שתי מקראות**, פסוקי מצוות התורה, **נתגלו טעמן, ונכשל בהן שלמה המלך** שהיה **גדול העולם** <sup>24</sup>.

<sup>24</sup> ולמה דוקא שתי מצות אלו נתגלה טעמן, כתב המאירי: מפני שלא היו מסורות אלא ליחיד ונכבד שבדור, ולא היו הדברים נראין לצאת על ידן מכשול. ועוד כתב: ומה שכתוב "למען ידעו דורותיכם", וכן

"כי ששת ימים עשה ה'", וכן "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", אלו והדומים להם [הם] סיבות שעברו - ואין בהם מקום למכשול. דהיינו, שאלו אינם סיבות לקיום המצוה, שאין בטעם ששת ימים סיבה לקיום המצוה, אלא סיבה לעצם ייחודו של יום השבת משאר הימים. אבל "ולא יסור את לבבו" הוא סיבה למה אסור למעשה לשאת הרבה נשים. והמהרש"א מבאר, שטעם אלו שתי המצוות הם מצוות בעצמם. שגם בלי שייכות לסוסים אסור לרדת למצרים, וגם בלי נשים רבות אסור להסיר את הלב מהקב"ה.

**האחד, כתיב "לא ירבה לו נשים"**, והתורה מגלה את הטעם "ולא יסור לבבו". לכן, **אמר שלמה: אני ארבה אלף נשים - ולא אסור מדרכי ה' ! וכתוב, סופו שנכשל בהן, כמו שנאמר "ויהי לעת זקנת שלמה, נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים"**.

השני, **כתיב "לא ירבה לו סוסים"**, והתורה גלתה את הטעם, "ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס". ולכן, **אמר שלמה: אני ארבה רבבות סוסים ולא אשיב את העם מצרימה.** 25 וסופו שנכשל, **וכתיב "ומוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים... ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף"**.

25. וכתב הערוך לנר, שלדעת הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה' הלכה ז') שאסור לירד למצרים רק בקביעות אבל אם הולך לסחורה מותר. מבואר, ששלמה המלך סבר בתחילה שלא יתיישבו עבדיו שם אלא ילכו לקנות סוסים, ולבסוף נכשל, שהתיישבו שם עבדיו עבור הסוסים.

ולכן לא גילתה התורה את טעמי המצות, כדי שלא עסמכו בני אדם על עצמם, לומר אני לא אכשל בטעם זה, ולבסוף יכשלו.

שנינו במשנתנו: **וכותב ספר תורה לשמו.**

**תנא**, שנינו בברייתא: **ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו.** אינו יוצא ידי מצוה זו עם הספר שירש מאבותיו, אלא צריך לכתוב ספר לשמו - לשם כבוד מלכותו. שהרי כתבה התורה וכתב "לו", לו לשמו.

הגמרא מבארת את המצוה על כל איש ישראל לכתוב לו ספר תורה, שציוותה התורה: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", ואת המצוה המיוחדת למלך.

**אמר רבה (רבא): אף על פי שהניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכל אדם לכתוב ספר תורה משלו.** שנאמר "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" 26.

26. וכתבו הראשונים שנדרש מ"לכם". אבל הרמב"ן בספרו מלחמות ה' (סוכה ט' א') כתב דנלמד מ"כתבו". והנה הרמב"ם כתב לגבי מלך (שם בפרק ג' הלכה א') שאם נאבד לו ספר התורה שיש לו מעת היותו הדיוט הריהו כותב שני ספרי תורה. משמע שסובר שהספר הראשון צריך שישאר ברשותו. ולפי זה מחדש התורת חיים, שאין יוצאים ידי חובת המצוה לכתובת ספר תורה בספר שהקדישו לבית הכנסת. ועיין באחרונים שהאריכו בזה.

ומקשה אביי, מברייתא, שמשמע בה שאין בהדיוט מצוה לכתוב לו משלו. ויכול לצאת ידי חובתו בספר שהורישו לו אבותיו.

**איתיביה אביי** : שנינו בברייתא : **וכותב המלך לו ספר תורה לשמו, שלא יתנאה בשל אבותיו.**

ומשמע, **מלך, אין!** מלך הוא זה שצריך לכתוב ספר תורה לשמו, ואילו **הדיוט, לא** צריך לכתוב לשמו. וקשה על רבה שאמר שגם הדיוט צריך לכתוב לעצמו?

ומתוך רבה : עדיין שונה מלך מהדיוט - שהדיוט די לו בספר אחד, וספר זה צריך לכתוב לעצמו, ואילו המלך צריך לכתוב לו עוד ספר, בנוסף על הספר שהיה לו לפני מלכותו.

**לא, צריכא**, אין צריך לומר על הספר שהיה לו לפני מלכותו, אלא שהברייתא מדברת **לשתי תורות**, שצריך שיהיו לו. ועל הספר השני כתבה הברייתא שאינו מתנאה בשל אבותיו.

ומנין שהמלך צריך שיהיו לו שתי תורות? **כדתניא** כמו ששנינו בברייתא אחרת :

נאמר בתורה **"וכתב לו את משנה התורה"**

- ודרשינן, "משנה", מלשון שנים.

לכן **כותב לשמו שתי תורות. אחת, שהיא יוצאה ונכנסת עמו** למלחמה ובעת שיושב בדין וכשהוא מיסב. **ואחת שמונחת לו בבית גנזיו.**

**אותה התורה שיוצאה ונכנסת עמו (עושה 27 אותה קטנה ובכתיבה דקה כמין קמיע** שהיא קלה לשאת, **ותולה בזרועו, שנאמר** שאמר דוד המלך : **"שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני** התורה שנמצאת בזרועו הימנית, ולכן **בל אמוט** [אתמוטט]), ועם ספר זה **אינו נכנס בה לא לבית המרחץ, ולא לבית הכסא, שנאמר** שם בפרשת המלך **"והיתה עמו וקרא בו"** ודרשינן "וקרא בו", **במקום הראוי לקראות בו.**

**27.** המהרש"ל מחק מילים אלו, ועיין לקמן דף כ"ב בהערה. והרמב"ם לא הביא דבר זה שתולה לו כקמיע. וכתב הרדב"י שסבר הרמב"ם שאינו כפשוטו, לפי שהוא דבר רחוק לכתוב ספר תורה שיהיה תולה אותו בזרוע, ועוד שאם יהיה בימינו לא יתקיים "לנגדי תמיד" [וצריך עיון כוונתו], אלא דרך משל, שלא יסיח דעתו כמו שאינו מסיח דעתו מקמיע. ועיין שם בלחם משנה. וכתב הר"ן, שלדעת הרמב"ם מה שכתבה התורה והיתה "עמו", ומבואר במשנה שיוצאת ונכנסת עמו, אין הכוונה עמו ממש שתלוי בזרועו, אלא שאדם אחד היה מוליכו לפניו.

שנינו ברייתא שדרשה "משנה תורה" מלשון "שנים", שבא הכתוב ללמדנו שהמלך כותב לו שני ספרי תורה. ועתה מביאה הגמרא דעת רבי יוסי הדורש "משנה" מלשון "שינוי", כלומר, שמשה רבינו מרמז שהכתב שהיה בימיו עתיד להשתנות מן עברית לאשורית, וכמו שיבואר.

ומקודם מביאה הגמרא מאמר אמוראים.

**אמר מר זוטרא, ואיתימא, או שאמר כן מר עוקבא: בתחלה, ניתנה תורה לישראל בכתב עברי של בני עבר הנהר, ולשונה היתה לשון הקודש.**

**חזרה וניתנה להם בימי עזרא הסופר, בעת עלותם מגלות בבל, בכתב אשורית של ארץ אשור, ולשון ארמי.**

**בירו להן לישראל [ברבינו חננאל הגירסא: ישראל] כתב אשורית, ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית, ולשון ארמי.**

**מאן, מי הם אלו ההדיוטות?**

**אמר רב חסדא: כותאי הכותים.**

**מאי איזו כתב הוא כתב עברית. אמר רב חסדא: כתב ליבונאה <sup>28</sup> אותיות גדולות, כעין אותן שכותבין בקמיעות ומזוזות.**

<sup>28</sup> רש"י מפרש אותיות גדולות. והקשה היד רמ"ה, איזה שינוי יש באותיות מגדולות לקטנות. ועוד קשה, אם כן, למה לא יכלו היהודים לקראותו במשתה בלשאצר. [ועיין בתוס']. והר"ן תירץ, כוונת רש"י שהיה כתב משונה. ומה שכתב רש"י כעין שכותבין במזוזה, כוונתו לשמות שכותבין בגב המזוזה, [כמו שאנו כותבין: "כזו במוכן כזו"] וכתב זה היה משונה.

**הגמרא מביאה ברייתא לסיוע שבימי עזרא השתנה הכתב. תניא רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו - אילמלא (לא) קדמו משה.**

רבי יוסי מוצא השוואות בין משה רבינו לעזרא הסופר.

**במשה הוא אומר "ומשה עלה אל האלהים". וכן בעזרא הוא אומר "הוא עזרא עלה מבבל".**

וההשוואה היא: **מה עלייה האמור כאן במשה היא לשם קבלת התורה, אף עלייה האמור להלן בעזרא, היא לשם מסירת התורה.**

וכן היו שווים במה שלימדו את העם חוקים ומשפטים:

במשה הוא אומר "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חוקים ומשפטים", וכן בעזרא הוא אומר "כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט".

ואף על פי שלא ניתנה התורה על ידו של עזרא, בכל זאת נשתנה על ידו הכתב.  
שנאמר בספר עזרא:

## דף כב - א

דרשת רבי יוסי שבימי עזרא נשתנה הכתב מורכבת משלושה פסוקים.

האחד, בספר דניאל מסופר, כי בלשאצר המלך עשה משתה, ובו שתו בכלים של בית המקדש. לפתע הופיעה יד מהשמים, אשר כתבה על כותל הבית בכתב שלא יכלו המשתתפים להבינו. כנאמר, "לא כהלין [יכלו] כתבא למקרא". והוא היה בלשון ארמית. וכיון שבאותה סעודה הסבו גם יהודים, והם לא יכלו להבין את האמור בכתב, הרי משמע שהם לא הכירו לשון ארמית.

השני, שבתקופה לאחריה, נאמר בספר עזרא, שכתבו מכתב בארמית.

ומשמע שידעו אז כתב ארמית. ומזה מוכח, כי בימי עזרא נשתנה כתבם <sup>1</sup>. ועוד יותר מוכח, ממה שנאמר שם "כתב הנשתוון", שפירושו כתב אשר השתנה.

**1.** וכתב הר"ן: "ובאמת, כי כשגלו ישראל לבבל, כבר הלכו להם עשרת השבטים בחלח וחבור ונשארו מתי מעט, ושנו את לשונם ואת כתבם, ונשתכחה התורה מהם, הלא תראה בימי עזרא שנשתכחה מהם התורה, ואפילו המצוות המפורסמות כסוכה - כשקראו להם המצוה היתה להם בחידוש גדול, ואז עזרא האיר עיניהם בדיני התורה ומצוותיה, והוא החזיר להם את כתבם שנשתכח מהם".

וכמו כן דורש רבי יוסי את הביטוי בתורה "משנה תורה", שהוא מלשון "שינוי", וכמו שמבואר לעיל.

**"וכתב הנשתוון - כתוב ארמית ומתורגם ארמית"**, הרי שבני יהודה כתבו ארמית אחרי עלייתם מגלות בבל, בעת תחילת בנייתם את בית המקדש השני.

ועוד כתיב בספר דניאל, "לא כהלין כתבא למיקרא, ופשרא להודעא למלכא". הרי שבגלותם בבבל עוד לא ידעו כתב ארמית.

ועוד **כתיב** בתורה בפרשת המלך, "**וכתב לו את משנה התורה הזאת**", ודרשינן: **כתב הראוי להשתנות**, כלומר, שמשם רמז לישראל שעתיד הכתב להשתנות מעברי לארמית [לאשורית], ובימי עזרא הוא השתנה.

וכיון שבימי עזרא נשתנה הכתב לארמית, אם כן, **למה נקרא "אשורית"?!** מפני שכתב זה עלה **עמהם מארץ אשור**.

אך רבי חולק על רבי יוסי, וסובר שכתב האשורית של ימי עזרא הוא הכתב שניתנה בו תורה לישראל.

**תניא**, שנינו בברייתא: **רבי אומר: בתחלה - בכתב זה ניתנה תורה לישראל בימי משה**. ולמה לא יכלו היהודים לקראותו במשתה בלשאצר? **כיון שחטאו בימי בית ראשון**, וביזו את התורה, **נהפך להם לרועץ**, למשבר, ששכחו את הכתב [ולא יכלו לקראותו לפני בלשאצר].

**כיון שחזרו בהן**, ששבו בתשובה, **החזירו הקב"ה להם**, כמו **שנאמר** בנבואת הנביא זכריה כאשר היה מתנבא על עליית בבל ובניית הבית השני: **"שובו לבצרון לירושלים עיר מבצרכם, אתם בני ישראל, אסירי התקוה שקויתם להקב"ה שבעים שנות גלות בבל, גם היום מגיד משנה אשיב לך"**. ודרשינן, "משנה", התורה ששכחתם, אחזירה לכם.

ולפי רבי, **למה נקרא שמה אשורית?** והרי היא עברית?! מפני שהיא **מאשרת בכתב**, הכתב ה"מאשר" שניתנה בה התורה.

והתנאים בהמשך הברייתא סוברים כרבי, שהכתב לא נשתנה, אלא שהם חולקים וסוברים שגם לא נשתכח.

**רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה שניתנה בו תורה לא נשתנה ולא נשתכח כל עיקר**. **שנאמר** במלאכת המשכן "**ווי העמודים**", שהיתדות הקבועים בעמודים שבהן תוחבין לולאות קלעי החצר והמסך נקראים "וויים", כי הם עשויין כצורת האות ו'. **מה עמודים לא נשתנו**, כמו שהיתדות, לא השתנתה צורתם - **אף וויים לא נשתנו**. כלומר, האותיות נשארו כבתחילתם.

ועוד ראייה: **ואומר** הכתוב, באיגרות השניות של מרדכי ואסתר "**ואל היהודים ככתבם וכלשונם**". **מה לשונם לא נשתנה**, שהתורה ניתנה בלשון הקודש, ועדיין היא בלשון הקודש, **אף כתבם לא נשתנה**.

**אלא, שמא תאמר, אם אין דורשים "משנה" מלשון "שינוי", מה אני מקיים "את משנה התורה הזאת"? הרי זה בא לדרשה אחרת, לשתי תורות, אחת שיוצאה ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גנזיו.**

**ואותה התורה שיוצאה ונכנסת עמו, עושה אותה קטנה, בכתיבה דקה, כמין קמיע, שתהא קלה לשאת, ותולה אותה בזרועו, שנאמר "שוייתי ה' לנגדי תמיד, כי מימיני בל אמוט", [כמבואר למעלה].**

שואלת הגמרא: **ואידך, 2** רבי, שדרש "משנה" מלשון "שינוי", ולא דרש מלשון "שנים", ואינו דורש את הפסוק "שוייתי" לשני ספרי תורה, **האי פסוק "שוייתי ה' לנגדי תמיד", מאי דריש ביה, איזה דרשה דורש מפסוק זה.**

**2.** והקשה המהרש"א: הרי רבי שמעון בן אלעזר דרש את הספר השני מסוף הפסוק "כי מימיני בל אמוט", ולמה מקשה הגמרא האי "שוייתי" מאי עביד, הלא רשב"א לא דרש תחילת הפסוק!! ואף אם נרצה לומר שכוונת הגמרא - בקושיא זו - לסוף הפסוק, אם כן מה תירצו כדרב חנה המתפלל צריך וכו', שנאמר שוייתי, הלא הקושיא לא היתה על "שוייתי". לכן מבאר, שרשב"א שדרש משנה מלשון "שנים" דרש את כל הפסוק על שני ספרי תורה, והיינו: "שוייתי ה' לנגדי תמיד" - "לנגדי" הכוונה במרחק והוא הספר שהיה מונח בבית גנזיו, וסוף הפסוק "כי מימיני בל אמוט" הכוונה לספר שתלה לו על זרועו. כי מהפסוק "משנה" אפשר ללמוד רק לשני ספרי תורה, ועדיין איני יודע תפקידם ומקומם, ובא הפסוק ללמד שאחד היה "לנגדי" והשני "מימיני". וזה אמור לרשב"א הדורש "משנה" מלשון "שנים", אבל לתנאים הסוברים מלשון "שינוי" והיה לו רק ספר אחד, ואותו ספר בודאי היה בימינו כמו שנדרש במשנה מהפסוק: "והיתה עימו", ואותם התנאים אינם דורשים הפסוק "שוייתי" לספר תורה המונח בבית גנזיו. ולכן לדידם מקשה הגמרא: האי שוייתי - כלומר, תחילת הפסוק - מאי עביד ביה? ומתרצת כדרב חנה וכו'. מפשטות הסוגיא משמע, כי מי שסובר משנה מלשון שינוי סובר שלא היו למלך שני ספרים. בענין זה ישנה מחלוקת בין המהרש"ל למהרש"א. המהרש"ל סובר שאין כזו דעה שלא היה למלך שני ספרים. וראיותיו הן: א. מה מקשה הגמרא "האי שוייתי מאי דריש ביה", הלא יתכן שעל אותה התורה אמר שהוא לנגדו? וכבר ביארנו תירוץ המהרש"א לקושיא זו. ב. איך יכול לסבור שאין לו שני ספרים, הרי בהיותו הדיוט כבר כתב לו ספר, ובודאי שהפסוק: "וכתב לו" בא לומר שיוסיף עוד ספר? המהרש"א מתרץ, שאינו מוכרח, והראיה, שאביי בקושייתו רצה לומר "מלך אין הדיוט לא", כלומר, שהדיוט יכול להסתפק בספר שהניחו לו אבותיו, ומלך צריך לכתוב לעצמו, וממילא, אם הניחו לו אבותיו למלך - יש לו שנים, ואם לו הניחו לו כותב רק אחד. או שהפסוק: "כתבו לכם" אמור לדורו של משה בלבד. ג. לא משמע שיש תנא החולק על סתם משנה שהיה לו שני ספרים. ועל קושיא זו מתרץ המהרש"א: הרי אביי באמת רצה לומר כן בפשט המשנה שרק אם הניחו לו אבותיו יש לו שנים. ומכל אלו הראיות מסיק המהרש"ל, דלכל הדעות היו לו שני ספרים, אלא דרק רבי שמעון בן אלעזר סובר דאף שלמדנו לשני ספרים כנ"ל, אחד מהיותו הדיוט והשני לשם מלכות, ואינו דורש משנה מלשון "שנים", מכל מקום דורש משנה מלשון "שינוי" שהספר השני היה בכתיבה דקה כמין קמיע, וזה השינוי [והמהרש"א מגיב: דברים אלו אינם אלא דברי נביאות], ושאר התנאים אינם סוברים כן. ולכן מוחק מהברייתא לעיל את המילים: עושה כמין קמיע וכו', שהתנא הוא אינו דורש משנה מלשון שינוי שהיה כתוב בכתיבה דקה. ובחידושי הר"ן משמע כמו המהרש"א. ועיין תורת חיים וערוך לנר.

ומתרצת: **ההוא קרא, מיבעי ליה, צריך אותו לדרוש כמו דדרשו רב חנה בר ביזנא. דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: המתפלל, צריך**



**שיראה את עצמו כאילו שכינה שורה כנגדו, שנאמר "שויתי ה' לנגדי תמיד".**

ועתה שואלת הגמרא: **לרבי שמעון** בן אלעזר, שאמר בשם רבי אלעזר בן פרטא, שאמר בשם רבי אלעזר המודעי, **דאמר: כתב זה לא נשתנה** ולא נשתכח, אם כן, **מאי**, מהו פירוש הפסוק **"לא כהלין כתבא למיקרא"**!! למה לא יכלו היהודים שהיו באותו משתה לקרות ולהבין את הכתובת על הכותל, ולמה הוצרכו להביא את דניאל לקרוא אותה ולפרשה.

ומתרצת הגמרא: לפי שלא היה כתוב במפורש, אלא ברמזים. ודניאל ידע לפרש את הרמזים.

ומביאה עתה הגמרא כמה דעות באיזה אופן היה כתוב ברמז.

**אמר רב: בגימטריא** שפת רמזים של א"ת ב"ש, **איכתיב להון**, היה כתוב להם. וכך היה כתוב: **יטת יטת אדך פוגחמט.**

וכך הוא רמז הכתב של א"ת ב"ש:

א"ת ב"ש ג"ר ד"ק ה"צ ו"פ ז"ע ח"ס ט"י י"ם כ"ל.

ולפי זה, נקראת המילה "יטת" כך: י-מ. ט-נ. ת-א. והמילה כולה היא "מנא". ולפי שפת רמזים זו יצא לו לדניאל לקרוא: "מנא מנא, תקל ופרסין".

**מאי פריש להו? איזה פירוש פירש להם דניאל?**

"**מנא מנא תקל ופרסין**" - "**מנא מנא**" אלהא מלכותך, מנה ומנה הקב"ה מנין מדויק של ימי מלכותך, **והשלמה** וכבר השלמת אותם. "**תקל**", **תקילתא במאזניא** נשקלת לפני במאזניים, **והשתכחת חסיר** ונמצאת חסר מכל צדקה, "ופרסין" שתי פריסות, **פרס פריסת מלכותך** נשברה מלכותך ממך, **ויהיבת ותנתן למדי ופרס.**

ובו בלילה מת בלשאצר מלך כשדים וירש אותו דריוש ממדי.

**ושמואל אמר:** שהכתובת על הכותל היתה ברמז אחר. ומה הוא: **ממתוס ננקפי אאלרן**, כלומר, שהיה כתוב ממתוס ננקפי אאלרן, שמלמעלה למטה נקראת: מנא מנא תקל ופרסין, וכן הבין דניאל, אלא שהם קראו מימין לשמאל, לכן לא יכלו לקרוא.

**ורבי יוחנן אמר:** שהיה כתוב **אנם אנם לקת ניסרפו**, כלומר שכל מילה היתה כתובה משמאל לימין, ודניאל הבין והם לא הבינו.

**רב אשי אמר:** **נמא נמא קתל פורסין**, כלומר, בעירבוב אותיות שהאות השניה שבכל מילה היתה כתובה לפני הראשונה.

## מתניתין:

המשנה מבארת דיני העם ביחס למלך, והזהירות בכבודו.

**אין רוכבין על סוסו. ואין יושבין על כסאו. ואין משתמשין בשרביטו**, ובכתר המלך, ובשאר כליו המיוחדין למלך.

**וכן אין מקילין ראש בכבודו. כגון: אין רואין אותו כשהוא מסתפר, ולא כשהוא ערום, ולא כשהוא בבית המרחץ.**

מפני שהעם חייבים לירא מן המלך, כמו **שנאמר: "שום תשים עליך מלך"** ודרשינן: **שתהא אימתו של המלך, עליך על העם.**

## גמרא:

שנינו במשנתנו, אין משתמשין בשרביטו, וכל שכן שאין משתמשין במשרתיו, ומבארת הגמרא, שאכן, אין הדיוט משתמש בכליו של מלך, אבל מלך משתמש בכליו של מלך.

בספר מלכים א (פרק ב) מסופר שאדוניהו בן דוד [מאשתו חגית], ביקש מבת שבע אם שלמה, שתבקש משלמה לתת לו את אבישג השונמית, שהיתה סוכנת [משרתת] דוד, לו לאשה. ושלמה ראה בזאת מרידה במלכותו, וה רגוהו.

ומבארת הגמרא, שעל אף שאבישג לא נישאה לדוד, ולא היתה אסורה על אדוניהו באיסור אשת אב, מכל מקום, היה אסור לאדוניהו, שהיה הדיוט, להשתמש בה, מדין "אין משתמשין בשרביטו של מלך". ובכך שביקש לשאתה, הראה שמחשיב עצמו שיש לו מעמד של מלך, לכן דן אותו שלמה כמורד במלכות.

אבל לשלמה היא היתה מותרת, כי היא לא נישאה לדוד <sup>3</sup>, ומלך משתמש בשרביטו של מלך.

<sup>3</sup> עיין בדף כ"א הערה ז'.

**אמר רב יעקב אמר רבי יוחנן: אבישג מותרת לשלמה ואסורה לאדוניה. מותרת לשלמה דמלך היה, ומלך משתמש בשרביטו של מלך קודמו. ואסורה לאדוניה - דהדיוט הוא.**

ועתה מבארת הגמרא, שלא היתה אסורה על שלמה מטעם ערות אשת אב, כי לא נישאה לדוד.

**אבישג, מאי היא? כלומר, מה היה המעמד האישי שלה ביחס לשלמה.**

**דכתיב בתחילת ספר מלכים: "והמלך דוד בא בימים, ויכסוהו בבגדים ולא יחס לו. ויאמרו לו עבדיו יבקשו למלך נערה בתולה... וחס לאדוני המלך". וכתוב שם: "ויבקשו נערה יפה... וימצאו את אבישג השונמית וביאו אותה למלך, והנערה יפה עד מאד ותהי לו סוכנת".**

ומספרת הגמרא: **אמרה אבישג לדוד: נינסבן תישא אותי לאשה.**

**אמר לה דוד: אסירת לי, את אסורה עלי, כי כבר נשאתי שמונה עשרה נשים.**

**אמרה ליה אבישג: משל הדיוט אומר "חסריה לגנבא, כשחסר לגנב, שאין לו מקום לגנוב - נפשיה לשלמא נקיט!", מחזיק הוא עצמו בענוה כאיש שלום. 4 ובדרך משל אמרה לו: מפני שזקנת ותשש כחך, אתה אומר לי שהנני אסורה לך.**

**4** הערוך לנר מבאר: כתוב שם שבקשו לדוד בזקנותו נערה יפה, משום שדוד רצה להתכפר על מעשה דבת שבע "באותו מקום ובאותו אשה". אבל אבישג לא הבינה כן, וחשבה שלכן הביאו אותה למלך כדי שישאנה ולכן בקשה שישאנה. וכשסירב דוד לשאתה הבינה שעשה כן כדי שיתכפר, והתחכמה לומר לו שאין בזה משום כפרה כיון שאין כוחו עמו, ואם כן בחינם הביאו אותה, ודוד הוכיח לה מבת שבע שכוחו עמו וצריך אותה כדי להגדיל תשובתו.

**אמר דוד להו למשרתיו: קראו לי לבת שבע, שתבא להעיד שכחי עימי כבימי נעורי.**

והגמרא מביאה ראיה שהקריאה לבת שבע היתה למען להוכיח לאבישג.

שכן בעת שבאה בת שבע לבקש מהמלך דוד ששלמה בנה ימלוך אחריו, **והתבא בת שבע אל המלך החדרה**, וסיום הפסוק הוא בדבר שאין, לכאורה, שום שייכות למלכות שלמה, שנאמר "והמלך זקן מאד, ואבישג השונמית משרת את המלך". לכן דרשו מכאן חכמים שבת שבע באה החדרה בעקבות אבישג השונמית, להעיד על כוחו של דוד בתשמיש.

ועוד נרמז בכך שבפסוק זה ישנן שלוש עשרה מילים, לכן **אמר רב יהודה אמר רב: באותה שעה קינחה בת שבע עצמה בשלש עשרה מפות**, בין תשמיש לתשמיש של דוד, כדי להצדיק טענת דוד כי מה שאינו נושא את אבישג, הוא מפני האיסור.

ולמה לא גירש דוד אחת משמונה עשרה נשותיו, כדי לשאת את אבישג?

**אמר רב שמן בר אבא: בא וראה מהליכותיו הקדושות של דוד המלך כמה קשין גירושין בעיני אלהים ואדם, שהרי דוד המלך התיירו לו חכמי דורו לייחד את עצמו עם פנויה, למרות שכבר אסרו חכמים על יחוד עם פנויה מעת המעשה של אמנון ותמר, ולא התיירו לו לגרש אחת מנשותיו, כי "קשין גירושין".**

וכן **אמר רבי אליעזר: כל המגרש את אשתו הראשונה** **5** - **אפילו מזבח מוריד עליו דמעות** **6**.

**5.** בחידושי הר"ן מפרש: הגמרא מביאה ראייה ש"קשה גירושין" שהרי כל המגרש אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. ועוד מפרש: ראשונה בנישואיה, כלומר, שלא נישאה לאדם אחר קודם לו. ומקשה, שהרי אביגיל ובת שבע היתה נישואיהן נישואין שניים ולמה לא גירש אותן? ומתרץ, שהן היו המכובדות, ואותן בודאי לא עלה על דעתו לגרש. ועוד מפרש: הראשונה, שאצל הבעל היא ראשונה. וקשה שאם כן למה לא גירש דוד את נשיו האחרונות? ומתרץ: שאם מצאנו שבאשתו הראשונה מזבח מוריד עליו דמעות, יש ללמוד איסור [כלומר, שאינו הגון] אפילו לשאר הנשים אע"פ שאינן ראשונות של הבעל. ועיין בטור אבן העזר סימן קי"ט. **6.** המאירי מפרש: אפילו מזבח שהוא סניגור על ישראל, נעשה לו קטיגור. ועיין עוד במהרש"א ותורת חיים באריכות ובערוך לנר.

כמו שנאמר בספר מלאכי: הנביא מוכיח אותם [לשון פירוש מהר"י קרא]: "כשהיו מגרשין נשותיהן היו הן באות אצל מזבח ה' ובוכות בבכי ואנקה, ואומרות: אם חושדין אותנו בעלינו שנטמאנו בסתר - הרי אנו מזומנות ליבדק במי המרים. וחטאתכם גורם שאין הקב"ה פונה לרצותכם". **שנאמר: "וזאת שנית תעשו** [עוד עוון שאתם עושים], **כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה** [ולכן] **מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם** [אין הקב"ה מתרצה בקרבנותיכם]".

ובאיזה דמעות מתכסה המזבח. **וכתיב בהמשך: "ואמרתם על מה. על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך"**.

ודורש רבי אליעזר, שהמזבח מוריד דמעות על המגרש את אשתו הראשונה.

הגמרא מביאה עוד מאמרי אמוראים על אהבת אדם לאשתו הראשונה, וגודל צערו במיתתה.

**אמר רבי יוחנן, ואיתימא או שאמר כן רבי אלעזר: אין אשתו של אדם מתה, אלא אם כן מבקשין ממנו ממון** **7** שלוה או גזל ואין לו לשלם. כמו **שנאמר:**

**"ואם אין לך לשלם, למה יקח משכבך מתחתיד".** ודרשינן "משכבך", כינוי לאשה.

**7.** כן מפרש ר"י במסכת זבחים. והתוסי' שם מפרשים שהכוונה לנדרים שכן דרשו במסכת שבת: בעוון נדרים אשתו של אדם מתה שנאמר: אם אין לך לשלם וגו'. והיינו דוקא אם גמר בדעתו שלא לשלם, אבל אם רוצה לשלם אלא שאין לו או שמאחר, אין עליו עונש זה. ועיין בערוך לנר. והעיון יעקב מבאר שאף שהוא אנוס, נענש, כיון שאיחר נדרו עד שלא היה לו לשלם, כלומר, שבשעת נדרו היה לו לשלם, ואחר כך נהיה עני. [ובדרך הלצה מבאר: שאם יש לו לשלם, אין זה עונש כל כך, שיש לו הרבה נשים שירצו אותו, אבל כיון שאין לו לשלם, הוי עונש שלא ימצא אחרת]. ובשיטה מקובצת (שם זבחים) מבאר: מבקשים ממנו ואומר שאין לו משום שכל נכסיו משועבדין לכתובת אשתו, והיא גם היא אומרת כן, לכן היא נענשת.

**ועוד אמר רבי יוחנן: כל אדם שמתה אשתו הראשונה כאילו חרב בית המקדש בימיו. כמו שנאמר שאמר הקב"ה ליחזקאל: "בן אדם! הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה, ולא תספוד ולא תבכה ולא תבוא דמעתך".** ובהמשך **כתיב: "ואדבר אל העם בבוקר ותמת אשתי בערב".**

וכתוב שם שהעם שאלו אותו למה אינו נוהג אבילות, וענה להם שהוא משל על שלא יתאבלו על בית המקדש, אם מפני שלא ישארו מנחמים, ואין אבל במקום שאין מנחמים, ואם מפני יראתם לבכות מפני הכשדים.

הרי שדימה הכתוב את אבל בית המקדש לאבל מיתת אשה.

ובהמשך **כתיב: "הנני מחלל את מקדשי גאון עוזכם... ועשיתם כאשר עשיתי, על שפם לא תעטו...".**

**אמר רבי אלכסנדר: כל אדם שמתה אשתו בימיו - עולם חשך בעדו** **8.** כמו **שנאמר** בספר איוב: **"אור חשך באהלו ונרו עליו ידעך"** ודרשינן "באהלו" בשביל אהלו שהוא אשתו.

**8.** המהרש"א מבאר: על פי מה שאמרה הגמרא (במסכת יבמות) על הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו" שהאשה עוזרתו ומכינה לו מאכליו ומלבושיו ומאירה את עיניו, לכן כשמתה - עולם חשך בעדו. וכן צריך להרחיק מביתו להכין לו צרכיו, לכן - פסיעותיו מתקצרות. ולפי שאמרו חז"ל שאיש ואשה כשזכו שכינה שרויה ביניהם, והיא עצת ה', לכן - עצתו נופלת.

**רבי יוסי בר חנינא אמר: פסיעותיו מתקצרות.** כמו **שנאמר** בהמשך אותו פסוק: **"יצרו [יהיו צרים] צעדי אונו".**

**רבי אבהו אמר: עצתו נופלת.** כמו **שנאמר** בהמשך הפסוק: **"ותשליכהו עצתו".**

במסכת סוטה מסופר, שריש לקיש פתח דרשתו בפרשת סוטה: אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר: **"כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים".**

ועל זה **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: קשה לפני המקום לזווגם**, אותם שהם לפי מעשיהם כמו **קריעת ים סוף**, שנשתנו סדרי בראשית.

ודרשתו היא: **שנאמר: "אלהים מושב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות"**. ודרשינן: הקב"ה מושב להם לאיש ואשה יחידים - בית, דהיינו שמזווגם יחד, **(אל תקרי מוציא אסירים אלא: כמוציא אסירים**. כלומר, כמו שהוציא את בני ישראל ממצרים. **אל תקרי בכושרות, אלא: בכי ושירות** בכי למצריים ושירה לבני ישראל ששרו על הים) הרי ששווה זיווגו של אדם לקריעת ים סוף.

ומקשה הגמרא: **איני?! האם כך הוא הדבר**, שזיווגו של אדם הוא לפי מעשיו?! אם הם צדיקים או רשעים, והא והרי **אמר רב יהודה אמר רב: ארבעים יום קודם יצירת הולד - בת קול יוצאת פירוש: גזירה מן השמים ואומרת: בת פלוני לפלוני**, והרי קודם יצירת הולד לא נודע מי יהיה צדיק או רשע, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. וקשה, ששני המאמרים סותרים זה את זה?

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא** שאמר רב שמכריזין בשמים לפי המזל, הוא **בזווג ראשון, והא** שאמר רבי יוחנן שמזווגין לפי המעשים, הוא **בזווג שני**, וקשה לזווגן לפי שאינה בת זוגו **9**.

**9** כתב ה"תורת חיים" שלפי מסקנת הגמרא שמאמר רבי יוחנן הוא בזווג שני, מבואר היטב הדרשה מהפסוק "יחידים", שהם נשארו יחידים מזווגם הראשון. וכן נדרש "בכושרות" [עין רש"י סוטה ב' א'] בכי ושירות, שזווג זה יש בו בכי על זווגם הראשון שנתאלמן ונתאלמנה, ושירות על זווגם השני. וכן מדויק הלשון "וקשה לזווגם" כי קשה לפני בעל הרחמים לדחות זווגם הראשון, רח"ל, כמו שהיה קשה לפניו להטביע מעשי ידיו בים סוף.

**אמר רבי שמואל בר נחמן: לכל דבר יש תמורה**, ותחליף חוץ מאשת נעורים. כמו **שנאמר: "ואשת נעורים כי תמאס"**. פירוש: הנביא ישעיה ממשיל את עם ישראל לאשת נעורים שאינה נמאסת בעיני בעלה, ואף אם כועס עליה לא יתמיד המיאוס, ויחזירה, כן "אמר אלהיך, ברגע קטון עזבתך וברחמים גדולים אקבצך" הרי שאין תמורה לאשת נעורים.

מספרת הגמרא: **מתני לה** [צ"ל ליה] שנה לו **רב יהודה לרב יצחק בריה בנו: אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו הראשונה**. כמו **שנאמר: "יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורידך"**

**אמר לו רב יצחק לאביו : כגון מאן, כמו מי?**

**אמר לו רב יהודה לבנו : כגון אמך** שהיתה אשת נעורי, ומצאתי בה קורת רוח.

ומקשה הגמרא: **איני!** הלא אינו כן, **והא** והלא בפעם אחרת **מקרי ליה** קרא לפניו **רב יהודה לרב יצחק בריה** פסוק זה: **"ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים"**. **ואמר ליה** רב יצחק לאביו: **כגון מאן** כמו מי, כלומר מי היא האשה הדומה למצודים וחרמים, והיא מרה ממות. **ואמר ליה** רב יהודה לבנו: **כגון אמך!?**

מתרצת הגמרא: אכן, הכל אמת. **מיתקף תקיפא**, היא היתה אשה תקיפה, אבל **עיבורא מעברא במלה**, היתה נוחה להתרצות ומעברת על מידותיה.

**אמר רב שמואל בר אוניא משמיה דרב: אשה** לפני נישואיה **גולם היא**, ככלי שלא נגמר, **ואינה כורתת ברית** אהבה וידידות **אלא למי שעשאה כלי**. כלומר, לבעלה הראשון, שגמר יצירתה. כמו **שנאמר "כי בועליך עושיך, ה' צבאות שמו"**. שבפסוק זה נמשלו בני ישראל לאשת נעורים, כביכול לפני הקב"ה, וכתוב שם "בועליך עושיך", הרי שהבועל אשה עושה אותה כלי.

**תנא** שנינו בבריתא: **אין איש מת אלא לאשתו, ואין אשה מתה אלא לבעלה**, כלומר, שהם המצטערים והאבלים האמיתיים.

ודרשינן מפסוקים: **אין איש מת אלא לאשתו**, כמו **שנאמר: "וימת אלימלך איש נעמי"**. **ואין אשה מתה אלא לבעלה** כמו **שנאמר** שאמר יעקב אבינו: **"ואני בבואי מפדן ארם מתה עלי רחל"** היינו שמתה עליו.

שנינו במשנתנו: **אין רואין אותו** כשהוא מסתפר.

**תנו רבנן: מלך מסתפר** מצוה עליו להסתפר **בכל יום**. **כהן גדול** מסתפר **מערב שבת לערב שבת** ולא ישהה יותר מכן. **כהן הדיוט** מסתפר **אחד לשלושים יום**.

הגמרא מבארת את הברייתא, והטעם במלך וכהן גדול וכהן הדיוט.

**מלך מסתפר בכל יום, משום שנאמר: "מלך ביופיו תחזינה עיניך"**.

**כהן גדול** מסתפר **מערב שבת לערב שבת**, **אמר רב שמואל בר נחמן אמר רבי יוחנן: הואיל ומשמרות הכהנים מתחדשות** מתחלפים בכל שבת ושבת, וכדי שמשמר הנכנס יראנו ביופיו, לכן מסתפר בערב שבת.

כהן הדיוט מסתפר אחד לשלושים יום דכתיב בספר יחזקאל בנבואתו על הכהנים: "וראשם לא יגלחו [פאת הראש] ופרע לא ישלחו [לא ירבו בגידול שער] כסום יכסמו את ראשיהם" [והגמרא תבאר].

ויליף ודורשים גזירה שוה - פרע פרע מנזיר, כתיב הכא בכהנים "פרע לא ישלחו" וכתיב התם בנזיר "גדל פרע שער ראשו", מה להלן בנזיר הצריך לגדל פרע, הריהו גידול לפחות של שלושים יום, אף כאן בכהנים, שאסור להם לגדל פרע, הריהו גידול של שלושים יום.

ותנן נמי וכן שנינו במשנתנו במסכת נזיר: סתם נזירות הוא של שלושים יום.

והתם בנזיר מנא לן מאיזה דרשה דרשה המשנה שהיא של שלושים יום?

אמר רב מתנה: דאמר קרא בפרשת נזיר: "קדש יהיה גדל פרע שער ראשו", המלה "יהיה" בגימטריא תלתין הוּו במספר שלושים.

ועל דרשה זו מהפסוק "וראשה לא יגלחו ופרע לא ישלחו" מקשה הגמרא, שיתכן וכוונת הנביא יחזקאל שלא יגדלו פרע אפילו עד שלושים יום.

אמר ליה רב פפא לאביי: למה אמרה הברייתא שכהן הדיוט מסתפר לסוף שלושים יום, אימא, הרי יתכן לומר שכוונת הנביא היא: לא לירבי כלל שאסור להם לגדל אפילו עד שלושים יום?

אמר ליה אביי לרב פפא: אי כתיב אם היה כתוב: "לא ישלחו פרע", היינו דורשים כמו דקא אמרת, כדבריך: "לא ישלחו" אסור להם לגדל - "פרע" עד שיעור פרע, שהוא שלושים יום. אבל, השתא עתה דכתיב: "ופרע לא ישלחו" משמע: "פרע" שכבר גדל כשיעור פרע - ליהוי, מותר לו לגדל, ואילו יותר מכך, שלוחי לא ישלחו, לא יגדלו.

עתה דנה הגמרא, למה מותר לכהנים בזמן הזה שאין בית המקדש לשלח פרע ראשם.

ומקשה הגמרא: אי הכי, 10 שהאיסור נלמד מגזירת הכתוב, האידינא בזמנינו, נמי, כמו כן יהיו אסורים בגידול שער?

10. בחידושי הר"ן מבאר: אי אמרת בשלמא שהאיסור לגדל פרע הוא משום כבוד בעלמא, לכן יש לומר שהכבוד הוא לכבוד עבודת בית המקדש, ולא בזמן הזה. אבל כיון שנלמד מגזירת הכתוב, קשה: אם כן האידינא נמי?

ומתרצת הגמרא: כיון שבסמוך לפסוק זה נאמר: "ויין לא ישתו כל כהן בבואם אל החצר הפנימית", לכן אנו למדים: דומיא דדיין שדינו דומה לאיסור שתיית יין, מה שתיית יין



**בזמן ביאה, בזמן שבית המקדש קיים, שבאים שם לעבוד עבודת הקודש הוא דאסור, ואילו שלא בזמן ביאה שרי, מותר, אף פרועי ראש, בזמן ביאה אסור, ושלא בזמן ביאה שרי.**

ומקשה הגמרא: והאם **יין שלא בזמן ביאה שרי, והא תניא** הלא שנינו ברייתא שמשמע ממנה שכהנים אסורים בשתיית יין אף שלא בזמן ביאה!?

הכהנים היו חלוקים לעשרים וארבע משמרות שכל משמרת עבדה שבוע אחד, דהיינו, משבת לשבת. וכל משמרת היתה חלוקה לשבעה בתי אב, שכל אחד מהם עבד יום אחד.

ושנינו שם בברייתא: כל כהן המכיר בזמן הזה משמרתו ומשמרת בית אב שלו, כלומר, שלפי הסדר היום הוא יום שהיה ראוי בו לעבוד, אסור בשתיית יין כל היום ההוא, ואם מכיר משמרת שלו ואינו מכיר בית אב שלו, הריהו אסור לשתות כל אותו שבוע, ואם אינו מכיר לא משמרתו ולא בית אב, הריהו אסור לשתות יין כל השנה.

והטעם: כיון שאנו מצפים שמהרה יבנה בית המקדש, לכן צריך להיות מוכן לעבודת המקדש, וכהן שתוי יין פסול לעבודה, ועבודתו מחוללת.

והמשך הברייתא הוא:

**רבי אומר: אומר אני:** אם נחשוש לכך צריך להיות הדין, שכל הכהנים יהיו **אסורין לשתות יין לעולם** בכל השנה, ואפילו אם הוא יודע שעתה אינו זמן משמר שלו, משום ש"מהרה יבנה בית המקדש", ולא ימצאו כהנים אחרים, או שמא ישתנה סדר השמרות, והוא יצטרך לעבוד, **אבל**, מתלונן רבי **מה אעשה שתקנתן קלקלתן**, כלומר, הקילקול בערבוב סדר המשמרות, שאין הכהנים יודעים משמרותיהם, היא תקנתן, שיוכלו לשתות יין כל השנה. שאינו חושש לגזור איסור שתיית יין משום מהרה יבנה בית המקדש **11**.

**11.** כן פירש רש"י. והיד רמ"ה מקשה עליו, דאם כן היה לו לרבי לומר במפורש, שאין חוששין ל"מהרה יבנה בית המקדש". לכן מפרש: תקנתו קלקלתו, שכיון שחרב בית המקדש והתקלקל ידיעת משמרתו, אותה הקלקלה גורמת שאינו זמן ביאה, והיא תקנתו שיותר בשתיית יין, ועתה כל זמן שבית המקדש חרב מותר בשתיית יין, ולא חיישינן לשמא יבנה. ועוד מפרש: תקנתו שהרי גם נשכח אם היה בית אבותיו קבועין בכלל במשמרות. [משמע שסובר שלא כל הכהנים היו קבועין במשמרות. צ"ע]. ורבינו חננאל מפרש: שאף אם יבנה בית המקדש יצטרך ישיבת בית דין של הכהנים לקבוע באיזה יום הוא משמרתו. וכן כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות בית המקדש (הלכה ז') ועיין שם בראב"ד. והמאירי מפרש: "קלקלתו תקנתו, וסגנון שלו מורה עליו שחסרונו משכחו ומונעו מלימנות, ובטוחין אנו בו שאין המשמרות מחזרין אחריו, וישתה עד שתבקע כריסו". כי המאירי מפרש הסוגיא בזמן שבית המקדש קיים, עיין שם לפי דרכו [ועיין בהערה הבאה] וכן מפרש הערוך לנר לדעת הרמב"ם.

**ואמר אביי: כמאן שתי כהני האידנא, כפי מי נוהגים עתה הכהנים ששותים יין? כרבי!**

**מכלל** 12 דברים אלו משמע [וכן כתבה שם הברייתא במפורש], **דרבנן**, שאר התנאים, **אסרי**, אוסרים הם לכהנים לשתות יין בזמן הזה. ואם כן קשה, למה אמרו, כמו שמותרים לשתות יין - כן מותרים לשלוח פרע ראשם הלא לדעת רבנן אסורים לשתות יין? 13

12. הרא"ש בתוספותיו מביא בשם רבינו מאיר, שלולי דברי רבי היינו אומרים, שחכמים שאמרו: כל כהן המכיר משמרתו וכו', מדברים בזמן שבית המקדש קיים, ורבי מדבר בזמן הזה. ומתורץ למה הביאו מרבי לדייק שחכמים חולקים, הלא חולקים במפורש [ורש"י במסכת תענית נדחק בדבר, עיי"ש]. וכן האריך בחידושי הר"ן. אבל היד רמ"ה מבאר: שדיוק הגמרא הוא מדברי אביי, שאמר שמה שאנו שותים האינדנא הוא כרבי, משמע שלא כרבנן, משמע שרבנן חולקים על רבי. 13. וכתב בחידושי הר"ן, שאף מה שאמר אביי שאנו נוהגין האינדנא כרבי, הוא משום שעת הדחק, שקשה להימנע משתיית יין, ולא משום שההלכה כרבי, דהרי אין ההלכה כרבי נגד דעת חכמים. ולכן מקשה הגמרא שגידול שער שאינו שעת הדחק, למה לא נפסוק כרבנן שאסור בזמן הזה. ועיין ביד רמ"ה.

ומתרצת הגמרא: מן התורה אסורים בשתיית יין רק בזמן ביאה, ובזמן הזה מותר, ולכן מותרים גם בשילוח פרע. אלא, שרבנן גזרו על שתיית יין בזמן הזה, ולא גזרו על שילוח פרע. והטעם שגזרו על שתיית יין -

**התם**, באיסור שתיית יין, **היינו טעמא** שגזרו עליו חכמים, משום **מהרה יבנה בית המקדש, ובעינן**, אנו זקוקים שיהיה [מוכן] **כהן הראוי לעבודה**. ואם יהיה שתוי יין, **ליכא**, לא יוכל לעבוד העבודה.

ומקשה הגמרא: אם כן, **הכא נמי**, גם בשילוח פרע, יגזרו חכמים כן, ויאמרו: **בעינא כהן הראוי לעבודה, וליכא**, לפי שאינו יכול לעבוד בגידול פרע.

ומתרצת הגמרא: **הכא**, בגידול פרע, אם יבוא המשיח פתאום להיכלו, **אפשר**, יש לו עדיין לכהן אפשרות **דמספר**, להסתפר, **ועייל**, 14 וליכנס לבית המקדש.

14. וכתבו התוס' במסכת תענית וכן בתוס' הרא"ש, דאף שהכהנים טמאין וצריכין הזאה שלישי ושביעי, מכל מקום הותרו בעבודת ציבור, דטומאה הותרה בציבור. ועיין בערוך לנר שהקשה, שטומאה הותרה בציבור הוא רק בטומאת מת, ולא בשאר טומאות.

ומקשה הגמרא: **התם נמי**, גם אם הוא שתוי יין, **אפשר דניי פורתא**, יכול לישון קצת **ועייל** וליכנס לבית המקדש, שהרי שינה מפיגה את היין?

**דאמר רב אחא**: הליכת **דרך** באורך **מיל** או **ושינה כל שהוא** - מפיגין את היין.

ומתרצת הגמרא: מה שאמרו שדרך מיל ושינה כל שהיא מפיגין את היין, הוא רק בשתייה מועטת, אבל בשתייה מרובה אינם מפיגין את היין.

**ולאו האם לא איתמר עלה בארנו את דברי רב אחא : אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה : לא שנו שמפיגין את היין אלא ששתה שיעור מועט כדי רביעית, אבל אם שתה יותר מכדי רביעית, לא די שאינם מפיגים, אלא כל שכן דדרך טורדתו מבלבלתו, ושינה משכרתו.**

וממילא, החילוק ברור, בשתיית יין גזרו חכמים, שמא יהיה שתוי ומהרה יבנה בית המקדש, ולא יוכל להפיג מעליו יינו, אבל בשער מגודל לא גזרו, כי בקלות יכול להסתפר ולעבוד עבודה.

רב אשי מחלק חילוק אחר : האיסור לעבוד שתוי יין חמור יותר מהאיסור לעבוד פרוע ראש, ולכן גזרו חכמים - בזמן הזה - בשתיית יין, ולא גזרו בשילוח פרע.

**רב אשי אמר : שתויי יין דמחלי [מלשון חול, חולין] את העבודה, היינו שעבודתו פסולה, שהקרבו פסול, ולכן גזרו בהו רבנן שגם בזמן הזה אסורים לשתות יין, ואילו פרועי ראש דלא מחלי עבודה, לכן לא גזרו בהו רבנן.**

שנאמר בתורה "וידבר ה' אל אהרן לאמר, יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אוהל מועד, ולא תמותו". ובהמשך כתוב "ולהבדיל בין הקודש ובין החול", משמע: בין עבודה קדושה לבין עבודה מחוללת. הרי שכהן שעבד שתוי יין - עבודתו מחוללת. ואילו כהן שעבד פרוע ראש, לא נאמר בו שעבודתו מחוללת - אף שעבר על איסור - ולכן לא גזרו בו חכמים בזמן הזה.

הגמרא מקשה על רב אשי, ולדעת המקשן גם פרועי ראש שעבדו, עבודתן מחוללת.

**מיתביי ממה ששנינו בברייתא : ואלו עבירות שענשם במיתה בידי שמים : פרועי ראש ושתויי יין.**

ומוכיחה הגמרא : **בשלמא שתויי יין, עונשם מיתה בידי שמים, דכתיב "יין ושכר אל תשת אתה ובניך ולא תמותו"**, כדי שלא תמותו, משמע שאם יעבדו שתויי יין ימותו, [ואין הכוונה למיתת בית דין, כי אז היה צריך להיות כתוב במפורש "מות יומת"]. **אלא פרועי ראש, מנא לן, מנין לנו שעונשו מיתה בידי שמים?**

ובהכרח, **דאיתקיש השוו שתויי יין לפרועי ראש, שכתובים ביחד בספר יחזקאל.**

**כתיב "וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו". וכתוב [בתריה בהמשך] "ויין לא ישתו כל כהן בבואם אל החצר הפנימית", ולכן דרשו חכמים : מה שתויי יין במיתה - אף פרועי ראש במיתה.**

כל זה מבואר בסוגיא אחרת. ועתה מקשה המקשן :

**ומינה**, ומאותו ההיקש אפשר לדרוש: **מה שתויי יין דמחלי** שהם מחללים **עבודה**,  
**אף פרועי ראש דמחלי [מחלי] עבודה**, שאם הוקשו, הוקשו לכל דבר.

וקשה על רב אשי שתירץ וחילק ששתויי יין מחללים עבודה, ואילו פרועי ראש אינם מחללים עבודה?

ומסקנת הגמרא: **אכן קשיא**. קשה על רב אשי **15**.

**15**. לפי גירסתנו מסקנת הגמרא היא בקושיא על רב אשי. וכן גרס רש"י. אבל לפי גירסה במסכת תענית (י"ז, ב') מתרץ רב אשי: לא! כי איתקש - למיתה הוא דאיתקש, אבל לאחולי עבודה לא איתקש. ולפי הבנת התוס' וחידושי הר"ן גורסים גירסה זו אחרי תירוצו של רב אשי על קושית רבינא, עיין בתוס'.

וכיון שלמדנו בהיקש מהמקרא בספר יחזקאל, כי כמו ששתויי יין במיתה כן פרועי ראש, מקשה רבינא: איך אפשר ללמוד דין מספר יחזקאל?

**אמר ליה רבינא לרב אשי: האי דין זה שפרועי ראש במיתה, עד דלא אתא עד**  
**שלא בא יחזקאל, מאן אמרה**, מי אמר דין זה, הלא אינו כתוב בתורה?!

ענה לו רב אשי: **ולטעמיך**, לדבריך שהקשית קושיא זו, למה לא הקשית על **הא דאמר רב חסדא** על אותה ברייתא שהובאה למעלה, האומרת שערל שלא נימול מסיבת אונס, כגון שמתו אחיו מחמת מילה, פסול לעבודה

וביאר רב חסדא, **דבר זה**, שכהן ערל פסול לעבודה, **מתורת משה רבינו לא למדנו** שלא כתבה התורה, **עד שבא יחזקאל ולימדנו**. שכתוב שם בספר יחזקאל **"כל בן נכר ערל לב** [כהן שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ולבו ערל, כלומר מומר], **וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני"** **16**.

**16**. במקרא לא כתוב "לשרתני" וכן הוסגר לקמן דף פ"ד א'.

ולמה לא הקשית **"עד דלא בא יחזקאל מאן אמרה"**, מי אמר לדין זה.

**אלא** מה הטעם שלא הקשית, **ביודעך גמרא גמירי לה**, הדין היה בידם מהלכה למשה מסיני, **ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא**, והסמיכה על הפסוק, כלומר כתבה בספרו. ולכן, **הכי נמי**, גם הדין של פרועי ראש **גמרא גמירי לה**, **ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא**. **(וכי גמירי הלכה - למיתה, לאחולי עבודה לא גמירי)**.

באותו הפסוק בספר יחזקאל כתוב **"כסום יכסמו את ראשיהם"** **17**.

**17**. הר"ן מביא שמדברי רש"י משמע שכסום יכסמו את ראשיהם הוא אף בכהנים הדיוטות, ומדוייק הלשון רבים: **"יכסמו את ראשיהם"**. וכן כל המשך הפסוק שם מדובר בכהנים הדיוטות. וצריך לומר

שמה שאמרה הגמרא שבן אלעשה פיזר ממון הרבה על תספורת של "כהן גדול" הוא לאו דוקא, [או שאין גורסים "כהן גדול" ועיין בחידושי רבינו יונה ובתוס' הרא"ש]. אבל התוס' [כן מצא הר"ן בתוספותיו] סוברים שהפסוק "כסום יכסמו" הוא דוקא בכהן גדול, ובתוס' הרא"ש מביא ראיה ממה שכתוב בהמשך: "ויין ושכר לא ישתו כל כהן" משמע שכסום יכסמו מדובר דוקא בכהן גדול. והר"ן מוכיח מסברא שהוא רק בכהן גדול, שאם כל הכהנים נהגו כן, היתה מתפשטת אומנות זו בכל העם, ומה הרבותא שפיזר בן אלעשה מעותיו על כך.

מבררת הגמרא: **מאי פירוש "כסום יכסמו את ראשיהם"?** **תנא** שנינו ברייתא: **כמין תספורת לוליינית.**

**מאי תספורת לוליינית?**

**אמר רב יהודה אמר שמואל: תספורתא יחידאה נאה ומיוחדת.**

ומבאר הגמרא: **היכי דמי** איך היתה עשויה?

**אמר רב אשי: ראשו של שער זה בצד עיקרו של זה,** שלא יעלה שער אחד על חבירו.

**שאלו את רבי: איזהו תספורת של כהן גדול. אמר להן רבי לשואליו: צאו וראו מתספורת בן אלעשה,** חתנו של רבי שהיה עשיר גדול ופיזר הרבה מעות שילמדוהו אותה תספורת.

**תניא שנינו ברייתא: רבי אומר: לא על חנם פיזר בן אלעשה את מעותיו, אלא כדי להראות בו תספורת של כהן גדול.**

**הדרן עלך פרק כהן גדול**

---

**פרק שלישי - זה בורר**

---

## דף כג - א

### מתניתין:

פרק זה חוזר לבאר את דיני בית דין ודיני עדות.

#### דיני ממונות בשלשה.

מבואר בפרק ראשון, שדיני הודאות והלואות נידונין אף בפני שלשה הדיוטות, ואילו גזילות וחבלות צריכין בית דין מומחין.

שלשה מומחין, ואף שלשה הדיוטות [עיין תוס' ה א ד"ה דן], ואף יחיד מומחה, יכולים לכוף את הנתבע לבוא להתדיין לפניו, אם הנתבע מסרב.

אך אם הנתבע אינו מסרב להתדיין, ומוכן לבוא לבית דין, אלא שטוען שאין בית דין זה מקובל עליו, אם משום שהם הדיוטות, או משום שהם קרובים, או שרוצה לילך לבית דין אחר שבאותה העיר - אזי בעלי הדין "בוררין" להם דיינים מוסכמים על שניהם.

ברישא של משנתנו מבארת המשנה, איך בוררין להם דיינים.

בעל דין זה **בורר לו** בית דין **אחד**, שהם שלשה דיינים, וכן בעל דין זה השני **בורר לו** בית דין **אחד**, שהם שלשה דיינים.

**ושניהן**, שני בעלי הדין, **בוררין להם עוד** בית דין **אחד**, וביחד הם תשעה דיינים. אלו הם **דברי רבי מאיר**.

**וחכמים אומרים: שני דיינין**. כלומר, שני בתי הדין, הם **בוררין להן עוד** בית דין **אחד**, ולא בעלי הדין.

והגמרא תבאר למה צריכים תשעה דיינים, והרי שנינו "דיני ממונות בשלשה".

ועתה מבארת המשנה, האם יכול בעל דין אחד לפסול את הדיינים [או דייין] שבירר הבעל דין שכנגדו, ולומר: לא אדון לפניו!

בעל דין זה, **פוסל דיינו של זה**, ובעל דין זה, **פוסל דיינו של זה** [והגמרא תבאר האיך יתכן לפסול], אלו הם **דברי רבי מאיר**.

**וחכמים אומרים: אימתי יכול לפוסלו, בזמן שמביא עליהם על הדיינים ראייה** בעדים, **שהן קרובין** [לתובע או לנתבע, או קרובין זה לזה], שאינם רשאים לדון במקרה הזה, **או שהן פסולין** לדון בכלל, כמו גזלנים ועוברי עבירה, שאינם רשאים לדון כלל. **אבל אם היו הדיינים המבוררים כשרין**, שאינם קרובים או עבריינים, **או שהן מומחין מפי בית דין**, כלומר, מומחין לרבים, **אינו יכול לפוסלן**.

ועתה מבארת המשנה, אם יכול צד אחד לפסול את עדי הצד השני.

בעל דין זה, **פוסל עדיו של זה**, ובעל דין זה, **פוסל עדיו של זה**. אלו הם **דברי רבי מאיר**. [והגמרא תבאר: איך יתכן לפסול עדים שאינם קרובים או פסולים, לדעת רבי מאיר, כי אם הם קרובים או פסולים, גם חכמים סוברים שאפשר לפוסלם].

**וחכמים אומרים: אימתי יכול לפוסלן? בזמן שמביא עליהן**, על העדים, **ראייה** בעדים **שהן קרובין הפסולין להעיד**, **או פסולין** גזלנים ועוברי עבירה. **אבל אם היו כשרין - אינו יכול לפוסלן**.

## גמרא:

שנינו במשנתנו: זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד. ומשמע **1** שכל אחד בורר לו בית דין של שלשה, ועוד שלשה הנבררים על ידי בעלי הדין או על ידי בית הדין, וכל התשעה דנים, לכן מקשה הגמרא, הרי די בשלשה דיינים לדיני ממונות!

**1** רש"י מפרש, שהמקשן הראשון סבר שיושבין תשעה דיינים, ולכן מקשה שבתלתא סגי. ותירץ לו התרצן, כשאינם מסכימים ביניהם, אז שני בתי הדין בוררין בית דין שלישי של שלשה. והקשה המקשן על פירוש זה. והמסקנא היא, שכל בעל דין בורר לו דין אחד, ואת השלישי בוררין ביחד - לדעת רבי מאיר, ולדעת חכמים - הדיינים בוררין אותו. התוס' [ועוד ראשונים] מפרשים שגם המקשן הראשון סבר שלא ידונו תשעה, אלא שלשה, אלא שקושיתו היתה: וכי חייבין לעשות כן? [והרמב"ן מוסיף, שכוונת המקשן היא, שבודאי אי אפשר לברור מי שאינו מקובל על השני, כמו שאמר רבי מאיר בהמשך המשנה, ולכן הקשה - שאם הדיינים הם בהסכמת שניהם, מה שייך לומר "בורר". ועיין עוד בחידושי הר"ן]. ותירץ לו התרצן, וחידש לו, שהכוונה שזה פוסל "בית דין" של השני, כשאינם מסכימים על בית הדין, אזי יבררו בית דין המוסכם על שניהם. והקשה המקשן ודייק מלשון המשנה וחכמים אומרים שני "הדיינים" וכו' משמע שני המבוררים, ולא משמע שני בתי הדין, ומתירץ "כשזה בורר לו וכו'" - כדעת רש"י. התוס' מקשים על רש"י, איך היתה ההוה אמינא שצריך תשעה, הרי המשנה מקדימה לומר "דייני ממונות בשלושה". ועוד הקשו הרמב"ן ותוס' הרא"ש וחידושי הר"ן, על דעת רש"י הסובר שהמקשן סבר שהן תשעה, אם כן מה חידש לו התרצן "כשזה בורר בית דין אחד וכו'" הרי גם המקשן סבר לומר שהפירוש הוא בית דין אחד. הלא עיקר התירוץ הוא: שכל אחד פוסל בית דין שביירר השני, ואם כן חסר העיקר מהתירוץ, והיה לו לומר "כשזה פוסל בית דין השני". ועוד הקשו הרמב"ן והר"ן על דעת רש"י, ממה שאמר המקשן בהמשך "ואי סלקא דעתך כדאמרין "בית דין", בית דין בטר דפסלי להו וכו' ", הרי דרק התרצן סבר לומר בית דין, ועליו קשה, ואילו לדעת רש"י היה לו לומר "ואי סלקא דעתך פוסל וכו' "

**מאי פירוש זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד? הרי בתלתא שלשה דיינים סגי די לדון!**

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר: כשזה בורר לו בית דין אחד, וזה בורר לו בית דין אחד ואין ביניהם הסכמה - שניהם בוררין להן עוד בית דין אחד המוסכם על שניהם.**

דהיינו, אכן, ידונו שלשה. ופירוש המשנה הוא כך: אם בעל דין אחד רוצה לדון בפני בית דין אחד, ובעל דין השני רוצה בית דין אחר, אזי אין דנים לא בפני זה ולא בפני זה, אלא בפני בית דין שלישי המוסכם על שני הצדדים [ובקיצור: צד אחד אינו יכול לקבוע לפני איזה בית דין יתדיינו, אלא בהסכמת שני הצדדים].

ומקשה הגמרא: **והאם אפילו הלוח מצוי לעכב** יכול לומר לא אתדיין לפני בית הדין שבירר המלוה!?

**והא**, בסוגיא אחרת לקמן אמרו שהלוח אינו יכול לעכב, ששם [לא ב] אמרה הגמרא, שאם צד אחד רוצה לילך לבית הועד, והוא מקום קיבוץ תלמידי חכמים, ואומר כן בכוונה כדי שהצד השני יתבייש מהם, יכול לכופו להתדיין לבית הועד.

ועל דין זה **אמר רבי אלעזר: לא שנו** שיכול לכופו לילך לבית הועד - **אלא** דאמר **מלווה** נלך לבית הועד, שאז חייב הלוח ללכת עמו לשם, ולעמוד שם לדין. **אבל** אם **הלוח** רוצה לילך לבית הועד, לא חייב המלווה להסכים לכך, אלא **כופין אותו** את הלוח, **ודן** בפני בית דין **שבעירו**. והטעם, מפני שהלווה משועבד להמלווה, משום "עבד לוח לאיש מלווה".

ואם כן קשה, איך רצו לפרש את המשנה שכל צד יכול לסרב לילך בפני בית הדין שבירר הצד השני?

ומתרצת הגמרא, כי זה שהלוח אינו יכול לסרב לילך לבית דין שבירר המלווה, אמור רק בבית דין מומחין, אבל אי אפשר לכופו להתדיין בפני בית דין שאינם מומחין [יערכאות שבסוריא].

ולפי זה מדובר במשנתנו בערכאות שבסוריא.

**כמו דאמר רבי יוחנן** בהמשך המשנה: **בערכאות שבסוריא שנו**, שהמשנה מדברת בדיינים שאינם מומחים **2**.

**2.** עיין לקמן הערה ז' פירוש ערכאות



**הכא נמי ברישא, בערכאות שבסוריא שנו**, ולכן יכול הנתבע לסרב להתדיין לפניהם, **אבל** אם התובע תובעו בפני בית דין **מומחין**, לא יכול הנתבע לסרב.

רב פפא מוסיף עוד פירוש, לפי דרך זו, שמדובר בשני בתי דין באותה העיר, ושניהם מומחין, ואז יכול הנתבע לברור לו בית דין כרצונו, שהרי אינו מטריח את התובע לילך למרחקים למקום בית הוועד, ובאופן זה אומרת המשנה שאם אינם מסכימים, זה לבית דין של זה, הרי הם בוררין להם בית דין המוסכם על שניהם.

**רב פפא אמר**: לא חייבים להעמיד את המשנה דוקא בערכאות שבסוריא. **אפילו תימא** תאמר, שמדובר **במומחין**, אלא שמדובר, **בכגון בי דינא דרב הונא ובי דינא דרב חסדא**, ששניהם היו בעיר אחת, **3** שאז, אם התובע בירר לו בית דין אחד מהן, עדיין יכול הנתבע לסרב להתדיין לפניו, ולדרוש להתדיין עמו בבית דין האחר, משום **דקאמר ליה הנתבע לתובע: מי קא מטרחנא לך**, האם אני מטריח אותך ללכת למרחקים.

**3** התוס' מקשים על פירוש זה, שהרי אמרה הגמרא במסכת עירובין (סב ב) שרב חסדא לא היה מורה לפני רב הונא אפילו ביעותא בכותחא. (ועיין לעיל ה ב בתוס' ד"ה אלא). והמהרי"ק (שורש קס"ט) מיישב קושית התוס', שרשיי סובר שבדיני ממונות לא שייך הדין של מורה הוראה בפני רבו. וכן כתב התורת חיים. והטעם, שרק בהוראה בדיני איסור והיתר, נראה הדבר כמנהג הפקרות נגד רבו, אבל בדיני ממונות - מצינו שגם משה רבינו מינה שרי אלפים ושרי מאות. ועיין ב"תומים" סימן י"ד סק"ב. והתוס' מפרשים שהיו באותה העיר, אבל רחוקים זה מזה. והר"ן מפרש, שהכוונה לתלמידי רב הונא ורב חסדא.

לסיכום: בערכאות שבסוריא, או בשני בתי דינים בעיר אחת, לא יכול צד אחד לכופ את הצד השני להתדיין לפני בית הדין שבירר.

אלא צריך בית דין המוסכם על שניהם, ובאופנים אלו כותבת המשנה ששניהן בוררין להם בית דין המוסכם על שניהם.

אבל בבית דין מומחין, אם מציע ללכת לבית הוועד, יכול המלוה [התובע] לסרב להתדיין לפניו. ואין הלוה יכול להטריח את המלוה לבית הוועד, אלא חייב להתדיין לפני בית הדין שבירר המלוה. ובאופן זה אין המשנה מדברת.

ומקשה הגמרא, שביאור זה במשנה, אף שהוא נכון לדינא, ואף שאפשר לפרש כן דברי רבי מאיר, אבל המשך לשון המשנה, אי אפשר לפרש כן. שהרי -

**תנן: וחכמים אומרים, שני ה"דיינין"** [שלפי פירוש זה הוא שני בתי הדין] **בוררין להן עוד בית דין אחד**.

**ואי סלקא דעתך**, אם עלה בדעתך, **כמו דקא אמרינן**, כמו שפירשנו, **שבית דין** הם שמבררין להם בית דין אחר, האם **בית דין**, **בתר דפסלי להו**, שאין שני הצדדים נותנין בהם אימונם, **אזלו ובררו להו**, הולכים ומבררים **בי דינא אחריני** בית דין

אחר?! מי יסכים לכך, הלא אינם מקובלים על בעלי הדין, ולא ניתנת להם סמכות זו, מחוסר אימון.

**ועוד** קשה על פירוש זה: **מאי פירוש "זה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד"**, שמשמעות הלשון היא שכך הוא הדין. והלא לדברי הפירוש הזה, דבר זה אינו אלא במקרה מסוים, כאשר אינם מסכימים, אזי בוררין להם בית דין שלישי. ולפי ביאור זה היה צריך להיות לשון המשנה: אם בירר זה אחד וכו'.

ולכן, הגמרא חוזרת בה מהפירוש ששני בעלי הדין או שני דיינים בוררים להם בית דין שלישי, ומבארת שכל בעל דין בורר לו דין אחד, והדין השלישי יבורר או על ידי בעלי הדין או על ידי הדיינים. ומתורצת הקושיא הראשונה.

ועוד, שאין הכוונה שחייבים לעשות כן, אלא שרצוי להרכיב בית דין באופן הזה. והגמרא תבאר מה התועלת בדבר.

**אלא, הכי קאמר תנא של המשנה: זה בורר לו "דיין" אחד, וזה בורר לו "דיין" אחד, ושניהם בוררין להן עוד דין אחד.**

ודנה עתה הגמרא: **מאי שנא דעבדי הכי?!?** מדוע הם עושים כך, כלומר, למה אינם מתדיינים בבית דין קבוע בעיר, ומה התועלת [והעדיפות] בדבר.

**אמרי במערבא**, אמרו בארץ ישראל **משמיה בשם דרבי זירא: מתוך שזה בורר לו דין אחד, שנותן בו אימונו שיהפוך בזכותו, ככל יכולתו, וכן זה בורר לו דין אחד, ושניהן שני בעלי הדין בוררין להן עוד אחד** המוסכם על שניהם, ומהפך בזכות שניהם, לכן **יצא הדין לאמיתו**. ששני בעלי הדין יהיו מרוצים מפסק הדין, ואף המפסיד בדין ישמע בקול פסקם [מה שאין כן אם יפסיד בבית דין קבוע בעיר, הוא לא יהיה מרוצה מפסק הדין] <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> וכתב הרא"ש: "מפני שיש חסרי דעת טועין בדברי רש"י, ולמדין ממנו שהדיין יש לו להפך בזכות אותו שביירר ועומד במקומו, לחפות בדברים אשר לא כדן, ונהגו כמה אנשים לברור להם בעל תחבולות, ונתלין בדברי רש"י שמשמע שיש לו להפך בזכותו. וחלילה וחס! לא דקדקו בדבריו, שכתב: דסברי הרי אני ביררתי, כי הוא [הבעל דין] סובר כך שיהפך בזכותו יותר מבזכות האחר ומתוך כך ציית לדיניהן, אבל הדיין עצמו חלילה לו למצוא סברא לזכותו, אם לא שיראה לו דין גמור. אבל אם היה יכול להטעות את חבירו לקבל סברתו, אף על פי שהוא מסופק בה, הרי זה בכלל מטה משפט. אבל מתוך שזה בירר, מבין דבריו לאשורו, ואם יש לו צד זכות - נושא ונותן עם חברו, וכן עושה הדיין האחר לשני. נמצא לא נשאר זכות נסתר ונעלם לשניהם, והשלישי שומע משא ומתן של שניהם ומכריע ביניהם ויוצא הדין לאמתו".

שנינו במשנתנו: **וחכמים אומרים**: שני דיינים בוררין להן עוד אחד.

הגמרא סברה שטעמם של חכמים הוא, משום שאין שני דיינים מסכימים שכל אדם ישב עמהן. ואילו רבי מאיר אינו מסכים לסברה זו.

לכן שואלת הגמרא: האם **נימא** נאמר, כי **בדרב יהודה אמר רב - קא מיפלגי**, חולקים חכמים ורבי מאיר.

**דאמר רב יהודה אמר רב: אין העדים חותמין על השטר עם כל אדם, אלא אם כן יודעין ומכירים מי הוא העד השני אשר חותם עמהן**, שמא הוא עד פסול, ותבטל העדות כולה, ונמצאו אלו בושים בדבר. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> עוד פרש היד רמ"ה, שאם יחתום עמהם פסול, יחשדו גם בכשרים שבעדים.

**רבי מאיר לית ליה אינו סובר את הדין דרב יהודה אמר רב**, ולכן גם בדיינים הוא סובר שאין צריכין הסכמת שני הדיינים על השלישי שישב עמהן. ואילו **רבנן אית להו דרב יהודה אמר רב**, לכן הם סוברים שהדיינים בוררין להם את השלישי [וקשה לומר שדין רב יהודה אמר רב אינו מוסכם על כל התנאים].

ומתרתת הגמרא: **לא** מוכרחים לומר כן.

**אלא דכולי עלמא כל התנאים אית להו דרב יהודה אמר רב.**

**ודעת הדיינים - כולי עלמא לא פליגי**, אין מחלוקת, **דבעינן** שצריכין הסכמתם עם מי הם יישבו לדון. <sup>6</sup> **כי פליגי**, במה חולקים רבי מאיר וחכמים לגבי דעת בעלי דינים מי יהיו כל דייניהם.

<sup>6</sup> האם צריכים דעת הדיינים רק על הדיין השלישי, או גם על השנים הראשונים המבוררים. הר"ן מביא בזה שתי דעות. א. שגם על השנים הראשונים צריכים הסכמתם זה לזה. ב. שרק על הדיין השלישי צריכים להסכמת הראשונים טרם שיבררו אותו, משום שמא אם אחרי שיבררו אותו, לא יסכימו השנים לדון עמו ויצטרכו לברור אחר, ותהיה לו בושא. אבל השנים הראשונים, אין לדיין בושא אם הדיין האחר אינו מסכים לדון עמו. ועיין בהגהות הב"ח ברש"י (אות ב').

**רבי מאיר סבר: דעת בעלי דינים - נמי בעינן**, כדי שבעלי הדין יהיו מרוצין מפסק הדין. ואילו **רבנן סברי: דעת הדיינים - בעינן, דעת בעלי דינים - לא בעינן**.

ואגב שהביאו מאמר רב יהודה אמר רב, מביאים ברייתא המורה עוד דינים [והנהגות מוסריות] דומים.

**גופא**, שנינו לעיל, **אמר רב יהודה אמר רב: אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חותם עמהן**.

**תניא נמי הכי**, וכן שנינו בברייתא כדבריו: **כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין: לא היו חותמין על השטר, אלא אם כן יודעין מי חותם עמהן**.

**ולא היו יושבין בדין, אלא אם כן יודעין מי יושב עמהן.**

**ולא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן,** שגנאי הוא לתלמיד חכם לישוב עם עם הארץ בסעודה.

שנינו במשנתנו: **זה פוסל דיינו** של זה וזה פוסל דיינו של זה.

ומקשה הגמרא: **כל כמיניה**, וכי יש כזה כח בידו, **דפסיל דייני!** שיכול לפסול את הדיין שבירר הצד השני! והלא אינו מביא עליו ראייה שהוא קרוב או פסול!?

ומתרצת הגמרא: אכן אם בירר דיינים מומחין, גם רבי מאיר מודה שאינו יכול לפוסלם, אלא שהמשנה מדברת שבירר דיינים שאינם מומחין.

**אמר רבי יוחנן: בערכאות שבסוריא 7 שנו**, נשנו דברי רבי מאיר. 8 ואותם יכול לפסול.

**7.** מי הם ערכאות שבסוריא? רש"י מפרש, שלא היו בקיאיין בדין תורה. והר"ן מוסיף, שהעמידו אותם במקומות שאינם בני תורה, והם פוסקים לפי אומד דעתם. ומבאר הר"ן, שולכן סובר רבי מאיר, שיכול בעל הדין לטעון שאינו רוצה להתדיין לפניו. ומקשה הר"ן: אם כן למה סוברים חכמים שאינו יכול לפוסלם, הרי בודאי פסולים הם. [דמה שאמרה הגמרא (ג א) שהדיוטות כשרים מדרבנן - הוא מטעם "אי אפשר דליכא בהו חד דלא גמיר", אבל כאן בדיין אחד והבעל דין אינו רוצה להתדיין לפניו, הרי הצדק אתו]. ועוד מקשה, שהגמרא בהמשך מביאה ברייתא שאמרו חכמים "לא כל הימנו שפוסל דיין שהמחוהו רבים עליהם", מה זכותם של הרבים, ואיך יכולים רבים להכשיר דיינים הפסולים. ומתוך, שחכמים סוברים, שכיון שכל בני המקום אינם בעלי תורה, והמחוהו רבים עליהם, הרי הוא כקבלוהו עליהם. וחכמים לשיטתם [לקמן כ"ד] שאפילו בשלשה רועי בקר, אם קבלוהו עליהם, הרי הם כשרים לדון, ואין יכול לפוסלם. ובסברא זו חולקים רבי מאיר וחכמים. עוד פירוש מביא בשם רבינו דוד, שבכל שלשה דיינים שבערכאות דסוריא יש אחד שיודע דין תורה [כמובא לעיל מדף ג], ולכן סובר רבי מאיר שבעל הדין יכול לטעון שלש טענות. א. שהדיין שביררתי הוא הדיין היודע דין תורה, והדיין שביררתי הוא הדיוט גמור. ב. שהנני רוצה לברור מומחה, והוא אינו רוצה לישא וליתן עם הדיוט גמור. ג. הדיין שביררתי הוא נקיי הדעת. וחכמים משיבין שאינן טענות, כיון שהמחוהו רבים עליהם, ולכן יודע קצת דין תורה [מרוב התמחות]. לכן, א. אינו הדיוט גמור. ב. וממילא יכול לישא וליתן עמו. ג. ואין לו חלישות הדעת. והנפקא מינה בין שני הפירושים. שלדעת הר"ן ערכאות אינם פוסקים דין תורה אלא לפי אומד שכלם, ולכן דרגתם פחותה משלשה הדיוטות האמורים בדף ג'. ולדעת רבינו דוד, הערכאות הם הם ההדיוטות של דף ג', ומבין שלשתם ייצא דין תורה. [ועיין שם בתוס' ד"ה אי, שמדמים הדיוטות לערכאות, משמע שסוברים כשיטת רבינו דוד]. והמאירי מוסיף עוד חידוש, שחכמים סוברים שאם המחוהו רבים עליהם, אינו יכול לפוסלו אפילו כשיש מומחין, בלעדיהם שמאחר שכל אחד בורר לעצמו, דין הוא שיברור מי שירצה אפילו במקום מומחין, משום שיש לו קצת המחאה. ועיין עוד שם. **8.** וכתב המהרש"א, דאף שכבר השמיענו רבי מאיר לעיל [לפי ההוה אמינא של הגמרא -] שאפשר לפסול ערכאות, מכל מקום, כאן חידש, שאף שיכול בעל דין השני לטעון כנגדו "אנכי ביררתי ערכאות, ברור לך כפי רצונך", בכל זאת יכול בעל הדין לפוסלו.

**אבל דיינים מומחין - לא** סובר רבי מאיר שיכול לפוסלם, ולומר "איני רוצה להתדיין לפניהם".

ומקשה הגמרא על אוקימתא זו: **הא, הלא ממה דקתני סיפא**, משמע שרבי מאיר סובר שאפילו מומחין יכול לפוסלם, לפי ששנינו בהמשך המשנה: **וחכמים אומרים, אימתו** אנו מודים שיכול לפסול, **בזמן שמביא צד אחד ראייה עדים שהדיינים שבירר הצד השני הן קרובין או פסולין. אבל אם היו כשרין או מומחין מפי בית דין - אינו יכול לפוסלן.**

**ומכלל דברי חכמים אנו למדים, דרבי מאיר - מומחין נמי קאמר** שיכול לפוסלם, שאם לא כן, במה חולקים חכמים על רבי מאיר.

ואם כן, חוזרת הקושיא "כל כמיניה", האיך יפסול דיינים מומחין!?

ולכן מעמידה הגמרא אוקימתא שלפיה אין מחלוקת בין רבי מאיר וחכמים במומחין, שבודאי אינו יכול לפוסלם, וכן אין מחלוקת בקרובים ופסולים, שבודאי יכול לפוסלם, אלא שהם חולקים בערכאות דסוריא, שלדעת רבי מאיר יכול לפוסלם, ולדעת חכמים אי אפשר לפוסלם. וכך פירוש דברי המשנה הוא:

**הכי קאמרי חכמים: אבל אם היו כשרין**, שאינם קרובין או פסולין, הרי אף שהם יושבי קרנות, **נעשו כמו מומחין מפי בית דין, ואינו יכול לפוסלן.**

ועתה הגמרא מקשה על אוקימתא זו, מדברי הברייתא.

**תא שמע**, בא שמע ראייה נגד אוקימתא זאת ממה ששנינו בברייתא: **אמרו לו חכמים לרבי מאיר: לא כל הימנו**, אין לו את הכח והזכות, **שפוסל דיין שהוא מומחה לרבים!**

ומוכח, שחכמים חולקים עם רבי מאיר בדיין מומחה.

ומתרצת הגמרא: גם בלשון הברייתא צריכים להעמיד שמדובר בערכאות דסוריא.

**אימא**, תאמר ותשנה באותה הברייתא, שכך אמרו חכמים לרבי מאיר: **לא כל הימנו שפוסל דיין "שהמחווה רבים עליהם"**, כלומר, שהוא מקובל על דעת רבים, למרות שהוא יושב קרנות. ועל כך חולק רבי מאיר וסובר שאפשר לפוסלו, ולומר "לא אדון אלא בפני דיין מומחה מפי בית דין".

ועתה הגמרא מביאה ברייתא אחרת, שמשמע ממנה, כדברי אוקימתא זו.

**תניא נמי הכי: לעולם הוא פוסל והולך עד שיקבל עליו [בפני] בית דין שמומחה לרבים**, כלומר, דיין מומחה, **דברי רבי מאיר**. הרי שרבי מאיר מודה שאינו יכול לפסול דיין מומחה.

אך על אוקימתא זו מקשה הגמרא, מהמשך דברי המשנה.

שהרי שנינו במשנתנו "זה פוסל עדיו של זה וזה פוסל עדיו של זה, דברי רבי מאיר". ואין מדובר שהוא רוצה לפסלו מטעם קרוב או פסול, שהרי מדברי חכמים "אימתי בזמן שמביא עליהן ראייה שהן קרובין או פסולין, אבל אם היו כשרין - אינו יכול לפסלן", משמע שרבי מאיר סובר שעל אף שאינם קרובין או פסולין יכולים לפסלן.

ואם כן, סובר המקשן, שאם רבי מאיר סובר, שיכול לפסול עדים בלי שיביא ראייה שהוא קרוב או פסול, כן יכול לפסול דין בלי שיביא ראייה שהוא קרוב או פסול.

וקשה, על מה שתירצו, שרבי מאיר סובר שאינו יכול לפסול דין מומחה.

**והא והלא עדים - כמו מומחין דמי, היינו, שפוסלן בלי ראייה שהם קרובים או פסולים, ובכל זאת אמר רבי מאיר: זה פוסל עדיו של זה, וזה פוסל עדיו של זה.**

ומתרת הגמרא, שבודאי אין פירוש דברי רבי מאיר שיכול לפסול עדים בלי ראיה קרוב או פסול [והגמרא תבאר באריכות ותעמיד את המשנה שאינה כפשוטה - אלא באופן מסוים].

**הא, הלא איתמר שנינו עלה על הסיפא דמשנתנו: אמר ריש לקיש:** האם יתכן שרבי מאיר, שהוא פה קדוש, יאמר דבר זה, שבעל דין יכול בשרירות לב לפסול עדים שהביא הצד שכנגדו, בלי להביא עליהן ראייה שהן קרובין או פסולין?!

אלא, מבאר ריש לקיש, ומעמיד את המשנה: **תני**, צריך לשנות בלשון המשנה בלשון יחיד: **עדו**. שרוצה לפסול רק עד אחד.

וטרם שהגמרא מבארת את אוקימתת המשנה לפי דברי ריש לקיש, מבררת הגמרא את דעת ריש לקיש: **למאי**, לאיזה דבר הביא צד אחד עד אחד, והשני רוצה לפסלו.

**אילימא** אם נאמר לעדות **ממון**.

קשה, למה צריך בעל הדין לפסלו, הרי **רחמנא פסליה** התורה פסלתו עד אחד להוציא ממון על פיו!

**ואי**, ואם מביא עד אחד לחייבו **שבועה**, קשה, **הימוני מהימן**, התורה האמינתו לעד אחד להשביע, **כבי תרי**, כמו שני עדים לענין ממון!

והגמרא מבארת את דברי ריש לקיש, שמדובר באופן שבעלי הדין הסכימו ביניהם להאמין לעד אחד, ועתה רוצה צד אחד [או שני הצדדים] לחזור בו, ובאופן זה חולקים

רבי מאיר וחכמים, שלדעת רבי מאיר יכול לחזור בו, וזה הפירוש "זה פוסל עדו של זה", וחכמים סוברים שאינו יכול לחזור בו, כיון שקיבלוהו עליו. **9**

**9.** ולפי פירוש זה מה שאמרו חכמים: אימתי בזמן שמביא עליהן ראייה שהן קרובין או פסולין, צריך לומר בלשון "יחיד" - אימתי בזמן שמביא עליו ראייה שהוא קרוב או פסול. וחכמים מודים שאם קיבל עליו עד אחד והוא קרוב או פסול, יכול לחזור בו ולפסלו. והטעם שיכול לחזור בו, הרי קיבל עליו: כתב היד רמ"ה שכיון שהוא קרוב או פסול, יש לו שני חסרונות, האחד, שהוא עד אחד, והשני, שהוא קרוב או פסול. ולפי זה מקשה בתוס' הרא"ש [ולא הביא את היד רמ"ה] וכן הקשה הגאון רבי עקיבא איגר, על מה שכתבו התוס' - עיין הערה הבאה - שרק רב דימי מחדש שמחלוקת רבי מאיר וחכמים היא בחסרון אחד, עיי"ש, הלא מתוך דברי המשנה מוכח שמחלוקתם היא בחסרון אחד. ומתוך התוס' הרא"ש [וכנראה חולק עם היד רמ"ה] שאין פירוש קרוב או פסול מטעם שני חסרונות, אלא שמביא עליו ראייה שהוא קרוב או פסול, וטוען שלא ידע מכך ולכן קבלוהו, וקבלתו היא בטעות, ועתה נודע לו. ולכן סוברים חכמים שיכול לחזור בו. [ובכך מיושבים דברי התוס', אבל דברי היד רמ"ה אי אפשר לפרש כן, וקשה שהרי הוא בעצמו כותב כדברי תוס'. ודו"ק]. ועיין בתורת חיים, וערוך לנר.

**לא צריכא, המשנה מדברת, באופן דקבליה עליה, הבעל דין הסכים לקבלו כמו בי תרי, שלעדוהו יהיה תוקף נאמנות של שני עדים, ועתה הוא רוצה לחזור בו מקבלתו.**

ומקשה הגמרא: **מאי קמשמע לן**, מה בא רבי מאיר להשמיענו, **דמצי הדר ביה**, שיכול הוא לחזור בו, והרי דין זה **תנינא**, שנינו אותו במשנה הבאה: **אמר לו**, צד אחד לצד השני, **"נאמן עלי אבא"**, אבי נאמן לדון בינינו, למרות שהוא פסול מן התורה להיות דין בהיותו קרוב, או שאמר לו **"נאמן עלי אביך"**, או שאמר לו **"נאמן עלי שלשה רועי בקר"**, אנשים פשוטים שאינם מומחין, ועתה רוצה לחזור בו, **רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו. וחכמים אומרים: אינו יכול לחזור בו.**

## דף כג - ב

ועל משנה זו **אמר רב דימי בריה דרב נחמן בריה דרב יוסף**, שמדובר **כגון דקבליה עליה**, שקיבל עליו את אבא או את אביך **בחד**, שיהיה אחד מן הדיינים, ושנים אחרים כשרים יצטרפו עמו, ולמרות שהוא רק אחד מבין השלשה, יכול בעל הדין לחזור בו, לדעת רבי מאיר כיון שהוא פסול מן התורה **10**.

**10.** כתבו התוס', דבלי דברי רב דימי, לא קשה, שאפשר לומר שלכן סובר רבי מאיר שיכול לחזור, משום שיש לו שני חסרונות, האחד - שהוא קרוב והשני שהוא דין יחיד, ובאה המשנה לחדש, לדעת ריש לקיש, שבעד אחד אפילו שיש לו רק חסרון אחד, גם כן סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו, ולא קשה קושית הגמרא "תנינא". לכן הביאו את רב דימי, שרבי מאיר סובר שאפילו בחסרון אחד יכול לחזור בו. ומקשים המפרשים: איך אפשר לומר שבלי רב דימי, היינו אומרים שרבי מאיר סובר שרק בשני חסרונות יכול לחזור בו, הלא באותה משנה שנינו "שלשה רועי בקר" ובהם יש רק חסרון אחד שהם רועי בקר, ובכל זאת סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו. ותירץ הר"ן: כיון שלשלתם יש חסרון, הרי הם כשלושה

חסרונות, ובלי דברי רב דימי היינו אומרים שלכן סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו. והמהרש"א מתרץ, שאף על פי שיכלנו להוכיח כן משלשה רועי בקר, בכל זאת רצתה הגמרא לשאול גם מהרישא של המשנה, של נאמן עלי אבא ואביך, ולכן הביאו את רב דימי.

ואם כן קשה, מה חידש רבי מאיר, לפי דברי ריש לקיש, שאם קיבל עליו עד אחד, שעדותו גם אינה כשרה מן התורה, שיהיה נאמן כשנים, שיהא יכול לחזור בו, והרי כבר השמיע לנו שיכול לחזור בו לגבי קבלת דיין פסול?

ומתרצת הגמרא, שבכל זאת יש חידוש בדין "עדים" שלא השמיע לנו בדין דיין קרוב כמו "אבא ואביך".

**צריכא**, הוצרכה המשנה להשמיענו.

**דאי תנא** אם היה שונה התנא, רק את הדין של קבלת דיין **לאבא ואביך**, היינו סוברים, שרק **בהא קא אמרי רבנן**, סוברים חכמים **דלא מצי הדר ביה**, שאינו יכול לחזור בו, אם קיבלם, **משום דאבא ואביך** אינם בלתי ראויים לדון באופן כללי, שהרי **חזו לעלמא**, הם ראויים לדון את שאר בני אדם. **11 אבל** אם קיבל עליו **חד**, עד אחד, **כמו בי תרי**, שאף **לעלמא לא חזו**, אינו ראוי עד אחד בשום עדות של דיני ממונות להוציא ממון על פיו, **אימא**, היה מקום לומר, שחכמים **מודו להו לרבי מאיר**, וסוברים כמוהו, שיכול לחזור בו, ולומר שאין עד אחד מקובל עליו.

**11.** הקשו המפרשים: הרי שלשה רועי בקר אינם ראויים לשאר אדם, ובכל זאת סוברים חכמים שאינו יכול לחזור בו. ותירץ הר"ן: שלשה רועי בקר אינם כל כך פסולים, כיון שכל חסרונם הוא משום שלא גמירי, וכפסולא דחזי בעלמא דמי. [פירוש לפירושו: אי אפשר לפוסלם עכשיו משום שאינם ראויים לעלמא, שהרי גם לעלמא אינם פסולים אם היו מקבלים אותם. - לפי מה שסוברים חכמים לפי ההוה אמינא שחכמים מודים לרבי מאיר בחזו לעלמא]. ובתוס' הרא"ש תירץ: שלענין להיות דיינים, יתכן לפי הוה אמינא זו לומר, שאינם פסולים לעלמא, שאפשר להם לשאול ולברר הדין. והמהרש"א מתרץ: אכן לפי הוה אמינא זו, מודים חכמים לרבי מאיר ברועי בקר, וחולקים רק באבא ואביך דחזו לעלמא. והחזון איש (סימן י"ז) מתרץ: בשלשה רועי בקר, שהם פסולים רק מדרבנן, ואין פסולם בגופן, מודים חכמים.

לכן משמיעה לנו המשנה, שאף בעד אחד סוברים חכמים שאם קיבלו עליו - אינו יכול לחזור בו.

ואם תאמר: די לשנות דין עד אחד, ומאלו נבין שאם חכמים סוברים שאפילו בקבלת עד אחד אינו יכול לחזור בו, כל שכן בקבלת אבא ואביך לדון, שהרי ראויים מצד עצמם להיות דיין, ואם כן קשה, למה משמיעה לנו המשנה דין אבא ואביך?

ומתרצת הגמרא: **ואי אשמעינן**, אם היתה המשנה משמיעה לנו רק **בהא**, את דין עד אחד, היינו סוברים, שרק **בהא**, בדין זה, **קאמר רבי מאיר** שיכול לחזור בו, שהרי עד אחד אינו ראוי לשאר עדיות. **אבל בההיא**, אם קיבל עליו אבא ואביך, שהם כשרים



לשאר העולם, **אימא**, יכולנו לומר, שרבי מאיר **מודו** [מודה] **להו לרבנן** שאינו יכול לחזור בו.

ולכן, **צריכא**. הוצרכה המשנה להשמיענו שגם בעד אחד וגם באבא ואביך - חולקים רבי מאיר וחכמים.

זו היא אוקימתת ריש לקיש.

ומקשה הגמרא: אף אם הסברות נכונות הן, מכל מקום, אין אוקימתא זו מדוייקת בלשון המשנה.

**הא** הרי, התנא של המשנה דייק בלשונו, והראיה, **ממה דקתני ברישא** בלשון יחיד: זה פוסל **"דיינו"** של זה, ואילו **בסיפא** שונה בלשון רבים: זה פוסל **"עדין"** של זה. **אלמא**, מוכח ש**דוקא קתני** "עדין", שהם שנים עדים.

וקשה על ריש לקיש שאמר תני "עדין".

וחוזרת הקושיא: האם יתכן שלדעת רבי מאיר יפסול בעל דין אחד את עדי בעל דין השני?!

ומעמידה הגמרא אוקימתא אחרת בפירוש המשנה [והמשנה אינה כפשוטה, אלא מדברת באופן מסוים].

**אמר רבי אלעזר**: הדבר ברור שאין ביכולת בעל דין לפסול עדי בעל דין השני, אלא, המשנה מדברת, שאינו פוסלו לבדו, אלא **בבא הוא ואחר**, כשבאין בעל הדין ועוד איש אחד מצטרף עמו, **לפוסלן**, ולהעיד על עדי הצד השני שהם פסולי עדות. <sup>12</sup> [והגמרא תבאר באריכות].

<sup>12</sup> וכתב רש"י, שלפי אוקימתא זו מפרשים כן רק הסיפא, אבל הרישא של המשנה "זה פוסל דינו של זה, מפרשים בערכאות דסוריא. והטעם - כתב הר"ן - שאם נפרש גם הרישא כן, שרוצה לפסול את הדיין בערעור פגם משפחה, קשה, למה צריכים רבי מאיר וחכמים לחלוק גם בדיינים וגם בעדים.

ולפי אוקימתא זו פירוש המשנה כך הוא: זה מצטרף עם אחר ופוסל עדי של זה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אימתי, בזמן שמביא עליהם ראייה - בשני עדים בלעדי הבעל דין - שהן קרובין או פסולין, אבל אם אינו מביא שני עדים אחרים, הרי הם כשרים ואינו יכול לפוסלם.

ומקשה הגמרא: איך יתכן שרבי מאיר סובר שבעל הדין יכול להצטרף עם אחר לפסול עדי הצד השני? **כל כמיניה**, כיצד יש לו כח שכזה, והרי **נוגע בעדות הוא?!** יש לו נגיעה בעדות זו של עצמו, שאינו רוצה שיעידו לרעתו. והדין הוא שעד הנוגע בדבר, פסול לעדות.

ומתרת הגמרא: **אמר רב אחא בריה דרב איקא**: המשנה מדברת **כגון שקרא עליו ערער**, שמץ של פסול. כלומר, בעל דין והאחר שמצטרף עמו אומרים לבית דין סיבה למה הם פוסלים את עדי הצד השני.

ועדיין אינו מבואר, ולכן דנה הגמרא:

**ערער דמאי**, איזה פסול הם מצאו בעדים.

**אילימא ערער דגזלנותא**, שעדי הצד השני הם גזלנים, שראוהו גזול, וגזלן פסול לעדות. [ולאו דוקא גזלן, אלא כל העבירות שהעובר עליהן פסול לעדות].

חוזרת הקושיא: **כל כמיניה**, איזה נאמנות יש לבעל הדין על כך, ומי יאמינו, הרי **נוגע בעדות הוא!?**

**אלא** פירוש דברי רב אחא הוא: **ערער דפגם משפחה**, שבא לערער על כשרותו של עד מהצד השני, לומר שמוצא משפחתו הוא מעבדים שלא השתחררו, וכל בני המשפחה פסולים לעדות.

וחולקים חכמים ורבי מאיר האם לבעל הדין יש דין נוגע בעדות שכאת. חכמים סוברים שהוא נוגע בעדות, שהרי עתה הוא בא לפוסלו משום שבא להעיד לטובת עצמו. ואילו רבי מאיר סובר, כיוון שמעיד על כל המשפחה, הוא אינו נחשב כנוגע בעדות, אף שכתוצאה מעדותו ירוויח בעל הדין.

**רבי מאיר סבר: הני**, בעל הדין והאחר, **אמשפחה קמסהדי**, מעידים עדות כללית על כל המשפחה, ולא דוקא על העד מצד השני, **ואיהו**, העד, **ממילא קפסיל** בית דין יפסלוהו, ולכן אינו נחשב כנוגע בעדות.

ואילו **רבנן סברי: סוף סוף** כיון שעל ידי עדותו יפסל העד, **נוגע בעדותו הוא**, ואינו יכול לפסלו.

זו היא אוקימתת רבי אלעזר, ופירושו במשנה.

והגמרא מביאה עוד אוקימתא בפירוש מחלוקת רבי מאיר וחכמים, ובאוקימתא זו יש שתי גירסאות [והגירסא השניה ופירושה, תבואר בהערות].

**כי אתא כשהגיע רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: מחלוקת** של רבי מאיר וחכמים היא **בשתי כיתי עדים**, שאמר המלוה שיש לו שתי כתי עדים המעידין לזכותו, והביא כת אחת ראשונה, ועמד הלוח [ועוד אחר מצטרף עמו] לפסול את עדי המלוה בטענה שהם גזלנין. והוא טוען גם שאינו נוגע בעדות, שהרי יש למלוה, לטענתו, עוד כת אחרת.

וסובר רבי מאיר, שטענת הלוח טענה נכונה היא, והעדים שהביא המלוה ככת ראשונה, פסולים לעדות זו, ואף לעדויות אחרות, על פי עדות הלוח והאחר עמו, שפסלוהו.

ועתה, שעדים אלו פסולים, אם יביא המלוה את הכת השניה שטען שיש לו, יזכה המלוה בתביעה זו על פי עדים השניים [ומה שאמר שיש לו שתי כתי עדים, הוא משום שסבר כן].

ואם ביקש המלוה את הכת השניה ולא מצאה, הפסיד אף תביעה זו. ובכל אופן הכת הראשונה פסולה.

וחכמים סוברים, שאין הלווה ואחר עמו יכולים לפסלם, כי הלוח הוא נוגע בעדותו, כיון שיכול המלוה לחזור בו ולומר "אין לי עוד כת אחרת, אף שאמרתי שיש לי עוד כת".

ולפי חכמים, עדי כת הראשונה אינם נפסלים, בין אם הביא כת אחרת בין אם לא הביא, בין לעדות זו בין לעדות אחרת.

וסברת מחלוקתם היא :

**דרבי מאיר סבר**, בעל הדין **צריך לברר** ולהעמיד כל טענותיו שטען בבית דין על האמת, ולהוכיח כל צדקותיו, ולכן, בכל אופן הוצרך המלווה להביא גם את כת השנייה, ובעת שהביא כת הראשונה היה עתיד להביא את כת השנייה, ולכן כשהלוה פוסלם, הוא אינו נוגע בעדות.

**ורבנן סברי**, בעל הדין **אינו צריך לברר**, ויכול להביא רק כת אחת, אף שטען ואמר שיש לו שתי כתי עדות, ובעת שהביא כת הראשונה היה עתיד להביא את כת השנייה. ולכן, כיון שאינו עתיד להביא את כת השנייה, לכן אין הלווה מצטרף לפסול את הכת הראשונה.

**אבל בכת אחת**, כלומר, אם לא טען שיש לו שתי כתי עדות, **דברי הכל** מודה רבי מאיר לחכמים שאין בעל דין השני [ואחר עמו] **יכול לפוסלן**, שבודאי נוגע בעדותו הוא.

[ולפי אוקימתא זו תבואר המשנה כך : אם אמר המלוה שיש לו שתי כתי עדים, "זה" יכול להצטרף עם אחר להיות "פוסל עדיו של זה". וחכמים אומרים : אימתי, בזמן שמביא עליהן ראיה בשני עדים אחרים בלעדי הלוח שהן קרובים או פסולין. אבל אם היו כשרין, והלוח בעדותו עם אחר רוצה לפוסלן, אינו יכול הלוח לפוסלן"] **13**.

**13. פירוש שני של רש"י**. רש"י מקשה שתי קושיות על גירסתינו בגמרא. האחת [לפי הבנת הר"ן. וכנראה שהיה לו נוסח אחר ברש"י]: אם רבי מאיר סובר צריך לברר, צריך המלוה להביא שתי כתי עדים כשרים, ואם נפסל אחת מהם לא בירר דבריו. השניה : ואף אם נאמר שזה נקרא שבירר המלוה דבריו, משום שסוף סוף הביא עוד כת - והוא לא דייק, וסבר שהם כשרים, מכל מקום, איך יכול הלוח לפסול את הראשונים הרי נוגע בעדות הוא, שמא יפסלו האחרונים. ונמצא שהלוח מפסיד את המלוה בפוסלו את עדיו. כן פירש המהרש"א את הקושיא השניה. ועדיין צריך ביאור, מה חידש רש"י בקושייתו, הלא זו היא דעת רבי מאיר שאין חוששים שמא יפסלו השניים, וכל זמן שלא פסלום, יכול הלוח לפסול את

הראשונים. ועוד צריך ביאור, שאדרבה, מתוך שהיה ברור להלכה שבית הדין יאמרו להמלוה ברר דברך ותביא כת שניה, ועדיין לא עלה על הדעת - לא לבית הדין ולא לבעלי הדין - שהשניים יפסלו, בודאי שאינו נוגע בדבר אם יפסול את הראשונים, לדעת רבי מאיר. וזו היא הרי תירוץ של רבינו תם על קושית רש"י. והנראה לבאר קושית רש"י על פי מה שחקרו האחרונים (רבותינו הלבוש וסמ"ע וש"ך חושן משפט סימן ל"ז) בדין "נוגע בדבר". האם פסולו הוא מ"חשש משקר", או שפסולו הוא מטעם "בעל דבר". כלומר, כיון שיש לו נגיעה, אף שאינו יודע מנגיעתו, אינו בגדר "עד" אלא בגדר "מתדיין לפני בית דין". אם פסול "נוגע בדבר" הוא משום חשש משקר, לא קשה קושית רש"י, כמו שביארנו, שכל זמן שלא פסול את השניים, ולא עלה על הדעת שיפסלו, אינו חשוד למשקר, שיודע ששקר לא יועיל לו, בהביא המלוה את השניים. אבל, כוונת רש"י להקשות, שסוף סוף הלוה "בעל דבר" הוא בעדות זו, בלי חשש משקר. ובמה הוא "בעל דבר", בכל העדות, שהרי יתכן שיפסלו השניים. ואף אם הלוה אינו יודע שהוא "נוגע" ואינו "משקר", בכל זאת - הוא "בעל דבר". ובסברא זו חולקים רש"י ורבינו תם, לכן סובר רבינו תם, שאינו "משקר", ביודעו שהמלוה יצווה מפי בית דין להביא את כת השנייה, כנ"ל. לכן מפרש רש"י פירוש אחר, מתוך גירסא אחרת. והוא: שטען המלוה שיש לו שני כתי עדים, ואכן הביאם, ועמד הלוה [ואחר עמו] לפסול כת אחת. חכמים סוברים, צריך לברר. שאם טען שיש לו שתי כתי עדים, צריך להביאם, ועדות של כל כת נחוצה, וכל כת הם עדי המלוה, ולכן לא יכול הלוה לפסלם, מטעם נוגע בעדות, וכמו שאינם פסולים לעדות זו, כן אינם פסולים לעדות אחרת. ורבי מאיר סובר, אין צריך לברר. ומצד הדין, מספיק שיבא רק כת אחת, וכת אחת מיותרת, לכן יכול הלוה לפסול כת אחת, ואינו נוגע בעדות. ואף שאין להלוה תועלת בפסילת עדות זו, שהלא בין כך ובין כך יפסיד בעדות של כת האחרת, מכל מקום יפסלו לעדות אחרת. [ויותר נכון, מתוך שלא יועיל להלוה בעדות זו, לכן אינו נוגע בדבר, ויכול לפסלם לעדות אחרת]. ומתורצות שתי הקושיות שהקשה רש"י. האחת, אכן, לפי חכמים הסוברים צריך לברר בירר שפיר דבריו והביא שתי כתות כשרים. השנייה, אין כאן סברא של שמא יפסלו השניים, ולא עלה כן לא על דעת הבעלי דינים ולא על דעת בית דין. [אלא שרבי אמי ורב אסי שואלים, אם אחרי כן יפסלו השניים]. וכן בהמשך הסוגיא צריך להפך הגירסא. **עוד פירושים בסוגיא**. והנה כל זה הוא לפי פירוש רש"י שהלוה [ואחר עמו] רוצה לפסול כת אחת, והמחלוקת היא אם הוי "נוגע בעדות". אבל רבותינו הראשונים מפרשים פירושים אחרים, ולדבריהם אין הלוה בא לפוסלם ואינו נוגע בעדות. רבינו חננאל מפרש, שטען המלוה שיש לו שתי כתי עדות, והביא האחת ונפסלו מחמת שהן קרובים או פסולין, כלומר, שבאו עדים אחרים ופסלו. ועתה רוצה להביא את כת השנייה. וסובר רבי מאיר שאינו יכול להביאם, והטעם, משום שסובר צריך לברר ולהביא עדים כשרים. ואומרים לו "אם הבאת אותם לעדים הרי ביררת דברך שהעדים האחרים בטלים והעדים שהבאת הם הם עדיך, ואם נפסלו - נפסלו". וחכמים סוברים, אין צריך לברר, ויכול להביא איזו כת שירצה. הרמב"ם בפירוש המשנה מפרש, כגון שהביא המלוה כת אחת, ואחר כך הביא עוד כת אחרת והעידו כמו הראשונים, וטען הלוה שהם פסולים, [ואינו מעיד עם אחר, ולא מביא אחרים לפוסלם, אלא שטוען כך]. רבי מאיר סובר, שומעים לטענתו, ואומרים להמלוה "תוכיח כשרותם, לפי שאתה לא היית מביא עדים אחרי עדים על ענין אחד בעצמו, אלא שאתה יודע שיש בהן מי שאינו כשר לעדות. ואנחנו לא נדע איזו כת מהן שאינם כשרים". לכן צריך לברר ולהוכיח כשרותם. וחכמים אומרים, אין צריך לברר ולהוכיח כשרותם, ומה שהביא כת אחר כת הוא לחזק טענותיו, ולהודיע שהרבה אנשים מעידין לטובתו. ואם הלוה רוצה לפסלם יביא עליהם עדים שהם פסולים. היד רמה מפרש כגון, שטען המלוה שיש לו שתי כתי עדים, והביא כת אחת, ולא מצא עוד כת. וסובר רבי מאיר, צריך לברר, שהלוה טוען "הנך צריך להביא כת השנייה, וכשם ששיקרת ואמרת שיש לך עוד כת, כן איבדת הנאמנות על כת זו שהבאת". [טענה זו דומה מאוד לטענות שטר וחזקה "כמו שלא מצאת את השטר כן איבדת נאמנותך על עדי החזקה"]. וחכמים סוברים, אין צריך לברר, ויכול להביא רק כת אחת. ולדברי היד רמ"ה, שאלת רבי אמי ורבי אסי היא, לפי רבי מאיר - אם אכן הביא כת שניה, ונפסלו, האם הוי כמי שלא הביאם, דמה לי בעדים פסולים, או שסוף סוף בירר דבריו, ולא דייק בין כשרים לפסולים.

וממשיך רב דימי למסור את המשא ומתן שהיה בישיבת רבי יוחנן.

**אמרו לפניו רב אמי ורב אסי לפני רבי יוחנן: אין שם אלא כת אחת, מהו, מה יהיה הדין?**

והבין רבי יוחנן כוונתם, שמלכתחילה אמר המלוה שאין לו יותר מכת אחת, ולכן משיב להם רבי יוחנן בלשון קושיא:

**אין שם אלא כת אחת? ! והאמרת,** [צריך לומר: **והאמרינן**] והרי אמרתי בפירוש: **אבל בכת אחת, דברי הכל אין יכול לפוסלן. אלא** כוונת רבי אמי ורב אסי היא: מה יהיה אם **נמצאת כת שניה קרובין או פסולין**, דהיינו שאחר כך באו עדים אחרים ופסלו את כת השנייה, ושאלתם היא לדעת רבי מאיר, **מהו?** האם נאמר שבאופן זה מודה רבי מאיר שעדי הכת ראשונה אינם פסולים, שהרי השניים אינם, ואיגלאי מילתא למפרע שהיה לו רק את כת הראשונה, ואותם לא יכל הלוח לפוסלן, מטעם נוגע בעדות.

או שנאמר, אף שעתה נודע הדבר שכת השנייה פסולה, מכל מקום, בשעה שפסלם הלוח [ואחר עמו] לא היה נוגע בדבר, והם נשארים בפסלותם לעדות זו ולעדות אחרת.

**אמר להן רבי יוחנן: כבר העידו עדים הראשונים.**

**איכא דאמרי,** יש מי שמסר שמועה זו בנוסח אחר שלא רבי יוחנן אמר כן, אלא האמוראים האחרונים: **אמר רב אשי: כבר העידו עדים הראשונים.**

כלומר, כיון שבשעה שעדיין לא נודע שהשניים יפסלו, והלוח [ואחר עמו] לא היה נוגע בעדות, וכבר נתקבלה עדותו, הרי הראשונים פסולים לעדות זו ולעדות אחרת. [ואין אומרים איגלאי מילתא למפרע שהלוח נוגע בעדותו על הראשונים, היות שכבר נפסלו] <sup>14</sup>.

<sup>14</sup> רש"י מפרש פירוש אחר, הפוך מפירושו הראשון. כבר העידו עדים הראשונים, כלומר, שאי אפשר לפוסלם, כיון שהשניים פסולים, לכן הוא נוגע בעדות לפסול את הראשונים. וכתב רש"י שמשלשון הגמרא לא משמע כפירוש זה. ועיין ב"קהלות יעקב" (סימן ט"ו) המבאר שני הפירושים, ועיין בהערה הקודמת.

ודנה הגמרא ומבררת: האם **נימא** שמחלוקת זו של רבי מאיר וחכמים, **בפלוגתא** במחלוקת אחרת **דרבי ורבן שמעון בן גמליאל - קמיפלגי** הם חולקים.

מי שהחזיק בקרקע חבירו, ובא בעל הקרקע [הבעלים הקודמים] ואמר לו "מה הנך עושה בקרקע שלי". אם המחזיק טוען "לא אמר לי אדם מעולם", אין טענתו טענה, ומסלקים אותו מן הקרקע, היות שאינו אפילו טוען שהקרקע שלו. אבל אם אמר לבעל הקרקע "אתה מכרתיה לי", שהיא טענה טובה, אזי צריך לברר אמיתת טענתו.

או שיוכיח בשטר שקנה את הקרקע, או שיביא עדים שראוהו מחזיק בקרקע שלש שנים, ואז אינו צריך שטר. והטעם, משום שאין אדם נזהר בשמירת שטר זכויותיו יותר משלש שנים.

והגמרא במסכת בבא בתרא [קסט] דנה, כשהמחזיק טען שיש לו גם שטר וגם עדי שלש שנים, ולבסוף לא מצא את השטר, האם הפסיד זכויותיו, למרות שהביא עדי חזקה.

וצדדי הדין הם: האם צריך לברר דבריו שאמר שיש לו שטר, או לא.

**דתניא**, שנינו שם בברייתא: **הבא לידון**, מי שטען שיביא לבית דין זכויותיו, גם **בשטר** וגם **בחזקה** - **נידון בשטר**, אלו הם **דברי רבי**. **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: **נידון בחזקה**.

וטרם שהגמרא מסיקה את קושייתה - מפרשת את הברייתא.

**והוינן בה**, כשהיינו שם, כלומר, בעת למדנו מסכת בבא בתרא, שאלנו: האם יתכן לומר, שסובר רבן שמעון בן גמליאל **בחזקה ולא בשטר**, שבית דין יכריחו אותו להביא עידי חזקה, ולא יסתפקו בשטר?! הרי בודאי שאם יש לו שטר, צריך להביא את השטר, שהרי כל ענין "חזקת שלש שנים" הוא תחליף לשטר, שאם יאבד שטרו יוכל להביא עדי חזקה, ובודאי ששטר עדיף.

**אלא, אימא** צריכים לפרש "**אף בחזקה**". כך סובר רבן שמעון בן גמליאל. ואילו רבי סובר דוקא בשטר.

ובאיזה סברא תלויה מחלוקתם, הרי לכאורה די לנו בעדי חזקה -

**וקיימא לן** שם העמדנו, **דב"צריך לברר" - פליגי**. רבי סובר, כיון שטען שיש לו שטר, צריך להביא שטרו, ולברר טענותיו, ואינו יכול להסתפק עם עדי חזקה [למרות שחזקה בלי שטר גם נותנת לו זכות החזקת הקרקע, אם לא היה טוען שיש לו שטר], ועתה שלא מצא שטרו, הפסיד. ורבן שמעון בן גמליאל סובר: אין צריך לברר, ואף אם טען בתחילה שיש לו שטר, אינו צריך להביאו, וזכויותיו הן על פי עדי החזקה.

ולכן, מקשה הגמרא: האם נאמר [לפי גירסתינו], שרבי מאיר סובר כרבי "צריך לברר", וחכמים סוברים כרבן שמעון בן גמליאל "אין צריך לברר".

ומתרצת הגמרא: **לא** צריכים להעמיד שחכמים הסוברים כאן "אין צריך לברר" סוברים כרבן שמעון בן גמליאל. ואפשר להעמיד שבין רבי מאיר ובין חכמים סוברים כרבי.

כי **אליבא דרבן שמעון בן גמליאל**, אם היינו סוברים כרבן שמעון בן גמליאל שאינו צריך לברר, **כולי עלמא לא פליגי**, אזי בודאי שגם כאן, לענין עדים, היו רבי מאיר

וחכמים סוברים שאין צריך לברר, וממילא אין הלוה יכול לפסול עדי כת ראשונה של המלווה.

אלא, **כי פליגי**, במה תלויה מחלוקת רבי מאיר וחכמים? **אליבא דרבי**.

כלומר, שניהם סוברים בדין שטר וחזקה כמו רבי, ובכל זאת חולקים כאן בדיני עדות. ובמה תלויה מחלוקתם -

**דרבי מאיר** סובר **כמו רבי**, שאמר שם "צריך לברר", וצריך להביא שטר, כן גם כאן, צריך לברר, ולכן אינו נוגע בעדות.

**ורבנן אמרי לך**, יסבירו דבריהם, אף שאנו סוברים כמו רבי, מכל מקום, שונה הדין של עדים מהדין של שטר וחזקה. ובמה הוא שונה? - **דעד כאן לא קאמר רבי התם**, מתי סובר רבי שצריך להביא שטר - **אלא בחזקה דמכח שטרא קאתי**.

שטענת חזקה בפני עצמה אינה טענה כלל, כי מה בכך שהחזיק שלש שנים, בהחלט יכול להיות שהחזיק בגזלנות. אלא, שכל טענתו היא, שהיה לו שטר ואבד. נמצא, שהחזקה היא תחליף בדיעבד של שטר. ומעתה, אם היה טוען מתחילה "אתה מכרת לי והיה לי שטר, ולא נזהרתי בו. וחזקתי היא ראיה לטענתי שהיה לי שטר, ואבד", בודאי שהיה נאמן. אבל כיון שטען שיש לו עדיין שטר, לא יכולה החזקה להיות תחליף לשטר. ולכן סובר רבי שצריך לברר דבריו ולהביא את השטר, ואם לא מצא, מפסיד.

**אבל הכא**, מה שאין כן בעדים, סוברים חכמים, **דהני עדים** של כת אחת, **לאו מכח עדים אחריני קאתו**, אין סמכותם וכשרותם נובעת מכת השניה, ואינם שייכים זו לזו, ובהם **אפילו רבי מודה דאין צריך לברר**, שהם שתי כתות שאינם תלויות זו בזו וכל כת בפני עצמה היא עדות שלימה המוכיחה את צדקת טענותיו, ולכן, אינו צריך לברר דבריו ולהביא את שתי הכתות.

ועתה הגמרא מביאה עוד אוקימתא בביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים.

**כי אתא רבין** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: רישא** של המשנה "זה פוסל דיינו של זה" מדובר שם שהלוה פוסל, כלומר, שטוען שהם פסולים, גם הדיינים וגם העדים.

ונמצאו דבריו נכונים **בעדים פסולין, ודיינין כשרין**, שדבריו אודות פסלות הדיינים לא הוכחו. וסובר רבי מאיר, **מיגו מתוך דפסלי עדים** שנתקבלו דבריו על העדים, נאמינו גם על דבריו על הדיינין, **פסלי נמי דייני**. 1

1. כתב בשו"ת חתם סופר (חושן משפט סימן ג'), שמדובר באופן שבתחילה פסל את העדים בעדים כשרים, ועתה בא הלוח ואחר עמו לפסול את הדיינים. וכן בסיפא, בתחילה פסל את הדיינים בעדים כשרים, ועתה בא לפסול הוא ואחר עמו את העדים. [ועיין בהערה הבאה.] וסובר רבי מאיר, לדעה זו, שאינו נוגע בדבר כיון שפסל את העדים בטל הדין, וכן בסיפא כיון שפסל את הדיינים. וחכמים סוברים, שמכל מקום הרי הוא נוגע בדבר, שמא יתבעוהו בפני בית דין אחר, או יביא עליו עדים אחרים. אבל היד רמ"ה, וכן ה"תורת חיים" סוברים שלא מדובר שמצטרף עמו אחר, אלא שרוצה שנאמינהו משום שהוכיח אמיתותו בטענתו הקודמת. [ועיין בהערה הבאה.]

וזה פירוש: "זה פוסל דיינו של זה", ולא קשה מה שהקשתה הגמרא "כל כמיניה דפסלי דייני", כיון שאכן פסל את העדים, יש לו נאמנות. וחכמים אומרים: אימתי בזמן שמביא ראיה בעדים שהן, הדיינין קרובין או פסולין. אבל אם היו כשרין או מומחין, והוא רוצה לפוסלן בסברת מגו, אינו יכול לפסלן.

**סיפא** "זה פוסל עדיו של זה", מדוברת בטוען טענת פסול על הדיינין ועל העדים, ונמצאו דבריו **בדיינין** אמיתיים, ולכן הם **פסולין**, ודבריו על העדים לא הוכחו, והם **כשרין**, לכן סובר רבי מאיר, **דמיגו דפסלי דיינין, פסלי נמי עדים**.

ואילו חכמים חולקים, כנ"ל.

**מתקיף לה רבא** על אוקימתת רבין: **בשלמא** מה שסובר רבי מאיר **מיגו דפסלי עדים פסלי נמי דייני**, אפשר להבין, שטענת הלוח טובה היא, ואינה טענת נוגע בעדות, משום, שאף אם אלו הדיינים יפסלו, **איכא בי דינא אחרינא** שיכול לתובעו שם.

אלא מה שסובר רבי מאיר, **מיגו דפסלי דייני פסלי נמי עדים**, למה נאמינו?! הלא נוגע בעדותו הוא, שרוצה לפסול העדים, **והא עדים אחרים תו ליכא**, אין לו למלוח, ולמה נאמינו?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא**, לא מדובר כשאין לו כת אחרת, אלא צריכים לומר, שמדובר **באיכא**, שיש לו **כת אחרת**, וממילא אינו נוגע בעדות. 2

2. ומבאר המהרש"א: לפי זה מדובר שהלוח בא ואחר עמו, שברור שאינו יכול לפסול לבדו. והראיה, שהרי הקשתה הגמרא "היינו דרב דימי", ורב דימי הרי מוקים לה באחר עמו. אם כן, מקשה המהרש"א, שאכן מוסיף רבין על דברי רב דימי, וסובר שלא מספיק במה שיש כת אחרת, שלכן אינו נוגע בדבר, אלא צריך חיזוק יתר לטענתו, במה שהוכיח טענתו הקודמת שהבית דין פסולין, ואילו לרב דימי נאמן אף שלא פסל מקודם את הדיינים. ואם כן, קשה, מה מקשה הגמרא: "היינו דרב דימי", ומה תירצו: "איכא בינייהו מיגו בעלמא", הלא חילוק גדול ביניהם. ואינו מתרץ. ויתכן לבאר, שמדובר שאכן אין עמו אחר,



ובא לפסול בעצמו, בטענה שכבר הוכיח צדקתו בטענתו הקודמת, אלא שהמקשן שהקשה "היינו דרב דימי" - סבר, שטענה זו, שטוען שכבר הוכיח צדקתו, שווה בערכה, ל"בא ואחר עמו". ויש לה אותה דרגה של נאמנות.

ומקשה הגמרא: **הא, ואם ליכא כת אחרת** ורוצה שיאמינוהו על פי עצמו, האם תאמר **הכי נמי דלא מצי פסלי**, מטעם שהוא נוגע בעדות, אם כן קשה, **היינו דרב דימי**, הרי היא ממש אוקימתת רב דימי שאמר מחלוקת בשתי כיתי עדים, [מבואר לעיל] ומה חידש לנו רבין?

ומתרצת הגמרא: אכן, מדובר שיש שתי כתות עדים, ובכל זאת **איכא בינייהו** יש חילוק בין רב דימי לרבין, הדין של **מיגו**. **דמר רבין סבר אמרינו מיגו**, **ומר רב דימי סבר לא אמרינן מיגו**, [עיין בהערה]. 3

3. רש"י כותב: "מיגו בעלמא". והבין היד רמ"ה שכוונתו לדין "מיגו" שבכל הש"ס, כגון: "פרוע מיגו דמזוייף" וכדומה. וכן סבר החתם סופר בקושייתו. והקשו על רש"י, מה השייכות כאן לדין "מיגו", הלא לא באים להצדיק טענתו "מתוך" שהיה לו טענה אחרת טובה ממנה, הרי ברור שכוונת "מיגו" כאן היא "מחמת" כלומר, שאם ראינוהו בצדקתו על טענה אחת אינו חשוד שטענתו השנייה שקרית, ולכן סובר רבי מאיר - לדעת רבין - שאינו נוגע בדבר. ועוד הקשה ה"ערוך לנר", שאם כן, לדעת חכמים החולקים על רבי מאיר וסוברים - אף לדעת רבין, וכל שכן לדעת רב דימי - שאין אומרים מיגו, האם נאמר שכל דיני מיגו שבכל הש"ס אינם לדעת חכמים. והאמת יורה דרכו [וכן כתב החתם סופר שם בשם ספר בנין שלמה] שלא התכוון רש"י לכך, אף שכן משמע מלשונו. וכוונת רש"י היא, שרבי מאיר סובר - לדעת רבין - שכל מקום, שטוען הטוען שתי טענות, והוכיח צדקת טענה אחת, יכול להוכיח צדקת טענתו השניה ברמה נמוכה יותר של הוכחה [אם נאמר שמביא עמו אחר - כדעת המהרש"א והחתם סופר בהערות הקודמות], או שאינו צריך להוכיח כלל [אם נאמר שאינו מביא אחר - כדעת היד רמ"ה והתורת חיים].

הגמרא חוזרת לתחלת הסוגיא.

**גופא**, שנינו לעיל, **אמר ריש לקיש**: האם רבי מאיר שהוא **פה קדוש יאמר דבר זה** שיכול בעל הדין לפסול עדיו של בעל דין השני?! אלא **תני** צריך לשנות במשנה בלשון יחיד **"עדו"**, כמבואר לעיל.

ומקשה הגמרא: **איני!** והלא אינו כן. -

**והא אמר עולא: הרואה את ריש לקיש בבית המדרש**, הוא נראה לו **כאילו עוקר הרים וטוחנן זה בזה** ואינו משאיר שום דבר קשה שמעכב הטחינה, כלומר, שהיה חריף מאד, ואיך קרא על רבי מאיר דרך ענוה "פה קדוש"? 4 היינו, שהגמרא סברה שאדם חריף אינו ענו.

4. ביד רמ"ה מפרש, שקושיית הגמרא היא, שהמקשן סבר שריש לקיש היה חכם יותר מרבי מאיר. ומתרצת הגמרא, ומה בכך שהיה חריף - רבי מאיר היה עוקר הרים וטוחן הרי הרים.

ולכן מתרצת הגמרא, אף לדברידך, מה בכך, אם ריש לקיש היה חריף - רבי מאיר היה חריף יותר. ולכן קרא עליו "פה קדוש".

**אמר רבינא:** מה הקושיא, **והלא כל הרואה את רבי מאיר בבית המדרש**, היה נראה לו **כאילו עוקר "הרי הרים" וטוחנן זה בזה**, ולכן, ריש לקיש על אף גודל חריפותו, קרא על רבי מאיר "פה קדוש"?

ומסבירה הגמרא שלא התכוונו לשאול, איך קרא ריש לקיש על רבי מאיר "פה קדוש".

אלא **הכי קאמר** המקשן מתפעל מגודל חביבות תלמידי חכמים לרבותיהם, ואמר דברי התפעלות בלשון קושיא **בא וראה כמה מחבבין זה את זה**, שהרי ריש לקיש שהיה עוקר הרים וטוחנן, ועם כל חריפותו השתדל ליישב ולקיים דברי רבי מאיר, ועוד קורהו "פה קדוש".

והגמרא מספרת סיפור על חביבות תלמידי חכמים זה לזה.

**כי הא כמו שהיה, דיתיב ישב רבי רבינו הקדוש, וקאמר אסור להטמין את הצונן** בשבת מים צוננים, ורוצה להטמינם בחול כדי להחזיק צינתן. והטעם שמא יבואו להתיר להטמין דבר חם להחזיק חומו, שדבר זה אסור, מטעם איסור הטמנה.

**אמר לפניו לפני רבי, רבי ישמעאל ברבי יוסי: אבא רבי יוסי התיר להטמין את הצונן**, ואינו אוסר מטעם שמא יבואו להטמין דבר חם.

**אמר ליה רבי לרבי ישמעאל: כבר הורה זקן! חכם גדול, והוא רבי יוסי, והנני מקבל הוראתו!**

ועל סיפור זה **אמר רב פפא: בא וראה כמה מחבבין זה את זה! דאילו כל זמן שהיה רבי יוסי קיים** בעולם הזה, היה **כפוף ויושב לפני רבי** כתלמיד לפני הרב.

ומנין אנו יודעים זאת, **דהא רבי ישמעאל ברבי יוסי - ממלא מקום אבותיו היה חשוב כאביו והיה כפוף ויושב לפני רבי** מחמת כבוד נשיאותו, ולא היה מורה לפניו למרות שהיה גדול ממנו <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> כן מפרש רש"י (שבת נא א). אבל רבינו תם (נדה יד ב) מוכיח שרבי היה חכם יותר מרבי יוסי. ומפרש, שאכן בצעירותו היה רבי יוסי גדול ממנו, אבל כיון שהיו לו לרבי הרבה תלמידים, נתחדד באמצעות לימוד התלמידים ועלה על רבי יוסי בחכמתו.

ובכל זאת חלק רבי כבוד ברבי יוסי וחיבב דבריו **וקא אמר כבר הורה זקן**.

הגמרא דורשת מקראות בהבדל בין בני ארץ ישראל לבני בבל, בענין חביבות תלמידי חכמים זה לזה.

**אמר רבי אושעיא: מאי דרשת המקרא דכתיב, שהנביא זכריה בנבואתו על גלות בבל, אומר "ואקח לי שני מקלות, לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים".** ודרשינן: **נועם - אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימים זה לזה בהתווכחם בהלכה, שמעיינים יחד ומתקן זה את דברי זה, והשמועה יוצאת לאור, ואילו חובלים, אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלים** מקשין בלשון עז וחמה **זה לזה בה לכה.**

עוד כתוב בנבואת זכריה "ראיתי והנה מנורת זהב כלה... ושנים זיתים עליה... מה שני הזיתים האלה... אלה שני בני היצהר העומדים..."

הגמרא דורשת את הרמז ביצהר ובזית.

**"ויאמר אלה שני בני יצהר העומדים וגו' ושנים זיתים עליה".** ודרשינן **"יצהר" - אמר רבי יצחק: אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שנוחין** [גירסת הב"ח: **שמשמנין נוחין כשמן**] **זה לזה בהלכה, כשמן זית.** ומה שכתוב **"שנים זיתים עליה" - אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה, כזית".**

עוד כתוב בנבואת זכריה **"ואשא עיני וארא והנה שתיים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם, ולהנה כנפים ככנפי החסידה, ותשנה [ותשאנה] את האיפה בין הארץ ובין השמים. ואומר אל המלאך הדובר בי אנה המה מוליכות את האיפה. ויאמר אלי לבנות לה בית בארץ שנער".**

**"איפה" הוא יצר הרע, שבפסוק הקודם כתוב "ויאמר זאת הרשעה וישלך אתה אל תוך האיפה".**

מי הן שתי הנשים הנושאות את האיפה ומוליכות אותה לבנות בית בשנער שהיא ארץ בבל.

**אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: זו מדת חנופה** [המרומז ב"כנפי החסידה" - שמראין עצמם חסידים] **וגסות הרוח** [המרומז ב"רוח בכנפיהם"] **שירדו לבבל.**

ומקשה הגמרא: **וכי גסות הרוח לבבל נחית, ירדה? הלא לעילם ירדה.**

**והאמר מר, עשרה קבין גסות הרוח ירדו לעולם, תשעה נטלה עילם, ואחת כל העולם כולו.**

ומתרצת הגמרא: **אין, אכן, לבבל נחית ירדה לבבל, אבל, ויאשתרבוני דאישתרבב, שינתה הליכתה והגיעה לעילם.**

**דיקא נמי, וכן מדויק בלשון הפסוק, דכתיב לבנות "לה" בית בארץ שנער, בלשון** יחיד ולא כתוב "לבנות להן בית" **6** הרי שרק אחת מהן, חנופה, ירדה והגיעה לבבל, ואילו גסות הרוח הלכה לעילם.

**6.** רש"י במסכת קידושין (מט ב) מוסיף: שאילו בעת הולכה כתוב בלשון רבים "להנה". ועיין שם בתוס' מה שהקשו. ועוד מפרש רש"י "לבנות" שרצו לבנות לה בית- ולא בנו. ועוד פירשו שם התוס' וכן מפרש הרמב"ן בפרשת מטות כיון דכתיב "לה" בלי מפיך ה"א, וזה מראה על חוסר קיום, כמו שמפרש רש"י על הפסוק (במדבר לב) "ויקרא לה נובח בשמו", שלא נתקיים שם זה.

ומסקנת הגמרא "אכן **שמע מינה**."

ומקשה הגמרא: האם לא ירדה גסות הרוח לבבל? **והאמר מר, אמרו בברייתא: סימן לגסות הרוח - עניות, ועניות לבבל נחית ירדה לבבל.**

ומתרצת הגמרא: בבבל ירדה עניות בממון, ואילו בעילם ירדה עניות בתורה, ומה ששנינו סימן לגסות הרוח עניות, הכוונה עניות בתורה. כי מתוך גסות הרוח, אין התלמידים משמשין את רבותיהם כל צרכם ואינם חוזרים על לימודיהם, לכן אין התורה נוחה עליהם.

**דכתיב 7 "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" ונדרש "שדים" שאין החכמים זוכים להניק, כלומר ללמד, ולכן אמר רבי יוחנן זו עילם שזכתה ללמוד** שהרי היה שם דניאל, **ולא זכתה ללמד 8.** אבל בבבל היה שם עזרא הסופר ולמד חק ומשפט בישראל כמו שכתוב בספר עזרא "כי הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט".

**7.** וזה לשון המאירי: תלמידי חכמים ראוי להם להיות נוחים זה לזה בהלכה, ומחבבין כל אחד דבריו של חברו, ולא שיהו מכוונים לקטרג ולנצח. ואם עושין כן, נמצאו מנעימים זה לזה בהלכה, ומוציאין כל תעלומה לאור, וזוכין ללמוד וללמד. שזה הלומד לאחרים וההשפעה לזולתו הוא תכלית השלימות. וכל שאינו זוכה ללמד, לא השלים לנפשו חוקה. כמו שאמרו: אחות לנו קטנה ושדים אין לה - זו עילם, שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד. והזוכה לכך - אשריו ואשרי חלקו. **8.** היד רמ"ה מפרש: זכתה ללמוד, ולכן נקראת אחות, ולא זכתה ללמד שנאמר "ושדים אין לה", שהתורה נמשלה כחלב שחיינו של תינוק תלויין בו.

הגמרא דורשת הרמז בשם "בבל".

## מאי בבל? 9 אמר רבי יוחנן, לשון בלילה הוא, שהיא מקום תורה, בלולה במקרא בלולה במשנה בלולה בתלמוד.

9. מדברי היד רמ"ה משמע שהגמרא מביאה דרשה זו לראיה שבבל לא היו עניים בתורה. וכן משמע מדברי רבינו תם בתוס'. ועיין ברש"ש שלא כתב כן. ואולי תלוי בשני הפירושים בהערה הבאה.

הנביא מקונן על גלות ישראל בבל: "במחשכים הושיבני כמתי עולם". אמר רבי ירמיה: זה תלמודה של בבל, שאין נוחין זה לזה, ותלמודם ספק בידם 10.

10. הרמב"ם בתשובותיו (מובא בריטב"א יומר נז א) כתב "שלא בכל הדורות היה כן "במחשכים". אלא בימי רבה ורב יוסף אביי ורבה, משום שהיה להם גזירות ושמדות, אבל אחר כך נתגברה התורה, וכל שכן בימי רב אשי, כמו שאמרו חז"ל: מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד". היינו שרש"י והרמב"ם מפרשים שהגמרא אמרה "מחשכים" לגרועותא של בבל. אבל רבינו חננאל כתב "כלומר טעמים שלו [של תלמוד בבלי] צפונים ועלומים כמים עמוקים", וכן כתב רש"י במסכת חגיגה (י"א).

## מתניתין:

המשנה ממשיכה לדון במחלוקת רבי מאיר וחכמים במי שקיבל על עצמו דין שאינו ראוי להיות דין, אם יכול לחזור בו.

אמר לו בעל דין אחד לשני: "נאמן עלי אבא", או שאמר לו: "נאמן עלי אביך", או שאמר לו: "נאמנים עלי שלשה רועי בקר לדון בינינו" 11 [שכל אלו פסולים להיות דיינים 12], ועתה רוצה לחזור בו, ולהתדיין בפני דין כשר.

11. רש"י מפרש להיות דין, והרמב"ם בפירוש המשנה, וכן ביד החזקה סובר, שהוא הדין לעדים. וכן כתב המאירי וכן משמע ביד רמ"ה. הגאון רבי עקיבא איגר (שו"ת סימן קע"ט) מסתפק אם באמת נהיים עדים ויכולים להזים אותם, או שאין עליהם דין עדים, אלא שהבעל דין מתחייב על פי עדותם, ואם יזימום לא יקיימו בהם דין "כאשר זמם". הר"ן סובר שהוא מתנה בעלמא (מובא בהערה ט"ו). משמע שאינה בגדר עדות. ומדברי הראב"ה (סימן כ) משמע שסובר שהוא מדין עדות. שהקשה, אמאי לא הוי "מתנה על מה שכתוב בתורה" שהתורה פסלה קרובים ופסולים. ואילו היה רק התחייבות, לא שייך "מתנה על מה שכתוב בתורה". ספק זה של הגרע"א, אפשר גם להסתפק, אם העדים יעברו על הלאו של "אם לא יגיד ונשא עונו", כשסירבו להעיד, וכן אם יחוייבו קרבן שבועת העדות. ועיין ב"הלכות קטנות" (סימן ק"כ) שמביא דעת הירושלמי שלא יביאו קרבן שבועה. ועיין ב"קובץ הערות" (סימן ע"ב). 12. אבא ואביך פסולים מטעם שהם קרובים, והתורה פסלתם, כמו שיבואר בדף כ"ז. רועי בקר פסולים משום שאינם יודעים לדון - רש"י כה ב ד"ה לא לדינא. ועיין בהערה ט"ו מה שמובא בשם היד רמ"ה. וכתב הר"ף, שסדר המשנה הוא חידוש אליבא דרבנן, דלא מיבעיא בקרובים הכשרים מצד עצמם לדון, אלא דעתה פסולים, אינו יכול לחזור בו, אף ברועי בקר שהם פסולים ממש, בכל זאת סוברים חכמים שאינו יכול לחזור בו.

נחלקו בכך תנאים.

רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו. כי הם דברים בעלמא בלי קנין. 13

13. כן משמע ברש"י ד"ה במחול, וכן כתב הרשב"ם (בבא בתרא קכח א) וכן כתב היד רמ"ה. וטעמם של חכמים יבואר בסוגיית הגמרא.

## וחכמים אומרים: אינו יכול לחזור בו.

וכן אם היה בעל דין אחד **חייב לחבירו** בעל דין השני **שבועה, ואמר לו** "במקום שבועה גמורה, **דור לי בחיי ראשך**, ותזכה בדין" 14, ועתה רוצה בעל דין שכנגדו לחזור בו, ולחייבו שבועה גמורה.

14. שבועה גמורה, היא או שבועה דאורייתא, שבועת מודה במקצת, שומרים, ועד אחד, או שבועה דרבנן - "נשבעין ונוטלין". במשנתנו מדובר שתמורתן מסכים שחבירו ידור לו בחיי ראשו. והיא שבועה קלה. כך פירש רש"י. וכן כתב הרמב"ם (פי"ז מהל' סנהדרין). אבל בפירוש המשנה כתב הרמב"ם, שהוא מלשון "נדר", וכן פירש רבינו עובדיה ברטנורא.

נחלקו בכך תנאים.

## רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו. וחכמים אומרים: אין יכול לחזור בו.

### גמרא:

**אמר רב דימי בריה דרב נחמן בריה דרב יוסף**: מה ששנינו במשנה שרבי מאיר סובר שאם קיבל עליו "אבא ואביך" יכול לחזור בו, מדובר, **כגון דקבליה עליה**, את "אבא ואביך", **בחד**, לאחד מתוך שלושת הדיינים. והחידוש הוא, כי למרות שיש עמו עוד שנים דיינים כשרים, בכל זאת סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו 15.

15. כן פירש רש"י. ומבאר בחידושי הר"ן, דאף שהעלה את אביו רק במדרגה אחת, מפסול לכשר, יכול לחזור בו, וכן שכן אם קיבלו כבי תרי, דהיינו כשנים, דודאי יכול לחזור בו. דעתה העלהו בשתי דרגות, מפסול לכשר, ומאחד לשנים. וחכמים סוברים לדעת רש"י- דאף אם קבלו כבי תרי, אינו יכול לחזור בו. והטעם של חכמים - לדעת רש"י - כתב הר"ן דאם רוצה לתת לו מתנה - האם אינו יכול?! כלומר כיון שכך הסכימו ביניהם, אף שיש כמה חסרונות, אינו יכול לחזור בו. זו היא דעת רש"י. אבל התוס' ועוד ראשונים חולקים וסוברים, שאם קבלוהו כבי תרי, שהעלהו בשתי מדרגות, אף חכמים מודים שיכול לחזור בו. והר"ן מבאר בשם רבינו אפרים, שחכמים סוברים שמה שאמר על הקרוב שנאמן לו כבי תרי, גוזמא בעלמא קאמר. וזו כוונת רב דימי שרק כגון דקבליה עליה בחד. ומוסיף היד רמ"ה וכן כתב הרא"ש, שהוא הדין - לדעת תוס' - לחכמים אם קיבל עליו את הכשר כבי תרי שהעלהו במדרגה אחת, אינו יכול לחזור בו. והש"ך (סימן כ"ב ס"ק ב') מדייק מלשון הרא"ש שדוקא אם קיבלוהו כתרי, אבל אם קיבלוהו כשלשה, יכול לחזור בו. אבל השבות יעקב (ח"א סי' קנ"ד) חולק על הש"ך. ולפי דעה זו של התוס' שהיא דעת הר"ף, נחלקו הגאונים, אם קיבל עליו קרוב או פסול כבי תרי, ובקנין. שיש מרבתינו הסוברים, שיכול לחזור בו, כיון שהעלהו שתי מדרגות. ומה שעשה קנין אינו מועיל, כי הוא קנין בטעות. ויש סוברים שאין אחר קנין כלום. ועיין בראשונים המאריכים בראיות. והקשה היד רמ"ה, דגם בשלשה רועי בקר ישנם שני פסולים, האחד שאינם יודעים לדון, והשני שהם פסולים מחשש גולן (עיין דף כה ב), אם הם רועים בהמות שלהם (בבא מציעא ה ב). ומתוך, ששני פסולים הוא רק כשהם באים משני צדדים, מצד אחד מכשיר את הפסול או הקרוב להיות ככשר, ומצד שני מכשירו להיות כשנים, אבל באדם אחד, שישנם עליו שתי סיבות לפוסלו, ומכשירו, אינו מעלהו אלא במדרגה אחת. שבכך שיש לו סיבה נוספת

להיותו פסול אינו נהיה יותר פסול. וכן סובר רבי עקיבא איגר בתשובותיו (ה"א סימן קע"ו). ועיין בתומים (סימן כ"ב) ובנתיבות המשפט (שם) ובמשו"ב נתיבות, שהתווכחו בסברא זו.

הגמרא דנה, באם המחלוקת היא ב"מחול", או ב"אתן".

כלומר, מי הוא האומר "נאמן עלי אבא", האם התובע אומר כן לנתבע, **16** שאם הדיין הפסול יזכה אותך אמחול לך על תביעתך.

**16.** בודאי הפירוש שמוחל לו אם יזכהו הדיין, דבלא זה פשיטא שאם מחל לו אינו יכול לחזור. הרא"ה.

או, אפילו אם הנתבע אומר לתובע, שאם הדיין הפסול יזכה אותך, אתן לך את תביעתך.

והסברא לחלק בין "מחול" ל"אתן", היא - בשלמא ב"מחול", שפיר יש כח לדיין פסול, היות שאין צריכים להוציא ממון מהנתבע להתובע, וזכיית הנתבע היא במה שנשאר אצלו. מה שאין כן ב"אתן", שאם יזכה התובע, יצטרך התובע להוציא ממון מהנתבע, אז יש סברא לומר שאין לתובע כח להוציא ממון על פי דיין פסול, אלא רק בדיינים כשרים. **17**

**17.** טעם חילוק זה בין אתן למחול, כתבו רש"י וכן היד רמ"ה. ועוד מבאר היד רמ"ה שבמחול-גמר ומקני, אבל באתן לא גמר ומקני. כלומר, שלפי רש"י, במחול נעשה הקנין מאיליו. ולפי הסברא השניה של היד רמ"ה, במחול יש יותר גמירות דעת [אמירתו רצינית יותר].

**אמר רב יהודה אמר שמואל: מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא, ב"מחול לך" אבל ב"אתן לך" - דברי הכל מודים חכמים לרבי מאיר שיכול לחזור בו.**

**ורבי יוחנן אמר: ב"אתן לך" מחלוקת.**

הגמרא מבארת דעת רבי יוחנן.

**איבעיא להו** הסתפקו בני הישיבה. האם כוונת רבי יוחנן היא: **ב"אתן לך" מחלוקת** של רבי מאיר וחכמים, **אבל ב"מחול לך" - סובר רבי יוחנן - דברי הכל מודה רבי מאיר לחכמים שאינו יכול לחזור בו.** [ולפי צד זה חולק רבי יוחנן על שמואל מן הקצה אל הקצה, שב"מחול" סובר שמואל שרבי מאיר וחכמים חולקים, ואילו לרבי יוחנן - כולי עלמא סוברים שאינו יכול לחזור בו. וב"אתן" סובר רבי יוחנן שרבי מאיר וחכמים חולקים, ואילו לשמואל - כולי עלמא סוברים שיכול לחזור בו.]

**או דילמא** יתכן שרבי יוחנן סובר - **בין בזו "מחול" ובין בזו "אתן", מחלוקת של רבי מאיר וחכמים.** [ולפי צד זה חולק רבי יוחנן על שמואל רק ב"אתן" שלדעת שמואל - כולי עלמא סוברים שיכול לחזור, ולדעת רבי יוחנן - חולקים רבי מאיר וחכמים].

הגמרא רוצה לפשוט את האיבעיא, מדברי רבא.

**תא בא ושמע: דאמר רבא: מחלוקת ב"אתן לך", אבל ב"מחול לך" - דברי הכל אין יכול לחזור בו.**

**אי אמרת בשלמא שרבי יוחנן סובר: ב"אתן לך" מחלוקת, אבל ב"מחול לך" - דברי הכל אין יכול לחזור בו, ניחא, שרבא דאמר כמו רבי יוחנן, אלא אי אמרת שרבי יוחנן סובר: בין בזו ובין בזו מחלוקת, קשה, רבא [שהוא אמורא כמה דורות אחרי שמואל ורבי יוחנן] דאמר כמו מאן, לא כשמואל ולא כרבי יוחנן?.**

ודוחה הגמרא את פשוט האיבעיא.

**רבא אינו סובר לא כשמואל ולא כרבי יוחנן, אלא טעמא דנפשיה סברא עצמית קאמר.** [ויש לנו שלש דעות באוקימתת מחלוקת רבי מאיר וחכמים]. רב אחא בא להוכיח לרבא, שרבי מאיר וחכמים אכן חולקים ב"מחול".

**איתביה רב אחא בר תחליפא - לרבא: שנינו במשנתנו: היה חייב לחברו שבועה גמורה, ואמר לו: "דור לי בחיי ראשך", ועתה רוצה לחזור בו, רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו, וחכמים אומרים: אין יכול לחזור בו.**

## דף כד - ב

**מאי 18** באיזו שבועה מדברת המשנה, האם **לאו באותן** חייבי שבועה [מדאוריתא] **הנשבעין** כדי לפטור עצמן מן התשלומים, ועל ידי שבועתן **לא משלמין**, כלומר: שהנתבע חייב לישבע כדי לסלק מעליו את התביעה, והתובע אמר לו: "דור לי בחיי ראשך", **דהוה ליה כמו "מחול לך"**, שאם תדור לי בחיי ראשך אמחול לך את תביעתך.

**18.** נראה לבאר שרב אחא סבר, שהמשנה מדברת בשבועה חמורה, שבועה דאורייתא, שלכן רוצה לפטרו משבועה זו, דאילו שבועה דרבנן אין נפקא מינה כל כך בינה לבין "דור לי בחיי ראשך". וענה לו רבא, שבכל זאת רוצה לפטרו משבועה דרבנן, ולהשביעהו בשבועה קלה. ועיין בתורת חיים.

ובכל זאת חולקים רבי מאיר וחכמים אם יכול לחזור בו. הרי לנו הוכחה שרבי מאיר וחכמים חולקים ב"מחול לך". וקשה על רבא.

ומתרץ רבא:

**לא** כדברידך, שהמשנה מדברת באותן הנשבעין ולא משלמין, אלא **באותן** התובעין שתיקנו להם חכמים שהם **נשבעין** על תביעתן, ועל ידי שבועתן הן **נוטלין**, כגון, השכיר



והנגזל וכדומה, [ומבואר במסכת שבועות], והנתבע אמר לתובע: "דור לי בחיי ראשך ואתן לך", **דהוה ליה כמו "אתן לך"**, ובזה סובר רבי מאיר שהנתבע יכול לחזור בו, אבל ב"מחול לך" מודה רבי מאיר לחכמים שאינו יכול לחזור בו.

נמצא שלדעת רבא מדברת המשנה, בין ברישא ובין בסיפא ב"אתן לך", לכן מקשה הגמרא -

**והא תניא ליה רישא** הרי כבר השמיעה לנו המשנה שרבי מאיר וחכמים חולקים ב"אתן לך", ולמה שנתה המשנה את הסיפא **19** ?

**19.** ומבאר היד רמ"ה: בשלמא אם נחלקו גם במחול וגם באתן, מובן הכפילות במשנה, שהסיפא מדברת במחול, ובא להשמיענו שבכל זאת סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו, והרישא באתן, ובא להשמיענו שבכל זאת סוברים חכמים שאינו יכול לחזור בו. אלא אי אמרת שבין ברישא ובין בסיפא מדובר באתן, קשה, למה לי תרתי.

ומתרץ רבא -

**תנא** שנה ברישא באופן שהנתבע **תולה** [-מסתמך] **בדעת אחריים** - "אבא ואביך", **ותנא** בסיפא באופן שהנתבע **תולה בדעת עצמו** כלומר, התובע.

**וצריכא** והוצרך להשמיענו בשניהם.

**דאי תנא** רק הרישא שהוא **תולה בדעת אחריים**, היה מקום לומר, שרק **בהא** בדין זה **קאמר רבי מאיר דמצי הדר ביה** שיכול לחזור בו, **משום דבשעת אמירתו:** "נאמן עלי אבא" - **לא גמר ומקני** אינו גומר בדעתו [-אינו מתכוון ברצינות] להקנות להתובע אם יזכהו הדיין, **דאמר** שחושב בדעתו: **"מי יימר** מי אומר **דהדיין מזכי ליה** יזכה את התובע" ואם היה יודע שיזכה התובע בדין, לא היה מסכים לכך שידנוהו דיין פסול.

ולכן סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו.

**אבל בתולה** הנתבע **בדעת עצמו** של התובע, שעולה בדעתו שבודאי ידור התובע החיי ראשו כדי להפטר משבועה גמורה **20**, **אימא** היה מקום לומר, **שמודי** להו **רבי מאיר לרבנן** שאמירתו "דור לי בחיי ראשך" מחייבתו, ואינו יכול לחזור בו.

**20.** כן פירש הרש"ש

לכן משמיעה לנו המשנה - חידוש - שבכל זאת סובר רבי מאיר שיכול לחזור בו.

ומאידך - **אי אשמעינן בהא** בסיפא, היה מקום לומר, **בהא** שתלה בדעת התובע, ועלה בדעתו שבודאי ידור התובע, ולכן **קאמרי רבנן** שאינו יכול לחזור בו, שמוותר להתובע

מלהישבע שבועה גמורה, **אבל בההיא** ברישא באבא ואביך, שתלה בדעת אחרים, **אימא** היה מקום לומר, **מודו ליה רבנן לרבי מאיר** שיכול לחזור בו.

לכן משמיעה לנו המשנה שבכל זאת סוברים חכמים שאינו יכול לחזור בו.

סיכום: לרבא, חולקים רבי מאיר וחכמים רק ב"אתן לך", בין תולה בדעת אחרים ובין תולה בדעת עצמו.

עוד נחלקו אמוראים אם המשנה מדברת כשבא לחזור בו לפני גמר הדין, או אפילו לאחר גמר הדין, דהיינו שהדיין הפסול כבר פסק את דינו **21**.

**21**. והוא הדין בסיפא של המשנה, אם כבר נדר בחיי ראשו. ועיין תוס' ד"ה שלח ובמהרש"א וברא"ש.

והטעם לחלק ביניהם, הוא: שיתכן לומר שאם שתק עד גמר הדין, ודאי הסכים בדעתו שהדיין הפסול יכריע ביניהם, ומחליט בדעתו להקנות להשני את תביעתו. [יד רמ"ה].

**אמר ריש לקיש: מחלוקת** רבי מאיר וחכמים היא, כשבא לחזור בו לפני גמר הדין, אחרי שטענו טענותיהם לפני הדיין הפסול, **אבל לאחר גמר דין - דברי הכל אין יכול לחזור בו.**

**ורבי יוחנן אמר: לאחר גמר דין מחלוקת.**

הגמרא מבארת דעת רבי יוחנן.

**איבעיא להו** הסתפקו בני הישיבה: מה היא דעת רבי יוחנן, האם כוונתו לומר: רק **לאחר גמר דין מחלוקת**, שאז סוברים חכמים שאינו יכול לחזור בו, **אבל לפני גמר דין - דברי הכל** מודים חכמים לרבי מאיר **שיכול לחזור בו**. [ולפי צד זה חולקים רבי יוחנן וריש לקיש מן הקצה אל הקצה, שלפני גמר הדין - לדעת רבי יוחנן לכולי עלמא יכול לחזור בו, ולדעת ריש לקיש - חולקים. ולאחר גמר דין - לדעת ריש לקיש לכולי עלמא אינו יכול לחזור בו, ולדעת רבי יוחנן - חולקים].

**או דילמא** יתכן שכוונת רבי יוחנן היא: **שבין בזו לפני גמר דין, ובין בזו** לאחר גמר דין - **מחלוקת**.

הגמרא פושטת את האיבעיא מדברי רבא. שרבא פסק הלכה, [ולא כסיכום פירושו במשנה], ומדבריו אפשר לפשוט את האיבעיא.

**תא** בא ושמע: **דאמר רבא**: בעל דין שקיבל עליו קרוב או פסול לדונו, כל זמן שהוא לפני גמר דין - יכול לחזור בו, אבל לאחר גמר דין אינו יכול לחזור בו.

והנה, ברור שרבא פוסק כחכמים ולא כרבי מאיר. ומוכח שסובר שלפני גמר דין לא נחלקו, ומודים חכמים, שיכול לחזור בו, ורק לאחר גמר דין סוברים שאינו יכול לחזור בו.

ולכן -

**אי אמרת בשלמא שרבי יוחנן סובר לאחר גמר דין - מחלוקת, אבל לפני גמר דין - דברי הכל יכול לחזור בו, מובן, שרבא דאמר כמו רבי יוחנן, ורבא פוסק אליבא דרבנן.**

**אלא אי אמרת, שרבי יוחנן סובר, שבין בזו ובין בזו מחלוקת, קשה, רבא דאמר כמאן, לא כריש לקיש ולא כרבי יוחנן, ששניהם סוברים שלפני גמר הדין סוברים חכמים שאינו יכול לחזור, ואיך פסק רבא הלכה שיכול לחזור בו, אלא מוכרחים לומר, האם לאו שמע מינה שרבי יוחנן סובר שרק לאחר גמר דין מחלוקת <sup>22</sup>.**

<sup>22</sup> ומפרש רש"י, שלא שייך לומר שרבא חולק על רבי יוחנן, ורבי יוחנן סובר בין בזו ובין בזו מחלוקת, ורבא עצמו סובר מחלוקת לאחר גמר דין ולפני גמר דין מודים חכמים וכו', וכמו שאמרה כן הגמרא כשדנה ב"אתן" ו"מחול". שהרי רבא בהוראה זו אינו מפרש המשנה, ובפירוש המשנה בודאי שאינו סובר כריש לקיש, שאם כן יוצא שפוסק אליבא דרבי מאיר, ולא שביק חכמים ועביד כרבי מאיר, [והתוסי מוסיפים שרבא פוסק בכל מקום כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש], אלא סובר בפירוש המשנה כרבי יוחנן, וסובר כמוהו שלפני גמר דין מודים חכמים שיכול לחזור בו, ופוסק כמוהו.

**שמע מינה** נפשטה האיבעיא.

מספרת הגמרא: **שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא (יצחק) שליח לרב נחמן בר יעקב לשאלו: ילמדינו רבינו! האם לפני גמר דין מחלוקת או לאחר גמר דין מחלוקת.** ועוד ישאלנו: **הלכה כדברי מי, כרבי מאיר או כחכמים.**

**שלח ליה רב נחמן בר יעקב מענה על שאלותיו: לאחר גמר דין מחלוקת, והלכה כדברי חכמים.** [וזו דעת רבי יוחנן ורבא].

נוסח אחר:

**רב אשי אמר: הכי שאלה זו שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב.**

האם **"אתן לדך"** מחלוקת [כדעת רבי יוחנן] או **"מחול לדך"** מחלוקת [כדעת שמואל]. ועוד שאלו: **הלכה כדברי מי, כרבי מאיר או כחכמים.**

**שלח ליה רב נחמן בר יעקב לרב נחמן בר רב חסדא: "אתן לדך" מחלוקת, והלכה כדברי חכמים.**

בישיבת **סורא מתני הכי** את שתי הנוסחאות האלו.

אבל בישיבת **פומבדיתא מתני הכי** בנוסח זה:

**אמר רב חנינא בר שלמיה: שלחו ליה מבי רב תלמידי רב, שליח לשמואל לשאלו: ילמדנו רבינו! ברור לנו שלפני גמר דין יכול לחזור בו, ושאלתנו היא: אם קנו מידו שעשה מעשה קנין מתחלה בשעה שאמר: "נאמן עלי אבא" או כשאמר: "דור לי בחיי ראשך", מאי, האם יוכל לחזור בו מקנינו, כיון שעדיין לא נפסק הדין או שעדיין לא נשבע.**

**שלח להו שמואל לתלמידי רב: אין לאחר קנין כלום, וקנינו מחייבו, ואינו יכול לחזור בו.**

## משנה:

אחרי ששנינו דין קרוב או פסול, באה המשנה לבאר, מי הם הפסולים לדון ולהעיד, ובמשנה הבאה יבואר מי הם הקרובים. <sup>23</sup>

<sup>23</sup> פירוש המשנה לרמב"ם.

כתבה התורה (שמות כג): "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", פירושו: "אל תשת רשע עד <sup>24</sup> 24".

<sup>24</sup> הנה, משנתנו שונה רק פסולי חמס, דהיינו עבריינים מחמת חימוד ממון. והאמת היא, שאביי ורבא חולקים (כז א) בדין זה, שרבא סובר שאינו פסול אלא רשע דחמס, כגון הגזלנין למינהם, גזלנין דאורייתא פסולים מדאורייתא, גזלנין דרבנן פסולים מדרבנן, אבל העובר על שאר איסורי תורה להכעיס את בוראו שלא מחמת חימוד ממון, אינו פסול לעדות, שאף שהוא רע לשמים אינו רע לבריות. ואביי סובר שגם העובר להכעיס, וכל שכן לתיאבון מחמת חימוד ממון, פסול מן התורה. וזה לשון הרמב"ם (פרק ו) "הרשעים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר: אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס, מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד: אי זהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות "רשע" שנאמר והיה אם בן הכות הרשע, ואין צריך לומר מחוייב מיתת בין דין שהוא פסול, שנאמר: אשר הוא רשע למות. ההלכה כאביי. וקשה, אם כן, למה נקטה המשנה רק פסולי חימוד ממון. וכתב המאירי "ואף על פי שהדין כן בכל עבירה: מכל מקום תפסה [= המשנה] עכשיו בעבירת גזל, לשתי סיבות. האחת מפני שהתורה למדתהו בפרט [= במפורש] שנאמר אל תשת ידך להיות עד חמס, ופירושו, שאם עד אחד יודע בעד שני שהוא גזלן - לא יצטרף להעיד עמו, ומעתה, אין צריך לומר שאם הדיינין מכירין או יודעין בכך - שאין מקבלין עדותו. והשניה, שעבירה זו פוסלת אף על פי שאין בה מלקות".

רשע דחמס דהיינו גזלן, פסול לעדות מן התורה, אבל רבנן פסלו לעדות גם מי שלוקח ממון חבירו שלא ביושר - כעין גזלן.

משנתנו מבארת כמה דוגמאות לפסולי עדות <sup>25</sup>.

**25.** התוס' והר"ן ועוד ראשונים, מפרשים שהמשנה מיירי מפסולי עדות דרבנן. וכל אלו המנוין במשנה אינם פסולים מן התורה. וראיותיהם הן [מלוקט מדברי התוס' הרא"ש הר"ן והמאירין]: ממה שלא שנתה: "גזלנין". ממה שהגמרא במסכת ראש השנה (כב א) קוראת לפסולין של משנתנו "גזלן דדבריהם". וכן הגמרא במסכת שבועות (מו א) קוראת לכל הפסולים של משנתנו- פסולין דרבנן. שהגמרא אמרה (כו ב) שכל אלו המנויין במשנה אינן פסולין עד שיכריזו עליהן בבית דין שהם פסולין. והרי פסקינן שגזלן דאורייתא פסול אפילו בלי הכרזה, משמע שהמנויין במשנתנו הם פסולין מדרבנן. ולכן אין גורסים "העבדים", דעבד פסול מן התורה. [ובמסכת ראש השנה גרסינן: "העבדים", ועיין שם בתוס' הטעם, וכאן בתוס' הרא"ש ובחידושי הר"ן. ואכמ"ל.] מכל מקום, יש עוד פסולים, ויבוארו בגמרא. ועתה נבוא לבאר, על המנויין במשנתנו למה הם פסולים רק מדרבנן. **משחק בקוביא**: לדעת רמי בר חמא שאסמכתא לא קניא. כתב רש"י (במסכת ר"ה) שאינו גזלן מדאורייתא, כי אינו שגזל מיד ליד [ועיין בהערה 28]. והיד רמ"ה וכן התוס' במסכת ר"ה כתבו [וכנראה, שזו כוונת התוס' כאן]: שאינו גזלן ממש, שהרי לוקח מדעת בעלים. הר"ן חולק על טעם זה משום שלוקח מדעת בעלים, שאם כן, היה כשר אף מדרבנן, ומביא ראיות שמי שעושה איסור בסוברו שאינו אסור- כשר אף מדרבנן. לכן סובר, כדעת רש"י הנ"ל. כל זה לדעת רמי בר חמא, ואילו לדעת רב ששת, פשיטא שאינו פסול אלא מדרבנן. **מלוה בריבית**: רש"י (שם) כתב: "משום דמנפשיה יהיב ליה", נותן הריבית ברצונו, וכן כתבו התוס'. הר"ן חולק גם במלוה בריבית, וסובר שמדובר בריבית דרבנן, שלא קצץ הריבית בשעת ההלוואה. [והתוס' מודים לו, אלא שסוברים שאף בריבית קצוצה אינו פסול אלא מדרבנן]. מפריחי יונים: למ"ד בגמרא אי קדמה יוני ליונד - היינו משחק בקוביא. ולמ"ד ארא - אינו גזל אלא מפני דרכי שלום. עיין בגמרא. **סוחרי שביעית**: מדובר בשביעית בזמן הזה שאינו אסור אלא מדרבנן (התוס' והראשונים). או שמדובר בעציץ שאינו נקוב שאיסורו רק מדרבנן (רבינו עובדיה). או בשאר אופנים שאינו אסור מן התורה (תוס' ר"ה). ואפילו אם מדובר בשביעית דאורייתא, אינם פסולים מדאורייתא, משום שאינם סבורים שעוברים עבירה, כי ממצאיאם את המעות לעניים - עיין גמרא כו א (תוס' - ועיין בתוס' ראש השנה שם). והרמב"ם כתב: "סוחרי שביעית, והם בני אדם שיושבין בטלין, וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהן ומתחילין לישא וליתן בפירות, שחזקת אלו שהן אוספין פירות שביעית ועושין בהן סחורה". ומבארו המאירי [וכן הוא הפירוש השני של הרדב"ז] שאין המדובר שמתברר שפירות אלו הן של שביעית. או משום שאין כאן גזילה להדיא אלא שסחורתו בעבירה (מאירי). משום שלא נתפרש איסורה בתורה במפורש (מאירי). וכל זה לדעת הסוברים שמשנתנו מדברת רק בפסולים דרבנן. אבל היד רמ"ה, וברבינו דוד [מובא בחידושי הר"ן] סוברים שמשנתנו מדברת גם בפסולים מדאורייתא וגם בפסולים מדרבנן.

שינוי במשנה במסכת נדה (מט ב) "כל הכשר לדון - כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון". כלומר, כל אלו הפסולים להעיד, כל שכן שפסולים לדון.

**ואלו הן הפסולין לדון ולהעיד.**

**המשחק בקוביא** חתיכות של עצם שמשחקין בערבון (רש"י ר"ה). מתנין תנאי בינהן "אם אנצחך תן לי כך וכך, ואם תנצחני אתן לך כך וכך (רבינו חננאל). והטעם שפסול, וכן הטעם למה אינו גזלן ממש, יבואר בגמרא.

**והמלוה בריבית.**

**ומפריחי יונים** יבואר בגמרא.

**וסוחרי פירות שביעית** ועוברים על מה שכתבה התורה (ויקרא כה) "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" ודרשינן: "ולא לסחורה".

והואיל ומחמת חימוד ממון עוברים על איסור תורה, הריהם כמו רשע דחמס, ופסולים לדון ולהעיד. והם חשודים להעיד שקר מחמת שוחד (רש"י ר"ה) 26.

26. הקשה ה"טורי אבן", למה הוצרך רש"י לפרש מטעם רשע דחמס, הרי אנו פוסקים כאבי שאף סתם רשעים פסולים, [עיין הערה כג]. וכתב שבספרו על הסנהדרין מתרץ, ולא זכינו לאורו. והנראה לתרץ, שרש"י סובר שהפסולים של המשנה - פסולים רק מדרבנן, ומבואר בהערה הקודמת. והפסולים מדרבנן, לכולי עלמא פסולים רק אם עוברים מטעם חימוד ממון, [כמבואר בהערה 30].

**אמר רבי שמעון: בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית.** יבואר בגמרא.

**אמר רבי יהודה: אימתי פסולים, בזמן שאין להם אומנות** שמתפרנסין ממנה, **אלא הוא,** משחקי הקוביא ודומיהם, הואיל ואין עוסקין ביישובו של עולם, אינם בקיאים בטיב דינים ומשא ומתן, ואינם יראי חטא. [רש"י עירובין: כיון דאינם מכירין ובקיאין בטורח וצער בני אדם, אינם חסים על חבריהן מלהפסידן ממון]. **אבל אם יש להן אומנות שלא הוא הרי הם כשרין** 27.

27. וזה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה: "ומיסודי התורה - שהאדם, אין ראוי לו להתעסק בעולם הזה, אלא באחד משני דברים, או בתורה כדי שתושלם נפשו בחכמתה, או במלאכה, שתועיל לו בהתמדת המציאות, או האומניות והסחורות, אלא שראוי למעט מאלו ולהרבות בתורה". והמאירי כתב: "לפי שאינו עוסק ביישובו של עולם, ואינו יודע בטיב משא ומתן ובכוונת עדות וכמו שרגילין לשקר באומנות שלהם ואינם מתגנים לבריות באותן שקרות- הם סוברים שלא יחגנו בשקרות שאר הדברים, וכן אין מכירין בטורח וצרות של בני אדם ואינם חסים על חבריהם להפסיד ממונם". וכן כתב הטור (סימן ל"ד).

## גמרא:

שנינו במשנה: **משחק בקוביא.**

ומבררת הגמרא: **מאי קא עביד?! איזה מעשה רע הוא עשה שבגללו הוא נפסל.**

ומתרץ רמי בר חמא, משום שהוא "אסמ כתא".

הקדמה לדין אסמכתא.

שנינו במשנה (בבא בתרא קסח א): לוח שפרע למלוה את מקצת חובו, ומפני הטרחה לכתוב שובר על המעות שפרע, מסרו המלוה והלוה את השטר לשליש, ואמר לו הלוה: "אם לא אפרע את יתרת החוב עד שלושים יום - החזר השטר למלוה", ועברו שלושים יום.

רבי יוסי אומר: יתן השליש השטר למלוה, רבי יהודה אומר: לא יתן.

כלומר, הלוח סמך בלבו שיוכל לקיים את תנאו, והבטחתו היתה על צד הספק, ולא גמר בדעתו שהשליש אכן יתן, לכן סובר רבי יהודה אסמכתא "לא קניא". ורבי יוסי סובר "אסמכתא קניא".

ההלכה נפסקה: אסמכתא לא קניא.

**אמר רמי בר חמא: משום דהוה המשחק בקוביא אסמכתא**, מתחילה הסתמך על דבר שאינו, שסבר - בטעות - שיוכל לנצחו, וכשהפסיד אינו נותן המעות מדעתו [מרצונו]. והדין הוא **שאסמכתא לא קניא**, נמצא שהמנצח קיבל מעות שלא ביושר, והם בידו כעין גזילה **28**.

**28.** לדעת רמא בר חמא הסובר שמשחק בקוביא הוא אסמכתא לא קניא, האם הוי גזילה דאורייתא? ברש"י ד"ה לא קניא משמע שסובר שהוא רק איסור דרבנן, שכתב: "והוה ליה כעין גזילה בידו". ובמסכת ראש השנה (כב א) מבאר: משום שגזילה היא רק דומיא ל"ויגזל את החנית מיד המצרי", דהיינו גזל מיד ליד. והיד רמ"ה כתב: "אבל מדאורייתא לאו גזלן הוא דהא מדעת בעלים קא שקיל, ולא קא עבר על לאו דלא תגזול". וכן כתב הר"ן.

זו היא דעת רמי בר חמא, ואילו רב ששת סובר שאינו אסמכתא.

שאסמכתא **29** היא רק באופן שטועה וסובר שיוכל לעשותו, כגון הלוח שסבר שיוכל לפרעו, ואם היה יודע שאינו יכול לפרעו, לא היה מתחייב, והתחייבותו אינה בדעת גמורה. אבל המשחק בקוביא, ידע מתחילה שישנה אפשרות שיפסיד כמו שיש לנצח, ובכל זאת משחק, ולפיכך אנו אומרים שמקנה בלב שלם, והמרוויח קיבל את המעות ביושר.

**29.** כן מחלק רש"י. ורבנו תם מחלק, שאסמכתא היא רק באופן שאינו יכול להרוויח כגון במשליש שטרו, לכן לא גמר ומקני, אבל משחק בקוביא - שסיכויי להפסיד שווים לסיכויי להרוויח, לכן באותה הנאה שיוכל להרוויח, גמר ומקני אף כשמפסיד. עוד מחלק רבינו תם (תוס' בבא מציעא עד א): שאסמכתא שלא קני היא, רק כשאינו רוצה שיבוא לידי כך, אלא באמת רוצה לפרוע חובו בגמר שלושים יום, אלא שעשה תנאי צדדי- להגביר אמינותו- והסמיך את חברו שיאמינו, ועל זה שייך לומר שלא גמר ומקני. אבל המשחק בקוביא, אין זה דבר צדדי, אלא עיקר המשחק הוא שירוויחו ויפסידו זה מזה.

**רב ששת אמר: כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא.**

**אלא**, מה הטעם שמשחק בקוביא פסול - **לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם.**

ומבררת הגמרא: **מאי בינייהו**, מה היא הנפקא מינה בין רמי בר חמא לרב ששת.

**איכא בינייהו** הנפקא מינה תהיה, באופן **דגמר אומנותא אחריתי** שמתפרנס באומנות אחרת, ואכן מתעסק ביישובו של עולם, אלא שמשחק בשעת הפנאי, שלדעת רב ששת אינו פסול, ואילו לרמי בר חמא, עדיין מעין גזלן הוא, והריהו פסול **30**.

**30.** כתב הר"ן, שלדעת רב ששת, אין הפירוש שאם יש לו אומנות אחריתי, אינו גזלן מדרבנן, אלא, שאף שהוא גזלן מדרבנן, בכל זאת לא פסלוהו לעדות. ובזה מבאר מה שלכאורה קשה בדברי הרמב"ם.

דבהלכות גזילה (פרק ו') כתב: "דברים הרבה אסרו חכמים משום גזל והעובר עליהם הרי זה גזלן מדבריהם, כגון מפריחי יונים והמשחק בקוביא: אף על פי שברצון הבעלים לקח, הואיל ולקח ממון חבירו בחנם דרך שחוק והתול, הרי זה גזל". ומשמע שפוסק כרמי בר חמא. וכן הבין המגיד משנה, עיין שם. ואם כן פסול אף שיש לו אומנות אחרת. וקשה שהרי הרמב"ם עצמו פוסק בהלכות עדות כרב ששת. (מלבד מה שמקשה המגיד משנה, למה פסק כרמי בר חמא, הלא קיימ"ל כרב ששת). וזה לשון הרמב"ם בהלכות עדות (פרק י'): "וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל". ועיין שם בכסף משנה ולחם משנה מה שהאריכו. ומבאר הר"ן, שאכן פוסק הרמב"ם כרב ששת שהוא פסול לעדות רק אם אין לו אומנות אחרית, ובכל זאת סובר שהוא גזלן מדבריהם. ועדיין דבריו צריכים ביאור, דאם הוא גזלן מדרבנן, והמעות בידיו גזולים הם, למה אינו פסול לעדות. ומה החילוק אם עוסק באומנות אחרת אם לא, בכל זאת גזלן הוא. ה"תומים" (סימן לד) מבאר: דהנה אנו פוסקים כאב"י דמומר האוכל נבילות להכעיס פסול לעדות כמו מומר האוכל לתיאבון. (עיין בסוגיא דף כז א.) אבל כתבו התוס' (בבא מציעא עב א ד"ה שטר) שבפסולין דרבנן - פסול רק לתיאבון משום חימוד ממון, ואילו להכעיס אינם פסולים. וכן פסק הרמ"א (חו"מ סימן לד סעיף ג): "ויש אומרים, בדבר מדבריהם, בעינין שעבר משום חימוד ממון". וממילא יבואר היטב, דהרמב"ם פוסק כרב ששת דמשחק בקוביא פסול מדרבנן. ולכן, אם אין לו אומנות אחרית, הריהו עושה כן לפרנסתו, משום חימוד ממון, ולכן פסול, כי הוא רשע דחמס מדבריהם לתיאבון. אבל אם יש לו פרנסה אחרת, ומשחק שלא לשם חימוד ממון, הריהו מומר להכעיס מדבריהם, שאינו פסול. [דאילו לרמי בר חמא שהוא גזל מדאורייתא, אין חילוק אם עושה כן לתיאבון או להכעיס, דהרי אנו פוסקים כמו אב"י שבכל אופן פסול.] ומדייק כן בלשון הרמב"ם: "והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא: הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא", כלומר שעושה כן משום חימוד ממון. ה"קהלות יעקב" מקשה על דבריו. דמשמע מהם שסובר שלפי רמי בר חמא, סובר הרמב"ם, שהוא גזלן דאורייתא [עיין בהערה כז]. ומוכיח מכמה ראיות, שאף אם אסמכתא לא קני, אינו גזלן דאורייתא. ומעתה לפי ביאור ה"תומים" שבגזלן דרבנן מחלקים בין יש לו אומנות אחרת שאז הוא מומר לתיאבון - לבין אין לו אומנות אחרת שאז הוא מומר להכעיס, היו צריכים לחלק גם לרמי בר חמא בין יש לו אומנות אחרת, לאין לו. ובגמרא אמרו במפורש לא כן. ומבאר ה"קהלות יעקב" בדרך אחרת. דהנה אב"י ורבא שניהם מודים במומר שאוכל נבילות לתיאבון שפסול, וחולקים באוכל להכעיס. והחילוק ביניהם ברור, דבאוכל לתיאבון, עושה משום חימוד ממון, עיין שם ברש"י שנבילות זולים יותר, והריהו רע לשמים ורע לבריות, וממילא חשוד שבעבור בצע כסף יעיד שקר, או שבעבור שוחד יפסוק שקר. אבל האוכל להכעיס, שהנהו רע לשמים ולא לבריות, אין עליו עדיין הוכחה שהנהו רע לבריות להעיד שקר. וכל זה הוא באוכל נבילות, משמע, שבגזל ממש שהנהו ודאי רע לבריות, לכולי עלמא פסול. וזה פשוט. ולכן, בין אם סוברים שמשחק בקוביא פסול מטעם אסמכתא לא קניא, ובין אם סוברים שלא הוא אסמכתא, בכל אופן הוא גזלן מדבריהם. אבל, חילוק גדול יש ביניהם, שאם סוברים שהוא אסמכתא ואסמכתא לא קניא, הריהו רע לבריות, והוא כגזלן, וחשוד על עדות שקר אפילו אם יש לו אומנות אחרת. ואילו, אם לא הוא אסמכתא - כרב ששת - אינו רע לבריות שהרי לדעתו מרוויח את המעות ביושר [אף שאסור מדרבנן]. ולכן, חילק רב ששת, וכן פסק הרמב"ם, שפסול רק אם אין לו אומנות אחרית. וצריך להוסיף על דבריו, שלכן פסולוהו, היות ואינו עוסק ביישובו של עולם, והוא מבלה ימיו ושנותיו, הריהו בעיני חכמים - רע לבריות.

**דתנן, שנינו במשנתנו: אמר רבי יהודה: אימתי פסולים משחקים בקוביא, בזמן שאין להם אומנות אחרת שלא הוא, אבל אם יש להן אומנות אחרת שלא הוא - כשרין. אלמא הרי שטעמא דמתניתין שפסולים משום שאינם עוסקין ביישובו של עולם - הוא.**

ומקשה הגמרא:



הוכחה זו **קשיא, לרמי בר חמא**, שהרי דברי רבי יהודה מוכיחים שטעם הפסול הוא משום יישוב עולם, ולא מטעם "אסמכתא לא קניא".

**וכי תימא** ואם תירצה לתרץ, שרמי בר חמא סובר ש**פליגי רבנן עליה דרבי יהודה**, שאף אם רבי יהודה סובר כן, מכל מקום התנא קמא חולק עליו, וסובר שהוא מעין גזלן, ורמי בר חמא פירש את דברי התנא קמא.

זה אינו, כי - והרי **אמר רבי יהושע בן לוי: כל מקום שאמר רבי יהודה:**

## דף כה - א

בלשון "אימתי" ובלשון "במה דברים אמורים", **אינו** בא לחלוק על החכמים [המובאים ברישא] **אלא** בא **לפרש דברי חכמים**, ואין החכמים חולקים עליו.

**רבי יוחנן אמר:** במקום שאומר רבי יהודה "אימתי", הוא בא **לפרש**, ובמקום שאמר "במה דברים אמורים", הריהו בא **לחלוק** על חכמים [המובאים ברישא].

ועל כל פנים, **דכולי עלמא** כל האמוראים סוברים, שכאשר רבי יהודה אומר "אימתי" **לפרש הוא** בא, וכאן במשנתנו שאמר "אימתי", אין החכמים חולקים עליו, וקשה על רמי בר חמא הסובר שלדעת חכמים משחק בקוביא פסול מטעם גזלן?.

ומתרצת הגמרא:

האם משיטת **גברא**, רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן, **אגברא**, על רמי בר חמא **קא רמית**, הנך שואל סתירה?

והרי אפשר לומר, כי **מר**, רמי בר חמא, **סבר**, **פליגי** חכמים על רבי יהודה, ולדעת חכמים הוי משחק בקוביא פסול מטעם גזלן. ואילו **מר**, רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן, **סבר** סוברים **לא פליגי** חכמים על רבי יהודה, וסוברים שמשחק בקוביא פסול מטעם שאינו עוסק ביישובו של עולם, ולא מטעם גזלן, כי אינו בגדר אסמכתא.

ומקשה הגמרא: **וכי לא פליגי** חכמים על רבי יהודה?!

והרי **תניא**, שנינו ברייתא שחכמים פוסלים משחק בקוביא משום גזלן.

דתניא, **בין שיש לו למשחק בקוביא אומנות שלא הוא, בין שאין לו אומנות אלא הוא - הרי זה פסול**". וקשה על רב ששת.

ומתוך רב ששת, במשנתנו לא נחלקו. ואם הברייתא שנתה דעה זו, אינה דעת חכמים, אלא ברייתא **היא, רבי יהודה עצמו משום רבי טרפון, היא**. שלדעת רבי טרפון הריהו אסמכתא.

כלומר, מדברי רבי טרפון בהלכות נזירות למד רבי יהודה שהוא הדין לגבי משחק בקוביא.

דתניא: שם שנינו: שנים יושבין, ואדם אחד עובר לידיהם. אחד מהיושבין אומר: "פלוני העובר נזיר הוא". והשני אומר: "אינו נזיר". אומר אחד: "הרינו מקבל עלי נזירות או כמותו הוא שהוא נזיר". והשני אומר: "הריני מקבל עלי נזירות אם כמותו הוא שאינו נזיר". ונמצא כמו אחד מהם שהוא נזיר, או שנמצא שאינו נזיר, ועל מקרה זה שנינו -

**רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: לעולם אין אחד מהן נזיר. לפי שלא ניתנה נזירות בקבלת ספק, אלא להפלאה**, כשקיבל עליו בדברים ברורים, [מלשון הפסוק: "כי יפליא איש" - דתרגומו יפרש], ועתה כשקיבל עליו בספק אינו קבלה.

הרי שרבי טרפון סובר, שאם תלה תנאו בדבר שאין בידו, ואינו יודע ברור, ואף שיועד שיתכן שלא כמותו - אינה קבלה.

וכן במשחק בקוביא, אף שידע שיתכן שיפסיד, בכל זאת אינו מקבל עליו את **1** ההפסדים, ואינו מקנה בלב שלם את מעותיו שהפסיד, וממילא לדעת רבי טרפון הריהו אסמכתא, ולא קניא, והמעות בידו בכעין גזילה.

**1** והקשו התוס': מה הדמיון בין קנין לנזירות, - דרק בנזירות כתבה התורה: "כי יפליא", ולכן צריכין דברים ברורים, מה שאין כן בקנינים. ותיצו, שלמדים מנזירות לשאר דינים התלויים בגמירות דעת. ותוספות הרא"ש מוסיף, שבמסכת נדרים נלמדים דיני גט מדיני נדרים. ועוד מבארים התוס', דאף שכתבה התורה "הפלאה", אינו מבורר באיזו דרגה של בירור דברים, שישנן כמה רמות של בירור, ועל זה נחלקו התנאים מסברא מה נקרא דברים ברורים לגבי קנינים, ולכן מדמים דין אסמכתא לנזירות.

אבל תנאי המשנה סוברים - לדעת רב ששת - שאינו אסמכתא, ופסול משום שאינו עוסק בישובו של עולם.

שנינו במשנתנו: ואלו הן הפסולין... **והמלוה בריבית**.

**אמר רבא: לוח מעות מחבירו בריבית - פסול לעדות**, שגם הלוח עובר בלא תעשה - שנאמר: "לא תשיך באחיד", "תשיך" מלשון פועל יוצא שגורם להמלוה לעבור על האיסור **2**. וכיון שבעבור חימוד ממון עובר על דת הרי הוא כרשע דחמס **3**.

2. גמרא בבא מציעא (ע"ה ב), וכן פירש שם רבינו עובדיה. 3. כתב המאירי: "ואף על פי שמאחר שאינו נוטל ממון, היה לנו לומר שאין זה רשע דחמס, מכל מקום - חמוד ממון מביאו לעבירה".

ומקשה הגמרא:

והא **אנן תנן** שנינו במשנתנו: "מלוה בריבית", ולכאורה משמע שרק המלוה פסול? ומתרצת הגמרא: פירוש משנתנו הוא:

**מלוה** הלוואה **הבאה בריבית**, שכלול בה כל העוברים על האיסור, גם המלוה וגם הלוח. 4.

4. במשנה פרק איזהו נשך (עה ב) שנינו, שגם העדים והערב עוברים בלאו. האם הם גם פסולים לעדות. נסתפק בכך הר"י [מובא ברא"ש], והצד שנאמר שפסולים הוא משום שעברו על לאו. ולמרות שאינם עדי חמס, אם אינם מרויחים, מכל מקום, הרי נפסקה ההלכה כאביי שאף עוברי שאר עבירות פסולים. ועוד שהרי הם כלולים בדברי המשנה: "מלוה הבאה בריבית". ומאידך, יתכן שאינם פסולים, כי אינם יודעים שעוברים עבירה, ממילא אינם חשודים להעיד שקר. וכן כתבו התוס' במסכת בבא מציעא (עב א ד"ה שטר).

ומספרת הגמרא עובדה, והיא תהווה קושיה על רבא.

אדם אחד ושמו **בר ביניתוס**, אסהידו ביה העידו עליו **תרי סהדי** לפוסלו לעדות. חד עד אחד אמר: "קמי דידי בפני אוזיף הלוח מעות **בריביתא**". וחד והעד השני אמר: "לדידי לי בעצמי אוזפי הלוח מעות **בריביתא**".

ורבא קיבל את עדותם ופסליה רבא לבר ביניתוס מלהיות עד כשר.

ומקשה הגמרא: למה פסלו רבא, הרי העד השני אינו נאמן לעדות, שהרי מודה שלוח מעות בריבית 5? והא רבא עצמו הוא דאמר: לוח בריבית פסול לעדות, והוה ליה והריהו רשע. והתורה אמרה: "אל תשת רשע עד"?

5. אמרה הגמרא (כו ב) שכל הפסולין מדרבנן צריכין הכרזה, דהיינו שהבית דין יפרסמו הדבר שהנו פסול לעדות, וכל זמן שלא הוכרז עליו- אינו פסול. והפסולים מן התורה אינם צריכים הכרזה. אם בר ביניתוס הלוח מעות בריבית קצוצה שהוא איסור דאורייתא, מובנת קושית הגמרא שהעד השני פסול להעיד עליו- אף בלי הכרזה, וכן כתב היד רמ"ה בדף כ"ו. אבל אם הלוח בריבית דרבנן [או כמו שהבאנו במשנה בשם תוס' שאף בריבית דאורייתא מיפסל רק מדרבנן] קשה, למה יפסל העד, הרי לא הכריזו עליו? ומתרץ הנמוקי יוסף: דכל הטעם שהצריכו הכרזה, הוא, משום הפסד הלקוחות, כלומר, שאנשים לא ידעו שהוא פסול, וימכרו ויקנו על סמך עדותו, ולבסוף יתברר להם שהעד היה פסול, לכן תיקנו חכמים שאינו פסול עד שיכריזו עליו. אבל מעיקר הדין הריהו פסול אף בלא הכרזה. ומעתה, כיון שכאן בעובדה שהעיד על בר ביניתוס לא שייך פסידא דלקוחות שהרי דנים על בר ביניתוס בעצמו לפסלו, ולא על לקוחות. ועוד מתרץ בשם הרא"ה: שהכרזה צריכים רק לשאר עדיות, אבל לאותה עדות שבא עתה הלוח להעיד, - אפשר לפוסלו, ולא ראו חכמים להאמינו, אף בלי הכרזה. ועיין בחידוש הר"ן וביערוך לנר".

ומתרת הגמרא: כיון שהעד השני הודה בעצמו על עצמו שהוא רשע, ולא העידו עליו אחרים, אינו עד פסול, ולמה -

**רבא לטעמיה לפי שיטתו, דאמר רבא: אדם הוא "קרוב" אצל עצמו וקרוב פסול לעדות, ולכן אינו יכול להעיד על עצמו, אפילו לחובתו, ויוצא מכך שאין אדם משים עצמו רשע.**

וזה הטעם שקיבל רבא עדותו על בר ביניתוס, ולא קיבל עדותו על עצמו.

מענין לענין מספרת הגמרא עוד סיפור.

**ההוא טבחא שוחט דאישתכח שנמצא דנפקא טריפתא מתותי ידיה שיצאה טריפות מתחת ידיו, כלומר, שמכר בשר טריפה בחזקת כשר. פסליה רב נחמן 6,** **ועבריה** והעבירוהו מחזקת כשרות שלו.

6. היד רמ"ה מפרש שפסלוהו מעדות, ומובן השייכות לסוגייתנו.

**אזל הלך השוחט, רבי מזיה וטורפיה** גידל שערותיו וצפרניו, וניוול עצמו כדרך בעלי תשובה. **סבר רב נחמן לאכשוריה** רצה רב נחמן להחזירו לחזקתו.

**אמר לו רבא לרב נחמן:** איזה נאמנות יש לו, **דילמא** אולי **איערומי קא מערים.** עושה בערמה כדי שיכשירוהו?

**אלא מאי תקנתיה** מה תקנתו על מנת שיחזירוהו.

**כדרב אידי בר אבין. דאמר רב אידי בר אבין: החשוד על הטריפות - אין לו תקנה, עד שילך למקום שאין מכירין אותו** ששם אינו מערים, 7 **וכשימצא אבידה יחזיר אבידה** לבעליו **בדבר חשוב,** דבר יקר, שכיון שמחזיר אבידה, מראה שחזר בו מחמדתו ממון, **או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב - משלו.** דהיינו, שיפסיד לעצמו את הטריפה, ובכך מוכיח שחזר בתשובה 8.

7. גירסת הרי"ף: "וילבש שחורים ויתכסה שחורים". 8. לשון המאירי: "שאיך רפואה לחולי הנפש במיצוע הדרכים, אלא אם כן בנטייה אחר הקצוות, דרך רפואה". וזה לשון היד רמ"ה: "שהעושה תשובה צריך לקדש עצמו במותר לו, ולעשות הרחקה יתירה, כדי שלא יבוא עוד לידי קלקול".

שנינו במשנתנו: ואלו הן הפסולין... **ומפריחי יונים**

הגמרא מבארת מה פירוש מפריחי יונים.

**מאי "מפריחי יונים"?**

**הכא** כאן [בבבל] **תרגומה** פירשוה, שהוא מין משחק שאומר אחד לחבירו: "אי **תקדמיה** תקדים **יונד ליון**, ליוני למקום מסויים, אתן לך כך וכך. [והגמרא תבאר, הרי כבר נשנה "משחק בקוביא"]].

**רבי חמא בר אושעיא אמר: ארא.** אדם המלומד **9** להביא יונים ממקומן לבית בעלים אחר, ואינו גזלן ממש, כי מדובר ביוני הפקר המקוננות בשוככות של אנשים, אך לא זכו בהן בעלי השוככות, אלא שיש בהן גזל מפני דרכי שלום **10**.

**9.** רבינו חננאל מפרש: קושרין חוט ארוך בעוף ומפריחין אותו בגג ומצפצפין ומתקבצין סביבותיו עופות של בני אדם מן שובכין אחרים, וכיון שמתקבצין פושט רשת ונוטלן". **10.** שנינו בברייתא [והובאה בגמרא בבא מציעא קב א]: "יונד שובך ויוני עלייה יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום". הביאור: לפי שהם באים להשובך משל הפקר, והשובך והעליה לא קנו אותם לבעלים בתורת חצר, הואיל ואינם משתמרים בהם, שלפעמים הם יוצאים משם, ולא סמכה דעתו של בעל השובך עליהם. ולכן אין בהם מן התורה משום גזל. וחכמים אסרו שלא יבואו לידי קטטות ומריבות, שכל אחד מחזיק את היונים - הנמצאים בשוככו- לשלו. (אנצי תלמודית ערך גזל). וזה נקרא "גזל מפני דרכי שלום".

ומבארת הגמרא:

**מאן דאמר אי תקדמיה יונד ליון. מאי טעמא לא אמר: ארא?**

**אמר לך: ארא** אינו פסול לעדות, **מפני** שאינו גזלן, אלא **מפני דרכי שלום בעלמא** **11**.

**11.** ומאן דאמר אי תקדמיה סובר שאף הגזלן מפני דרכי שלום - פסול. ערוך לנר.

**ומאן דאמר ארא, מאי טעמא לא אמר: אי תקדמיה יונד ליון?**

**אמר לך:** אי תקדמיה יונד ליון, **היינו משחק בקוביא**, והרי כבר נשנה.

**ואידך,** ומה יענה מאן דאמר אי תקדמיה יונד ליון, למה נשנה פעמיים?

ומתרץ: יש הבדל ביניהם, ויש בכל אחד מהם חידוש שאין בשני.

**תנא** משחק בקוביא, שהוא **תולה בדעת עצמו**, **12** ואחר כך **תנא** מפריחי יונים **שתולה בדעת יונו**.

**12.** וכתבו היד רמ"ה והר"ן והמאירי: שצריכותא זו היא לדעת רמי בר חמא, שמשחק בקוביא אסור משום אסמכתא, ולכן יש לחלק בין אסמכתא גמורה לאסמכתא פחותה ממנה, אבל לרב ששת דטעם האיסור הוא משום שאינן עסוקים ביישובו של עולם, מה לי תולה בדעת עצמו מה לי תולה בדעת יונו. והקשה הגאון רע"א, דמכל מקום אפשר לפרש הצריכותא גם לדעת רב ששת, דלרב ששת אם עוסק ביישובו של עולם אינו פסול, ומעתה, יכולים לומר הצריכותא בהיפוך: דעד כאן אינו כשר לעדות, אלא בתולה בדעת עצמו, לכן מותר דאינו בידו כלל, ומקנה בלב שלם, אבל תולה בדעת יונו שסובר שהוא

בידו, אימא שהוא אסמכתא ואינו מקנה, ופסול אף שיש לו אומנות אחרת. וכן אי תנא תולה בדעת יונו וכו'.

**וצריכא**, הוצרכו לשנות שניהם.

**דאי תנא תולה בדעת עצמו**, היינו סוברים, **התם הוא** מעין גזלן, משום **דלא גמר ומקני**, אינו מקנה בלב שלם, **דאמר** בלבו, לפי טעותו, **קיס לי בנפשאי** הנני יודע בעצמי **דידענא טפי** ולא היה בלבו ספק, ומשחק על מנת שינצח, וכשמפסיד אינו מקנה בלב שלם.

## דף כה - ב

**אבל תולה בדעת יונו**, שהיה בלבו ספק אם ינצח, ובכל זאת מתערב, **אימא** היינו סוברים לומר, **לא** הוי אסמכתא, ומקנה בלב שלם, לכן משמיעה לנו המשנה שבכל זאת הוא פסול 13.

13. מבואר היטב ביד רמ"ה, שמשחק בקוביא הוא ענין של עיון ומחשבה, ואי תקדמיה יוני ליון הוא ענין של מלאכת זריזות ידים, ולכן יש הבדל ביניהם, שיש מי שסומך יותר על חכמתו, ויש מי שסומך יותר על חריצותו.

ומאידך, **אי תנא תולה בדעת יונו**, היינו סוברים לומר, שאינו מקנה בלב שלם, **דאמר** בלבו - לפי טעותו: **בנקשא** בהכאת דפין של עץ **תליא מילתא**, שהיונה שומעת קולן ומכירה שבעלה מזרזה, וממהרת לעוף, **ואנא ידענא לנקושי טפי**, והנני יודע יותר להכות את הדפים, ולכן, אינו מקנה בלב שלם כשאכן מפסיד, **אבל תולה בדעת עצמו** שהיה ספק בלבו אם ינצח או יפסיד, **אימא** היינו סוברים לומר, **שלא** הוי אסמכתא, ומקנה בלב שלם, לכן משמיעה לנו המשנה שבכל זאת הוא פסול.

הגמרא מביאה ברייתא להקשות על מאן דאמר: ארא.

**מיתיבי** מברייתא: **המשחק בקוביא פסול. אלו הן: המשחקים בפיספסים** שברי עצים. **ולא בפיספסים בלבד אמרו, אלא אפילו המשחקין בקליפי אגוזים** ו**קליפי רימונים** שלמרות שאין עשויין לכך, ובמקרה בעלמא שיחקו בהן, בכל זאת פסולין,

**ואימתי חזרתן** לכשרותן, כלומר, איזה פעולה צריכין לעשות כדי שיוכר מתוך מעשיהן שחזרו בתשובה. ממתי **שישברו את פיספסיהן**, וכן **יחזרו בהן חזרה גמורה** **דאפילו בחנם** 14 **בלי מעות** [גירסא אחרת: **לנכרים**] **לא עבדי**.

**14.** והקשה בחידושי הר"ן, דבשלמא לרמי בר חמא, שייך לחלק בין בחנם לבין משחק עבור ממון, אבל לרב ששת שפסולו הוא משום שאינו עוסק ביישובו של עולם, קשה, מה לי בחנם ומה לי בעבור ממון, מכל מקום אינו עוסק ביישובו של עולם. וקשה מהברייתא על רב ששת? ומתרץ, שאם עושה בחנם, הרי בודאי יש לו אומנות אחרת, ולכן חזרתו היא שאינו עושה אפילו בחנם.

**מלוה בריבית פסול. אחד המלוה ואחד הלוח שניהם פסולין.**

**ואימתי חזרתן לכשרותן, מעת שיקרעו את שטריהן** **15** **שטרי ריבית ויחזרו בהן חזרה גמורה שאפילו לנכרי שמותר להלוותן בריבית - לא מוזפי כדי שישתכח מפיהם שם ריבית, ואז ודאי לא יחזרו למעשיהם הרעים.**

**15.** אין מדובר בשטר שכבר גבו בו, דאז פשיטא שהשטר נקרע בהחזרת החוב. אלא אפילו שעדיין לא גבו, צריך לקרוע את השטר. ולפי המאן דאמר (בבא מציעא עב) שטר שכתוב בו ריבית אין גובין לא את הקרו ולא את הריבית - יבטל החוב (חידושי הר"ן), ולפי המאן דאמר שגובה את הקרן ואין גובה את הריבית צריך לקרוע את השטר, והחוב של הקרן ישאר כמלוה על פה (הרא"ש). שעד כאן לא חולקים חכמים על רבי נחמיה [עיין הערה יז] אלא בשביעית, אבל בשאר ממון, פשיטא שאף לחכמים מחזירין. וכתבו הפוסקים, עיין רא"ש וטור, שאם אינו יודע למי להחזיר, צריך לעשות בהמעות צרכי רבים. כמבואר במסכת ביצה (כט א).

**ומפריחי יונים פסולים. ומי הם, אלו שממרין מרגיזים את היונים זה על זה להלחם.**

**ולא יונים בלבד אמרו, אלא אפילו הממרה בהמה וחיה ועוף זה על זה, גם כן פסולים, למרות שאין זה מצוי, ובמקרה בעלמא עשו כן.**

**ואימתי חזרתן. מעת שישברו את פגמיהן** הדפין שבהן מזרזים את היונים וכדומה, **ויחזרו בהן חזרה גמורה דאפילו במדבר שלא מצויים שם יונים של יישוב** **16** **לא עבדי.**

**16.** הגמרא מביאה את הברייתא להכיח כמאן דאמר: אי תקדמיה יונך ליון. והתרצן מתרצה אף למאן דאמר: ארא. והנה, רק בארא שייך להבדיל בין מדבר לישוב, אבל באי תקדמיה וכו' שאינו עוסק ביישובו של עולם לא שייך להבדיל בין מדבר לישוב. ומקשה רש"י, שאם כן ישנה הוכחה גמורה מהברייתא למ"ד ארא, ואיך רצתה הגמרא להביא מברייתא זו קושיא על מ"ד ארא, וראיה למאן דאמר אי תקדמיה יונך ליון? ומתרץ דהמלים: "ואימתי חזרתן": דאפילו במדבר נמי לא עבדי" אינם מלשון הברייתא, אלא תוספת היא שפירשה המאן דאמר ארא. ואין מכך קושיא על מאן דאמר אי תקדמיה יונך ליון. ולמ"ד אי תקדמיה, צריך להוסיף נוסח אחר: "ואימתי חזרתן": דאפילו בחנם נמי לא עבדו".

**סוחרי שביעית פסולים, והם אלו שנושאים ונותנים בפירות שביעית.**

**ואימתי חזרתן לכשרותן, מעת שתגיע שביעית אחרת ויבדלו ממסחר בפירות שביעית, ויפקירו גנותיהן לעניים.**

**ואמר רבי נחמיה 17 : לא חזרת דברים בלבד** שיאמרו לא נוסף עוד **אמרו** חכמים שיחזרו לכשרותן, שאין די בכך, **אלא חזרת ממון** ממש, שתהיה חזרה הניכרת, שבפועל ממש יפזרו פירות שביעית לעניים. **כיצד : אומר : אני פלוני בר פלוני כינסתי בשווי של מאתים זוז בפירות שביעית**, והנני חוזר בתשובה, **והרי הן המאתיים זוז נתונין במתנה לעניים 18**.

**17.** הטעם שרבי נחמיה חולק דוקא בסוחרי שביעית, כתב היד רמ"ה והר"ן והרא"ש, שבשאר הפסולים פשיטא שצריכים בפועל ממש להחזיר הממון שלקחו שלא כדין. מה שאין כן בסוחרי שביעית, שאינם גוזלים בפועל מאיש מסויים, אלא במניעת מעשה - שלא הפקירו לעניים, לכן מוסיף רבי נחמיה שאין די בכך במה שיפקיר, אלא צריך לעשות פעולה ממשית. ונראה לפרש דברי רש"י "חזרה הניכרת", דזה שמפקיר פירות שביעית בשנה זו, אינו עושה לתיקון ולחזרה בשל שביעית שעברה, דמכל מקום צריך להפקיד הפירות. וכשמפקירן - כדין פירות שביעית שהן הפקר, אין ניכר שחוזר בו ומתקן על העבירה של שביעית שעברה, אלא שעתה אינו עובר על איסור חדש. וזה לא מספיק לחזרה. **18.** והטעם שנותנם לעניים דוקא, כתב היד רמ"ה שהרי עיקר שביעית היא לעניים, כמו שכתבה התורה: "ואכלו אביוני עמך".

עד כאן הברייתא, ועתה מקשה הגמרא -

**קתני מיהת** בברייתא, שלא יונים בלבד אלא אף **בהמה**, וקשה, **בשלמא למאן דאמר אי תקדמיה יונך ליון**, ניחא, **היינו דמשכחת לה** שישנה למציאות זו **בהמה** שמלמדה לרוץ כשתשמע קולו, ועושה אתה משחקי התחרויות.

**אלא**, קשה, **למאן דאמר ארא**, וכי **בהמה בת הכי היא**, שתצא לצוד ולהביא בהמות מן ההפקר, בתמיה, והלא ירדפוה החיות?!

ומתרצת הגמרא :

**אין**, אכן ישנה למציאות זו, **בשור הבר** ההולך לחוץ למדבריות, והוא דומה לחיה, ואם מגדלו בביתו, אפשר ללמדו להביא חיות מן המדבריות. והטעם שאסור, משום דרכי שלום.

והטעם שקראתו הברייתא בהמה, משום שהברייתא נשנית **כמאן דאמר ששור הבר - מין בהמה הוא**.

**דתנן** ששנינו במשנתנו : **שור הבר מין בהמה הוא** אלו הם דברי התנא קמא. **רבי יוסי אומר : שהוא מין חיה**.

ומחלקותם היא לגבי חלבו, שאם הוא מין בהמה אסור לאכלו, ואם הוא מין חיה מותר. וכן לגבי מצות כיסוי הדם הנוהג בחיה ולא בבהמה.

הגמרא מביאה ברייתא, המוסיפה עוד פסולי עדות.



**תנא**, שנינו בברייתא: **הוסיפו חכמים עליהן** על הפסולין שנשנו במשנה, את **הגזלנין** [והגמרא תבאר] **והחמסנין** מי שלוקח חפץ שלא ברצון בעליו, אף שמשלם.

ותמהה הגמרא -

**גזלן** האם צריכים חכמים לפוסלו, הלא פסול **מדאורייתא הוא** שנאמר: "אל תשת רשע עד?"!

ומתרצת הגמרא -

**לא נצרכא** הברייתא להשמיענו בסתם גזלן, **אלא** הוצרכה לפסול מי שגוזל **מציאת חרש שוטה וקטן** 19 שמצאו מציאה, והם אינם זוכים במציאה, שאין להם יד [זכות] לקנות, ולכן מי שלוקחה מהם אינו גזלן מן התורה, אלא שחכמים תיקנו שאסור לקחתה מהם. כמו ששנינו (גיטין נט ב) "מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן גזל מפני דרכי שלום", כדי שלא יתקוטטו עמו אביו או קרוביו.

19. תוספות הרא"ש מסתפק אם מה שכתבה הגמרא "מציאת חרש שוטה וקטן", הוא רק דוגמא אחת מבין הדינים של גזל מפני דרכי שלום, והוא הדין לשאר הדברים שנשנו במסכת גיטין (שם): "מצודות חיה ועופות, יוני שובך ויוני עלייה". או שמציאת חרש שוטה וקטן - חמור יותר, כמו ששמעו שם בגמרא. ועיין בהערה הבאה שהבאנו בשם המאירי, שמציאת חרש פחות חמור ממצודות חיה ועוף. וצ"ע.

וגזלן זה פסלוהו חכמים, אחרי שנשנתה המשנה. כי, **מעיקרא** בתחילה [בעת שנשנתה המשנה] **סבור** שלא לפוסלו, מפני שמציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, ובדבר שאינו שכיח לא פסלו חכמים. **אי נמי** או שסברו שאינו גזלן ממש, וכל עבירתו הוא גזל **מפני דרכי שלום בעלמא**, לכן לא פסלוהו 20.

20. כתב המאירי, שלפי המאן דאמר שמפריחי יונים היינו ארא, שהוא גזלן מפני דרכי שלום, מכל מקום, כשנשנתה המשנה לא פסלו גוזלי מציאת חרש שוטה וקטן. והטעם, שמציאת חרש, אין בה דרכי שלום מפני הנגזל, אלא מצד קרוביו. אבל התוס' כתבו, שמה שאמרה הגמרא שאסרו מפני דרכי שלום, הוא רק למאן דאמר אי תקדמיה יונך ליון, שאילו למאן דאמר ארא, נפסלו גוזלי מציאת חרש יחד עם מפריחי יונים, שהם פסולים מחמת גזל מפני דרכי שלום. ומוסיף תוספות הרא"ש, שאם כן, מה שאמרה הגמרא לעיל: "אמר לך, ארא, מפני דרכי שלום בעלמא הוא", הוא רק שאין כוונת המשנה לכך, ובזמן שנשנית המשנה עוד לא פסלו, אבל להלכה למעשה, אחרי שפסלו גם גוזלי מציאת חרש שוטה וקטן, פסולים גם ארא.

**כיון שחזו** ראו חכמים [סברו] **דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי**, ועבר על תקנת חכמים מחמת חימוד ממון, הוסיפו **ופסלינהו רבנן**, משום שהוא חשוד בעיניהם להעיד שקר עבור בצע כסף.

עוד שנינו בברייתא: **החמסנין**.

הגמרא מבארת למה לא פסלוהו בתחלה, ולמה נראה לחכמי דור המאוחר לפוסלו. כי -

**מעיקרא סבור** שלא לפסלו, מפני **שדמי קא יהיב**, לכן **אקראי בעלמא הוא** מקרה הוא, ואינו בגדר גזלן <sup>21</sup>, **כיון דחזו** שראו חכמים, **דקא חטפי** שהאנשים חוטפין ונוטלין בלא רשות הבעלים, ואף שמשלמים, לכן **גזרו בהן רבנן** לפוסלן.

<sup>21</sup> התוס' מקשים, למה לא פסלום מעיקרא, הרי עוברים על איסור דאורייתא של "לא תחמוד"? ומתרצים, שאין עוברים בלא תחמוד, אם נותנים מעות. וממילא אין כאן איסור לאו. וכן סוברים כמה ראשונים. אבל, ישנה דעות הסוברים, שעוברים על "לא תחמוד", אף שנותנים מעות, ולדעה זו קשה. המהרש"א מעמיק בהסברת הקושיא, דאף שאנשים אינם חושבים שעוברים בכך עבירה, שהרי נותנים מעות [ומהאי טעמא אינו פסול לישבע כמו שאמרה הגמרא במסכת בבא מציעא (ה ב)] מכל מקום, הרי כתבו התוס' בתחילת הסוגיא, שכל אלו העוברים איסור דאורייתא, אלא שאינם יודעים חומרת הדבר, שלכן אינם פסולים מן התורה, מכל מקום פסולים מדרבנן, כגון משחק בקוביא - למ"ד אסמכתא לא קניא, ומלוה בריבית קצוצה, וסוחרי שביעית, ואם כן מקשים כאן התוס', שלמה לא פסלו חמסנין יחד עם משחק בקוביא ודומיהם, הרי הם עוברים על איסור דאורייתא של לא תחמוד. ומתרצים התוס', שאין כוונת הגמרא כמו שכתב רש"י שלוקחים החפץ וזורקים המעות, אלא שהיו מפיסים אותם עד שיאמרו רוצה אני, ובאופן זה אין עוברים על "לא תחמוד".

הגמרא מביאה עוד ברייתא, שהוסיפו בה עוד פסולים.

**תנא** שנינו: **עוד הוסיפו עליהן, הרועים, הגבאין והמוכסין** הממונים מאת המלך לגבות מסים ומכסים מאת ישראל.

והגמרא מבארת -

**הרועים, מעיקרא סבור** בתחילה סברו, שמה שהבהמות נכנסות לרעות בשדות אחרים **אקראי בעלמא הוא** ואין הרועים מתכוונים לכך, ולכן לא פסלום. **כיון דחזו** שראו חכמים, **דקא מכווני ושדו לכתחילה** שבכוונה תחילה מוליכים הבהמות לשדות אחרים <sup>22</sup>, ולכן **גזרו בהו רבנן** לפוסלם <sup>23</sup>.

<sup>22</sup> רש"י אינו מפרש "ושדו". ורבינו חננאל מפרש: שנוטלים זרעים משדות אחרים, וזורקים לפני בהמותיהם. <sup>23</sup> וכתב הרי"ף, שמה שהרועים פסולים הוא רק רועי בהמות של עצמם, אבל רועי בהמות של אחרים בשכר, אינם חשודים לרעות בשדות אחרים, ד"אין אדם חוטא ולא לו". כך אמרה הגמרא במסכת בבא מציעא (ה ב). וראיית הגמרא שם היא, ממה שנהוג למסור בהמות לרועה, ולא חוששין שהרועה ירעה בשדות אחרים, ולמה לא חוששין מהלאו של: "לפני עור לא תתן מכשול", ומוכרחים לומר שאין זו נתינת מכשול, שאינו רועה בשדות אחרים.

וכן **הגבאין והמוכסין, מעיקרא סבור**, שהם, **מאי דקיץ להו** לפי הקצבה שהקציב המלך **קא שקלי** הם לוקחים, ולכן לא פסלום, **כיון דחזו** שראו חכמים **דקא שקלי יתירא** שהם לוקחים יותר מן הקצבה <sup>24</sup>. [לפי גירסת מהרש"ל: **ומשווי עניי כעתירי** ולוקחים בשווה מן העניים כמהעשירים], ולכן **פס לינהו**.

<sup>24</sup> כתב הנמוקי יוסף, שאין הכוונה שלוקחים לעצמם, כי אז היו פסולים מן התורה, אלא שלוקחים מעט יותר, מחשש שמא יצטרכו למעות בפעם אחרת, ולכן פסולים רק מדרבנן. ועוד כתב, שהמוכסין

פסולין משום שלפעמים מוותרים לעשירים ולוקחים מן העניים [ועיין בגירסת המהרש"ל בגמרא], או משום שלוקחים בכח. ומבאר היטב ברי"ף וביד רמ"ה, וכנראה שהיה להם גירסא אחרת בגמרא.

הגמרא דנה במה ששנינו שהרועה פסול.

**אמר רבא: רועה שאמרו חכמים לפוסלו - אחד בין רועה בהמה דקה ואחד ובין רועה בהמה גסה.** ואף שאפשר לשמור בהמה גסה שלא תכנס לשדות אחרים, בכל זאת פסול.

ומקשה הגמרא סתירה מדברי רבא עצמו:

**ומי אמר רבא הכי, והרי אמר רבא: רועה בהמה דקה בארץ ישראל שמקלקלן את יישוב הארץ - פסולין, בחוצה לארץ - כשרין, רועה בהמה גסה, אפילו בארץ ישראל - כשרין.**

וקשה, הרי שרק רועה בהמה דקה, ורק בארץ ישראל, פסול?

ומתרצת הגמרא: המאמר **ההוא** של רבא, **במגדלים** בהמות **איתמו**. שאינם רועים, אלא מגדלים אותם בבתיהם, ולכן הם כשרים. ורק מגדלי בהמה דקה, שבורחת ורצה לשדות אחרים - פסולין [ורק בארץ ישראל], ואילו בהמה גסה היא נשמרת ואינה בורחת. **25** אבל רועי בהמות בחוץ בבקעות ליד הישוב, פסולים בין בדקה ואפילו בגסה, שנכנסת בשדות אחרים [בין בארץ ישראל ובין בחוץ לארץ].

**25** עוד מפרשים התוס', שבהמה גסה לא רצו לאסור משום שצריכין אותן לחרישה, והיא גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. והיד רמ"ה מפרש, שבהמה דקה אפשר להביא מחוץ לארץ לצורך אכילה, אבל להביא בהמה גסה שיש בכך טירחא, לא גזרו רבנן.

הגמרא באה להוכיח דעת רבא, שרועה בהמה גסה פסול.

**הכי נמי מסתברא. ממה דקתני** ששנינו במשנתנו: שבעל דין אחד אומר להשני: **"נאמנין עלי שלשה רועי בקר"**. מאי הפירוש נאמנין, האם **לאו** פירוש, שמקבלם עליו **לעדות**. ומשמע שרק אם רוצה לקבלם, הריהם מעידין, ואם אינו רוצה, פסולין - כמו אבא ואביך - לעדות, משום שהם רועי בהמה גסה.

ודוחה הגמרא, שאין משם ראייה -

**לא** מדובר שמקבלם עליו לעדים, אלא מדובר שמקבלם **לדינא**, להיות דיינים, ולולא שמקבלם - פסולים משום שאינם יודעים לדון.

הגמרא מחזקת את הדחייה -

**דיקא נמי** אפשר לדייק שמדובר בדיינים, **דקתני "שלשה" רועי בקר, ואי** ואם תאמר **לעדות**, אינו מדוייק, כי **שלשה למה לי**, הרי די בשני עדים.

ומקשה הגמרא שאף אם נאמר שמקבלם לדיינים, עדיין אינו מדוייק.

**ואלא, מאי** תאמר, שמדובר שמקבלם **לדינא, מאי אירא** למה מדבר **משלשה** "רועי בקר", הלא **כל תלתא** כל שלשה אנשים **דלא גמרי דינא** שלא יודעים לדון, **נמי** פסולים לדון?

ומתרצת הגמרא:

**הכי קאמר**: לא רק שיכול לקבל עליו סתם שלשה אנשים, אלא **אפילו הני** רועי בקר, שהם פחותים מסתם בני אדם, משום **דלא שכיחי בישוב**, ומקומם בשדות, ולא ראו ולא שמעו עסקי דין בין אדם לחבירו, ועולה על הדעת לומר, שאם קיבלם, יכול לחזור בו, מרוב פחיתותם, לכן משמיעה לנו המשנה שאינו יכול לחזור בו.

הגמרא ממשיכה לבאר דיני רועה וגבאין ומוכסין.

**אמר רב יהודה: סתם רועה** שעדין לא ראינוהו שמכניס בהמותיו לשדות אחרים - **פסול 26**. **אבל סתם גבאי - כשר**, ואינו פסול עד ששמענו עליו שלוקח יותר על קצבת המלך **27 28**.

**26**. ממה שאמר רבא לעיל שאין חילוק בין גסה לדקה, כבר משמע שמדובר בסתם רועה, דאם מדובר דוקא ברועה שתפסנוהו בקלקולו, מה הטעם לחלק בין גסה לדקה. ערוך לנר. **27**. קשה, דאם מדובר בגבאי שתפסנוהו שלקח שלא ביושר, לכאורה מחזיר, ואם מחזיר - חוזר לכשרותו, ולמה פסלוהו. ותירצו התוס' שאינו מחזיר, משום שאינו יודע למי להחזיר. ועוד, שכיון שהוא ממשיך לעסוק בגביית מסים, הריהו חשוד לחזור לקלקולו. **28**. והטעם לחלק בין רועה לגבאי, כתב היד רמ"ה: משני טעמים, האחד, שגבאי יכול לשמור עצמו, אם רוצה, מליטול דמי יתירתא. אבל רועה, עם כל רצונו, אינו יכול לשמור. [ועיין רש"י פרשת חיי שרה בגמליו של אברהם אבינו ע"ה]. ועוד, שמעשי הרועה שהן מחוץ לעיר, חשודים יותר, אבל גבאי שמעשיו גלויים, אם היה מקפח אנשים, כבר היו צועקים עליו, וכל זמן שלא צועקים עליו, מסתמא כשר הוא.

הגמרא מספרת עובדה על צדקותו וישרותו של אביו של רבי זירא, שהיה גבאי מסים **29**.

**29**. ויש לפרש, שהגמרא מביאה את העובדה, לחזק את דברי רב יהודה, שלא כל הגבאים פסולים.

**אבנה דרבי זירא, עבד גביותא** היה גובה המסים **תליסר שנין** שלוש עשרה שנים.

ומנהגו היה **שכי הוה אתי** כשהגיע **ריש נהרא** שר העיר **למתא** לעיר. היה אומר לבני העיר לא להיראות לפניו, כדי שיחשוב שתושבי העיר מועטין, ואין ממי לגבות.

ואיך עשה, **כי הוה** אבוה דרבי זירא **חזי** רואה **רבנן** תלמידי חכמים מתושבי העיר, **אמר להו** אמר להם במפורש בלשון הפסוק: **"לך עמי בא בחדריך"**. וכי הוה **חזי** סתם **אינשי דמתא**, **אמר** להם ברמז 30: **"ריש נהרא אתא למתא** שר העיר הגיע לעיר, **והאידנא** ועתה, **נכיס** ישחוט **אבא לפום ברא** האב בפני הבן **וברא לפום אבא"**, כלומר, יגבה מהן ממון.

30. היד רמ"ה מבאר שלאנשים פשוטים לא רצה לומר במפורש, שמא ילשינו עליו, אבל מתלמידי חכמים לא התיירא שילשינו.

## דף כו - א

ובני העיר הבינו את הרמז, **ומיגנזו כולי עלמא** וכולם התחבאו.

**כי אתי**, כשהגיע שר העיר, **אמר ליה** אבוה דרבי זירא לשר העיר: **ממאן נבעי?!** ממי נגבה מעות. הלא תושבי העיר מועטין. ונתרצה שר העיר בדבר מועט.

**כי ניחא נפשיה**, בעת פטירתו של אבוה דרבי זירא, **אמר להו** צווה לביתו: **שקולו** קחו **תליסר מעי** שלוש עשרה מטבעות **דציירי לי בסדינאי** שקשרתי לי בסדיני ושמרתי עליהם, **והדרו ליה** והחזירוהו **לפלניא** לפלוני, **דשקלתינהו מיניה** שלקחתי אותם ממנו, **ולא איצטריכו לי** ולא הוצרכתי לתתם לשר העיר. 1

1. היד רמ"ה מבאר, שגבה מפלוני כראוי, ולא ח"ו שלא בצדק, אלא שאחר כך לא הוצרך לתתם - לשלש עשרה מעות האלו - לשר העיר. אם מפני שנתרצה בלעדיהם, או מפני שלא בא לגבות, וכדומה. ולכן החזירם לו.

וזו צדקותו וישרותו.

שנינו במשנתנו: **אמר רבי שמעון: בתחילה היו קוראין אותן אוספי שביעית**, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית.

ומבאר הגמרא: **מאי קאמר** רבי שמעון? מהו בתחלה ומהו בסוף, מי הם האנסין, ולמי קראו אוספי שביעית וסוחרי שביעית, ומה הנפקא מינה איך קוראים להם?

פירות שביעית מותר לאוספם לצורך אכילה, וכשמגיע זמן הביעור שאינם נמצאים עוד בשדות, כל מין בזמנו, חייבים לבערם [לדעת רש"י פסחים נב ב הכוונה להפקירם במקום דריסת רגלי חיה ובהמה]. ואסור לסחור בפירות שביעית, שנאמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" ודרשינן: לאכלה, ולא לסחורה.

**אמר רב יהודה: הכי קאמר רבי שמעון: בתחילה היו חכמים אומרין: אוספי שביעית לצורך אכילה, כשרין. 2 סוחרין, פסולין.**

2. היד רמ"ה מבאר, כי אף שאספו יותר מן הצריך להם, ולפעמים היו מוכרין את המותר, אינם פסולים, כיון שלא נתברר שמטרתם לשם מסחר, אלא שחשבו שיאכלם. כנראה שהיה קשה לו, שפשיטא שאוספי שביעית כשרין.

**משרבו האנסין, שהם ממציא מעות לעניים, ואזלי עניים ואספו להו, שמשלמים לעניים כדי שיאספו את פירות השביעית עבורם, ומייתי להו, ויביאו להם את הפירות עבור המעות, ועל ידי כך הם "סוחרין שביעית".**

**חזרו לומר, שאותם שנקראו בעבר אוספים יקראו סוחרים, ואחד זה ואחד זה, בין האוספין ובין הסוחרים - פסולים.**

אך הגמרא מקשה על כך מלשון המשנה.

**קשו התקשו בה באוקימתא זו בני רחבה: וכי האי ממציא מעות לעניים הם "משרבו האנסין"? הרי "משרבו התגרין" הסוחרים, מיבעי ליה, היה מתאים לרבי שמעון לומר?**

ומבארת הגמרא ביאור אחר.

**אלא, גם בתחלה היו אומרים: אחד זה ואחד זה, בין הסוחרין ממש ובין האוספין לצורך עצמן - פסולין, משום שהיו ממציא מעות לעניים.**

אבל **משרבו האנסין, ומאי נינהו, ארנונא**, שהמלך אנס את בעלי השדות לתת מס כך וכך כורין לשנה מתבואת השדה, ונמצא שלא אספו פירות שביעית במטרה לעבור על איסור, אלא לצורך מסי המלך, לכן אינם חשודים להעיד עדות שקר.

וטרם שהגמרא מסיימת לפרש את דברי רבי שמעון, מביאה ראייה, שהיה להם עסק עם ארנונא, שבעבורה התירו איסור שביעית.

**כמו דמכריז רבי ינאי: פוקו, צאו לשדות, וזרעו בשביעית, משום ארנונא. 3**

3. רש"י מבאר, משום ששביעית בזמן הזה הוא מדרבנן. והתוס' מבארים עוד, דהתירו משום פקוח נפש, שאם לא יפרעו למלך, יתפסם המלך, ומסתכנים בסכנת מוות. ואין חייבים למסור הנפש על כך, כי רק על עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים חייבים למסור את הנפש. תוס' הרא"ש. ולא היתה זו שעת השמד - שחייבים למסור את הנפש על כל איסורי תורה - כי המלך לא התכוין להעבירם על דתם, אלא לצורך עצמו. חידושי הר"ן. וביד רמ"ה משמע שהמלך היה לוקח שדותיהם [ולא היה פקוח נפש בדבר], אם לא פרעו המיסים, וסובר, ששביעית בזמן הזה הוא דרבנן, והיכא דאיכא פסידא לא גזרו רבנן. והראב"ד (פרק א' מהלכות שמיטה ויובל) מבאר, שמדובר במקומות שלא כיבשום עולי בבל, שבהם היו

איסור שביעית מדרבנן. והמאירי מביא עוד דעה, שמדובר שעשו את עבודת הקרקע על ידי נכרי. והרמב"ם (שם) מבאר, שמותר לזרוע רק לצורך חיילי ועבדי המלך.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר דברי רבי שמעון.

ולכן - **חזרו לומר אוספין - כשרין. סוחרין ממש פסולין.** [ופירוש המשנה הוא: חזרו לקרוא אותם, לפסולי עדות, סוחרים שביעית. כלומר, שרק הם פסולים].

מספרת הגמרא סיפור בענין שביעית **4**.

**4.** והביאו את הסיפור, להוכיח שמותר לחרוש משום ארנונא. תורת חיים. וכנראה כוונתו, להוכיח שנהגו כן.

**רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק, הוו קאזלי הלכו לעבר שנה בעסיא **5**. פגע בהו פגש אותם ריש לקיש, ואיטפיל בהדיהו, התלווה אליהם, כי אמר, איזיל, אלך ואיחזי ואראה היכי עבדי עובדא, איך עושים מעשיהם בעיבור השנה.**

**5.** כתבו התוס', שאין הכוונה לעבר ממש את השנה, שהרי עסיא היא בחוץ לארץ, ואין מעברין את השנה בחוץ לארץ, ועוד, ששנת השביעית היתה, ואין מעברין בשנת השביעית. אלא הכוונה לחשב חשבונות לשנים הבאות, ויקדשו אותם בית דין בעתם ובמקומם.

**חזייה ראה ריש לקיש, לההוא גברא לאיש אחד דקא כריב, חורש שדהו בשנת השביעית. מחה ריש לקיש ואמר להן לרבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק: כהן וחורש! זהו כהן שחורש בשביעית [והגמרא תבאר שהכהנים נחשדו על השביעית] **6**.**

**6.** היד רמ"ה מבאר, שריש לקיש סבר שאף שהתירו משום ארנונא לעבוד בשביעית, מכל מקום לכהן אסור, כי הם חשודים ביותר, ודילמא אינו עושה כן משום ארנונא. או שחשוד שיעשה בהם סחורה. וענו לו רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק, שיתכן שהקרקע הוא של ישראל, שהתירו לו משום ארנונא, והכהן הוא רק שכיר בתוכו.

**אמרו לו רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק לריש לקיש: יכול החורש לתרץ עצמו, ולומר: אגיסטון אני בתוכו.** רק שכיר אני, והקרקע הוא של נכרי. או, שהוא שכיר לבעל הקרקע שעובד את אדמתו לארנונא, וכמבואר לעיל שהתירו משום ארנונא.

**תו עוד חזייה ראה ריש לקיש, לההוא גברא לאיש אחד, דהוה כסח בכרמי, קוצץ זמורות גפנים יבשים, ואסור לעשות כן בשביעית, שהוא תולדה של זורע. שיש בכך תועלת לגידול הגפנים.**

**מחה ריש לקיש, ואמר להן, לרבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק: כהן וזומר!** זהו כהן שזומר בשביעית.

**אמרו לו** רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק לריש לקיש: **יכול** הזומר לתרץ עצמו, **ולומר** שאינו זומר לצורך עבודת האדמה, אלא **לעקל בית הבד אני צריך** את הזמורות, לצורך עבודת בית הבד, לעשות מהם חבלים לקשור את קיבוץ הזיתים בעת שמטעינין עליו קורה לסחוט אותם. וזה אינו תולדה של זורע, ומותר בשביעית **7**.

**7**. מה שמותר לגזום ענפים מהגפן לצורך עקל בית הבד, הוא דוקא באופן שאינו משביח את הגפן שבכרם, כי אם הוא משביח את הכרם, אסור לומר, אף אם כוונתו היא רק לצורך הזמורות, ולא לצורך הגפן. תוס'. ועיין מהרש"ל ומהרש"א.

הגיב ריש לקיש על דבריהם **ואמר להם: הלב יודע אם** עושה כן **לעקל**, או **לעקלקלות** לעבור על איסור שביעית. [כלומר, שהפריזו על המדה בלמדם זכות על עוברי עבירה].

וטרם שהגמרא ממשיכה לספר, היא מבררת את סדר הדברים, וכן למה אמר להם "כהן".

**הי** איזה מבין שניהם **אמר להו ברישא** בתחילה, האם על זה שחרש או על זה שזמר.

**אילימא** אם נאמר, **הא קמייתא** זה הראשון, "כהן וחורש" **אמר להו ברישא** ואחר כך אמר "כהן וזומר" כמו שמסופר קשה, **הא נמי** גם בהזומר **לימרו** היו יכולים ללמד זכות ולומר: **אגיסטון אני בתוכו?**

**אלא** צריך לשנות סדר הדברים, **הא** הזומר, **אמר ליה ברישא** זה היה קודם, **והדר אמר להו הך**, כהן וחורש, כיון שאי אפשר לומר שצריך לעצים, או תירוץ דומה, לכן אמרו דבר חדש, שיכול לומר אגיסטון אני בתוכו.

ומבאר הגמרא: **מאי שנא כהן**, למה אמר להן שהוא כהן. הלא איסור שביעית הוא לכל ישראל? **משום דכהנים חשידי אשביעית**, על איסור שביעית. כיון שהם מורים היתר לעצמם בחושבם, כשם שהותר להם תרומה וקדשי קדשים, כן הותרה להם שביעית, שהיא מקדושת ארץ ישראל.

והגמרא מוכיחה שכהנים חשודים על השביעית - ולכן החמירו עליהם חכמים.

## **דתניא,**

תרומה "עולה" במאה. דהיינו סאה תרומה שנפלה למאה סאים של חולין, ואינה ניכרת התרומה, הרי היא בטלה ברוב, וכל המאה סאה מותרין באכילה לישראלים. ואילו אם נפלה לפחות ממאה, אינה בטילה, ואסורה לישראלים. ואז, מוכרין את כל הסאין [שהתרומה בתוכם] לכהנים. והמכירה היא בזול, כלומר, פחות ממחירם בשוק, כי קוניהם מועטים, רק כהנים, והמה משיגים תרומה בחינם.



והברייתא דנה בתרומה שנפלה לפירות שביעית, בעוד שמותר לאכלם, דהיינו לפני זמן הביעור.

**סאה תרומה שנפלה למאה סאין של שביעית - תעלה**, כלומר, הרי היא בטילה. ומותרין כל הסאין באכילה לזרים. אבל אם נפלה **לפחות מיכן**, ממאה סאים, שאז אינה בטילה - **ירקבו**. יניחו אותם עד שירקבו, ואסור לאכלם.

**והוינן בה**, וכשהיינו באותה סוגיא, הקשינו: **אמאי ירקבו?!?** הלא יש עצה אחרת, שימכרנו לכהן בדמי תרומה בזול, ויקבל בעל הפירות מחיר זול על הפירות חולין דשביעית. כי מותר למכור פירות שביעית [באקראי 8], אם ייאכלו לפני זמן הביעור, **חוץ מדמי אותה סאה** של התרומה, שאותה אסור למכור, כי מצות נתינת תרומה לכהן היא נתינת חנם. ולמה ירקבו?

8. על פי התוס'.

**ואמר רבי חייא משמיה דעולא: זאת אומרת**, התחדש כאן, **נחשדו כהנים על השביעית**, [להשהותם עד לאחר זמן הביעור 9].

9. כן פירש היד רמ"ה.

לכן אמר "כהן וחורש", "כהן וזמר".

עתה חוזרת הגמרא לספר: **אמרו** רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק על ריש לקיש: **טרודא הוא דין!** קנתרן הוא זה ומטרידנו בדבריו. ולכן, **כי מטו להתם**, כאשר הגיעו לעלייה שבה מעברין את השנה, ולא רצו שיטרידם ריש לקיש, **סליקו לאיגרא**, עלו למעלה לעלייה, **שלפוח לדרגא מתותיה**, העלו אתם את הסולם, כך שלא יוכל ריש לקיש לעלות אליהם.

**אתא** ריש לקיש לקמיה לפני **דרבי יוחנן**, **אמר ליה** ריש לקיש לרבי יוחנן: **בני אדם החשודין על השביעית**, כלומר, המסנגרין על רשעים עובדי שדותיהן בשביעית, האם הם **כשרין לעבר שנה!?**

**הדר** חזר בו **ואמר: לא קשיא לי**, כי, **מידי דהוה** דבר זה דומה **אשלשה רועי בקר** שמסופר בפרק שני [יח ב] ששמעו אותם חכמים אומרים, עדיין לא הגיע תקופת האביב. **ורבנן אחושבנייהו סמיך**. הסתמכו על בקיאותם בעונות השנה וחשבונותיהם. וכמו ששם הסתמכו על שלושת רועי בקר, כן אפשר להסתמך על רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בר יהוצדק.

**והדר**, ושוב חזר בו **ואמר: לא דמי** עובדא זו לעובדא ההיא. **כי התם**, שם שמעו חכמים את חוות דעתם [ובלי חוות דעתם גם היו מעברין, כמבואר שם] **והדור אימנו רבנן**, חזרו חכמים ונמנו במנין - שלשה, חמשה, ושבעה הנצרך לעיבור השנה - **ועיברוה לה היא שתא** את השנה ההיא. מה שאין כן **הכא**, במעשה של רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק, איך אפשר לסמוך עליהם על עיבור שנה, הרי **קשר רשעים הוא**, ו**קשר רשעים אינו מן המנין**, אינם נאמנין, וצריכין לבית דין נאמנין.

**אמר רבי יוחנן: דא עקא**, זו צרה, שאתה קורא להם רשעים **10**.

**10**. מדברי המהרש"א משמע שרבי יוחנן מחה בריש לקיש על שקראם רשעים, [ונכנראה, פירש כן ברש"י, שרבי יוחנן אמר לריש לקיש: זה שאתה קורא להם רשעים היא הצרה]. ולכן מבאר, שמה שהתלוננו רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק רק על מה שאמר עליהם ריש לקיש "רועי בקר", ולא על מה שקראם "רשעים", כי באמת תלונתם איננה על ריש לקיש, אלא על רבי יוחנן, למה לא מחה, ועל רועי בקר לא מחה, אבל על שקראם "רשעים" - אכן מחה. וכן סוברים התוס' במסכת נדה (י ב) שמקשים שהרי רבי יוחנן היה תלמידו של רבי שמעון בן יהוצדק, ואם כן למה לא מיחה על שקראם "רועי בקר". [ומתוצאות ששני חכמים היו בשם רבי שמעון בן יהוצדק. עיי"ש. משמע מקושית התוס' שעל קוראם "רשעים" אכן מחה. אבל היד רמה כתב, וזה לשונו: "דא עקא, כלומר זו צרה שחכמים כאלו באין לידי חשד, והשנה מתעברת על ידן".

**כי אתו**, כשהגיעו רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק **לקמיה לפני דרבי יוחנן, אמרו ליה** לרבי יוחנן: ריש לקיש **קרי לן "רועי בקר"**, ולא אמר מר ולא **מידי!?!** ולא מחית בו?!

**אמר להו** רבי יוחנן: **ואי קרי לכו**, אם היה קורא **לכם רועי צאן**, שהם גרועין יותר מרועי בקר, **מאי אמינא ליה**, מה יכולתי לומר לו?

ועתה מבארת הגמרא:

**מאי קשר רשעים?** היכן מצינו שקשר רשעים אינו מן המנין.

בעת המצור שעשה סנחריב מלך אשור על ירושלים בימי חזקיהו המלך, בספר מלכים [פרק יח כ] ובספר ישעיהו [פרק לו לט] בא רבשקה בשליחות מלך אשור, וחירף וגידף את ה' אלהי ישראל ואת עם קדושו ונחלתו. ומסופר שם שרצה לדבר עם המלך חזקיהו "ויצא אליו אליקים בן חלקיהו אשר על הבית, ושבנא הסופר ויואב בן אסף המזכיר". ובהמשך כתוב שם כמה פעמים שהם היו המוליכים ומביאים של המלך חזקיהו.

ובספר ישעיהו [פרק כב] כתוב ששלח ה' את ישעיהו הנביא לשבנא אשר על הבית, ומקללו קללות נמרצות, והעביר את משרתו לאליקים בן חלקיהו. ולא נאמר שם על מה קללו, מה חטאו ומה גרם לחטאו.

הגמרא מבארת כאן את מעשיו, ודורשת חלק מן הפסוקים, וכן ש"קשר רשעים אינו מן המניין".

**שבנא** הממונה על בית המלך, **הוה דריש** היה דורש **בתליסר רבוותא**, לפני שלושה עשרה רבוא בני אדם. **11** ואילו **חזקיה** המלך **הוה דריש** היה דורש **בחד סר רבוותא** באחד עשר רבוא בני אדם.

**11.** היד רמ"ה.

**כי אתא כשבא סנחריב וצר עלה דירושלים, כתב שבנא פתקא פתק, שדא** ושלחו **בגירא** עם חץ לסנחריב, ובו היה כתוב **"שבנא וסיעתו** ואנשיו [שהם יותר מאנשי חזקיה] **השלימו** אתך, ורוצים לעובדך. ואילו **חזקיה וסיעתו לא השלימו**". ונדרש ממה שנאמר בספר תהילים **"כי הנה הרשעים ידרכו קשת, כוננו חצם על יתר"**. כלומר, שעל ידי חץ, הראה רשעותו, שהלשין על אדוניו המלך חזקיה **12**.

**12.** המהרש"א דורש לה מלשון הפסוק: "על יתר", כלומר על שסיעתו הם יתר מסיעתו של חזקיה.

**הוה קא מיסתפי** היה מפחד **חזקיה מיניה** מן שבנא, **אמר: דילמא חס ושלוס נטיה נוטה דעתיה** רצונו **דקודשא בריך הוא בתר** שבנא, משום שהוא הרובא שרוב העם הם עם שבנא, וחשב שצריך ליבטל אל הרוב, **וכיון דרובא מימסרי** רוצים להתמסר לסנחריב, **אינהו הוא וסיעתו נמי מימסרי** צריכין להתמסר.

**בא הנביא ישעיהו ואמר לו: "לא תאמרון קשר לכל אשר יאמר העם הזה קשר"** אל תחשוב בדעתך שמנינו של שבנא נחשב כרוב, **כלומר, קשר רשעים הוא, התחברות של רשעים, וקשר רשעים אינו מן המניין**, אינם נחשבים כרוב **13**.

**13.** "אינו מן המניין" לפי פירוש המהרש"א הוא: אין הקב"ה מצטרף להמניין.

**הלך שבנא לחצוב לו קבר בקברי בית דוד**, ברוב גאוותו למרוד במלכות רצה להיקבר בקברות המלכים. **בא נביא** ופגשו במקום הקברות **ואמר לו: "מה לך פה ומי לך פה כי חצבת לך פה קבר"**. אינך שייך לבני המלוכה, וקרוביך אינם קבורים כאן.

עוד כתוב שם שאמר לו הנביא: **"הנה ה' מטלטלך טלטלה גבר"**.

**אמר רב: טלטולא דגברא קשי** קשה יותר **מדאיתתא** מטלטול האשה **14**.

**14.** ומפרש הרד"ק: "לפי שהאשה תמצא יותר מרחמים בגלותה מן האיש". ועיין מהרש"א.

עוד כתוב שם: **"ועטך עטה"** [לפי פשוטו פירש שם רש"י: מלשון "עיט", יפריחוך כעוף בגלות]. ודרשינן: **אמר רבי יוסי ברבי חנינא**: הפסוק **מלמד אותנו, שפרחה בו צרעת. כתיב הכא: "ועטך עטה"**, וכתוב התם בפרשת מצורע: **"ועל שפם יעטה"** ודרשינן: מה התם צרעת, אף כאן צרעת.

עוד כתוב שם: **"צנוף יצנפך צנפה כדור אל ארץ רחבת ידים**, שמה תמות, ושמה מרכבות כבודך קלון בית אדוניך". צנוף מלשון מצנפת, דהיינו סבב יסבבוך חיילות סנחריב כדור כחומה **15**, להגלותך אל ארץ רחבת ידים, שמה תמות, ושמה, תמורת מרכבות כבודו, יהיה לו קלון בית אדוניו.

**15.** עוד מפרשים התוס': "כדור" כמו דר, דהיינו גר, כן יגלה, אל ארץ רחבת ידים. [וצ"ע כוונתם, וכן קשה על פירוש רש"י, שאם כן, לא התקיימה הנבואה, שהרי הרגוהו. ויש לבאר על פי דברי הרד"ק (מלכים שם) שחזקיה נודע לו ששבנא מורד בו, ולכן סילקו מלהיות הממונה על הבית, ומינה תחתיו את אליקים. ולא יכל לסלקו לגמרי מפני שרוב העם היו אתו. ובכך נתקיימה הנבואה]. ועוד מפרשים מלשון "כדור", שיגלגלוהו ככדור אל ארץ רחבת ידים, שכיון שאין מה שיעצור בעדו, הולך ומתגלגל [על פי המהרש"א והמצודות].

**תנא שנינו ברייתא: הוא בקש את קלון בית אדוניו ורצה למרוד בחזקיה, לפיכך נהפך כבודו שחשב שאם ישלים עם סנחריב יהיה לו כבוד לקלון. ואיך?**

**כי הוה נפיק איהו, כשבא שבנא לצאת עם סיעתו מחוץ לעיר, ויצא לפני סיעתו, וכשהיה בחוץ אתא גבריא אל המלאך, אחדיה לדשא סגר את שערי העיר באפי משרייתיה בפני סיעתו שלא יוכלו לצאת.**

## דף כו - ב

**אמרו ליה אנשי סנחריב לשבנא: משיריתך, הסיעה שלך, שכתבת לנו בפתק שרוצים להשלים, היכא, איה הם!! אמר להם שבנא: הדרו בי, חזרו בהם מהבטחתם אלי.**

**אמרו ליה: אם כן, אחוכי קא מחייכת בן אתה שם אותנו ללעג ולצחוק. נקבוהו בעקביו ותלאוהו בזנבי סוסיהם, והיו מגררין אותו על הקוצים ועל הברקנין ונהפך כבודו לקלון.**

**אמר רבי אלעזר: שבנא בעל הנאה היה הלך אחר תאוות לבו [ויש מפרשים: משכב זכור]. ודרשינן, כתיב הכא בשבנא "לך בא אל הסוכן הזה", וכתוב התם**

בבת שבע **"ותהי לו סוכנת"** למלך דוד לעת זקנותו לחממו, הרי שסוכן מלשון הנאות הגוף 16 .

16. לשון המהרש"א: "לפי שהיה שבנא תלמיד חכם ומלמד תורה ברבים, כמסופר ממנו שהיה דריש בתליסר רבוותא, ועל כן נקרא שבנא הסופר [עיין רש"י] כמו עזרא הסופר. ואמר, שאל תתמה על מה שהקדיח תבשילו כל כך ברבים, שהרי כבד העיד עליו הכתוב: לך בא אל הסוכן וגוי על שם שהיה בעל הנאה. ואמרו חז"ל, במי התורה מתקיימת במי שממית עצמו עליה, ולא בבעלי הנאות".

הגמרא דורשת עוד דרשה שם בספר תהילים בענין חזקיה המלך ומרידת שבנא בו.

עוד כתוב שם: **"כי השתות יהרסון, צדיק מה פעל"**.

ונחלקו **רב יהודה ורב עינא** בדרשת הכתוב. **חד** אחד משניהם **אמר: אילו** השתות [צדיקים, כמובאר לקמן] שהם **חזקיה וסיעתו - נהרסים**, הקב"ה שהוא **צדיק, מה פעל** מה השכר שהוא משלם לצדיקים.

**וחד** אחד משניהם **אמר: אילו** השתות שהוא **בית המקדש - יהרס** על ידי סנחריב בעצתו של שבנא, הקב"ה שהוא **צדיק, מה פעל** איה נפלאותיו.

**ועולא אמר: אילו** השתות [מלשון "שת" שמשים בקירות ליבו] שהם **מחשבותיו של אותו רשע** שבנא [שעליו נאמר מקודם: כי הנה הרשעים וכו'], **אינן נהרסות**, חזקיה שהוא **צדיק, מה פעל** היכן שכר פעולתו, מצות ומעשים טובים, והרבצת תורה. ונדרש: כי בודאי השתות חייבות להיהרס, כי אם לא, צדיק מה פעל.

עתה מבארת הגמרא היכן מצינו שנקראו צדיקים: "שתות".

**בשלמא למאן דאמר אילו מחשבותיו של אותו צדיק, ניחא, כי היינו דכתיב "כי השתות יהרסון"**, שתות מלשון "שיתה" - משית בקירות לבו.

**ולמאן דאמר בית המקדש, נמי ניחא. דתנן** שנינו במשנתנו: **אבן היתה שם בבית המקדש במקום הארון, מימות נביאים ראשונים, ושתייה היתה נקראת, שמשם נשתת [התיסד] העולם, שנאמר: "דיבר ויקרא ארץ... מציון מכלל יופי", ודרשינן, שהעולם נברא מציון.**

**אלא למאן דאמר** שתות הוא **חזקיה וסיעתו**, אינו מבואר, **היכא אשכחן**, היכן מצאנו **צדיקי דאיברי** שנקראים **"שתות"**?

ומבארת הגמרא: **דכתיב "כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל"** והם הצדיקים שהעולם מושתת עליהם.

**ואיבעית, ואם תרצה, אימא, אומר: מהכא, ממקרא זה, "הפליא עצה הגדיל תושיה", "תושיה" היא התורה שהעולם מושתת על התורה ולומדיה.**

והגמרא מביאה עוד דרשות על שהתורה נקראת "תושיה".

**אמר רב חנן: למה נקרא שמה של התורה תושיה, מפני שהיא מתשת כחו של אדם 17.**

**17.** כתב ה"תורת חיים": "לכאורה משמע, שעל ידי טורח עמלה של תורה, קאמר, שמתשת כחו של אדם. ואין נראה, דחוטבי עצים וחוצבי אבנים ושאר בעלי מלאכות - טורח מלאכתן מרובה מעמלה של תורה. ואדרבה דרכיה דרכי נועם, וכל העוסק בה יש לו קורת רוח ודעתו נחה. לכן נראה, דמה שהיא מתשת כחו של אדם, לאו משום טורח עמלה הוא, אלא, שכן היא דרכה של תורה שכל העוסק בה - נעשה כח חומרו תש, כדי שיתגבר עליו כח נשמתו ודעתו וחכמתו, שכל זמן שחומרו של אדם מתגבר, אין דעתו נכונה וצלולה".

**דבר אחר: התורה נקראת תושיה, מפני שניתנה בחשאי, מפני השטן שהיה מקטרג ואמר, שתסתפק לעליונים [המלאכים] ולא ימסרו הלוחות ביד משה.**

**דבר אחר: תושיה נוטריקון - תוהו שייה, כלומר, דברים של תוהו, 18 שלימוד התורה הוא דיבור וקריאה בעלמא, בלי מעשה, ואין בו גשישה, שבכל זאת העולם משותת [מושתת] עליהם.**

**18.** היד רמ"ה מפרש, שדומין בעיני בני אדם כדברים של תוהו, והם חוקות התורה כשעטנו וכדומה. [ועיין הגיעב"ץ].

הגמרא דורשת מקרא אחר שכתוב בו "תושיה". ונדרש על התורה.

**אמר עולא: מחשבה של אדם הטורדתו בענין דאגת מזונות, מועלת לשכוח אפילו לדברי תורה שלמד, שנאמר "מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה", ודרשינן: הקב"ה נותן מזונות לערומים, ובכך מפר מחשבותיהם ודאגותיהם, שמחשבות אלו גורמות שלא תעשינה כח ידיהם - תושיה, שהיא התורה.**

[בלשון אחר פירש רש"י: מחשבה, היא חשבונות שהאדם עושה לעצמו: "אם כך וכך אעשה, כך וכך תעלה בידי" כגון: עד יום פלוני אסיים ללמוד כך וכך מסכתות, מחשבות אלו מועלות להשבית הדבר ונשארות ערומים שלא תעשינה ידיו תושיה] **19.**

**19.** עוד מפרשים התוס': אם יש לו מחשבה גם ללמוד תורה וגם להתעשר, מחשבותיו מועלות [מלשון מעילה: משקרות] לו, ולא יספיק לא תורה ולא עשירות, אלא צריכים ללמוד תורה לשמה. המהרש"א מפרש: מי שלומד תורה בלי דיבור פיו, אלא במחשבתו, משתכחת ממנו. והמאירי מפרש: "לעולם יהא אדם שקוד ללמוד תורה, ואל יאמר לכשאפנה אשנה, שהמחשבה שהוא מחשב בלבו, מכאן ועד יום פלוני אסיים כך וכך, ואיני צריך כל כך לשקוד, מועלת היא לבעליה, רצון לומר, שאינה מתקיימת, ואף בדברי תורה". ויתכן שהוא פירוש רש"י.

**אמר רבה:** אבל אם עסוקין בתורה לשמה, אינה מועלת, שנאמר "רבות מחשבות בלב איש, ועצת ה' היא תקום". ודרשינן: **עצה שיש בה דבר ה' דהיינו תורה לשמה, היא תקום לעולם.**

שנינו במשנתנו: **אמר רבי יהודה: אימתי** בזמן שאין להם אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא - כשרין.

הגמרא פוסקת הלכה.

### **אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: הלכה כרבי יהודה** <sup>20</sup>.

<sup>20</sup>. והלכך, משחקים בקוביא וכן מפריחי יונים למי"ד אי תקדמה יונך ליון, אינם פסולים אם יש להם אומנות אחרת, דאינו אסמכתא. וכתבו הפוסקים, שדוקא כשהמעות של שניהם מונחים על הדף - קופה, ויש מוסיפים ואומרים שהדף קנוי לשניהם, שאז אם שמו את המעות על הדף קונה המעות מדין קנין חצר. (רמ"א חושן משפט סימן רז סעיף ג). ולעיל בדף כ"ד הערה כ"ט מובא דעת הר"ן בשיטת הרמב"ן, שמשחק בקוביא, אכן עובר על איסור גזל מדרבנן, אלא שאינו פסול לעדות, עיי"ש. ובחידושי המאירי מביא תלמוד ירושלמי שאף "סוחרי שביעית" מדובר שאין לו אומנות אחרת, ומאריך בביאור הדבר.

ועוד **אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כולן** כל הפסולין לעדות שנשנו במשנתנו [ובברייתא], **צריכין הכרזה בבית דין** <sup>21</sup>, שבית דין יכריזו ויפרסמו שהם פסולין לעדות, וכל זמן שלא הכריזו עליהם - אינם פסולים <sup>22</sup>.

<sup>21</sup>. והרמב"ם (פרק י"א הלכה ו') כותב שמכריזין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. וכתב הרדב"ז שהרמב"ם סובר, שאין כל העם נמצאים בבית דין לשמוע ההכרזה, ולכן מכריזין בבית כנסיות ומדרשות כדי שישמע כל העם. <sup>22</sup>. והטעם כתב הרמב"ם: "כדי שלא לאבד זכות העם, שהרי לא ידעו שהוא פסול, ואין פסולו אלא מדבריהם". ומשמע מדבריו שרק בפסולים דרבנן יכלו לתקן הכרזה, אבל בפסולין דאורייתא - אף שיש הפסד לעם - לא יכלו חכמים להקל נגד דין תורה, ולהכשירם לעדות.

הגמרא דנה האם **רועה** פסול רק אחרי הכרזה, או שהוא פסול אף בלי הכרזה?

**פליגי בה** בשאלה זו, **רב אחא ורבינא, חד** אחד משניהם **אמר: בעי הכרזה** ככל פסולי עדות. **וחד** והשני משניהם **אמר: לא בעי הכרזה**, היות שהעבירה שלו מפורסמת לכל.

הגמרא מבררת את דעתם -

**בשלמא למאן דאמר: לא בעי הכרזה**, ניחא. שהיינו **דאמר רב יהודה אמר רב: סתם רועה** אף שלא ראינוהו מכניס הבהמות לשדה אחר **פסול** מאליו, ואין צריך להכריז על פסולו. **אלא, למאן דאמר, בעי הכרזה**, אינו מובן, **מאי פירוש: סתם רועה פסול**, הרי עדיין לא הכריזו עליו?

ומתרחץ: בשאר הפסולין אין מכריזין עליו, עד שיבואו עדים להעיד על עבירתו, ואילו ברועה, החידוש הוא, **דבסתמא** אף שלא העידו עליו שהכניס עדרו לשדה אחר, **מכרזינן עליו**, כמבואר לעיל. וכל זאת, דוקא אחרי שהכריזו עליו, וכל זמן שלא הכריזו עליו, אינו פסול.

ובאותו ענין מספרת הגמרא -

**ההיא שטר מתנה, דהוו חתימי עלה תרין גזלנין** שני פסולי עדות מחמת שגזלו. **סבר רב פפא בר שמואל, לאכשורה** להכשיר את השטר, למרות שחתמו עליו גזלנים, **דהא שהרי לא אכרזינן עלייהו** שלא הכריזו עליהם.

**אמר ליה רבא:** השטר פסול, כי נהי נכון הדבר, **דבעינן הכרזה**, אבל זה אמור **בגזלן דרבנן** כגון אלו שנשנו במשנתנו [ובברייתא], ואילו **בגזלן דאורייתא** שחוטף ממש מיד ליד - כמו אלו השנים שחתמו על השטר מתנה - **מי בעינן הכרזה**. והשטר פסול.

**סימן דב"ר ועריות גנ"ב.**

הגמרא מבארת עוד דינים בפסולי עדות שכך הוא סימני שמועתיהם.

**אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר**, מקבלי צדקה מן הנכרים <sup>23</sup> - **פסולין לעדות**, היות והם מחללי ה' <sup>24</sup> מחמת חימוד ממון, והם כמו רשע דחמס.

<sup>23</sup> כן פירש רש"י. והתוסי' מסבירים דבריו, דאין לפרש אוכלי חזיר, דאם כן פשוט דפסול, ואיך עולה על הדעת לחלק בין צינעה לפרהסיה, הרי מומר אוכל נבילות לתיאבון לכולי עלמא פסול. ועיין בהערה הבאה למה דימו מקבלי צדקה מן העכו"ם לאוכלי חזיר. <sup>24</sup> הטעם שהם מחללי ה', כתב בלבוש עטרת זהב (יורה דעה סימן רנ"ד), שהוא כאומר שאין רחמים בעם ישראל, ולכן מוכרח להגיע לחסד לאומים, בעוד שבאמת כל שעמדו רגליו על הר סיני בידוע שהוא רחמני. וכתב ה"כוס ישועות" שהדמיון בינו לבין חזיר, שחזיר פושט טלפיו להראות שטהור הוא, וכן הגויים אף כשנותנים צדקה, זה רק בפרהסיה להראות צדקתם, ובפנימיותם הם רשעים ואכזרים, כחזיר שהסימן הפנימי שלו הוא טמא. אבל היד רמ"ה כתב, שטעם הפסול: משום פריצותא הוא, דכיון דאינו מתבייש ומפקיר עצמו כל כך משום ממון, חשוד הוא גם לעדות שקר, וכיון שיש בו חוצפה גדולה כזו, מסתמא רשע הוא. וכן כתב המאירי, וכן משמע שסובר הרמב"ם.

**והני מילי** דברים אלו אמורים, אם מקבלים צדקה **בפרהסיה**, שאז הוי חילול ה', **אבל** מקבלי צדקה **בצינעה**, לא אינם פסולים.

ומה שאמרנו **שבפרהסיה** פסולין, **נמי לא אמרן** גם לא אמור, **אלא** באופן **דאפשר ליה** שביכלתו **לאיתזוני** לקבל מזון [צדקה] **בצינעה**, **וקא מבזי נפשיה** ומבזה את עצמו, לקבל **בפרהסיה**. אבל אם **לא אפשר ליה** אין ביכלתו לקבל בצינעה, אינו



פסול, והטעם, משום **דחיותיה הוא**, הוא עושה כן להחיות את נפשו, וכל אשר יתן האדם בעד נפשו, ואינו בגדר רשע דחמס.

**אמר רב נחמן: החשוד כל העריות** מי שעבר איסור ערוה **25** - **כשר לעדות**, שאינו רשע מחמת "חמס" - חימוד ממון, והתורה לא אסרה אלא רשע ד"חמס", כמו שנאמר "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס".

**25.** הרא"ש [בתוספותיו וכן בפסקיו] מפרש שיטת רש"י שמדובר בעבר עבירה ממש בעדים, אלא שאין הורגים אותו, כיון שלא התרו בו. אבל התוס' בדף ט מביאים שיטת רש"י שאין עדים, אלא שחשוד בעלמא. וכנראה שהבינו כן בדעת רש"י. או שהיה להם גירסא אחרת. וכן מפרש היד רמ"ה את דעת רש"י. ועיין בהערה הבאה.

**אמר רב ששת: עני מרי, ענני אדוני! ארבעין בכתפיה** הרי הוא חייב מלקות, **וכשר!?!** ואף אם אין מלקין אותו ממש מלקות מן התורה משום שלא התרו בו, מכל מקום עבריין הוא, ומקבל מלקות מדרבנן [מכת מרדות], שמלקין על שמועה לא טובה **26**.

**26.** התוס' [ועיין באריכות בדף ט' ב] מדייקים מלשון "החשוד" על העריות, שאין מדובר במי שבא על הערוה, אלא שחשוד בעלמא, שהוא גס בעריות ומתייחד עמהם. וכן סוברים הרז"ה בספרו "המאור" ועוד ראשונים. וממילא מבואר דעת רב נחמן המכשירו. דאם נאמר שמדובר במי שבא על הערוה, בודאי שפסול, דבמומר האוכל נבילות לתיאבון אין מחלוקת, ובודאי פסול. [ועיין בדף כ"ד הערה כ"ג]. ובכל זאת שואל רב ששת: "ארבעין בכתפיה וכשר", כי מלקין על לא טובה השמועה, ולא יתכן שיוכשר לעדות. ולפי שיטה זו, מודה רב נחמן במי שבא על הערוה, שפסול. אבל הר"ף ועוד ראשונים סוברים שמדובר בבא על הערוה ממש. ולשון "החשוד", מבאר הר"ן, שפירושו שאף שבא על הערוה, והריהו "חשוד" על עריות, מכל מקום אינו חשוד על עדות שקר. וטעם רב נחמן המכשירו הוא, משום שאף אם הוא חשוד על איסור חמור כעריות, מכל מקום אינו חשוד על עדות שקר, שעריות הן דבר ש"יצרו של אדם תוקפו", יותר מנבלה ושאר איסורים, וממילא עדיין אינו חשוד על עדות שקר. והר"ף גורס כן בגמרא שרב נחמן ענה לרב ששת: "התם יצרו תקפו". ועיין לקמן בסוגיא דמומר אוכל נבילות, [עיין בדף כ"ז הערה ו' דמבואר מחלוקת הראשונים, אם מה שמומר אוכל נבילות להכעיס, ואינו רשע דחמס, פסול לעדות, אם הוא מטעם דנחשד שמעיד עדות שקר, או שהוא גזירת הכתוב. ומוכיח הגרש"ר מהתוס' ומהסוגיא כאן דטעם הפסול הוא משום שהוא חשוד. שהרי תירצו הר"ף והתוס' שעריות יצרו תקפו, ואם נאמר שהוא פסול משום גזירת הכתוב, מה לי יצרו תקפו או אין יצרו תקפו, מכל מקום רשע הוא. בשלמא אם סיבת הפסול הוא שחשוד, אפשר לומר שהבא על עריות אינו "חשוד" להעיד עדות שקר. ואף אם נרצה לדחוק ולבאר שהתוס' סוברים שרב נחמן סובר כרבא, הסובר שמי שעובר עבירה שלא לתיאבון אינו פסול, ולכן במה שהוא חשוד על עריות אינו מחשידו לרבא על עדות שקר. מכל מקום מוכח כן משאר ראשונים - שהרי הר"ף כותב שרב נחמן סובר יצרו תקפו, ופוסק כרב ששת אך ורק מטעם הכלל שהילכתא כרב ששת באיסורי, ולולא כלל זה [או אם היה סובר שאינו דין איסורין אלא דין ממונא, כמו שהרבה ראשונים סוברים] היה פוסק כרב נחמן, אף שההלכה הברורה היא כאביי, דמומר לתיאבון פסול. ואם כן איך מכשירו רב נחמן. משמע ברור שאף שהוא רשע, וחייב מלקות וכתת, בכל זאת, אם מצאנו סיבה, שאינו חשוד להעיד עדות שקר - כגון "יצרו תקפו", אינו פסול. הרי, דמומר להכעיס אינו פסול מגזירת הכתוב, אלא שהתורה חשדתו, ובמקום דאין חשד - הריהו כשר. ומפורש כן מדברי הגאונים המובאים בנמוקי יוסף, רב נחשון גאון ובעל העיטור. שפוסקים כרב נחמן להלכה, אף שבודאי פוסקים כאביי. וזה לשון בעל העיטור: "ואף על גב דקיימא לן כאביי דאמר לא בעינן רשע דחמס וכו' שאני הכא דיצרו תקפו". הר"ן מבאר, שאין למחלוקת של רב נחמן ורב ששת, שייכות למחלוקת של אביי ורבא. דעד כאן לא חולקים אביי ורבא, אלא אם החשוד לדבר קל - יחסי, כגון אוכל נבילות להכעיס, חשוד להעיד שקר

שהיא עבירה חמורה ממנה, שאביי סובר שחשוד, ורבי סובר שאינו חשוד. אבל מי שעובר על עבירה החמורה מעדות שקר, בודאי שחשוד על עדות שקר, ולכן מי שבא על הערוה שחייב מיתת בית דין, בודאי חשוד על עדות שקר, ואין כאן מחלוקת של אביי ורבי. ובכל זאת סובר רב נחמן, שכשר לעדות, משום "יצרו תקפו", ואפשר שיהיה חשוד על הערוה שעליה תוקפו יצרו ואינו חשוד על עדות שקר שאין יצרו תוקפו על כך. וענה לו רב ששת, שמכל מקום רשע הוא ופסול מעבירה חמורה "וגופו פסול לעדות". מבואר שהר"ן סובר שבחקירה זו חולקים רב נחמן ורב ששת, שרב נחמן סובר, שרשע שאינו של חמס פסול מן התורה אך ורק כשהוא חשוד, ורב ששת סובר, שהוא פסול מטעם גזירת הכתוב.

**אמר רבא:** אף אם רב נחמן סובר שהוא כשר, זה דוקא בשאר עדיות, כגון עדות ממון וכדומה, אבל, **ומודה רב נחמן לענין עדות שמעיד על אשה - שהוא פסול**, דנחשד להעיד עדות שקר, כמו שיבואר.

**אמר רבינא ואיתימא** או שאמר כן **רב פפא: לא אמרן** לא אמר רבא לפוסלו לעדות אשה, **אלא** כשמעיד על אשה **לאפוקה** להוציאה מחזקתה שהיתה אשת איש, שמעיד שבעלה מת או גירשה, כי אז הוא חשוב שמעיד שקר, שמא נשא בה עיניו, שהרי הוא חשוד על עריות.

**אבל** אם מעיד על אשה **לעיולה** להכניסה לאיסור אשת איש, כגון שמעיד שהתקדשה לפלוני, **לית לן בה** אין לנו חשד עליו, והוא כשר להעיד.

ומקשה הגמרא: **פשיטא**, שנאמן לדעת רב נחמן לומר שהיא מקודשת, וכי איזה חשד יש לנו עליו?

זה מתרצת הגמרא: אינו פשוט, כי היה לנו הוה אמינא שאנו חושדין בו, שנשא עיניו בה, וכיון שהוא עבריין - חומד אותה דוקא כשהיא אשת איש.

כי אם רבינא [או רב פפא] לא היה משמיענו זאת, **מהו דתימא**, היינו אומרים, **הא** אשת איש **עדיפא ליה**, **דכתיב "מים גנובים ימתקו"**, ורוצה אותה בגניבה <sup>27</sup>, **לכן קמשמע לן** רבינא, שאין חושדין בו כל כך, **אלא דכמה דקיימא הכי**, כל זמן שהיא פנוייה, עדיפה היא לו. משום דאז **שכיחא ליה**, תהיה בהישג ידו.

<sup>27</sup> הערוך לנר מדייק, דאם הוא מעיד עדות שקר, הרי יודע שאינה אשת איש, ואינם מים גנובים. ומבאר, דאם אינה מקודשת והיא פנויה יוכל לבוא אליה בפרהסיא, והעבריין הזה - לפי ההוה אמינא - רוצה שתהיה תחת ידי בעל כדי לבוא עליה בגניבה. ובספר מרגליות היס מוסיף שהגמרא מתכוונת לסוף הפסוק: "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם".

המשנה במסכת בבא מציעא (פז א) אומרת שפועל העושה מלאכתו בשדה של בעל הבית, מותר לו מן התורה לאכול מן המחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, כשתולשין מן השדה, אך לא אריס, המקבל את חלקו היחסי בפירות.

ואומר רב נחמן, שאריס העובד בשדה ומקבל חלק מן התבואה, אם אכל מתבואת השדה בשעת גמר מלאכה, אינו פסול לעדות. אף שאוכל מתבואת בעל השדה, והריהו גזלן. והטעם, שמורה לעצמו היתר, בחושבו בטעות שהותר לו, ועדיין אינו בגדר עבריין, ואינו חשוד להעיד עדות שקר.

ועוד **אמר רב נחמן: גנב בחודש ניסן** שהוא זמן קציר, **וגנב בחודש תשרי** שהוא זמן בציר ענבים ואסיף, **לא שמיה גנב. והני מילי** דברים אלו אמורים דוקא **באריסא**, אם הוא אריס, ולוקח משל בעל השדה רק **דבר מועט**, שבחדשים אלו טורח בה הרבה ומורה לעצמו היתר, שבגלל טרחתו מותר לו לקחת דבר מועט יותר מן המגיע לו בחלקו כאריס, ורק אם לוקח [גונב] **בדבר שנגמרה מלאכתו**, שמחשיב את עצמו כמו פועל, **28** ומורה היתר לעצמו וחושב שבעל השדה אינו מקפיד.

**28.** זו דעת רש"י. אבל הרמב"ם (פרק י' הלכה ה) כתב: "אף על פי שלקח שלא מדעת בעל השדה, אינו גנב וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו". כלומר, שסובר שהטעם שאינו פסול הוא משום שאינו גנב, שאכן אין בעל השדה מקפיד. והיתה לו גירסא אחרת בגמרא, ועיין ברי"ף וברא"ש ובתורת חיים.

אבל איכר, דהיינו, פועל, שאינו חולק בפירות, אין לו סיבה להורות לעצמו היתר, ואם גונב אפילו דבר מועט, הריהו פסול.

ומספרת הגמרא עובדה כזו -

**איכריה**, האיכרים הפועלים שעבדו בשדותיו **דרב זביד, חד** אחד מהן **גנב קבא קב** **דשעורי** של שעורים, שהוא דבר מועט, **ופסליה רב זביד** לעדות. **וחד** ואחד מהן **גנב קיבורא דאהיני** אשכול תמרים, גם דבר מועט, **ופסליה רב זביד** לעדות.

אחרי שאמרנו, שעבריין הסובר שאינו עובר עבירה, עדיין אינו פסול לעדות, מספרת הגמרא עוד עובדא בנדון זה.

**הנהו קבוראי** הקברנים ההם, **דקבור נפשא**, שאירע שקברו **מתים ביום טוב ראשון של עצרת**, ועוברים על כמה איסורי מלאכה ביום טוב.

**שמתיהו**, נידה אותם **רב פפא**, ועוד **פסליניהו לעדות** שעושים כן מחמת חימוד ממון, והם כמו רשע דחמס **29**.

**29.** כן כתב רש"י. ומה שכתב רש"י שעושים כן מחמת חימוד ממון - לכאורה קשה. הרי אנו פוסקים כאביי שאף מומר להכעיס - פסול. וצריך לומר שרש"י סובר שפסולי דרבנן, אינם פסולים אלא מחמת חימוד ממון [מבואר לעיל דף כ"ד הערה כ"ט]. ועוד סובר רש"י כדעת התוס' שאף שעוברים על איסור דאורייתא, מכל מקום אינם פסולים אלא מדרבנן משום שאינם סוברים שעושים איסור. וכן דעת רבינו ירוחם מובא בבית יוסף (סימן לד) שהם פסולים רק מדרבנן.

**ואכשריניהו**, והכשירם לעדות **רב הונא בריה דרב יהושע**, כמו שיבואר.

**אמר ליה רב פפא** לרב הונא, איך אתה מכשירם, והא רשעים נינהו, הם הרי רשעים.

ותירץ לו רב הונא: אינם בגדר רשעים, כי **סברי** סוברים בטעות **שמצוה קא עבדי**, שעושים מצוה של קבורת המת, ולכן אינם חשודים להעיד עדות שקר.

ומקשה לו רב פפא: **והא קא משמתינא להו!** הרי כבר נידו אותם על עבירה זו, והם כבר יודעים שאסור, ושהדבר רע בעיני חכמים, ובכל זאת עוברין ושונין על עבירה זו, ולמה אתה אומר שהם סוברים שעושים מצוה **30**? ענה לו רב הונא: אף שמנדין אותם, עדיין טועים וסוברים שעושים מצוה, ומה שנידו אותם **סברי**, משום **כפרה קא עבדי לן רבנן**, שחכמים מנדין אותנו כדי שנתכפר על חילול יום טוב, אבל אין החכמים רוצים שנחזור בנו. וממשיכים בטעותם שמותר לקבור ביום טוב, ומוכנים להיות מנוודים על מנת להתכפר. והיות שאינם מכירים בחטאם, לכן אינם פסולים לעדות.

**30.** לפי גירסת הרי"ף קושית הגמרא היא, הרי מנדים אותם ואינם באים להתנצל שחשבו שעושים מצוה. ולמה אמרת שהם חושבים שעושים מצוה? ומתרץ לו רב הונא, שמה שאינם באים, הוא, מרוב הכרתם בחטא רוצים להתכפר על ידי הנידוי. וכן כתבו המאירי ועוד ראשונים. ומשמע מדבריהם שסוברים, שאם יקברו עוד פעם ביום טוב, בודאי שהם פסולים. ואילו לשיטת רש"י - כשרים.

ועתה הגמרא דנה בדין פסול עד זומם.

שנינו:

**איתמר,**

## דף כז - א

**עד זומם** עד שהזימו אותו עדים אחרים, הרי הוא פסול לעדות, לפי שהוא "רשע", ורשע פסול לעדות -

אלא, שנחלקו אב"י ורבא, לגבי כשרות עדותו שהעיד בין שעת עדות השקר לבין שעת הזמתו, כגון שהעיד בניסן, והוזם בתשרי אחריו, ובינתיים העיד עוד עדויות, האם הן פסולות למפרע, וכמו שיבואר.

**אב"י אמר:** עד זומם, אף למפרע הוא נפסל.

**ורבא אמר:** רק מכאן ולהבא הוא נפסל. ותחילה הגמרא מבארת את דעת אב"י.

**אב"י אמר מיכן ולהבא הוא נפסל,** כי מעידנא דאסהיד, מעת שהעיד את עדות השקר, דהיינו החל מניסן, רשע הוא. והתורה אמרה "אל תשת ידך עם רשע".

וכאילו שאמר הכתוב **"אל תשת רשע, עד"**. ואמנם רק עתה, בתשרי, בשעה שהזוים נודע לנו שהוא רשע, אבל רשעותו היא מעת עדותו בניסן, ומאז הוא פסול לעדות.

ועתה מבארת הגמרא את דעת רבא, ומביאה שני דרכים בדעתו.

הדרך האחת:

**רבא אמר, מכאן ולהבא הוא נפסל**, כי כל עיקר דין **עד זומם**, שמאמינים לעדים האחרונים להזים את העדים הראשונים, ולפסול אותם, **חידוש הוא** מגזירת הכתוב, ולא מן הסברא. כי הסברא נותנת לומר: **מאי חזית**, מה ראית **דסמכת אהני**, שאתה מאמין ומקבל את עדות המזימים, **סמוך אהני**, קבל את עדותם של הראשונים. הילכך, כיון שחידוש הוא, **אין לך בו לפוסלם אלא משעת חידושו, ואילך**.

והיינו, אם אכן היה ברור שעדותם בניסן היא שקרית, היה מקום לפוסלם כבר מניסן. אבל היות ולא פסלנו אותם מטעם עדי שקר בודאי, כי מי אומר לנו ששיקרו, והרי יתכן שהעדים המזימים, האחרונים, הם ששיקרו. אלא שהתורה קבעה בגזירת הכתוב כי מעת שהזימום לראשונים, דינם כשקרנים. לכן הרי הם נחשבים כשקרנים רק מתשרי, ולא קודם לכן <sup>1</sup>.

**1. א ביאור סברת רבא** מקשים הראשונים (תוס' הרא"ש והתוס' בב"ק), בשלמא לאביי, הרי הם רשעים, שעברו על איסור תורה של עדות שקר, ופסולים לעדות משום שהעידו עדות שקר וחשודים להעיד עוד פעם עדות שקר. אבל לרבא, שהזמתם חידוש הוא, ואין כאן בירור שהם רשעים ועדי שקר, למה יהיו פסולים להעיד אפילו מכאן ולהבא. ומתמצים, שאם התורה מענישה אותם במיתה ומלקות, כל שכן שהם נחשבים "רשעים", הפסולים להעיד. ועוד מתרץ ה"כוס ישועות", שהרי התורה קוראת לעדים זוממים "רשעים" - "והיה אם בן הכות הרשע", לכן הם נכללים בפסוק של "אל תשת רשע עד". **החידוש בעדים זוממין**. צריך לבאר, מה החידוש של עדים זוממין, האם מה שפוסלים את הראשונים, או, מה שמאמינים לאחרונים. טענת רבא היא: מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני. ומעתה יש לנו לדון, אם לא היתה התורה מחדשת דין עדים זוממין, מה היה הדין, ומה סובר רבא. אמרה הגמרא (בבא בתרא לא ב): איתמר, שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו [בעדות אחת, כגון שנים אומרים פלוני לוח מפלוני מנה, ושנים אחרים הכחישום ואמרו לא לוח ממנו כלום, שהרי באותו היום שאתם אומרים שלוח ממנו, היה עמנו הלוח כל אותו היום, ולא לוח משום אדם כלום. ובעדות כזה לא האמינה תורה את האחרונים יותר מן הראשונים, אלא רק בעדות הזמה, כגון שמעידים על העדים עצמם עמנו הייתם במקום פלוני ולא ראיתם שלוח - רשב"ם]. אמר רב הונא: זו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה [כשאר עדיות, כי לא נחזיקנה בפסול מספק], ורב חסדא אמר: בהדי סהדי שקרי למה לי [ולא יעידו בשום עדות שבעולם]. היינו שבעדות מוכחשת, נחלקו רב הונא ורב חסדא, האם שתי הכיתות כשרות או שתיהן פסולות. ולכן, בעדים זוממין, שהאמינה התורה לראשונים ופסלה את השניים - הרי לפי רב הונא חידשה התורה שני חידושים, האחד, שהראשונים פסולים, והשני, שהאחרונים נאמנים לגמרי בעדות זו (ולא רק מכאן ולהבא, שדבר זה אינו חידוש לרב הונא). אבל, לפי רב חסדא, לכאורה אין חידוש במה שהראשונים פסולים, שהרי גם בשנים נגד שנים בהכחשה הם פסולים. אלא החידוש הוא, במה שהאחרונים נאמנים בעדות זו (וכל שכן בעדות אחרת). ומה סובר רבא. ומסוגייתינו, לכאורה, מבואר, שרבא סובר שהחידוש הוא במה שהראשונים נפסלים, שלכן הוא סובר שאין לך בו אלא משעת חידושו ואילך, ונפסל רק מכאן ולהבא. ומקשים התוס', הרי שם בבבא בתרא אומרת הגמרא, לפי דעת המקשו, שרבא סובר כרב חסדא. וקשה, איך סובר רבא שעדים זוממין חידוש הוא, הלא אין שום חידוש במה שהראשונים פסולים, שהרי גם אם התורה לא היתה כותבת פרשת עדים זוממין, גם כן היינו פוסלים

אותם, כמו שאנו פוסלים אותם בעדות מוכחשת, גם בלי חידוש הכתוב, ואם כן, למה אינם נפסלים למפרע? על קושיא זו מתרצים התוס' שלשה תירוצים (כאן, וב"ק ע ב, ב"ב לא א, שבועות מז ב). א. אם רבא סובר כרב חסדא, הרי הוא סובר כמו האיכא דאמרי בסוגייתנו, שהטעם הוא משום פסידא דלקוחות, ואינו סובר שעדים זוממים חידוש הוא. ומה שאמרה הגמרא שסובר חידוש הוא, זה לפי מסקנת הגמרא שם, שרבא יכול לסבור כרב הונא. ב. אף לרב חסדא, הסובר שעדים מוכחשים פסולים להעיד, הם אינם פסולים בוודאות, כי מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני. אלא שתי הכתות פסולים להעיד רק מספק, ובאה התורה לחדש בעדים זוממים שהכת הראשונה פסולה בודאי. ויש חילוק גדול בין פסולי ודאי לפסולי ספק, שאילו פסולי ודאי אינם נאמנים אפילו להחזיק ממון לבעליהם, ואילו פסולי ספק נאמנים להחזיק ממון. ג. אכן אין שום חידוש במה שהראשונים פסולים, וכל החידוש הוא רק במה שמאמינים לאחרונים לגמרי. ובכל זאת סובר רבא, כיון שיש חידוש בעדים זוממין, הרי מעתה אין למדין מחידוש, ואין לו בו אלא משעת חידושו ואילך. והתוס' מביאים דוגמא לכך. **ביאור התירוץ האחרון** והקשה הגאון רע"א, הרי כאן לא רצו ללמוד דין מהזמה, שעל זה ניתן לומר "אין למדין מחידוש", אלא, שרצינו לומר שאין צריך ללמוד פסול הראשונים מעדים זוממין, כי מסברא הם פסולים, שהרי גם בעדות מוכחשת הם פסולים. ומה תירצו התוס'?! ויש להוסיף על קושיתו, שהתוס' הרא"ש (מובא בשיטה מקובצת בבא בתרא שם) מביא תירוץ זה של התוס' בשם ריצב"א, וזה לשונו: "והכי נמי חידוש הוא מה שהמזימים כשרים אם המוזמים פסולים, דמה לי הני ומה לי הני, הלכך, כיון שהמזימין כשרים - ראוי היה שיהיו גם המוזמים כשרים, הלכך חידוש הוא". והדברים צריכים ביאור, האם זה שהמזימין כשרים, מחייב שגם המוזמין יהיו כשרים?! והרי אדרבה, אם המזימים כשרים, המוזמים פסולים! ? ומבאר הגרש"ש (כתובות סימן כו וב"ב סימן טז), שלכאורה סברת רב חסדא צריכה עיון, למה נפסול את שתי הכתות, ולמה לא נאמר שכל כת בפני עצמה יש לה חזקת כשרות לעצמה, כמו בשני שבילין. ומבאר: בשלמא בשני שבילין, טומאת כל שביל אינה באה מחמת טהרת השני, אלא שעל כל אחד ואחד יש עליו ספק, ועל כל ספק אנו מעמידין אותו בחזקת כשרות, [ורק בשבאו לפנינו בבת אחת הרי הם סותרים, ועל זה נאמר הדין שאפשר להעמיד על החזקה]. אבל כאן, בעדות המוכחשת, כל הדין על כשרות של כל כת וכת, נובע כתוצאה ישירה מתוך הספק על הכת השניה, כי אם נברר שהאחת כשרה, הרי בהכרח שהשניה פסולה, ואם נברר שהאחת פסולה הרי השניה כשרה. לכן, כיון שהספק הוא במזיגת שתי הכתות, אין לנו אפשרות להעמיד כל כת על חזקתה, כיון שמעמדה מעורב בתוך הכת השניה שמעידה עליהם, מספק, שהם פסולים. וממילא יבואר, שלו היה לנו אופן שאין שום דיון ושום נפקא מינא לדון על כת האחת, ואינם עומדים כלל לדיון בפנינו, וינותק הקשר ביניהם, ונשארה רק כת אחת לדון עליה, היינו מעמידין אותה בחזקת כשרות. ולכן, בעדים זוממין, שהתורה האמינה לגמרי לעדים השניים, מחידוש התורה של עדים זוממין ולא מסברא מציאותית, הרי אין על הראשונים שום ספק שמרע את חזקתם, והיינו צריכים להעמיד את הכת הראשונה בחזקת כשרות [וזה הביאור בדברי תוס' הרא"ש], ובאה התורה לחדש, שבכל זאת הכת הראשונה פסולה. ונקודת החידוש בדברי הגרש"ש היא, כי מה שבהזמה פסולים עדים הראשונים, הוא חידוש יותר גדול ממה שפסולים כל כת בעדי הכחשה. ולכן סובר רבא עדים זוממין חידוש הוא, אף אם סובר כרב חסדא. וזה הביאור בתירוץ תוס'. ומיושבת קושית הגרע"א, שפסול הראשונים בהזמה, אינו מחמת סברת דלא עדיפא מהכחשה, דעדיף ועדיף הוא. **ביאור ההבדל בין תירוץ הראשון להשני**. בתירוץ הראשון סוברים התוס' שרב חסדא אינו יכול לסבור שעד זומם חידוש הוא. שכתבו שרבא שאומר חידוש, אינו סובר כן לדעת רב חסדא. וקשה, סוף סוף חידוש הוא, שהרי במוכחשין פסולים מספק ונאמנים - לכל הפחות - להחזיק. ובא חידוש התורה בזוממין שפסולין ודאי, ואינם נאמנים אפילו להחזיק, [כמו שאמרו בתירוץ השני]. ומבאר השער המשפט על פי דברי הרמב"ם (פרק ט' מהל' עדות הלכה ג): "וכן הטומטום והאנדרגינוס פסולין מפני שהן ספק אשה. וכל מי שהוא ספק כשר ספק פסול הרי הוא פסול שאין העד בא אלא להוציא ממון על פיו או לחייב על פיו, ואין מוציאין ממון מספק ואין עונשין מספק דין תורה". הרי שסובר הרמב"ם שאין מושג עדי ספק לא, להחזיק ולא להוציא, שעדים הם מבררי דבר ומקיימי דבר, ודבר שאינו מבורר אין זו עדות, ועדי ספק אינם עדים. והתוס' בתירוצם הראשון סוברים כסברא זו, לכן לפי רב חסדא הריהם פסולים לגמרי אף להחזיק. **ביאור סברת אביי** ה"לחם משנה" (פ"ח מהל' עדות הל"ב) מבאר שטעמו של אביי שפוסל למפרע, הוא, משום שסובר שעד זומם אינו חידוש, על פי דברי הטור, בהסברת טעם עדים זוממין. שכתב הטור (סימן ל"ח) וזה לשונו: "ומפני זה האחרונים נאמנים, כיון שמעידין על גופן של העדים, והוי כאילו

העידו עליהן שהרגו הנפש או שחיללו שבת, והן אינם נאמנים על עצמן לומר לא עשינו כך וכך". (ועיין בקובץ שיעורים ב"ק אות מ"ג, ובשיעורי הגרש"ר מכות אות קל"ח). היוצא מדברי ה"לחם משנה" שבסברא זו חולקים אביי ורבא. וקשה לומר כן, חדא, שלא רק רבא אומר שעדים זוממין חידוש הוא, גם רבי עקיבא סובר כן - בלי חולק - במסכת מכות (ב ב). והרמב"ם פוסק שם כרבי עקיבא, ואילו בסוגייתנו פוסק כאביי. ועוד, שרבא בעצמו אומר לקמן שאם שני עדים פסלו עדים אחרים בגזלנותא - נאמנים בלי חידוש, ועיין שם בשם היד רמ"ה ורמב"ן, ומה החידוש בעדים זוממין. ועוד הקשה בשו"ת דברי חיים (ח"א חו"מ סימן י"א ובהשמטות בסוף הספר סימן ל"א) על דברי הטור, דאינו דומה עדים זוממין לעדים המעידים על אחרים שהם עבריינים, דעדים המעידים על הראשונים שחיללו את השבת, והראשונים מכחישים, הרי הם מעידים על עצמם, ואינם נאמנים דהם בעלי דבר ונוגעים בעדותן. מה שאין כן בזוממין, כשבאו להעיד על פלוני שלוח מעות, אין להם שום נגיעה בעדות זו, ואם אחר כך מזימים אותם, ועתה מתווכחים אם ראו את ההלואה או לא, אף שעתה הם נוגעים בדבר ומעידים על עצמם, מכל מקום בשעת עדותם על ההלואה לא היו נוגעים בדבר, והתקבלה עדותן בבית דין, ואם עדיין יש ויכוח אם ראו את ההלואה, מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, ואולי הראשונים אמיתיים והשניים שקרנים, ולכן צריכים חידוש התורה שמאמינים להאחרונים ולא לראשונים. אלא ודאי כוונתו של הטור היא, שחידוש התורה הוא, שנאמין לאחרונים כאילו העידו על הראשונים שהם עבריינים. כלומר, שעתה אומרים העדים הראשונים שתי עדיות, האחת על ההלואה, והשניה על עצמם. ובלי חידוש התורה, לא היו מתייחסים לעדותם על עצמם - שאינם נאמנים, אלא על עדותם על ההלואה. ובאה התורה לחדש לנו, שאכן נתייחס לעדותם עצמם [כמו שכתב הטור]. ונחזור לעניינינו, הטור אינו סובר שעדים זוממין אין בו חידוש, ואביי מודה שעדים זוממין חידוש הוא. והטעם שחולק על רבא, הסבירו האחרונים שסובר שאף שחידוש הוא, מכל מקום נפסלו בגלל שהעידו עדות שקר, ונפסלו למפרע מעת שהעידו עדות שקר. ורבא סובר, שאין הפסול על המציאות של עדות שקר, אלא על דין עדות שקר, ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך.

הדרך השניה:

**איכא דאמרי: רבא נמי כאביי סבירא ליה,** שרשעותם היא החל מניסן, מעת שהעידו עדותם המוזמת.

**ומאי טעם קאמר** רבא שעד זומם רק **מכאן ולהבא הוא נפסל**, על אף שרשעותו התחלה כבר מניסן? - **משום פסידא דלקוחות**. כדי שלא יפסידו הלקוחות אשר קנו עדות מניסן עד תשרי, והחתימו את העד הזה על שטר המכירה, היות ולא ידעו שהוא פסול. ואם נפסול את עדותו על השטר, יפסידו הלקוחות, לכן סובר רבא, שאין פוסלים את העד הזומם, מתקנת חכמים, למפרע. [ואביי לא חשש לכך].

ומבררת הגמרא: **מאי בינייהו?** איזה נפקא מינה לדינא יש בין שני הטעמים של רבא? **איכא בינייהו**, כגון **דאסהידו בי תרי בחד** [גירסת הב"ח: **ותרי בחד**], שתי כתי עדים באו להזים את עדותם של שני העדים הראשונים, כת אחת מזימה עד אחד, ואומרת עמנו היית ביום זה במקום אחר, ולא יכלת לראות את הדבר שאתה מעיד עליו במקום אחר. וכת שניה מזימה את העד השני. ולכן, לפי הטעם הראשון של רבא, מודה רבא שכאן הם כן יפסלו למפרע. כי נאמנות השניים להזים את האחד, ופסלות

הראשונים איננה חידוש, כי סברא היא ששני עדים עדיפים על עד אחד. **2** ואילו לפי הטעם של פסידא דלקוחות, לא יפסלו למפרע, משום הפסד הלקוחות.

2. הקשו התוס' (בב"ק ותוס' הרא"ש) ומה בכך, הרי שתיים הם כמאה ומאה כשתים, ולמה אמרה הגמרא שאין כאן חידוש? התוס' מתרצים, שמדובר בשנים הראשונים היו עדות מיוחדת, [המועילה בדיני ממונות] דהיינו שאחד ראה מחלון זה ואחד מחלון אחר, ולא ראו זה את זה, ואין אחד מסייע את חברו, ואותם שנים המזימים את האחד הם מזימים את השני, ולכן אין כאן ארבעה נגד שנים, אלא שנים נגד אחד, וזה אינו חידוש שהשניים נאמנים. (והתוס' בסוגיתנו מקשה רבינו תם עוד קושיות, ומבאר גירסא אחרת ופירוש אחר.) היד רמ"ה מתרץ, שמדובר שעד אחד בא לחייב שבועה, ואותו באו להזים [להכחיש], שאין חידוש בזה שהשניים נאמנים.

**אי נמי**, עוד נפקא מינה, באופן דהעדים השניים לא הזימו את הראשונים, אלא רק **פסלינהו** לראשונים **בגזלנותא**, שהעידו עליהם שהם היו כבר גזלנים בחודש ניסן שעבר, והיו פסולים מאז לעדות. לפי הטעם הראשון של רבא, מודה רבא שיפסלו למפרע, כי נאמנות השניים ופסלות הראשונים איננה חידוש, שסברא היא ששני עדים המעידים באחרים שגזלו יכולים לפסול אותם 3. ואילו, לפי הטעם של פסידא דלקוחות, לא יפסלו למפרע, משום פסידא דלקוחות.

3. רש"י כותב: "דהא מילתא אחריתי קא מפהדי", וביאורו, כמו שכתבו היד רמ"ה והראב"ד הובא בשיטה ב"ק והרמב"ן (כתובות יט ב): שהעדים השניים אינם באים להכחיש את עדות הראשונים, אלא מעידים עליהם שעברו עבירה, ועל זה יש להם נאמנות, ואין לעדים הראשונים נאמנות על עצמם דהם בעלי דבר ונוגעים בעדות. ועיין לעיל בהערה א' מה שמבואר שם החילוק בין דין זה לעדין זוממין.

ועתה הגמרא דנה, הלכה כדברי מי.

**ואמר רבי ירמיה מדיפתי: עבד פסק ועשה רב פפא עובדא**, הלכה למעשה, **כוותיה כדעתו דרבא**.

ואילו **מר בר רב אשי אמר: הלכתא כוותיה דאביי** שנפסל למפרע.

ואף שבכל מקום שנחלקו אביי ורבא הלכתא כרבא, כאן ההלכה כאביי, כי הכלל הוא,

**והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ס**, בשש הלכות אלו, והם: ייאוש שלא מדעת, ע"ד זומם למפרע הוא נפסל, ליחי העומד מאיליו, קידושין שלא נמסרו לביאה, גילוי דעת בגיטין, מיזמר אוכל נבילות [היא ההלכה הבאה].

אמרה תורה: "אל תשת ידך עם רשע, להיות עד חמס". ונחלקו אביי ורבא, בהגדרת "רשע" שפסול לעדות.

אדם מישראל, שהוא **מומר** [מבעט 4 במצות], בכך שהוא **אוכל נבילות לתיאבון**, מרוב תאוותו - **דברי הכל**, בין אביי ובין רבא סוברים, שהוא **פסול** לעדות. כיון שעושה כן מחמת חימוד ממון, שהרי בשר נבילות זול מבשר בהמה כשירה, לכן דינו הוא כמו "רשע של חמס", ופסול לעדות. 5



4. רש"י חולין ה ב. 5. זה לשון הר"י [ויתכן שהיתה זו גירסתו בגמרא]: "מומר אוכל נבילות לתיאבון דברי הכל פסול- כפין ואכיל נבילה כפין נמי ושקיל ארבעה זוזי ומסהיד". פירוש: כשהוא רעב אוכל נבילה שהיא בזול, לכן [חשוד] שכשהוא רעב לוקח שוחד ומעיד עדות שקר. ורבא מודה לסברא זו, וחולק רק בלהכעיס, שאינו נהנה ממנה, שכיון שעובר על עבירה להכעיס על כרחך עושה כן כי אינו מחשיבה לעבירה, לכן אינו חשוב להעיד שקר, שכל בר דעת יודע שאסור להעיד עדות שקר. אבל האוכל לתיאבון, יש לחשוד בו שבעצם מחשיב לה לעבירה, אלא שתאוותיו מעבירתו על דעתו, ולכן חשוד גם על עדות שקר, מחמת תאוות ממון.

אבל במומר **להכעיס**, העובר עבירה כדי להכעיס את בוראו, בלי שיהיה לו מכך ריווח ממון [כגון שיש לפניו נבילות וכשירות, ושתיהן בחנם, ואוכל את הנבילות, או כגון שעובר על עבירה שאין בה תועלת והנאה ממונית], נחלקו אביי ורבא -

### אביי אמר, פסול לעדות. רבא אמר, כשר.

והגמרא מבארת את מחלקותם:

**אביי אמר פסול**, משום **דהוה ליה רשע**, 6 **ורחמנא אמר "אל תשת רשע עד"**. **ורבא אמר כשר**, כי **"רשע דחמס"**, של חימוד ממון, **בעינן**, אנו צריכים כדי לפסול לעדות. 7

6. **רשע שאינו של חמס, האם פסול משום חשד, שחושדין אותו שיעיד עדות שקר, או שפסולו מטעם גזירת הכתוב, שפסול לעדות.** ויש לחקירה זו, כמה נפקא מינה. ונביא חלק מהם. **במקום שלא צריכים עד כשר, אלא סתם נאמנות.** כגון: לגבי שבועה. מי שחשוד על שבועת שוא, על אבן שהוא של זהב, בלי תועלת ממונית, כתבה המשנה (שבועות מד ב) שאין משיעין אותו שבועת ממון. וכתבו התוס' (ד"ה מה) - בקושייתם - שמשנה זו היא ראייה לאביי וקושיא לרבא. ובשלמא אם נאמר שאביי מחשידו לשקרן, אפשר להשוות שבועה לעדות שכמו שחשוד לעדות כן חשוד לשבועה, אבל אם נאמר שהוא פסול בעדות מטעם גזירת הכתוב, מה ענין שבועה לעדות. משמע מדברי התוס' שסוברים שאביי סובר שפסולו מטעם חשד משקר. (ועיין באבי עזרי פ"ב מהלכות טוען ונטען ה"ב) וכגון: במקום שאין צריכין עדות, שאשה כשרה להעיד, אלא, בירור אמיתת הדבר על ידי נאמנות. באיסורין ובעדות אשה שמת בעלה, ועוד. ובנתיבות (ביאורים חושן משפט סימן מו סעיף יז) מביא דברי הפוסקים (יורה דעה סימן קכז ובש"ך ס"ק כ) שאינו נאמן [חוץ אם מעיד להיתר בדבר שאינו שלו שאין לו מזה תועלת ולא חשוד לשקר] הרי שהוא פסול מטעם חשד, למרות שלא צריכים בדינים אלו דין עדים. ובקצות החושן (שם ס"ק י"ז) מביא דברי הנמוקי יוסף בסוגייתו שהוא כשר באיסורין ושאר העדויות שהאשה כשרה להם, היינו, שלא צריכים בהם לדין עדים. ואכן, זו דעת הנמוקי יוסף, הסובר שפסולו מטעם גזירת הכתוב, ולא משום חשש משקר. **במקום שצריכים עדות אלא שאין חשש שהוא משקר.** כתב המחבר (חושן משפט סימן מ"ו סעיף ל"ד- לה ומקורו מהגמרא בבא בתרא קנ"ט א) שעד שחתם על השטר לפני שנעשה פסול לעדות, ואחר כך נעשה פסול ואחרים מעידים שזו חתימתו, והנדון הוא השטר אם הוא כשר. אם נעשה פסול משום קרוב- השטר כשר. ואם משום שנעשה גזלן, אז הדין, שאם עדים ראו את השטר לפני שנעשה גזלן הריהו שטר כשר, ואם לא ראו- אף שמזהים את חתימתו- השטר פסול, שיש לחשוד בגזלן זה שעתה זיין את השטר וכתב תאריך מוקדם. וכתב הבית יוסף בשם רבינו ירוחם (בספר מישרים ח"ב סימן ו), שבמה דברים אמורים, נעשה גזלן שחשוד לזייף, אבל נעשה פסול בעבירה שאינה של חמס, מסופקים התוס' אם השטר פסול. ומבאר הקצות (שם) ספיקו: דאם פסולו מטעם חשד, הריהו חשוד לזייף, אבל אם פסולו מטעם גזירת הכתוב גרידא, לא יגרע דינו מקרוב, שעתה הוא קרוב והשטר כשר, מטעם שהשטר נכתב בשעת כשרותו, והוא הדין בעברין שאינו של חמס, כי אין עליו חשד שזיין. הרי שרבינו ירוחם מסתפק בחקירה זו. וכתב הגרש"ר שהרמב"ם בודאי חולק על רבינו ירוחם, שבכותבו הלכה זו. (פ"ד

מהל' עדות הלכה ה') כותב "הפסול בעבירה" ואינו כותב "גזלן". וכן מובא לעיל (דף כ"ו הערה כז) דברי הגרש"ר שהחשוד על העריות אינו פסול לעדות. וכתב שם הרי"ף שיצרו תקפו. ומוכת, שאם אין עליו חשד שמשקר, כשר, אף שהוא רשע. ומבואר שהראשונים סוברים שפסולו הוא מטעם משקר. ועיין בקצות סימן נב המבאר עוד נפקא מינה בחקירה זו. ה"קובץ" הערות" (סימן כ"ב), חוקר, במי שאכל בשר טלה בחושבו שהוא בשר חזיר, [ומדובר בלהכעיס]. דהשתא, אי פסולו מטעם רשע מגזירת הכתוב, אינו רשע, שהרי אכל בשר טלה, ואם מטעם חשד משקר, הריהו פסול, שהרי חשוד לאכול נבילות. עוד כתב (שם) נפקא מינה, דאם הפסול מטעם משקר גרידא, אם בית דין אינם יודעים שהוא פסול, והוא יודע בעצמו שעדותו אמת, אפשר דמותר לו להעיד [צ"ע הרי מכל מקום הוא עד שהתורה פסלתו, וכי דרשינן טעמא קרא], ואם הוא גזירת הכתוב, אסור לו להעיד. מהרבה לשונות של הראשונים, לדוגמא רש"י בסוגייתנו ע"ב ד"ה כרבי מאיר, והיד רמ"ה ועוד, משמע ברור, שסברו שהטעם הוא משום חשד. אבל הנמוקי יוסף סובר שהוא פסול מטעם גזירת הכתוב, כנ"ל. ורבינו ירוחם מסופק. ה"טורי אבן" (ראש השנה כב) וה"מנחת חינוך", מוכיחים מסוגייתנו שבדאי פסול מטעם גזירת הכתוב, ולא מטעם משקר, שהרי עד זומם שנחלקו עליו רבי מאיר ורבי יוסי, אינו רשע דחמס (ועיין בהערה י') דאם הוא רשע דחמס, למה תלתה הגמרא מחלוקת זו במחלוקת אביי ורבא, הרי ברשע דחמס לא נחלקו אביי ורבא. אלא שהוא עברין מטעם שהעיד עדות שקר, ואם כן למה פוסלו רבי מאיר אפילו מקל לחמור, הרי אין חשש שאם שיקר בקל ישקר בחמור, ובשלמא אם נאמר שפסולו הוא מטעם גזירת הכתוב, ניחא, אבל אם פסולו מטעם משקר, אין עליו חשש משקר. (ועיין באבי עזרי שם). ובחידושי רבי שמואל מבאר (סימן יח), שאם נאמר שפסולו מטעם חשד, בהא גופא חולקים רבי מאיר ורבי יוסי, אם החשוד לשקר בדבר קל חשוד לשקר בדבר חמור. ועיין בקרן אורה. <sup>7</sup> היד רמ"ה מפרש שני פירושים: שרבא סובר שמה שכתבה התורה: "להיות עד חמס", הכוונה, אל תשת ידך עם רשע כזה שחשוד להיות עד חמס, היינו שבעדותו יהיה עד חמס, וזה דוקא בחשוד על הממון, שעלול להגיע להיות עד חמס, ולא בסתם רשע. "להיות עד חמס", הכוונה עד שהוא עתה חמס, דהיינו גזלן ותולדותיו כל עברייני ממון, ולא בסתם רשע.

ומביאה הגמרא ברייתא שהיא ראייה לאביי, וקושיה לרבא.

**מיתבי** מהא דתניא, נאמר בתורה [שמות כג א] "אל תשת את ידך להיות עד חמס". ואנו דורשים את הפסוק כאילו נכתב כך: "**אל תשת רשע עד**", "**אל תשת חמס עד**" - **אלו גזלנין, ומועלין בשבועות.**

**מאי**, מה הפירוש של מועלין ב"שבועות" בלשון רבים? האם **לאו, אחד**, בין **שבועת שוא**, הנשבע על עמוד של אבן שהוא של זהב <sup>8</sup>, **ואחד** בין **שבועת ממון**, שמכחיש בשבועה חיוב ממון שמוטל עליו לשלמו.

<sup>8</sup> עיין רש"י וערוך לנר.

והרי שבועת שוא, אין לו בה שום תועלת והנאה ממונית, ואינו "רשע של חמס", והברייתא דורשת מן הכתוב לפוסלו, וקשה על רבא! ומתרצת הגמרא: **לא** כדבריך. אלא **אידי ואידי**, ה"שבועות" שאמרה הברייתא בלשון רבים, הן **שבועת ממון. ומאי**, מהו לשון "**שבועות**" בלשון רבים שנקטה הברייתא בדבריה - **שבועות דעלמא**. שבועות הרבה, של אנשים הרבה, הנשבעים האחד לשני.

והגמרא מביאה ברייתא אחרת, שהיא ראייה לרבא וקושיה לאביי.

**מיתבי ממה ששנינו בברייתא: "אל תשת רשע עד", "אל תשת חמס עד" - אלו גזלנין ומלוי בריבית.**

ומשמע, כי רק אלו שעוברין עבירה של חימוד ממון, וכן אוכלי נבילות לתיאבון, הדומים לעברייני ממון, פסולים לעדות. לפי שרק בהם יש לחוש שמא כמו שתאוותם לממון גורמת להם לעבור על איסור תורה, כן תגרום להם גם להעיד עדות שקר עבור שוחד. אבל מומר להכעיס אינו פסול להעיד!?

**תיובתא דאביי**, דברי הברייתא הם קושיא לאביי, ומסקנת הגמרא, שאכן הם **תיובתא**. לפי שאביי אינו מתרץ אותם. <sup>9</sup>

<sup>9</sup> מברייתא זו מוכיח המנחת חינוך - אף שכותב שאינו צריך לראיות - שרבי יוסי פוסל רשע דחמס, [עיינין בהערה 14] שברייתא זו נשנתה כרבי יוסי, וקתני שעדי חמס פסולים.

ועתה דנה הגמרא: האם **נימא**, נאמר, שפלוגתת אביי ורבא בדין כשרות מומר להכעיס להעיד, **כתנאי** היא, מחלוקת תנאים היא.

לפי ששנינו בברייתא: **עד זומס**, <sup>10</sup> הרי הוא **פסול לכל עדיות**, בכל **התורה כולה**, **דברי רבי מאיר**.

<sup>10</sup> מדובר בעד שלא קיבל ממון עבור עדותו ואין לו בה שום תועלת, דאם לא כן הרי הוא רשע דחמס דלכולי עלמא פסול. ועיין במנחת חינוך שמאריך בכך. אבל הנודע ביהודה (ח"א אבן העזר סימן נז) כותב בפשיטות דעד זומס הוא רשע דחמס, דאין לך עד חמס יותר מעד זומס, שרצה לגזול ממנו של זה וליתנו לאחר, ומה לי אם גזל לעצמו או גזל לאחרים. וכן מדייק הגרש"ר מלשון הרמב"ם שכתב (הלכה ד'): "ויעוד יש שם רשעים שהם פסולים לעדות: ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס: כגון הגנבים והחמסנים: וכן עד זומס:".

**רבי יוסי אומר: במה דברים אמורים** שפסול לכל העדיות, **שהוזם**, שהזימו אותו על עדותו שהעיד לחייב **בדיני נפשות**, וכיון שהחשד לעבור איסור חמור של עדות בדיני נפשות, להרוג אדם בעדות שקר, הריהו חשוד לכל העדיות של כל התורה כולה, שהן כולן קלין ממנה [או דומין לה]. **אבל הוזם**, אם הזימו אותו על עדותו שהעיד **בדיני ממונות**, עדיין אינו חשוד, **וכשר להעיד דיני נפשות**, לפי שהחשוד לעבור על איסור קל, עדיין אינו חשוד לעבור על איסור חמור.

ורבי מאיר אינו מחלק בכך, וסובר שאף החשוד על הקל, חשוד על החמור.

האם **נימא**, אביי סובר **כרבי מאיר**, ורבא סובר **כרבי יוסי**.

ומבארת עתה הגמרא כיצד יש לתלות את מחלוקת אביי ורבא במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי:

**אביי** סובר **כרבי מאיר**, **דאמר**, **אמרינן** לפוסלו לעדות גם **מקולא**, מעדות שקר בדיני ממונות, **לחומרא** דיני נפשות. לפי שהחשוד על הקל חשוד גם על החמור.

וגם אביי אמר כך, שהרי מומר האוכל נבילות להכעיס, הוא נחשב כחשוד על הקל, לפי שאינו רע לבריות אלא רק רע לשמים, וסובר אביי שבכל זאת הוא חשוד גם על החמור, על עדות שקר החמורה, לפי שהוא רע לשמים ורע לבריות, שמפסידן ממון.

ואילו **רבא**, הסובר שחשוד על הקל אינו חשוד על החמור, שלדבריו החשוד על הנבילות, שאינו רע לבריות, אינו חשוד על עדות שקר, שהוא רע לשמים ורע לבריות, הרי הוא סובר **כרבי יוסי**, **דאמר**, רק **מחומרא לקולא**, החשוד על החמור להחשידו על הקל, **אמרינן** לפוסלו. אבל **מקולא לחומרא**, החשוד על הקל להחשידו על החמור - **לא אמרינן** לפוסלו.

ודוחה הגמרא: **לא!** אין לנו לומר שמחלוקת אביי ורבא תלויה במחלוקת התנאים, בין לאביי ובין לרבא, אלא כך יש לנו לומר:

### **אליבא דרבי יוסי, כולי עלמא לא פליגי.**

כלומר, זה ודאי, שאביי אינו יכול ליישב דבריו כלל אליבא דרבי יוסי. כי אם אפילו מממון לנפשות, ששניהם רעים הן לשמים והן לבריות, סובר רבי יוסי שמקל לחמור לא אמרינן לפוסלו, כל שכן שרבי יוסי סובר שהחשוד על הנבילות, שאינו רע לבריות אלא רק לשמים, אינו חשוד על עדות שקר, שהוא רע לשמים ורע לבריות, בניגוד לדעת אביי, שפוסלו, ולכן, דברי אביי אכן תלויים במחלוקת התנאים.

### **כי פליגי אליבא דרבי מאיר.**

והיינו, לפי רבא, לא צריכים לדחוק ולומר שרבא אינו סובר כרבי מאיר, אלא גם רבא יכול ליישב דבריו אפילו לרבי מאיר. ובמה נחלקו -

**אביי** סובר **כרבי מאיר**, כמו שרבי מאיר פוסל מקל לחמור, כך גם אביי. **11**

**11.** כתבו התוס' במסכת בכורות [עיין בהערה 14] וכן הרא"ש כאן, שאביי אינו סובר ממש כרבי מאיר, כי רבי מאיר סובר ש"החשוד על דבר אחד, חשוד לכל התורה כולה", ואביי אינו סובן כן. ואף לאביי, הסובר שהוא גזירת הכתוב, מוכרחים לומר, שהטעם לכך שהתורה פסלתו הוא משום חשש משקר. שהרי הבאנו [בהערה 5] את לשון הרי"ף, וכן כתבו כל הראשונים. אלא שאביי סובר שאינו החשד הכללי שיש לרבי מאיר בכל התורה כולה, אלא חשד מסויים לגבי עדות. והמנחת חינוך מוכיח, שגם רבי מאיר סובר שהיא גזירת הכתוב שנחשוד בו ולא נקבלנו לעדות. שאם נאמר, שפסולו הוא רק מטעם חשד, הא תינח אם באנו לפסלו לחובה [כגון שבא לחייב מיתה בעדותו] מטעם שהוא חשוד, אבל אם באנו לפסלו לזכות, כגון אם באו שני עדים להכחיש עידי נפשות, שעל פי עדותם יצילו העדה את הרוצח, וכי לא נקבלם, עבור שרק חושדים בהם. ומוכרחים לומר שהוא גזירת הכתוב שפסולים לעדות. והתוס' רק התכוונו לומר שבשאר חשודים - לא לגבי עדות- אין אביי סובר כרבי מאיר, הסובר שהחשוד לדבר אחד חשוד לכל התורה כולה.

ורבא אמר לך: **עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם**, שהחשוד על הקל חשוד על החמור, אלא **גבי עד זומם דממון, דרע לשמים ורע לבריות**. כי על אף שממון הוא יותר קל מנפשות, מכל מקום, חומרת שניהם, ממון ונפשות, שווים בכך שהוא רע לשמים ורע לבריות, ולכן סובר רבי מאיר שהחשוד על הקל היחסי שביניהם, חשוד על החמור.

**אבל הכא**, באוכל נבילות להכעיס, דהוא **רע לשמים ואין רע לבריות - לא**. אפילו רבי מאיר אינו פוסלו לעדות, לפי שחומרתו לגבי עדות היא בהחלט גדולה, שהוא רע לשמים ורע לבריות.

ולסיכום: רבא יכול לסבור כרבי מאיר, וכל שכן כרבי יוסי. ואילו אביי יכול לסבור רק כרבי מאיר.

פוסקת הגמרא:

## והלכתא כוותיה דאביי. 12

12. וזה לשון הרמב"ם (פרק י מהלכות עדות הלכה א-ד): "הרשעים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס, מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד: איזהו רשע כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות זהו רשע ופסול, שהרי התורה קראה למחוייב מלקות "רשע" שנאמר: והיה אם בן הכות הרשע, ואין צריך לומר מחוייב מיתת בית דין שהוא פסול, שנאמר: אשר הוא רשע למות: ועוד יש רשעים שהן פסולין לעדות, אף על פי שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות, הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס - פסולין, שנאמר כי יקום עד חמס באיש, כגון הגנבים והח מסנים: " "

ומקשה הגמרא: **והא איתותב!** הרי הקשינו על אביי מהברייתא, לעיל, ולא תירץ.

ומתרצת הגמרא: הברייתא **היא**, איננה לדעת הכל, אלא בשיטת **רבי יוסי היא**, הסובר שהחשוד על הקל לא חשוד על החמור. ואילו אביי סובר כרבי מאיר.

ומקשה הגמרא: **ותיהוי נמי**, גם אם היא משנת **רבי יוסי**, ורבי מאיר חולק עליו, הרי כלל הוא בדינו שאם חולקים **רבי מאיר ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי**, ואיך פסק אביי שלא כרבי יוסי?!

ומתרצת הגמרא: **שאני התם** [גירסת היד רמ"ה: **הכא**], **דסתם לן תנא**, שנשנתה "סתם משנה", **כרבי מאיר**, והלכה כ"סתם משנה".

**והיכא היכן סתם לן** לנו התנא כרבי מאיר?

ומספרת הגמרא סיפור, שמצאו בהלכה זו סתם משנה כרבי מאיר.

**כי הא**, כמו מעשה זה, דאיש אחד ושמו **בר חמא**, **קטל נפשא**, הרג את הנפש.

**אמר ליה ריש גלותא** [ראש גולת בבל, שהיה ממונה מטעם המלכות לשפוט את בני ישראל], **לרב אבא בר יעקב: פוק, צא, עיין בה, בדוק את הדבר. אי ודאי קטל,** אם אכן הרג, **ליכהיוהו לעיניה, ינקרו את עיניו!** 13

13. ועוד מפרש רש"י: יקחו ממונו ויתנו ליורשי הנרצח. ועוד מפרש רש"י: ינדוהו. ראש גולה בבבל לא היתה לו סמכות לדון דיני נפשות, דהרי התבטלו דיני נפשות מסוף ימי בית שני. אלא רצה להענישו עונש בעלמא על חומרת העבירה, ש"בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה", אם יש צורך בדבר. והר"ן חולק על רש"י, וסובר, שלדין "בית מכין ועונשין שלא מן התורה" צריכין דיינין גדולים ומומחין יותר מדין תורה. ובדאי שבבבל לא עשו כן. ומפרש בשם רבינו דוד, שריש גלותא עשה כן מכח סמכותו ממלך בבל "שדין המלכות לבער אנשי הרעות".

**אתו תרי סהדי, באו שני עדים, אסהידו ביה, העידו על בר חמא דודאי קטל,** שהרג.

**אזל איהו, הלך בר חמא, אייתי תרי סהדי, הביא שני עדים אחרים, אסהידו ביה** **בחד מהנך, העידו לפסול את אחד משני העדים שהעידו נגדו. אלא שאותם שני עדים** **פסלו אותו מתוך ראיית שני מעשים שונים. חד, אחד מהשניים שהביא בר חמא, אמר** **על העד שהעיד נגדו: קמאי דידי, בפני גנב עד זה קבא קב דחושלי, שעורים קלופים.** **וחד, ואילו השני העיד על אותו אחד: קמאי דידי,**

## דף כז - ב

בפני גנב [בפעם אחרת, דבר אחר], **קתא דבורטיא, בית יד של רומח.**

**אמר ליה רב אבא בר יעקב לבר חמא: מאי דעתיך, מה הנך סובר? לכאורה, כרבי** **מאיר, הסובר שהחשוד לדיני ממונות חשוד לדיני נפשות, ולכן הבאת עדים לפסול את** **עד הרציחה.** 14 אבל הלא כאשר חולקים **רבי מאיר ורבי יוסי, הלכה כרבי יוסי.** **ורבי יוסי הא אמר, הוזם בדיני ממונות כשר לדיני נפשות.** והוא עד כשר להעיד עליך דיני נפשות.

14. הקשו ה"תורת חיים" וה"מנחת חינוך" (מצוה לז): הלא אם העידו עליו שגנב, הריהו רשע דחמס, שגם רבי יוסי פוסלו, דעד כאן לא הכשיר רבי יוסי, אלא בעד זומם דלא עשה כן עבור ממון, [כמו שמוכח המנחת חינוך עיין בהערה ט] אבל ברשע דחמס - לכולי עלמא פסול. ושני המאורות הגדולים לא תירצו. ובנדוע ביהודה (ח"א אבן העזר סימן נ"ז) מביא קושיא זו, ומתרץ שאף שכולי עלמא סוברים שרשע דחמס פסול מן התורה, מכל מקום חילוק יש בין רבי מאיר לרבי יוסי, [על פי הגמרא בכורות דף לה ב לו א ותוס' ד"ה אימר] דלרבי מאיר, מלבד הגזירת הכתוב: "אל תשת ידך: עד חמס" הריהו גם חשוד שיעיד עדות שקר, שהרי רבי מאיר סובר: החשוד לדבר אחד חשוד לכל התורה כולה", [ומה שרבי מאיר חולק עם רבי יוסי בעד זומם, הוא לאו דוקא, והוא הדין בסתם רשע דחמס]. ואילו רבי יוסי יכול לסבור

שפסול רק מגזירת הכתוב. ולכן, כיון שריש גלותא לא רצה להענישו בדין תורה, ולא היה צריך שיהיה עד כשר, אלא רצה לברר אמיתות הדבר אם רצח אם לא, ולכן, לפי רבי מאיר שהוא חשוד לשקר יכול לפטור את בר חמא, ואילו לרבי יוסי, חייב. אבל - ממשך הנודע ביהודה - עדיין קשה, דמסקנת הגמרא היא, דהמשנה במסכת ראש השנה היא כרבי מאיר, ולא כרבי יוסי, ולמה אינה כרבי יוסי, הרי שם מדובר במשחק בקוביא וכו', ובאלו שהם רשעים דחמס גם רבי יוסי סובר שפסולים, ולמה אמרו שאינה כרבי יוסי. ועיין שם בנודע ביהודה שמאריך.

**אמר ליה רב פפי לרבי אבא בר יעקב: הני מילי, כלל זה אמור, רק היכא דלא סתם לן תנא, שלא נשנית סתם משנה כרבי מאיר. ואילו הכא סתם לן תנא כרבי מאיר.**

ושאל אותו רב אבא: **ממאי** מאיזה משנה למדת כן, **אילימא** את תאמר, **מהא דתנן** ששינו במשנתנו במסכת נדה:

**"כל הראוי לדון דיני נפשות - ראוי לדון דיני ממונות** והנך רוצה לפרשה: כל מי שאינו חשוד לעבירה לדון דיני נפשות אינו חשוד לדיני ממונות, והנך רוצה לדייק:

**מני** משנתו של מי היא, **אילימא רבי יוסי היא**, אי אפשר לומר כן, **דהא איכא הרי** יש **עד זומם דממון** ששיקר בעדות ממון. שרבי יוסי סובר **דכשר לדיני נפשות, ופסול לדיני ממונות**, ואינו סובר ש"כל הכשר לנפשות כשר לממונות".

**אלא** הוכרחת לומר, האם **לאו רבי מאיר היא** שאמר החשוד לממון חשוד לנפשות, לכן - לדעתו - אין מי שכשר לנפשות שפסול לממון.

ומשנה זו היא שסתמה דבריה כרבי מאיר.

על כך יש להקשות -

**ממאי?** מנין לך שכוונת המשנה היא לחשודין ועבריינים, וכרבי מאיר, **דילמא** הרי יתכן לפרשה **בפסולי יוחסין קאי**. ופירוש המשנה הוא: כל האנשים המיוחסים [חברי הסנהדרין הדנין דיני נפשות צריכין להיות מנוקין מפסולי יוחסין - כגון גרים וממזרים כשם שצריכין להיות מנוקין בצדק] שהכשירם לדון דיני נפשות - כשרים לדון דיני ממונות.

ולא רק שיתכן לפרשה כן, אלא מוכרחים לפרשה בפסולי יוחסין.

**דאי לא תימא הכי**, שאם לא תאמר כן, איך תפרש את ה**סיפא** שלאותה משנה.

**דקתני** בהמשך המשנה: **יש מי שראוי לדון דיני ממונות, ואין הוא ראוי לדון דיני נפשות**. ואם כדברך, שהמשנה מדברת בחשודין, איך תפרשנה? **אמאי** למה **אינו**

**ראוי** לדון נפשות, במה נחשד? אם תאמר **דאיתזם**, שהזימו אותו **בדיני נפשות**, האם עליו אמרה המשנה שהוא "ראוי לדון דיני ממונות"?! הלא בודאי שפסול, ואפילו רבי יוסי מודה בכך.

**אלא**, סיפא של המשנה, בהכרח, **בפסול יוחסין קאי**, היא מדברת בגרים ועבדים, שהם כשרים לדון דיני ממונות ופסולין לדיני נפשות. אם כן, **הכא נמי**, גם הרישא, **בפסול יוחסין, קאי**.

ולא זו המשנה שנשנית סתם כרבי מאיר -

אמר רב פפי: **אלא, הכא** משנה אחרת היא, **שקא סתם לן תנא** כרבי מאיר.

**דתנן** ששנינו במשנתנו במסכת ראש השנה [לגבי עדים שמעידין שראו את החדש]: **אלו הן הפסולין לעדות: המשחק בקוביא ומלוי בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית והעבדים** שדינם כנשים הפסולים לעדות. **זה הכלל: כל עדות שאין האשה כשרה לה** כגון עדות ממון ונפשות וקידוש החודש - **אף הן העבריינין אין כשרין לה**."

**מני** משנתו של מי היא, **אילימא** משנתו של **רבי יוסי היא**, לא יתכן, שהרי והא **איכא** יש סתירה לכלל זה, שהרי לגבי **עדות** להעיד **בדיני נפשות** שאין האשה **כשרה לה**, **והן העבריינין האלו**: המשחק בקוביא וכו' **כשרין לה** לדעת רבי יוסי, שהרי לא נחשדו אלא לדיני ממונות, וכשרין להעיד עדות נפשות.

**אלא** הוכרחת לומר: האם **לאו רבי מאיר היא**, הסובר שעבריינין האלו שנחשדו לממונות פסולין לנפשות.

וכיון שסתם משנה נשנית אליבא דרבי מאיר, לכן הלכה כרבי מאיר. והכריע רב פפי לפסול את העד שהעיד שבר חמא רצח את הנפש.

וכשפטרוהו **קם בר חמא, נשקיה אכרעיה** נשק לרגלי רב פפי על שהפך בזכותו, **וקבליה לכרגיה** קיבל על עצמו לפטרו ממסי המלך **דכולי שניה**, לכל ימי חייו.

## הקדמה למשנה

אחרי ששנינו בתחילת הפרק במי שקבל עליו קרוב או פסול מה דינו, ובמשנה הקודמת נשנו הפסולין, מבארת המשנה את פסולי הקרובים, לדון ולהעיד.



קרובי משפחה פסולים להעיד לזכות ולחובת קרוביהם, וכן אם העדים קרובים זה לזה, הרי הם פסולים.

### **כללי פסולי קרובים**

לשון הרמב"ם (פרק יג מהלכות עדות): "האחין זה עם זה... הרי הן ראשון בראשון, ובניהן זה עם זה - שני בשני. ובני בניהם זה עם זה - שלישי בשלישי.

ולעולם, שלישי בראשון - כשר, ואין צריך לומר שלישי בשני. אבל שני בשני, ואין צריך לומר שני בראשון - שניהם פסולים.

וכן הדין בנקבות. כיצד? שתי אחיות או אח ואחותו... הרי הם ראשון בראשון. בניהם, בין זכרים בין נקבות - שני בשני. בני בניהם או בנות בנותיהם - שלישי בשלישי. כדרך שאתה מונה בזכרים: ראשון שני ושלישי, כך אתה מונה בנקבות.

כל אשה שאתה פסול לה, כך אתה פסול לבעלה, שהבעל כאשתו. וכל בעל שאתה פסול לו, כך אתה פסול לאשתו, שהאשה כבעלה".

### **הרי שלושת הכללים לפסולי קרובים, ואלו הן:**

א. פסולי קרובים הם, מדרגת קרבה של שני בשני ומעלה. והמרוחקים מהם כשרים.

ב. כדרך שאתה מונה קירבה בזכרים, כך אתה מונה בנקבות.

ג. בעל כאשתו ואשה כבעלה

### **כללי המשנה - משנת רבי עקיבא**

ד. המשנה מונה תשעה אבות של קרובים, ולכל אחד מהם שתי תולדות - בן וחתן, וביחד הם עשרים ושבעה קרובים [ועוד חורגו]. (טבלה א)

ה. במשנה לא נמנו אב ובן, כי פשוט שהם פסולים. וכן לא נמנו אב ובן בנו, ונחלקו בכך אמוראים (בבא בתרא קכח א). ההלכה שפסולים. ויש מפרשים שלכן לא נמנה בנו, כיון שחתנו - דהיינו חתן בנו כשר, (חידושי הר"ן).

ו. בתוך אלו שנמנו במשנה, ישנם ששה קרובים שנמנו פעמים. (טבלה ב).

ז. כל אלו המנויים במשנה, הן אלו הפסולין להעיד לי. והנכון, שהוא הדין שאני פסול להעיד להם. נמצא, שעל אלו המנויים במשנה יש להוסיף עוד כמה קרובין, שלא נשנו במפורש - ונקראין בלשון רש"י ותוס': "מכללא", כלומר, שהם נלמדים מ"כלל" אלו המנויים במשנה. (טבלה ג).

ח. מה שנאמר במשנה "ובניהן וחתניהן", מוסב רק על התשעה "אבות". ואילו בני וחתני ה"תולדות", וכן בני וחתני ה"מכללא", יש מהם פסולים, אם דרגת קרבתם היא בהתאם לכללי הקרבה א - ג הנ"ל, ואם קירבתם אינה בהתאם לא - ג אינם פסולים.

ט. כשנדקדק בכל אחד מהקרובים המנויים במשנה, וכן באלו שנלמדו "מכללא", נווכח, שהם קרובים לפי כלל א - ג. דוק ותשכח.

י. כל הפסולים שקירבתם מחמת אישות, בניהם וחתניהם פסולים רק אם הם בנים לאותה אשה המקשרת את הקרבה, כגון: בעל אחותו שיש לו בנים מאשה אחרת [שאינה אחותו] בניהם אינם פסולים, שהרי אינם קרובים, אלא קרובים לקרובים. (טבלה ד)

יא. כל הקרובים שקירבתם היא מחמת קשרי אישות, אם נפסקה האישות על יד גירושין או מיתה, חוזרים להיות כשרים (טבלה ה).

יב. כל מי שלא נמנה במשנתנו, לא במפורש ולא "מכללא" אינו פסול, [להוציא אב ובן].

#### וזה לשון הרמב"ם (שם)

"זה שפסלה התורה עדות הקרובים, לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה, שהרי אינו מעיד לו - לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזירת הכתוב הוא".

## מתניתין:

ואלו הן הקרובין הפסולים להעיד ולדון: אחיו, ואחי אביו, ואחי אמו, ובעל אחותו, ובעל אחות אביו, ובעל אחות אמו, ובעל אמו, וחמיו, וגיסו בעל אחות אשתו.

כל אלו פסולין, הן עצמם ובניהן וחתניהן.

וכן חורגו בן אשתו, פסול. ורק הוא לבדו, ולא בנו וחתנו <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> כתב המאירי: הטעם שחורגו לבדו, ולא בנו וחתנו, כי בנו של חורג ברוב הפעמים כבר נזדקן האישות, ובטל חנו, ואין קורבת הדעת מצויה שם. ואף חורג עצמו אין דעתו מתקרבת לו כל כך, ודיו שנעשה אצלו הבעל כאשתו להיות שניהם ראשון בראשון. ומשמעות הלשון "חורגו", כתב בספר "מלאכת שלמה" (מחכם קדמון מתקופת הבית יוסף) על המשנה: פירש לי אדוני אבי רוח ה' תניחנו, דאהכי קרי בן אשתו

מאיש אחר "חורגו", דסני ליה טובא [שונאו הרבה] וברעותיה בעי למיקטליה אי הוה מצי [וברצונו להורגו אם היה יכול], כמו "הורגו" בחלוף ה"א בחי"ת! הקשה רש"י למה שנתה המשנה "חורגו", הרי אפשר ללמוד מ"כללא" דבעל אמו. (כלל ז ובטבלה ג). ורוצה לתרץ, דבאה להשמיענו ש"חורגו" פסול "לבדו", ואילו בנו וחתנו כשרים. אבל תירוץ זה אינו מתקבל עליו, משום שאף אם נלמדנו מ"כללא", נדע שהוא "לבדו" פסול, (כלל ח). [התוס' מוכיחים כן, שאלו הקרובים הנלמדים מ"כללא", פסולים רק הם, ובניהם וחתניהם כשרים, מכך ש"בן אחיו" שהוא אחד מהפסולים הנלמדים מ"כללא", ובנו אינו פסול לאחי אבי אביו, דהיינו שלישי בראשון]. וחוזרת הקושיא למקומה למה נקטה המשנה "חורגו". ומתרץ רש"י, שהמשנה נקטה גם אלו הקרובים שהיו נשמעים מ"כללא" (כלל ו ובטבלה ב). רש"י ותוס' מאריכים להוכיח שבמשנה נמנו קרובים פעמיים, וישנן כמה גירסאות בתוס', עיין מהרש"ל ומהרש"א המאריכים, ועיין בחזון איש. עד כאן דברי רש"י. התוס' מקשים על דברי רש"י, ומוכיחים שהקרובים שנשנו פעמיים, נשנו משום שיש בהם חידוש, עיין שם באריכות. והם מתרצים כתירוץ הראשון של רש"י, דנקיט חורגו, כדי להשמיענו שהוא "לבדו" פסול ולא בנו וחתנו. ועל מה שרש"י דחווה לתירוץ זה, שגם אם נלמדנו מ"כללא" נדע שהוא לבדו פסול, על כך מיישבים, שחורגו יש בו חידוש מיוחד, דסלקא דעתך שדינו כבנו ממש, ואכן ייפסלו בנו וחתנו, לכן משמיענו המשנה "חורגו לבדו".

**אמר רבי יוסי:** משנה זו, היא משנת רבי עקיבא. ולפיה פסולין כל הקרובין המנויים למעלה.

**אבל משנה ראשונה** שנשנתה בדורות שקדמו לרבי עקיבא, מנתה רק **דודו** אחי אביו, **ובן דודו** בן אחי אביו, **וכל הקרובים** מצד האב **שראוי ליורשו**. להוציא קרובי האם, כגון, אחי אמי מותר לו להעיד לי, היות ואינו ראוי לירש אותי. אבל לי אסור להעיד לו כיון שהנני ראוי ליורשו, במקרה ואין לו יורש אחר **2**.

**2. ביאור משנה ראשונה - שיטת רש"י** סדר הירושה הכתוב בתורה ומבואר בפרק יש נוחלין, ואכמ"ל, הוא: הקרוב קרוב קודם. לזרעו זכרים, כשאין זכרים - נקבות. ואם אין לו זרע כלל, עוברת הירושה לאביו, וממנו לזרעו, בניס קודמים לבנות, שהם אחי ואחות המת, ומהם לזרעם. ואם אין לאביו זרע, עוברת הירושה לאביו אביו, וממנו לזרעו, וכן הלאה עד יעקב אבינו. סדר זה הוא רק לאביו ולאביו אביו. אבל לא לאמו ולאם אמו, אבל הבן יורש את אמו. נמצא, שאני ראוי לירש את אחי אמי, אם ימות בלי זרע, וגם אביו מת, ואין לו אחים, ואמי היא הירושת הקרובה אליו, וממנה - אם מתה - תעבור הירושה אלי. אבל אחי אמי אינו ראוי לירש אותי. כי נחלתי תעבור לקרובי מצד אבי, או אבי אבי, ולא תעבור לאימי, וממילא לא תעבור לאחי אימי. בעל יורש את אשתו, ואשה אינה יורשת את בעלה. **משנה ראשונה - לפי פירוש רש"י שיטת בעל המאור** בעל המאור חולק על רש"י, וסובר, שכשם שהראוי לירש פסול למורישו, כן המוריש פסול ליורשו. אבל אם הירושה תבוא אליו על ידי עילה [סיבה צדדית] אינו נקרא ראוי ליורשו, כגון, אשת אביו, ובניה, שירושתם תעבור לאביו. וממנו אליו, כשרים זה לזה. כיון שירושתם אינה באה ישירה מהם, אלא באמצעות אביו. קרובי אשתו נקראים קרובים, כיון שהבעל יורש את אשתו, וכבר בחייה יש לו פירות בנכסיה, וכל מה שקנתה אשה קנה בעלה, לכן נקראה ירושה ישירה. **משנה ראשונה לשיטת בעל המאור שיטת הרמב"ן** הרמב"ן סובר כבעל המאור אלא שחולק עליו בירושת הבעל. ולדעת הרמב"ן מה שהאדם יורש את אשתו, אינו נקרא ראוי ליורשו לקרוביה לגבי דין עדות. והטעם, כיון שאף שהבעל יורש את אשתו, בכל זאת אינו יורש את קרוביה, ורק אם אשתו קיימת וב"פועל" ירשה נכסים, אזי במיתתה יורש נכסים אלו. אבל אם אשתו אינה קיימת אינו יורש נכסי קרוביה. **משנה ראשונה לשיטת הרמב"ן** לכל השיטות הנ"ל, מה שאמרו כל הראוי ליורשו, הם רק הקרובים בדרגת שני בשני ולמעלה (כלל א). אבל הרחוקים מהם כשרים אף בראויים לירש או להוריש. ומבאר הר"ן, שפשוט הוא, דאם לא נאמר כן, יהיו כל ישראל קרובים זה לזה. הרמב"ם בפירוש המשנה מפרש פירוש אחר. ועיין מהרש"ל ותוס' יו"ט, וחזון איש. **מקור דין משנה ראשונה וטעמה** א. בחידושי הר"ן הבין דעת רש"י, שסיבת הפסול הוא, מטעם "נוגע בעדות", היות וראוי ליורשו, הריהו רוצה להעיד ל"זכותו", כדי שהממון ישאר אצלו בריבו עם בעל דינו, ויוכל ליורשו. ומקשה על פירוש רש"י, הלא קרוב

פסול גם ל"חובתו", ושם לא שייך "נוגע בעדותו". אבל היד רמ"ה בהביאו פירוש זה [ואינו מזהה אותו כפירוש רש"י - ואכן חולק על רש"י במקצת, וסובר כשיטת בעל המאור והרמב"ן] מוסיף עוד שני טעמים למשנה ראשונה. ב. רק משפחת אב קרויה משפחה ולא משפחת אם. וכתב הר"ן "שאינן קורבה אלא מן האב - לענין נחלות ויבום, והוא הדין לענין עדות". ג. משום שהקרא שהובא בגמרא, מדבר בפירוש בקרובי האב. [וצריך להוסיף, שמשנה ראשונה אינה סוברת את מה שאמרה הגמרא לקמן שקרובי האם התרבו מדרשת "אם אינו ענין"].

עתה חוזרת המשנה לדברי התנא קמא - והיא משנת רבי עקיבא.

הקרובים פסולים רק אם היו קרובים בשעת העדות, דהיינו או בשעת ראיית המעשה או בשעת הגדת העדות לפני בית דין, אבל אם נפסקה קירבתם לפני ראיית המעשה, הרי הוא כשר.

**היה קרוב כגון חתנו, ונתרחק ומתה או נתגרשה אשתו, שהיא המקשרת את הקירבה, הרי זה כשר. רבי יהודה אומר: אפילו מתה בתו ומחמת כן נפסקה קשרי הקירבה, ויש [גירסא אחרת: אם יש] לו בנים ממנה - הרי זה החתן קרוב, היות ובניו שהם נכדיו, מקשרים את הקירבה.**

רבי יהודה מוסיף עוד פסולי עדות, בנוסף על קרוב או פסול, והם -

**האוהב והשונא.** רעהו האוהבו אהבה עזה, וכן מי ששונאו שנאה גדולה - פסולים.

המשנה מבארת הגדרת אוהב:

**אוהב, זה שושבינו** [היה נהוג בזמנם שחברו שלח להחתן דורון בימי חופתו ואוכל עמו], ופסול בתקופת ידידותם, דהיינו בימי החופה. ואם אהבתם אינה עזה כל כך, אינו נקרא "אוהב" לדין משנתינו.

וכן הגדרת **שונא** היא: **כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה** <sup>3</sup> מחמת שנאה. ואם שמאתם לא הגיעה לידי כך, אינו נקרא "שונא" לדין משנתינו.

<sup>3</sup> מבוסס על הפסוק (דברים יט): והוא לא שונא לו מתמול שלשום, יד רמ"ה.

**אמרו לו חכמים לרבי יהודה: לא נחשדו ישראל על כך, להעיד שקר מחמת אהבה** ושנאה.

מה שחכמים חולקים אמור רק בעדות, אבל חכמים מודים שהם פסולים לדון. והטעם, עדים מעידים על מה שראו, כאשר ראו, לכן לא נחשדו לשנות עדותם בכוונה. מה שאין כן דיין - תולה בסברא והתרשמות, ומחשבות לבו משתנים מחמת אהבה או שנאה, אפילו שלא ברצונו, בלא כוונת רשע.

**גמרא:**

**מנהני מילי** מאיזה מקרא דרשינן שקרובים פסולים לעדות? נאמר בתורה (דברים כ"ד):  
לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו. ומפסוק זה  
דרשינן:

**דתנו רבנן: לא יומתו אבות על בנים, מה תלמוד לומר?** מה באו הקרא ללמדנו,  
**אם** בא ללמד, **שלא יומתו אבות בעבור עון בנים, ובנים לא יומתו בעון אבות.**

**הרי כבר נאמר: איש בחטאו יומתו?**

**אלא** בא ללמד דין עדות: **לא יומתו אבות על בנים - בעדות בנים, ובנים לא יומתו על אבות - בעדות אבות.** ודרשינן "אבות" לשון רבים, שהם שני אחים <sup>4</sup>, כמו שיבואר.

<sup>4</sup> וברור שאין הכוונה אלא לאחים, שהם אבות להדדי, ואין הכוונה לשני אבות שאינם אחים, שהרי התורה אמרה "על פי שנים עדים יקום דבר". ועל כרחך מיירי בקרובים ביותר שהם אחים, יד רמ"ה.

ומקשינן: **ובנים בעון אבות לא מתים!?**

**והכתיב (שמות לד): פוקד עון אבות על בנים.**

ומתריצין: מה שנאמר **התם**, שהקב"ה נפרע מבנים עון אבותיהם, מדובר, **כשאוחזין מעשה מעשים רעים של אבותיהן בידיהן**, ונפרעין מהן על עונותיהן ועל עון אבותיהן. אבל לא שמענו ממקרא זה שנפרעין מהבנים את עון אבותיהן בלבד.

**כדתניא:** נאמא בתורה בפרשת התוכחה (ויקרא כו): **ואף בעוונות אבותם איתם ימקו**, ודרשינן "איתם" <sup>5</sup> **כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם** <sup>6</sup>.

<sup>5</sup> כן מפרשים המאירי והתורת חיים. <sup>6</sup> רש"י מפרש שאז נפרעין מהן על עון אבותיהן. אבל המאירי מפרש: לא שיוסיף על עונשיו עונות של אביו, אלא שאינו מאריך לו את אפו [כמידת הקב"ה שהוא ארך אפיים] מאחר שהוא רשע בן רשע. וכתב בחידושי הר"ן: ואז מענישין רק בידי שמים, ולא בדיני אדם. כי בדין שמים יודעים את האחיזה מה היא, ואם היא אמת אם לא. אבל בדיני אדם, הן אינן בקיאות לדעת אם אוחזין מעשה אבותיהם אם לאו. ולפיכך, מן הסתם מחזיקין אותם כאילו אינם אוחזים.

ומקשה הברייתא:

**אתה אומר כשאוחזין! נענשים על עון אבותם, או, אינו אלא אף כשאינו אוחזין?**

ומתרצת: **כשהוא אומר: איש בחטאו יומתו**, ולא נפרעין בעון אבות, **הרי חייבים לומר שמה שנאמר: ואף בעוונות אבותם איתם ימקו**, מדובר, **כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן.**

ומקשינן: **ולא!!** האם לא נפרעין מבנים עון אבותיהם?

**והכתיב** שם בפרשת התוכחה: **וכשלו איש באחיו**, ודרשינן: **איש בעון אחיו**, מלמד שבני ישראל **כולן ערבים זה בזה**, ונענשין איש בעון אחיו.

ומתרצינן: מה שנאמר **התם**: מדובר באופן **שהיה בידם למחות ולא מיחו**, לכן נענשים.

## דף כח - א

עתה חוזרים לדרוש מדרשות הכתובים לפסול קרובים לעדות.

מהנאמר: לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, **אשכחן** נמצאנו למדים: **אבות לבנים** ראובן אינו מעיד לבן שמעון, וכן אשכחן **בנים לאבות** בן שמעון אינו מעיד לראובן, וכל שכן ראובן לאחיו שמעון [ראשון בראשון] כי קירבתם יתירה על ראשון בשני ושני בראשון.

**בנים לבנים**, בני ראובן לבני שמעון [שני בשני], **מנלן** לפוסלים?

ומתרצת הגמרא: **אם כן**, כדבריד שרק שני בראשון פסול, **ליכתוב קרא** די לנו אם היה כתוב: **לא יומתו אבות על "בן"**, והיה נשמע בן של אחד מהאבות פסול לשני האבות, **מאי ריבתה התורה באמרה "בנים"**? משמע **דאפילו בנים להדדי** שהם שני בשני, פסולים להעיד.

כשם שקרובים פסולים להעיד לקרוביהם, כן כשהעדים קרובים זה לזה - פסולים להעיד ביחד. ועתה דורשת הגמרא לדין זה.

מהדרשה שדרשנו, **אשכחן בנים להדדי** קרובים על קרוביהם - **בנים**, דהיינו עדים קרובים הבאים יחד להעיד **לעלמא** על איש מן השוק שאינו קרובם, **מנלן?**

**אמר רמי בר חמא: סברא הוא!** דין זה אינו זקוק לדרשה מהכתוב, כמו שמצינו ברייתא במסכת מכות הלומדת מגזירת הכתוב שאין מקיימין את דין העונש של עדים זוממין, להענישם במה שזממו להעניש את הנידון, אלא אם יזומו את שניהם, דהיינו שהעדים המזימים יעידו על "שני" העדים, שעמהם היו באותה שעה במקום אחר. [אבל אם יזימו רק אחד מהם, הרי על אף שעדותם תתבטל, כי לא נשאר אלא עד אחד, בכל זאת לא ייענש העד שהוזם בעונש כאשר זמם].

## כדתניא: אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו שניהן 1.

1. כתב תוס' הרא"ש, מה שהביא ברייתא זו, הוא לחיזוק הסברא. וגם בלי הברייתא, ואף אילו היו הורגים את אחד מהעדים אם הזימו אותו בלבד, גם כן יש להביא ראיה, מעצם מה שהורגים אותו, למרות שחטאו הוא עדות שקר, והעדוּת התבססה ב"צירוף" אחיו.

ומוכיח רמי בר חמא: **ואי סלקא דעתך, בניס לעלמא כשרין, נמצא עד זומם נהרג בעדות אחיו.**

כיצד? שאם יזומו אותן, כל אחד מהן יש לו חלק בהזמת השני, כי בלעדיו לא היו מקיימים בהם דין הזמה, ואם העידו עדות מיתה, ימיתו את שני הקרובים, זה בשביל זה.

[לכן חייבים לומר, שאין מקבלים אותם מתחילה לעדות, כדי שלא יוצר מצב שקרוב זה יש לו חלק בהריגת קרובו].

**אמר ליה רבא: ולטעמיך** - רבא חולק על סברת רמי בר חמא, ומקשה ממשנה בפרק חזקת הבתים בענין חזקת שלש שנים.

מי שהחזיק בקרקע חבירו שלש שנים, חזקתו שהקרקע הוא שלו ואינו צריך להוכיח את בעלותו בשטר, ודי לו שיביא עדים שראוהו מחזיק בקרקע.

עדים אלו לא צריכים להיות רצופים, כלומר, שדי אם כת אחת מעידה על שנה אחת וכת שניה על השניה, ושלישית על השלישית, ובלבד, שביחד בין כולם מעידים על שלש שנים רצופות.

**הא דתנן: שלשה אחין** כל אחד מהן מעיד על שנה אחרת, **ואחד** מן השוק, שאינו קרובים **מצטרף עמהם** ומעיד על כל שלשת השנים, **הרי אלו שלוש עדיות**, והחזקה קיימת, ואין כאן פסול של קרובים המעידים, היות וכל אחד מהאחין מעיד עדות נפרדת על שנה נפרדת.

וארבעתם, **הן עדות אחת לדין הזמה**, כלומר, שאם בעל קרקע הראשון מביא עדים והזימום, לא ישלמו לו דמי הקרקע שרצו להפסידו ולנשלו, עד שיזימו את ארבעתן. והטעם, כי החזקה התבססה על עדות כל הארבעה.

ומסיק רבא את קושיתו: ולטעמיך, **נמצא עד זומם משלם ממון בעדות אחיו!?** נמצא שכל אחד משלם את חלקו אך ורק כי הצטרפו אליו שאר העדים שהם קרוביו.

**אלא** הוכרחת לומר, שעד אחד אינו "חלק" בעדות השני, ומה שאכן משלמים, הוא משום **שהזמה** - מעלמא קאתו בעקבות המזימים, והם מחייבים לשלם, ולא זה את זה, עד לחבירו.

**הכי נמי**, וכן נמי בעדות מיתה, עד האחד אינו חלק בעדות השני, **והזמה מעלמא קאתו**, המזימים מחייבם עונש מיתה, כי כך גזרה התורה.

וסברת רמי בר חמא הופרכה, לכן מביאה הגמרא דרשה, לפסול "בנים לעלמא" -

**אלא**, מסיפא דקרא נדרש, **אם כן, ליכתוב קרא: "ובן" על אבות, אי נמי**, ליכתוב קרא: **"הם" על אבות**.

**מאי** למה דייקה התורה לכתוב: **"ובנים"**. לכן דרשינן: **אפילו בנים לעלמא** פסולים.

ומקשה הגמרא: מדרשות אלו **אשכחן קרובי האב**, ואילו **קרובי האם** שנמנו במשנתנו, כגון אחי אמו, **מנלן** שהם פסולים?

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא: "אבות" "אבות" תרי זימני**, ודי היה לכתוב: לא יומתו אבות על בנים ובנים "עליהם", לכן דרשינן: **אם** המלה מיותרת **אינו ענין לקרובי האב, תנהו ענין לקרובי האם** ו"מדה היא בתורה", האומרת שמילה מיותרת, ניתנת להידרש על דבר הדומה לו.

ומקשה הגמרא: מדרשות אלו **אשכחן**, מצינו ללמוד שקרובים פסולים להעיד **לחובה**, כי כך היא משמעות הקרא "לא יומתו" בעדות אבות על בנים. אך קרובים הבאים להעיד **לזכות** של קרוביהם, **מנלן** שהם פסולים <sup>2</sup>? ומתרצת הגמרא: **אמר קרא**: לא "יומתו" אבות על בנים, ובנים לא "יומתו", **תרי זימני**, שתי פעמים, ואחד מהם מיותר, דהיה לו ליכתוב "לא יומתו" אבות על בנים ובנים על אבות. ודרשינן: **אם אינו ענין לחובה - תנהו ענין לזכות**.

<sup>2</sup> כן פירש רבינו חננאל. והקשה הר"ן: נלמדנו מקל וחומר: אם פסול לחובה, כל שכן לזכות, שהוא "נוגע בדבר"? ומתוך: אף כשנלמד מקל וחומר טרח וכתב לה קרא. ועוד מתוך: קושית הגמרא אינה על עדות קרוב לקרוב, ובוה אכן נלמדנו מקל וחומר, אלא על קרובים "לעלמא", שאין להם ענין לזכות יותר מלחובה. והיד רמ"ה מבאר, שאין לומר שהם פסולים לזכות משום "נגיעה" בעדות, דאם כן למה פסלתן התורה לחובה. ובודאי שהוא גזירת הכתוב בלי סיבת "נגיעה", ואם הוא גזירת הכתוב, הקשתה הגמרא שפיר, אשכחן לחובה לזכות מנלן. ועוד מבאר, שאי אפשר לומר שהם פסולים לזכות מסיבת "נגיעה", כיון שלא נחשדו ישראל על כך, כמו שאמרו חכמים במשנה. הנפקא מינה בין שני תירוצי הר"ן לשני תירוצי היד רמ"ה, הוא: לדעת הר"ן גם לולי דרשת הגמרא, היינו יודעים זאת מקל וחומר - שהיא מדאורייתא - שקרוב פסול לזכות. ואילו לדעת היד רמ"ה נלמדה מדרשת הגמרא "אם אינו ענין". הרמב"ם [לדעת הכסף משנה] לכאורה סובר כדעת הר"ן. כי הרמב"ם פוסק (פ"יג מהל' עדות) שקרובי האם אינם פסולים מדאורייתא, ומה שדרשינן בגמ' "אם אינו ענין לקרובי האב תנהו ענין לקרובי האם", היא אסמכתא בעלמא, ופסלותם היא רק מדרבנן. וזה ברור בלי ספק שהרמב"ם סובר שקרובים הפסולים גם לזכות פסלותם היא מדאורייתא, ומנין למד זאת, הלא סובר שדרשת "אם אינו ענין" [בסוגייתנו!] היא מדרבנן? ומוכרחים לומר, שסובר כדעת הר"ן, שאף בלי הדרשה, יודעים שפסולים, מקל וחומר. והנה, אף שסובר שלזכות נלמד מקל וחומר מלחובה, כדעת הכסף משנה, לא נבוא למסקנה



לומר שלמעשה פסול לזכות משום נגיעה, אלא, שבגלל הקל- וחומר נכלל בגזירת הכתוב. והקל וחומר אינו "סיבת" ה"פסול", אלא "צורת" לימודו מן הכתוב. ואחרי שאכן נלמד מהכתוב, הריהו פסול מגזירת הכתוב, אף שאינו אוהבו ושונאו [כגון: אם בעצמו אינו יודע שהוא קרובו, וכדומה]. וכן כתב במפורש (שם הלכה ט"ו): זה מה שפסלה תורה עדות הקרובים - לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה, שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזירת הכתוב הוא". ועיין תורת חיים.

ומקשה הגמרא: אמנם מפסוק זה הנאמר לגבי עון מיתה, **אשכחן**, מצינו ללמוד שקרובים פסולים **בדיני נפשות**, אך **בדיני ממונות מנלן** שהם פסולים?

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא** נאמר פסוק אחר (ויקרא כד): "ומכה בהמה ישלמנה [דיני ממונות] ומכה אדם יומת [דיני נפשות], **משפט אחד יהיה לכם**". ודרשינן: **משפט השוה לכם**, דיני ממונות שוים לדיני נפשות.

מהפסוק "לא יומתו", מיתור ומלשון רבים, נדרש: א. אבות להדדי, בניס להדדי אף שהם שני בשני, וכל שכן ראשון בשני, וראשון בראשון. ב. בניס לעלמא. ג. קרובי האם. ד. בין לזכות ובין לחובה.

[בעל כאשתו ואשה כבעלה נדרש לקמן מפסוק אחר].

רב סובר שאף שלישי בראשון פסול.

**אמר רב: אחי אבא, לא יעיד לי הוא ובנו וחתנו**, כמבואר במשנה, **אף אני לא אעיד לו אני ובני וחתני**.

ומקשה הגמרא: **ואמאי?** הלא בני וחתני הוו ליה שלישי בראשון, ואנן שני בשני תנן במשנתנו, וכן **שני בראשון תנן**, ואילו שלישי בראשון - **לא תנן**, ולמה סובר רב שהוא פסול.

הגמרא מנסה לפרש את המשנה כדעת רב.

ומתרצת הגמרא: **מאי פירוש חתנו דקתני במתניתין**, אחי אביו ובנו ו"חתנו" - **חתן "בנו"** של בן אחי אבא, והוא שלישי, ופסול לאחי אבא.

ומקשה הגמרא: אם המשנה התכוונה לדור שלישי, **ליתני** היה לה לומר בפירוש **"בן בנו"**, ולא לומר ברמז חתנו של בנו?

ומתרצת הגמרא: אכן, המשנה היתה יכולה לומר כן, אלא **מילתא אגב אורחיה קמשמע לן**, המשנה רצתה להוסיף ולהשמיענו בדרך אגב דין נוסף, **דבעל כאשתו**. הואיל ואשתו פסולה והיא שלישי בראשון, לכן בעלה, "חתן בנו", גם כן פסול.

ועתה משמיענו המשנה שני דינים, א. שלישי בראשון פסול ב. בעל כאשתו.

ומקשינן על רב מדברי רבי חייא.

רבי חייא שנה ברייתא המסכמת את הפסולים לשמונה אבות שלכל אחד מהם שתי תולדות, בן וחתן, והם ביחד עשרים וארבעה. [במשנתנו מנויים תשעה אבות, והגמרא תבאר בהמשך, למה אמר רבי חייא שמונה].

**ואלא קשה על רב, הא דתני רבי חייא: שמונה אבות שהן עשרים וארבעה.**

ואילו לפי דברי רב יוצא, שהני תלתין ותרתין הוי. שהם שלושים ושנים, שמונה אבות ושמונה בנים ושמונה חתני בנים, ושמונה בני בנים. [והאמת שהם ארבעים, ויש להוסיף עליהם שמונה "חתני האבות". ומתוך רש"י, שאותן אין צורך להזכיר, כיון דכבר השמיענו ש"חתן כבן" 3]. ולמה תני רבי חייא רק עשרים וארבעה?

3. והתוסי' מתרצים עוד [לפי חידושי הר"ן], שבני בנים לא נמנו בסיכום רבי חייא, כיון שלא נשנו במפורש, אלא נלמדים מכללא, ורבי חייא אינו מסכם אותם שנלמדו מכללא, אבל "חתנו" שיש בו משמעות גם לחתנו וגם לחתן בנו, מקשה שפיר הגמרא - "אם כן שלושים ושנים הם". ועיין בחידושי הר"ן ובמהרש"א מה שמקשים על רש"י. ביאור זה ברש"י הוא לפי ה"חמרא וחיי". ועיין בתוס' ד"ה תלתין (השני).

עתה חוזרת בה הגמרא, ממה שתירצו ש"חתנו" של המשנה פירושו "חתן בנו" **אלא, לעולם חתנו ממש של אחי אבא.**

ובכל זאת מדייק רב מהמשנה שגם שלישי פסול, הואיל וחתנו אינו מזרעו ממש, וקירבתו באה על ידי נישואין, מחשיב אותו רב לדרגה נמוכה מ"שני", והוא כשלישי, ו"מכאן" מוכיח רב ששלישי פסול.

**ואמאי ומדוע קרי ליה רב "חתן בנו", כיון דמעלמא קאתו החתן אינו מזרעו של אחי אבא, כדור אחר דמי, והוא שלישי.**

[ומקשה רש"י, רב אמר במפורש: אף אני לא אעיד לו - לאחי אבא - אני ובני ו"חתני". הרי חתני זה הוא כבר "רביעי" לאחי אבא. כיצד? אני שני לאחי אבא, ובני שלישי, וחתני "רביעי" - לפי דרך זו שחתן מרוחק בדור. ואם כן קשה, האם יסבור רב שגם רביעי פסול 4 !!]

4. הראשונים מוסיפים על קושית רש"י, עיין תוס' ד"ה כיון [ומהרש"א], ותוסי' הרא"ש.

ומתוך, שאכן, הגמרא יכלה להקשות כן, אלא שהקשתה קושיא אחרת, עד שרב חוזר בו מלפרש כן את משנתנו].

ומקשה הגמרא: **אי הכי** הואיל ורב סובר ש"חתן" מרוחק דור, מה ששנתה המשנה: אחי האב ובנו ו"חתנו", יוצא שחתן הזה הפסול להעיד לי, **הוה ליה** אלי בקירבת **שלישי בשני**, ואילו **רב אכשר שלישי בשני**. [ומדוייק כן מדברי רב: אף "אני" לא אעיד לו, ורב לא אמר אף אני "ובני" לא יעידו לו "ולבנו", משמע שרב מודה ששלישי בשני כשרים] ואיך אפשר לפרש משנתנו, ולומר שהחתן מרוחק בדור?!

לכן חוזרת בה הגמרא מלדחוק ולפרש שהמשנה פוסלת שלישי בראשון ושחתן כדור אחר הוא, והנכון, שתנא של משנתנו אכן סובר ששלישי בראשון כשר, אלא, שרב אינו סובר כמוהו, אלא כמו רבי אלעזר הסובר ששלישי בראשון פסול.

**אלא**, נתרץ, **רב דאמר כמו רבי אלעזר**.

**דתניא: רבי אלעזר אומר: כשם שאחי אבא לא יעיד לי, הוא ובנו וחתנו - כך "בן אחי אבא" לא יעיד לי, הוא ובנו וחתנו.** ומקשה הגמרא: **ואכתי** עדיין לא מתורץ, כי לדעת רבי אלעזר, **הוה ליה** בין הפסולים, גם **שלישי בשני** [כך בן אחי אבא לא יעיד "לי" הוא "ובנו" - "בנו" הוא שלישי "לי" השני], ואילו **רב אכשר** הכשיר **שלישי בשני** [כמו שמבואר לעיל].

ואיך תירצו שרב סובר כרבי אלעזר?

ומתרצת הגמרא: **רב** אכן **סבר ליה כוותיה בחדא** בדין אחד, והוא: במה שפוסל שלישי בראשון, **ופליג עליה בחדא** וחולק עליו בדין אחד, והוא: במה שפסל שלישי בשני, סובר רב שהוא כשר.

ומבררת הגמרא: **מאי טעמא דרב** מאיזה דרשה למד רב לפסול שלישי בראשון.

**דאמר קרא: לא יומתו אבות על בנים, "ו"בנים**, הוי"ו באה **לרבות דור אחר** והם בני בנים הפסולים לאבות, והם שלישי בראשון.

ודרשת **רבי אלעזר** לפסול שלישי בשני, היא: אחרי שסובר דרשת רב לפסול שלישי בראשון, מוסיף לדרוש: **"על בנים" אמר רחמנא**, ללמדנו, שכל **פסולי דאבות**, כלומר, כל הפסולים לאבות אפילו שלישי, **שדי אבנים** יוטל הפסול "על בנים" כלומר, על בני האבות. והם שלישי בשני <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> היד רמ"ה מבאר, שדיוקו של רבי אלעזר הוא, ממה שלא נאמר "על פי בנים", לכן דורש "על בנים".

רב נחמן מוסיף עוד כמה קרובים שהם פסולים לעדות, והם אותם שנלמדו "מכללא" (כלל ז טבלה ג).

**אמר רב נחמן: אחי חמותי לא יעיד לי, וכן בן אחי חמותי לא יעיד לי, וכן בן אחות חמותי לא יעיד לי.**

**ותנא תונא** וכן שנה תנא דמשנתנו: **בעל אחותו ובעל אחות אביו ובעל אחות אמו הן ובניהן וחתניהן**, ומעתה, כמו שהם פסולים לי כן אני פסול להם, ואני לבן בעל אחותי, "אחי חמותו", ואני לחתן בעל אחות אבי "בן אחי חמותו", וכן אני לחתן בעל אחות אמי, "בן אחות חמותו".

רב אשי מוסיף על דברי רב נחמן לפסול עוד קרובים הנלמדים "מכללא".

**אמר רב אשי: כי הוינן כשהיינו בי בישיבת עולא, איבעי לן שאלנו: אחי חמיו - מהו האם הוא פסול? וכן בן אחי חמיו - מהו? וכן בן אחות חמיו - מהו?**

**אמר לו עולא: תניתוה למדנו להלכה זו במשנתנו: אחיו ואחי אביו ואחי אמו הן ובניהן וחתניהן**, ומעתה, אני לחתנו של אחי

- "אחי חמיו", אני לחתנו של אחי אבי

- "בן אחי חמיו", וכן אני לחתן אחי אמי

- "בן אחות חמותי", וכן אני לחתן אחי אמי.

## **דף כח - ב**

ומספרת הגמרא:

**רב איקלע** הגיע **למזבן** **גויילי**, לקנות קלפים.

**בעו מיניה** שאלו אותו: **מהו** האם מותר **שיעיד אדם באשת חורגו** במשפטה על נכסיה עם אדם מן השוק **6**.

**6** אם מדובר בעדות ממון לטובתה, צריך להוסיף שמדובר שאין להחורג שייכות בממון זה, ומסולק לגמרי מהם, דאם יש לו שייכות, מדין "כל מה שקנתה אשה קנה בעלה", פשוט שהוא פסול להעיד, היות ועדות זו היא לחורגו. ובמסכת כתובות מבואר איך אפשר לבעל להסתלק מנכסי אשתו.

וצדדי הספק הם: אף שפסול לחורגו כשם שחורגו פסול לו, ונלמד "מכללא" יתכן שאינו פסול לאשתו. אמנם בכל הקרובים אם פסול לו, פסול גם לאשתו כמבואר (כלל ג), מכל מקום, יתכן שבשאר הקרובים הטעם הוא: משום שהקירבה לאשה באה מחמת הקירבה

לבנה הראוי ליורשה, לכן כיון שפסול לבנה פסול גם לה. אבל בחורגו שבנו אינו קרוב, כמבואר במשנה, יתכן שדינה שונה, היות ואין לה קירבה מחמת בנה, שאינו קרוב **7**.

**7**. וכן כתב רש"י. והיינו שקשה לו למה דנו על אשת חורגו, ולא על אשת שאר הקרובים. לכן מבאר שבאשת חורגו יש צד לומר שאינם קרובים. והר"ן מאריך לבאר, שהספק הוא, היות והקירבה באה באמצעות "שני קידושין", לכן יתכן שאינם קרובים. עיי"ש ובמאירי ובחידושי רבינו יונה ונמוקי יוסף. ועוד - כתב הרא"ש משום שמצאנו שבנו וחתנו של חורגו הקילו בהם שאינם פסולים, לכן יתכן שאשתו גם איננה בכלל הקירבה. ומקשה על רש"י, איך סברו לומר שהקירבה באה מחמת הבן הראוי לירש, דאם כן יהיה כל אדם פסול ל"אבי בעל אחותו" דבם בעל אחותו ראוי ליורשו, וכן ל"אבי בעל אחות אביו".

הגמרא פושטת: **בישיבת סורא אמרי: בעל כאשתו** **8**. בישיבת פומבדיתא אמרי: **אשה כבעלה**, וכשם שאשתו היא חמותה, כך הוא כאילו חמיה, והריחו פסול **9**.

**8**. ואם כן, פסול להעיד אף לבעל חורגתו. יד רמ"ה. **9**. כתב בתוס' הרא"ש, שאין כאן מחלוקת בין סורא לפומבדיתא, אלא שבסורא פסקו כן הלכה בעובדה שבאה לפניהם, וכן בפומבדיתא. אבל המאירי מביא פירוש אחר, עיי"ש. ובחמרא וחיי.

**דאמר רב הונא אמר רב (נחמן): מניין אנו דורשים שהאשה כבעלה?**

**דכתיב** נאמר בתורה בפרשת עריות (ויקרא י"ח): **"ערות אחי אביך לא תגלה, אל אשתו לא תקרב, דודתך היא"**. ודרשינן, האם דודתו היא?! **והלא אשת דודו היא**. אלא, **מכלל הרי זה בא ללמדנו: דאשה כבעלה**.

שנינו במשנתנו: **ובעל אמו הוא ובנו וחתנו**.

הגמרא דנה על "ובנו", וסברה לומר שמדובר על בנו שהוא גם בנה, והוא אחיו מאם, לכן מקשינן:

**"בנו"! היינו אחיו מאם?! וכבר שנינו "אחיו"**.

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי ירמיה: לא נצרכה המשנה לא באה להשמיענו על אחיו ממש, כסברת המקשן, אלא לבנו של בעל אמו, שאינו בנו של אמו, והוא אחי האח, כלומר, אחיו בני אב אחד של אחי בני אם אחת**.

**רב חסדא אכשר הכשיר לעדות באחי האח, וסובר שאינו קרוב, אלא קרוב של קרוב**.

**אמרו ליה: לא שמיע לך האם לא שמעת הא דרבי ירמיה הסובר שהוא פסול!?**

**אמר להו רב חסדא: לא שמיע לי לא נשמע לי, כלומר, לא סבירא לי אינני סובר** כן.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שמדובר באחיו ממש, **היינו אחיו?** וכבר השמיענו "אחיו" **10**.

**10**. כתב היד רמ"ה, קושית הגמרא לא היתה למה נשנתה שתי פעמים, שהרי כמה קרובים נשנו המשנתנו שתי פעמים (כלל וטבלהב), אלא, משום שהמקשן שבר שהמשנה בהשמיעה "בעל אמו" לא באה ללמדינו ש"בעל אמו" פסול, משום שכבר השמיענו דין "בעל כאשתו": "בעל אחותו" "בעל אחות אביו" "בעל אחות אמו". אלא, העיקר מה שהמשנה באה לחדש הוא: "בנו", ולכן מקשה: "בנו היינו אחיו".

ומתרצת הגמרא: **תנא** המשנה שונה "**אחיו**" **מן האב, וקתני** "בנו" של בעל אמו, שהוא בנו של אמו, והוא "**אחיו**" **מן האם** **11**.

**11**. מכאן הביאו הראשונים הוכחה למה שמבואר (כלל י טבלה ד), שכל הקרובים מחמת אישות, בניהם וחתינהן פסולים רק אם הם קרובים ישירים לבעל העדות, ולא קרובי קרובים. (עיין לקמן הערה ט"ז)

הגמרא דנה באבי חתן ואבי כלה ["מחותנים"] האם הקירבה של בניהם גורמת לקירבה ביניהם להיותם פסולי קרובים.

**אמר רב חסדא: אבי חתן ואבי כלה - מעידין זה על זה, ולא דמו להדדי** ואין קירבתם קירבה, **אלא כי אכלא לדנא** כמגופה שאינה דומה לחבית **12**.

**12**. היד רמ"ה מפרש: שאין בהן דיבוק אלא הנחה בעלמא. והמאירי מפרש: אין בו הרכבה מזגית אלא הרכבה שכנית. ועיין ב"תורת חיים".

הגמרא דנה האם ארוס כשר להעיד לארוסתו לפני הנשואין, האם הם נחשבים כקרובים.

**אמר רבה בר בר חנה: מעיד אדם לאשתו ארוסה**, במשפטה עם אדם מן השוק.

**אמר רבינא: לא אמרן**, היתר זה לא נאמר אף לדעת רבה בר בר חנה, **אלא** כשבא להעיד **לאפוקי מינה** להוציא ממנה ממון, דהיינו לחובתה ולזכות בעל דינה, כי אז אינו "נוגע בעדות", **אבל** להעיד **לעיולי לה** להכניס לה ממון, דהיינו לזכותה ולחובת בעל דינה - **לא מהימן**, אף שאינו קרובה היות וחשוד שברצונו להיטיב לה, כדי שהממון יבא לרשותו כשינשאו.

וזה לדעת רבה בר בר חנה, אבל רבינא עצמו סובר -

**ולא היא** ואין הדין כן, אלא, **לא שנא לאפוקי ולא שנא לעיולי** בין לחובה ובין לזכות - **לא מהימן**, ודינו כקרוב.

ומדוע? **כי מאי דעתין** מהי סברתך לומר שאינו קרוב אליה - כי ברצונך לדמות דין קרוב לעדות לשאר דיני קירבה החלים ביניהם מעת האירוסין.

ואלו הם שאר דיני הקירבה?

כמו **דאמר רב חייא בר אמי משמיה דעולא**: [עולא מסכם דיני הקירבה בין ארוס לארוסתו].

**אשתו ארוסה** אם מתה - **לא אונן** אינו נוהג דיני אנינות ליאסר באכילת קדשים, כשם שאסור במיתת אשתו הנשואה, **ולא מטמא לה** אם כהן הוא, כשם שמטמא לאשתו. **וכן היא, לא אוננת** במיתתו, כאשר על בעלה, **ולא מטמאה לו** איננה מצווה להתעסק בו **13**. אם **מתה** - **אינו יורשה** כשם שהבעל יורש את אשתו, ואם **מת הוא** - **גובה כתובתה** במקרה שכתב לה כתובה משעת אירוסין [כתובה סתם כותבין משעת נשואין].

**13**. אשה כהנת אינה אסורה בכלל להיטמאות למתים, ולכן מה שאמר עולא "ולא מיטמאה" - צריך ביאור. רש"י מפרש: שלא גרסינן ליה, או שגירסא זו היא "לאו דוקא", ומשום שאמר "לא מטמא", לכן אמר "לא מיטמאה". או: אינה מצווה להתעסק בקבורתו, וביתר ביאור מבואר במסכת בבא מציעא (יח א), שהטעם שהתורה ציוותה לכהן להיטמא לשבעת קרוביו, כדי שיתעסק בקבורתם, ולא ימנע משום האיסור ליטמא למתים. ולכן, כשרצו לומר שאינה מצווה להתעסק בקבורתו, אמרו בלשון "אינה מטמאה". וביבמות (כט ב) מבאר: אף מי שאינו אסור להיטמאות למתים - כגון ישראלים - אסור לו להיטמאות בשעת הרגל, והארוסה בכלל איסור זה, ואילו היתה אשתו ממש, היתה חייבת להיטמא אף בשעת הרגל.

וברצונך להשוות דין קירבה לעדות לדין קירבה לגבי טומאת מת, כמו שאינם קרובים גבי טומאה - כן אינם קרובים לדין עדות, השוואה זו אינה עולה יפה, כי -

**התם** גבי דין טומאה וירושה - **"שאר" תלה רחמנא**, התורה תלתה שני דינים אלו בקירבת "שאר בשר" שהוא נישואין. כמו שנאמר גבי טומאה (ויקרא כא): "כי אם לשאר הקרוב... לה יטמא", וכן נאמר גבי דין ירושה (במדבר כז): "לשאר הקרוב אליו ממשפחתו יורש אותה", שמפסוק זה דרשו חז"ל שהבעל יורש את אשתו **14**.

**14**. וכן לגבי אנינות הנלמד מטומאה. יד רמ"ה.

וכל זמן שלא נישאו אינם "שארי בשר" זה לזה, לכן, אינה מטמא לה ואינה יורשה -

אבל **הכא**, בדין עדות, הגדרת הקירבה, **משום איקרובי דעתא הוא**, כל מי שיש ביניהם קירוב הדעת **15**, **והא** ארוס **איקרובא דעתיה לגבה** יש לו קירוב הדעת אליה, ולכן פסול להעיד אליה כבעל לאשתו, לחובה ולזכות.

**15**. כתב ה"פּלפּלא חריפּתא", קירוב הדעת אינו "סיבה" וטעם למה שפסלה התורה קרובים לעדות, והראיה, שהם פסולים גם לחובה [ועייין לעיל הערה ב], אלא הגדרת "צורת" הקירבה. ובכך מתורץ קושיית המנחת חינוך (מצוה תקפט). וכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' עדות), שהארוס פסול רק לה ולא לקרובה, כגון: אביה ואחיה. ומבארו בחידושי הר"ן, כיון שמסקנת הגמרא היא משום קירוב הדעת,

לכן סובר שהקירוב הוא רק אליה ולא לקרוביה. ורבינו דוד [מרבותיו של הר"ן] חולק, וסובר שהארוס פסול לכל קרוביה.

שנינו במשנתנו : **חורגו לבדו.**

**תנו רבנן : חורגו לבדו. רבי יוסי אומר : גיסו.**

**ותניא אידך בברייתא אחרת : גיסו לבדו. רבי יהודה אומר : חורגו.**

הגמרא מפרשת : **מאי קאמר ?**

**אילימא** אם נאמר **הכי קאמר** תנא קמא של הברייתא הראשונה והוא רבי יהודה : **חורגו לבדו, והוא הדין לגיסו לבדו, ואילו בנו וחתנו אינם פסולים. ואתא ובא רבי יוסי למימר לומר : גיסו לבדו, והוא הדין לחורגו לבדו.**

ויוצא [לפי גירסת הב"ח] שבין רבי יהודה ובין רבי יוסי סוברים, שבין גיסו ובין חורגו פסולים לבדם. ואין מחלוקת ביניהם, אלא שכל אחד מהתנאים אמר על אחד מהם.

ולפי דרך זו, גם הברייתא השניה מתפרשת כן : תנא קמא שהוא רבי יוסי אומר : גיסו לבדו, והוא הדין לחורגו, רבי יהודה אומר : חורגו לבדו, והוא הדין לגיסו.

פירוש זה קשה -

**אלא** איך נפרש את **מתניתין**, משנתנו, **דקתני** : **"גיסו הוא בנו וחתנו"**, מני משנתו של מי היא, **לא רבי יהודה ולא רבי יוסי ?**

**ואלא, הכי קאמר** תנא קמא בברייתא הראשונה והוא רבי יהודה : **חורגו לבדו, אבל גיסו הוא ובנו וחתנו, ואתא רבי יוסי למימר : גיסו לבדו, אבל חורגו הוא ובנו וחתנו.**

וכן מתפרשת הברייתא השנייה : רבי יוסי אומר : גיסו לבדו, ורבי יהודה אומר חורגו לבדו.

ולפי פירוש זה משנתנו היא משנת רבי יהודה.

אמנם, לפי פירוש זה מבוארים המשנה והברייתות, **ואלא** קשה קושיה אחרת, **הא דתני רבי חייא : שמונה אבות שהן עשרים וארבעה תולדות, כמאן נשנתה, לא כרבי יוסי ולא כרבי יהודה, דלרבי יוסי יש תשעה אבות [ולשמונה מהם שתי תולדות, וביחד עשרים וחמשה] וכן לרבי יהודה?**



ומתוצאת הגמרא: **אלא, הכי קאמר** כך מתפרשת ברייתא הראשונה: תנא קמא והוא רבי יהודה סובר: **חורגו לבדו, אבל גיסו הוא ובנו וחתנו, ואתא רבי יוסי למימר גיסו לבדו, וכל שכן חורגו** "לבדו" בלי בנו וחתנו.

וכן מתפרשת ברייתא השנייה: תנא קמא והוא רבי יוסי אומר: גיסו לבדו וכל שכן חורגו, רבי יהודה אומר: חורגו לבדו, אבל גיסו הוא ובנו וחתנו.

ומעתה מתורץ הכל: **מתניתין** היא משנת **רבי יהודה** הסובר חורגו לבדו, וגיסו הוא ובנו וחתנו. ואילו **ברייתא** של רבי חייא, שמנתה רק שומנה אבות ולהם תולדות, היא משנת **רבי יוסי** הסובר שגיסו וחורגו שניהם אינם אבות, כי אין להם תולדות **16**.

**16.** כשנדקדק, נמצא שרבי יוסי חולק על משנתנו גם ב"בעל אחות אמו הוא ובנו וחתנו", כיון שבנו וחתנו של בעל אחות אמו הם בעצם בן וחתן גיסו. והקשו רש"י והראשונים, אם כן, איך מוקמינן רבי חייא כרבי יוסי, הלא רבי חייא מונה את "בעל אחות אמו" ותולדותיו לאחד משמונה אבות שלהם תולדות, ואילו רבי יוסי סובר שתולדות בעל אחות אמו כשרים, שהם בני גיסו. הרי"ף מתרץ, שמה שאמרו בעל אחות אמו ותולדותיו, היינו בני וחתני אחות אמו, והם אכן פסולים בגלל קירבתם לאחות אשתי [בעל כאשתו] והם אלי כבני אחות, ואני אליהם כאחי אמי, ואותם מנה רבי חייא. ואילו מה שרבי יוסי מכשיר בני וחתני גיסו, מדובר בבניו מאשה אחרת שאינה אחות אשתי והם קרובים של קרובים. רש"י [ובעל המאור] מקשים על תירוץ זה. וסוברים (מבואר בכלל י טבלה ד, ובהערה יא) שקרובים דקרובים אינם פסולים. ואיך יתכן שרבי יהודה [והמשנה] פוסלם? ולכן מתרץ רש"י [ברש"י נכתב בשתי נוסחאות, ומסתבר שהתכוונו לדבר אחד], שעל מה שנאמר במשנה, בעל אחות אשתו ובנו וחתנו, חולקים רבי יוסי ורבי חייא, וסוברים שאכן "בנו" פסול, ומה שאמר רבי יוסי "גיסו לבדו" בא למעט רק את "חתנו", [ובהמשך יבואר הטעם לחלק בין בנו וחתנו] ואילו "חורגו לבדו" בא למעט גם בנו וגם חתנו שהם אינם פסולים. וכתבו התוס' ועוד ראשונים, הטעם לחלק בין "בנו" ל"חתנו", הוא: בנו הוא בן אחות אשתו והוא כבן אחותי, בגלל בעל כאשתו, אבל חתנו שנתקרב על ידי נישואין, קירבתם רחוקה יותר, ואף שבעל כאשתו, מכל מקום הוי פעמיים "בעל כאשתו", וסובר רבי יוסי שאין אומרים "תרי בעל כאשתו". ויש לסברא זו מסקנות הילכתיות, היות שההלכה כרבי יוסי. ועיין לעיל (הערה טו) בשם המאירי למה בחורגו הקילו אפילו בחד בעל כאשתו, והכשירו אף את הבן, לכל הדעות.

### **אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי.**

הגמרא דנה האם פסק שמואל כמו רבי יוסי של משנתנו, והיא משנה ראשונה. ואי לכך - גיסו כשר, היות ואינו ראוי ליורשו, כמבואר שם. או כרבי יוסי של הברייתא הפוסל גיסו לבדו. ומבררים זאת מעובדא -

**ההיא מתנתא** שטר מתנה, **דהוי חתימי עלה** שחתמו עליה **תרי גיסי** שני אנשים שנשותיהם הן אחיות.

**סבר** האמורא **רב יוסף - לאכשורה** רצה להכשיר את השטר, ולחייב את בעל השטר לתת את המתנה.

**דאמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי**, וסבר שהכוונה לרבי יוסי של המשנה המכשיר גיסו לגיסו, לכן מכשיר גם "גיסו לעלמא".

**אמר ליה אביי לרב יוסף: ממאי מנין לך**, ששמואל התכוון על דברי רבי יוסי דמתניתין דמכשיר בגיסו, **דילמא** הלא יתכן ששמואל התכוון על רבי יוסי דברייתא דפסיל בגיסו?

השיב רב יוסף: **לא סלקא דעתך** אינו מסתבר כן, **דאמר שמואל** פירוש "גיסו": **כגון אנא ופנחס דהוינן שאנו אחי וגיסי**, שני אחים הנשואים לשתי אחיות, והם אחים וגיסים.

ודייק רב יוסף מדברי שמואל: רק הם פסולים בהיותם אחים, **אבל גיסי דעלמא**, **שפיר דמי** כשרים לעדות. ולכן מסתבר שכוונת שמואל היא, שהלכה כרבי יוסי דמתניתין.

הקשה לו אביי: **ודילמא**, הלא יתכן שכוונת שמואל באמרו: **כגון אנא ופנחס** לפרש מהו גיסו, והביא דוגמא מעצמו, ופסולו **משום דגיסו קאמר**, כלומר, אף אם לא היינו אחים היינו פסולים מחמת "גיסו".

וחזר בו רב יוסף, ופסל את "עידיו" השטר.

בכל זאת רצה להכשיר את השטר על ידי דין "עידו מסירה". והוא: אם יביא עידי ראייה ש"ראו" את נותן המתנה "מוסר" את השטר למקבל המתנה, אפשר להכשיר בכך את השטר.

אמר ליה רב יוסף למקבל המתנה: **"זיל לך! הבא עידי ראיית מסירת השטר**, ובכך **קניה** קנה את המתנה **בעידי מסירה**".

**כרבי אלעזר** הסובר: שטר אף אם אין חתום עליו עדים, אלא שנתנו "בפני" עדים, הרי השטר כשר ככל דיני שטר.

השיב לו אביי: אכן, אם אין בו עדים כלל, סובר רבי אלעזר שהשטר כשר, אבל שטר זה חתומים עליו עדים פסולים, והלא **אמר רבי אבא: מודה רבי אלעזר בשטר המזויף מתוכו**, שחתמו בו עדים פסולים, **שהוא פסול**, והוא גרוע מאם לא חתמו בו כלל. והטעם, כי אם לא חתמו כלל, נעשה הקנאת השטר - שהוא שטר כשר - על ידי מסירת השטר בעידי מסירה, אבל אם חתמו עליו פסולים והשטר פסול, אין כאן שטר והוא נייר בעלמא, ובמה נעשה הקנין.

**אמר ליה רב יוסף למקבל המתנה: "זיל! לא שבקי לי תלמידי אינו נותן דאותביניה לך שאתן לך את הזכות לקבל את המתנה".**

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר** אפילו מתה בתו ויש לו בנים ממנה הרי זה קרוב.

**אמר רבי תנחום אמר רבי טבלא אמר רבי ברונא אמר רב: הלכה כרבי יהודה.**

ואילו **רבא אמר רב נחמן: אין הלכה כרבי יהודה. וכן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אין הלכה כרבי יהודה.**

**איכא יש דמתני ששנה להא דרבה בר בר חנה, אהא על ברייתא זו:**

**את זו דרש רבי יוסי הגלילי. נאמר בתורה (דברים י"ז): ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם. וקשה, וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו?!?**

**אלא מפרש רבי יוסי הגלילי: זה השופט שהיה קרוב ונתרחק, אליו תבוא, אבל אם הוא קרוב, הריהו פסול.**

ועל דברים אלו **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יוסי הגלילי, הסובר שקרוב ונתרחק - כשר.**

## **דף כט - א**

ומספרת הגמרא: **בני חמוה דמר עוקבא אחי אשת מר עוקבא. קרובים ונתרחקו הוו. מתה אחותם, אשת מר עוקבא מתה, ונתפרדה קירבתם.**

**הוו אתו לקמיה לדינא באו להתדיין לפניו. אמר להו: פסילנא לכו לדינא.**

הם סברו שלכן אמר שהוא פסול, מטעם קירבתם. ולכן -

**אמרו ליה: מאי דעתך, כרבי יהודה?! אנן מייתינן איגרתא ממערבא, נביא איגרת מארץ ישראל, ששם פסקו דאין הלכה כרבי יהודה.**

**אמר להו: אטו בקבא דקירא אידבקנא בכו**, האם בקב של שעה נדבקתי בכס?! איני דבוק בכס, ואינני רוצה לדון אתכם. **דלא קאמינא "פסולנא לכו לדינא"**, משום שהנני סובר כרבי יהודה, **אלא, משום דלא צייתיתו דינא**, אינכם מקבלים פסק דין, ולכן אינני רוצה לדון אתכם.

שנינו במשנתנו: **אוהב, זה שושבינו.**

ודנה הגמרא: **וכמה** ימים הוא שושבינו הפסול מטעם "אוהב" [האם יפסל כל ימי חייו?!]

**אמר רבי אבא אמר רבי ירמיה אמר רב: כל שבעת ימי המשתה.**

**ורבנן משמיה דרבא אמרי: אפילו מיום ראשון ואילך** בטלה השושבינות, וחוזר להכשירו **1**.

**1.** כן פירש רש"י. והקשה עליו היד רמ"ה, ומפרש: וכמה ימי שושבינות צריך לעשות כדי שתתקשר אהבתם, רב סובר שבעת ימי המשתה, ובפחות מכך אינו פסול מטעם שושבינו, ורבא סובר אפילו יום אחד.

שנינו במשנתנו: האוהב והשונא. אוהב, זה שושבינו. **שונא כל שלא דבר** עמו שלשה ימים באיבה. אמרו לו: לא נחשדו ישראל על כך.

הגמרא מבארת טעם של רבי יהודה ודרשתו מן התורה, שאוהב ושונא פסולים לעדות, וטעם של החכמים החולקים עליו.

**תנו רבנן:** נאמר בתורה בפרשת ערי מקלט (במדבר לה): והוא לא אויב... והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שם.

והפסוק הזה מיותר לדרשה, כי אם התורה באה לומר דין שהרוצח בשוגג אינו חייב מיתה, אלא גלות, הרי כבר נאמר במקום אחר (דברים ד): והוא לא שונא לו, ועוד פסוקים.

לכן דרש רבי יהודה, שאין כוונת הקרא על הרוצח, אלא על העדים, ודרשינן **"והוא לא אויב לו"** - **יעידנו**, יעיד עליו, ואילו השונא פסול לעדות.

וכן נאמר שם **"ולא מבקש רעתו"** - ודרשינן: **ידיננו**, כי בפסוק הבא נאמר "ושפטו העדה", ומכאן דורש רבי יהודה שגם דיינים השונאים - פסולים.

מדרשה זו, **אשכחן** מצאנו פסול **בשונא**, ואילו **אוהב מנלן** שהוא פסול?

**קרי ביה הכי** אפשר לדרוש כן: **והוא לא אויב ולא אוהב - יעידנו. ולא מבקש רעתו ולא טובתו - ידיננו.**

ומקשינן: **מידי אוהב כתיב?! איך נדרוש כן האם כתוב בתורה "אוהב"?**

**אלא, סברא הוא:**

**אויב, מאי טעמא פסול, משום דמרחקא דעתיה דעתו רחוקה אליו, ולכן, אוהב נמי פסול, משום שהוא מקרבא דעתיה, דעתו קרובה אליו.**

ומבאר הגמרא: **ורבנן החולקים על רבי יהודה, האי מקראות יתירות "לא אויב לו" "לא מבקש רעתו", מאי דרשי ביה, לאיזו דרשה נדרשות?**

**פסוק חד - לדיין, לומר שדיין אויב [והוא הדין אוהב] פסול, כי חכמים מודים לרבי יהודה שדיין אויב [ואוהב] פסול, והטעם לחלק בין דיין לעד מבואר במשנה.**

**אידך, את הפסוק השני דורשים, כמו דתניא: אמר רבי יוסי ברבי יהודה: נאמר בתורה "והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו ושפטו העדה", מכאן אנו למדים לשני תלמידי חכמים ששונאין זה את זה - שאין יושבין בדין כאחד <sup>2</sup>.**

**2.** כתב הרמב"ם (פרק כג מהל' סנהדרין הלכה ז): שדבר זה גורם ליציאת משפט מעוקל, מפני השנאה שבינה דעת כל אחד נוטה לסתור דברי ח ב י רו. והיד רמ"ה מבאר עוד, שאפילו אמר אחד מהם טעם נכון, אין השני שם לבו אם נכון הוא אם לא. והשלישי לפעמים טועה, ונמצא הדין נגמר שלא כהלכה. כתב הבית חדש (חושן משפט סימן ז), שדרשה זו מהפסוק ולא מבקש רעתו - ידינו, היא אסמכתא בעלמא, ועיקר הטעם לפסול שונאים זה את זה הוא מן הסברא. ומכריח כן מדברי הנמוקי יוסף הסובר שדין זה הוא רק לכתחילה, ובדיעבד - דינם דין. ואילו היה מדאורייתא אין טעם לחלק בין לכתחילה ובדיעבד. ה"תומים" חולק עליו, ונראה לו שהיא דרשה גמורה. אלא שהפסוק מיירי בדיני גלות, ואז בודאי צריך לסנהדרין של עשרים ושלושה, ואם האחד שונא את השני, חסר ממנין דינים ואינו בגדר דיין, היות ורוצה לסתור דעת השני אין לו דעה עצמית ודבר זה פסול מדאורייתא, ופסול בדיעבד. אבל בדיני ממונות, מה בכך, מכל מקום יוצא המשפט לאור על ידי דיין השלישי, ודיני ממונות נפסקים אפילו ביחיד. ודבריו צריכים ביאור. אם סובר שהוא פסול דאורייתא, ושנים השונאים זה את זה, הוי כאילו אינם, והדין נפסק על פי אחד, האם נצטרך להעמיד את דרשת הקרא דוקא למ"ד שיחיד כשר לדיני ממונות? ועוד, הרי אמרה הגמרא (ה ב) שאף למאן דאמר שדיני ממונות ביחיד, מודה באם ישבו שלשה צריך הדין להיגמר בשלשה? ואם רצונו לומר, שהשונאים פסולים מדאורייתא, אלא שלא נחשב כמי שלא ישבו, קשה לומר כן, ואין הדעת נותנת שדיין האומר סברא כדי לסתור דעת חבירו מתוך שנאה, יחשב דעתו, ויחשב כאילו ישב בדין. ועוד, ולמה בדיני נפשות אכן נחשב כבית דין חסר. ובענין הלכה זו התומים, איך מותר לשנוא זה את זה, ואיך לך פסול גדול מזה - דיין העובר על הלאו של לא תשנא את אחיך בלבבך. ואם נאמר שמדובר בדין שמותר לשנותו, כגון שטוען שראה בחבירו דבר עבירה באופן שמותר לשנוא, קשה ביותר, שאם כן הוא עבריין הפסול לדון.

## **מתניתין:**

אחרי ששינונו מי הם הכשרים לעדות, באה המשנה לבאר את סדר חקירות העדים.

משנתנו מדברת בדיני ממונות, ואף שבדיני ממונות אין מרבין בדרישות וחקירות, מכל מקום בודקים את עצם העדות.

## כיצד בודקים את העדים?

**היו מכניסין אותן לחדר הדיינים. ומאיימין עליהם** לומר עדות אמת, ולא שקר. ובעת הבדיקה **מוציאין את כל האדם** שאר העדים **לחוץ, ומשיירים** ומשאירים את הגדול שבהן מהעדים, כדי לבדוק אותם זה שלא בפני זה.

מתוך שהמשנה מתארת סדר המשפט, הרי היא מבארת - דרך אגב - עוד דין בהלכות עדות. והוא: "מי שהעידו לו אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה, שהם אומרים שראו פלוני שעבר עבירה פלונית, או שהלוח מפלוני, אף על פי שהוא מאמין הדבר בלבו כאילו ראהו - לא יעיד, עד שיראה הדבר בעיניו". (לשון הרמב"ם פרק י"ז מהלכות עדות)

עוד דין מבארת המשנה - דרך אגב - והוא דין "הודאה". היינו שהלוח מודה בפני עדים, שהנו חייב מעות להמלוה. ויש בהודאה זו אופנים שהעדות אינה מתקבלת כמו שיבואר.

ולכן בודקים הדיינים את העדים, להודע שהעדות היא אמיתית, ואין בה שני החסרונות הללו.

## והדיינים אומרים לו להעד "אמור! היאך אתה יודע שזה חייב לזה"<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> כתב בחידושי הר"ן: בדיקה זו "אמור! היאך אתה יודע", היא רק כשהעד אמר מאמר סתום: "זה חייב לזה", לכן בודקים אותו, כי בהחלט יתכן, ששמע כן מפי אחרים או מפי הלוח שאמר כן כדי שלא להשביע את עצמו. אבל אם מתחילה אמר העד: "פלוני הלוח לפלוני מנה בפני", אין צורך לבדוק, כאמור, שאין מרבין בדרישות וחקירות בדיני ממונות ולא בכך מדברת משנתנו. וכן אם בא שטר לבית דין, לא צריכים בדיקה, ד"עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין".

**אם אמר העד "הוא הלוח אמר לי: שאני הלוח חייב לו להמלוה".**

או שאמר "איש פלוני אמר לי, שהוא חייב לו".

בשני האופנים האלו, **לא אמר כלום**, ואין עדותו עדות.

והטעם: באם הלוח אמר כן, אף שאמר כן בנוכחות עדים, כיון שלא ציוו להיות עדים - אין באמירתו התחייבות, והם דברים בטלים, ויכול לטעון שאמר כן כי לא רצה שיחזיקוהו לעשיר, שזו דרך אנשים לדבר כן <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> כן פירש רש"י. והקשה הבית חדש (ח"מ סימן ל"ב) למה לא פירש מטעם "משטה"? כלומר, דאיתא בברייתא בגמרא: [המלוה אומר] "מנה לי בידך", אמר לו: "הן". למחר אמר לו: "תנהו לי", אמר לו: "משטה הייתי בדך!" - פטור. ופירש רש"י: אף ששמעו עדים אתמול שהודה לו יכול היום לומר: שוחק [צוחק] הייתי בדך, שתבעת תביעת חנם. ומבאר הב"ח, שטענת משטה היא רק אם תובעו, ולכן יכול לומר

ששיטה בו על תביעתו חנם. אבל, אם מודה לו בלי תביעה, אינו יכול לומר משטה הייתי בד, ולמה ישטה, מי בקש זאת מידו. אלא, שאם אמר הלוה כן לפני עדים - בלי תביעת המלוה - אז יכול לומר שאמר כן כדי לא להשביע את עצמו. ובמשנתנו מיירי בלי תביעת המלוה, לכן פירש רש"י, שאומר כן כדי שלא יחזיקוהו לעשיר. הש"ך (חו"מ סימן פא ס"ק י"ב) מוכיח שהרבה פסוקים סוברים, שאף אם לא קדם תביעת המלוה, יכול לטעון טענת "משטה". ומבאר (שם ס"ק ל"ד) על פי דרכו, שיש חילוק אחר. בין אם הודה לו בפני התובע, שאז שייך לומר משטה, לבין אמר כן שלא בפניו, שלא שייך לומר משטה. וכיון שמשלשון המשנה: "אני חייב לו" משמע שלא אמר כן בפני התובע, לכן לא פירש רש"י מטעם משטה, אלא משום שלא יחזיקוהו כעשיר.

ואם אמר העד: פלוני אמר לי, אין בעדותו כלום, כיון שלא ראה בעיניו את ההלואה, כנ"ל.

**עד**, כלומר, מתי אכן מתקבלת עדותם כשיאמר העד **"בפנינו הודה לו"** 5 הלוה למלוה **שהוא חייב לו מאתים זוז"** והעיד אותנו להיות עדים בדבר, ואמר לנו "אתם עדיי" 6.

5. בעל המאור מדייק משלשון המשנה, שבתחלה כתבה בלשון יחיד: "הוא אמר לי", וכאן כתבה בלשון רבים: "בפנינו", שאכן זה הטעם למה ברישא "לא אמר כלום", כיון שההודאה היתה בפני עד אחד, ודין הודאה הוא רק בפני שנים. ומעתה - לשיטתו - אף אם אמר לפני עד אחד: "אתה עד שלי", [והעד הזה בא להעיד ולהצטרף עם אחר כדין עדות מיוחדת הכשרה בדיני ממונות - כדאיתא בגמרא] אינו יכול להעיד. והרמב"ן הקשה עליו, אדרבה, אפשר לדייק ההיפך מהמשנה, ממה שברישא לא אמרה חידוש גדול יותר שאף אם אמר: "אתה עד שלי" - לא אמר כלום, וכתבה רק בלשון: הוא "אמר" לי, בלי משמעות של הודאה, משמע, שזו הסיבה למה לא אמר כלום. ושני המאורות הגדולים מביאים ראיות לדבריהם. וכתב הר"ן בשם רבינו דוד, שאפשר לקיים את שתיהן. באם לא היתה תביעת מלוה - עיין הערה ד' - ואז פטור מטעם ש"אדם עשוי לא להשביע את עצמו", וכדי לא להשביע היה די לו לומר לחבריו שהנו חייב מעות לפלוני, בלי לומר - אפילו לעד אחד - בלשון: אתה עד שלי". ואם אכן אמר והעיד עד אחד להיות עד, יש בדבריו הודאה - כדעת הרמב"ן. ואילו אם קדמה תביעת המלוה, שאז יכול לפטור עצמו מטעם "משטה הייתי בד", בהודפו תביעת חנם של המלוה, אז, אפילו אם אמר והעיד לעד אחד: "אתה העד שלי", עדיין יכול לומר "משטה הייתי בד", ואינה בגדר הודאה - כדעת בעל המאור. 6. דין הודאת בעל דין - מקורו וגדרו "הודאת בעל דין כמאה עדים דמי". דין הודאת בעל דין הוא בין במלוה פקדון, גזל מכר ושאר התחייבויות. אף כשאומרים בלשון "מלוה ולוה" היא לאו דוקא, אלא לדוגמא. כתב רש"י (קידושין סה ב) שנלמד ממה שחייבה התורה מודה במקצת לישבע על השאר שאינו מודה, הרי שאנו סומכים על הודאתו במקצת. המהר"י בן לב (מובא בקצות החושן סימן לד ס"ק ד) סובר, שגדרו מדין "התחייבות", שאדם יכול להתחייב במה שאינו חייב, והוא בתורת מחנה. ואילו הקצות החושן (שם) חולק וסובר שהוא גזירת הכתוב שאדם נאמן על עצמו בדיני ממונות לחובתו כמאה עדים, והוא מדין "נא מנות". ועיין באחרונים המאריכים בסברות וראיות וחילוקי הדינים הנובעים משתי השיטות. ולדוגמא: אם הוא מגדר התחייבות, יכול להתחייב רק מעתה ולא למפרע [והיא דעת הבית שמואל אבן העזר סימן ל"ח ס"ק לא] ומאידך, אם הוא מגדר נאמנות, הרי נאמנותו למפרע, ממתן שאומר שמאז חייב [והיא דעת החלקת מחוקק שם ס"ק כ"ב].

עתה חוזרת המשנה לבדיקת העדים.

**ואחר כך מכניסין את העד השני, ובודקין אותו.**

**אם נמצאו דבריהן מכוונים** מתאימים, והתקבלה עדותן, הרי אז **נושאים ונותנים** הדיינים **בדבר**.

ענה מבארת המשנה את סדרי החלטת הדיינים, והוצאתם פסק הדין.

אם **שנים** משלושת הדיינים **אומרים** פסק דינם: **זכאי, ואחד אומר: חייב**, הריהו **זכאי**. וכן אם **שנים אומרים: חייב, ואחד אומר: זכאי**, הריהו **חייב**. שנאמר (שמות כג) "אחרי רבים להטות".

אבל אם **אחד אומר: חייב, ואחד אומר: זכאי**. והשלישי אומר: איני יודע.

וכן **אפילו שנים מזכין, או שנים מחייבין. ואחד אומר: איני יודע**, לא הוכרע פסק הדין, **ויסיפו על הדיינים**. באחד אמר זכאי ואחד אומר חייב, והשלישי אינו יודע, פשוט שמוסיפין, כיון שלא הוכרע הדין. ובשנים אומרים זכאי או חייב, והשלישי אינו יודע, למרות שאף אם השלישי היה חולק עליהם, גם כן היה בטל במיעוטו, והדין היה מוכרע בלעדיו, בכל זאת, כיון שאמר "איני יודע" הרי הוא נחשב כאילו לא ישב אתם בדין, ונמצא שהדין נפסק על פי שנים, והתורה חייבה שלושה דיינים לדיני ממונות <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> ואף שמואל הסובר "שנים שדנו דיניהם דין", מודה בכך, משום דכיון דמתחילה ישבו שלשה, צריך להדין להיגמר בשלשה. (גמרא ה ב).

**גמרו** בית דין **את הדבר, היו מכניסין אותן** [הגמרא תבאר, שבשעת משא ומתן הוציאו את בעלי הדין, התובע והנתבע, ולקראת פסק הדין הכניסו אותן]. **הגדול שבדיינים אומר "איש פלוני אתה זכאי, איש פלוני אתה חייב"**.

**ומנ"ן** אנו למדים לדין הבא:

**לכשיצא** הדיין מבית הדין, **לא יאמר** לבעל הדין שהתחייב בדין **"אני מזכה! הנני** בדעת מיעוט לזכותך, **וחביריי** הדיינים **מחייבים** אותך, **אבל מה אעשה שחביריי רבו עלי"**.

**על זה נאמר ("לא תלך רכיל בעמך"**. **ואומר** ועוד נאמר) **"הולך רכיל מגלה** **סוד** <sup>8</sup> **"**

<sup>8</sup> כתב התורת חיים: פשט הפסוק לא תלך רכיל, הוא על ענין רכילות במוציא ומוליד לשון הרע מאדם לחבירו. ואין ראיה מפסוק זה, למי שמגלה סוד. לכן הביאה המשנה את הפסוק השני, שנלמד ממנו כי גם המגלה סוד הוא כהולך רכיל. והתוס' יום טוב מבאר, שמן הפסוק הראשון אין ראיה מספקת, כי טעם הדיין שאומר כן אינו לרכל על שאר הדיינים, אלא לנקות את עצמו, לכן הביאה המשנה את הפסוק השני, לומר שאסור אף למען לנקות את עצמו. שני פירושים בדברי המשנה: ומנין לכשיצא וכו' הרמב"ם בפירושו המשנה מבאר: שלא ידע החייב מי מחייב אותו, כדי שיהיו הדיינים אהובים אצל בני אדם, ולא



ידע אחד מהם מי הוא אשר חייב ולא אשר זכה, ולפיכך אמרו במי שמגלה סוד ומודיעו מי הוא המזכה ומי הוא המחייב - הולך רכיל מגלה סוד. משמע, שסובר שאסור להודיע לבעלי הדין מי מחייב ומי מזכה. והקשו הראשונים, מהסלקא דעתך של הגמרא (ל א) שסברו שבעלי הדין נמצאים בתוך חדר בית דין, ואם כן הרי שומעים את דעת הדיינים. הריטב"א (שו"ת ח"ג סימן שע"ד) מתרץ, שלפי הוה אמינא זו צריך לפרש את המשנה שמדובר במקרה שבעלי הדין יצא מעצמן, ואז אסור לרכל ולהודיע מי מחייב ומי מזכה. בחידושי הר"ן מתרץ, שבעלי הדין עומדים בקרן זוית, ואינם שומעים מי מחייב ומי מזכה. מכל מקום, הראשונים מקשים עוד מהנאמר (שם) שריש לקיש סובר שכותבים דברי המזכים ודברי המחייבים, וקשה, הלא בכך יודע מי המזכה ומי המחייב. היד רמ"ה תירוץ א' מתרץ שריש לקיש סובר שאם יש סיבה לגלות את המחייב והמזכה, משום שלא ייראה כשקר, כותבין, אף שיש בכך משום גילוי המחייב והמזכה. ובתירוץ ב' מתרץ: שאיסור רכילות הוא רק כשהדיין אומר כן לבעל הדין דרך לשון הרע, אבל בשימוש בית דין לא חיישינן. וקרוב לזה כתב הר"ן [והרא"ש]: שאיסור רכילות הנאמר במשנתנו הוא רק אם הדיין מחזיק טובה לעצמו [מתחנף] לפני בעל הדין, אבל אם כותבין לתומם אפשר דאין בזה משום רכילות. ולכאורה משמע [וכן משמע בחידושי רבינו יונה] שהן חולקים על פירוש הרמב"ם, ולדידם אין איסור שבעלי הדין "ידעו" מי המחייב ומי המזכה, אלא שאסור להדיין להתחנף ולומר כן. [ויתכן שסברות אלו תלויים בשתי הגירסאות במשנה, עיין בתוס' יום טוב ובהגהות הגר"א].

## גמרא:

שנינו במשנה: "ומאיימין עליהן".

מבארת הגמרא: **היכי אמרינן להו** איך אומרים להם, איזה דברי איוס?

**אמר רב יהודה: הכי מקרא זה אמרינן להו "נשיאים ורוח וגשם אין** [השמים מתקשרים בענני עב, ורוח להוריד גשמים יש, וגשם אין, ומדוע נעצרו הגשמים? בשביל] **איש מתהלל במתת** 9 **שקר** [מעדי עדות שקר], ובכך מאיימין עליהם, שבגלל עדותם שקר יעצרו הגשמים.

9 מפרש היד רמ"ה: "מתת" שקר היא השכר שמקבל על עדותו שקר. ועוד מפרש: "מתת שקר" היא המעות שהוציא בשקר מן הנתבע להתובע, והעד מתהלל בכך.

**אמר (ליה) רבא:** אין אלו דברי איוס, כי מה איכפת להו אם לא ירדו גשמים. **יכלי למימר** יכולים לומר בליבם: משל הדיוט אומר **"שב שני** שבע שנים **הוה כפנא** היה רעב, **ואבבא אומנא** ועל פתח מי שיודע אומנות ובעל מלאכה **לא חליף** לא עבר הרעב" והנמשל: אנו את נפשינו הצלנו.

**אלא אמר רבא: אמרינן להו** להעדים, לאיים עליהן, מקרא זה **"מפיץ** [מין כלי מלחמה] **וחרב וחץ שנון** [באים כעונש על] **איש עונה ברעהו עד שקר**". כלומר, שהעדים יתייראו ממכת דבר.

**אמר (ליה) רב אשי:** אין אלו דברי איוס, כי מה איכפת להו במכת דבר, **יכלי למימר** יכולים לומר בליבם: משל הדיוט אומר **"שב שני** שבע שנים **הוה מותנא** היה דבר, **ואיניש בלא שניה לא שכיב** ואיש לא מת טרם בא עיתו למות.

אלא אמר רב אשי: אמר לי נתן בר מר זוטרא: אמרינן להו להעדים לאיים עליהם "סהדי שקרי, עידי שקר, אאוגרייהו זילי זולים וקלים אפילו בעיני השוכרים אותם.

**דכתיב** בעת שנבות לא רצה לתת כרמו להמלך אחאב, ואשתו איזבל שלחה לשופטי מקומו של נבות וציוותה עליהם לעשות לו משפט שקר שבירך אלקים ומלך, כדי שיהרג, ואחאב יירש כרמו, ונאמר שם "והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו, ויעידוהו לאמר "ברכת אלקים ומלך", הרי שגם איזבל - ואנשיה שהיו בסוד הדבר - קראו לעדי השקר "בני בליעל".

שנינו במשנתנו: אם אמר "הוא אמר לי" לא אמר כלום, עד שיאמרו "בפנינו הודה לו שהוא חייב לו מאתיים זו".

מכך שהמשנה לא אמרה שהעדים אומרים "שמענו" שהודה לו, אלא "בפנינו", משמע שאמר לעדים "אתם עדיי" שאני מודה להמלוה.

דיוק זה בלשון המשנה, **מסייע ליה** הוא ראייה לדין שאמר **רב יהודה אמר רב**.

**דאמר רב יהודה אמר רב**: בכדי שהודאתו תתקבל כהתחייבות, **צריך שיאמר** לעדים "אתם עדיי", ואם לא אמר כן, אין באמירתו התחייבות, והטעם יבואר 10.

10. רש"י סובר ש"הודאה" הוא באומר לעדים: "אתם עדיי". אבל היד רמ"ה סובר, שלא דוקא באומר להם לשון זה, אלא כל שאומר בלשון שמשמע ממנה "הודאה", מתחייב על ידה. לכן ברישא של המשנה שהעד אומר: הוא "אמר" לי, שהוא לשון סיפור דברים, אין זו "הודאה", ובסיפא אומר: בפנינו "הודה" לו, והוא לשון הודאה. והטור (סימן לב) סובר שדעת הרמב"ם היא כהיד רמ"ה, ועיין שם במפרשי הטור והשלחן ערוך.

**איתמר נמי, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן**: [גירסת הר"י"ף: **וצריך שיאמר "אתם עדיי"**] **(מנה לי בידך אמר לו הן, למחר אמר לו תנהו לי, אמר משטה אני בך פטור, יבואר בסמוך)**.

**תניא נמי הכי**: המלוה האומר ללוה "מנה לי בידך", המנה שלי הוא בידך, שאתה חייב לי מנה. **אמר לו הלוה למלוה "הן"** כן. **למחר אמר לו הלוה למלוה "תנהו לי"**, החזר לי את המנה שהודת לי אתמול. **אמר לו ענה לו הלוה "משטה אני בך"** [מלשון "שוטה"] צוחק הייתי בך, בשביל שתבעת אותי תביעת שקר, הלוה **פטור** לתת, כי אין זו הודאה, ואף אם עדים מעידים ששמעו הודאתו אתמול, כיון שלא אמר "אתם עדיי".

וממשיכה הברייתא:

**ולא עוד, אלא אפילו אם הכמין החביא לו עדים אחורי הגדר, והעדים שומעים, ואמר לו "מנה לי בידך", אמר לו "הן".** ושאל אותו המלוה "האם רצונך שתודה בפני פלוני ופלוני העדים", אמר לו הלוח " [הייתי 11 מודה לך בפניהם אלא] מתיירא אני שמא תכפיני תכריח אותי לדין". למחר אמר לו "תנהו לי". אמר לו: **משטה אני בך, הריהו פטור. כי לא הודה לו בפני עדים.**

**11.** לשון הטור (סימן לב) [ויתכן שהיתה זו גירסתו]: והוא משיב לו: הייתי מודה לך אלא שירא אנכי שתכפיני לפרוע. ומבאר בתוס' הרא"ש: דאף שאומר לו "הייתי מודה לך", והעדים שמעו כן מאחורי הגדר, סלקא דעתך שזו "הודאה", משמיעה לנו הברייתא, שאפילו הכי יכול לומר לו "משטה הייתי בך". וכן כתבו הבית יוסף והב"ח (סימן לב וסימן פא). וכל זה לדעת רש"י (עיין הערה ט') ולשיטתו צריכין להוסיף: "הייתי מודה לך" כדי שתהיה לכך משמעות דומה ל"אתם עדיי". אבל היד רמ"ה מוכיח מכאן לשיטתו, שאינו צריך לומר: אתם עדיי, ומספיק שיאמר בכל לשון שהוא של הודאה. וראיתו היא ממה שאומר: "מתירא אני שמא תכפיני לדין", משמע שהוא נסוג מהודאתו, ואם היה אומר "הן", היתה באמירתו הודאה, אף שלא ראה את העדים, ולא העידם לומר: "אתם עדיי". ולשיטת היד רמ"ה, החידוש בלשון הברייתא: "ולא עוד" הוא: לא מיבעיא באין בכלל עדים, אין זו הודאה, ויכול לומר "משטה", אלא אפילו שיש עדים מאחורי הגדר שאמר לו "הן", ולדעת היד רמ"ה זו לשון הודאה, אימא שאינו יכול לחזור בו, קמ"ל כיון שלא ידע שישנם עדים מאחורי הגדר אין זו הודאה. ועיין בחידושי הר"ן.

וממשיכא הברייתא: **ואין בית דין טוענים** טענת זכות **למסית** חבירו לעבוד עבודה זרה.

פירוש: בכל שאר חייבי מיתת בית דין, משתדלים הדיינים למצוא לו זכות, כדי לפטרו ממיתה, ואילו ל"מסית", לא טוענין לו, אם אינו טוען לעצמו.

ותמהינן: **מסית! מאן דכר שמיה**, מי הזכיר שמו?! מה השייכות של דין מסית לכאן.

ומתרצינן **חסורי מחסרא**, הברייתא כפי שנלמדה חסרה ואינה מובנת, **והכי קתני** וכך הגירסא הנכונה:

כל זה מדובר, אם אכן טען "משטה", אבל אם הלוח עצמו **לא טען** "משטה", ועכשיו טוען אינני נותן עד שתביא עדים שראו בעיניהם שהלוחית לי, **אין הבית דין טוענין לו** לומר טענת "משטה", אלא אומרין לו, כיון שהודית, שלם!

וממשיכה הברייתא:

ואילו **בדיני נפשות**, אם יש טענה לזכותו, **אף על גב דהוא בעצמו לא טעין** מחמת שאינו יודע לטעון - הבית דין [או התלמידים היושבין לפני הדיינים] **טוענין לו** 12.

**12.** כתב רבינו יונה שזה נלמד מהפסוק "והצילו העדה".

ועל כך מסיימת הברייתא: **ואין טוענין למסית.**

ומבררת הגמרא: **מאי שנה מסית,** למה שונה דינו מכל דיני התורה?

**אמר רב חמא בר חנינא: מפירקיה דרשת הציבור דרבי חייא בר אבא שמיע לי שמעתי: שאני מסית, דרחמנא אמר בפרשת מסית (דברים יג): לא תחמול ולא תכסה עליו.**

ובענין "אין טוענין למסית" מביאה הגמרא דרשה נוספת.

**אמר רב שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן: מנין אנו למדים, שאין טוענין למסית.**

**מנחש הקדמוני** שהסית את האשה לאכול מעץ הדעת, ואמר לה "כי יודע אלקים כי ביום אכלכם ממנו... והייתם כאלקים יודע טוב ורע", והיא כפירה ביחוד האל <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> כן פירשו בעלי התוס' על התורה פרשת בראשית. אבל היד רמ"ה סובר שהיתה זו הסתה רק לאיסור אכילת עץ הדעת, ולמד מכאן שדין מסית שייך בכל האיסורים, ובכולם נאמר דין "אין טוענים לו". ובכך מיישב קושיית התוס' (עיין הערה הבאה) שהקשו כל מסית יטען: דברי הרב וכו', ומתרץ שאכן כל מסית לשאר עבירות יכול לטעון כן, כשם שהנחש היה יכול לטעון כן, אבל מסית לעבודה זרה שהוא איסור חמור אינו יכול לטעון כן. ועיין בשו"ת חוות יאיר סימן קס"ו שכתב כן.

**דאמר רבי שמלאי: הרבה טענות היה לו לנחש לטעון** [כמו שיבואר] **ולא טען. ומפני מה לא טען לו הקב"ה דיין האמת?** ואמר לו תיכף "כי עשית זאת ארור אתה".

**לפי שלא טען הוא הנחש בעצמו, לכן לא טען לו הקב"ה, כי "אין טוענין למסית".**

ומבארת הגמרא:

**מאי איזה טענה הוה ליה להנחש למימר** לזכותו, ולא טען אותה?

היה לו לטעון "דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעין?! דברי הרב שומעין!" <sup>14</sup> וכמו כן, התנצלות חוה "הנחש השיאני" אינה יכולה לפטור אותה מלשמוע לדברי הקב"ה שצוה "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכלו ממנו". וחוה ידעה זאת, שהרי אמרה לנחש "ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו".

<sup>14</sup> כתבו התוס': כל מסית לעבוד עבודה זרה, אינו יכול לפטור עצמו בטענת: "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין", כיון שהוא גם נצטווה שלא להסית, נמצא שעבר על מצות התורה. ורק הנחש יכל לטעון כן, היות והוא בעצמו לא נצטווה לא להסית, וכל חטאו היה שעל ידו חטאו אדם וחוה, ועל חטאם יכל לטעון שלא היה להם לשמוע בקולו אלא בקול הקב"ה.

ומענין לענין מבארת הגמרא פסוקים הנאמרים שם בחטא ההוא.

חזה אמרה לנחש "ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו".  
ואילו הקב"ה לא ציוה איסור נגיעה.

**אמר חזקיה: מניין אנו למדים, ש"כל המוסיף על מצוות התורה, לבסוף הוא גורע ממצוותיה"?**

**שנאמר: אמר אלקים לא תאכלו ממנו "ולא תגעו בו".** וכיון שהוסיפה איסור נגיעה באה לידי גריעה על מצות הקב"ה. כיצד? **15** הנחש דחף את האשה על האילן עד שנגעה בו, אמר לה הנחש: ראי! כשם שאין מיתה על הנגיעה, אף לא מות תמותי על האכילה **16**.

**15.** תוספות הרא"ש מדייק שהוסיפה עוד הוספה, בכך שאמרה: "פן תמותון", שאילו אמרה באותה לשון שאמר הקב"ה: "ביום אכלך ממנו מות תמות", אין ראייה מכך שלא מתה, כי עדיין יש שהות ביום עד שתמות. **16.** ה"תורת חיים" מבאר: שחזה לא ידעה שאיסור נגיעה הוא הוספה, אלא שאדם אמר לה כן, היות ונשים דעתן קלות ורצה להוסיף לה סייג וגדר. ועתה, אילו אמר לה שהוספה זו היא מטעם סייג וגדר, אין הוכחה מכך שלא מתה, ובכך שאמר כן בשם הקב"ה והוסיף לה, יצא מכך גרעון שנגעה ולא מתה, ואחר כך אכלה ולא מתה, וזה גרם לאדם לאכול, כשם שחזה לא מתה.

הגמרא דורשת דרשות נוספות ש"כל המוסיף גורע".

**רב מרשיא אמר: מהכא,** נאמר בתורה (שמות כה) במעשה הארון: **אמתים וחצי ארכו.** המלה "אמתים" בלי האות אלף, נקרא "מאתיים" שהם מאתיים אמות, והאלף שניתוסף גרעתו לשתי אמות.

**רב אשי אמר:** יש לדרוש מהנאמר במעשה היריעות: **עשתי עשרה יריעות,** ובלי האות "עין" היה נקרא "שתי עשרה", ובהוספת האות עין נגרעו לאחת עשרה.

הגמרא חוזרת לדין "הודאה".

**אמר רב אשי: לא שנו** בברייתא בטוען "משטה" - פטור **אלא דאמר** למחרתו **"משטה אני בד", אבל אם אמר:**

## דף כט - ב

**לא היו דברים מעולם.** לא הודתי לך, והעדים מעידים שאכן הודה לו, **הוחזק כפרן** אינו נאמן, ומשלם **17**.

17. רש"י כתב: "אפילו בשבועה", וכוונתו, אף שכופר הכל פטור משבועת התורה, בכל זאת נשבע שבועת היסט מדרבנן, וזה שהודה וכופר - לא נאמינהו אפילו כשישבע. והטעם, כתב הערוך לנר, כיון שאומר לא היו דברים מעולם, נעשה כאילו אומר "לא הודיתי ואם הודתי הנני מתחייב לשלם", והיות והעדים אכן מעידים שהודה, הרי התחייב לשלם. ולדבריו, לא התכוין רש"י לומר, שאין מרשים לו להישבע מטעם "שקרן". אלא, ששבועה לא תעזור לו, כיון שמכל מקום הודה. ועדיין צ"ע, מה רצה רש"י בכך, למה לא פירש כפשוטו שאינו נאמן כיון שהודה, והדאתו הודאה, כמו שפירש היד רמ"ה, ומה ענין שבועה לכאן.

**אמר (ליה) רב פפא בריה דרב אחא בר אדא לרב אשי: הכי אמרינן כן אומרים משמיה דרבא: אף אם אומר: לא הודיתי, פטור לשלם, משום שיכול לטעון ששכח אותה ההודאה, כי כל מילי דכדי דברים של חנם, לא דכירי אינשי אין אנשים זוכרים.** ומה שאמר "לא הודיתי", הוא משום ששכח הודאתו 18.

18. וכתב היד רמ"ה: דברים אלו אמורים, אם עתה טוען "משטה היית בד בעת שהודיתי", אבל אם אינו טוען, אנו הבית דין לא טוענין לו. וכתב הר"ן שהיא דעת רש"י. אבל הרבה ראשונים סוברים, שאפילו אם עתה אינו טוען משטה הייתי בד בעת הודאתי, טוענים לו בית דין שהיה משטה ולכן אינו זוכר עכשיו, ואילו היה נזכר שהודה, היה טוען בעצמו שהיה משטה. ומה שאמרו שאין טוענין הוא רק באופן אם מודה שהודה וזוכר הודאתו, ועכשיו אינו טוען "משטה הייתי בד", לכן אין טוענין לו. ועיין בטור ושו"ע סימן פ"א, ובשפתי כהן ס"ק ג', תומים ס"ד, קצות החושן ס"ק ב', ונתיבות המשפט חידושים ס"ק ד'.

הגמרא מספרת עובדא.

**ההוא היה איש אחד, דאכמין ליה עדים לחבריה שהחביא עדים מפני איש אחר בכילתיה בתוך היריעה הפרוסה סביבות המיטה.**

**אמר ליה לחבריה "מנה לי בידך", אמר ליה "הן". אמר "האם אתה רוצה שכל השומעים בין עירי ובין שכבי ישנים, ליהו עלך סהדי יעידו על הודאתך?", המחביא הכיר בו שאינו מוכן להודות בפני עדים, לכן חשב, שמא יחשוב הנתבע שכולם ישנים, ויודה, והם העדים שהיו ערים יבואו ויעידוהו, באומרים ששמעו הסכמתו בין לערים ובין לישנים. אמר לו הנתבע "לא", אינני מסכים להעידם, למרות שהודיתי לך.**

ובא הדבר לפני רב כהנא.

**אמר רב כהנא: ומה נעשה לו? הא אמר ליה "לא", ולא הסכים להודות בפני עדים.** ואין הודאתו הודאה.

הגמרא מספרת עובדא דזמה.

**ההוא היה איש אחד, דאכמין החביא עדים בקיברא בין הקברים לחבריה מפני חברו.**

**אמר ליה "מנה לי בידך", אמר לו "הן".** אמר לו "האם אתה רוצה שחיי ומותי החיים והמתים ליהווי עלך סהדי יעידו על הודאתך". עשה כן בחושו שבודאי יודה, כי המתים לא יבואו להעידו, ולאר עולה על דעתו שהחיים שומעים, ויבואו להעידו, באומרם שהסכים לחיים ולמתים.

**אמר ליה "לא"** אינני מסכים.

**אמר רבי שמעון [בן לקיש]:** **הא אמר ליה "לא"** ואין בהודאתו הודאה, כיון שלא הסכים להודות בפני עדים.

מדברי רב כהנא ורבי שמעון שאמרו: **הא אמר ליה "לא"**, יש לדייק, שרק אם הנתבע מסרב לשאלת התובע, אזי אינה הודאה. ואילו היה שותק על שאלת התובע: עירי ושכבי [או חיי ומותי] ליהווי עלך סהדי? יש בשתיקתו משמעות של הודאה, והעדים יכולים לבוא ולהעיד על הודאתו.

**אמר רבינא, ואיתימא** או שאמר כן **רב פפא: שמע מינה מהא** משני עובדות הנ"ל

**הא דאמר רב יהודה אמר רב: צריך שיאמר "אתם עדיי"**, מדובר באחד משני אופנים. **לא שנא בין כי אמר ליה "אתם עדיי"**, **ולא שנא ובין כי אמר מלוה** והעדים שומעים "האם ברצונך שפלוני ופלוני יהיו עדים?", **ושתיק ליה**, הוי שתיקתו כהודאה **19**.

**19.** כתב הר"ן: דברים אלו אמורים אם בתחילה הודה לו, ועתה שתק. אבל אם שתק לו בתביעתו הראשונה, אין בשתיקתו הודאה, ואינה כלום. כי יתכן שאינו חושש להגיב על תביעתו שקר, או שלא שמע.

ומניין מדייקים כן?

**טעמא** כל הטעם שפטרותו רב כהנא ורבי שמעון, משום **דאמר ליה "לא"** וסירב להודות בפני עדים, משמע, **אבל אי שתיק, הכי נמי** שיש בכך הודאה.

הגמרא מספרת עוד עובדא.

**ההוא** היה איש אחד **דהוה קרו ליה** שאנשים כינוהו **"קב רשו"**, מלא קב [שם כלי מידה] שטרות יש עליו. כלומר, הוא חייב מעות להרבה אנשים.

**אמר** האיש ההוא "אינני חייב להרבה אנשים, כי **מאן מסיק בי** מי תובע ממני, **אלא פלוני ופלוני** ולהם אני אכן חייב".

**אתו** באו האנשים האלו **תבעוהו לדינא קמיה דרב נחמן**, בתביעה שהודה בפני עדים שהוא חייב להם.

**אמר רב נחמן**: אין בהודאתו כלום, ואין עליו תביעה, כי מה שהודה, הוא, משום **שאדם עשוי לומר לבריות** "חייב אני מעות לפלוני", כדי **שלא להשביע את עצמו**, לא להיראות שבע ממון, כדי להתרחק מעין הרע **20**.

**20** מבואר בהערה ד' ההבדל בין טענת "משטה", לטענת "שלא להשביע". התוס' מדייקים מכאן, שטענת "שלא להשביע", טוענת בית דין בשבילו אם אינו טוען כן. שהרי רב נחמן טען כן, אף שבעל הדין לא טען. ומה שאמרה הגמרא לעיל שאין טוענת אם לא טען הוא, היינו דוקא בטענת משטה. והיד רמ"ה מבאר: בטענת משטה הבאה אחרי תביעת התובע ואחרי אמירת הלוה: "הן", יש מקום לומר שאכן חייב לו, כי למה הודה לו הרי ידע שיתבעוהו בבית דין על כן, לכן אין בית דין טוענת לו. אלא, אם הלוה בעצמו טוען "משטה", אמרה הבריתא שמתקבלת טענתו. אבל טענת "שלא להשביע" הבאה בלי תביעת התובע, והוא מעצמו אמר כן, ולא עלה בדעתו שהמלוה יתבעוהו על דיבוריו, ודאי אומר כן בלי רצון ל"הודאה". ולכן כל התביעה באה בעקבות אמירתו, ולכן אנו הבית דין טוענת לו. עוד כתבו התוס', דאף טענת משטה שאין טוענת לו - טוענת לבניו, ומביאים ראיה מהגמרא בבא בתרא, עיי"ש. אבל הנמוקי יוסף כתב בשם המפרשים [וכן כתב הטור בשם הראב"ד] דאין טוענת "שלא להשביע" אם לא טען כן. ואין ראיה מרב נחמן שטען כן, כי יתכן שאכן טען כן, ולא הוזכרה בגמרא. וכן חולק על מה שכתבו שלבנו טוענתו אפילו טענת משטה, ודוחה את ראית התוס', עיי"ש.

הגמרא מספרת עוד עובדא.

**ההוא** היה איש אחד, **דהוה קרו ליה** שאנשים כינוהו **"עכברא עכבר דשכיב אדינרי** השוכב על דינרים". כלומר, כשם שעכבר השוכב על דינרי זהב אינו נהנה מהם, כך האיש ההוא, שהנו עשיר ואינו נהנה מממונו.

**כי קא שכיב** בעת מיתתו, **אמר "פלניא ופלניא פלוני ופלוני מסקי בי זוזי** תובעים ממני סכום מעות, והנני חייב להם.

**בתר דשכיב** אחרי מיתתו, **אתו** באו האנשים האלו, **תבעינהו ליורשין**, בתביעה שאביהם הודה בחייו שהוא חייב להם.

**אתו** באו להתדיין **לקמיה דרבי ישמעאל ברבי יוסי**.

**אמר להו** להיורשין: **כי אמרינן** במה אמרו חכמים: **אדם עשוי שלא להשביע את עצמו, הני מילי** דברים אלו אמורים **מחיים** כשאדם אומר כן על עצמו בחייו, אבל אם אומר כן בשעת מיתתו, שמשמעותם שיתנו את המעות **לאחר מיתה** - לא נאמר שעשוי שלא להשביע את עצמו. כי מה איכפת ליה מה שיחשבו עליו אחר מיתתו, שמע מינה, שרצונו היה להודאה.



היורשין **פרעו פלגא** מחצית הסכום שהאב הודה. **תבעינהו** תבעו אותם **לדינא לאידך פלגא** על מחצית שעדיין לא פרעו. **אתו לקמיה דרבי חייא**.

**אמר להו רבי חייא**: הנני חולק על רבי ישמעאל בריבי יוסי, והנני סובר: **כשם שאדם עשוי שלא להשביע את עצמו - כך אדם עשוי שלא להשביע את בניו**. ואינו רוצה שיחזיקו את בניו לעשירים, ורוצה להתרחק מעין הרע. ופטרם מלשלם את יתרת החוב.

**אמרו ליה** האנשים התובעים את היורשים לרבי חייא: האם **ניזיל וניהדר** נחזיר את מחצית הסכום שקיבלנו? **21 אמר להו רבי חייא: כבר הורה זקן** - רבי ישמעאל, ולפי פסק דינו קיבלתם את המעות, ולא אחלוק על מה שעשה. [אף שאיני סובר כמוהו].

**21**. כן כתב רש"י. אבל היד רמ"ה והרי"ף מפרשים שהיורשים בקשון שיחזירו להם את מחצית הסכום שפרעו. על דעת רש"י מקשה הערוך לנר, אם ידעו שאביהם היה חייב להם למה רצו להחזיר. ואם לא ידעו, למה בכלל באו לתבוע. עיין שם תירוץ.

עתה דנה הגמרא במי שהודה הודאה גמורה בפני עדים, וההודאה מחייבתו לפרוע, ורוצה המלוה לכתוב הודאתו בשטר ולהחתים העדים, בכדי שהודאה תקבל תוקף של "מלוה בשטר" **22**, אימתי כותבין ומתי אין כותבין.

**22**. הנפקא מינא בין מלוה בשטר למלוה בעל פה, הוא: במלוה בעל פה יכול לטעון אחר כך "פרעתי" לפי מאן דסובר: "המלוה את חברו בעדים אין צריך לפרעו בעדים", ואילו במלוה בשטר אינו יכול לטעון "פרעתי", כי "שטרך בידי מאי בעיא". כן כתבו היד רמ"ה כאן והרשב"ם בב"ב (מ א). ועוד, מלוה בשטר גובה ממשועבדי, ואילו מלוה על פה אינו גובה ממשועבדי. ועוד יש כמה חילוקים בין מלוה בשטר למלוה בעל פה.

**הודה הלוח בפני שנים עדים, וקנו מידו** עשה מעשה קנין להתחייבותו - **כותבין** שטר הודאה, אף שהלוח לא אמר להם "כתבו שטר", מפני שעשה קנין, וסתם קנין עומד לכתובה.

**ואם לאו** לא עשה קנין - **אין כותבין**, כי הלוח רוצה שתהיה כמלוה בעל פה, ולא בשטר. ואף שהודה בפני עדים, ואכן התחייב, אינו רוצה שהתחייבותו תיכתב בשטר.

**הודה בפני שלשה ולא קנו מידו** -

**רב (אמי) אמר: כותבין**, כי את השלשה עשה לבית דין, והודאה **23** בפניהם כשטר דמי. והם יכולים להפקיר ממון בעלים, לכן יכולים לשנותה ממלוה על פה למלוה בשטר, ולהיות במקום הלוח לעשות שליח לכותבה בשטר.

**23**. כן ביאר היד רמ"ה, וכן לקמן בדברי רב אסי. כי מה שכתב רש"י "הפקרם הפקר וכו'" הוא רק ביאור "איזה כח" יש לבית דין לעשות דבר שלא ציוו. אבל אינו מבאר "למה" עושים אותה להודאה

בשטר, הלא הלוח לא ציווה להם לכתוב שטר. ולפי היד רמ"ה מבואר, שעצם הודאה בפני בית דין היא הודאה חזקה כשטר.

**ורב אסי אמר: אין כותבין**, כי מסתמא לא קיבלם להיות בית דין, אלא כעדים [ועדים אינם כותבין, אם לא ציווים או שלא קנו מידו].

ומספרת הגמרא:

**הוה עובדא** כזו שהודה בפני שלשה ולא קנו מידו, ורב לא כתב שטר כשיטתו, אלא **חש לה רב להא דרב אסי** חשש לשיטת רב אסי הסובר ש"אין כותבין".

ובענין זה נחלקו אמוראים.

**אמר רב אדא בר אהבה: הא אודייתא** הודאה זו הנעשית בפני שלשה [ולא קנו מידו] - **זימנין כתבינן** באופנים מסויימים כותבין **וזימנין לא כתבינן**.

ובמה זה תלוי?

אם **כניפי ויתבי** שלשה שהיו יושבין, והודה בפניהם - **לא כתבינן**. אבל, אם **כנפינהו איהו** הוא הלוח קיבצם וזימנם יחד - **כתבינן**.

כי, אם קיבץ את שלשתם, במקום להודות בפני שנים, דעתו שיהיו בית דין, לכן כותבין. אבל אם בא ומצאם יושבין, והודה לפניהם, אין מכך הוכחה שרצה אותם בתורת בית דין, ויתכן שהיה מודה גם בפני שנים.

**רבא אמר: אפילו אם כנפינהו איהו** לשלשה - **לא כתבינן**, כיון שעדיין אין הוכחה שהתכוון לבית דין אלא להרבות עדים, **עד דאמר להו "הו עולי דייני"**, היו עלי דיינים, ואז מוכח שרצה אותם בתורת בית דין, ובלי שאמר כן, אינו רוצה לעשותם בית דין.

**מר בר רב אשי אמר: אפילו אמר "הו עולי דייני"** - **לא כתבינן**, **עד דקבעי דוכתא** שיקבעו מקום, כדרך הדיינים, **ושלחי שליח בית דין ומזמני ומזמיני ליה** להלוח בשם הדיינים, לבא **לבי דינא**, והתובע תובעו, והלוח מודה בפניהם. והואיל ועמד בדין, ובית דין מחייבים אותו, [אף אילו לא הודה] יש לפסק בית דין תוקף של מלוח בשטר הגלויה לכל, לכן כותבין.

אבל, אם מעצמו הודה בפני בית דין, אין לכך תוקף של פסק בית דין, אלא כהודאה בפני עדים בלבד <sup>24</sup>.

<sup>24</sup> הנמוקי יוסף מבאר וזה לשונו: וכתבו מן המפרשים ז"ל דהא דאמר מר בר רב אשי דלא כתבינן עד וכו' היינו משום דמודה מעצמו איירי בלא תביעת בעל דבר, הלכך אין "שם דיינים" עליהם. אבל במודה

על ידי "תביעה" בפני שלשה, ואמר: "הוּו עלי דיינים", הרי זה בית דין גמור, ויכולים לחייבו, וכל שהם יכולים לחייבו כותבין לו שטר. וכן נראה". אבל הרמב"ם כתב (פ"ז מהל' טוען ונטען הל' ב) ביאור אחר וזה לשונו: בית דין של שלשה שהיו יושבין במקום הקבוע להן ובא התובע וקבל [תבע] לפנייהם ושלחו שליח אצל הנתבע ובא והודה בפניהם, הרי אלו כותבין ונותנין לבעל דינו. אבל אם לא היו קבועין ולא שלחו לו, אפילו קבץ אותן והושיב השלשה והודה בפניהן ואמר להן הוּו עלי דיינים, ואחר כך בא התובע ואמר כתבו לי הודייתי - אין כותבין "שמא יתן לו ונמצא זה תובע אותו בשטר". ומבארו בספר מאירת עינים (סי' לט ס"ק י"ט): כשלא שלחו לו אין הלוח מעלה בדעתו שהשלושה כתבו וחתמו הודאתו ויתנוהו להמלוה, לכן כיון שאינו יודע מהשטר, יתבענו המלוה בלי שטר ואחר כך יוציא עליו את השטר. אבל כשתבעו ושלחו אחריו, יודע שהשלשה יכתבו הודאתו בשטר, ולא יפרענו בלי החזרת השטר.

עתה דנה הגמרא אם יש חילוק בין הודה בפני עדים במטלטלין להודה בקרקעות.

והטעם לחלק ביניהן, הוא: בשלמא הודה במטלטלי שהם בידי הלוח, ו"מלוה להוצאה ניתנה", היינו, המעות שלוחה הם שלו לכל צרכיו, ואין עליו אלא "חוב" לפרוע, לכן לא ניחא ליה לעשותה מלוה בשטר, שאינו רוצה שיעבוד אלים. אבל הודה על קרקע שהיא שייכת להמלוה, בהודאתו אינו "משתעבד", אלא גילוי דעת שהיא של המלוה, ומה לי בשטר ומה לי בעל פה - בכל אופן שייכת להמלוה ואינו משתעבד יותר על ידי השטר.

**הודה במטלטלי, וקנו מידו - כותבין, ואם לאו שלא קנו מידו אין כותבין.**  
כמבואר.

והדיון הוא: הודה **במקרקעי, ולא קנו מידו, מאי?** האם כותבין או אין כותבין.

**אמימר אמר: אין כותבין כמו במטלטלי** 25.

25. כתב היד רמ"ה: אמימר סובר שחוששין, שמא ימותו עדי ההודאה, והלוח יקנה ממנו את הקרקע בלא עדים, ואחר כך יוציא המלוה את שטר ההודאה. ורבינו יונה מוסיף: ואילו אם אין שטר, וכל הלוח לטעון: "לא היו דברים מעולם", ומעולם לא הודאתי לך. ומר זוטרא סובר שהוא חשש רחוק, שמא יקנה ממנו בלא עדים, ושמא ימותו עדי ההודאה. והמאירי מוסיף שאם יעשה כן לקנות בלא עדים ובלא שטר הריהו שוטה, ואין אנו אחראים לשוטים. אבל הר"ן סובר שלא מטעם חשש רמאות נגעו בה, אלא, שאמימר סובר ששטר עושין רק בצוואה מפורשת מאת המקנה, כמו שנאמר: "ואקח את ספר המקנה", וכיון שלא עשאו שליח לכתוב שטר, אלא שהודה בפניהם, אין יכולים לכתוב שטר מדעת עצמם. ומר זוטרא סובר, היות ואין שום הקפדה בדבר, ולא שום נזק להלוח, לכן אמדין בדעתו שניחא ליה שיכתבו ההודאה בשטר. ומדייק הקצות החושן (סי' לט ס"ק ד), שאף שנפסקה ההלכה כמר זוטרא וכותבין, כיוון שהוא מטעם אומדן שמסתמא ניחא ליה, אם יתנגד במפורש לכתובת השטר, אזי אין כותבין. ועיין שם בחידושי הגאון רע"א.

**מר זוטרא אמר: כותבין.**

ומסקנת הגמרא: **והלכתא: כותבין.**

עתה דנה הגמרא, במה שאמרו שהודה במטלטלי בפני עדים ולא קנו מידו אין כותבין, האם יש חילוק בין מטלטלין שהם צבורין ומונחים ["בעין"], לבין מטלטלין שאינם בעין.

והטעם לחלק ביניהם, הוא: בשלמא כשאינם בעין, והלוח מתחייב בהודאתו "לפורעם" לעת מצוא, אינו רוצה שיכתבוהו בשטר, ורוצה להשתעבד רק במלוה על פה. אבל אם המעות או המטלטלין הם בעין, אין בהודאתו השתעבדות, אלא הודאה שהם אכן של המלוה, ואין משתעבד יותר בשטר.

ומאידך, יש לומר שאף אם המטלטלין הם בעין, הואיל ו"מלוה להוצאה ניתנה", ויכול להוציאם ולפרוע אחרים תחתיהם, לא ניחא ליה לכתוב עליהם שטר **26**.

**26.** כתב הר"ן, אם מדובר במטלטלין שהם בעין, ודאי שהם פקדון ביד הלוח, וממילא אין הטעם להתנגדותו לשטר משום שאינו רוצה להשתעבד בשיעבוד אלים, כנ"ל בקרקעות, היות ובכל אופן פקדון אינו נגבה מן המשובדים [אי החזרת פקדון, כשחייב להחזיר, אינה גורמת שיקחו קרקעותיו מן הלקוחות שקנו ממנו קרקעות אחרי שהפקידו בידו הפקדון]. אלא הטעם שאין כותבין שטר, הוא משום, שהשטר הוא לרעתו, שבלי שטר יוכל לטעון "החזרתיו", ואם יכתבו שטר - לא יוכל לטעון כן. וכתב היד רמ"ה, ואם מדובר שמטלטלין [או המעות] האלו שהודה עליהן הם מלוה או גזל, יתכן שיפרעם בלא עדים, ויבוא אחר כך המלוה ויוציא עליו שטר.

**רבינא איקלע הזדמן לדמהריא שם מקום.**

**אמר ליה רב דימי בר רב הונא מדמהריא לרבינא: מטלטלי שהודה בהם בפני עדים, ואיתנהו בעינייהו - מאי האם כותבין או אין כותבין.**

**אמר ליה רבינא: כמקרקעי דמי, דינם כקרקעות וכותבין שטר אף בלי צוואת הלוח,** כדעת מר זוטרא.

**רב אשי אמר: כיון דמחוסרי גובינא שעדיין לא גבו אותם, כלומר, לא הגיעו לידי המלוה, אלא הודאה בלבד - לא כותבין.** כמבואר.

נוסח שטר הודאה, הוא "בא לפנינו פלוני בר פלוני, ואמר לנא כתבו וחתמו והבו ליה ותנו להמלוה, וכו'".

ומספרת הגמרא עובדה בנדון זה.

**ההיא אודייתא שטר הודאה, דלא הוה כתוב בה חסרו מלים אלו "אמר לנא כתבו וחתמו והבו ליה", אלא היה כתוב בנוסח שפלוני הודה בפני עדים.**

ועתה טוען הלוח שלא ציווה להם לכתוב שטר, ולא קנו מידו, והם כתבוהו מעצמם. והרי נפסקה ההלכה שאם לא קנו מידו אין כותבין.

**אביי ורבא דאמרי תרווייהו: השטר כשר הוא, דודאי אמר להם לכתוב שטר. ונדון זה - היינו דומה, להדין דריש לקיש.**

מי שמכר נכסי ירושת אביו, ואחר כך באו קרוביו לערער על המכירה, וטוענים שהיה קטן פחות מבן עשרים, וההלכה היא שרק בן עשרים מותר למכור נכסי ירושה -

**דאמר ריש לקיש :** אין ערעורו ערעור, משום שחזקה אפשר להעמיד על החזקה, שמסתמא אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן נעשה השטר במוכר שהוא גדול.

וכן בנידונינו, ודאי, אם חתמו עשו כן במצוות בעל ההודאה.

**מתקיף לה רב פפי, ואיתימא רב הונא בריה דרב יהושע :** הלוא אפילו דיינים הרבה יש שאינם בקיאים בהלכה זו, ששנים שלא קנו מידו אין כותבין, **מי איכא מידי האם** יתכן כדבר הזה, **דאנן הדיינים, לא ידעינן, ואילו ספרי דבי דינא ידעי!?** ומנין ההסתמכות על הסופרים שיודעים דין זה, ואם כתבוהו - ודאי ציוס בעל ההודאה.

**שאי לינהו שאלו לספרי דאביי, וידעי, ואכן ידעו לדין זה, וכן שאלו לספרי דרבא, וידעי.**


ולמסקנא: שטר שחתומים בו שני עדים, אף שלא כתבו שציווה להם לכתוב, או שקנו מידו, שטר כשר הוא.

במה דברים אמורים, אם כתוב בנוסח של עדים "אנו עדים מעידים".

והגמרא דנה עתה בשטר, שהיה כתוב בנוסח של דיינים, וחתומים עליו רק שנים. האם השטר כשר?

וצדדי הספק הם: האם אפשר גם בנדון זה להסתמך על ה"חזקה" של ריש לקיש, ולומר שמסתמא נעשה בכשרות, והיו במושב שלשה, ואוחד מהם שכח לחתום. או לא, כמו שיבואר.

## דף ל - א

**ההיא שטר אודייתא, דהוה כתב ביה** בנוסח של דיינים **"זוכרן פיתגמי"**, זכרון דברים  [ואילו עדים כותבים "זכרון עדות"], **וכל לישני דבי דינא**, כל נוסחתו היה בלשון דיינים, וחתומים עליו רק שנים.

שלשה שישבו לקיים את השטר, ולפני חתימת השטר מת אחד מהם, אמרה הגמרא במסכת כתובות, שכותבין: "במותב תלתא הוינא [במושב שלשה היינו] וחד ליתוהי [והאחד איננו]". ואם יכתבו לא כן, יאמר הרואה, שקיימוהו בשנים.

ובשטר אודייתא שאנו דנין בו, לא היה כתוב כן.

**ולא הוה כתב בה: "במותב תלתא הוינא וחד ליתוהי".**

האם השטר כשר או לא?

**סבר חשב רבינא למימר: היינו דריש לקיש,** דינו דומה לדין של ריש לקיש, ומסתמא נעשה כדת וכהלכה, וודאי שהיו שלשה.

**אמר ליה רב נתן בר אמי לרבינא: הכי אמרינן משמיה דרבא: כל כי האי גוונא** כל שהוא בצורה זו, **חיישינן,** שאכן היו בית דין, **ולבית דין טועין** בהלכה זו, וסוברים ששנים כשרים לדון. ונפסקה ההלכה כרבי אבהו. [לעיל ג ב] הסובר: שנים שדנו דיני ממונות, לדברי הכל אין דיניהם דין **1**.

**1** ואם נרצה להסתמך עליהם כעדים בלבד, אי אפשר להכשירו, כי יתכן שלא ציוו לכתוב, או שלא קנו מיניה. (יד רמ"ה).

והשטר פסול.

**אמר רב נחמן בר יצחק: אי כתב בה** בהאודייתא: **"בי דינא"**, כגון: בא פלוני אלינו "הבית דין", או: אנו "בית דין" ישבנו - **תו לא צריך,** אין צריכים יותר, כלומר, השטר כשר, מפני שהכל יודעים שאין שנים נקראים "בית דין", ומסתמא שכח אחד לחתום.

ומקשינן: ומה בכך שהם קראו לעצמם בית דין -

**ודילמא, בית דין חצוף הוא?**

**דאמר שמואל: שנים שדנו דיני ממונות דיניהם דין, אלא שנקראו "בית דין חצוף"** העוברים על תקנת חכמים שתיקנו - לדעת שמואל - שדיני ממונות לא ידונו בפחות משלשה.

ויש לחשוש שהם פוסקים כשמואל **2**, לכן עשו כן, אבל לדידן אין ההלכה כשמואל, ואין דיניהם דין, ולמה נכשיר את השטר.

**2** הרי"ף מוכיח מסוגיא זו דאין הלכה כשמואל, דאם כן, היה השטר כשר. אבל התוס' (כאן ובאריכות בדף ג א) סוברים דהלכה כשמואל. ובכל זאת הקשו כאן בגמרא. והטעם, כיון ששמואל בעצמו מודה בדין אודייתא שצריך שלשה, כי הרי לכן חילקנו בין שנים לשלשה. ומפרשים קושית הגמרא: ודילמא הדיינים הטועים האלו, טעו בדין אודייתא, וחשבו שכמו שבשאר הדינים מותר בשנים, כן באודייתא, ואינם מבדילים בין אודייתא לשאר דינים.

ומתרצינן : אכן באופן זה לא נכשיר השטר, אלא שרב נחמן בר יצחק איירי - **דכתב ביה** בלשון השטר : "ישבנו **בי דינא דרבנא אשי**", ובית דינו של רב אשי, או בית דין חשוב כמוהו בוודאי יודעים, שאין לקרוא "בית דין" בישובו שני דיינים.

[נקטו "רב אשי" כמשל, לפי שבית דינו היה ראש בימיו ובימי רבינא, ושניהם סידרו את התלמוד הבבלי, ובימיו נאמרה שמועה זו, והוקבעה בגמרא].

ומקשינן : ומה בכך שנכתב בשטר : "בי דינא דרבנא אשי" -

**ודילמא, רבנן דבי רב אשי כשמואל סבירא להו**, ולכן חתמו שנים, ולדידן, אין הלכה כשמואל, ואין דיניהם דין.

ומסקינן : **דכתיב בו** : "ישבנו בי דינא דרבנא אשי **ואמר לן רבנא אשי** לכתוב שטר", ורב אשי [או דיין מובהק כמוהו] בודאי אינו טועה בכך, לדון בשנים <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> רש"י במסכת כתובות מביא פירוש נוסף : היות וכתוב בו : "ואמר לנא" בלשון רבים הרי שהיו שלשה. וכן משמע מדברי הרי"ף והרמב"ם. ורש"י שם מקשה על פירוש זה. עיי"ש.

הגמרא מביאה ברייתא, במי שמודה בפני עד אחד, מתי העד נאמן ומתי אינו נאמן.

**תנו רבנן : אמר להן אחד להיורשין : אני ראיתי את אביכם, שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל** [מיני ארונות], **והאב אמר : "המעות של פלוני הן"**, או : "של מעשר שני הן". -

אם הטמין בבית, לא אמר העד כלום, ואינו נאמן, ואם הטמין בשדה, דבריו קיימין ונאמן.

והטעם, דמה לו לשקר, אם העד היה רוצה היה יכול לקחתם וליתנם להפלוני ההוא, ואילו בבית, שאינו יכול לקחתם, אינו נאמן <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> הקשה בחידושי הר"ן [אינו כותב בלשון קושיא, אבל זוהי כוונתו] : במה דברים אמורים שבבית לא אמר כלום, אם כ"מוסר", למה לא אמר כלום, הרי הוא מוסר צוואה? ואם "כמערים", פשיטא? וכן יש להקשות על הסיפא : בשדה דבריו קיימין, מה נפשך אם כמוסר או כמערים? ומתוך שני תירוצים : א. מה שחילקו בסיפא בין מוסר למערים הוא אם אומר כן לבניו, אבל אם אומר בפני עד אין חילוק בין מוסר למערים. והחילוק הוא רק בין בית לשדה. והיינו, בשדה יש לעד אחד, אף שהוא עד אחד, נאמנות חזקה, שהרי בידו ליטלם, ומה לו לשקר, ונאמן בין כמוסר ובין כמערים. אבל בבית אין לו שום נאמנות. אפילו אם אומר שהאב אמר כמוסר - לא אמר כלום, הואיל והוא עד אחד, ואינו נאמן בדיני ממונות. [ולקמן יבואר, האם נידונינו הוא דיני ממונות, שעד אחד אינו נאמן, או דין "איסור" : הוצאת מעות מעשר שני, ועד אחד נאמן באיסורים]. ב. גם בעד אחד יש חילוק בין מוסר למערים, אלא שבבית, מסתמא אינו כמוסר, אלא כמערים, ובשדה, מסתמא הוא כמוסר. ואכן, אם בבית אמר כמוסר, והעד מעיד על כך, הריהו נאמן, כי בכל זאת יש במעשר שני צד איסור, ואילו בשדה, אם יאמר העד שנשמע כמערים אינו נאמן. והיוצא מכך, שיש חילוק בין שני התירוצים. לפי התירוצ הראשון דינו כעד "ממון", ולפי תירוצ השני דינו כעד אחד הנאמן ב"איסור". לפי התירוצ הראשון, בשדה, יש להעד כל הנאמנות,

ולפי תירוץ השני, אם יאמר שהאב אמר כמערים אינו נאמן. [וצ"ע, למה אינו נאמן, הלא בידו הוא, ועד אחד נאמן באיסורין אם הוא בידו, אפילו נגד חזקת איסור, ואם נאמר שהוא דיני ממונות, הרי יש לו מיגו של מה לו לשקר]. בתירוץ הראשון סובר הר"ן שמעשר שני שייך לדיני ממונות שאין עד אחד נאמן, משום "שמעשר שני הוא "ממון" גבוה, והוא בא להוציא הממון מחזקתו". אבל המאירי מבאר שאף שהוא דיני איסורין, אין עד אחד נאמן, שעד אחד נאמן רק להקל, אבל לא להחמיר, דאם לא כן, יבוא כל אחד ויאסור היתיריו של השני. ובענין זה עיין בספר שב שמעתתא חלק ו' פרק ב', ובקהלות יעקב.

**כללו של דבר 5 :** כל שבידו של העד ליטלן - דבריו קיימין, אין בידו ליטלן - לא אמר כלום 6.

5. מדברי היד רמ"ה מבואר, שכוונת הברייתא היא, לומר שאין חילוק דוקא בין בית לשדה, והוא הדין בית ויכול ליטלם, או שדה ואינו יכול ליטלם. 6. הקשו התוס', ולא לא נאמינו במיגו, דאי בעי שתיק, ולא יבואו המעות לידם לעולם? ותירצו, שאין זה מיגו, שאם ישתוק, גם ישארו במקום מסתור, ולא יבואו לידי פלוני. ועיין בתוסי הרא"ש.

**הרי שהבנים ראו את אביהם שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר האב: "של פלוני הן", "של מעשר שני הן" - אם יש במשמעות דבריו כמוסר דברים לבניו באמת, ואומר זאת בלשון צוואה - דבריו קיימין. ואילו, אם יש במשמעות דבריו כמערים שהוא מתיירא מהם שלא יקחו המעות בעודו חי, או שלא יחזיקוהו כעשיר להוציא ממנו בהרווחה יתירה - לא אמר כלום.**

**הרי שהיה הבן מצטער על מעות שהניח לו אביו ולא אמר לו היכן המעות, ובא בעל החלום שר המראה חלומות בלילה, ואמר לו: "סכום כך וכך הן, במקום פלוני הן, אבל של מעשר שני הן" 7 ולכאורה יש להאמינו שהמעות הן של מעשר שני, היות וגם אמר לו סכום ומקום, זה היה מעשה קרה מקרה זה, ואמרו חכמים: אינו צריך להעלות את המעות לירושלים, והן שלו, כי "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" 8.**

7. והיה סלקא דעתך שנאמנות בעל החלום היא יתירה על עד אחד, כי החלום הוא אחד מששים בנבואה, וביותר, שהרי אמר סכום מדוייק. חידושי הר"ן. 8. כתב המאירי: "שפעולת המדמה [דמיון] אע"פ שצודקת במקצת, הרבה פסולת מתערב עמה". ולכן אף שברוב דברים אמר בעל החלומות אמת, במה שאמר שהם של מעשר שני, אמר דברים בטלים. וכן כתב התורת חיים.

שנינו במשנתנו: **שנים אומרים** זכאי ואחד אומר חייב - זכאי. שנים אומרים חייב הוא אחד אומר זכאי - חייב.

הגמרא דנה באופן שנחלקו הדיינים 9, ונטו אחרי הרבים לזכות, [והוא הדין לחובה אלא שדברי הגמרא בזכות -] איך כותבים את פסק הדין.

9. וכתב הסמ"ע (סימן י"ט ס"ק ג') שהיינו דוקא אם נחלקו הדיינים, אם הם השתוו דעת כולם - כולי עלמא מודו שכותבים: "זכאיי" כדברי רבי יוחנן.



## מיכתב היכי כתבי?

**רבי יוחנן אמר** : כותבין בלשון סתמי : "פלוני זכאי".

**ריש לקיש אמר** : כותבין במפורש : "פלוני ופלוני הדיינין - מזכין, ופלוני הדיין מחייב".

**רבי אלעזר אומר** : כותבין : "מדבריהן <sup>10</sup> נזדכה פלוני", ויש במשמעות לשון זה, שאכן נחלקו הדיינין, והדין נפסק לפי רוב המזכין.

**10.** כתב בחידושי הר"ן : הבית דין כותבין : "מדברינו" נזדכה פלוני, אלא שהגמרא כותבת "מדבריהם", כעל גוף שלישי. או, כיון שלפעמים כותבין העדים את פסק הדין, לכן כותבים "מדבריהם".

ועתה מבארת הגמרא את מחלוקת האמוראים.

**מאי בנייהו?** מה הנפקא מינה באיזה לשון כותבין.

ההלכה היא, דייין שטעה [באופנים מסוימים] ונתבררה טעותו, חייב לשלם מביתו, היינו מממונו. ולכן -

**איכא בנייהו**, אם יתברר ששני הדיינים טעו בזכותם את אחד מבעלי הדין, וחייבין לשלם לבעל דין השני את הפסדו, **לשלומי איהו מנתא בהדייהו**, האם יצטרך הדיין השלישי

- שלא טעה - לשלם את חלקו עמהם -

**דלמאן דאמר** והוא רבי יוחנן : כותבין : "זכאי" - **משלם** השלישי, היות והשלישי הצטרף עמהם, ובלעדו לא יכלו לקיים פסק דין, לכן כולם שוים, ואף השלישי משלם כמוהם. ולכן כותבין בלשון סתמי : "זכאי" שיש בה משמעות שהדין נפסק על ידי שלשתם.

ואילו **למאן דאמר** ריש לקיש : כותבין : "פלוני ופלוני מזכין ופלוני ופלוני מחייבין"

- אין השלישי מצטרף עמהם לפסק הדין, ולכן השלישי **לא משלם** את חלקו עמהם.

ותמהינן :

**ולמאן דאמר** : "זכאי", האם **משלם**!! מה אשמתו, **לימא להו** הלא יכול לטעון כנגדם : **אי לדידי צייתיתון** לו הייתם מקבלין דעתי, **אתון נמי לא שלמיתון** אתם

גם לא הייתם משלמין, ואיך אני נגרר עמכם על טעותכם שטעיתם באי שמיעתכם לקולי!?

**אלא**, בלי ספק, הדיין שלא טעה - אינו צריך לשלם מביתו את חלקו. ובמה נחלקו האמוראים?

**איכא בינייהו**, אם צריכים **לשלומי אינהו** הם שניהם להשלים ממונם, את **אמנתא דידיה** את חלקו של השלישי, את מה שאינו משלם -

**למאן דאמר**: כותבין: **"זכאי"**, **משלמי**, כי פסק הדין יצא מבין שלשתם, ולכן, הם משלמים את מה שהשלישי אינו משלם.

ואילו **למאן דאמר**: כותבין: **"פלוני ופלוני מזכין ופלוני ופלוני מחייבין"** - **לא משלמי**. ובדוקא כותבין כן שנחלקו הדיינים, כדי להודיע שפסק הדין נגמר בשנים, ואינם מקבלים על עצמם את כל האחריות מתוצאות פסק הדין.

ותמהינן: והאם **למאן דאמר: "זכאי"** - **משלמי** שניהם חלקו של השלישי! **ולימרו ליה** הם יכולים לטעון: **אי לאו את בהדן** לו לא היית מצטרף עמנו, והיינו רק שנים, **לא הוה סליק דיני מידי**, לא היה עולה פסק דין, כי לא היינו יושבים בדין כלל, ואתה בישיבתך עמנו, יש לך חלק מהאחריות.

ומסקינן: **אלא**, כשם שהוא אינו משלם את חלקו, כך הם אינם משלמים את חלקו **11**. והאמוראים לא חולקים "לדינא", אלא חולקים "בסברא".

**11**. וכך נפסקה ההלכה שהוא לא משלם חלקו והם אינם משלמים חלקו. והקשה הקצות החושן (סימן כ"ה ס"ק יב) למה יפסיד בעל דין שלישי, ולמה לא ישלימו השנים את ההפסד, הרי נפסקה ההלכה (חושן משפט סימן ת') בשור תם שדחף את חברו לבור, שהחלק שהניזק אינו גובה מבעל שור התם - משתלם מבעל הבור, והיא סוגיא ערוכה במסכת בבא קמא (נד) "כי ליכא לאישתלומי מהאי מישתלים מהאי". ועיין שם שהאריך בקושיא זו.

**איכא בינייהו, משום** שאם יודע לבעלי הדין מי פסק לטובתם ומי לרעתם, נתקלים באיסור של: **"לא תלך רכיל בעמך"**.

לכן, **רבי יוחנן אמר**: אין מפרשים את המחייבין והמזכין אלא כותבין בלשון סתמי: **"זכאי"**, **משום**: **"לא תלך רכיל"**.

**ריש לקיש אמר**: כותבין: **"פלוני ופלוני מזכין, ופלוני ופלוני מחייבין, משום** דאם יכתבו: **"זכאי"** - **מיחזי כשיקרא**, נראים הדברים כשקר.

ואילו **רב אלעזר**, **אית ליה חששא דמר** של רבי יוחנן, וסובר שיש כאן משום: "לא תלך רכיל". **ואית ליה חששא דמר** של ריש לקיש, וסובר שיש כאן משום: "מיחזי כשיקר". **הלכך, כתבי הכי: "מדבריהם נזדכה פלוני"**, ואין מגלים מי המחייב והמזכה, וכן אין כותבים דברים הנראים כשקר, כי הרי מוכח מהלשון שלא כולם הסכימו לפסק הדין.

שנינו במשנתנו: **גמרו את הדבר היו מכניסין אותן**, הגדול שבדינין אומר: איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב.

הגמרא מבארת את מי מכניסין, האם את בעלי הדין או את העדים.

**למאן** למי הכניסו? **אילימא** אם נאמר **לבעלי דינין**, קשה, הלא **התם קיימי**, הם עדיין עומדים שם בחדר בית דין, והלא לא הוציאו משם, ולא אמרה המשנה שהוציאו לאחר שהבית דין שמעו את טענותיהם.

**אלא**, הכניסו **לעדים**, היות וחקרו אותם זה שלא בפני זה, וכשהאחד מעיד שאר העדים נמצאים בחוץ, לכן לקראת גמר הדין, חזרו והכניסו אותם כדי שיעידו זה בפני זה.

**כמאן** כדעת מי עשו כן, כדעת חכמים הסוברים שהעדים צריכים להעיד ביחד, **ודלא כרבי נתן** הסובר שעדים יכולים להעיד זה שלא בפני זה.

**דתניא**: הגמרא מביאה ברייתא ובסיפא נחלקו בהלכה זו חכמים ורבי נתן. [ברישא של הברייתא נחלקו בהלכה אחרת, והובאה דרך אגב].

**לעולם אין עדותן מצטרפת להיותן כת אחת עד שיראו שניהן כאחד. רבי יהושע בן קרחה אומר: אפילו בזה אחר זה** [ויבואר בהמשך הסוגיא].

**ואין עדותן מתקיימת בבית דין להיותם עדות שהבית דין פוסקים על פיהם, עד שיעידו שניהן כאחד**, כן סוברים חכמים. **רבי נתן אומר**: אינם צריכין להעיד כאחד, אלא אף **שומעין דבריו של זה היום, וכשיבא חבירו למחר שומעין את דבריו**.

ומשמעות משנתנו כדברי חכמים, ולכן מחזירין אותם כדי שיעידו כאחד, וקשה, האם המשנה היא דלא כרבי נתן?

ומתרצינן: **לא** מוכרחים לומר שהמשנה מדברת בעדים ודלא כרבי נתן, אלא **לעולם** מכניסין **לבעלי דינין**, ואותם הוציאו בשעת משא ומתן של הדיינים, ומשנתנו **רבי נחמיה היא**.

**דתניא: רבי נחמיה אומר: כך היה מנהגן של נקיי הדעת שבירושלים. מכניסין לבעלי דינין ושומעין את דבריהן. ומכניסין את העדים ושומעין את דבריהם. ואחרי קבלת העדות מוציאים אותן לחוץ, כדי שבשעת משא ומתן לא ישמעו צדדי החיוב והזכות וילמדו לשקר, ונושאים ונותנים בדבר. גמרו את הדבר מכניסין אותן כו'.**

וכן הוא גם הביאור במשנתנו. [אף שלא אמרה שצריכין להוציאם. והוא כעין תירוץ "חסורי מחסרא"].

ומקשינן: **והתניא בברייתא אחרת: גמרו את הדבר מכניסין את "העדים"**. ולא כמו התירוץ שהכניסו לבעלי דינין?

ומתריצין: הברייתא **היא, אכן, דלא כרבי נתן** וסוברת שהעדים צריכים לחזור ולהעיד כאחד, אחרי שחקרו אותם זה שלא בפני זה.

**גופא** אגב שהובאה ברייתא בענין צירוף עדות, דנה הגמרא בגוף הלכה זו, בטעמה, מקורה וסברת מחלוקת חכמים ורבי יהושע בן קרחה.

שנינו בברייתא: **לעולם אין עדותן מצטרפת עד שיראו שניהם כאחד**, אלו הם דברי חכמים.

**רבי יהושע בן קרחה אומר: אפילו אם ראו בזה אחר זה.**

**במאי קמיפלגי** במה תלויה המחלוקת, אם עדות מצטרפת כשראו בזה אחר זה?

**איבעית אימא** אם ברצונך יש לומר שהם חולקים בדרשת **קרא. ואיבעית אימא** ואם ברצונך יש לבאר שהם חולקים **בסברא**.

ומבאר הגמרא: **איבעית אימא - סברא**: חכמים סוברים, כשעד אחד מעיד שבפניו הלוהו מנה וכן השני מעיד שבפניו הלוהו מנה, נמצא שאין כאן עדות שלמה על מנה אחד, היות **ואמנה** על מנה **דקא מסהיד האי** שעד הזה מעיד, **לא מסהיד האי** אין השני מעיד עליו, **ומנה דקא מסהיד האי לא מסהיד האי**.

**ואידך** רבי יהושע בן קרחה עונה על כך: ומה בכך, מכל מקום **אמנה בעלמא** על מנה אחד **תרווייהו מסהדי** שניהם מעידים, ושניהם אכן מאשרים שתביעת המלוה את הלוה על מנה, היא תביעה צודקת <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> היד רמ"ה מבאר, שחכמים מתייחסים על המנה, ואינו אותו מנה. ואילו רבי יהושע בן קרחה מתייחס על הלוה, ועל הלוה הלוה ישנה תביעה אחת בעדות שני עדים.

**ואיבעית אימא קרא** : נאמר בתורה בפרשת שבועת העדות [שבועת העדות כיצד? העדים שידעו עדות ממון, ותבעם בעל העדות להעיד לו, וכפרו בעדותן ולא העידו, ונשבעו שאינן יודעין לו עדות זו - היא נקראת שבועת העדות. וחייבין על שבועה זו קרבן ורמב"ם פ"א מהל' שבועות] (ויקרא ה) : **"והוא עד או ראה או ידע"**.

וטרם שהגמרא משלימה דרשת הקרא לגבי צירוף עדים, מביאה הגמרא דרשה אחרת בהקדמה :

ומנין שמה שכתבה התורה "עד" - הכוונה לשני עדים?

**תניא** שנינו בברייתא : נאמר בתורה (דברים יט) : "לא יקום עד אחד... על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר".

ומקשה הברייתא, למה כתבה התורה : עד "אחד", אף **ממשמע שנאמר** אם היה נאמר : **"לא יקום עד"**, האם **איני יודע שהוא "אחד"!** והרי שנים אכן כשרים לעדות!?

**מה תלמוד לומר "אחד"?**

ומתרצת הברייתא : פסוק זה הוא **בנה אב 13** בא ללמדנו שכל מקום בתורה שנאמר **"עד" הרי כאן "שנים"**. והראיה : **עד שיפרט לך הכתוב "אחד"** כמו שפירט בפסוק זה, וכשהתורה אינה מפרטת הכוונה לכת אחת שהם שני עדים.

**13.** "בנין אב" היא אחת מהמדות שהתורה נדרשת מהם, ולעניינינו פירושו : אף שבפסוק דידן אין למלת "אחד" שום משמעות, באה ללמדנו על כל התורה כולה, והיא כ"אב", וממנו נבנה פירוש "עד" בכל מקום.

עתה מסיימת הגמרא להסביר טעמם של חכמים הסוברים ששני העדים צריכין לראות כאחד - והטעם שאפקיה רחמנא שהתורה הדגישה **בלשון "חד"**, כלומר : "עד" - **למימר** להורות לנו : ששני העדים הם כאחד, והיינו, **עד דחזו תרווייהו כחד** ששניהם ראו ביחד.

**ואידך** רבי יהושע בן קרחה יענה על כך : ממה שריבתה התורה **14** וכתבה : **והוא עד "או ראה או ידע"**, הרי זה בא ללמדנו שמכל מקום אף אם לא ראו כאחד, הרי הם מצטרפים לעדות **15**.

**14.** לפי היד רמ"ה. וכן משמע ברבינו חננאל. **15.** ההבדל בין הודאה אחר הודאה לעדות מיוחדת מחלוקת רבי יהושע בן קרחה עם חכמים, היא רק בדיני ממונות, אבל בדיני נפשות אין מחלוקת, וכולי עלמא סוברים, שאין עדותם מצטרפת. ולא עוד, אלא אפילו אם שני העדים מעידים על מעשה אחד - בדיני נפשות - אלא שהם עדות "מיוחדת", דהיינו שלא ראו זה את זה, אין עדותם מצטרפת. והיא סוגיא ערוכה במסכת מכות (ו ב), ואילו סוגייתנו עוסקת רק בדיני ממונות. וכתב שם הריטב"א, שלדעת רבי

יהושע בן קרחא בסוגייתנו הסובר שאף בהודאה אחר הודאה מצטרפים העדים, כל שכן בעדות "מיוחדת" מצטרפים בדיני ממונות, ואין צריכים על כך פסוקים. ומה שרב נחמן למד שם מדרשת הפסוק שבדיני ממונות כשרה עדות "מיוחדת", הוא רק לדעת חכמים הפוסלים הודאה אחר הודאה ואינו מצרפם - על כך אמר שם רב נחמן ודרש מדרשת הפסוק, שחכמים מודים בעדות מיוחדת. כלומר, עדות "מיוחדת" עדיפה על הודאה אחר הודאה, כיון ששניהם מעידין על מעשה אחד. וכל חסרונה היא רק - שלא ראו העדים זה את זה. והטעם שאינה מצטרפת בדיני נפשות, כי כן נדרש מדרשת הפסוק, כמו שיבואר. ההבדל בין דיני נפשות לדיני ממונות. איבעית אימא קרא: בדיני נפשות נאמר (דברים יז): "על פי שנים עדים או שלושה עדים יומת המת, לא יומת על פי עד אחד". ודרשין (מכות שם): אם כבר נאמר "על פי שנים" מתקבלת העדות, למה נאמר: "לא יומת על פי עד אחד". אלא בא ללמדנו אפילו - "אחד אחד", והוא עדות מיוחדת. מה שאין כן הפסוק שדרשו בסוגייתנו שמדובר בקרבן שבועה, ובדאי מדובר בדיני ממונות, שהרי אין קרבן שבועה אלא בעדות ממון, ונאמר והוא "עד", על כך חולקים חכמים עם רבי יהושע בן קרחא אם דורשים "עד" שהם ביחד - לדעת חכמים, או שדורשים "והוא ראה או ידע מכל מקום - כדעת רבי יהושע בן קרחא. ועיין ב"ערוך לנר". ואיבעית אימא סברא: לעיל בדך ט' א' הערה 4, מבואר היטב באריכות, עיין שם.

הגמרא ממשיכה לפרש את הסיפא של הברייתא.

**שנינו בברייתא: ואין עדותן מתקיימת בבית דין עד שיעידו שניהן כאחד. רבי נתן אומר: שומעין דבריו של זה היום, וכשיבא חבירו למחר שומעין דבריו.**

**במאי קמיפלגי** במה תלויה המחלוקת אם שני העדים צריכים להעיד ביחד?

**איבעית אימא - סברא, איבעית אימא - קרא.**

ומבארת הגמרא: **איבעית אימא סברא: מר תנא קמא סבר: עד אחד - כי אתי** בבואו להעיד, **לשבועה אתי**, הריהו בא לחייב שבועה, ואילו **לממונא לא אתי** [עד אחד אין עדותו מספקת לחייב את הנתבע לפרוע מעות, אבל יש בעדותו "כח" לחייב את הנתבע להישבע להכחיש את העד, ונדרש מגזירת הכתוב], הלכך, כשמעיד זה לעצמו אינו מחייב ממון, וכך השני, ושניהם לא העידו על חיוב ממון, ואין לצרפם לחיוב ממון, כי לא העידו עדות ממון.

**ואידך** רבי נתן עונה על כך: אכן, אם אין לעד אחד עוד עד שני עמו, והנהו יחיד, אינו בא לממון אלא לשבועה, בניגוד לכאן שיש עד אחר המצטרף עמו, אלא שכל חסרונו שאינו נמצא "לפנינו" להעיד עמו, ומה בכך? **אטו, כי אתו בהדי הדדי** כשהם מופיעים ביחד, האם **בחד פומא קא מסהדי** מעידים פה אחד? **אלא, מצרפינן להו** את עדותם כאחד. **הכא נמי** אף אם הופיעו בזה אחר זה **ליצרפינהו** אפשר לצרף אותם לכת אחת.

**ואיבעית אימא קרא:** באותו פסוק שהביאה הגמרא: "והוא עד או ראה או ידע", נאמר: **"אם לא יגיד ונשא עונו"**. היינו, תחילת הפסוק מדובר ב"ראיית" העדות, וסופו מדובר ב"הגדת" העדות.

## דף ל - ב

וכדי לבאר מחלוקתם ב"קרא", צריך להקדים ולומר:

**דכולי עלמא** בין תנא קמא ובין רבי נתן, סוברים **כרבנן דפליגי עליה דרבי יהושע בן קרחה** וסוברים ש"ראיית העדות" צריכה להיות כאחד, כמו שדרשו מהלשון יחיד והוא "עד".

**והכא** ב"הגדת העדות", **באקושי הגדה לראייה קא מיפלגי**, הם חולקים אם נלמוד הגדה מראייה בלימוד "היקש", היות וראייה והגדה כתובים באותו פסוק -

**מר** תנא קמא **סבר: מקשינן הגדה לראייה**, וכמו שראיית העדות צריכה להיות ביחד, כן הגדת העדות, ואילו **מר** רבי נתן **סבר: לא מקשינן**, ואף אם הצריכה התורה שראיית העדות תהיה ביחד, אין צורך שהגדת העדות תהיה ביחד.

הגמרא מספרת עובדא, לברר הלכה כדברי מי, האם כרבי יהושע בן קרחה או כחכמים החולקים עליו.

**רבי שמעון בר אליקים הוה משתקיד** שוקד, מצפה ומחזר **עליה דרבי יוסי ברבי חנינא**, **למיסמכיה** שרבים רבי יוחנן "יסמוך" את רבי יוסי ברבי חנינא, **ולא קא מיסתייע מילתא** ולא הצליח בכך.

**יומא חד** יום אחד, **הוה יתיב** [גירסת היד רמ"ה **יתבי**] ישבו רבי שמעון בר אליקים ורבי יוסי בר חנינא **קמיה דרבי יוחנן** לפני רבי יוחנן.

**אמר להו** רבי יוחנן לתלמידיו: **מי איכא** האם יש בכם **דידע** היודע להשיב, האם **הלכה כרבי יהושע בן קרחה, או לא**, אלא כחכמים?

**אמר ליה רבי שמעון בר אליקים** לרבי יוחנן: **דין ידע** זה - רבי יוסי ברבי חנינא - יודע.

**אמר ליה** רבי יוחנן לרבי שמעון בר אליקים: **לימא איזי** 16 ! יאמר!

16. הגאון יעב"ץ גרוס: איזי, וה"חכמת מנוח" מפרש שהוא מלשון "אוהבי".

**אמר ליה** רבי שמעון בר אליקים לרבי יוחנן: **ליסמכיה מר ברישא** מקודם יסמכהו מורי!

**סמכיה** הסמיכו.

**אמר ליה רבי יוחנן לרבי יוסי ברבי חנינא: בני! אמור לי! כיצד שמעת?**

**אמר ליה רבי יוסי ברבי חנינא לרבי יוחנן: כך שמעתי! שמודה רבי יהושע בן קרחה לרבי נתן,** שכמו שרבי יהושע בן קרחה אינו מצריך ראיית העדות כאחד, כן אינו מצריך הגדת עדות כאחד.

**אמר רבי יוחנן: לזה הוצרכתי!!** <sup>17</sup> וכי לזה הייתי צריך?! הלא דברים פשוטים הם - **השתא, עתה נדון: ומה "עיקר" העדות והיא ראייה - בהדי הדדי אמר רבי יהושע בן קרחה לא בעינן,** אינה צריכה להיות ביחד, **הגדה** שאינה "עיקר" העדות, **מיבעיא** האם הוצרך להשמיענו שרבי יהושע בן קרחה סובר שאינה צריכה להיות ביחד?! [ולא הוצרכתי לשאול מה סובר רבי יהושע בן קרחה ב"הגדת עדות", אלא, האם ההלכה הראיות העדות כרבי יהושע בן קרחה או כחכמים].

<sup>17</sup> בביאור הדברים התקשו המפרשים: ומה אמנם רצה רבי יוסי בר חנינא לומר? ומה ראייתו? ואם יש לו ראייה משמועתו במה דחה אותה רבי יוחנן? איך העיד רבי שמעון בר אליקים שהנו יודע? ונביא אחדים מביאוריהם: א. היד רמ"ה מבאר: רבי יוסי ברבי חנינא סבר לומר, כיון שרבי יהושע ב"ק סובר כרבי נתן, וכיון שהלכה כסתם משנה שסתמה דבריה כרבי נתן [לעיל ע"א] הרי שהלכה כרבי יהושע ב"ק. וענה רבי יוחנן, רבי יהושע בודאי מודה לרבי נתן, ולא היה לנו ספק בדבר, אלא שהסתפקנו אם רבי נתן מודה לרבי יהושע, כי יכול להיות שרבי נתן סובר שרק הגדה מותר בזה אחר זה, כיון שאינה עיקר העדות, ועוד שאי אפשר להם להעיד ביחד, ואף אם יעידו ביחד לא ישמע קולם בבית דין [תרי קלי לא משתמעין]. ומכך שהמשנה סתמה דבריה כרבי נתן, אין ראייה אם ההלכה כרבי יהושע בן קרחה, כי בהחלט יכול להיות שרבי נתן חולק על רבי יהושע בן קרחה. ב. המהרש"ל מבאר: ולפי ביאורו, אדרבה, רצה רבי יוסי בר חנינא להוכיח שאין הלכה כרבי יהושע בן קרחה, והיינו, כיון שרבותיו דייקו לומר שרבי יהושע ב"ק סובר כרבי נתן, רצו בכך לומר - שאין רבי נתן מודה לרבי יהושע בן קרחה. והשיב רבי יוחנן, לא הוצרכתי לראיה שאין הלכה כמו רבי יהושע בן קרחה, דהלא הוא יחיד כנגד רבים, אלא דאם יש לנו "קבלה מפורשת" האומרת שהלכה כמותו, נסתמך עליה ונפסוק כמוהו אף כנגד רבים. ורבי יוחנן רצה לפסוק כרבי יהושע, והיה משתוקק שאחד מתלמידיו יביא לו "קבלה מפורשת" שהלכה כמוהו, ומה שדייק רבי יוסי בר חנינא אינו "קבלה מפורשת". ומה שרבותיו של רבי יוסי ברבי חנינא לימדוהו שרבי יהושע ב"ק סובר כרבי נתן, לא התכוונו אלא לומר שרבי יהושע "חייב" לסבור כרבי נתן, אבל לא לימדוהו "קבלה מפורשת" האם רבי נתן סובר כרבי יהושע בן קרחה. ולכן ביקש רבי שמעון בן אליקים להסמיק את רבי יוסי ברבי חנינא, שאם היה מוסמך, ראוי לסמוך על קבלתו, בחושבו שאכן יש לו קבלה. ועיין עוד ב"חמרא וחיי" [ביאור דומה לשל ביאור המהרש"ל] ו"כוס הישועות".

ובכל זאת, אף שלא פשט לו את ספיקו, **אמר ליה רבי יוחנן לרבי יוסי ברבי חנינא: הואיל ועלית ברום מעלת "מוסמך" - לא תרד!**

כששמע רבי זירא עובדה זו, **אמר רבי זירא: שמע מינה: גברא רבא כיון דסמיק**  
**סמיק** <sup>18</sup>.

<sup>18</sup> לפי גירסא זו גברא רבא הוא רבי יוחנן, ואם סמיק אף בטעות סמיכותו עומדת לעד. המהרש"ל מקשה, הרי הסמיכו על תנאי אם יודע הלכה כדברי מי, וכיון שלא נתקיים התנאי אין הסמיכה קיימת, ומביא ראיות לכך. [ויש להוסיף: אם כן למה הוצרך לומר לו: הואיל ועלית לא תרד]. לכן גורס המהרש"ל



גירסא שמצא בגמרות מדוייקים: "גברא רבא כיון דאיסתמיך סמיך", כלומר, היות ורבי יוסי ברבי חנינא הוא גברא רבה, אף שלא ענה על שאלת רבי יוחנן, אם עלה לא ירד.

הגמרא ממשיכה לדון האם הלכה כרבי יהושע בן קרחה.

**אמר רבי חייא בר אבין אמר רב: הלכה כרבי יהושע בן קרחה בין בעדות קרקעות,** עד אחד מעיד שבפניו הודה לו שקרקע זה שלו, וכן מעיד עד שני, **בין בעדות מטלטלין,** עד אחד מעיד שבפניו הלווהו מנה, וכן מעיד עד שני. ואף שיש מקום לחלק בין קרקעות למטלטלין, כמו שיבואר, אין מחלקין, והלכה כמותו בין בקרקעות בין במטלטלין.

**עולא אמר: הלכה כרבי יהושע בן קרחה בקרקעות,** היות והקרקע היא לפנינו ושני העדים מעידין עליה, שניהם מעידין "עדות" אחת, וה"עדות" מצרפתן, **אבל לא במטלטלין,** [כלומר, ממון או מטלטלין הניתנים להחלפה] כיון שעל "מנה" שמעיד עד זה - אין השני מעיד, והן שתי עדיות נפרדות.

מדברי עולא משמע שחכמים חולקים על רבי יהושע בן קרחה בין בקרקעות ובין במטלטלין, אלא שעולא הכריע - לפי דעתו - שהלכה כרבי יהושע בן קרחה בקרקעות, ואין הלכה כמותו [אלא כחכמים] במטלטלין.

ועל כך מקשה הגמרא מדברי אמוראים הסוברים שמעולם לא חלקו חכמים על רבי יהושע בן קרחה בקרקעות, והם מודים שהעדים מצטרפים.

**אמר ליה אביי לרבי חייא בר אבין:** באמרך בשם עולא: **"הלכה"** כרבי יהושע בן קרחה, **מכלל דפליגי** חכמים חולקים עליו!

**והאמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: מודים חכמים לרבי יהושע בן קרחה בעדות קרקע,** ומעולם לא נחלקו עליו.

ועוד **תני רב אידי בר אבין במסכתא נזיקין דבי קרנא** ששנה האמורא ששמו קרנא: **מודין חכמים לרבי יהושע בן קרחה בהלכות אלו:**

א. **בעדות בכור.** בכור בהמה טהורה קדוש בקדושת בכורה מאיליו, משעת לידתו, אף שלא הוקדש בפה. ואף בזמן הזה שאין מקריבין אותו לקרבן, חלה עליו קדושה, וניתן לכהנים.

אף לכהנים אסור לשוחטן עד שיפול בו מום - ממומי הקרבן הפוסלין אותו מקדושת קרבן. לכן, נחשדו הכהנים להטיל בו מום, ואסרו חכמים לשחוט בכור עד שיביא הכהן שני עדים המעידים שראו שנפל בו מום מאיליו בלי גרימת הכהן.

ואם הביא עד אחד המעיד שראה שנפל בו מום מסויים מאיליו, ועוד עד אחר המעיד שראה שנפל בו מום אחר, מודים חכמים לרבי יהושע בן קרחה ששני העדים מצטרפין להתיר את הבכור בשחיטה **19**.

**19.** כן פירש רש"י. עוד פירוש מביא רש"י: עדים המעידים שחכם התיר לשחוט את הבכור, דהינו שבעיניו הוא מום המתיר את הבכור, ובלי עדים חשוד לשקר ולומר שהראהו לחכם. ורש"י שולל פירוש זה, וסובר שאפילו עד אחד נאמן, ואפילו כהן, כי אינו משקר בדבר שאפשר לברר אצל החכם, אם אכן התירו. התוס' חולקים על פירוש הראשון של רש"י, וסוברים שעד אחד נאמן להעיד שנפל המום מאילו, ולא צריכים לכך שני עדים. ומוכיחים כן בראיות. לכן מפרשים התוס', שאין מדובר על מום ולא על בכור בהמה, אלא על בכור אדם. והיינו, שאמרה המשנה במסכת בבא בתרא, שהתורה נתנה זכות לאב להעיד על בנו שהוא הבכור ליטול בירושתו פי שנים, אף במקום שלא היה ידוע שהוא הבכור, ואפילו במקום שהיה ידוע שהוא איננו הבכור. ועדות זו של האב צריכה להיעשות בפני שני עדים, כבכל דיני ממונות, שאם לא כן מי יאמין לו שאכן אמר כן האב. ובאה הברייתא לחדש שאף אם אמר כן בנפרד בפני עד אחד, וכן בפני השני - מצטרפים.

**ב. ובעדות קרקע, כמבואר לעיל, מודים חכמים לרבי יהושע בן קרחה.**

**ג. ובעדות חזקה, מי שמביא שני עדים המעידים שראוהו מחזיק בקרקע חבירו של שנים, אינו צריך להוכיח בשטר את טענתו שקנה את הקרקע או קיבלה במתנה.**

ואם הביא עד אחד המעיד על שלש שנים, ועד אחר המעיד על שלש שנים אחרות, מודים חכמים לרבי יהושע בן קרחה ששני העדים מצטרפים לחזקת שלש שנים.

**ד. וכן שבבן ובבת, בן ובת נחשבים "גדולים" לכל דיני התורה בהבאת שתי שערות בגופן. וצריכים עדות עדים להעיד על כך.**

ואם עד אחד העיד שראה במקום מסויים בגוף, ועד שני מעיד על מקום אחר, מודים חכמים לרבי יהושע בן קרחה ששני העדים מצטרפין להיות הבן והבת "גדולים".

ובכל אלו הטעם שחכמים מודים, הוא: כיון ששני העדים, אף שעדותם נפרדת, מכל מקום מעידים על דבר אחד, על הבכור שנפל "בו" מום מאיליו, על הקרקע שהודה ש"זו" שלו, על הקרקע שישב "בה" שלש שנים, על "הבן והבת" שהביאו סימני גדלות.

ואינם חולקים אלא בזה אומר בפני הלווהו מנה וכן העד השני, דכל עד מעיד על מנה אחר.

אלו דברי רבי אבא ורב אידי הסוברים שבקרקע לא נחלקו חכמים על רבי יהושע בן קרחה, וקשה על עולא הסובר שאכן נחלקו?

ומתרצינן: **גברא אגברא קא רמית!!** האם נסתר דברי אמורא אחד מדברי אמוראים אחרים? **! מר עולא סבר: פליגי חכמים חולקים, ומר רב אבא ורב אידי סבר לא פליגי, ואין להקשות סתירה בין שני אמוראים.**

עולא אמר בעדות בן ובת שמצרפין עדות שני עדים. ודנה הגמרא על כך -

**מאי שבבן ושבבת?** מה ראו העדים כל אחד בפני עצמו, **אילימא** אם תאמר: עד **אחד** אומר: "ראיתי שעה **אחת בגבה** בגב היד בין קשרי אצבעותיה", ועד אחד אומר: "ראיתי שעה **אחת בכריסה**" -

קשה, האם זה נקרא חצי עדות, הלא **האי "חצי דבר" וחצי עדות?** כל עד ראה "חצי" דבר, שסימני גדלות הם ב"שתי" שערות, ואילו שער אחד אינו סימן, אלא חצי סימן, ואף אם נצרף את העדים להיותם כת אחת, בכל זאת "כת" זו אינם מעידים על סימן שלם.

ומתרצינן: **אלא**, עד **אחד אומר**: "ראיתי **שתיים בגבה**", ועד **אחד אומר**: "ראיתי **שתיים בכריסה**", וכל עד ועד מעיד על "דבר שלם", שהיא גדולה, וכשנצרף שני העדים יצא לנו ש"שניהם" העידו דבר שלם.

הגמרא ממשיכה לדון אם ההלכה כחכמים או כרבי יהושע בן קרחה.

רב יוסף מוסר שמועה אחרת משם רב וכן משם עולא, ולדבריו, אדרבה, עולא אמר הלכה כרבי יהושע בן קרחה בין בקרקעות ובין במטלטלין, ואילו רב אמר הלכה כמותו בקרקעות ולא במטלטלין.

ולדבריו חילוק אחר יש בין קרקעות למטלטלין, והוא: בשלמא בקרקע לא צריכים ששניהם יראו או ישמעו ביחד, כיון שבנוסף שהם מעידים על דבר אחד, גם בעת "הגדתם" בבית דין יודעים שניהם שהם מעידים על דבר אחד, לכן "הגדתם" מצרפתם לכת אחת, ואפשר לדרוש על כך את הפסוק: "והוא עד", כמו שנדרש לעיל.

אבל במטלטלין, גם בעת "הגדתם" בבית דין אינם מעידין על "מנה אחד", ולא ראייתם ולא הגדתם הן ביחד. [אלא, הם מצטרפים בחשבון הסופי של "ידיעת בית דין", ואין זה צירוף של "עדות"].

**אמר רבי יוסף: אנה אמינא** אני אמרתי **משמיה דעולא: הלכה כרבי יהושע בן קרחה בין בקרקעות בין במטלטלין.**

**ורבנן דאתו שבאו ממחוזא** [שם מקום] **אמרי: אמר רב זירא משמיה דרב: בקרקעות - אין**, כן הלכה כרבי יהושע בן קרחה, **אבל לא במטלטלין** אין הלכה כמותו **20**.

**20.** ונמצא שבין תלמידי רב ישנן שלש שיטות - מהי דעת רב. רב הונא אמר רב: מודים חכמים לרבי יהושע בן קרחה בעדות קרקע. רב חייב בר אבין אמר רב: הלכה כרבי יהושע בן קרחה בין בקרקעות ובין במטלטלין. רב זירא משמיה דרב: הלכה כרבי יהושע בן קרחה בקרקעות אבל לא במטלטלין. (מהרש"א)

הגמרא ממשיכה לבאר דעת רב.

רב אמר דבריו **לטעמיה** בהתאם למאמר אחר שאמר.

**דאמר רב:**

א. **הודאה אחר הודאה**, עד אחד אומר: בפני הודה לו על מנה באחד בשבת, ועד השני אומר: בפני הודה לו על המנה בשני בשבת.

וכן -

ב. **הודאה אחר הלואה**, עד אחד אומר: בפני הלוהו מנה באחד בשבת, ועד השני אומר: בפני הודה לו מנה בשני בשבת -

**מצטרפי** שני העדים להיות כת אחד לחייבו ממון, שישנה אפשרות לומר ששניהם מעידים על אותה המנה [ויבואר בהמשך].

אבל -

ג. **הלואה אחר הלוה** עד אחד אומר: בפני הלוהו מנה באחד לשבת, ועד השני אומר: בפני הלוהו מנה בשני בשבת. וכן -

ד. **הלואה אחר הודאה** עד אחד אומר: בפני הודה לו על מנה באחד לשבת, ועד השני אומר: בפני הלוהו מנה בשני בשבת -

**לא מצטרפי**, היות ואינם מעידים על אותו המנה, כי המנה שהלוהו ביום שני אינו אותה המנה שהלוהו או שהודה לו עליו ביום שני.

ורב לשיטתו, וסובר: אף אם מבין שניהם יוצא "ידיעה חשבונית" לבית דין שאכן חייב לו מנה, אינה מספיקה לחייבו, אלא צריכים ששני העדים יעידו ב"פועל" על "אותו מנה".

הגמרא מבארת את ההבדל בין שני האופנים הראשונים שלדעת רב מצטרפים, לבין שני האחרונים שלא מצטרפים.

**אשכחיה** מצאו **רב נחמן בר יצחק לרב הונא בריה דרב יהושע**. **אמר ליה** רב נחמן לרב הונא: **מאי שנא** מה שונה **הלואה אחר הלואה**, **דלא** שלדעת רב לא מצטרפים, היינו, משום **דמנה דקא חזי האי**, המנה שעד אומר שראה, **לא קא חזי האי** לא ראה עד השני, וכן העד השני לא ראה המנה של העד הראשון.

ומה שונה מהודאה אחר הודאה שלדעת רב מצטרפין? הלא **האי הודאה אחר הודאה, נמי**, אינו ברור שהוא אותו מנה, ויתכן, כי **אמנה** על המנה **דקא מודה קמי האי** בפני עד זה - **לא מודי קמי האי?**

ואיזה חילוק מצא רב בין הלואה אחר הלואה שלא מצטרפין, להודאה אחר הודאה שמצטרפין?.

תירץ לו רב הונא: אכן, אם הודה זה שלא בפני זה אינם מצטרפים, ומה שאמר רב שמצטרפים, מדובר, **דאמר ליה** הלוה **להאי בתרא** לעד השני: **בהאי מנה דאודיי ליה קמך** במנה זו שהנני מודה לך עתה עליו, **אודיי ליה נמי** כבר הודיתי עלי **קמי פלוני** לפני עד השני". ורק באופן זה אמר רב שמצטרפין, כי עתה הודה על אותו המנה.

**אכתי** תירוץ זה אינו מספיק, כי אף **שבתרא ידע**, השני שבפניו הודה מאוחר - יודע כי הנהו מודה על מנה שהודה עליו גם בפני עד אחר, מכל מקום, **קמא**, הראשון, **לא ידע** אינו יודע שהודה גם לפני השני, [ואף אם יאמר ש"עתיד" להודות בפני עד נוסף, מנין הוא יודע שאכן עשה כן], ונמצא, שעד הראשון אין לו ידיעה על הודאה על "אותו המנה".

וחוזרת הקושיא, למה מצטרפין לדעת רב הסובר שכל אחד מהעדים צריך להעיד בפועל על "אותו מנה"?

תירץ לו רב הונא: ומוסיף, שמדובר עוד, **דאחרי** שהודה בפני עד השני - **הדר אזיל חזר** והלך **ואמר ליה** הלוה **לקמא** להעד שבפניו הודה בראשונה: **"האי מנה דאודיי ליה קמך** מנה זה שהודיתי לך עליו, **אודיי ליה נמי** כבר הודיתי עליו **קמי פלוני**".

ורק באופן זה אמר רב שהם מצטרפים.

אבל בסיפא לא שייך לומר כן. כי בהלואה אחר הלואה ודאי לא היה אותו מנה. וכן אם הלוה לו בשני - הריהו מנה אחר שעתה נותן לו, ואינו אותו מנה שאתמול הודה לו עליו.

אוקימתא זו והסבר זה התקבל על דעת רבי נחמן בר יצחק, **ואמר ליה** לרב הונא בריה דרב יהושע, ובירכו: **תנוח דעתך על שהתנחת [שהנחת] את דעתי**.

**אמר ליה** רב הונא בריה דרב יהושע לרב נחמן בר יצחק: **מאי ניחותא** איך נחה דעתך -

**דרבא ואיתימא** או **רב ששת שדה בה נרגא** קצצה בגרזן, כלומר: השיב תשובה נוצחת <sup>21</sup>, והיא -

<sup>21</sup>. כן מפרש רש"י סוכה (יב א).

אם רב סובר שצריך שכל עד ידע בעדות חבירו, אם כן גם בהודאה אחר הלואה - שאמר רב שמצטרפין - מוכרחים לומר שמדובר, דוקא, באופן שבעת הודאתו בפני השני אמר לו: "מנה זה שהנני מודה לך עליו, יש עליו עד שראה את ההלואה", ואחרי כן חזר ואמר לעד הראשון שראה את ההלואה: "על מנה זה חזרתי והודתי בפני פלוני".

ויוצא מכך שבשני האופנים שאמר רב שמצטרפים, מדובר רק באוקימתא זו, וקשה, האם **לאו היינו הודאה אחר הלואה**, כלומר, למה ליה לרב לכפול פעמיים להשמיענו שמצטרפים באופן זה.

[פירוש: 22 בשלמא אם היינו מחלקים בין "הודאה" ל"הלואה" מאיזה סברה שהיא, יש מקום להאריך ולפרש מתי מצטרפים ומתי אין מצטרפים. אבל, לפי אוקימתא זו אין שום חילוק בין הודאה להלואה, אלא, בין אם הודיע לכל עד שעדותו נאמרה או נראתה בפני עד אחר או לא, ולמה איפוא מאריך בשתי דוגמאות שהן בעצם אחת?!].

22. על פי דברי המפרשים. עיין יד רמ"ה מהרש"ל מהרש"א תורת חיים וערוך לנר.

ואיך נחה דעתך?

**אמר ליה** רב הונא בריה דרב יהושע לרב נחמן בר יצחק: **היינו דשמיע לי עלייכו** הוא מה ששמעתי על בני עירכם שאתם אנשים משונים, **דרמיתו דיקלי** אתם קוצצים דקלים, **וזקפיתו להו** וחוזרים ונוטעים אותם, כלומר בונים וסותרים. וכן עשיתם לי, תירצתם לי את שמועתו של רב, וחזרתם וסותרתם אותה.

זו דעת רב המחלק בין הודאה אחר הודאה וכו', ולא נתבארה שמועתו -

ואילו **נהרדעי** [תלמידי שמואל] **אמרי: בין הודאה אחר הודאה, בין הודאה אחר הלואה, בין הלואה אחר הלואה, בין הלואה אחר הודאה - מצטרפות.**

**כמאן? כרבי יהושע בן קרחה** הסובר: עדות כזו שכל אחד ראה לעצמו מצטרפים בכל דיני ממונות 23.

23. כתב היד רמ"ה [והובא בטור ושולחן ערוך סימן ל]: אף לדעת רבי יהושע בן קרחה שהודאה אחר הודאה מצטרפין, היינו דוקא אם המלוה תובע שני מנים, והביא עד על מנה ועוד עד על מנה, אז מצטרפין. אבל אם המלוה תובע מנה אחד ועליו הביא שני עדים המעידים בשני ימים [אם נוכל לומר שאחד מהעדים טעה ביום, והדעת נותן לפעמים לומר כן אף בדיני נפשות, כמו שאמרה המשנה (מ א), נצרפם, ואם אין אפשרות לומר שהאחד טעה: אין העדים מצטרפים, אף שמבין שניהם יוצא עדות על מנה. והטעם: אם הלוה תובע מנה, למשל על הודאה שהיתה ביום אחד בשבת, הרי הוא בעצמו מכחיש את העד השני המעיד על שני בשבת, והשני שקרן, ואיך נצרפם. האם באופן זה יצטרך הנתבע לישבע שבועה דאורייתא להכחיש את העד? הרמ"ה סובר, שנשבע. וכתב עליו הרא"ש: לכאורה אינו צריך לישבע, כיון שלדברי התובע אחד מהעדים משקר, ואם כן הם עדות מוכחשת [והיא סוגיא הבאה] ואין כאן עדות כלל. אבל - ממשך הרא"ש - אין זו עדות מוכחשת, דבשלמא אם היו שני העדים מעידים על מעשה אחד,

אלא דמכחישין זה אם זה בהכחשה גמורה, אז העדים מוכחשין לגמרי, אבל כאן מעידין על שני מעשים, ואף שלדברי התובע אחד מהם שקרן, בכל זאת האחד דובר אמת, ומחייב שבועה.

הגמרא דנה בשני עדים בדיני ממונות שהכחישו זה את זה ב"בדיקות". והוא -

שנינו בפרק היו בודקין, שחוקרים את העדים ב"חקירות" וב"בדיקות".

חקירות: הן אותן שאלות ששואלים אותם - זה שלא בפני זה - על "מקום" ו"זמן" מדוייקים, שבהם אירע האירוע שעליו מעידים.

חקירות אלו, מלבד מטרתן לאמת אמיתת העדות, יש להם מטרה נוספת, והיא: שתהיה אפשרות להזימם, כי אם אינם מעידים על "מקום" ו"זמן" מדוייקים לא יוכלו להזימם, ולומר עמנו הייתם באותה שעה במקום אחר, היות והעדים לא אמרו מקום וזמן. ואם לא יוכלו להזימם, היינו שהעדים אינם רוצים להתמודד, אין עדותם נאמנת.

לכן, על חקירות אלו אין מקילים כל כך בדיני ממונות, למרות שחכמים הקילו בדיני ממונות, מטעם נעילת דלת בפני לוין, [עיין שם].

בדיקות: הן שאלות ששואלים אותם - זה שלא בפני זה - על פרטי האירוע, שאם לא יתאימו, אז העדות "מוכחשת", ואינה עדות. בדיקות אלו נעשים בדיני נפשות, כדי לקיים מצוות "והצילו העדה", ולזכות את הנדון ממיתה.

אבל בדיני ממונות, הקילו חכמים, כאמור, לא להרבות בבדיקות **24**.

**24** וכתבו רש"י והיד רמ"ה, ומדייקים כן מהגמרא, שאילו הוכחשו בחקירות - עדותם בטילה אף בדיני ממונות, ובדיני ממונות צריכים שהעדים יהיו עדות שאתה יכול להזימה. והחידוש בדן זה הוא, שאף שחכמים בטלו דרישה וחקירה, מכל מקום אם הוכחשו בחקירות - עדותן בטילה. ועיין בשפתי כהן (סימן ל"ג ס"ק ט"ז) המאריך להביא לכך ראיה, ואחת מראיותיו היא מסוגייתינו. וב"נודע ביהודה" (מהדורא קמא אבן העזר סימן ע"ב בסתירת ההיתר הראשון) חולק על הש"ך, וסובר דאף מן התורה שצריכים בדיני ממונות דרישה וחקירה, מכל מקום אין צדיכים שיהיו עדות שאתה יכול להזימה. וסברתו היא: כיון שההלכה היא כרבי נתן בדיני ממונות [מן התורה] ששומעין דבריו של אחד היום והשני למחר, אין לשני עדים אלו צירוף לגבי דין הזמה, כיון שהעד הראשון יוכל לטעון שלא ידע שיבוא עוד עד, והוא בא לחייב שבועה, לכן אי אפשר להזימם. ולדבריו, הטעם שבדיני ממונות אם הוכחשו בחקירות בטלה העדות, הוא כיון שבדיני נפשות הם חמורים יותר, כמו שאמרה המשנה (מ א), לכן מקפידים עליהם בדיני ממונות. אבל בבדיקות, שאף בדיני נפשות אם אחד אמר או שניהם אמרו: "איני יודע" אינם מוכחשים, לכן הקיל עליהם רב יהודה ושאר האמוראים בסוגייתנו. ומה שכתב רש"י: "שאין דין הזמה תלויה בהן", לא התכוון לומר - כדעת הש"ך - שאילו הוכחשו בחקירות חסר בהם האפשרות להזימן, ולכן בטלה העדות. אלא, שרש"י הביא דין הזמה ל"אות" ו"סימן" שחקירות חמורים הם.

סוגיתנו דנה במקרה שאכן הכחישו זה את זה בבדיקות.

והדבר ברור שאם הכחישו זה את זה בפרטים צדדים ומשניים שאין להם שייכות לגוף העדות, אין זה בגדר הכחשה, כשם שברור שאם הכחישו זה את זה בדברים עיקריים שבגוף העדות, הוכחשה העדות.

והגמרא דנה מהי הגדרת דברים עיקרים ומשניים. ויש בכך מקרים שונים וסברות שונות.

**אמר רב יהודה: עדות המכחשת זו את זו בבדיקות - כשרה בדיני ממונות.**

**אמר רבא: מסתברא מילתיה מובנים דברי דרב יהודה - במקרה שעד אחד אומר: "ראיתי שמסר לו מעות בארנקי שחורה", ואחד אומר: "בארנקי לבנה", כיון שהארנקי אינה מ"גוף" העדות -**

**אבל, אם אחד אומר: "ראיתי שמסר לו מנה שחור" <sup>25</sup>, ואחד אומר: "מנה לבן", -**

<sup>25</sup> שחור הוא מנה שהשחיר מחמת יושנו. יד רמ"ה.

**אין מצרפין** והם עדות מוכחשת, הואיל ומכחישים זה את זה בעיקר גוף העדות.

ותמהינן: **וארנקי שחורה בדיני נפשות לא!?**, כלומר, האם כשיכחישו זה את זה אף ב"דיני נפשות" בדבר חיצוני שאינו בגוף העדות, וחיצוניותו מן גוף העדות תהיה כחיצוניות ארנקי שחורה, האם לא תתקבל העדות בבית דין.

ומה הקולא בדיני ממונות, הלא אף בדיני נפשות, אינה עדות מוכחשת!?

והלא **אמר רב חסדא: עד אחד אומר: "בסייף חרב הרגו", ואחד אומר: בארירן גרזן הרגו" - אין זה נכון** אינה עדות מכוונת, כלומר, מתאימה, [מלשון הפסוק (דברים יג): והנה אמת "נכון" הדבר] ועדות מוכחשת היא.

אבל, אם **אחד אומר: "כליו בגדיו של הרוצח או של הנרצח היו שחורים", ואחד אומר: "כליו לבנים" - הרי זה נכון**, עדותן מכוונת, כלומר מתאימה, ומתקבלת בבית דין.

והנה, כליו כמו ארנקי, הם דברים חיצוניים ואינם בגוף העדות, ומה רבותיה של דברי רבא שבדיני ממונות עדותן קיימת, הלא גם בדיני נפשות עדותן קיימת?

## **דף לא - א**

ומתרצינן: **גברא אגברא קא רמית!?** האם הנך מקשה סתירה מדברי רב חסדא על דברי רב יהודה.



רב יהודה חולק על רב חסדא וסובר שבדיני נפשות באחד אומר כליו שחורים והשני אומר לבנים, בטלה העדות, ובא להשמיענו שבדוגמתה, בדיני ממונות בארנקי שחורה ולבנה, עדותן קיימת.

**נהרדעי אמרי: אפילו אחד אומר: "מנה שחור" ואחד אומר: "מנה לבן" מצטרפים לעדות אחת.**

הגמרא מבארת דברי נהרדעי.

**כמו מאן** אמרו כן נהרדעי.

אם תאמר: **כרבי יהושע בן קרחה** הסובר שאם שניהם מעידים על "חיוב" מנה - מצטרפין.

אינו דומה לדין רבי יהושע בן קרחה. כי -

**אימר דשמעת ליה לרבי יהושע בן קרחה** אימתי אמר את דינו שמצטרפים, רק **היכא דלא מכחשו אהדדי** שאין העדים "מכחישים" זה את זה, העד האומר באחד בשבת, אינו אומר שבשני בשבת לא ראה עד השני, אלא, כל אחד מעיד על מה שהוא ראה, וכיון שמבין שניהם יוצא חיוב מנה, אפשר לצרף עדותן -

אבל, **היכא דמכחשי אהדדי** שהם מכחישים זה את זה, והעד בעל השחור אומר שהיה שחור ולא לבן, ולדבריו העד השני מוכחש, **מי אמר**, האם נשמע שרבי יהושע בר קרחה יסבור שמצטרפין?! הלא חילוק נכון יש בין שתי הלכות אלו.

ומתרצינן: **אלא, הוא נהרדעי דאמר כי האי תנא** כמו תנא זה.

**דת ניא:**

התנא של המשנה (נזיר כ א) אומר: מי שהיו שתי כיתי עדים מעידות אותו. אלו מעידים שנזר שתיים ואלו מעידים שנזר חמש, בית שמאי אומרים: נחלקה העדות, ואין כאן נזירות. ובית הלל אומרים: יש בכלל חמש - שתיים, שיהא נזיר שתיים.

ובברייתא חולק רבי שמעון בן אלעזר על התנא של המשנה.

**אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על שתי כיתי עדים שאחת אומרת מאתים ואחת אומרת מנה**, ובית שמאי מודים שלא נחלקה עדותם, הואיל **שיש בכלל מאתים - מנה**, על מנה אחת יש שתי כתות עדים, שאינם מכחישים זו את זו, והכחשתן היא רק על המנה השני.

**על מה נחלקו? על כת אחת, ואחד מהעדים אומר מנה והשני מאתיים. שבית שמאי אומרים: נחלקה עדותן, אחד מהעדים הוא שקרן, ואין כאן עדות 1. ובית הלל אומרים: מצרפים אותם לעדות על אותו מנה, כי יש בכלל מאתיים - מנה 2.**

**1.** מקשים התוס' (ד"ה ובית) על דעת בית שמאי. אם הם סוברים בכת אחת שהם מוכחשים, איך מצרפים בשתי כיתי עדות, הלא בארבעת העדים האלו ישנם מוכחשין, ואם כן יש פסול בעדים, והלא שנינו: "נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה". ומתמצים כמה תירוצים. א. "פסול" הפוסל את כל העדות הוא רק כשפסולתו ידוע כגון מומר עבריין וגזלן, בניגוד לכאן שאין כאן "פסול ידוע". ב. יתכן שבית שמאי אינם סוברים את הדין של "נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה" בהעד הנוסף על שני עדים. ג. כאן אינם כת אחת, היות שלא באו ביחד, ואין כאן צירוף של קרוב או פסול. ד. ועוד סיבה שאין כאן צירוף, הואיל ואינם בצד אחד של עדות, אלא אדרבה, מכחישין זה את זה. **2.** סברת בית הלל - כתבו היד רמ"ה והנמוקי יוסף - היא, כיון שבין מנה למאתיים אפשר לטעות, לכן מצרפין עדותן על מנה. אבל רבינו יונה בחידושו חולק, וסובר דאין תולין מנה ומאתיים בטעות, ואין עדים טועין בכך. וטעם בית הלל, לדבריו, הוא, משום שעתה הם עדיין כשרים. ויפסלו רק אחרי העדות. והתוס' (ד"ה שבית הובא בהערה הקודמת) חולקים על רבינו יונה. דהם מקשים למה מצטרפים לבית שמאי, הרי כת אחת פסולים. ואילו לדעת רבינו יונה, אין כאן פסולים, דעדיין אינם פסולים, ויפסלו רק מכאן ולהבא. ודו"ק.

ונהרדעי סוברים כדעת בית הלל לפי רבי שמעון בן אלעזר, לכן סוברים שאפשר לצרף אפילו מנה שחור ומנה לבן **3.**

**3.** כתבו התוס' (ד"ה הוא) אין הכוונה שנהרדעי סוברים כרבי שמעון בן אלעזר, ואילו רב יהודה אינו סובר. והתוס' מוכיחים מסוגיא אחרת שגם רב יהודה סובר כרבי שמעון בן אלעזר. אלא, שבהא גופא נחלקו, אם מנה שחור ומנה לבן הוא דוגמת מנה ומאתיים, ונצרפם - וזו דעת נהרדעי, ואילו רב יהודה סובר שאין שני הדברים דומים, כי מנה ומאתיים, על מנה האחד אין הכחשה בכלל, ואילו מנה שחור אינו לבן, ואי אפשר לצרפם אף לדעת רבי שמעון בן אלעזר. והר"ן בחידושו מוסיף ביאור: נהרדעי סוברים, שכיון שחכמים בטלו דרישה וחקירה בדיני ממונות, לכן אף שהכחישו זה את זה בגוף העדות, אינה הכחשה. ואילו אחד מן העדים לא היה יודע להשיב אם המנה היה שחור או לבן היו מצרפים עדותו, לכן אף אם הכחישו זה את זה, דאין מוטל על העדים אלא לדעת סכום המעות. ורבא אליבא דרב יהודה חולק, וסובר שלא הפקיעו דיני ממונות מדרישה וחקירה מכל וכל, ולכן הם כעדות מוכחשת.

עד כאן ביארה הגמרא בשני עדים המכחישים זה את זה בסכום המעות, או בשחור ולבן, עתה דנה הגמרא בחבית של יין ובחבית של שמן.

עד **אחד אומר**: "שמעתי שהודה לו **חבית של יין**", **ואחד אומר**: "שמעתי שהודה לו **חבית של שמן**". האם הם עדות מוכחשת?

וצדדי הספק הם, כי יתכן לומר שזו הוי הכחשה, כיון שהם שני מינים, או לא.

**הוי עובדא כזו, ואתי ובאו בעלי הדין להתדיין לקמיה לפני דרבי אמי.**

צירף רב אמי עדותם, וחייביה לשלם, אבל לא חבית של שמן, שהוא יקר יותר משל יין, אלא, **חייביה רבי אמי לשלומי ליה חביתא דחמרא חבית יין מיגו חביתא דמשחא מתוך חבית של שמן.**

כלומר שדימהו למנה ומאתיים, שמבואר שנותן לו מנה, כי יש בכלל מאתיים - מנה, כן סבר שיש בכלל שמן - יין.

ותמהינן: **כמו מאן**, לאיזה דין סבר לדמותו -

אם תאמר: סבר ששמן ויין דומה כמו הדין של רבי שמעון בן אלעזר לדעת בית הלל שבמנה ומאתיים מצרפים עדותם על מנה?!

אינו דומה זה לזה. כי -

**אימר** אימתי **דאמר רבי שמעון בן אלעזר**, רק **היכא דיש בכלל מאתיים מנה**, ועל ה"מנה" מצרפין העדות, כי הוא אותו המין.

אבל, **כי האי גוונא מי אמר?!** הרי הם שני מינים, ומה שמעיד זה מכחישו עד השני, ואיך צירפם רבי אמי 4?!

4. פירש רש"י: כהאי גוונא דתרי מילי נינהו וכולי האי מוכחשו אהדדי מי אמר. וכתב עליו הבית יוסף (סימן ל): ונראה לומר: דמכחשי דנקט רש"י - לאו דוקא, שאין זו מכלל החקירות והדרישות. אבל עדותן בטלה, לפי שאין על כל חבית אלא עד אחד, ולכן עדותן בטלה מלחייבו לשלם. אבל חייב לישבע שבועת התורה [=שבועת עד אחד] שעד אחד מחייבו שבועה. אבל הרמב"ם כתב במפורש שהעדות בטלה משום שהוכחשו. וזה לשונו (פרק ג' מהל' עדות הלכה ג'): וכן אם אמר האחד חבית של יין הלוהו, והשני אומר של שמן היתה - עדותן בטילה שהרי הוכחשו בדרישה. הבית חדש חולק על הבית יוסף, וסובר שגם לדעת רש"י בטלה העדות משום דהוכחשו, ואינו חייב לישבע להכחיש את העד.

ומתרצינן: **לא** מדובר שהעדים העידו על הודאת שמן ויין, כי אז אכן העדות בטלה, אלא, **צריכא**, המעשה היה **לדמי**, דמי שמן ויין, האחד העיד שהודה לו שווי חבית שמן, והשני העיד שהודה לו שווי חבית של יין, ועל זה חייב רב אמי לשלם דמי יין, כמו במנה ומאתיים.

הגמרא דנה בדין אחר. שני עדים העידו על הלוואת מנה, רק שנחלקו במקום ההלואה [ואין 5] מדובר במקום אחר לגמרי, כי אז בלי ספק דינה כעדות מוכחשת, שהרי הוכחשו בחקירות, ולא יוכלו לקיים הזמה, אלא במקומות שונים באותו מקום].

5. כן כתבו היד רמ"ה והטור. עיין בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סימן ד').

עד **אחד אומר**: "ראיתי שהלוהו מנה **בדיוטא העליונה**" [עלייה הבולטת לרשות הרבים על פני רוחב הבית, ובני רשות הרבים עוברים תחתיה] ואחד אומר: "**בדיוטא התחתונה**".

והאיבעיא היא, אם מצרפין עדותן.

**אמר רבי חנינא: מעשה כזה בא לפני רבי. וצירף עדותן.** כדעת רב יהודה הסובר שעדות המכחישות זו את זו בבדיקות - עדותן קיימת **6**.

**6** רש"י כתב שצירפן גם משום שסובר כרבי יהושע בן קרחה, הסובר שאין העדים צריכין לראות מעשה אחד, וגם משום שסובר כרב יהודה. והקשו הגר"א (סימן ל' ס"ק י"ב) והרש"ש והערוך לנר, דכאן הרי שניהם מעידים על הלואה אחת, אלא שהוכחו בבדיקות, ומה השייכות למחלוקת של רבי יהושע בן קרחה וחכמים. הם חולקים בהלואה אחר הלואה בשני ימים, ואילו כאן מעידים על אותה הלואה. והגאון רבי שמעון שקופ בספרו שערי יושר (שער ו' פרק ז') מבאר, דרש"י סובר שאין מספיק לומר שסוברים כרבי שמעון בן אלעזר, דבכך רק מתרצים שטעו בין שחור ללבן או בין דיוטא עליונה ותחתונה, ולתרץ דבריהם שאינם שקרנים ופסולי עדות אלא טועים, [ועיין בהערה ב']. אבל עדיין אין דברי העדים מכוונים, שמי אומר שהם מעידים על אותו המעשה, ואיך נצרפם. ולכן מבאר רש"י שפסקו כרבי יהושע בן קרחה הסובר, שאכן, אין צריכים בדיני ממונות שיעידו שניהם דבר אחד, ואף אם נצרף שני מעשים - היות ובין שניהם יוצא חיוב מנה, מצטרפים.

שנינו במשנתנו: **ומנין לכשיצא כו'**

**תנו רבנן: מניין** אנו למדים להלכה זו:

**לכשיצא הדיין מבית הדין, לא יאמר** לבעל הדין שיצא חייב בדין: "**הריני מזכה וחבירי מחייבין, אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי**".

**תלמוד לומר: לא תלך רכיל בעמך.** ועוד מקרא **אומר: הולך רכיל מגלה סוד.** ומספרת הגמרא: **ההוא תלמידא תלמיד אחד דנפיק עליה קלא יצא עליו שמועה,** דהוא **גלי מילתא** מגלה דברים - דברי לשון הרע - **דאיתמר בי מדרשא** שנאמרו בבית המדרש, **בתר עשרין ותרתין שני** אחרי עשרים ושתיים שנה, **אפקיה רב אמרי מבי מדרשא,** הוציאו רב אמרי מבית המדרש, **כי אמר: דין זה האיש גליא רזא** מגלה סודות.

## **מתניתין:**

משנתנו עוסקת במי שבית דין פסקו לו את הדין, ונתחייב, ואחרי כן מצא לזכותו עדים או ראייה שלא היו לו בשעת פסק הדין, אם יכול להביאם ולהחזיר את הדין. ויש בהלכה זו כמה אופנים.

**כל זמן שמביא ראיה - סותר את הדין**, ובית דין ידונוהו מחדש, ואם יזכוהו - הרי הוא זכאי.

א. **אמר** בית דין [או גרסינן: **אמרו** הדיינים] **לו: כל ראיות שיש לך, הבא אותם מיכן עד שלושים יום** -

**מצא** [גירסת הב"ח: **הביא**] **בתוך שלושים יום - סותר** את הדין. אבל אם הביא **לאחר שלושים יום - אינו סותר**, אלו הם דברי חכמים. והטעם <sup>7</sup>, כי הם חוששים שמא מביא עדי שקר או זייף שטר, כיון שלא הביאם מקודם לכן.

<sup>7</sup> כן כתב היד רמ"ה. המאירי מבאר דעת חכמים: "שכבר הפקיעו הבית דין כל זכיותיו", ורשב"ג סובר, כי מאחר שהבית דין לא קבלו ממנו ב"קנין" שמוותר על זכיותיו, זכיותיו אינן בטלות ויכול להביאם.

**אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה יעשה זה הבעל דין, שלא מצא בתוך שלושים, ומצא לאחר שלושים? ולדעת רבן שמעון בן גמליאל, יכול להביאם.**

ב. **אמר [אמרו] לו: "הבא עדים"**. **ואמר בעל הדין: "אין לי עדים"**. **אמר [אמרו] לו: "הבא ראיה"**, **ואמר בעל הדין: "אין לי ראיה"**. **ולאחר זמן הביא ראיה ומצא עדים -**

**הרי זה אינו כלום**, כיון שאמר: "אין לי", חוששין שמא זייף שטר הראיה או שכר עדי שקר. אלו הם דברי חכמים <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> מדברי רש"י שכתב: "שכיון שהיה יודע בהן ואמר אין לי ודאי שקרנים הם". משמע שטעם חכמים הוא, משום שאיבד אמינותו. אבל היד רמ"ה כתב: "שהרי הודה לו", משמע שסובר שטעם חכמים הוא, משום "הודאת בעל דין".

**אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה יעשה זה, שלא היה יודע שיש לו עדים ומצא עדים, או לא היה יודע שיש לו ראיה ומצא ראיה.** ולדעת רבן שמעון בן גמליאל, יכול להביאם. ומה שאמר שאין לו עדים הוא משום שכך סבר, ועתה נודע לו שאכן יש לו.

ג. **ראה בעל דין שמתחייב בדין, ואמר: "קרבו [קירבו] פלוני ופלוני הנמצאים קרוב לבית דין, ויעידוני"**. **או שהוציא שטר ראיה מתחת אפונדתו חגורתו -**

בהלכה זו מודה רבן שמעון בן גמליאל לחכמים הסוברים: **הרי זה אינו כלום**. כיון שידע בהם, למה לא הביאם מקודם, משמע שהם שקרנים, וחשב שלא יצטרך להם ופחד להביאם, וכשראה שנתחייב - מביא אותם, לכן, אינו כלום.

**גמרא:**

שנינו ברישא של המשנה מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל וחכמים, כשבית דין הגבילו אותנו לשלושים יום להביא ראיותיו. חכמים סוברים שאינו יכול להביאם אחרי שלושים יום, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שיכול להביאם.

על הלכה זו **אמר רבה בר רב הונא: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל**, כיון שלא אמר "אין לי", יכול להביאם אחר שלושים יום, כי "מה יעשה זה שלא מצא בתוך שלושים ומצא לאחר שלושים".

ועוד **אמר רבה בר רב הונא על הלכה זו: אין הלכה כדברי חכמים.**

ומקשינן: **פשיטא, כיון דאמר רבה בר רב הונא: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ממילא ידענא**, מאיליו ידוע, **דאין הלכה כחכמים** ומה הצורך להשמיענו זאת?

ומתרצינן: אם היה משמיענו הלכה כרבן שמעון בן גמליאל בלבד - **מהו דתימא** היה נשמע לומר, **הני מילי - לכתחילה**, אם חייבוהו בית דין, ואחרי שלושים יום מצא והביא עדים פוטרים אותו, כדברי רבן שמעון בן גמליאל, -

**אבל דייעבד** אם בית דין לא פסקו כרבן שמעון בן גמליאל, אלא כחכמים, ולא נתנוהו להביא את ראיותיו, וחייבוהו לפרוע ופרע, - **שפיר דמי**, ולא יחזירוהו לו את ממונו

לכן, **קמשמע לן** רבה בהדגשה יתירה "אין הלכה כחכמים", להשמיענו שאף **דאי עביד** כחכמים, **מהדרינן ליה**, יחזירו את הדין **9**, ויחזירו לו ממונו.

**9** כן מפרש היד רמה, וכן משמע ברש"י [עיין הערה הבאה]. ולדבריהם הפירוש של בדיעבד הוא: אם פסקו כחכמים. אבל "בעל המאור" מפרש בדיעבד: אם כבר עשו מעשה וחייבוהו לשלם כיון שלא מצא עדים, אפשר לכתחילה "לסמוך" על החכמים, ולא יחזירו את הדין.

שנינו במשנתנו: **אמר לו הבא עדים וכו' אמר רשב"ג וכו'.**

בהלכה השניה ["ראיה אחרונה"] נחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל, באם אמר לבית דין: "אין לי ראיה", ואחר כך מצא. חכמים סוברים שאינו יכול להביאם, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שיכול להביאם.

על הלכה זו **אמר רבה בר רב הונא: הלכה כדברי חכמים**, כיון שאמר "אין לי" - חוששין שעתה מביא עדי שקר או ראיה מזויפת.

ועוד **אמר רב בר רב הונא: אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.**

ומקשינן: **פשיטא, כיון דאמר: הלכה כדברי חכמים, ממילא ידעינן דאין הלכה כרבן שמעון** ומה הצורך להשמיענו זאת **10** ?

**10.** כתב רש"י: כאן לא שייך לתרץ שהיתה הוה אמינא שבדיעבד הלכה כרשב"ג. משום, דבשלמא ברישא עשו כרבים נגד היחיד, שייך לומר - כהוה אמינא - שבדיעבד אין מחזירין את הדין. בניגוד לכאן שעשו כיחיד נגד הרבים, למה יעלה על הדעת לומר, שבדיעבד יפסקו כיחד נגד הרבים, אם ההלכה כרבים?! אבל בעל המאור לשיטתו בהערה הקודמת, שפירוש בדיעבד הוא שכבר שילם, כתב לתרץ: אם ירצו לתרץ כתירוץ הקודם יצטרכו לומר בהיפוך. כלומר, הוה אמינא שאם כבר שילם מה שחייבוהו בית דין, אז הלכה כחכמים, ויחזירו לו, כדברי חכמים. אבל לכתחלה, אם עדיין לא שילם, אפשר לסמוך על רשב"ג ולא יחייבוהו לשלם. ולא מסתבר לומר כן, שהיתה הוה אמינא שהמשנה מדברת בדיעבד, אדרבה, מן הסתם כל הדינים שבמשנה הם לכתחילה. לכן לא תירצו כן: הוה אמינא בדיעבד אבל לכתחילה - לא. ועיין בחידושי הר"ן, וב"תורת חיים".

ומתרצינן: **הא קמשמע לו רבה** משמיענו, **דבהלכה ההיא** של "ראיה אחרונה" [ההלכה השניה של משנתנו] שמביא ראיה אחרי שאמר "אין לי", **אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל**, **הא בכולהו** בכל שאר המקומות **הלכה כרבן שמעון בן גמליאל**, אף במקום שחולק עם החכמים. ולכן אמר רבה בהדגשה יתירה "אין הלכה כרבן שמעון בן גמליאל".

מסקנא זו היא **לאפוקי בניגוד מהא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן**:

**כל מקום ששנה רבן בן גמליאל במשנתנו - הלכה כמותו, חוץ משלשת הלכות האלו**:

א. **ערב** (בבא בתרא קעג ב) ב. **וצידן** (גיטין עד א) ג. **וראיה אחרונה** ההלכה השניה של משנתנו.

ואילו לדעת רב הונא הלכה כרבן שמעון בן גמליאל אף בערב וצידון.

הלכה זו אמורה בבעל דין בעצמו, ודנה הגמרא בבנו.

**ההוא ינוקא קטן דתבעוהו לדינא קמיה דרב נחמן. אמר ליה רב נחמן להקטן:**  
**"אית לך סהדי" האם יש לך עדים? אמר ליה הקטן לרב נחמן: "לא". וחזר ושאלו:**  
**"אית לך ראיה"**

האם יש לך ראיה? **אמר ליה: "לא"**.

**חייביה רב נחמן** 11.

**11.** התוס' התקשו על עובדה זו משני טעמים. האחד, הלא שנינו: "אין נזקקים לנכסי יתומים"? ומתרצים: רב נחמן אינו סובר כן, אלא סובר כרב האומר: יתומים האוכלים ממעות שאינם שלהם [היינו שמנצלים את זכותם שאין דנים אותם] ילכו להם אחרי מורישיהם [לשון הענשה בגוזמא], ולכן דנם. ועוד מקשים, הלא לא מקבלים עדים שלא בפני בעל דין, ולקטן אין מעמד של "בעל דין". ומתרצים: שסובר שישנם מקרים שמקבלים, כגון אם בעל הדין או העדים הם חולים, כמבואר במקום אחר. ולכן קיבל רב נחמן עדים שלא בפני בעל הדין. ועוד מתרצים: לא היתה כאן חקירת עדים, אלא בירור על

שטר, ואת השטר אפשר לקיים שלא בפני בעל דין. מדברים אלו משמע, שמדובר כאן בקטן ממש. אבל הרמ"ה והרמב"ם סוברים, דעתה הוא גדול, אלא שבשעת ירושתו היה קטן, ולכן אינו יודע בעסקי אביו. הרא"ש מקשה וחולק על שיטה זו, וסובר שאם הוא עתה גדול, הריהו מכין עצמו היטיב לקראת המשפט, ולא בחנם אמר "אין ליי". ורבינו יונה והר"ן סוברים עוד, שאף אם היה גדול בעת ירושתו, גם כן אינו יודע בעסקי אביו.

**הוה קא בכי וואזיל** והמשיך לבכות.

**שמעוהו הנך אינשי** אנשים שמעו את בכיו. **אמרו ליה** האנשים להקטן: **"אנן אנו ידעינן** יודעים **במילי דאבוך** בעסקי אביך, ואנו נבוא להוכיח את זכותך.

**אמר רב נחמן**: אף שנפסקה ההלכה כחכמים, שאם אמר "אין ליי" אינו יכול להביא ראיות חדשות, **בהא** במקרה שלפנינו **אפילו רבנן מודו**, ויכול להביאם, משום **דינוקא במילי דאבוה לא ידע**, ולכן אמר "אין ליי", ואין כאן חשש משקר, אלא שאכן לא ידע, ועתה נודע לו מפי אחרים שיש לו ראיות.

הגמרא מספרת עוד עובדא.

**ההיא איבתא** האשה ההיא **דנפק שטרא מתותי ידה** שיצא שטר הלואה מתחת ידיה, כלומר, שהחזיקה שטר לא שלה, וטענה שהמלוה והלוה מסרוהו לה לשומרו.

**אמרה ליה** להמלוה: **"ידענא בהאי שטרא** יודעת אני בזה השטר **דפריע הוה** שכבר פרעו הלוה".

והמלוה מכחישה, ובאו להתדיין לפני רב נחמן.

**הימנה** האמין לה **רב נחמן**. כמו שיבואר.

**אמר ליה רבא לרב נחמן**: **כמאן** כדברי מי אתה מאמינה, האם כדברי **רבי, דאמר**: **"אותיות נקנות במסירה"**.

המוכר לחבירו "אותיות", דהיינו שטר חוב, והקונה יקנה את השטר ואת החוב הכתוב בו, והלוה יפרע לו, באיזה מעשה קנין מקנה המוכר את השטר?

חכמים סוברים: "אותיות נקנות בשטר", דהיינו: שהמוכר יכתוב שטר אחר, שטר מכירה, ובו כתוב שמוכר לו את החוב, ובלי שיכתוב לו שטר לא קנה את החוב אלא את הנייר בלבד.

רבי סובר: אינו צריך לכתוב שטר אחר, אלא שעצם ה"מסירה" מידו לידו, הוא ה"מעשה קנין".



והנה בעובדה זו לא היה לה להאשה שטר מכירה להראות שמכרו לה את השטר, אלא, היות והשטר בידה, מוכח שמסרוהו לה.

ומעתה, לדעת רבי השטר חוב הוא שלה, לכן נאמנת לומר שהוא פרוע 12, ולכן מבואר מדוע האמינה רב נחמן. אבל לדברי חכמים, למה האמינה, איזה זכות יש לה בהשטר.

12. רש"י מפרש שכיון שאותיות נקנית במסירה, אם כן השטר הוא שלה. והר"ף מפרש, שכיון שאותיות נקנות במסירה, לכן יש לה "נאמנות" לומר שהוא פרוע "מגוי", דאם רצתה לשקר היתה אומרת שהשטר שלה.

ותמה רבא, האם הנך סובר כמו רבי?!

**אמר ליה רב נחמן לרבא: שאני הכא** כאן יש סיבה מיוחדת להאמינה, משום **דאי בעיא** אם היתה רצונה לקפח את המלוה - **קלתיה**, יכלה לשרוף את השטר, והמלוה יקופח בכל מקרה, ומה לה לשקר, לכן יש להאמינה.

הגמרא מביאה גירסא אחרת בעובדא זו, ובוויכוח של רב נחמן ורבא.

**איכא דאמרי: לא הימנה רב נחמן.**

## דף לא - ב

**אמר ליה רבא לרב נחמן: ולמה לא נאמינה "הא אי בעיא" קלתיה.** כנ"ל.

ומתרץ לו רב נחמן: **כיון דהשטר הזה איתחזק בבי דינא**, כבר היה בבית דין והם כתבו עליו "הנפק", והוא אישור בית דין שהשטר כשר ואינו מזויף - לכן, **"איבעיא קלתיה" לא אמרינן**, שאין בכוחה להפקיע מעשה בית דין 13.

13. הקשו התוס', ומה בכך שאושר בבית דין, מכל מקום נאמנת ב"מגוי" דאי בעי קלתיה. ומפרשים, שהשטר נמצא עתה בבית דין, לכן אין לה "מגוי", ד"עתה" אינה יכולה לשרוף, ואין לה נאמנות על למפרע שהיתה "יכולה" לשרוף. והתוס' במסכת בבא בתרא (ל א) מוכיחים מכאן ד"מגוי למפרע לא אמרינן". וכן פירשו היד רמ"ה וחידושי רבינו יונה וחידושי הר"ן.

רבא ממשיך להקשות, שיאמינה מדין "שליש". והיינו, כיון ששניהם המלוה והלוה מודים שמסרו השטר בידה בתורת איש "שלישי" המקובל עליהם ונאמן עליהם, לא יכול המלוה לבוא ולערער על אמינותה. ורבא למד כן מברייתא.

**איתביה רבא לרב נחמן: שנינו ברייתא -**

**סימפון**, "שובר", והוא שטר שכותב המלוה ללוה שאכן פרעו להחוב, והשטר "שובר" את החוב -

והסימפון נמצא בידי הלוה והמלוה טוען שאינו נכון, והשטר מזוייף -

אם הוא סימפון **שיש עליו חתימת עדים - יתקיים בחותמיו** יאשרוהו ככל אישור שטרות, שמזהים את חתימת ידי העדים, והשטר כשר.

ממשיכה הברייתא :

ואם **אין עליו עדים, ויצא מתחת ידי שליח**, ושניהם, המלוה והלוה, מודים שהוא ממונה להיות "שליש" ביניהם, השטר כשר, והרי זו נאמנות של ה"שליש".

**או, שהסימפון יצא אחר חיתום שטרות**. דהיינו שה"שובר" כתוב בתוך שטר ההלוואה, אחרי חתימת עדי ההלוואה, - הסימפון **כשר**, כיון ששטר ההלוואה נמצא בידי המלוה, ואם כתבו בו סימפון, מוכח שהמלוה הרשה לו לכתוב שובר.

על כל פנים, בברייתא זו נאמר במפורש שיש נאמנות בידי ה"שליש", **אלמא שליח מהימן?**

#### תיובתא דרב נחמן (תיובתא 14).

**14.** זה פירוש רש"י בכל הסוגיא. התוס' והיד רמ"ה וחיידושי הר"ן ועוד, מקשים על פירוש רש"י. א. מה שפירש רש"י שהסימפון הוא ביד הלוה - יתקים בחותמיו, פשיטא, הרי הוא ככל שטר? ב. במסכת בבא מציעא משמע שסימפון אינו שובר. שובר הוא שטר שנותן המלוה להלוה, וסימפון הוא מלשון מום, כלומר שהשטר הוא ביד המלוה, אלא שנמצא בו לשון ביטול [עייני תוס' ב"מ כ ב ד"ה סמפון]. ג. אם אין עליו עדים כלל, מאי מהני שיוצא מיד שליח ואיזה ערך יש לו, האי שטרא חספא בעלמא הוא? ד. המהרש"א מבאר שהתוס' לא מסתבר להו כדעת רש"י שרבא הביא את הברייתא להוכיח שיש ביד השליש כל הנאמנות, אלא התוס' סוברים שנאמן רק אם יש לו מגו - כי הרי רבא גם הקשה: "אי בעיא קלתיה" משמע שאף השליש אינו נאמן בלי מגו. ה. מה שקשה רבא מהברייתא, הלא נוכל לתרץ בפשיטות: רב נחמן אמר דינו רק היכא דאיתחזק בבית דין, ולכן לא אמרינן "אי בעי קלתיה", ומי אומר שהסימפון של הברייתא אכן התחזק בבית דין. לכן מבארים הראשונים בשם רבינו תם: שהסימפון הוא ביד המלוה, וכתוב על השטר, ומה שאמרה הברייתא "יתקיים בחותמיו", פירשה הגמרא שם, שאכן חתומים עליו עדים, אלא שהמלוה טוען שכתב את הסימפון להיות מוכן בידו כשיפרענו הלוה, ועל טענה זו אמרה הברייתא ששואלים את העדים אם הלוה כבר פרעו. [ומיושבות קושיא אי' וב' מה שאמרה הברייתא שהסימפון - ואין עליו עדים - הוא ביד שליח, אין פירושו שמאמינים להשליש על הסימפון, אלא שבידי השליש נמצא גם השטר חוב וגם הסימפון, ונאמנותו הוא על ה"שטר חוב", וטוען שקיבלו מידי "הלוה", והלוה קיבלו מידי המלוה כשפרעו. [ומיושבת קושיא ג']. והוכחת רבא היא [לא מהסימפון, אלא מהשטר חוב שהשליש נאמן במגו דאי בעי קלתיה, וקשה על רב נחמן הסובר שאין השליש נאמן אף עם מגו דאי בעי קלתיה [ומיושבת קושיא ד']. ועתה אין הראיה מן הסימפון אלא מן השטר חוב שכבר התחזק בבית דין [ומיושבת קושיא ה']. ועייני עוד בחידושי הר"ן.

עתה חוזרת הגמרא לדין משנתנו.

**כי אתה כשהגיע רב דימי מארץ ישראל, אמר בשם רבי יוחנן: לעולם מביא ראייה, וסותר את הדין, עד שיסתתם טענותיו, ואין לו שום ראייה להביא, ואחרי כן יאמר: "קרבו פלוני ופלוני והעידוני"** [והוא דין השלישי במשנתנו, שהעדים נמצאים קרוב לבית דין, ובמקרה זה אף רבן שמעון בן גמליאל מודה שאינו יכול להביאם].

ומקשינן: **הא גופא קשיא**, מאמר זה קשה, וסותר עצמו מיניה וביה.

**אמרת:** שיכול להביא ראייה עד שיסתתם טענותיו, ואומר "אין לי עוד ראיות", ועד אז יכול להביא ראיות כמה שירצה, ואחרי שאמר "אין לי" אינו יכול עוד להביאם -

ומי סובר כן? הלכה זו היא **לרבנן**.

**והדר ועוד אמרת:** אימתי אכן אינו נאמן, אם אמר: "קרבו איש פלוני ופלוני והעידוני" אבל כל זמן שלא אמר כן, יכול לחזור ולהביא ראיות אף שאמר "אין לי".

ומי סובר כן? **אתאן לרבן שמעון בן גמליאל**. וקשה, איך סותר עצמו מיניה וביה.

**וכי תימא** ואם תרצה לדחוק ולפרש: שמועה זו בשם רבי יוחנן **כולה כרבן שמעון בן גמליאל**, ואין הדברים סותרים, אלא **פרושי קא מפרש**, רבי יוחנן התכוון בסוף דבריו לפרש את עצמו, **שמאי הכוונה באמרו עד שיסתתם טענותיו** -

**עד שיאמר** טענה שאינה מקובלת כלל, שאומר: "קרבו פלוני ופלוני", ואם לא אמר כן, יכול לטעון טענות חדשות אף שכבר אמר "אין לי" -

קשה קושיה אחרת: איך יתכן שרבי יוחנן יאמר כן לפסוק כרבן שמעון בן גמליאל -

**והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו, חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה**.

הרי שרבי יוחנן אינו פוסק כרבן שמעון בן גמליאל בהלכה השניה של משנתנו?

והגמרא מתרצת, ומביאה נוסח אחר בדברי רבי יוחנן.

**אלא, כי אתא רב שמואל בר יהודה אמר רבי יוחנן: לעולם מביא ראייה וסותר**, אף אם בית דין הגבילו אותנו לשלושים יום [והוא "ראיה ראשונה" שאכן נפסקה ההלכה כרבן שמעון בן גמליאל].

**עד**, כלומר מתי אינו חוזר ומביא ראיות - **שיסתתם טענותיו**, ואיך נסתמו טענותיו? אם **יאמרו לו: "הבא עדים" ואומר אין לי עדים**, **"הבא ראיה"**, ואומר: **"אין לי ראיה"**. [והוא "ראיה אחרונה" שאין ההלכה כרבן שמעון בן גמליאל].

ובשתי ההלכות האלו לא חידש רבי יוחנן כלום, והחידוש הוא בהמשך דבריו:

**אבל** אם לבסוף **באו עדים ממדינת הים** מארץ רחוקה, או **שהיתה דסקיא** שק של עור ובו שטרות של **אביו מופקדת ביד איש אחר**, וטוען שלא ידע בהם, ועתה רוצה להביאם - **הרי זה מביא וסותר** <sup>15</sup>.

<sup>15</sup>. כתב הרמ"ה, שלפי גירסא, אף אם אמר "אין לי", יכול לחזור ולטעון, שכוונתו היתה, לפי מה שנמצא עתה בידו אין לו עדים וראיה. [ועיי"ש שמביא גירסא אחרת, ולפי גירסא ההיא, אם אמר "אין לי", אינו יכול להביאם]. וזה לשון הרמב"ם (פרק ז' הלכה ח'): "במה דברים אמורים: כשהיתה הראיה אצלו, והעדים עמו במדינה. אבל אם אמר: "אין לי עדים ואין לי ראיה", ולאחר מכאן באו לו עדים ממדינת הים, או שהיתה החמת של אביו שיש שם השטרות מופקדות ביד אחרים, ובא זה שהפקדון אצלו והוציא לו ראיתו - הרי זה מביא וסותר. ומפני מה סותר? מפני שיכול לטעון ולומר: זה שאמרתי אין לי עדים אין לי ראיה, מפני שלא היו מצויין אצלי. וכל זמן שיכול לטעון ולומר: זה שאמרתי אין לי עדים אין לי ראיה מפני שלא היו מצויין אצלי, או מפני כך וכך אמרתי אין לי עדים ואין לי ראיה, והיה ממש בדבריו - הרי זה לא סתם טענותיו וסותר. לפיכך אם פירש ואמר: אין לי עדים כלל לא הנה ולא במדינת הים ולא ראיה כלל לא בידי ולא בידי אחרים - אינו יכול לסתור".

הגמרא דנה בהלכה אחרת, אם בעל דין יכול לכופ את חברו להתדיין בבית הוועד, והוא מקום קיבוץ תלמידי חכמים הרבה, ששם יש בית דין יפה, כלומר יותר מומחים.

**כי אתא כשהגיע רב דימי** מארץ ישראל, **אמר בשם רבי יוחנן**: בעל דין קשה **התוקף את חברו בדין** ומטריח את חברו, **אחד** מבעלי הדין **אומר**: **"נדון כאן"** בבית דין שבעיר, **ואחד אומר**: **"נלך למקום הועד"** כדי שהתוקף יתבייש מהם.

**כופין אותו, וילך למקום הועד.**

**אמר לפניו** לפני רבי יוחנן **רבי אלעזר**: **רבי! מי שנושה בחבירו מנה**, האם **יוציא מנה** הוצאות הדרך **על מנה** <sup>16</sup>!?

<sup>16</sup>. כתבו התוס' והרא"ש, ממה שאמרה שגמרא שצריך להוציא הוצאות, ומשמע שאם יזכה בדין לא יפרענו בעל הדין המטריחו להוציא הוצאות, אפשר ללמוד שאין המפסיד חייב לשלם לבעל הדין את הוצאותיו. אבל, כתב הרא"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג, אם היה הנתבע מסרב לבוא לבית דין מכל וכל, והוציא התובע ממון לכופו לבוא להתדיין, ואכן זכה התובע בדין, אז משלם הנתבע את הוצאות אלו.

**אלא**, סובר רבי אלעזר: **כופין אותו ודן בעירו.**

**איתמר נמי, אמר רב ספרא (אמר רבי יוחנן): שנים שנתעצמו נעשו קשים זה לזה בדין, אחד אומר: "נדון כאן", ואחד אומר: "נלך לבית הועד", - כופין אותו ודן בעירו.**

ועוד אמר רב ספרא: **ואם הוצרך לבית דין שבעיר דבר לשאול**, ואינם יודעים פסק ההלכה - **כותבין לבית הועד** [גירסת הרי"ף: לבית דין הגדול שבירושלים] **ושולחין מבית הועד חוות דעת הלכתית** 17.

17. כתב הנמוקי יוסף, בית דין הגדול אינם פוסקים את הדין, כי הרי הבעלי דין אינם לפניהם, אלא כותבין חוות דעת גרידא.

ועוד אמר רב ספרא: **ואם אמר בעל הדין כתבו ותנו לי הסבר מאיזה טעם דנתוני** - **כותבין ונותנין לו** 18 19.

18. כתב הרמ"ה, כיון שרצה לילך לבית הועד וכפוהו לדון בעירו, לכן יש לו את הזכות לבקש שיכתבוהו את הסבר פסק הדין, כדי שיוכל לילך לבית הועד ולטעון שם טענותיו, ועד אז אינו מרוצה מפסק הדין. וכתבו הראשונים, אבל אם לא כפוהו לדון בעירו, אין בית דין חייב לכתוב לו סברת פסק הדין. ועיין בחידושי רבינו יונה ובתוס' ובשו"ת אבקת רוכל (סימן יט) ובשו"ת הבי"ח (סימן כ"ב) 19. וכתב הנמוקי יוסף שבית דין אינם כותבין לו הטעמים והראיות מהם יצא להם פסק הדין, אלא כותבין טענות שני בעלי הדין, ופסק הדין, וכתב זה יקח אתו לבית הועד, והם יביאו טעמים וראיות משלהם.

ועוד אמר רב ספרא: **והיבמה הולכת אחר היבם להתירה בחליצה**. כמו שיבואר.

על הלכה זו האחרונה דנה הגמרא:

**עד כמה צריכה היבמה ללכת אחרי היבם?**

**אמר רבי אמי: אפילו מטבריה לצפורי**, אף ששיבת טבריה גדולה משל ציפורי, הולכת אחריו לצפורי.

**אמר רב כהנא: מאי קרא** מאיזה פסוק דרשינן כן?

נאמר בפרשת חליצה (דברים כד): **וקראו לו זקני עירו**, ודרשינן "עירו" ולא זקני עירה.

הגמרא חוזרת לדין שנים שנתעצמו בדין, ואחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך לבית הועד.

**אמר אמימר: הילכתא! כופין אותו וילך למקום הועד.**

**אמר ליה רב אשי לאמימר: והא אמר רבי אלעזר: כופין אותו ודן בעירו,**  
ונתן טעם לדבריו, ומסתבר טעמו, האם יוציא מנה על מנה?

ומתרחץ אמימר: **הני מילי** דברי רבי אלעזר נאמרים רק **היכא דקאמר ליה כן לוח למלוה**, ולא יוציא המלוה מנה על מנה, אבל אם אמר כן **מלוה** ללוה, יכול לכופו, כי: **"עבד לוח לאיש מלוה"**. [והוא פסוק בספר משלי] וכיון שהתחייב אליו כעבד אל אדונו ילך אחריו **20**.

**20.** כתבו הרמ"ה והמרדכי והמאירי והנמוקי יוסף שדין זה אמור רק במלוה ולוח, שהרי מפורש הטעם משום "עבד לוח לאיש מלוה". אבל הרא"ש כותב, דהוא הדין בכל תובע ונתבע, שהרי הטעם הוא "וכי יוציא זה מנה על מנה", וטעם זה שייך בכל התביעות. ומבאר הרמ"ך, שכל תובע המתרעם על הנתבע הרי הנתבע כעבדו, עד שיתברר תביעתו. כתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות סנהדרין), שכל זה הוא דוקא אם אכן יש תביעה, אבל אם הנתבע [- או הלוח לדעת הרמ"ה -] טוען: לא היו דברים מעולם, בודאי שאינו צריך לילך לבית הוועד.

הגמרא מספרת עובדא על משפט ששלחו למר עוקבא.

**שלחו ליה** מטבריא שבארץ ישראל **למר עוקבא** שהיה אב בית דין בבבל. וכן נאמר בשליחות:

**"דזינו ליה כבר בתיה! השליחות מיועדת אל מר עוקבא שעור פניו מקרין כשל משה רבינו שגידלתו בתיה בת פרעה - 21**

**21.** עוד פירש רש"י, וגרס: כ"בר בתיה", והוא כינוי למשה רבינו שהוא בן בית, כמו שנאמר (במדבר יב): "בכל ביתי נאמן הוא", ופירוש לדזינו ליה - על חכמתו, כמו שנאמר (קהלת ח): חכמת אדם תאיר פניו. ועוד פירש מצא רש"י בספר אגדה: מר עוקבא היה בעל תשובה, שנתן עיניו באשה אחת והיא היתה אשת איש, ומרוב חשקו בה נפל בחולי. לימים, נצרכה ללות ממנו, ומתוך דוחקה נתרצית לו. וכבש יצרו, ופטרה לשלום, ונתרפא. ובזכות המצוה דלק נר על ראשו כשהיה יוצא לשוק, ולכן נקרא גם "רבי נתן צוציתא" - מלשון נר. ולכן כתבו לו כן על שם האור שהיה זורח עליו.

איש אחד ששמו **עוקבן הבבלי** של שם שמוצאו מבבל, **קבל קדמנא** התלונן לפנינו - בית דין של טבריא, וכך התלונן:

**"ירמיה אחי, העביר עלי את הדרך"** איבד ממני דרך בני אדם, כלומר: סירסו. [ויש מפרשים: לא נהג עמי כשורה, שעשק בעסקי ממון].

**ואמרו** [אימרו] **לו** לירמיה להתפייס עמו, **השיאוהו** הכריחוהו והזקיקוהו לירמיה **ויראה פנינו כאן בטבריא** להתדיין עם אחיו.

ומקשינן: עובדא זו אינה מובנת, **הא גופא קשיא** יש בה סתירה מינה ובה -

**אמרת: אמרו** [אימרו] **לו, אלמא** פירושו: בקשו ממנו **שדיינה אתון** שמר עוקבא ידון אותם, ואילו אחר כך אומרים לו: **השיאוהו ויראה פנינו בטבריא, אלמא** פירושו: שביקשו ממר עוקבא, **שדרוהו הכא** שיכריחנו לבוא לטבריא.

ומתציין: **אלא, הכי קאמרי: אמרו** [אימרו] **לו - דיינו אתון** מר עוקבא ידונו, **אי ציית**, אם ישמע בקולכם ויקבל פסק הדין - **ציית**, והכל **22** יבא על מקומו בשלום, **ואי לא ציית**, אם ירמיה הוא סרבן דין - **השיאוהו ויראה פנינו בטבריא**, ואנחנו נדיננו.

**22.** כתבו התוס', אין לפרש שאינו ציית, ואין ב"כח" מר עוקבא לכופו, כי לבית דין שבארץ ישראל בודאי אין סמכות לכפייה, כמו שמבואר לעיל (דף ה א). אלא מפרש רבינו תם, שאומר שרוצה להתדיין בפני בית דין הגדול שבארץ ישראל. ומכאן למדו הפוסקים [עיין ברא"ש] שמה שאמרו שאין הלוח יכול לכפות את המלוה לילך לבית הוועד - היינו דוקא למקום בית הוועד, אבל יכול לכפותו לילך לבית דין הגדול, וכאן רצה ירמיה שהוא הנתבע לכופו לילך לבית דין הגדול שבטבריא.

הגמרא מבארת עוד ביאור בעובדא דידן.

**רב אשי אמר: דיני קנסות הוה** בין עוקבן הבבלי לאחיו ירמיה, **ובבל לא דינו דיני קנסות** [כי דיני קנסות דנים רק בבית דין סמוכין ובבבל אין סמיכה], ובעצם לא יכל מר עוקבא לדונם כלל, **והא דשלחו ליה הכי**: "אמרו לו" שכביכול ידונם, הוא **כדי לחלוק כבוד למר עוקבא** על רוב חכמתו וצדקתו, כלומר שמצד גדולתו ראוי לדונם, אלא שמעכב בעדו עובדת היותו בבבל, וכתבו כן דרך התנצלות וכבוד.

הדרך                      עלך                      פרק                      זה                      בורר

---

## פרק רביעי - אחד דיני ממונות

---

לגבי קבלת עדות בדיני נפשות, אמרה תורה בספר דברים [יג טו] "ודרשת וחקרת ושאלת היטב", מלמד הכתוב שיש צורך בדרישה ובחקירה של העדים.

דברי הכתוב בספר ויקרא [כד כב] "משפט אחד יהיה לכם", מלמדים שיש להשווה את דין הממונות לדין הנפשות, וגם בקבלת עדות על ממון צריך לחקור ולדרוש את העדים.

## מתניתין:

**אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות שוים הם, בצורך של דרישה ובחקירה של העדים כדי לקבל עדותם. שנאמר [ויקרא כד כב] "משפט אחד יהיה לכם".**

דין זה הוא דבר תורה. אבל אמרו חכמים [לעיל ג א, ובגמרא להלן] שאמרו חכמים שדיני ממונות אינם צריכים דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווים, וכפי שיתבאר בגמרא.

כמו כן, הלימוד מדברי הכתוב "משפט אחד יהיה לכם", להשוות דיני ממונות לדיני נפשות, הוא רק לגבי קבלת העדות, אך לא לגבי ניהולו של הדין עצמו. <sup>1</sup>

**1.** בניהול הדין בדברים שהם זכות וחובה, החילוק פשוט, כי דיני ממונות שונים מדיני נפשות בעצם מהותם: בדיני נפשות לימוד ה"זכות" ולימוד ה"חובה" הוא כלפי האדם הנידון בבית דין, ואילו דיני ממונות, כיון שיש בהם שני בעלי דין, כל לימוד של "חובה" לאחד מהם, הוא צד של "זכות" למשנהו. תוס' ד"ה אחד. עיין ר"ן ורבינו יונה.

הטעמים לחילוק בניהול הדין בין דיני ממונות לדיני נפשות, יבוארו להלן. <sup>2</sup>

**2.** בחידושי הר"ן הוסיף, שהנהגת הדין בדיני ממונות אינה שווה לדיני נפשות לפי שיותר ראוי שנחמיר בדיני נפשות מדיני ממונות, ולא מלמד הפסוק "משפט אחד" אלא לגבי קבלת העדות, ולא לגבי מהלך הדין.

**מה הם החילוקים שיש בין דיני ממונות לדיני נפשות?**

ומונה המשנה עשרה חילוקים:

**א. דיני ממונות בשלשה דיינים. <sup>3</sup>**

**3.** כמו שלמדנו זאת במשנה [דף ב ב] מהפסוקים. רש"י.



## ודיני נפשות - בעשרים ושלושה, הנקראים סנהדרי קטנה. 4

4. והמקור לכך נלמד במשנה בתחילת המסכת.

ב. **דיני ממונות - פותחין את הדיון [המשא ומתן] של הדיינים בדברי התובע או הנתבע, בין לזכות בין לחובה** 5. ואילו **בדיני נפשות - פותחין את הדיון שבין הדיינים לזכות, 6 ואין פותחין לחובה.** 7

5. אף על פי שלכאורה "זכותו" של הנתבע, שהוא המוחזק בממון, חשובה יותר מזכותו של התובע, שהוא המוציא מחבירו, ועליו להביא את הראיה, אין זכות זו עדיפה עד שיצטרכו להזדקק אליו תחילה. ר"ן ורבינו יונה. ולעיל הבאנו תירוץ נוסף בשם הר"ן, שהנהגת הדין בדיני ממונות אינה שווה לדיני נפשות, לפי שיותר ראוי שנחמיר בדיני נפשות מבדיני ממונות, ולא נאמר הפסוק "משפט אחד" אלא לגבי קבלת העדות ולא לגבי מהלך הדיון. 6. בגמרא נחלקו האמוראים כיצד היא הפתיחה בזכות. 7. הטעם יבואר בגמרא.

ג. **דיני ממונות - מטין מכריעים את הדין על פי רוב של דין אחד, בין לזכות בין לחובה.** 8

8. רש"י מביא את הלימוד של הגמרא לקמן לו ב מ"לא תטה משפט אבינך בריבוי", אבל אתה מטה משפט שור הנסקל, וכל שכן שאר דיני ממונות לפי רוב של דין אחד. אך כתב הר"ן שכל הלימוד הזה נצרך רק לגבי הממון של מוציא שם רע, הנידון בבית דין של עשרים ושלושה, אבל לסתם ממון, הנידון בבית דין של שלושה, אין צורך בשום לימוד, שהרי לעולם לא תיתכן הטייה אלא על פי רוב של דין אחד [שניים כנגד אחד], כי אם יסכימו כל השלושה, אין זו הטייה.

ודיני נפשות - מטין על פי רוב של דין אחד רק לזכות, ועל פי שנים לחובה. 9

9. במשנה בתחילת המסכת, מבואר שלומדים זאת מהפסוק "לא תהיה אחר רבים לרעות", ומאידך כתיב "אחרי רבים לנטות", מלמד הכתוב שלא תהא הטייתך לרעה כהטייתך לטובה, אלא תהא הטייתך לטובה על פי רוב של דין אחד, והטייתך לרעה על פי שניים. ומבאר שם רש"י, שכך אומר הכתוב: לא תהיה אחרי רבים לרעות על פי אחד, אבל אחרי רבים בשנים, אפילו לרעות.

ד. **דיני ממונות - אם ידעו הדיינים לאחר גמר הדין כי טעות היתה בידם, מחזירין, חוזרים בהם מהכרעת הדין וסותרים אותו, בין לזכות בין לחובה.** אבל **דיני נפשות - מחזירין לזכות, ואין מחזירין לחובה.**

ה. **דיני ממונות - הכל מלמדין זכות וחובה.** גם התלמידים היושבים לפני הדיינים, שאינם מכלל דייני בית הדין, יכולים לחוות את דעתם, בין לזכות ובין לחובה. 10

10. לפי שחובתו של זה היא זכותו של זה. ר"ן ולהלן [לג ב] כתב הר"ן, שכל זה אמור רק כאשר נחלקו הדיינים ביניהם, אך אם כל הדיינים הסכימו ביניהם, אין יכולים התלמידים להתערב ולהביע את דעתם, כי ראוי שיהיה פסק הדין על פי הדיינים שהוזקקו והובררו לאותו דין. ועוד כתב הר"ן, שיכולים התלמידים להתערב רק אם הסכימו לכך בעלי הדין, אך אם הם קיבלו עליהם רק את הדיינים המסויימים האלה, אין אפשרות להתחשב בדעת התלמידים.

אבל **דיני נפשות - הכל**, גם התלמידים היושבים לפני הדיינים, **מלמד זכות. ואין הכל מלמד זכות**, אלא רק דייני בית הדין.

ו. **דיני ממונות - דיין המלמד תחילה חובה**, יכול לחזור בו בזמן הדיון, **ומלמד זכות**. וכמו כן דיין המלמד זכות, יכול לחזור בו, **ומלמד חובה**.

אך בדיני נפשות - רק הדיין המלמד חובה יכול לחזור בו לאחר מכן, **ומלמד זכות. אבל הדיין המלמד זכות - אין יכול לחזור בשעת הדיון וללמד חובה**, כדי שישתדל להמשיך ולהתאמץ במציאת זכות, כי התורה אמרה "והצילו העדה", שיש לחזור על הצלת הנידון כדי שלא ייהרג. אבל בשלב האחרון, לפני הכרעת הדין, יכול הוא לחזור בו מצד הזכות, ולומר שלדעתו יש לחייבו.

ז. **דיני ממונות דנין את המשא ומתן ביום**, ואם רצו, **גומרין אותם אפילו בלילה**.

**דיני נפשות - דנין ביום**, <sup>11</sup> **וגומרין ביום**. <sup>12</sup>

<sup>11</sup> המקור מבואר בגמרא להלן לה א [על פי רש"י שם], שנאמר [במדבר כה ד] "קח את כל ראשי העם [לדון דין מיתה], והוקע אותם לה' נגד השמש". דהיינו, חייבים לדונם ולהורגם דוקא לפני בוא השמש. <sup>12</sup> המאירי מוסיף עוד טעם על האמור בהערה הקודמת, שאין לומר שיהיה גמר הדין בלילה וההוקעה למחרת ביום, שאם כן, נמצא אתה מענה את דינו.

ח. **דיני ממונות - גומרין בו ביום**, **בין לזכות בין לחובה**.

**דיני נפשות - גומרין בו ביום לזכות**, שאם זיכוהו ביום ראשון, פוסקים דינו לזכות מיד. **וביום שלאחריו לחובה**. אם לא יכלו לזכותו ביום הראשון, אלא הסכימו עליו לחובה, אין פוסקים את דינו להריגה בו ביום, אלא ילינו את דינו עד מחר בבוקר, שמא ימצאו לו במשך הלילה זכות.

**לפיכך, אין דנין דיני נפשות לא בערב שבת ולא בערב יום טוב**. כי שמא יסכימו בו ביום שהוא חייב, ויצטרכו להלין את דינו בליל שבת כדי למצוא לו זכות. ואם לא ימצאו לו זכות, לא תהא אפשרות להרגו למחרת בבוקר, כי אין מיתת בית דין דוחה שבת ויום טוב. ואי אפשר להשהות את מיתתו עד ליום ראשון מפני עינוי הדין. <sup>13</sup>

<sup>13</sup> בירושלמי ביצה ה ב, מבואר שהאיסור לדון בערב שבת ובערב יום טוב הוא מן התורה.

ט. **דיני ממונות**, וכן דיני **הטמאות והטהרות** [שהן שאלות של הוראה בטומאה וטהרה, ואינם דינים לגבי זכות או חובה] - **מתחילין מן הגדול שבדיינים**, ושומעים את דבריו. <sup>14</sup>

<sup>14</sup> רמב"ם.

**דיני נפשות - מתחילין מן הצד**, מן הקטן שבדיינים, כדי לא ייסתמו דברי הקטנים מפני הגדולים, לפי שנאמר "לא תענה על ריב", וקרינן "לא תענה על רב", שאין לו לקטן לחלוק על דברי הרב, הגדול. **15**

**15.** רש"י, רמב"ם. ואילו בדיני ממונות לא החמירו בכך. ר"ן. אבל כתב הנמוקי יוסף, וכן פסק הרמ"א בשו"ע יח א שטוב להתחיל גם בדיני ממונות מן הקטן.

י. **הכל**, אפילו פסולי יוחסין כגון ממזר, **כשרין לדון דיני ממונות. ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות, אלא כהנים, לויים וישראלים מיוחסים, המשיאין את בנותיהם לכהונה.**

## **גמרא:**

שנינו בתחילת המשנה: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר [ויקרא כד] "משפט אחד יהיה לכם".

ותמהה הגמרא: **דיני ממונות, מי בעינן דרישה וחקירה?**

**ורמינהו** סתירה לכך, ממה ששנינו בברייתא בתוספתא [מכות פרק א]:

**שטר שזמנו** [זמן כתיבת השטר] **כתוב "באחד בניסן בשמיטה"**, **16** במקום פלוני". **ובאו עדים ואמרו** לעדי השטר: **היאך אתם מעידין על שטר זה שנכתב ביום הזה במקום פלוני האמור בשטר, והלא ביום פלוני זה, עמנו הייתם, במקום פלוני אחר!** - **השטר כשר, ועדיו כשרין**, ואינם מוזמים, כי **חיישינן**, יש לנו לחוש ולומר שאין זו עדות שקר, אלא **שמא איחרוהו וכתבוהו**, ולכן אין הזמתם הזמה. **17**

**16.** הברייתא אמרה כאן חידוש נוסף, שעל אף שנכתב בו באחד לניסן בשנת השמיטה, השטר כשר, וכפי שתבאר הגמרא בסמוך. ותאריך הגבייה של החוב אינו מבואר בברייתא, ולכן צריך לומר, שאם הוא לפני סוף השנה, אין השביעית משמטת אותו, לפי שאין השביעית משמטת אלא בסופה. ואם היה התאריך של הגבייה לאחר סוף השנה השביעית, צריך לומר שכתב המלוה פרוזבול על החוב, או שהיה לו עליו משכון, שאז אין השביעית משמטת. רש"י **17.** בפשטות אפשר לבאר, שכתבו את השטר במקום ההלואה, אלא שכתבו בו זמן מאוחר, והלכו להם, ולכן לא היו באותו המקום בזמן האמור בשטר, ונמצא שאין כאן הזמה כלל. כך ביארו התוס'. אך רש"י נדחק לבאר, שראו העדים את ההלואה בזמן מוקדם מהזמן שכתבו את השטר. לפי שהוטל על העדים לכתוב את השטר, במקום ההלואה, אך הם לא כתבוהו מיד, אלא כתבוהו לאחר מכן, במקום אחר, שעליו העידו העדים המזימים שהיו בו עמהם. אך הם ציינו בשטר רק את מקום ההלואה ולא הזכירו בו את מקום הכתיבה. ולכן, הם אינם מוזמים על ידי העדים השניים, לפי שאכן הם היו עמהם באותו המקום, אבל כתבו בו שטר שבו מצויין מקום ההלואה, והיא אכן נעשתה במקום אחר, ובתאריך שלפני התאריך המופיע בשטר.

ומוכיחה הגמרא: **ואי סלקא דעתך בעינן** גם בדיני ממונות **דרישה וחקירה**, כדי שאם יוכחשו העדים תתבטל עדותם, **היכי "חיישינן" שמא איחרוהו וכתבוהו?**

כיצד יכולים אנו מספק, שמא נכתב בו תאריך מאוחר, להכשיר את עדותם המוכחשת מעדים אחרים!!

אך דוחה הגמרא: **ולטעמיד**, עד שהקשית מברייתא זו, **תיקשי לך מתניתין**, ממשנה מפורשת, שהיא שגורה בפי הכל, ואינך צריך להקשות מברייתא שאינה ידועה לכל.

דתנן: **שטרי חוב המוקדמין**, שנכתב בהם מן הקודם לזמן ההלואה - **פסולים**, כי שמא יבואו לגבות בהם שלא כדין מלקוחות שקנו את הקרקע מהלווה עוד לפני ההלואה, ולא היתה הקרקע הזאת משועבדת לפרעון החוב. **18**

**18.** ופסלו אותם חכמים לגמרי, בתורת קנס, שלא יוכלו לגבות בהם מנכסים משועבדים אפילו מזמן ההלואה. רש"י

ושטרי חוב **המאוחרים**, כגון שבאו עדים אחרים, ומעידים שראו כי ההלואה הזאת נעשתה בתאריך מוקדם מהזמן הכתוב בשטר, והזמן שבשטר שחתמו עליו העדים הוא זמן מאוחר, **כשרין**. כי אין כל תקלה בדבר, ואדרבה, מעליותא היא ללקוחות, לפי שנמחל השיעבוד שעל הקרקע מזמן ההלואה ועד הזמן הכתוב בשטר.

**ואי סלקא דעתך דיני ממונות בעינן דרישה וחקירה**, תיקשי, שטרי חוב **מאוחרין, אמאי כשרין**, הרי כיון שיש שני עדים המעידים שלא נעשתה ההלואה בתאריך המופיע בשטר, כי הם ראו שההלואה נעשתה בתאריך מוקדם, יש לנו לחוש שמא העדים החתומים בשטר לא ראו כלל את ההלואה, שהרי הוכחשה עדותם לגבי ראיתם בתאריך המופיע בשטר. **19**

**19.** ועדותם של העדים האחרים היא על מלוה בעל פה, ואין כאן מלוה בשטר. רש"י

ודוחה הגמרא את הדחיה: **הא**, טענתך שאם כן יש להקשות מהמשנה ולא מהברייתא, **לא קשיא**. היות **דעדיפא מינה קאמרינן**, יש חידוש בדברי הברייתא הנותנים תוקף להלכה זו יותר מדברי המשנה, ולכן עדיף להקשות מדברי הברייתא. כי מתבאר בברייתא, **דאפילו** שטר מאוחר שנכתב בו תאריך של **אחד בניסן בשמיטה, דלא שכיחי אינשי דמוזפי**, שאין זה שכיח שילוו בני אדם כסף לחבריהם ערב סיום שנת השמיטה, כי הם חוששים שמא תשמט השמיטה בסופה את החוב, ונמצא **דליכא למימר** את התירוץ [כלפי מה שהעידו העדים האחרים כי עדי השטר היו עמהם במקום אחר מהמקום המופיע בשטר] **שמא איחרוהו** העדים החתומים בשטר **וכתבוהו** במועד מאוחר, של אחד בניסן בשנת השמיטה, היות **דלא מרע לשטריה**, אין העדים עושים כן, כדי לא להרע את השטר. לפי שאיחור כתיבת השטר לתאריך הזה מרע את השטר, כי אנשים מרננים עליו שהוא מזוייף, שהרי אין דרך בני אדם להלוות אז כסף -

**אפילו הכי, כיון דשביעית רק בסופה משמטת - מכשרינן** לשטר, ואין אנו חוששים שמא לא ראו העדים החתומים בו את ההלואה.

**מכל מקום,** בין מהמשנה ובין מהברייתא, **קשיא** הסתירה ממשנתנו. שהרי אם כדברי משנתנו, שגם בדיני ממונות יש צורך שיעמדו העדים בדרישה וחקירה, כיצד מכשירים אנו שטרי חוב מאוחרים על אף שהתאריך שעליו הם חתומים הוא תאריך שיש עליו עדים אחרים המעידים שהוא אינו נכון!!

**(סימן: חרפ"ש).**

ונאמרו בתירוץ הסתירה ממשנתנו לדברי המשנה והברייתא בשטרי חוב המאוחרים, ארבעה תירוצים, על ידי ארבעה אמוראים, וסימן האות [הראשונה או השניה] של ארבעת שמותיהם הוא "חרפ"ש", וכפי שיבואר.

התירוץ הראשון הוא של רבי חנינא [ומצויין באות ח' מתוך חרפ"ש]:

**אמר רבי חנינא: דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר "משפט אחד יהיה לכם".** וממנו למדנו שיש להשוות את קבלת העדות בדיני ממונות לדיני נפשות. וזהו דין המשנה.

**ומה טעם אמרו** במשנה וברייתא של שטרות המאוחרים, **שדיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה?** משום תקנת חכמים, **כדי שלא תנעול דלת בפני לוי.** שלא יחששו המלווים שמא לא יעמדו עדי ההלואה בדרישה וחקירה, ויימנעו מלהלוות כסף לזקוקים להלואה. <sup>20</sup>

<sup>20</sup> ודנו האחרונים, האם לאחר שתקנו חכמים שלא צריך דרישה וחקירה, יש לעדות הזאת תוקף מן התורה, לפי שאין הדרישה והחקירה מכלל העדות, אלא היא חיוב על בית דין לחקור ולדרוש את העדים, או שלא דרישה וחקירה אין זו עדות מן התורה אלא רק מדרבנן. ועיין במשנת יעבץ חושן משפט סימן יא שהביא את השיטות השונות.

ותמהה הגמרא: **אלא מעתה,** שאמרת, תיקנו חכמים שאין לדרוש ולחקור את עדי הממונות, ניטלת היכולת מהדיינים בבית הדין לברר את האמת באמצעות דרישה וחקירה של העדים,

## דף לב - ב

ואם כן, אם **טעו** הדיינים, ופסקו שלא כהלכה, **לא ישלמו** למפסיד את ההפסד שגרמו לו, שהרי אם היו יכולים לדרוש ולחקור, יתכן והיו מגיעים לחקר האמת!! ומתרת

הגמרא: אם תאמר שאין הדיינים צריכים לשלם עקב טעותם, אם כן, **כל שכן שתנעול דלת בפני לוין**. לפי שיחששו המלווים שמא יטעו הדיינים לרעתם, וגם אם יצליחו להוכיח את טעותם לא ישלמו להם הדיינים, ויימנעו המלווים מלהלוות את כספם.

התירוץ השני הוא של רבא [ומצויין באות ר' מתוך חרפ"ש].

**רבא אמר**: אין צורך לומר שמשנתנו נשנית לפני התקנה של נעילת דלת, אלא **מתניתין דהכא** אינה עוסקת בכל דיני ממונות, אלא עוסקת רק **בדיני קנסות**, שגם הם נקראים "דיני ממונות", אך אין בהם את החשש של נעילת דלת.

**ואידך**, המשנה והברייתא של שטרי חוב מאוחרים, עוסקת **בהודאות והלואות**, שיש לחוש בהם לנעילת דלת, ובהן תיקנו חכמים שידונו בלי דרישה וחקירה. <sup>21</sup>

<sup>21</sup> "והודאות" משמעותן עדים המעידים לטובת המלוה, שהודה לו הלווה בפניהם על חובו כלפיו. רש"י

התירוץ השלישי הוא של רב פפא [ומצויין באות פ' מתוך חרפ"ש]

**רב פפא אמר: אידי ואידי, זה וזה, מדברים בהודאה והלואה**. <sup>22</sup> אלא **כאן**, במשנתנו, מדובר **בדין "מרומה"**, <sup>23</sup> שאז יש לחקור ולדרוש היטב, כדי להוציא הדין לאמיתו. <sup>24</sup>

<sup>22</sup> ולא נחלקו רבא ורב פפא בעיקר הדין. חידושי הר"ן. <sup>23</sup> "דין מרומה", הוא כאשר בית דין מכירים בתובע זה שהוא רמאי, או מבינים שיש טענה של רמאות בדבריו, גם אם אין להם הוכחה לכך. רש"י. והתוס' כתב שאינם יודעים בודאות שיש כאן רמאות. והר"ן כתב שזו היא גם כונת רש"י. והרמב"ם הוסיף שכל דין אשר לבו של הדיין נוקפו שיש בו רמאות, או שאין דעתו סומכת על דברי העדים, אף על פי שאינו יכול לפסלם, או שדעתו נוטה שבעל דין זה הוא רמאי והוא הצליח להערים על העדים, ולהטעותם, ולהשיאם להעיד לטובתו, והעדים עצמם הינם כשרים. והרא"ש בתשובותיו הוסיף, שאם בעל הדין אינו רוצה להשיב לשאלות כהלכה אלא משיב תשובות "גנובות", כדי שלא יוכל הדיין לעמוד על אמיתת הדין, הרי זה דין מרומה. <sup>24</sup> יד רמה, טור ושולחן ערוך סימן טו.

ואילו **כאן - בדין שאינו מרומה**.

ומצינו חילוק שכזה **כדאמר ריש לקיש**.

**דריש לקיש רמי**, הקשה, שלכאורה יש סתירה, בדברי הכתוב:

מצד אחד **כתיב [ויקרא יט] "בצדק תשפט עמיתך"**. אמר הכתוב "צדק" רק פעם אחת, ולא כפל לשונו לומר "בצדק צדק תשפט עמיתך". ואם היה כופל את המילה "צדק", אז היינו לומדים שצריך הדיין לדקדק היטב כל כך ולחקור ולדרוש, אך הכתוב לא אמר כך.

ומאידך, **כתיב [דברים טז] "צדק צדק תרדף"**, ומשמע מכפילות הלשון "צדק" שיש לו לדין לדקדק היטב בדברי העדים ולחקור ולדרוש.

**הא כיצד תתיישב הסתירה הנראית, לכאורה, בדברי הכתובים? כאן - בדין מרומה,** יש לך לדרוש ולחקור היטב.

**כאן - בדין שאין מרומה.**

והתירוץ הרביעי הוא של רב אשי [וסימנו ש' מתוך חרפ"ש]

**רב אשי אמר: מתניתין,** את הסתירה בין המשנה כאן למשנה ולברייתא של שטרות המאוחרים, יש לתרץ, **כדשנין,** כמו שלשת התירוצים שתירצו שלשת האמוראים.

ואילו את הסתירה, לכאורה, של **קראי,** שהקשה ריש לקיש, יש ליישב, שאין הפסוק של "צדק צדק תרדוף" בא ללמד על הצורך בדרישה וחקירה של העדים, אלא הוא בא לומר, צדק את הדין שלך, וצדק את הפשרה שלך, בשוה. דהיינו, שתדון את הדין או תעמוד על פשרה, לפי הענין, לפי ראות עיניך, ולא תרדוף תמיד אחר אחד מהם בדוקא, אחר הדין בדוקא או אחר הפשרה בדוקא, שלכן אמר הכתוב פעמיים "צדק", ללמד שיש לרדוף אחר הצדק בשוה, **אחד לדין, ואחד לפשרה.** <sup>25</sup>

<sup>25</sup>. לפי רש"י.

**כדתניא: "צדק צדק תרדף" - אחד לדין, ואחד לפשרה.**

**כיצד** מצינו שיש לרדוף אחר הצדק של הדין, וכיצד יש לרדוף אחר הצדק של הפשרה?

כגון אם היו **שתי ספינות עוברות בנהר במקום צר, ופגעו ונפגשו זה בזה. אם עוברות שתיהן יחד במעבר הצר, שתיהן טובעות.** ואם יעברו **בזה אחר זה - שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון,** על מדרון של הר תלול, **ופגעו ונפגשו הגמלים במעלה ההר זה בזה. אם עלו שניהן יחד, שניהן נופלין,** יתדרדרו שניהם למטה, **בזה אחר זה - שניהן עולין.**

**הא כיצד יש לנהוג?**

אם היה המפגש בין ספינה **טעונה** וספינה **שאינה טעונה** - **תידחה** הספינה **שאינה טעונה מפני טעונה.**

ואם היתה ספינה אחת **קרובה** להגיע למחוז חפצה, וספינה אחרת **שאינה קרובה** - **תידחה קרובה מפני שאינה קרובה.**

וזהו הצדק של הדין.

אבל, אם היו שתייהן קרובות, או היו שתייהן רחוקות - אז הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו. שאחת מהן תעבור ראשונה, והשניה תדחה, אך הראשונה תשלם פיצוי לשניה על עיכוב הזמן.

וזהו הצדק של הפשרה.

ומביאה הגמרא ברייתא ובא לימוד נוסף הנלמד מהפסוק הזה: **תנו רבנן: "צדק צדק תרדף"** - הלך אחר בית דין יפה. יש לו לאדם להגיש את תביעת דינו בבית הדין המעולה ביותר שבסביבתו.

הלך אחר בית דינו של **רבי אליעזר ללוד**, שם ישב בית דינו. או הלך אחר רבן יוחנן בן זכאי למקום הנקרא **"ברור חיל"**.

וכיון שהזכירה הגמרא את המקום **"ברור חיל"**, היא מביאה ברייתא אחרת המספרת כיצד נהגו בברור חיל בשעת השמד:

**תנא:** בשעת השמד, כאשר גזרו הגויים שלא למול, היו היהודים מפרסמים את קיום מצות המילה על ידי סימנים מוסכמים, וכך ידעו הכל על המשתה של ברית המילה, והיו באים לשם.

כאשר היו נשמע **קול ריחים** במקום הנקרא **"בורני"**, היה הדבר לאות על קיום מצות המילה והמשתה אחריה, כי קול הריחים מזכיר את שחיקת הסממנים לרפאות בהם את התינוק הנימול. והיה הדבר לאות, כאילו היה הכרוז מכריז: **שבוע הבן! שבוע הבן!** דהיינו, ברית המילה, הנעשית ביום השמיני, לאחר שחלף שבוע ימים מזמן הלידה.

ואם היה **אור הנר** נראה ביום **בברור חיל** 26

26. או שהיו נראים נרות רבים. רש"י

- הרי זה סימן כאילו עמד הכרוז והודיע: **משתה** של ברית מילה מתקיים **שם! משתה שם!**

**תנו רבנן: "צדק צדק תרדף"**, הלך אחר חכמים לשיבה:

הישיבה היתה מקום הועד של חכמים, ושם גם היה יושב בית דין יפה, ולכן יש ללכת אחר רבי אליעזר ללוד, לפי ששם היתה הישיבה שבאיזור. **אחר רבן יוחנן בן זכאי לברור חיל. אחר רבי יהושע לפקיעין. אחר רבן גמליאל ליבנא. אחר רבי**



עקיבא לבני ברק. אחר רבי מתיא לרומי. אחר רבי חנניה בן תרדיון לסיכני. אחר רבי יוסי לציפורי. אחר רבי יהודה בן בתירה לנציבין. אחר רבי יהושע לגולה, בפומבדיתא, <sup>27</sup> אחר רבי לבית שערים.

<sup>27</sup> שעיקר ישיבת בבל היתה שם. רש"י.

ואם יש צורך לדון בסנהדרי גדולה, הלך אחר חכמים, סנהדרי גדולה, ללשכת הגזית.

שנינו במשנה: **דיני ממונות פותחין** בין לזכות בין לחובה, דיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה:

ודנה הגמרא: אם קיבלו הדיינים בדיני נפשות את העדות, ודרשו וחקרו את העדים, ועתה הם באים לשאת ולתת בדבריהם, וצריכים הם לפתוח בזכות, כמבואר במשנה, **היכי אמרינן**, מה אומרים עתה הדיינים לעדים כדי לפתוח בזכות?

ומביאה הגמרא כמה דעות של אמוראים:

א. **אמר רב יהודה הכי אמרינן להו** לעדים המעידים לחובת הנידון: **מי יימר כדקאמרינו!**? מי יאמר לנו שאכן כך הוא כדבריכם, ולא באתם הנה בעצה אחת ביניכם לחייב את הנידון מיתה!! ובכך הם פותחים פתח של זכות, בהרתיעם את העדים במלים הללו, כשאנו נותנים להם להבין כאילו הם אינם נאמנים בעדותם.

**אמר ליה עולא: והא חסמינן להו!** אם נכחיש את נאמנותם, הרי אנו חוסמים אותם בכך מלהעיד עדותם, ויחזרו בהם מיד תוך כדי דיבור, ותתבטל העדות, ולא נוכל לחייב אדם שחייב מיתה בעונש המגיע לו.

אך תמהה הגמרא על טענתו של עולא: **וליחסמו!** אכן יש לנו לגרום לחסום עדותם, ויחזרו בהם!

**מי לא תניא**, האם לא שנינו שכך צריך לעשות?

דתניא, **רבי שמעון בן אליעזר אומר: מסייעין מעבירים את העדים** לפני קבלת עדותם, **ממקום למקום**, שבכל פעם אומרים להם לבוא ולהעיד במקום אחר, **כדי שתיטרף דעתן, ויחזרו בהן.**

ותמהה הגמרא על התמיהה: **מי דמי!!?** הרי **התם**, שם בברייתא, כאשר דוחים את העדים ממקום למקום לפני קבלת העדות, הרי רק **ממילא קא מידחו** העדים, ולא

נדחים בידיים. כי לפני קבלת העדות לא מוטלת החובה על בית דין לקבל עדותם, ולכן מותר להם לגרום, בדרך של "ממילא", שלא יעידו העדים לחייב אדם מיתה.

אבל **הכא**, כאן שכבר התקבלה עדותם בבית דין, הרי אם נפתח בזכות ונערער את נאמנותם כדי שיחזרו בהם מעדותם, **קא דחינן להו בידיים!** 28

28. והתורה אמרה "ובערת הרע מקרבך" רש"י. דהיינו, לאחר שכבר נתקבלה העדות, מוטלת על בית דין החובה לבער את הרע, ואסור להם לדחות את העדים בידיים.

ב. **אלא, אמר עולא: הכי אמרינן הדיינים לנידון [כדי לפתוח בזכות]: האם יש לך עדים להזימם?**

ובכך אין אנו דוחים את העדים, ואין העדים חוזרים בהם אם הם עדי אמת. שהרי יודעים הם שהוא לא יכול להזימם. אך מאידך, יש בכך פתיחה לצד זכות, לפי שמעוררים בית הדין את הנידון לחזר אחרי עדים שיוכלו להזים את העדים המעידים נגדו, ואז הוא ינצל מהעונש שלא מגיע לו.

**אמר ליה רבה, תמה רבה על הסברו של עולא, ואמר לו: וכי פותחין בזכותו של זה הנידון, שהעידו עליו שחייב מיתה, על ידי שמעוררים אותו להביא עדים מזימים שיזימו את העדים הראשונים, בשעה שהיא חובתו של זה?! הרי לגבי העדים, דבר זה הוא פתיחה לחובתם, כי אם יבואו עדים אחרים ויזימום, הם יהיו חייבים מיתה, ומה טעם יש לפתוח בזכותו של זה, לחזר אחרי עדי הזמה, בשעה שהיא חובתו של האחר?!**

ותמה עולא: **ומי הויה "חובתו"?** מדוע הזמת העדים בשלב הזה, שעדיין לא פסקו בית הדין את דינו של הנידון, נחשבת כדבר שהוא לחובתם? והרי אם יזימום מיד עתה, הם לא ייענשו בעונש של עדים זוממים, שהרי -

**והתנן במסכת מכות: אין עדים זוממין נהרגין, עד שיגמר הדין! -**

אמר לו רבה: אנא, **הכי אמינא**, כך תמהתי ואמרתי: **אילו שתיק האי, הנידון, עד דמיגמר דיניה, ומייתי עדים אחרים, ומזים להו לעדים שזממו לחייבו מיתה, הרי הויה ליה חובתו של זה!** ולכן אין לנו לפתוח אפילו עתה בזכותו של זה, הנידון, ללמדו לחזר אחרי עדי הזמה, כיון שיתכן שבסופו של דבר, זה יהיה חובה לזה, לעדים שבאו לחייבו מיתה.

ג. **אלא, אמר רבה, הכי אמרינן ליה בית דין לנידון: האם יש לך עדים להכחישן?** ודבר זה אינו לחובת העדים הראשונים, כי עדות מוכחשת רק בטילה, אך לא מענישים את העדים עליה.

ד. **רב כהנא אמר** : כך פותחים הדיינים בזכות, ואומרים לעדים : **מדבריתם נזדכה פלוני**. שלפי ראות עינינו, לא נחייבו מיתה על פי דבריתם, אלא סופו לצאת זכאי. ודברים אלו כשלעצמם הם הפתיחה בזכות.

ה. **אביי ורבא, דאמרי תרוייהו, אמרינן ליה** בית דין לנידון : **אי לא קטלת, אם** אכן לא הרגת נפש, **לא תדחל**, אין לך ממה לירא, כי תצא זכאי בדינך!

ו. **רב אשי אמר** : כך פותחים בזכות, שמריזים בית דין ואומרים : **כל מי שיודע לו** לנידון הזה ללמד עליו **זכות, יבא וילמד עליו**.

**תניא כוותיה דאביי ורבא.**

דתניא, **רבי אומר** : נאמר בכהן את האשה במי סוטה, שגם שם מדובר בענין של נפשות, שאם זינתה האשה הרי היא מתה משתיית המים [במדבר ה] :

**"אם לא שכב איש אותך, הינקי ! ואם לא שטית", וגומר.**

## דף לג - א

**מיכן למדו חכמים, שפותחין בדיני נפשות תחלה לזכות.** 29

29. החינוך במצוה עז מביא לימוד נוסף, מהפסוק "לא תענה על ריב לנטות", שאמר הכתוב, שאין לפתוח בחובה בדיני נפשות, אם פתח דבריו הוא להטות אותו לחובה.

ומוכת, שכך היא הפתיחה בזכות, כדברי אביי ורבא, שפונים אל המתחייב ומזכירים בפניו את הצד שיזכה, באם לא חטא.

שנינו במשנה : **דיני ממונות מחזירין כו'.** 30

30. הקדמה לטעות הדיינים דיין שטעה בדיני ממונות בדבר משנה, וכן אם טעה בדברים הידועים וגלויים לכול, הדין חוזר, לפי שטעות שכזאת אינה בגדר הוראה ופסק כלל. דיין שטעה בשיקול הדעת, אין הדין חוזר. טעה הדיין במציאות, הדין חוזר בכל שכן מטעה בדבר משנה. ריב"ש תצח.

**ורמינהו** סתירה לכך, ממה ששנינו במשנה במסכת בכורות [כח ב] :

**דתנן** : דיין שדן את הדין, וטעה בהכרעת הדין, כגון אם טעה בדיני ממונות, וזיכה את החייב, או חייב את הזכאי. וכן חכם שבאו לשאול אותו בענין טהרות, וטעה בהוראתו, וטימא את הטהור, או טיהר את הטמא, וגרמה הוראתו להפסד ממון,

אם טימא את הטהור בידינו לאחר שפסק שהוא טמא, או שעירב את הטמא עם הטהור, לאחר שפסק בטעות שהטמא הוא טהור, ונטמא הטהור מן הטמא - **מה שעשה עשוי, וישלם** הדיין למי שהפסיד **מביתו!**

ומוכח שאין מחזירים את הדין בדיני ממונות, אלא מה שעשה עשוי, וישלם הדיין מביתו.

ומביאה הגמרא כמה תירוצים של אמוראים: **אמר רב יוסף: לא קשיא:**

**כאן**, משנתנו מדברת **במומחה** שטעה, שהוא יכול להחזיר את הדין ולהוציא ממון ממי שזכה בו, ואין הזוכה יכול לטעון שהוא יעשה כדעתו הראשונה של הדיין, כי דעתו השניה היא טעות.

**כאן**, המשנה במסכת בכורות, מדברת **בשאינו מומחה**, שאם הוא בא להחזיר את הדין, יכול הזוכה לומר שדעתו הראשונה של הדיין היא הנכונה, והחזרה היא הטעות.

ותמהה הגמרא: **וכי במומחה מחזירין את הדין?**

**והקתני: אם היה הדיין מומחה לבית דין - פטור מלשלם!** <sup>31</sup> ומוכח שדינו הראשון של המומחה נשאר בתוקף, ואין מחזירים את הדין. כי אם הדין חוזר, ומשיב הזוכה את הממון לכשנגדו, הרי אין צורך לפטור את הדיין מחמת מומחיותו.

<sup>31</sup> המומחיות של הדיין פוטרת אותו מלשלם על טעותו, כי הוא מצד עצמו לא היה טועה, אילולי מזלו הביש של המפסיד, שהוא הגורם לטעות שאירעה לדיין. רש"י

**אמר רב נחמן: כאן**, הדין שבמומחה חוזר הדין, הוא במקום **שיש גדול הימנו בחכמה ובמנין**, שבכוחו של הגדול לבטל את דינו של הדיין הזה, ולהחזירו.

**כאן**, הדין ששנינו שאם היה הדיין מומחה לרבים פטור מלשלם, הוא במקום **שאין גדול הימנו בחכמה ובמנין**, ולכן נשאר הדין כמו שפסק. <sup>32</sup>

<sup>32</sup> כי יכול הזוכה לומר שאינו מצייט אלא לפסק הראשון שלו, ואינו צריך להתחשב במה שאומר הדיין עכשיו שטעה. רש"י

**רב ששת אמר: כאן - שטעה הדיין בדבר משנה**, שאז אין זה פסק דין כלל, אלא טעות גרידא, ולכן חוזר הדין.

**כאן - שטעה בשיקול הדעת.** <sup>33</sup>

<sup>33</sup> גדרו של שיקול הדעת תבאר הגמרא להלן.

**דאמר רב ששת אמר רב אסי: טעה בדבר משנה - חוזר. טעה בשיקול הדעת - אינו חוזר.**

**אמר ליה רבינא לרב אשי:** האם "טעה בדבר משנה" הוא דוקא במשניות שסידר רבי, לפי שכל בני הישיבה היו מצויים אצלו, וביררו אותו, ולכן הטועה בהן אין פסקו פסק, או **אפילו טעה בדברי הברייתות** שערכו **רבי חייא ורבי אושעיא**, על אף שהן היו ידועות פחות, בכל זאת מחירין את הדין?

**אמר ליה: אין.** אכן גם הטועה בדבר המצוי בברייתות הללו הרי הוא "טועה בדבר משנה".

אמר ליה רבינא לרב אשי: **אפילו** אם היתה טעותו **בדרב ושמואל**, בדברים שאמרו מסברת עצמם, שאין זה משנה אלא סברא.

**אמר ליה: אין.**

אמר ליה רבינא לרב אשי: **אפילו** טעה **בדידי ודידך**, בדברי או בדבריך שאמרנו מסברא?

**אמר ליה: אטו וכי אנן, קטלי קני באגמא, קוצצי קנים בשדה פתוחה, אנן?**

והיינו, כיון שאמרתי לך כי גם הטועה בדברי האמוראים כמו רב ושמואל הרי הוא טועה בדבר משנה, אם כן, גם הטועה בדברנו, אינו שונה מהטועה בדבריהם, ומחזירין את הדין.

ועתה דנה הגמרא: **היכי דמי שיקול הדעת?**

**אמר רב פפא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי, דפליגי אהדדי, ולא איתמר,** לא נאמרה **הלכתא** בדבר **לא כמר ולא כמר. ואיקרי, ועבד כחד מינייהו,** וקרה הדבר ועשה הדיין כדעת אחד החולקים, ואולם, **סוגיא דשמעתא,** רוב הדיינים הלומדים סוגיה זאת, **אזלי כאידך,** סבורים כדעת החולק השני - **היינו טעות בשיקול הדעת.**

**איתיביה רב המנונא לרב ששת,** הסובר שטעה בדבר משנה חוזר, ממה ששינו במשנה במסכת בכורות [כח ב]: **מעשה בפרה (של בית מנחם) שניטלה האם הרחם שלה.** ושאלו את רבי טרפון מה דינה, האם היא נטרפה בכך או לו, והורה שהיא טריפה, משום שסבר שהיא אינה יכולה להמשיך לחיות שנים עשר חודש לאחר שחתכו לה את הרחם. **והאכילה רבי טרפון לכלבים.** והיינו, שעל פי הוראתו שהיא טריפה, האכילוה הבעלים לכלבים. **34 ובא מעשה לפני חכמים ביבנה, והתירוה, לפי**

**שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים  
אלא אם כן חותכין האם שלה, כדי שלא תלד במקום אחר, לפי שהיו הפרות  
המצריות מעולות, והיו נמכרות גם למדינות אחרות ביוקר, ולא רצו המצרים שיהיו  
הפרות הללו בחוץ לארץ, אלא רק בארצם. ומוכח שהיא חיה גם לאחר שניטל הרחם  
שלה, ואינה טריפה.**

**34.** עיין בדברי רש"י במסכת בכורות, שם, ובסמ"ע חו"מ כא ד מה שכתבו בזה.

**אמר רבי טרפון: הלכה חמורך טרפון!** סבר רבי טרפון שעליו לשלם את הנזק  
שגרם בהוראתו המוטעית, ולמכור לשם כך את חמורו.

**אמר לו רבי עקיבא: פטור אתה, שכל המומחה לרבים, שטעה בהוראתו פטור  
מלשלם.**

ומוכיח מכאן רב המנונא לרב ששת: **ואי איתא**, אם נכון מה שאמרת, שהטועה בדבר  
משנה חוזר, **לימא ליה**, יאמר רבי עקיבא לרבי טרפון: **טועה בדבר משנה אתה,**  
**וטועה בדבר משנה חוזר!** **35**

**35.** ומיד להלן תשאל הגמרא מה תועיל החזרה לאחר שכבר האכילה לכלבים.

ומתרץ רב ששת: אכן כך אמר לו רבי עקיבא, אלא ש"חדא, ועוד", **קאמר.**

**חדא**, טעם אחד, **דטועה בדבר משנה אתה, וטועה בדבר משנה חוזר.**

**ועוד, אי נמי בשיקול הדעת טעית - מומחה לרבים אתה, וכל המומחה  
לרבים פטור מלשלם. אמר רב נחמן בר יצחק לרבא: מאי קא מותיב רב  
המנונא לרב ששת מ"פרה"?**

**פרה, הרי האכילה לכלבים, וליתא דתהדר, הרי היא איננה עוד, ואי אפשר  
להחזיר את הדין שלה!**

וענה לו רבא: **הכי קאמר ליה: אי אמרת בשלמא טעה בדבר משנה אינו חוזר**  
**- אלמא "קס דינא"**, שהדין קיים בכל ענין, וגם אם היתה הפרה בפנינו היתה הוראתך  
קיימת, ולא היתה לך אפשרות להכשירה, כי הטועה בדבר משנה אינו חוזר, ולכן צריך  
הדין לשלם מביתו, **היינו דקא מפחיד רבי טרפון**, שהוא צריך לשלם.

**וקאמר ליה איהו, רבי עקיבא לרבי טרפון: מומחה לבית דין אתה, ואתה פטור  
מלשלם.**

**אלא, אי אמרת כדבריך, שטעה בדבר משנה חוזר, תיקשי, לימא ליה: כיון דאילו הואי פרה, אם היתה הפרה עדיין קיימת, דינך לאו דינא, ולא כלום עבדת, שאין הפסק הזה שבטעות נחשב כלל לפסק, הרי השתא נמי**

**- לא כלום עבדת.** גם עתה, שכבר האכילוה לכלבים, אין אתה חייב, שהרי לא על פי פסק דין שלך האכילוה, אלא לפי טעות שלך, שאינה פסק דין. כי, כאמור, לפני שהאכילוה, היה הדין חוזר, לפי שאינו דין אלא טעות.

ועתה חוזרת הגמרא לתרץ את הסתירה בין משנתנו למשנה בבכורות:

**רב חסדא אמר: כאן, במסכת בכורות מדובר בכגון שנטל הדיין את הממון מזה, ונתן ביד זה. והיות ועשה מעשה בידים, מה שעשה עשוי, והוא צריך לשלם על כך מביתו.**

**כאן, משנתנו מדברת באופן שלא נטל ונתן ביד, אלא רק פסק את הדין שפלוני ישלם לפלוני, ולכן חוזר הדין, ויחזיר הזוכה עצמו את הממון למי שלקח ממנו.**

**ודנה הגמרא: בשלמא "חייב את הזכאי", שפיר אפשר להעמיד בכגון שנטל ונתן ביד.**

**אלא "זיכה את החייב", היכי משכחת לה? היכן תמצא אופן שיעשה הדיין מעשה בידים עד שתחייבו לשלם על כך?!**

ומבאר הגמרא: **דאמר ליה לנתבע, פטור אתה מלשלם.**

ותמהה הגמרא: **והא לא נטל ונתן ביד! -**

ומבאר הגמרא: **כיון דאמר פטור אתה, והחזיק בידיו של הנתבע את ממונו של התובע, כמו שנטל ונתן ביד דמי.**

ותמהה הגמרא: **אלא מתניתין, דקתני: דיני ממונות מחזירין בין לזכות, בין לחובה.**

**בשלמא מחזירין לזכות - משכחת לה, בכגון דאמר ליה מעיקרא חייב אתה, ולא נטל ולא נתן ביד, ולכן יכול להחזיר את הדין לזכות, ולפטרו.**

**אלא מחזירין מזכות לחובה, היכי משכחת לה, באיזה אופן מצינו שיכול להחזיר את הדין? שהרי בהכרח מדובר בכגון דאמר ליה הדיין לנתבע בתחילה, פטור אתה, ולאחר מכן אמר לו שהוא חייב.**

**והאמרת, כיון דאמר ליה פטור אתה, כמו שנטל ונתן ביד דמי! ואם כן, איך יחזור הדין?!**

ומתרצת הגמרא: אכן מזכות לחובה אין מחזירין, כי היות וזיכהו, הרי זה כמי שנטל ונתן ביד, ומחזיר הדיין מביתו. ומשנתנו, **חדא קתני**, דין אחד בלבד אמרה המשנה, וכך אמרה: **דיני ממונות, מחזירין לזכות שהיא חובה**". דהיינו, אם חייבוהו תחילה, ולא נשאו ונתנו ביד, מחזירין את הדין לזכותו של הנתבע, שהיא חובה לתובע.

וכיון שהעמדנו שבדיני ממונות חוזרים רק מחובה לזכות [שהיא זכות לזה, וחובה לזה], וגם בדיני נפשות אמרנו שחוזרים רק מחובה לזכות ולא מזכות לחובה. והרי המשנה מחלקת בין דיני ממונות לדיני נפשות. הרי בהכרח, **דכוותה**, בדומה לזה, **גבי דיני נפשות**, אנו צריכים לפרש את דברי המשנה,

## דף לג - ב

**מחזירין לזכות**  **ואין מחזירין לחובה**, באופן כזה:

**מחזירין לזכות** בדיני נפשות, בדינים שהם **זכות גרידתא**, כגון שחייבוהו בדיני נפשות על חילול שבת, שאז החזרה היא זכות עבורו בלי שתהא בכך חובה לצד שכנגדו, שהרי אין כאן צד שכנגדו. **ואין מחזירין לחובה**, היינו, **לזכות שהיא חובה**. כי אי אפשר לפרש כפשוטו, שאין מחזירים בדיני נפשות מזכות לחובה, כי דבר זה אינו אפילו בדיני ממונות. ואילו המשנה מחלקת בין דיני ממונות לדיני נפשות.

אך תמחה הגמרא: בדיני נפשות, **חובתיה דמאן?!?** למי תהא חובה אם נחזיר לזכות בדיני נפשות?! ומתרצת: **הא לא קשיא - חובתיה דגואל הדם**. שאם נחזיר לזכות את דין הרוצח, תהא זאת חובה לגואל הדם, לפי שקשה בעיניו בדבר שניצול הרוצח של קרובו.

ותמחה הגמרא: וכי **משום חובתיה דגואל הדם, קטלינן ליה להאי?** נהרוג את זה, ולא נחזיר את דינו לזכות?!

**ועוד** קשה, **מאי**, מהו הלשון שנקט התנא שבדיני ממונות מחזירין **בין** לזכות **בין** לחובה? והרי לדבריך מחזירים רק לזכות [שהיא חובה לשני]?!?

ומסקינן: אכן **קשיא**.



**רבינא אמר** : אפשר לומר כחילוקו של רב חסדא, כאן שנטל ונתן ביד, כאן שלא נטל ונתן ביד. ועל מה שהקשינו בזיכה את החייב איך יתכן נטל ונתן ביד, יש לומר שמדובר בכגון שהיה לו בידו של המלוה משכון על החוב, ופטרו מן החוב, ונטלו הדיין למשכון ממנו, ונתנו ללווה. וכמו כן בטימא את הטהור, יש להעמיד דאגעי ביה שרץ, שטימאו בידים, 36 וכן יש בטיהר את הטמא יש להעמיד שהדיין עירבן לפירות הטמאים בין פירותיו הטהורים של הנשאל, וטימאן בכך את כולן.

36. ועשה כן כדי שלא יהא ספק בדבר. רש"י

שנינו במשנה : דיני נפשות כו'.

**תנו רבנן: מניין ליוצא מבית דין חייב, ואמר אחד: יש לי ללמד עליו זכות! מניין שמחזירין אותו? -**

**תלמוד לומר [שמות כג] "נקי אל תהרג"**. שמשמעות הכתוב היא, שאם המתחייב בדין הוא נקי מהחטא, אל תהרגנו, אלא תחזיר אותו ותשמע את לימוד הזכות שיש לאדם זה.

**ומניין ליוצא מבית דין זכאי, ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה, מניין שאין מחזירין אותו? -**

**תלמוד לומר [שמות כג] "צדיק אל תהרג"**. שמשמעות הכתוב היא, שהוא צדיק בדינו, שיצא זכאי, אך אין הוא נקי מהחטא.

**אמר רב שימי בר אשי: וחילופא למסית. דכתיב [דברים יג] "לא תחמל ולא תכסה עליו"**.

**רב כהנא מתני [דברים יג] מ"כי הרג תהרגנו"**.

**בעא מניה רבי זירא מרב ששת: חייבי גליות, מניין? האם דינם לענין חזרה כדיני נפשות?**

ומבארת הגמרא: **אתיא גזירה שוה, "רצח, רצח"**. נאמר בחייבי מיתות "יומת הרוצח", ונאמר בחייבי גליות "לנוס שמה רוצח".

**חייבי מלקיות מניין? -**

**אתיא גזירה שוה "רשע - רשע"**.

**תניא נמי הכי: חייבי גליות, מאי? - אתיא גזירה שוה רצח רצח. חייבי מלקות - אתיא גזירה שוה רשע רשע.**

שנינו במשנה: **ואין מחזירין לחובה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: והוא שטעה המזכה בדבר שאין הצדוקין מודין בו, שאין טעותו מפורשת בתורה אלא בדברי המשנה והגמרא. אבל טעה בדבר שאפילו הצדוקין מודין בו, מחזירין, זיל, קרי בי רב הוא!** שהוא דבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים שהוא טעות, ואין פסק דין שכזה נחשב כלום.

**בעא מיניה רבי חייא בר אבא מרבי יוחנן: טעה המזכה בנואף ונואפת, מהו? 37**

**37.** בדין רוצח יתכנו טעויות רבות בדברים שאינם מפורשים, כגון שזיכהו משום שעל פי הערכתו המוטעית לא היה באבן שזרק בכדי להמית. אך בנואף ונואפת לכאורה אין במה לטעות כי הכל מפורש. רש"י

**אמר ליה: אדמוקדך יקיד, זיל קוץ קרך וצלי.** משל הוא: כל זמן שהאש במוקד דולקת, נצל אותה, קצוץ את הדלועים שלך, וצלה אותה עליהם. והנמשל הוא, בשעה שאתה שומע דבר, תן לבך להבין ולהוסיף לקח. וכיון ששמעת ממני שאם טעה בדבר שהצדוקים מודים בו הדין חוזר אפילו מזכות לחובה, הרי היה לך להסיק מאליו, שאם טעה בנואף ונואפת, שהוא דבר שהצדוקים מודים בו, חוזר הדין, כי אין כאן כל צד לזכות.

**איתמר נמי, אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: טעה בנואף חוזר.**

אך דנה הגמרא: **אלא, היכי דמי "אין חוזרין" בדיני נפשות, שבהם נכללים גם נואף ונואפת?**

**אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כגון שטעה בחיוב על ביאה שלא כדרכה,** הנלמד מדברי הכתוב "משכבי אשה", שבשתי משכבות הכתוב מדבר, אחת כדרכה, ואחת שלא כדרכה, והוא דבר שאין הצדוקים בו, ודיין זה זיכה על ביאה שלא כדרכה.

שנינו במשנה: **דיני ממונות הכל מלמדים זכות וחובה, דיני נפשות הכל מלמדים זכות.**

ומדייקת הגמרא: **"הכל" - ואפילו העדים** שהעידו על המעשה המחייב אותו מיתה, יכולים לבוא וללמד עליו זכות להצילו ממיתה.

**נימא מתניתין רבי יוסי ברבי יהודה היא, ולא רבנן.**

**דתניא:** [במדבר לה] "ועד אחד לא יענה בנפש" - בין לזכות בין לחובה, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עונה לזכות, ואין עונה לחובה.

**אמר רב פפא:** "הכל" האמור במשנה, הכוונה היא באחד מן התלמידים היושבים בשורות לפני הדיינים, ולא העדים, **ודברי הכל** היא.

## דף לד - א

ומבאר הגמרא: **מאי טעמא דרבי יוסי בר יהודה?**

**דאמר קרא [במדבר לה] "עד אחד לא יענה בנפש למות".** ומיתור המילה "למות", אנו למדים: רק למות הוא דאינו עונה. אבל לזכות - עונה. **ורבנן**, מדוע הם פוסלים את העד מללמד זכות?

**אמר ריש לקיש: משום דמיחזי כנוגע בעדותו.** כי יתכן והוא בא ללמד עליו זכות משום שהוא חושש שמא יוכרע הדין לחובה על פי עדותו, ויביא הנידון עדים להזימו. **38**

**38.** ולחזור בו מן העדות הוא אינו יכול, כי כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד. רש"י

**ורבנן, האי יתור של "למות", מאי דרשי ביה? -**

**מוקמי ליה באחד מן התלמידים** שיושבים לפני הדיינים, ולא בעדים, מן הטעם שהתבאר.

**כדתניא: אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות, מניין שאין שומעין לו? - תלמוד לומר "עד אחד לא יענה".**

**מניין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמד עליו חובה, מניין שאין שומעין לו? - תלמוד לומר "אחד לא יענה בנפש למות".**

**שנינו במשנה: דיני נפשות המלמד זכות אינו מלמד חובה.**

**אמר רב: לא שנו** שאינו יכול לחזור וללמד חובה, **אלא בשעת משא ומתן**, כדי שיתאמץ למצוא לו זכות, כי שמא לא טעה. **אבל בשעת גמר דין**, שכבר חיפש כל צידי הזכות ולא מצא, אפילו דיין המלמד זכות בתחילה, חוזר ומלמד חובה.

**מיתבי** מהמשנה לקמן [מ א]: בית דין שדנו דין נפשות, אינם פוסקים את הדין בו ביום, אלא נושאים ונותנים בדבר כל הלילה, איש איש לעצמו.

**למחרת, משכימין הדיינים ובאין למושב בית הדין. המזכה אומר "אני המזכה** מאתמול, **ומזכה אני במקומי"**. צריך אני לעמוד ולזכות גם היום, בעל כרחי, כי המזכה אינו חוזר. ואילו **המחייב מאתמול אומר "אני המחייב, ומחייב אני במקומי"**, שעדיין אני בדעה לחייבו.

**המלמד חובה חוזר ומלמד זכות. אבל המלמד זכות, אינו יכול לחזור וללמד חובה.**

ומקשה הגמרא מכאן על רב: **והא למחרת, גמר דין הוא!** ומוכח שגם בגמר דין אין המזכה יכול לחזור ולחייב!?

ודוחה הגמרא את הקושיה: **וליטעמיד, למחרת, משא ומתן מי ליכא?** האם אי אפשר להמשיך גם למחרת את המשא ומתן? ואם כן, **כי קתני** במשנה לקמן שגם למחרת אינו יכול לחזור בו, הוא **בשעת משא ומתן**.

ומביאה הגמרא ראיה אחרת:

**תא שמע** ראיה אחרת מדברי המשנה ההיא, שגם בגמר דין אין המזכה יכול לחזור ולחייב:

סנהדרין של שבעה ואחד שדנה דיני נפשות, והיו בה שלשים וחמשה מזכים ושלשים וששה מחייבים, ואי אפשר להכריע את הדין לרעה על פי דיין אחד בלבד, **דנין אלו כנגד אלו** בדבריהם, **עד שיראה אחד מן שלשים וששה הדיינים המחייבין את דברי המזכין**, ואז יהיו שלשים וששה מזכים כנגד שלשים וחמשה מחייבים, ומכריעים את הדין לזכות על פי רוב של דיין אחד.

ומדייקת הגמרא: **ואם איתא** שבשעת גמר דין יכול גם המזכה לחזור ולחייב, **ליתני נמי איפכא**, עד שיראה אחד מהמזכים את דברי המחייבים, ויהיו שלשים ושבעה לחיוב ושלשים וארבע לזכות, ואז מוכרע הדין לחובה ביותר מדיין אחד.

ודוחה הגמרא: **תנא אזכות קא מהדר**, נוח לו לתנא לחזור ולנקוט בדבריו את אפשרות הזכות, אבל **אחובה לא קא מהדר**. אם כי, הוא הדין שיכול לחזור המזכה לחובה.

ומביאה הגמרא ראייה אחרת: **תא שמע** מהא **דאמר רבי יוסי בר חנינא** [לקמן מג  
א]: **אחד מן התלמידים שזיכה, ומת - רואין אותו** לענין המנין של המחייבים  
והמזכים, **כאילו הוא עדיין חי ועומד במקומו**,

ומדייקת הגמרא: **ואמאי** אפשר להסתמך על דעתו גם לאחר שמת? **נימא: אילו הוה  
קיים - הדר ביה!**

אלא מכאן ראייה, שגם אילו הוא היה קיים, הוא לא היה יכול לחזור בו, כיון שכבר זיכה.  
ומוכת, שאפילו בשעת גמר דין אינו יכול המזכה לחזור ולחייב!

ודוחה הגמרא: לעולם יכול המזכה לחזור בו בשעת גמר דין. אלא **השתא, מיהא לא  
הדר ביה**. הרי עתה הוא לא חזר בו, ולכן אין לנו לחשוש שמא אם היה קיים היה חוזר  
בו, אלא אפשר להתחשב בדעתו לפני שמת.

אך תמהה הגמרא: האיך אנו מתאימים את דברי רבי יוסי בר חנינא שיהיו גם לפי רב?  
**והא שלחו מתם**, מארץ ישראל לבבל: **לדברי רבי יוסי בר חנינא**, האומר שאם  
מת אחד התלמידים המזכים אפשר להתחשב בדעתו במנין בשעת גמר דין, הרי הוא  
**מוצא מכלל רבינו** [רב]. כי לדברי רב יכול המזכה לחזור בו בשעת גמר דין. ואם כן,  
כיון שמת המזכה, אי אפשר להתחשב בו, כי שמא היה חוזר. ומוכת, שנחלקו בדבר רב  
ורבי יוסי בר חנינא, ואי אפשר להתאים את דבריהם!

ומתרצת הגמרא: **"אין מוצא" איתמר**, ולא "מוצא" איתמר!

ומביאה הגמרא ראייה אחרת:

**תא שמע** מהא דתניא לקמן: **שני סופרי הדיינין עומדין לפניהן, אחד מן הימין  
ואחד מן השמאל, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין**, את טעמיהם לזכות  
ולחובה.

ומוכיחה הגמרא: **בשלמא** את **דברי המחייבין** יש לכתוב, על אף שיכולים המחייבים  
לחזור בהם למחר, כי שמא **למחר, חזו** יראו המחייבים [או אחד מהם] שיש לחייבו  
מחמת **טעמא אחרינא**, טעם שונה ממה שראו **אתמול, ובעו למעבד הלנת דין**,  
ויצטרכו להלין את הדין לילה נוסף כדי לעיין בטעם האחר במשך הלילה.

**אלא דברי המזכין**, אם יכול המזכה לחזור בו, **מאי טעמא** יש לכתוב את טעם הזיכוי  
ולא די לכתוב שפלוני זיכה? **לאו**, האם לא, **משום דאי חזו טעמא אחרינא לחובה**,  
אם רוצים המזכים לחזור בהם ולחייב, **לא משגחינן בהו?**

ודוחה הגמרא: **לא** משום כך כותבים את טעמיהם של המזכים, אלא **כדי שלא יאמרו שנים דיינים טעם אחד משני מקראות** שונים, שאז ודאי אחד מהם טועה, כי אי אפשר שייכתבו שני מקראות לדבר אחד, ולכן אי אפשר למנותם כשניים, וכמו שיתבאר להלן.

**כדבעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: אמרו שנים דיינים טעם אחד משני מקראות, מהו?**

**אמר ליה: אין מונין להן אלא אחד.**

ודנה הגמרא: **מנהני מילי?** -

**אמר אביי: דאמר קרא: [תהלים סב] "אחת דבר אלהים, שתיים זו שמעתי, כי עז לאלהים" - מקרא אחד [אחת דבר אלהים] יוצא ללמד על כמה טעמים [שתיים זו שמעתי], ואין טעם אחד, דין אחד, יוצא מכמה מקראות.**

**דבי רבי ישמעאל תנא: [ירמיהו כג] "וכפטיש יפצץ סלע", מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.**

ודנה הגמרא: **היכי דמי טעם אחד משני מקראות? - אמר רב זביד, כדתנן: המזבח מקדש אפילו קרבן פסול, שאם עלה על המזבח שוב לא ירד, למרות פסולו. אך אין המזבח מקדש כל קרבן, אלא רק את הקרבן הראוי לו. להוציא קומץ שלא התקדש בכלי שרת, שאינו נחשב ראוי למזבח כל זמן שלא התקדש בכלי שרת.** <sup>39</sup>

<sup>39</sup> הקדמה קרבנות שנפסלו להקרבה בהיותם בעזרה, כגון שנשפך דם, ולא נתנו ממנו על המזבח, או שהתפגל הזבח מחמת מחשבת פיגול, אם הועלו על גבי המזבח, הם מתקדשים להיות "לחמו של מזבח", ויש להקריבם על המזבח. דין זה נלמד מדברי הכתוב "היא העולה על מוקדה", המלמד שמשעת עלייתה של העולה על מוקד המזבח, היא תהיה בהוייתה, שיש להשאירה ולהקריבה על המזבח בכל ענין, אפילו אם היא פסולה [זבחים פג א]. בתחילה אומרת המשנה את יסוד הדין, שהמזבח מקדש ומכשיר להקרבה דבר פסול שהיה ראוי למזבח [אילולי שנפסל], ולאחר מכן את דברי רבי יהושע ורבן גמליאל המבארים מהו "הדבר הראוי" למזבח, האם המדובר רק בדברים הראויים להקטרה, או גם בדברים הראויים לזריקה [דם] ולניסוך.

**רבי יהושע אומר: כל הראוי לאשים, שהוא מיועד להקטרה על האש שעל גבי המזבח, דהיינו אימורים, אם עלה - לא ירד. שנאמר [ויקרא ז] "היא העלה על מוקדה".** <sup>40</sup> **מה עולה, שהיא ראויה לאשים, אם עלתה לא תרד - אף כל שהוא ראוי לאשים, אפילו היה אימורי קרבן פסול, אם עלה, לא ירד.** <sup>41</sup>

<sup>40</sup> עיין בהערה הקודמת שהלימוד הוא מ"היא העולה", שבהוייתה תהיה. ורש"י הוסיף כאן, שכל הלילה תהא שם, ללמד כיון שעלתה, אפילו עולה פסולה, שוב לא תרד, ואילו לגבי כשירה אין צורך

לכתוב לומר זאת. 41. ומניחה עתה הגמרא שרבי יהושע לא בא לחלוק, אלא רק מביא את המקור מהפסוק.

**רבן גמליאל אומר: כל הראוי למזבח, ולאו דוקא הראוי לאישים, אם עלה לא ירד. שנאמר "היא העלה על מוקדה על המזבח". מה עולה, שהיא ראויה לגבי מזבח, שהרי נאמר "על המזבח", אם עלתה לא תרד, אף כל שהוא ראוי למזבח. ולכן, אפילו דם שנפסל או יין נסכים שנפסל, אם עלה, לא ירד, ויזרק הדם הפסול, וינסכו את היין הפסול.**

**ותרוייהו מאי קמרבו? - פסולין להקרבה שנפסלו בעזרה, שאם עלו על המזבח הוכשרו להקרבה.**

**מר מייתי לה מ"מוקדה", ומר מייתי לה מ"מזבח".** והניחה הגמרא שהם לא נחלקו בדין אלא רק במקור הדין, וזו היא דוגמא ללימוד של טעם אחד היוצא משני מקראות.

ותמהה הגמרא: **והא התם, מיפלג פליגי להלכה, ואין זה טעם אחד כלל!**

**דקתני סיפא: אין בין דברי רבן גמליאל לדברי רבי יהושע אלא הדם והנסכים שנפסלו והועלו על גבי המזבח, שרבן גמליאל אומר: לא ירדו, משום שקידשם המזבח והכשירם לזריקה ולניסוך, ורבי יהושע אומר: ירדו, כיון שאין המזבח מקדש פסולים אלא אימורים הראויים לאש.**

## דף לד - ב

**אלא, אמר רב פפא, דוגמא לטעם אחד היוצא משני מקראות הוא כדתניא, רבי יוסי הגלילי אומר: מתוך שנאמר [שמות כט] "כל הנגע במזבח יקדש", אפילו פסול, יקדש, ולא ירד, שומע אני שהמזבח מקדש בין ראוי בין שאינו ראוי, כגון שאור ודבש, או צבי, או חולין, שאינם ראויים להקרבה כלל -**

**תלמוד לומר [שמות כט] "כבשים". מה כבשים ראויין - אף כל ראוי.**

**רבי עקיבא אומר: [שמות כט] "עולה", מה עולה ראויה - אף כל ראוי. ותרוייהו מאי קא ממעטו - פסולי שלא נראו להרבה מעולם.**

**מר מייתי לה, לומד זאת מ"כבשים", ומר לומד זאת מייתי לה מ"עולה". -**

אך דוחה הגמרא שהם נחלקו בדין, ואין זה טעם אחד:

**והאמר רב אדא בר אהבה: עולת העוף פסולה איכא בינייהו. מאן דמייתי לה לה הלומד מ"כבשים", כבשים - אין. אבל עולת העוף - לא. ומאן דמייתי לה מ"עולה" - אפילו עולת העוף נמי!**

**אלא, אמר רב אשי, דוגמא לטעם אחד היוצא משני מקראות הוא כדתניא:**

נאמר לגבי שוחט קדשים חוץ לעזרה, [ויקרא יז] **"דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך" - לרבות את הזורק דם קדשים בחוץ שהוא חייב כרת כמו השוחט קדשים בחוץ, דברי רבי ישמעאל.**

**רבי עקיבא אומר: [ויקרא יז] נאמר לגבי מעלה קדשים בחוץ "או זבח" - לרבות את הזורק.**

ותרוייהו מאי קא מרבו - זריקה של דם קדשים בחוץ, לומר שחייב עליה כרת.

**מר מייתי לה, לומד זאת, מ"דם יחשב", ומר מייתי לה מ"או זבח".**

ותמהה הגמרא שאין זה טעם אחד: **והאמר רבי אבהו: שחט זורק בחוץ בשגגה בהעלם אחד, איכא בינייהו: לדברי רבי ישמעאל הלומד זורק בחוץ מריבוי הכתוב לגבי שוחט קדשים בחוץ, אינו חייב אלא חטאת אחת.** ואילו **לדברי רבי עקיבא, הלומד זורק בחוץ מריבוי הכתוב לגבי מעלה קדשים בחוץ, חייב שתיים, כדין שוחט ומעלה קדשים בחוץ, שחייב שתי חטאות כיון שיש בהן שתי כריתות.**

ומתרצת הגמרא: **הא איתמר עלה, אמר אביי: אף לדברי רבי עקיבא נמי, הלומד זורק מהכתוב לגבי מעלה, אינו חייב השוחט וזורק בחוץ אלא חטאת אחת, על אף שיש כאן שתי כריתות, כיון שאין עליהן אלא אזהרה אחת. לפי שהאזהרה נאמרה רק לגבי המעלה קדשים בחוץ, ואילו השוחט והזורק נלמדים גם הם מהאזהרה הזאת, דאמר קרא [דברים יב] "שם תעלה עולותיך, ושם תעשה" - ערבינהו רחמנא לכולהו עשיות, שכאן הקישה התורה את השוחט והזורק בחוץ לאיסור אזהרה של מעלה בחוץ, כי רק במעלה בחוץ נאמרה אזהרה, וכיון שכולם אזהרה אחת הם, לא חייבים עליהם אלא חטאת אחת.**

שנינו במשנה: **דיני ממונות דנין ביום ובלילה.**

**(סימן: משפ"ט מענ"ה מט"ה).**



ודנה הגמרא : מנהני מילי ?

**אמר רבי חייא בר פפא : דאמר קרא [שמות יח] "ושפטו את העם בכל עת".**

ומקשה הגמרא : **אי הכי, תחלת דין נמי תהא בלילה!! כדרבא, דרבא רמי, הקשה** שיש סתירה, לכאורה, בדברי הכתוב : **כתיב "ושפטו את העם בכל עת"**, בין ביום ובין בלילה. ומאידך **כתיב [דברים כא] "והיה ביום הנחילו את בניו"**, ומשמע שמשפט הנחלות, שהם דיני ממונות, צריך להיות דוקא ביום

**הא כיצד?**

**יום - לתחלת דין, לילה - לגמר דין**, כי הפסוק "ושפטו את העם בכל עת" מתייחס בעיקר לגמר הדין, שהוא עיקר המשפט, ואמר הכתוב שהוא בכל עת, אפילו בלילה.

ואומרת הגמרא : **מתניתין**, הסוברת שגמר דין יכול להיות בלילה, היא **דלא כרבי מאיר**.

**דתניא, היה רבי מאיר אומר : מה תלמוד לומר [דברים כא] "על פיהם יהיה כל ריב בין אנשים בדיני ממונות וכל נגע". וכי מה ענין ריבים אצל נגעים?**

**אלא, מקיש הכתוב ריבים לנגעים, ללמדנו :**

**מה נגעים אינם נראים לכהן אלא ביום, דכתיב [ויקרא יג] "וביום הראות בו"** - **אף ריבים אין דנים אותם אלא ביום**. ו"ריבים" כוללים גם את גמר הדין, וגילה ההיקש שגם גמר דין אינו נעשה אלא ביום, לדברי רבי מאיר.

**ומה נגעים שלא בכהנים סומין - דכתיב [ויקרא יג] "לכל מראה עיני הכהן"** - **אף ריבים שלא בדיינים סומין**.

**ומקיש הכתוב גם נגעים לריבים, ללמדנו : מה ריבים שלא בדיינים קרובים לנידון - אף נגעים שלא בכהנים קרובים, למנוגע.**

שמה תאמר, **אי מה ריבים בשלשה דיינים - אף נגעים בשלשה כהנים. ודין הוא : ממונו של אדם נידון בשלשה, גופו, לא כל שכן?**

**תלמוד לומר [ויקרא יג] "והובא אל אהרן הכהן או אל אחד". וגומר. הא למדת, שאפילו כהן אחד רואה את הנגעים.**

**ההוא סמיא, דיין סומא, דהוה בשבבותיה שגר בשכנות דרבי יוחנן, דהוה דאין דינא, ולא אמר ליה רבי יוחנן ולא מידי.**

**ותמהה הגמרא: היכי עביד הכי? איך עשה כך רבי יוחנן, ששתק על כך? והא אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה.**

**ותנן: כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואין כשר לדון. ואמר רבי יוחנן על המשנה הזאת, שהיא באה לאתויי סומא באחת מעיניו, שגם הוא פסול לדון, מחמת ההיקש של ריבים לנגעים, וכדברי רבי מאיר. וכיון שמשנה זאת נישנית בלי חולק, הלכה כמותה, ואם כן, מדוע שתק רבי יוחנן לדין הסומא שגר בשכנותו!!**

**ומתרת הגמרא: רבי יוחנן סתמא אחריתא אשכח: הוא מצא את משנתנו, שגם היא נשנית בלי חולק, האומרת דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, והיא דלא כרבי מאיר, ואינה סוברת את היקש של ריבים לנגעים.**

**ותמהה הגמרא: מאי אולמיה במה עדיף כוחה דהאי סתמא מהאי סתמא?**

**ומתרת: אי בעית אימא: סתמא דרבים, משנתנו המכריעה כחכמים, שהם רבים, עדיף לפסוק על פיה.**

**ואי בעית אימא: משום דקתני לה, שאת משנתנו שנה רבי כאן, במסכת סנהדרין, גבי הלכתא דדינא. שכאן הוא עיקר המקום להשמיע את ההלכה. ואילו המשנה של כל הכשר לדון כשר להעיד שנה רבי במסכת נדה, בין שאר כללים דומים [כמו "כל שחייב בראשית הגז חייב במתנות, ויש שחייב במתנות ואין חייב בראשית הגז"]. ולכן הכריע רבי יוחנן כסתמא דמשנתנו.**

**ועתה באה הגמרא לדון בדברי רבי מאיר:**

**ורבי מאיר, האי "ושפטו את העם בכל עת", שמשמע כי אפשר לדון גם בלילה, מאי דריש ביה? -**

**אמר רבא: לאיתויי יום המעונן, לומר, שאף על פי שהוא אינו ראוי לראיית נגעים, ראוי הוא לדון בו, על אף שהוקשו ריבים לנגעים.**

**דתנן: אין רואין את הנגעים שחרית, מוקדם בבוקר, ובין הערבים, שאין אור היום חזק אז, ולא בתוך הבית, ולא ביום המעונן, מפני שמחמת חולשת האור, מראית נגע כהה נראית עזה, ויבואו לטמא את הנגוע שלא כדין.**

וכמו כן לא רואים נגעים **בצהרים** - מפני שאור החמה חזק ביותר ומבלבל את הראיה, עד שמראית נגע **עזה נראית כהה**, ויבואו לטהר שלא כדין את הנגוע הטמא.

ועוד דנה הגמרא בדברי רבי מאיר :

**ורבי מאיר, האי "ביום הנחילו את בניו", מאי עביד ליה?** מדוע הוצרך הכתוב לומר זאת, והרי לפיו למדנו זאת מהיקש ריבים לנגעים.

**ההוא קרא מיבעי ליה לכדתני רבה בר חנינא קמיה דרב נחמן:**

**"והיה ביום הנחילו את בניו", מלמד הכתוב כי רק ביום אתה מפיל נחלות, ואי אתה מפיל נחלות בלילה.**

**אמר ליה אביי: אלא מעתה, דשכיב ביממא ירתון ליה בניה,** רק מי שמת ביום יורשים אותו בניו, ואילו **מאן דשכיב בליליא, לא ירתון ליה בניה!!** הרי לפי הדרש הזה של הפסוק, צריך לומר כי רק מי שמת ביום מוריש נכסיו לבניו, ומי שמת בלילה לא יוריש!!

**דלמא "דין נחלות" קא אמרת,** שמא התכוונת לומר כך, שאין דנים את דין הנחלות אלא ביום, כשאר דיני ממונות? **42**

**42.** לקמן נבאר מה המקור לכך שאין דנים דיני ממונות בלילה. ויש לדון, האם אין לבי"ד תורת "בי"ד" כלל בלילה, או דחשיבי כבי"ד, אלא שנצטוו שלא לדון בלילה. ונפקא מינה, אם עברו ודנו בלילה, שאם נאמר שאין להם תורת בי"ד, אין דינם כלום. ואם רק נצטוו שלא לדון, יש לומר שאם עברו ודנו דינם דין. **ברמב"ן** מבואר שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי. לדעת הירושלמי [סנהדרין פרק אחד דיני ממונות הלכה ו] אם עברו ודנו דינם דין. אך לדעת הבבלי [סנהדרין יא ב] בי"ד שדנו בלילה, אין דינם דין. ובקצות החושן [סימן ה ב] כתב שהגירסא בירושלמי היא משובשת, ואף הוא מודה שאם עברו ודנו אין דינם דין. ושם איירי בגמר דין בלילה. ובזה כשר בדיעבד. עיין שם באורך בדבריו. [ועיין עוד בש"ך חו"מ סי' יח אות ה, שגמר דין לא בעי בי"ד].

ומנלן שחלוקת נחלות דינה הוא כדיני ממונות? **43**

**43.** ברשב"ם במסכת בבא בתרא קיג ב מבואר, דסלקא דעתך אמינא שחלוקת נחלות הרי היא כחלוקת שותפים בעלמא, ולכן לא חשיבה דין. וקא משמע לן דהוי כדין. והקשו הראשונים [עיין שיטמ"ק בבא בתרא שם]: ממה נפשך, אם יש מחלוקת ביניהם, אף שותפים צריכים ללכת לבי"ד, ואם אין מחלוקת בין היורשים, מדוע צריכים לדון בפני בי"ד, וכי אינם יכולים לחלוק בנכסי אביהם בלא בי"ד? ולכן פרשו **התוספות**: אורעא כל הפרשה להיות כדין, לענין שעל כרחם של בנים נעשים כל העומדים שם בשעת צוואה לדיינים, ועושים דין. ואין אחד מהם יכול לומר "איני רוצה לדון בפניכם אלא בפני בי"ד הגדול, או בי"ד חשוב שבעירי". אלא על כרחו מקבל אותם כדיינים. ובדברי הרשב"ם נראה לומר, שמדובר כשיש ביניהם מחלוקת כיצד לחלק, ורוצים לשאול רב כיצד ראוי לחלק מצד הדין. ובזה יש לומר, שהוראת הדיינים תחשב כדין לכל דבר, ואם טעו בשיקול הדעת אין הדין חוזר. אבל ההוראה לגבי חלוקת שותפות רגילה, היא הוראה בעלמא, ואינם נחשבים כדיינים ממילא. עוד יש לומר, שחלוקת

נחלות הוי כדין לענין שאין להורות בה אלא בשלשה, ולא ביחיד. ברכת אברהם. ועיין עוד במשנת יעב"ץ [ח"מ סי' כה אות ה].

**דתניא:** בסוף פרשת נחלות נאמר, **"והיתה לבני ישראל לחוקת משפט"**. **אורעה** [נסתיימה] **כל הפרשה כולה, להיות דין**. למדנו מכאן, שההנחלה צריכה להיות על ידי שלשה, כמו דין.

וכן למדנו מכאן לכל דיני ממונות, להיות דנים תחילתן ביום, כדין נחלות, שנאמר בהן **"והיה ביום הנחילו את בניו"**.<sup>44</sup>

**44. רשב"ם** שם. וצריך באור, הרי בדיבור הקודם כתב הרשב"ם, "שאיך דנים אותם אלא ביום, כשאר דיני ממונות דכתיב בהו, "בית דוד דינו לבקר משפט". ומשמע, שמשם למדנו שדנים אותם ביום, ולא מ"ביום הנחילו את בניו"? וצריך לומר, דהוא קרא אינו בתורה אלא בכתובים, וניחא ליה למצוא לדין זה מקור בתורה. ובתוספות שם הקשו, לדעת רבי מאיר, דדריש בסנהדרין [לד ב] "מקיש ריבים [דינים] לנגעים, מה נגעים [אין רואים אותם אלא] ביום, אף ריבים [אין דנים אלא] ביום", למה לי קרא ד"ביום הנחילו את בניו"? ותצו, דאיצטריך לשאר דינים שאינם ירושה, וסלקא דעתך אמינא שאין ללמוד מירושה כיון שהיא משונה משאר דינים, קא משמע לן שאף שאר דינים אין דנים אלא ביום.

## וכדרב יהודה.

**דאמר רב יהודה: שלשה שנכנסו לבקר** <sup>45</sup> **את החולה. רצו, כותבין את** העדות כפי ששמעו מפי החולה היאך הוא מנחיל את נכסיו. **רצו, עושין דין**. שהרי שלשה הם, ויכולים לדון ולומר, כך הדין שפלוגי יטול חלק זה, ופלוגי חלק זה, שדמיהם מכוונים בשוה, וכיוצא בזה.<sup>46</sup>

**45.** דוקא אם נכנסו לבקר, יכולים להחליט האם להעיד או לדון. אך אם הביאום על מנת להעיד, אינם יכולים להפוך עצמם לדיינים. שאין עד נעשה דיין, כדלהלן. וכן אם כבר כתבו עדות אינן יכולים להפוך לדיינים, מהטעם הנ"ל. **רשב"ם**. אך לדעת התוספות, עד שלא יעידו בפועל, יכולים לחזור ולדון. דפסול "אין עד נעשה דיין" לא שייך אלא כשהעידו בפועל. <sup>46</sup> צריך באור, כיצד עושים דין, והלא אין כאן אדם המעיד לפניהם כלום? ומבאר הרשב"ם, מבואר במסכת ראש השנה [כה ב] "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", וכיון שהם רואים את החולה שמחלק נכסיו בפניהם, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ולצורך מה יעידו עדים בפניהם? ובדין "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", עיין בתוספות [ראש השנה שם], דהוי כעדות על ידי ראיתם. [ועיין בחידושי הגר"ח פ"ג מעדות הל' ד, ובשערי ישר שער ז פרק א]. אך דעת רש"י שם, שרק בעדות החודש מועילה ראיה, כיון דבראיה תלי רחמנא ולא בעדות. אך בדיני ממונות דבעי עדות, לא מהני ראיה הבי"ד. והכא מהני מדין הודאת בעל דין. וכ"כ הרמב"ן בסוגיא. ובדעת הרשב"ם צריך באור, מחד נקט כדברי התוספות, שדין "לא תהא שמיעה גדולה לראיה" שייך אף בדיני ממונות, ומאידך כתב, דמהני מדין "הודאת בעל דין כמאה עדים"? ונראה, שסבר הרשב"ם, שדין "לא תהא שמיעה גדולה מראיה" אינו משום דהוי כעדות, כמש"כ התוספות שם, אלא שדי לבי"ד במה שיש להם בירור מוחלט על פי ראיתם. ובדיני ממונות לא שייך בירור מוחלט אלא מכח "הודאת בעל דין". ונפקא מינא, יעויין במנחת חינוך (מצוה תט) שדין האם בדיינים שדנו על פי ראיתם עצמם שייך בהם הפסול של "נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותם בטלה". והנה, אם נאמר, שראיתם מועילה מדין עדות, אכן יש לפסול עדות מדין "נמצא אחד מהם קרוב או פסול". אך, אם אינה כעדות, אין לפוסלם. בדדיינים לא שייך פסול זה.

וכותבים להם פסק דין שלא יוכלו עוד לערער אחד על חברו.

אך אם היו **שנים**, **כותבין** עדות, **ואין עושין דין**. שאין בית דין פחות משלשה. 47

47. ואפילו אם יצטרף אליהם אדם נוסף אח"כ, אינם יכולים לדון, ד"אין עד נעשה דיין". כדלהלן. דעת הרמב"ם היא שמן התורה אין צריך שלשה דיינים כדי לדון, ובחד סגי. והקשה **הקצות החושן** [סימן ז סק"ו], אם כן מדוע לא יעשו דין, הא מדרבנן עד נעשה דיין? [כדאשכחן גבי קיום שטרות, שאינו אלא מדרבנן, ועד נעשה דיין, ועיין כאן בתוספות ד"ה "ואין עד נעשה דיין"]. ותירץ, דלא אמרינן מדרבנן עד נעשה דיין אלא בגוונא שאין צריך את גוף העדות רק מדרבנן, כגון בקיום שטרות, אך היכא שהעדות נצרכת מן התורה, וראו את העדות בזמן שאינם יכולים לדון מדרבנן, אין עד נעשה דיין. לפי שכבר נעשו עדים ולא דיינים. עיי"ש.

**ואמר רב חסדא לא שנו אלא כשנכנסו לבקרו ביום.**

**אבל** אם נכנסו לבקרו **בלילה**, **אפילו שלשה**, רק **כותבין** עדות, **ואין עושין דין**, אפילו לאחר מכן, כשהאיר היום.

מאי טעמא? משום דבשעת כניסתם **הוּוּ להו עדים**. שהרי אינם יכולים לדון בלילה. ולמחרת כשבאו לדון, אינם יכולים לדון על פי ראייתם בלילה, כי **אין עד נעשה דיין**. 48

48. מדוע אין עד נעשה דיין: א. לדעת הרשב"ם, גזירת הכתוב היא, דכתיב "ועמדו שני האנשים", ודרשינן בשבועות (ל א), בעדים הכתוב מדבר, "לפני ה'", היינו לפני הדיינים. ואשמעינן קרא שצריך להעיד שנים לפני הדיינים. אבל העדים אינם חוזרים ויושבים ודנים. [ולטעם זה יש לדון, האם פסולו הוא משום דבעינן עדים בעמידה ודיינים בישיבה, או דילפינן שאין העדים ודיינים אותם האנשים. ועיין **בקצות החושן** סי' ז סק"ד, ובקובץ **שיעורים** (אות של), ובחידושי ר' אריה ליב מאלין סי' לה]. ב. בתוספות הביא טעם נוסף, אין עד נעשה דיין, משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. כיון שהם עצמם עדים ודיינים לא ירצו לקבל הזמה על עצמם. ולטעם זה, יש להעיר, שאפילו אם ירצו לקבל הזמה לא יוכלו לקבלה, כיון שהם בעלי דינים. ועיין **חידושי ר' שמואל** כתובות ס"ס יט. ג. ברמב"ן מבואר, שאין עד נעשה דיין, כיון שאינם יכולים ללמד על עצמם זכות או חובה.

**אמר ליה: אין, הכי קאמינא! שנינו במשנה: דיני נפשות דנין ביום וכו'.**

ודנה הגמרא: **מנהני מילי?**

**אמר רב שימי בר חייא: אמר קרא [במדבר כה] לגבי החוטאים בבעל פעור, "והוקע אותם לה' נגד השמש", בעוד השמש מאירה.**

**אמר רב חסדא: מניין ל"הוקעה" שהיא תלייה? - דכתיב שאמרו הגבעונים [שמואל ב' כא] "והוקענום לה' [את בני שאול] בגבעת שאול, בחיר ה'."**

**דף לה - א**

**וכתיב [שמואל ב' כא] "ותקח רצפה בת איה את השק, ותטהו לה אל הצור בתחלת קציר".** שהיו בני שאול התלויים, מגולים, והיא כסתה אותם.

**וכתיב [במדבר כה] "ויאמר ה' אל משה: קח את כל ראשי העם".**

**ודנה הגמרא: אם העם חטאו, ראשי העם מה חטאו?**

**אמר רב יהודה אמר רב:** אכן ראשי העם לא חטאו, ולא נידונו על כך, אלא כך **אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: חלק להם בתי דינים.** שראשי העם יתחלקו לכמה בתי דינים כדי לדון את החוטאים.

**ודנה הגמרא: מאי טעמא הוצרכו לדון את החוטאים בכמה בתי דין?**

**אילימא משום שאין דנין בית דין אחד דיני נפשות של שנים אנשים ביום אחד.**

**והאמר רב חסדא: לא שנו** שאין דנים שני אנשים ביום אחד **אלא בשתי מיתות,** כדי שיהיו בית דין עסוקים רק בענין אחד, ולא יפריע להם העיסוק בשתי מיתות שונות מלחפש כל הצורך. **אבל במיתה אחת על עבירה אחת, דנין!**

ובמעשה בעל פעור היתה מיתה אחת לכולם, בסקילה, על עבירה אחת של עבודה זרה!

**אלא,** לשם כך היו צריכים להעמיד כמה בתי דינים, **כדי שישוב חרון אף מישראל.** כי כאשר הקב"ה רואה שכולם עסוקים לקנא לכבודו, אז שב חרון אפו.

**שנינו במשנה: דיני ממונות גומרין בו ביום בין לזכות בין לחובה. דיני נפשות גומרים בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה.**

**ודנה הגמרא: מנהני מילי שדיני נפשות טעונים לינה של לילה לפני הכרעת הדין?**

**אמר רבי חנינא: דאמר קרא [ישעיהו א] על ירושלים, שבעבר "מלאתי משפט. צדק ילין בה".** היו מחפשים את הצדק ומלינים את הדין. ואולם, **"ועתה מרצחים".** אין הם מחפשים את הצדק ואינם מלינים את הדין, ולכן הם קרויים מרצחים. ומוכח שיש להלין את הדין, ולא להכריע בדיני נפשות בו ביום.

**ורבא אמר: מהכא [ישעיהו א] "אשרו חמוץ" - אשרו דיין שמחמץ, שמשאה את דינו,** מלין אותו כדי שייצא הדין לאמיתו.

**ואידך,** רבי חנינא סבר, שהכתוב אומר **אשרו "חמוץ",** חזקו את הנגזל, **ולא את ה"חומץ",** הגזלן.

והיינו, כגון מי שתבע את חברו, שיחזיר לו את הלואתו, והלה טוען שנתן לו משכון על ההלואה והתקלקל המשכון, נזקקים בית דין תחילה לתביעת המלוה, ומוציאים ממנו את הממון, ורק אחרי כן דנים בתביעת המשכון של הלווה.

**ואידך, רבא, שלמד מ"אשרו חמוץ", האי קרא ד"מלאתי משפט", מאי עביד ליה?**

**כדרבי אלעזר אמר רבי יצחק.**

**דאמר רבי אלעזר אמר רבי יצחק: כל תענית שמלינין בו את הצדקה, שאין נותנים בה צדקה לעניים ביום התענית עצמו, כאילו שופך דמים.** כי העניים עיניהם נשואות לצדקה המתחלקת כרגיל ביום התענית, והם נשארים רעבים. **שנאמר "מלאתי משפט, צדק ילין בה, ועתה מרצחים".**

**והני מילי** כאשר היו נוהגים לתת לעניים בתענית, **בריפתא, לחם ותמרי, שאפשר לאוכלם מיד, והעניים מצפים להם כדי לאכלם בסוף התענית. אבל בזוזי, חיטי ושערי - לית לן בה.** שאם נהגו לחלק לעניים כסף, או חטים ושעורים, שאינם עומדים לאכילה מידי, אין העניים מסתמכים שיאכלו מהם בסוף התענית, ולכן, אין עול גדול בהשהיית הנתינה עד מחר.

**שנינו במשנה: לפיכך אין דנין דיני נפשות בערב שבת.**

**ודנה הגמרא: מאי טעמא?**

**ומבאר: משום דלא אפשר.**

**כי היכי ליעבד?**

שמא תאמר, **לדייניה במעלי שבתא, יתחילו לדון בערב שבת, וליגמריה לדייניה** [לזכות] בו ביום, **במעלי שבתא -**

אי אפשר לעשות כן, כי הרי יש לחוש **דילמא חזו טעם לחובה, ואז בעו למיעבד הלנת דין, בליל שבת.**

שמא תאמר, **לדייניה במעלי שבתא, ואם יראו טעם לחובה ילינו את הדין בליל שבת, וליגמריה בשבתא, וליקטליה בשבתא -**

אי אפשר לעשות כן, כי **אין רציחה דוחה את שבת.**

שמא תאמר, **וליקטליה לאורתא**, בליל מוצאי שבת -

אי אפשר לעשות כן, כי **"נגד השמש"**, בעוד השמש זורחת, **בעינן**.

שמא תאמר, **וליגמריה לדיניה בשבתא**, **וליקטליה בחד בשבתא**, ביום ראשון.

אי אפשר לעשות כן, כי **נמצא אתה מענה את דינו**, לאחר שנגמר דינו למיתה בשבת.

ושמא תאמר, **נידייניה במעלי שבתא**, **ונגמריה בחד בשבתא**, ונהרגנו בו ביום, ולא יהיה בכך עינוי הדין, כי כל עוד לא נגמר הדין מצפה הנידון להצלה -

אי אפשר לעשות כן, כי **מינשו טעמייהו**. כשיבואו הדיינים לגמור את הדין ביום ראשון, יתכן והם ישכחו את טעמם לחייב ביום ששי.

ומקשה הגמרא: האם יתכן לומר שישכחו, **אף על גב דשני סופרי הדיינין עומדים לפניהם, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין?** -

ומתרת הגמרא: **נהי דבפומא**, את הטעם שאמרו הדיינים לחייב **כתבין** סופרי הדיינים, ויזכרו את יסוד הטעם, אבל **ליבא דאינשי**, את מחשבת הלב להעמיד את הטעם באופן מיושב, **אינשי**, יכולים הם לשכוח, **הלכך לא אפשר** לדון בערב שבת ולגמור ביום ראשון.

ומביאה עתה הגמרא דיון בין רבי יוחנן לריש לקיש, לגבי קבורת מת מצוה בשבת, אם כי אין ענין זה נוגע לכאן, משום שבסוף הדיון תשאל השאלה שתהיה מיתת בית דין דוחה שבת, שהוא מהענין שלפנינו.

**אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: ותהא קבורת מת מצוה דוחה שבת מקל וחומר** מהעבודה של הקרבנות במקדש, שדוחה שבת.

**ומה עבודה, שדוחה שבת - קבורת מת מצוה דוחה אותה**, מלימוד מיוחד **"ולאחתו"**, וכפי שמבארת הגמרא:

**כדתניא**: נאמר בתורה לגבי נזיר, שאסור לו להיטמא בטומאת מת, והוסיפה התורה לומר, שאפילו לקרוביו שמתו, הוא לא ייטמא.

ודנה הברייתא: אמר הכתוב לגבי נזיר **[במדבר ו] "לאביו ולאמו, לאחיו ולאחתו"**, לא יטמא להם במותם".



"לאחותו", **מה תלמוד לומר?** 49 הרי מקרא זה מיותר הוא, לפי שכבר אמרה תורה "על נפש מת לא יבוא", ולא הוציאה את קרוביו מכלל האיסור, ולכן שואל התנא מה בא הפסוק המיותר הזה ללמדנו?

49. עיין ברש"י שמביא את דברי הספרי, שמ"אביו" לומדים שטמא הוא למת מצוה, "לאמו" בא ללמד שאם היה הנזיר כהן, שיש עליו שתי קדושות, בכל זאת הוא מיטמא למת מצוה, ו"לאחיו" בא ללמד שאם היה הנזיר כהן גדול, בכל זאת הוא מיטמא למת מצוה, ומ"לאחותו" נלמד על כך שאפילו יתבטל מפסח וממילה, בכל זאת יטמא למת מצוה.

## דף לה - ב

**הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו, ולמול את בנו, ששני דברים אלו חמורים הם, שחייבים כרת על ביטולם, ושמע שמת לו מת קרוב, יכול יטמא למתו ויהיה נדחה מקרבן פסח, או ידחה את מילת בנו כדי להתעסק בקבורת מתו?**

**אמרת "לא יטמא"!**

**יכול כשם שאינו מטמא לאחותו, כך אינו מטמא ל"מת מצוה", שהוא מת שאין לו קוברים?**

**תלמוד לומר "ולאחותו".**

מלמד יתור הכתוב כי רק **לאחותו הוא דאינו מטמא**, על אף שהוא מצווה להיטמא לה אם לא היה נזיר, **אבל מטמא הוא למת מצוה**, על אף שבכך תתבטל מצות קרבן פסח או מצות מילה.

**ושאל ריש לקיש את רבי יוחנן: אם כן, שבת, שנידחת מפני עבודה, אינו דין שתהא קבורת מת מצוה דוחה אותה!**

**אמר ליה רבי יוחנן: רציחה, הריגת המחוייב מיתה בבית דין תוכיח, שדוחה את העבודה, שאם רצה הכהן לעבוד, והוא חייב מיתה, לוקחים אותו והורגים אותו, שנאמר "מעם מזבחי תקחנו למות", 50 ואינה דוחה את השבת. אמר לו ריש לקיש: רציחה גופה תדחה את השבת, מקל וחומר: מה עבודה, שדוחה את השבת, רציחה דוחה אותה, שנאמר [שמות כא] "מעם מזבחי תקחנו למות".**

**שבת, שנידחת מפני עבודה - אינו דין שתהא רציחה דוחה אותה?**

**אמר רבא: כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל שאין רציחה דוחה שבת.**

**דתנא דבי רבי ישמעאל: [שמות לה] הרי אמרה תורה בשבת "לא תעשו כל מלאכה", ובכך נכללו כל המלאכות, אם כן יש לשאול, מה שאמר הכתוב פסוק בפני עצמו למלאכת הבערה, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", מה תלמוד לומר? מה פסוק זה בא ללמד?**

ולפני שמביאה הגמרא את המשך דבריו, היא תמחה על שאלתו ותמחה על דבריו: וכי יש לשאול על דברי הכתוב הזה, **מה תלמוד לומר?**

והרי נחלקו תנאים במשמעות החידוש הנלמד מהפסוק הזה!

**אי לרבי יוסי**, בא הכתוב לחידוש גדול, שהבערה, ל"לאו" יצאת, היא באה לחדש שעל מלאכת הבערה בשבת אין חייבים מיתה אלא היא רק בעונש על עבירת איסור לאו.

**אי לרבי נתן**, הרי הבערה לחלק יצאת! לומר שחייבים על מלאכות שבת קרבן חטאת על כל מלאכה ומלאכה לחוד.

**כדתניא: הבערה ללאו יצאת, דברי רבי יוסי.**

**רבי נתן אומר: לחלק יצאת.** שיצאה הבערה להכתב בפני עצמה, כדי ללמד על שאר המלאכות, שחייבים קרבן חטאת על כל אחת בפני עצמה.

**אלא, אמר רבא: תנא דבי רבי ישמעאל, המילה "מושבות" שבדברי הכתוב קשיא ליה, מה תלמוד לומר.**

**"מושבות"** [בכל מושבותיכם], שאמר הכתוב, ללמד שינהג איסור הבערה בשבת בכל מקום, גם בחוצה לארץ, **מה תלמוד לומר?**

**מכדי**, הרי שבת חובת הגוף היא, ושמירתה אינה מכלל התלויות בארץ ישראל, וחובת הגוף פשיטא הוא שהיא נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ. ואם כן, המילה **"מושבות" דכתב רחמנא, למה לי?**

ועתה מביאה הגמרא את המשך דברי הברייתא:

משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד: לפי שנאמר [דברים כא] "כי יהיה באיש חטא משפט מות, והומת". שומע אני שימיתוהו בית דין בין בחול בין בשבת, מקל וחומר מעבודה, כדלעיל. והא מה אני מקיים [שמות לא] "מחלליה מות יומת" - בשאר מלאכות, חוץ ממיתת בין דין.

או אינו כך, אלא אפילו מיתת בית דין אינה דוחה את השבת. ומה אני מקיים "והומת"

- בחול, אבל לא בשבת. 51 או אינו אלא אפילו בשבת?

51. כי על הקל וחומר יש לפרוך, שקבורת מת מצוה תוכיח, שדוחה עבודה אך אינה דוחה שבת. רש"י

תלמוד לומר "לא תבערו אש בכל מושבתיכם". וגם להלן בפרשת העונש של רוצח במזיד או בשגגה, הוא [הכתוב] אומר: [במדבר לה] "והיו אלה לכם לחקת משפט לדרתיכם בכל מושבתיכם".

ולמדנו בגזירה שוה של "מושבות": מה, כמו "מושבות" האמורים להלן, בפרשת רוצח, מדובר בהן בעונש של בית דין, אף "מושבות" האמור כאן, על הבערה בשבת, מדובר בהם בעונש הנעשה על ידי בית דין.

ואמר רחמנא לגבי עונש הנעשה באמצעות הבערה במיתת שריפה בבית דין, 52 "לא תבערו אש בכל מושבתיכם".

52. איסור ההבערה אינו ב"שריפת" האדם, כי באדם החוטא עצמו לא נעשית מלאכת הבערה, אלא יוצקים לקרבו עופרת רותחת. ולצורך הרתחת העופרת יש צורך בהבערה. ועיין בדברי הרשב"א במסכת יבמות [ו ב], שדן בשאלה כיצד היה מקום לומר שמיתת שריפה תדחה שבת, והרי המלאכה של ההבערה נעשית לפני שיוצקים את העופרת לפיהו של הנשרף.

אמר אביי: השתא, דאמרת אין רציחה דוחה את השבת - אין רציחה דוחה את העבודה, מקל וחומר;

ומה שבת, שנידחית מפני העבודה - אין רציחה דוחה אותה. עבודה, שהיא דוחה את השבת - אינו דין שלא תהא רציחה דוחה אותה!

ומקשה הגמרא: אלא הא דכתיב "מעם מזבחי תקחנו למות"!!?

ומתרצת: ההוא לקרבן יחיד, דלא דחי שבת.

**אמר רבא:** אם באת לדרוש קל וחומר זה, יקשה לך כיצד נעמיד את הפסוק "מעם מזבחי תקחנו למות", כי לא תהא רציחה דוחה אפילו קרבן יחיד, מקל וחומר:

## דף לו - א

**מה יום טוב, שנדחה מפני קרבן יחיד, אם נאמר שנדרים ונדבות קריבים ביום טוב, בכל זאת אין רציחה דוחה אותו. קרבן יחיד, שהוא דוחה את יום טוב, אינו דין שלא תהא רציחה דוחה אותו!**

**הניחא למאן דאמר אין נדרים ונדבות קריבין ביום טוב, שקרבן יחיד אינו דוחה יום טוב, אפשר להעמיד את "מעם מזבחי" בקרבן יחיד שאינו דוחה לא שבת ולא יום טוב, ושפיר ישאר הקל וחומר.**

**אלא למאן דאמר נדרים ונדבות קריבין ביום טוב, שלפיו קרבן יחיד דוחה יום טוב, אי אפשר לדרוש את הקל וחומר, כי לפיו לא יתכן הפסוק של "מעם מזבחי תקחנו למות"**

**- מאי איכא למימר?**

**אלא, אמר רבא** [זו היא מסקנת דבריו]: בהכרח שהכתוב "מעם מזבחי תקחנו למות" עוקר לגמרי את הקל וחומר. כי לא מיבעיא למאן דאמר נדרים ונדבות קריבין ביום טוב, אי אפשר לדרוש את הקל וחומר, דהא לא מתקיים "מעם מזבחי" כלל, אפילו לא בקרבן יחיד.

**אלא אפילו למאן דאמר נדרים ונדבות אין קריבין ביום טוב, שלפיו היה מקום לומר שהפסוק "מעם מזבחי" הולך על קרבן יחיד שאין בו את הקל וחומר, הכתיב "מעם מזבחי" - מזבחי המיוחד לי.**

**ומאי נינהו? תמיד, שהוא עיקר הקרבנות.**

**ואמר רחמנא [שמות כא] "מעם מזבחי תקחנו למות".**

נאמר במשנה: **דיני ממונות הטמאות והטהרות מתחילים מן הגדול - משום כבודו.**

**אמר רב, אנא הואי** [הייתי] **במניינא דבי רבי**, במנין הדיינים של רבי יהודה הנשיא, וכשדנו דיני ממונות, **מינאי דידי הו מתחילי ברישא** [ממני החל המנין], ושאלו ממני תחילה אף על פי שלא הייתי גדול בכולם. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> בגיטין [נט א] פירש רש"י: הוא היה בינוני לא מהגדולים ולא מהקטנים, ואני שמעתי שקטן שבהם היה. ועיין מהרש"ל ומהרש"א בהמשך הסוגיה האם מתחילין מהקטן ביותר או מזה שאחרי הגדול שבדיינים ודבריהם תלויים בשני הפירושים ברש"י.

ומקשה הגמרא: **והא אנן** במשנתנו שנינו - דיני ממונות **מתחילין מן הגדול תנן?**

ומתרתת הגמרא: **אמר רבה בריה דרבא, ואיתימא** - יש אומרים שתירוץ זה אמרו **רבי הלל בריה דרבי וולס**:

אין להביא ראיה מבית הדין של רבי, משום **דשאני מניינא דבי רבי, דכולהו מנייניהו מן הצד הו מתחילי**, את כל הדינים שדנו לפניהם התחיל לדון מהדיינים שבצד ולא מהגדול, משום ענוותנותו של רבי יהודה הנשיא. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> כך פירש רש"י, והוסיף הנימוקי יוסף לבאר, שרבי היה מתירא דכיון שלא היה כמותו מימות משה כמבואר בהמשך הגמרא, שהיו תורה וגדולה על שולחנו, שמא ימנעו הדיינים ולא ירצו לחלוק עליו גם בדיני ממונות ולכך התחיל מן הצד. אבל בגיטין פירש רש"י שרבי היה סבור שהפסוק "לא תענה על ריב" הנדרש כאילו נאמר "לא תענה על רב", נכתב גם על דיני ממונות, ולכן הקדים רבי את הקטן כדי שלא יצטרך לחלוק על הגדול. ולפי פירושו של רש"י בסוגיין כתב המהרש"ש לבאר מדוע הסמיכה הגמרא לשמועה זו את הנאמר מימות משה עד רבי לא היתה תורה וגדולה במקום אחד, שכן אסור לנשיא למחול על כבודו שמא יבואו לזלזל בכבודו ותרבה מחלוקת בישראל, ולכן מן הדין היה לרבי להתחיל דיני ממונות ממנו ולא מן הצד אבל כיוון שאצל רבי היו תורה וגדולה על שולחנו, אין חשש לכך ולכן יכל רבי להתנהג בענוה יתירה. ובנימוקי יוסף להלן כתב שטוב להקדים גם בדיני ממונות מן הצד כדי שלא ימנע הקטן לומר את דעתו אחרי שישמע את דעת הגדול, והוכיח כן ממנינא דבי רבי שהתחילו לדון מן הצד גם בדיני ממונות. והקשה התומים [יח א], דאם כן מה הקשה רב על הנאמר במשנה מתחילין מן הגדול ממנינא דבי רבי, הלא באמת אף שאפשר להתחיל מן הגדול עדיף להתחיל מן הצד ומשום כך הקדים רבי את הקטן? וביאר התומים, כי אמנם עדיף להתחיל מן הצד, אבל אם לפעמים מתחילים מן הצד ולפעמים מהגדול יש בכך זילותא לגדולים, וסבר המקשן שמנינא דרבי לפרקים התחילו מהצד, ועל כך הוקשה לו הרי ההלכה להתחיל מהגדול והקדמת הקטנים לפרקים היא זילותא, ותרצינן, שאני מנינא דבי רבי שתמיד היו עושים כן ושוב אין זילותא.

אגב שהוזכרה מימרא אחת של רבה ואיתימא רב הלל, הביאה הגמרא מימרא נוספת שלהם.

**ואמר רבה בריה דרבא ואיתימא רבי הלל בריה דר' וולס, מימות משה רבינו ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד**, לא אירע בתקופה שבין משה רבינו לרבי, שהתורה והגדולה של כל ישראל יהיו בידי אדם אחד. <sup>3</sup> תמחה הגמרא, וכי לא היה כן!!

3. פירש רש"י שהיה משה גדול בתורה ובמלכות, ורבי היה גדול בתורה ובנשיאות. ובגיטין פירש שהיו גדולים בתורה ובעושר. ולכאורה מדוקדק ברש"י כדעת הרמב"ם [בית הבחירה ו יא] שהיה למשה דין מלך. [ועיין מד"ר ויקהל פרשה מח]. אמנם היה למשה גם דין ראש הסנהדרין כמבואר ברמב"ם סנהדרין א ג, ולפי זה היו לו גדולה של מלכות ושל נשיאות. ובמהרש"א בגיטין כתב שגדולה היינו מלך או נשיא או כהן גדול, אבל נביא לא היה גדולה. ולדברי רש"י בסוגיין צריך לומר שכל אותם שהוזכרו בהמשך הגמרא, היה להם גדולה של מלכות או נשיאות או כהן גדול, ולפירושו בגיטין צריך לומר שהיו עשירים. וראה להלן.

#### 4 **הא הוה יהושע**, שהיה גדול בתורה ובגדולה מכל ישראל שבדורו!!

4. לשיטת הרמב"ם [מלכים א ג] היה ליהושע דין מלך וזה מתאים עם פירוש רש"י שגדולה היינו מלכות או נשיאות, ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה [פרשת וילך] שמשם מסר ליהושע גם את המלכות וגם את ראשות הסנהדרין.

ומתוצאת הגמרא: 5 אמנם אצל יהושע היו תורה וגדולה, אבל לא היה יחיד בדורו, שכן באותו דור **הוה אלעזר בן אהרן הכהן**, שגם הוא היה גדול בחכמה. 6 ושוב מקשה הגמרא: 7 **והא הוה פנחס** לאחר שמת אלעזר אביו והיה הוא הכהן גדול והחכם שבדור, ונמצא שהיו אצלו תורה וגדולה במקום אחד?

5. התוספות הקשו מדוע הגמרא לא תירצה שהיה בזמן יהושע עתניאל בן קנו, שהחזיר את ההלכות שנשתכחו בימי משה [וכן משמע שהיתה לו גדולה מהמבואר בשופטים ג י] - "ותהי עליו רוח ה'", ועיין שם במלבי"ם שפירש - לשפט את ישראל? וראה ברש"י בהמשך שמנה מהזקנים שקיבלו מיהושע את עתניאל. וראה בהערה 7 את דעת המהר"ם שיף שהזקנים היו חשובים רק ביחס לפנחס ולא ביחס לאלעזר, ולפי זה כל שכן שביחס ליהושע לא נחשב עתניאל בן קנו כגדול כמוהו, ומיושב אם כן מדוע לא הזכירה הגמרא את עתניאל עם יהושע. ובקושיית התוספות לכאורה צריך ביאור, מנין שזה שהחזיר את ההלכות זו ראה שהוא גדול מיהושע בתורה, הרי ההלכות נשכחו מיהושע כעונש ומחמת כן לא ניתן לו להחזירם וראה בתמורה [טז א] הוא עתניאל הוא יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל ואולי זו ראיית התוספות שהיה גדול בתורה, אבל עדיין צריך ביאור מנין שבזמן יהושע כבר היה גדול שמא רק לאחר זמן בדורו של פנחס נעשה גדול הדור בתורה, שהרי הוא הנהיג את ישראל ארבעים שנה, כמבואר בסדר עולם הביאו רש"י בשופטים [יא כו]. 6. לפי דברי המהרש"א בגיטין לכאורה היה לאלעזר גם גדולה שהרי היה כהן גדול, אבל ברש"י משמע שהיה גדול רק בחכמה, וכן כתב להדיא היד רמה, וצריך לומר שגדולת כהן גדול אינה נחשבת כגדולת מלך וראה הערה 13. 7. בגיטין [נט א] הקשתה הגמרא הרי אלעזר היה חי גם לאחר שמת יהושע ונשאר יחיד בדורו? ותירצה הגמרא הוה פנחס עמו, ושוב מקשינן הא הוה פנחס, כפי שהקשתה הגמרא כאן. ולכאורה צריך ביאור מדוע השמיטה הגמרא כאן את הקושיה והא הוה אלעזר לחר שמת יהושע, וצריך לומר שאלעזר לא האריך ימים הרבה אחרי יהושע ולכן לא מנתה אותו הגמרא כאן. וכן איתא בילקוט שמעוני: "יהושע פירנס את ישראל שלושים ושמונה שנה, בו בפרק מת אהרן הכהן". ובתוספות ד"ה כולחו שני כתבו שאין להקשות על הגירסא בגיטין כיצד מקשינן הא הוה אלעזר הרי לא היה כל שנותיו עם תורה וגדולה במקום אחד ומבואר להלן שצריך שיהיו כל שנותיו עם תורה וגדולה, שכן עיקר גדולתו התחילה לאחר מיתת יהושע ונמצא שבתקופת גדולתו היו לו תורה וגדולה במקום אחד. ולפי המבואר נמצא שמתחילת גדולתו עד מיתתו של אלעזר היתה זו תקופה קצרה.

ומתוצאת הגמרא: הרי **הוּו זקנים** שקיבלו מיהושע כגון עתניאל אבצן ובעוז, והאריכו ימים אחריו. 8

8. לכאורה כבר בקושיה הא הוה אלעזר יכלה הגמרא לתרץ הו זקנים? וכתב המהר"ם שיף בגיטין שאותם זקנים לא היו כל כך חשובים לגבי אלעזר אבל לגבי פנחס היו חשובים עיין שם.

ומקשה הגמרא: **והא הוה שאול המלך?**

ומתרצת הגמרא: הרי בזמנו **הוה שמואל**, שהיה גדול בתורה. 9

9. ראה בהערה הבאה את דברי המהרש"א שלא היתה לשמואל גדולה, וכן כתב ביד רמה.

ותמהה הגמרא: **והא נח נפשיה** של שמואל בחיי שאול, ואם כן נשאר שאול יחיד בדורו בתורה ובגדולה?

ומיישבת הגמרא: זו שאמרנו לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד **בכולהו שניה** - בכל שנותיו הוא **דקאמרינן**, שמתחילת גדלותם היו בעלי תורה וגדולה שבאותו הדור, שכן משה ורבי משעה שקבעו ישיבתם לא היה כמותם בתורה ובגדולה. ואילו שאול בתחילת גדולתו היה שמואל עמו 10.

10. מה שלא הקשתה הגמרא "והא הוה שמואל" כתב המהרש"א שלא היתה לו גדולה אלא רק תורה, אבל גדולה זה רק מלך נשיא או כהן גדול ולא נביא.

ושוב מקשה הגמרא: **והא הוה דוד המלך**, שהיה גדול מכל ישראל בתורה ובגדולה?

ומתרצת הגמרא: הרי **הוה עימו עירא היאירי** שהיה רבו 11, והיה גדול כמותו בתורה.

11. פירש רש"י דוד היה מנהיגו עליו לראש, ולפי דברי המהרש"א אף הוא לא היתה לו גדולה אלא רק תורה.

**והא נח נפשיה** של עירא בחיי דוד ונשאר דוד לבדו גדול בתורה וגדולה?

ושוב מתרצת הגמרא: **כולהו שניה קאמרינן**, ואילו דוד בתחילת גדולתו היה עירא עימו.

ומקשה הגמרא: **והא הוה שלמה המלך** שהיה גדול בתורה ובמלכות מכל ישראל שבדורו?

ומתרצת הגמרא: בדורו של שלמה **הוה שמעי בן גרא** שהיה גדול כמותו בתורה! 12

12. כתב רש"י גדול היה, שהרי ירד לקראתו לירדן באלף איש. וביד רמ"ה כתב שהיה שמעי גדול מדוד! וכן משמע בברכות [ח א] שהיה שמעי רבו של שלמה והיה שלמה כופה את דעתו בפניו. ובפשטות משמע ששמעי היה גדול רק בתורה, אבל ברש"י [בשמואל ב, טז יא] איתא, שהיה שמעי ראש הסנהדרין, ולפי זה היו לו תורה וגדולה! והוסיף הרמ"ה דאף שמצינו שהיה שלמה חכם מכל אדם, מכל מקום לא קיבל את חכמתו אלא לאחר זמן ולא היה מתחילת גדלותו.

ומקשה הגמרא: **והא** לבסוף שלמה **קטליה** הרג את שמעי ונותר הוא לבדו בעל תורה וגדולה?

ושוב מתרצת הגמרא: **כוליה שניה קאמרינן**.

ומקשה הגמרא: **הא הוה חזקיה** מלך יהודה שהיה גדול בתורה ובגדולה מכל ישראל?

ומתרצת הגמרא: בימי חזקיה **הוה שבנא**, שהיה ממונה על בית חזקיה, והיתה ישיבתו גדולה משל חזקיה. [כדאיתא לעיל כו א שאצל חזקיה היו אחד עשר אלף ואצל שבנא שלוש עשרה אלף]

ותמהה הגמרא: **והא איקטיל** הרי נהרג שבנא על ידי סנחריב ונשאר חזקיה יחיד בדורו?

ושוב מתרצת הגמרא: **כולהו שניה קאמרינן**. ומקשה הגמרא: **והא הוה עזרא** הסופר שהיה כהן גדול, ומופלג בתורה וגדולה מכל ישראל?

ומתרצת הגמרא: בזמן עזרא הסופר **הוה נחמיה בן חכליה**, שהיה מושל בארץ יהודה והיה גדול מעזרא בגדולה. <sup>13</sup>

<sup>13</sup> כתב היד רמ"ה נחמיה היה עדיף בגדולה מעזרא, לפי שהיה מושל בכל ארץ יהודה. ומשמע שהממשלה נקראת גדולה יותר מכהן גדול. וכן מוכח לעיל ראה הערה 6

ומעתה נתקיימו דברי רבה ואיתימא רבי הלל, שלא מצינו תורה וגדולה במקום אחד מימות משה רבינו עד רבי.

**אמר רב אדא בר אהבה: אף אני אומר** על דרכו של רבה ואיתימא רבי הלל: **מימות רבי עד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד**.

ומקשה הגמרא, וכי **לא** היה כמותו, **והא הוה הונא בר נתן?**

מתרצת הגמרא: **הונא בר נתן מיכף הוה כייף ליה** היה כופה את דעתו **לרב אשי**, ולכן נחשב רב אשי יחיד בדורו.

נאמר במשנה: **דיני נפשות מתחילין מן הצד**.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי**, מהו המקור להלכה זו שלא להתחיל מהגדול בדיני ממונות, אלא מהצד.



**אמר ר' אחא בר פפא: אמר קרא "לא תענה על ריב",** ודרשו חכמים ממה שבכתוב נאמר **"לא תענה על רב"** [ללא י], דמשמע שאין הדיין הקטן יכול לענות ולחלוק על דברי הגדול שבדיינים, ואם כן, אם יתחילו מהגדול שוב לא יוכלו הקטנים יותר לסתור את דבריו, ולפיכך מתחילים מהצד ומסיימים בגדול. <sup>14</sup>

<sup>14</sup> לשון רש"י: לא מתחילין מיניה [מהגדול] דלמא חזא ליה חובה ולא פלגינא עילויה [הקטן ימנע מלחלוק עליו], ומתחילים מן הצד שלא ישמע אחד דברי אחד מן המזכים ויטכים עמו. ובביאור דבריו כתב המהרש"ל שהוקשה לו מדוע מתחילין מן הקטן ביותר הלא אפשר להתחיל מן השני שאחר המופלא שכן עליו אפשר לחלוק כי הפסוק נאמר רק על הגדול ולא על השני, ועל כך תירץ רש"י כי אכן אם ישאלו את הגדול ויחייב יוכל הקטן לחלוק עליו ולזכותו, אבל חוששין שמא הגדול יזכה והקטן ישמע וירצה לזכותו גם כן והתורה אמרה וביערת הרע מקירבך. המהרש"א והמהר"ם גרסו ברש"י "כדי שישמע אחד וכו'", ולדבריהם אדרבה באמת מתחילין מהשני שאחרי המופלא כדי שישמע הקטן את דברי המזכים ויזכה גם הוא עמהם. הנימוקי יוסף כתב, הא דדרשינן לא תענה על רב אין הכוונה שאסור לקטן לחלוק על הגדול, אלא הכוונה היא שמלכתחילה אין לערוך הדין באופן שיתכן שהקטן ימנע מלחלוק על הגדול מפני בושותו ולכן יש להקדים את הקטן. והוסיף טוב הדבר להתחיל גם בדיני ממונות מן הצד ראה הערה 2. ובסמ"ע [יח ב] כתב, שמדברי התוספות משמע שאסור לו לחלוק על רבו אלא רק בדרך שאלה, ודלא כהנימוקי יוסף.

**רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מהכא,** [שמואל א, כה יג] במעשה דנבל הכרמלי שמרד בדוד נאמר - **"ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש [את] חרבו ויחגרו איש [את] חרבו ויחגור גם דוד את חרבו"**, ומשמע שדוד הכריע את הדין אחרי אנשיו.

**אמר רב: שונה אדם לתלמידו** יכול אחד מהדיינים ללמוד עם תלמידו נידון שבא לפני בית הדין, **ודן עמו בדיני נפשות**, ומראה לו את דעת המחייבים ודעת המזכים, ואם התלמיד מכריע כאחד מהצדדים מצרפים את דעתו של התלמיד להכרעת הדין.

ומקשה הגמרא: **מיתבי, דיני הטהרות והטמאות** פוסקים אותם על פי דין יחידי, אבל אם ישנה מחלוקת צריכים החולקים לעמוד למנין, ומכריעים כפי רוב הדיעות. ואם היו בצד אחד **האב ובנו**, אף על פי שהם קרובים, שניהם כשרים וכן אם היו שנים מהדיינים **הרב ותלמידו, מונין להם שנים**, מחשיבים אותם כשני דיעות. <sup>15</sup> אבל בדינים הצריכים מן התורה לכל הפחות שלושה דיינים, כגון **דיני ממונות ודיני נפשות ודיני מכות**, וקבלת עדות **קידוש החדש, ועיבור שנה**, אם היו שני דיינים שהם **אב ובנו**, או **הרב ותלמידו, אין מונין להן אלא אחד**, ואינם נידונים כשני דיינים. <sup>16</sup>

<sup>15</sup> גירסת הרמב"ם [סנהדרין יא ז] בברייתא היא: דיני ממונות הטמאות והטהרות אב ובנו הרב ותלמידו בשנים, נפשות מכות וכו' באחד. והשיגו הראב"ד "אין הגמרא כן". וביאר הגרי"ז [הובא בספר הזיכרון אש תמיד עמי תקנב] שלדעת הרמב"ם שבכל דין ישנם שני חלקים, בתחילה דנים מהי ההלכה, ואחר כך דנים כיצד להכריע למעשה, והנידון מהי ההלכה שווה בדיני ממונות ובטמאות וטהרות שבשניהם היחיד יכול לדון מהי ההלכה רק בלי להכריע, ולפי זה מה שכתב הרמב"ם דיני ממונות הטמאות והטהרות אב ובנו בשנים, הכוונה היא כשעומדים למנין מהי ההלכה לפני הכרעת הדין

מצטרפים האב ובנו כשנים, אבל להכרעת הדין אינם מצטרפים, שהרי הם פסולים לדון יחד. וראה הערה הבאה. **16.** לכאורה צריך ביאור מהיכתי תיתי לצרף את האב ובנו הרי הם קרובים ופסולים לעדות. וכתב הרמב"ם [סנהדרין יא ח] שמדובר באופן שאחד מהם דיין בסנהדרין והשני הוא מן התלמידים היושבים לפני הסנהדרין, שאם אמר תלמיד יש לי ללמד זכות או חובה שומעין דבריו ונושאים ונותנים עימו ונמנין עימו. והשיגו הראב"ד הרי בשעת משא ומתן אין עומדים למנין, ולאחר גמר דין פשיטא שאין מצטרפים. ועל עיקר הקושיה כתב הראב"ד שבאמת מטעם זה אין אב ובנו מצטרפים אלא לטומאות וטהרות שאין צריך בית דין ורק הרמב"ם הוצרך לתירוץ הנזכר משום שהוא גרס בברייתא שגם בדיני ממונות מצטרפים התלמיד ורבו. ובישוב שיטת הרמב"ם כתב הכסף משנה שם וביאור דבריו בקהילות יעקב [ג] שאף שאין התלמיד מצטרף למנין, מכל מקום אם נסתפקו הבית דין באיזו הלכה כגון מה הדין בתבעו חיטים והודה לו בשעורים, הרי הם באים לבית המדרש וכל מי שאומר את דעתו מצטרף למנין מהי ההלכה [לא לגבי הבעלי דינים שבבית דין] ומהאי טעמא גם התלמידים יכולים לומר את דעתם, אבל כשעומדים למנין להכרעת הדין מכריעים הדיינים בינם לבין עצמם לפי מה שהוציאו מההלכה קודם לכן. ולפי זה הבן מצטרף עם רבו כשתי דיעות לגלות את ההלכה קודם הכרעת הדין, אבל בגמר הדין אינו מצטרף. וכן ביאר הגר"ז בדעת הרמב"ם ראה הערה קודמת.

הרי מבואר בברייתא שדעת התלמיד אינה מצטרפת להכרעת הדין עם הרב וקשה לרב.

## דף לו - ב

ומתרצת הגמרא: **כי קאמר רב** שאפשר לצרף את דעת התלמיד עם רבו להכרעת הדין בדיני נפשות, מדובר בתלמידים **כגון רב כהנא ורב אסי**, שאינם מכריעים את הפסק לפי סברת רבם, לפי שכל לימודם מרבם היה - **דלגמריה דרב הוּו צריכי**, היו צריכים ללמוד מרבם את השמועה שקיבל הוא מרבו, ואילו **לסבריה דרב** את ההסבר ותוספת ההבנה של רבם **לא הוּו צריכי**, כי היו יודעים להסביר ולפרש מדעתם.

ולפיכך גם אם יספר להם רבם את המעשה הבא לפני בית הדין וילמד אותם את אשר שמע מרבותיו בענין זה, לא יכריעו כמו הכרעת רבם בגלל דבריו, אלא רק לאחר שיבררו את שורשי הסברות לפי הבנתם יפסקו את הדין מדעתם, והרי הם נידונים כתלמיד המכריע מדעת עצמו ולא על פי רבו. **17**

**17.** רש"י הוסיף: "דאי משום גמרא דשמע מיניה, כל ישראל נמי ממשא קיבלו, ואין אלו טעמי הבנת ליבו דנימא אם היתה חכמתו מרב אחר היה אומר טעם אחר", כלומר הבנתם לא היתה מושפעת כלל ממה שאמר להם רבם, אלא היו דנים כל שמועה ששמעו לפי הבנתם הם. **ובשולחן ערוך** [יח ה] כתב לחלק שאם הרב מלמד את תלמידו בשביל הכרעת דין הבא לפניו צריך שיהיה התלמיד כדבר אמי ורב אסי שמכריעים על פי הבנתם, אבל אם מלמדו שלא בשעת הכרעת דין, ואחר כך בא דין לפניו אפשר לצרף את התלמיד גם אם יש לו רק קצת סברא להבין ולישא וליתן ואין צורך שיבין כל דבר מדעתו. ומקור דבריו **מהמרדכי** [תשטו]. והעיר **האורים ותומים** [אורים ח] שדברי המרדכי אינם עולים בקנה אחד עם דברי רש"י, שכן רש"י הביא ראיה לדבריו ממה שמשה לימד את כל ישראל, ולכאורה ההבנה בזה שאם הרב אינו יכול לדון עם זה שלמד עימו גמרא אם כן משה לא יכל לדון עם כל ישראל שלמדו ממנו, ואילו לדברי המרדכי זו אינה ראיה שכן משה למד איתם לפני שבא הדין לפניו ובכי האי גוונא כולם מיצטרפים עימו, וצריך לומר שהיתה למרדכי ראיה אחרת לכך שהלומד מרבו רק את עיקרי

הדינים מצטרף עימו לדין, וצ"ע. אמנם, יתכן שכוונת רש"י היא דכיוון שכולם למדו ממשה אם כן יכל אותו תלמיד ללמוד את ההלכות האלו גם מרב אחר ואינו נקרא תלמיד מחמת זה לפוסלו לדין עימו.

אבל בדיני טומאות וטהרות מצרפים את דעת התלמיד גם אם כל ידיעותיו בין בהלכה ובין בסברא הן משל רבו. **18**

**18.** וכך פסק הרמ"א [יח ה] בשם הנימוקי יוסף, ובכנסת הגדולה הסתפק האם כוונתו שאין צריך שיהי התלמיד כרב אמי ורב אסי ומכל מקום צריך שיהי מבין קצת מסברתו, או שמא אפילו אם כל ידיעותיו בהלכה ומסברא הן מרבו מצטרף עימו. והוכיחו התומים [יח ה] וחיידושי הגהות על הטור [יח ו] מדברי הרמב"ם כמו הצד השני.

**אמר רבי אבהו, עשרה דברים שנינו במשנה שיש בהם חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות, וכולן אין נוהגין בשור הנסקל, שאינו שווה באף אחד מהם לדיני נפשות, חוץ מכך שצריך הכרעת דינו בעשרים ושלושה.**

**מנא הני מילי, מנין שיש חילוק בין דיני נפשות של אדם לדין שור העומד להיסקל?**

**אמר רב אחא בר פפא: דאמר קרא [שמות כג ו] "לא תטה משפט אביון בריבו",** וכך הוא ביאור הכתוב: לעיל [ב א] דרשה הגמרא מהכתוב [שם כג ב] "לא תהיה אחרי רבים לרעות אחרי רבים להטות" שאין הולכים אחרי רוב של דיין אחד לחובה אלא רק לזכות.

וכהמשך לכך נאמר הפסוק לא תטה משפט אביון, **19** כדי ללמד, שדווקא **משפט אביון אי אתה מטה** על פי דיין אחד לחייב, **אבל אתה מטה משפט של שור הנסקל, שאם יש רוב של דיין אחד לחייבו סקילה, הורגים על פיו. 20**

**19.** כי אם ללמד על אביון ממש הרי פשיטא שאין חילוק בין עשיר לעני, ואם ללמד שאין הולכים אחרי רוב של דיין אחד כבר נלמד מלא תהיה אחרי רבים לרעות, ובעל כרחך שהפסוק בא למעט שור. - יד רמ"ה. **20.** רש"י כתב שמכאן למדים לכל שאר המעלות של דיני נפשות שאינם נוהגות בשור הנסקל, חוץ מבית דין של עשרים ושלושה שהרי נאמר וגם בעליו יומת, ומקשים כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ומיסתבר שההיקש נאמר לענין מספר הבית דין שהוא עיקר הדין ותחילתו, אבל שאר המעלות אינם אלא הצלה "ומה לנו לחוס על שור המועד, מוטב לקיים וביערת הרע". וביד רמ"ה כתב שמהפסוק לא תטה משפט אביון למדים את כל המעלות שיש בדיני נפשות שלא לגרום הטיה לרעה בדיני נפשות.

ומקשה הגמרא על דברי רבי אבהו עשרה דברים יש בין דיני ממונות לדיני נפשות: וכי **עשרה דברים יש, הא תשעה הו.**

ותמהה הגמרא על המקשן: מדוע הינך סבור שיש תשעה דברים **הא עשרה קתני**, הרי נמנו עשרה דברים במשנה.

ומבאר המקשן את קושיתו: **משום דאין הכל כשרין, ועשרים ושלושה חדא היא** - כי הטעם לכך שממזר פסול לדון דיני נפשות הוא משום שצריך סנהדרין של עשרים ושלושה שנאמר בהם ונשאו איתך [כמבואר להלן].

ומשום כך פרכינן, דאם כן ישנם רק תשעה דברים בין דיני ממונות לדיני נפשות ולא עשרה?

ומתרתת הגמרא: **הא איכא אחריתי**, ישנו חילוק נוסף שלא הוזכר במשנה: **דתניא אין מושיבין בסנהדרין לדון דיני נפשות מי שהוא זקן** - ששכח צער גידול בנים ואינו מרחם, **21** וכן **סריס ומי שאין לו בנים**, שאינם מרחמים כמו מי שיש לו בנים. **22** אבל לדיני ממונות מושיבים זקן ומי שאין לו בנים, נמצא שיש עשרה חילוקי דינים בין דיני ממונות לדיני נפשות.

**21.** הרמב"ם [סנהדרין ב ג] כתב זקן מופלג, וביאר הלחם משנה שנקט בדווקא מופלג משום שבהמשך [הלכה ו] פסק כרבי יוחנן שצריך שיהיו הדיינים בעלי שיבה, ועל כרחך שלא כל זקן נפסל מלדון אלא רק זקן מופלג. והרש"ש בהוריות ד ב דקדק מהמשנה שם ששיעור זקן היינו מי שאינו ראוי להוליד, עיין שם. וכן מבואר במאירי אין מושיבין זקן מופלג שאינו מוליד. וברמ"ה כתב שהטעם שאין מושיבין זקן הוא מפני שדעתו קצרה עליו ולפי זה לכאורה אפילו אם הוא עדיין מוליד פסול מלשבת בדין. עוד כתב המאירי בשם יש מפרשים, שלכתחילה אין מושיבים זקן, אבל אם היה דין בעודו צעיר והזקין, אין מורידין אותו, כיוון שכבר הורגל בדיני נפשות שיש להקל ולמצא צד זכות, אין חשש שיבא להתאכזר בדין. **22.** אבל מי שהיו לו בנים ונסתרס או מתו כשר, רש"ש הוריות [ד ב], ועיין מהר"י קורקוס הלכות שגגות [יג א].

**ר' יהודה מוסיף אף** מי שיודעים בו שהוא **אכזרי**, אין מושיבים אותו בבית דין. **23**

**23.** לכאורה צריך ביאור וכי יש חילוק בין פסק דין של אכזרי וזקן לאדם אחר הרי יש משפט אחד וכיצד יתכן שישתנה הדין בין בני האדם. ועיין ברכת אברהם מה שכתב בזה.

**וחילופיהן במסית**, כשבאים לדון מסית לעבודה זרה מושיבים גם דיינים זקנים ואכזרים, משום **דרחמנא אמר לא תחמול ולא תכסה עליו**. **24**

**24.** בחזון איש כתב שמושיבים בדווקא זקן ומי שאין לו בנים כדי לקיים לא תחמול ולא תכסה עליו. אך במנחת חינוך תמה כיוון שסריס אינו כשר לדיני נפשות, אם כן אין סומכים אותו מעיקרא וכיצד ידון את המסית, ותירץ, דלאחר שנסמך נעשה סריס.

נאמר במשנה: **הכל כשרין לדון דיני ממונות**.

ודנה הגמרא: **"הכל" לאתויי מאי? אמר רב יהודה, לאתויי ממזר**, שאף על פי שאינו ראוי לבא בקהל, הרי הוא כשר לדון דיני ממונות.

ומקשה הגמרא על דברי רבי יהודה: **הא תנינא חדא זימנא**, הרי כבר שנינו [לעיל כז] **כל הראוי לדון דיני נפשות ראוי לדון דיני ממונות, ויש ראוי לדון דיני ממונות ואין ראוי לדון דיני נפשות.**

**והוינן בה**, במה שנאמר - "יש ראוי לדון דיני ממונות ולא דיני נפשות", **לאתויי מאי**, מיהו אותו שנאמר בו דין זה?

**ואמר רב יהודה, לאתויי ממזר**, שעליו נאמר כשר לדיני ממונות ולא לדיני נפשות.

וקשה על דברי רב יהודה, לשם מה הוצרך לרבות משתי מקומות שהממזר כשר לדיני ממונות? **25**

**25.** כך פירשו התוספות את קושיית הגמרא, שכן על המשנה עצמה אין קושיה מדוע כפלה את הדין שממזר כשר לדון, מפני שהמשנה כאן הזכירה את כל הדינים שכבר הוזכרו במקומות אחרים כדי לפרש את החילוק בין דיני ממונות לנפשות, אבל על רבי יהודה קשה לשם מה הוצרך לפרש את שתי המשניות שהכוונה בהם היא לאתויי ממזר, הלא אחר שפירש במקום אחד ממילא נשמע שגם המשנה המקבילה כוונתה לאתויי ממזר, וכן כתב הר"ן.

ומתרצת הגמרא: **חדא לאתויי גר**, **26** **וחדא לאתויי ממזר.**

**26.** דעת רש"י [יבמות קב א] שבדיני ממונות גר יכול לדון אפילו ישראל גמור כדמשמע בגמרא כאן, ובדיני נפשות יכול גר לדון גר אחר. ודעת התוספות כאן ובעוד מקומות, שבדיני נפשות אין הגר יכול לדון כלל, ובדיני ממונות גר כשר לדון רק גר אחר, אבל אינו יכול לדון את ישראל. ודעת הר"י הרמב"ם והרא"ש כמו התוספות וכן פסקו הטור והשולחן ערוך [ז א], אבל ממזר כשר לדון אפילו ישראל גמור כיוון שאביו ואמו מישראל. וראה בתוספות שהקשו על עצמם מדוע הוזקה הגמרא לבאר צריכותא לגר וממזר הלא דיניהם שונים זה מזה. ובפירוש בעלי התוספות לפרשת משפטים כתבו שגר פסול רק במקום שיש ישראל שידוע לדון אבל כשאין כמו הגר כשר וכדמצינו ששמעיה ואבטליון היו גרים. [ועיין תוספות יום טוב אבות א י]

**וצריכא**, הוצרכה המשנה לפרש שגם ממזר וגם גר כשרים לדון דיני ממונות.

משום **דאי אשמעינן** רק **גר** דכשר לדון דיני ממונות, היה מקום לטעות ולפרש, שדווקא **גר דראוי לבא בקהל**, יכול לדון, **אבל ממזר, אימא לא ידון**, לכך נאמר שגם הממזר כשר.

וכן **אי אשמעינן** רק שה**ממזר** כשר לדיני ממונות, היה מקום לטעות ולפרש, כי דווקא ממזר **דבא מטיפה כשרה**, שהרי אביו ואמו מישראל, כשר לדון, **אבל גר, דלא בא מטיפה כשרה**, שהרי נולד מנכרית, **אימא לא ידון**.

משום כך, **צריכא**, הוצרכה המשנה לפרש שגם גר וגם ממזר כשרים לדון דיני ממונות.

שנינו במשנה: **ואין הכל כשרין לדון דיני נפש ות.**

וכשם שהכל כשרים לדון דיני ממונות נאמר כדי לרבות שהממזר כשר כך אין הכל כשרים לדון דיני נפשות בא למעט ממזר.

ומבאר הגמרא: **מאי טעמא? דתני רב יוסף כשם שבית דין צריכים להיות מנוקין בצדק, כך הם צריכים להיות מנוקין מכל מום**, שלא יהיה בסנהדרין דין שיש לו מום או פגם משפחה.

**אמר אמימר, מאי קרא**, היכן נרמז דבר זה בכתוב, שנאמר [שיר השירים ד ז]: **כולך** <sup>27</sup> **יפה רעיתי ומום אין בך**.

<sup>27</sup> ביד רמה ביאר שפסוק זה בעל כרחך עוסק בסנהדרין דאי בכל ישראל אי אפשר שלא יהיו ביניהם חללים וממזרים, והביא עוד שהדיוק הוא מדכתיב "כלך" דהוי בגימטריה שבעים שזה מנין הסנהדרין מלבד הנשיא שעל גביהן. וע"ש שתמה על זה.

ותמהה הגמרא: מנין שיש ללמוד מפסוק זה לפסול דין שיש בו פגם משפחה, **ודילמא** דווקא מי שיש בו **מום ממש** פסול לדון? <sup>28</sup>

<sup>28</sup> ביבמות [קא ב] דרשה הגמרא מפסוק זה שדיין סומא פסול לעדות, וכן פסק הרמב"ם סנהדרין [יא ו], וביאר שם הלחם משנה שבסלקא דעתך הבינה הגמרא שמהפסוק מום אין בך למדים גם פגם משפחה וגם מום הגוף, ודחיית הגמרא היא שלמדים מפסוק זה רק מום הגוף.

**אמר רב אחא בר יעקב: אמר קרא** [במדבר יא טז] **"והתיצבו שם עמך"**, משמע מתיבת **"עמך"**, שהדיינים צריכים להיות **בדומין לך**,

ומקשה הגמרא: **ודילמא התם** בדיינים שבזמן משה הצריכה התורה שיהו שלמים מכל פסול **משום** שהיו צריכים ראויים להשראת **שכינה**, אבל שאר דיינים כשרים גם אם הם פסולי משפחה.

**אלא אמר רב נחמן בר יצחק: אמר קרא**, [שמות יח כב] **"והקל מעליך ונשאו אתך"**, ופסוק זה מדבר על עצת יתרו לצרף עימו דיינים להקל עליו. <sup>29</sup> ומתיבת **"אתך"**, דרשינן שהדיינים צריכים להיות **בדומין לך ליהוי**, ולא פסולי משפחה.

<sup>29</sup> רש"י ציין שהלימוד הוא מהנאמר ביתרו [שמות יח כב] ונשאו אתך, ולא מהנאמר בבמדבר [יא יז] ונשאו אתך במשא העם, שכן שם מדובר על מינוי הסנהדרין שהיו צריכים שתשרה עליהם שכינה ופסוק זה הוא המשך לוהתיצבו עמך שכבר נתבאר בגמרא שאין לדרוש מהתם. אך ביד רמה כתב שלומדים מהנאמר בבמדבר ונשאו אתך במשא העם, ואין להקשות הרי שם היו צריכים שתשרה עליהם השכינה, שכן ממה שהוזכרו שני פסוקים והתיצבו עמך ונשאו אתך יש ללמוד שאין למנות דין פסול משפחה גם בזמן שאין צורך להיות ראויים להשראת השכינה.

**מתניתין:**

**סנהדרין** - בין גדולה של שבעים ואחד, ובין קטנה של עשרים ושלושה - **1 היתה** יושבת כמין **חצי גורן עגולה**, כלומר בחצי עיגול, וזאת, **כדי שיהו הסנהדרין רואין זה את זה**. **2 ושני סופרי הדיינים עומדים לפניהם** של הסנהדרין, **אחד מימין** הסנהדרין **ואחד משמאלם**.

**1.** נתבאר על פי רש"י שכתב "סנהדרין: אף של עשרים ושלושה", ולכאורה משמעשכל המשנה עוסקת בשניהם, אך ראה מה שיתבאר בהערות על המשך המשנה ששנינו "ושלש שורות של תלמידי חכמים". **2.** א. לפי שאם היו יושבים בשורה, אין פני הראשונים רואים זה את זה; ובעגולה שלימה אין יושבין, לפי שצריכין בעלי הדין והעדים ליכנס לדבר בפני כולן, שיהו כולן רואין את העדים. ב. לשון המאירי הוא: הגדול שבכולן יושב בראש, והוא שימינו מיוחדת לצד אחד, וכל העיגול בא מצד שמאלו; ובסנהדרי גדולה, אותו שמושיבין אותו בראש נקרא "ראש ישיבה" או "נשיא", והגדול שבשבעים בא אחריו, ונקרא "אב בית דין", ואחר כך מושיבין אותו בסדר, זה לשמאלו של זה, לפי מעלתם.

**וכותבין שני הסופרים את דברי הדיינים המזכין**, "פלוני זיכה, ומן הטעם הזה", ואת **דברי הדיינים המחייבין**. **3**

**3.** א. ראה סוגיית הגמרא לעיל לד א. ב. **כתב רש"י**, שהוצרכו שנים לכתוב, כדי שאם יטעה האחד, יוכיח כתבו של חבירו.

**רבי יהודה אומר:**

**שלשה סופרים עומדים לפניהם:** **4**

**4.** כי יש לחוש שמתוך טורח הטעמים שירבה עליהן, יטעו בדבר; אבל עכשיו שהיו שלשה, ואין טורח רב על השנים לא יקצרו בדבר, ואם יטעה אחד מהם יוכיח כתבו של שלישי, על פי רש"י.

**אחד מהם כותב את דברי המזכין בלבד.**

**ואחד מהם כותב את דברי המחייבין בלבד.**

**והשלישי כותב הן את דברי המזכין והן את דברי המחייבין.**

## **דף לז - א**

**ושלש שורות של תלמידי חכמים** - בכל שורה עשרים ושלושה תלמידי חכמים **1** - **יושבין לפניהן** של סנהדרי קטנה **2** אף הם בחצי עגולה ועל הקרקע, ואילו הסנהדרין יושבים על הספסלים -

**1.** כמנין סנהדרי קטנה שהיא של עשרים ושלושה ; שאם יחלקו העשרים ושלושה סנהדרין רובן מחייבין ומיעוט מזכין [כלומר, שנים עשר מחייבים ואחד עשר מזכים], והטייה לרעה [הרי] אין על פי אחד [כמבואר לעיל לב א], וצריך להוסיף שנים שנים עד שבעים ואחד, הלכך צריך להושיב לפניהם ארבעים ושמונה להשלמת שבעים ואחד [וכשהגיעו לשבעים ואחד שוב אין מוסיפים, אלא דנים אלו כנגד אלו עד שיימצא רוב המספיק לצד אחד], ולא אורח ארעא לעשות שורות לתלמידים של עשרים וארבעה שתהא מרובה משל דיינים, ו [אף] לא לעשות שורות קטנות, ו [אף] לא שתים של עשרים ושלושה ואחד של שני תלמידים, הלכך עבדי שלש שורות, **רש"י**. **2. לשון המאירי** : פירוש : דבר זה בסנהדרי קטנה של עשרים ושלושה, שפעמים צריכים להוסיף בדיינין, כגון שלא היה שם מטה לרעה : אבל בית דין הגדול לא הוצרכו לשורות של תלמידים, שכל שנחלקו בית דין של שבעים ואחד, בין בדיני נפשות בין בדיני ממונות בין בדין משאר דיני התורה אין מוסיפין, אלא דנין אלו כנגד אלו עד שימצא רוב המספיק לצד אחד, ולמדת, שלא נאמר סדר זה אלא לסנהדרין קטנה.

**וכל אחד ואחד מתלמידי החכמים מכיר את מקומו**, כלומר :

היו מושיבים את תלמידי החכמים לפי חשיבותם, דהיינו : היושבים בשורה הראשונה גדולים מאלו שבשורה השניה, והיושבים בשורה השניה גדולים מאלו שבשלישית ; וגם בכל שורה ושורה הושיבום לפי סדר חשיבותם, הגדול בראש השורה והקטן ממנו למטה הימנו וכן הלאה, ולפיכך צריך כל אחד להכיר את מקומו.

אם **הוצרכו** הסנהדרין **לסמוך** את אחד מתלמידי החכמים כדי לצרפו לסנהדרין, וכגון שמת אחד מהם :

**סומכין** אחד **מן** השורה **הראשונה**, דהיינו את היושב בראש השורה הראשונה שהוא הגדול מכולם ; **ואחד** **מן** תלמידי החכמים שבשורה **השניה** [הוא הגדול שבהם, שהיה יושב בראש השורה השניה] **בא לו** [מתיישב] **לסוף** שורה **הראשונה**, **ואחד** **מן** תלמידי החכמים שבשורה **השלישית** [היינו הגדול שבהם] **בא לו** **לסוף** שורה **השניה** -

**ובוררים להם עוד אחד מן הקהל, ומושיבין אותו בשורה השלישית** שהתפנה שם מקום, ואולם **לא היה יושב במקום הראוי לו**, כלומר : יושב הוא לסוף השורה השלישית, ומשום שהעובר לשורה השניה היה יושב בראש השורה השלישית כי הוא גדול מכל אלו שבשורה השלישית, ואילו זה שנכנס תחתיו קטן הוא מכל יושבי השורה השלישית, ולכן יושב הוא בסוף השורה השלישית. **3**

**3.** וכן אותו שבא מן השלישית לשניה, וכן אותו שנסמך מן הראשונים לא היה יושב במקומו של ראשון, אלא כולן בסוף השורות, וכל בני השורות נמשכין איש איש למעלה ממקומו וממלאין זה את מקומו של זה [וכמבואר בגמרא "אמר אביי : שמע מינה כי נידי כולהו נידיי"], מפני שהקטן שבדיינים גדול מן הגדול שבתלמידי הראשונה, והקטן שבראשונה גדול מן הגדול שבשניה, הילכך כי נידי כולהו נידי, כשמת אחד מהן ומושיבין אחר חליפיו, צריכים לנוד איש איש ממקומו, **רש"י**.

**גמרא :**



שנינו במשנה : סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה :

מפרשת הגמרא : **מנא הני מילי**, מנין שהיו הסנהדרין יושבים בכחצי עיגול?

**אמר פירש רבי אחא, אמר רבי חנינא**, משום שנאמר ב"שיר השירים" :

**"שרוך אגן הסהר אל יחסר המזג**, בטנך ערימת חטים סוגה בשושנים" :

**"שרוך" : זו סנהדרין גדולה, ולמה נקרא שמה של הסנהדרין "שרוך" שהיא**

**יושבת בטיבורו של עולם**, כי בבית המקדש היא יושבת - בלשכת הגזית - שהוא

אמצעו של עולם. **4 "אגן" : שהיא מגינה על כל העולם כולו. 5**

**4** עיקר מילה זו לון טיבור הוא, כדכתיב [יחזקאל טז] "לא כרת שרוך", ולפי שטיבורו של אדם באמצעותו נקרא אמצעו של דבר טבור, כענין שנאמר [שופטים י] "הנה עם יורדים מעם טבור הארץ"; וסנהדרי בלשכת הגזית בבית המקדש היתה יושבת ובית המקדש באמצעו של עולם הוא עומד כדכתיב [יחזקאל ה] "זאת ירושלים בתוך הגויים שמתיה, וסביבותיה ארצות, יד רמה. וכמו שהטבור אינו ממש באמצע, כן גם בית המקדש אינו ממש באמצע, אלא על צד הקירוב הוא, כדעת אנשי מחקר הארץ; **תוספות יום טוב. 5** כי שם עומדים שלשה עמודי עולה תורה דין ואמת, שלא יצא התורה ודין לאמיתו בכל בתי ינין כי אם שם, מהרש"א.

**"הסהר" : שהיא דומה בישיבתה לסהר** [ירח] **6** שהוא חצי עיגול.

**6** תרגום "ירח" - "סיהרא"; **הרע"ב**. וכתב המהרש"א : ואמר שהיא דומה לסהר, שעל הרוב אין עיגולה של הלבנה שלם רק חצי עיגול וכן יושבין סנהדרין, מה שאין כן החמה שהיא לעולם עיגולה שלם.

**"אל יחסר המזג** [מלשון מזיגת יין, שנותן על שליש יין שני שלישים מים] " : ללמד,

**שאם הוצרך אחד מהם לצאת** לעסקיו חוץ ללשכת הגזית שם היו

יושבים, **7 רואין : אם יש** [נשארו] שם שליש מן הסנהדרין, דהיינו **עשרים ושלושה**

[שהוא שליש מן ששים ותשע, והשתים הנותרים כיון שאין שייך לשלשם לא חשיב להו,

יד רמה] **כנגד סנהדרי קטנה** - הרי זה **יוצא, ואם לאו, אינו יוצא. 8**

**7** לשון המאירי בפירוש המשנה הוא : התבאר בגמרא, שהסנהדרין אין רשאי לצאת ממקומם כל זמן ישיבתן, שהוא בסנהדרי קטנה מאחר תפלת השחר עד חצות; אבל סנהדרי גדולה, שישבתן מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, אין צריכין לישב כולן כאחד במקומם שבמקדש, אלא מתקבצים בשעת הצורך, ובשאר הזמנים יוצאין לעסקיהם ובלבד שישארו שם עשרים ושלושה בכל זמן ישיבתם, והוא שאמרו דרך צחות "אל יחסר המזג", רצה לומר השליש כמו שהתבאר. **8** כתב המהרש"א : דימה אותן ליין הממוזג, כי כמו שהיין הוא עיקר, ושני חלקים מים שמוסיפין בהם, הם טפל לגבי היין, כן הדבר הזה, דבית דין של עשרים ושלושה הן הן העיקר שהיו דנין דיני נפשות בכל מקום, אלא שני חלקים - דהיינו עד שבעים שהוסיפו - הם טפלים לגבי העשרים ושלושה, ולא הוסיפו אותן שם, אלא שלא יצטרכו להוסיף אם יחלקו העשרים ושלושה, ולהכי לא הקפיד קרא שלא יחסרו אלא על העשרים ושלושה שהם עיקר הבית דין.

**"בטנך ערימת חיטים": מה ערימת חטים הכל נהנין ממנה, אף סנהדרין הכל נהנין מטעמיהן. 9**

9. כתב המהרש"א: דימה אותם לחיטים שהכל צריכים להם בכל ריב שבכל בית דין, על דרך "הכל צריכין למרי חיטיא".

**"סוגה** [לשון סייג וגדר] **בשושנים**": ללמד, **שאפילו כשלא יעשו אלא סוגה** [גדר] **של שושנים**, כלומר: אזהרה קלה והבדלה מועטת כדי לפרוש מן העבירה, אף בזה יהא די **שלא יפרצו בהן** [בגדרות ובסייגים] **פרצות**, כלומר: לא יעברו על העבירה החמורה שעשו לה את הסייג הקל הזה. 10 **והיינו דאמר ליה ההוא מינא** [אפיקורס] **לרב כהנא**:

10. ראה מה שכתבו התוספות בד"ה התורה, והמהר"ץ חיות הביא שמפורש כדבריהם במדרש שיר השירים.

**אמרינתו, נדה שרי לייחודי בהדי גברא** [אומרים אתם שמותר לאשה נדה להתייחד עם בעלה], וכי **אפשר שתהא אש בנעורת ואינה מהבהבת** [אוחזת ודולקת], כלומר, וכי אפשר שלא יבואו לידי עבירה!!

**אמר ליה רב כהנא לההוא מינא**:

**התורה העידה עלינו "סוגה בשושנים"**, **שאפילו כסוגה בשושנים לא יפרצו בהן פרצות**, ודי בהרחקות שאמרו חכמים להרחיק את הבעל מאשתו הנדה, כדי שלא יבואו לידי עבירה.

**ריש לקיש אמר: מהכא יש ללמוד שדי להם לישראל בסייג קטן**, שנאמר עוד ב"שיר השירים":

**"כפלח הרמון רקתך** [מלשון ריקנות] **"**, ללמד: **אפילו ריקנין שבך, מלאין הם מצוות כרימון**.

**רבי זירא אמר: מהכא יש ללמוד כן**, שנאמר ביצחק כשנכנס אצלו יעקב בבגדי עשו כדי לקבל את הברכות:

**"וירח** [יצחק] **את ריח בגדיו** [של יעקב] **ויברכהו**", **אל תיקרי "בגדיו" אלא "בוגדיו"**, כלומר: אפילו את בוגדיו בירך יצחק, שגם הם מלאים מצוות הם.

**הנהו בריוני** [פריצים] **11** **דהוה** **12** **בשיבבותיה דרבי זירא, דהוה מקרב להו**  
רבי זירא **כי היכי דניהדרו להו בתיובתא** [פריצים היו בשכנותו של רבי זירא, והיה  
הוא מקרבם כדי שיחזירם בתשובה] -

**11.** "בריוני" מלשון "בורים", רש"י. **12.** מסתבר שצריך לומר "דהווי".

**והו קפדי רבנן** [הקפידו החכמים על רבי זירא שהיה מקרבם] -

**כי נח נפשיה דרבי זירא אמרי** אותם בריונים [כשמת רבי זירא אמרו אותם  
בריונים]:

**עד האידנא** - כשהיה רבי זירא חי - **הוה "חריכא קטין שקיה** [כינוי לרבי זירא]  
" **13** **דהוה בעי עלן רחמי, אבל השתא** - משמת רבי זירא - **מאן בעי עלן רחמי?!?**  
**הרהרו בליביהו ועבדו תשובה** [עד היום היה רבי זירא מתפלל עלינו ומבקש עלינו  
רחמים, ואילו עתה משמת רבי זירא, מי יבקש עלינו רחמים, ומתוך כך הרהרו בתשובה].

**13.** נקרא רבי זירא כך משום מה דאיתא בבבא מציעא פה א: רבי זירא כי סליק לארעא דישראל :.  
יתיב מאה [תעניתין] אחריני, דלא נשלוט ביה נורא דגיהנום, כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה, שגר תנורא  
[הדליק את התנור] סליק ויתיב בגויה, ולא הוה שלטא ביה נורא, יומא חד יהבו ביה רבנן עינא ואיחרכו  
שקיה [נחרכו שוקיו], וקרו ליה "קטין חריך שקיה" [כי היה רבי זירא גוף וקטן].

שנינו במשנה: **ושלש שורות** של תלמידי חכמים... הוצרכו לסמוך סומכין מן  
הראשונה... בוררין להן עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית, ולא היה יושב  
במקומו של ראשון אלא יושב במקומו הראוי לו:

**אמר אביי: שמע מינה**, ממה ששנינו על זה שבא מן הקהל שאינו יושב במקום זה  
שיצא מראש השורה השלישית אלא יושב הוא בסופה של שורה, מזה יש ללמוד:

**כי ניידי, כולהו ניידי**, [כאשר הם נדים כולם נדים], כלומר, כשהיו מסמיכים אחד  
מתלמידי החכמים, כי אז היתה תנודה של כל הנמצאים שם, כי הבא מן הקהל נתיישב  
לסופה של שורה, וזה שישב עד עתה בסופה של שורה התקדם לכיוון ראש השורה, וכן  
כל בני השורה השלישית; וכן יש ללמוד שהבא מן השורה השלישית לא נתיישב במקומו  
של היוצא מן השורה השניה אלא בסופה של שורה, ואם כן אף בני שורה זו נעו כולם  
והתקדמו לראש השורה, וכן בשורה הראשונה, וכן הסנהדרין עצמן היו נדים, שהדיין  
החדש שהוא הקטן שבכולם נתיישב לו בסוף השורה, וכל שאר הדיינים [עד מקומו של  
הדיין שמת], היו נדים לכיוון ראש שורת הסנהדרין; נמצא שכל היושבים שם היו נדים  
ממקומם.

ומקשינן: **ולימא להו**, כל אחד שהיה יושב תחילה בראש השורה, ועובר עכשיו לסופה  
של השורה הקודמת לו, יטען לבני השורה שהוא בא לשבת עמם:

הרי **עד האיזנא הוה יתיבנא ברישא**, ואילו **השתא מותביתו לי בדנבי** [עד עכשיו הייתי יושב בראש השורה, ועכשיו מושיבים אתם אותי בזנב השורה שלכם]!?

**אמר תירץ רבי :**

**דאמרי ליה הכי** [כך יענו בני השורה לזה שבא לישיב עמם] **"הוי זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים"**, כלומר : טוב לך להיות זנב בשורה החשובה שלנו, מאשר להיות ראש לשורה הפחות חשובה, שם היית עד עתה.

## **מתניתין :**

**כיצד מאיימין את העדים שלא יעידו שקר? 14**

**14.** לשון המאירי הוא : פירוש : כשהעדים באים לבית דין להעיד על אחד בעבירה שיש בה מיתת בית דין, הסנהדרין שואלין לו אם מכירין אותו, ואם התרו בו ; והם משיבים שכן. היו מאיימים אותם קודם שיתחילו בדרישה וחקירה, דרך כלל, היאך צריך ליזהר שלא להקל בענין הריגת אדם שלא כדין, ואומרים להם "התבוננו בעצמכם היאך אתם מעידים בכך, שמא תאמרו מאומד : " ; וכן הוא ברמב"ם [סנהדרין פרק יב] ; וראה עוד ב"תוספות יום טוב", אם אף בדיני ממונות היו מעידים קודם האיום.

**על עידי נפשות, היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן :**

**שמה תאמרו את העדות :**

**מאומד**, שכך אמדתם בדעתכם כעדותכם, ובגמרא מתבאר יותר.

**ומשמועה** [או משמועה], היינו, ששמעתם כך מאדם שאינו ידוע מי הוא.

או **עד מפי עד**, היינו, ששמעתם מעד שהעיד כן בבית דין אחר.

**ומפי אדם נאמן**, היינו, ששמעתם מאדם הניכר לכם שלא ישקר. **15**

**15.** המשנה נתבארה על פי ה"תפארת ישראל", וראה "תוספות יום טוב". וב"יד רמה" פירש : ומשמועה, שיצא קול ברבים שפלוני הרגו לזה, ואתם סבורים שאם לא היה אמת לא היה הקול יוצא ברבים ; עד מפי עד, ששניכם שמעתם מפי שנים אחרים שהעידו לפניכם שראו את המעשה, וכל אחד מכם עד מפי עד הוא, ואתם סבורים הואיל ואתם העידו לכם שראו את המעשה גם אתם יכולים להעיד מפייהם כאילו אתם עצמכם ראיתם, ואי אתם יודעים שאין שאלו עדות נכונה, שהרי אין אתם יודעים אם אמת הוא מה שהעידו לכם ואם לאו ; **ומשמע מדבריו**, שאותו עד ראשון העיד כן בפני בית דין ונחקרה עדותו, ואילו היו מעידים אלו שנחקרה עדות הראשון בבית דין, כי אז היו בית הדין יכולים לדון על פי עדותו של ראשון, אלא שהם אינם אומרים כן, אלא מעידים כאילו הם עצמם יודעים את העדות, וזו עדות פסולה היא] ; שמה מפי אדם נאמן שמעתם, ואתם סבורים להעיד על פיו כאילו ראיתם בעיניכם, מתוך שברור לכם שהוא נאמן.

**שמה אי אתם יודעין, שסופנו לבדוק אתכם בדרישה ובחקירה.**

ועוד אומרים להם :

**הו יודעין, שלא כדיני ממונות דיני נפשות,** כלומר, אינו דומה המעיד שקר ומפסיד את חבירו ממון, למעיד עדות שקר והורגים את חבירו על ידי עדותו ; כי :

**דיני ממונות, אדם** שהעיד שקר בחבירו והפסידו ממון, הרי זה **נותן** לו את **הממון** שהפסידו **ומתכפר לו** -

ואילו **דיני נפשות, דמו** של הנהרג **ודם זרעותיו** שלא באו לעולם משום שמת אביהם על ידי זה, **תלויין בו עד סוף העולם** -

**שכן מצינו בקין כשהרג את אחיו** את הבל, **שנאמר** בו "ויאמר ה' אל קין, אי הבל אחיך... ויאמר מה עשית, קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה", **אינו אומר "דם** [לשון יחיד] **אחיך", אלא "דמי** [לשון רבים] **אחיך"**, כאומר : **דמו ודם זרעותיו**.

**דבר אחר :** 16 לכך נאמר **"דמי אחיך"** :

16. לכאורה נראה, שאין אומרים דברים אלו לעדים, אלא המשנה אומרת שיש לפרש את לשון הפסוק באופן אחר; והרמב"ם [סנהדרין יב ג] אכן אינו מביא "דבר אחר"; וכן הוא מפורש ב"יד רמה": מסתברא, דהאי דרשא דדרשינן גבי "דמי אחיך", שהיה דמו מושלך על עצים ועל אבנים. לא אמרינן לה לסהדי, דכל שכן שמתפקרי כי שמעי דהאי "דמי אחיך" לאו לדמו ולדם זרעותיו אתא.

**שהיה דמו** של הבל **מושלך על העצים ועל האבנים**, וזה הוא "דמי אחיך", שכאילו היו שם דמים הרבה.

ועוד אומרים להם : 17

17. לשון המאירי הוא : ולא תאמר לא איבדתי אלא נפש אחת, שלפעמים אחד ממלא את כל העולם, לפיכך נברא אדם הראשון יחידי.:

**לפיכך נברא אדם יחידי**, כלומר, לכך היתה תחילת יצירת המין האנושי אדם אחד הוא אדם הראשון - כדי להראותך שמאדם אחד נברא מלואו של עולם, **וללמדך** בזה :

**שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא.**

ועוד טעמים אחרים יש במה שנברא העולם יחידי : 18

**18. לכאורה נראה**, ששני הטעמים הנוספים הראשונים - הם תוספת של המשנה, ואינו מן הדברים הנאמרים לעדים, כי מה ענין יש לומר לעדים את הטעם של שלום הבריות, ואת הטעם שלא יאמרו המינים מה שיאמרו; אלא שדחוק הוא בלשון המשנה, שאת שני הטעמים הראשונים אין אומרים להם, ונאילו את הטעם השלישי אומרים להם. **וב"י רמה" כתב**: מסתברא: דהאי טעמא דאמר לבריאת העולם יחידי בעולם מפני שלום הבריות, ומפני המינין, **ולהגיז גדולתו** של מלך מלכי המלכים [הוא הטעם הנוסף השלישי], לא אמרינן לה לשהדי, דכל שכן דמתפקרי: כי ידעי דאיכא טעמא אחרינא לבריאתו של אדם יחידי לבר מקמייתא דאית ביה איום, דקתני "שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא"; והא דתנינן להו לכולהו הני טעמי, לאו למימרא דכולהו אמרינן להו לשהדי, אלא תנא הוא דבעי לפרושי כולהו מיילי וטעמי דהוו ליה למדרש, ולעולם לא אמרינן להו לשהדי מהני מיילי, אלא הנהו מיילי דאית בהו איום. **ואולם לשון המאירי הוא**: "והו יודעים: שכן מצינו בקין: ואף על פי שיש מקום להמון לצרף בו טעמים אחרים, דרך הערה במדות, שלא יאמר אדם לחבירו "אבא גדול מאביך", או דרך הערה באמונה לומר האחד ברא אחד, ולא יהו מינים אומרים "הרבה רשויות בשמים", מכל מקום יש לכם להתעורר על זו", הרי מבואר, שכל זה נאמר לעדים. **ולשון הרמב"ם** [סנהדרין יב ג] **הוא**: "וכיצד מאיימין על דיני נפשות: הו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות: לפיכך נברא אדם יחידי בעולם ללמד שכל המאבד: וכל המקיים: כאילו קיים עולם מלא. הרי כל באי העולם בצורת אדם הראשון: לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר בשבילי נברא העולם. שמא תאמרו מה לנו: הרי שאכן לא הביא את שני הטעמים הנזכרים, כי אין הם שייכים לעדים כלל. ומיהו את הטעם השלישי הזכיר הרמב"ם שאומרים אותו לעדים, וכבר נזכר שדחוק הוא בלשון המשנה, שאת שני הטעמים הראשונים לא היו אומרים לעדים, ואילו את הטעם השלישי היו אומרים להם; אלא שהרמב"ם לא כתב את הענין השלישי בתור טעם למה שנברא האדם יחידי, שלא כמשמעות המשנה, וגם מלשון המאירי אין נראה שהוא טעם למה שנברא האדם יחידי, [ראה עוד בהערה 19], וצריך תלמוד.

**א. ומפני שלום הבריות** שהיה מתרופף אילו היו נבראים שנים; **שלא יאמר אדם לחבירו** - אילו היו נבראים שנים בתחילה והיה האחד בא מאדם זה והשני מזולתו - **"אבא גדול מאביך"**.

**ב. וכדי שלא יהו המינים אומרים: הרבה רשויות יש בשמים**, וכל אחד ברא את האדם שלו.

**ג. ולהגיז בזה גדולתו של הקדוש ברוך הוא**, שאילו אדם כאשר הוא **טובע כמה מטבעות בחותם אחד** שהצורה חקוקה בו, הרי **כולן דומין זה לזה**, כי הרי מצורה אחת נחקקו כולם.

ואילו **מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו** [בצורתו] של אדם הראשון, ומכל מקום אין אחד מהן דומה לחבירו.

**לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר "בשבילי נברא העולם"**, כלומר: חשוב אני כעולם מלא, לא אטריד את עצמי מן העולם בעבירה אחת וימשוך ממנה. **19**

**19. א. כן כתב רש"י**, ומה שכתב "וימשוך ממנה", היינו שימשוך את עצמו מלעשות את העבירה, ויותר נכון להגיה "וימשך הימנה" כאשר הביא ב"י רמה". **וב"י רמה" כתב**: ועוד לכך נברא יחידי להגיז גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה: לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם: עיקר הא מילתא שכל הנבראים בעולם של מטה לא נבראו אלא בשביל האדם, כי הא דתניא לקמן: אדם בערב

שבת נברא, מפני מה נברא בערב שבת, כדי שיכנס לסעודה מיד, משל למלך בשר ודם שבנה פלטירין ושכללן והתקין סעודה, ואחר כך הכניס אורחים; וכיון דכל אחד ואחד חשוב לפני המקום לברוא לו צורה בפני עצמה, חייב לומר בשבילי נברא העולם, ולהודות לפני המקום על כך. ויש אומרים [הוא פירושו של רש"י]: חייב לומר חשוב אני בעולם, ולא אטרוד עצמי מן העולם בעבירה אחת וימשך הימנה, ואי איתא להאי פירושא, הכי הוה מיבעי ליה לפרושי: חייב לומר בשבילי נברא העולם, ואם אני טורד עצמי, נמצאתי מאבד את כל העולם כולו שנברא בשבילי, והנה הוא תלוי בי. **והמאירי כתב**: וכן ראוי שתתעוררו, שכל בני אדם באין בצורת אדם הראשון, ואין פני אחד דומין לפני חבירו, ומתוך כך כל אחד ואחד צריך שיחשוב בעצמו דרך הערה שבשבילו נברא העולם, ושיחשוב כן על חבירו עד שמתוך כך יהא דמו יקר בעיניו. **ולשון הרמב"ם** [סנהדרין יב ג] הוא: "לפיכך כל אחד ואחד יכול לומר בשבילי נברא העולם".

## דף לז - ב

ומוסיפים ואומרים להם:

**ושמא תאמרו**  **"מה לנו ולצרה הזאת,** להכניס ראשינו בדאגה הזאת, אפילו על האמת"; אל תאמרו כן -

**והלא כבר נאמר "והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עווננו"**, הרי שעליכם מוטלת החובה להעיד, ונושאים אתם עוון אם לא תגידו מה שראיתם.

**ושמא תאמרו**: מכל מקום **מה לנו לחוב** [להתחייב ולהענש] **בדמו של זה** שימות על ידינו, ונוח לנו יותר לעמוד ב"אם לא יגיד ונשא עווננו"; אל תאמרו כן -

**והלא כבר נאמר "באבוד רשעים רנה"** ולא תחובו ותיענשו במיתתו של זה הרשע.

## **גמרא:**

שנינו במשנה: כיצד מאיימין את העדים, על עדי נפשות היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן שמא תאמרו מאומד, ומשמועה, עד מפי עד:

**תנו רבנן: כיצד "מאומד"?**

**אומר להן זה שמאיים עליהם: שמא כך ראיתם: שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתם אחריו, ומצאתם סייף בידו של זה ודמו מטפטף** [דם מיטפטף מן הסייף], **והרוג מפרפר - אם כך ראיתם, לא ראיתם כלום.**

**תניא: אמר רבי שמעון בן שטח:**

**אראה בנחמה** [כאילו אמר: לא אראה בנחמתם של ישראל ובגאולתם] **1** **אם לא**  
**שראיתי** עם עד אחר **2** **אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו, וראיתי**  
**סייף בידו, ודמו מטפטף, והרוג מפרפר -**

**1.** כתב ב"יד רמה": תניא אמר רבי שמעון בן שטח: "אראה בנחמה אם לא ראיתי", שמעון בן שטח כשנשבע - "לא אראה" אמר, אלא מפני דורות הבאים, שלא ראו את הדבר, ואילו נשבעו "לא אראה בנחמה אם לא ראיתי" נמצאו מקללין את עצמן, לפיכך הוצרך לכנות ולומר "אראה בנחמה אם לא ראיתי", דהא אפילו בקראי מכנינן, כדמיברר בשבועות [לו א.]. **2.** על פי תוספות.

**ואמרתי לו: רשע! מי הרגו לזה? או אני או אתה,** הרי ודאי שאתה הוא זה שהרגו

**אבל מה אעשה, שאין דמך מסור בידי להורגך על פי ראיינתנו, שהרי אמרה**  
**תורה "על פי שנים עדים יומת המת"**, ומשמע: דוקא עדים שראו את המעשה  
עצמו - **3** אבל **היודע מחשבות 4** **יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו** [כלומר:  
ממדך]!

**3.** יש להעיר, דבפשוטו כשמעידים מאומד אין זה חסרון בדיני עדות, אלא אף אם היו בית הדין עצמם רואים כן ולא נזקקים לעדות, אי אפשר לדון על פי אומד, כי שמא מכל מקום לא עשה את העבירה, אך לשון המשנה שהוא נלמד מן הכתוב "על פי שנים עדים יומת המת" משמע לכאורה לא כן, וצריך תלמוד. **4.** יש לעיין למה הזכיר בענין זה "יודע מחשבות", מאחר שאין הנידון אם נתכוין לעבירה, אלא הנידון הוא אם עשה את העבירה.

**אמרו חכמים: לא זזו משם, עד שבא נחש והכישו לאותו רוצח ומת.**

ומקשינן: וכי **האי** - שהרוצח מחוייב הוא סייף על מעשהו - **בר נחש הוא**, כלומר: וכי מי שהתחייב סייף ולא ניתן להורגו, נחש מכישו?!

**והאמר רב יוסף, וכן תני בברייתא דבי חזקיה:**

**מיום שחרב בית המקדש, 5** **אף על פי שבטלה סנהדרי, ארבע מיתות לא**  
**בטלו.**

**5.** ראה מה שכתבו התוספות לבאר: למה נקט "מיום שחרב בית המקדש", והרי מן הסוגיא כאן מוכח, שהוא הדין מי שעשה עבירה בלי עדים והתראה שאין הסנהדרין יכולין להורגו.

והוינן בה: וכי **לא בטלו** ארבע מיתות עם ביטול הסנהדרין?! **והא ודאי בטלו!?**

**אלא** כך היא הכוונה: **דין ארבע מיתות לא בטלו**, כלומר: מי שהתחייב אחד מארבעת המיתות, באה עליו פורענות בידי שמים הדומה למיתה שהוא מחוייב בה;



כיצד : **מי שנתחייב סקילה** שהיא על ידי שדוחפים אותו מגובה שתי קומות ונופל ומת : **או נופל מן הגג, או חיה מפילה אותו לארץ ודורסתו.**

**מי שנתחייב שריפה: או נופל בדליקה, או נחש מכישו,** וארסו של נחש שורפתו.

**מי שנתחייב הריגה [סייף]: או נמסר למלכות** שדרכם להרוג בסייף, **או ליסטיין** - שדרכם להרוג בסייף - **באין עליו.**

**מי שנתחייב חנק: או טובע בנהר** שהיא מיתה בחניקה, **או מת בסרונכי** [אסכרה], ואף מיתה זו על ידי חנק היא.

הרי מבואר, שתחליף מיתת סייף על ידי הסנהדרין, היא על ידי המלכות או לסטים, ואילו הכשת נחש היא תחליף לשריפה, ואם כן למה זה שנתחייב סייף הכישו נחש?!

**אמרי** בני הישיבה לתרץ :

**ההוא חטא אחריתי הוה ביה** [אותו רוצח היה בו עוד חטא אחר] שנתחייב עליו שריפה, ובמקום אותה מיתה הכישו הנחש ; ולכך מת בתחליף שריפה ולא בתחליף סייף משום **דאמר מר: מי שנתחייב שתי מיתות בית דין,** הרי זה **נידון בחמורה,** והשריפה חמורה מן הסייף. <sup>6</sup>

<sup>6</sup> יש לעיין : אם כן מה הוא זה שאמרו בברייתא "לא זזו משם עד שבא נחש והכישו ומת", והרי לא משום מעשה זה הכישו נחש אלא משום עבירה אחרת שנתחייב עליה שריפה! ? ואפשר, על פי מה שכתבו התוספות : ואם תאמר : הא חזינא כמה כופרים בעיקר דמתים כדרכם! ? ויש לומר : דזכות מילה תולה ושכר מצוות שעשו משתלמין בעולם הזה, כדכתיב "ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו". ולפי זה יש לומר שזכות תלתה לו עד עתה, ומשעבר עבירה זו נתחייב.

שנינו במשנה : על עידי נפשות... מאיימין עליהן שמא תאמרו **מאומד** ומשמועה עד מפי עד :

ודייקין : מדשנינו איום זה - שלא יאמרו מאומד - רק במשנתנו העוסקת בעידי נפשות, ולא שנינו כן במשנה לעיל כט א העוסקת באיום על עידי ממונות, משמע : **בדיני נפשות הוא דלא אמדינן** [אין עדים יכולים להעיד על פי אומד], **הא בדיני ממונות אמדינן,** ולכן אין מאיימין על העדים בזה -

**כמאן** היא משנתנו **כרבי אחא?!?** וכי משנתנו כרב אחא היא הסובר לחלק בדין אומד בין עדות נפשות לעדות ממונות?! <sup>7</sup>

<sup>7</sup> בתוספות נתקשו בזה, כי בשבועות [לד א] מוכת, שרב אחא אינו מחלק בין דיני נפשות לדיני ממונות!. וראה מה שכתבו בזה.

## דתניא: רבי אחא אומר :

**גמל האוחר** [מזדווג עם הנקבה] 8 **בין הגמלים, ונמצא גמל הרוג בצידו, בידוע שזה הרגו, וחייב בעליו לשלם לבעל הגמל ההרוג את נזקו, ומשום שאומדנא היא שזה הרגו כי כך היא דרכם כשהם מזויינים לתשמיש להכות את העומדים בצידם.**

8. **כן פירש רש"י, ודלא כפי ששמע רש"י לפרש ד"אוחר" היינו נושך" אלא הכוונה היא לתשמיש, כי הגמל משמש אוחר כנגד אוחר.**

הרי מבואר לדעת רבי אחא שאומדנא מועילה בעידי ממונות.

ומשנין: **ולייטעמיך** - שאתה מדקדק ממה שמאיימין כן על עידי נפשות ולא על עידי ממונות, שאכן בדיני ממונות יכולים הם להעיד אפילו מאומד - "שמא תאמרו... **עד מפי עד" דקתני** במשנה רק בדיני נפשות, ולא מאיימים עליהם כן בדיני ממונות, שהרי לא הזכר איום זה במשנה לעיל כט א, וכי אף כאן תאמר לדעת משנתנו: **בדיני נפשות הוא דלא אמרינן** כלומר: אין מעידים "עד מפי עד", **הא בדיני ממונות אמרינן** את העדות ואפילו אם היא על פי עד אחר!?

והרי בהכרח שאינו כן, **דהתנן** לעיל כט א:

**אם** העיד העד: **הוא** [הלוח] **אמר לנו** 9 **ש"אני חייב לו"**, כלומר: בנוסח הזה אמר לנו הלוח "אני חייב לו", אך לא אמר כן הלוח בפני התובע שתיחשב כהודאת בעל דין -

9. **כן היא גירסת רש"י, וכמבואר במסורת הש"ס לעיל כט א.**

או שאמר העד: **"איש פלוני אמר לנו** 10 **שהוא** [הלוח] **חייב לו"**, והיינו שמעיד "עד מפי עד" - 11

10. **על פי גירסת רש"י. 11. ראה הערה במשנה בעמוד א, דמדברי הי"ד רמה" משמע, שהוא מפרש "עד מפי עד" האמור במשנתנו, דהיינו אפילו אם שמעו כן מפי עדות שנחקרה בבית דין, אלא שאין הם מדייקים בלשונם לומר "ראינו עדות שנחקרה בבית דין" אלא שאומרים את גוף המעשה על פי עדות זו; ואם כנים הדברים יש לעיין בקושיית הגמרא כאן, כי לשון "הוא אמר לנו" לא משמע שהעיד הראשון כן בפני בית דין, אלא שאמר להם חוץ לבית דין, וזה יותר פשוט שאין להאמין בזה, ואפשר, שבאמת חילוק יש בזה בין דיני נפשות לדיני ממונות! ?**

**לא אמר כלום, עד שיאמר** העד **"בפנינו הודה לו** [כלומר: אני והתובע היינו שם בשעה שהודה] **שהוא חייב לו מאתים זוז"**.

ואם כן הרי מבואר, שאף בדיני ממונות פסול עד מפי עד, ומכל מקום לא מצינו שמאיימין על העדים שלא יעידו עד מפי עד אלא בדיני נפשות ולא בדיני ממונות -

## אלמא, הרי מוכח מכאן : אף על גב דפסילי

- עד מפי עד - אף **בדיני ממונות**, מכל מקום **אמרינן להו** "שמא תאמרו עד מפי עד" רק **בדיני נפשות**, כדי להרבות הדברים ולפרש לאיים, 12 ואילו בדיני ממונות לא איכפת לן לאיים עליהם כל כך.

12. על פי לשון רש"י, אף שהלשון מגומגם.

**הכא נמי** - גבי עדות מאומד - אין להוכיח ממה שאין מאיימין עליהם איום זה רק בדיני נפשות, שבדיני ממונות יכולים להעיד מאומד, כי **אף על גב דפסילי בדיני ממונות** כמו בדיני נפשות, מכל מקום **אמרינן** להו "שמא תאמרו מאומד" רק **בדיני נפשות**; ומשנתנו כרבנן הפוסלים עדות מאומד אף בדיני ממונות.

שנינו לעיל: "כיצד מאיימין על העדים? על עידי נפשות... **הו יודעין** שלא כדיני ממונות דיני נפשות, דיני ממונות, אדם נותן ממון, ומתכפר לו. דיני נפשות, דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם. שכן מצינו בקין, שהרג את אחיו, שנאמר "דמי אחיך צועקים". אינו אומר "דם אחיך", אלא, "דמי אחיך", דמו ודם זרעותיו. דבר אחר, "דמי אחיך" שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים". עד כאן המשנה.

הגמרא מבארת מדוע דמו של קין היה מושלך על העצים והאבנים: **אמר רב יהודה בריה דר' חייא**, מדכתיב "דמי" לשון רבים, **מלמד, שעשה קין בהבל אחיו חבורות חבורות, פציעות פציעות**, משום **שלא היה יודע מהיכן נשמה יוצאה, עד שהגיע לצוארו**, והרגו. לכן הושלך דמו לכל עבר 1.

1. **המהרש"א** כתב, שדברי רב יהודה מוסבים על ה"דבר אחר" שהוזכר במשנה, ובא לבאר מדוע היה דמו מושלך על העצים והאבנים. ברם, **המהר"צ חיות** כתב, שבנוסחת המשנה שהיתה לפני רב יהודה בריה דרב חייא, לא נאמר "זרעו ודם זרעותיו", ולכן דרש מדכתיב "דמי" לשון רבים, שעשה בו פציעות וחבורות רבות.

ועוד **אמר רב יהודה בריה דר' חייא** בענין זה: **מיום שפתחה הארץ את פיה, וקיבלתו לדמו של הבל, שוב לא פתחה** 2.

2. לכאורה קשה, הלא עדיין הארץ בולעת כל דם הנשפך עליה, ואם כן, מדוע אמרינן שמאז שפיכת דמו של הבל לא פתחה הארץ את פיה? **התוספות** מבארים, אמנם, כל דמים נבלעים בארץ, אך בליעת דמו של הבל היתה באופן כה מושלם, עד שלא נותר שום רושם בקרקע מהדם. ובעומק הענין, מבאר **המהרש"א**, מובא במדרש, (תנחומא בראשית סי' ט'), שקין והבל חלקו את העולם, קין נטל את המקרקעין, והבל את המטלטלין, ולכן, האדמה, שהיא חלקו של קין, חסה עליו לבלוע את הדם עד שלא יהיה רישומו ניכר. ולכן נענש - "ארור אתה מן האדמה", שהיא חלקך, "נע ונד תהיה בארץ". ואף האדמה נענשה, שלא תפתח פיה לטובה, להלל לה', ככל הנבאיים האומרים שירה לפניו. ורק כנף הארץ אומרת שירה, במקום פי הארץ. (ועיין עוד, בדרך אחרת בחידושי **אגדות למהר"ל**).

**שנאמר** [ישעיהו כד' טז'] - **"מכנף הארץ** 3 **זמירות שמענו צבי לצדיק** 4 **"**.

3. **אונקלוס** תרגם - "מבית מקדשא, דמתמן עתיד למיפק חדוא לכל יתבי ארעא" ]- מבית המקדש, שמשם עתיד לצאת שמחה לכל הארץ]. נמצא, שכנף הארץ הוא בארץ ישראל בבית המקדש. ועל דרך זו, הובא **בתוספות** בשם תשובות הגאונים, שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת. דכתיב (ישעיה ו) גבי חיות "שש כנפים לאחד", וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום, בששת ימי החול. וכשיגיע שבת, אומרים החיות לפני המקום: "רבש"ע, אין לנו עוד כנף". והקב"ה משיב להם, יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה, שנאמר "מכנף הארץ זמירות שמענו". ונראה, שדברי הגאונים מיוסדים על תרגום אונקלוס הנ"ל, ש"כנף הארץ", היא ארץ ישראל, ולכן בני א"י אומרים קדושה בשבת. 4. **ומהי אותה שירה? עיין לקמן (צד' א')**, "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקב"ה: רבש"ע, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו, ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח! לכך נסתתם. מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו: רבש"ע, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו. שנאמר, "מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק" : .

ומבואר, ששירת הארץ נאמרת **"מכנף הארץ, ולא מ"פי" הארץ**.

**איתיביה** [הקשה עליו] **חזקיהו אחיו**, הלא נאמר בפרשת קרח, [במדבר טז' לב'] **"ותפתח הארץ את פיה"**?

**אמר ליה**, אכן, **לרעה, פתחה את פיה** אף לאחר מכן, אך **לטובה לא פתחה** 5. ועוד **אמר ר' יהודה בריה דרבי חייא בענין זה**: **גלות מכפרת עון מחצה** 6.

5. **התוספות** הקשו, והלא נאמר ביציאת מצרים "נטית ימינך תבלעמו ארץ", הרי שפתחה את פיה לבלוע את המצרים, ודבר זה טובה היא להם, שנתנו לקבורה? ותרצו, שטובת המצרים אינה קרויה טובה. (עיין **מהר"ם**). ובבאור החילוק בין פתיחה לטובה לפתיחה לרעה, עיין **מהר"ל** בחידושי אגדות. 6. **המהר"ל** בחידושי אגדות, מבאר מדוע גלות מכפרת מחצה: זו"ל - "דע, כי ראוי הגלות לכפרה באשר הגלות נחשב לאדם קצת הסרה מן העולם הזה. וזה, כי כל הדברים יש להם קיום במקום, כמו שאמרו (אבות פ"ד) "אין לך דבר שאין לו מקום", והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום, ודבר זה יתבאר בסמוך. ולכך נקרא מקום שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו, וכאלו בטל קיומו. וכמו שהמיתה מכפרת על האדם כך הגלות שהוא בטול דבר שהוא קיומו מכפר. ועוד, מפני כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם, שהרי יאמר "איש פלוני ממקום פלוני", ולכך צריך לכתוב שם המקום בגט שהמקום מברר מה שהוא. ומי שגולה ממקומו כאלו בטל עצם האדם. ולכך אמר שהגלות מכפרת מחצה, כי אף שהדבר הזה הוא בטול גמור לאדם, מכל מקום נחשב זה בטול מחצה לאדם. כי אף שנקרא על שם מקומו כמו שאמרנו אין זה כל האדם רק האדם נקרא פלוני ממקום פלוני, ושמו על ידי שניהם, ולכך גלות מכפרת מחצה".

ולמדנו זאת מפרשת קין. **מעיקרא כתיב "והייתי נע ונד", ולבסוף כתיב "וישב בארץ נוד"**.

כלומר, בתחילה היה עונשו לנוע ולנוד, ולבסוף אחר שגלה, כיפרה לו גלותו מחצה, ושוב לא הוצרך לנוע, ונשאר בארץ נוד 7.

**7.** המלבי"ם (ישעיהו כד' כ') מבאר, את החילוק בין "נע" ל"נד". נע, הוא ממקום למקום, ויוכל לנוע במקום אחד פנים ואחור. אך "נד", הוא שנעקר ממקומו לגמרי ולא ישוב עוד אל מקומו. ולכן, כשגלה קין ממקומו, נתכפר לו מחצה, ושוב לא הוצרך לנוע אנה ואנה, רק להתגורר בארץ נוד, שהיא המקום שכל הגולים באים שם. ועיין עוד במהרש"א בדרך אחרת.

עוד בענין כפרת גלות: **אמר רב יהודה, גלות מכפרת שלשה דברים, חרב, רעב, ודבר 8.**

**8.** ובאור הדבר, כתב המהר"ל, כי אלו שלשה פרעניות הם עקרי פרענות. ומי שגולה ממקומו מכפר על אלו ג' דברים. כי אלו דברים הם לאדם, האחד ה"דבר", הוא נטילת הנפש ובשביל שהוא נוטל נפשו יבא הפסד לגוף ג"כ. וה"חרב" שהוא הפסד ובטול לגוף שהורגו וחולק הגוף לחצאין ובה מגיע בטול לנפש. וה"רעב", הפרנסה הוא קיום גוף ונפש ומחמת הרעב מגיע בטול לשניהם. וגלות מכפרת שלשתן כי כאשר הוא גולה אין לנפש מנוח, ובה מכפר אם נגזר דבר על האדם. ועוד כאשר הוא גולה משתנה מזג גופו מחמת שנוי הגלות שאינו במקומו. ולכך מכפר אם נגזר עליו חרב שמשנה גופו לגמרי. ומכפר על הרעב, כאשר הוא בגלות אין לו פרנסתו כראוי, ולפיכך גלות מכפר שלשה דברים אלו. ועוד כי אלו ג' דברים שייכים לאדם, וכאשר הולך בגולה דבר זה נחשב בטול האדם ולכך מכפר הגלות על שלשה דברים שהם בטול האדם.

**שנאמר בירמיהו, בעת מצור הכשדים על ירושלים [לח' ב'] "כה אמר ה' היושב בעיר הזאת ימות בחרב ברעב ובדבר והיוצא ונפל אל הכשדים הצרים עליכם יחיה והיתה לו נפשו לשלל".**

ומבואר, שהגולה ויוצא ממקומו, ינצל מחרב, רעב, ודבר.

והנה, לדעת ר' יהודה, אין הגלות מועילה אלא להנצל מגזירת מיתה על ידי חרב רעב ודבר, אך אינה מועילה להחזיר את האדם למצבו הקודם.

אך ר' יוחנן אמר, **גלות מכפרת על הכל**, אף להחזיר את האדם למצבו הקודם.

**שנאמר ביכניה מלך יהודה [ירמיהו כב' ל']:** "כה אמר ה' כתבו את האיש הזה ערירי, גבר לא יצלח בימיו, כי לא יצלח מזרעו איש יושב על כסא דוד ומושל עוד ביהודה".

ומבואר, שגזר עליו הקב"ה שלא יוליד בנים אחר ירידתו לבבל, ואיש מזרעו לא ישב על כסא המלוכה.

ואילו **בתר דגלה כתיב**, [דברי הימים א ג' יז] "ובני יכניה, אסיר שלתיאל בנו",

ובודאי בנים אלו נולדו לו אחר שירד לבבל, שהרי דרשו חכמים, שקרא לבנו "אסיר" על שם **שעיברתו אמו בבית האסורין**.

ו"שלתיאל" על שם ששתלו אל בבטן אמו **שלא כדרך הנשתלין**. [כלומר, נתעברה שלא כדרך הטבע],

## דף לח - א

מבארת הגמרא: **דגמירי**, [מקובלנו] **שאין האשה מתעברת מעומד** **והיא נתעברה מעומד**. שהיה בית האסורים צר, ולא היה מקום לשכב, ושלתלו לו שם את אשתו **9**, ובא עליה ונתעברה.

**9**. עיין רש"ש. ועיין בילקוט שמעוני (מלכים ב כד' רמט'), שזכה לנס זה, כיון שבשעה שהורידה לו, אמרה לו נטמאתי, ופרש ממנה, ובשכר זה אח"כ נתעברה מעומד שלא כדרך הטבע.

**דבר אחר**, "שלתיאל" **שנשאל על אלתו אל**. כלומר, הקב"ה נשאל על שבועתו **10**, שנשבע **11** שלא יהא לו בן.

**10**. לכאורה קשה, הרי התרת שבועה שייכת רק באופן שהנשבע לא ידע איזה פרט בשבועה בשעה שנשבע, ואילו היה יודע לא היה נשבע, אך גבי הקב"ה בודאי לא שייך ענין זה? **החינוך** (מצוה ל') כתב לתרץ על קושיא זו, "יש להשיבך, והדין דין אמת, כי כל מה שבא בכתובים כיוצא בעניינים אלו הכל נאמר על צד המקבלים שהם בני אדם, כי חלילה לאל, ומלבבנו להאמין שיצטרך אדון הכל להשבע בדבר, אף כי להתירו ולבטלו אחרי כן, אבל יאמר אותו דבר על צד קבלת העונש הנופל על הנענש, שאם נתחייב אדם לגודל חטאו להענישו על כל פנים עד שאין ראוי לתת לו מקום לתשובה, יפול על ענין האיש הלזה שבועה אצל השם, כלומר חזק עונשו וגזירתו עליו כאילו יש שבועה בדבר. וכן לענין הטובה, אם זכה האדם מרוב חשיבותו לקבל טובה הוא וזרעו, יאמר הכתוב גם כן כי השם יתברך נשבע להיטיב לו, ועל זה וכיוצא בו אמרו זכרונם לברכה כדי לשבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע, שאין לדמות לבני אדם חוזק דבר וקיומו רק במה שהם מחזקים ומקיימים דבריהם. ועל הדרך הזה בעצמו דרשו זכרונם לברכה היתר על שבועת השם יתברך, רצונם לומר כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד, ומכפר על החוטאים ואף על פי שגדל חטאם וחזק עד שראוי שאם יחטא איש לאיש כל כך לישבע שלא למחול לעולם". **11**. עיין בתחילת הענין שם (כב' כד') "חי אני נאום ה'...". והוא לשון שבועה. והתירוה לו פמליא של מעלה. רש"י.

וכן בנו של שאלתיאל נקרא **זרובבל** **12**, על שם **שנזרע בבבל** **13**. ומכל הדרשות הללו מבואר, שנולדו לו בנים אחר שגלה לבבל.

**12**. עיין חגי (א' א'). אמנם, בדברי הימים א (גי יח') נראה שהיה בנו של פדיה. **13**. ובעומק הענין, מבאר ר' **צדוק הכהן מלובלין** (תקנת השבים ז:), שהגואל צריך להיות מגידולי הגלות דוקא, ומהגלות עצמה תצמח הגאולה. ולכן, נרמז בשמו של זרובבל, שנזרע בבבל, להורות שזהו עיקר מעלתו, שנזרע בבבל, ועל ידי כפרת הגלות יכול כעת לגאול את ישראל.

וכן אותם בנים ישבו על כסא המלוכה, שהרי **מה שמו** של זרובבל נכדו? **נחמיה בן חכליה** **14** **שמו**. והוא העלה את ישראל מבבל.

14. עיין בהגהות יעב"ץ שהקשה מכמה מקומות שמוכח בהם שזרובבל ונחמיה היו שני אנשים שונים. והניח בקושיא.

ומוכח, שהגלות שגלה יכניה, כפרה לו על כל עוונותיו 15 .

15. באור הגמרא על פי המהרש"א.

**יהודה וחזקיה בני רבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמי רבי ולא הוו קא אמרי ולא מידי.** [יהודה וחזקיה ישבו בסעודה לפני רבי, ושתקו ולא אמרו דבר].

**אמר להו רבי למשרתיו, אגברו חמרא אדרדקי כי היכי דלימרו מילתא** [הרבו לפניהם יין, כדי שיאמרו דבר].

**כיון דאיבסום** [השתכרו], **פתחו ואמרו: אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל** 16 .

16. פירוש, כי מלכות משיח מלכות חדשה היא, וצריך שתתבטל קודם כל השררה בישראל ולא יהיה להם שום שררה בעולם, ואז תתחדש הממשלה לישראל מחדש. ואין החומר מקבל צורה אחרת עד שיפשוט צורה הראשונה. ולכך אין בן דוד בא שהוא צורה אחרת לגמרי, עד שיפשוטו כל צורה שיש להם שהוא הממשלה שנחשב צורה. מהר"ל. ועיין עוד בהערה הבאה.

**ואלו הן, ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל.**

**שנאמר** בישעיהו [ח' יד'] **"והיה למקדש ולאבן נגף ולצור מכשול לשני בתי ישראל".** **אמר להם רבי, שהיה נשיא בישראל: בניי, קוצים אתם מטילין לי בעיניי!**

**אמר לו רבי חייא, רבי, אל ירע בעיניך. יין ניתן בשבעים אותיות** [כלומר, בגימטריא 70], **וסוד ניתן בשבעים אותיות, נכנס יין יצא סוד** 17 18 .

17. ומהו אותו סוד? מבאר המהרש"א, הוא סוד העיבור. שנמשלה מלכות בית דוד ללבנה, וכמו שהלבנה אחר טו' יום מתחילה להתחסר, אף מלכות בית דוד היתה טו' מלכים, ואחר כך נחסרה, ולא נשאר ממנה אלא ראשי גולה שבבבל ובארץ ישראל. וכשם שמולד הלבנה אינו אלא אחר שתעלם לגמרי, כך גם מולד המשיח לא יהיה אלא אחר שתעלם מלכות בית דוד לגמרי. עיין שם באריכות. 18. אמנם, המשתכר ביינו, מוציא כל סודותיו חוצה. כיון שהיין מתגבר על הסוד ומוציאו. אך, המתניישב ביינו, כלומר, שותה במידה, הרי יש בו מדעת שבעים זקנים, כיון שהסוד מתגבר על היין, ואדרבה, על ידי כח היין מגיע לעומק הדעת. (תוספות, על פי הגמרא בעירובין סה' א'. ועיין עוד מהר"ל בחידושי אגדות).

**אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, ואמרי לה** [יש אומרים, שמימרא זו] **אמר רב חסדא: דרש מרי בר מר, מאי דכתיב "וישקד" [כמו "וימהר". רש"י] ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו,** וכי משום ד"צדיק ה'" לכן **"וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו"!**

ודרשינן: **אין! צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים ומיהר להגלות את ישראל בימי צדקיהו, והגלם בעוד שגלות יכניה קיימת.** כלומר, קודם שמתו כל אותם שגלו בימי יכניה, שהיו חכמים בתורה, ולמדוה לבני גלות צדקיהו. <sup>19</sup> ומהיכן אנו יודעים שבני גלות יכניה היו חכמים בתורה?

<sup>19</sup> יכניה, (הוא יהויכין מלך יהודה), גלה לבבל אחת עשרה שנה קודם צדקיהו. וגלו עמו רוב חכמי התורה, ופשוטי העם נשארו בירושלים, שעדיין לא נחרבה. ואח"כ בימי צדקיהו, חרבה ירושלים, וגלו עמו שאר העם שהיה בה. (עיין גיטין פח' א' וברש"י שם).

**דכתיב ביה בגלות יכניה [מלכים ב כד' טז']:** "החרש והמסגר אלף".

ודרשו חכמים: "חרש" כיון שפותחין בדברי תורה **הכל נעשו כחרשין.**

"מסגר" כיון שסוגרין בהלכה, כלומר, הלכה שאינם יודעים להשיב בה לשואלם <sup>20</sup>, **שוב אין לה פותחין** אחרים. <sup>21</sup>

<sup>20</sup> ע"פ רש"י. ועיין רש"י ש. <sup>21</sup> לכאורה, פשוטו של מקרא משמע, שהיו בעלי אומנויות פשוטים. אך, דרשו חז"ל, מהמשך הפסוק - "הכל גיבורים עושי מלחמה". והרי אין דרכם של בעלי אומנויות להיות עושי מלחמה. ולכן דרשו את הפסוק על מלחמתה של תורה. **מהרש"א.**

**וכמה היו? אלף.** כלומר, רבים הם.

ובאופן אחר: **עולא אמר,** חסד עשה הקב"ה עם ישראל, **שהקדים** והגלה את ישראל שמונה מאות וחמשים שנה מכניסתם לארץ, ולא המתין **שתי שנים** נוספות, להגלותם כשיגיעו למנין "**ונושנתם**" ["ונושנתם" בגימטריא 852].

שהרי נאמר [דברים ד' כה'] "כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם הרע בעיני יהוה אלהיך להכעיסו: העידתני בכס היום את השמים ואת הארץ כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ: ", כלומר, כאשר תגיעו למנין "ונושנתם", ותשחיתו את מעשיכם, אזי אבוד תאבדון מהר.

ולכן, עשה הקב"ה חסד על ישראל, והגלם קודם שיגיעו למנין "ונושנתם", כדי שלא יתקיים בהם סיפא דקרא - "אבוד תאבדון מהר".

**אמר רב אחא בר יעקב: שמע מינה "מהרה" דמרי עלמא, תמני מאה וחמשין ותרתין הוו.**

כלומר, מפסוק זה האמור לענין עונשי הגלות, אפשר גם ללמוד את שיעור זמן הגאולה.

שהרי נאמרו פסוקים רבים המורים על קרוב הישועה, כגון "וקרובה ישועתי לבא", "וארוכתך מהרה תצמח", ובכל זאת עדיין לא נגאלנו. ודרש רב אחא מפסוקים אלו,



ש"אבד תאבדון מהר", הוא לאחר 852 שנה, כמנין "ונושנתם", וא"כ גם שיעור "מהרה" האמור בגאולה, לא יפחת מזמן זה. <sup>22</sup>

<sup>22</sup>. על פי המהרש"א.

שנינו במשנה: **"לפיכך** נברא אדם יחידי, ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא".:

**תנו רבנן: אדם יחידי נברא. ומפני מה? שלא יהו המינים אומרין הרבה רשויות בשמים, וכל אחת בראה אדם לעצמה.**

**דבר אחר, מפני הצדיקים ומפני הרשעים.**

**שלא יהו הצדיקים אומרים אנו בני צדיק** לפיכך צדיקים אנחנו, ואין אנו צריכים להתרחק מן העבירה, כיון שלא ניכשל בה.

**ורשעים אומרים אנו בני רשע, ולא נעשה תשובה, כי לא תועיל לנו.** <sup>23</sup>

<sup>23</sup>. כלומר, אילו היה אדם אחד צדיק ואחד רשע, לא היה שייך שיוולד לצדיק בן רשע, ולהפך, כשם שלא יולד לסוס שור, שכל אחד מין בפני עצמו. ולכן נברא אדם יחידי ומעורב מטוב ורע. על פי המהר"ל.

**דבר אחר, מפני המשפחות, שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו, לומר, אבינו צדיק מאביכם. ומה עכשיו שנברא יחיד מתגרות, נבראו שנים על אחת כמה וכמה.**

**דבר אחר, מפני הגזלנין ומפני החמסנין.** שלא יאמרו קרקע זו לבני אבינו הראשון היתה, ולא לבני אביכם. **ומה עכשיו שנברא יחידי גוזלין וחומסין, נבראו שנים על אחת כמה וכמה.** <sup>24</sup> :

<sup>24</sup>. כלומר, אילו היו שנים, הרי בעצם בריאת העולם היה מוטבע ענין המחלוקת והגזל. ועכשיו שנברא יחידי, הגם שיש מחלוקת וגזל, מכל מקום אינם מוטבעים בעצם בריאת העולם. מהר"ל.

עוד שנינו: **"ולהגיד גדולתו של הקב"ה...". כו' :**

**תנו רבנן: להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, אבל הקדוש ברוך הוא טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו.**

**שנאמר:** [איוב לח' יד] **"תתהפך כחומר חותם ויתיצבו כמו לבוש"** <sup>25</sup> .

25. פירוש: לאחר מיתתו של אדם מתהפך חותם שלו לחומר, ויטיצבו כמו לבוש בתחיית המתים. ומדקרי ליה "חותם" שמע מינה, בחותם הן טבועין. רש"י. ועיין עוד במהרש"א בדרך אחרת.

## ומפני מה אין פרצופיהן דומין זה לזה?

כדי שלא יראה אדם דירה נאה, ואשה נאה <sup>26</sup>, ויאמר שלי היא, ולא יוכלו להכחישו, שהרי אין היכר בין האנשים.

26. היעב"ץ הקשה, הרי אליו היו פרצופיהם שוים, לא היתה אשה נאה יותר מחברתה, שהרי כולן שוות? ותירץ, שמא כוונתו לומר נאה במידות או במעשים. ובאופן אחר כתב, שאע"פ שפרצופיהם שוים, עדיין יכולה להיות נאה מחברתה בחיתוך האברים ובריאות הבשר.

**שנאמר [שם טו'] "וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר".**

כלומר, כיון שמנע מרשעים אורם, היינו שקלסתר פניהם שונה זה מזה, לכן, זרוע רמה תשבר, שלא יוכלו לגזול ולומר שלי היא.

**תניא, היה רבי מאיר אומר בשלשה דברים אדם משתנה מחבירו, בקול במראה ובדעת.**

**בקול ובמראה, משום ערוה.** שלא יתחלף לאשה בבעלה, ביום מפני המראה, ובלילה מפני הקול.

**ובדעת, מפני הגזלנין והחמסנין.** שאם ידע מה בלב חברו, יחפש מצפוניו, וידע היכן ממונו, ויגזלנו <sup>27</sup>.

27. רש"י. ובמהרש"א כתב, אילולי היו משונים בדעת היו כולם רוצים לקנות אותה שדה, ואותו בית, והיו גוזלים זה את זה.

**תנו רבנן: אדם נברא בערב שבת. ומפני מה לא נברא ראשון?**

**שלא יהו המינים אומרים, שותף היה לו להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית <sup>28</sup>.** לפיכך קדמו לו כולם.

28. כיון שהאדם נברא יחיד, שלא כמו שאר בעלי חיים, היו אומרים, כשם שהקב"ה אחד, אף הוא אחד, ושותף הוא למעשה בראשית. ועיין מהרש"א, ומהר"ל.

**דבר אחר, שאם תזוח דעתו עליו, אומר לו, יתוש קדמך במעשה בראשית <sup>29</sup>.**

29. בבאור הענין, עיין באר הגולה (עמ' קד').

**דבר אחר, כדי שיכנס למצוה, מצות שבת, מיד 30. דבר אחר, כדי שיכנס לסעודה מיד.** כלומר, שימצא הכל מוכל לפניו, ויאכל מאשר יחפוץ. 31

30. שזוהי תכלית הבריאה, שיעבוד את הקב"ה, לכן נברא באופן שיוכל להשיג תכליתו מיד. מהר"ל. 31. כידוע, בכל דבר אפשר לדון בארבעה אופנים, הא' מצד החומר שבו, הב', מצד הפועל, דהיינו מי שיצרו. הג', מצד צורתו, והד', מצד תכליתו. והנה, ארבעת תרוצי הגמרא, מתיחסים לארבעת האופנים הנ"ל. הא', שלא יאמרו שותף היה עמו במעשה בראשית, דהיינו מצד הפועל שיצר את העולם. והב', שאם תזוה דעתו יאמר לו יתוש קדמך, דהיינו מצד החומר של האדם, שהוא נמשך לחטא, מה שאין כן בשאר הנבראים שלא שייך בהם חטא. והג', כדי שיכנס למצוה מיד, דהיינו תכליתו של האדם. והד', כדי שיכנס לסעודה מיד, כיון שבצורת האדם הוא השלם שבנבראים, ראוי שיבא לתוך עולם שלם. על פי המהר"ל.

**משל למלך בשר ודם, שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה, ורק אחר כך הכניס אורחין.**

אף הקב"ה ברא בתחילה את העולם והשלימו, ורק לבסוף הכניס לתוכו את האדם.

**שנאמר [משלי ט' א - ג] "חכמת בנתה ביתה, חצבה עמודיה שבעה, טבחה טבחה, מסכה יינה, אף ערכה שולחנה, שלחה נערותיה תקרא על גפי מרומי קרת".**

מבאר הגמרא: "חכמת בנתה ביתה", זו מידתו של הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה.

**"חצבה עמודיה שבעה", אלו שבעת ימי בראשית.**

**"טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה", אלו ימים ונהרות וכל צורכי עולם.**

**"שלחה נערותיה תקרא", זה אדם וחיה 32.**

32. נקראו נערים, מפני שהיו ראויים להוליד מיד עם בריאת כנערים. מהרש"א.

**"על גפי מרומי קרת", רבה בר בר חנה רמי, [הקשה סתירה בין הפסוקים], בפסוק ג' כתיב "על גפי", ואילו בפסוק יד' כתיב "על כסא"?**

ותירץ: בתחלה, קודם החטא, ישב על "גפי", דהיינו במקום גבוה, על כנפי השכינה. ולבסוף, אחר שחטא, ירד וישב על כסא 33.

33. רש"י. אך התוספות הוכיחו, שכסא חשוב יותר מגפי. ופרשו, בתחילה, קודם שנזדווג לו חוה, ישב על גפי, כלומר, היה במקום שאינו קבוע. ולבסוף, כשנזדווג לו חוה, ישב על כסא שהוא מקום קבוע.

הגמרא מבארת את המשך הפרק במשלי [שם ד']: **"מי פתי יסור הנה, חסר לב אמרה לו",**

**אמר הקדוש ברוך הוא, מי פתאו לזה? אשה, שהיא חסרת לב** <sup>34</sup>, היא אמרה לו.

<sup>34</sup> רש"י פירש, שהאשה היא חסרת לב. (כלומר, אינה ברת דעת). אך משמעות הפסוק המובא להלן - "נואף אשה חסר לב", משמע שהאיש הוא חסר לב. ולכן מבאר המהרש"א, שהאשה פיתתה את האדם לאכול מעץ הדעת, באומרה לו, שעד שלא יאכל הרי הוא חסר לב. כלומר, עדיין אין בו את היצר הנמצא בלב, להבחין בין טוב לרע.

**דכתיב, "נואף אשה חסר לב".**

**תניא, היה רבי מאיר אומר, אדם הראשון מכל העולם כולו הוצבר עפרו** <sup>35</sup>.

<sup>35</sup> כיון שתכליתו של כל העולם היא בשביל האדם, לכן נברא האדם מכל העולם. מהרש"א. ויש שכתבו, כדי שבכל מקום שימות תקלטנו הארץ. (עיין דובר צדק עא"א).

**שנאמר, [תהלים קלט' טז'] "גלמי ראו עיניך",** כלומר, מכל מה שראו עיניך נעשה גולמו של האדם. והיינו כל העולם, כדכתיב [זכריה ד' י'] "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ.

**אמר רב אושעיא משמיה דרב: אדם הראשון,**

## **דף לח - ב**

**גופו, מבבל.** כיון שבבל עמוקה מכל הארצות, נראה שמשם נלקח העפר לגוף האדם, ונעשתה מצולה.

**וראשו, מארץ ישראל.** שהיא גבוהה וחשובה מכל הארצות.

**ואבריו, ידיו ורגליו, משאר ארצות.**

**עגבותיו, אמר רב אחא, מאקרא דאגמא.** מקום בבבל, עמוק מאד.

הגמרא מבארת, כיצד סדר בריאת האדם ביום השישי:

**אמר רב יוחנן בר חנינא, שתיים עשרה שעות הוי היום** <sup>36</sup>,

36. בא לבאר, שבריאית האדם התפרסה על פני כל שעות היום, לומר שהאדם הוא הכל גם מצד הזמן. ועיין עוד במהר"ל.

שעה ראשונה, הוצבר עפרו. שניה, נעשה גולם. שלישית, נמתחו אבריו. רביעית, נזרקה בו נשמה. חמישית, עמד על רגליו. ששית, קרא שמות. שביעית, נזדווגה לו חוה. שמינית, עלו למטה שנים, וירדו ארבעה 37. תשיעית, נצטווה שלא לאכול מן האילן. עשירית, סרח. אחת עשרה, נידון. שתים עשרה, נטרד והלך לו.

37. אדם, חוה, קין, ותאומתו. אבל הבל עדיין לא נולד. כדכתיב - "ותוסף ללדת", ושתי תאומות נולדו עמו, כדדריש בבראשית רבה, מדכתיב "את אחיו, את הבל". תוספות.

שנאמר [תהלים מט' יג']: "ואדם ביקר בל ילין". כלומר, לא זכה ללון בלילה בגן עדן.

אמר רמי בר חמא, אין חיה רעה שולטת באדם אלא אם כן נדמה לו כבהמה.

שנאמר "נמשל כבהמות נדמו". 38 [שע"ה בסו"ף ארמ"י סימן] 39

38. באור הדרשה: שהאדם נמשל, כלומר יש עליו ממשלה ושלטון, כאשר "כבהמות נדמו", כשנראה כבהמה. מהרש"א. 39. סימן לשלש האגדות שיובאו להלן, א. בשעה שביקש הקב"ה וכו', ב. אדה"ר מסוף העולם ועד סופו וכו'. ג. אדה"ר בלשון ארמי סיפר.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שביקש הקב"ה לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת.

אמר להם: רצונכם נעשה אדם בצלמנו?

אמרו לפניו: רבונו של עולם, מה מעשיו?

אמר להן כך וכך מעשיו.

אמרו לפניו: רבונו של עולם, "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו" [תהלים ח' ה'].

הושיט אצבעו קטנה 40 ביניהן ושרפם.

40. אצבעו של הקב"ה, היא מידת החסד שבא ברא את העולם. ובמידה זו אמר יברא, שהרי גומל חסדים הוא. ועיין בהערה הבאה.

41. עיין בילקו"ש (תהלים פה' תתלד'): "בשעה שבא הקב"ה לבראת אדם הראשון, נעשו המלאכים כתות כתות, מהם אומרים יברא ומהם אומרים אל יברא, חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, אמת אומר אל יברא שכלו שקר, צדק אומר יברא שהוא מלא צדקות, ושלוש אומר אל יברא דכוליה קטטה: "נמצא שאותן כתות שאמרו "אל יברא", הן כתות האמת והשלום. מהרש"א.

**כת שלישית, אמרו לפניו: רבונו של עולם, ראשונים שאמרו לפניך מה הועילו? כל העולם כולו שלך הוא! כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך עשה.**

כיון שהגיע לאנשי דור המבול, ואנשי דור הפלגה, שמעשיהן מקולקלין 42, אמרו לפניו: רבונו של עולם לא יפה אמרו ראשונים לפניך?

42. דור המבול היה כולו קטטה, כנגד כת השלום שאמרה "אל יברא". ודור הפלגה, היה כולו שקר, כנגד כת האמת שאמרה "אל יברא".

אמר להן, "ועד זקנה אני הוא, ועד שיבה אני אסבול" וגו' [ישעיהו מו' ד'] 43.

43. כלומר, עד זמן מתן תורה, שנראה להם כזקן ויושב בישיבה, אז אשיב להם תשובה, שברא את העולם בשביל ישראל שיעסקו בתורה. מהרש"א. ובמלא הרעים כתב, על פי המובא להלן (קז' ב'), עד אברהם לא היתה זקנה בעולם, וזהו שאמר, "עד זקנה", עד שבא אברהם שהמשיך את הזקנה בעולם, והוא יסבול מצות ומעש"ט כנגד כולם.

**אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון, כשהיה שוכב, מגיע מסוף העולם ועד סופו היה.**

שנאמר [דברים ד' לב'] "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים".

כיון שסרח, הניח הקדוש ברוך הוא ידו עליו ומיעטו.

שנאמר [תהלים קלט' ה'] "אחור וקדם צרתני 44 ותשת עלי כפך". אמר ר' אלעזר: אדם הראשון, גבהו מן הארץ עד לרקיע היה.

44. רש"י פירש: "אחור וקדם, שתי צורות, דו פרצופין". על פי הגמרא בברכות סא' ב'. אך המהרש"א העיר, שיותר נראה לפרש כאן לפי פרוש רש"י במסכת חגיגה (יב' א'), "שתי פעמים יצרתני תחלה גבוה ולבסוף שפלי".

שנאמר [דברים שם] "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים" כלומר, עומד בארץ, וראשו מגיע השמימה.

**כיון שסרח, הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו.**

**שנאמר "אחור וקדם צרתני" וגו'.**

מקשה הגמרא: **קשו קראי אהדדי**, אי גבהו כדברי רב יהודה, או כדברי רב אלעזר?

מתרצת הגמרא: **אידי ואידי חדא מידה היא**. והמרחק בין הארץ לרקיע שוה למרחק שיש בין שתי קצות הארץ.

**ואמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון בלשון ארמי ספר** <sup>45</sup>.

<sup>45</sup> בבאור הענין, עיין מהר"ל בחידושי אגדות.

**שנאמר**: [תהלים קל"ט יז] **"ולי מה יקרו רעיך אל"** <sup>46</sup>. והיינו דאמר ריש לקיש, [כלומר, פסוק זה נדרש גם להלן בדברי ריש לקיש], **מאי דכתיב** [בראשית ה' א'] **"זה ספר תולדות אדם"**?

<sup>46</sup> הוכחת הגמרא מלשון "יקרו", שהוא בארמית מלשון כבוד. כמו "וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן". ועיין מהר"צ חיות. ויש שפרשו מלשון "ריעד", שהוא בארמית "מחשבותיך". והכי פירושו, "מה יקרו ריעך אל", כלומר, מחשבותיך כבדות עלי. וכל אותו הפרק עוסק בבריאת האדם.

**מלמד שהראהו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו.**

**כיון שהגיע לדורו של רבי עקיבא, שמח בתורתו, ונתעצב במיתתו.**

**אמר, "ולי מה יקרו רעיך אל"**.

**ואמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון מין היה**. כלומר, נוטה לעבוד עבודה זרה <sup>47</sup>.

<sup>47</sup> כלומר, לא כפר בעיקר, אלא רק נוטה לעבודת כוכבים. ועיין מהרש"א.

**שנאמר** [בראשית ג' ט'] **"ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה"**,

ודרשינן: **אן נטה לבך**.

**רבי יצחק אמר: מושך בערלתו היה**.

ודרש, מדכתיב **הכא** [הושע ו' ז'], **"והמה כאדם עברו ברית"**, **וכתיב התם**, [בראשית יז יד] **"וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה**

**את בריתי הפר".** ומבואר, שהמבטל מצות מילה נקרא עובר ברית. וכיון שאדם הראשון נקרא "עובר ברית", בודאי מושך בערלתו היה **48**.

**48** עיין במדרש (תנחומא נח' ה') שאדם הראשון נולד מהול. ולכן לא נצטווה על המילה. ועל כרחך נקרא "עובר ברית", משום שמשך בערלתו. **מהרש"א**.

**רב נחמן אמר: כופר בעיקר היה.**

**כתיב הכא, "עברו ברית", וכתוב התם [דברים כט' כד'], "ואמרו על אשר עזבו ברית ה'",** ומבואר שהעובר ברית הוא הכופר בעיקר.

אגב שהוזכר ענין כופר בעיקר, הובאו המימרות הבאות:

**תנן התם** במסכת אבות [פרק ב' משנה יד']: **רבי אליעזר אומר, הוי שקוד** [ממהר וזריז] **ללמוד תורה, ודע** [כלומר, כדי שתדע] **מה שתשיב לאפיקורוס, המנסה להביא ראיה מדברי תורה לדעת המינים האומרים שתי רשויות הן.**

**אמר ר' יוחנן, לא שנו אלא אפיקורוס עובדי כוכבים, אבל אפיקורוס ישראל אין להשיב לו, כיון שהכיר דברי תורה, וכפר, אם תשיב לו כל שכן דפקר טפי** **49**.

**49** **המהרש"א** נתן טעם נוסף לדבר, כיון שאפיקורוס גוי, עיקר טעותו מה שמכחיש הבורא מתוך טעותו בלימוד המקרא. ואינו יודע מדרשות חז"ל. ולכן עלינו להשיב לו מתוך המקרא. אך אפיקורוס ישראל, כופר בדרשות חז"ל, ואילו נשיב לו מתוך המקרא, שלא על פי דרשות חז"ל, כל שכן שיכפור יותר בדברי חכמים.

**אמר רב, כל מקום בתורה, שפקרו המינים, כלומר, שרצו להוכיח ממנו שיש ח"ו שתי רשויות, תשובתן בצידן.** כלומר, מאותו פסוק עצמו יש ראיה כנגדן. כדלהלן:

א. נאמר [בראשית א' כו']: **"נעשה אדם בצלמנו", "נעשה",** לשון רבים.

ותשובתם, מדכתיב [שם כז'] **"ויברא אלהים את האדם בצלמו",** לשון יחיד. ולקמן יבואר מדוע נכתב בתחילה בלשון רבים **50**.

**50** **בירושלמי** מתרץ רב שמלאי לתלמידיו, דמשום העתיד, שיש ג' שותפים באדם נאמר ביצירת האדם לשון רבים. **עיין יפה ענים.**

ב. נאמר [שם יא' ז']: **"הבה נרדה ונבלה שם שפתם", "נרדה",** לשון רבים.

ותשובתם, מדכתיב [שם יא' ה'], **"וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל",** לשון יחיד.



ג. נאמר [שם לה' ז'] : **"כי שם נגלו אליו האלהים"**, "נגלו" לשון רבים.

ותשובתם, מדכתיב [שם ג'] **"לאל העונה אותי ביום צרתי"**, לשון יחיד.

ד. נאמר, [דברים ד' ז'], **"כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו"**, "קרובים" לשון רבים.

ותשובתם, מסיפיה דקרא, "בכל קראנו אליו" לשון יחיד.

ה. נאמר [שמואל ב' ז' כג'], **"ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם"**. "הלכו" לשון רבים.

ותשובתם, מסיפיה דקרא, "לפדות לו", לשון יחיד.

ו. נאמר [דניאל ז' ט'], **"עוד די כרסוון רמיו ועתיק יומין יתיב"** [עד שיניחו הכיסאות, ועתיק יומין, הקב"ה, ישב] **"לשון "כרסוון", כסאות, משמע רבים.**

ותשובתם, מסיפיה דקרא, "ועתיק יומין יתיב", ישב יחידי.

מקשה הגמרא : **הנך**, כל אותם מקומות שנכתב בהם לשון רבים **למה לי?**

מתרצת הגמרא : **כדרבי יוחנן.**

**דאמר רב יוחנן אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך** <sup>51</sup> **בפמליא של מעלה** <sup>52</sup>.

<sup>51</sup> אין הכונה שהקב"ה זקוק לעצתם של פמלייתו. אלא שאינו עושה דבר שפמליא של מעלה מתנגדת לו. עיין מהר"ל. <sup>52</sup> רש"י בחומש מסביר, "ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות מלאכים ונתקנאו בו, לפיכך נמלך בהם".

**שנאמר "בגזירת עירין פתגמא, ובמאמר קדישין שאילתא"**.

ולכן נכתב בלשון רבים, לומר, שהכל בעצת פמליא של מעלה.

מקשה הגמרא : **התינח כולהי** קראי דלעיל, שנכתב בהם לשון רבים כנ"ל, אך **"עוד די כרסוון רמיו" מאי איכא למימר?** מדוע יש שם כמה כסאות <sup>53</sup> ? מתרצת הגמרא : **אחד לו ואחד לדוד.**

<sup>53</sup> כאן אין לתרץ כדלעיל, שהניח כסאות לפמלייתו, שהרי נאמר (דה"י ב' יח' יח') "ראיתי את ה' יושב על כסאו, וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו". מהרש"א.

**דתניא, אחד לו ואחד לדוד. דברי רבי עקיבא.**

**אמר לו ר' יוסי: עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול, שאתה מושיב בשר ודם אצלה?! אלא אחד לדין ואחד לצדקה** <sup>54</sup>.

<sup>54</sup> יתכן באור המחלוקת, על פי מה שנחלקו האם יש ישיבה למלכי בית דוד בעזרה, והרי במדרש דימה את העזרה לישיבה של מעלה. **יפה עינים**.

הגמרא מסתפקת: האם **קבלה מיניה** רבי עקיבא, וחזר בו מדבריו, או **לא קבלה מיניה?**

והביאה ראייה מברייתא: **תא שמע: דתניא, אחד לדין ואחד לצדקה. דברי רבי עקיבא.**

**אמר ליה ר' אלעזר בן עזריא: עקיבא, מה לך אצל הגדה? כלך אצל נגעים ואהלות!** [חדל מדבריק, ופנה להלכות נגעים ואהלות, שבהם את מחודד, ולא בדברי אגדה. רש"י [חגיגה יד' א']].

**אלא, אחד לכסא ואחד לשרפרף.**

**כסא, לישב עליו. שרפרף, להדום רגליו.**

על כל פנים, מבואר בברייתא, שרבי עקיבא חזר בו מדבריו, והסכים לדברי ר' יוסי.

**אמר רב נחמן: האי מאן דידע לאהדורי [לענות תשובה] למינים כרב אידיית, כמקרה המובא להלן, ליהדר. ואי לא, לא ליהדר. אמר ההוא מינא לרב אידיית, כתיב [שמות כד' א'], "ואל משה אמר, עלה אל ה'", משמע, שלא ה' אמר לו זאת, שאם כן, "עלה אלי" מיבעי ליה?**

**אמר ליה זהו המלאך "מטטרון" <sup>55</sup>, ששמו כשם רבו <sup>56</sup>. דכתיב [שמות כג' כ' כא'] "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי: השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו", ולכן לא הזכיר שמו, וכתב סתם.**

<sup>55</sup> ברש"י משמע, שמטטרון אמר למשה לעלות אל ה'. אך הרמב"ן פירש, שה' אמר למשה, לעלות אל מטטרון, ולא אל השם המיוחד. כי לא יראני אדם וחי. עיין שם. <sup>56</sup> "ממטרו"ן" בגימטריא "שד"י". ופירוש השם "מטט" מעניין שמירה. עיין מהרש"א.

הקשה לו, **אי הכי, ששמו כשם רבו, ניפלחו [יעבדו] ליה?**

אמר לו : **כתיב** [שם] **"אל תמר בו"**, אל תמירני בו.

**אם כן** שאינו רשות לעצמו, ו**"לא ישא לפשעכם" למה לי?** איזה תועלת יש בו?

**אמר ליה, הימנותא בידן, דאפילו בפרוונקא נמי לא קבילניה.** אכן מטעם זה לא הסכמנו לקבלו עלינו אפילו כשליח המוציא ומביא.

**דכתיב** [שם לגי טו], **"ויאמר אליו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה"**.

**אמר ליה ההוא מינא לר' ישמעאל בר' יוסי: כתיב "וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה'", מדוע נאמר "מאת ה'", בגוף שלישי, "מאתו" מיבעי ליה?**

**אמר ליה כובס** לרבי ישמעאל, **שבקיה** [עזוב אותו, ואל תתיחס לדבריו], **אנא מהדרנא ליה** [אני אענה לו כאיוולתו].

**דכתיב** [בראשית ד' כג], **"ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי, נשי למך האזנה אמרתי"**, מדוע דיבר למך בגוף שלישי, הלא **"נשיי" מיבעי ליה?**

**אלא, משתעי קרא הכי.** דרך הכתוב לומר בגוף שלישי.

**הכא נמי, משתעי קרא הכי** 57.

57. אף על פי שכך פשוטו של מקרא, מכל מקום גנוז בו גם סוד גדול מסתרי תורה. עיין **יעב"ץ**.

**אמר ליה, ר' ישמעאל לאותו כובס: מנא לך הא?** מניין ידעת להשיב לו כך? אמר לו הכובס: **מפירקיה דרבי מאיר שמייע לי.** בדרשתו של רבי מאיר שמעתי, שפסוק זה תשובה לקושיא זו.

**דאמר רב יוחנן, כי הוה דריש ר' מאיר בפירקיה, הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא אגדתא, תילתא מתלי.** כשהיה רבי מאיר דורש בזמנו, שליש מדרשתו דרש בהלכה, שליש באגדה, ושליש משלים.

**ואמר רב יוחנן: שלש מאות משלות שועלים היו לו לרבי מאיר, ואנו אין לנו אלא משל המסביר את שלשת הפסוקים הבאים:**

**דף לט - א**

ואלו הן: **"אבות יאכלו בוסר 58 ושיני בנים תקהינה"** [ירמיה לא' כח'], **"מאזני צדק אבני צדק"** [ויקרא יט' לו'], **"צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו"** 59 [משלי יא' ח']. **60. אמר ליה כופר 61 לרבן גמליאל: אלהיכם גנב הוא! דכתיב "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן".**

58. ענבים קודם בישולם, והאוכלם קהות שיניו. רש"י. 59. "משל זה הוא ענין נפלא להבין בענין פוקד עון אבות על בנים, כי נמשך הפורענות מן האב אל הבן. וכן המשל מן מאזני צדק אבני צדק, הוא משל למשפטי הש"י איך הם צדק. וכן צדיק מצרה נחלץ איך הקב"ה שומר את הצדיק ורשע בא תחתיו. כל אלו ממשלות הם דברי חכמה, ומתיחסים אל ממשלות, שועלים, על החכמה שיש בהם. כלם הם בדרכי ה', כי לפעמים אוכלים האבות בוסר ושיני תקהינה, וזה כשהבנים אווזים מעשה אבותיהם בדיהם. "מהר"ל. 60. משל הוא, שרימה השועל את הזאב להכנס לחצר היהודים בערב שבת, ולתקן עמהם צרכי סעודה, ויאכל עמהם בשבת. וכשבא להכנס, חברו עליו היהודים, והכוהו במקלות. כעס, הזאב, ובא להרוג את השועל. אמר לו השועל: לא הלקודך אלא בשביל אביך, שפעם אחת התחיל לסייען בסעודה, ואכל את כל נתח טוב. אמר לו הזאב: ובשביל אבא אני לוקה?! אמר לו השועל: הן! "האבות יאכלו בוסר" וגו'. אבל בא עמי, ואראך מקום לאכול ולשבוע. בא לו על הבאר, ועל שפתו מוטל עץ, והחבל מושכב עליו, ובשני ראשי החבל שני דליים קשורים. נכנס השועל בדלי העליון, והכביד וירד למטה, ודלי התחתון עלה. אמר לו הזאב: למה אתה נכנס לשם? אמר לו השועל: יש כאן בשר וגבינה לאכול ולשבוע, והראה לו דמות הלבנה במים כדמות עגול כמין גבינה עגולה. אמר לו: אני היאך ארד? אמר לו, הכנס אתה בדלי העליון נכנס והכביד וירד. ודלי שהשועל עליו עלה. אמר לו הזאב, היאך אני עולה? אמר לו: "צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו", לא כך כתיב, "מאזני צדק" וגו': רש"י. ועומק ענין משל זה, עיין מהרש"א. 61. יש שגרסו "אמר ליה קיסר לרבן גמליאל. עיין מהרש"א.

**אמרה ליה ברתיה, שבקיה. דאנא מהדרנא ליה. עזבהו, אני אענה לו:**

**אמרה ליה: תנו לי דוכוס אחד. תנו לי שופט לנקום נקמה.**

**אמר לה: למה ליך?**

**אמרה לו: ליסטין באו עלינו הלילה, ונטלו ממנו קיתון של כסף, והניחו לנו קיתון של זהב.**

**אמר לה: ולואי שיבא עלינו בכל יום.**

**אמרה לו: ולא יפה היה לו לאדם הראשון, שנטלו ממנו צלע אחת, ונתנו לו שפחה לשמשו 62?! אמר לה: הכי קאמינא, אלא לשקליה בהדיא! כך כוונתי לשאול, מדוע נטלה ממנו מתוך שינה, כגנב במחתרת, ולא לקחה ממנו בגלוי? 63**

62. היעב"ץ הקשה: הרי אסור לגזול על מנת לשלם כפל, ואם כן, אף על פי שהחזיר לו שפחה לשמשו, מכל מקום גזל הוא? ותיירץ, רק באופן שהגזלן אינו בטוח שימצא כפל לשם, אזי אסור לגזול. שמא לא ימצא בסוף להחזיר לו. אך הקב"ה שבידו לתת מה שיחפוץ, מותר לו לגזול על מנת לשלם. עיי"ש. 63. המהרש"א מבאר: הקיסר סבר שבריאת האשה היתה לחובת האדם ולא לזכותו, והוכיח זאת מכך שלא שקליה בהדיא, על כרחך כיון שחוב הוא לו, לכן נתנה לו במחשך. ועל זה ענתה לו, שבריאת האשה זכות היא, ונתנה במחשך, כדי שלא תמאס עליו.

**אמרה ליה: אייתו לי אומצא דבישרא.** הביאו לי חתיכת בשר חי.

**אייתו לה, אותבה תותי, בחשא, אפיקתה, אמרה ליה אכול מהאי.** כשהביאו לה, הניחה אותה תחת האפר לצלותה, והגישה לו לאוכלה.

**אמר לה: מאיסא לי,** כיון שראיתי כיצד מכינים אותה קודם חיתוכה, איני יכול לאוכלה.

**אמרה ליה: ואדם הראשון נמי, אי הות שקילה בהדיא,** והיה רואה כיצד הקב"ה יוצר את האשה, **הוה מאיסא ליה.** עוד **אמר ליה כופר לרבן גמליאל: ידענא אלהייכו מאי קא עביד,** יודע אני מה הקב"ה עושה כעת <sup>64</sup>.

<sup>64</sup> סבור היה שלא יוכל רבן גמליאל להכחישו. רש"י. וביתר עומק מסביר המהרש"א, כיון שמשחרב בית המקדש ניטלה נבואה מישראל, סברו אומות העולם לומר שניתנה הנבואה להם, תחת ישראל. כיון שעזב ה' את עמו, ובחר בגויים תחתיהם. ולכן רצה הקיסר להוכיח לרבן גמליאל שיש לו נבואה.

**איתנגד ואיתנח.** ספק רבן גמליאל את כפיו ונאנח.

**אמר ליה, מאי האי?** מדוע נאנחת?

**אמר ליה: בן אחד יש לי בכרכי הים, ויש לי געגועים עליו, בעינא דמחווית ליה ניהלי.** רוצה אני שתראה לי היכן הוא, ומה מעשיו כעת.

**אמר, מי ידענא היכא ניהו?!** וכי יודע אני היכן הוא?

**אמר ליה: דאיכא בארעא לא ידעת, דאיכא בשמיא ידעת?!** הנעשה בארץ אינך יודע, והנעשה בשמים תדע?!

**אמר ליה כופר לרבן גמליאל: כתיב [תהלים קמז' ד'] "מונה מספר לכוכבים" מאי רבותיה? אנא מצינא למימנא כוכבי!** מה גדולה היא, הא אף אני יכול למנות הכוכבים <sup>65</sup>?

<sup>65</sup> הקיסר הכופר, רצה לעשות עצמו כאלוה, ולכן התרברב שיכול לספור את הכוכבים. שהרי מי יוכל להוכיח שאינו יודע את מספרם. לכן הוצרך רבן גמליאל להוכיח לו על ידי נסיון החבושים, שאינו יכול לספורם. מהרש"א.

**אייתי חבושים, שדינהו בארבילא וקא מהדר להו,** הניחם במסננת, והניעם אנה ואנה.

**אמר ליה מנינהו!**

**אמר ליה : אוקמינהו.** העמידם במקום אחד, ואז אוכל למנותם.

**אמר ליה : רקיע נמי הכי הדרא.** אף הכוכבים ברקיע נעים מהכא להתם, ולא תוכל למנותם.

**איכא דאמרי : הכי אמר ליה,** הכופר לרבן גמליאל : **מני לי כוכבי.** כלומר, יודע אני את מנין הכוכבים.

**אמר ליה, אימא לי ככיך ושיניך כמה הוה?** אמור לו כמה שינים יש בפיך?

**שדא ידיה לפומיה וקא מני להו.** הכניס ידו לפיו לספור שיניו.

**אמר ליה : דאיכא בפומיך לא ידעת דאיכא ברקיעא ידעת??** מה יש בפיך אינך יודע, ומה שבשמים תדע?!

**אמר ליה כופר לרבן גמליאל, מי שברא הרים לא ברא רוח.**

**שנאמר** [עמוס ד' יג'], **"כי הנה יוצר הרים ובורא רוח"**. משמע, שנים הם, אחד יצר, ואחד ברא.

אמר לו רבן גמליאל : **אלא מעתה גבי אדם, דכתיב** [בראשית א' כז'] **"ויברא"**, ומאידיך [שם ב' ז'] **כתיב "וייצר", הכי נמי מי שברא זה לא ברא זה??**

ואם תאמר, אכן, חלק מאברי האדם נבראו על ידי אחד, וחלק על ידי אחר,

מה תאמר על ראשו של האדם, שהוא **טפח על טפח שיש בו באדם, ושני נקבים יש בו,** עינים, ואוזניים, וכי **מי שברא זה לא ברא זה??**

**שנאמר** [תהלים צד' ט'] **"הנוטע אוזן הלא ישמע ואם יוצר עין הלא יביט"??**

**אמר ליה : אין!**

**אמר ליה : וכי בשעת מיתה כולן,** הנוטע, היוצר, והבורא, **נתפייסו** להמיתו באותה שעה?!

**אמר ליה ההוא אמגושא** [מכשף] **לאמימר :** רואה אני על ידי כישוף, כי **מפלגך לעילאי דהורמיז** <sup>66</sup>, **מפלגך לתתאי דאהורמיז.** חלקך העליון נברא על ידי שד, והתחתון על ידי הקב"ה <sup>67</sup>.

66. הורמיה, הוא שד, בן לילית. כמבואר בבבא בתרא ע"ג א'. 67. כלומר, אינך בן אדם על דרך האמת, כי חציידך חלוק מחציידך. לפי שאתה שבוי בגולה ביד אדון קשה, הוא הורמיה. אך בחציידך התחתון, הוא המילה, שהיא חותמו של הקב"ה, הוא חלקו של ה'. עיין יעב"ץ. ועיין עוד בתוספות, ובמהרש"א.

**אמר ליה אממר, אם כן היכי שביק ליה אהורמיה להורמיה לעבורי מיא בארעיה,** היאך מתיר הורמיה לאהורמיה, להעביר החלקו מים סרוחים? שהרי כל מה שאדם מכניס לפיו מוציא מנקביו?.

**אמר ליה קיסר לר' תנחום: תא ליהו כולן לעמא חד.** בואו ונהיה כולנו לעם אחד.

**אמר לו רב תנחום: לחיי! אנן דמהלינן לא מצינן מיהוי כוותייכו, אתון מהליתו והו כוותן.** בכבוד רב. אך אנחנו המהולים, איננו יכולים להיות כמוכם, ועליכם למול את עצמכם כדי להיות כמונו.

**אמר ליה הקיסר: מימר שפיר קאמרת, מיהו כל דזכי למלכא לשדיוה לביבר.** יפה ענית. אך כל המנצח את המלך בויכוח, יטילוהו לכלוב האריות.

**שדיוה לביבר ולא אכלוה.** הטילוהו לבור, ולא אכלוהו האריות.

**אמר ליה ההוא מינה לקיסר, האי דלא אכלוה משום דלא כפין הוא.** לא אכלוהו כיון שלא היו רעבים.

**שדיוה ליה לדידיה ואכלוה.** הטילו את אותו מין, ואכלוהו האריות.

**אמר ליה כופר לרבן גמליאל: אמריתו, כל בי עשרה שכינתא שריא 68,** שכינה שורה על כל עשרה מישראל, אם כן, כמה שכינתא איכא?

68. עיין תוספות (בבא קמא פ"ג א'), דעל הנביאים והמשכן אין השכינה שורה אלא כשיש ששים ריבוא מישראל.

**קרייה לשמעיה, מחא ביה באפתקא.**

**אמר ליה: אמאי על שמשא בביתיה דכופר?**

קרא רבן גמליאל לשמשו של הכופר, והכהו על צוארו, ואמר לו: מדוע הנחת לשמש להכנס לבית הכופר?!

**אמר ליה הכופר: שמשא אכולי עלמא ניחא.** כלומר, השמש מאירה בשוה לכל בני העולם.

אמר ליה: ומה שמשא, דחד מן אלף אלפי רבוא שמשי דקמי קודשא בריך הוא, ניחא לכולי עלמא, שכינתא דקב"ה על אחת כמה וכמה שיכולה לשרות על כל העולם.

אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו: אלהיכם גחכן הוא. כלומר, משחק בנביאיו.

דקאמר ליה ליחזקאל, [יחזקאל ד' ד'] "שכב על צדך השמאלי", וכתוב [שם ו'] "ושכבת על צדך הימני".

ובאותו מעמד, אתא ההוא תלמידא לפני רבי אבהו, אמר ליה, מאי טעמא דשביעתא, למה ציוה הקב"ה על השמיטה?

אמר ליה, השתא אמינא לכו מילתא דשויא לתרוייהו. אומר לכם דבר השוה לשניכם.

אמר הקב"ה לישראל, זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא, ולא ירום לבבכם בשבח ארצכם, ותשכחו עול מלכות שמים.

והן לא עשו כן, אלא חטאו, וגלו.

מנהגו של עולם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא הורג את כולן, אם רחמן הוא, הורג חצים, אם רחמן מלא רחמים הוא מייסר הגדולים שבהן ביסורין.

אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל, כדי למרק עונותיהם של ישראל <sup>69</sup>.

<sup>69</sup>. בבאור עומק הענין, עיין מהרש"א.

אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו: הרי אלהיכם כהן הוא, דכתיב [שמות כה' ב'] "ויקחו לי תרומה", ואם כן, כי קבריה למשה במאי טביל? <sup>70</sup>

<sup>70</sup>. אותו מין, היה מאמין בגשמות ה', ולכן טעה לומר שמקבל טומאה ממת. ולפי טעותו ענה לו. אך לפי האמת, ודאי לא שייכת קבלת טומאה בדבר רוחני. וע"ע בתוספות, ובמהרש"א.

וכי תימא במיא, והכתיב [ישעיהו מ' יב'], "מי מדד בשעלו מים"?

אמר ליה, בנורא [באש] טביל.

דכתיב, [ישעיהו סו' טו'] "כי הנה ה' באש יבא".



**ומי סלקא טבילותא בנורא, וכי מועילה טבילה באש!?**

**אמר ליה, אדרבה! עיקר טבילותא בנורא הוא.**

**דכתיב, [במדבר לא' כג'], "וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים" 71.**

**71. אמנם לפי האמת, לא מועילה טבילה באש. רק כדי לדחות את המין ענה לו כך. רש"י.**

**אמר ליה ההוא מינא לרבי אבינא: כתיב "מי כעמך כישראל גוי אחד בארץ", מאי רבותייהו? אתון נמי ערביתו בהדן, ואף אתכם לא הוציא מהכלל, דכתיב [ישעיהו מ' יז'], "כל הגוים כאין נגדו"?**

## **דף לט - ב**

**אמר ליה: מדידכו, נביא משלכם, בלעם, אסהידו עלן [העיד עלינו], דכתיב [במדבר כג' ט'], "ובגוים לא יתחשב", ואם כן, כל מקום שנאמר "גויים", אינו כולל את ישראל בכלל.**

**רבי אלעזר רמי, הקשה סתירה בין הפסוקים: מחד, כתיב [תהלים קמה' ט'] "טוב ה' לכל", ומאידך, כתיב [איכה ג' כה'] "טוב ה' לקוויו"?**

**ותרץ: משל לאדם שיש לו פרדס, כשהוא משקה, משקה את כולו. כיון שאינו טורח אלא טרחה אחת לכולם. אך כשהוא עודר, וטורח לכל אחד בנפרד, אינו עודר אלא טובים שבהם.**

**אף הקב"ה, כשהוא זן כל העולם במאמרו, זן לכולם.**

**אך כשבא להגן מהן הפורענות, ולשלם שכר, אינו משלם אלא לקוויו.:**

**שנינו במשנה: "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם... והלא כבר נאמר באבוד רשעים רינה":**

**הגמרא מבארת, אימתי נאמר "באבוד רשעים רינה": הנה, בפרשת מותו של אחאב נאמר, "ויעבר הרנה במחנה" [מלכים א כב' לו']. משמע, "הרנה", אותה רינה ידועה, שנאמרה במקום אחר.**

והיכן נאמרה? **אמר רב אחא בר חנינא**: נאמר [משלי יא' י'], **"באבוד רשעים רנה"**. באבוד אחאב בן עמרי רנה.

ומקשה הגמרא: **מי חדי** [וכי שמח] **קודשא בריך הוא במפלתן של רשעים?**

**הכתיב** [דברי הימים ב' כ' כא'], **"בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו"**, ואמר רבי יונתן, מפני מה לא נאמר בהודאה זו **"כי טוב"**? לפי שאין קודשא בריך הוא שמח במפלתן של רשעים.

**דאמר ר' שמואל בר נחמן**, אמר ר' יונתן: **מאי דכתיב** [שמות יד' כ'] כשעמדו ישראל על הים, **"ולא קרב זה אל זה כל הלילה"**?

**באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה.**

**אמר להן הקב"ה, מעשה ידי טובעין ביס, ואתם אומרים שירה לפני?!?**

משמע מכל הנ"ל, שאין הקב"ה שמח במפלתם של רשעים?

**אמר ר' יוסי בר חנינא הוא אינו שש, אבל אחרים משיש.**

**דיקא נמי דכתיב** [דברים כח' סג'] **"והיה כאשר שש יהוה עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש יהוה עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם"**

**ולא כתיב "ישוש", שמע מינה.**

אף כאן, במות אחאב, אף שהקב"ה עצמו אינו שש, מכל מקום, אחרים ששו.

אגב אורחא, הגמרא מבארת פסוקים נוספים באותה פרשה:

נאמר [מלכים א' כב' לח'] **"וישטף את הרכב על ברכת שמרון וילקו הכלבים את דמו והזנות רחצו כדבר יהוה אשר דבר"**.

**אמר רבי אלעזר, "הזנות", מלשון "חזיונות", למרק שתי חזיונות. אחת של מיכיהו, ואחת של אליהו.**

כלומר, רחצו והוארו אותן נבואות שנאמרו על אחאב.

**במיכיהו כתיב** [שם כח'] **"אם שוב תשוב בשלום לא דיבר ה' בי"**, **באליהו כתיב** [שם כא' יט'] **"במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות"**.

רבא אמר, זונות ממש.

אחאב איש מצונן היה <sup>72</sup>, ועשתה לו איזבל שתי צורי זונות במרכבתו, כדי שיראה אותן ויתחמם. ואחר שמת, נראו דמות זונות רוחצות בדמו.

<sup>72</sup>. קר, שאינו אוהב תשמיש. רש"י.

עוד בפרשה שם: [שם כב' לד'] "ואיש משך בקשת לתומו ויכה", ר' אלעזר אמר: לפי תומו.

רבא אמר, לתמם [להשלים] שתי חזיונות, אחת של מיכיהו ואחת של אליהו.

סימן קר"א וזכ"ה באדו"ם <sup>73</sup>:

<sup>73</sup>. סימן לשלש המימרות שיובאו להלן. א. "ויקרא אחאב אל עובדיה". ב. מפני מה זכה עובדיה לנביאות. ג. "חזון עובדיהו כה אמר ה' לאדום.

כתיב [שם יח' ג'] "ויקרא אחאב אל עובדיהו אשר על הבית ועובדיה היה ירא ה' מאד".

מאי קאמר קרא?

אמר רב יצחק: אמר לו אחאב לעובדיה, ביעקב כתיב [בראשית ל' כז'] "נחשתי ויברכני ה' בגללך", ביוסף כתיב [שם לט' ה'] "ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף", אך ביתא דההוא גברא [כלומר, בית אחאב] לא הוה מיבריך, שמא לא ירא אלהים אתה?

יצתה בת קול ואמרה, "ועובדיה היה ירא את ה' מאד", אבל ביתו של אחאב אינו מזומן לברכה.

אמר רב אבא: גדול שנאמר בעובדיהו יותר ממה שנאמר באברהם <sup>74</sup>. דאילו באברהם לא כתיב "מאד", ובעובדיהו כתיב "מאד".

<sup>74</sup>. וקשה ואיך יהיה עובדיה יותר ביראה מן אברהם? מבאר המהר"ל: "אבל פירוש זה, כי גדול מה שנאמר בו, אבל בודאי יראת אברהם היה יותר גדול. כי אברהם היה נקרא אוהבו של הקב"ה, כדכתיב (ישעי' מ"א) זרע אברהם אוהבי, והאוהב אין דרך שיהיה נמצא בו היראה כ"כ שיהיה היראה על פניו וכ"י שיהיה נבהל ממנו, כי זה גורם האהבה שהוא אוהב אותו ומתדבק ומתחבר אליו מכח האהבה. נמצא כי מה שנאמר בעובדיה שהיה ירא ה' מאוד כי לא היה כל כך באהבה כמו אברהם ודבר זה גורם דכתיב בו אצל היראה מאוד שהיה נבהל מיראתו של הקב"ה. אבל היראה אצל אברהם שהיה גדול באהבה

אע"ג דלא כתיב בו מאוד היה היראה יותר נחשב. ועוד תדע להבין כי עובדיה היה דבק בשם יה שממנו מדת היראה כאשר תבין, והיה גר מן אומות העולם כאשר תדע להבין בשביל כך היה ירא השם מאוד, וכמו שאמרנו כי היה יראת השם על פניו ונבהל מפניו אבל מצד הנסיון אינו מדבר, מה שאברהם היה ירא ה' והיה עומד בנסיון, רק שהיה עובדיה תמיד יראת ה' על פניו, והכל נרמז מה שנקרא בשם עובדיה. ומזה תבין מה שאמר מקשאה תלמידו של ר"מ כי עובדיה גר אדומי היה, ובשביל דבר זה כתיב ביה ירא ה' מאוד, כי מלכות אדום כתיב אצלו דחילא ואמתני, וכאשר נתגייר היה דבק בשם יה שממנו היראה הגדולה ודי בזה".

**אמר רב יצחק, מפני מה זכה עובדיהו לנביאות?** שהרי גר היה, ואין שכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל?

**מפני שהחביא מאה נביאים במערה.**

**שנאמר** [מלכים א יח' ד'] **"ויהי בהכרית איזבל את נביאי ה' ויקח עובדיהו מאה נביאים ויחביאם חמשים איש במערה" וגו'.**

**מאי שנא חמשים איש?** מדוע לא החביא כולם במערה אחת?

**אמר רב אלעזר: מיעקב למד. שנאמר** [בראשית לב' ט'] **"והיה המחנה הנשאר לפ ליטה".**

**רבי אבהו אמר: לפי שאין מערה מחזקת יותר מחמשים.** [עובדיה א' א'] **"חזון עובדיהו כה אמר ה' אלהים לאדום" וגו'.**

**מאי שנא שנתנבא עובדיה לאדום יותר משאר הנביאים?**

**אמר רבי יצחק: אמר הקדוש ברוך הוא, יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם, וינבא על עשו הרשע שדר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם.**

**אמר אפרים מקשאה, תלמידו של רבי מאיר משום רבי מאיר: עובדיה גר אדומי היה, והיינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא.**

דרך האנשים לומר, מגופו של היער יוצרים את כת הגרזן שכורתו. אף עובדיה שהיה אדומי נתנבא על אדום **75**.

**75.** "פירוש, כי האדם קרוב לפעול בעצמו ממה שהוא קרוב לפעול בזולתו, כי הדבר קרוב לעצמו. ולכן היה עובדיה מתנבא על אדום להביא הפורענות על אדום. והיינו דאמר רבי יוחנן מיניה וביה נשדיה ביה נרגא כי רגיל הוא שפורענות יבא על האדם מצד עצמו מפני שהוא קרוב לפעול בעצמו, ואלו ע"י אחרים אין קרוב כל כך לפעול". מהר"ל.

ובאותו ענין, נאמר [שמואל ב ח' ב'] **"ויך את מואב וימדדס בחבל השכב אותם ארצה"**, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ליזיל ביה נרגא.

**כי אתא רב דימי אמר ירך מתוכה מסרחת.**

אף דוד הבא ממואב, הוא הכם.

נאמר במלחמת מואב [מלכים ב' ג' כז']: **"ויקח [מלך מואב] את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עולה על החומה"**,

**רב ושמואל נחלקו בבאור פסוק זה: חד אמר, לשם שמים.**

**וחד אמר, לשם עבודה זרה.**

**בשלמא למאן דאמר לשם שמים, היינו דכתיב [שם] "ויהי קצף גדול על ישראל".**

**אלא למאן דאמר לשם עבודה זרה, אמאי ויהי קצף?**

**כיהושע בן לוי.**

**דרבי יהושע בן לוי רמי, הקשה סתירה בין הפסוקים: מחד, כתיב [יחזקאל יא' יב'] "וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם לא עשיתם", ומאידך, כתיב [שם ה' ז'] "וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם עשיתם"?**

**כמתוקנין שבהם <sup>76</sup> לא עשיתם, כמקולקלין שבהם עשיתם.**

<sup>76</sup> כעגלון מלך מואב, שהיה מכבד את ה', כשאמר לו אהוד, "דבר אלהים לי אליך המלך", מיד "ויקם מעל הכסא". רש"י. ועיין מהרש"א.

כלומר, אף בני ישראל היו רגילים להעלות קרבנות לעבודה זרה, ולכן כשהעלה מלך מואב את בנו לעבודה זרה, נזכר להם אותו עוון, ויהי קצף על ישראל.

סיום הפסוק שהובא לעיל: **"ויסעו מעליו וישבו לארץ".**

מבארת הגמרא: **אמר רבי חנינא בר פפא, באותה שעה ירדו רשעיהן של ישראל למדריגה התחתונה.** <sup>77</sup>

77. מדכתיב "ויסעו לארץ", ולא כתיב "ויסעו לארצם", משמע, שירצו לשפלות, ונגזרה עליהם פורענות. רש"י.

אגב דרשת הגמרא לעיל גבי עובדיה, דכתיב ביה "מאד", הובאה המימרא הבאה:

נאמר גבי אבישג השונמית, [מלכים א' ד'] "והנערה יפה עד מאד"

אמר רב חנינא בר פפא: עדיין לא הגיעה לחצי יופי של שרה, דכתיב "עד מאד" ולא "מאד" בכלל.

ואילו בשרה כתיב [בראשית יב' יד'] "כי יפה היא מאד".:

## הדרן עלך פרק אחד דיני ממונות

---

# פרק חמישי - היו בודקין

---

לאחר שמאיימים הדיינים על העדים, והעדים עומדים בדבריהם, מתחילים לבדוק אותם בדרישה וחקירה. שכן "מצוות עשה לדרוש את העדים ולחקרן ולהרבות בשאלתן, ומדקדקין עליהן, ומסיעין אותן מענין לענין בעת השאלה, כדי שישתקו או יחזרו בהן אם יש בעדותן דופי, שנאמר [דברים יג טו]: ודרשת וחקרת ושאלת היטב". [רמב"ם הלכות עדות א ד].

## מתניתין:

היו בודקין אותן את העדים, דהיינו כל אחד ואחד בפני עצמו, זה שלא בפני זה, ותחילה את הגדול שבהם, כמו שלמדנו בבדיקת עדי ממון **1**.

**1.** הרמב"ם [יסודי התורה ז] כתב: "נצטוינו לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים ואף על פי שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן". ומה שמצריכים לדרוש ולחקור את העדים אף על פי שיש להם חזקת כשרות, כתב בספר אבני שהם [כלל כב אות ז] בשם הרמב"ן, שאם אנו דנים על אדם פרטי אנחנו אומרים שהוא מן הרוב הכשרים ולא חוששים למיעוט, אבל כשחז"ל תיקנו תקנה בשביל העולם, התחשבו עם המציאות שיש בעולם מיעוט שאינם כשרים. וכמו שכתב התוספות בשבועות [מו ב ד"ה וספרא דאגדתא], שאין אנו מתחשבים עם החזקה שהאנשים בחזקת שאינם גנבים, כאשר אין אנו אומרים על אנשים מסוימים שהם גנבים, אלא שהגנבים גנבום, שהרי יש כמה גנבים בעולם.

### בשבע "חקירות" **2** אלו:

**2.** בחידושי הרי"ם [ח"מ קיט ד] הקשה שהרי "בדיקות" לחוד ו"חקירות" לחוד, כמו שיתבאר בהמשך המשנה, ומדוע המשנה כתבה תחילה לשון "בדיקות" וסיימה בלשון "חקירות", היה לה גם להתחיל "היו חוקרים אותם בשבע חקירות", וכלשון הפסוק [דברים יג טו]: "וחקרת". וצריך לומר שלשון "בדיקות" הוא לשון כללי, ולאחר מכן באה המשנה ופירטה את ה"חקירות", ה"דרישות" וה"בדיקות".

א. באיזו שבוע של היובל **3** עבר הנידון על העבירה, כפי שאתם מעידים עליו **4**? ב. באיזו שנה של השמיטה **5**?

**3.** כל שנת החמישים היא שנת יובל, ובין יובל ליובל מונים שבע שמיטות "שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים" [ויקרא כה ת], וכל שמיטה - היינו כל שבע שנים, נקראת "שבוע". **4.** המנחת חינוך [מצוה תסג] הקשה, כיצד אפשר לחקור את העדים באיזה שמיטה ביובל היה, כי אמנם בבית ראשון - שאז מנו עדיין את היובלות, העדים היו יודעים את מנין השמיטה ביובל, אבל בבית שני שלא היו מונים כלל יובלות והיו דנים דיני נפשות, וכן בדיני קנסות ומלקות שדנו כל זמן שהיו דיינים סמוכים, וגם בזמנינו בדין מרומה שצריך חקירה ודרישה, כיצד ידעו העדים באיזה יובל הם, כדי לדעת באיזה שמיטה ביובל הם נמצאים, ויצטרכו לחשב את היובלות מעת שהחלו למנות. וזה דבר שאינו מסתבר. ופירש, כי באמת לא מבואר בתורה מה הן החקירות, אלא התורה אמרה שצריך עדות שאתה יכול להזימה, שעל ידי זה מתיראים העדים לשקר, וחז"ל הם שקבעו את ז' החקירות שהזמה תלויה בהם, ובמקום שאי אפשר לחקור את העדים בחלק מהחקירות, די אם חוקרים אותם בחקירות שיוכלו לבוא לידי הזמה, ולא הקפידה תורה יותר מזה, ובזמנינו, אם העד אומר: בשנה זו וזו ליצירה כמו שאנו מונים כאן, בחודש פלוני וכו' שעל ידי זה יכול לבא לידי הזמה, די בכך. **5.** שאלה זו לפעמים היא גם "בדיקה", כי אולי עברה בינתיים שנת השמיטה והושמט החוב ואין כאן תביעה כלל. מרגליות הים.

ג. באיזו חודש של השנה?

ד. בכמה בחדש - בכמה ימים בחודש?

ה. באיזה יום מימות השבוע **6**?

6. כתב היד רמה, אף על פי ששאלו את העד באיזה תאריך בחודש, עדיין היא עדות שאי אתה יכול להזימה, כי שמא העד טועה בעיבורו של חודש שעבר ופוחת יום או מוסיף יום, לכן צריך העד לומר באיזה יום בשבוע היה.

ו. באיזה שעה של היום?

ז. באיזה מקום היה הדבר?

שבע חקירות אלו כוונתן לאפשר את הזמת העדים, שכן הפרטים המדוייקים על הזמן והמקום גורמים חשובים הם בשביל ההזמה. שהרי המזימים צריכים לומר: עמנו הייתם באותה שעה במקום אחר.

לכן אף על פי שאמרו העדים: בכך וכך בחודש היה המעשה, אף על פי כן שואלים אותם באיזה יום מימות השבוע היה, כי שמא יש עדים היכולים להזימם, והם אינם מעלים בדעתם לחשב את היום בחודש אם היו עדים אלו עמם באותו היום במקום אחר, וכששואלים את העדים באיזה יום מימות השבוע היה המעשה, והם אומרים ביום פלוני, אז נזכרים עדי ההזמה להזימם 7.

7. בחידושי הר"ן הביא: כתב הר"ז הלוי, שבע חקירות אלו עושים כשבאים לבדוק כל אחד ואחד מן העדים קודם שהחל לדבר, כדי להחמיר עליו את העדות, כדעת רבי שמעון בן אלעזר לקמן. אבל אם התחיל את עדותו לומר: בשנה זו אירע המעשה, או אשתקד, אינו צריך לחזור ולפרש באיזה שנה בשמיטה, ובאיזה שמיטה ביובל, כי כיון שאמר שנה זו הרי פירש באיזה שנה היה, אף על פי שאינו יודע מנין שנה זו לשמיטה, וכן אם אמר: בחודש זה אירע המעשה, אינו צריך לומר באיזה שנה, ואף על פי שאינו יודע את שם החודש אין עדותו נפסלת בכך. וכן אם אמר אתמול או יום שלפני היה, ואינו יודע כמה ימים עברו מתחילת החודש אין עדותו נפסלת ואינו צריך לפרש יותר אלא רק באיזה שעה ובאיזה מקום היה. ולא הוצרכו לפרש כל אלו החקירות אלא כשאומר לפני זמן מרובה, שאף על פי שאמר באותה שבע ביובל, עדיין אין אנו יודעים באיזה שנה בשמיטה, או באיזה חודש בשנה ובכמה בחודש עד שיפרש. ומוסיף הר"ז הלוי, אם אמר שיודע את התאריך בחודש אבל אינו זוכר את היום בשבוע, אין עדותו נפסלת בכך, אבל אם אמר, יודע אני באיזה יום בשבוע היה אבל איני יודע את התאריך בחדש, עדותו פסולה, כיון שלא בירר את הזמן היטב, שהרי יש ארבע שבתות בחדש אחד, ואין אנו יודעים באיזה שבע מהחדש היה המעשה. ועדים שהיו עמם ביום ראשון באחד משבועות החדש לא יוכלו להזימם, רק אם יעידו שכל ימי הראשון של אותו חודש היו עמם במקום אחר, וכיון שכך, נחשבת העדות, עדות שאי אתה יכול להזימה. אבל אם העד אומר את התאריך בחודש, אנחנו יכולים לחשב לבד באיזה שבע ובאיזה יום בשבוע אירע המעשה, ויכולים להזימם בכך. עד כאן דברי הר"ז הלוי. ומביא הר"ן כי ה"ר דוד ז"ל חולק וסובר כי אפילו אם אמרו העדים את התאריך בחדש, אנו צריכים לשאול אותם באיזה יום בשבוע היה, שהרי המשנה בהמשך הכשירה בעד אחד אומר בבי' בחודש היה ועד אחד אומר בגי' בחודש היה, מפני שאחד מן העדים יודע שהחדש הקודם היה לי' יום, והשני חושב שחודש קודם היה רק כ"ט יום, ולפיכך יש לשאול את העדים באיזה יום בשבוע, שאם הם מכוונים בו, אנו תולים שאחד מן העדים טעה בעיבורו של חדש קודם, אבל אם העדים אינם מכוונים באיזה יום בשבוע, עדותם בטלה, כי רואים שהם לא טעו רק בעיבורו של חדש קודם.

ולכן גם שואלים את העדים באיזה שעה ביום היה המעשה, כי שמא אין עדים היכולים להזימם לכל היום, אבל יכולים להזימם על השעה שמעידים עליו.

**רבי יוסי אומר:** אין בודקים את העדים אלא בשלש חקירות, ואלו הן:



א. באיזה יום?

ב. באיזה שעה?

ג. באיזה מקום?

שהואיל וגביית העדויות היא לרוב כעבור ימים אחדים בלבד לאחר המעשה, אין צורך בחקירות של שמיטה, שנה וחודש. אבל חכמים סוברים, שאפילו אמרו העדים: אמש הרג אותנו, או: עכשיו הרגו, בודקים את העדים בכל שבע החקירות, כדי לבלבל דעתם ולגלות על ידי כך מתוך דבריהם, אם יש דופי בעדותם.

וכן שואלים את העדים: **מכירין אתם אותו?** כלומר, אם הם עדי רוצח, שואלים אותם, אם הם מכירים את הנרצח, שמא גוי היה? **8**

**8.** כתב המאירי [ע' קעב] כי אפילו במקום שהרוב ישראל, אין דנים כן מאומד. וברמב"ם וברבינו חננאל פירשו, שאף לגבי הרוצח, או כל נידון אחר, שואלים את העדים אם הם מכירים אותו.

**התריתם בו?** שכן ההלכה היא, שאין אדם חייב מיתת בית דין או מלקות, אלא אם כן התרו בו בשעת העבירה, דהיינו שאמרו לו: אל תעשה עבירה זו **9**, שכן אתה מתחייב עליה מיתת בית דין או מלקות, והוא השיב: יודע אני, ועל מנת כן אני עושה. לפיכך שואלים את העדים אם התרו בנידון **10**.

**9.** בספר קול סופר כתב כי המשנה הדגישה שצריך להתרות בנידון בלשון נוכח, ואם התרו העדים ואמרו: אנחנו מתרים כל מי שיעשה עבירה זו יומת, והוא משיב אף על פי כן ועושה, אין זו התראה, אלא צריכים להגיד לו בנוכח, דע אם תעשה עבירה זו תומת במיתה זו משום שעברת על לאו זה, וזהו שנקטו במשנה: "התראתם בו". **10.** לפי הרמב"ם [הלכות סנהדרין יב א-ג] שתי השאלות הללו: אם מכירים את האדם שמעידים עליו, ואם התרו בו, שואלים את העדים קודם שמאיימים הדיינים עליהם. ובפירוש המשניות [שעם המקור בערבית - ברלין תרס"ד] כתב, כי שאלות אלו אינם מכלל החקירות והדרישות, אלא הם מעיקר העדות.

**העובד עבודה זרה** - אם מעידים הם באחד שעבד עבודה זרה, שואלים אותם: **את מי עבד** - איזה אליל עבד? **ובמה עבד** - באיזו עבודה, בזביחה או בהשתחוויה **11**?

**11.** הרמב"ם והמאירי מפרשים, כי השאלות הללו, אף הן בכלל החקירות והדרישות, שהן עיקר העדות. ובחידושי הר"ן הביא את דעת הר"ז הלוי, כי השאלות: מכירים אתם אותו? התריתם בו? הם עיקר העדות. אבל השאלות גבי עובד עבודה זרה: את מי עבד? ובמה עבדו? הם בכלל ה"בדיקות", ואם אמר אחד מהם איני זוכר את מי עבד ובמה עבד, אבל יודע אני בודאי שעבד עבודה זרה, עדותן קיימת. וכן סובר רש"י, שהואיל ואין ההזמה תלויה בהן, אין השאלות הללו בכלל החקירות. והקשה בבני שמואל על דברי רש"י כי מדבריו משמע, שכל שאינו מן "החקירות" הרי הוא מן "הבדיקות" שאינו מעיקר העדות. וקשה כיצד כתוב במשנה: אמר אחד איני יודע בבדיקות עדותן קיימת, והרי אם אמר העד שאינו מכיר את ההורג או שאמר שאינו יודע אם התרה בו או לא, ודאי עדותן בטלה. וביד דוד מיישב, כי אפשר שרש"י סובר כמו הר"ז הלוי שהשאלות הללו הם גוף העדות ואינו שייך לא מהחקירות ולא מהבדיקות, וכן הקשה הראב"ן [סימן עה] ותירץ, שהשאלות הללו אינם לא מה"חקירות" ולא מה"בדיקות".

נתבאר במשנה, שבדקים את העדים בשני סוגי שאלות:

א. ב"חקירות", שהם שאלות בנוגע לזמן והמקום, והן עיקר העדות, שכן הזמת העדים תלויה בהן.

ב. בנוגע לעצם המעשה, כגון אם העידו שחילל את השבת, שואלים אותם: איזו מלאכה עשה, והיאך עשה? או בענין עבודה זרה, שואלים אותם: את מי עבד, ובמה עבד? וכיוצא באלו. ולגבי שאלות אלו ישנן חילוקי דעות, אם הם בכלל "חקירות", שהרי אין ההזמה תלויה בהן. לפי המאירי השאלות הללו נקראות "דרישות". אבל דינן כחקירות. ואף הרמב"ם [עדות א ד - ה] סובר שהן בכלל חקירות.

אבל רש"י סובר שאין השאלות הללו אלא בכלל ה"בדיקות", כפי שהמשנה תבאר כעת:

שיש סוג שלישי של שאלות, שהן בעניינים צדדיים, כגון מה היה לבוש אותו אחד שמעידים עליו? האם היה אותו יום מעונן או בהיר? וכיוצא באלו, ושאלות אלו נקראות "בדיקות".

**כל בית דין המרבה בבדיקות** - שמרבה לבדוק את העדים בשאלות שונות, נוסף על החקירות והדרישות, **הרי זה משובח**, שעל ידי כך מתבררת ביותר כשרות עדותם.

**מעשה ובדק** רבן יוחנן בן זכאי <sup>12</sup> בעוקצי תאנים, שבאו עדים והעידו על אחד שהרג אדם תחת עץ התאנה, ושאל אותם בן זכאי על עוקצי התאנים, דהיינו הקצוות שהתאנים מחוברים בהם אל העץ, אם גסים היו או דקים, אם ארוכים היו או קצרים וכדומה.

<sup>12</sup> רבן יוחנן בן זכאי היה עוד באותה שעה תלמיד היושב לפני רבו הלל הזקן, ולא היו קוראים אותו אלא "בן זכאי" בלבד. עיין בגמרא לקמן מא ב.

**מה בין חקירות לבדיקות?** מה הבדל יש בדיניהם?

לגבי **חקירות**, אם עד **אחד אומר איני יודע** לענות על אחת השאלות - **עדותן בטילה**, והנידון והעדים נפטרים, שכן בענין זמן ומקום, אם אחד אומר שאינו יודע, הרי זו עדות שאי אתה יכול להזימה, וכל עדות שאין אתה יכול לקיים בה תורת הזמה, אינה עדות <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> ולגבי השאלות בעיקר המעשה, לדעת הרמב"ם והמאירי, אף על פי שאין ההזמה תלויה בהן, מכל מקום עיקר העדות הן, ובהן יתחייב או יפטר, ולפיכך אם אחד אומר: איני יודע, עדותן בטלה.

לגבי **בדיקות**, אם עד **אחד אומר איני יודע**, ואפילו **שנים אומרים אין אנו יודעים** - **עדותן קיימת**. שלגבי הבדיקות, אפילו כל העדים אמרו שאינם יודעים, הואיל ואין ההזמה תלויה בהן, ואינן עיקר העדות, הרי העדות קיימת.

אמנם יש דבר שבו שווים החקירות והבדיקות.

**אחד חקירות ואחד בדיקות** - בין בחקירות ובית בבדיקות, **בזמן שמכחישין זה את זה**, כגון אם אחד אומר: הנידון היה לבוש בשעת העבירה בגדים שחורים, והשני אומר: כי היה לבוש בגדים לבנים, **עדותן בטילה**, ואפילו היו שלושה עדים ואחד מכחיש את השניים, כל העדות בטלה בדיני נפשות.

נתבאר שה"חקירות" חמורות מה"בדיקות", שבחקירות אפילו לא היו העדים מכחישים זה את זה, אלא אחד מהם אמר: איני יודע, עדותם בטלה. וכעת המשנה תבאר, שאף בחקירות יש אופנים, שאפילו אם דברי העדים לא היו מכוונים, עדותם קיימת.

עד **אחד אומר: בשנים** ביום ב' **בחדש** פלוני, היה המעשה. **ואחד אומר בשלשה בחדש**, אבל שניהם אומרים שהיה באותו יום בשבוע, כגון אם עד אחד אומר: ביום רביעי בשבת ב' בכסלו היה המעשה, והשני אומר: ביום רביעי בשבת ג' בכסלו היה המעשה.

**עדותן קיימת**, ששניהם מתכוונים לאותו יום, ואין כאן הכחשה, אלא **שזה יודע בעיבורו של חדש**, שהאומר ביום ב' בחודש יודע שהחודש שעבר היה מעובר, בן שלושים יום, והיום הראשון של ראש חדש היה יום ל' מחודש שעבר, **וזה אינו יודע בעיבורו של חדש**, וסבור שהחודש שעבר היה חסר, בן עשרים ותשע ימים, ולפי חשבוננו אותו יום שמעידים עליו היה יום ג' בחודש **14**.

**14.** התומים [לג יג] חקר, האם שני העדים יכולים לומר ששניהם טעו בעיבור החודש.

אבל אם **זה אומר: בשלשה בחודש**, **ואחד אומר בחמשה בחודש** - **עדותן בטילה**, כי כיון שיש ביניהם הבדל של שני ימים, הרי הם מכחישים זה את זה, שכן בשני ימים אין אדם טועה.

בזמן המשנה היו מונים את שעות היום בשעות זמניות [ולא יחידות זמן קבועות כמקובל בימינו], דהיינו שהיו מחלקים את היום מהבוקר עד הערב, לשנים עשר חלקים, וכל חלק השנים עשר של היום נקרא "שעה זמנית", מכאן שהיו מונים את השעות של היום מהבוקר עד הערב. והחל מהערב התחיל המנין של שעות הלילה. ושוב לפי חלוקת הלילה לשנים עשר חלקים. נמצא אורך השעה של היום תלוי באורך היום [ששונה בקיץ ובחורף], ואורך השעה של הלילה תלוי באורך הלילה.

אם עד **אחד אומר: בשתי שעות** - בשעה שניה מתחילת היום היה המעשה. **ואחד אומר: בשלש שעות** - בשעה שלישית מתחילת היום היה המעשה.

**עדותן קיימת**, כי עלול אדם לטעות בשעה אחת, ואין כאן הכחשה.

אבל אם עד **אחד אומר: בשלש** - בשעה שלישית מתחילת היום היה המעשה. **ואחד אומר בחמש** - בשעה חמישית מתחילת היום, **עדותן בטילה**, שאין דרכו של אדם לטעות בשעתיים, והרי הם מכחישים זה את זה.

**רבי יהודה אומר**: עדותן **קיימת**, כי אף בשעתיים עלול אדם לטעות.

אבל אם עד **אחד אומר בחמש** - בשעה חמישית מתחילת היום, **ואחד אומר בשבע** - בשעה שביעית, **עדותן בטילה** אף לדעת רבי יהודה, לפי **שבחמש** שעות מתחילה היום **חמה** עדיין **במזרח**, שהרי הוא קודם חצות היום, **ובשבע** שעות מתחילת היום, שהוא לאחר חצות היום, **חמה** כבר נמצאת **במערב**, ובשעות אלו אין אדם טועה.

**ואחר כך** לאחר שמסיימים את בדיקת העד הראשון, **מכניסין את העד השני ובודקין אותו** כדרך שבדקו את העד הראשון, בחקירות ובבדיקות, וכן בודקים את כל העדים בדרישה וחקירה.

**אם נמצאו דבריהם מכוונים** שאין סתירה ביניהם, מתחילים הדיינים במשא ומתן, והם **פותחין דבריהם בזכות** הנידון, שאומרים לו: אם לא עשית דבר זה שהעידו עליך, אל תירא מדבריהם **15**.

**15**. כן מבואר בגמרא לעיל [לב ב] וכן מובא במפרשים.

אם **אמר אחד מן העדים: יש לי ללמד עליו זכות**, רוצה אני להוכיח, שהנידון זכאי. וכל שכן אם אמר, שיש לו ללמד עליו חובה, או שאמר **אחד מן התלמידים היושבים בשורות לפני הדיינים 16**: **יש לי ללמד עליו חובה** - יש לי להוכיח כי הנידון חייב, **משתקין אותו**.

**16**. עיין לעיל דף לז א.

ודבר זה נלמד מהפסוק, ששנינו בברייתא [לעיל לד א]: "אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות, מניין שאין שומעין לו? תלמוד לומר [במדבר לה ל]: "ועד אחד לא יענה" - בין לזכות בין לחובה **17**. מניין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמד עליו חובה, מניין שאין שומעין לו? תלמוד לומר [שם]: "אחד לא יענה בנפש למות"

**17**. רמב"ם עדות ה. ח.

- למות הוא שאינו עונה, דהיינו לחובה, אבל לזכות עונה."

לכן אם **אמר אחד מן התלמידים: יש לי ללמד עליו זכות** - מעלין אותו למקום מושב הדיינים, ומושיבין אותו ביניהם **18**, ולא היה אותו תלמיד יורד משם כל

**היום כולו**, ואפילו אין ממש בדבריו, כדי שלא תהא עלייתו ירידה לו, שאם יורידוהו היום לעין כל, בושה היא לו.

18. המאירי [לדף לו א עמוד קסו] כתב, כי שלש שורות של תלמידים ישבו רק לפני סנהדרין קטנה של כ"ג כי לפעמים צריכים להוסיף בדיינים, ואם אחד מאלו התלמידים אמר חידוש ונימוק לזכות מעלים אותו ומושיבים אותו בין חברי הבית דין ונמנה עמהם להכרעה, אבל בישיבות בית הדין הגדול לא הוצרכו לשורות של תלמידים לפניהם שלא היו מוסיפים על שבעים ואחד הדיינים, וכתב הרמב"ם [סנהדרין ט ג] שבבית דין הגדול, רק שומעים את דברי המזכה וחברי בית הדין הגדול דנים אלו כנגד אלו עד שיהיו מהם רוב לזכות או לחובה.

**אם יש ממש בדבריו** של התלמיד, שמוצאים בהם ראיה של ממש לזכותו של הנידון - **שומעין לו** ואינו יורד משם לעולם 19.

19. לפי המאירי, אינו יורד משם כל זמן שאותו ענין לפניהם, שלא גמרוהו. והוא מצטרף להשלים לרוב המזכים.

**ואפילו הוא הנידון אומר יש לי ללמד על עצמי זכות**, רוצה אני ללמד עלי סנגוריה, **שומעין לו**.

**ובלבד שיש ממש בדבריו**, כלומר, בוחנים את דבריו, ואם אמר דברים שיש בהם ממש, מתחשבים עם דעתו 20.

20. המאירי [עמוד קעט] כתב, כי הנידון מצטרף להשלים את רוב המזכים, ואף על פי שבעדים אנו נמנעים מכך, מפני שהם נוגעים בדבר, וכל שכן כלפיו לכאורה היה עלינו להמנע מלצרף דעתו, בכל זאת אין אנו חוששים לכך במשא ומתן, שהרי אנו מתכוונים בטעמו אם יש בו ממש אם לאו, וכולם יודעים שהוא עצמו נוגע בדבר, ולא יבואו להמשך אחר דבריו אלא אם כן יש בידו טעם נכון, מה שאין כן בעד, יש לחשוש שמא לא ירגישו בנגיעת עדותו ויבואו להמשך אחר דבריו. אבל הרש"ש כתב, כי פשוט שהנידון אינו מן המניין, רק שומעים את דבריו אולי יישרו בעיני הדיינים או מקצתם, וכן מתבאר בירושלמי [ה"ה], וברמב"ן. וכתב להגיה בדברי הרמב"ם [סנהדרין י ח], כי מה שכתב גבי הנדון שעולה למנין, צריך להעבירו לעיל גבי התלמידים. [ולכאורה הרש"ש לא ראה את דברי המאירי שכתב במפורש, כדברי הרמב"ם המופיעים אצלנו].

וכעת יתבאר כיצד גומרים את הדין בדיני נפשות.

**ואם מצאו לו זכות** 21, אם מצאו הדיינים שהנידון זכאי, **פטרואו** בו ביום. **ואם לאו**, אם לא מצאו לו זכות, **מעבירין אותו**, דוחים את גמר הדין **למחר**. כמו ששינונו לעיל [לב א]: "דיני נפשות - גומרין בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה".

21. בקול סופר העיר, שהמשנה הדגישה בזה שרק אם מצאו לו זכות פטרואו, אבל כשלא מצאו לו זכות, ורק שלא היתה התראה כדן, כגון שלא קיבל עליו וכדומה, הגם שלא המיתו אותו אבל על כל פנים לא פטרואו, אלא הכניסוהו לכיפה, כמבואר לקמן [פא ב].

**ומזדווגין זוגות זוגות,** כיון שהעבירו את הדין למחר, מיד היו הדיינים מתכנסים שניים שניים או יותר, כדי לעיין בדינו, **היו ממעטין ממאכל, ולא היו שותין יין כל אותו היום** שנשאו ונתנו בדינו. **ונושאים ונותנים כל הלילה,** כל אחד לבדו, **ולמחרת משכימין ובאין לבית דין,** וממשיכים שוב במשא ומתן.

**המזכה אומר: אני מזכה,** אתמול אמרתי שאני מזכה את הנידון, **ומזכה אני במקומי,** ועדיין אני עומד בדעתי, [ועל כרחו צריך לומר כן, כיון שאינו יכול לחזור בו לחייב, כמו שיתבאר].

**והמחייב** אם לא מצא לו זכות במשך הלילה, **אומר: אני מחייב,** אתמול אמרתי שאני מחייב את הנידון, **ומחייב אני במקומי,** ועדיין אני עומד בדעתי.

**המלמד חובה,** מי שהיה אתמול מלמד חובה על הנידון, אם מצא זכות במשך הלילה, יכול היום לחזור בו להיות **מלמד זכות. אבל המלמד זכות - אינו יכול לחזור וללמד חובה** בשעת המשא ומתן, [אבל בגמר הדין יכול הוא לחזור וללמד חובה כמבואר לעיל לד א].

אם הדיינים **טעו בדבר** ושכחו דבר שאמרו אתמול, **שני סופרי הדיינים** שהיו כותבים את דברי המזכים ודברי המחייבים **22 מזכירין אותו.**

**22** כמבואר לעיל לו ב.

**אם מצאו לו זכות,** אם המחייבים שינו את דעתם לזכותו של הנידון, **פטרוהו -** הודיעו לו שהוא זכאי.

**ואם לאו,** אם המחייבים לא שינו את דעתם, **עומדים למנין -** מונים את הדיעות.

אם יש **שנים עשר מזכין ואחד עשר מחייבין,** שיש רוב של אחד לזכותו - **זכאי,** כי אף רוב של אחד מכריע לזכות.

ואם היו **שנים עשר מחייבין ואחד עשר מזכין,** שיש רוב של אחד לחובה, והרי למדנו לעיל [לב א] שאין מכריעין בנפשות לחובה ברוב של אחד.

**ואפילו** היו **אחד עשר מזכין ואחד עשר מחייבין, ואחד אומר איני יודע,** ואין הכרעה, **ואפילו עשרים ושנים** דיינים מתוך עשרים ושלושה **מזכין או מחייבין ואחד אומר איני יודע,** הרי אותו אחד שאינו יודע נחשב כאילו אינו יושב בדין. נמצא שאין כאן אלא בית דין של עשרים ושנים, והלכה היא שאין דנין דיני נפשות, לא לזכות ולא לחוב, בפחות מעשרים ושלושה דיינים **23**.

23. השו"ע [ח"מ יג ז] כתב: אם ביררו להם עשרה אנשים שידונו להם, בין בדין בין בפשרה, ושאלם לא יסכימו לדעת אחת ילכו אחר הרוב, ונסתלק אחד מהם ואינו אומר דעתו, או שאומר: איני יודע, אפילו הסכימו התשעה כולם לדעת אחת אינו כלום. וכתב בשו"ת אהלי אהרן [ח"א סי' מא] כי הוא הדין כאן, כיון שישבו על דעת כ"ג דיינים, אם נחסר אחר כך אחד מהם, צריך להשלים את המנין.

בכל המקרים הללו, **יוסיפו הדיינים**, עוד דיינים לדון בדין.

**וכמה מוסיפין - שנים שנים**, מוסיפים שני דיינים 24, ואם גם אלה נחלקו בדעותיהם ואין הכרעה לא לטובה ברוב של אחד ולא לרעה ברוב של שניים, מוסיפים עוד שניים, **עד שבעים ואחד** 25.

24. כאשר אחד מן הדיינים אומר איני יודע, מוסיפים שני דיינים, אבל אם מת אחד הדיינים מוסיפים דיין אחד, וכן פירש רש"י לעיל [לז א], וכן נקט הרמב"ם [סנהדרין א ח] וז"ל: אם נחלקו הסנהדרין והוצרכו לסמוך אחד להוסיף על מניין סומכין מן הראשונה גדול שבה והראשון שבשורה שנייה בא ויושב בסוף שורה הראשונה כדי למלאות חסרונה והראשון שבשלישית בא ויושב בסוף שורה שנייה, ובוררין להן אחד משאר הקהל ומושיבין אותו בסוף שורה שלישית, וכן אם צרכו לסמוך שני או שלישי על הסדר הזה הם עושים. ע"כ. 25. כשהוסיפו דיינים, ומה גם בהוספה מרובה על העיקר, לכאורה צריכים קבלת עדים מחדש, כי כיצד ידונו האחרונים מבלי שישמעו בעצמם מפי העדים. ואולי משום שהוסיפו דיינים מהתלמידים היושבים בשלשת השורות שלפניהם, אם כן נתקבלה כבר העדות בפניהם, הגם שלא היו דיינים בשעת קבלת העדות. מרגליות הים.

ואם בבית דין זה של שבעים ואחד, **שלשים וששה מזכין ושלשים וחמשה מחייבין**, הרי הוא **זכאי**, שהרי יש רוב של אחד לזכותו.

ואם היו **שלשים וששה מחייבין ושלשים וחמשה מזכין**, שאין כאן אלא רוב של אחד לחובה, **דנין אלו כנגד אלו**, מתווכחים הדיינים ביניהם, **עד שיראה אחד מן המחייבין דברי המזכין**, עד שאחד המחייבים ישוכנע ויצטרף למזכים, ויוכרע הדין ברוב של אחד לזכותו של הנידון.

وهוא הדין להיפך, אם אחד מן המזכים חוזר בו ועובר לצד המחייבים, שהרי בגמר הדין אף המלמד זכות יכול לחזור וללמד חובה, כמבואר בגמרא לעיל [לד א], מכריעים את הדין לחובת הנידון. [ומה שהמשנה לא נקטה אפשרות זו של הכרעה לחובה, לפי שהתנא מחזר על הזכות].

## גמרא:

**מנא הני מילי?** מהיכן אנו לומדים שצריכים לחקור את העדים שבע חקירות?

**אמר רב יהודה: דאמר קרא** גבי עיר הנידחת [דברים יג, טו]: "א. **ודרשת ב. וחקרת ג. ושאלת היטב** 26, והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך", הרי כאן שלש חקירות. **ואומר** גבי יחיד העובד עבודה זרה [דברים יז, ד]: "**והוגד לך**

**ושמעת** א. **ודרשת** ב. **היטב** והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל, הרי כאן שתי חקירות נוספות, [כי המילה "ודרשת" גם בלא "היטב" משמעותה דרישה מעולה, אם כן "היטב" באה להוסיף חקירה נוספת]. **ואומר** גבי עדים זוממים [דברים יט, יח]: **"א. ודרשו השופטים ב. היטב,** והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו", הכתוב מזהיר לדרוש היטב את העדים האחרונים המזימים את הראשונים, הרי כאן שתי חקירות נוספות, סך הכל - שבע חקירות.

26. "ושאלת היטב" נחשבת חקירה אחת, לפי ש"ושאלת" בלא "היטב" אין משמעותה חקירה. רש"י.

## דף מ - ב

ומקשינן: **אימא** אולי אין כוונת הכתוב שיחקרו את העדים שבע חקירות בדין אחד, אלא **חדא חדא כדכתיבא!** בכל סוג עבירה יחקרו את העדים כמו שנאמר באותה עבירה, גבי עיר הנידחת - יחקרו את העדים שלש חקירות, גבי עבודה זרה - שתי חקירות, וגבי עדים זוממים - שתי חקירות. **דאם כן** כי אם כוונת הכתוב שצריך גבי כל אחת מהעבירות לחקור את העדים שבע חקירות, **ליכתבינהו רחמנא בחדא,** היה צריך לכתוב את כל מנין החקירות במקום אחד, ומשם היינו לומדים לכל דיני נפשות.

אלא מכך שהתורה חילקה את מנין החקירות בשלש מקומות, משמע שבדווקא נכתבו כן.

ומשנינן: **כיון דכולהו** שכל המקומות, **בהדי הדדי כתיבא** הושוו בכתבתן בדין "דרישה" שנכתבו בכל המקומות בלשון דומה, מוכח כי **מהדדי ילפי,** לומדים מאחד לשני, ליתן את האמור גבי האחד אצל השני.

**וכיון דילפי מהדדי** שלומדים את המקראות זה מזה, נחשב הדבר **כמאן דכתיב בחדא דמי,** כאילו נכתבו כל המקראות במקום אחד, ומכך לומדים שצריך שבע חקירות.

ומקשינן: כיצד לומדים את המקראות זה מזה, ליתן את האמור גבי כל אחד מהעבירות אצל כולם, **והא** שלושת העבירות [עיר הנידחת, יחיד העובד עבודה זרה, ועדים זוממים] **לא דמיא להדדי** - אינן דומות זו לזו, ואין ללמוד וליתן את החקירות האמורות גבי האחד אצל השאר!

(סימן: פ"ט סיי"ף התרא"ה).



**עיר הנדחת להנך תרתי לא דמיא** - עיר הנדחת אינו דומה לעדים זוממים וליחיד העובד עבודה זרה, אלא הוא חמור מהם בדבר מסוים.

**שכן** בעיר הנדחת, לא זו בלבד שהם נענשים, אלא גם שורפים את כל רכושם. ואילו **ממונן** של העדים הזוממים ושל העובד עבודה זרה **פלט**, אינו נאסר ואין צריך לאבדו, וכיון שדינם קל יותר, מן הדין שיקלו בנידון לדרוש היטב את העדים המחייבים אותו.

מה שאין כן בעיר הנדחת, כיון שהוא חמור מהם, אין ללמוד מהם להקל על הנידון ולהצריך את העדים הבאים לחייב עיר הנדחת בחקירות נוספות, אלא די אם נחקור אותם בחקירות האמורות גביו 27.

27. בהליכות אלי [דף נט ב] כתב בפשיטות שעדי עיר הנדחת שהוזמו חייבים גם מיתה וגם ממונן כמו שזממו לעשות, וביד דוד הסתפק בזה אם מחייבים אותם גם מיתה וגם ממונן, שלא מצינו בעדים זוממים חיוב מיתה וממונן לאחד, אלא רק חיוב מיתה לזה ותשלומים לזה, ובעדים זוממים של עיר הנדחת חיוב מיתה וממונן הם לאחד.

**עבודה זרה להנך תרתי לא דמיא** - העובד עבודה זרה אינו דומה לעיר הנדחת ולעדים זוממים, אלא הוא חמור מהם בדבר מסוים.

**שכן** עיר הנדחת דינם למות **בסייף**, שהיא מיתה קלה, וכן עדים זוממים מצינו שחייבים רק מיתה קלה כאשר העידו על אחד שעבר על עבירה שעונשה מיתה קלה, והואיל ומצינו בהם שחייבים מיתה קלה, יש לומר כי באופן זה לא החמירה בהם התורה להמיתם עד שיחקרו היטב את העדים.

ואילו עובד עבודה זרה חייב סקילה שהיא מיתה חמורה, וכיון שעונשו חמור יותר, אין ללמוד מעיר הנדחת ועדים זוממים להקל בעדים המחייבים אותו, ולחוקרם חקירות נוספות, אלא די אם נחקור את העדים בחקירות האמורות גביו.

**עדים זוממין להנך תרתי לא דמיא** - עדים זוממים אינם דומים לעובד עבודה זרה ולעיר הנדחת, אלא הם חמורים מהם בדבר מסוים.

**שכן** העובד עבודה זרה ועיר הנדחת **צריכים התראה** כדי להתחייב מיתה, וכיון שדינם קל, מן הדין שיקלו לדרוש היטב את העדים המחייבים אותם.

מה שאין כן עדים זוממים, שאינם צריכים התראה כדי לחייבם, שנאמר [דברים יט ט]: "ועשיתם לו כאשר זמם" - והם חשבו להרוג את הנידון בלא התראה.

וכיון שהם חמורים מעובד עבודה זרה ועיר הנדחת, אין ללמוד מהם להצריך את העדים הבאים להזים את העדים בחקירות נוספות, אלא די אם נחקור אותם בחקירות האמורות גביהם.

ומתרצינן: אין אנו לומדים ליתן את האמור גבי כל אחד מהמקראות אצל כולם, רק מחמת שהושוו בכתבתן, אלא **"היטב" "היטב" ילפינן מהדדי**, מכך שכתוב בחקירת העדים גבי כל אחד מהעבירות לשון "היטב".

ולימוד זה, הוא ממידת "גזירה שוה", שמשווים את הדינים הכתובים בכל אחד מהמקומות שיש בהן אותו לשון, ונלמדים הם זה מזה.

**וגזירה שוה** זו, **מופנה** היא. כלומר, אותם המילים שמהם דורשים את הגזירה שוה, נכתבו במיוחד לצורך הדרשה, ובאופן זה, אין להקשות על לימוד הגזירה שוה, מכך שבמקום אחד מצינו בו שדינו חמור יותר, וכיצד נשווה את דינו למקום אחר שדינו קל יותר. שהרי התורה כתבה במיוחד מילים אלו כדי שנדרוש בהם את הגזירה שוה, על אף החילוקים שיש בין שני המקומות.

**דאי לא מופנה** - אם המילים "היטב" שמהם דורשים כאן את הגזירה שוה לא נכתבו במיוחד לצורך הדרשה, **איכא למיפרך**, יש להקשות על הגזירה שוה, כמו שהקשינו לעיל שבכל אחד מהמקומות מצינו דין מסוים חמור יותר מבשאר מקומות.

ומכיון שהגזירה שוה מופנה, אנו דורשים להשוות את כל המקומות על אף הפירכא.

**לאיי אפנויי מופני**, כיצד המילה "היטב" שממנה דורשים כאן את הגזירה שוה מיותרת ומיוחדת עבור הדרשה?

**מדהוה ליה למיכתב** מכך שהיה צריך לכתוב גבי עדים זוממים **"ודרשו וחקרו"**, **ושני קרא בדיבוריה** ושינה הכתוב בדיבורו, **"היטב"**

- **שמע מינה**, משינוי הלשון, כי נכתב **לאפנויי** להפנותו לדרשה, ועיקר הכתוב, נכתב במיוחד לצורך הגזירה שוה, ליתן את מנין החקירות שנכתב גבי כל אחד מהם אצל כולם.

**ואכתי**, ועדיין קשה, כי המילה "היטב" שממנה דורשים את הגזירה שוה, **מופנה מצד אחד הוא!** מיותרת היא, רק במקום אחד, ולא בשתי המקראות שמהם דורשים את הגזירה שוה.

כי **בשלמא** גבי **הנך תרתי** שתי המקומות - גבי יחיד העובד עבודה זרה וגבי עדים זוממים, המילה "היטב" **מופנה הוא**, **משום דהוה ליה למכתב** לשון חקירה ובמקום זה נכתב "היטב", אם כן שינוי הלשון מיותר להקישו ולדרוש בו גזירה שוה, על אף שיש פירכא.

**אלא** גבי **עיר הנדחת** שכתוב בה "ודרשת וחקרת היטב" **מאי הוה ליה למכתב** במקום "היטב", שיהיה לה משמעות כמו "היטב" שמשמעותה חקירה נוספת במנין

החקירות? **הא כתיבא כולהו**, הרי כבר נכתב בה כל לשונות החקירה, ואין אפשרות לכתוב בה מילה אחרת במקום "היטב"!

אם כן בעיר הנידחת המילה "היטב" אינה מיותרת ומיוחדת לדרוש ממנה גזירה שוה, וכיון שיש על הגזירה שוה פירכא, שעיר הנידחת חמורה בדין מסוים מיחיד העובד עבודה זרה ועדים זוממים, אין לדרוש בה גזירה שוה.

ומתרצינן: **התם** בעיר הנידחת **נמי** המילה "היטב" **אפנויי מופנה** לדרוש ממנה גזירה שוה, **מדהוה ליה למכתב**, שהיה על הכתוב לכתוב **"דרוש תדרש" או "חקור תחקר"**, **ושני קרא בדיבוריה** ושינה הכתוב לשונו **"היטב"**, **שמע מינה** משינוי הלשון, כי נכתב כך כדי **לאפנויי** ליחדו לדרשת הגזירה השוה.

לסיכום: כל שלושה המקומות - עיר הנידחת, יחיד העובד עבודה זרה, ועדים זוממים, בכולם, גבי חקירת העדים המחייבים את הנידון מיתה - מופיע המילה "היטב", באופן שהוא מיותר ומיוחד כדי לדרוש בו גזירה שוה, ולכן דורשים את הגזירה שוה על אף שיש עליו פירכא, ומשויים את כולם, ולומדים מהאחד לכולם, ליתן את מנין החקירות שנכתב גבי כל אחד מהם אצל כולם, דהיינו שבע חקירות.

ישנן ארבע סוגי מיתות, שעונשין בהם בבית דין על עבירות שונות: א. מיתת סקילה. ב. מיתת שריפה. ג. מיתת הריגה בסייף. ד. מיתת חניקה. חלקן חמורות יותר וחלקן קלות יותר.

למדנו איפוא בגזירה שוה זו, חובת דרישה וחקירת העדים שבע חקירות בעבירות אלו שאחד מהם עונשו סקילה ואחד מהם עונשו הריגה בסייף. ולומדים בקל וחומר לשאר חייבי מיתות בית דין.

**ואתו נחנקין**, ולומדים שצריך לדרוש ולחקור שבע חקירות את העדים המחייבים את הנידון מיתת חנק, **בקל וחומר מנסקלין** - מעבודה זרה שהיא בסקילה, **ומנהרגין** - מעדים זוממים שהן בסייף, שבהם למדנו שצריך לחקור את העדים שבע חקירות, ובלא החקירות, אין הורגים את הנידון על פי העדים, קל וחומר שיש להקל כך גבי עדות על מיתת חנק, שהיא מיתה קלה יותר מסקילה וסייף.

**ואתו נשרפין** ולומדים שצריך לדרוש ולחקור שבע חקירות את העדים המחייבים את הנידון מיתת שריפה, **בקל וחומר מנסקלין** - מעבודה זרה שהיא בסקילה, שסקילה חמורה משריפה, ואם התורה הקילה גבי עדות על סקילה שצריך לחקור את העדים שבע חקירות, קל וחומר שיש להקל כן גבי עדות על שריפה, ולא לחייב את הנידון שריפה, אלא אם כן חקרו את העדים שבע חקירות. [אבל מעדים זוממים שהם בסייף, אי אפשר ללמוד קל וחומר לחייבי שריפה, כי מיתת סייף קלה יותר ממיתת שריפה].

ומקשינן: על הקל וחומר שלומדים את דין חקירת העדים על שריפה מחקירת העדים על סקילה, **הניחא לרבנן, דאמרי סקילה חמורה** משריפה, לשיטתם ניתן ללמוד את שריפה הקלה בקל וחומר מסקילה החמורה, [כי כמו שהקלו בחמור, כל שכן יש להקל בקל], **אלא לרבי שמעון דאמר שריפה חמורה, מאי איכא למימר?** כיצד ניתן ללמוד את שריפה החמורה מסקילה הקלה? **28**

**28** בספר ראש יוסף [סימן לג] הקשה מקדושין [כ ב] גבי בתי ערי חומה, שלדעת רבי שמעון במקום שהחמירה תורה בדבר אחד, סברא היא להקל בו בדברים אחרים, ולכן בבתי ערי חומה שחוזרת לבעלים, אינו גואל לחצאין, ואילו שדה אחוזה שאינה חוזרת לבעלים, יכול לגאול לחצאין. ולפי זה קשה מה הקשו כאן לרבי שמעון, הרי לדעתו כיון שהתורה החמירה על הנידון בשריפה, סברא היא להקל עליו שעדין יצטרכו דרישה וחקירה.

**אלא אמר רב יהודה:** יש לדרוש מהפסוקים ארבע חקירות נוספות, שגבי עיר הנידחת כתוב [דברים יג טו]: "וּדְרַשְׁתָּ וְחִקַּרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהֵנָּה א. **אמת ב. נכון** הדבר", הרי כאן שתי חקירות נוספות, וכן גבי יחיד העובד עבודה זרה כתוב [דברים יז ד]: "וּדְרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהֵנָּה א. **אמת ב. נכון** הדבר", סך הכל ארבע חקירות נוספות, ויחד עם שבע החקירות שדרשנו כבר, **הא חד סרי**, הרי כאן אחד עשרה חקירות.

ודורשים **שבע** מהם - **לשבע חקירות, דל תלת** שלושה לשונות חקירה נוספות נכתבו **לגזירה שוה**.

**פשא להו חדא** נשארה לשון חקירה אחת יתירה.

**לרבי שמעון** - דורשים את החקירה היתירה **לאתווי** ללמוד ממנה, לעדות על **נשרפין**, שלדעתו שריפה היא מיתה חמורה יותר מסקילה, ואי אפשר ללמוד אותה בקל וחומר מחקירת עדים בעבודה זרה שהיא בסקילה.

וגם **לרבנן** הסוברים שסקילה חמורה יותר משריפה, ואפשר ללמוד את דין חקירת עדות בשריפה מחקירת עדות בסקילה בקל וחומר, בכל זאת דורשים את החקירה היתירה ללמוד ממנה דין חקירה בעדות על חייבי שריפה, כי לדעת רבנן גם **מילתא דאתיא** דבר הנלמד **בקל וחומר טרח וכתב לה קרא**, טרחה התורה לפרשה.

**מגדף בה רבי אבהו:** מנין לנו שלדעת רבנן, דורשים את החקירה היתירה ללמוד ממנה דין חקירה בעדות על חייבי שריפה אף על פי שניתן ללמוד אותה בקל וחומר.

**אימא** אולי החקירה היתירה נכתבה כדי **לאתווי** ללמוד ממנה שיש לחקור את העדים **שמנה חקירות!**

ומתרצינן: **ושמנה חקירות - מי איכא?** וכי יש חקירה נוספת על הזמן והמקום [שיוכלו להזים את העדים בתשובה ששיבו לאותה חקירה], שאפשר לחקור את העדים נוסף על שבע החקירות.

וכיון שאין חקירה נוספת, לכן אמר רבי יהודה כי אף לדעת רבנן ששריפה קלה מסקילה דורשים את לשון החקירה המיותרת ללמוד דין חקירת עדות של חייבי שריפה מעדות של סקילה, אף שנלמדת בקל וחומר.

ופרכינן: **אלמה מדוע לא מצאת חקירה נוספת המביאה לידי הזמה? והאיכא לאתויי** הרי אפשר לחקור חקירה נוספת על הזמן, **בכמה בשעה** - באיזה חלק מהשעה היה המעשה <sup>29</sup>.

<sup>29</sup>. עיין תומים [ל ו] שהקשה מדוע לא אמרו ששואלים את העד באיזה בית היה המעשה? באיזה חדר, האם בעליה או בדיוטא? וכדומה.

**ותניא נמי הכי**, ומצאנו ברייתא כדברי רבי אבהו: **היו בודקין אותו** [את העד] **בשמנה חקירות!**

אם כן קשה על רבי יהודה מדוע רבנן אינם לומדים מלשון החקירה המיותרת שצריך לחקור את העדים בשמונה חקירות.

ומתרצינן את דברי רבי יהודה: **הניחא** החקירה השמינית אפשרית רק **לאביי אליבא דרבי מאיר, דאמר אין אדם טועה ולא כלום, ולהך לישנא נמי דאמר אדם טועה משהו - שפיר** ניתן לחקור את העדים בחקירה שמינית - באיזה חלק מהשעה היה המעשה, שבחקירה זו מביא את העדים לידי הזמה, כי אם יאמרו העדים, שהיו בחצי או בשליש הראשון של השעה, ויבואו עדים ויאמרו: כי בחלק זה של השעה היו העדים עמהם במקום אחר, הרי הם זוממים.

**אלא לאביי אליבא דרבי יהודה, דאמר אדם טועה חצי שעה, ולרבא דאמר טעו אינשי טובא - מאי איכא למימר?** הרי אם נחקור את העדים בחקירה שמינית, באיזה חלק מהשעה היה המעשה, לא נוכל להביאם בחקירה זו לידי הזמה, שהרי גם אם העדים יאמרו באיזה חלק מהשעה היה המעשה, ויבואו עדים להזימם שבאותו חלק של השעה היו העדים עמהם במקום אחר, יכולים העדים לומר שטעו בחצי שעה.

וקשה לרבי אבהו, מה היא החקירה השמינית שניתן ללמוד מהחקירה היתירה.

ומתרצינן: **אלא** לדעת רבי אבהו החקירה השמינית שניתן **לאתויי** ללמוד מהחקירה היתירה היא, **בכמה שמיטות ביובל** היה המעשה.

ודחינן: חקירה זו אינה חקירה נוספת על שבע החקירה, כי היינו החקירה באיזה שבוע ביובל היה המעשה.

אלא לדעת רבי אבהו החקירה השמינית שניתן לאתויי ללמוד מהחקירה היתירה היא, באיזה יובל היה המעשה.

ואידך - ורבי יהודה, שאינו דורש את החקירה היתירה ללמוד ממנה חקירה שמינית, הוא סובר: כיון דאמר כבר העד באיזה שבוע ביובל היה המעשה לא בעי לא צריך לחקור אותו באיזה יובל היה המעשה, שאין העדים מאחרים את עדותם במשך יובל שלם, וודאי כוונתם ליובל האחרון, ואינם יכולים אחר כך לפרש את דבריהם שכוונתם היתה ליובל הקודם.

שנינו במשנה: רבי יוסי אומר: אין בודקים את העדים אלא בשלש חקירות, ואלו הן: א. באיזה יום? ב. באיזה שעה? ג. באיזה מקום?

תניא בברייתא: אמר להם רבי יוסי לחכמים: לדבריכם, שאתם סוברים כי יש לחקור את העדים בשבע חקירות, וכי מי שבא לבית דין והעיד ואמר: אמש אתמול הרגו, וכי אומר לו הדיין: באיזו שבוע ביובל? באיזו שנה? באיזו חדש? בכמה בחדש? הרי אין מקום לחקירות אלו, אלא די שיחקרו את העדים לגבי היום 30, השעה, והמקום.

30. הרש"ש הקשה, כי לכאורה "אמש" הכוונה ללילה הקודם, אם כן אין מקום גם לחקירת היום, שהרי ברור מדברי העדים שהמעשה היה אתמול בלילה. ותירץ, כי לקמן [מד ב] כתב רש"י שגם בין הערבים של אתמול נקרא "אמש", ואם כן לא ברור מדבריהם אם המעשה אירע בין הערבים, שהוא שייך ליום קודם, או שאירע בלילה השייך ליום שלמחרת. ולכן יש מקום לשאלת היום. והוסיף הרש"ש כי לפי"ז אם היום ראש חודש, ואמרו העדים "אמש", יש להסתפק אם היה זה בין הערביים השייך לחודש הקודם, או בלילה השייך לחודש זה, ויש מקום לשאול את העדים גם על החודש. ותירץ, כי לדעת רבי יוסי, כאשר יבררו העדים את היום, נדע מתוך זה גם את החודש, ולכן אין מקום לשאול אותם על החדש.

אמרו לו חכמים: וכי לדברך לא קשה, הרי גם לדבריך קשה: וכי מי שבא לבית דין והעיד ואמר עכשו הרגו, וכי אומר לו הדיין: באיזה יום? באיזה שעה? באיזה מקום? הרי באופן זה גם אין מקום לחקירות שאתה מודה שיש לחקור בהם את העדים.

אלא התירוץ לכך, כי אף על גב דלא צריך לחקור את העד בחקירות אלו, בכל זאת רמינן עליה מטילים עליו שאלות אלו, כדרכי שמעון בן אלעזר שאמר לעיל: כי בית הדין היו מעבירים את העדים מחדר לחדר כשהיו באים להעיד, והיו אומרים להם לא בחדר זה נדון כי אם בחדר האחר, כדי שתיטרף דעתם של העדים, ואם הם משקרים יחזרו בהם.

**הכא נמי**, כך גם כאן, **אף על גב דלא צריך רמינן עליה**, אף על פי שלא צריך לחקור את העדים בכל החקירות, בכל זאת חוקרים אותם, כדי שתיטרף דעתם, ואם הם משקרים יחזרו בהם, **כדרבי שמעון בן אלעזר**.

**ורבי יוסי**, מדוע הוא סובר שאין חוקרים את העדים בחקירות: לגבי היובל, השנה, החדש, והתאריך בחדש. אלא רק לגבי היום, השעה, והמקום.

משום שהוא סובר, כי עדות שבאים עדים ואומרים: **אמש** אתמול **הרגו** - **שכיח ברוב עדיות**, לכן אין חוקרים את העדים בחקירות: לגבי היובל, השנה, החדש, והתאריך בחדש. שחקירות אלו מיותרות ברוב העדויות **31**.

**31** התוס' יו"ט כתב, כי רבי יוסי מודה שצריך ז' חקירות, והוא חולק על רבנן רק באופן שמתוך עדותם של העדים ניכר בכמה בחודש ואיזה חודש ושנה היה.

ואילו עדות שבאים עדים ואומרים: **עכשיו הרגו** - **לא שכיח ברוב עדיות** לכן די אם יחקרו את העדים לגבי היום, השעה, והמקום. שחקירות אלו נצרכות ברוב העדויות.

שנינו במשנה: שואלים את העדים: **מכירים אתם אותו?** כלומר, אם הם עדי רוצח, שואלים אותם, אם הם מכירים את הנרצח, שמא גוי היה.

**תנו רבנן** בברייתא: שואלים את העדים:

**מכירים אתם אותו** את הנרצח, האם **נכרי הרג** או **ישראל הרג** **32**?

**32** הרשב"א בתשובה [חלק ג סימן שעה] כתב כי באיסורים הקבועים אין הולכים אחר הרוב, ובאיסורים שפרשו, תולים שפרש מהרוב, ולכן אם הרצח היה בדרך שאינו מקום קביעות האנשים, והספק מנין פרש, תולים שפרש מהרוב, ובמקום שהרוב ישראל תולים שהיה ישראל, ואין צריך לבדוק את העדים על כך.

האם **התרייתם בו** ברוצח?

האם **קיבל עליו הרוצח התראה**, שאמר: יודע אני שאני מוזהר מן התורה שלא לעשות מעשה זה?

האם הרוצח **התיר עצמו למיתה?** שכשהתרייתם בו: אל תעבור על עבירה זו שאתה מתחייב עליה מיתה פלונית, הוא אמר: על מנת כן אני עושה?

שכן ההלכה היא, שאין אדם חייב מיתת בית דין או מלקות **33**, אלא אם כן התרו בו בשעת העבירה, דהיינו שאמרו לו: אל תעשה עבירה זו, שכן אתה מתחייב עליה מיתת בית דין או מלקות, והוא השיב: יודע אני, ועל מנת כן אני עושה **34**.

33. הלחם משנה [סנהדרין יב ב] הוכיח מהרמב"ם שגם למלקות צריך שיקבל התראה ויתיר עצמו, והטעם משום שמלקות במקום מיתה עומדת. וכן מוכח מהרמב"ם שבועות [ב יב]. וכן מוכח ברש"י לקמן [פא ב ד"ה של כריתות]. 34. בשו"ת אור גדול [סימן א] העיר, כי התורה הבדילה בנערה המאורסה בין אם מצאה בעיר לבין אם מצאה בשדה, והיינו שבעיר היא בחזקת מרוצית ולא בשדה, ועל כרחק מדובר שהתרו בה וקיבלה את ההתראה והתירה עצמה למיתה, כי אם לא כן אף בעיר אין ממיתין אותה, ואם כן קשה ממה נפשך, איך היתה ההתראה, אם קיבלה ואמרה על מנת כן אני עושה ולא אמרה שמוכרת מפני האונס, אם כן גילתה דעתה שברצונה היא עושה ואף בשדה תהא חייבת, ואם אמרה שהיא אנוסה אם כן גם בעיר מדוע היא חייבת, כי אמנם היא אמרה שקר שהיתה אנוסה, ומכך שהיה בעיר ולא צעקה מוכח שהסכימה, מכל מקום הרי לא התירה עצמה למיתה, ואי אפשר להורגה באופן זה.

וכן שואלים את העדים, האם **המית** הרוצח את הנרצח **בתוך כדי דיבור** מההתראה? כלומר מיד בסיום ההתראה קודם שעבר פרק זמן שלוקח לומר: שלום עליך רבי, שפרק זמן זה נקרא סמוך להתראה, אבל אם שהה לאחר ההתראה יותר מכדי דיבור, יש לחשוש שמא שכח כבר את ההתראה 35.

35. כתב התומים [צב א], אם עבר זמן של כדי דיבור מההתראה עד מעשה העבירה, אינו נענש, כי אנו מסתפקים שמא שכח את ההתראה, וספק עונשין להקל.

אם מעידים הם על **העובד עבודה זרה**, שואלים את העדים: **את מי עבד** - איזה אליל עבד? האם **לפעור עבד** או **למרקוליס עבד? ובמה עבד** - באיזה סוג עבודה עבד, האם **בזיבוח, בקיטור** קטורת, **בניסוך**, או **בהש תח ואה?**

**אמר עולא: מניין להתראה מן התורה**, מנין אנו לומדים שאין אדם חייב מיתת בית דין או מלקות, אלא אם כן התרו בו בשעת העבירה 36, **שנאמר** [ויקרא כ יז]: **"ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם"** - **אטו בראיה תליא מילתא?** וכי בראיה מתחייבים כרת, והלא במעשה העבירה מתחייבים כרת.

36. בדינא דחיי [ח"ב דף קטו ב, עשין צח] הקשה, כיון שלקמן דורשים מהכתוב: "ימות המת" שאינו חייב מיתה עד שיתיר עצמו למיתה, אם כן משם אנו כבר לומדים שצריך התראה, שהרי אם לא יתרו בו כיצד יתיר עצמו למיתה, ותיירץ, כי לולי הדרשה כאן שחייב התראה, היינו אומרים שמתחייב גם אם הוא מתיר את עצמו, שאמר: אני עושה את עבירה אף על פי שיודע אני שממיתים אותי עליה. לכן אנו צריכים לדרשה לומר שצריך להיות מותרת מפי אחרים. והקשה היד דוד, כי בשלמא לדעת רש"י במכות [דף ו] על דברי רבא שאמר: מתרה שאמרו אפילו מפי עצמו. שפירש כי הכוונה על הנהרג, אפשר לומר שמכאן אנו לומדים שהתראת ההורג עצמו אינה מועילה. אבל לדעת הרמב"ם [סנהדרין יב ב] שאפילו התראת ההורג מועילה, קשה מדוע צריך את הדרשה כאן שצריך להתרות בו, הרי אנו לומדים זאת כבר מכך שצריך להתיר עצמו למיתה. ותיירץ, כי מהדרשה כאן לומדים שצריך לשון התראה: לא תעשה כן שאם תעשה כן תמות, וכן במתרה עצמו, מועיל רק אם אמרו בלשון התראה. ואם לא היה כתוב את הדרשה כאן ורק את הדרשה שצריך להתיר עצמו למיתה, היינו חושבים שמועיל אם יתיר עצמו למיתה בלא לשון התראה, לזה דורשים כאן שחייב רק אם אמרו בלשון התראה.

**אלא דורשים כי כוונת הכתוב, שאינו חייב עד שיראוהו טעמו של דבר**, שיתרו בו ויבהירו לו את טעם האיסור שהוא אסור בה מחמת שהיא קרובה שלו ואסורה לו.



ואף על פי שפסוק זה נאמר גבי חיוב מיתת כרת, וכרת הוא עונש בידי שמים, שאינו צריך התראה להתחייב בעונש בידי שמים.

## דף מא - א

יש לדרוש 37 ולומר כי **אם** לימוד זה **אינו ענין לכרת** **תנהו ענין** לחיוב התראה **למלקות** שהוא עונש השייך באחותו.

37. יש לנו מסורת ממשה רבינו, באיזה סוגי דרשות דורשים את התורה, רבי ישמעאל כללם בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהם, ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי כללם בשלושים ושתים מדות, הדרשה כאן היא מידה כ' של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי הנקראת "דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין חברו" עיין הביאור על המידות שהתורה נדרשת בהם, בש"ס ווילנא בסוף מסכת ברכות.

**דבי חזקיה תנא** ללמוד דין התראה ממקום אחר, שנאמר [שמות כא יד]: **"וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה"** וקשה, מנין אנו יודעים שהיה מזיד? אלא ודאי מדובר שהתרו בו, ועדיין הוא מזיד.

**דבי רבי ישמעאל תנא** ללמוד דין התראה ממקום אחר, שנאמר [במדבר טו לג]: **"ויקריבו אותו המצאים אתו מקשש עצים"**

- לא נאמר "שקישש עצים", אלא "מקושש עצים", דהיינו שראוהו ומצאוהו, ולאחר שמצאוהו היה מקושש, ומדוע צריך שיהא כך, אלא בא הכתוב להודיענו **שהתרו בו ועדיין הוא היה מקושש** לאחר שהתרו בו.

**דבי רבי תנא** ללמוד דין התראה ממקום אחר, שנאמר גבי הבא על נערה המאורסה [דברים כב כד] "והוצאתם את שניהם אל שער העיר והוא וסקלתם אתם באבנים ומתו את הנערה על דבר אשר לא צעקה בעיר ואת האיש **על דבר אשר ענה** את אשת רעהו" - המילה "דבר" מיותרת לדרוש, כי נהרגים **על עסקי דיבור** שהתרו בהם.

**וצריכא** - ואנו צריכים לכל הדרשות שדורשים בהם חיוב התראה.

**דאי כתב רחמנא** רק הדרשה גבי ערות **אחתו** שצריך התראה כדי להתחייב במלקות.

**הוה אמינא**: כי רק **חייבי מלקות** - **אין** - כן צריכים התראה כדי להתחייב, אבל **חייבי מיתות** החמורים יותר - **לא** צריכים התראה כדי להתחייב. לכן **כתב רחמנא** גם גבי חייבי מיתות, לדרוש את **"כי יזד"** לחיוב התראה.

**ואי כתב רחמנא** רק את הדרשה של **"וכי יזד"** גבי רוצח לחיוב התראה, **הוה אמינא** - היינו חושבים כי **הני מילי** חיוב התראה היא רק במקום שחייב מיתה קלה כמו רוצח שחייב מיתת **סייף דקיל** שהיא מיתה קלה, **אבל** חייבי מיתת **סקילה דחמורה אימא** הייתי אומר, כי **לא** צריכים התראה, כדי להתחייב בה. לכך **צריכא** לכתוב את כל הדרשות לחייב התראה.

**ותרתי בנסקלין** ומה שהתורה כתבה שתי דרשות לחיוב התראה, גבי חייבי מיתת סקילה, גם גבי מקושש עצים, וגם גבי נערה המאורסה, **למה לי?**

**לרבי שמעון** - הדרשה הנוספת, באה **לאתויי נשרפין** לרבות חייבי מיתת שריפה, שלדעתו היא מיתה חמורה מסקילה, ולא ניתן ללומדה מחייבי מיתת סקילה הקלה, לכן כתבה התורה דרשה נוספת גבי חייבי סקילה, כדי שנדרוש אותה לחייבי מיתת שריפה החמורה, שהרי הדרשה אינה נצרכת לעניינה.

ואילו **לרבנן** הסוברים כי מיתת שריפה קלה ממיתת סקילה, וניתן ללמוד חייבי מיתת שריפה בקל וחומר מחייבי מיתת סקילה החייבים התראה.

הם סוברים כי גם **מילתא דאתיא** דבר הנלמד **בקל וחומר טרח וכתב לה קרא** במפורש.

ומקשינן: מדוע כתבה התורה את הדרשות לחיוב התראה גבי מלקות וגבי מיתת סייף, **ולכתוב רחמנא** רק את הדרשה **בנסקלין, וליתו הנך וליגמרו מיניה!** ונלמד בקל וחומר חיוב התראה בעונשים אלו.

ומתריצין: **הכא נמי**, דרשות אלו גבי מלקות ומיתת סייף, נכתבו על אף שאפשר ללומדם בקל וחומר מחייבי מיתת סקילה, כי גם **מילתא דאתיא** דבר הנלמד **בקל וחומר טרח וכתב לה קרא** באופן שנדרוש אותו במפורש.

שנינו בברייתא לעיל: ששואלים את העדים: האם הרוצח **התיר עצמו למיתה?** שכשהתירם בו: אל תעבור על עבירה זו שאתה מתחייב עליה מיתה פלונית, הוא אמר: על מנת כן אני עושה?

**מנא לן** שאין הנדון חייב מיתה אלא אם כן התיר עצמו למיתה?

**אמר רבא ואיתימא חזקיה: אמר קרא** [דברים יז]: "על פי שנים עדים או שלשה עדים **יומת המת"** והרי הוא עדיין לא מת, אלא משמע שהוא נחשב כבר כמת קודם שבא לבית דין, והיינו משום שבפיו חייב את עצמו מיתה, ומכאן אנו דורשים, שאינו חייב מיתה **עד שיתיר עצמו בפיו למיתה**, ויאמר על מנת כן אני עושה <sup>1</sup>.

**1.** המצפה איתן הקשה, כי בברכות [יח ב] דרשו מהפסוק "יומת המת" כי רשעים בחייהם נקראים מתים, אם כן אין הוכחה לדרוש ממנו שהנידון התיר עצמו למיתה. ותירץ, כי אולי הדרשה כאן היא לדעה הסוברת בברכות שם שלומדים דבר זה שהרשעים בחייהם נקראים מתים, מפסוק אחר שנאמר ביחזקאל [כא ל]: "ואתה חלל רשע נשיא ישראלי". ואם כן הפסוק כאן מיותר לדרוש ממנו, שהנידון התיר עצמו למיתה.

**אמר רב חנן: עדי נערה המאורסה,** שהעידו על נערה המאורסה שזינתה וחייבת מיתה, **שהוזמו** והתחייבו בדין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" - **אין נהרגין, מתוך מחמת שיכולים לומר:** רק לאוסרה על בעלה באנו, ולא שתהרג על ידי העדות שלנו **2,** וכיון שלא זממו להורגה, אינם חייבים מיתה.

**2.** בשו"ת הרעק"א [כתבים סי' קצט] הקשה, איך העדים יכולים לומר לאוסרה על בעלה באנו, הרי אם כדבריהם, לא היו צריכים להעיד שראו את העדות כאחד, כמבואר ברמ"א [חו"מ לו] שבעדי איסור ועדי טומאה לאוסרה על בעלה, לא צריך שראו את העדות כאחד. עוד הקשה אם כדברי העדים שבאו רק על מנת לאוסרה, אם כן מדוע הוצרכו להעיד שראו כדרך המנאפים, הרי גם בלא זה יש כיעור ונאסרת על בעלה. ובשו"ת שואל ומשיב [תנינא ח"א סי' פד] הקשה אם באו רק לאוסרה על בעלה, הרי יכלו לבא לבית דין של ג' ולא לסנהדרין. והגאון רבי חיים אליעזר וואקס בשו"ת נפש חיה [ח"ג סוגיות ס"א א] הביא בשם הגרי"מ להקשות כי בכל עדות שבעולם, הרי זה עדות שאי אתה יכול להזימה, שאי אפשר להזים את המזימים, כי המזימים יכולים לומר שלא התכוונו להרוג את העדים אלא רק להציל את ההורג. ותירץ, כי אם התכוונו רק להציל את ההורג, היה להם להזים רק את אחד מהעדים, ואז גם הנידון וגם העדים נפטרים.

ומקשינן: כיצד אפשר לקבל את טענתם שהם לא זממו להורגה, **והא אתרו בה!** והרי העדים התרו בה, אם כן בעדותם התחייבה מיתה מחמת שהם התרו בה.

ומתריצין: מדובר **דלא אתרו בה.**

**ואי לא אתרו בה - היכי מיקטלא?** כיצד היתה נהרגת על פי עדותם? ואם באמת היא לא היתה נהרגת על פי עדותם, אין שום חידוש בזה שהעדים לא נהרגים, שהרי כתוב "כאשר זמם" והעדים אינם חייבים עונש יותר ממה שזממו לענוש את הנדון בעדותם.

ומתריצין: כי מדובר שהעידו **באשה חבירה** היודעת הלכות, ואינה צריכה התראה, ולפיכך היתה נהרגת על פי עדותם, ומכל מקום כיון שהעדים לא התרו בה, הם יכולים לטעון, שלא התכוונו להורגה בעדותם, אלא רק לאוסרה על בעלה.

אבל באופן שאמרו העדים בעדותם, שהתרו בה, כיון שאין דין התראה אלא לענין חיוב מיתה, שוב אינם יכולים לטעון שלא התכוונו להורגה בעדותם.

והלכה זו שחבר ובקי בהלכות אינו צריך התראה כדי להתחייב בעונש מלקות או מיתה, הוא **אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה.**

**דתניא בבבביתא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר: חבר 3 אין צריך התראה, לפי שלא נתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, והחבר יודע זאת בעצמו בלא שמתרים בו.**

3. הרמב"ם בפירוש המשניות [דמאי ב ג] כתב בזה הלשון: "חבר" נקרא תלמיד חכם, וכן יקראו לתלמידי חכמים "חברים", ואלי נקראו כך משום שחברתם זה לזה חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים. ע"כ.

ומקשינן: כיצד היו מקבלים את עדות העדים המעידים באותה נערה מאורסה שזינתה בלא שהתרו בה, להמיתה על פי עדותם, הרי **וכיון דאינהו לא מיקטלי** שאותם לא הורגים אם נמצאו זוממים, אם כן **איהי היכי מיקטלא?** אותה כיצד הורגים על פי העדות?

**הויא לה הרי זאת עדות שאי אתה יכול להזימה**, שאי אפשר לעשות לעדים את מה שהעדות מחייבת את הנדון, **וכל עדות שאי אתה יכול להזימה - לא שמה עדות!**

**הכי נמי** באמת גם היא אינה נהרגת על פי עדותם מחמת שהעדות אינה ניתנת להזמה - לחייבם על פי העדות מיתה.

וכך **קאמר** רב חנן: **מתוך שאין נהרגין, שיכולין לומר רק בשביל לאוסרה על בעלה באנו להעיד, ולא זממנו להורגה - אף היא אינה נהרגת על פי עדותם, דהויא לה שהרי זאת עדות שאי אתה יכול להזימה 4.**

4. בספר חיבת הקודש מהגר"א קלצקין [סימן כז] הקשה, כי יש אופן שהעדים אינם יכולים לטעון שבאו רק לאוסרה על בעלה, כגון אם העידו באשת כהן, שאם כל כוונתם היתה רק לאוסרה על בעלה, לא היו צריכים לומר שזינתה ברצון. ובשו"ת פרי השדה מהג"ר אליעזר דייטש [ח"ג סי' קצט] הקשה על פי דברי הרמב"ם [סוטה ב ד] שכתב, קטנה שהשיאה אביה, אם זנתה ברצונה, נאסרה על בעלה. ולפי זה באופן שהשיאה אביה בקטנותה, ובאו עדים והעידו שזינתה כשהיתה גדולה, אינם יכולים לומר שבאו רק לאוסרה על בעלה, שהרי אם באו רק לאוסרה על בעלה, יכלו להעיד שזינתה ברצון בעודה קטנה, ולא היתה נהרגת על פי עדותם. ועיין שם שתירץ בכמה אופנים.

ומקשינן: **אלא באשה חבירה, דקיימא לן דמיקטלא אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה, היכי משכחת לה?** כיצד שייך לדעת רבי יוסי, שיעידו באשה חברה שזינתה ותתחייב מיתה על פי עדותם, הרי כל פעם יהיה זה עדות שאי אתה יכול להזימה 5?

5. הנודע ביהודה [קמא אהע"ז סי' עב] הקשה כי משכחת לה עדות שאתה יכול להזימה, כגון שהעידו בפני האשה ולא בפני הבעל, ששוב אינם יכולים לומר: לאוסרה על בעלה באנו, שהרי אם באו לאוסרה על בעלה, היה להם להעיד בפניו. ובחידושי הרי"ם [ח"מ סי' כח אות כד] השיב על דבריו, כי כמו שהבעל נאסר בה כשזינתה, כך אסורה היא לו, אם כן כשקבלו עדות שלא בפני הבעל, העדות מועילה על כל פנים שהיא אסורה לדור עמו. ובחמרא וחיי הביא שיטת החכם האשכנזי שהקשה, כי משכחת לה עדות שאתה

יכול להזימה, כגון אם העידו על אשה לאחר שמת הבעל, שאינם יכולים לומר: לאוסרה על בעלה באנו. ותירץ, כי עדיין העדים יכולים לומר, שבאו רק להפסידה כתובתה.

ומתריצין: יש אופן שמתחייבת מיתה על פי עדותם, כגון **כשזינתה וחזרה וזינתה** 6, שהעדים המעידים על הזנות השניה אינם יכולים לומר שבאו רק לאוסרה על בעלה, שהרי נאסרה כבר על בעלה בזנות הראשונה, אם כן בעדותם לא באו אלא להורגה.

6. במצפה איתן הקשה, כי בזינתה פעם שניה אינה חייבת סקילה, שהרי אחרי הזנות הראשונה כבר אינה בתולה, ובשואל ומשיב [תנינא סוף סי' פד ד"ה והנה] תירץ, כי אנו סוברים כדעת רבנן החולקים על רבי, שאם באו עליה עשרה בני אדם שלא כדרכה, ועדיין היא בתולה, כולם חייבים סקילה. כמבואר ברמב"ם הלכות איסורי ביאה [ג ו]. ולפי זה יש להעמיד כאן באופן שבזנות הראשונה בא עליה שלא כדרכה, והיתה עדיין בתולה בזנות השניה.

ופרכינן: **והא יכולין לומר**: כי רק **לאוסרה על בועלה שני באנו** להעיד, שהרי למדנו במסכת סוטה [כו ב] מהכתוב "ונטמאה" "ונטמאה" ב' פעמים, כי כמו שנאסרת על בעלה כך נאסרת גם על בועלה, אם כן בזנות השניה, נאסרה לבועל השני, והעדים יכולים לטעון שעל כך באו להעיד ולא יתחייבו מיתה אם יוזמו, וכיון שכך אף היא לא תהרג בעדותם כיון שהעדויות אינה מחייבת את העדים מיתה אם יוזמו 7.

7. בשו"ת שואל ומשיב [תנינא ח"א סי' פד] הקשה, כי יש אופן שהעדים מתחייבים מיתה, כגון אם הבועל השני היה כהן, שכבר נאסרה לכל הכהנים בבעילה הראשונה, והעדים אינם יכולים לומר שבאו לאוסרה עליו.

ומתריצין: האופן שמתחייבת מיתה על פי עדותם, כגון אם מעידים **שזינתה** פעם שניה **מבועל ראשון**. שהיא כבר נאסרה עליו בזנות הראשונה, **אי נמי שזינתה** פעם שניה **מקרוביה**, שהיא כבר אסורה להם משום ערוה. שבאופן זה העדים אינם יכולים לטעון שבאו להעיד כדי לאוסרה על בעלה או על בועלה, שהרי היא כבר אסורה להם, אם כן בעדותם לא באו אלא להורגה, ואם הם הוזמו הרי הם נהרגים, ואף היא נהרגת על פי עדותם.

**מאי שנא נערה מאורסה דנקט?** מדוע רב חנן נקט מקרה שהעידו בנערה המאורסה שזינתה, והרי **אפילו נשואה נמי!** הדין כן, שאם העידו בה שזינתה, אין הורגים את העדים הזוממים, לפי שהם יכולים לטעון שבאו להעיד רק כדי לאוסרה על בעלה ולא העידו בשביל שתהרג על פיהם.

**אין** - כן, גם בנשואה הדין כן, **אלא** הטעם שנקט רב חנן הלכה זו גבי נערה המאורסה, כדי לחדש, **אפילו האי דלא יתבא תותיה**, כי אפילו זאת שלא ישבה עדיין תחת בעלה אלא היתה רק מאורסת לו, ויש סברה לומר שהעדים לא העלו בדעתם לאוסרה עליו, שהרי לא היו רואים אותה יושבת תחתיו, בכל זאת **יכולין** העדים **לומר** כי רק בשביל **לאוסרה על בעלה באנו** להעיד.

**אמר רב חסדא** : אם עד **אחד אומר**, **בסייף הרגו** הרוצח **ואחד** מן העדים **אומר** כי **בארירן** בחנית המשמשת לדקירה **הרגו** הרוצח - **אין זה נכון**, אין דברי העדים מכוונים, ועדותם בטלה, והנדון והעדים נפטרים מיד, שהרי נמצאת עדותם סותרת.

אבל אם עד **אחד אומר כליו** בגדיו של הרוצח היו **שחורין**, **ואחד** מן העדים **אומר** כי **כליו** בגדיו של הרוצח היו **לבנים** - **הרי זה נכון**, ומתקבלת עדותם, כיון שלא נמצאו דבריהם סותרים בגוף העדות אלא בדבר צדדי שאינו קשור לגוף העדות.

**מיתיבי** מברייתא ששנינו : מהו עדות **נכון** - **שיהא נכון** שיהיו דברי העדים מכוונים.

ומביאה הברייתא דוגמא : כגון אם עד **אחד אומר** : **בסייף הרגו** הרוצח, **ואחד** מן העדים **אומר** כי **בארירן** בחנית המשמשת לדקירה **הרגו** הרוצח. או אם עד **אחד אומר** : **כליו** בגדיו של הרוצח היו **שחורין**, **ואחד** מן העדים **אומר** : **כליו** בגדיו של הרוצח היו **לבנים** - **אין זה נכון!** אין דברי העדים מכוונים, ועדותם בטלה.

מבואר בברייתא, כי גם אם לא נמצאו דבריהם סותרים בגוף העדות אלא בדבר צדדי שאינו קשור לגוף העדות, עדותם בטלה.

**תרגמה רב חסדא** כי כוונת הברייתא, שנמצאו דברי העדים סותרים בבגדי הרוצח, הכוונה **בסודר שחנקו בו**, שהוא מגוף העדות, שהעדים העידו כי הרוצח חנק את חברו בסודרו, ואחד מן העדים העיד שהיה שחור והשני העיד שהיה לבן, **דהיינו** כמו המקרה הראשון שמובא בברייתא, שנמצאו דבריהם סותרים לענין **סייף וארירן** שרצח בו הרוצח, שהוא מגוף העדות, ומשום כך אם נמצאו דבריהם סותרים, עדותם בטלה.

**תא שמע** להקשות מברייתא, שמצאנו בה, כי גם אם דברי העדים סותרים בבדיקות שאינן מגוף העדות, עדותם בטלה, ששנינו : עד **אחד אומר סנדליו** של הרוצח **שחורין** **ואחד אומר סנדליו** היו **לבנים** - **אין זה נכון!** אין דבריהם מכוונים, ועדותם בטלה.

ודחינן : **התם נמי**, שם גם כן מדובר בגוף העדות, **כגון** שהעידו **שבעט בו בסנדלו** **והרגו**, ואם כן הסנדל הוא מגוף העדות, ולכן אם דברי העדים סותרים בצבע הסנדל, עדותם בטלה.

**תא שמע** להקשות ממה ששנינו במשנתנו : **מעשה ובדק בן זכאי** את העדים **בעוקצי תאנה**, דהיינו הקצוות שהתאנים מחוברים בהם אל העץ, אם גסים היו או דקים, אם ארוכים היו או קצרים וכדומה, ועוקצי התאנה אינן מגוף העדות, שהרי לא רצח עם עוקצי התאנה, ובכל זאת, אם דברי העדים היו סותרים זה לזה, היה בן זכאי פוסלם, אף שאין זה מגוף העדות.

**אמר רמי בר חמא:** מדובר כגון שהעידו **שעקץ תאנה בשבת, דעלה קא מיקטיל**, שהעדים רצו לחייבו מיתה, מחמת שעבר על מלאכת תולש [קוצר] בשבת.

ומקשינן: כיצד אפשר לפרש כן בברייתא, **והא תניא בברייתא: אמרו לו העדים תחת תאנה הרגו!** ועל עדות זו בדק בן זכאי את העדים בעוקצי התאנה.

**אלא אמר רמי בר חמא** מדובר: **כגון** שהעידו **ששפדו בייחור של תאנה** שלקח ענף של עץ תאנה, ושיפד אותו והרגו בדקירה. אם כן הבדיקות שבדק בן זכאי בסוג עוקץ התאנה, הם בדיקות השייכות לגוף העדות.

**תא שמע** להקשות, ממה ששנינו: **אמר להן** רבן יוחנן בן זכאי לעדים, **תאנה זו** האם **עוקציה דקין** היו, או שמא **עוקציה גסין** היו, האם **תאנים שחורות** היו, או **תאנים לבנות** היו? ועל כרחך אי אפשר לפרש שרצח בתאנים עצמם, שהרי התאנים רכים הם, אלא ודאי בדק את העדים גם בדברים שאינם מגוף העדות, ואם היו דבריהם סותרים זה לזה, היה פוסלם.

**אלא אמר רב יוסף: מבן זכאי לותיב איניש?** וכי מדברי בן זכאי באים להקשות?

**שאני בן זכאי**, שונה שיטתו של בן זכאי, **דבדיקות כחקירות משוי ליה**, שהוא משווה את הבדיקות לחקירות, וכמו שבחקירות אם העדים מכחישים זה את זה אפילו בדברים שאינם קשורים לגוף העדות, כגון זה אומר במקום פלוני וזה אומר במקום פלוני, שהמקום אינו מגוף העדות, שהרי המקום לא הרגו, ובכל זאת, אם הוכחשו בזה, עדותן בטלה, כך גם בבדיקות, סובר בן זכאי, שאם הוכחשו בבדיקות, אף בדברים שאינם מגוף העדות, עדותן בטלה.

ורב חסדא לא אמר את דבריו לפי דעת בן זכאי, אלא לפי דעת שאר התנאים החולקים עליו.

**מאן מיהו אותו בן זכאי?**

**אילימא** אם נאמר כי זהו **רבי יוחנן בן זכאי**

- קשה **מי הוה בסנהדרין?** וכי היה חי בתקופת הסנהדרין בשעה שהיו דנים דיני נפשות?

**והתניא בברייתא: כל שנותיו של רבי יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה.**

**ארבעים שנה** ראשונות בחייו, **עסק בפרקמטיא** במסחר.

**ארבעים שנה** אמצעיות בחייו **למד** תורה.

**ארבעים שנה** אחרונות בחייו **לימד** ונעשה דיין ומורה הוראות.

**ותניא** בברייתא: **ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרי וישבה לה בחנות** שהיה מקום בירושלים **8** שהיה נקרא "חנות".

**8.** כך פירש רש"י כאן, ובעבודה זרה [ח א ד"ה בחנות] ובראש השנה [לא א ד"ה מלשכת] פירש שהיה בהר הבית.

**ואמר רבי יצחק בר אבודימי**: הטעם שגלו הסנהדרין מלשכת הגזית ל"חנות", **לומר שלא דנו דיני קנסות.**

והוינן בה: **וכי דיני קנסות סלקא דעתך?** וכי כדי לדון דיני קנסות צריך שהסנהדרין ישבו בלשכת הגזית?

**אלא** לומר **שלא דנו דיני נפשות**, שאין דנים דיני נפשות, אלא בזמן שהסנהדרין נמצאים בלשכת הגזית, שנאמר [דברים יז ח]: "וקמת ועלית אל המקום" מלמד שהמקום גורם לכך שאפשר לדון דיני נפשות, וכיון שראו הסנהדרין שנתרבו הרוצחים ולא הספיקו לדון את כולם, עמדו וגלו ממקומם, למקום הנקרא "חנות" **9**.

**9.** ביד רמה כתב כי אף בזמן שאין הסנהדרין יושבים במקומם, תורת סנהדרין גדולה עליהם, אלא שבזמן שהיו בלשכת הגזית ולא היו דנים דיני נפשות, היה עונשם מרובה, לפיכך גלו ממנו כדי להקל מעט מן העונש. ובמאירי לקמן [עמוד קפה] כתב: כל שנקבע מקומם באיזה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה, ובהערה שם פירש, כי לדעת המאירי, מה שלא דנו דיני נפשות אחרי שיצאו לחנות, זהו משום שלא קבעו שם מקומם לשבת שם בקביעות.

**ותנן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי.** משמע שרבי יוחנן היה עדיין חי לאחר חורבן הבית, נמצא שבארבעים שנותיו האחרונות שבהם היה דיין, לא דנו דיני נפשות, שהרי ארבעים שנה קודם החורבן כבר פסקו מלדון דיני נפשות.

**אלא** יש לומר כי **בן זכאי** המובא במשנה שהיה בודק את העדים, היה בן זכאי אחר **דעלמא. הכי נמי מסתברא**, וכך גם מסתבר, **דאי סלקא דעתך** כי אם יעלה בדעתך לומר כי בן זכאי שבמשנה הוא **רבן יוחנן בן זכאי**, קשה וכי **קרי ליה רבי**, וכי רבי מסדר המשניות היה קורא לו **בן זכאי** בלי להזכיר את שמו הפרטי "רבי יוחנן"?

ודחינן: אי אפשר לפרש כי בן זכאי שבמשנה הוא אדם אחר, שהרי **והתניא** בברייתא במפורש: **מעשה ובדק רבן יוחנן בן זכאי בעוקצי תאנים!** אם כן מבואר שהיה זה רבן יוחנן בן זכאי, וקשה, שהרי בארבעים שנותיו האחרונות שבהם היה דיין, לא דנו דיני נפשות.



אלא יש לומר, שהמעשה היה קודם שהיה דיין, ועדיין תלמיד היושב לפני רבו הוה, ואמר מילתא דבר זה לפני הדיינים, שיש להרבות בבדיקות העדים, ומסתבר להו טעמיה, ונתקבלו דבריו,

## דף מא - ב

**וקבעוה בשמיה**, וקבעו הלכה זו בשמו.

ולכן קראו רבי במשנה זו "בן זכאי", לפי שהלכה זו נאמרה מפי רבי יוחנן בתקופה שהיה עדיין תלמיד.

**כי הוה למד** שכאשר עדיין למד - "בן זכאי" הוה קרי ליה היה קוראו רבי מסדר המשניות, **כתלמיד היושב לפני רבו**.

**כי הוה לימד** וכאשר כבר לימד, אז רבי מסדר המשניות הוה קרי ליה היה קוראו "רבן יוחנן בן זכאי".

**כי קרי ליה** כאשר מצינו שרבי קראו במשנה "בן זכאי" - **על שם דמעיקרא** על שם שאמר את הדברים כשהיה עדיין תלמיד, **וכי קרי ליה** וכאשר מצינו שרבי קראו במשנה **רבן יוחנן בן זכאי** - **על שם דהשתא**, על שם שאמר את הדברים לאחר שכבר נתמנה לדיין ומורה הוראה.

שנינו: **מעשה ובדק כו'... מה בין חקירות לבדיקות?** מה הבדל יש בדיניהם? לגבי "חקירות", אם עד אחד אומר איני יודע לענות על אחת השאלות - **עדותן בטילה**, ואילו לגבי "בדיקות", אם עד אחד אומר איני יודע, **ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעין - עדותן קיימת**.

**מאי** מה החידוש בזה כי **אפילו שנים אומרים** אין אנו יודעין עדותן קיימת? **פשיטא!** שהרי כבר השמיענו התנא **כי אמר אחד איני יודע עדותן קיימת**, אם כן **כי אמרי בי תרי נמי עדותן קיימת!** כי השני שמצטרף לומר איני יודע אינו מעלה ואינו מוריד בעדות.

**אמר רב ששת:** הפיסקא "ואפילו שנים אומרים וכו'" **ארישא קאי**, לגבי חקירות, ששנינו ברישא: אם עד אחד אומר איני יודע לענות על אחת החקירות - עדותן בטילה.

**והכי קאמר** וכך יש לפרש את דברי המשנה בסיפא: **בחקירות, אפילו** אם היו שלשה עדים, **שנים מתוכם אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע - עדותן בטילה.**

**כמאן** כדעת מי נאמרה הלכה זו - **כרבי עקיבא** [במכות ה ב] **דמקיש שלשה** עדים **לשנים**, שכתוב [דברים יז ו] "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת", ולומד רבי שמעון להקיש שלשה עדים לשני עדים, מה שנים אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין, אף שלשה אינן נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין. ורבי עקיבא מוסיף על דברי רבי שמעון שהוקשו אף להחמיר, מה שני עדים אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול - עדותן בטלה, אף שלשה, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול - עדותן בטלה.

מבואר בדברי רבי שמעון [וגם רבי עקיבא שמוסיף עליו, סובר כמותו], שאם אי אפשר להזים את אחד העדים, עדותן בטלה. לכן כאן כאשר אחד מהעדים אומר "איני יודע" ואי אפשר להזימו, עדותן בטלה.

**אמר רבא**: אי אפשר לפרש את הפיסקה "ואפילו שנים אומרים וכו'" כדברי רב ששת, שהיא נאמרה לגבי חקירות, שאפילו שנים אומרים ידענו, כל שיש עד אחד שאומר איני יודע, אין עדותן קיימת, **כי והא "עדותן קיימת" קתני**, ולפי פירושו של רב ששת צריך לשנות את לשון המשנה, ולגרוס "עדותן בטלה".

**אלא אמר רבא: הכי קאמר** כך יש לפרש את דברי המשנה: הלשון: **"אפילו** שנים אומרים וכו'" לא בא לחדש דין בבדיקות, אלא בא לחדש דין **בחקירות.**

וכך הם דברי המשנה: מה בין חקירות לבדיקות, בחקירות אם אין אלא שני עדים, ואמר אחד מן העדים "איני יודע" - עדותן בטלה. ואילו בבדיקות, אם אמר אחד מן העדים "איני יודע" - עדותן קיימת. והוא הדין אם שני העדים אמרו בבדיקות "איני יודע" - עדותן קיימת, כי זה עדיין עדות שאתה יכול להזימה בעדות שהעידו בחקירות, ואפילו בחקירות מצינו אופן שאמר אחד העדים "איני יודע" ועדותן קיימת, כגון אם היו שלושה עדים, ומתוכם **שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע - עדותן קיימת**, היות ויש עדיין שני עדים מתוך השלושה שאפשר להזימם, העדות מתקיימת באותם שנים.

**כמאן - דלא כרבי עקיבא**, הסובר כי אם אי אפשר להזים אחד מתוך שלשת העדים, עדות כולם בטלה.

**רב כהנא ורב ספרא תנו סנהדרין בי רבה** - למדו הלכות סנהדרין, אצל רבה.

**פגע בהו פגש אותם רמי בר חמא.**

**אמר להו: מאי אמריתו בה בסנהדרין דבי רבה?** איזה חידוש אמרתם בהלכות סנהדרין שלמדתם אצל אדם גדול כמו רבה, בטח יש לכם הרבה חידושים לחדש בה.

**אמרי ליה רב כהנא ורב ספרא: ומאי אמרינן בה בסנהדרין גרידתא,** וכי אילו לא היינו למדים הלכות אלו מפי חכם כל כך, מה יש להקשות בה, **ומאי קשיא לך?**

**אמר להו רמי בר חמא: קשה לי מהא דקתני** במשנתינו:

**מה בין חקירות לבדיקות?** מה הבדל יש בדיניהם?

לגבי **חקירות**, אם עד אחד אומר איני יודע לענות על אחת השאלות - **עדותן בטילה**, והנידון והעדים נפטרים.

ואילו לגבי **בדיקות**, אם אמר עד אחד איני יודע ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעים - **עדותן קיימת**.

**מכדי, אידי ואידי** גם החקירות וגם הבדיקות **דאורייתא היא**, החקירות נלמדות מהכתוב: "ודרשת וחקרת" והבדיקות נלמדות מ"נכון" שצריך שיהיו דברי העדים מכוונים בבדיקות.

אם כן **מאי שנא חקירות ומאי שנא בדיקות?** מדוע שונה דינם?

**אמרי ליה רב כהנא ורב ספרא: הכי השתא!** אין לדמות את החקירות לדרישות, ושונים הם בתכליתם!

**בחקירות**, שמעידים על המקום והזמן, אם אמר אחד איני יודע - **עדותן בטילה**, כיון **דהויא לה שהרי היא עדות שאי אתה יכול להזימה**, שאם העדים אינם מעידים על המקום והזמן המדויק, שוב אי אפשר להזים עדות זו, ולומר לעדים שהם היו באותה שעה במקום אחר.

ואילו **בבדיקות**, שאינם מעידים מענין המקום והזמן, אם אמר אחד מהן איני יודע - **עדותן קיימת**, כי **עדות שאתה יכול להזימה הוא**. שהרי בחקירות על המקום והזמן העידו כולם, ובבדיקות אין ההזמה תלויה, כי לא שייך לטעון "עמנו הייתם" על הבדיקות, שאינם מענין המקום והזמן.

**אמר להו רמי בר חמא: אי הכי אמריתו בה** אם כך אמרתם ללמוד ולחדש בה - **טובא אמריתו בה** דברים רבים וטובים אמרתם בה.

**אמרי ליה** רב כהנא ורב ספרא: **מטיבותיה דמר אמרינן בה טובא**, מחמת שאתה טוב ועניו ומודה לנו, מחמת כן אנו יכולים לומר בה הרבה דברים טובים. אבל **מנזיהותיה דמר** אם היית רוצה להתריס בנו ולהקשות עלינו - **לא אמרינן בה ולא חדא** לא היינו יודעים לענות לך אפילו דבר אחד.

שנינו במשנה: **אחד אומר**: ביום ב' בחדש פלוני, היה המעשה. ואחד אומר ביום ג' בחדש, אבל שניהם אומרים שהיה באותו יום בשבוע, כגון אם אחד אומר: ביום רביעי בשבת ב' בכסלו היה המעשה, והשני אומר: ביום רביעי בשבת ג' בכסלו היה המעשה - עדותן קיימת, ששניהם מתכוונים לאותו יום, ואין כאן הכחשה, אלא שהאומר ביום ב' בחודש יודע שהחודש שעבר היה מעובר, בן שלושים יום, והיום הראשון של ראש חדש היה יום ל' מחודש שעבר, ואילו השני סבור כי חודש שעבר היה חסר, בן עשרים ותשע ימים, ולפי חשבונו אותו יום היה יום ג' בחודש.

והוינן בה: **עד כמה?** עד איזה תאריך בחודש, יכולים אנשים שלא לדעת אם חודש שעבר היה מעובר או חסר, ואפשר לתלות כי אחד העדים לא ידע וטעה בחשבון יום אחד?

**אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר בשם רבי יוחנן: עד רובו של חודש**. אבל מרוב החודש ואילך, כגון עד אחד אומר בעשרים בחודש היה המעשה, ועד אחד אומר בעשרים ואחד בחודש היה המעשה, אין תולים לומר שאחד מהעדים טעה ולא ידע אם חודש שעבר היה מעובר או חסר, כי לאחר שעבר רוב החדש ודאי הספיק לשמוע **10**.

**10.** בספר נצח ישראל מהגר"י מזמושטש כתב, כי בזמן שקדשו על פי הראיה יש אפשרות שהעדים יטעו ביום אחד גם אחר רובו של חודש, עד היום העשרים ואחד בחודש. כי הרמב"ם [קדוש החדש ג טו] כתב: בית דין שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החדש, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים וכ"ו חוזרין ומונין לאותו החדש מיום שלשים. ואף שכתב הרמב"ם שהעדים יכולים לבוא ולהעיד גם בסוף החודש. מכל מקום בדרך כלל העדים היו באים מיד, וכתב הרמב"ם [שם יא יז] שעדי החודש לא יקובלו כי אם מאותן המקומות שסביב ירושלים הבלתי רחוקים ממנה יותר ממהלך ששה או שבעה ימים, אולם מהרחוקים יותר משיעור זה אין מקבלים עדות החודש מפני שנשתנה הראיה בירח במקומם ממה שהוא בירושלים, נמצא שהיו באים העדים עד הששה בחודש, וכיון שיש אנשים שאינם יודעים מתי קידשו את החודש, עד לאחר ט"ז יום מיום שקידשו, אם כן עד יום כ' אפשר שלא עברו עדיין יותר מט"ז ימים מזמן שנודע קביעות החודש האמתי, מה שאין כן אם אחד אומר בכ' בחודש, ואחד אומר בכ"א, אז תמיד עדותן בטלה, שאף אם נאמר שהיו העדים רחוקים תחלית המרחק, כבר עבר ט"ז יום משידעו הקביעות.

**אמר רבא: אף אנן נמי תנינא** גם אנו שנינו כן במשנתנו: **עד אחד אומר בשלשה** בחודש היה המעשה, **ואחד** מן העדים **אומר בחמשה** בחודש היה המעשה - **עדותן בטילה**, כיון שיש ביניהם הבדל של שני ימים, הרי הם מכחישים זה את זה, שכן בשני ימים אין אדם טועה.

ולכאורה קשה **ואמאי** אין אדם טועה בשני ימים? **נימא** נאמר **שזה** העד היה **יודע** **בשני עיבורין**, שהיו שני החודשים הקודמים מעוברים בני שלושים יום, **וזה** העד השני **אינו יודע בשני עיבורין!** וכיון שכך טעה במנין החודש ביומיים.

**אלא לאו** מוכח מהמשנה - כי אין אדם טועה על חודשיים, **משום דברובה** לאחר שעובר רוב החודש ודאי **ידע** כבר שהחודש הקודם היה מעובר בן שלושים יום.

אמר לו רבי אחא אי אפשר לדייק כן מהמשנה: כי **לעולם אימא** אומר **לך** כי **ברובה** של החודש **נמי** יש אנשים שעדיין **לא ידע** שהחודש הקודם היה מעובר בן שלושים.

**ובשיפורא** וכשהיו תוקעים בשופר בשעת קידוש החודש, ביום שבו מתחיל החודש, בין כשהיה החודש הקודם מלא ובין כשהיה החודש הקודם חסר, **ידע** מתי התחיל החודש החדש.

והטעם שאדם טועה בחודש האחרון אם היה מלא או חסר, ואינו טועה בשני החודשים האחרונים, כי **בחד שיפורא** בתקיעת שופר פעם אחת, **אמר דטעי**, אנו תולים לומר שהעד לא שמע ולכן טעה בתאריך ביום אחד. אבל **בתרי שיפורא** בשתי תקיעות שופר **לא אמר דטעי** אין אומרים שטעה ולא שמע את השופר פעמיים, וטעה בתאריך ביומיים.

הלכה נוספת שאמר רבי אחא בר חנינא בשם רבי יוחנן:

**ואמר רבי אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: עד כמה** עד איזה תאריך מתחילת החודש **מברכין על החדש** ברכת הלבנה?

**עד שתתמלא פגימתה** של הלבנה! אבל לאחר מכן אינו יכול לברך ולומר "מחדש חדשים" - שהרי הלבנה כבר נושנת ולא חדשה.

**וכמה?** ומתי הוא התאריך האחרון בחודש לברך על הלבנה?

**אמר רב יעקב בר אידי אמר רב יהודה: עד שבעה ימים** מתחילת החודש אפשר לברך על הלבנה.

**נהרדעי אמרי: עד ששה עשר ימים** 11 מתחילת החודש 12.

11. בשיורי כנסת הגדולה [או"ח סי' תכז] כתב בשם תלמידי הרי"ף והמאירי, כי גם יום ט"ז בכלל הימים שאפשר לברך בהם את הלבנה. 12. כתב האגור [סי' תקצא]: אין לקדש החודש אלא בלילה, כי אור הלבנה ביום אינו מורגש היטב. ובמסכת סופרים [יט י] כתב: אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבוסס, ובכלים נאים. ובבית יוסף [או"ח תכז] הביא מהרבנו יונה, שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים, לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה. עוד הביא הבית יוסף, תרומת

הדשן [סי' לה]: הרואה לבנה בחידושה בימי החול ואומר: נמתין מלברך על חידושה עד מוצאי שבת. אם ליל מוצאי שבת הבא אינו לילות הרבה בחודש, כגון ז' או ח', שאפילו אם יהא מעונן במוצאי שבת וג' או ד' לילות אחריו עדיין יש זמן לברך עד ליל ט"ו, כהאי גוונא יפה להמתין עד מוצאי שבת. אבל אם ליל מוצאי שבת הבא יהא לילות הרבה בחודש, שאם יהא מעונן ב' וג' או ד' לילות אחריו יעבור זמן הברכה, כהאי גוונא אין להמתין עד מוצאי שבת, עכ"ל. הרמ"ע מפאנו [סימן עח] כתב: איכא דגרסי במסכת סופרים אין מברכין על הירח עד שתבשם - ופירשו רבנן עד שלשה ימים, והלכתא בלא טעמא היא - ולדין קרוב לשמוע מאי עד שתבשם עד שבעה, לפי שפגימתה גנאי הוא לה ואז אינה נכרת כל כך, ועוד א"א לשבעה ימים בלא שבת. וליל שביעי [נגהי דליל שמיני] ראוי לברך בו. ובשו"ע [תכו ד] פסק המחבר [כתשובות מהר"י גיקטליא], כי אין מברכין על הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים. ובמשנה ברורה [ס"ק כ], כתב כי רוב האחרונים חולקים על זה וסוברים כי יש לברך לאחר ג' ימים מעת לעת מעת המולד, שאז נהנים כבר מאורה, ואין להחמיץ המצוה. אכן אם הג' לחודש יוצא באחד מימות השבוע, נכון להמתין עד מוצאי שבת הבאה כפי שנתבאר בתרומת הדשן. אמנם הגר"א ועוד כמה אחרונים סוברים כי אין כדאי להשהות המצוה עד מוצאי שבת אלא יברך מיד לאחר ג' ימים.

## דף מב - א

**ותרוייהו** ושניהם, גם רבי יהודה שאמר כי מברכין עד היום השביעי בחודש, וגם נהרדעי שאמרו כי מברכין עד היום הששה עשר בחודש, **כרבי יוחנן סבירא להו** הם סוברים שמברכין את הלבנה עד התאריך שבו תתמלא פגימתה.

אלא הם חולקים בדברי רבי יוחנן, **הא** רבי יהודה סובר - כי מילוי הפגימה שאמר רבי יוחנן, הכוונה עד שתתמלא הלבנה **למיהוי כי יתרא**, להיות כמו מיתר הקשת - שתהא כל פגימת הקשת מליאה עד המיתר, דהיינו חצי כדור, והתאריך שבו מתמלאת הירח להיות כמו חצי כדור, הוא ביום השביעי מתחילת החודש.

**הא** נהרדעי סוברים - כי מילוי הפגימה שאמר רבי יוחנן, הכוונה עד תתמלא **למיהוי כי נפיא**, להיות עגולה כמו נפה, דהיינו כדור שלם, והתאריך שבו מתמלאת הירח להיות כמו כדור שלם, הוא ביום הששה עשר מתחילת החודש.

**אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא**: מדוע לרב יהודה אינו מברך על הלבנה לאחר שעברו שבעה ימים מתחילת החודש, אמנם אינו יכול לומר "מחדש חדשים" אבל **וליבריך לכל הפחות "הטוב והמטיב"** שהרי כל שעה הוא מטיב לנו במילואתה תמיד <sup>1</sup>, שהלבנה מוספת להאיר לעולם <sup>2</sup>!

<sup>1</sup>. המהרש"ם הקשה, לשיטת ר"ח ושבלי הלקט [סי' קמד] שהובאו בבית יוסף [או"ח קעה] כי הטבה החוזרת תוך ל' יום אין מברכין עליה פעם נוספת הטוב והמטיב, קשה כיצד יברך כל חודש הטוב והמטיב, הרי זה תוך ל' יום מפעם קודמת. <sup>2</sup>. כך פירש רש"י, שהקושיה של הגמרא היא לדעת רבי יהודה, והמהרש"ל תמה עליו, שהרי לדעת כולם קשה שנברך גם הטוב והמטיב מלבד ברכת מחדש חדשים.

**אמר ליה רבינא: אטו כי חסר האם כאשר הלבנה הולכת ומתחסרת מי מברכינן "דיין האמת", האם אנו מחשיבים זאת לרעה כלפינו לברך "ברוך דיין אמת", עד שנחשיב את מליאת הלבנה טובה, דלברוך שנברך עליו "ברוך הטוב והמטיב"?**

וכמו שאין אנו מברכים על פגימת הלבנה "ברוך דיין אמת" כך אין אנו מברכים במילואה "ברוך הטוב והמטיב" <sup>3</sup>.

<sup>3</sup> כתב הר"ן, אין כוונת הגמרא שכל מקום שמברכים על הטובה "הטוב והמטיב", מברכים על היפוכו "דיין אמת", שהרי על יין שונה שמביאים בתוך הסעודה מברכים "הטוב והמטיב", ואילו על ההיפוך לא מברכים "דיין אמת", אלא כוונת הגמרא להקשות, שאם תוספת הלבנה נחשבת טובה, אם כן החסרון רעה היא.

ומקשינן: **וליברכינהו לתרוייהו!** מדוע באמת אין אנו מברכים שני ברכות אלו, בזמן חסרון הלבנה "ברוך דיין אמת" ובזמן מילואה "ברוך הטוב והמטיב"?

ומתרצינן: **כיון דהיינו אורחיה** כיון שכך דרך הלבנה בכל חודש מאז בריאת העולם, אין כאן דין פורענות בחסרונה, ולא הטבת חסד במילואה, ולכן **לא מברכינן** <sup>4</sup>. הלכה נוספת שאמר רבי אחא בר חנינא בשם רבי יוחנן בענין ברכת לבנה:

<sup>4</sup> בעיני שמואל [להגאון רבי שמואל אהרן ראבין זצ"ל אבד"ק קארטשין] הביא מה שמבואר במדרש רבה [שמות טו כו] כי הענין שישראל מונים ללבנה, כי הם דוגמתה, כי כמו שהלבנה עד חצי חודש תמלא, וכשהיא במילואה תתחיל להתחסר, ובעת שהיא בתכלית הירידה תתחדש מחדש, בדוגמא זו ישראל, בעת שהם בתכלית השפלות תתחדש אורה כבראשונה, ולכך נפילה זו אינו סימן רע חלילה, כי על ידי הנפילה תתקרב חדושה, עד כי לעתיד יהיה אור הלבנה כאור החמה, ולא תתמעט כבראשונה עוד. וזהו שתירצו בגמרא: "דהיינו כי אורחיה" - שדרכה בכך להתחדש בעת שהיא בתכלית החסרון, ולכך לא מברכים "דיין אמת", כי באמת הוא סימן טוב.

**ואמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל המברך על החדש בזמנו - כאילו מקבל פני שכינה** <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> בשו"ת הרשב"א [חלק ד תש"ו מח] כתב: מה שאמרת: שמצאת לרב רבי משה דקוצי זלה"ה: שאין מברכין ברכת הלבנה בלילי שבת, דשמא יש תחומין למעלה מעשרה. והוי כמקבל פני רבו למעלה מעשרה. ושאלת: מה אני אומר בזה? תשובה: :: לענין ברכת הלבנה, לא ידעתי מה ענין זה של תחומין בברכת הלבנה. וכי אם לא היה באפשר להקביל פני רבו אלא ממרחק גדול שיהיה ביניהם, לא יקבל פניו? ואם תאמר כן, אם כן אף בחול לא יברך, שאין המברך קופץ למעלה עד מקומה של לבנה. ועוד: שגם המברך אינו מברך אל הלבנה אלא ליוצרה ברוך הוא. והוא יתברך אינו למעלה מעשרה, ולא למעלה מן התחומין. שהוא למעלה מכל זה עילוי רב. אלא שאנו כמקבלין פני השכינה. בדמיון הלבנה שברא ומחדשה בכל חדש, ושאינה משנה את תפקידה. ועד יש בזה ענין פנימי למי שזכהו השם לעמוד עליו. והרמ"א בשו"ע [תכו ב] כתב כי אין מקדשים את הלבנה במוצאי שבת שחל בו יום טוב, ובמגן אברהם [או"ח תכו ז] כתב: כי אף לא בליל שבת, ובמהרי"ל כתב שמהרי"ש התיר, והבי"ח כתב, שפעם אחת לא נראית הלבנה עד ליל א' של סוכות, ועשה מעשה בקראקא וקדשוה מאחר שאי אפשר לקדשה אחר כך, עכ"ל. אבל במקרה אחר אין להקל מאחר שיש הרבה טעמים על פי הסוד לא לברך את הלבנה בליל שבת ויו"ט.

ואנו לומדים זאת מהכתוב:

**כתיב הכא** בפרשת החודש [שמות יב ב]: **"החדש הזה** לכם ראש חדשים" **וכתיב התם** בשירת הים [שמות טו ב]: **"זה אלי ואנוהו"**. מקישים את שני הפסוקים בגזירה שוה "זה" "זה", כמו שגבי שירת הים זכו לראות פני שכינה עד שבני ישראל שהצביעו באצבעם ואמרו "זה אלי ואנוהו", כך בברכת החודש, נחשב כאילו מקבל פני שכינה, שעל ידי הלבנה ושאר צבא השמים ששומרים תמיד את תפקידם אנו רואים את גדולתו של הקב"ה <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> ביאור הלכה או"ח סי' תכו.

**תנא דבי רבי ישמעאל: אילמלא (לא) אם לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש**, אם לא היו זוכים ישראל למצוה אחרת, אלא רק למצוה זו שמקבלים בה פני שכינה פעם אחת בחודש - **דיים** במצוה זו <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> המקור הוא במכילתא דרבי ישמעאל [פרשת בא על הפסוק החודש הזה לכם] וז"ל: שישראל מונין ללבנה והגוים לחמה. לא דיים לישראל אלא אחת לשלשים יום מגביהים את עיניהם לאביהם שבשמים. וכשהחמה לוקה סימן רע לגוים שהם מונים לחמה וכשהלבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל שהם מונים ללבנה. ר' מאיר אומר כשהחמה לוקה במזרח - סימן רע ליושבי מזרח, במערב - סימן רע ליושבי מערב. ר' יאשיה אומר כשהמזלות לוקים במזרח - סימן רע ליושבי מזרח, במערב - סימן רע ליושבי מערב. ר' יונתן אומר אלו ואלו נתנו לגוים שנאמר: "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו" (ירמיה י ב). עכ"ל.

**אמר אביי: הלכך** כיון שמקבלים פני שכינה בשעת ברכת הלבנה בחידושה, לכן **נימרינהו** צריך לומר את הברכה **מעומד**, מפני כבוד השכינה שהוא מקבל <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> במרגליות הים כתב: שמעתי לפרש ענין "הלכך" זה, לפי שישנן ברכות הנהנין וברכות המצות, ברכות הנהנין מברכים בכל פעם שנהנין, אבל ברכות המצוות מברכים רק בזמנם הקבוע, ברכות הנהנין מברכין בין מיושב בין מעומד, וברכות המצוות רק מעומד. והנה אור הלבנה מהנה בני אדם, ואם נאמר שברכתה מסוג ברכות הנהנין, היו צריכים לברך כל לילה, אבל אחר שאמרו שדי פעם בחודש, נמצא שאין זו ברכת הנהנין רק כברכת המצות, וזהו שאמר אביי "הלכך" נימרינהו מעומד כדין ברכת המצוה. ע"כ.

**מרימר ומר זוטרא** מחמת זיקנותם וכבדם, היה קשה להם לעמוד, והיו **מכתפי** נסמכים על הכתף של עבדיהם <sup>9</sup>, **ומברכי**, כדי לקדש את הלבנה בעמידה <sup>10</sup>.

<sup>9</sup> כן פירש היד רמה: מרימר ומר זוטרא זקנים היו וכבדים ולא היו יכולים לעמוד והיו עבדיהם מוליכים אותם על כתפיהם ומברכין מעומד. אבל הבי"ח [לטור או"ח תכו] פירש: שלא היה עומד כל אחד בפני עצמו ומברך אלא נתחברו יחד כתפיהם להדדי ומברכין יחד שזהו דרך חשיבות להקביל פני השכינה. ומחמת זה כתבו האחרונים שאין מקדשים הלבנה תחת הגג, שאין זה דרך כבוד, [אמנם המהרי"ל כתב כי הטעם כדי שלא יאהיל עליו שום טומאה], אלא יוצאים מתחת הגג לתוך הרחוב כדרך שיוצאים לקבל פני המלך שיוצאים לקראתו. וכן פירש במנורת המאור: שהיו נסמכין ידו של זה על כתפו של זה וידו של זה על כתפו של זה - דרך כבוד, להקביל פני שכינה דרך כבוד. המאירי גרס כנראה: מרימר ומר זוטרי "מקפציי" שכתב [עמוד קעז]: הזכירו בכאן על מקצת חכמים שהיו קופצין ומברכין, וכן נהגו רבים עכשיו לעשות שלש קפיצות דרך שמחה וחיבת מצוה. ובמסכת סופרים [יט י] הובא סדר קידוש לבנה: אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם, ובכלים נאים, ותולה עיניו כנגדה,



ומיישר את רגליו, ומברך, אשר במאמרו ברא שחקים, וברוח פיו כל צבאם, חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם, פועלי אמת שפעולתם אמת, וללבנה אמר שתתחדש באור יקר ועטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה, ולפאר ליוצרים על כבוד מלכותו, ברוך אתה יי"י מקדש ישראל וראשי חדשים. ואומר שלש פעמים, סימן טוב, סימן טוב, סימן טוב, תיהוי לכל ישראל, ברוך בוראך, ברוך יוצרך, ברוך מקדשך, ורוקד שלש רקידות כנגדה, ואומר שלש פעמים, כשם שאני רוקד כנגדך ואיני נוגע בך, כך אם ירקדו בני אדם כנגדי לא יגעו בי, תפול עליהם אימתה ופחד, ולמפרע, אמן אמן אמן, סלה הללויה. ואומר לחבירו שלש פעמים שלום עליך, וילך לביתו בלב טוב. **10**. עיין בביאור הלכה [שם] שהוכיח מכאן, כי לענין זה סמיכה נחשבת כעמידה, למי שאינו יכול לברך בעמידה. ומה שהביא בחידושי רבי עקיבא איגר בשם תו"ח שאסר לסמוך בשעת הברכה על מקלו, היינו באדם שיכול לעמוד בלא להשען.

**אמר ליה רב אחא לרב אשי: במערבא מברכי ברכת הלבנה בלשון זו: ברוך אתה ה' מחדש חדשים **11**.**

**11**. במדרש רבה [שמות פרשה טו, אות כד]: הרואה את הלבנה היאך צריך לברך בזמן שהיו ישראל מקדשין את החדש, יש מן רבנן אמרין: ברוך מחדש חדשים, ויש מהם אומרים: ברוך מקדש חדשים, ויש מהם אומרים: מקדש ישראל, שאם אין ישראל מקדשים אותו אין אותו קדוש כלום.

**אמר ליה רב אשי: האי ברכה זו - נשי דיזן נמי מברכי הנשים שלנו גם כן מברכות אותו **12**.**

**12**. בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג [חלק ד סימן יג] הביא מפרקי דרבי אליעזר וז"ל: בפרקי דרבי אליעזר מסיק שהקב"ה נתן להן לנשים ר"ח על שלא חטאו בעגל ולעתיד לבא הקב"ה מחדשן כעין ר"ח, שנאמר: כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה וגו'. ועוד כתיב: תתחדש כנשר נעורכי. תדע לך שבכל חדש האישה מתחדשת וטובלת וחוזרת לבעלה והיא חביבה עליו כיום חופתה, כשם שהלבנה מתחדשת בכל חדש והכל מתאווין לראותה. בשו"ת שבות יעקב [חלק ב סימן יא] כתב, אין מקדשים את הלבנה אלא כשהוא בשמחה, ומטעם זה נשים פטורות ממצוה זו ואין מקיימין אותה כלל, אף על פי שהן מקיימות כל מצות עשה שהזמן גרמא, ובשלי"ה כתב הטעם לפי שהן היו הגרם לפגם הלבנה. וכן כתב המגן אברהם [בתחילת סימן תכו], והקשה כי מהגמרא כאן משמע קצת שהנשים מברכות, ותיירץ, כי אין כוונת הגמרא שהנשים מברכות ברכה זו, אלא כוונת הגמרא שאין בברכה זו שום חידוש, שגם הנשים יודעות לברך שהקב"ה מחדש חדשים, ולכן יש לברך: אשר במאמרו ברא שחקים, שהוא שבח גדול להקב"ה, וזוהי ברכה שיש בה חידוש. ובעיני שמואל [להגאון רבי שמואל אהרן ראבין זצ"ל אבד"ק קארטשין] כתב, כי לפי השלי"ה מבואר מדוע נשים אינן מברכות על חידוש הלבנה, אף שבשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, אם רצו יכולות לברך אף על פי שפטורות. כי כיון שהנשים גרמו לפגם הלבנה לכך אינן מברכות. וביאר כי זהו הטעם שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, כי כל מצות עשה התלויה בזמן, תלויים בקביעת החודש על ידי חידוש הלבנה, וכיון שעיקר המצוה היא על ידי חידוש הלבנה וחסרונה, והן היו הגורמות למיעוט, לכך פטורות, כי אין קטיגור נעשה סניגור. ולפי זה יישב את הגמרא כאן, כי הנה יש בברכת הלבנה שני ענינים. אחד, על גוף ענין בריאתה שנבראת, וברכה זו אינו מהראוי שיברכו הנשים, כיון שהן גרמו לה להתמעט מערך בריאתה. אבל הענין השני הוא ענין התחדשותה, שהוא סימן על התחדשות ישראל לעתיד לבא, שהם עתידים להתחדש כמותה, ויתוקן גם מיעוט פגמה של הלבנה כמו שהיתה קודם מיעוטה, הנה ברכה זו גם נשים יכולות לברך ולהתפלל על זה. והנה ברכת "מחדש חדשים", מרמזת על חידושה לעתיד לבא, ומשום כך אמר רבי אשי, כי ברכה זו גם הנשים מברכות, ואין לנו עדיפות עליהן אלא בברכת "אשר במאמרו ברא שחקים" שברכה זו נקבעה על ראשית הבריאה, וברכה זו אין לנשים לברך כמו שכתב השלי"ה.

**אלא הברכה שאנו אומרים על הלבנה היא כדרב יהודה.**

**דאמר רב יהודה** כך היא נוסח הברכה שאנו אומרים בברכת הלבנה:

**ברוך** אתה ה' אלוקינו מלך העולם, **אשר במאמרו ברא שחקים, וברוח פיו כל צבאם, חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם** - את המצוה שצוית אותם להתנהג בהילוך תקופותיהם. **ששים ושמחים לעשות רצון קונם** - כמו שנאמר [תהלים יט ו]: "ישיש כגבור" <sup>13</sup>. **פועלי אמת שפעולתן אמת** <sup>14</sup> - שאינם משנים את סדרם. **וללבנה אמר** - הקב"ה. **שתתחדש** - בכל חדש. **עטרת תפארת** - היא זו. **לעמוסי בטן** - סימן הוא להם **שהן** - שאף הן [ישראל] שסופרים להם **עתידין להתחדש** - בגלותם **כמותה** <sup>15</sup> **ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו ברוך אתה ה' מחדש חדשים.**

<sup>13</sup>. בגליון הש"ס לשו"ת מהר"י ברונא [סי' יד] כתב, שלפעמים רצון הבורא לשנות את המזלות בשביל ישראל, כגון: שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון. וזהו שאנו אומרים: "חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם" אבל "ששים ושמחים" הם "לעשות רצון קונם" בשינוי הטבע. <sup>14</sup>. התוס' הביא, כי יש שגורסים: "פועל אמת שפעולתו אמת" בלשון יחיד, והכוונה על הקב"ה, שבאמת ובדין מיעט את הלבנה, וזהו שאומר אחר כך, וללבנה אמר הקב"ה שתתחדש. <sup>15</sup>. כמו שמובא בפרקי דרבי אליעזר [תחילת פרק ג]: רבן גמליאל אומר: כמו שראשי חדשים מתחדשים ומתקדשים בעולם הזה כך יהיו ישראל מתחדשים ומתקדשים לעולם הבא, שנאמר: דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו כי קדוש אני ה'.

הלכה נוספת שאמר רבי אחא בר חנינא בשם רבי יוחנן:

כתוב [משלי כד ו]: **"כי בתחבלות תעשה לך מלחמה"**.

**אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: במי אתה מוצא מלחמתה של תורה** שיכול להורות בה, ולעמוד על בוריה ועל עיקרה - **רק במי שיש בידו חבילות של משנה**, שאם יצטרך להסבר בלימודו, ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר - יבין ליישבם מתוך המשניות הרבות שהוא יודע. אבל אדם שאינו יודע משניות רבות, אפילו אם הוא מפולפל ומחודד ובעל סברא, כיון שלא למד משניות וברייתות הרבה, מהיכך יתגלה לו הסוד.

**קרי רב יוסף אנפשיה** קרא רב יוסף על עצמו את הפסוק [משלי יד ד]: **"ורב תבואות בכח שור"** - הרבה תבואות בא על ידי כח השור שחורש בשדה, כלומר, המקבל עליו עול תורה כשור לעול ימצא על ידו תורה הרבה <sup>16</sup>.

<sup>16</sup>. מצודת דוד שם.

שנינו במשנה: אם עד **אחד אומר: בשתי שעות** - בשעה שניה מתחילת היום היה המעשה. ועד אחד אומר: בשעה שלישית מתחילת היום היה המעשה - עדותן קיימת, כי עלול אדם לטעות בשעה אחת, ואין כאן הכחשה.

ואם עד אחד אומר : בשעה שלישית מתחילת היום היה המעשה. ועד אחד אומר : בשעה חמישית מתחילת היום, עדותן בטילה, שאין דרכו של אדם לטעות בשעתיים, והרי הם מכחישים זה את זה. רבי יהודה אומר : עדותן קיימת, כי אף בשעתיים עלול אדם לטעות.

**אמר רב שימי בר אשי : לא שנו במשנה אלא שעות, שבזה נחלקו בכמה שעות אדם טועה, אבל אם אחד מן העדים אומר קודם הנץ החמה היה המעשה, ואחד מן העדים אומר לאחר הנץ החמה היה המעשה - עדותן בטילה לדעת כולם.** כי הנץ החמה סימן מובהק הוא, ואין טועים בזמן הנץ החמה שאז השמש זורחת.

והוינן בה : **פשיטא** שכך הדין, ומה הוצרך רב שימי לאומר.

**אלא** יש לומר כי כך אמר רב שימי בר אשי : אם אחד מן העדים **אומר קודם הנץ** אירע המעשה, **ואחד** מן העדים **אומר בתוך הנץ** - בתחילת הנץ אירע המעשה - עדותן בטלה.

ומקשינן : **הא נמי פשיטא** שאין העדים טועים בכך בין קודם הנץ לבין אחר שהתחילה השמש לזרוח, וודאי הם מכחישים זה את זה ועדותם בטלה.

ומשינין : **מהו דתימא** היינו חושבים לומר כי אין זו הכחשה, שבאמת היה המעשה קודם הנץ, **הא** ומה שאמר העד השני, שהמעשה אירע בתחילה הנץ החמה, **כי בגילויא קאי**, היה זה בזמן שהחמה עמדה להתגלות, ועוד לא נראה גוף גלגל החמה, **וזהרורי בעלמא הוא דחזא**, וזיו קרני החמה הוא ראה, וטעה וסבר שכבר התחיל הנץ.

לזה **קא משמע לן**, השמיענו רב שימי, כי איש אינו עשוי לטעות בכך.

שנינו במשנה : **ואחר כך מכניסין כו'** אם אמר אחד מן התלמידים : יש לי ללמד עליו זכות מעלין אותו למקום מושב הדיינים, ומושיבין אותו ביניהם, ולא היה אותו תלמיד יורד משם כל היום כולו.

והוינן בה : וכי רק **אותו היום** היה יושב עם הדיינים לדון עמהם - **ותו לא? והתניא** בברייתא : **אם יש ממש בדבריו - לא היה יורד משם לעולם, ואם אין ממש בדבריו - אין יורד כל היום כולו, כדי שלא תהא עלייתו ירידה לו** - שאם יורידו אותו באותו יום לעיני כולם, הוא יתבייש.

**אמר אביי : תרגומה** תפרש את דברי המשנה **אם אין ממש בדבריו**, שאז אין מורידים אותו באותו יום, ואילו למחרת אינו יושב עם הדיינים לדון.

אבל אם יש ממש בדבריו, אינו יורד משם לעולם.

שנינו במשנה: **מצאו לו זכות** אם מצאו הדיינים שהנידון זכאי, פטרוהו בו ביום. ואם לא מצאו לו זכות, דוחים את גמר הדין למחר. כמו ששנינו לעיל [לב א]: "דיני נפשות - גומרין בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה". כיון שהעבירו את הדין למחר, מיד היו הדיינים מתכנסים שניים שניים או יותר, כדי לעיין בדינו, והיו ממעטין ממאכל, ולא היו שותין יין כל אותו היום שנשאו ונתנו בדינו.

והוינן בה: **יין מאי טעמא** מדוע **לא** היו שותים כל אותו היום? **אמר רבי אחא בר חנינא: אמר קרא**: [משלי לא ד] **"ולרוזנים אי שכר"** - כלומר **העוסקין ברזו של עולם אל ישתכרו** 17.

17. בתוספות כתבו: העוסקים ברזו של עולם היינו דיני נפשות, אבל לא דיני ממונות, ומה שאמרו שתוי אל יורה, היינו הוראה של איסור והיתר. אבל בשו"ת ב"ח [ישנות סימן מא] הביא כי במדרש רבה [במדבר י ד] משמע שלא כדברי התוספות, ולא רק דיני נפשות אסור לדון כשהוא שתוי, אלא גם דיני ממונות יש איסור לדון כשהוא שתוי שמא יזכה את החייב ויחייב את הזכאי, וסיים הב"ח, שכך אנו נוקטים, שאסור לדון דיני ממונות אפילו אינו שיכור אלא שתוי בלבד, ודלא כדברי התוספות. והביא שכן פסק רבינו יונה בספר היראה. בכנסת הגדולה [ח"מ סי' ז' בהגהותיו לבית יוסף אות ג] יישב את דעת התוספות, שסוברים, כי אף שמוכח במדרש שגם דיני ממונות אסור לדון כשהוא שתוי, מכל מקום הגמרא שלנו חולקת על זה, שהגמרא נקטה לשון "אל יורה", וכיון שהגמרא חולקת על המדרש, סוברים התוספות כי אנו נוקטים כדברי הגמרא.

שנינו במשנה: היו שלשים וששה מחייבין ושלשים וחמשה מזכין, שאין כאן אלא רוב של אחד לחובה, **דנין אלו כנגד אלו**, מתווכחים הדיינים ביניהם, **עד שיראה** - עד שאחד המחייבים ישוכנע ויצטרף למזכים, ויוכרע הדין ברוב של אחד לזכותו של הנידון.

**לא ראו**, אם אף אחד מן הדיינים לא השתכנע לשנות דעתו, והרי הם ממשיכים להחזיק בדעתם **מאי?**

**אמר רבי אחא: פוטרין אותו** את הנידון, כי אין רוב להכריע את הדין.

**וכן אמר רבי יוחנן: פוטרין אותו.**

**אמר ליה רב פפא לאביי: וליפטריה מעיקרא!** מדוע אנו מאחרים לפוטרו עד שידונו הדיינים וישתכנע אחד מן הדיינים לשנות את דעתו, הרי אפשר לפוטרו מיד אחרי שהוסיפו דיינים עד שבעים ואחד, ונחלקו ביניהם, ואין לחכות עד שישתכנע אחד הדיינים לשנות דעתו, כי אפשר שיחזור בו אחד הדיינים לחובה, ואין מחזרים אחר חובה.

**אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן:** הטעם שאנו מאחרים לפוטרו עד שידונו הדיינים וישתכנע אחד מן הדיינים לשנות את דעתו, כי אנו מחזרים אחר פסק דין, **כדי שלא יצאו מבית דין מעורבבין**, שגנאי הוא לבית דין שיצאו במחלוקת ואינם יודעים לגמור את הדין.

**איכא דאמרי** יש אומרים, כי הדברים נאמרו באופן אחר: **אמר ליה רב פפא לאביי: ולמה לי יוסיפו** מדוע כשהדיינים חלוקים בדעותיהם ואין רוב להכריע הדין מוסיפים עוד שני דיינים.

מדוע לא אומרים כי מיד ידונו הדיינים אלו כנגד אלו, ואם אחד מהדיינים השתכנע מדברי הדיינים החולקים הרי טוב, ואם אף אחד לא השתכנע **ליפטריה** יפטרו את הנדון **מבי דינא קמא** בתחילה ולא יוסיפו עוד דיינים לדון בו.

**אמר ליה: רבי יוסי קאי כוותך** אני סובר כמוך, שכך כתוב בברייתא **דתניא: רבי יוסי אומר: כשם שאין מוסיפין על בית דין של שבעים ואחד, כך אין מוסיפין על בית דין של עשרים ושלושה. תנו רבנן בברייתא: אומר הדיין בדיני ממונות נזדקן הדין, ואין אומר בדיני נפשות נזדקן הדין.**

ומבארין: **מאי נזדקן הדין? אילימא** אם נאמר כי פירושו: **קש דינא** הדין עמוק וקשה וצריך להמתין ולהתיישב בו 18.

18. כך פירש רש"י, אבל תוס' פירשו, שאין יכולת לעמוד עליו כלל אפילו למחר, ולכך אין להמתין אלא נפטור אותו מיד. וביאר החכמת מנוח, כי התוס' לא רצו לפרש כרש"י, כי היה פשוט להם שאם הדיינים מסופקים בדין ואפשר שיתברר להם הדין בהמתנה, ודאי צריכים להמתין אף בדיני ממונות.

אם כן: **איפכא מיבעיא ליה!** היה צריך להפוך את ההלכה, כי בדיני נפשות צריך לעיין יותר, וודאי שיכול הדיין לומר בדיני נפשות שהדין קשה וצריך להמתין ולעיין בו.

**אמר רב הונא בר מנוח משמיה דרב אחא בריה דרב איקא: איפוך,** יש להפוך את דברי הברייתא, שבדיני נפשות יכול לומר הדיין כי הדין קשה וצריך להמתין ולעיין בו, ואילו בדיני ממונות אינו יכול להמתין עם הדין.

**רב אשי אמר: לעולם לא תיפוך** את דברי הברייתא, **ומאי פירוש נזדקן הדין - חכם דינא,** יפה העמדנו את הדין על בוריו, ואין אנו צריכים להפך ולדקדק בו.

ובזה אמרה הברייתא כי בדיני נפשות אין אומרים כן, אלא אף משגמרו את הדין, אם אחד הדיינים מדקדק ומוצא לו זכות, מחזירים את הדין.

**מיתיבי** להקשות על דברי המפרש כי נזדקן הדין הכוונה, שהדין עמוק וקשה, ששנינו: **גדול שבדיינין אומר נזדקן הדין.**

**אי אמרת בשלמא** כי הכוונה **חכם דינא - היינו דאמר גדול,** מובן מדוע דווקא הגדול אומר, שהעמידו את הדין על בוריו.

**אלא אי אמרת** כי הכוונה **קש דינא** קשה הדין ועמוק - קשה מדוע דווקא גדול הדיינים אומר כן, וכי **לא סגיא דלא אמר גדול?** הרי **כסופי הוא דקא מיכסיף נפשיה** בושה היא לו שהדין קשה ואינו יודע להכריע בו, ומדוע דווקא הוא צריך לומר זאת?

ומתריצין: **אין**, אכן בושה היא לו, ומשום כך אומרו גדול הדיינים, כי **אינו דומה מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים**, ועדיף לו לבייש את עצמו, מאשר שדיין אחר יאמר: קש דינא. ויתבייש מאחרים.

**איכא דאמרי** יש אומרים שהקושיה מהברייתא היא על דברי המפרש כי נזדקן הדין הכוונה, שהעמידו את הדין על בוריו:

**אי אמרת בשלמא** כי הכוונה **קש דינא** קשה הדין ועמוק - **היינו** מובן מדוע דווקא גדול הדיינים אומר כן, משום **דאינו דומה מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים**, ועדיף לו לבייש את עצמו, מאשר שדיין אחר יאמר: קש דינא. ויתבייש מאחרים.

**אלא אי אמרת** כי הכוונה **חכם דינא** - קשה, וכי **גדול אשבוחי משבח נפשיה** מהלל את עצמו, שהעמיד את הדין על בוריו, ואין לו יותר מה לעיין בדין?

**והכתיב** [משלי כז ב]: **"יהללך זר ולא פיך!"**

ומתריצין: **שאני מילתא דבי דינא**, שונה דבר זה שאינו אומר בשם עצמו אלא הוא דבר בית הדין, **דאגדול רמיה**, שעל גדול הדיינים מוטל לאומרו.

כמו ששנינו כי גדול הדיינים אומר את דברי בית הדין, **כדתנן: גמרו את הדבר**, לאחר שגמרו הדיינים את המשא ומתן ביניהם ופסקו את הדין ברוב דעות, **היו מכניסין אותן** את בעלי הדין, שכן תחילה היו מוציאים אותם מבית הדין לאחר שהשמיעו טענותיהם, ולא היו נותנים לשום אדם להמצא יחד עם הדיינים בשעה שהיו נושאים ונותנים ביניהם, ולאחר שפסקו את הדין היו מכניסים את בעלי הדין, כדי להודיעם את פסק הדין.

**גדול שבדיינין אומר** לנתבע: **איש פלוני אתה זכאי** או **איש פלוני אתה חייב** וכך נגמר הדין.

**הדרן עלך פרק היו בודקין**

# פרק שישי - נגמר הדין

## דף מב - ב

### מתניתין:

**נגמר הדין, ונפסק על הנידון חיוב סקילה, מוציאין אותו מבית דין כדי לסוקלו.** 1

1. המשנה מבארת תחילה את דיני הסקילה, כי היא נמנית ראשונה בארבע מיתות בית דין, ובפרקים הבאים יתבארו דיני שאר מיתות בית דין לפי סדרם. רש"י. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב: וכדרך שעושים בסקילה כך עושים בשאר מיתות בית דין. והר"ן כתב שיש אומרים, כמו שהיה בית הסקילה חוץ לבית דין, כך היה בית השריפה ובית ההרג ובית החנק. וכן כל הדינים של המשניות דלהלן, לענין וידוי וכרוז, נהגו גם בשאר מיתות ביד. ויש אומרים, אף על פי שכל מיתות בית דין היו חוץ לבית דין, מכל מקום, לא היה צריך לתקן מקום קבוע לבית השריפה וההרג והחנק אלא רק לבית הסקילה.

**בית הסקילה היה חוץ לבית דין, רחוק ממנו קצת.** 2 **שנאמר** [ויקרא כד יד] **"הוצא את המקלל"**. משמע שאין סוקלין במקום מושב הבית דין, אלא מחוצה לו [שהמקלל עונשו בסקילה].

2. ראה הערה 7.

ובשעה שהיו מוליכים את הנידון לסקילה, היה אדם אחד עומד על פתח בית דין והסודרין בידו ואוחז במטפחת שמשמשת לסימן **וסוס רחוק ממנו**, אדם אחר שהיה רוכב על סוס עמד הכן בקרבת מקום לבית הסקילה, רחוק מזה שעומד על פתח בית הדין, **כדי שיהא רואהו** במרחק כזה שיוכל עדיין לראות אותו כשיסמן לו במטפחת.

ואם **אומר אחד** מהדיינים בבית הדין: **יש לי ללמד עליו זכות** על הנידון לסקילה ולבטל את גזר דינו. היה **הלה** זה שעומד על פתח בית הדין **מניף בסודרין** מרים את המטפחת לסמן לאותו שרוכב על הסוס, **והסוס רץ** אחר המוליכים את הנידון לבית הסקילה **ומעמידן**, עד שידונו הבית דין בדבריו של אותו דיין אם הם נכונים שיש לזכות את הנידון. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> והרמב"ם בהלכות סנהדרין [יג א] כתב שמחזירים את הנידון לבית הדין. וכתב התוס' יום טוב שאינו יודע מנין לו להרמב"ם זה. כתב המאירי: יש שואלים למה היו צריכים את הרוכב על הסוס והרי היה יכול אותו שמניף בסודר לעמוד במקום גבוה עד שיראו אותו המוליכים עצמם כמו שהיו עושים בקידוש החדש שהיו משיאים משואות מהר להר, וכמו שהיו עושים בשעיר המשתלח שהיו מניפים בסודר להודיע שהגיע השעיר למדבר? ותירץ, שהמניף לא היה יכול לעמוד במקום גבוה כי היה צריך לעמוד בתוך העם כדי שאם יאמר אחד שיש לו ללמד זכות על הנידון ישמע מיד ויניף את הסודר.

**ואפילו** אם הנידון הוא עצמו **אומר: יש לי ללמד על עצמי זכות, מחזירין אותו** לבית הדין שיעיינו שוב בדינו.

**ואפילו** הוא אומר כך **ארבע וחמש פעמים** מחזירים אותו שוב ושוב לבית הדין.

**ובלבד** שרואים כי **יש ממש בדבריו**, שיש מקום לזכותו.

## גמרא:

דנה הגמרא: וכי **בית הסקילה** רק **חוץ לבית דין הוה, ותו לא?** וכי לא היה יותר רחוק?!

**והא תניא: בית הסקילה היה חוץ לשלש מחנות** כלומר שהיה חוץ לירושלים לגמרי [שהעזרה בבית המקדש היא מחנה שכינה, והר הבית הוא מחנה לוויה, וירושלים כולה היא מחנה ישראל, ובית הסקילה היה חוץ לכל השלש מחנות דהיינו חוץ לירושלים]? <sup>4</sup> ומתרצת הגמרא: **אין! כדקאמרת** שבאמת בית הסקילה היה חוץ לירושלים **והא דקתני הכי** מה שהמשנה אומרת שהיה חוץ לבית דין **נפקא מינה: דאי נפיק בי דינא ויתיב חוץ לשלש מחנות** שאפילו אם בית דין יקבע את מקום מושבו מחוץ לירושלים, גם אז **עבדינן את בית הסקילה חוץ לבית דין** רחוק מהם. <sup>5</sup>

<sup>4</sup> וכן בכל עיר היה בית הסקילה מחוץ לעיר שהרי כל עיירות המוקפות חומה בארץ ישראל יש להם דין של מחנה ישראל. רש"י ותוס' ד"ה בית. <sup>5</sup> קשה, הרי אפשר למצוא עוד נפקא מינה בעיר שאינה מוקפת חומה או שלא הוקפה מימות יהושע בן נון שאין לה דין מחנה ישראל. וכן בבית דין שבחוץ לארץ או בעיר שרובה עכו"ם שכל אלו אין להם דין מחנה ישראל, וזה עדיף מהנפקא מינה של הגמרא, שאינו שכיח שבית דין יצאו חוץ לחומה. ערוך לנר.



והטעם, **כי היכי דלא מיתחזי בית דין רוצחין** כדי שלא יראה הבית דין כמקום של איבוד נפשות, שגנאי הוא לבית דין שהם הורגין נפשות. **6**

**6.** רש"י. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב שלא יראה כאילו בית דין ממהרים להרוג.

**אי נמי** שלכן היו מרחיקים את בית הסקילה מהבית דין **כי היכי דתיהוי ליה הצלה** שמא בינתיים עד שיגיעו לבית הסקילה, ימצא מי מהדיינים איזה זכות לזה שנידון לסקילה, ויחזירו אותו לבית דין, ויזכו אותו, וינצל מהסקילה. **7** ודנה הגמרא: **מנהני מילי** מנין לנו שבית הסקילה היה חוץ לשלש מחנות?

**7.** שני הטעמים הם על כך שמרחיקים את בית הסקילה מבית הדין, אבל עצם הדין שבית הסקילה צריך להיות מחוץ לבית דין נלמד מ"הוצא את המקלל" כמבואר במשנה. תוס' ד"ה כי. [הב"ח מגיה במשנה "בית הסקילה היה חוץ לבית דין רחוק מבית דין", ולפי זה ניחא שהגמרא נותנת טעם על הדין האמור במשנה שצריך להרחיק את בית הסקילה מבית הדין. והנצי"ב כתב שהגמרא מסתמכת על הסיפא של המשנה שהסוס היה רחוק מהבית דין]. ולכאורה קשה, אם כן מה צריך את הפסוק של "הוצא את המקלל" ולא די בשני הטעמים של הגמרא? ובתוספות יום טוב כתב שהטעמים הם טעמא דקרא. אך רע"א הוכיח מדברי התוס' דלעיל שהטעמים לא באו לפרש את הפסוק אלא להוסיף עליו. וקשה כדלעיל? וביאר רע"א על פי דברי התוס' דלהלן, שלולי הפסוק היינו לומדים מנערה המאורסה שצריך לסקול על פתחו בית דין, ולאחר שהפסוק מלמדנו שאין צריך פתח בית דין אלא חוץ לבית דין שוב אנו אומרים מסברא שצריך רחוק מבית דין. הרמב"ם כתב בהלכות סנהדרין [יב ב] שנראה לו שבית הסקילה צריך להיות רחוק מבית הדין ששה מילין כשיעור המרחק בין בית דינו של משה רבינו עד חוץ למחנה ישראל [שכל מחנה ישראל היה שנים עשר מיל ובית דינו של משה רבינו היה לפני פתח אהל מועד שהוא באמצע מחנה ישראל]. ותמה עליו רבינו יונה שהרי המרחק של ששה מיל היה כדי להוציאו מחוץ לשלש מחנות ולא בשביל להרחיקו מבית הדין של משה רבינו? והנצי"ב כתב שמקור דברי הרמב"ם מהמשנה שמביאה את הפסוק "הוצא את המקלל", וסובר הרמב"ם שאין מזה שום דרשא, אלא כוונת המשנה לומר ששיעור המרחק מהבית דין הוא כמו שם בהוצא את המקלל אצל משה רבינו. וכתב עוד שזה תלוי במחלוקת האמוראים בגמרא, שלפי רב פפא שדורש רק מ"אל מחוץ למחנה" לענין שיוציאו מחוץ למחנה לוייה אם כן "הוצא את המקלל" בא לדרוש שיוציאו חוץ לבית דין וכדעת רש"י ותוס'. אבל לדעת רב אשי שדורש מ"הוצא את המקלל" לענין חוץ למחנה לוייה אם כן אי אפשר לדרוש ממנו שצריך להוציאו חוץ לבית דין, ועל כרחך שהוא מפרש המשנה כדעת הרמב"ם. הקשו התוס' שם מהגמרא בכתובות [מה ב] שנערה המאורסה ועובד עבודה זרה סוקלים אותם על פתח בית הדין [באופנים מסויימים], והרי מבואר כאן שבית הסקילה צריך להיות חוץ לבית דין? ותירצו ששם יש פסוק מיוחד "אל שעריך" שצריך להיות דוקא בשער בית הדין. ומה שאין לומדים משם לכל הנסקלים שצריך שער בית דין, משום שנערה המאורסה ועובד עבודה זרה הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ועוד שהרי בכל הנסקלין כתיב "הוצא את המקלל" שמשמע חוץ לבית דין. ובכתובות תירצו התוס' שפתח בית דין לאו דוקא אלא חוץ לבית דין הוא. והקשו שם שהרי מן הסתם הבית דין לא היו יושבים מחוץ לעיר, ואם כן כיצד אפשר לסוקלם על פתח בית דין והרי למדנו בסוגייתנו שצריך לסקול חוץ לעיר? ותירצו ששם מדובר בעיר שרובה גויים ואז בטלה קדושת החומה ואין צריך לסקול חוץ לעיר דוקא, שהחומה כמאן דליתא דמיא. ד"ה על.

ומתרצת הגמרא: **דתנו רבנן**: נאמר "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה" וביאורו שיוציאוהו חוץ לשלש מחנות.

**אתה אומר שמוציאין אותו חוץ לשלש מחנות, או אינו מוציאו אלא חוץ למחנה אחת בלבד?** <sup>8</sup> הרי אנו דורשין גזירה שוה **נאמר כאן "מחוץ למחנה"**, ונאמר **בפרים הנשרפין** בפרשת ויקרא בפר העלם דבר של ציבור ובפר כהן משיח, שהן חטאות שאינן נאכלות אלא כל בשרן נשרף "והוציא את הפר אל מחוץ למחנה ושרף אותו".

<sup>8</sup> כלומר שיעשו את בית הסקילה במחנה ישראל, שהרי המקלל ודאי לא עמד במחנה שכינה אלא היה עם משה במחנה לוי, והיה צריך להוציאו משם למחנה ישראל. ולהלן שואלת הגמרא שנלמד את המקלל משחוט חוץ, מה להלן חוץ למחנה אחת אף כאן חוץ למחנה אחת. וגם שם בשחוט חוץ חוץ למחנה היינו חוץ למחנה לוי, שהרי נאמר שם "אשר ישחט במחנה" היינו מחנה לוי. [שמחנה שכינה שם מצותו] "או אשר ישחט מחוץ למחנה" היינו מחנה ישראל שהוא חוץ למחנה לוי. ר"ן.

**מה להלן חוץ לשלש מחנות, אף כאן חוץ לשלש מחנות.** <sup>9</sup>

<sup>9</sup> וכל הנסקלין למדין ממקלל בבמה מצינו או בגזירה שוה. יד רמה.

ודנה הגמרא: **והתם מנלן**, בפרים הנשרפין עצמן מנין לנו ששורפין אותן חוץ לשלש מחנות?

ומתרצת הגמרא: **דתנו רבנן**: נאמר בשריפת פר כהן משיח "והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה". וביאורו, שיוציאו את הפר חוץ לשלש מחנות.

**אתה אומר: חוץ לשלש מחנות, או אינו אלא חוץ למחנה אחת בלבד?**

**כשהוא אומר** בפרשה שלאחר מכן "והוציא את הפר אל מחוץ למחנה" בשריפת פר העדה [פר העלם דבר של ציבור].

**שאינו תלמוד לומר** שלא היה צריך לומר כלל ששריפתו של פר העדה הוא מחוץ למחנה **שהרי כבר נאמר** באותו פסוק עצמו "ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון" דהיינו כמו פר כהן משיח שנאמר קודם לכן, ושם כבר נאמר שהוא נשרף מחוץ למחנה.

ולמה נאמר כאן שוב?

אלא כדי ליתן לו מחנה שניה להוסיף לו עוד מחנה, דהיינו שצריך לשורפו מחוץ לשתיהן מחנות.

וממילא גם פר כהן משיח נשרף שם, שהרי שניהם נשרפין באותו מקום.

**וכשהוא אומר "אל מחוץ למחנה"** בהוצאת הדשן של המזבח בתחילת פרשת צו, שנאמר "והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה".

**שאינו תלמוד לומר** שהוא מיותר **שהרי כבר נאמר** בפר כהן משיח "על שפך הדשן ישרף" ששריפת הפר תהיה במקום שפיכת הדשן, וכיון שפר כהן משיח נשרף מחוץ למחנה, אם כן ידענו שגם הוצאת הדשן היא לשם?

אלא לכן נכתב שוב, כדי ליתן לו מחנה שלישית שהוצאת הדשן היא חוץ לשלש מחנות.

ואם כן, גם שריפת פר כהן משיח ופר העלם דבר היא חוץ לשלש מחנות, שהרי כולם באותו מקום. 10 ומקשה הגמרא: **ולילף** מדוע לא נלמד מקלל בגזירה שוה **משחוט** חוץ שגם שם נאמר "או אשר ישחט מחוץ למחנה". 11

10. הקשו התוס': הרי יש לנו כלל בקדשים שדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בגזירה שוה. ואם כן כיצד אפשר ללמוד מקלל בגזירה שוה מפריס הנשרפים שהם עצמם למדים בהיקש זה מזה? [ואף שמקלל הוא חול, הרי יש מאן דאמר בזבחים שהולכים אחר המלמד ולא אחר הלמד והמלמד הוא קדשים]. ותימצו שיש מאן דאמר שם שאם רוצים ללמוד שני דינים ממקום אחר, ודין אחד כתוב בו עצמו הרי שאגב אותו דין ניתן גם ללמוד את הדין השני למרות שהוא נלמד בהיקש ממקום אחר. ולדבריו ניחא שהרי בכל אחד מהפריס והדשן כתוב בו עצמו מחנה אחד ואגב אותו מחנה לומדים גם את יתר המחנות. תוס' ד"ה ונאמר. 11. ואף שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו? צריך לומר כמו שמשמע מרש"י בקידושין [ז' א] שהקבלה מרבו אינה רק על הלמד אבל על המלמד לא נמסר בקבלה מהיכן ללמוד, אלא נמסר לחכמים שלפי דעתם יקבעו מהיכן ללמוד. ולכן מקשה הגמרא שלמה לא נלמד משחוט חוץ. אך קשה, הלא קיימא לן בכל מקום שקולא וחומרא לחומרא מקשינן, ואם כן החומרא כאן הוא שאסור להורגו רק חוץ לשלש מחנות? סנהדרי קטנה, וראה שם מה שיישב.

**מה להלן חוץ למחנה אחת** בלבד שהרי כתוב שם "ואל פתח אהל מועד לא הביאו" משמע ששחטו חוץ לעזרה בלבד **אף כאן** יוציאו את המקלל **חוץ למחנה אחת** בלבד?

ומתברר הגמרא: **מסתברא שמפריס הנשרפין הוה ליה למילף**.

**שכן** המקלל דומה לפריס הנשרפין בכמה דברים:

א. **הוצא** בשניהם נאמר לשון של "הוצאה", ואילו בשחוט חוץ לא נאמר לשון "הוצאה".

ב. ובשניהם נאמר "**אל מחוץ למחנה**" ואילו בשחוט חוץ נאמר רק "מחוץ למחנה".

ג. ובשניהם היציאה אל מחוץ למחנה הוא **מכשיר** שהכשר מצותן הוא בכך שישרפו הפריס ויתלה המקלל מחוץ למחנה, 12 ואילו בשחוט חוץ היציאה מחוץ למחנה היא עבירה ולא הכשר מצוה.

**12.** רש"י. ורבינו חננאל מפרש שפר כהן משיח מכשיר את הכהן לעבודה שהחוטא אינו ראוי להקריב ולכפר, כשם שביום הכפורים הכהן גדול מקריב תחילה את חטאתו ואחר כך את חטאת העם, וגם מקלל מיתתו מכשירתו.

ד. **ומכפר** שבשניהם היציאה מחוץ למחנה מכפרת, התליה מכפרת על המקלל, ושריפת הפרים מכפרת על העבירות שעליהם באים הפרים, ואילו שחיטת חוץ של קרבן אינה כפרה אלא חטא.

ומקשה הגמרא: **אדרבה משחוט חוץ הוה ליה למילף** את המקלל?

**שכן** המקלל דומה לשחוט חוץ בכך:

א. **אדם** שגם במקלל וגם בשחוט חוץ היציאה אל מחוץ למחנה נאמרה על האדם, שמוציאים את האדם המקלל מחוץ למחנה, והאדם מוזהר מלשחוט חוץ למחנה. **13** ואילו בפרי הנשרפים ההוצאה מחוץ למחנה נאמרה על הפרים ולא על האדם המוציא אותם, שהרי כתוב "והוציא את הפר אל מחוץ למחנה" ולא כתוב שהאדם יצא אל מחוץ למחנה עם הפרים.

**13.** כתבו התוס' שאמנם כך הוא פשטות המקרא שהזהירה התורה על האדם שלא ישחוט חוץ לעזרה, אך לדינא אין הדבר תלוי בו אלא בבהמה, שאם האדם יעמוד בחוץ וישחוט בסכין ארוך בהמה שנמצא בפנים העזרה לא יעבור על איסור, וכן להיפוך אם יעמוד בפנים וישחוט בהמה שנמצאת בחוץ יתחייב כרת, כי הולכים רק אחר המקום שהבהמה נמצאת. תוס' ד"ה שכן.

ב. **חוטא** שניהם חוטאים, המקלל והשוחט בחוץ. ואילו השורף את הפר אינו חוטא.

ג. **בנשמה** בשניהם היציאה אל מחוץ למחנה יש בה נטילת נשמה, המקלל נהרג שם, והשוחט בחוץ הורג את הבהמה. **14** ואילו בפרי הנשרפים כבר שחוטים ועומדים הם לפני יציאתם אל מחוץ למחנה.

**14.** עוד פירוש מביא רש"י שהשוחט בחוץ נשמתו ניטלת שעונשו בכרת.

ד. שבשניהם היציאה אל מחוץ למחנה אינה יכולה להביא לידי **פיגול** מה שאין כן בפרי הנשרפים אם הוא יחשוב בשעת שחיטתם שהוא שוחט על מנת להקטיר את אימוריהם מחוץ למחנה הרי זה פיגול. **15** ומתרצת הגמרא: מכל מקום **מכשיר ממכשיר עדיף ליה** מקלל ופרי הנשרפים, בשניהם המחוץ למחנה האמור בהם כך הוא חובתם והכשר מצותם שיעשו שם, ולכן ראוי שילמדו זה מזה, מה שאין כן שחוט חוץ שהשחיטה מחוץ למחנה היא שלא כדת וכמצוה.

**15.** רש"י. ביאור הדברים שהקרבן שנשחט בחוץ מעולם לא היה ראוי להתפגל שלאחר שנשחט בחוץ כבר נפסל ולא שייך עליו פיגול אבל פרי הנשרפים היו ראויים להתפגל בשעת שחיטתם. וכתבו תוס' שלכן לא נקטה הגמרא פסולי קרבן אחרים כגון נותר וטמא שגם כן אינם נוהגים רק בפרי הנשרפים, משום שהגמרא אינה מונה רק ענינים ששייכים להוצאת מחנה. אך הקשו למה לא נקטו פסול של יוצא

שגם הוא שייך להוצאה מחוץ למחנה ונוהג רק בפרים הנשרפים. שאילו שחוטי חוץ כבר נפסלו ולא שייך בהם יוצא? תוסי' ד"ה פיגול. ובתוסי' הרא"ש כתב שבפיגול נכלל גם פסול יוצא וגם מחשבת יוצא. ובערוך לנר תירץ, שהרי כל מה שצריך ללמוד מפרים הנשרפים הוא לענין מחנה שניה ושלישית שיהא חוצה להם [שהרי חוץ למחנה שכינה יש גם בשחוטי חוץ] ואם כן בשלמא פיגול שייך לומר בפרים הנשרפים שעל ידי אותן המחנות יתפגלו. שאם יחשוב לזרוק דמן חוץ למחנה שניה או שלישית יהא פיגול על ידיהם. אבל יוצא איך לאמר שעל ידי יציאתן מחוץ למחנה שניה ושלישית יפסלו שהרי כבר נפסלו קודם לכן ביציאתו חוץ למחנה שכינה.

**רב פפא אמר:** מכאן אנו למדים שבית הסקילה היה מחוץ לשלש מחנות, שהרי **משה היכא הוה יתיב** היכן משה נמצא?

**במחנה לוייה!** שהרי היה לוי.


**ואמר ליה רחמנא למשה:** "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה" משמע **חוץ למחנה לוייה** שהיה שם משה.

ולאחר מכן נאמר "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה" ומיתור הכתוב אנו דורשים שיוציאוהו **חוץ למחנה ישראל**.<sup>16</sup>

**16.** הקשו תוסי': אם כן מדוע צריך את כל הפסוקים לגבי פרים הנשרפים, והרי אפשר ללמוד בגזירה שוה ממקלל שצריך חוץ לשלש מחנות? ותירצו שהייתי לומד בגזירה שוה משחוטי חוץ שדי במחנה אחת, שהרי עדיף ללמוד קדשים מקדשים. תוסי' ד"ה משה. וראה מהרש"א ומהרש"ל.

ומקשה הגמרא: הפסוק הזה אינו מיותר. שהרי **האי קרא מיבעי ליה לעשייה**, ללמדנו שבני ישראל עשו כפי שנצטוו והוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה?

## דף מג - א

ומתרצת הגמרא: **עשייה בהדיא כתיבא**  שנאמר בפירוש באותו פסוק "ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה", וזה כולל את הכל, ומדוע היה צריך לכתוב בנפרד "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה"?

אלא ודאי כדי לדרוש ממנו שהוציאו אותו אל מחוץ לעוד מחנה דהיינו חוץ לשלש מחנות.

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה** ש"ויוציאו את המקלל" הוא מיותר, אם כן, "וירגמו אותו אבן" שנאמר אף הוא באותו פסוק, **מאי עבדי ליה?** שגם הוא מיותר, שהכל נכלל כבר ב"ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה", שנצטוו להוציאו ולהורגו?

ומתרצת הגמרא: **ההוא מיבעי ליה** הפסוק הזה בא לדרשה אחרת, **לכדתניא**:  
"וירגמו אותו אבן".

**"אותו"** - משמע כמות שהוא, שרוגמים אותו ערום **ולא בכסותו!** 17

17. לקמן [מה א] דורשת הגמרא את אותה דרשא מ"ורגמו אותו אבן" האמור בעשייה. וכתב רש"י שהדרשא הזאת אמנם מיותרת אלא שכיון שנכתב כאן "אבן" לדרשא [שלא נכתב שם] נכתב גם "אותו".

**"אבן"** - שאם מת באבן אחת, יצא!

**ואצטריך למיכתב "אבן"** כאן במקלל, **ואצטריך למיכתב "אבנים"** בפרשת מקושש שנאמר "וירגמו אותו באבנים".

**דאי כתיב רחמנא "אבן"** בלבד, **הוה אמינא, היכא דלא מת בחדא** שאם הוא לא מת מאבן אחת **לא ניתי אחריתי ומיקטליה** לא יביאו אבן נוספת כדי להורגו. 18

18. לכאורה קשה, איך יתכן לומר כך, והרי כתוב "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה" משמע שאם לא מת מזריקת אבן אחת של העדים ימשיכו כל העם לסוקלו באבנים? אלא שאפשר היה לומר שרק אם אותה אבן עדיין קיימת ימשיכו לסוקלו בה, אבל אם היא נאבדה לא יביאו אבן אחרת לסוקלו עוד. תוס' ד"ה לא.

לכן **כתב רחמנא "אבנים"**, ללמד שאם לא מת מאבן אחת, יביאו עוד אבן כדי להורגו.

**ואי כתב רחמנא "אבנים"** בלבד **הוה אמינא, מעיקרא נייתי תרתי** שמלכתחילה צריך לרוגמו בשתי אבנים.

הלכך **כתב רחמנא "אבן"** שמלכתחילה רוגמים אותו רק באבן אחת, ואם לא מת ממנה, ירגמו אותו באבן נוספת.

ודנה הגמרא: **והא האי תנא** של הברייתא דלעיל **"נאמר" קאמר** הוא למד מגזירה שוה את הדין של הוצאת המקלל מחוץ לשלש מחנות, ואיך יכול רב פפא לחלוק על התנא ולומר שהוא נלמד מעצם הפסוק? ומתרצת הגמרא: **אילו לא נאמר, קאמר** התנא.

**והכי קאמר: אילו לא נאמר קרא** גם אם לא היינו יכולים ללמוד ממשמעות הכתוב עצמו שצריך להוציא את המקלל חוץ לשלש מחנות **הייתי אומר** שכך הוא הדין **מגזירה שוה** מפריש הנשרפין, **עכשיו שנאמר קרא, גזירה שוה לא צריך**. 19

19. לכאורה קשה, כיון שיש גזירה שוה למה צריך קרא? במצפה איתן תירץ על פי הר"ן בנדריים [ג א] שמילתא דאתא בגזירה שוה טרח וכתב ליה קרא. ובמהרש"ל ביאר שכוונת הגמרא שאילו לא נאמר קרא היינו מוכרחים לומר שהיה להם קבלה ללמוד גזירה שוה מקלל מפריש. אבל עכשיו שנאמר קרא

אם כן לא היה להם לחכמים קבלה לדרוש כלל גזירה שוה כאן. והר"ן כתב שלאחר שנאמר קרא אין אנו סומכים על הגזירה השוה הזאת משום שהוא למד מהלמד ובקדשים אין למדים למד מלמד, כמבואר לעיל בהערה 10 בשם התוס'.

**רב אשי אמר** : מכאן אנו למדין שבית הסקילה היה חוץ לשלש מחנות, שהרי **משה היכא הוה יתיב? במחנה לוי! ואמר ליה רחמנא** : "הוצא את המקלל" ומזה לבד משמע שיוציאו ממקומו של משה דהיינו **חוץ למחנה לוי**.

והוסיף הקדוש ברוך הוא ואמר "אל מחוץ למחנה", ללמד שיוציאו **חוץ למחנה ישראל**.

והפסוק "ויוציאו את המקלל" בא **לעשייה**, לומר שבני ישראל עשו כפי שנצטוו.

ומקשה הגמרא : **עשייה, בהדיא כתיב בהו "ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה"**! ומדוע צריך לכתוב שהוציאו את המקלל מחוץ למחנה?

ומתרצת הגמרא : **ההוא הפסוק של "ובני ישראל עשו"**, **מיבעי ליה לסמיכה ולדחייה**.<sup>20</sup> שבני ישראל עשו גם סמיכה ודחייה, היות ואינו מפורש בפסוק שעשו זאת, לפי שנאמר רק "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אותו אבן". לכן סיים הכתוב, שעשו כאשר צוה ה' את משה, שנצטוו באותה פרשה על הסמיכה, כמו שנאמר "וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו", וגם נצטוו לדחות את הנסקל ולהפילו מגובה שתי קומות של בית הסקילה, כפי שהגמרא דורשת לקמן [מה א] ממתן תורה, שנאמר "לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה יירה".<sup>21</sup> **אמרו ליה רבנן לרב אשי : לדידך, שאתה דורש "הוצא" בנפרד ו"אל מחוץ למחנה" בנפרד, אם כן, כל הני "הוציא" דכתיבי בפריש הנשרפים** שנאמר בהם "והוציא את הפר" **מאי דרשת בהו** שהרי מ"אל מחוץ למחנה" בלבד אנו דורשים שצריך להוציאם חוץ לשלש מחנות?

<sup>20</sup> על פי הגהות הב"ח וכן משמע מרש"י. <sup>21</sup> לכאורה קשה, אם כן לא לכתוב "ויוציאו את המקלל" שהרי הכל נכלל ב"ובני ישראל עשו"? ויש לומר שאז לא היינו לומדים מ"ובני ישראל" רק את הדינים שנאמרו למשה באותה פרשה ולא היינו לומדים את הדין של דחייה שנאמר במתן תורה, ורק משום שכבר נאמר "ויוציאו" אנו לומדים בכאן גם את הדין של דחייה. חמרא וחיי. סנהדרי קטנה.

ומסקינן : **קשיא!**

שנינו במשנה : **אחד עומד על פתח בית הסקילה והסודרין בידו**.

**אמר רב הונא : פשיטא לי : אחד אבן שנסקל בה, ואחד עץ שנתלה בו הנסקל** [כלומר גם זה וגם זה], **ואחד סייף** [החרב] **שנהרג בו** מי שנתחייב בהריגה, **ואחד סודר שנחנק בו** מי שנתחייב חניקה, **כולן באין משל ציבור**.<sup>22</sup>

22. מה שרב הונא אינו מונה גם את הפתילה שנשרף בה המחוייב שריפה, משום שדבריו מוסבים על הברייתא לקמן [מה ב] שכל אלו נקברים עמו, ובא הוא ומוסיף שכל אלו משל ציבור, והפתילה של שריפה לא יתכן לומר שנקברת, שהרי זורקים אותה לתוך פיו. תוסי' ד"ה פשיטא. והר"ן כתב, משום שדמיה מועטין ואינה חשובה, לכן לא מנה אותה.

## מאי טעמא?

משום **דבמדידה לא אמרינן ליה: זיל וליתיה וליקטול נפשיה!** שאי אפשר לומר לאדם שהוא יביא לעצמו דבר שעל ידו יהרגוהו.

אך **בעי רב הונא: סודר שמניפין בו, וסוס שרץ ומעמידן, משל מי הוא מי צריך להביא אותם?**

האם נאמר, **כיון דהצלה דידיה**, שהסודר והסוס נועדו להצילו ממיתה, לכן **מדידיה הוא** הוא צריך להביאם. **או דילמא, כיון דבי דינא מחייבין למעבד בה הצלה** הואיל והבית דין חייבים לדאוג לו לאפשרות של הצלה, לכן מדידהו הם צריכים להביאם משלהם? 23

23. הקשה הנצי"ב: הרי אין אדם רשאי להציל עצמו בממון חבירו, ואפילו אם בא אדם אחר והצילו יכול לגבות אחר כך ממנו מה שהוציא, וכמו שאמרו בכתובות [סז ב'] במי שאינו רוצה להתפרנס משלו שזנים אותו ואחר כך גובים ממנו? ותירץ, שזה דוקא כשהאדם עצמו גם כן חייב בהצלת נפשו, לכן גובים ממנו כי החיוב שלו קודם לכל אדם, מה שאין כן כאן שיצא חייב מבית דין אין עליו ולא על שום אדם חיוב להסתפק שמה הוא אינו חייב מיתה ולהצילו, רק על הבית דין שנאמר "והצילו העדה" מוטל החיוב לעשות לו הצלה, ולכן אין לגבות ממנו. ומדוייק לשון הגמרא "כיון דבי דינא מחייבין למעבד ביה הצלה".

**ותו: הא דאמר רב חייא בר רב אשי אמר רב חסדא: היוצא ליהרג במיתת בית דין משקין אותו קורט [גרגיר] של לבונה בכוס של יין כדי שתטרף דעתו, שישתכר ולא ירגיש כל כך את צער המיתה, שנאמר [משלי לא ו] "תנו שכר לאובד ויין למרי נפש".**

**ותניא: נשים יקרות שבירושלים היו מתנדבות ומביאות אותן את הקורט של לבונה והיין.**

ומסתפק רב הונא, אם **לא התנדבו נשים יקרות, משל מי הוא בא**, האם משלו או משל ציבור?

ופושטת הגמרא: **הא ודאי מסתברא שמשל ציבור הוא בא, כיון דכתיב "תנו", משמע מדידהו, שאחרים צריכים ליתן לו.** 24

24. וממנו לומדים גם ליתר הדברים שיהיו משל ציבור שהרי טעם אחד לכולם. ויש אומרים שרק בקורט של לבונה נפשט וביתר הדברים נשארה האיבעיא. יד רמה.



**בעא מיניה רב אחא בר הונא מרב ששת: אמר אחד מן התלמידים** שיושבים לפני הדיינים, לאחר שנגמר הדין לחיוב: **יש לי ללמד עליו זכות!** ולא הספיק לומר מהו אותו זכות, **ונשתתק**, נעשה אלם, **25 מהו?** האם סותרים את הדין, שמא אם היה אומר את טעם הזכות היו כולם מודים לדבריו, או לא?

**25.** והוא הדין כשמת, שהרי הגמרא מוכיחה לקמן מרבי יוסי ברבי חנינא שמדבר באופן שמת. ונקט נשתתק שאפילו אם במת לא מתחשבים בדעתו בכל זאת יתכן שבנשתתק ימתינו עד שיתרפא. יד רמה.

**מנפח רב ששת בידיה**, הניף את ידו בתנועת ביטול כלפי רב אחא בר הונא, כלומר, מה שאתה שואל, רוח הוא, שאם נחשוש **בנשתתק**, אם כן, **אפילו אחד בסוף העולם נמי**, בכל הנידונים ליהרג, נחשוש שמא יש אחד בסוף העולם שיודע לו איזה זכות?

ודוחה הגמרא את תמיהת רב ששת, שאין זה דומה.

כי **התם, לא קאמר**, אותו אחד שבסוף העולם, עדיין לא אמר כלום, ולמה נחשוש שמא הוא יודע לו איזה זכות, אבל **הכא, קאמר** אותו תלמיד כבר אמר שיש לו ללמד עליו זכות, ולכן יש להסתפק, **מאי**, האם יש לחשוש שמא אכן הצדק את או לאו?

**תא שמע** לפשוט האיבעיא, מהא **דאמר רבי יוסי בר חנינא: אחד מן התלמידים שזיכה**, שאמר את דבר הזכות והוציא את טעמו לאור, **ומת, רואין אותו כאילו הוא חי ועומד במקומו**, ומצרפים את דעתו למנין המזכים והמחייבים.

ומדייקת הגמרא: **זיכה, אין**. דוקא בגלל שהוא אמר גם את טעם הזכות לכן מתחשבים בדעתו. אבל **לא זיכה**, אלא אמר שיש לו זכות בלי לנמק, ונשתתק, **לא**. אין חוששין לו. **26** ונפשטה האיבעיא.

**26.** הקשה הר"ן: אדרבה נדייק להיפוך, שאם אמר טעמו הוא נמנה למנין המזכים בלבד, אבל אם לא הספיק להגיד הטעם סותרים את כל הדין, שמא כולם היו מודים לדבריו: ותירץ, שהיה משמע לגמרא, שאם לא זיכה אין מתחשבים כלל בדבריו, שאם לא כן, היה צריך להשמיענו חידוש יותר גדול שבלא זיכה פוטרים אותו לגמרי ולא רק שמצרפים את דעתו למנין המזכים. מה שביארנו בפנים שהשאלה היתה אם לסתור לגמרי את הדין הוא על פי הר"ן בשעת רש"י. אך האחרונים עמדו על לשון רש"י "וצריך לסתור את הדין ולהביא דיינים אחרים" שלכאורה אינו מובן מה יועיל שיביאו דיינים אחרים, שממה נפשך אם אנו חוששים שמא הדיינים הללו היו מסכימים לדעתו ומזכים את הנידון, אם כן גם דיינים אחרים שמא היו מזכים אותו? אלא שרש"י סובר שכל השאלה היתה רק אם להחשיב את דעתו של זה שנשתתק ולצרפו למנין המזכים בדומה לדינו של רבי יוסי ברבי חנינא [ונתייבשה קושיית הר"ן]. ואם כן צריך לומר, שנגמר דינו לחיוב על ידי שהיו שני דיינים מחייבים יותר ממזכים [שהרי אין הטייה לרעה על פי אחד], ואם נצרף את דעתו למנין המזכים ויהיה רק מחייב אחד יותר ממזכים לא נוכל להכריע את הדין אלא על ידי הוספת דיינים חדשים, וזו כוונת רש"י "ולהביא דיינים אחרים". חמרא וחיי. סנהדרי קטנה.

ודוחה הגמרא את הראיה: אמנם **זיכה פשיטא לי** שחוששין לדעתו, כדברי רבי יוסי בר חנינא, אך **אמר** בלבד עדיין **תיבעי לך**, שמא גם אז יאמר רבי יוסי בר חנינא שחוששין לדעתו, ומה שנקט "זיכה", לאו דוקא הוא, אלא משום שבדרך כלל מי שהתחיל לומר שיש לו ללמד זכות אומר מיד את טעמו וראיותיו.

שנינו במשנה: **אפילו הוא** אומר יש לי ללמד על עצמי זכות מחזירין אותו אפילו ארבע וחמש פעמים ובלבד שיש ממש בדבריו.

ודנה הגמרא: וכי **אפילו בפעם הראשונה והשניה** שהוא אומר שיש לו זכות על עצמו, גם אין מחזירים אותו אלא אם כן רואים שיש ממש בדבריו?

**והתניא: פעם ראשונה ושניה, בין שיש ממש בדבריו בין שאין ממש בדבריו מחזירין אותו.**

**מכאן ואילך, רק אם יש ממש בדבריו מחזירין אותו**, אבל אם אין ממש בדבריו אין מחזירין אותו? ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא: תרגומה יש לפרש גם את המשנה כך: רק מפעם שניה ואילך צריך שיהא ממש בדבריו.**

ודנה הגמרא: **מנא ידעי?** מנין יודעים אותם שהוליכו את הנידון לסקילה, אם יש ממש בדבריו אם לא, שהרי הם אינם תלמידי חכמים?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: דמסרינן ליה זוגא דרבנן**, שהולכים עמו שני תלמידי חכמים כדי לבדוקו **אי איכא ממש בדבריו, אין, אז יחזירו אותו, ואי לא, לא יחזירו אותו.**

וזאת רק מפעם שניה ואילך, שלפני כן הרי אין בודקין אותו אם יש ממש בדבריו.

ולכן שואלת הגמרא: **ולימסר ליה מעיקרא**, מדוע לא ילכו עמו שני התלמידי חכמים כבר מהפעם הראשונה, ואם יראו שאין ממש בדבריו, גם אז לא יחזירוהו?

ומתרצת הגמרא: **אגב דבעית, לא מצי אמר כל מה דאית ליה**. שמא בפעמים הראשונות, בגלל הפחד לא יצליח להיזכר מכל טענותיו, ולכן מחזירים אותו גם אם אין ממש בדבריו, כי אולי בינתיים תתיישב דעתו ויזכר בטענותיו.

## **מתניתין:**

החזירוהו לבית דין **ומצאו לו זכות, פטרוהו. ואם לאו** שלא מצאו לו זכות, **יצא ליסקל.**

**וכרוז יוצא לפניו בדרכו לבית הסקילה, ומכריז: איש פלוני בן פלוני יוצא ליסקל על שעבר עבירה פלונית! ופלוני ופלוני עדיו!**

ומסיים הכרוז: **כל מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו!** ואם אמר שיש לו עליו זכות מחזירים אותו לבית הדין כמבואר במשנה הקודמת.

## **גמרא:**

**אמר אביי: וצריך למימר הכרוז צריך גם לומר, שעבר עבירה פלונית ביום פלוני, ובשעה פלונית, ובמקום פלוני.**

והטעם, **דלמא איכא דידעי, ואתו ומזים להו** שמא על ידי כן יבאו להזים את עדיו.

שנינו במשנה: **וכרוז יוצא לפניו.**

והוינן בה: **לפניו, אין**, וכי רק בדרכו לבית הסקילה יוצא הכרוז, אבל **מעיקרא, לא**. האם לפני כן לא? והרי כבר ארבעים יום קודם יוצא הכרוז? <sup>27</sup>

<sup>27</sup> מכאן עד סוף העמוד נשמט בגמרות שלפנינו על ידי הצנזורה.

**והתניא: בערב הפסח תלאוהו לישו. והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום: ישו יוצא ליסקל על שכיסף והסית והדיח את ישראל! וכל מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו! ולא מצאו לו זכות, ותלאוהו בערב פסח?**

ומתרצת הגמרא: **אמר עולא: ותסברא: וכי ישו בר הפוכי זכות הוא וכי מלמדן עליו זכות בכלל? והרי מסית הוא, ורחמנא אמר "לא תחמול ולא תכסה עליו"!**

**אלא** על כרחך אתה צריך לומר **שאני ישו שקרוב למלכות היה ולא נעשה הכרוז כדין אלא מאימת המלכות, ולעולם אין מוציאים את הכרוז אלא בדרך לבית הסקילה.**

**תנו רבנן: חמשה תלמידים היו לו לישו: מתאי. נקאי. נצר. ובוני. ותודה.**

וכולם נידונו בבית דין לסקילה בדומה לישו רבם.

**אתיוהו למתאי** כשהעמידוהו לדין **אמר: מתאי יהרג? ! והכתיב** [תהלים מב ג] **"מתי אבוא ואראה פני אלהים"?**

**אמרו לו: אין! מתאי יהרג! דכתיב** [שם מא ו] **"מתי ימות ואבד שמו"**.

**אתיוהו לנקאי, אמר: נקאי יהרג? ! והכתיב [שמות כג ז] "ונקי וצדיק אל תהרוג?"**

**אמרו לו: אין! נקאי יהרג! דכתיב [תהלים י ח] "במסתרים יהרג נקי"** [שראוי הוא "נקי" ליהרג משום שהוא רוצח והרג במסתרים. וכל התשובות הללו תשובות בעלמא הן, מפני שקרובים למלכות היו, והיו צריכים להשיב על דברי ההבל שלהם. רש"י].

**אתיוהו לנצר, אמר: נצר יהרג? ! והכתיב [ישעיה יא א] "ונצר משרשיו יפרה?"**

**אמרו לו: אין! נצר יהרג! דכתיב [שם יד יט] "ואתה השלכת מקרבך כנצר נתעב."**

**אתיוהו לבוני, אמר: בוני יהרג? ! והכתיב [שמות ד כב] "בני בכורי ישראל?"**

**אמרו לו: אין! בוני יהרג! דכתיב [שם כג] "הנה אנכי הורג את בנך בכורך."**

**אתיוהו לתודה, אמר: תודה יהרג? ! והכתיב [תהלים ק א] "מזמור לתודה?"**

**אמרו לו: אין! תודה יהרג! דכתיב [שם נ כג] "זובח תודה יכבדנני"** [מי שיהרוג את "תודה" יכבדנני].

## **דף מג - ב**

**אמר רבי יהושע בן לוי: כל הזובח את יצרו שלאחד שיצרו הסיתו לחטוא הוא הורגו ושב בתשובה ומתודה עליו, מעלה עליו הכתוב כאילו כיבדו להקדוש ברוך הוא בשני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.** 28

28. דבמה שהרג את יצרו שלא יחטא להבא הוא מכבד את הקדוש ברוך הוא בעולם הזה ובמה שהתודה הוא מכבדו לעולם הבא שעל ידי זה יש לו חלק לעולם הבא כמבואר במשנה להלן. מהרש"א. ובעיון יעקב מבאר שבוה שכובש את יצרו הוא טוב לשמים ובוה שמתודה הוא טוב לבריות שעל ידי כן הוא מחזירן למוטב שמראה דרך לשבים, ונמצא מכבד את הקדוש ברוך בעולם הזה ובעולם הבא.

**דכתיב "זובח תודה יכבדנני"** [משני הנוני"ם אנו דורשים: שני כיבודים].

ואמר רבי יהושע בן לוי: בזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה, שכר עולה בלבד בידו. הקריב מנחה, שכר מנחה בלבד בידו.

אבל מי שדעתו שפלה, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב את כל הקרבנות כולן!

**שנאמר** [תהלים נא יט] "זבחי אלהים רוח נשברה" ["זבחי" משמע לשון רבים]. 29

29. ביאור הדבר על פי מה שפירש רבינו יונה בטעם הקרבנות שבראות האדם משפט העולה וניתוחה הוא נותן אל לבו שכך היה ראוי לעשות לו ומתוך כך נכנע לבבו ושב ורפא לו, אם כן כל תכלית הקרבנות לבא לידי הכנעה, ומי שדעתו שפלה אין לו צורך בכל הקרבנות. הרי"ף בעין יעקב.

ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת שנאמר [שם] "לב נשבר ונדכה, אלהים לא תבזה" שאין דרכך לבזותו.

## מתניתין:

היה היוצא להיסקל רחוק מבית הסקילה כעשר אמות, 30 אומרים לו: התודה! על עבירה זו וכן על שאר חטאים שכן דרך כל המומתין 31 מתודין.

30. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שהטעם שמתודה רחוק מבית הסקילה כדי שלא יפחד ותטרף דעתו ולא יוכל לדבר אם יהא קרוב לבית הסקילה. 31. לשון זה משמע דהיינו חייבי מיתות בית דין, אך במסכת שבת [לב א] מבואר שכל הנוטה למות אומרים לו שיתודה. מהרש"א.

שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא! שכן מצינו בעכנ שאמר לו יהושע [יהושע ז יט]: "בני שים נא כבוד לה' אלקי ישראל ותן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני. ויען עכנ את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלקי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי".

ומנין שכיפר לו וידויו?

שנאמר [שם כה] "ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' ביום הזה" ודרשינן: רק ביום הזה אתה עכור, ואי אתה עכור לעולם הבא משום שעל ידי וידויו נתכפר לו עונו. 32

32. הקשה המהרש"א: מנלן שהוידוי כיפר שמא המיתה עצמה כיפרה ולא הוידוי? וכתב שלפי המאן דאמר לקמן [מז ב] שהרוגי בית דין אין מיתתן מכפרת עליהן [עד שיתעכל הבשר], ניחא, שעל כרחק כאן הוידוי כיפר לו. ובערוך לנר מבאר שהראיה מעכנ היא אכן רק לכך שהמיתה אינה מכפרת אלא עם הוידוי כמו שהיה אצל עכנ.

**ואם הנידון להיסקל אינו יודע להתוודות שאינו זוכר את שאר חטאיו** <sup>33</sup> **אומרים לו: אמור סתם "תהא מיתתי כפרה על כל עונותי".** <sup>34</sup>

<sup>33</sup> רש"ש ותפארת ישראל. והרש"ש מוסיף שזו כונת המשנה שכן מצינו בעכ"ל שגם הוא התודה על שאר מעילותיו בחרמים שנאמר "וכזאת וכזאת עשיתי" כמבואר בגמרא. ובמהרש"א משמע שהוא מפרש שמתודה רק על חטא זה, ואם אינו יודע להתוודות היינו שאינו יודע להתוודות באורך כדרך המתודים לפרט חטאם, אומר סתם תהא מיתתי כפרה על כל עונותי. <sup>34</sup> ומכל מקום, את החטא הזה צריך לפרט. תפארת ישראל.

**רבי יהודה אומר: אם היה יודע שהוא מזומם** שהעידו בו שקר ולא חטא בעבירה זו שנתחייב עליה מיתה **אומר "תהא מיתתי כפרה על כל עונותי, חוץ מעון זה".**

**אמרו לו חכמים לרבי יהודה: אם כן,** שאנו מתירים לו לומר כן **יהו כל אדם אומר כן** ואפילו זה שחטא **כדי לנקות את עצמו** בעיני הבריות, ונמצא מוציא לעז על העדים והדיינים!?

ולכן אין להתיר לשום אדם לומר כן.

## **גמרא:**

**תנו רבנן:** נאמר "בני שים נא כבוד לה' אלקי ישראל ותן לו תודה" **אין נא אלא לשון בקשה.**

**בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא ליהושע** במעשה דעכן [שם יא] **"חטא ישראל"** שמעלו בחרם יריחו.

**אמר יהושע לפניו: רבונו של עולם מי חטא?**

**אמר ליה הקדוש ברוך הוא: וכי דילטור [מלשין] אני!**

**לך הפל גורלות!** כדי לדעת מי מעל בחרם.

**הלך יהושע והפיל גורלות, ונפל הגורל על עכן.**

**אמר לו עכן ליהושע: יהושע! בגורל אתה בא עלי להורגני בלי עדים!?** <sup>35</sup>

<sup>35</sup> מזה משמע שעל ידי הגורל לבד היה יהושע יכול להורגו גם לולי הודאתו, וכמו שנאמר לו מפי הקדוש ברוך הוא "והיה כל הנלכד בחרם ישרף באש", אלא שביקשו יהושע שיודה כדי שידעו הכל שמשפט הגורל הוא מה' ויתכבד שמו, וגם כדי שיהיה לו כפרה. רש"ש.

**אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם** ואף על פי כן **אם אני מפיל עליכם גורל** בין שניכם, בהכרח **שעל אחד מכם הוא נופל!** [כלומר שכך גם במקרה יצא עלי הגורל מבין כל עם ישראל].

**אמר לו יהושע: בבקשה ממך!** [ולכן אמר לו לשון "נא"] **אל תוציא לעז על הגורלות לפי שעתידה ארץ ישראל שתתחלק בגורל שנאמר** [במדבר כו נה] **"אך בגורל יחלק את הארץ" ולכן תן תודה!** <sup>36</sup>

<sup>36</sup> אף על גב שחלוקת הארץ היתה גם על פי אורים ותומים, מכל מקום, יש חשש של הוצאת לעז כיון שהיתה גם על ידי גורל. תוסי' ד"ה אל.

**אמר רבינא: שחודי שחדיה במילי** יהושע שיחד את עכן בשוחד דברים כדי שיודה, שהערים עליו ואמר לו **כלום נבקש ממך אלא הודאה בלבד תן לו תודה והיפטר** והוא הבין שיפטר בכך ולא יהרגוהו. <sup>37</sup>

<sup>37</sup> והוציא שקר מתוך פיו כי מותר לשנות בדבר השלום שלא יהיה מחלוקת בחלוקת ארץ ישראל על פי הגורל, וגם לזכות אותו בעולם הבא. עיון יעקב. והיעב"ץ כתב שלא שיקר לו כי אמת הוא שעל ידי הודאתו נפטר מדין שמים. לכאורה יש להוכיח מכאן שאם אמר התובע או הבית דין לנתבע: תודה ונפטרך, והודה, שאינו יכול לחזור בו מהודאתו בטענה שעל מנת כן הודה שיפטר והו. שאם לא כן היה עכן יכול לחזור בו מהודאתו ולומר שלא הודה רק משום שסבר שיפטר והו. שער הלכות.

**מיד "ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלקי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי".** <sup>38</sup>

<sup>38</sup> כתב הרמב"ם בפירוש המשניות "ודע שהריגת יהושע לעכן היתה הוראת שעה, לפי שתורתנו תורת האמת אינה מיתה על החוטא על פי הודאתו ולא על פי גורל ולא על פי חזון נביא".

**אמר רב אסי אמר רבי חנינא:** המקרא הזה **מלמד שמעל עכן בשלשה חכמים.**

**שנים בימי משה** כשבא עליהם הכנעני מלך ערד, שנאמר שם "וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתן תתן את העם הזה והחרמתי את עריהם" שאסרו על עצמם בהנאה את שללם, וכך עשו גם בעיירות אחרות שנלחמו אתם, ולא נכתב בתורה.

**ואחד בימי יהושע.**

**שנאמר** "אנכי חטאתי [במעל הזה], **וכזאת וכזאת עשיתי**" משמע עוד שנים.

**רבי יוחנן אמר משום רבי אלעזר ברבי שמעון:** בחמשה חרמים מעל עכן.

**ארבעה בימי משה ואחד בימי יהושע.**

## שנאמר "אנכי חטאתי וכזאת וכזאת עשיתי". [עייין בהערה 39].

39. בתוס' הרא"ש כתב שהוא דורש את שני הווי"ן לרבות עוד שני חרמים. ומהרש"א כתב שיותר נכון הגירסא שרבי יוחנן סובר שארבעה חרמים מעל, שלשה בימי משה ואחד בימי יהושע. ודורש מ"וכזאת" הראשון עוד חרם אחד כמו זה של יהושע, ו"כזאת" השני משמע עוד שנים נוספים כמותם, וביחד ארבעה. וכן גירסת הירושלמי. ועוד הביא מהירושלמי שהשלשה שבימי משה הם במלחמת הכנעני ובמלחמת סיחון ובמלחמת מדין. והמאן דאמר שהיו רק שנים בימי משה אינו מונה את מלחמת מדין שהרי נאמר שם שהביאו את כל השלל אל משה ולא מעל בו איש. והר"ן הביא מדרש שהיו ארבעה בימי משה. א. במלחמת עמלק כמו שנאמר אצל שמואל "והכית את עמלק והחרמת את כל אשר לו". ב. במלחמת סיחון שנאמר "ונחרם את כל עיר מתים". ג. במלחמת עוג שנאמר "ונחרם אותם כאשר עשינו לסיחון מלך חשבון". ד. במלחמת הכנעני מלך ערד. והמאן דאמר שהיו רק שנים בימי משה מונה את סיחון ועוג לאחד, ואינו מונה את עמלק משום שאינו כתוב בתורה החרם.

והוי"ן בה: **ועד השתא מאי טעמא לא איענוש** מדוע לא נענשו ישראל על מעילתו של עכן בימי משה כפי שנענשו בימי יהושע?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון: לפי שלא ענש הקדוש ברוך הוא את הצדיקים על העבירות הנסתרות** של עוברי העבירה **עד שעברו ישראל את הירדן** ושמעו וקיבלו עליהם את הברכות ואת הקללות בהר גריזים ובהר עיבל, ונעשו ערבים זה לזה להיענש אפילו על עבירות הנסתרות של אחרים. 40 ועד אז לא נענשו רק על העבירות הגלויות של אחרים.

40. ואף שהמעל של עכן היה קודם שהגיעו להר גריזים והר עיבל, מכל מקום, לאחר שקיבלו הערבות נענשו למפרע גם על הנסתרות שלפני כן. ערוך לנר.

ולכן נענשו רק על המעילה שבימי יהושע שהיתה לאחר שכבר עברו את הירדן.

ועצם הדבר שיש עונש על עבירות הנסתרות שביד אחרים, **כתנאי**, הוא שנוי במחלוקת תנאים:

דתניא: נאמר [דברים כט כח] **"הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם"**.

**למה נקוד על "לנו ולבנינו" ועל עי"ן שב"עד"** [בספר תורה יש שם נקודה על כל אות?]

**מלמד, כי מה שלא ענש על הנסתרות, היה רק עד שעברו ישראל את הירדן.** ומאז ואילך נענשו גם על הנסתרות. 41

41. שאי אפשר לפרש כפשוטו שבא ללמד שלא ענש על הנסתרות לפני שעברו את הירדן, שעל זה לא צריך את הנקודות. ואדרבה מפשטות הכתוב משמע שלעולם לא ענש על הנסתרות, ועל כרחך צריך לומר שהנקודות באות ללמד שלאחר שעברו את הירדן התחילו ליענש על הנסתרות. רש"י ותוס' ד"ה מלמד. א. וכתבו התוס' שרבינו תם מפרש כפשוטו שהניקוד בא למעט שלא יענשו על הנסתרות קודם שעברו



את הירדן, משום שביאור הכתוב הוא כך: הנסתרות שהם לה' אלקינו שרק הוא יודע עליהם, וכן הנגלות, שניהם, לנו ולבנינו, שכולם נענשים עליהם. ולולי הניקוד היינו אומרים שלעולם תנהג מדה זו, שבין על הנגלות ובין על הנסתרות יענשו גם אחרים, ובא הניקוד למעט שרק משעברו את הירדן תנהג מדה זו. וכדי שלא נאמר שגם הנגלות הם בכלל זה, לכן בא הניקוד על העי"ן שב"עד", שהוא חצי התיבה לומר שרק חצי האחד ינהג רק משעברו את הירדן ואילו החצי השני ינהג לעולם דהיינו כבר מעתה. ומסברא אנו אומרים שהנסתרות ינהגו רק משעברו את הירדן והנגלות ינהגו כבר מעתה. וראה שם שביאר גם את דעת רבי נחמיה. תוס' ד"ה אמר. ב. בתוס' הרא"ש הביא מרבינו מאיר לפרש: הנסתרות שהיו עד עתה רק לה' אלקינו והנגלות שהיו עד עתה גם לנו ולבנינו, הרי מעתה ועד עולם יהיו שוין שבשניהם יהיה גם לנו ולבנינו. ואילו לא היה נקוד על לנו ולבנינו הייתי אומר שמשעה שאמר משה רבינו את הפסוק הזה בערבות מואב בעשתי עשר חדש באחד לחדש תתחיל מדה זו, לכך באה הנקודה למעט שאינה מתחלת מיד. ועדיין איני יודע מאימתי, לכך באה הנקודה על עי"ן שב"עד" לומר שלאחר שבעים יום מעתה תתחיל לנהוג המדה דהיינו מעשרה בניסן שהוא שבעים יום מאחד בשבט, שאז קיבלו עליהם את הברכות והקללות בהר גריזים והר עיבל, כמו שנאמר "והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש", ובו ביום קיבלו עליהם את הברכות ואת הקללות.

וכך היא הדרשה: לולי הנקודות היינו אומרים שלעולם יהא כך, שהנסתרות לה' אלהינו, שעליו לבקש את עלבון העבירה שבסתר ולהעניש את העוברים בלבד, ורק העבירות הנגלות הן לנו ולבנינו שכולנו נענשים עליהם.

ובא הניקוד לדרוש, שמדה זו אינה נוהגת רק עד שעברו את הירדן ולא לאחר מכן, שאז יענשו גם על הנסתרות.

והיה מן הראוי שהניקוד יהיה על "לה' אלהינו", למעט שלא לעולם יהיו הנסתרות רק לה' אלהינו [שכל נקודה כוונתה למעט], אלא שאין זה כבוד כלפי שמים לנקד את השם, <sup>42</sup> ולכן נקד במקומו על "לנו ולבנינו" לומר שאין כאן מקומם של המילים הללו אלא לפני "והנגלות", וכאילו כתוב הנסתרות לה' אלהינו ולנו ולבנינו, שגם אנו נענשים על הנסתרות.

<sup>42</sup>. שהניקוד מרמז על מחק, ויש אזהרה למוחק את השם. ר"ן.

ואילו היה כתוב באמת כך, היינו אומרים שלעולם יענשו גם על הנסתרות, לכן חילקה התורה ביניהם וכתבה שרק הנגלות לנו ולבנינו, ומאידך כתבה נקודות על לנו ולבנינו [כאילו גם הנסתרות לנו ולבנינו], כדי לדרוש לכאן ולכאן, שעד עכשיו בסוף ארבעים שנה שנאמר להם המקרא הזה, לא היו הנסתרות רק לה' אלהינו, אבל מכאן ואילך גם הנסתרות הן לנו ולבנינו.

וגם הניקוד על העי"ן שב"עד" בא לחלק, שלא נהגה מדה זו של ענישה על הנסתרות מאז ומעולם, אלא רק מעתה התחילה מדה זו, ותנהג כן עד עולם, <sup>43</sup> **דברי רבי יהודה**. <sup>44</sup>

<sup>43</sup>. רש"י. והקשו תוס': הרי גם בלי הניקוד על העי"ן ידענו זאת, שאם להעניש תמיד על הנסתרות היה צריך לכתוב "הנסתרות והנגלות לנו ולבנינו", ומאחר שנכתב "לה' אלקינו" ומאידך נכתבו גם הנקודות על כרחק אנו צריכים לדרוש את שניהם, שרק לאחר שעברו את הירדן נענשו על הנסתרות? ותירצו שהנקודה שעל העי"ן באה להשלים אחד עשר נקודות כנגד אחד עשר אותיות שב"לה' אלקינו" כדי להשמיענו שבעצם היה צריך להיות שם הנקודות אלא שאין זה דרך כבוד לנקד את השם. תוס' ד"ה

מלמד. וראה מהר"ם שביאר דעת רש"י. <sup>44</sup> הקשה מהרש"א: אם כן למה אמרו בשבת [נה א] שנענשו הצדיקים בשעת החורבן על שלא מיחו ברשעים, והרי לפי רבי יהודה עונשים גם על הנסתרות למרות שאין בידם למחות על הנסתרות? ותירץ, שודאי אין סברא שיענשו הצדיקים על הנסתרות ללא שום אשמה מצידם אלא שבעכ"פ היה טענה עליהם שכיון שהם עשו את החרם בעצמם כמבואר בגמרא להלן היה להם להעמיד שומרים שיפקחו בדבר שלא יעברו על החרם. ובעיון יעקב הקשה עוד מהגמרא לעיל [כו ב] שאומרת במפורש שכל ישראל ערבין זה לזה הוא דוקא כשיש בידם למחות ולא מיחו? ותירץ, שגם רבי יהודה סובר שהוקשו הנסתרות להנגלות שאין עונשין על הנסתרות אלא אם כן לא מיחו על הנגלות. אבל אם מיחו על הנגלות אין הקדוש ברוך הוא מעניש על הנסתרות אלא מגלה להם את הנסתרות כדי שיוכלו למחות בהם. והביא ראיה מהמדרש שאומר "עשיתם הגלויים אף אני אגלה לכם הנסתרות". וזה לשון המאיר: שענש הנסתרות עלינו כל זמן שלא נעשה המוטל עלינו בחיפוש הדברים ובחקירת סתרי העיניים.

**אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש הכתוב על הנסתרות לעולם? הרי בכלל אין עונש על עבירות הנסתרות שביד אחרים! והלא כבר נאמר "עד עולם", ועל כרחך לא בא הכתוב לומר שעל עבירות הנגלות יענשו עד עולם, שזה פשיטא שהעונש הנוהג עכשיו ינהג גם לעתיד, כי מדוע יפסק?**

אלא ודאי, בא הכתוב לומר שהפטור מעונש על הנסתרות ימשך גם להבא, ואפילו לאחר שיעברו את הירדן ויקבלו עליהם ערבות זה על זה. <sup>45</sup>

<sup>45</sup> שלא נעשו ערבים אלא על הנגלות מפני שהיה להם למחות ולבער את הרע מקרבם ולא עשו אבל במה שלא ידעו אין לחייבם. ורבי יהודה סבר שגם על הנסתרות נעשו ערבים לפי שאי אפשר שלא יכירו בו שום פגם כשהוא עובר בסתר. רבינו יונה.

**אלא, לכך נקד על "לנו ולבנינו", כדי למעט, שאפילו על הנגלות לא נענשו עד עכשיו, כי כשם שלא ענש על הנסתרות [אף פעם], כך לא ענש על עונשין שבגלוי שביד אחרים עד שעברו ישראל את הירדן ונעשו ערבים זה לזה.**

## דף מד - א

ומקשה הגמרא: אם כן, לרבי נחמיה, **אלא** <sup>46</sup> **עכן, מאי טעמא איענוש? מדוע נענשו כל ישראל? שהרי לעולם אין מענישים את אלה שלא חטאו על עבירות הנסתרות של אחרים!!**

ומתרצת הגמרא: **משום דהוו ידעי ביה אשתו ובניו**. שהם כן ידעו שהוא מעל בחרם, ולכן לא הוי בכלל "נסתרות". <sup>46</sup>

<sup>46</sup> שכיון שידועים שלשה בני אדם הרי כל העולם יודעים. מאירי.

מכך שנאמר "חטא ישראל" ולא נאמר "חטא העם" משמע שעדיין שם קדושתם עליהם.

**אמר רבי אבא בר זבדא: למדנו מכאן שישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא!**

**אמר רבי אבא: היינו דאמרי אינשי: אסא דקאי ביני חילפי, הדס שצומח בין צמחים שנקראים "חילפי", ולכן הוא גרוע,** 47 **ובכל זאת אסא שמיה שמו עדיין הדס ואסא קרו ליה ועדיין הוא נקרא כך בפי הבריות.**

47. הגר"ק שליט"א. וראה סנהדרי קטנה.

נאמר שם "ויאמר ה' אל יהושע וכו' חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם גם לקחו מן החרס, גם גנבו, גם כחשו, גם שמו בכליהם".

**אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא: מלמד שעבר עכן על חמשה חומשי תורה. שהרי נאמר חמשה פעמים "גם".** 48

48. ביד רמה מפרש שהלימוד הוא מעצם הפסוק "וגם עברו את בריתי" שעברו על מילה שכתובה בספר בראשית. "גם לקחו מן החרס" שעברו על מה שנאמר בסוף ספר ויקרא "אך כל חרס אשר יחרס". "גם גנבו" שעברו על מה שכתוב בספר שמות "לא תגנבו". "גם כחשו" שעברו על מה שכתוב בספר במדבר בפרשת נשא בפרשת גזל הגר. "גם שמו בכליהם" שעברו על מה שנאמר בספר דברים "ואל כליך לא תתן".

**ואמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא: עכן מושך בערלתו היה.** שמשך את עור אמתו תמיד עד שכסה העור את ראש הגיד, כדי שלא יראה מהול.

שהרי **כתיב הכא "וגם עברו את בריתי", וכתיב התם [בראשית יז יד] "את בריתי הפר".** משמע שעבר על ברית מילה. 49

49. והגמרא ביבמות [עב א] דורשת פסוק זה לענין המושך בערלתו. רש"י.

ומקשה הגמרא: **פשיטא!?** הרי רבי אילעא עצמו אומר שעכן עבר על כל התורה, 50 ומה החידוש בכך שעבר על ברית מילה?

50. רש"י. ולפי זה קשה איך יבאר את הקושיה שלאחר מכן על רבי אבא בר זבדא "פשיטא", שהרי הוא לא דרש שעבר עכן על כל התורה? חמרא וחיי וראה שם מה שיישב.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא: במצוה גופיה לא פקר,** שעד כדי כך לא הפקיר את עצמו לבזות את המצוה עצמה. 51 **קא משמע לן** שגם על כך עבר.

51. הרש"י גורס "במצוה דגופיה" כלומר שלא התפקר כל כך לעבור על מצוה שבגופו.

עוד נאמר שם על עכן "וכי עשה נבלה בישראל".

**אמר רבי אבא בר זבדא: מלמד שבא עכן על נערה המאורסה.**

**כתיב הכא "וכי עשה נבלה בישראל", וכתוב התם [דברים כב כא] בנערה המאורסה "כי עשתה נבלה בישראל".**

ומקשה הגמרא: **פשיטא**, שהרי עבר עכן על כל התורה?

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא: כולי האי לא פקר נפשיה**, עד כדי כך הוא לא התפקר להיות רע לשמים וגם לבריות לבייש את משפחתה ולאוסרה על בעלה. **קא משמע לן.**

**רבינא אמר: ההיקש לנערה המאורסה הוא רק לומר לך, כי דיניה [דנוהו] כנערה המאורסה, דבסקילה.** <sup>52</sup>

<sup>52</sup> מהרש"א מביא מדרש שמצד החרם היה עכן ראוי לשריפה, כמו שנאמר שם "והיה הנלכד בחרם ישרף באש". אלא שנידון בסקילה משום שחילל את השבת, שבשבת נלכדה יריחו, והוא הוציא את הגניבה מרשות לרשות. אך הקשה אם כן אמאי תלה סקילתו בנערה המאורסה. ועוד למה נידונו בהמותיו בסקילה כמבואר לקמן, הרי גם הם היו בכלל החרם שנאמר "ישרף באש אותו ואת כל אשר לו"?

**אמר ליה ריש גלותא לרב הונא: כתיב שם "ויקח יהושע את עכן בן זרח ואת הכסף ואת האדרת ואת לשון הזהב ואת בניו ואת בנותיו ואת שורו ואת חמורו ואת צאנו ואת אהלו ואת כל אשר לו".**

וסלקא דעתיה של הריש גלותא שהרג את כולם, ותקשי אם הוא חטא, בניו ובנותיו מה חטאו?

**אמר ליה רב הונא: וליטעמיך, שאתה סובר שלקחם להריגה, אם הוא חטא, כל ישראל מה חטאו, דכתיב בהמשך הפסוק "וכל ישראל עמו"?**

**אלא** על כרחך צריך לומר שלקחן כדי לרדותן, שיראו אותו כשהוא נסקל ויזהרו בעצמם ולא יוסיפו למעול בחרם.

**הכי נמי בניו ובנותיו, לקחן רק כדי לרדותן.**

עוד נאמר שם "וירגמו אותו כל ישראל אבן וישרפו אותם באש ויסקלו אותם באבנים".

ותקשי: **בתרתי** מדוע היו צריכים גם לשורפם וגם לסוקלם?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבינא**: לא עשו בהם את שניהם, אלא **הראוי לשריפה** כגון הכסף והזהב והבגדים - **לשריפה**.

ו**הראוי לסקילה** עכן עצמו ובהמותיו - **לסקילה**. 53

53. כתב רש"י שהריגת בהמותיו היה קנס כדי לרדות את האחרים.

עוד נאמר שם שעכן התודה ואמר "וארא בשלל אדרת שנער אחת טובה ומאתים שקלים כסף".

נחלקו רב ושמואל בפירוש "אדרת שנער"

-

**רב אמר**: הוא **איצטלא דמילתא** בגד שנעשה מצמר נקי [שעטפו את הטלה ביום שנולד כדי לשמור על צמרו שלא יתלכלך].

**ושמואל אמר**: הוא **סרבלא דצריפא** בגד שצבוע בצבע יקר.

נאמר שם שהביאו את הכסף והזהב שמעל עכן אל יהושע "ויציקום לפני ה'".

**אמר רב נחמן**: בא יהושע וחבטם לפני המקום!

**אמר לפניו**: רבונו של עולם! וכי על אלו תיהרג רובה של סנהדרין!?

**דכתיב** [שם] "ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש".

**ותניא**: שלשים וששה ממש, דברי רבי יהודה.

**אמר לו רבי נחמיה**: וכי שלשים וששה ממש היו? והלא לא נאמר אלא "כשלשים וששה איש" בכ"ף הדמיון?

אלא זה יאיר בן מנשה ששקול כנגד רובה של סנהדרין שרק הוא נהרג שם. 54

54. ראה דערוך לנר ובסנהדרי קטנה שביארו שרבי יהודה ורבי נחמיה לשיטתם שנחלקו לעיל בעונש על הנסתרות ועל הנגלות.

**אמר רב נחמן אמר רב**: מאי דכתיב [משלי יח כג] "תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות".

**"תחנונים ידבר רש" - זה משה שכשהיה צריך לבקש רחמים על ישראל היה מדבר בלשון רכה.**

**"ועשיר יענה עזות" - זה יהושע.** 55

55. משה נקרא רש משום שלא ניתן לו לכבוש את כל ארץ ישראל רק את ארץ סיחון ועוג ויהושע נקרא עשיר שניתן בידו לכבוש את כל ארץ ישראל. מהרש"א. ובעיון יעקב מבאר שמשה היה סמוך למיתתו ואין שלטון ביום המות לכן נקרא רש, ויהושע היה בתחילת ממשלתו לכן נקרא עשיר. וביד רמה כתב שחס ושלום שחכמי התלמוד יאמרו על משה רבינו שהוא רש כנגד יהושע אלא משה רבינו שנעשו על ידו כמה טובות והיה ירא שמא על ידי כן נתמעטו זכויותיו לפיכך היה מדבר לשון תחנונים, ויהושע שעדיין לא נעשו לו הרבה נסים, והיה יודע שלא נתמעטו זכויותיו ועדיין הוא עומד בעשרו לפיכך היה עונה עזות. והוסיף שהמפרש פירוש אחר עתיד ליתן את הדין.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא היכן מצינו שדיבר יהושע עזות לפני המקום?**

**אילימא משום דכתיב "ויציקום לפני ה'", ואמר רב נחמן: בא וחבטן לפני המקום?**

**אטו פנחס לא עביד הכי? הרי גם פנחס עשה כן?**

**דכתיב [תהלים קו ל] "ויעמוד פנחס ויפלל ותיעצר המגפה".**

**ואמר רבי אלעזר: "ויתפלל". לא נאמר אלא "ויפלל", מלמד שעשה פנחס פלילות [דין] עם קונו!**

**בא וחבטן את זמרי וכזבי בת צור לפני המקום, אמר לפניו: רבונו של עולם! על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל, דכתיב [במדבר כה ט] ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף"?** 56 הרי שזה אינו נחשב עזות?

56. לכאורה קשה, אינו דומה לעכך שרק הוא מעל בחרם אבל כאן הרי רבים מהעם חטאו בבנות מואב ולמה תלה את העונש רק בזמרי? אלא שמשמע שעיקר המגיפה היה בשביל מעשה זמרי שהיה נשיא שבט, שהרי לאחר שהרגו פנחס מיד נעצרה המגיפה. מהרש"א.

ומתרצת הגמרא: **ואלא מהכא** אנו למדים שדיבר יהושע עזות, שאמר להקדוש ברוך הוא לאחר שנפלו ישראל במלחמת העי, **"למה העברת העביר את העם הזה את הירדן".** 57

57. אפשר לפרש משום שעד שעברו את הירדן לא נענשו על הנסתרות, לכן טען לו שלמה העברת אותנו את הירדן ונענשנו עתה על מעשה עכן. עיון יעקב.

ומקשה הגמרא: הרי משה נמי מימר אמר [שמות ה כד] "למה הרעתה לעם

הזה?" 58

58. לא שדיבר משה כהוגן בזה, שהרי אמרו לקמן [קיא א] שנענש משה על זה, וכן כתב רש"י בחומש בתחילת פרשת וארא "וידבר אלוקים אל משה" שדיבר אתו משפט על שאמר "למה הרעות לעם הזה", אלא שמקשה שיהושע לא דיבר בזה עזות יותר ממשה ולמה הוא אומר שיהושע דיבר עזות ומשה דיבר תחנונים. מהרש"א.

ומתוצאת הגמרא: **אלא מהכא**, שאמר יהושע בהמשך דבריו לפני הקדוש ברוך הוא, "ולו הואלנו ונשב בעבר הירדן" שמשמע שטוב היה לנו שלא נקיים את מצוותך שאמרת לנו "קום עבור את הירדן".

נאמר שם "ויאמר ה' אל יהושע קום לך למה זה אתה נופל על פניך".

**דריש רבי שילא: אמר לו הקדוש ברוך הוא: שלך קשה משלהם!** שתיבת "לך" משמע שמשלך ומידך באה להם זאת, שאף בשבילך הם נענשו לפי שלא קיימת את דברי -

**אני אמרתי** [דברים כז ד] "והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה", שמיד תקחו את האבנים, ואילו **אתם ריחקתם ס' מיל**. שהקמתם אותם רק בהר גריזים ובהר עיבל הרחוקים ס' מיל מהירדן. 59 60 **בתר דנפיק**, לאחר שיצא רבי שילא, **אוקים רב אמורא עליה**, העמיד רב מתורגמן 61 **ודרש** את המקרא הזה [יהושע יא טו] "**כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה**".

59. לפי זה הקמת האבנים היתה קודם מעשה העי, ולפי סדר הפסוקים הרי שהקמת האבנים היתה לאחר שנכבשה עי? וצריך לומר שאין מוקדם ומאוחר בזה. מהרש"א. 60. הקשו תוס': הלא כך נאמר שם במפורש "והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אכם היום בהר עיבל" ומה יכלו לעשות שלא מצאו את הר גריזים והר עיבל עד שם? והביאו מהגמרא בסוטה [לג ב] שנחלקו בזה תנאים, ויש שם תנא הסובר ששני הר גריזים והר עיבל היו שם, ואחד מהם היה סמוך לירדן כפשוטו של מקרא שהוא מיד בעברכם את הירדן. ועוד הביאו מירושלמי שהתנא הזה סובר שעשו שם סמוך לירדן שתי גבשושיות, וקראו לאחד הר גריזים ולאחד הר עיבל. ואם כן יש לומר שרב שילא סבור כמו אותו תנא. והיה לו ליהושע לעשות כן, והוא הלך להר גריזים והר עיבל המרוחק. ורב שסובר שיהושע עשה כהוגן יכול לסבור או כהתנא שסובר שהכתוב מדבר על הר גריזים ועיבל המרוחקים, או כאותו תנא שמדובר על הר גריזים ועיבל הקרובים אלא שיהושע אכן עשה כך כפי שנצטווה משה, תוס' ד"ה ואתם. ועל פי דברי התוס' האלו מבאר הערוך לנר את שייכות הטענה הזאת של הקדוש ברוך הוא לחטאו של עכן, שעכן ידע כי משעברו את הירדן יענשו כולם על הנסתרות, והיה לו לפחד מלמעול בחרם שמא יודע הדבר. אלא שהוא טעה בכך שסבר שהעונש מתחיל רק על עבירות שנעשו לאחר קבלת הערבות בהר גריזים והר עיבל ולא למפרע [ראה הערה 40]. ולכן אמר לו הקדוש ברוך הוא ליהושע שאילו היה מקים את האבנים מיד בעברם את הירדן קודם כיבוש יריחו לא היה עכן מועל בחרם שגם לפי טעותו כבר היו נענשים אז על הנסתרות. 61. שכך היה מנהגם שהחכם לוחש את הדרשא למתורגמן בלשון עברית והוא מתרגם לרבים בלשון המובנת להם. רש"י יומא [כ ב] ד"ה לא.

הרי שיהושע לא שינה כלום מצווי ה', ולא דרש רבי שילא יפה.

**אם כן, מה תלמוד לומר "קום לך" שמשמע שיהושע גרם להם את העונש?**

**אמר לו הקדוש ברוך הוא ליהושע: אתה גרמת להם בכך שאסרת להם ביזת יריחו**

מדעת עצמך ולא אני הוא שאסרתי להם. 62

62. הקשה ביפה מראה שהרי משה עשה כן שלש פעמים ואם כן יפה עשה יהושע שלמד ממשה? ותירץ מהרש"א שמשה ודאי יפה עשה, שאף אם ימעול אחד בחרם לא יענשו כל ישראל שהרי עדיין לא נענשו על הנסתרות [ולרבי נחמיה אפילו על הנגלות]. אבל אצל יהושע שכבר נענשו כולם על הנסתרות לא היה לו לעשות חרם.

**והיינו דקאמר ליה הקדוש ברוך הוא ליהושע, בעי, בשעה שעלה למלחמה על עי [שם ח ב]: "ועשית לעי ולמלכה כאשר עשית ליריחו ולמלכה, רק שללה ובהמתה תבזו לכם".** שלא תחרים שוב את השלל כפי שעשית ביריחו.

נאמר שם [ה יג] **"ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו וילך יהושע אליו ויאמר לו: הלנו אתה אם לצרינו? ויאמר: לא כי, אני שר צבא ה'. עתה באתי. ויפול יהושע אל פניו ארצה, וישתחו".**

ודנה הגמרא: **היכי עביד הכי?** איך השתחוה לו יהושע בלילה? [שהרי ביום הוא לא היה שואל "הלנו אתה אם לצרינו", שודאי היה מכיר אם הוא משרי ישראל או לא].

**והאמר רבי יוחנן: אסור לו לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה, חיישינן שמא שד הוא,** 63 ואסור להוציא שם שמים על המזיק, ו"שלום" הוא שם שמים, וכל שכן שאסור להשתחוות לו שהרי אסור להשתחוות לשדים? ומתרצת הגמרא: **שאני התם דקאמר ליה האיש ליהושע "אני שר צבא ה' עתה באתי"** ולכן לא חשש יהושע להשתחוות לו. 64

63. דוקא בשדות ובהרים שהם מקומות שאין מצויין שם בני אדם, מצויים שדים אפילו ביום, אבל בעיר אפילו בלילה אין חוששים לשדים, שאם לא כן איך אדם נותן לחבירו שלום בלילה, ואיך אשה מתגרשת בלילה שמא אין זה בעלה אלא שד. תוס' ד"ה חיישינן. 64. בדרשות הר"ן [ד] הקשה הלא גם למלאך אסור להשתחוות כמו שאמרו "אשר בשמים ממעל" לרבות מלאכי השרת. ול אמצינו מי שהשתחוה למלאך רק בלעם שנאמר "ויקד וישתחו לאפיו" אבל יעקב ראה המלאך ולא השתחוה לו? ותירץ, שידע יהושע שהוא המלאך, לפי שנאמר למשה "הנה אנכי שולח מלאך לפניך וכו' כי שמי בקרבוי". אלא שמשה רבינו ביטל זה כל ימי חייו שלא יהיו מונהגים כי אם על ידי השם יתברך בעצמו. וכיון שמת משה חזר המלאך למקומו. ומאחר שנאמר בו "כי שמי בקרבוי" מותר להשתחוות לו שכאילו משתחוה להשם עצמו.

ומקשה הגמרא: **ודלמא היה שד, ומשקרי.** שהוא שיקר לומר שהוא שר צבא ה'?



ומתרת הגמרא: **גמירי** קבלה בידינו **דלא מפקי** שהשדים אינם מוציאים **שם שמים לבטלה**, ועל כרחך שאינו שד.

## דף מד - ב

ודורשת הגמרא את הפסוק דלעיל, שראה יהושע את המלאך "עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו", ומשמע שהוא בא להענישם על עבירה שבידם. ועוד אמר לו המלאך "עתה באתי", שמשמע מזה שהוא בא על עבירה של עכשיו, בנוסף לעבירה אחרת שהיתה שם.

ומה הן שתי העבירות?

**אמר לו המלאך ליהושע: אמש**, היום לפנות ערב, **ביטלתם תמיד של בין הערביים**,<sup>65</sup> **ועכשיו** בלילה **ביטלתם תלמוד תורה**. אמנם ביום אין לכם פנאי לעסוק בתורה לפי שאתם עסוקים במלחמה, אך בלילה אפשר לכם לעסוק בתורה, ואם כן, היה לך לשהות במחנה ולא לצור על יריחו.

<sup>65</sup> משום שהארון לא היה במקומו שלקחוהו עמם למלחמה. תוסי' מגילה [ג א] ד"ה אמש. <sup>66</sup> לכאורה קשה, מה הראיה שזו עבירה של ביטול התמיד ולא עון אחר? ויש לומר שהמלאך היה מיכאל, כמו שפירש רש"י ביהושע שהוא השר של ישראל, והוא גם השר המקריב בשמים כמבואר במדרשים, ולכן הוא בא על ביטול הקרבן. וזה מה שאמר "כי אני שר צבא ה'" והיה לי להוכיח אותך על ביטול התמיד, ואף על פי כן "עתה באתי" להוכיחך על ביטול תורה שהוא קשה יותר. מהרש"א. והתוסי' במגילה [ג א] ד"ה אמר מבארים שיהושע שאל את המלאך "הלנו אתה" כלומר בשביל תלמוד תורה באת דכתיב "תורה צוה לנו", אם לצרינו" או בשביל הקרבנות שמגינים עלינו מצרינו? וענה לו המלאך "עתה באתי" על תלמוד תורה באתי דכתיב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת".

שאל לו יהושע: **על איזה מהן** מהעבירות **באת** ליפרע מאתנו?

**אמר לו המלאך**: על של **עתה באת**. על ביטול תורה.

**מיד** חזר בו יהושע מדבריו, עד שבמלחמת העי, שהיתה לאחר מכן, כבר נאמר [שם ח ט] **"וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק"**.

**ואמר רבי יוחנן: מלמד שלן בעומקה של הלכה**. שכבר נזהר ולא הוסיף עוד לבא במצור בלילה אלא עסק בתורה. <sup>67</sup>

<sup>67</sup> גם במלחמת יריחו היה יהושע עוסק בתורה שהרי אסור לתלמיד חכם לילך אפילו ארבע אמות בלא תורה, אלא שמפני טירדת המלחמה לא היה יכול ללמוד בעומק הראוי ששמעתתא בעי דילותא, ועל זה הקפיד המלאך, ולכן נאמר אחר כך שהלך ולן בעומקה של הלכה. תורת חיים.

**אמר שמואל בר אוניא משמיה דרב: גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין.**

שהרי נאמר "עתה באתי". על עוון ביטול תורה ולא על עוון ביטול התמיד.

**אמר ליה אביי לרב דימי: האי קרא, במערבא, במאי מוקמיתו ליה? כיצד דורשים חכמי ארץ ישראל את המקרא הזה [משלי כה ח] "אל תצא לריב מהר, פן מה תעשה באחריתה, בהכלים אותך רעד. ריבך, ריב את רעד, וסוד אחר אל תגל"?** <sup>68</sup>

<sup>68</sup> שלפי פשוטו קשה למה לא הזהיר שלא יריב אדם כלל עם חברו. מהרשי"א.

**אמר לו רב דימי כך הם דורשים: בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: לך אמור להם לישראל "אביך האמורי ואמך חתית" [משום שתרח ואבותיו מארץ כנען באו].** <sup>69</sup>

<sup>69</sup> לכאורה קשה, הרי הם היו מבני שם ולא מזרע כנען, וגם לא מצינו שגרו בארץ כנען. רשי"ש. ובערוך לנר כתב שלולי פירוש רשי"י היה אפשר לפרש שעשו מעשה האמורי שעבדו עבודה זרה כאמורי.

**אמרה רוח פסקונית [גבריאל המלאך] לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך, אתה אומר להם כך, שאתה קורא להם אמורי וחתי ומכלים אותם?**

וזו כוונת הפסוקים הללו "ריבך ריב את רעד" [אם יש לך להוכיח את ישראל, הוכח אותם בעצמם] וסוד אחר [של אברהם ושרה] אל תגל" לבזות אותם להזכיר את מוצאם.

"פן מה תעשה באחריתה [כשיבואו אברהם ושרה לפניך] בהכלים אותך רעד" [ויאמרו מה חטאנו לך שאתה מכלימנו].

והוינן בה: ומי אית ליה רשותא כולי האי?! וכי יש למלאך גבריאל רשות עד כדי כך להטיח דברים כלפי מעלה!?

ומתרצת הגמרא: אין! אכן יש לו רשות לכך.

**דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש שמות יש לו לגבריאל:**

א. פיסקון.

ב. איטמון.

ג. סיגרון.

**פיסקון - על שם שפוסק דברים כלפי מעלה.**

**איטמון - על שם שאוטם עונותיהן של ישראל.**

**סיגרון - כיון שסוגר**, שבשעה שניטלת ממנו הרשות לבקש רחמים, כגון שגברה החימה, **שוב אינו פותח**. שוב אין מלאך אחר פותח לבקש רחמים, כי לא יועיל.

נאמר באיוב [לו יט] **"היערוך שועך לא בצר**, וכל מאמצי כח", שאמרו לו חבריו לאיוב: וכי הקדמת תפילתך לפני שבאה עליך הצרה, שאם היית עושה כן, היתה מועילה תפילתך, ומן השמים היו מאמצים את כחך ומונעים ממך את הצרה.

וכן **אמר רבי אלעזר: לעולם יקדים אדם תפלה לצרה**, שאילמלא הקדים **אברהם תפלה לצרה בין בית אל ובין העי**, שנאמר [בראשית יב יח] "ויט אהלה בית אל מים והעי מקדם ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה'", שהתפלל שם אברהם עליהם על מלחמת העי, לפי שראה בנבואה שהם עתידים להיכשל שם בעון עכן, **לא** היה **נשתייר מרשעי ישראל** [בלשון "סגי נהור", כלומר, מישראל], **שריד ופליט** מאותה מלחמה.

**ריש לקיש אמר: כל המאמץ עצמו בתפלה מלמטה אין לו צרים מלמעלה** שאין יכולים לקטרג עליו בשמים.

והוא מפרש את הכתוב "וכל מאמצי כח" שהוא מתאמץ בתפלה "לא בצר" אז אין לו צרים מלמעלה.

**רבי יוחנן אמר: לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו**, שיסייעוהו מלאכי השרת לבקש רחמים, **70** **ואל יהו לו צרים מלמעלה**. שלא יהיו לו מקטרגים בשמים. **71**

**70.** כתב הרש"ש שמזה יש ללמד זכות על הפזמון "מלאכי רחמים" "חנו נא פני קל" וכן על "מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים" וכיוצא באלו שרבים פקפקו בזה. וראה שם מה שכתב עוד. **71.** המאירי מפרש שיהיו הכל מאמצין את כחו שישתדל שיהיו לו הרבה אוהבים שאין לך אוהב שאין לו מקום, ואמרו אל ימעט בעיניך שונא אחד ואל ירבו בעיניך אלף אוהבים.

שהוא מפרש את הכתוב "היערוך שועך", שאם באת לערוך תפילתך, תערכנה באופן שתהיה "לא בצר", שלא יהיו לך צרים, "וכל מאמצי כח", שכולם יהיו במאמצי כחך.

שנינו במשנה: **מנין שכיפר לו וידויו**.

**תנו רבנן: מנין שכיפר לו וידויו לעכך?**

**שנאמר "ויאמר לו יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' היום הזה".** ודרשינן, רק היום הזה אתה עכור, ואי אתה עכור לעולם הבא. משום שנתכפר לו העון על ידי וידויו.

ועוד ראייה, **וכתיב** [דברי הימים א' ב' ו'] **"ובני זרח זמרי** [הוא עכן כפי שיתבאר לקמן], **ואיתן והימן וכלכל ודרדע, כולם חמשה "**

**מאי "כולם חמשה"?**

לומר לך, שכולן חמשה הן לעולם הבא. שכלל הכתוב את עכן עם שאר אחיו, שהיו צדיקים. משמע שגם הוא יש לו חלק לעולם הבא.

ודנה הגמרא: **כתיב זמרי וכתיב עכן.** כאן הוא נקרא זמרי [שלא נמנה כאן בן לזרח בשם עכן, ומן הסתם הוא זמרי], **72** ואילו בספר יהושע הוא נקרא עכן שנאמר שם "עכן בן זרח"?

**72.** ששמות ארבעה האחרים מצינו בהם שהיו חכמים, ועל כרחך שהוא זמרי, ונקרא כן משום שעשה מעשה זמרי. מהרש"א.

**רב ושמואל** מיישבים את המקראות, שאכן זמרי הוא עצמו עכן, ולמה הוא נקרא בשני שמות -

**חד מהם אמר: זמרי שמו, ולמה נקרא שמו זמרי?** משום שעשה מעשה זמרי. שהיה נואף, ואף עכן בעל נערה המאורסה, כמבואר לעיל.

ועוד שנענשו ישראל בעונו כמו שנענשו על ידי זמרי שנפלו ארבעה ועשרים אלף, וכאן נפלו רובה של סנהדרין.

**וחד מהם אמר: זרח שמו, ולמה נקרא שמו עכן?** משום **שעיכן**, גילגל עליהם זכרון עונותיהן של ישראל ["עיכן" מלשון נחש, שמתגלגל סביב עצמו].

שנינו במשנה: **אם אינו יודע להתוודות** אומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עונותי. **רבי יהודה אומר:** אם היה יודע שהוא מזומם אומר: תהא מיתתי כפרה על כל עונותי חוץ מעון זה. אמרו לו: אם כן, יהו כל אדם אומר כן כדי **לנקות עצמן.**

ודנה הגמרא: **וינקו עצמן!** ומה איכפת לן שכל אדם יאמר כן כדי לנקות עצמו?

ומתרצת הגמרא: **כדי שלא להוציא לעז על בתי דינין ועל העדים** שדנוהו למיתה בחנם.

**תנו רבנן: מעשה באדם אחד שיצא ליהרג במיתת בית דין, אמר: אם יש בי עון זה, לא תהא מיתתי כפרה לכל עונותי! ואם אין בי עון זה תהא מיתתי כפרה לכל עונותי, ובית דין וכל ישראל מנוקין מעון הריגתי, שהרי העדים הטעו אותם, והעדים לא תהא להם מחילה לעולם.**

**וכששמעו חכמים בדבר, אמרו: להחזירו ולא להורגו אי אפשר, שהרי כבר נגזרה גזירה, שנגמר הדין. 73 אלא יהרג, ויהא קולר [האשמה] תלוי בצואר העדים.**

**73.** רש"י. ולכאורה גם קודם שנגמר הדין אי אפשר לעדים לחזור בהם מעדותן והיו צריכים לגמור דינו ולהורגו, אלא שקודם גמר הדין כיון שהיו רואים הבית דין שהוא דין מרומה היו מרבים בחקירות ודרישות כדי לא להמיתו. ועוד יש לפרש שכבר נגזרה גזירה מן התורה שנאמר "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". עיון יעקב. הר"ן מפרש שכבר נגזרה גזירה היינו שאמרה תורה שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. והקשתה הגמרא שלמה צריך לומר שהיא גזירה בלי טעם והרי יש טעם בדבר שלא להאמינם במה שהם חוזרים מדבריהם הראשונים שמן הסתם אינם חוזרים בגלל שהדבר אינו אמת אלא מפני שאומרים בלבם מה לנו לחוב בדמו של זה? ומתרצת הגמרא שמדובר באופן שהם נותנים טעם לדבריהם למה הם חוזרים בהם, ואף על פי כן אינם נאמנים מפני שנגזרה גזירה שאינו חוזר ומגיד.

והוינן בה: **פשיטא** שלא יחזירוהו מליהרג, **כל כמיניה!!** וכי יש לו כח להיות נאמן נגד העדים? וגם למה לנו לחשוך כלל בעדים שאנו אומרים שהקולר יהא תלוי בצוארם? ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** להשמיענו, אלא כגון **דקא הדרי בהו סהדי**. שהעדים חזרו בהם מעדותם.

ומקשה הגמרא: **וכי הדרי בהו מאי הוי?** מה בכך שהם חזרו בהם מעדותם, הרי קיימא לן: **כיון שהגיד העד, שוב אינו חוזר ומגיד** היפוך מעדותו. ואם כן, לא היה לנו אפילו לחשוך בהם ששיקרו בתחילה בעדותם, כי שמא חזרו בהם משום שאינם רוצים שעל ידם יהרג אדם?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא, דאף על גב דקא יהבי טעמא למילתייהו**, שהעדים נותנים טעם למה העידו בתחילה לחובתו, שאומרים בגלל סיבה פלונית היינו שונאים אותו, בכל זאת אין שומעים להם להחזירו. **74**

**74.** כתב החתם סופר בתשובה [אבן העזר א עה] שמאריכות הלשון של הגמרא "כי הוא מעשה דבעיא מיכסא" משמע שדוקא בכגון העובדא הזאת שאפילו לפי דבריהם האחרונים של העדים וטעמם לא היה ראוי להם לעשות כך שמרוב קצפם ושנאתם על שמעון בן שטח לא היה להם להעיד שקר בבנו. ולכן אנו אומרים שהגדה ראשונה היא העיקר ואין לזוז ממנה והקולר תלוי בצואר העדים, אבל אם הם נותנים טעם כזה שהיה ראוי באמת להעיד שקר בתחילה ואילו היו באים לפנינו היינו אומרים להם צאו והעידו שקר, אם כן אפשר שהגדה הראשונה מעיקרא לא הוי הגדה כלל וכששמע טעם כזה בחזרתם נקבל

הטעם מהם ולא יהרג הנידון, או שאפילו אם יהרג מכל מקום, לא נוציא לעז על העדים לומר שהקולר תלוי בצוארם. בספר חמדת ישראל [מפתחות והוספות טו א] דן שאם העדים יודעים שהעידו שקר הם יכולים להצילו ממיתה על ידי שלא יסכימו להורגו בעצמם או שיברחו, ואז יפטר ממיתה, משום שאי אפשר לקיים "יד העדים תהיה בו בראשונה", כמבואר לקמן [מה ב] בנקטעה יד העדים שהוא פטור מטעם זה, ואם כן חובה עליהם לעשות כן כדי להצילו.

## [כי ההוא מעשה דבעיא מיכסא]. 75

75. רש"י מביא שהמעשה היה במוכס ישראל רשע שמת, ובו ביום מת אדם גדול בעיר, ושני המטות יצאו יחד ללויה. ובאמצע הלוייה באו עליהם אויבים וברחו כולם והשאירו את המטות לבד, מלבד תלמיד אחד שנשאיר ליד מטת רבו. וכשחזרו כולם לאחר מכן החליפו את מטותיהם בטעות, וכל גדולי העיר ליוו וקברו את המוכס כאילו הוא החכם, וקרובי המוכס קברו את החכם, ולא הועילו כל צעקותיו של אותו תלמיד שהמטות הוחלפו. ונצטער אותו תלמיד מאד, מה חטא רבו ליקבר בבזיון, ומה זכה אותו רשע ליקבר בכבוד גדול כזה. ונראה לו רבו בחלום ואמר לו שלא יצטער, והראה לו שהוא בגן עדן בכבוד גדול, ואילו המוכס מצטער מאוד בגיהנם עד שהציר של דלת הגיהנם סובבת באזנו. ומה שהוחלפו המטות הוא עונש בשבילו על ששמע פעם אחת גנות של תלמיד חכם ולא מיחה. ואילו המוכס קיבל את שכרו על שפעם אחת הכין סעודה לשר העיר ובסוף הוא לא הגיע, וחילק המוכס את הסעודה לעניים. שאל אותו התלמיד: עד מתי יהא נידון אותו המוכס בדין קשה כזה? השיב לו רבו: עד שימות שמעון בן שטח ויכנס תחתיו לגיהנם! משום שאינו עושה דין בנשים כשפניות שבאשקלון. הלך אותו תלמיד וסיפר את הדברים לשמעון בן שטח, והוא החליט לעשות מעשה. הלך ואסף שמונים בחורים בעלי כח ביום גשמים, ונתן לכל אחד כד גדול והכניס לתוכו טלית מקופלת שלא תירטב. ואמר להם שיבאו עמו אל המכשפות שהיו אף הן שמונים במספר, וכשיכנסו אליהן יזדרזו כל אחד ויריס מכשפה אחת מן הארץ שאז בטל מהן כח הכישוף, ויוכלו לעשות בהם דין. הגיע שמעון בן שטח למקום המכשפות וביקש ליכנס, שאלו אותו המכשפות מי הוא? ענה להם: מכשף אני, ובאתי לנסות את יכלתכם בכשפים. שאלו אותו: איזה כשפים הבאת עמך? ענה להם שהוא יכול להביא להם עתה שמונים בחורים עטופי טליתות מנוגבות למרות הגשם שבחוץ. אמרו לו: הבא אותם ונראה! יצא אליהם החוצה ורמז להם, מיד הוציאו כולם את טליתותיהם מהכדים ונתעטפו בהם ונכנסו, וכל אחד אחז במכשפה אחת והרים אותה, וכך הוציאו את כולן ולו אותן. ביקשו הקרובים של אותן המכשפות לנקום את נקמת קרוביהם, והעמידו מתוכם שני עדי שקר שיעידו על בנו של שמעון בן שטח שהוא חייב מיתה, ונגמר דינו בבית דין למיתה. וכשהוציאו אותו ליסקל, אמר "אם יש בי עון זה לא תהא מיתתי כפרה, ואם אין בי עון זה תהא מיתתי כפרה על כל עונותי וקולר יהא תלוי בצואר העדים". שמעו העדים וחזרו בהם מעדותם, ונתנו טעם לדבריהם שרצו לנקום בשמעון בן שטח על שהרג את קרוביהם. ואף על פי כן לא פטרו אותו מסקילה.

## מתניתין:

היה רחוק מבית הסקילה ארבע אמות כשהגיעו כבר קרוב ארבע אמות לבית הסקילה, 76 מפשיטין אותו את בגדיו שסוקלים אותו ערום מן הטעם שנתבאר בגמרא לעיל [מג א] שדורשים "אותו" בלא כסותו.

76. שבתוך ארבע אמות נחשב כבית הסקילה עצמו, ואין ראוי שיעמוד לבוש בבית הסקילה שלא יאמרו בכסותו הוא נסקל. יד רמה.

האיש מכסין אותו מלפניו את מקום ערותו.

והאשה שיוצאה ליסקל מכסין אותה מלפניה ומאחריה, דברי רבי יהודה.

וחכמים אומרים: האיש נסקל ערום [כלומר רק עם כיסוי מלפניו] אבל ואין האשה נסקלת ערומה כלל אלא היא נסקלת בבגדיה.

## דף מה - א

### גמרא:

תנו רבנן: האיש מכסין אותו פרק אחד כלומר מעט ממנו 77 מלפניו.

77. עוד פירוש מביא רש"י שפרק אחד היינו חתיכת בגד.

והאשה מכסין אותה שני פרקים בין מלפניה בין מלאחריה, מפני שכולה ערוה, כיון שמקום הערוה נראה גם מאחוריה, דברי רבי יהודה.

וחכמים אומרים: האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה.

ודנה הגמרא: מאי טעמייהו דרבנן שהאשה אינה נסקלת ערומה?

ומתרצת הגמרא: דאמר קרא [ויקרא כד יד] "ורגמו אותו".

מאי "אותו"? מה בא למעט שרק אותו ולא אותה?

אילימא שרוגמים רק אותו ולא אותה, שהאשה אינה נידונית כלל בסקילה?

אי אפשר לומר כן. והכתיב להדיא [דברים יז ה] "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא, וסקלתם באבנים, ומתו"!

אלא מאי בא למעט "אותו"? לומר, רק אותו סוקלין בלא כסותו [ש"אותו" משמע כמות שהוא ערום]. הא אותה סוקלין בכסותה.

ואילו רבי יהודה אומר, "אותו" אינו בא למעט "אותה", אלא בא לומר את עצם הדין, "אותו" - בלא כסותו. שנסקל ערום.

ומאחר שאין כאן מיעוט לאשה, ממילא אנו חוזרים לכלל, שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, והלכך לא שנא איש ולא שנא אשה נסקלים ערומים.

ודנה הגמרא: **למימרא דרבנן חיישי להרהורא ורבי יהודה לא חייש להרהורא!** האם נפרש את מחלוקתם שרבנן סוברים שאנו חוששים שמא יבואו אנשים להרהר באשה כשיראו אותה נסקלת ערומה, שאחרת לא היו אומרים רבנן שהאשה אינה נסקלת ערומה, שאף על פי שהתורה אינה מחייבת לסוקלה ערומה, אך אנו היינו צריכים מעצמנו לעשות כן כדי שתמות מהר ולא תצטער. **78**

**78.** רש"י. ונתכוין לבאר, שהרי רבנן ממעטים מקרא את האשה מליסקל ערומה ומה הראיה שרבנן חוששים להרהר. אך התוס' בסוטה [ח א] ד"ה האיש הקשו שהפסוק ממעט שאסור לנוול את האשה ואם כן איך נסקלה ערומה שבכך אנו עוקרים בידיים את הכתוב? ולכן תירצו שגם רבנן מודים לרבי יהודה ש"אותו" אינו בא למעט נשים אלא לדרוש את עצם הדין של בלא כסותו, ולא שמענו מן התורה מה דין האשה, והרשות ביד בית דין לעשות כראות עיניהם. ובוזה נחלקו רבנן ורבי יהודה מה עדיף לעשות בה, וסברה הגמרא עתה שהם חולקים בחשש הרהור, ולמסקנא הם חולקים איזה מיתה יפה לה, אם שתמות מהר על ידי שתיסקל ערומה או עדיף לה שלא תתבזה ליסקל ערומה. תוס' שם וכאן ד"ה הא.

ואילו רבי יהודה סובר שאין חוששין להרהור של האנשים ולכן הוא מתיר לסוקלה ערומה?

הרי אי אפשר לומר כן! **והא איפכא שמענא להו.** במקום אחר מצינו סברותיהם הפוכות בענין החשש להרהור.

**דתנן** במסכת סוטה [ז א]: **הכהן אוהז בבגדיה של הסוטה במקום הצוארון, ומושך, אם נקרעו הבגדים קרע רגיל - נקרעו, ואינו צריך לחשוש לכך. ואם נפרמו לקרעים רבים - נפרמו.**

**עד שהוא מגלה את לבה. וכן סותר את קליעות שיערה.**

וכל זאת כדי לבייש את הסוטה.

**רבי יהודה אומר: אם היה לבה נאה - לא היה הכהן מגלהו. ואם היה שיערה נאה לא היה סותרו.** משום שאנו חוששים להרהור עבירה של הסובבים.

הרי שסברתם כאן הפוכה, שרבנן אינם חוששים להרהור, ואילו רבי יהודה הוא שחושש להרהור.

ומתרצת הגמרא: **אמר רבה: התם בסוטה היינו טעמא** שרבי יהודה חושש להרהור, כי **שמא תצא הסוטה מבית דין זכאה.** שהמים יבדקו אותה שהיא טהורה, ואז **יתגרו בה פרחי כהונה** [צעירי כהונה שרואים אותה כך בעזרה], וירדפו אחריה כל ימיה.

אבל **הכא, הא מקטלא.** הרי מיד היא נסקלת, ולכן אין חשש שיהרהרו בה.



**וכי תימא אתי לאיתגרוי באחרנייתא**, אם תאמר שיש חשש שעל ידי שראו אותה ערומה יתגרה יצרם בנשים אחרות?

הרי **אמר רבה: גמירי** מסורת בידי מרבתי **שאינ יצר הרע שולט אלא במי שענינו רואות**.

ולכן אין חשש שיתגרו בנשים אחרות.

**אמר רבא: וכי רק דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא**, ואילו **דרבנן אדרבנן לא קשיא?**

וכי הקושיה היתה רק סתירה בדברי רבי יהודה? הלא גם בדעת רבנן יש סתירה, ועליה לא מתרץ רבה.

**אלא, אמר רבא: דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, כדשנין**, כפי שתירץ רבה.

**דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא**. משום **דאמר קרא** [יחזקאל כג מח] **"ונוסרו כל הנשים, ולא תעשינה כזמתכינה"**. יש מצוה לבייש את הסוטה ולגלות את לבה כדי שיקחו ממנה נשים אחרות מוסר להיות צנועות, ואפילו על הצד שהיא טהורה ולא זינתה, מכל מקום, היא נהגה בפריצות, כשנסתרה עם איש אחר.

אבל **הכא, אין לך ייסור גדול מזה**. שרואות הנשים כיצד היא נסקלת, ולכן אין צורך לביישה עוד ולסוקלה ערומה. ולעולם אין הטעם משום חשש הרהור.

**וכי תימא ליעביד בה תרתי**, אם תקשה עדיין, שגם לגבי נסקלת נאמר שישקלוה ערומה כדי שיהא ייסור לנשים בכך שהיא מתבזית בנוסף על הריגתה? **79**

**79**. לכאורה היה אפשר לתרץ, שרבנן חוששים להרהור לכן בסקילה כיון שמתקיים בה ייסור על ידי עצם ההריגה אין לסוקלה ערומה כדי להוסיף ייסור. מה שאין כן בסוטה שאם לא יגלה את לבה לא יתקיים כלל הייסור לכן אין חוששים אצלה להרהור? וצריך לומר שהגמרא סברה שאם אך היה חשש הרהור לא היינו חוששים לקיים ייסור לגבי סוטה [וכמו שכתבו התוס' בסוטה [ח א] ד"ה אם לדעת רבי יהודה שאם היה לבה נאה לא היה מגלה שאף על פי שהוא גזירת הכתוב לגלות את לבה, מכל מקום, בגלל חשש הרהור אפשר לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה] ועל כרחך שרבנן אין חוששין כלל להרהור, ואם כן מדוע שלא נעביד בה תרתי. תורת חיים.

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: אמר קרא "ואהבת לרעך כמוך" - ברור לו מיתה יפה! ואל תבזהו**. **80**

80. יש מפרשים את הדרשא משום שהכתוב על כרחך מדבר לאחר מיתה שאילו מחיים לא שייך לומר "כמוד" שהרי חייך קודמין. ויש מפרשים משום שלמעלה נאמר "לא תקום ולא תטור" ולשון נקמה היינו מיתה כמו שדרשו לקמן [נב ב] מ"והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית". תוס' ד"ה ברור.

ומקשה הגמרא: **לימא דרב נחמן תנאי היא!?**

האם נאמר שדרשת רב נחמן, שצריך לברור לו מיתה יפה, שנויה במחלוקת תנאים? שהרי לכאורה רבי יהודה חולק על זה, שהוא סובר שסוקלין אותה ערומה, למרות שהיא מתבזית בכך.

ומתרצת הגמרא: **לא, אלא דכולי עלמא אית להו דרב נחמן** כולם מסכימים עם דרשתו.

**והכא, בהא קמיפלגי** רבנן ורבי יהודה:

**מר סבר: בזיוני דאיניש עדיפא ליה טפי מניחא דגופיה.**

רבנן סוברים, קשה לו לאדם בזיונו יותר מצער גופו, ולכן עדיף לה לאשה ליסקל כשהיא לבושה בבגדים ולא להתבזות, למרות שזה גורם לה צער שתמות יותר לאט. וזו היא המיתה יפה שאנו בוררים לה.

**ומר סבר: ניחא דגופיה עדיף מבזיוני.** קשה לו לאדם יותר לסבול את צער הגוף מאשר לסבול בזיונות, ולכן ברירת המיתה היפה היא בכך שתיסקל ערומה כדי שתמות מהר, למרות שהיא מתבזית על ידי כך.

## מתניתין:

**בית הסקילה היה גבוה שתי קומות** של קומת איש, ומשם מפילים אותו לארץ.

**אחד מן העדים דוחפו על מתניו** כלומר מאחוריו.

ואם **נהפך על לבו**, נפל ופניו לארץ, **הופכו** העד **על מתניו**, שגבו יהיה לארץ, לפי שגנאי הוא לו שישכב כך ופניו לארץ.

ואם **מת בה** מהנפילה לבד, **יצא**. נתקיימה בו מצות סקילה.

ואם **לאו**, לא מת עדיין, הרי העד **השני נוטל את האבן ונותנו על לבו**, שליכה בכח על לבו.

**אם מת בה, יצא.**

**ואם לאו, רגימתו בכל ישראל, שכל ישראל מוסיפים לרוגמו באבנים.**

**שנאמר [דברים יז ז] "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו, ויד כל העם באחרונה".** 81

81. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות [פרק ז ג] שהטעם הוא לפי שהעדים הדבר ברור אצלם כיון שראוהו בחושיהם, ואילו אצלנו אינו אלא ספור שהרי איננו יודעים אלא משום ששמענו מהעדים, ולפיכך ציזה ה' שיהיו העדים עצמם ממונים על הדבר, וזה דבר נפלא.

## **גמרא:**

**תנא: וקומה שלו.** יש להוסיף על גובה בית הסקילה גם את גובה קומתו של הנסקל עצמו, לפי שהיו מפילים אותו כשהוא עומד ולא כשהוא יושב. ונמצא שביחד עם שתי הקומות של בית הסקילה, **הרי כאן שלש** קומות.

ודנה הגמרא: **ומי בעינן כולי האי?** וכי צריך כזה גובה כדי לגרום למיתה?

**ורמינהו** סתירה מהא דתנן במסכת בבא קמא [נ ב]: אחד החופר בור או שיח או מערה ונפל שמה שור או חמור, חייב. אם כן, למה נאמר בתורה "בור!" לומר לך, **מה בור, שהוא כדי להמית**, כשם שבבור יש בו עומק מספיק כדי להמית דהיינו **עשרה טפחים**, שהרי סתם בור הוא לפחות עמוק עשרה טפחים, **אף כל** סוגי החפירות, צריך שיהא **בה כדי להמית**. דהיינו שעומקו יהיה לפחות **עשרה טפחים**. ובפחות מזה אין חייבים עליו.

הרי שנפילה מגובה של עשרה טפחים בלבד די בה כדי לגרום למיתה, 82 ומדוע היה צריך להפיל את הנסקל מגובה שתי קומות? 83

82. לכאורה יש לחלק בין שור לאדם, אלא שהגמרא דורשת לגבי בור "שור ולא אדם" משמע שלולי המיעוט היה חייב גם על אדם בבור כזה שהוא חייב על שור, שדוחק הוא לפרש הפסוק: שור במקום שראוי למות בו ולא אדם אפילו במקום שהוא ראוי למות בו. תוס' ד"ה ורמינהו ותוס' הרא"ש. 83. אף על פי שבגובה עשרה אינו ודאי שימות הרי גם בגובה שלש קומות אינו ודאי שימות שהרי יש גם מצות סקילה אלא שדי שיש אפשרות שימות, ואם כן יספיק גם גובה עשרה. ומתרת הגמרא שבעשרה גם אם ימות יצטער הרבה לפני שימות, מה שאין כן בגובה שלש קומות. הנצי"ב.

ומתרת הגמרא: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אמר קרא "ואהבת לרעך כמוך"**

- **ברור לו מיתה יפה!** שימות מהר ויקל עליו צערו, ולכן מפילים אותו מגובה כה רב.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, ליגבהיה טפי!** נעשה את בית הסקילה גבוה עוד יותר, ונקל עליו יותר את המיתה? **84**

**84.** קשה אם יגביהו יותר ודאי ימות מהדחיפה לבד, ואם כן לא יתכן לעולם סקילה, ולמה כתבה התורה סקילה כלל. ערוך לנר.

ומתרצת הגמרא: **משום דמינוול.** אם יהיה גבוה מדי יבוא לידי בזיון שגופו יתרסק לאברים.

שנינו במשנה: **אחד מן העדים דוחפו.**

**תנו רבנן: מנין שבדחייה?** אותם הנוגעים בהר סיני בשעת מתן תורה שנאמר עליהם "לא תגע בו יד כי סקל יסקל או ירה יירה", מנין שהם נידונים להריגה בדחיפה ממקום גבוה?

**תלמוד לומר "ירה"**, לשון השלכה, כמו שנאמר "ירה בים".

**ומנין שהם נידונים בסקילה?**

**תלמוד לומר "סקל"**, לשון רגימה באבנים, כמו שנאמר "וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה".

**ומנין שבסקילה ובדחייה?** שאם לא נהרג באחד מהם כגון שדחפוהו ולא מת יעשו בו את שניהם?

**תלמוד לומר "סקל יסקל או ירה יירה"** ומכפל הלשון שלא נכתב "כי סקל או ירה" אנו מרבים שלפעמים עושים בו את שניהם. **85**

**85.** אף שסקילה נאמרה תחילה מכל מקום, עושים אותה בסוף כיון שמצינו שהסקילה סמוכה למיתה שנאמר "וסקלתם באבנים ומתו". תוס' ד"ה מנין שבדחיה.

**ומנין שאם מת בדחייה בלבד יצא ואין צריך עוד לסוקלו?**

**תלמוד לומר "או ירה יירה"** ה"או" בא לחלק שלא צריך תמיד את שניהם אלא לפעמים או זה או זה.

**מנין שאף לדורות כן** שבכל חייבי סקילה עושים גם כן דחייה למרות שלא נאמר בהם רק סקילה?

## דף מה - ב

**תלמוד לומר "סקל יסקל" או ירה יירה** בלשון עתיד, שלא נאמר "סקל סקל ירה ירה", ובא ללמד שגם לדורות יעשו כן. 86

86. והיה יכול לכתוב לשון עתיד רק בירייה שהרי על סקילה אין צריך ללמוד על העתיד שהרי נאמר במפורש "וסקלתם באבנים", אלא אגב הירייה נאמר לשון עתיד גם על הסקילה. בנין שלמה.

שנינו במשנה: **ואם לאו עד השני נוטל את האבן** ונותנו על לבו.

ודנה הגמרא: כיצד יתכן שהעד השני לבד **נוטל** את האבן, והרי היא היתה כבידה מאוד?

**והתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: אבן היתה שם** בבית הסקילה שכוונתה היה **משוי** [כמשא] **שני בני אדם**.

היה **נוטלה ונותנה על לבו** של הנסקל. **אם מת בה יצא**.

ואיך ירים אותה אדם אחד לבדו?

ומתרת הגמרא: **ולייטעמיך**, שאתה מקשה מהברייתא, **תיקשי לך היא גופא** אם כן, הברייתא עצמה מוקשית, שאיך יתכן שאבן שהיא **משוי שני בני אדם**, יהא **נוטלה** אדם אחד **ונותנה על לבו**?

**אלא** על כרחך, אתה צריך לפרש **דמדלי לה בהדי חבריה**, **ושדי לה איהו**. שחבירו מסייע בידו להרים את האבן, ואחר כך הוא זורק אותה לבד על הנסקל, **כי היכי דתיתי מרזיא**, כדי שהזריקה תהא בכח גדול, ששנים אינם יכולים לזרוק בבת אחת בכח, כי כשזה זורק השני מעכבו, אבל היחיד יכול לזרוק בכל כחו. 87

87. לכאורה קשה, אם צריך טעם על מה שרק אחד סוקל אם כן מה טעם שרק אחד מהעדים דוחפו ולא שניהם, ועוד שאם ימות על ידי הדחיפה לבד נמצא שלא נתקיים בו יד העדים רק יד אחד: ויש לומר שכיון שמצות התורה ששני העדים יתקוהו לכן צריך שאחד מהם יעשה את הדחיה והשני יעשה את הסקילה. שאם שניהם ידחפוהו ויסקלוהו, שמא תהא הדחיפה מכחו של אחד מהם בלבד ולאחר מכן כששניהם יסקלוהו גם תבא האבן מכחו של אותו עד עצמו שדחפו, נמצא שהשני לא עשה כלום, לכן צריך שכל אחד יעשה פעולה אחרת. ערוך לר.

שנינו במשנה: **ואם לאו רגימתו** בכל ישראל.

ומקשה הגמרא: **והתניא: מעולם לא שנה בה אדם** שלא היו צריכים אף פעם לרגום אותו פעם שניה, כי תמיד הוא מת מהאבן הראשונה, ומה אומרת המשנה שלפעמים רגמוהו כל ישראל?

ומתרצת הגמרא: **מי קאמינא דעביד** וכי המשנה אומרת שכך היה **דאי מיצריך קאמינא** המשנה רק אומרת שאם אירע כך שלא מת מאבן אחת ירגמוהו כל ישראל.

**אמר מר בברייתא: אבן היתה** שם, ומשמע שאותה אבן היתה משמשת תמיד לרגימת חייבי הסקילה.

ותקשי: **והתניא: אחת אבן שנסקל בה, ואחת עץ שנתלה עליו** הנסקל לאחר סקילתו, **ואחד סייף שנהרג בו החייב הריגה, ואחד סודר שנחנק בו החייב חניקה, כולן נקברין עמו.** 88 וכיצד יתכן שאותה אבן שנסקל בה אחד תשמש שוב לסקילה?

88. רש"י מפרש שהוא נלמד מכפל הלשון "כי קבר תקברנו". וכתב ביד רמה שהטעם הוא כדי שלא יאמרו וזה העץ שנתלה עליו פלוני, וזה האבן שנסקל בה פלוני, וכמו שאמרו לקמן [נד א] לענין שסוקלין את הבהמה הנרבעת.

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא, דמתקני ומייתי אחריני חילופייהו.** כוונת הברייתא לומר, שתמיד היתה מזומנת שם אבן לסקילה, ולא שזו אותה אבן, אלא שכל פעם לאחר סקילה היו מיד מביאים אבן אחרת במקומה.

ומקשה הגמרא על מה שכתוב בברייתא שכולן היו **נקברין עמו.**

**והתניא: כל אלו אין נקברין עמו!?**

ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא: מאי "עמו"**

- **עמו בתפיסתו.** לא ממש אתו בקבר אלא בתוך ארבע אמותיו.

**אמר שמואל: נקטעה יד העדים** קודם שנסקל **פטור** מסקילה.

**מאי טעמא? משום דבעינא שצריך לקיים בו "יד העדים תהיה בו בראשונה** להמיתו", **וליכא.** הרי אי אפשר לקיים זאת, ולכן הוא נפטר מסקילה. 89 ומקשה הגמרא: **אלא מעתה, עדים גידמין דמיעקרא,** שגם קודם שהעידו היו קטועי יד, **הכי נמי דפסילי!?** וכי גם אז נפסלם מלהעיד?!

89. נראה שגם אם נקטעה רק ידו של אחד מהעדים, פטור. שהרי אם לא מת על ידי דחיפת העד הראשון צריך העד השני לסוקלו, וגם זה מדין "יד העדים תהיה בו בראשונה" ששני העדים קודמים לכל העם. נמצא שאם נקטעה ידו של העד השני לא יוכל להתקיים הדין הזה. אפיקי ים [א יט ב].

ואם כן, מדוע נקט שמואל דוקא נקטעה יד העדים רק לאחר שכבר העידו?

ומתוצאת הגמרא: **שאני התם**, בנקטעה לאחר עדותם, לכן הוא פטור, משום **דאמר קרא "יד העדים"** בה"א הידיעה, <sup>90</sup> שבשעת סקילה צריכה להיות להם אותה יד שהיתה להם **כבר** מתחילת עדותם.

<sup>90</sup> מהרש"ל. וראה הערה 100 שמהתוס' אין נראה כן.

אבל בנקטעה היד קודם עדותם, אין בכך חסרון שהרי זו היא היד שלהם מלכתחילה. <sup>91</sup>

<sup>91</sup> רש"י. משמע שאף שהם גידמים בכל זאת הם ממיתים אותו. אולם הרמב"ם בהלכות סנהדרין [נדח] פסק שבגידמים מעיקרא הורגים אותו אחרים. ויש להוכיח כרש"י שלפי הרמב"ם מה מקשה הגמרא מהמשנה שעדים אחרים מעידים שנגמר דינו על ידי פלוני ופלוני עדיו. והרי אפשר להעמיד באופן שהם מעידים שעדיו היו גידמים מעיקרא, אלא ודאי שגם אז צריכים עדיו להורגו. ערוך לנר.

**מיתיבי** מהא דתנן במסכת מכות [ז א]: **כל מקום שיעידוהו שנים שני עדים שיבואו בכל בית דין שהוא ויאמרו: מעידין אנו באיש פלוני שנגמר דינו בבית דין פלוני, ופלוני ופלוני היו עדיו, וברח לפני שהוציא והו ליהרג הרי זה יהרג בבית דין זה.**

והרי כאן ודאי שלא מתקיים בו "יד העדים תהיה בו בראשונה" שהרי העדים הראשונים אינם נמצאים כאן בכלל, ובהכרח שהתורה אמרה זאת רק למצוה בעלמא ואינו מעכב.

וקשיא לשמואל שפוטר את הנסקל כשנקטעה יד העדים? <sup>92</sup>

<sup>92</sup> הגמרא היתה יכולה להעמיד את המשנה הזאת ברצח או בכל הנסקלן שאין צריך בהם "קרא" "כדכתיב" [ראה הערה 94] ואם כן גם הדין של "יד העדים" אינו לעיכובא בהם, אלא שכיון שנאמר במשנה "כל מקום שיעידוהו שנים" משמע שמדובר בכל חייבי מיתות בית דין. רבינו יונה.

ומתוצאת הגמרא: **תרגמא שמואל**, שמואל מתרץ לשיטתו, **בהן הן עדיו**. שהעדים הללו המעידים עליו שנגמר דינו בבית דין פלוני, הם אותם עדים שהעידו עליו שם ונגמר הדין על פיהם, ולכן ניתן גם לקיים את הדין שיד העדים תהיה בו בראשונה. <sup>93</sup>

<sup>93</sup> קשה לפי זה הלשון "ופלוני ופלוני עדיו" שהיה צריך לומר "ואנחנו עדיו"? ומתרץ הערוך לנר על פי רבינו יונה בהערה הקודמת שבאמת אפשר היה להעמיד את המשנה באותם חייבי מיתות שאין יד העדים מעכבת בהם אלא שהלשון "כל מקום שיעידוהו שנים" משמע בכל חייבי מיתות, ואם כן יש לומר שבאמת המשנה נקטה לשון "ופלוני ופלוני עדיו" משום אותם חייבי מיתות שאין מעכבת בהם יד העדים אלא ששמואל מתרץ שעצם הדין של המשנה שייך בכל חייבי מיתות ובאופן של הן הן עדיו, ולכן נקטה המשנה "כל מקום שיעידוהו שנים". ובגבורת ארי על מכות [ז א] מתרץ, ששנים אלו המעידים עתה, הן עדיו שראו המעשה, אלא שהם מעידים שגם פלוני ופלוני הם עדים כמונו, וקמשמע לן שאף שאותם עדים אינם כאן בכל זאת די בעדים אלו לקיים מצות "יד העדים", ואין צריך שכל העדים יקיימו זאת. ואף שלענין הזמה כולם נחשבים ככת אחת שאינן נהרגין עד שיזומו את כולם. ורבינו יונה מביא שיש מפרשים שאמנם עדים אחרים מעידים שפלוני ופלוני היו עדיו שנגמר הדין על פיהם אלא שהם אומרים שהן הן עדיו היינו שהם נמצאים כאן לפנינו. ואם כן יכולים הם להורגו ולקיים "יד העדים תהיה בו בראשונה".

והוינן בה: **ומי בעינן קרא כדכתיב?** וכי בכל מקום שהתורה אומרת לעשות דבר בצורה מסויימת זה מעכב אפילו בדיעבד, גם כשאי אפשר לקיים את הדבר באותה הצורה?

**והתניא:** נאמר [במדבר לה כא] **"מות יומת המכה רוצח הוא"**.

**אין לי** ללמוד שהורגים את הרוצח **אלא במיתה הכתובה בו**, בסיף.

**מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו?**

**תלמוד לומר "מות יומת המכה"**. ודרשינן מכפל הלשון, להמיתו **מכל מקום**, במיתה אחרת.

הרי שאין צריך דוקא "קרא כדכתיב", אלא שאם אי אפשר לקיים את ציווי התורה כצורתו ניתן לקיימו גם בצורה אחרת.

ואם כן, מדוע פוטר שמואל כשאי אפשר לקיים את "יד העדים תהיה בו בראשונה"? ומתרתת הגמרא: **שאני התם** ברוצח, **דאמר קרא "מות יומת"** שבפירוש ריבתה התורה שאין צריך דוקא להורגו במיתה הכתובה בו.

אבל היכן שאין לנו ריבוי מפורש, צריך דוקא "קרא כדכתיב".

ודנה הגמרא: **וליגמר מיניה?** מדוע שלא נלמד משם לכל התורה שאין צריך "קרא כדכתיב"?

ומתרתת הגמרא: **משום דהוה רוצח, וגואל הדם, שני כתובין הבאין כאחד**, שבשניהם אין צריך "קרא כדכתיב", **וכל שני כתובין הבאין כאחד, אין**

**מלמדין! 94**

**94.** וגם המאן דאמר שסובר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין, מודה כאן, משום שיש ארבעה כתובים הבאים כאחד שלכולי עלמא אין מלמדין. שגם בכל הנסקלין שנאמר בהם "מות יומתו" דורשת הגמרא לקמן [נג א] כמו ברוצח שאם אי אפשר לסוקלם שימיתום בכל מיתה שאפשר, וכן בעיר הנדחת דורשת הגמרא בבבא מציעא [לא ב] כן מדכתיב "הכה תכה". תוס' ד"ה משום.

ומבארין: **רוצח - הא דאמרן**. שהתורה ריבתה להמיתו בכל מיתה שאפשר.

**גואל הדם מאי היא?** היכן מצינו בגואל הדם שאין צריך "קרא כדכתיב"?

**דתניא:** נאמר [שם יט] **"גואל הדם ימית את הרוצח בפגעו בו"**. **95**



95. רש"י מפרש ברוצח שהרג בשגגה. ותמה עליו הרמב"ן במנין המצוות [מצות עשה יג] שהרי המקרא הזה מדבר ברוצח במזיד שנאמר לאחר מכן "ואם בפתע בלא איבה הדפו"? ובמגילת אסתר שם מיישב דעת רש"י שסובר שהפסוק הזה בהכרח מדבר בשוגג שהרי ברוצח מזיד מוטל על הבית דין להורגו על ידי העדים, ומה שייד גואל הדם לכאן. ואמנם כל הענין מדבר שם במזיד, אך הפסוק של גואל הדם לבד מדבר בשוגג, ועירוב פרשיות כתוב כאן. והרמב"ן שם מפרש שהמצוה היא שגואל הדם ירדוף אחר הרוצח שהרג במזיד וינקום ממנו נקמתו ויביאנו לבית דין ויומת כמשפטו, ואם בית דין אינם יכולים להורגו יהרגנו גואל הדם.

למדנו שמצוה בגואל הדם שקרובו של הנרצח ימית את הרוצח.

**ומנין שאם אין לו גואל, שבית דין מעמידין לו גואל?**

**שנאמר "בפגעו בו"**, משמע שכל הפוגע בו יכול להורגו, **מכל מקום**, ואפילו אינו גואל הדם אלא שהועמד במקומו. 96

96. על פי רבינו חננאל.

**אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: ומי לא בעינן וכי בכל התורה לא אמרינן שצריך דוקא "קרא כדכתיב"?**

**והתנן לגבי בן סורר ומורה [לקמן עא א]: היה אחד מהן אביו או אמו גידם או אילם או חיגר [צולע] או סומא או חרש, אינו נעשה בן סורר ומורה. שנאמר "ותפשו בו" - ולא גידמין. שאינם יכולים לאחוז בו בידיהם.**

**"והוציאו אותו" - ולא חיגרין, שאינם יכולים להוציאו.**

**"ואמרו" - ולא אילמין.**

**"בננו זה", משמע שרואים אותו שזהו בנם - ולא סומין.**

**"איננו שומע בקולנו" - ולא חרשין, שאינם יכולים לדעת אם הוא שומע בקולם או לא, שגם אם הוא אומר שאינו מקבל את דבריהם, הם אינם שומעים זאת.** 97

97. רש"י. ורבינו יונה מפרש שהלימוד הוא מ"בקולנו" שמשמע שכל אחד מהוריו אומר שאינו שומע גם בקול השני, ואם היה חרש מנין לו שהשני ציוה כך לבנו. כתב המאירי שדברים אלו אף על פי שקבלה הם יש בהם צד טעם, לפי שהבעלי מומים אכזריות מצויה בהם יותר משאר בני אדם, ושמא מדת אכזריותם הביאה את בנם לכך.

ומוכיח מר קשישא בריה דרב חסדא: **מאי טעמא**, מדוע המשנה ממעטת את כל אלו מדין בן סורר ומורה? **לאו**, האם לא משום דבעינן "קרא כדכתיב". והרי זו ראייה לשמואל! ודוחה הגמרא: **לא** זה הטעם, אלא **שאני התם דכוליה קרא יתירא הוא.**

שהיה יכול הכתוב לומר "והוציאוהו אל שער העיר ההיא וסקלוהו". ולמה כל אריכות הדברים? 98 אלא, כדי לדרוש את כל המיעוטים הללו, ולעולם בעלמא, לא בעינן "קרא כדכתיב".

98. הקשה הרע"א: הרי צריך לכתוב שמצוה על אביו ואמו שיתפסו בו ויאמרו בנינו זה סורר ומורה? וביד רמה כתב שזה פשיטא שעד שלא יאמרו את טענותיהם לא יהרגוהו בית דין. והערך לנר מתרץ, שכיון שלענין "ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אותו" לא שייך לומר לכתחילה שמאי דהוה הוה, ועל כרחך שהוא בא לומר שהא לעיכובא אם כן גם המשך הפסוק "ואמרו בנו זה" אף ששם שייך לומר שמצוה לכתחילה שיאמרו כן, אמרינן שגם שם הוא בא לעיכובא.

**תא שמע** להוכיח שבכל התורה בעינן "קרא כדכתיב", מהא דתניא לגבי עיר הנדחת: **אין לה לאותה עיר רחוב** [מקום שמתקבצין שם בני העיר] **אין נעשית עיר הנדחת**, משום שאי אפשר לקיים בה "ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחובה" **דברי רבי ישמעאל**.

**רבי עקיבא אומר**: אם **אין לה רחוב, עושין לה רחוב**, ואז עושין אותה עיר הנדחת.

ומוכיחה הגמרא: **עד כאן לא פליגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אלא דמר רבי ישמעאל סבר: רחובה דמעיקרא בעינן**, שהתורה מתכוונת לרחוב שהיה שם מקודם, ולא שנעשה עכשיו.

**ומר רבי עקיבא סבר: רחובה דהשתא נמי כדמעיקרא דמי**. שגם רחוב שנעשה עכשיו נחשב כאילו היה שם מקודם, וגם על ידו מתקיים הדין של "רחובה".

**אבל דכולי עלמא סוברים, דבעינן "קרא כדכתיב"**. שהדין של "רחובה" מעכב בעשיית עיר הנדחת. 99

99. לכאורה קשה, מנלן שרבי עקיבא סובר "קרא כדכתיב", שמא הוא סובר שכיון שאפשר לקיים "רחובה" על ידי שיעשו עכשיו רחוב, אם כן מצוה לעשות כן, שהרי לכולי עלמא לכתחילה צריך לעשות כדכתיב? ויש לומר, שגם רבי עקיבא מודה שלכתחילה אין נקרא "רחובה" אלא כשהיה רחוב מעיקרא, אבל כשעושים עכשיו הוא רק בדיעבד, ואם כן מוכח שאפילו בדיעבד מעכב "קרא כדכתיב". ערוך לנר.

ומתרצת הגמרא: **תנאי היא**. הדבר שנוי במחלוקת תנאים:

**דתנן במסכת נגעים**: אם **אין לו** למצורע **בהן יד ימנית, או בהן רגל ימנית, או אזן ימנית** ליתן עליהן מן הדם ומן השמן של קרבנותיו, הרי **אין לו** למצורע זה **טהרה עולמית**. משום שצריך לקיים את דין התורה כפי שכתוב והיינו דוקא על הבהונות הימניות והאזן הימנית. 100 **רבי אליעזר אומר**: **נותן את הדם ואת השמן על מקומו** של הבהן והאזן, **ויוצא** בכך ידי חובתו.

**100.** כתבו תוס' שהיינו דוקא כשנקטעה הבהן לאחר שנזקק המצורע לטומאה. שאם היה גידם מעיקרא הרי גם שמואל מודה שאינו מעכב בעדים שהיו גידמין מעיקרא. תוס' ד"ה אין. והקשה מהרש"ל עליהם שרק בעדים יש הבדל אם נקטעה ידם או שהיו גידמין מעיקרא כמבואר בגמרא שלומדין מזה שנאמר "יד העדים" עם ה"א, משמע יד שהיתה כבר, אבל במצורע אין חילוק כזה, וגם הלשון "אין לו בוהן" משמע שלא היה לו מעולם שאחרת היה כתוב "נקטעה בהן ידו". ובחות יאיר [קסז בסופו] הקשה להיפוך שאם במצורע אינו מעכב כשנקטעה הבהן מעיקרא משום שזהו הבהן שלו, אם כן גם כשנקטע לאחר מכן לא יעכב, שדוקא בעדים צריך להיות אותו יד שהיתה כבר אבל כאן במצורע לא נאמר שצריך להיות אותו בוהן שלפני כן? עוד הקשו שם התוס': איך מוכח מכאן דאמרינן "קרא כדכתיב" שהרי במצורע יש לימוד מיוחד "תהיה" שדורשים ממנו שכל עניני מצורע הם לעיכובא? ובתוס' הרא"ש תירץ, שהעיכוב הוא רק בעבודות של המצורע ולא על גוף המצורע. ובחזון איש הקשה על עצם הדמיון של הגמרא שהרי מתן בהונות הוא עיקר הטהרה ובודאי שהוא מעכב ואינו ענין ל"קרא כדכתיב"? וביאר, שהגמרא נקטה שעיקר טהרת המצורע היא על ידי שלש מתנות בשלש חלקי הגוף אלא שנבחרו לכך הבהונות והתנוך, ואם אין לו מסתבר שאין עיכוב בדבר שבשביל שאי אפשר לעשות מן המובחר אין לבטל הכל, אלא שאם בעינן "קרא כדכתיב" גם זה מעכב. חזון איש נגעים [יב כ].

### **רבי שמעון אומר: נותן על בהן ואזן שמאלו, ויוצא. 101**

**101.** רבי אליעזר סובר שעדיף לקיים לכל הפחות מצוות ימין, ורבי שמעון סובר שעדיף לקיים מצוות בהן מאשר מצוות ימין. יד רמה.

שני התנאים האחרונים סוברים, כי כאשר אי אפשר לקיים את ה"קרא כדכתיב", הוא אינו מעכב. **102**

**102.** הקשה החזון איש שם: מה הנידון כאן בסוגיא הלא מצינו בכל הש"ס שצריך קרא מיוחד לעכב ולא אמרינן "קרא כדכתיב", כגון לענין חליצה צריך לימוד מיוחד "ככה" שרקיקה וקריאת הפרשה מעכבת, וכן במנחות [כז א] דורשת הגמרא מפסוקים שארבעה מינים שבלולב וארבעה מינים שבמצורע מעכבים זה את זה, וכן לענין ביכורים צריך לימוד מיוחד שההנחה והקריאה מעכבת בהן. [והכלל שצריך "שנה הכתוב לעכב" אינו דוקא בקדשים אלא בכל התורה כפי שמוכח מכל הראיות הללו]? וביאר, שיש הבדל בין הנושאים: יש מצוות שכוללות כמה דברים ויש לדון בהם שרק אחד מהם הוא העיקר והשאר אינם רק למצוה ולא לעיכובא, כגון חליצה שאמרה התורה חליצת המנעל ורקיקה וקריאה, ואפשר לומר שחליצת המנעל היא המתרת את היבמה לשוק אלא שבשעת היתרה על ידי חליצת המנעל יש מצוה של רקיקה וקריאה, ואם לא עשאן חיסר מצוה אבל אינו מעכב בהיתר. וכן בביכורים אפשר שעיקר המצוה היא ההבאה, והקריאה וההנחה הם רק למצוה. ובארבעה מינים שבלולב יש מקום לומר שאם אין לו את כולם יטול לפחות אותם המינים שיש לו, שוכי מי שאינו יכול להביא דורון מרובה לא יביא דורון מועט. אבל זה ודאי שעל פחות משיעור אין צריך קרא לעכב כמבואר בתוס' במנחות [יט א] ד"ה ושאני, משום שפחות משיעור הוי שינוי במעשיו. ואם כן גם כל הדינים המוזכרים בסוגייתנו שצריך בהם "קרא כדכתיב" יש בהם שינוי בדבר שהוא עושה, כגון אם יהרגו אחרים את הנידון, עושה מה שלא נאמר בתורה, שהתורה אמרה שיהרגוהו העדים, וכן אם ימיתוהו במיתה שאינה כתובה בתורה, או אם יהרגו אחר ולא גואל הדם, או אם ישרפו שלל עיר הנדחת שלא ברחוב, בכל אלו יש שינוי בעצם המעשה שצוית התורה. ובבן סורר ומורה כיון שכל הכתוב "ותפשו בו" אינו מצוה אלא סיפור דברים, מסתבר שהוא לעיכובא הואיל ולא שייך לומר שהוא למצוה. והמאן דאמר שסובר לא בעינן "קרא כדכתיב" סובר שאינו דומה לפחות משיעור שודאי מעכב. אבל כאן עיקר כוונת התורה להרוג את הרוצח והבן סורר ואת עיר הנדחת, ולכן יש לומר שכל יתר הפרטים נאמרו רק למצוה ולא לעכב.

## **מתניתין:**

כל הנסקלין נתלין לאחר שנסקלו ומתו **דברי רבי אליעזר**.

**וחכמים אומרים: אינו נתלה אלא המגדף את השם והעובד עבודה זרה.**

**האיש תולין אותו כשפניו כלפי העם.**

**והאשה נתלית כשפניה כלפי העץ שנתלית עליו דברי רבי אליעזר.** 103

103. האיש נתלה כלפי העם כדי לרדותו, והאשה נתלית כלפי העץ כדי שלא לבזותה כל כך. יד רמה.

**וחכמים אומרים: רק האיש נתלה ואין האשה נתלית כלל.**

**אמר להם רבי אליעזר: והלא שמעון בן שטח תלה נשים [מכשפות] באשקלון?**

**אמרו לו חכמים: אין ראיה משם, שהרי שמונים נשים הוא תלה ביום אחד, והרי אין דנין נשים למיתה ביום אחד באותו בית דין, לפי שאי אפשר להם להפך בזכותו של כל אחד ואחד.**

וכיצד דן אותן שמעון בן שטח?

אלא ששמעון בן שטח עשה כן משום צורך השעה שהיו בנות ישראל פרוצות בכשפים ותלה אותן כדי לפרסם הדבר, ולכן גם דן את כולן ביום אחד כדי שלא יספיקו קרוביהם למנוע את הריגתן. 104

104. בירושלמי משמע שהרגן על ידי תליה [ולא שסקלם ואחר כך תלאן]. ומה שלא הוכיחו רבנן מזה גופא שהרגם במיתה שאינה מארבע מיתות שזו היתה הוראת שעה, משום שיש לדחות שדוקא בזה היו מוכרחים להגביה אותן מן הקרקע לבטל את הכישוף שלהן לכן תלאון. ערוך לנר. וראה שם עוד מה שתירץ על פי הרמב"ם.

## **גמרא:**

**תנו רבנן: נאמר [דברים כא כב] "וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ".**

**יכול כל המומתין נתלין?**

**תלמוד לומר בפסוק שלאחר מכן, "לא תלין נבלתו על העץ. כי קבור תקברנו ביום ההוא. כי קללת אלהים תלוי".** כלומר שהוא נתלה מפני שבירך את השם, וגנאי הוא כלפי מעלה שהעוברים ושבים מזכירים תמיד שפלוגי בירך את השם, ולכן צריך לקוברו.

הרי שהתורה מדברת כאן על עבירת מקלל.

ומכאן למדנו: **מה מקלל זה שעונשו בסקילה נתלה, אף כל מי שעונשו בסקילה נתלה דברי רבי אליעזר.**

**וחכמים אומרים:** כך אנו דורשים - **מה מקלל זה שכפר בעיקר אף כל מי שכפר בעיקר נתלה.**

ואין לך לרבות אלא העובד עבודה זרה בלבד, ולא את כל חייבי סקילה.

ומבאר הגמרא: **במאי קא מיפלגי?**

**רבנן דרשי כללי ופרטי.** בכל מקום שהתורה אומרת קודם בסתם ואחר כך מפרשת, דורשים רבנן במדת כלל ופרט.

**רבי אליעזר דריש ריבוי ומיעוט.** הוא דורש זאת במדת ריבוי ומיעוט.

וההבדל ביניהם הוא, שכלל ופרט - אין בכלל אלא מה שבפרט, דהיינו שהפרט מפרש את הכלל, שרק הוא ולא יותר, ואפילו דבר הדומה לפרט אינו מתרבה מן הכלל. **105**

**105.** קשה אם כן למה נכתב הכלל שהרי אינו מועיל כלום? ויש לומר שאם לא הכלל הייתי מרבה על הפרט עוד דברים בקל וחומר או בבנין אב. לכן בא הכלל לומר שלא נוסף על הפרט בשום מדה ממדות שהתורה נדרשת בהם. ר"ן.

ואילו ריבוי ומיעוט, המיעוט אינו עוקר לגמרי את הריבוי, אלא ממעטו קצת, שלא הכל בכלל אלא רק מה שנאמר במיעוט וכן כל הדומה לו. **106**

**106.** רש"י מוסיף שזה גם טעם ההבדל בין כלל ופרט וכלל לבין ריבוי ומיעוט וריבוי. שבכלל ופרט וכלל אנו מרבים את מה שדומה לפרט, ואילו בריבוי ומיעוט וריבוי אנו מרבים את הכל חוץ מדבר אחד שאנו ממעטים. משום שבכלל ופרט וכלל שלולי הכלל האחרון היינו אומרים שאין בכלל אלא מה שבפרט. לכן בא הכלל האחרון לרבות גם מה שדומה לפרט ולא יותר. אבל בריבוי ומיעוט וריבוי שגם לולי הריבוי האחרון היינו מרבים את כל מה שדומה למיעוט, עתה שנכתב ריבוי גם בסוף, הוא בא לרבות את הכל מלבד דבר אחד שאינו דומה בשום דבר למיעוט.

ואם כן, בעניננו **רבנן דרשי כללי ופרטי** דהיינו **"והומת ותלית"** - **כלל** שכל המומתין נתלין. **"כי קללת"** - **פרט** שרק המקלל נתלה.

**ואי הוּוּ מקרבי להדדי,** אילו היו הכלל והפרט סמוכים זה לזה, היינו דורשים אותו ככלל ופרט ממש, והוי **אמרינן:** **אין בכלל אלא מה שבפרט, הני אין מידי אחרינא לא** שרק המקלל בלבד נתלה ולא שום מומת אחר.

## דף מו - א

אבל **השתא, דמרחקי אהדדי**, מאחר שהכלל והפרט רחוקים זה מזה בשני פסוקים, **אהני לרבוויי עבודת כוכבים דדמי ליה בכל מילי**, הועיל הדבר שנרבה גם את העובד עבודה זרה לתליה משום שהוא דומה לגמרי למקלל, שגם הוא כפר בעיקר כמוהו. **107**

**107.** שכלל ופרט המרוחקים הוא כמו כלל ופרט וכלל. ר"ן.

**ורבי אליעזר דריש ריבווי ומיעוטי, "והומת ותלית" - רבווי. "כי קללת" - מיעוטי.**

**ואי הוו מקרבי להדדי, לא הוו מרבינן אלא עבודת כוכבים דדמי לה בכל מילי.** אילו היינו דורשים אותו בריבווי ומיעוטי ממש, היינו אומרים שהמיעוטי בא למעט שלא נרבה מהריבווי אלא רק מה שדומה לגמרי למיעוטי דהיינו עובד עבודה זרה בלבד.

אבל **השתא, דמרחקי מהדדי, אהני לרבוויי שאר הנסקלין.** הואיל והם רחוקים הועיל הדבר לכך שנרבה מהמיעוטי את כל מה שדומה לו ואפילו רק במקצת, כגון כל חיבי סקילה. ואינו ממעט רק מה שאינו דומה לו כלל, כגון שאר מיתות בית דין. **108**

**108.** שריבווי ומיעוטי כשהם סמוכים הוא כמו כלל ופרט וכלל, וכשהם רחוקים הוא כמו ריבווי ומיעוטי וריבווי. ר"ן.

שנינו במשנה: וחכמים אומרים **האיש נתלה** ואין האשה נתלית.

והוינן בה: **מאי טעמייהו דרבנן** שהאשה אינה נתלית?

ומתרצת הגמרא: משום **דאמר קרא "ותלית אותו" משמע רק אותו ולא אותה** שהאשה אינה נתלית.

**ורבי אליעזר** שסובר שגם האשה נתלית, אמר לך: האי **"אותו"** בא ללמד שתולין אותו כמות שהוא **בלא כסותו**, **109** ולא למעט את האשה.

**109.** ואף שהוא כבר ערום משעת סקילה, מכל מקום, הייתי אומר שילבישו אותו בשעת תליה שהרי הוא מתבוזה יותר כשהוא נתלה ערום. תוס' ד"ה אותו. ורבינו יונה.

ומקשה הגמרא: **ורבנן** הרי גם הם דורשים "אותו" לענין שיתלה בלא כסותו, וכיצד הם ממעטים מזה גם את האשה?

ומתרצת הגמרא: **אין הכי נמי** שאי אפשר למעט מ"אותו" את האשה **אלא אמר קרא** "וכי יהיה באיש חטא משפט מות" משמע דוקא **איש ולא אשה**.

ומקשה הגמרא: **ורבי אליעזר האי "וכי יהיה באיש" מאי דריש ביה?**

ומתרצת הגמרא: **אמר ריש לקיש: ההוא למעוטי בן סורר ומורה** שאף על פי שהוא נהרג בסקילה, בכל זאת הוא אינו נתלה, לפי שאינו בכלל "איש" כמבואר בתחילת פרק בן סורר.

ומקשה הגמרא: **והתניא: בן סורר ומורה נסקל ונתלה, דברי רבי אליעזר** הרי שרבי אליעזר עצמו אינו ממעט בן סורר ומורה מתליה?

ומתרצת הגמרא: **אלא אמר רב נחמן בר יצחק: הפסוק בא להיפך לרבות בן סורר ומורה לתליה.** 110 ודנה הגמרא: **מאי טעמא** כלומר כיצד משמע מהפסוק הזה לרבות בן סורר ומורה?

110. הקשה התוס' יום טוב: למה צריך קרא לרבות בן סורר ומורה והרי בן סורר ומורה חייב סקילה ורבי אליעזר עצמו סובר שכל הנסקלין נתלין? והרש"ש מתרץ, שהייתי אומר שאין בן סורר ומורה נתלה לפי שאינו דומה למקלל שנהרג על חטאו וגם כל ימי חייו של אדם הוא יכול לידון במקלל, מה שאין כן בן סורר ומורה שנהרג על שם סופו ואינו יכול להיות בן סורר ומורה אלא בפרק זמן מוגבל עד שיקיף זקן התחתון.

ומתרצת הגמרא: **דאמר קרא "וכי יהיה באיש חטא" משמע דוקא "איש" ולא בן שבן סורר ומורה אינו נתלה.**

וממה שנאמר "חטא" אנו למדין גם כן שאינו נתלה רק **מי שעל חטאו נהרג, יצא בן סורר ומורה שעל שום סופו נהרג** שאינו נהרג על כך שזלל וסבא, אלא משום שהגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה שלאחר שיבזבז את ממון אביו ולא יהיו לו אמצעים כדי שיוכל להמשיך לזלול ולסבוא כהרגלו, הוא יהפוך ללסטים, ולכן אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב.

**הוי מיעוט אחר מיעוט.**

ומדה היא בתורה ש"ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" 111

111. ביד רמה מבאר את המדה הזאת שהמיעוט השני הוא מיותר ואם אינו ענין למעט תנהו ענין לרבות. ועוד פירש שהמיעוט השני בא לגלות שכשם שהוא לא בא למעט שהרי כבר למדנו זאת מהמיעוט הראשון, כך המיעוט הראשון אינו בא למעט אלא לדוגמא בעלמא נקטה התורה את האופן הזה, ומאחר וטרח קרא לכותבו בעל כרחך שבא לרבות. ועוד פירוש שהמיעוט השני ממעט מהמיעוט הראשון ונמצא שהוא מרבה. וכן יש לפרש גם את "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט".

ונתרבה בן סורר ומורה לתליה.

שנינו במשנה: **אמר להן רבי אליעזר והלא שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון.** אמרו לו שמונים נשים תלה ואין דנין שנים ביום אחד.

**אמר רב חסדא: לא שנו שאין דנים שני אנשים למיתה ביום אחד אלא בשתי מיתות** בית דין שונות, משום שאי אפשר להם לבית דין לעיין היטב בשניהם. **אבל במיתה אחת, דנין** אפילו שנים ביום אחד.

ומקשה הגמרא: **והא מעשה דשמעון בן שטח דמיתה אחת הואי** לכל הנשים, **וקא אמרו ליה חכמים לרבי אליעזר דאין דנין.** שאילו היה נוהג שמעון בן שטח רק לפי שורת הדין לא היה דן אותן ביום אחד?

ולכן אומרת הגמרא אחרת:

**אלא אי איתמר, הכי איתמר: לא שנו אלא במיתה אחת כעין שתי מיתות** שאפילו במיתה אחת אין דנין שנים ביום אחד אם הוא דומה לשתי מיתות.

**והיכי דמי** באיזה אופן מדובר?

**כגון שתי עבירות** שונות, ואפילו שניהם הם אותו מיתה, כגון שבת ועבודה זרה ששניהם בסקילה, בכל זאת אין דנין שנים ביום אחד לפי שעל כל עבירה צריך להביא ראיות אחרות, ואי אפשר לעיין כראוי בכל ראיה ולהפוך בזכותו של כל אחד מהנידונים.

**אבל במיתה אחת ועבירה אחת דנין** שנים ביום אחד.

ומעשה דשמעון בן שטח אמנם היתה שם מיתה אחת, אך העבירות היו שונות, משום שישנם סוגי כשפים שונים, כגון אוב וידעוני, שכל אחד הוא עבירה בפני עצמה, ולכן לא היה שמעון בן שטח יכול לדון אותן ביום אחד לולי שהיה בכך צורך השעה.

**מתיב רב אדא בר אהבה על דברי רב חסדא מהא דתניא: אין דנין שנים ביום אחד ואפילו בנואף ונואפת.**

והרי נואף ונואפת שניהם הם עבירה אחת ומיתה אחת, ובכל זאת אין דנים את שניהם ביום אחד?

ומתרצת הגמרא: **תרגמא רב חסדא:** הברייתא מדברת שהשנים הם **בבת כהן** שזינתה **ובועלה.**



שהם נידונים בשתי מיתות שונות, היא נידונית בשריפה, ובוועלה נידון במיתה הרגילה של כל בועל בת ישראל, שאם היא ארוסה דינו בסקילה, ואם היא נשואה דינו בחנק.

**או** שהשנים הם **בבת כהן וזוממי זוממיה**. שבאו עדים והזימו את העדים הראשונים שחייבו את הבת כהן ובוועלה מיתה, ונתחייבו העדים הזוממים את המיתה שהם זממו לבועל ולא את השריפה שזממו לבת כהן, שנאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" ודרשין: לאחיו ולא לאחותו.

ושוב באו עדים אחרים והזימו את העדים המזימים ונשאר הדין כפי העדים הראשונים שהבת כהן ובוועלה חייבים מיתה.

נמצא שהיא חייבת שריפה כדינה, ואילו העדים האמצעים שנעשו עכשיו עדים זוממים חייבים את המיתה שזממו לחייב את העדים הראשונים דהיינו מיתת הבועל. **112**

**112.** ומה שנקטה הברייתא ואפילו נואף ונואפת משום שמיתת הזוממין בא על ידי מיתת הבועל. ערוך לנר. לכאורה גם בלי העדים הזוממים יש כאן שתי מיתות בגלל הבועל שנידון במיתה אחרת מהבת כהן ולמה צריך להזכיר בכלל את הזוממים? אלא הוכיחו מזה התוס' במכות שגם כאשר הבועל אינו נידון למיתה, כגון שהוא קטן בן תשע שנים, אף על פי כן אין מענישים את העדים הזוממים במיתה הבת כהן אלא במיתה שהיתה ראויה לבועל אילו היה בר עונשין [ובאופן זה הלימוד אינו מ"כאשר זדמם לעשות לאחיו" - ולא לאחותו אלא מ"את אביה היא מחללת" - היא ולא זוממיה]. תוס' שם [ב א] ד"ה זוממי. כתב הר"ן שבת כהן וזוממי זוממיה נקטה הגמרא רק אגב גררא [שבמקום אחר נאמר ביחד עם בת כהן ובוועלה] אבל כאן אינו שייך כלל, שהרי שתי עבירות הן, בת כהן עבירת ניאוף וזוממי זוממיה עבירת עדות שקר. ורבינו יונה מפרש שזו אכן כוונת הגמרא שהם שני עבירות, ולא דוקא נקט בת כהן וזוממי זוממיה אלא אפילו בת ישראל וזוממי זוממיה שהם במיתה אחת מכל מקום, שני עבירות הם. ואגב שאמר בת כהן ובוועלה נקט גם כאן בת כהן. ועוד הביא שיש אומרים שעדים זוממים כיון שדינם נפסק כדין הנידון שזממו להורגו הרי זה נחשב לעבירה אחת.

**תניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: שמעתי מרבתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה.** מותר לבית דין לתת עונש מלקות ועונש מיתה אף למי שלא נתחייב בכך מן התורה, **ולא** שיתכוונו **לעבור על דברי תורה** להעניש סתם את מי שאינו חייב בעונש, **אלא** כשכוונתם **כדי** לעשות **סייג** [גדר] **לתורה** כשהם רואים שהוא צורך השעה. **113**

**113.** הר"ן מפרש שאין להם לחכמים לחייב מיתה למי שעובר על איסור של דבריהם כדרך תקנה עולמית לפי שזה יהיה כמוסיף על דברי תורה, אלא שאפשר להם לענוש לפי צורך השעה כשהדור פרוץ. דעת הט"ז [יורה דעה קיז א] שאין כח ביד חכמים לאסור דבר שהתירה התורה במפורש ורק בדבר שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש בתורה הם יכולים להחמיר ולאסור. ועל פי זה הוא מבאר את מה שאמרו כאן "ולא לעבור על דברי תורה" שלכאורה פשיטא שאין כח ביד שום אדם לעבור על דברי תורה, אלא הכוונה שאפילו להחמיר אין כח לבית דין במקום שהם עוברים על דברי תורה שהתירה במפורש.

**ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לבית דין, וסקלוהו!**

**לא מפני שהיה ראוי לכך** שהרי רכיבה על סוס בשבת אסורה רק משום שבות מדרבנן, ואין בה חיוב סקילה **אלא** משום **שהשעה היתה צריכה לכך** שהיו ישראל פרוצים בעבירות משום שהיוונים לחצו עליהם וגזרו עליהם גזירות עד שהמצוות היו בזויות בעיניהם.

**שוב** היה **מעשה באדם אחד שהטיח** [בעל] **את אשתו תחת עץ התאנה** במקום גלוי **והביאווהו לבית דין והלקוהו**.

**לא מפני שהיה ראוי לכך, אלא** משום **שהשעה היתה צריכה לכך** לגדור אותם בצניעות.

## מתניתין:

### כיצד תולין אותו?

**משקעין את הקורה בארץ** תוקעים עמוד עץ באדמה, **והעץ יוצא** סמוך לראש העמוד היה יוצא ממנו כמין יתד שעליו היו תולין אותו.

**ומקיף מקרב את שתי ידיו זו על גב זו** וקושרן, **ותולה אותו** בידיו.

**רבי יוסי אומר: הקורה** לא היתה משוקעת בארץ אלא היתה **מוטה**, שעונה **על הכותל** בראשה האחד, וראשה השני היה מונח על הארץ. **ותולה אותו כדרך שהטבחין עושין** כמו שהקצבים תולים בהמה לאחר שחיטה.

**ומתירין אותו מיד.**

**ואם לן**, אם השאירו אותו תלוי כל הלילה **עובר עליו בלא תעשה!** <sup>114</sup> **שנאמר** "לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו ביום ההוא כי קללת אלהים תלוי", **כלומר** שהבריות אומרות **מפני מה זה תלוי?**

<sup>114</sup>. קשה למה לא אמר שעובר בלא תעשה ועשה שהרי יש גם עשה כמבואר ברמב"ם הלכות סנהדרין [טו ח]: מצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביות קבורתן שנאמר "כי קבר תקברנו ביום ההוא"? ויש לומר שהלאו דלא תלין עובר רק למחרת בבקר כמבואר ברש"י בבא מציעא [רי ב] לגבי הלנת שכר שכיר שאינו עובר רק בבקר מפני שכל לינה שבמקרא לינת לילה הוא, ואילו העשה דקבר תקברנו הוא עובר מיד בסוף היום שנאמר "ביום ההוא" ובכל מקום היום הולך אחר הלילה, ולכן כאן שהמשנה אומרת "ואם לן" דהיינו שעבר כל הלילה שייך לומר רק הלאו שאילו העשה כבר עבר אתמול בסוף היום. ערוך לנר.

**מפני שבירך את השם! ונמצא שם שמים מתחלל** שמזכירים תמיד את דבר הגידוף כלפי שמים, ולכן אמרה תורה שלא להלין אותו כשהוא תלוי אלא לקוברו מיד. 115

115. טעם זה שייך רק במגדף ובעבודה זרה, וניחא למאן דאמר שרק שני אלו נתלין, ולמאן דאמר שכל הנסקלין נתלין יפרש "כי קללת אלקים תלוי" כמו שרבי מאיר מפרש לקמן בעמוד ב "משל לשני אחים". מהרש"א.

**אמר רבי מאיר: בשעה שאדם מצטער** שהוא נענש על עוונותיו **שכינה, מה לשון אומרת** באיזה לשון היא מתאוננת וקובלת על כך?

"**קלני מראשי, קלני מזרועי**". כאדם שעייף ויגע ואומר: ראשי כבד עלי וזרועי כבדה עלי. 116

116. ובמסכת חגיגה [טו ב] הוסיף רש"י שהשכינה אומרת כבד אני מזרועי שיצרתי את זה שמת מעונו. והקשה המהרש"א שלפי זה מה הקל וחומר על דמם של צדיקים שהרי הם לא מתו בעונם? כתב התורת חיים שלכך נקט ראש וזרוע לפי שהן מקום הנחת תפילין שגם הקדוש ברוך הוא מניח תפילין כמבואר בגמרא, והענין הוא שכשם שאנחנו מניחים תפילין נגד הלב והמוח כדי שזכור תמיד באהבתו ויחודו כך הוא יתברך כביכול מניח תפילין במקומות אלו, שיזכור תמיד באהבתו ושנחנו עמו עם אחד וכמו שאמרו בגמרא "תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו? מי כעמד ישראל גוי אחד בארץ" ולכן אמר כאן שבזמן שאדם מצטער דהיינו בזמן שישראל או אדם יחידי אינם עושים רצונו של מקום, כביכול מכבידין ומתישין כח של מעלה כאילו אינו יכול להיטיב עמהם, והשכינה קובלת ואומרת "קלני מראשי קלני מזרועי" כלומר מקום הנחת תפילין אשר בהם נזכרים לטובה כשעושיין רצונו של מקום, עתה שאין עושיין רצונו כביכול כאילו ראשו וזרועו כבדין עליו מלהיטיב עמהם.

כך דורש רבי מאיר את הכתוב "קללת אלהים". ש"קללת" פירושו "קל לית", כלומר, שהשכינה אומרת אני אינני קל, שכבד עלי הצער של אדם מישראל.

**אם כן, המקום מצטער על דמן של רשעים שנשפך, קל וחומר** שהוא מצטער **על דמן של צדיקים שנשפך**.

וחוזרת המשנה לענין הלנת התלוי: **ולא זו בלבד אמרו** שהמלין את הנהרג על ידי בית דין עובר בלא תעשה **אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה** ויתבאר בגמרא שדורשים זאת מריבוי הכתוב "קבר תקברנו".

ואם **הלינהו** את המת **לכבודו** כגון **להביא לו ארון ותרכיכים אינו עובר עליו** משום "לא תלין". 117

117. ובירושלים אין מלינים את המת אפילו לכבודו כמבואר בבבא קמא [פב ב] שהוא אחד מעשרה דברים שנאמרו בירושלים שאין מלינים בה את המת. שיטה מקובצת שם. וראה ספר המפתח על הרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל הלכות בית הבחירה [ז יד] דיעות נוספות בביאור החילוק בין ירושלים לשאר מקומות.

**ולא היו קוברין אותו** את הנהרג על ידי בית דין **בקברות אבותיו** לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק.

**אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין** עבור הנהרגין על ידיהן **אחת - לנהרגין** בסייף ו**נחנקין, ואחת - לנסקלין ונשרפין** שהן מיתות יותר חמורות, שאין קוברין אפילו רשע חמור אצל רשע קל.

ולאחר ש**נתעכל הבשר** בקבר, כבר נתכפר לו עונו במיתתו ובזיונו, ואז **מלקטין את העצמות** שלו ו**קוברין אותן במקומן** בקברות אבותיו.

והקרובים של הנהרג **באים ושואלים בשלום הדיינין ובשלום העדים, כלומר,** כאילו אומרים, **שאין בלבנו עליכם, לפי שדין אמת דנתם!**

## דף מו - ב

**ולא היו הקרובים מתאבלין** עליהם שלא נהגו דיני אבלות, כדי שהזיון שבדבר יהא להם כפרה. **118**

**118.** רש"י. ולא רצה לפרש משום "באבוד רשעים רנה" שכיון שהתודה לפני הריגתו אף שעדיין לא נתכפר לו עד עיכול הבשר או חיבוט הקבר כמבואר בגמרא, מכל מקום, כבר אינו בכלל רשע לענין זה. אך דעת הרמב"ם בפירוש המשנה שהטעם שאין מתאבלין עליהם משום שעדיין לא נתכפר להם עונם ובכלל רשעים הם ובאבוד רשעים רנה ולא אבלות [על פי התוספות יום טוב. וכן הוא להדיא ביד רמה]. וקשה, הרי אם כן היה צריך להיות דינם כפורשים מדרכי הציבור שמבואר ברמב"ם שלא רק שאין מתאבלים עליהם אלא לובשים לבנים ושמחים במיתתם, והרי מבואר במשנה שאוננים עליהם בלב. עיון יעקב. והרא"ש במועד קטן פרק ג [נט] כתב שהרוגי בית דין הם כמו להכעיס שהרי מתירין בהם והם מתירים עצמם למיתה שאומרים על מנת כן אני עושה ואם לא היו עושים רק לתיאבון למה להם לומר על מנת כן אנו עושים, ולכן אין מתאבלין עליהם שבאבוד רשעים רנה.

**אבל אוננין מותר להם להצטער,** לפי שאין **אנינות אלא בלב בלבד,** ואין בכך משום כבוד למת, ולא תימנע כפרתו בשל כך. **119**

**119.** רש"י. וביד רמה מפרש שהם אוננים ואסורים באכילת קדשים ומעשר שני משום שאין אנינות אלא בלב וכיון שאי אפשר שלא יצטערו בלבן דין הוא שיאסרו בקדשים ומעשר.

**גמרא:**

**תנו רבנן: אילו היה נאמר "וכי יהיה באיש חטא משפט מות ותלית אותו על עץ" הייתי אומר שתולין אותו ואחר כך ממתיתין אותו כלומר שממתיתין אותו בתליה 120 כדרך שהמלכות עושה. 121**

120. כך משמע בתורת חיים. ובערוך לנר הקשה, הרי לשון הברייתא "ואחר כך ממיתין אותו" לא משמע כן, וגם איך היה סלקא דעתך לפרש כן שהרי נאמר "וסקלתם באבנים ומתו" משמע שימיתוהו על ידי סקילה. וגם אין לפרש שהייתי אומר שיתלוהו מחיים ואחר כך יורידו אותו כשהוא עדיין חי ויסקלוהו באבנים, שאם כן איך אמר הכתוב "לא תלין נבלתו על העץ" והרי כשתולין אותו הוא עדיין חי? וראה שם מה שביאר. ובחמרא וחיי ביאר, שהייתי אומר שיתלו אותו ובעודו תלוי חי על העץ יסקלו אותו כדי לקיים מצות סקילה. 121. היינו מלכות הגויים אבל מלך ישראל אין לו רשות להרוג אלא בסייף ולא בשאר מיתות בית דין ולא במיתות אחרות. המאירי.

**תלמוד לומר "והומת ותלית" לומר לך שממתיתין אותו ואחר כך תולין אותו.**

**הא כיצד? 122**

122. לכאורה קשה, מה שייכות השאלה הזאת להאמור לעיל? ויש ליישב שאם היו תולין אותו כדרך שהמלכות עושה נמצא שאין מצוה אלא להמיתו בתליה אבל לא להשהותו על העץ, אם כן אפשר לתלותו אפילו בבקר שהרי מיד כשימות יורידוהו ויקברוהו ואין חשש שישכחו אותו שמה, אבל מאחר שנתבאר שממתיתין אותו קודם ואחר כך תולין אותו והתליה היא מצוה בפני עצמה אם כן יש חשש שמא יעכבוהו על העץ לעשות מצוה מן המובחר, וכיצד עושין תקנה שלא יבא לידי שכחה ויעבור בלא תלין. על זה קאמר שמשחין אותו עד סמוך לשקיעת החמה ומצמצמין את זמן תליתו שעל כרחם יצטרכו להורידו מיד מן העץ ולקוברו. וראה בערוך לנר שביאר באופן אחר.

**משהין אותו את גמר דינו עד סמוך לשקיעת החמה, וגומרין את דינו, 123 וממתיתין אותו, ואחר כך תולין אותו. אחד קושר ואחד מתיר כלומר שמיד היה השני מתיר כדי לקיים מצות תליה. 124**

123. ולא היו גומרים את דינו בבקר וממתיתין אותו בערב, משום עינוי הדין. וגם לא היו גומרים את דינו בבקר וממתיתין אותו מיד ותולין אותו סמוך לשקיעת החמה, שמא יתרשלו בו ולא יקיימו בו מצות תליה. יד רמה. 124. כתב ביד רמה: אחד קושר מצד זה ואחד מתיר מצד זה מיד, כלומר ואין מתירו הקושר כדי שלא יהא שהות בין קשירה להתרה ויבאו בו לידי פשיעה ויעברו עליו בלאו, אי נמי שלא יהא הקושר עסוק בקשירה וישכח מצות התרה, אלא אחד עוסק בקשירה ואחד עוסק בהתרה.

ולא היו תולין אותו בבקר שמא יתרשלו ולא יקברו אותו מיד שהרי יש להם זמן כל היום וישכחו ממנו ובינתיים יעבור הזמן, ולכן היו תולים אותו סמוך לשקיעת החמה כדי שיקברוהו מיד. 126 **תנו רבנן: "ותלית אותו על עץ". שומע אני בין בעץ תלוש בין בעץ מחובר, שאפשר לתלותו גם על עץ המחובר לקרקע?**

125. רש"י. ומהרש"ל מפרש שכל הטעם כדי שלא ישהה שם כשהוא תלוי. 126. שהרי העשה ד"קבר תקברנו" עוברים מיד בשקיעת החמה. ערוך לנר.

**תלמוד לומר "כי קבר תקברנו"**. ומכפל הלשון משמע שגם את העץ שנתלה עליו צריך לקבור <sup>127</sup>. ומעתה אנו דורשים **מי שאינו מחוסר אלא קבורה**. שהעץ צריך להיות כזה שאפשר מיד לאחר התלייה לקבורו. דהיינו שהוא תלוש מהקרקע.

<sup>127</sup>. רש"י. וראה בערוך לנר שצריך לומר שיש כאן שני יתורים, שהרי לקמן דורשת הגמרא מייטור ד"תקברנו" לרבות איסור הלנת שאר מתים. ועוד כתב שמשלשון הרמב"ם משמע שהלימוד אינו מהפסוק אלא מסברא כדי שלא יהא לו זכרון רע שיאמרו זה העץ שנתלה עליו פלוני. אך לפי זה צריך לדחוק לשון הברייתא שמביאה את הפסוק "כי קבר".

**יצא זה** המחובר לקרקע **שמחוסר קציצה וקבורה**. שצריך קודם לקצוץ אותו ורק אחר כך אפשר לקבור אותו, שאינו כשר לתלייה.

**רבי יוסי אומר**: גם אם העץ אינו מחובר אלא רק תקוע בקרקע הוא אינו כשר לתלייה, משום שגם הוא נתמעט מהדרשה הזאת **מי שאינו מחוסר אלא קבורה, יצא זה שמחוסר תלישה וקבורה** שצריך להוציאו מהקרקע כדי שיוכלו לקבורו.

**ורבנן**, שמכשירים עץ שתקוע באדמה, סוברים **שתלישה לאו כלום היא**. שאין כאן חסרון מעשה. <sup>128</sup> שנינו במשנה: **כלומר מפני מה זה תלוי מפני שבירך את השם**.

<sup>128</sup>. הגמרא בחולין [פט א] אומרת שעפר עיר הנדחת אינו נאסר בהנאה משום שנאמר "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת" משמע שרק דבר שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא עפר שמחוסר תלישה וקביצה ושריפה אינו בכלל ושרפת. משמע שגם בעפר שייך תלישה? ותירצו תוס' שיש לחלק שעפר נחשב יותר מחובר בארץ מעץ הנעוץ בארץ. תוס' ד"ה תלישה.

**תניא: אומר רבי מאיר: משלו משל, למה הדבר דומה לשני אחים תאומים בעיר אחת. אחד מהם מינוהו למלך, ואחד מהם יצא לליסטיות.**

**צוה המלך ותלאוהו את הלסטים.**

**כל הרואה אותו תלוי אומר: המלך תלוי! מפני שהוא דומה לאחיו המלך.**

**צוה המלך והורידהו מהתלייה.**

כך האדם עשו בדמות דיוקנו של הקדוש ברוך הוא, וזלזול הוא כלפי שמים שיהא אדם תלוי. <sup>129</sup>

<sup>129</sup>. וביאור הכתוב "כי קללת אלקים תלוי" שהוא זלזולו של מלך שזה תלוי שכל קללה שבמקרא לשון הקל זלזול, כמו "והוא קללני קללה נמרצת". רש"י בחומש.

שנינו במשנה: **אמר רבי מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי.**

ודנה הגמרא: **מאי משמע** כיצד משמע מ"קללת אלהים" דרשה זו?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: כמאן דאמר** כאדם האומר "קל לית" כך הוא משמעות תיבת "קללת", כלומר אינו קל.

**אמר ליה רבא:** אם כן, הרי שגם "קלני מראשי" פירושו "קל אינו", **ואם כן, "כבד עלי ראשי, כבד עלי זרועי" מיבעי ליה** למשנה למימר?

**אלא אמר רבא:** "קללת" משמעו "קל" **כמאן דאמר: קיל לי עלמא** וזו גם משמעות "קלני מראשי" שראשי קל עלי, כלומר כבד עלי, אלא לפי שאין זה כבוד כלפי מעלה להזכיר כבידות לכן דיבר בכינוי בלשון "קל". **130**

**130.** רש"י. וביד רמה מפרש "קיל לי עלמא" כלומר שאני כבד והעולם אינו יכול לשאת אתי, כדבר קל שאינו יכול לשאת את הכבד. כך אומרת השכינה קל אני ואיני יכול לשאת את ראשי ואת זרועי שכבדו עלי.

והוינן בה: **האי מיבעי ליה לגופה!** הרי הפסוק "קללת אלהים" אינו מיותר לדרשת "קלני מראשי", שצריך אותו לגופו שהוא נתלה משום שבירך את השם [וממנו למדים לשאר הנתלים]?

ומתרצת הגמרא: **אם כן**, שהוא בא רק לגופו **נימא קרא "מקלל", מאי "קללת"?** ועל כרחק שהוא בא לדרוש "קלני מראשי".

ומקשה הגמרא: **ואימא כוליה, להכי הוא דאתא?!?** שמא בא הכתוב רק לדרשת "קלני מראשי", ומנלן לדרוש גם שהמגדף נתלה?

ומתרצת הגמרא: **אם כן, נימא קרא "קלת" שהוא לשון "קל", מאי "קללת"?**

**שמע מיניה תרתי** לדרוש גם מלשון קללה.

שנינו במשנה: **ולא זו בלבד** אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה.

**אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה?**

**תלמוד לומר "כי קבר תקברנו"** בכפל לשון, לרבות כל המתים, ולא רק הרוגי בית דין.

**מכאן למדנו למלין את מתו שעובר בלא תעשה.** **131**

**131.** שמכיון שהוא סמוך ל"לא תלין" שמע מינה שהוא בא לרבות לאיסור הלאו. רבינו חננאל. יש מדייקים מדברי הרמב"ם שעל שאר מתים עוברים רק בלא תעשה, ולא על העשה ד"קבר תקברנו", שזה רק בהרוגי בית דין [ראה לשון הרמב"ם בהערה 114]. ויש חולקים שגם בכל המתים עוברים גם בעשה. ראה אריכות בספר המפתח על הרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל הלכות סנהדרין [טו ח]. כתב בשאגת אריה החדשות [ו] שפשטות הכתוב של "לא תלין נבלתו על העץ" הוא שלא ילין את המת כשהוא תלוי על העץ דוקא אבל אם הורידוהו משם אף שלא קברוהו אלא השאירו אותו כך מוטל על הארץ אינו עובר בלא תעשה זו. ורק מריבוי ד"קבר תקברנו" אנו לומדים שהאיסור כולל גם להלין את המת בלי קבורה אפילו לאחר שהורידוהו מן העץ. ואם כן אין לפרש את דברי רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי "מנין למלין את מתו שעובר בלא תעשה" דהיינו שמנין ששאר מתים דינם כתלוי, שהרי בשאר מתים לא שייך לדון רק מצד עצם איסור הלנה בלא קבורה והרי גם בתלוי עצמו עדיין לא ידענו שיש איסור בזה. אלא הפירוש הוא מנין שהלאו של "לא תלין" הוא גם כשמלין אותו על הארץ בלא קבורה, דלמא האיסור דוקא כשמלין אותו על העץ מן הטעם שנאמר "כי קללת אלקים תלוי" ואם כן אין זה שייך בשאר מתים. ועל זה בא הריבוי של "קבר תקברנו" שגם עצם הלנת המת בלי קבורה בכלל הלאו הוא. ומעתה אין צריך לימוד מיוחד לרבות שאר מתים כי לגבי קבורה אין סברא לחלק בין תלוי לשאר מתים וילפינן זה מזה במה מצינו כמו בכל התורה שלומדים דבר מדבר אם אין על זה פירכא, וגם כאן אנו לומדים מתלוי שאסור להלין את כל המתים בלי קבורה. ובזה ניחא מה שרבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי לומד מ"קבר תקברנו" לענין איסור הלאו של "לא תלין" שלכאורה קשה, מנין לו שהריבוי בא על הלאו ועל ידי זה להוציא את הכתוב מפשרו שהוא דוקא בהלנה על העץ דלמא הריבוי של "תקברנו" בא רק לענין העשה של "קבר" הסמוך לו ואילו הלאו של "לא תלין" הוא רק בהלנה על העץ. אלא משום שלגבי קבורה אין צריך ריבוי מיוחד לשאר מתים אלא מסברא אנו יודעים שאין לחלק ביניהם, ורק לגבי הלאו צריך ריבוי שהוא כולל גם הלנה בלבד בלא קבורה. ועוד כתב השאגת אריה שגם לפי האמת יש איסור מיוחד להלין את התלוי על העץ. והנפקא מינה באיסור זה שאפילו באופן שאינו יכול לקוברו בלילה כגון שסקלוהו ותלוהו בערב שבת סמוך לשקיעת החמה ולא הספיקו לקוברו והרי אין קבורתו דוחה שבת, מכל מקום, צריך להורידו בינתיים מן העץ ולהשאירו מוטל על הארץ, ואם לא הורידוהו עובר בלא תעשה ד"לא תלין נבלתו על העץ". וראה להלן בהערה הבאה בשם רבינו יונה שכתב כעין דברי השאגת אריה.

**איכא דאמרי: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמז לקבורה מן התורה מנין שאדם חייב לקבור את מתו? תלמוד לומר "כי קבר תקברנו".**

**מכאן רמז לקבורה מן התורה. 132**

**132.** שמ"קבר" לבד היינו אומרים שדי ששימנו בארון כמו שהגמרא אומרת להלן בשבור מלכא, והייתור ד"תקברנו" בא ללמד שצריך לקוברו בארץ דוקא. רמב"ן בתורת האדם. וכן כתב הר"ן שמ"קבר" לבד היינו אומרים שדי שיעביר את המת מכנגד פני הרואין כמו שנאמר "לא תלין נבלתו על העץ", ומ"תקברנו" אנו לומדים שצריך קבורה בקרקע. ולפי האיכא דאמרי אין צריך פסוק מיוחד לרבות שאר מתים, שכיון שטעם הקבורה משום בזיונא או משום כפרה אם כן אין סברא לחלק בין מת למת, ואדרבא אם הקפידה התורה אפילו על בזיונא או כפרה של הנסקל ונתלה, כל שכן של שאר מתים. והלישנא קמא סוברת שלולי הייתור ד"תקברנו", היינו אומרים שרק על הנתלה הקפידה תורה שלא ילינוהו מפני שקללת אלקים תלוי לכן צריך קרא לרבות שאר מתים לאיסור לא תלין. תורת חיים. ורבינו יונה מפרש להיפוך שלפי הלשון הראשון אין צריך ריבוי מיוחד ללמוד שאר מתים, שכיון שנאמר "כי קבר" משמע שאין בית דין פטורין מלאו ד"לא תלין עד שיקברוהו, ולא הקפיד הכתוב דוקא על לינת העץ אלא שדיבר הכתוב בהוה שאין הדרך להוריד את התלוי מן העץ ולהשליכו לארץ. ואם כן אין סברא לחלק בין התלוי לשאר מתים, שבשלמא לענין הלנת העץ יש לומר שהקפיד הכתוב על הנהרג על ידי בית דין כדי שלא יהא נראה מרחוק וישאלו עליו על מה הוא תלוי, אבל לענין קבורה אין סברא לומר שהוא רק בהרוגי בית דין שהרי אין היכר במה שאינו קבור, ובהכרח שהדין של קבורה אמור גם לכל המתים.



ואילו האיכא דאמרי סוברים שלולי הריבוי של "תקברנו" הייתי אומר שגם הקבורה נאמרה רק לתלוי שהקפידה התורה עליו יותר משאר בני אדם, וצריך ריבוי מיוחד לשאר מתים. הקשה בבית האוצר [ח"א עמוד כא א] למה צריך קרא ללמד שהמת צריך קבורה הרי מת אסור בהנאה וכל איסורי הנאה טעונים קבורה מלבד אותם שחייב בהם הכתוב שריפה? ותיירץ, שמכאן ראייה לשיטת התוס' בבא קמא [י א] ד"ה שהשור שעבד מת מותר בהנאה, ואם כן צריך קרא לעבד שצריך לקוברו. עוד תירץ, שיש נפקא מינה אם רוצה לשרוף את המת, שמצד איסורי הנאה יכול לשורפו שהנקברים מותרים בשריפה מן התורה, ועל כן בא הכתוב לומר שמצותו דוקא בקבורה.

**אמר ליה שבור מלכא** [מלך פרס ששמו "שבור"] **לרב חמא: קבורה מן התורה מנין? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי** שתק רב חמא ולא ענה לו כלום.

**אמר רב אחא בר יעקב: אימסר עלמא בידא דטפשא** שמדוע לא השיב לו רב חמא

**דאיבעי ליה למימר** שהיה צריך לומר לו שהרי נאמר בתורה **"כי קבר"**?

ומתרצת הגמרא: לכך לא השיב לו רב חמא מכאן, כי היה יכול שבור מלכא להתוכח ולומר, שלא משמע מכאן אלא **דליעבד ליה ארון** שיקבור את המת בארון, אבל שצריך לקבור אותו בארץ לא שמענו מכאן.

ומקשה הגמרא: היה יכול לומר לו שמריבוי **"תקברנו"** משמע קבורה בארץ?

ומתרצת הגמרא: **לא משמע ליה** הגוי אינו מבין שאפשר לדרוש מריבוי של הכתוב. **133** ומקשה הגמרא: **ונימא** מדוע לא הוכיח לו רב חמא **מדאיקבור צדיקי** מכך שנקברו אברהם יצחק ויעקב?

**133.** למדנו מכאן ששימה בארון אינה קבורה, והעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות אינה קבורה, ובכלל מלין את מתו הוא ועובר עליו בלא תעשה. ואם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו, ואף על פי כן יפה הוא לקוברו בלי ארון, שקבורת ארץ ממש מצוה היא כצוואתו של רבי, ואפילו בחוץ לארץ. ומה שנהגו חכמי ישראל לקבור בארונות, היינו לאחר שנתעכל הבשר, או שהיו עושים נקבים בתחתית הארון. רמב"ן בתורת האדם. וכן כתב הר"ן שודאי יצא ידי חובתו גם אם קברו בארון בקרקע שעיקר תכלית הענין הוא הקבורה בקרקע שאין לך גניזה גדולה ממנה, וכך היה המנהג בזמן התלמוד לקבור בארון בתוך הכוכים, אלא מפני שהכתוב אומר "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" ואמרו בהגדה שהעפר הוא רפואתו של האדם, לכן טוב לקיים בו קבורת קרקע ממש בלי הפסק.

ומתרצת הגמרא: היה יכול לומר לו שזה היה רק **מנהגא בעלמא** שנהגו בימיהם לקבור את המת, ולא מצד הדין.

ומקשה הגמרא: היה יכול להוכיח לו **מדקבריה הקדוש ברוך הוא למשה** הרי שדעתו של הקדוש ברוך הוא הסכימה לכך שחייבים לקבור את המת?

ומתרצת הגמרא: היה יכול לומר לו שזה היה רק **דלא לישתני ממנהגא** כדי שלא לשנות אצל משה ממנהג העולם.

**תא שמע** להוכיח שחיוב לקבור את המת, שנאמר בספר מלכים [א' יד יג] שאחיה השילוני אמר לאשתו של ירבעם שבאה לפניו כאשר חלה בנה, שהוא ימות "**וספדו לו כל ישראל וקברו אתו**". 134

134. קשה הרי גם כאן אפשר לומר שיקברוהו בארון, שבשלמא הראיה מזה שנקברו צדיקים הרי נקברו במערה, וכן קבורת משה נאמר "ויקבר אותו בגי" וכן להלן מ"לא יספדו ולא יקברו" כיון שכתוב שם "לדמן על פני האדמה יהיו" משמע שהקבורה היה בתוך האדמה, אבל כאן מה הראיה שמדובר בקבורה ממש? ערוך לנר.

הרי שחייבים לקבור את המת.

ודוחה הגמרא: אינו מצד חיוב אלא **דלא לישתני ממנהגא**.

ומביאה הגמרא פסוק מספר ירמיה [טז ד] שנתנבא ירמיה על הרשעים שימותו ולאחר מכן "**לא יספדו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו**".

הרי שמן השמים הסכימו למנהג הקבורה.

ודוחה הגמרא: קיללם ירמיה **דלישתנו ממנהגא** שלא ינהגו בהם כמנהג העולם שקוברים את המתים, ואין מכאן ראיה שהקבורה היא חיוב. 135

135. קשה אמאי לא הביאה הגמרא מהפסוק "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" משמע שצריך קבורה? עיון יעקב.

**איבעיא להו: קבורה משום בזיונא הוא**, האם מטרת הקבורה שאמרה תורה היא כדי שלא יתבזה המת לעין כל שיראו אותו נרקב, **או משום כפרה הוא**, שיהיה לו כפרה על ידי שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות הארץ? 136

136. והיא הכנעה גדולה שבהיותו חי היה מושל על כל מיני הבעלי חיים. ר"ן. כתבו תוס' שזה ודאי שיש בקבורה משום כפרה, שהרי הגמרא לקמן מז' ב' אומרת שצער חיבוט הקבר כיפר עליו, אלא השאלה היא שאפילו אם נאמר שיש בקבורה גם בזיונא וגם כפרה, איזה מביניהם הוא העיקר. עוד הקשו תוס' הרי לקמן [מז' א] אומרת הגמרא שסימן יפה למת כשלא נקבר, משמע שיש יותר כפרה למת כשלא נקבר מאשר כשהוא נקבר, ואיך אפשר לומר שהקבורה משום כפרה? ותירצו שאין כוונת הגמרא שם שסימן יפה לו שלא נקבר כלל אלא שלא נקבר לפי כבודו. ואין להקשות שאם לא נקבר כהלכה יש לו כפרה בגלל הבזיון אם כן כשלא נקבר כלל שיש לו יותר בזיון ודאי שיש לו יותר כפרה ואיך אפשר לומר שהקבורה משום כפרה? יש לומר שלמת אין כלל בזיון במה שלא נקבר ושוכב על מטתו בכבוד, ומה שהגמרא אומרת שהקבורה משום בזיונא היינו רק בזיון משפחתו, שלכן אם אמר אל תקברוני אין שומעים לו. תוס' ד"ה קבורה על פי עיון יעקב. וראה הערה 152

ומבארין: **למאי נפקא מינה** אם הקבורה משום בזיונא או משום כפרה?

## דאמר: לא בעינא דליקברוה להווא גברא אדם שציוה שלא לקוברו לאחר

שימות. 137

137. לכאורה קשה מה בכך שהוא ציוה שלא לקוברו הרי יש איסור להלין את המת ולא לקוברו? יש לומר לפי מה שהגמרא אומרת להלין שהאיסור של "לא תלין" הוא רק בדומה לתלוי שיש בו משום בזיון למת אם כן הגמרא מסתפקת שאם יש במניעת הקבורה משום בזיון למשפחה הרי שהוא דומה לתלוי וצריכים לקוברו מן התורה אף אם הוא עצמו מוחל על בזיונו, אבל אם הקבורה רק משום כפרה אם כן באופן שהוא אינו רוצה שיקברוהו אינו דומה לתלוי ואין צריך לקוברו. ערוך לנר. אך לשון הרמב"ם בהלכות אבל [יב א]: אבל אם ציוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר כי קבר תקברנו. וראה ערוך לנר ולחם משנה שם בביאור דעת הרמב"ם שלא יקשה עליו מהסוגיא שלנו שמוכח שלמרות המצוה של קבורה עדיין יש מקום לומר שלא יקברוהו כשאינו רוצה. ובסנהדרין קטנה תירץ, את הקושיה דלעיל שהגמרא סוברת כרבי שמעון דדריש טעמא דקרא ולכן אם טעם הקבורה משום כפרה הרי במקום שלא שייך הטעם אין מחוייבין לקוברו.

## אי אמרת משום בזיונא הוא, לא כל כמיניה הוא אינו רשאי לגרום בזיון לקרוביו

בכך שלא יקברוהו. 138

138. ולהיפוך לא אמר שיהא נפקא מינה אם היורשים אינם רוצים לקוברו, שלפי הצד שהוא משום בזיונא רשאים הם [לפירוש תוס' בהערה 136 שהבזיון הוא רק למשפחה], כמו לקמן בהספידא שהגמרא אומרת את הנפקא מינה הזאת. כי יש לחלק שלגבי הספד הכבוד הוא רק ליורשים שהם הקרובים אליו ביותר, אבל הבזיון שבמניעת הקבורה הוא לכל המשפחה ואין היורשים יכולים למנוע את הקבורה. הרי"ף בעין יעקב. וכן כתב הרמב"ן בתורת האדם שלפי המסקנא לא נפשטה האיבעיא, ולכן אפילו אם אמר אל תקברוני, קוברים אותו, שספיקא דאיסורא היא. ואפילו אם גם היורשים אינם רוצים לקוברו, מחייבים אותם לקוברו, וכן מת שאין לו קרובים ואמר אל תקברוני אף על פי כן קוברים אותו, משום ש"בזיונא" אין הכוונה רק לבני המשפחה אלא לכל החיים. ועוד שפגם משפחה הוא ואי אפשר שלא יהא בסוף העולם מבני המשפחה אחד שלא יסכים לכך.

## ואי אמרת משום כפרה הוא, הא אמר לא בעינא כפרה הרי הוא אינו רוצה

בכפרה, וגם אם יקברוהו לא תועיל לו הקבורה לכפרה. 139 מאי? 140

139. רש"י. וביד רמה הקשה, הרי אם כן כל הרוגי בית דין שמבואר לקמן שיש להם כפרה על ידי מיתתם, והרי הם אינם רוצים כלל בהריגתם ואיך הוא מכפר להם? לכן הוא מפרש שכיון שהוא אינו רוצה בכפרתו אין אנו מחוייבים לעשות לו כפרה ולקברו. ואינו דומה למלקות ומיתת בית דין שאנו עושים לו בעל כרחו, משום שזה אינו רק כדי שיתכפר לו אלא עונש הוא לו על חטאו. הגמרא בכתובות [פד א] מביאה ברייתא שהמוכר את קברו שבאחוזות קברי המשפחה, באים בני המשפחה וקוברים אותו שם בעל כרחו של הקונה משום פגם משפחה. ולכאורה קשה לפי הצד הזה של הגמרא כאן למה יקברוהו בכלל הרי הוא מכר את מקום קבורתו וכאילו אמר שאינו רוצה שיקברוהו? תירצו התוס' שאינו דומה כלל משום שאף על פי שהוא מכר את קברו בכל זאת הוא רוצה שיקברו אותו באיזה מקום, ולכן חייבים לקוברו. תוס' ד"ה לא. ורבינו יונה מקשה, הרי שם מבואר שמניעת הקבורה יש בה פגם למשפחה, ואם כן נפשטה האיבעיא שקבורה משום בזיונא? ותיירץ, ששם ודאי הוא בזיון ופגם למשפחה שקרובים אין לו מקום להיקבר וגם שאדם נכרי יקבר ביניהם, אבל כאן יכול הוא אותו קרוב להיקבר ביניהם אלא שהוא אינו רוצה, וגם אין איש נכרי שיקבר אצלם, ולכן אפשר שאין בזה פגם. 140. אין להקשות לפי הצד שמשום בזיונא איך ציוה רבי אלעזר ברבי שמעון לאשתו שלא לקוברו אלא להניחו בעליית הגג [בבא מציעא פד ב] שאף אם הוא מחל על בזיונו וכי לא חס הצדיק על כבוד משפחתו? שיש לומר ששם לא היה בזיון שהרי לא היה מוטל לעין כל והרי אפילו לא ידעו בכלל שהוא מת. ועוד שהרי לא שלטה בו

רמה ונמצא שלא היה כלל בזיון. וגם אין להקשות על הצד שמשום כפרה וכי יבעט הצדיק בכפרה? שיש לומר שעשה כן כדי שלא יענשו החכמים על כך שלא יקברוהו בכבוד הראוי לו. ערוך לנר.

**תא שמע: מדאי קבור צדיקי** שהרי גם צדיקים נקברו.

**ואי אמרת משום כפרה**, תיקשי, וכי **צדיקי לכפרה צריכי?!?**

אלא ודאי קבורה משום בזיונא.

ודוחה הגמרא: **אין!** שגם צדיקים זקוקים לכפרה **דכתיב** [קהלת ז כ] **"אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"**.<sup>141</sup> **תא שמע:** אמר אחיה השילוני לאשת ירבעם על בנה **"וספדו לו כל ישראל וקברו אותו** כי זה לבדו יבא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב"<sup>141</sup> [שלא ציית לאביו לעמוד על המשמר שלא יעלו ישראל לרגל לירושלים] ויתר בניו לא יבאו לקבר.

<sup>141</sup>. קשה, למה לא הביאו ראיה מארבעה שמתו בעטיו של נחש שכתבו התוס' [נה ב] ד"ה ארבעה שעליהם לא נאמר "אדם אין צדיק בארץ", וכי לא קברו אותם? ערוך לנר.

**ואי אמרת** שלכך קוברים **כי היכי דתיהוי ליה כפרה** למת, אם כן, **הנך נמי** יתר בניו של ירבעם הרשעים **ליקברו, כי היכי דתיהוי להו כפרה** כדי שיהא להם כפרה?

אלא ודאי קבורה משום בזיונא ולכן לא איכפת לן שיתבזו הרשעים. <sup>142</sup> ודוחה הגמרא: לעולם קבורה משום כפרה. ומכל מקום, **האי דצדיק הוא**, רק מי שהוא צדיק, **תיהוי ליה כפרה**. אבל **הנך** שהם רשעים **לא ליהוי ליה כפרה**.

<sup>142</sup>. ואף לפירוש תוס' [ראה הערה 136] שהבזיון הוא לקרובים, מכל מקום, יש לומר שלא איכפת לן ברשעים שיתבזו משפחותיהם. הרי"ף בעין יעקב.

**תא שמע** ממה שקילל ירמיה את הרשעים: **"לא יספדו ולא יקברו"**.

ואם קבורה משום כפרה למה לא יקברו שיהא להם כפרה?

ודוחה הגמרא: **דלא תיהוי להו כפרה** הואיל ורשעים הם. לכן לא ניתא לקדוש ברוך הוא שיהא להם כפרה, מפני שאפילו על פתח קברם אינם חוזרים בתשובה.

**איבעיא להו: הספיידא** הספד שעושים למת, משום **יקרא דחיי הוי**, האם הוא לכבוד הקרובים החיים, <sup>143</sup> **או יקרא דשכבי הוי**, לכבוד המתים?

<sup>143</sup>. הגמרא ביבמות [עח ב] אומרת שדוד שאל באורים ותומים מפני מה בא עליהם הרעב, ונענה בגלל שלא נספד שאל כהלכה. ולכאורה קשה, לפי הצד שהספיידא יקרא דחיי הרי ישראל מחלו על כבודם בכך שלא הספידוהו, ומדוע נענשו? מתרצים תוס' שיעשו זאת רק מתוך שחששו להראות לדוד שהם מצטערים על מות שאל. ועוד תירצו שמלך שאני שאף אם בדרך כלל ההספד הוא רק משום כבוד החיים

אבל אצל מלך נחשב הדבר לבזיון כשלא מספידים אותו כהלכה. תוסי' ד"ה הספידא. והקשה המהרש"א על תירוץ זה אם כן מה מקשה הגמרא לקמן מצדקיהו שאמר לו ירמיה "והוי אדון יספדו לך", והרי גם צדקיהו היה מלך, ולכן ההספד הוא לכבודו? וכתב שלולי דברי התוסי' היה אפשר לומר שיקרא דחיי הוא לבני משפחתו של המת והם לא מחלו אצל שאול על כך שלא נספד כהלכה.

ומבארין: **למאי נפקא מינה?** במקום **דאמר המת: לא תספדו לה הוא גברא!** אם ציוה שלא להספידו. אם ההספד הוא משום כבוד המת שומעין לו, ואם הוא לכבוד החיים, לא שומעין לו, שאינו יכול למנוע מקרוביו את כבודם.

**אי נמי: לאפוקי מירשין** אם אפשר להוציא מהירשים בעל כרחם את תשלום שכר הספדנים כשהם אינם מעוניינים שיספידו את קרובם, שאם ההספד משום כבוד המת, כופים את הירשים לכבד את המת ולשלם את שכר הספדנים, **144** ואם הוא משום כבוד החיים אין כופים אותם על כך שהרי אינם רוצים בכבוד זה. **145**

**144.** מממון המת. יד רמה. **145.** וכן יש נפקא מינה בגר שמת אם צריך להספידו שהרי אין לו קרובים ולא שייך יקרא דחיי. ערוך לנר.

**תא שמע:** נאמר "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבנותה".

**ואי אמרת שההספד משום יקרא דחיי הוא,** וכי **משום יקרא דאברהם, משהו לה לשרה** איך היה מותר לאברהם לעכב את קבורתה של שרה עד שהוא יגיע מהעקידה של יצחק להספידה, מאחר שההספד הוא רק לכבודו? **146**

**146.** ואין לומר שהשהו אותה משום שלא היה מקום לקבורתה כמשמעות הכתובים שהוצרך אברהם להשתדל על מקום קבורתה, שאם כן היה צריך לומר ויבא אברהם לקבור את שרה, ולמה הזכיר ביאתו של אברהם לגבי ההספד של שרה, משמע שהעיכוב היה בגלל הספדה. מהרש"א.

אלא ודאי שההספד הוא משום כבודו של המת, ולכך היה מותר לו לעכב את קבורתה של שרה שהרי זה לכבודה.

ודוחה הגמרא: אף אם ההספד הוא רק לכבודו של אברהם היה מותר לו לעכב את קבורתה כי **שרה גופה ניחא לה שתתעכב קבורתה כי היכי דמייקר בה אברהם** כדי שאברהם יתכבד על ידי הספדה.

**תא שמע:** נאמר "וספדו לו כל ישראל וקברו אותו".

**ואי אמרת משום יקרא דחיי הוא,** וכי **הנך בני יקרא נינהו!**? הלא כל בית ירבעם הנותרים היו רשעים ומדוע צריך לכבדם על ידי ההספד של אותו בן?

ודוחה הגמרא: אף אם הוא משום כבוד החיים, מכל מקום **ניחא להו לצדיקיא דמייקרי בהו אינשי** הצדיקים רוצים שקרוביהם יתכבדו על ידם, ולכן אף שכל בית

ירבעם היו רשעים בכל זאת ראוי להספיד את אותו בן הצדיק של ירבעם מאחר שזה רצונו.

**תא שמע**: נאמר "לא יספדו ולא יקברו".

ואם ההספד משום כבוד החיים, מדוע שלא יספידו את הרשעים, והלא יש מבין הקרובים שהם צדיקים שראוי לכבדם? ודוחה הגמרא: **לא ניחא לצדיקא דמייקרי ברשיעייא** הצדיקים אינם רוצים להתכבד ברשעים, ולכן אין להספיד את הרשעים אף שקרוביהם צדיקים.

**תא שמע**: אמר ירמיה לצדקיה [ירמיה לד ה] "בשלוש תמות ובמשרפות אבותיך המלכים הראשונים אשר היו לפניך כן ישרפו לך [שהיו נוהגים לשרוף את מטתו של המלך וכל חפציו האישיים לאחר מותו מפני כבודו] והוי אדון יספדו לך".

**ואי אמרת משום יקרא דחיי הוא, מאי נפקא ליה מיניה** מה תועלת לצדקיהו בהספד עליו שירמיה בישרו על כך?

ודוחה הגמרא: **הכי קאמר ליה ירמיה: לייקרו ביך ישראל כי היכי דמתייקרי באבהתך** שירמיה בישרו שעם ישראל יתכבד בהספדו כשם שהתכבד בהספד אבותיו 147.

147. וכן זה שהגמרא אומרת בשבת [קנג א] "אחים בהספידא דהתם קאימנא" הוא מטעם זה שניחא לנפטר שיתכבד בו ישראל. תוס' הרא"ש.

## דף מז - א

**תא שמע**: נאמר בתהלים [טו] במזמור "מי יגור באהליך". ובין המעלות מונה שם "נבזה בעיניו נמאס".

ודרשינן: זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו אחז המלך על מטה של חבלים. שקבר אותו בבזיון לעיני כל משום שהיה רשע ורצה שילמדו אחרים מזה מוסר, ולא חס חזקיהו על כבודו אלא היה "נבזה בעיניו נמאס" שביזה את עצמו מפני קידוש השם. 148.

148. ולא עבר על מצות כיבוד אב משום שנאמר "ונשיא בעמך לא תאור" שאינו חייב לכבדו אלא בעושה מעשה עמך ולא כשהוא רשע. רש"י.

**ואי** אמרת שכל הכבוד שעושים למת הוא **משום יקרא דחיי הוא**, בשביל החיים,

**מאי טעמא** עביד הכי? למה ביזה חזקיהו את החיים? 149

149. לכאורה קשה, למה לא תירץ כאן כמו לעיל שלא ניחא להו לצדיקים להתכבד ברשעים? יש לומר שמלך שאני שכל ישראל רוצים להתכבד בו. ועוד שאף אם אינם רוצים להתכבד ברשעים, מכל מקום, אינם רוצים להתבזות בכגון גרירה על מטה של חבלים שהוא בזיון לחיים. הרי"ף בעין יעקב.

ודוחה הגמרא: עשה כן **כי היכי דתיהוי ליה כפרה לאביו** כדי שיהא לאביו כפרה

על ידי הבזיון. 150

150. לכאורה קשה, מזה גופא אפשר להוכיח שיקרא דשכבי הוא, שהרי לפי המסקנא נפשטה האיבעיא רק מזה שסימן יפה למת שיש לו כפרה בכך שלא נקבר, והרי זה ממש כמו שנאמר כאן שהיה לו כפרה בכך שנגרר על מטה של חבלים? תירץ בתוס' הרא"ש שמכאן ראייה שמלך שאני שלגביו ודאי הוא בזיון כשלא נוהגים בו בכבוד הראוי וכפי שנתבאר בהערה 143. ובתורת חיים מתרץ, שכל הספק בהספד אם הוא יקרא דחיי או דשכבי זה רק בחלילים ומקוננות אבל גרירה על מטה של חבלים ודאי שזה בזיון גם למת, והגמרא פושטת שאם גרירת חבלים אין בה משום בזיון לחיים כל שכן שהבאת חלילים ומקוננות אינה לכבוד החיים, ועל זה דוחה הגמרא שחזקיה עשה כן משום שתהא כפרה לאביו שאף אם הספד הוא יקרא דחיי מכל מקום, גרירה על מטה של חבלים יש בה בזיון גם למת ולכן היא מכפרת עליו. [וצריך לומר לפי זה כפירוש התוס' בהערה 136 שסימן יפה שלא נקבר היינו שלא נקבר כהלכה, ולא שלא נקבר לגמרי שאם כן גם משם אין ראייה]. והנצי"ב מתרץ, שלכן כתב רש"י שחזקיה ביזה את אביו לעין כל כדי שילמדו אחרים מוסר מזה, נתגלגל על ידו זכות לאחרים ולכן היה לו כפרה.

ומקשה הגמרא: וכי **משום כפרה דאביו משהו ליה ליקרא דישראל** איך היה מותר לו לבזות את כל ישראל, בגלל שרצה שיהא לאביו כפרה? ומתרצת הגמרא: **ישראל גופייהו ניחא להו** שיהא לו כפרה **דמיחלי יקרייהו לגביה** ולכן הם מחלו על כבודם.

**תא שמע**: רבי ציוה את בניו לפני מותו **ואמר להן** שכאשר יובילו את מטתו מביתו שבציפורי בדרך למקום קבורתו בבית שערים: **אל תספדוני בעיירות** קטנות שבדרך אלא רק בערים גדולות שיש שם הרבה אנשים ומתאספים שם גם מבני העיירות הקטנות.

**ואי אמרת** שההספד **יקרא דחיי, מאי נפקא ליה מינה?** מה איכפת לרבי שההספד יתקיים בנוכחות עם רב, שהרי הכבוד הוא רק בשבילם?

ודוחה הגמרא: **קסבר רבי ליתייקרו ביה ישראל טפי** הוא רצה שעם ישראל יתכבד יותר בהספדו על ידי שישתתפו בו רבים.

**תא שמע**: שנינו במשנתנו: **הלינו את המת לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו**.

**מאי לאו** האם "לכבודו" האמור כאן אין פירושו **לכבודו של מת?**

הרי שהכבוד שעושים למת הוא למענו.

ודוחה הגמרא: **לא!** אלא "לכבודו" היינו לכבודו של החי.

ומקשה הגמרא: וכי משום כבודו של חי מבית [מלין] ליה למת?

ומתרתת הגמרא: **אין!** באופן כזה אכן מותר להלין את המת, שהרי **כי אמר רחמנא "לא תלין נבלתו על העץ"** [שממנו למדים גם לשאר כל המתים שאסור להלינם] רק **דומיא** [בדומה] **דתלוי דאית ביה בזיון** שהוא דוחה סתם את הקבורה ומשאיר אותו תלוי כי לא איכפת לו ממנו, והרי זה בזיון למת.

**אבל הכא** שהוא דוחה את הקבורה בשביל כבוד הקרובים החיים **כיון דלית ביה בזיון למת לא** אין זה בכלל האיסור.

**תא שמע** מהא דתניא: **הלינו לכבודו, לשמע** [לאסוף כמו "וישמע שאולי"] **עליו** מאנשי **העיירות** שיבאו להספדו, או כדי **להביא לו מקוננות** שיקוננו עליו, או כדי **להביא לו ארון ותכריכין, אינו עובר עליו בלא תעשה.**

לפי שכל העושה כן אינו אלא לכבודו של מת.

הרי להדיא שהכבוד הוא בשביל המת.

ודוחה הגמרא: **הכי קאמר: כל העושה לכבודו של החי אין בו משום בזיון למת.**

**תא שמע** מהא דתניא: **רבי נתן אומר: סימן יפה למת, שנפרעין ממנו לאחר מיתה** בעולם הזה, שעל ידי זה יש לו כפרה.

כגון **מת שלא נספד, 151 ולא נקבר, או שחיה גורתו, או שהיו גשמים מזלפין על מטתו, זהו סימן יפה למת.**

**151.** יש מהראשונים שביארו שאין הכוונה שלא נספד כלל שהרי זו מדת הרשעים כמו שנאמר "לא יספדו ולא יקברו" אלא שלא נספד כהלכה וכמו שביארו בתוס' לגבי "לא נקבר" שלא נקבר לפי כבודו ראה הערה 136. והר"ן מפרש שלא נספד היינו שלא נספד כלל אלא שיש הבדל שלגבי רשעים מניעת ההספד הוא אמנם עונש לבזותם אך אינו מספיק בכדי למרק את עונותיהם, אך לגבי אדם בינוני הוא סימן יפה כשלא נספד משום שהעונש הזה מכפר לו.

**שמע מינה: יקרא דשכבי הוא** שאם הכבוד לא היה בשביל המת, גם הבזיון לא היה נוגע לו, ומדוע הוא מכפר עליו? **שמע מינה! 152**



152. וגם נפשטה האיבעיא הקודמת שקבורה משום בזיונא, שהרי נאמר גם שסימן יפה לו שלא נקבר, ואם קבורה משום כפרה איך יתכן שיהא סימן יפה לו שלא יקבר ולא יהא לו כפרה, אלא ודאי הוא משום בזיונא והיינו בזיון המת, ובוה שלא נקבר ונתבוה יש לו כפרה. ומה שאמרו לעיל לפי הצד משום בזיונא שהמת אינו יכול לצוות שלא יקברוהו היינו משום שכיון שיש בוה בזיון למת כל שכן שהוא בזיון לחיים שרואים אותו מתבוה ולכן אינו יכול לגרום להם בזיון. יד רמה.

שנינו במשנה: **לא היו קוברין** אותו בקברות אבותיו אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין אחת לנהרגין ולנחנקין ואחת לנסקלין ונשרפין.

ודנה הגמרא: **וכל כך למה** מדוע מקפידין על כך שלא יקבר בקברי אבותיו?

ומתרתת הגמרא: **לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק. דאמר רבי אחא בר חנינא: מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק?** 153

153. וכן צדיק בינוני אין קוברין אותו אצל חסיד גמור ומופלג כדמוכח בכמה מקומות בש"ס. רמב"ן בתורת האדם.

**שנאמר** [מלכים ב' יג כא] **"ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד** [של מואב, ומרוב פחד] **וישליכו את האיש** [שהיה רשע נביא שקר] **בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו"**.

משום שלא רצה הקדוש ברוך הוא שיקבר הרשע אצל הצדיק לפיכך החייהו. 154 **אמר ליה רב פפא: ודילמא לא בגלל כך הוא קם לתחיה אלא לאיקיומא** כדי שתתקיים ברכתו של אליהו לאלישע, שביקש ממנו לפני עלייתו לשמים **"ויהי נא פי שנים ברוחך אלי"**, והשיבו **"אם תראה אותי לקח מאתך יהי לך כן"**.

154. הקשה בשאגת אריה החדשות [יז] מה הראיה מכאן דלמא לכן הוא חי משום שהיה קבור בתוך קבר אלישע עצמו כמו שנאמר **"ויגע האיש בעצמות אלישע"** ובאופן כזה אסור גם בצדיק אצל צדיק שהרי צריך להרחיק בין מת למת ששה טפחים? ותיירץ, שמכאן ראייה שהאיסור לקבור שני מתים יחד הוא רק כשקוברים אותם על מנת שלא לפנותו לעולם אבל אם קוברים אותם רק לפי שעה אין צריך להרחיק ביניהם. והדבר ידוע שבדורות הראשונים היה מנהגם לקבור את המת לזמן מה עד שיתעכל הבשר, ואחר כך היו מלקטין את העצמות וקוברים אותם בקברי אבותם במערות וכוכים, ואותו היום היה נקרא **"יום ליקוט עצמות"**. והיה משמע לגמרא שאותו האיש נקבר שם רק לפי שעה עד שיתעכל הבשר, שהרי נאמר **"ויגע האיש בעצמות אלישע"** ולא נאמר **"ויגעו עצמות האיש בעצמות אלישע"** משמע שלא נתעכל הבשר של האיש. ולכן רק בגלל שאין קוברים רשע אצל צדיק אפילו בהרחקה לכן נעשה נס שנתגלגל עד שנגע באלישע ועל ידי נגיעתו קם לתחיה. ולא קשיא למה היה צריך נגיעה ולא יכל להחיותו מרחוק, שהרי גם להחיות את בן השונמית היה צריך לנגוע בו.

ואליהו החיה מת אחד והוא בן הצרפתית, ואלישע החיה בחייו את בן השונמית, וכדי שתתקיים בו הברכה **"פי שנים"** היה צריך להחיות עוד מת אחד, ולכן קם הרשע הזה לתחיה ולא מפני שלא יקבר אצל הצדיק?

**אמר ליה רבי אחא בר חנינא: אי הכי**, שבגלל ברכתו של אליהו הוא קם לתחיה, **היינו דתניא**: ממה שנאמר "ויקם על רגליו", משמע שאמנם **על רגליו עמד**, אך **לביתו לא הלך**, אלא שלאחר שיצא מקבר אלישע מת שוב. ואם כדברך, שהוא מפני ברכתו של אליהו, היה צריך אלישע להחיותו ממש כמו שהחייה אליהו את בן הצרפתי.

אלא ודאי שהכל היה רק כדי שיסתלק מאלישע לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק.

אמר ליה רב פפא: אם כן, שלא נתקיימה כאן ברכת אליהו **אלא "ויהי נא פי שנים"** שבירכו אליהו **היכי משכחת לה דאחייא** היכן מצינו שנתקיימה הברכה שהחיה אלישע עוד מת אחד?

**אמר ליה רבי יוחנן: שריפא אלישע את צרעת נעמן**. שהצרעת היא שקולה **כמת**.

**דכתיב** אצל אהרן שביקש ממשה שיתפלל על מרים שתרפא מצרעתה ואמר: **"אל נא תהי כמת"**.

ובכך נתקיימה ברכתו של אליהו שהחיה אלישע את בן השונמית, וגם ריפא את נעמן מצרעתו, שכאילו החיה את המת.

וממשיכה הגמרא לבאר את דברי המשנה שהיו עושים שני בתי קברות, שהטעם הוא:

**וכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק, כך אין קוברין רשע חמור אצל רשע קל**, ולכן היה בית קברות נפרד לנהרגין ונחנקין שהם רשעים קלים ובית קברות נפרד לנסקלין ונשרפין שהם רשעים חמורים. <sup>155</sup>

<sup>155</sup>. בסנהדרי קטנה הקשה, מה הראיה מחומרת העונש לגבי חומרת העבירה והרי מצינו שרוצח מיתנו בסייף ואילו מחלל שבת הוא בסקילה, ורציחה ודאי עבירה חמורה יותר מחילול שבת שהרי היא משלש עבירות שיהרג ואל יעבור? וראה שם מה שתירץ.

ודנה הגמרא: אם כן, **וליתקון ארבע בתי קברות** שהרי הנשרפין הם רשעים קלים ביחס לנסקלין?

ומתרצת הגמרא: **שני בתי קברות גמרא גמירי לה!** כך נאמרה הלכה למשה מסיני שיהא רק שתי בתי קברות.

**אמר עולא אמר רבי יוחנן: אכל חלב בשוגג, והפריש קרבן חטאת**, <sup>156</sup> ולפני שהקריבו **המיר דתו**, ובזמן שהוא מומר הקרבן אינו ראוי להקרבה, <sup>157</sup> ואחר כך **חזר בו** בעל הקרבן מן ההמרה, הרי **הואיל והקרבת נדחה** מלהקריב בזמן שהיו הבעלים מומר - **ידחה לעולם!** כי היות שנדחה שעה אחת, חל עליו פסול "דיחוי". <sup>158</sup>

156. בסנהדרי קטנה כתב הטעם שנקט רבי יוחנן חטאת דוקא ולא קרבנות אחרים משום שבכל הקרבנות הדין הוא שאם הקריבו אותם שלא לשם בעליהם הם כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה מלבד חטאת שפסולה שלא לשמה. ולכן לא נקט קרבנות אחרים שבהם לא שייך דיחוי שהרי אפשר להקריבם גם כשהבעלים מומר לשם בעלים אחרים ויוכשרו. וראה שם שיישב את הגמרא דלהלן שמוכיחה מעיר הנדחת והרי שם מדובר בקרבנות אחרים ולא בחטאת שהרי חטאת שמתו בעליה אזלא למיתה, ואם כן לא שייך בהם דיחוי. 157. הגמרא בחולין [ה א] דורשת מהפסוק שאין מקבלין קרבן ממומר. רש"י. [לקמן הבאנו בפנים "זבח רשעים תועבה", וראה רש"י ומשנה למלך הלכות שגגות פרק ג, וראה עוד ר"ן]. 158. רבי יוחנן לשיטתו שסובר דיחוי מעיקרא הוי דיחוי היה יכול להשמיענו רבותא יותר גדולה שאפילו הפריש את הקרבן כשכבר היה מומר הוא נדחה, אף על פי שהוא דחוי מעיקרא, שהוא דיחוי יותר קל, שהרי יש אמוראים הסוברים שלא הוי דיחוי כלל! אלא שאורחא דמילתא נקט שהמומר אין דרכו להפריש קרבן לכן נקט שהמיר לאחר שהפריש את הקרבן. ועוד משום שלגבי נשתטה לא היה יכול להשמיענו רק שהפריש ואחר כך נשתטה שהרי שוטה שהפריש קרבן אין ההקדש חל כלל. תוס' ד"ה אכל.

**איתמר נמי: אמר רבי ירמיה בר אבהו אמר רבי יוחנן: אכל חלב, והפריש קרבן חטאת, ונשתטה, ונפסל הקרבן משום כך להקרבה, 159 וחזר ונשתפה** [הבריאה], פסול הקרבן, כי הואיל ונדחה מהקרבה בשעה שהיה שוטה - ידחה לעולם!

159. ששוטה אינו בר כפרה שנאמר "יקריב אותו לרצונו". רש"י.

**וצריכי שתי המימרות של רבי יוחנן גם במומר וגם בשוטה. דאי אשמעינן קמייתא בלבד, הייתי אומר שרק במומר נדחה הקרבן לעולם משום דאיהו עצמו דחה נפשיה בידים על ידי המרתו, אבל האי בשוטה דממילא קא דחי שמעצמו נעשה שוטה, אימא כישן דמי ככל אדם הישן בלילה שאין הקרבן נדחה משום כך. 160**

160. אינו דומה ממש לישן שהרי ישן ראוי להקריב עליו קרבן אפילו כשהוא ישן, וראה לכך מהמשנה בגיטין שהשולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותו בחזקת שהוא קיים ואין חוששין שמא הוא ישן עתה. אלא כוונת הגמרא שגם אילו ישן לא היה ראוי להקרבה אין עליו שם דיחוי כיון שהוא מתעורר מעצמו, כך גם שוטה מבריא מעצמו. תוס' ד"ה אימא. ורבינו יונה כתב שלעולם ישן אינו בר הקרבה, והשולח חטאתו אפשר לומר שמקריבין אותו רק בשעה שאין דרך בני אדם לישן. גם ביד רמה כתב שאין ראוי להקריב לישן קרבן עד שיעור ד"לרצונו" כתיב.

קמשמע לן ששוטה אינו כישן אלא שקרבנו נדחה מהקרבה.

**ואי אשמעינן הכא בשוטה בלבד, הייתי אומר שרק אצלו הקרבן נדחה משום דאין בידו של השוטה לחזור ולהבריא את עצמו, אבל התם במומר דבידו לחזור בתשובה אימא לא מיקרי דיחוי.**

לכן צריכא רבי יוחנן להשמיענו את שני האופנים.

**אמר רב יוסף: אף אנן נמי תנינא** בברייתא כדעת רבי יוחנן שהואיל ונדחה ידחה:

**היו בה** בעיר הנדחת **קדשים**, הרי שלא חל עליהם דין עיר הנדחת ששורפין את כל מה שבתוכה, משום שנאמר "ואת כל שללה תקבוץ", וקדשים הם שלל שמים ולא "שללה".

ובכל זאת אם היו אלו **קדשי מזבח** קרבנות של אנשי העיר ואפילו עולות ושלמי נדבה, <sup>161</sup> אי אפשר להקריבם על גבי המזבח משום שנאמר "זבח רשעים תועבה", אלא **ימותו** שכונסים אותם לכיפה ומאכילים אותם שעורים עד שכריסם מתבקעת.

<sup>161</sup>. בשלמא חטאות ימותו משום דהוי ליה חטאת שמתו בעליה שאזלא למיתה. יד רמה.

ורק אם הם **קדשי בדק הבית**, **יפדו** כשאר קדשי בדק הבית, ולאחר פדייה הם יוצאים לחולין ומותרים באכילה.

**והוינן בה**: קדשי מזבח **אמאי ימותו!**? הרי **כיון דאיקטול**, לאחר שנהרגו אנשי עיר הנדחת כדין **הויא להו כפרה**, נתכפר להם עונם, <sup>162</sup> והקרבן כבר אינו "זבח רשעים", ואם כן, **וליסקו לגבוה**, מדוע שלא יקריבום על המזבח?

<sup>162</sup>. ומה שאמרו במשנה בפרק חלק לקמן [קיא ב] שאנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא זה רק כשלא הרגו אותם אבל אם דנו אותם והרגו אותם יש להם חלק לעולם הבא. תוס' ד"ה ואמאי.

**לאו**, האם לא **משום דאמרינן הואיל ונדחו** הקרבנות מהקרבה קודם שנהרגו בעליהם **ידחו** לעולם.

וראיה לרבי יוחנן.

ודוחה הגמרא את הראיה: **אמר ליה אבבי** לרב יוסף: **מי סברת** שמי **שמת מתוך רשעו הויא ליה כפרה** על ידי המיתה בלבד, עד שאתה אומר שאנשי עיר הנדחת ודאי נתכפר להם במיתתם?

אין הדבר כן אלא מי **שמת מתוך רשעו, לא הויא ליה כפרה!** ואם כן אין ראה לרבי יוחנן מקרבנות אנשי עיר הנדחת משום שגם לאחר שנהרגו הבעלים עדיין הקרבן פסול משום "זבח רשעים תועבה". <sup>163</sup>

<sup>163</sup>. הקשה ביד רמה: הרי נאמר במשנה לעיל [מג ב] שכל המומתין על ידי בית דין מתודין, וכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא, ואיך אפשר לומר שאנשי עיר הנדחת אין להם כפרה אף לאחר מיתה? יש לומר שאותה משנה יש לפרש שהכוונה לעולם הבא אחר תחיית המתים, ואבבי מדבר כל זמן שהם מתים. יד רמה. גם המנחת חינוך מקשה כן [מצוה שסד כט] שבשלמא לרבא ושאר האמוראים דלהלן אפשר לומר שהתשובה לבד אינה מכפרת בעבירות חמורות כאלו רק ביחד עם המיתה והקבורה או עיכול הבשר אבל לאבבי איך יתכן שלא יתכפר לעולם על ידי המיתה שהרי עשו תשובה? ותירץ, שבאמת התשובה מכפרת אבל רק תשובה גמורה, וזה רק קמי שמיא גליא אם הוא באמת עשה תשובה גמורה אבל אנחנו איננו יודעים מה שבלבו, ואף שאנחנו אומרים לו שיתודה ויעשה תשובה מכל מקום, כיון שהיה רשע עד עתה אם כן שמא אינו מתחרט באמת בלבו. והמשנה אומרת רק שיתנו לו עצה טובה שיתודה קודם מיתתו וישוב באמת ויתכפר לו, אך אנחנו לא יודעים אם עשה כן באמת. ולכן סובר אבבי שלמעשה אין להקריב

את קרבנות עיר הנדחת כי שמא לא עשו תשובה גמורה ועדיין הוא זבח רשעים. ולכן גם אין קוברים אותו בקברי אבותיו כיון שהוא מוחזק כרשע ועל התשובה איננו יודעים אם עשה כדין אם לא, והמיתה עצמה הרי אינה מכפרת. וראה להלן בהערה 169.

**דתני רב שמעיה: יכול הייתי לומר כי מה שנאמר שכהן מותר לו ליטמא לקרוביו שמתו, אפילו פירשו אבותיו של הכהן מדרכי ציבור, כגון שנעשה אביו מומר יטמא לו?**

**תלמוד לומר "לנפש לא יטמא בעמיו, כי אם לשארו הקרוב אליו".** ודרשינן מ"בעמיו", שרק **בעושה מעשה עמיו**, אז יטמא לשארו, אבל אם הוא רשע, לא יטמא אפילו לשארו. 164

164. צריך לומר שהברייתא אינה דורשת מהייתור של "בעמיו" [שהוא בא לדרשא אחרת] אלא ממשמעות הכתוב. שאם היה "בעמיו" מיותר לדרשא זו, הראיה שלא נתכפר להם שהרי אפילו נתכפר להם במיתתם גזירת הכתוב הוא שלא יטמא רק למי שעשה מעשה עמיו בחייו שאם היה מועיל גם מה שהמיתה מכפרת אם כן על מה בא הכתוב והרי תמיד המיתה מכפרת. סנהדרי קטנה.

הרי שהמיתה אינה מכפרת לרשע אם לא חזר בתשובה.

**אמר ליה רבא: מי קא מדמית נהרג מתוך רשעו למת מתוך רשעו?** 165

165. רש"י. משמע שאם עשה תשובה ודאי מכפרת לו המיתה, וראה הערה 163.

**מת מתוך רשעו, כיון דכי אורחיה קמיית שמת בצורה טבעית לא הויא ליה כפרה** ולכן לא יטמא הכהן לאביו הרשע שמת כדרכו.

אבל **נהרג מתוך רשעו** כגון אנשי עיר הנדחת **כיון דלאו כי אורחיה מיית, הויא ליה כפרה.**

**תדע** שכך הוא **דכתיב** בתהלים [עט] **"מזמור לאסף, אלהים באו גויים בנחלתך טמאו את היכל קדשיך שמו את ירושלים לעיים נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ"**.

**מאי "עבדיך" ומאי "חסידיך"** מה ההבדל ביניהם? **לאו** האם ההבדל אינו ש"חסידיך" הם חסידיך ממש, ואילו "עבדיך" הם הנך דמחייבי דינא דמעיקרא שבחיהם היו רשעים וכיון דאיקטול ולאחר שנהרגו על ידי הגויים קרי להו "עבדיך". 166

166. ולכן כתוב אצל "עבדיך" "מאכל לעוף השמים" שהרי אמרו בכתובות [ל א] שאף על פי שבטלו סנהדרין דין ארבע מיתות לא בטלו, ויש מחייבי מיתות בית דין שהם בסקילה. וכל הנסקלין נתליו, והיינו מאכל לעוף השמים ולא לחיתו ארץ. מהרש"א.

## דף מז - ב

**אמר ליה אביי: מי קא מדמיית**  **הרוגי מלכות** שנהרגו על ידי הגויים **להרוגי בית דין** כגון עיר הנדחת!?

**הרוגי מלכות, כיון דשלא בדין קא מיקטלי** לכן **הויא להו כפרה**.

אבל **הרוגי בית דין, כיון דבדין קא מיקטלי לא הוי להו כפרה**.

ושוב אין ראייה לרבי יוחנן מקרבנות עיר הנדחת שהרי לא נתכפר להם בהריגתן.

**תדע** שכן הוא **דתנן** במתניתין על הנהרג על ידי בית דין: **לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו** מפני שאין קוברין רשע אצל צדיק.

**ואי סלקא דעתך שכיון דאיקטול הויא להו כפרה** אם כן, **ליקברו** מדוע לא יקברו אותו בקברות אבותיו, שהרי כבר נתכפר לו עונו על ידי הריגתו?

אלא ודאי שהרוגי בית דין אין להם כפרה.

ודוחה הגמרא: אף אם הריגתו מכפרת עליו, מכל מקום **מיתה וקבורה בעינן** שרק ביחד עם הקבורה היא מכפרת, ולכן אין קוברין אותו בקברי אבותיו שהרי קודם הקבורה עדיין לא נתכפר לו.

וחזרה אם כן הראייה לרבי יוחנן מעיר הנדחת שאין מקריבין את הקרבנות שלהם ואף לא לאחר קבורתם, ועל כרחך משום שהואיל ונדחו ידחו.

**מותיב רב אדא בר אהבה** על מה שאמרנו שהקבורה עם המיתה מכפרת בהרוגי בית דין, דתנן במתניתין: **לא היו מתאבלין** על הרוגי בית דין **אלא אוננין בלבד שאין אנינות אלא בלב**.

**ואי סלקא דעתך שכיון דאיקבור הויא להו כפרה**, אם כן, **ליאבלו** מדוע לא יתאבלו הקרובים עליהם שהרי כבר נתכפר להם על ידי הקבורה?

ומתרצת הגמרא: **בעינן נמי עיכול בשר** לא די בקבורה אלא צריך גם שיתעכל הבשר ורק אז מתכפר להם. 167

167. הקשה הרע"א: אם כן אין ראייה מעיר הנדחת לדברי רבי יוחנן, שדלמא המרת דת לא נחשב דיחוי משום שבידו לחזור בו, ורק בעיר הנדחת נדחה הקרבן משעת מיתה עד שעת העיכול שאז אינו בידו, ולכן הוי דיחוי?

**דיקא נמי** וכך מדוייק גם ממשנתנו **דקתני: נתעכל הבשר מלקטין את העצמות**  
**וקוברין אותן במקומן** בקברי אבותיו, משום שכבר נתכפר לו על ידי עיכול הבשר 168.

168. התוספות יום טוב מבאר שלפי אוקימתא זו אין צריך לומר שלכן לא נוהגין אבילות לאחר שנתעכל הבשר משום שהואיל ואידחו ידחו, כמו לרב אשי לקמן. אלא שבאמת בשעת ליקוט עצמות נוהגין אבילות כמו בכל מת שהיו נוהגין אז לקבור מקודם באדמה לחה כדי שיתעכל הבשר מהר ואחר כך היו מעבירים את העצמות לקברי אבותיו, וביום ליקוט העצמות היו נוהגין אבילות כל אותו היום, וכך נהגו גם בהרוגי בית דין. ורק לפי רב אשי שמיד שנקבר נתכפר לו צריך לטעם שהואיל ואידחו ידחו, כדי שלא יקשה מדוע לא ינהגו אבילות מיד לאחר הקבורה. [וצריך לומר לדיעה הראשונה שבגמרא שאף שאבילות של ליקוט עצמות הוא רק יום אחד, מכל מקום, אין צריכים לנהוג כל שבעת ימי האבילות כיון שהוא אחר שלשים יום ודינו כשמועה רחוקה שדי בשעה אחת של אבילות. וראה בחידושי רצ"ה קלישר במשניות]. וביד רמה כתב פירוש אחד שבאמת לפי הדיעה הראשונה צריכים הקרובים להתאבל אבילות גמורה לאחר שנתעכל הבשר ויקברו אותו בקברי אבותיו. ובא רב אשי לחלוק שלעולם אין מתאבלין עליהם משום אידחו ידחו. ובפירוש שני כתב שלפי הדיעה הראשונה הואיל ולא נתכפר לו רק לאחר שנתעכל הבשר אין צריך להתאבל עליו שבעה ימים אלא די ביום אחד משום ליקוט עצמות. אבל אילו היה מתכפר לו מיד דחיבוט הקבר היו צריכים להתאבל שבעה משום הקבורה הראשונה. ובא רב אשי לחלוק שאפילו אם נתכפר להם בחיבוט הקבר בכל זאת אין צריך להתאבל שכיון שאידחו ידחו.

### שמע מינה! 169

169. ונשארה אם כן הראייה מעיר הנדחת שאמרין הואיל ונדחה ידחה. ואביי שדחה את הראייה מעיר הנדחת סובר שיש הבדל בין כל הרוגי בית דין שנתכפר להם עונם אחר עיכול הבשר לבין עוברי עבירות חמורות כגון מומרים ועובדי עבודה זרה שלעולם לא מתכפר להם, ועיר הנדחת עובדי עבודה זרה הם לכן ימותו הקרבנות שלהם, ולא משום דיחוי. ערוך לנר.

**רב אשי אמר:** לעולם אין צריך עיכול הבשר אלא די במעט צער של חיבוט הקבר כדי שיתכפר לו. ומכל מקום לא קשיא מדוע לא ינהגו אבילות מיד לאחר הקבורה?

משום **שאבילות, מאימתי קא מתחלת** ממתני חלים דיני האבילות?

### מסתימת הגולל! מיד ששמים על הארון את כיסויו. 170

170. והדפנות שבצידי הארון נקראים דופק. רש"י. ותוס' הקשו עליו שאם כן איך אמר רבי אלעזר ברבי צדוק שהיה כהן "מדלגין היינו על ארונות של מתים כדי לראות מלכי ישראל" [ברכות יט ב] ולפי רש"י הרי הכיסוי של הארון עצמו מטמא משום גולל? ועוד הקשו מהא דאמרו בגמרא שאין עושים גולל מדבר שיש בו רוח חיים, וכי הדרך לעשות כיסוי לארון מבעלי חיים? ולכן הם מפרשים שגולל היינו אבן גדולה שמניחים על הקבר לסימן, מלשון "וגללו את האבן", והיא המצבה, והאבנים שמשביב שעליהם מניחים את המצבה נקראים דופק. ולפי זה ניחא שלפעמים קושרים בהמה על הקבר לסימן עד שימצאו אבן למצבה כדי שבינתיים לא יאבד מקום הקבר. ועוד כתבו שבמקום שלא שמים מצבה על הקבר, מתחילה האבילות מיד כשגומרים לסתום את הקבר. תוס' ד"ה משיסתום. ובשבת [קנב ב] ד"ה עד כתבו שהאבילות מתחילה משעה שמחזירים את פניהם מהקבר.

ואילו **כפרה מאימתי קא הויא** ממתי מתכפר להם להרוגי בית דין? רק לאחר מכן **מכי חזו צערא דקברא פורתא** כשירגישו מעט צער חיבוט הקבר.

**הלכך הואיל ואידחו ידחו!** מאחר שלא חלה האבילות בתחילת הזמן של האבילות, שהרי עדיין לא נתכפר להם אז, שוב לא תחול לעולם. 171

171. ומכל מקום, בשעת ליקוט עצמות נוהגין אבילות, שעל זה לא שייך לומר שאידחו שהרי אבילות זו לא חלה רק בשעת ליקוט עצמות ולא לפני כן. ורב אשי מדבר רק על עיקר האבילות. תוספות יום טוב. רש"י שואל אם כן מדוע מי שמת לו מת בתוך הרגל הדין הוא שנוהג אבילות רק לאחר הרגל, ולא אומרים הואיל ואידחו ידחו? ותירץ, שגם ברגל לא נדחה לגמרי האבילות שהרי נוחם אבלים נוהג גם ברגל. וביד רמה תירץ, שיש לחלק בין דחיה דרגל שמצד המת הוא ראוי שיתאבלו עליו אלא שמפני כבוד המועד אי אפשר להתאבל והרי זה רק מחוסר זמן, ולכן אינו נדחה לגמרי מהאבילות אלא כשיגיע הזמן שאפשר להתאבל צריך לנהוג אבילות, אבל כאן שמעיקרא לא היה המת ראוי להתאבל עליו לכן אמרין שהואיל ונדחה ידחה.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, למה לי עיכול בשר** למה אומרת המשנה שממתינים עד לאחר שנתעכל הבשר ורק אז מעבירים אותו לקברי אבותיו, והרי מיד לאחר הקבורה מעט אפשר כבר להעבירו לקברי אבותיו? ומתרצת הגמרא: **משום דלא אפשר** משום שכריסו נבקעת בקבר ומסרית, ולכן אי אפשר להעביר אותו רק לאחר שיתעכל הבשר. 172

172. הקשה בשאגת אריה שם אם כן מה הועילו שהתקינו בתי קברות מיוחדים להרוגי בית דין משום שאין קוברים רשע אצל צדיק, והרי מיד סמוך לקבורה כבר נתכפר לו לזה והוא צדיק ואיך יקברו אחריו הרוג אחריו שהוא עדיין רשע? ותירץ, כמו שאנו אומרים שלמרות שאין קוברים רשע חמור אצל רשע קל, בכל זאת באה הלכה למשה מסיני ואמרה שרק שני בתי קברות יהיו ולא ארבעה, וגזירת הכתוב הוא בהרוגי בית דין לקבור רשע חמור אצל רשע קל, כך גם נאמרה הלכה למשה מסיני שיקברו רשע אצל מי שנתכפר לו בקבר כדי לא להרבות בבתי קברות.

**קבריה דרב הוו שקלי מיניה עפרא לאישתא בת יומא** אנשים היו נוהגים ליטול מעפר קברו של רב ולהשתמש בו כסגולה לריפוי ממחלת השחפת ביומה הראשון.

**אתו באו ואמרו ליה לשמואל** שכך עושים האנשים, והרי אסור ליהנות מהמת וקברו. 173

173. בסנהדרי קטנה דן שלפי דברי המשנה למלך הלכות אבל [יד כא] שמוטר ליהנות ממת שלא כדרך הנאתו אם כן יהא מותר להתרפאות מעפר הקבר גם לולי ההיתר של קרקע עולם כמו שאמרו בפסחים [כה ב] שרבינא משח לבתו בפירות ערלה לרפואה משום שלא הוי כדרך הנאתו. ועפר גם כן אין דרך הנאתו רק לזרוע בו ולא לרפואה?

**אמר להו: יאות עבדין** כדין הם עושים שאין איסור בדבר.

משום שעפר הקבר **קרקע עולם הוא, וקרקע עולם** של המת **אינה נאסרת** בהנאה. 174



174. קשה, הרי מכל מקום, יאסר ליטול את העפר שהרי הוקצה לכבוד המת והרי זה כגוזל את המת? יש לומר שכיון שנוטלין אותו לרפואה מוחל עליו המת וזהו כבודו של מת. חזון איש אהלות [כב לא].

**דכתיב** [מלכים ב' כב ו] שיאשיהו ביער את העבודה זרה מבית המקדש "וישרף אתה בנחל קדרון ויצק לעפר וישלך את עפרה על קבר בני העם"

**מקיש קבר בני העם לעבודת כוכבים** ששניהם נאמרו כאן באותו פסוק - **מה עבודת כוכבים** שהיא **במחובר** לקרקע **לא מיתסרא, דכתיב** [דברים יב ב] "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים אשר אתם יורשים אתם את אלהיהם על ההרים הרמים" ודרשינן שרק כאשר **על ההרים אלהיהם** אז אלהיהם נאסרים וצריך לאבדם **ולא** כאשר **ההרים** עצמם **אלהיהם** אין צריך לאבד את ההרים כיון שעבודה זרה המחוברת לקרקע אינה נאסרת.

**הכא נמי** בקבר שהוא **במחובר, לא מיתסר**. 175

175. קשה, הרי בעבודה זרה עצמה נאסר במחובר כשעשה בה מעשה כגון שחפר בה בורות לשם עבודה זרה, וכמבואר במסכת עבודה זרה [נד ב], ואם כן גם בקבר יאסר שהרי עשה בה מעשה שחפר את הקבר? יש לומר שהקברים שלהם היו בכוכים בתוך מערות, והקרקע שעל גבי הקברים לא נעשה בה שום מעשה, ועל זה נאמר שלא נאסרה אותה קרקע הואיל והיא מחובר. מצפה איתן. [וצריך עיון אם כן מה מקשה הגמרא מחוצב קבר לאביו שמדובר בקבר עצמו שנעשה בו מעשה, וגם למה צריכה הגמרא לתרץ את כל הקושיות לקמן בקבר בנין והרי אף בקבר רגיל אסור הקבר עצמו?]. ובחזון איש הביא שהריטב"א בעבודה זרה הקשה כן ותירץ, שיש לחלק בין עבודה זרה שעיקר הפסל הוא הקרקע עצמה והבור עושה רק את צורת הפסל, ולכן נחשב שיש תפיסת יד אדם בקרקע, אבל בקבר עיקר השימוש הוא באויר הבור, ובאויר לא שייך תפיסת יד אדם. חזון איש יורה דעה [ס יב]. לקמן מביאה הגמרא שלומדים מת מעבודה זרה בגזירה שוה "שם" "שם" לענין הזמנה מילתא היא. והקשה בערוך לנר שאם כן היה אפשר ללמוד משם גם את הדין הזה שמחובר לא נאסר במת כמו בעבודה זרה שהרי אין גזירה שוה למחצה, ומדוע צריך את הלימוד הזה כאן. ואפילו לפי המאן דאמר שם שלומדים את הגזירה שוה במת מעגלה ערופה הרי גם עגלה ערופה לא שייך במחובר? וראה נצי"ב.

**מיתיבי** לשמואל: תניא: **החוצב קבר לאביו** לאחר שמת, ולבסוף **הלך וקברו במקום אחר, הרי זה לא יקבר בו** הבן **עולמית** שהואיל והקבר הזה יוחד לצורך מת הוא נאסר בהנאה ואסור להיקבר בו. 176

176. האיסור אינו על המת עצמו שהרי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, אלא משום שהקרובים נהנים מזה שהוא נקבר שם. ולפי זה דוקא במקום שמשלמים עבור הקבר אבל אם לא משלמים מותר לקבור שם שהרי הקרובים אינם נהנים בכך. נמוקי יוסף בשם ר"י בן קיאות. ובחזון איש כתב שלפי זה אסור ליקח בגדים של איסורי הנאה לתכריכי המת משום הנאת הקרובים שכיון שרצונם לקבורו וחייבים לקבורו הרי הם נהנים מאיסורי הנאה. והקשה, הרי כיון שהוא מצוה למה לא נאמר שמצוות לאו ליהנות ניתנו ומדוע אסורים הם לקבורו בקבר האסור בהנאה ובתכריכים האסורים בהנאה? ותירץ, שכיון שבגדים ומקום קבר הוא דבר שנוטלין עליהם שכר נחשב שהוא נהנה, ולא נאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו אלא בדבר שהוא מוצא בחנם במקום אחר כמבואר בר"ן נדרים [לז א] ד"ה אמר. חזון איש אהלות [כב כז]. לקמן מבארת הגמרא לפי המאן דאמר הזמנה לאו מילתא היא שבאמת הקבר לא נאסר בהנאה ורק לבן אסור להיקבר שם משום כבוד אביו. וכתבו תוס' שהגמרא כאן סברה שאף על פי כן

אילו מחובר לא היה נאסר בהנאה כלל בעלמא, לא היה שייך לאסור כאן אפילו רק משום כבוד אביו. תוס' ד"ה איתיביה. והרמב"ן כתב בתורת האדם שהגמרא כאן הולכת לפי אביו שהזמנה מילתא היא שכך מוכח מפשיטה של הברייתא שהאיסור הוא משום ההזמנה, ולכן הקשתה למה יאסר שהרי קרקע עולם הוא, ותירצה שדוקא בקבר בנין. אבל לפי המסקנא דלקמן שהזמנה לאו מילתא וכל האיסור הוא רק לבנו משום כבוד אביו אם כן אין הבדל בין קבר סתם לקבר בנין אלא בכל אופן הוא אסור משום כבוד אביו.

הרי שגם קבר המחובר לקרקע נאסר בהנאה, וקשיא לשמואל! ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן: בקבר בנין**. שבנה את הקבר למעלה מהקרקע, שבאופן כזה גם בעבודה זרה הוא נאסר, כי "תלוש ולבסוף חיברו" נחשב כתלוש לענין עבודה זרה, ולכן גם קבר כזה אסור בהנאה. **177**

**177.** וכן קברים שלנו שחופרין את העפר ומחזירים אותו לתוך הקבר, אסור העפר בהנאה, משום שהוא תלוש ולבסוף חיברו, ורק העפר שבקרקעית הקבר שלא נחפר מעולם נחשב מחובר ומותר בהנאה, כמו שהיה נהוג בזמן הגמרא שחצבו כוכים בכותלי המערות והכניסו שם את ארון המת ולא החזירו לתוכו את העפר. המאירי. ובחזון איש אהלות שם [סעיף קטן ל] הקשה, הרי עפר קברו של רב ודאי היה עפר שהוחזר שהרי בבבל לא היו עושים כוכים כמו שכתב הטור וגם לא מסתבר לומר שלקחו מדופני הקבר שהרי זה מקלקל את הדפנות ואם כן מדוע עשו כהוגן? וראה טור ושלחן ערוך יורה דעה סימן שסד סעיף א שיש חולקין על דעת המאירי.

**תא שמע** קושיא לשמואל מהא דתניא: **קבר חדש** שלא חצב אותו לצורך אדם שכבר מת אלא לצורך אדם שעדיין חי, או שחצב אותו סתם כדי לקבור בו כשיהיה לו צורך **מותר בהנאה**, שעדיין אין עליו שם "קבר".

**הטיל בו נפל** בתוך הקבר חל עליו שם "קבר" **ואסור בהנאה**.

הרי שגם דבר מחובר אסור בהנאה.

ומתרצת הגמרא: **הכא נמי** מדובר **בקבר בנין** מעל הקרקע.

**תא שמע** קושיא לשמואל: תניא: **נמצא אתה אומר: שלש קברות הן**. שלשה אופנים של קברים, וכל אחד דין אחר לו:

א. **קבר הנמצא** שבעל השדה מצא פתאום קבר חדש בתוך שדהו שלא נעשה על דעתו אלא בגזילה נקבר שם.

ב. **קבר הידוע** שנקבר שם מדעת בעל השדה. **178**

**178.** רש"י. ולכאורה דבריו סותרים שלפני כן בקבר הנמצא כתב שידוע לבעלים שבגזילה נקבר שם משמע שבספק אסור ואילו כאן כתב שהיה מדעת בעלים משמע שבספק מותר? ותיירץ רע"א שלעיל בקבר הנמצא שהנידון הוא לענין דאורייתא להתירו בהנאה לאחר הפינוי לכן ספיקו אסור, אבל כאן בקבר הידוע שהנידון הוא לאסור לפנותו ושמקומו שמה שהוא מדרבנן צריך דוקא שיהא ידוע שהוא נקבר שם מדעת הבעלים אבל מספק מותר [מלבד איסור הנאה שהוא גם בספק].

ג. **קבר המזיק את הרבים** שנמצא במקום שהולכים שם אנשים רבים ונטמאים בטומאת אהל המת.

ואלו הלכותיהם: א. **קבר הנמצא, מותר לפנותו** לפי שלא קנה המת את מקומו. 179

179. רש"י. ויש אומרים לפי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו במת, וכמו בבגד שפרסוהו על המת שדנה הגמרא ביבמות [סו ב] אם הוא נאסר באופן שהבגד היה משועבד לכתובת האשה. נמוקי יוסף.

ולאחר שפינהו, **מקומו טהור** שאף על פי שגזרו חכמים טומאה על הקבר שיטמא לעולם ואפילו לאחר שפינו משם את המת, מכל מקום בקבר כזה שנעשה שלא ברשות לא גזרו.

**ומותר** הקבר **בהנאה** לאחר שפינהו, ואף שקבר אסור בהנאה לעולם מדאורייתא, כאן אין עליו "תורת קבר" שיאסר בהנאה.

ב. **קבר הידוע, אסור לפנותו.**

ואם **פינהו** את המת מהקבר **מקומו טמא** מדרבנן, שגזרו שיטמא הקבר לעולם כדי שלא יבוא לפנותו.

והמקום **אסור בהנאה** מן התורה, ואפילו לאחר שפינו משם את המת.

ג. **קבר המזיק את הרבים, מותר לפנותו** ניתנה רשות לפנותו כדי שלא ינזקו הרבים על ידי שיטמאו ממנו.

ולאחר שפינהו **מקומו טהור** שלא גזרו חכמים טומאה במקום שרבים ינזקו מכך.

והמקום **אסור בהנאה** משום שאי אפשר להפקיע את האיסור הנאה שהוא מדאורייתא.

הרי שקבר המחובר לקרקע אסור בהנאה, וקשיא לשמואל?

ומתרצת הגמרא: **הכא נמי, בקבר בנין.**

ושואלת הגמרא על הברייתא הזו: **וכי קבר הנמצא מותר לפנותו!?**

ומדוע שלא נחשוש **דילמא מת מצוה הוא, ומת מצוה קנה מקומו**. שזה אחד מהתנאים שהתנה יהושע בכניסתו לארץ ישראל, שמקום שנפל שם מת מצוה בשעת מותו, קנאו לקבורה, ואין בעל השדה יכול לעכב עליו?

ומתוצאת הגמרא: **שאני מת מצוה, דקלא אית ליה**. יש לו קול, ולכן אין לנו לחשוש שמא היה מת מצוה.

**איתמר: האורג בגד למת** לאחר שמת -

**אביי אמר**: הבגד **אסור** בהנאה.

**ורבא אמר**: הבגד **מותר** בהנאה.

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:

**אביי אמר אסור**, כי **הזמנה מילתא היא**, שבכך שהזמין את הבגד לצורך המת ונקרא שם המת עליו, נחשב כאילו כבר הלביש בו את המת, ולכן הוא נאסר בהנאה. **180** **ורבא אמר מותר**, כי **הזמנה בלבד לאו מילתא היא**. וכל עוד שלא הלביש בו את המת, אינו נחשב כבגד המת ליאסר בהנאה. **181**

**180**. תוס' הוכיחו מהסוגיא לקמן שאין צריך לאביי מעשה של הזמנה, אך לא די בייחוד של דיבור בעלמא, אלא צריך שיטלנו ביד ויאמר זה יהא למת. ומה שנקט "האורג" לאו דוקא אלא משום רבותא דרבא שאף שעשה מעשה אינו נאסר בהזמנה. תוס' ד"ה נתנו לקמן מח א. והר"ן כתב שלאביי צריך מעשה של הזמנה, שכך מוכח הלשון של הזמנה שהזמינו במעשה, אלא שדי במעשה כל דהו כגון במקח שלקחו לשם כך או שהוציא את הדבר המזומן מרשותו ונתנו ברשות אחר כגון גביית מעות לשם מת, אבל דיבור בלבד אינו מועיל. וכך מוכח מכל הסוגיא שלפי אביי צריך מעשה כל דהו כגון אורג בגד למת או בעגלה ערופה שהורידה לנחל איתן, וכן בכיס שעשאו להניח תפילין וכן באמר לאומן עשה לי תיק של ספר, שלפי אביי נאסר בהזמנה זו בלבד כיון שיש בה מעשה, וכן בכיפה שנתנה לספר תורה, הנתינה לגיזברים היא המעשה, ובאביו ואמו מזרקין בו כלים, הזריקה לצד המת היא המעשה. **181**. הקשו תוס' מהגמרא בחולין [קכב א] שמן התורה עור המת אינו טמא ורבנן גזרו עליו טומאה כדי שלא יעשה אדם מעורות אביו ואמו שטיחים. וכי עור המת גרע מתכריכיו שאסורים בהנאה, ולמה היו צריכים חכמים לגזור עליו טומאה? ותירצו שאף על פי כן חמור בעיני אנשים טומאה יותר מאיסור הנאה, ועל ידי שיגזרו על העור המת טומאה ימנעו יותר מלהשתמש בו. תוס' ד"ה משמשין לקמן מח א.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דאביי** שהזמנה מילתא היא?

ומבארת הגמרא: משום שאביי **גמר** דורש גזירה שוה "שם" שם" - מת **מעגלה ערופה**.

שאצל מת נאמר "ותמת שם מרים ותקבר שם" וגם אצל עגלה ערופה נאמר "וערפו שם את העגלה בנחל".

**מה עגלה ערופה בהזמנה בלבד מיתסרא** שהרי קיימא לן שמיד עם ירידתה של העגלה הערופה לנחל איתן היא נאסרת בהנאה, אף שלא נערפה עדיין, **182** **האי נמי** צרכי המת **בהזמנה בלבד מיתסרא**.

182. רש"י. וביד רמה כתב עוד פירוש שהואיל ועגלה ערופה כתיב בה כפרה כקדשים, וקדשים נאסרים משעת הזמנה ולכן גם עגלה ערופה נאסרת משעת הזמנה.

**ורבא טעמו, משום שגמר "שם" "שם" מעבודת כוכבים** שגם בעבודה זרה נאמר "אשר עבדו שם הגויים".

**מה עבודת כוכבים בהזמנה בלבד לא מיתסרא** שהאומר על בית שהוא מזמינו שישמש את העבודה זרה אינו נאסר בכך עד שישמש בפועל את העבודה זרה משום שנאמר "אשר עבדו שם הגויים" משמע רק משעה שנעבדו, **הכא נמי במת בהזמנה לא מיתסרא**.

ודנה הגמרא: **ורבא מאי טעמא לא גמר מעגלה ערופה?** 183 ומתרצת הגמרא: **אמר לך רבא:**

183. רבי יוחנן סובר שעגלה ערופה עצמה אינה נאסרת בהזמנה רק לאחר עריפתה. ורבא פוסק בכל הש"ס כרבי יוחנן. ולפי זה מה שואלת הגמרא כאן שילמד רבא מעגלה ערופה, והרי גם שם אינה נאסרת בהזמנה? ועוד למה לא אומרת הגמרא בלשון "ורבא מאי טעמא לא אמר כאביי" כמו בכל הש"ס? ויש לפרש ששאלת הגמרא היא באמת כך שמאי טעמא לא למד רבא לשיטתו מעגלה ערופה שהזמנה אינה אוסרת ומדוע הוא צריך ללמוד מעבודה זרה? וכן לאביי הקושיה מדוע אינו לומד מעבודה זרה עצמה [ולא ממשמשיה] שנאסרת אף בהזמנה? אך קשה על זה שהרי רש"י מפרש שהפסוק "עבדו שם הגויים" מדבר רק במשמשים ולא בעבודה זרה עצמה? תוס' ד"ה מאי. והרע"א כתב שאמנם לענין אביי צריך לומר שקושיית הגמרא היא שנילף ממשמשי עבודה זרה שהזמנה לאו מילתא היא אך לגבי רבא על כרחך צריך לומר כפירוש התוס' שהקושיה היא שילמד מעגלה ערופה שגם שם לשיטתו הזמנה לאו מילתא היא. אך הקשה אם כן מה מתרצת הגמרא שעגלה ערופה היא גופה קדושה, אדרבה אם כן נלמד דקל וחומר שאם בגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא היא כל שכן במשמשים? ותיירץ, שכוונת הגמרא לתרץ, שאי אפשר לרבא ללמוד מעגלה ערופה כי שם גם גוף הקדושה הזמנה לאו מילתא היא ובאמת בדבר שהוא גוף הקדושה מודה רבא שהזמנה מילתא היא משום שלומדים מעבודה זרה עצמה לחומרא שהזמנה מילתא היא, ולכן עדיף ללמוד מעבודה זרה כדי שיהא ממש כמו שם שבמשמשים הזמנה לא מילתא היא ובגוף הדבר הזמנה מילתא היא.

## דף מח - א

**משמשין ממשמשין גמרינן**. עדיף ללמוד מת מעבודה זרה ששניהם "משמשין", שבמת הנידון לגבי משמשי המת, וכן הפסוק "אשר עבדו שם הגויים" מדבר במשמשי עבודה זרה. 184

184. הגמרא בעבודה זרה [נא ב] מוכיחה מזה שנאמר שם "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים". וכי המקומות נאסרים הרי הם מחובר, אלא ודאי מדובר בכלים שנשתמשו בהם לעבודה זרה.

**לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה** שאילו עגלה ערופה היא עצמה קדושה,

ואינה "משמשיין". 185

185. ואכן המת עצמו שאסור בהנאה נלמד מעגלה ערופה כמבואר בעבודה זרה [כט ב] תוס' ד"ה משמשיין. וכן בכל דבר שהוא עצמו גוף הקדושה כגון הקלף שכותבין עליו ספר תורה מודה רבא שהזמנה מילתא שהוא נלמד מעגלה ערופה שהיא עצמה קדושה. ראשוני. וראה הערה 183 ובערוך לנר בעמוד הקודם על התוס' ד"ה מאי טעמא. וראה עוד חידושי רבינו חיים הלוי הלכות תפילין [א יא].

ודנה הגמרא: **ואביי מאי טעמא לא גמר מעבודת כוכבים?** ומתרצת הגמרא: **אמר לך אביי: מידי דאורחיה ממידי דאורחיה גמרינן** מת ועגלה ערופה שניהם, הדרך שיהיו **לאפוקי עבודת כוכבים דלאו אורחא** אין הדרך לעבוד עבודה זרה, שהרי אפילו בן נח אסור בעבודה זרה, ולכן אין ללמוד משם שהזמנה אינה אוסרת, כי שמא דוקא שם משום שאף שהזמין את הדבר לשימוש עבודה זרה שמא בסוף יתחרט ולא ישתמש בו לעבודה זרה.

**סימן כפ"ה נפשי"ה דחציב"א נכיס"א דא ומנ"א** [סימני המשניות והברייתות מהם תדון הגמרא להוכיח במחלוקת אביי ורבא אם הזמנה מילתא היא אם לאו].

**מיתיבי** מהא דתנן במסכת כלים: **כפה** מטפחת שהאשה לובשת על ראשה **שהוא טמא מדרס** שאף שהמטפחת אינה מיועדת בעיקרה לשיבה, מכל מקום היא מקבלת טומאת מדרס משום שלפעמים האשה מקפלת אותה ויושבת עליה או שמשעינה את ראשה עליה, **ונתנתו לספר** היא ייחדה את המטפחת לעטוף בה ספר תורה 186 **טהור מן המדרס** נפקעה ממנה טומאת המדרס בלי שום טבילה, שהרי עתה אינה ראויה עוד לשיבה שאסור לשבת על מטפחת של ספר תורה, ובטל ממנה שם "מדרס" שהרי אומרים לו "עמוד ונעשה מלאכתנו".

186. מכאן ראייה שאין איסור להשתמש לגבוה משום שנשתמש בו הדיוט. יעב"ץ. וראה מגן אברהם [קמז ה].

**אבל טמא [מגע מדרס]** עדיין נשאר על המטפחת טומאה יותר קלה של מגע מדרס [ויורדת מדרגת אב הטומאה של מדרס עצמו לטמא אדם וכלים לדרגת ראשון לטומאה שמטמא רק אוכלים בלבד].

משום שאף בתור מטפחת של ספרים יש עדיין עליה שם "כלי" לקבל טומאת מגע, והרי המטפחת בנוסף לזה שהיא עצמה היתה טמאה מדרס הרי באותה שעה נגעה המטפחת בעצמה ונטמאה בטומאת מגע מדרס, וטומאה זו נשארת עליה גם לאחר שירדה ממנה טומאת המדרס.

הרי שבייחוד בלבד של המטפחת לספר תורה נפקעה ממנה טומאת מדרס משום שהזמנה מילתא היא, וקשיא לרבא שאומר הזמנה לאו מילתא היא?

ומתרצת הגמרא: **אימא** אמור במשנה שהיא לא רק נתנה את המטפחת וייעדה אותה לספר תורה אלא **נתנתו וכרכתו** שהיא גם כרכה אותה על הספר תורה, שיש כאן מעשה ולא רק הזמנה בלבד.

ושואלת הגמרא: **למה לי נתנתו וכרכתו** מדוע צריך את שניהם שגם תייעד את המטפחת לספר תורה, ולא די בכריכה לבד שהיא מעשה?

ומתרצת הגמרא: **כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: האי סודרא דאזמניה למיצר ביה תפילין** סודר שהזמינו להכניס בו תפילין **וצר ביה תפילין** והכניס בו את התפילין **אסור למיצר ביה פשיטי** אסור לשים בו כסף משום שהסודר נעשה תשמישי מצוה.

ודוקא בגלל שהזמין את הסודר וגם צר בו את התפילין, אבל אם רק **אזמניה** לצורך תפילין **ולא צר ביה** בסוף את התפילין, אינו נאסר לצור בו מעות משום שהזמנה לאו מילתא היא.

וכן אם רק **צר ביה ולא אזמניה** לכך מלכתחילה **שרי למיצר ביה פשיטי** משום שהכנסת התפילין שם היתה רק באקראי בעלמא. <sup>187</sup> ולכן אומרת המשנה "ונתנתו" שהאשה צריכה גם ליעד את המטפחת לספר תורה ולא די בכריכה בלבד. <sup>188</sup>

<sup>187</sup>. הנמוקי יוסף הביא מחלוקת שיש אומרים שזה דוקא כשצר בו את התפילין רק לפי שעה אז צריך שיהא גם הזמנה. שעל ידי הזמנה שמעיקרא והמעשה דהשתא נאסר אף שהכנסת תפילין היתה רק דרך ארעי, אבל אם הכניס את התפילין לסודר על דעת קביעות הרי עצם ההכנסה יש בה גם הזמנה וגם מעשה ואין צריך שתהא גם הזמנה מעיקרא. וכתב שכן נראה מרש"י. ויש חולקים שאף אם הכניסו לשם על דעת קביעות אינו נאסר בלא הזמנה דמעיקרא ומעשה דהשתא. <sup>188</sup>. כתב ביד רמה שאף שרובא לומד את הדין שהזמנה לאו מילתא היא מעבודה זרה, ועבודה זרה עצמה אין צריך הזמנה אלא די שישתמשו לעבודה זרה בלבד בכדי ליאסר, שהרי לא נאמר רק "אשר עבדו שם" משמע ואפילו בלא הזמנה, מכל מקום, יש לומר שאמנם לענין תכריכי המת שבהם נאמרה הגזירה שוה מעבודה זרה וגם אסורים בהנאה כעבודה זרה באמת אין צריך הזמנה ודי בתשמיש בלבד, אבל לענין שאר משמשין שאינם אסורים בהנאה [כגון תשמישי מצוה] אין למדים אותם בגזירה שוה מעבודה זרה אלא רק בקל וחומר שאם באיסורי הנאה לא מועילה הזמנה כל שכן בדברים שאינם אסורים בהנאה. ולכן אי אפשר ללמוד בהם מעבודה זרה רק את הקולא שהזמנה לא תאסור אבל את החומרא שהתשמיש בלבד יאסור אי אפשר ללמוד משם. ואין להקשות שהרי גם בקבר שהוא תשמישי המת נאמר לקמן שצריך הזמנה ביחד עם השימוש, שאני קבר שהוא מחובר ולכן הוא צריך הזמנה.

**ולאביי דאמר: הזמנה מילתא היא** הוא חלוק על רב חסדא אלא **אזמניה, אף על גב דלא צר ביה** די בכך לאסור מלצור בו מעות משום שהזמנה מילתא היא.

אך אם **צר ביה** בלבד את התפילין, בזה הוא מודה לרב חסדא שרק **אי אזמניה** לכך מלכתחילה **אין** אז הוא נאסר, אבל **אי לא אזמניה, לא** אינו נאסר, משום שזה רק אקראי בעלמא.

ולדעת אביו תתפרש המשנה בכלים כפשוטה, שדי אם האשה נתנתו את המטפחת לספר תורה שיפקע ממנה טומאת מדרס הואיל והזמנה מילתא היא, ואין צריך שגם תכרוך אותה על הספר תורה.

**תא שמע:** תניא: **נפש** בנין שעל גבי הקבר **שבנאו לשם** אדם חי לקוברו בו כשימות **מותר בהנאה** שעדיין אין עליו שם קבר.

**ואם הוסיף בו דימוס אחד** [נדבך אחד של אבנים] **לשם מת** בשביל אדם שכבר מת **אסור בהנאה**.

הרי שבניית הקבר בלבד והזמנתו למת דיה לאסור בהנאה, וקשיא לרבא שהזמנה לאו מילתא היא?

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן: דרמא ביה מת** שלא רק הזמין את הקבר למת אלא אף קבר בו את המת ולכן הוא נאסר בהנאה.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, מאי איריא** מדוע דוקא **הוסיף דימוס**, שהרי גם **כי לא הוסיף, נמי** יאסר, מאחר שקבר שם ממש את המת? **189** ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** הברייתא להשמיענו אלא **שאף על גב דפנייה** אפילו פינה משם אחר כך את המת בכל זאת הקבר נשאר אסור בהנאה בגלל שהוסיף שם דימוס והזמינו לצורך המת, שלולי ההזמנה לא היה הקבר נאסר לאחר הפינוי, כי היינו אומרים שהקבורה היתה רק אקראית, כמו בצר ביה ולא אזמניה בתפילין שלא נאסר לשים בו מעות משום שהכנסת התפילין שם היתה רק באקראי.

**189.** ואף שאמרנו שצריך שניהם גם מעשה וגם הזמנה כדרב חסדא, זה דוקא לאחר השימוש אבל בשעת השימוש עצמו ודאי אסור אף בלא הזמנה. יד רמה.

**אמר רפרס בר פפא אמר רב חסדא: אם היה מכירו** את אותו דימוס שהוסיף עליו לשם מת **חולצו** מהבנין **ומותר** בהנאה, שהרי ביטל בכך את מעשה ההזמנה. **190**

**190.** לפי שתוספת הדימוס אינה נחשבת כהזמנה לגבי כל הקבר שהרי לא עשה שינוי מעשה בגופו של הקבר אלא שהוסיף עליו, ולכן לא נחשב כהזמנה אלא לגבי הדימוס בלבד וכיון שחולצו מותר. ר"ן.

**תא שמע:** תניא: **החוצב קבר לאביו והלך וקברו בקבר אחר, הרי זה לא יקבר בו הבן עולמית**.

הרי שבחציבת הקבר בלבד נאסר בהנאה, משום שהזמנה מילתא היא, וקשיא לרבא?



ומתרצת הגמרא: **התם** אין הטעם משום איסור הנאה, אלא **משום כבוד אביו** לכך לא יקבר בו הבן. ואמנם אם חצב את הקבר לצורך מת אחר שאינו אביו יהא מותר לו להיקבר בו.

**הכי נמי מסתברא** שכל הטעם רק משום כבוד אביו.

**דקתני סיפא** של אותה ברייתא: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף החוצב אבנים** מההר לבנות בהם קבר לאביו, **והלך וקברו בסוף במקום אחר**, ולא בנה מהם את הקבר לאביו, **הרי זה לא יקבר בהן הבן עולמית**.

**אי אמרת בשלמא** שהטעם הוא **משום כבוד אביו שפיר** שלכן לא יקבר בהן הבן עולמית משום שאין זה כבוד האב.

**אלא אי אמרת** שהטעם הוא **משום הזמנה**, תיקשי: וכי **טווי לאריגה**, מי שטוה פשתן לארוג ממנו בגד למת **מי איכא למאן דאמר** שיאסר!! והלא אפילו אביו אינו אומר שהזמנה מילתא היא אלא רק כאשר ארג את הבגד והשלימו עד שהוא ראוי כך למת, אבל טויה בלבד, ודאי שלא נחשבת אפילו הזמנה?

וגם כאן, חציבת אבנים בלבד אין עליה אפילו שם הזמנה, ומדוע יאסר על הבן להיקבר באותן אבנים? אלא ודאי הטעם הוא רק משום כבוד אביו.

**תא שמע** מהא דתניא: **קבר חדש** שעדיין לא קברו בו **מותר בהנאה**.

ואם **הטיל בו נפל** לתוך הקבר **אסור בהנאה**.

ומדייקת הגמרא: **הטיל, אין**. רק אם קבר בו בפועל את המת הוא נאסר. אבל **לא הטיל, לא**. אינו נאסר, ואפילו אם הזמין את הקבר לצורך אדם מת.

וקשיא לאביו שסובר הזמנה מילתא היא?

ומתרצת הגמרא: לעולם **הוא הדין דאף על גב דלא הטיל** בו את הנפל הוא נאסר מיד בהזמנה משום שהזמנה מילתא היא.

ולכן נקטה הברייתא שהטיל בו נפל, כדי להשמיענו שהנפל יש עליו תורת מת לאסור את קברו ואפילו לאחר שפינהו משם. **191**

**191**. לכאורה קשה, אם כן למה לא אמרה הברייתא רבותא יותר גדולה שאפילו רק הזמין לנפל אסור? יש לומר שאם היה מזמינו לנפל הרי זה כאילו הנפל קבור בתוכו שגם רבן שמעון בן גמליאל מודה שכל זמן שהנפל קבור בתוכו הוא אסור בהנאה ולא היה יכול להשמיענו לאפוקי מדרבן שמעון בן גמליאל. ערוך לנר. [ולדבריו הרי שמדובר שהטיל בו את הנפל בלא הזמנה. אך המהרש"ל כתב שהיתה גם הזמנה [לשם נפל] שאם לא כן הרי זה כצר ביה ולא אזמניה שאפילו לאביו אינו נאסר].

**ולאפוקי מדרבן שמעון בן גמליאל דאמר: אין לנפלים תפיסת הקבר שאם קברו נפל ופינוהו משם, לא נאסר הקבר בהנאה, משום שנפל אין עליו תורת מת.**

**קמשמע לן** שהנפל אכן אוסר את קברו.

וקבר חדש שמותר בהנאה היינו שחצבו אותו לאדם חי כדי לקוברו כשימות, או שחצבו סתם כדי להשתמש בו בשעת הצורך. ואין על כך שם של הזמנה.

**תא שמע** מהא דתנן במסכת שקלים: **מותר המתים** כסף שנשאר ממגבית צדקה שערכו לצורך מתי מצוה או לצורך עניים מתים, ישתמשו בו לצורך מתים אחרים.

**מותר המת** אם אספו את הכסף לצורך מת פלוני, הרי המותר **ליורשיו**. היורשים יכולים ליהנות מהכסף שנשאר. <sup>192</sup> הרי שעל אף שהוא הזמין את הכסף לצורך מת פלוני אינו נאסר בהנאה, וקשה לאבוי שהזמנה מילתא היא? <sup>193</sup> ומתרתצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן: שגבו** את הכסף **מחיים** כשפלוני היה עדיין חי, ואין עליו שם של הזמנה ליאסר בהנאה. <sup>194</sup>

<sup>192</sup> ביד רמה מבאר את הסוגיא שאבוי ורבה לא נחלקו לענין הזמנה מילתא היא אלא רק אם ההזמנה מועילה כמו המעשה עצמו שאליו הזמנו, כגון אם המעות שהוזמנו למת נאסרו בהנאה כאילו כבר שימשו את המת או לא, אבל כולי עלמא מודו שהמעות יצאו מרשות הבעלים וקנאם המת. ואף על גב שמת אינו בר זכיה מכל מקום, הגבאי שבאו לידו המעות קנאם כדי לעשות בהם צרכי המת, ונמצא שיש למת זכות במעות. [כוונתו לבאר מדוע בכלל המעות שנגבו למת צריך ליתן דוקא למת ומאיזה דין הוא]. וזה שאמרו שהמותר ינתן ליורשיו אינו מדין ירושה אלא משום שהמת עצמו מוחל את בזיונו שבגביית המעות הללו לגבי היורשים וניחא ליה שהם יזכו בו, וכיון שגבו למת זה והותירו, עושים במעות מה שניחא ליה להמת. [ביאור דבריו שזה עצמו נחשב מצרכי המת שהמותר ינתן למי שניחא ליה להמת]. ויש לפרש גם שכיון שיש למת זכות באותן המעות אנו מחשיבים את המותר של המעות כנכסי המת ונותנים אותם ליורשים שהרי אין מה לעשות בהם. [היינו שהוא כעין ירושה ממש]. וזה לשון החזון איש: נראה דאין כאן דיו ירושה ממש שאין המת בר זכיה, אלא כל ממון לדבר מצוה מתפש למצותו והוא בכלל צדקה, והעיקר כאן דאמדינן דעת הנותנים שרצונם שיעשו בצדקתן את המובחר, ותנא קמא סבר דהמובחר הוא ליתן ליורשיו, ורבי נתן סבר דהמובחר לעשות לצורכו של מת, ורבי מאיר מספקא ליה. חזון איש אהלות [כב לא]. הקשה הנמוקי יוסף איך ינתן הכסף ליורשיו ומדוע לא נאמר שהנותנים נתנו רק על דעת המת ולא על דעת יורשיו וכמו שהגמרא אומרת בבבא קמא [קטז א] בחמור דרב ספרא שהשליך אותו לאריה והאריה לא אכלו, שהחמור אינו הפקר כי רב ספרא הפקיר אותו רק בשביל האריה ולא בשביל כל העולם? ותירץ, שזה דוקא בהפקר שאינו מוציאו מרשותו אבל במתנה שנתן לחבירו ומוציאו מרשותו בודאי לא על דעת שיחזירו לו נתן. ועוד שדבר מועט כזה מסתמא כל אחד מהנותנים גמר בלבו לתת לגמרי למת. וכעין זה הקשה מהר"ץ חיות הרי קיימא לן ביורה דעה [רנג יב] שעני שנתנו לו צדקה אי אפשר לבעל חוב לגבות מהכסף הזה משום שהוא ניתן רק לצורכו ולא לבעל חובו, אם כן היה צריך להחזיר את מותר המעות לנותנים ומדוע יתנוהו ליורשים? ותירץ, משום שאפשר להם לדחות את כל אחד מהנותנים שנדבתו עלתה לצורך המת ואינה מן המותר. בקצות החשן [רז ט] הביא שהיה מעשה אצל הראב"ה באחד שנדר להשיא יתומה אחת ונפטרה היתומה וחייב הראב"ה שיתן המעות ליורשיה, והוכיח כן מסוגייתנו שמותר המת ליורשיו אף על פי שהנותנים לא נתכוונו לתת רק לצורך המת ובכל זאת נותנים את המעות ליורשיו. והקצות החשן דן מזה שלא רק בנדר צדקה אלא אפילו בנדר סתם שנדר או נשבע לחבירו ליתן לו מעות ומת המקבל צריך ליתן המעות ליורשיו. וראה שולחן ערוך יורה דעה [רנג ז]. <sup>193</sup> ומהרישא שמותר המתים למתים אין ראייה להיפוך שהזמנה מילתא היא

שהטעם שם אינו משום הזמנה אלא מתורת צדקה שהממון שנגבה לצורך מתים אין ראוי לשנותו לדב  
ראחר. ר"ן. וראה שם מדוע בסיפא לא שייך לדון מדין צדקה. וביד רמה ביאר לשיטתו [ראה הערה  
קודמת שלענין זכיית המת בממון לכולי עלמא מועילה ההזמנה, ולכן ברישא שגבו סתם למתים, כל  
המתים זכו במעות. הקשו תוס': איך מדובר אם גבו כסף הרי זה כמו טווי לאריגה שאינו נאסר לכולי  
עלמא, ואם גבו בגדים, איך אומר רבי נתן שיעשו דימוס על קברו דהיינו שימכרו את הבגדים, והרי לפי  
אביי שהם נאסרו בהנאה אי אפשר לקנותם כמבואר ביבמות [סו ב] באיצטלא שפרסוה על המת שקנאה  
המת ונאסרה בהנאה? ותירצו שדוקא כשפרסו ממש על המת אבל אם עדיין לא פרסו אף שכבר נאסר  
להשתמש בו לצורך אחר אך למוכרו לצורך המת מותר. ובחזון איש הקשה, הרי אם הוא נאסר בהנאה  
איך יכול להחליפו והרי לא מצינו פדיון לאיסורי הנאה? ותירץ, שכיון שתשמישי המת מותרים לצורכי  
המת וכאן המותר הרי אינו ראוי למת אלא אם כן הוא מוכרו אם כן הוי המכירה כאילו עושה בזה  
מצותן ואחרי שנעשה מצותן הוא מותר, והמכירה שמוציאתו לחולין זו היא תשמיש המת. חזון איש  
אהלות [כב כט]. ועוד תירצו התוס' שמדובר אמנם שגבו כסף ואף על פי כן הוא חמור יותר מטווי לאריגה  
כיון שאפשר לקנות כל דבר בכסף הרי זה כאילו בגד המת ממש. תוס' ד"ה מותר. 194. כתב ביד רמה  
שמכאן ראייה שאפילו למאן דאמר הזמנה מילתא היא צריך שיזמין על ידי מעשה כגון בשעת גביית  
המעות או שהוא נוטל את המעות בידו על דעת להזמנם, שהרי כאן אף שגבו מחיים כשמת עדיין דעת  
הגובים על המעות להזמנם לצורכו ובכל זאת לא נחשב הדבר להזמנה כיון שאין כאן מעשה.

ומקשה הגמרא: **הא לא תני הכי!** הרי הברייתא אינה מפרשת כך את המשנה.

**דתנן במשנה "מותר המתים למתים. מותר המת ליורשיו".**

**ותני עלה, מפרשת הברייתא: כיצד?**

**גבו למתים סתם - זהו מותר המתים למתים.**

**גבו למת זה - זהו מותר המת ליורשיו.**

הרי שהברייתא מפרשת שמדובר באופן שגבו לצורך אדם שכבר מת.

אך דוחה הגמרא: **וליטעמיך, אימא סיפא.** עד שאתה מקשה מהרישא יש לך להביא  
ראיה מהסיפא להיפוך, שבסיפא של אותה משנה נאמר: **רבי מאיר אומר:** מותר המת  
אינו ליורשיו אלא **לא יגע בהן עד שיבא אליהו.**

**רבי נתן אומר:** **יעשנו דימוס** יבנה ממנו מצבה **על קברו, או** יקנה ממנו יין ויעשה  
עמו **זילוף** [שידיף ריח טוב] **לפני מטתו** של אותו פלוני שגבו עבורו את הכסף.

הרי שהם סוברים שאסור ליהנות מכסף שהוזמן למת. ואם כן, קשה מזה לרבא שסובר  
הזמנה לאו מילתא היא?

ומתרצת הגמרא: **אלא אביי מתרץ לטעמיה! ורבא מתרץ לטעמיה!**

**אביי מתרץ לטעמיה -**

**דכולי עלמא סברי: הזמנה מילתא היא** אלא **שתנא קמא סבר** שמותר המת ליורשיו, כי רק **דחזי ליה תפיס** הכסף שנצרך להוצאות הקבורה הוא שנתפס ונאסר בהנאה, ואילו **דלא חזי ליה לא תפיס** מה שנשאר והתברר שהוא אינו נצרך להוצאות המת, מלכתחילה לא נתפס באיסור הנאה ולא חלה עליו ההזמנה. 195

195. קשה, הרי קיימא לן בדאורייתא אין ברירה, ואיסור הנאה ממת הוא מדאורייתא, ואם כן יהא אסור ליהנות ממותר המעות שמא חלק זה היה עתיד לעשות בו צרכי המת ונאסר בהנאה? מהר"ץ חיות. ובסנהדרין קטנה תירץ על פי דברי התוס' בהערה 193 שדבר שנאסר רק על ידי הזמנה בלבד אפשר לפדותו בדבר אחר, אם כן גם כאן הרי זה כאילו החליפו ופדו את חלק המת בכל מקום שהוא עם אותו חלק שהשתמשו בו למת והמותר יצא לחולין.

**ורבי מאיר מספקא ליה** בדין זה **אי** הא **דלא חזי ליה תפיס**, **אי לא תפיס**.

ולכן מספק אסור לתת את המותר ליורשים שיהנו ממנו, אך גם לעשות ממנו דימוס לקברו של המת ללא הסכמת היורשים אי אפשר, כי שמא הדין הוא שלא תפיס ונמצא מפסיד ליורשים את הכסף השייך להם.

**הלכך לא יגע בהן עד שיבא אליהו.**

**ורבי נתן פשיטא ליה דודאי תפיס.**

**הלכך יעשה דימוס על קברו.**

**ורבא מתרץ לטעמיה -**

**לכולי עלמא הזמנה לאו מילתא היא** ואין חשש של איסור הנאה ממותר הכסף.

אלא שיש כאן חשש שמא המת אינו מסכים שיהנו היורשים מכסף שהוא התבזה עליו. ובזה נחלקו התנאים -

**תנא קמא סבר: כי בזו ליה** למרות שהמת מתבזה בכך שאוספים עבורו כסף, בכל זאת **אחולי מחיל זילותיה גבי יורשין** בעודו בחיים הוא מוחל על בזיונו אפילו רק להנאת היורשים.

לכן ינתן המותר ליורשיו.

**ורבי מאיר מספקא ליה אי** המת **מחיל** על בזיונו בשביל היורשים **אי לא מחיל**.

**הלכך מספק לא יגע בהן עד שיבא אליהו.**

**ורבי נתן פשיטא ליה דלא מחיל המת על בזיונו בשביל היורשים, אלא רק עד כמה שזה לצורכו.**

### **הלכך יעשה דימוס על קברו או זילוף לפני מטתו.**

**תא שמע:** תניא: **היו אביו ואמו של המת מזרקין בו כלים** מתוך חיבה הם זורקים עליו את בגדיהם יותר מהצורך, שמתוך צער הם מוכנים להפסיד את כל ממונם עליו **מצוה על האחרים להצילן** ולהורידם מעליו, שאין לך השבת אבידה גדול מזה. **196**

**196.** לכאורה קשה, הרי זו אבידה מדעת מצד אביו ואמו והוי הפקר ומדוע יצטרכו להחזירם להם? יש לומר שהם עושים זאת רק מתוך צערם ובודאי יתחרטו אחר כך. יד רמה וש"ך יורה דעה [שמט ד] ובנתיבות המשפט [רסא א] תירץ, שכיון שמצוה על אחרים להצילם משום בל תשחית אם כן הרי זה דבר שיש לו מצילים שאינו נחשב כאבידה מדעת.

וקשיא לאביי, שאם הזמנה מילתא היא, מה יועיל שיורידו ממנו את הבגדים, והרי כבר נאסרו על ידי הזמנה בלבד?

## **דף מח - ב**

ומתרצת הגמרא: **התם** אין זו הזמנה כלל, כי הם עושים זאת רק **משום מררייהו** מתוך צער.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, היינו דקתני עלה: אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים** שאפשר להציל את הבגדים שנזרקו עליו **כשלא נגעו במטה, אבל אם נגעו במטה, אסורין.**

ואם הם עושים רק מתוך צער, מדוע יאסרו בנגיעת המטה? **197**

**197.** בשלמא אם הטעם היה משום שהזמנה לאו מילתא היא, ניחא שאם נגעו במטה הרי הוא משמש ממש את המת ולכן נאסרין. יד רמה.

ומתרצת הגמרא: **תרגמא עולא:** מדובר **במטה הנקברת עמו** שהבגדים נגעו במטה שנושאים אותו בה לקבורה והיו רגילים גם לקבור את המטה עמו. ולכן אף שמעיקר הדין לא היה לנו לאסור את הבגדים שנגעו במטה, מכל מקום גזרו רבנן עליהם משום **דמחלפי בתכריכי המת**, שהם דומים לתכריכי המת שהוא לבוש בהם כשהוא שוכב על מטה זו, ואם נתיר את הבגדים הללו יבאו להתיר גם להשתמש בתכריכי המת.

אבל אם היו נוגעים הבגדים רק במטה שהוא מת עליה, לא היינו גוזרים עליהם אטו תרכיכי המת, כי אז המת עדיין אינו לבוש בתרכיכין, ואין לחשוש שיחליפו ביניהם.

**תא שמע** מהא דתניא: **כיס שעשאו להניח בו תפילין, אסור להניח בו מעות.**

ואם **הניח בו תפילין** באקראי בעלמא **יניח בו מעות.**

הרי שאפילו אם עדיין לא הניח את התפילין בתוך הכיס הוא כבר נאסר בגלל ההזמנה בלבד, וקשיא לרבא שאומר הזמנה לאו מילתא היא?

ומתרת הגמרא: **אימא** אמור בברייתא שדוקא אם **עשאו** וגם **הניח בו תפילין אסור להניח בו מעות** אבל על ידי העשייה בלבד אינו נאסר משום שהזמנה לאו מילתא היא.

ואף שזה פשיטא, באה הברייתא להשמיענו את הסיפא שעל ידי הנחה בלבד לא נאסר הכיס.

**כדרב חסדא** שאמר שצר ביה ולא אזמניה מותר לשים בו מעות.

**תא שמע**: תניא: **אמר לאומן: עשה לי תיק של ספר** נרתיק לספר תורה או **נרתיק של תפילין**

**עד שלא נשתמש בהן קודש מותר להשתמש בהן חול.** אבל אם כבר **נשתמש בהן קודש אסור להשתמש בהן חול.**

הרי להדיא שהזמנה בלבד אינה אוסרת, עד שישתמש בו בפועל לקודש, וקשיא לאביי?

ומתרת הגמרא: **תנאי היא.** הדבר שנוי במחלוקת תנאים אם הזמנה מילתא היא אם לאו. ואביי יסבור כאותו התנא הסובר שהזמנה מילתא היא.

**דתניא**: תפילין **שציפן זהב**, שעשה את הבתים מזהב, או **שטלה עליהן** [מלשון טלאי], שעשה את הבתים **מעור של בהמה טמאה**, הרי הן **פסולות**. משום שהבתים צריכים להיות מעור של בהמה טהורה המותרת באכילה, לפי שנאמר בפרשת תפילין "למען תהיה תורת ה' בפיך", ודורשים מ"בפיך" שצריך להיות מן המותר בפיך. **198**

**198.** רש"י במגילה [כד ב] כתב שזה גם הטעם לפסול בציפן זהב. והקשה הרע"א שאטו זהב מן האסור לפיך הוא? וביד רמה כתב שכיון שזהב אינו ראוי לאכילה אינו בכלל מן המותר בפיך. וכאן כתב רש"י שציפן זהב פסולות, הלכה למשה מסיני הוא. ורק בעור בהמה טמאה כתב הטעם מן המותר בפיך. ובמנחות [מב ב] כתב רש"י שהבתים צריכים להיות עשויים מעור שהרי אפילו הרצועות של התפילין צריכות להיות מעור.

ואם עשה את הבתים מעור בהמה טהורה, הרי הם כשירות, אף על פי שלא עיבדו את העור לשמן לשם תפילין, כי הזמנה לאו מילתא היא, וממילא לא איכפת לנו אם הוא עיבד את העור לשמה או לא, כיון שעיבוד העור אינו אלא בגדר הזמנה בלבד. 199

199. שהרי עיבוד העור לשמה אינו אלא כדי שיתקדש העור בהזמנה קודם שימשו בו בקדושה, והואיל ולרוב הזמנה לא מילתא היא נמצא שהעיבוד לשמה לא הועיל כלום שהרי הוא רק בגדר הזמנה, ולא שייך כלל שיתקדש העור קודם לכן. אבל לאביי שהזמנה מילתא היא ואפשר לקדש העור בהזמנה קודם שישתמשו בו בקדושה, לכן צריך עיבוד לשמו כדי שיתקדש קודם לכן. ר"ן. וביד רמה כתב שאף שגם לרוב צריך הזמנה ביחד עם המעשה כדעת רב חסדא, מכל מקום, אין צריך שיזמינו על ידי עיבוד לשמה אלא די שיזמינו קודם המעשה.

**רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדו את העור לשמן** כי הוא סובר הזמנה מילתא היא, ויש לעשות גם את העיבוד לשמה. 200

200. כך מפרש רש"י. והקשו עליו תוס' שאם כן פסקי ההלכה סותרים זה את זה, שקיימא לן הלכה כרבא שהזמנה לאו מילתא היא, וקיימא לן גם שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל שצריך עיבוד לשמן? ולכן הם מפרשים להיפוך שאם הזמנה מילתא היא אין צריך שהעיבוד יהיה לשמה ודי שיעשה חיתוך העור או שאר תיקון מועט לשמה. אבל אם הזמנה לאו מילתא היא צריך דוקא עיבוד העור שהוא תיקון חשוב שיהא לשמה. ולפי זה רבא סובר אמנם כרבן שמעון בן גמליאל. תוס' ד"ה אע"פ. והר"ן הביא בשם הרמב"ן לפרש שהגמרא אינה מתכוונת לומר תנאי היא שהתנאים נחלקו במחלוקת אביי ורבא אלא שאביי בא לתרץ שאף שבריייתא זו של תיק ספר סוברת הזמנה לאו מילתא היא מכל מקום, מצינו תנא אחר והוא רבן שמעון בן גמליאל שסובר הזמנה מילתא היא ולכן הוא מצריך עיבוד לשמה כדי שיתקדש העור קודם שישתמשו בו בקדושה, והתנא תמא אף הוא סובר שהזמנה מילתא היא אלא שהוא סובר שאין צריך עיבוד לשמה ודי שיזמין את העור בהזמנה כל שהוא קודם לשימוש, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שצריך שיהא מקודש מתחילת עשייתו כדי שיהיו כל עשיותיו בקדושה. או שהתנא קמא אינו סובר כלל שצריך לקדש את העור קודם שימוש בקדושה. ומכל מקום, אין לתלות במחלוקתם את השאלה אם הזמנה מילתא היא אם לא. ורבא סובר ששני התנאים סוברים שהזמנה לאו מילתא היא, ורבן שמעון בן גמליאל שמצריך עיבוד לשמה אינו משום שיתקדש העור אלא מצוה בעלמא הוא לחיוב המצוה שתהא עשייתה לשמה, שהרי אף במצוות שאין בהן קדושה כגון ציצית וסוכה אמרין שצריך בהן עשייה לשמה ושם ודאי אינו משום קדושה שהרי אפילו לאחר שעשה בהן את המצוה אין בהן משום קדושה כדאמרין שתשמישי מצוה נורקין אלא משום מצוה בעלמא הוא.

הרי שנחלקו תנאים בדין זה של הזמנה מילתא היא.

**אמר ליה רבינא לרבא: מי איכא דוכתא דרמו ביה מת וארגי בגד למת** האם שייך דבר כזה במציאות שהמת מוטל בבזיון ומחכים עד שיארגו לו בגד, עד שאתה ואביי חולקים באורג בגד למת שהיא אפשרות שאינה קיימת למעשה? **אמר ליה רבא: אין!** אכן קיימת מציאות כזאת **כגון שכבי דהרפניא** מתי אותו מקום ששמו "הרפניא" שנהיו עניים, ורק לאחר מיתה היו אוספים כסף ואורגים להם תרכיכים זולים.

**דרש מרימר: הלכתא כוותיה דאביי** שהזמנה מילתא היא.

**ורבנן אמרי: הלכתא כוותיה דרבא** שהזמנה לאו מילתא היא.

ומסקנת הגמרא : **והלכתא כוותיא דרבא!**

**תנו רבנן: הרוגי מלכות** שנתחייבו מיתה למלכי ישראל משום שמרדו בו, כמו שנאמר אצל יהושע [א יח] "כל איש אשר ימרה את פיך וכו' יומת" **נכסיהן למלך** המלך יורש את כל נכסיהם.

**הרוגי בית דין, נכסיהן ליורשין** של ההרוג.

**רבי יהודה אומר: אף הרוגי מלכות נכסיהן ליורשין.**

**אמרו ליה חכמים לרבי יהודה: והלא כבר נאמר** לאחר שאיזבל אשתו של אחאב מלך ישראל סיבבה שיהרגו את נבות בגלל שסירב למכור את כרמו לאחאב, ועשתה זאת על ידי עדי שקר שהעידו שנבות קילל את אחאב המלך. ואמר לו השם לאליהו [מלכים א' כא יח] "קום רד לקראת מלך ישראל אשר בשומרון **הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו**".

ומכך שנאמר "לרשתו", משמע שירושה גמורה היתה, שמן הדין לקח אחאב את הכרם של נבות משום שהרוגי מלכות נכסיהן למלך?

**אמר להן רבי יהודה: נבות בן אחי אביו של אחאב היה, וראוי ליורשו היה** אחאב ולכן הוא ירש את כרמו ולא מצד הרוגי מלכות.

**אמרו לו חכמים: והלא הרבה בנים היו לו** לנבות, והם קודמים לאחאב לירושה, ומדוע ירשו אחאב?

**אמר להן רבי יהודה: אותו ואת בניו הרג אחאב, ונשאר רק הוא היורש.**

**שנאמר** [שם ב' ט כו] על אחאב "אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי" משמע שהרג גם את בניו.

**ורבנן סוברים** שלא הרג אחאב את בני נבות, **וההוא** שנאמר "דמי בניו", אין הכוונה לבניו ממש, **בנים הראויין לצאת ממנו** שנחשב כאילו הרגם. 201

201. הקשה מהרש"א: הרי הגמרא דורשת לעיל [לז א] על מה שנאמר אצל קין והבל "דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה" שלכך נאמר "דמי" בלשון רבים לומר לך דמו ודם זרעותיו. אם כן גם כאן מ"דמי נרות" לבד ידענו בנים הראויים לצאת ממנו ואמאי צריך לכתוב גם "דמי בניו"? וראה שם מה שתירץ, וראה עוד עיון יעקב.

ודנה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שהרוגי מלכות **נכסיהן למלך** ואחאב ירש את נבות מדין הרוגי מלכות, **היינו דכתיב** [שם א' כא יג] שהעדים העידו "ברך נבות



**אלהים ומלך**” ולא הסתפקו בזה שנבות יהרג בגלל שברך אלהים בלבד, כי רצו גם שאחאב יקח את כרמו כדין הרוגי מלכות.

**אלא למאן דאמר** שהרוגי מלכות **נכסיהן ליורשין** ואחאב ירש את נבות מדין ירושה רגילה **למה לי** **”ומלך”**!! והלא די בכך שיעידו שברך אלהים בלבד, כדי שיהרגוהו ויירשנו אחאב?

ומתרצת הגמרא: **ולטעמיך** הלא גם לשיטתך קשה, **”אלהים” למה לי**!!? והלא די שיעידו שקילל את המלך בלבד, כדי שיהרגוהו ויזכה אחאב בכרמו?

**אלא** על כרחך אתה אומר שהעידו כן כדי **לאפושי ריתחא** להגדיל את פשעו בעיני הדיינים שלא ירננו אחרי אחאב שהרגו בלי פשע ורק בשביל תועלת עצמו. **202**

**202.** רש”י. ולפי זה קשה, הרי לא שייך לומר כן **”הכי נמי לאפושי ריתחא”** שאדרבה ירננו יותר שהרגוהו על שקילל את אחאב? וכתב מהרש”א שלולי פירוש רש”י אפשר לפרש לאפושי ריתחא של העם שלא יחוסו עליו ולא ידקדקו בדינו אם הוא אמת, שמאחר ששני עבירות עשה יחשבו שמן הסתם אחד מהם ודאי אמת. מהרש”א.

**הכי נמי** לשיטתי, לכן העידו עליו שקילל גם את המלך כדי **לאפושי ריתחא** כדי להגדיל את פשעו.

ודנה הגמרא: **בשלמא למאן דאמר: נכסיהן למלך היינו דכתיב** [שם ב כח] **”וינס יואב אל אהל ה’ ויחזק בקרנות המזבח”** שרצה להמלט משלמה שלא יהרגנו כמצות דוד אביו לפני מותו.

**וכתיב** [שם ל] ששלמה שלח את בניהו בן יהוידע להרגו **”ויאמר אליו: כה אמר המלך, צא [מהמזבח]. ויאמר: לא [אצא], כי פה אמות”**.

שיואב העדיף למות מיתה טבעית ולא ליהרג על ידי שלמה כדי שלא יעברו נכסיו למלך. **203**

**203.** הקשו תוסי' מהגמרא במכות [יב א] שיואב טעה שסבר שינצל על ידי שיתפוס בקרנות המזבח. ודרשין **”מעם מזבחי תקחנו למות”** ולא מעל מזבחי, שהמזבח קולט את הרוצח [וראה שם שטעה בשלש טעויות]? ותירצו שגם לפי טעותו לא נתכוון שימלט לגמרי על ידי המזבח שהרי יכולים לשומר שלא יברח משם עד שימות ברעב אלא עיקר כוונתו שלא יהרג על ידי המלך ויהיו נכסיו למלכות. [ולפי המאן דאמר שנכסיהן ליורשין עיקר כוונתו להרויח חיי שעה]. עוד הביאו מירושלמי שיואב ברח לסנהדרין שאמר מוטב שאיהרג בבית דין ויירשו בני את נכסי מאשר שיהרגני המלך ויירש הוא את נכסי. תוסי' ד”ה בשלמא.

**אלא למאן דאמר: נכסיהן ליורשין מאי נפקא ליה מינה** מה ההבדל בשבילו מאיזה מיתה הוא ימות, שהרי בין כה וכה הנכסים ישארו רק ליורשיו?

ומתרצת הגמרא: כל ההבדל היה רק **לחיי שעה**. שבינתיים, עד שבניהו יחזור אל שלמה לומר לו את דברי יואב ועד שיחזור אליו שוב, תידחה הריגתו.

בהמשך אותו פסוק נאמר **"וישב בניהו את המלך דבר לאמור כה דיבר יואב וכה ענני"**.

ומכפל הדברים אנו למדים שהרבה דברים אמר יואב, והרי לא מצינו שהוא אמר אלא **"כי פה אמות"** ולא יותר?

אלא כך **אמר ליה** לבניהו: **זיל אימא ליה** אמור לשלמה: **תרתי לא תעביד בהאי גברא**. שתי רעות אל תעשה עמי!

לפי שקילל דוד את יואב בשעתו, כשהרג את אבנר, ושלח עתה לשלמה: **אי קטלית ליה** אם אתה רוצה להרגני, **קבול לטותיה דלטייה אבוך**. קבל עליך את אותם הקללות שקיללני אביך. **ואי לא**, ואם אינך רוצה לקבל את הקללות של אביך, **שבקיה דליקו בלטותיה דלטייה אבוך**. עזוב אותי ואשאר רק עם הקללות של אביך.

[שם לא] **"ויאמר לו המלך עשה כאשר דבר. ופגע בו, וקברתו"**. הסכים שלמה לקבל עליו את הקללות של דוד אביו!

**אמר רב יהודה אמר רב: כל הקללות שקילל דוד את יואב אכן נתקיימו בזרעו של דוד**, בגלל שקיבלן שלמה עליו -

שכך קיללו [שמואל ב' ג כט] **"אל יכרת [לא יחדל] מבית יואב זב ומצורע ומחזיק בפלך ונופל בחרב וחסר לחם"** -

**"זב"** נתקיים בו **מרחבעם: דכתיב** [מלכים א' יב יח] **"והמלך רחבעם התאמץ לעלות במרכבה לנוס ירושלים"**.

**וכתיב** [ויקרא טו ט] **"וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא"**.

ואנו דורשים גזירה שוה **"מרכבה"** מ**"מרכב"** שגם רחבעם היה זב. 204

204. ולכן כתוב שהתאמץ לעלות במרכבה כי היה קשה לו הרכיבה בגלל הזוב. רד"ק.

**"מצורע"** נתקיים בו **מעוזהו**:

**דכתיב** [דברי הימים ב' כו טז] על עוזיהו "ובחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלקיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטרת" למרות שלא היה כהן.

**וכתיב** [שם יט] "והצרעת זרחה במצחו".

"**מחזיק בפלך**" שנשען על מקל בגלל מחלה ברגלים, נתקיים בו **מאסא**.

**דכתיב** [מלכים א' טו כג] על אסא "רק לעת זקנתו חלה את רגליו".

**ואמר רב יהודה אמר רב: שאחזו פודגרא**. שם מחלה ברגלים. 205

205. אף על גב שרובן נענשו על חטאם, כגון עוזיהו שגבה לבו ליטול את הכהונה, ואסא מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, ויאשיהו שלא שמע לפרעה נכה שהיה מפי ירמיה, מכל מקום, אילולי הקללות של דוד היה מתכפר להם בעונש יותר קל. מהרש"א.

**אמר ליה מר זוטרא בריה דרב נחמן לרב נחמן: היכי דמי** כיצד היא מחלה זו?

**אמר ליה רב נחמן: כמחט בבשר החי**.

ושואלת הגמרא: **מנא ידע** מניין לרב נחמן זאת? ומשיבה הגמרא בשלושה אופנים:

**איבעית אימא, מיחש הוה חייש ביה**. הוא עצמו הרגיש כך כשחלה במחלה זו.

**ואיבעית אימא, מרביה הוה גמיר לה** כך קיבל מרבו.

**ואיבעית אימא, מן השמים נתגלה לו**, כמו שנאמר [תהלים כה יד] "**סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם**".

"**נופל בחרב**" נתקיים בו **מיאשיהו**.

**דכתיב** [דברי הימים ב' לה כג] "**ויורו היורים למלך יאשיהו**".

**ואמר רב יהודה אמר רב: שעשו כל גופו נקובה מחצים ככברה**.

"**וחסר לחם**" נתקיים בו **מיכניה**.

**דכתיב** [מלכים ב' כה ל] "**וארוחתו ארוחת תמיד נתנה לו**" ממלך בבל, ולא היה לו לאכול משלו.

אמר רב יהודה אמר רב: היינו דאמרי אינשי:

## דף מט - א

**תהא לוטא ולא תהא לאטה.** עדיף להיות מהמקוללים מאשר מהמקללים, לפי שסופה של קללת חנם שחוזרת על המקלל. 206

206. קשה מה ראייה מכאן שמא דוקא כאן בגלל ששלמה קיבל עליו את הקללות של אביו? יש לומר שלכן כתב רש"י שסוף קללת חנם לשוב אל המקלל, וזה אכן נלמד מכך ששלמה הוצרך לקבל על עצמו את הקללות ולא היה יכול לבטל לגמרי את הקללות, ועל כרחך משום שלאחר שהרג את יואב אם כן קללת דוד היתה לחנם ובהכרח שתחזור אליו. עיון יעקב.

וממשיכה הגמרא בענינו של יואב שנהרג על ידי שלמה.

**אתיוה ליואב. דייניה.** הביאו את יואב לפני שלמה, ודנו. 207

207. ביארנו על פי הגירסא שלפנינו "אמר ליה". וביד רמה גרס "אמרי ליה" ו"אמר להו" שהסנהדרין דנו אותו.

**אמר ליה שלמה: מאי טעמא קטלתיה לאבנר?** מדוע הרגת את אבנר?

**אמר ליה יואב: גואל הדם דעשאל הואי,** עשיתי זאת כגואל הדם של עשאל אחי שהרגו אבנר.

אמר ליה שלמה: **עשאל רודף הוה!** שרצה להרוג את אבנר ובדין המיתו אבנר כדי לינצל ממנו, והיה אסור לך אם כן להרוג את אבנר.

**אמר ליה יואב: היה לו להצילו באחד מאיבריו** אבנר היה יכול להציל את עצמו מיד עשאל על ידי שיפגע בו באחד מאיבריו עד שלא יוכל להרוג אותו, ובאופן כזה הדין הוא שאסור להרוג את הרודף, ומי שהרג אותו דינו כרוצח, ולכן היה מותר לי להרוג את אבנר.

**אמר ליה שלמה: לא יכיל ליה** אבנר לא היה יכול לדייק ולפגוע בו בעשאל באחד מאיבריו, והיה מוכרח להרוג אותו.

**אמר ליה יואב: השתא בדופן החמישית כיוון ליה,** הרי הוא כל כך דייק לפגוע בו כנגד הצלע החמישית, **דכתיב** [שמואל ב' ב כג] **"ויכהו אבנר באחרי החנית אל החומש"**.

**ואמר רבי יוחנן: הכה אותו בדופן חמישית במקום שמרה וכבד תלויין בו.**

**ואם כן, באחד מאיבריו לא יכיל ליה!?**

**אמר ליה שלמה: ניזיל אבנר ילך אבנר, כלומר בענינו של אבנר אכן אתה צודק שאתה פטור על הריגתו. אך מאי טעמא קטלתיה לעמשא? מדוע הרגת את עמשא?**

**אמר ליה יואב: עמשא מורד במלכות הוה!**

**דכתיב [שם כ ד] "ויאמר המלך [דוד] לעמשא הזעק לי את איש יהודה [אסוף לי את כל אנשי יהודה עד] שלשת ימים. וילך עמשא להזעיק את יהודה ויוחר [איחר] מן המועד אשר יעדו".**

ובכך שאיחר למלאות ציווי המלך היה מורד במלכות.

**אמר ליה שלמה: לא מרד עמשא במלכות, ומה שאיחר לאסוף את אנשי יהודה היה כדון, משום שעמשא "אכין" ו"רקין" דרש היה דורש כל "אך" ו"רק" שבמקרא.**

**אשכחינהו דפתיח להו במסכתא. עמשא מצא את אנשי יהודה כשהם עסוקים בלימוד מסכת, ולא רצה לבטלן מתורה.**

**אמר: כתיב אצל יהושע [א יח] "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו, יומת".**

**יכול אפילו לדברי תורה, ששומעים למלך אפילו כשזה כרוך בביטול דברי תורה?**

**תלמוד לומר בסוף הפסוק "רק חזק ואמץ". "רק" בא למעט, שבמקום ביטול תורה אין שומעין למלך.**

**והמשיך שלמה ואמר ליואב: אלא אדרבה, ההוא גברא, אתה עצמך, מורד במלכות הוה. מרדת בדוד המלך ובי.**

**דכתיב [מלכים א' ב כח] "והשמועה באה עד יואב [שהמליכו את שלמה, ופחד ממנו על] כי יואב נטה אחרי אדניה [שביקש למלוך תחת שלמה] ואחרי אבשלום לא נטה" כשמרד אבשלום באביו.**

הרי שיואב היה מורד במלכות **208** שנטה אחרי אדניה, ומרד בכך גם בדוד המלך כי הוא ידע שדוד רוצה ששלמה ימלוך תחתיו. **209**

**208.** ומשום כך נהרג ולא על הריגת עמשא שהרי לא התרו בו על כך, ולא שייך לומר שהיה יואב חבר וחבר אין צריך התראה, שהרי לא היה חבר בדבר הזה שהרי סבר שעמשא מורד במלכות ומותר להרגו והוא ליה שוגג. תוס' ד"ה מאי. ולמדו חז"ל זאת מדברי דוד שאמר לשלמה [מלכים א' ב ה] "וגם אתה ידעת את עשה לי יואב" דהיינו שמרד בי בכך שנטה אחרי אדניה. מהרש"א. ובחידושי מרן רי"ז הלוי סוף פרשת ויחי כתב על הפסוק "וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה אשר עשה לשני שרי צבאות וכו' ועשית כחכמתך ולא תורד שיבתו בשלום שאול". שהביאור בזה שבאמת נתחייב יואב מיתה בשביל שני דברים, חדא משום שהיה מורד במלכות שנטה אחרי אדוניה, ושנית משום רציחה שהרג לאבנר ולעמשא. וזהו שאמר לו "את אשר עשה לי יואב בן צרויה" ר"ל שהיה מורד במלכות, ושנית "אשר עשה לשני צבאות ישראל" שהרגם והוא חייב מיתה משום רוצח, ועל זה אמר לו "ועשית כחכמתך", ר"ל באיזה אופן להרגו אי מכח מורד במלכות, או בדין בית דין משום רציחה. וכן היה שבה עליו בטענת רציחה ולבסוף הרגו מכח מורד במלכות כמבואר כאן בסוגיא, וזהו "ועשית כחכמתך". **209.** הרד"ק.

ונגמר דינו של יואב בכך למיתה.

ומבארת הגמרא את סוף הפסוק: **מאי** "ואחרי אבשלום **לא נטה**"? וכי משום כך היה לו ליואב לפחד משלמה, אדרבה הרי היה נאמן לדוד המלך?

**אמר רב יהודה**: מלמד הכתוב **שביקש יואב לנטות** גם אחר אבשלום, ובסוף **לא נטה**.

**ומאי טעמא לא נטה** בסוף?

**אמר רבי אליעזר**: כי **עדיין ליחלוחית** [גבורתו] של **דוד** היתה **קיימת** אז בימי אבשלום, וחשש ממנו, אבל בימי אדוניהו כבר היה דוד זקן ולכן לא חשש לנטות ממנו אחרי אדניה.

**רבי יוסי ברבי חנינא אמר**: לכן לא נטה אחר אבשלום, כי אז **עדיין איצטגניני** **210** [בעלי אגרופין] של **דוד** היו **קיימין** ופחד מהם יואב.

**210.** רש"י מפרש שאמנם בכל הש"ס איצטגנינות הוא מלשון מזלות וחוזים בכוכבים, אך הוא קורא להם כך משום שדוד היה סומך עליהם ועושה הכל על פי דבריהם כמו אחרי החוזים בכוכבים.

**דאמר רבי יהודה אמר רב**: **ארבע מאות ילדים** [בחורים] **היו לו לדוד, כולן בני "יפת תואר"** שאמותיהם היו גויות שנלקחו בשבי במלחמה והתורה התירה לשאת אותן, **211 ומגדלי בלורית היו** כמנהג הגויים, כדי שיראו כגבורים ויפחדו מהם, **ומהלכין בראשי הגייסות היו, והן הן בעלי אגרופין של דוד** שעל ידם הוא נלחם, ועל פיהם הוא יוצא ובא.

**211.** רש"י בקידושין [עו ב] ד"ה ילדים מפרש שלא היו בניו של דוד אלא של אנשי ישראל שלקחו נשים יפות תואר במלחמה. אך היד רמה לעיל [כא א] מפרש שהיו בניו של דוד ממש, וראה שם שביאר כיצד יתכן שהיו לו כל כך הרבה ילדים מיפות תואר.

וכל האמוראים האלו שסוברים שיואב התנגד לדוד המלך **ופליגא** הם חולקים על **דרבי**  
**אבא בר כהנא**. שלדבריו היה יואב בשלום עם דוד. 212

212. יש לפרש שמה שנאמר לעיל שדוד נלחם על ידי ארבע מאות ילדים פליגא על רבי אבא בר כהנא  
שלדבריו זכות התורה של דוד היא שעמדה לו במלחמותיו. הרי"ף בעין יעקב.

**דאמר רבי אבא בר כהנא: אילמלא דוד שעסק בתורה לא עשה יואב מלחמה**  
שזכותו של דוד עמדה ליואב במלחמותיו של דוד שהיה שר צבאו.

**ואילמלא יואב שנלחם לדוד לא עסק דוד בתורה** שהיה צריך ליבטל מתורה  
ולהילחם. 213

213. לכאורה היה צריך לומר, אלמלא יואב, לא עשה דוד משפט וצדקה, כמו שנאמר "ויהי דוד עושה  
משפט וצדקה", אלא שדייק ממה שנאמר "לכל עמו", כי מי שלא למד את כל הדינים על בורים אי אפשר  
שיעשה משפט צדק לכולם שלא יכשל באחד מהם, אבל כיון שעסק בתורה ולמד הדינים על בורים יכול  
היה לעשות משפט צדק לכל עמו. מהרש"א.

**דכתיב** [שמואל ב' ח טו] **"ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן**  
**צרויה על הצבא"**.

**מה טעם, דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו? משום דיואב על הצבא!**

**ומה טעם, יואב על הצבא? משום דדוד עושה משפט וצדקה לכל עמו!**  
ובזכות זה הצליח יואב במלחמה.

נאמר שם [ג כו] בהריגתו של אבנר על ידי יואב **"ויצא יואב מעם דוד וישלח**  
**מלאכים אחרי אבנר וישיבו אותו מבור הסירה"**.

ומבארת הגמרא: **מאי "בור הסירה"?**

**אמר רבי אבא בר כהנא: בור וסירה, גרמו לו לאבנר שיהרג.**

"בור" הוא צפחת [צלוחית] המים שלקח דוד ממראשותיו של שאול [ביחד עם החנית],  
כשהיה ישן בתוך המעגל וכל העם ישנים סביבו [שם א' כו]. ולאחר מכן קרא להם דוד  
מרחוק, ואמר: בני מות אתם, שלא שמרתם על אדוניכם, שהנה ראו שהייתי כל כך קרוב  
אליו עד שלקחתי ממנו את החנית ואת הצפחת והייתי יכול להורגו. והיה יכול אז אבנר  
למחות בשאול, ולומר לו: ראה כמה צדיק הוא דוד שלא הרג אותך. ולא עשה כן, אלא  
אמר לו שדוד לא לקח את החנית והצפחת ממראשותיך, אלא שמא אחד מבני הצבא  
נתנם לו. 214

**214.** רש"י. והוא דוחק שאם כן אינו דומה לסירה שזה עצמו היה הסיבה לכשלונו של אבנר ואילו כאן הבור עצמו אינו קשור לאבנר? ויותר נכון כמו שפירש הרד"ק שאבנר אמר לשאול שאחד מהנערים שכח את הצפחת והחנית בבור כשהלכו לשאוב מים ומצאו דוד שם. מהרש"א.

"סירה" הוא קוצים. כשכרת דוד את כנף מעילו של שאול במערה [שם כד], היה יכול אבנר ללמד זכות על דוד ולומר לשאול ראה כמה חס עליך ולא הרג אותך בהיותך יחד עמו במערה, ולא לימד עליו זכות אלא אמר לו שמא כשעברת בין הקוצים הסתבך בהם כנף מעילך ונקרע, ומצאו דוד.

ועל שלא נתן לשאול להתפייס עם דוד הוא נענש שנהרג.

ובהמשך נאמר שם **"ויטהו יואב אל תוך השער לדבר אתו בשלי** ויכהו שם החמש וימת בדם עשהאל אחיו".

**אמר רבי יוחנן:** מלמד שדנו לאבנר **דין סנהדרין** שסתם "שער" הוא לשון סנהדרין, כמו שנאמר "אל זקני עירו ואל שער מקומו", לפי שהיו הסנהדרין דנים שם.

**אמר לו יואב לאבנר: מאי טעמא קטלתיה לעשאל?**

השיב לו אבנר: **עשאל רודף היה!** שרדף אחרי להרגני.

אמר לו יואב: **היה לך להצילו** מהריגתך על ידי שתפגע בו **באחד מאבריו** ולא להרגו. **215**

**215.** מבואר "שלהצילו" היינו את הרודף, ולעיל ביארנו בפנים על פי רש"י "להצילו" על הנרדף עצמו. רש"י. מבואר "שלהצילו" היינו את הרודף מעבירת ההריגה, ולא כמו שפירש רש"י לעיל בדברי יואב לשלמה ש"להצילו" היינו על הנרדף עצמו [וכך נתבאר שם בפנים]. רש"י.

אמר לו אבנר: **לא יכילי ליה** לא יכול לדייק ולפגוע בו באחד מאבריו מבלי להרוג אותו.

אמר לו יואב: **השתא בדופן חמישית כוונת ליה, באחד מאבריו לא יכלת ליה?! 216**

**216.** מכאן הקשה הראב"ד על הרמב"ם בהלכות מלכים [ט ד] שפסק שרודף שהיה אפשר להצילו באחד מאבריו והרגו הנרדף אין בית דין ממיתין אותו אלא שהוא חייב מיתה בידי שמים, שהרי כאן מבואר שאבנר נתחייב מיתה בדין סנהדרין? והכסף משנה מיישב דעת הרמב"ם שהוא סובר שלא דנו יואב בדין סנהדרין ממש, והדרשא מ"שער" אינו אלא אסמכתא בעלמא. וראיה לדבר שהרי לא מצינו שקיבלו עדות על הדבר וגם לא היתה התראה, ועוד וכי משום אמדנא שיכול היה בדופן חמישית יהרגוהו בית דין. אלא ודאי לא היה אבנר מחוייב מיתה מצד הדין. ואף שאמרו כאן "ניזיל אבנר", לא היה זה משום שנתקבלה טענתו של יואב בנוגע להריגתו של אבנר אלא מפני שהיו להם טענות אחרות כנגדו אמרו לו כן. וראיה שהרי אמר שלמה "אשר פגע בשני אנשים צדיקים" ואם היה אבנר חייב מיתה מצד הדין איך קורא לו "צדיק". והמשנה למלך כתב שאף שאבנר לא היה מחוייב מיתה על שהרג את עשאל מכל מקום, היה מותר ליואב להורגו משום שהיה גואל הדם של עשאל, וכשם שגואל הדם רשאי להרוג את הרוצח



בשוגג כך מותר לו להרוג את מי שלא הציל את הרודף באחד מאיבריו, ולא יהא גרוע מרוצח שהעידו עליו בעדות מיוחדת שאף שהיא עדות פסולה בכל זאת רשאי גואל הדם להורגו כמבואר ברמב"ם הלכות רוצח [ו ה]. ומה שאמרו שדנו דין סנהדרין היינו שלא בא יואב על אבנר באלמות ודרך רוצח בעלמא אלא שכלכל דבריו במשפט. [וראה משנה למלך סוף הלכות חובל שכתב שרק אדם אחר שבא להרוג את הרודף אסור לו להורגו רק אם אינו יכול להצילו באחד מאבריו, אבל הנרדף עצמו אינו צריך לדקדק בזה. והקשה הרש"ש עליו מסוגייתנו שמשמע שאבנר היה צריך להציל את עשאל באחד מאבריו. וקושייתו אינה אלא על המשנה למלך לשיטתו אבל לפי הכסף משנה לא קשה שהרי בלאו הכי לא היה אבנר מחוייב מיתה מצד הדין]

**"לדבר אתו בשלי".**

**אמר רב יהודה אמר רב:** מלמד שדיבר אתו **על עסקי שלו** חליצת נעלים [מלשון "של נעליך"].

ששאל אותו יואב בערמה: כיצד חולצת יבמה גידמת את נעל היבם לקיים מצות חליצה? ואבנר התכופף להראות לו שהיא חולצת בשינייה, ואז שלף יואב את חרביו והרג אותו. **217**

**217.** רש"י. וביד רמה הקשה, הרי יואב דנו לאבנר בדין סנהדרין על שהרג את עשאל אחיו ואיך לא נזהר אבנר ממנו? אלא הוא מבאר "על עסקי השל" [כך הוא גורס] מלשון שגגה, שדיבר אתו על עסקי הריגתו של עשאל שהיתה שגגה מצד אבנר שהיה סבור שהרודף מותר להורגו אף כשאפשר להצילו באחד מאבריו, או ששכח אבנר בשעת מעשה להצילו באחד מאבריו. [ויואב היה גואל הדם של עשאל שרשאי להרוג את הרוצח אפילו היה בשגגה]. וראה בן יהוידע שמבאר לשיטת רש"י שגלגל יואב עמו בדברים בענין רודף עד שהגיעו לשאלה זו של יבמה שממנה רצו להקיש לענין רודף ובתוך כך הראה לו אבנר איך יבמה חולצת בשינייה כדי להוכיח מזה שכדין עשה שהרג את עשאל.

**"ויכהו שם אל החומש".**

**אמר רבי יוחנן:** מלמד שהכהו **בדופן חמישית מקום שמרה וכבד תלויין בו.**

נאמר [מלכים א' ב לב] ששלמה אמר לבניהו שיהרוג את יואב **"והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו"** אבנר ועשאל.

ומבארת הגמרא: **"טובים"** - שהיו **דורשין "אכין" ו"רקין"** למעט, שאין לקיים מצות המלך כשהוא נגד התורה.

עמשא, נתבאר לעיל שלא רצה לבטל את אנשי יהודה מלימוד תורה. ואבנר סירב לקיים את מצות שאול להרוג את כהני נוב.

**הוא לא דרש "אכין" ו"רקין"**, אלא הרג את אוריה במצות דוד המלך על אף שהוא נגד התורה. **218**

**218.** ואף שאמרו בקידושין [מג א] שאוריה היה מורד במלכות, יואב לא ידע מזה. יעב"ץ.

”צדיקים” - **שהן** נצטוו **בפה**, עמשא נצטוה על ידי דוד לאסוף את אנשי יהודה. ואבנר נצטוה על ידי שאול להרוג את הכהנים, **ולא עשו!** ובכל זאת לא שמעו לו לעבור על דברי תורה.

**והוא**, יואב, נצטוה מדוד רק **באגרת** להרוג את אוריה, ששלח לו איגרת שישים את אוריה בחזית המלחמה כדי שייהרג, ובכל זאת **עשה!** 219

219. מכאן ראייה לשיטות הסוברים שכתובה אינה כדיבור ממש. עיון יעקב.

נאמר [שמואל ב' כ י] ”ועמשא לא נשמר בחרב אשר ביד יואב”.

**אמר רב**: מלמד **שלא חשדו** עמשא את יואב שיהרגנו. 220

220. כוונתו שאף שראה את החרב בידו לא נשמר ממנו משום שלא חשדו שיהרגנו וכמו שאמר דוד עליו [מלכים א' ב ה] ”וישם דמי מלחמה בשלום” שהיה להם שלום עמו ולא נשמרו ממנו. מהרש”א.

נאמר [מלכים א' ב לד] על יואב שהרגו בניהו במצות שלמה ”**ויקבר בביתו במדבר**”.

ומבארת הגמרא: **אטו ביתו מדבר הוא?**

**אמר רב יהודה אמר רב**: מלמד שביתו היה **כמדבר**.

**מה מדבר מופקר לכל, אף ביתו של יואב היה מופקר לכל** לעניים להתפרנס מביתו. 221 **דבר אחר**: מה **מדבר מנוקה מגזל ועריות** שאין שם אנשים שיחטאו **אף ביתו של יואב מנוקה מגזל ועריות**.

221. יש לפרש על פי המדרש שהביא הרד”ק שיואב אמר מוטב שאמות כאן ואיקבר בקברי אבותי מאשר איהרג על ידי בית דין ולא איקבר בקברי אבותי. ושלמה אמר לבניהו ”עשה כאשר דבר ופגע בו וקברתו” היינו פגע בו שם כדבריו וקברתו בקברי אבותיו. וזה גם מה שאמר כאן ”ויקבר בביתו” היינו בקברי אבותיו, וזכה לזה יותר משאר הרוגי בית דין משום שהיה ביתו מופקר כמדבר. מהרש”א.

נאמר [דברי הימים א' יא ח] ”**ויואב יחיה את שאר העיר**”.

**אמר רב יהודה**: **אפילו מוניני וצחנתא**, מיני דגים קטנים טעימים, **טעים**, שהיה טועם, **פריס להו**, היה שולח אחר כך לעניים.

**הדרן עלך פרק נגמר הדין**

# פרק שביעי - ארבע מיתות

## דף מט - ב

### מתניתין:

**ארבע** 1 סוגי עונשי מיתות נמסרו לבית דין, 2 לדון את החייבים בהן.

1. תוספות חכמי אנגליה הקשו, לשם מה הזכירו את מנין המיתות. ובמרגליות הים הביא לתרץ, שבא הדבר ללמד, שכל אחת מהמיתות נמנית כמצוות עשה לעצמה, וכן מנאן הרמב"ם בספר המצוות. 2. בירושלמי מדייק מכאן שרק לבית דין נמסרו מיתות אלה, אבל המלכות אינה דנה אלא במיתת סייף, ובמהרש"ך כתב, שיש לדקדק מכאן גם הגבלת סוגי המיתות לבית הדין, ששנינו שבמקרים מסויימים היו הורגים אדם בדרכים אחרות, כגון: כהן ששימש בטומאה, פרחי כהונה מפציעים את מוחו בגזירים, מיתות אלו לא נתנו לבית דין, אלא הן בגדר "קנאים פוגעים בו" וכדומה.

וסובר התנא קמא שהמיתה החמורה שבהן היא **סקילה**, ולאחריה **שריפה**, ולאחריה **הרג**. ו**חנק** היא הקלה שבהן.

שלדעתו סקילה חמורה משריפה, ושתייהן חמורות מהרג, ושלתן חמורות מחנק. ואם נתחייב אדם שתי מיתות, הרי הוא נידון בחמורה 3.

3. נפקא מינה זו מוזכרת בגמרא לקמן [נב] ורש"י כאן הביאו. ובמאירי [עמוד רן] הביא עוד נפקא מינה, אם נתערבו מחוייבי מיתה חמורה במחוייבי מיתה קלה שכולם נידונים במיתה הקלה, ומתוך כך צריך לידע איזו היא המיתה החמורה ואיזו היא המיתה הקלה.

**רבי שמעון אומר**: אין סדר חומרתן כפי שנקט התנא קמא, אלא החמורה שבהן היא **שריפה**, ולאחריה **סקילה**, ולאחריה **חנק**. ו**הרג** היא הקלה שבהן.

שלדעתו שריפה חמורה מסקילה, וחנק חמור מהרג.

זו אופן עשיית מצות הנסקלין כמו שנשנו בפרק הקודם. ובמשניות הבאות, יתבאר אופן עשיית שאר המיתות.

## גמרא:

**אמר רבא אמר רב סחורא אמר רב הונא: כל מקום שמצינו במשניות ששנו חכמים סדר של דברים דרך מניין, שסידרו את הדברים והביאו דבר אחרי דבר, אין מוקדם ומאוחר.** אין חשיבות לסדר הדברים, לפי שחכמים לא דקדקו להקדים בהבאת הדבר הקודם ולאחר את המאוחר, כי מצינו מקומות שנשנה דבר בסוף המשנה, כאשר צריך להקדימו במעשה, כגון: סדר שמונה בגדים של כהונה גדולה, שהמכנסים קודמות בלבישה, והמשנה לא הקדימה לשנותן כסדר לבישתן <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> בחידושי הר"ן מפרש, שלשון אין מוקדם ומאוחר כולל שני ענינים: האחד, שאין הסדר כמו שנשנה בדווקא, ואם החליף את הסדר - כשר, מיהו לכתחילה ראוי שיעשה את הענין כסדר השנוי במשנה, כענין סדר חליצה, ואם הקדים ריקה לחליצה - חליצה כשרה. השני, שהסדר השנוי במשנה אינו סדר הדברים כלל, ואם עשה כסדר הדברים במשנה - לא יצא. כמו המשנה גבי בגדי כהן המקדימה כתונת למכנסיים, ולכן הגמרא לקמן שהביאה משנה זו, הקשתה: "ותנא נמי מאי טעמא אקדמה" כלומר, מאחר שאין ללבוש את הכתונת תחילה, מדוע המשנה הקדימה למכנסיים, כי אף על פי שאנו אומרים: שאין מוקדם ומאוחר, מכל מקום לא משתמע מכך אלא שאין הכרח לעשות כפי הסדר שבמשנה, אבל לא שנקטו במשנה סדר שאין אפשרות לעשות כמותה, ואם עשה לא יצא. ולזה תירצו בגמרא שם, שהמשנה נקטה כן כיון שהפסוק הקדימו.

ויש מקומות מסויימים שבהם המשנה סדרה את הדברים כמשפטם לכתחילה, ואם שינה את סדר הדברים, בדיעבד כשר, כגון הדברים המובאים בסדר חליצה.

**חוץ משבעה סמנין, האמורים לגבי כתם של דם, שבהם המשנה דקדקה בסדר הדברים.**

**דתנן: שבעה סמנין <sup>5</sup> מעבירין על הכתם** לבודקו אם הוא דם נדה המטמא טהרות שנגע בהן, או שהוא רק צבע והטהרות טהורות: **רוק תפל** - רוק ריק ונגוב וחסר כל טעם מאכל, דהיינו רוק של אדם שלא טעם כלום כל היום <sup>6</sup>, **ומי לעיסת גריסין** של פול - שלועסים וכוססים אותם ומשפשפים בהם את הבגד, **ומי רגלים** שהחמיצו והסריחו <sup>7</sup>, **ונתר** - מין אדמה רכה <sup>8</sup> הנקראת נתר ומשפשפים בה את הבגד לניקוי, **ובורית** - מין עשב שמנקה <sup>9</sup>, **קמוליא** - מין גיר, **ואשלג** - מין חומר ניקוי הנמצא בנקבי מרגליות העולות מתוך הים <sup>10</sup>.

<sup>5</sup> רש"י פירש, שכל דבר המועיל לחבירו נקרא "סם" לגביו, ש"סם" אינו לשון: בושם או מרפא, אלא לשון: דבר הצריך תיקון לחבירו. <sup>6</sup> כך פירש רש"י, ובגמרא בנדה [סג א] פירשו: איזהו רוק תפל, תנא: כל שלא טעם כלום מבערב. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, איזהו רוק תפל - כל שעבר עליו חצות לילה ובשינה. <sup>7</sup> בברייתא של סדר הקטורת [כריתות ו א] שנינו: "והלא מי רגלים יפס לה, אלא שאין מכניסין מי רגלים במקדש כו", ועל זה הביא הכלבו, שהכוונה על מי מעיין אחד ששמו מי רגלים [כמו

עין רוגל ביהושע טו ג], ואי אפשר לומר מי רגלים ממש, כי חס ושלוש שיעשה על דעת לשרות בהם סימני הקטורת. ובבאר שבע [כריתות שם] השיב עליו, שבזבחים [צה א] משמע שמדובר במי רגלים ממש, וכמובא בר"ה [לג א] לענין שופר. ובאבודרהם הקשה על הברייתא, מנין שאין מכניסים מי רגלים למקדש, והרי קרבו ופרשו של הבהמה קרב לגבי מזבח. ובמרגליות הים דחה הקושיה, שלא מצינו שיהיה הפרש קרב, רק בקרבנות הנשרפין מחוץ לעיר, אבל מה שנקרב על גבי המזבח, הרי כתוב: "והקרב והכרעים ירחץ במים". אמנם לפרש מי רגלים על שם מעיין כמו עין רוגל יוקשה ממה שכתבו בירושלמי [יומא פרק ד הלכה ה] שאין מכניסין מי רגלים, לפי שאין מכניסין ריח רע לעזרה מפני הכבוד, אמנם יתכן שהמים של אותה מעיין היה להם ריח רע ולפיכך נתכנו כך. בשטה מקובצת [כריתות שם] הביא שיש מפרשים מי רגלים - עשב ששמו כך, ומפני השם שהוא גנאי לא היו לוקחין אותו. **8** מצודות ירמיהו ב כב, משלי כה כ **9**. הוא צמח המכיל בתוכו חומר סבוני **10**. המאירי הביא: קמוניא - פירשו בו, שהיא נקורת היוצאת מפסולן של אבני גזית. ואשלג - פירשו בו בפרק תשיעי בשבת [צ א] שהיא פסולת היוצאת מנקיבת קצת מרגליות היוצאות מקצת מחצבים שבים.

אם כיבס את הבגד בכל שבעת סממנין אלו לפי הסדר שנימנו במשנה, תחילה רוק תפל, אחר כך מי גריסין, ואחר כך מי רגלים וכו' והכתם נעלם, סימן שהיה זה דם, ואם הכתם לא נעלם, סימן שהיה זה צבע ולא דם **11**.

**11**. כתב הרמב"ם [איסורי ביאה ט לז]: "כל כתם שנמצא על הבגד שאין לה במה יתלה אינו מטמא עד שיודע שהוא דם ואם נסתפק להם שמא הוא דם או צבע אדום מעבירין עליו שבעה סמנין אלו על הסדר, אם עבר או כהה עינו הרי זו כתם דם וטמאה ואם עמד כמות שהוא הרי זה צבע וטהורה". והשיג עליו הראב"ד: "אמר אברהם, טעה בזה [הרמב"ם], שאין זה הבדיקה לטהר את האשה, אלא לטהר את הבגד, שאע"פ שיהיה דם, מאחר שאינו יכול לצאת, אינו מטמא מפני שהוא בלוע, שאינו יכול לצאת - והוא טהור. אבל האשה לעולם טמאה". הר"ן בחדושי, גם כן חלק על הרמב"ם והוכיח כדעת הראב"ד מהגמרא בנדה [דף סב]. והקשה על רש"י כאן שסובר כדעת הרמב"ם, ואילו בגמרא בנדה פירש רש"י כדעתו, וכתב כי אפשר שאף כאן כוונת רש"י כדעתו, שהבדיקה היא לא לבדוק אם זה דם נידה, אלא אם זה טומאה בלועה בבגד ואינה מטמאה. רבינו תם בתוספות מפרש, שמדובר כאן אף בדם נדה ודאי, שעל ידי ז' סממנים אלו בטל [מכאן ולהבא] וטהור, כמו ששנה רבי חייא: דם נדה ודאי - מעביר עליו שבעה סממנין ומבטלו.

**וקתני סיפא של המשנה: אם העבירן את הסממנין על הבגד שלא כסידורן - שלא כסדר שנימנו במשנה, או שהעבירן שבעתן כאחד את כל שבעת הסממנין בבת אחת - לא עשה ולא כלום, שאם לא עבר הכתם בכך, עדיין יש להסתפק שמא הוא דם, ומה שלא נעלם בניקוי, הוא משום שאין הגריסין מועילים אלא רק לאחר הכיבוס ברוק, וכן כולם מועילים רק אם מכבסים בהם לפי הסדר שנימנו במשנה.**

**רב פפא סבא משמיה דרב אמר: אף ארבע מיתות שבמשנתנו המשנה דקדקה בסדרן, מדקא מפליג רבי שמעון והביא את אותן ארבע מיתות בסדר אחר - שמע מינה כי הסדר שנכתבו דוקא קתני, כפי סדר חומרותן, את החמור יותר תחילה, ואם נתחייב אדם שתי מיתות, המיתה שהוקדמה במשנה, קודמת לחברתה.**

**ואידך רב סחורה, גם כן מודה שהמשנה דקדקה בסדר המיתות לסדרן כפי חומרותן, אלא שרב סחורה בפלוגתא לא קא מיירי, לא רצה להביא דין שיש בו מחלוקת **12**.**

12. לכאורה תירוץ זה אינו מובן, כי טעם זה שאינו רוצה להביא דין שיש בו מחלוקת, שייך כשמסכם הלכה, אבל לא כאשר דן בסדרה של המשנה. וביאר החמרא וחיי שהכוונה היא להיפך, שבדבר שיש בו מחלוקת מפורשת ביחס לסדרו - אינו מדבר, שהרי ברור שהסדר הוא בדווקא, ולא רצה להביא אלא משנה שלא נאמרה בה מחלוקת לגבי הסדר, שאז אין הדבר מובן מאליו.

**רב פפא אמר: אף סדר יומא** גם סדר עבודת יום הכיפורים, הסדורות במשניות במסכת יומא זו אחר זו, יש לעשותן כפי הסדר שנכתבו בדווקא.

**דתנן** במסכת יומא [ס א]: **כל מעשה יום הכפורים** כל העבודות של יום הכיפורים שעובד הכהן הגדול בבגדי לבן **האמורים על הסדר** שהובאו במשניות לפי סדר מסוים, **אם לא עשאן כסידרון**, אלא **הקדים מעשה לחבירו - לא עשה ולא כלום**, וצריך הוא לחזור ולעשותן על פי הסדר.

**ואידך** והאמורא האחר, שלא הביא משנה זו שצריך לעשותן לפי הסדר דווקא, סובר: **ההוא חומרא בעלמא**, מה שצריך לעשות שם את העבודות לפי הסדר שנישנו, הוא מצד חומרא בעלמא שהחמירה התורה בעבודת אותו היום, שאם שינה מהסדר - פסול, ואין הפסול מחמת שיש חשיבות לעבודה אחת יותר מהשניה, אלא הפסול הוא מצד חומר היום, שנכתב בסדר עבודות היום לשון "חוקה" שמשמעותו כי יש לעשות כסדר הזה בדווקא, ולכן לא הביא משנה זו יחד עם המשניות האחרות שהסדר שלהם הוא בדווקא מחמת חשיבות הדברים, כגון: ארבע מיתות, שנכתבו כפי סדר חומרתן, וכן: שבע סממנין, נכתבו כפי צורכו וכוחו של כל אחד מהם שגורם לו להקדם לחבירו, מה שאין כן גבי יום הכיפורים, החשיבות בסדר אינו מחמת חומרת העבודות, אלא רק מחמת חומר היום שלא לשנות בו את הסדר.

**רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אף סדר תמיד**, צריך לעשותו כפי הסדר שנשנה בדווקא.

**דקתני עלה: זהו סדר תמיד**, משמע שיש קפידא שיעשה דווקא כפי הסדר שנשנה.

**ואידך** רב פפא לא הביא משנה זו, כיון שהוא סובר, כי **ההוא** אותה משנה שכתוב בה שזהו סדר תמיד, אין כוונתה שאם אינו עושה לפי הסדר שנשנה - פסול, אלא הסדר הוא רק **למצוה בעלמא**, ואם שינה והפך את הסדר - כשר.

ומה שאמר רב סחורה שבכל המשניות שנשנו דברים לפי סדר, אינו בדווקא, חוץ מהמקומות שהובאו לעיל שהם בדווקא, הוא אמר כלל זה כדי **לאפוקי** [להוציא] **ממצות חליצה**, שלא נאמר שהסדר שנכתב בו הוא בדווקא.

**דתנן** ביבמות [קו ב]: **סדר מצות חליצה** כיצד?

**בא הוא היבם ויבמתו לפני בית דין, ובית דין היו נותנין לו עצה טובה ההוגנת לו, כגון אם הוא צעיר והיא זקנה או שהוא זקן והיא צעירה, מייעצים לו לחלוץ ולא לייבם, שנאמר [דברים כה ח]: "וקראו לו זקני עירו ודברו אליו", היינו דברים הראויים לו.**

**והיא אומרת תחילה: "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יבמי" [דברים כה ז].**

**והוא אומר לה: "לא חפצתי לקחתה" [דברים כה ח].**

**ובלשון הקדש היו אומרים, בין היבם ובין היבמה צריכים לומר את הפסוקים הללו בלשון הקודש.**

**ואחר כך: "ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו וירקה בפניו" [דברים כה ט], וצריך שיהיה רוק הנראה לדיינין, שהדיינים צריכים לראות את הרוק, בשעה שהיבמה מוציאתו מפיה, כי התיבות "לעיני הזקנים" בפסוק מוסבות אף על "וירקה בפניו".**

**ואחר כך: "וענתה ואמרה, ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו, ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל" [שם ט - י].**

עד כאן דברי המשנה שם.

**ואמר רב יהודה בגמרא שם: סדר מצות חליצה כך היא: קוראה היבמה את הפסוק "מאן יבמי", וקורא היבם את הפסוק "לא חפצתי לקחתה", חולצת היבמה ורוקת, וקוראה את הפסוק "ככה יעשה לאיש".**

**והיונן בה: מאי קא משמע לן? מה חידש לנו בזה רבי יהודה, הרי מתניתין היא!**

**והגמרא שם תירצה: הא קא משמע לן: כי מצוה הכי, יש מצוה לעשות לפי הסדר הזה, אבל ואי אפיך אם הפך את הסדר - לית לן בה, אין בזה פסול.**

מבואר בדברי רבי יהודה שם שהסדר שהובא במשנה גבי חליצה אינו מעכב.

**תניא נמי הכי, שהסדר בחליצה אינו מעכב, ששנינו: בין שהקדים חליצה לרקיקה או רקיקה לחליצה - מה שעשה עשוי.** 13

**13.** בחידושי הר"ן כתב, שרב סחורה שאמר כלל שבכל המשניות אין מוקדם ומאוחר חוץ מגבי ז' סממנים וגבי משנתנו בענין ד' מיתות בית דין, דיבר דווקא על המשניות המביאות דברים שהאחד תמור

מהשני, כגון סקילה החמורה משריפה, וכן בז' הסממנים, האחד חמור וחזק מחבירו, אבל לא דיבר על המשניות המביאות דברים שאין האחד חמור מחבירו, כגון גבי סדר עבודת יום הכיפורים, שאין עבודה אחת חמורה מהשניה, אלא שהתורה הקפידה בחומרת היום לעכב משום שכתוב בו "חוקה", וכן גבי סדר תמיד, שהיא סתם מצוה, ומעשה אחד אינו חמור מהמעשה השני, בזה לא דיבר רב סחורה. אבל במצות חליצה, שמעשה אחד חמור מהמעשה השני, דהיינו החליצה חמורה מן הרקיקה, שהחליצה היא המעכבת ולא הרקיקה, לזה הוצרך לומר שהסדר שבמשנה אינו מעכב, ואף שהחליצה חמורה מן הרקיקה, אף על פי כן אם הקדים רקיקה לחליצה - יצא, וחליצתה כשרה.

וכן הכלל שאמר רב סחורה שבכל המשניות שנשנו דברים לפי סדר, הסדר אינו בדווקא, חוץ מהמקומות שהובאו לעיל שהם בדווקא, בא גם **לאפוקי** להוציא **מהא, דתנן** [יומא עא ב]: **כהן גדול משמש כל השנה בשמונה כלים** - בגדים, **והדיוט** משמש **בארבעה** בגדים: א. **בכתונת**, ב. **במכנסים**, ג. **במצנפת**, ד. **ואבנט**. וכולם היו עשויים מפשתן לבן.

**מוסיף עליהן כהן גדול** עוד ארבעה בגדים הנקראים בגדי זהב, והם:

א. **חושן** ארוג מחמישה מיני חוטים: זהב ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש.

ב. **ואפוד** ארוג אף הוא מחמישה מיני חוטים כמו החושן, והוא כמין סינר שלובשו על בגדיו מאחוריו חוגרו מלפניו כנגד לבו.

ג. **ומעיל** העשוי מתכלת בלבד, ועל שוליו פעמוני זהב, כדי שישמע קולו בבואו אל הקודש.

ד. **וציץ**, כמין טס של זהב, וכתוב עליו "קודש לה'", ונתון היה על מצחו.

**ותניא** בברייתא: **מנין שלא יהא דבר קודם למכנסים?** שלא ילבש בגד אחר קודם למכנסים אלא ילבש ראשונה את המכנסים 14.

14. בגבורת ארי [יומא כג ב] דייק, שמשום כך לא נקטו בברייתא בלשון: מנין שיהיו המכנסיים קודמים, כי לשון זה היה משתמע, שרק לכתחילה צריך לעשות כן, מה שאין כן הלשון: שלא יהא דבר קודם למכנסיים, משמעותו: שהוא מעכב.

**שנאמר** [ויקרא טז ד]: **"ומכנסי בד יהיו על בשרו"** משמע שילבשם בעודו ערום, שאין לובשם אלא על בשרו, שאם לא כן למה נכתב "על בשרו" כלל.

רואים, כי אף שהמשנה הקדימה כתונת למכנסיים, מכל מקום בסדר לבישתן יש להקדים את המכנסיים לכתונת, והמשנה לא הקדימה לשנותן כסדר לבישתן.

ומקשינן: **ותנא מאי טעמא אקדמיה לכתונת?** מדוע התנא הקדים לשנות את כתונת לפני מכנסים, הרי המכנסים קודמים בלבישה?



ומתריצין: **משום דאקדמיה קרא!** משום שהכתוב הקדימו 15, שכתוב בפסוק:  
"כתונת בד קודש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו" 16.

15. השאגת אריה הקשה, אם התנא הקדים כתונת למכנסיים, אף שסדר לבישתם הפוך, מפני שהכתוב הקדימו, אם כן מדוע הקדים התנא מצנפת קודם לאבנט, והרי בפרשה כתוב קודם אבנט ואחר כך מצנפת, ובשלמא לדעת הרמב"ם [כלי המקדש ח יב] לא קשה, כי מוכרח ללבוש את האבנט בסוף הלבישה סמוך לעבודה, כיון שיש באבנט כלאים, והותר רק לצורך העבודה. אבל לדעת הראב"ד [שם] שכלאים בבגדי כהונה הותר אפילו שלא לצורך העבודה, מדוע לא נקט התנא אבנט קודם למצנפת כסדר הפסוק. ותירץ הבית הלוי [חלק א סימן א אות ז] כי אפשר שהראב"ד אינו מתיר ללבוש כלאים אלא רק אם הוא לבוש כל הבגדים והוא ראוי לעבוד אבל כל זמן שחסר לו אחד מן הבגדים, גם הראב"ד מודה שיש איסור כלאים כיון שאינו ראוי לעבוד. וגם כל זמן שאינו לבוש בכל בגדי הכהונה, הרי הוא נחשב כזר, כמבואר בכמה מקומות: "אין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם". וכיון שנחשב כזר, פשוט שיש עליו איסור כלאים אם ילבש את האבנט של בגדי הכהונה, לכן נקט התנא את האבנט אחרי כל הבגדים. וסיים הבית הלוי שאין אנו צריכים לתירוץ זה, שהרי בלא זה ישב השאגת אריה בעצמו קושייתו בטוב טעם גם להראב"ד. וכך תירץ השאגת אריה [סימן כט], מה שהקדים הפסוק אבנט למצנפת, אינו מחמת עדיפות, ואין חשיבות לזה יותר מזה, אלא שאי אפשר לכתוב שני דברים כאחד, ואף על פי ששוים הם, בעל כרחו צריך הכתוב להקדים את האחד לשני. וכיון שהכתוב לא הקדים אבנט למצנפת בדווקא, לכן לא חשש התנא לנקוט אותם כפי סדר הכתוב, שהרי הכתוב עצמו לא נקט כן מחמת סדר מסויים, אלא רק משום שאי אפשר לכתוב שני דברים כאחד. מה שאין כן גבי כתונת ומכנסיים, כיון שהמכנסיים קודמים בלבישה, ואף על פי כן הכתוב הקדים את הכתונת, משמע שבדווקא נקט כן הכתוב, והיינו משום שהכתוב מעדיף להביא קודם את הבגד המכסה את כל הגוף, לכן גם התנא הקדימו, כיון שהכתוב הקדימו בדווקא. וברש"י כתב כי מה שהתנא הקדים מצנפת לאבנט שלא כסדר הלבישה, היינו משום שכל הבגדים של כהן הדיוט הם של בוך חוץ מהאבנט, לכן כתב את אבנט אחרון, ובכהן גדול הקדים התנא את חשן ואפוד למעיל, כדי להסמיך את מעיל לציץ שבשניהם תכלת לבד. 16. ביד רמה כתב: שאנו לומדים שהמכנסיים קודמים בלבישה לכתונת, מכך שלא כתוב: "ומכנסי בד ילבש" שמשמעותו שלאחר לבישת הכתונת ילבש את המכנסיים, אלא כתוב: "יהיו על בשרו" דהיינו כשלוש את הכתונת כבר יהיו המכנסיים על בשרו.

ומקשינן: **וקרא מאי טעמא אקדמיה?** מדוע הפסוק הקדים את כתונת למכנסיים.

ומתריצין: **משום דמכסיא כולה גופיה עדיפא ליה,** התורה מעדיפה להביא קודם את הבגד שמכסים בו את כל הגוף, והכתונת מכסה את כל הגוף, מה שאין כן מכנסיים אינו מכסה אלא רק את חצי הגוף.

שנינו במשנה, שלדעת תנא קמא, סדר המיתות לפי חומרתן הן, קודם **סקילה** ולאחריה **שריפה כו'.**

ומבארין: **סקילה** לדעת תנא קמא **חמורה משריפה** - **שכן** עונש מיתה בסקילה **ניתנה למגדף,** המברך את השם [בלשון סגי נהור] שנאמר [ויקרא כד יד]: "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה וסמכו כל השמעים את ידיהם על ראשו ורגמו אתו כל העדה", **ולעובד עבודה זרה** שהן עבירות חמורות.

**מאי חומר?** ומה היא חומרותן של עבירות אלו, עד שאנו אומרים, כי סוג המיתה הניתנת בהן, ודאי היא חמורה משאר סוגי המיתות - **שכן** בעבירות אלו **פושט ידו בעיקר**, שחוטא בה' יתברך, ומשום כך עבירות אלו חמורות מאוד, ואם בעבירות חמורות אלו התורה חייבה אותנו סקילה, סימן שהיא מיתה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה, שריפה חמורה** מסקילה, **שכן** שריפה **ניתנה לבת כהן שזינתה, ומאי חומר** ומה היא חומרותה של בת כהן שזינתה - **שכן מחללת את אביה!** [כמו שיתבאר לקמן נב א] שאם היו נוהגים באביה קודש, מעתה נוהגים בו חול, שאומרים עליו: ארור האיש שילד בת זו, ארור האיש שגידל בת זו **17**.

**17.** הרמ"א [או"ח קכח מא] כתב: יש אומרים, כהן שיש לו בת שהמירה לעבודת כוכבים, או שזינתה, אין מחוייבים עוד לקדשו, כי אביה היא מחללת. והקשה עליו המגן אברהם [ס"ק סב] מכאן, שאם נאמר שבת כהן גם אם עבדה עבודה זרה, היא מחללת את אביה, אם כן מנין למקשן ששריפה חמורה מסקילה, והרי גם בת כהן העובדת עבודה זרה ודינה בסקילה, היא מחללת את אביה, אלא מוכרח מדברי הגמרא, שדווקא בזנות היא מחללת את אביה, שהיה על אביה לשומרה מזנות שלא תתייחד עם שום אדם, אבל בשאר עבירות אינו יכול לשומרה.

אם כן קשה מנין לחכמים שהסקילה חמורה משריפה, מכך שמצינו שניתנה לעבירה חמורה כמו מגדף ועבודה זרה, אולי השריפה חמורה מסקילה שהרי מצינו שניתנה לבת כהן שזינתה שהיא עבירה חמורה **18**?

**18.** הר"ן בחידושו הקשה, כיצד אפשר להקיש כבוד בשר ודם לכבוד המקום, עד כדי כך שהמקשן סבר כי מחללת אביה חמור יותר מפושט יד בעיקר. ותירץ, מה שהמקשן סבר שמחללת אביה חמור יותר, מפני שיש גם היקש, שהוקש כבוד אב ואם לכבוד המקום, וגם כשהיא מחללת את אביה, היא עושה לו נזק, מה שאין כן כפושט יד בעיקר, שאינו יכול לעשות נזק למקום ב"ה. לכן סבר המקשן, שמחללת אביה חמור יותר מפושט יד בעיקר.

## דף נ - א

ומתריצין: **קסברי רבנן**, רק בת כהן **נשואה** שזינתה **יוצאה** מכלל בת ישראל שזינתה מחנק **לשריפה**, אבל **ולא ארוסה**, בת כהן ארוסה שזינתה לא יצאה מכלל בת ישראל ארוסה שזינתה, שדינה בסקילה.

**ומדאפקה רחמנא**, מכך שהוציא הכתוב **לארוסה** בת כהן מכלל נשואה בת כהן, שאין דין הארוסה בשריפה אלא **בסקילה** - **שמע מינה סקילה חמורה**.

כי הארוסה חמורה מהנשואה, שהארוסה מחללת ומזנה בית אביה, והכתוב החמיר עליה, שהרי נשואה בת ישראל דינה בחנק, שהיא המיתה הקלה מכולן, ואילו ארוסה בת ישראל דינה בסקילה **1**.

1. רש"י הקשה, הרי הטעם שחכמים אמרו שרק בארוסה ולא בנשואה, התורה שינתה את דינה של בת כהן שזינתה מבת ישראל, אין זה אלא משום שחכמים סוברים שהסקילה חמורה משריפה, ולכן על כרחך לא יצאה ארוסה בת כהן מכלל ארוסה בת ישראל מסקילה החמורה לשריפה הקלה. ואם כן קשה, כיצד לומדים מכאן שסקילה חמורה, הרי כל דינם נובע מהקביעה שסקילה חמורה, אבל אם חכמים היו סוברים ששריפה חמורה, היו אומרים שגם ארוסה בת כהן יצאה מכלל ארוסה בת ישראל מסקילה לשריפה החמורה, אם כן מה הראיה מכאן שסקילה חמורה משריפה. ולכן לומד רש"י כי מה שארוסה בת כהן דינה בסקילה, אינה ראייה לדברי חכמים, אלא ישוב לדבריהם. ועיקר ראייתם היא מכך שניתנה סקילה למגדף ועובד עבודה זרה שהן עבירות חמורות, ומה שקשה שמצינו שריפה גבי בת כהן שזינתה, משמע ששריפה חמורה, שהרי עבירה זו חמורה - שהיא מחללת את אביה, על זה מתרצים חכמים כי עבודה זרה ומגדף שפושטים ידם בעיקר, הן עבירות חמורות יותר. והגמרא כאן [לדעת רש"י] באה רק ליישב, כי לדעת חכמים שהסקילה חמורה משריפה, אין מוציאים בת כהן ארוסה שזינתה מכלל סקילה החמורה לשריפה, אלא מוציאים רק נשואה מכלל חנק הקל לשריפה.

וכן סקילה חמורה מסייף - שכן מיתת סקילה ניתנה למגדף ולעובד עבודה זרה.

ומאי חומרא של עבירות אלו - כדאמרן כמו שאמרנו לעיל, שכן בעבירות אלו הוא מורד בה' יתברך.

ואם מצינו בעבירות חמורות אלו שנידון בסקילה, סימן הוא שסקילה היא מיתה חמורה.

ומקשינן: אדרבה, יש לומר סייף חמור מסקילה, שכן ניתן לאנשי עיר הנדחת. ומאי חומרא, מה היא חומרתה של עיר הנדחת, שכן ממונן של יושבי עיר הנדחת אבד! ששורפים את כל רכושם 2. ואם יושבי עיר הנדחת נידונים בסייף, סימן שסייף היא מיתה חמורה. אם כן מנין לחכמים שהסקילה חמורה מסייף.

2. המהר"ץ חיות הקשה, כי במשנה לקמן [קיא ב] אמרו: זה חומר ביחידים מבמרובים, שהיחידים בסקילה, לפיכך ממונם פלט, והמרובים בסייף, לפיכך ממונם אבד. ופירש רש"י גבי יחידים, כי מתוך חומר שהחמרת במיתתו הקלת בממונו. ולפי זה צריך לפרש גבי מרובים, כי מתוך שהקלו במיתתו החמירו בממונו, או כיון שהחמירו בממונו הקלו בעונשו. אם כן מכך שממונם אבד אין ראייה על חומרת המיתה, אלא להיפך, מפני שממונם אבד, יש לומר שלא הטילה עליו התורה אלא רק את העונש הקל.

אמרת, אמור ליישב: איזה כח מרובה - כלומר איזה עוון חמור יותר, האם כח המדיח או כח הנידח? הוי אומר, וודאי כח המדיח חמור יותר. ותניא: מדיחי עיר הנדחת בסקילה, משמע שהסקילה חמורה מסייף, שהרי המדיחים שעברו עבירה חמורה יותר מהנידחים נידונים בסקילה.

וכן סקילה חמורה מחנק - שכן מיתת סקילה ניתנה למגדף ולעובד עבודה זרה, ומאי חומרא של עבירות אלו - כדאמרן כמו שאמרנו לעיל, שכן בעבירות אלו הוא מורד בה' יתברך.

ואם מצינו שבעבירות חמורות אלו נידון בסקילה, סימן שסקילה היא מיתה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה**, יש לומר **חנק חמור** מסקילה, **שכן חנק ניתן למכה אביו ואמו**. שנאמר בו [שמות כא טו]: "יומת" בלא לפרש איזו מיתה, וכלל בידינו, שכל מקום שלא נתפרש בתורה איזה סוג מיתה, הכוונה לחנק. **ומאי חומרא**, ומה חומר העוון במכה אביו ואמו, **שכן הוקש כבודן לכבוד המקום!** שנאמר גבי אביו ואמו [שמות כ יא]: "כבד את אביך ואת אמך" וגבי הקב"ה כתוב [משלי ג ט]: "כבד את ה' מהונך".

ואם המכה את אביו ואת אמו נידון בחנק, סימן שחנק היא מיתה חמורה **3**. אם כן מנין לחכמים שהסקילה חמורה מחנק.

**3** התוספות הקשו כי סקילה ניתנה גם כן למקלל אביו ואמו שהוקש כבודם לכבוד המקום, אם כן כיצד רצו לומר שחנק חמור מסקילה, ועוד הקשו, וכי מפני שהוקש כבודם לכבוד המקום, יהיה חמור יותר מכבוד המקום עצמו? ותירצו, שלא רצו לומר כאן שחנק חמור מסקילה, אלא שהוא שווה לסקילה, שכן הוקש כבוד אב ואם לכבוד המקום.

ומתריצין: **מדאפקיה רחמנא** מכך שהוציא הכתוב **לארוסה בת ישראל מכלל נשואה בת ישראל מחנק לסקילה**, והרי ארוסה שזינתה חמורה מנשואה שזינתה, שרעה היא לשמים ולבריות ולעצמה, שפוגמת כבודה וכבוד משפחתה, ויש בה יותר בזיון מאשר בנשואה שכבר נפגמה, ומכך שהתורה הוציאה אותה מכלל חנק שנאמר גבי נשואה [ויקרא כ י]: "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת" [וכל מקום שלא נתפרש איזה סוג מיתה, נידונים בחנק], ואף הארוסה היתה בכלל "אשת רעהו" לחיוב חנק, והוציאה הכתוב במפורש לחיוב סקילה, שנאמר [דברים כב כג - כד]: "כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש וגו' וסקלתם אתם באבנים" - **שמע מינה סקילה חמורה 4**.

**4** רש"י הקשה, מדוע הגמרא היתה צריכה למצוא מקור לכך שסקילה חמורה מסייף וחנק, הרי כיון שמצינו שסקילה חמורה משריפה, ומצינו ששריפה חמורה מסייף [כמו שיבואר בגמרא בהמשך], אם כן ממילא אנו יודעים שסקילה חמורה מסייף הקל משריפה. ותירץ רש"י, שלקמן לומדים ששריפה חמורה מסייף מגזירה שווה מסקילה שמצינו בה שחמורה מסייף, לכן הגמרא כאן צריכה לבאר את הטעם שסקילה חמורה מסייף.

וכן **שריפה חמורה מסייף - שכן מיתת שריפה ניתנה לבת כהן שזינתה. ומאי חומרא** של בת כהן שזינתה - **שכן מחללת את אביה**. וכיון שמצינו בה שנידונת בשריפה, סימן ששריפה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה**, יש לומר **סייף חמור** משריפה **שכן סייף ניתן לאנשי עיר הנדחת, ומאי חומרא** ומה היא חומרתה של עיר הנדחת, **שכן ממונן** של יושבי עיר הנדחת **אבד!** ששורפים את כל רכושם. ואם אנשי עיר הנדחת נידונים בסייף, סימן שסייף היא מיתה חמורה. אם כן מנין לחכמים שהשריפה חמורה מסייף.

ומתרצינן: שריפה הוקשה לסקילה, שנאמר "אביה" בסקילה, גבי נערה המאורסה שזנתה [דברים כב כא]: "והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה" ונאמר "אביה" בשריפה, גבי בת כהן שזינתה [דברים כא ט]: "את אביה היא מחללת באש תשרף".

מכך אנו מקישים את שריפה לסקילה, מה "אביה" האמור בסקילה - סקילה חמורה מסייף, כמו שביארה הגמרא לעיל שכן עוון המדיח חמור מהנידח, והנידח דינו בסייף ואילו המדיח דינו בסקילה. אף "אביה" האמור בשריפה - שריפה חמורה מסייף.

וכן שריפה חמורה מחנק - שכן מיתת שריפה ניתנה לבת כהן שזינתה. ומאי חומרא של בת כהן שזינתה - כדאמרו, כמו שאמרנו לעיל, שכן היא מחללת את אביה. וכיון שמצינו בה שנידונת בשריפה, סימן ששריפה חמורה.

ומקשינן: אדרבה, יש לומר חנק חמור משריפה שכן חנק ניתן למכה אביו ואמו, ומאי חומרא, ומה חומר העוון במכה אביו ואמו, שכן הוקש כבודן לכבוד המקום! ואם המכה את אביו ואת אמו נידון בחנק, סימן שחנק היא מיתה חמורה. אם כן מנין שהשריפה חמורה מחנק.

ומתרצינן: מדאפקיה רחמנא מכך שהוציא הכתוב לנשואה בת כהן מכלל נשואה בת ישראל מחנק לשריפה - שמע מינה שריפה חמורה.

וכן לדעת חכמים סייף חמור מחנק - שכן סייף ניתן לאנשי עיר הנדחת, ומאי חומרא של עיר הנדחת - שכן ממונם של אנשי עיר הנדחת אבד, ששורפים את כל רכושם. וכיון שמצינו בהם שנידונים בסייף, סימן שסייף היא מיתה חמורה.

ומקשינן: אדרבה, יש לומר חנק חמור מסייף שכן חנק ניתן למכה אביו ואמו, ומאי חומרא, ומה חומר העוון במכה אביו ואמו, שכן הוקש כבודן לכבוד המקום! ואם המכה את אביו ואת אמו נידון בחנק, סימן שחנק היא מיתה חמורה. אם כן מנין שסייף חמור מחנק.

ומתרצינן: אפילו הכי אפילו שמצינו מיתת חנק גבי עוון חמור כמו מכה אביו ואמו, בכל זאת סייף שמצינו גבי עיר הנדחת חמור יותר, כי פושט ידו בעיקר עדיף, עיר הנדחת הם מורדים בה' יתברך, וזה חמור יותר מהחוטא באביו ואמו.

שנינו במשנה: רבי שמעון אומר: אין חומרתן כפי שנקט תנא קמא, אלא החמורה שבהן היא שריפה, ולאחריה סקילה, ולאחריה חנק, והרג היא הקלה שבהן. שלדעתו שריפה חמורה מסקילה, וחנק חמור מהרג.

לדעת רבי שמעון, מיתת **שריפה חמורה מסקילה** - **שכן** מיתת שריפה **ניתנה לבת כהן שזינתה. ומאי חומרא** ומה חומר העוון של בת כהן שזינתה - **שכן** היא **מחללת את אביה**. וכיון שמצינו בה שנידונת בשריפה, סימן ששריפה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה**, יש לומר **סקילה חמורה שכן** סקילה **ניתנה למגדף ועובד עבודת כוכבים, ומאי חומרא** ומה חומר העוון של המגדף ועובד כוכבים - **שכן פושט ידו בעיקר**, שמורד בה' יתברך. אם כן מנין לרבי שמעון ששריפה חמורה מסקילה.

**רבי שמעון לטעמיה: דאמר** ללמוד מהפסוק כי **אחת** בת כהן **ארוסה ואחת** בת כהן **נשואה יצאה לשריפה. ומדאפקיה רחמנא** ומכך שהוציא הכתוב **לארוסה בת כהן מכלל ארוסה בת ישראל מסקילה לשריפה** ודאי לא הוציאה הכתוב מכלל סקילה לשריפה להקל אלא להחמיר, **שמע מינה שריפה חמורה**.

וכן **שריפה חמורה מחנק** - **שכן** מיתת שריפה **ניתנה לבת כהן שזינתה. ומאי חומרא** של בת כהן שזינתה - **כדאמרן**, כמו שאמרנו לעיל, שכן היא מחללת את אביה. וכיון שמצינו בה שנידונת בשריפה, סימן ששריפה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה**, יש לומר **חנק חמור** משריפה **שכן** חנק **ניתן למכה אביו ואמו. ומאי חומרא**, ומה חומר העוון במכה אביו ואמו, **שכן הוקש כבודם לכבוד המקום!** ואם המכה את אביו ואת אמו נידון בחנק, סימן שחנק היא מיתה חמורה. אם כן מנין שהשריפה חמורה מחנק.

ומתריצין: **מדאפקיה רחמנא** מכך שהוציא הכתוב **לנשואה בת כהן מכלל נשואה בת ישראל מחנק לשריפה** - **שמע מינה שריפה חמורה. שריפה חמורה מסייף** - **שכן** מיתת שריפה **ניתנה לבת כהן שזינתה. ומאי חומרא** של בת כהן שזינתה - **כדאמרן**, כמו שאמרנו לעיל, שכן היא מחללת את אביה. וכיון שמצינו בה שנידונת בשריפה, סימן ששריפה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה**, יש לומר **סייף חמור** משריפה **שכן** סייף **ניתן לאנשי עיר הנדחת, ומאי חומרא** ומה היא חומרתה של עיר הנדחת, **שכן ממונם** של אנשי עיר הנדחת **אבד!** ששורפים את כל רכושם. ואם אנשי עיר הנדחת נידונים בסייף, סימן שסייף היא מיתה חמורה. אם כן מנין שהשריפה חמורה מסייף.

**אמרת**, אמור לתרץ: **וכי איזה כח מרובה** - כלומר איזה עוון חמור יותר, האם **כח המדיח** או **כח הנידח?**

## דף נ - ב

**הוי אומר :** ודאי **כח המדיח** חמור יותר. ולדעת רבי שמעון [לקמן פט ב] מדיחי עיר הנידחת נידונים בחנק, ואילו הנידחים דינם בסייף, לומדים מכאן שחנק חמור מסייף.

ולפי זה יש לעשות קל וחומר ששריפה חמורה מסייף.

**וקל וחומר :** ומה **חנק שחמור מסייף - שריפה חמורה ממנו**, כמו שנתבאר לעיל. אם כן **סייף הקל מחנק - לא כל שכן** שריפה חמורה ממנו.

**סקילה חמורה מחנק - שכן** מיתת סקילה **ניתנה למגדף ולעובד עבודה זרה. ומאי חומרא** של עבירות אלו - **כדאמרו**, כמו שאמרנו לעיל, שכן בעבירות אלו הוא מורד בה' יתברך.

ואם מצינו שבעבירות חמורות אלו נידון בסקילה, סימן שסקילה היא מיתה חמורה.

ומקשינן : **אדרבה**, יש לומר **חנק חמור** מסקילה, **שכן חנק ניתן למכה אביו ואמו, ומאי חומרא** ומה חומר העוון במכה אביו ואמו, **שכן הוקש שכן הוקש כבודן לכבוד המקום!** שנאמר גבי אביו ואמו [שמות כ יא]: "כבד את אביך ואת אמך" וגבי הקב"ה כתוב [משלי ג ט]: "כבד את ה' מהונך". ואם המכה את אביו ואת אמו נידון בחנק, סימן שחנק היא מיתה חמורה. אם כן מנין שהסקילה חמורה מחנק.

ומתריצין : **מדאפקיה רחמנא** מכך שהוציא הכתוב **לארוסה בת ישראל מכלל נשואה בת ישראל מחנק לסקילה** והרי ארוסה שזינתה חמורה מנשואה שזינתה, שרעה היא לשמים ולבריות ולעצמה, שפוגמת כבודה וכבוד משפחתה, ויש בה יותר בזיון מאשר בנשואה שכבר נפגמה, ומכך שהתורה הוציאה אותה מכלל חנק שנאמר גבי נשואה [ויקרא כ י]: "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת" דהיינו חנק, ואף הארוסה היתה בכלל "אשת רעהו" לחיוב חנק, והוציאה הכתוב במפורש לחיוב סקילה, שנאמר [דברים כב כג - כד]: "כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש וגו' וסקלתם אתם באבנים" - **שמע מינה סקילה חמורה** מחנק.

וכן **סקילה חמורה מסייף, שכן** מיתת סקילה **ניתנה למגדף ולעובד עבודה זרה** שהן עבירות חמורות, שכן בעבירות אלו הוא מורד בה' יתברך, ואם מצינו בעבירות חמורות אלו שנידון בסקילה, סימן שסקילה היא מיתה חמורה.

ומקשינן : **אדרבה**, יש לומר **סייף חמור** מסקילה, **שכן ניתן לאנשי עיר הנדחת, ומאי חומרא** ומה היא חומרתה של עיר הנדחת, **שכן ממונם** של יושבי עיר הנדחת

**אבד!** ששורפים את כל רכושם. ואם יושבי עיר הנידחת נידונים בסייף, סימן שסייף היא מיתה חמורה. אם כן מנין שהסקילה חמורה מסייף.

**אמרת, אמור ליישב: וכי איזה כח מרובה** - כלומר איזה עוון חמור יותר, האם **כח המדיח או כח הנידח? הוי אומר: וודאי כח המדיח** חמור יותר.

ולדעת רבי שמעון [לקמן פט ב] מדיחי עיר הנידחת נידונים בחנק, ואילו הנידחים דינם בסייף, לומדים מכאן שחנק חמור מסייף. ולפי זה יש לעשות קל וחומר שסקילה חמורה מסייף.

**וקל וחומר: ומה חנק שחמור מסייף - סקילה חמורה ממנו**, כמו שנתבאר לעיל. אם כן **סייף הקל מחנק - לא כל שכן** סקילה חמורה ממנו.

לדעת רבי שמעון **חנק חמור מסייף - שכן חנק ניתן למכה אביו ואמו, ומאי חומרא** ומה חומר העוון במכה אביו ואמו, **כדאמרן**, כמו שאמרנו לעיל, שהוקש כבודם לכבוד המקום, ואם המכה את אביו ואת אמו נידון בחנק, סימן שחנק היא מיתה חמורה.

ומקשינן: **אדרבה**, יש לומר **סייף חמור מחנק, שכן סייף ניתן לאנשי עיר הנדחת, ומאי חומרא** של עיר הנידחת - **שכן ממונם** של אנשי עיר הנידחת **אבד**, ששורפים את כל רכושם. וכיון שמצינו בהם שנידונים בסייף, סימן שסייף היא מיתה חמורה. אם כן מנין שחנק חמור מסייף.

**אמרת, אמור לתרץ: וכי איזה כח מרובה** - כלומר איזה עוון חמור יותר, האם **כח מדיח או כח הנידח? הוי אומר: ודאי כח המדיח** חמור יותר. **ותניא** בברייתא לקמן [פט ב]: **מדיחי עיר הנדחת בסקילה, רבי שמעון אומר בחנק**. ואילו הנידחים דינם בסייף, מכאן יש ללמוד לרבי שמעון שחנק חמור מסייף.

**מרגלא בפומיה** סדור היה הדבר הזה בפיו **דרבי יוחנן** <sup>5</sup> שקיבל שמועה זו מרבו:

<sup>5</sup> ביד רמה פירש: מרגלא - שמועה חשובה, לשון מרגלית בפיו של רבי יוחנן.

**נערה המאורסה בת כהן שזינתה** - לדעת חכמים דינה **בסקילה** ולא בשריפה, כי לדעתם שריפה קלה מסקילה, ואין להקל בבת כהן שתקבל מיתה קלה יותר מבת ישראל.

**רבי שמעון אומר: נידונת בשריפה**, כי לדעתו שריפה חמורה מסקילה <sup>6</sup>, אם כן אין לשנותה מסתם בת כהן שדינה בשריפה, שהרי הכתוב לא חילק בין בת כהן נשואה שזינתה לבין בת כהן ארוסה שזינתה.

<sup>6</sup> בספר משמרות כהונה העיר, כי משמע שרבי שמעון סובר כן לטעמו שהשריפה חמורה מהסקילה. וקשה שהרי רבי שמעון סובר, שאין איסור חל על איסור, אף אם האיסור השני הוא איסור כולל או



איסור מוסיף, ואפילו איסור חמור על איסור הקל אינו חל, כמבואר בכריתות [דף כג], ואם כן, אף אם יסבור רבי שמעון שסקילה חמורה משריפה, מכל מקום אם זינתה עם אביה, תידון בשריפה, שהרי איסור זה חל עליה קודם שנתארסה. ובצפנת פענח תירץ, שכאן מדובר בבת כהן שקבלו בה קידושין פחות מבת שלש, ששני האיסורים חלים בבת אחת.

ארוסה בת ישראל, אם **זינתה מאביה** חייבת שתי מיתות: א. סקילה - משום שהיא ארוסה שזינתה. ב. שריפה - משום שזינתה מאביה.

ובאיזו מיתה נידונת?

לדעת חכמים נידונת **בסקילה**, כיון שיש לדון אותה במיתה החמורה, ולדעתם סקילה חמורה משריפה.

**רבי שמעון אומר**: נידונת **בשריפה**, כיון שלדעתו שריפה חמורה מסקילה.

והוינן בה: **מאי קא משמע לן** רבי יוחנן במחלוקת זו?

ומבארין: רבי יוחנן בא להוכיח ממחלוקת רבנן ורבי שמעון, שהמתחייב שתי מיתות נידון בחמורה שבהן, שהרי **לרבנן** רק בת כהן **נשואה יצאה** מכלל בת ישראל מחנק **לשריפה, ולא ארוסה**, כי ארוסה בת ישראל דינה בסקילה, ואין לבטל דין סקילה מפני דין שריפה, ואילו **לרבי שמעון: אחת ארוסה ואחת נשואה יצאה לשריפה**, שלדעתו גם ארוסה בת כהן יצאה מכלל בת ישראל מסקילה לשריפה.

**וטעמא מאי** ומהו טעם מחלוקתם - **משום דלרבנן סקילה חמורה** לכן בת כהן ארוסה נידונת בסקילה החמורה ולא בשריפה הקלה. ואילו **לרבי שמעון שריפה חמורה**, לכן נידונת בשריפה החמורה ולא בסקילה הקלה.

**נפקא מינה** יוצא מזה הלכה, **למי שנתחייב שתי מיתות בית דין, נידון בחמורה**. שהרי גם כאן יש חיוב של שתי מיתות: א. סקילה - כדין ארוסה. ב. שריפה - כדין בת כהן. ורק משום שההלכה היא שנידון בחמורה, לכן לדעת רבנן ארוסה נידונת בסקילה שהיא המיתה החמורה, ולדעת רבי שמעון נידונת בשריפה שלדעתו יש ללמוד מהכתוב ששריפה היא המיתה החמורה **7**.

**7** בחמרא וחיי הקשה מה נתחדש לנו בדברים אלה, הרי גם דין המתחייב בשתי מיתות וגם המחלוקת בחומרות של המיתות - שניהם מצויים במשנה במפורש! ותירץ, שרבי יוחנן רצה להראות כיצד אפשר שבעבירה אחת (כהן הבא על בתו הארוסה) יש שני עונשי מיתה, ולדעת כולם נידון בחמורה, וחלוקים רבי שמעון וחכמים באיזו מיתה מתחייב.

לעיל בעמוד א' אמרו בגמרא שרבי שמעון לשיטתו שלומד מהפסוק שבין בת כהן ארוסה ובין בת כהן נשואה נידונת בשריפה.

והוינן בה: **מאי רבי שמעון** היכן מצאנו שרבי שמעון למד כן מהפסוק?

ומבארין: **דתניא** בברייתא: **רבי שמעון אומר: שני כללות נאמרו בבת כהן,** פעמיים נכללה בת כהן בחיוב מיתה, פעם אחת בפסוק גבי נשואה ופעם אחת גבי ארוסה.

גבי נשואה [אשת איש] כתוב: "מות יומת הנואף והנואפת" [ויקרא כ י], דהיינו מיתת חנק, ובת כהן נכללה בו.

וכשהפסוק הוציא ארוסה מכלל נשואה, שארוסה חייבת סקילה, גם כן, בת כהן נכללה בו.

ופרכין: וכי הפסוק דיבר רק **בבת כהן ולא בבת ישראל?**

אלא **אימא** אמור: **אף בבת כהן** דיבר הכתוב, דהיינו שתי כללות שנאמרו בתורה: א. בארוסה שזינתה שחייבת סקילה. ב. בנשואה שזינתה שחייבת חנק. אף בת כהן היתה בתחילה כלולה במשמעות הפסוק. **והוציא הכתוב** את בת כהן שאינה נידונת אלא בשריפה, והכתוב לא חילק בין נשואה לארוסה. אם כן יש לומר: שגם **נשואה** בת כהן שזינתה יצאה **מכלל** בת ישראל **נשואה** שזינתה, שאין דינה בחנק אלא בשריפה, וגם **ארוסה** בת כהן שזינתה יצאה **מכלל** בת ישראל **ארוסה** שזינתה, שאין דינה בסקילה אלא בשריפה.

ומכאן יש ללמוד שהשריפה חמורה מסקילה.

כי **מה כשהוציא הכתוב נשואה** בת כהן **מכלל נשואה** בת ישראל מחנק לשריפה - **להחמיר** עליה, הוציאה הכתוב, שהרי זה ברור ששריפה חמורה מחנק.

אם כן יש ללמוד מכאן שאף **כשהוציא הכתוב ארוסה** בת כהן **מכלל ארוסה** בת ישראל מסקילה לשריפה - **להחמיר** עליה הוציאה הכתוב.

ומכאן לומד רבי שמעון ששריפה חמורה מסקילה.

**זוממי נשואה בת כהן** - עדים שהעידו על נשואה בת כהן שזינתה והוזמו, הרי הם **בכלל זוממי נשואה בת ישראל**, שדינם בחנק.

**וזוממי ארוסה בת כהן** - עדים שהעידו על ארוסה בת כהן שזינתה והוזמו, הרי הם **בכלל זוממי ארוסה בת ישראל**, שדינם בסקילה.

שלא הוציא הכתוב לחיוב שריפה אלא רק בת כהן לבדה, שכתוב [ויקרא כא ט]: "היא... באש תשרף" למעט - בועלה וזוממיה. שהם נידונים כאילו היתה בת ישראל.

**תנו רבנן** בברייתא: כתוב בפסוק [ויקרא כא ט]: **"ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף"**

**יכול אפילו חללה את השבת** תתחייב שריפה - **תלמוד לומר "לזנות"** - בחילולין שבזנות הכתוב מדבר.

**יכול אפילו** בת כהן פנויה שזינתה תתחייב שריפה - לכך אנו דורשים גזירה שוה: **נאמר כאן "אביה" ונאמר להלן** גבי נערה המאורסה **"אביה"**, **מה להלן** גבי נערה המאורסה - מדובר על **זנות עם זיקת הבעל**, שהיא כבר מאורסת, **אף כאן** גבי בת כהן שזינתה - מדובר על **זנות עם זיקת הבעל**.

ומקשינן: **או אינו אומר "אביה"** אולי "אביה" לא נאמר לגזירה שוה זו, **אלא להוציא את כל האדם?** שאם זינתה מאביה תידון בשריפה, אבל אם זינתה משאר כל אדם תידון כשאר בנות ישראל, אם היא נשואה - בחנק, ואם היא ארוסה - בסקילה.

**כשהוא אומר** בפסוק: **"היא מחללת"** - משמע שהיא מחללת את אביה, ולא הוא מחלל אותה, **הוי** אומר על כרחך, שבזינתה עם שאר **כל אדם אמור** הכתוב.

**הא מה אני מקיים** במה שכתוב **"אביה"**, אי אפשר לדרוש ממנו שרק אם זינתה מאביה תידון בשריפה שהרי כתוב "היא מחללת".

אלא ודאי נכתב כדי לדרוש ממנו את הגזירה שוה: **נאמר כאן "אביה" ונאמר להלן** גבי נערה המאורסה **"אביה"**, **מה להלן** - מדובר על **זנות עם זיקת הבעל**, **אף כאן** - מדובר על **זנות עם זיקת הבעל**.

ומקשינן: אם יש גזירה שוה להקיש בת כהן שזינתה לנערה המאורסה, אם כן נקיש ונאמר גם: **אי מה להלן** מדובר על **נערה** שהביאה סימני נערות [שתי שערות] ולא הביאה סימני בגרות [במסכת נדה דף מז א נתבאר מה הן סימני בגרות] **והיא ארוסה** ולא נשואה - **אף כאן** מדובר על **נערה** שהביאה סימני נערות ולא הביאה סימני בגרות **והיא ארוסה** ולא נשואה.

אבל **נערה והיא נשואה**, או **בוגרת והיא ארוסה**, או **בוגרת והיא נשואה**, **ואפילו הזקינה מנין** שגם הן בכלל בת כהן שזינתה שדינה בשריפה? **תלמוד לומר "ובת כהן"** - עם וי"ו החיבור לרבות **מכל מקום**, כל בת כהן שזינתה גם אם היא נשואה או בוגרת הרי היא בכלל בת כהן שזינתה שדינה בשריפה.

## דף נא - א

כתוב בפסוק: **"בת כהן"** ■ **אין לי** ללמוד מזה, **אלא** בת כהן **שניסת לכהן** וזינתה תחתיו, אבל אם **ניסת ללוי ולישראל, לכותי** <sup>1</sup>, **לחלל** - היינו בן מכהן שנשא גרושה או זונה, שהבן נקרא חלל מן הכהונה שנאמר: "לא יחלל זרעו" [ויקרא כא טו], ודינו לכל שאר הדברים כישראל כשר, אך אשתו נפסלת מן הכהונה, **לממזר** - היינו מי שנולד מאיסור שיש בו מיתת בית דין, או כרת [חוץ מנדה], **ולנתין** - היינו אחד מצאצאי הגבעונים מימי יהושע, שנדונו [על ידי דוד] להיות מובדלים מן הקהל, שיהא דינם כממזרים, **מניין** שאף אותה בת כהן שנישאה להם, הרי היא בכלל בת כהן שדינה בשריפה?

■ **1.** כך גירסת הדקדוקי סופרים, שהביא במקום לעכו"ם "לכותי", והיינו טרם שנעשו כעכו"ם גמורים, וכן מבואר ביד רמה כאן, שהם אלו שהביא מלך אשור, והושיבם בערי שומרון, וגויים הם בכלל "לא תתחתן בם", ומה שנקט "כותי" ולא נקט "גוי", משום ששייך במצוות ותופסים בו קידושין. וברמב"ם לא הביא דין כותי, כי הרי בכלל אינו מביא דיניהם אחרי שעשאו כגויים גמורים.

**תלמוד לומר "ובת איש כהן"** - ה"איש" מיותר לדרוש כי רק האב צריך להיות כהן, אבל הבעל אינו צריך להיות כהן, אלא **אף על פי שאינה כהנת**, העיקר שהיא בת כהן, כי התורה הקפידה רק שתהיה בת איש כהן ולא שתהיה אשת כהן.

כתוב בפסוק: "את אביה היא מחללת" ודורשים מהמילה "היא" למעט, כי רק **"היא"** יצאה מכלל בת ישראל להיות נידונת **בשריפה ואין בועלה** נידון **בשריפה**. רק **"היא"** יצאה מכלל בת ישראל להיות נידונת **בשריפה ואין זוממיה** נידונים **בשריפה**, אלא נידונים כאילו היתה בת ישראל.

**רבי אליעזר אומר**: דורשים את הכתוב: **"את אביה"** למעט, כי רק אם זינתה את אביה **בשריפה** ואילו אם זינתה **את חמיה בסקילה**. ולהלן תבאר הגמרא פירוש דרשה זו.

**אמר מר**: שנינו בברייתא לעיל על הפסוק [ויקרא כא ט]: "ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף" - **יכול אפילו חיללה שבת** תתחייב שריפה - לזה נכתב בפסוק "לזנות" - לומר כי רק בחילולין שבזנות הכתוב מדבר.

ומקשינן: איך היה הוה אמינא כי אם בת כהן **חיללה שבת** תתחייב שריפה - הרי המחללת שבת **בת סקילה היא!** אם כן איך היינו חושבים לומר שהתורה תקל בבת כהן יותר משאר בנות ישראל שתידון במיתה קלה.

**אמר רבא: הא מני ברייתא זו רבי שמעון היא, דאמר: שריפה חמורה. ולכן סלקא דעתך אמינא היינו חושבים לומר: הואיל ואחמיר בהו רחמנא בכהני, היות והחמירה התורה בכהנים, דרבי בהו שנתרבו בהם מצות יתירות - משום כך היה סברה לומר כי תידון בשריפה על חילול שבת, אף ששאר בנות ישראל נידונות רק בסקילה <sup>2</sup>, לזה קא משמע לן משמיענו הפסוק, כי נידונת בשריפה רק על חילול של זנות ולא על חילול שבת.**

**2.** בספר לקח טוב להגר"י ענגיל [כלל ו] הוכיח מכאן כי קדושת הכהונה מתפשטת על כל המצוות ואפילו על מצות שבת שאינה מצות כהונה כלל, והכהן מצווה בה רק בהיותו ישראל, ואף על פי כן היה סברא שחילול שבת של כהן עונשו חמור מחילול שבת של כל אדם מישראל, וכן בקידושין [כא ב] הסתפקו גבי עבד עברי כהן, האם רבו מוסר לו שפחה כנענית או שמא שונים כהנים שריבה בהם הכתוב מצוות יתירות, וכן ביבמות [ה א] אמרו, כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצוות יתירות היינו חושבים לומר כי אפילו האיסור של "ופאת זקנם לא יגלחו" יש לו חומר מיוחד, וכן ברש"י [תמורה ד ב ד"ה ה"ג שאני כהנים] מבואר, שהכהנים לוקים אפילו על לאו הניתק לעשה מפאת קדושתם היתירה, ואפילו כשהלאו הניתק לעשה איננו לאו של כהונה כלל, אלא סתם לאו, כגון לאו של: "לא יוכל לשלחה" הנאמר אצל המוציא שם רע. ובספר אהבת יהונתן סוף פרשת אמור מביא על לשון הכתוב [יחזקאל מד לא]: "וכל נבילה וטריפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים", שהקשו בגמרא [מנחות מה א]: וכי ישראל יכול לאוכלו, והביא שהרמב"ם [מלכים ח א] פסק כי במלחמה מותר רק לישראלים לאכול נבילות, אבל לכהנים אסור, כמו שאסור להם יפת תואר [רמב"ם שם ד]. כעין זה חקר בספר מתן שכרן של מצוות לבעל הפרי מגדים [חקירה ז], האם עבירה הנעשית בשבת חמורה יותר מאשר אם עשה אותה עבירה בימות החול. ובדרישות בעניני המלאכים למרן הרמ"ק [בסוף ספר מלאכי עליון, דרישה ה] כתב, כי מצוות הנעשות בשבת מתעלות יותר מבחול. ובמרגליות היס הביא בשם הזוהר כי מצוה הנעשית בארץ ישראל מעולה יותר מאותה מצוה עצמה כשנעשית בחוץ לארץ.

ומקשינן: כיצד חשבנו בתחילה כי בת כהן שחיללה שבת נידונת בשריפה, וכי מאי שנא מיניה דידיה? מדוע שהתורה תחמיר בנקיבות יותר מן הכהנים הזכרים <sup>3</sup>?

**3.** לכאורה קשה גם בזנות, מדוע דינה של בת כהן שונה מדין כהן עצמו שבא על אשת איש. ותירץ ר"י, כי בת כהן, כיון שהיא נשואה ואסור לה מצד עצמה להבעל לאחר - דינה חמור יותר. מה שאין כן כהן עצמו, שאף אם הוא נשוי, אין לו איסור מצד עצמו לקחת אשה נוספת, ולכן ביאת איסור שלו אינה מחללת אותו.

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא היינו חושבים לומר: איהו דאישתריא ליה הכהן הזכר שהותר לו מלאכת שבת לגבי עבודה בבית המקדש, לכן יש סברא שלא להחמיר בו במקום שלא הותר לו מלאכת שבת.**

מה שאין כן היא הנקבה, כיון דלא אשתריא כיון שלא הותרה מלאכת שבת לגבה בשום אופן <sup>4</sup> - אימא היינו אומרים, כי התורה החמירה בה שתידון בשריפה.

**4.** בשו"ת אבני נזר [או"ח תנה ח] הקשה, כי לכאורה גם בנשים הותרה מלאכת שבת, לענין עבודה בשחיטת קרבנות צבור בשבת, שהרי שחיטה כשרה בזרים וגם בנשים, ובמרגליות היס כתב: שאין לומר כי העבודה שהותרה בשבת, היינו דווקא לכהן שבהכרח הותר לו מלאכת שבת מחמת שאר העבודות, אבל זר הפסול בכל העבודות, אסור לו לעשות מלאכת שחיטה והפשט בשבת, כי אם כן איך לא הזכיר

התנא, כי בערב פסח שחל להיות בשבת היתה השחיטה וההפשט על ידי הכהנים בלבד, ובכלל, איך אפשר שרק הכהנים ישחטו ויפשיטו מספר רב כל כך של פסחים שעלו לפעמים ל-2 מליון מלבד אותם קרבנות שנפסלו, ומה גם לדעת חכמים שמפשיטים את כולו לא שייך שהכל ייעשה על ידי הכהנים בלבד. ולא עוד, אלא שאם נאמר כי זר אסור לשחוט קדשים בשבת, יהיה גם אסור לכהן בעל מום. ותירץ האבני נזר, כי האשה אינה חייבת בתמידין ומוספין, שהם מצות עשה שהזמן גרמא, וכיון שאינה מחוייבת בהם, אינה בכלל ערבות במצוה, ואסורה לחלל את השבת עבור האנשים. ובשו"ת בית יצחק [או"ח סוף סימן יב] תירץ על פי הגמרא במנחות [יט א] שלמדו דין שחיטה כשרה בזר, מהכתוב: "וסמך:.. ושחט" הוקשה שחיטה לסמיכה, מה סמיכה נעשית בזרים, אף שחיטה כשרה בזרים. ולפי זה, אשה שאינה בסמיכה [כמבואר במנחות צג א], גם לשחיטה פסולה. עוד כתב הבית יצחק שם, כי נשים אין להם חלק בקרבנות כיון שלא היו ממשכנים אותן על השקלים ולכן לא חלה עליהן עשה של תמיד. ומחמת כן לא היו רשאיות לשחוט במקדש. אמנם הקשה הבית יצחק [יו"ד סי' ל] כי לכאורה הדלקת המנורה כשרה בזרים, וכן בנשים, אם כן הותרה מלאכת שבת לגבה.

לזה **קא משמע לן** הפסוק, שאינה נידונת בשריפה על חילול שבת, אלא רק על חילול של זנות.

שנינו בברייתא לעיל: **יכול אפילו** בת כהן פנויה שזינתה תתחייב שריפה - לכך אנו דורשים גזירה שוה: "אביה" "אביה" מנערה המאורסה.

ומקשינן: איך היינו חושבים לומר כי פנויה שזינתה תתחייב שריפה, **הא "לזנות"** **כתיב** בפסוק, ובפנויה אינו זנות, שאין לשון זנות, אלא אם זינתה ויצאה מתחת בעלה לאחרים, כמו שכתוב בהושע [ט א] "כי זנית מעל אלקיך", ש"זונה" מלשון - מורדת ויוצאת וסרה מזה לזה.

ומתריצין: ברייתא זו סוברת **כדרכי אלעזר, דאמר** במסכת יבמות [דף סא ב]: **פנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות עשאה זונה**, ונפסלת מן הכהונה, שאסור לכהן להנשא: לגרושה, חללה וזונה. משמע כי לדעת רבי אלעזר גם בפנויה נחשב זנות **5**. לכן צריך את הגזירה שוה "אביה" "אביה" לדרוש מנערה המאורסה, כי הכתוב גבי בת כהן שזינתה אינו מדבר בפנויה.

**5** בחמרא וחיי הקשה, מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא לפי שיטת רבי עקיבא הסובר כי בנבעלה לפסול לה מאותם פסולים שחייבת עליהם כרת - נעשית זונה, וגם מדוע לא העמידו את הברייתא שבא על אמו אחרי מיתת בעלה או על כלתו אחרי מיתת בנו שמיתתן בסקילה לדעת רבנן [כמבואר לקמן נג], ובא הפסוק של "ובת כהן" להוציאה מסקילה הקלה לשריפה החמורה לדעת רבי שמעון, ומדובר אפילו בפנויה. ותירץ, כי "לזנות" משמעותו שאין איסור אלא רק משום הזנות, מה שאין כן במקרים אלו, הפסול הוא משום שהוא פסול לה אפילו בנשואין, וכן כלתו ואמו ואשת האב. ועוד, שאין להעמיד את הפסוק, אלא בדבר האסור לכהן ומותר לישראל, כגון הבא על הפנויה שעשאה זונה לאוסרה לכהן, אבל לישראל אינה אסורה, מה שאין כן הבא על אמו או על כלתו - אסורה אף דלישראל.

שנינו בברייתא לעיל: **או אינו אומר "אביה" אולי "אביה"** לא נאמר לגזירה שוה זו, **אלא להוציא את כל האדם?** שאם זינתה משאר כל אדם תידון כשאר בנות ישראל, בנשואה בחנק ובארוסה בסקילה.

ומקשינן: **אלא מאי ניהו** אם הפסוק אינו מדבר שזינתה משאר כל אדם, אם כן, עם מי הפסוק מדבר שזינתה, וכי נעמיד את הפסוק **שזינתה מאביה?** והרי אם נעמיד כן יקשה **מאי איריא** מדוע דיבר הכתוב רק על **בת כהן**, הרי **אפילו בת ישראל** שזינתה עם אביה **נמי** נידונת בשריפה?

**דאמר רבא, אמר לי רב יצחק בר אבודימי: אתיא דורשים גזירה שוה "הנה"** **"הנה"** לחייב את הבא על בתו כמו אם בא על בת בתו, שכתוב גבי הבא על בת בנו ובת בתו [ויקרא יח י]: "ערוות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותך כי ערוותך הנה", וכתוב גבי הבא על בת אשתו [שם יז]: "ערוות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה שארה הנה זמה היא", ודורשים מהגזירה שוה: מה באשתו חייב על בתה כעל בת בתה, אף כאן חייב על בתו כעל בת בתו <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> רש"י מפרש כי אי אפשר ללמוד דין זה מקל חומר, מה אם חייב מיתה כשבא על נכדתו, קל וחומר שחייב מיתה כשבא על בתו. משום שאין עונשין על דבר הנלמד מקל וחומר. מה שאין כן דבר הנלמד מגזירה שוה עונשים עליו, כי נחשב כאילו נכתב במפורש, שהרי המילה "הנה" מיותרת לדרוש גזירה שוה זו.

וכן **אתיא** דורשים גזירה שוה **"זמה" "זמה"** לחייב את הבא על בתו בשריפה, שכתוב כאן **"זמה היא"** וכתוב גבי דין שריפה [ויקרא כ יד] **"באש ישרפו וגו' ולא תהיה זמה בתוככם"**.

אם כן איך היינו חושבים לומר כי הפסוק המחייב בת כהן שזינתה בשריפה, מדבר בזינתה מאביה, הרי כבר למדנו זאת מהגזירה שוה של רבא כי כל הבא על בתו חייב שריפה.

ומתצינן: לעולם הפסוק המחייב בת כהן שזינתה בשריפה, מדבר בזינתה עם אביה.

כי גם אם הפסוק מדבר בזינתה מאביה, **איצטריך**, נצרכת היא.

כי **סלקא דעתך אמינא** היינו חושבים לומר: **קרא לאפוקי** כי "אביה" שכתוב בפסוק מיותר ללמד כי בת כהן שזינתה מאביה נידונת בשריפה - ובא למעט **מדרבא**, מהגזירה שוה של רבא, שלא נחייב ישראל הבא על בתו בשריפה <sup>7</sup>, **מדגלי רחמנא** מכך שהפסוק חייב בשריפה רק **בבת כהן ולא בבת ישראל**.

<sup>7</sup> בחידושי הר"ן הקשה, איך היינו חושבים לומר כי "אביה" בא למעט את הגזירה שוה, הרי אין אדם דן גזירה שוה אלא אם כן קיבלה מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו, ואם היא קבלה כיצד הכתוב ממעט אותה, ואם אינה קבלה מדוע הוצרך הכתוב למעט, הרי אין אדם דן אותה מעצמו. ותיירץ, כי מה שאמרו כאן שהפסוק בא למעט את הגזירה שוה, אין הכוונה שהפסוק יבטל את הגזירה שוה מעיקרו, אלא רק ימעטו שלא נלמד מהגזירה שוה לבתו שתהא בשריפה, אבל עיקר הגזירה שוה תשאר לדון את בת בנה ובת בתה הכתובים בתורה בשריפה מהגזירה שוה "זמה" "זמה", ומהגזירה שוה "הנה" "הנה" להשוות את בתו כבת בנו ובת בתו לאזהרה אבל לא לדונה בשריפה.

לזה **קא משמע לן** משמיענו הפסוק: "היא מחללת" - כלומר הפסוק דיבר רק על אופן ש"היא" מחללת את אביה, ולא הוא מחלל אותה, דהיינו שמדובר בזינתה עם שאר כל אדם ולא בזינתה עם אביה, ולכן דיבר הכתוב רק על בת כהן, כי בזינתה עם כל אדם, רק בת כהן נידונת בשריפה, אבל בזינתה עם אביה - לומדים מהגזירה שוה של רבא, כי גם בת ישראל נידונת בשריפה.

שנינו בברייתא לעיל: על הכתוב: "**בת כהן**"

- **אין לי** ללמוד מזה, **אלא** בת כהן **שניסת לכהן**, אבל אם **ניסת ללוי, לישראל, ולכותי, ולחלל, לנתין, ולממזר, מניין** שאף היא בכלל בת כהן שדינה בשריפה?

**תלמוד לומר: "בת איש כהן"** - ה"איש" מיותר לדרוש כי רק האב צריך להיות כהן, אבל הבעל אינו צריך להיות כהן, אלא **אף על פי שאינה כהנת**, העיקר שהיא בת כהן, שהתורה הקפידה רק שתהיה בת איש כהן ולא שתהיה אשת כהן.

ומקשינן: כיצד יש צד לומר שהפסוק מדבר רק בבת כהן הנשואה לכהן, עד שצריך הכתוב לכתוב "איש" מיותר בפסוק כדי שנדרוש, כי בת כהן חייבת שריפה גם אם נשאת לאלו שאינם כהנים, וכי **משום דאינסבא להו להני לאו בת כהן היא?** וכי מפני שנישאה לאלו שאינם כהנים או לאלו הפסולים, כבר אינה נחשבת בת כהן?

**ותו** ועוד: **מידי כהנת לכהן כתיב?** וכי הפסוק מדבר בבת כהן שנישאת לכהן?

ומתרצינן: **סלקא דעתך אמינא** היינו חושבים לומר, כיון שכתוב בפסוק "**כי תחל לזנות" אמר רחמנא**, אם כן **הני מילי** דין זה שחייבת שריפה, אינו אלא רק **היכא דקא מתחלא השתא**, באופן שמתחללת עכשיו על ידי הזנות, **אבל הא**, זאת שנישאה לפסול לה, **כיון דקא מתחלא וקיימא מעיקרא**, כיון שכבר מחוללת ועומדת משעה שנישאה, שאם נישאה לחלל, נתין וממזר - נתחללה מאכילת תרומה, ואפילו אם הבעל ימות בלא בנים, אינה שבה עוד אל בית אביה כנעוריה לאכול בתרומה, וגם נפסלת מן הכהונה שאסורה להנשא עוד לכהן.

**דאמר מר**, שרב יהודה אמר בשם רב ביבמות [סח א] לדרוש מהפסוק [ויקרא כב יב]: "**ובת כהן כי תהיה לאיש זר** היא בתרומת הקדשים לא תאכל" - **כיון שנבעלה לפסול לה** - **פסלה** לעולם מתרומה ומכהונה. מבואר שכבר בנישואיה נתחללה מכהונה.

וגם אם נישאה **ללוי וישראל נמי** - אף על פי שאינה מחוללת לעולם, מכל מקום כתוב בפסוק [שם יג] שאם מת הבעל בלא בנים: "**ושבה אל בית אביה כנעוריה**", **מכלל**



זה אנו לומדים, **דכי איתיה גביה** שבזמן היא ברשות הבעל - **לא אכלה** תרומה, והרי היא מחוללת מן התרומה, לכן **אימא** היינו אומרים כי באופן זה **לא תידון בשריפה**.

לזה **קא משמע לן** משמיענו הכתוב "איש" מיותר לדרוש כי רק האב צריך להיות כהן, אבל הבעל אינו צריך להיות כהן, ואף על פי שאינה כהנת חייבת שריפה, שהתורה הקפידה רק שתהיה בת איש כהן, ולא שתהיה אשת כהן.

וברייתא זו הסוברת כי בת כהן, אף אם נישאה לפסול לה, נשארת בקדושתה ונידונת בשריפה, **דלא כרבי מאיר**.

**דתניא** במשנה בתרומות [ז ב]: **בת כהן שניסת לישראל** הרי היא ברשות בעלה הישראל.

ואם **אכלה תרומה - משלמת את הקרן** כיון שהתורה לא זיכתה אותה בתרומה, אם כן התרומה אצלה בגזילה.

**ואינה משלמת את החומש**, כיון שאינה זרה, והיא ראויה לחזור ולאכול בתרומה אם ימות בעלה בלא בנים.

ואם זינתה **מיתתה בשריפה**.

אבל אם **ניסת לאחד מן הפסולין** נפסלה עד עולם, ונתחללה, והרי היא כזרה גמורה.

ואם אכלה תרומה - **משלמת קרן וחומש**, כדין זר שאכל תרומה.

ואם זינתה **מיתתה בחנק**, כיון שאינה בכלל בת כהן שזינתה שמיתתה בשריפה, שרבי מאיר דורש את הכתוב: "כי תחל לזנות", שחייבת שריפה רק באופן שמתחללת על ידי הזנות, יצאה זו שכבר מחוללת ועומדת משעה שנישאה, **דברי רבי מאיר**.

**וחכמים אומרים**: גם אם נישאה לפסול לה הרי היא עדיין בקדושתה, ועדיין נחשבת בת כהן, לכן **זו וזו** - גם אותה שנשאת לישראל, וגם אותה שנשאת לפסול לה, אם אכלו תרומה **משלמות קרן ולא חומש**, ואם זינו **מיתתן בשריפה**.

שנינו בברייתא לעיל: **רבי אליעזר אומר**: דורשים את הכתוב: "**את אביה**" למעט, כי רק אם זינתה את אביה דינה **בשריפה** אבל אם זינתה **את חמיה** דינה **בסקילה**.

והוינן בה: **מאי** הכוונה בדברי רבי אליעזר כי רק אם זינתה **את אביה** דינה בשריפה, אבל אם זינתה **את חמיה** דינה בסקילה?

**אילימא** אם נאמר: כי הכוונה: **"את אביה"**

- שזינתה **מאביה** - אז דינה בשריפה, **"ואת חמיה"** - שזינתה **מחמיה** - אז אין דינה בשריפה אלא בסקילה.

אם כן קשה: **מאי איריא** מדוע דיבר רבי אליעזר רק על **בת כהן**? הרי **אפילו גבי בת ישראל נמי** הדין כן, שאם בא על **בתו** דינם **בשריפה** ואם בא על **כלתו** דינם **בסקילה** [כמבואר במשנה לקמן נג א].

**אלא** לעולם רבי אליעזר דיבר בזינתה עם אדם אחר שאינו אביה, וכך יש לפרש דבריו: **"את אביה"** - היינו שזינתה **ברשות אביה** בעודה ארוסה, בזה דינה בשריפה. אבל **"ואת חמיה"** - אם זינתה **ברשות חמיה** לאחר שנישאה, בזה אין דינה בשריפה אלא בסקילה.

**כמאן** כמו מי סובר רבי אליעזר בזה? **אי** רבי אליעזר סובר **כרבנן** שבמשנתינו הסוברים כי סקילה חמורה משריפה, היה צריך לומר הפוך, שהרי ארוסה חמורה מנשואה. **האמרי** והרי רבנן אמרו כי רק **נשואה יצאת** מכלל בת ישראל מחנק **לשריפה, ולא** יצאה **ארוסה** מסקילה לשריפה.

**אי** נאמר שרבי אליעזר סובר **כרבי שמעון** שבמשנתינו הסובר כי שריפה חמורה מסקילה, **האמר** הרי רבי שמעון אמר כי **אחת ארוסה ואחת נשואה** שניהם דינם **בשריפה, ואילו** רבי אליעזר אמר שרק ארוסה דינה בשריפה, אבל נשואה דינה בסקילה.

**ואי** נאמר כי רבי אליעזר הסובר ששריפה חמורה סובר **כרבי ישמעאל, האמר** הרי רבי ישמעאל אמר להלן בסוגיא, כי רק **ארוסה יצאת** מכלל בת ישראל מסקילה **לשריפה ולא נשואה** שהוא דורש מבנין אב כי הכתוב מדבר רק בארוסה - ולא בנשואה, יוצא לדברי רבי ישמעאל, כי אם זינתה **"את חמיה"** ברשות חמיה לאחר שנישאה **חנק הוא** שנידונת, כדין בת ישראל נשואה שזינתה. ואילו רבי אליעזר אמר שנידונת בסקילה.

**שלח רבין משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא: כך היא הצעה של משנה, כך יש** לשנות את דברי רבי אליעזר כמו שהיא שנויה ולא להופכה, ויש לפרש בכוונתו כי **לעולם** סובר **כרבנן** הסוברים, שארוסה נידונת בסקילה ונשואה בשריפה.

**והכי קאמר** וכך אמר: א. **כל זנות שהוא** בבת ישראל **למטה ממיתת אביה**, כלומר: כל זנות שבת ישראל נידונת עליו במיתה קלה יותר מאשר אם זינתה עם אביה שדינה בשריפה, בת כהן נידונת עליו בשריפה כאילו זינתה עם אביה.

**ומאי ניהו** ומה היא אותה זנות שבבת ישראל מיתתה קלה יותר מאשר אם זינתה עם אביה - **נשואה בת ישראל** שזינתה עם אדם אחר שאינו אביה.

**דאילו נשואה בת ישראל** שזינתה עם אדר אחר שאינו אביה, דינה **בחנק**.

**הכא** בבת כהן נשואה שזינתה עם אחר, אין מקילים בה לדון אותה במיתת חנק הקלה, אלא נידונת כאילו זינתה עם אביה, ונידונת **במיתת אביה, בשריפה**.

ב. **כל זנות שהיא** בבת ישראל **למעלה ממיתת אביה**, כלומר: כל זנות שבת ישראל נידונת עליו במיתה חמורה יותר מאשר אם זינתה עם אביה שדינה בשריפה. גם בת כהן נידונת עליו במיתה החמורה.

**ומאי ניהו** ומה היא אותה זנות שבת ישראל נידונת עליו במיתה חמורה יותר מאשר אם זינתה עם אביה - **ארוסה בת ישראל** שזינתה, **דאילו ארוסה בת ישראל** שזינתה **בעלמא** דינה **בסקילה** החמורה משריפה.

**הכא** נמי בת כהן ארוסה שזינתה, לא יצאה מכלל בת ישראל להיות נידונת במיתת שריפה הקלה מסקילה, אלא נידונת כאילו זינתה עם חמיה, ונידונת **במיתת חמיה, בסקילה**.

וכך מתפרשים דברי רבי אליעזר: "את אביה - בשריפה"

כלומר הזנות הקרובה לזינתה עם אביה, שקלה היא ממנה בדרגה אחת - דהיינו נשואה בת ישראל שזינתה שדינה בחנק, כאן בבת כהן, הוציאה הכתוב מכלל בת ישראל להחמיר עליה שתהא נידונת בשריפה.

"ואת חמיה - בסקילה"

כלומר הזנות החמורה מזינתה עם אביה, כגון: ארוסה בת ישראל שזינתה שדינה בסקילה. "את חמיה" דנים את בת הכהן כדין הכלה שזינתה עם חמיה שדינה בסקילה.

**מתקיף לה רבי ירמיה**: כיצד אפשר לפרש כן בדברי רבי אליעזר, **מידי למעלה למטה קתני?** וכי מצינו בדברי רבי אליעזר, שדיבר על זנות למעלה [החמורה] מזינתה עם אביה, ועל זנות שלמטה [הקלה] מזינתה עם אביה.

דף נא - ב

**לעולם** סובר רבי אליעזר **כרבי ישמעאל** שאמר כי הכתוב שהוציא בת כהן מכלל בת ישראל שתהא נידונת בשריפה, מדבר רק בארוסה ולא בנשואה, **והכי קאמר** וכך יש לפרש את דברי רבי אליעזר:

**"את אביה"** - אם זינתה **ברשות אביה**, דהיינו בעודה ארוסה, דינה **בשריפה**.

**"ואת חמיה"** - וכשהיא נשואה, אם **מחמיה** זינתה - דינה **בסקילה** כדין בת ישראל שזינתה עם חמיה, **וכל אדם** שזינתה עמו - דינה **בחנק**, כדין בת ישראל, כי הוא דורש מבנין אב, כי הכתוב שהוציא בת כהן מכלל בת ישראל - מדבר בארוסה, ואילו בת כהן נשואה לא הוציאה הכתוב מכלל בת ישראל.

**אמר רבא** להקשות, על פירוש זה בדברי רבי אליעזר:

**מאי שנא?** מדוע מפרשים בדברי רבי אליעזר באופן שונה "את אביה" ממה שמפרשים "את חמיה" **או** שנפרש **אידי ואידי** גם "את אביה" וגם "את חמיה" כי הכוונה שזינתה איתם **ממש**, **או** שנפרש **אידי ואידי** גם "את אביה" וגם "את חמיה" כי הכוונה שזינתה כשהיא תחת **רשות** אביה וכשהיא תחת **רשות** חמיה.

**אלא אמר רבא: לעולם** סובר רבי אליעזר **כרבי שמעון** הסובר כי שריפה חמורה מסקילה, ולכן מוכרחים לפרש כי בת כהן ארוסה יצאה מכלל בת ישראל מסקילה לשריפה, ובנשואה **קסבר רבי אליעזר**: היות ובת ישראל נידונת במיתה קלה מאוד - בחנק, די אם נחמיר על **נשואה** בת כהן לדון אותה בדרגה אחת יותר חמורה - בסקילה **כארוסה**.

כי **מה ארוסה** בת כהן - **חד דרגא מסקינן לה**, מעלין אותה בדרגה אחת יותר מבת ישראל, **מסקילה לשריפה**. **אף נשואה** - **חד דרגא מסקינן לה**, מעלין אותה בדרגה אחת יותר מבת ישראל, **מחנק לסקילה**.

שלדעת רבי שמעון סדר חומרת המיתות [מהחמור לקל] הן: שריפה, סקילה, חנק, הרג.

ולפי זה "את אביה" ו"את חמיה" שאמר רבי אליעזר, שניהם מתפרשים באופן שוה.

וכך מתפרשים דברי רבי אליעזר: "את אביה בשריפה" - אם זינתה "ברשות" אביה, בעודה ארוסה, הרי היא נידונת בשריפה.

"ואת חמיה בסקילה" - אם זינתה "ברשות" חמיה, שהיתה נשואה, הרי היא נידונת בסקילה.

**מתקיף לה רבי חנינא:** כיצד אפשר לומר שרבי אליעזר סובר כרבי שמעון, **הא אידי ואידי רבי שמעון בשריפה קאמר!** הרי רבי שמעון אמר במפורש כי בת כהן שזינתה בין אם היתה ארוסה ובין אם היתה נשואה נידונת בשריפה.

ואי אפשר לומר שרבי אליעזר חולק על רבי שמעון לענין נשואה שאינה נידונת אלא בסקילה, כי מנין ילמד רבי אליעזר לסבור כך, כי אם אינו סובר לדרוש את הבנין אב של רבי ישמעאל שהכתוב של בת כהן מדבר רק בארוסה ולא בנשואה. מוכרח לסבור שגם נשואה נידונת בשריפה, שהרי הכתוב דיבר בסתם בת כהן, בין ארוסה ובין נשואה.

ואם רבי אליעזר דורש את הבנין אב של רבי ישמעאל, שהכתוב של בת כהן מדבר רק בארוסה, אם כן בהכרח שנשואה בת כהן לא יצאה מכלל נשואה בת ישראל, אם כן כיצד תצא מחיוב חנק לחיוב סקילה, וכי בגלל שהחמיר הכתוב בארוסה החמורה שבת כהן חמורה יותר מבת ישראל, נחמיר גם בנשואה הקלה?

**אלא אמר רבינא: לעולם** סובר רבי אליעזר **כרבנן, ואיפוך**, ויש להפוך את דברי רבי אליעזר:

**את אביה**, דהיינו בעודה ברשות אביה שהיא ארוסה - דינה **בסקילה**.

**ואת חמיה**, כשהיא נשואה והיא ברשות חמיה - דינה **בשריפה**.

**והאי דקאמר**, ומה שאמר רבי אליעזר בלשון: **את אביה**, ולא נקט לשון ארוסה ולשון נשואה - **סירכא בעלמא נקט**, הוא נגרר בלשונו אחרי דברי תנא קמא שהביא את הפסוק "את אביה היא מחללת".

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר רב: הלכה** כדברי רבי אליעזר, **כדשלח** ולפי ההסבר ששלח **רבין משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא** לפרשו: שרבי אליעזר סובר כרבנן, כי בת כהן ארוסה שזינתה דינה בסקילה, ונשואה דינה בשריפה.

ופירוש דברי רבי אליעזר לפי רבי יוסי ברבי חנינא הוא: כי הזנות הקרובה לזינתה עם אביה, שקלה היא ממנה בדרגה אחת - דהיינו נשואה בת ישראל שזינתה שדינה בחנק, בבת כהן, הוציאה הכתוב מכלל בת ישראל להחמיר עליה שתהא נידונת בשריפה כדן בת שזינתה "את אביה".

ואילו הזנות החמורה מזינתה עם אביה, כגון: ארוסה בת ישראל שזינתה - שדינה בסקילה. בת כהן לא הוציאה הכתוב מכלל בת ישראל להקל עליה שתהא נידונה בשריפה, אלא דנים אותה כדין הכלה שזינתה "את חמיה" שדינה בסקילה.

**אמר רב יוסף** מה בא רב נחמן לומר: וכי הוא בא לומר **הלכתא למשיחא?** הרי הלכה זו אינה נצרכת עד ימות המשיח שיחזרו לחייב ארבע מיתות בית דין.

**אמר ליה אביי: אלא מעתה,** הלכה של **שחיטת קדשים לא ליתני** - שהרי זו **הלכתא למשיחא!** כי אין שחיטת קדשים עד שיחזרו ויבנו את בית המקדש כשיבוא משיח **8**.

**8** בספר אשל אברהם הקשה לדברי הגר"צ קלישר והסוברים כמותו שאפשר להקריב קרבנות בזמן הזה לפני ביאת המשיח, אם כן צריך ללמוד הלכות שחיטת קדשים, שהרי מקריבים אף על פי שאין בית, מה שאין כן דיני נפשות, אין דנים כל עוד אין בית הדין הגדול במקומו. והיעב"ץ הקשה מהגמרא במנחות [קי א]: אמר רבי יצחק, מאי דכתיב [ויקרא ו יח]: "זאת תורת החטאת" "וזאת תורת האשם" [שם ז א]? לומר: שכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם. אם כן לפי זה אנו צריכים עכשיו את הלכות קרבנות יותר משאר ההלכות שאינן נוהגות עתה, שאין בהם אלא משום דרוש בלבד. מה שאין כן למו"ק קדשים, אנו צריכים בשביל כפרה, שנחשב כהקרבת הקדשים עצמם לכפר כל עוון וכל חטא.

**אלא** יש לומר כי שונים הלכה זו מצד - **דרוש וקבל שכו**, על עצם הלימוד.

**הכא נמי** כאן רב נחמן אמר את ההלכה שאינה נוגעת לנו עד ימות המשיח, מצד - **דרוש וקבל שכו**. אם כן מה הקשה רבי יוסף על רב נחמן?

תירץ רב יוסף: **הכי קאמרי** כך אמרתי להקשות על רב נחמן:

**הלכתא למה לי?** מדוע נקט רב נחמן לשון: "הלכה", וכי **סוגיא דשמעתא הלכה קאמר**, הרי אין בין תירוצו של רבין לתירוצו של רבינא שום שינוי בהלכה, ששניהם מפרשים בדעת רבי אליעזר שסובר כרבנן כי בת כהן הנשואה שזינתה דינה בשריפה, והארוסה דינה בסקילה.

ונחלקו רק בתיקון לשון הברייתא בדברי רבי אליעזר: רבין תיקן את לשון הברייתא לפי דעת רבנן בלא להפוך את הדין מכפי שהובא לפנינו. ורבינא הפך את הדין כדי ליישבו לדעת רבנן, כיון שיש דוחק בתיקון לשון הברייתא כפי שתיקנו רבין.

אם כן מדוע היה צריך רב נחמן להכריע שמפרשים את דברי הברייתא כרבין ולא כרבינא, הרי אין אנו למדים מהכרעה זו כלום, וכשיבוא המשיח ויחיה את המתים, נשאל את רבי אליעזר באיזה לשון אמר את דבריו.

לעיל הביאה הגמרא, כי רבי ישמעאל דורש בנין אב, שהכתוב גבי בת כהן שזינתה מדבר רק בארוסה ולא בנשואה.

מאי היכן דורש רבי ישמעאל את דרשתו - דתניא בברייתא: על הכתוב: "ובת [איש] כהן כי תחל לזנות" - רק בנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר, ולא בנשואה.

אתה אומר כי רק בנערה והיא ארוסה הכתוב מדבר, או אולי הכתוב אינו מדבר אלא אפילו נשואה?

תלמוד לומר: [ויקרא כ י] "איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת", וכשכתוב מיתה סתם בלא שנתפרש איזה סוג מיתה - הכוונה למיתת חנק.

אם כן הכל היו בכלל הנואף והנואפת, בין נשואות ובין ארוסות, בין כהנות ובין ישראליות.

הוציא הכתוב מכלל זה: ארוסה בת ישראל שדינה בסקילה, שנאמר [דברים כב כא]: "והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה".

וכתוב אחר הוציא מכלל זה: בת כהן שדינה בשריפה <sup>9</sup>.

<sup>9</sup> הרמב"ם בספר המצוות [שורש ז] כתב וז"ל: ומזה המין גם כן אמרו יתעלה שנערה המאורסה כשזנתה היא בסקילה, ובת כהן בשריפה. זה השלמת דקדוק משפט אשת איש. וכבר טעה בזה כל מי ששמעתי בו, ומנה: אשת איש מצוה, ונערה המאורסה מצוה, ובת כהן מצוה. ואין הדבר כך, אבל הוא כמו שאבאר. והוא, כי מצוה אחת מכלל המצוות הוא אמרו יתעלה: "לא תנאף" ובאה הקבלה שזה הלאו אזהרה לאשת איש. אחר כן ביאר הכתוב שיהרג העובר על לאו זה, והוא אמרו ית: "מות יומת הנואף והנואפת". אחר כן השלים הכתוב דקדוק משפט זה ותנאי זו השאלה והתנה בו תנאים ואמר, שאמרו: "מות יומת הנואף והנואפת" יש בו חלוק, שאם היתה אשת איש זו בת כהן תשרף, ואם היתה נערה מאורסה בתולה תהיה בסקילה, ואם היתה בעולה ואינה בת כהן היא בחנק. ולא בהתנותו במיני המות יתרבו המצוות. שאנחנו בכל זה לא יצאנו מאיסור אשת איש. ובבאור אמרו בסנהדרין: "הכל היו בכלל הנואף והנואפת, הוציא הכתוב את בת ישראל לסקילה, ואת בת כהן לשריפה". ירצו בזה, שאיסור אשת איש כולל כל מי שאמר הכתוב בהם "מות יומת הנואף והנואפת", אבל הבדיל הכתוב במיתה זו, ושם קצת האישים בשריפה וקצתם בסקילה.

ואנו דורשים ללמוד את הכתוב הסתום - גבי בת כהן מהכתוב המפורש - גבי בת ישראל, מה כשהוציא הכתוב את בת ישראל מכלל חנק לסקילה - הוציא ארוסה ולא נשואה, אף כשהוציא הכתוב בת כהן מכלל חנק לשריפה - הוציא ארוסה ולא נשואה.

שנינו בברייתא לעיל: כי דורשים מהכתוב: "את אביה היא מחללת" למעט, כי רק "היא" יצאה מכלל בת ישראל להיות נידונת בשריפה, ואין בועלה וזוממיה נידונים בשריפה.

אלא **זוממיה ובוועלה** נידונים **בכלל** [דברים יט יט]: **"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"** ולא לאחותו, דהיינו כאשר זמם לעשות לבועל, והבועל בת כהן נתמעט מ"היא" מדין שריפה, ונשאר בכלל הבועל בת ישראל, שדינו בסקילה.

ומקשינן: בשלמא זוממיה מובן שנידונים בדין "כאשר זמם" אלא **בוועלה מאי "כאשר זמם" איכא** איזה כאשר זמם יש בו? הרי הוא לא זמם אלא עשה עבירה.

ומתריצין: **אלא** כוונת הדברים כך: כל מקום שהעדים הזוממים באו לחייב את האשה בסוג אחד של מיתה ואת האיש בסוג אחר של מיתה, כגון כאן שבאו לחייב את בת הכהן - שריפה, ואת בועלה - סקילה, הרי **זוממיה נידונים בכלל מיתת בועלה** - בסקילה, **משום שנאמר: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" - ולא לאחותו** 10, **דברי רבי ישמעאל**.

10. לכאורה קשה, כי כל עיקר הדרשה של "לאחיו" ולא לאחותו, נצרך רק באופן שזמם לחייב את אחיו מיתה קלה יותר מאחותו, שאז היינו אומרים כי הוא נחשב כמחוייב שתי מיתות שנידון בחמורה, ולזה לומדים מהדרשה, שנידון רק על המיתה שזמם לחייב את אחיו אף שהיא קלה יותר. אבל באופן שזמם לחייב את אחיו סקילה ואת אחותו שריפה הקלה מסקילה, פשוט הדבר שנידון בחמורה, כמו המחוייב שתי מיתות, ומדוע צריך את הדרשה של "לאחיו" ולא לאחותו. ובספר שיח יצחק [מכות ב א] תירץ, כי גם באופן שאחיו נידון בסקילה החמורה, נצרכת הדרשה של "לאחיו" ולא לאחותו, כגון באופן שנקטעה יד העדים לדעת רבי עקיבא הסובר [לעיל מה] כי נפטרים בזה מסקילה. שאם העדים שנתחייבו על בת כהן ובוועלה, נחשבים כחייבי שתי מיתות שנידונים בחמורה, אם כן בנקטעה יד העדים ידונו אותם על כל פנים במיתה הקלה, כמו המיתה שזממו לחייב אותה, לזה דורשים את הפסוק "לאחיו" ולא לאחותו, שהם לעולם לא נידונים בשריפה אלא רק בסקילה שזממו לאחיהם, ואם נקטעו יד העדים - פטורים לגמרי.

**רבי עקיבא אומר: אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת** - הכתוב הוציאה מכלל בת ישראל, להיות נידונת **לשריפה**, כי הפסוק גבי בת כהן לא חילק בין ארוסה לנשואה.

**יכול** הייתי לפרש את הפסוק כי **אפילו** בת כהן **פנויה** שזינתה נכללת בכלל בת כהן שזינתה שדינה בשריפה - לכך אנו דורשים גזירה שוה: **נאמר כאן "אביה" ונאמר להלן גבי נערה המאורסה "אביה"**, **מה להלן** גבי נערה המאורסה - מדובר על **זנות עם זיקת הבעל**, שהיא כבר מאורסת, **אף כאן** גבי בת כהן שזינתה - הכתוב מדבר רק על **זנות עם זיקת הבעל**.

**אמר ליה רבי ישמעאל** לרבי עקיבא: הואיל ואתה דורש גזירה שוה, אם כן תדרוש מהגזירה שוה גם כן **אי מה להלן** גבי נערה המאורסה, הכתוב מדבר על **נערה והיא ארוסה** - **אף כאן** גבי בת כהן מדובר רק על **נערה והיא ארוסה!** ומדוע אתה סובר כי הכתוב גבי בת כהן מדבר בין בארוסה ובין בנשואה.



**אמר ליה רבי עקיבא: ישמעאל אחי** כתוב בפסוק: "ובת איש כהן כי תחל לזנות" ומן הוי"ו המיותר של **בת "ובת"** - **אני דורש** שנכתב כדי לרבות את הנשואה לשריפה.

**אמר ליה רבי ישמעאל: וכי מפני שאתה דורש** את הוי"ו המיותר של **בת "ובת"** **נוציא זו** הנשואה מכלל בת ישראל **לשריפה**, ונחמיר עליה יותר מן המיתה המפורשת בבית ישראל שהיא במיתת חנק **11** ?

**11.** בשו"ת דברי יששכר [סימן קעב] הביא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות [שורש ב], שהרמב"ם סובר כי דבר הנלמד על ידי מדות שהתורה נדרשת בהן, נחשב כדברי סופרים, ואילו הרמב"ן סובר כי נחשב דאורייתא. והוכיח הדברי יששכר מכמה מקומות בש"ס, שרבי עקיבא סובר כשיטת הרמב"ם, ורבי ישמעאל סובר כשיטת הרמב"ן, ולכן רבי ישמעאל אמר כאן: וכי מפני שאתה דורש נוציא זו לשריפה.

**אם משמע** לדרוש את הוי"ו המיותר של "ובת", **להביא את הנשואה** בכלל הכתוב גבי בת כהן, ולא למעטה מהגזירה שוה "אביה" "אביה" מהכתוב גבי נערה המאורסה, אם כן **הביא גם את הפנויה** יש להביא בכלל הכתוב גבי בת כהן, ואין למעטה מהכתוב גבי נערה המאורסה.

**ואם משמע** לדרוש את הגזירה שוה מנערה המאורסה **להוציא את הפנויה** מכלל הכתוב גבי בת כהן, כמו הכתוב גבי נערה המאורסה, אם כן **הוציא גם את הנשואה** מכלל הכתוב גבי בת כהן, כמו הכתוב גבי נערה המאורסה.

**ורבי עקיבא**, מה הוא יענה על קושיתו של רבי ישמעאל.

הוא סובר כי **אהני גזירה שוה למעוטי פנויה** מכלל הכתוב גבי בת כהן, **ואהני** והועיל הוי"ו המיותר של **בת "ובת"** לרבות את הנשואה.

**ורבי ישמעאל** שהקשה על רבי עקיבא, לא ידע דעתו של רבי עקיבא אלא **סבר: מדקאמר ליה** מכך שרבי עקיבא אמר לו שהוא דורש את הוי"ו מיותר של **בת "ובת"**, **שמע מינה הדר ביה** משמע כי רבי עקיבא חזר בו **מגזירה שוה**.

ולזה אמר לו רבי ישמעאל: אם אתה רבי עקיבא אינך דורש את הגזירה שוה, מנין לך למעט את הפנויה?

ומקשינן: **ורבי ישמעאל** הסובר כי הכתוב הסתום גבי בת כהן שהוציאה מכלל חנק לשריפה, נלמד במה מצינו מהכתוב המפורש שהוציא רק נערה המאורסה מכלל חנק לסקילה ולא נשואה, **האי** אותו וי"ו מיותר של **בת "ובת"** **מאי דריש ביה** מה הוא דורש בו?

ומבארנין: רבי ישמעאל **מיבעי ליה** צריך דרשה זו **לכדתני אבוהי דשמואל בר אבין**:

**לפי שמצינו שחלק הכתוב** גבי כהנים **בזכרים** - **בין תמימים לבעלי מומין** לענין עבודה במקדש, **יכול נחלוק** אף **בבנותיהן** שבעלי מומין יצאו מכלל קדושתן, ואם זנו יהיה דינם כבנות ישראל - לזה **תלמוד לומר**: וי"ו מיותר גבי **בת כהן** - **"ובת"** לדרוש שאף בנות בעלי מומין בכלל הכתוב.

**ורבי עקיבא**: מנין הוא לומד כי בנות כהנים בעלי מומין לא יצאו מכלל קדושתן?

מהכתוב [ויקרא כא ו]: **"הם מקריבם והיו קדש"** מהוי"ו המיותר של **"והיו"** נפקא מוציא לדרוש כי גם בנות כהנים בעלי מומין נתרבו לקדושה.

**ורבי ישמעאל**: מדוע הוא דורש מהוי"ו המיותר של **"ובת"** כי אף בת כהן בעלת מום בכלל הכתוב, הרי ניתן ללמוד זאת מהוי"ו המיותר של **"והיו קודש"** כי בנות כהנים בעלי מומין נתרבו לקדושה.

ומתוצינן: לדעת רבי ישמעאל, **אי** נדרוש שאף כהנים בעלי מומין הם בקדושתם **מההיא** **"והיו קודש"** - **הוה אמינא**: **כי הני מילי אינהו** רק הכהנים עצמם נתרבו לקדושה, שלא נאמר היות ופסולים לעבודה, יהיו מותרים לטמא למתים. **אבל בנותיהן** בעלי מומין - **לא** נתרבו לקדושה, ואם זנו דינן כבת ישראל שזינתה, לזה **קא משמע לן** הוי"ו המיותר גבי **"ובת איש כהן"**, כי אף בנות כהנים בעלי מומין נתרבו לקדושה.

**ורבי ישמעאל**, שמעט נשואה מהכתוב גבי בת כהן בדרשת **"מה מצינו"** מנערה המאורסה, ואינו צריך את דרשת ה"גזירה שוה" **"אביה"** **"אביה"** מנערה המאורסה כדי למעט נשואה,

## **דף נב - א**

**האי "את אביה היא מחללת", מאי דריש ביה?**

ומתוצינן: רבי ישמעאל **מבעי ליה** לדרוש **"את אביה"** **לכדתניא**:

**היה רבי מאיר אומר: מה תלמוד לומר "את אביה היא מחללת"** - לומר שעל ידי זנותה חיללה את אביה, **שאם היו נוהגין בו באביה קודש** עד היום - מעתה ואילך **נוהגין בו חול**, ואם היו נוהגים בו **כבוד** - מעתה ואילך **נוהגין בו בזיון**.

**אומרין על האב: ארור האב שזו ילד, ארור האב שזו גידל, ארור האב שיצא זו מחלציו.**

**אמר רב אשי: כמאן קרינן כדעת מי אנו קוראים לאדם רשע: רשיעא בר רשיעא, ואפילו לרשיעא בר צדיקא ואפילו אם הוא רשע בן צדיק, כמאן - כהאי תנא הסובר כי על ידי שהצאצאים מרשיעים מתחלל האב 12.**

**12.** בתשב"ץ [חלק ג סימן קטן] הביא שאלה: חכם שבניו הם נוהגים שלא כשורה ומתקוטטים עם בני אדם ומקללים אבותיהם, והם כשומעים חרפתם וקללת אבותיהם משיבים להם ומקללים את אביהם החכם, האם חייבים נדוי או לאו: תשובה: המקלל אחד מישראל עבירה היא בידו ורשע הוא, שהרי הוא עובר בלאו. וכיון שהוא רשע - מותר לקלל אביו החכם. וזה למדנו מהתורה, שנאמר: "את אביה היא מחללת" ואמרו בסנהדרין [נב א] בפירוש הכתוב: שאם היו נוהגים בו קדש - נוהגים בו חול, מפני גדולו הרעים שגדלו. ואמרו [שם]: כמאן קרי האידינא לרשיעא בר צדיקא רשיעא בר רשיעא, כמאן, כי האי תנא. וכיון שמותר לקלל את אביו החכם, אם כן אסור לנדונו, ואם נדהו - נידויו אינו נידוי, ויש עליו עונש מנדה למי שאינו חייב נדוי. ועל זה נאמר: "ומקללך אאור" "ואורריך ארור", ועל המברכים נאמר: "ומברכך ברוך" "ואברכה מברכך": ובשו"ת חוות יאיר [סימן סה אות יב] כתב: מה שביקש ר' פלוני לומר דין חדש, שאם ראובן קרא לבן שמעון רשע מותר לשמעון לחזור ולקרות לראובן רשע, שהרי אם בן שמעון רשע מותר לקרות לבן רשע בן רשע. אין הדין כן, כי יש לומר אף שמותר לקרות לבנו רשע בן רשע. מכל מקום אסור לקרות לאב רשע, כי השומעים סוברים שהוא רשע מצד עצמו, ולכך אין התנצלות כלל לומר שלכך קרא לפלוני רשע מפני שפלוני בנו הוא רשע. עוד נראה לי כי אסור לקרוא לרשע בן צדיק או בינוני - רשע בן רשע, כשכבר אביו מת, וראיה ממדרש תנחומא ואתחנן: "בנפשותם" - ולא באבותם.

שנינו במשנה: **זו אופן עשיית מצות הנסקלין כמו שנשנה בפרק הקודם.** ובמשניות הבאות, יתבאר אופן עשיית שאר המיתות.

והוינן בה: **מאי תנא דקתני** מה שנינו במשנה שעל כך נשנה כי **זו אופן עשיית מצות הנסקלין?**

ומבארין: **משום דתנא** בפרק הקודם: **נגמר הדין, מוציאין אותו לסקלו, בית הסקילה היה גבוה שתי קומות** וכו' **ואידי דקא בעי למיתנא** וכיון שהמשנה רצתה לשנות כאן בהמשך, את אופן עשיית **מצות הנשרפין** - לכן **תנא נמי** שנינו כאן גם כי **זו אופן עשיית מצות הנסקלין** כמו שנשנה בפרק הקודם. וכעת, יתבאר אופן עשיית מצות הנשרפין.

## **מתניתין:**

כיצד היו מקיימים את **מצות הנשרפין?**

**היו משקעין אותו** את הנידון בשריפה, בתוך **זבל**, עד גובה **ארכובותיו** - ברכיו, **1** כדי שלא יוכל להתנועע בשעת זריקת הפתילה לתוך פיו, ותיפול על

בשרו. **2 ונותנין סודר עשוי מבד קשה** [הארוג גס] **לתוך סודר אחר העשוי מאריגה רכה, וכורך את הסודר הרך על צוארו.**

**1.** התפארת ישראל פירש "ארכובותיו" - ברכיו, ובתוספות יום טוב כתב: הוא הפרק האמצעי שבין הרגל והירך. **2.** כך פירש רש"י, והקשה היד רמה, הרי עדיין הוא יכול להניע את חלק גופו העליון? ועוד, מדוע שיקעוהו דווקא בזבל? [ועיין מאירי שכתב בזבל או בעפר תחוח] ועל כן פירש ששיקעוהו בזבל כדי שלא יקלקלם ברעי על ידי שהוא נע ממקום למקום. והתפארת ישראל כתב ששיקעוהו בזבל כדי לבזותו.

**3 זה מושך אצלו וזה מושך אצלו, עד שפותח את פיו.**

**3.** במשנה לא הוזכר מי הם אלו הפותחים את פיו. וברמב"ם [סנהדרין טו ג] מבואר ששני עדי ממונים על כך, וכן כתב המאירי. וכתב בדינא דחיי שהרמב"ם לשיטתו [שם יג א] שהנאמר בסקילה "יד העדים תהיה בראשונה להמיתו" לא נאמר רק על סקילה אלא על כל ארבעת מיתות בית דין. ובשיירי קרבן על הירושלמי [סנהדרין לא ב] תמה, הרי פתיחת הפה אינה חלק מהריגתו אלא רק היכי תימצי לפתיחת פיו, וכיצד יתקיים בזה יד העדים תהיה בו בראשונה? וראה הערה 11 שהבאנו דעת אחד מהאחרונים שפתיחת הפה היא חלק ממעשה ההריגה.

ולפיכך היה האריג הפנימי עשוי מבד קשה, כדי שעל ידי זה יהיה מוכרח לפתוח את פיו. אבל מבחוץ הניחו אריג רך כדי שלא יתחכך בצוארו וינזק. **4**

**4.** כך פירש רש"י, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות. והמאירי הוסיף שעל ידי סודר רך לא יוכלו לפתוח את פיו אלא לאחר זמן מרובה ותתעגן מיתתו. אבל בירושלמי מבואר שהניחו סודר רך מבחוץ מפני שחששו שמא ימות, וכך ביאר ביד רמ"ה ולפי זה רבי יהודה בהמשך המשנה נחלק על חכמים בזה גופא האם בסודר רך יש חשש שמא ימות או לא.

ובשעה שהם פותחין את פיו **5, מדליק שליו בית דין את הפתילה, 6 וזורקה 7 לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו, וחומרת 8** - מכווצת את בני מעיו.

**5.** התפארת ישראל כתב שאין מתחילים לחמם את הפתילה לאחר פתיחת פיו, אלא בזמן שהם עסוקים בפתיחת הפה ירתיחו את הפתילה כדי שמיד כשיפתח את פיו יזרקוה לתוכו, בעוד שהעופרת רותחת, ולא ירתיחוה לפני כן שלא תתקרר. **6.** מתיך את הפתילה - רש"י. ומבואר בגמרא שהיתה הפתילה עשויה מבדיל מותך באש. וביאר היד רמה שמן הדין היה ראוי לכתוב "מתיך את האבר" [דהיינו בדיל], ולא "מדליק את הפתילה", ומכל מקום קראוהו פתילה כיוון שבית דין היו מכינים אותם בצורה של פתילות צרות וארוכות כדי שתיתפש בהם האש במהרה, ומאחר שהוזכר "פתילה" נאמר "מדליק" שזהו לשון מתאים לפתילה יותר מ"מתיך". **7.** לא נתבאר במשנה מי זורקה לתוך פיו, ומלשון המשנה "וזורקה" משמע שאין העדים מצווים על כך, ולכאורה לדברי הרמב"ם בהערה 2 כיוון שעל העדים לפתוח את פיו כל שכן שעליהם לזרוק את הפתילה לתוך הפה שבוה יקיימו יד העדים תהיה בו. **8.** רש"י פירש מלשון חמרמרו מעי [איכה ב] היינו נתכווצו. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב: "מחממת את בני מעיו ושורפת אותן". והערוד גרס [ערך חמד] "חומדת" כלומר מחממת את בני מעיו.

**רבי יהודה אומר, אם היו פותחין את פיו על ידי סודר, אף הוא 9 אם מת בידם מחניקה, לא היו מקיימין בו מצות שריפה, כי כבר הומת בחנק, ולפיכך לא היו פותחין את פיו באופן זה.** **10**

**9.** רש"י פירש שהלשון אף הוא פירושו אם יחנקו אף הוא ימות בידם ולפי זה הלשון אף הוא אינו מדוקדק כל כך ואינו אלא לישנא בעלמא, אך היד רמה לשיטתו פירש שכך הם דברי רבי יהודה: מפני מה אתם מצריכים לתת סודר קשה בתוך הרך כדי שלא ימות, הרי גם באופן זה הוא עלול למות, ולא תתקיים מצוות שריפה, ולפי זה ניחא הלשון אף הוא. והרש"י ביאר דלקמן במשנה נב ב נתבאר מצוות הנחנקין כורכים סודר סביב צוארו כדרך שנתבאר במשנתנו, והכי קאמר רבי יהודה לדבריכם גם הנשרפים ימותו בחניקה כמו הנחנקים. **10.** לכאורה צריך ביאור מדוע לרבנן אין פותחים את פיו בצבת כמו לרבי יהודה, הלא בוודאי עדיף לפתוח את פיו באופן שלא יהיה חשש מיתה? ובתוספות בסוטה [יט ב ד"ה ורבי יהודה] כתבו, דלרבנן משום "ואהבת לרעך כמוך" פתחו את פיו על ידי כריכת צאוורו בסודר, כדי שיתחיל למות בחנק שזו מיתה קלה יותר משריפה, ורק גמר מיתתו תהיה בשריפה. ולפי דבריהם יתכן, שמחלוקתם של רבי יהודה וחכמים היא לא על החשש שמא ימות בחנק, אלא על תחילת מיתתו, שחכמים סברו שאם התחילה מיתתו בחנק וסופה בשריפה מתקיימת בו מצוות שריפה, ורבי יהודה סבר שהוא נידון כמת בחנק, ולכן אין לפתוח את פיו בחניקה אלא בצבת.

**אלא פותח את פיו בצבת, שלא בטובתו - בעל כרחו <sup>11</sup>, ומדליק את הפתילה, וזורקה לתוך פיו, ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו. <sup>12</sup>**

**11.** קשה, מאי קא משמע לן שפותחין את פיו בעל כרחו, וכי יש הוא אמינא שאם ימאן הנידון לפתוח לא יתרגוהו? ואחד המחברים כתב חידוש גדול, שמאחר ומצוות הריגתו מוטלת על הבית דין, ואסור לאדם שנתחייב מיתה להמית את עצמו, כי לא יקיים בכך את עיקר המצווה ליהרג על ידי בית דין. וחיידה המשנה שגם פתיחת הפה מוטלת על הבית דין, ואין לנהרג לפותחו מדעתו, אלא הבית דין יפתחו את פיו! וכן מוכח ממה שהצריך הרמב"ם [סנהדרין טו ג] שהעדים הם אלו שיפתחו את פיו, ומבואר שפתיחת הפה היא התחלת המיתה ומתקיים בכך יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו. **12.** יש לדקדק לשם מה הזכירה המשנה בדברי רבי יהודה את סדר זריקת הפתילה לתוך פיו הלא אינו חולק על חכמים אלא באופן פתיחת פיו של הנידון ולא בצורת השריפה, וכתב התפארת ישראל, שכוונת המשנה להדגיש שאפילו כשפותחין את פיו בצבת לא יסירו את הפתילה מהאש עד שיפתח את הפה.

**אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: מעשה בבת כהן אחת שזינתה, ודין בת כהן** מפורש בפרשת אמור [ויקרא כא ט]: "ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף".

**והקיפוח חבילי זמורות, והציתו בהם אש, ושרפוה, הרי שמצוות הנשרפים** בשריפה ממש.

**אמרו לו חכמים, אין מקיימין מצוות שריפה בכך. ואותו מעשה לא נעשה, אלא מפני** **שלא היה בית דין של אותה שעה בקי, כיצד לקיים את מצוות הנשרפים, שצדוקים היו, והם מפרשים המקראות כפשוטם ולא קיבלו את דרשות חכמים.**

## **גמרא:**

נאמר במשנה ומדליק את הפתילה וזורקה לתוך פיו.

ודנה הגמרא: **מאי "פתילה"**, ממה היתה עשויה?

**אמר רב מתנה: פתילה של אבר, - בדיל שהותך באש.**

ומביאה הגמרא מקור לכך שמצוות השריפה מתקיימת על ידי זריקת פתילה לתוך פיו ולא בשריפת הגוף:

**מנא לן** שצורת השריפה היא באופן המוזכר במשנה?

**אתיא נלמד בגזירה שווה שריפה שריפה מעדת קרח.**

שכן בעדת קרח נאמר [ויקרא טז לה]: "ואש יצאה מאת ה' ותאכל את החמישים ומאתים איש מקריבי הקטורת". ובהמשך [שם יז ד]: "ויקח אלעזר את מחתות הנחושת אשר הקריבו השרופים". ומבואר שנידונו בשריפה.

ובמיתת שריפה נאמר [ויקרא כא ט]: "ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף".

הוקשו חייבי שריפה לנשרפים בעדת קרח, **מה להלן** עדת קרח היתה השריפה - **שריפת נשמה** ואילו הגוף נותר **קיים, אף כאן** חייבי שריפה, תתקיים מצוותם ב**שריפת נשמה וגוף קיים**, ולא על ידי שריפת כל הגוף. <sup>13</sup>

<sup>13</sup> בר"ן [להלן עמוד ב] מבואר שלימוד זה הוא מדברי רב מתנה.

**רבי אלעזר אמר: אתיא - נלמד גזירה שווה שריפה שריפה מבני אהרן.**

שכן בבני אהרן נאמר [ויקרא י ב]: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'". ובהמשך [שם י ו] ואחיהם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'". הרי שנידונו בשריפה.

ובחייבי שריפה נאמר [ויקרא כא ט]: "באש תשרף".

הוקשו חייבי שריפה לבני אהרן, **מה להלן** בבני אהרן היתה השריפה - **שריפת נשמה**, ואילו הגוף נותר **קיים, אף כאן** חייבי שריפה, תתקיים מצוותן ב**שריפת נשמה וגוף קיים**, ולא בשריפת כל הגוף. <sup>14</sup>

<sup>14</sup> הרמב"ם בפירוש המשניות כתב: "וכך קיבלנו בבני אהרן שלא נשרפו הנראה מגופותיהן". ונראה מדבריו שפסק כרבי אלעזר וכן כתב המאירי.

ותמהה הגמרא: **מאן דיליף מעדת קרח, מנא ליה** שמתו בשריפת נשמה ולא נשרף גופם?

ומתוצאת הגמרא: **דכתיב "ואת מחתות החטאים האלה בנפשותם"**, ממה שנאמר "בנפשותם" משמע שנענשו בנפשם ולא בגופן, כלומר **שנשמתן נשרפת ואילו הגוף נותר קיים**.

**ואידך**, [רבי אלעזר] סבר, שאי אפשר ללמוד מצוות שריפה משריפת עדת קרח, שכן **ההיא** - מיתת בני קרח, **שריפה ממש היא**, ולכך דרש רבי אלעזר בגזירה שווה משריפת בני אהרן.

**ומאי** - וכיצד מפרש רבי אלעזר את הנאמר בשריפת בני קרח **"בנפשותם"**, דמשמע שרק נפשם נשרפה ולא גופם?

**שנתחייבו** עדת קרח **שריפה על עסקי נפשותם** - על חנופת אכילה ושתייה הנכנסת בנפשותם. 15

15. המהרש"א ביאר שהסיבה לכך שנשרפו בגופם היא משום שהלכו להחניף לקורח מחמת קנאתם במשה, והעונש על מידת הקנאה הוא "רקב עצמות קנאה". והמהר"ל כתב שהעונש היה על להיטותם אחר אכילה ושתייה, שכן מי שהוא להוט אחר תאוותיו הרי הוא חסר כל הזמן ואינו שבע לעולם, וכך גם טיבעה של הגהינום שהיא חסרה לעולם כפי שנאמר "שאלו ורחם לא תשבענה".

ומביאה הגמרא סייעתא לדרשת רבי אלעזר על תיבת "בנפשותם":

**כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב [תהילים לה טז] "בחנפי לעגי מעוג חרק עלי שנימו"**. 16

16. הרמ"ה כתב שפסוק זה נאמר על ידי בני קרח כנגד עדתם. ובמרגליות הים תמה הרי בתחילת הפרק נאמר לדוד, וכן פירשו רש"י והרדק שהפרק עוסק בתפילת דוד בברחו מפני שאול.

**בשביל חנופה שהחניפו לקרח על עסקי לגימה**, 17 שהאכיל והשקה קרח את חברותו, ונתחברו עמו, **חרק עליהן שר של גיהנם שניו**. הרי שנתחייבו מיתה על עסקי אכילה ושתייה שנתן להם קרח, ולפי זה יש לפרש את הנאמר החטאים בנפשותם כדרבי אלעזר שנתחייבו שריפה על עסקי נפשותם.

17. שכן מעוג הוא לשון דבר הנאכל. כמו אם יש לי מעוג. רש"י. ובתהילים הביא רש"י בשם מנחם שהוא לשון עוגה קטנה.

וחוזרת הגמרא ומקשה **למאן דיליף** מצוות הנשרפין **מבני אהרן, מנא ליה** שמיתת בני אהרן היתה בשריפת נשמה ללא שריפת הגוף, דלמא נשרף כל גופם?

ומתוצאת הגמרא: **דכתיב "וימותו לפני ה'"** משמע שלא מתו על ידי כילוי גופם בשריפה, אלא מתו **כעין מיתה** דהיינו שיצאה נפשם.

**ואיך** [הדורש גזירה שווה משריפת בני קרח] סבר, שאי אפשר ללמוד מצוות שריפה ממיתת בני אהרן, שכן **הוא**, מיתתם ב**שריפה ממש הוא**, שנשרף כל גופם.

**ומאי דכתיב "וימותו"**, דמשמע שלא מתו כעין שריפה אלא כעין מיתה.

הכוונה היא **דאתחיל בהו** השריפה **מגואי** מתוך גופם ומתו מיד **כעין מיתה**, ואחר כך נשרף כל גופם. ולכן אי אפשר ללמוד ממיתת בני אהרן למצוות שריפה שכן שם לבסוף נשרף כל גופם.

ומביאה הגמרא ראייה שמיתתם היתה בשריפה בתוך גופם ואחר כך נשרף כל גופם:

**דתניא אבא יוסי בן דוסתאי אומר: שני חוטין של אש יצאו מבית קודש הקדשים, ונחלקו לארבע, ונכנסו שנים בחוטמו של זה, ושנים בחוטמו של זה, ושרפום.**

ומשמע שלאחר שנכנסה האש בחוטמם נשרפו לגמרי. 18

18. בסיפרא [שמיני כג] הגירסא היא: שנים בחוטמו של זה ושנים בחוטמו של זה, ונשרף גופם ובגדיהם קיימים, שנאמר ותצא אש מלפני ה'. וצריך ביאור מדוע הגמרא השמיטה את עיקר הראיה שלא נשרף גופם מדקתני ותצא אש מלפני ה'. ובעיקר דרשת הסיפרא תמה בחמרא וחיי כיצד נשמע מ"ותצא אש מלפני ה'", שנשרף גופם, עיין שם שהאריך בזה. ובמהרש"א דייק שדווקא למאן דאמר שבני אהרן נשרפו בגופן צריך לומר שיצאו כמין שתי חוטין של אש, אבל למאן דאמר שנשרפו בנפשם אין צריך לפרש כן. ותמה מכאן על רש"י על התורה [י ה] שהביא דרשה זו, למרות שפסק שנשרפה רק נשמתן. ובישוב פירוש רש"י צריך לומר שהוא נקט בלשונו "שלא נשרפו בגדיהם אלא נשמתן", ולא התייחס לגופן. ובאמת בלשון זה נאמר בסיפרא בדעתו של אבא יוסי בן דוסתאי וכתב הגר"א שאין גורסין נשמתן נשרפת דמשמע שגופן לא נשרף, כי לדעת אבא יוסי בסוגיין גם גופם נשרף. ולפי זה צריך לומר שרש"י העתיק את לשון הסיפרא כפשוטו, ועיקר הדגש הוא שבגדיהם לא נשרפו אבל גופן נשרף. ובעיקר דברי המהרש"א שלמאן דאמר שנשרפה נשמתן לא מתו על ידי שני חוטין כתב הערוך לנר דלא כדבריו, אלא לכולי עלמא נכנסו בהם שני חוטין של אש רק שרבי אלעזר מתו ולא נשרף גופן ולמאן דפליג נשרף גופן.

ומקשה הגמרא: **והכתיב "ותאכל אותם"**, ממה שנאמר "ותאכל אותם" ולא נאמר "ותאכלם", משמע שיש כאן מיעוט - אותם שרפה האש ולא דבר אחר.

ובשלמא אם נפרש כרבי אלעזר שנשמתם נשרפה והגוף קיים, הרי ניתן לפרש כי כוונת הכתוב "ותאכל אותם" - את נפשם ולא את גופם. אבל למאן דמפרש שבני אהרן נשרפו גם בגופם, מה נתמעט מ"ותאכל אותם". 19

19. בספר חמרא וחיי ביאר שקושיית הגמרא היא גם לרבי אלעזר הסובר שבני אהרן נשרפו בנפשם ולא בגופם: מדוע לעיל כשהקשתה הגמרא מנין שבני אהרן נשרפו רק בנפשם תרצינן "דכתיב וימותו לפני ה' כעין מיתה", תיפוק ליה מדכתיב "ותאכל אותם" דמשמע שרק את נפשם שרפה האש ולא את גופם. ועל כך תירצה הגמרא אותם ולא את בגדיהם. ולפי זה לכולי עלמא למסקנא אותם ממעט את בגדיהם.



ומתרצת הגמרא: גם למאן דאמר שבני אהרן נשרפו ממש, יש לדרוש ממה שנאמר "אותם" - **אותם** שרפה האש **ולא** את **בגדיהם**, 20 שכן מצינו שבגדיהם לא נשרפו כנאמר וישאום בכותנותם. 21

20. הקשה בחמרא וחיי לרבי אלעזר דדרש שגופן לא נשרף מדכתיב וימותו לפני ה' כעין מיתה, אם כן כל שכן שבגדיהם לא נשרפו. ותירץ, שאילמלי הדרשה אותם ולא את בגדיהם, היה מקום לפרש את הנאמר "וימותו לפני ה'" שמלכתחילה מתו מחמת האש הפנימית, ואחר כך נשרף גופם, ורק לאחר שדרשינן "אותם" - ולא את בגדיהם, דמשמע שהאש לא נתפשטה כל כך, דרש רבי אלעזר מהכתוב "וימותו לפני ה'" שהשריפה היתה רק בנפשם ולא בגופם. 21. והקשו התוספות, אם כן לשם מה נצרך המיעוט אותם ולא את בגדיהם הרי נאמר מפורש שבגדיהם לא נשרפו, ותירצו, שהיה מקום לפרש שלקחום בכותנותיהם של הנושאים עצמם, ולכך הוצרך הפסוק אותם ולא את בגדיהם ללמד שלא שלטה האש בבגדיהם, ואשר על כן מתפרש הפסוק וישאום בכותנותיהם - בבגדיהם של המתים. והנה, בסיפרא [שמיני לד] איתא: "ותאכל אותם" - נשמתן נשרפת ולא בגדיהם, שנאמר: "ויקרבו וישאום בכותנותם" - בכותנות הנישאים [הרי שבגדיהם קיימים], או יכול בכותנות הנושאים, ת"ל ותאכל אותם ולא את בגדיהם. ואומר ולבני אהרן תעשה כותנות, כותנות לכהנים ולא כותנות ללוים. וצריך ביאור מדוע פירשו התוספות מסברתם שמהפסוק ותאכל אותם נלמד שהכותנות היו של הנישאים, הרי זו דרשת הספרא. ועיין חמרא וחיי שהאריך בזה.

ומקשה הגמרא: מהיכן פשוט לגמרא לדרוש את מצוות הנשרפין בגזירה שווה שריפה שריפה מבני אהרן או מעדת קרח, **ולא נילף** - נלמד את מצוות הנשרפין ממה שמצינו מצוות שריפה בפרים הנשרפים?

וכך יהיה ההיקש: **מה להלן** בפרים הנשרפין מצוותן בשריפה ממש, **אף כאן** חייבי שריפה תתקיים מצוותן בשריפה ממש?

ומיישבת הגמרא: **מסתברא** שאדם מאדם הוה ליה למילף - עדיף ללמוד את מצוות השריפה בבני אדם משריפת בני אדם אחרים [- בני אהרן ועדת קורח]. מפני שיש במלמד [- בני אהרן או עדת קרח] ובנלמד [- הנידון בשריפה] ארבעה דברים שהם דומים זה לזה.

ומבארת הגמרא באלו דברים שווים שריפת בני אהרן ועדת קרח למצוות שריפה:

א. **שכן** גם בני אהרן ועדת קורח וגם הנידון להישרף הם **אדם**, הנענש בשריפה.

ב. וכן בשניהם מדובר במי שנשרף מחמת שהוא **חוטא**.

ג. ובשניהם השריפה היא רק שריפת **נשמה** ולא שריפת הגוף.

ד. ובשניהם לא שייך שיהי בו פסול של מחשבת **פיגול**.

מה שאין כן פרים הנשרפים אינם אדם, ולא חוטאים, ונשרפים בגופם, ושייך בהם מחשבת פיגול. ולפיכך לא ניתן ללמוד מצוות שריפה באדם מפרים הנשרפים.

ותמהה הגמרא: **אדרבה, מפריס הנשרפים הוה ליה למילף**, למצוות שריפה באדם.

**שכן** בפריס הנשרפים מצינו שני דברים שיש בהם דמיון למצוות שריפה באדם.

א. שריפת פריס היא **מכשיר** - קיום מצווה, וכן מצוות שנשרפין היא קיום מצווה.

ב. שריפת פריס היא מצווה **לדורות**, וכך גם מצוות שריפה היא מצווה לדורות. <sup>22</sup>

<sup>22</sup> הר"ח והרמ"ה הוסיפו שהנהרג ופריס הנשרפים שניהם נעשים מחוץ לעזרה.

מה שאין כן שריפת בני אהרן ועדת קרח שנענשו בידי שמים, לא היתה בשריפתם שום קיום מצווה שהרי נשרפו בידי שמים, וכן שריפתם לא ניתנה כהלכה לדורות.

ואם כן עדיף ללמוד את מצוות השריפה בבני אדם ממצוות שריפת פריס הנשרפים, שבהם היתה הוראה מפורשת כיצד לבצע את השריפה. <sup>23</sup>

<sup>23</sup> ובערוך לנר הוסיף שכוונת הגמרא להקשות הרי כל אחד מודה שיש בתורה מיתה הכוללת שריפת הגוף שהרי לרבי אלעזר בני קרח נשרפו בגופן ומאן דפליג סבר שבני אהרן נשרפו בגופן, ולפי זה ניתן ללמוד מפריס הנשרפים וחד מהנך.

ומתרצת הגמרא: אף על פי שיש סברא ללמוד מצוות שריפה מפריס הנשרפים, מכל מקום עדיף להקיש את מצוות השריפה לשריפת בני אהרן ועדת קרח מפני **שהנך נפישין** - יש בהם יותר פרטים הדומים במלמד ובנלמד. <sup>24</sup>

<sup>24</sup> בתוספות כתבו שהיה מקום לתרץ דכיוון שאפשר ללמוד גם מפריס וגם מבני אהרן ועדת קרח, עדיף ללמוד מהאחרונים שמיתתן בשריפת נפש מדין ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, כמבואר להלן בגמרא. ובערוך לנר כתב על פי דרכו [בהערה הקודמת], שדווקא במקום שהלימודים שקולים אמרינן ברור לו מיתה יפה ולומדים מהלימוד הקל יותר, אבל כאן שיש מקום ללמוד מצוות שריפה משני מקורות דהיינו פריס הנשרפים וחד מהנך, וכנגד זה ישנו לימוד אחד או בני אהרן או עדת קרח, אין אומרים ברור לו את המיתה היפה שבשניהם.

ושוב מקשה הגמרא: **מאן דיליף** את מצוות הנשרפין בגזירה שווה "שריפה שריפה" **מעדת קרח, מאי טעמא לא יליף מבני אהרן?** על כרחך משום **דההוא** שריפת בני אהרן - **שריפה ממש הואי**, [כפי שנתבאר בגמרא לעיל]

ואם כן קשה להיפך, מנין לו להשוות את מצוות הנשרפין לעדת קרח וללמוד שהשריפה היא בנפשו ולא בגופן, **ונילף מינה** - מבני אהרן שמצוות הנשרפים היא שריפה ממש אף בגופו!?

שכן מצינו בתורה שני מיתות בשריפה, אחת בשריפת כל הגוף - בני אהרן, ואחת בשריפת נשמה - בעדת קרח, ואם כן מה הכריח את אותו מאן דאמר לדמות את מצוות הנשרפין לעדת קרח ולא לבני אהרן?

### אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון :

אכן, מסברא היה מקום לומר שמצוות שריפה היא בשריפת כל הגוף כשריפת בני אהרן, אבל ישנו מקור מפסוק אחר להקיש את הנשרפין לבני קרח שמתו בשריפת נשמה ולא להקישם לבני אהרן שנשרפו בגופן.

**דאמר קרא, "ואהבת לרעך כמוך",** דרשו חכמים **ברור לו מיתה יפה,** שימות

במעט צער. 25

25. והיינו על ידי פתילה של אבר ששורפת את נשמתו ומת מיד. רבינו חננאל. והרמ"ה להלן כתב דאף על פי שהנידון למיתה רשע הוא, מכל מקום הוא נקרא רעך וחייבים לחזר אחר זכותו לברור לו מיתה יפה. ובשיטה [בכתובות לו ב] כתב, שאף על פי שהנידון נקרא רשע, לאחר מיתתו הרי הוא כאחיד כפי שנאמר לגבי מלקות - "כיוון שלקה הרי הוא כאחיד". נמצא שבשעת מיתתו מתחייבים בית דין ב"ואהבת לרעך כמוך" הילכך כבר לפני המיתה צריך לברור לו מיתה יפה כדי שבשעת המיתה יוכלו לקיים בו מצוות ואהבת. ועוד פירש הרמ"ה, שאפשר לפרש את הנאמר "ואהבת לרעך כמוך" היינו לרעי:ים שבך.

ועל כן העדיף אותו מאן דאמר להקיש את מצוות הנשרפין לעדת קרח שנשרפה נשמתו ולא לבני אהרן שנשרפו בגופן. 26

26. רש"י פירש שקושיית הגמרא היתה למאן דדריש מצוות הנשרפין בגזירה שווה לעדת קרח, ולמסקנת הגמרא המקור לכך שמצוות הנשרפים בשריפת נשמה נלמד מעדת קרח ומדרשת רב נחמן ברור לו מיתה יפה. ולכאורה יש להעיר, הרי גם לדעת רבי אלעזר הלומד משריפת בני אהרן שמצוות הנשרפין היא בשריפת נשמה, ניתן להקשות אותו דבר. מנין לו לדרוש מבני אהרן שנשרפין בנשמתן ולא מעדת קרח שנשרפו בגופן [לדעתו של רבי אלעזר] ונצטרך ליישב גם לפי דבריו, שבאמת היה מקום לדרוש שנשרפים בגופן כעדת קרח, אלא שאמר רב נחמן ברור לו מיתה יפה. ואם כן גם לדעת רבי אלעזר מצוות שריפה היא בנפש ולא בגוף נלמדת משתי דרשות האחת בהיקש לבני אהרן והשנייה ברור לו מיתה יפה, ומדוע לא פירשה הגמרא כן להדיא? ובאמת היד רמ"ה פירש שקושיית הגמרא ותירוצה כאן הם בין למאן דדריש מבני אהרן ובין למאן דדריש מעדת קרח, ולפי שניהם תירצה הגמרא שהסיבה לדרוש משריפת נשמה ולא משריפת הגוף היא מואהבת לרעך כמוך - ברור לו מיתה יפה.

תמהה הגמרא: **וכי מאחר דאיכא את דרשתו דרב נחמן** לתת לו מיתה יפה, אם כן **גזרה שוה למה לי.**

שכן מדרשה זו ניתן לפשוט את הספק כיצד לקיים מצוות שריפה האם בשריפת נשמה או בשריפת כל הגוף, דכיוון שאמר הכתוב "ואהבת לרעך כמוך", מיסתבר לקיים בו שריפה רק בשריפת הנשמה כדי שלא יתבזה, ולשם מה הוצרך אותו מאן דאמר להקיש את מצוות השריפה לשריפת עדת קרח?

ומתרת הגמרא: **אי לא גזרה שוה שריפה שריפה מעדת קרח, הוה אמינא ששריפת נשמה וגוף קיים לאו שריפה היא כלל**, אלא רק אם ישרפו את גופו

ממש. 27

27. קשה, הרי סוף סוף מצינו בעדת קרח שמתו בשריפת נשמה, ואם כן גם ללא הגזירה שווה היו הדיינים בוררים לו מיתה יפה כמו זו של עדת קרח, והיאך נקטה הגמרא שאין זו שריפה הלא מצינו שבני נח נשרפו בנשמתן וקראם הכתוב שרופים? ותירץ המהרש"א, דכיון שסתם שריפה היינו שריפה ממש, לא היינו בוררים לו מיתה יפה לשורפו בשריפת נשמה, כי בעדת קרח דווקא נקראו שרופים מחמת שריפה זו, אבל בעלמא לא מתקיימת מצוות השריפה אלא בשריפת הגוף. ולדעת הרמ"ה בהערה הקודמת נמצא שקושיית הגמרא כאן היא גם לדברי רבי אלעזר לשם מה הוצרך ההיקש ועל כך תירצה הגמרא דסלקא דעתך שריפת נשמה לאו שריפה היא. ולפי זה צריך לומר את דברי המהרש"א גם על דרשת רבי אלעזר, דכיון שסתם שריפה היא בשריפת הגוף אלמלי הגזירה שווה לא היינו למדים משריפת בני אהרן, ואף על פי ששם מצינו שריפת נשמה הנקראת שריפה, היינו משום ששם גילתה התורה שזו שריפה אבל בכל מקום צריך שריפת הגוף, קא משמע לן גזירה שווה שריפה שריפה שאף שריפת נשמה נקראת שריפה.

**ואי משום ואהבת לרעך כמוך** - אם נרצה לקיים ברור לו מיתה יפה, 28 די בכך שבשעת השריפה **לפיש** - נוסף ונרבה **ליה חבילי זמורות, כי היכי דלישרוף לעגל**, כדי שישרף מהר.

28. מלשון הגמרא אי משום דרב נחמן משמע שהיה מקום לומר שאפשר לקיים מצוות שריפה בשריפת נשמה כדי לקיים ואהבת לרעך כמוך, ועל כך מתרצין שאפשר לקיים ואהבת על ידי הוספת עצים. וכתב הר"ן שדברי הגמרא כאן הם לרווחא דמילתא שכן לאחר שנאמר שאילמלי הפסוק לא היה מתקיים מצוות שריפה בשריפת נשמה, לא יתכן שמחמת ואהבת תיהפך שריפת נשמה למצוות שריפה, אלא רק במקרה שיש שתי אופנים כיצד לפרש את הנאמר בתורה במקרה זה ואהבת לרעך כמוך מכריע ביניהם.

**קא משמע לן** - לשם כך הוצרכה הגמרא להקיש את מצוות השריפה לשריפת עדת קורח, כדי לומר שגם שריפת נשמה נידונית כשריפה.

וכמו כן, אילמלי דרשת רב נחמן - "ברור לו מיתה יפה", לא היה הכרח להקיש את מצוות הנשרפין לעדת קרח, שכן ניתן להקיש גם לבני אהרן שנשרפו בגופם, ורק לאחר דרשת רב נחמן הוקשה מצוות הנשרפין לעדת קרח.

אגב שהביאה הגמרא מחלוקת בצורת מיתתן של נדב ואביהוא, מביאה הגמרא מימרא הקשורה לסיבת מיתתן 29 :

29. כך פירש רש"י, והקשה המהרש"א דמלשון המימרא בגמרא וכבר היו משה ואהרן משמע שזה המשך למה שנתבאר קודם לכן. ועל כן פירש המהרש"א שהמימרא דלהלן היא המשך למבואר בגמרא מקודם, דלרבי אלעזר עדת קרח מתו בשריפת הגוף ולמאן דפליג בני אהרן מתו בשריפת הגוף. ומקורו של רבי אלעזר נתבאר כבר בגמרא שעדת קרח נענשו על עסקי אכילה ושתייה שהעונש על כך הוא מיתת הגוף כנאמר רקב עצמות קנאה. וכעת הביאה הגמרא מקור למאן דפליג על רבי אלעזר הסובר שנדב ואביהוא נשרפו בגופם ממה שהלכו אחרי משה ואהרן ונתקנאו בהם, ונמצא שאף הם נענשו על מידת הקנאה המכלה אף את הגוף.

בפרשת משפטים [שמות כד א] נאמר: "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחוק". **30** וכבר היו משה ואהרן מהלכין בדרך ונדב ואביהוא מהלכין אחריהן וכל ישראל אחריהן.

**30.** במדרש [רבה ויקרא כ י, תנחומא אחרי מות סימן ו] מבואר שהדרשה דלהלן נאמרה על פסוק זה. עיין שם. ובעץ יוסף על העין יעקב כתב שהמקור לדרשה הוא ממה שנאמר - "משה ואהרן נדב ואביהוא" ולא הוזכר ונדב ואביהוא, הרי שהרגישו עצמם במעלה יתירה כמו משה ואהרן.

**אמר לו נדב לאביהוא אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור אמר להן הקב"ה הנראה מי קובר את מי.** **31** אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי: נפיש גמלי סבי הרבה גמלים זקנים, דטעיני משכי דהוגני טעונים עורות של גמלים צעירים.

**31.** החפץ חיים בביאורו לסיפרא [שמיני פרשה א כא] כתב: אנשים גדולים כאלו אי אפשר שיהי דבריהם כאנשים פחותי ערך. וביאר, שבסיני נאמר "עלה אתה ואהרן עימך, והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרוץ בס", שכן מי שאינו ראוי לאיזו מדרגה אם ינסה לעלות אליה ינזק ממנה. ועל כך אמר נדב לאביהו דכיוון שמשה ואהרן הזקיני ובוודאי ימותו אם כן נעשה אנו ראויים להנהיג ולשאול במשפט האורים על פי ה', [וכפי שאכן נאמר וימת נדב ואביהוא ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם, ומבואר במדרש שאם היו בחיים היה זה שייך להם] ומי יודע אם נהיה ראויים למדרגה זו. אבל כיוון שאמרו בלשון עוד שני זקנים הללו מתים, אף שמחשבתם היתה לטובה, כיוון שדיברו בלשון גרוע, השיב להם ה' נראה מי קובר את מי. והנה, רש"י פירש שזו סיבת מיתתן, שבקשו שררה ורבנות לעצמם. והראב"ד על הסיפרא כתב שזה היה החטא שהביאם לחטא הגדול שבעטיו מתו. ולדעת רש"י לכאורה קשה הרי בתורה נאמר שסיבת מיתתם היא בהקריבם אש זרה ללא ציווי, ועוד, היכן מצינו שעל בקשת שררה ורבנות חייבים מיתה? וכתב הברכת פרץ על פי המבואר בראש השנה על הפסוק "נושא עוון ועובר על פשע לשארית נחלתו" - למי שמשים עצמו כשיריים [שעושה את עצמו כמי שאינו ומתנהג בענוה]. ולפי זה יתכן שמצד העוון של הקרבת אש זרה היה אפשר שיאריך להם ה' אפו כדי שיוכלו לחזור בתשובה, אבל כיוון שבקשו שררה ורבנות ולא עשו עצמם כשיריים, לא היו בגדר של שארית נחלתו, ונידונו במידת הדין להיענש מיד. ולפי זה מה שנקט רש"י שמתו מחמת שבקשו שררה ורבנות הכוונה היא שבשעה שבקשו את השררה הוחלט עליהם שבשעת הדין מיד ידונו במידת הדין ויענשו. כך שהעונש בפועל הוא מחמת האש זרה אלא שהסיבה לכך שנענשו מיד ללא אפשרות לשוב היא בקשת הרבנות. והנה במדרש רבה [שם] איתא: רבי יודן בשם רבי איבו אומר בפיהן אמרו זה לזה בפניהם אמרו זה לזה, ורבי פנחס אמר בליבם הרהרו. ולפי דברי הברכת פרץ שסיבת העונש היא מחמת ביקוש השררה ניתן לומר שאפילו אם ביקשו בליבם כבר אינם נקראים לשארית נחלתו, ולפיכך נענשו. אבל לפי מה שכתב החפץ חיים שהעונש היה על מה שהתבטאו בלשון גרוע, לכאורה קשה מדוע לפי רבי פנחס נענשו הרי לא אמרו מאומה.

כלומר, זקנים נושאים את משא הצעירים.

אגב שנתבאר בגמרא כי עונשם של עדת קרח בא עליהם על שהחניפו לו, הביאה הגמרא מימרא שבה יתבאר כיצד קרה הדבר שאנשים חכמים נטו אחר קרח לחלוק על משה רבינו. **32**

**32.** כך פירשו רש"י והרמ"ה. והמאירי כתב, שהגמרא כאן באה כהמשך למה שנאמר על נדב ואביהו שנענשו על שבקשו שררה ורבנות, ועל כך מביאה הגמרא מימרא שממנה נשמע שאף על פי שמידת

הרבנות שנואה, ראוי לתלמיד חכם להתרחק מן ההדיוטות, "שהחכמים שנואי נפשם של אלו הם, וכשהוא מתבזה מעט הם משקעין אותו בבזיונו עד ארכובותיו ושורפין את נשמתו בהבל פיהם, ומחתכין בגופו כחתוך בדלועים או בנבילה".

## דף נב - ב

**אמר רבי אלעזר** ■ **למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ** - כיצד נראה התלמיד חכם לעיני עם הארץ?

**בתחלה דומה** התלמיד חכם בעיניו **לקיתון של זהב**.

ואם התלמיד חכם **סיפר הימנו** שוחח עימו, מיד **דומה** בעיניו **לקיתון של כסף**.

ואם הוסיף התלמיד חכם **ונהנה ממנו** - מעם הארץ, מיד הוא **דומה** בעיני עם הארץ **לקיתון של חרש**.

וקיטון של חרס, **כיון שנשבר, שוב אין לו תקנה**. 33

33. המהרש"א ביאר שבתחילה נראה החכם כקיטון של זהב מחמת תורתו שנאמר בה הנחמדים מזהב. ואחר כך שירד מדרגתו ודיבר עם עם הארץ, נראה בעיניו ככלי של כסף על שם החכמה שבו שנאמר בה בצל החכמה בצל הכסף. וכשנהנה החכם מעם הארץ, הרי הוא כמקבל שוחד, שנאמר בו "השוחד יעוור עיני חכמים" ולכן נראה החכם בעיני עם הארץ ללא תורה וללא חכמה, כקיטון של חרס.

ולפיכך, לאחר שהתחילו לשוחח עם קורח, ועוד נהנו מסעודתו, נראו בעיני קרח כקיטון של חרס, ונקל בעיניו לצרפם למחלוקתו עם משה.

במשנה הובאה עדותו של רבי אלעזר בר צדוק על בית דין שדנו בת כהן לשריפה והקיפוח בחבילי זמורות ושרפוח, ואמרו לו החכמים בית דין של אותה שעה לא היה בקי.

ומביאה הגמרא מעשה כעין זה.

**אימרתא בת טלי** [שם אשה] **בת כהן שזינתה הואי**.

הביאוו לבית דין, **ואקפה הקיפה רב חמא בר טוביה חבילי זמורות, ושרפה**.

**אמר רב יוסף**: רב חמא **טעה בתרתי**:

**טעה בדרב מתנה**, שכן רב מתנה פירש את מצוות השריפה שנאמרה במשנה, בפתילה של אבר המושלכת לתוך פיו, ולא שורפים את גופו של הנידון. 34 ועוד **טעה** בדבר משנה.

34. קשה, מדוע אמר רב יוסף שרב חמא טעה רק ברב מתנה, הרי כבר במשנה נאמר שממיתין את הנידון בשריפה בפתילה ולא בחבילי זמורות. וכתב הר"ן, כי מהמשנה אין קושיה כיוון שיתכן לומר שרב חמא סבר כרבי אלעזר ברבי צדוק, ולכן הקשה רב יוסף מדברי רב מתנה שדרש לעיל גזירה שווה "שריפה - שריפה" מעדת קרח, שמצוות שריפה היא בשריפת נשמה ולא בשריפת הגוף, ואם כן רב חמא טעה בגזירה שווה זו.

**דתניא נאמר [דברים יז ט]: "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם".**

ממה שנאמר באת אל הכהנים ואל השופט דרשו חכמים - **בזמן שיש כהן** שהכהנים עומדים על משמרתם בבית המקדש **יש משפט**, בית דין הגדול דנים דיני נפשות. אבל **בזמן שאין כהן, אין משפט**. 35

35. הרמב"ם [סנהדרין יד יא] כתב: נאמר בזקן ממרא [דברים יז יב] לבלתי שמוע אל הכהן [העומד לשרת שם] או אל השופט אשר יהיה בימים ההם. מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות. ותמה הרדב"ז, מדוע לא הביא הרמב"ם את הפסוק המוזכר בגמרא ובאת אל הכהנים הלויים או אל השופט? וכתב האבן האזל שמהפסוק המובא בגמרא אין ראייה שצריך שיהא כהן עומד ומקריב, והיה מקום לומר שבזמן שיש כהנים אפשר לדון דיני נפשות, ובעל כרחך שהגמרא נסמכה על הפסוק המובא בהמשך שנאמר בו במפורש אל הכהן העומד לשרת שם. ולפיכך הביא הרמב"ם את הפסוק שהוזכר בו מפורש שאין דנים דיני נפשות אלא בזמן שיש כהן עומד ומשרת.

ואילו רב חמא דן דיני נפשות בזמן שאין כהן בבית המקדש, 36 וטעה בדין המפורש בברייתא. 37 שנינו במשנה: **אמר רבי אלעזר ברבי צדוק מעשה בבת כהן שזינתה והקיפיה בחבילי זמורות ושרפיה**. אמרו לו מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי.

36. רב חמא היה מן האמוראים האחרונים. סדר הדורות. 37. המהרש"ל כתב ליישב את מעשהו של רב חמא, שהיה צורך השעה והדור לשרפה, ומלכתחילה לא קיים את המצווה בפתילה של אבר כדי שלא יאמרו שדנים ארבע מיתות בזמן הזה, ולפיכך שרפה בחבילי זמורות שזו מיתה אחרת שאינה מארבע מיתות. וכן משמע מדברי המאירי שכתב: בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור לענוש ולהרוג דרך הוראת שעה, וזה נרמז במה שנאמר בתורה או אל השופט אשר יהיה בימים ההם. ובשו"ת שבות יעקב [א קל] כתב שאכן למיגדר מילתא עונשין גם בזמן הזה, אבל אין רשות להעניש בעונש חמור יותר מארבע מיתות, ושריפת הגוף חמורה יותר משריפה על ידי פתילה של אבר, ואם כן נמצא שרב חמא טעה בדינו.

**אמר רב יוסף: בית דין של צדוקים הוה**, הצדוקין היו דורשים את המקראות לפי פשוטן, ולא קיבלו את דרשות חכמים. ומאחר שנאמר באש תישרף, סברו מנפשם שעליהם לשורפה בחבילי זמורות.

ומקשה הגמרא: במשנה משמע **דהכי אמר להו רבי אלעזר בר צדוק**, שהעיד על בית דין ששרפו בת כהן בחבילי זמורות, **והכי אהדרו ליה** שאותו בית דין לא דנו על פי ההלכה, שכן היו צדוקים.

**והתניא, שנינו בברייתא, אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, זכורני כשהייתי תינוק ומורכב על כתיפו של אבא, והביאו בת כהן שזינתה לבית דין והקיפוח חבילי זמורות ושרפיה.**

**אמרו לו החכמים: לדברך קטן היית בזמן ראייתך, ואין מביאין ראיה מן הקטן.** 38

38. בספר חמרא וחיי הקשה, דלכאורה הכלל אין מביאים ראיה מן הקטן ניתן להאמר על עדות שאפשר לתלות שהקטן אינו מדקדק בה או שיש לו חוסר ידיעה בפרטי העדות, אבל אין סברא לחשוש שאדם גדול יאמר שראה מעשה בקטנותו בזמן שלא ראה מעולם, ואם כן כשהעיד רבי אלעזר שראה בת כהן נשרפת בחבילי זמורות, מדוע לא קיבלו את עדותו, הרי בוודאי לא המציא את המעשה מליבו, וכיצד ניתן ליישב את מה שראה בעיניו ששרפו בת כהן בחבילי זמורות? והוכיח מכאן שכוונת חכמים באומרם אין מביאים ראיה מן הקטן היא - שמא אותו בית דין היה של צדוקין ולא ידע רבי אלעזר מכך. ולפי זה בשני המעשים שהעיד עליהם רבי אלעזר נענה באותה תשובה בית דין של צדוקים היו.

ומשמע שחכמים לא קיבלו את עדותו מפני שהיה קטן, ולא מחמת שבית דין של אותה שעה צדוקים הוו.

ומיישבת הגמרא: **שני מעשים הוו.** פעם אחת העיד על מעשה שראה בילדותו, ועל כך השיבו אין מביאים ראיה מהקטן. ופעם אחת העיד על מעשה שראה בגדלותו והשיבו לו שאותו בית דין של צדוקין היה.

ודנה הגמרא: **הי, איזה מעשה אמר להו רבי צדוק לחכמים ברישא.**

**אילימא, אם נאמר הא קמייתא** [את המעשה הראשון שהובא במשנתנו] **אמר להו ברישא.**

יקשה, שכן על אותו מעשה **שאמר להו** שראה אותו **כשהוא גדול**, דחוהו **ולא אשגחו ביה**, ואמרו לו שהיו בית דין של צדוקין. ואם כן כיצד יתכן שעל המעשה השני **שאמר להו** שראה אותו **כשהוא קטן**, לא דחוהו שהיו בית דין של צדוקים, **ואשגחו ביה**, קיבלו את דבריו, אלא שאמרו לו אין מביאים ראיה מן הקטן.

**אלא על כרחך, הא** [- המעשה המובא בתוספתא] **אמר להו ברישא, ועל כך אמרו ליה החכמים קטן היית, ואין מביאים ראיה מהקטן.**

ושוב חזר רבי אלעזר **ואמר להו** לחכמים, שראה מעשה נוסף כעין זה **כשהוא היה גדול**, ועל כך **אמרו ליה** חכמים, שאותו בית דין נהג כך, **מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי.**

**מתניתין:**



## מצות הנהרגין כיצד.

היו מתיזין <sup>39</sup> את ראשו בסייף, כדרך שהמלכות עושה למי שהתחייב מיתה. רבי יהודה אומר, ניוול הוא לו, אם חותכים את ראשו ונופל, יש בכך ניוול למת, <sup>40</sup> ונאמר בתורה ואהבת לרעך כמוך.

<sup>39</sup> בפירוש המשניות כתב הרמב"ם שהעדים הם המתיזים את ראשו, כדי לקיים יד העדים תהיה בו באשונה להמיתו. ונתן טעם לדבריו, לפי שהם ראו בעיניהם את המעשה המחייבו מיתה, אבל אצל הדיינים וכל העם אין ידיעה זו אלא כתוצאה של סיפור דברים, ולפיכך הטילה התורה על אלו היודעים בבירור את המעשה שיהרגו את זה שהעידו עליו. <sup>40</sup> בגמרא מבואר שעיקר טענתו של רבי יהודה היא מצד חוקות הגויים, וכך פירשו התוספות והרמ"ה במשנה, אבל רש"י פירש שמשמעות המשנה היא שהניוול הוא בכך שהורגים אותו מעומד והוא נופל. ועל כך הוסיף רבי יהודה לחכמים בברייתא שעיקר טענתו אינה בכך שהמיתה מנוולת אלא שזה חוקות הגויים. והמאירי כתב שהניוול הוא מצד החשש שמא לא יהרגוהו מהר.

אלא כך היא מצוות הנהרגין:

מניחין את ראשו של הנידון לשריפה על הסדן - עץ עבה תקוע בארץ כמו של נפחים, וקוצץ את הראש בקופיץ חרב גדולה יותר מסייף, ומתוך כבדה נחתך הראש בבת אחת. <sup>41</sup>

<sup>41</sup> על פי יד רמ"ה, ומבואר בדבריו שיש לערוף את הראש בבת אחת. ועיין נחל איתן [יב ד] שהאריך בחילוק בין קופיץ לסכין. ולכאורה משמע שרבי יהודה נחלק עם חכמים בשלושה דברים: א. האם הורגים בסייף או בקופיץ. ב. האם הורגים בעמידה או על הסדן. ג. האם צריך להרגו בבת אחת או לא.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה, אין מיתה מנוולת מזו. <sup>42</sup>

<sup>42</sup> ביד רמ"ה הביא יש אומרים שזו מיתה מנוולת מפני שממיתין אותו כבהמה. והרמ"ה עצמו פירש, שהקופיץ אינו חד כמו הסייף, ובשעת החיתוך הוא משבר וקורע את הבשר מסביב ואין לך מיתה מנוולת מזו.

ואדרבה כדי שלא יבא לידי ניוול גדול יותר יש להתיז את ראשו בסייף.

## גמרא:

תניא: אמר להן רבי יהודה לחכמים, אף אני יודע שמיתה מנוולת היא להמיתו על הסדן. <sup>43</sup>

<sup>43</sup> המאירי פירש ששני האופנים שווים בניוולם, אבל ברמ"ה מבואר שרבי יהודה מודה לחכמים שהריגה בקופיץ היא מנוולת יותר מסייף אלא שזו חוקות הגויים, ורבנן סברי שאין בכך משום חוקות הגויים ולכך יש להעדיף את הסייף כדי לברור לו מיתה יפה.

אבל מה אעשה, שהרי אמרה תורה [ויקרא יח] "ובחקותיהם לא תלכו". <sup>44</sup>

44. ולפי זה כתב הרמ"ה, מה שאמר רבי יהודה ניוול הוא זה פירושו שהריגה הדומה לחוקות הגויים היא מאוסה ומנוולת. ולכן יש להורגו בקופיץ.

ואם כן אסור להרוג אדם בסייף, כדי שלא תהא המצווה באה בעבירה. 45

45. מדאורייתא לא נאסר באיסור בחוקותיהם לא תלכו אלא מעשה שהגויים עושים אותו לעבודה זרה שלהם, ומכל מקום מדיני סופרים נאסר כל הנהגה של גוים כדי שיתרחקו מהם ומאליליהם. מאירי.

**ורבנן** סברו שאין חשש של בחוקותיהם לא תלכו, בהריגה על ידי סייף.

**כיון** שמצינו **דכתיב** הריגה על ידי **"סייף" באורייתא**, שנאמר במיתת עיר הנידחת [דברים יג טז]: "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב", הרי שכך היא המצווה מן התורה להרוג בסייף. 46

46. הרמ"ה ביאר שהלשון לפי חרב כולל בין סייף ובין קופיץ, ואם כן הותר להרוג מן התורה גם בסייף ואין חשש של חוקות הגויים, ואדרבה עדיף להמיתו בסייף כדי לברור לו מיתה יפה. אבל רבינו יונה כתב שחרב משמעותה דווקא סייף, ולפי זה עיקר הדין להורגו בסייף נאמר מפורש בתורה ואין צריך לפרש מצד בורו לו מיתה יפה. ודעת רבי יהודה תלויה גם כן במחלוקת זו. לדעת הרמ"ה סבר רבי יהודה דכיוון שאפשר לפרש שחרב היינו בין סייף ובין קופיץ, אם כן עדיף להרוג בקופיץ ולקיים את הנאמר בתורה ללא להזדקק למיתה הנהוגה אצל הגויים. ולדעת רבינו יונה סבר רבי יהודה שחרב היינו קופיץ, או לכל הפחות גם קופיץ. ובחמרא וחיי כתב שעיקר טעמו של רבי יהודה הוא ממה שבמסקנת הגמרא נאמר שהלימוד לרוצח הוא מעגלה ערופה ומצד ברור לו מיתה יפה, ונמצא שלא נאמר במפורש בתורה להרוג בסייף, ולכן עדיף להרוג בקופיץ.

אם כן **לא מינייהו קא גמרינן**, אין ההריגה בסייף נידונית כמעשה שיש בו משום חוקות הגויים, שכן איננו הורגים כך מחמת שכך הוא מנהגם, אלא משום שכך היא מצוות התורה. 47

47. הר"ן הביא יש מפרשים דכיוון שהתורה קדמה שוב אינם יכולים להפוך מנהג זה לחוקתם.

ומביאה הגמרא ראייה לדבר, שכל מעשה שיש לו שורש בתורה, מותר לעשותו גם אם דרכם של הגוים לעשותו כן:

**דאי לא תימא הכי** - כדעת רבנן, אלא אסור לעשות דבר שהוא חוקות הגוים למרות שיש לו שורש בתורה.

אם כן תיקשי, כיצד נפרש את **הא דתניא** בברייתא: **שורפין על המלכים** שמתו את מיטתן ואת כלי תשמישן, משום אבילות, **ולא** חוששין משום **דרכי האמורי**, למרות שדרכם של האמוריים לשרוף על מלכיהם. ולכאורה קשה, **היכי שרפינן, והכתיב "ובחקותיהם לא תלכו"**, וכיוון שהגויים רגילים לשרוף על מלכיהם אם כן יאסר לשרוף על המלכים משום חוקות הגוים!?

**אלא** על כרחך הותר לשרוף על המלכים **כיון** דמצינו **דכתיב שריפה** על מלכים **באורייתא, דכתיב** [ירמיה לד ה] שאמר ה' לצדקיהו - "בשלום תמות ובמשרפות **אבותיך** המלכים הראשונים אשר היו לפניך כן ישרפו לך", ומשמע שכבר היה מנהג קדום לשרוף את כליהם של המלכים.

וכיוון שכך מותר לשרוף על המלכים גם בזמן שהאמוריים נוהגים כן, משום **דלא מינייהו קא גמרינן**.

וכיוון שמצינו היתר לנהוג במנהג הגויים בדבר שיש לו שורש בתורה, **הכא נמי** הותר להתיר את ראשו של הנידון בסייף, ואין בכך משום חוקות הגויים, **דכיון דכתיב "סייף באורייתא, לאו מינייהו קא גמרינן"**.

ודנה הגמרא: **והא דתנן באידך פירקין אלו הן הנהרגין: הרוצח, ואנשי עיר הנדחת**.

**בשלמא** אנשי **עיר הנדחת** נהרגין בהתזת ראשם בסייף משום **דכתיב בהו** [דברים יג יז] "הכה תכה את יושבי העיר ההיא **לפי חרב**", וכיוון שנאמר בתורה שהריגתם בחרב אין חשש משום בחוקותיהם לא תלכו.

**אלא רוצח, מנלן** היכן נאמר בתורה שמיתתו היא בסייף?

**דתניא** נאמר באדון ההורג את עבדו הכנעני [שמות כא כ] "**נקם ינקם**",

ופשרה של **נקימה זו איני יודע מה הוא** - כיצד יענש האדון.

אך **כשהוא אומר** [ויקרא כו כה] "**והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית**", **הוי אומר** - מכאן יש ללמוד, כשם שנקמה זו בחרב, אף **נקימה זו** באדון ההורג את עבדו מיתתו בסייף.

ומקשה הגמרא, בשלמא את ההריגה בחרב ניתן ללמוד מהנאמר "**לפי חרב**" ו"מנקום ינקם" אך מנין שצורת הריגתו היא על ידי חיתוך ראשו בסייף, **ואימא דבריז ליה מיברז** שתוקעים את החרב בביטנו ועל ידי כך הוא מת?

ומתרצת הגמרא: "**לפי חרב**" **כתיב**, תיבת "פיי" נגזרת מלשון "פיפיות", דהיינו חרב שיש לה שני צדדים הרי שכל צד נקרא "פיי". ומלשון הכתוב משמע שהריגתו בחרב איננה על ידי תחיבת קצה החרב בביטנו שהרי קצה החרב אינו נקרא "פיי", אלא הורגים אותו על ידי חיתוך גופו באחד משני צידי החרב. 48

48. הקשה הרמ"ה בשלמא בעיר הנידחת נאמר לפי חרב, אבל בהורג עבדו נאמר רק נקם ונקם ומקשינן לנאמר חרב נוקמת וכיוון שלא נאמר בו לשון לפי אם כן מנין שאין הורגים אותו בתחיבת החרב בגופו. ותירץ שאם נאמר כן יהיו חמש מיתות בית דין ולא ארבע, ואילו להלן מבואר בגמרא שארבע מיתות בית דין גמרא גמיר להו, ובהכרח שמיתתו של הרוצח דומה לזו של אנשי עיר הנידחת.

שוב מקשה הגמרא: מנין שחותכים את צאוורו, ואימא דעביד ליה גיסטרא 49 - חותכים את גופו לשנים לאורכו?

49. לשון גיסא תרי, שני צדדים. רמ"ה.

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון:** אי אפשר לומר שכך היא מתתו, **דאמר קרא "ואהבת לרעך כמוך"**, ובכלל אהבת רעך היינו שאם נגזר עליו למות, **ברור לו מיתה יפה** שלא יתבזה במיתתו יותר מדי. ואילו יחתכו את גופו לכל אורכו הרי זה ניוול גדול למת. 50

50. ומטעם זה חותכים את ראשו ואין חותכים את גופו באמצע רחבו, כי בהתזת הראש הוא מתבזה פחות. וכך מבואר ברמ"ה שכתב שבהריגת הסימנים הוא ממהר למות.

חוזרת הגמרא ומקשה על מה שנאמר לעיל שהמקור להריגת רוצח בסייף הוא ממה שנאמר בהורג עבדו נקום ונקם, ומשמעות הנקמה היא סוף כנאמר חרב נוקמת:

**אשכחן אדון דקטל עבדא** שהוא חייב מיתה בסייף על הריגתו, אבל אם הרג **בר חורין מנא לן** שאף הוא מיתתו בסייף?

ותמהה הגמרא על הקושיה: **וכי לאו קל וחומר הוא** הרי אם מצינו שההורג עבד חייב מיתה בסייף, כל שכן ההורג בן חורין מיתתו בסייף. 51

51. לכאורה קשה, הרי קיימא לן שאין עונשין מן הדין, וכיצד סברה הגמרא שניתן ללמוד את דין הורג בן חורין בקל וחומר מהורג עבד? ותירץ הרמ"ה שמאחר וכבר ידוע שהוא חייב מיתה, רק לא ידוע באיזו מיתה נמיתנו ניתן ללמוד בקל וחומר כיוון שזה רק גילוי מילתא בעלמא. וכן כתבו חמרא וחיי, מצפה איתן וגור אריה שמות [כא כ] עוד יש לומר שהפסוק יתפרש כך: **כי יכה איש את עבדו נקום ונקם**, היינו אפילו הורג את עבדו נידון בסייף וכל שכן בן חורין, ובאופן שאפשר להעמיס את הקל וחומר בפסוק עונשין מן הדין.

וכי יתכן לומר שאם **קטל עבדא** תהיה מיתת האדון **בסייף**, ואם הרג אדם את חברו שהוא **בר חורין** יענש רק **בחנק**?

ומבארת הגמרא את הקושייה:

אכן, אם הרג בן חורין, מסברא מיתתו בסייף, בקל וחומר מהורג עבד, אלא **שהניחא למאן דאמר מיתת חנק** נידונית כמיתה **קלה**, אם כן לא מיסתבר שההורג בן חורין יענש במיתה קלה ממי שהרג עבד.

**אלא למאן דאמר חנק חמור, מאי איכא למימר,** מנין שההורג בן חורין נידון בסייף, אולי דינו חמור יותר מהורג עבד ועליו להיענש במיתת חנק החמורה מסייף?

ומתרצת הגמרא: למאן דאמר חנק חמור המקור לכך שרוצח בן חורין נידון בסייף ולא בחנק, **נפקא ליה מדתניא** בברייתא: מצינו [דברים כא ט] שלאחר קיום מצוות עגלה ערופה התפללו הזקנים ואמרו **"ואתה תבער את הדם הנקי מקרבך"**, כלומר כנגד עריפת העגלה, תבער את הדם הנקי הנשפך.

מכאן דרשו חכמים, **שהוקשו כל שופכי דמים לעגלה ערופה, מה להלן** בעגלה ערופה מיתתה **בסייף**, וכן מקום החיתוך הוא **מן הצואר**.

**אף כאן כל שופך דמים, מיתתו בסייף ומן הצואר.**

ומקשה הגמרא: **אי** - אם דינו של רוצח הוקש לעריפת עגלה, אם כן ראוי להקישו לעריפת העגלה בעוד דברים, - **מה להלן** עורפים את העגלה **בקופיץ** סכין גדול וכבד יותר מסייף, וכן מקום העריפה הוא **ממול עורף** - מאחורי ראשו ולא מהצואר, **אף כאן** חייבי מיתות מיתתם תהא **בקופיץ וממול עורף**?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבונה: אמר קרא** [ויקרא יט יח] **"ואהבת לרעך כמוך"**, ברור לו מיתה יפה. 52

52. למסקנת הגמרא נמצא שהמקור לחיוב רוצח בסייף נלמד מעגלה ערופה בצירוף הסברא של ברור לו מיתה יפה. ויש לדון האם לימוד זה נאמר רק לדעת מאן דאמר חנק חמור שלא יכל ללמוד "מנקום ינקם" לחייב את הרוצח סייף, או שמא לכולי עלמא זהו מקור החיוב של הרוצח. ובחמרא וחיי כתב שרבי יהודה הסובר שיש בסייף משום חוקות הגויים, נסמך על מסקנת הגמרא כאן שדין רוצח נלמד מעגלה ערופה ומצד ברור לו מיתה יפה, הרי שלא נאמר במפורש בתורה שמיתתו בסייף אלא מצד ואהבת לרעך כמוך, ואם כן הוקשה לו הרי יש בכך משום חוקות הגויים. ואדרבה רבי יהודה מודה שבדבר שיש לו מקור מהתורה כמו שריפה על המלכים שאין בזה חשש חוקות הגויים, אבל למיתה על ידי סייף לא מצינו מקור בתורה. [ואף שבעיר הנידחת נאמר חרב, הרי זה מתפרש גם לחרב וגם לסייף כמבואר לעיל] ומבואר מדבריו שלכולי עלמא מקור דין סייף ברוצח נלמד מעגלה ערופה כמסקנת הגמרא. והרמב"ם [רוצח א א] כתב, שהרוצח מיתתו בסייף מדכתיב "נקם ינקם". ומבואר שאף למסקנא למאן דאמר חנק קל שההלכה כמותו, הלימוד הוא מהנאמר "נקום ינקם". ועיין מזרחי על התורה [שמות כא כ] ובשירי הקרבן על הירושלמי [לא ב] כתב שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי.

## מתניתין:

**מצות הנחנקין כיצד?**

**היו משקעין אותו - את הנידון בתוך זבל עד ארכובותיו.** 53

53. במצוות הנשרפים פירש רש"י שמשקעין אותו בזבל עד ארכובותיו כדי שלא יתנועע ותיפול הפתילה על בשרו, והקשה הרמ"ה לפי דבריו מדוע בנחנקים צריך להשקיעו בזבל הלא גם אם יתנועע אין בכך כלום. ולכן פירש שהחשש הוא שמא יתקלקל ברעי ויקלקל את הדיינים. ובלחם משנה [סנהדרין טו ג] כתב דכיוון שתקנו רבנן כן בנשרפין לא רצו לשנות בנחנקים. וראה בתפארת ישראל שפירש ששיקעוהו בזבל לבזותו ולכן גם בנחנקין עשו כן. ועוד יתכן שהחשש שכתב רש"י שמא תיפול הפתילה היינו שמתוך כך תתאחר מיתתו ויצטער יותר זמן עד שיכינו פתילה חדשה, ומטעם זה גם בנחנקין הניחוהו בתוך זבל כדי שלא תתעכב מיתתו.

#### וונתן סודר העשוי מבד קשה לתוך סודר אחר העשוי מאריגה רכה. 54

54. במצוות הנשרפין כתב רש"י שהקשה נועד לחנוק והרך כדי שלא יחבל בצוארו. אבל הירושלמי כתב שמניחין את הרך שמא ימות. והקשה השיירי קרבן [בירושלמי לא ב] מדוע בנחנקין הניחו סודר רך, הרי אדרבה עדיף שימות מהסודר הקשה ויחנק במהרה. ובלחם משנה הקשה כעין זה - מדוע צריך את הסודר הרך, הלא אין צורך שיפתח את פיו. אך על קושיתו כבר תירץ רש"י שצריך שלא יתנוול ולכך שמים סודר רך, אבל על דברי הירושלמי קשה, מדוע הניחו סודר רך, הלא אדרבה אין ענין למנוע את מיתתו. ובהערות על היד רמ"ה תירץ, על פי המבואר להלן בגמרא שצריך שתהא מיתת הנחנקין מיתה שאין בה רוע, ולפי זה צריך לומר שהניחו את הסודר הרך כד שלא יחבול בו הסודר הקשה ויהיה רוע של המיתה.

#### וכורך 55 על צוארו, זה מושך אצלו וזה מושך אצלו, עד שנפשו יוצאת.

55. גירסת הרמב"ם [סנהדרין טו ה] - וכורכין על צוארו. ופירש בדינא דחיי שהעדים עושים כן כדי לקיים יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו.

### גמרא:

נאמר [ויקרא כ י] ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו, מות יומת הנואף והנואפת.

תנו רבנן: "איש" פרט לקטן, שאם הנואף קטן, אינו חייב מיתה.

"אשר ינאף את אשת איש", פרט לאשת קטן, כי אשת קטן אינה נקראת אשת איש, מאחר וקידושין אינם קידושין.

"אשר ינאף את אשת רעהו", פרט לאשת אחרים - גוי, מפני שאין קידושין לגוי.

"מות יומת הנואף והנואפת", בחנק.

ודנה הגמרא: אתה אומר שמיתתם בחנק, דבר זה מנין לך? או אינו אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה!?

ומישבת הגמרא: אמרת, כל מקום שנאמר לשון מיתה בתורה סתם, שלא נתפרש בה באיזו מיתה מדובר, דנים את המתחייב על אותה עבירה שנאמר בה מיתה בחנק.

מפני שאין אתה רשאי למושכה להחמיר עליה, אלא להקל עליה!

ומאחר ואיננו יודעים לאיזו מיתה נתכוונה התורה שנמיתנו, עלינו להקל עליו ולהענישו במיתה הקלה ביותר.

**דברי רבי יאשיה.**

**רבי יונתן אומר**, אמנם מיתתו בחנק, אבל **לא** כדברי רבי יאשיה המפרש טעמו **מפני שהיא** [- חנק] מיתה **קלה**, וצריך להענישו במיתה הקלה ביותר. שכן לדעת רבי יונתן מיתת סוף קלה יותר מחנק.

**אלא** הטעם לכך שמיתתו בחנק הוא משום שכל לשון **מיתה האמורה בתורה סתם**, **אינה אלא חנק.**

ומביאה הגמרא את דברי רבי כביאור לדברי רבי יונתן:

**רבי אומר**: מצינו שנאמר בתורה דין **מיתה בידי שמים** [בראשית לח י]: "וימת גם אותו".<sup>56</sup>

<sup>56</sup> רש"י הביא את הפסוק הנאמר לגבי אונן - וימיתו ה', וקשה מדוע לא הביא את הפסוק שהוזכר קודם לכן [שם ז] אצל ער וימיתו ה'.

**ונאמר מיתה בידי אדם** - מות יומת.

וממה שנאמר בשניהם לשון מיתה ללא שנתבאר באיזו מיתה הקישו חכמים, מה **מיתה האמורה בידי שמים** היא **מיתה שאין בה רושם**, אין על המת סימן או חבורה, **אף מיתה האמורה בידי אדם** צריכה שתהיה **מיתה שאין בה רושם**, ועל כרחך שמיתתו בחנק שהיא המיתה היחידה שאינה מותירה סימן על המומת.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> ומטעם זה כרכו את צוארו בסודר רך כדי שלא יחבל ותהיה מיתתו מיתת שיש בה רושם. וראה בהערה על המשנה.

ומקשה הגמרא, **ואימא** כל מקום שנאמר מיתה סתם הכוונה למיתת **שריפה**, שאין במת רושם חיצוני, שהרי ממיתים אותו על ידי פתילה רותחת הנזרקת לתוך מעיו?

ומתרצת הגמרא: אמנם גם במיתת שריפה אין רושם, אבל מכל מקום אי אפשר לומר שכוונת התורה באומרה מות יומת לחייב את הנואפת בשריפה, שכן **מהא דאמר רחמנא בדין בת כהן שזינתה שמיתתה בשריפה, מכלל, משמע, דהא** - בת ישראל שזינתה, **לאו בת שריפה היא**, אינה נידונית בשריפה.

אם כן על כרחך מיתתה של הנואפת בחנק, שהיא מיתה ללא רושם.

וזה מקורו של רבי יונתן שכל מקום שמוזכר בתורה מיתה סתם, הכוונה היא למיתה בחנק.

## דף נג - א

ומקשה הגמרא: **בשלמא לדעת רבי יונתן**, מובן מדוע הנאמר "מות יומת" היינו מיתת חנק, **כדקא מפרש רבי טעמא**, שהוקשה מיתה בידי אדם למיתה בידי שמים.

**אלא לדעת רבי יאשיה** קשיא, שכן לדבריו ההכרח לפרש שמות יומת היינו חנק הוא מכך שזו המיתה הקלה ביותר.

**ממאי דאיכא חנק בעולם**, מנין לו שחנק הינה אחת ממיתות בית דין, הרי יתכן שמן התורה ישנם רק שלושה מיתות בית דין - סקילה שריפה וסייף, ואם כן **אימא**, ש"מות יומת" היינו **סייף**, שהיא המיתה הקלה ביותר המוזכרת בתורה?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא, ארבע מיתות, גמרא גמירי להו** נאמרה הלכה למשה מסיני שישנם ארבעה מיתות בית דין, סקילה שריפה הרג וחנק.

ומאחר ולא נתפרש מיהם המומתים בחנק, למד רבי יאשיה שזו המיתה הקלה ביותר. ואדרבה, משום כך נאמר בכל מקום "מות יומת" ללא פירוש באיזו מיתה, כדי שממילא נדע שהמיתה היא בחנק, שזו המיתה הקלה ביותר.

ומבארת הגמרא את לשונו של רבי יונתן שאמר "לא מפני שהיא קלה".

### **מאי "לא מפני שהיא קלה"?**

ומפרשת הגמרא, כי רבי יאשיה ורבי יונתן **קמיפלגי בפלוגתא דרבי שמעון ורבנן** שהובאה במשנה בתחילת הפרק.

רבנן נקטו שסדר המיתות לפי חומרתן הוא סקילה שריפה סייף וחנק, וכך סבר רבי יאשיה שחנק היא המיתה הקלה ביותר.

ורבי שמעון סבר, סדר המיתות הוא שריפה סקילה חנק והרג. ורבי יונן סבר כמותו במה שאמר שחנק אינה מיתה קלה, דמשמע שסייף קלה ממנה.



במשנה הבאה הובא פירוט של שמונה עשר חייבי סקילה. בחמישה מתוכם נאמר מפורש בתורה שדינם בסקילה, ואילו בשאר נאמר "מות יומתו דמיהם בס".

ובגמרא להלן [נד א] נתבאר שהוקשו כל חייבי סקילה שנאמר "בהם מות יומתו דמיהם בס", לאוב וידעוני שנאמר בהם "מות יומתו באבן ירגמו אותם, דמיהם בס".

מה אוב וידעוני דינם בסקילה אף כל אלו שנאמר בהם מות יומתו דמיהם בס דינם בסקילה.

**אמר ליה רבי זירא לאביי: שאר הנסקלין דלא כתיב בהו סקילה במפורש, אלא דגמרי מאוב וידעוני, בהיקש.**

**במאי גמרי, מאלו תיבות הקישה הגמרא את חייבי הסקילה לאוב וידעוני, האם בתיבות "מות יומתו" גמרי, או ב"דמיהם בס" גמרי.**

**אמר ליה אביי: ב"דמיהם בס דמיהם בס" גמרי.**

משום דאי ב"מות יומתו" גמרי, יקשה, "דמיהם דמיהם" למה לי, לשם מה נאמר בכולם דמיהם בס?

ומשום כך צריך לומר שההיקש הוא מ"דמיהם בס". [עד כאן תשובתו של אביי.]

תמהה הגמרא על דבריו: **אלא מאי, ההיקש הוא ב"דמיהם דמיהם" גמרי, אם כן תיקשי להיפך, "מות יומתו" למה לי, לשם מה נאמר בכל חייבי סקילה "מות יומתו", מאחר שכבר נלמד חיוב סקילה מ"דמיהם בס"?**

ומבאר הגמרא: לעולם הלימוד הוא מתיבות "דמיהם בס", ומה שנאמר בכולן "מות יומתו" נדרש לדבר אחר.

**כדתניא, שנינו בבריתא, נאמר בדין רוצח, [במדבר לה כא] "מות יומת המכה רוצח הוא".**

**אין לי אלא שחייבים להמיתו במיתה הכתובה בו, - סייף, כדרשינן לעיל ממה שנאמר "נקם ינקם".**

**אך מניין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו? תלמוד לומר: "מות יומת המכה", מכל מקום.**

בגמרא מקודם מבואר שרבי זירא הקשה לאביי מאלו תיבות מקישים את חייבי סקילה לאוב וידעוני, וענה לו אביי שהלימוד הוא מדמיהם בס. ומתוך דברי רבי זירא נראה שאם ההיקש היה מתיבות "מות יומת", היה קשה לו על כך. וכעת מנסה הגמרא לבאר מה הוקשה לו.

**אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא:**

**ואי ב"מות יומתו" גמרי, מאי קא קשיא ליה לרבי זירא?**

**אילימא,** אם תאמר שמיתת **אשת איש קא קשיא ליה,** שכן נתבאר בגמרא לעיל כי המקור לכך שהבא על אשת איש מיתתו בחנק הוא ממה שנאמר "מות יומתו" ללא פירוט באיזו מיתה להמיתם.

ואם נאמר שההיקש של חייבי סקילה לאוב וידעוני נלמד מתיבות "מות יומתו", תיקשי, מנין שהבא על אשת איש מיתתו בחנק, הלא עלינו **למיתי ולמיגמר "מות יומתו"** **מאוב וידעוני, מה להלן מות יומת היינו בסקילה, אף כאן הבא על אשת איש מיתתו בסקילה?**

זו אינה קושיה, שכן **מדאמר רחמנא** הבא על **ארוסה בסקילה,** משמע **מכלל** זה **דהבא על נשואה,** מיתתו **לאו בסקילה,** ועל כן ניתן לפרש שמיתתו בחנק כדאמרין לעיל.

**ואלא** צריך לומר, שהוקשה לרבי זירא על חיוב מיתת **מכה אביו ואמו קא קשיא ליה.**

שכן נאמר [שמות כא טו] ומכה אביו ואמו מות יומת. ודרשה הגמרא להלן שמיתתו בחנק. ואילו אם נאמר שכל חייבי סקילה הוקשו לאוב וידעוני מתיבות מות יומתו, אם כן גם מכה אביו ואמו עלינו **למיתי ולמיגמר מאוב וידעוני,** מה אוב וידעוני נאמר בהם מות יומתו דהיינו סקילה, אף מכה אביו ואמו יומתו בסקילה?

אלא שאף זו אינה קושיה, משום שכבר מצינו מקום שנאמר בו מות יומת והיינו חנק דהיינו אשת איש, ואם כן **עד דגמרי מאוב וידעוני, ליגמרו מאשת איש, דאי אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה.**

וכיוון שכך, הקשה רב אחא מדוע לא ניחא לרבי זירא להקיש את חייבי סקילה לאוב וידעוני בתיבות "מות יומתו"?

**אמר ליה רבינא** לרב אחא, לרבי זירא **שאר הנסקלין גופיהו קא קשיא ליה,** מנין שכל אלו שנקטה המשנה שהם מן הנסקלים חייבים סקילה, **דאי** הקישם לאוב

וידעוני הוא ב"מות יומת" גמרי, הלא אדרבה, עד דגמרי "מות יומת" מאוב וידעוני לחיבם סקילה, ליגמרו מות יומת מאשת איש לחיבם חנק.

וענה לו אביי שההיקש הוא מתיבות "דמיהם בס", ולכן כל אלו שנאמר בהם דמיהם בס הוקשו לאוב וידעוני וחיובם בסקילה, אבל אשת איש לא נאמר בה דמיהם בס, אלא רק מות יומתו, וכל מקום שנאמרה בו מיתה סתם, עלינו להמיתו בחנק, או מצד סברת רב יאשיה או מצד דינו של רבי נתן.

## מתניתין:

**אלו הן הנסקלין**: קיימא לן שאין עונשים אלא אם כן מזהירין, ולכן הוקדם פסוק לאזהרה לכל חיבי סקילה. באיסורי עריות הוזכרו האזהרות בפרשת אחרי והעונשים בפרשת קדושים.

א. **הבא על האם**. מקור האיסור - האזהרה [ויקרא יח ז] "ערוות אביך וערוות אמך לא תגלה, אמך היא לא תגלה ערוותה". אבל עונש לא נאמר בה, ובגמרא נחלקו חכמים ורבי יהודה מניין נדרש חיוב מיתה בבא על אמו.

ב. **ועל אשת האב** שאינה אמו. אזהרתה - [שם יח ח] "ערוות אשת אביך לא תגלה, ערוות אביך היא". והעונש - [שם כ יא] "איש אשר ישכב את אשת אביו, ערוות אביו גילה מות יומתו שניהם דמיהם בס".

ובגמרא נתבאר שכל מקום שנאמר בו דמיהם בס הכוונה למיתה סקילה.

ג. **ועל הכלה**. אזהרתה - [שם יח טו] "ערוות כלתך לא תגלה, אשת בנך היא לא תגלה ערוותה". והעונש - [שם כ יב] "ואיש אשר ישכב את כלתו, מות יומתו שניהם, תבל עשו, דמיהם בס".

ד. **ועל הזכור**. אזהרה - [שם יח כב] "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה". עונש - [שם יג] "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה, תועבה עשו שניהם, מות יומתו דמיהם בס".

ה. **ועל הבהמה**. אזהרה - [שם יח כג] "ובכל בהמה לא תתן שכבתך לזרע".

עונש - [שם כ טו] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת".

ו. **והאשה המביאה את הבהמה עליה**. אזהרה - [שם יח כג] "ואשה לא תעמוד לפני במה לרבעה".

עונש - [שם כ טז] "ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה, והרגת את האשה ואת הבהמה, מות יומתו דמיהם בס".

ז. **והמגדף**. אזהרה - [שמות כב כז] "אלהים לא תקלל".

עונש - [ויקרא כד טז] "ונוקב שם ה' רגום ירגמו אותו באבן".

ח. **והעובד עבודת כוכבים**. אזהרה - [שמות כ ה] "לא תעבדום".

עונש - [דברים יז ה] "וסקלתם באבנים ומתו".

ט. **והנותן מזרעו למולך**. אזהרה - [ויקרא יח כא] "ומזרעך לא תתן להעביר למולך".

עונש - [שם כ ב] "אשר יתן מזרעו למולך מות יומת, עם הארץ ירגמוהו באבן".

י. **ובעל אוב**. אזהרה - [שם יט לא] "אל תפנו אל האבות ואל הידעוניים".

עונש - [שם כ כז] "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בס".

יא. **וידעוני**. [שם].

יב. **והמחלל את השבת**. אזהרה - [שמות כ י] לא תעשה כל מלאכה.

עונש - נאמר במקושש [במדבר טו לו] "וירגמו אותו".

יג. **והמקלל אביו ואמו**. אזהרה - [ויקרא יט יד] "לא תקלל חרש".

עונש - [ויקרא כ ט] "כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו, מות יומת, אביו ואמו קלל דמיו בו". 58

58. ברש"י מבואר הטעם מדוע החמיר הכתוב במקלל אביו ואמו יותר מבמכה, משום שבמקלל יש תרתי לרעותא, קלון אביו ואמו ומוציא שם שמים לבטלה.

יד. **והבא על נערה המאורסה**. אזהרה - [ויקרא יח כ] "אל אשת עמיתך לא תקרב".

עונש - [דברים כב כד] "וסקלתם אותם באבנים ומתו".

טו. **והמסית את היחידים**. אזהרה - [דברים יג יא] "ולא יוסיפו לעשות עוד".

עונש - [דברים יג יא] "וסקלתו באבנים ומת".

טז. **והמדח את הרבים**, כגון המדח את אנשי עיר הנידחת. אזהרה - [שמות כג יג] "ושם אלוהים אחרים לא תזכירו, לא ישמע על פיך".

עונש - ונלמד ממסית בגזירה שווה "הדחה הדחה", שכן במסית נאמר "כי בקש להדיחך", ובמדיח נאמר [דברים יג ו] "להדיחך מן הדרך".

יז. **והמכשף**. אזהרה - [דברים יח י] "לא ימצא בך... מנחש ומכשף".

עונש - [שמות כב יז] "מכשפה לא תחיה".

יח. **ובן סורר ומורה**. אזהרה - [ויקרא יט כז] "לא תאכלו על הדם".

עונש - [דברים כא כא] "ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת".

ומביאה המשנה כמה מקרים בהם נתחייב אדם על ידי מעשה אחד בכמה איסורי סקילה:

**הבא על האם** [בזמן שהיא נשואה לאביו] בשוגג, **חייב עליה** שתי חטאות, **59** אחת **משום אם**, ואחת **משום אשת אב**.

**59**. רש"י פירש שמדובר בבא בשוגג, מפני שאם בא במזיד ונתחייב מיתה אי אפשר להרגו פעמיים. ובירושלמי מבואר שגם במזיד ישנה נפקא מינה במקרה שבא על אמו והתרו בו משום אשת אב, שאף על פי שאינו נסקל משום אמו, הרי הוא נסקל משום אשת האב.

**רבי יהודה אומר, אינו חייב אלא חטאת אחת משום האם בלבד.**

אבל אם נתגרשה אמו, לכולי עלמא אינו חייב עליה אלא משום אמו בלבד.

**הבא על אשת אב** שאינה אמו, כגון שנשא אביו אשה אחרת, אם בא עליה בזמן שהיא נשואה לאביו **חייב משום אשת אב, ומשום אשת איש**. **60**

**60**. התוספות הקשו מדוע לא נאמר מעיקרא הבא על אמו כשהיא נשואה לאביו עובר משום אמו ומשום אשת אב ומשום אשת איש. ותירצו שהרישא מדברת רק בבא על אמו לאחר מיתת אביו. ובמאירי הביא יש אומרים שבבא על אמו אינו עובר משום אשת איש, ודחה את דבריהם.

ואם מת אביו אינו חייב משום אשת איש אבל מצד אשת אב חייב **בין בחיי אביו בין לאחר מיתת אביו**, שכן לא פקע ממנה דין אשת אביו.

וכן איסור אשת אב נאמר **בין מן האירוסין בין מן הנישואין** של אביו לאשתו.

**הבא על כלתו** בשוגג, **חייב עליה** שתי חטאות, **משום כלתו, ומשום אשת איש**, כל זמן שהיא נשואה לבנו. **61**

**61**. הקשה הר"ן מאי קא משמע לן שעובר משום כלתו ומשום אשת איש? ותירץ שיש כאן שני חידושים. א. שהיא נקראת כלתו גם אם מת בנו ונשאת לאחר. ב. שחל איסור אשת איש על איסור כלתו גם למאן

דאמר אין איסור חל על איסור. ועיין ערוך לנר שביאר מדוע לא הקשה הר"ן על הפיסקא הקודמת - הבא על אשת אביו חייב משום אשת אב ומשום אשת איש.

ואם מת בנו, אינו חייב משום אשת איש, אבל מצד כלתו חייב **בין בחיי בנו ובין לאחר מיתת בנו**, משום שהיא נקראת כלתו גם לאחר מיתת בנו.

וכן הוא אסור בכלתו **בין מן האירוסין בין מן הנישואין** של בנו.

## גמרא:

במשנה הובאה מחלוקת בדין בא על אמו בשוגג, לדעת חכמים חייב שתי חטאות, משום אמו ומשום אשת אביו, ולדעת רבי יהודה אינו חייב אלא משום אמו.

ומביאה הגמרא ברייתא שבה הובאו דברי רבי יהודה באופן שונה ממשנתנו.

## תניא, רבי יהודה אומר:

הבא על אמו חייב משום אמו ומשום אשת אביו, אבל **אם לא היתה אמו ראויה לאביו**, כמבואר בהמשך הגמרא, **אינו חייב אלא חטאת אחת משום האם בלבד**, אבל משום אשת אביו פטור.

ודנה הגמרא: **מאי "אינה ראויה לו"**, איזו אשה נקראת אינה ראויה לאביו?

**אילימא** שנשא אביו אשה שהיא אחת מחייבי כריתות וחייבי מיתות בית דין, שאין תופסים בה קידושין.

אם כן משמע **מכלל** זה, **דרבנן** החולקים על רבי יהודה בכך שאינם מחלקים בין אמו הראויה לאביו ובין אינה ראויה, **סברי**, שאם בא על אשת אביו שהיא מחייבי כריתות ומיתות בית דין חייב עליה משום אשת אב, **אף על גב דאינה ראויה לו**.

והרי זה לא יתכן, **דהא לית ליה קידושין בגווה**, אין בה תפיסת קידושין ואינה אשת אביו?

**אלא** על כרחך כוונת רבי יהודה באומרו "אשה שאינה ראויה לו" היינו שאותה אשה היא אחת מחייבי לאוין. כגון אלמנה לכהן גדול או ממזרת ונתינה לישראל.

**ורבי יהודה סבר לה כרבי עקיבא דאמר - אין קידושין תופסין בחייבי לאוין**.

ומקשה הגמרא ממקום אחר בו מבואר שרבי יהודה אינו סובר כרבי עקיבא :

**מתיב רב אושעיא** : נאמר [דברים כה ה] : "כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו יבמה יבא עליה ויבמה. ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ונגשה אליו וחלצה נעלו מעל רגלו".

ובמסכת יבמות דרשה הגמרא ממה שנאמר "עליה" שאם יש על היבם איסור כרת אינו מיבם ולא חולץ.

אבל אם יש עליו רק **איסור מצוה ואיסור קדושה, חולצות ולא מתייבמות.**

ודרשין ממה שנאמר יבימתו יבימתו, יש לך יבמה אחרת שאינה עולה ליבום אבל עולה לחליצה, ואיזו, זו חייבי לאוין.

## דף נג - ב

ומבואר במשנה ביבמות, שאיסור מצוה היינו אותם שהם שניות לעריות מדברי סופרים. כגון אם אמו ואם אביו. [יבמות כא א]

מפרשת הגמרא : ואמאי קרו להו בשם "איסור מצוה" ?

משום שמצוה לשמוע בקול דברי חכמים. 62

62. בגמרא משמע שאיסורן הוא מדברי חכמים, אבל הרמב"ם [אישות א ו] כתב שאסורות מפי הקבלה, וכתב הכסף משנה שלשון קבלה נופל על דבר מקובל מפי משה או נלמד מ"ג מידות, ותמה על דברי הרמב"ם מדוע נקט בלשון זו.

ואותם שנאמר שהם אסורות באיסור קדושה הן : אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.

ואמאי קרו להו בשם "איסור קדושה" ?

משום דכתיב [דברים כא ו] "קדושים יהיו לא להיהם".

ותניא עלה רבי יהודה מחליף ומפרש שאיסור מצווה היינו אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ואיסור קדושה היינו שניות לעריות.

ומדוע נקראו אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט "איסור מצווה"? משום שנאמר [ויקרא כא יד] "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח", ובסיום ספר ויקרא נאמר: "אלה המצוות", הרי שכל ההלכות שהוזכרו קודם לכן נקראו מצוות.

ומדוע נקראו שניות לעריות "איסור קדושה", משום שכל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש. או משום קדש עצמך במותר לך.

ומשמע מדברי רבי יהודה שאינו חולק על עצם הדין של האסורות באיסור מצווה וקדושה, אלא הוא רק **חלופי הוא דמחליף** את שמותיהם, ומשמע **הא חליצה, בעיא.**

**ואי סלקא דעתך** לומר **רבי יהודה כרבי עקיבא סבירא ליה**, שאין קידושין תופסין בחייבי לאווין.

אם כן יקשה, **מכדי**, הרי **חייבי לאווין לרבי עקיבא**, דינם **כחייבי כריתות דמי**, **וחייבי כריתות לאו בני חליצה ויבום נינהו**, נמצא שחייבי לאווין גם כן אינם עולות ליבום ולחליצה, ואילו מדברי רבי יהודה עצמו משמע שהאסורות באיסור מצווה וקדושה שהן חייבי לאווין, חולצות ולא מתיבמות, הרי שאינם נידונות כחייבי כריתות ודלא כרבי עקיבא.

וכיוון שמצינו שרבי יהודה אינו סובר כרבי עקיבא, חוזרת קושיית הגמרא מעיקרא, מהי אשה שאינה ראויה לאביו דקאמר רבי יהודה.

ומתרצת הגמרא, לעולם אשה שאינה ראויה לאביו היא זו שאסורה עליו באיסור לאו ורבי יהודה סבר כרבי עקיבא.

ומה שמצינו שרבי יהודה סובר שהאסורות באיסור לאווין עולות לחליצה, **לדבריו דתנא קמא קאמר, וליה לא סבירא ליה**, כי לדעתו אינם עולות לא ליבום ולא לחליצה כדין האסורות באיסור שיש בו כרת שאינם נופלות ליבום.

חוזרת הגמרא לבאר את דברי רבי יהודה כפי שהובאו במשנתנו:

**כי אתא רבי יצחק, תני כדתנן** - שנה כפי שנאמר במשנתנו.

הבא על אמו חייב משום אמו ומשום אשת אביו, **רבי יהודה אומר אינו חייב אלא משום האם בלבד.**

**וטעמא מאי** מדוע סבר רבי יהודה שאינו עובר משום אשת אביו?



**אמר אביי, דאמר קרא** [יח ז] "ערות אביך וערות אמך לא תגלה, אמך היא לא תגלה ערותה". ממה שחזרה התורה לומר "**אמך היא**", משמע, שהבא על אמו אף על פי שהיא גם אמו וגם אשת אביו, **משום אמו בלבד אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום אשת אב.**

תמחה הגמרא על דברי אביי: **אלא מעתה**, לפי דרך זו, הרי מהפסוק שאחרי זה ניתן לדרוש ההיפך.

שכן נאמר [שם ח] "**ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא**" ממה שחזר הכתוב "ערות אביך היא" משמע שאותה אשת אב, אף על פי שהיא גם אמו, מכל מקום **משום אשת אב אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אמו.**

**אלא** על כרחך אי אפשר לדרוש דרשה כעין זו, מפני שלפי זה נמצא שהבא על **אמו שהיא אשת אביו**, אינו חייב כלל לא משום אמו ולא משום אשת אביו, שהרי בפסוק אחד **קאי הכא וממעט לה**, נאמר "אמך היא" ונתמעט שאינו עובר משום אשת אביו, ובפסוק שני **קאי הכא וממעט לה**, נאמר "אשת אביך היא" ונתמעט שאינו עובר משום אמו.

והרי זה לא יתכן כלל, שכן **השתא** אם בא על **אמו שאינה אשת אביו** כגון שנתגרשה ממנו, **מיחייב** על שעבר על איסור אמו, וכן אם בא על **אשת אביו שאינה אמו**, **מיחייב** על שעבר על איסור אשת אביו.

ואם כן, היתכן שאם בא על **אמו שהיא אשת אביו** שיש בה את שתי השמות, **לא מיחייב כלל?**

ומביאה הגמרא קושיה נוספת, על דרשת רבי יהודה לפי אביי:

**ותו**, ועוד קשה, לדעת **רבנן נמי**, המחייבים את הבא על אמו בשוגג שתיים - משום אמו ומשום אשת אביו, **הכתיב "אמך היא"**, ולשם מה נאמר ייתור זה?

**אלא** על כרחך חכמים סבורים, כי **ההוא** ייתור זה של "אמך היא" וכן "אשת אביך היא" **מיבעי ליה לכדרש רב שישא בריה דרב אידי.**

להלן [נד א] נאמר, מנין שהבא על אמו שאינה אשת אביו, כגון שנתגרשה מאביו, שהוא חייב עליה סקילה, אמר רב שישא בריה דרב אידי אמר קרא "אמך היא", עשאה הכתוב לאמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו.

ואם כן **לרבי יהודה נמי**, אי אפשר לדרוש ממה שנאמר "אמך היא" שהוא חייב רק משום שם אחד, שכן **ההוא מיבעי ליה לכדרב שישא בריה דרב אידי**.

וכיוון שכך, חוזרת קושיית הגמרא, מנין למד רבי יהודה שהבא על אמו בשוגג חייב רק משום אמו ולא משום אשת אביו.

**אלא אמר רב אחא בריה דרב איקא: אמר קרא** "ערוות אמך היא, לא תגלה ערותה", משמע מלשון הכתוב, **משום ערוה אחת אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום שתי ערות**, ולכן סבר רבי יהודה שאם בא בשוגג על אמו חייב רק על איסור אחד.

ומיסתבר שהאיסור שהוא עובר עליו הוא ערוות אמו ולא ערוות אשת אביו, שכן קודם היא אמו ואחר כך אשת אביו.

ומקשה הגמרא על דרשת רב אחא בריה דרב איקא ממשנתנו:

**אלא מעתה**, אם נדרוש בכל מקום שנאמר "ערוותה", שהוא חייב משום ערוה אחת בלבד, אם כן גם במה שנאמר - **"ערוות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה"**, נדרוש **הכי נמי**, שהבא על כלתו עובר רק באיסור אחד, **משום ערוה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי ערות**.

**והתנן** שנינו במשנתנו: **הבא על כלתו חייב עליה משום כלתו ומשום אשת איש, בין בחיי בנו בין לאחר מיתת בנו**, הרי שהוא חייב בשתי שמות.

**ולא פליג רבי יהודה** אף על פי שברישא בדין בא על אמו נחלק רבי יהודה על חכמים ומחייב משום שם אחד.

מכאן שמקורו של רבי יהודה אינו ממה שנאמר "ערוותה", שאם כן היה לו לחלוק גם בדין כלתו שאף בה נאמר ערוותה ולחייב משום שם אחד.

**אלא**, על כרחך הסיבה לכך שנאמר בכלתו לשון ערוותה אינו כדי לחייבה משום ערוה אחת אלא **כיון דחד גופא הוא, אף על גב דתרי איסורי נינהו, כתיב "ערוותה"**.

**והכא נמי** באמו נאמר לשון "ערוותה" לא משום שהיא נידונית כשם אחד, אלא **כיון דחד גופא הוא, אף על גב דתרי איסורי נינהו כתיב ערוותה**.

וממילא נדחו דברי רב אחא בריה דרב איקא, ושוב חוזרת קושיית הגמרא מנין למד רבי יהודה שהבא על אמו חייב רק משום אמו ולא משום אשת אביו.

**אלא אמר רבא** : לעולם מקורו של רבי יהודה הוא ממה שנאמר [ויקרא יח ז] "ערות אמך לא אם אשת האב היא אמו ובין כשאינה עמו לעולם עובר עליה באיסור אשת אב, אף בעונש **משמע בין** תגלה, אמך היא" דמשמע שעל איסור אם בלבד הוא עובר ולא על איסור אשת אב, כפי שתירץ אביי מעיקרא.

ומה שהקשתה הגמרא מהפסוק שלאחר מכן שנאמר בו [שם יז ח] "ערות אשת אביך לא תגלה, ערות אביך היא" דמשמע שעובר רק על אשת אב ולא על איסור אם, ואם כן הפסוקים נראים כסותרים זה לזה? - מתרץ רבא שהפסוק אשת אביך היא נצרך לדרשה אחרת.

**קסבר רבי יהודה**, שהכתוב בפסוק שלפני כן "ערות אביך לא תגלה" - "ערות אביך" **זו אשת אביך**.

אבל מה שנאמר בהמשך "ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא" בא ללמד שאשת אביו אסורה לאחר מיתה. ולכן אי אפשר למעט מפסוק זה שאם אשת אביו היא גם אמו, עובר רק משום אשת אביו.

ומכיוון שמה שנאמר באחרי לאזהרה "ערות אביך לא תגלה" היינו אשת אביך, הוקשה לרבי יהודה לשם מה חזרה התורה ושנתה בפרשת קדושים בפסוקי העונשין "איש אשר ישכב את אשת אביו - ערות אביו גילה", הלא כבר נאמר שזו ערות אביו, ולכן **מייתי לה** למד רבי יהודה מייתור זה **בגזירה שוה** - וכך היא הדרשה :

מה באזהרה כשנאמר איסור אשת אב משמע שבין **אשת אביו שהיא אמו בין אשת אביו שאינה אמו**, חייב עליה סקילה, אף בעונש אין חילוק בין אשת אביו שהיא אמו לאינה אמו, בשניהם חייב סקילה.

אבל **אמו שאינה אשת אביו**, מניין שהיא אסורה לו?

**תלמוד לומר "ערות אמך לא תגלה, אמך היא"**, משמע שאסרה התורה בא על אמו בין היא אשת אביו ובין אינה אשת אביו.

ומתיבת "אמך היא" משמע שאם אמו היא גם אשת אביו, **משום אמו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אשת אביו**.

וזהו מקורו של רבי יהודה דאמר הבא על אמו שהיא אשת אביו עובר רק משום האם בלבד.

### **תניא כוותיה דרבא :**

בבא על אמו מצינו שנאמר אזהרה - "ערות אמך לא תגלה" [ויקרא יח ז]. אבל עונש לא נאמר בה.

ובבא על אשת אביו מצינו עונש ואזהרה : בפרשת אחרי [ויקרא יח ח] נאמר : "ערות אשת אביך לא תגלה אשת אביך היא". ובפרשת קדושים [שם כ יא] נאמר : "איש אשר ישכב את אשת אביו, ערות אביו גילה מות יומתו שניהם דמיהם בס".

ודרשה הברייתא את הפסוק המדבר בעונשו של הבא על אשת אביו :

**"איש", פרט לקטן - אם בא קטן על אשת אביו, פטור.**

**"אשר ישכב את אשת אביו", משמע בין אשת אביו שהיא אמו ובין אשת אביו שלא אמו, כל שהיא נשואה לאביו אם בא עליה חייב משום אשת אביו.**

אבל **אמו שאינה אשת אביו**, כגון שנתגרשה מאביו, **מניין** שהוא חייב עליה, שכן לא נאמר עונש בבא על אמו כי אם בבא על אשת אביו?

**תלמוד לומר :** ממה שנאמר בבא על אשת אביו פעמיים אותו הדבר - באזהרה נאמר [ויקרא יח ח] "ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא", ובעונש נאמר [ויקרא כ יא] **"ערות אביו גלה"**, דרשו חכמים שהפסוק הנאמר בעונש הוא **מופנה** אינו נדרש במקומו אלא הוא נאמר כדי **להקיש ולדון ממנו גזרה שוה** לחייב מיתה באמו בין אם היא אשת אביו ובין אינה אשת אביו. כפי שתפרש הברייתא בהמשך.

וממשיכה הברייתא לדרוש את הפסוק : **"מות יומתו שניהם" - בסקילה.**

**אתה אומר בסקילה, דבר זה מנין לך, או אינו אלא מיתתם באחת מכל מיתות האמורות בתורה ?**

אלא, **נאמר כאן** בבא על אשת אביו **"דמיהם בס"**, ונאמר **באוב וידעוני "דמיהם בס"**, מה להלן באוב וידעוני מיתתם בסקילה, שכן נאמר בהם מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בס, ודרשינן בהיקש כשם שמיתתם בסקילה **אף כאן** בא על אשת אביו, מיתתו בסקילה. <sup>63</sup> עונש שמענו לבא על אשת אביו, **אזהרה מניין**, היכן מצינו אזהרה לאשת אביו?

<sup>63</sup>. ולעיל [נג א] הוכיחה הגמרא שההיקש הוא מ"דמיהם בס" ולא מ"מות יומתו".

**תלמוד לומר: "ערות אביך וערות אמך לא תגלה, אמך היא לא תגלה ערותה".**

ומפרשת הברייתא: **"ערות אביך" זו אשת אביך**, - ומכך שהוזכרה אשת אביו סתם, משמע שבין אם היא אמו ובין אינה אמו חייב עליה.

**אתה אומר** שהפסוק ערות אביך לא תגלה הוא אזהרה לאשת אביך, או אינו אלא גילוי ערות אביך ממש?

ומבאר הברייתא: **נאמר כאן** באזהרה [ויקרא יח ז] **"ערות אביך לא תגלה"** ו**נאמר להלן** בעונש [שם כ יא] **"ערות אביו גלה"**, מה להלן באישות הכתוב מדבר, שכן נאמר בעונש "איש אשר ישכב אשת אשת אביו ערות אביו גילה", כשם שערות אביו האמורה בעונש היא ערות אישות, אף כאן בפסוקי האזהרה, כל מקום שנאמר ערות אביך - באישות הכתוב מדבר.

**ומשמע** אזהרה ועונש שנאמרה באשת אביו היא **בין אשת אביו שהיא אמו, בין אשת אביו שאינה אמו**, שנישאת לאביו לאחר שנולד, שכן נאמר בסתם ערות אשת אביך לא תגלה.

אבל **אמו שאינה אשת אביו**, כגון שנתגרשה אמו מאביו, מניין שהיא אסורה לו?

**תלמוד לומר: "ערות אמך לא תגלה"**, הרי שאמו אסורה לו בין אם היא עדיין אשת אביו ובין אם נתגרשה ממנו, שהרי לא חילק הכתוב ונקט "אמו" סתם.

ועדיין אין לי אלא באזהרה, - שעשה הכתוב אמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו.

אבל עונש מניין?

ומבאר הברייתא: **נאמר כאן** באזהרה [ויקרא יח ז] **"ערות אביך לא תגלה"**, ו**נאמר להלן** בעונש של אשת אביו, **"ערות אביו גלה"**, ופסוק זה מיותר שהרי כבר נאמר באזהרה שביאה על אשת אב היא גילוי ערות האב.

ולכן דרשו חכמים שפסוק זה בא להקיש את העונש לאזהרה בדין אחר.

**מה באזהרה** מצינו שעשה הכתוב השוותה התורה את **אמו שאינה אשת אביו כאמו שהיא אשת אביו**, שכן נאמר "ערות אמך לא תגלה", ודרשינן שכל שהיא אמך אסורה.

**אף בעונש, עשה הכתוב את אמו שאינה אשת אביו, כאמו שהיא אשת אביו, וחייב עליה סקילה.**

נמצא שעל איסור אמו מצינו אזהרה - "ערוֹת אִמֶךָ לֹא תִגְלֶה אִמֶךָ הִיא לֹא תִגְלֶה עִרוֹתֶיךָ". ועונש - מיתור "ערוֹת אִבִּי גִילָה" האמור באשת אביו.

חוזרת הברייתא לדקדק באזהרה שנאמרה באמו: "ערוֹת אִמֶךָ לֹא תִגְלֶה, אִמֶךָ הִיא לֹא תִגְלֶה עִרוֹתֶיךָ".

מיתור תיבת "אִמֶךָ הִיא" משמע, **משום אמו אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אשת אב.** ומכאן סייעתא לרבא שמתיבות "אִמֶךָ הִיא" ניתן למעט שהבא על אמו שהיא אשת אביו אינו עובר אלא משום אמו, אבל מתיבת "ערוֹת אִבִּיךָ הִיא" לא ניתן לדייק מאומה שכן מפסוק זה דרש רבי יהודה להלן שאשת אביו אסורה גם לאחר מיתה.

**ורבנן סברי, שהפסוק "ערוֹת אִבִּיךָ לֹא תִגְלֶה" היינו ביאת אביו ממש. 64**

64. שאם לא כן, לשם מה נאמר הפסוק ערוֹת אשת אבִיךָ לֹא תִגְלֶה הרי כבר דרשינן דין אשת אביו מערוֹת אִבִּיךָ לֹא תִגְלֶה? ועל כרחך שפסוק זה מדבר בגילוי ערוֹת אביו. אבל לדעת רבי יהודה לא קשה, שכן לדבריו נתבאר בהמשך הגמרא שהוא נזקק לפסוק ערוֹת אשת אבִיךָ לומר שאשת אב אסורה לאחר מיתה.

תמהה הגמרא: **האי מ"ואת זכר** לא תשכב משכבי אשה" **נפקא**, ולשם מה הוצרך הכתוב לאסור גם ביאת אביו?

ומתרצת הגמרא: **לחייב עליו שתיים**, אחת משום "ואת זכר", ואחת משום "ערוֹת אביו".

**וכדרב יהודה דאמר רב יהודה: נכרי** -] הגמרא מפרשת להלן שהכונה לישראל, ולישנא מעליא נקט. **הבא על אביו חייב שתיים.**

וכן **הבא על אחי אביו, חייב שתיים**, משום "ואת זכר", ומשום [ויקרא יח יד] "ערוֹת אחי אבִיךָ לֹא תִגְלֶה", דמשמע לרבי יהודה שהכוונה היא אחי אבִיךָ ממש.

**אמר רבא: מסתברא מילתא דרב יהודה**, שאם אירע כן **בישראל**, שבא על אביו או על אחי אביו, **בשוגג**, שחייב שתיים, ואף על פי שהוא חייב כרת אחת, מכל מקום **בקרובן חייב שתיים.**

**והאי דקאמר "נכרי", לישנא מעליא הוא.**

**דאי סלקא דעתך שמדובר בנכרי ממש, דינו של נכרי הבא על הזכר מאי ניהו - קטלא, וכי שייך לומר בתרי קטלי בשתי מיתות קטלת ליה?**

אשר על כן על כרחך מוכח שרבי יהודה דיבר בישראל הבא על אביו בשוגג, שהוא חייב שתי קרבנות.

**תניא נמי הכי: הבא על אביו, חייב שתיים.**

וכן הבא על אחי אביו חייב שתיים.

**איכא דאמרי**, ברייתא זו היא **דלא כרבי יהודה**, שכן לדבריו כונת הכתוב "ערוות אביך לא תגלה" היינו אשת האב, ואם כן הבא על אביו חייב רק אחד מצד "ואת זכר".

**ואיכא דאמרי**, **אפילו תימא** בריתא זו **כרבי יהודה**, שכן בפסוק ערוות אחי אביך לא תגלה מודה רבי יהודה שהכונה היא כפשוטו - ביאת אחי אביו נמצא שהבא על אחי אביו גם לרבי יהודה חייב שתיים. מדין ואת זכר, ומדין ערוות אחי אביך.

**ומייתי לה** רבי יהודה **בקל וחומר מאחי אביו, ומה אחי אביו דקורבה דאביו הוא, חייב שתיים**, הבא על **אביו לא כל שכן** שהוא חייב שתיים.

ומבאר הגמרא במה נחלקו שני האיכא דאמרי:

**קמיפלגי בפלוגתא דאביי ורבא:**

**מר סבר**, - המחייב גם לרבי יהודה בבא על אביו שתיים, סבר **שעונשין מן הדין**, ולמדים בקל וחומר אביו מאחי אביו.

**ומר סבר** - הסובר שלרבי יהודה בא על אביו חייב אחת סבר, **אין עונשין מן הדין** - ולכן דוקא אחי אבי אביו לוקה שתיים, אבל בא על אביו לא. ואם כן הבריתא שנאמר בה בא על אביו לוקה שתיים היא דלא כרבי יהודה.

חוזרת הגמרא לבאר את מחלוקת רבי יהודה ורבנן.

בברייתא נתבאר שלדעת רבי יהודה המקור לאזהרת הבא על אשת אביו הוא ממה שנאמר "ערוות אביך לא תגלה".

ומקשה הגמרא: **ורבנן**, הלומדים מ"ערוות אביך לא תגלה" אזהרה לבא על אביו, **אזהרה לאשת אביו מנא להו?**

מתרצת הגמרא: **נפקא להו מהפסוק** שלאחר מכן - **"ערוות אשת אביך לא תגלה"**.

**ורבי יהודה סבר, ההוא - פסוק זה מיבעי ליה לאזהרה לאשת אביו לאחר מיתה, שאף לאחר מיתת אביו הוא אסור באשתו.**

**ורבנן** מניין שאשת האב אסורה גם לאחר מיתתו?

**ההוא מסיפא דקרא נפקא, שנאמר "ערות אביך היא", משמע שלעולם היא אסורה מצד ערות אביו.**

**ורבי יהודה** לשם מה נאמר ערות אביך היא? **ההוא מיבעי ליה** ללמד שהבא על אשת אביו בעוד אביו חי חייב רק על שם אחד, - **משום אשת אב אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום אשת איש.**

ותמהה הגמרא: **האנן תנן במשנתנו הבא על אשת אב, חייב עליה משום אשת אב ומשום אשת איש, בין בחיי אביו בין לאחר מיתת אביו.**

**ולא פליג רבי יהודה, למרות שבדין אמו אשת אביו נחלק וסבר שחייב משום שם אחד, ומדוע בדין אשת אב לא נחלק שהוא חייב רק משום שם אחד של אשת ולא משום אשת איש?**

**אמר אביי:** אף על פי שלא נחלק רבי יהודה במשנה, מכל מקום **פליג בברייתא.**

ושוב מקשה הגמרא: **ורבנן, בשלמא אזהרה לאשת אביו לאחר מיתה דרשו מ"עירות אביך היא", אבל עונש דאשת אביו לאחר מיתה מנא להו?**

**ובשלמא רבי יהודה, מייתי לה בגזרה שוה** עונש מאזהרה, כשם שבאזהרה נאמר איסור אשת אביו גם לאחר מיתת אביו כך העונש נאמר על בין על קודם מיתה ובין לאחר מיתה, **אלא רבנן מנא להו?**

**אמרי לך רבנן, ההוא** אותו הפסוק שהוזכר בעונש [קדושים - כ יא] **"ערות אביו גלה", דמפיק לה רבי יהודה לגזירה שוה** לחייב את הבא על אמו במיתה, **מפקי ליה אינהו לומדים ממנו רבנן לעונש דאשת אביו לאחר מיתה.** ושוב מקשה הגמרא: **ורבנן, בשלמא עונש לבא על אמו כשהיא נשואה לאביו, ניתן ללמוד מדין אשת אביו, אבל עונש לאמו שאינה אשת אביו, מנא להו?**

**אמר רב שישא בריה דרב אידי: אמר קרא - "אמך היא", עשאה הכתוב לאמו שאינה אשת אביו, כאמו שהיא אשת אביו.**



65. למסקנת הגמרא סדר הדרשות לרבי יהודה הוא כדלהלן: באחרי [יח ז ח] נאמרו האזהרות - ערות אביך וערות אמך לא תגלה אמך היא לא תגלה ערותה. ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא. ובקדושים [כ י] נאמר העונש - ואיש אשר ישכב את אשת אביו ערות אביו גילה מות יומתו שניהם דמיהם בס. ערות אביך לא תגלה - משמע איסור אשת אביו בין אם היא אמו ובין אינה אמו. ערות אמך לא תגלה - מכאן שאמו אסורה עליו בין אם היא אשת אביו ובין אינה אשת אביו. אמך היא - מלמד על הנאמר קודם, שאם אמו היא גם את אביו אינו עובר אלא משום אמו. ערות אשת אביך לא תגלה - מכאן שאשת אביו אסורה לאחר מיתה. ערות אביך היא - מכאן שאם היתה אשת אביו נשואה לאביו אינו עובר משום אשת איש אלא משום אשת אב. איש אשר ישכב את אשת אביו - מכאן עונש לבא על אשת אביו בין אם היא אמו ובין אינה אמו. ערות אביו גילה - מיותר להיקש מה באזהרה חייב על אמו בין היא אשת אביו ובין אינה אשת אביו אף בעונש כן. [אלא שאינו חייב על אשת אביו מחמת המיעוט של אמך היא]. ולדעת חכמים הדרשות הן כדלהלן: ערות אביך לא תגלה - להוסיף איסור למשכב זכור. ערות אמך לא תגלה - אזהרה על אמו שאינה אשת אביו. אמך היא - עונש לאמו בין כשהיא אשת אביו ובין אינה אשת אביו. ערות אשת אביך לא תגלה - אזהרה לאשת אב בין היא אמו ובין אינה אמו. ערות אביך היא - לרבות שם אשת אב לאחר מיתה לאזהרה. איש אשר ישכב את אשת אביו - מכאן עונש לבא על אשת אביו בין היא אמו ובין אינה אמו. ערות אביו גילה - מכאן שהבא על אשת אביו לאחר מיתה אביו חייב מיתה.

נאמר במשנה: **הבא על כלתו** חייב משום כלתו ומשום אשת איש.

ומקשה הגמרא: **לחייב נמי משום אשת בנו**, שכן בפסוק נאמר [ויקרא יח טו]: ערות כלתך לא תגלה, אשת בנך היא לא תגלה ערותה. הרי שהוזכר לאו נפרד על שם כלתך ועל שם אשת בנך, ומדוע אינו חייב שתים?

**אמר אביי: פתח הכתוב "בכלתו" וסיים באשת בנו** "אשת בנך היא", מלשון "היא" משמע שבא הכתוב **לומר לך, זו היא כלתו** האמורה קודם, **זו היא אשת בנו**.

וכתבה התורה כן כדי לחייב את הבא על כלתו גם לאחר מיתת בנו.

## מתניתין:

עיקרי הדינים שלפנינו כבר נשנו לעיל [נג א], ומכל מקום חזר התנא ושנאם שנית, כדי לבאר מדוע בהמה שלא חטאה נהרגת. ואגב אורחא חזר ושנה גם דין "הבא על הזכר" כדי לא לשנות מלשונו בריש המשנה <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> עיין תוספות יום טוב, רש"ש, ויד רמ"ה. ובאופן אחר, מבאר היד רמה: ישנו חילוק בין הבא על הזכר לבא על הבהמה. שאילו הבא על הזכר, אין הנרבע מתחייב אם היה קטן שאין לו דעת. ואילו, הבא על הבהמה, הבהמה נסקלת אף על פי שאין לה דעת. ולכן הקדים התנא לומר "הבא על הזכר" כדי לחדד את קושייתו בהמשך דבריו, "אם אדם חטא בהמה מה חטאת?".

**הבא על הזכור** <sup>2</sup>, **ועל הבהמה** <sup>3</sup>, **והאשה המביאה את הבהמה** עליה, הן הבהמה הרובעת והן האשה הנרבעת, דינם **בסקילה**.

2. וכן המביא את הזכר עליו נסקל. אך התנא השתמש במקרה המובא בלשון הכתוב (ויקרא יח' כב') "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה, תועבה היא". תוספות. היד רמ"ה העיר: יתכן לומר שהתנא לא הזכיר את "המביא את הזכר עליו", כיון שלא בכל מקרה הוא נהרג. כגון אם אנס הרובע את הנרבע, אזי רק הרובע נהרג. אך הרובע, נהרג בכל מקרה, כיון ש"אין קישוי אלא לדעת", ואם כן לא נמצא מקרה שאדם רבע לאונסו. ומטעם זה, בכל המשנה הזכר רק חיוב הבועל, ולא חיוב הנבעלת. 3. וכן המביא את הבהמה עליו לרובעו, נסקל. אך כיון שדין זה לא נזכר בפירוש בפסוק, אלא נלמד מדרשא, (לקמן נד' ב'), לא הביאו התנא בפירוש. תוספות. וכן הבא על חיה ועוף, נסקל. מאירי. (אמנם, היראים (עמוד עריות ס"י ה') הסתפק האם חייבים על רביעת עוף, ולא העלה בידו לאסור בפירוש).

ומקור הדין יתבאר בגמרא.

שואלת המשנה: **אם אדם חטא בהמה מה חטאה?** הרי אין בה דעת, ומדוע נסקלת?  
**אלא, לפי שבאה לאדם תקלה על ידה, ונכשל בעוון על ידה, לפיכך אמר הכתוב**  
**תסקל 4.**

4. כדי שלא יכשל בה עוד איש אחר. תפארת ישראל. ובמורה הנבוכים להרמב"ם (חלק ג' פרק מ') כתב ביתר באור, "והיא הסבה בעצמה בהריגת בהמה נרבעת, מפני שיזהר בעל הבהמה בה וישמרה כשמרו אנשי ביתו שלא תעלם מעיניו".

**דבר אחר** [טעם נוסף, מדוע הבהמה נסקלת]: **שלא תהא בהמה עוברת בשוק, ויאמרו, זו היא שנסקל פלוני על ידה 5 6:**

5. וחס הקדוש ברוך הוא על כבוד החוטא. תפארת ישראל. ועיין עוד מדרש בראשית רבה (סוף פרשה טו'). 6. הגמרא להלן (נה' ב') מסתפקת האם כשבא על הבהמה בשוגג הורגים את הבהמה. ולא איפשיטה. יש שכתבו, שספק הגמרא תלוי בשני הטעמים הנ"ל, אם נהרגת כדי שלא יכשל בה אדם אחר, אף אם בא עליה בשוגג תהרג. אך, אם הטעם משום כבוד החוטא, אם בא עליה בשוגג לא תהרג. (עיין בהגהות בן המחבר על התפארת ישראל). יש שהעירו, לכאורה דברי משנתינו כדעת רבי שמעון הדורש טעמא דקרא. (עיין בבא מציעא קטו א'), ולפי דבריו, במקום שאין תקלה או קלון לא יסקלו את הבהמה. אך למאן דלא דריש טעמא דקרא, בכל מקרה יסקלו את הבהמה. (עיין מרגליות הים).

## גמרא:

להלן יבואר, מנין שהבא על הזכר ועל הבהמה נסקל.

**הבא על הזכר מנא לן?**

**דתנו רבנן** בבריתא [תורת כהנים קדשים פ"י]: נאמר בתורה [ויקרא כ' יג'] "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה תועבה עשו שניהם מות יומתו דמיהם בס".

דרשו חכמים: **"איש", פרט לקטן 7.**

7. הקשו הראשונים: מדוע צריך פסוק כדי לפטור קטן, והרי אינו בר עונשים? התוספות (קידושין יט' א' ד"ה איש) תרצו: היה מקום לחייב את הקטן מיתה משום קלון, כשם שהורגים את הבהמה. אע"פ

שאינה ברת חיובא. קא משמע לן קרא שאינו נהרג. הר"ן תרץ: הפסוק בא לומר, שאם קטן שאינו בן תשע שנים ויום אחד שכב עם גדול, אין ביאתו ביאה, והנשכב פטור מסקילה. יש שתרצו באופן אחר: הרי קיימא לן שאף מי שהגיע ליג' שנה אינו נקרא גדול עד שיביא ב' שערות. אך בעלמא, אף אם אנו רואים שאין לו ב' שערות, דנים אותו כגדול, דחזקה שהביא ב' שערות אלא שנשרו. אך כאן חידש לנו הפסוק שאין לסמוך על חזקה, ולא נעניש את הקטן עד שנראה בברור שיש לו ב' שערות. (עיין עוד במרגליות הים).

**"אשר ישכב את זכר", בין גדול בין קטן.** כלומר, מדלא כתיב "אשר ישכב את איש זכר", למדנו, שאין חילוק בנשכבים בין גדול לקטן. ואף אם שכב עם קטן שאינו בר חיובא, נסקל.

עוד למדנו, שאף במקום שהשוכב אינו בר חיובא, כגון שהיה קטן בן תשע שנים ויום אחד **8**, אם הנשכב היה גדול, נסקל. ואין צריך שיהיו שניהם בני חיובא **9**.

**8.** אך לא פחות מכך. כיון שקטן שאינו בן תשע שנים ויום אחד, אין ביאתו ביאה. (עיין נדה לבי ב'). **9.** רש"י.

**"משכבי אשה", מגיד לך הכתוב, ששני משכבות באשה.** כלומר: השוכב עם אחת מכל העריות הכתובות בתורה, חייב, בין בא עליה כדרכה, ובין בא עליה שלא כדרכה.

**אמר רבי ישמעאל, הרי זה בא ללמד ונמצא למד.**

כלומר, הפסוק "משכבי אשה" בא ללמדנו שיש שני משכבות באשה, אך לימוד זה אינו נצרך בפרשת משכב זכור, כיון שכל משכב זכור אינו כדרכו.

אלא נמצא למד לשאר העריות, שמתחייב עליהן אף אם בא עליהן שלא כדרכן **10**.

**10.** רש"י. ולפי דבריו, מהפסוק "משכבי אשה" לא נלמד שום דין הנוגע למשכב זכר. אך יעויין בתוספות (לקמן עג' א' ד"ה הרי זה) שפרשו: "הרי זה בא ללמד ונמצא למד", פירוש "ונמצא אף למד", דהא ללמד נמי אתא, שהרי למדנו מפסוק זה לחייב העראה בזכור. (כדלקמן נה' א' "המערה בזכור" משכבי אשה" כתיב ביה").

**"מות יומתו", בסקילה.**

מקשה הברייתא: מנין אתה אומר שדינו בסקילה? אולי אינו נידון אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה?

**נאמר כאן "דמיהם בס", ונאמר באוב וידעוני** [ויקרא כ' כז'] "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני מות יומתו באבן ירגמו אתם **דמיהם בס**", **מה להלן** כשנאמר "דמיהם בס" נהרגים **בסקילה**, אף **כאן** נהרגים **בסקילה**.

## דף נד - ב

מקשה הברייתא: **עונש שמענו, אזהרה מניין** 11 ?

11. שהרי קיימא לן, "לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר". (עיין לקמן נו' ב').

**תלמוד לומר** [ויקרא יח' כב']: **"ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא"**.

**למדנו אזהרה לשוכב, אזהרה** 12 **לנשכב מניין** 13 ?

12. אך עונש לנשכב כתיב בהדיא בקרא "תועבה עשו שניהם, מות יומתו": 13. רש"י בכריתות (ג' א' ד"ה דאמר רבי אבהו) הקשה: מדוע רק במשכב זכר הגמרא מחפשת אזהרה גם לנשכב, ואילו בשאר העריות לא מצאנו אזהרה כי אם לשוכב? ותוך: בשאר העריות, כיון שגם האשה הנשכבת נהנית ממעשה העבירה, קרינא בה "ונכרתו הנפשות העושות". כלומר, מעשה העבירה מתיחס בשוה לשוכב ולנשכבת. אך במשכב זכר, כיון שהנשכב אינו נהנה, צריך אזהרה נפרדת גם לנשכב.

**תלמוד לומר** [דברים כג' יח'] **"לא יהיה קדש** [מזומן למשכב זכור] **מבני ישראל"** 14 .

14. ואם תאמר, מנין ש"קדש" עוסק בנרבע, דלמא כונתו לרובע? רש"י תרץ: לומדים מ"תועבה" האמור במשכב זכר, "תועבה עשו שניהם", שאין חילוק בתועבת משכב זכר בין השוכב לנשכב. וכיון שבפסוק הבא נזכר "קדש היה בארץ, עשו ככל התועבות", למדנו ש"קדש" מתיחס לשוכב ולנשכב. היד רמ"ה תרץ: לומדים "קדש" דומיא ד"קדשה", מה קדשה בנשכבת, אף קדש בנרבע.

**ואומר**, [מלכים א' יד' כד']: **"וגם קדש היה בארץ, עשו ככל התועבות הגוים אשר הוריש" וגו'** 15 .

15. מהפסוק הנוסף למדנו ש"קדש" עוסק במשכב זכר. כיון שנאמר בו "תועבה", ואף במשכב זכר נאמר [ויקרא כ' יג'] "תועבה עשו שניהם". רש"י.

**דברי רבי ישמעאל.**

**רבי עקיבא אומר: אינו צריך פסוק נוסף לאזהרת הנרבע** 16 . **הרי הוא אומר** **"ואת זכר לא תשכב משכבי אשה", קרי ביה "לא תשכב"** 17 .

16. הר"ן הקשה, לדעת רבי עקיבא, מדוע נכתב "לא יהיה קדש", הרי אינו צריך פסוק זה לאזהרה על משכב זכר? ומבאר: לדעת רבי עקיבא הפסוק נדרש לאזהרת עבד ושפחה. [כדברי המתרגם שם: "לא תהי אתתא מבנת ישראל לגבר עבד ולא יסב גברא מבני ישראל אתתא אמאי"]. אך רבי ישמעאל סבר, שכל שכיבה שהיא חוץ לדרך, כגון שכיבת הזכור והבהמה, נקראת "קדש". ואף שכיבת עבד היא חוץ לדרך, שהרי הוקש לבהמה. 17. בפשטות, רבי עקיבא דרש את המילה "תשכב" בבנין התפעל. [או בבנין הופעל, או בבנין הפעיל. עיין מהרש"א ורש"ש]. והקשה היד רמ"ה: הרי דעת רבי עקיבא (לעיל ד' א') ש"יש אם למקרא", כלומר דורשים את הפסוק כפי הנקוד שבו הוא נקרא, והרי המילה "תשכב" נקראת בבנין פעל, וכיצד דרש אותה בבנין התפעל? ותוך: גם לפי ה"קרי", בבנין פעל, משמע אזהרה לשניהם,

לא תשכב עם זכר לבועלו, ולהבעל לו. ברם, לעצם קושייתו, כבר כתבו התוספות (שם ד"ה כולהו), שגם לדעת רבי עקיבא ש"יש אם למקרא", היכן שאין סתירה בין המסורת למקרא, אפשר לדרוש גם את המסורת. ולכן, גם בנידון דידן, אפשר לדרוש "תשכב" הן בבנין פעל, והן בבנין התפעל. ועיין עוד בחידושי הר"ן. ובמרגליות הים.

הגמרא ממשיכה לבאר את הדינים שנאמרו במשנה:

הבא על הבהמה מנא לן שדינו בסקילה 18 ?

18. הגמרא להלן תבאר מנין שאיש הבא על הבהמה, או המביא עליו את הבהמה בסקילה. אך באשה המביאה את הבהמה עליה, לא מיירי, שהרי עונשה ואזהרתה מפורשים להדיא בקרא. דכתיב "ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה", "והרגת את האשה ואת הבהמה, מות ימותו דמיהם בס". עיין יד רמ"ה.

**דתנו רבנן:** נאמר בתורה (ויקרא כ' טו) "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרגו".

דרשו חכמים: "איש" פרט לקטן השוכב עם בהמה.

"אשר יתן שכבתו בבהמה", בין בבהמה גדולה, ובין בבהמה קטנה.

"מות יומת", בסקילה.

מקשה הברייתא: מנין אתה אומר שדינה בסקילה? אולי אינו נידון אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה?

מתרצת הברייתא: נאמר כאן "ואת הבהמה תהרגו",

ונאמר להלן גבי מסית ומדיח [דברים יג' י' יא']: "כי הרג תהרגנו ידך תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה: וסקלתו באבנים ומת...". מה להלן כשנאמר לשון "הריגה", נידון בסקילה, אף כאן, שנאמר לשון "תהרגו", נידונים בסקילה.

למדנו עונש לשוכב עם בהמה, עונש לזכר הנשכב לפני בהמה מנלן?

תלמוד לומר, [שמות כב' יח']: "כל שוכב עם בהמה מות יומת".

ודרשינן: אם אינו ענין לשוכב, לאדם הבא על בהמה, שהרי כבר נאמר בו "איש אשר יתן את שכבתו בבהמה מות יומת", תניהו ענין ללמד עונש מיתה לנשכב, המביא בהמה עליו.

למדנו עונש בין לשוכב בין לנשכב, אזהרה מניין?

**תלמוד לומר, [ויקרא יח' כג'] : "ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה".**

**למדנו אזהרה לשוכב, לנשכב 19 מניין?**

19. אמנם, בשוכב, נאמרה אזהרה בהדיא, "ובכל בהמה לא תתן שכבתך", אבל נשכב בזכר לא כתיב. רש"י.

**תלמוד לומר "לא יהיה קדש" [מזומן למשכב זכור, ומשגל בהמה] מבני ישראל,**

ומנין ש"קדש" מוסב גם על הנרבע לבהמה?

הרי הוא אומר, "וגם קדש היה בארץ עשו ככל התועבות הגוים אשר הוריש" וגו', הרי נזכר לשון "תועבה" אצל "קדש",

ומאידך, נאמר בסיום פרשת העריות, ומוסב גם על משכב בהמה 20 [ויקרא יח' כז'] : "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ : ", נמצא שלשון "קדש" הנקרא "תועבה", מוסב גם על משכב בהמה.

20. רש"י למד מהפסוק "כי את כל התועבות", הנזכר בסיום פרשת העריות, שביאת בהמה נקראת תועבה. התוספות הקשו, אם כן, יתחייבו כל העריות בשני לאוים, אחד, מ"לא יהיה קדש", והשני, הלאו הנזכר בגופם? ולכן פרשו התוספות, דיליף מ"תועבה היא" הנזכר במשכב זכור, (ויקרא יח' כב'), ומיד לאחריו (שם כג') נאמר "ובכל בהמה לא תתן שכבתך", ודרשינן "ו" ד"ובכל בהמה", מוסיף על ענין ראשון, וכאילו נכתבה "תועבה" בשניהם.

**דברי רבי ישמעאל.**

**רבי עקיבא אומר אינו צריך פסוק נוסף לאזהרת הנרבע לבהמה.**

**הרי הוא אומר [ויקרא יח' כג'] : "ובכל בהמה לא תתן שכבתך", ודרשינן לשון "שכבתך" הן לשוכב, והן לנשכב, כאילו נאמר "לא תתן שכיבתך" 21.**

21. הסמ"ג (לאוין צה"י) הקשה, לדעת רבי עקיבא, שאפשר לדרוש מלשון "שכבתך" הן לשוכב, והן לנשכב, מדוע דרש כך רק גבי אזהרה, ואילו בעונש שנאמר "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת", לא דרש אלא לשוכב ולא לנשכב? בעל "כנסת הגדולה" בספרו חמרא וחיי, מתרץ : דבשלמא כשיש עונש מפורש, אזי כדי למצא אזהרה דרשינן "שכבתך" "שכיבתך". או "תשכב" "תישכב". אבל אם לא נאמר עונש כלל, לא דרשינן "שכבתך" "שכיבתך" כדי לחייבו מיתה.

להלן יובאו כמה חילוקי דינים הנובעים ממחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא :

**הבא על הזכור, ובהעלם אחד הביא עליו זכר. אמר רבי אבהו: לדברי רבי ישמעאל, חייב שתיים, כיון שנלמדו משני פסוקים נפרדים, חדא, מ"לא תשכב", וחדא "מלא יהיה קדש", לפיכך חייב חטאת על כל אחד מהם 22.**

22. התוספות הקשו, מהגמרא בכריתות (ב' ב'), העוסקת בבא על אחותו שהיא אחות אביו ואחות אמו, ומבואר שם, שאילולי היה פסוק מיוחד היה חייב רק חטאת אחת, אף על פי שהלאוים נלמדים מפסוקים נפרדים. ואם כן, מדוע כשבא על הזכר והביא זכר עליו חייב שתיים? ותרצו: שם, מעשה העבירה אחד הוא. ולכן, אילולי הפסוק, היה חייב רק חטאת אחת. אך כאן, יש שתי ביאות נפרדות, אחת כרובע, ואחת כנרבע, ולכן חייב שתיים. עוד כתבו, דסוגיינתנו כדעת רבי אלעזר הנזכר שם, הסובר שלאוים מחלקים, ואפילו שנעשה מעשה אחד בגוף אחד, חייב חטאת על כל לאו ולא.

ברם, **לדברי רבי עקיבא, אינו חייב אלא חטאת אחת.** כיון ש"לא תשכב", ו"לא תשכב" חדא היא. ומכיון שנדרש מפסוק אחד, חייב עליו רק חטאת אחת.

אופן נוסף: **הבא על הבהמה, ובהעלם אחד הביא בהמה עליו.**

**אמר רבי אבהו, לדברי רבי ישמעאל חייב שתיים.** כיון שהשוכב והנשכב נלמדו משני פסוקי נפרדים, חדא, מ"לא תתן שכבתך", וחדא מ"לא יהיה קדש", לפיכך חייב עליהם שתי חטאות.

אך **לדברי רבי עקיבא, אינו חייב אלא חטאת אחת.** כיון ש"שכבתך", ו"שכיבתך", חדא היא.

**אביי אמר, אפילו לדברי רבי ישמעאל נמי אינו חייב אלא אחת.** דכי כתיב "לא יהיה קדש", בזנות גברי כתיב. כלומר, במשכב זכור, אך במשכב בהמה לא שייך לשון "קדשות", וזנות 23.

23. הגמרא ביבמות (נט' ב'), דורשת ש"אין זנות לבהמה", מדכתיב "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב", ומוכח, שרק אתנן זונה נאסר, אך אתנן כלב אינו אסור. והטעם, משום שאין זנות לבהמה.

ומה שנאמר לעיל, דילפינן אזהרה לבהמה מ"לא יהיה קדש", אינו אלא לרווחא דמלתא 24. אבל עיקר האזהרה אינו משם.

24. רש"י. ועיין בספר חמרא וחי.

**אלא לרבי ישמעאל אזהרה לנשכב מנא ליה?**

**נפקא ליה מ"כל שוכב עם בהמה מות יומת",** [שמות כב' יח].

ודרשינן: **אם אינו ענין לשוכב,** לאדם הבא על בהמה, שהרי כבר נאמר בו "איש אשר יתן את שכבתו בבהמה מות יומת", **תניהו ענין ללמד עונש מיתה לנשכב,** המביא בהמה עליו.

ומדאפקיה רחמנא ל"נשכב" בלשון "שוכב", למדנו גם אזהרה ל"נשכב", שהוקש ל"שוכב". ומה "שוכב" ענש והזהיר, אף "נשכב" ענש והזהיר.

ולכן הסיק אביי, כיון שאף לדעת רבי ישמעאל למדנו אזהרה לשוכב ולנשכב מאותו פסוק, אינו חייב אלא חטאת אחת. <sup>25</sup>

<sup>25</sup> ולדעת רבי אבהו, הא דאפקיה לנשכב בלשון שוכב איצטריך לכדרשינן בפרק קמא (טו' א'), דהוא ובהמתו נהרגים על ידי עשרים ושלושה דיינים. תוספות.

אופן נוסף: **הנרבע לזכר ובהעלם אחד נרבע לבהמה. אמר רבי אבהו, לדברי רבי עקיבא, הדורש אזהרה לנשכב לבהמה מ"שכבתך" "שכיבתך", חייב שתיים.**

**חדא, מ"לא תשכב",** הנאמר בנשכב לאדם, כדלעיל. **וחדא, מ"לא תתן שכבתך"** האמור בנשכב לבהמה.

אך, **לדברי רבי ישמעאל** הדורש לעיל אזהרה לנשכב לזכר, ולנשכב לבהמה, מ"לא יהיה קדש, ואינו חייב אלא אחת, שהרי אידי ואידי "לא יהיה קדש" הוא [את שני הלאוים למדנו מאותו פסוק].

אך, **אביי אמר, אפילו לדברי רבי ישמעאל נמי חייב שתיים.**

שהרי לשיטת אביי, לדעת רבי ישמעאל לא דרשנו אזהרה לנשכב לבהמה מ"לא יהיה קדש", דההוא בזנות דגברי כתיב, כדלעיל,

אלא למדנו מדכתיב **"כל שוכב עם בהמה מות יומת"**, ודרשינן: **אם אינו ענין לשוכב, לאדם הבא על בהמה, שהרי כבר נאמר בו "איש אשר יתן את שכבתו בבהמה מות יומת"**, תניהו ענין ללמד עונש מיתה לנשכב, המביא בהמה עליו.

ומדאפקיה רחמנא ל"נשכב" בלשון **"שוכב"**, למדנו גם אזהרה ל"נשכב", שהוקש ל"שוכב". ומה **"שוכב" ענש והזהיר, אף "נשכב" ענש והזהיר.** כדלעיל.

ולכן, אם נרבע לזכר ולבהמה בהעלם אחד, חייב שתי חטאות.

**אבל הבא על הזכור, ובהעלם אחד הביא זכר עליו, והמשיך, ובא על הבהמה ובהעלם אחד הביא בהמה עליו, בין לר' אבהו בין לאביי: לרבי ישמעאל, חייב שלש. לרבי עקיבא, חייב שתיים.**

לדעת רבי אבהו, הדורש בא על הזכור מ"לא תשכב", הביא זכר עליו מ"לא יהיה קדש", בא על הבהמה מ"לא תתן שכבתך", חייב שלש חטאות על שלשת הלאוים הללו, אך על נרבע לבהמה הנלמד גם כן מ"לא יהיה קדש" אינו מתחייב.



ולאביי, הדורש בא על הזכור והביאו עליו משני פסוקים נפרדים, חדא, מ"ואת זכר לא תשכב", וחדא, מ"ולא יהיה קדש". ובא על הבהמה, מ"לא תתן שכבתך". חייב שלש חטאות על שלשת הלאוים הללו, אבל משום נרבע לבהמה לא מחייב. כיון שאף הוא נלמד מ"שכבתך" שכיבתך". 26 **תנו רבנן בברייתא: משכב זכור, לא עשו בו קטן כגדול.** כמו שיבואר להלן.

26. התוספות הקשו, מדוע לא יתחייב על כל לאו ולא, כמו הבא על חמש נשים נדות, או חמש שפחות חרופות, בהעלם אחד, המתחייב על כל אחת ואחת מהן, אף על פי שכולן אסורות באותו איסור? ומתוך, דהתם דרשינן מ"ואשה", לחייב על כל אשה ואשה, וכן מ"והיא שפחה", לחייב על כל שפחה ושפחה. אך במאירי כתב: כאן מדובר כשהביא עליו אותו הזכור שכבר בא הוא עליו, וכן בבהמה. אבל בא הוא על אחד, והביא על עצמו אחר, אף על פי ששוכב ונשכב משם אחד באו, הואיל וגופים מוחלקים הם חייב על כל אחת ואחת. ואפילו בא הוא על שניהם, שהכל שוכב, או שהכל נשכב. וכן אם בעל כמה נדות או כמה אחיות בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת כמו שיתבאר במקומו.

אך, הרובע **בהמה, עשו בה קטנה כגדולה.** כלומר, חייב בין אם רבע בהמה גדולה, ובין קטנה.

מבארת הגמרא: **מאי "לא עשו בו קטן כגדול"?**

**אמר רב: לא עשו ביאת פחות מבן תשע שנים, כביאת בן תשע שנים.**

כלומר, אם הנרבע היה קטן שאינו בן תשע, אינו חייב עליו, אפילו אם הרובע היה גדול.

**ושמואל אמר: לא עשו ביאת פחות מבן שלש שנים כביאת בן שלש שנים.**

**במאי קמיפלגי?**

**רב סבר,** כיון שאזהרת "נשכב" נלמדת מאזהרת "שוכב", כדעת רבי עקיבא לעיל, **כל** הדינים **דאיתיה בשוכב, איתיה בנשכב, וכל דליתיה בשוכב ליתיה בנשכב.**

וכיון שהשוכב צריך להיות בן תשע שנים ויום אחד, ובפחות מכך אין ביאתו ביאה, אף הנשכב צריך להיות בן תשע שנים ויום אחד.

**ושמואל סבר, "משכבי אשה" כתיב** במשכב זכור, ואשה ראויה לביאה מגיל שלש.

אכן, בברייתא **תניא כוותיה דרב: "הבא על הזכור בן תשע שנים ויום אחד"** 27,

27. רש"י מוכיח שהברייתא עוסקת בנשכב ולא בשוכב, שאם נאמר שהנדון הוא על השוכב, מדוע הזכירה רק משכב זכור, ולא שאר העריות?! וכן לשון "זכור" מתיחס לנשכב, ולשון "זכר" לשוכב.

## דף נה - א

וכן, **הבא על הבהמה, בין כדרכה בין שלא כדרכה, והאשה המביאה את הבהמה עליה בין כדרכה בין שלא כדרכה, חייב**."

ומוכת, שעל הנשכב להיות בן תשע שנים ויום אחד.

הגמרא מביאה דין נוסף הנלמד מברייתא זו:

**דרש רב נחמן בר רב חסדא: באשה, כלומר, הנרבעת לבהמה, חייבת על שני משכבות.** בין נרבעה כדרכה, ובין שלא כדרכה <sup>28</sup>.

<sup>28</sup>. רש"י, ועיין תוספות.

ובזכר הבא על הבהמה, חייב רק על **משכב אחד**. כלומר, רק אם בא עליה כדרכה.

**מתקיף לה רב פפא: אדרבה! הסברא נותנת לומר איפכא!**

**אשה, דאורחה היא, שדרכה להבעל כדרכה, מסתבר שרק אמשכב כדרכה מיחייב, אך אמידעם אחרינא** [משכב שלא כדרכה] **לא מחייב**. שהרי אין הנאתה מרובה כל כך.

ואילו **בהמה, דלאו אורחא היא להבעל, וכל המשכבות שוין לה, לחייב עלה על כל נקב ונקב!**

הגמרא מביאה מהבריתא דלעיל, ראייה שאין חילוק בין אישה לבהמה, ולא כדברי האמוראים לעיל:

**תניא דלא כתרווייהו** <sup>29</sup>, "הבא על זכר בן תשע שנים ויום אחד, וכן הבא על הבהמה, בין כדרכה, בין שלא כדרכה, והאשה המביאה את הבהמה עליה, בין כדרכה, בין שלא כדרכה, חייב".

<sup>29</sup>. כך גרסת המהרש"ל, ותלי במחלוקת רש"י ותוספות הנ"ל.

**אמר ליה רבינא לרבא: המערה** <sup>30</sup> **בזכור, ולא בא עליו ממש, מהו? האם חייב על ביאה זו?**

<sup>30</sup>. בגמרא ביבמות (נה' ב') נחלקו מהי העראה, יש אומרים, העראה זו נשיקת אבר על הנקב. ויש אומרים, זו הכנסת עטרה, והוא דבר מועט יתר על כן. ובכל מקרה קיימא לן בעריות "העראה כגמר ביאה".

ותמהינן : **המערה בזכור!!** הלא ודאי חייב, דהא **"משכבי אשה" כתיב ביה!** וכל מה שחייב באשה חייב בזכר.

**אלא** כך התספקו : **המערה בבהמה, מהו?**

**אמר ליה :** נאמר גבי אחות אביו ואחות אמו [ויקרא כ' יט'] "וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה כי את שארו הערה עונם ישאו", ומבואר, שמתחייב עליהן כבר בהעראה.

ברם, פסוק זה מיותר, כיון שדין העראה באחות אביו ואחות אמו, נלמד מהיקש לנדה, שנאמר בה [ויקרא כ' יח'] "את מקורה הערה".

ולכן, **אם אינו ענין להעראה דכתיבא גבי אחות אביו ואחות אמו, דלא צריכא, דהא איתקש להעראה דנדה, כנ"ל, תניהו ענין לחייב על העראה דבהמה.**

מקשה הגמרא : **מכדי, בהמה מחייבי מיתות בית דין היא,** ואחות אביו ואמו, מחייבי כריתות הן, אם כן, **למה לי דכתיב להעראה דידה** [לחייב העראה בבהמה] **גבי חייבי כריתות?**

**לכתביה גבי אחת מהעריות שהן חייבי מיתות בית דין, וליגמור** [ונלמד] **חייבי מיתות בית דין מחייבי מיתות בית דין?**

מתרצת הגמרא : **הואיל וכוליה קרא** האמור באחות אביו ואחות אמו מיותר, שהרי כבר נאמר [ויקרא יח', יב' יג'] "ערוות אחות אביך לא תגלה שאר אביך היא : ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך היא",

וכולו **לדרשא הוא דאתי,** כמבואר במסכת יבמות [נד ב], לכן **כתיבא נמי** חיוב העראה ללמוד ממנו לבהמה, שאף הוא **מילתא דדר שא.**

**בעא מיניה רב אחדבוי בר אמי מרב ששת :** זכר **המערה בעצמו, מהו?**

**אמר ליה :** **קבסתן** [ציערתני]! כלומר, שאלת דבר שאינו שייך במציאות.

**אמר רב אשי, מאי תיבעי לך? בקושי,** [אם האבר בקישוי], **לא משכחת לה,** שיוכל לכופו לעצמו. **כי משכחת לה, במשמש באבר מת.** ואם כן, **למאן דאמר משמש מת בעריות פטור** <sup>31</sup>, **הכא פטור.**

**ולמאן דאמר חייב, הכא מיחייב משום תרתי לאוים.**

**מיחייב אשוכב, ומיחייב אנשכב.** שהרי שניהם שייכים בו.

**בעו מיניה** [נשאלה שאלה] **מרב ששת: עובד כוכבים הבא על הבהמה, מהו?**

האם יסקלו את הבהמה **32** ?

**32.** אמנם, הגוי עצמו נהרג, שהרי בני נח הוזהרו על העריות, כדלקמן (נו' א'). אך הספק הוא על הבהמה, שאין בה דעת. ועיין לקמן קה' ב', בבלעם שעשה מעשה אישות באתונו, ואמר לו המלאך "אולי נטתה מפני, כי אתה גם אתך הרגתי ואותה החייתי".

וצדדי הספק: במשנה נזכרו שני טעמים מדוע הבהמה נסקלת, א' משום תקלה, וב' משום קלון.

ומספקא לן, האם **תקלה וקלון בעינן, והכא, אמנם תקלה איכא**, שהרי בני נח הוזהרו על העריות, אך **קלון ליכא**. דרכם בכך, ואינם מתביישים. ואף אם יתביישו, לא חס הקב"ה על כבודם. ובמקרה שיש תקלה בלא קלון, אין הבהמה נסקלת.

**או דילמא, גם בשביל תקלה בלבד יש לסקול את הבהמה, אף על פי שאין קלון.**

**אמר רב ששת, תניתוה** [שנינו בענין זה] **33** : **"מה אילנות של אשרה, שאין אוכלין ואין שותין ואין מריחין, אמרה תורה השחת שרוף וכלה, הואיל ובא לאדם תקלה על ידן.**

**33.** ראה בסיפרא (קדושים פרשה י') "והרגת את האשה ואת הבהמה, אם אדם חטא, מה חטאה בהמה? אלא לפי שבא לאדם תקלה על ידיה לפיכך אמר הכתוב תסקל. קל וחומר, ומה אם בהמה שאינה יודעת להבחין בין טוב לרע על שבאת תקלה על ידה לאדם אמר הכתוב תסקל אדם שגורם לחבירו להטותו מדרך החיים לדרך המות על אחת כמה וכמה שיעבירו המקום מן העולם: כיוצא בו אתה אומר "אבד תאבדון את כל המקומות: ונתצתם את מזבחותיו: ", והרי דברים קל וחומר, ומה אם המקומות והאילן שאינן לא רואין ולא שומעין ולא מדברי ע"י שבאה לאדם תקלה על ידיהן אומר הכתוב השחת שרוף וכלה והעבר מן העולם אדם שהוא גורם לחברו להטותו מדרך חיים לדרך המות עאכ"ו שיעבירו המקום מן העולם. "

ואף על פי שאין באשרה קלון, שהרי דרכם של הגויים להשתחוות לאשרה.

אדם, **המתעה את חבירו מדרכי חיים לדרכי מיתה על אחת כמה וכמה**".

מקשה הגמרא: **אלא מעתה, עובד כוכבים המשתחוה לבהמתו, תיתסר, הבהמה תאסר בהנאה לישראל, ומקטלא, ותהרג?**

ואף כאן יש תקלה, שהרי בני נח הוזהרו על עבודת כוכבים, ונהרגים על עבירה זו.

ואם תאמר, מנין כה פשוט לך שגוי המשתחוה לבהמה לא תהרג? שמא אכן תהרג משום שבאה תקלה על ידה? אין לומר כך, כיון שישראל המשתחוה לבהמה לא אסרה, ואין חיוב להורגה <sup>34</sup>, **מי איכא מידי דלישראל לא אסר ולעובד כוכבים אסר!?** [וכי יש דברים האסורים לגוי, ולישראל מותרים?!], אלא ודאי, אף גוי המשתחוה לבהמה לא אסרה.

<sup>34</sup>. הגמרא בתמורה (כט' ב') מוכיחה שבעלי חיים אינם נאסרים על ידי עבודת כוכבים, מכך שהוצרך הכתוב לאסור "נעבד" [כלומר, בעל חי שעבדו לו עבודה זרה] לקרבן. ומשמע, שלהדיוט, שרי.

מקשה הגמרא: שמא אף **ישראל גופיה**, המשתחוה לבהמה **ליתסר**, הבהמה תאסר ותתחייב מיתה, **מידי דהוה ארביעה**, כשם שנאסרת ונהרגת ברביעה?

**אמר אביי: זה [רובע בהמה] קלונו מרובה. וזה [עבודת כוכבים] קלונו מועט.**

ולעולם, אין הורגים את הבהמה אלא במקום שיש תקלה וקלון, ברם, אביי סבר שיש קלון אף ברביעת עובד כוכבים ומזלות <sup>35</sup>.

<sup>35</sup>. רש"י. ועיין בתוספות.

אך בעבודת כוכבים, אינה נהרגת, כיון שאין בה קלון.

מקשה הגמרא: **והרי מצינו באילנות של אשרה, דאין קלונו מרובה**, ובכל זאת **אמרה תורה השחת שרוף וכלה**, ומדוע בהמה שנעבדה בה עבודה זרה לא תתחייב מיתה?

מתרצת הגמרא: **בבעלי חיים קאמרינן! דחס רחמנא עליהו** <sup>36</sup>. ולכן, אין נהרגים אלא במקום שיש תקלה וקלון.

<sup>36</sup>. גירסת רש"י "דהא חס רחמנא עליהו". כלומר, מצינו שריחם עליהם הקב"ה שלא להורגם אלא בבית דין של עשרים ושלושה, ועל ידי העדאת עדים. ולכן, לא יהרגו אלא במקום שיש תקלה וקלון. משא"כ עצי אשרה, שאפשר לשורפם בלא בי"ד, ישרפו אף בלא קלון.

אך עצי אשרה, לא חס עליהם, וישרפו גם בלא קלון.

**רבא אמר: אמרה תורה בהמה הנהנית מעבירה תיהרג.**

ולכן, בהמה הנרבעת, בין לישראל ובין לגוי, תהרג. אך הנעבדת לעבודה זרה, שלא נהנתה מהעבירה, לא תהרג.

מקשה הגמרא: **והרי אילנות של אשרה, דאין נהנין מעבירה**, ובכל זאת **אמרה תורה השחת שרוף וכלה?**

מתרצת הגמרא: **בבעלי חיים קאמרינן! דחס רחמנא עלייהו.** ולכן, אין נהרגים אלא אם נהנו מהעבירה.

אך עצי אשרה, לא חס עליהם, וישרפו גם בלא הנאה.

הגמרא להלן תוכיח, שגם במקום שיש תקלה בלא קלון, הבהמה נהרגת.

**תא שמע, שנינו בסיפא דמשנתנו: "דבר אחר, שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה".**

והנה, טעם זה, כולל בתוכו גם תקלה וגם קלון. "ויאמרו" זהו קלון. ו"שנסקל", היינו תקלה, שנהרג אדם על ידה.

## דף נה - ב

מדייקת הגמרא: **מאי לאו, מדסיפא תקלה וקלון, רישא תקלה בלא קלון.**

כלומר, כיון שבסיפא הוזכר טעם הכולל בתוכו תקלה וקלון, אם כן, הטעם שהוזכר ברישא "לפי שבאה לאדם תקלה על ידה", מיותר, ובודאי בא ללמדנו, שאף במקום שיש תקלה בלא קלון חייבת מיתה.

**והיכי דמי? באיזה מקרה יש תקלה בלא קלון?**

כגון, **עובד כוכבים, הבא על הבהמה!** ומוכח שאף במקרה זה יהרגו את הבהמה.

דוחה הגמרא: **לא** מסתבר להעמיד את הרישא בעובד כוכבים הבא על הבהמה, ואת הסיפא בישראל.

אלא, אמנם הסיפא עוסקת במקרה שיש **תקלה וקלון**, אך הרישא, שנאמר בה "תקלה" לא באה להשמיענו שחייבת מיתה אף בלא קלון, אלא **הא קא משמע לן, דאפילו קלון בלא תקלה, נמי מיחייבי.**

**והיכי דמי? באיזה מקרה יש קלון בלא תקלה? כגון: ישראל הבא על הבהמה בשוגג, הסבור מותר** <sup>37</sup> **לבא על הבהמה, שאינו נהרג, אך יש בו קלון.**

<sup>37</sup>. רש"י, ועיין מרגליות הים.

וכמו דבעי [שהסתפק] רב המנונא.

**דבעי רב המנונא, ישראל הבא על הבהמה בשוגג, מהו? האם הורגים את הבהמה?**

וצדדי הספק: האם **תקלה וקלון בעינן, והכא קלון איכא, תקלה ליכא**, כדלעיל.

**או דילמא, קלון כשלעצמו מחייב מיתה, אף על פי שאין תקלה?**

**אמר רב יוסף: תא שמע, בא ושמע ראייה לספיקו של רב המנונא: "אשה בת שלש שנים ויום אחד, קים להו לרבנן שאין בתוליה חוזרים, ומאז היא ראויה לביאה.**

ולכן, אם רצה אביה **38** לקדשה בביאה, **מתקדשת בביאה.**

**38.** דוקא אביה יכול לקדשה בקידושין גמורים, כיון שהתורה זיכתה לו את קידושיה, דכתיב "את ביתי נתתי לאיש הזה". אבל היא עצמה, או אמה ואחיה שקידשוה אם היתה יתומה, אינם יכולים לקדשה אלא מדרבנן, ואינה צריכה גט מקידושין אלו, וסגי במיאון בעלמא. רש"י.

**ואם נישאת, ומת בעלה בלא בנים, והרי היא זקוקה ליבום, ובא עליה יבם, קנאה בביאה זו.** ואם רצה לגרשה, צריך לתת לה גט **39**.

**39.** אשה שמת בעלה בלא בנים זקוקה להתיבם. ואם לא ירצה היבם ליבמה, תצא בחליצה. ואם בא עליה היבם, שוב אינה יכולה לחלוץ, אלא הרי היא כאשתו לכל דבר, וזקוקה לגט. ואם היתה פחותה מגיל שלש שנים, אין היבם יכול לקנותה בביאה, אלא או ימתין עד שתהא בת שלש ויבעל, או על שתהא בת שנים עשרה, ויחלוץ. רש"י.

וכן, אם קיבל אביה קידושין בשבילה, **חייבין עליה משום אשת איש.** **40** ואם בא עליה בימי נידותה, **מטמאה את בועלה לטמא משכב תחתון כעליון.** **41**

**40.** אבל אם היתה פחותה מבת שלש, אף על פי שהרי היא כאשת איש, מכל מקום אם באו עליה אין חייבים סקילה, כיון שאין שם ביאה על ביאה זו. רש"י. ועיין תוספות שפרש את כל הסוגיא בקידושי ביאה. **41.** תינוקת בת יום אחד, שפרסה נדה, מטמאה אדם טהרות וכלים במגע ובמדרס. אך אם בא עליה אינו טמא שבעה כדין הבועל נדה, אלא הרי הוא כנוגע בעלמא. עד שתהא בת שלש שנים ויום אחד. ואם היתה בת שלש ובא עליה, מטמא את משכבו התחתון, אפילו לא נגע בו, כעליונו של זב. דהיינו, משכב בועל נדה אינו חמור כמשכב הנדה, שמשכב הנדה נעשה אב הטומאה לטמא אדם וכלים, אך משכב בועל נדה, אינו אלא כבגדו של הזב, שהוא ראשון לטומאה, ואינו מטמא אדם וכלים אלא אוכלים בלבד. רש"י.

ואם **ניסת** על ידי אביה **לכהן**, הרי היא כאשתו לכל דבר, **ואוכלת בתרומה** **42**.

**42.** אך לפני שמלאו לה שלש שנים, כיון שאין ביאתה ביאה, אינה אלא כארוסה, ואינה אוכלת בתרומה.

ואם **בא עליה אחד מן הפסולים**, כגון עובד כוכבים, חלל, נתין, או ממזר, **פסלה מן הכהונה** **43**.

43. עיין יבמות (סחי א'), וקידושין (סטי ב') כיצד דרשו דין זה.

**ואם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה מומתין על ידה, והיא, שאינה בת עונשים, פטורה."**

מדייקת הגמרא: משמע בברייתא, שאם בא עליה **אחד מכל העריות, ואפילו בהמה,** מתחייב מיתה.

**והא הכא, דקלון איכא, אך תקלה ליכא,** שהרי אין בה דעת, והרי היא בכלל שוגג, ובכל זאת **קתני "מומתין על ידה"**. מוכח, שגם במקום שיש קלון בלא תקלה, הבהמה נהרגת.

דוחה הגמרא: משם אין להביא ראייה, **כיון דמזידה היא** 44, **תקלה נמי איכא,**

44. לכאורה קשה, הא אמרינן "פיתוי קטנה אונס הוא", ומדוע כאן נחשבת כמזידה? ועיין חידושי חתם סופר שדן בזה באריכות.

ואף על פי שהקטנה אינה נהרגת, משום ש**רחמנא הוא דחס עלה,**

מכל מקום, רק **עלה זידה חס,** אך על הבהמה הרובעת **לא חס.**

אך במקום שאין תקלה כלל, שמא אף הבהמה לא תהרג.

**אמר רבא: תא שמע,** בא ושמע ראייה לספיקו של רב המנונא: **"אדם בן תשע שנים ויום אחד,** שביאתו ביאה, **הבא על יבמתו, קנאה** בביאה זו.

והרי היא כאשתו לכל דבר, ואינו יכול לגרשה אלא על ידי גט. אך כיון שאין לו דעת לכתוב גט **אינו נותן גט עד שיגדיל.**

ואם בא על הנדה, **מטמא כבועל נדה, לטמא משכב תחתון כעליון.** ולא רק כנוגע בעלמא, הטמא טומאת ערב.

ואם היה אחד מן הפסולים, ובא על אשה, **פוסל** אותה בביאה זו.

ומכל מקום, אם היה כהן, ובא על אשה לשם קידושין, **אינו מאכילה** בתרומה. כיון שאין קנינו קנין עד שיגדל. ואינה נקראת "קנין כספו".

ואם רבע בהמה, **פוסל את הבהמה מעל גבי המזבח.** כדן בהמה הנרבעת 45.

45. וכגון שלא היה שם כי אם עד אחד. או על פי הבעלים. שאז הבהמה מותרת להדיוט, ואסורה רק למזבח.



ואם היו שני עדים שנרבעה, נסקלת על ידו.

**ואם בא על אחת מכל העריות האמורות בתורה, מומתים על ידו".**

מבואר בברייתא, שאם רבע בהמה, הבהמה נסקלת על ידו.

מדייקת הגמרא: **והא הכא, דקלון איכא, אך תקלה ליכא**, שהרי אין לו דעת, והרי הוא בכלל שוגג, ובכל זאת **קתני "נסקלת על ידו"**. מוכח, שגם במקום שיש קלון בלא תקלה, הבהמה נהרגת.

דוחה הגמרא: משם אין להביא ראיה, **כיון דמזיד הוא, תקלה נמי איכא**,

**ואף על פי שהוא אינו נהרג, משום שרשמנא הוא דחס עלויה**,

מכל מקום, רק **עלה דידיה חס**, אך על הבהמה הנרבעת לא חס.

אך במקום שאין תקלה כלל, שמא אף הבהמה לא תהרג.

ראיה נוספת: **תא שמע**, שנינו בסיפא דמשנתנו: **"דבר אחר, שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה"**.

והנה, טעם זה, כולל בתוכו גם תקלה וגם קלון. "ויאמרו" זהו קלון. ו"שנסקל", היינו תקלה, שנהרג אדם על ידה.

מדייקת הגמרא: **מאי לאו**, האם לא מסתבר להעמיד את כל המשנה בישראל, ולדייק, **מדסיפא תקלה וקלון, רישא קלון בלא תקלה**, [כדחייית הגמרא לעיל].

**והיכי דמי? באיזה מקרה יש קלון בלא תקלה?**

כגון: **ישראל הבא על הבהמה בשוגג**, הסבור מותר לבא על הבהמה, שאינו נהרג, אך יש בו קלון.

דוחה הגמרא: **לא!** אין להביא מכאן ראיה לפשוט את ספיקו של רב המנונא.

כיון שאפשר גם לדייק איפכא: **מדסיפא תקלה וקלון, רישא תקלה בלא קלון**.

**והיכי דמי? עובד כוכבים הבא על הבהמה, וכדבעו מיניה מרב ששת** [כדברי הגמרא לעיל, כשרצתה לפשוט את ספיקו של רב ששת].

וכיון שאין ראיה מהמשנה לכאן או לכאן, אי אפשר לפשוט את ספיקותיהם של רב ששת או רב המנונא.:

## מתניתין:

לעיל [נג' א'], שנינו בין הנסקלים, את המגדף. המשנה שלפנינו תבאר באיזה אופן המגדף חייב, וכיצד דנים אותו.

**המגדף, אינו חייב סקילה, עד שיפרש השם.** עד שיוציא מפיו את השם **46** ו"יברך" [כינוי במקום יקלל]. ובאופן שיבואר בגמרא.

**46.** הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים פרק ב' הלכה ז') כתב: "אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות, שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד. ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים. שנאמר "ונוקב שם ה'", על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים באזהרה. ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א. ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל". ועיין שם בדברי הכסף משנה שהביא דעות נוספות בזה.

ברם, אם שמע את השם יוצא מפי אחר ו"ברכו", פטור.

## דף נו - א

כיצד דנים את המגדף?

**אמר רבי יהושע בן קרחה:   בכל יום**, כלומר, כל זמן שנושאים ונותנים עם העדים בענין המגדף, **דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי.**

כלומר, העדים אינם מזכירים את דברי הגידוף שאמר המגדף, אלא דרך כינוי. ומעידים עליו שאמר "יכה יוסי את יוסי" **47**. ועל פי עדות זו היו הדיינים דנים את המגדף, כאילו שמעו מפי העדים את הגידוף עצמו.

**47.** "יוסי", הוא כינוי לשם ה', ובחרו בכינוי זה מפני שיש בו ארבע אותיות כשם ה', וכן הוא בגמטריא "א-להים". רש"י. וביד רמ"ה הביא גירסא "יכה יוסה את יוסה", ונקט "יוסה" מפני שיש בו רוב אותיות שם הויה. (ועיין בפרדס להרמ"ק שער פרטי השמות פרק ג', ששלשת אותיות אלו הן עיקר השם ב"ה).

אך, כשנגמר הדין, והסכימו הדיינים לחייבו, **לא הורגין** על פי העדות שהעידו **בכינוי**, שמא באמת לא קילל את ה' אלא בכינוי, **אלא מוציאין כל אדם לחוץ**, כדי שלא תשמע "ברכת" ה' לרבים, **ושואלין את הגדול שביניהן**, במעמד חבריו, **ואומר לו: אמור מה ששמעת בפירוש!**

**והוא אומר**, מה ששמע עם הזכרת ה'.

**והדיינין**, כששומעים את "ברכת" ה', **עומדין על רגליהן וקורעין** את בגדיהם, **ולא מאחיין** את הקרע לעולם.

והטעם יבואר בגמרא [לקמן ס' א'].

והעד **השני**, אינו חוזר על דברי הראשון, אלא רק **אומר**, "**אף אני שמעתי כמוהו**", וכן אם היו בעדות זו עדים רבים, **השלישי, אומר "אף אני שמעתי כמוהו"**. וכן הלאה **48**. ועל פי עדות זו הורגים את המגדף. **49** :

**48**. צריך באור, מדוע הוסיף התנא ואמר "ואף השלישי אומר כמוהו"? הגמרא לקמן (ס' א') מתרצת, דקא משמע לן כדעת רבי עקיבא שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה. המרגליות הים מבאר, שהתחדש במשנה שאף על פי שהשלישי כבר אינו תוך כדי דיבור לראשון, בכל זאת אינו צריך לחזור ולומר את כל העדות, אלא יסתפק באמירת "אף אני כמוהו", ומצטרף לקודמים לבטל עדותן. **49**. לא הכשירו להעיד כך לכתחילה אלא בעדות זו, לפי שגנאי הוא לחזור ולהזכיר "ברכת" השם. ומכל מקום, בדיעבד, אף בשאר עדויות אם עשו כך עדותן כשרה. כללי המאירי.

## **גמרא:**

במשנה נתבאר, שהמגדף המפרש את השם ו"מברכו", חייב סקילה.

ובברייתא **תנא**, שאינו חייב **עד ש"יברך" שם בשם**.

כלומר, עד שיאמר "יקלל שם פלוני את שם פלוני" **50**.

**50**. כתב המאירי: "יש שפירשו שם המיוחד בשם המיוחד. רצונו לומר, יו"ד ה"א וא"ו ה"א בשם יו"ד ה"א וא"ו ה"א גם כן. והוא שאמר יוסי את יוסי. אבל אם בירך שם המיוחד בכנוי, פטור מסקילה. אלא שלוקה. וראיה להם ממה שאמרו למטה, "כגר כאזרח הוא דבעינן שם בשם אבל גוי סגי בכנוי", אלמא בישראל מיהא דוקא שם המיוחד בשם המיוחד. ויש מפרשים, שכל שקלל את השם המיוחד לשם מן השמות שאין נמחקין גם כן נסקל וכן כתבוה גדולי המחברים (הרמב"ם הלכות עכו"ם פרק ב' הלכה ז'). והרי הכנויים בכללם: ". ועיין עוד ברש"ש.

מבארת הגמרא: **מנהני מילי**, מנין למדנו שאינו חייב כי אם כש"יברך" שם בשם?

**אמר שמואל: דאמר קרא** [ויקרא כד' טז'], "**ונקב שם** ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח **בנקבו שם יומת**",

דרשו חכמים, מכפילות הלשון "נוקב שם", ו"בנקבו שם", שאינו חייב עד שיקלל שם בשם.

הגמרא להלן תבאר, מנין ש"נוקב" האמור בפסוק הנ"ל, המתחייב מיתה, פירושו מקלל.

שואלת הגמרא: **ממאי דהאי "נוקב", לישנא ד"ברוכי" הוא?**

**דכתיב** [במדבר כג' ח'] בדברי בלעם: **"מה אקב לא קבה אל"**. הזכיר "קבה" בלשון קללה.

**ואזהרתיה מהכא**, [שמות כב' כז'] **"אלהים לא תקלל"**.

שואלת הגמרא: **ואימא**, אולי "נוקב" פירושו **מיברז** [לחתוך ולנקב שם שם ה' הכתוב על קלף] **הוא**,

כמו שנמצא בנביא השרש "נקב" כיצירת חור, **דכתיב** [מלכים ב' יב' י'], **"ויקב חור בדלתו"**,

**ואזהרתיה מהכא** [דברים יב' ג', ד'], **"ואבדתם את שמם מן המקום ההוא: לא תעשון כן לה' אלהיכם"**, ומכאן אזהרה למנקב קלף ובו שם ה'! <sup>51</sup> דוחה הגמרא: אין לפרש שאזהרת הנוקב מ"ואבדתם את שמם, לא תעשון כן" וכו',

<sup>51</sup> יש שהקשו, באיזה אופן יתחייב על מחיקת שם, הרי ברגע שמחק אות אחת, כבר אין כאן שם, וכשמחק את השאר לא עשה כלום? ועיין שו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' קס"ח), שהעמיד באופן שחתך ושפסף את הקלף מצידו השני, עד שנמחק כל השם. יעוי"ש.

שהרי הוכחנו לעיל, שכדי לחייב את הנוקב **בעינא שיקלל שם בשם**,

ואילו, כאשר ניקב או קרע קלף שרשום עליו שם ה', **ליכא**. אין כאן "שם בשם".

שואלת הגמרא: **ואימא**, אולי נמצא אופן שינקב שם בשם, על ידי **דמנח שני שמות אהדדי** [ניח שתי פיסות קלף שרשום עליהן שם ה'], **ובזע** [יקרע, ינקב] **להו?**

מתרצת הגמרא: **ההוא**, אם יקרע בבת אחת שני שמות, אין זה "שם בשם", אלא **נוקב וחוזר ונוקב הוא**.

כלומר, יש כאן שתי עבירות נפרדות של קריעת שם ה', אך "שם בשם" פירושו, שעל ידי שם אחד יקוב את השם השני.

מקשה הגמרא: **ואימא**, אולי נמצא אופן שיקוב שם בשם, כגון **דחייק שם אפומא דסכינא** [חקק שם בחוד הסכין], **ובזע** [וקרע] **בה** שם אחר?

דוחה הגמרא: אף כאן, אין השם האחד קורע את השם השני, אלא **ההוא חורפא דסכינא הוא דקא בזע** [חוד הסכין הוא הקורע].

מקשה הגמרא: **אימא**, "נוקב" אין פירושו מקלל, אלא **פרושי שמייה הוא**, [מפרש את השם ומוציאו מפיו לבטלה] 52.

52. ואמנם, אונקלוס תרגם "ודי פרש שמא דיי אתקטלא יתקטל מרגם ירגמון ביה כל כנשתא כגיורא כיציבא בפרשותיה שמא יתקטל". ואין סוגייתנו כפירוש זה.

כמו שמצאנו בתורה, שהשרש "נקב" משמעותו הזכרת השם: **דכתיב** [במדבר א' יז'] **"ויקח משה ואהרן את האנשים האלה אשר נקבו בשמות"**,

**ואזהרתיה מהכא**, [דברים ו' יג'], **"את ה' אלהיך תירא"**, מכאן אזהרה שלא להוציא שם שמים לבטלה?

דוחה הגמרא: אפשר להוכיח ש"נוקב" המחוייב מיתה אינו המוציא שם שמים לבטלה, בשני אופנים: **חדא**, שהרי הוכחנו לעיל, שכדי לחייב את הנוקב **בעינא** שיקלל **שם בשם**,

ואילו, כאשר הזכיר שם שמים בפיו, **ליכא**. אין כאן "שם בשם".

**ועוד**, הפסוק שהובא לעיל, "את ה' אלקיך תירא" **הויא ליה אזהרת עשה**, כלומר, אין כאן אזהרה על דרך השלילה, "לא תוציא שם שמים לבטלה", אלא על דרך החיוב.

**ואזהרת עשה, לא שמה אזהרה**. כלומר, אין עונש מיתה על אזהרה שנאמרה בדרך זו. ואם כן, על כרחך ש"נוקב" שיש בו חיוב מיתה אינו המוציא שם שמים לבטלה.

**ואיבעית אימא**, ואם תרצה, הרי לך ראיה נוספת ש"נוקב" הוא מקלל, **דאמר קרא** בפרשת המקלל [ויקרא כד' יא'] **"ויקב בן האשה הישראלית את השם ויקלל"**, **למימרא**, כלומר, דיוק הלשון בפסוק מלמדנו, **ד"נוקב" קללה הוא**.

ואם תאמר, **דילמא**, שמא "נוקב" ו"מקלל" שני דברים נפרדים הם, וכונת הפסוק לומר שאינו חייב **עד דעבד תרוייהו**, כלומר, עד שיקוב, ויקלל?

**לא סלקא דעתך!** אל תעלה בדעתך לומר כך!

**דכתיב**, [שם יד'], **"הוצא את המקלל"**, **ולא כתיב "הוצא את הנוקב והמקלל"**, **שמע מינה חדא היא**.

הגמרא להלן דנה בגוי ש"ברך" את ה'.

**תנו רבנן** בברייתא: נאמר בתורה [ויקרא כד' טו'] "ואל בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו".

ולכאורה, סגי בכך שיאמר "איש כי יקלל": "מה תלמוד לומר "איש איש"?

ודרשינן מיתורה ד"איש", **לרבות את העובדי כוכבים, שמוזהרין על "ברכת" השם כישראל, ומכל מקום אינן נהרגין בסקילה, כמו ישראל שקילל, אלא בסייף.**

לפי, **שכל מיתה האמורה בבני נח אינה אלא בסייף.** 53

53. ולקמן (נז' ב') הובאה דעת תנא דבי מנשה, הסובר שכל מיתה האמורה בבן נח אינה אלא חנק. ועיין בתוספות שהקשו מתמר שדונה בשריפה? ותרצו, דהתם, מדינא לא היתה חייבת מיתה כלל, וכשהחמירו עליה להוציאה להורג כדין יבמה שזינתה, העמידוה במיתת בת כהן, שהיא בשריפה. לפי שהיתה בתו של שם. ובדברי התוספות עיין הגהות מהרש"ם.

שנאמר [בראשית ט' ו'] : "שופך דם האדם באדם, דמו ישפך". ולא נאמרה בהם שום מיתה אחרת.

מקשה הגמרא: **והא מהכא נפקא?! מהתם נפקא!** וכי דין זה נלמד מכאן, והלא למדנוהו ממקום אחר!

דכתיב [בראשית ב' טז'] "ויצו ה' אלקים על האדם", ודרשינן, [הובא להלן עמוד ב'], "ויצו", אלו הדינין. וכן הוא אומר "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו', "ה" זו **ברכת השם**, וכן הוא אומר "ונוקב שם ה' מות יומת".

**אמר ר' יצחק נפחא, דרשת "איש איש", לא נצרכא אלא לרבות ולחייב את הגוי, אם לא קילל בשם ממש, אלא השתמש בכינויין** 54.

54. כגון: "א-להים", "ש-די", "צבאות". רש"י.

ואליבא דרבי מאיר, המובא להלן.

**דתניא, "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" מה תלמוד לומר? והלא כבר נאמר "ונוקב שם ה' מות יומת"?**

אלא, לפי שנאמר "ונוקב שם מות יומת", יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד, מניין לרבות כל הכינויין? תלמוד לומר "איש כי יקלל אלהיו", ומכאן למדנו שחייב מכל מקום. דברי רבי מאיר.

**וחכמים אומרים, על שם המיוחד ענשו במיתה, ועל שאר הכינויין אינו אלא באזהרה.**

נמצא לדעת רבי מאיר, שהמקלל חייב אף על הכינוי, ודרשינן "איש איש" לחייב גם עובד כוכבים שקילל בכנוי.

**ופליגא דרבי מיישא.** כלומר, רב יצחק נפחא, האומר שגוי שקילל בכנוי חייב רק לדעת רבי מאיר, חולק על דברי רב מיישא שיובאו להלן.

**דאמר רבי מיישא, בן נח ש"בירך" את השם בכינויים, אפילו לדעת רבנן חייב מיתה.**

**מאי טעמא?**

**דאמר קרא** "ונקב שם ה' מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה **כגר כאזרח** בנקבו שם יומת", ודרשינן: רק **גר ואזרח הוא דבעינן "בנקבו שם"**, אבל **עובד כוכבים, חייב מיתה אפילו בכינוי.**

מקשה הגמרא: **ורבי מאיר, המחייב גם את הישראל שקילל בכנוי, האי "כגר כאזרח" מאי עביד ליה?**

מתרצת הגמרא: ללמדנו, שרק **גר ואזרח** נידונים **בסקילה, אבל עובד כוכבים בסיף.**

ואילולי נאמר "כגר כאזרח" **סלקא דעתך אמינא** לחייבו סקילה, **הואיל ואיתרבו איתרבו.** [כלומר, אף על פי שלא הוזכרה מיתת סקילה בבן נח, מכל מקום כיון שלענין "ברכת" ה' למדנו דין בן נח מישראל, נלמד לגמרי, אף לחייבו בסקילה].

**קא משמע לן,** שאינו חייב אלא סייף.

מקשה הגמרא: ולדעת **רבי יצחק נפחא אליבא דרבנן,** שפטר גוי שקילל בכינוי, **האי "כגר כאזרח" מאי עביד ליה?**

מתרצת הגמרא: לדעת רבי יצחק, דרשינן מ"כגר כאזרח" ללמדנו, שרק **גר ואזרח הוא דבעינן שיקלל "שם בשם", אבל עובד כוכבים לא בעינן "שם בשם".** ואף אם לא קילל שם בשם נהרג.

ועדיין קשה, לדעת רבי יצחק נפחא, הסובר שלדעת רבנן גוי שקילל בכינוי פטור, **"איש איש" למה לי?** הרי לשיטתם אפשר לחייב גוי שקילל בשם המיוחד מ"ה" זו ברכת השם, כדלעיל?

וצריך לומר, אכן לדעת רבנן לא דרשינן מידי מ"איש איש", כיון ש"דיברה תורה כלשון בני אדם", ואין כאן יתור לשון.

כיון שהוזכר דין גוי ה"מברך" את ה', הובאו יתר דיני בני נח:

**תנו רבנן: שבע מצות נצטוו בני נח** 55. ואלו הן:

55. בזהר (מדרש הנעלם פרשת נח, מאמר וירח ה' את ריח הניחוח) מובא: "מאין היה לו (לשם בן נח) תורה? אלא אדם הראשון ידע התורה, והניחה בקבלה לשת בנו, ואח"כ באה ליד חנוך, עד שבא לשם והיה מתעסק תמיד בה. אמר לו ר' יוסי, אם התורה היתה במדרשו של שם, למה הוצרך הקב"ה לצוות לבני נח אותן שבע מצות שנצטוו, שהרי בתורה נכתבו קודם לכן? אלא אמר רב יצחק, בשעה שהמבול בא לעולם, ונכנסו לתיבה, מרוב צערם נשתכחה משם, עד שבא הקב"ה, וחיידש להם אותם שבע מצות. אמר רבי יוסי, חס ושלוש לא נשתכחה התורה ממנו, אלא אמר הקב"ה, אם אומר להם שישמרו כל תורתך, יפרקו כל העול מהם, כאחרים שאמרו ודעת דרכיך לא חפצנו. אלא אתן להם דברים מועטים, וישמרו אותם".

א. **דינין**. להושיב דיינים בכל פלך ופלך, ולדון בשש המצות האחרות, ולהזהיר את העם 56.

56. רמב"ם (פרק ט' מהלכות מלכים ה' יד'). והנה, דעת הרמב"ן (וישלח ל' יג'), "ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושה ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נז') אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט:).". נמצא לדעת הרמב"ן, שאין נהרגים על אי הושיב דיינים בכל פלך ופלך. אך דעת הרמב"ם, שנהרגים על כך. וכן מה שכתב הרמב"ן שמצווים לדון בדיני ישראל, יש מהראשונים הסוברים (עיין מלמד התלמידים לר"י אנטולי חתנו של הר"ש אבן תיבון, פרשת נח, יב' א'), שלא נצטוו אלא לדון כפי הדינים המוסכמים ביניהם. ועיין מה שנכתוב לקמן בקושיית הגמרא "מאי ביניהו", בשם שו"ת הרמ"א.

ב. **ו"ברכת" השם**. באופנים שנתבארו לעיל.

ג. **עבודה זרה**. באופנים שיבוארו להלן.

ד. **גילוי עריות** 57. כל העריות האמורות בתורה, מלבד נערה המאורסה, שאינם חייבים אלא אם באו על אשה נשואה. [עיין לקמן נז' ב'].

57. המנחת חינוך (מצוה לה') כתב, שגוי הבא על הערוה, אפילו אם היה קטן פחות מבן תשע שנים, נהרגת. כיון, ש"שיעורין הלכה למשה מסיני", ולא נאמרו לבני נח. כלומר, מה שביאת פחות מבן תשע אינה חשובה ביאה, נאמר רק בישראל, ולא בבן נח. אמנם, דעת המנחת סולת (שם אות א'), דבפחות מבן תשע אינה חשובה ביאה כלל אף בגוי.

ה. **ושפיכות דמים** 58. אפילו הרג עובר, או טריפה, כדלהלן [נז' ב'].



58. במרגליות היס הקשה, למה הוצרכו לצו מיוחד על שפיכות דמים, הרי הוי בכלל הדינים? ותרץ, שזהו לשלול נימוסי הגויים בדו קרב, שבנימוסיהם אין בזה משום רציחה, ולפי דעת תורה, נכרי שיהרוג חברו בדו קרב הרי הוא כרוצח. וכמו כן בגזילה, אם יתירו בנימוסיהם לגזול, כאשר נהגו התקופות קדומות, עדיין יהיו אסורים בגזל מאזהרת התורה.

ו. וגזל, אפילו גזל פחות משוה פרוטה. כדלהלן [נז' א'].

ז. ואבר, מן החי. כדלהלן.

## דף נו - ב

**רבי חנניה בן גמליאל אומר: אף על הדם מן החי.**

**רבי חידקא אומר: אף על הסירוס** 59.

59. לדעת הרמב"ם, ועוד הרבה ראשונים, נחלקו התנאים על רב חידקא. ופסק, שאין העכו"ם נהרג על סירוס. ומכל מקום כתב, שאסור לומר לבן נח לסרס, וטעמו משום ש"אמירה לנכרי שבות" בכל האיסורים.

**רבי שמעון אומר: אף על הכישוף.**

**רבי יוסי אומר:** לא רק כישוף אסור להם, אלא כל האמור בפרשת כישוף בן נח מוזהר עליו, כגון, [דברים יח' י' - יב']: "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, קוסם קסמים, מעונן ומנחש ומכשף, וחובר חבר, ושואל אוב וידעוני, ודורש אל המתים" וגו',

שהרי על כל המעשים הללו נאמר [שם]: "ובגלל התועבות האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך". נמצא שנענשו עמי כנען על כל אלו.

ומכך שנענשו מוכח, שהוזהרו עליהן, שהרי לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר.

**רבי אלעזר אומר: אף על הכלאים.**

אך לא כל כלאים נאסרו להם. אלא, מותרין בני נח ללבוש כלאים, ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן.

מבאררת הגמרא: מנהני מילי? היכן נצטוו בני נח על המצות הללו?

**אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [בראשית ב' טז'] "ויצו ה' אלהים על האדם לאמר, מכל עץ הגן אכול תאכל".**

דרשינן: "ויצו", אלו הדינין.

**וכן הוא אומר [בראשית יח' יט'], "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" וגו'.**

נמצא, שלשון "צו" מתיחס לעשית משפט <sup>60</sup>.

<sup>60</sup> לכאורה קשה, הרי בפסוק נאמר "לעשות צדקה ומשפט" ואם כן, מדוע לא אמרינן שבני נח נצטוו על עשיית צדקה? המהרש"א כתב, שדברי הגמרא כאן כדעת האומר שמצות קום ועשה לא קא חשיב. (עיין להלן נח' ב'). ועין עוד במצפה איתן.

**"ה" זו "ברכת" השם.**

**וכן הוא אומר, [ויקרא כד' טז'] "ונוקב שם ה' מות יומת".**

**"אלהים", זו עבודת כוכבים.** כלומר, דרשינן "ויצו ה' אלהים", את אלהותו ציוה עליו, שלא ימירנו באחר.

**וכן הוא אומר, [שמות כ' ג']: "לא יהיה לך אלהים אחרים" <sup>61</sup>. "על האדם", זו שפיכות דמים.**

<sup>61</sup> העולת תמיד (אורח חיים סי' קנו') כתב: "כשיאמין שיש ח"ו שנים שוים בגדולתם, ואין לאחד יתרון על השני, זוהי עבודה זרה גמורה, שגם בני נח הוזהרו עליה. אבל אם מאמין שהאחד גדול מהשני, זה נקרא עובד בשיתוף. ובן נח לא הוזהר על זה". אמנם, רבים מהפוסקים נחלקו עליו. (עיין, מעיל צדקה סי' כב', ובשער אפרים סי' כד'). ועיין בפירוש רבינו בחיי (בראשית א' יח'): "הקב"ה נתן הבחירה ביד כל אומה ואומה שיעבדו לכל מי שירצו הן להקב"ה אם לע"ג, וזהו לשון חלק, נתן הרשות בידם. מה שאין כן בישראל שאם ירצו ח"ו לעבוד ע"ג אינן יכולין הוא שאמר הנביא ע"ה בדבר הש"י (יחזקאל כ' לג) אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוד עליכם". ולפי דבריו, הנכרי המאמין שאלקים חלק כח לכוכבים לשלוט אינו נחשב כעובד עבודה זרה. ועיין בשו"ע (יו"ד קמז' ה') "מותר לומר לעובד כוכבים: אלהיך יהיה בעורך, או יצליח מעשיך".

**וכן הוא אומר [בראשית ט' ו'], "שופך דם האדם" וגו'.**

**"לאמר", זו גילוי עריות.**

**וכן הוא אומר [ירמיהו ג' א'], "לאמר, הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים: "**

כיון שהפסוק מתחיל בלשון "לאמר" שלא כדרכו, דרשינן, "לאמר" כמו "עשה בה מאמר", דהינו לשון ביאת זנות 62.

62. על פי מרגליות הים. ועיין חמרא וחיי.

**"מכל עץ הגן", משמע, רק מה שהופקר לו, מותר להשתמש בו, ולא גזל.**

**"אכל תאכל", משמע, רק המיועד לאכילה תאכל, ולא אבר מן החי 63,** שהרי בהמה בחייה אינה עומדת לאכילה.

63. יש שהקשו, והלא לאדם הראשון נאסרה כל אכילת בשר, ולא רק אבר מן החי? התוספות כתבו, שאדם הראשון הוזהר רק שלא להמית בהמה, ולאוכלה, אך בהמה שמתה מאליה הותרה לו. ונאסר באבר מן החי, שאפילו אם נפל מאליו מהבהמה אסור לו לאוכלו. ועיין עוד בשפתי חכמים (בראשית א' כט'). ובמרגליות הים כתב, אכן עיקר הפסוק בא לאסור אכילת כל בשר, וכשהותר בשר לבני נח, נשאר איסור אבר מן החי במקומו. ועיין עוד חמרא וחיי.

עד כאן, מצאנו מקור לשבע המצות שהוזכרו בתחילת הברייתא לעיל. המקור לשאר המצות שהוזכרו בדברי התנאים שם, יובא להלן נט' א'.

**כי אתא רבי יצחק, תני איפכא: "ויצו", זו עבודת כוכבים.**

**"אלהים", זו דינין.**

מקשה הגמרא: **בשלמא "אלהים" זו דינין, דכתיב [שמות כב' ז']:** "ונקרב בעל הבית אל האלהים", "האלהים" הם הדיינים.

**אלא "ויצו" זו עבודה זרה, מאי משמע?**

**רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי,** אמרו כל אחד תרוץ על קושיא זו:

**חד אמר,** דכתיב [שמות לב' ח']: **"סרו מהר מן הדרך אשר צויתים עשו להם מסכה".** נמצא שלשון "צו" מתיחס לעבודה זרה.

**וחד אמר,** דכתיב [הושע ה' יא']: **"עשוק אפרים [מיד שונאיו] רצוץ משפט [רצוץ על ידי שפטיו של הקב"ה] כי הואיל הלך אחרי צו [כי נתרצה ללכת אחר צוי נביאי הבעל]".**

**מאי בינייהו 64 ?**

64. זה לשון שו"ת הרמ"א (סי' י'): "ויש לנו להקשות על בעל התלמוד, למה פריך "מאי בינייהו" על משמעות דורשין של רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי, יותר מעל רבי יוחנן ורבי יצחק, דפליגי אי "ויצו" הוא ע"ז או אלהים? הלא גם הם אין ביניהם רק משמעות דורשין? ולכן נראה לומר, שאין צריך לפרש

חלוק שבין רבי יוחנן ורבי יצחק, כי הוא ברור כשמש בצהריים, כי רבי יוחנן הלומד דינין מ"ויצו" סובר, שכן נח אינו מצווה רק לשמור המנהג המדיני, ולדון בין איש ובין אחיו ובין גרו משפט יושר, אבל אינו בדרך דיני ישראל שמסרם לנו משה מסיני, רק הוא חק נימוסי. ולכן לומד דינים מפסוק "ויצו", ולומד הגזירה שוה, מדכתיב "כי ידעתיו" וגו', שעדיין לא ניתנה התורה ולא היה לאברהם דינין אלו שניתנו לנו בסיני: .. ורבי יצחק רוח אחרת עמו, ולומד דינין מ"אלהים", בגזירה שוה ד"ונקרב בעל הבית" וגו', כלומר, סובר שדיני בני נח הן אותן דינים שנצטוו ישראל בסיני, ולכן לומד אותן מקרא הנאמר בסיני והכל אחד. כן נראה לפרש סוגיא זו". ובערוך לנר, תרץ: בעלמא אין להקשות "מאי בינייהו", כיון ש"משמעות דורשין איכא בינייהו". אך כאן, שאחד דרש מן המקרא, והאחר מן הנביאים, ולא חש לדרוש מן המקרא, ודאי יש נפקותא לדינא ביניהם.

**איכא בינייהו, עובד כוכבים ומזלות שעשה עבודה זרה, ולא השתחוה לה.**

**למאן דאמר, הדורש מ"עשו להם מסכה", משמע, כבר משעת עשייה מיחייב.**

ואילו **למאן דאמר, הדורש מ"כי הואיל הלך",** משמע, שאינו חייב עד דאזיל בתרה ופלח לה [עד שילך אחריה ויעבוד לה].

**אמר רבא: ומי איכא למאן דאמר [וכי יש מי שסובר], עובד כוכבים ומזלות שעשה עבודה זרה ולא השתחוה לה חייב! והתניא, באיסור עבודת כוכבים ומזלות האמור בבן נח, דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן בן נח מוזהר עליהן, אך דברים שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהן אין בן נח מוזהר עליהן** <sup>65</sup>.

<sup>65</sup> לדעת הרמב"ם, (הלכות מלכים, פרק ט' הלכה ב'), אף על פי שאינו נהרג עליהם, מכל מקום איסורא איכא. ועיין ערוך לנר.

**למעוטי מאי?**

**לאו למעוטי עובד כוכבים ומזלות שעשה עבודה זרה ולא השתחוה לה!?** שהרי ישראל אינו נהרג על עשיית עבודה זרה אם לא השתחוה לה.

ואם כן, מה טעמו של המחייב בן נח שעשה עבודה זרה ולא השתחוה לה?

**אמר רב פפא, לא!** לעולם, בן נח שעשה עבודה זרה ולא השתחוה לה חייב, ואף על פי שישראל אינו נהרג על עבירה זו, דרשינן מ"ויצו" שכן נח נהרג על זה.

ומה ששנינו "דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן בן נח מוזהר עליהן, אין בית דין של ישראל ממיתין עליהן אין בן נח מוזהר עליהן", כונת הברייתא **למעוטי גיפוף ונישוק**, שאינו חייב עליהם, כשם שישראל אינו נהרג עליהם. <sup>66</sup>

<sup>66</sup> כמבואר במשנה להלן ס' ב', "אבל המגפף והמנשק: .. עובר בלא תעשה: ..".

מקשה הגמרא: **גיפוף ונישוק דמאי?**

**אילימא כדרכה**, כלומר, שזו דרך עבודתה של עבודה זרה זו, הרי **בר קטלא הוא**.  
ואף ישראל נהרג על כך. כמבואר במשנה [לקמן סי' ב'].

**אלא, למעוטי חיבק ונישק שלא כדרכה**. לעיל שנינו מצות דינים בין שבע מצות בני נח.

מקשה הגמרא: **וכי דינין בני נח איפקוד?!**

והלא תניא, **עשר מצות** <sup>67</sup> **נצטוו ישראל במרה**. **שבע שקיבלו עליהן בני נח**,  
**והוסיפו עליהן** <sup>68</sup> **דינין, ושבת** <sup>69</sup>, **וכיבוד אב ואם** <sup>70</sup>.

<sup>67</sup> התוספות הקשו, הרי נצטוו גם על המילה, ונאסרו בגיד הנשה לחלק מן השיטות בחולין (ק' ב')? היעב"ץ תרץ על קושיית תוספות, א. גיד הנשה פלוגתא היא, ובפלוגתא לא קא מיירי. ב. מצות מילה אין בה לא תעשה, אלא רק קום ועשה, ולקמן (נח' ב') מוכח שלא החשיב אלא מצות שיש בהם גם לא תעשה. ובמרגליות הים תרץ, שמצות מילה וגיד הנשה לא חזרו ונשנו בסיני, וקיימא לן שכל מצוה שלא חזרה ונשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. ובכאן לא החשיב אלא מצות השייכות בבני נח. <sup>68</sup> יש שהקשו, מדוע נאמר "עשר מצות נצטוו ישראל במהרה", הרי רק מה שהוסיפו על מצות בני נח נצטוו? אמנם, כבר כתב הרמב"ם בפירושו המשניות (חולין סוף פרק ז') "ושים ליבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר "מסיני נאסר", לפי שאתה הראית לדעת, שכל מה שאנו מרחיקין או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבינו עליו השלום, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים לפניו. כגון זה שאין אנו אוכלים אבר מן החי, אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח, אלא לפי שמשנה אסר עלינו אבר מן החי במה שציוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי: הלא תראה, מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני, וכל אלו מכלל מצות". <sup>69</sup> אמנם, עיין ירושלמי (ביצה פרק ב' הלכה א'), שיש הסוברים ששבת ניתנה באלוש, ולא במרה. (ועיין עוד מדרש רבה דברים פרשה ג'). <sup>70</sup> המהר"צ חיות הוכיח מכאן שמצות כיבוד אב ואם, היא מצוה אחת לאב ולאם. ולא שתי מצות נפרדות. ולא כדעת הרמב"ן והסמ"ג, (מובא במשנה למלך, דרך מצוותיך סוף ח"א), שהן שתי מצות נפרדות. שאם לא כן, הרי אחד עשר הן, ולא עשר. אמנם, בספר דברי שאול (תניינא פרשת במדבר) כתב, שבמרה נצטוו רק על כיבוד אב ואם, ולא על כיבוד אב. שהרי דין כיבוד אב מתבסס על כך ש"רוב בעילות אחר הבעל", וקודם מתן תורה לא הלכו אחר הרוב. ולפי זה, לא קשיא מה שהקשה המהר"צ חיות על הרמב"ן.

**דינין דכתיב**, [שמות טו' כח']: **"ש?ם ש?ם לו חוק ומשפט"**.

**שבת וכיבוד אב ואם דכתיב**, [דברים ה' יב, וטז'] **"שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך יהוה אלהיך"**, וכן **"כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך יהוה אלהיך"**,

**ואמר רב יהודה**, **"כאשר צוך"**, משמע, שכבר ציוה במקום אחר, והיכן? **במרה**. <sup>71</sup>

<sup>71</sup> רש"י התקשה, שמא "כאשר צוך" מוסב על מתן תורה, שהרי כאן מדובר ב"משנה תורה", שאמר להם משה ערב כניסתם לארץ? ומפרש, שמשנה רבינו כשחזר בערבות מואב על מה ששמע בהר סיני, לא הוסיף שום מילה משלו. וגם המלים "כאשר צוך", נאמרו בסיני. ואם כן, על כרחך ש"כאשר צוך" מוסב על מה שציוה במרה, קודם מעמד הר סיני.

על כל פנים משמע, שלא נצטוו בני נח על הדינים?

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, לא נצרכה אלא לעדה ועדים והתראה.** כלומר, אמנם בני נח נצטוו על הדינים, אך במרה נוסף לבני ישראל חיוב לדון על ידי סנהדרין, ועל פי עדים והתראה. אך עובד כוכבים נדון על פי עד אחד ודיין אחד.

מקשה הגמרא: **אי הכי, מאי "והוסיפו עליהן דינין"**, הרי לא הוסיפו דינים אלא דינים 72 ?

72. רש"י. וביד רמ"ה הקשה, אם כן, כאשר לקמן הגמרא מתרצת "לא נצרכה אלא להושיב בית דין בכל פלך ופלך", שוב יקשה, שלא הוסיפו דינים אלא דינים: ולכן מפרש, שקושיית הגמרא היתה, מאי הוסיפו עליהם דינים? כלומר, אדרבה, הרי נגרעו מהם דינים, שבתחילה היו דנים על פי עד אחד, ובלא התראה, וכעת אינם יכולים לדון אלא בעדים והתראה.

**אלא אמר רבא, לא נצרכה אלא לדיני קנסות**, שנצטוו ישראל במרה, ובני נח לא נצטוו עליהם.

**ואכתי קשיא לן:** אם כן, מדוע נאמר "הוסיפו דינין", שמשמעו שהוסיפו את כל הדינים, והרי אם נוספו רק דיני קנסות, "והוסיפו בדינין" מיבעי ליה?

**אלא אמר רב אחא בר יעקב, לא נצרכה אלא להושיב בית דין בכל פלך ופלך** ובכל עיר ועיר 73 .

73. ז"ל הרמב"ם בהלכות סנהדרין (ב"ה) "אין אנו חייבין להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, אלא בארץ ישראל בלבד. אבל בחוצה לארץ, אין חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך שנאמר תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך: [במאמר המוסגר, עיין כסף משנה, ולדעתו אף בחו"ל צריך להעמיד דינים בכל פלך ופלך, רק שאין צריך להעמיד בכל עיר ועיר. ועיין עינים למשפט]. כמה בתי דינים קבועין יהיו בישראל וכמה יהיה מניינן? קובעין בתחלה בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרין גדולה. ומניינם שבעים ואחד. שנאמר "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", ומשה על גביהן, שנאמר "והתיצבו שם עמך", הרי שבעים ואחד. הגדול בחכמה שבכולן, מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה. והוא שקורין אותו החכמים "נשיא" בכל מקום, והוא העומד תחת משה רבינו. ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש ויושב מימינו, והוא הנקרא אב בית דין. ושאר השבעים יושבין לפניו, כפי שניהם וכפי מעלתם. כל הגדול מחבירו בחכמה יהיה קרוב לנשיא משמאלו יותר מחבירו. והם יושבין בכמו חצי גורן בעיגול, כדי שיהיה הנשיא עם אב בית דין רואין כולן. ועוד מעמידין שני בתי דינים של עשרים ושלושה עשרים ושלושה, אחד על פתח העזרה, ואחד על פתח הר הבית. ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר, סנהדרין קטנה ויושבת בשער העיר. שנאמר "והציגו בשער משפט". וכמה יהיה מניינם, עשרים ושלושה דינים. והגדול בחכמה שבכולן ראש עליהן, והשאר יושבין בעיגול כמו חצי גורן כדי שיהא הראש רואה את כולן: עיר שאין בה מאה ועשרים מעמידין בה שלשה דינים שאין בית דין פחות משלשה כדי שיהא בהן רוב ומיעוט אם היתה ביניהן מחלוקת בדין מן הדינים: כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב אין מושיבין בה סנהדרין אע"פ שיש בה אלפים מישראל". עד כאן לשון הרמב"ם: ס. נמצא, שבעיר שאין בה מאה ועשרים איש, אין מושיבים בית דין. ברם, יש שכתבו, שאף על פי כן, אם יש באותו פלך ארץ כמה ערים כאלו, מצרפים את כולן, ומושיבים שם בית דין. ולכן נאמר "בכל פלך ופלך, ובכל עיר ועיר". (לחם יהודה, ריש הלכות סנהדרין).

כלומר, בני ישראל נצטוו להושיב דיינים בכל מדינה ומחוז, ואילו העכו"ם לא נצטוו אלא במקום אחד.

מקשה הגמרא: **והא בני נח לא איפקוד!?**

**והתניא, "כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר" 74** ?

**74.** הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק ט' הלכה יד'), בדיני בן נח, לא גרס "ובכל עיר ועיר", אלא רק "בכל פלך ופלך". ועיין שם בכסף משנה.

**אלא אמר רבא: האי תנא, תנא דבי מנשה הוא, דמפיק ד"ך 75 ועייל ס"ך.**  
כלומר, לא מנה בין שבע מצות בני נח את מצות דינים, וברכת ה', ובמקומם מנה איסור סירוס, וכלאים.

**75.** יש שגרסו "דמפיק ד"ב", דהיינו דינים וברכת ה'. ועיין יד רמה.

**דתנא דבי מנשה, שבע מצות נצטוו בני נח. עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, גזל, ואבר מן החי, סירוס, וכלאים.**

**רבי יהודה אומר: אדם הראשון לא נצטווה אלא על עבודה זרה בלבד 76.**

**76.** כונתו לומר, שלא נאסר לו לדורות אלא עבודה זרה. אך הוא עצמו הרי נצטווה שלא לאכול מעץ הדעת, ולא לאכול בשר. וכן מודה רבי יהודה שבני נח נצטוו אחר המבול בשאר המצות, ולא בא לומר אלא שאדם הראשון לא הצטווה בהם עד המבול. תוספות. ובמשנה למלך (הלכות מלכים) הקשה, מדוע לא החשיב גם מצות פריה ורביה שנצטווה בה אדם הראשון? ובמצפה איתן תרץ, שכאן לא החשיב רק מה שנצטווה אדם ואשתו. ובפריה ורביה לא נצטווה אלא אדם לבדו, ולא אשתו. (עיין תוספות קידושין לה' א').

**שנאמר "ויצו ה' אלהים על האדם".** כלומר, את אלהותו צויה על האדם.

**רבי יהודה בן בתירה אומר: אף על ברכת השם.** כלומר, מ"אלהים" דרשינן גם איסור ברכת ה', כדכתיב [שמות כב' כז'] "אלהים לא תקלל".

**ויש אומרים,** מ"אלהים" למדנו שנצטווה **אף על הדינים.** שיהיה אלהותי עליך, להיות מוראי עליך, ולהיות מוראי בלבך, ולא מורא בשר ודם להטות משפט, כי המשפט לאלהים הוא.

**כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב, "אלהים אני לא תקללוני, אלהים אני לא תמירוני, אלהים אני יהא מוראי עליכם"?** כלומר, מיהו הדורש מהמלה "אלהים" איסור ברכת ה', ועבודה זרה, וחיוב דינים?

**כמאן, כיש אומרים.** כדעת ייש אומרים" הנ"ל, שדרשו מ"אלהים" את שלשת הדינים הללו.

שואלת הגמרא: לדעת **תנא דבי מנשה**, שלא מנה מצות דינים, וברכת ה', בין שבע מצות בני נח, **אי דריש מ"ויצו"**, כדלעיל, **אפילו הנך נמי**, כלומר, מדוע לא מנה גם מצות אלו, שנדרשו מ"ויצו" לעיל?

**ואי לא דריש "ויצו", הני**, שבע מצות שמנה לפי שיטתו, **מנא ליה?**

מבארת הגמרא: **לעולם לא דריש "ויצו"**, והני שבע מצות, **כל חדא וחדא באפי נפשיה** **כתיבא.** כדלהלן:

## דף נו - א

א. **עבודה זרה וגילוי עריות**, **דכתיב** [בראשית ו' יא']: **"ותשחת הארץ לפני האלהים"**, **ותנא דבי רבי ישמעאל בכל מקום שנאמר לשון "השחתה"**, **אינו אלא דבר ערוה, ועבודת כוכבים** **77.**

**77.** בספר מים אדירים, להגאון ר' מנחם מנדל משקלאב, (ס"ז א'), כתב: "שמעתי מאדמור הגר"א ז"ל, כך קבלה בידינו מן הגאונים איש מפי איש עד משה רבינו, שכל עבודה זרה היה צריך עבודת דבר ערוה. ולכן כתוב אצל כל עבודה זרה, "ויזנו אחר הבעלים", "וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ": "והדברים מבהילים".

**דבר ערוה, שנאמר** [שם יב'] **"כי השחית כל בשר את דרכו"**.

**עבודת כוכבים, דכתיב** [דברים ד' טז']: **"פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל..."**, **וגו'.**

והרי נענשו בני דור המבול על עבירות אלו, ומוכח שהוזהרו עליהן, שאם לא כן לא היו נענשים, ד"לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר".

**ואידך**, כלומר, מאן דדריש מ"ויצו", מדוע לא דרש מפסוק זה?

סבר, שעיקר האזהרה נאמר ב"ויצו", ובדור המבול **אורחייהו דקא מגלי**. כלומר, גילה הכתוב עבור מה נענשו.



ב. **שפיכות דמים, דכתיב** [בראשית ט' ו'] : **"שופך דם האדם באדם דמו ישפך"** וגו'.

**ואידך**, כלומר, מאן דדריש מ"ויצו", מדוע לא דרש מפסוק זה? סבר, עיקר האזהרה מ"ויצו", וכאן רק **קטליהו הוא דקמגלי**. כלומר, בא רק לומר באיזו מיתה יהרג.

ג. **גזל, דכתיב** [בראשית ט' ג'] : **"כירק עשב נתתי לכם את כל"**, **ואמר רב לוי, "כירק עשב"**, כלומר, רק דבר הגדל מאליו, הותר להם לאוכלו. **ולא כירק גנה**, שנזרעה על ידי אחר.

**ואידך**, כלומר, מאן דדריש מ"ויצו", מדוע לא דרש מפסוק זה?

סבר, **ההוא למישרי בשר הוא דאתא**. מפסוק זה למדנו היתר אכילת בשר לבני נח 78.

78 אדם הראשון לא הותר לו בשר באכילה, אלא עשבים ואילנות, דכתיב "הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע, לכם יהיה לאכלה, ולחית הארץ", ודרשינן: העשבים והאילנות תאכלו אתם וחית הארץ, ולא חית הארץ לכם. והוזהרו גם על אבר מן החי מ"אכול תאכלו", וללמד דאפילו אינך ממיתה, אלא שנפל ממנה אבר מאיליו, לא תאכלנו. ובאו בני נח, והתיר להם להמית ולאכול. רש"י.

ד. **אבר מן החי, דכתיב** [שם ד'] : **"אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"**.

**ואידך**, כלומר, מאן דדריש מ"ויצו", מדוע לא דרש מפסוק זה?

סבר, **ההוא קרא, למישרי שרצים הוא דאתא**.

כלומר, משום שהוזהרו באבר מן החי מ"אכול תאכלו", בא הכתוב להתיר אבר מן החי בשרצים, כיון שלא נאסר אלא אבר מאלו שדמם קרוי "נפש", יצאו שרצים, שאין דמם קרוי "נפש", והרי הוא כבשר.

ה. **סירוס, דכתיב** [שם ז'] **"שרצו בארץ ורבו בה"**. ואילו סרוס מבטל פריה ורביה.

**ואידך**, כלומר, מאן דדריש מ"ויצו", מדוע לא דרש מפסוק זה?

סבר, **ההוא לברכה בעלמא**. כלומר, לא ציוס בפריה ורביה, אלא ברכם שיפרו וירבו.

ו. **כלאים, דכתיב** [שם ו' כ'] : **"מהעוף למינהו"**, משמע, שהעוף מותר להזדוג רק עם בן מינו.

**ואידך**, כלומר, מאן דדריש מ"ויצו", מדוע לא דרש מפסוק זה?

סבר, **ההוא לצותא בעלמא**. כלומר, אין איסור בדבר, אלא עדיף שכל מין יזדווג עם בן מינו.

**אמר רב יוסף: אמרי בי רב** [אמרו בני הישיבה]:

אף שבן נח מוזהר על שבע מצוות, מכל מקום **על שלש מצוות בלבד בן נח נהרג** -

**גש"ר** - גילוי; שפיכות; ברכת - **סימן** לשלשת העבירות שבן נח נהרג עליהם]: **על: גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל ברכת השם.**

**מתקיף לה רב ששת:**

**בשלמא שפיכות דמים** נהרג בן נח עליו, משום **דכתיב** במאמר הקב"ה לנח [בראשית ט ו]: **"שופך דם האדם, באדם [על ידי אדם] דמו ישפך"** -

**אלא הנך** - אבל שתי המצוות הנוספות, דהיינו: גילוי עריות וברכת השם - **מנא להו** [מהיכי תיתי לחייב עליהן מיתה]?! שהרי:

**אי גמר** [אם נלמדים] מצוות אלו ב"מה מצינו" **משפיכות דמים**, כשם שנהרג על זה כן נהרג על אלו - כך אי אפשר לומר, שהרי:

אם כן **אפילו כולהו** [אף כל שאר מצוות בני נח] **נמי** יהרג עליהן ב"מה מצינו" משפיכות דמים?!

**ואי משום דאיתרבאי** בן נח למיתה בשתי מצוות אלו **ממה** שכפל הכתוב - בציווי מצוות אלו לישראל - **"איש איש"**, **1** ומשמע לרבות את הגויים כישראל; אף כך אי אפשר לומר, שהרי:

**1.** דכתיב גבי עריות [ויקרא יח ו]: **"איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה"**, ואם אינו ענין לאזהרה דנפקא ליה מ"ויצו [ה' אלהים על האדם לאמר" כדלעיל נו ב], תנהו ענין למיתה; וכתוב גבי ברכת השם [ויקרא כד טו] **"איש איש כי יקלל אלהיו [ונשא חטאו. ונוקב שם ה' מות יומת]"**, **"ויד רמה"**; וראה עוד מה שהוסיף בזה להתאים את הסוגיא עם מחלוקת התנאים בברייתא לעיל נו א; [ויש להעיר מלשון רש"י שכתב: וגלוי עריות וברכת השם כתיב גבי ישראל איש ודרשינן להו לרבות את הגויים, להיות במיתה **כישראל**, וזה שלא כדברי ה"יד רמה" שמכח "אם אינו ענין" למדו למיתה בן נח בגילוי עריות].

אם כן **עבודת כוכבים נמי איתרבי מ"איש איש"**, **2** ולמה אין בן נח נהרג אף על עבודת כוכבים?!

**2.** דכתיב בפרשת מולך [ויקרא: "ואל בני ישראל תאמר איש איש מבני ישראל ומן הגר בישראל אשר יתן מזרעו למולך מות יומת"; **רש"י** ו"יד רמה"; וראה מה שהוסיפו ב"יד רמה" וב"ערוך לנר".

**אלא אמר רב ששת** : אכן יש להוסיף עבודת כוכבים, משום שנתרבתה אף היא מ"איש איש":

וכך **אמרי בי רב** :

**על ארבע מצוות בן נח נהרג**, דהיינו : גילוי עריות, שפיכות דמים, ברכת השם ועבודת כוכבים.

ומקשינן עלה : וכי **על עבודת כוכבים בן נח נהרג!!** והתניא :

**בעבודת כוכבים**, כך הוא הדין :

אותם **דברים** [מעשים שעושה העובד לשם עבודה זרה] **שבית דין של ישראל ממיתין עליהן**, כגון כל העבודות שדרכן בכך, **3 בן נח מוזהר עליהן** -

**3.** וזביחה והקטרה אפילו אם אין דרכן בכך, כדלקמן ס ב; **רש"י**; וראה **רש"י**.

הרי משמע : **אזהרה אין** [אכן הוזהרו בני נח מלעבוד עבודה זרה], אבל **מיתה - לא**, אלא לישראל בלבד!!

**אמר תירץ רב נחמן בר יצחק** :

**אזהרה שלהן** [של בני נח] **זו היא מיתתן**, כלומר : כל "אזהרה" ששונה התנא גבי בני נח, זו היא מיתה שלהם, שלא דייק התנא לשנות לשון "מיתה" גבי אותן מצוות שחייב עליהם הגוי מיתה, ולשנות לשון "אזהרה" באותן מצוות שאין חייב עליהם הגוי מיתה. **4**

**4.** **נתבאר על פי רש"י** שכתב : אזהרה שלהם : כלומר, כל אזהרה דתנא תנא גבי בני נח, זו היא מיתה שלהם, דלא דייק בהו תנא למיתנא מיתה גבי חייבי מיתות, ואזהרה בשאין בהם מיתה - כלגבי ישראל. **וב"יד רמה**" תמה על פירוש זה ממה דאיתא לקמן נח ב : אמר ריש לקיש גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר "ויום ולילה לא ישבותו", ואמר מר : אזהרה שלהן זו היא מיתתן; אלמא, אאזהרה דקרא קאי [ולא על לשון התנא]. **ופירש ב"יד רמה**" : כלומר : אזהרה הכתוב בהן זו היא מיתתן, שאם עברו עליה ראוין הן למיתה. ומיהו הקשה : כיון דאזהרה שלהן זו היא מיתתן, אם כן יתחייב על כל שבע מצוותיו שהוזהר עליהן! ? ותירץ : לא תיקשי לך : דיכול רב ששת לשנויי דוקא לגבי עבודה זרה והנך תלתא דכתיב בהו "איש איש", אבל שאר שבע מצוות דלא כתיב בהו "איש איש" לא אמרינן אזהרה שלהן זו היא מיתתן, וההיא דריש לקיש דמוקי לה אפילו כל היכא דכתיב בהו אזהרה, ודאי פליגא ארב ששת.

אבל **רב הונא ורב יהודה, וכולהו תלמידי דרב**, נחלקו על רב יוסף ורב ששת הסוברים, שאין בן נח נהרג על כל שבע מצוותיו, **ואמרי** :

**על שבע מצוות בן נח נהרג**; והטעם :

**גלי רחמנא בחדא** [גילתה התורה שהגוי חייב מיתה באחת ממצוותיו] והיינו שפיכות דמים, וכמו שאמרה תורה "שופך דם האדם, באדם דמו ישפך", **והוא הדין לכולהו** מצוותיו שהוא נהרג עליהם.

ומקשינן עלה :

**וכי על הגזל** - שהיא אחת משבע מצוותיו - **בן נח, נהרג**, וכפי שאמרו אמוראים אלו!!  
**והתניא** בתוספתא דמסכת עבודה זרה פרק ט :

"על שבע מצוות נצטוו בני נח: על הדינין, ועל עבודת כוכבים, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל הגזל, ועל אבר מן החי.

על הדינין, כיצד ; ; על עבודת כוכבים ועל ברכת השם כיצד ; ; על גילוי עריות כיצד ; ; ועל שפיכות דמים כיצד ... -

**על הגזל** כיצד : **גנב** הגוי, **וגזל** [או גזל] -

**וכן** אם לקח הגוי אשת איש **יפת תואר** במלחמה, שנמצא גזל את חבריו ; **5** **וכן** אם עשה דברים שהם **כיוצא בהן** של אלו [ולקמן מפרש להו] -

**5.** נתבאר על פי רש"י, שכתב : וכן יפת תואר, דהוי נמי גזל שגוזלין את אשתו במלחמה. **וכתב ב"ערוך לנר"** : דקדק לפרש "את אשתו", אף דיפת תאר שייך גם כן בפנויה, דבפנויה לא שייך גזילה, (דלמא) [דלמא] גזל אותה, דהא אפילו קטנה או נערה שיש לאביה רשות עליה, לא שייך גזילה לגבי אביה, דרק בישראל גלי קרא כן, דמוכרה כשהיא קטנה, או שאר זכיות שזיכה לו רחמנא בה, אבל בבן נח דלא גלי קרא, לא. [ויש לעיין במה שכתב, שאם גזל פנויה אין כאן גזל, שהרי כתב הרמב"ם בפרק ט ממלכים, שנתחייב שכס מיתה על שגזל את דינה הפנויה, וראה עוד ב"משך חכמה" וב"חידושי הגרי"ז" סטנסיל בפרשת וירא גבי אבימלך ; ומה שהעיר מלשון רש"י "את אשתו", יש לפרש לכאורה, דודאי אם לוקח אשה שלא מרצונה, הרי זה בכלל גזל, אלא שזה כבר נכלל בגנב וגזל, ו"יפת תואר" בא להוסיף עוד דין גזל מהבעל ; אלא שלפי זה נצטרך לומר דמיירי בכגון שלוקחה מרצונה ולא מרצון בעלה, שאם לא כן תיפוק ליה ביפת תואר משום גזל דידה]. אכן קשה קצת : כיון דלא שייך איסור גזילה ביפת תאר רק כשהיא אשת איש שקנויה לבעל, וזה דוקא בשכבר בא עליה לשם נשואין, אם כן למה לי משום גזל, תיפוק ליה דחייב משום אשת איש, כין דלבנן נח לא שריא רחמנא יפת תאר, אם כן איסור אשת איש בדוכתיה קאי ! ? ויש לומר : דלענין יפת תואר התירה התורה שני דברים, האחד : איסור גזל "וראית בשביה ולקחת" [והיינו, **אף קודם שבא עליה כבר עבר משום גזל**], והשני : כשבא עליה אחר כך [התירה התורה] איסור אשת איש ; **והך יפת תואר דאיירינן בה הכא, היינו כשלקחה והביא ברשותו אפילו שלא בא עליה, איכא משום גזילה גבי בן נח. אך ב"יד רמה" מפורש שלא כדבריו**, שכתב : "על הגזל, גנב וגזל, וכן אם ראה בשביה אשת יפת תואר **ושכב עמה**". ולפי ה"ערוך לנר" משמע, דיש שני אופני גזל באשה : האחד בלקיחה לבד, והשני על ידי ביאה, שהרי לקמן בעמוד זה איתא : בן נח שייחד שפחה לעבדו **ובא עליה** נהרג עליה, והיינו משום גזל, כמבואר ברש"י שם, הרי שגם ביאה חשובה גזל, כיון שמיחדת היא לבעלה לביאה.

כך הוא הדין : **גוי בגוי**, כלומר : גוי שבא לעשות כן לגוי אחר, **וכן גוי בישראל**, הרי זה **אסור** לו.

ואילו **ישראל** שבא לעשות כן **בגוי**, הרי זה **מותר**". 6

6. כתב רש"י: "לא תעשוק את רעך" כתיב, ולא גוי; ומדרבנן איכא למאן דאסר משום חילול השם בבבא קמא בפרק הגוזל בתרא ק"ג א; וראה בהגהות הגר"א שכתב על דבריו "ותמוה מאד, ועיין מה שכתבתי בסימן שמח", ראה שם בס"ק ח שהאריך יותר; וראה עוד ב"חידושי הר"ן.

**ואם איתא** שהגוי נהרג על הגזל, למה שנינו: גוי בגוי וגוי בישראל אסור, **ניתני** "גוי בגוי וגוי בישראל הרי זה **חייב** מיתה"!! ומשנינן: לעולם אף גוי בגוי, וגוי בישראל, הרי זה חייב מיתה, ומכל מקום לא קתני אלא לשון "אסור", **משום דקבעי למיתנא סיפא** [משום שרצה התנא לשנות בסיפא]:

"**ישראל בגוי מותר**", ולהשמיענו שאפילו איסור אין בזה, לפיכך **תנא** אף **רישא** - "גוי בגוי **אסור**".

כלומר, אילו היה התנא שונה גבי גוי בגוי וגוי בישראל "חייב", אם כן כנגדו גבי ישראל בגוי היה לו לשנות "פטור", והרי אין הדבר כן, כי אז היה משמע שאין הישראל אלא פטור ממיתה, אבל עובר הוא עליו בלאו, ואילו לפי האמת גוי בישראל מותר.

ומקשינן: **והא כל היכא דאית ליה חיובא מיתנא קתני** [הרי באותה ברייתא עצמה, באותן עבירות שהגוי חייב עליהן מיתה - התנא כן שונה לשון חיוב], ומאחר שגבי גזל שינה התנא את לשונו ושנה לשון איסור, משמע: בזה הוא חייב, ובזה הוא אסור ולא חייב!!

דהרי **קתני רישא** דאותה ברייתא:

**על שפיכות דמים** כיצד: **גוי בגוי, וגוי בישראל**, הרי זה **חייב** מיתה, ואילו **ישראל** שעשה כן **בגוי**, הרי זה **פטור**.

ומשנינן:

לעולם גבי גזל לאו דוקא נקט התנא לשון איסור, ולא שנה כן אלא משום שגבי ישראל שנינו "מותר"; ודקשיא לך: הרי ברישא שנה התנא לשון חיוב, ומדלא שנה לשון איסור כמו גבי גזל, הרי משמע בזה הוא חייב ובזה הוא אסור; לא קשיא: כי **התם** גבי שפיכות דמים מוכרח היה התנא לשנות "חייב", כי **היכי ליתני** [כי איך יכול היה לשנות באופן אחר]!!

אי **ליתני** גבי גוי "אסור", וגבי ישראל "מותר", **והתניא**:

**גוי**, וכן ישראל שהן **רועי בהמה דקה** שסתמן גזלנין, כי מרעים הם את הבהמות בשדות של אחרים -

**לא מעלין אותם אם נפלו בבור כדי להצילם, ומכל מקום לא מורידין אותם לבור להמיתם בידיים -**

הרי שישראל אסור להוריד את הגוי ולהורגו; ומוכרח היה התנא לשנות גבי גוי בגוי לשון חיוב, וכנגדו גבי ישראל בגוי לשון פטור, דמשמע אבל אסור.

שנינו בברייתא: על הגזל כיצד: גנב וגזל, וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן:

שואלת הגמרא: **"כיוצא בו" בגזל, מאי היא?**

**אמר פירש רב אחא בר יעקב:**

**לא נצרכה, אלא לפועל גוי שאכל ענבים בכרם** שהיה עובד בו. 7

7. פירש ב"יד רמה": דמורי היתירא לנפשיה, ולא גזל גמור הוא; כלומר, ולכן מיקרי "כיוצא בו" דגזל; וראה בהערה בהמשך הסוגיא.

ומקשינן עלה: **פועל בכרם, אימת** [מתיה היה אוכל] עד שהוא חשוב "כיוצא בו" דגזל, ולא גזל ממש!! והרי:

**אי** כשאכל הפועל את הענבים **בשעת גמר מלאכה**, וכגון ששכרו לבצור את הענבים ואכל מהם באותה שעה; כך הרי אי אפשר לומר, כי:

הרי **התירא הוא** אפילו לישראל בישראל, כפי שיתבאר; ואילו בברייתא שנינו: וישראל בגוי מותר, ומשמע: הא ישראל בישראל אסור. 8

8. כן פירש רש"י, והוסיף: ועוד: אם לישראל מותר, כל שכן שלגוי מותר, כי "מי איכא מידי דישראל בישראל שרי, ולגוי אסור [וכי יש דבר שלישאל מותר, ואילו לגוי אסור]".

ומנין שישראל בישראל אוכל בשעת גמר מלאכה?

שנאמר: "כי תבוא בכרם רעך, ואכלת ענבים כנפשך שבעך, ואל כליך לא תתן", ודרשו חכמים: בשעה שאתה נותן לכליו של בעל הבית - היינו בשעת גמר מלאכה - אתה אוכל.

**אי**, שמא תאמר: "כיוצא בו דגזל" הוא: פועל שאכל **לאו בשעת גמר מלאכה**, שאינו נותן באותה שעה לכליו של בעל הבית, ובאופן זה הגוי בגוי ובישראל אסור, וישראל בגוי מותר, אבל ישראל בישראל באמת אסור, שהרי לא התירה תורה אלא בשעת גמר מלאכה; אף כך אי אפשר לומר, כי:

אם כן **גזל מעליא הוא** [גזל גמור הוא], והוא כבר בכלל מה ששנינו "על הגזל". 9

9. כן פירש רש"י; וב"יד רמה" פירש: ואם כן מאי "כיוצא בו" דקתני, דמשמע דלאו גזל גמור הוא; [וצריך ביאור: הרי ב"יד רמה" עצמו פירש, שהוא נקרא "כיוצא בו" דגזל, משום דמורי היתירא לנפשיה, כמובא בהערה לעיל; ואין לומר שהגמרא חוזרת בה, וכי האי גוונא לא מיקרי "כיוצא בו", כך אי אפשר לומר, שהרי ב"יד רמה" עצמו בהמשך הסוגיא גבי "כיוצא בו" בשפיכות דמים פירש "וכי האי גוונא לאו שפיכות דמים ממש הוא לדעתא דאינשי, ואולי אין הענינים שוים].

**אלא אמר רב פפא:**

**לא נצרכה "כיוצא בו דגזל" אלא לגוי שגזל או גנב פחות משוה פרוטה.**

ומקשינן עלה: **אי הכי** - שהברייתא עוסקת בגזילה פחות משוה פרוטה - האיך שנינו בברייתא **"גוי בישראל, אסור"**, הא ישראל בר מחילה הוא ומוחל הוא על גזל מעט כזה, ואין כאן גזל כלל!?

ומשנינן: **נהי דבתר הכי מחיל ליה** [אם כי הישראל מוחל בדיעבד], מכל מקום **צערא בשעתיה מי לית ליה** [וכי בשעת גזילה אין לישראל צער מגזילתו של הגוי ואפילו שהיא פחות משוה פרוטה]!! ואם כן בכלל גזל הוא ושפיר קתני "גוי בישראל אסור". 10

10. נתבאר על פי רש"י שכתב: צערא בשעתיה מי לית ליה, הלכך גזל הוא, אלא שאין בית דין ישראל נזקקין להשיבו דבתר הכי מחיל ליה. והוסיף עוד רש"י: "ובישראל בישראל נמי אסור, ומעבר לא עבר דכתיב "לא תגזול - והשיב את הגזילה", אמדי דהשבון קרי גזל, ואידך [שאינו בר השבון, משום שמוחל הוא לו] - לא; אבל בגוי דלאו בר השבון הוא שכל דינו למיתה, לא נפיק פחות משוה פרוטה מכלל פרוטה, ואפילו מישראל דמחיל ליה בתר הכי".

ואכתי מקשינן: הניחא לענין גוי בישראל ניחא שגזילת פחות משוה פרוטה מפרוטה נקראת "כיוצא בו דגזל" היא ולא גזל ממש, כיון שאינו גזל גמור להוציאו ממנו בדיינים כי מוחל הוא על כך; אבל גבי **גוי בגוי** בפחות משוה פרוטה, וכי **"כיוצא בהן"** דגזל הוא, ולא גזל ממש!?

והרי **כיון דגויים לאו בני מחילה נינהו**, כלומר: מסתמא אינו מוחל, שהרי מקפיד על ממונו יותר מדי, ונמצא שאף צריך הוא להשיבו לו, 11 אם כן **גזל מעליא הוא** ולא מיקרי "כיוצא בהן" דגזל!?

11. קושיית הגמרא נתבארה על פי פירושו הראשון של ה"יד רמה", ראה שם היטב בכל דבריו; ויש להסתפק: אם פירוש זה תואם את דברי רש"י שהובאו בהערה קודמת, ואפשר, שרש"י מפרש כפירושו השני של ה"יד רמה", ראה שם; וה"יד רמה" כתב על הפירוש השני "ולא מסתבר".

**אלא אמר פירש רב אחא בריה דרב איקא** את מה ששנינו בברייתא "כיוצא בהן" דגזל:

**לא נצרכה הברייתא אלא לכוּבש שכר שכיר**, כי מאחר שלא חטף מידו אין זה נקרא "גזל" **12** אלא "כיוצא בו" דגזל; ועל זה שפיר שנינו בברייתא:

**12.** דגזל לא הוי אלא בחוטף דבר מיד חברו, כדאמר בבבא קמא במרובה [עט ב] מקרא ד"ויגזול את החנית מיד המצרי"; רש"י.

### **גוי בגוי, וגוי בישראל, אסור; ישראל בגוי מותר.**

עוד מבארת הגמרא את הברייתא ששנינו: "וכן יפת תואר, וכן כיוצא בהן", ושואלת:

**"כיוצא ביפת תואר" מאי היא? **13****

**13.** הוקשה לרש"י: מאי "כיוצא בו" דגנב, שהרי בברייתא שנינו "גנב וגזל וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן"? וכתב: נראה בעיני מדלא קבעי לה: מאי היא, לא משכחת ליה, ולא עליה קאי, אלא אגזל ויפת תואר.

**כי אתא רב דימי** [כאשר בא רב דימי מארץ ישראל], **אמר רבי אלעזר: אמר רבי חנינא:**

**בן נח שייחד שפחה לעבדו, ואחר כך בא האדון עליה** שלא מדעת העבד, הרי זה **נהרג עליו** משום גזל העבד; וגזל זה הוא "גוי בגוי - כיוצא בו דיפת תואר". **14** מוסיפה הגמרא: **"כיוצא בו" דשפיכות דמים לא תנא **15**** התנא בברייתא [לא הזכיר התנא "כיוצא בו" גבי שפיכות דמים], ומשום שאין אתה מוצא בשפיכות דמים, אלא או חיוב גמור, או היתר גמור. **16**

**14.** א. מימרא זו של רבי חנינא מובאת לקמן נח ב, וראה בגמרא ובהערות שם תוספת דברים בזה. ב. כתב רש"י: נהרג עליו משום גזל, ואף על פי שאין זו בעולת בעל דאישות, אלא דזנות בעלמא כחמור ובהמתו. והיינו דהוקשה לרש"י: למה גבי אשת חברו - דהיינו "יפת תואר" - הוי גזל גמור, ואילו בזו אינו אלא "כיוצא בו" דגזל! ולזה פירש רש"י: מכיון שאשת חברו שאינו עבד, הרי היא "בעולת בעל דאישות", כלומר ביאתו של בעל בה היא ביאת אישות, ובביאה כזאת נאסרת היא לאחרים, [ולשון "בעולת בעל" הוא על פי הכתוב גבי שרה "והיא בעולת בעל", דמשם ילפינן שאין אשת לבן נח אלא על ידי ביאה], מה שאין כן זו, שביאתה זנות בעלמא הוא כחמור ובהמתו; [ומיהו לא נתבאר בדברי רש"י למה חשוב ביאת העבד כזנות ולא כאישות, ואם משום שהעבדים הם "עם הדומה לחמור", הרי זה לא נאמר אלא על עבד של ישראל שהוא קנוי לו לגופו, אבל עבד של גוי שהוא קנוי לו למעשה ידיו בלבד, הרי גוי הוא כשאר הגויים]. ג. ביאר עוד רש"י: "גוי בישראל" - כלומר: הניחא גבי גוי מצאנו כיוצא בו דיפת תואר, אבל גבי גוי בישראל מאי כיוצא בו דיפת תואר - "שפחה כנענית שייחד ישראל לעבד עברי, ובא עליה גוי, נהרג". "ישראל בגוי, מותר" - כלומר, מה הוא כיוצא בו דיפת תואר שאומרת עליה הברייתא דישראל בגוי מותר - "גוי שייחד שפחה לעבדו, ובא ישראל ולקחה בשביה, מותר, דהא אפ[י] ילו אשתו גמורה מותרת לוי". "ישראל בישראל אסור" - כלומר: ומה דמשמע מן הברייתא דגוי בישראל הוא שאסור, אבל ישראל בישראל אסור - דהיינו [שפחה כנענית המאורסת לעבד עברי] שפחה חרופה שחייבין עליה אשם; וראה "יד רמה" מהרש"א ורש"י על דברי רש"י. והוסיף עוד רש"י: דאילו שופך דם בשוגג [כלומר: אי אפשר לפרש "כיוצא בו דשפיכות דמים" בשפיכה בשוגג], שפיכות דמים גמור הוא, אלא רחמנא חס עליה; וב"יד רמה" הביא דבריו וחלק עליהם; וראה עוד ברש"י שהאריך בדברי רש"י. **15** כן גרס רש"י. **16** נתבאר על פי רש"י; ונתן רש"י דוגמא להיתר גמור "כגון נרדף שניתן



להנצל עצמו בנפשו של רוצח"; ולשונו צריך ביאור, שלא הזכיר אלא שהנרדף יכול להציל את עצמו על ידי הריגת הרודף, ואילו הדין הוא שכל אדם יכול להרוג את הרודף, כמבואר לקמן עג א; ובהגהות הב"ח הגיה "כגון רודף", ומכל מקום הרי כתב רש"י "להנצל עצמו".

**אמר אביי :**

**אי משכחת דתניא** [אם תמצא מי ששונה בברייתא: "כיוצא בו" דשפיכות דמים], כי אז ודאי **רבי יונתן בן שאול היא, דתניא :**

**רבי יונתן בן שאול אומר :** הרודף אחר חבירו להורגו - ויכול הנרדף להצילו [להציל את עצמו] באחד מאבריו של הרודף, וכגון שיכול לקטע את רגלו, ולא הציל באופן זה - אלא הרגו,

## דף נז - ב

הרי זה **נהרג עליו**, וזה הוא "כיוצא בו" דשפיכות דמים. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> רש"י פירש: היינו כיוצא בו דשפיכות דמים, דהוי קרוב להתיר ואינו מותר. וב"יד רמה" כתב: וכי האי גוונא לאו שפיכות דמים ממש היא לדעתיה דאינשי דהא לאצוליה נפשיה קא מכיון, והיינו "כיוצא בו בשפיכות דמים", דהוי קרוב לפטור ואינו פטור. והוסיפו עוד: אבל לרבנן דפליגי עליה היתר גמור הוא, ואפילו ישראל בישראל פטור; וב"יד רמה" הוסיף: וקיימא לן כרבי יונתן בן שאול, דסוגיין דפרק נגמר הדין כוותיה; וראה מה שכתב על זה ב"ערוך לנר".

**אשכח רבי יעקב בר אחא, דהוה כתיב** [מצא רבי יעקב בר אחא שהיה כתוב] **בספר אגדתא דבי רב :**

**בן נח נהרג אפילו בדיין אחד, ואפילו בעד אחד, ואפילו שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, כלומר, אשה פסולה הן לדין והן לעדות; ואפילו קרוב נאמן לדונו ולהעיד עליו.**

**משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין** שהפילים הגוי, הרי הוא נהרג, ובכלל שפיכות דמים הוא אצל גוי. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> א. מסתבר דרבי ישמעאל הכי קאמר: לא רק בזה שונה הגוי מן הישראל, אלא אף בזה שהוא נהרג על העוברין, ואילו "ישראל אינו חייב עליהם עד שיצאו לאויר העולם", כדתנן במסכת נדה מד א: "תינוק בן יום אחד, ההורגו חייב", היכא דקים לן בגוייה שכלו לו חדשיו ואינו נפל", וכמו שכתב רש"י. ומה שלא הזכיר גם "פחות משוה פרוטה", משום דלאו בני מחילה נינהו; ומה שלא הזכיר "יפת תואר", הוא משום דלאו בני כיבוש נינהו, ועל דרך שביארה הגמרא לקמן נט א. ב. כתב המהרש"א: בזה - שאמרו בן נח נהרג על העוברין, ואילו ישראל, לא - אמרתי ליישב בפרשת שמות [א טו] שדקדק הכתוב לאמר

"ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות: וראיתן על האבנים אם בן הוא והמיתן אותו: ". דודאי פרעה לא שאל מהם להרוג את הזכרים בידיים, דבן נח מוזהר על שפיכות דמים, ולכן לא אמר כן למילדות המצריות שהוזהרו על שפיכת דמים [אף על העוברין], אבל למילדות העבריות אמר שהותר לכם להרוג עובר במעי אמו, וראיתם על האבנים קודם שיצא לאויר העולם, אם בן הוא; ; וכיון שאי אפשר בהם לפטור משפיכות דמים רק בתחילת יציאת הולד, קודם שיצא ראשו או רובו, הוצרך לתתם להם סימנין [איזה עובר הוא זכר, ואיזה היא נקבה] כמו שכתוב בפרק קמא דסוטה, וראיתם על האבנים סימן גדול מסר להם: ירכותיה מצטננות: . וכן פניו למעלה: . עין שם"; וכעין זה כתב ב"פרשת דרכים" דרוש יז]. וב"מגלת ספר" פרשת שמות, הקשה מדברי התוספות לקמן נט א ד"ה ליכא, שכתבו, שאף בני ישראל הפטורים על העוברים, מכל מקום אסורים הם; שאם לא כן, הרי "ליכא מידי דלבן נח אסור, ולישראל, מותר".

ומבארת הגמרא את מקור הדינים שנאמרו שם :

**מנהני מילי** [מנין נלמדים כל אלו]?

**אמר פירש רב יהודה אמר רב: דאמר קרא** במאמר הקב"ה לנח: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, [אדרוש את דמו של האדם ממי ששפך אותו]: מיד כל חיה [מיד כל דבר חי] אדרשנו, ומיד האדם, מיד איש אחיו, אדרוש את נפש האדם"; והרי מקרא יתר הוא, שהרי נאמר בסמוך "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", ולכך דרשינן לה כדי ללמד:

**"ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"**: תדרשו אתם את דמו של הנרצח, **ואפילו בדין אחד** כמו שאני דורש יחידי.

**"מיד כל חיה אדרשנו"**: תדרשו אתם **אפילו שלא בהתראה**, דהרי "חיה" משמע אפילו חיות השדה, ואין שייך להתרותה, וממה שהקיש הכתוב דרישה של אדם לשל חיה שמענו שאף את האדם אין צריך להתרות.

**"אדרשנו ומיד האדם"**: **אפילו בעד אחד**, כי אם אינו ענין לדרישת דם האדם שהרי כבר נאמר "דמכם אדרוש", תנהו ענין לדרישת העדים, ומאחר שהוציאו הכתוב בלשון יחיד ולא אמר "אדרשם", שמע מינה אפילו בעד אחד.

וכן את כל המשך הכתוב דורשת הגמרא לענין העדים: **3**

**3.** ביאור הדרשות הוא על פי "יד רמה".

**"מיד איש": ולא מיד אשה.**

**"מיד איש אחיו": ואפילו קרוב.**

שנינו בספר אגדתא דבי רב: **משום רבי ישמעאל אמרו אף על העוברין** בן נח נהרג:

שואלת הגמרא: **מאי טעמיה דרבי ישמעאל?**

ומפרשינו: **דכתיב** במאמר הקב"ה לנח: **"שופך דם האדם באדם דמו ישפך"**,  
ודריש ליה רבי ישמעאל: שופך את דם האדם באדם, דמו ישפך, **ואיזהו אדם שהוא**  
**בתוך אדם** אחר שאמרה תורה על השופך את דמו: דמו ישפך, **הוי אומר: זה עובר**  
**שבמעי אמו**.

מוסיפה הגמרא לבאר את טעמו של תנא קמא החולק על רבי ישמעאל, ואינו מחייב מיתה  
את השופך דם העוברים:

**ותנא קמא** החולק על רבי ישמעאל, **תנא דבי מנשה הוא, דאמר: כל מיתה**  
**האמורה לבני נח, אינו אלא חנק**, [שלא כהחולק וסובר שאין מיתתו אלא בסייף],  
והוא דורש את הפסוק לענין זה; כיצד:

**ושדי ליה תנא קמא להאי "באדם" אסיפיה קרא** [מלת "באדם" משייך הוא  
להמשך הכתוב ולא לתחילתו], **ודרוש הכי: "באדם דמו ישפך" -**

כלומר: אין הוא דורש "שופך דם האדם באדם" - "דמו ישפך", אלא "שופך דם האדם"  
- "באדם דמו ישפך", ומשמע: שתהא מיתתו על ידי שפיכת דמו בתוכו שלא יצא דמו  
לחוץ -

**ואיזהו שפיכות דמים של אדם, שהוא בגופו של אדם, הוי אומר: זה חנק.**

**מתיב** [הקשה] **רב המנונא** על מה שאמרו: מפי איש ולא מפי אשה, והיינו, שהאשה  
פסולה לדון:

**ואשה** בת נח **לא מפקדה** [אינה מצווה] על הדינין !!

**והכתיב** במאמר הקב"ה על אברהם: **"כי ידעתיו [לאברהם], למען אשר יצוה את**  
**בניו ואת ביתו [היינו הנשים] אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"**, הרי שאף בית  
הנשים צריך לעשות משפט !!

**הוא - רב המנונא - מותיב לה** [הקשה קושיא זאת] **והוא עצמו מפרק לה** [מיישבה]:

חלק כך את הכתוב: **"בניו" לדין [משפט], "ביתו" לצדקה.**

**אמר** מקשה **ליה רב אויא סבא לרב פפא** על שפסלו את האשה מלדון, משום דכתיב  
:"איש":

אם כן **אימא** נמי:

**בת נח שהרגה לא תיהרג!!** שהרי **"מייד איש** אחיו אדרוש את נפש האדם" **"ולא מייד אשה** אדרוש" **כתיב!!** כלומר, אם אתה דורש "איש ולא אשה", אם כן נדרוש אף אנו בפסוק זה "איש ולא אשה", ותהיה הגויה שהרגה פטורה מן המיתה!!

**אמר תירץ ליה** רב פפא לרב אויא סבא :

**הכי אמר רב יהודה :** אמר הכתוב **"שופך דם האדם** באדם דמו ישפך", ולמדנו : שופך **מכל מקום** דמו ישפך.

תו מקשה ליה רב אויא סבא לרב פפא :

**אימא :** **בת נח שזינתה לא תיהרג, דכתיב** גבי אדם הראשון כשניתנה לו אשה : **"על כן יעזב איש** את אביו ואת אמו", ולאיסור עריות הוא נדרש כמבואר בבבלייתא לקמן נח א, ונדרוש "יעזב איש" **ולא** "תעזוב אשה"!!

**אמר תירץ ליה** רב פפא לרב אויא סבא :

**הכי אמר רב יהודה :** כתיב " [על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו] **והיו לבשר אחד**", **הדר ערבינהו קרא** [חזר הכתוב ועירב את האשה עם האיש], כלומר, מאחר שסוף הכתוב מתיחס לאיש ולאשה גם יחד, אם כן גם תחילת הכתוב מתיחס לאיסור של שניהם.

**תנו רבנן :**

כתיב [ויקרא יח ו]: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" -

והיה לו לומר "איש", **מה תלמוד לומר "איש איש"?**

**לרבות את הגויים, שמוזהרין על העריות כישראל.**

ומקשינן עלה : **וכי הא** [גילוי עריות בגוי] **מהכא נפקא** [מפסוק זה הוא נלמד], והרי **מהתם נפקא!!** שנאמר :

"ויצו ה' אלהים על האדם לאמר", ודרשינן לעיל נו ב : **"לאמר" זה גילוי עריות!!?**

ומשנינן : **התם** - "לאמר" - **בעריות דידהו** [בנשים גויות שהן עריות] -

**והכא** - "איש איש" - **בעריות דידן** [בנשים ישראליות שהן עריות לגוי] והיינו אשת איש של ישראל. ולכך הוצרך הכתוב ללמדנו דין עריות של ישראל בנפרד? **כדקתני סיפא**:

**בא על עריות ישראל, נידון בדיני ישראל**, ואילו כשהוא בא על עריות גויות הרי הוא נידון בדיני בני נח.

ומפרשינן: **למאי הלכתא**, לאיזה ענין שונה הגוי הנידון בדיני ישראל מן הגוי הנידון בדיני בן נח?

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבון**:

**לא נצרכה, אלא לעדה** [סנהדרין] **ועדים** [שני עדים] **והתראה**; כלומר: בדיני בן נח הרי הוא נידון בדין אחד ובעד אחד ואינו צריך התראה, ואילו הבא על עריות ישראל שהוא נידון בדיני ישראל, אינו נהרג אלא על ידי סנהדרין, ועל פי שני עדים, ואינו מתחייב אלא בהתראה. <sup>4</sup>

<sup>4</sup> כתב המהרש"א: הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר נפקא מינה לענין המיתה עצמה, כי מיתת בני נח בסיף ואילו מיתת ישראל בחנק, אלא שנח לגמרא לפרש לענין עדה עדים והתראה, כדי לפרש אפילו לדעת הסובר: מיתת בני נח אף היא בחנק.

ומקשינן עלה: **מיגרע גרע**, וכי גרוע וקל הוא הבא על עריות ישראל מן הבא על עריות בן נח, עד שהיקל הכתוב על הבא על עריות ישראל, שלא ייהרג אלא כחומרות ישראל!?

**אלא אמר רבי יוחנן: לא נצרכה** מה שאמרו "נידון בדיני ישראל":

**אלא לגוי הבא על נערה המאורסה** של ישראל, **דלדידהו לית להו** [אין להם מיתה כזו] כי אין שייך אצלם "נערה המאורסה", <sup>5</sup> וללמד **דדיינינן להו בדינא דידן**, דנין אותו בדיני ישראל, דהיינו בסקילה. <sup>6</sup>

<sup>5</sup> כתב רש"י: דלדידהו לית להו; מיתה בנערה המאורסה אלא בבעולת בעל. והנה בהמשך הענין מבואר, שהגויים אין שייך אצלם מיתה על נכנסה לחופה ולא נבעלה, ומביאה הגמרא ראיה לזה ממה שאמרו "בעולת בעל יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן", ואילו כאן גבי נערה המאורסה לא הביאה הגמרא ראיה לזה; ומשמע ששני דינים הם, האחד: אין שייך בגוי אירוסין אלא נישואין; השני: כל נישואיהם הוא רק על ידי "בעולת בעל"; ולפי זה יש מקום עיון בלשונו של רש"י, שהיה לו לומר: דלדידהו לית להו מיתה בנערה המאורסה אלא בנשואה; ולשון הרמב"ם [מלכים ט ז] אף הוא כרש"י: אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ועדיין לא נבעלה אין חייבין עליה שנאמר "והיא בעולת בעל". <sup>6</sup> ביאר רש"י: דלדידהו לית להו מיתה בנערה המאורסה אלא בבעולת בעל, וגבי ישראל נהרג מריבויא ד"איש איש", על כרחך כיון דקטלוח משום דאתרביה מ"איש איש" כישאל, ולגבייהו לאו אשת איש [היא] דנחייב קטלא דידהו, אלא נידון בסקילה; **אבל אין צריך עדה ועדים והתראה** [אפילו בנערה המאורסה], דלא גרע מעריות דידהו; וכן מבואר ב"יד רמה" ובחידושי הר"ן; [וראה בחידושי הר"ן שהוכיח כן מפרק שמיני, וראה רש"י שהוכיח כדברי רש"י מהסוגיא דלקמן, ויובא בהערה שם, וכבר קדמו הר"ן; וכתב

עוד הרש"ש, שכן נראה מלשון "אלא" אמר רבי יוחנן לא נצרכה", דמשמע: תירוץ חדש הוא, וחוזר בו מהא דעדה ועדים והתראה]. ולשון הרמב"ם [מלכים ט ז] הוא "אין בן נח חייב על אשת חברו עד שיבוא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ועדיין לא נבעלה, אין חייבין עליה: במה דברים אמורים: אבל גוי שבא על הישראלית: ואם היתה נערה המאורסה נסקל עליה כדיני ישראל, בא עליה אחר שנכנסה לחופה ולא נבעלה, הרי זה בחנק כדיני ישראל", וב"תורת חיים" למד מלשונו של הרמב"ם שאינו נידון אלא בעדה ועדים והתראה ודלא כדמשמע מרש"י [הביאו רבי עקיבא איגר בגליון הרמב"ם]; אבל ב"חידושי הגר"ח סימן רל"ד הבין בדברי הרמב"ם כרש"י; וראה ב"ילקוט שינויי נוסחאות" שהגירסא שלפנינו ברמב"ם היא "כדיני ישראל", ואילו ה"תורת חיים" הביא "בדיני ישראל". וראה עוד בחידושי הגר"ח סימן רלד, שכתב: דוקא בעריות, כיון ששייך דין עריות בבן נח, לכן דנים בדיני בן נח, אבל אילו לא היה אצלם עריות כלל, כי אז היו דנים בדיני ישראל, **ראה שם**.

ומקשינן: **אבל** גוי הבא על **אשת איש** נשואה של ישראל, שאף להם יש מיתה על אשת איש, וכי **בדינא דידהו דיינינן להו** [וכי דנים אותו בדיני בני נח], ומשום דלא "מיגרע גרע", וכדקאמרינן?!

## והתניא:

**בא** הגוי **על נערה המאורסה** של ישראל הרי זה **נידון בסקילה** כדיני ישראל; ואם **בא** הגוי **על אשת איש** של ישראל הרי זה **נידון בחנק** -

והשתא תיקשי: **אי בדינא דידהו דנים אותם**, הרי **סייף הוא**, ואילו בברייתא מבואר שבחנק דנים אותו, וזה הוא כדיני ישראל שאשת איש בחנק?!

**אמר תירץ רב נחמן בר יצחק:**

**מאי "אשת איש" דקתני** בברייתא: **כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה**, דאף זו **לדידהו לית להו** [אין להם אשת איש כעין זו שחייבים עליה מיתה], **ודיינינן להו בדינא דידן**, דהיינו בחנק ולא בסיף - **דהרי תני רבי חנינא:**

גויה **בעולת בעל יש להן** לבני נח, כלומר: אסורים וחייבים הם עליה, **7** אבל גויה **שנכנסה לחופה ולא נבעלה, אין להן**.

**7** שהרי אמר הקב"ה לאבימלך שלקח את שרה [בראשית כ ג]: "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל", ולא כתיב "והיא אשת איש", אלמא "הנך מת משום בעילתו של בעל, ולא מפני קדושין וחופתו"; רש"י. ומשמע: שאם כי היתה שרה אשתו של אברהם, ובן נח חייב על אשת ישראל אפילו כשנכנסה לחופה ולא נבעלה, מכל מקום לא היה אבימלך חייב עליה מיתה; וראה מה שביאר ב"מגלת ספר" פרשת וירא בד"ה והיא בעולת בעל. ויש לעיין עוד: הרי הכתוב מעיד על אבימלך "ואבימלך לא קרב אליה", ואם כן למה יתחייב משום בעילתו של בעל! אך ראה לעיל נז א ב"ערוך לנר" [הובא בהערות שם], על מה שכתב רש"י דבן נח החייב על יפת תואר היינו שגוזל את אשתו, ופירש ב"ערוך לנר", דמיירי אפילו אם לא בא עליה; ומבואר, דהגוזל אשה ואפילו לא בא עליה הרי הוא חייב משום גזילת הבעל, ואם כן ניחא; וכן פירש ב"מגלת ספר" פרשת וירא בד"ה הנך מת: ; ראה שם; וראה מה שהובא שם בשם ה"משך חכמה" והגרי"ז שלא פירשו כן; וראה עוד שם בשם ה"ערוך לנר" מכות ט א שדחה תירוץ זה.

**תניא כוותיה דרבי יוחנן**, שפירש את מה שאמרו "נידון בדיני ישראל" דהיינו דוקא כשבא על עריות שאין להם לבני נח:

**כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה** ["חייבי מיתות"], **בן נח מוזהר עליה** ואף נהרג.

אבל ערוה שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה וכגון חייבי כריתות אחרות ואחרות אביו ואחרות אמו ואשת אחיו ואשת אחי אביו ואחרות אשתו, **אין בן נח מוזהר עליה, דברי רבי מאיר**.

**וחכמים אומרים:**

**הרבה עריות יש** וכגון "חייבי כריתות", **שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהן**, ומכל מקום **בן נח מוזהר עליהן**. 8 ועוד מוסיפה הברייתא:

8. בהמשך הסוגיא מתבאר, שטעמו של רבי מאיר הוא, משום שהוא דורש את הפסוק שנאמר אצל אדם הראשון "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו", לאסור לבן נח את אשת אביו שהיא מחייבי מיתות, ואת אמו שאף היא מחייבי מיתות, ומהם למדנו לכל חייבי מיתות. וטעמם של חכמים פירש רש"י, משום שהם דורשים "איש איש" הכתוב גבי עריות לרבות את הגויים; [ולכאורה לשון רש"י שכתב "כגון כל חייבי כריתות", אינו בדוקא, שאין לנו לרבות מ"איש איש" אלא חייבי כריתות האמורים באותה פרשה; וכן מפורש בחידושי הר"ן, ראה שם; ויש לעיין בעיקר דברי רש"י: הרי לעיל בעמוד זה מביאה הגמרא ברייתא "תנו רבנן, "איש איש" לרבות את הגויים שמוזהרין על העריות כישראל", ומקשה עלה: והא מהכא נפקא מהתם נפקא, "לאמר" זה גילוי עריות; ומאי מקשה: והרי צריך פסוק זה כדי ללמד שהם נהרגים על חייבי כריתות!]. וראה בהגהות הגר"א, שהרמב"ם אינו גורס "הרבה עריות", כי לא באו חכמים לדעת הרמב"ם אלא לרבות את אחרותו מאמו; וטעמם, דחייבי מיתות חייב עליהן כרבי עקיבא, ואילו אחרותו מאמו נלמדת מפסוק אחר האמור גבי אברהם שאמר לאבימלך על שטען לו שהכשילו באומרו על שרה "אחותי היא": "וגם אמנה אחותי בת אבי היא, אך לא בת אמי"; וראה בענין פסוק זה בסוגיית הגמרא לקמן נח ב.

**בא על עריות ישראל נידון בדיני ישראל, בא על עריות בן נח, נידון בדיני בן נח, ואנו אין לנו** - עריות שהגוי נידון עליהם בדיני ישראל - **אלא נערה המאורסה בלבד**; הרי מבואר כדברי רבי יוחנן, שבשאר עריות ישראל שאף הם מוזהרים עליה, אכן נידונים אף הם בדיני בני נח, וכרבי יוחנן.

ומקשינן על הברייתא:

**ונחשוב נמי** הברייתא "נכנסה לחופה ולא נבעלה"!!? כי הרי אף הבא עליה נידון בדיני ישראל, כיון שאין עליה מיתה בדיני בני נח, וכנערה המאורסה!!

ומשנין: **האי תנא דברייתא תנא דבי מנשה הוא, דאמר: כל מיתה האמורה לבני נח אינו אלא חנק, ואם כן אידי ואידי** [בין בדיני ישראל ובין בדיני בני נח] **חנק הוא, ואין שייך לומר שהוא נידון בחנק משום שהוא נידון בדיני ישראל.** 9

9. מכאן הוכיחו הר"ן והרש"ש כשיטת רש"י [הובאה בהערה 6], שאף באותן עריות שאין להם, וכגון נערה המאורסה ונכנסה לחופה ולא נבעלה, לא אמרו שהם נידונים בדיני ישראל אלא לענין המיתה שהם נידונים בסקילה או בחנק, אבל לענין עדה ועדים והתראה אין הם נידונים בדיני ישראל; שהרי אם תמצא לומר שגם לענין זה הם נידונים בדיני ישראל, אם כן למה אמרו "ואנו אין לנו אלא נערה המאורסה בלבד", והרי יש נפקא מינה במה שהם נידונים בדיני ישראל גם בנכנסה לחופה ולא נבעלה, ואפילו לתנא דבי מנשה, והיינו שידונו בחנק על ידי עדה ועדים והתראה.

תו מקשינן על הברייתא:

וכי סבר רבי מאיר: **כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח מוזהר עליה; ושאין בית דין של ישראל ממיתין עליה, אין בן נח מוזהר עליה!?**

**והא תניא** שלא כרישא ולא כסיפא:

גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ושוב אין לא קורבה לא מצד האב ולא מצד האם, ומן הדין הוא שיהא מותר בכל קרובותיו; ומכל מקום אמרו חכמים: אותן עריות שאף הגוי אסור בהן, הרי הוא אסור אף לאחר שנתגייר, וכדי שלא יאמרו: "באין הגרים מקדושה חמורה לקדושה קלה"; ולפיכך:

## דף נח - א

גר **שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה**, כי לאחר שהרתה אמו נתגיירה היא ועובריה, וכך מי שהיתה הורתו ולידתו שלא בקדושה, ונתגייר: 1

1. אין הברייתא באה להוציא מגר שהיתה הורתו ולידתו שלא בקדושה, אלא להיפך: להוציא ממי שהיתה הורתו ולידתו בקדושה, ודינו הוא: "כיון דדמי ליה לישראל, גזר ביה רבי מאיר דילמא אתי לאחלופי בישראל, ואפילו בשאר האב, ואפילו נולדו אותן קרובות בהיותו גוי", רש"י בד"ה וחכ"א יקיים.

**יש לו שאר האם** 2 כי אסורה היא על הגויים, ואולם **אין לו שאר האב** שמותרת על הגויים, כדמפרש הברייתא ואזיל:

2. אין הכוונה דוקא לקרובים מצד אמו, אלא אף קרובות מצד האב שיש להן אחוה עם האב מאמו, וכדמפרש הברייתא ואזיל, דאחיה בלבד אין לבן נח אלא מן האב ולא מן האם; ועיקר הכוונה היא שהאחיה היא מן האם ולא מן האב; או אפשר, דמשום רבי מאיר בהמשך הברייתא נכתב לשון זה, ודחוק.



**הא כיצד: נשא** גר זה את: **אחותו מן האם**, 3 הרי זה **יוציא**, כי אסורה היא לו בגויותו; אבל אם נשא את אחותו **מן האב**, הרי זה **יקיים** משום שאינה אסורה עליו בגויותו, שאין אחוה לבני נח אלא מצד האם ולא מצד האב.

3. שנולדה קודם שנתגיירה אמה, ונתגיירה עם אמה [שאם לא כן גויה היא], ונשאה זה משגדל, יוציא, דאחותו היא ולא גרע מבן נח, ומדרבנן שלא יאמרו: רש"י. **ומה שכתב "שנולדה קודם שנתגיירה אמה"**, היינו משום שאם נולדה אחר שנתגיירה אמה, הרי היא אחותו גמורה [ואף שנתגיירו האמה ועובר, והיה לנו לומר "גר שנתגייר כקטן שנולד, דמי"], וכמו שכתב רש"י ביבמות צח א ד"ה נשא אחותו: "דבההיא - באחותו שנולדה אחרי גר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה - איכא כרת, דלידת שניהם בקדושה, ואחותו גמורה מן האם היא, כישראלית שילדה בן ובת; וראה ברייתא ביבמות צז ב "שני אחים תאומים: היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה: אבל חייבין משום אשת אח". **וראה עוד בחידושי הר"ן**: כתב ה"ר דוד ז"ל: מה שהוא אסור בשאר האם משום גזירה דרבנן שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, **היינו דוקא באותן שנתגיירו לאחר שנולד**, דבכי האי גוונא איכא איסורא דרבנן בלחוד, **אבל עם כל אותן שהיו בגירות בשעה שנולד** [כלומר, שנתגיירו קודם שנולד], לאו משום גזירה דרבנן בלחוד הוא דאסור, אלא קורבה גמורה יש לו עמהם, הואיל ובקדושה ילדתו, [ואף על פי שמטעם שתי גרויות היה לנו לומר שאינה אחותו, הן מצד גירות העובר, והן מצד גירות האחות עצמה]; וזה שלא כדברי רש"י ז"ל שכתב: הילכך נשא אחותו מן האם שנולדה קודם שנתגיירה אמה, **ונתגיירה עם אמה ונשאה** זה משהגדיל יוציא; ולפירוש ה"ר דוד ז"ל, בכי האי גוונא [שנתגיירה עם אמה] איכא איסורא דאורייתא, כיון שכשנולד יהודי היתה אחותו מאמו [כבר] יהודית. והיינו, דלשיטת רש"י: רק אם נולדה האחות לאחר שנתגיירה אמה, אז בלבד חשובה היא אחותו של העובר שנתגייר, ואילו לשיטת ה"ר דוד, אפילו אם נולדה האחות קודם שנתגיירה האם, רק שהיתה כבר יהודית - על ידי גירות - בשעת לידת העובר, הרי היא חשובה אחותו מן התורה. **וראה עוד ברש"י יבמות צח א ד"ה הא דאמור רבנן**, שכתב שם על מה שאמר רבא בגמרא שם: הא דאמור רבנן "אין אב למצרי" לא תימא; וזה לשונו: הא דאמור רבנן אין אב למצרי, ואפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי, כגון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, די ש' שאר מן האם כשאר ישראל גמור, ו[משום ש"אין אב למצרי"] אין לו שאר האב. **וביאר דבריו ב"שיעורי רבי שמואל"** [כתובות סימן יא אות ג], דהוקשה לרש"י: מאי נפקא מינה במה שאמרו חכמים "אין אב למצרי", והרי כיון שאנו דנים על בנו שנתגייר, אם כן תיפוק ליה משום "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"; ועל זה כתב רש"י: דאיירי כשהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, ובכי האי גוונא ליכא דין קטן שנולד [אף לענין שאר האב], ולכן צריך בזה לדין "אין אב למצרי", והוכיח רש"י, דבכי האי גוונא אין לו דין קטן שנולד, דאי היה לו דין קטן שנולד, לא היה לו גם שאר מן האם, [וזה הרי ודאי אין לו, שהרי אחותו שנולדה אחר שנתגיירו האם ובנה, ושני אחים תאומים שנתגיירו, כבר נתבאר שיש להם דין אחוה מן התורה], ומדיש לו שאר מן האם, מוכח, דלא הוה כקטן שנולד, ומשום הכי אי לאו דאין אב למצרי היה לו בכי האי גוונא גם שאר מן האב; וכתב שם לבאר, אמאי באמת לא חשיב העובר כקטן שנולד, הא העובר הוי נכרי עד הגירות, דמוכח מזה דסבירא ליה לרש"י, ד"כקטן שנולד" נאמר רק במי שחל בו דין גירות מצד עצמו, אבל מי שלא חל בו חלות גירות באדם עצמו, וכמו בעובר שחלות הגירות לא חל בו כי אם באמו, והוא נעשה גר אגב אמו, בזה לא חשיב כקטן שנולד, וראה עוד שם. ושיטת רש"י שם אינה כדבריו כאן, שהרי כאן מבואר בהדיא ברש"י "שהורתו שלא בקדושה: וכל גר שנתגייר כקטן שנולד עכשיו בלא אב ואם וקרובים דמי", הרי מבואר, דאף בגר שנתגייר אגב אמו יש בו דין קטן שנולד, לא מיבעיא לענין שאר האב אלא אפילו לענין שאר האם, ורק אם נולדה אחותו אחר שנתגיירו הוא ואמו, בזה הוא דאמרינן שיש לו שאר האם.

**אחות האב מן האם** [והיא נקראת בבבביתא "שאר אם"], הרי זה **יוציא**, שאף זו אסורה היא לו בגויותו; אבל אם נשא את אחות האב **מן האב**, הרי זה **יקיים** שמוותרת היא לו בגויותו, שאין אחוה לבני נח מן האב.

#### 4 אחות האם מן האם, הרי זה יוציא, כי אסורה היא לו בגויותו.

4. המקור לאיסורן של כל אלו, הוא מן הפסוק שנאמר לאדם "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", וכדמפרש לה רבי אליעזר בברייתא לקמן, ד"אביו" היינו "אחות אביו", ו"אמו" היינו "אחות אמו", ומכל שכן ידעינן שאף אחותו אסורה. והטעם שאינו חייב על אחוה מן האב, פירש רש"י: משום מה שאמר אברהם לאבימלך על שרה כשטען לו על שהכשילו באומרו "אחותי היא": "וגם אמנה [אמנם] אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי", והיינו: אילו היתה בת אמי היתה אסורה, אבל עכשיו שאינה בת אמי אלא בת אבי הרי היא מותרת, ולמדנו ד"לא נאסר איסור אחוה בבני נח אלא מן האם", [לשון רש"י]. וראה בסוגיית הגמרא בעמוד ב, שלפי רבי עקיבא החולק על רבי אליעזר [בברייתא לקמן] ומתיר לבן נח את אחותו אפילו מן האם, מתפרש הכתוב באופן אחר, והחילוק בין אביו לאמו אינו משום איסור, אלא שכך היה מעשה; אלא שמכל מקום סובר רש"י בדעת רבי אליעזר שהוא חלוק אף בזה, ומפרש את הפסוק משום איסור והיתר; וכן מבואר גם ברש"י בעמוד ב בד"ה לא דודתו, [ואף שהגמרא מוכיחה בעמוד ב, שאין הכוונה לאיסור והיתר]. וב"יד רמה" כתב: יש לו שאר האם, כגון עריות האסורות לו מחמת קורבת אמו, כגון אחות אמו דכתיב בה "כי שאר אמך היא", והוא הדין לאחותו מאמו, והא קא משמע לן דאף על גב דקיימא לן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, כיון דאיתסר שאר האם לבן נח כדאיתא לקמן מ" [אך אמנה בת אבי היא], אך לא בת אמי, ומ" [על כן יעזב איש את אביו] ואת אמו", [היינו כרבי אליעזר שמפרש ליה על אחות אמו], השתא דאיגייר נמי גזרינן שמא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה - ואין לו שאר האב, אינו אסור בעריות שאיסורן מחמת קורבת האב כגון אחות אביו דכתיב בה "שאר אביך היא", והוא הדין לאחותו מאביו ולא מאמו, מאי טעמא, דאין אב למצרי, ואפילו היכא ידיע [בודאי שלא מזנות נולדו] דרחמנא אפקריה לזרעיה [דגוי] דכתיב [על הגויים] אשר בשר חמורים בשרם כדאיתא בפרק נושאים על האנוסה [יבמות צח א], ותו ליכא למיגזר שמא יאמרו, ומשום קורבא נמי ליכא, דהא אפילו במידי דאיתסר כשהוא גוי משום קורבא פקע ליה מכי איגייר, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ובהמשך דבריו נראה, שהיה גורס אחרת מרש"י, ובאחות האב מן האם נחלקו בו רבי מאיר וחכמים [ודלא כרש"י, שמחלוקתם היא רק באחות האם מן האב], ופירש את מחלוקתם, שרבי מאיר סובר: אף על פי שאין אב למצרי, מכל מקום גזירת הכתוב הוא שתהיה אחות האב אסורה, [ומכל מקום דוקא מן האם ולא מן האב, כיון ש"אין אב למצרי"], ואילו חכמים סוברים, כיון ש"אין אב למצרי" אף זו מותרת, ואין הם דורשים "על כן יעזב איש את אביו" לאחות אביו.

ואם נשא את אחות האם מן האב, שמותרת היא לו בגויותו, כיון שאין אחוה לבני נח מן האב, נחלקו בו תנאים:

רבי מאיר אומר: יוציא, ואף שמותרת היא בגויות, ומשום גזירה נאסרה, כדמפרש ואזיל.

וחכמים אומרים: יקיים, שהרי מותרת היא לו בגויותו ולא גזרו חכמים כגזירתו של רבי מאיר.

שהיה רבי מאיר אומר: כל ערוה שהיא משום שאר אם - יוציא, כלומר: כיון דשם צד שאר האם כאן, כי אחות אמו היא, אם נתיר לו, יבוא לומר "אין לגר אפילו שאר האם", ויבוא להתיר אף את אחות אמו מן האם.

וכל ערוה שהיא משום שאר האב - יקיים.

**ומותר** הגר :

**באשת אחיו** אפילו מן האם **5** [לאחר מיתת אחיו, ושוב אינה אשת איש] כיון שלא היתה אסורה עליו בגויותו, ואין שייך לגזור בה "שמא יאמרו: ", וכיון שהרי נתגייר וכקטן שנולד דמי, הרי היא מותרת לו, **ובאשת אחי אביו, וכן שאר כל עריות** הבאות מחמת אישות הרי אלו **מותרות לו**, ומן הטעם הנזכר.

**5.** לפי מה שנתבאר בהערה לעיל, היינו דוקא אשת אחיו שנולד לאמו קודם שנתגיירה, וכל שכן אשת אחיו מן האב, אבל אשת אחיו מן האם שנולד אחר גירות האם הרי היא אסורה לו וחייב עליה כישראל גמור.

ומפרשינן: "ושאר כל עריות" **לאתויי** [לרבות] **אשת אביו**. **6**

**6.** ראה מה שביאר רש"י, למה לא מפרשינן לאתויי כלתו ואחות אשתו שהן מותרות לו; וראה מה שכתב על זה ב"ערוך לנר".

עוד אומרת הברייטא :

אם **נשא גוי אשה ובתה** **7** ונתגייר הוא ונשותיו עמו : **8**

**7.** והוא הדין אשה ואחותה, רש"י. **8.** בבא זו של הברייטא נתבארה על פי פירושו הראשון של רש"י; וראה בדבריו עוד פירוש אחר ; וראה ב"יד רמה" שתמה על הפירוש הראשון.

הרי זה **כונס אחת, ומוציא אחת**. **9**

**9.** רש"י לא פירש למה מוציא הוא אחת, אף שאינן קרובות כלל כיון שנתגיירו, ובגויות אינה אסורה בת אשתו; ורש"י ביבמות צח ב כתב: דלא לייטי למישרי בישראל אשה ובתה.

כאן שבה הברייטא לבאר דין הגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה :

"וכל אלו שאמרנו "יקיים", מכל מקום **לכתחילה לא יכנוס**.

**מתה אשתו** של גר שנתגייר, ואפילו נשאה שוב לאחר שנתגייר, הרי זה **מותר בחמותו**, כי חמותו ממש אינה שהרי כבר אינה חשובה אם אשתו, ד"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ומשום "שמא יאמרו" אין לאסור, כי בגויות אינו מוזהר על חמותו; **ואיכא דאמרי: אסור בחמותו**. **10**

**10.** כתב רש"י: התם - ביבמות צח ב - מפרש במאי פליגי.

הרי מבואר מברייטא זו, שהתיר רבי מאיר לבן נח את אשת אביו ואת חמותו, אף על פי שבית דין של ישראל ממיתין עליה, ואסר רבי מאיר לבן נח את אחותו ואת אחות אביו ואת אחות אמו שאין בית דין של ישראל ממיתין עליהן, כי חייבי כריתות המה -

וזה שלא כמבואר בברייתא דלעיל: "כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח מוזהר עליה; אין בית דין של ישראל ממיתין עליה, אין בן נח מוזהר עליה, דברי רבי מאיר"!! **11 אמר רב יהודה: לא קשיא, כי:**

**11.** נתבאר על פי רש"י. ולשון הר"ן בחידושיו הוא: הקושיא היא מרישא ומסיפא, מרישא דקתני: כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה: הא איכא אשת אביו: דבן נח מותר בהם, שהן חייבי מיתות, ומסיפא נמי דקתני: דכל ערוה שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה [אין בן נח מוזהר עליה], הא איכא אחות אמו ואסורי אחוה דהיינו חייבי כריתות דבן נח מוזהר עליהן דקתני יוציא, אלמא מוזהר הוא עליהן, ואזהרתן זו היא מיתתן, וצריך ביאור: למה הוצרך לתוספת זו, מאחר שבברייתא הראשונה איתא שאין בן נח מוזהר עליה, וכאן מבואר שהוא מוזהר עליה. ובעיקר מה שהזכיר כאן הר"ן "אזהרתן זו היא מיתתן" ראה מה שהובא בזה לעיל נז א הערה 4 מדברי רש"י ומדברי הי"ד רמה".

**הא - הברייתא דגר - רבי מאיר אליבא דרבי אליעזר, רבו.**

**והא - הברייתא ד"כל ערוה" - רבי מאיר אליבא דרבי עקיבא, שהיה אף הוא רבו.**

**דתניא:**

כתיב גבי אדם הראשון, שאמר לו הקב"ה [בראשית ב כד]: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ומפסוק זה אנו לומדים לאסור עריות לגוי; ונחלקו תנאים בביאור הפסוק:

**רבי אליעזר אומר:**

"על כן יעזב איש את אביו": היינו אחות אביו, [ולקמן מפרשת הגמרא מנין להם לפרש את הפסוקים כפי שפירשו].

**"אמו" היינו אחות אמו.**

וכשיטה זו היא הברייתא דגר, דכיון שאסרה תורה אחות אביו ואחות אמו כל שכן אחותו שהיא אסורה לו; **12** אבל אשת אביו וחמותו שהן עריות על ידי אישות לא אסרה תורה לבן נח.

**12.** א. ומכל מקום אינה אסורה אלא מן האב, דאין אחוה לבן נח אלא מן האב, וכפי שנתבאר בהערות לעיל, וראה שם עוד בשם הי"ד רמה". ב. מה שנתבאר בפנים, דאחותו אסורה מכל שכן דאחות אמו ואחות אביו, כן פירש רש"י בדברי רבי אליעזר שבברייתא; והנה לפי המבואר בסוגיא, דברייתא דגר היא כרבי אליעזר, ובאותה ברייתא הרי משמע דרק עריות הבאות מחמת אישות מותרות לו, אם כן אין צריך לומר שאחותו אסורה מכל שכן דאחות אביו, שהרי אף שאר עריות אם אינן באות מחמת אישות אסורות לו; ויתכן, שאין הכי נמי, ולא פירש רש"י כן אלא בדברי הברייתא דרבי אליעזר עצמו, ומשום שרב הונא בעמוד ב סובר אליבא דרבי אליעזר שגוי מותר בבתו כמו שפירש רש"י שם, ואם כן רב הונא אינו סובר שכל העריות אסורות לו [ראה רש"י שם, ובהערה שם], ולזה פירש רש"י, דמכל מקום אחותו ודאי אסורה, ואילו שאר העריות תלויות במחלוקת.

**רבי עקיבא אומר :**

**"אביו" היינו אשת אביו.**

**"אמו" היינו אמו ממש.**

וכשיטה זו היא הברייתא ששנינו בה : כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח מוזהר עליה, ושאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח מוזהר עליה, כי מאחר שלימד הכתוב בעריות אלו שהן אסורות לבן נח, ואלו חייבי מיתות הן בישראל, ילפינן כל שאר חייבי מיתות מהן ; אבל חייבי כריתות, לא. <sup>13</sup>

<sup>13</sup>. על פי "יד רמה" ורש, י לקמן בד"ה יצאו בהמה וחיה.

ממשיכה הברייתא : ולכולי עלמא : **"ודבק באשתו"** בא ללמד : **ולא בזכר**, כי אין דיבוק עם הזכר, שאין הנשכב נהנה מן הביאה.

**"ודבק באשתו"**, בא ללמד : **ולא באשת חבירו.**

**"והיו לבשר אחד"**, ללמד : לא התירה תורה ביאה, אלא **מי שנעשה לבשר אחד**, כלומר : על ידי הזרע נעשה בעובר בשר האב והאם כאחד, **יצאו בהמה וחיה** שאין בן נח מותר בהם, כיון שאין נעשה לבשר אחד, כי אין האיש מוליד מהם.

**אמר מר** בברייתא : **רבי אליעזר אומר :** **"אביו" היינו אחות אביו :**

ומקשינן : **אימא "אביו" ממש !?**

ומשנינן : הרי אביו ממש היינו **"ודבק" ולא בזכר.**

ואכתי מקשינן : **אימא "אביו" היינו אשת אביו !?**

ומשנינן : **היינו "באשתו" ולא באשת חבירו.**

ומקשינן עלה : **אימא "אביו" בא לרבות את אשת אביו לאחר מיתה** של אביו, דשוב לא שייך לומר : היינו **"ולא אשת חבירו" !?**

ומשנינן : אלא, לכך אי אפשר לפרש ד"אביו" היינו אשת אביו, משום דמשמע **"אביו" דומיא ד"אמו"**, <sup>14</sup> **מה "אמו" דלאו קורבה שעל ידי אישות היא, אף "אביו" היינו קורבה דלאו על ידי אישות.**

14. לכאורה היה לה לגמרא לומר "אלא" דומיא ד"אמו", כי הוא תירוץ חדש, והתירוץ הקודם "היינו באשתו ולא באשת חבירו", נדחה; אך ראה בתוספות בשבת צח א ד"ה אטבעי, שכתבו, דבמקום שהתירוץ הקודם לא הוזכר בשם האמורא שאמרו, אין דרך הגמרא לומר "אלא", ולפי זה ניחא כאן.

ממשיכה הברייתא לפרש את דברי רבי אליעזר שאמר עוד: "אמו" היינו **אחות אמו**:

ומקשינן עלה: **ואימא "אמו" ממש!?**

ומשנינן: **היינו "באשתו ולא באשת חבירו"**, שהרי אשת אביו היא.

ואכתי מקשינן: **ואימא "אמו"** בא לרבותה **לאחר מיתה** של אביו, דשוב לא שייד לומר: היינו "ולא אשת חבירו"!!

ומשנינן: אלא, 15 לכך לא מפרשינן ד"אמו" היינו אמו ממש, משום דמשמע "אמו" דומיא ד**אביו**, מה "אביו" **דלאו ממש**, שהרי היינו ולא בזכר, אף "אמו" **דלאו ממש**.

15. ראה מה שנתבאר בהערה 14, בטעם שלא אמרה הגמרא "אלא".

ממשיכה הגמרא לפרש את דברי רבי עקיבא שבברייתא:

**רבי עקיבא אומר: "אביו" היינו אשת אביו.**

ומקשינן: **ואימא "אביו" היינו אביו ממש!?**

ומשנינן: הרי **היינו "ודבק ולא בזכר"**.

ומקשינן עלה: **אי הכי** מה שפירש רבי עקיבא ד"אביו" היינו **אשת אביו נמי** תיקשי: הרי **היינו "באשתו ולא באשת חבירו"!!**

ומשנינן: מה שאמר רבי עקיבא ד"אביו" היינו אשת אביו, לא כשהיא עדיין אשתו של אביו, אלא **לאחר מיתה** של אביו.

עוד מפרשת הגמרא את המשך דברי רבי עקיבא, שאמר: "אמו" היינו **אמו ממש**:

ומקשינן: והרי אמו שהיא גם אשת אביו **היינו "באשתו ולא באשת חבירו"!!** 16

16. ואף אם תפרש, דהיינו לאחר מיתת אביו, אכתי תיקשי: היינו "אביו" דמפרש רבי עקיבא דהיינו אשת אביו; על פי רש"י בד"ה אמו אמו ממש.

ומשנין: "אמו" שדיבר הכתוב, לא דיבר באשת אביו, אלא באמו מאנוסתו של אביו, שאנס אביו אשה והוליד את זה, ואסרו הכתוב לבוא על אמו.

ומפרשנין: במאי קא מיפלגי רבי אליעזר ורבי עקיבא?

רבי אליעזר - המפרש הן את אביו והן את אמו בקרובי אביו ואמו שעל ידי אחוה, דהיינו אחות אביו ואחות אמו - סבר:

## דף נח - ב

"אביו" ו"אמו" משמע באותו ענין, ו"אביו" דומיא ד"אמו", ו"אמו" דומיא ד"אביו" לא משכחת לה [אין אתה מוצא] אלא בקרובים שלהם על ידי אחוה, דהיינו: אחות אביו ואחות אמו.

ומשום, שאם באת לדמותם, ולומר: "אביו" היינו אביו ממש, ואף "אמו" היינו אמו ממש, כך אי אפשר, כי אף על פי ש"אמו" יש לפרש לאחר מיתת אביו, ולא הוי "אשת חבירו", מכל מקום אביו ממש אי אתה יכול לומר, כי אם כן היינו "ולא בזכר" -

ואם באת לדמותם ולומר שניהם על ידי אישות הם, אף זה אי אפשר, כי על ידי אישות לא יתכן לפרש אלא "אשת אביו", ואם תפרש כן את "אביו" לא תוכל לפרש כן את "אמו"; <sup>1</sup> ובהכרח שאם באת לדמותם, אי אתה יכול לפרשם אלא באחוה, דהיינו אחות אביו ואחות אמו, וכדפירשה רבי אליעזר.

<sup>1</sup> כן נראה לכאורה כוונת רש"י שכתב "ותרוייהו באישות ליכא למימר, דהא אמו לאו משום אישות, דאם כן היינו אשת אביו".

ורבי עקיבא - המפרש "אביו" דהיינו אשת אביו, ו"אמו" היינו אמו ממש, ולא חש שיהיו דומים ובאותו ענין - סבר:

מוטב לאוקמיה ל"אביו" באשת אביו, דהיא אכן איקרי [נקראת] "ערות אביו", [דכתיב גבי ישראל - ויקרא יח ח - "ערות אשת אביך לא תגלה, ערות אביך היא"], ושיידך בה לשון "יעזב איש את אביו" -

לאפוקי [כלומר: מאשר לפרש דהיינו] אחות אביו, ומשום דאחות אביו "שאר אביו" איקרי, [דכתיב - ויקרא יח יב - ערות אחות אביך לא תגלה, שאר אביך היא], אבל "ערות אביו" לא איקרי, ואין שיידך בה לשון "יעזב איש את אביו".

ומאחר דאי אפשר לפרש את "אביו" אלא ב"אשת אביו", אם כן הרי אי אפשר שתהיה "אמו" דומיא ד"אביו", כי על ידי אישות לא יתכן לפרש ב"אמו" ולומר דהיינו "אשת אביו", כי זו כבר נאסרה ב"אביו"; ומאחר שבלאו הכי אינם דומים, ממילא מתפרש "אמו" אמו ממש, ובאמו מאנוסתו שאינה אשת אביו.

**תא שמע** להקשות על רבי אליעזר שאסר לבן נח את אחות אביו מן האם!!

הרי כתיב [שמות ו כ]: **ויקח עמרם** [אבי משה] **את יוכבד דודתו** [אחות קהת אביו] לו לאשה" -

**מאי לאו**, האם לא כן שהיתה יוכבד **דודתו** של עמרם **מן האם**, ואם כן הרי מוכח שאחות אביו אפילו מן האם הרי היא מותרת לבן נח, ותיקשי לרבי אליעזר שאסר לבן נח את אחות אביו!!

ומשנינן: **לא** היתה יוכבד דודתו מן האם, אלא **דודתו מן האב** בלבד היתה, שהיתה אחות קהת מן האב ולא מן האם, ואחות אביו מן האב, אפילו רבי אליעזר מודה שאינה אסורה לבן נח. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> וכדמבואר גם בגמרא לעיל, שהרי רבי מאיר בברייתא דגר התיר לבן נח את אחות אביו מן האב, ומשום שאין אחוה לבן נח מן האב, ומפרשינן לה לברייתא דגר כרבי אליעזר; וראה שם בהערות את המקור לזה לדעת רש"י שהוא ממה שאמר אברהם "וגם אמנה אחותי בת אבי היא או לא בת אמי", וראה עוד שם בשם ה"יד רמה"; וראה עוד בהערות בהמשך הסוגיא.

**תא שמע**:

כתיב [בראשית כ]: "ויאמר אברהם אל [על] שרה אשתו, אחותי היא; וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה... ויאמר אבימלך אל אברהם, מה ראית כי עשית את הדבר הזה. ויאמר אברהם, כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי. **וגם אמנה** [כמו אמנם] **אחותי בת אבי היא, אך לא בת אמי**, ותהי לי לאשה" -

ומשמע שכך אמר אברהם: לפיכך לקחתי אותה לי לאשה, אף שאחותי היא, כי בת אבי היא ולא בת אמי היא, ואחות מן האב מותרת -

**מכלל דאחותו בת האם** הרי היא **אסורה**, והניחא לרבי אליעזר שאסר אפילו את אחות אביו ואת אחות אמו, כל שכן שאסר את אחותו, על כל פנים כשהיא אחותו מן האם; אבל לרבי עקיבא, הרי לא נאסרו לבן נח אלא חייבי מיתות של ישראל, ולא אחותו שהיא מחייבי כריתות!!

ומשנינן: **ותסברא**, וכי אכן סבור אתה שכוונת אברהם באומרו "אך לא בת אמי" כוונתו היתה לומר: אילו היתה בת אמי, אסורה היתה לי!!



וכי שרה אכן **אחותו** של אברהם **הוא**, שנוכל לומר כוונתו היתה לאיסור! והרי **בת אחיו הוא**, שהרי שרה בתו של הרן אחי אברהם היתה, **וכיון דהכי הוא** שלא היתה אלא בת אחיו, הרי **לא שנה** אם היה אחיו **מן האב ולא שנה** אם היה אחיו **מן האם שריא** [מותרת] בתו לו, <sup>3</sup> ובהכרח שלא נתכוין אברהם לומר שאסורה היא לו אילו היתה בת אמו -

<sup>3</sup>. ואפילו לישראל מותרת היא.

**אלא התם הכי קאמר ליה** אברהם לאבימלך:

לכך קראתיה "אחותי" משום **דקורבה דאחות אית לי בהדה** [קורבה דרך אחוה יש לי אתה] שהרי בת אחי היא, ונקראת היא "אחותי", משום שהרי בת אחיו בן אביו היא, ו"בני בנים הרי הם כבנים", וכאילו היתה בת אביו שהיא אחותו.

וקורבה זו **מאבא** היא **ולא מאמא**, כי לא היה הרן אחיו של אברהם אלא מאביו תרח ולא מאמו; ולא משום שאילו היתה קרובתי מצד אמי היתה אסורה לי, אלא שכך היה מעשה. <sup>4</sup>

<sup>4</sup>. הנה בפשוטו מבואר מן הגמרא, שכולי עלמא מודים שאין הכוונה בדברי אברהם לאיסור והיתר, שהרי הגמרא הכריחה כן, ואמרה "ותסברא :: ". ומיהו כבר הובא בהערות לעיל, דרש"י מפרש את המקור לדברי רבי אליעזר שלא אסר אלא אחוה מן האם ולא מן האב, שהוא מפסוק זה; והיינו שלדעת רש"י רבי אליעזר חלוק על רבי עקיבא בפירוש הפסוק; [ומיהו לשון רש"י בעמוד זה בד"ה לא, דודתו מן האב: **כדילפינן** מ"יוגס אמנה אחותי בת אבי היא", ומשמע שהוא לימוד בשום מקום, צריך תלמוד]. וכעין זה ביאר גם בהגהות הגר"א לעיל נז ב בדעת הרמב"ם [ראה דבריו שם, והובא בהערות שם], שהרמב"ם אסר את אחותו מאמו מ"פשטיה דקרא וגם אמנה :: "; ואף שהגמרא אומרת כאן "ותסברא" וראה עוד בלשון ה"יד רמה" שהובא בעמוד א בהערה 4, בדבריו אליבא דרבי אליעזר שכתב "כיון דאיתסר שאר האם לבן נח כדאיתא לקמן מ" [אך אמנה בת אבי היא], אך לא בת אמיי"; [ולשון "כדאיתא לקמן" צריך ביאור].

**תא שמע** להקשות על רבי עקיבא, שהתיר את האחות אפילו מן האם לבן נח; ממה ששנינו בברייתא:

**מפני מה לא נשא אדם הראשון את בתו? כדי שישא קין את אחותו, משום "עולם חסד יבנה"** [תחילתו של עולם נבנה בחסד]. <sup>5</sup>

<sup>5</sup>. פירש רש"י: תחילתו של עולם נבנה בחסד, שציוה לאדם הראשון לגמול חסד את בנו, ואסרה לו והתירה לקין, כדי שייבנה העולם; והיינו דכתיב "ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו חסד הוא", מה שהתיר לקין חסד גמלתי עמו; [וקשיא קצת לשון רש"י מרישא לסיפא, דבתחילת דבריו משמע שאדם הוא שעשה חסד, וסוף דבריו משמע שהקב"ה הוא שעשה חסד; גם במה שכתב "ואסרה לו [לאדם] יש לעיין כמבואר בהערה בהמשך הסוגיא על דברי רב הונא]. ולשון ה"יד רמה" הוא: מפני מה לא נשא אדם את בתו כדי להרבות זרעו, כדי שישא קין את אחותו, עולם חסד יבנה, שאלמלא חסד שגמל אדם הראשון את בנו שהשיאו אחותו - כענין שאמר "חסד הוא", לא נבנה העולם, שהרי לא היתה לו אשה אחרת

לישא אותה; ויש מפרשים: אני אמרתי עולם חסד יבנה, אני צויתי את אדם הראשון שיגמול את בנו להשיאו אחותו כדי שייבנה העולם. וראה עוד בדברי הראשונים המובאים בהערה הבאה.

הרי משמע: **הא לאו הכי** [אם לא משום החסד] **אסירא** היתה האחות לינשא לקין; הרי משמע שאחותו אסורה לבן נח, ותיקשי לרבי עקיבא שלא אסר אחות לבן נח!!<sup>6</sup>

**6. תמהו הראשונים:** מה שאלה היא זו "מפני מה לא נשא אדם את בתו" והרי היה לו את חוה, ולמה היה צריך לישא את בתו! ? וב"י רמה" **כתב:** מפני מה לא נשא אדם את בתו, **כדי להרבות את זרעו.** ובתוספות פירשו את השאלה: הרי כשאכלה חוה מעץ הדעת עדשלא האכילה את אדם הראשון [מהרש"א], מן הדין היה שתמות, ואם משום שלא יהא אדם שרוי בלי אשה, הרי היה יכול ליקח את בתו; ועל זה עונה הגמרא: כדי שישא קין את אחותו; [פירוש: עשה הקב"ה חסד שלא המית את חוה, שאם כן היה נושא אדם את בתו, ולא היתה לקין אשה]. ובחידושי הר"ן הקשה על זה, מהא דאמרין: טעמא ד"עולם חסד יבנה" הא לאו הכי [אחותו] אסירא; ולפום האי פירושא, לאו משום דאסורה לקין, אלא שבשביל החסד שישא קין את אחותו נתלה העוון לחוה, ולא מתה מיד כשחטאה; [פירוש: האיד מוכח מכאן שהיתה בת זו אסורה לקין משום אחותו, והרי לא בא התנא אלא לפרש למה מתה חוה, והשיב התנא שמשום החסד עם קין שתהיה לו אשה, לא המיתה חוה, והיכן מבואר כאן שאסורה היא לקין, אם לא החסד]. וכתב הר"ן: **ויש שפירשו:** מפני מה לא נשא אדם את בתו שהיתה מותרת לו, [והרי] בדין [הוא] שיליד ממנה [מן הבת] בת, ושיאנה לבנו קין בהיתר, משום דאחותו מאב מותרת לבני נח; [פירוש: כיון שאחותו מן האם אסורה לבני נח, נמצא, שכשנשא קין את אחותו שהיתה אף מן האם באיסור נשאה, אלא שהתיר הקב"ה אותה לו, משום שלא היתה לו אשה אחרת; ושואלת הברייתא: למה היה צריך קין לעבור איסור, והרי היה לאדם לישא את בתו - שמוותרת היא לו - ולהוליד ממנה בת, ואותה בת ישאנה קין, שהרי מותרת היא לו, כי אחותו מן האב היא ולא מן האם]. והשיב [התנא]: דאף על פי שאחותו מאם אסורה לבני נח, [מכל מקום] משום "עולם חסד יבנה", שלא ישהה קין כל כך מתולדותיו, התיירה לו השם יתברך; וראה שם בדבריו עוד פירוש שלישי בשם ה"ר דוד.

ומשנין: **כיון דאישתרי** האחות לקין משום "עולם חסד יבנה", **אישתרי** לעולם.

**אמר רב הונא: גוי מותר בבתו - 7 ואם תאמר:** אם כן, **מפני מה לא נשא אדם את בתו,** שהרי מותרת היא לו!?

**7.** כתב רש"י: "בין לרבי אליעזר [המפרש את הפסוק ד"על כן" לאחות אביו ואחות אמו], בין לרבי עקיבא [המפרש את הפסוק לאשת אביו ואמו ממש], דקסבר רב הונא: לא ילפינן שאר עריות מהנך דכתיבי בהאי קרא, מדפרט כל הני, משמע דוקא כתבינהו. ושיטה זו של רב הונא, אינה כפי שיטת הגמרא לעיל, שהרי בסוגיא לעיל מבואר, שהברייתא האוסרת את כל חייבי המיתות לבן נח סוברת כרבי עקיבא, שהרי אמו מחייבי מיתות היא, ואותה סוגיא סוברת דילפינן לרבי עקיבא כל חייבי מיתות מאלו המפורשים בכתוב. וגם מה שסובר רב הונא אליבא דרבי אליעזר שבתו אינה אסורה, אף זה לכאורה אינו כשיטת הגמרא לעיל, שהרי ברייתא דגר מתפרשת בגמרא לעיל כרבי אליעזר, ושנינו בברייתא שם "ומותר - הגר - באשת אחיו ובאשת אחי אביו, ושאר כל עריות מותרות לו [כיון שאף בגויות אינן אסורות], ומפרשין: לאתויי אשת אביו", ופירש רש"י: ושאר כל עריות **שבאות מחמת אישות** מותרות לו; הרי שלא הותרו לבן נח אלא עריות הבאות מחמת אישות, אבל שאר העריות אסורות, ובתו בכלל.

תשובתך: **כדי שישא קין את אחותו, משום "עולם חסד יבנה"**.<sup>8</sup>

**8.** לפי פירוש התוספות בברייתא ד"מפני מה: " דלעיל [הובא בהערה שם], פירוש דברי רב הונא הם: בשלמא אם בן נח אסור בבתו, יש לומר, שלכן לא המית הקב"ה את חוה כדי שתהיה לו אשה, כי את

בתו אינו יכול ליקח; אבל אם מותר הוא בבתו, הרי יש לו אשה, ולמה לא מתה חוה וישא אדם את בתו; ועונה רב הונא, לכך לא המיתה, כי אם היה נושא אדם את בתו, לא היתה לקין אשה. ולפי פירוש הר"ן דלעיל [הובא בהערה שם], כוונת רב הונא היא, בשלמא אם בן נח אסור בבתו, ניחא שהוצרך הקב"ה להתיר לקין את אחותו, כי אי אפשר לאדם שישא את בתו ויוליד בת, כי בתו אסורה לו; אך אם מותר הוא בבתו, אם כן טוב יותר שישא את בתו ויוליד ממנה בת, מאשר שישא את אחותו שהיא אסורה לו, ועונה רב הונא: שאם כי מותרת היא לו, לא רצה הקב"ה לאחר את תולדותיו של קין. [ויש לעיין במה שכתב רש"י לעיל בפירוש הברייתא "שציוה לאדם הראשון לגמול חסד את בנו, ואסרה לו והתירה לקין", וצריך ביאור: הרי רב הונא אומר כאן ככל דברי הברייתא, אף שהוא סובר שמותרת היא לו! ? וצריך תלמוד].

**ואיכא דאמרי: הכי אמר רב הונא:**

**גוי אסור בבתו, תדע שלא נשא אדם את בתו!**

דוחה הגמרא את דברי רב הונא: **ולא היא, התם** - גבי אדם שלא נשא את בתו - **היינו טעמא, כדי שישא קין את אחותו.**

**אמר רב חסדא:**

**עבד** כנעני של ישראל שמל וטבל לשם עבדות: הרי זה **מותר באמו, ומותר בבתו.**

כי **יצא העבד מכלל גוי, ולכלל ישראל לא בא.**

כלומר: קיימא לן דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ומעיקר הדין מותר הוא בקרובותיו, אלא שגזרו חכמים לאסור באותן עריות שאף גוי אסור בהן, וכדי שלא יאמרו "באים מקדושה חמורה לקדושה קלה", וכמבואר בברייתא שבעמוד א; ומיהו עבד שמל וטבל לשם עבדות, אם כי יש לו דין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מכל מקום אינו ישראל גמור, ולא גזרו חכמים עליו כשם שגזרו על ישראל משום "שמא יאמרו", ולפיכך מותר הוא בקרובותיו, ואף אלו שנאסרו על הגוי. **9 כי אתא רב דימי** [כאשר בא רב דימי מארץ ישראל], **אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: בן נח שייחד שפחה להיות אשה לעבדו, ובא האדון עליה, 10 הרי זה נהרג עליה. 11** שואלת הגמרא: **מאימת** [ממת] חשובה היא מיוחדת לו?

**9.** א. מדברי רב חסדא שהזכיר "בתו", משמע בפשוטו, שלדעתו, גוי אסור בבתו, כי הרי משמע: אם היה בא לכלל ישראל, היה אסור בבתו משום "שמא יאמרו", הרי שהגוי אסור בבתו; ובפשוטו יש לומר, שאם כי נדחו דברי רב הונא שאסר את בתו, מכל מקום רב חסדא סובר כסוגיית הגמרא לעיל, שלדעת רבי עקיבא כל חייבי מיתות אסורות על בן נח, וסובר רב חסדא כרבי עקיבא; או אף כדעת רבי אליעזר, לפי מה שנתבאר בהערה לעיל דסוגיית הגמרא בעמוד א משמע דאליבא דרבי אליעזר כל העריות שאינן על ידי אישות אסורות, ובכללן בתו. אך ב"חידושי הר"ן" כתב: והא דאמרינן דמותר באמו, הוא החידוש שנתחדש להם בעבד, אבל בתו אינו חידוש, דאף הגר כך הוא מותר בבתו, מאחר שלא היתה עמו קורבה כלל. ב. הנה בפשוטו, לאו דוקא באלו מותר הוא, אלא בכל העריות, כי מה בין אלו לאלו, אלא שאם כן צריך ביאור: למה הזכיר רב חסדא את אלו; ורש"י כתב "מותר באמו ובבתו, וכל שכן בשאר עריות של קורבה", ומשמע דבאלו יש יותר חידוש, אך לא ביאר רש"י את ההבדל בין העריות. ג. הביאור שנתבאר

בפנים הוא על פי לשון היידי רמה", שכתב: יצא מכלל גוי, ופקעא מיניה קורבא דבני נח, דהוה ליה כקטן שנולד; וכן כתב בחידושי הר"ן: יצא מכלל גוי: שאין לו קורבא עם הגוי, דכקטן שנולד דמי. ומשמע שהם מפרשים את הלשון "יצא מכלל גוי", היינו שאין לו קורבא עם הגוי; והנה רש"י כתב: "יצא מכלל גוי: פקע שם בן נח מיניה", וזה ודאי לא משמע כפירוש הזה; ומיהו אף לדעת רש"י יש לומר, שעיקר כוונת הגמרא היא כדבריהם, רק שהוא מפרש את הלשון באופן אחר, והיינו שהגמרא מגדירה את מהותו של עבד, שהוא אינו גוי ואינו ישראל, וכחצי ישראל הוא, ושוב ממילא לענין "כקטן שנולד" אנו אומרים: כיון שיצא מכלל גוי, אף זו גירות היא להפקיע את קורבתו, ולענין חומרות ישראל אנו אומרים "לכלל ישראל לא בא"; ואפשר שיש להעמיס כן גם בדברי הרמ"ה והר"ן. **אך לשון המאירי הוא:** עבד שמל וטבל לשם עבדות, אם נשתחרר דינו אחר שחרורו כגר אחר שנתגייר, אבל בעוד שלא נשתחרר, יצא מכלל גוי ולכלל ישראל לא בא, ומותר באמו, שהרי יצא מכלל גוי ואין אוסרין לו עריות האסורות לגוי. ולכלל ישראל לא בא, שנאסור לו העריות שאנו אוסרים על שאר הגרים, שאין גזירה שמא יאמרו אלא בישראל גמור. **ולשון הרמב"ם** [איסורי ביאה יד יז] הוא: העבד מותר לישא אמו כשהוא עבד, ואין צריך לומר בתו ואחותו וכיוצא בהן, שכבר יצא מכלל גויים ואין העריות האסורות על הגויים אסורות עליו, ולא בא לכלל ישראל, כדי שיאסרו עליו עריות האסורות על הגרים. **ועוד כתב הרמב"ם** [וראה גם במאירי]: **ויראה לי** שאם בא העבד על הזכור והבהמה יהרגו, שאיסור שתי עריות אלו שוה בכל אדם. **והשיג עליו הרמב"ד:** זה [זכור ובהמה] לא היה צריך אפילו לתינוקות, וכי משום קורבא נאסרו אלו, שיהיו אלו מרוחקים, וכל עונשים שבתורה הרי הן מוזהרים כשאר ישראל הנקבות. ומכל זה מבואר בפשוטו, שלרמב"ם ולמאירי הבנה אחרת בדברי רב חסדא; ואף את לשון רש"י יש לבאר על דרך פירושם; וראה דברי האחרונים שהובאו ב"ספר המפתח". **10.** ראה "חידושי הגרי"ז" על התורה סטנסיל פרשת וירא, שאפילו בלא ביאה היה חייב עליה משום גזל, ומה שאמרו "ובא עליה", היינו דוקא משום ששפחתו היא, ולא יצוייר שיקחנה אלא במה שיבוא עליה; [ומה שכתב דשפחתו היא, אף שבגמרא לא נזכר כן בהדיא, היינו משום שאם אינה שפחתו, אין שייך שייחד אותה לעבדו; ומיהו, בין כך ובין כך יש לעיין, כיון שבן נח אינו קונה עבד ושפחה אלא למעשה ידיהם, איך יכול האדון לייחדם, שהרי אינם קנויים לו קנין הגוף]. **11.** א. מימרא זו הובאה בגמרא לעיל נו א, גבי מה שאמרו בברייתא שם בגדר חיוב גזל של בן נח: "גנב וגזל, וכן יפת תואר וכן כיוצא בהן - ומפרשת הגמרא - כיוצא ביפת תואר מאי היא, כי אתא רב דימי: ", ופירש שם רש"י: נהרג עליו משום גזל, ואף על פי שאין זו בעולת בעל דאישות, אלא דזנות בעלמא כחמור ובהמתו. והנה מה שכתב רש"י שם "נהרג עליו משום גזל", לכאורה יש לפרש, דלעולם נהרג עליה גם משום "אשת איש"; ולא כתב רש"י שם שהוא חייב משום גזל, אלא משום שהגמרא הביאה מימרא זו לענין "כיוצא בו ביפת תואר" שהוא משום גזל. אך בחידושי הר"ן לעיל נו א כתב: בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג: פירש רש"י ז"ל משום גזל ולא משום אשת איש. וראה עוד שם שהאריך ליתן טעם שחייב עליה משום אשת איש; וכן מבואר ברמב"ם [מלכים ט ט], שכתב: בן נח שייחד שפחה לעבדו, הרי זה נהרג עליה משום אשת חבירו; והלשון משמעה משום אשת איש, וגם מוכח כן, שהרי כל אותו פרק עוסק בדיני עריות של בן נח, ודיני גזל הובאו ברמב"ם שם לאחר דין זה. וראה ברדב"ז שם שכתב על דברי הרמב"ם: ואיכא למידק, דבגמרא משמע דמשום גזל נגעו בה ולא משום אשת חבירו [והביא כל הסוגיא דלעיל]; ויש ליישב: דרבינו ז"ל סובר דאין כאן דין גזל, דאפילו תימא שקנה אותו עבדו, מה שקנה עבד קנה רבו, וכן יפת תואר, כל הנלקח במלחמה אין בו דין גזל, והא דתניא "וכן יפת תואר" לאו לענין גזל מיתניא, אלא לענין אישות, שאין הגוי מותר ביפת תואר כישראל, וראה עוד שם. ב. מה שכתב רש"י "ואף על פי שאין זו בעולת בעל דאישות, אלא דזנות בעלמא כחמור ובהמתו", שתומים הדברים, למה הוי כחמור ובהמתו, ואי משום שהעבדים "עם הדומה לחמור" הם, הרי בפשוטו אין זה אלא בעבד של ישראל הקנוי לו קנין הגוף, ולא בעבד של גוי, הקנוי לו למעשה ידים בלבד. ובחידושי הר"ן לעיל נו א בתוך הדברים כתב: שאילו בביאה אינה נעשית אשת איש, שהשפחה אין דעתה לנישואין, שדרכה בהפקר; וכאן כתב: אבל ביאה אחת אינה עושה אותה אשת איש כדעבדה לבן נח, לפי שאין ביאתה לשם אישיות. ג. יש להסתפק: האם ביחוד בעלמא היא נעשית אשתו, [ולפי זה יש כאן חידוש קצת, שגוי וגויה אינם יכולים לייחד את עצמם זה לזו, ואילו האדון יכול לייחדם], או שמא צריך גם ביאה מלבד היחוד; וקצת משמע מלשון רש"י הנזכר באת ב, שצריכה היא גם ביאה; ומלשון חידושי הר"ן שהובא בהערה 13 אות ב, משמע קצת שאין היא צריכה ביאה.

**אמר פירש רב נחמן :**

**מדרגיל למיקרי לה** <sup>12</sup> **"רביתא דפלניא"**, מעת שבנות העיר רגילות לקרוא לה "ילדתו של פלוני העבד".

<sup>12</sup>. כן היא גירסת רש"י.

**ומאימת התרתה** [ממתי מותרת היא לכל אדם]?

**אמר רב הונא: משפרעה ראשה בשוק**, כי דרכן של הנשואות הגויות היה לכסות ראשן, וזו שפרעה ראשה בשוק גילתה בעצמה שהיא שוב אינה אשתו של העבד. <sup>13</sup> **אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא:**

<sup>13</sup>. א. **לשון הרמב"ם** [מלכים ט ח], הוא: ומאימתי תחזור להיתירה **משיפרישנה** [כלומר: האדון] מעבדו, **ויפרע ראשה בשוק**; ומזה משמע דוקא האדון שייחד הוא זה שצריך לפרוע, **"ערוך לנר"**. ב. **כתב בחידושי הר"ן**: נראה שהוא דוקא בשפחה, אחר שהחמירו כל כך בייחודה, כך אין היתירה אלא בפריעת ראשה בשוק, אבל בן נח אחר, כיון שפירש ממנה לשם גירושין וישלחנה לעצמה, או שתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, זהו גירושיו, שאין להם גירושין בכתב, וכן כתב הרמב"ם בפרק ט מהלכות מלכים [הלכה ח]: ומאימתי תחזור להיתירה - השפחה שיוחדה לעבד - משיפרישנה מעבדו ויפרע ראשה בשוק. ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרשה שלנו, משיוציאה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין לה גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו בלבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה, פורשין]. אבל ה"ר דוד כתב בחידושי, שקרוב הוא שנאמר, שבן נח אין לו היתר לעולם בגירושין, כמו שאמר: "לא ייחד הקדוש ברוך הוא שמו על הגירושין אלא על ישראל", אבל בשפחה זו שלא נעשית אשת איש בביאה כשאר בן נח, אלא בכח היחוד שייחודה לו, בזו אמרו שהותרה בפריעת ראשה בשוק, שהיחוד שאסרה - מתירה הפריעות. וזו אינה ראייה בעיני, דאפשר לומר, דמאי דאמרינן שלא ייחד הקדוש ברוך הוא שמו על הגירושין היינו דוקא בגירושין בכתב.

**בן נח שבא על אשתו** <sup>14</sup> **שלא כדרכה, חייב; שנאמר:**

<sup>14</sup>. לכאורה "אשתו" לאו דוקא; וכן יש ללמוד מדברי ה"ערוך לנר" שבהערה 15.

**"ודבק באשתו"** ומשמע דרך דיבוק, ששניהם נהנים, **ולא שלא כדרכה** שאין האשה נהנית. <sup>15</sup>

<sup>15</sup>. ביאר ב"ערוך לנר", שאין להקשות: הרי כבר למדנו [בעמוד א] מ"ודבק" ולא בזכר; ומשום שהכל דרשה אחת היא, שאם אין הנשכב נהנה אין כאן דיבוק; [ומה שלפי האמת אין הוא אסור בשלא כדרכה ואף שאין כאן "ודבק", ואוסרים אותו בזכר משום שאין כאן "ודבק", היינו משום "מי איכא מידי", וחידוש הוא].

**אמר תמה רבא על דין זה:**

**מי איכא מידי דלישראל שרי** 16 **ולגוי אסור** [וכי יש מה שמותר לישראל ואסור רק לגוי]; וביאה שלא כדרכה לא נאסרה לישראל, ואי אפשר שתהא אסורה לגוי בלבד!! 17

16. ביארו התוספות דהיינו דוקא באקראי, ולא בקביעות. 17. לקמן נט א, מפלגת הגמרא בכלל זה, ראה שם.

**אלא אמר רבא :**

**בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה**, הרי זה **פטור** מדין אשת איש.

**מאי טעמא?**

כי מקור איסור אשת איש לבן נח, הלוא הוא משום דכתיב: "ודבק באשתו" ולא באשת חבירו, והרי הקדים הכתוב ואמר "ודבק", ומשמע: **ודבק ולא שלא כדרכה**, כלומר: לא אסר הכתוב לבן נח את אשת חבירו אלא דרך דיבוק, ולא שלא כדרכה. 18

18. [יש לדון לכאורה, שאם כי פטור הוא מדין אשת איש, וכדילפינן מ"ודבק", מכל מקום אם עשה כן שלא מדעת בעלה, הרי הוא חייב משום גזל].

**אמר רבי חנינא :**

**גוי שהכה את ישראל, חייב מיתה.** 19

19. כתב בחידושי הר"ן: משמע דמדין גזל מיייתין לה, דמה לי חבל בגופיה מה לי חבל בממונו; ולפי זה לא שנא [הכה את ה] גוי ולא שנא ישראל שוין בדבר; ועוד [ראיה, שאף המכה את הגוי, חייב], דמהיכא ילפינן לה, מהמצרי שהכה את איש עברי, [והרי] שניהם היו בני נח. **ולי לא משמע הכי**, דדוקא ישראל, דאף על גב דעדיין לא קיבלו את התורה, כבר היו להם מצוות יתירות על בני נח וכדכתיבנא לעיל, ועוד, דאם כן, למה מנו בכלל השבע מצוות "שפיכות דמים" והיא הריגה, ליחשבו "מכה חבירו", אלא ודאי דוקא מכה ישראל חייב מיתה ממש כמו שהרגו משה רבינו עליו השלום; [ויש ללמוד מדבריו, שאין בן נח חייב על שפיכות דמים אלא כשעשה כן שלא מרצון הנהרג, אבל מרצונו מותר לו להורגו] [שלא כשפיכות דמים של ישראל], שאם לא כן, מאי מקשה: ליחשבו מכה חבירו, והרי מכה חבירו הוא משום גזל, ואם יאמר לו הנחבל "הכני", יהא פטור]. **אבל הרמב"ם ז"ל כתב**, דאין בחיוב מיתה זו ובחיוב מיתה שאמרו בגוי העוסק בתורה [לקמן נט א], ובחיוב מיתה בגוי ששבת [בהמשך העמוד], אלא שמודיעין אותו שהוא חייב מיתה: אבל אינו נהרג עליהן, אף על פי דמפשטא דגמרא לא משמע הכי, מדאמרינן בסמוך גבי גוי העוסק בתורה "וליחשבה גבי שבע מצוות", דמשמע דמעיקר מצוה הוא, ועוד מדאפקה מגזל או מנערה המאורסה, שהם חייבי מיתות ממש.

**שנאמר** אצל משה במצרים:

"ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם, וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו. **ויפן כה וכה, וירא כי אין איש, ויך את המצרי** ויטמנהו בחול", הרי שנתחייב המצרי מיתה על שהכה איש מישראל.

**ואמר עוד רבי חנינא :**

**הסוטר** [מכה] **לועו של ישראל, כאילו סוטר הוא לועו של שכינה; שנאמר:**  
"מוקש אדם ילע קודש", ודרשינן לה: הנוקש את האדם - היינו ישראל שנקראו  
"אדם" **20** - כאילו לועה את הקודש, דהיינו: כאילו סוטר לועו של שכינה. **21**

**20.** שנאמר [יחזקאל לד לא]: "ואתן [כמו "ואתם"] צאני צאן מרעיתי אדם אתם [אינכם כבהמות בעיני, רש"י] ", אתם קרויים "אדם", ואין הגויים קרויים "אדם"; והיינו כדעת רבי שמעון בן יוחאי הדורש כן ביבמות סא א; וראה לקמן נט א, ברש"י ד"ה האדם ובתוספות שם. **21.** לאו חס ושלוס דאית ליה [לשכינה] לועא, אלא גוזמא קאמר כאילו היה לו לקודש לוע, והיה בא זה וסוטר, שהרי ישראל עמו ונחלתו הם, ונמצא לועם לועו של קודש; "יד רמה".

**[מגביה, עבדו, שבת; סימן למימרותיו הבאות של ריש לקיש]:**

**מגביה: אמר ריש לקיש: המגביה ידו על חבירו, **22** אף על פי שלא הכהו,**  
הרי זה נקרא "רשע", שנאמר אצל משה במצרים:

**22.** לשון השולחן ערוך סימן תכ סעיף ב הוא "המרים יד על חבירו להכותו", אך מדברי רש"י בד"ה ואם לא לקחתי בחזקה, משמע: אפילו אינו מתכוין להכותו, אלא שמרים ידו כאילו בא להכותו, וכדי להפחידו, אף זה בכלל, [הובא לשונו בהערה 23]; ולשון הרמב"ם [חובל ומזיק ה ב] הוא: אפילו להגביה ידו על חבירו, אסור, וכל המגביה ידו על חבירו אף על פי שלא הכהו הרי זה רשע.

"ויצא [משה] ביום השני, והנה שני אנשים עברים נצים, **ויאמר לרשע למה תכה רעד**", והרי:

"**למה הכית לא נאמר, אלא "למה תכה"**, ואף על פי כן קראו משה "רשע"; הרי למדנו: **אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע.**

**זעירי אמר בשם רבי חנינא:**

**המגביה ידו על חבירו נקרא "חוטא", שנאמר:**

"גם בטרם יקטירון את החלב [של הקדשים על המזבח, להתיר את הבשר באכילה], ובא נער הכהן ואמר לאיש הזובח תנה [עכשיו] בשר לצלות לכהן... ויאמר אליו האיש, קטר יקטירון כיום החלב ו[אז] קח לך כאשר תאווה נפשך, ואמר לו [נער הכהן: לא הכן, אלא] כי עתה תתן **ואם לא** [תתן] **לקחתי בחזקה** [אקח ממך בחוזק יד]; ואיום זה שאמרו, הוא כמו מגביה ידו על חבירו **23**

**23.** על פי לשון רש"י שכתב: "ואמר אם לא תתן לי אקח בחזקה, דהיינו כמרים ידו, שהיו מגזמין להכותו"; ומכאן מוכת, דרש"י אינו מפרש "המגביה ידו על חבירו להכותו", ודלא כפירוש ה"שולחן ערוך" המובא בהערה 22.

**וכתיב על זה בפסוק הסמוך "ותהי חטאת הנערים גדולה מאד".**

**רב הונא אמר :**

**תיקצץ ידו** של מגביה את ידו על חבירו, **שנאמר :** "זרוע רמה - הרגיל לרום ידו על חבירו - תישבר".

**רב הונא קץ ידא** 24 [קצץ את ידו] של אדם שהיה רגיל להכות את חבירו.

24. כתב רש"י : קץ ידא : מאדם אחד שהיה רגיל להכות את חבירו, וקנסו בכך, כדאמר בפירקין דלעיל מו א : בית דין היו מכין ועונשין שלא מן התורה, לעשות סייג וגדר לדבר; [ויש לעיין : מנין לרש"י לפרש, ד"קץ ידא" דוקא כשהיכה, אף שאת כל הענין, ואף את דברי רב הונא עצמו, מפרש רש"י על "המגביה ידו"]. והתוספות הביאו את פירוש רש"י, וכתבו : ויש לומר דדינא הוא, דהא מקרא דריש "זרוע רמה תישבר"; וראה עוד שם.

**רבי אלעזר אומר :**

**אין לו תקנה** - למגביה ידו על חבירו - **אלא קבורה**, כלומר : ראוי להמיתו ולקוברו, **שנאמר :**

**ואיש זרוע** [איש שמניף את זרועו] **לו הארץ** [מותקנת לקבורה].

**ואמר עוד רבי אלעזר :**

**לא נתנה קרקע אלא לבעלי זרועות**, כלומר : אין ראוי לקנות קרקע אלא לבני זרוע, מפני שהתיגרה רבה על ידי קרקע, שבאות בהמות ומפסידות, וגנבים באים וגונבים, וצריך שיהא חזק כדי לעמוד נגדם.

**שנאמר :** "ואיש זרוע - לו הארץ [לו ראוי לקנות את הארץ]".

**עבדו : ואמר עוד ריש לקיש :**

**מאי דכתיב "עובד אדמתו ישבע לחם"**, ללמדך :

**אם עושה אדם עצמו כעבד לאדמה** לעסוק בה תמיד לחרישה השקאה ניכוש ועידור, כי אז **ישבע לחם, ואם לאו לא ישבע לחם.**

**שבת : ואמר עוד ריש לקיש :**

**גוי ששבת ממלאכה יום שלם, הרי זה חייב מיתה, שנאמר :**



”ויום ולילה לא יִשְׁבוּתוּ”, ודרשינן לה על בני האדם, שלא ישבתו יום שלם יום ולילה

ומאחר שהוזהרו בני נח על כך, הרי הם חייבים מיתה אם עברו עליה, שהרי **אמר מר** :

**אזהרה שלהן** [של בני נח] **זו היא מיתתן**, כלומר: די באזהרה שהזהיר אתם תורה כדי שימותו, ואין צריך שיהא כתוב במפורש, שחייבים עליה מיתה. **25** **אמר רבינא** :

**25.** ראה לעיל נו א ”אמר רב נחמן בר יצחק: אזהרה שלהן זו מיתתן”, וראה פירוש רש”י שם; וראה ”יד רמה” שם שתמה עליו מסוגייתנו, וראה בדברי ה”יד רמה” עצמו, דרב נחמן בר יצחק לא סבירא ליה לגמרי כרב ששת, הובאו כל הדברים בהערה שם.

זו שאסרה תורה לגוי לשבות, אל תאמר, דהיינו דוקא כששבת לשם חובה, וכגון ששבת בשבת שהוא יום שביתה לישראל או ששבת ביום ראשון שהוא יום שביתה שעשו להם הגויים, אלא **אפילו** אם שבת **בשני בשבת** הרי הוא חייב מיתה, כי אסרה עליהם התורה להתבטל ממלאכה. **26**

**26.** נתבאר על פי רש”י. אבל הרמב”ם [מלכים י ט] כתב: וכן גוי ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשה אותו לעצמו כמו שבת, חייב מיתה, ואין צריך לומר, אם עשה מועד לעצמו; כללו של דבר: אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו, ולא יוסיף ולא יגרע, ואם: שבת או חידוש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה, אבל אינו נהרג.

ומקשינן: הרי שנינו בברייתא לעיל נו א ”שבע מצוות נצטוו בני נח...”, ואם כדברי ריש לקיש שאף זו מצוה היא להם -

**וליחשבה** התנא לאיסור שביתה של בני נח **גבי שבע מצוות** שנאמרו לבני נח, ויהיו שמונה מצוות!?

ומשנינן: **כי קא חשיב** התנא מצוות שהן ”**שב ואל תעשה**”, שאסרם הקב”ה מלעשות איזה מעשה, אבל מצוות שהן ”**קום עשה**”

- וכגון מצוה זו, שחייבים הם לעבוד - **לא קא חשיב**.

## דף נט - א

ומקשינן עלה: **והא מצות ”דינין” קום עשה הוא** לעשות דין, ומכל מקום **קא חשיב** ליה התנא בכלל שבע מצוות!?

ומשנין: לכך שנה התנא "דינין", כי הם "קום עשה", וגם "שב ואל תעשה" **נינהו**, כי ציותה התורה אותם לעשות משפט, וציותה עוד שישבו ולא ידונו דין עול. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> כתב רש"י: אפילו אינו מצווה לעשות משפט, והוא יושב ובטל, הרי הוא מוזהר שלא לעשות עול, ואזהרת "לא תעשו עול [במשפט]; ויקרא יט לה], אינה קום עשה משפט, אלא לחודא קיימא, שב והבטל מלא תעשה עול, אבל אזהרת "לא תשבות" על כרחיך אינה אלא קום עשה.

**ואמר רבי יוחנן:**

**גוי שעוסק בתורה, הרי זה חייב מיתה, שנאמר:**

**"תורה צוה לנו משה, מורשה קהלת יעקב",** ונחלקו בדבר אמוראים:

יש מי שדורש "מורשה" מלשון ירושה, ויש מי שדורש "מורשה" כאילו אמרה תורה "מאורשה", ובין כך ובין כך **מורשה היא לנו ולא להם**; ויתבאר בגמרא לקמן, למה חייבים הם מיתה על שלקחו את זו שאינה מורשה להם.

ומקשינן עלה: **וליחשבה תנא - לגוי שעוסק בתורה - גבי שבע מצוות!?**

ומשנין: **למאן דאמר "מורשה"** כפשוטו, ומלשון ירושה, הרי כשעוסק הוא בתורה **מיגזל קא גזיל לה** לישראל שירושה היא להם, ואם כן בכלל מצוות גזל הוא.

ולמאן דאמר "מורשה" לשון "מאורסה", הרי שממילא **דינו כנערה המאורסה, דבסקילה היא**, ובכלל גילוי עריות היא. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> הרמב"ם [מלכים י ט], הביא דין גוי שעוסק בתורה עם דין גוי ששבת - כאחד, והכל גדר אחד, וז"ל: גוי שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד; וכן גוי ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשה אותו לעצמו כמו שבת חייב מיתה: כלל של דבר: אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן: ; וראה שם ב"כסף משנה" בדעת הרמב"ם, שהמבואר כאן דהוא גזל או גילוי עריות הכל אסמכתות הם.

**מיתיבי** לדברי רבי יוחנן האוסר לגוי לעסוק בתורה, ממה ששנינו בברייתא:

**היה רבי מאיר אומר:**

**מניין שאפילו גוי ועוסק בתורה, שהוא ככהן גדול, שנאמר [ויקרא יח ה]:**

"ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", "אשר יעשו אותם כהנים לויים וישראלים" - דמשמע ישראל בלבד - לא נאמר, אלא "אשר יעשה אותם האדם", ובכלל זה כל בני אדם, <sup>3</sup> **הא למדת: שאפילו גוי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול.** <sup>4</sup>

3. כתב רש"י: לית ליה [לרבי מאיר] "אתם קרויים אדם, ולא גויים קרויין אדם" [ראה גם לעיל נח ב, ברש"י ד"ה מוקש אדם], ורבי שמעון הוא דדריש ליה ביבמות סא א [גבי "אדם כי ימות באהל"]. אבל התוספות חילקו בין "אדם" ל"האדם". 4. כתבו התוספות בבבא קמא לח א ד"ה הרי הוא ככהן גדול: הא דנקט כהן גדול, משום דדרשינן בסוטה [ד ב] "יקרה היא [התורה] מפנינים", מכאן גדול הנכנס לפני ולפנים; וראה בפירוש רבינו חננאל הנדפס בשולי הגליון במסכת עבודה זרה ג א, דנראה שהוא גורס "הרי הוא כישראל".

ותיקשי מברייתא זו לרבי יוחנן, שאמר "גוי שעוסק בתורה חייב מיתה"!!

ומשנינן: **התם** - בברייתא שהחשיבה את הגוי העוסק בתורה ככהן גדול - בגוי העוסק **בשבע מצוות דידהו** [של בני נח], אבל כשעוסק בשאר התורה הרי הוא חייב מיתה. 5

5. כתב רש"י, בשבע מצוות דידהו: עוסקין בהלכות אותן שבע מצוות, להיות בקיאים בהם. ויתכן לפרש את כוונת רש"י על פי מה שכתב ב"חידושי מרן ר"י הלוי" על התורה לפרש את הפסוק בפרשת ואתחנן "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", שבני נח צריכים לבני ישראל בשביל שבע מצוותיהם, כי לא להם ניתן לפרש ולחדש ואפילו בשבע מצוותיהם, אלא יבואו לבית דין של ישראל; ולכן הוסיף רש"י, שעוסקים הם בתורה כדי להיות בקיאים בהם ולא יותר.

כאן שבה הגמרא לפרש את הברייתא דלעיל נו א: תנו רבנן שבע מצוות נצטוו בני נח: דינין... ואבר מן החי, **רבי חנינא בן גמליאל אומר: אף הדם מן החי**:

**תנו רבנן:**

כתיב במאמר הקב"ה לנח: "**אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו**" - זה אבר מן החי, שכך אמר הכתוב: כל זמן שנפשו בו לא תאכלו הבשר.

**רבי חנינא בן גמליאל אומר: אף הדם מן החי** בכלל הפסוק הוא, ואסור הוא לבני נח.

הגמרא מפסיקה באמצע דברי רבי חנינא בן גמליאל ומפרשת את טעמו:

**מאי טעמא דרבי חנינא בן גמליאל?**

**קרי ביה "בשר בנפשו לא תאכל", "דמו בנפשו לא תאכל".**

**ורבנן,** מה יעשו הם בתיבת "דמו"!!

ומפרשינן: **הוא "דמו" למישרי** אבר מן החי **דשרצים הוא דאתא** [להתיר אבר מן החי של שרצים בא הכתוב]. 6

6. כתב רש"י לעיל נו א, למישרא שרצים הוא דאתא: משום שהוזהרו באבר מן החי: אתא האי קרא למישרא אבר מן החי שרצים, והכי דרשינן לקמן בפירקין: אותו בשר שקרוי "דמו בנפש", והבשר קרוי "בשר", דהיינו דמו חלוק מבשרו, אסרנא לכו באבר מן החי, ולא בשרצים שאין דמו קרוי "נפש", אלא

הרי הוא כבשרו, דאילו בישראל לא מחייבי עליה כרת [משום דם], כדאמר בכריתות [כא ב], דלית ביה אלא לאו [דאיסור שרצים], דדם שרצים כבשר.

כאן שבה הגמרא, ומביאה את המשך דברי רבי חנינא בן גמליאל שבברייתא:

**כיוצא בדבר אתה אומר**, כלומר, כשם שבני נח הוזהרו על דם מן החי כמו על אבר מן החי, כך ישראל הוזהרו על דם מן החי משום שהוא "מן החי", וכמו שנאמר "**רק חזק לבלתי אכל הדם, כי הדם הוא הנפש**", [זה הוא איסור דם], **ולא תאכל הנפש עם הבשר** [זה הוא איסור אבר מן החי], "7 ולכך נסמכו מצוות אלו, לומר: לא תאכל הדם הנזכר בראש המקרא, בעוד הנפש עם הבשר, ולאסור "דם מן החי".

7. כן היא גירסת רש"י; וראה הגהות הגר"א.

**ורבנן**, איך יפרשו הם את הסמיכות!?

ומפרשינן את שיטתם: **ההוא** קרא ד"לא תאכל הנפש עם הבשר" - **לדם הקזה שהנשמה יוצאה בו הוא דאתא** -

כלומר: כדי ללמד על איסור דם, שלא תאמר: כיון שהוקש איסור דם ל"זבחת מבקרד וצאנך", אם כן רק דם שחיטה הוא שאסור משום דם, אבל דם שמקיזים מן הבהמה אינו דם לחייב עליו משום דם, קא משמע לן שאף הוא אסור משום דם, שלכך הקישתו תורה לאבר מן החי: מה אבר מן החי יש בו איסור, אף דם מן החי יש בו איסור, ומיהו כל אחד משום איסורו הוא אסור, זה משום שהוא "מן החי", וזה משום שהוא דם, ובלבד שיהא הדם "דם הנפש"

- וכמאמר הכתוב "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו - והוא הדם שהנפש יוצאת בו. 8

8. ובכריתות כב א מפרש, איזהו דם הקזה שהנפש יוצאה בו, מטיפה המשחרת ואילך, משהוא מתחיל לצאת שחור, רש"י.

ומקשינן על עיקר פרשת אבר מן החי בבן נח ובישראל:

**למה לי למיכתב איסור אבר מן החי לבני נח, ולמה לי למשני בסיני?! היינו:** למה הוצרכה התורה לחזור ולומר לבני ישראל "ולא תאכל הנפש עם הבשר", שהוא איסור אבר מן החי; והרי מאחר שכתבה תורה איסור זה לבני נח, ממילא מחוייבים בה גם ישראל, שהרי ודאי לא מסתבר שיצאו ישראל בקבלתם את התורה מכלל המצוות הראשונים שהיו מחוייבים בהם?! 9

9. ביאר רש"י את הטעם שמקשה הגמרא דוקא על איסור אבר מן החי: בשלמא עבודת כוכבים וגילוי עריות, בסיני למילתייהו נשנית, לפי שלא פרשו כל כך בבני נח על אלו עבירות נענשין עליהם, וכן בעריות לפרש עונשן, אלא אבר מן החי למה לי.

ומשנין: **לכדרבי יוסי ברבי חנינא**, כלומר: משום דברי רבי יוסי ברבי חנינא, שאמר: מצוה שלא נשנית בסיני, שוב אין מצווים בה אלא ישראל -

**דאמר רבי יוסי ברבי חנינא:**

**כל מצוה שנאמרה בתחילה לבני נח, ונשנית לישראל בסיני, כי אז: לזה ולזה נאמרה**, כלומר: מעתה חייבים בה הן בני נח והן בני ישראל.

וכל מצוה שנאמרה בתחילה **לבני נח ושוב לא נשנית בסיני**, כי אז: **לישראל נאמרה ולא לבני נח**, כלומר, נעתקה המצוה החל ממעמד הר סיני מבני נח, ושוב אין מצווין בה אלא ישראל מחמת המצוה שנאמרה בסיני. **10**

**10.** על פי לשון רש"י בד"ה לזה ולזה נאמרה "וכל שלא נשנית בסיני נאמר לישראל ולא לבני נח **מסיני ואילך, אף על גב דעד סיני נצטוו עליה**". אך ראה ב"יד רמה" שכתב וז"ל: ואיבעיא לן: למה לי למכתב אבר מן החי בבני נח, למה לי למכתב בסיני, אטו ישראל לאו בכלל בני נח: ; ומהדרין: איצטריך, דאי לא אהדרה בסיני הוה אמינא לישראל נאמרה ולא לבני נח **שאף על פי שניתנה מתחילה לבני נח, לא ניתנה [אף מתחילה] אלא לדורות שישראל מתייחסים מהם עד נח**; [ויש להעיר, שלפי זה מדוקדק הלשון "לישראל נאמרה ולא לבני נח"; וראה עוד מה שהובא בהערה בהמשך הענין בשם ה"יד רמה"]; **ויש אומרים**: לפי שיש לומר, ישראל שיצאו לקדושה עמדו באיסורן, אבל גויים ניטלה מהן; כדרבי יוסי ברבי חנינא: ; ועל דרך זה הולך ה"יד רמה" בכל הסוגיא, כמבואר בהערות שבהמשך הענין.

נחלקו רבי יהודה וחכמים בחולין [ק ב] בפירוש מה שכתבה תורה בפרשת וישלח, אצל יעקב שנאבק עם המלאך ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה":

רבי יהודה סובר: באותה שעה נאסר לבני יעקב מלאכול את גיד הנשה.

וחכמים אומרים: "בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו", כלומר: עד סיני לא הוזהרו, אלא שנכתב במקומו, לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה, כתב המקרא הזה על המעשה "על כן הוזהרו בני ישראל אחרי כן, שלא יאכלו גיד"; רש"י.

מוסיף רבי יוסי ברבי חנינא ואומר:

**ואנו אין לנו**, כלומר: אין מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, **אלא מצות גיד הנשה, ואליבא דרבי יהודה בלבד**, הסובר: מצוה זו נאסרה לבני ישראל עוד בהיותם בני נח. **11**

**11.** בהמשך הסוגיא מקשינן על מה שאמרו: "לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח, [ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה]", אדרבה, מדלא נשנית בסיני, לבני נח נאמרה ולא לישראל! ? ועוד בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא על מילה שהיא נשנית בסיני, ומכל מקום לא נצטוו בה אלא ישראל, ומתרצת הגמרא [באחד התירווצים]: אף מתחילה לא נצטוו בה אלא אברהם וזרעו, ואין שייך לאוסרה לבני נח משום "לזה ולזה נאמרה". **והקשה ב"יד רמה"**: וכי תימא, מאי איריא [גיד הנשה אליבא דרבי יהודה] משום דלא נשנית בסיני, תיפוק לי ד" [על כן לא יאכלו] **בני ישראל** [את גיד הנשה]

" כתיב! ? ותו [קשה, דמשמע]: טעמא דלא נשנית בסיני [מצות גיד הנשה], הא אילו נשנית בסיני הוה אמינא "לזה ולזה נאמרה", [ואיך יתכן כן], הא מעיקרא כי כתיבא בישראל כתיבא, דהא מילה דנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, וקיימא לן דלישראל נאמרה ולא לבני נח, וקא מסקינן טעמא לקמן [עמוד ב], משום דמעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא, [ואם כן] הכא [בגיד הנשה] נמי, אי נמי [אפילו] נשנית בסיני, היכי הוה סלקא דעתין למימר ד"לזה ולזה נאמרה", הא מעיקרא כי קא מזהר רחמנא לבני ישראל קא מזהר! ? ותו, הא דמקשינן לקמן "אדרבה מדלא נשנית בסיני, לבני נח נאמרה ולא לישראל", היכי מצינן למימר הכי, הא "בני ישראל" כתיב! ? [ראה ברש"י שפירש: אדרבה מדלא נשנית בסיני אימא לבני נח נאמרה: "לבני יעקב בעוד שהיו בני נח נאסר להם, ולא משבאו לכלל ישראל"; כלומר: יש לנו לומר מתוך שלא נשנית בסיני, שהמצוה שבתחילה היתה לבני ישראל, לא היתה עליהם אלא עד שבאו לסיני, אך משבאו לסיני שוב אין הם חייבים עליה]. לא תיקשי לך: הא דקאמרין ד"מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, לבני ישראל נאמרה, ולא לבני נח", ותני עלה "אין לנו אלא גיד הנשה", לאו למימר, דאם נשנית [גיד הנשה] בסיני הוה אמינא "לזה ולזה נאמרה" - אלא הא קא משמע לן: דמצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, אפילו לא נאמרה מתחילה בפירוש לישראל, הדין נותן שלישראל נאמרה ולא לבני נח, [הוא, על דרך שהובא לעיל משמו, ד"לישראל נאמרה" היינו דמתחילה נאמרה לישראל], והדר קאמר: ואין לנו מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני [שנאמר עליה, שמתחילה לא נאמרה אלא לישראל] אלא גיד הנשה ואלבא דרבי יהודה; ואף על פי דלגיד הנשה גופיה לא איצטריך, דהא "בני ישראל" כתיב, נפקא מינה: לאשמועינן טעמא דהנך מצוות שנאמרו לבני נח, ונשנו בסיני, אמאי נשנו, ומדאשמועינן דמצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני הדין נותן שלא נאמרה אלא לישראל ילפינן טעמא להנך, דלהכי איצטריך למהדר ולמתנינהו, דאי לאו הכי, הוה אמינא: לישראל נאמרו ולא לבני נח. והא דאקשינן לקמן: "אדרבה מדלא נשנית בסיני, לבני נח נאמרה, ולא לישראל" לאו אגיד הנשה קא מקשי, אלא אכללא דקאמר "לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח" קא מקשי, דמשמע ליה: דאפילו לא נאמר בה " [בני] ישראל", כיון שלא נשנית בסיני, הייתי אומר לישראל נאמרה ולא לבני נח; ועלה מקשי "אדרבה: ..". אך ראה ברש"י בד"ה ואלבא דרבי יהודה, כתב: ולרבי יהודה גופיה, לישראל נאמר ולא לשאר בני נח, דהא "בני ישראל" כתיב, והא דקאמר הכא, דאותן העומדות באיסורן לבני נח לעולם, הוצרך לשנותן בסיני, לאו משום דאי לא אהדרינהו הוה אמינא ניגמר מגיד הנשה דלא נשנית, ולישראל נאמר ולא לבני נח, דמהא ליכא למיגמר, שהרי לא נאסרה אלא לישראל, ובעוד שהיו בני נח נמי להם נאסר ולא לאחרים, אלא מדאיתני עבודת כוכבים הוה גמרינן להו. וראה עוד חידוש בלשון תוספות בפסחים כב א ד"ה ורבי שמעון: שהקשו: איך מותר לרבי יהודה לשלוח ירך לבן נח, והרי עובר הוא משום "לפני עור" כי גיד הנשה אסור לבני נח, לדעת רבי יהודה! ? ותירצו: דלא קשה מידי, דלא קאסר אלא ל"בני יעקב" דוקא, דקודם מתן תורה איקרו "בני נח", דהא לא נשנית בסיני; ולשון זו משמע: אילו היתה נשנית בסיני, כי אז היו אסורים בה כל הגויים, ואף שמתחילה לא נאסר אלא לבני ישראל, וכמאמר הכתוב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה". וראה עוד, מה שנרשם בהערות בעמוד ב לענין מילה.

**אמר מר: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה:** ומקשינן עלה: **אדרבה**, הרי להיפך יש לנו לומר: **מדנשנית בסיני** - בהכרח **שלישראל נאמרה, ולא לבני נח**, שהרי אם לשניהם נאמרה, היה לו לכתוב לשתוק, וממילא היו מתחייבים ישראל במצוה, מכח המצוה הראשונה שנאמרה לכולם ובכללם ישראל!! **12**

**12.** נתבאר על פי "יד רמה".

ומשנינן: **מדאיתני** [מדנשנית] איסור **עבודת כוכבים בסיני, ואשכחן דענש גויים עילוה** [ומצאנו שענש הקב"ה את הגויים - אף לאחר מעמד הר סיני], **13** אם כן

מוזהרים הם על עבודת הכוכבים, הרי **שמע מינה** : אף כל המצוות שנאמרו ונשנו **לזה ולזה נאמרה**.

**13.** וכמאמר הכתוב [דברים יח י] "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש :. כי תועבת ה' כל עושה אלה, ובגלל התועבות האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך"; **רש"י** לעיל בד"ה לזה ולזה נאמרה. ורש"י הוסיף שם עוד מקור למה שאמרו "כל מצוה שנאמרה ונשנית, לזה ולזה נאמרה", מעריות, שנאמרו לבני נח ונשנו לישראל, וכתוב בהם - ויקרא יח כד - "אל תטמאו בכל אלה, כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה, ותקיא הארץ את יושביה. ושמתם אתם את חוקותי ואת משפטי, ולא תעשו מכל התועבות האלה, האזרח והגר אשר בתוכם. **כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם, ותטמא הארץ**".

אמר מר : **לבני נח, ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה, ולא לבני נח** [וואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה]: ומקשינן : **אדרבה**, הרי להיפך יש לנו לומר : **מדלא נשנית** גיד הנשה לישראל **בסיני** בין שאר המצוות, אם כן אכן אין הם מצווים בה יותר, **ולבני נח נאמרה ולא לישראל**, כלומר : לא נצטוו בה "בני ישראל" [כמאמר הכתוב "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה"], אלא עד שבאו לסיני, אך משבאו לסיני, פקעה מצוה זו מהם!! **14**

**14.** א. נתבאר על פי רש"י, הובא לשונו בהערה 11 לעיל, וראה שם בשם ה"יד רמה" שלא פירש כן, ואין הקושיא על גיד הנשה, אלא על הכלל שכלל רבי חנינא על מצוות מעין אלו. ב. ב"יד רמה" הוסיף ביאור בקושיית הגמרא : אדרבה מדלא נשנית בסיני, לבני נח נאמרה, ולא לישראל : שהרי לומר ד"לזה ולזה נאמרה" אי אפשר, שאם כן היה הכתוב שונה מצוה זו לישראל כשם שעשה בעבודה זרה, ואם כן בהכרח שלאחד מהם נאמרה, ומסתבר לומר שהמצוה היא לאותם שנאמר להם מעיקרא. וראה עוד ברש"י לעיל בד"ה לזה ולזה נאמרה, שכתב : וכל שלא נשנית בסיני נאמרה לישראל ולא לבני נח מסיני ואילך, אף על גב דעד סיני נצטוו עליה, **מדלא הדר תנייה בסיני כדאיתא בעבודת כוכבים** וגילוי עריות דאשכחן דאינוש עובדי כוכבים עליהו, שמע מינה ישראל שיצאו לקדושה עמדו באיסורן, אבל גויים נטלן מהן, **ולקמן** [היינו הקושיא המבוארת כאן] **פריד**, [מנין, דמשום שלא נשנית בסיני, נותרה המצוה לישראל], דילמא להכי לא נשנו, דלבני נח הוא דאסירי ולא לישראל; [כלומר, רק לישראל בהיותם בני נח נאסרה, ולא משבאו לכלל ישראל].

ומשנינן : אי אפשר שתהא מצוה מן המצוות נעתקת מישראל ונותרת אצל בני נח, כי **ליכא מידעם, דלישראל שרי, ולבני נח אסור** [אין דבר שישראל מותרים בהם, והגויים אסורים בהם]. **15**

**15.** כתב רש"י לעיל בד"ה לזה ולזה נאמרה "ומשני, ליכא מידי דלישראל שרי ולגויים אסור, שכשיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו, ולא להקל עליהם, ולזה ולזה ליכא למימר, דאם כן אמאי אתני עבודת כוכבים, הילכך על כרחך אותה שלא נשנית אינה בבני נח, הילכך :. " ; [ויש לעיין : לפי מה שמפרש רש"י את קושיית הגמרא שהיא על גיד הנשה, שמתחילה נאסרו בה בני ישראל בלבד, אם כן מה הוא זה שהוסיף רש"י "ולזה ולזה ליכא למימר, דאם כן אמאי אתני עבודת כוכבים", והרי גם אם תאמר דלזה ולזה נאמרה, יהיה הדין שישראל אסורים בה ולא בני נח, כיון שמתחילה היתה המצוה לישראל בלבד!].

ומקשינן על כלל זה :

**ולא**, וכי אין מה שמותר לישראל, ואסור לבני נח!! **והרי** אשת איש **יפת תואר** כך הוא

דינה: מותרת לישראל במלחמה, ואסורה לגויים משום גזל! 16

16. רש"י הביא כאן את מה שאמרו בברייתא לעיל נו א, שהגוי אסור ביפת תואר; ושם מבואר שהוא משום גזל אשתו של הגוי; וכן הוא גם ב"יד רמה": והא יפת תואר דלישראל שריא וליכא משום גזל, ולגוי אסור משום גזל, כדאמרינן באידך ברייתא "וכן יפת תואר: ", ומקרא נמי שמעת לה, דכיון דפשטינן דגזל איתסר לבני נח ואיתסר נמי לישראל, הרי יפת תואר בכלל גזל, ישראל בגוי דאפקא קרא ליפת תואר להיתר, שריא, גוי דלא אישתריא ליה, אכתי באיסוריה קיימא. **ולכאורה תמוה**: מאי מקשה הגמרא מיפת תואר של גוי שהותר לישראל לגזולה מן הגוי, ולא הותרה לגוי; יותר משאר גזל, שמותר לישראל לגזול את הגוי, ואילו לגוי אסור לגזול את הגוי! ? **קושיא זו הקשה המהרש"א**, וכתב, דהך סוגיא כדעת הסובר גזל נכרי, אסור, וצ"ע. **אך ראה ב"חידושי הר"ן"** לעיל נו א [הביא דבריו ב"ערוך לנר" כאן], שהקשה על הברייתא המתירה לישראל לגזול את הגוי: והרי ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור! ? "וכי תימא, דלישראל נמי אסור לגזול ישראל חבירו, ואם כן ליכא מידי דלישראל שרי וגוי אסור, ליתא, דהא אמרינן לקמן [בסוגייתנו] גבי יפת תואר, והרי יפת תואר דלישראל שרי וגוי אסור, אף על פי שישאל אסור הוא בודאי ביפת תואר של ישראל חבירו! ? **ואין זו קושיא אצלי**, דבשלמא גבי יפת תואר דאסורה לבני נח, בין שתהיה היפת תואר של ישראל או דידהו, ואילו לדין שריא יפת תואר דידהו, בהא איכא לאקשוויי, דמי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, אבל דין גזל הרי ישנו בישראל, אלא דישראל בגוי שרייה רחמנא כדכתיב "ראה ויתר גויים", עמד והתיר ממונם לישראל; [ומיהו, לפי מה שפירש ה"ערוך לנר" בדעת רש"י - הובאו דבריו בהערות שם - שדין "יפת תואר" הנוכרת בברייתא בין איסורי הגזל, היינו אף בלי ביאה, ועל עצם הלקיחה שלוקח את אשתו מבעלה, אם כן משמע שאף כוונת הגמרא כאן היא על עצם הלקיחה, ואם כן אף לקיחה זו היא בכלל "ראה ויתר גויים"]. **ב. והוסיף עוד בחידושי הר"ן**: וכי תימא: גבי אשת איש לאקשוויי הכי, דמי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, שהרי אשת הגוי מותרת לישראל: .. אלא דבהא איכא למימר, דאשת הגוי אף על גב דפטריה רחמנא ממיתה, אפשר דאיכא איסורא דאורייתא - מכל מקום לקושיא הזו אין לה מקום, דהא מתרצין לקמן גבי יפת תואר, דשאני התם דלאו בני כיבוש ניהו, רצה לומר שהגויים אין זוכים אלו באלו לקנות קנין הגוף זה בזה, ומשום הכי אסורים ביפת תואר, דאכתי היא אשת הגוי חבירו, אבל ישראל הם בני כיבוש שכובשין את הגויים קנין הגוף, והם ממון שלהם ונפקעה תורת אישות ומותר ללוקחה לאשה, ומשום הכי קיימא לן דגר מטבילין אותו בעל כרחו מפני שאנחנו קונים בו קנין הגוף, וגזל הגוי דשרי, היינו טעמא משום שאין מקיימים השבע מצוות, וכדכתיבנא לעיל.

ומשינן: **התם** - יפת תואר, משום כך לא הותרה לגוי - **משום דלאו בני כיבוש**

**נינהו**, לא ניתנה ארץ לכבוש, כי אם לישראל; ואף לישראל הרי לא הותרה יפת תואר

אלא במלחמה על ידי כיבוש. 17

17. נתבאר על פי רש"י; וב"יד רמה" כתב: כלומר, לא ניתנה להם רשות לכבוש את הארץ, כמו שניתנה להן לישראל, ואשתכח, דהאי דשריא לישראל ואסירא לגוי, לאו משום קדושה יתירה דאיכא בגוי הוא, אלא משום דלגוי הוי גזל, לישראל לא הוי גזל כלל דכמונא דנפשיה [הוא]. **וראה דברים מחודשים בחידושי הר"ן** שהובא לשונו בהערה קודמת אות ב.

ואכתי מקשינן על כלל זה: **והרי** גזל **פחות משוה פרוטה**, שהגוי אסור בה, וישראל

מותר בה אפילו כשגוזל מישראל! 18

18. בהכרח הוא כן, שהרי מן הגוי אפילו גזל יותר משוה פרוטה הותר לישראל. וצריך ביאור: מהיכן פשיטא לגמרא - עד שמקשה הגמרא מכח זה על רבי יוסי ברבי חנינא - שישראל מותר לגזול מישראל פחות משוה פרוטה; ומהיכן פשיטא לגמרא, שהגוי אסור לגזול מישראל - שהם מוחלים - פחות משוה



פרוטה, והרי לעיל נו א, מבואר לא כן! ? דהנה לעיל נו א מבואר בברייתא, דב"כיוצא בו" דגזל, "גוי בגוי וגוי בישראל אסור, וישראל בגוי מותר", ומפרש לה רב פפא, דהיינו גזל פחות משה פרוטה; ומקשה הגמרא: אם כן גוי בישראל למה הוא אסור, והרי ישראל מוחלין! ? הרי שנקטה הגמרא בסברא שהגוי מותר לגזול את הישראל פחות משה פרוטה, ואילו כאן מבואר בפשיטות שגוי בישראל אסור. ומתרת שם הגמרא: נהי דבתר הכי מחיל ליה, צערא בשעתיה מי לית ליה, והיינו דמכל מקום גזל הוא, רק המחילה מועילה שלא יצטרך להשיב; וראה שם ברש"י דמטעם זה אף ישראל בישראל שהם מוחלין - אסור. ואף זה שלא כדברי סוגייתנו, כי לפי זה הן גוי בישראל והן ישראל בישראל אסורין בגזל פחות משה פרוטה! ? וראה "יד רמה".

ומשנין: **התם** גבי גוי שהוא אסור בגזל אף פחות משה פרוטה, **משום דהגויים לאו בני מחילה נינהו**, שאכזרים הם ואינם מוחלים, מה שאין כן ישראל. **19** כאן שבה הגמרא לעיקר דברי רבי יוסי ברבי חנינא, שאמר: **כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה**; ומקשינן עלה:

**19.** דברי הגמרא צריכים ביאור: הרי קושיית הגמרא היתה: למה חלוק גזלן גוי מגזלן ישראל, שהגוי אסור לגזול פחות משה פרוטה, ואילו הישראל מותר לגזול פחות משה פרוטה; ואילו סברת הגמרא בתירוצה, היא לחלק בין נגזל גוי שאינו מוחל, לנגזל ישראל שהוא מוחל! ? וכתב ב"יד רמה": התם היינו טעמא דאיתסר להו אפילו פחות משה פרוטה, משום דלאו בני מחילה נינהו, לפי (שאסורין) [שאכזרין] הן, ואין מוחלין אפילו על דבר קל, ודרך העולם, שכל המדקדק מדקדקים עמו ואין מוחלין לו, אבל ישראל רחמנים הם ומוחלים על דבר קל; ויש לפרש: דגויים לאו בני מחילה נינהו, אשתכח דפחות משה פרוטה לגבייהו, ממונא הוי, ואסיר להו למשקליה, [וראה לשון רש"י].

## דף נט - ב

**והרי מצות מילה שנאמרה לבני נח, דכתיב במאמר הקב"ה לאברהם [בראשית יז ט]:** "ויאמר אלהים אל אברהם, **ואתה את בריתי תשמור**", **ונשנית בסיני כמו שנאמר [ויקרא יב ג]:** "וביום השמיני ימול בשר ערלתו"

ומכל מקום **לישראל נאמרה, ולא לבני נח**, שאם לכולם נאמרה, למה לא נזכרה מצוה זו עם שבע מצוות בני נח!! **1**

**1.** א. כן פירש רש"י כאן ובהמשך הענין בד"ה ואיבעית אימא, וכן כתב ב"יד רמה"; ומבואר, שקושיית הגמרא היא כפשוטה: לפי רבי יוסי ברבי חנינא, היה לנו לומר שאף בני נח נצטוו בה. והנה הגמרא באחד מתירווציה מיישבת: אי בעית אימא: מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא "ואתה את בריתי תשמור, אתה וזרעך אחריד לדורותם, אתה וזרעך אין, איניש אחרינא, לא", והיינו, דכיון דמעיקרא לא נצטוו בה אלא אברהם, אין שייך לחייב את שאר בני נח. אך צריך ביאור: מאי סלקא דעתין להקשות, והרי זיל קרי בי רב הוא, שלא נצטוו במילה אלא אברהם וזרעו, וביותר, שלא תירצה כן הגמרא אלא באחד מתירווציה. ולפי מה שהובא בהערה לעיל בעמוד א, לדקדק מלשון התוספות בפסחים כב א, דמצוה שנאמרה מתחילה לישראל ונשנית בסיני, מעכשיו אסורים בה אף בני נח, אם כן

ניחא היטב קושיית הגמרא, אלא שצריך ביאור תירוץ הגמרא, וכל זה צריך תלמוד. [ב. יש לעיין: והרי נתבאר בגמרא לעיל בעמוד א ד"קום עשה" לא חשיב, ומילה הלוא קום ועשה היא! ? וכעין זה העירו בתוספות על קושיית הגמרא הבאה גבי פריה ורביה].

ומשנין: **ההוא**, מה ששנה הכתוב מילה לישראל לא כדי להשמיענו מצות מילה לישראל הוא ששנאו הכתוב, אלא **למישרי שבת הוא דאתא** [להתיר מילה בשבת בא הכתוב], ד"ביום" מלמד: **ואפילו בשבת**, כי היה לו לומר: "ובשמיני ימול בשר ערלתו", ונדע שביום השמיני ימול, שהרי נאמר למעלה "וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא. וביום השמיני... ", אלא להשמיענו בא הכתוב: אפילו בשבת ימול. <sup>2</sup>

<sup>2</sup>. נתבאר על פי ה"יד רמה".

תו מקשינן על רבי יוסי ברבי חנינא:

**והרי מצות פריה ורביה שנאמרה לבני נח, דכתיב במאמר הקב"ה לנח [בראשית ט ז]: "ואתם פרו ורבו" -**

**ונשנית מצוה זו בסיני**, במאמר הקב"ה למשה [דברים ה כז]: **"לך אמור להם** [לבני ישראל] **שובו לכם לאהליכם"**, כלומר לנשותיכם, <sup>3</sup> לפי שנצטוו ישראל במעמד הר סיני לפרוש מנשיהם שלשה ימים קודם הדיבור בסיני, <sup>4</sup> ולבסוף נאמר להם "שובו לכם לאהליכם" - <sup>5</sup>

<sup>3</sup>. כענין שנאמר "כי שלום אהלך". <sup>4</sup>. כמאמר הכתוב [שמות יט טו]: "היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה". <sup>5</sup>. נתבאר על פי ה"יד רמה", והוסיף: **וקא סלקא דעתין דהאי "שובו לכם לאהליכם"**, לאזהרה הוא בא.

ומכל מקום **לישראל נאמרה** מצות פריה ורביה, **ולא לבני נח! ?** <sup>6</sup>

<sup>6</sup>. ביארו התוספות את פשיטות הגמרא שלא נצטוו בני נח על פריה ורביה, כי לכאורה אין להוכיח ממה שלא נמנית מצוה זו בין שבע המצוות, כי "קום עשה" היא, ואינו נחשב בין המצוות, כמבואר לעיל בעמוד א! ? ותירצו: דשב ואל תעשה נמי הוא, דמי שמצווה על פריה ורביה, מצווה שלא להשחית זרע. ולשון ה"יד רמה" הוא: ואפילו הכי קיימא לן, דלישראל נאמרה ולא לבני נח.

ומשנין: **ההוא** "שובו לכם לאהליכם", **ל"כל דבר שנאסר במנין בית דין, צריך מנין אחר להתירו" הוא דאתא** [הוא בא ללמד]; כלומר:

לא נשנית מצוה זו בסיני, אלא מפני שאסר להם תשמיש שלשה ימים קודם מתן תורה, ולאחר שלשה ימים הוצרך להתיר להם; ואף על גב שממילא משמע שמוותרים הם לאחר שלשה ימים, כי מתחילה לא אסר להם אלא שלשה ימים, והרי עברו -

השמיענו הכתוב, שכל דבר הנאסר במנין בית דין, אף על פי שקבעו זמן לדבר, צריך לימנות פעם אחרת להתירו כשעבר הזמן. <sup>7</sup> ומקשינן עלה: **אי הכי** - כדקאמרת: מילה

ופריה ורביה, כיון שנשנו כדי לחדש בהם איזה דבר, הרי הן בכלל מצוה שנאמרה ולא נשנית - **כל חדא וחדא** משבע המצוות **נמי נימא: משום מילתא איתני** [לא נשנית אלא משום דבר שנתחדש בה]; כלומר:

**7.** נתבאר על פי רש"י; וראה מה שכתבו על זה התוספות.

כל שבע מצוות שחזרו ונשנו בסיני, נאמר בכל כל אחת ואחת שהוצרכה לשנות משום איזה דבר שנתחש, כגון איסור עבודת כוכבים, נאמר: הוצרך הכתוב לחזור ולשנותה, כדי לפרש מיתה ועבודות האסורים בה, וכן גילוי עריות נשנית כדי לפרש עונשין, ונאמר, שאף כולן בכלל "לא נשנית", כי לשם חידוש דינים אלו שנה אותן הכתוב, וממילא לישראל נאסרו ולא לבני נח, **8** וכשם שאתה אומר במילה ובפריה ורביה, שהיות והוצרכו כדי לחדש, ממילא אינן בכלל מצוות שנאמרו ונשנו, ולישראל נאמרו ולא לבני נח. **9**

**8.** נתבאר על פי רש"י; וראה מה שהאריך המהרש"א בדברים אלו של רש"י. **9.** [יש לעיין: הרי אין הנידון דומה לראיה כלל, כי מה שאמר להם "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם" לא ציווי היה זה, אלא היתר, [וכנראה בהדיא מלשון ה"יד רמה", שכתב בקושיית הגמרא "וקא סלקא דעתין דהאי" שובו לכם לאהליכם" לאזהרה הוא דאתא", ומזה משמע דלמסקנת הגמרא אינו כן; ובישוב הגמרא כתב "היא כי איתני בסיני, לאו לאזהרה הוא, אלא להתיר להן את הדבר"], ואם כן ודאי שאין זו מצוה שנאמרה ונשנית! ? ומיהו ממילה שנשנתה לחדש היתר בשבת, שפיר מקשה הגמרא].

ומשנינן: **הכי קאמר: אזהרה מיהדר ומיתנא בה למה לי** [למה הוצרך הכתוב לשנות את האזהרה בכל המצוות] אם לא כדי לומר שלזה ולזה נאמרה.

כלומר: אין שאר המצוות דומות למילה ופריה ורביה, שבאלו הוצרך הכתוב לומר את כל מה ששנה בסיני, ולכן אינה נקראת מצוה שנאמרה ונשנית; אבל בשאר המצוות, היה יכול הכתוב לחדש רק את הדינים שנתחדשו, ואת עיקר האזהרה לא היה צריך לשנות, וכיון ששנה הכתוב אף את האזהרה, הרי זו מצוה שנאמרה ונשנית.

ואכתי מקשינן עלה, מהא דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: **ואין לנו** - מצוה שנאמרה ולא נשנית - **אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה**; והרי:

**הני** מצוות - מילה פריה ורביה - **נמי לא איתני** [אף אלו לא נשנו], כלומר: אף מצוות אלו בכלל מצוה שנאמרה ולא נשנית הן, מכיון שהוצרך לשנותם!?

ומשנינן: **הני** מצוות **איתני לשום מילתא בעלמא** [נשנו, אלא שנשנו לשם איזה צורך], ואילו **הא** - מצות גיד הנשה - **לא איתני כלל** [לא נשנית כלל], ולכן לא הזכיר רבי יוסי ברבי חנינא אלא את המצוה הזו, ולעולם אף מצוות אלו בכלל "מצוה שנאמרה ולא נשנית", שלבני ישראל נאמרה ולא לבני נח.

**ואיבעית אימא**, לעולם מילה נשנתה בסיני לעיקר מצותה, ולא רק כדי לחדש מילה בשבת; ודקשיא לך: הרי אמר רבי יוסי ברבי חנינא "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני, לזה ולזה נאמרה", ולמה לא נשנתה מצוה זו בין מצוות בני נח, לא תיקשי:

כי **מילה**, מעיקרא לאברהם וזרעו בלבד הוא דקמזהר ליה רחמנא [את אברהם וזרעו בלבד הזהירה התורה על המילה], וכמו שנאמר "ואתה את בריתי תשמור, אתה וזרעך אחריך לדורותם", ומשמע: "אתה וזרעך" אין, אכן מצווים אתם לשומרה, אבל איניש אחרינא [אדם אחר] לא; ומאחר שמתחילה לא נאמרה לבני נח, אף שנשנתה בסיני לא יתחייבו בה בני נח.

ומקשינן עלה: **אלא מעתה** שאתה אומר: לעולם מצוה זו נאמרה ונשנית היא, ומה שלא מתחייבים בה שאר בני נח הוא רק משום שלא נצטוו בה בתחילה; הרי אכתי תיקשי: **10 בני ישמעאל** שהם בכלל "אתה וזרעך" ונתחייבו בה בתחילה, **ליחייבו** היום במצוה זו, כי מאחר שנאמרה אף להם בתחילה, ונשנתה בסיני לישראל, הרי "לזה ולזה נאמרה", דהיינו: למי שנצטוו בתחילה ולישראל, ויתחייבו בני ישמעאל במצות מילה!! **11**

**10** כלומר: הניחא לתירוץ ראשון שאין זו כלל מצוה שנאמרה ונשנית, ניחא מה שאין מתחייבים בה בני ישמעאל; אך לפי התירוץ השני, שלעולם מצוה שנאמרה ונשנית היא, ומה שלא מתחייבים שאר בני נח, הוא רק משום שמעיקרא לא נצטוו בה, אם כן לא יתיישב בזה, למה בני ישמעאל שנתחייבו בה מתחילה אינם חייבים בה משום "כל מצוה שנאמרה ונשנית לזה ולזה נאמרה"; ובזה מתבאר לשון "אלא מעתה", שלפי פשוטו הוא קשה; וראה "שאגת אריה" סימן מט ד"ה תשובה. **11** [יש לעיין: שמא אכן חייבים הם, שהרי לעיל פירש רש"י את קושיית הגמרא, שמכח מה שלא נמנית מצוה זו בין מצוות בני נח הוא דמקשינן, ואם כן אכתי יש לומר שבני ישמעאל אכן חייבים, ולא נמנית מצוה זו עם שבע מצוות בני נח, כיון שלא כולם חייבים בה!].

ומשנינן: אף הם לא נצטוו בה בתחילה, שהרי אמר הכתוב "**כי ביצחק יקרא לך זרע**", ואם כן אין בכלל "אתה וזרעך" אלא בני יצחק בלבד, ולא בני ישמעאל.

ואכתי מקשינן: **בני עשו** שהם בכלל "אתה וזרעך" שהרי בני יצחק זרע אברהם הם, **לחייבו** היום במצות מילה, כי לא נעתקה המצוה מהם, שהרי "לזה ולזה נאמרה"!!

ומשנינן: אמר כתוב: "**כי ביצחק יקרא לך זרע**", ומשמע: **ולא כל** [בני] **יצחק**, להוציא את בני עשו, שלא נתחייבו בה מתחילה.

**מתקיף לה רבי אושעיא:**

**אלא מעתה** שאתה אומר: מתחילה לא נצטוו במילה אלא יצחק וזרעו בלבד, **בני קטורה לא לחייבו**, כלומר: וכי ששת בני אברהם שהיה לו מקטורה, לא נתחייבו אז במילה, ולא מל אברהם את כל זרעו - אתמהה?!

ומשנין: **האמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר חנינא:**

אמר הכתוב במצות מילה שנאמרה לאברהם: **"את בריתי הפר" לרבות ששת בני קטורה** עצמם, לחייב על מילתם, ואכן מל אברהם את כל זרעו; ומכל מקום היום אין חייבים בה אלא ישראל, כי אף בני אברהם מקטורה לא נתחייבו אלא הם לבדם ולא זרעם. <sup>12</sup>

<sup>12</sup>. נתבאר על פי רש"י; אך דעת הרמב"ם [מלכים י ח] היא, שבני קטורה חייבים במילה עד היום הזה; וב"שאגת אריה" סימן מט, האריך בביאור סוגייתנו לדעת הרמב"ם, כי פשטות הסוגיא נראית כשיטת רש"י. וב"חדושי הר"ן" כתב, אלא מעתה בני קטורה לא לחייבי: רש"י ז"ל מפרש, אותן בנים שילדה קטורה לאברהם בלבד שהיה אברהם חייב בהם; ולא מחוור, שהרי לכל הפחות היה אברהם מצווה בהן כדן ילידי בית; ועוד, שאם אין המצוה אלא לאברהם בלבד, ודאי שאינו החיוב כרת עליהם, ואם כן האיד אמרו " [ונכרתה הנפש ההיא מעמיה] את בריתי הפר" לרבות בני קטורה! ? ועל כרחך צריכים אנו לומר, שבני קטורה כולן נתחייבו במילה וכל יוצאי ירכיהם, מפני שנולדו לאחר שנצטוו אברהם במילה, שאף על פי שעשו לא נצטוו היינו משום דמיעטיה קרא, כדכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע, ולא כל יצחק, וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק ט מהלכות מלכים.

**אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון - לא הותר לו בשר לאכילה** <sup>1</sup>. דכתיב: "ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' **לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ** וגו' את כל ירק עשב".

<sup>1</sup>. בטעם הענין עיין במפרשי התורה באורך. מהרש"א.

משמע, שכך אמר הכתוב: המאכל שניתן לכם [כל ירק עשב, ופרי העץ] - ניתן אף לכל חית הארץ. **ולא חית הארץ** ניתנה **לכם** לאכלה.

**וכשבאו בני נח - התיר להם** הקדוש ברוך הוא לאכול בשר. **שנאמר: "כירק עשב נתתי לכם את כל"**. משמע, כשם שנתתי לאדם מתחילה לאכול ירק עשב, כך נתתי לו עתה רשות לאכול את כל, אף בהמה וחיה.

**יכול [שמא] לא יהא איסור אבר מן החי נוהג בו?**

**תלמוד לומר: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"**. דהיינו, אל תאכל בשר שעדיין נפשו בו.

**יכול אף לשרצים** יהא איסור אבר מן החי?

**תלמוד לומר: "אך בשר בנפשו וגו'".** "אך"

- לשון מיעוט הוא. והיינו שנתמעטו שרצים מאיסור אבר מן החי.

**ומאי תלמודא?** כלומר, אמנם לשון "אך" בא למעט. אבל, מנין לנו שדווקא שרצים נתמעטו, אולי בהמה וחיה נתמעטו מאיסור אבר מן החי?

**אמר רב הונא:** כתוב במקרא דלעיל: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו". והמילה "דמו"

- יתירה היא, שהרי היה אפשר לכתוב: "אך בשר בנפשו לא תאכלו". דהיינו, בעוד שהנפש בו, לא תאכלו את בשרו.

ודורשין מיייתור המקרא, שדווקא **מי שדמו חלוק מבשרו** [שאיין הדם חלק מהבשר, אלא יש לו שם בפני עצמו], שדמו נקרא נפש, ובשרו - בשר, אסור באבר מן החי.

**יצאו שרצים, שאין דמם חלוק מבשרם**, שאין דמם קרוי דם. שכשהוזהרו ישראל על איסור אכילת דם, לא הוזהרו על דם שרצים. ואסור לאכול את דמם רק משום אכילת בשר שרץ <sup>2</sup>.

<sup>2</sup> כפי שמצינו במסכת כריתות [כא ב]: "דם שרצים, התרו בו משום שרץ - לוקה. משום דם - אינו לוקה".

**מיתיבי:** הרי נאמר כבר לאדם הראשון: "**ורדו בדגת הים**", **מאי לאו**, האם אין הכוונה, שהותרו לו דגי הים **לאכילה**? הרי שהותרה לו אכילת בשר!

ודחינן: **לא**. הותרו לו דגי הים להשתמש בהם **למלאכה**.

ותמהינן: **ודגים - בני מלאכה נינהו?** וכי לאיזו מלאכה אפשר להסתייע בדגים?!

ומבארין: **אין**. אכן כן, אפשר לעשות מלאכה בעזרת דגים, וכפי שמוכח מדבריו של **רחבה**.

**דבעי רחבה:** אם הנהיג אדם **בעיזא ושיבוטא**, שקשר קרון לדג שיבוטא בים, ולעז שמהלכת על שפת הים, והנהיגם יחד להוליך את הקרון - **מאי?** האם לוקה משום מנהיג בכלאיים או לא.

על כל פנים, מוכח שאפשר להשתמש בדג למלאכה.

**תא שמע** ממה שנאמר בהמשך המקרא דלעיל: "**ובעוף השמים**". **מאי לאו**, **לאכילה** [האם אין הכוונה שהותר לאדם הראשון לאכול את עוף השמים]?

ודחינן: **לא**, הותר לו עוף השמים **למלאכה**.

ותמהינן : **ועופות - בני מלאכה נינהו?** לאיזו מלאכה אפשר להסתייע בעופות?

ומבארין : **אין**, אכן אפשר. **כדבעי רבה בר רב הונא** לענין איסור "לא תחסום שור בדישו": אם **דש** אדם את תבואתו **באוזין ותרגולין**, לשיטת **רבי יוסי ברבי יהודה**, שסובר שאין הדש אוכל, אלא אם כן עושה מלאכה בידי וברגליו [דהיינו, כמו שור, שדש בארבע רגליו] **מאי?** האם אף הם אוכלים מהדיש, או לא?

וצדדי הספק :

האם צריך בדווקא שיעשה בידי וברגליו, והיות ולאוזין ותרגולים יש רק רגלים, אינו עובר עליהם משום "לא תחסום",

או שאין הכוונה שצריך שיעשה בדווקא ידים וברגלים, אלא שצריך שיעבוד בכל כחו. והרי כל כוחם של האוזים והתרגולים לדישה הוא ברגליהם, ואם כן, עובר משום "לא תחסום".

על כל פנים, מצינו שיש אפשרות לעשות מלאכה בעופות.

**תא שמע** ממה שנאמר בהמשך המקרא דלעיל : **"ובכל חיה הרמשת על הארץ"**. ואם אין הכוונה לענין אכילה, איזה שימוש יכולה חיה לעשות לאדם?

ודחינן : **ההוא**, מה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם שירדה בכל החיה שעל הארץ, **לאתויי נחש הוא דאתא** [להביא את הנחש בא הכתוב], שישמש את האדם.

**דתניא, רבי שמעון בן מנסיא אומר: חבל על שמש גדול**<sup>3</sup>, שהיה יכול לשמשנו, **שאבד מן העולם** בגלל החטא.

<sup>3</sup> כתב מהרש"א, דאמנם כל הנבראים נבראו לתכלית האדם ולשמשו. אבל הנחש מצד בריאתו הוא השמש המובחר שבכולם, כי הוא היה ממוצע בין האדם ובעלי החיים. שמצינו בו כח הדיבור, והיה ערום מכל החיות. עיי"ש.

**שאלמלא נתקלל נחש** שילך על גחוננו, **כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצד צפון, ואחד משגרו לצד דרום, להביא לו סנדלבוניים טובים** [מין אבנים טובות], **ואבנים טובות ומרג ליות**.

**ולא עוד, אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו של הנחש, ומוציא בה עפר לגנתו ולחורבתו של האדם**.

אלא שנתקלל הנחש שילך על גחוננו, ושוב אינו יכול לשמש את האדם.

**מיתבי: היה רבי יהודה בן תימא אומר: אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר, ומסננין לו יין. הציץ בו נחש וראה בכבודו, ונתקנא בו.**

הרי שאכל אדם הראשון בשר! ומתרצינן: באמת לא הותר לאדם הראשון לאכול בשר בהמה וחייה. **והתם**, מה שמצינו שאכל בשר בגן עדן, היינו **בבשר היורד מן השמים**.

ותמהינן: **מי איכא בשר היורד מן השמים?**

ואמרינן: **אין**. אכן כן. **כי הא** [כפי שמצינו] **דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא** [היה מהלך בדרך]. **פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה** [פגשו בו אריות, שהיו נוהמים כלפיו, שרצו לאכלו].

**אמר: "הכפירים שאגים לטרף"** <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> עיי' במהרש"א מה שביאר בזה.

**נחיתו ליה תרתי אטמתא** [ירדו לו מן השמים שתי ירכות של בשר]. **חדא, ירך אחת, אכלוה האריות. וחדא שבקוה** [ואחת הניחו, ולא אכלוה].

**איתיה** [נטל רבי שמעון בן חלפתא את אותה ירך], **ואתא לבי מדרשא** [ובא עמה לבית המדרש].

**בעי עלה** [שאל רבי שמעון את בני בית המדרש על אותה ירך]: **דבר טמא הוא זה, או דבר טהור?**

**אמרו ליה: אין דבר טמא יורד מן השמים.**

**בעי מיניה רבי זירא מרבי אבהו: ירדה לו דמות חמור מן השמים, מהו? האם נאמר שזה ודאי דבר טמא - ואסור, או שמא, לעולם אין דבר טמא יורד מן השמים, ולכן, אף שהבשר בדמות חמור - מותר?**

**אמר ליה: יארוך נאלא** [תנין שוטה]! <sup>5</sup> **הא אמרי ליה** [הרי אמרו לו]: **אין דבר טמא יורד מן השמים! ואם כן, אחד משני הדברים: או שלעולם לא תרד מן השמים דמות חמור וכיוצא בזה, שהרי דבר טמא הוא. או שאף אם ירד דבר כזה, טהור הוא.**

<sup>5</sup> כתב רש"י, שהוא מין עוף, והוא שוטה ובוכה ומספיד תמיד. ובגליון הש"ס ציין לתשובת חות יאיר [סי' קנב] שהביא שנשאל היאך מצינו לפעמים קנטורים וזלולים בש"ס, כעין לשון זו: "יארוך נאלא". וכתב בזה דבר נחמד. עיי"ש באורך.



שנינו בברייתא לעיל [נו א], גבי שבע מצות בני נח: **רבי שמעון אומר: אף על הכישוף נצטוו.**

**מאי טעמיה דרבי שמעון?**

## דף ס - א

**דכתיב: "מכשפה לא תחיה", וכתוב בפסוק שאחריו: "כל שכב עם בהמה מות יומת".**

וכך דורשים מסמיכות העניינים:

**כל שישנו בכלל "כל שכב עם בהמה" - ישנו בכלל "מכשפה לא תחיה".**  
והיות וכן נח ישנו בכלל איסור שכיבה עם בהמה, ישנו אף בכלל איסור כישוף.

עוד שנינו באותה ברייתא: **רבי אלעזר אומר: אף על הכלאים נצטוו.**

**מנא הני מילי?**

**אמר שמואל: דכשהזירה התורה "בהמתך לא תרביע כלאים וכו'", פתח ואמר קרא: "את חקתי תשמרו", לשון שלא נקט במקומות אחרים. משמע, אזהרות אלו דלהלן - חוקים שחקתי לך כבר בעבר הם, שהזהרתי עליהם לבני נח.**

ואלו הם: **"בהמתך לא תרביע כלאים", "שדך לא תזרע כלאים".**

**מה** איסור כלאים של **בהמתך**, שהזהרתי לבני נח - **בהרבעה** הוא, שאסור להרביע מין על מין אחר, אבל לא נאסרה עליהם חרישה בשור וחמור,

**אף** איסור כלאים **בשדך**, שהזהרתי לבני נח - היינו **בהרכבה** [הדומה להרבעה]. שנאסר עליהם להרכיב מין אחד על אחר. אבל כלאי הכרם - לא נאסרו להם.

ועוד דורשין: **מה** איסור הרבעה של **בהמתך** - נוהג **בין בארץ בין חוצה לארץ**, שהרי אין זה איסור התלוי בארץ, אלא בגוף, **אף** איסור כלאים שנאמר **בשדך** - נוהג **בין בארץ, ובין בחוצה לארץ.**

והוינן בה: **אלא מעתה**, שאמרנו שהלשון "את חקתי תשמרו" משמע חוקים שחקקתי לך כבר, האם נאמר כך גם כלפי מה שנאמר על כל מצות התורה: **"ושמרתם את חקתי ואת משפטי"** - דהיינו **חקים שחקקתי לך כבר**, שנצטוו בני נח בכל מצות התורה!!

ומבארין: **התם** שכתוב **"ושמרתם את חקתי"** - משמע חוקים **דהשתא**, שנתחדשו עתה.

אבל **הכא**, שכתוב **"את חקתי תשמרו"**, שהקדים והזכיר את החוקים לפני ציווי השמירה, משמע שכך אמר הכתוב: **חקים דמעיקרא**, שכבר נצטוו עליהם בני נח - **תשמרו** 6.

6. הקשה רש"י, הרי גם גבי שביעית ויובל כתוב "את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו", הרי שהקדים חוקים למצות שמירה! ותירץ, שכיון שהזכיר בתחילה "את משפטי תעשו", המשיך הכתוב באותו לשון וכתב "את חקתי תשמרו".

שנינו במשנתנו: **אמר רבי יהושע בן קרחה כו'** [בכל יום דנים את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי].

**אמר רב אחא בר יעקב**: המגדף **אינו חייב** - עד שיברך שם בן ארבע אותיות. **לאפוקי** את המברך שם **בן שתי אותיות** - **דלא** [שאינו חייב משום מגדף].

ומקשינן: **פשיטא** שכך הוא, שהרי **"יכה יוסי את יוסי" תנן**, ומה שנקט רבי יהושע בן קרחה את השם "יוסי", היינו משום שהוא בן ארבע אותיות, כמו השם שחייבים על ברכתו!

ומבארין: **מהו דתימא**, שמא תאמר, שמה שנקט התנא "יוסי", **מילתא בעלמא הוא דנקט**, ולא בדווקא, **קא משמע לן** שחייבין דווקא על שם בן ארבע אותיות.

**איכא דאמרי**, כך **אמר רב אחא בר יעקב**: **שמע מינה** מדברי רבי יהושע בן קרחה, **ששם בן ארבע אותיות** - **נמי שם הוא**, וחייבין על ברכתו, ואין צריך דווקא שם המפורש, בן ארבעים ושתים אותיות.

ותמהינן: **פשיטא**, הרי **"יכה יוסי את יוסי" תנן**, והיינו ארבע אותיות! ומבארין: **מהו דתימא**, באמת אינו חייב **עד דאיכא שם רבה** [עד שישנו שם גדול, של ארבעים ושתים אותיות]. ומה שנקט במשנה את השם יוסי, **מילתא בעלמא הוא דנקט**, **קא משמע לן** שחייב אף על שם בן ארבע אותיות.

שנינו במשנתנו: **נגמר הדין כו'** והדיינין עומדין על רגליהן וקורעין ולא מאחין.

שצריכים הדיינים להיות **עומדין - מנלן?**

**אמר רבי יצחק בר אמי: דאמר קרא: "ואהוד בא אליו [אל עגלון מלך מואב], והוא ישב בעלית המקרה אשר לו לבדו. ויאמר אהוד: דבר אלהים לי אליך. ויקם מעל הכסא".** הרי שעגלון קם מעל הכסא כששמע שאהוד עומד לומר לו דבר אלקים.

**והלא דברים קל וחומר: ומה עגלון מלך מואב, שהוא נכרי, ולא ידע אלא בכינוי של השם - עמד מפניו,**

**ישראל ששומע, ועוד, ששומע שם המפורש [שם המיוחד, ולא כינוי] - על אחת כמה וכמה שצריכים לעמוד!**

ושצריכים הדיינים להיות **קורעין - מנלן?**

**דכתיב** כאשר שלח מלך אשור את רבשקה בחיל כבד על ירושלים: **"ויבא אליקים בן חלקיהו וגו' ושבנא הספר ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו קרועי בגדים, ויגידו לו את דברי רבשקה".** והיינו, שקרעו בגדיהם על הגידופים ששמעו מפי רבשקה, כפי שנאמר שם: **"אשר שלחו מלך אשור אדניו לגדף אלקים חי".**

הרי שכששומעין גידוף - צריך לקרוע! **ושלא מאחין את הקרע - מנלן?**

**אמר רבי אבהו: אתיא [דבר זה נלמד] בגזירה שוה: "קריעה קריעה". כתיב הכא, במעשה רבשקה: "קרועי בגדים". וכתיב התם, כאשר אליהו נפרד מאלישע ועלה לשמים: "ואלישע ראה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד ויחזק בבגדיו ויקרעם לשנים קרעים".**

ויש לתמוה: **ממשמע שנאמר: "ויקרעם לשנים", איני יודע שהן קרעים?**

**ומה תלמוד לומר "קרעים"?**

**מלמד שהן נשארים קרועים לעולם, ואינם מתאחים.**

**תנו רבנן: אחד השומע את הגידוף מפי המגדף עצמו, ואחד השומע את הדבר מפי השומע מהמגדף - חייב לקרוע.**

**והעדים** שבאו להעיד על הדבר בפני בית דין, **אין חייבין לקרוע** בשעה שהם מעידים, ושומעין מפי עצמם, כיון **שכבר קרעו בשעה ששמעו** מהמגדף.

והוינן בה: **וכי קרעו בשעה ששמעו - מאי הוי? הא קא שמעי השתא** [הרי הם שומעים שוב עתה]!

ואמרינן: **לא סלקא דעתך** שיהו צריכים לקרוע שוב. **דכתיב** בהמשך מעשה רבשקה, לאחר שבאו אליקים שבנא ויואח, וסיפרו למלך את דבריו: **"ויהי כשמע המלך חזקיהו ויקרע את בגדיו"**.

הרי שאף שגם הם שמעו שוב את דברי הגידוף [מפי עצמם], בכל זאת רק **המלך חזקיהו קרע, והם לא קרעו**, כיון שכבר קרעו כששמעו בפעם הראשונה מפיו של רבשקה.

**אמר רב יהודה אמר שמואל: השומע אזכרה [ברכת השם] מפי הנכרי - אינו חייב לקרוע.**

**ואם תאמר**, הרי כששמעו מפי **רבשקה** קרעו בגדיהם?

רבשקה לא היה נכרי, אלא **ישראל מומר היה**.

**ואמר רב יהודה אמר שמואל: אין קורעין - אלא על שם המיוחד בלבד. לאפוקי [להוציא] כינוי - דלא**, שאין קורעין על ברכתו.

**ופליגי דרבי חייא בתרזייהו** [ושני דבריו של רב יהודה אמר שמואל - חולקים על דבריו של רבי חייא].

**דאמר רבי חייא: השומע אזכרה בזמן הזה**, שאנו בגלות, ואין אימת בית דין מוטלת על הבריות, שאין דנין את חייבי המיתות - **אינו חייב לקרוע**.

משום **שאם אי אתה אומר כן**, אלא יהא חייב לקרוע, הרי יהיה הדבר תדיר, משום שאין אימת בית דין, ו**נתמלא כל הבגד קרעים**.

ועתה, **ממאן** [ממי] שמע השומע את האזכרה?

**אילימא מישראל, מי פקירי כולי האי** [וכי מופקרים ישראל כל כך], שמברכים את השם תדיר?! **אלא פשיטא** - ששמע **מנכרי**.

**ואי חייב בקריעה רק בשמיעת שם המיוחד - מי גמירי** [וכי הנכרים יודעים כל כך טוב את השם המיוחד], שמקללים בו תדיר?

**אלא לאו** - מדובר ששמע מנכרי, ובכינוי. **ושמע מינה: בזמן הזה הוא דלא** קורעין, משום שאין אימת בית דין, ויתמלא בגדו קרעים. **הא מעיקרא**, בזמן שהיה בית דין - **חייב**, אף ששמע מפי נכרי, ושמע רק כינוי.

**שמע מינה** שנחלק רבי חייא על דברי שמואל בשני הדברים: שחייב אף בשמיעה מנכרי, ואף כשמע כינוי.

שנינו במשנתנו: **השני אומר אף אני כמוהו.**

**אמר ריש לקיש: שמע מינה** שמעיקר הדין, אם באו עדים להעיד, ואמר אחד מהם את גוף העדות, ואחר כך אמר השני: **"אף אני כמוהו"** - **כשר בדיני ממונות ובדיני נפשות**, והרי זה כאילו אמר גם השני את גוף העדות. **ומעלה הוא דעביד רבנן** [מעלה היא שעשו חכמים] בעניין עדות, שהצריכו שכל העדים יפרשו עדותן.

**והכא**, בעדות ברכת השם, **כיון דלא אפשר** שכל העדים יפרשו עדותם, מפני כבוד השם - **אוקמוה רבנן אדאורייתא** [העמידו חכמים את הדין כפי שהוא מדאורייתא], שאף כשאומר "אף אני כמוהו" - הרי זה נחשב לעדות.

**דאי סלקא דעתך** שבכל העדויות האומר "אף אני כמוהו" **פסול**, וכי אפשר לומר **שהכא**, בענין ברכת השם, **משום דלא אפשר** - **קטלינן לגברא** [הורגים את האדם] בלי העדאת עדים כשרה?

אלא, על כרחך שמדאורייתא עדות כזו כשרה.

שנינו במשנתנו: **והשלישי אומר אף אני כמוהו.**

**סתמא** [סתמה משנתנו] כשיטת **רבי עקיבא**, **דמקיש שלשה עדים - לשנים**. שכשם שבשני עדים, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול - עדותם בטלה, כך גם בשלשה ויותר, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, אף שנותרו שני עדים כשרים - עדותם בטלה.

ולכן אנו צריכים לשמוע אף את עדות השלישי, כדי שאם יוזם או יוכחש, תיבטל כל העדות. וזהו ששנינו במשנתנו: **"והשלישי אומר: אף אני כמוהו"**.

## מתניתין:

א. אדם העובד לעבודת כוכבים - חייב מיתה:

ב. אם עבד את העבודה זרה "כדרכה", כדרך שרגילים לעבוד אותה, הרי הוא חייב מיתה על כל צורות העבודה שלה. ואפילו היתה העבודה נעשית בדרך בזיון, חייב עליה מיתה, אם היתה דרכה בכך.

ג. אך אם עבד אותה שלא כדרך עבודתה, יש חילוק בין העבודות: אם היתה זאת עבודה של שחיטה, הקטרה, ניסוך או השתחואה, הוא חייב מיתה אף על פי שאין הדרך לעבודה בכך.

אבל, אם עבד אותה בשאר עבודות, והן לא היו כדרך עבודתה, הרי הוא עובר רק על איסור לאו, של "לא תעבדם", אך אינו חייב עליהן מיתה.

ד. אם האדם מקבל עליו את העבודה זרה בתורת אלוה, הוא חייב על כך מיתה, אפילו בלי שיעשה כל מעשה עבודה.

א. **העובד עבודת כוכבים, חייב עליה מיתה -**

**אחד העובד** אותה כדרכה, בכל סוג עבודות שהן, ואפילו עובדה בדרך בזיון, אם היה זה דרכה.

ואחד העובד אותה שלא כדרכה, ובלבד שתהיה העבודה שלא כדרכה, באחת מארבע העבודות דלהלן:

**אחד המזבח**, השוחט קרבן לעבודה זרה, **ואחד המקטר**, מקריב את אימורי הקרבן על האש, **ואחד המנסך** יין, או דם, לעבודה זרה, **ואחד המשתחוה** לה.

ב. ועתה מבארת את המשנה את החיוב על קבלת אלהות של עבודה זרה אפילו בלא עבודה:

**ואחד המקבלו עליו לאלוה**,<sup>1</sup> שאומר במפורש שהוא מקבלו עליו באלוה, **ואחד האומר לו סתם: אלי אתה!**<sup>2</sup>

<sup>1</sup> על אמירה גרידא של קבלה באלוה, בלי מעשה עבודה, חייבים מיתה מחמת ההיקש של אמירה לעבודה, שנאמר במעשה העגל [שמות לב] "ויזבחו וישתחוו לו, ויאמרו: אלה אלהיך ישראל".  
<sup>2</sup> רש"י. והביא גם לישנא אחרינא, שהמקבלו לאלוה הוא שלא בפניו, והאומר לו אלי אתה הוא בפניו, ובאה הסיפא לגלות על הרישא, שמדובר בה אפילו שלא בפניו, ואפילו הכי חייב. כתב החזון איש [יו"ד סב כב], אם צייר האדם בנפשו כח נברא כזב, ועובדו, אינו אלא מינות ולא עבודה זרה, כי אינו עובד לדבר מציאותי. ואם עובד לנפשו של אדם שמת ואבד מן העולם, חייב עליו, כיון שגם נפש שחייבת

כרת, הרי היא עדיין קיימת למשפט. ואם עשו תמונה לזכרה של נפש אדם שמת, ועובדים לתמונה הזו ככונה לעבוד את נפש האדם הזה, המשפיע על התמונה הזאת שפע וכת, ודאי היא עבודה זרה עצמה!

כל אלו חייבים מיתה.

ג. **אבל** העובד לעבודת כוכבים שלא כדרכה בשאר עבודות [מלבד ארבעת העבודות דלעיל] כגון **המגפף, והמנשק, והמכבד, והמרבץ, והמרחץ, והסך, והמלביש, והמנעיל** - כיון שהיתה העבודה שלא כדרכה, **עובר רק בלא תעשה**. 3

3. של "לא תעבדם", שנאמר לאו זה שלש פעמים בתורה, ואחד מהם בא לאסור בלאו אפילו עבודה שלא כדרכה. והרמב"ן וכן החינוך במצוה כו, כתבו שהעובד עבודת כוכבים עובר משום "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". ואילו מהרמב"ם נראה שאינו אוסר מחמת "לא יהיה", אלא מביא רק את הפסוקים המבוארים להלן בגמרא, ותמה המנחת חינוך [מצוה כו], מדוע הגמרא והרמב"ם אינם למדים מהכתוב הזה. ומבאר המנחת חינוך, שזה ודאי שאם מקבל אדם על עצמו באלוה כל סוג של עבודה זרה, הרי הוא עובר ב"לא יהיה לך אלהים אחרים", אלא כל הדיון בגמרא לגבי המקור לאיסור עבודה זרה, על כל אופניה, הוא במקום שבפירוש אינו מקבלה עליו באלוה, אלא רק עובד לה, שגזירת הכתוב היא שחייב עליה סקילה במזיד וחטאת בשוגג, אך הוא לא עובר ב"לא יהיה לך אלהים אחרים". אך כל זאת, רק אם הוא עובד לעבודה זרה שאנשים עובדים אותה. אך אם יעבוד אדם לפסל או לצורה שאינה עבודה זרה, והוא יעבוד אותה מחמת שירא שמא תרע לו אם לא יעבדנה, אך בפירוש אינו מקבלה באלוה, אין סברה שיתחייב עליה מצד עובד עבודה זרה.

ד. **הנודר בשמו** של אליל, כגון שאוסר עליו דבר בקונם "בשם עבודת כוכבים", **והמקיים** הנשבע **בשמו - עובר בלא תעשה**, של "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" [שמות כג], אך אינו חייב מיתה, כי לא קיבלו באלוה, ולא עשה בזה מעשה עבודה לעבודה זרה.

ה. **הפוער עצמו לבעל פעור**, מתריז רעי לעומתה - **זו היא עבודתה**, וחייב עליה מיתה, אפילו מתכוין לעובדה בדרך ביזוי.

ו. **הזורק אבן למרקוליס**, שהיו מצדדים [מבססים בקרקע] שתי אבנים, ומעליהן אבן אחת, וזו היא "מרקוליס", וזורקים עליה אבנים - **זו היא עבודתה**, וחייב עליה אפילו אם מתכוין לעובדה בדרך ביזוי.

## גמרא:

ודנה הגמרא: **מאי אחד העובד**, ואחד המזבח ואחד המקטר? וכי המזבח או המקטר אינם נכללים בכלל "עובד"?

**אמר רבי ירמיה, הכי קאמר: אחד העובד כדרכה**, כדרך עבודתה של עבודה זרה זו, בכל סוג עבודה שהיא, אפילו גיפוף ונישוק, ואפילו אם היתה העבודה בדרך בזיון, כיון שכך הוא דרך עבודתה, הרי הוא חייב מיתה.

והאזהרה שלא לעבוד כל סוג של עבודה שהוא כדרכה, נלמדת מדברי הכתוב [דברים יב] "ופן תדרוש לאלהיהם, לאמר: איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם", מלמד הכתוב שכל עבודה כדרכה, אסורה. וחיוב מיתה נלמד מדברי הכתוב "וילך ויעבוד אלהים אחרים" - "וסקלתם באבנים".

**ואחד המזבח, ואחד המקטר, ואחד המנסך, 5 ואחד המשתחוה - ואפילו** היו העבודות הללו **שלא כדרכה**, שלא כדרך עבודתה, הרי הוא חייב מיתה.

4. לאו דוקא אברים, אלא כל דבר. מנחת חינוך מצוה כו. 5. דם או יין, ואפילו מים, שדרך לנסכם בפנים בחג הסוכות, מנחת חינוך מצוה כו.

כיון שהעבודות האלו נעשות גם בפנים, בבית המקדש, לשם הקב"ה.

ולהלן בגמרא יבואר, שלימד הכתוב על העבודות הנעשות בפנים, שאם עשאן לעבודה זרה, הרי הוא חייב עליהן מיתה, אפילו אם היו שלא כדרך עבודה של עבודה זרה זו.

ודנה הגמרא: **ולחשוב נמי זורק** את הדם על המזבח, שחייב אפילו היתה עבודת הזריקה שלא כדרך עבודתה, כיון שגם מלאכת הזריקה נעשית בפנים!! 6

6. רש"י מבאר שהגמרא לא שאלה מדוע לא שנינו גם את המקבל את הדם והמוליכו, כיון שלא על כל העבודות הנעשות בפנים חייב עליהן בעבודה זרה שלא כדרכה, אלא רק על עבודות המבוארות בתורה לגבי עבודה זרה, כמו זביחה והקטרה, וכן לגבי ניסוך יין לעבודה זרה נאמר בתורה "ישתו יין נסיכם". ושאלת הגמרא שנחשיב גם זורק הדם, היא על פי הפסוק "בל אסוך נסכיהם מדם", שמשמעותו זריקת הדם.

**אמר אביי: זורק היינו מנסך**, זורק הדם נכלל ב"מנסך" האמור במשנה, כמו שמצינו בדברי הפסוק שניסוך דם נקראת ניסוך, **דכתיב** [תהלים ט"ז] **"בל אסוך נסכיהם מדם"**.

ומבארת הגמרא: **מנהני מילי** שעל ארבעת העבודות הללו חייבים אפילו בשלא כדרכה?

**דתנו רבנן: אילו נאמר** [שמות כב] **"זבח יחרם"** - **הייתי אומר**, על איזה זביחה בא הכתוב לחייב מיתה? **בזובח קדשים בחוץ הכתוב מדבר**, לפי שמצינו שהזהיר הכתוב על כך, ובא הכתוב הזה לומר שהוא בעונש מיתה, לפי ש"יחרם" משמעותו מיתה. 7

7. כדכתיב [ויקרא כז] "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת".

לכן **תלמוד לומר**, "זובח לאלהים יחרם" - **בזובח לעבודה זרה הכתוב מדבר**. כי "זובח לאלהים", משמעותו לכל אלהים. ובא הכתוב להעניש את הזובח לעבודה זרה בעונש מיתה.



ואפילו היתה הזביחה שלא כדרך עבודתה, חייב עליה, ודבר זה למדנו מכך ששינה הכתוב לשונו, שלא אמר "עובד לאלהים יחרם", אלא "זובח לאלהים יחרם", מלמד הכתוב שעל זביחה חייבים אפילו היתה שלא כדרך עבודתה. <sup>8</sup>

<sup>8</sup> אך על עבודה שהיא כדרכה, חייב על כל סוג שבעולם, מדכתיב "וילך ויעבוד אלהים אחרים", ומשמע שכל שהיא דרך עבודה, הרי הוא חייב עליה.

**אין לי אלא בזבח.**

**מקטר ומנסך - מניין?**

**תלמוד לומר** בהמשך הפסוק **"בלתי לה' לבדו"** - **ריקן** הכתוב את **העבודות כולן לשם המיוחד**, שיהיו כל העבודות הראויות לה', לו לבדו, ולא לעבודה זרה.

**לפי שיצאה זביחה** מכלל העבודות, להכתב במפורש ["זובח לאלהים יחרם"], **לידון בעבודות פנים**, ללמד על כל העבודות הנעשות בפנים, שאם עשאן בחוץ, לעבודה זרה, חייב מיתה אפילו בשלא כדרך עבודתה. <sup>9</sup>

<sup>9</sup> לפי הכלל: דבר אשר היה בכלל, ויצא מן הכלל להכתב במפורש, לא על עצמו לבד יצא ללמד, אלא על הכלל כולן יצא ללמד, שהכלל האמור כאן שחייב על עבודה שלא כדרכה הוא רק בעבודות הנעשות בפנים.

**מניין לרבות השתחואה**, שאינה מכלל העבודות הנעשות בפנים, שבכל זאת חייבים עליה אפילו בשלא כדרך עבודתה?

**תלמוד לומר**: [דברים יז] **"וילך ויעבד אלהים אחרים"**. והוסיף הכתוב ואמר, **"וישתחו להם"**. הרי שלא כלל הכתוב את השתחואה בכלל "ויעבד". ובהכרח, בא הכתוב לרבות השתחואה שלא כדרכה. כי אם כדרכה, הרי היא בכלל "ויעבד אלהים אחרים".

**וסמיך ליה** את עונש המיתה, דכתיב **"והוצאת את האיש ההוא... וסקלתם"**, **וגומר**.

**עונש - שמענו, אזהרה מניין?**

**תלמוד לומר** [שמות לד] **"כי לא תשתחוה לאל אחר"**.

הכתוב הזה הוא מיותר, ולכן, אם אינו ענין לעבודה כדרכה, תנהו ענין לעבודה שלא כדרכה.

ומאחר ויצאה השתחואה מכל העבודות להכתב בפני עצמה, **יכול, שאני מרבה** ממנה גם את **המגפף והמנשק והמנעיל** שלא כדרכה, לפי הכלל, שכל דבר שיצא מן הכלל, יצא ללמד על הכלל כולו. ונאמר, כי כשם שעל השתחואה, שהיא עבודה דרך כבוד, חייבים עליה אפילו בשלא כדרכה, כך על כל העבודות הנעשות בדרך כבוד, יהיו חייבים עליהן מיתה, אפילו בשלא כדרכה.

**תלמוד לומר "זובח לאלהים יחרם".**

ואם נאמר שהשתחואה יצאה ללמד על הכלל, יקשה: הרי **זביחה, בכלל** העבודות שהן דרך כבוד, **היתה**. ויכולנו ללמוד אותה מהשתחואה, **ולמה יצאה** זביחה להכתב בפני עצמה?!

אלא בהכרח, **להקיש אליה, ולומר לך: מה זביחה מיוחדת - שהיא עבודת פנים, וחייבין עליה מיתה**, כאשר היא נעשית בחוץ, לעבודת כוכבים, **אף כל שהיא עבודת פנים**, הרי היא כמותה, **וחייבין עליה מיתה** כשהיא נעשית בחוץ, לעבודת כוכבים, בכל ענין, גם בשלא כדרכה.

ולכן, **יצאה השתחואה**, שאינה עבודת פנים, **לידון בעצמה**, לחייב גם עליה בשלא כדרכה.

**יצאה זביחה - לידון על הכלל כולו**, שחייבים עליו שלא כדרכו, ודוקא בעבודות הנעשות בפנים.

**אמר מר**: אילו היה הכתוב אומר "זובח יחרם", **הייתי אומר, בזובח קדשים בחוץ הכתוב מדבר**, לחייבו מיתה.

ותמחה הגמרא כיצד היתה הוה אמינא שכזאת?

והרי **זובח קדשים בחוץ - כרת הוא חייב**, ולא מיתה!

ומתרצת הגמרא: **סלקא דעתך אמינא, כי אתרו ביה** - יהיה חייב קטלא, **כי לא אתרו ביה** - יהיה חייב כרת. לכן **קא משמע לן**, שאין הכתוב מדבר בשוחט קדשים בחוץ, אלא בשוחט לעבודה זרה.

**אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: אימא איפכא:**

**יצאה השתחואה ללמד על הכלל כולו**, שחייב על כל סוג של עבודה בדרך כבוד, אפילו בשלא כדרכה.

**וכי תימא**, הרי הקשינו, אם כן, "זובח" שיצא מן הכלל, **למה לי**, והרי אפשר ללמוד מהשתחואה?

יש לומר, שהוא יצא **לגופיה**, ללמד **דמחשבין מעבודה לעבודה**, להתחייב עליה. שהמחשבה בשעת שחיטה לזרוק את הדם לעבודה זרה, מחייבת אותו כבר עתה על השחיטה.

**דאיתמר**, השוחט בהמה במחשבה לזרוק דמה לעבודה זרה, ובמחשבה להקטיר חלבה לעבודה זרה, אך לא חישב בשחיטה עצמה שהיא תהא לשם עבודה זרה, ובסופו של דבר לא זרק את הדם לשם עבודה זרה.

## דף סא - א

**רבי יוחנן אמר** הבהמה **אסורה** בהנאה כדין זבח לעבודה זרה.

כי למד רבי יוחנן את דין המחשבה בעבודה זרה מדין מחשבת פיגול בקדשים. כמו שבקדשים, אם חישב בשעת שחיטת הזבח שיזרוק את דמו למחר, נעשה הזבח פיגול, לפי שמחשבים מעבודה לעבודה, כך גם בעבודה זרה, אם חישב בעבודה אחת לעשות את העבודה השניה לשם עבודה זרה, די בכך כדי לאסור את הבהמה.

**וריש לקיש אמר: מותרת**, כי אין ללמוד מקדשים על עבודה זרה, ואין מחשבים מעבודה לעבודה בעבודה זרה.

**הניחא לרבי יוחנן**, הסובר שלומדים מקדשים לעבודה זרה שמחשבים מעבודה לעבודה לענין איסור הבהמה בהנאה, אפשר ללמוד משם גם לגבי החיוב של העובד.

ולפיו, שפיר מיותר הכתוב "זובח לאלהים יחרס", ללמוד ממנו על הכלל, שרק על עבודות פנים חייבים בחוץ לעבודה זרה, אפילו שלא כדרכה, ולא בשאר העבודות.

**אלא לריש לקיש**, הסובר שלא לומדים מקדשים לעבודה זרה שמחשבים מעבודה לעבודה, לדבריו, **בעי קרא!** אין "זובח לאלהים יחרס" מיותר, אלא יש בו צורך, לומר, שבעבודת כוכבים אם חישב מעבודה לעבודה, חייב, ולפיו נשאר הקושיה, מדוע לא נאמר שהכתוב "זובח לאלהים יחרס" בא לומר שהמחשב מעבודה לעבודה בעבודת כוכבים חייב, ואילו השתחואה יצאה ללמד על הכלל, שכל עבודה שהיא דרך כבוד, אפילו עבודה שאינה בפנים, חייבים עליה אפילו בשלא כדרכה!?

עד כאן היא קושייתו של רבא בר רב חנן, מדוע לא נאמר שהשתחואה היא זאת שיצאה לגלות על הכלל, שכל עבודה שהיא בדרך כבוד, יהיו חייבים עליה אפילו בשלא כדרכה.

**מתקיף לה רב פפא**, למה שאמר רבא בר רב חנן בתוך דבריו שקושייתו היא רק לריש לקיש:

וכי **לרבי יוחנן**, האומר שמחשבים מעבודה לעבודה בעבודת כוכבים, ונאסרת הבהמה, ולומד זאת מקדשים בפנים, **לא בעי קרא** לחיוב מיתה, ולכן "זובח לאלהים יחרס" הוא מיותר, ללמוד ממנו על הכלל?

והרי **עד כאן לא קא אסר רבי יוחנן** מחמת הדין שמחשבים מעבודה לעבודה, **אלא** את הבהמה הנעבדת, כמו שמחשבת פיגול מעבודה לעבודה פוסלת את הקרבן, **אבל גברא - לא בר קטלא הוא**. אין לך ללמוד מקדשים שהמחשב מעבודה לעבודה בעבודת כוכבים חייב עליה, כי הרי בקדשים נאמר רק פסול פיגול לגבי הבהמה, ותו לא.

**ואתא קרא** "זובח לאלהים יחרס" - **לחיובי גברא לקטלא**. ואם כן, גם לפי רבי יוחנן קשה, שאין הפסוק הזה מיותר ללמד על הכלל, ונאמר שהשתחואה היא זאת שיצאה ללמד על הכלל!?

וכמו כן, מאידך, **מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא**, רבא בר רב חנן: **ולריש לקיש, מי בעי קרא** לחייב מיתה את המחשב מעבודה לעבודה בעבודת כוכבים?

והרי **עד כאן לא קא שרי ריש לקיש - אלא בהמה**, שאינה נאסרת. **אבל גברא - בר קטלא הוא**. כי את חיוב המיתה על המחשב מעבודה לעבודה, שפיר אפשר ללמוד מסברא, שהיות ואי אפשר לעשות את זריקת הדם מבלי לשחוט את הבהמה, הרי המחשבה בשעת שחיטה לזרוק את הדם לעבודה זרה, נחשבת לו כעובד עבודת כוכבים וחייב עליה, ואין לזה קשר למה שסובר ריש לקיש שאין הבהמה נאסרת בכך [שאינו לומד חוץ מפנים], **מידי דהוה אמשתחווה להר, דהר מותר ועובדה בסייף**. שהרי מצינו בעבודת כוכבים שהעובד אותה חייב מיתה, והיא עצמה אינה נאסרת, כמו המשתחווה להר, אין ההר נאסר, משום שהוא מחובר לקרקע, ויש לנו לימוד מהפסוק שהמחובר לקרקע אינו נאסר, אך העובד את ההר חייב מיתה.

ואם כן, אם כדברידך, ששאלת מדוע לא נאמר שהשתחואה היא זאת שיצאה ללמד על הכלל, הרי נמצא, שהפסוק "זובח לאלהים יחרס" הוא פסוק מיותר!?

**אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: למאי דקאמר ליה רבא בר רב חנן לאביי: אימא יצאה השתחואה ללמד על הכלל כולו**, [דברים יב] אם כן, **"איכה יעבדו"**, שמשמע ממנו שרק על דרך עבודה חייבים, ולא על שלא כדרכה, **למעוטי מאי?**

**וכי תימא :** בא הכתוב **למעוטי הפוער עצמו לזובחים**, שעובד עבודה בדרך בזיון לעבודת כוכבים שדרכה שיהיו זובחים לה בדרך כבוד, ואת זה בא הכתוב למעט ולומר שאין חייבים עליה.

הרי אי אפשר לומר כך, כי דבר זה, **מהשתחואה נפקא**, שהרי לדבריך, שהקשית מדוע לא נאמר שהשתחואה היא זאת שיצאה ללמד על הכלל, אם כן, נלמד ממנה: **מה השתחואה דרך כיבוד - אף כל דרך כיבוד**. ואין צורך בפסוק מיוחד להשמיענו שאין עבירה בעבודה הנעשית בדרך בזיון לעבודת כוכבים שעובדים אותה בדרך כבוד.

**אלא, למעוטי הפוער עצמו למרקוליס**, שגם הוא דרך עבודתו בבזיון, ויש צורך ללמוד מהפסוק שעל עבודה בדרך בזיון כזו אינו חייב במרקוליס.

**כי סלקא דעתך אמינא: הואיל ועבודתו של מרקוליס בזיון הוא - אף כל בזיון, קא משמע לן** שעל בזיון כזה שפוער לו, אינו חייב.

**אלא הא דאמר רבי אליעזר: מניין לזובח בהמה למרקוליס**, שהיא עבודה בדרך כבוד, בעוד שעבודת המרקוליס היא בדרך בזיון, **שהוא חייב? שנאמר** [ויקרא טז] **"ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים"**. **אם אינו ענין לכדרכה, דכתיב "איכה יעבדו" - תניהו ענין לשלא כדרכה**.

וקשה: הרי לדברי רבא בר רב חנן שהשתחואה יצאה ללמד על הכלל, הרי כל עבודה **שלא כדרכה - מהשתחואה נפקא!**

ומתרצת הגמרא: **התם**, מה שלמד רבי אליעזר מ"ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים", הוא **בזובח להכעיס**, שאינו מתכוין לקבלו באלוה, ומחדש הכתוב שבכל זאת עובר בלאו.

**רב המנונא אירכסו ליה תורי**, נאבדו לו שוורים, והלך לחפשם.

**פגע ביה פגש אותו רבה, רמא ליה**, והקשה לו שיש לכאורה סתירה של **מתניתין אהדדי**, שתי משניות בפרקנו הסותרות זו את זו.

מצד אחד **תנן**, שנינו במשנתנו: **העובד עבודה זרה**.

ומשמע, כי רק מי שהוא **עובד** עבודה זרה במעשה, **אין**, הרי הוא חייב. אבל אם **אומר** לעצמו, או לאחרים, לעבוד עבודה זרה, **לא**. איננו חייב על כך.

**והאנן תנן** [לקמן במשנה סז א]: **האומר** למי שמסית אותו לעבוד עבודת כוכבים: **אעבוד!** או אפילו מסכים להסתתו, אלא שתולה זאת בהליכה לעבוד [ויכול לחזור בו בינתיים], ואומר לו **"אלך ואעבוד"**, או אפילו אומר לו **"נלך ונעבוד!"**, שתולה את עבודתו בהצטרפותם של אחרים. 10

10. ויש מקום לומר שהאחרים לא ילכו, וממילא לא ילך גם הוא, ואין בכך שמיעה למסית.

בכל המקרים הללו, הרי הוא חייב מיתה משעה שהסיתוהו, ונתרצה!! 11

11. ונלמד דין זה מדברי הכתוב במסית לעבוד עבודה זרה: **"לא תאבה לו ולא תשמע לו"**, שמשמע, אם אבה ושמע, מתחייב מיד.

**אמר ליה**: משנתנו, שמשמע ממנה שהאומר פטור, מדברת **"איני מקבלו עלי באלוה בדיבורי עתה, אלא עד שאעבדנו בעבודה"**.

ואילו המשנה לקמן, המחייבת על אמירה גרידא, מדברת בשקבלו עליו באלוה. ועל כך הוא חייב גם בלי מעשה. ואין צורך שיאמר במפורש שמקבלו באלוה, אלא עצם הסכמתו לעבוד, היא קבלתו באלוה.

**רב יוסף אמר**: וכי **תנאי שקלת מעלמא?**

הרי מחלוקת **תנאי היא** אם חייבים על אמירה בעלמא, ואפשר לתלות את דברי שתי המשניות במחלוקת תנאים.

**דתנאי**: מי שעושה עצמו לעבודת כוכבים, ומסית אחרים לעובדו -

**האומר "בואו ועבדוני"** - **רבי מאיר מחייב** אותו מיתה בתורת "מסית", **ורבי יהודה פוטר**.

ומוסיף רב יוסף: הרי **היכא דפלחו**, שעבדוהו אנשים לאדם זה, **כולי עלמא לא פליגי** שחייב מיתה, **דכתיב [שמות כ] "לא תעשה לך פסל"**, והרי אדם זה עשה עצמו לפסל שעובדים לו! ובהכרח, **כי פליגי - בדיבורא בעלמא**, שאמר בואו ועבדוני, אך אף אדם לא עבדו, ונמצא שלא עשה פסל, אלא נשאר הדבר בגדר מסית.

**רבי מאיר סבר: דיבורא, מילתא היא** לחייב על הסתתו לעבודה זרה.

**ורבי יהודה סבר: דיבורא, לאו מילתא היא**.

**הדר**, לאחר מכן חזר ואמר **רב יוסף: לאו מילתא היא דאמרי**. אין זה נכון מה שאמרתי שהדבר תלוי במחלוקת תנאים, היות **דאפילו לרבי יהודה, בדיבורא נמי חיובי מחייב** מיתה, כדין מסית.

**דתניא: רבי יהודה** חולק על רבי מאיר, המחייב מיתה את מי שמסית אנשים בכך שאומר "בואו ועבדוני", ואומר: **לעולם אינו חייב** מיתה על דיבור של הסתה אם לא עשה מעשה, **עד שיאמר** בדיבור בעלמא למי שמסית אותו לעבוד עבושת כוכבים, "אעבוד", או "אלך ואעבוד", או "נלך ונעבוד", שאז הוא חייב אפילו על דיבורו, משום שאבה ושמע למסית, ועבר על "לא תאבה לו ולא תשמע לו".

ומוכח שגם לרבי יהודה חייבים על דיבור בלבד. ובהכרח, מה שרבי יהודה פוטר את האומר בואו ועבדוני הוא מחמת טעם אחר, ולא מחמת שזה הוא דיבור בלבד.

ומבאר הגמרא את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה: **במאי קמיפלגי - במסית לעצמו**, שאמר "בואו ועבדוני", ואמרי ליה, אמרו לו השומעים "אין" [כן], קמיפלגי.

**מר**, רבי מאיר שמחייב, **סבר**: מי שהוא **מסית לעצמו - שמעי ליה**, שומעים לו אנשים ומוכנים לעובדו, ו"אין" דקאמרי ליה - קושטא הוא. מה שענו לו "כן", כונתם באמת לעובדו, ולכן הוא חייב על שהסיתם ושמעו לו.

**ומר**, רבי יהודה שפוטר, **סבר**: אדם שהוא **מסית לעצמו**, שיעבדוהו, **לא שמעי ליה**, אין אנשים נשמעים לו, כי מימר אמרי:

## דף סא - ב

**מאי שנא איהו מינן דידן?! במה הוא שונה מאתנו עד שנעבוד לו? ו"אין" דקאמרי - אחוכי עליה**. ומה שענו לו "כן", צחוק הוא שעשו מדבריו.

**ומתניתין**, ואת הסתירה שיש בדברי המשניות, נתרץ:

**כאן**, המשנה להלן, המחייבת על דיבור, מדברת **ביחיד הניסת**, שהסכמתו לדברי המסית היא הסכמה מוחלטת, שלא יחזור ממנה, ולכן הוא חייב על דיבורו. ואילו המשנה **כאן** האומרת "העובד", שמשמע ממנה שהאומר פטור, מדברת **ברבים הניסתיים**, שגם לאחר שהסכימו הם נוהגים להתחרט בהם ולחזור, ולכן אין הסכמתם של רבים נחשבת כמי ש"אבה ושמע".

ומבארת הגמרא את החילוק בין יחיד הניסת לרבים הניסתים: **יחיד - לא מימלך**, אינו חוזר בו מהסכמתו לעבוד, **וטעי בתריה**. וטועה אחריו. אבל **רבים מימלכי**, מתחרטים בהם כעבור זמן, **ולא טעו בתריה**. **אמר רב יוסף: מנא אמינא לה** שאפילו לרבי יהודה חייבים על דיבור גרידא?

**דכתיב** [דברים יג] לגבי איסור השמיעה למסית: **"לא תאבה לו, ולא תשמע אליו"**.

ומשמע: **הא אבה ושמע - חייב** על הסכמתו בדיבור, גם אם עדיין לא עשה מעשה.

**איתיביה אביי** לרב יוסף, על תירוצו לחלק בין המשניות בין יחיד לרבים: **מי שאני, בין ניסת דרבים לניסת יחיד?**

**והתניא: "כי יסיתך אחיך בן אמך" - אחד יחיד הניסת, ואחד רבים הניסתים** [בעיר הנידחת]. ואולם, **הוציא הכתוב יחיד מכלל רבים, ורבים מכלל יחיד**.

הוציא הכתוב **יחיד מכלל רבים - להחמיר על גופו**, לחייבו מיתת סקילה, החמורה, **ולהקל על ממונו**, שאינו הולך לאיבוד.

והוציא הכתוב **רבים** בעיר הנידחת, **מכלל יחיד - להקל על גופם**, שמיתתם במיתת סייף, הקלה מסקילה, **ולהחמיר על ממונם**, שהולך לאיבוד.

ומדייק אביי מהברייתא: **בהא מילתא - הוא דשאני** בין רבים ליחיד. **אבל בכל מילי**

**- כי הדדי נינהו!**

ומוכח מהברייתא שאין חילוק בין יחיד הניסת לרבים הניסתים.

**אלא, אמר אביי**, כך יש לחלק בין שתי המשניות:

**כאן**, משנתנו הפוטרת את האומר, מדברת **בניסת מפי עצמו**, שלא הסיתו אדם, אלא אמר מאליו, "אעבוד". ואילו **כאן**, המשנה להלן, המחייבת את האומר "אעבוד", מדברת **בניסת מפי אחרים**.

ומבאר אביי את טעם החילוק: הניסת **מפי עצמו - מימלך**, עתיד הוא להתחרט, ואין הסכמתו מוחלטת, ולכן פטור עליה. אבל הניסת **מפי אחרים - גריר בתריהו**, הוא נגרר אחריהם ואינו חוזר מהחלטתו.



**אמר אביי: מנא אמינא לה שחייב הניסת מפי אחרים על החלטתו הגמורה, גם בלי מעשה?**

**דכתיב "לא תאבה לו, ולא תשמע אליו",**

**הא אבה ושמע - חייב.**

**רבא אמר לתרץ את סתירת המשניות: אידי ואידי, שתי המשניות, מדברות בניסת מפי אחרים. אלא שיש חילוק בצורת ההסתה:**

**הא שחייב על אמירה, מדובר באופן דאמר ליה המסית לניסת: כך אוכלת עבודת כוכבים זאת, כך שותה, כך מטיבה, כך מריעה. שאז משתכנע הניסת, ואינו חוזר בו מהסכמתו לעבוד. אבל הא, משנתנו הפוטרת על אמירה, מדברת באופן דלא אמר ליה כך אוכלת כך שותה כו', שאז, כיון שלא שמע הניסת מהמסית את שבחה של העבודת כוכבים, הרי הוא חוזר בו מהסכמתו לעבוד, ולכן אין הוא חייב משום "אבה ושמע".**

**אמר רבא: מנא אמינא לה? - דכתיב בפרשת מסית [דברים יג], "מאלהי העמים אשר סביבתיכם, הקרבים אליך או הרחוקים ממך".**

**מה לי קרובים, ומה לי רחוקים? מדוע הזכיר את הכתוב?**

**אלא הכי קאמר לך: מטיבותן של עבודות כוכבים קרובים, שאתה מכירם ויודע שאינם אוכלים ואינם שותים, אתה למד מה טיבותן של עבודות כוכבים רחוקים, שמזכיר המסית, בשבחו אותן.**

**ומדייק רבא: מאי לאו, דאמר ליה המסית למוסת: עבודת כוכבים זו, כך אוכלת, כך שותה, כך מטיבה, כך מריעה.**

**שמע מינה שחייב הניסת על אמירתו "אעבוד" הוא רק באופן הזה.**

**רב אשי אמר: סיפא המחייבת את האומר "אעבוד" מדברת בישראל משומד, שאינו עתיד להתחרט בו.**

**רבינא אמר: לעולם שתי המשניות מדברות בישראל שאינו משומד, ובטעם אחד, אלא שבדרך של "לא זו, אף זו", קתני, נשנו שתי המשניות. שתחילה שנה התנא במשנתנו "העובד", ואחר כך שנה את משנת "האומר", ללמדך שלא רק עובד חייב, אלא אף אומר.**

**איתמר, העובד עבודה זרה** במזיד בהתראה, או בשגגה, באופן שאינו מתכוון לקבלה עליו באלוה, ואינו עושה זאת משום שרוצה לעבדה למענה, אלא עושה זאת **מאהבה** לאדם מסויים, שרוצה לעשות לו נחת בכך שהוא משתחוה לעבודה זרה שלו, **ומיראה**, או שעושה זאת מיראה מפני בן אדם, שחושש שמא ירע לו באם לא ישתחוה לה.

ועשה זאת במזיד, או ששגג בכך שהיה סבור כי מותר לעבוד עבודה זרה כשהוא עושה זאת מאהבת אדם או מיראתו.

**אביי אמר: חייב** מיתה אם היה זה במזיד ובהתראה, וחייב חטאת אם סבר שמותר לעבוד באופן הזה.

**רבא אמר: פטור** מכלום, בין ממיתה במזיד, בין מחטאת בשוגג, כיון שלא עשה כלל מעשה של עבודה לעבודה זרה, היות ועשה זאת מתמת אהבת אדם ויראתו, ולא עשה זאת למען אלהותה.

ומבאר הגמרא את דבריהם:

**אביי אמר: חייב, דהא פלחה.** ועצם עבודת הפולחן מחייבת, גם בלא כונה לעבדה למען אלהותה.

**רבא אמר: פטור, כי רק אי קבליה עליה באלוה - אין,** אז הוא חייב. אבל **אי לא,** אם עבד בלי לקבל את אלהותה - **לא.** הוא לא חייב, כי לא עשה כלום. <sup>12</sup>

<sup>12</sup> רש"י. אך הריטב"א כתב לבאר דעת רש"י, שרק ממיתה ומקרבת הוא פטור, אבל לכתחילה אסור לעשות כן, אפילו כשלבד לשמים. וטעם הדבר, שאף על פי שאין במעשה זה משום עבודה זרה ממש, בכל זאת אמרה תורה שימסור נפשו משום קידוש ה' להוציא מדעת הרוצים להעבירו על האיסור. ועיין בתוס' שהקשו, מדוע נאמר לגבי עבודה זרה הדין שיהרג ואל יעבור, והרי הוא עושה זאת מיראה, ולפי רבא אינו עושה בכך כלום! ומתרצים התוס', שרבא רק פוטר אותו מעונש, אך אסור לעשות כן, וחייב למסור נפשו כדי שלא לעשות זאת. ויש לומר בהסבר דבריהם כמו הריטב"א, שהחויב למסור את הנפש ולא לעשות מעשה לעבודה זרה באופן שכזה הוא מדין קידוש ה', "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כי כאשר הגוי מחייב ישראל לעבוד עבודה זרה באופן הזה, אסור לישראל לעשות זאת, מפני חילול ה'.

ומביאה הגמרא את שלשת המקורות של אביי, ונותנת בהם **סימן: עב"ד, ישתחו"ה,** **למשי"ח.**

**ואמר אביי: מנא אמינא לה** שחייב על עבודה זרה אפילו באופן הזה?

**דתנן** במשנתנו: **העובד עבודה זרה - אחד העובד,** ואחד המזבח, ואחד המקטר.

ולכאורה יש לתמוה: הרי המזבח והמקטר בכלל העובדים הם, ומדוע נקט התנא בלשונו "אחד העובד ואחד המזבח ואחד המקטר"?

**מאי לאו**, האם אין לנו לומר, בהכרח, שכוונתו לומר: **אחד העובד מאהבה ומיראה!** וכך אמר התנא: אחד העובד אפילו מיראה ואהבה, ואחד המזבח לשם אלהות של עבודה זרה. ובאה הסיפא "אחד המזבח ואחד המקטר", לגלות על הרישא "אחד העובד", שהוא עובד אפילו מאהבה ומיראה, ובכל זאת הוא חייב.

**ורבא אמר לך: לא**, אין ראיה מלשון המשנה כדבריך, אלא יש להעמידה **כדמתרץ רבי ירמיה** [בדף הקודם] את דברי המשנה, ש"העובד" הוא כל עבודה כדרכה, ו"המזבח" ו"המקטר" הוא עבודה שלא כדרכה, אך כל המשנה מדברת בעובד לשם אלהות, כי אחרת אין בכך כלום.

עוד **אמר אביי: מנא אמינא לה?** -

**דתניא: [שמות כ'] "לא תשתחוה להם"**. מלמד הכתוב "להם", שרק **להם**, לשמש ולירח ולכל צבא השמים, **אי אתה משתחוה. אבל אתה משתחוה לאדם כמותך**.

**יכול** יהיה מותר להשתחוות **אפילו** לאדם שעשה עצמו לעבודת כוכבים, והוא **נעבד** על ידי אנשים, **כהמן** 13 -

13. והראיה שהמן עשה עצמו לעבודה זרה, מכך שמדכי סירב להשתחוות לו, כי אחרת הוא לא היה מתגרה בו [רש"י לפי דברי הגמרא במגילה יט א].

**תלמוד לומר [שמות כ'] "ולא תעבדם"**. מיתור הכתוב אנו למדים לאסור להשתחוות לאדם שעשה עצמו "נעבד".

ומדייק אביי: **והא המן**, רק **מיראה** של המלך שציוה לכרוע לו **הוה נעבד**, ובכל זאת אמרה תורה "לא תעבדם".

**ורבא** סובר, שאין מכאן ראיה לאביי, כי כך היא כונת התנא בברייתא לומר, שאין להשתחוות לנעבד **כהמן** - **ולא כהמן** ממש.

**כהמן** - **דאיהו גופיה עבודה זרה**, ולכן אסור להשתחוות לו.

**ולא כהמן** - **דאילו המן**, היו משתחווים לו **מיראה**, ודבר זה אינו נחשב עבודה. ואילו **הכא**, הברייתא האוסרת לעבוד לאדם הנעבד, **לאו** בעבודה **מיראה** מדברת, אלא בעבודה לשם אלהות. 14

14. ונקטה הברייתא "כהמן" רק בתור דוגמא לאדם נעבד. רש"י

ועוד **אמר אביי: מנא אמינא לה?** - שנינו במסכת הוריות:

א. יחיד שחטא בשגגה מביא קרבן חטאת - כשבה, או שעירת עזים.

ב. ציבור שחטא בשגגה, עקב הוראה מוטעית של בית הדין הגדול שבירושלים, כגון שטעו בית דין וסברו שחלב הקיבה אינו נחשב לחלב האסור באכילה אלא הוא נחשב לשומן בעלמא שמותר באכילה -

חייב הציבור [או בית הדין, כפי שיתבאר במסכת הוריות] להביא קרבן פר לחטאת. קרבן זה נקרא "פר העלם דבר של ציבור".

במקרה שכזה, רק פר החטאת הזה לבדו מכפר, ואין כל יחיד ויחיד מביא כשבה או שעירה לחטאת על שגגתו.

ג. כהן גדול שחטא בשגגה, אינו מביא קרבן חטאת של כשבה או שעירת עזים כמו יחיד שחטא, אלא חייב להביא פר לחטאתו.

קרבן הכהן הגדול נקרא "פר העלם דבר של הכהן המשיח".

ד. אין הכהן מביא את הפר לחטאת על שגגתו, אלא אם היתה השגגה מחמת הוראה מוטעית בהלכה, שטעה בה הכהן הגדול והורה לעצמו לנהוג לפיה. אבל אם טעה הכהן הגדול בשגגת מעשה, כמו יחיד מישראל שחטא בשגגה, הוא פטור לגמרי מקרבן.

דין זה נלמד מדברי הכתוב "אם הכהן המשיח יחטא - לאשמת העם". הקיש כאן הכתוב את חטאו של הכהן לחטאו של הציבור, לומר, שאין הכהן הגדול מביא את פר "העלם דבר" שלו, אלא אם כן נעלם ממנו הדין, ומכח העלם הדין הוא חטא. כמו הציבור, שמביאים פר העלם דבר, רק אם חטאו משום ההוראה בטעות של בית הדין.

ה. במה דברים אמורים, כאשר היה החטא בשאר המצוות, שבהן אמרה תורה שאין הכהן הגדול מביא קרבן על חטאו כשבה או שעירה ככל יחיד, אלא מביא פר העלם דבר.

אבל אם היה החטא בדין עבודה זרה, מביא הכהן הגדול קרבן ככל יחיד בישראל שחטא בעבודה זרה בשגגה, שמביא שעירת עזים בלבד לחטאת.

ו. ציבור שחטאו בשגגה בעבודה זרה על פי הוראת מוטעית של בית הדין הגדול, וכגון שטעו והורו בית דין על עבודה מסוימת שאינה דרך עבודה של עבודה זרה, מביאים הציבור [או בית הדין] שיעיר עזים לחטאת, ופר לעולה.

**דתניא:** מה הוא דינו של **כהן משיח** שחטא בשגגה **בעבודה זרה** -

**רבי אומר:** כיון שקרבנו של הכהן גדול על שגגת עבודה זרה שוה לקרבנו של יחיד שחטא בעבודה זרה, בשעירת עזים, וחלוק מקרבן הציבור, שמביא שיעיר לחטאת ופר לעולה, הרי מוכח מכאן שלא הוקש דינו של הכהן הגדול לדינו של ציבור בעבודה זרה אלא רק

בשאר המצוות. ולכן, בעבודה זרה חייב הכהן להביא קרבן על חטאו **בשגגת מעשה**, ואין צורך שתהיה שגגתו דוקא מחמת הוראה מוטעית.

**וחכמים אומרים** : רק לגבי סוג הקרבן שוה הכהן הגדול ליחיד בעבודה זרה, אבל לא לגבי אופן השגגה בעשיית החטא, ולכן גם בעבודה זרה אין הכהן הגדול מביא קרבן חטאת אלא אם כן היתה שגגתו **בהעלם דבר**, שטעה בהוראתו ועשה על פיה, וכגון שטעה בסוג מסויים של עבודה, וסבר שאין העבודה הזאת נחשבת לעבודה אצל העבודה זרה שעבד.

**ושוין** רבי וחכמים, לגבי סוג קרבן החטאת שמביא הכהן הגדול שחטא בעבודה זרה, **שדינו בשעירה - כיחיד**. והיינו, שאפילו רבנן, הסוברים שחלוק דינו של כהן גדול מדינו של יחיד לגבי חיוב הקרבן, שכהן גדול אינו חייב אלא אם טעה בהוראה, מודים הם שמביא את סוג הקרבן שמביא יחיד, שעירת עזים בלבד.

**ושוין** רבי ורבנן, בכהן גדול, שהסתפק אם חטא בשגגה בעבירה שחייבים עליה חטאת, **שאין מביא אשם תלוי** כמו יחיד שמסתפק. 15

15. כי בקרבן אשם תלוי נאמר שחייב אותו "על שגגתו - אשר שגג", ומכאן למדו, כי רק מי שעל ידיעתו ששגג במעשהו מביא חטאת, הרי הוא מביא קרבן אשם תלוי על ספיקו, ולא מי שאפילו על ידיעתו ששגג במעשהו אינו מביא קרבן חטאת, שהוא אינו מביא קרבן אשם תלוי על ספיקו. מלמד הכתוב, שכהן גדול, אשר גם אם נודע לו ששגג במעשהו אינו מביא קרבן חטאת, כיון שלא שגג בהוראתו, לכן על ספיקו, הוא אינו מביא אשם תלוי. ורבי מודה ללימוד הזה אפילו בעבודה זרה, על אף שבה הוא חייב על שגגת מעשהו [לפי רבין], כי הלימוד לגבי אשם תלוי הוא לימוד לימוד מכל החיוב בשגגת מעשה, והרי כהן גדול בשאר המצוות אינו חייב בשגגת מעשה אלא רק בטעות בהוראה. ובגמרא במסכת הוריות נלמד ענין זה מדכתיב באשם תלוי פעמיים "שגגתו", ומשמע, שרק מי שכל חטאו הוא רק בשגגת מעשה הרי הוא חייב באשם תלוי על ספיקו, אבל כהן גדול, כיון שבשאר המצוות אין שגגתו במעשה אלא בהוראה, הרי הוא התמעט מחיוב קרבן של אשם תלוי במקרה של ספק. רש"י

ומעתה דן אביי, ומוכיח :

**האי "שגגת מעשה"** בלי שגגת הוראה **דעבודה זרה**, שלדעת רבי חייב עליה הכהן הגדול חטאת כיחיד הדיוט, **היכי דמי? אי קסבר** הכהן הגדול בטעות על בית עבודה זרה, כי **בית הכנסת הוא, והשתחוה לו**, בתוכו, להקב"ה -

מה בכך?! **הרי לבו** להשתחוות **לשמים**, והוא לא עבד לעבודה זרה כלל! ואם כן, מה לי לשגגתו או לטעותו של זה ולחייבו עליה חטאת?! והרי אפילו היה מזיד, שהיה יודע שהוא בית עבודה זרה, והיה משתחוה בתוכו לשמים, גם אז הוא היה פטור, כיון שלא עבד עבודה זרה אלא השתחוה להקב"ה, ואם כן, כיצד נחייבו חטאת כאשר שגג ולא ידע שבית זה הוא בית עבודה זרה?!

**אלא**, בהכרח, מדובר באופן **דחזא אנדרטא**, ראה פסל העשוי בדמות של המלך. ויש אנדרטאות שהן נעבדות כעבודה זרה, ויש אנדרטאות שאינן אלא לכבודו של המלך, והמשתחוה להן מכבד את המלך, אך אינו עובדו כעבודה זרה. וראה הכהן הגדול אנדרטה שהיו עובדים אותה כעבודה זרה, אך הוא לא ידע שפסל זה הוא מהאנדרטאות הנעבדות, **והשתחוה לו**,

וטוען אביי: **אי קבליה עליה** לדמות של פסל המלך **באלוה**, ומכח קבלתו לאלוה השתחוה לו, הרי **מזיד הוא**, וחייב מיתה, ולא קרבן חטאת!

## דף סב - א

**ואי לא קבליה עליה באלוה**, אלא השתחוה לה לכבודו של המלך, אם כן, **לא כלום הוא!** ומדוע נחייבו חטאת?

**אלא לאו**, בהכרח, מדובר באופן שהשתחוה לו מתוך ידיעה שהוא נעבד, אלא שלא עשה זאת בתורת קבלת אלהות, **אלא מאהבה ומיראה** של אדם. וטעה בכך שסבר כי אין איסור לעבוד דבר שהוא נעבד, כאשר הוא עושה זאת מאהבה של אדם, או מחמת יראתו.

ודבר זה נקרא "שגגת מעשה", ולא שגגת העלם דבר, לפי שאין שגגתו בעיקר האיסור של עבודה זרה, אלא שהוא סבור שאין איסור כשעושה זאת מאהבת אדם או מיראתו. ואין נחשבת שגגתו כ"העלם דבר" אלא אם כן טעה בעיקר האיסור של עבודה זרה, כגון, שטעה וחשב שעבודה מסויימת אינה אסורה כלל.

ורבנן חולקים על רבי, הוא משום שהם סבורים שכהן גדול אינו חייב חטאת על שגגת מעשה בעבודה זרה, אלא רק על שגגת העלם דבר, כמו בשאר המצות.

ומוכיח מכאן אביי כדבריו, שעל שגגת עבודה זרה מאהבה ומיראה, חייבים עליה.

**ורבא אמר לך: לא!** אין לך להביא ראיה מכאן, כי אם הוא טעה וסבר שמותר לעבוד עבודה זרה מאהבת אדם או יראתו, כיון שלא קיבלו עליו באלוה אין זו עבודה זרה, ופטור כל אדם עליה. אלא, הברייתא מדברת ב"**אומר מותר**". שהיה סבור שמותר לעבוד עבודת כוכבים.

אך תמהה הגמרא: "**אומר מותר**" - **היינו העלם דבר!** ולא שגגת מעשה, ולגבי העלם דבר של כהן גדול בעבודה זרה לא נחלקו חכמים ורבי, שחייב!!

ומסביר רבא את דבריו : מה שאמרתי שהברייתא מדברת באומר מותר, כוונתי לומר, **באומר "מותר לגמרי"**. שסבור כי אין איסור עבודה זרה כלל בתורה, וסוברים חכמים כי טעות שכזאת, אינה נכללת ב"העלם דבר" שכהן גדול חלב עליה.

כי **"העלם דבר"**, הוא רק באופן של **קיום מקצת וביטול מקצת**, שיודע מאיסורי העבודות של עבודה זרה, אלא שטועה באחת מהן, כגון שהיה סבור שהשתחואה לא נאסרה. ורק אז כהן גדול מתחייב עליה, לרבנן. ואילו רבי מחשיב את "אומר מותר לגמרי" כשגגת מעשה, וחייב עליה.

**תני רבי זכאי קמיה דרבי יוחנן** : איסור העבודה לעבודה זרה, בכל צורות העבודה, נכלל בתורה בכלל אחד [שמות כ], "לא תעבדס". ולכן העושה כמה עבודות, כגון, **זיבח** [שחט קרבן], **וקיטר, וניסך, והשתחואה**, אם עשאן לכל העבודות הללו **בהעלם אחד** - **אינו חייב אלא חטאת אחת**. לפי שלא חילקה התורה את העבודות לאיסורים נפרדים.

**אמר ליה** רבי יוחנן לרבי זכאי ששנה לפניו ברייתא זו : **פוק, תני לברא!** צא, ושנה אותה בחוץ! דהיינו, טעות היא בידך, ואין לך לשנותה בפני.

**אמר רבי אבא** : **הא דאמר רבי זכאי** - תלוי הדבר במחלוקת **רבי יוסי ורבי נתן** לגבי חילוק חטאות על מלאכות שבת חלוקות.

**דתניא** : מלאכת **הבערה** בשבת, שאסרה אותה התורה בתורת לאו בפני עצמו, "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"

-

**ללאו יצאה**, לומר שיצאה מכלל חומר מלאכות שבת האמורות בפסוק "לא תעשה כל מלאכה", שחייבים עליהן כרת ומיתה, והיא אסורה רק באיסור לאו, שלוקים עליו אך לא חייבים עליו מיתה, **דברי רבי יוסי**.

**ורבי נתן אומר** : הבערה **לחלק יצאה**.

היא לא יצאה מן הכלל כדי שתהיה חלוקה ממנו. אלא להיפך, היא יצאה לידון בפני עצמה, כדי ללמד ממנה לכל מלאכות שבת, שכל אב מלאכה בשבת יהא נחשב כמלאכה חלוקה בפני עצמה. ולכן, אם יעשה כמה אבות מלאכות חלוקות בשבת בהעלם אחד, יתחייב על כל אב מלאכה, חטאת בפני עצמה.

ונחלקו רבי יוסי ורבי נתן בכל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל, האם ללמד על עצמו יצא, או ללמד על הכלל כולו יצא.

ומבאר רבי אבא :

**למאן דאמר [רבי יוסי] הבערה ללאו יצאה - השתחואה לעבודה זרה נמי, ללאו יצאה.**

**למאן דאמר [רבי נתן] הבערה לחלק יצאה - השתחואה נמי, לחלק יצאה.**

כי גם כאן נחלקו באותו ענין, האם דבר שהיה בכלל והוציאו הכתוב מהכלל וכתבו בפני עצמו, האם ללמד על עצמו יצא, שהוא יוצא מן הכלל, ואינו בכלל חיוב מיתה. או ללמד על הכלל כולו יצא, לומר שיש חילוק חטאות על כל מעשה בפני עצמו.

לפי שאיסור השתחואה לעבודה זרה נאמר בתורה שלש פעמים. פעם אחת הוא נאמר להשתחואה לעבודה זרה כדרכה, ופעם שניה להשתחואה שלא כדרך עבודתה, ולגבי הפעם שלישית יחלקו רבי יוסי ורבי נתן האם היא באה לחלק את חיוב החטאות לכל מעשה עבודה נפרד, או שהיא באה להוציא את השתחואה מכלל העבודות הנלמדות מדברי הכתוב "לא תעבדם", ולומר שחייבים על השתחואה רק בלאו, ולא בכרת, ולכן אין עליה חיוב חטאת. <sup>16</sup>

<sup>16</sup> רש"י מבאר שהשתחואה יצאה מכלל העבודות רק לגבי חיוב כרת במזיד ולגבי חטאת בשוגג, אבל חיוב מיתה במזיד יהיה עליה, לפי שכך מפורש בכתוב!

ולכן, תנא דרבי זכאי הסובר שאין חילוק חטאות בעבודה זרה, סובר שהשתחואה

**מתקיף לה רב יוסף: דילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי התם, בשבת, שהבערה ללאו יצאה, משום דנפקא ליה, שיוצא לו לרבי יוסי ללמוד את חילוק מלאכות, לחייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה, מדברי הכתוב בפרשת קרבן חטאת [ויקרא ד] "מאחת מהנה", ולכן רק לגבי שבת סובר רבי יוסי שהבערה ללאו יצאה, כי אין צורך בה ללמד על חילוק חטאות. אבל לגבי עבודה זרה, שאין בה לימוד על חילוק חטאות, יתכן ורבי יוסי יסבור שהשתחואה יצאה לחלק, ללמד על חילוק חטאות, ולא יצאה ללאו!**

**דתניא, רבי יוסי אומר:** נאמר בפרשת חטאת "ועשה מאחת מהנה", מלמד הכתוב שיש פעמים שחייב חטאת אחת על כולן, על עשיות רבות, כגון מי שהיתה שגגתו "שגגת שבת", שידע את כל איסורי המלאכות בשבת, אלא שטעה ביום השבת הזה, שחשב שהוא יום חול, ולכן הוא חייב קרבן אחד על שגגת השבת, כי טעות אחת הביאה אותו לעשות מעשי מלאכה רבים.

ויש פעמים שחייב חטאת על כל אחת ואחת בפני עצמה, כגון שידע שהיום שבת ויודע חלק ממלאכות שבת אך חלק אחר של מלאכות שבת הוא אינו יודע, ועשה הרבה



מלאכות מחמת אי ידיעתו בהן, שאז הוא חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה, כי יש כאן שגגות הרבה.

**ואמר רבי יונתן: מאי טעמא דרבי יוסי? כיצד דרש רבי יוסי את דבריו מהפסוק הזה? -**

**דכתיב "ועשה מאחת מהנה".** והרי היה יכול הכתוב לומר "ועשה אחת מהנה", ולא היה צריך לומר "מאחת".

או שהיה הכתוב יכול לומר "ועשה מהנה", ולא לכתוב "מאחת" כלל.

או שהיה הכתוב יכול לומר "ועשה אחת", ולא לכתוב "מהנה".

אלא, בא הכתוב הזה לדרוש ממנו כך:

חייב על **"אחת"**, וחייב גם על על **"מאחת"**.

חייב על **"הנה"**, וחייב גם על **"מהנה"**.

ומתוך סמיכות הדברים, יש גם ללמוד, כי:

פעמים שחייב הרבה חטאות על איסור מלאכה בשבת, דהיינו, עבירה **"אחת"**, **שהיא "הנה"**.

ופעמים חייב על **"הנה"**, **שהיא "אחת"**.

ומבאר רבי יונתן את דבריו:

חייב על **"אחת"** - הכונה היא, לאדם הכותב מילה אחת שלימה בשבת, כגון הכותב **שמעון**.

ולפעמים חייב על **"מאחת"**, על מקצת מהמילה שרצה לכתוב - זה הכותב את שתי אותיות הראשונות מהמילה שמעון, **שכותב "שם" משמעון**, והוא חייב עליהן, כמו שחייב על "אחת", על אף שלא נגמרה מלאכתו, שהרי חשב לכתוב שמעון.

והחיוב הזה הוא דוקא משום שיש משמעות למילה "שם" מתוך שמעון. אבל אם רצה לכתוב את המילה נפתלי, וכתב רק את שתי האותיות הראשונות "נף", הוא אינו חייב, כיון שלמילה "נף" אין כל משמעות.

חייב על **"הנה"** - **אבות** מלאכה בשבת.

חייב גם על "מהנה" - תולדות של מלאכות שבת, הנלמדות מן אבות מלאכה, והיינו "מהנה", משום שהן דומות להן.

ומה שאמרתי "אחת שהיא הנה", שחייב על עבירה אחת של מלאכה בשבת הרבה חטאות, מדובר בזדון שבת, שידוע שהיום שבת, ושגגות מלאכות,

### הנה שהיא אחת - שגגת שבת וזדון מלאכות.

ומסיים רב יוסף את דבריו: אבל הכא, בעבודה זרה, דלא נפקא ליה חילוק מלאכות מדוכתא אחריתי, שאין לי מקור ללמוד ממנו לחילוק חטאות על עבודות שונות - דכולי עלמא סוברים כי השתחואה לחלק יצאה, ולא ללא יצאה!

ועתה מקשה הגמרא לרבי אבא, המעמיד את דברי רבי זכאי לפי רבי יוסי, וסובר שהשתחואה ללא יצאה ולא לחלק יצאה, ולכן אינו חייב על כמה עבודות אלא חטאת אחת:

חילוק מלאכות דעבודה זרה, נמי תיפוק ליה מאותו הלימוד של "מאחת מהנה", שהרי לימוד זה לא נאמר רק לגבי שבת, אלא נאמר לגבי חיוב חטאת, ונאמר כך:

"אחת" - שעשה עבודה אחת של זביחה. "מאחת", שחט בבהמה רק סימן אחד מתוך שני הסימנים, ועשה בכך רק מקצת העבודה. 17

17. ומצינו עבודה שכזאת בפנים, במליקת סימן אחד חטאת העוף. רש"י

"הנה" - אבות, שהן זיבות, קיטור, ניסוך והשתחואה, המבוארות במפורש בתורה.

"מהנה" - תולדות, כגון תולדת שחיטה, כאשר שבר מקל לפניו, ששבירת המקל דומה לשבירת המפרקת. וכגון שהיתה דרכה בכך.

"אחת" שהיא "הנה" - פעמים שחייב על עבודה לעבודת כוכבים אחת חטאות הרבה, בכגון שהיה זדון עבודה זרה, שידע שאסור לזבוח לעבודה זרה, ושגגת עבודות, שהיה סבור שלא נאסרה אלא הזביחה ולא נאסרו שאר העבודות, ועשה אותן.

"הנה שהיא אחת", פעמים שחייב על הרבה עבודות חטאת אחת, כאשר היתה לו שגגת עבודה זרה, וזדון עבודות, וכפי שתבאר הגמרא להלן.

ודנה הגמרא: **האי שגגת עבודה זרה**, שרצית להעמיד בה את דברי הכתוב בפרשת חטאת, **היכי דמי?** כיצד היא תיתכן?! והרי אין אפשרות להעמיד את הכתוב "ועשה אחת מהנה" גם לגבי עבודה זרה, וממילא אינך יכול ללמוד משם לגבי חילוק עבודות בעבודה זרה!

**כי אי קסבר בית הכנסת הוא, והשתחוה לו - הרי לבו לשמים,**

**אלא דחזא אנדרטא של המלך וסגיד ליה, והשתחוה לה.**

**אי קבליה עליה באלוה, הרי מזיד הוא, ולא שוגג!**

**אי לא קבליה עליה - לא כלום הוא.**

**אלא שמא תאמר שמדובר באופן שעובדה מאהבה ומיראה.**

**הניחא לאביי דאמר, חייב.**

**אלא לרבא, דאמר פטור, מאי איכא למימר?!**

**אלא,** שמא תאמר שמדובר **באומר מותר** לעבוד עבודה זרה, לפי שסבור שאין איסור עבודה זרה בתורה. ודבר זה אמנם איננו "שגגת עבודת כוכבים וזדון עבודות" שרצינו לומר, אלא העלם זה וזה בידו, בכל זאת, יתכן להעמיד את דברי הכתוב "הנה שהיא אחת" באופן הזה, לומר שחייב חטאת אחת על עבודות הרבה.

אם כן תיקשי, **תפשוט** מכאן את מה **דבעא מיניה רבא מרב נחמן: העלם זה וזה בידו, מהו?**

**תפשוט** מכאן **דאינו חייב אלא אחת!**

ומתרצת הגמרא: **הא לא קשיא, ותפשוט!**

אך טוענת הגמרא: **ומי מצית מוקמת להני קראי "אחת" ו"הנה" האמורים בחטאת, בעבודת כוכבים?!**

**דאילו הכא,** לגבי חיוב חטאת על כל המצוות, **כתיב במשיח** שחייב להביא פר, **ובנשיא שעיר, וביחיד כשבה ושעירה.** ואילו **בעבודת כוכבים, תנן "ושוין** הכהן המשיח והנשיא, **שבשעירה, כיחיד"?!?**

**ותו לא מידי!** זו היא פירכא שאין עליה כל תשובה!

כי אתא רב שמואל בר יהודה, אמר:

## דף סב - ב

**הכי תנא רבי זכאי קמיה דרבי יוחנן: חומר בשבת משאר מצות, חומר בשאר מצות מבשבת.**

**חומר בשבת - שהשבת, אם עשה בה שתיים מלאכות בהעלם אחד - חייב על כל אחת ואחת.**

**מה שאין כן בשאר מצות.** וכפי שתבאר הגמרא להלן.

**חומר בשאר מצות - שבשאר מצות, אם שגג בלא מתכוין, שלא נתכוון לעשות דבר זה, אלא נתכוון לעשות דבר אחר, ועלה דבר זה בידו, חייב. מה שאין כן בשבת.** וכפי שתבאר הגמרא להלן.

**אמר מר: חומר בשבת, שהשבת עשה שתיים בעלם אחד חייב על כל אחת ואחת, מה שאין כן בשאר מצוות.**

ודנה הגמרא: **היכי דמי? אילימא דעבד בהעלם אחד קצירה וטחינה, שהן שני אבות מלאכות מחולקים, דכוותה גבי שאר מצות מדובר דאכל חלב ודם,**

הרי אי אפשר לומר כן, כי **הכא תרתי מיחייב, והכא תרתי מיחייב! אלא גבי שאר מצות, דאינו חייב אלא אחת, היכי דמי? -**

**דאכל חלב, וחזר עוד פעם, באותו העלם, ואכל חלב.**

**דכוותה גבי שבת - דעבד קצירה וקצירה.**

הרי גם דבר זה אינו נכון, כי **הכא חדא מיחייב, והכא חדא מיחייב!**

**והיינו דאמר ליה רבי יוחנן לרבי זכאי פוק תני לברא! שנה זאת בחוץ, לפי שאין זה נכון.**

אך תמחה הגמרא: **מאי קושיא? דילמא לעולם אימא לך דעבד בשבת קצירה וטחינה**, ומה שאמרנו **"מה שאין כן בשאר מצות"**, שאינו חייב אלא אחת - **אתאן לעבודה זרה, כדרכי אמי**.

**דאמר רבי אמי: זיבח, וקיטר, וניסך, בהעלם אחד - אינו חייב אלא אחת.**

אך דוחה הגמרא: **לא מיתוקמא ליה לברייתא זו של רבי זכאי, מה שאמר "מה שאין כן בשאר מצוות"**, **בעבודה זרה**, משום **דקתני סיפא: חומר בשאר מצות, שבשאר מצות שגג בלא מתכוין - חייב**.

שוגג רגיל הוא כאשר היה סבור על חתיכת חלב שהיא שומן, ונטלה ואכלה. ואילו "שוגג בלא מתכוון", הוא כאשר היה בפיו חלב מהותך והוא סבור שהוא רוק, ובלעו. אופן זה נקרא "מתעסק", וחייב עליו באכילת חלב [וכן בעריות] משום שהוא נהנה. **18 שוגג בלא מתכוין בעבודה זרה, היכי דמי?**

**18.** אבל בשבת, אם נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר, הרי הוא פטור מחמת "מתעסק".

**אי דקסבר בית הכנסת הוא והשתחוה לו - הרי לבו לשמים**, ונמצא שהשתחוה לשמים, ואין כאן מעשה עבירה כלל.

**אלא, דחזא אנדרטא וסגיז ליה.**

**אי קבליה עליה באלוה - מזיז הוא, ואי לא קבליה עליה - לא כלום היא.**

**אלא**, שוגג בלא מתכוון בעבודה זרה, הוא בכגון שעבד לעבודה זרה **מאהבה ומיראה** של אדם, ששגג בכך שסבר שמותר להשתחוות לעבודה זרה כשעושה זאת מאהבת אדם או מיראתו, ולא נתכוון לעבוד לעבודת כוכבים, אלא השתחוה מחמת אהבת אדם או מיראתו.

**הניחא לאביי, דאמר חייב.**

**אלא לרבא, דאמר פטור - מאי איכא למימר?**

**אלא**, מעמידה הגמרא, שמדובר **באומר מותר** לעבוד עבודה זרה. ששגגה כזאת נקראת "אינו מתכוון", שאינו יודע בכלל מאיסור עבודה זרה.

ותמחה הגמרא: הרי במקביל לכך, נאמר בברייתא לגבי שבת: **מה שאין כן בשבת - דפטור לגמרי**.

ואם תעמיד שהברייתא מדברת ב"אומר מותר" לגמרי, תיקשי: הרי **עד כאן לא בעא מיניה רבא מרב נחמן במקרה של העלם זה וזה**, העלם שבת והעלם איסור מלאכות בשבת [שהוא המקביל לאומר מותר לגמרי בעבודה זרה], **אלא אי לחיובי חדא אי לחיובי תרתי**, אבל **פטור לגמרי, ליכא למאן דאמר!**

ודוחה הגמרא: **מאי קושיא?**

**דלמא לעולם אימא לך, רישא של הברייתא ששנה רבי זכאי מדברת בעבודה זרה.**  
ואילו **סיפא** מדברת **בשאר מצות.**

ושגג בלא מתכוין - דקסבר: **רוק הוא, ובולעו.**

**מה שאין כן בשבת, דפטור - שנתכוין להגביה את התלוש בשבת, וחתך את המחובר, פטור.**

וכדרב נחמן אמר שמואל, דאמר: **המתעסק בחלבים ובעריות - חייב, שכן נהנה. המתעסק בשבת - פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה.**

ומבאר הגמרא: **רבי יוחנן** שלא הסכים להעמיד את הברייתא של רבי זכאי באופן הזה, הולך **לטעמיה, דלא מוקים מתניתא** באופנים חלוקים, שתהא **רישא בחד טעמא, וסיפא בחד טעמא,**

וכמו שמצינו **דאמר רבי יוחנן: מאן דמתרגם לי את המשנה של "חבית" 19 אליבא דחד תנא - מובילנא מאניה בתריה לבי מסותא.** אוליך אחריו את כליו לבית המרחץ. דהיינו, אקבל עלי את מרותו, ואהיה מוכן לשמשו.

19. עיין ברש"י ביאור הקושי בביאור המשנה ההיא לפי תנא אחד.

## **דף סג - א**

**גופא, אמר רבי אמי: זיבח, וקיטר וניסך בהעלם אחד - אינו חייב אלא אחת.**

**אמר אביי: מאי טעמא דרבי אמי?** מדוע הוא סובר שהשתחוואה לא יצאה לחלק?

**אמר קרא [שמות כ] כמה פעמים "לא תעבדם", ובא הכתוב המיותר, ועשאו כולן עבודה אחת.**

ותמהה הגמרא: **ומי אמר אביי הכי**, שאינו חייב אלא אחת וכדרב אמר!?

**והאמר אביי: שלש פעמים שאמר הכתוב השתחואות בעבודה זרה, למה? אחת לכדרכה, ואחת שלא כדרכה, ואחת לחלק.**

ומשנינן: אביי, **לדבריו דרבי אמי קאמר. וליה, אביי עצמו לא סבירא ליה.**

**גופא, אמר אביי: שלש השתחואות בעבודה זרה, למה? אחת לכדרכה, ואחת שלא כדרכה,**

דהיינו אם היה כתוב רק השתחואה אחת, היינו מעמידים אותה רק בכדרכה. אבל כיון שאמר הכתוב השתחואה נוספת, הרי הוא מגלה שחייבים על השתחואה בין כדרכה ובין שלא כדרכה.

**ואחת לחלק.**

ותמהה הגמרא: וכי **להשתחואה כדרכה** הוצרך הכתוב לומר? **והרי [דברים יב] מ"איכה יעבדו הגוים האלה", נפקא!?**

**אלא: אחת כדרכה ושלא כדרכה**, והיינו, שאם היתה השתחואה כדרכה, או אפילו היתה השתחואה שלא כדרכה, אבל הדרך לעובדה בכבוד, הרי הוא חייב עליה, אבל לא היינו מחייבים במשתחוה לפעור, כיון שדרך עבודתו היא בדרך בזיון ולא בדרך כבוד, **ואחת לשלא כדרכה**, והכונה כאן היא למשתחוה לפעור, שדרך עבודתו בבזיון ואילו השתחואה היא בדרך כבוד, ובא הכתוב השני ללמד שחייב, **ואחת לחלק.**

שנינו במשנה: **המקבלו עליו באלוה האומר לו אלי אתה.**

**אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: כיון שאמר לו אלי אתה, אף על גב שלא עבדו, חייב.**

ודנה הגמרא: **למאי? לאיזה ענין אמר רב דין זה?**

**אי לענין לקטלא במזיד, הרי מתניתין, משנתנו היא.**

**אלא לקרבן בשוגג.**

ותמהה הגמרא: **ואפילו לרבנן** אמר רב שחייב קרבן, אם שגג וסבר שמותר לקבלו באלוה, למרות שאין בו מעשה? והרי חכמים נחלקו על רבי עקיבא לגבי חיוב מגדף, וסוברים שפטור מקרבן כי אין בו מעשה?!

**והתניא: אינו חייב קרבן חטאת על חטא בשגגה של עבודה זרה, אלא על דבר שיש בו מעשה, כגון זיבוח וקיטור וניסוך והשתח ואה.**

**ואמר על כך ריש לקיש: מאן תנא שחייב קרבן גם על השתחואה - רבי עקיבא היא, דאמר: לא בעינן מעשה,**

**מכלל, דרבנן סברי בעינן מעשה** כדי לחייבו בקרבן. והרי המקבלו באלוה אינו עושה מעשה?!

ומתרצת הגמרא: **כי קאמר רב נמי, לרבי עקיבא קאמר, ולא לרבנן.**

אך תמהה הגמרא: מה חידש רב, והרי **לרבי עקיבא פשיטא** שחייב האומר אלי אתה בקרבן, כי **היינו מגדף!** "מברך" [מקלל] את השם.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא: עד כאן לא מחייב רבי עקיבא קרבן אלא במגדף, דכתיב ביה כרת, אבל הכא, במקבלו באלוה, דלא כתיב ביה כרת, - אימא לא, קא משמע לן דאתקושי אתקוש** הזובח לעבודה זרה שכתוב בו כרת, למקבלו באלוה, שלא כתוב בו כרת, **דכתיב [שמות ל"ב] "וישתחו לו, ויזבחו לו, ויאמרו: אלה אלהיך ישראל".**

**אמר רבי יוחנן: אלמלא וי"ו שבהעלוך, שנקרא הכתוב בלשון רבים, דהיינו, שלא התכחשו לגמרי להקב"ה, אלא רק שיתפו עמו את העגל, נתחייבו שונאיהם של ישראל [בלשון סגי נהור], כלייה.**

ודבר זה הוא **כתנאי**;

**אחרים אומרים: אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו שונאיהם של ישראל, כלייה,**

**אמר לו רבי שמעון בן יוחאי: והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר, נעקר מן העולם. שנאמר [שמות כ"ב] "בלתי לה' לבדו"?!**



אלא מה תלמוד לומר [שמות ל"ב] "אשר העלוד" - שאיוו להם אלוהות הרבה. דהיינו, שלא שיתפו את שמו של הקב"ה עם דבר אחר, אלא שקיבלו עליהם עוד אלוהות, חוץ מקבלת אלוהותו, שהמשיכו בה.

שנינו במשנה: אבל המגפף והמנשק המכבד והמרבץ כו'.

כי אתא רב דימי אמר רבי אלעזר: על כולם לוקה, חוץ מהנודר בשמו של אלוה אחר, והמקיים והנשבע בשמו.

ודנה הגמרא: מאי שנא הנודר בשמו והמקיים בשמו, דלא לקי, משום דהוה ליה לאו שאין בו מעשה.

הני נמי, המגפף והמנשק, וכדומה, "לאו שבכללות" הוא, וכפי שתבאר הגמרא, ואין לוקין על לאו שבכללות!

דתניא: מנין לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה?

תלמוד לומר - [ויקרא י"ט] "לא תאכלו על הדם".

דבר אחר: "לא תאכלו על הדם" - לא תאכלו בשר קרבן, ועדיין נמצא דם הקרבן במזרק.

רבי דוסא אומר: מניין שאין מברין את האבלים [בסעודת הבראה, שהיא הסעודה הראשונה שהם אוכלים משל אחרים] על הרוגי בית דין - תלמוד לומר "לא תאכלו על הדם", על דם הנהרג בבית דין. <sup>20</sup>

<sup>20</sup>. זהו לימוד מסברא, שהכתוב מדבר בהרוגי בית דין כדי לבזותם.

רבי עקיבא אומר: מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום - תלמוד לומר "לא תאכלו על הדם".

רבי יוחנן אומר: אזהרה לבן סורר ומורה, מנין? <sup>21</sup> - תלמוד לומר "לא תאכלו על הדם". שלא יאכל אכילה שתביא להריגתו.

<sup>21</sup>. וצריך הכתוב להזהירו, כי אין עונש בלי אזהרה.

ואמר רבי אבין בר חייא ואיתימא רבי אבין בר כהנא: על כולם אינו לוקה, משום דהוה ליה לאו שבכללות.

ואם כן, המנשק והמגפף וכדומה, הנלמדים כולם מלאו אחד, הרי הוא לאו שבכללות, ואין לוקים עליו!

**אלא, כי אתא רבין לבבל מארץ ישראל, אמר רבי אלעזר: אכן, על כולן אינו לוקה - חוץ מן הנודר בשמו והמקיים בשמו.**

ודנה הגמרא: **מאי שנא אהנך, על כולן דלא לקי - דהוה ליה לאו שבכללות, הני נמי, נודר ונשבע, לאו שאין בו מעשה נינהו!** -

**ההוא, כרבי יהודה, דאמר, לאו שאין בו מעשה, לוקין עליו.**

**דתניא: [שמות י"ב] "לא תותירו ממנו עד בקר" - בא הכתוב ליתן עשה של שריפה אחר לא תעשה של נותר,**

## **דף סג - ב**

**לומר שאין לוקין עליו, דברי רבי יהודה.** והיינו שגילתה תורה שעונשו של המותר הוא חיוב השריפה שהטילה עליו תורה, ולא חיוב עונש של מלקות.

**רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה, לא זה הוא עיקר הטעם, אלא משום דהוה ליה האיסור להותיר לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.**

**מכלל, דרבי יהודה סבר לוקין עליו.**

**שנינו במשנה: הנודר בשמו והמקיים בשמו הרי זה בלא תעשה.**

**הנודר בשמו והמקיים בשמו שהוא בלא תעשה, מנלן?**

**דתניא: [שמות כ"ג] "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" - שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי המתן לי בצד עבודה זרה פלונית.**

**"לא ישמע על פיך" - שלא ידור בשמו, ולא יקיים בשמו, ולא יגרום לאחרים, לעובדי כוכבים, שידרו בשמו ויקיימו בשמו.**

**דבר אחר: "לא ישמע על פיך" - אזהרה למסית ליחידים ולמדיח לעיר הנידחת.**

ותמהה הגמרא : **מסית** - **בהדיא כתיב ביה** לאו [דברים י"ג] : **"וכל ישראל ישמעו ויראו, ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה בקרבך"!!**

**אלא** : **אזהרה למדיח** אנשי עיר הנידחת בלבד הוא.

**ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ושיקיימו בשמו -**

**מסייעא ליה לאבוה דשמואל, דאמר אבוה דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיך. כי אתא עולא, בת, לן בעיר הנקראת על שם עבודה זרה שבה, בשם קלנבו.**

**אמר ליה רבא לעולא: והיכא בת, היכן לן מר?**

**אמר ליה: בקלנבו.**

**אמר ליה: והכתיב "ושם אלהים אחרים לא תזכירו"!** -

**אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: כל עבודה זרה הכתובה בתורה, מותר להזכיר שמה.**

**והא, עבודה זרה בשם קלנבו, היכא כתיבא בתורה?**

**דכתיב [ישעיהו מו] "כרע בל, קרס נבו".**

ומוכיחה הגמרא : **ואי לא כתיבא בתורה, לא!** אסור להכיר את שם העיר הנקראת על שם עבודה זרה.

**מתיב רב משרשיא** מדברי המשנה במסכת זבים [א ה] :

זב שראה זוב שלש פעמים, אין הוא יכול להטהר מזובו לאחר שפסק הזוב בטבילה בלבד, אלא עליו להביא קרבן.

**ראה** ראה **אחת מרובה**, מתמשכת באופן שהיה הזוב שופע ללא הפסק, כשיעור **שלש** ראיות, **שהיא** נמשכת ושופעת זוב בלי הפסק, בפרק זמן הנמשך **כמגדיון לשילה**, כזמן הנדרש ללכת בין העבודה זרה הנקראת מגדיון ועד לשילה, **שהן** משך הזמן של **שתי טבילות ושני ספוגין**, לפי שקבעו חכמים את משך הזמן של ראית זוב מרובה שהיא כשיעור הזמן הדרוש לשתי טבילות ולניגוב שאחריהן -

**הרי זה זב גמור! -**

ומוכח שמותר להזכיר שם מקום הקרוי על עבודה זרה אפילו אינו כתוב בתורה!

**אמר רבינא: "גד" נמי מכתב כתיב, דכתיב [ישעיהו סה] "הערכים לגד שלחן".**

**אמר רב נחמן: כל ליצנותא אסירא, חוץ מליצנותא דעבודה זרה, דשריא.**

והראיה: **דכתיב "כרע בל**, שהוא עבודה זרה, על ברכיו, מחמת שהיה מלא ברעי. **קריס נבו**, נתרז נבו, מפני שלא יכל להחזיק את הרעי שבקרבו. **קריסו, כרעו** בל ונבו **יחדו**, כי **לא יכלו מלט משא**". וזו היא הליצנות מעבודה זרה, שמתאר הכתוב כיצד כרעו האלילים על ברכיהם, והתריזו רעי, משום שלא יכלו יותר למלט את משא הרעי שבקרבים.

**וכתיב [הושע י] "דברו לעגלות בית און**, על העגלים לעבודה זרה שהיו בבית אל. **יגורו שכן שמרון**, ידאגו שוכני שומרון, **כי אבל עליו עמו**, על שיקחם סנחריב, **וכמריו**, נושאי העבודה זרה, **עליו יגילו**, **על כבודו כי גלה ממנו**. כי מעתה לא יסבלו מהמשא הכבד שהיה מוטל עליהם לישא.

**אל תקרי "כבודו" אלא "כבידו"**, שהוא כובד משא עגבותיו והרעי שבקרבו.

והיינו הליצנות מעבודה זרה, לפי שאותם עגלים, לא היו בעלי חיים, ולא היה בהם רעי, אלא שהכתוב מתלוצץ עליהם כאילו היה בהם רעי כבד מאד, שהכביד על כומריהם לשאת אותם.

**אמר רבי יצחק: מאי דכתיב [הושע יג] "ועתה יוספו לחטא, ויעשו להם מסכה מכספם, כתבונם עצבים", וגומר.**

**מאי "כתבונם עצבים"?**

**מלמד הכתוב שכל אחד ואחד עשה דמות יראתו, ומניחה בכיסו. ובשעה שזוכרה, מוציאה מתוך חיקו, ומחבקה ומנשקה.**

**מאי "זבחי אדם, עגלים ישקון"?**

**אמר רבי יצחק, דבי רבי אמי: שהיו כומרים, המקריבים בני אדם לעבודה זרה של עגלים, נותנים עיניהם בבעלי ממון, והיו מרעיבים את העגלים, ועושין דמות עצבים, דמויות של בעלי הממון, ומעמידין את הדמויות הללו בצד אבוסייהן**

של העגלים, והיו העגלים מתרגלים להכיר באותן דמויות כמי שמאכילים אותם, **ומוציאין אותן**, את העגלים, **לחוץ**.

**כיון שראו אותן** העגלים, את האנשים בעלי הממון שדמותם היתה ניצבת תמיד ליד אבוסייהם, **היו רצין** העגלים **אחריהן**, אחרי האנשים בעלי הממון, **וממשמשין בהן**.

ואז היו **אומרים לו** הכמרים לבעל הממון, לאחר שראה בעצמו כי העגלים רצו אחריו וממשמשו בו: **עבודה זרה** [העגל הזה] **חפץ בדך! יבא מר, ויזבח עצמו לו**, לעגל!

וכשהסכים לזבוח עצמו, היו הכומרים נוטלים את ממונו.

**אמר תמה רבא** על דברי רבי יצחק, שהרי משמעות הפסוק היא כי **האי "זבחי אדם"**, הכמרים הזובחים את האדם, הם **"עגלים ישקון"**, ישקו לאחר מכן לעגלים!

ואילו לדברי רבי יצחק **"עגלים ישקון - לזבח אדם"**, **מיבעי ליה** לומר! דהיינו, שהיו הכמרים אומרים לבעלי הממון שהעגלים הללו הנושקים אתכם, כונתם להראות את רצונם שתזבחו עצמכם להם.

**אלא, אמר רבא**, כך הוא ביאור הפסוק: **כל הזובח את בנו לעבודה זרה, אמר לו הכומר: דורון גדול הקריב לו, יבא הזובח את בנו וישק לו**, לעגל.

**אמר רב יהודה אמר רב**: אמר הכתוב בספר מלכים ב [פרק יז], על אותן אומות שהושיב סנחריב בשומרון ובעריה, ועשו להם כל מיני צורות של עבודת כוכבים:

**"ואנשי בבל עשו להם לעבודה זרה את סכות בנות"**, **ומאי ניהו**, מה היא הצורה של עבודה זרה הנקראת "סכות בנות"? - **זו תרנגולת**,

**"ואנשי כות עשו את נרגל"**, **ומאי ניהו נרגל?** - **תרנגול**.

**"ואנשי חמת עשו את אשימא"**, **ומאי ניהו "אשימא"?** - **ברחא** [צאן] **קרחה** [קרחה], דהיינו עז, שאין בה הרבה צמר, והיא נחשבת כקרחת מצמר.

**"והעוים עשו (את) נבחן 22 ואת תרתק"**, **ומאי ניהו נבחן ותרתק?** - **כלב** [נבחן], **וחמ ור**.

[22. במקרא נבהז, וכן הגיה כאן היעב"ץ.](#)

**"והספרוים שורפים את בניהם (ואת בנותיהם) באש, לאדרמלך וענמלך אלהי ספרוים"**, **ומאי ניהו**, מי הם אדרמלך וענמלך? - **הפרד והסוס**.

ומבארת הגמרא: **אדרמלך** זה החמור, הקרוי כך משום **דאדר ליה למריה בטעינה**, הוא מהדר ומכבד את אדוניו [שהוא מלכו], בכך שהוא טוען ונושא את המשא, במקום אדונו.

**וענמלך**, זה הסוס, **דעני ליה למריה בקרבא**. שעונה [דהיינו, שממלא את דרישות אדוניו] בזמן מלחמה, בעת הקרב.

**אף חזקיה מלך יהודה ביקש אביו, אחז, לעשות לו כן**, לשרפו באש כמו הספרויים, **אלא שסכתו אמו בדם סלמנדרא**, <sup>23</sup> המגן מפני האש שלא ישרף.

<sup>23</sup> דם של חיה קטנה, היוצאת מאש של תנור הבוער שבע שנים רצוף.

**אמר רב יהודה אמר רב: יודעין היו ישראל בעבודה זרה שאין בה ממש, ולא עבדו עבודה זרה אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא**. כיון שתקף אותם יצר הרע לעבור על איסורי עריות, הם פרקו לגמרי עול תורה מעליהם ועבדו עבודה זרה כדי שלא יוכיחו אותם על איסורי עריות. אבל על עבודה זרה לא תקפם יצרם.

**מתיב רב משרשיא** מדברי הכתוב, שמשמע מהם שיצר הרע תקף אותם גם לעבוד עבודה זרה, דכתיב [ירמיהו יז] **"כזכר בניהם - מזבחותם"**, **וגומר**,

**ואמר רבי אלעזר: כאדם שיש לו געגועין על בנו**.

והיינו, שהיו מתגעגעים למזבחותיהם שעשו לעבודה זרה כמו שאדם מתגעגע לבנו, ונאנח מתוך געגועיו. ומוכח שתקף אותם יצר הרע לכך.

ומתרת הגמרא: הפסוק הזה נאמר **בתר דאביקו ביה**, לאחר שהתקשרו אליה מעצמם, החלו לחבב אותה, ומאז היה יצרם תוקפם לעבודתה.

**תא שמע** ראייה נגד דברי רב יהודה אמר רב, מהא דכתיב בפרשת התוכחה [ויקרא כו], **"ונתתי פגריכם על פגרי גלויכם"**.

**אמרו חכמים: אליהו הצדיק היה מחזר בשעת המצור על ירושלים, על אנשים אשר היו תפוחי רעב, נפוחים מרעב, שבירושלים**.

**פעם אחת מצא תינוק שהיה תפוח ומוטל באשפה. אמר לו: מאיזה משפחה אתה? - אמר לו: ממשפחה פלונית אני**.

**אמר לו: כלום נשתייר מאותה משפחה? - אמר לו: לאו, חוץ ממני**.

**אמר לו: אם אני מלמדך דבר שאתה חי בו אתה למד? - אמר לו: הן.**

**אמר לו: אמור בכל יום: שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד!**

## **דף סד - א**

מיד השתיקו התינוק לאליהו, **ואמר לו: הִס! כדי שלא להזכיר בשם ה'.**

ועשה כן, מפני **שלא לימדו אביו ואמו** קריאת שמע.

**מיד הוציא התינוק את יראתו מחיקו, והיה מחבקה ומנשקה, עד שנבקעה כריסו, ונפלה יראתו לארץ, ונפל הוא עליה.**

**לקיים מה שנאמר [ויקרא כו] "ונתתי את פגריכם על פגרי גלולכם! -**

ומוכח שהיה יצרם תוקפם לעבודה זרה.

ומתרצת הגמרא: **בתר דאביקו ביה.** לאחר שהתקשרו אליה מעצמם, החלו לחבב אותה, ומאז היה יצרם תוקפם לעבודתה.

**תא שמע: [נחמיה ט] "ויזעקו אנשי כנסת הגדולה בקול גדול אל ה' אלהיהם".**

**מאי אמור?**

**אמר רב יהודה ואיתימא רב יונתן: הם אמרו בלשון ארמית: בייא בייא! הוי! הוי!**

יצר הרע שבקרבונו, **היינו**, הוא זה שגרם, **דאחרביה**, שבעוונותינו החריב הקב"ה לביתא, לבית המקדש, **וקליא להיכלא**, ושרף את היכלו, **וקטלינהו לצדיקי, ואגלינהו לישראל מארעייהו, ועדיין הוא**, יצר הרע, **מרקד בינן**, מרקד ומסית בינינו.

**כלום יהבתי לן אלא לקבולי ביה אגרא**, הרי מה שנתת בנו יצר הרע הוא כדי שנעמוד בנסיונותיו, לכוף את יצרנו, ונקבל על העמידה בנסיון שכר. -

**לא איהו בעינן, ולא אגריה בעינן!** איננו רוצים לא את היצר הרע, ולא את מתן השכר על העמידה כנגדו.

ומוכח מכאן שיצר הרע של עבודה זרה היה תוקפם, שהרי על עבודה זרה נחרב בית המקדש!!

וגם כאן מתרצת הגמרא: **בתר דאביקו ביה**. לאחר שהתקשרו אליה מעצמם, החלו לחבב אותה, ומאז היה יצרם תוקפם לעבודתה.

וממשיכה הגמרא להביא את דברי רב יהודה:

**יתבו תלתא יומא**, ישבו אנשי כנסת הגדולה שלשה ימים **בתעניתא**, **בעו רחמי** שיסתלק מהם יצר הרע של עבודה זרה.

**נפל להו פיתקא מרקיעא**, נפל להם פתק מן הרקיע, **דהוה כתיב בה "אמת"**, לאות כי הסכים הקב"ה עמהם שיש לסלק את יצר הרע של עבודה זרה.

**אמר רבי חנינא: שמע מינה חותמו של הקדוש ברוך הוא "אמת"**. והיינו, כמו שהמלך המסכים עם עבדיו, חותם עמהם בתקנתם את חותמו, כך הקב"ה חותם בחותמו, שהוא "אמת", את ההסכמה לתקנת אנשי כנסת הגולה לסלק את יצר הרע של עבודה זרה.

**נפק כגוריא דנורא**, יצאה אש בדמות גור אריה, **מבית קדשי הקדשים**.

**אמר להו נביא לישראל: היינו**, אש זו הנראית כגור אריה, היא **יצרא דעבודה זרה**.

**בהדי דקתפסי ליה - אישתמיט ביניתא מיניה**, נתלשה ממנו שערה אחת, והשמיע על כך את קול צערו, **ואזל קליה**, והלך קול צערו **בארבע מאה פרסי**.

**אמרו: היכי ניעבד**, מה נעשה? **דילמא משמיא מרחמי עליה** כאשר ישמעו את קול צערו!

**אמר להו נביא: שדיוהו בדודא דאברא**, הטילוהו בתוך דוד עופרת, **וכסיוה באברא**, וגם כסויו יהיה עופרת, **דשייף קליה**, לפי שהעופרת שואפת לקרבה את הקול, ומעמעמת את הקול יותר מכל דבר אחר. **דכתיב [זכריה ה] "ויאמר: זאת הרשעה! יצר הרע של עבודה זרה! וישלך אותה אל תוך האיפה, וישלך את האבן העופרת אל פיה"**.

**אמרי אנשי כנסת הגדולה: הואיל ועת רצון הוא** עתה, הבה **ניבעי רחמי** גם **איצרא דעבירה** של עריות, לסלקו מאתנו.



**בעו רחמי, ואימסר בידייהו יצר עבירה של גילוי עריות.**

**חבשוהו תלתא יומי.**

וכיון שהתבטלה התאוה לעבירה, התבטלה כליל התאוה של הזכרים מלהוליד ומהנקיבות מלילד.

**איבעו ביעתא בת יומא,** חיפשו ביצה שנולדה היום כדי להאכילה **לחולה - ולא אשכחו.** לא מצאו ביצה טריה לפי שגם התרנגולות חדלו מלהטיל ביצים כיון שפסק חימוםם.

**אמרו אנשי כנסת הגדולה: היכי נעביד?**

אם **ניבעי פלגא,** אם נבקש שתבטל רק התאוה במקום שיש בו עבירה -

**פלגא מרקיעא - לא יהבי.**

אלא, **כחלינהו לעיניה,** סימאו את עינו של יצר הרע לעריות, **ואהני ביה דלא איגרי איניש בקרובתיה.** הואיל הסימוי שלו לכך שלא מתגרה אדם בקרוביו, אבל עדיין מתגרה הוא באשת איש ובנדה.

**אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בנכרית אחת שהיתה חולה ביותר. אמרה: אם תעמוד ההיא אשה מחוליה [כך אמרה על עצמה], היא תלך ותעבוד לכל עבודה זרה שבע ולם.**

**עמדה מחוליה, והלכה לכל עבודה זרה שבע ולם.**

**כיון שהגיעה לפעור, שאלה לכומרים: במה עובדין לזו?**

**אמרו לה: אוכלין תרדין, ושותין שכר, ומתריזין בפניה.**

**אמרה: מוטב שתחזור ההוא אשה לחוליה, ולא תעבוד עבודה זרה בכך.**

וממשיך רב יהודה בשם רב, ואומר: ואילו **אתם, בית ישראל, אינן כן!** אלא כאשר אתם דבקים בעבודה זרה, אתם דבקים בה יותר מאשר אתם דבקים בהקב"ה, שנאמר [במדבר כה] **"הנצמדים לבעל פעור"** - שאתם נצמדים אליו בדיבוק מוחלט, **כצמיד פתיל** הניתן על גבי כלי, שצמוד אליו באופן שאינו יכול להנתק בקלות. ומאידך, כאשר אתם דבוקים בהקב"ה זו דביקות שניתנת להפרד בקלות, שנאמר [דברים ד]: **"ואתם**

**הדבקים בה' אלהיכם** - שאתם דבוקים בו **כשתי תמרות הדבוקות זו בזו** בדיבוק קל, שבקלות אפשר להפרידו.

אבל **במתניתא תנא** להיפך, לשבח: **"הנצמדים לבעל פעור"** - שנצמדים אליו בקשר רופף, **כצמיד על ידי אשה**, שאינו דבוק בידה. אך כאשר נאמר בכם **"ואתם הדבקים בה' אלהיכם"** - הרי אתם **דבוקים בו ממש. תנו רבנן: מעשה בסבטא בן אלס**, יהודי שהיה קרוי כך, **שהשכיר חמורו לנכרית אחת**, להובילה על גביו, ונשכר גם הוא עצמו להוביל את החמור. **כיון שהגיעה הנכרית לפעור, אמרה לו: המתן עד שאכנס, ואצא.**

**לאחר שיצאה, אמר לה: אף את המתיני עד שאכנס, ואצא.**

**אמרה לו: ולא יהודי אתה?! - אמר לה: ומאי איכפת לך!?!**

**נכנס, פער בפניו, וקינח את הרעי שבאחוריו, בחוטמו של פעור. והיו כומרין מקלסין לו על אופן הביזוי המיוחד שעשה, ואומרים: מעולם לא היה אדם שעבדו לזו בכך!**

ואומרת הגמרא: **הפוער עצמו לבעל פעור - הרי זה עבודתו, אף על גב דמיכוין לביזוי. וחייב קרבן על שגגתו, ומיתה על זדונו בהתראה.** 24

24. התוספות כאן מבארים שהוא מתכוין לעובדה בביזוי זה, דהיינו שבאופן הזה הוא מקבלה עליו באלוה, כי אם הוא מתכוין רק לבזותה, הרי הוא פטור, כי לא גרע דבר זה מהעובד מאהבה ומיראה שהוא פטור לרבא, ואפילו לאביי הוא פטור, כי כאן הוא מתכוין לבזותה. והמהרש"א מבאר, שלא התכוונו התוספות אלא לענין חיוב מיתה, שאינו חייב סקילה אם לא התכוון לעובדה אלא רק לבזותה, אבל לענין קרבן חטאת, הרי הוא חייב אפילו לא נתכוין אלא לביזוי, כיון שכך היא עבודתה. ומביא המהרש"א את שיטת הכסף משנה, שמדייק בלשון הרמב"ם שמדובר באופן שהוא מתכוין רק לבזותה, ואינו מתכוין כלל לעובדה או לקבלה באלוה, ואז הוא חייב קרבן אם עשה זאת בשגגה, כשהיה סבור שמותר לעובדה באופן של בזיון, אבל פסור מסקילה במזיד. ועיין במנחת חינוך שדן בהרחבה בדברי הכסף משנה הללו. ורע"א בגליון השי"ס מציין לעיין בדברי התוס' לעיל [סא א ד"ה רבא] שבסתם עבודת כוכבים אין את הפטור של העובד מאהבה ומיראה, אלא רק בעבודת כוכבים שהכל עובדים לה רק מאהבה ומיראה, כמו המן. והוכיחו שם מהעובד לבעל פעור, שאף על פי שאינו מתכוין אלא לבזותה, הרי הוא חייב עליה. והמנחת חינוך במצוה כו ביאר לפי שיטתו, שזהו חידוש הכתוב, שחייבים על עבודה זרה אפילו אם אומרים בפירוש שאינם מקבלים אותה באלוה, כי אם מקבלים אותה באלוה, מבואר האיסור ב"לא יהיה לך אלהים אחרים", וכל קושיית התוס' היא רק לשיטת רש"י המבאר בעובד מאהבה ומיראה שאם אינו מתכוין לקבלו באלוה, אינו עושה כלום.

**הזורק אבן למרקוליס - זו היא עבודתו, אף על גב דמיכוין למירגמיה.**

**רב מנשה הוה קאזיל למקום הנקרא בי תורתא.**

**אמרו לו: עבודה זרה היא דקאי הכא.**

**שקל פיסא, אבן, שדא ביה! זרק בה כדי לבזותה.**

**אמרו לו: מרקוליס היא! וכך עובדים אותה.**

**אמר להו: הזורק אבן למרקוליס, תנן, שאסור לזרוק אבן לפניו, כי זהו כבודו, ואילו אני השלכתי את האבן במרקוליס עצמו, להכותו בגופו כדי לבזותו!**

**אתא רב מנשה, שאל בי מדרשא.**

**אמרו לו: הזורק אבן במרקוליס תנן, ואף על גב דמיכוין למירגמיה, הרי זו**

**עבודתה! 25**

**25. ומוכיח מכאן המהרשי"א שאפילו שגג בכך שהוא מרקוליס, והתכוין רק לבזותה, הרי הוא חייב קרבן על שגגתו.**

**אמר להו: אם כן, איזיל אישקלה. אלך ואקח את האבן משם, כדי שלפחות, לא**

**תהא האבן שם לכבודו של מרקוליס. 26**

**26. אם כי אין תקנה לעצם הזריקה. רש"י**

**אמרו לו: אחד הנוטלה ואחד הנותנה חייב, היות וגם בנטילת האבן משם יש כבוד למרקוליס, כי כל חדא וחדא, רווחא לחבירתה שביק, כל אבן הניטלת משם, יוצרת מקום לזריקת אבן נוספת.**

## **מתניתין:**

**הנותן מזרעו למולך -**

**אינו חייב על כך מיתה, עד שימסור את זרעו למשרתי המולך, ויעביר את זרעו באש.**

**מסר למולך ולא העביר באש. או העביר באש ולא מסר למולך - אינו חייב מיתה, עד שימסור למולך, וגם יעביר באש.**

**גמרא:**

ומדייקת הגמרא: **קתני** במשנה לעיל [נג א] בין הנסקלים: העובד **עבודה זרה**. ו**קתני** שנינו כאן בנפרד, במשנתנו, את החיוב על מסירה ל"מולך".

**אמר רבי אבין: תנן, משנתנו נשנית כמאן דאמר, "מולך" - לאו עבודה זרה היא!**

מכך שחילקה המשנה את דין העובד עבודה זרה מדין מוסר זרעו למולך, משמע שהיא סוברת כמאן דאמר שה"מולך" אינו עבודה זרה, ולכן חייבים רק על מסירת זרעו למולך, ולא חייבים על עבודת המולך בעבודות אחרות, כמו השתחואה.

וכמו כן, המעביר זרעו לעבודה זרה, ולא למולך, ואין דרכה בכך, אינו עובר. כיון שאין איסור המסירה למולך מצד העבודה לעבודה זרה, אלא הוא איסור אחר, של מסירה למולך.

**דתניא: אחד המוסר זרעו למולך, ואחד המוסר זרעו לשאר עבודה זרה - חייב.** כי סובר התנא קמא שהמולך גם הוא עבודה זרה, וכך היא דרכה, למסור לה את זרעו. ואם כן, לא הוצרכה התורה לאסור את העבודה הזאת, כיון שהיא נכללת בדברי הכתוב לגבי עבודה זרה בכלל [דברים יב], "איכה יעבדו הגויים האלה את אלהיהם". ולא בא הכתוב בפרשת המולך אלא לחדש שחייבים עליה אפילו אם היתה המסירה לעבודות זרות אחרות [מלבד המולך], שחייב עליה על אף שאין דרך עבודתו בכך.

**רבי אלעזר ברבי שמעון אומר:** רק המוסר זרעו למולך - חייב, שדרכו בכך, אבל המוסר זרעו **שלא למולך - פטור.**

והיינו, שהאיסור הוא רק מחמת חוק ומנהג הגויים, שכך היו נוהגים למסור זרעם למולך, אך לא היה המולך עבודה זרה. ואסרה התורה לנהוג בחוק הגויים הזה, שהיה למולך דוקא, וחייבה מיתה את הנוהג בו. <sup>27</sup>

<sup>27</sup> כי האזהרה על מסירת זרעו למולך אינה נלמדת מאיסור עבודה זרה, מהפסוק "איכה יעבדו הגויים", אלא היא אזהרה מיוחדת שנאמרה רק לגבי מסירה למולך, ששם היא כדרכה, ורק באופן שהוא כדרכה חייב. רש"י

**אמר אב"י: רבי אלעזר ברבי שמעון ורבי חנינא בן אנטיגנוס, אמרו דבר אחד.**

**רבי אלעזר ברבי שמעון - הא דאמרן, בברייתא.**

**רבי חנינא בן אנטיגנוס - דתניא, רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: מפני מה תפסה תורה לשון "מולך"? - לומר שחיוב המיתה על המסירה הוא לגבי כל**

**שהמליכוהו עליהם** [וזהו לשון "מולך"], **אפילו צרור, ואפילו קיסם,**  
ש"המליכוהו" עליהם לפי שעה, כדי למסור לו את בניהם ולהעביר אותם באש.

ומכאן מוכח שהוא סובר כי רק לגבי ה"מולך" נאמר איסור המסירה, ולא לגבי עבודה זרה, כי קיסם וצרור אינם עבודה זרה.

**רבא אמר:** הם לא אמרו דבר אחד, כי **"מולך עראי"**, כמו צרור וקיסם, שאינם ראויים להקרא "מולך" אלא המליכוהו עליהם לפי שעה, **איכא בינייהו.** שלרבי חנינא בן אנטיגונוס חייב על המסירה לו, ואילו לרבי אלעזר ברבי שמעון פטור עליו, ואינו חייב אלא במולך קבוע.

## **דף סד - ב**

שנינו במשנה, שאינו חייב עד שימסור למולך.

**אמר רבי ינאי:** אין כונת המשנה לומר שאינו חייב עד שימסרנו למולך עצמו, אלא כונתה לומר, כי **אינו חייב עד שימסרנו לכומרין,** משרתי המולך. **שנאמר** [ויקרא יח] **"ומזרעך לא תתן** [לאחרים, שמן הסתם הם משרתי המולך, כדי] **להעביר למולך"**.

**תניא נמי הכי:**

א. **יכול העביר** את בנו באש בעצמו **ולא מסר** אותו לכומרים, **יהא חייב,** משום שאמר הכתוב "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש", ולכאורה משמע שגם בלי מסירה יהיה חייב? -

**תלמוד לומר "לא תתן"**, ללמד שאינו חייב אלא אם נתנו לאחרים, משרתי המולך, כדי שהם יעבירו.

ב. **מסר למולך,** למשרתי המולך, **ולא העביר,** יכול **יהא חייב** על עצם המסירה על מנת להעביר בלבד?

**תלמוד לומר "להעביר"**. לומר, שאינו חייב על הנתנה למשרתי המולך, אם לא העבירו המשרת באש.

**מסר והעביר** לעבודה זרה אחרת, **שלא למולך,** יכול **יהא חייב?** -

תלמוד לומר "למולך". מסר והעביר למולך, ולא העבירו באש, יכול יהא חייב? -

נאמר כאן "להעביר", ונאמר להלן [דברים יח] "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש". מה להלן באש - אף כאן באש. ומה כאן מולך - אף להלן מולך.

אמר רב אחא בריה דרבא: העביר כל זרעו - פטור, שנאמר "מזרעך", משמע חלק מזרעך, ולא כל זרעך. 28

28. והקשו התוס', מדוע לא יתחייב מיד על הבן הראשון. ותירצו בשני אופנים, או שיש לו רק בן אחד שהוא כל זרעו, או שהעביר את כל בניו בבת אחת.

**בעי רב אשי: העבירו** כשהוא **סומא**, שאינו יכול לעבור בעצמו בדרך הילוכו כיון שאינו רואה, **מהו?** האם דרך העברה בכך או לא?

העבירו כשהוא **ישן**, שאז אינו מסוגל ללכת בעצמו, **מהו?**

העביר את **בן בנו ובן בתו**, **מהו**, האם דינם כמעביר בנו ובתו?

ואומרת הגמרא: **תפשוט, מיהא, חדא** מתוך הבעיות, שהנכד הרי הוא כמו הבן.

**דתניא:** [ויקרא כ] אמר הכתוב בסוף פרשת המעביר בנו למולך, לאחר שכבר נאמר חיוב מיתה, "ואני אתן את פני באיש ההוא, **כי מזרעו נתן למלך**".

**מה תלמוד לומר?** והרי פשוט הדבר שהכרת האמור כאן הוא משום שנתן את זרעו למלך, שהרי בכך עוסקת הפרשה, ומדוע הוצרך הכתוב לומר "כי מזרעו נתן למולך"? **לפי שנאמר "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש" -**

**אין לי אלא בנו ובתו. בן בנו ובן בתו - מניין?**

**תלמוד לומר** [ויקרא כ] "**בתתו מזרעו**", ומיד תבאר הגמרא מדוע עבר התנא לדרוש מהפסוק הזה, בשעה ששאלתו היתה מדוע נאמר "כי מזרעו נתן למולך".

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: **תנא פתח** בשאלה מדוע נכתב הפסוק "**כי מזרעו**", **וסליק**, ומסיים בדרש הפסוק "**בתתו מזרעו**"!?

ומבארת הגמרא: **דרשה אחרינא הוא:**

וכך דרש התנא: "זרעו" - אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול, מנין? - תלמוד לומר "בתתו מזרעו".

אמר רב יהודה: אינו חייב עד שיעבירונו דרך העברה שמעבירים למולך, שלא ישנה מחוק מנהגם.

ומבאר הגמרא: היכי דמי?

אמר אביי: שרגא דליבני במיצעי, שורת לבנים המונחות זו על גבי זו באמצע, ונורא, אש נמצאת מהאי גיסא, ונורא מהאי גיסא, דהיינו, מעבירים את הבן על גבי שורת הלבנים כאשר משני צידיה בוערת האש. אך אין שורפים את הבן למולך, ורק בעבודה לאלהי ספרוים היו שורפים את הבן.

רבא אמר: כמשוורתא דפוריא, כמשחק הקפיצה של הילדים שהיו משחקים בו בפורים, שהיו עושים חפירה באדמה, ומדליקים בה אש, וקופצים מעל החפירה עם האש, מצד לצד.

תניא כוותיה דרבא: אינו חייב עד שיעבירונו דרך עברה של המולך.

העבירה ברגל - פטור. ומוכח שדרך עבודתו של המלך היא בקפיצה.

ואינו חייב אלא על יוצאי יריכו.

הא כיצד? בנו ובתו - חייב, אביו ואמו אחיו ואחותו - פטור.

העביר עצמו - פטור, <sup>29</sup> ורבי אלעזר ברבי שמעון מחייב.

<sup>29</sup> מכאן מוכיח רש"י שאין שורפים את האדם למולך, כי אם העבודה היא בשריפה והוא נשאר בחיים הרי פשיטא שהוא פטור, כי לא עב כלל.

אחד המעביר בנו למולך, ואחד לשאר עבודה זרה, חייב.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: רק המעביר בנו למולך - חייב, אבל אם העבירו שלא למולך, פטור.

אמר עולא: מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון בהלכה הראשונה שאמר אפילו המעביר את עצמו חייב!!

אמר קרא [דברים י"ח] "לא ימצא בדך" - בך בעצמך.

ותמהה הגמרא: וכי רבנן לא דרשי "בך", לומר שחייב על העברת עצמו!!

**והתנן: אבידתו ואבידת אביו - שלו קודמת.**

**ואמרינן: מאי טעמא?**

**ואמר רב יהודה: אמר קרא** [דברים ט"ו] **"אפס, כי לא יהיה בך אביון"** - מלמד הכתוב "בך", שתהא השבת אבידתו **שלו קודמת לשל כל אדם**, כי כאן הזהיר הכתוב את האדם להזהר שלא יבוא לידי עניות.

והאם נאמר שסתם משנה זו היא שלא כרבנן?!

ומתרצת הגמרא: **התם**, שאמרנו אבידתו קודמת לכל אדם, לא מ"בך" למדנו זאת, כי על הלימוד מ"בך" חולקים רבנן, אלא שם הזהיר הכתוב מ"**אפס** כי לא יהיה בך אביון", שהמילה "אפס" משמעותה היא "חדל" או "כלה" אביונות ממך.

**אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש כריתות שנאמרו בעבודה זרה, למה? 30**

**30.** שנים נאמרו במולך, ואחד בעבודה זרה, ולגבי הכרת השני שנאמר במולך אמרינן, "אם אינו ענין למולך, תנו ענין לעבודה זרה". רש"י

**אחת לכדרכה, ואחת לשלא כדרכה, 31 ואחת למולך. 32** ושואלת הגמרא: **ולמאן דאמר מולך עבודה זרה היא, ומסירת הבנים אליו היא כדרך עבודתו, כרת שאמר הכתוב במולך, למה לי?**

**31.** זה נלמד מהכרת המיותר שבמולך, שהועבר לעבודה זרה, ומכאן למדנו שחייב בארבע עבודות אפילו בשלא כדרכה. **32.** ובמולך הוצרך הכתוב לכותבו אף על פי שחייב בו רק בכדרכו, כי מולך אינו עבודה זרה, והקפידה התורה תורה עליו. רש"י

ומתרצת: **למעביר בנו שלא כדרכה.**

עוד שואלת הגמרא: **ולמאן דאמר, מגדף עבודה זרה היא, כרת במגדף, למה לי? והרי דרכה בכך?**

**לכדתניא:** אמר הכתוב במגדף [במדבר טו] **"הכרת תכרת הנפש ההיא"**, ללמדך, **"הכרת" - בעולם הזה, "תכרת" - לעולם הבא. דברי רבי עקיבא.**

**אמר לו רבי ישמעאל: והלא כבר נאמר גם "ונכרתה". וכי שלשה עולמים יש?**



אלא, "ונכרתה" - בעולם הזה, "הכרת" - לעולם הבא, "תכרת" - דברה  
תורה כלשון בני אדם

## דף סה - א

### מתניתין:

אמרה תורה [ויקרא יט לא] "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים".

ואם עבר במזיד, חייב כרת, שנאמר [ויקרא כ ו] "והנפש אשר תפנה אל האובות ואל הידעונים, והכרתי אותו מקרב עמו".

וכיון שעל הזדון חייב כרת, על השגגה חייב חטאת.

ואם עבר במזיד ובהתראה, חייב מיתה, שנאמר שם "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני, מות יומתו".

**בעל אוב** - זה מכשף הנקרא "פיתוס", המדבר משחיו. המכשף הזה מעלה את נפש המת מן הארץ, ומושיבה בשחיו מתחת לזרועותיו, ומקיש בשתי זרועותיו, ואז מדברת נפש המת.

**וידעוני** - זה המדבר בפיו. שמכניס לפיו עצם חיה הנקראת "ידוע", ואז מדברת נפש המת מתוך העצם, מכח כשפיו, מאליה, מבלי שיעשה מעשה.

**הרי אלו**, אוב וידעוני, **בסקילה**, שנאמר [ויקרא כ] "באבן ירגמו אותם".

**והנשאל בהם** - באזהרה. שנאמר [ויקרא יט] "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים".

וחוזרת ונכללת האזהרה לנשאל, באיסור הכללי של כישוף, שנאמר [דברים כב] "לא ימצא בך... חובר חבר, ושואל אוב וידעוני".

### גמרא:

בתחילת מסכת כריתות מונה המשנה את שלשים ושה חייבי כריתות שבתורה, שחייבים על שגגתם חטאת. ומונה שם המשנה רק את בעל אוב, ולא את הידעוני, על אף שבשניהם חייב כרת. ואילו כאן לגבי חיוב הנסקלים מונה המשנה גם את הידעוני, יחד עם בעל אוב.

ולכן דנה הגמרא: **מאי שנא הכא**, מדוע שונה משנתנו מהמשנה במסכת כריתות, **דקתני** במשנתנו גם **בעל אוב וגם ידעוני, ומאי שנא גבי כריתות, דקתני** רק **בעל אוב, ושייריה** ושייר התנא ולא מנה **לידעוני** בכלל חייבי הכריתות שבתורה!?

**רבי יוחנן אמר: הואיל ושניהן**, בעל אוב וידעוני, **בלאו אחד נאמרו**. ולפיכך אין חילוק חטאות למי שעובר על שניהם בהעלם אחד, ואינו חייב אלא חטאת אחת. ואילו התנא במסכת כריתות מנה את כל חייבי כריתות החלוקים לחטאות, שאם עשה את כולן בהעלם אחד, חייב שלשים ושש חטאות חלוקות. אך על אוב וידעוני אינו חייב אלא חטאת אחת, כיון שנאמרו בלאו אחד, ורק לאוין חלוקים מחלקים לחטאות, ולכן לא אמר התנא במסכת כריתות "אוב וידעוני". <sup>33</sup>

<sup>33</sup> עיין ברש"י שמבאר את מקור הדין שרק לאוין מחולקים מחלקים לחטאות, שאנו למדים מסמיכות הפסוקים שהחטאות באות על הלאוים. ולכן גם לצד השני, אם נאמר עונש כרת אחד על שני לאוים, יהיה חיוב של שתי חטאות בשוגג, על אף הכרת האחד שנאמר במזיד.

**ריש לקיש אמר: ידעוני** אין בו חיוב חטאת **לפי שאין בו מעשה**, כי העצם מדברת מאליה, <sup>34</sup> ואין מביאים קרבן חטאת אלא על מעשה, אבל בעל אוב עושה מעשה בהקשת זרועותיו.

<sup>34</sup> והכנסת העצם לפיו אינה בכלל מעשה האיסור, אלא פעולה הקודמת לו, שהיא העלאת המת ודיבורו מתוך פיו של הידעוני.

ודנה הגמרא: **ורבי יוחנן**, הסובר שגם ידעוני חייב חטאת, אלא שאין חילוק חטאות בין בעל אוב וידעוני, אם כן, **מאי שנא בעל אוב דנקט** התנא בתחילת מסכת כריתות, ולא נקט ידעוני!?

ומבאר הגמרא: **משום דפתח ביה קרא**, בכל מקום בתורה הקדים הכתוב את בעל אוב לידעוני.

ודנה הגמרא: **וריש לקיש, מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן?** -

**אמר רב פפא: חלוקין הן במיתה**. לגבי חיוב מיתה אמר הכתוב "בעל אוב או ידעוני", ולא "בעל אוב וידעוני", וחילקם הכתוב לענין מיתה, שחייב מיתה על כל אחד בנפרד. ומכאן מוכיח ריש לקיש, שידעוני אינו חייב בקרבן על שגגתו. כי אילו היה ידעוני חייב קרבן, היה חילוק חטאות בינו לבין בעל אוב, היות וסבר ריש לקיש שחיוב של מיתות חלוקות במזיד, מחלקות בשוגג לחטאות. ובהכרח שאין בידעוני חיוב חטאת, לפי שאין בו מעשה.

ואילו **רבי יוחנן** סובר, כי רק **חלוקה דלאו** - שמה **חלוקה** לגבי חטאות. אבל חלוקה **דמיתה** במזיד - לא שמה **חלוקה** לגבי חטאות. וכיון שבעל אוב וידעוני נאמרו בלאו

אחד, אין בהם חלוקה לחטאות על העלם אחד. ולכן לא מנה הכתוב ידעוני יחד עם בעל אוב בתחילת מסכת כריתות.

**ורבי יוחנן - מאי טעמא לא אמר כריש לקיש**, האומר, כיון שאין חייבים חטאת בלי מעשה, לכן לא מנה התנא בכריתות את ידעוני, לפי שאין בו מעשה, והרי גם רבי יוחנן סובר שאין חיוב חטאת בלי מעשה!?

**אמר לך רבי יוחנן: מתניתין דכריתות בשיטת רבי עקיבא היא, דאמר: לא בעינן מעשה לחיוב חטאת**, שהרי המשנה שם מונה את המגדף, שאין בו מעשה, ובכל זאת חייב קרבן על שגגתו. 35

35. ומנצא, שלפי רבי יוחנן רבי עקיבא מחייב חטאת אפילו בעבירה שאין בה מעשה כלל, ורק חכמים, הפוטרים מגדף מחטאת מצריכים מעשה. ואילו ריש לקיש סובר שגם לרבי עקיבא צריך מעשה, אלא שדי במעשה זוטא, ולחכמים צריך מעשה רבה.

**וריש לקיש, נהי דלא בעי רבי עקיבא מעשה רבה**, גדול, **מעשה זוטא בעי**, ואילו ידעוני אין בו מעשה כלל.

ומבאר הגמרא לריש לקיש, הסובר שלכולי עלמא צריך מעשה: **מגדף, מאי מעשה זוטא איכא? - עקימת שפתיו** בעת דיבורו **הוי מעשה**. אבל בידעוני אין אפילו עקימת שפתיים, שהרי המת מדבר בעצמו מתוך העצם.

**בעל אוב, מאי מעשה איכא? -**

ומבאר הגמרא: **הקשת זרועותיו**, שמעלה את המת בכישוף על ידי הקשת זרועותיו, **הוי מעשה**.

אך תמהה הגמרא: **ואפילו לרבנן?** כיון שנחלקו רבנן על רבי עקיבא רק במגדף ולא בבעל אוב, הרי לכאורה יש לומר, שחכמים מודים שחייב חטאת על שגגת בעל אוב.

ועל כך קשה: **והתניא: אינו חייב חטאת על שגגת עבודת כוכבים אלא על דבר שיש בו מעשה, כגון זיבוח, קיטור וניסוך והשתחואה**. ולכאורה קשה, הרי בהשתחואה אין "מעשה" הפועל דבר כל שהוא, אלא הוא נעשה רק בגופו.

**ואמר** על כך **ריש לקיש** לתרץ: **מאן**, מי הוא **תנא**, ששנה בברייתא שאינו חייב אלא על דבר שיש בו מעשה, וכגון "השתחואה" - **רבי עקיבא היא, דאמר לא בעינן מעשה רבה**, אלא די במעשה זוטא כדי לחייבו חטאת. והשתחואה נחשבת למעשה זוטא. ומה שאמר התנא בברייתא שאינו חייב חטאת אלא על מעשה, היינו שצריך לפחות מעשה זוטא.

**ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא** שהברייתא המחייבת על השתחואה היא אפילו לדברי רבנן רבנן, **כי כפיפת קומתו, לרבנן, הוי מעשה.**

ומדייקת הגמרא, מכך שריש לקיש חולק על רבי יוחנן, ומעמיד את הברייתא של השתחואה דוקא לרבי עקיבא, משמע שלריש לקיש כפיפת קומתו היא לא נחשבת למעשה, ולכן פטור עליה, לרבנן. <sup>36</sup>

<sup>36</sup>. מתבאר לפי גירסת הגמרא במסכת כריתות [ג ב]

ועל כך תמהה הגמרא: **השתא לריש לקיש, כפיפת קומתו, לרבנן, לא הוי מעשה, אם כן, כיצד יתכן שהקשת זרועותיו דבעל אוב - הוי מעשה!?**

ומתרצת הגמרא: **כי קאמר ריש לקיש נמי** שהקשת זרועותיו נחשבת מעשה, רק **לרבי עקיבא** אמר זאת, **אבל לרבנן - לא** אמר זאת.

אך שואלת הגמרא: **אי הכי**, שלרבנן גם הקשת הזרועות בבעל אוב אינה נחשבת למעשה לפי רבנן, אם כן, המשנה בכריתות האומרת שלפי רבנן יצא מגדף, אינה צריכה להסתפק ב"יצא מגדף", אלא לפי רבנן, **"יצא מגדף ובעל אוב"**, **מיבעי ליה** למימר!

**אלא, אמר עולא**: המשנה בכריתות, שמשמע ממנה שלרבנן חייב חטאת על בעל אוב, מדברת **במקטר לשד**, שמעלה את המת באופן שמקטר לשד הממונה על כך, והקטרה היא מעשה גמור.

**אמר ליה רבא: מקטר לשד - עובד עבודה זרה הוא!** ומדוע נמנים שם עובד כוכבים ובעל אוב כשני חיובים נפרדים?!

**אלא, אמר רבא**: המשנה בכריתות עוסקת **במקטר לחבר**. שאינו מקבלו באלוה, אלא הוא מקטיר קטורת שמועילה לו לכישוף שהוא עושה במטרה לחבר את השדים אליו לכאן.

**אמר ליה אביי**: הרי **המקטר כדי לחבר** את השדים אליו, איסור **"חובר חבר"** הוא, ואין בו כרת וסקילה, אלא רק איסור לאו.

אמר לו: **אין**, אכן **"חובר חבר"** רגיל אינו אסור אלא בלאו. אולם **והתורה אמרה** כאן, לגבי **חובר זה**, שהוא מקטר לשר הממונה על השדים, שהוא **בסקילה**, במזיד, ולכן אם היה שוגג חייב חטאת, ובו עוסקת המשנה בכריתות.

**תנו רבנן: [דברים י"ח] "חבר חבר" - אחד חבר גדול**, שמחבר חיות גדולות על ידי כישוף, **ואחד חבר קטן**, שמחבר יחד חיות קטנות על ידי כישוף, **ואפילו** מחבר

יחד רמשים, כמו **נחשים ועקרבים**, ואפילו עושה זאת כדי שלא יזיקו, כגון שמגרה אותם זה בזה כדי שילכו למקום מדבר, ולא יזיקו כאן.

**אמר אביי: הלכך, האי מאן דצמיד זיבורא ועקרבא**, המחבר בלחשיו נחש ועקרב, **אף על גב דקא מיכוין לחברם כדי דלא ליזקו - אסור**. 37

37. וכגון שאין רצים אחריו, שאין כאן פיקוח נפש. רש"י

ומקשה הגמרא: **ורבי יוחנן, מאי שנא דכפיפת קומתו לעבודה זרה, לרבנן, הוי מעשה, ואילו עקימת שפתיו במגדף, אמרו רבנן דלא הוי מעשה?**

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא: שאני מגדף, הואיל וישנו בלב**. לפי שעיקר חיובו של המגדף הוא בגלל כונתו בלב "לברך" את ה', ובדיבורו הוא רק משמיע את מה שבלבו, ולכן עקימת שפתיו אינה נחשבת למעשה. מה שאין כן המשתחוה לעבודה זרה, שאין חיובו על כונת לבו, אלא על מעשה ההשתחואה, לכן כפיפת קומתו נחשבת למעשה.

## דף סה - ב

**מתיב רבי זירא**, הרי שנינו בתורת כהנים, בפרשת חטאת, מדכתיב "ועשה", **יצאו עדים זוממין**, שגם אם שגגו באיסור עדים זוממים, הרי הם פטורים מחטאת, לפי שאין בהן מעשה. **ואמאי לא נחשבת עקימת שפתם כמעשה, ואינם כמגדף, שהרי הא ליתנהו בלב!** הרי הם אינם חייבים במזיד מיתה על מחשבת לבם אלא על מעשיהם, ואם כן, מדוע שלא יהיו חייבים קרבן אם שגגו באיסור להעיד עדות שקר?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רבא: שאני עדים זוממין הואיל וישנו בקול**. שעיקר חיובם אינו על עקימת שפתותיהם אלא על קול העדות שהם משמיעים בבית דין, והשמעת הקול אין בה מעשה.

אך דוחה הגמרא: וכי השמעת קול, **לרבי יוחנן, לאו מעשה הוא?**

**והא איתמר**: העובד עם בהמתו בדישת תבואה, אמרה תורה "לא תחסום שור בדישו", והוא עבר על כך, **וחסמה בקול** לבהמה שהוא עובד בה, על ידי שהרים עליה קולו והבהילה מלאכול. **והנהיגה בקול**, או המנהיג שור וחמור יחד באמצעות קולו, **רבי יוחנן אמר: חייב, וריש לקיש אמר: פטור**.

ומבארת הגמרא: **רבי יוחנן אמר: חייב, עקימת פיו הוי מעשה**.

**ריש לקיש אמר: פטור, עקימת פיו לא הוי מעשה.**

**אלא, אמר רבא: שאני עדים זוממין, שפטורים מקרבן הואיל וישנן בראיה 38.**

38. בביאור תירוץ הגמרא נחלקו רבותינו הראשונים. רש"י מבאר שעיקר חיוב העדים בא על ידי ראית הדבר, שמחמת הראיה הם יכולים להעיד, ובראיה אין כל מעשה. ובהסבר הענין, ראה בחידושי הגרי"ז למסכת כריתות ג ב. כי לכאורה קשה מאד קושיית הרמב"ן במלחמות, הרי אין כאן כלל ראיה, שהרי הם עדים זוממים, ואלבא דאמת הם לא ראו דבר! אך הרי"ף גרס כאן "הואיל וישנם באיה", והיינו שיש צד בעדים זוממים שאינו מעשה אבל אינו בלב, וכגון אם בא עד אחד והעיד, ושאלו בית הדין את חברו: האם כך גם אתה מעיד כמו שאמר חברך? ואמר "איה", שמשמעותו "אכן", הרי עדותם עדות ואם נמצאו זוממים חייבים עליה, ואין כאן כל עקימת שפתיים, כי אותיות אלו מאותיות הגרון הם ואין בהם הקצת שפתיים שיש בהם מעשה. ולפיכך, אף על פי שהעיד העד הזומם בעקימת שפתיים, כיון שיש אפשרות שתתקבל עדותו בלי עקימת שפתיים, אינו עקימת השפתיים נחשבת למעשה.

**תנו רבנן: "בעל אוב" - זה המדבר בין הפרקים, שמשמיע את קולו של המת, כאילו היה המת מדבר מבין פרקי אצבעותיו או ידיו, ומבין אצילי ידיו.**

**"ידעוני" - זה המניח עצם של בעל חי הנרא "ידוע" בפיו, והוא מדבר מאליו.**

**מיתיבי מהא דכתיב בישעיהו [פרק כט] "והיה כאוב מארץ קולך".**

**מאי לאו, דמשתעי, שמדבר המת כי אורחיה, כדרך שהוא שוכב בקבר, ולא מבין הפרקים!?**

ומתרצת הגמרא: **לא** לכך התכוון הנביא, אלא **דסליק ויתיב**, כאילו עולה המת מן הקבר ויושב **בין הפרקים, ומתשעי**, ומשם הוא מדבר.

**תא שמע** מהא דכתיב בספר שמואל א פרק כח: **"ותאמר האשה בעלת האוב אל שאול, אלהים ראיתי עולים מן הארץ". מאי לאו, דמשתעי כי אורחיה,** שהיה מדבר בהיותו כדרכו, שוכב בקבר, ולכן היה קולו עמום.

ומתרצת הגמרא: **לא, דיתיב בין הפרקים, ומשתעי.** אך קולו נמוך, כי הוא קול המת, שאין בו חיות.

**תנו רבנן: בעל אוב, אחד המעלה את המת ומושיבו במקום זכורו, ומשם הוא מדבר, ואחד הנשאל בגולגולת המת השוכבת על הארץ, ומדברת מחמת כשפיו של הבעל אוב.**

**מה בין זה לזה?**

**המעלה בזכורו - אינו עולה המת כדרכו, אלא עולה כאילו רגליו למעלה וראשו למטה, ואינו עולה בשבת.**

**נשאל בגולגולת - עולה כדרכו, בהיותו שוכב, ועולה בשבת.**

ותמהה הגמרא על מה שאמרה הברייתא בגולגולת שהיא "עולה כדרכה":

**עולה!! להיכא סליק? הא קמיה מנח! הרי אין הגולגולת עולה מן הקבר אלא היא מונחת לפניו!**

ומתרצת הגמרא: **אלא אימא: עונה כדרכו, ועונה בשבת.**

**ואף שאלה זו שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא. אמר לו: ומה יום השבת שונה ונחשב מיומים, מכל יום ויום? אמר לו: ומה גבר מגוברין? מדוע אתה חשוב להיות שר יותר מאחרים?!**

**אמר ליה: דמרי צבי, משום שכך ציוני אדוני.**

אמר ליה רבי עקיבא: **שבת נמי, דמרי צבי, אדוננו ציוה לנו עליה.**

**אמר ליה: הכי קאמינא לך, מי יימר דהאיזנא שבתא? מנין ההוכחה שהשבת היא ביום השביעי ולא ביום אחר.**

**אמר לו: נהר סבטיון יוכיח, ששובת מריקת אבניו בשבת. בעל אוב יוכיח, שאינו עולה המת בשבת. קברו של אביו של טורנוס רופוס, שהיה רשע, יוכיח, שאין מעלה עשן בשבת. כי הגיהנם שובת בשבת.**

**אמר לו: ביזיתו לאבי, ביישתו, וקיללתו, גדפתו.**

ודנה הגמרא: הרי לכאורה, **שואל אוב, היינו "ודורש אל המתים", ואם כן מדוע אמר הכתוב את שניהם במקום אחד?**

ומבארת הגמרא: **"דורש למתים" אינו שואל באוב, אלא הוא כדתניא: [דברים יח] "ודרש אל המתים" - זה המרעיב עצמו, והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, ששד של בית הקברות יהיה אוהבו, ומסייעו בכשפיו.**

**וכשהיה רבי עקיבא מגיע למקרא זה היה בוכה, ואומר: ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה - שורה עליו רוח טומאה. המרעיב עצמו בתענית ובקשה כדי שתשרה עליו רוח טהרה - על אחת כמה וכמה, שהיתה**

צריכה לשרות עלינו רוח טהרה. <sup>39</sup> אבל מה אעשה, שעונותינו גרמו לנו שלמרות תעניתנו ובקשתנו, אין רוח טהרה שורה עלינו, שנאמר [ישעיהו נ"ט] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם".

<sup>39</sup> רש"י כתב "נבואת שכינה". שהרי מידה טובה יתירה על מידת פורענות. רש"י

אמר רבא: אי בעו צדיקי להיות נקיים מכל עוון, ברו עלמא, היו יכולים לברוא עולם, שנאמר "כי עונותיכם היו מבדילים" וגומר. ומשמע שאם לא היו העוונות מבדילים, לא היתה הבדלה ביניהם לבין הקב"ה.

רבא ברא גברא על ידי ספר יצירה. שדריה שלחו לקמיה דרבי זירא.

הוה קא משתעי בהדיה, מדבר אליו, ולא הוה קא מהדר ליה, ולא היה עונה לו, כי לו היה לו את כח הדיבור.

אמר ליה רבי זירא: מן חבריא את, אתה הוא אחד מן הנבראים על ידי ה"חברים", הדר לעפריך! חור לעפרך.

רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא, היו יושבים בכל ערב שבת, ועסקי בספר יצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא, והיו בוראים "עגל משולש", <sup>40</sup> ואכלי ליה. תנו רבנן: איזה הוא "מעונן" שאסרה תורה? -

<sup>40</sup> שני ביאורים יש לעגל משולש. האחד, שהגיע לשליש ימיו, שאז הוא משובח ביותר, לפי שנגמר גידולו. והשני, שטעמו טוב כמו העגל הנולד שלישי לבטן אמו, שבשרו טעים ביותר.

רבי שמעון אומר: זה המעביר שבעה מיני זכור, שכבת זרע שנלקחה משבע בריות, על העין. ומכוכה הוא עושה כשפים.

וחכמים אומרים: זה האוחז את העינים. שמאחז <sup>41</sup> עיני האנשים כאילו הוא עושה פעולות תמהוניות, אך למעשה אינו עושה כלום.

<sup>41</sup> "מאחז" הוא כאילו אוחז את עיני האנשים שפותח אותם וסוגרם כרצונו. רש"י

רבי עקיבא אומר: זה המחשב עתים ושעות הראויות או אינן ראיות להצלחה, והוא נקרא כך מלשון "עונות", ואומר: היום יפה לצאת לדרך, ואילו למחר יפה ליקח מקח מן השוק ולהשתכר בו. או שאומר: לימודי, רגילים להיות ערבי שביעיות - חיטין יפות. או שאומר: עיקורי קטניות מהיות רעות. אם עוקרים את הקטניות ואין קוצרים אותם באופן שראויות להקצר עוד פעם, אזי הם אינן מתלעות ואינן מרקיבות.



**תנו רבנן: "מנחש" שאסרה תורה, זה האומר: אם פתו נפלה מפיו עליו לדאוג כל אותו היום מהיזק, וכן צריך לדאוג מהיזק כל היום, מי שמקלו נפלה מידו, או שהיה בנו קורא לו מאחוריו. או שהיה עורב קורא לו, או שצבי הפסיקו בדרך, או נחש מימינו, ושועל משמאלו, כל אלו סימן רע הוא לו.** 42

42. הנימוקי יוסף מביא מחלוקת הראשונים לגבי ניחוש לפי מזלות השמים, שלפי הרמב"ם הדבר אסור לחלוטין, ויש הסוברים שהסתכלות במזל שבשמים אינו בכלל ניחוש, אלא הוא חכמה גדולה, וגזירה שגזר הקב"ה מששת ימי בראשית להנהיג עולמו בכך, ועל כן יתפלל כל חסיד לבטל ממנו גזירת המזל, כי מאת אדון הכל בא הכל, ובידו לעשות ולשנות כחפצו. מיהו חז"ל הזהירו לבל ישים אדם מחשבתו באלו הדברים, אלא יתלה עצמו במי שאמר והיה העולם, והוא בחסדיו יציל עבדיו מפגע רע. ובשלטי הגבורים ביאר שאיסור הניחוש הוא רק בעושה מעשה לפי ניחושו, ולא כאשר הוא מתעניין בסימן, אך אינו פועל לפיו.

## דף סו - א

או שאומר לגבאי שבא לגבות ממנו מס למלך, או למסי העיר: **אל תתחיל בי לגבות, כי זה סימן של הפסד עבורי.**

או שהיה אדם תובע ממני לפרוע לו את חובו, היה אומר לו: **שחרית הוא עתה, ולא אתחיל את יומי בדבר שהוא הפסד לי, או שאומר ראש חודש הוא, מוצאי שבת הוא.** וסימן רע הוא לי להתחיל בהוצאה במקום בהכנסה.

**תנו רבנן: [ויקרא י"ט] "לא תנחשו ולא תעוננו" - כגון אלו המנחשים כאשר הם יוצאים לדרך, בחולדה, בעופות ובדגים, אם יש להם סימן טוב לצאת לדרך, או להתחיל באיזה דבר.** 43

43. ומה שניחש אליעזר עבד אברהם לגבי רבקה, לדעת הרמב"ם [הלכות עבודת כוכבים פרק יא], היה זה ניחוש, ואילו הראב"ד כתב שלעשות סימן לעצמו כמו שעשה אליעזר, מותר. והתוס' [חולין צה ב] ביארו, שאליעזר לא הסתמך על ניחושו, אלא רק לאחר שהגידה לו רבקה בת מי היא, רק אז הוא שם את הצמידים על ידה. וכתב הר"ן שאליעזר לא ניחש אלא קבע לעצמו שיקח אשה שמידותיה טובות, שדבר זה מצד השכל הוא.

## **מתניתין:**

לעיל נג א מנתה המשנה את כל אלו החייבים מיתה בסקילה, ואחד מהם הוא המחלל את השבת.

וכעת מבארת המשנה: **המחלל את השבת**, אינו מתחייב סקילה, אלא כאשר עבר **בדבר** מלאכה האסורה בשבת, [וכגון שלעשב מלאכה שהיא מלאכת מחשבת, ודבר שיש בו מעשה 1] ושם עשו את אותו הדבר במזיד בלי התראה - **שחייבים על זדונו כרת**,

1. כך פירש רש"י. ויש להבין: הלוא כל חילול שבת - בא על ידי מעשה. ואיזה חילול שבת הוא שאין בו מעשה? וביאר הערוך לנר, כי ישנו חילול שבת אף שלא עושה בו מעשה. כגון שמניח לבהמתו או לעבדו ולאמתו לעבוד בשבת, ועל ידי כך עובר על שביתת בהמתו ועבדו. ועל חילול שבת זה - אין כרת וחטאת. כיון שאין כרת וחטאת, אלא בדבר שיש בו מעשה! והוצרך רש"י לפרש כך, כי אם לא כן, יקשה על דברי הגמרא לקמן: מדוע צריכה הגמרא להזכיר תחומין והבערה כחילול שבת שאין בו כרת וחטאת, והלוא מלאכות אלו אינם אלא לרבי עקיבא או לרבי יוסי. ומדוע לא מזכירה הגמרא שביתת שבת שלכולי עלמא אין בה כרת וחטאת! וכדי לתרץ קושיא זו, כתב רש"י כי משנתנו מדברת רק בדבר שיש בו מעשה. וזהו מה שנאמר במשנה "המחלל את השבת" כלומר, שמחללה במעשה!

ואם עשה את הדבר השגגה, מביא **על שגגתו** - קרבן **חטאת**. ורק על מלאכות כאלו שעל זדודן מתחייבים כרת ועל שגגתן - חטאת, העובר עליהם במזיד והתראה - חייב סקילה. 2

2. כתב התוספות בד"ה המחלל, שאין כונת המשנה לומר כי כל מלאכה שחייבים על שגגתה חטאת, חייבים על זדונה מיתה. שהרי מצינו בגמרא [שבת ו ב] בשם איסי בן יהודה, שאבות מלאכות - ארבעים חסר אחת, ואילו על אחת מהן מן המלכאות - אינו חייב. ולא ידוע על איזו מלאכה נאמר דבר זה. וכתב שם רש"י כי אמנם על אותה מלאכת אינו חייב מיתה, אך על שגגתה - חייב חטאת! ונמצא, שאפשר שיתחייב חטאת, אך לא מיתה. וכונת משנתנו, שלא יתכן לחיוב מיתה, בלא שיהיה על שגגתו חטאת. אך להפך, שיתחייב חטאת בלא שיהיה חיוב מיתה - יתכן.

אך מלאכות שאינם בכרת וחטאת - אין בהם סקילה [ויבואר להלן בגמרא באיזה מלאכות מדובר].

## גמרא:

שנינו במשנה כי חיוב סקילה אינו אלא בדבר שחייבים על זדונו כרת, ועל שגגתו חטאת.

**מכלל**, מכך שצריכה המשנה לבאר שאין מתחייבים מיתה בסקילה, אלא על מלאכה שחייבים על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, נמצאנו למידים **דאיכא מידי** ישנם מלאכות **דחילול שבת הוי** ואסורות הם בשבת, ואף על פי כן - **אין חייבים לא על שגגתו חטאת ולא על זדונו כרת**,

**מאי היא?** מהם מלאכות אלו?

א. **תחומין!** הוצאה מחוץ לתחום שבת של אלפיים אמה,

והעובר על כך במזיד ובלא התראה, אינו בכרת. והעובר עליה בשוגג אינו מביא קרבן חטאת.

וממילא, העובר עליה במזיד והתראה, אינו בסקילה.

ודין זה, **אליבא דרבי עקיבא** הוא. <sup>3</sup> לפי שמלאכה זו של הוצאה מתחום שבת, דרשה רבי עקיבא [סוטה כז ב] ואינה בכלל ל"ט מלאכות שבת. ומשום כך, אינה בסקילה. <sup>4</sup>

<sup>3</sup> כתב הר"ן כי מכאן מוכח שלדעת חכמים אין איסור מן התורה ביציאה מתחום אלפיים אמה בשבת כלל, ורק לרבי עקיבא אסור לצאת מתחום זה. ולא זו בלבד, אלא מוכח כי אף איסור יציאה מג' פרסאות שמבואר בכמה מקומות [ירושלמי ורי"ף] שהוא מן התורה, דכתיב "אל יצא איש ממקומו", מכל מקום לדעת הגמרא כאן, אין איסור זה מן התורה. שאילו היה הדבר אסור מן התורה, היה קשה: מדוע העמידה הגמרא את דברי משנתנו כרבי עקיבא שהוא יחיד, והלוא אפשר היה להעמיד את משנתנו כדברי הכל, ולומר, כי באה משנתנו למעט איסור יציאת ג' פרסאות שהוא מן התורה, אך אין בו כרת וחטאת. אלא מוכח, דסבירא ליה לגמרא, שאין זה איסור מן התורה כלל. [ועיין במשנה ברורה סימן שצ"ז ס"ק א' שהביא מחלוקת הפוסקים אם איסור יציאה מג' פרסאות הוא מן התורה, וכפי שנלמד מן הפסוק הנ"ל, או שאינו אסור מן התורה כלל, ואילו הפסוק "אל יצא איש ממקומו", נאמר לענין איסור הוצאת כלים מרשות לרשות]. <sup>4</sup> עיין במנחת חינוך מצוה כ"ד ומצוה רצ"ח שדן האם הלכות תחומין נאמרו אף ביום טוב. והניח לכאורה, כי רק בשבת נאסרה יציאה מן התחום, כיון שאין זה בכלל מלאכה אלא איסור שנאמר על שבת בלבד. ואילו לענין יו"ט, נאסרו רק דברים המוגדרים כמלאכה. אך דעת רש"י בחגיגה [יז ב ד"ה ופנית], שגם ביו"ט נאמרו תחומין מן התורה. ואכן צ"ע מחמת מה אסורה יציאה מן התחום ביו"ט. וביאר המנחת חינוך: אף שיציאה מן התחום אינה מוגדרת כמלאכה, מכל מקום דעת הראשונים היא כי אף על דברים שאינם מוגדרים כמלאכה, אסורים הם משום עשה ד"תשבות". ואם כן, אף ביום טוב אסורים הם מצד שביתה זו, שאף ביו"ט נאמרה השביתה!

ב. **הבערה!** מלאכת הבערת אש בשבת אינה בכלל שאר המלאכות. והעובר עליה במזיד ובלא התראה, אינו בכרת. וכן העובר עליה בשוגג אינו מביא קרבן חטאת.

וממילא, העובר עליה במזיד והתראה אינו בסקילה.

ודין זה, **אליבא דרבי יוסי** הוא. <sup>5</sup> [וכפי שיבואר להלן]:

<sup>5</sup> הוסיפו הר"ן והמאירי, כי גם בענין מלאכת מחמר ישנו מאן דאמר הסובר כי אין בה אלא לאו! ואם כן, אף מלאכה זו מיעטה משנתנו.

הגמרא במסכת שבת [ע א] דנה מדוע מלאכת הבערה נאמרה בפני עצמה ולא נכללה עם שאר המלאכות. וכפי שנאמר [שמות לה ב ג]:

"ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת. לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת"

וסובר רבי יוסי, כי מלאכת הבערה יצאה מכלל המלאכות ונאמרה בפני עצמה, משום ש'ללאו יצאת'. כלומר, שאין חייבים עליה כרת וסקילה כשאר מלאכות, אלא היא לאו בעלמא!

ולא חולק רבי יוסי על דברי רבי עקיבא, וסובר אף הוא שהיוצא מן התחום בשבת אינו בכרת. אלא שמוסיף רבי יוסי אף את מלאכת הבערה שאין חייבים עליה כרת, וממילא אינה בסקילה.

## מתניתין:

שנינו לעיל [נג א] 'והמקלל אביו ואמו, אף הוא בכלל החייבים סקילה.

**המקלל אביו ואמו, אינו חייב סקילה אלא עד שיקללם בשם השם!** 6

6. רש"י כתב: 'שיקלל בשמות הגמורין' אך בפירוש רע"ב כתב: באחד מן השמות המיוחדים.

אך אם **קללם בכינוי** כלומר, לא קללם בשם המפורש, אלא באחד מכינויו, כגון: "שד"י", "צבאות", 7 "חנוך", "רחום" - **רבי מאיר מחייב** אף את המקלל בכינוי בסקילה, 8 **וחכמים פוטרין** אותו מסקילה. 9

7. כך פירש רש"י. ויש שביארו בדעת רש"י, כי כונתו שאף שמות אלו בכלל כינויין הם. כיון שאינם מן השמות המיוחדים. [ובפירוש רבינו עובדיה מברטנורה כתב שהכינויים הם "רחום" ו"חנוך" ו"ארך אפים". ויש שכתבו כי טעות סופר נפלה ברש"י ויש לגרוס בו כדברי הרע"ב.] יש מן הראשונים הסוברים כי כל השמות, לבד משם הוי"ה, הינם בכלל כינויים. וכן מבואר ביד רמה. אולם הרמב"ם בפרק ה' מהלכות ממרים הלכה ב' כתב: המקלל אביו ואמו באחד משמות השם, חייב סקילה. אבל אם קילל רק באחד מיכנויי השם, פטור מסקילה. ומשמע בדבריו, שבכלל שם השם שבמשנתנו, נמצאים כל השמות שאסור למוחקם. ואילו כינויים, אינם שמות הקודש כלל. כגון רחום וחנוך וכו'. אף שהאומר את אחד מן הכינויים מתכוין לקב"ה. 8. ביאר החזון איש, שאין הכונה בדברי רבי מאיר, שאף ה"מברך" בלא שם חייב. אלא שסובר ר"מ שלעניין זה, כינויים הם בכלל שם! 9. וכתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות ממרים הלכה ב', שאף שפטור הוא מן הסקילה, לוקה כדרך שלוקה על קללת כל אדם כשר מישראל.

## גמרא:

שנינו במשנה: קללם בכינוי רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרין.

שואלת הגמרא: **מאן חכמים?** כדעת מי נאמר דין זה?

- **רבי מנחם ברבי יוסי הוא!**

**דתניא: רבי מנחם ברבי יוסי אומר:** נאמר [ויקרא כד טז] "ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח **בנקבו שם יומת!**" ומבארת הברייתא: **מה תלמוד לומר "שם"** [האמור בסוף הפסוק], הלוא כבר נאמר בתחילת הפסוק "ונקב שם ה' מות יומת". ולא היה צריך להיאמר אלא 'בנקבו יומת', ולמה נכתב ה'?

והתשובה: מכך שהשם המוזכר בסוף הפסוק, אין לו ענין להמקלל את השם, אם כן - **לימד 'שם' זה על מקלל אביו ואמו, שאינו חייב עד שיקללם בשם.**

ומבואר, שחכמים שבמשנתנו - לדעת רבי מנחם ברבי יוסי הם.

**תנו רבנן:** מבארים חכמים את הלכותיו של המקלל:

**א.** נאמר בתורה [ויקרא כ ט] "כי **איש** איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת אביו ואמו קילל דמיהם בס"

ולמדנו מכך כי איש המקלל את אביו ואמו יומת.

אך **מה תלמוד לומר איש איש** 10 שנכפל בפסוק?

**10.** להלן דורשת מכך הגמרא לרבות את הבת שקיללה את אביה ואמה. והקשה מהר"מ לובלין: לשם מה צריך את הריבוי של איש איש לרבות אשה. לכאורה לא היה צריך להיכתב 'איש' בכלל, אלא רק "ומקלל אביו ואמו מות יומת" ולא היינו ממעטים אשה מעונש זה, שהרי הושוו איש ואשה לכל עונשין שבתורה, וממילא לא היה צורך לרבות אשה מ'איש', שהרי לא היתה האשה מתמעטת? ותירץ: על כרחינו צריכים אנו לתיבת 'איש', על מנת למעט קטן מעונש זה. וכיון שכבר נכתב 'איש', ומשמעות זו מתמעטת האשה, הרי שישנו צורך מיוחד לרבות אף את האשה! [ויש מי שהקשה, מדוע צריכים למעט קטן, והלוא ממילא קטן פטור מכל עונשין שבתורה!]

התשובה היא: **לרבות בת**, 11 שאם קיללה, אף היא דינה כך, 12 ואת ה**טומטום** ואת ה**אנדרוגינוס**. 13 שאף שאינם בכלל "איש", מרבה התורה שדינם כדין האיש. 14

**11.** הקשה הר"ן: מדוע צריך לימוד מיוחד לרבות את הבת, והלוא קיימא לן שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה? ותירץ בשם הר"י ז"ל: כלל זה שהשוה הכתוב אשה לאיש, לא נאמר אלא לגבי מצוות שנאמרו בסתם, לא לאיש ולא לאשה. ועל מנת שלא נאמר, כיון שנאמרו בסתם אינם אלא לזכרים, קמ"ל שהשוה הכתוב אשה לאיש. עוד תירץ הר"ן, וכן מבואר בתוס' כאן ד"ה לבות בת: מצוות שנאמרו בלשון זכר ולא נאמר בהם במפורש "איש" [כגון: לא יחליפנו ולא ימיר אותו - לגבי תמורה] היה מקום לומר כי לא נאמרו אלא לזכרים. ועל אלו נאמר הכלל 'השווה הכתוב אשה לאיש'. אבל, מקום שנאמר בו במפורש "איש", צריך ריבוי מיוחד לרבות אשה. [וכן מצינו שדורשת הגמרא בכמה מקומות 'אין לי אלא איש אשה מנין?!'] **12.** הקשה הרעק"א: לעיל בדף נ"ו, מובא שרבנן אינם דורשים רבוי מ"איש איש" [לענין ה"מברך" את השם]. וסוברים כי אין זה מיותר לדרשא, אלא דברה התורה כלשון בני אדם. ואם כן קשה, מנין נרבה אזהרה לאשה שלא "תברך" את ה'? ותירץ: למידים זאת בקל וחומר מאביה. מה אביה אסורה היא בקללתו, קל וחומר שאסורה היא בכך כלפי שמים! **13.** טומטום, פירושו: אדם או בהמה שמקום זכרותו או נקבותו אטום ומכוסה בעור, ואין ניכר בו אם הוא זכר או נקיבה. אנדרוגינוס, פירושו: אדם או בהמה שיש להם זכרות ונקבות, ופירושו בלשון יונית "אנדרו" - זכר, "גינוס" - נקיבה. **14.** העיר הר"ן: לשם מה צריך להוסיף טומטום ואנדרוגינוס. הלא כיון שנאמר "איש" "איש" ונתרבתה אשה, ודאי טומטום ואנדרוגינוס בכללם. שהרי הם או בן או בת? ויישב: אין הכי נמי. אכן אין צורך מיוחד לדרשא עבורם. ואגב אשה נתרבו. אולם היד רמ"ה ביאר להפך. וכתב כי דוקא אשה אינה צריכה ריבוי. שהרי השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. אך טומטום ואנדרוגינוס לא הושוו לעונש זה, ולכן צריך את הריבוי "איש איש" לרבות טומטום ואנדרוגינוס. ואגב זה, נדשה גם האשה לריבוי העונש. ויש להקשות על פי דברי הר"ן לעיל, שהרי טומטום ואנדרוגינוס הינם ספק איש ספק אשה. ועד כמה שכתוב בתורה איש, וכן האשה שוה לעונש זה, ממילא הטומטום

והאנדרוגינוס בכלל! ונראה, דהנה נחלקו בענין טומטום ואנדרוגינוס, אם דין ספק להם, או שנידונים כבריה בפני עצמה. [עיין בגמרא מסי' בכורות מא א ו- מב ב ובמשנה מסכת ביכורים פרק ד' ובתוספתא שם פרק ב' ובבית יוסף או"ח סימן תרפ"ט ובב"ח שם] ויתכן כי דעת הר"ן נוטה, שטומטום ואנדרוגינוס - ספק הם. ומשום כך הם בכלל איש או אשה. ודעת היד רמה היא, שיבריה בפני עצמה הם, ומשום כך אינם בכלל איש ואשה, וצריכים לדרשא מיוחדת.

**ב.** נאמר בפסוק הנ"ל: **"אשר יקלל את אביו ואת אמו".** אין לי ללמוד מכך **אלא** כאשר מקלל את **אביו ואמו** שניהם יחד - דינו מיתה. לפי שכך היא משמעות הפסוק "את אביו ואת אמו" - משמע שניהם יחד.

אולם המקלל את **אביו שלא** עם **אמו**, וכן מקלל את **אמו שלא** עם **אביו** אלא מקללם בנפרד, **מנין** שחייב מיתה על קללה זו?

**תלמוד לומר** : נאמר בסופו של הפסוק הנ"ל **"אביו ואמו קילל דמיו בו"**.

והלימוד הוא כך : מתחילת הפסוק האומר "אשר יקלל את אביו ואת אמו" למידים את עונשו של מי שאת **אביו קילל**,

ואילו מסופו של הפסוק "אביו ואמו קילל דמיו בו" למידים את עונשו של מי שאת **אמו קילל** - **דברי רבי יאשיה**.

**רבי יונתן אומר** : אין הכרח מתחילתו של הפסוק כי מדובר במקלל את אמו ואת אביו יחד, אף שכתוב 'את אביו ואת אמו' וישנה וי"ו החיבור ביניהם, מכל מקום יש בזה שתי משמעויות :

**משמע** גם שהפסוק מדבר במי שמקלל **שניהם כאחד**, וכן גם **משמע** שהפסוק מדבר במי שמקלל כל **אחד בפני עצמו**. 15

15. ב'תשובה מאהבה' חלק א' סימן כ"ז ביאר, כי אף שבכל מקום משמע כי האות 'וי"ו' משמשת כחיבור בין שני ענינים, ואם כן גם כאן משמע שמקלל את אביו ואמו יחדיו, מכל מקום משמעות זו בלבד - לא תיתכן! כיון שאם לא היה כתוב וי"ו, והיה כתוב 'מקלל אביו אמו', היינו אומרים כי עונש זה של הקללה, נאמר על אביו שלא יקלל האב את האם. ועל כרחך צריך ל'וי"ו' להשמיע שהאיסור הוא על הבן שלא יקלל את אביו ואת אמו.

ואם כן, אין לנו לומר שהפסוק מדבר באופן שמקלל את שניהם יחד, אלא **עד שיפרוט** לך הכתוב **"יחדיו"**. 16

16. ואילו את סופו של הפסוק "אביו ואמו קילל דמיו בו", דורש רבי יונתן [לקמן בפרק אלו הן הנחנקים] - לרבות את המקלל לאחר מיתת אביו או אמו.

[נכמו שפירט לגבי איסור כלאים (דברים כב) "לא תחרוש בשור וחמור יחדיו". על מנת שלא תאמר שאסור לחרוש בשור לחוד **17** ובחמור לחוד, וכיון שכתוב 'יחדיו' שומעין אנו שרק כשהם ביחד - אסורין בחרישה.]

**17.** כך פירש רש"י. ובשיטה מקובצת ב"בא מציעא צד, הקשה: איך יתכן לומר שאילולא היה כתוב יחדיו, היתה משמעות הפסוק שאסור לחרוש בשור בנפרד. והלוא נאמר "למען ינוח שורך" (בשבת). ועל כרחך, שבכל ימות השבועה - חורש?! ותירץ: לימוד זה היה נצרך להכין שחורש על ידי נכרי, שאף על עבודה זו, מצווה בשביתת השבת, ועיי"ש.

ג. נאמר בפסוק הנ"ל **"מות יומת"**. ויש לדון האם **בסקילה אתה אומר** שיומת המקלל, **או אינו נידון אלא באחת מכל מיתות האמורות בתורה**. ולא בסקילה דוקא?

ודורשת הגמרא: **נאמר כאן** [אצל המקלל] דמיו בו, **ונאמר להלן** [ויקרא כ כז] "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם **דמיהם בס"**.

**מה להלן בסקילה**, כמו שנאמר "באבן ירגמו אותם", **אף כאן**, אצל המקלל - **בסקילה!**

עתה, לאחר שלמדנו את עונשו של המקלל, יש לשאול: **עונש שמענו. אולם אזהרה**, כלומר, לימוד עצם האיסור המחייב עונש זה ומזהירו, **מניין?**

**תלמוד לומר:** [שמות כב כז] **"אלהים לא תקלל" וגו'.**

ודנה הגמרא: **אם היה אביו דיין, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל**. [לפי שמשמעות אלהים בענין זה, היא אף לדיין - שאסור לקללו]. ואם כן, זוהי האזהרה לעונשו של המקלל את אביו, אם היה אביו דיין.

**ואם היה אביו נשיא, הרי הוא בכלל** [שמות כב כז] **"ונשיא בעמך לא תאור"**. אך אם אביו אינו, **לא דיין ולא נשיא, מניין לנו ללמוד שאסור לבן לקלל את אביו**, וחייב על קיללתו מיתה?

מבאר הגמרא לימוד אזהרת בן המקלל את אביו: **אמרת, הרי אתה דן לימוד** אזהרה זו על ידי **בנין אב** **18** **משניהם**, מנשיא ומדיין:

**18.** בנין אב הוא אחד מן המדות שהתורה נדרשת בהם. והוא, שדבר המפורש בתורה במקום אחד או בשניים או שלשה מקומות, משמש יסוד ללמוד ממנו גם במקומות דומים אחרים. ונקרא בנין אב, לפי שאותו המקום או המקומות מהם למידים לדברים אחרים, נקרא אב. שהמלמד הוא כאב, והלומדים ממנו הם כיוצאי ירכו.

[אי אפשר ללמוד אזהרה למקלל את אביו מאחד מהם, אלא רק משניהם.]

מדיין לבד לא ניתן ללמד, משום שחמור הדיין מכל אדם, לפי שנאמר בו "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי וגו'" ומבואר כי הדיין חמור הוא משאר כל אדם, ורק עליו נאמרה אזהרה זו. ולא נוכל ללמוד אזהרה זו למקלל את אביו.

ומנשיא לבד אי אפשר ללמוד, כיון שמחויבים בני אדם לשמור על צויו, ולא להמרות את פיו כאשר מצווה דבר מה. וכפי שנאמר ביהושע "כל איש אשר ימרה את פיך וגו'"

וכיון שלא ניתן ללמוד אזהרה למקלל את אביו מאחד מהם, מבארת הגמרא איך נלמד איסור זה בבנין אב משניהם יחד.]

### **לא ראי נשיא כראי דיין, ולא ראי דיין כראי נשיא.**

כלומר, אינו דומה ואינו נראה הצד החמור האוסר את קללת הנשיא, כהצד החמור האוסר קללת הדיין.

ובמה נבדלו זה מזה?

**לא ראי דיין כראי נשיא, שהרי דיין אתה מצווה על הוראתו,** על דינים והלכות שהוא מורה לך, כראי נשיא שאי אתה מצווה על הוראתו.

**ולא ראי נשיא כראי דיין. שהנשיא - אתה מצווה על המראתו,** שאסור להמרות את פי הנשיא בכל אשר מצוה, **כראי דיין - שאי אתה מצווה על המראתו.**

ומשום כך לא ניתן ללמוד מכל אחד מהם לחוד.

אלא רק על ידי **הצד השווה שבהם, שהן בעמך** כלומר, עושין מעשה עמך ונוהגין ככל ישראל, **ואתה מוזהר על קיללתו, אף אני הלומד, אביא את אביך שבעמך,** אף הוא בכלל עמך, ודומה הוא בזה לדיין ולנשיא. ומשום כך, **אתה מוזהר על קיללתו.**

ונמצאנו למידין בבנין אב זה מן הדיין והנשיא, שאסור לבן לקלל את אביו.

אולם מקשה הגמרא ופורכת לימוד זה: **מה להצד השווה שבהם,** שממנו אתה למד, **שכן גדולתו גרמה להן** <sup>19</sup> להיות מיוחדים בכך שאסור לקללן.

<sup>19</sup> כתבו ראשונים כי אף שצריך הבן לכבד את אביו ולגדלו, מכל מקום אין זו גדולה מוחלטת כלפי כל ישאל כמו דיין ונשיא.

אך מי שאין בו צד זה של גדולה, אינו שייך לאיסור זה! ואם כן אביו שאין בו גדולה, מניין האזהרה על קיללתו?



ומשיבה הגמרא: **תלמוד לומר** [ויקרא יט] **"לא תקלל חרש"** הרי שבאומללין בשפלים והמסכנים **שבעמך הכתוב מדבר**, ואפילו אותם אסור לקלל.

ונמצא, שהאיסור לקלל אינו מיוחד רק לגדולים שבעם, אלא אף לשפלים. ואם כן, מזה נלמד שאף את אביו אסור לקלל!

אך גם בנין זה פורכת הגמרא: **מה לחרש שכן חרישתו גרמה לו** שאסור לקללו, שמתוך שהוא שפל הזהירה עליו התורה שלא לבזותו ולצערו. **20**

**20.** כך פירש רש"י. אולם הרמב"ם בפרק כ"ו מהלכות סנהדרין כתב "למה נאמר חרש, שאפילו זה שאינו שומע ולא נצטער בקללה זו - לוקה על קללתו. ומשמע שחידוש הוא בחרש שלוקה, אף שאינו שומע. וקל וחומר לכל אדם ששומע, שאסור לקללו. ומסתבר שהאיסור לקלל כל אדם, חמור מאיסור קללת החרש. ועיין ב'תומים' סימן כ"ז ס"ק א'.

אך סתם אדם שאינו אומלל ושפל, אין ללמוד מכך את איסור קללתו!

ומשיבה הגמרא: **נשיא ודיין יוכיחו** שאינם אומללים ושפלים, ובכל זאת אסור לקללם, ומזה נלמד שאף מי שאינו שפל אסור לקללו. ואף אביו בכלל זה, ומכאן נלמד אזהרה למקלל את אביו.

ופורכת הגמרא: **מה לנשיא ודיין שכן גדולתן גרמה להם**. ואם כן, מוכח מכך שרק לגדולי אסור לקלל. **21**

**21.** כתב הרמב"ם בפרק כ"ו מהלכות סנהדרין הלכה ב': הואיל ומקלל כל אדם מישראל חייב, למה ייחד לאו לדיין ולאו לנשיא? - לחייבו שתיים. נמצאת למד שהמקלל אחד מישראל בין איש בין אשה בין גדול בין קטן לוקה אחת. ואם קלל דיין לוקה שתיים וכו'. והקשה הרעק"א: הלוא מבואר ברמב"ם פרק ב' מעבודה זרה הלכה ח' כי הפסוק "אלוקים לא תקלל" הוא אזהרה למגדף ["מברך" את השם]. החייב מיתה. ואם כן, לאו זה ניתן לאזהרת עונש מיתה, וקיימא לן שלא הניתן לאזהרת מיתה אין לוקין עליו. וקשה, איך ניתן ללקות על קללת הדיין והלוא אין אזהרה לדיין אלא מפסי' זה של "אלוקים לא תקלל"? ועיין בתשובת תורת חסד סימן ר"ה. ובמהרש"א שהקשה כן ובמנחת חינוך מצוה ס"ט אות י"ב.

ומשיבה: **חרש יוכיח** שאף שאינו גדול - אסור לקללו!

ואם כן, **חזר הדין**, כלומר הדין והטעם לייחד את איסור הקללה לאחד מן הצדדין, חוזר ומשתנה מצד לצד. שאם מצד אחד ישנה פירכה, הרי שפירכה זו נפרכת מן הצד השני.

והתוצאה היא: **לא ראי זה**, לא הצד החמור המהווה סיבה לייחד את אחד מהם כגון נשיא ודיין, **כראי זה** של החרש שאין בו את הטעם של נשיא ודיין,

**ולא ראי זה** לא הצד החמור של אחד מהם כגון החרש, **כראי זה** של דיין ונשיא.

- **הצד השווה שבהם**, בנשיא, דיין וחרש, **שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן**.  
וכיון שזהו הצד השווה שבהן, **אף אני אביא את אביך, שבעמך**, ואף הוא דומה להם,  
וממילא - **אתה מוזהר על קיללתו!**

ונמצא לעת עתה, שהמקור לאיסור ואזהרת מקלל את אביו, נלמד מהצד השווה שבנשיא  
דיין וחרש שאסור לקללן.

אולם גם את זאת פורכת הגמרא.

**מה להצד השווה שבהן - שכן משונים**, 22 נשתנו נשיא דיין וחרש, ואינם כשאר  
כל בני העם.

22. ואף שעובדת היותם משונים אינה סיבה לאסור קיללתם, ולכאורה אינה נחשבת כצד השווה לענין  
זה, מכל מקום כבר נתבאר במסכת חולין [קטו ב] שכל במה הצד פרכינן אף על ידי דמיון כל דהו, ואף  
זה, שמשונים הם. (רש"י)

נשיא ודיין - נשתנו לגדולה, ואילו חרש - נשתנה לאומללות. וזוהי, השתנות זו, היא  
המשותף והשוה להם.

ואם כן, אין הצד השווה שבהם דומה לאביו שהרי אינו משונה משאר העם, ושוב אין לנו  
מהיכן ללמוד איסור ואזהרת המקלל את אביו.

[בשלב זה חוזרת בה הגמרא מלימוד אזהרת המקלל את אביו על ידי בנין אב, ולומדת  
זאת ב'אם אינו ענין', וכפי שיתבאר להלן].

**אלא אם כן**, אם שלשת הדינים האמורים בתורה, א. איסור קללת דיין. ב. איסור קללת  
נשיא. ג. איסור קללת חרש, נאמרו רק לעצמם ולא נלמד מהם איסור מקלל את אביו,

אם כן, **נכתוב קרא או "אלוהים וחרש לא תקלל" או "נשיא וחרש לא תקלל"**.  
**אלהים לא תקלל למה לי?**

הלוא אפשר ללמוד איסור קללת הדיין ב'הצד השווה' מחרש ונשיא. לא ראי זה כראי זה  
ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהם שהן בעמך, ומכך נלמד לאיסור קללת הדיין,  
שאף הוא בעמך. 23 ולשם מה נכתב?

23. ולימוד זה, אי אפשר לפורכו בכך שנשיא וחרש משונים. שהרי הדיין אף הוא משונה. שנשתנה  
לגדלות.

ומוכיחה מכך הגמרא: **אם** תיבת 'אלהים' **אינו ענין לגופו** ללמוד מכך איסור קללת  
הדיין, שהרי נלמד הוא מנשיא כאמור, **תנהו ענין לאביו**, ומכך למידן אנו איסור  
ואזהרת המקלל את אביו ואמו.

ומקשה הגמרא: **הניחא** לימוד זה טוב הוא **למאן דאמר "אלהים"** הכתוב בפרשה זו, **חול** הוא ואין משמעותו שם שמים, אלא משמעו הוא לאיסור קללת הדיין.

**אלא למאן דאמר** כי אלהים המוזכר הפסוק זה **קודש** הוא וכוונתו ל"מברך" [בלשון סגי נהור] את השם, ולא לאיסור קללת הדיין, **מאי איכא למימר?**

מהיכן נלמד אזהרה למקלל את אביו, והלוא אף אם נלמד איסור קללת הדיין מהצד השווה לנשיא וחרש, הרי שתיבת א-להים אינה מיותרת. כיון שממנה למידים לאיסור "ברכת" השם, ושוב אין מהיכן ללמוד אזהרה למקלל את אביו?

[ומביאה הגמרא את מקור הנידון במשמעות תיבת א-להים]

**דתניא: "אלהים"** הכתוב בפרשתינו - **חול** - **דברי רבי ישמעאל**. **רבי עקיבא אומר: "אלהים" קודש!**

**ותניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר אזהרה ל"מברך" את השם מניין?**

**תלמוד לומר: "אלהים לא תקלל!"** ומבואר כי משמעות הכתוב היא לקודש. ולא למשמעות חול המלמדת שאסור לקלל את הדיין.

ואם כן, שוב אין הפסוק מיותר, ואין לנו מנין ללמוד אזהרה למקלל את אביו.

ומשיבה הגמרא: **למאן שאמר אלהים חול, גמר** נלמד אזהרה ל"מברך" שם **הקודש** מאזהרת קללת אלהים **דחול**. כלומר הדיין.

דודאי אם הזהיר על קללת הדיין, הזהיר כאן גם על "ברכת" שם שמים. כיון שאין מקור אחר לאזהרת ה"מברך" את השם.

וכן **למאן דאמר אלהים** האמור בפרשה, משמעותו **'קודש'**, גם כן **גמרינן** למידים מכך אזהרה למקלל **חול** כלומר דיין מאזהרת המקלל **קודש**. וכיון שיש בתיבת "אלהים" הנאמר בפרשה, משמעות כפולה, הן אזהרה ל"מברך" את השם, והן אזהרה למקלל את הדיין, אזי אזהרת המקלל את הדיין - הינה מיותרת. כיון שאזהרה למקלל את הדיין, אפשר ללמוד מהצד השווה לנשיא וחרש.

ומייתור משמעות זו של אזהרת מקלל את הדיין, ניתן ללמוד מכך אזהרה למקלל את אביו.

ופורכת הגמרא: **בשלמא למאן דאמר אלוהים חול** והוא אזהרה שלא לקלל הדיין, **גמר** מכך **קודש**, כלומר אזהרה ל"מברך" את השם - **מחול**. שאם הזהיר על קללת הדיין ודאי הזהיר כן על "ברכת" השם.

## אלא למאן דאמר אלהים קודש, גמר חול מקודש?

**דלמא** יתכן שאקודש **אזהר**, הזהירה התורה שלא לקלל את שם הקודש, ואילו **אחול** **לא אזהר**. לא הזהירה לקלל את הדיין,

ומנין לנו להכריח שבתיבת "אלהים" ישנה גם אזהרה למקלל את הדיין?

[ושוב נמצא שאין אזהרת דיין מיותרת, ואין לנו מנין ללמוד אזהרה למקלל את אביו!]

ומשיבה הגמרא: **אם כן**, אילו תיבת אלהים היתה משמשת רק כאזהרה ל"מברך" את השם, **לכתוב קרא "לא תקל"**, כלומר, לא תקל בכבוד הקודש, ולא תקללהו ותבזהו.

## דף סו - ב

**מאי**, לשם מה נכתב **"לא תקל"**?

- **שמע מינה תרתי!** למידיים אנו מכך אזהרה לשני הקללות. א. ל"מברך" את השם, ב. למקלל את הדיין. **24**

**24.** כתב התוספות ד"ה מאי, כי האיסור לקלל את חברו, נלמד או מאב ונשיא או מאב וחרש. ולימוד זה, אי אפשר לפורכו בטענה כי הצד השווה שבהם שהן משונים. שהרי אביו אינו משונה, ואם כן יש בדינו בנין אב ללמוד את איסור המקלל את חברו.

ואם כן, נמצאה אזהרת קללת הדיין מיותרת, וחוזרים אנו לדברי הגמרא בתחילתה, ש'אם אינו ענין לגופו' - שהרי נלמדה אזהרת קללת הדיין מהצד השווה לנשיא וחרש, יתנהו ענין לאביו, ומכך נלמד אזהרה למקלל את אביו.

## **מתניתין:**

**הבא על נערה המאורסה, אינו חייב סקילה אלא עד שתהא נערה.** כלומר, שהביאה סימני נערות. אבל הבא על קטנה המאורסה שקידשה אביה, הרי הבא עליה אינו חייב סקילה.

[ומחלוקת היא האם הבא על מאורסת קטנה פטור לגמרי, או שמיתתו בחנק]

ואלו הם התנאים שעל ידם מתחייב הבא על נערה המאורסה בסקילה:

שתהיה **בתולה** נערה שעדיין לא נבעלה, שתהיה **מאורסה** שקיבלה קידושין אך עדיין לא נכנסה לחופה, **25 והיא בבית אביה**, **26** ועדיין לא הלכה אצל בעלה. ואפילו אם האב עצמו מסר אותה לשלוחי הבעל וזינתה בדרך - אין בזה חיוב סקילה.

**25.** ואם נכנסה לחופה, אף שעדיין לא נבעלה, בטלה ממנה מיתה בסקילה - ואין מיתתה אלא חנק. **26.** עיין ביד רמ"ה שהעיר כי דין זה שתהיה הנערה ברשות בית אביה, נאמר רק בענין נערה שזינתה בפרשת מוציא שם רע. ומנא לן שכך הוא הדין גם לגבי נערה המאורסה שזינתה, וביאר היד רמה, שכיון ששני ענינים אלו עוסקים בענין דומה, למדים הם זה מזה.

**באו עליה שנים** שני אנשים ועדיין נותרה בתולה, ומדובר בכגון שבאו עליה שלא כדרכה, הרי שהראשון בסקילה כיון שבא על בתולה. ואילו השני בחנק אף שבא עליה הראשון שלא כדרכה, **27**

**27.** כתב המאירי: באו עליה שנים ועדיין היא בתולה בשעה שבא עליה השני וכגון שבא הראשון שלא כדרכה - הראשון בסקילה והשני בחנק. שביאה שלא כדרכה - הוציאתה מחזקת בתולה. ומכל מקום אין הלכה כן, אלא אם כן בא עליה הראשון כדרכה ועדיין היא בתולה. כגון שהערה בה לבד. אבל, אם בא עליה שלא כדרכה - אף השני בסקילה. וכן הדין בכמה [שבאו עליה באופן זה].

ודין זה הוא כדעת רבי לקמן [סו ב] שכיון שבא עליה הראשון, הרי היא יצאה מכלל חזקת בתולה. ומשום כך השני אינו בסקילה כדין הבא על בתולה, אלא בחנק. **28**

**28.** כך פירש רש"י. אולם היד רמ"ה דחה פירוש זה, וכתב: ואנן לא ידעינן היכא איתמר דרבי.

## גמרא:

**תנו רבנן:** נאמר: [דברים כב כג] "כי תהיה נערה בתולה מאורסה לאיש וכו' וסקלתם אותם באבנים ומתו"

ולמידים מכך, שחיוב סקילה נאמר רק בנערה ולא בוגרת. ונערה הינה: א. שהביאה שתי שערות, עד שירבה שער השחור על הלבן. **29**

**29.** כך פירש רש"י וכן כתב היד רמה. והקשה הרעק"א דלא מצינו שיעור זה לגבי בוגרת, ובנדה מז א נאמרו שיעורים אחרים בענין זה. ועיין בערוך לנר כאן. ובמנחת חינוך מצוה רע"ב שהקשה דהא בשתי שערות סגי, ועיין במשנה למלך פרק ב' מהלכות אישות הלכה ב'.

ב. שעדיין לא חלפו שש חדשים מעת נערותה. לפי שאין בין נערות לבגרות אלא שש חודשים.

וכן נאמר חיוב סקילה רק ב"בתולה"

האמורה שם בפסוק, **ולא בבעולה.**

וכן ב"מאורסה" ולא בנשואה.

וכן נאמר שם לגבי המוציא שם רע על הנערה, ואמר "לא מצאתי לה בתולים" ונמצא שאכן זינתה קודם נישואין, מיתתה בסקילה.

ונאמר שם [דברים כב כא] כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה" ולמידין מכך שאין חיוב סקילה אלא אם זינתה **בבית אביה** - **פרט** להיכן **שמסר האב** את הבת **לשלוחי הבעל**, ואם זינתה בדרך, אינה בסקילה.

**אמר רב יהודה אמר רב**: משנתנו האומרת כי אין חיוב סקילה אלא כאשר בא על הנערה אך לא בקטנה, **זו דברי רבי מאיר!**

שאמר רבי מאיר בכתובות [כט א] כי האונס קטנה אינו משלם קנס חמישים כסף לאביה. כיון ש"נערה" כתיב [דברים כב כח].

וכן כאן נאמר "נערה בתולה מאורסה" ולדעת רבי מאיר משמע כי רק בנערה נאמר דין סקילה, אך לא בקטנה.

**אבל חכמים** [החולקים על רבי מאיר בכתובות שם] **אומרים** אף כאן כי **נערה המאורסה, אפילו קטנה במשמע**. והבא עליה נידון בסקילה. ולא מיעט הכתוב, אלא בוגרת.

**אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא**: **ממאי דמתניתין** משנתנו הממעטת קטנה מדין סקילה, כדעת **רבי מאיר היא ובאה למעוטי קטנה נמי** בנוסף על כך שמיעטה בוגרת מחיוב סקילה,

**דילמא** יתכן שמשנתנו היא אף כדעת **רבנן**, ואינה באה אלא **למעוטי בוגרת ותו לא?** ומנין לנו שהמשנה ממעטת אף קטנה?

**אמר ליה רבינא**: לדבריך **האי**, דברי המשנה "**אינו חייב עד שתהא נערה בתולה מאורסה**" אינם מובנים.

וכי מדוע צריכה היתה המשנה לכתוב 'עד שתהא נערה', היה לה לומר "**אינו חייב אלא על נערה בתולה מאורסה**" **מיבעי ליה** כך היה צריך להיאמר.

ועל כרחק, כיון שנקטה המשנה בלשון "עד", משמע כי אינו חייב עליה בקטנותה אלא עד שתגדל ותהיה נערה.

**ותו לא מידי!** אין צורך להוסיף בזה, כיון שודאי משנתנו רבי מאיר היא, ולא רבנן!

**בעא מיניה רבי יעקב בר אדא מרב:** שנינו במשנתנו כדעת רבי מאיר, שהבא על קטנה מאורסה אינו בסקילה.

ומעתה יש לשאול: **בא על הקטנה מאורסה לדעת רבי מאיר מהו?**

האם **לגמרי ממעיט ליה** רבי מאיר מכל עונש מיתה כיון שאף הקטנה שעמה שכב אינה בת עונשין ומשום כך פטור אף הוא,

**או שרק ממיתה בסקילה ממעיט ליה**, אך הבא נהרג בחנק כשאר הבא על אשת איש?!

**אמר ליה רב: מסתברא**, כי רק ממיתה בסקילה ממעט ליה רבי מאיר אך נהרג בחנק.

הקשה לו רבי יעקב בר אדא: **והכתיב** [דברים כב כב] כי ימצא איש השוכב עם אשה בעולת בעל **ומתו גם שניהם**” וגו’ - ומשמע **עד שיהו שניהן שוין** בדינם, <sup>30</sup> שיהיו שניהם בני עונשין. <sup>31</sup> ואם כן, הבא על הקטנה שאינה נענשת כיון שאינה בת עונשין, כיצד יתכן להעניש אותה?

<sup>30</sup> כתבו בשם הרמב”ן כי דין זה ‘עד שיהו שניהם שוים’ לא נלמד דוקא מן הפסוק המובא כאן לפנינו אלא מן הפסוק [דברים כב כד] “והוצאתם את שניהם” המדבר אף הוא בענין נערה המאורסה. ולמנו למידים ‘את שניהם’ - עד שיהיה שוים בדינם! <sup>31</sup> כך פירש רש”י. ועיין בר”ן שהקשה מדינו של גדול הבא על קטנה, שרק הוא נענש ולא היא. וכן קטן בן תשע ויום אחד שראוי הוא לביאה ובא על הגדולה, רק היא בחנק ולא הוא, ומוכח שיש הנענשין לבדם, ואינם שוים בעונשם.

**שתיק רב** ולא ענה על פירכא זו. <sup>32</sup>

<sup>32</sup> בביאור שתיקתו של רב, ישנם ב’ פירושים: א. שלא חש להשיב. ב. על פי הירושלמי ביארו כי שאמר רב כי רבי יעקב בר אדא ניצחו בדין. ושתיקה זו - כהודאה.

**אמר שמואל: מאי טעמא שתיק רב? ונימא ליה** יענה ויוכיח לו מן הפסוק הבא: [דברים כב כה]

”ואם בשדה ימצא האיש את הנערה והחזיק בה האיש ושכב עימה **ומת האיש אשר שכב עמה לבדו**”

סופו של פסוק זה שמת האיש לבדו, למה נאמר? אם נאמר על מנת למעט אותה מעונש מיתה, הלוא מפורש בהמשך “ולנערה לא תעשה דבר”,

אלא למידין מכך לדינו של הבא על הקטנה המאורסה מדעתה, אף שפטורה אינו משום שהיא אנוסה, אלא משום שקטנה היא ואינה בת עונשין כלל,

מכל מקום הוא מת לבדו. ומוכח שאף שלא שייך בה עונש - נענש הוא!

אם כן, מדוע לא ענה רב תשובה זו?

- **כתנאי**: דבר זה נתון במחלוקת תנאים. נאמר: [דברים כב כב] **"ומתו גם שניהם** האיש השוכב עם האשה". ואינם נענשים אלא **עד שיהו שניהן שוין** בכך ששניהם נענשים - **דברי רבי יאשיה**.

**רבי יונתן אומר**: **"ומת האיש אשר שכב עמה לבדו"**, משמע, כי יתכן שרק הוא יומת לבדו, אף שהיא אינה מתה!

אולם יש להקשות: **ואידך**, רבי יונתן הסובר כי יתכן שיומת רק אחד מהם, אם כן **ההיא "ומתו גם שניהם" מאי דריש ביה?**

**אמר רבא**: רבי יונתן דורש "ומתו גם שניהם" **למעוטי מעשה חידודים**, שמחדד ומקשה את אברו על בשרה מחוץ למקום ביאה, הוא נהנה ממעשה זה, והיא אינה נהנית. 33

33. **בביאורו של 'מעשה חידודין', ישנם כמה פירושים. א. דעת רש"י כפי שהבאנו בביאור הגמרא. ב. דעת הגאונים, וכן מוזכר בתוספות, כי הוא מעשה הורדוס המובא בבבא בתרא ג ב [עיי'ן שם בכל הענין, והבאנוהו בקצרה במה שנוגע לענייננו], והוא, מעשה באותה ינוקתא [ילדה] שנפלה ממקום גבוה ומתה. וטמנה הורדוס בדבש, ולאחר שבע שנים, יש אומרים כי בא עליה. וזוהי כונת הגמרא כאן ב'מעשה חידודין'. ולפי פירוש זה גרסו: מעשה הירודים. מלשון 'הורדוס'. [ויש שגרסו: מעשה הורדוס, כפשוטו]. ג. עוד מובא בשם הגאונים כי מעשה 'חידודין', כינוי הוא לעגבות. והיינו שמביא עצמו אצל עגבותיה, ומעשה אינו כלום לענין עריות ואינו אלא פריצות בעלמא. [והובא בשם אחד המפרשים, על ביאור ענין מעשה חידודין וז"ל: ואי אפשר לברר את הדבר לגמרי, מפני שהוא דבר גנאי]. התוספות ד"ה מעשה חידודין הקשה: ביבמות נה ב מבואר שאין צורך במקור מן התורה לכך שמעשים אלו אסורין. משום ש"פשיטא - פריצותא קאסר רחמנא" ואם כן, איך דורש רבא מ"ומתו גם שניהם" למעט מעשה חידודין? וכן הקשו על הגירסא שמיעט רבא את מעשה הורדוס, והלוא קיימא לן שהמשמש מתה - פטור, ולשם מה צריך לדרשא לפוטרו! ?**

ועל זה נאמר "ומתו גם שניהם", שאין שניהם מתחייבים, אלא על דבר ששנים שוים בהנאתם!

וקשה: אם כן, **ואידך** רבי יאשיה שלמד מ"ומתו גם שניהם" שיהיו שניהם שוים בענשם. היאך לומד הוא דין זה שצריך שיהיו שניהם שוים בהנאת המעשה, ובמעשה חידודין פטור כיון שאין שניהם שוים בהנאתו?

והתשובה: **מעשה חידודים לאו כלום היא!** 34 ואין צורך להמעטו מן העונש, לפי שאינו בכלל מעשה עריות, אלא פריצות בעלמא.



34. כתב המאירי: כל הבא על ערוה מן העריות והיא מתה, והוא הנקרא בתלמוד "מעשה הורדוס" - פטור מכלום! וכן כל שלא הערה אלא בא עליה דרך אברים והוא הנקרא מעשה חידודין, ואינו מערה באחד משני משכבות [כלומר שני אופני המשכב עליהם חייבה התורה א. כדרכה, ב. שלא כדרכה], פטור מן המיתה, אלא שלוקה - אפילו בחיבוק ונישוק בערוה מן העריות, דרך תאוה והנאת קירוב בשר. שנאמר [ויקרא יח ו] "לא תקרבו לגלות ערוה" - לא תקרב לדבר המביא לכך!

**ואידך**, רבי יאשיה הסובר כי אין שניהם נענשים אלא עד שיהיו שוים בענשם, **האי** פסוק זה "ומת האיש אשר שכב עימה לבדו" **מאי דריש ביה?** הלוא סובר הוא כי אין נענשים לבד?

דורש רבי יאשיה פסוק זה **כדתניא: באו עליה עשרה בני אדם ועדיין היא בתולה** כגון שבאו עליה שלא כדרכה - **כולם בסקילה!** לפי שכולם באו על נערה בתולה.

**רבי אומר: הראשון מהם שבא עליה בסקילה, וכולן בחנק!**

משום שלגבי מיתה בסקילה, נאמר "לבדו". כלומר, שאין נהרג בסקילה אלא השוכב עם הבתולה לבדו. דהיינו הראשון מהם. לפי שביאתו נחשבת כביאה היחידה בבתולה זו, וכל השאר - נידונים בחנק ככל הבא על אשת איש.

וזהו שלומד רבי יאשיה מן הפסוק "לבדו" כדעת רבי, שאף אם באו עליה הרבה, אין נהרג בסקילה - אלא הראשון!

**תנו רבנן:** נאמר [ויקרא כא ט]: "**ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תישרף**" **רבי אומר:** "כי תחל" האמור בפסוק זה, לשון **תחילה** הוא! [להלן יתבארו דבריו]

**וכן הוא הפסוק אומר:** [דברים כב כה] "**ומת האיש אשר שכב עמה לבדו**"

ותמהה הגמרא: **מאי קאמר רבי?**

**אמר רב הונא בריה דרב יהושע: רבי, כרבי ישמעאל** כדבריו של רבי ישמעאל בתחילת פרקנו **סבירא ליה.**

**דאמר רבי ישמעאל:** רק בת כהן ה**ארוסה** שזינתה, **יצאה** ונידונת **לשריפה** - **ולא נשואה.** ונשואה נידונת כשאר אשה המזנה תחת בעלה - בחנק.

ומעתה מתבארים דברי רבי: **והכי קאמר רבי. אם תחילת ביאה,** כלומר הביאה הראשונה שהיא נבעלת לאיש עוד קודם שנשאת, נעשית **בזנות** - דינה **בשריפה**, וכדברי רבי ישמעאל.

**ואידך**, וכל ביאת זנות שאינה ביאה ראשונה, אלא נעשית לאחר נישואין - הרי היא **בחנק!**

ולאחר שביארנו את דבריו הראשונים של רבי, השאלה היא: **מאי וכן** הוא אומר "ומת האיש אשר שכב עימה לבדו"?

והביאור: דין זה שלמד רבי, שביאה ראשונה בזנות מחייבת סקילה, הרי הוא **כי התם** כמו הענין המובא בפסוק שם:

**מה התם** בפסוק הנ"ל המדבר על עונש האונס נערה מאורסה, **ובתחילת ביאה**, כלומר ביאה ראשונה עבודה שהרי מאורסה היא, **קמשתעי** מדבר **קרא** שם, ורק הוא בסקילה מה שאין אם בא עליה אדם אחריו אינו בסקילה,

**הכא נמי** כך גם כאן **בתחילת ביאה** בביאה ראשונה של ארוסה **קמשתעי קרא**, ולכן מיתתה בשריפה. אך שאר ביאות שיבואו עליה בזנות לאחר נישואין - בחנק!

**אמר ליה רב ביבי בר אביי** לרב הונא בריה שרב יהושע: **מר, לא הכי אמר! ומנו** מיהו זה שלא פירש כך?

**רב יוסף!** והוא, רב יוסף פירש כך:

**רבי, כרבי מאיר סבירא ליה** ולא כרבי ישמעאל.

**דאמר** רבי מאיר [לעיל נא א] בת כהן שנשואה לכשר וזינתה תחתיו - מיתתה בשריפה. ואם **נשאת לאחד מן הפסולים** וזינתה תחתיו - **מיתתה בחנק!**

**והכי קאמר** רבי: **אם תחילת אחלתה** אם תחילת חילולה מן הכהונה היתה **בזנות**, [שעד עכשו היתה נשואה לכשר, וזנות זו היא חילולה הראשון] נידונת - **בשריפה!**

ואם נישאה לאחד מן הפסולים, ולכן אין זנות זו מהווה תחילת חילול הכהונה, שהרי נתחללה עם נישואיה לפסול, וזניתה תחתיו - מיתתה בחנק!

**ואידך**, אף אם נישאה לכשר ונתחייבה שריפה על ידי ביאת זנות הראשונה, הרי ששאר ביאות זנות שלאחריה - **בחנק!**

ומבוארים דברי רבי "ובת איש כהן כי תחל לזנות" הכונה היא שאם תחילת זנותה וחילולה היו תחת נישואיה לכשר - בשריפה.

אולם עדיין יש לבאר את דברי רבי: **ומאי וכן** הוא אומר "ומת האיש אשר שכב עימה לבדו"?

הרי לפי פירוש זה בדברי רבי, אין חיוב השריפה נגזר עליה משום שהביאה הראשונה היתה בפסול, אלא משום שהחלה לחלל את הכהונה, אפילו שכבר נבעלה על ידי נישואין.

ואילו הבא על נערה המאורסה [המדובר בפסוק של "ומת האיש ההוא"], אינו מתחייב, אלא משום שזוהי הביאה הראשונה בדוקא. ואם כן, אין כל קשר בין שני ענינים אלו?

## דף סז - א

והתירוץ: **סימנא בעלמא!** <sup>35</sup> סימן הוא בלבד. ואין הפסוק שייך להלכה עליה דיבר רבי, ולא הובא אלא כפסוק המדבר בתחילת חילול.

<sup>35</sup> עיין ביד רמ"ה שפירש בשם ר"ח, את "סימנא דעלמא" זה.

## מתניתין:

[במשנה לעיל נג א נמנה אף המסית בין שאר הנסקלין. ולהלן מבארת המשנה את הלכותיו:]

**המסית** שנידון בסקילה - **זה הדיוט**. שנאמר [דברים יג יא] "וסקלתו באבנים ומת".

אבל נביא שהסית אינו בסקילה אלא בחנק. שנאמר "דברים יג ו" "והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת!" וסתם מיתה האמורה בתורה, אינה אלא חנק.

ואף הדיוט **המסית** אינו חייב סקילה, אלא אם כן הסית **את ההדיוט**. אבל אם הסית את הרבים כגון שהסית את עיר הנידחת <sup>36</sup> - נידון בחנק. <sup>37</sup>

<sup>36</sup> [יש מי שכתב שתלמיד חכם, אף הוא בגדר רבים]. <sup>37</sup> ואין לדייק מדברי המשנה, שהמסית את הנביא נידון בחנק ולא בסקילה. כיון שלא מציינו חילוק בין מסית את הנביא למסית את ההדיוט - רש"י.

וכיצד היא הסתה, **אמר** המסית: **יש יראה** אליל עבודה זרה **במקום פלוני**. **כך אוכלת, כך שותה,** <sup>38</sup> **כך מטיבה** לעובדיה, **כך מריעה** עושה רעה לאלו שאינם עובדים אותה.

<sup>38</sup> פירש המאירי: כך מאכלת וכך משקה, וכך - כך מטיבה לעובדיה וכך מריעה למרחיקיה. כלומר, לאלו שמרחיקין ומתרחקין ממנה.

ומבארת המשנה היאך מעידים אותו: **כל חייבי מיתות שבתורה אין מכמינין** מחביאים ואורבים עליהם על מנת להעיד עליהם ולהמיתם, אלא עושין הכל להצילם מן המיתה -

**חוץ מעונש מיתה זו** שחייב בה המסית. ומעמידים ואורבים לו עדים, על מנת לדונו ולהמיתו. **39 אמר המסית לשנים** לשני אנשים יחד את דברי ההסתה הללו - **הן עדיו!** הם אלו שיעידו כנגדו, ואינם צריכים להתרות בו כבכל חייבי עונשים. **40**

**39.** ביאר היד רמה, כי חומר זה שמצינו במסית אשר אינו קיים בכל חייבי מיתות שבתורה, נלמד מ: א. נאמר [דברים יג ז]: "כי יסיתך אחיך בן אמך וכו' בסתר", והנה, על הסתה בפני עדים גלויים אי אפשר לחייבו - כיון שנאמר "כי יסיתך בסתר", ולא בפירסום. לחייבו סקילה בלא עדים - אי אפשר כיון שאין הורגים על פי אחד. אם כן, נמצאנו כי הדרך היחידה לחייבו גם בעדים וגם בסתר - בהכמנה! ב. נאמר בפרשת המסית: "לא תחמול ולא תכסה עליו", מכך למידין שמחמירין עימו בכל ענין. **40** כתב המאירי כי דין זה שאינו צריך התראה, נאמר רק כלפי המסית. אולם הניסת אינו נידון אלא אם כן התרו בו. [ולהלן הבאנו מחלוקת בזה.]

**ומביאין אותו לבית דין ומעידים עליו כי הסיתם - וסוקלין אותו. 41**

**41.** כתב החזון איש שאם חזר בו המסית מדבריו, קודם שפרש מן העדים - פטור. ואין חילוק בין אם חזר מעצמו ובין אם חזר על ידי הניסת.

והמקור לכך שעושים הכל על מנת לתופשו ולהמיתו, שנאמר [דברים יג ט] "ולא תחמול ולא תכסה עליו" **42**

**42.** יש מי שכתב [ענין מרגליות הים] שבכלל זה שאין לחוס ולכסות עליו, אף אין צריך שהעדות המרשיעה אותו, תהיה עדות שאי אתה יכול להזימה. [ענין עדות שאי אתה יכול להזימה, שנינו לעיל מא א]. והוכיחו זאת מדברי הרמב"ם בפרק י"ח מהלכות עדות הלכה ב', ששם מבואר כי דין הזמה הוא רק אם העד המזים אינו מכחיש את גוף העדות. אלא רק מעיד על העד כי עימנו הייתם. אולם יתכן כי גוף העדות - אמת. רק שהעד המעיד עליה, לא היה שם. אבל, אם ביחד עם ההזמה ישנה גם הכחשה, וכגון שאמרו המזימים 'העד וההורג היו עימנו באותו זמן' ואם כן אינם מעידים רק נגד העדים, אלא אף מעידים כי עצם סיפור הדברים אינו יתכן שהרי ההורג עצמו היה עמינו, אין זו הזמה - אלא הכחשה. והנה בדין מסית, הרי העדים הם אלו שמביאים אותו לבית דין. וכדברי המשנה "אמר לשנים - הם עדיו". ואם יבואו שנים אחרים ויאמרו להם 'עמנו הייתם במקום פלוני' הרי שאין זו הזמה בלבד, אלא גם הכחשה בגוף העדות, כיון שהעדים מעידים כי אותנו הסית. ואם כעת מעידים עליהם שלא היו שם, הרי בהכרח שגם לא היתה הסתה. ואם כן, עדות זו על המסית, היא עדות שאי אתה יכול להזימה. ומוכח שאף אין מרחמין עליו לענין זה, ואין דורשים שתהיה עדותו, עדות שאפשר להזימה! [עוד יש להוכיח מכאן, כי דין זה שצריך שכל עדות תהיה עדות שאפשר להזימה, הוא רק הלכה בהלכות עדות. אך אין דין בעיקר קיום העדות, דעות שאי אפשר להזימה אינה עדות כלל. כיון שאילו עדות שא"א להזימה לא היתה עדות כלל, נמצא שהורגין את המסית על ידי עדות פסולה, וזה לא יתכן, כיון שסוף סוף לא הורגים אותו אלא על פי עדים.]

**אמר המסית את דברי ההסתה לאדם אחד, יהיה הוא הניסת אומר לו למסית: יש לי חבירים הרוצים בכך, לשמוע דברך לעבוד עבודה זרה.** [על מנת שחביריו יעידו בו, שהרי הוא אחד, ועד אחד אינו נאמן להמיתו.]

**אם היה אותו המסית ערום וטוען כי אינו יכול לדבר בפניהם לפי שחושש הוא שמא יעידו בבית דין,**

**אזי מכמינין מחביאים ואורבים לו עדים אחורי הגדר, 43 והוא הניסת אומר לו למסית: אמור לי מה שאמרת - ביחוד! 44 כאשר אנחנו ביחידות ואין איש שומע לנו. 45**

**43.** א. לכאורה, היה די שיעמד עד אחד מאחורי הגדר ויצטרף לעדות עם הניסת שבפנים הבית? וביארו, כי דין הוא שעדים המעידים על דיני נפשות, צריכים שיראו זה את זה. ולכן, כאשר אמר המסית את דברי ההסתה לשנים - הם עדיו. כיון שנמצאים עמו יחד, ורואים זה את זה. אבל, כאשר הסית רק לאחד, והכמין לו הניסת עד אחר במקום אפל מחוץ לבית בו הם נמצאים, אין זה מועיל. כי אף שהעד שבחוץ רואה את המסית והניסת שבפנים, מכל מקום הניסת אינו רואה את העד שבחוץ. ובאופן זה אין העדות כשרה. ועיין עוד בקצות החושן סימן פ"א ס"ק י"ג. ב. הקשה רעק"א: נאמר בתורה [דברים יג ז] "כי יסיתך אחיך בן אמך או בנדך וגוי. וקשה, איך יתכן דין מסית בקרוב, הלוא הניסת פסול לעדות כיון שקרוב הוא. ואם כן, אף העדים שראו את ההסתה יחד עמו יפסלו, כיון שאם נמצא אחד מן העדים קרוב או פסול - עדותן פסולה?! והתירוץ: כיון שמכמינים את העדים מחוץ לאותו מקום, ואין הניסת רואה אותם, הרי אלו כשתי עדויות נפרדות, ואין הניסת פוסל את עדותן. **44.** ביאר היד רמה: חיובו של מסית אינו אלא אם הוא פתח והחל בדברי ההסתה. אך אם משכוהו להסית - אינו חייב על זה. כיון שכל עיקרו של מסית, הוא כאשר המסית בעצמו מסית את האדם מה'. אך מי שהוא מוסת ועומד - אין זה בכלל הסתה. ולכן, במקרה זה שלפנינו, שאמר הניסת למסית: יש לי חבירים וכו', ועל ידי כך משכו לחזור על דברי ההסתה, אינו נעשה מסית. ולכן צריך הניסת לומר לו: היאך נניח את אלוקינו שבשמים וכו'. ורק אם חזר המסית ואמר: כך יפה לנו - חייב. כיון שאמר זאת מעצמו ונעשה מסית על ידי כך. אך אילו לא אמר הניסת היאך נניח את אלוקינו, ומשום כך לא חזר המסית על דברי 'כך יפה לנו', אין המסית מתחייב, ואינו נידון על כך! מה שאין כן במקרה הראשון המובא במשנה שפתח המסית מעצמו בדברי ההסתה, הרי שאף אם לא אמר הניסת היאך נניח וכו', הרי הוא מסית וחייב. [ועיין ברש"ש שהוכיח מדברי התוספות שאף כאשר הסית שנים, צריכים הניסתיים לומר לו "היאך נניח את אלוקינו".] **45.** כך פירש רש"י. והרש"ש כתב לפרש, כי ביחוד הכונה היא בבירור. והיינו שיאמר לו הניסת: חזור בבירור על דבריך הראשונים.

**והלה, המסית אומר לו את דברי ההסתה, והוא הניסת אומר לו למסית: היאך נניח את אלהינו שבשמים, ונלך ונעבוד עצים ואבנים?! 46 הדין הוא: אם חוזר בו המסית מדברי ההסתה, הרי זה מוטב!**

**46.** הקשה היד רמה: מדוע כאן, כאשר הניסת יחידי צריך לומר לו למסית: היאך נניח את אלוקינו שבשמים וכו'. ואילו כאשר מסית שנים, שהן עדיו, אינם צריכים לומר לו כך. אלא מביאים אותו לבית דין וסוקלין אותו מיד. ותירץ: א. כיון שאומר המסית את דברי ההסתה בפני שנים שראויים הם לעדות - כהתראה דמי. לפי שיש לו מה לחשוש מהם במידת מה. ולכן אינם צריכים להשית לו כלום. אלא מביאים אותו לבית דין וסוקלין אותו. מה שאין כן כאשר מסית אדם אחד בלבד, שאינו ראוי לעדות נפשות כלל, צריך המסית התראה כל שהיא. ולכן משיב לו הניסת "היאך נניח את אלוקינו שבשמים" על מנת להרתיעו ולהתרותו מדברי ההסתה. ואף שמסית אינו צריך התראה כמו ששנינו, יש לומר כי אמנם אינו צריך התראה על מנת להמיתו. אלא ממיתין אותו אף בלא התראה. אך בכל אופן יש להזהירו ממעשהו! [וכן משמע בדברי התוס' לעיל ח ב ד"ה בעדה.] ב. עוד תירץ היד רמה: כאשר מסית בפני שנים, ואומרים לו השנים: היאך נניח את אלוקינו שבשמים וכו', יתכן כי מה שיחזור בו המסית, אינו מחמת שאכן סבור כי טעה ושב הוא אל אלוקינו. אלא חושש הוא מן הניסתיים שלא קיבלו את דבריו ועתה ילכו ויעידו בבית דין ויסקלוהו! לפיכך, אף אם חוזר בו - אין חזרה זו אמיתית. ואינה מוכיחה כי עשה תשובה,

ולכן אינם אומרים לו כלום. אלא יביאוהו לבית דין לאלתר. ברם, כאשר הסית רק אחד שאינו ראוי לעדות, ואמר לו הניסת: היאך נניח את אלוקינו שבשמים. ומחמת כן חוזר בו המסית, מוכח כי חזרה זו - אמיתית היא. ולכן יש לו לניסת, לנסות ולהשיב את המסית מדבריו. [והוסיף היד רמה כי לתירוץ זה, אף שיש לנסות ולהשית את המסית מדבריו, מכל מקום גם אם לא אמר הניסת היאך נניח וכו', עדיין נחשב כמסית, ואינו נפטר מחיובו].

**ואם לא חזר בו 47 ואמר כך היא חובתנו, כך יפה לנו, אזי אלו העומדין מאחורי הגדר מביאין אותו לבית דין, 48 וסוקלין אותו על פי עדותם!**

47. כתב המאירי שאף אם הניסת לא קיבל את דברי ההסתה, ולכאורה אין כאן הסתה שהרי לא הושפע ממנו, בכל אופן סוקלים אותו! 48. מבואר בתוספות לעיל ח ב ד"ה העדה, כי אף אין טוענים לו בבית דין טענות שיש בהם להפך בזכותו!

וכן מסית **האומר: אעבוד 49** [עבודה זרה], **אלך ואעבוד, נלך ונעבוד, 50** אַזְבַּח [לעבודה זרה], **אלך ואזבח, נלך ונזבח,**

49. הקשה הכסף משנה: איך לשון זו 'אעבוד', משמשת כהסתה, הרי אינו אלא כמספר על מעשיו? ויישב, שאומר המסית: אעבוד אני, בתחילה ואתה אחרי. וזו הסתה היא. וכתב על זה החזון איש, דאם אומר אעבוד וכיון להסית בזה, וחברו ניסת על ידי כך, הוי מסית. ואין צריך לדברי הכסף משנה שיאמר לו המסית עבוד אחרי. והנה מבואר בחזון איש כי אין דין באמירת הסתה מפורשת, אלא כיון שאמר אעבוד והלך ועבד וגרם לאחרים, הרי זה מסית. ויש לעיין האם במעשה לבד, נחשב מסית. וכגון אדם חשוב שידוע שאם יעבוד, יש מי שיחקה אותו בכך, ועובד לשם כך להסית אחרים. האם אף הוא מסית, או צריך שיאמר לאחרים אמירת הסתה על ענין העבודה. 50. החזון איש [לעיל סא א] ביאר את החילוק בין "אעבוד" ל"נלך ונעבוד". וכך: "אעבוד" זה לשון מוחלטת, וקובע ומחליט המסית שיעבוד. ומסית הוא את חברו שיעבוד עמו. אולם "נלך ונעבוד" אינו לשון מוחלטת. כיון שתולה עצמו בחברו. ומשמע, שרק אם ילכו יחד אז יעבוד. ואם לא - לא. ואין כאן החלטה גמורה לעבודה. ומחדשת המשנה שאפילו כך - מסית הוא!

**אקטיר [לעבודה זרה], אלך ואקטיר, נלך ונקטיר,**

**אנסך [לעבודה זרה], אלך ואנסך, נלך וננסך,**

**אשתחווה [לעבודה זרה], אלך ואשתחווה, נלך, ונשתחווה,**

- כל אלו בכלל דברי הסתה הם וחייב המסית סקילה!

## **גמרא:**

שנינו במשנתנו: **המסית - זה הדיוט!** ומדייקת הגמרא: **טעמא דהדיוט** רק הוא נידון בסקילה. **הא** אם מסית זה היה **נביא** ומתנבא בשם הקדוש ברוך הוא לעבוד עבודה זרה - **בחנק!**

עוד שנינו : ואין חייב סקילה אלא **המסית את ההדיוט**. **טעמא דוקא דהסית יחיד**.  
**הא הסית רבים - בחנק!**

ודנה הגמרא : **מתניתין מני**, לדברי מי נאמרה?

ומוכיחה הגמרא : **רבי שמעון היא, דתניא: נביא שהדיח - נידון בסקילה. רבי שמעון אומר - נידון בחנק.**

**מדיחי עיר הנדחת - נידונים בסקילה. רבי שמעון אומר - נידונים בחנק.**  
ומבואר, כי משנתנו נאמרה לשיטת רבי שמעון.

אלא מעתה מקשה הגמרא : **אימא סיפא**, במשנה לקמן שהיא סוף משנתנו, כתוב :  
**המדיח שהדיח את הרבים, זה האומר: נלך ונעבוד עבודת כוכבים.**

**ואמר רב יהודה אמר רב: מדיחי עיר הנדחת שנו בסוף משנתנו,**

ואם כן קשה, הלוא לדעת רבי שמעון אין מדיחי עיר הנדחת נידונים בסקילה אלא בחנק,  
ואילו בסוף המשנה מבואר כי נידונים בסקילה,

ואם כן, הסיפא של המשנה, **אתאן לרבנן** כדעת רבנן נאמרה. הסוברים, שאף המדיחים  
את הרבים נידונים בסקילה.

וכי **רישא**, תחילת המשנה שמבואר בה כי רק המסית את היחיד בסקילה, אך המסית  
את הרבים נידון בחנק - **רבי שמעון היא**.

**וסיפא** שבה מבואר כי אף המסית את הרבים בסקילה - **רבנן!?**

והביאור : **רבינא אמר: כולה**, כל משנתנו, כשיטת **רבנן היא!** ואם כן, איך יתכן  
שמייעטה הרישא את אנשי עיר הנדחת מסקילה?

התשובה : **ולא זו, אף זו קתני**. כונת המשנה ברישא היא, שלא רק המסית את היחיד  
בסקילה. אלא אף זו, המסית את הרבים נידון בסקילה. ואין הכונה למעט את מסית  
הרבים.

ומעתה יש ליישב את המחלוקת השניה שנחלקו בה רבנן ורבי שמעון. והיא, נביא שהדיח  
- בסקילה. רבי שמעון אומר - בחנק. והעמדנו משנתנו שרק מסית הדיוט נידון בסקילה,  
ואילו נביא שהסית - נידון בחנק.

אולם כעת שהעמדנו את משנתנו כדעת רבנן ודלא כרבי שמעון, יש ליישב היאך המשנה  
ברישא, ממעטת את הנביא מסקילה.

והביאור, **רב פפא אמר: כי קתני ברישא של המשנה 'מסית זה הדיוט'** אין הכונה שרק הדיוט נידון בסקילה ולמעט נביא מעונש זה.

אלא כונת המשנה הדיוט, היא - **להכמנה!** כלומר, שכל מסית נוהגים בו מנהג הדיוטות, ומבזים ומקילים בערך חייו, עד כדי שמכמינים ואורבים לו עדים על מנת להמיתו. ואף אין מתרין בו קודם! **51**

**51.** הוסיף היד רמה: כל מי שמקילין בחייו - נקרא הדיוט. ומי שמדקדקין בדינו נקרא גדול. דתנן [לעיל ב ב]: אין דנים לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול - אלא בבית דין של שבעים ואחד.

ומשום כך נקראים הדיוטות. וכל המסיתים בכלל זה. **52** הן אדם פשוט והן נביא. ואם כן, מבוארת משנתנו לדעת רבנן, שאף נביא שהסית - בסקילה!

**52.** נחלקו הראשונים בדינו של הניסת שקיבל את דברי ההסתה: דעת היד רמה כי אף הניסת הוא בכלל הדיוט, ואין מדקדקין בדינו, ואף נוהגין בו בדרך הכמנה. ודעת המאירי [הובא לעיל] שאין מועילה הכמנה בניסת, ואף צריך שיתרו בו ככל חייבי מיתות.

[ומביאה הגמרא לבאר, היאך מכמינים ואורבים לו]

**דתניא: ושאר כל חייבי מיתות שבתורה, אין מכמינים מחביאים את העדים ואורבים עליהן, חוץ מזו מיתת המסית.**

**כיצד עושין לו? מדליקין לו את הנר בבית הפנימי. ומושיבין לו עדים בבית החיצון, כדי שיהו הן רואין אותו ושומעין את קולו, והוא המסית, אינו רואה אותן.**

**והלה הניסת אומר לו: אמור וחזור על מה שאמרת לי ביחוד, ביחידות זו שאנו בה עכשיו, שכביכול אין איש רואה ושומע אותנו.**

**והוא המסית אומר לו את דברי ההסתה. והלה הניסת, משיב ואומר לו: היאך נניח את אלהינו שבשמים, ונעבוד עבודה כוכבים.**

**אם חוזר בו המסית מדבריו - מוטב. ואם אמר המסית: כך היא חובתנו, וכך יפה לנו לעבוד עבודה זרה, אזי העדים ששומעין מבחוץ מביאין אותו לבית דין וסוקלין אותו! **53****

**53.** הקטע שלהלן אינו מופיע בגמרא שלפנינו, כיון שהושמט מחמת הצנזור. והוזכר קטע זה בראשונים כאן [עיין יד רמה]: וכן עשו למסית ששמו בן סטדא [כתב היד רמה כי בן בן סטדא זהו ישיי הרשע]: והיה הדבר בלוד, ותלאוהו בערב הפסח! ומקשה הגמרא: וכי בן של סטדא הוא אותו אדם, הלוא בן של פנדירא הוא? אמר רב חסדא: אכן בעל אמו, הוא סטדא. אולם הבועל עמו זינתה האם, פנדירא הוא, וממנו הולידה בן ממזר זה. אולם גם על זה קשה: וכי בעל אמו נקרא סטדא, והלוא אינו אלא פפוס בן



יהודה הוא? ומיישבת הגמרא: אלא - אמו היא זו הקרויה סטדא. והלוא גם זה אינו, שהרי: אמו מרים מגדלא נשיא הואי, מרים הקולעת שערם של נשים היתה אשה זו, ולא סטדא? אלא: כדאמרי בפומבדיתא אשה זו סטת דא. סטתה היא מבעלה, והולידה ממזר זה, ומשום כך נקראת סטדא.

## מתניתין:

שנינו לעיל במשנה נג א כי אף המדיח, בכלל חייבי סקילה.

ומבארת המשנה: **המדיח - זה האומר "נלך ונעבוד עבודת כוכבים"**. ובגמרא מבואר שאמר כן והדיח את אנשי עיר הנידחת.

**המכשף** אף הוא נמנה בהמשנה לעיל נג א בכלל חייבי סקילה.

ומהו מכשף, זהו **העושה מעשה** כשפים ממש **54** ורק כאשר עשה מעשים אלו - **חייב** סקילה!

**54**. כתב המאירי: כל שהוא נעשה בפעולה טבעית - אינם בכלל כשפים. אפילו ידעו לברוא בריאות יפות שלא מזיווג המין [כלומר שלא נולדו בלידה טבעית, אלא נוצרו על ידי חכמי הטבע] כמו שנודע בספרי הטבע שאין הדבר נמנע - רשאי לעשות! משום שכל שהוא דבר טבעי אינו בכלל כישוף. ודומה לזה אמרו [שבת כז א] כל שיש בו משום רפואה - אין בו משום דרכי האמורי. וכן כל שנאסר בדברים אלו - לא נאסר אלא בלמד לעשות את מעשה הכישוף. אבל, להבין ולהורות - הכל מותר. [ויבואר היתר זה לקמן בסוף הפרק] ולא עוד, אלא שאין מושיבין בסנהדרין אלא אם כן היו יודעים דרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי עולם הזה, כדי שידעו בטיב הענינים הבאים לפניהם.

**ולא האוחז את העינים** שמראה לבריות כאילו עושה מעשים, אך אינו עושה כלום. ומאחז זה, אינו בסקילה. **55**

**55**. אף שפטור הוא מדין מכשף, כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שחייב הוא מכת מרדות מדרבנן!

**רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע: שנים מכשפים לוקטין קשואין על ידי כישוף. אחד לוקט קשואין ופטור, ואחד לוקט קישואין ו חייב!**

כיצד יתכן שעל אותו מעשה, אחד חייב ואילו השני פטור?

ומבארת המשנה: **העושה מעשה** כגון שהיתה לפנינו שדה מלאה קישואין, וליקטה ממש בכישוף - **חייב!**

ואילו **האוחז את העינים**, כגון שמראה על ידי אחיזת עינים **56** כאילו הקישואים נתלקטו על ידי כישופו, אך האמת היא שנשארו כולם במקומם - **פטור**, שאין זה כישוף.

56. יש מן הפוסקים שחילקו בדין האוחז את העינים, בין אם עושה אחיזה זו על ידי כישוף, שרק באופן זה פטור אבל אסור, לבין אם עושה זאת על ידי זריזות ידים או תחבולה, שבאופן זה - מותר אפילו לכתחילה.

## גמרא:

שנינו במשנתנו: המדיח - זה האומר נלך ונעבוד עבודה זרה.

על זה אמר רב יהודה אמר רב: **מדיחי עיר הנדחת שנו כאן** שלא הדיח את היחיד כמו מסית, אלא הדיח את הרבים. 57

57. המנחת חינוך [מצוה תס"ד אות ט"ז] הביא בשם הספר משנת חכמים, שנסתפק במקרה שהמדיחין עצמם עבדו עבודה זרה בתוך כלל אנשי העיר, האם עדיין דין מדיחים עליהם, ודינם בסקילה. או שכיון שעבדו, בטל מהם דין מדיחים ודינם הוא כדין כל אנשי העיר ומיתתם בסייף. וכתב המנחת חינוך כי הסברא נותנת שדין מדיחים עליהם. שהרי גזירת הכתוב היא שדין מדיחים בסקילה. ומה לי אם עבדו גם כן או לאו, מכל מקום הם מדיחים - וכך נשאר!

שנינו במשנתנו: **המכשף - זה העושה מעשה וכו'.** ורק על ידי מעשה - חייב.

**תנו רבנן:** דין **מכשפה** שמתה בסקילה, שוים בו - **אחד האיש ואחד האשה.** לפי שנאמר [לגבי אוב וידעוני, שמכשפים הם, ויקרא כ כז] "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו" וגו'. ואין חילוק בין איש לאשה.

אלא מעתה: **אם כן, מה תלמוד לומר** [שמות כב יז] "**מכשפה לא תחיה**" שמשמע בפסוק זה כי דין 'מכשפה' נאמר רק באשה?

התירוץ: מפני **שרוב נשים מצויות בכשפים!** ולא דיברה התורה אלא בהווה. אך לדינא, אין הבדל בין איש לאשה.

ומבררת הגמרא: **מיתתן של המכשף או המכשפה במה?**

**רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר כאן** [שמות כב יז] "**מכשפה לא תחיה**". ונאמר **להלן** [לגבי מלחמת כיבוש שבע אומות - דברים כ טז] "**לא תחיה כל נשמה**".

**מה להלן** במלחמה, מיתתם **בסייף**, שנאמר [במדבר כא כד] "ויכחו ישראל לפי חרב" אף כאן במכשפה - בסייף!

**רבי עקיבא אומר: נאמר כאן "מכשפה לא תחיה". ונאמר להלן, לגבי המתקרב ונוגע בהר סיני, בעת השראת השכינה במתן תורה:**

[שמות יט יג] "לא תיגע בו יד כי סקול יסקל או ירה יירה **אם בהמה אם איש לא יחיה**".

**מה להלן** בהר סיני נאמר "לא יחיה" ודינו - **בסקילה, אף כאן** במכשפה נאמר "לא תחיה" ודינה - **בסקילה!**

**אמר לו רבי יוסי: אני דנתי** על ידי לימוד גזירה שוה כך: "**לא תחיה**" האמור במכשפה, **מ"לא תחיה** כל נשמה" האמור בשעה אומות. וממילא - עונשם סייף.

ואילו אתה רבי עקיבא, **דנת "לא תחיה"** האמור במכשפה, **מ"לא יחיה"** האמור בסיני.

ואם כן, כאשר לפנינו גזירה שוה הנלמדת משתי תיבות שוות, 'לא תחיה' מילא תחיה', ודאי יש להעדיף זאת, מלימוד גזירה שוה הנלמד משתי תיבות שאינם שוות לגמרי, כמו 'לא תחיה' מילא יחיה?!

**אמר לו רבי עקיבא: אני דנתי** דין מיתה האמורה ב**ישראל** במכשף מבני ישראל, מדין מיתה האמור ב**ישראל** הקרב להר סיני, **שריבה בהן הכתוב** בישראל **מיתות הרבה**. וכאשר כתוב 'לא יחיה' נתכונה התורה, שמיתה זו - תהיה בסקילה.

ואילו **אתה דנת** את דינו של המכשף שהוא מ**ישראל** מדינים של **עובדי כוכבים** בסייף **שלא ריבה בהן הכתוב אלא** מיתה אחת - סייף.

ואם כן, אין ללמוד מכאן שצריך לדונו דוקא בסייף. שהרי כל מיתתם של גויים היא בסייף. ואין כל הוכחה שכאשר נאמר 'לא יחיה' אצל גויים, הכונה למיתה בסייף, כיון שלא נאמרה בהם מיתה אחרת.

## דף סז - ב

**בן עזאי אומר: נאמר** [שמות כב יז] "**מכשפה לא תחיה**". ונאמר שם בסמוך - [שמות כב יח]: "**כל שוכב עם בהמה מות יומת**".

**סמכו**, הסמיכה התורה את **ענין** מכשפה **לו** - לענין שוכב עם בהמה, וללמד: **מה שוכב עם בהמה בסקילה - אף מכשף בסקילה!** 58

58. דין סקילה בשוכב עם בהמה, נלמד מן הפסוק [דברים כ טז] "ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה והרגת את האשה ואת הבהמה מות יומתו דמיהם בס" ולומדים בגזירה שוה מ"דמיהם בס"

שנאמר אצל שוכב עם בהמה, ל"דמיהם בס" שנאמר אצל אוב וידעוני [דברים כ כז] "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בס".

**אמר לו רבי יהודה: וכי מפני שסמכו ענין לו** וכי מפני שדרשת את סמיכות הענינים [רבי יהודה עצמו אינו דורש סמוכין] אזי **נוציא לזה** את המכשף ממיתה קלה ונדון אותו **בסקילה** שהיא מיתה החמורה מכולן? **59**

**59.** ביבמות ד א הוכיחו מכאן שרבי יהודה אינו דורש 'סמוכין'. והקשה התוס' ד"ה וכי, מנין להוכיח שרבי יהודה אינו דורש סמוכין, יתכן כי סובר הוא את הגזירה שוה שדורש רבי יוסי הגלילי "לא תחיה" מ"לא תחיה כל נשמה" שמיתתן בסיף, וודאי שכאשר ישנה גזירה שוה וישנה דרשה דסמוכין, מוציאה הגזירה מידי דרשא דסמוכין, ואם כן, אין להוכיח שרבי אינו דורש סמוכין? וביאר התוס' שהגמרא ביבמות דייקה זאת מלשונן של רבי "וכי מפני שסמכו ענין לו" וכו', ומשמע שרבי יהודה אינו דורש סמוכין בכל מקום.

**אלא סובר רבי יהודה, ישנה ראייה אחרת שמכשף בסקילה: אוב וידעוני, 60 בכלל מכשפים היו.** שאף הם עושים מעשי כשפים. **ולמה יצאו** ונכתבו בפני עצמן **61**? - **להקיש ולהשוות** שאר מכשפין **עליהן, ולומר לך: מה אוב וידעוני** נידונים **בסקילה, אף מכשף - בסקילה!**

**60.** אוב וידעני הם מגידי נסתרות ועתידות המגלים אותם באופני כישוף שונים. **61.** דין מכשפה נאמר בשמות כב יז "מכשפה לא תחיה". ודין אוב וידעני נאמר בויקרא כ כז "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני מות יומתו".

ומידה היא בתורה, שאם יצא דבר מן הכלל, לא יצא אלא כדי ללמד על הכלל כולו. וכגון כאן: מה אוב וידעני בסקילה אף שאר מכשפים בסקילה.

והנה, **לשיטת רבי יהודה** הסובר את לימוד זה שמכשף נידון בסקילה מאב וידעני, **נמי** גם יקשה.

הלוא **ליהוו יהיו אוב וידעוני שני כתובים הבאים כאחד**, שהרי שניהם נאמרו כדנינים זהים, וקיימא לן כי **כל שני כתובין הבאין כאחד** באותו ענין ואותו דין - **אין מלמדין?**

ואילו רצתה התורה ללמד מאוב וידעני על שאר מכשפים, היה לה לכתוב או אוב, או ידעני, ולא את שניהם? **אמר רבי זכריה: עदा אמרה** זאת אומרת, **62** רבי יהודה אינו סובר את הכלל כי שני כתובין הבאים כאחד אינם מלמדים.

**62.** לכאורה יש לכתוב 'הדא' אמרה. כלומר זהו שאמר. ופירש היד רמה שאכן המשמעות היא "הדא" אמרה. אך אותיות א' ה' ע' ח' מתחלפות זו בזו.

**אלא קסבר רבי יהודה: שני כתובין הבאין כאחד מלמדין!**

ולכן ניתן ללמוד מאוב וידעני, שכל מכשפים נידונים בסקילה!

**אמר רבי יוחנן: למה נקרא שמן כשפים? התשובה היא: שמכחישין פמליא של מעלה!** [כשפים ראשי תיבות הן: 'כי'יחש 'פי'מליא 'ש'יל 'י'מיעלה.] 63

63. כך משמע בדברי רש"י. והיד רמה פירש שתיבת 'כשפים' מורכבת משתי מילים. 'כש' פס'. כש - לשון מכחש, פס - לשון פמליא. והכחשה זו שמכחישין פמליא של מעלה, פירש היד רמה, שהוא מלשון כחוש וחלש. כלומר, שניתן להם רשות לבטל גזרת פמליא של מעלה. שאם נגזרה גזירה טובה לצדיק, אך צדיק זה אינו צדיק גמור לפי שיש בידו מעט עוונות. הרי שאם נעשו לו כשפים, אין הגזירה הטובה עומדת לו, מפני עוונותיו. משל למה הדבר דומה: לאדם שהיה בביתו של המלך וציוה המלך להאכילו ולהשקותו. לימים נזמן בבית המלך אדם הממונה על ההריגה. ויש לו רשות מאת המלך להרוג כל מי שחטא לפני המלך. ומעתה, אם אותו אדם שהיה אצל המלך זכאי ואין בידו שום חטא, הרי הוא ניצול מאליו שהרי לא ניתנה רשות לאותו הורג אלא להרוג את מי שחטא. אולם אם באותו אדם נמצא חטא, הרי ניתנה הרשות להורגו. וזהו שאמר רבי חנינא "אין עוד מלבדו" - אפילו לדבר כשפים. שאין הכשפים מועילים למי שהקב"ה מסייעו. ולפי דברי היד רמה, יש לפרש את המשך הגמרא "שאני רבי חנינא דנפיש זכותיה". כלומר, זכויותיו מרובים עד כדי שאין ביד הכישוף להרע לו.

ובמה מכחישין? שמי שנגזר עליו לחיות, הרי שעל ידי כשפיהם - ממיתין אותו!

נאמר: [דברים ד לה] "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלוקים **אין עוד מלבדו**" אמר **רבי חנינא: אפילו לדבר כשפים** אין להם כח מפני גזירת הקב"ה, לפי שאין שום כח מלבדו! 64

64. ומשמע, שאף הכשפים שניתנה להם יכולת מסוימת לפעול מעל לדרך הטבע, מכל מקום אינם עומדים כלל נגד רצונו של מקום. וכך כתב הנפש החיים שער ג' סוף פרק ב': אין עוד מלבדו יתברך שום דבר כלל בכל העולמות מהעליון שבעליונים עד התהום התחתון שבתהומות הארץ. עד שתוכל לומר שאין כאן שום נברא ועולם כלל, רק הכל מלא עצמות אחדותו יתברך שמו!

מעשה **בהיא איתתא** אותה אשה **דהות קא מהדרא** היתה מחזרת **למשקל עפרא מתותי כרעיה**, ליטול עפר מתחת רגליו של **דרבי חנינא**, על מנת לעשות לו מעשה כישוף - ולהרע לו.

**אמר לה רבי חנינא: אי מסתייעת** אם מצליח הדבר בידך, **זילי עבידי** לכי ועשי זאת!

שהרי, "אין עוד מלבדו" **כתיב**. ואם הקב"ה חפץ בי לא תוכלי להרע לי כלל!

ואם תוכלי להרע לי, אין זאת אלא גזירה מלפניו, ואני מקבלה!

**איני** והלוא לא כך הדבר. שהרי, **והאמר רבי יוחנן: למה נקרא שמן מכשפים, שמכחישין פמליא של מעלה**, ואם כן, יש לחשוש מפני הכישוף!?

והתירוץ: **שאני רבי חנינא** שונה הוא רבי חנינא, **דנפיש זכותיה** זכויותיו, תורתו וצדקותיו - מרובים, והקב"ה מצילו!

**אמר רבי אייבו בר נגרי אמר רבי חייא בר אבא**: נאמר אצל חרטומי מצרים [שמות ז כב] **"בלטיהם"** - **אלו מעשה שדים**, שנסתרים ואינם נראים.

וכל מקום שנאמר **"בלטיהם"**, משמעו שהיו חרטומים עושים מעשיהם בלחש, על ידי שדים.

**"בלהטיהם"** האמור אף הוא אצל מכשפי מצרים [שמות ז יא] - **אלו מעשה כשפים**, שאין המכשף עושה זאת על ידי השדים, אלא בעצמו!

**65.** המהרש"א הביא בשם הערוך שגרס להיפך: לטיהם - אלו מעשה כשפים. להטיהם - אלו מעשה שדים.

**וכן הוא אומר** [בראשית ג כד] **"ואת להט החרב המתהפכת** לשמור את דרך עץ החיים" ומדובר בחרב המתהפכת מעצמה, כלומר, שלא על ידי שדים - אלא בכישוף.

**אמר אביי: דקפיד אמנא** מי שמקפיד על כלי מסוים המיוחד דוקא לעשית כשפים - אות הוא כי עושה זאת על ידי **שד**.

**דלא קפיד אמנא**, אם אינו מקפיד לעשות זאת על ידי כלי מסוים דוקא, אלא עושה את המעשה על ידי כל כלי - אות היא כי עושה מעשה **כשפים**!

**אמר אביי: הלכות כשפים** הרי הם **כהלכות שבת**. **יש מהן** בהלכות שבת כמה דרגות א. מלאכות - **בסקילה**, ב. **ויש מהן פטור** מעונשי תורה, **אבל אסור** מדרבנן, ג. **ויש מהן מותר לכתחלה**. וכן בכשפים:

א. **העושה מעשה ממש - בסקילה**.

ב. **האוחז את העינים**, מראה כאילו עשה מעשה אך באמת אינו עושה כלום. והוא - **פטור אבל אסור**. **66**

**66.** עיין בבית יוסף יו"ד סימן קע"ט שכתב בשם הרמב"ן שישראל השואל נכרי מכשף, עובר על "תמים תהיה עם ה' אלוקיך"

ג. **המותר לכתחלה** הוא כמעשה **דרב חנינא ורב אושעיא**.

**כל מעלי שבתא** כל ערב שבת **הוּו עסקי** רב חנינא ורב אושעיה **בהלכות יצירה** היו עוסקים בהלכות יצירה ובצירופי אותיות השם שבהם נברא העולם,

וממילא - מיברי להו עיגלא תילתא נברא ונוצר עגל משולש, מתוך עיסקם בהלכות יצירה - ואכלי ליה והיו אוכלים אותו!

ולא היה בזה משום מכשפות, שהרי עשו מעשהו של הקדוש ברוך הוא, על ידי שם הקודש, וכדבר זה - מותר אף לכתחילה!

**אמר רב אשי: חזינא ליה לאבוה דקרנא** ראיתי את אביו של קרנא שמכשף היה, **67 דנפיץ** היה מוחט את חוטמו **בכח ושדי כריכי דשיראי מנחיריה** היה מוציא חתיכות של מעילי משי מאפו! נאמר: [שמות ח טו] **"ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא"**. הודו החרטומים כי מכת כינים אינה יכולה להיעשות על ידי כישוף, אלא רק הקב"ה עושה כך!

**67.** כך פירש רש"י. אולם היד רמה השיג על זה וכתב דלא מסתבר שיזכירוהו חכמים לגנותו. שהרי אדם גדול היה. וכנראה שלא עשה מעשה זה אלא כדי ללמוד - ומותר.

**אמר רבי אליעזר: מיכן מוכח שאין השד יכול לבראות בריה פחות מכשעורה** **68** כיון שכינה פחות משעורה היא. והודו החרטומים, כי אינם בוראים בריה מעין זו!

**68.** בספר מרגליות הים הביא שיש מי שכתב שהיות והשדים יסודם בטומאה, הרי שהשיעור הכי קטן בטומאה הוא שעורה. ופחות משעורה אין בו טומאה. ומשום כך אין השדים שולטים בו.

**רב פפא אמר: האלהים** [לשון שבועה ואמיתות דברים] **אפילו בריה בגודל כגמלא** [גמל] **נמי לא מצי ברי** אינם יכולים לברוא!

אלא כאשר השד צריך ליצור בריות גדולות, הרי הוא מאסף ומביא מן ההפקר. וממה שאוסף יוצר את הבריות. אך אין בו כח יצירה של יש מאין!

ומדוע דוקא בריות גדולות בונה השד ממה שאסף, ולא בריות קטנות?

משום שהאי, בריות גדולות **מיכניף ליה** קל להם להיאסף אצל השד ולהרכיבם יחד.

ואילו האי בריות קטנות הפחותים משעורה - **לא מיכניף ליה** **69** אין בהם הכח לבוא ממקום רחוק, ולהיאסף אצלו.

**69.** הבית הלוי על התורה [פרשת בשלח] כתב, דאין השד שולט בדבר הפחות מכשעורה, דביותר משעורה מכניף ליה ופחות משעורה לא מכניף ליה. וכתב וז"ל: הרי למעשה, שדים אינו דמיון להפוך דבר שיהיה נראה לעין הרואה, כדבר אחר. [אלא] רק הוא מביא אותו דבר אחר ממש, ממרחקים - לכאן. אבל, מעשה כשפים הוא ענין דמיון שמהפך זה הדבר עצמו שנמצא כאן, שיהיה נראה כדבר אחר. וזהו שהביאו ראה מהפסוק "להט החרב המתהפכת" דהחרב - מתהפכת. אבל מעשה שדים - אין הדבר מתהפך לתמונה אחרת, רק מביא אותו הדבר ממש לכאן. ואם כן, מעשה שדים לא יתבטל ממש על המים, [וכפי שיבואר להלן בגמרא שכאשר מעשה כשפים בא במגע עם מים - בטל הכישוף]. כיוון שאינו דבר שבדמיון אלא

דבר ממשי שהובא לכאן. אבל, מעשה כשפים חוזר במים לכמו שהיה. [לפי שהמים מבטלים דמיון הכישוף].

**ואמר ליה רב לרבי חייא: לדידי חזי לי אני ראיתי את ההוא טייעא** אותו ערבי **דשקליה לספסירא** שנטל את חרבו **וגיידיה לגמלא** וחתך את הגמל חתיכות חתיכות **וטרף ליה בטבלא** הקיש לו בכלי שבידו - **וקם** הגמל לתחיה!

**אמר ליה רבי חייא: האם לבתר הכי** אחר שחתכו, **דם ופרתא** דם והפרשה **מי הואי** האם נמצאו שם, שזבו מן הגמל שנשחט?

**אלא** כיון שלא נמצאו סימני ושיירי לכלוכין משחיטת הגמל, **ההיא אחיזת עינים הוה!** לפי שאינו יכול להחיות המת! **70**

**70.** היד רמה פירש, שמעשה זה הובא כקושיא על דברי רב פפא. ולהוכיח לו שהיה יכול המכשף לברוא גמל ולהחיותו, אף בלא שיצטרך לאסוף בריות אחרות לשם כך. וזהו שענה לו רב פפא, דאין זה מעשה כישוף אמיתי, שהרי לא היה שם דם ופרתא.

**זעירי איקלע נזדמן לאלכסנדריא של מצרים. זבן חמרא** קנה חמור. **כי מטא לאשקוייה מיא** כאשר ניגש להשקותו מים - **פשר** הפשיר הכישוף מן החמור, [שמים ממיסין ומפיגים את הכישוף], **וקם גמלא דוסקניתא** ונעשה לקורת גשר של עץ!

לפי שכישפו את הגשר ועשו אותו חמור, ועתה לאחר שבא במגע עם המים - חזר להיות עץ!

ניגש זעירי אל הסוחרים מהם קנה את ה"חמור", וביקש את כספו חזרה, שהרי קנה חמור - וקיבל גשר!

**אמרו ליה הסוחרים: אי לאו זעירי את** אם לא היית זעירי [שאדם גדול אתה] **לא הוה מהדרינן לך** לא היינו מחזירין לך את כספך.

כיון ש**מי איכא דזבין מידי הכא**, וכי ישנו אדם שקונה דבר בעיר זו המלאה כשפים, **ולא בדיק ליה אמיא** ואינו בודק את הדבר על מים שמא מכושף הוא!?

**ינאי 71 איקלע נזדמן לההוא אושפיזא** לאכסניה. **אמר להו: אשקין מיא** השקוני מים.

**71.** כתב רש"י: ולא גרסינן רבי ינאי. דלאו איניש מעליא הוא - שעשה כשפים!



**קריבו שתיתא** הביאו לו משקה של קמח המעורב במים. **חזא דקא מרחשן שפוותה** ראה ינאי שרוחשות שפתותיה של אותה אשה המארכת, והבין כי מכשפת היא.

**שדא פורתא מיניה** השליך מעט מן המשקה על הארץ - **הוּו עקרבי** ונעשה לעקרבין!

הבין ינאי כי נעשה לו כישוף, אך עשה עצמו כאילו אינו יודע בדבר - וכאילו שותה הוא מן המשקה.

**אמר להו** ינאי לאותה אשה: **אנא שתאי מדידכו** אני שתיתי ממימיכם **אתון נמי שתו מדידי** אף אתם שתו מן המשקה שלי!

הכין אף הוא משקה של כישוף **אשקיייה**, השקה את אותה אשה, **והואי חמרא** ונהייתה האשה לחמור!

**רכבה** רכב עליה ינאי ו**סליק לשוקא** והלך עימה לשוק. **אתא חברתה** באה חברתה של אותה אשה, **ופשרה לה!** הפשירה והתירה אותה מן הכישוף.

**חזייה דרכיב** ראוהו הכל **דהוא רוכב וקאי** ומהלך **אאיתתא בשוקא** על אשה בשוק!

נאמר בכמות מצרים [שמות ח ב] **"ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים"** אמר **רבי אלעזר: צפרדע אחת היתה**, שכך משמע מן הפסוק "צפרדע" **השריצה** וולדות ממעיה **ומלאה כל ארץ מצרים**. 72 **ודבר זה, כתנאי** מחלוקת תנאים הוא: **רבי עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה, ומלאה כל ארץ מצרים.**

72. עיין במהר"צ חיות שביאר מה קשר בין ענין לה לכאן.

**אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא, מה לך** שמתעסק אתה **אצל דברי הגדה?**

**כלה מדברותיך** מנע עצמך מדבר הגדה, **ולך ועסוק אצל נגעים ואהלות**, שהן ענינים חמורים, ובהם אתה מחודד ומצוין!

ובענין מכת מצרים, כך היה שם: **צפרדע אחת היתה, שרקה להם** לכל הצפרדעים שבעולם, **והם שמעו קולה - ובאו!**

שנינו במשנתנו: **אמר רבי עקיבא** משום רבי יהושע שנים לוקטין קישואין **וכו':**

## דף סח - א

שואלת הגמרא: **והא דבר זה, רבי עקיבא מרבי יהושע גמיר למד לה ענין זה של לקיטת קישואין, והלוא להלן מוכח לא כך?**

**והתניא: כשחלה רבי אליעזר, נכנסו רבי עקיבא וחביריו לבקרו. הוא יושב בתוך קינוף שלו** [קינוף - ארבעה עמודין, וכילה פרוסה עליהם].

**והן יושבין בטרקלין שלו** לפי שלא ידעו אם יכולים הם ליכנס אליו מחמת חוליו. **ואותו היום, ערב שבת היה. ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו של אביו.** 73 משום שסבר כי שבת אינה זמן תפילין. 74 ואם כן, אסור להניחם שמא יצא בהם לרשות הרבים, ונמצא מוציא מרשות לרשות.

73 בשו"ת הריב"ש סימן קע"ג הכריח כי הורקנוס נכנס על מנת לחלוץ את התפילין של עצמו! והוכיח כן מכך שנסתפקה הגמרא במועד קטן טו א, מנודה, מהו בתפילין, והניחה הגמרא בתיקו. והנה, רבי אליעזר מנודה היה כפי שיבואר להלן. ואילו היה נכנס הורקנוס על מנת לחלוץ תפיליו של רבי אליעזר, היה לה לגמרא במועד קטן, להוכיח שמנודה מותר בתפילין. וכיון שלא הזכירה זאת, מוכח שהתפילין היו של הורקנוס! והשאגת אריה סימן מ"ב העיר כי מלשון הגמרא 'ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפיליו, לא משמע שתפילין של עצמו נכנס לחלוץ, ועיי"ש וצ"ע. 74 שבת אינה זמן תפילין לפי שנאמר [שמות יג טז] "והיה לאות על ידכה" - יצאו שבתות וימים טובים שהן עצמם אות. וממילא אין מניחים תפילין שהן אות נוספת. אך המניחם בשבת אינו עובר איסור מלאכה, אפילו יצא בהם, לפי שהם דרך מלבוש.

**גער בו אביו רבי אליעזר ויצא הבן בנוזיפה. אמר להן הורקנוס לרבי עקיבא וחביריו** שהיו ממתנינים שם: **כמדומה אני, שדעתו של אבא נטרפה, וקרוב הוא למות.** שאילו היתה דעתו מיושבת עליו, היה חולץ את התפילין, ולא היה מוציאני בנוזיפה!

שמע זאת רבי אליעזר ו**אמר להן**: לא דעתי נטרפה, אלא **דעתו ודעת אמו נטרפה.** ומדוע? - **היאך מניחין הם איסור סקילה כלומר שאינם מתעסקין בעניני שבת שיש בהם סקילה,** 75 ואילו **עוסקין הם בדבר שאינו אלא איסור שבות.** 76

75 ביאר הר"ן שמעשה זה היה ערב שבת עם חשיכה, ואחרו כל כך, מפני הטרדה וההתעסקות עם החולה. וכיון שאחרו, היה הדין עם רבי אליעזר, כיון שאכן היה ראוי להקדים הדלקת הנר שהיא איסור סקילה, מחליצת תפילין שאינה אלא שבות. ולא היתה בידם שהות מספקת על מנת לעשות שתיהן, גם הדלקת הנר וגם חליצת תפילין קודם השבת. אבל, בזמן שיש שהות ביום, ודאי הדלקת הנר מאוחרת. ואף לדברים של שבות. וכדתנן: עישרתם עירבתם - הדליקו את הנר! 76 כתב התוס' בד"ה לחלוץ תפילין, דאף שלא היה רבי אליעזר זו ממקום אחד מחמת חוליו, ואינו מוציאם מרשות לרשות - נחשב הדבר לאיסור שבות. כיון שכל דבר שאסרו חכמים לצאת עמו לרשות הרבים, אסור לצאת בו גם לחצר. ואפילו יושב עמו במקום אחד - גם כן אסור!

לפי שהמניח תפילין בשבת, אינו עושה מלאכה האסורה. ואפילו יצא לרשות הרבים - אין כאן מלאכת הוצאה. ורק משום שבות אסורה.

**כיון שראו חכמים שדעתו מיושבת עליו, נכנסו וישבו לפניו מרחוק ארבע אמות שהרי מנודה היה,** 77 ואסור לשבת בתוך ארבע אמות של המנודה.

77. מחלוקת היתה בין רבי אליעזר לחכמים בענין תנורו של עכנאי. [עיין בבא מציעא נט א ב] רבי אליעזר טיהרו וחכמים טימאוהו. ובאותו היום השיב להם רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי - חרוב זה יוכיח! נעקר חרוב ממקומו מאה אמה וכו'. ועוד הוכחות רבות כעין זה, היו לו לרבי אליעזר כמובא בגמרא שם, ובסופו של דבר - נידוהו. כיון שאחרי רבים להטות.

**אמר להם רבי אליעזר: למה באתם? אמרו לו: ללמוד תורה באנו.**

**אמר להם: ועד עכשיו למה לא באתם? אמרו לו: לא היה לנו פנאי. אמר להן: תמיה תוהה אני אם ימותו מיתת עצמן בדרך טבעית, או שיומתו על ידי יסורין!**

**אמר לו רבי עקיבא: מתתי שלי מהו? כלומר, באיזו דרך אמות?**

אמר לו רבי אליעזר: מיתתך שלך קשה משלהן. שהרי תלמידי אתה וליבך פתוח כאולם. ואילו היית בא אצלי ללמוד, היית לומד תורה הרבה! 78

78. כך פירש רש"י. והיד רמה פירש שמיתתך קשה כיון שאתה צדיק גמור, והיה לך לדקדק בעצמך יותר מהם. וכמו שכתוב [תהילים נ ג] "וסביביו נשערה מאוד" מלמד שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה [על פי הגמרא יבמות קכא ב].

**נטל רבי אליעזר את שתי זרועותיו, והניחן על לבו ואמר: אוי לכם שתי זרועותיי שהן כשתי ספרי תורה שנגללין ומכסים את כל מה שכתוב בהן, כך תעלם ותתכסה התורה שבליבי, לפי שלא קיבלו ולא למדו ממני.**

**והמשיך רבי אליעזר: הרבה תורה למדתי, והרבה תורה לימדתי.**

**הרבה תורה למדתי - ולא חסרתי מרבתי ממה שהיו הם יתירים עלי, כלומר, לא הקטנתי את ההפרש ביני לבינם אלא מעט - אפילו 79 ככלב המלקק מן הים.**

79. כך פירש רש"י. וכתבו המהרש"א הרש"ש, כי לפי פירוש רש"י יש לגרוס "ולא חסרתי מרבתי אלא ככלב המלקק מן הים". ולהלן "ולא חסרוני תלמידי אפילו כמכחול בשפופרת" ויש להבין חילוק הלשוניות בזה, ובמהרש"א הניח בצ"ע.

ועוד אמר: **הרבה תורה לימדתי ולא חסרוני תלמידי, לא קיבלו מחכמתי ולא הקטינו את ההפרש ביני לבינם - אלא כמה שמוציא המכחול הנתון בשפופרת.** 80

80. עיין במהרש"א שביאר את החילוק בדברי רבי עקיבא, בין מה שדימה את עצמו לכלב המלקק מן הים, והיינו שעל עצמו דיבר בלשון גנאי, ודימה עצמו לכלב, ואילו את תלמידיו דימה למכחול היוצא מן

השפופרת, שאין זה גנאי להם כל כך, ועיי"ש. ועוד חילוק יש בין מה שאמר רבי אליעזר על עצמו למה שאמר על תלמידיו. בכך שכלב המלקק מן הים הרי אינו מחסר מן הים כי הוא זה. ואילו מכחול היוצא מן השפופרת, מחסר הוא משהו. ואף שזה מעט מן המעט, בכל אופן יותר הוא מאשר מלקק הכלב מן הים.

**ולא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות בבהרת עזה** בהלכות מראות נגעים, **ולא היה אדם ששואלני בהן דבר מעולם**, כלומר, שלא היה אדם שיכול לירד לסוף דעתי ולשואלני בהלכות אלו.

**ולא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות, ואמרי לה** ויש אומרים שאמר רבי אליעזר: **שלשת אלפים הלכות, בעניני כשפים של נטיעת קשואין** כלומר בענין כישוף זה שעל ידו מתמלא כל השדה קישואין,

**ולא היה אדם שואלני בהן דבר מעולם, חוץ מעקיבא בן יוסף!**

וכך היה הדבר: **פעם אחת, אני והוא מהלכין היינו בדרך. אמר לי עקיבא בן יוסף: רבי, למדני איך נעשית נטיעת קשואין** על ידי כישוף.

**אמרתי דבר אחד של כישוף זה, נתמלאה כל השדה קשואין!**

**אמר לי: רבי, למדתני נטיעתן על ידי הכישוף. עתה, למדני עקירתן! אמרתי דבר אחד, נתקבצו כולן כל הקישואין למקום אחד!**

**אמרו לו** החכמים שהיו אצלו, מה דינו של: **הכדור** - כדור המחופה בעור, ותוכו מלא בצמר דחוס.

**והאמוס** - כעין נעל של עור, ודחוס הוא בתוכו בצמר ושיער וסגור מכל צדדיו. והיה משמע כתבנית עבור הסנדלרים, ועל גבו היו עושין נעליים.

**והקמיע** - כעין כיס קטן של עור וממולא מתוכו, והיו תולין אותו על הצוואר לשם

נוי. 81

81. כך פירש רש"י. אולם במסכת שבת דף נח פירש רש"י קמיע - לרפואה.

**וצרור המרגליות** - תופרין את המרגלית בתוך עור, ותולין זאת על צוואר הבהמה לרפואה.

**ומשקולת קטנה** - משקולת העשויה מעופרת וכורכין אותה בעור, על מנת שלא תישחק ויחסר ממידתה.

כל אלו **מהו** דינם?

שהרי נחלקו רבי אליעזר וחכמים בסדר טהרות [מסכת כלים פרק כג] אם כלי עור העשוי להיות ממולא לעולם כגון אלו שעשויין הם להיות ממולאים תמיד, מקבלים הם טומאה, או לא? דעת חכמים שאינם מקבלים טומאה כיון שעשויין הם על מנת להיות ממולאים - אינם נחשבים כבית קיבול.

ואילו דעת רבי אליעזר היא, שמקבלים הם טומאה. לפי שסובר רבי אליעזר שכל דבר שיש בו בית קיבול - הריהו מקבל טומאה, ואף אם בית קיבול זה עשוי על מנת למלאותו.

עוד נחלקו רבי אליעזר וחכמים: אם נקרעו הכדור והאמוס, ונראה החלל שבתוכם, מודים חכמים שמקבלים כלים אלו טומאה, שהרי כעת לאחר שנקרעו יש להם בית קיבול.

ועתה נחלקו, בענין טבילתם של כלים אלו. האם הצמר הדחוס בתוכם חוצץ לענין הטבילה, או שאינו חוצץ.

דעת חכמים שחוצץ. ואילו רבי אליעזר סבור, כי אינו חוצץ. לפי שגם העור שמבחוץ וגם הצמר שבפנים - הכל כלי אחד הוא.

ועתה שאלו החכמים לרבי אליעזר מהו דינם של כל אלו. האם נשאר רבי אליעזר בדעתו או שמא כעת מודה הוא לחכמים.

**אמר להן רבי אליעזר: הן כל הכלים הללו העשויין עור - טמאין,**

**וטהרתן,** כלומר טבילתן - **במה שהן.** מטבילין אותם כמות שהן, אף שהצמר נתון בפנים. ואין הצמר חוצץ. ועומד אני בדעתך, ואיני מודה בזה לחכמים שנחלקו עלי.

שאלוהו עוד: **מנעל** שנעשה על האמוס וכבר מוכן ואפשר להורידו משם. רק שעדיין הוא **על גבי האמוס. מהו,** האם מקבל הוא טומאה?

אף בזה נחלקו. דעת חכמים שמקבל טומאה, כיון לפי שכבר גמור הוא ואינו צריך למלאכת אומן משום שגם ההדיוט יכול להורידו מן האמוס. ורבי אליעזר סובר כי הוא טהור משום שכל עוד לא הורד מן האמוס - לא נגמרה מלאכתו, ואינו מקבל טומאה.

**אמר להן רבי אליעזר: הוא המנעל - טהור, ויצאה נשמתו בטהרה!**

**עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: הותר הנדר, הותר הנדר!** 82 הותר הנידוי שנדו את רבי אליעזר.

82. כתב הר"ן כי מכך שהתירו את הנדר לאחר שיצאה נשמתו בטהרה, מוכח שמי שמת בנידויו, מתירין אותו לאחר מיתה. ואין צריך לסקול את ארונו. וטורחים בענייני תכריכיו וקבורתו. וכן היא דעת הרשב"א ועוד ראשונים.

**למוצאי שבת פגע פגש בו רבי עקיבא בדרכם מן קיסרי ללוד** ששם היו נושאים את מיטת המת ומלווים אותו.

**והיה מכה רבי עקיבא בבשרו מחמת הצער,** 83 **עד שדמו שותת לארץ.**

83. בתוספות ד"ה והיה מכה בבשרו העיר ממה שנאמר [ויקרא יט כח] "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם" וגו'. ובמסכת מכות כ ב דורשים "לנפש" אינו חייב אלא השורט על המת. ואם כן קשה, איך עשה כך רבי עקיבא? ויישב התוספות, כי לא היתה זו שריטה על רבי אליעזר שמת, אלא התורה שאבדה. וכמו שאמר "הרבה מעות יש לי - ואין לי שולחני לרצותי" וכן כתב המאירי, ושריטה זו אינה אלא כמי שבוכה על ביתו שנשרף ועל ספינתו שטבעה בים. וזו, לא נאסרה. והתוספות ביבמות יג ב תירצו כדברי התוס' כאן ועוד תירצו שיש לחלק בין מכה לשריטה. שלא אסרה התורה אלא שריטה. ורבי עקיבא לא היה שורט אלא רק מכה על בשרו, והכאה, אינה אסורה. הרא"ש [מועד קטן פרק ג' סימן צ"ג] תמה על דברי התוספות, דאין כל הבדל בין מכה לשריטה. אלא כל שעושה מעשה בידים - חייב. ועל כן תירץ הרא"ש כדברי התוס' כאן. ועיין במנחת חינוך מצוה תס"ז אות ב'.

**פתח עליו בשורה** שעמדו בה כולם סביב המת להספד, **ואמר:** [מלכים ב ב יב] **"אבי אבי רכב ישראל ופרשיו"**.

**הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותי.** כלומר, הרבה שאלות יש לי ואין לי את מי לשאול!

ומכל זה למדנו: **אלמא** מוכח מכאן כי רבי עקיבא **מרבי אליעזר גמרה** למד את הלכות נטעת קישואין, ולא מרבי יהושע כפי שהובא במשנה.

ומתרצת הגמרא: **אכן גמרה למד מרבי אליעזר ולא סברה** למד בלא הבנת הענין.

**הדר** לאחר מכן **גמרה** למד **מרבי יהושע ואסברה ניהליה** והסבירו את הבנת הענין.

שואלת הגמרא: **היכי עביד הכי**, איך עשה רבי אליעזר מעשה בנטיעת קישואין,

**והאנן תנן במשנתנו: העושה מעשה - חייב!?!**

ומתרצת הגמרא: כיון שעשה זאת **להתלמד** ללמד את רבי עקיבא ענינים אלו, ולא כמעשה כשפים - **שאני**, ומותר.

**דאמר מר:** [דברים יח ט ג] **"לא תלמד לעשות"**. על מנת **לעשות - אי אתה למד.**

**אבל אתה למד להבין, ולהורות את הדבר לתלמידים.** 84

84. מובא בשם תשובות הגאונים סימן ל"א: והווי יודעים שמאחר וציוה המקום להמית את המכשפים נצרך הדבר לגלות מהם המכשפים למען ידעו על מה הם הורגין, ולולא כן מאין היו יודעין מהו מעשה שממיתין עליו, ומהו מעשה שאין ממיתין עליו. ונתן משה רבינו לסנהדרין בקבלה הלכות כשפים ולימדם אותם. ולפיכך אמרו: לא תלמד לעשות. אבל, אתה למד להבין ולהורות. ואמרו: אין מושיבין סנהדרין אלא בעלי חכמה וכו' ובעלי כשפים וכו'. ואלו ההלכות היה שונה רבי אליעזר בעסקי נטיעות קישואין. ועכשיו שאין לנו ארבע מיתות, לא נצרכו ללמדם בקבלה, שלא תבוא תקלה. [ועיין בתשובות הרשב"א ח"א סוף סימן תי"ג ובביאור הגר"א יו"ד סימן קע"ט אות י"ג].

## הדרן עלך פרק ארבע מיתות

# פרק שמיני - בן סורר ומורה

### מהותו

בן סורר ומורה, הוא בן הסר מן הדרך, ומורה - מסרב בדברי אביו, זולל וסובא, ואחרי שמיסרים אותו ומלקים אותו, אינו חוזר בו וממשיך במריו, הרי הוא חייב סקילה.

כמו שאמרה התורה (דברים כא): כי יהיה לאיש בן סורר ומורה, איננו שומע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אותו אל זקני עירו ואל שער מקומו. ואמרו אל זקני עירו: "בננו זה סורר ומורה איננו שומע בקולנו זולל וסובא". ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת, ובערת הרע מקרבך וכל ישראל ישמעו ויראו.

### טעמו

וכתב הרמב"ן ז"ל בפירושו על התורה: והנה, יש עליו שני עונשין, האחד, שהוא מקלה אביו ואמו וממרה בהם, והשני, שהוא זולל וסובא - עובר על מה שנצטוונו (ויקרא יט) "קדושים תהיו"! ונאמר עוד (דברים יג) "ואותו תעבדו ובו תדבקון... " שנצטוונו לדעת ה' בכל דרכינו, וזולל וסובא לא ידע דרך ה'.

ועל הכלל, אין בו עתה חטא מות, ועל שם סופו הוא נדון, כמו שהזכירו רבותינו, וזה טעם "וכל ישראל ישמעו ויראו, כי לא הומת בגודל חטאו, אלא ליסר בו את הרבים ושלא יהיה תקלה לאחרים.

### אזהרתו

אזהרה לבן סורר ומורה מנין. תלמוד לומר (ויקרא יט): "לא תאכלו על הדם" (סנהדרין סג א).

ופירש רש"י: לא תאכלו אכילה שתהרגהו עליה.

וכתב הרמב"ם (ספר המצות - לא תעשה קצ"ה): הזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה בימי הנערות ובתנאים מתוארים בדין סורר ומורה. והוא אומרו "לא תאכלו על הדם".

ובאור זה, שבן סורר ומורה מכלל חייבי מיתת בית דין, ולשון התורה בו - בסקילה. וכבר התבאר... שכל מי שחייב... מיתת בית דין הוא מצות לא תעשה... אם כן אחר שנדון בן זולל וסובא - על התנאים הנזכרים - בסקילה, ידענו זה המעשה שהוא מוזהר ממנו בהכרח ונתבאר העונש.

אם כן צריך לחקור על האזהרה, לפי שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר.

[ומהי האזהרה?]: ולשון גמרת סנהדרין: "אזהרה לבן סורר ומורה מנין? תלמוד לומר: לא תאכלו על הדם", רוצה לומר: לא תאכלו אכילה שהיא מביאה לשפוך דם.

והיא אכילת סורר ומורה שחייב עליה מיתה, וכשאכל האכילה ההיא הרעה על הדרכים ההם - אשר לא טובים, כבר עבר על לאו.

### הלכותיו

דיני סורר ומורה מתי ואיך חייב סקילה, המבוארים בפרק זה, מרובים הם, ומתקיימים רק בתנאים מסויימים, מגבילים מאוד. עד כדי כך שישנם תנאים הסוברים: "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש! וקבל שכר!".

דינים מגבילים אלו שחלקם אינם מתקבלים על הדעת, הם מגזירת הכתוב, כמו שאמרו בגמרא ירושלמי (הלכה א):

אמר רבי יסא: כל אילין מיליאי לא מסתברין דלא חילופין [כל אלו הדברים שנאמרו בבן סורר ומורה הם בהיפוך מן הסברא, דמן הסברא היה לנו לומר בחילוף הדברים - פני משה].



תני : תדע לך שהוא כן. מי היה בדין שיהא חייב, הבן או הבת? הוי אומר : הבת [דבדין הוא יותר לחייב את הבת שאין דרכה בכך - מן הבן שדרכו בכך - פני משה] ופטרה התורה את הבת, וחייבה את הבן!

מי היה בדין שיהא חייב, קטן או גדול? הוי אומר גדול [כלומר הגדול ביותר, מן הדין לחייבו יותר ממי שהוא קטן ממנו - פני משה] פטרה התורה את הגדול וחייבה את הקטן!

מי היה בדין שיהא חייב, הגונב משל אחרים או הגונב משל אביו? הוי אומר הגונב משל אחרים [דזהו תרבות רעה ביותר - פני משה] פטרה התורה הגונב משל אחרים וחייבה הגונב משל אביו ואמו ללמדך דכולן אינן אלא בגזירת מלך [ואי אתה רשאי להרהר אחריו ולבקש טעמו של דבר - פני משה].

פרק זה העוסק בדיני סורר ומורה, הוא המשך לדיני הנסקלין כיון שהוא נסקל. וכתב הרב המאירי : היות ועניני בן סורר ומורה ארוכים, ייחד להם פרק בפני עצמו.

משנתינו מבארת, מי נעשה בן סורר ומורה, ובאיזה זמן [גיל].

## דף סח - ב

### מתניתין:

**בן סורר ומורה. מאימתי נעשה בן סורר ומורה?**

מעת **שיביא שתי שערות** שהם סימני "גדלות" לכל מצוות התורה, ולא לפני כן, שהרי הוא "קטן" ולא בא לכלל מצוות.

ועד מתי נעשה בן סורר ומורה? **עד שיקיף זקן**, כשיהיה מוקף שער כולו, **התחתון** באותו מקום, **ולא העליון**, **אלא** למה אמרו חכמים בלשון סתמי "הזקן"? מפני **שדברו חכמים בלשון נקיה**.

ומנין דרשינן שזמנו מוגבל לעד שיקיף זקן?

## שנאמר: "כי יהיה לאיש בן"

[וטרם שהמשנה מסיימת הדרשה מביאה דרך אגב עוד דרשה:] "בן" - ולא בת. אין דין סורר ומורה נוהג בבת.

עתה דורשת המשנה את דין האמור שאחרי שהקיף זקן אינו נעשה בן סורר ומורה, ממה שנאמר: "בן" ודרשינן "ולא איש", ומי שהקיף זקן הריהו "איש" <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> הרמב"ם (פרק ז' מהלכות ממרים הלכה ה') כותב: וכן איש שגדל "והרי הוא ברשות עצמו" אינו נסקל מפני שגנב ואכל אכילה זו המכוערת. והמאירי כותב: עד שיעשה "איש גמור".

ואף שאם הביא שתי שערות הריהו כבר "איש" לכל מצוות התורה, ואם כן למה לא ממעטין אותו אף משהביא שתי שערות, תירצה הגמרא, שדרשינן: "לאיש בן" - "בן הסמוך לגבורתו של איש", דהיינו בתחילת היותו "איש".

ולמה לא דרשינן "בן" ממש עד היותו לאיש, עד הביאו שתי שערות, כל זמן שהוא "קטן". על כך מבארת המשנה שאי אפשר לומר כן, שהרי -

**קטן פטור, משום שלא בא לכלל מצות.**

## גמרא:

דנה הגמרא: **קטן מנלן דפטור?** מנין אנו למדים שאינו נעשה בן סורר ומורה?

ותמהינן: **מנלן? ! כדקתני טעמא**, הרי המשנה כבר ביארה: **שלא בא לכלל מצות!! ותו** ועוד קשה: לא מצאנו בעוד מקום מדיני התורה שקטן יתחייב בעונשי התורה. ואם כן, למה עלה על דעת המקשן לדרוש דרשה לפטור קטן, ובמה שונה דין בן סורר ומורה משאר דיני התורה? <sup>2</sup>

<sup>2</sup> בחידושי הר"ן מבאר: ההבדל בין שתי הקושיות הוא, קושיה הראשונה היתה שקטן אינו חייב כשלעצמו בכל מצוות שבתורה. אבל קושיה זו לא מספיקה, כי עדיין יתכן שאף שאינו חייב מעצמו, בכל זאת יענישוהו בית דין על מעשיו, כדי שיפחדו השומעים, כמו שנאמר "וכל ישראל ישמעו ויראו", לכן מוסיפה הגמרא קושיה השנייה, לומר, שאינו בר "עונשין" כלל. וכן כתב ב"כוס הישועות". וביד רמ"ה משמע שלא גרס בגירסתו את הקושיה השנייה.

**היכא אשכחן** איפה מצאנו בשאר עונשי התורה, **דענש הכתוב** את הקטן - **דהכא** שכאן בבן סורר ומורה **ליבעי קרא** המקשן צריך דרשת הקרא **למיפטריה?**

ומתרצינן: שונה דין סורר ומורה משאר דיני התורה, ויש סברא לחייב אף את הקטן, [ומתורצת קושיה השניה] אף שלא בא לכלל מצות [ומתורצת קושיה הראשונה].

**אנו** אנו שהקשינו: "קטן מנלן דפטור", **הכי קאמרינן** כך אמרנו:

**אטו** האם **בן סורר ומורה - על חטאו נהרג?!!** במה שאכל מנה גדולה של בשר ושתה שתייה מרובה של יין, עדיין לא עבר עבירה שחייבין עליה סקילה, ולמה אכן נהרג? **על שם סופו**, כמבואר במשנה בהמשך הפרק: ירדה התורה לסוף דעתו, סופו שמגמר נכסי אביו, ומבקש הרגלי זלילה וסביאה שהתרגל אליהם, ואין לו מעות לקנותם, ואינו יכול בלעדיהם, ויושב בפרשת דרכים ומלסטם את הבריות, אמרה תורה: "ימות כל זמן שהוא זכאי, ואל ימות חייב".

**וכיון דעל שם סופו נהרג**, עלה על דעתינו לומר: **אפילו קטן נמי**. בשלמא שאר עונשי התורה מענישים על עבירתו ב"הווה", ועתה הנחו קטן ואינו אחראי על מעשיו, אבל בן סורר ומורה מענישים על ה"עתידי". ומה נפקא מינה אם הוא עתה גדול או קטן?

**ועוד** טעם למה עלה על דעתינו לומר שבן סורר ומורה חייב אף כשהוא קטן, כי דרשינן **"בן - ולא איש"**, ומשמעות "בן" **קטן משמע**, התורה חייבתה "בן", וקטן הוא "בן" ולא איש" **3**.

**3**. הקשה רבינו חיים הלוי (על הרמב"ם פרק ו מהלכות גירושין הלכה ט): איך סלקא דעתך שבן סורר ומורה יהרג כשהוא קטן, הרי אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, ונלמד מהפסוק "והועד בבעליו" (בבא קמא קיד), וכיון שאי אפשר לקבל עליו עדות- יפטר? ותירץ, דלפי הוה אמינא זו שקטן נידון בבן סורר ומורה, אינו משום ד"חייב" מיתה, אלא דין שצריך להיהרג על שם סופו. ולכן אינו בעל דין. וכן כתב בסוף הלכות ממרים שהמלקות שלוקה בן סורר ומורה אינן כשאר דין מלקות שבתורה, אלא הוא דין מיוחד שלוקה, וגם המלקות הוא על שם סופו.

לכן שאלנו: "קטן מנלן דפטור". **4** ומתריצין: **אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא: וכי יהיה לאיש בן**, ודרשינן: **"בן הסמוך לגבורתו של איש"**, כמבואר, בתחילת היותו לאיש **5**.

**4**. רבי כרוספדאי [לקמן בגמרא] סובר שכל ימיו של בן סורר ומורה אינם אלא שלשה חדשים מיום הביאו שתי שערות, ולומד כן מדרשת הכתוב. והקשו התוס' (ד"ה בן) אם כן, איך היתה הוה אמינא לחייב קטן, הרי ימשך זמנו יותר משלשה חדשים? ותיצרו [על פי הבנת המהר"ם] דרבי כרוספדאי לא בא לומר שאינם אלא שלשה חדשים ולא יותר, אלא כוונתו, שמעת היותו לאיש - לא ימשך זמנו יותר משלשה חדשים, אבל יתכן -לפי קושית הגמרא - שגם "לפני" היותו לאיש יעשה בן סורר ומורה. **5**. התוס' מוסיפים שדרשה זו היא מלשון "גבורה", כמו שנאמר (מלכים א ב): "והתחזקת והיית לאיש", לכן דורשים סמוך ל"גבורתו" של איש. ואם לא כן, היה נדרש "סמוך לאיש", שהוא מבן שתיים עשרה, כמו שההלכה אמנם היא כן לענין נדרים. ואף שגם לפני היותו בן משלש עשרה, הריהו "סמוך לגבורתו של איש", אין לחייבו, משום "שלא בא לכלל מצות".

ואף שישנה סברה לחייבו אף כשהוא קטן, מכל מקום, מיעטתה אותו התורה, ופטרנו.

שנינו במשנתנו: **ועד שיקיף זקן, התחתון**.

**תני רבי חייא במשנתו: עד שיקיף עטרה.**

ומה בא ללמדנו?

**כי אתא כשהגיע רב דימי מארץ ישראל, אמר פירש משנת רבי חייא: הקפת גיד ולא הקפת ביצים,** שהקפת ביצים היא בגיל מאוחר יותר.

**אמר רב חסדא: קטן שהוליד אין בנו נעשה סורר ומורה.** [רב חסדא סובר <sup>6</sup> שקטן שלא הביא שתי שערות יכול להוליד, ובהמשך הסוגיא חולקים אמוראים עליו וסוברים שאין מציאות כזו].

<sup>6</sup> ומבואר בהערה כג בדף סט.

**שנאמר: כי יהיה ל"איש" בן, ודרשינן: ולא לבן בן.**

ומקשינן: איך דורש רב חסדא כן -

**האי פסוק זה, מיבעי ליה צריכים אותו, לדרוש, כמו שדרש רב יהודה אמר רב,** הדורש "איש בן" בבן סורר ומורה עצמו שיהיה בן הסמוך לגבורתו של איש?

ומתרצינן: **אם כן,** שהוצרך לדרשת רב יהודה אמר רב, **לימא קרא** היה מספיק לכתוב: **"כי יהיה בן לאיש"**, שמשמעותו: כי יהיה הבן לאיש, בא לכלל איש -

**מאי למה כתבה התורה: כי יהיה לאיש בן,** שמשמעותו ל"איש" יהיה בן, **שמע מינה** באה התורה להשמיענו, **לדרוש כמו שדרש רב חסדא:** ל"איש" יהיה בן - ולא לבן יהיה בן.

ומקשינן: **ואימא,** הרי יתכן לומר: **כוליה** כל הפסוק הזה **להכי הוא דאתא** בא ללמד רק דרשת רב חסדא "ולא לבן בן", ולא נדרוש דרשת רב יהודה אמר רב, ומניין לנו לומר שקטן פטור?

ומתרצינן: **אם כן** לדרשת רב חסדא גרידא, **נימא קרא: בן איש** [בסמיכות] והיה נשמע: בן של איש ולא בן של קטן, **מאי** למה כתבה התורה והקדימה לכתוב: **"לאיש בן"**, ועוד הוסיפה אות "למד" ולא כתבה "בן איש" -

**שמע מינה תרתי** שתי הדרשות. ממה שכתבה "בן לאיש" מהלמ"ד נדרש דרשת רב יהודה: בן הסמוך ל"גבורתו של איש, וממה שכתבה "לאיש בן" ולא כתבה "בן לאיש", נדרש דרשת רב חסדא: לאיש בן - ולא לבן בן.

ומה שאמר רב חסדא שקטן שהוליד פטור, וישנה מציאות כזו, **פליגא דרבה** חולק על רבה הסובר שקטן אינו מוליד.

### **דאמר רבה: קטן אינו מוליד.**

ולומד כן ממה שנאמר בפרשת "גזל הגר".

נאמר בתורה (במדבר ה): "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם למעול מעל בה' ואשמה הנפש ההיא. והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו בראשו וחמישיתו יוסף עליו ונתן לאשר אשם לו.

**ואם אין לאיש גואל** להשיב האשם אליו, האשם המושב לה' - לכהן".

וקשה: **וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואל?!!** אם אין לו גואל קרוב, יש לו גואל רחוק, כל זמן שלא כלו בני יעקב אבינו.

**אלא, בגזל מן הגר הכתוב מדבר**, ואכן אין לו גואל. ומי שגזל ממנו, ונשבע לו, ומת הגר, ואין לו גואל להחזיר להם את הגזילה ["האשם"] וחומשו, מחייבתו התורה להחזיר להכהן.

## **דף סט - א**

ורבה מסיים דרשתו: **ואמר רחמנא** ואם אין ל"איש" גואל, ולא אמרה: ואם אין "לו" גואל, כדי ללמדנו: "ואם" אין "לאיש" גואל, על "איש" אתה מסופק אם יש לו גואל, אם אין, ולכן **אתה צריך לחזור עליו אם יש לו גואלין, ואם לאו**, ועד שאינך ברור שאין לו גואל, אינך יכול להפקיע זכות הגואל ולתתו לכהן -

ואילו **קטן אי אתה צריך לחזור עליו**. כי **בידוע** **1** שאין לו גואלין. ובלי בדיקה הנך נותן לכהן את הקרן והחומש **2**.

**1** כתב החתם סופר בתשובותיו (חושן משפט סימן כ"ח), סיום הלשון: "בידוע שאין לו גואלין", אינו מלשון הברייתא, כי לא יתכן שרב חסדא יחלוק על ברייתא. אלא שלשון הברייתא היא: "קטן אי אתה צריך לחזור עליו". ורבה פירשה שאין לו גואלים, כיון שקטן אינו מוליד. ואילו רב חסדא יפרשנה, שאף שיתכן שמוליד ויש לו יורשים, מכל מקום אין לו רכוש עצמאי ולא שייך לגוזלו, כמו שבאמת האריכו בתוס', עיין הערה הבאה. **2** התוס' (סח ב ד"ה קטן) מאריכים מאוד בדין זה, ונביא דבריהם בקיצור. מקשים, מנין לקטן נכסים, הלא אין לו "יד" לעשות קנינים. וכוונתם, בשלמא בקטן ישראל יתכן שיש לו נכסים, אם ירש נכסים, וקטן הרי יורש, אבל גר מנין לו נכסים? ואף אם חכמים תיקנו לקטן "כח" לעשות קנינים משום "כדי חייו", ומשום "דרכי שלום", הלא כאן מיירי בדרשת הכתוב, היינו בדיני דאורייתא, ומדאורייתא אין לו קנין. ומתרצים: דקטן אכן אין לו קנין מעצמו, אבל אם גדול-דעת

אחרת- מקנה אותו, יש לו קנין אף מדאורייתא. עוד אופן שיש לו נכסים, אם ירש את אביו בעוד היותו גוי, וגוי יורש את אביו מן התורה. עוד אופן, מעשה ידיו ושכר טרחה, דהיינו רווחי פעולתו - שייכים אליו מדאורייתא. עוד מתרצים, שמדובר שנתגיירה אמו כשעיברתו, ומתה, וירש נכסיה. עתה מקשים קושיא אחרת: איך בכלל נשבע לו הגזלן, הלא "אין נשבעין על טענת קטן"? ומתרצים, שלא מדובר כאן בטענת קטן והודאה במקצת, אלא בעדות עד אחד, המחייב להישבע כדי להכחיש טענתו. או, שמדובר שנשבע מעצמו "קפץ ונשבע", ומה שאמרו "אין נשבעין על טענת קטן" הוא רק שאין בית דין משביעים. עוד מקשים, איך נתגייר? ומאריכים להוכיח שאי אפשר לגייר אותו, ואין הבית דין יכולים לזכותו מדין "זכין לאדם שלא בפניו", כי זכייה היא מדין שליחות, ו"אין שליחות לקטן". ומתרצים, שאמו נתגיירה כשעיברתו. עוד מתרצים, דגירות היא "זכייה מיוחדת", שאפשר גם לקטן לזכות בה, ואין פירושו שבת דין הם שליחיו לגיירו, מטעם שליחות, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה.

וזו דרשת רבה ש"קטן אינו מוליד".

**איתביה אביי**: אביי מקשה על רבה מברייתא שנשנתה לגבי שפחה חרופה.

נאמר בתורה (ויקרא יט): ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש... בקרת תהיה.

ודרשו חכמים: "בקרת תהיה" - שהיא חייבת מלקות.

הבועל חייב להביא קרבן אשם. כמו שנאמר שם: והביא את אשמו לה' **3**.

**3**. האם קטן בן תשע יתחייב להביא קרבן אשם? כתב הרמב"ם (פרק ט' מהלכות שגגות הלכה ג): והוא מביא קרבן, ויראה לי שאינו מביא עד שיגדיל ויהיה בן דעת. והראשונים חולקים עיין במאירי, שאף שהיא חייבת, הקטן פטור לגמרי מקרבן. ולדעת הרמב"ם צריך לבאר דרשת הברייתא, שמהריבוי מרבים אותה למלקות ואותו לקרבן, ולדעת החולקים בא הריבוי לרבות רק אותה למלקות. הגר"ח מבאר דעת הרמב"ם, משום שקרבן צריך דעת "לרצונו" ולקטן אין דעת, ולכן אינו מביא עד שיגדיל. ויש מבארים, כי התורה גילתה רק ש"מעשה" הקטן "מחייב", אבל עדיין אי אפשר לחייב "את הקטן". ומשל למה הדבר דומה - לקטן שהזיק, מעשיו קיימים, והרי שור ניזק לפניך, אלא שאי אפשר לחייב את הקטן. ובלי חידוש התורה, היינו אומרים שקטן בן תשע הבא על שפחה חרופה אין מעשיו "מעשה", וחידוש התורה הוא, שאכן המעשה קיים. ומבאר הגרש"ר, שהנפקא מינא בין שני הסברות היא, בנזירות שהתורה גילתה שמעשה קטן מופלא סמוך לאיש, הוא מעשה, ונזירותו נזירות. האם יצטרך להביא קרבן נזירות בגמר נזירותו. שאם נאמר, שהתורה חייבה "את הקטן" בנזירות, עבור מה שהפליא נזירות בפיו, אם כן הריחו נזיר ככל דיני נזירות, וגם יביא קרבן נזירות, שגם הקרבן הוא חלק מדיני נזיר. אבל אם נאמר, כסברת הגר"ח, מפני שאינו בן דעת, קשה למה מביא קרבן, כמו שפסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות נזירות). והגר"ח מתרץ, שקרבן נזירות הוא קרבן "מחוסרי כפרה" שאינו צריך "דעת". כלומר: קרבן נזירות אינו בא לכפר, אלא להתירו בשתיית יין ובתגלחת. ועיין שם בשיעורי הגרש"ר המאריך אם קרבן "מחוסרי כפרה" צריך דעת.

שנינו ברייתא: אם היה נאמר בתורה: "איש", **אין לי** שהשפחה חייבת מלקות **אלא איש** - גדול בן שלש עשרה - **בן תשע שנים ויום אחד שראוי לביאה, מניין** שהאשה חייבת מלקות על ביאתו?

**תלמוד לומר**: לכן כתבה התורה ו"איש", הו"ו באה לרבות בן תשע **4**.

4. מבואר כאן שקטן בן תשע הבא על שפחה חרופה - הרי היא לוקה. והאמת שהדין כן בכל העריות שבתורה, וכן מבואר במסכת כריתות (יא א). אבל בשפחה חרופה יש בכך מחלוקת הרמב"ם והראב"ד: כתב הרמב"ם (שם): בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה - היא לוקה. וכתב הראב"ד: זה שיבוש שהרי שנינו בשפחה: אחד גדול ואחד קטן [אם היה אחד משניהם גדול והשני קטן] גדול נמי פטור, וכל שכן הקטן. (ועיין עוד בפרק ג מאיסורי ביאה הלכה יז). בסוגייתנו משמע כדעת הרמב"ם. וקשה על הראב"ד, עיין ב"תורת חיים". וכתב ה"אבי עזרי"י, שהראב"ד גרס בסוגייתנו כגירסת היד רמ"ה, שקושית אביי אינה מברייתא שנשנתה לגבי שפחה חרופה, אלא נסובה על הפסוק לגבי טומאת שכבת זרע, עיי"ש.

הרי שסברה הברייתא שבן תשע ראוי לביאה?

**אמר ליה רבה לאביי:** אין כאן קושיא, והדברים אינם סותרים, **כי יש לו** הוא אכן ראוי לביאה, אבל - **ואינו מוליד**.

ודוגמא לכך: **כתבואה** שאינה גמורה, **שלא הביאה שלישי דמי**, שאם אתה זורעה אינה מצמחת, כך קטן בן תשע, אינו מוליד.

**דבי** בישיבת **חזקיה** תנא: נאמר בתורה בפרשת רוצח (שמות כא): **"וכי יזיד איש"**, ויכלה התורה לכתוב: **"וכי ירשיע איש"**, לכן דרשינן "יזיד" מלשון בישול, כמו שיבואר,

**איש מזיד** מתבשל שכבת זרעו **ומזריע**, ואין קטן מזיד **ומזריע**.

**אמר ליה רב מרדכי לרב אשי:** מאי משמע דהאי "מזיד" - **לישני דבשולי הוא?**

**דכתיב** (בראשית): **ויזד יעקב נזיד**, בישל תבשיל.

ומקשינן מדברי רבי ישמעאל, להוכיח שקטן מוליד.

**והא תנא רבי ישמעאל:** נאמר בתורה: **"כי יהיה לאיש "בן", ודרשינן: בן ולא אב**. [דרשת רבי ישמעאל אינה מאמר רב חסדא. שרב חסדא מיירי בקטן שהוליד, אין ה"בן" נעשה סורר ומורה, ואילו רבי ישמעאל מיירי, בקטן שהוליד, אין ה"אב" נעשה בן סורר ומורה].

וסבר המקשן שכוונת רבי ישמעאל היא לדרוש, שאם כבר נולד לו בן אינו נעשה בן סורר ומורה.

**היכי דמי**, באיזה אופן דיבר רבי ישמעאל?

**אילימא** אם נאמר, כדבריד, שקטן אינו מוליד, מוכרח לומר, **דאיעבר** שאשתו התעברה ממנו כשהוא היה **בתר** אחרי **דאייתי** שהביא **שתי שערות**, ושהה תשעת ירחי לידה, **ואוליד** ונולד לו בן **מקמי** לפני **דלקיף זקן**, כי אחרי כן אינו נעשה בן סורר ומורה, ועל אופן זה באה הדרשה של רבי ישמעאל למעטו, משום שיש לו בן -

אי אפשר לומר כן, כי **מי איכא שהות כולי האי?** האם יש אורך זמן מרובה כל כך בין הבאת שתי שערות להיקף זקן?!

**והא אמר רבי כרוספדאי: כל ימיו של בן סורר ומורה** מעת הבאת שתי שערות עד הקפת זקן **אינו אלא שלשה חדשים בלבד**, כמו שיבואר.

וממילא אי אפשר לומר כן, דבאופן זה פטרתו התורה, כי בלי הולדת בן הריהו פטור משום שכבר הקיף זקן, ולמה הוצרך לפטרו משום שכבר הוליד בן?

**אלא, לאו** האם לא מדובר, באופן **דאיעבר** אשתו התעברה ממנו **מקמי** לפני **דלייתי** שמביא **שתי שערות**, **ואוליד** ובנו נולד **מקמיה** לפני **דלקיף זקן**, ואילו משום ימיו [גילו] היה נעשה בן סורר ומורה, ובאה דרשת רבי ישמעאל לפטרו משום שהוליד. -

### **ושמע מינה: קטן מוליד!**

קושית הגמרא היא בהנחה שהניחו כי דרשת רבי ישמעאל: בן ולא אב, ומאמר רבי כרוספדאי: כל ימיו של בן סורר ומורה אינו אלא שלשה חדשים, הם שני דברים, לכן הקשו, איך אפשר בתוך שלושה חדשים לעבר אשה ולהוליד.

ומתרצת הגמרא, שמאמר רבי כרוספדאי הוא אכן דרשת רבי ישמעאל, כלומר, קטן אינו מוליד, והתורה לא באה למעט בן שכבר הוליד כי אינו במציאות. אלא ממעטת ומגבילה את הזמן לשלושה חדשים, שהוא הזמן שאם אשתו מעוברת - עיבורה ניכר עליה, כי ההכרה היא אחרי שלשה חדשים. וגזירת הכתוב היא, שאם עברה עליו תקופה שאורכה כמתחילת הריון עד הכרת העובר פטור 5, ומכאן המקור למאמר רבי כרוספדאי.

5. אף שלא הוליד בן. וכתב בחידושי המאירי: אף שאין לו אשה ולא בעל מימיו.

ומתרצינן 6: **לא** אין כאן ראיה שקטן מוליד, ומדובר **דאיעבר בתר** אחרי **דאייתי שתי שערות**, **ואוליד בתר דאקיף זקן** -

6. הקשו התוס', בסוגיא דלקמן ישנם דעות תנאים הסוברים שקטן מוליד, ולמדים זאת ממקראות, ואם כן, איך דרש רבה "בידוע שאין לו גואלים" לפי הדעות ההם? ואיך מסקינן כאן שקטן אינו מוליד? ותירצו בפשיטות, דלפי הדעות ההם, אם אכן מוליד, הריהו איש, ומיהר בהבאת שתי שערות, והוא מה שאמרה התורה שכל זמן שלא הביא שתי שערות ואינו איש בידוע שאין לו גואלים. המשך התוס' בהערה כג והיד רמה מתרץ, דאין ללמוד מדורות הראשונים, ד"ההיא סיעתא דשמיא הואי, [מעשה נסים] ולא גמרינן מיניה". ובדומה לכך כתב הר"ן, דהוי מיעוטא דמיעוטא. והמאירי כתב על דברי רב חסדא: "אף



על פי שאין הקטן מוליד, ושכך הוא מנהג הטבעים - אין הדבר נמנע, ויארע לפעמים על דרך הזרות, ולקדימת שלמות הטבעים, וכבר מצינו בדורות הקודמים כן, כמו שהתבאר בפרק זה. וכל שיארע כן, אין אותו הבן נעשה לעולם בן סורר ומורה שנאמר: כי יהיה לאיש בן ולא לבן בן". כלומר, התוס' סוברים, "דאין מה" ללמוד מדורות הראשונים, כיון שאז הקדימו גם להיות "איש", ואילו הרמ"ה והר"ן והמאירי סוברים ד"אי אפשר" ללמוד מדורות הראשונים. ה"תורת חיים" מביא ראיה לדעת הראשונים הסוברים שאף למ"ד שבדורות הראשונים ילדו לפני שלוש עשרה שנה, היינו רק מיעוטא דמיעוטא, או מעשה נסים, ממה שאמרו חז"ל [והביאם רש"י על התורה בתחילת פרשת תולדות] שיצחק שהה לרבקה עשר שנים - כדי שתהיה בת שלש עשרה ותהיה ראויה להריון.

**ודקא קשיא לך** ומה שהקשית, ממאמר **דרבי כרוספדאי**, פירושו הוא -

**כי אתא כשהגיע רב דימי** מארץ ישראל, **אמר: אמרי במערבא** בארץ ישראל: **בן סורר ומורה ולא מי שאשתו מעוברת והוכר עוברת**, והוא "הראוי לקרותו להיקרא **אב**", ולמדים שהכרת העובר היא בשלשה חדשים ממה שנאמר בתמר (בראשית לח): "ויהי כמשלש חדשים ויוגד ליהודה לאמר זנתה תמר כלתך". היינו, שהוכר עוברת <sup>7</sup>.

<sup>7</sup>. רש"י ביבמות (לו ב).

**גופא** למדנו בגוף הסוגיא: **אמר רבי כרוספדאי אמר רבי שבתאי: כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא שלשה חדשים בלבד.**

ומקשינן: **והא אנן תנן הרי שנינו במשנתנו: משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן**, ולא דוקא שלשה חדשים <sup>8</sup>.

<sup>8</sup>. וכתבו היד רמ"ה וחידושי הר"ן, אין לתרץ ששלשה חדשים הוא הזמן מהבאת שתי שערות עד להקפת זקן, שודאי אינו נכון, כי כל אחד ואחד יש לו שיעור אחר, יש המקדים ויש המאחר.

ומתרצינן: יש כאן שתי הגבלות -

**הקיף זקן**, ששנינו במשנתנו, ונדרש מ"לאיש בן" - בן הסמוך לגבורתו של איש, ואם הקיף הזקן - **אף על גב דלא מלו שלשה חדשים**, אינו נעשה בן סורר ומורה.

**מלו שלשה חדשים** והוא מאמר רבי כרוספדאי, הנדרש מדרשת רבי ישמעאל: "בן" - ולא "הראוי לקראותו אב", ואם מלאו שלשה חדשים - **אף על גב דלא הקיף זקן**, אינו נעשה בן סורר ומורה.

רבי כרוספדאי אמר שאשה שימי עיבורה הם תשעה חדשים, ניכר עוברת בסוף חודש השלישי.

הגמרא דנה, באשה שימי עיבורה הם שבעה חדשים <sup>9</sup>, בכמה זמן ניכר עוברת, האם בשלשה חדשים כבכל אשה, או שליש ימי עיבורה שהם שני חדשים ושליש, כשם שהיולדת לתשעה ניכר עוברת בשליש ימי עיבורה.

9. מהמבואר בתלמוד ירושלמי (יבמות פרק ד ה"ב) משמע שהיא יצירה מיוחדת [טבע אחר] ונדרש מהפסוק (בראשית ב') "וייצר ה' אלקים את האדם" - שתי יצירות אחת לתשעה ואחת לשבעה. רב נחמן אומר במסכת יבמות (לז א): "נשי דידן [מקומו או משפחתו] יולדות לשבעה".

ויש בכך נפקא מינה להלכה: אשה צריכה - מתקנת חז"ל - להשהות נישואיה בין בעל לבעל שלשה חדשים, ["ימי הבחנה"] כדי להבחין בזרעה שיוולד לה, אם הם בני הראשון או השני. כי אם לא תשהה, הולד שיוולד לה, לא יודע בנו של מי הוא, ויש לכך השלכות להרבה דיני תורה. וכשתשהה שלשה חדשים יוכר עליה עיבורה אם היא מעוברת מהראשון, ואת אי - עיבורה מהראשון אם אינה מעוברת ממנו.

אשה שעברה על תקנת חכמים ולא שהתה ונשאה ונתעברה, והוכר עובריה אחרי שני חדשים ושליש מנשואיה מהשני וילדה בתום שבעה חדשים מנשואיה להשני. מעתה, אם הכרת העובר של יולדת לשבעה היא לשני חדשים ושליש, הרי הולד ספק מן השני ספק מן הראשון. אבל אם הכרת העובר היא אחרי שלשה חדשים, אין כאן ספק, והולד הוא ודאי מן הראשון.

**יתב ישב רבי יעקב מנהר פקוד** [שם מקום] **קמיה דרבינא** תלמיד לפני רבו, **ויתב וקאמר משמיה בשם דרב הונא בריה דרב יהושע**:

**שמע מינה** נשמע מדברי **רבי כרוספדאי אמר רבי שבת**, האומר שזמן הכרת העובר הוא שלשה חדשים: **יולדת לשבעה אין עובריה ניכר לשליש ימיה** שהם שני חדשים ושליש -

ואיך נשמע כן? **דאי סלקא דעתך עובריה ניכר לשליש ימיה, למה לי** לומר שימי בן סורר ומורה הם **שלשה** חדשים, הלא **בתרי ותילתא** בשני חדשים ושליש **סגיא**, מספיק להיות זמנו של בן סורר ומורה.

כלומר, אם התורה אמרה, מדרשת רבי ישמעאל, שימיו הם מתקופת היותו ראוי להוליד עד תקופת היותו ראוי להכרת העובר, למה לא נצמצם את זמן הזה בהתאם ליולדת לשבעה. הרי התורה לא קבעה "זמן" אלא תקופה, ולמה לא ניחס תקופה זו להאפשרות ש"אם" 10 היה מעבר אשה היולדת לשבעה, היה ניכר עובריה בפחות משלושה חדשים.

10. לשון היד רמ"ה: "דהא אפשר דמתרמיא ליה איתתא דילדה לשבעה", [הרי יתכן שתזדמן לו אשה יולדת לשבעה]. ובדחיית רבינא כתב: אותה אשה שעלה על דעתך שתזדמן לו, אותה נטיל אחר רוב היולדות לתשעה. ובמסקנת הגמרא כתב: אם אכן ישא אשה ויוכר עובריה בשני חדשים ושליש, לא יעשה בן סורר ומורה בסוף חודש השלישי. משמע שסובר שמסקנת הגמרא היא, שיוולדת לשבעה ניכר עובריה בפחות משלושה חדשים, אלא שלגבי פטור בן סורר ומורה אין מתחשבים בכך, היות וזה מיעוט. ובחידושי המאירי סובר שמסקנת הגמרא היא, שיוולדת לשבעה אין עיבורה ניכר עד שלשה חדשים. אלא, שמביא שתי דעות אם סומכין עליה הלכה למעשה, עיין שם. מדברי היד רמ"ה הנ"ל, מבואר שהדיון בגמרא הוא "עובדתי", איזה אשה תתעבר ממנו, אם יולדת לתשעה או לשבעה. והקשו האחרונים (עיין אבי עזרי פרק טו מהל' איסורי ביאה הלכה כ"ז, ובשיעורי הגר"פ): למה אינו מפרש דברי הגמרא שהדיון הוא על "צורת" דרשת רבי ישמעאל, דהיינו כיון שהתורה לא כתבה במפורש "שלשה חדשים" אלא "ימי

הכרת העובר", לכן דנה הגמרא, לאיזה עיבור התכוונה התורה, האם לרוב העיבורים שימיהם הם שלשה חדשים, או, שנלך אחר המיעוט, מטעם "והצילו העדה", ונצמצם את הזמן לשני חדשים ושליש?

אלא, משמע שגם יולדת לשבעה - הכרת עוברת היא לשלשה חדשים.

[ולפי דברים אלו יוצא שלצד שהעובר ניכר לשני חדשים ושליש, אם בן סורר ומורה יעשה מעשיו המכוערים בשני שלישי חדש השלישי של אחרי הבאת שתי שערות, לא ייעשה בן סורר ומורה.]

**אמר ליה רבינא לרב יעקב מנהר פקוד:** אין הוכחת רב הונא בריה דרב יהושע הוכחה, **כי לעולם אימא לך באמת אפשר לומר:** יולדת לשבעה **עוברת ניכר לשליש ימיה**

ובכל זאת אם יעשה מעשיו המכוערים בשני שלישי החדש השלישי, אכן ייעשה בן סורר ומורה, כי מי אמר לך ללכת אחרי האפשרות "אם" היה מעבר אשה היולדת לשבעה, **זיל בתר רובא** נלך אחר הרוב, ורוב נשים יולדות לתשעה, ואין מתחשבים באפשרות שאינה כל כך רגילה, והיא רק במיעוט נשים.

**אמרוה רבנן התלמידים אמרו דחיית רבינא, קמיה דרב הונא בריה דרב יהושע.** ולא הסכים לכך -

**אמר ליה [להו] רב הונא בריה דרב יהושע:** **ובדיני נפשות מי אזלינן בתר רובא?** **! התורה אמרה: ושפטו העדה "והצילו העדה",** מוטל על הדיינים לעשות כל מה שביכולתם להציל את הנידון, ובן סורר ומורה הזה שעשה מעשיו המכוערים בסוף חודש השלישי, יכלו להציל אותו מסקילה, בטענה שזמנו הוא בהתאם ליולדת לשבעה **11** -

**11.** כתב ה"תורת חיים" אין להביא ראיה שהולכים אחר הרוב, ממה שהולכים אחר הרוב ברוב דיינים מחייבים, כמו שאמרה התורה "אחר רבים להטות" - כי ברוב כזה שהדיינים הם לפנינו ["רובא דאיתא קמן"] בודאי הולכין אחר הרוב והמיעוט בטל להרוב, והוא דין "ביטול ברוב", ואילו כאן דנה הגמרא ברוב התלוי במציאות או בטבע או בדעת בני אדם שאינם לפנינו ["רובא דליתא קמא"], ואין אנו מבטלים את המיעוט, אלא "מתחשבים יותר" ברוב - "הלך אחר הרוב", ועל כך דנה הגמרא אם הלכה זו אמורה גם בדיני נפשות החמורים. וחילוק זה בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן אמרה הגמרא (חולין יא). עוד אמרה הגמרא (שם): מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? ואחת מהראיות היא: היות והתורה חייבה להרוג את הרוצח, משמע שהולכים אחר הרוב שהנרצח לא היה טריפה. שאם לא כן, למה נחייבו לרוצח, הרי יתכן שהנרצח היה טריפה - גברא קטילא - והרוצחו פטור. ואם תאמר: נבדוק אם הנרצח אחרי מיתתו בכל אבריו לברר אם היה טריפה, גם כן לא נרוויח מכך, כי יתכן שהרוצח נקב את לבו במקום שהיה בו נקב מכבר, ואת זה אי אפשר לבדוק אחר המיתה. ולמה לא נפטור את הרוצח? ומתוך כך מוכח שהולכים אחר הרוב, ורוב בני אדם אינם טריפה. ומכאן למדים לכל דיני התורה שהולכים אחר הרוב. והקשה בחידושי הר"ן, אם כן, מה דנה כאן הגמרא אם הולכים בדיני נפשות אחר הרוב אם לא, הרי כל עיקר דין רוב נלמד מדיני נפשות, ומה בכלל הספק?! ומתוך: אין הדברים דומים, שם כיון שאין אפשרות אחרת, מוכרחים לומר שסומכין על הרוב. כי לא בחנם כתבה התורה "מכה איש ומת מות יומת". אבל, כאן שיש אפשרות לפטור - לבן סורר ומורה, ולומר שהתורה חייבה אותו רק בתקופת שני חדשים ושליש, דנה הגמרא שפיר אם הולכים אחר הרוב אם לא. ובתוספת ביאור: כי גם

אם נצמצם זמנו לפחות משלשה חדשים, גם כן תתפרש היטיב פרשת בן סורר ומורה, וכן באחד אומר בשנים ואחד אומר בשלש המבואר בהמשך הסוגיא, גם אם נסתור עדותם לא תבוטל פרשת עדות בתורה. כי התורה לא דיברה דוקא על מקרה משונה כזה. לכן - לא דנים אפשר משאי אפשר. ועיין ב"ערוך לנר". והגאון ר"ש איגר כתב כעין דברי הר"ן (שו"ת רעק"א סימן ק"ז): הגמרא ידעה שבדיני נפשות הולכים אחר הרוב, וקושיית הגמרא היא רק מהפסוק "והצילו העדה". כלומר, כל אזהרות ועונשי התורה הם על פי כללי ה"רוב", וכשאמרה התורה "מכה אביו" כיוונה התורה למי שהוא אביו לפי ה"רוב", וממילא לא שייך לומר "והצילו העדה" לילך אחר המיעוט, ולטעון במקרה שלפנינו: "ודילמא לא אביו הוא", שהתורה ידעה שיש כאן אפשרות מיעוט שאינו אביו, ובכל זאת חייבה אותו התורה. דברים אלו אמורים כשהעבירה שעבר ידועה. אבל כאן בבן סורר ומורה אנו רוצין לפטרו מטענה "צדדית", שמא ה"מקרה" השתנה. והרי הוא מן המיעוט, על זה שייך שפיר לומר שבית דין טוענין לברר את העובדות, כדי לקיים ו"הצילו העדה". ועל זה הביאה הגמרא ראיה מסתירת שני העדים, שכמו כן הוי בירור ה"מקרה". הגר"ש בעצמו שדא ביה נרגא, שאם כן מה הביאה הגמרא ראיה מ"שמא תמצא איילונית", הרי שם אין אנו דנים על ה"מקרה", אלא על עצם העבירה שעבר. ועיין שם מה שמאריך לתרץ בדרך פלפול.

### **ואת אמרת ואתה אומר: זיל בתר רובא!?**

האמוראים דנים בשאלה זו. אם בדיני נפשות הולכים אחר הרוב לחומרא, דהיינו, במקום שכתוצאה מהליכה אחר רוב יתחייב הנידון מיתה, ואם ילכו אחר המיעוט יפטר ממיתה, האם הולכים אחר הרוב, כשם שהולכים אחר הרוב בשאר דיני התורה, או לא מטעם "והצילו העדה".

### **אהדרוה רבנן החזירו את דברי רב הונא בריה דרב יהושע, קמיה דרבינא.**

### **אמר להו רבינא: ובדיני נפשות לא אזלינן בתר רובא!?**

**והתנן** שנינו משנה, שממנה יש להוכיח שאף בדיני נפשות הולכים אחר הרוב:

המשנה מדברת בחקירות עדים, עידי נפשות, שאם יסתרו זה את זה עדותם בטלה, ויזוכה הנידון -

שני העדים מעידים על אירוע שאירע [לדוגמא] ביום אחד בשבת, אלא כשחוקרים אותם על ימי החודש - **אחד מהעדים אומר: בשנים בחודש, ואחד אומר: בשלשה בחודש.** -

**עדותן קיימת** ואינם סותרים זה את זה, משום שאנו מתרצים דבריהם, **שזה** האומר בשנים בחודש, **יודע בעיבורו של חודש**, שחדש שעבר היה בן ל"א יום, ולכן לפי חשבוננו - האמיתי - היה האירוע בשנים בחודש. ואילו זה האומר בשלשה **אינו יודע בעיבורו של חודש** ולפי חשבוננו - המוטעה - היה בשלשה בחודש. ויש אנשים הרבה שאינם יודעים בעיבורו של חודש **12**.

**12.** וכתבו התוס' לעיל (מא ב): כיון ששניהם מעידים על יום אחד מימי השבוע, לכן מצרפין עדותן, וסומכין על הרוב שאינם יודעים בעיבורו של חדש.

**ואי סלקא דעתך** אם כדבריך, ש"לא אזלינן בתר רובא" בדיני נפשות, **נימא** נאמר: **הני עדים לא טעו, אלא דוקא קא מסהדי** הם מעידים במדויק, **ואכחושי הוא דקא מכחשי אהדדי** ומכחישין זה את זה. וראוי לנו לומר כן כדי להציל את הנידון ממיתה.

**אלא** למה אין אומרים כן, האם **לאו משום דאמרינן: זיל בתר רובא, ורובא דאינשי עבדי דטעו**, קורה מקרה שהם טועין ואינם יודעים **בעיבורא דירחא** <sup>13</sup>. ומצרפין עדותן לחייב את הנידון למיתה <sup>14</sup>.

<sup>13</sup> הלכה זו בשני עדים נפסקה בשולחן ערוך (חשן משפט סימן ל' סעיף ז) גם בדיני ממונות. והקשה שם השפתי כהן (ס"ק יד) הרי "אין הולכים בממון אחר הרוב". [כן מבאר הצ"ח -פסחים י"ב- שזו כוונת קושיתו]. והאריכו בשאלה זו האחרונים, בהרבה מקומות בש"ס. עיין שם בצ"ח ובשערי יושר שער ג פרק ג. <sup>14</sup> והקשה היד רמ"ה: אם אכן הולכים אחר הרוב, ורובא דאינשי טעו בעיבורא דירחא, למה נאמר שאחד מהן הוא מן הרוב שאינם יודעים בעיבור החודש והשני הוא מן המיעוט היודעים, ומצרפים עדותם, ולמה לא נאמר ששני העדים הם מן הרוב, ונבטל עדותם? ומתרץ, דכיון דיש כאן רגלים לדבר [סברא חזקה] שהם אכן מעידין על אותו היום [כוונתו כמו שכתבו התוס' עיין הערה יב] לכן אומרים שאחד יודע ואחד אינו יודע.

הרי ההוכחה שהולכים אחר רוב אף בדיני נפשות.

**אמר רבי ירמיה מדיפתי: אף אנן נמי תנינא** שנינו עוד משנה שממנה יש להוכיח שאף בדיני נפשות הולכים אחר הרוב.

המשנה מונה והולך דינים של קטנה מבת שלש שנים עד היותה גדולה. והכלל בכל דינים אלו הוא: פחותה מבת שלש שנים אינה בת ביאה כלל, אלא כנותן אצבע בעין, וכשהיא בת שלש שנים ביאתה ביאה, אלא שאינה בת עונשין.

**בת שלש שנים ויום אחד:**

**מתקדשת בביאה.** קטנה אין לה "יד" להתקדש, ומעשיה אינם נחשבים כלום. ואילו אביה יכול למסרה לקידושין לאיש אחר, בקידושי כסף ושטר וביאה. אם האיש מקדשה בכסף ושטר, הרי היא קנויה לו לגמרי, והיא אשת איש לכל דבריה, ואף בהיותה פחותה מבת שלוש שנים. אבל אם מסרה לאיש אחר לקידושי ביאה, אינה מתקדשת בהיותה פחותה מבת שלש שנים, שאין זו ביאה, אלא מעת היותה שלש שנים.

**ואם בא עליה יבם - קנאה.** אם היתה נשואה לאיש בקידושי אביה, כנ"ל, ומת בעלה בלא בנים, הרי היא זקוקה להתייבם ככל יבמה.

ואם בא עליה יבם, שקידושי ביאה הן הם קידושי יבמה [מן התורה], קנאה, והיא אשתו לכל דיני התורה, ליורשה - את נכסיה את מתה, ולירש נכסי בעלה המת, ולהיטמא לה אם הוא כהן והיא מתה, ואינה זקוקה עוד ליבום - שלכן מגרשה בגט ולא בחליצה.

ואילו אם היא פחותה מבת שלוש שנים, אין ביאתה ביאה, והיא זקוקה ליבוס או חליצה, ככל אשה "שומרת יבם".

**וחייבין עליה משום אשת איש.** אם השיאוה אביה, כנ"ל. ובא עליה איש אחר, ביאתו בה היא ביאה, ויתחייב עליה כבכל אשת איש. [היא פטורה שהרי אינה בת עונשין].  
ופחותה מבת שלוש, לא חייבין עליה.

**ומטמא [ומטמאה] את בועלה לטמא משכב התחתון כעליון.** אשה נדה מטמאה משכבה [מצעות וכדומה] והם נעשים "אב הטומאה" לטמא אדם וכלים, היינו, שאם אדם וכלים נגעו במשכבה, נטמאו. דין זה הוא אף בתינוקת בת יום אחד.

הבועל את הנדה, נטמא, כמו שאמרה התורה: "ותהי נדתה עליו". אבל אינו חמור כמוה, ומשכבו נעשה רק "ראשון לטומאה", ואינו מטמא אדם וכלים כנדה אלא אוכלין ומשקין בלבד. [טומאה זו קראוה חז"ל: "תחתון כעליון", וכוונתם להדגיש שאין משכבו התחתון נעשה אב הטומאה כטומאת משכב הנדה בעצמה, אלא ראשון "כעליונו של זב"].

האמור, שהבועל את הנדה מטמא משכב תחתון כעליון, הוא רק בבת שלש שנים, שבעילתו בעילה היא, ואילו אם היא פחותה מבת שלוש שנים, אינו אלא כנוגע בנדה, ונהיה טמא טומאה קלה, שהיא טומאה עד הערב.

**נישאת לכהן אוכלת בתרומה.** בת ישראל הנשואה לכהן אוכלת בתרומה. מן התורה אוכלת מאירוסיה, ואילו חכמים גזרו שלא תאכל עד כניסתה לחופה.

חופה זו תלויה בביאה, דהיינו אם ביאתה ביאה, חופתה מזכה אותה באכילת תרומה, ולכן, בת שלש שנים שאביה קיבל בה קידושין מאיש כהן, והכניסה לחופה, כיון שביאתה ביאה, חופתה מאכילתה בתרומה, ואילו פחותה מבת שלש שנים שאין ביאתה ביאה - אין חופתה חופה, ואינה אוכלת תרומה.

**בא עליה אחד מכל הפסולין פסלה מן הכהונה.** אשה שנבעלה לגוי, חלל, נתין וממזר אסורה להינשא לכהן, והיא פסולה לכהונה.

דין זה אמור רק בבת שלש שנים, שביאתה ביאה, ולא בפחותה מכך.

**ואם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה** כגון אביה ואחיה חמיה וגיסה - **מומתין עליה,** הרי הם חייבים מיתה, והיא פטורה שהרי אינה בת עונשין.

ובפחותה מבת שלש שנים, גם הם פטורין שאין זו ביאה.

## דף סט - ב

והנה, בדין השלישי נאמר: "וחייבין עליה משום אשת איש". וקשה **אמאי**, **אימא** הרי יש לחשוש [דילמא] **איילונית** [עקרה] **היא**, וקידושיה שקידשה אביה לאחר - קידושי טעות הן, כי **אדעתא דהכי** על מנת שאינה יכולה להוליד, **לא קדיש** [כדין נמצא אשתו איילונית (יבמות דף ב)] ואיננה אשת איש.

ובשלמא אם הולכין בדיני נפשות אחר הרוב - רוב נשים אינן איילוניות, לכן הוי קידושיה קידושין, וחייבין עליה משום אשת איש, אבל אם אין הולכין אחר הרוב, למה יחייבו את הבועל מיתה. [בשלמא בשאר אשת איש, אפשר לומר, שחייבין מיתה רק אם התברר שאינה איילונית, שכבר ילדה, אבל בקטנה, לא שייך לומר כן 15].

**15.** הקשה המהרש"א במסכת קידושין (י א): מה הראיה, והלא יתכן להמתין עד שתהיה גדולה ויתברר אם היא איילונית? ומתרץ, שאם כן שאין לנו עדיין עליה בירור בקטנותה אם יתחייבו על ביאתה, הוי התראת העדים "התראת ספק", ואיך כתבה המשנה שחייבים! אלא ודאי משום שהולכים אחר הרוב שאינה איילונית. ודו"ק.

**אלא**, האם **לאו** משום **דאמרינן: זיל בתר רובא, ורוב נשים לאו איילונית נינהו**.

ודוחה הגמרא, **לא** אין מכאן הוכחה, ובאמת יתכן שאין הולכים בדיני נפשות אחר הרוב, ואכן אין כאן דיני נפשות, **ומאי** הפירוש "**חייב עליה**" **דקתני** במשנה:

**קרבן** חטאת, אם בא עליה בשוגג, כדין כל חייבי כריתות, ולגבי דיני קרבן - הולכים אחר הרוב, בניגוד לדיני נפשות שאין הולכים אחר הרוב.

על דחיה זו מקשינן: הרי נאמר במשנה בדין השביעי: "אם בא אחד מכל העריות האמורות בתורה **מומתין על ידה** - **קתני**? וכלול בכך גם העריות האסורים עליה עקב קידושיה, כגון: חמיה, ובן בעלה, וימיתו אותו על בעילתה, למרות שיתכן שקידושיה הם קידושי טעות, כנ"ל.

ומשמע שהולכין אחר הרוב בדיני נפשות.

ומתרצינן: אין פירושו לעריות האסורין עליה עקב קידושיה, אלא **בבא עליה** קרוביה ממש, כגון **אביה**, ואך ורק בגלל היותה בת שלש שנים וראויה לביאה חייב עליה מיתה. ולא מחמת נישואיה.

ומקשינן: **והא** - **אם בא עליה אחד מ"כל" העריות קתני**?! ולא דוקא קרוביה של עצמה.

**אלא**, הגמרא חוזרת בה מדחייה זו -

ובכל זאת אין להכריח ממשנה זו שהולכין אחר הרוב בדיני נפשות, **כי הכא במאי עסקינן**, המשנה מדברת באופן שאף אם תימצא איילונית לא יהיו קידושיה קידושי טעות, וזה יתכן באופן **דקבלה עילויה**, שבעלה כשקידש אותה קיבל על עצמו שהקידושין הם החלטיים, וחפץ בה אף אם תימצא איילונית.

ולפי דחייה זו, דוקא באופן זה יתחייבו עליה מיתה, אבל בסתם, אכן, אין חייבין מיתה, כי שמא תימצא איילונית, ואין הולכים בדיני נפשות אחר הרוב.

הגמרא חוזרת לדון אם קטן מוליד.

**תנו רבנן**: אשה **המסוללת** [לשון פריצות] **16** **בבנה קטן, והערה בה** הקטן עשה העראה שהוא גמר ביאה.

**16** המסוללת. רש"י מפרש: לשון פריצות. היד רמ"ה מפרש: לשון שחוק ולעג דכתיב: "עודך מסתולל בעמיי". עוד מפרש: לשון כבישה בארמית. עוד מפרש: לשון דישה, כמו שהדרך נקראת מסילה לפי שנידוש ברגלי העוברים ושבים. המאירי מפרש: משתעשעת ומתחממת. והירושלמי גריס: המסלדת, מלשון "יאסלדה בחילה" (איוב ו').

**בית שמאי אומרים**: ביאתו ביאה ואף אם לא תתחייב מיתה, כגון שהעדים לא התרו בה, מכל מקום **פסלה מן הכהונה** כדין אשה זונה **17**.

**17** כן כתב רש"י. והיד רמ"ה סובר משום שהולכים אחר הרוב, ורוב קטנים אינם בני ביאה, דאם הסקנו במסקנת הגמרא שהולכים אחר הרוב אפילו לחומרא, כל שכן לקולא, לפוטרה ממייתה. ה"ערוך לנר" מקשה על רש"י, למה הוצרך לומר שלא התרו, הרי בודאי שהיה בשוגג, שאם היה ברצון, למה נקטו באשת כהן, הלא גם אשת ישראל נפסלת לבעלה כשזינתה ברצון. וכיון שהיה בשוגג, מובן מדוע אינם נהרגים?

**ובית הלל מכשירין** אותה לכהונה, מפני שאין ביאת קטן נחשבת לביאה.

באיזה קטן מדובר?

**אמר רב חייא בריה דרבה בר נחמני אמר רב חסדא. ואמרי לה** יש מי שמסר שמועה זו: **אמר רב חסדא אמר זעירי**:

**הכל מודים - בבן תשע שנים ויום אחד, שביאתו ביאה**, ומשנה מפורשת היא (נדה מה) [והיא המשך להמשנה הנ"ל "קטנה בת שלש שנים"].

וכן, הכל מודים - **פחות מבן שמונה שאין ביאתו ביאה**, כי לא מצינו ראייה לדבר זה.



**לא נחלקו בית שמאי ובית הלל - אלא בן שמונה.**

**דבית שמאי סברי: גמרינן למדים מדורות הראשונים** שהיו מולידין בני שמונה שנים, כמו שהגמרא תוכיח.

**ובית הלל סברי: לא גמרינן מדורות הראשונים** 18.

18. כתב היד רמ"ה: או משום שדורות הראשונים היו בריאים ביותר. וכן כתב המאירי. ועוד כתב הרמ"ה, משום שהיתה להם עזרה מן השמים. והר"ן בחידושיו כתב בפשיטות, מפני שאינו מזריע בזמנינו, לכן אין ביאתו ביאה, ואין למדים מדורות הראשונים.

הגמרא מבארת: **ודורות הראשונים מנלן דאוליד**, היכן מציינו בדורות הראשונים שהולידו בני שמונה שנים.

הגמרא מביאה ראיות ממעשה דבת שבע שהתחלפו כמה דורות בתקופה קצרה, ומתוך החשבון עולה שהולידו בני שמונה.

סדר המאורעות:

נאמר בספר שמואל שדוד המלך ראה את בת שבע מגג ביתו, ונשא אותה. וישלח ה' את נתן הנביא לדוד, ואמר לו: "הנני מקים עליך רעה מביתך", ואכן לאחר כמה שנים מרד בו אבשלום בנו.

ועוד שנתיים לפני הריגת אבשלום את אמנון - שבעקבות מעשה זה מרד אבשלום - נולד לבת שבע בנה ידידיה, והוא שלמה.

אחיתופל שהיה יועץ דוד חבר לאבשלום במרדו, ולבסוף לאחר שחושי הארכי סיכל עצת אחיתופל, חנק את עצמו ומת.

אחיתופל זה היה אבי אליעם, אליעם היה אבי בת שבע אם שלמה.

יוצא מכך שלאחיתופל נולדו שלשה דורות עד מיתתו. [ובהמשך יבואר חשבון השנים].

**אילימא** אם תרצה לומר, **מדכתיב** (פרק יח): דוד המלך שלח לדרוש על בת שבע מי היא. וענו לו: "**הלוא זאת בת שבע בת אליעם אשת אוריה החתי**". ומי הוא אותו "אליעם"? (כג) ששם מנויים גבורי דוד, **כתיב: "אליעם בן אחיתופל הגילוני"**.

עתה מבארת הגמרא בן כמה היה שלמה בעת מרד אבשלום.

**וכתיב:** "ותלד בן ויקרא את שמו שלמה, וה' אהבו. וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את שמו ידידיה בעבור ה'".

ולידת שלמה (פרק יב) היתה לפני הריגת אבשלום את אמנון.

וכן **כתיב** (פרק יג): "ויהי לשנתים ימים ויהיו גוזזים לאבשלום", ונערי אבשלום הרגו את אמנון.

ובעקבות כך ברח אבשלום לגשור. כמה זמן ישב בגשור?

**וכתיב** (שם) "ואבשלום ברח וילך גשור ויהי שם שלש שנים".

אחרי שלש שנות גלותו החזירו דוד, על פי עצת יואב ששלח את האשה התקועית, ואף שהחזירו לא התראה עם המלך.

כמה זמן שהה אבשלום בירושלים מעת חזירתו עד מרידתו?

**וכתיב** (פרק יד): "וישב אבשלום בירושלים שנתים ימים לפני המלך לא ראה".

ואז פרץ המרד -

**וכתיב** (פרק טו) "ויהי מקץ ארבעים שנה [מעט שבני ישראל בקשו מהנביא שמואל להמליך עליהם מלך] ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון". ומרד.

**וכתיב** (פרק יז) "ואחיתופל ראה כי לא נעשתה עצתו, ויחבוש את החמור ויקם וילך אל ביתו אל עירו, ויצו אל ביתו ויחנק וימת".

[ובעת ההיא היה שלמה בן שבע שנים, הכיצד? שנתיים עד הריגת אמנון, שלש שנים היות אבשלום בגשור, שנתיים ישיבתו בירושלים, הרי שבע שנים].

בן כמה היה אחיתופל במיתתו?

**וכתיב** בתהילים (נה) בפרק שדוד המלך מתלונן על עזיבתו את ירושלים בגלל אויביו, ואומר שם על אחיתופל: "ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי אשר יחדיו נמתיק סוד בבית א-לקים נהלך ברגש". ובסוף הפרק מקללם ואומר: "אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם" לא יגיעו לחצי ימיהם.

ואכן, שמע הקב"ה את תפלתו, ואויביו אנשי דמים ומרמה לא הגיעו לחצי ימיהם, שהם שבעים שנה, כמו שנאמר (תהלים צ): "ימי שנותינו בהם שבעים שנה".

**ותניא: כל שנותיו של דואג האדומי, שהלשין את דוד לפני שאול, אינן אלא שלשים וארבע, ושל אחיתופל שבגד בדוד והצטרף לאבשלום, אינן אלא שלושים ושלש 19.**

**19.** ומבאר היד רמ"ה, חצי שנותיו הם שלושים וחמש, לא יגיעו לחצי - הוא שלושים וארבע, וזה אמור בדואג, אבל אחיתופל שהמית את עצמו, עונשו הוא שעשה כן טרם הגיעו לשלושים וארבע.

ועתה נבוא לחשבון השנים. בשלשים ושלש שנים נולדו לאחיתופל שלשה דורות, ושלמה - דורו השלישי - היה בן שבע שנים בעת מיתתו, כנ"ל.

**כמה שנים הוא להו חי אחיתופל - תלתין ותלת שלשים ושלש, דל הורד מהן שבע שנים דהוה שלמה בעת מיתתו. פש להו נשאר עשרים ושית עשרים ושש שנים.**

**דל הורד מהן תרתי שנין שתי שנים לתלתא עיבורי לשלשה ימי עיבור של שלשה דורות, הכיצד?**

אף אם ניתן להם ימי עיבור של יולדת לשבעה. ולכל עיבור חדש של ימי נדות וימי טהרה **20**, הם ביחד שלש פעמים שמונה, שהם עשרים וארבעה חדשים - שנתיים, לשלשה עיבורים.

**20.** כן כתב רש"י שמחשבים גם ימי נדות וימי טהרה. והקשו התוס': למה צריך לחשב אותם הימים, הרי בימים אלו בינתיים הבנים גדילים? ותירצו, שאכן החשבון אינו מדויק כל כך. ועיין ב"ערוך לנר" המבאר כוונת רש"י.

נשאר עשרים וארבעה שנים לשלשה דורות, **אשתכח עולה החשבון דכל חד וחד מהם, אחיתופל את אליעם, ואליעם את בת שבע, ובת שבע את שלמה, בתמני אוליז** הוליד בהיותו בן שמונה.

וזו הראיה שבדורות הראשונים הולידו בני שמונה.

הגמרא אינה מקבלת ראייה זו -

**ממאי מנין ראייה זו, דילמא הרי יתכן שתרווייהו אחיתופל ואליעם בהיותם בני תשע אוליז, ומה שעלה לך מן החשבון שבעששים וארבעה שנים הולידו שלשה דורות, הוא משום שבת שבע אוליזא הולידה את שלמה בהיותה בת שית שש שנים?**

ולמה אנו מעדיפים לומר כן?

**משום דאתתא בריא** אשה דרכה להיות בריאה וממהרת להזריע.

**תדע**, שאשה ממהרת להזריע, **דהא הוי לה ולד מעיקרא**, הרי הולידה ילד לפני שלמה, והוא הילד שמת (פרק יב). הרי שהיא הקדימה ללדת?

**אלא**, הגמרא מביאה ראיה אחרת שבדורות הראשונים הולידו בני שמונה.

**מהכא**. נאמר בתורה (בראשית יא) **"אלה תולדות תרח, תרח הוליד את אברם את נחור ואת הרן"**. ולפי הסדר שנמנו משמע, **שאברהם גדול מנחור לפחות שנה, ונחור גדול מהרן לפחות שנה, נמצא אברהם גדול לפחות שתי שנים מהרן -**

ועוד כתיב (שם) **"ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברהם שרי -**

ובת מי היתה שרי -

נאמר בהמשך אותו פסוק: **"ושם אשת נחור מלכה בת הרן, אבי מלכה ואבי יסכה"**.

**ואמר רבי יצחק: יסכה - זו שרה. ולמה נקרא שמה יסכה? שסוכה רואה ברוח הקודש, והיינו דכתיב (שם כא): "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"** ולא נאמר "שמע אליה" אלא **"בקולה"** דהיינו לקול רוח הקודש שבה, מלמד שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות.

**דבר אחר: למה נקרא שמה "יסכה": שהכל סכים מסתכלים ביופיה, פרעה ואבימלך.**

ובכמה שנים היה אברהם גדול משרה בת אחיו הרן?

**וכתיב (שם יז): ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו: הלבן מאה שנה יולד? ! ואם שרה הבת תשעים שנה תלד? !**

ונבוא לחשבון: **כמה קשיש אברהם משרה? עשר שנים**. וכמה היה קשיש מאבוה מאביה הרן? **תרתין שנים**. **אשתכח נמצא: כי אולדה הרן לשרה - בתמני אולידה** בהיותו בן שמונה הוליד אותה <sup>21</sup>.

<sup>21</sup> ועיין ביד רמ"ה ובמהרש"א מהר"ם וערוך לנר המבארים למה אין מורידים מהחשבון את ימי עיבור, כשם שהורידו לעיל ולקמן.

הרי ראיה שדורות הראשונים הולידו בני שמונה.

הגמרא אינה מקבלת ראיה זו.

**ממאי** מנין יצא לך חשבון זה, **דילמא אברהם זוטא דאחיה הוה** היה צעיר האחים, ואחיו הרך היה גדול ממנו, ולא הוליד את שרה בהיותו בן שמונה.

ולמה נמנה אברהם ראשון, לא משום שהיה הגדול שבאחין, אלא: **דרך חכמתן** לפי חשיבותן **קא חשיב להו**, כי הוא היה החשוב מהם.

הגמרא מביאה ראייה שדרך המקראות [לפעמים] למנות אנשים לפי סדר חשיבותם, ולא לפי סדר שנותיהם.

**תדע, דקא חשיב להו קרא דרך חכמתן -**

**דכתיב** (בראשית ו) **"ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם את חם ואת יפת"**.

ולכאורה - אם נאמר שנמנו לפי סדר שנותיהם - משמע: **שם גדול מחם שנה, וחם גדול מיפת שנה, נמצא: שם גדול מיפת שתי שנים.**

האם זה יתכן?

והלא **כתיב** (שם ז): **"ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ"**.

ועוד **כתיב** (שם יא): **"אלה תולדות שם: שם בן מאת שנה ויולד את ארפכשד שנתים אחר המבול"**. האם היה שם בן מאה שנה שנתים אחר המבול, הלא - אם היה שם הגדול בבני נח - נולד מאה שנים לפני המבול, ונמצא ששנתים אחר המבול - **בר מאה ותרתין הוה** היה בן מאה ושתי שנים! -

**אלא**, הוכרחת לתרץ, ששם לא היה הגדול בבני נח, ולא נולד מאה שנים לפני המבול, אלא תשעים ושמונה שנים לפני המבול, ומה שנמנה ראשון הוא משום ש**דרך חכמתן קא חשיב להו** 22 - **הכא נמי** גבי אברהם ואחיו, **דרך חכמתן קא חשיב להו**.

22. הקשו התוס': אם כן למה לא מנה את "חם" בסוף, הרי היה המקולל שבאחין. הרמב"ן בפירושו על התורה כתב: וחם הוא הקטן בכולם, כאשר אמר (בראשית ט): "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן". אבל הקדים שם בעבור מעלתו. והזכיר חם אחריו, כי כן נולדו, [כלומר חם אחרי שם] והנה נתאחר יפת, ולא רצה הכתוב לומר: "שם יפת וחם, כי היו כולם נזכרים שלא כסדר תולדותם, ואין ליפת מעלה שיבטל הסדר בעבורו". והתוס' הרא"ש מתרץ: משום דסדר למפרע קא חשיב להו. ויש חילוק בין הרמב"ן להרא"ש, דלהרמב"ן סדר תולדותם הוא: יפת שם חם, ולהרא"ש: יפת חם ושם. ועיין בחידושי אגדות מהרש"א.

**אמר רב כהנא: אמריתיה לשמעתא** אמרתי שמועה זו **קמיה לפני דרב זביד מנהדרדעא**.

**אמר לי רב זביד : אתון אתם מהכא מתניתו להו** מחשבון זה למדתם ששם לא היה הגדול בבני נח, ואילו **אנן** אנו, **מהכא** ממקרא זה **מתנינן לה** למדנו כן :

נאמר (שם י) : **"ולשם יולד גם הוא, אבי כל בני עבר אחי יפת הגדול, הרי שיפת הגדול שבאחיו הוה.**

**אלא, מנלן** שדורות הראשונים הולידו בני שמונה?

**מהכא.** הגמרא מביאה ראייה משנותיו של כלב.

כתוב בפרשת מלאכת המשכן (שמות לח) : **"ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה"**.  
"חור" היה בנו של כלב, **וכן כתיב** (דברי הימים א ב) : **"ותמת עזובה, ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור"**.

ועתה נבוא לחשבון.

**וכי עבד בצלאל משכן, בר כמה הוי?** בן כמה היה בצלאל כשעשה את המשכן -

**בר תליסר** בן שלוש עשרה, **דכתיב** (שם) : **"איש איש ממלאכתו אשר המה עושים"** ואיש **23** נקרא "לפחות" בן שלש עשרה.

**23.** הקשו התוס' (ע"א ד"ה בידוע) : מה הראיה ממה שנאמר "איש", אם בדורות הראשונים הולידו בני שמונה, הרי הקדימו גם להיות "איש", [כן סוברים התוס' עיין הערה ו]. ותירצו שהוכחת הגמרא היא : אף אם נרצה לומר שאינו "איש" פחות משלש עשרה - כשם שבדורות האחרונים אינו איש פחות משלש עשרה - בכל זאת בעל כרחך היה בן שלוש עשרה. והקשה התוס' הרא"ש, ומה תירצו, אכתי יש לשאול, דילמא היה בצלאל בן עשר, והקדים להיות "איש", ולכן קראתו התורה "איש", והם - כלב חור ואורי הולידו בני תשע, ובבן תשע גם בית הלל מודים שביאתו ביאה? וכן הקשו המהרש"א והמהר"ם. המהרש"א מתרץ שדבר זה תלוי במחלוקת רב חסדא ורבה. רבה הסובר שקטן אינו מוליד, הוא סובר שאם אכן הוליד, הריהו איש. ועצם ההולדה הוא סימן "גדלות" אף שלא הגיע לשנתו השלש עשרה. ולכן סובר : "קטן אי אתה צריך לחזור אחריו אם יש לו גואלים", כי אם יש לו גואלים אינו "קטן". ואילו רב חסדא הסובר שקטן מוליד, סובר שהם שני ענינים : "גדול" נקרא בן שלש עשרה אף אם הוליד קודם לכן. שהרי "קטן מוליד". ומבואר שראית הגמרא היא לשיטת רב חסדא, ולכן, אם התורה קראתו לבצלאל "איש", הריהו לא פחות משלש עשרה. המהר"ם מביא תירוץ זה [בשם : "וראיתי מי שתירץ"] ומקשה שדברי התוס' אינם מוכיחים כן, עיין שם. ומבאר, שבין לרבה ובין לרב חסדא, הולדת בנים היא סימן גדלות. ובדורות הראשונים שהולידו בני שמונה עד שלש עשרה, נהיו גדולים כשהולידו בנים. אלא, שראית הגמרא היא, כי סברה שהתורה בכתבה "איש" על בצלאל כתבה כן במטרה שנלמד ממנו "הלכה". ועתה, בשלמא אם נאמר ש"איש" הכתוב בתורה, היינו בן שלוש עשרה [כבדורות האחרונים], אפשר לחשב שנות בצלאל וכלב, ולהגיע למסקנת בני כמה הולידו בדורות הראשונים, ובית שמאי לומדים מכך "הלכה למעשה" שקטן בן שמונה ביאתו ביאה, ואילו בית הלל ידרשוהו לדרשה אחרת [בלתי ידועה לנו]. אבל, אם לא נפרש "איש" הכתוב בבצלאל לבן שלש עשרה, ולא נדע אכן בן כמה היה, וכמה היו אבותיו כשהולידו זה את זה, קשה, לשם מה כתבה התורה "איש", האם כדי ללמדנו שהיה איש?! ובן כמה היה בן שלושים, ארבעים, חמישים?! ומבוארים דברי התוס'. מה שכתב המהרש"א שרבה ורב חסדא חולקים אם בנים הוי כסימנים, כן כתב בחידושי רבינו יונה.

ומתי עשו מלאכת המשכן?

**תניא: שנה ראשונה** ליציאת מצרים **עשה משה** עם אנשי המלאכה ובראשם בצלאל את **המשכן**, שנה **שניה הקים משכן** שנאמר (שמות מ): "ויהי בשנה השנית בחדש הראשון... הוקם המשכן". ובאותה שנה **שלח מרגלים**. ובן כמה היה כלב - שהיה מן המרגלים?

**כתיב** בספר יהושע (יד) כשביקש כלב שינחילו לו את העיר חברון, אמר: **בן ארבעים שנה אנכי בשלוח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ... ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה**" 24.

24 סיום הפסוק: "ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה" מיותר הוא לדרשתינו. מהרש"א. והנראה, שהביאו סיום הפסוק, כדי שלא נפרש "בן ארבעים שנה אנכי", שפירושו: "לפני ארבעים שנה". והמעשה של בקשת כלב את חברון היא סמוך לכניסתם לארץ ישראל, לכן הביאו את סוף הפסוק, לומר שזה היה הרבה שנים אחרי כניסתם לארץ ישראל.

אמור מעתה **כמה הויה להו** בן כמה היה כלב בשלוח משה את המרגלים, **ארבעין** בן ארבעים שנה.

**דל** הורד מהם **ארביסור** ארבעה עשר שנים **דהוה בצלאל**, שהרי שנה לפני עשה את המשכן, בהיותו אז לפחות בן שלוש עשרה -

**פשא להו** נשארו **עשרים ושית** עשרים וששה שנים, שבהם הספיקו כלב להוליד את חור, וחור את אורי, ואורי את בצלאל -

**דל** הורד מן החשבון **תרתין שני** שתי שנים **דתלתא עיבורי**, כנ"ל, הרי עשרים וארבעה שנים לשלשה דורות -

**אשתכח** נמצא **דכל חד וחד בתמני אוליד** הוליד בשנתו השמינית.

וזו הראיה שבדורות הראשונים הולידו בני שמונה, ומהם למדו בית שמאי, שקטן בן שמונה ביאתו ביאה.

שנינו במשנתינו: **בן ולא בת**.

**תניא: אמר רבי שמעון: בדין הוא** מן הסברה היא לומר, **שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה**

## דף ע - א

ומהי הסברה: מפני שהכל מצויין אצלה בעבירה, וכשהיא זוללה וסובאה בקטנותה, סופה כשלא תמצא הרגלה - אף שאין דרכה ללסטם את הבריות - עומדת בפרשת דרכים ומרגלת את הבריות לזנות בשביל אתנן - 1 **אלא**, למה אין דין סורר ומורה ב"בת" - **גזירת הכתוב היא: בן ולא בת** 2!

1. בירושלמי (הובא בהקדמה למשנה) איתא, שבבת שייך יותר החשש של עומדת בפרשת דרכים. ועיין תורת חיים. 2. כתבו הרמב"ם (פרק ז' מהלכות ממרים הלכה יא.) והמאירי: מפני שאין דרכה להימשך באכילה ושתייה כאיש. והקשה הלחם משנה: הלא זה נגד דברי הגמרא שאמרה שאין חילוק בעצם העבירה בין בן לבת? ועוד הקשה: הלא הרמב"ם בעצמו כותב שהבת פטורה מטעם גזירת הכתוב, ואם כן איך נתן טעם? ועיין שם מה שתירץ.

## מתניתין:

אמרה התורה: "זולל וסובא". משנתינו מבארת המושג "זולל וסובא" - מהותה, איכותה ושיעורה 3. אין בן סורר ומורה חייב בכל אכילה ושתייה מרובה, ומאימתי אכן חייב?

3. זה לשון המאירי: "ענין הדברים. שהתורה ירדה לסוף דעתו של זה שעושה כן, שאינו מספיק למה שהוא מרגיל בו את עצמו, וילך לבקש למודו - רצון לומר מה שהוא רגיל בו ואינו מוצא ויוצא ומלסטם. ומעתה, אין דבר זה נאמר אלא על אכילה מכוערת ונעשית בסגנון קשה. ורצו חכמים לבאר את ענינה - שלא להיות הדלת פתוחה אצל הכל, לשער זוללות זה לפי דעתם".

ממתי שיאכל שיעור תרטימר [והוא חצי מנה] בשר, וישתה חצי לוג יין האיטלקי מארץ איטליה, והוא יין משובח וטוב, אבל בשאר יינות צריך שיעור גדול יותר 4. אלו הם דברי חכמים.

4. ולא נתפרש השיעור. ערוך לנר. הרמב"ם (שם) השמיט לגמרי שצריך להיות יין ה"איטלקי", וכתבו הרדב"ז והכסף משנה, שהרמב"ם סובר שלא דוקא איטלקי, והוא הדין לכל יין טוב ומשובח, והמשנה נקטה "איטלקי" לפי שהיה חשוב בזמנם. והיד רמ"ה חולק על רש"י וסובר ש"איטלקי" אינו סוג יין, אלא סוג "שיעור לוג".

## רבי יוסי אומר: מנה בשר ולוג יין.

אכילה זו היא רק כשאכל אכילת רשות, אבל אם אכל אכילת מצוה, או אפילו הצטרף באכילתו עם אלו שאוכלין בסעודת מצוה, פטור.

וכמו כן אם אכל אכילת איסור.

והטעם יבואר בגמרא.



**אכל** את הבשר והיין שקנה ממעות שגנב מאביו **בחבורת מצוה** סעודת מצוה, וכן אם **אכל** בסעודה שהיו עושין במנין שהיו נקבצין **לעיבור החדש**.

וכן אם **אכל מעשר שני בירושלים** גנב ממעות מעשר שני של אביו וקנה בהן בשר ויין ואכל בירושלים, והיא אכילת מצוה **5**.

**5** הקשה המנחת חינוך (מצוה רמ"ח): איך משכחת לדין זה, הרי חייב רק אם יגנוב משל אביו, ואילו מעות מעשר שני הן ממון גבוה ולא של אביו. ובמצוה תמב, מבאר באריכות האם יש מצוה באכילת מעשר שני. ועיין בלחם משנה (פרק ז מהלכות ממרים הלכה ב). הקשה בספר "טל תורה" להגר"מ אריק, הרי המעות גנובים הם משל אביו, ואיך תחול קדושת מעשר שני על בשר ויין שקנה במעות גנובים? וכן הקשה ב"צפנת פענח" (הלכות תרומות פרק א). והגרש"ר מבאר, שאף שלא חל קדושת מעשר שני על הבשר ויין, מכל מקום פטור. וראיתו ממה שכתב המאירי על המשנה בגנב טבל [עיין הערה הבאה] שלגבי דין בן סורר ומורה אם גנב טבל וקנה בשר, חל על הבשר דין טבל, והריהו פטור. ודין זה הוא חידוש בדין סורר ומורה. או, שמדובר שהבעלים התייאשו מהם, וקנה בהם בשר ויין, וקנאו ביאוש ושנוי רשות, ככל גזלן.

או אם אכל אכילת איסור, כגון אם **אכל** בשר **נבילות וטריפות שקצים ורמשים**,

**(אכל** [כלומר שתה יין שהוא] **טבל, ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, שהוא** גם טבל, **ומעשר שני והקדש שלא נפדו** כל אלו הם אכילת איסור) **6**.

**6** כתבו הרמ"ה והתוס' יום טוב, דאינה גירסא נכונה, כיון שטבל ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, וכן מעשר שני שלא נפדו, לא שייך בבשר. וכתב הרש"ש, שהכוונה על יין. ועיין עוד שם. ועיין במאירי, מובא בהערה הקודמת.

ולאו דוקא אכילת מצוה ועבירה מדאורייתא, אלא אפילו **אכל דבר שהוא מצוה** מדרבנן, **ודבר שהוא עבירה** מדרבנן. בכל אלו פטור.

**אכל כל מאכל ולא אכל בשר, שתה כל משקה ולא שתה יין - אינו נעשה בן סורר ומורה - עד שיאכל בשר וישתה יין.**

**שנאמר: "זולל וסובא".**

ומנין אנו למדים ל"זולל" שהוא בשר, ול"סובא" שהוא יין, מהמקרא הבא:

**ואף על פי שאין** מקרא הבא **ראיה לדבר**, שבכך שבמקרא הבא מזהיר שלמה המלך לא לזלול בשר ולא לסבוא יין, אי אפשר להוכיח הוכחה גמורה שכוונתו דוקא לבשר ויין, ויתכן שגם במאכלים ומשקאות אחרים נקרא זולל וסובא, אלא ששלמה מזהיר על בשר ויין, משום שהם מושכים ביותר -

מכל מקום, יש מהמקרא **זכר לדבר!** ומה הוא המקרא?

**שנאמר** (משלי כג): **"אל תהי בסובאי יין, בזוללי בשר למו"**.

## **גמרא:**

הגמרא מבארת מהו שיעור "תרטימר".

**אמר רב זירא: תרטימר זה, איני יודע מהו -**

**אלא** אפשר ללמוד שיעורו מדברי רבי יוסי, **מתוך שכפל רבי יוסי בשיעור יין** ואמר "לוג" במקום "חצי לוג" שאמר תנא קמא, **נמצא כופל אף בבשר**, ואמר "מנה" בשר, **נמצא** ששיעור **תרטימר** הוא **חצי מנה** במשקל חמישים דינרים.

הגמרא מוסיפה עוד הלכה.

**אמר רב חנן בר מולדה** [כך שמו] **אמר רב הונא: אינו חייב** אם קנה בשר ויין ביוקר, כי אז אינם באים לו בקלות ולא ימשך אחריהם, ומתי חייב -

**עד שיקח** שיקנה ממעות שגנב מאביו **בשר בזול ויאכל** <sup>7</sup>, וכן יקנה **יין בזול** וישתה. וכן אם גנב בשר ויין עצמם אינו חייב.

<sup>7</sup> כתב היד רמ"ה: אין פירושו שהזדמן לו בשר ויין בזול בשעת היוקר, שאז בודאי לא ימשך אחריהם, שלא בכל יום מזדמן לו "מציאיה" כזו. אלא שקונה דברים זולים בשער השוק, דהיינו סחורה גרועה.

ואף שאמר כן מן הסברה, בכל זאת מסמיכו על מה **דכתיב: זולל וסובא**, "זולל" מלשון "זול".

ועוד **אמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא: אינו חייב** בכל בשר ויין -

אלא **עד שיאכל בשר חי** שאינו מבושל, **וישתה יין חי** שאינו ממוזג במים. כמו שיבואר.

ומקשינן: **איני?** אין הדבר כן -

**והא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו שניהם אמרו: אכל בשר חי ושתה יין חי** - **אינו נעשה בן סורר ומורה** <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> כתב הרמב"ם: מפני שזה דרך קרי, [כוונתו, מקרה בעלמא], ואינו נמשך אחרי אכילה כזו. ובתלמוד ירושלמי איתא: שזה דרך כלב!

וקשה על רב הונא המחייב רק בבשר ויין חי.

ומתרצינן: **אמר רבינא**: אין הדברים סותרים, ושניהם אומרים דבר אחד. בבשר ויין חי ממש, כולי עלמא מודים שהוא פטור. -

ומה שאמר רב הונא: **יין חי** - היינו **מזיג ולא מזיג**, מזיגה מועטת - עם מעט מים, דאילו ימזגנו היטיב כשיעור מזיגה, אינו חייב.

וכן מה שאמר רב הונא: **בשר חי** - היינו **בשיל ולא בשיל** כל צרכו, דזו דרכם של גנבים למהר לאכול לפני גמר הבישול, אבל אם אכל בשר מבושל כל צרכו, לא ימשך אחריו, כיון שקונה את הבשר ממעות גנובים, ועושה מעשיו בסתר, אין לו פנאי להמתין עד גמר הבישול.

ומה נקרא: "בשיל ולא בשיל" **כבשר כיבא** על גבי גחלים **דאכלי גנבי** שדרך הגנבים לאכלו.

הגמרא מביאה עוד הלכה.

**רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו: אכל בשר מליח** שנחלף טעמו במלחו, **ושתה יין מגיתו** שלא גמר תסיסתו [וכאילו שהוא עדיין בגת] **9 אין נעשה בן סורר ומורה** כי אינם חשובים, ולא נמשך אחריהם.

**9.** רש"י תענית (כו ב) מפרש, חדש ומתוק, ואינו טוב כיין ישן, ומשלשל ומזיק.

כמה ימים ישהה במלחו ויקרא "בשר מליח", ועד מתי נקרא היין - "יין מגיתו", לכאורה אפשר ללמוד דבר זה, מהלכה אחרת. -

**תנן התם** שנינו במסכת תענית: **ערב תשעה באב, לא יאכל אדם שני תבשילין** בשר ודגים או בשר וביצים שעליו או דג וביצה שעליו **10, ולא יאכל בשר ולא ישתה יין** מפני האבילות על חורבן בית המקדש.

**10.** רש"י תענית (כו ב).

**ותנא** שנינו שם ברייתא: **אבל אוכל הוא בשר מליח** שאינו משמח, ואינו סותר את האבילות, **ושותה יין מגתו**.

ושם ביארו אמוראים את הברייתא:

**בשר מליח עד כמה?** כמה זמן ישהה במלחו, ויחליף טעמו מטעם בשר לטעם מליח.

**אמר רב חנינא בר כהנא: כל זמן שהוא כמו קרבן שלמים** 11 שזמן אכילתו הוא שני ימים ולילה אחד, עדיין לחלוחית קיימת בו, ומשמח את הלב, ושלמים משמחים את הלב כמו שנאמר (דברים כז): "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת".

11. הטעם שנקטה הגמרא "כשלמים", ולא אמרה בפטות: "שני ימים ולילה אחד". כתב רש"י, משום שרצתה לפרש שאחרי זמן זה אין בשר שמחה, וזה בעצם הטעם ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, ולכן שיערו בזמן זה לגבי איסור "שמחה" בערב תשעה באב. אבל הבית חדש (או"ח סימן תקנ"ב) מביא פירוש "אבי העזרי" משום דבשלמים כתיב שמחה, ובאה להוכיח שכל מיני מעדנים - מותרים, ואפילו בשר עוף, ורק בשר אסור. היינו שהדמיון לשלמים אינו לשיעור שני ימים ולילה אחד, אלא לעצם השמחה בבשר בהמה.

**ויין מגיתו עד כמה? עד מתי נקרא יין מגיתו -**

**כל זמן שהוא תוסס** נושך בגרון, מחמת שהוא מחמיץ 12 .

12. כן פירש רש"י. והיד רמ"ה מפרש: רותח, ואז אין בו טעם יין.

ומהו זמן תסיסתו?

**תניא: יין תוסס אין בו משום איסור גילוי**, והוא איסור לשתות יין מגולה מפני שכנת נחש שמא הטיל בו ארס, לפי שהנחשים אינם שותים יין תוסס, וכמה זמן תסיסתו? שלשה ימים.

ומבואר ההלכה לגבי ערב תשעה באב: בשר מליח הוא כל ששהה במלחו שני ימים ולילה אחד, ויין מגיתו הוא שלשת ימי תסיסה.

והדיון הוא: **הכא** בדין סורר ומורה **מאי?** מה שיעור בשר מליח ויין מגיתו, להיות פטור עליהם, כדברי רבה ורב יוסף, האם דומה לדין ערב תשעה באב, או שיש מקום לחלק ביניהם?.

ופשטינן: אכן, יש מקום לחלק ביניהם 13 .

13. בביאור דברי הגמרא אלו יש במפרשים שלש דרכים. א. הגמרא שואלת: "הכא מאי" ופושטת: "התם משום שמחה, הכא משום אימשוכי". ולמסקנא נפשטה האיבעיא. ב. הגמרא שואלת: "הכא מאי" האם יש מקום לחלק כי "התם משום שמחה ובו". ולמסקנא לא נפשטה האיבעיא. ג. הגמרא מקשה: אם אפילו לגבי ערב תשעה באב לא נקרא בשר מליח - בשר, ויין מגיתו - יין, אם כן "מאי" הוצרכו רבה ורב יוסף להשמיענו. למה עלה על דעתנו שיהיה דין סורר ומורה שונה מדין ערב תשעה באב. ומתרתת הגמרא: בכל זאת הוצרכו להשמיענו, שהיינו סוברים שאינם דומים כי "התם משום שמחה הכא משום משום אימשוכי", לכן באים להודיענו שדין בן סורר ומורה הוא כדין ערב תשעה באב, ובשר מליח נקרא אחרי שני ימים ולילה אחד - כשלמים, ויין מגיתו הוא שלשה ימים. היד רמ"ה מפרש כפירוש הראשון. הרדב"ז מפרש בדברי הרמב"ם הכותב: "אכל בשר מליח ביום השלישי למליחתו או שתה יין מגיתו פטור", כפירוש השני. ומקשה עליו, למה פסק לחומרא בדיני נפשות, הרי האיבעיא לא נפשטה. ה"בית

חדש" (אורח חיים סימן תקנ"ב) מפרש בדברי הראב"ה כפירוש השלישי, וכן בדברי הרמב"ם, ומתורץ קושית הרדב"ז. ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קנ"ח).

**התם** לגבי ערב תשעה באב, טעם איסור אכילת בשר ושתיית יין **משום שמחה הוא**, ולכן, **כל זמן שהוא כשלמים**, אף שהפגת טעמו מתחיל אחרי לילה אחד, מכל מקום - **נמי אית ביה שמחה** אינו מפיג כל כך, והוא משמח, ואילו **הכא** לגבי בן סורר ומורה, טעם חיובו **משום אימשוכי הוא**, שימשך אחרי הרגלו, **ובכל שהוא** אם עבר עליו לילה אחד **14** במלחו **לא מימשיך** והוא פטור.

**14.** רש"י מפרש "כל שהוא" - לינת לילה אחד. ועיין שם בשו"ת חתם סופר.

וכן **ביין** אף שאחרי תסיסה של שלשה ימים, עברה עיקר תסיסתו, מכל מקום, עדיין נקרא יין מגיתו **עד** עבור עליו **ארבעים יום**, ובפחות מכן לא נמשך אחריו.

אגב שלמדנו ששתיית יין מרובה מושך אחריה מעשים מכוערים, מביאה הגמרא מאמרי תנאים ואמוראים בגנות שתיית יין.

**אמר רבי חנון: לא נברא יין בעולם** **15**, **אלא כדי לנחם** בו **אבלים וכדי לשלם שכר לרשעים**, שמתעדנין בו, ומקבלים שכר מצוותיהם המועטות בעולם הזה.

**15.** המהרש"א מפרש: רב חנון בא לתרץ, אם יין הוא כל כך מגונה, למה נברא?

**שנאמר** (משלי לא): **"תנו שכר לאובד** [רשע האובד שכרו לעולם הבא] **ויין** **16** **למרי נפש** [אבלים, והיין מפכח צערם]".

**16.** כתב ה"תורת חיים": שכר היינו שתיה מרובה עד שמשתכר, לכן ל"אובד" שהוא רשע, תנו הרבה יין, ואילו באבלים - מרי נפש - השותים לפכח צערם, נאמר: יין, והיא שתיה מועטת.

**אמר רבי יצחק: מאי פירוש דכתיב: "אל תרא יין כי יתאדם"** -

ודורש: **אל תרא** אל תתן עיניך בו! אל תימשך אחריו, כי יתאדם, מלשון "אדום"

- **שמאדים פניהם של רשעים בעולם הזה** **17** מרוב שתייתו, **ומלבין פניהם לעולם הבא** מרוב בושה.

**17.** הדרשה היא ממה שכתוב: "יתאדם", דאילו היין אינו "מתאדם", אלא "אדום", לכן דרשו: "מאדים" פניהם של רשעים, וכן: "אחריתו דם", בלשון עתיד.

**רבא אמר:** יתאדם מלשון "דם": **אל תרא יין** - שאחריתו דם סופו של בן סורר ומורה ליהרג עליו **18**.

18. כן פירש רש"י. אבל היד רמ"ה מפרש, שהכוונה למה שנאמר בהמשך (שם): "הכוני [אף אם השכורים הכו אותי] בל חליתי [כשיקיץ מיינו אינו מרגיש], הלמוני [מכות] בל ידעתי [אינו זוכר מי הכהו]".

**רב כהנא רמי הקשה סתירה: כתיב: "תירש" חסר "ויו", וקרינן: "תירוש" -**

ומתרץ: **זכה** לשתות לפי מדה, ונזהר משתייה מרובה - **נעשה ראש** היין מפקח לבו בחכמה, ולכן קרינן "תירוש" תהא ראש, **לא זכה** - **נעשה רש** מלשון "רש ועני", ולכן כתיב "תירש" תהא "רש".

**רבא רמי הקשה סתירה: כתיב** (תהלים קד) "ויין ישמח לבב אנוש", והכתיבה בלי ניקוד, אפשר לקרותו בשי"ן ימנית, שמשמעותה מלשון "שממה", שהיין משומם אותו ונוטל חכמת לבו, **וקרינן: ישמח** בשי"ן שמאלית מלשון "שמחה" -

ומתרץ: **זכה** - היין משמחו, **לא זכה** - משממהו.

**והיינו דאמר רבא: חמרא יין וריחני מיני בשמים - פקחין עשאוני פקח.**

**אמר רב עמרם בריה דרבי שמן בר אבא אמר רב חנינא: מאי פירוש דכתיב** (משלי כג): **"למי אוי? למי אבוי [צעקה]? למי מדנים [דין ומריבה]? למי שיח [צער]? למי פצעים חנם? 19 למי חכלילות עינים [עינים אדומות]? למאחרים [מתעכבים] על היין, לבאים לחקור ממסך [חוקרים ובודקים היכן מוכרין יין מעורב בבשמים היטב] -**

19. המהרש"א מפרש: "פצעים חנם", שבשאר הפצעים יכול לתבוע את המזיק, ואילו שיכור אינו זוכר מי פצעו, או אם נפל מעצמו.

**כי אתי כשהגיע רב דימי מארץ ישראל אמר: אמרי במערבא: האי קרא מקרא זה - מאן דדריש ליה מרישיה לסיפיה מתחילתו לסופו - מידריש נדרש יפה. והכי פירושו: למי צער וצעקה מריבות ופצעים ועינים אדומות? למי שלהוט אחר היין.**

ומאן דדריש **מסיפיה לרישיה** מסופו לתחילתו - **מידריש** גם נדרש יפה, למי שיש לו אוי ואבוי ושיח, דהיינו אבלים, ולמי שיש לו מדנים ופצעים חנם, דהיינו רשע הנלחם עם הבריות, ולמי שיש לו עינים אדומות השוקעות מרוב שומן, להם ראוי להיות מאחרים על היין, להשתכר ולשכוח עמלם.

**דרש עובר גלילאה: שלשה עשר ווי"ן אותיות וי"ו ויו"ד, מלשון וי וי, נאמרו בין**

-

נאמר (בראשית ט): **"ויחל נח איש האדמה, ויטע כרם. וישת מן היין, וישכר, ויתגל בתוך אהל. וירא חם אבי כנען את ערות אביו, ויגד לשני אחיו בחוץ, ויקח שם ויפת את השמלה, וישימו על שכם שניהם, וילכו אחורנית, ויכסו את ערות אביהם ופניהם אחורנית וערות אביהם לא ראו. וייקץ נח מיינו, וידע את אשר עשה לו בנו הקטן 20".** ללמדנו ששתיית יין מביאה לצער רב מלשון "וי".

20. כתב רש"י: לא מנה אלא את הווי"ם הכתובים על הקללה שהביא היין, ולא על מה שכתוב בהמשך: **"וירא ארור כנען".** וכתבו התוס': **"ויפת" אינו מן המנין, כי יפת הוא שמו, ואינה דומה להשאר.**

ומענין לענין מבארת הגמרא המעשה עם נח.

נאמר: **"אשר עשה בנו הקטן",** מה אכן עשה 21?

21. הגמרא מדייקת מלשון **"עשה"**, שעשה מעשה ממש, ולא רק ראה. יד רמ"ה.

נחלקו בכך **רב ושמואל. חד,** אחד משניהם ולא נתפרש מי, **אמר: סרסו** שלא יוליד עוד בנים. **וחד אמר: רבעו** משכב זכור.

הגמרא מבארת את שתי הדעות:

**מאן דאמר: סרסו** מבאר: **מתוך שחם קלקלו באי הולדת בן רביעי,** לכן **קללו** נח את חם בבנו **הרביעי,** והוא כנען.

**ומאן דאמר: רבעו,** גמר לומדו בגזירה שוה: **"וירא" "וירא",** כתיב הכא: **"וירא חם אבי כנען את ערות אביו",** וכתב התם (בראשית לד): **"וירא אותה שכם בן חמור",** מה התם שכבה כן הכא שכבו.

ומקשינן: **בשלמא למאן דאמר: סרסו, משום הכי קללו ברביעי -**

**אלא למאן דאמר: רבעו,** צריך ביאור, **מאי שנא רביעי** למה קלל בנו **הרביעי, נלטייה בהדיא** למה לא קלל שאר בניו 22.

22. כן פירש היד רמ"ה. וכתב המהרש"א דגרסינן: **"דלטייה"**, ופירושו למה קלל את הרביעי. ולא רצו לגרוס: **"נלטיא בהדיא"**, ולפרש: למה לא קלל את חם. כיון שהקב"ה בירך את חם כמו שנאמר: **"ויברך אלקים את נח ואת בניו"** ואין קללה במקום ברכה, כמו שכתבו התוס'. וכן פירש המהר"ם.

ומתרצינן: הוא סובר: **הא והא הואי,** שניהם היה, גם סרסו וגם רבעו.

נאמר שם: **"ויחל נח איש האדמה, ויטע כרם"**, למה נקרא שמו איש האדמה?

**אמר רב חסדא אמר רב עוקבא. ואמרי לה ויש מי שמסר שמועה זו בשם מר עוקבא, אמר רבי זכאי: יש במילים "איש האדמה" רמז לאדם הראשון שנברא מן האדמה -**

**וכך אמר לו הקדוש ברוך הוא לנח: נח! האם לא היה לך ללמוד מאדם הראשון שלא גרם לו שנקנסה עליו מיתה, אלא בגלל יין, כמו שיבואר. ולכן נקרא נח כאן "איש האדמה".**

ואיך מצינו שיין גרם לאדם הראשון את קללתו?

**כמאן דאמר: אותו אילן עץ הדעת שאכל ממנו אדם הראשון - גפן היה.**

**דתניא: רבי מאיר אומר: אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו - גפן היה.**

## דף ע - ב

**שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין, לכן מסתבר, שבגלל היין נקנסה עליו מיתה ובכיה לעולם.**

**רבי יהודה אומר: חטה היה. שאין התינוק יודע לקרוא "אבא ואימא" עד שיטעום טעם דגן, הרי שחטה מביאה דעת, ולכן משמע שהיא עץ ה"דעת" 23.**

23. והקשו במדרש רבה (בראשית טו ח) ולמה נקרא "עץ"? ומתרגמים: מתמרות היו כארזי הלבנון. ומוסיף ה"תורת חיים", שאין הכוונה לחטה ממש, שאינה ראויה לאכילה, אלא, שלפני שנתקלה היתה הארץ מוציאה גלוסקאות.

**רבי נחמיה אומר: תאנה היה. שבדבר שקלקלו - בו נתקנו, שנאמר (בראשית ג): "ויתפרו עלה תאנה", והיא מדת הקדוש ברוך הוא, באיזמל שהוא מכה - בו הוא מרפא, נס בתוך נס 24.**

24. ורש"י מביא לכך דוגמא: נאמר (איכה ד): "ויצת אש בציון", ועתיד לבנותה באש כמו שנאמר (זכריה ב): "ואני אהיה לה - נאום ה' - חומת אש סביב". התוס' חולקים על רש"י, וסוברים שאין ענין זה לזה כלל. ומבארים, שכל העצים לא נתנו לו לקחת מעליהם, אלא התאנה, שבו נתקלקל.

הגמרא מוסיפה לדרוש בגנות שתיית יין מרובה.



נאמר בספר משלי (לא): **דברי למואל למלך, משא אשר יסרתו אמו.** מה ברי, ומה בר בטני, ומה בר נדרי... אל למלכים למואל! אל למלכים שתו יין ולרוזנים אי שכר! פן ישתה וישכח מחקק, וישנה דין כל בני עוניי".

למואל מלך - הוא כינוי לשלמה המלך: "למו א-ל", מעשיו וחכמתו הם להקב"ה. משא - הוא תוכחת מוסר, אשר יסרתו אמו, בת שבע אם שלמה.

הגמרא דורשת את מאמר מוסרה לשלמה בנה, בראותה אותו שהוא בעל הנאה ומרבה בסעודתו.

**אמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בר יוחאי:** "יסרתו" אמו, נדרש מלשון "מלקות" [כמו שנאמר בבן סורר ומורה: "ויסרו אותו", ודרשו חכמים שלוקה]. -

**מלמד, שכפאתו אמו על העמוד כדרך הלוקין, ואמרה לו: "מה ברי ומה בר בטני ומה בר נדרי" -**

**"מה ברי!"**, הכל יודעים שאביך ירא שמים הוה <sup>25</sup>, עכשיו אם תמשיך בתאוותיך ותהיה רשע, לא יתלו הבריות זאת באביך, אלא יאמרו: **"אמו גרמה לו"** להיות רשע, לכן אמרה: "מה ברי" למה תגרום לרנן אחריך שהנך בני ולא בן דוד.

<sup>25</sup>. גירסת רש"י: "היה". מפני שאמרה לו כן אחרי מיתת דוד.

**"ומה בר בטני!"** כל הנשים של בית אביך, כיון שמתעברות, שוב אינן רואות פני המלך. ואני דחקתי את עצמי ונכנסתי לאביך, כדי שיהא לי בן מזורז ומלובן, שהתשמיש יפה לולד בשלשה חדשים האחרונים, וזו מאמרה "ומה בר בטני", מעי גרמו לך להיות בעל צורה ובעל כח.

**"ומה בר נדרי!"** כל הנשים של בית אביך היו נודרות: **"יהא לי בן הגון למלכות"** <sup>26</sup>. ואני נדרתי ואמרתי: **"יהא לי בן זריז וממולא בתורה והגון לנביאות"**.

<sup>26</sup>. נודרות, היינו שאמרו: "אם יתן לנו הקב"ה בן הגון למלכות - נעשה כך וכך מצוה" כמו שמצינו בחנה שנדרה כן (שמואל א א). יד רמ"ה.

ואתה נמשך אחר תאוותיך?! לא!

**"אל למלכים למואל! אל למלכים שתו יין! אל למלכים!"** כך אמרה לו: **"מה לך אצל מלכים ששותים יין ומשתכרים"**. "למואל" נדרש: וכשמשתכרים אומרים: **"למה לנו אל" -**

**"ולרוזנים אי שכר"** ונדרש: רוזנים מלשון "רז", וכך אמרה לו:

**"מי שכל רזי עולם גלויים לו, ישתה יין וישתכר?!"** ויאמר: "איה שכר" 27?!

27. ויגלה מתוך שכרותו את רזי העולם, כמו שאמרו חז"ל: נכנס יין יצא סוד. מהרש"א.

**איכא דאמרי: "מי שכל רוזני עולם משכימין לפתחו לבקש ממנו דברי חכמה,**  
כמו מלכת שבא, **ישתה יין וישתכר?!"** הלא תטרף עליו דעתו.

**אמר רבי יצחק: מניין אנו למדים שחזר בו שלמה והודה לאמו -**

**דכתיב סמוך לאותו משא: "כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי, שלמה המלך**  
מודה שטרם שאמו הוכיחה ויסרה אותו, היה בער בלי בינת אדם, ונדרש: **"כי בער**  
**אנכי מאיש"** היינו מנח שנקרא איש, **דכתיב: "ויחל נח איש האדמה", "ולא**  
**בינת אדם לי"**

- **זה אדם הראשון"**, כלומר, הייתי בער בלי בינה, ולא למדתי ממעשיהם את גודל  
הגנות בשתיית יין, ושתיית יותר מהם 28.

28. היד רמ"ה והמהרש"א מפרשים: עונשי גדול משלהם, כי הם לא ידעו כמה עונשו של יין, ואני ידעתי.

שנינו במשנתנו: **אכל בחבורת מצוה** [אינו נעשה בן סורר ומורה].

הגמרא מביאה מאמר רבי אבהו [רבי אבהו לא אמר דינו כפירוש על המשנה].

**אמר רבי אבהו: בן סורר ומורה אינו חייב, עד שיאכל בשר ויין בחבורה שכולה**  
**סריקין אנשים ריקים.** כי הם ירגילוהו במעשים המכוערים, אבל אם יש בחבורה אדם  
הגון - לא ימשך בכך 29.

29. אדם ההגון יוכיח לו, ולא ממשך. יד רמ"ה.

ומקשינן: והא **אנן תנן** במשנתנו: **אכל בחבורת מצוה אינו נעשה בן סורר**  
**ומורה -**

ונדייק: **טעמא** הטעם שאינו נמשך דאכל בחבורת מצוה, **הא** אבל אם **לאו מצוה,**  
הריהו נעשה בן סורר ומורה, **אף על גב דלאו כולה סריקין** שאין כולם אנשים ריקים.

המשנה היתה יכולה להשמיענו חידוש גדול יותר דאפילו חבורה שאינה של מצוה, גם  
יפטר אם יש שם אדם אחד הגון.

ומתרצינו: לעולם חייב רק בחבורה שכולה סריקין, ואמנם, **הא קמשמע לן**, המשנה משמיעה חידוש גדול, **דאף על גב דכולה סריקין**, בכל זאת **כיון דבמצוה קא עסיק** שהתחברותם עתה היא לסעודת מצוה - **לא מימשיך** לא יימשך למעשים מכוערים **30**.

**30** בגמרתינו הטעם הוא: כיון דעסיק במצוה לא מימשיך [מאכילת מצוה לא יצא דבר רע]. אבל בירושלמי דורשים מקרא: שנאמר: "איננו שומע בקולנו" - יצא זה שהוא שומע בקול אביו שבשמים. וכתב ה"שירי קרבן", דהנפקא מינה בין הבבלי להירושלמי הוא, אם אכל סעודה בחושבו שהיא סעודת מצוה, והאמת שאינה כן. דלפי הבבלי יפטר, שלא מימשיך, ולפי הירושלמי יתחייב, דסוף סוף לא עשה מצוה.

שנינו במשנתנו: **אכל בעיבור החודש** [אינו נעשה בן סורר ומורה **31**].

**31** הקשה היד רמ"ה: פשיטא דפטור. דהרי לא עלו שם חבורה שכולה סריקין? ומתרץ, שהסריקין עלו מעצמם. וכיון שהם מכוונים לשם מצוה לא ימשכו למעשים מכוערים. ועיין במאירי.

מהות סעודת עיבור החודש יבואר בהמשך.

ומקשינו: **למימרא** האם נלמוד מכך דלסעודת עיבור החודש - **בשר ויין מסקו** מעלים לעלייה ששם אכלו, היות והבן סורר ומורה אכל עמהם -

והא **תניא** שנינו ברייתא: **אין עולין לה אלא בפת דגן** **32** **וקטנית בלבד?** ומתרצינו: אכן, הם אכלו פת דגן וקטניות, והבן סורר ומורה העלה עמו בשר ויין, **והא קמשמע לן** משמיענו המשנה: **אף על גב, דאין עולין לה אלא בפת וקטנית, ואיהו הוא אסיק** העלה עמו **בשר ויין**, ולכאורה אינו מצטרף עמהם, ולא נקרא שאכל סעודת מצוה -

**32** כתב רש"י: ולא ידענא משום מאי נקט פת "דגן", ומשמע למעוטי פת אורז ודוחן קא אתי. וכתב היד רמ"ה: אין מעלים בשר ויין, שמא יאכלו אכילה גסה וישתכרו, ולא יעינו בדבר כראוי [וכתב ששם המפרש: משמע שחולק עם רש"י הסובר שלא עלו לשם עיון, עיין הערה הבאה]. ועוד מפרש: כדי שלא לבייש את מי שאין לו. ועוד מפרש: כדי שיעלו "לשמה" ולא לשם סעודה.

בכל זאת, **כיון דבמצוה קא עסיק** - **לא ממשיך**.

עתה מבארת הגמרא מהי סעודת עיבור החודש.

וכתב רש"י: ודאי שאין זו אסיפה לשם עיון האם לעבר את החודש, המבואר בפרק ראשון, דהרי עלו לאור עיבורו שהוא ליל מוצאי יום שלושים אחרי שכבר עיברו, ואם מעברין את החודש אין צורך כלל בעיון, שכבר קידשוהו שמים. ועוד, למה הוצרכו עשרה בני אדם, הרי שם נאמר שמספיק שלשה מעיינים.

אלא, שהיו עושים אסיפה עם סעודה, כדי לפרסם הדבר שעיברו בית דין את החודש **33**.

33. זו שיטת רש"י. אבל היד רמ"ה חולק, וסובר שהאסיפה היתה באור לשלושים, כלומר במוצאי כ"ט, והאסיפה היתה לעיין ולחשוב אם לעבר. ואף שעיבור החודש הוא בשלשה, העלו אתם עוד אנשים - לפחות עשרה - כדי להגדיל את הפרסום.

**תנו רבנן: אין עולין בעיבור החודש פחות מעשרה בני אדם**, להגדיל הפרסום.

**ואין עולין לה, אלא בפת דגן וקטנית.**

**ואין עולין לה, אלא לאור עיבורו**, יום העיבור הוא יום השלושים, שהוא היום ש"עיבורו" - הוסיפו על החודש, ואור יום עיבורו, הוא מוצאי יום שלושים, ליל שלושים ואחד.

**ואין עולין לה ביום, אלא בלילה.**

ורמינן: **והתניא** הרי שנינו בברייתא אחרת: **אין עולין לה בלילה אלא ביום.**

ומתריצין: אכן, עשו זאת בלילה, ועל כך שנינו: אין עולים ביום אלא בלילה. אלא, שמרוב רצונם לעשותה בפרסום - עלו מבעוד יום סמוך ללילה, כדי שיראום אנשים כשעולין, ועל כך שנינו: אין עולין בלילה אלא ביום 34.

34. כתבו התוס' [לפי הבנת המהר"ם]: מה שאמרה הברייתא: "אלא לאור עיבורו", בא לומר שלא בלילה שלפני העיבור. וכיון שעדיין אינו ברור מספיק, כי יתכן שיעשוה "ביום העיבור", לכן מבארת הברייתא: בלילה ולא ביום. ומה שאמרה: "בלילה", גם אינו מספיק ברור, כי יתכן לפרשו, בלילה ש"לפני" העיבור, לכן אמרה לאור עיבורו. לכן כפלה עצמה הברייתא, כדי להשמיענו בלילה דוקא, וליל שלושים ואחד דוקא.

**כמו דאמר רב חייא בר אבא לבניה לבניו: אחריפו הקדימו ועולו!** לאסיפה זו, **אחריפו ופוקו!** הקדימו לצאת מאסיפה זו בהשכמה, בהיות הבוקר, אחרי שתהיו שם כל הלילה, ואם תאחרו, יחשבו הרואים שעליתם בבוקר. מה שאין כן אם תרדו תיכף בהשכמה יבינו שישבתם שם כל הלילה, ואם תעשו כן -

**כי היכי דלישמעו בכו אינשי** תעבור השמועה שעיברו את החודש.

שנינו במשנתנו: **אכל מעשר שני בירושלים**. [אינו נעשה בן סורר ומורה].

מבארת הגמרא: **כיון דכי אורחיה הוא קא אכיל ליה**, אוכלו כדרך מצוותו, כן ציוותה התורה (דברים יד): "ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך בבקר בצאן וביין ובשכר", לכן **לא ממשיך**.

שנינו במשנתנו: **אכל נבילות וטרפות שקצים ורמשים**. [אינו נעשה בן סורר ומורה].

הגמרא מביאה מאמר רבא. [רבא לא אמר דינו כפירוש על המשנה].

**אמר רבא: אכל בשר עוף - אינו נעשה בן סורר ומורה, כיון דלא ממשיך, ואינו כבשר בהמה** 35.

35. רש"י מפרש: משום שלא נמשך. היד רמ"ה מפרש: לפי שמאכל קל הוא, ואין דרך ליסטים בכך. עוד מפרש: לפי שדמיו יקרים, ולא שכיחי ליה מעות כולי האי, ולא מימשיך. עוד מפרש בשם הריב"א: לפי שאין בו שמחה, כשם שאין מקיימים מצות שמחת יום טוב בהקרבת שלמי שמחה בבשר עוף.

ומקשינן: **והא אנו תנו: אכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים - אינו נעשה בן סורר ומורה -**

ונדייק: רק "שקצים" - סתם שקצים הן עופות "טמאים", הוא דאינו נעשה בן סורר ומורה, לפי שהן עופות האסורים, **הא עופות טהורין - נעשה בן סורר ומורה.**

ומתריצין: רבא אכן סובר, שבשר עוף אינו בשר לגבי דין בן סורר ומורה, אבל מודה, שאם אכל תרטימר פחות כזית בשר בהמה, והשלים לשיעור תרטימר עם בשר עוף - מצטרף -

ולכן, **כי תנו נמי מתניתין, באה המשנה להשמיענו: להשלים**, שאם השלימו לשיעור תרטימר בכזית בשר "שקצים" - אינו נעשה בן סורר ומורה, כיון שהיא אכילת איסור.

שנינו במשנתנו: **אכל דבר שהוא מצוה ודבר עבירה.** [אינו נעשה בן סורר ומורה].

יש להקשות: מה משמיענו המשנה, הרי כבר השמיעה לנו דבר מצוה - חבורת מצוה, עיבור החודש, מעשר שני בירושלים, וכן דבר עבירה - נבילות וטריפות שקצים ורמשים?

ומתריצין: אם היתה משמיעה רק דבר מצוה, היה נשמע: רק אכילת מצוה ממש, כגון: כהנים האוכלים קדשים, או בני ישראל האוכלים קרבן פסח -

ולכן באה להוסיף: **דבר מצוה**, אף שאינה מצוה ממש, כגון: סעודת **תנחומי אבלים** שהיא תקנת חכמים 36.

36. כתב המהרש"א אף שכבר השמיענו "עיבור החודש", והיא ודאי סעודה מדרבנן. באה המשנה להשמיענו בלשון "כללי" - כל סעודות מצוה, בין מדאורייתא ובין מדרבנן. ולמה - אם כן - הוצרך להשמיענו "עיבור החודש"? להשמיענו החידוש, שאף שהם העלו פת דגן וקטנית והוא העלה בשר ויין, מצטרף עמהם.

וכן משמיעה לנו: **דבר עבירה** שאינה מן התורה, אלא כגון: אם אכל ביום **תענית ציבור**, שאיסור אכילה בו הוא מדרבנן -

בכל זאת, אינו נעשה בן סורר ומורה.

ומבארת הגמרא: **וטעמא מאי?** למה פטור על אכילת עבירה, בין על אכילת איסור מן התורה ובין על איסור דרבנן 37.

37. כתב היד רמ"ה: שגם מי שעובר על איסור דרבנן - עובר על לאו ד"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ונחלקו בכך הרמב"ם והרמב"ן (בתחילת ספר המצוות) אם מי שעובר על איסור דרבנן - עבר על לאו של לא תסור.

**אמר קרא: "איננו שומע בקולנו"** - ונדרש: **בקולנו** בקול אביו ואמו הוא דאינו שומע, ובא למעט: **ולא** זה, האוכל דבר איסור, שאינו שומע אף **בקולו של מקום** הקדוש ברוך הוא.

שנינו במשנתנו: **אכל כל מאכל ולא אכל בשר, שתה כל משקה ולא שתה יין** - אינו נעשה בן סורר ומורה.

יש להקשות, מה באה המשנה להרבות, הרי אמרה כבר במפורש: עד שיאכל וישתה יין? ומתרצינו: סלקא דעתך שלא דוקא בשר ויין, אלא אף מאכלים ומשקים הדומים להם - בכך שמשביעים ומשכרין, לכן מדגישה המשנה: אכל "כל מאכל" ולא אכל בשר, שתה "כל משקה" ולא שתה יין - אינו נעשה בן סורר ומורה.

ומה הם אותם מאכלים ומשקים המשביעים ומשכרים כבשר ויין? **אכל כל מאכל ולא אכל בשר, לאתויי**, בא לכלול בכלל הדברים שאינו נעשה בהם בן סורר ומורה, **דבילה** תאנה **קעילית** הבא מאותו מקום.

**שתה כל משקה ולא שתה יין, לאתויי דבש וחלב** המשכרים.

כמו **דתניא**: כהן שאכל **דבילה קעילית, ושתה** או ששתה **דבש** מי דבש **וחלב** ונכנס **למקדש** -

## דף עא - א

**חייב** מלקות - משום שעבר על הלאו שנאמר (ויקרא ט): "יין ושכר אל תשת".

ואף שלגבי הלאו של כניסה לבית המקדש שתוי יין, עובר גם על דבילה דעילית ודבש וחלב -

אינו נעשה בן סורר ומורה אם אכל ושתה מהם.

שנינו במשנתנו: אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיאכל וישתה יין.

**תנו רבנן: אכל כל מאכל ולא אכל בשר, שתה כל משקה ולא שתה יין - אינו נעשה בן סורר ומורה, עד שיאכל בשר וישתה יין - שנאמר: "זולל וסובא".**  
**ואף על פי שאין ראיה לדבר - זכר לדבר, שנאמר: "אל תהי בסובאי יין, בזוללי בשר למו".** [מפורש במשנה].

ועוד **1** **אומר** (משלי כג): **"כי סובא וזולל יורש** [סופו להיות רש - עני, ומבקש הרגלו ואינו מוצא] **וקרעים תלביש נומה** [נומה היא שינה יתירה, ומי שמתגרה בה - תלבישו בגדים קרועים ובלויי סחבות]" . כלומר, סוף כל בעל הנאות לבוא לידי עניות.

**1** **היד רמ"ה** מבאר: הברייתא מביאה פסוק זה להוכיח שזולל וסובא הוא רק בבשר ויין. כי הפסוק הזה הוא המשך לפסוק "אל תהי בסובאי יין", והביאוהו לראיה שזולל וסובא יין בא לידי עניות, יורש וילבש קרעים. וזה מתאים עם דין סורר ומורה, שירדה תורה לסוף דעתו שסופו ללסטם את הבריות.

ומענין לענין דורשת הגמרא דרשה נוספת מפסוק זה.

**אמר רבי זירא: כל הישן בבית המדרש - תורתו נעשית לו קרעים קרעים**  
שוכח תלמודו, וזכרונו בה היא מוקטעת, חלק זוכר וחלק אינו זוכר -

**שנאמר: וקרעים תלביש נומה** **2**.

**2** **כתב ה"עיון יעקב"**, שהמשל מקרעים הוא, שאף שתופרו ומתקנו - רישומו ניכר, כן מי שלומד לסירוגין אף שמתקנו - רישומו ניכר.

## מתניתין:

אין בן סורר ומורה חייב, אלא אם גנב **3** מעות מאביו, שאז יבוא להימשך ולבקש הרגלו כי אז המעות מזדמן לידו תמיד לגונבם. וכן אינו חייב אלא אם אכלו התרטימר בשר וחצי לוג יין ברשות אחרים, כי אז אינו מפחד לאכול, אבל אם אוכל ברשות אביו, מפחד, ולא יבא להימשך אחרי אכילה כזו.

**3** **כתב היד רמ"ה**: מה דפשיטא להו למשנתנו שזולל וסובא, הוא רק אחרי שגנב - אפשר לבארו בדרך סברא. שאם הריגתו היא על שסופו ל"לסטם" את הבריות, מוכח דתחילתו בגניבה, דאם לא כן איך יורגל ללסטם. ואפשר לבארו שנדרש מדרשת הכתובים. ממה שכתבה התורה "ויסרו אותו" ודרשו חכמים שמלקין אותו, ואם כן הזהירו אותו, ועל איזה לאו הזהירו אותו? משמע שעובר על לאו של גניבה.

**גנב מעות משל אביו** וקנה בהם בשר ויין **ואכל ברשות אביו**, או אם גנב **משל אחרים ואכל ברשות אחרים** **4** וכל שכן אם גנב **משל אחרים ואכל ברשות אביו** -

4. רש"י מבאר שאפילו אם לא אכל ברשות שגנב אלא במקום אחר. והחידוש הוא: אף שבאופן זה מפחד פחות, בכל זאת פטור, כיון דלא שכיח ליה.

**אינו נעשה בן סורר ומורה.**

**עד, כלומר, ומתי אכן נעשה בן סורר ומורה - שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים.** אלא הם דברי חכמים.

**רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו** 5.

5. בספרי [מובא ביד רמ"ה] דרשו לדרשת רבי יוסי ברבי יהודה: "איננו שומע בקול אביו ובקול אמו" - יכול אמרו לו אביו ואמו להדליק את הנר ולא הדליק, תלמוד לומר: "איננו שומע" לגזירה שווה, מה איננו שומע האמור להלן: "זולל וסובא", אף איננו שומע האמור כאן "זולל וסובא". ומפרש היד רמ"ה: ששניהם מזהירין אותו לא לזולל ולסבוא. ומה "איננו שומע" האמור כאן - עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו", ומפרש היד רמ"ה: דכתיב: "בקול אביו ובקול אמו" ולא כתיב "בקול אביו ואמו", לומר לך ששניהם שווים, וכיוון שכך, כשם שאינו חייב עד שיגנוב משל אביו - כך אינו חייב עד שיגנוב משל אמו.

**גמרא:**

הגמרא מבארת את המשנה, וטעמה.

**גנב משל אביו ואכל ברשות אביו, פטור, והטעם: אף על גב דהמעות שכיח ליה,** בכל זאת - **בעית** מפחד מאביו שלא יבין שאוכל ממעות שגנב.

**משל אחרים ואכל ברשות אחרים, פטור, והטעם: אף על גב דלא בעית** שאינו מפחד, כי אביו אינו רואהו אוכל, בכל זאת - **לא שכיח ליה** אין מעות אחרים מזדמנין לו לגנוב.

**וכל שכן, אם גנב משל אחרים ואכל ברשות אביו, בודאי פטור, היות דלא שכיח ליה, ובעית.**

**עד שיגנוב משל אביו ויאכל ברשות אחרים - דגם שכיח ליה לגנוב, וגם לא בעית** לאכול, ובאופן זה יבא להימשך אחרי מעשיו המכוערים.

שנינו במשנתנו: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו.**

ותמהינן: **אמו! מנא לה** - מנין יש לה מעות משלה, הרי, **מה שקנתה אשה קנה בעלה?** ומתצינן: **אמר רבי יוסי ברבי חנינא:** גנב בשר ויין **מסעודה המוכנת**



**לאביו ולאמו**, וכיון שהם מוכנים לכך, נקרא שגנב משל אמו, שהם שייכים גם לה, כי בעלה חייב במזונותיה **6**.

**6**. כן מפרש רש"י. והיד רמ"ה חולק עליו, ומקשה שאף שחייב במזונותיה, מכל מקום סעודה זו לא שייכת לה, כי הוא יכל לזונה בדברים אחרים. לכן מבאר: שכיון שהוכנה לשתיים, נמצא שיש לשתיים חלק בה. ומביא לכך ראיה, עיין שם.

תירוץ זה משמעותו שגנב בשר ויין, לכן מקשינן:

**והא אמר רבי חנן בר מולדה אמר רב הונא: אינו חייב עד שיגנוב מעות ויקנה בשר בזול ויאכל, יין בזול וישתה -**

ואם גנב בשר ויין - פטור.

ומתריצין: **אלא, אימא** כוונת רבי יוסי ברבי חנינא היא: שגנב מ"דמי" סעודה המוכנת לאביו ולאמו.

**ואיבעית** אם תרצה, **אימא** אומר עוד תירוץ על הקושיא: אמו?! מנין לה מעות? -

יש אופן שאכן יש לה מעות, והוא: **דאקני לה** הקנה לה איש אחר מעות, **ואמר לה**: "הנני מקנה לך המעות **על מנת שאין לבעליך רשות בהן**, ובאופן זה אין המעות שייכים לבעל.

ועתה גנב הבן גם משל אמו.

## **מתניתין:**

**היה אביו רוצה** לעשותו בן סורר ומורה - **ואמו אינה רוצה, אביו אינו רוצה ואמו רוצה - אינו נעשה בן סורר ומורה.**

**עד שיהו שניהם רוצים 7**.

**7**. שנאמר: "ותפסו בו אביו ואמו" (רמב"ם), כל הפרשה מדברת בשניהם - אביו ואמו (יד רמ"ה). וכתב המאירי: "וטעם הדברים, שלא מסרה תורה בחינת תכליתו - לשיקול דעתו של אחד מהם, אלא לשניהם, שכל ששניהם מסכימים בכל - אין עוד ספק בהחלטתו".

**רבי יהודה אומר: אם לא היתה אמו ראויה לאביו, אינו נעשה בן סורר ומורה.** מפורש בגמרא.

## **גמרא:**

**מאי פירוש:** "אמו אינה ראויה לאביו" -

**אילימא** אם תאמר: שאינה ראויה להיות אשתו, ואין לו בה קידושין, כגון: **חייבי כריתות** שאמו אסורה על אביו באיסור שחייבים עליו כרת, כגון שהיא אחותו, וכן **חייבי מיתות בית דין**, כגון חמותו [שחייבים עליה שריפה] -

ומה בכך שאינה ראויה? **סוף סוף, אבוא אביו - אבוא [נינהו], ואמיה אמו - אמיה נינהו**, והם אביו ואמו, כי התורה לא כתבה: "איש ואשה", כדי לדרוש שצריכה להיות "אשתו".

**אלא** פירוש דברי רבי יהודה הוא: **בשוה לאביו בקול מראה וקומה - קאמר.**

שרבי יהדה סובר, כמו שמבואר לקמן, שרק אם הם דומים בקול מראה וקומה, אז נעשה בן סורר ומורה.

**תניא** שנינו בברייתא **נמי הכי** כמו שביארנו:

**רבי יהודה אומר: אם לא היתה אמו שווה לאביו בקול ובמראה ובקומה - אינו נעשה בן סורר ומורה.**

**מאי טעמא?**

**דאמר קרא: "איננו שומע בקולנו"**, ודריש רבי יהודה "בקולנו" בקול אחד [כיון שלא כתוב "בקולותינו" או "בקולינו" ביו"ד, שמשמעותם שני קולות].

**מכך דקול בעינן** אנו צריכין שיהיו שוין - **מראה וקומה נמי בעינן** שיהיו שווין **8**.

**8.** עיין מהרש"א ו"תורת חיים".

**כמאן** כדברי מי, **אזלא** מתפרשת **הא דתניא** ברייתא ששנינו: **בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב בתורה, דרוש! וקבל שכר** **9**!

**9.** כתב ה"תורת חיים": לכאורה תימא! כיון דתכלית הש"ס [לימוד התורה]: מה שמביא לידי מעשה, אם כן מה תועלת יש ללמוד דבר דלא שייך ביה מעשה? ומתרג: ולא קושיא היא. לפי שאין לך קוץ בתורה, ואין לך מצוה, שאין לה סוד בעצמותו יתברך, שנאמר: "א -לקים הבין דרכה והוא ידע את מקומה", מקומה היינו יסודה ומקורה בעצמותו יתברך. וכל העוסק בתורה, אף על גב שאינו עושה, הרי הוא עוסק בכבוד קדושתו, ומדבק שכלו בו יתברך. דתרי גווני איתא בתורה: עשייה ושמיעה דהיינו שמשגיגין על ידו - כבודו וקדושתו יתברך.

**כמאן** כדברי מי? **כרבי יהודה**, כי הוא דבר שאינו מצוי, שאביו ואמו יהיו שווים בקול מראה וקומה **10**.

10. כן כתב היד רמ"ה. והבי"ח בהגהותיו מפרש: שאם הם שווים בקול, היינו, או שיש לאב קול של אשה, שהוא סימן ל"סריס", או שיש לאם קול של איש, והוא סימן ל"איילונית", ואיך שיהיה, אינם יכולים להוליד.

**איבעית אימא ואם תרצה אומר: רבי שמעון היא.**

**דתניא: אמר רבי שמעון: וכי מפני שאכל זה הבן תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי - אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו?! האם אביו ואמו יסכימו להוציאו להורג עבור כך 11 ?**

11. ומבאר המהרש"א: אביו ואמו לא יגיעו לסוף דעתו שסופו ללסטם את הבריות, ויחוסו עליו. לכן כתבה התורה דין סורר ומורה, למען: "דרוש וקבל שכר", שאכן יתבוננו בפרשת בן סורר ומורה. ובינו עד היכן הדברים מגיעים, שסופו ללסטם את הבריות, ובאמצעות התבוננות זו, יוכיחו וייסרו את בנם להטותו לדרך הישרה. ועיין בספר חסידים סימן תתתל"א.

**אלא, לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש! וקבל שכר 12 !**

12. אבל חכמים חולקים על רבי שמעון, וסוברים, שאינו מילתא דלא שכיחא, ואכן יבינו לאחריתו שסופו ללסטם את הבריות, ויביאוהו לבית דין לסקלו. יד רמ"ה.

**אמר רבי יונתן: בן סורר ומורה היה, ואני ראיתיו וישבתי על קברו!**

ובאותו ענין ממשיכה הגמרא:

**כמאן אזלא הא דתניא:**

**עיר הנדחת שדנים את כל תושבי העיר שעבדו בה עבודה זרה בסקילה וממונם אבד, לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה פרשת עיר הנדחת בתורה - דרוש! וקבל שכר!**

**כמאן? כרבי אליעזר.**

**דתניא: רבי אליעזר אומר: כל עיר שיש בה ספר תורה ואפילו חומש אחד או ספר מספרי הנביאים ואפילו מזוזה אחת - אינה נעשה עיר הנדחת.**

**מאי טעמא?**

**אמר קרא בפרשת עיר הנדחת (דברים יג): "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחבה ושרפת באש" -**

**וכיוון דאי איכא בה מזוזה** או אחד משאר הספרים, **לא אפשר** לקיים את מצוות התורה לשרוף את כל שללה שהרי כתוב בהם אזכרות שם ה' - **דהרי כתיב** (דברים יב): "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים... ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש... **לא תעשון כן לה' אלקיכם**".

ולדברי רבי אליעזר, הוא דבר בלתי מצוי שעיר בישראל לא תהיה בה אפילו מזוזה אחת **13**.

**13.** וחכמים חולקים, וסוברים שכתבי הקודש אין שורפים, כמו שכתבה שם המשנה: "כתבי הקודש יגנוזו", והם דורשים את דברי הפסוק: "ואת כל שללה" - "שללה, ולא שלל שמים". יד רמ"ה.

**אמר רבי יונתן: אני ראיתיה לעיר הנדחת וישבתי על תילה** חרבותיה.

**כמאן אזלא הא דתניא:**

**בית המנוגע** שיש בו נגעי בתים **לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב** פרשת נגעי בתים בתורה - **דרוש! וקבל שכר!**

**כמאן? כרבי אלעזר ברבי שמעון.**

**דתנן: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אין הבית טמא - עד שיראה בו הנגע בבית כשתי גריסין** [שיעור הנגע הוא בגודל "גריס"] **על שתי אבנים** מאבני הבית, שנאמר וחלצו את האבנים, משמע לפחות שתי אבנים שבכל אחת מהן שיעור נגע, ואותן שתי האבנים תהיינה **בשתי כתלים** דהיינו: **בקרן זוית**, כמו שיבואר, **ארכו** של הנגע **כשני גריסין ורחבו כגריס**, שבכל אבן יהיה כגריס על גריס.

**מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון? כתיב** (שם): **"קיר"** - "ומראיהן שפל מן הקיר", לשון יחיד, ועוד **כתיב** (שם): **"קירות"** - "והנה הנגע בקירות", לשון רבים. "אי אפשר לומר קיר שהרי נאמר קירות, ואי אפשר לומר קירות שהרי נאמר קיר"

ודרשינן: **איזהו קיר שהוא כקירות? הוי אומר: זה קרן זוית.**

ולדברי רבי אלעזר ברבי שמעון, הוא דבר בלתי מצוי, שהנגע יהיה בצורה זו.

אלו הם דברי התנא של הברייתא, הסובר כמו רבי אלעזר ברבי שמעון. ואילו רבי אליעזר ברבי צדוק ורבי שמעון חולקים עליו.

**תניא: אמר רבי אליעזר ברבי צדוק: מקום היה בתחום עיר עזה, והיו קוראין אותו למקום זה: חורבתא סגירתא**, חורבת מצוערת, שנותץ משם בית המנוגע, כדין בית המנוגע שנותצים את הבית.

וכן אמר רבי שמעון איש כפר עכו: פעם אחת הלכתי לגליל, וראיתי מקום שמציינין אותו שעשו בו "ציון", כלומר סימן להתרחק ממנו, היות ואבנים שנתצו מבית המנוגע מטמאות בטומאת אוהל כמת, ואמרו אנשי המקום: שה"ציון" הוא שאבנים מנוגעות פינו לשם.

ולדברי תנאים אלו - בית המנוגע אכן היה.

## מתניתין:

המשנה ממשיכה לבאר את אישיותם של אביו ואמו.

היה אחד מהם אביו או אמו - גידם ידו קטועה, או חיגר, או אלם, או סומא, או חרש - אינו נעשה בן סורר ומורה <sup>14</sup>.

<sup>14</sup>. וכתב המאירי: "ויראה לי הטעם, מפני שהאכזריות מצויה באלו. ומכל מקום דרך אסמכתא סמכה מן המקרא".

שנאמר: "ותפשו בו אביו ואמו", ודרשינן: ולא גדמין.

ועוד נאמר: "והוציאו אותו", ודרשינן: ולא חגרין <sup>15</sup>.

<sup>15</sup>. והחגרין אינם יכולים להוציאו אלא על ידי הדחק. יד רמ"ה.

ועוד נאמר: "ואמרו": ודרשינן: ולא אלמין. ועוד נאמר: "בננו זה" - משמע שרואים אותו ודרשינן: ולא סומין.

ועוד נאמר: "איננו שומע בקולנו" - משמע שבשעת תוכחתם <sup>16</sup> שמעוהו אומר: "איני מקבל דבריכם" - לכן דרשינן: ולא חרשין.

<sup>16</sup>. כתב רש"י: אף שאפשר לפרש, שאומרים: "איננו שומע בקולנו", שראוהו ממשיך לזלול ולסבוא? מכל מקום כיון שהפסוק מיותר לדרשה, כמו שמפורש בגמרא, לכן דורשים, שאינו שומע בשעת התוכחה, ובדרך זו של הדרשה משתדלים לזכותו, לכן דורשים כך. היד רמ"ה סובר שפירוש זה של רש"י דחוק הוא. ומפרש: האב והאם אומרים: "איננו שומע לתוכחת שנינו", דהיינו, שהאב "שמע" שהאם הוכיחתו, והאם "שמעה" שהאב הוכיחו. וכן כתב רבינו יונה (בפרק נגמר הדין).

המשנה מבארת את סדר אזהרת וענישת בן סורר ומורה.

אחרי שזלל וסבא מתרין בו מוכיחין אותו בפני שלושה <sup>17</sup> [אינה] כהתראת שאר עבירות שבתורה, שבהם לא חייבים מלקות אלא בהתראת עדים, אלא מודיעים לו שאם ימשיך בהרגליו המכוערים יביאוהו לפני בית דין וימיתוהו]. שנאמר: "ויסרו אותו" <sup>18</sup>.

**17.** רש"י מנמק בשתי הוכחות שאינה כהתראת שאר עבירות: בכל העבירות העדים מתרין, ואילו כאן מתרין בו אביו ואמו. ועוד, התראה זו היא התראת ספק שהרי אינו עובר מיד ולפניהם, אלא בסתר ולאחר זמן, ואין ידוע עכשיו אם יעבור אם לאו. ואילו שאר התראות הן בשעת עשיית העבירה. היד רמ"ה מסכים לדרך זו של רש"י [בניגוד לדעת הרמב"ם, כמו שיבואר], אבל אינו מסכים לנימוקיו. על מה שרש"י סובר, שהתראה נעשית רק על ידי עדים, מקשה, דהיא דעת יחיד, רבי יוסי ברבי יהודה, ואילו כל התנאים חולקים עליו וסוברים, שמותר, הוא אפילו אם התרה בו שד! או מותרת מפי עצמו. ועל מה שרש"י סובר שהיא התראת ספק, חולק, משני טעמים. האחד, שלא כל האמוראים סוברים שהתראת ספק אינה התראה (עיין מכות טו:). השני, התראת ספק לדעת רש"י היא, אם מתרין בו טרם עשותו את העבירה, ואינו ברור שעתיד לעשות את העבירה. ואילו לדעת היד רמ"ה זו התראת ודאי. אלא לדעתו התראת ספק היא, אם אפילו כשיעשה את המעשה, אינו ברור שאכן יעבור על הלאו. ומביא דוגמאות לכך. והנה כל זה הוא לדעת רש"י והרמ"ה הסוברים שאין זו התראה כשאר התראות של חייבי לאווים. וכן כתבו התוס' יום טוב והערוך לנר. אבל מדברי הרמב"ם משמע שסובר שהיא התראה ככל התראות. המנחת חינוך מקשה על שיטת רש"י, שלכאורה משמע מדבריו שממיתין ומלקין אותו בלי התראת עדים, ואיך יתכן דבר כזה. וברדב"ז (החדשות סימן שפד) באמת מוכיח מכאן, שלדעת רש"י לא צריכים בכל הלאווים התראה בשעת מעשה העבירה. והשדי חמד (כללים מערכת ה' סימן פ"ג) מביא בשם ספר "דרך המלך", שאינו מוכח, ורש"י סובר שבנוסף על התראת אביו ואמו צריך התראת עדים, כבכל שאר דיני התורה. **18.** רש"י כתב "דבעינן ויסרו אותו". והקשה היד רמ"ה, שהרי בגמרא דרשינן ממה שכתוב "ויסרו" שחייב "מלקות", ולא שייך גם לדרוש שצריך "התראה".

ואם לא שמע בקולם - **מלקין אותו** מלקות ארבעים.

**חזר וקלקל** במעשיו המכוערים - **נדון** לסקילה **בעשרים** ו**שלשה** דיינים, ככל דיני נפשות.

**ואינו נסקל עד שיהו שם** בין העשרים ושלשה - **שלשה הראשונים** **19.** **שנאמר:**  
**"בננו זה" ודרשינן: זה שלקה לפניכם.**

**19.** ואם מת אחד מהם - פטור. מאירי.

## גמרא:

שמואל סובר בפרק נגמר הדין (לעיל מה:): "בעינן קרא כדכתיב". כלומר, כל דיני התורה צריכים להתקיים כמו שכתובים בתורה, ואם חסר פרט אחד, ואי אפשר לקיימו, אין מקיימים את כל הדין, והפרט מעכב את קיומו. לכן סובר, שהיות והתורה כתבה בפרשת עבודה זרה (דברים יז): "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו", לכן, אם נקטעו ידי העדים - פטור ממיתה.

ולדעתו אין אומרים שהתורה נקטה לשון זו למצוה בעלמא, ולקיים את כל מה שיש באפשרות לקיים.

לכאורה, בלי דברי המשנה, מה שנקטה התורה לשון זו: "ותפסו" "והוציאו אותו", הוא למצוה בעלמא, ואינו מעכב. ובאה המשנה לחדש, שאם אי אפשר לקיים את הדין

כמצוותה ממש כמו שכתוב בתורה - כגון שאחד מהם גידם, אין מקיימים את כל דין בן סורר ומורה, ופוטרים אותו.

ולכן דנה הגמרא: **שמעת מינה** שהתנא של משנתנו - והיא סתם משנה - סובר: **"בעינן קרא כדכתיב!"**

ומשנתנו היא ראייה לשמואל.

הגמרא דוחה ראייה זו: אף אם נאמר: "לא בעינן קרא כדכתיב", בכל זאת - **שאי הכא** שונה דין סורר ומורה,

## דף עא - ב

משום, **דכוליה קרא יתירא הוא**, שהיה די לנו אם התורה היתה כותבת: "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. ורגמהו כל אנשי עירו באבנים... " וכל שני הפסוקים: "ותפסו בו אביו ואמו והוציאו אותו... ואמרו אל זקני עירו בננו זה... " מיותרים לדרשה.

לכן, מתוך הפסוקים המיותרים - נדרש שהתורה הקפידה לקיים דין בן סורר ומורה במדוייק, כמו שכתוב, ואם חסר אחד מן פרטי הדין, כגון: שהיה אחד מהן גידם - אין מקיימים את כל הדין.

שנינו במשנתנו: **ומתרין בו בפני שלשה**.

ומקשינן: שלשה **למה לי?** הרי כל הטעם שצריכים עדים, הוא, בכדי שלא יוכל להכחישם שלא הסרוהו, ואביו ואמו פסולים לעדות, כי הם קרוביו -

ואם צריכים עדים, קשה: **בתרי סגי**, די לנו בשתי עדים, ככל העדויות שבתורה.

ומתרצינן: **אמר אביי**: אכן, לא צריכים שלשה עדים, **והכי קאמר** כך מתפרשת משנתנו: **מתרין בו בפני שנים** שלא ימשיך במעשיו המכוערים, **ומלקין אותו בפני שלשה** דיינים, כשאר חייבי מלקות.

מבארת הגמרא: **מלקות בן סורר ומורה - היכא כתיבא** <sup>20</sup> איך כתובה בתורה, כלומר, מאיזה דרשה דרשינן זאת?

<sup>20</sup> ואין לומר שלוקה משום שעבר על הלאו של: "לא תאכלו על הדם" [עיין בהקדמה לפרקנו] משום שהוא "לאו שבכללות", שאין לוקין עליו. ועיין לעיל בתוס' (סג ד"ה משום), הסוברים דאם יחזור ויאכל

ולא יוכלו להביאו לבית דין למיתה, כגון בזמן שגלו סנהדרין, מכל מקום ילקוהו. כן הבין הגרע"א בגליון הש"ס בדברי התוס'. ועיין במנחת חינוך אות כ"ב. ועיין לקמן הערה 27.

## כמו דדרשה רבי אבהו -

**דאמר רבי אבהו** [רבי אבהו דורש דרשתו גבי מוציא שם רע, ששנינו במסכת כתובות (מו) שחייב מלקות]: **למדנו** גזירה שווה: **"ויסרו" ויסרו** מבן סורר ומורה, נאמר במוציא שם רע (דברים כא): **"ולקחו זקני העיר את האיש ויסרו אותו"**, ונאמר בבן סורר ומורה: **"ויסרו אותו"**, מה בן סורר ומורה לוקה אף מוציא שם רע לוקה.

ובן סורר ומורה מנלן שלוקה?

## מ"בן" - ממה שכתוב בו "בן" 21.

21. המהרש"ל מבאר דרשה זו: שמה שכתוב "בן" בבן סורר ומורה, הוא כאילו כתוב "בן" גם במוציא שם רע, שהרי למדים זה מזה בגזירה שווה "ויסרו ויסרו". ועתה למדים "בן בן", מוציא שם רע - שכאילו כתוב בו "בן" - מפרשת מלקות. והאמת שרש"י פירש כן במסכת כתובות (מו), אבל כאן בסוגייתנו אינו מבאר כן, אלא שהוא גזירה שווה משולש: "ויסרו" מ"ויסרו", "ויסרו" מ"בן", "בן" מ"בן". ועיין בשיטה מקובצת (שם) המבאר למה שינה רש"י שיטתו.

**"בן"** למדים גזירה שווה **"מ"בן"** הכתוב בפרשת מלקות (דברים כה): **"והיה אם בן הכות הרשע"**. הרי ש"בן" בא ללמד שחייב מלקות.

שנינו במשנתנו: **חזר וקלקל נידון בעשרים ושלושה...** שנאמר בננו זה - זהו שלקה בפניכם.

ותמהינן: איך דרשינן "בננו זה" לדרשה זו שיהיו שם שלשה ראשונים -

הלא, **האי פסוק זה - מבעי ליה** הוצרכנו אותו לדרוש: **"זה" ולא סומין!?**

ומתריצין: יש מקום לדרוש שתי הדרשות -

**אם כן** אם הפסוק היה בא להשמיענו רק דרשה זו: "זהו שלקה בפניכם" 22 - **ליכתוב קרא** היתה התורה יכולה לכתוב: **"בננו הוא"** סורר ומורה, והיה נדרש שפיר: "הוא" שלקה בפניכם -

22. היד רמ"ה מפרש בהיפך: דאם כדי למעט סומין, היה די לומר: "בננו הוא", ומכך שיודעים שהוא הוא, מוכח שרואים אותו, וממה שנאמר: "זה" דרשינן: זהו שלקה בפניכם. ועיין ב"תורת חיים" ו"ערוך לנר".

**מאי** למה כתבה התורה: **בננו "זה"** שמשמעותו שמראין עליו באצבע: זה הבן! לכן גם דרשינן למעט סומא, שאם היה אחד מהן סומא - פטור.



**שמע מינה** מפסוק מיותר זה, **תרת** שתי הדרשות.

## מתניתין:

המשנה ממשיכה לדון בדין בן סורר ומורה.

שנינו בתחילת הפרק: זמנו של בן סורר ומורה הוא עד שיקיף זקן התחתון.

אם **ברח עד שלא נגמר דינו, ואחר כך הקיף זקן התחתון - פטור**, בית דין לא ידונו אותו, כיון דאם היה עושה עכשיו את מעשיו המכוערים, הריהו פטור.

ואם מאחר **שנגמר דינו ברח, ואחר כך הקיף זקן התחתון**, וחזר ועתה הוא בדינו - **חייב** מיתה. כיון שנגמר דינו, הריהו כאיש הרוג, ואין לנו יותר ענין לחפש בזכותו ולהצילו <sup>23</sup>.

<sup>23</sup> כן פירש רש"י. והיד רמ"ה מפרש: טעם הפטור ברישא של המשנה, הוא: משום שעד שלא נגמר הדין לא נגמר החיוב, לכן צריכין שיהיה בר חיובא בשעת גמר הדין שהוא שעת חיובו [ולדברי רבי חנינא: צריכין שיהיה באותו "מצב" עד שעת גמר הדין - עיין בגמרא], ולכן אם הקיף זקן פטור. ומשל למה הדבר דומה, לאילו עשה מקצת מעשיו לפני הקפת זקן ומקצת אחרי כן, כן הדבר הזה, הוי מקצתו אחרי כן, כי גמר הדין הוא חלק מה"מעשה". ואילו בסיפא שנגמר דינו לפני הקפת זקן, היה ה"מעשה" שכלול בו גמר הדין, בתוך זמן חיובו. ועיין בהערה <sup>26</sup>.

## גמרא:

הגמרא דנה בדין מדיני בן נח - ואינו שייך לדין בן סורר ומורה - משום, שרצתה לדמותו לענינינו.

**אמר רבי חנינא: בן נח גוי שבירך את השם** <sup>24</sup> בגיותו, - והיא אחת משבע מצוות שנצטוו עליהן בני נח - **ואחר כך נתגייר** - פטור <sup>25</sup>.

<sup>24</sup> בספר "סנהדרי קטנה" מבאר שרבי חנינא נקט דינו דוקא בברכת ה' [כולל עבודה זרה], כי בשאר שבע מצוות בני נח לא שייך לומר כן. בגזל, דינים ואבר מן החי, עתה בגירותו אינו חייב מיתה. וכן כשהרג את חברו גוי. [כמבואר בהמשך הסוגיא]. ואילו אם הרג ישראל ונתגייר, גם רבי חנינא מודה שהוא חייב [כמבואר בסוגיא]. ונשאר רק דוגמא אחת שנשתנה דינו ממיתה למיתה, ממיתה קלה למיתה חמורה. <sup>25</sup> כתבו התוס': דיון הגמרא הוא אם חייב בדיני אדם. אבל הגמרא לא דנה אם גר שנתגייר יענש ב"דיני שמים" על עבירותיו שעבר בגיותו, שדבר זה תלוי במחלוקת תנאים במסכת יבמות (מח ב).

והחידוש הוא, אף שאם היה נשאר בגיותו היה חייב מיתה, כיון שנתגייר הופקע ממנו חיובו.

והטעם: **הואיל ונשתנה דינו** שבגיותו היה נדון אף בעד אחד ובדיין אחד בלי התראה, ואילו עתה, אם היה עושה כן, דנים אותו בעדים וסנהדרין של עשרים ושלושה ובהתראה

-

**ונשתנה (נשתנה) מיתתו**, שבגיותו היה נידון בהרג - והוא סייף - ועתה אם היה עושה כן היה נדון בסקילה, לכן הוא פטור.

הגמרא דנה בדברי רבי חנינא, ומנסה להוכיח דבריו ממשנתינו.

האם **נימא מסייעא ליה** שמשנתינו מסייעת לרבי חנינא. שנינו:

**ברח עד שלא נגמר דינו, ואחר כך הקיף זקן התחתון - פטור - מאי טעמא**  
מדוע פטור -

האם **לאו משום דאמרינן: הואיל ואישתני** והקיף זקן התחתון - **אישתני?**

וזו סיוע לדברי רבי חנינא.

ודוחה הגמרא: **לא!** איננו פטור משום סברת "אישתני", **אלא** -

**שאני שונה הכא** דין בן סורר ומורה, מפני **דאי עביד השתא** את מעשיו המכוערים, **לאו בר קטלא הוא** אינו בן מות כלל, שהתורה פטרנו לגמרי -

ואילו בן נח שנתגייר, אם היה מברך את השם עכשיו, היה חייב מיתה. אלא שנשתנה דינו לגבי עדים ודיינים והתראה, וסוג המיתה, אבל לא נשתנה לגמרי.

**תא שמע** נוכיח ממשנתינו שלא כדברי רבי חנינא:

אמרה המשנה בסיפא: **אם משנגמר דינו ברח, ואחר כך הקיף זקן התחתון - חייב.**

מוכח, שלמרות שהשתנה, בכל זאת לא נפטר מעונשו.

וקשה על רבי חנינא הסובר שהשינוי פוטר <sup>26</sup>? ומתצינן: **נגמר דינו - קאמרת!?** איך אפשר לדמותו לבן סורר ומורה בשכבר נגמר דינו? אם **נגמר דינו - גברא קטילא הוא** הריהו בעינינו כמת, לכן ממיתין אותו אף שהשתנה <sup>27</sup>, ואילו בן נח שנתגייר, עדיין לא נגמר דינו <sup>28</sup>.

<sup>26</sup> הקשה ה"ערוך לנר", מה סבר המקשן, אם לא ידע לחלק בין נגמר דינו ללא נגמר דינו, אם כן, איך רצה מתחלה להביא ראיה לרבי חנינא, ולבסוף להקשות עליו. ועוד, למה אינו מקשה סתירה מינה ובה מהרישא להסיפא. ומתוך, המקשה כשלעצמו ידע שפיר לחלק בין לא נגמר דינו, שמצבו בעת גמר דין

הוא מצב של פטור לבין נגמר דינו שבעת גמר הדין היה חייב ונשאר במצבו [ועיין בהערה 23 בשם הרמ"ה]. אבל הוקשה לו אליבא דרבי חנינא הסובר הואיל ונשתנה דינו ונשתנה מיתתו - פטור, לכן הוקשה לו מהסיפא הרי השתנה דינו לגמרי, ולמה חייב. עד שתירץ לו התרצן שבנגמר דינו הריהו גברא קטילא. ודברים דומים כתב ה"חזון איש". **27**. כתב הרמב"ם (הלכה ז) כיצד דנין בן סורר ומורה? מביאין אותו אביו ואמו תחילה לבית דין של שלשה ואומרים להן: "בננו זה סורר ומורה". ומלקין אותו. חזר וגנב. אביו ואמו מביאים אותו לבית דין של עשרים ושלשה. ואחר שמקבלין עדותן בודקין אותו שמא הקיף השער את כל הגיד". והקשה ה"כסף משנה" למה אין בודקים אותו גם בגניבה הראשונה שמא הקיף זקן, כדי לפטרו ממלקות? ועיין שם ב"לחם משנה". ה"חזון איש" מתרץ בפשיטות. לגבי מלקות אין חייבים לבדקו לפני גמר דין, כי יבדקו אותו לפני שילקוהו, ואם הקיף זקן יפטר, אבל אין צריכים לבדקו בשעת גמר דין, דאף אם יבדקוהו ולא הקיף זקן, יבדקוהו בשעת המלקות אם הקיף זקן. אבל כשגומרים דינו למיתה צריך בדיקה, ולא סגי שיבדקוהו לפני שימיתוהו, דאם ימצא אז שהקיף זקן, עדיין יסופק לנו שמא בשעת גמר דין לא הקיף זקן, ונגמר דינו בלי הקפת זקן, והנו חייב, ושמא הקיף זקן כבר בשעת גמר דין, והנו פטור - ומספק לא נוכל להמיתו. לכן צריכין לבדוק אותו בשעת גמר הדין, כדי לברר ש"בודאי" חייב מיתה. מדברים אלו משמע שסובר שאם אכל אכילה ראשונה לפני שהקיף זקן, ועתה בשעת מלקות הקיף זקן - פטור. כלומר, שדין "אישתני דינא אישתני קטלא" שייך גם לגבי מלקות. אבל הגר"ח סובר שדין אישתני שייך רק במיתה ולא במלקות, ולדעתו הקיף זקן אחרי אכילתו הראשונה לפני שהלקוהו, חייב מלקות. ומוכיח כן מדברי הגמרא והרמב"ם (הלכה ט) שכתבו שאם הקיף זקן אחר גמר דינו למיתה פטור מטעם שהוא גברא קטילא. וסברא זו שייכת רק במיתה ולא במלקות. ה"חזון איש" חולק עליו, וסובר שכיון שכל חיוב המלקות הוא משום הלאו של "לא תאכלו על הדם" שפירושו לא תאכלו אכילה המביאה לידי מיתה, אם כן כל חיוב המלקות הוא חלק בעצם דיני סורר ומורה, ואינו עונש על עבירתו באכילה ראשונה, אלא כהכנה לקראת מיתה שיתחייב אם יאכל אכילה שניה. וממילא אם הקיף זקן בשעת מלקות, והמלקות לא תביאוהו למיתה. אין שום סיבה להלקותו. ומה שאמרה הגמרא אישתני דינא לענין קטלא, כלול בזה גם אישתני דינא לענין מלקות. הגר"ח [וכן כתב האבן האזל] מתרץ קושית הכסף משנה, ומבאר דשונה דין מיתה בסורר ומורה מדין מלקות. לפי ההנחה שמלקות אינה חלק מדין מיתה של סורר ומורה, אלא היא חיוב בפני עצמו, מפני שעבר על הלאו של "לא תאכלו על הדם" אף של"מעשה" קשורים זה בזה - דין מיתה ומלקות, שאם כבר הקיף זקן אינו חייב, ואם אביו ואמו חרשין או גדמין לא ילקוהו כשם שלא ימיתוהו, אבל עצם חיוב המלקות אינו קשור לדין בן סורר ומורה, והוא חיוב בפני עצמו. וכן, כל ההגבלות שנשנו בפרק זה, כגון היותו סמוך לגבורתו של איש וכדומה, אין להן שייכות לדין מלקות אלא למיתה. וכן גם הדין שאם הקיף זקן - פטור, לא שייך למלקות כלל, ומה שהשתנה דינו בשעת המלקות, אינו פוטרו ממלקות, כנ"ל, ולכן כיון שנדון למלקות חייב מלקות - שהוא חיוב בפני עצמו - אף אם הקיף זקן. אין הכי נמי שאם הקיף זקן לפני אכילתו הראשונה, פטור ממלקות כיון שבודאי לא יבוא לידי מיתה. אבל אם כבר דנוהו למלקות, מלקין אותו, כיון שהמלקות הוא חיוב עצמי בדין בן סורר ומורה. ובזה מבוארים דברי הרמב"ם שאין צריכים לבדקו טרם גמר דין למלקות, דאין בכך תועלת, דאם בדקוהו בשעת האכילה ולא הקיף זקן, חייב מלקות, אף אם עתה בשעת גמר דין הקיף זקן. **28**. ואין הכי נמי, אם יגמר דינו בגיותו ואחר כך יתגייר, מודה רבי חנינא שחייב מיתה. יד רמ"ה ומאירי. אבל המנחת חינוך (מצוה כו) דן בדין זה, כי יתכן שאין בבן נח המושג של "גמר דין". ואין בכח של עד אחד ודיין אחת לעשותו כגברא קטילא. ועיין שו"ת חלקת יואב סימן י"ד.

הגמרא ממשיכה לדון בדין רבי חנינא.

**תא שמע:** שנינו ברייתא:

**בן נח שהכה את חברו גוי כמוהו, וכן אם בא על אשת חברו, ונתגייר - פטור.**  
הואיל ואם עשה עתה כן, להרוג גוי ולבא על אשת גוי, היה פטור, כדין ישראל שהרג את הגוי או שבא על אשת גוי -

**עשה כן בגיורתו בישראל**, והרג את איש ישראל או בא על אשת ישראל, **ונתגייר** - **חייב**. הואיל ואם עשה כן עתה, היה חייב 29.

29. האם התרו בו בגיורתו? ולכאורה בגיורתו לא התרו בו, כי בן נח חייב אפילו בלי התראה. ואם לא התרו בו איך יתחייב עתה, הלא בדיני ישראל מחייבים רק בהתראה? התוס' (דף פ ב) דנים בכך. ובקושיתם שם סוברים, שאכן התרו בו. [ונלמד מכך שהמותרה לדבר חמור - מותרה לדבר קל] ובתירוצם שם מחדשים, שאף אם לא התרו בו בגיורתו, יתחייב בגירותו, בלי התראה. והטעם: הואיל וכבר נתחייב.

ומקשה הגמרא על רבי חנינא מהסיפא של הברייתא:

**ואמאי חייב**, הרי בהתגיירותו השתנה דינו, שבגיורתו לא היה נהרג בשני עדים ובסנהדרין ובהתראה, ועתה דנים אותו בעדה עדים והתראה, ולדברי רבי חנינא **נימא: הואיל ואישתני - אישתני?**

ומתרצינן: דברי רבי חנינא אמורים בבן נח שבירך את השם והתגייר, דאז השתנה גם **דינו וגם מיתתו**, וכדי לפטרו **בעינן** אנו זקוקים לשני השינויים הללו -

**והאי** בן נח שהכה את ישראל או שבא על אשת ישראל, אמנם **דינו אישתני**, אבל **מיתתו לא אישתני** שגם ישראל שהרג את ישראל חייב מיתת סייף, וכן גם בהיותו גוי, ולא השתנה דין מיתתו.

ומקשינן: אכן בתירוץ זה מתורץ שפיר כשהרג את ישראל בגיורתו. אבל כשבא על אשת ישראל בגיורתו ונתגייר, השתנה גם מיתתו מסייף לחנק, ולמה חייב?

**בשלמא רוצח** אם הרג את ישראל, לא השתנה מיתתו, כי **מעיקרא** בגיורתו - מיתתו **בסייף** ככל מיתות בני נח, **והשתא** אם היה עושה כן, גם מיתתו **בסייף** כדין רוצח בישראל -

**אלא אשת איש** ששנתה בברייתא, הרי השתנה מיתתו, כי **מעיקרא** בגיורתו, מיתתו **בסייף**, ואילו **השתא** אם היה עושה כן, מיתתו **בחנק** כדין ישראל הבא על אשת איש?

ומה יענה רבי חנינא? ולמה חייב?

ומתרצינן: מה שאמרה הברייתא: "עשה כן בישראל ונתגייר - חייב", מדובר שעשה כן **בנערה המאורסה, דאידי ואידי** בין אם עשה כן בגיורתו ובין אחרי שהתגייר - מיתתו **בסקילה**.

כי דין נערה המאורסה שחייבין עליה סקילה הוא אף בגוי הבא על נערה המאורסה ישראלית, כמו שמבואר בפרק ארבע מיתות (נז א).

ומקשינן : תירוץ זה אינו עולה יפה, כי מהרישא של הברייתא אפשר להוכיח על הסיפא, וכמו שברישא של הברייתא "בא על אשת חברו", בודאי לא מדובר בנערה המאורסה [כי אין בגויים דיני נערה המאורסה, כי אין להם דיני אירוסין, ואם יבא על ארוסה הריהו פטור, ואשת גוי נאסרה לכל העולם רק על ידי בעילת בעל] כן בסיפא לא מדובר בנערה המאורסה.

**והא הסיפא "עשה כן בישראל", דומיא להרישא דאשת חברו - קתני נשנית?**

וחוזרת הקושיא על רבי חנינא, למה כתבה הברייתא בסיפא, שאם עשה כן באשת ישראל - חייב, הרי נשתנה דינו ונשתנה מיתתו מסייף לחנק?

ומתצינן : **אלא** אמנם מדובר באשת איש -

ובכל זאת לא נשתנה מיתתו, כי אף שבגיותו היה חייב סייף, אבל היות שסייף חמורה מחנק, הרי חנק כלולה בסייף, כי מיתה **קלה** והיא חנק **במיתה חמורה מישך שייך** כלולה במיתה החמורה. כלומר, אף בגיותו היה חייב "חנק", אלא שחייב יותר מחנק, ומחנק לחנק לא נשתנה מיתתו. ולכן אמרה הברייתא שהוא חייב חנק.

אבל בבן נח שבירך את השם, נשתנה מיתתו מסייף הקלה לסקילה החמורה ממנה, ולא שייך סקילה בסייף. כי הקלה כלולה בחמורה, ואין החמורה כלולה בקלה.

ומקשינן : **הניחא**, תירוץ זה : "קלה בחמורה מישך שייכא" ניחא, לדעת **רבנן דאמרי** : **סייף חמור** מחנק, לכן מתורץ היטיב שלא נשתנה דינו אלא מחנק לחנק -

**אלא** עדיין אינו מתורץ לדעת **רבי שמעון דאמר** : **חנק חמורה** מסייף, ולדעתו **מאי איכא למימר** איך יתרץ רבי חנינא את הברייתא.

הרי בגיותו חייב סייף הקלה, ועתה כשנתגייר, אם היה עושה כן היה מתחייב חנק החמורה, ולמה חייב, הרי השתנה מיתתו מקלה לחמורה?

ומתצינן : רבי שמעון **סבר לה כתנא דבי מנשה, דאמר** : **כל מיתה האמורה לבני נח** בעוברים על שבע המצוות, **אינה סייף אלא חנק** -

ולכן, לא השתנה מיתתו, דבגיותו חייב חנק ועתה בגירותו גם חייב חנק על איסור אשת איש.

ומקשינן : לדברי רבי שמעון הסובר שחנק חמורה מסייף, וכן סובר שכל מיתה האמורה לבני נח אינה אלא חנק, עדיין אין הברייתא מתורצת, כי -

**בשלמא** בבא על **אשת איש**, **מעיקרא** בגיותו, חייב **חנק** והיא סתם מיתה האמורה בבני נח, **והשתא** אם עשה כן אחרי שנתגייר - גם כן חייב **חנק**, ולכן חייב, כי לא נשתנה מיתתו -

**אלא** מה יענה רבי חנינא לדעת רבי שמעון, **ברוצח**, הרי **מעיקרא** בגיותו חייב **חנק**, ואילו **השתא** בגירותו חייב **סייף**, כדין ישראל שרצח את ישראל, ואם כן השתנה מיתתו, ולמה חייב?

ומתריצין: **קלה בחמורה מישך שייכא**, גם מעיקרא בגיותו היה חייב סייף, אלא שהתחייב אף בחנק החמורה ממנה, וגם עתה בגירותו חייב סייף, ולא השתנה מיתתו.

הגמרא מביאה ברייתא לסיוע לדברי רבי חנינא.

האם **לימא** ברייתא זו **מסייעא ליה** -

שנינו: נערה המאורסה **סרחה** זינתה, ומיתתה בסקילה, **ואחר כך** טרם שסקלוה אחרי שדנו אותה - **בגרה**, ועתה, אם היתה סורחת, היתה נידונת בחנק כשאר אשת איש - **תידון בחנק**.

ויש לדון: **בסקילה מאי טעמא לא** נידונת, הרי זינתה בנערותה?

האם **לאו**, **משום דאמרינן**: **הואיל ואישתני** גופה, מנערה לבוגרת, **אישתני** מיתתה? -

אין הכי נמי שאי אפשר לפוטרה לגמרי, כיון שאף בנערותה התחייבה בחנק, כמבואר, שמיתה חמורה כוללת עמה את הקלה, ועתה חייבת גם חנק ולא נקרא השתנה מיתתה -

אבל היות שגופה השתנה, לכן נידונת בחנק ולא בסקילה, אף שעשתה כן בנערותה והתחייבה סקילה -

ומוכח ששינוי הגוף גורם לשינוי. וכל שכן בבן נח שבירך את השם, שהשתנה גם דינו וגם מיתתו, הריהו פטור לגמרי - כדברי רבי חנינא.

ודחינן: גירסא זו בברייתא: סרחה ואחר כך בגרה תידון ב"חנק", אינה גירסא נכונה, **הא אמר ליה רבי יוחנן לתנא** לתלמידו ששנה לפניו את הברייתא: **תני!** שנה את גירסת הברייתא: **תידון ב"סקילה"**.

כמו שהיא חייבת בנערותה, כן חייבת עתה, ומה שהשתנה גופה אינו משנה מיתתה.

ואין מכאן ראייה לרבי חנינא, כי בהחלט יתכן שבן נח שבירך את השם, אינו פטור לגמרי, אלא נידון בסייף [ולרבי שמעון בחנק] מיתתו הקלה **30**.

**30.** סכום שיטת רש"י: 1. אם השתנה מכל וכל, שאם היה עושה עתה היה פטור לגמרי - כגון בן סורר ומורה, וכן בן נח שהכה את הגוי ובא על אשת גוי - פטור לגמרי. 2. אם השתנה דינו ומיתתו, אלא שאם היה עושה עתה היה חייב [מיתה חמורה הימנה] - כגון בן נח שבירך את השם - לדעת רבי חנינא - פטור. [ולדעת המהרש"א חולק רבי יוחנן על רבי חנינא, וסובר שנידון במיתה שהיה נדון בגיותו. אבל בראשונים לא משמע כן]. 3. אם השתנה דינו ולא השתנה מיתתו - כגון בן נח שבא על אשת ישראל או הרג ישראל - [יסקלה בחמורה מישך שייכא"] - חייב מיתה, אף לדעת רבי חנינא. 4. אם השתנה גופו ולא השתנה דינו, כגון סרחה ואחר כך בגרה, נידון במיתתו שהיה חייב בה בשעת עשיית העבירה.

## מתניתין:

**בן סורר ומורה נידון על שם סופו** מפני שירדה תורה לסוף דעתו, סופו לכלות נכסיו, ומבקש הרגלו ואינו מוצא, ויצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות **31**. אמרה תורה: **ימות זכאי ואל ימות חייב** **32**.

**31.** וכתב ה"תורת חיים" שבכך מבואר למה בבן סורר ומורה מענישים רק כשעבר ושנה, למרות שבכל דיני התורה מענישים אפילו על עבירה אחת. **32.** כתב הרמב"ם בפירושו המשנה: אי אפשר לבסוף שלא יגזול בני אדם וישפוך דמים לקחת ממון שיעשה בו מה שהרגיל. והשם יתברך צוה שיהרג מפני זה, וייהרג הוא לפני שיהרוג לאחרים. היינו שהרמב"ם בא לתרץ למה חייב מיתה, דאף אם ילסטם את הבריות, עדיין אינו חייב מיתה, לכן מבאר, שסופו לרצוח נפש, ולכן חייב מיתה. אבל, אם כן, למה חייבתו התורה סקילה, ולמה לא "הרג" כדן רוצח? היד רמ"ה ורבינו אליהו מזרחי מתרצים, שסופו לבוא לידי חלול שבת שהוא בסקילה. המהר"ל בספרו על התורה מקשה, מנין לנו לומר שילסטם בשבת? ומוסיף היד רמ"ה דעל עצם דין הריגה סגי בכך שעלול להגיע לידי רציחה, ולכן הורגים אותו לפני שיהרוג, כדן רודף. [כי על איסור חילול שבת אין הורגים אותו טרם שיעבור את העבירה, דלא ניתן להצילו בנפשו, כמבואר במשנה (עג א)]. ובפירושו בעלי התוס' על התורה, מפרשים: שמחויב סקילה כדן מקלל אביו ואמו. [ועיין ברמב"ן על התורה המובא בהקדמה לפרקינן].

**שמיתתן של רשעים - הנאה להם** שאין מוסיפין לחטוא, **והנאה לעולם** ששקטה כל הארץ.

ואילו מיתה **לצדיקים - רע להם** שהיו מוסיפין זכויות בחייהם, **ורע לעולם** **33** שהיו מגינין על דורם, ומוכיחין את הדורות.

**33.** וכתב הרמ"ה: עוד יש לפרש, כמו שאמרה הגמרא קידושין (מ ב) שאין העולם נידון אלא אחר רובו, לכן כל מעשה טוב של צדיקים מכריע את העולם לטוב, ובהיפך ברשעים. וכן מתפרשת כל המשך המשנה. המהרש"א מפרש כל המשנה בבן סורר ומורה: מיתתן של רשעים מדובר בן סורר ומורה, הנאה להם - שימותו זכאים, והנאה לעולם - שלא ילוסטמו [ויורצחו] על ידיו. וכן יין ושינה יגרמו לו שלא ילסטם [כל כד] את הבריות, מפני שהוא ישן בשעה שהבריות עוברים בפרשת דרכים. וכן שקט לרשעים, שעל ידי שאביו ואמו מיסרים אותו אין לו שקט ומנוחה, וכן כנוס לרשעים, היות שאינו חייב אלא בחבורה שכולה סריקין.

**יין ושינה לרשעים - הנאה להם, והנאה לעולם** שכל זמן ששותין וישנים, אינם חוטאים, ואינם מריעים לבריות.

ויין ושינה **לצדיקים - רע להן** אין עוסקין בתורה, **ורע לעולם** שאם היו עוסקים בתורה, היתה זכות התורה מגינה על הדור. וכשהן מתבטלים מתורה - פורענות בא לעולם.

**פיזור** שנפרדין זה מזה, **לרשעים - הנאה להן והנאה לעולם** שאין יכולים להתייעץ עצות רעות זה עם זה, ולסייע זה את זה.

**ולצדיקים - רע להם, ורע לעולם.**

וכן בהיפך: **כנוס לרשעים - רע להם ורע לעולם, ולצדיקים - הנאה להן והנאה לעולם.**

**שקט לרשעים - רע להן ורע לעולם**, שיש להם פנאי לעשות מעשי רשע.

**לצדיקים - הנאה להן והנאה לעולם.**

## דף עב - א

### גמרא:

**תניא: רבי יוסי הגלילי אומר: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל!?**

**אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה.**

**שסוף מגמר מכלה נכסי אביו, ומבקש למודו מה שהורגל בבשר ויין, ואינו מוצא, ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות.**

**אמרה תורה: ימות זכאי! ואל ימות חייב!**

**שמיתתן של רשעים - הנאה להם והנאה לעולם. ולצדיקים - רע להם ורע לעולם.**



**שינה ויין לרשעים - הנאה להם והנאה לעולם, לצדיקים - רע להם ורע לעולם.**

**שקט לרשעים - רע להם ורע לעולם, ולצדיקים - הנאה להם והנאה לעולם.**

**פיזור לרשעים - הנאה להם והנאה לעולם, ולצדיקים - רע להם ורע לעולם.**

## **מתניתין:**

אחרי שלמדנו שבן סורר ומורה נידון על שם סופו, באה המשנה ללמדנו שגם "הבא במחתרת" נידון על שם סופו.

נאמר בתורה (שמות כא כב): "כי יגנוב איש שור או שה... אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת - אין לו דמים, אם זרחה השמש עליו - דמים לו".

ופירש רש"י:

אם במחתרת: כשהיה חותר את הבית.

אין לו דמים: אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו, כאן למדתך תורה "אם בא להרגך השכם להרגו", וזה להרגו בא, שהרי יודע הוא שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין ממנו בפניו ושותק, לפיכך, על מנת כן בא, שאם יעמוד בעל הממון כנגדו, יהרגנו.

אם זרחה השמש עליו: אין זה אלא כמין משל, אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך, כשמש הזו שהוא שלום בעולם, כך פשוט לך שאינו בא להרוג אפילו יעמוד בעל הממון כנגדו, כגון אב החותר לגנוב ממון הבן - בידוע שרחמי האב על הבן ואינו בא על עסקי נפשות.

דמים לו: כחי הוא חשוב, ורציחה היא אם יהרגנו בעל הבית.

## **הבא במחתרת, נידון על שם סופו.**

דין בא במחתרת שהוא דיני נפשות יש לו השלכות על דיני ממונות.

קיימא לן "חייבי מיתות אין משלמין ממון", משום "דקם ליה בדרבה מיניה", כלומר, כיון שהוא נענש מיתה החמורה - אינו נענש ממון הקל. וחייב מיתה וחייב תשלומין הבאין כאחד, הריהו פטור בתשלומין <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> כתב הרמ"ה, שנלמד (לקמן עד א) מהפסוק (שמות כ): "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה, ולא יהיה אסון [באשה - רש"י] ענוש יענש [דמי ולדות לבעל]". ודרשין: הא אם יהיה אסון באשה לא יענש. והדברים מבוארים היטיב בתשובת הרשב"א (חלק ה סימן יח). ואלו דבריו [בשינוי לשון קצת]: הקשה שם השואל: מן התימה הוא להיות גנב זה קונה כלי של בעל הבית [עיין לקמן בגמרא] מפני שאם

הרגו פטור עליו: [ועוד] ומאי דקא מדמי [בהמשך הגמרא] להייה דגונב כיס בשבת, וקשה, דהתם "בית דין" מחייבי ליה מיתה על מלאכת שבת, ולא מצי לחייבו ממון, דרחמנא אמר (דברים כה): והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו" ודרשינן (כתובות לב ב): משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, והא דמחתרת לא דומה להא, דאין בדבר חיוב מיתת בית דין כלל, אלא ממון לחודיה. תשובה: לא משום "כדי רשעתו" פטרי ליה לההוא דגונב כיס, אלא משום דכתיב: "ולא יהיה אסון":. ומפסוק זה דרשינן אפילו חייבי מיתה בשוגג ודבר אחר עמו כגון מלקות או ממון - פטור. וטעמא דמילתא: דכל דאפשר לבוא לידי מיתה - פטרו הכתוב ממון. ואפילו בשוגג, וכדתי חזקיה וכו', ואף על פי דאינו חייב מיתה ממש - פטור ממון. ולא במיתת בית דין בלבד, אלא אפילו הבא על אחותו אינו משלם קנס, הואיל וניתן להצילו מן העבירה בנפשו על ידי שיהרגוהו כל מי שירצה, ואף על פי שלא היה שם בשעת העבירה ממש שום מציל. אלמא: כל דאפשר לבוא לידי מיתה - פטור ממון.

וכלל זה הוא אפילו כש"למעשה" אין הורגים אותו, כגון במקום שאין הורגים אותו משום שלא התרו בו, בכל זאת פטור מתשלומי ממון.

ולא רק במקום ש"בית דין" הורגים אותו, אין מוציאין ממנו תשלומי ממון, אלא אפילו "בא במחתרת" שאין מיתתו מוטלת על ה"בית דין", גם כן אמרינן "קם ליה בדרבה מיניה".

וכן 2 "בא במחתרת", אף על פי שבעל הבית לא הרגו, וניצול, אם שבר את החבית, וכדומה, פטור מלשלם.

2. רש"י סובר ששני הדינים קשורים זה בזה. דהיינו כיון שקיימא לן: "חייבי מיתה שוגגין פטורין", לכן פטור גם בא במחתרת. והקשה ה"ערוך לנר", אם כן מה יענה רב דימי הסובר (כתובות לד): חייבי מיתות שוגגין חייב בתשלומין, וכי יחלוק על משנתנו - והיא סתם משנה - הלא לדעת רש"י, מבואר במשנתנו שלכן פטור כיון שקיימא לן: חייבי מיתה שוגגין פטורין. אמנם, היד רמ"ה הרגיש בקושיא זו, וסובר שאין קשר בין שני הדינים, ואף אם חייבי מיתה שוגגין חייבין, מכל מקום בא במחתרת פטור. והטעם: "התם - בשוגגין - הוא דלא הוה חיוב מיתה כלל, הכא - במחתרת - בההיא שעתא מיהת הוה איכא חיוב מיתה". וכן כתב הקצות החושן (סימן כ"ח ס"ק א). ועיין ב"אחיזר" חלק א סימן כ' אות ה) ובקהלות יעקב (מכות סימן יג) המבארים מחלקותם. ותורף דבריהם הוא: יש לחקור, למאן דאמר חייבי מיתה שוגגין חייבים, האם הטעם הוא משום שלא היה עליהן דין מיתה "בפועל" כלל, או משום שכיון שאין אנו הבית דין צריכים להענישם מיתה, שפיר אנו יכולים להענישם ממון. ומבואר, שרש"י סובר כצד השני, ואם כן קשה, הרי בבא במחתרת, עתה כשבא לפנינו כבר אינו חייב מיתה, למה לא נענישהו ממון, הלא אין כאן שתי רשעיות. והוכרח רש"י לומר, שקיימא לן כמאן דאמר שגם בשוגג פטור, ולפי מאן דאמר זה - בודאי פטור מתשלום ממון אף דאין אנו מענישים אותו. אבל הרמ"ה סובר כצד הראשון, וכיון שהבא במחתרת היה עליו חיוב מיתה "בפועל ממש", אינו דומה לחייבי מיתה שוגגין. ואף אם נסבור כמאן דאמר חייבי מיתה שוגגין חייבין, מכל מקום בא במחתרת פטור. ואף שאחרי שגמר גניבתו הופקע ממנו חיוב המיתה, מכל מקום בשעת הגניבה היה פטור בתשלום ממון היות שבפועל היה חייב מיתה. [ועיין בהערה 5].

במה דברים אמורים, כש"אין לו דמים", כלומר, שבעל הבית אכן היה רשאי להרגו, אבל אם "יש לו דמים", כגון האב החותר על בנו, שאין הבן רשאי להרגו, כמבואר, הריהו חייב בתשלומים.

וזה שכתבה התורה: "אם זרחה השמש עליו דמים לו - שלם ישלם".

**היה בא במחותרת, ושבר את החבית -**

**אם יש לו דמים - חייב בתשלומי החבית, אם אין לו דמים - פטור.**

## **גמרא:**

**אמר רבא: מאי טעמא דמחותרת,** למה התירה התורה לבעל הבית להרוג את הגנב, הרי - לכאורה - בא לחתור על עסקי ממון בלבד?

הביאור: אינו בא על עסקי ממון בלבד, אלא, **חזקה** סברה יש כאן, שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, בעל הבית הרואה את איש אחר נוטל ממונו, אינו עומד מנגד ושותק <sup>3</sup>, והאי גנב יודע כן, לכן **מימר אמר** אומר בלבו: **"אי אזילנא** כשאלך לגנוב - **קאי לאפאי,** יתקומם לנגדי, **ולא שביק לי** ולא יתן לי לבצע את הגנבה. **ואי קאי** אם יעמוד לנגדי **קטילנא ליה** אהרגנו". וכל גנב מתכוון גם לרצוח -

<sup>3</sup> רש"י כותב, שבעל הבית עומד על ממונו להצילו ואינו שותק. ואינו מבאר, מה מתכוון בעל הבית לעשות להגנב. והבין היד רמ"ה שבעל הבית רק מתנגד שיגנוב ממונו. והקשה על רש"י, למה יש להגנב דין רודף, הלא יתכן שבא רק לגנוב, ואם יעמוד עליו בעל הבית יקח את הממון בחזקה, ואם לא יצליח - יברח? לכן מבאר [וכן כתב בחידושי הר"ן]: שבעל הבית יעמוד עליו ויהרגהו להגנב! [ועיין ברש"י עמוד ב שכתב בד"ה זו היא: חזי דקאימנא באפך "וקטילנא לך", משמע שרש"י אכן סובר שבעל הבית קם בפניו להרוג, וצ"ע]. אם כן, מקשה היד רמ"ה - הוי גם בעל הבית רודף? ומתרץ [בתוספת ביאור]: בעל הבית אינו "רוצה" להרוג את הגנב, אלא שרוצה להציל את ממונו, ולדעתו יכול לעשות כן רק אם יהרוג. מה תאמר, שהגנב יודע מכך ולכן בא להרוג, סוף סוף בעל הבית לא תקף את הגנב ולא בא אליו, אלא הגנב בא אליו, ואין ב"התגוננותו" - אף החזקה ביותר - משום "רדיפה".

**והתורה אמרה: "אין לו דמים" - אם בא להורגך, השכם הקדם אתה להורגו!** <sup>4</sup>

<sup>4</sup> כתב רש"י: ואמרה לך התורה: "אין לו דמים", ומלמדתך: מאחר שהוא בא להרגך השכם להרוג. משמע שרש"י סובר שמפסוק זה לומדים את דין "הבא להרגך השכם להורגו". והמאירי מפרש "והתורה אמרה", דהיינו שבמקום אחר גילתה כן התורה. והוא בפרשת פנחס (במדבר כה): "צרור את המדינים והכיתם אותם כי צוררים הם לכם", ודרשו במדרש רבי תנחומא: "צוררים" בלשון הוה, רצון לומר מתמידים להצר לכם, ומעתה - הצרו להם, אחר שדעתם להצר לכם.

שנינו במשנתנו: היה בא במחותרת ושבר את החבית... אם אין לו דמים - פטור.

משמע, אם "שיבר" את החבית בכניסתו, הריהו פטור. הגמרא דנה, באם "נטל" כלים, אם חייב להחזיר.

**אמר רב: הבא במחותרת חתר את הבית, ונטל כלים ויצא - פטור** להחזירם, אף שהם קיימים.

**מאי טעמא? בדמים בדמי נפשו, קננהו** קנה אותן והם שלו, כלומר, הואיל ונתחייב מיתה בלקיחתם, פטור להחזירם, מדין "קם ליה בדרבה מיניה".

מה קרה לאותם כלים שלקחם? האם הם עדיין קיימים בידי הגנב, או שבינתיים נשברו? על כך דנה הגמרא.

**אמר רבא [רבה]: מסתברא מילתיה דרב**, שהוא פטור **בששיבר** אותם, בין בשעת הגניבה, כדין המשנה, ובין לאחר זמן 5, **דהם ליתנהו**, אינם קיימים.

5. רש"י ותוס' ובעל המאור סוברים, שהוא פטור בין בשיבר עכשיו במחירתו, ובין לאחר זמן ביציאתו משם, ואף כשכבר הופקע ממנו חיוב מיתה. ואילו הרמב"ן והר"ן סוברים שאם שיברם לאחר מכן חייב לשלם, לדעת רבא. וכדרכם בקודש, מביאים ראיות כל אחד ואחד לשיטתו, ונביא אחת מהם. אמרה הגמרא במסכת בבא מציעא (מג א): אמר רבה: האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא [כשגזלה] שויה זוזא, והשתא [כשיצאה מן העולם] שויה ארבעה. תברא [בידים] או שתייה [אחר שהוקרה] משלם ארבעה. איתבר ממילא [נשברה מאיליה] משלם זוזא. מאי טעמא? כיון דאם איתא [אם החבית היתה נמצאת כאן בשעת התביעה] הדרה למרה בעינא [היה מחזירה כמות שהיא] - ההיא שעתא דקא שתי להו או דקא תבר ליה קא גזל מיניה. [נמצא שבעת השתייה או ההיזק עשה מעשה שלא יוכל להחזירה, ועתה הוא גוזל] ותנן: כל הגולנין משלמין כשעת הגזילה [ועתה, שהיא שעת הגזילה, שווה ארבעה]. איתבר ממילא משלם זוזא, מאי טעמא? השתא לא עביד לה ולא מידי [עתה אינו מזיקה בידי] אמאי קא מחייבת ליה [מדוע אתה מחייבו - על איזה מעשה], אההיא שעתא דגזלה [על שעת הגזילה] ההיא שעתא זוזא הוא דשויה [ואז היתה שווה זוז - לכן משלם רק זוז]. הרי ברור שאם החפץ קיים, והיה חוזר לבעליו, הרי הוא של בעליו עד שעת השבירה. ועוד מוכח שיש חילוק בין נשבר מאליו לשיבירה הגולן. ואם כן גם ב"בא במחירתו" שעתה אינו חייב מיתה, למה ייפטר על מעשיו עכשיו ששבר את החבית שעתה עדיין שייכת לבעליה. היד רמ"ה מתרץ: שונה הדין של סתם גזלן לבא במחירתו, בסתם גזילה אותו חיוב שיש לו בשבירה שהיא גזילה השניה הוא החיוב שיש לו בגזילה הראשונה, וכל משך הזמן הוא "חיובא אריכתא". בניגוד לבא במחירתו, דהיה פטור בשעת הגזילה ואותה הגזילה הפטורה נמשכת עתה, ולא נשתנה דבר בגזילתו, לכן נמשך הפטור גם עתה. (וכן כתב הגר"ח בהל' חובל ומזיק). בעל ה"מאור" מתרץ: בא במחירתו קנה את החבית בדמים, עקב החיוב מיתה והיא שלו, ואינו דומה לגזלן שלא קנה. ומה שרבה מחייבו להחזיר כשהגזילה הוא בעין, הוא חומרא מדרבנן בעלמא. הרמב"ן מקשה עליו, דמלשון רבא: "ורחמנא אמר", משמע שהוא דין תורה ואינו חומרא בעלמא. ועוד קשה מצד הסברא, הלא אין לו זכיות בהחפץ, מי הקנה לו את החבית? ולמה יפטר על השבירה? בספר "מאירת עינים" (חושן משפט סימן שנא ס"ק ה') מבאר: ולא חל עליו חיוב ממון כיון דהוא חייב מיתה ד"קם ליה בדרבה מיניה". ה"קצות החושן" (שם) הבין את דבריו, שרצונו לומר, שגם עתה הוא חייב מיתה. ומקשה שזה אינו נכון, עתה אינו חייב מיתה, דכבר פקע ממנו חיוב מיתה. ואפילו הגונב כס בשבת שמחוייב עתה מיתה לבית דין, שנינו משנה מפורשת במסכת ערכין (ז): "היוצא ליהרג והזיק חייב". ועוד מקשה, אם ישבור כלים של אחרים, האם גם כן יפטר, היות והוא חייב מיתה?! וברור שהסמ"ע לא התכוון לומר ש"עתה" חייב מיתה, אלא שבשעת הגניבה היה חייב מיתה, וחוזרת הקושיא, ומה בכך, הלא עתה גוזל מחדש? ומבאר הג"ר שמעון שקאפ (בבא קמא סימן ל"ו), על פי שני "יסודות". האחד: קם ליה בדרבה מיניה, אינו "פטור" בחיוב ממון והחיוב נשאר, אלא שאי אפשר להענישו בשני עונשים, ומגרע "זכות כפיית בית דין" [ועיין לעיל בהערה 2]. השני: כל חיובי תשלומין אינם בגדר חיובים המוטלים על האדם כמצוות עשה ולא תעשה, אלא הם "זכיות ממוניות" - זכות תביעה שיש לתובע בנכסי הנתבע או על הנתבע בעצמו. ולכן, סוברים רש"י ותוס' ובעל המאור, שהבא במחירתו, אכן הוא בעצמו ה"אישיות" נתחייב ככל גזלן, אבל בשעת הגניבה הופקעה מן התובע "זכות התביעה והכפייה" מדין "קם ליה בדרבה מיניה" שהוא דין "בכפיית בית דין". ומעתה שפקעה ממנו זכות הכפייה, לא תוחזר אליו. ואיך תוחזר לתובע. כי במה ששיברו עתה לא נתחדש לו "זכות כפייה" מחדשת. אין הכי נמי שהחבית היא של בעל הבית, אבל זכיותיו אלו הם בעצם הממון, והלוא בא לתבוע רק משום "זכות כפייה" שיש לו עליו. וזכות

זו הופקעה ממנו בשעת הגזילה, כיון שהיה עליו חיוב מיתה. ושונה דינו משאר גזלן, שבשאר גזלן יש עליו "זכות כפייה" מתחילה ועד שעת שבירה, מה שאין כן בבא במחירת.

ואם היה חייב, היה צריך לשלם מממונו.

וכיון שבשעת לקיחתם היה חייב מיתה, לכן פטור לשלם כי אין משלמים ממון במקום חיוב מיתה.

**אבל אם נטל והם נמצאים בידי הגנב, לא מסתבר מילתיה דרב.**

משום דהכלים הם של בעל הבית, אף שהם נמצאים בידי הגנב - הם כ"פקדון" בידו, ומעולם היו של בעל הבית, וגם עתה הם שלו, וכשמחזירים, אינו מדין "תשלומין", אלא החזרת החפץ לבעליו.

עד כאן הם דברי רבא מסברתו, אבל - מוסיף רבא ואומר:

**ו"א - לקים!"** לשון שבועה, **אמר רב: אפילו נטל והכלים קיימים**, אינו צריך להחזירם.

ורבא מסביר טעמו של רב, וטעמו, מדוע חולק עליו. -

כשנרצה לבחון את הדבר, האם חייב להחזיר את הכלים או לא, יש לפנינו "מבחן" פשוט. והוא:

כשאכן יש לו דמים, וחייב להחזיר את הכלים, מה יהיה הדין אם הכלים נשברו "באונס", האם יהיה חייב לשלם ממון תמורתם או פטור.

אם יתחייב, משמע שאין לו על הכלים דין "שומר" -

שהרי שומר פטור ב"אונסין", משמע שהגנב קנה את הכלים בשעת הגניבה, והתחייב בממון תמורתן, ומה שהכלים נאנסו אחר כך - אינו ענין לבעל הבית, וההיזק הוא של בעליהם הנוכחי והוא הגנב.

אבל אם פטור ב"אונסין", משמע שהכלים הם עדיין של בעל הבית, אף אחרי הגניבה, כשם שמעולם היו שלו. ולכן, אם נאנסו, הריהו הפסדו של בעל הבית.

ואכן, ההלכה היא שביש לו דמים, חייב באונסין -

ונלמד מכך, שהכלים עברו לרשות הגנב משעת הגניבה.

ולמד מכך רב [לדעת רבא] שב"אין לו דמים", גם כן קנה את הכלים, ואינו חייב להחזירם. אלא מאי, שישלם תמורתן, וזה בודאי אינו צריך כי "בדמים קנהו".

**דהא ביש לו דמים ונאנסו - חייב, אלמא ברשותיה של הגנב קיימי נמצאים הכלים -**

**הכא נמי ב"אין לו דמים" - ברשותיה קיימי הם שלו ואינו חייב להחזירם.**

זהו טעמו של רב. אבל רבא בעצמו חולק על כך, וסובר שאין ב"מבחן" הזה יכולת לפטרו מלהחזיר את הכלים.

כי גנב הזה, הלוא אינו שומר, אלא שהתורה נתנה עליו דין שומר. ומה שהתורה נתנה עליו דין שומר הוא לחובתו, שכשם ששומר אם שלח ידו במלאכת רעהו, כלומר שהשתמש בגזלנות בלי רשות בפקדון, אינו יכול ליפטר מתשלומים אם נאנסו אחרי כן, כי בשעת שליחת היד קנהו להפקדון, ואם נאנסו - נאנסו להשומר, כן הגנב הזה אינו יכול להיפטר, אף אם נאנסו.

אבל, שנרחיק לכת בעקבות חיובו ב"אונסין", ונאמר שהגנב קנה את הכלים, איך יתכן כדבר הזה, התורה לא הקנתה לו את הכלים להיות שלו, ובודאי שחייב להחזירם - אם ישנם בעין - כמו שנאמר (ויקרא ה): "והשיב את הגזילה אשר גזל".

ואם תאמר [לפי המהרש"א]: הרי סוף סוף חייב באונסין, משמע שהכלים הם שלו? ומה בכך, הלוא גם "שואל" חייב ב"אונסין", ובכל זאת אינו קונה את הפקדון, וחייב להחזירו אם לא נאנסו. וכשם שהשואל "כל ההנאה היא שלו", היינו שהפקדון ניתן לו לצורך להשתמש בו ולכן חייב אפילו באונסין, כן הגנב הזה "כל ההנאה היא שלו", ולכן משלם אם נאנסו.

ואיך יתכן שיהיה גזלן גרוע משואל?!

**ולא היא** סברת רב אינה נכונה. **כי אוקימנא רחמנא ברשותיה**, במה אמרה התורה שהכלים הם ברשות הגנב, רק **לענין אונסין** להתחייב בתשלומים אם נאנסו, **אבל לענין מיקנא** לגבי "בעלות" על הכלים, לא הקנתה לו התורה את הבעלות, כי **ברשותיה דמרייהו קיימי** הם שייכים לבעל הבית, **מידי דהוה אשואל** וכשם ששואל חייב באונסין, ולא עלה על הדעת שהוא קונה את הפקדון.

הגמרא מוכיחה ממשנתנו שלא כדברי רב.

**תנן: בא במחתרת ושיבר את החבית, אם יש לו דמים - חייב, אין לו דמים - פטור.**

משמע **טעמא דשיבר**, ואז **דכי אין לו דמים - פטור**, **הא אם נטל - לא אינו פטור**, וחייב להחזירם.

וקשה לרב, הסובר דאינו חייב להחזירם? ומתרצינן: **הוא הדין** אותו דין **דאפילו נטל נמי ייפטר**, **והא דקא תני: "שבר את החבית"**, אינו כדי לדייק שבנטל יתחייב, אלא **קמשמע לן** בא להשמיענו חידוש אחר, **דכי "יש לו דמים"**, **אף על גב דשיבר נמי חייב**.

ומקשינן: **פשיטא** איזה חידוש יש בכך?! הלוא אם שבר **מזיק הוא!** ופשוט שהוא חייב.

ומתרצינן: **הא קמשמע לן** החידוש שבא להשמיענו הוא, **דאפילו** אם הגנב שיבר **שלא בכוונה** גם כן חייב.

ומקשינן: **מאי קמשמע לן** איזה חידוש יש בכך, האם להשמיענו **שאדם** המזיק **מועד לעולם** אפילו אם הזיק שלא בכוונה?! אין בכך שום חידוש, כי -

**תנינא** היא משנה מפורשת במסכת בבא קמא? שנינו:

**אדם מועד לעולם בין** אם הזיק **בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון**, ועד כאן לא חילקה התורה בין שוגג למזיד ובין אונס לרצון, אלא בשאר דיני התורה, ואילו אדם המזיק חייב לעולם.

ומה החידוש בכך, אלא למה שנתה המשנה "שיבר את הכלים", האם לא כדי לדייק "הא נטל חייב להחזיר"? וקשה על רב.

**קשיא** אכן, משנתינו קשה לתרוצה אליבא דרב. [הגמרא לא אמרה "תיובתא" שמשמעותה פירכא גמורה, כי רב יכול לתרצה בדוחק, כמו שתירצנו. ולא כתבה המשנה במפורש: "נטל חייב"].

עתה מקשה הגמרא על דברי רבא הסובר שבנטל חייב להחזירם. **מתיב רב ביבי בר אביי**: שנינו בברייתא:

**הגונב כיס** ובתוכו מעות **בשבת** - **חייב** להחזיר, ואין כאן דין של "קם ליה בדרבה מיניה", אף שהוא חייב סקילה בחללו את השבת בהוצאת הכיס מרשות היחיד לרשות הרבים, **שהרי נתחייב בהחזרת הגניבה** משעת הגבהת הכיס ברשות הבעלים, וזה היה **קודם שיבוא לידי איסור שבת** שמתחייב בשעת הוצאתו מרשות לרשות. ולכן אין כאן דין של "קם ליה בדרבה מיניה", כי בשעת הגניבה לא היה חייב מיתה <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> ולא מדובר שבא במחותרת, דאם כן יפטר מטעם בא במחותרת, אלא סתם גנב. מאירי.

אבל, אם לא קנה את הגניבה בקנין "הגבהה", אלא ב"משיכה", והוא הוצאה מרשות הבעלים לרשות הרבים, ואיך עשה כן, **שהיה מגרר את הכיס ויוצא - פטור** מתשלומין, **שהרי איסור גניבה ואיסור סקילה** על חילול שבת **באין כאחד** בשעת ההוצאה מרשות הבעלים לרשות הרבים.

הרי שבגלל החיוב מיתה פטור להחזיר את הכיס והמעות, אף אם עדיין ישנם. וקשה על רבא?

ומתרצינן: **והלכתא**, מה ששנתה הברייתא שהוא פטור, מדובר - לדעת רבא - שאינם קיימים, **דשדנהו בנהרא** שזרקם לנהר, והם אבודים. אבל אם הם קיימים, אכן יש להחזירם **7**.

**7**. מכאן מביא בעל המאור ראייה לשיטתו, שאף שבת כשהוציאו מרשות בעליו, [ובמה דשדינהו בנהרא אינו חייב סקילה על איסור שבת כי הנהר הוא כרמלית] ולמה יפטר? הרי דאף אם שיברו אחרי כן - פטור. ועיין ברמב"ן בספרו "מלחמת ה'", המתרץ לראיה זו.

ומספרת הגמרא עובדא:

**לרבא איגנבו ליה דיכרי במחתרתא** גנבים חתרו אצל רבא וגנבו לו אילים. לבסוף, הגנבים **אהדרינהו ניהליה** החזירו אותם, **ולא קבלינהו**, רבא לא רצה לקבלם, אף שלדעתו הם שלו כי הגנבים לא קנו אותם, **כי אמר: הואיל ונפק מפומיה דרב** יצא הדבר מפי רב, ולדעתו הגנבים קנו אותם, ואינם צריכים להחזירם **8**.

**8**. הקשו התוס', אף שרבא החמיר על עצמו, כדעתו של רב, מכל מקום הגולנין חייבים להחזיר "לצאת ידי שמים". והתוס' מביאים ראייה מדין החוסס פי פרה ודש בה שחייב להחזיר לבעל הפרה דמי האכילה, כדי לצאת ידי שמים, אף שמן הדין פטור. וכן באתנן בבא על אמו שפטור לתת את האתנן משום "קם ליה בדרכה מיניה", בכל זאת אמרה הגמרא (בבא מציעא צא א) שחייב לתת לצאת ידי שמים. ותירצו: הגנבים לא רצו לצאת ידי שמים, אלא להחזיר רק אם חייבים מן הדין. אבל הר"ן מביא דעת רבינו דוד לחלק בין אתנן [וכנראה, שאותו חילוק יש גם בחוסס פי פרה, ועיין] לבין הדין של כאן. דשם צריך לצאת ידי שמים לקיים את דיבורו שהבטיח לה אתנן, כמו שנאמר: "מוצא שפתיך תשמור", לכן צריך לצאת ידי שמים. אבל הכא, שלדעת רב קנאם לגמרי, אם יחזירם אינו אלא כנותן מתנה בעלמא.

אמרה התורה: "אם במחתרת ימצא הגנב... אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו **9** דמים לו"

**9**. כתב הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (הלכות גניבה פרק ט הלכה ז): פשט הפסוק "אם זרחה השמש" הוא, אם בא לחתור ביום, כשאיך בעל הבית בביתו, ובא לגנוב ולברוח, "דמים לו" ואין להורגו. אלא שהגמרא דרשה את "עליו" - "וכי עליו בלבד זרחה השמש!" וכן כתב ה"תורת חיים".

להלן מובאים שתי ברייתות.



התנא של הברייתא השניה, מפרש את הפסוקים כפשוטם "אם זרחה השמש עליו - דמים לו". ואילו התנא של הברייתא הראשונה דורש "סמוכים", ומסמך שני הפסוקים, ודורש: "אין לו דמים אם זרחה השמש עליו".

**תנו רבנן: "אין לו דמים אם זרחה השמש עליו", ויש להקשות, וכי השמש עליו בלבד זרחה!?**

**אלא נפרש: אם ברור לך הדבר כשמש, שאין לו שלום עמך ובא להרגך - אין לו דמים הרגהו!**

**ואם לאו שאין ברור לך כשמש, והנך מסופק בדבר אל תהרגהו!**


**תניא אידך שנינו ברייתא אחרת: "אם זרחה השמש עליו דמים לו", ויש להקשות: וכי השמש עליו בלבד זרחה!?! אלא נפרש כך: אם ברור לך כשמש, שיש לו שלום עמך והוא רחמני, ואף אם תעמוד כנגדו לא יהרגוך - דמים לו אל תהרגהו!**

**ואם לאו ואין ברור לך כשמש, והנך מסופק בדבר - הרגהו!**

ומקשינן: **קשיא אהדדי**. שתי הברייתות סותרות, שהראשונה אמרה שמספק - אל תהרגהו, ואילו השנייה אמרה שמספק - הרגהו?

## **דף עב - ב**

ומתצינן:

**לא קשיא**  **כאן** הראשונה מדברת **באב** הבא במחתרת **על הבן**, דודאי רחמי האב על הבן, ולא יהרגהו אפילו אם הבן יעמוד כנגדו, לכן מספק - אל תהרגהו, אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאביך הוא אכזרי עליך ושונאך.

**כאן** השנייה מדברת **בבן** הבא במחתרת **על האב**, וכל שכן בשאר אנשים גנבים, שאין להם רחמים כרחמי האב על הבן, לכן מספק - הרגהו, דודאי בא כדי להרוג אם יעמוד בעל הבית כנגדו. אלא אם ברור לך כשמש שהוא רחמני עליך כרחמי האב על הבן.

**אמר רב: כל מי דאתי עלאי שיבוא עלי במחתרתא, קטילנא ליה**, אהרגהו כדין בא במחתרת, **לבר** חוץ **מרב חנינא בר שילא**.

**מאי טעמא? אילימא** אם נאמר: **משום דצדיק הוא** ואינו בא להרוג - איזה צדיק הוא? **הא קאתי במחתרתא** לגנוב? ואם הוכר כצדיק, שמא חזר בו מצדקתו.

**אלא, משום דקים לי בגווייה**, מכירו אני, **דמרחם עלי כרחם אב על הבן**.

**תנו רבנן**: נאמר בתורה: **"דמים לו"** לשון רבים, ודרשינן: **בין בחול בין בשבת** - אסור לבן להרוג את אביו הבא במחתרת, שהרי לא בא על מנת להרוג.

ונאמר עוד: **"אין לו דמים"** בלשון רבים, ודרשינן: **בין בחול בין בשבת**, הרגהו!

הגמרא מבארת את הברייתא:

**בשלמא** הסיפא ששנינו: **אין לו דמים בין בחול בין בשבת**, איצטריך הוצרך להשמיענו, ויש בכך חידוש, כי **סלקא דעתך** עלה על הדעת **אמינא** לומר: **מידי דהוה** נדמהו **אהרוגי בית דין** למי שבית דין הורגים אותו, על עברתו על אחת מארבע מיתות בית דין, **דבשבת לא קטלינן ליה**, שאין הורגים אותו בשבת, כמו שלמדנו בפרק אחד דיני ממונות, ודרשנוהו מהפסוק: **"לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"** -

ואם עלה על הדעת לומר שגם בא במחתרת אין הורגים אותו בשבת, **קמשמע לן** משמיענו התנא של הברייתא, שאינו כן, אלא הורגים אותו אף בשבת, היות ובא על עסקי נפשות, דוחין שבת מפני פקוח נפש 10 - **אלא**, קשה, מה משמיענו התנא של הברייתא בדרשו: **"דמים לו בין בחול בין בשבת"**, אם התורה היתה כותבת בלשון יחיד, סתמי, היינו דורשים שהכוונה לסתם יום חול, אם כן, **השתא בחול לא קטלינן ליה**, אם אפילו ביום חול אין הורגים אותו, האם **בשבת מיבעיא?!** האם צריך להשמיענו שאין הורגים אותו!?

10. רש"י והיד רמ"ה כתבו, שלכן הורגין אותו בשבת משום פיקוח נפש שדוחה את השבת. ולכאורה משמע, שדין זה אמור רק בפקוח נפש, אבל ברודף אחר הערוה, שלא שייך פיקוח נפש - ובחול הותר להרגו, כמו ששנינו במשנה הבאה - אסור להרגו בשבת. וכתב ה"משנה למלך" (פרק כ"ד מהלכות שבת הלכה ז), דלכאורה יש להביא ראיה מהא דשנינו במסכת פסחים (מט ב) **"עם הארץ מותר לנוחרו ביום כיפורים שחל להיות בשבת"**, ופירש שם הר"ף, שמדובר שהיה רץ אחר הזכור או אחר הנערה המאורסה. הרי דכל מי שמותר להציל בנפשו, עושים כן אפילו בשבת. בכל זאת כתב המשנה למלך שאין משם ראיה, ששם כתבו התוס' (ד"ה ויש) שהריגתו הוא פיקוח נפש, שהוא ליסטין וחשוד על הדמים. ועיין שם עוד, ועיין במנחת חינוך (מצוה תר). ובחידושי רבינו יונה בסוגיא הבאה כותב במפורש, דאף הרודף אחרי הערוה ניתן להצילו בנפשו אפילו בשבת. וכן כתב ה"חמרא וחיי" בשם המאירי.

ומתריצין: **אמר רב ששת**: אכן **לא נצרכה** הברייתא להשמיענו שאין הורגים בשבת, דפשיטא הוא, **אלא** הברייתא באה להשמיענו דין אחר, והוא - אם כשהיה חותר, נפל עליו גל של אבנים, והוא מסוכן בתוכו, מותר **לפקח עליו את הגל** ולהצילו משם, אף שזה כרוך בחילול שבת, וזה החידוש של הברייתא.

ודין זה אמור רק ביש לו דמים, באב על הבן בסתמא, או במי שברור שיש לו שלום עמך, אבל באחרים אין מפקחים עליו את הגל, כיון שהוא גברא קטילא מעת חתירתו. וניתן להרגו אפילו בלי התראה, כל שכן שאין מפקחין עליו את הגל <sup>11</sup>.

**11.** והקשה הגאון בעל "חלקת יואב" (בספרו קבא דקשייתא קושיא א), וכי למה לא נפקח עליו את הגל, הרי עתה, אחרי שנפל עליו הגל, אין עליו יותר דין רודף, ולמה אין מפקחין עליו את הגל. והאמת שהמאירי הרגיש בקושיא זו, ומתרץ בתירוץ השני: "שמא, כיון שיש לומר עליו שהוא משתדל בעצמו בפקוחו, ולבו על גנבתו! אין מפקחין". [נמצא לפי דברים אלו, שאין הכי נמי, אם יבורר לנו שאין לבו עוד על גנבתו, יפקחו עליו את הגל]. ובתירוץ הראשון מתרץ: "יראה לי שזה שאמרנו עליו שאין מפקחין עליו את הגל, פירושו: בספק חי ספק מת, אבל אם הוא ודאי חי - אומר אני שמפקחין! שהרי עכשו אינו רודף, שהרי זה כרודף אחר חבירו והצילוהו באחד מאבריו שאין לו עוד להרגו, וזה [אי פיקוח הגל] כהריגה בידיים הוא". ותמה עליו ה"שיירי כנסת הגדולה" (אורח חיים סימן שכט) הלוא גם על ספק פיקוח נפש מחללין את השבת, ומה החילוק בין ודאי לספק, אם על ודאי מחללין, למה לא יחללו על ספק. החלקת יואב רצה לתרץ, דכיון דחייב הצלת נפש מישראל נדרש (דך עג א) מהפסוק: "והשבותו לוי" הכתוב לגבי השבת אבידה, ודרשו חז"ל לרבות אבידת גופו, אם כן, אם איבד עצמו לדעת, אין חייב הצלה, לכן אין על הבא במחותרת חיוב הצלה. [וכן כתב המנחת חינוך (קובץ המנחה מצוה רל"ז)]. והחלקת יואב בעצמו דחה תירוץ זה, כיון שנפשו של אדם אינו ברשותו ולא שייך לומר "אבידה מדעת". ועיין ברמב"ם (פרק א מהלכות רוצח) וברדב"ז (פרק י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ו) ובשולחן ערוך הרב (הלכות נזקי גוף ונפש סעיף ד). ובספר "אור גדול" (סימן א) מתרץ [וכן כתב הגרי"י מקוטנא בספרו ישועות ישראל - חושן משפט סימן כ"ג בהשמטות], ומדייק מדברי רש"י: "גברא קטילא הוא משעת חתירה", שאין חייבין לפקח עליו את הגל אף אם עתה אינו בא להרוג. ומוסיף להסביר, דאם נאמר שגם עתה רוצה להרוג כמו התירוץ השני של המאירי, פשיטא דאין צריך לפקח עליו את הגל, דהרי מותר אף להורגו בידיים. ועיין באחרונים המאריכים בדין זה.

**תנו רבנן:** נאמר בתורה: אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים.

ודרשינן ממה שנאמר "**והוכה**" ולא נאמר "והכהו", שהיה משמע שבעל הבית הכהו - **בכל אדם** מותר להורגו ואפילו מי שאינו בעל הממון.

ועוד נאמר: "**ומת**", ודרשינן: **בכל מיתה שאתה יכול להמיתו**, ולא דווקא במיתת "הכאה".

הגמרא מבארת את הברייתא:

**בשלמא** מה שדרשו: "**והוכה - בכל אדם**", **איצטריך** הוצרך להשמיענו, כי -

**סלקא דעתך** עלה על הדעת **אמינא** לומר: רק **בעל הבית**, הוא מותר להרגו, כמו שאמרנו, **דקיים ליה הגנב יודע דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו**, לכן בא להרוג, ומותר לבעל הבית להרגו, **אבל אדם אחר** שהגנב לא בא להרגו, **לא** מותר להרגו -

**קמשמע לן** משמיע לנו התנא של הברייתא דהגנב "**רודף**" הוא <sup>12</sup>, **ואפילו אחר נמי** ומותר לכל ישראל להורגו, כדי להציל את נפשו של בעל הבית.

12. כתב רש"י: "קמ"ל דכיון דעל עסקי נפשות ישראל אתא, רודף הוא, וניתן להצילו לבעל הבית בנפשו של זה". כלומר, שהתורה באה לחדש שהוא רודף. והמהרש"ל מגיה: "כיון דרודף הוא אפילו אחר נמ"י. כלומר, שהתורה לא באה לחדש ש"הוא רודף" [וחדוש זה למדים מעצם דין בא במחתרת], אלא שהיות והוא רודף ניתן לכל אדם להרגו. וכן הבינו התוס' (עג א ד"ה אף). שהקשו, למה צריכים לדרוש מ"והוכה" - שמותר לכל אדם להרגו, הרי שם בסוגיא נדרש מפסוקים אחרים. [ועיין שם מה שתירצו]. הרי שהתוס' הבינו שדרשת הגמרא היא, להתיר לכל אדם להרגו. ועיין ב"תורת חיים". וב"ערוך לנר" מבאר דעת רש"י, שסובר שבא במחתרת אינו רודף גמור, והיה הוה אמינא שרק לבעל הבית מותר להרגו, לכן באה התורה להשמיענו, שדנים אותו כרודף גמור.

**אלא, קשה, מה שדרשה הברייתא: "ומת - בכל מיתה שאתה יכול להמיתו -**

**למה לי להשמיענו זאת, הלוא מדין רוצח נפקא, אפשר ללמוד דין זה מדין רוצח -**

**דתניא שנינו בדין רוצח: אמרה התורה (במדבר לה): "מות יומת המכה רוצח הוא",** ודרשינן: אם לא היה כתוב אלא "ימות" - **אין לי שבית דין יכולים להורגו, אלא בסייף** שהיא **מיתה האמורה בו.**

**ומנין** אנו למדים **שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו** כגון שהיה מכשף, או שאינך יכול לתופסו מפני שהוא בעבר הנהר, **שאתה רשאי להמיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו,** כגון לירות בו חץ או אבן -

**תלמוד לומר: "מות יומת" ודרשינן: מכל מקום** שאתה יכול להמיתו.

אם כן קשה, למה הוצרכנו לדרשה מיוחדת לבא במחתרת, שמותר להרגו בכל מיתה?

ומתריצין: **שאני התם** דין רוצח שונה, כיון **דאמר קרא: "מות יומת"**, אבל בבא במחתרת אם לא היינו דורשים זאת, לא היינו יודעים שמותר להורגו בכל מיתה.

ומקשינן: **וניגמר מיניה,** מה הוצרכו לדרשה מיוחדת, הלא אפשר ללמדו מדין רוצח? מה מצינו ברוצח שאתה יכול להמיתו בכל מיתה, כן בא במחתרת.

ומתריצין: אי אפשר ללמדו במה מצינו מדין רוצח, **משום דהוה רוצח וגואל הדם** [שגם בו דרשינן, שאם יצא מעיר מקלטו, מותר לכל אדם להרגו, ולא רק לגואל הדם כמשמעות הפשוטה בתורה] והם **שני כתובין הבאין כאחד -**

**וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין** לדין אחר, [כמבואר לעיל מה ב].

לכן צריכין לדרשה מיוחדת לבא במחתרת, שמותר להורגו לאו דוקא ב"הכאה" הכתובה בתורה, אלא אפילו בכל מיתה, כגון לחנקו ולהטביעו במים.

הגמרא ממשיכה לדון בדין בא במחתרת.

**תנו רבנן**: אמרה התורה: **"מחתרת"** - **אין לי** שיהא מותר להרגו, **אלא** אם חתר **מחתרת** בכותל בעל הבית -

בא לו על **גגו** עם סולם, או שבא **בחצירו וקרפיו** [חצר מאחורי הבית] - **מנין** אנו למדים, שמותר להרגו?

**תלמוד לומר**: **"ימצא הגנב"** ולא נאמר: **"ימצאנו"**, ודרשינן **"הגנב"**: **מכל מקום** שיהא נראה לך כגנב.

ומקשה הברייתא: **אם כן** שאנו דורשים שהוא הדין בכל מקום, **מה תלמוד לומר**: **"מחתרת"**.

ומתרצת: **מפני שרוב גנבים מצויין** נמצאים **במחתרת**, כלומר, כשבאים לגנוב הם חותרים.

ודיברה התורה בדבר המצוי 13.

13. מאירי

**תניא אידך** שנינו ברייתא אחרת הדורשת דרשה אחרת: אם כתבה התורה: **"מחתרת"** - **אין לי אלא מחתרת**, **גגו חצירו וקרפיו מנין? תלמוד לומר**: **"ימצא הגנב"** - **מכל מקום**.

**אם כן - מה תלמוד לומר "מחתרת"?**

להשמיענו **שמחתרתו זו היא התראתו!** ואין צריך להתרותו, והורגו בלי התראה, כיון שטרח ומוסר נפשו לחתור. הריהו בא על מנת להרוג, והנהו רודף, והורגים אותו בלי התראה, ובלי דין ודברים.

אבל אם נכנס דרך הגג והחצר דרך פתח הפתוח, אין מכך הוכחה שבא להרוג, אלא יתכן שמנסה את מזלו לגנוב, דרך פתח הפתוח, ואם יעמוד בעל הבית לנגדו, ינוס וילך לו. ובאופן זה אסור להורגו, עד שיתרו בו בעדים ויאמרו לו: **"ראה! הנני עומד נגדך והורגך"**, ואז אם הגנב יקבל עליו את ההתראה, ויאמר: **"הנני יודע שאתה עומד כנגדי להורגני, ועל מנת כן הנני עושה גניבתי"**, אז מותר להרגו 14.

14. והמאירי חולק וסובר שאין צריך שיתיר עצמו למיתה.

הגמרא ממשיכה לדון, אם בא במחתרת צריך התראה.

ויש צד לומר, שרק מי שנתחייב מיתת בית דין, צריך התראה, ואין בית דין הורגים אותו אם לא התרו בו - אבל **"רודף"** [בא במחתרת] אינו צריך התראה.

**אמר רב הונא: קטן הרודף להרוג את קטן חבירו** 15, **ניתן להצילו** מן עבירת רציחה **בנפשו** בהריגתו, כלומר, יש לו דין רודף, ומותר לכל אדם להרגו, כשאר רודף.

15. כן כתב רש"י. וכתבו האחרונים שהוא לאו דוקא, ואף אם רודף את הגדול.

והחידוש הוא שלמרות שהוא קטן, ולא ניתן להתרותו, כי אינו "בר קבלת התראה" [כדין שאר מותרה שאינו נקראת התראה עד שעונה: "אף על פי כן"] -

אבל לגבי דין רודף, דינו כגדול, ומדוע, **קסבר רב הונא: רודף אינו צריך התראה**, וממילא **לא שנא** כשהוא **גדול**, **ולא שנא** כשהוא **קטן**, נהרג 16.

16. כתב היד רמ"ה, הטעם, כי אין הורגין את הרודף על עבירתו, אלא להציל את הנרדף. וכן הוא לשון הרמב"ם (פרק א מהלכות רוצח ושמירת נפש הלכה ו): "אבל הרודף אחר חבירו להרגו, אפילו היה הרודף קטן - הרי כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף". וכן כתב ה"תורת חיים".

**איתביה מקשה רב חסדא לרב הונא** 17 ממשנה ששנינו במסכת אהלות (פרק ז משנה ו).

17. אמרה הגמרא במסכת כתובות (לג א) דעדים זוממין לא בעי התראה. והטעם: כי העדים המוזמין רצו להרוג את הנידון בלא התראה, ולא יתכן שיצטרכו להתרות אותם. ואם כן, הקשה התוס' הרא"ש, מה מקשה רב חסדא, איך עלה על דעתו שיצטרכו להתרות את הרודף, הרי גם הוא רוצה לרצוח בלי התראה. ואינו מתרץ. ודבריו צריכים ביאור, כי שם אמרה הגמרא: "הא בעינן ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", הרי שכל הסברא היא משום שעושים להעדים כמו שזממו לעשות, והוא דין מיוחד בעדים זוממין. ולא שייך לדין רודף? הגע בעצמך, עדים שהעידו בבית דין שפלוני הרג את פלוני, ולא התרו בו, האם יהרגוהו בית דין מטעם שהוא הרג בלא התראה?! ואפשר להקשות עוד, מה רצה רב חסדא, האם סובר שצריכין להתרותו, ובלי התראה יעמדו על דמו ולא יצילו את הנרדף?!

ברישא של המשנה נאמר: האשה שהיא מקשה לילד [והאם מסוכנת בכך] מחתכין את הולד במעיה [המילדת פושטת ידה וחותרתו] ומוציאין אותו אברים אברים. מפני שחייה קודמין לחייו [דכל זמן שלא יצא לאויר העולם, לאו נפש הוא] 18, וניתן להרגו כדי להציל את אמו].

18. מקור הדין שחייבים על הלאו של רציחה רק על ילוד ולא על עובר - כתבו היד רמ"ה והרמב"ן (נדה מד א) דנלמד ממה שכתבה התורה: "ויצאו ילדיה ענוש יענש". וכתב ה"נודע ביהודה" (חלק ב חושן משפט סימן נט) שאף שאין חייבים על עובר, בכל זאת אסור להרגו, ומחללין עליו את השבת, דלא גרע מטריפה. וכתב כן לתרץ על קושית הגר"י פיק שהקשה: למה אמרו שחותכים את העובר מדין רודף, תיפוק ליה משום דאין עליו איסור רציחה.

אם שיברה אחרזמן פטור, שהרי התחייב בחיוב

אבל אם **יצא ראשו [רובו] ודינו כילוד** - **אין נוגעין בו**, **לפי שאין דוחין נפש הולד מפני נפש** 19, כלומר, כדי להציל את האם.

**19.** על מה שאמרה המשנה "אין דוחין נפש מפני נפש", הקשה רש"י מהמעשה בשבע בן בכרי. מסופר בספר שמואל (ב כ) שיואב שר צבא דוד צר על עיר ושמה אבל בית מעכה להשחית את חומתה כי הסתתר שם שבע בן בכרי איש ימיני, שמרד בדוד בחזירתו מגלותו בעת מרד אבשלום, ואשה חכמה קראה מן העיר: אתה מבקש להמית עיר ואם בישראל! למה תבלע נחלת ה'! וענה לה יואב שרוצה את שבע בן בכרי לבדו, והיא השליכה את ראשו בעד החומה. וקשה איך היה מותר לעשות כן, וכי דוחין נפש מפני נפש?! רש"י מתרץ שני תירוצים: האחד, דבין כך ובין היה שבע בן בכרי נהרג עם אנשי העיר. ואכן, אם היתה לו אפשרות להינצל - לא היו רשאים למוסרו. השני: שבע בן בכרי היה חייב מיתה, משום שמרד במלכות. וכן שנינו בברייתא (תוספתא תרומות פרק ז): סיעה [קבוצה] של בני אדם שאמרו להם נכרים: "תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולך" - ייהרגו כולך ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחזקו להם כמו שיחדו לשבע בן בכרי - יתנוהו להם ואל ייהרגו. אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים, בזמן שהוא מבפנים והן בחוץ [גירסת הגר"א הוא בחוץ והם מבפנים] - כלומר שאפשר שינצל אבל בזמן שהוא מבפנים והם מבפנים - הואיל והוא נהרג והן נהרגין יתנוהו להם ואל ייהרגו כולך. וכן הוא אומר: ותבוא האשה אל כל העם בחכמתה וגו'. אמרה להם: "הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם". רבי שמעון אומר: כך אמרה להם: "כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה". והנה אף שרש"י לא הביא את הרישא של הברייתא דיש חילוק בין יחזקו ללא יחזקו, נפסקה כן ההלכה ברמ"א (יורה דעה סימן קנ"ז). והקשה היד רמ"ה, הרי בנדון דידן בעובר הוה כמו יחזקו, ולמה אין דוחין נפשו מפני נפש. ומתיר: דשאני הכא דאפשר דמיתצל עובר. וכותב: וצריך עיון. ובשו"ת "פנים מאירות (חלק ג סימן ה מביאו הגרע"א), מדייק מדברי רש"י, שאם ידוע ששניהם ימותו - מותר להציל האשה אף אם יצא רובו. והפוסקים דנים בדין זה, עיין פירוש ר"ש (תרומות שם) מאירי (כאן) מנחת חינוך (מצוה רצו). ובחזון איש.

ומקשה רב חסדא: **ואמאי אין הורגים את הולד, הלוא רודף הוא!**

ובשלמא אם נאמר שרודף צריך התראה, מובן, שהרי לא התרו בו. אבל אי אמרת שרודף הוא אפילו קטן, כי אינו צריך התראה, קשה למה אין הורגים אותו?

ומתיר רב הונא: **שאני התם** שונה הדין שם, כי אין הקטן רודף לאמו, אלא **דמן שמיא קא רדפי לה** מן השמים רודפים אותה. ולכן אין לו דין רודף כלל **20**.

**20.** ובירושלמי סוף הפרק מתרצים, כי אין יודעים מי רודף את מי. שמא האם רודפת להולד, לכן אין נוגעים בהם.

ומבררת הגמרא: האם **נימא** שברייתא הבאה **מסייעא ליה** לרב הונא?

שנינו: **רודף שהיה רודף אחר חבירו להרגו** - כל מי שימצא שם **אומר לו: "ראה! שאיש הזה שאתה רודפו ישראל הוא! ולא גוי, ובן ברית הוא! ולא מומר". והתורה אמרה (בראשית ט): "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", ודרשינן "באדם דמו ישפך" כל הרואה זאת ישפוך דמו בשביל הצלת אדם - **אמרה תורה: הצל דמו של זה בדמו של זה**.**

וזו אינה התראה מספקת, כי לא אמרה הברייתא שהרודף קיבל עליו את ההתראה, ובכל זאת שנינו בברייתא שכל הרואה הורג את הרודף, הרי הסיוע לדברי רב הונא שרודף אינו צריך התראה **21**.

21. והקשה המהרש"א, אם זו אינה התראה, למה בכלל אומרים לו כן? ומתרץ, כדי שלא יטען שהיה שוגג. [שהרי אף רבי יוסי ברבי יהודה - לקמן בגמרא - סובר שלעם הארץ צריכים להתרות כדי שלא יוכל לומר: "שוגג הייתי"]. והיד רמ"ה מתרץ בפשיטות: אומרים לו כן, שמא יפסיק לרדוף ונציל נפשות.

ודחינן: אין מכאן ראייה, כי הברייתא **היא** - **רבי יוסי ברבי יהודה היא** הסובר שבכל התראה, אפילו התראת עדים המתרים את העובר עבירה שבית דין יהרגוהו, אינו צריך לקבל עליו ההתראה ויתיר עצמו למיתה לומר: "על מנת כן אני עושה".

**דתניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר: חבר תלמיד חכם היודע איסורי התורה - אינו צריך התראה, לפי שלא ניתנה התראה אלא לעם הארץ, כדי להבחין בין שוגג למזיד שלא יוכל לטעון: שוגג הייתי.**

הרי שסובר שהתראה היא רק "הודעה" על האיסור, להבחין בין שוגג למזיד, ואין צורך ב"קבלת התראה", ואפילו עם הארץ לא צריך.

לכן, אין מברייתא זו סיוע לדברי רב הונא הסובר ש"רודף" אין צריך התראה, כי בכך שלא אמרה הברייתא שאכן קיבל על עצמו את התראה, אי אפשר לדייק כלום, כי הברייתא נשנתה לדעת רבי יוסי ברבי יהודה הסובר כן בכל ההתראות שאין צריך שהמותרה יקבל על עצמו את ההתראה.

## **תא שמע:**

הגמרא מביאה קושיא על דברי רב הונא מברייתא אחרת. שבה נאמר במפורש בדין רודף שהמותרה קיבל על עצמו את ההתראה.

שנינו: **רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו - אמר לו: "ראה! שישראל הוא ובן ברית הוא", והתורה אמרה: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך"**.

וממשיכה הברייתא:

**אם אמר הרודף: "יודע אני שהוא כן" הריהו פטור.** כי זו איננה קבלת התראה מספקת.

ומתי אכן נקראת "קבלת התראה", אם **אמר: "על מנת כן שאהרג על כך אני עושה"** - ואז **חייב**.

הרי שהברייתא המדברת ברודף, סוברת, שגם ברודף צריך התראה לכל דיניה - עד שיתיר עצמו למיתה.

וקשה על רב הונא.



ומתרצינן: **לא צריכא** הברייתא אינה מדברת בדין רודף כלל, אלא בדין התראה, כשהרודף אכן הורגו להנרדף, והאנשים העומדים שם מתרין אותו כדי להביאו לבית דין, ובהתראה זו, אף רב הונא מודה שצריך להתרות אותו ככל דיני התראה.

ואם תקשה: האנשים ההם מדוע מתרים אותו, למה לא הורגים אותו, כדי להציל את הנרדף, התירוץ: מדובר באופן שאינם יכולים להצילו - כגון:

**דקאי**, הרודף והנרדף נמצאים **בתרי עברי נהרא** מעבר השני של הנהר, והמתרים אינם יכולים להגיע לשם להצילו. ולכן -

**מאי איכא** מה יש ביכלתם של המתרים לעשות? **דבעי אתויי לבי דינא** להביאו לבית דין, כדי לקיים מה שנאמר (דברים כב): "ובערת הרע מקרבך" -

**בי דינא - בעי התראה** בכל דיניה, ולכן כתבה הברייתא שהרודף קיבל עליו את ההתראה.

אבל, אין הכי נמי, "רודף אינו צריך התראה".

**איבעית** אם תרצה, לא להעמיד את הברייתא באופן הנ"ל אלא בהתראת רודף **22**, **אימא** אומר לך תירוץ אחר.

**22** כתב ה"תורת חיים", כי התירוץ הראשון הוא דוחק, כי משמע מלשון הברייתא: "והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישפך" משמע שאכן מדובר ברודף, שאם מדובר בהרוגי בית דין היה לה לומר: "והתורה אמרה מכה איש ומת מות יומת".

והוא: **אמר לך רב הונא**: אף אם הברייתא הזו סוברת שרודף צריך התראה, אין ממנה פירכא על דברי, כי **אנא אני, דאמרי** אמרתי את דברי, **כמו תנא דמחותרת**, ששנינו לעיל, **דאמר התנא** ההוא: **מחותרתו זו היא התראתו**. ואינו צריך התראה.

כמוהו.

סובר

והנני

## דף עג - א

אחרי שלמדנו דין "בא במחותרת", שמותר לכל אדם להרוג את הרודף להרוג, כדי להציל את הנרדף. באה המשנה להשמיענו שישנם עוד עבירות, שדינם הוא שמי שבא לעבור עליהם - מותר לכל אדם להרגם, ונלמד ממקראות התורה.

## מתניתין:

**ואלו הן שמצילין אותן** את עוברי העבירה - **בנפשן** על ידי נטילת נפשם, כלומר, שמוותר לכל אדם להורגם כדי להצילם מן העבירה: **1**

**1.** רש"י מפרש: שמצילין אותן - את הרודף או את העובר העבירה, מן העבירה, בנפשן - של העובר העבירה. וכתבו התוס' שיש לפרש פירוש אחר [והוא פירוש הרמב"ם בפירוש המשנה, והנמוקי יוסף]: שמצילין - את הנרדף, בנפשו של העובר העבירה. לפי הפירוש הראשון אינו מדוייק לשון הגמרא בנערה המאורסה: ניתן "להצילה" - בלשון נקבה. וכן מדייק היד רמ"ה [ועיין במהר"ם המבאר ביאור אחר]. ופירוש השני לא יתכן לפרשו בהרודף אחר בהמה, כי אין מצילין "אותה". ועוד הקשה בחידושי הר"ן: הרי במחלל שבת לא שייך לומר כן.

**הרודף אחר חבירו להרגו**, כמו ששנינו במשנה הקודמת.

והרודף אחר הזכר.

והרודף אחר נערה המאורסה לאונסה, והוא הדין לשאר העריות, כמו שיבואר בגמרא.

**אבל הרודף אחר בהמה לרבעה, והמחלל הרוצה לחלל את השבת** **2** **ועובד** והרוצה לעבוד **עבודת כוכבים - אין מצילין אותן בנפשן**. אלא יביאו אותן לבית דין, והם יענישום.

**2.** הקשו התוס' (עמוד ב ד"ה חד): מה היה עולה על הדעת שמוותר להרוג מחלל שבת, ולמה דרשינן שם מדרשה למעטו מדין הצלה בנפשו, הלוא המצילו גם כן מחלל את השבת במלאכת חובל? ואיך יתכן לומר שהמציל יחלל את השבת בעצמו כדי להציל את השני מחילול שבת?! ומתרצים: הרי נאמר שם שרבי אלעזר ברבי שמעון חולק וסובר שהמחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו, ולומדו בגזירה שוה. כמבואר בדף עד א - אס כן, סלקא דעתך שהוא גזירת הכתוב להורגו, אף אם אין בכך ריווח. ויש להטעים הביאור: שבת הנלמד בגזירה שוה מעבודה זרה, יש בדבר טעם, שהמחלל את השבת כעובד עבודה זרה ואינו מאמין במעשה בראשית וכופר בה'. לכן, בשלמא המחלל מרצונו הריחו כעובד עבודה זרה, אבל ההורגו מגזירת הכתוב, אינו עושה כן משרירות לבו לכפור בה', ואדרבה, רוצה בכך לקיים מצוות ה'. לכן אף שלמעשה מחלל את השבת - אין דינו חמור כעובד עבודה זרה.

התנא נקט עבודה זרה שהיא עבירה חמורה, וכן חילול שבת שהוא כעובד עבודה זרה, ללמדנו שאף בעבירה חמורה שהן מיסודי הדת לא ניתן להצילן בנפשן [ואכן ישנם תנאים הסוברים שעבודה זרה ושבת ניתנו להצילן בנפשם] - וכל שכן בשאר עבירות, חייבי כריתות ומיתות בית דין.

ומה שהותר להצילן בנפשן במי שרוצה לעבור עבירה, הוא רק באיסורי עריות.

ולא כל העריות, אלא באלו שיש בהם "פגם" וקלון לנרדף, אבל הרודף אחר בהמה לרבעה - למרות שאיסורו דומה לאיסור עריות - לא ניתן להצילו בנפשו, כיון שלא שייך בבהמה "פגם" וקלון.

## **גמרא:**

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת ממקראות התורה את דין המשנה.

**תנו רבנן: מניין אנו למדים לדין הרודף אחר חבירו להרגו, שניתן להצילו בנפשו?**

**תלמוד לומר** אמרה התורה (ויקרא כא): **"לא תעמוד על דם רעך"**, ודרשינן: לא תעמוד מנגד כששופכים את דמו, אלא עשה ככל יכלתך, אף באמצעות הריגת הרודף.

ומקשינן: והאם, **הא**, מקרא זה, **להכי הוא דאתא** בא להשמיענו דרשה זו!?

והלא, **האי** מקרא זה, **מיבעי ליה** הוצרך לדורשו לדרשה אחרת -

**כמו דתניא**: ששנינו בברייתא אחרת:

**מניין** אנו למדים למי שרואה את חבירו שהוא טובע בנהר, או חיה גורתו להמיתו, או לסטין באין עליו - שהוא חייב להצילו?

**תלמוד לומר**: **"לא תעמוד על דם רעך"** לא תעמוד מנגד! אלא הצילהו!

אם כן, מנין לנו ללמוד שמותר להצילו עלי ידי הריגת הרודף?

ומתרצינן: **אין הכי נמי**, הפסוק: **"לא תעמוד על דם רעך"**, אכן בא ללמדנו לחיוב הצלה גרידא -

**ואלא** עדיין צריך בירור -

הדין של **"ניתן להצילו בנפשו"** - מנלן מנין נדרש?

מדרשה זו:

**אתיא** נלמד מדרשת **"קל וחומר"**, מדין **נערה המאורסה** שניתן להצילה בנפשו [כמו שיבואר לקמן] -

**ומה דין נערה המאורסה הקל, ובמה קולתו, שלא בא להורגה, אלא בא לפוגמה**  
לביישה ולזלזלה, אמרה תורה: **ניתן להצילה בנפשו** -

**רודף אחר חבירו החמור, בכך שבא להרגו, על אחת כמה וכמה שניתן להצילו**  
בנפשו **3**.

**3** כתבו התוס': אף שבמובן מסויים תמורה נערה המאורסה מרוצח, שהרי בנערה המאורסה חייב האנס סקילה, ואילו הרוצח חייב רק חנק? מכל מקום, לדין של ניתן להציל בנפשו אין שייכות לחומר ה"איסור", אלא למדת ה"פגם", וברור שיש יותר פגם בנהרג מאשר בנערה המאורסה. והראיה [לפי המהרש"א והמהר"ם], שהרי בעבירות החמורות בתורה, והן עבודה זרה וחילול שבת, למדים [בגמרא עמוד ב'] שאין מצילין אותן בנפשו, מוכח, שאין התורה מתייחסת לחומר ה"איסור", אלא לגודל ה"פגם". ועוד, התורה אמרה: "ואין מושיע לה", הרי שהקפידה על ישועתה, דהיינו "פגמה", ולא כתבה התורה: "ואין מציל אותו מן האיסור".

והנה, דרשת קל וחומר זו, אף שהיא מסתברת, יש בה חסרון מטעם "אין עונשין מן הדין", היינו שקל וחומר יכולה ללמד את הדין, או חלק מחלקי הדין, אבל אין בכחה להביא לידי עונש. ובנידונינו רצו לחייבו מיתה מדרשת הקל וחומר.

לכן מקשה הגמרא:

#### **וכי עונשין מן הדין?! 4**

**4** הקשה ה"ערוך לנר", הלוא אין כאן דין "עונש" אלא הצלת הנרדף. והא ראייה, שהרי למדנו שאפילו קטן הרודף הורגים אותו, אף שאינו בר עונשים [ועיין דף עב הערה 16 ובדף עד הערה 7].

ומתרצינו: אכן, אינה דרשת קל - וחומר, אלא -

**דבי בישיבת רבי, תני: הקי שא הוא.** לימוד רוצח מנערה המאורסה הוא מ"היקש", היינו, שהתורה השוותה ביניהם, והרי הוא כמפורש במקרא, ולכן נדרש גם לגבי עונש.

ומהו ההיקש?

אמרה התורה (דברים כב): "כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש ומצאה איש... ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה, והחזיק בה האיש ושכב עמה - ומת האיש אשר שכב עמה לבדו.

ולנערה לא תעשה דבר, אין לנערה חטא מות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה.

כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה".

וקשה **5**, למה הוצרכה התורה להביא "משל": "כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה"? והלא פירשה התורה היטיב שהיא פטורה כי היא אנוסה. ["משל" מביאים

בדבר שאינו מובן כל כך, והמשל מקרבו אל ההבנה, ואילו בנערה המאורסה הדברים מובנים בפשטות].

5. כן מפרשים רש"י במסכת פסחים, ובחידושי הר"ן בסוגייתו.

לכן דרשו חז"ל, שהתורה באה להקישם - "להשוותם", כדי שילמדו זה מזה, וילמדו זה על זה. כלומר, מדין רוצח נלמד דין בהלכות נערה המאורסה [כמו שיבואר בדף הבא, דין "יהרג ואל יעבור"].

וממה 6 שכתבה התורה: "כאשר יקום כן" הדבר הזה, באה התורה להשוותם לגמרי, כדי שנלמד גם מנערה המאורסה לדין רוצח.

6. כן כתב רש"י במסכת פסחים (כה ב), ומביא דוגמא לכך מהפסוק (ישעיהו כד): "והיה כעם ככהן", ולא נאמר: "והיה העם ככהן", ופירושו: העם ככהן והכהן כעם.

דרך דרשה זו נקראת: "הרי זה בא ללמד ונמצא למד". כלומר, רוצח שבא ללמד על נערה המאורסה - נמצא למד הימנה, את הדין של "ניתן להצילו בנפשו".

וכן שנינו: אמרה התורה: **"כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש", וכי מה למדנו מרוצח מעתה?**

**הרי זה בא ללמד ונמצא למד: מקיש רוצח לנערה המאורסה. מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו [כמו שיבואר] - אף רוצח ניתן להצילו בנפשו 7.**

7. הקשו התוס': הרי דרשנו דין זה (דף עב ב) מהנאמר ברא במחלת: "והוכה - בכל אדם". ולמה הוצרכה הגמרא לדורשו מדרשה זו? [ועיין שם בהערה 11]. ומתרצים: מהפסוק ההוא אפשר ללמוד שכל אדם "רשאי" להרגו, ואם יהרגו אין עליו משפט מות, היות ולרודף "אין לו דמים". ובאה דרשה זו לדמותו לנערה המאורסה ש"חייב" להציל.

ומבררת הגמרא:

**ונערה המאורסה, גופה, עצם הדין שניתן להצילה בנפשו, [שממנו למדים רוצח] - מנלן?**

כמו **דתנא דבי בישיבת רבי ישמעאל - דתנא דבי רבי ישמעאל**: אמרה התורה: "צעקה הנערה ואין מושיע לה" - הא אם יש מושיע צריך להושיע, והתורה לא הגבילה אותו במה יושיע, משמע שאין לדבר גבול, ואף **בכל דבר שיכול להושיע**, ואף להרגו.

הרי שנערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו, וממנה נלמד רוצח 8.

8. הקשו התוס': אחרי שלמדנו ש"חייב" להרוג את הרודף, למה כתבה התורה: "לא תעמוד על דם רעד". אם צריך אפילו להרוג כדי להציל, כל שכן שצריכין להציל ולא לעמוד מנגד? ואין לתרץ, שהוה אמינא שאם אדם רודף, יש סברא גדולה יותר לומר שצריך להורגו כדי להציל את הרודף מאיסור, ואילו בטובע בנהר אין "איסור" - כי הרי לא הקפידה התורה על ה"איסור" של הרודף [וכן מבואר בהערה 3], אלא על הצלת נפשות של הנרדף? ומתרצים: התורה באה להוסיף איסור "לא תעשה" להעמוד על דם רעהו, כי מהפסוק "ואין מושיע לה" אפשר ללמוד רק מצוות "עשה". והר"ן מתרץ: ברודף אחר חבירו אין חייבים להצילו, אלא למי שברור לו כשמש שיכול להצילו, וממנו נשמע בטובע בנהר וברור כשמש הצלתו - מחויבים להצילו, אבל על ספק, לא נשמע שמחויב להצילו, לכן בא הפסוק: "לא תעמוד" ללמדנו שמחויב להצילו אפילו על ספק אם ינצל. האם חייב המציל להסתכן עבור הצלת חבירו? הבית יוסף (חושן משפט סימן תכ"ו) מביא דעת הירושלמי, שהמציל חייב להכניס עצמו בספק סכנה, להציל את הטובע בנהר. ובחידושי המאירי כתב שאינו חייב ליכנס לסכנה. ובשולחן ערוך לא הביא המחבר לדין זה. ועיין בספר "מאירת עינים" (ס"ק ב). ועיין באחרונים הדנים באריכות.

וטרם שהגמרא ממשיכה לפרש את המשנה ולדרוש את המקראות שמהם נלמד דין רודף, היא מבררת את הברייתא ששינונו בדין "לא תעמוד על דם רעד".

**גופא** שינונו בגוף הסוגיא: **מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר, או חיה גורתו, או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: "לא תעמוד על דם רעד".**

ומקשינן: והאם הא, דין זה **מהכא נפקא** נלמד מפסוק זה, והלא **מהתם נפקא**, למדנוהו מפסוק אחר?

שינונו בברייתא: **אבידת גופו** כגון נטבע בנהר, **מניין** שאתה מצווה על השבתו, כשם שאתה חייב להחזיר לו אבידת ממונו?

**תלמוד לומר** בפרשת השבת אבידה (שם): "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך. ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו - ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרוש אחיך אותו והשבותו לו".

המלים **"והשבותו לו"** המיותרים באים לדרשה: השב את גופו לעצמו 9.

9. רש"י כתב: "קרא יתירא הוא". התוס' כותבים: שנלמד מ"והשבותו". והיד רמ"ה מבאר: משום שהיה לו לכתוב: "והשבות לו", לכן נדרש והשבותו [עם וי"ו היחס] השיבו את עצמו, לו - לעצמו.

ואם כן, קשה, למה הוצרכה התורה לומר: "לא תעמוד על דם רעד".

ומתרצינן: **אי מהתם** אם היה נאמר רק: "והשבותו לו", **הוה אמינא** היינו אומרים, **הני מילי** דברים אלו - שחייבים להחזיר לו את נפשו - אמורים רק **בנפשיה** [ברש"י]: **בנפשו** הוא עצמו הרואהו אם יש לו יכולת חייב להצילו, **אבל מיטרח** אם צריך להטריח עצמו, **ומיגר אגורי** או שצריך לשכור בממונו מצילים, **אימא** היינו אומרים: **לא חייב** -

**קמשמע לן** 10 באה התורה להשמיענו: "לא תעמוד על דם רעך" - לא תעמוד מנגד, אלא חזור ככל יכלתך, טרח! ושכור מצילים! כדי שלא ייאבד דם רעך 11.

10. רש"י מבאר שנלמד ממשמעות הפסוק: חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך. הר"ן חולק וסובר שאין משמעות הפסוק כן. אלא נלמד מהיתור, שהפסוק מיותר. והקשה ה"ערוך לנר" על פירוש רש"י, שאם נלמד כן ממשמעות הפסוק - חוזרת הקושיא, אם כן הפסוק "והשבותו לו" מיותר. ועיין שם מה שתירץ. 11. וכתב היד רמ"ה [וכן נפסקה ההלכה ברמ"א יורה דעה סימן רנ"ב סעיף יב] שמכל מקום צריך הניצול להחזיר להמציל את המעות שהפסיד עליו. כי הוטל עליו רק הטירחה וההשתדלות, ולא הפסד ממון. ומדייק כן מלשון הגמרא שלא אמרה: הני מילי בגופו אבל בממונו לא, קמשמע לן, שאף בממונו. משמע שאין צריך להפסיד ממנו על הצלת הטובע בנהר. ומכל מקום, כתב המאירי, שאם אין לניצול ממון גם כן חייב להצילו בממונו.

הגמרא חוזרת לדרוש ממקראות את דיני המשנה.

**תנו רבנן: אחד בין הרודף אחר חבירו להרגו, ואחר הזכר, ואחר נערה המאורסה, ואחר עריות שהם חייבי מיתות בית דין, ואחר עריות שהם חייבי כריתות - מצילין אותן בנפשן.** אבל אלמנה לכהן גדול, כהן גדול הרודף אחר אלמנה לאנוס אותה, וכן גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, אף שהן איסורי ערוה ויש בעבירה זו פגם, שהאשה נעשית "חללה" - אין מצילין אותן בנפשן, כיון דאינם חייבי מיתות בית דין וכרת, אלא לאו בלבד.

במה דברים אמורים שמצילין אותן בנפשן, אם על ידי ההריגה יצילו את האשה שלא תיפגם, אבל אם כבר נעבדה בה עבירה וכבר נפגמה - אין מצילין אותה בנפשו 12.

12. ה"תורת חיים" הביין את דברי רש"י, שכבר עבר עבירתו ועתה הלך לו. לכן מקשה על רש"י: פשיטא, שאין הורגים אותו, אלא מביאים אותו לבית דין! והמנחת חינוך (מצוה תר) תמה עליו, כי כוונת רש"י היא, אם כבר נפגמה, ועתה חוזר ורודף אחריה לאונסה, וסלקא דעתך כי היות והוא חייב על כל ביאה וביאה - יהרגוהו כדי להצילו מן ה"עבירה", קמשמע לן שאין הורגים אותו, כיון שכבר נפגמה, והתורה הקפידה על פיגמה. ובגמרא לקמן (עמוד ב) אומר רב חסדא שאם נפגמה מכבר על ידי ביאת אחר או על ידי ביאתו, אין מצילין אותה בנפשה. וזו כוונת רש"י. [ועיין שם בהערה 22 בשם המאירי]. ושם יש עוד דעה, שאם עשה כבר מעשה העראה - כבר נפגמה, ושוב אין הורגים את הבעל, למרות שעדיין לא גמר ביאתו. וכתב הכסף משנה (פרק א מהלכות רוצח הלכה יב) שלדעת הרמב"ם מתפרשת כן הברייתא: נעבדה בה עבירה, היינו העראה, אין מצילין אותה בנפשה. וזה לשון הרמב"ם: "נעבדה בה עבירה שעשה מעשה העראה אף שלא גמר ביאתו - אין מצילין אותה בנפשו, אלא מביאין אותו לבית דין". האם הרמב"ם חולק על רש"י? עיין שו"ת הרדב"ז (סימן שפח) בית חדש (חושן משפט סימן תכה) כנסת הגדולה (שם) ומנחת חינוך (שם).

אם יש לה מושיע על ידי דבר אחר בלא הריגה, כגון למנוע ממנו או לפוצעו - אין מצילין אותה בנפשו, שהרי התורה לא ציוותה להרוג דוקא, אלא להושיע לה בכל היכולת, ובודאי שעדיף לעשות כן בלי הריגה.

**רבי יהודה אומר: אף האשה האומרת למציליה: "הניחו לו ואל תרדפו אחריו",**  
ואינה אומרת כן מרצון, אלא אנוסה היא לומר כן, מיראתה **שלא יהרגנה** הרודף קודם  
שישיגוהו - אין מצילין אותה בנפשה. [וטעמו יבואר בגמרא].

ומבררין: **מנא הני מילי**, מנין אנו דורשים דברים אלו?

**אמר קרא** (שם): **"ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות"**. כי "אין מושיע  
לה", ומשמע: הא אם יש מושיע לה בכל דבר שהוא יכול להושיע, - חייבים להושיע.

והנה, כבר נאמר: **"ולנערה לא תעשה דבר"**, למה כתבה התורה: **"אין לנערה חטא מות"**,  
ומלים אלו מיותרות לדרשה.

וכן יש כאן דרשת "מקרא ומסורת", כי בתורה כתוב "נער" וקרינן "נערה".

והשינן: **"נער" - זה זכור.**

**נערה - זו נערה המאורסה.**

**חטא - אלו חייבי כריתות.**

**מות - אלו חייבי מיתות בית דין.**

והתורה באה לרבות בכל אלו, וללמדינו שניתן להצילן בנפשן.

ולכאורה, למה הוצרך לרבות כל אלו, הרי יכלה התורה לכתוב באחד מהם, ונלמד ממנו  
את השאר?

ומתרצינן: **צריכי** הוצרכה התורה לכתוב כל אלו, מפני שאי אפשר ללמוד אותם זה מזה

-

**דאי כתב רחמנא רק נער**, היינו אומרים, התורה הקפידה רק על נער, **משום דלאו**  
**אורחיה** אין דרכו להיבעל, ויש בכך בושת ובזיון גדול, לכן מצילין אותו בנפשו -

**אבל נערה, דאורחה** דרכה והיא דרך כל הארץ, להיבעל -

**אימא היינו** אומרים - **לא** ניתן להצילה בנפשן. לכן כתבה התורה: **"נערה"**, להשמיענו  
שאף נערה מצילין אותה בנפשן.

ומאידיך -



**אי כתב רחמנא "נערה" ולא נער, היינו אומרים, התורה הקפידה רק על נערה, משום דקא פגים לה** הבועל פוגם את בתוליה, ומגנה אותה על בעלה -

**אבל נער, דלא קא פגים ליה** שלא שייך בו "פגם" 13 -

13. היד רמ"ה מבאר: אשה מתגנה על בעלה, כי היא עתידה להיבעל, אבל נער אינו עומד לכך, ומה פגם שייך בו, אדרבה ימאס וימאס. וה"ערוך לנר" מבאר: פגם הוא שנעשית זונה בבעילתו והולד ממזר [ומה שכתב רש"י דפגם לה בתוליה ומגנה אותה על ארוסה, כוונתו רק לפרש, למה בנערה המאורסה יש פגם "גדול" - נפיש פגמיהו- אבל, מכל מקום, עצם הזנות היא פגם] - ובזכר, כל זה לא שייך.

**אימא, היינו אומרים - לא** ניתן להצילו בנפשו. לכן כתבה התורה: "נער", להשמיענו שאף נער מצילין אותו בנפשו.

וכן. **אי כתב רחמנא רק הני נער ונערה,**

## דף עג - ב

**משום דהאי נער - לאו אורחיה הוא, והא נערה - קא פגים לה** 14 -

14. כתבו התוס', שאינה פירכא גמורה, דאי אפשר לפרוך שתי פירות הבאות משתי צדדין, אדרבה, אפשר ללמוד כל שאר עריות מ"נער ונערה", שאם פרכינן: "מה לנער שכן לאו אורחיה", אפשר לתרץ: "נערה תוכיח שכן אורחיה", וכשנפרוך: "מה לנערה שכן פגים לה" נתרץ: "נער יוכיח", לא הרי זה כהרי זה ולא הרי זה כהרי זה, הצד השווה שבהן שהן איסורי עריות וניתן להצילן בנפשו אף כל עריות ניתן להצילן בנפשו.

**אבל שאר עריות, דאורחיהו** שדרכן להיבעל, **ולא נפיש פיגמיהו** אין הפגם גדול כל כך כפגם "נערה המאורסה".

שאר עריות, אף שברור שיש בהם פגם, אין הפגם גדול כל כך, דאם הם פנויות [לא ארוסות] בתולות, ואף נשואות בעולות, אין פגםם דומה לפגם נערה המאורסה החביבה ויעלת חן על הארוס ["החתן"], ועתה שנפגמה, מתגנה עליו.

**אימא היינו אומרים - לא** ניתנו להצילן בנפשו -

לכן **כתב רחמנא: "חטא"** לרבות אף שאר עריות, שניתן להצילן בנפשו.

וכן, **אי כתב רחמנא "חטא" - הוה אמינא** היינו אומרים, כל "חטא" אפילו **חייבי לאוין** של עריות, שאין בהן מיתת בית דין, כגון אלמנה לכהן גדול, וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט -

לכן **כתב רחמנא: "מות"** להשמיענו "למעט" את חייבי לאווין, ו"לא" ניתנו להצילן בנפשן.

וכן, **אי כתב רחמנא "מות"** - הוה **אמינא** היינו אומרים, רק "מות" שהן **חייבי מיתות בית דין** - **אין**, אכן ניתן להצילן בנפשן, ואילו **חייבי כריתות** שאין בהן "מות" - שהיא מיתת בית דין - לא ניתנו להצילן בנפשן - לכן **כתב רחמנא "חטא"** "לרבות" אף חייבי כריתות, שניתנו להצילן בנפשן.

הרי דרשנו את כל הפסוק המיותר, ולמדנו כל דיני משנתינו שניתנו להצילן בנפשן.

ומקשינן: עדיין ישנם מלים מיותרות בפסוק זה. כי -

**וליכתוב רחמנא** די לנו אם התורה היתה כותבת, רק **"חטא מות"** [אין לה חטא מות], **ולא בעי** ואין צורך לכתוב **"נער נערה"**. שהרי שניהם בסקילה, והתרבו במה שכתבה התורה **"חטא מות"**?

ומתריצין: **אין הכי נמי**, אכן, אין צורך לדורשם -

**ואלא**, למה כתבה התורה **"נער נערה"** -

**חד** דרשה אחת משתיהן, בא **למעוטי עובד עבודת כוכבים**, למרות שהיא עבירה חמורה יותר מעריות, בכל זאת לא ניתנה להצילו בנפשו.

**וחד** ודרשה השניה, בא **למעוטי** את הרודף אחר **בהמה**, למרות שעבירתו דומה לעריות, והרודף לחלל **שבת** <sup>15</sup>.

**15.** כתב רש"י, מה שכתבה הגמרא "ושבת", מיותר הוא, ונכתב כיון שהמשנה שנתה מחלל את השבת. אבל לא צריכים שום לימוד למעט, כיון דאף עבודת כוכבים נתמעט - שהרי הוה אמינא שגם הרודף אחר חילול שבת ניתן להצילו בנפשו, היתה, רק "אם" הרודף לעבוד עבודה זרה ניתן להצילו בנפשו, אז אפשר לרבות גם חילול שבת, כמו שיבואר בגמרא לקמן. אבל אם עבודה זרה נתמעט - כל שכן חילול שבת. ועוד הקשה בתוס' רבינו פרץ [הובא בספר "חומרא וחיי"], איך ממעטים שני דינים מדרשה אחת? והתוס' היו מעדיפים אם היינו גרסינן: **חד למעוטי עבודה זרה ושבט, וחד למעוטי בהמה**. וכן גרס בתוס' רבינו פרץ.

לקמן מבואר שרבי שמעון בן יוחי חולק על משנתינו וסובר שהרודף לעבוד עבודה זרה - ניתן להצילו בנפשו. וברודף אחר חילול שבת מודה שלא ניתן להצילו בנפשו.

ואילו רבי אלעזר ברבי שמעון סובר שאף הרודף אחר חילול שבת - ניתן להצילו בנפשו.

לכן מקשינן: **ולדברי רבי שמעון בן יוחי דאמר: עובד עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו**, ולא נתמעט, ולא הוצרכה דרשה למעט, קשה -

**למה לי** למה כתבה התורה "נער נערה"?

ומתרגינן: לדברי רבי שמעון. **חד**, דרשה אחת באה **למעוטי בהמה**, כנ"ל, למרות שעבירתו דומה לעריות -

**וחד** והדרשה השנייה באה **למעוטי שבת** -

ולמה הוצרך למעטו -

**סלקא דעתך** - עלה על הדעת, **אמינא** לומר: **תיתי** נלמד חילול **שבת** מגזירה שוה "חילול חילול" **מעבודת כוכבים**, [כשם שרבי אלעזר ברבי שמעון אכן דורש כן בסוף הסוגיא, ויבואר שם] והיות שלדעת רבי שמעון הרודף לעבוד עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו, נלמד, שהוא הדין לרודף אחר חילול שבת -

לכן באה הדרשה השנייה "למעט" חילול שבת, ולא ניתן להצילו בנפשו.

ומקשינן: **ולדברי רבי אלעזר ברבי שמעון דאמר**: אף **מחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו** -

משום **דאתיא** נלמד **שבת** מגזירה שוה "חילול חילול" **מעבודת כוכבים** -

**מאי איכא למימר** מה יש לתרץ. למה צריך לשתי הדרשות.

ומתרגינן: לדברי רבי אלעזר ברבי שמעון, **חד מיעוט** דרשה אחת באה, **למעוטי בהמה**, כנ"ל -

**ואידך** והשנייה לא נכתבה לשם "דרשה" וכדי "למעט" -

אלא, **אידי** כיון **שכתב רחמנא "נער"** להשמיענו שאף הרודף אחר הזכר, למרות שלא שייך בו לומר שנפגם, ניתן להצילו בנפשו <sup>16</sup>, לכן **כתב נמי נערה**. כלומר, מה שקרינן "נערה" אינו לשם "דרשה", אלא "נער" נכתב לרבות את הזכר, וקרינן "נערה", כפשוטו, כי הפרשה מדברת ב"נערה" המאורסה.

<sup>16</sup> כן כתב רש"י. ומעיר המהרש"א, שאינו מדויק כל כך שלפי המסקנא לא למדים מ"נער" ל"רבות" את הזכר, שהרי זכר הוא בכלל "חטא מות", אלא מ"נער" דורשים ל"מעט" את הבהמה. ועיין ב"ערוך לנר".

שנינו בברייתא: **רבי יהודה אומר: אף האומרת: "הניחו לו" שלא יהרגנה** [אין מצילין אותה בנפשו].

משמע שהתנא קמא סובר, שמצילין אותה בנפשו.

ומבררת הגמרא: **במאי קמיפלגי** באיזה סברה נחלקו?

והנה, אם האשה אינה מקפדת כלל על פגמה, לא נחלקו חכמים על רבי יהודה, ומודים שאין מצילין אותה בנפשו, כיון שאין כאן פגם, אלא מעשה עבירה, וכבר מבואר שהתורה הקפידה על פגמה, ולא על מעשה עבירה, כי אפילו עבודה זרה וחילול שבת שהן עבירות יותר חמורות - אין מצילין אותן בנפשו.

ובודאי שמדובר באשה המקפידה על פגמה, אלא שמיראתה שמא יהרגנה, אומרת: "הניחו לו".

**אמר רבא:** נחלקו **במקפדת על פיגמה, ומניחתו**, כלומר, אומרת להניח לו, כדי שלא יהרגנה -

**רבנן סברי אפיגמה** על פגמה **קפיז רחמנא**, כמבואר, **והרי מקפדת על פיגמה**, לכן סוברים, שניתן להציל את כבודה בהריגת הרודף - **ורבי יהודה** חולק וסובר שאין טעם התורה שאמרה להרוג את הרודף אחר הערוה משום שהקפידה התורה על פיגמה, אלא -

**האי דקאמר רחמנא: "קטליה"** הרגהו להרודף! **משום דמסרה נפשה לקטלא** שיש נשים צנועות המוסרות עצמן להריגה, שיהרגנה! ולא תבעל לו, לכן אמרה התורה, הרוג את הבועל והצל את האשה מ"הריגה"

-

ואילו **הא אשה זו**, האומרת: "הניחו לו" לבצע את העבירה - **לא מסרה נפשה לקטלא, ומתוך** אונסה מוכנה להתמסר לו ואיננה בסכנת מיתה, לכן לא אמרה התורה להצילה באמצעות הריגתו **17**.

**17.** כן פירש רש"י. ולפי פירוש זה חולק רבי יהודה לגמרי על חכמים וסובר שאין הטעם משום פגם. והיד רמ"ה מפרש בפירושו הראשון, שרבי יהודה מודה שהטעם הוא משום פגם, אלא סובר שהאשה מוסרת את נפשה "כדי שלא תיפגם". והתורה הקפידה על כך.

**אמר ליה רב פפא לאביי:** לדעת חכמים הסוברים שהטעם שאמרה התורה להרוג את הרודף, הוא משום פגם האשה, קשה -

**אלמנה לכהן גדול - נמי קא פגים לה?** ולמה מיעטה אותם התורה שלא ניתנו להצילין בנפשו, הרי נפגמת בבעילת איסור?

**אמר ליה** אביי לרב פפא: **אפיגמה רבה** על פגימה מרובה, כגון עריות החמורות שחייבין עליהן כרת ומיתת בית דין, וחרפת האשה מרובה ונעשית זונה אם תיבעל, ואם תוליד מבעילה זו - הולד ממזר, **קפיד רחמנא** -

אבל **אפיגמה זוטא** פגימה קטנה הימנה, כגון אלמנה לכהן גדול, שלא נעשית זונה, רק חללה, ואין הולד ממזר, על כך - **לא קפיד רחמנא** 18.

18. ולפי זה בעכו"ם הרודף אחר אשה לאונסה, שאין הולד ממזר, או בנדה דלא נעשית אפילו זונה - לא ניתן להצילה בנפשה. ערוך לנר. ועיין מנחת חינוך (מצוה ת"ר) הסובר שבעכו"ם שאין חיוב כלל על שפיכות דמו, כל שכן שניתן להצילה בהריגתו.

שנינו בברייתא לעיל: **חטא אלו חייבי כריתות**, שניתנו להצילן בנפשן.

**ורמינהו**: הרי ברייתא זו נסתרת מדברי המשנה במסכת כתובות, בדין ה"מאנס את הבתולה".

אמרה התורה (דברים כב): "כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה, ותפשה ושכב עמה.

ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמישים כסף, ולו תהיה לאשה, תחת אשר ענה, לא יוכל שלחה כל ימיו".

דהיינו, אם היא בתולה - "פנויה", ואינה אשת איש, ואינו חייב עליה מיתת בית דין - יש עליו שני עונשים: חייב לשלם "קנס", וצריך לשאתה בלי לגרשה.

ודרשו חכמים שאין הקנס [חמישים כסף לאביה] תלוי בהחיוב לשאתה, ואף במקום שאסור לשאתה, כגון המאנס את אחותו, מכל מקום משלם קנס.

**וכן שנינו: ואלו נערות שיש להן קנס: הבא על אחותו.**

והמשנה ההיא סוברת, שעד כאן לא אמרינן "קנס ליה בדרבה מיניה", דהיינו, שבמקום שיש חיוב מיתה - פטור מתשלומים, אלא במקום שיש מיתה "ממשית" בידי אדם, מיתת בית דין, אבל בא על אחותו, שאין מיתת בית דין, אלא כרת שהיא בידי שמים, חייב בתשלומים.

ועתה קשה, אם חייבי כריתות ניתנו להצילן בנפשן, הרי הבא על אחותו ניתן נפשו למיתה בידי כל אדם, אם כן למה משלם קנס, ולמה לא נפטרנו מטעם "קנס ליה בדרבה מיניה"?

[ואף שלא נהרג ועתה הוא לפנינו, מכל מקום כיון שהיה "חייב" מיתה - גם כן פטור מתשלומים, כמבואר לעיל (דף עב א) לגבי בא במחתרת].

הגמרא מתרצת כמה תירוצים.

## אמרוה רבנן לתירוץ הבא קמיה לפני דרב חסדא:

בבא על אחותו, אין המיתה - שהוא "חייב" לכל הרואה - והתשלומים באים ביחד, בשעה אחת. כי החיוב המיתה הוא רק בתחילת ביאה - "שעת העראה", שאז נפגמה במקצת, ומשם ואילך אין מצילין אותה בנפשו מלבצע את גמר הביאה. ואילו החיוב קנס הוא בגמר ביאה בשעת השרת בתוליה, שעל כך קנסה התורה את הקנס 19. [ועיין ברש"י הגדרת גמר ביאה].

19. זו היא שיטת רש"י. וכתב הר"ן לבאר שרש"י סובר כן רק בביאה כדרכה, אבל מודה הוא שבביאה שלא כדרכה משלמים קנס, אף שאין השרת בתולים. וכדרכה ושלא כדרכה הן שתי משכבות ושני חיובים. וכל זה הוא לשיטת רש"י, אבל התוס' חולקים וסוברים שהקנס אינו כלל על השרת בתולים, ומוכיחים זאת מכמה ראיות. והם מפרשים את תירוץ הגמרא, שאכן על תחילת הביאה אין מתחייב קנס, היות והוא חייב מיתה לכל הרואהו ובא להציל, אלא כיון שאחרי העראה פקע ממנו חיוב המיתה, מפני שכבר נפגמה, ועדיין נמשך חיוב הקנס - המשתלם על כל זמן הביאה - לכן חייב קנס בבא על אחותו.

וכיון שאין שני החיובים באים כאחד, וחיוב הקנס היא על מעשיו שעשה אחרי שכבר אינו חייב מיתה לכל אדם, לכן משלם קנס.

## משעת העראה דפגמה - איפטר לה מקטלא, ואילו ממונא לא משלם עד גמר ביאה.

ומקשינן: הניחא תירוץ זה מתורץ לדעת מאן דאמר: העראה שנקראת בתורה "בעילה" בכל העריות [חוץ משפחה חרופה] - זו נשיקה, והיא הביאה שהתורה אסרתה, והמחייבת כרת, והיא הביאה הפוגמתה, וכיון שהיא תחלת ביאה, ואז עדיין אין השרת בתולים, לכן מתורץ שפיר -

אלא לדעת מאן דאמר: העראה שהתורה קוראתה "בעילה" - זו הכנסת עטרה, מאי איכא למימר, אינו מתורץ שפיר, שאם כן גם ה"בעילה" הפוגמת אותה, המחייבת כל אדם להורגה, וגם השרת הבתולים באים ביחד 20.

20. ועיין בתוס' יבמות (נט א-ב) ובמהרש"א שם איך מתפרשת קושית הגמרא לדעת התוס' בהערה הקודמת.

וחוזרת הקושיה: למה חייב קנס, הרי בשעת מעשה חייב מיתה לכל אדם?

הגמרא מתרצת ארבע אוקימתות 21 להעמיד את משנת "הבא על אחותו יש לה קנס", ולא תוקשה קושית "קם ליה בדרכה מיניה".

21. מכאן מביא השער המלך (פרק כד מהלכות שבת) ראייה לספיקת ה"משנה למלך". הסתפק ה"משנה למלך" ברודף אחר הערוה בשבת, האם מותר להרגו, וספיקו הוא, בשלמא ברודף אחר חבירו להורגו, מותר להרגו בשבת, כמבואר בסוגית בא במחתרת, משום דאין לך דבר העומד מפני פיקוח נפש של הנרצח, ואף לא איסור שבת - אבל ברודף אחר הערוה, יתכן לומר שלא הותרה חילול שבת, שהוא איסור חמור, להציל את הערוה. ולכאורה אפשר לפשוט ספק זה. שאם אכן היה הדין שבשבת לא ניתן להצילה,

יכלה הגמרא להעמיד את המשנה בבא עליה בשבת. וכתב הי"שער המלך", שאינה ראייה, משום שספיקו של הי"משנה למלך", היה רק באדם אחר המציל אם הותר לו להציל בשבת, אבל הנרדף עצמו בודאי יכול להציל עצמו בנפש הרודף אפילו בשבת [ובמנחת חינוך (שם) אינו מסכים לדבריו]. ולכן, כיון שהוא חייב מיתה, על כל פנים להאשה הנרדפת, לא יכלה הגמרא להעמיד באופן זה.

ובכל ארבעת האוקימתות מדברת המשנה באופן שאינו חייב מיתה לכל אדם, ולא ניתן להצילה בנפשה.

ומתורץ, שרק באופנים אלו אמרה המשנה שחייב "קנס", היות ואין בהם מיתה.

א. **אלא, אמר רב חסדא**: המשנה מדברת, כגון שכבר **בא עליה** הוא, האח, או איש אחר **שלא כדרכה** [שלא באותו מקום] וכבר נפגמה, **וחזר ובא עליה** האח **כדרכה**. ועל ביאה זו - השניה - משלם קנס, הואיל ואינו חייב מיתה עליה, כיון שכבר נפגמה **22**.

**22**. כן פירש רש"י. וכתב עליו המאירי: "ואיני מבין, פה קדוש! האיך אמרה? וכי אפילו נבעלה כמה - כל שהיא ערוה לו, לא ניתן להצילה בנפשו?!" כוונתו לשאול, הרי היא אחותו וערוה עליו, ומה בכך שכבר נבעלה. לכן מבאר בדרך אחרת: שמדובר שהאח כבר התחיל והערה בה שלא כדרכה ונפגמה, ועתה חזר ובא עליה כדרכה. ודבריו צריכים עיון, ומה בכך, הלא עתה עושה ביאה חדשה, ועליה חייב מיתה? ועיין בשיעורי רד"פ שהניח בצ"ע.

כלומר, אם עשה שתי בעילות ושתייהן הן "כדרכה", אינו משלם "קנס" על השניה, כיון שאינה בתולה משעת ביאה הראשונה, אבל היות והראשונה היתה "שלא כדרכה", ועדיין היא בתולה - משלם קנס על השניה שהיא כדרכה.

ב. **רבא אמר**: המשנה מדברת, **במניחתו** באומרת: "הניחו לו" מפחד **שלא יהרגנה**, ומשנת **רבי יהודה היא**, הסובר שבאומרת כן לא ניתן להצילה בנפשו, והואיל ואינו חייב מיתה לכל אדם, משלם קנס.

## דף עד - א

ג. **רב פפא אמר**: המשנה מדברת **במפותה** כשהאח פיתה את אחותו, ולא אנסה, [ומפתה גם משלם קנס] - ולא צריכים להעמיד את המשנה כדעת יחיד, רבי יהודה, אלא **דברי הכל** היא, שאף חכמים מודים שאם הנערה אינה מקפדת כלל על פיגמה - לא ניתן להצילה בנפשה.

ד. **אביי אמר**: לעולם מדובר באנוסה, ומדובר באופן שהמציל **יכול להציל** את האשה, בקטיעת **אחד מאיבריו** של המאנס הרודף, ועל ידי הקטיעה ימנע מלבצע את זממו, כגון לקטוע רגלו לבלתי ירוץ אחריה -

ואם אכן יכול לעשות כן, חייב לעשותו, ואסור להרגו.

ולכן משלם קנס, הואיל ואינו חייב מיתה.

ומשנת רבי יונתן בן שאול היא הסובר כן.

**דתניא שנינו ברייתא: רבי יונתן בן שאול אומר: רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו או אחר הערוה, והמציל בין הנרדף 1 בין איש אחר יכול להצילו בקטיעת אחד מאבריו, ולא הציל בקטיעה, אלא הרגו -**

1. רש"י כתב שדין יכול להציל באחד מאבריו אמור גם בנרדף בעצמו. ומכאן מקשים האחרונים על הרא"ם (בראשית לב ח) הסובר שהנרדף בעצמו מותר לו להרוג אף ביכול להציל באחד מאבריו, והטעם משום דהוא מבוהל ואינו יכול לדקדק בכך. ועוד הקשה ה"שער המלך" (שם) דאם נאמר כסברת הרא"ם, לא תירץ אביי כלום, דכיון שלגבי האשה הנרדפת הוא חייב מיתה, הוי מיתה ותשלומים כאחד. ועוד הקשו האחרונים ממה שחייבו את אבנר מיתה על הריגתו את עשהאל - אף שעשהאל רדפו - משום שהיה יכול להצילו באחד מאבריו, הרי אבנר היה הנרדף בעצמו. (כמבואר לעיל מט א). ועיין בדרוש וחדוש להגרע"א (כתובות לג ב) ובמנחת חינוך (שם).

**נהרג עליו כדין רוצח, כיון שלא הורשה להרגו 2.**

2. ממשמעות לשון הגמרא "נהרג" משמע שבית דין הורגים אותו. וכתב הרמב"ם (פרק א מהלכות רוצח הלכה יג ובפרק ט' מהלכות מלכים הלכה ד) שאין בית דין הורגים אותו. אלא "חייב מיתה" בידי שמים. ומבאר הכסף משנה, כיון שאי אפשר להתרותו, שהרי כוונתו להציל. והראב"ד בהלכות מלכים משיג על הרמב"ם, שאם כן, למה אמרו (לעיל מט א) שדנו את אבנר בסנהדרין? ועיין שם בנושאי כלי הרמב"ם המתרצים את קושית הראב"ד.

הגמרא מבררת טעמו של רבי יונתן בן שאול, מדרשת הכתובים.

**מאי טעמא דרבי יונתן בן שאול.**

**דכתיב (שמות כא): "וכי ינצו אנשים [זה עם זה, ונתכוין להכות את חבירו] ונגפו אשה הרה [אחד מהם הכה אשה] ויצאו ילדיה. ולא יהיה אסון [באשה] - ענש יענש [לשלם דמי ולדות לבעל]... ואם אסון יהיה [באשה] ונתתה נפש תחת נפש".**

ומה פירוש "ונתתה נפש תחת נפש"?

**אמר רבי אלעזר: במצות שבמיתה הכתוב מדבר שהתכוון להרוג את חבירו "במזיד", והרג את האשה, דכתיב: "ואם אסון יהיה ונתתה נפש [של הרוצח] תחת נפש [של האשה]".**

ואף שרדף אחרי חבירו להרגו, והתיר עצמו למיתה מדין רודף -



**אפילו הכי, אמר רחמנא: "ולא יהיה אסון - ענוש יענש".** ומשלם דמי הוולדות.

ולמה, הרי חייב מיתה ותשלומין כאחד? - **אי אמרת בשלמא, שאם יכול להציל באחד מאבריו - לא ניתן להצילו בנפשו - היינו דמשכחת לה, לכן יתכן דיענש ממון, כי מדובר כגון: שיכול המציל להציל את הנרדף, והוא האיש השני, בקטיעת אחד מאבריו של הרודף -**

וכיון שאינו חייב מיתה - משלם דמי וולדות.

**אלא אי אמרת, שאף אם יכול להציל באחד מאבריו - נמי ניתן להצילו בנפשו, ולהרגו, קשה -**

**היכי משכחת לה** איך יתכן **דיענש** דמי וולדות, הלוא חייב מיתה?

ומכאן למד רבי יונתן בן שאול, שביכול להציל באחד מאבריו, לא ניתן להצילו בנפשו. הגמרא דוחה את הראיה.

**דילמא** לכן משלם, כי **שאני הכא** דינו שונה, היות **דמיתה לזה** הנרדף **ותשלומין לזה** לבעל האשה -

כלומר, אף אם נסבור שביכול להציל באחד מאבריו, ניתן להצילו בנפשו, עדיין אין כאן דין "קם ליה בדרבה מיניה", כיון שאינם כאחד, כי המיתה והתשלומין אינם באים לו על ידי אדם אחד, ולכן אינו יכול להיפטר מתשלומין לבעל האשה, מטעם היותו חייב מיתה לאדם אחר לגמרי.

הגמרא דוחה את הדחייה.

**לא שנא** אין חילוק בין חיוב מיתה ותשלומין לאדם אחד, לבין חיוב מיתה ותשלומין לשני בני אדם, בכל אופן פטור מתשלומין, כמו שיבואר **3**.

**3** בטעמו של דבר נחלקו הראשונים (תוס' בבא קמא כ"ב ב ד"ה בגדי, כתובות ל ב). הריב"ם סובר: מפני שהוא חייב מיתה אף לבעל האשה, כיון שגם הוא מצוה להרגו. ר"ת סובר: מפני שכל דין "קם ליה בדרבה מיניה", נלמד מדרשת: "הא יהיה אסון באשה פטור על הוולדות", ושם המיתה היא לאשה, ותשלומי הוולדות הם לבעל.

וחוזרת ראיית רבי יונתן בן שאול, ולכן משלם דמי וולדות כי אינו חייב מיתה, כיון שהמציל היה יכול להציל באחד מאבריו.

הגמרא מסייעת למה שאמרה "לא שנא", ובכל אופן פטור מתשלומין.

**דאמר רבא [רבה]: רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו, ובשעת רדיפתו שיבר את הכלים שהיו בדרכו, בין אם הכלים הם של נרדף, ובין של אדם אחר -**

**פטור** 4 ואף שהמיתה הוא להנרדף והתשלומין לבעל הכלים - **מאי טעמא? כי מתחייב בנפשו הוא, נפשו להריגה ניתנה ופטור מתשלומין.**

4. ואף אם לא הרגו בסוף. (רש"י בבא קמא ק"ז ב.).

רבא אומר דין שני [ואינו שייך לסוגיא הנ"ל]:

**ונרדף ששיבר את הכלים במנוסתו מפני הרודף [וניצל ולא נהרג] -**

אם הכלים הם **של הרודף - פטור** לשלם על הכלים.

ואם הם **של כל אדם - חייב.**

טעמו של רבא הוא: כשהכלים **של רודף - פטור**, מפני **שלא יהא ממונו חביב עליו מגופו** 5, כלומר, לא מסתבר שמותר להורגו וגופו הותר להריגה, ואילו את ממונו אסור להזיק.

5. אמר כן בסגנון מליצי, לקוח מהברייתא בסוגיא הבאה: "יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו".

ואם הכלים הם **של כל אדם** ושברן ה"נרדף"

- **חייב, שמציל עצמו בממון חבירו**, כלומר, אף אם היה שוברן "כדי להינצל", היה אסור לו, ועל כל פנים היה חייב לשלם עליהם [כמבואר במסכת בבא קמא], וכל שכן אם שיברן תוך כדי מנוסתו.

רבא אומר דין שלישי, והוא -

אם המציל, ורבא קוראהו: "**רודף שהיה רודף אחר הרודף**" **להצילו -**

**ושיבר את הכלים, בין אם הם של הרודף, בין של הנרדף, בין של כל אדם - פטור.**

**ולא מן הדין - פטור** 6.

6. מפני שאם אפילו הנרדף חייב, מפני שאסור להציל עצמו בממון אחרים, כל שכן המציל (רש"י שם).

אלא, מפני תקנת חכמים, מפני שאם אי אתה אומר כן - ותחייבו לשלם, אין לך כל אדם שמציל את חבירו מיד הרודף, כי יאמר: מה לי ולצרה זאת להתחייב לשלם על הנזקין שאעשה בעת הצלתי את הנרדף.

שנינו במשנתנו: **אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד עבודה כוכבים, - אין מצילין אותן בנפשו.**

זו דעת התנא של משנתנו, ואילו בברייתא, נחלקו תנאים ברודף לעבוד עבודת כוכבים, וברודף לחלל את השבת.

**תניא: רבי שמעון בן יוחאי אומר: העובד עבודת כוכבים - ניתן להצילו בנפשו -**

ונלמד מדרשת קל וחומר.

**ומה ברודף אחר הערוה שהוא פגם הדיוט, וזו קולתו. - דינו חמור עד כדי שניתן להצילו בנפשו -**

עבודת כוכבים, החמורה, שהיא פגם גבוה כופר בה', האם לא כל שכן שנחמיר עליו ולהצילו בנפשו.

ותמהינן: **וכי עונשין מן הדין!?**

[מדדן קל וחומר אפשר לדרוש דינים ואיסורים וחובים, ולא עונשים]. 7

7. הקשה הגאון בעל "נודע ביהודה" (חלק ב חושן משפט סימן ס): מה שייד כאן "עונש", וכי הצלתו מן העבירה הוא "עונש"?! ומוכיח כן מהא שאמר רב הונא שאף קטן הרודף מצילין אותו בנפשו, וכי קטן בר עונש הוא?! אלא הוא דין "הצלה" [ועיין שם דף עב הערה 16]. ומה הקשו על רבי שמעון? ועיין שם בהגהת בן המחבר המבאר שיש שני טעמים מדוע אין עונשים מן הדין. המהרש"א (לעיל סד) כתב בשם הסמ"ג, שאם נלמד החמור מן הקל, אולי העונש של הקל אינו מכפר על העבירה החמורה, ועל מי סמכה התורה שנדע אם העונש מספיק, לכן אין עונשין מן הדין. ולפי סברא זו הקשה ה"נודע ביהודה" שפיר, שאין ב"הצלה", עונש, ולא שייד לומר: "אין עונשין מן הדין". אבל יש טעם אחר וכתבו הרשב"א בתשובותיו (חלק ג סימן ט): שדין שקל וחומר היא דרשה שכלית "למה נסמך על חקירת החכם ההוא, ואולי חקירותיו כוזבות, ואם יעמוד חכם גדול ממנו יגלה סתירות דבריו". ולפי סברא זו שפיר הקשתה הגמרא: איך נהרגנו - אף אם איננו "עונש" - על פי סברת קל-וחומר, הלא יתכן שהסברא תופרך. ועיין שם מה שכתב עוד.

ומתרצינן: אכן, **קא סבר רבי שמעון בן יוחאי: עונשין מן הדין!**

ועוד **תניא: רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: המחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו.**

והטעם: **סבר לה כאבוה** כאביו רבי שמעון, שעובד עבודת כוכבים מצילין אותו בנפשו

### ואתיא ונלמד **שבת בגזירה שוה "חילול חילול" מעבודת כוכבים.**

נאמר בשבת (שמות לא): "מחלליה מות יומת", ונאמר בעבודת כוכבים (ויקרא יח): "ומזרעך לא תתן להעביר למולך ולא תחלל". מה עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו, אף שבת ניתן להצילו בנפשו.

הסוגיא הבאה היא בדין "קידוש השם".

מי שנאנס לעבור על אחת ממצוות ה', כגון שגויים אונסים אותו, ואם לא יעבור יהרגוהו -

האם חייב למסור נפשו להריגה ולא יעבור, או לעבור ולשמור נפשו.

ויש בדין זה אופנים שחייב להיהרג ואופנים שיכול לעבור, וכן יש חילוק באיזה מן המצוות אנסוהו.

**אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק:** היו חילוקי דעות בענין זה, **ונמנו** עמדו למנין, **וגמרו** את הדין **בעליית בית נתצה** [שם האיש] בעיר **לוד** שם דנו בכך, והוחלט:

על כל העבירות שכתובים בתורה, **אם אומרין לאדם: "עבור! ואז אל תהרג"**

אכן יעשה כן: **יעבור ואל יהרג**, מפני שאמרה תורה (ויקרא יח): "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, אני ה'". היינו שחוקי ומשפטי התורה ניתנו ל"וחי בהם" - ולא שימות בהם.

**חוץ משלושת עבירות הללו: עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים**, כמבואר בהמשך **8**.

**8** כתב בחידושי הר"ן: מפני שעבירות אלו הן חמורות ביותר. ועוד כתב: אין הטעם בגילוי עריות ושפיכות דמים משום שניתן להצילן בנפשו - כי הרי עבודת כוכבים לא ניתן להצילן בנפשו, מוכח שאין זה הטעם לחומרתן. אלא שהן חמורות מעצם גודל העבירה. [ולפיכך אפשר שעל בהמה, גם יהיה הדין של יהרג ועל יעבור]. אבל, פשוט להר"ן, שעל חייבי לאווין של עריות כגון: אלמנה לכהן גדול, אין דין של יהרג ואל יעבור. ועיין ב"ערוך לנר".

הגמרא מבארת ודנה, במה שאמרו, שעל עבודת כוכבים ייהרג ואל יעבור.

ורמינן: **ועבודת כוכבים לא יעבור!?**

**והא תניא שנינו ברייתא: אמר רבי ישמעאל: מנין אנו למדים, שאם אמרו לו לאדם: "עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג"! מנין, שיעבוד ואל יהרג?**

**תלמוד לומר: "וחי בהם" - "ולא שימות בהם".**

אם כן, יכול הייתי לומר: **אפילו באופן שאונס זה היה פרהסיה, בפני רבים, גם יעבוד עבודת כוכבים?**

**תלמוד לומר (שם כב): "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל".**  
ובפרהסיה יש חילול ה', שהכל למדין ממנו לחלל קדושת ה', ואמרה התורה "ונקדשתי", מסור נפשך על אהבת יוצרך! **9**

**9.** כתבו התוס' במסכת כתובות (יט א ד"ה דאמר) דרבי ישמעאל סובר כן גם בגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל בסוגייתנו [עמוד ב ד"ה והא] כתבו דרבי ישמעאל מודה בהם. והמנחת חינוך (מצוה רצ"ה) מסופק אם אכן רבי ישמעאל חולק גם בגילוי עריות ושפיכות דמים. והטעם לומר שמודה בהם הוא, משום דהרי למדנו רוצח מסברא: "מאי חזית דדמך סומק טפיי". ולא מסתבר לומר שרבי ישמעאל חולק על סברא זו. וממילא הוקש גם נערה המאורסה לרוצח. ועיין ב"ערוך לנר".

הרי שעבודת כוכבים בצינעה, יעבור ואל יהרג?

ומתרצינן: רבי ישמעאל אכן סובר כן, ואילו ההלכה נפסקה כרבי אליעזר החולק עליו, וסובר, שמה שחילקה התורה בין בפרהסיה לבין בצינעה, הוא בשאר מצוות, אבל עבודת כוכבים - אף בצינעה יהרג ואל יעבור.

**אינהו חכמים אלו שנמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד, דאמור אמרו דינם כרבי אליעזר. דתניא שנינו ברייתא: רבי אליעזר אומר:**

אמרה התורה (דברים ו): **"ואהבת את ה' א-לקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך".**

**"ואהבת" 10** היינו שלא תמירנו בעבודת אלילים.

**10.** ה"תורת חיים" מבאר [וכנראה שזהו גם כוונת רש"י], שהדרשה עולה על תחילת הפרשה: "שמע ישראל ה' א-לקינו ה' אחד", פירוש "ה' אחד" - ולא תמירנו באל אחר ועל פסוק זה ממשיכה התורה: "ואהבת: ". ומוכיח כן ממה שאמרה הגמרא (ברכות סא ב) ברבי עקיבא כשסרקו את בשרו במסרקות של ברזל וקרא את שמע, ושאלוהו תלמידיו: "עד כאן", כלומר, עדיין הנך מכוון בכוונה את קריאת שמע, למרות יסוריך? וענה להם: כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה: "ובכל נפשך" - ויצאה נשמתו ב"אחד", הרי דבכל נפשך מוסב על "אחד".

ויש לבאר: **אם נאמר בכל נפשך - למה נאמר בכל מאודך - ואם נאמר בכל מאודך - למה נאמר בכל נפשך?** אם התורה באה לומר לאהוב את ה' כדבר החביב מאוד, תאמר את החביב משניהם **11**?

**11.** פירש הנמוקי יוסף: קושית רבי אליעזר היתה: יאמר הקב"ה אותו שהוא יותר חביב, ונלמד ממנו שכל- שכן השני, שהרי גלוי וידוע לפני הקב"ה איזו משניהם יותר חביב, גופו או ממונו. ומתוך: אין דעת בני אדם שוות בכך, יש מי שגופו חביב עליו מממונו, ויש מי שממונו חביב עליו יותר. לפיכך אמרה תורה שניהם בפירוש - שלא ליתן פתחון פה ליצר הרע לחלוק, אלא תהיה לפניך אהבת ה' חביבה יותר מהדבר החביב עליך ביותר.

ומתוך רבי אליעזר: התורה דיברה לכל סוגי בני אדם: **אם יש לך שגופו חביב עליו מממונו, עליו לאהוב את ה' בגופו, כלומר למסור נפשו להריגה על אהבת ה', ולכן נאמר "ובכל נפשך" -**

**ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו** <sup>12</sup>, עליו לאהוב את ה' בכל ממונו, כלומר למסור ממונו כדי לימנע מעבודת כוכבים <sup>13</sup>, **ולכך נאמר: "ובכל מאודך"** שהוא "מאוד" חביב עליו.

**12.** ותמה ה"תורת חיים", וכי התורה מדברת בשוטים וכסילים שממונם חביב עליהם מנפשם!! ומתוך שאין זו מדת כסילים, כמו שמצאנו אצל יעקב אבינו שחזר על פכים קטנים, ואמרה הגמרא (חולין צא): "מכאן שצדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם". <sup>13</sup> כתב הר"ן בפרק לולב הגזול, ונפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קנ"ז ברמ"א ס"א), דבשאר עבירות חייב ליתן כל אשר לו, כדי לא לעבור על איסור. והקשו המפרשים (שו"ת אבני נזר יו"ד סימן קכ"ח), אם כן מה החידוש בעבודת כוכבים, הרי אפילו בלאווים הקלין ממנה חייבים למסור כל הממון. והערוך לנר מקשה בנוסח אחר, למה בכלל אמרה התורה "ובכל מאודך" - בשלמא מה שאמרה התורה "ובכל נפשך", היינו משום שאמרה התורה "וחי בהם" בשאר הלאווין ויעבור ואל יהרג, הוצרכה לכתוב שבעבודת כוכבים אין הדין כן - אבל ממון, למה היה עולה על הדעת, שמותר לעבור מפני אונס ממון. ואם נרצה לתרץ, מפני שלגבי האיש הזה, ממונו הוא חיותו ממש, ונכלל בכלל "וחי בהם" - אם כן, נאמר באמת גם לפי המסקנא שרק בעבודת כוכבים חייבתו התורה למסור כל ממונו, שהוא חיותו - ומנין להם להפוסקים שבשאר הלאווים גם חייב למסור ממונו?

ולדעת רבי אליעזר חייבים למסור הנפש להימנע מעבודת כוכבים, ובכן, חכמים אלו סברו כמוהו.

הרי למדנו לדין עבודת כוכבים שיהרג ואל יעבור -

ומנין אנו למדים לדין **גילוי עריות ושפיכות דמים** שיהרג ואל יעבור? **כמו דדרשה רבי.**

**דתניא** שנינו ברייתא: **רבי אומר:** אמרה התורה בפרשת אונס נערה המאורסה (דברים כד): "ולנערה לא תעשה דבר, אין לנערה חטא מות, **כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש - כן הדבר הזה**".

ויש להקשות: **וכי מה למדנו מרוצח מעתה**, למה המשילה התורה "משל" מרוצח, הרי מובן מאליו, שהנערה פטורה כיון שהיא אנוסה? [מבואר לעיל (עג א)].

והביאור הוא: **הרי דין רוצח זה בא ללמד** על נערה המאורסה, **ונמצא למד** הימנה.

**מקיש** התורה משווה **רוצח לנערה המאורסה**, כדי ללמדנו: **מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו - אף רוצח ניתן להצילו בנפשו**. [דרשה זו הובאה כאן דרך אגב ומבואר לעיל].

ועוד **מקיש נערה המאורסה לרוצח**, כדי ללמדנו: **מה רוצח**, אם גוי אומר לו: "רצח! והרוג את הנפש! ואם לא, הנני הורגך! דינו **שיהרג ואל יעבור** -

**אף נערה המאורסה** וכן כל העריות, אם גוי אומר לה: להיבעל למי שהיא אסורה לו באיסור ערוה, ואם לא, יהרגוה - דינה **שתהרג ואל תעבור** <sup>14</sup>.

<sup>14</sup> לפי גירסתינו מדובר על הנבעלת. ויש גורסין: "יהרג ואל יעבור", וכן הוא בנמוקי יוסף. ומוסב על הבעל. ומה דינה של האשה הנבעלת, האם חייבת למסור נפשה? יבואר בעמוד ב'. והקשו הראשונים לפי הגירסא: "יהרג ואל יעבור": והלא אין קישוי אלא לדעת, ואיך יתכן שאונסים את הבעל. ה"שאלות" [מובא בתוס' יומא פב ב] מתרץ, שאין הגוים אונסים, אלא כגון שצריך לעשות כן לצורך רפואה, ואם לא - ימות. והר"י מפרש, כגון שמדביקין אותם הגוים זה בזה, ואי אפשר להישמט אלא על ידי שיהרג, מחמת שיודע שיתקשה, ובאופן זה צריך למסור נפשו. ועוד תירצו על פי מה שאמרה הגמרא יבמות [לגבי דין אחר] שנתקשה לאשתו, וכן יבואר כאן. ואכמ"ל. והמאירי מתרץ: "ואיני יודע מה היה קשה להם. שאף כשאומרים לו לבא על נערה המאורסה או שיהרג, אילו הותרה לו הרצועה היה מתיר עצמו ומתקשה לדעתו, ובא להשמיענו שאסור לו".

ולדין זה הקישה התורה נערה המאורסה לרוצח.

ומבררת הגמרא, **רוצח גופיה** שממנו למדנו נערה המאורסה, **מנא לן?** מנין לנו שדינו ליהרג ולא יעבור?

**סברא הוא**, שלא תדחה נפש חבירו מפני נפשו, דאם יהרוג את חבירו, יש כאן שתי עוולות, איבוד נפש של חבירו ועבירה על איסור רציחה שעובר הרוצח, ואילו אם הגוי יהרגוהו, אף שיש כאן איבוד נשמה, אבל אין כאן עבירת ישראל על איסור רציחה.

דאף אם אמרה התורה "וחי בהם" ולא שימות בהם, הוא רק באופן שאם אכן יעבור - לא יאבד נשמה של ישראל, אבל אם בין כך ובין כך ייאבד נשמה של ישראל, למה יעבור על איסור רציחה -

ומי יודע, נפש של מי יקרה בעיני יוצרו יתברך שמו, ומי אומר לו שנפשו יקרה יותר, לכן לא יידחה ציווי התורה: "לא תרצח", ויהרג ואל יעבור!

ומספרת הגמרא עובדא שאמרו בה סברא זו.

ד'היה עובדא, איש **ההוא דאתא** שבא **לקמיה לפני רבה**, **ואמר ליה לרבה**: **אמר לי מרי דוראי** הגוי אדון העיר שהנני מתגורר בה: **"זיל לך קטליה לפלניא** הרוג את פלוני! **ואי לא תעשה כן, קטלינא לך** אהרוג אותך". ושאל את רבה, מה יעשה.

**אמר ליה רבה**: **לקטלוך** תן לו שיהרוג אותך, **ולא תיקטול** ואתה אל תהרוג! כי -

**מאי חזית** למה נראה בעיניך **דדמא זידך סומק טפי** שהדם שלך אדום יותר, **דילמא** יתכן, **שדמא דההוא גברא** שהדם של האיש ההוא שציווך אדון העיר להורגו - **סומק טפי** אדום יותר?

כלומר, רבה ענה כן בדרך מליצה: האם ברציחתך יש יותר עוולה מרציחתו, האם ידוע לך שדמך חביב ונאה לפני הקב"ה יוצרך - יותר מדם חביריך?! **15**

**15**. כן פירש רש"י. והיד רמ"ה מפרש: הטעם שעל כל העבירות אמרה התורה: "עבור! ואל יהרג" הוא, מפני שאם יחיה יקיים הרבה מצוות, כמו שאמרו במסכת יומא (פה ב): "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". וזו תשובת רבה: מי אומר לך שתאריך ימים יותר מחביריך, ותזכה לקיים הרבה מצוות, דילמא הוא יאריך ימים יותר ויקיים יותר מצוות.

וזו הסברא שעל שפיכות דמים חייבים למסור את הנפש, וממנו נלמד נערה המאורסה.

הגמרא ממשיכה לבאר התנאים שעל פיהם אמרו יעבור ואל ייהרג.

**כי אתא כשהגיע רבי דימי** מארץ ישראל, **אמר בשם רבי יוחנן**: **לא שנו** שבשאר עבירות יעבור ואל ייהרג, **אלא שלא בשעת [השמד] גזירת המלכות, אבל** אם הגוי אונסו **בשעת גזירת המלכות** לעבור **אפילו** על **מצוה קלה** [ובהמשך יבואר מה היא מצוה קלה] - **יהרג ואל יעבור!** כדי שלא ירגילו הגוים להמריך את לבבות בני ישראל **16**.

**16**. כן מבאר רש"י. הראשונים, עיין יד רמ"ה, מבארים עוד, שיש בכך משום קידוש ה'. והר"ן מבאר פירוש זה, וזה לשונו: "וטעמא דמילתא, שבשעה שאומות העולם חושבין לבטל ישראל מן התורה - צריך לעשות חיזוק כנגדן שלא לקיים מחשבתן. ומוטב שיהרגו כמה מישראל ואות אחת מן התורה לא תבטל! בזמן שהם רוצים לבטל אותה מישראל בכלל. ואם שמע להם אפילו בחדרי חדרים - הדבר מתפרסם, מפני שמצאו שהועילו גזירתם. ולפיכך יהרג ואל יעבור, וזהו קידוש ה' ואהבת המקום הכוללת לכל בני ישראל". עוד מבאר היד רמ"ה, אם יוותרו להם על מצוה קלה יבא הדבר שיתלמדו להעביר אותנו על שאר דברים, ותוצאותיו מי ישורנה.

**כי אתא רבין אמר רבי יוחנן**: **אפילו שלא בשעת גזירת מלכות, לא אמרו** שבשאר עבירות יעבור ואל ייהרג, **אלא** אם הגוי אונסו לעבור עבירה **בצינעה, אבל** אם הוא **בפרהסייה** **17**, **אפילו** אם אונסו לעבור על **מצוה קלה** - **ייהרג ואל יעבור!**



17. כתבו הראשונים, עיין במאירי, שפרהסיה אינה דוקא "בפני" עשרה מישראל, אלא אפילו "בידיעת" עשרה מישראל. וראייתם היא, מקושת הגמרא לקמן: "והא אסתר פרהסיה הואי", ושם לא שיך אלא לומר שהיה "בידיעת" ישראל.

ומבררין: מאי מצוה קלה?

## דף עד - ב

**אמר רבא בר רב יצחק אמר רב** אפילו אם הגוי אונסו לשנויי, לעשות שינוי בערקתא דמסאנא 18 בצורת שרוך הנעל, אף שאין בכך שום מצוה, אלא מנהג בעלמא, אבל כיון שהוא בפרהסיה בפני ישראל, ימסור נפשו ויקדש את ה', ואל ינהג מנהג גוים.

18. בשאילתות (וארא מב) מבאר פירוש אחר מרש"י והראשונים, ואינו גורס "לשנויי". ולדבריו הפירוש הוא: אם הישראל מסרב להגוי להשתחוות לעבודת כוכבים, ואומר לו הגוי: "כפוף עצמך ליד עבודת כוכבים לקשור נעליך, וייראה הדבר כאילו אתה משתחוה, ואם לא תעשה כן אהרגך". - חייב למסור את הנפש.

ומדובר, כגון שיש במנהג ישראל צד יהדות, ודרך ישראל להיות צנועים 19.

19. רש"י כתב: כגון שיש צד יהדות בדבר, ודרך ישראל להיות צנועים. והרי"ף כתב שרצועות נעלי הגוים היו אדומות, ושל היהודים שחורות. וכתב המהרי"ק, שהרי"ף נקט בדוקא דוגמא זו, שיש קפידא בכך, שאין דרך הצנועים להיות לבושם אדום, וצבע השחור הוא דרך צניעות והכנעה. וזו גם כוונת רש"י. והתוס' במסכת שבת (מט א ד"ה נטלם) סוברים שבשינוי זה "מתנהג כגוי ודומה שמוציא עצמו מכלל ישראל". ומשמע מדבריהם, שאף אם אין בכך אפילו צד יהדות, גם כן מחוייב למסור את הנפש. והיד רמ"ה כתב דדין זה נאמר רק אם הגוים אונסין לעבור על דבר שעוברים עליו משום: "ובחוקותיהם לא תלכו". וכתבו התוס' והר"ן (שבת שם) שהיינו דוקא אם אונסין לעבור על מצות לא תעשה, אבל אם גזרו לבטל מצוות עשה, אין חייבים למסור את הנפש. והר"ן מוסיף סברא, שהרי יכולים -ברשעותם - להניחנו בבית האסורים, והמצות עשה תבטל מאליה.

ומבררת הגמרא: וכמה בני אדם נקראת פרהסיה?

**אמר רב יעקב אמר רבי יוחנן: אין נקראת פרהסיה - פחותה מעשרה בני אדם.**

ומבררת הגמרא: הא פשיטא: שעשרה אלו ישראלים בעינן, דהרי כתיב: "ונקדשתי בתוך בני ישראל". והיות ומפסוק זה דרשינן מצוות "קידוש ה'", לכן פשיטא שהם צריכים להיות ישראלים.

**בעי רבי ירמיה :** אם היו **תשעה בני ישראל**, ועוד **נכרי אחד**, מהו? האם נקראת פרהסיה?

**תא שמע:** **דתני רב ינאי אחוה אחי דרבי חייא בר אבא: אתיא למדיס גזירה שוה "תוך" "תוך", כתיב הכא בפרשת קידוש ה': "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכתוב התם בפרשת קורח (במדבר טז): "הבדלו מתוך העדה הזאת",** [ועדה היא עשרה, כי **אתיא** נלמד גזירה שוה **"עדה" "עדה"** ממרגלים, **דכתיב** (שם יד): **"עז מתי לעדה הרעה הזאת"**] **מה להלן**, וכמו שבמרגלים **"העדה הרעה"** היו **עשרה**, מתוך שתים עשרה המרגלים, כי יהושע וכלב לא נמנו בכלל **"הרעה"**, **וכולהו** וכולם היו בני **ישראל, אף כאן**, בקידוש ה' - **עשרה וכולהו ישראל.**

הגמרא מקשה על מה שאמרו שבפרהסיה חייבים למסור את הנפש, למה לא מסרה עצמה אסתר למיתה, בעת שלוקחה לאחשוורוש הגוי.

**והא אסתר פרהסיה הואי? 20 21** ומתריצין: **אמר אביי: אסתר** לא עשתה דבר, אלא אחשוורוש עשה בה מעשה, והיא **קרקע עולם היתה**. והוא משל, כשם שקרקע - דורכים עליה ואין הקרקע עושה דבר - כן אסתר **22**.

**20** מקשים התוס' [ד"ה והא וביומא פב]: למה הקשו שאסתר היתה בפרהסיה, הלא אפילו אם היה בצינעה, חייבים למסור את הנפש על עריות?! והתוס' מוכיחים שאסתר היתה נשואה למרדכי. רבינו תם מתרץ: דאין חייבים למסור את הנפש על בעילת גוי. מפני שזרעיה הפקר, והוא כביאת בהמה, כמו שנאמר: "וזרמת סוסים זרמתם". הריב"ם חולק עליו, ומוכיח, שנאסרת לבעלה בביאת גוי. ומבאר: המקשן ידע, שלגבי איסור עריות, הוי האשה קרקע עולם, ואין עליה חיוב למסור הנפש. ומסברא ידע כן, שהרי גילוי עריות נלמד מרציחה, וברציחה - גם כן אם יהיה באופן של קרקע עולם אין חייבים למסור את הנפש. כגון אם הגוי לא יצוהו להרוג בידים, אלא יזרוק אותו על התינוק שיתמעך, והוא הישראל אינו עושה פעולה בידים, בודאי אינו חייב למסור את הנפש. [והר"ן והמאירי מוסיפים עוד משל: אם היה ישראל מושלך בבור, ואמר לו אנס: "הזהר שלא תעלהו, שאם תעלהו אני הורג אותך".] דהרי, הסברא שאמרה הגמרא שברציחה חייב למסור את הנפש, היתה: "מאי חזית דדמך סומק טפיי", כלומר, עדיף שיהרג נפש אחת בלי פעולת עבירה, מאשר שיהרג נפש על ידי פעולתך - עם עשיית מעשה רציחה. אבל במשל הני"ל, הישראל לא עושה שום פעולה, ולכן אינו חייב למסור את נפשו. וכיון שעריות נלמד מרציחה, נלמד גם בעריות, שבמקום שאין האשה עושה פעולה, אינה הולכת וכדומה, אינה חייבת למסור את הנפש - אלא שקושית הגמרא היתה, מטעם חילול ה' [לשון הר"ן: שאף על פי שאינה בכלל גילוי עריות החמור להיות נהרגת בצינעה משום עריות, מכל ראוי לומר שלא יהא היתר גמור, אלא הרי היא לכל הפחות כשאר כל המצוות, ובמקום פרהסיה דאיכא חילול ה' היתה צריכה למסור עצמה למיתה]. ומתרץ אביי, שגם על חילול ה' שייך לומר "קרקע עולם". ורבא חולק וסובר, שלא שייך לומר "קרקע עולם" על חילול ה', אלא, משום שהיה להנאת עצמו. או, רבא אינו חולק, אלא מוסיף עוד טעם, למה לא מסרה עצמה על חילול ה'. עוד תירוץ מביאים התוס', הגמרא לא החשיבה את זה כעריות, היות ואסתר לא נהנתה מביאת הרשע. והתוס' מסרבים לקבל תירוץ זה, כי הם סוברים שאף בלי הנאה חייבים למסור את הנפש, כגון שלא כדרכה שהתורה קוראתה "יעינוי". וכן יתכן שנהנית קצת. והיד רמ"ה תירץ קושית התוס', שהיא קושיא כפולה, כלומר, הרי אסתר לא מסרה עצמה אפילו בגילוי עריות, וכל שכן שאין צריכין למסור על שאר עבירות, ואיך אמרינן שחייבים למסור אפילו על ערקתא דמסאנא. לפי תירוץ הריב"ם, אין גורסין בברייתא לעיל אף עריות "תיהרג ואל תעבור", כי האשה אינה מצווה למסור את הנפש על גילוי עריות, מפני שהיא קרקע עולם, אלא גרסינן: "תיהרג ואל יעבור". ואם נגרוס: "תיהרג ואל

תעבור", נסביר שמדובר באופן שאינה קרקע עולם, אלא הולכת מעצמה ברצונה. אם נסבור שהיתה אשת מרדכי, הקשו התוס': למה לא גירשה מרדכי בגט ותהיה פנויה? ותירצו: שהיה ירא שיוודע הדבר למלך עמה ומולדתה. כתב הרמב"ם (פרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה א): "כשיעמוד נכרי ויאנס את ישראל לעבור על אחת ממצוות האמורות בתורה, או יהרגו - יעבור ואל יהרג. במה דברים אמורים בשאר מצוות, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו: עבור על אחת מהן או תהרג - יהרג ואל יעבור". וקשה, משמע שגם על גילוי עריות תיהרג ואל תעבור, כי הרי לא חילק בין איש לאשה, ולמה? הרי הוכיחו התוס' שפיר שבאשה לא שייך למסור את הנפש, מפני שהיא קרקע עולם? ומבאר בחידושי רבינו חיים הלוי, שהתוס' והרמב"ם חולקים בפירוש סברת רבא: מאי חזי דדמך סמוק טפי וכו'. אפשר לפרשה, כמו שאכן פירשו רש"י ותוס', שעדיף ליהרג, במקרה שבין כך ובין כך יהרג אדם מישראל, ולא יעשה ישראל "מעשה רציחה" בפועל ממש, ושב ואל תעשה עדיף. ולפיכך חידשו התוס', שגם ברציחה אם לא יעשה הישראל "מעשה בפועל", אינו מחוייב למסור עצמו, והוא הדין בנערה המאורסה. אבל, עדיין קשה, הרי האשה "עוברת עבירה", אף שאינה עושה מעשה. ובשלמא בהדוגמא שהמציאו התוס', אם יזרקוהו על התינוק וכו', מובן, כי שם משתמש עמו הגוי כחץ או כאבן, ו"מעשה הרציחה" עושה הגוי, אבל בנערה המאורסה הרי נבעלת ועוברת על איסור עריות! ולכן, אכן חולק הרמב"ם, וסובר שאין כאן סברא של "שב ואל תעשה" - ו"תיהרג" - אלא, שסברת רבא היא: כיון דבין כך יהרג ישראל, לכן "מופקע" מדין "פקוח נפש" הדוחה את כל התורה, היות ולא יהיה כאן פקוח נפש - ולפיכך, אין חילוק בין "עושה מעשה" ל"שב ואל תעשה". והרמב"ם חולק על תוס', וסובר שבאופן שהמציאו התוס': אם יזרקוהו על התינוק וכו', אכן חייב למסור הנפש, מפני ש"מופקע" מדין "וחי בהם". ולכן, לא הביא הרמב"ם הדין של "קרקע עולם", כי סובר שאין חילוק בין עושה מעשה, לבין שב ואל תעשה, בכל גווני חייבים למסור את הנפש. [כי לדעת התורה בעילת ערוה היא כרציחה]. ואם תקשה, סוף סוף הגמרא תירצה "קרקע עולם", ואיך חלק הרמב"ם על הגמרא? ומבאר, שהרמב"ם הסתמך על הנאמר בסוגיא אחרת (בבא מציעא סב): שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם - מתים, ואם שותה אחד מהם - מגיע לישוב. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חבירך. ושם הרי היה ב"שב ואל תעשה", ולא היה שום "מעשה רציחה", אלא מניעת הצלה, ואך ורק מטעם הפסוק "וחי אחיך עמך" - [הנאמר בדיני ריבית] הוא שנלמד שחיי קודמים, ובלי דרשה זו, היינו סוברים, שאינו יכול להינצל, ואין שום דין דחיה, כנ"ל. **21** הקשה הנמוקי יוסף, למה לא הקשתה הגמרא: "והא אסתר בשעת גזירת המלכות הוה". ומתוך: משום דלא נקרא "שעת הגזירה", אלא אם המלך גוזר כן רק על היהודים, אבל אחשוורוש גזר: "ויקבצו את כל נערה בתולה בכל מדינות מלכותך", והיתה הגזירה על כל האומות. **22** בחידושי הר"ן מוסיף ביאור: מאחר שאפשר לאנוס אותה בעל כורחה, ולעשות בה מעשה, מה תועיל אם מוסרת עצמה להריגה - הרי לא יהרגוה, אלא שיעשו בה מעשה בעל כורחה.

**רבא אמר:** אחשוורוש לא רצה להעבירה על הדת, אלא עשה כן משום **הנאת עצמו**,

ובאופן זה - **שאני** שונה הדין, כי אין כאן חילול ה', ולכן לא חייבים ליהרג על כך **23**.

**23** מה שתירץ רבא, שאם הגוים עושים כן להנאת עצמן, אין חייבים למסור את הנפש, האם נאמר גם בעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים? רבינו זרחיה הלוי בספרו בעל המאור, סובר, שאין חייבים למסור את הנפש. וראיתו היא מאסתר, שעל קושיא זו תירץ רבא: "הנאת עצמן שאני". ועוד ראה הביא מקוואקי ודימוניקי שהם חלק מחלקי עבודה זרה, ורבא הביא משם ראייה, שמוותר בהנאת עצמן. הרמב"ן חלק עליו, וסובר שמה שהתירו מטעם הנאת עצמן, הוא רק בשאר עבירות כשהעבירה היא פרהסיה, ועל כך ביאר רבא שאין מתכוונים להעבירו על הדת. אבל שלש העבירות החמורות, אסורות מפני חומרתן בעצמן, ולא הותרו אף אם הגוים מתכוונים להנאת עצמן. ודוחה הוכחת הר"ז"ה מאסתר, כי באסתר לא היה עבירת גילוי עריות [ועיין בהערה 20]. וכן דוחה הראיה מקוואקי ודימוניקי, משום ששם אין הישראל עובד עבודה זרה, אלא מכשיל את הגוים בעבודה זרה, והישראל עובר על הלאו של "לפני עור לא תתן מכשול". ולא זו היא הלאו כללי לכל התורה, ואינו חלק מחלקי עבודה זרה, ועל לאו גרידא אין חייבים למסור את הנפש, אם הגוים מתכוונים להנאת עצמן. והרמב"ן הביא ראיות

לשיטתו. ממה שאמרה הגמרא במסכת פסחים (כה א), שאף שמותר להשתמש לצורך רפואה בכל איסורי הנאה, כגון חמץ בפסח ערלה וכדומה, מכל מקום אסור להתרפאות מעבודה זרה. והרי שם אינו "עובד" עבודת כוכבים אלא להנאת עצמו הוא עושה. וכן ממה שאמרה הגמרא לקמן "תמות ואל תספר עמו מאחורי הגדר", וגם שם הוי לצורך הנאה. וביותר מוכח כן משפיכות דמים, שאמרו שאסור לו להרוג על מנת שלא ייהרג. ושם בודאי מתכוין להנאת עצמו - לינצל ממיתה. והרמב"ן מאריך להביא עוד ראיות. ולדעת הרמב"ן, מה שחילקה הגמרא בנעמן בין בצינעה לפרהסיה, הוא רק בבן נח ולא ביהרג. דעת הרמב"ם (פרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה ב') היא כהרמב"ן. מי שנאמר בו יעבור ואל ייהרג, האם מותר לו להחמיר על עצמו וליהרג? כתב הרמב"ם (שם): "כל מי שנאמר בו יעבור ואל ייהרג, ונהרג ולא עבר - הרי זה מתחייב בנפשו". ויש ראשונים חולקים עליו. וכתב הנמוקי יוסף, מכל מקום, אם הוא אדם גדול חסיד וירא שמים, ורואה שהדור פרוץ בכך - רשאי לקדש את ה', ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה, כדי שיראו העם ליראה את ה' ולאהבו בכל לבם. ולכן מסרו עצמם חנניה מישאל ועזריה למיתה, אף שלא נאנסו להשתחוות לעבודת כוכבים, כי צלם נבוכדנצר לא היה אלא אנדרטי לכבוד המלך. אלא שעשו כן, כי רוב העם טעו, וסברו שהוא עבודת כוכבים. והקשה "התורת חיים": אם כן אסתר הצדיקה למה לא החמירה למסור נפשה? ומתרץ, שידעה שממנה תצמח נס לכלל ישראל. עיין שם שהאריך. מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור, אם עבר מה דינו? כתב הרמב"ם (שם): "וכל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור - ועבר ולא נהרג, הרי זה מחלל את ה'. ואם היה בעשרה מישראל, הרי זה חילל את ה' ברבים, ובטל מצות עשה - שהיא קידוש ה', ועבר על מצות לא תעשה - שהיא חילול ה'. ואף על פי כן, מפני שעבר באונס - אין מלקין אותו, ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין, אפילו הרג באונס. שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים והתראה. שנאמר בנותן מזרעו למולך: ונתתי אני את פני באיש ההוא. מפי השמועה למדו: ההוא - לא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה. ומה אם עבודת כוכבים שהיא חמורה מן הכל - העובד אותה באונס אינו חייב כרת, ואין צריך לומר מיתת בית דין, קל וחומר לשאר מצות האמורות בתורה. ובעריות הוא אומר: ולנערה לא תעשה דבר. אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע, ואינו עושה - הנה הוא ככלב השב על קיאו, והוא נקרא עובד עבודת כוכבים במזיד, והוא נטרד מן העולם, ויורד למדרגה תחתונה של גיהנם". האם חייבים למסור את הנפש על אביזרייהו של שלש העבירות החמורות? כתבו הראשונים הר"ן והמאירי, ונפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קנ"ז סעיף א ברמ"א) שחייבים למסור את הנפש אף על הלאווין שבהם. וראייתם היא, ממה שאמרו (בעמוד הבא): "תמות ואל תספר עמו מאחורי הגדר". וכן ממה שאמרו במסכת פסחים שאין מתרפאין מעצי אשירה, שהוא רק לאו של איסור הנאה מעבודת כוכבים.

ורבא מוכיח כן, מעובדא שהיה נהוג בימיו, שהפרסיים, שליטי בבל בימיו, שלחו משרתיהם - משרתי עבודת אלילים - להביא אור מכל בית ובית להעמיד בבית אלילים להתחמם העם נגדם, ולקחו אף מבני ישראל - **דאי לא תימא הכי**, אם לא תחלק בין כשהגוי מתכוין להעביר על הדת, לבין כשמתכוין להנאת עצמו, קשה -

**הני קוואקי ודימוניקי** מיני כלי נחושת, שנותנים בהם גחלים גבוהין, ועומדין לפני שולחן מלכים להתחמם כנגדן -

**היכי יהיבין להו** איך אנו נוהגים לתת להם, הרי הפרסיים צריכים אותם לחוק עבודת כוכבים, ולמה אין אנו מקדשים את ה', למסור את הנפש -

**אלא**, מוכרח לומר, כיון שאינם מתכוונים להעביר על הדת, ואינם מצווים עלינו לעבוד עבודת כוכבים אתם, אלא עושים כן **להנאת עצמן** שצריכים לאותו הכלי לצורך פולחנם, ואופן זה **שאני**, שונה, ואין חייבים למסור את הנפש -

**הכא נמי** כן הדבר באסתר, כיון שהתכוון **להנאת עצמן [עצמו]** - שאני, ולא היתה חייבת למסור את נפשה.

וחילוק זה - **אזדא** הולך **רבא לטעמיה** לשיטתו, שאמר כן בענין אחר.

**דאמר רבא: עכו"ם גוי דאמר ליה להאי ישראל: "קטול אספסתא בשבתא** קצור עשב מאכל בהמה בשבת [שהיא מלאכת קוצר] **ושדי לחיותא** ותן לבהמותי, [כלומר, שמתכוין להנאת עצמו] ואי לא תעשה כן - **קטילנא לך** "אהרגך"!

פוסק לו רבא: **ליקטיל**, יקצור האספסת, **ולא לקטליה** ולא ייהרג. ואינו מוסר את נפשו.

אבל, אם הגוי אומר לו: "קצור אספסת **ושדי לנהרא** וזרוק אותה לנהר! ואם לא אהרגך", אז, **ליקטליה** ימסור עצמו למיתה, **ולא ליקטול** ואל יקצור.

**מאי טעמא?** אין הגוי מתכוין להנאת עצמו, אלא, **לעבורי מילתא קא בעי** רוצה להעבירו על הדת. ואם היה באופן שחייבים למסור את הנפש על שאר עבירות, כגון: פרהסיה, או שעת השמד חייב למסור את הנפש.

בן נח - גוי, מצווה על איסור עבודת כוכבים, והוא אחד משבע מצוות בני נח.

הגמרא מבררת, אם חייב למסור את עצמו להריגה, אם אונסים אותו לעבוד עבודת כוכבים **24**.

**24.** ה"ערוך לנר" מבאר דעת רש"י שהאיבעיא היא רק על עבודת כוכבים [אבל מדברי רש"י ד"ה אבזרייהו לא משמע כן, עיי"ש היטב]. וכן סובר הרמב"ם (פרק י' מהלכות מלכים הלכה ב'). אבל היד רמ"ה מבאר שהאיבעיא היא על כל שבע מצוות בני נח. ובספר "פרשת דרכים" לבעל ה"משנה למלך" (דרך האתרים דרוש ב) סובר, שלגבי שפיכות דמים לא הסתפקו, ובודאי שחייב למסור עצמו להריגה. כי הסברא: "מאי חזי דדמך וכי" שייכת גם בבן נח.

**בעו מיניה** שאלו תלמידיו **מרבי אמי** :

**בן נח - מצווה על קדושת השם, או - אין מצווה על קדושת השם?**

ופשטינן: **אמר אביי: תא שמע** שנינו ברייתא: **שבע מצות נצטוו בני נח.**

**ואם איתא** אם אכן מצווה בן נח על קדושת ה' - **תמני הויין**, ישנן שמונה מצוות, כי ניתוסף עליהן מצות קידוש ה'.

הרי שאינו מצווה על קדושת ה'.

ודחינן : **אמר ליה רבא** : אין מברייתא ההיא ראייה, ויתכן לומר כי מה שבני נח מצווים על שבעת המצוות, **אינהו הן וכל אבזרייהו** פרטיהם, כלומר, על כל פרטי המצווה נצטוו, וכשם שנצטוו על עבודת כוכבים, כן נצטוו על קדושת ה', שהיא חלק מחלקי המצוה.

וכן בעריות ושפיכות דמים שבני נח נצטוו עליהם, ושייך בהם קידוש ה', נצטוו בכל פרטיהם, וחייבים לקיימם, ואסור להם לבטלם אף אם ייהרגו עליהם.

ומהברייתא אין ראייה.

ומבררת הגמרא : **מאי הוי עלה**, מה יש להביא ראייה לפשוט את האיבעיא.

ופשטינן : **אמר רב אדא בר אהבה : אמרי בי בישיבת רב** :

**כתיב** (מלכים ב ה) : בעת שאלישע ריפא את נעמן שר צבא מלך ארם מצרעתו, ונעמן קיבל על עצמו לא לעבוד עבודת כוכבים, אמר לאלישע :

**"לדבר הזה יסלח ה' לעבדך, בבוא אדוני [מלך ארם] בית רימון להשתחוות שמה, והוא נשען על ידי והשתחוייתי [והנני אנוס להשתחוות עמו]"**.

היינו, נעמן התנצל על שהוא "אנוס" לעשות כן.

**וכתיב וכתוב שם : "ויאמר לו [אלישע] : לך לש לוס"**.

כלומר : שהסכים לו.

ואף שלא היה מחוייב להתנגד לו ולהוכיחו, כי מצות תוכחה שייכת רק בישראל, כמו שנאמר (ויקרא יט) : "הוכח תוכיח את עמיתך" - ולא את הגוי -

מכל מקום, למה הסכים לו?

## דף עה - א

**ואם איתא** ואם יש לבן נח חיוב למסור את עצמו להריגה - **לא לימא ליה**, לא יאמר לו : "לך לשלום", ולמה הודה לו? מוכח שאין על בן נח חיוב למסור את עצמו על קדושת ה'.

הגמרא דוחה את הראיה: כיון שנעמן ה"אנוס" השתחוה בצינעה, כי לא היו ישראלים בבית רימון, ואף בני ישראל לא נצטוו אלא לקדש את ה' בתוך בני ישראל, ולא בין גוים <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> כן כתב רש"י. ומוסיף הר"ן, שרש"י לא התכוון לומר דוקא בין ישראלים, כי מה הטעם לומר כן, והלוא עשרה גוים הם גם פרהסיה ביחס לבן נח. אלא, שאצל נעמן לא היה פרהסיה, כיון שכל אלו שבאו בבית רימון השתחוו לעבודת כוכבים, ואינו נקרא פרהסיה. ואין הכי נמי, בן נח מצווה למסור עצמו אף בין עשרה גוים ה"כופרים" בעבודת כוכבים.

**הא בצינעה** נעמן עשה כן בצינעה, לכן לא היה חייב למסור עצמו להריגה, **הא בפרהסיה**, שאלתינו היתה על פרהסיה, אם חייב למסור את עצמו, ואי אפשר לפשוט מנעמן שהשתחוה בצינעה <sup>2</sup>.

<sup>2</sup> זו שיטת רש"י, ולשיטתו לא נפשטה ה איבעיא. והרמב"ן מוסיף לבאר [לשיטתו עיין בעמוד הקודם הערה 23], שרק בישראל נאמר הדין שבשלש העבירות החמורות מצווים למסור את הנפש אפילו בצינעה משום מצוות "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך", אבל גוים מצווים רק שלא לחלל את ה' בפרהסיה. והתוס' מפרשים פירוש אחר, וגורסים: "ואם איתא לימא ליה הא בצינעה והא בפרהסיה", כלומר למה לא לימד אלישע לנעמן, שיש חילוק בין צינעה לפרהסיה, משמע, שבכל אופן אינו מחוייב למסור את עצמו להריגה. ולפי פירוש זה נפשטה האיבעיא, ובני נח אינם מצווים על קידוש ה'.

הגמרא חוזרת לדין ישראל.

שנינו שאחת המצוות שחייבים למסור עליהם את הנפש היא גילוי עריות. ועל כך מספרת הגמרא עובדא.

**אמר רב יהודא אמר רב: מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת**, לבעול אותה, וחלה מרוב אהבה, עד שהעלה לבו טינא נטמטם לבו ונימוק -

**ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו הרופאים: אין לו תקנה להתרפאות עד שתבעל לו!** ובאו ושאלו לחכמים. **אמרו חכמים: ימות! ואל תבעל לו!**

אמרו הרופאים: לפחות, **תעמוד לפניו ערומה!**

אמרו חכמים: **ימות! ואל תעמוד לפניו ערומה!**

אמרו הרופאים: לפחות **תספר תשוחח עמו**, והיא תעמוד מאחורי הגדר ולא יראנה!

אמרו חכמים: **ימות! ולא תספר עמו מאחורי הגדר!**

בביאור עובדא זו **פליגי בה** שני אמוראים, והם **רבי יעקב בר אידי, ורבי שמואל בר נחמני** -

**חד** אחד משניהם **אמר** : האשה **אשת איש היתה**, לכן אסרו עליה לעשות כן.

**וחד** והשני **אמר** : **פנויה היתה**, ובכל זאת אסרו חכמים עליה לעשות כן. [כמו שיבואר].

ומבררין : **בשלמא למאן דאמר : אשת איש היתה - שפיר** מובן למה אסרו עליה חכמים לעשות כן, מפני שהוא איסור גילוי עריות, שלא הותר אף במקום נטילת נפש מישראל.

**אלא**, קשה, **למאן דאמר : פנויה היתה, מאי כולי האי**, למה החמירו כל כך?

ומתריצין : **רב פפא אמר : משום פגם משפחה** משפחת האשה, החמירו חכמים. שמשפחתה מתביישים בכך.

**רב אחא בריה דרב איקא אמר** : לכן החמירו כל כך, **כדי שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות**, לעשות דברים מכוערין אלו.

ומקשינן למאן דאמר : פנויה היתה, **ולינסבה מינסב**, שיתנוה לו בהיתר, בנשואין, ואין חשש על בנות ישראל, אם נאמר בכולן שבמקרה מיוחד זה - במקום חולי, יתנו אותן להם בנישואין, ונציל נפש מישראל.

ומתריצין : לא יועיל, ולא יתרפא, **כי לא מייטבא דעתיה** לא תתיישב דעתו, כי תאוה גדולה זו ניתנה לעוברי עבירה, ויתרפא ממחלתו רק אם תעשה כן באיסור -

**כמו דאמר רב יצחק -**

**דאמר רבי יצחק : מיום שחרב בית המקדש** כשל הכח מרוב דאגות, ואין רוח קמה באיש להיות תאב לאשתו המותרת לו, לפיכך **ניטלה טעם ביאה - וניתנה לעוברי עבירה** שיצר הרע תוקף אותן ומרבה להן תאוותן, **שנאמר** (משלי ט) : **"מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם"**, דהיינו לחם שהוא כינויי לאשה, כמו שנאמר אצל פוטיפר (בראשית לט) : **"כי אם הלחם אשר הוא אוכל"**. וכשהוא נעשה ב"סתרים" - ינעם.

**הדרן עלך פרק בן סורר ומורה**



# פרק תשיעי - הנשרפין

## הקדמה

עונש מיתה בשריפה, הוא בשני ענינים:

האחד, אדם הבא על אשה ובתה.

והשני, בת כהן ארוסה או נשואה, שזינתה תחת בעלה.

בפרשת "אחרי מות" אמרה תורה את איסורי העריות, ובכללן איסור "אשה ובתה", וכך אמר הכתוב [ויקרא יח יז]:

**"ערות אשה ובתה - לא תגלה".**

והוסיף הכתוב, ואמר:

**"את בת בנה ואת בת בתה - לא תקח לגלות ערותה. שארה הנה, זמה היא".**

האיסור לגלות ערוות "אשה ובתה", הוא האיסור לבוא על בת אשתו [אפילו אינה בתו], והוא גם האיסור לבוא על חמותו. שהרי "בת אשתו" ו"חמותו", שתייהן נכללות בהגדרה של "אשה ובתה".<sup>1</sup>

**1.** ובכלל האיסור הזה נכללו גם בתו של אדם ובת בנו ובת בתו. זאת, בנוסף לאיסור העצמי האמור בהם. וכן נכללו בו איסור אם חמותו ואם חמיו.

ואילו את עונש השריפה על העבירה הזאת, אמרה התורה להלן, בפרשת קדושים [ויקרא כ].

**"ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה - זמה היא!"**

**באש ישרפו - אותו ואתהן".**

עונש השריפה נאמר בתורה במפורש רק לגבי חמותו, אלא שלמדו ממנו חכמים בגזירה שוה גם לגבי בת אשתו, וכן לעוד שבע עריות האסורות מצד הקורבה של "אשה" ובתה".

## מתניתין:

ואלו הן הנשרפין:

**הבא על אשה ובתה.**

הגמרא מביאה מחלוקת של אביי ורבא במה מדברת המשנה.

לפי רבא, יש לגרוס "הבא על אשה שנשא את בתה", והיינו הבא על חמותו.

ואילו אביי מעמיד את גירסת המשנה כמו שהיא. ולפיו, מדברת המשנה במי שבא על אם חמותו ["אשה"], וכן מי שבא על חמותו ["בתה"], שלגביהן שתייהן אמר הכתוב במפורש ["ישרפו אותו ואתהן"] שהבא על כל אחת מהן דינו בשריפה.

וכן חייבת שריפה **בת כהן שזנתה**.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> רק היא נידונית בשריפה, ולא בועלה, שהוא נידון בחנק, כדין הבא על אשת איש שאינה בת כהן.

ועתה חוזרת המשנה להלכה הראשונה, של חיוב שריפה למי שבא על "אשה, ובתה", ומבארת אותה: לפי הגירסא במשנתנו, מסביר אביי [בגמרא] את דברי המשנה כך: <sup>3</sup>

<sup>3</sup> כאמור, לרבא [בגמרא] יש שיטה אחרת וגירסא אחרת, ולכן הוא מבאר את המשנה באופן אחר.

**יש בכלל הנשרפים על עבירת האיסור של הבא על "אשה ובתה"**, דהיינו אם חמותו וחמותו [המפורשות בתורה, שהבא על כל אחת מהן דינו בשריפה], גם נשרפים נוספים, הנכללים גם הם באיסור "אשה ובתה". וזאת, על אף שלא נאמר במפורש בתורה שדינם בשריפה. ואלו הם: <sup>4</sup>

<sup>4</sup> והם נלמדים בגזירה שוה מאשה ובתה.

א. הבא על **בתו**, שאינה מאשתו, אלא היא בת אנוסתו. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> האיסור לבוא על בתו מאנוסתו הוא לאו נפרד [ויקרא יח יא] "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותך, כי ערותך הנה". וממנו נלמד איסור ערוה של בתו.

ב. וכן הבא על **בת בתו**, ועל **בת בנו**, דהיינו, הבא על נכדותיו שהיו לו מאנוסתו.

ג. וכן הבא על **בת אשתו**, בין שהיא בתו, **6** ובין שהיא בת שיש לאשתו מאדם אחר [שהיא בת חורגת].

**6.** וחייב עליה שתיים, הן מצד בתו, הן מצד בת אשתו.

ד. וכן הבא על **בת בתה**, וכן הבא על **בת בנה**.

ה. וכן הבא על **חמותו**, וכן הבא על **אם חמותו**.

ז. וכן הבא על **אם חמיו**. והגמרא תבאר את הקטע הזה.

## גמרא:

שנינו במשנה: הבא על אשה ובתה.

מדייקת עתה הגמרא מלשון המשנה, שבהכרח, מה שאמר התנא "אשה ובתה", כוונתו היא לשתי נשים, שהבא על כל אחת ואחת מהן חייב שריפה. ושתי הנשים הללו הן "אם חמותו", ו"חמותו". ולפי זה, אין אשתו של האדם נכללת בלשון התנא "אשה ובתה".

ודיוק זה בנוי על שלשה דברים:

האחד, על כך שבהמשך המשנה אומר התנא, שכל שאר הנשים הנזכרות במשנה נכללות ב"אשה ובתה". ומזה משמע, שיש "אשה ובתה" הנאמרות במפורש בתורה לחיוב שריפה, והיינו אם חמותו וחמותו, ומהן נלמדות שאר הנשים הנזכרות. ולכן אי אפשר לומר ש"אשה ובתה" היא אשתו ובת אשתו, שהרי לגבי בת אשתו לא נאמר בתורה במפורש חיוב שריפה. ובהכרח, שכונת התנא לחמותו, שנאמר בה שריפה במפורש.

השני, על כך שלא יתכן לומר כי "אשה ובתה" הכונה היא לאשתו ולחמותו, כי אם כן, היה התנא צריך לומר "הבא על אשה ואמה".

והשלישי, על כך שלא יתכן לומר כי "אשה ובתה" היא למי שבא על חמותו ועל אשתו, כי אם כן היה התנא צריך לומר: הבא על אשה שנשא את בתה, ולא לומר "הבא על אשה ובתה", שהרי על ביאת אשתו [בת חמותו] הוא לא חייב כלום.

אלא שבהכרח, כך אמר התנא: הבא על "אשה" שהיא אם חמותו, או הבא על "בתה" שהיא חמותו, על כל אחת ואחת מהן הוא חייב שריפה.

**"הבא על אשה, שנשא בתה", דהיינו, הבא על חמותו, לא קתני.**

**אלא הכי קתני: "הבא על אשה ובתה".**

והרי **מכלל** הלשון הזה למד **דתרוייהו לאיסורא**. דהיינו, משמעות הלשון הזאת אומרת, שכל אחת משתי הנשים הללו אסורות עליו. ולא מדובר בחמותו שהיא אשה אחת בלבד האסורה, אלא בשתי נשים אסורות, שעל כל אחת משתייהן הוא חייב שריפה.

**ומאן נינהו**, מי הן שתי הנשים האסורות, כל אחת ואחת באיסור "אשה ובתה" שנאמר בתורה במפורש שחייבים עליהן שריפה?

בהכרח, שהן **חמותו, ואם חמותו**. שהרי רק בהן אמר הכתוב במפורש שחייבים עליהן שריפה, בעוד שכל שאר הנשים שבמשנה לא נאמר חיוב שריפה במפורש, אלא הוא נלמד מחמותו ואם חמותו.

**וקתני "יש בכלל אשה ובתה"**, מהן נלמד לכל שאר הנשים השנויות במשנה, שחייבים עליהן שריפה.

**ומכלל** זה אתה למד, **דתרוייהו**, שתי הנשים הללו, חמותו ואם חמותו, הן **כתיבי בהדיא**, נאמרו בכתוב במפורש, ואילו **הנך**, שאר הנשים הנכרות במשנה, חיוב השריפה עליהן **מדרשא אתיא**, נלמד מגזירה שוה.

ומעתה, דנה הגמרא:

**הניחא לאביי, דאמר** להלן לגבי מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, "**משמעות דורשין**", כיצד לדרוש את הכתוב "אתהן", **איכא בינייהו**. שהוא סובר כי לדברי הכל אם חמותו חיובה הוא בשריפה, אלא שרבי עקיבא סובר שאם חמותו נאמרה במפורש בדברי הכתוב ["אתהן"], ואילו רבי ישמעאל סובר שהיא לא נאמרה בכתוב, אלא היא נלמדת מדרשה [וכפי שיבואר להלן], לפיו שפיר ניתן לומר כי **מתניתין מני**, משנתנו בשיטת מי אמורה? - **רבי עקיבא היא**.

**אלא לרבא, דאמר** להלן כי לדברי הכל לא נאמרה אם חמותו במפורש בתורה, ורק דין **חמותו לאחר מיתה איכא בינייהו**, שנחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא אך ורק בשאלה אם ממשיך חיוב המיתה בשריפה בחמותו גם לאחר מיתת אשתו של חמותו, או שלאחר מיתת אשתו אין חיוב מיתה בחמותו, אלא היא אסורה עליו מעתה רק באיסור בעלמא. אם כן, שלדברי הכל אין חיוב שריפה של אם חמותו מפורש בתורה, **מתניתין**, שמוכח ממנה שחיוב שריפה באם חמותו מפורש בתורה - **מני?!?!** כשיטת מי היא אמורה?!!

**אמר לך רבא, אכן אין שיטה שכזאת, ולכן יש לשנות את המשנה באופן אחר : תני :**  
**הבא על אשה שנשא בתה.** והיינו הבא על חמותו, שרק בה בלבד נאמר דין שריפה  
במפורש.

וממשיכה הגמרא לדון ולבאר :

שנינו בהמשך המשנה, **כי יש בכלל "אשה ובתה"**, דהיינו, שיש נשים שלא נאמר בהן  
עונש שריפה במפורש, אלא הוא נלמד בגזירה שוה מ"אשה ובתה" האמורות בתורה  
במפורש, ואלו הן **חמותו ואם חמותו ואם חמיו.**

ולשון זו, קשה בין לאביי ובין לרבא.

לאביי, הרי "אשה ובתה" הן חמותו ואם חמותו עצמן, המפורשות בתורה, ואי אפשר  
לומר עליהן שהן "בכלל אשה ובתה".

ולרבא שתיקן את לשון המשנה, ושנה בה "הבא על אשה שנשא את בתה" [דהיינו הבא  
על חמותו], יקשה, כיצד אמר התנא בהמשך המשנה שחמותו היא בכלל הנשים הנלמדות  
מ"הבא על אשה שנשא את בתה".

ומבאר הגמרא : **לאביי, איידי, אגב דקא בעי למיתנא,** כיון שהיה התנא צריך  
לשנות את **אם חמיו**, שחיוב שריפה שלה לא נאמר בתורה במפורש, **תני נמי** בדרך  
אגב, גם את **חמותו ואם חמותו.**

ואילו **לרבא** יש לתרץ ולומר, כי **איידי דקא בעי למיתנא "אם חמיו, ואם  
חמותו"** שאינן מפורשות בתורה - **תני נמי** אגב כך, גם את **חמותו.**

ועתה דנה הגמרא במקור לחיוב השריפה באותן הנשים שלא נאמר בתורה במפורש  
שעונשן בשריפה :

**מנהני מילי ? דתנו רבנן :** נאמר בפרשת קדושים [ויקרא כ יד] **"איש אשר יקח את  
אשה ואת אמה זמה היא, באש ישרפו אותו ואתהן"**.

**אין לי חיוב שריפה אלא במי שבא על אשה ואמה.**

הבא על **בת אשה, ובת בתה ובת בנה, מנין** שגם הוא חייב שריפה?

**נאמר כאן, בעונש שריפה על חמותו, "זמה".**

**ונאמר להלן**, באזהרת בת אשתו, "ערות אשה ובתה לא תגלה. את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה, שארה הנה, **זמה** היא". ולכן יש ללמוד בגזירה שוה של "זמה זמה" שכל איסורי קורבה מחמת בת אשתו דינן בשריפה, כמו חמותו:

**מה להלן**, באזהרת בת אשתו, **בתה ובת בתה ובת בנה** נאמרו בפסוק. **אף כאן**, לגבי עונש השריפה [הנלמד בגזירה שוה של זמה זמה] - **בתה, ובת בתה, ובת בנה**, כולן בשריפה.

ועתה אומרת הברייתא שלשה דברים סתומים, שתבארם הגמרא:

א. **מנין לעשות זכרים כנקבות?** -

**נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה, מה להלן - זכרים כנקבות, אף כאן - זכרים כנקבות.**

ב. **מנין לעשות למטה כלמעלה?** -

**נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה, מה להלן - למטה כלמעלה, אף כאן - למטה כלמעלה. ג. ומה כאן למעלה כלמטה - אף להלן למעלה כלמטה.**

ועתה מבארת הגמרא את שלשת הדברים הסתומים שאמרה הברייתא:

א. **אמר מר** בברייתא: **מנין לעשות זכרים כנקבות.**

ודנה הגמרא: **מאי**, מהו הביאור ב"זכרים כנקבות"?

**אילימא**, אם נאמר שכונת הברייתא באומרה "זכרים כנקבות", היא לומר, מנין לנו חיוב שריפה על **בת בנה** ["זכרים"] של אשתו **כבת בתה** ["נקבות"],

הרי אי אפשר לומר כן! שהרי חיובי השריפה על בת בנה ועל בת בתה - **בהדי הדדי קאתיאן!** שניהם נלמדים כאחד, מכך ששניהם נכללים בפסוק יחד עם בת אשתו, שנאמר בו זמה, ולמדים את העונש בגזירה שוה של "זמה זמה" מחמותו.

**אלא**, שמא תאמר, שכונת התנא לומר, מנין לנו המקור לעונש שריפה על **אם חמיו** ["זכרים"] **כאם חמותו** ["נקבות"].

הרי גם זה לא ניתן לומר! כי **השתא**, הרי עתה, עדיין חיוב השריפה של **אם חמותו לא קמה לן**, דין זה עדיין לא "קם" לו לתנא שהוא מפורש בתורה, כי משמע מתחילת דבריו, שהפסוק "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה", מדבר כפשוטו, במי שלוקח אשה, ואחר

כך לוקח את אמה של אשתו [חמותו], ואין לנו מקור מפורש לאם חמותו. **7** ואם כן, היתכן לומר כי **אם חמיו מיהדר עלה!!**? הרי לא יתכן שעוד לפני שיודע התנא את המקור לשריפת אם חמותו, הוא מחזר לדעת מהו המקור לשריפת אם חמיו כמו אם חמותו!

רשי"י.

עיין

**7.**

## דף עה - ב

**אמר אביי, הכי קאמר התנא באומר "זכרים כנקבות": מנין לעשות שאר** [קירבה של בתו] **הבא ממנו** [דהיינו, בת בנו ובת בתו שאינם מאשתו, אלא מאנוסתו], **כשאר** [כקירבה של בת] **הבא ממנה** [מאשתו, דהיינו, בת בנה של אשתו ובת בתה של אשתו, כשאינם ממנו אלא רק מאשתו], ולחייבם שריפה כמו שחייבנו שריפה בשאר הבא ממנה, שלמדנוהו בגזירה שוה? - **נאמר כאן זמה ונאמר להלן זמה, וכו'.** **8**

**8.** אם כי יש חילוק בין שאר הבא ממנה לבין שאר הבא ממנו, שכן אם אמה אסורה ואילו אם אמו מותרת, אין זו קושיה לגזירה שוה, כי הלימוד של הגזירה שוה אומר שכאילו נכתב הפסוק של שאר הבא ממנו בשאר הבא ממנה. תוס'

ותמהה הגמרא: **והא בשאר זידיה**, בפסוק האוסר את קירבת בתו מאנוסתו ואת בת בנה ואת בת בתה, **לא כתיבא ביה זמה!**

**אמר רבא, אמר לי רב יצחק בר אבודימי: אתיא "הנה הנה"**, תחילה אנו למדים בגזירה שוה של "הנה הנה". כי בפסוק המדבר בשאר הבא ממנו [בתו מאנוסתו ובת בנה ובת בתה], נאמר כי "ערותך הנה". ובפסוק המדבר בשאר הבא ממנה, נאמר "שארה הנה". והרי זה כאילו נאמר גם בשאר הבא ממנו "זמה". ומעתה, שגם בשאר הבא ממנו נאמרה "זמה", שוב **אתיא** גזירה שוה של "**זמה זמה**", ללמד מחמותו חיוב בשריפה.

ועתה באה הגמרא להסביר את הדבר השני הסתום שבברייתא:

**ב. אמר מר: מנין לעשות למטה כלמעלה.**

ודנה הגמרא: **מאי "למטה כלמעלה"?**

**אילימא**, אם נאמר שכונת התנא היא לומר, מנין לנו חיוב שריפה על **בת בנה ובת בתה כבתה**, והיינו, מנין שהדורות התחתונים ב"שאר בתו" [בת בנה ובת בתה] דינם

בשריפה, כלמעלה, כדין בתו, הקודמת בקרבנה אליו, והיא נחשבת "עליונה" בסדר הקירבה אליו.

אי אפשר לומר כן, שהרי כולן **בהדי הדדי קאתיין!** כולן נלמדות באותה גזירה שוה אחת מחמותו, כי כולן נכללות באותו פסוק, שכתוב בו "זמה".

**אלא**, שמא תאמר, שכונת התנא לומר מנין לנו חיוב שריפה על **אם חמיו ואם חמותו כחמותו**.

הרי לא יתכן לומר כן! כי **האי**, האם זה נקרא **למטה כלמעלה?** והרי סדר הדורות הוא מלמעלה, ויורד כלפי מטה. ואם כן, אם השאלה היא מנין שאם חמיו ואם חמותו הן בשריפה כחמותו, הרי **למעלה כלמטה, הואי!**

ומתרצת הגמרא: אכן אי אפשר לומר כך, אלא עלינו לשנות את הברייתא באופן הפוך, ולכן **תני**, יש לשנות את הברייתא כך: מנין לעשות **למעלה** [אם חמיו ואם חמותו] **כלמטה** [כחמותו]?

אך תמהה הגמרא: **אי הכי**, מה הוא הלימוד שאמר על כך התנא בברייתא: **נאמר כאן זמה, ונאמר להלן זמה!?**

**ומה השתא, אינהי לא כתיבא**, הן עצמן לא נכתבו בפסוק, ואין לך עדיין מקור לא לאזהרה ולא לעונש עליהן. **זמה דידהו, כתיבא!?** אם הן עצמן לא כתובות בתורה, כיצד אפשר לומר שנכתבה בהן "זמה"??

**אמר אביי, הכי קאמר** התנא בברייתא:

**מנין לעשות** לאסור **שלשה דורות למעלה** מאשתו, דהיינו, אם חמיו ואם חמותו, הנחשבים כדור שלישי למעלה מאשתו, **כשלשה דורות למטה** מאשתו, כמו בת בנה ובת בתה של אשתו, שהן דור שלישי למטה מאשתו, שבהן נאמרו גם אזהרה וגם עונש שריפה? -

**נאמר למטה**, בבת אשתו, "זמה" ["שאררה הנה זמה היא"] **ונאמר למעלה**, בחמותו, "כי יקח איש את אשה ואת אמה זמה היא". **מה למטה**, בבת אשתו, יש אזהרה ועונש שריפה **שלשה דורות למטה**. **אף למעלה**, בחמותו, יש עונש שריפה **שלשה דורות**, למעלה.

אך כל הלימוד הזה הוא ביחס לעונש שריפה ולא ביחס לעצם האזהרה, כי "זמה" הכתובה למעלה בחמותו נאמרה רק ביחס לעונש שריפה אך לא לענין האזהרה.



ולכן, ממשיכה הברייתא ואומרת את הדין הסתום השלישי, ועתה מבארת אותו הגמרא:

ג. **ומה בעונש, עשה למטה**, את בתה ואת בת בנה ואת בת בתה, שיהיו בעונש שריפה, **כלמעלה**, כדין חמותו שהיא בשריפה. **אף באזהרה נמי, עשה למעלה**, את חמותו ואת אם חמותו ואת אם חמיו **כלמטה**, שיהיו מוזהרים על כולן. 9

9. והיינו, שאביי הולך לפי מה שהפכה הגמרא.

**רב אשי אמר: לעולם** אין לך להפוך את לשון הברייתא [בחלק השני], אלא יש לשנותה **כדקתני**: מה להלן למטה כלמעלה, אף כאן למטה כלמעלה.

ומה שהקשינו, הרי אם חמיו ואם חמותו, אם תרצה לעשותן כחמותו, הרי זה מלמעלה למטה, לפי שכך הוא סדר הדורות, ואין זה למטה כלמעלה, יש לומר:

**ומאי "למטה" - למטה באיסור**. שאם חמותו ואם חמיו נחשבות בדרגה פחותה של חומרת האיסור, לפי שהן יותר רחוקות ממנו מאשר חמותו, ולכן למדנו שבכל זאת חמור דינם של "למטה" כמו חמותו שהיא "למעלה" בדרגת האיסור.

ואת המשך הברייתא מפרש עולא כאביי.

עד כאן מבארת הגמרא את לשון הברייתא הסתום, ומכאן היא ממשיכה לדון בעקבות דברי הברייתא.

**אי**, שמא תאמר, כיון שאמרה הברייתא שיש לדמות את שאר הבא ממנו לשאר הבא ממנה, אם כן, לפי זה גם נאמר: **מה היא**, לגבי איסור קורבה מצד אשתו, **אם אמה אסורה, אף הוא**, לגבי איסור קורבה מצדו, **אם אמו אסורה!**

**אמר אביי: אמר קרא "אמך היא"**. המילה "היא" באה למעט, ולומר, כי רק **משום אמו אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום אם אמו**.

**רבא אמר**: אין צורך למיעוט של "אמך היא", אלא אפשר לתרץ שאי אפשר ללמוד את איסור של אם אמו בגזירה שוה מאם אמה, כי **בין למאן דאמר דון מינה ומינה**, שכאשר לומדים בגזירה שוה דבר אחד מהשני, לומדים אותו לכל דיניו מהדבר המלמד, ואין דנים בו את דינו של הראשון כלל, ולפי מאן דאמר זה לכאורה יש ללמוד שעל אם אמו חייבים שריפה כמו על אם אמה, **ובין למאן דאמר דון מינה, ואוקי באתרה**, שרק לומדים את עיקר הדין מהדבר המלמד, אך עדיין יש להעמיד את הראשון כדינו, ולפיו רק את איסור האזהרה לאם אמו אפשר ללמוד מאם אמה, ולא את חיוב השריפה - **לא אתיא!** אין אפשרות ללמוד בגזירה שוה.

שהרי **למאן דאמר דון מינה ומינה**, יש לנו לדון בגזירה שוה את דין אם אמו מאם אמה, הן לאזהרה והן לשריפה, כך:

דון מינה, **מה היא**, אשתו, **אם אמה אסורה** - **אף הוא נמי**, **אם אמו אסורה**.

**ומינה** - **מה היא בשריפה**, **אף הוא נמי בשריפה** על אם אמו.

ולמוד זה יש לפרוך: **למאן דאמר מיתת שריפה חמורה מסקילה**, **איכא למיפרך** שלוש פירות:

א. **מה ל"היא"**, - **שכן אמה בשריפה**, **תאמר ב"הוא"** - **שאמו בסקילה**. ואי אפשר ללמוד דבר קל מדבר חמור.

ב. **ועוד** יש לפרוך: היתכן שתהא **אמו בסקילה**, ואילו **אם אמו תהיה בשריפה**, החמורה מהסקילה?!

ג. **ועוד**, כיון שאומרים "דון מינה ומינה", הרי יש לנו ללמוד כך: **מה היא**, **לא חלקת בה בין אמה לאם אמה לעונש**, ובשתיהן יש חיוב שוה, בשריפה. **אף הוא נמי**, **לא תחלוק בו בין אמו לאם אמו**, ובשתיהן יהיה חיוב שוה, בסקילה.

**ולמאן דאמר סקילה חמורה**, ולפיו שתי הפירות הראשונות אינן קיימות, בכל זאת, **האי קושיא**, מכח הקושיה השלישית, **לא נידונה**, לא יתכן ללמוד אם אמו מאם אמה.

ואילו **למאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה**, הרי בהכרח שיהיה הלימוד לאזהרה בלבד, כך:

דון מינה: **מה היא**, **אם אמה אסורה** - **אף הוא נמי**, **אם אמו אסורה**,

**ואוקי באתרה: התם**, באם אמה, **הוא דבשריפה**. **אבל הכא**, באם אמו, **בסקילה**, **כדאשכחן באמו** [והיינו, "אוקי באתרה"].

ומסביר רבא שלפי הלימוד הזה יש לפרוך כך:

**למאן דאמר שריפה חמורה מסקילה**, **איכא למיפרך** שתי פירות:

[דף עו - א](#)

הפירכא ראשונה היא על עצם הלימוד, אפילו על האזהרה:

**מה להיא**, לשאר אשתו [אם אמו] שיש בה חומרה, **שכן אמה בשרפה**, ולכן דין הוא שיש להחמיר בה, ולאוסרה. **תאמר בהוא**, בשארו, שהקילה בו התורה, **שאמו בסקילה!** ולכן אי אפשר ללמוד שתהא אם אמו אסורה.

**ועוד** יש לנו לפרוך פירכא שניה: כיון שאוקי באתרה, הרי יש לנו לומר: **הוא כהיא**.

**מה היא - לא חלקתה בה בין בתה לאם אמה**, וחייבת שריפה בשתייהן. **אף הוא - לא תחלוק בו בין בתו שחיובה בשריפה, לאם אמו**, ותחייב גם בה שריפה.

והרי דבר זה לא יתכן, כי אי אפשר לחייב על אם אמו שריפה בעוד שעל אמו חייב סקילה, שהרי שריפה חמורה מסקילה!

**ולמאן דאמר סקילה חמורה** משריפה, ולפיו לא קיימת הפירכא הראשונה, **מהאי קושיא השניה לא נידונה**, אין אפשרות ללמוד אם אמו מאם אמה.

ועתה ממשיכה הגמרא לדון בעקבות דברי הברייתא, מדוע לא נאמר כשם שהשוינו את הזכרים כנקיבות, כך גם נשוה את "שאר" הנקבות ל"שאר הזכרים", ויהא שאר אשתו אסור עליו כשארו הוא:

**אי מה הוא, כלתו אסורה. אף היא, כלתה** [אפילו אינה אשת בנו, אלא היא אשת בנה, הנקראת "אשת חורגו"], **תהא אסורה**.

**אמר אביי: אמר קרא בכלה, "אשת בנך היא"**. המילה "היא" באה למעט ולומר: רק משום אשת בנך אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום אשת בנה.

**רבא אמר** אין צורך במיעוט הכתוב, אלא **בין למאן דאמר דון מינה ומינה, בין למאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה - לא אתיא**.

שהרי **למאן דאמר דון מינה ומינה** צריך להיות הלימוד כך:

דון מינה: **מה הוא, כלתו אסורה - אף היא נמי, כלתה אסורה**.

**ומינה: מה הוא, כלתו בסקילה - אף היא נמי, כלתה בסקילה**.

ומעתה, **למאן דאמר סקילה חמורה - איכא למיפרך** שתי פירכות:

האחת, על עצם הדין לאסור כלת אשתו:

**מה להוא**, ששאר חמור, **שכן אמו בסקילה**. **תאמר בהיא**, ששאר קל, **שאמה**  
**בשרפה** הקלה משריפה, ואין ללמוד לאסור את השאר הקל מהשאר החמור.

**ועוד** פירכא, על לימוד עונש הסקילה: וכי יתכן שתהא **בתה בשרפה** הקלה, **וכלתה**  
**בסקילה** החמורה?!

ודוחה הגמרא את הפירכא הזאת: **הוא בעצמו יוכיח, דבתו**, הקרובה לו יותר מכלתו,  
דינה **בשרפה** הקלה, ואילו **כלתו**, הרחוקה מבתו, חייבת **בסקילה** החמורה!

**אלא**, כך היא הפירכא השניה, שאינך יכול לדון מינה ומינה לגבי העונש, ולחייב סקילה  
על כלת אשתו, כי: **מה הוא, לא חלקת בו בין אמו לכלתו**, לחייב בשתייהן סקילה.  
**אף היא - לא תחלוק בה בין אמה לכלתה**. לא יתכן לחייב שריפה על אמה של  
אשתו, ועל כלתה סקילה.

**ולמאן דאמר שרפה חמורה**, שלפיו לא קיימת הפירכא הראשונה על עצם האיסור,  
**מהאי קושיא השניה לא נידונין** אפילו לא לאוסרה. כי היות ואין אפשרות לדון מינה  
ומינה לחייבה סקילה, בטל מעתה כל הלימוד, ואי אפשר ללמוד אפילו לענין לאוסרה  
בלבד.

וממשיך רבא ומבאר:

**ולמאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה**, הרי צריך להיות הלימוד כך:

דון מינה: **מה הוא, כלתו אסורה - אף היא כלתה אסורה**.

**ואוקי באתרה: התם בכלתו, הוא דבסקילה. אבל הכא, בכלת אשתו, בשרפה,**  
**כדאשכחן באמה, דהיינו, אוקי באתרה, שיהא דין כלת אשתו כדין אמה של אשתו**  
[בשריפה], כמו שדין כלתו היא כאמו [בסקילה].

ומעתה, **למאן דאמר סקילה חמורה - איכא למיפרך** שתי פירכות:

האחת, על עצם האיסור: **מה להוא**, ששאר חמור, **שכן אמו בסקילה** החמורה,  
**תאמר בהיא - שאמה בשרפה** הקלה.

**ועוד**, יש לפרוך על לימוד העונש, מצד "אוקי באתרה":

מנין לך לומר שמצד "אוקי באתרה" יש להשוות את מיתת כלת אשתו למיתת אם אשתו  
בדומה להשוואת דין כלתו לדין אמו.

ומדוע לא נאמר להיפך, שמצד "אוקי באתרה" יש לחלק בין מיתת הכלה למיתת האם, ונאמר כך:

**מה הוא, חלקת בו בין בתו, שחייב עליה שריפה, לכלתו, שחייב עליה סקילה.**

**אף היא, תחלוק בה בין בתה שחייב עליה שריפה, לכלתה שיהיו חייבים עליה סקילה חמורה ולא שריפה קלה.** 10

10. הרש"ש הגיה את דברי רש"י, וגרס בו כך: מאי חזית דכי אוקמת ליה באתרה למילף שאר דידיה מיניה וביה שריפה כאמה דומיא דידיה דכלתו כאמו? אוקמה באתרה הכי, ולמוד שאר דידה מיניה וביה.

**ולמאן דאמר נמי שרפה חמורה, שלפיו לא קיימת הפירכא הראשונה, מהאי קושיא השניה, לא נידונין.**

וממשיכה הגמרא לדון: **בתו מאנוסתו, מנין שחייב עליה עונש שריפה? לפי שהפסוק באנוסה מדבר רק על בת בנו ועל בת בתו, ולא על בתו עצמה.**

ומבאר הגמרא: **האמר, הרי אמר אביי: קל וחומר, על בת בתו ענוש, על בתו לא כל שכן!** 11

11. גם אביי סובר את הלימוד מגזירה שוה, אך כאן אין הוא צריך לו. תוס'

ותמהה הגמרא: **וכי עונשין מן הדין?**

והרי כלל הוא בדינו שאין עונשים מן הדין, דהיינו, מלימוד של קל וחומר. וכמו שמצינו לגבי אחותו, שאסרה התורה והענישה במפורש אחיו מן האב ולא מן האם, ואסרה במפורש אחיו מן האם ולא מן האב, אך לא אסרה ולא הענישה במפורש אחיו שהוא אח בין מהאב ובין מהאם, ואי אפשר ללמוד את דינו בקל וחומר מהם, כי אין עונשים מן הדין.

ומתרצת הגמרא: לגבי הלימוד לבתו, אין זה לימוד של קל וחומר, אלא רק **גלויי מילתא בעלמא הוא.**

והיינו, כל מה שבת בנו או בת בתו אסורים, הוא מכח קרבת הבת, שהרי הן מתייחסות אל אבי אמן באמצעות אמן, שהיא הבת שלו, ולכן אין צורך בלימוד של קל וחומר לגבי הבת.

אבל אחותו מן האב ומן האם, היא אינה אסורה מכח הקירבה של אחות מן האב או אחות מן האם, אלא איסורה הוא איסור עצמי, מחמת היותה אחותו מן האב ומן האם, ואין איסור זה מפורש בתורה, ולכן אי אפשר לענוש בו מקל וחומר.

ואילו **רבא אמר** לתרץ: **אמר לי רבי יצחק בר אבדימי**: בתו מאנוסתו **אתיא** תחילה בגזירה שוה של **"הנה - הנה"**, והיינו, לפי שנאמר בשארו **"הנה"** ונאמר גם בשאר אשתו **"הנה"**, וכמו שבשאר אשתו, בתה היא כבת בתה, אף בשארו, בתו מאנוסתו היא כבת בתו, ומעתה נתרבתה בתו מאנוסתו לשריפה כבת בתו, כי **אתיא** בגזירה שוה של **"זמה - זמה"** לעונש שריפה.

**תני אבוה דרבי אבין: לפי שלא למדנו לבתו מאנוסתו** שחייבים עליה שריפה במפורש מן התורה, לכן **הוצרך הכתוב לומר** [ויקרא כא] **"ובת איש כהן"**, ולא היה יכול לומר **"בת כהן"** בלבד.

והיינו, שכונת הכתוב בהוסיפו את המילה **"איש"**, היא ללמד, שאם בת איש מאנוסתו [והיינו בת איש שאינה בת אשתו] מזנה עם אביה, דינה בשריפה.

ותמהה הגמרא, אם כן, נאמר: **אי מה בת כהן** נשואה המזנה עם אדם אחר, רק היא **בשרפה ואין בועלה בשרפה**, אף בתו מאנוסתו, המזנה עם אביה, רק היא **בשרפה, ואין בועלה** [אביה] **בשרפה!**

אמר **אביי: אמר קרא** [שם] **"את אביה היא מחללת"** - **מי שמחללת את אביה**, דינה בשריפה, ואין בועלה בשריפה, **יצתה זו**, בתו, המזנה עם אביה, **שאביה מחללה**.

**רבא אמר** לתרץ, משום כך לא יתכן לומר שאב הבא על בתו רק היא תשרף ולא אביה:

כי **בשלמא התם**, לגבי בת כהן נשואה [או ארוסה] המזנה עם אדם אחר, הרי **אפיקתיה**, הוציא הכתוב את דינו של הבועל **מדינא דבת כהן**, שאינו בשריפה כמותה, **ואוקמיה אדינא**, והעמידו על דינו של הבועל אשה נשואה **דבת ישראל**, שהוא בחנק, שהרי הבועל בת כהן נשואה, גם הוא בועל אשה נשואה.

אבל **הכא**, לגבי אב שזינה עם בתו, שיסוד העונש הוא משום קורבה, הרי אם נוציא את האב מכלל עונש השריפה של הבת, ולא נענישנו משום קורבה כמו שמענישים את הבת, **אדינא דמאן מוקמת ליה?** כמו איזה דין של בועל אחר נעמידנו, האם **אדינא דפנוייה מוקמת ליה?!?** האם כדין הבועל אשה פנוייה שאינה קרובה שלו, נעמידנו, ונפטרנו?!

אלא, בהכרח, אי אפשר לומר שהבועל את בתו חלוק דינו מדין בתו כמו שהבועל בת כהן נשואה חלוק דין הבועל מדין בת כהן.

וממשיכה ודנה הגמרא, אחר ששמענו עונש לבתו מאנוסתו, עדיין יש ללמוד: **אזהרה לבתו מאנוסתו, מניין?**

**בשלמא לאביי הלומד את דינה בקל וחומר, ורבא הלומד בגזירה שוה, אם כן, מהיכא דנפקא להו עונש, מהתם נפקא להו גם אזהרה.**

**אלא לדתני אבוה דרבי אבין, הלומד את העונש מהפסוק בבת כהן, מאי, מנין לו אזהרה לבתו מאנוסתו!?**

**אמר רבי אילעא: אמר קרא [ויקרא יט] "אל תחלל את בתך להזנותה".**  
שמשמעותו: אל תחלל את בתך לזנות עמה בעצמך.

**מתקיף לה רבי יעקב אחוה דרב אחא בר יעקב: וכי האי קרא של "אל תחלל את בתך להזנותה", להכי הוא דאתא?**

והרי האי קרא מיבעי ליה לכדתניא: **"אל תחלל את בתך להזנותה". יכול בכהן המשיא את בתו ללוי וישראל הכתוב מדבר? והיינו, שמחללה מאכילת תרומה כל זמן שהיא תחתיו. תלמוד לומר "להזנותה"**

**- בחילול שבזנות הכתוב מדבר, והיינו, במוסר את בתו לבעילת זנות שלא לשם איש ות.**

ומתרצת הגמרא: **אם כן לימא קרא "אל תחלל", מאי "אל תחלל"? - שמע מינה תרתי. שהמילה "תחלל" משמעותה היא שני חילולים.**

ודנה הגמרא: **ואביי ורבא, האי "אל תחלל את בתך להזנותה", מאי עבדי ליה?**

**אמר רבי מני: זה המשיא את בתו לזקן, שאינו רצוי לה, והוא גורם שתזנה תחתיו.**

**כדתניא: "אל תחלל את בתך להזנותה" -**

**רבי אליעזר אומר: זה המשיא את בתו לזקן.**

**רבי עקיבא אומר: זה המשהא בתו בוגרת, ולכן היא מזנה, מחמת שאין לה בעל.**

**אמר רב כהנא משום רבי עקיבא: אין לך עני בישראל [וכפי שיבואר לקמן], אלא "רשע ערום", והמשהא בתו בוגרת. -**

ותמהה הגמרא: **אטו**, וכי **המשהא בתו בוגרת**, לאו **"רשע ערום"** הוא? והרי גם הוא נוהג בערמה את רשעותו, שאינו משיאה לאיש, וגורם להזנותה, לפי שהוא רוצה שהיא תעשה לו מלאכה ותשרתנו, ולא יצטרך לקנות לו שפחה.

## דף עו - ב

**אמר אביי**: אכן, **הכי קאמר** רב כהנא משום רבי עקיבא: **איזהו עני רשע ערום?** **12** - זה **המשהא בתו בוגרת**. והיינו, שמחמת עניותו הוא מרשיע ואינו משיא את בתו.

**12**. יש הרבה רשעים ערומים, אלא עני שהוא רשע ערום אין אלא זה בלבד. תוסי'

ומביאה עתה הגמרא אימרה נוספת שאמר רב כהנא משום רבי עקיבא: **ואמר רב כהנא משום רבי עקיבא: הוי זהיר מן היועצך לפי דרכו**, שבעצתו לך הוא מתכוין להנאתו.

**אמר רב יהודה אמר רב: המשיא את בתו לזקן, והמשיא אשה לבנו קטן, והמחזיר אבידה לנכרי - עליו הכתוב אומר [דברים כט] "למען ספות הרוה את הצמאה, לא יאבה ה' סלח לו"**.

המילה "ספות" משמעותה חיבור, והכתוב מדבר על חיבור שבע בדבר עם צמא לדבר, כמו זקן השבע מתשמיש וצעירה הצמאה לו, וכמו המחבר אשה גדולה הצמאה לתשמיש, עם קטן, שאינו ראוי לתשמיש, והרי הוא כאילו שבע הימנו.

וכן המחזיר אבידה לנכרי, על אף שאין מצוה להשיב לו אבידתו, הרי בכך שהוא מחבר ומשוה נכרי עם ישראל, הוא מראה שאין מצות השבת אבידה חשובה לו מפני מצות בוראו, אלא שעושה אותה לפי הבנתו.

ולפי זה, יש לבאר ש"הרווה", אלו עובדי כוכבים, המרגישים עצמם כשבעים ואינם צמאים ליוצרם, ואילו ה"צמאה" היא כנסת ישראל, הצמאה ותאיבה ליראת יוצרה, ולקיים מצותיו. **13**

**13**. לשון רש"י.

**מיתבי** לרב יהודה אמר רב, האומר שאין זה ראוי להשיא אשה לבנו קטן, מברייתא: דתניא, **האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו**, שמביא לה תכשיטים נאים, **והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה, והמשיאן סמוך לפירקן**, בהיותם



עדיין קטנים 14 - עליו הכתוב אומר [איוב ה] "וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך, ולא תחטא!"

14. התוס' מקשים, הרי אין נישואין לקטן, אפילו לא מדרבנן. ומתרצים, שעל אף שאינה נשואה לו לקטן כלל, ואינה צריכה חליצה כאשר מת הקטן, בכל זאת, אין בעילתו של הקטן נחשבת לבעילת זנות, כיון שעושה זאת בדרך נישואין.

ומתרתת הגמרא: **סמוך לפירקון, שאני**. שבזמן המועט הזה אין חשש שתזנה אשתו.

**תנו רבנן: האוהב את שכיניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דוחקו - עליו הכתוב אומר** [ישעיהו נח]: "הלא פרוס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית. כי תראה ערום וכסיתו, ומבשרך לא תתעלם. אז תקרא, וה' יענה".

"ומבשרך אל תתעלם", זה הנושא בת אחותו ומקרב את קרוביו. וגם אהבת שכניו בכלל זה, כדברי הכתוב במשלי [כ] "טוב שכן קרוב מאח רחוק".

"הלא פרוס לרעב לחמך", כולל גם את המלוה סלע לעני בשעת דוחקו.

**תנו רבנן**: [ויקרא כ] "באש ישרפו אתו ואתהן" - **אותו, ואת אחת מהן, דברי רבי ישמעאל**.

משום שרבי ישמעאל סובר כי המילה "אתהן" משמעותה "את האחת מהן", ואין משמעותה "אותן", ולפיו אומר הכתוב כך: ואיש אשר יקח אשה [את אשתו. ואחר כך] יקח את אמה, באש ישרפו אותו ואת חמותו, אם אשתו.

**רבי עקיבא אומר**: "אתהן" משמעותו הוא "אותן", את שתיהן, וכך אמר הכתוב: באש ישרפו אותו ואת שתיהן. ומיד תבאר הגמרא את דבריו, כי ודאי אין שורפים את אשתו יחד עם חמותו, כי אשתו לא חטאה.

ומבאר הגמרא: **מאי בינייהו?** באיזו נפקא מינה להלכה, נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל?

**אמר אביי**: לא נחלקו בהלכה, אלא רק **משמעות דורשים**, כיצד יש לדרוש את האיסור של אם חמותו, **איכא בינייהו**.

**רבי ישמעאל סבר**: "אתו ואתהן" - **אותו ואת אחת מהן, שכן בלשון יוני קורין לאחת "הינא"**. וכונת הכתוב היא לחמותו בלבד, ואילו דין השריפה של אם חמותו - **מדרשא** של גזירה שוה זמה זמה **אתיא**, וכמו ששנינו לעיל מנין לעשות למעלה כלמטה.

**רבי עקיבא סבר, "אתו ואתהן" - אותו ואת שתיהן**, כלומר, אם בא על שתי נשים אסורות מחמת אשה ואמה, כגון, אם לאחר שנשא את אשתו הוא בא על חמותו ועל אם חמותו.

ולדבריו, **אם חמותו, הכא כתיבא**. והיינו, אם חמותו מפורשת היא כאן, בתורה, ואין צורך ללומדה בגזירה שוה.

ואילו **רבא אמר**, לדברי הכל לא נאמרה אם חמותו בתורה במפורש בתורה, ומחלוקתם היא בהלכה למעשה, ולא במשמעות הדרשה, אלא איסור ועונש של **חמותו לאחר מיתה** של אשתו, **איכא בינייהו. רבי ישמעאל סבר: חמותו לאחר מיתה - בשרפה**, כמו בחיי אשתו, וכך אמר הכתוב: **אותו ישרפו, ו"אתהן"**, את אחת מהן. והיינו, אפילו לא נשארה אלא אחת מהן, לפי שמתה אשתו ונשארה חמותו, עדיין ממשיך איסור חמותו ועונשה כמו בחיי אשתו.

**ורבי עקיבא סבר**: לאחר מיתת אשתו, אין היא אסורה באיסור חמור כדין חמותו, ואין חיוב מיתה עליה, אלא רק עבירת **איסורא בעלמא**, של "ארור שוכב עם חותנתו", היא. כי לפיו משמעות הכתוב "אתהן", היא שתיהן, ואמר הכתוב: כל עוד שתיהן קיימות, יש איסור חותנתו החמור שדינו בסקילה. ולא לאחר שנשארה רק אחת מהן, שנשארה רק חמותו לאחר מיתת אשתו.

## **מתניתין:**

**ואלו הנהרגין במיתת סייף -**

**א. הרוצח.**

**ב. ואנשי עיר הנדחת**, שהודחו רוב יושבי העיר לעבוד עבודה זרה.

ועתה מבארת המשנה את דיני רוצח:

**א. רוצח שהכה את רעהו באבן או בברזל**, והרגו.

**ב. ועתה מבארת המשנה את הדין הקרוי "מצמצם"**:

היה ראש חבירו בתוך המים, או היה חבירו בתוך האש, **וכבש עליו**, תקף את ראשו בכח באופן שישאר ראשו **לתוך המים**, שלא יוכל להרים את ראשו מתוך המים, או תקף את חבירו שהיה בתוך האש שלא יוכל לצאת מן האש אלא ישאר **לתוך האור**, ואינו יכול לעלות משם, **ומת - חייב**.

ג. אבל אם **דחפו לתוך המים, או לתוך האור, ויכול לעלות משם, ומת - פטור**, כי היות ויכול לעלות משם, אין מעשה הדחיפה למים או לאש נחשב כמעשה הריגה.

ד. **שיסה בו את הכלב, שיסה בו את הנחש - פטור**, כיון שהשיסוי אינו נחשב להריגה בידיים, אלא לגרמא בלבד.

ה. **השיך בו את הנחש**, שהביא את הנחש אל חבירו באופן שהגיעו שיני הנחש עד ידי חבירו, ואז השיכו הנחש, **רבי יהודה מחייב, וחכמים פוטריין**, וכפי שיבואר בגמרא.

## גמרא:

**אמר שמואל: מפני מה לא נאמרה "יד" בברזל כדרך שנאמר "יד" באבן?** 15 לפי **שהברזל ממית בכל שהוא**. 16 תניא נמי הכי, רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהברזל ממית בכל שהוא, לפיכך לא נתנה תורה בו שיעור.

15. בספר מדבר [פרק לה] נאמר בפרשת רוצח, "באבן יד", ולמדו מכאן חכמים שיש לשער בגודל האבן אם יש בה כדי להמית, וכגון שיש בה שיעור כמלוא אחיזת היד. 16. רש"י ביאר, שהברזל יכול להמית בכל שהוא כגון בתוחב מחט ברזל לושט או בלבו, ואילו התוס' מקשים, שאם כן גם קוץ כל שהוא יכול להמית, ולכן הם מבארים שהברזל מזהם את הגוף וגורם למות האדם כתוצאה מהזיהום.

ומוסיפה גמרא: **והני מילי דברזיה מיברז**. שתוחבו לחוד הברזל בגוף הנרצח. אבל אם הכה בו בנרצח בארכו של כלי הברזל, ולא בחודו, אין הוא ממית בכל שהוא, ולכן אז צריך לשער אם יש בכוח הכאה שכזאת כדי להמית.

שנינו במשנה: **וכבש עליו לתוך המים או לתוך האור ואינו יכול לעלות משם, ומת**, חייב. דחפו לתוך המים או לתוך האור ויכול להעלות משם, ומת, פטור.

ומבארת הגמרא: **רישא**, האומרת שאם כבשו בכח ואינו יכול לעלות משם חייב, **רבותא קא משמע לן**, וגם **סיפא**, האומרת שאם דחפו בידיים ויכול לעלות משם פטור, **רבותא קא משמע לן**.

**רישא רבותא קא משמע לן: אף על גב דלאו איהו דחפו**, אלא נפל למים מעצמו, וכבש את ראשו שלא יוכל לצאת מהמים, **כיון דאין יכול לעלות משם, ומת - חייב**.

**סיפא רבותא קא משמע לן: אף על גב דדחפו**, כיון דיכול לעלות משם, ומת

17. רש"י אומר שהפטור הוא מחמת שלא עשה הדוחף "שיעור מיתה", והיינו, שעל אף שמת מחמת דחיפה זו, אין הדחיפה הזאת כשלעצמה מחייבת, כיון שהיא דחיפה שאינה מחייבת את המיתה, שהרי היה יכול לצאת מן המים.

ועתה דנה הגמרא ביסוד הדין של "מצמצם", מהו מקורו, ובאיזה אופנים הוא נוהג.

**"כבש", מנלן שחייב על מעשהו כדין רוצח בידים?**

**אמר שמואל: דאמר קרא** [במדבר לה] **"או באיבה", לרבות את ה"מצמצם",** שמצמצם את חברו במקומו, שלא יקום מהמים או מהאש, ומכח שהייתו במקום זה הוא מת.

**ההוא גברא דמצמצמא לחיותא דחבריה בשימשא,** שצימצם את בהמת חברו בעמדה בשמש, שלא איפשר לה לעבור מן השמש לצל, **ומתה** שם מחום השמש.

**רבינא מחייב לשלם את נזקיה, רב אחא בר רב פטר.**

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

**רבינא מחייב מכח קל וחומר: ומה רוצח, שלא עשה בו שוגג כמזיד,** שהרי ההורג את חברו בשוגג פטור ממיתה וחייב רק גלות, ולא עשה בו **אונס כרצון**, בכל זאת **חייב בו את המצמצם** בעונש מיתה כדין רוצח, על אף שרק גרם את מותו ולא רצחו בידים.

## דף עז - א

**נזקין, שעשה** [שחייב] **בהן** הכתוב את האדם המזיק בידים אפילו **שוגג כמזיד,** ו**אונס כרצון** - **אינו דין שחייב בהן את המצמצם,** על אף שהצמצום הוא רק גרמא, שאינו מזיק בידים.

ואילו **רב אחא בר רב פטר** את המצמצם מתשלום הנזק, כיון שלא **הזיק בידים.** ומבארת הגמרא מדוע הוא אינו לומד בקל וחומר מרציחה:

**אמר רב משרשיא: מאי טעמא דאבוה דאבא [רב], דפוטר? -**

**אמר קרא** [במדבר לה] **בהמשך לפסוק "או באיבה"** שממנו למדנו דין מצמצם, **"מות יומת המכה, רוצח הוא".**

"הוא", מיעוטא הוא, ובא ללמד כי רק **ברוצח הוא דחייב לן מצמצם**. אבל **בנוזקין - לא חייב לן מצמצם**.

ועתה מביאה הגמרא שלש הלכות בענין מצמצם שאמר רבא:

א. **אמר רבא: כפתו לאדם, ומת ברעב - פטור**, כיון שאין הרעב, שהוא הדבר הממיתו, מצוי עתה בשעה שכפתו, אלא הוא יגיע לאחר מכן, **18** ואין זה דומה למצמצם ראשו במים, שהמים ההורגים אותו מצויים כבר עתה.

**18.** וגם אם היה נרצח רעב בשעה שכפתו, אין זה הרעב שהורגו, אלא הרעב שעתיד להתחדש אחר כך ביתר חוזק הוא ההורגו, ואין זה דומה לכפתו בחמה, שחום החמה ההורגו מצוי כבר בשעה שכופתו. תוס'

ב. **ואמר רבא: כפתו בחמה, ומת**, מחמת חום החמה, או כפתו **בצינה, ומת - חייב**. כי בשעה שכפתו היה הדבר ההורג [חמה או צינה] במקום הכפיתה.

אבל אם כפתו שלא בחמה, אלא כפתו במקום אשר **סוף חמה לבא** בו, לכשתזרח החמה. או כפתו במקום אשר **סוף צינה לבא - פטור**. כיון שלא היה הדבר ההורג מצוי במקום שכפתו בשעה שכפתו. **19**

**19.** ולכן נחשב דבר זה לגרמא, ודינו מסור לשמים. רש"י. והתוסי' כתבו שלא ריבתה התורה מצמצם אלא במקום שכבר התחיל ההיזק בשעה שמצמצם.

ג. **ואמר רבא:** מי שהיה עומד לפני ארי ולא היה יכול להמלט ממנו, ובא אדם אחר **וכפתו לפני ארי - פטור**, לפי שלא היה יכול להמלט מן הארי גם אם לא היה כופהו.

אבל אם כפתו **לפני יתושין**, שלולי כפייתו היה יכול להמלט מהם, **ועקצוהו** היתושים, ומת, **חייב**.

**רב אשי אמר: אפילו כפתו לפני יתושין, נמי פטור**. כי הני יתושים הראשונים המועטים שהיו במקום בשעה שכפתו, **אזלי**, הלכו להם לדרכם, והיינו שאין היתושים המועטים שהיו בשעת הכפיתה הורגים אותו בעקיצתם, **והני**, אותם היתושים המרובים שהרגוהו, **אתו**, באו לאחר מכן, בזה אחר זה, ועקצוהו, ומחמת עקיצתם הוא מת. נמצא, שלא היה הדבר ההורג במקום בשעה שכפתו, ולכן הוא פטור.

**איתמר, כפה עליו גיגית**, ונחנק מתחתיה מחמת הבל האויר המסריח.

וכן אם היה אדם ישן בבית, בזמן שיש צינה בחוץ, ובא אדם אחר **ופרע עליו מעזיבה**, שפתח את תקרת הבית, וחדרה דרכו צינה, ומת הישן הזה מחמת הצינה שחדרה לבית -

נחלקו בדינו **רבא ורבי זירא**. **חד אמר: חייב, וחד אמר: פטור**, כיון שהבל האויר המסריח, או הצינה, שהם הדבר ההורג, באו רק לאחר זמן.

ומוכיחה הגמרא: **תסתיים, דרבא הוא דאמר פטור**.

**דאמר רבא: כפתו ומת ברעב - פטור**, כיון שהרעב החזק ההורג בא רק לאחר מן והוא הדין בכפה עליו גיגית ובפרע את המעזיבה.

אך טוענת הגמרא: **אדרבה, תסתיים דרבי זירא הוא דאמר פטור**.

**דאמר רבי זירא: האי מאן דעייליה לחבריה בביתא דשישא**, מי שהכניס את חברו בכח לתוך בית העשוי שיש, שאם סוגרים אותו הוא נסגר לגמרי ואין בו כלל זרימת אויר טרי מבחוץ, **ואדליק ליה שרגא**, והדליק לו נר, השורף את האויר ויוצר בו הבל מסריח, ההורג את מי שנמצא בבית, **ומת - חייב**.

ומדייקת הגמרא: **טעמא שחייב, משום דאדליק ליה שרגא**, שהדליק את הנר ושרף את האויר בבית, וזימן בכך את ההורג מיד.

**הא לא אדליק ליה שרגא - לא!**

ומוכת, שעל עצם הכנסתו וסגירתו בבית הוא פטור, כיון שההבל ההורג לא היה בבית בשעה שהכניסו. וזהו גם הדין בכפה עליו גיגית ופרע את המעזיבה.

**אמרי**, אמרו בבית המדרש לחלק, שאין דומה המקרה של הכניסו לביתא דשישא למקרה של כפה עליו גיגית. **כי התם**, בבית של שיש, כיון שהוא גדול ויש בו אויר רב, לכן, **בלא הדלקת שרגא - לא מתחיל הבל** ☑ ההורג **בשעתיה**, בשעה שהכניסו לבית.

ולכן, בלי הדלקת הנר, היוצרת את ההבל מיד, לא היה ההבל ההורג מצוי בבית בשעה שהכניסו אליו.

## **דף עז - ב**

אבל **הכא**, בכפה עליו גיגית, שיש בה אויר מועט, גם **בלא שרגא**, **נמי מתחיל הבלא** המסריח **בשעתיה**, מיד עם כפיית הגיגית עליו, והולך ונעשה חזק עד שהורגו.

ומביאה עתה הגמרא ארבע הלכות שאמר רבא, ונותנת בהן סימן:

**סימן** למימרותיו הבאים של רבא: **סולם**; **תריס**; **סמנין**; **בכותל**.

סולם: **אמר רבא**:

**דחפו** אדם לחבירו **לבור**, ובשעה שדחפו היה **סולם** מונח **בבור**, שיכול לעלות עליו ולצאת מן הבור, **ובא אחר וסילקו** קודם נפילתו של זה, **ואפילו הוא** - הדוחף עצמו - **קדם וסילקו**, הרי הדוחף **פטור**.

והטעם: **דבעידנא דשדיה** [בשעה שדחפו] **יכול לעלות הוא**.

תריס: **ואמר עוד רבא**:

**זרק** אדם **חץ** בחבירו, ובשעת הזריקה **תריס בידו** של חבירו המגין עליו מפני פגיעת חץ, **ובא אחר ונטלו** מיד הנפגע קודם שבא החץ, **ואפילו הוא** - זורק החץ עצמו - רץ לאחור זריקת החץ קודם שיגיע החץ לחבירו, **וקדם ונטלו** לתריס מידו של חבירו כדי שיפגע בו החץ -

ואכן הרג החץ את אותו אדם, הרי הזורק **פטור**.

והטעם: **דבעידנא דשדייה ביה מיפסק פיסקיה גיריה** [בשעת הזריקה פסק כחם של חיציו].<sup>1</sup>

**1. א. כתב הרמב"ם** [רוצח ושמירת נפש ג י]: אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת: בכל אלו אין בית דין ממיתין אותו, **והרי הוא רוצח, ודורש דמים דורש ממנו דם** - וכן הדוחף חבירו לבור, והיה שם סולם בבור שיכול לעלות עליו, או שזרק בו חץ והיה תריס בידו להגן עליו, ובא אחר וסילק את הסולם והסיר את התריס, שניהן אין נהרגין בבית דין; אפילו היה הדוחף עצמו הוא שחזר וסילק הסולם, פטור ממיתת בית דין, **ונדרש ממנו דם**. **ב. כתב המאירי** על דין הסולם שפטרו רבא: ואף על פי שבשני של קמא [בבא קמא כו ב] בענין הזורק כלים מראש הגג, והיו תחתיהן כרים וכסתות, וקדם אחר וסילקו, כתבנו לדעת רוב פוסקים שהמסלק חייב, כבר ביארנו, שכל לענין ממון חייב מכח "דינא דגרמי". [וקצת צ"ע, למה העמיד דבריו על דין הסולם, שהרי בפשוטו אותו ענין דומה יותר לתריס מאשר לסולם]; וראה עוד בתוספות בעמוד א בד"ה בנוזקין; וב"חידושי הר"ן" כאן בד"ה זרק כדור.

סמנין: **ואמר עוד רבא**:

**זרק בו** - אדם בחבירו - **חץ**, ובשעת הזריקה **סמנין** - לרפואה מפגיעת החץ - **בידו של** הנפגע, **ובא אחר ופיזרן** לפני שהספיק הנפגע להתרפאות בהם, **ואפילו הוא** - זורק החץ עצמו - **קדם ופיזרן**, הרי הזורק **פטור**.

והטעם: **דבעידנא דשדא ביה, יכול להתרפאות הוה**, [בשעת הזריקה יכול היה זה להתרפאות].

## אמר רב אשי :

**הלכך**, שאתה אומר אם יש סמנים בידו של הרוג בשעת הזריקה הרי הזורק פטור, אם כן **אפילו** אם אינם בידו, אלא שקיימים **סמנין בשוק** בשעת הזריקה, הרי הזורק פטור.

ודין הזורק חץ וסמנין בידו, לא הזכיר הרמב"ם כלל

## אמר שאל ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי :

אם בשעת הזריקה לא היו סמנים מזומנים, אלא **שנזדמנו לו סמנין** לנפגע לאחר המכה, אך הוא לא קנאן ולא ריפא את עצמו, **מהו** שיתחייב הזורק?

**אמר ליה** רב אשי לרב אחא בריה דרבא : **הרי יצא מבית דין זכאי**, כלומר : הואיל וקודם שעמד בדין מצאו לו זכות, אין לנו לחייבו. **2** בכותל : **ואמר עוד רבא :**

**2. א. נתבאר על פי לשון רש"י. וכתב ב"ערוך לנר" :** אין לפרש דכבר יצא מבית דין זכאי, דהא השתא הוא דדיינינן ליה, ואי כבר יצא זכאי, ודאי דאין מחזירין לחוב; אלא הכי קאמר : כיון דאי בשעת שהיו מצויין סמנין לרפאותו הוי דיינינן ליה, הוי פטרינן ליה כיון דלא היה כאן כדי להמית, דאפשר לרפאותו, ולכן גם עתה מיפטר; ונראה לי "שיצא" קרינן בצירי [תחת היו"ד]. **וב"יד רמה" כתב :** אמר ליה הרי יצא מבית דין זכאי : כלומר, הואיל והיה יכול להתרפאות לפני עמידתו בבית דין, הרי נמצאת לרוצח זכות באותה שעה, ואף על פי שמת אחר כן, פטור, שהרי יצא מבית דין זכאי; והאי פירושא לא מיתוקם אלא כגון שהיו סמנין מזומנין לו בשעת עמידתו בדין, דהוה ליה כמאן דאמדוהו לחיים, ומת. **ויש אומרים :** הואיל וקודם עומדו בדין נמצא לו זכות, אין לנו לחייבו, והיינו דאמרינן : הרי יצא מבית דין זכאי, כלומר, הואיל ובשעת עמידה בדין ראוי לזכותו, נמצא דיצא מבית דין זכאי, ואף על פי שבשעת הכאה היה ראוי לחייבו, פטור; ומילתא צריכא עיונא. **ב. הנה הרמב"ם** השמיט כל ענין זה של סמנין [ראה בהלכות רוצח ג י, שלא הזכיר אלא סולם ותריס]; וראה בדברי האחרונים שהובא ב"ספר המפתח" לבאר דעת הרמב"ם. **וב"אור שמח"** [רוצח א ח] מפרש לדעת הרמב"ם, שהוא מבאר את כל הסוגיא באופן אחר, והוא : דרב אשי דאמר "הלכך אפילו סמנין בשוק" בתמיהה קאמר, דאם כן לא נמצא מי שחייב מיתה, דהרי אכתי יכול להתרפאות על ידי סמנין בשוק, וזה לא מסתברא, ולכן חייב, כיון ששלטה בו המכה שיש בה להמית, רק שהוא יכול להתרפאות, לכן חייב מיתה - ולכן בעי רב אחא : "נזדמנו לו סמנין בשוק", פירוש : וחבש הסמנים להרפא על מקום המכה, ואמדוהו שיכול להתרפאות, ולא נרפא, ומת אחר זה, ועל זה השיב "הרי יצא מבית דין זכאי", שאמדוהו על ידי סמנים אלו שלקח וחבש את המכה שהוא יכול להתרפאות, אם כן אמדוהו לחיים, אף שלא נתרפא על ידי הסמנים, פטור; [וכעין זה מצינו לקמן עח ב גבי אמדוהו לחיים, ומת, שהוא פטור משום שיצא מבית דין זכאי; ומיהו לא ביאר, סוף סוף למה לא הביא הרמב"ם דין זה דאמדוהו לחיים על ידי סמנין שהוא פטור].

**זרק צרוור בכותל, וחזרה הצרוור לאחוריה והרגה את האדם, הרי זה חייב מיתה,** וכגון שנתכוין להורגו. **3**

**3. כתב רש"י :** דהא נמי כחו הוא; ובהמשך הסוגיא דנה הגמרא בזה למה חשוב "כחו", וראה מה שיתבאר בהערות בהמשך הענין על דברי רש"י אלו.



#### ותנא תונא : 4

4. פירש ב"יד רמה": "ותנא דברייתא תונה, פירוש: שנאה, [וכנראה שגורס "תונה" בה"א]. וראה בבבא מציעא ג א, גבי הא דתני רבי חייא, דקאמר עלה הגמרא "ותנא תונא", ופירש רש"י "ותנא דידן סייעתא לדידי", ושם שייך יותר לפרש כן, כיון שהסייעתא היא מהמשנה השייכת שם, מה שאין כן הכא.

דתניא: **כגון אלו המשחקין בכדור**, כדרך התינוקות שזורקים את הכדור בכותל בכח כדי שתחזור לאחוריה הרבה **שהרגו** אדם בחזירת הכדור מן הכותל: אם עשו כן **במזיד**, שנתכוונו להרוג, הרי אלו **נהרגין**, ואם עשו כן **בשווג**, הרי אלו **גולין** לערי מקלט.

ומקשינן: "בשווג גולין", והרי פשיטא!?

ומשינין "במזיד נהרגין" איצטריך ליה [הוא עיקר החידוש של הברייתא], כי מהו דתימא ליפטר משום דהתראת ספק היא, שהרי מי יימר דהדרה [מי יאמר שיחזור הכדור] -

#### קא משמע לן. 5 תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו:

5. א. כתב ב"יד רמה": קא משמע לן דודאי הדרה, אי נמי התראת ספק שמה התראה, וכרבי יוחנן דאמר התראת ספק שמה התראה. הקשה המהרש"א [וכן הקשה רבי עקיבא איגר, ולא הזכיר את המהרש"א]: הנה בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא על דין זה: "למימרא דכי האי גוונא כחו הוא", ושקיל וטרי הגמרא בזה, ואם כן הרי יש לומר שהחידוש הוא דכחו הוא וחייב עליו! ? [ויש להעיר בלשון המהרש"א שכתב: אמאי לא קאמר בפשיטות דאיצטריך למיתני **במזיד נהרגין**, דכהאי גוונא כחו הוא; והיה לו להקשות יותר: הרי יש לומר שכל הברייתא - בין שווג ובין מזיד - חידוש הוא דכחו הוא; ולכאורה תמוה יותר, דבדברי רבא כתב רש"י: זרק צרור בכותל: נתכוין להרוג. חייב, דהא נמי כחו הוא, וכן הוא גם לשון הרמב"ם [רוצח ג יב] "הזורק צרור בכותל וחזרה האבן לאחוריה והרגה חייב מיתת בית דין, שמכחו היא באה", ומשמע, שזה הוא חידושו של רבא, ואם כן מאי מקשה הגמרא על הברייתא "בשווג גולין, פשיטא", כיון שהשמיעה הברייתא שכחו הוא! ? וגם, אדמקשה על הברייתא, תקשה הגמרא על רבא! ?]. וראה מה שיישב המהרש"א, ורבי עקיבא איגר לא יישב.

#### כגון אלו המשחקין בכדור, שהרגו:

אם היה המוכה עומד תוך ארבע אמות לכותל הרי הזורק פטור מגלות.

ואם היה המוכה עומד חוץ לארבע אמות לכותל, הרי הזורק חייב גלות. 6

6. נתבאר על פי רש"י; אבל ב"יד רמה" מפרש: אם בתוך ארבע אמות מהליכתה הרגו, שקודם שהלכה ארבע אמות חזרה והרגה פטורין, ואם חוץ לארבע אמות מהליכתה הרגה, שלאחר שהלכה ארבע אמות לפנייה חזרה והרגה, חייב.

אמר תמה ליה רבינא לרב אשי: והרי היכי דמי, כלומר: מה היתה כוונתו של הזורק:

**אי דקא ניחא ליה** לזורק שתחזור, 7 אם כן **אפילו** אם לא חזרה אלא **פורתא** [מעט] **נמי** יתחייב גלות, כיון שהרג, ומה טעם יש לפוטרו!?

7. בביאור לשון רש"י שכתב "אי דניחא ליה שתחזור יותר", ראה מהרש"ל ומהרש"א.

**ואי דלא ניחא ליה** שתחזור, אם כן **אפילו** חזרה **טובא** [חזרה הרבה] **נמי לא** ליתחייב גלות.

**אמר** תירץ **ליה** רב אשי לרבינא :

**סתם משחקין בכדור, כמה דעיילי טפי מינח ניחא ליה** [כמה שהכדור חוזר יותר לאחוריו, נוח לו יותר], ולכן, אם לא חזר הכדור אלא פחות מארבע אמות שאין נוח לו בזה, הרי הוא פטור. 8 ומקשינן : **למימרא דכי האי גוונא** - שחזר הצרור או הכדור לאחוריו מכח זריקתו - **כחו הוא** וחייב עליו. 9

8. רש"י פירש את הענין לענין גלות, והביא "אית דמפרשי האי "חייבין ופטורין" ממיתה, וכגון שהתרו בו"; והיינו כפירוש ה"יד רמה" שכתב: והא דתאני רב תחליפא נמי הכי איכא לפרושה לענין חיוב מיתה מיירי, ועל כרחיך היכא דאמרינן ביה "חייב" סתמא, כל היכא דאיכא לפרושי בחיוב מיתה טפי עדיף; אבל רבינו שלמה ז"ל פירש לה להא דרב תחליפא לענין גלות, כדבעינן למימר קמון, [ראה שם בד"ה תאני]; וכן הרמב"ם [רוצח ג'ב] הביא דין זה לענין חיוב מיתה בית דין, ראה שם. וכתבו התוספות: לא מסתבר לפרש כלל לענין חיוב מיתה במזיד, דאי קאי גברא תוך ארבע אמות ואתרו ביה וקיבל עליו התראה, אמאי פטור, הא ודאי מתכוין הוא, אלא נראה כלשון ראשון שפירש בקונטרס, דלענין גלות איירי, כדדרשינן [הובא גם ברש"י] שלהי כיצד הרגל [מהא דכתיב גבי גלות] "ואשר לא צדה [והאלהים אנה לידו, ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה]": פרט למתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע, והוא הדין נתכוין לזרוק ארבע וזרק שתים, כי הכא, דסתם משחקין בכדור מתכוין שתלך חוץ לארבע אמות, ולא תוך ארבע אמות; וראה עוד בדבריהם. 9. נתבאר לפי פשוטו, שקושיית הגמרא היא הן על מימרא דרבא והן על הברייתות העוסקות בכדור, ומה שלא הקשתה הגמרא כן לעיל, הוא משום שהמתינה הגמרא עד לבירור כל הענין, ולבסוף מקשה.

**ורמינהי** ממשנה במסכת פרה :

אפר פרה אדומה - כדי לטהר טמאי מתים - נותנים אותו על גבי מים חיים, ונתינה זו נקראת "קידוש", וקידוש זה צריך שיהא מכחו של אדם, ואחר כך מזים את "מי החטאת" על הטמא או על הכלים שנטמאו במת.

**המקדש, ונפל קידוש** [אפר הפרה] **על ידו או על הצד** של הכלי, ומשם ניתז בכח **ואחר כך נפל לשוקת** שיש בה מים חיים, 10 הרי זה **פסול**; הרי למדנו שאין זה חשוב "כחו", ולכן הוא פסול.

10. כתב רש"י: שוקת: אבן חלולה שהמים נכנסין בו מן המעיין דרך נקב שפופרת, דכתיב "מים חיים אל כלי" שתהא חיותן בכלי, וראה מה שהעיר בדבריו ב"ערוך לנר"; וראה ברש"י, שהבין כוונת רש"י באופן אחר מכפי שהבין ב"ערוך לנר", וראה מה שתמה הוא על רש"י.

ומשנין: **הכא במאי עסקינן: בשותת**, כלומר: לא ניתז האפר מכח נפילה הראשונה שעל ידו או על הצד, אלא מעצמו חזר ושתת, ולכן אין זה כחו והוא פסול.

**תא שמע** ממשנה אחרת במסכת פרה העוסקת בהזאת מי חטאת על הכלים:

**מחט** טמאה שהי[ת]ה **נתונה על החרס, והזה עליה**, כלומר: הגיעו מי החטאת על המחט, ואולם **ספק על המחט הזה**, כלומר: באו המים ישירות על המחט, **ספק על החרס הזה ומיצה עליה**, כלומר: או שמא הגיעו המים על החרס, וממנו חזרו ונתזו על המחט, הרי **הזאתו פסול** [ה].

הרי מבואר, שאם אכן הגיעו המים על המחט מכח הזאתו על החרס, אין זה חשוב כחו, ולכן הזאתו פסולה!!

**אמר תירץ רב חיננא בר יהודה משמיה דרב:**

ומשנין: לא "מיצה" איתמר, דמשמע: מכח הנפילה על החרס חזרו המים וניתזו על המחט, אלא "**מצא**" [לשון מציאה] **איתמר**, והיינו, שלא מכח הנפילה על החרס חזרו, אלא שהיה שם מדרון ונתגלגלו המים על המחט. **11 אמר רב פפא:**

**11.** נתבאר על פי רש"י; אבל ב"יד רמה" כתב: ופריק: "מצה עליה" איתמר, מצה בה"א לשון מיצוי, והכי קאמר: אין ידוע אם מתחילה על המחט נפלה או על החרש נפלה ונתמצה החרש על המחט, דלאו כחו הוא; הכי אשכחן לה בנוסחי עתיקי, ודייקי: למאי דסלקא דעתין מעיקרא, אית בהו [באותם ספרים] "**מצא**" באל"ף, ולמאי דאוקים לבסוף [אית בהו] **מיצה** בה"א; ואית דגרסי איפכא, ולא סלקא להו כהוגן. והרש"ש כתב: פירוש רש"י דחוק; ומדברי הרמב"ם בחיבורו פרק יב מהלכות פרה הלכה ב ג, נראה דגרס: "**נמצה**" איתמר; ונכון מאד, כי "**מיצה**" שהוא מבנין פעל הדגוש, משמעו, דעל ידי כח ההתזה נתמצה, אבל "**נמצה**" שהוא מנפעל, יש לפרש דמאליו נתמצה, ראה עוד שם.

**האי מאן דכפתיה לחבריה, ואשקיל עליה בידקא דמיא** [הכופת את חבריו, ופינה מקום למים שהיו רצים לכוון אחר, כדי שיבואו עליו] **גירי דידיה הוא** [חיציו הם] כלומר: כחו הוא, **ומיחייב מיתה**. **12**

**12.** כתב ב"יד רמה": אי קשיא לך: מכדי הכא לאו בדאזלי מכחו עסקינן, אלא כגון שהיה דבר מפסיק בין המים ובינו, ונטלו, ונמצאו המים באין עליו מאיליהן, ואמאי מיחייב, הא לאו כחו הוא!?: לא תיקשי לך: דאף על גב דלאו כחו הוא, כיון דמתמת מעשה דידיה קאזלי, ככחו דמי, דהא גירי כי קאזלי, לאו מתמת כחו קא אזלי, אלא מתמת דשביק ליתרה של קשת, ואזלי גירי ממילא, ומיחייב עליהו, הכא נמי לא שנא; והיינו דקאמר רב פפא **גירי דידיה נינהו ומיחייב**; [הרי אף כשזרק הוא חיצים על ידי קשת אין זה כחו, אלא שהוא משחרר את הקשת ממתחתו והחיצים ממילא הם הולכים, ומכל מקום הוא חייב, ואף זה כיוצא בו; ולכן דימה רב פפא ענין זה לחיצים]. עוד הקשה שם אחר קושייתו הנזכרת: ותו, מאי שנא מדרבה [דלעיל], דאמר: זרק בו חץ ותריס בידו, ובא זה ונטלו, ואפילו הוא קדם ונטלו, פטור, דבעידנא דשדא מפסק פסיקי גירי, אלמא, אף על גב דקא שקיל ליה להווא מידעם דהוה מפסיק ביניה ובין גיריה דשדא ביה, פטור, וכל שכן הכא, דהני גירי לאו מכחו קא אזלי ואמאי מיחייב! ? וראה מה שהאריך בזה; וראה עוד בתוספות חולין טז א ד"ה אבל.

והני מילי בכח ראשון, והיינו: מיד כשהופנו המים לעברו של הכפות באו עליו, שהיה שוכב קרוב להם -

אבל בכח שני, והיינו שכפתו רחוק מן המים, ולא נפלו עליו המים מיד בצאתם מן המקום, גרמא בעלמא הוא, ופטור.

ואמר עוד רב פפא:

זרק אדם צרור למעלה, והלכה לצדדין דרך נפילתה, שלא נפלה כנגדה אלא כשהיא חוזרת היתה מתרחקת לצדדין, והרגה את האדם, הרי הזורק חייב. <sup>13</sup>

<sup>13</sup> נתבאר על פי לשון רש"י; והוסיף: אבל אם חזרה ונפלה כנגדה, אין זה כחו, והרי הוא פטור; וראה ב"יד רמה" בסוף ד"ה וא"ר, שכתב: והני מילי בזורק כלפי מעלה וחזרה והרגה, אבל מי שהיתה אבן בידו, ונתכוון להניחה כדי שתפול על האדם ותהרוג, וירדה והרגה, חייב, אף על גב דלאו כחו הוא, גירא דידיה הוא, דלא גרע מבידקא דמיא.

אמר תמה ליה מר בר רב אשי לרב פפא:

מאי טעמא אתה מחייבו?! משום דכחו הוא - והרי אי כחו הוא תיזיל לעיל [תלך האבן למעלה] ולא לצדדין, שהרי כלפי מעלה זרקו ולא לצדדין -

## דף עח - א

אמר ליה רב פפא למר בר רב אשי: <sup>1</sup> ואי לאו כחו הוא, כדבריד, אם כן תיזיל לתחת [תפול כנגדה]!?

<sup>1</sup> כן פירש הרש"ש, ודלא כמשמעות דברי המהר"ם שבתוספות יום טוב פרק ב דפרה משנה ב; וכדבריו מבואר ב"יד רמה" [ראה הערה 2], ושם מבואר עוד, שמר בר רב אשי שאל: מאי טעמא, ורב פפא ענה לו משום שכחו הוא.

אלא כח כחוש הוא, כלומר: אינו כחו חזק, אלא קצת כחו יש כאן, ומה שלא הלכה למעלה משום שכלה כח חוזק הזריקה והאבן חוזרת לארץ, אבל עדיין הולכת היא ממקצת כחו. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> הסוגיא נתבארה על פי רש"י; אבל ב"יד רמה" מפרש, שלא חזרה האבן לצדדים, אלא שבדרך עלייתה נטתה לצדדים, וכך פירש: אמר רב פפא: זרק צרור למעלה, והלכה לצדדין דרך עלייתה, שלא עלתה למעלה למקום שנתכוון לזרקה בכיוון, אלא נטתה לצדדין והרגה, חייב; והוא דאתרו ביה. אמר ליה רב שימי בר אשי לרבינא: מאי טעמא? אמר ליה: משום דכחו הוא. ואקשי ליה: אי כחו תיזיל לעיל! ? דהא איהו כי איכוון, למיזרקה לעיל הוא דאיכוון. ואהדר ליה: אי לאו כחו הוא, אמאי אזלא לצדדין, כיון

דאמרת דהאי דאזלא לצדדין משום דכלי ליה כוחו לגמרי הוא, **הכי תיזיל לתחת**, כלומר: תיחות לתחת כדרך כל דבר כבד שעומד באויר, שכיון שכלה הכח שהוא מעמידו, הוא נופל תחתיו ואינו נוטה לכאן ולכאן. ואסיקנא: **אלא כח כחוש הוא** ואמטו להכי אזיל לצדדין ולא אזיל לעיל, ומכל מקום כיון דכחו הוא, חייב.

**תנו רבנן:**

**הכוהו לאדם עשרה בני אדם בעשרה מקלות, ומת:**

**בין שהכוהו כל העשרה בבת אחת, בין שהכוהו בזה אחר זה, הרי כולם פטורין.**

**רבי יהודה בן בתירא אומר:**

**בזה אחר זה, האחרון חייב, ואף שהיכוהו הראשונים מכות שיש בהם כדי להמית, ומפני שקירב האחרון את מיתתו.**

**אמר פירש רבי יוחנן: ושניהם רבנן ורבי יהודה בן בתירא - מקרא אחד דרשו:** דכתיב [ויקרא כד יז]: **"ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת"**; וכך דרשו כל אחד מהם:

**רבנן סברי: "כל נפש",** ללמד שאינו חייב **עד דאיכא "כל נפש"**, וכיון שמתחילה סייעו הראשונים בהריגתו, אין זה הכאת "כל נפש" במכתו של האחרון.

**ורבי יהודה בן בתירא סבר: "כל נפש",** ללמד הוא בא: אפילו אם לא היכה אלא **כל דהוא נפש**, הרי מות יומת.

**אמר רבא:**

**הכל מודים בהורג את האדם שהוא טריפה, וכגון ניקב הוושט או ניקב קרום המוח, שהוא פטור, כי מאחר שניכרים חתיכת סימנים שלו, "גברא קטילא" הוא, ואין חייבים עליו.**

**והכל מודים בגוסס בידי שמים ובא אחר והרגו, שהוא חייב, שהרי לא נעשה בו מעשה תחילה.**

**לא נחלקו:**

**אלא בגוסס בידי אדם, וכגון זה שקרוב הוא למות מחמת המכות, אבל לא נעשה**

3. הקשו התוספות: תימה, אותו שעשאו גוסס אמאי פטור, הא רוב גוססין למיתה, ואמרינן בריש בן סורר דהולכין בדיני נפשות אחר הרוב, והמכה חבירו ואמדוהו למיתה ומת, מי לא מיחייב! ? והא נמי אמוד למיתה הוא [משום דרוב גוססין למיתה]! ? וראה במהרש"א תוספת ביאור בקושייתם. ויש לומר, דכיון שהקילה עליו תורה [אפילו במי שאמדוהו למיתה] שחובשין אותו [את המכה לראות אם ימות המוכה מאותה מכה] כדאמרינן בסמוך [במשנה ובסוגיא הבאה], ואף על פי שאמדוהו למיתה, אין הורגין אותו כל זמן שהוא חי, וזימנן נמי דאומדין למיתה וחי אף על גב דרובא מייתי, הילכך כיון שבא אחר והרגו, פטור; ותדע, דהא אשכחן גוסס בידי שמים דנחשב כחי כדי לחייב את ההורגו, אף על גב דרוב גוססין למיתה, הלכך אין לתמוה בגוסס בידי אדם, אם נחשבנו כחי, לפטור מי שעשאו גוסס; [וראה ברש"ש תוספת ביאור בדברי התוספות. והנה למדנו מדברי התוספות, שחבישה קולא היא, ויש לתמוה, דלקמן בסוגיא מבואר, שחכמים לומדים דין חבישה ממה שאמר הכתוב במכה את חבירו "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה", ומשמע עד עכשיו לא היה נקי כי חבשוהו, ומקשה הגמרא על רבי נחמיה שהוא דורש מפסוק זה ענין אחר "חבישה מנא ליה"!? ומיישבת הגמרא שהוא לומד דין זה ממקושש שחבשוהו לידע מה יעשה לו, וממגדף שחבשוהו לידע מה יעשה לו; ויש לתמוה: הרי משם לא למדנו את הקולא שאמרו התוספות!].

**מר - רבנן - מדמי ליה לטריפה**, וכשם שההורג את הטריפה פטור, כך ההורג את זה הרי הוא פטור.

**ומר - רבי יהודה בן בתירא - מדמי ליה לגוסס בידי שמים**, שההורגו חייב עליו.

ומפרשינן: **מאן דמדמי ליה לטריפה, מאי טעמא לא מדמי ליה לגוסס בידי שמים** [למה מדמה הוא לטריפה יותר מלגוסס]!?

משום דגוסס בידי שמים לא איתעביד ביה מעשה [לא נעשה בו מעשה], **האי -** שהכוחו הראשונים - **איתעביד ביה מעשה** [נעשה בו מעשה].

מוסיפה הגמרא לפרש: **ומאן דמדמי ליה לגוסס בידי שמים, מאי טעמא לא מדמי ליה לטריפה!?**

משום ד**טריפה מחתכי סימנים** שלו, **4** אבל **הא לא מחתכי סימנים**.

4. פירש ב"יד רמה": מיחתכי סימניה ושט או קנה, וחד אנפא מסימני טריפה נקט; ואית דאמרי: "מיחתכי סימניה" חיותיה [וראה לשון רש"י], וידיע דלא חיי, האי לא מיחתכי סימני, כלומר: לא נראו בו סימני טריפה, ואפשר דחיי, דהא ליכא למאן דאמר דכל גוסס למיתה, אלא "רוב גוססין למיתה", מכלל דאיכא מיעוטא דחי.

**תני תנא קמיה דרב ששת:**

כתיב: **"ואיש כי יכה כל נפש אדם, מות יומת"**, לכך נאמר "כל נפש": **להביא המכה את חבירו ואין בו כדי להמיתו, ושוב בא אחר והמיתו, שהוא חייב.**

ומקשינן: אם הכחו הראשון מכה שאין בו כדי להמית, הרי פשיטא שחייב השני שהמיתו!!

אלא כך תשנה:

להביא המכה את חברו ויש בו כדי להמית, ובא אחר והמיתו שהוא חייב, וסתמא דברייתא זו כרבי יהודה בן בתירא המחייב את האחרון שהיכה אחר שהכוחו הראשונים מכות שיש בהם כדי להמית, ומשום דדריש "כל נפש" לרבות כל דהוא נפש.

אמר רבא:

ההורג את הטריפה, הרי זה פטור, ומשום ד"גברא קטילא" קטל, וכדלעיל.

וטריפה שהרג: אם בפני בית דין הרג ולא הוצרכו לעדים, הרי זה חייב. 5

5. כתבו התוספות, דהכא במאי עסקינן כשראוהו ביום, דאז אמרינן "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", אבל כשראוהו בלילה צריך עדות, כדמוכח בהחובל [בבא קמא צ ב], וכיון שצריך עדות, בעינן עדות שאתה יכול להזימה. והמאירי הוסיף: ואף על פי שמכיון שראו, אין רואים לו עוד זכות, [פירוש: דבראש השנה כו א מבואר, דמשום "ושפטו העדה והצילו העדה", הרי שסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש, אין יכולים לדון, כי מאחר שראו אותו הורג, אין הם יכולים למצוא לו זכות; וראה "טורי אבן" שם, ו"קובץ שעורים" חלק ב סימן לט], הואיל וטריפה הוא אין חוששין כל כך להצלתו, [ולתירוץ זה כיון הרש"ש], ולא עוד, אלא שזה צורך שעה על כל פנים, שאם לא ייהרג אף לפני בית דין ירגיל עצמו בכך. והרמב"ן במכות יב א כתב אף הוא כתירוץ זה של המאירי וז"ל: איכא למימר שאני התם, דכיון דאי אפשר לבוא לפני בית דין אחר, נידון בזה משום "ובערת הרע מקרבך", והכי מפורש התם בגמרא; כוונתו, שלכך הביאה הגמרא כאן את הטעם ד"ובערת הרע מקרבך"; וראה הערה 7.

אבל אם שלא בפני בית דין הרג, אלא שהעידו עליו עדים שהרג, הרי זה פטור.

כתיב [דברים יט טז]: "כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה. ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם. ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד שקרענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, ובערת הרע מקרבך"; ולמדו חכמים: עדות שאתה יכול להזימה ולקיים בהם "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" הוי עדות, אבל עדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות. ד

שואלת הגמרא: אם בפני בית דין הרג, חייב; מאי טעמא? 6 משום דכתיב

"ובערת הרע מקרבך". 7

6. יש שאין גורסים "מאי טעמא"; ולשון הגמרא מתפרש יותר ללא "מאי טעמא", והכל הוא דרך פירוש: [זו ששנינו] בפני בית דין חייב, [הוא משום] דכתיב "ובערת הרע מקרבך"; [וזו ששנינו] שלא בפני בית דין פטור, [הוא משום] דהוה לה: 7. בטעם שהוצרכה הגמרא ל"ובערת הרע מקרבך", ראה בהערה 5 בשם הרמב"ן, דהוא משום שבאמת אין בית דין שראו יכולים לדון, אלא כיון שאין שייך לקבל עליו

עדות, על זה נאמר "ובערת הרע מקרבך". וב"ערוך לנר" ביאר: דאי משום שציותה התורה שימיתו אותו, הרי מצוה זו אי אפשר לקיומי בו, דמת ועומד הוא כבר, ולכך קאמר, דאכתי איכא מצוה לסלק המזיק מן העולם משום "ובערת הרע מקרבך"; ועל דרך זה פירש ב"קובץ שעורים" חלק ב סימן לט את דעת הרמב"ם, וכפי שיובאו דבריו בהמשך הסוגיא בהערות, [ויש להעיר דחידוש יש בדבריהם, דבפשטות משמע, שהטריפה שרצח או רבע נידון במיתה הכתובה בו דהיינו רוצח בסיף ורובע בסכילה, וחידוש הוא, דמשום "ובערת הרע מקרבך" הורגים אותו במיתה הכתובה בו]. והנה בתוספות לקמן פא א ד"ה ונגמר, הקשו: איך יכול מי שנתחייב מיתה קלה להתחייב עוד במיתה חמורה, והרי העדים המעידים לחייבו במיתה החמורה, אין עדותם ראויה להזמה, כי הם הרי באו לחייב אדם החייב מיתה! ? ותירצו: דהכא מיירי כגון דהך עבירה שניה עבר בפני בית דין, דאפילו בעדות שאי אתה יכול להזימה מחייבין ליה בטריפה משום "ובערת הרע"; והנה כדברי ה"ערוך לנר" ודאי אי אפשר לפרש בדבריהם, שאם תאמר: אף המחוייב מיתה אי אפשר לקיים בו דין מיתה, כי הוא כגברא קטילא; הרי זה אינו ענין לתירוצם, ועל דברי הגמרא עצמה היו יכולים לומר כן; ומיהו אף כדברי הרמב"ן לא משמע, דאף שיש לומר, דמחוייב מיתה הוא כמו טריפה שמפני צורך השעה צריך לדונו על פי בית דין אף שאין הם רואים לו זכות, מכל מקום לשונם "דאפילו בעדות שאי אתה יכול להזימה מחייבין ליה לעיל בטריפה", לא משמע כן, כי היה להם לומר בהיפוך "דכיון שעדות שאי אתה יכול להזימה היא, מחייבין ליה לעיל בטריפה". וברש"י ו"יד רמה" מבואר בהמשך הסוגיא, דעדים שהם טריפה והוזמו, הרי הם נהרגים משום "ובערת הרע מקרבך"; ולפי ה"ערוך לנר" ניחא, כי אין שייך לחייב טריפה אלא משום "ובערת הרע מקרבך", אך לפי הרמב"ן לא יתכן, שהרי לא על פי בית דין אנו מחייבים אותו; [ואולי יש לפרש, דבאמת דברי רבא שאמר נהרגין צריכים עיון, וכמו שחלק עליו רב אשי, כי הרי עדות המזימים היא עדות שאינה יכולה להזימה, [וראה בהערות לקמן ביאור טעמו של רבא בשם ה"ערוך לנר"], ולזה סובר רש"י, דטעמו של רבא הוא: כשם שבית דין יכולים לדון מאחר שאי אפשר לקבל עדים על הריגתו של הטריפה, כך בעד טריפה הזומם, מאחר שאי אפשר לקבל עליו עדות, וגם אין שייך שבית דין עצמם יראו את הדבר, [כי אפילו אם ראוהו כל שלשת הדיינים במקום אחר, אין הם יכולים לחייבו ב"כאשר זמם" על פי ראייתם], אם כן צורך השעה הוא לקבל עדות זו, ועל כגון זה אמרה תורה "ובערת הרע מקרבך"].

אבל אם **שלא בפני בית דין** אלא על פי עדים הרג, הרי זה **פטור**, ומשום **דהויא לה** עדות זו **עדות שאי אתה יכול להזימה**, שהרי אם יוזמו לא יתחייבו כיון שבאו להרוג את הטריפה, **וכל עדות שאי אתה יכול להזימה, לא שמה עדות.**

**ואמר** עוד **רבא** דין כעין זה לענין טריפה שרבע את הזכר:

**הרובע את הזכר שהוא טריפה הרי זה חייב.**

אבל **טריפה שרבע** את הזכר:

אם **בפני בית דין** רבע, הרי זה **חייב**; ואם **שלא בפני בית דין** רבע, אלא עדים העידו עליו, הרי זה **פטור**.

ומפרשינן טעמא:

אם **בפני בית דין** רבע, הרי זה **חייב**, משום **דכתיב "ובערת הרע מקרבך"**.



ואם **שלא בפני בית דין** רבע, הרי זה **פטור**; **דהוי לה** - עדות העדים המעידים על הטריפה שרבע - **עדות שאי אתה יכול להזימה**, וכל עדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות.

ומקשינן על רבא: **הא תו** - שתי המימרות בטריפה שהרג, וטריפה שרבע - **למה לי!!** והרי **היינו הך**, טעם אחד להם!!

ומשנינן: אכן, אין עיקר חידושו של רבא במימרא השניה מה שאמר על טריפה שרבע, אלא **"הרובע את הטריפה**, חייב" הוא **דאיצטריכא ליה** לרבא; וחידוש הוא, כי:

**מהו דתימא ליהוי** - הרובע את הטריפה - **כמאן דמשמש** את המת [רובע זכר מת], **וליפטר**.

**קא משמע לן** רבא, **דמשום הנאה הוא** דמחייב כל רובע, **והא** - הרובע את הטריפה - נמי **אית ליה הנאה**, ורק משמש את המת הרי הוא פטור, כי משמת עברה חמימותו ולחלוחיתו, ונצטנן, ושוב אין כאן הנאה. **8**

**8** נתבאר על פי רש"י; ויש להעיר: דרש"י לא הזכיר מקור למשמש את המת שהוא פטור; ומצינו ביבמות נה ב דממעטינן משמש אשת איש מתה מדכיב גבה "שכבת זרע", וראה שם בתוספות שהביא מסנהדרין סו ב דממעטינן משמש עם נערה מאורסה, שמתה, מדכתיב "ומתו גם שניהם" למעט מעשה הורדוס [שבא על המתה]; ולפנינו לא נמצא כן; וכן ב"יד רמה" כאן כתב: מהו דתימא ליהוי כמאן דמשמש עם אדם מת וליפטר, כדאמרין התם "למעוטי מעשה הורדוס". ב. לשון הרמב"ם [איסורי ביאה א יב] בהביאו את הדין המבואר בסוגייתנו, הוא: "הבא על ערוה מן העריות והיא מתה פטור מכלום, ואין צריך לומר בחייבי לאוין שהוא פטור, והבא על הטריפה או ששכב עם בהמה טריפה חייב, **חי הוא אף על פי שסופו למות מחולי זה**; ואפילו שחט בה שני סימנין ועדיין היא מפרכסת, הבא עליה חייב, עד שתמות או עד שיתזז את ראשה; והמקור לסוף דבריו הוא, מה דאיתא בחולין קכא ב: גבי מפרכסת, שהרובע חייב משום "דהא אינה מטמאה טומאת נבלות".

**ואמר עוד רבא:**

**עדים שהעידו בטריפה** שהוא חייב מיתה, **והוזמו אין הם נהרגין**, שהרי באו להרוג את הטריפה שהוא גברא קטילא. **9**

**9** הקשה ב"ערוך לנר": איך משכחת כלל שהוזמו, דהא אין עדים נעשים עדים זוממין עד שייגמר הדין על פיהם כדאמרין במכות [ה ב], והרי על פי עדים אין גומרין דינו של טריפה כלל, כדאמר רבא לעיל דטריפה שהרג וטריפה שרבע שלא בפני בית דין פטור! ? [צריך ביאור: אף אם אין צריך שייגמר הדין בפועל על ידיהם, מכל מקום עדות הראויה לגמר דין ודאי בעינן, וזו אינה ראויה לגמר דין]. ויש לומר, דמשכחת לה שלא ידעי הבית דין שהוא טריפה, וגמרו דינו על פיהם. וב"יד רמה" כתב: ואמר רבא עדים שהעידו: והוא הדין נמי היכא דלא הוזמו, דלא קטלינן ליה לטריפה אפומייהו, דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה.

אבל **עדי טריפה** [עדים שהם עצמם טריפה] **שהוזמו** על עדות שבאו לחייב את האדם מיתה, הרי אלו **נהרגין**, ומשום שנאמר "ובערת הרע מקרבך". 10

10. רש"י ו"יד רמה"; וראה הערה 7.

**רב אשי אמר:**

כיון שעדים שהעידו בטריפה אין נהרגין, אם כן **אפילו עדי טריפה שהוזמו, אין נהרגין**; והטעם:

**לפי שאינן בזוממי זוממין**, כלומר: העדות שהזימה אותם, היא עדות שאי אתה יכול להזימה, כי אם יוזמו הם לא יתחייבו מיתה, כיון שזממו להרוג עדים שהם טריפה ולא עדים שלמים. 11

11. א. ראה ביאור לשון "זוממי זוממין" ב"יד רמה". ב. כתב ב"ערוך לנר" בטעמו של רבא "דלא בעי רבא בעדים זוממין, עדות שאתה יכול להזימה"; וראה מה שנתבאר בהערה 7.

**ואמר עוד רבא:**

**שור טריפה שהרג את האדם, הרי הוא חייב סקילה.** 12 **ואילו שור של אדם טריפה, שהרג, הרי הוא פטור.**

12. לעיל בהערה 7 נתבארה סברא בשם האחרונים, שבאדם טריפה שהוא כמת אין שייך לחייב מיתה אלא משום "ובערת הרע מקרבך"; ואם גם בשור החיוב הוא באמת רק משום "ובערת הרע מקרבך", ראה היטב ב"קובץ שעורים" חלק ב סימן לט.

ומפרשין: **מאי טעמא?**

משום **דאמר קרא** גבי שור שהרג את הנפש "**השור יסקל, וגם בעליו יומת**", הקישה התורה את מיתת השור למיתת בעליו, ללמד:

**כל היכא דקרינא ביה "וגם בעליו יומת", קרינן ביה "השור יסקל", וכל היכא דלא קרינן ביה "וגם בעליו יומת" שהרי אין הבעלים יכולים להתחייב במיתת בית דין על ידי עדים** 13 **כיון שטריפה הם, לא קרינן ביה "השור יסקל".**

13. נתבאר על פי רש"י שכתב: ולהא מילתא נמי מקשינן להו, דכיון דאילו קטיל מריה שלא בבית דין לא מיקטיל על פי עדים כדאמרינן לעיל, שורו נמי לא מיקטיל, וכן פירש ב"יד רמה"; ומטעם זה כתב הראב"ד [פרק י מנזקי ממון] שאם הרג שור זה בפני בית דין הרי הוא נהרג, **ראה שם**; אלא שסברא מחודשת היא, כיון שסוף סוף גם הבעלים נהרגים, רק שבאופן זה אין הם נהרגים. וב"קובץ שעורים" [חלק ב סימן לט] האריך לבאר בדעת הרמב"ם [ראה שם], שהוא מפרש את סברת רבא באופן אחר, והיינו, דכשהבעלים טריפה, מלבד שהיא עדות שאי אתה יכול להזימה, הרי שאפילו אם הרגו בפני בית דין מבואר בלשון הגמרא לעיל שחיובם הוא משום "ובערת הרע מקרבך", וכפי שנתבאר הטעם בהערה

7, דכיון שכמת הוא חשוב, אין שייך לחייבו מיתה כשאר חייבי מיתות בית דין, וכל חיובו הוא משום "ובערת הרע מקרבך"; וזו היא סברת רבא, דכיון שאין הבעלים מתחייבים מיתת בית דין, אלא משום "ובערת הרע מקרבך", אין זה בכלל "כמיתת הבעלים כך מיתת השור".

**רב אשי אמר :**

**אפילו שור שהוא טריפה נמי שהרג, הרי זה פטור.** 14

14. תמהו התוספות לשיטת רבא: מה בין שור טריפה שהרג, לשור שנתכוין להרוג את זה והרג את זה, דמבואר בגמרא בבבא קמא מד ב דמשום "כמיתת הבעלים כך מיתת השור", הרי הוא פטור כיון דלרבי שמעון אין אדם נהרג באופן זה! ? ותירצו: לא דמי, דהתם הטעם שוה לשניהם, אבל הכא באדם שייך לפטור מטעם עדות שאי אתה יכול להזימה, ובשור לא שייך, ד [הרי] אם הוזמו עדים משלמים דמי שור טריפה לבעלים; וראה בזה ב"קובץ שיעורים" הנזכר, וב"שיעורי רבי שמואל" סנהדרין סימן ב אות ב, ובהערות שם.

**ומפרשינן : מאי טעמא?**

**כיון דאילו בעלים** טריפה כמו השור הרי **הוּו פטירי** [היו פטורים משום שאי אפשר להעיד עליהם], **שור נמי** שהוא טריפה הרי הוא **פטור**, ומשום שהוקשה מיתת השור למיתת בעליו.

שנינו במשנה: **שיסה בו את הכלב שיסה בו את הנחש, פטור**; השיך בו את הנחש [אחז את הנחש והוליכו והשיך את הנחש בבשרו], רבי יהודה מחייב, וחכמים פוטרינן:

**אמר רב אחא בר יעקב: כשתמצא לומר**, כאשר תדקדק בטעמם של רבי יהודה וחכמים שבמשנתנו, תמצא שזו היא סברת מחלוקתם:

**לדברי רבי יהודה :**

**ארס נחש, בין שיניו הוא עומד**, והמשיך את הנחש באחר הרי זה כתוקע סכין בבטנו, 15 **ולפיכך מכיש בסייף, ואילו נחש, פטור** מן הסקילה שהרי לא עשה הנחש כלום.

15. דלאו גרמא הוא, שהרי כלי משחיתו בידו, **לשון רש"י**.

**לדברי חכמים :**

**ארס נחש, מעצמו** - של נחש - **הוא מקיא** בנשיכתו, וכשהשיכו זה, עדיין אין בו כדי להמית, **ולפיכך נחש בסקילה** שהרי הוא זה שנשך והקיא את הארס, 16 **ואילו המכיש הרי הוא פטור**, שאין זה אלא גרמא בעלמא. 17

16. כתב רש"י: לפיכך נחש בסקילה, כדין שור שהמית, דכל בהמה וחיה כשור הן [שחייב אותו הכתוב סקילה כשהרג], אלא שדיבר הכתוב בהוות. 17. על פי רש"י, שכתב: לפיכך **גרמא בעלמא הוא**, אף על פי שידע שסופו להקיא, מיהו לאו מכחו מיית. והרמב"ם [רוצח ב'י], כתב: אבל הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת: או שהשיך בו את הנחש, ואין צריך לומר אם שיסה בו כלב או נחש, בכל אלו אין בית דין ממיתין אותו, **והרי הוא רוצח**, ודורש דמים דורש ממנו דם; הרי שחשוב הוא רוצח, ואפילו בשיסה בו את הנחש קראו הרמב"ם רוצח.

## מתניתין:

**המכה את חבירו בין באבן בין באגרוף, ואמדוהו בית דין למיתה** מחמת אותה מכה, 18 **והוקל המוכה ממה שהיה וחזרו ואמדוהו לחיים, ולאחר מכאן הכביד, ומת**, הרי המכה **חייב**.

18. אבל אמדוהו תחילה לחיים, אפילו לרבנן פטור, כמבואר לקמן, רש"י.

## רבי נחמיה אומר:

המכה **פטור**, שהרי **רגלים לדבר** שלא מת מחמת המכה שהרי הוקל בתחילה. 19

19. נתבאר על פי רש"י; אבל הרמב"ם [רוצח ד'ה] מפרש את סיום המשנה "שרגלים לדבר" שהוא מדברי תנא קמא, כלומר: שרגלים לדבר שמת מחמת מכה זו, שהרי מתחלה אמדוהו למיתה, וכמבואר ב"כסף משנה" שם, ומקורו מדברי הירושלמי, כמבואר במאירי וב"ערוך לנר".

## גמרא:

### תנו רבנן: את זו דרש רבי נחמיה:

כתיב: "וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכב.  
אם יקום והתהלך בחוץ -

## דף עח - ב

**על משענתו** [על בוריו, שנתרפא לגמרי ונשען על כחו] 1 **ונקה המכה**, רק שבתו יתן ורפא ירפא", **וכי תעלה על דעתך שזה** [המוכה] **מהלך בשוק וזה** [המכה] **נהרג**, עד שהוצרך הכתוב ללמדנו "ונקה המכה" -

1. נתבאר על פי רש"י, וראה בהערה הבאה.

**אלא זה שאמדוהו למיתה, והקל ממה שהיה ואמדוהו למשענת חיים, ואף שלאחר כך הכביד ומת, ובא הכתוב "ונקה המכה" ללמד שהוא פטור.** 2

2. א. ואם תאמר: כיון שרבי נחמיה מן המקרא הוא לומד כן, למה הזכיר במשנה את הטעם "שרגלים לדבר", והניחא לרמב"ם המפרש שדברי תנא קמא הם, ניחא, אך לרש"י יקשה; וראה מה שכתב בזה ב"ערוך לנר" בדבריו על המשנה. ב. כתב ב"יד רמה": ומשמע דרבי נחמיה לית ליה "על משענתו" - "על בורייה" אלא מוקי לה כפשטיה, שהיקל ויצא לחוץ כשהוא נסמך על משענתו, דאי דריש על בוריו, "הוקל" מנא ליה; אבל מרש"י שהזכיר כאן "על משענתו": מתרגמינן על בורייה שנתרפא לגמרי ונשען על כחו" משמע שלא כדברי ה"יד רמה". וראה ב"יד רמה" לקמן על מה שאמרו חכמים "אין אומד אחר אומד", שכתב: וחכמים אומרים אין אומד אחר אומד, כלומר: אין אומד מוציא מיד אומד לחשבו כיוצא מבית דין זכאי, אלא הרי הוא בחזקת אומד ראשון עד שיתרפא לגמרי, אבל מת מתוך חליו חייב; ומבואר, שאם נתרפא לגמרי, אפילו חכמים פוטרים; ולכאורה מדברי רש"י שפירש "על משענתו" דהיינו "על בוריו שנתרפא לגמרי ונשען על כחו", ומכאן למד רבי נחמיה את דינו, אם כן משמע שחלוק הוא על הרמ"ה, וסובר לפי חכמים, שאפילו נתרפא לגמרי הרי הוא חייב.

**ומפרשינן לדעת רבנן: האי "ונקה המכה" מאי דרשי ביה?**

**מלמד שחובשין אותו** - את המכה לאחר שהיכה - ואי מית קטלינן ליה [אם מת המוכה הורגים את המכה], ואי לא מית "שבתו יתן ורפא ירפא"; 3 וזה הוא שאמר הכתוב "ונקה המכה", דמשמע: עד שלא הלך זה על משענתו לא היה המכה נקי, כי חבוס היה שלא יברח.

3. על פי לשון הגמרא בכתובות לג ב.

**ומפרשינן לדעת רבי נחמיה חבישה מנא ליה**, כיון שהוא דורש את הפסוק לענין אחר? 4

4. [ראה הערה בעמוד א, שם הוקשה על דברי התוספות שם, דבחבישה יש קולא, שמחכים לראות אם ימות ואין הורגים אותו מיד, דאם כן, מקורותיו של רבי נחמיה אין מורים על זה].

א. כתיב [במדבר טו לב] "ויהיו בני ישראל במדבר, וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת. ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים, אל משה ואל אהרן ואל כל העדה. ויניחו אותו במשמר, כי לא פורש מה יעשה לו".

ב. כתיב [ויקרא כד י] "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל... ויקוב בן האשה הישראלית את השם ויקלל, ויביאו אותו אל משה... ויניחוהו במשמר לפרוש להם על פי ה'".

**יליף רבי נחמיה דין חבישה ממקושש**, שחבשוהו במשמר עד שידעו את דינו.

ומקשינן: **ורבנן נמי לילפי ממקושש** דין חבישה, ולמה לי "ונקה המכה"!!

ומשנין: אינו דומה חבישה של המכה את חבירו, שאין אנו יודעים אם ימות המוכה ממכתו, למקושש, כי:

**מקושש** ידוע היה שבר **קטלא הוא** [חייב מיתה, שהרי חילל את השבת וכבר אמרה תורה "מחלליה מות יומת"<sup>5</sup>], **ומשה לא הוה ידע קטליה במאי** [באיזו מיתה הורגים את המחלל את השבת], ובכעין זה באמת כבר למדנו חבישה ממקושש -

**לאפוקי האי** מכה שאין אנו יודעים אם ימות המוכה ממיתתו, **דהרי לא ידעינן** כלל **אי בר קטלא הוא אי לאו בר קטלא** [האם מחוייב מיתה הוא, אם לאו], ולזה הוצרך הכתוב "ונקה המכה", ללמד אף על חבישה זו.

**ורבי נחמיה**, אכן לא יליף חבישה ממקושש וכפי שחילקה הגמרא, אלא **יליף ממגדף דלא הוה ידע משה אי בר קטליה הוא** כלל, ומכל מקום **חבשוהו**.

**ורבנן סוברים**, אי אפשר ללמוד מחבישתו של מגדף, כי חבישתו של **מגדף הוראת שעה היתה**, שלא היה להם לחובשו מן הדין, כי מהיכי תיתי היה להם להסתפק שהמגדף חייב מיתה. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> כן פירש רש"י; והנה בתוספות העירו, דאיכא למאן דאמר לקמן [פ ב] דגם מקושש הוראת שעה היתה; והיינו, דלקמן נחלקו רבי יהודה וחכמים, אם צריך להתרות בשם המיתה, דלדעת חכמים די בזה, ואילו לרבי יהודה צריך להתרות בשם המיתה; ומבואר שם, דלרבי יהודה מה שהרגו את המקושש אף שלא ידעו באיזה מיתה להתרותו, הוראת שעה היתה. ולפי דרכם יש לפרש באופן אחר מדברי רש"י שחידש, שלא היה להם מקום להסתפק כלל אם חייב הוא מיתה; אלא יש לפרש, דאפילו אם מסופקים היו, מכל מקום הרי לא התרו בו שהוא חייב מיתה, ואם כן הוראת שעה היתה אפילו לדעת חכמים.

ומוכיחה הגמרא את החילוק דלעיל בין חבישתו של מקושש שהיתה רק לידע במה ימיתוהו, לחבישתו של מגדף, שלא היו יודעים כלל שחייב הוא מיתה: **כדתניא**:

**ידע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שכבר נאמר "מחלליה מות יומת"**, אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג, <sup>6</sup> **שנאמר "כי לא פורש מה יעשה לו"**, ומלשון "מה יעשה לו" יש ללמוד: ידוע היה שבר עשייה הוא, רק שלא ידעו מה מעשהו.

<sup>6</sup> כתבו התוספות: ואף על גב דסתם מיתה חנק היא; מתוך הסברא היה מדמה לעובד עבודת כוכבים דבסקילה, דמחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר, דכופר במעשה בראשית. והקשה רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס: אם כן אף אנו נאמר, לא נתחייב המקושש בסקילה אלא משום שעשה כן בפרהסיא וכסברת התוספות, ומנין ללמוד שאף מחלל שבת בצינעא הוא בסקילה; ולא יישב.

**אבל מגדף לא נאמר בו "מה יעשה לו"**, אלא רק **"לפרש להם על פי ה'"**, ומשמע שלא ידעו כלל אם בר עשייה הוא, **שלא היה משה יודע אם הוא בן מיתה כל עיקר, אם לאו**.

**בשלמא לרבי נחמיה, היינו דכתיבי** בתורה **תרי אומדני**, שהרי אמר הכתוב: "והכה איש את רעהו באבן או באגרופ, ולא ימות ונפל למשכב; אם יקום... ונקה המכה, רק שבתו יתן ורפא ירפא"; ולא היתה צריכה תורה לומר "ולא ימות", אלא: "והכה איש את רעהו באבן או באגרופ ונפל למשכב", ו"לא ימות" למידרש אומדנא; וכן אמרה תורה "אם יקום והתהלך בחוץ... ונקה המכה" ולמדנו אומדנא נוספת, וכדלעיל:

**חד** מהם ללמד על מי **שאמדוהו למיתה, וחיה**, שהמכה פטור; שלא נאמר: הואיל ויצא מבית דין חייב נהרגנו, כי מה שחזר המוכה וחי, רחמנא הוא שחס עליו, ולכך אמר הכתוב "ולא ימות", כלומר: "והכה איש... ולא ימות [כמו שאמדוהו, אלא] נפל למשכב... שבתו יתן", ולא מיתה. **7**

**7.** כן פירש רש"י; אבל התוספות כתבו: לאו לפוטרו ממיתה איצטריך, כדקאמרינן לעיל "וכי סלקא דעתך שזה מהלך וזה נהרג", אלא אתא קרא לאשמועינן דמשלם ריפוי ושבתי, דסלקא דעתך כיון דאמדוהו למיתה, פטור, דהא משמיא הוא דרחימו עליה.

**וחד** מהם ללמד על מי **שאמדוהו למיתה, והקל ממה שהיה**, ושוב חזר והכביד, שהמכה פטור; ולכך אמר הכתוב "אם [לאחר שאמדוהו למיתה] יקום והתהלך בחוץ על משענתו [שאמדוהו למשענת חיים] ונקה המכה" אף שבינתיים הכביד ומת.

**אלא לרבנן** תיקשי: **תרי אומדני** שאמרה תורה **למה לי?! 8** ומשנינן: **חד** מהם ללמד **אמדוהו למיתה, וחיה**, שפטור המכה -

**8.** הוקשה לרש"י: והרי מ"ולא ימות" שדרשנוהו לאמדוהו למיתה וחיה, אף חכמים יכולים להודות בו; ומ"ונקה המכה" שלמד רבי נחמיה לאמדוהו לחיים ומת, הרי כבר ביארה הגמרא, שלדעת חכמים הוא בא ללמד חבישה, ואם כן מאי מקשה הגמרא! ? וביאר רש"י: אלא לרבנן: דאמרי לחבישה אתא, תרי אומדני למה לי, לכתוב "ולא ימות ונפל למשכב, ונקה המכה שבתו יתן", ושמעינן מינה: אמדוהו למיתה וחיה ממון יתן ולא מיתה, ומ"ונקה המכה" יתירא, שמעינן, דכשיבורר לנו שלא ימות הוא [ד] ונקה המכה, מכלל דעד השתא חבוש הוא. כלומר: "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו" - שרבי נחמיה מפרשה "אם לא ימות כמו שאמדוהו תחילה, אלא יקום והתהלך בחוץ על משענתו, והיינו שאמדוהו שוב למשענת חיים, כי אז ונקה המכה" - לדעת חכמים למה לי.

**וחד** מהם ללמד על מי **שאמדוהו מתחילה לחיים, ומת** שאף בזה פטור המכה -

וכך נדרש הכתוב לדעת חכמים [היפך מדרשתו של רבי נחמיה]:

"ולא ימות [אם אמדוהו תחילה שלא ימות, כי אז אפילו מת לאחר מיכן] שבתו יתן" ולא מיתה; ו"אם [אמדוהו תחילה למיתה, ואחר כך] יקום והתהלך בחוץ [שלא מת] שבתו יתן... ", ולא מיתה. **9**

**9.** כתבו התוספות בד"ה וחד אמדוהו לחיים ומת: פירש בקונטרס, דבשניהם משלם ממון; וקצת קשה: אמדוהו לחיים ומת, ליהוי כחייבי מיתות שוגגין דפטורין מן הממון [כמו חייבי מיתות מזידין, שפטורים מן הממון משום "קם ליה בדרכה מיניה"], דהא דפטור מן המיתה לא מן הדין [הוא], אלא משום דיצא מבית דין זכאי.

**ורבי נחמיה** הדורש את אחד מהפסוקים לאמדוהו למיתה והקל ממה שהיה, אמר לך :

**אמדוהו לחיים ומת, לא צריך קרא** ללמדנו שהוא פטור, **שהרי כבר יצא מבית דין זכאי**, והרי זה דומה למי שזיכוהו בית דין, ורצה אחד ללמד עליו חובה שאין מחזירין אותו, וכאשר למדנו מן הפסוק " [ונקי] וצדיק אל תהרוג" - ואם כן נותרה "אומדנא" אחת, כדי ללמד על מי שאמדוהו למיתה, והקל ממה שהיה, ושוב חזר והכביד, שהמכה פטור; ונדרש הכתוב שלא כדברי חכמים.

**תנו רבנן:**

**המכה את חבירו, ואמדוהו למיתה, וחיה, פוטרין אותו** [את המכה] מן המיתה, ואין אומרים: הואיל ויצא מבית דין חייב נהרגנו, כי מה שחזר המוכה וחי, רחמנא הוא שחס עליו, וכפי שנתבאר המקור לזה לעיל.

**אמדוהו בית דין למיתה, והקל ממה שהיה, הרי בית דין אומדין אותו אומד שני לממון, ואם לאחר מכן הכביד, ומת, הלך אחר אומד האמצעי** שהיה רק לממון, ואין מחייבין אותו מיתה, **דברי רבי נחמיה:**

**וחכמים אומרים: אין אומד אחר אומד**, כלומר: אין אומרים כיון שאמדוהו אומד שני לממון בלבד, הרי זה כמי שיצא מבית דין זכאי, ולא יתחייב המכה; אלא הולכים אחר המעשה של עכשיו, והואיל והכביד ומת, חייב המכה מיתה. <sup>10</sup>

<sup>10</sup>. נתבאר על פי רש"י; [וקצת צ"ע, הרי בכל הענין פירש רש"י, שלא אמר רבי נחמיה אלא כשהיקל ואמדוהו למשענת חיים, ועל זה נחלקו חכמים שהאומד השני אינו פטור; ומה נתחדש בברייתא זו, שהוצרך רש"י להאריך כל כך].

**תניא אידך:**

אם **אמדוהו בית דין למיתה**, חוזרים **ואומדין אותו לחיים** אם ראו שהיקל, ואין אומרים: הואיל ויצא מבית דין חייב, הרי זה ייהרג. <sup>11</sup>

<sup>11</sup>. כן פירש רש"י; והיינו: שהרישא של הברייתא לא באה ללמד שיש אומד שני, לפוטרו אם הכביד אחר כך, כי זה מבואר בסיפא של הברייתא; ועיקר מה שבאה הברייתא ללמד הוא מה שנתבאר לעיל ד"אמדוהו למיתה וחיה" אינו נהרג, ולפי זה משמע, ד"אומדין אותו לחיים" לישנא בעלמא הוא.

אבל אם אמדוהו מתחילה **לחיים**, אף שהכביד **אין אומדין אותו למיתה** לומר "טעינו באומד הראשון, ונחייבנו", שהרי יצא מבית דין זכאי, ואנו תולים שמחמת חולי אחר שבא עליו - הכביד. <sup>12</sup>

<sup>12</sup>. ראה ב"לקוטי הלכות" ב"עין משפט" שכתב על הרמב"ם שהשמיט דין זה, שהוא מטעם "דאפילו אם מת הוא פטור".



**אמדוהו תחילה למיתה, והקל ממה שהיה, חוזרים ואומדין אותו אומד שני לממון, ואם לאחר כן הכביד ומת, אינו נהרג אלא משלם נזק וצער ליורשים -**

**ומאימתי משלם, כלומר: על איזו שעה אומדים אותו אם היקל אחר כך -**

**משעה שהכהו, אומדין כמה היה יפה קודם הכאה וכמה היה יפה אחר ההכאה קודם שהיקל, ואין אומרים: הואיל ועד עכשיו אמדנוהו למיתה, ורק מעכשיו אנו אומדים אותו לממון, אם כן נאמדנו כמה היה שוה קודם הכאה, וכמה הוא שוה עכשיו לאחר שהוקל, ונמצאנו מפסידים את הניזק.**

**וסתמא דברייתא זו כרבי נחמיה, שהרי מבואר בה, שאם חזר והכביד אין הורגים את המכה.**

## **מתניתין:**

**מי שנתכוין להרוג את הבהמה שהוא פטור על הריגתה -**

ואפילו אם התרו בו "אל תזרוק, כי שמא תהרוג את האדם העומד לצד הבהמה, ותתחייב מיתה", והוא אף קיבל עליו התראה ואמר "יודע אני שהוא בן ברית ועל מנת כן אני עושה שאם אהרגנו אתחייב מיתה", ולבסוף אכן **הרג את האדם** [ישראל] -

או שנתכוין **לגוי** שהוא פטור עליו, **והרג את ישראל**, ואפילו שהתרו בו, וקיבל התראה -

או שנתכוין להרוג את הנפלים שהוא פטור עליהם כי כמתים הם, **והרג את בן קיימא** -

בכל אלו הרי זה **פטור**, ומשום ש"התראת ספק" היא, מה שהתרו בו "אל תזרוק כי שמא תהרוג את האדם", כי שמא לא יפגע בזריקתו באדם שהוא בר חיובא עליו, אלא במי שהוא פטור עליו. **13**

**13.** נתבאר על פי רש"י שכתב: היה עומד אדם אצל בהמה, ונתכוין להרוג בהמה והרג אדם, פטור, משום דכי אתרו ביה "התראת ספק" הוא, אף על פי שקיבל עליו התראה שאומר להם "יודע אני שהוא בן ברית ועל מנת כן אני עושה, שאם אהרגנו אני אתחייב מיתה", [מכל מקום] פטור, דשמא לא יהרגנו. אך ב"יד רמה" כתב: נתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם: פטור: דהא לאו אדעתא דאיחויבי קא עביד, ואף על גב דאתרו ביה ואמרי ליה "אל תזרוק לבהמה מפני שאדם בצדה, ונמצאת הורגו, ואתה נהרג עליו", ואמר "על מנת כן אני עושה שאם אהרגנו אהרג עליו", פטור, כיון דלא מיכוין למיקטליה לאדם, על כרחך כשווג דמי, דסבר לא קטילנא ליה. ואית דאמרי [הוא פירושו של רש"י], דמשום התראת ספק קא פטרינן ליה, דכי מתרו ביה התראת ספק היא דדילמא לא קטיל ליה; ולאו מילתא היא, דתנא לא קא משמע דיהיב טעמא למילתיה אלא משום כוונה; וראה עוד שם קושיא אחרת על פירושו של רש"י. ואף המאירי כתב: ולא מטעם התראת ספק כדרך שפירשוה גדולי הרבנים [רש"י], שאילו כן,

האומר ש"שמה התראה" משנתנו קשה לו, אלא לא נגעו בה אלא מטעם שמכל מקום לא לבר חיוב נתכוון, ולענין פסק אי אתה צריך לאלו, שהרי אף המתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור; וראה ברש"י שהביא מדברי התוספות שבאופן זה לכולי עלמא לא הוי התראה; וראה מה שהקשה שם על פירוש רש"י. [והנה לעיל עז ב גבי משחקין בכדור שהרגו, תוך ארבע אמות, פטור, חוץ לארבע אמות חייב, נחלקו הראשונים: דעת רש"י לפרשה לענין גלות; וכתבו התוספות שם: לא מסתבר לפרש כלל לענין חיוב מיתה במזיד, דאי קאי גברא תוך ארבע אמות ואתרו ביה וקיבל עליו התראה אמאי פטור, הא ודאי מתכוין הוא, אלא נראה כלשון ראשון שפירש בקונטרס, דלענין גלות איירי; וב"ד רמה" מפרשה לענין מיתה; ויש מקום להשוות את שיטתם בשתי מחלוקות אלו].

אבל אם נתכוין להרוג את זה [שהוא חייב עליו] והרג את זה, הרי זה חייב; כי ההתראה שהתרו בו "אל תזרוק" התראת ודאי, שהרי בין אם תפגע בזה בין אם תפגע בזה, הלוא יתחייב מיתה.

וכן אם **נתכוין להכותו על מתניו, ולא היה בה כדי להמיתו** אילו אכן היה מכה **על מתניו** -

ואפילו אם התרו בו שלא יזרוק, כי אם יזרוק וילך על לבו ייהרג, והוא אף קיבל התראה -

ולבסוף אכן **הלכה לה המכה על לבו, והיה בה כדי להמיתו** במכה זו שהכה **על לבו, ומת**, הרי זה **פטור**, ומשום ש"התראת ספק" היא מה שהתרו בו "אל תזרוק, שמא תלך על ליבו".

וכן אם **נתכוין להכותו על לבו, ולא היה בה כדי להמיתו** אילו אכן היה מכה **על לבו,**

## **דף עט - א**

**והיה בה כדי להמיתו** אילו אכן היה מכה **על לבו**, ואולם **הלכה לה המכה על מתניו ולא היה בה כדי להמיתו** במכה זו שהכה **על מתניו, ומת, פטור**, שהרי הכהו מכה שאין בה כדי להמית. <sup>1</sup> וכן אם **נתכוון להכות את הגדול, ולא היה בה כדי להמית את הגדול** אילו היה אכן מכה אותו, **והלכה לה המכה על הקטן, והיה בה כדי להמית את הקטן, ומת**, הרי זה **פטור**, ומשום ש"התראת ספק" היא.

<sup>1</sup> פירש רש"י: דתרתבי בעיני, שיהא מתכוין למכת מיתה [ולכן, אם נתכוין להכותו על מתניו מכה שאין בה כדי להמית באופן שנתכוין, הרי הוא פטור], ושיכנו מכת מיתה [ולכן, כשבפועל הכהו על מתניו, הרי הוא פטור], דאם לא נתכוין למכת מיתה [שנתכוין להכותו על מתניו], התראת ספק היא [מה] דהתרו בו "אל תזרוק דשמה תלך על לבו" [כלומר: ודאי עסקינן בכגון שהתרו בו כן, שאם לא כן פשיטא שהוא פטור]; ופירוש זה הוא על פי דרכו של רש"י גבי נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם.

וכן אם **נתכוין להכות את הקטן, והיה בה כדי להמית את הקטן, ואולם הלכה לה המכה על הגדול ולא היה בה כדי להמית את הגדול, ומת, הרי זה פטור**, שהרי לא הכהו מכה שיש בה כדי להמית.

**אבל אם נתכוון להכות על מתניו, והיה בה כדי להמית על מתניו אילו היה פוגע בהם, והלכה לה המכה על לבו והיה בה כדי להמית על לבו, ומת, חייב**, ש"התראת ודאיי" היא, כי בין כך ובין כך היה נהרג.

וכן אם **נתכוון להכות את הגדול והיה בה כדי להמית את הגדול, והלכה לה על הקטן** והיה בה כדי להמית את הקטן, **ומת, חייב** ש"התראת ודאיי" היא, היות ובין כך ובין כך היה מתחייב.

**רבי שמעון אומר: אפילו נתכוון להרוג את זה, והרג את זה, פטור**; ובגמרא מתבאר, שדברי רבי שמעון באו לחלוק על דברי תנא קמא שברישא, הסובר: דוקא נתכוין להרוג את מי שהוא פטור עליו, והכה אחר הרי הוא פטור, אבל אם נתכוין להרוג את זה שהוא חייב עליו והכה אחר הרי הוא חייב, ועל זה בא רבי שמעון לחלוק. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> א. והוא הדין שנחלק על הסיפא דגדול וקטן, ויתבאר בהערות בגמרא. ב. לענין הלכה כתב הרמב"ם [רוצח ד א]: "המכוין להרוג את זה והרג את זה פטור ממיתת בית דין", והראב"ד השיג: כרבי שמעון הוא זה, ואין הלכה כרבי שמעון; ודעת הרבה אחרונים [ראה "ספר המפתח"] היא כפשוטו, שהרמב"ם אכן פסק כרבי שמעון, וכן הבין גם ב"חידושי הר"ן" כאן בדעתו, אלא שהשיג עליו; וכן הבין הסמ"ג בדעתו; ובהדיא כתב הרמב"ם בפירוש המשניות כאן, שהלכה כרבי שמעון; וכן דעת המאירי לפסוק כרבי שמעון; ואולם לה"כסף משנה" שם שיטה אחרת בדברי הרמב"ם, ולדעתו אף הרמב"ם פסק כחכמים, ומה שפטר בנתכוין להרוג את זה והרג את זה, הוא משום חסרון התראה, ראה שם.

## גמרא:

שנינו במשנה: רבי שמעון אומר: אפילו נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור:

שואלת הגמרא: **רבי שמעון אהייה**, על איזה בבא ממשנתנו הוא בא לחלוק?

**אילימא אסיפא**, ששנינו "נתכוון להכות את הגדול והיה בה כדי להמית את הגדול, והלכה לה על הקטן, ומת, חייב", ובא רבי שמעון לחלוק ולומר: כיון שנתכוין להרוג את זה והרג את זה, הרי הוא פטור; אם כן:

"**רבי שמעון פוטר מיבעי ליה לתנא לומר**". <sup>3</sup>

<sup>3</sup> רש"י הוסיף קצת על לשון הגמרא: רבי שמעון פוטר מיבעי ליה, דהא בהדיא קאמר לה תנא קמא, ולמה ליה לרבי שמעון למהדר פירושא, ומאי "אפילו".

**אלא ארישא** בא רבי שמעון לחלוק, ששנינו ברישא: **נתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם, לגוי והרג את ישראל, לנפלים והרג את בן קיימא, פטור**, ומשמע: דוקא באופן זה שנתכוין להרוג את מי שאינו חייב עליו מיתה, הוא דפטור -

**הא נתכוון להרוג את זה** ישראל ובן קיימא **והרג את זה**, הרי זה **חייב** - 4

4. כתב רש"י: נתכוון להרוג את זה: והתרו בו עליו דהתראת ודאי הוא והרג את זה חייב, דאיכא התראה על בן ברית, והרי מתכוון לבן ברית והרגו, והוא על פי דרכו בביאור טעם חכמים שהוא משום "התראת ספק"; ונראה לכאורה מלשון רש"י שאין צריך להתרות בו כלל על זה שנהרג לבסוף.

ועל זה הוא ששנינו: **רבי שמעון אומר: אפילו נתכוין להרוג את זה, והרג את זה, פטור**. 5 מבארת הגמרא את שיטתו של רבי שמעון:

5. דברי הגמרא צריכים ביאור: למה לנו לדייק מדברי תנא קמא שברישא, והרי מפורש אמר כן בסיפא גבי גדול וקטן. ועוד קשה, דסוף סוף תיקשי: למה לא אמר "ורבי שמעון פוטר", כיון שפוטר הוא בדין הסיפא! ומפרש רש"י: לכך לא שנתה כן המשנה, כדי שלא נאמר: בכל דיני המשנה פוטר רבי שמעון, ואפילו בענין מתניו ולבו; וראה מה שהעיר המהרש"א על דברי רש"י. והמהרש"א עצמו כתב לבאר: להכי שביק הסיפא, דסלקא דעתך אמינא, דוקא בכי האי גוונא פוטר רבי שמעון בנתכוין להרוג את הגדול שהוא בר מצוה, והרג הקטן שאינו עדיין בר מצוה, אבל אם השני שהרג גם כן גדול ובר מצוה, אימא דמודה רבי שמעון, דחייב; וכי האי גוונא אמרינן בריש פרק הנחנקין: ולהכי קאמר אפילו נתכוין, דהשתא על כרחך קאי רבי שמעון אדוקיא דרישא דאיירי בשניהם גדולים, ואפילו הכי פוטר רבי שמעון. ובדבריו מתיישב לשון "אפילו" שלפי דברי רש"י היה זה בכלל קושית הגמרא; [אלא שדבריו מחודשים, דבפשוטו "גדול" ו"קטן" אינו בגיל אלא בגוף, ולא שייכא לבר מצוה, וצריך תלמוד].

דבר זה **פשיטא**:

אם **קאי** [עומדים לפניו] **ראובן ושמעון, ואמר** ההורג שהרג את שמעון **"אנא לראובן קא מיכוונא, לשמעון לא קא מיכוונא"**, **היינו פלוגתייהו** [בזה נחלקו] ובאופן זה הוא שפטר רבי שמעון; אך יש להסתפק לדעת רבי שמעון:

אם **אמר "לחד מינייהו מיכוונא** [לאחד מהם, מי שייפגע - כיוונתי] **" מאי** אמר רבי שמעון, האם אף באופן זה פטר? 6

6. פירש רש"י: מאי: לרבי שמעון קרי ליה "מתכוין לו" ומיחייב; או דילמא כיון דאי אזלא אאידיך ושבקה ליה להאי [אילו היתה המכה פוגעת בשני ומניחה לזה] הוה נמי ניתא ליה, לאו מתכוין הוא.

**אי נמי** בזה יש להסתפק: נתכוין להרוג אדם מסויים, **כסבור** היה **שראובן** הוא ורצה להורגו, **ונמצא** שהוא **שמעון, מאי** אמר רבי שמעון, האם אף באופן זה פטר?

**תא שמע** מהא **דתניא**:

**רבי שמעון אומר: עד שיאמר "לפלוני" - שנהרג לבסוף - אני מתכוון,** ואותו פלוני אכן הרג, וכי אמר "לחד מינייהו" לא ייחד אותו; וכן כסבור ראובן ונמצא שמעון, לא זהו פלוני שנתכוון לו. 7

7. א. על פי לשון רש"י; וב"יד רמה" כתב: ופשטינן להו לתרוייהו מיהא דתניא רבי שמעון אומר עד שיאמר לפלוני אני מתכוון, אבל נתכוין לאחד משנים, לא; ומדבעי עד שיאמר "לפלוני אני מתכוון", משמע, דבעי איכווני לההוא גברא דקא קטיל, ד"פלוני" שמא דגברא, ולא שמא דגופא. ב. לפי מה שפסק הרמב"ם כרבי שמעון [ראה הערה לעיל, שכן היא דעתו לדעת רוב המפרשים], היה לו להביא דינים אלו; ועמד על זה ה"מנחת חינוך" במצוה לד [אות ז בנדמ"ח], וב"לקוטי הלכות" ב"עין משפט" אות א; וסיים: "ועיין". והנה כתב הרמב"ם שם: "המתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור ממתת בית דין: לפיכך הזורק אבן לתוך עדה מישראל, והרג אחד מהן פטור ממתת בית דין". וב"כסף משנה" תמה: "הא שם [בסוגייתנו] אליבא דמאן דאמר "נתכוון להרוג את זה והרג את זה פטור", אמרינן: "קאי ראובן ושמעון ואמר לחד מינייהו, או כסבור ראובן ונמצא שמעון, פטור, עד שיאמר לפלוני אני מתכוון", ואם כן, למה כתב רבינו "הזורק לתוך עדה מישראל, פטור", הא בהני גווי דעדיפי מינה פטור; ומכח זה חידש שהרמב"ם באמת לא פסק כרבי שמעון. וב"לקוטי הלכות" ב"עין משפט" אות ה, כתב עליו: מה שהקשה שם על דברי הרמב"ם "הא בהני גווי דעדיפי מינה: ", לא ידענא מאי עדיפי מינה, הא לתוך עדה שכולם ישראלים, שוה לקאי ראובן ושמעון ואמר לחד מינייהו אני מכוון, ואולי כוונתו למה שלא העתיק דין השני "כסבור ראובן ונמצא שמעון", וכמו שהקשיתי בתחילה [באות א], אבל לא ידענא אם זה מקרי דעדיפי מינה.

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי שמעון?**

משום דאמר קרא [דברים יט יא] "וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת... ונתנו אותו ביד גואל הדם, ומת", ולא היה לו לומר אלא "וקם עליו", ולכך הוסיף הכתוב "וארב לו", כדי ללמד: **עד שיתכוון לו.**

**ורבנן** החולקים על רבי שמעון מה דורשים הם מן הפסוק "וארב לו וקם עליו"?

**אמרי פירשו דבי רבי ינאי:**

ללמד בא הכתוב: **פרט לזורק אבן לגו** [לתוך] חבורה של אנשים שיש בהם גויים ונהרג ישראל שביניהם הוא שפטר הכתוב, אבל המתכוין להרוג את ישראל בן קיימא והרג ישראל אחר, הרי זה חייב.

ומפרשינן: **היכי דמי** "זורק אבן לגו"?

והרי **אילימא דאיכא תשעה גויים ואחד ישראל ביניהן**, ובזה הוא שפטר הכתוב; כך אי אפשר לומר, כי:

**תיפוק ליה דרוב גויים ניהו**, ואין צריך מקרא למעטו מחיוב מיתה!! **אי נמי**, ואפילו באופן שהיו שם **פלגא** ישראל ו**פלגא** גויים, אף בזה אין צריך מקרא למעטו,

שהרי כיון שיש לו לומר "לגויים נתכוונתי", הרי יש לך לפוטרו משום ד"ספק נפשות

להקל"!! 8

8. א. נתבאר על פי רש"י, שכתב: אי נמי פלגא ופלגא למה לי קרא למיפטריה, הא כיון דמצי למימר "לגויים קא מתכוונא", אית לך למיפטריה, משום ד"ספק נפשות להקל". ובפשוטו אין כוונת רש"י לומר שאנו מסופקים למי נתכוין, כי הוא לא נתכוין לכלום אלא לזרוק אבן לגו, והנידון הוא למי חשוב על פי דין שנתכוין. ב. הנה שיטת רש"י במשנה גבי נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם, שפטורו אינו משום שלא נתכוין, אלא משום התראת ספק, ושלא כדעת הרמ"ה שפטורו הוא משום אינו מתכוין; ובפשוטו טעמו של רש"י הוא, דכיון שבהכרח התרו בו וקיבל עליו התראה על הריגת האדם [וכפי שכתב גם הרמ"ה החולק על רש"י], אי אפשר להחשיבו כאין מתכוין, [וכעין סברת התוספות לעיל עז ב ד"ה סתם], ובהכרח פטורו הוא משום "התראת ספק". ובפשוטו, אף בזורק אבן לגו בהכי עסקינן, שהוא קיבל עליו התראה אף על הריגת ישראל; ולפי זה היה נראה, דכשהיו שם רוב גויים או פלגא ופלגא, הרי שלפי שיטת רש"י לא יתכן שהחסרון הוא משום שיש איזה חסרון בכוונה שלו, וכל הנידון בהכרח הוא משום "התראת ספק"; אך מדברי רש"י שתלה כאן הענין בכוונתו מבואר לא כן; ובאמת, דגם מלשון הגמרא מוכח לא כן, דבפלגא ופלגא למה לו להזכיר "ספק נפשות להקל", והרי כל הנידון כאן לפוטרו הוא משום התראת ספק, ואם כן בפלגא ופלגא ודאי התראת ספק היא. ג. שיטת ה"יד רמה" אינה כרש"י, וז"ל: פרט לזורק אבן לגאו, לתוך חבורה של בני אדם, מהן גויים ומהן ישראל, ונתכוין להרוג את ישראל והתרו בו "אל תזרוק, שבן ברית הוא, ותהרג עליו", ואמר "על מנת כן אני עושה", וזרק לתוך החבורה, והכה את אחד מהן, ומת, ואין ידוע אם גוי הרג את ישראל הרג, שפטור, והכי משמע להו לרבנן "וארב לו", דלאו ליחודי כונה הוא דאתא, אלא ליחודי מעשה עד שידוע את מי הרג את ישראל הוא אם לאו: ואית דמפרשי: פרט לזורק אבן לגאו והרג את ישראל, דמצי למימר לגויים קא מיכוונא לישראל לא קא מיכוונא; ולאו מילתא היא מכמה אנפי:.

אלא לא צריכא הכתוב למעט, אלא בכגון דאיכא באותה חבורה תשעה ישראל וגוי אחד ביניהן, וללמד, שאם כי רוב ישראל הם, הרי הוא פטור, ומשום:

דהרי הוי ליה הגוי "קבוע" שם, וכל מיעוט "קבוע" אינו נידון כמיעוט ביחס לרוב, אלא כמחצה על מחצה דמי [כאילו נתרבה המיעוט והיה מחצה], 9 וממילא ספק נפשות להקל. 10 ומקשינן: בשלמא לרבנן, דאמרי: "נתכוון להרוג את זה והרג את זה, חייב", היינו דכתיב:

9. הלשון שנתבארה בפנים היא על פי אחת ההגדרות של האחרונים בענין "קבוע", וראה גם לשון רש"י "ויולפינן מהאי קרא דכל קבוע, לא פחות מלהיות נידון כמחצה על מחצה", והיינו שהמיעוט נידון כמחצה; וענין רחב ועמוק הוא. 10. א. דין זה לא סברא הוא, אלא שמכאן למדנו דין זה, ואותו בא הכתוב "וארב לו וקם עליו" ללמד. וראה מה שכתבו התוספות לבאר, מנין לרבי שמעון - הדורש מקרא זה לענין אחר - דין "קבוע"; ובחידושי הר"ן כתב, שלדעת רבי שמעון דין "קבוע" אינו אלא מדרבנן; ומטעם זה השיג על הרמב"ם שפסק כרבי שמעון, שהרי אם כן קבוע דקיימא לן שהוא מדאורייתא מנין! ? ב. הרמב"ם לא הביא את כל הדין המבואר כאן, אלא כתב [הלכות רוצח ד א]: "לפיכך - כיון שהמתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור - הזורק אבן לתוך עדה מישראל, פטור ממיתת בית דין".

"וכי ינצו אנשים [ביניהם], ונגפו אשה הרה, ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון [באשה, שלא מתה, רק הפילה], ענוש יענש [ממון דמי הולדות] כאשר ישית עליו בעל האשה, ונתן בפלילים. ואם אסון יהיה [באשה, שמתה] ונתתה נפש תחת נפש [יהרג הנוגף] - "

**וכדאמר רבי אלעזר :** זה שאמר הכתוב "כי ינצו" **במצות שבמיתה הכתוב מדבר,** היינו שנתכוין האחד להרוג את חברו, **דהרי כתיב "אם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש"**, ואם לא נתכוין להרוג כלל, אין הוא חייב מיתה לדעת כולם -

ומאחר שנתכוין להרוג, ניחא שהוא חייב על הריגת האשה.

**אלא לרבי שמעון** כיון שלאשה הרי ודאי לא נתכוין, **האי "ונתתה נפש תחת נפש"** **מאי עביד ליה,** כיצד מחייב הוא מיתה, והרי אפילו אם נתכוין לחבירו להורגו וכדפירש רבי אלעזר, כיון שהלכה המכה על האשה שלא נתכוין לה, הרי הוא פטור!?

ומשנינן: רבי שמעון יפרש מה שאמר הכתוב "ונתתה נפש תחת נפש", שאין כוונת הגתוב לחייבו מיתה אלא לחייבו לתת ליורשיה **ממון** דמי האשה -

**וכדרבי המפרש כן את הכתוב; דתניא :**

**רבי אומר :** זה שאמר הכתוב "ונתתה נפש תחת נפש" היינו שישלם **ממון** האשה ליורשיה.

**אתה אומר :** ל"ממון" נתכוין הכתוב, **או אינו אלא "נפש ממש"** ויהרג; אל תאמר כן, כי:

**נאמרה "נתינה" למטה,** היינו כתוב זה "ונתתה נפש תחת נפש" -

**ונאמרה**

## **דף עט - ב**

**"נתינה" למעלה** "הוא מה שאמר הכתוב "ולא יהיה אסון... ונתן בפלילים [ישלם דמי ולדות על ידי בית דין] " -

**מה להלן ב"נתינה שלמעלה" בנתינת ממון** הכתוב מדבר -

אף כאן - בנתינה שלמטה - **ממון**.

**אמר רבא : האי תנא דבי חזקיה :**

**מפקא מדרבי** [מוציא מדברי רבי] כלומר: חלוק הוא על רבי המחייב על כל פנים ממון כשנתכוין להרוג את זה והרג את זה, ואילו תנא דבי חזקיה פוטרו באופן זה מממון, ומשום "קם ליה בדרכה מיניה", כי אף שבפועל אינו חייב מיתה, די במה שעשה מעשה שיש בו לחייב מיתה - אם היה מתכוין להורגו - כדי לפוטרו.

**ומפקא נמי מדרבנן**, כלומר: חלוק הוא אף על חכמים המחייבים מיתה כשנתכוין להרוג את זה והרג את זה, ואילו תנא דבי חזקיה פוטרו ממיתה. **1**

**1.** ב. יש לעיין: לתנא דבי חזקיה, האי "ונתתה נפש תחת נפש" מאי עביד ליה; וביותר, איך אומרת הגמרא בתחילה על רבי שמעון שהוא מפרש לכתוב "ונתתה נפש תחת נפש" כדרבי, והרי לפנינו תנא דבי חזקיה הסובר כרבי שמעון ואינו סובר כרבי, ומהיכתי תיתי שיסבור רבי שמעון כרבי. וב"יד רמה" כתב: ואם תשאל: לתנא דבי חזקיה, האי "ונתתה נפש תחת נפש" מאי עביד ליה! ? מוקי ליה להאי "אם אסון יהיה" [דהיינו] דין אסון [חיוב מיתת בית דין], כלומר: ואם נתכוונו לאשה עצמה, ומתה, ונתת נפש, כדאיתא בכתובות בפרק אלו נערו. ב. כתב ה"כסף משנה" [רוצח ד א, לפי מה שהבין בתחילה שהרמב"ם פסק כרבי שמעון, וכאשר כן היא דעת רבים וכפי שנתבאר לעיל], שמקור הרמב"ם לפסוק כרבי שמעון [היחיד נגד חכמים המרובים], הוא משום דמשמע קצת, דרבא דבתרא הוא סבירא ליה כתנא דבי חזקיה, ועוד, דתלמודא נקיט לה [לתנא דבי חזקיה] בפרק אלו נערו [כתובות לה א], לעיקר מהטעם שכתבו התוספות, ולפיכך פסק כמותו.

## **דתנא דבי חזקיה :**

כתיב "מכה בהמה ישלמנה, ומכה אדם יומת [אך לא ישלם ממון, שהרי קם ליה בדרכה מיניה] ", הרי שהקיש הכתוב **מכה אדם** [הפטור ממון] **ומכה בהמה** [החייב ממון], וזאת כדי ללמוד פטור התשלומין מחיוב התשלומין :

## **מה מכה בהמה, לא חלקת :**

**בין שהיכה אותה בשוגג לבין אם הכה אותה במזיד -**

**ובין שהיכה אותה במתכוין לבין המכה אותה כשאינו מתכוין - 2**

**2.** מכה בהמה לעולם חייב, דאמרינן בבבא קמא [כו ב]: "פצע תחת פצע" לחייב על השוגג כמזיד ואונס כרצון, **רש"י כתובות** לה א; [ומיהו אם מקישים מכה אדם באונס לפוטרו ממון, למכה בהמה באונס שהוא חייב ממון, נסתפק בזה רבי עקיבא איגר בכתובות ל ב - בדבריו על רש"י שם ד"ה ואי - די ש לומר באונס לאו דין איסור מיתה יש בו דאונס מן התורה מותר ולא עבר כלום, וצ"ע לדינא, ראה שם בדברי רש"י שהביא].

**בין שהיכה אותה דרך ירידה** [שהשפיל את ידו], לבין אם היכה אותה **דרך עלייה** [שהרים את ידו ופגע בה] - **3** **לפוטרו ממון, אלא לחייבו ממון** בכל אלו, ואף כשהוא שוגג או אינו מתכוין או שהיכה אותה דרך עלייה [שלענין גלות פטרתו תורה] **4** -

**3.** כתב רש"י, דרך עלייה: לא שייך למתני גבי בהמה, אלא משום דבאדם אשכחן ביה חילוק בהורג בשוגג: דרך ירידה חייב גלות, אבל דרך עלייה בהרימו את ידו פטור מגלות, דכתיב "ויפל עליו וימת",



דרך נפילה בעיניו. **4.** וכדכתיב [במדבר לה]: "ואם בפתע בלא איבה הדפו, או השליך עליו כל כלי בלא צדיה. או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות, ויפל עליו וימת: והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם, והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס שמה", וממה שאמרה תורה "ויפל עליו וימת", דרשו: דרך נפילה בעיניו.

## **אף מכה אדם, לא תחלוק בו:**

**בין שהיכה אותו בשוגג שהוא פטור ממיתה, למזיד שהוא חייב מיתה -**

**בין שהיכה במתכוין לשאין מתכוין, מפרש לה ואזיל.**

## **בין שהיכה דרך ירידה לדרך עלייה - 5**

**5.** כתבו התוספות, שכל אחד משלשה דברים אלו, מיירי באופן אחר: "בין שוגג למזיד" בא ללמד, שאף המכה בשוגג שאינו חייב מיתה, מכל מקום אינו מתחייב על ממון אחר שהתחייב בשעת חיוב המיתה, וכשם שבמזיד אנו אומרים "קם ליה בדרכה מיניה" כך גם בשוגג, וזה הוא מה שאמרו חכמים "חייבי מיתות שוגגין פטורים מן הממון". "בין מתכוין לשאין מתכוין" בא ללמד, שאינו חייב בדמי הנהרג, ודלא כרבי. "בין דרך ירידה לדרך עלייה" בא ללמד, דכמו בדרך עלייה שלא ניתנה שגגתו לכפרה [שהרי ההורג דרך עלייה, אינו חייב גלות], אין יכול לפטור עצמו ממיתה על ידי נתינת כופר ממון, אף בדרך ירידה שניתנה שגגתו לכפרה, אינו יכול ליתן כופר ממון ליפטר מן המיתה.

בכל אלו לא תחלוק בו: **לחייבו ממון, אלא לפוטרו ממון** בכל האופנים שנזכרו, ולא תאמר: לא פטרתו תורה מממון משום "קם ליה בדרכה מיניה" אלא כשעשה כן במזיד ובמתכוין ודרך ירידה.

והרי מאי "שאין מתכוין" שאמר תנא דבי חזקיה שהוא פטור מממון:

## **אילימא שאין מתכוין כלל, הרי היינו שוגג. 6**

**6.** לכאורה יש לעיין: לפי מה שציידד רבי עקיבא איגר - כמובא בהערה לעיל - שבאונס לא פטר תנא דבי חזקיה מממון, ומשום שאין בו איסור מיתה כלל, אם כן איך קאמר הגמרא בפשיטות דבאין מתכוין היינו שוגג, והרי לרבי שמעון דבר שאין מתכוין מותר, ודמי לאונס! ? ולפי מה שציידד ב"קובץ שיעורים" סימן כג אות ז, דהיכא שהקפידה התורה על המעשה מצד עצמה כגון ברציחה גם כן דבר שאין מתכוין, אסור, ניחא; וראה שם שכתב על זה: וצ"ע קצת בתוספות סנהדרין דף פה לענין חובל באביו ואין מתכוין; ואחרים הוכיחו, דאין מתכוין ברציחה, אסור, שאם מותר הוא, לא שייך לחייב גלות.

**אלא פשיטא "אין מתכוין" שפטרו תנא דבי חזקיה ממון היינו בכגון שאין מתכוין לזה אלא לזה -**

**וקתני:** אל תחלוק **לחייבו ממון** כיון שאינו מתכוין, **אלא לפוטרו ממון** אף שאינו מתכוין, הרי למדנו שהוא פטור מממון, ודלא כרבי.

ובהכרח פטור הוא גם ממיתה, ודלא כרבנן, שהרי **ואי בר קטלא הוא** [אם חייב מיתה הוא] **מאי איצטריך למיפטריה ממון**, וכי לא ידענו ש"קם ליה בדרבה מיניה"!!?

**אלא לאו שמע מינה** בדעת תנא דבי חזקיה: **לאו בר קטלא הוא, ולא בר ממונא הוא**, דלא כרבנן ודלא כרבי.

## מתניתין:

**רוצח שנתערב באחרים**, ובגמרא יתבאר באיזה רוצח אנו עוסקים ומי הם אותם אחרים שנתערב בהם: **כולן פטורין**.

### רבי יהודה אומר: כונסין אותן לכיפה. 7

7. הוא בנין העשוי כמלא קומתו של הנידון, ושם מאכילים אותו לחם צר ומים לחץ עד שיקטנו בני מעיו, ולאחר מכן מאכילים אותו שעורים הנופחים בתוך מעיו, ומתוך שהוקטנה כריסו הרי היא נבקעת; זו היא הכיפה המבוארת לקמן פא ב לענין המבואר שם, ורש"י כאן ציין לזה; ובהערות שבגמרא יתבאר, אם לכולי עלמא הכיפה שאנו עוסקים בה כאן היא הכיפה הזאת.

עוד מבארת המשנה:

**כל חייבי מיתות שנתערבו זה בזה**, 8 הרי כולן נידונין במיתה הקלה ביותר שנתחייב אחד מהם.

8. בפשוטו, היינו דוקא שנגמר דינן ונתערבו, אבל כשלא נגמר דינן, כיון שאין גומרין דינו של אדם אלא בפניו, הרי כשאין מכירים את הנידון מיקרי "שלא בפניו" כמבואר ברש"י בגמרא בעמוד זה.

ואם נתערבו הנסקלין בנשרפין, נחלקו תנאים איזו מיתה היא הקלה, שבה יידונו כולם:

**רבי שמעון אומר: נידונין כולן בסקילה, שהשריפה חמורה מן הסקילה**, והרי "נידונין בקלה".

**וחכמים אומרים: נידונין בשריפה, שהסקילה חמורה הימנה.**

**אמר להן רבי שמעון לחכמים**, להוכיח כדבריו שהשריפה חמורה מן הסקילה:

והרי **אילו לא היתה שריפה חמורה** מכל חיובי המיתות, **לא ניתנה** [לא היתה ניתנת] **לבית כהן שזינתה** תחת בעלה, שעבירתה חמורה שמחללת היא את אביה, 9 וכמאמר הכתוב "ובת איש כהן כי תחל לזנות, את אביה היא מחללת באש תשרף".

**אמרו לו** חכמים, להוכיח כדבריהם שהסקילה חמורה מן השריפה:

**אילו לא היתה סקילה חמורה** מכל חיובי המיתות, **לא ניתנה למגדף, ולעובד עבודת כוכבים** שהם פושטים ידיהם בעיקר.

ואם נתערבו **הנהרגין** [חייבי מיתת סייף] **בנחנקין**, נחלקו תנאים איזו היא הקלה שבה יידונו כולם:

**רבי שמעון אומר**: יידונו כולם **בסייף**, שהחנק חמור הימנו.

**וחכמים אומרים**: יידונו כולם **בחנק** שהסייף חמור הימנו.

## גמרא:

שנינו במשנה: רוצח שנתערב באחרים כולן פטורין, רבי יהודה אומר: כונסין אותן לכיפה; ומפרשת הגמרא במאי עסקינן, ובמה נחלקו:

**מאן אחרים**, מי הם אותם אחרים שנתערב בהם הרוצח?! והרי:

**אילימא** אותם **אחרים כשרים** הם, שאין בהם חיוב מיתה כלל; כך אי אפשר לומר משני טעמים:

האחד: אם כן הרי **פשיטא** מה שאמרו חכמים: כולן פטורין, כי לא יידונו כולם במיתה בשביל רוצח שנתערב בהם.

**ותו**: וכי **בהא לימא רבי יהודה "כונסין אותן"** - את כולן עם הכשרים שביניהם - **לכיפה"!!**

**סימן: בשרק אמר פירש רבי אבהו אמר שמואל**:

**הכא ברוצח שלא נגמר דינו עדיין בבית דין, שנתערב ברוצחים אחרים שכבר נגמר דינן, עסקינן!**

**רבנן סברי: אין גומרין דינו של אדם אלא בפניו**, ואף אם יבואו כולם לבית דין, כיון שאין בית דין מכירים אותו, אין זה חשוב בפניו - 10

נמי פטורין, דכולהו ספיקי ההוא דלא נגמר דינו נינהו [כולם הם בספק שמא זה הוא שלא נגמר דינו] - וכי תימא: וליהדר ליגמריה לדיניה דכל חד מינייהו באפיה, מה נפשך, אי מהנדך דנגמר דינן הוא, שפיר, ואי לאו מהנדך קמאי הוא הא מיחייב קטלא, וגמרינן ליה השתא לדיניה! ? [ויש לעיין: הרי כבר כתב את הטעם משום "דהא לא ידעינן הי ניהו, כי היכי דליגמריה לדינא באפיה"]. אמרי, כיון דלא ידעינן משום מאי קא גמרינן ליה, לא קטלינן ליה, דרחמנא אמר "והצילו העדה" דבעו להפוכי בזכותיה, וכי האי גוונא דלא ידעי אמאי מיחייב, לא יכלי להפוכי בזכותיה שפיר.

**הלכך**, כיון שאותו רוצח אין אנו יכולים לגמור את דינו, הרי **כולם פטורין** בשביל האחד הפטור שביניהם. <sup>11</sup>

<sup>11</sup> ראה בתוספות זבחים עא א סוף הדיבור הנמשך מעמוד קודם, שהקשו: למה לא נלך אחר הרוב ונהרוג את כולם! ? והובאו דבריהם בהערות לקמן פ ב גבי נסקלים שנתערבו בנשרפים; [וראה רש"י בד"ה דפטירי].

**ורבי יהודה סבר:**

**מיפטרינהו לגמרי נמי לא** [אף לפטור את כולם ממיתה אי אפשר], <sup>12</sup> **כיון דסוף** סוף רוצחין נינהו כולם.

<sup>12</sup> שהרי קיבלו העדיות, ונשאו ונתנו בדבר, רש"י.

**הלכך: כונסין אותן לכיפה.**

**ריש לקיש אמר:**

אם היה מעשה כזה **באדם** רוצח **דכולי עלמא לא פליגי דפטירי**, ואפילו רבי יהודה מודה בכך; ולא באופן זה עוסקת משנתנו. <sup>13</sup>

<sup>13</sup> פירש רש"י את הטעם דבאדם פשיטא דפטרינן להו יותר מבשור: הואיל ואיכא חד דלא נגמר דינו, אין לך ראייה לזכות גדולה מזו, ורחמנא אמר "והצילו העדה".

**אבל הכא** [במשנתנו] עסקינן **בשור שלא נגמר דינו** לסקילה על הריגת אדם, שנתערב בשוורים אחרים שנגמר דינן לסקילה, **קמיפלגי:**

**רבנן סברי:**

**כמיתת בעלים כך מיתת השור**, שהרי הקישה תורה את מיתת השור למיתת בעליו כמאמר הכתוב "השור יסקל וגם בעליו יומת", ולפיכך: **אין גומרינן דינו של שור אלא בפניו** - <sup>14</sup> **והלכך**, כיון שאחד השוורים לא נגמר דינו לסקילה ואין אנו מכירים אותו, **כולם פטורין**.

**14.** בחידושי רבי עקיבא איגר עמד על לשון הגמרא "רבנן סברי אין גומרין דינו של שור אלא בפניו", דמשמע: רבי יהודה אינו סובר כן, והרי זה אינו; והיה לגמרא לומר: ורבנן ורבי יהודה סברי: אין גומרין דינו של שור אלא בפניו! ? וכתב שם ליישב, דרבי יהודה לשיטתו הסובר בבא קמא דף מד "נגח ואחר כך הפקיר, פטור", ומשום דבעי שיהא שעת מיתה והעמדה בדין בשוה; וכיון דזה השור נתערב בשורים שנגמר דינם, ממילא כולם אסורים בהנאה, ונעשה ממילא הפקר, כדאיתא בכריתות [דף כד "שור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם בו זכה", ומשום שכבר הפקירו], ואם כן ממילא אי אפשר לגמור את דינו, דהוי כמו נגח ואחר כך הפקיר, ונכון בעזה"י"; [וצריך ביאור, הניחא לשון הגמרא גבי שור, אבל גם לעיל גבי אדם הלשון הוא כן! ? ועוד יש לעיין: כל שור שנגח ואחר כך הפקיר נכניסנו לכיפה! ?].

## **ורבי יהודה סבר: כונסין אותן לכיפה. 15**

**15.** א. הנה בהמשך הסוגיא מפרש רבא את דברי רבי יהודה בשור שנגמר דינו שנתערב בשוורים אחרים, ומפרש שם רש"י, דכיפה היינו "כונסין אותן בחדר והם מתים ברעב", וב"י דרמה" שם כתב שני פירושים, אם כונסים לחדר, או שמא לכיפה ממש וכדלקמן פ ב; ואילו כאן לפי פירושו של ריש לקיש, סתמו רש"י וה"י דרמה", ומשמע שכונסין לכיפה ממש וכדפירש רש"י במשנה, וצריך תלמוד. וראה עוד ב"ערוך לנר" דמפרש בשיטת הרמב"ם, שמשנה זו אינה עוסקת כלל בכיפה כדי להמית, אלא "שאוסרין אותו שם לעולם, כדי להרחיק את הרוצח שלא יזיק עוד", [ומשמע מדבריו, שכן הוא לכל פירושי הגמרא, והיינו שלא הסבירה כאן המשנה מה עושים לו ב"כיפה" כשם שעשתה לקמן], ראה שם. ב. [לקמן פא ב שנינו: ההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה; וברמב"ם [רוצח ד ח] מבואר, שדין זה הוא דוקא בהורג נפש, וכן מוכח בגמרא. ובפשוטו היה נראה, דאף מה ששנינו כאן אליבא דרבי יהודה שכונסין אותו לכיפה, הוא דין ברוצח בלבד, וכלשון המשנה "רוצח שנתערב באחרים". אלא, דהנה הרמב"ם שם האריך לבאר את הטעם שדין זה הוא ברוצח בלבד, וכתב: ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת בית דין, אלא אם נתחייב מיתה ממיתין אותו, ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו, שאף על פי שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו עבודה זרה ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות בין אדם להקב"ה, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו, וכל מי שיש בידו עוון זה, הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה, ולא יצילו אותו מן הדין, שנאמר "אדם עשוק בדם נפש: ."; וב"י דרמה" שם מבואר, דהוא משום שלא ליפשי רוצחין. וכל זה הרי אינו שייך אלא באדם שהרג, אבל בשור שהרג אין שייך טעם זה, ואם כן מה מקום יש לחלק - לדעת ריש לקיש - בין שור שהרג לשור שרבע או נרבע! ? ולשיטת הרמב"ם כפי שפירשה ה"ערוך לנר", ניחא].

**אמר הקשה רבא** הן על פירושו של שמואל והן על פירושו של ריש לקיש:

## **דף פ - א**

**אי הכי כפירושה, היינו דקתני עלה** [מה ששנינו בברייתא על משנה זו] **אפילו אבא חלפתא הצדיק ביניהן של אותן אחרים, האיך יתפרש לפי דבריכם! ?**

**אלא אמר רבא:**

זו ששנינו: רוצח שנתערב באחרים כולן פטורין, **הכי קאמר:**

**שנים שהיו עומדין, ויצא חץ מביניהם והרג, ואין בית דין יודעים מי הוא זה**  
ששילח את החץ, הרי **שניהם פטורים**.

**ואמר** עלה **רבי יוסי** בברייתא: לכך שנתה המשנה דין זה אשר הוא פשיטא, כדי ללמד:  
**ואפילו אבא חלפתא הצדיק ביניהן**, שלא תאמר: הרי הוא ודאי לא זרק את החץ,  
ואם כן נחייבנו לשני על פי חזקה זו, קא משמע לן, שאין מחייבין את השני. **1** וחסורי  
מחסרא משנתנו, ועליה נחלק רבי יהודה:

**1.** כתב ב"ערוך לנר": ואף דאמרינן בקדושין פ א ד"סוקלין ושורפין על החזקות", מכל מקום לא אלימא  
הך חזקה דאבא חלפתא כל כך ליהרג האחר, כיון דיש גם לאחר חזקת כשרות, ומשום עדיפותא דחזקה  
דאבא חלפתא, לא קטלינן ליה לאידך.

ואילו **שור שנגמר דינו, שנתערב בשוורים אחרים מעליא** [שלא עשו כלום], אין  
פוטרין את כולן; אלא מאחר שאסורים כולם בהנאה כשור הנסקל, משום שאין אנו  
יודעים מי הוא זה שנאסר בהנאה, הרי נמצא שכבר הפסידו אותם הבעלים, ולפיכך  
**סוקלין אותן** [את כולן], כדי לקיים מצות סקילה במחוייב.

**רבי יהודה אומר: כונסין אותן - את כל השוורים לכיפה. 2**

**2.** א. כתב רש"י: כונסין אותן לכיפה, שאין צריך לסוקלן שלא להטריח בית דין, אלא כונסין בחדר והן  
מתים מרעב; והיינו דאין זו כיפה האמורה לקמן פא ב; וב"יד רמה" כתב כאן שני פירושים, אם כרש"י  
או כיפה ממש; וראה הערה לעיל עט ב; [ויש לעיין בעיקר הסברא, למה לא נקיים מצות סקילה וכסברת  
חכמים, ומה שייך לומר "שלא להטריח בית דין"?]. ב. [יש לעיין למה לא פירש רבא את הרישא על ענין  
זה, ולא היה צריך לחסר מן המשנה! ? ושמא אין נוח לו לרבא לפרש לשון "רוצח" על שור, ואף שריש  
לקיש מפרש כן. ועוד צריך ביאור: למה הוצרך רבא לשנות בסיפא העוסקת בשור ממה שאמר ריש לקיש,  
והרי לא הקשה עליו כלום בעיקר ביאור מחלוקתם גבי שור! ? ויש להעיר עוד, דנמצאו רבא וריש לקיש  
חלוקים מן הקצה אל הקצה, דריש לקיש סבר: אפילו שור אחד והוא רוצח רק שלא נגמר דינו, ונתערב,  
אין סוקלין אותו לדעת חכמים; ואילו רבא סובר: אפילו היה הרוצח מיעוט ושאר השוורים "כשרים",  
מכל מקום סוקלים אותם; ויש לעיין מה היא סברת מחלוקתם].

ומסייעת הגמרא מברייתא כפי מה שנתבאר באופן מחלוקתם; **והתניא** [בניחותא]:

**פרה שהמיתה את האדם, ומחוייבת היא סקילה, ואחר כך ילדה:**

**אם עד שלא נגמר דינה הוא שילדה** - ולקמן יתבאר מתי עיברה - הרי **וולדה מותר**,  
ומפרש לה הגמרא לקמן בעמוד זה.

אך **אם משנגמר דינה הוא שילדה**, הרי אף **וולדה - אסור**, ויתבאר בגמרא לקמן.

ועוד מלמדת הברייתא:

**נתערב** שור שנגמר דינו לסקילה **באחרים** שלא עשו כלום, ואפילו נתערבו **אחרים באחרים**, כלומר: התערובת הראשונה נתערבה שוב בשוורים אחרים שלא עשו כלום **3**

**3.** כן הוא לפירוש אחד בתוספות, ולפי פירוש זה אין כאן אלא ספק אחד, וראה בדבריהם, מה שביארו דלא תיקשי: מה לי נתערב פעם אחת, מה לי נתערב שתי פעמים; ובפירוש ראשון פירשו: אחד מן התערובת הראשונה נתערב בשורים אחרים, ולפי פירוש זה ביארו התוספות, שהתנא של הברייתא סובר "ספק ספיקא אסור", ראה שם.

**כונסין אותן** את כולן **לכיפה**, והיינו כשיטת רבי יהודה במשנה, כפי שפירשה רבא.

**רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: מביאין אותן לבית דין, וסוקלין אותן,** וכשיטת חכמים שבמשנתנו, כפי שפירשה רבא.

**אמר מר** בברייתא:

פרה שהמיתה ואחר כך ילדה, **אם עד שלא נגמר דינה - ילדה, הרי וולדה מותרת:**

ומקשינן: **וכי אף על גב דכי נגחה הות מיעברה,** וכי כך הוא הדין אף שבשעת הנגיחה היתה מעוברת עמו!?

**והאמר רבא:**

**ולד הנוגחת,** כלומר פרה מעוברת שנגחה **4** וילדה הרי הוא **אסור** בהקרבה למזבח כמו אמו שהיא פסולה למזבח, **5** ומשום שאנו אומרים "**היא וולדה נגחו**", ונפסל העובר כמו אמו - וממילא נשמע, שצריך לגמור אף את דין העובר, שהרי אף הוא בכלל הנגיחה; ואם כן למה הולד מותר, והרי דינו ככל נוגח שצריך לדונו ולאוסרו בהנאה!! **6** וכן **ולד הנרבעת** שהיה בבטנה בשעת הרביעה הרי הוא **אסור** בהקרבה למזבח, כי "**היא וולדה נרבעו**", ונפסל העובר למזבח כאמו שהיא פסולה למזבח. **7** אלא **אימא**, כך תשנה את הברייתא:

**4.** כתב רש"י: כגון שנגחה על פי עד אחד או על פי הבעלים **זמתסרא לגבוה ולא להדיוט**; ולשון רש"י בעבודה זרה כד א: היא וולדה נגחוהו, ונוגח שנגח בעד אחד או על פי הבעלים שהודו מעצמן, ואין עדים בדבר, **אינו נסקל**. **5.** וכדילפינן בתמורה כח א ממאמר הכתוב [ויקרא א ב] "ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" להוציא את הנוגח. **6.** א. **הוסיף רש"י** ביאור: והא ליכא למימר דטעמא דתנא קמא דתני "אם עד שלא נגמר דינה וולדה מותר", הוא משום דלא נגמר דינה עמה; דאי בשלא בא לבית דין, מאי איריא "ולדה", והרי אפילו אמו נמי, אם לא נגמר דינה לא מיתסרא, וכי איצטריך לתנא למיתני "מותר", הכי אשמועינן: אין זקוק להביאה לבית דין קאמר, ותיובתא דרבא. [וראה "קהלות יעקב" - בבא קמא לד ב במוסגר - שכתב: מכאן מוכח, דבהמה שהרגה, וחתך ממנה אבר, ואחר כך היה הגמר דין, דנאסר האבר, שהרי העובר היה נחשב כאבר מאבריה, ומכל מקום כל שהשתתף בנגיחה נאסר, אף על פי שנולד קודם העמדה בדין; ולכאורה מרש"י מוכח בהיפוך, שהרי כתב דצריך להביא את העובר לבית דין, מה דלא שייך באבר שנחתך]. ב. **בפשוטו טעמו של רבא** הוא משום "עובר ירך אמו"; וראה עוד בתמורה ל דמפורש שם, לענין ולד הנרבעת, שיש לאסור את הולד משום "עובר ירך אמו", וראה שם ברש"י

דפירש: עובר ירך אמו הוא, והוא עצמו נרבע. **ובתוספות כאן** נקטו בתחילה דטעמא משום עובר ירך אמו; ובהמשך דבריהם הביאו בשם רבינו תם "והא דאמר רבא הכא ובתמורה ולד הנוגחת והנרבעת אסור, לא פליגא [על מה דקיימא לן "עובר לאו ירך אמו"], והיינו טעמא, כיון דעד עכשיו היה חיות הולד תלוי באם, הוי כאילו נגמר דין שניהם להריגה, ולא משום דהוה ירך אמו; [ולשונם צריך ביאור: כי זה הוא טעם למה כשנגמר הדין נאסר הולד שבמעיה באותה שעה, אבל הרי בסוגייתנו מבואר, דאפילו אם נולד קודם שנגמר דין האם, יש להביאו לבית דין ולדונו]. **ובתוספות בבא קמא** מז א ד"ה מאי טעמא, כתבו נמי "מדאמר רבא: . היא וולדה נגחו והיא וולדה נרבעו, אין להוכיח דעובר ירך אמו הוא, דהתם היינו טעמא שהולד עצמו נהנה מרביעה, והיא וולדה נגחו ונרבעו", וכן הביא הר"ן בחולין פרק אלו טריפות בשם רבינו תם, דולד הנוגחת אסור משום שהולד עצמו מסייע בהיזק. **וב"קהלות יעקב"** [כתובות סימן יג] **הביא להקשות**: איך אפשר לומר שולד הנוגחת אסור, משום שהוא עצמו מסייע בהיזק, והרי קיימא לן כרב בבבא קמא מ ב דשור האי צטדין [מיוחד לנגיחות ומלמדים אותו לכך] כשר למזבח, ומשום שאנוס הוא; ואפילו אם נדחוק ונאמר, דאולי רבא סובר כשמואל [בבבא קמא שם], דגם שור האי צטדין פסול למזבח, אכתי קשה מסוגייתנו, שהרי הסוגיא כאן לומדת מדברי רבא גם לענין שור של הדיוט, ולענין שור של הדיוט לכולי עלמא שור האי צטדין אינו נסקל, וכמבואר במשנה בבבא קמא לט א, ומשום שנאמר "כי יגח" - "ולא שיגיחוהו אחרים"; והאם המגחת את עוברת הרי אין לך "שיגיחוהו" יותר מזה! ? וראה מה שכתב שם ליישב. **7**. א. וכדילפינן בתמורה כח א ממאמר הכתוב שם "מן הבהמה: . תקריבו את קרבנכם". ב. **הקשה רבי עקיבא איגר** [שו"ת ח"א סימן קעב]: אשתו מעוברת איך רשאי לבא עליה, נימא ד"היא וולדה נבעלו", והוי בא על בתו; ואף דבפחותה מבת שלש לאו ביאה היא, מכל מקום לכאורה הוא איסור דרבנן, כמו בקטן פחות מבן תשע [שאינו ראוי לביאה] דאסור מדרבנן; [ויש להעיר על שסגן את קושייתו "נתקשיתי כעת, למה דמבואר בתמורה **דאם עובר ירך אמו** היא וולדה נרבעו: ."; ויותר יש להקשות, לפי סברת התוספות שהובאה בהערה לעיל, דאפילו למאן דאמר "עובר לאו ירך אמו" מכל מקום אמר רבא שהולד אסור משום שהוא נהנה ברביעה]. **ותירץ**: דבפחותה מבת שלש, דבלאו הכי אף במוותרת לו אסור לבא עליה כיון דלאו שם ביאה עליה, הוי כמשחית זרעו על עצים ואבנים, עיין בנמוקי יוסף פרק קמא דיבמות; ושאיני בת שלש, אף דאי אפשר שתתעבר ותלד, מכל מקום שם ביאה עליה; אבל בפחותה מבת שלש לאו שם ביאה עליה, ואם כן לא הוצרכו חז"ל לאסור מדין ערוה, ומשום הכי במעוברת דליכא מדין חשש השחתת זרעו, לא הוי אפילו איסור דרבנן משום ערוה. [ויש לעיין: למה לא אסרו ביאה שאין בה הוצאת זרע! ?]. [ואכתי יש לעיין: לפי מה שכתב ה"מנחת חינוך" במצוה לה, דלגבי בן נח, אפילו פחותה מבת שלש אסורה, ומשום דכלל "שיעורין" הוא שלא ניתנו לבני נח, אם כן יהא בן נח אסור באשתו המעוברת, לדעת רב הונא [בחד לישנא לעיל נח ב, וכן פסק המאירי שם], שגוי אסור בבתו]. **וב"תפארת ישראל"** [תמורה פרק ו אות ג], תמה: למה לא הקשה: ייאסר לבא על אשתו משום בא על הזכר; ועוד הקשה, דלפי הבנת רבי עקיבא איגר בענין זה, יהיה אסור לשחוט את המעוברת משום "אותו ואת בנו", [ויש להעיר עוד: למה לי קרא להתיר בן פקועה מ"כל בבהמה תאכלו", נימא "היא וולדה נשחטו"]; וראה מה שכתב לדחות קושיית רבי עקיבא איגר.

**אם עד שלא נגמר דינה, עיברה וילדה** קודם גמר דין, הרי **וולדה מותר**, שהרי לא היה עמה בשעת נגיחה שיתחייב הוא סקילה ולאוסרו בהנאה, ואף לא היה עמה בשעת גמר דין, כדי שייאסר אף הוא על ידי גמר דינה של אמו.

אבל **אם משנגמר דינה עיברה, וילדה**, הרי **וולדה אסור**, ואף שלא היה עמה לא בשעת נגיחה ולא בשעת גמר דין, מאחר שיצא עובר זה ממי שהוא אסור בהנאה, וכל היוצא מן האיסור הרי הוא אסור.

ומקשינן על מה דאמרין: אם משנגמר דינה עיברה וילדה אסור, ומשום שהולד הוא יוצא מן האסור; והרי לא מכח אמו האסורה בלבד הוא נוצר, אלא אף מכח הזכר המותר הוא נוצר, ואם כן:



הניחא למאן דאמר "זה וזה גורם" - כלומר: דבר הנגרם והיוצא מדבר אסור ומדבר מותר כאחד - אסור".

## דף פ - ב

**אלא למאן דאמר: "זה וזה גורם, מותר", מאי איכא למימר, וכי למה ייאסר הולד שנוצר מאביו המותר בהנאה ומאמו האסורה בהנאה.**

**אלא אמר רבינא, כך תשנה את הברייתא:**

**אם עד שלא נגמר דינה עיברה וילדה, הרי ולדה מותר, וכמבואר לעיל.**

**ואם עד שלא נגמר דינה עיברה, ומשנגמר דינה ילדה, הרי ולדה אסור, ומשום ד"עובר ירך אמו הוא", וכשנגמר הדין על אמו נאסר אף הוא עמה. <sup>1</sup>**

**1** העירו האחרונים, שמלשון רש"י ומלשונות ה"יד רמה" נראה, שהולד אינו נסקל, [וכגון שילדתו לאחר גמר דין קודם סקילה], ולא אמרו אלא שהועיל גמר דינה של אמו לאוסרו בהנאה.

שנינו במשנה: **כל חייבי מיתות** שנתערבו זה בזה נידונין בקלה; הנסקלין בנשרפין, רבי שמעון אומר נידונין בסקילה:

שואלת הגמרא: האם **שמע מינה** ממשנתנו: **2** **מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר קל**, היינו: מי שהתרו בו שיתחייב מיתה חמורה, מועילה אותה התראה, גם אם אנו באים לחייב אותו מיתה קלה, ומשום דמיתה קלה בכלל חמורה -

**2** לשון רש"י הוא: שמע מינה מדקתני "ידונו בסקילה", מותרה למיתה חמורה הוי מותרה למיתה קלה; ולכאורה צריך ביאור: למה העמיד רש"י את דבריו על דין "הנסקלין בנשרפין" שהם נידונים בסקילה הקלה, ולא העמיד את קושיית הגמרא על מה ששנינו תחילה "כל חייבי מיתות שנתערבו זה בזה נידונין בקלה"? והנה לעיל מה ב מבואר, דיש חייבי מיתות, שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, אתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו; והקשו שם התוספות [ורמזו לזה בדבריהם כאן]: ואם תאמר: בפרק אלו הן הנשרפין, דתנן חייבי מיתות שנתערבו זה בזה ידונו בקלה, ואמר בגמרא "שמע מינה, מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר קל", והיכי דייק מיניה, דשאני התם, דמיתתם בכל מיתות שיכול, כיון דחייב מיתה! ? ויש לומר: דדייק מדקתני "כל חייבי מיתות", אפילו הנך דלא דרשי הכי, אי נמי בורח שאני. ואם כן יש לומר דרש"י נשמר מכל זה, ולכן פירש את קושיית הגמרא על הנשרפין, שלא מצינו נשרפין שאמרה בהם תורה שימיתום בכל מיתה שאתה יכול להמיתו. וראה שם ב"ערוך לנר" שהעיר, דלפי דברי התוספות במכות כ א, דבאחד מארבע מיתות בית דין, כל חייבי מיתות ממיתין אותן בהם, כשאינו יכול לדונם במיתה הכתובה בהם - נסתר תירוצם הראשון של התוספות, [וכן תירוצו של רש"י, לפי מה שנתבאר].

שם לא כן, איך נחייבנו את המיתה הקלה שלא התרו אותו עליה, וייפטר לגמרי?

**אמר רבי ירמיה :** לא תשמע ממשנתנו דין זה, **כי הכא במאי עסקינן :** כגון **שהתרו בו סתם** ולא פירשו את המיתה - ואל תאמר : אין זו התראה, כי לא הזכירו את שם המיתה, כי :

**והאי תנא הוא,** משנתנו כדעת תנא קמא שבברייתא הבאה, **דתניא :**

**ושאר חייבי מיתות שבתורה - לבד ממגדף - אין ממיתין אותן אלא בעדה** [סנהדרין] **ועדים, והתראה, ועד שיודיעוהו שהוא חייב מיתת בית דין,** ואין צריך לפרט באיזו מיתה.

**רבי יהודה אומר :** **עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג.** <sup>3</sup> ומפרשת הגמרא את טעם מחלוקתם :

**3. הנה בפשוטו,** כל עיקר הנידון בגמרא להוכיח מכאן דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, אין שייך אלא דוקא למאן דאמר שצריך להתרותו באיזו מיתה, דלשיטתו יש לדון, דכיון שהתרו בו לשריפה אין כאן התראה לסקילה; אבל למאן דאמר שאין צריך להזכיר שם המיתה, אם כן אפילו אם הזכירו לו שם המיתה החמורה, ומותרה לדבר חמור לא הוי מותרה לדבר הקל, אפילו הכי יש לחייבו במיתה הקלה, שהרי התרו בו שימות, ומה בכך שהזכירו מיתה חמורה יותר, כיון שאין צריך להזכיר את שם המיתה. **אלא שמלשון הגמרא** "כגון שהתרו בו סתם", משמע, דאפילו למאן דאמר שאין צריך להתרות במיתה מסויימת, מכל מקום אם התרו בו במיתה מסויימת, ומותרה לדבר חמור לא הוי מותרה לדבר הקל, אי אפשר לחייבו; שאם לא כן לא היה לגמרא אלא לומר דמשנתנו כדעת תנא קמא; וחידוש הוא, ויש לדחות. **אך הנה בתוספות בכתובות** לג א ד"ה ממאי שמוותרה לדבר חמור [מיתה] הוי מותרה לדבר הקל [מלקות], דלמא לא הוי, כתבו : אין לומר, דטעמא משום דאהריגה הוא דקיבל התראה, דניחא ליה ליהרג על מנת שיהרוג שונאו, ד"תמות נפשי עם פלשתים" הוא דקאמר, אבל לא ניחא ליה להכות את חבירו על מנת שילקהו; דהא אמתניתין דפרק הנשרפין דקתני דחייבי מיתות שנתערבו ידונו בקלה, קאמר בגמרא שמע מינה מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, והתם פשיטא, כיון שהתרו בו לסקילה וקיבל, כל שכן, שאם התרו בו חנק על אותו דבר עצמו, שהיה מקבל, ואפילו הכי בעי למימר דמותרה לדבר חמור לא הוי מותרה לדבר הקל. **אלא יש לומר, דגזירת הכתוב הוא, דבעינן שיתיר עצמו לאותה מיתה, בין קלה בין חמורה;** ומשמע לכאורה, שכל הנידון אינו שייך אלא לדעת הסובר שצריך להתרות בו באותה מיתה, כי לדעת החולק הרי אינו צריך להתיר עצמו לאותה מיתה.

**תנא קמא יליף ממקושש,** שבהכרח לא התרו בו באיזה מיתה הוא נהרג, שהרי לא ידעו באיזה מיתה הוא נהרג עד שלא פירש להם הקב"ה לאחר מעשה, וכמובא לעיל ע"ב.

**ורבי יהודה אומר :** כיון שהתראה נלמדת ממאמר הכתוב "יומת המת", ומינה ילפינן : "שיתיר עצמו למיתה", אם כן משמע שיתיר עצמו לאותה מיתה, ובהכרח **שמקושש הוראת שעה היתה** להורגו, ואף על פי שלא התרו בו במיתה מסויימת.

שנינו במשנה : **הנסקלין** שנתערבו **בנשרפין**, רבי שמעון אומר נידונין בסקילה שהשריפה חמורה, וחכמים אומרים נידונין בשריפה שהסקילה חמורה : **מתני ליה רב**

**יחזקאל לרמי בריה** [כאשר למד רב יחזקאל משנה זו עם רמי בנו, כך היה שונה אותה]:

**הנשרפין בנסקלין** [דמשמע: רובן חייבן סקילה הו], **רבי שמעון אומר: ידונו בסקילה, שהשריפה חמורה.**

**אמר ליה רב יהודה** בנו של רב יחזקאל לאביו:

**אבא לא תיתנייה הכי** [אל תשנה לו בלשון זו], כי באופן זה **מאי איריא דשריפה חמורה**, איך נקט רבי שמעון את הטעם משום שאי אתה יכול למושכו למיתה חמורה כשריפה, והרי **תיפוק ליה דרובה נסקלין נינהו**, כלומר: אפילו אם לא היתה השריפה חמורה אלא שוה לסקילה, הרי בסקילה היו דנים אותם, כיון שרובם נסקלין. <sup>4</sup>

<sup>4</sup> ראה לשון רש"י; וראה בהערה הבאה מה שנרשם בשם התוספות.

אמר ליה רב יחזקאל לבנו רב יהודה: **אלא היכי אתנייה** [וכי איך אשנה לו]!?

שמא תאמר, כך אשנה לו: **הנסקלין בנשרפין, רבי שמעון אומר ידונו בסקילה**, כי אף על פי שרובן נשרפין, מכל מקום אי אפשר לחייבם בשריפה כיון **שהשריפה**

**חמורה - 5**

<sup>5</sup> א. **הקשו התוספות** כאן בד"ה הנסקלין בנשרפין: שאל הרב ר' יצחק בן הרב ר' מרדכי את רבינו תם: אמאי קאמר רבי שמעון ידונו בסקילה שהשריפה חמורה, ניזיל בתר רובא להחמיר בדיני נפשות, כדאיתא בפרק קמא דחולין, [בפשוטו כוונתם למבואר שם יא ב מקור לדין רוב מן התורה "מהורג את הנפש, דאמר רחמנא קטליה, וליחוש דילמא טריפה הוה", וכאשר נראה מלשון תירוצם; אך רבי עקיבא איגר כתב, שלא משם הקשו, אלא מתחילת הסוגיא שם, ראה דבריו]! ? **ותירץ**, דלא אזלינן בתר רובא לחייב אותו שהוא זכאי מכל וכל שלא הרג כלל, ולא דמי לאותן שהרגו ודאי, אלא דלא ידעינן אי טריפה הוה אי שלם הוה. **ולשון תוספות הרא"ש הוא**: כי אזלינן בתר רובא, הני מילי דידיעין באי זו מיתה הוא חייב, אלא דלא ידעינן אי טרפה הוא או שלם, אבל הכא דלא ידענו איזו מיתה חייב, לא אזלינן בתר רובא לחייבו מיתה שלא נתחייב בה. **ולשון תוספות בזבחים** עא א סוף הדיבור הנמשך מעמוד קודם: ותירץ, דלא אזלינן בתר רובא להחמיר, כיון שנהרג בלאו הכי במיתה אחרת; אי נמי לא אזלינן בתר רובא לחייב אותו שהוא ודאי בסקילה; והוסיפו עוד: ומהאי טעמא לא תיקשי לן: הא דאמר [לעיל עט ב] דאדם רוצח שלא נגמר דינו שנתערב עם אחרים שנגמר דינו כולן פטורין, דמשום רובא לא נעביד דבר שהוא שקר ודאי, דודאי יש אחד שאינו בר מיתה כלל, לפי שלא נגמר דינו; ולא דמי לאותו שהרג ודאי, אלא דלא ידעינן אי טריפה הוה אי שלם הוה. **ולשון תוספות בחולין** יא ב סוף ד"ה ליחוש: ותירץ רבינו תם: דכיון דממה נפשך הוא נהרג, לענין באיזו מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא. **והוסיפו התוספות כאן**: והא דפריך בגמרא "תיפוק ליה דרובא נסקלין נינהו", הכי פירושו: לכל הפחות לא גרע משום דרובא נסקלין; וכן הוא הלשון בתוספות זבחים שם; וראה מהרש"א על דבריהם אלו. וראה עוד מה שכתב ב"שב שמעתתא" [ד ט ד"ה ובוזה ניחא] ליישב באופן אחר את קושיית ה תוספות. ב. **לקמן פד ב שנינו**: "אלו הן הנחנקין, המכה אביו ואמו"; ומפרש בגמרא: מכה אביו ואמו מנלן, דכתיב "מכה אביו ואמו מות יומת", וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק; ומקשינן: אימא עד דקטיל ליה מיקטל, [שמא לא חייבה תורה אלא את ההורג את אביו]! ? ומשנינן: סלקא דעתך! ? קטל חד בסייף, קטל אביו בחנק [וכי אפשר לומר, שההורג את אחר חייב סייף החמור, ואילו ההורג את אביו אינו חייב

אלא חנק] ; ומקשינן : הניחא למאן דאמר חנק קל, אלא למאן דאמר חנק חמור, מאי איכא למימר, [היינו, שמא לא חייבה תורה אלא את ההורג את אביו, ולהחמיר עליו באה תורה שיתחייב בחנק חמור].  
**והקשה רבי עקיבא איגור** : הרי כל מכה אביו אינו חייב אלא משום רוב, דדילמא לאו אביו הוא, וכמבואר בחולין יא ב, ואם כן "איך נידון אותו בחנק דחמור, שמא לאו אביו הוא! ? ואי דאזלינן בתר רובא, הא גם אם לאו אביו הוא חייב מיתה בסייף והוי בן מיתה, דלא אזלינן בתר רובא, כמו שכתבו תוספות בחולין גבי נסקלין בנשרפין!" ? **ותירץ בתירוץ ראשון** : "מה שכתבו תוספות, דבין מיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא, לא די ש איזה לימוד או קבלה לזה, אלא כיון דליכא לימוד לענין זה דניזיל בתר רובא גם בין מיתה למיתה, משום הכי לא אזלינן בתר רובא; אבל בודאי, אילו היה לנו לימוד דגם בין מיתה למיתה אזלינן בתר רובא, לא היה על זה ענין סתירה או קושיא, וכיון שכן שפיר פרכינן : דילמא מכה אביו היינו דקטלינן, ויהיה באמת מוכח מהאי קרא דגם בין מיתה למיתה אזלינן בתר רובא"; [ויש לעיין : אם כן לפי האמת, מי שהיכה את אביו ומת, לא יתחייב חנק משום דילמא לאו אביו הוא, ובלאו הכי חייב הוא את הסייף הקל [לדעת הסובר סייף קל] ; ועוד מקשים העולם : בת כהן שזינתה תחת בעלה שהיא בשריפה היכי משכחת לה! ?]. **ותירץ עוד** : דוקא בנסקלין בנשרפין, דמה דאנו רוצים לזיל בתר הרוב, היינו להך מילתא עצמו דיתחייב בחמורה, בזה אמרינן : דבין מיתה למיתה לא אזלינן בתר רוב; מה שאין כן במכה אביו, דתיכף כשנולד, דיינינן מכח הרוב דהוא אביו לכמה ענינים, וממילא בקטלא הוא בחנק, כיון דכבר היינו דנין מכח הרוב דהוא אביו; והרי סברא זו מוכרחת, דאיך משכחת דאב חייב לפדות בנו בכור, דלמא לאו אביו הוא, ובממון אין הולכין אחר הרוב; או דלמא הבן הוא טריפה! ? אלא על כרחך : כיון דהרוב היה לענין אחר, וכבר הסכמנו מכח הרוב דזה אביו וזה אינו טריפה, אף שעתה נוגע זה לענין ממון, מכל מקום מהני הרוב; והכי נמי לענין מיתה, כיון דהרוב חל מקודם להחזיק זה לאביו, ממילא חייב הוא מיתת חנק; ולפי ישוב זה מתיישב גם ההיא דבת כהן שהיא בשריפה; וראה עוד ישובים שם.

**אי הכי אימא סיפא** [הרי אף באופן זה תיקשי על הסיפא כקושייתך על הרישא, לפי מה שאני הייתי שונה], שהרי שנינו בסיפא : **וחכמים אומרים ידונו** - הנסקלין שנתערבו בנשרפין - **בשריפה, שהסקילה חמורה, והרי תיפוק ליה**, דאפילו אם היתה הסקילה שוה לשריפה היו נשרפין, **דרובה נשרפין נינהו!** ?

ומשנינן : אסיפא לא קשיא, כי מה שאמרו חכמים "שהסקילה חמורה" לא באו בזה ליתן טעם לחייבם בשריפה, אלא בלאו הכי יש לחייבם בשריפה, שהרי רובם חייבי שריפה נינהו; ומה שאמרו חכמים "שהסקילה חמורה", **התם רבנן הוא דקאמרו ליה לרבי שמעון** [כלומר : לחלוק על רבי שמעון באו] :

**לדידך דאמרת: שריפה חמורה**, ולפיכך אין אתה מחייבם שריפה כרוב החייבים שביניהם, **לא** כן הדבר, אלא **סקילה חמורה**.

כששמע שמואל את סגנון דבריו של רב יהודה לאביו, **אמר ליה שמואל לרב יהודה** :

**שיננא** [מחודד בתלמוד]! **6**

**6**. כן פירש הערוך בערך שן; ויש מפרשים על שם שיניו הגדולות, ראה מסורת הש"ס חגיגה טו ב.

## דף פא - א

**לא תימא ליה לאבוך הכי** [אל תאמר לאביך בנוסח שאמרת], והודעת לו שהוא טועה, דהרי תניא: **הרי שהיה אביו עובר על דברי תורה, לא יביישנו ויאמר לו "אבא עברת על דברי תורה", אלא אומר לו בלשון תמיהה: "אבא, [וכי] כך כתיב בתורה"!!**

ואף אתה לא היה לך לומר לו בהדיא "אל תשנה כך וכך".

ומקשינן עלה: **סוף סוף** - כיון שאומר לו בלשון תמיהה "אבא וכי כך כתוב בתורה"

- **היינו הך**, אף בלשון זו הרי הוא מביישו, שהרי אומר לו "וכי יפה אתה עושה"!!

**אלא כך אומר לו: אבא מקרא כתוב בתורה כך וכך**, והאב עצמו ישים על לבו על מה מזכיר לו בנו מקרא זה.

## **מתניתין:**

**מי שנתחייב בשתי מיתות בית דין**, הרי זה **נידון בחמורה** שביניהם.

**עבר עבירה שנתחייב עליה שתי מיתות**, וכגון חמותו שהיא אשת איש, הרי זה **נידון בחמורה**, דהיינו בשריפה, ולא בחנק כשאר אשת איש.

**רבי יוסי אומר**: אם עבר עבירה שנתחייב עליה שתי מיתות, הרי זה **נידון בזיקה הראשונה שבאה עליו**, באותו איסור שהזקק זה תחילה להזהר בו ולפרוש ממנו - הוא נידון, אבל לא באיסור הבא עליו אחרון, אף על פי שהוא חמור, [ויתבאר יותר בגמרא], ומשום שסובר רבי יוסי "אין איסור חל על איסור", ואפילו איסור חמור על איסור קל, ונמצא שאינו חייב שתי מיתות.

## **גמרא:**

שנינו במשנה: **מי שנתחייב בשתי מיתות בית דין**, נידון בחמורה:

ומקשינן עלה: הרי **פשיטא** היא שיידון בחמורה, **אלא איתגורי איתגור** [וכי יש לו להרויח במה שנתחייב עוד מיתה], וודאי, כיון שאילו לא עבר אלא על החמורה היה נידון בה, לא ייפטר הימנה במה שנתחייב מיתה נוספת!!

**אמר תירץ רבא:**

**הכא במאי עסקינן: כגון שעבר עבירה קלה, ונגמר דינו על עבירה קלה,**  
ולאחר שנגמר דינו למיתה, **חזר ועבר עבירה חמורה,** ומחדשת המשנה שמחייבים  
אותו על החמורה ונהרג בה, וחידוש הוא, כי:

**סלקא דעתא אמינא: כיון דנגמר דינו לעבירה קלה, האי גברא קטילא הוא,**  
ואין לחייבו מיתה -

**קא משמע לן** שהוא נידון עליה ומת בה. **1 בעא מיניה [אבוה] [אחווה] דרב יוסף**  
**בר חמא, מרבה בר נתן:**

**1.** א. הנה לעיל עח א איתא בגמרא גבי טריפה שהרג או רבע: אם באו עליו עדים אינו נהרג, ומשום  
שהיא עדות שאי אתה יכול להזימה, ואילו כשהרג או רבע בפני בית דין, הרי הוא נהרג משום "ובערת  
הרע מקרבך"; ונתבאר בהערות שם בשם האחרונים, שלכך הוצרכה הגמרא ל"ובערת הרע מקרבך",  
משום שאי אפשר לחייב מיתה את הטריפה ומשום שכמת הוא, ורק משום "ובערת הרע מקרבך" הרי  
הוא נהרג; ונתבאר שם בהערות, שצריך לומר, דמשום "ובערת הרע מקרבך" הרי הוא נהרג במיתה  
הכתובה בו, כי כן משמע שם, שהוא נהרג במיתת סייף או סקילה. ועוד נתבאר בהערות שם [על פי "קובץ  
שעורים" בדעת הרמב"ם], שיש נפקא מינה, בין אם חיובו הוא מעיקר חיוב מיתת בית דין, או משום  
"ובערת הרע מקרבך", והיינו לענין שור של אדם טריפה שהרג, דמכיון שאין הבעלים נהרגים אלא משום  
"ובערת הרע מקרבך", לא קרינן ביה "וגם בעליו יומת" והרי השור פטור, ראה שם. ולפי זה יש להסתפק:  
מאי קא משמע לן כאן? האם משמיעתנו המשנה שהמחוייב מיתת בית דין אינו "גברא קטילא" כמו  
טריפה, וחיוב גמור הוא; או שמא: לעולם חשוב הוא גברא קטילא, אלא שמכל מקום מחוייב הוא  
במיתה החמורה משום "ובערת הרע מקרבך", ויהיה בזה נפקא מינה לענין מיתת שורו. ב. ובתוספות  
כתבו כאן: תימה אמאי נידון בחמורה, הא הויה לה עדות שאי אתה יכול להזימה, דאי מיתזמי סהדי  
בתראי לא מיקטלי [הרי העדים שבאו להחמיר עליו, אם יותזמו לא ייהרגו], כיון דבלאו סהדותייחו  
גברא בר קטלא הוא, כדמוכח בפרק קמא דמכות [ה א], גבי באו שנים ואמרו בחד בשבת נגמר דינו של  
פלוגי! ? [הנידון שם הוא, בעדים שהעידו על אדם שנגמר דינו למיתה, והוא שקר מה שהעידו, כי הם לא  
ראו, אבל האמת היתה שכבר נגמר דינו בשעה שאלו העידו, ומבואר שם שהם פטורים "דבעידנא דקא  
מסהדי גברא בר קטלא הוא"]. ותירצו: ויש לומר, דהכא מיירי כגון דהך עבירה שניה עבר בפני בית דין,  
דאפילו בעדות שאי אתה יכול להזימה מחייבין ליה לעיל בטריפה משום "ובערת הרע"; ולפי תירוץ  
זה אכן אין הוא מחוייב אלא משום "ובערת הרע מקרבך". ומיהו מלשון תוספות מבואר, שאינם  
מפרשים כדברי האחרונים; שאם נפרש כדבריהם, אם כן כוונתם לומר, דמאחר שכבר חייב מיתה אחת,  
אי אפשר לחייבו מיתה שניה אלא משום "ובערת הרע", [וכצד אחד של הספק דלעיל], ואי אפשר לפרש  
כן, שאם כן מה ענין זה לתירוצם, הרי בעיקר הגמרא צריך לומר כן! ? [וראה מה שנתבאר עוד על  
דבריהם, בהערות לעיל עח א]. ג. ב"ערוך לנר" [לעיל עח א ד"ה עדי] יישב קושיית התוספות, על פי מה  
שנחלקו שם רבא ורבא אשי בעדים שהם עצמם טריפה, אם כשרים הם, דרב אשי סבר: כיון שהעדים  
המזימים אותם לא יתחייבו ב"כאשר זמם" אם יוזמו הם, שהם הרי באו לחייב עדי טריפה, נמצאת  
שעדות עדי הטריפה היא עדות שאי אתה יכול להזימה, כי עדות מזימיה היא עדות שאי אתה יכול  
להזימה; ורבא אינו סובר כן; ופירש שם ב"ערוך לנר" שטעמו הוא משום שבעדות הזמה אין צריך עדות  
שאתה יכול להזימה; ולפי זה יש לומר, דרבא כאן לשיטתו, וכגון שעברו העדים איזו עבירה קלה, ושוב  
נתחייבו במיתה חמורה כי הוזמו על עדות שבאו לחייב מיתה חמורה, דבזה אין להקשות: איך העידו  
להזימם ולחייבם, והרי עדות שאי אתה יכול להזימה היא, כי בעדות הבאה להזימם אין צריך שתהא היא  
עצמה עדות שאתה יכול להזימה; וראה עוד שם; וראה עוד ב"ערוך לנר" כאן.

**מנא הא מילתא דאמור רבנן** [מנין המקור למה שאמרו חכמים]: **מי שנתחייב שתי מיתות בית דין** ונגמר דינו תחילה למיתה הקלה, ואחר כך עבר על החמורה שהוא **נידון בחמורה?**

אמר ליה רבה בר נתן: **דכתיב** [יחזקאל יח]:

"וואיש כי יהיה צדיק ועשה משפט וצדקה, אל ההרים לא אכל, ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל, ואת אשת רעהו לא טמא, ואל אשה נידה לא יקרב. ואיש לא יונה, חבולתו חוב ישיב, גזילה לא יגזול, לחמו לרעב יתן, ועירום יכסה בגד. בנשך לא יתן, ותרבית לא יקח, מעול ישיב ידו, משפט אמת יעשה בין איש לאיש. בחוקותי יהלך, ומשפטי שמר לעשות אמת, צדיק הוא, חיה יחיה נאם ה' אלהים -

**והוליד** [האיש הצדיק] **בן פריץ שופך דם** ועשה אח מאחד מאלה [ויעשה הבן לאחיו את אחד מן העבירות הבאות]. והוא [הבן הזה] את כל אלה [את כל הטובות שעשה אביו הנזכרים בפרשה לעיל] לא עשה, כי גם **אל ההרים אכל, ואת אשת רעהו טמא**. עני ואביון הונה, גזלות גזל, חבול לא ישיב, **ואל הגלולים נשא עיניו**, תועבה עשה. בנשך נתן ותרבית לקח, וחי לא יחיה, את כל התועבות האלה עשה, מות יומת, דמיו בו יהיה".

"והוליד בן פריץ שופך דם": היינו רוצח שמיתתו **בסייף**.

"את אשת רעהו טימא": **זו אשת איש** שהבא עליה **בחנק**.

"ואל הגלולים נשא עיניו" **זו עבודת כוכבים**, שהיא **בסקילה** -

**וכתיב** בסוף הענין "מות יומת דמיו בו יהיה" דהיינו **בסקילה**, שכך מתפרשת לשון זו בכל התורה.

ובהכרח, שכבר נגמר דינו תחילה לקלות שביניהם, ומכל מקום חייב הוא סקילה, שאם לא כן, מה השמיענו יחזקאל שהוא חייב סקילה. **2**

**2.** [יש לעיין: הרי הכתוב אומר "ועשה אח מאחד מאלה", הרי שאין הכתוב מדבר במי שעשה את כל אלה אלא את אחד מהם! ?].

**מתקיף לה רב נחמן בר יצחק:**

**אימא כולהו בסקילה** [שמא כל העבירות הנזכרות הם בסקילה]!! כיצד:

"והוליד בן פריץ שופך דם": **זה בן סורר ומורה** **3** דחיובו **בסקילה**.

**3.** ונקרא "שופך דם" על שם סופו, ראה לעיל עב א, רש"י; וראה עוד פירוש אחר ברש"י.

**"אשת רעהו טמא": זו נערה המאורסה דהבא עליה בסקילה, ונקראת "אשת רעהו" על שם סופה.** <sup>4</sup>

<sup>4</sup> על פי "יד רמה".

**"ואל הגלולים נשא עיניו" זו עבודת כוכבים, דבסקילה.**

ומשנין: **אם כן, מאי קא משמע לן יחזקאל**, והרי כיון שכולם בסקילה הרי ודאי שהוא חייב סקילה. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> [יש לעיין בדרך השקלא וטריא שבגמרא; הרי אף מתחילה לא הוכחנו מפסוק זה שהוא נידון בתמורה אף שכבר נגמר דינו לקלה, אלא משום דאם לא כן מאי קא משמע לן יחזקאל, וכמו שכתב רש"י; ואם כן מאי מקשי ומאי משני!].

ואכתי מקשינן: **דילמא תורה קא מהדר יחזקאל!!** שמא לא נתכוין אלא לחזור על מצוות התורה להזהיר את ישראל עליה!!

ומשנין: **אם כן איבעי ליה ליחזקאל לאהדוריה כי היכי דאהדרה משה רבינו** [היה לו לחזור בלשון שחזר משה על התורה], כלומר: יאמר "בן סורר ומורה" בהדיא, ו"נערה מאורסה" בהדיא, ולא ינקוט לשון שיש לטעות בה. <sup>6</sup>

<sup>6</sup> נתבאר על פי ה"יד רמה"; ולשון "אהדריה" צריך ביאור, ואפשר משום דדינים אלו דבן סורר ומורה נאמרו במשנה תורה, שעיקר עניינה חזרה על התורה, אף שמצוות אלו לא נאמרו אלא שם; והוסיף: ואית דמפרשי: אם כן הוה ליה לאהדורה כי היכי דאהדרה משה רבינו במשנה תורה, שהתחיל מפרש את כל המצוות והולך באר היטב.

**דרש רב אחא בר חנינא: מאי דכתיב ביחזקאל שם על האיש הצדיק:**

**"אל ההרים לא אכל":** היינו **שלא אכל בשביל אבותיו**, שלא נצטרך לזכות אבותיו, מתוך שהוא חסיד.

**"ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל":** שלא הלך בקומה זקופה.

**"ואת אשת רעהו לא טימא":** שלא ירד לאומנות חבירו.

**"ואל אשה נדה לא יקרבו":** <sup>7</sup> **שלא נהנה מקופה של צדקה**, שגנאי הוא לאדם הגון.

<sup>7</sup> כן צריך לומר.

**וכתיב על הנמנע מכל אלה: "צדיק הוא חיה יחיה".**



כשהיה רבן גמליאל מגיע למקרא הזה, היה בוכה, ואמר: מאן דעביד לכולהו הוא דחיי, בחדא מינייהו לא [הנמנע מכל אלו הוא חי, 8] אך הנמנע רק מאחד מאלה אינו חי]. 9

8. כתב הרש"ש: אולי יכוון לפסוק יט שם, את כל חוקותי שמר: חיה יחיה", ובדבריו מתבאר המשך הענין היטב. 9. בכייתו של רבן גמליאל היא לפי הפירוש שנתבאר בפסוקים; אך לפי פשוטו של מקרא, הרי ודאי שאם נמנע מאחת ואינו נמנע מאחרות שחיה לא יחיה.

**אמר לו רבי עקיבא:**

**אלא מעתה,** הא דכתיב בסוף פרשת עריות "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגויים... ", **הכי נמי** תאמר: **בכולהו אין בחדא מינייהו לא,** לא הזהיר הכתוב אלא שלא ליטמאות בכל העריות כאחד, ולא הזהיר שלא ליטמאות באחת מהן!?

**אלא ודאי "באחת מכל אלה", הכא 10 נמי 11 "באחת מכל אלה".**

10. כן צריך לומר, על פי ש"ס ונציה דפוס ראשון. 11. כלומר: אף שאמר הכתוב "את כל חוקותי שמר", היינו באחת מכל אלה; כן נראה לבאר על פי הרש"ש שהובא לעיל.

שנינו במשנה: **עבר עבירה** שנתחייב שתי מיתות נידון בחמורה; רבי יוסי אומר: נידון בזיקה הראשונה שבאה עליו:

**תניא: כיצד אמר רב יוסי: נידון בזיקה ראשונה הבאה עליו:** אם היתה האשה - שבא עליה - **חמותו**, וכגון שנשא בתה של אלמנה, ונאסרה עליו אמה משום חמותו [והיא בשריפה], **ונעשית אשת איש** שנישאה לאיש [והיא בחנק], ולאחר מכן בא עליה, הרי זה **נידון בחמותו**.

אבל אם היתה **אשת איש** [שהיא בחנק], ולאחר מכן **נעשית חמותו** כשנשא את בתה, ובא עליה לאחר מכן, הרי זה **נידון באשת איש**, ואף שמיתה קלה היא מן השריפה, ומשום שאין איסור חמות חל עליו, משום שכבר אסורה היא עליו משום אשת איש.

**אמר הקשה ליה רב אדא בר אבהה לרבא:**

האיך שנינו: "חמותו ונעשית אשת איש, נידון בחמותו"!! **לידון נמי איסור אשת איש, דהא אמר רבי אבהו: מודה רבי יוסי באיסור** שהוא **מוסיף** על האיסור הקודם; דהיינו: אם על ידי האיסור השני, נאסרה האשה אף על מי שלא היתה אסורה עליו מכח האיסור הראשון - וכגון זו, שבהינשאה נאסרה על כל העולם שלא היתה אסורה עליהם - הרי חל אף איסור זה עליה; ואם כן יתחייב משום אשת איש אף לרבי

יוסי!! 12

**12.** לכאורה אינו מובן מאי מקשה, וכמו שענה לו רבא, וכי בשתי מיתות אתה בא להורגו! ? וכתבו התוספות: לענין קרבן קא פריך, שיתחייב שתי חטאות בשוגג; אי נמי, אם התרו בו משום אשת איש ולא התרו בו משום חמותו; ורבא מהדר ליה דבמזיד איירי ובהתרו בו משום שניהם. [וביאור מה שכתבו דאיירי לענין שוגג, ואשר לכאורה צריך עיון, מה שייד לענין שוגג "נידון בחמותו" ו"נידון באשת איש", והרי קרבן חטאת אחד הוא חייב, ומה לי אם משום חמותו או משום אשת איש; זה אינו, כי צריך להפריש את החטאת לשם אותו איסור שהוא מתחייב עליו]. וכתב ב"ערוך לנר": אף על גב דפשוטות כוונתו היא לענין מיתה, דהא קאי רבי יוסי אמילתא דתנא קמא דאיירי במיתה, מכל מקום יש לומר, דקא סלקא דעתיה, דרבי יוסי על כל פנים גם לענין קרבן איירי, מדקאמר "כיצד אמר רבי יוסי נידון בזיקה ראשונה, חמותו ונעשית אשת איש נידון בחמותו", ולכאורה יש להקשות: הא הך לאו משום זיקה ראשונה הוא, אלא משום דנידון בחמורה הוא - והתוספות ביבמות הרגישו בזה - ולכן קא סלקא דעתיה, דרבי יוסי לענין קרבן איירי, ואי לאו משום זיקה הראשונה היה חייב שתיים, אבל כיון דאין איסור חל על איסור אינו חייב אלא אחת, וכן לענין לא אתרו ביה אשמועינן שפיר, דאי אתרו ביה משום אשת איש ולא משום חמותו לא מיחייב; ורבא מתרץ ליה דרבי יוסי רק לענין מיתה איירי. ומה שהביא מתוספות ביבמות, היינו דכתבו שם בדף לב א ד"ה ונעשית אשת איש נידון בחמותו: ואין זה מכח זיקה ראשונה, דבלאו הכי מי שנתחייב שתי מיתות נידון בחמורה. והנה בפשוטו יש לעיין לאידך גיסא, מה משני רבא דבתרי קטלי לא קטלינן ליה, ואם כן משמע, דבאמת משום "אין איסור חל על איסור", הרי הוא נידון גם משום אשת איש, ואם כן כיצד אמרו "כיצד אמר רבי יוסי נידון בזיקה הראשונה שבאה עליו - והיינו משום אין איסור חל על איסור - חמותו ונעשית אשת איש נידון בחמותו", והרי באמת חל איסור אשת איש, אלא שאנו מחייבים אותו במיתה החמורה, ומה ענין זה לדינו של רבי יוסי! ? אך לפי מה שכתבו התוספות, ניחא; וראה לשון רש"י בכריתות יד ב ד"ה מודה רבי יוסי.

## דף פא - ב

**אמר ליה רבא לרב אדא: אדא ברי [אדא, בני]!** וכי **בתרי קטלי קטלת ליה** [וכי רוצה אתה להמיתו בשתי מיתות]!! והרי כבר נתחייב בשריפה, ואף שחל עליו איסור אשת איש, הרי הוא נידון בחמורה, ואין להוסיף עליו מיתה נוספת.

## **מתניתין:**

**מי שלקה ושנה**, לקה שתי פעמים על שתי עבירות, ושוב עבר בשלישית:

**בית דין מכניסין אותו לכיפה** [מקום העשוי לפי מידת גובהו של הנידון], **ומאכילין אותו** שם **שעורין** המתנפחים במעיו, **עד שכריסו מתבקעת**.

## **גמרא:**

ומקשינן: וכי **משום דלקה ושנה**, בית דין **כונסין אותו לכיפה**! ?

**אמר רבי ירמיה אמר רבי שמעון בן לקיש:**

**הכא במלקות של כריתות עסקינן**, כשלקה ושנה בעבירות שהוא חייב עליהן כרת [ומלקות] עוסקת המשנה, ומשום כך כונסין אותו לכיפה, **דגברא בר קטלא הוא** [הרי בידי שמים יכריתוהו] **וקרובי הוא דלא מיקרב קטליה** [אלא שעדיין לא נתקרבה מיתתו], **וכיון דקא מוותר לה נפשיה** [מאחר שמפקיר את עצמו לעבירות], **מקרבינן ליה לקטליה עילויה** [מקרבים אנחנו את מיתתו עליו].

**אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא :**

**תא אסברא לך** [בוא ואסביר לך את דין המשנה]:

לא שנו אלא **במלקיות של כרת אחת**, כלומר: דוקא אם שנה באותה עבירה עצמה, אבל אם היו המלקיות שלקה **של שתיים ושל שלש** **1** **כריתות**, דהיינו: כמה עבירות, אין מכניסין אותו לכיפה, ומשום **דאיסורי הוא דקא טעים ולא מוותר כולי האי** [רוצה הוא לטעום טעם של אותם עבירות, ואין זה מפקיר עצמו לעבירות כל כך].

**1** אף על גב דבשתי מלקיות סגי, מכל מקום אין מחייבים אותו אלא כשעבר בשלישית, ושייד לומר "של שלש כריתות".

שנינו במשנה: **מי שלקה ושנה** בית דין מכניסין אותו לכיפה:

משמע: **שנה** ללקות **אף על גב דלא שילש** ללקות, מחזיקים אנו אותו בחזקת רשע; ואם כן:

**לימא מתניתין** [האם נאמר שמשנתנו] **דלא כרבן שמעון בן גמליאל; דאי רבן שמעון בן גמליאל, הא אמר: עד תלת זימני לא הויא חזקה** [עד שלש פעמים אין זו חזקה], ולדבריו אין לנו להכניסו לכיפה אלא כשהוחזק ללקות שלש פעמים?

**אמר רבינא :**

**אפילו תימא** משנתנו **כרבן שמעון בן גמליאל** היא, ומכל מקום כיון שלקה שתי פעמים, והתרו בו בשלישית ועבר, כונסין אותו לכיפה משום **דקסבר** התנא של משנתנו: **עבירות** שעבר לאחר התראת מלקות - הן **שמחזיקות** אותו ברשע, ולא המלקיות שלקה, והרי עבר שלש פעמים בהתראת מלקות. **2**

**2** **לשון רש"י הוא**: עבירות מחזיקות אותו, בחזקת רשע הוא (ו) **בהתראה** ולא במלקות, ומשמע, דבעינן עבירות שעבר בהתראה; ובהמשך הסוגיא, מבואר, דלא בעינן התראה המחייבת למלקות, אלא אפילו אם לא קיבל עליו התראה כדין, עבירותיו מחזיקות אותו, ומכל מקום מבואר שם בלשון רש"י בד"ה התרו בו ושתק "שהרי הוחזק רשע בשלש עבירות של התראת מלקות", וכן כתב עוד רש"י בד"ה אמר רבינא "לא הוחזק עד שלש עבירות של התראת מלקות", [וכן היא משמעות לשון רש"י כאן]; ועל פי

דבריו נתבאר בפנים. אך ב"יד רמה" [ד"ה והא דתניא] כתב, דאם כי בעינן שיעבור בהתראה, היינו ד"לשווייה מזיד הוא דבעינן, כי היכי דתתברר לן מילתא דוותר נפשיה לקטלא, מדחייב נפשיה שתים או שלש כריתות"; וראה עוד בהערות בהמשך הענין.

**מיתבי לרבינא מהא דתניא : עבר עבירה שיש בה מלקות :**

**פעם ראשונה ושניה מלקין אותו, וכשעבר פעם שלישית כונסין אותו לכיפה ;  
אבא שאול אומר : אף בשלישית מלקין אותו, ורק ברביעית כונסין אותו לכיפה. 3**

3. כתב רש"י : וכיון דלקי על השלישית, אף על גב דאיתחזיק השתא רשע, לא מעיילינן ליה לכיפה [מיד], דבתרי דיני לא דיינינן ליה ; וראה מה שכתבו התוספות על דבריו.

**מאי לאו, דכולי עלמא - בין תנא קמא ובין אבא שאול - סברי : מלקיות הן שמחזיקות לענין הכנסה לכיפה, ובפלוגתא דרבי - הסובר : בשתי פעמים הוי חזקה - ורבן שמעון בן גמליאל קמיפלגי.**

כלומר : מאחר שמצינו לאבא שאול שהוא אכן סובר : רק לאחר שלש מלקיות כונסין אותו לכיפה, וטעמו משום שהוא סובר "מלקיות מחזיקות", וסובר הוא כרבן שמעון בן גמליאל שאין חזקה אלא בשלש פעמים ; אם כן מסתבר, שתנא קמא של הברייתא והתנא של משנתנו הסוברים שלאחר שתי פעמים כונסין אותו לכיפה, אין זה משום שהם סוברים "עבירות מחזיקות", אלא אף הם מודים ש"מלקיות מחזיקות" [כדעת אבא שאול], אלא שהם סוברים כרבי, הסובר שבשתי פעמים הוי חזקה.

ומשנינן : לא, דכולי עלמא - הן אבא שאול והן תנא קמא והתנא של משנתנו - אית להו דרבן שמעון בן גמליאל דבשלש פעמים הוי חזקה, והכא בהא קמיפלגי :

**דמר - תנא קמא והתנא של משנתנו - סבר : עבירות מחזיקות. 4**

4. ראה ב"יד רמה" שהאריך לבאר לפי זה את לשון משנתנו "מי שלקה ושנה" ולא אמרו "מי שעבר ושנה".

**ומר - אבא שאול - סבר : מלקיות מחזיקות.**

ומקשינן על שני הפירושים שנאמרו לעיל בביאור מחלוקת אבא שאול וחכמים :  
**והדתניא :**

אין התראה מועילה לחייב את האדם, אלא כשהתיר את עצמו למלקות או למיתה במפורש.

אם **התרו בו ושתק** שהראה בעצמו כמקבל התראה, אך לא קיבלה במפורש; ושוב **התרו בו והרכין ראשו**, ורמז בכך שהוא מקבלה:

**פעם ראשונה ושניה מתרין בו** ואין מלקין אותו, ופעם **שלישית כונסין אותו לכיפה** -

כלומר: שתי התראות אלו, אף שאינן מועילות לחייבו מלקות, מכל מקום מועילות הן לענין זה, שאם יעשה כן בשלישית כונסין אותו לכיפה, כי הוחזק להיות רשע שעבר על התראת מלקות. <sup>5</sup>

<sup>5</sup> על פי לשון רש"י שכתב: "הוחזק רשע בשלש עבירות של התראת מלקות"; וראה מה שנתבאר בהערה 2.

**אבא שאול אומר: אף בשלישית מתרין בו** ואין עושים לו כלום, ורק כשיעשה כן ברביעית כונסין אותו לכיפה.

ותיקשי: הרי **התם מלקות ליכא**, שנאמר: מלקיות מחזיקות ואין לחייבו אלא ברביעית, ובהכרח שאף לאבא שאול עבירות מחזיקות, ואם כן **במאי קמיפלגי!** <sup>6</sup>

<sup>6</sup> **תוספת ביאור**: הגמרא דוחה מכח ברייתא זו, את שתי האפשרויות שזכרו לעיל בביאור מחלוקתם, דהיינו: האחד: לכולי עלמא מלקיות מחזקות, ונחלקו במחלוקת רבי ורשב"ג. השני: נחלקו אם מלקיות מחזקות, או עבירות מחזיקות. כי לפי שני הפירושים דלעיל, אבא שאול על כל פנים סובר "מלקיות מחזיקות", ואילו מכח ברייתא זו הרי מבואר, שאף לאבא שאול "עבירות מחזיקות", ומכל מקום אינו נכנס לכיפה אלא ברביעית, ואם כן מה היא סברת מחלוקתם, שאלו סוברים בשלישית נכנס לכיפה, ואילו אבא שאול סובר: רק ברביעית נכנס לכיפה! ? ואין לומר: לכולי עלמא עבירות מחזיקות, ואבא שאול סובר כרשב"ג, וחכמים כרבי, ומשום שאם כן לאבא שאול ייכנס בשלישית שהרי עבר שלש עבירות, ולחכמים יכנס בשנית כי עבר שתי עבירות; ורק אם היינו סוברים ש"מלקיות מחזקות" אז אינו נכנס אלא ברביעית, כי מאחר שכבר לקה על השלישית, אי אפשר להכניסו לכיפה עליה, כי בשני דינים אין דינים אדם, ובהכרח נמתין עד הרביעית; אבל אם עבירות מחזיקות, כיון שהוחזק בשנים או שלשה פעמים לעבור, נכניסנו לכיפה על העבירה שבה הוחזק.

**אמר רבינא** <sup>7</sup> לפרש את מחלוקת תנא קמא והתנא של משנתנו עם אבא שאול:

<sup>7</sup> אף שלא אמרה הגמרא "אלא", תירוץ אחר הוא, ויתכן שלא אמרה הגמרא "אלא", משום שרבינא עצמו יש לומר שמעיקרא נתכוין לפרש כן.

לכולי עלמא "עבירות מחזיקות", ולכולי עלמא בשלש פעמים הוי חזקה, וכשעבר שלש עבירות יש לנו לחייבו בכיפה, אלא **בכיפה צריכה התראה, קמיפלגי** -

כלומר: אכן כשעבר שלש פעמים על ההתראה שהתרו בו למלקות, נעשה רשע לחייבו בכיפה, אלא שסובר אבא שאול: אין מכניסין אותו לכיפה אלא כשהתרו בו לכך, ולכן אינו חייב על השלישית אלא על הרביעית כשיתרו בו לכיפה. <sup>8</sup>

8. ואם תאמר: למה לא יתרו בו בשלישית שייכנס לכיפה, ולמה צריך להתרות בו בשלישית למלקות, ולא לחייבו אלא עד הרביעית; והניחא לפי מה שפירש רש"י דבעינן שלש התראות של מלקות, ניחא; אך לפי ה"יד רמה" למה לא נתרה בו בשלישית לכיפה! ? ובאמת ב"יד רמה: מפרש את דעת אבא שאול באופן אחר, ולעולם כבר בשלישית כונסין אותו לכיפה, ולא נחלקו אלא בדין זה עצמו, אם כונסין אותו בלי התראה מיוחדת לכיפה או צריך להתרות בו לכיפה. וראה שם בד"ה ואיכא דאמרי, שהביא גם פירוש כדברי רש"י, והקשה עליו.

**ומאי "כיפה" מה היא כיפה זו שאנו מכניסין אותו לתוכה?**

**אמר רב יהודה: גובהה של כיפה כמלא גובה קומתו של המתחייב.** 9

9. נתבאר על פי רש"י; וכתב הרש"ש, דמהרמב"ם בפירושו למשנה ומה"יד החזקה" נראה, שגם אורכה ורוחבה לא היתה אלא כמידתו של המתחייב.

**והיכא רמיזא [היכן יש רמז בכתוב] שיש להמית את הרשע בכיפה?** 10

10. כתב רש"י: ודאי הלכה למשה מסיני היא הך עונש דכיפה, ומיהו היכא רמיזא מקצת; וראה בחידושי הר"ן שהאריך בזה, אם הלכה למשה מסיני הוא.

**אמר ריש לקיש: דכתיב "תמותת רשע - רעה", כלומר: מי שהוחזק רשע, תמיתתו רעתו, ולמדנו: המוחזק רשע בר מיתה הוא.**

אגב דברי ריש לקיש, מביאה הגמרא עוד מדבריו: **ואמר עוד ריש לקיש:**

**מאי דכתיב: "כי גם [טרם בוא העת והפגע] לא ידע האדם את עתו, [כי פתאום יבואו] כדגים שנאחזים במצודה רעה" -**

**מאי "מצודה רעה"? אמר ריש לקיש: חכה [אינה אלא כמין מחט ודג גדול נלכד בה] -**

כלומר: כדגים גדולים הנאחזים פתאום בחכה שהיא קטנה וחלשה, ואינו דומה לנאחז ברשתות על ידי מארב ותחבולות. 11

11. נתבאר על פי רש"י; וב"יד רמה" כתב: דמצודה רעה היא חכה, שמשעה שהדג נאחז בה, הוא מצטער מחמת שנוקבת את חיכו, מה שאין כן בשאר מצודות.

## מתניתין:

**ההורג נפש שלא בעדים, 12 מכניסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו שם לחם**

**צר ומים לחץ, כלומר: מעט לחם ושתיה.** 13

**12.** כתב הרמב"ם [פרק ד מרוצח] אחר שהביא את דין המשנה: ואין עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת בית דין, אלא אם נתחייב מיתה ממיתין אותו, ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו, שאף על פי שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו עבודה זרה ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות בין אדם להקב"ה, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו, וכל מי שיש בידו עוון זה, הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצוות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה, ולא יצילו אותו מן הדין, שנאמר "אדם עשוק בדם נפש: ". וראה לעיל עט ב שמצינו כיפה גם גבי שור שהרג, וראה מה שנתבאר שם בהערות. **13.** פסוק הוא בישעיה [ל יט] "ונתן לכם ה', לחם צר ומים לחץ".

## גמרא:

ומקשינן עלה: וכי מאחר שאין עדים על הריגתו, אגן **מנא ידעינן** [מנין אנו יודעים שהרג]!!

**אמר פירש רב:** הכא במאי עסקינן **בעדות מיוחדת**, היינו: כגון שהיו שנים רואים אותו, האחד מחלון זה והשני מחלון אחר, ואין עדותם מצטרפת לחייבו מיתת בית דין אף שאמת הדבר, ולכן מכניסין אותו לכיפה. **14** **ושמואל אמר:** כגון שהרג **שלא בהתראה**.

**14.** א. כתב רש"י: בעדות מיוחדת: דשנים מעידין עליו, ועדותן אמת, אלא שאין מיתתו מסורה לבית דין, כגון שנים רואים אותו מחלון זה ואחד מחלון זה, דאמר במסכת מכות [ו ב] דלא מיקטל עליה, ומיהו הכא תנינן דעייל לכיפה; אבל על פי עד אחד מוציא דיבה בעלמא הוא. והרמב"ם [רוצח ד ת] מפרש "עדות מיוחדת": ההורג נפשות, ולא היו שני העדים רואין אותו כאחת, אלא ראהו האחד אחר האחד. ב. כתב ב"קובץ שיעורים" [חלק ב סימן לט אות ג] לפרש בשיטת הרמב"ם, דאדם טריפה שהרג דמבואר בגמרא לעיל עח א שהוא נהרג משום "ובערת הרע מקרבך", שהטעם הוא, משום דכיון דטריפה אין לו נפש אי אפשר לקיומי ביה "ונתתה נפש תחת נפש" דכתיב ברוצח, ומה שנהרג הוא משום דכתיב "ובערת הרע מקרבך"; וכן פירש ב"ערוך לנר" שם דמשום כך צריך לבוא לדין "ובערת הרע מקרבך"; והובא כל זה בהערות שם. ובגדר הדבר כתב שם ב"קובץ שיעורים": פירוש, דאף על גב דליכא בזה משום דיני נפשות, מכל מקום מצוה לבער את הרע אפילו היכא דליכא דיני נפשות, ודוגמא לזה ההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה, והיינו על ידי עדות מיוחדת דפסולין לדיני נפשות [וכשרים לדיני ממונות], מכל מקום כיון דכשרים לכל עדות שבתורה נאמנין להכניסין לכיפה, דליכא בזה משום דיני נפשות אף שהוא מת על ידי כיפה; ומזה נראה שלא כדעת הגאון רבי עקיבא איגר, שרצה לומר דעדי קינוי וסתירה כיון שמשקין אותה הוי כדיני נפשות שעל ידי השקאה תמות, [ועדות מיוחדת אינה כשירה בזה], וצריך עיון דלא עדיפא מכיפה. [ולפי דבריו: בעדות מיוחדת כגון זו של הרמב"ם, דהיינו כשראה האחד אחר חבירו, שבזה נחלקו תנאים אם עדותן מצטרפת, ואפילו בדיני ממונות, וכמבואר לעיל ל א, יהא הדין דרק לרבי יהושע בן קרחה מכניסין אותו לכיפה, אבל לדעת החולק, אין מכניסין אותו לכיפה, כיון שאין עדותן כשירה אפילו לדיני ממונות].

**ורב חסדא אמר אבימי: כגון דאיתכחוש בבדיקות ולא איתכחוש בחקירות,** היתה הכחשה בין העדים, אך לא היתה הכחשה זו באחת משבע חקירות שחוקרים את העדים, אלא בכל אלו הושווי ביניהם, אך בבדיקות שבדקו אותו שם היתה הכחשה ביניהם, **וכדתנן** [לעיל מ א]:

**מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים** [שהיו מעידים עליו שהרגו תחת תאנה, ובדק בן זכאי: תאנה זו עוקציה גסין או דקין], ובדיקה זו בדיקא יתירא היא, ואף שאם הוכחשו בה אין הורגים אותו במיתה שנאמרה בו, מכל מקום מכניסין אותו לכיפה.

שנינו במשנה: **ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ**:

ומקשינן: **מאי שנא** גבי כיפה דהכא, **דקתני: נותנין לו לחם צר ומים לחץ**, **ומאי שנא** גבי כיפה התם במשנה הקודמת, **דקתני: מאכילין אותו שעורים עד שכריסו מתבקעת!?**

**אמר תירץ רב ששת**:

**אידי ואידי** בין כאן ובין כאן: **נותנין לו לחם צר ומים לחץ עד שיוקטן מעיינו** [בני מעיו], **והדר** [ולאחר מכן] **מאכילין אותו שעורים** שהם מתנפחים במעיו, **עד שכריסו מתבקעת** מאחר שקטנו בני מעיו.

## מתניתין:

**הגונב את הקסוה**, הגונב כלי שרת מן המקדש, כמבואר בגמרא.

וכן **המקלל בקוסם**, כלומר: המברך את השם בשם עבודת כוכבים, ויתבאר יותר בגמרא. -

וכן **הבועל ארמית** [גויה] - 15

15. היינו בפרהסיא לעיני עשרה מישראל, וכמבואר בגמרא עבודה זרה לו ב, וברמב"ם איסורי ביאה יב ד.

העושה את אחד מאלו: **קנאין** [בני אדם כשרים המתקנאין קנאתו של מקום ונוקמים נקמתו] **פוגעין** 16 **בו**, ממיתים אותו בשעה שרואים אותו עושה את המעשה. 17

16. כתב רש"י: פוגעין: ממיתין, כמו [מלכים א ב] "לך ופגע בו"; אבל לשון הרמב"ם [עבודה זרה ב ט] הוא: "קנאים פוגעים בו והורגים אותו". 17. אבל לאחר מעשה, אין מיתתו מסורה לבית דין, והלכה למשה מסיני הוא, רש"י; וכן איתא בגמרא לקמן פב א: "ולא עוד אלא שאם פירש זמרי, והרגו פנחס, נהרג עליו"; וסובר רש"י שבכולם אין קנאין פוגעים בו אלא בשעת מעשה, אכן דעת הרמב"ם ושאר פוסקים אינו כן, אלא דוקא בבועל ארמית בעינן בשעת מעשה; "ערוך לנר", [והא דבכהן ששימש בטומאה מוציאין אותו לחוץ, יש לומר: או דאינו כדן השאר, וכדעת הרדב"ז שהובאה בהערה 21; או משום דאי אפשר להורגו בעזרה]. והוסיף: גם לא ידעתי כלל, איך שייך באחריא "בשעת מעשה", דקודם שהגביה את הקסוה אשר על ידי זה נעשית שלו וקנאה בהגבהה, עדיין לא גנב, ולאחר שהגביה כבר הוא לאחר מעשה [לא נתבארה כוונתו היטב, כי בכלי שרת אין מעילה ולא נעשה שלו, וכל שעה שהיא בידו גנב הוא]; וכן במקלל בקוסם, דאי אפשר לכוון אותו רגע דוקא שעובר! ?



**כהן ששימש במקדש בטומאה, אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין** להלקותו, **18** אלא פרחי כהונה [בחורים שמתחיל שער זקנם לפרוח בהם] **19** מוציאין אותו חוץ לעזרה מפני הטומאה, **20** ומפציעין שם את מוחו בגזירין של עצים. **21**

**18.** על פי הרמב"ם [פרק ד מביאת מקדש]: אף על פי שאם עבד בטומאה אינו חייב בבית דין אלא מלקות, אחיו הכהנים לא היו מביאין אותו לבית דין [להלקותו, וכן הבין ב"תוספות יום טוב"], אלא מוציאין אותו לחוץ, ופוצעין את מוחו בידן, ואין ממחין עליהם בכך. **19.** על פי הרע"ב. **20.** דבהר הבית חוץ לעזרה מותרין טמאי מתים, ומת עצמו, "תוספות יום טוב"; וראה בחידושי הר"ן כאן, אם צריך להוציא אותו גם חוץ לחיל שהרי "החיל מקודש הימנו שאין טמא מת נכנס לשם, וכל שכן מת עצמו שצריך שלא ימיתוהו שם", ראה שם; וראה בזה גם במהר"י קורקוס, ברדב"ז וב"משנה למלך" בהלכות ביאת מקדש ד ב. **21.** ראה ברדב"ז פרק ד מביאת מקדש הלכה ב, שהאריך הרבה בביאור דין זה, והביא שם בשם הר"ן שדין זה הלכה למשה מסיני הוא דומיא דקנאין פוגעין בו, וצ"ל למה שכתב בתשובה להוכיח שאין כן דעת הרמב"ם.

## **זר ששימש במקדש :**

**רבי עקיבא אומר :** מיתתו בחנק על ידי בית דין.

**וחכמים אומרים :** מיתתו בידי שמים.

## **גמרא :**

שנינו במשנה : הגונב את הקסוה... קנאין פוגעין בו :

ומפרשין : מאי "קסוה"?

**אמר פירש רב יהודה : כלי שרת ; וכן הוא אומר** [במדבר ד ז] בענין פריקת המשכן ומשאו : "ועל שולחן הפנים יפרשו בגד תכלת, ונתנו עליו את הקערות ואת הכפות ואת המנקיות ואת קשות הנסך [הם קנים שהיו על השולחן, ומסוככים על לחם הפנים]" **22**.

**22.** א. נתבאר על פי רש"י בחומש על הפסוק [שמות כה כט] האמור בשולחן "ועשית קערותיו וכפותיו וקשותיו : אשר יוסך בהן", ורש"י במדבר ציין לשם; [וצריך ביאור : למה לא הביאה הגמרא את הפסוק בשמות המוקדם! ?]. ב. כתב ב"תוספות יום טוב" אחר שהביא את דברי הגמרא : כלומר, שהקסוה הוא שם מושאל, ומצאתי לו חבר במשנה ג פרק ד מכלים; ["קוסין הצידוניים"; וראה שם ברע"ב שצ"ל לסוגייתנו].

שואלת הגמרא : **והיכא רמיזא**, היכן רמוזה מיתתו בכתוב?

ומפרשינן : דכתיב [במדבר ד כ] "ולא יבואו לראות כבלע [לשון גניבה הוא שמבליעים ומחביאים] את הקודש, ומתו".<sup>23</sup>

<sup>23</sup>. פשוטו של מקרא : שלא יבואו הלויים לראות כשמכניסים את כלי הקודש לתוך הנתיק שלהם, אלא הכהנים נכנסים תחילה ומכסים, ואחר כך באים הלויים לשאתם.

שנינו במשנה : והמקלל בקוסם ... קנאין פוגעין בו :

**תני רב יוסף** ברייתא שמתפרש שם מה הוא מקלל בקוסם : כגון שמקלל כלפי מעלה ואומר "יכה קוסם [כלומר : שם עבודה זרה] את קוסמו [כלפי מעלה מתכוין] ",<sup>24</sup> כי חשוב בעיניו הקוסם הזה, שיש בו כח לקלל בו.

<sup>24</sup>. לשון ה"יד רמה" : יכה קוסם את קוסמו, כלומר, למי שנתן בו כח לקסום, והיינו כלפי מעלה.

**רבנן - ואיתימא רבה בר מרי - אמרי** : כגון שמקלל את חבירו ואומר "יכהו קוסם, לו ולקונו ולמקנו [היינו לקב"ה שהוא קונה את העולם ומקנה לבריות את טובו]"<sup>25</sup>.

<sup>25</sup>. הרמב"ם [עבודה זרה ב ט] לא הביא את כל זה, ולא כתב אלא "מי שגידף את השם בשם עבודת כוכבים, קנאים פוגעים בו והורגים אותו, ואם לא הרגוהו קנאים ובא לבית דין אינו נסקל, עד שיברך בשם מן השמות המיוחדים".

שנינו במשנה : והבועל ארמית קנאין פוגעין בו :

**בעא מיניה רב כהנא מרב** [שאל רב כהנא את רב] :

## דף פב - א

**לא פגעו בו קנאין, מהו עונשו של הבועל את הגויה?**<sup>1</sup>

<sup>1</sup>. ראה מה שביאר ב"ערוך לנר"י למה שאל כן דוקא על בועל ארמית.

**אינשייה רב לגמריה** [שכח רב מה שגמר מרבו בדבר זה, ולא ידע להשיבו].

**אקריהו לרב כהנא בחלמיה** [הקריאו מן השמים לרב כהנא בחלום] את הפסוק ממלאכי [ב יא] :

**"בגדה יהודה, ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים, כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב, ובעל בת אל נכר, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב, ומגיש מנחה לה' צבאות".**

**אתא** [בא] רב כהנא ואמר ליה לרב: **הכי אקריון** [כך הקרוני].

**אדכריה רב לגמריה** [נזכר רב על ידי זה את מה שלמד מרבו]; וכך למד:

**"בגדה יהודה": זו עבודת כוכבים, וכן הוא אומר** [ירמיה ג כ] **"אכן בגדה אשה מרעה [בבעלה] כן בגדתם בי בית ישראל** [לעזוב אותי ולילך אחר אלהים אחרים] **נאום ה'".**

**"ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים": זה משכב זכור; וכן הוא אומר** [ויקרא יח כב]: **"ואת זכר לא תשכב משכבי אשה, תועבה היא".**<sup>2</sup>

**2.** מלשון רש"י נראה, שאינו גורס בלשון הגמרא את סוף הפסוק "תועבה היא".

**"כי חלל יהודה** [את עצמו, שהיה] **קדש ה'": זו זונה** [מופקרת לזנות]; כלומר: מפקיר קדושתו והולך לרדוף זונות, **וכן הוא אומר: "לא תהיה קדשה** [זונה, המחללת את קדושתה] **מבנות ישראל".**

**"ובעל בת אל נכר": זה הבא על הגויה.**

והרי **כתיב בתריה** אחר כל אלו, ובכללם הבעל את הגויה: **"יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה** [הנו"ן בסגול] **מאהלי יעקב, ומגיש מנחה לה' צבאות",** וכך הוא נדרש: **אם תלמיד חכם הוא, יכריתנו ה', ושוב לא יהיה לו ער** [חריף]<sup>3</sup> **בחכמים, ועונה בתלמידים.**

**3.** רש"י במלאכי; וראה מהרש"א.

**אם כהן הוא, יכריתנו ה', ושוב לא יהיה לו בן מגיש מנחה לה' צבאות.**

**אמר רבי חייא בר אבויה:**

**כל הבא על הגויה כאילו מתחתן בעבודת כוכבים, דכתיב "ובעל בת אל נכר", וכי בת יש לו לאל נכר, אלא זה הבא על הגויה, הרי שזה כמי שמתחתן באל נכר.**

**ואמר עוד רבי חייא בר אבויה:**

כתיב [ירמיה כב יח] "לכן כה אמר ה' אל [על] יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה, 4 לא יספדו לו... קבורת חמור יקבר [כלומר: כמו שלא יקבר החמור כשימות בדרך, אלא יעזבוהו שם, כן יהיה ענין יהויקים, כי יוליכוהו בגולה, וימות בדרך, ויהיה לו קבורה כמו שיש לחמור], סחוב [את יהויקים לאחר מותו] והשלך מהלאה [מחוץ] לשערי ירושלים [ולא יקבר כלל].

4. רשע היה, כדכתיב בדברי הימים ב לו "בן עשרים וחמש שנים יהויקים במלכו, ואחת עשרה שנה מלך בירושלים, ויעש הרע בעיני ה' אלהיו: ויתר דברי יהויקים ותועבותיו והנמצא עליו, הנם כתובים על ספר מלכי ישראל ויהודה".

**כתוב על גולגלתו של יהויקים "זאת ועוד אחרת"**, כלומר: נקמה נעשית בה כבר, ועוד אחרת תיעשה בה; ומפרש לה ואזיל.

**זקינו דרבי פרידא** [הוא רבי חייא בר אבויה], **אשכח ההוא גולגולתא דהות שדיא בשערי ירושלים, והוה כתוב עלויה "זאת ועוד אחרת"** -

[זקינו של רבי פרידה מצא גולגולת בשערי ירושלים, שהיה כתוב עלה "זאת ועוד אחרת"]

**קברה, והדר נבוג, קברה, והדר נבוג, אמר: האי גולגולתא של יהויקים, דכתיב ביה** [קבר זקינו של רבי פרידה את הגולגולת, ושוב בצבצה ויצאה, ושוב קבר ושוב בצבצה, אמר: זו היא ודאי גולגולתו של יהויקים, שנאמר בו]:

**"קבורת חמור יקבר, סחוב והשלך מהלאה לשערי ירושלים"**.

**אמר זקינו של רבי פרידא:**

**מלכא הוא, ולא אורח ארעא לבזויי, שקלה, כרכה בשיראי, ואותביה בסיפטא** -

[גולגולתו של מלך היא, ואין דרך ארץ לבזותה, נטלה לגולגולת כרך אותה בבגדים, והניחה בביתו בארגז] -

**אתאי דביתהו חזיתה, נפקת, אמרה להו לשיבבתהא; אמרי לה: האי דאיתתא קמייתא היא, דלא קא מנשי לה! שגרתא דביתהו לתנורא, וקלתה.**

[באה אשת זקינו של רבי פרידא, ומצאה את הגולגולת המונחת בארגז, ולא ידעה של מי היא; יצאה וסיפרה את המעשה לשכנותיה; אמרו לה השכנות: גולגולת זו של אשתו הראשונה של בעלך, שאינה נשכחת מלבו; הסיקה האשה את התנור, ונטלה את הגולגולת והשליכתה לתנור המוסק].

**כי אתא זקיננו של רבי פרידא, וראה את אשר נעשה לגולגולת, אמר: היינו דכתיב עלויה** [זה הוא שכתוב על הגולגולת] **"זאת ועוד אחרת"**, כי מלבד שלא נקבר, אף שרפוה באש.

**כי אתא רב דימי מארץ ישראל, אמר:**

**בית דינו של חשמונאי גזרו: הבא על הגויה חייב עליה משום נשג"א;**  
כלומר: הרי הוא נענש עליה, משום:

נדה [כי מיאוס וחילול לקדושת השם הוא].<sup>5</sup>

<sup>5</sup> כתב רש"י: אף על פי שדם גויה כדם בהמה, מכל מקום מיאוס וחילול לקדושת השם הוא; ובעבודה זרה לו ב כתב: גזרו עליה משום נדה דרבנן, ואף על גב דעובדת כוכבים אין דמה מטמאה מן התורה שהרי היא כבהמה, חכמים גזרו עליה. וישראל הרגיל בכך הואיל ובא עליה בנדתה אתי למיבעל נמי נדה ישראלית.

ומשום שפחה, שהרי הגויה ביחס לכנסת ישראל כשפחה לגברת.

ומשום גויה, כלומר: הרי אמרה תורה [דברים ז] על שבעה עממין "ולא תתחתן בם, בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך. כי יסיר את בנך מאחרי, ועבדו אלהים אחרים", וממאמר הכתוב "כי יסיר" למדנו לרבות את כל הגויות המסירות; ומיהו כשבא באקראי על הגויה אין בו איסור דאורייתא, שלא אסרה תורה אלא דרך חיתון, אך בית דין של חשמונאי גזרו לפרוש ממנה משום איסור זה.

ומשום אישות [אשת איש], אם היתה נשואה.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> א. על פי "יד רמה". ב. כתב רש"י: משום אשת איש [כן נראה שהיתה גירסתו]: ולא ממש, דקדושין לית להו, ומיהו לאשת איש דמיא, וחייב לפרוש הימנה שלא יהא רגיל באשת איש; ומה שכתב "דקדושין לית להו", והיינו שאין לה דין אשת איש ביחס לישראל, בפשוטו הוא מוכח מן הגמרא, שהרי אמרו "אבל משום אישות לית להו", ולא נחלקו אלא אם היא מופקרת; וגם מוכח בפשוטו, שביחס לישראל אינה אשת איש אפילו אם היתה בעולת בעל שלבן נח אסורה היא משום אשת איש, [כמבואר לעיל נו ב], כי הרי סתם אשת איש בעולה היא; ומיהו לשון רש"י הוא "דקדושין לית להו"; וצריך תלמוד. ובעבודה זרה לו ב כתב: ומשום אשת איש, דבעולת בעל יש להן לבני נח, דכתיב "והיא בעולת בעל":. ואתי למיבעל אשת איש ישראל, [ויש לעיין: כיון שכתב שם רש"י ד"בעולת בעל יש להן", משמע כוונתו שאסורה היא אף על ישראל, ואם כן למה לי משום דמיא לאשת איש ישראל]. וראה מה שכתבו התוספות שם ד"ה משום, בסוף דבריהם.

אבל **כי אתא רבין מארץ ישראל אמר:** הרי הוא נענש עליה **משום נשג"ז**, דהיינו: **נדה, שפחה, גויה, זונה - 7 אבל משום אישות לית להו**, שסתם גויה מופקרת, ואינה מיוחדת לבעלה ולא דמיא לאשת איש.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> כתבו התוספות: אם כהן הוא שאסור בזונה; וכן כתב רש"י בעבודה זרה לו ב ד"ה משום נשג"ז "שאם כהן הוא יש כאן משום לאו דזונה, ולא לאו ממש אלא גזירה משום זונה ישראלית שנבעלה לאסור

לה [שהיא זונה דאורייתא] " ; אבל דעת הרמב"ם, דבישראל איירי, אבל בכהן לוקה מן התורה, "ערוך לנר" ; וראה מה שהוסיף בזה. 8. על פי לשון רש"י, וראה בהערה 6 ; וראה תוספות בעבודה זרה לו ב סוף ד"ה משום.

**ואידך**, וטעמו של רב דימי שהזכיר גם אשת איש, הוא משום **דנשייהו ודאי לא מיפקרי** [את נשותיהם ודאי שאינם מפקירים]. 9.

9. **הקשה בחידושי הר"ן** על עיקר גזירת בית דין של חשמונאי: הרי אמרו שקנאין פוגעין בו, והיא הלכה למשה מסיני, וכיון שכן למאי איצטריך בית דין של חשמונאי! ? ובפרק אין מעמידין [עבודה זרה לו ב, ראה שם], אמרינן שאין קנאין פוגעין בו אלא בפרהסיא וכמעשה שהיה, ואתו אינהו [בית דין של חשמונאי] וגזור אפילו בצינעא; ומעתה אף הכרת האמור בקבלה כמו כן אינו אלא בפרהסיא. שאם היה הכרת אף בצינעא, למה הוצרכו בית דין של חשמונאי לגזור על הגויה, הרי יש בה כרת, אלא שמכל מקום יש לתמוה: מה ענין לחלק הכרת בין צינעא לפרהסיא; ואפשר, שהכרת הוא מפני חילול השם, וחילול ליתיה אלא בפרהסיא, או אפשר לומר, שכמו כן יש כרת בצינעא, אלא מפני שבדיני אדם אין עושים לו כלום מאחר שאין הקנאין פוגעין בו אלא בפרהסיא, גזור בית דין של חשמונאי שיהו מלקין אותו ארבע מלקיות משום נשג"א כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שיש בני אדם רשעים שאינן עומדין בעצמן בשביל כרת המסור לשמים, ובשביל המלקות יתרחק מן האיסור; וראה עוד שם, מה שביאר להתאים דברים אלו עם האמור בעבודה זרה שם. ומיהו מה שכתב הר"ן שהוא לוקה מלקות בידי אדם משום ארבע אלו, אין נראה כן מדברי רש"י שכתב: "חייב עליה: כלומר: נענש בה משום כל אלו; וראה גם ב"יד רמה" שפקק על דעת המפרשים שהוא לוקה, ודעת הרמב"ם [איסורי ביאה פרק יב] שהוא לוקה.

**אמר רב חסדא:**

**הבא לימלך** - אם לפגוע במי שבא על הגויה - **אין מורין לו** לפגוע, שלא נאמרה הלכה זו אלא למקנא מעצמו, ואינו נמלך. 10. **כתיב** [במדבר פרק כה]: וישב ישראל בשטים, ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלהיהן, ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן. ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ה' בישראל [שלח בהם מגפה]. ויאמר ה' אל משה, קח את כל ראשי העם [חלק להם בתי דינים לדונם דיני נפשות על עוון פעור], והוקע אותם [את העובדים לפעור] לה' נגד השמש [כלומר: יסקלום ויתלום לעין כל, שכל הנסקלים נתלים], וישוב חרון אף ה' מישראל. ויאמר משה אל שופטי ישראל, הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור. והנה איש מבני ישראל [הוא זמרי בן סלוא נשיא שבט שמעון] בא, ויקרב אל אחיו את המדינית [כזבי בת צור] לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל, והמה בוכים פתח אהל מועד. וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקובה [אל האהל] וידקור את שניהם [משום ש"קנאין פוגעין בו"], את איש ישראל ואת האשה אל קבתה, ותעצר המגפה מעל בני ישראל. ויהיו המתים במגפה, ארבעה ועשרים אלף".

10. **נתבאר** על פי לשון רש"י; וב"יד רמה" פירש: דלא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו ועושה מעשה על ידי עצמו, אבל שליח לא, והאי כי אתי ומימלך, אי אמרינן ליה "זיל קטול", הוה ליה שלוחין; וראה בהערות בהמשך הענין בשם חידושי הר"ן.

**איתמר נמי, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הבא לימלך אין מורין לו -**

**ולא עוד, אלא שאם פירש זמרי מן האשה והרגו פנחס** אחר פרישתו [ולא כפי

שהרגו בשעת מעשה מדין "קנאין פוגעין בו"] הרי פנחס **נהרג עליו**. 11

11. א. ראה בהערות במשנה, שדעת רש"י היא במה שאמרו "ולא עוד אלא שאם פירש: .", שין זה הוא בכל אלו שנשנו במנשה: קנאין פוגעין בו; ומסתבר שאף מה שאמרו "הבא לימלך אין מורין לו", לדעת רש"י הוא בכל אלו ש"קנאין פוגעין בו", ולדעת החולקים יש לעיין, וברמב"ם [איסורי ביאה יב ה] נזכר דין זה גבי בא על הגויה. ב. **הקשה ב"אור החיים** על הפסוק "וידקור את שניהם": בשלמא דקירת איש ישראל הוא כמשפט ההלכה ד"קנאין פוגעין בו", אבל האשה אינה חייבת מיתה: . ואפשר, שדן בה משפט הבהמה [שנרבעה לישראל] הנהרגת, דכתיב "ואת הבהמה תהרוגו", וכתיב [על הגויים] "אשר בשר חמורים בשרם". וב"ברכת כהן" פרשת בלק העיר, שלא היו לפניו דברי הרמב"ם [איסורי ביאה יב ג, והושמטו על ידי הצנזור], שכתב "ישראל שבא על הגויה בת שלש שנים ויום אחד בין גדולה בין פנויה בין אשת איש, כיון שבא על הגויה בזדון, הרי זו נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידה כבהמה, ודבר זה מפורש בתורה [בפרשת מטות כשחזרו ממלחמת מדין ולא הרגו את הנשים, ואמר להם משה - לא טו - "החיייתם כל נקבת]. הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם [למסר מעל בה' על דבר פעור, ותהי המגפה בעדת ה'. ועתה הרגו כל זכר בטף] וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו"; הרי להדיא כדבריו, ולפי דברי האור החיים יש מקור לדברי הרמב"ם מפנחס שהרג את המדינית, והביא שכן העיר בגליוני הרמב"ם להגרא"מ שך זצ"ל. **ועוד הביא שם בשם ספר "צפנת פענח"** על התורה, שרק את זמרי היה אסור לו להרוג לאחר מעשה, אבל את המדינית, כיון שנעשה תקלה על ידה לישראל, יכול להורגה אף לאחר מעשה; ובזה ביאר את לשון הפסוק [במדבר כה יד] "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית זמרי בן סלוא, נשיא בית אב לשמעוני. ושם האשה המוכה המדינית כזבי בת צור", הרי שלגבי זמרי אמר הכתוב "הוכה את המדינית" היינו כשהיה עם המדינית בשעת מעשה, אבל גבי מדינית אמר הכתוב סתם "ושם האשה המוכה".

ואילו **נהפך זמרי והרגו לפנחס, אין זמרי נהרג עליו, שהרי פנחס "רודף" הוא,**

וניתן להורגו. 12 כתיב: **ויאמר משה אל שופטי ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור; וכתוב בתריה: "והנה איש מבני ישראל בא..."**, וכך היה מעשה:

12. **כתב בחידושי הר"ן:** פירוש: אף על פי שברשות הוא עושה, וגם שהוא מצווה בדבר, אין האחר נהרג עליו, מאחר שאין עושה ברשות בית דין, דאם בא לימלך אין מורין לו. ואינו דומה לרודף שהיה רודף אחר רודף להציל, שאם נהפך והרגו, שודאי נהרג עליו; [ומשום] שאותו רודף ברשות בית דין הוא עושה: . והטעם בזה, שזה שהוא רודף אחר חבירו להורגו ניתן להצילו בנפשו, וכשאחר בא להורגו היה לו לעמוד בעצמו שלא ירדוף אחר זה להרגו, אין לו שיהפך להרוג [את] הבא להרגו כדי שיציל הנרדף, ולמה ייפטר עליו יותר משהרג את הנרדף, אין לו אלא שישב ולא יעבור עבירה; אבל זה שהוא בא על הגויה, אין הקנאין פוגעין בו כדי להצילו מן העבירה, שכבר נדבק בה, אלא לעשות בו נקמה, והבא להרגך השכם להרגו (בכל) [כיון] שאינו מחוייב מיתת בית דין בדבר. וב"יד רמה" **כתב:** פנחס רודף הוא, שהרי אין מצוה להורגו אלא רשות בעלמא הוא, שהרי אין מורין לו, וכשם שניתן לפינחס רשות להורגו לזמרי, כך ניתנה רשות לזמרי להציל את עצמו בנפשו של פנחס - והוסיף: והני מילי זמרי, אבל איניש אחרינא, לא, דלאו רודף גמור הוא, דהא ברשות קא עביד; ומאי שנא איניש אחרינא? כיון דלדידיה נמי איכא רשותא למיקטליה לזמרי, לא איתיהיבא ליה רשותיה לאצוליה, אבל זמרי לא איתיהיבא ליה רשותא למקטל נפשיה, הילכך אית ליה רשותא לאצולי נפשיה. ב. [קצת יש לעיין: והרי אם "נהפך" זמרי, שוב אינו בועל, ואם כן פנחס כבר אינו רודפו, שאינו בשעת מעשה, ולמה לא ייהרג עליו! ?].

**הלך שבטו של שמעון, אצל נשיאם זמרי בן סלוא, ואמרו לו:**

**הן - שופטי ישראל - דנין דיני נפשות, ואתה יושב ושותק! ?!**

מה עשה זמרי?

**עמד וקיבץ עשרים וארבעה אלף מישראל, 13 והלך אצל כזבי בת צור שהיה נשיא מדין, אמר לה: "השמיעי לי לזנות!"**

13. והן הן שמתו אחר כך במגיפה [כדכתיב "ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף"], ולמה קיבצן, כדי שיסייעוהו כנגד משה וסנהדרין, "יד רמה"; [וזה לכאורה שלא כדברי רש"י בחומש, שפירש את הכתוב בתחילת הענין "ויחר אף ה' מישראל", דהיינו ששלח בהם מגיפה, שאם כן כבר התחילה המגיפה קודם מעשה זמרי; וראה עוד בלשון הגמרא בעמוד ב גבי ששה נסים שנעשו לפנחס: "ואחד: שבא מלאך והשחית בעם", ומשמע שהיה זה אחר מעשה זמרי].

**אמרה לו כזבי לזמרי: בת מלך אני, וכן צוה לי אבי "לא תשמעי, אלא לגדול שבהם!"**

**אמר לה: אף הוא - על עצמו אמר - נשיא שבט הוא, ולא עוד אלא שהוא גדול ממנו [כלומר: גדול אני ממשה], שהוא [זמרי] בא משני לבטן הוא שמעון, שהיה בנה השני של לאה, והוא [משה] בא משלישי לבטן הוא לוי, שהיה בנה השלישי של לאה.**

**תפשה זמרי לכזבי בבלוריתה, והביאה אצל משה, ואמר לו: בן עמרם! זו אסורה או מותרת? ואם תאמר: "אסורה היא", בת יתרו - שהיתה גויה - 14 מי התירה לך?!**

14. כתב רש"י: משה קודם מתן תורה נשא, וכשניתנה תורה כולן בני נח היו ונכנסו לכלל מצוות והיא עמהם, וגרים רבים של ערב רב; ונראה מדבריו שלא נתגיירה צפורה קודם מתן תורה, וצריך תלמוד; וראה עוד ב"ערוך לנר".

**נתעלמה ממנו [ממשה] הלכה שנאמרה לו בסיני "הבא על הגויה קנאים פוגעים בו"**

**געו כולם בבכיה, והיינו דכתיב "והמה בוכים פתח אהל מועד". 15**

15. ראה רש"י בחומש, והמה בוכים: נתעלמה ממנו הלכה, געו כולם בבכיה, בעגל עמד משה כנגד ששים ריבוא שנאמר "ויטחן [את העגל] עד אשר דק", וכאן רפו ידיו, אלא כדי שיבוא פנחס ויטול את שלו; והיינו שגעו בבכיה על שנתעלמה ממנו הלכה, וכמו שפירש המהרש"א.

**וכתיב: "וירא פנחס בן אלעזר, ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו":**

**מה ראה? ונחלקו אמוראים בדבר:**

**אמר רב: ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר לו פנחס בן אלעזר בן אהרן למשה:**



**אחי אבי אבא** [משה אחי אהרן אבי אביו של פנחס היה]! וכי לא כך לימדתני ברדתך מהר סיני: הבעל את גויה קנאין פוגעין בו!?

**אמר לו** משה לפנחס: **קריינא דאיגרתא איהו ליהוי פרוונקא** [קורא האיגרת, הוא יהיה השליח לקיים את האמור בה], כלומר: כיון שאתה הזכרת את ההלכה, לך אתה לבצעה! **16**

**16.** כתב בחידושי הר"ן: יש שואלין: היאך אמר משה כך לפנחס שילך ויהרוג, והא אמרינן שאם בא לימלך אין מורין לו! ? והתשובה, שמשה לא הורה לו, ופנחס לא נמלך בו, אלא שהוא הזכיר שמועתו בפני משה, והוא השיב לו: אם לעשות בו דין לא אמרת כלום, ואם לקנא בו, עד שאתה אומר לאחרים אמור לעצמך, שאין לך ראוי ממך. אי נמי, משה רבינו לא ראה באותה שעה להניח הדבר ברשות המקנאין, אלא ראה לרמוז לו רמז על הדבר להוראת שעה, בשביל שתעצר המגפה מישראל. וב"ערוך לנר" כתב ליישב, דפנחס כבר ידע הדין, אלא שנסתפק לו: כיון שכהן הוא ואסור ליטמא למת, והורה לו משה שיכול לעשות כן, כי ידע משה שייעשה לו נס ויהיו חיים עדיין כל זמן שנשאן פנחס, וכפי שהביא שם בשם המדרש.

**ושמואל אמר: ראה**, כלומר: נזכר פנחס בפסוק האומר **ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה' , ולמדנו: כל מקום שיש חילול השם - שלא יראו הרואים וילמדו להתיר את הגויה - אין חולקין כבוד לרב** [למשה], ולפיכך הורה הלכה בפני רבו, ולא המתין ליטול רשות ממשה.

**רבי יצחק אמר** [פירש בשם] **רבי אלעזר: ראה שבא מלאך והשחית בעם.**

כתיב **"ויקם** [פנחס] **מתוך העדה** [סנהדרין, הם ראשי העם ושופטי ישראל שדנו את העם על עוון פעור] **ויקח רומח בידו**, **מיכן - ממה** שאמר הכתוב **"ויקם ויקח"** דמשמע: עד עתה לא היה רומח בידו - **שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש** מקום מושבם של הסנהדרין.

**שלף** פנחס את **שננה**, כלומר: הרומח עשוי מלהב התקוע בתוך עץ, וכדי שלא ירגישו שהולך הוא להרוג, שלף פנחס את הלהב מן העץ, **והניחה באונקלו**, החביאה תחת מלבשו, **והיה** פנחס בא אצל זמרי, כשהוא **נשען והולך על מקלו** [על העץ של הרומח לאחר שניטל ממנה שננה], כדי שלא יהו מכירים בו בני שבטו של שמעון, שלהרוג הוא

**דף פב - ב**

**וכיון שהגיע אצל שבטו של שמעון, אמר להם בלשון המשתמעת לשני פנים, ובתמיהה: "היכן מצינו ששבטו של לוי [הוא שבטו של פנחס] גדול משל שמעון!?"**

וכיון ששמעו כן, **אמרו** שבטו של שמעון - שהבינו כאילו היה אומר להם: אף אני אעשה כמוכם, כי אטו שבטי גדול פרוש וטהור יותר משבטכם - לאלה אשר על הפתח:

**"הניחו לו ליכנס לקובה, כי אף הוא לעשות צרכיו [תשמיש] נכנס; וודאי שהתירו פרושין את הדבר, שהרי אף פנחס עושה כמותנו".**<sup>1</sup>

**1.** ביאר המהרש"א, שלמדו כן מדכתיב: "ויבא אחר איש ישראל אל הקבה", לפי מחשבתם שהניחו אותו ליכנס שהוא בא אחר איש ישראל, לעשות צרכיו אחריו.

**אמר רבי יוחנן:**

**ששה נסים נעשו לו לפנחס באותה שעה:**

**אחד: שהיה לו לזמרי לפרוש מן הגויה קודם שיהרגנו פנחס ולא פירש.**

**ואחד: שהיה לו לזמרי לדבר ולזעוק לבני שבטו שיבואו לסייעו, ולא דיבר.**

**ואחד: שכוון פנחס בזכרותו של איש ובנקבותה של אשה, וכשראו כולם אותם כשהם דבוקים זה בזו על הרומח בידו של פנחס, ידעו כולם שניתן רשות לקנאי לפגוע בו, ולא יאמרו: שנאה היתה בלבו עליו.**

**ואחד: שלא נשמטו מן הרומח ונפרדו זה מזו לאחר הדקירה, וכדי שיראו כולם אותם דבוקים זה בזו.**

**ואחד: שבא מלאך והגביה את המשקוף, כדי שלא יצטרך פנחס כשיצא מן הקובה להשפיל את הרומח שהיו תקועים בו, כי אז היו נופלים מן הרומח.**

**ואחד: שבא מלאך והשחית בעם, ונטרדו בני שבטו של זמרי, ולא הרגוהו.**<sup>2</sup> **בא פנחס וחבטן [כלומר: השליכם מן הרומח בכח] לפני המקום, אמר לפניו: "רבנו של עולם! וכי על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל!!" שנאמר "ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף".**

**2.** כתב ב"יד רמה", והשחית בעם: באותן עשרים וארבעה אלף, והוא על דרך שפירש לעיל [הובא בהערה בעמוד א], דעשרים וארבעה אלף איש שמתו במגיפה, הן הן עשרים וארבעה אלף איש שקיבץ זמרי. ומשמע מלשון הגמרא, שלא החלה המגפה בעם, אלא אחר מעשה זמרי, וכדמוכח מדברי ה"יד רמה"; אך רש"י בחומש פירש על מה שכתוב בתחילת הענין "ויחר אף ה' בישראל", דהיינו ששלח בהם מגיפה;

וראה ברש"י בפרשת פינחס [במדבר כו יג], שכתב: לפי החסרון שחסר משבט שמעון במנין זה - שבפרשת פנחס - ממנין הראשון שבמדבר סיני, נראה, שכל עשרים וארבעה אלף נפלו משבטו של שמעון.

**והיינו דכתיב בתהלים קו "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים. ויכעיסו במעלליהם, ותפרץ בם מגפה. ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגפה".**

**ואמר רבי אלעזר: "ויתפלל" לא נאמר, אלא "ויפלל", מלמד כביכול שעשה פלילות [ריב] 3 עם קונו.**

3. כן פירש רש"י; [וראה בשמות [כא כב]: "ונתן בפלילים", ופירש רש"י על פי הדיינים, ולכאורה אף כאן היה נראה לפרש, שעשה כביכול דין עם קונו; וראה ב"מצודות" שם שפירש: קם מתוך העדה ועשה דין ומשפט בזמרי, ועל ידי זה נעצרה המגיפה, וצריך תלמוד].

**ביקשו מלאכי השרת לדוחפו לפנחס על שעשה ריב עם קונו. 4**

4. מהרש"א.

**אמר להן הקב"ה למלאכי השרת: הניחו לו! קנאי בן קנאי הוא, משבט לוי הוא ואף אביו קינא במעשה שכס דינה, 5 משיב חימה בן משיב חימה הוא, נכדו של אהרן הוא, שנתן את הקטורת כשיצא הקצף במעשה קורח. 6**

5. כדכתיב [בראשית לד]: "ותצא דינה בת לאה: וירא אותה שכס בן חמור החוי נשיא הארץ, ויקח אותה וישכב אותה ויענה: ובני יעקב באו מן השדה כשמעם, ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה: ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים, ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר. ואת חמור ואת שכס בנו הרגו לפי חרב, ויקחו את דינה מבית שכס ויצאו: ויאמר יעקב אל שמעון ולוי אחי דינה עכרתם אותי להבאישי ביושב הארץ: ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי. ויאמרו הכזונה יעשה את אחותנו". ויש להעיר בלשון רש"י שכתב "בן קנאי: משבט לוי, שקינא במעשה דינה, דכתיב "הכזונה יעשה את אחותנו"; ולא הביא את כל הענין שהרגו, אלא את תשובתם; [ואפשר, דהנה הם נתחייבו מיתה משום גזל, וכמבואר ברמב"ם בפרק ט ממלכים, ואם כן אין זו קנאה אלא שבאמת היו מחוייבים מיתה, והרי כתב הרמב"ם שם, שכל העיר נתחייבה מיתה על שלא דנו את שכס למיתה, ואם כן אם עשה כן לוי אין זו קנאה, ואם לא היה עושה כן מחוייב היה מיתה; אלא, דהנה בני יעקב אמרו "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב", ופירש שם ב"חידושי מרן ר"י הלוי", דהיינו משום שבית דינו של שם גזרו על גוי הבא על בת ישראל כמבואר בעבודה זרה לו ב; [ממה שאמר יהודה על תמר "הוציאוה ותשרף"], והיינו "בישראל", ראה שם; וגם מה שאמרו "הכזונה יעשה את אחותנו" ודאי לא משמע ענין גזל, אלא ענין עריות, ובזה אין חיוב מיתה גמור, שלא גזרו בית דינו של שם על הגוי אלא על ישראל, ומכל מקום קנאה יש כאן]. 6. א. כדכתיב [במדבר יז] "הרומו מתוך העדה הזאת, ואכלה אותם כרגע, ויפלו [משה ואהרן] על פניהם. ויאמר משה אל אהרן, קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטורת, והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם, כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף. ויקח אהרן כאשר דבר משה, וירץ אל תוך הקהל, והנה החל הנגף בעם, ויתן את הקטורת וכפר על העם". ב. ביאר המהרש"א שלמדו כן מלשון הכתוב "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם", ולשון הכתוב יתכן לפרשו שפנחס השיב חימה וקינא את קנאת ה', ואפשר לומר דזה קאי על אהרן, ומזה דרשו שנתכוין הכתוב לשניהם.

התחילו שבטים מבזין אותו: "ראיתם בן פוטי זה, שפיטס אבי אמו [יתרו], שהיה כהן מדין] 7 עגלים לעבודת כוכבים, והוא הרג נשיא שבט מישראל".

7. כמו שנאמר: "ואלעזר [אבי פנחס] בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל [יתרו], שפיטס עגלים לעבודת כוכבים] לו לאשה".

**בא הכתוב וייחסו** לאהרן כנגד מה שייחסוהו ליתרו, כמו שנאמר אחר מעשה זמרי:

"פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם, ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי".

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: **הקדם לו שלום** לפנחס, **שנאמר** [שם] "לכן אמור, הנני נותן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל".

**וראויה כפרה זו** שעשה פנחס **שתהא מכפרת והולכת לעולם**. 8

8. כתב רש"י: שנאמר "ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר"; וכתב המהרש"א, דיש לפרש, דהכוונה היא ממה שנאמר "ויכפר", ולא "וכפר"; ויתכן שאף רש"י לזה נתכוון.

**אמר רב נחמן אמר רב:**

מאי דכתיב "זרזיר מתנים או תיש ומלך אלקום [האל"ף בפת"ח, והקו"ף בשורוק] עמו"?

**ארבע מאות ועשרים וארבע** - כמנין "זרזיר" - **בעילות בעל אותו רשע אותו היום** -

**והמתין לו פנחס** מלהורגו **עד שתשש כחו** של זמרי מרוב בעילות, שנאמר "מתנים - או תיש [המתין עד שתשש כחו]":

**והוא פנחס אינו יודע שאינו צריך להמתין, ומשום שהקדוש ברוך הוא ששמו "מלך אלקום" 9 עמו. 10**

9. כתב רש"י: "אלקום עמו" שכל הקמות שלו; ונראה בעיני שהתיבה הזאת לשון ערבי שכל פתיחת תיבותיהן "אל". 10. כתב המהרש"א לפרש את מקור דברי חז"ל לפרש פסוק זה לענין מעשה דזמרי, שהוא משום שהתייש שטוף בזימה, והעורב הרי שימש בתיבה ו"לא לחינם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו"; וראה ב"יד רמה" שאסמכתא בעלמא הוא.

ובמתניתא תנא [בברייתא שנינו] לפרש את הכתוב באופן אחר: **ששים** בעילות בעל, **עד שנעשה כביצה המוזרת** [והיינו "זרזיר"] מחמת רוב בעילות שבעל, ותשש כחו, [והיינו "תיש"] ולא היתה שכבת זרעו מתבשלת. 11

11. נתבאר על פי "יד רמה", ומיהו למנין ששים בעילות אין רמז במקרא, וגם לא נתבאר מהו לשון "מתנים"; וראה פירושו של רש"י.

**והיא כזבי היתה מלאה משכבת זרעו כערוגה מלאה מים.**

**אמר רב כהנא: ומקום מושבה של כזבי גדול היה כמידת בית סאה, כלומר: היתה רחבה ביותר, והיתה תופסת בישיבתה בית סאה.** 12

12. נתבאר על פי רש"י; אבל ב"יד רמה" מפרש: ומושבה כבית סאה מלא מים, מחמת שכבת זרע שהיתה פולטת שם; [ואפשר, שלפי דבריו גם הלשון "והיא היתה כערוגה מליאה מים" מתפרש על פליטת הזרע].

**תני רב יוסף: קבר שלה [פתיחת רחמה] אמה.** 13

13. כן פירש רש"י; וב"יד רמה" כתב: יש אומרים: מקום תורפה אמה, מחמת רוב בעילות שנבעלה; ואני אומר: שעל קבר שנקברה בו הוא אומר שהיה אמה, כלומר: אף על פי שהיתה גדולה ביותר בחייה, כשנקברה באמה אחת נקברה. מהמשך הסוגיא נראה, שרב ששת עמד בדעתו, כי בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא קושיות על רב ששת; ומיהו למסקנא מוכיחה הגמרא שלא כרב ששת.

**אמר רב ששת:**

**לא "כזבי בת צור" היה שמה של המדינית, אלא "שוילנאי בת צור" שמה.**

**ולמה נקרא שמה "כזבי"?**

משום **שכיזבה באביה**, שהוא אמר לה "אל תשמעי אלא לגדול שבהם", ואילו היא נשמעה לזה.

**דבר אחר:** לכך נקרא שמה "כזבי", **שאמרה לאביה "כוס** [לשון שחיטה] **בי עם זה**", כלומר: על ידי זה תגרום להם שיישחטו.

**והיינו דאמרי אינשי**, כלומר: ועל שם "שוילנאי" הזונה, רגילים לומר האנשים על כל זונה "בין קני לאורבני [בין הקנים והערבות הדקות הגדלים בין האגמים] **שוילנאי מאי בעיא** [מה מעשיה של הזונה שם]?!", אם לא שהולכת שם לשם זנות.

וכן אומרים: **"בהדי קלפי דקני שוילנאי מאי בעיא, גפתה לאמה** [מה מעשיה של הזונה בין קליפות הקנים, אם לא לשם זנות, ומנאפת היא את אמה, שקוראים אותה "זונה בת זונה"]. 14

14. נתבאר על פי רש"י, והלשון מגומגמת קצת. וב"יד רמה" נראה שאינו גורס כאן "מאי בעיא", שכתב: "בהדי קליפי דקני, אצל קליפות הקנים שוילנאי גיפתה לאמה, כלומר: זינתה על פני אמה"; וגם משמע מדבריו שאין כאן שתי אמירות, אלא אמירה אחת שיש בה שאלה ותשובה: "בין קני לאורבני שוילנאי מאי בעיא? - ועונים האנשים לעצמם - בהדי קליפי דקני שוילנאי גיפתה לאמה".

**אמר רבי יוחנן:**

**חמשה שמות יש לו לזמרי:**

א. **זמרי**; ב. **ובן סלוא**; ג. **ושאול**; ד. **ובן הכנענית** וכמאמר הכתוב אצל בני שמעון: [בראשית מו י] "ושאול בן הכנענית"; **ושלומיאל בן צורי שדי**, וכמאמר הכתוב [במדבר א ד] "ואתכם יהיו איש איש למטה, איש ראש לבית אבותיו הוא... לשמעון שלומיאל בן צורישדי".

ולכך נקרא **זמרי: על שם שנעשה כביצה המוזרת**, כמבואר לעיל.

ונקרא **בן סלוא: על שהסליא** [כמו - איכה א - "בני ציון היקרים המסולאים בפז", שהיו מעריכים אותם בפז] **עוונות של 15 משפחתו**, כלומר: כשהיו מספרים על משפחתו היו מיחסים ניאוף לכל המשפחה.

15. אפשר שצריך לומר "על" משפחתו.

ונקרא **שאול: על שהשאל עצמו לדבר עבירה**. 16

16. **ראה מה שכתב ב"אור החיים**" במדבר כו יג במנין בני שמעון על הפסוק "לשאול משפחת השאול".

ונקרא **בן הכנענית: על שעשה מעשה כנען** שאמר להם אביהם "אהבו את הזימה".

**ומה שמו? "שלומיאל בן צורי שדי" שמו.**

שנינו במשנה: **כהן ששימש בטומאה** אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין:

**בעא מיניה רב אחא בר הונא מרב ששת: כהן ששימש בטומאה, האם חייב הוא מיתה בידי שמים, או אין חייב מיתה בידי שמים?**

**אמר ליה רב ששת לרב אחא בר הונא :**

**תניתוה במשנתנו : כהן ששימש בטומאה : אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פירחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה, ופוצעין את מוחו בגיזרין -**

**ואי סלקא דעתך מחייב הוא מיתה בידי שמים, לישבקה דליקטול ביד שמים** [יניחוהו לנפשו, עד שיימות בידי שמים]!!

דוחה הגמרא ראייה זו, כי אדרבה הסברא היא בהיפוך :

**אלא מאי אינו חייב מיתה בידי שמים, מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקום וניקטול ליה** [וכי יש מי שהקב"ה פטרו ממיתה, ואילו אנחנו ממיתים אותו], אלא ודאי : אף טמא ששימש חייב הוא מיתה בידי שמים, ולכן אנו יכולים להורגו.

ומקשינן עלה : **ולא!!?** וכי אין מי שאינו מחוייב מיתה מן התורה, והורגים אנו אותו!!

**והתנן לעיל פא ב : מי שלקה ושנה, בית דין מכניסין אותו לכיפה, הרי דרחמנא פטריה, ומכל מקום אנן קטלינן ליה.**

ומשנינן : **האמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש** [בגמרא שם] : **במלקות של כריתות עסקינן, דגברא בר קטלא הוא** [שהאדם בר מיתת כרת הוא]. **17**

**17. הקשה ב"חידושי הר"ן** [לעיל פא ב, על המשנה ד"מי שלקה ושנה"], אחר שביאר שם, שדין כיפה וכל אלו שקנאין פוגעין בו הם הלכה למשה מסיני : אי כל הני הלכה למשה מסיני הם, אם כן הן הן גופי תורה, ואי הכי היכי אמרינן "מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן קטלינן ליה :. ואי הלכה למשה מסיני הם, לא פטרינהו רחמנא! ? **ולי נראה**, דסבירא ליה למקשה הכי, והכי קאמר : ודאי מילי טובא נאמרו למשה מסיני דליכא בהן רמז בקרא, כשעורין מחיצין וחציצין, ושאר דיני מצוות; אבל מכל מקום אינו נכון לומר שתהיה מיתה ביד אדם נאמרת למשה בסיני, ולא יהיה בו או רמז מיתה בתורה או חייב מיתה בידי שמים, וכיון שכן, יש להפלא בזר ששימש, אם [יהיה הדין ש] אחיו הכהנים פוצעין את מוחו בגיזרין, ולא יהיה בו חיוב מיתה מדאורייתא. והקשו לו : "ולא, והתנן מי שלקה ושנה כונסין אותו לכיפה, דרחמנא פטריה ואנן קטלינן ליה", דמקשה סבירא ליה, דהוא הדין בכל חייבי מלקיות כאוכל נבילות או חזיר. ותירץ לו : "האמר רבי ירמיה אמר ריש לקיש במלקיות של כריתות עסקינן, דגברא בר קטלא הוא" דאיכא מיתת כרת בידי שמים; וחזר ומקשה לו "והאיכא גונב את הקסוה דלית בה מיתה בידי שמים, ואנן קטלינן ליה! ? ותירץ : דהא רמיזא בקרא ד"ולא יבואו לראות את הקודש ומתו", ולדברי הרמב"ן ז"ל, איכא בה מיתה בידי שמים. ב. **בספר "ברכת כהן" בפרשת בלק**, כתב לבאר את המשא ומתן בגמרא : דרב ששת סבר, כיון דהא דקנאין פוגעין בו אין הפירוש שחייב הוא מיתה אלא רק שיש רשות לקנאים לפגוע בו, וכדמוכח ממה שאין מורין כן, ואילו נהפך זמרי והרגו לפנחס אינו נהרג עליו, אם כן מסתבר שאין עליו חיוב מיתה בידי שמים, שאם כן, יש לנו להניח שיתבצע בו החיוב, ולא פגיעת קנאים בעלמא; ואילו הגמרא מקשה בהיפוך : דבהכרח יש חיוב מיתה בידי שמים, שאם לא כן איך הותר לקנאים להורגו, שכל גדר דין קנאין פוגעים בו הוא, שהקנאי נפרע ממנו את החיוב שנתחייב לשמים, ראה שם. [ויש להוסיף, דלענין כיפה הרי מבואר בהדיא בגמרא לעיל פא ב שהוא בגדר "מקרבין

ליה לקטליה עילויה". וראה שם, שכתב, דלפי גדר זה מסתבר שלענין "קם ליה בדרכה מיניה" במקום ש"קנאין פוגעין בו", אין זה כמו חייב מיתה בידי אדם שהוא פטור מממון, אלא כחייב מיתה בידי שמים שאינו פטור מממון; והביא שם מדברי האחרונים שדנו בזה; [ולפי סברתו, יהיה הדין במי שנתחייב כיפה, שאין הכיפה פוטרתו מממון, וחידוש הוא].

ואכתי מקשינן: **והא גונב את הקסוה** שקנאים פוגעין בו, אף על גב דרחמנא פטריה?!

ומשנינן: **האמר רב יהודה: בכלי שרת עסקינן, ורמיזא בתורה במאמר הכתוב "לא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו"**.<sup>18</sup>

<sup>18</sup>. ראה בחידושי הר"ן [בדבריו לעיל פא ב ד"ה מתנייתין], שכתב על גמרא זו: ולדברי הרמב"ן ז"ל איכא בה מיתה בידי שמים.

ואכתי מקשינן: **והא המקלל את הקוסם** שקנאין פוגעין בו, אף על גב דרחמנא פטריה?!

ומשנינן: **הא תני רב יוסף: בכגון שאומר "יכה קוסם את קוסמו", דמיחזי כמברך את השם**.<sup>19</sup>

<sup>19</sup>. אבל מברך את השם ממש אינו, כיון שלא בירך בשם מן השמות המיוחדים, רמב"ם עבודת כוכבים ב ט. ומכאן סתירה לכאורה ליסוד שנתבאר לעיל בשם "ברכת כהן" בגדר קנאין פוגעין בו, כי הרי סוף סוף אינו אלא "מיחזי כמברך את השם".

ואכתי מקשינן: **והא בועל את הגויה** שקנאים פוגעים בו, אף על גב דרחמנא פטריה.

ומשנינן: **הא אקרויה לרב כהנא בחלמיה** [הרי הקרוהו לרב כהנא בחלום, את הפסוק "יכרת ה'... " המורה על חיוב כרת מדברי קבלה], **ואדכריה רב לגמריה** [ובעקבות כך נזכר רב שכך למד מרבנותיו], וכמבואר לעיל בעמוד א.

**איתיביה** לרב ששת שאמר: טמא ששימש אינו חייב מיתה בידי שמים, ממה ששנינו במשנה בזבחים קיב ב גבי דין שחוטי חוץ:

**היוצק** את השמן על המנחה [כדכתיב "ויצקת עליה שמן"], **והבולל** את המנחה בשמנה [כדכתיב "סולת בלולה בשמן מצה תהיה"], **והפותת** את המנחה האפויה לפתיתים [דכתיב "פתות אותה פתים"], **המולח** אותה [דכתיב "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח"], **המניף** את המנחה, **המגיש** את המנחה לקרן מערבית דרומית של מזבח כנגד חודה של קרן, **והמסדר את השולחן** בלחם הפנים, **המטיב את הנרות**, **והקומץ** את המנחה, **והמקבל דמים** מן הקרבנות -

אם עשה אחת מכל עבודות האלו **בחוץ** [מחוץ לעזרה] הרי הוא **פטור** מכרת -



ומשום שלא חייבה תורה על העושה עבודות בחוץ, אלא כשעושה עבודה שאין נצרך לעשות אחריה עבודה נוספת [”עבודה תמה”], כגון הקטרה על המזבח; אבל העושה עבודה שלאחריה יש צורך בעבודה נוספת, כגון קמיצה שלאחריה צריך להקטיר, אין זו עבודה שחייבים עליה; וכל אלו עבודות שיש אחריהן עבודה הן, ולכן הוא פטור. 20

20. ומשום שאמרה תורה [ויקרא יז]: ”איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, או אשר ישחט מחוץ למחנה. ואל פתח אהל מועד לא הביאו, להקריב קרבן לה’ לפני משכן ה’, דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, ונכרת האיש ההוא מקרב עמו”, ועוד אמרה תורה [שם] ”ואליהם תאמר, איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם, אשר יעלה עולה או זבח. ואל פתח אוהל מועד לא יביאנו לעשות אותו לה’, ונכרת האיש ההוא מעמיו”; הרי למדנו שאין חייב כרת משום ”שחוט חוץ” אלא השחט שאמרה תורה ”אשר ישחט”, והמעלה על המזבח שהרי נאמר ”אשר יעלה עולה או זבח”, והזורק את הדם שנאמר ”דם שפך”; אבל עבודות אלו שיש אחריהן עבודה אחרת כיון שאינם דומים להעלאה שאין אחריה עבודה אחרת [”עבודה תמה”], הרי הוא פטור עליהם, אם עשאן בחוץ; על פי רש”י, וראה ב”ערוך לנר” על דברי רש”י אלו.

**ואין חייבין עליהן, לפי שהן עבודות שיש אחריהן עבודה אחרת:**

## דף פג - א

**לא משום זרות** אם עשאן זר, 1 **ולא משום טומאה** אם עשה אותן טמא, 2 **ולא משום מחוסר בגדים** כשעשה אותם כהן ללא בגדי כהונה, 3 **ולא משום שלא** 4 **רחוץ ידים ורגלים** - 5

1. **פירש רש”י**: זר שעשה אחת מהן בפנים אינו חייב מיתה: מדכתיב ”ועבדתם, עבודת מתנה [אתן את כהונתכם, והזר הקרב יומת]”, ודרשינן: עבודה תמה, ולא עבודה שיש אחריה עבודה; וכל הני יש אחריה עבודה: ”יוצק ובולל” ושאר עבודות דמנחה [פותת, מולח, מניף, מגיש והקומץ], יש אחריה עבודה, דהקטרת קומץ [היא] אחר כולן. [ו]”ה [מסדר את השולחן], [יש אחריה עבודה, כי: עבודה אחרונה של לחם הפנים היינו סילוק בזיכין והקטרתן]. ”המטיב את הנרות” [היינו] המדשנם שחרית, [הרי] יש אחריה הדלקת ערבית. ”מקבל דמים” [אינו חייב משום זרות, כי] יש אחריו זריקה [של הדמים]. 2. **פירש רש”י**: כהן טמא ששימש; [ולכך אין חייב עליהם משום טומאה], דזרות ושומו בטומאה מחד קרא נפקא אזהרה דידהו: [דכתיב: ”דבר אל אהרן ואל בניו, וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו: ” דהיינו טומאה, כדכתיב בתריה ”אמר אליהם לדורותיכם, כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה’ וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה’ ”], וזר נמי מיניה דרשינן, מדאיצטריך קרא למכתב ” [מקדשין] בני ישראל”, [ו] למעוטי מאי, אי למעוטי קדשי גויים וקדשי נשים, וכי בטומאה קרבי: ; אלא הכי קאמר: בני ישראל נמי שהם זרים לא יעבדו שלא יחללו; וכיון דזרות וטומאה מחד קרא נפקי, מאן דמחייב אזרות מחייב נמי אטומאה, [כלומר: מי שאינו מתחייב על זרות, אינו מתחייב על טומאה]. 3. **פירש רש”י**: דאינהו [מחוסרי בגדים] נמי מזרות איתרביא; ; דכתיב: ”וחגרת אותם אבנט [אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחוקת עולם]”, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם [אין כהונתם עליהם], והווי להו זרים. 4. כן היא הגירסא ברש”י; ובמשנה בזבחים הוא נוסף במוסגר. 5. **פירש רש”י**: ד”חוקה חוקה” ממחוסר בגדים גמר לה התם לענין אחולי עבודה [שהעבודה מתחללת על ידי מי שאינו רחוק כמו על ידי

מחוסר בגדים, שהוא כמו זר], והאי תנא נמי יליף מינה, דאמר: מה מחוסר בגדים לא מיחייב אלא אגמר עבודה, האי נמי לא מיחייב אלא אעבודה שהוא גמר.

ומשמע - מדאמרין על עבודות אלו שיש אחריהן עבודה "אין חייבין עליהן... משום טומאה" - **הא מקטיר** - שהיא עבודה שאין אחריה עבודה אחרת - אם עשה כן בטומאה הרי הוא **חייב; ומאי לאו מיתה** הוא חייב, הרי למדנו: כהן ששימש בטומאה חייב מיתה בידי שמים, ותיקשי לרב ששת שפוטרו!!

ודחינן: אף המקטיר בטומאה **לא** במיתה בידי שמים הוא, אלא **באזהרה** הוא, ומלקות הוא חייב. **6** ומקשינן עלה: **אלא זר נמי לאזהרה?!?** כלומר: והרי כך יש לדייק מאותה משנה שאמרה על כל העבודות הללו שאינו חייב משום זרות: "הא מקטיר חייב משום זרות", וכי תאמר אף לגבי זרות שאינו במיתה אלא באזהרה, **והכתיב "והזר הקרב יומת** [בידי שמים]"!!

**6.** משום שעבר על "וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו", שהיא אזהרת כהן ששימש בטומאה, כמובא בהערה לעיל, רש"י.

ומשנינן: **הא כדאיתא והא כדאיתא**, כלומר: אין לדמות אותם, ויש לומר, דאם כי זרות הוא לענין מיתה בידי שמים, מכל מקום גבי טומאה אינו אלא לאזהרה.

ואכתי מקשינן: והרי אם אף על עבודה תמה בטומאה אינו חייב אלא מלקות, **מכלל דיוצק ובולל** בטומאה ששנינו שם שאינו חייב עליהם, **לאו נמי לא** עבר!!

**והתניא: אזהרה ליוצק ובולל** בטומאה **מניין? תלמוד לומר** [ויקרא כא] "אמור אל הכהנים בני אהרן... **קדושים יהיו** לאלהיהם, **ולא יחללו** שם אלהיהם"!! **7**

**7.** ואם אינו ענין לטמא ששימש עבודה תמה, כי הוא נלמד מדכתיב [ויקרא כב] "וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו", תנהו ענין ליוצק ובולל; רש"י.

ומשנינן: היוצק והבולל בטומאה אינו אסור אלא **מדרבנן, וקרא** - "קדושים יהיו... "

- **אסמכתא בעלמא** היא. **8**

**8.** ועיקר הפסוק בא לרבות טבול יום ששימש בטומאה, כמבואר בסוגיא להלן פג ב; רש"ש.

**מיתיבי** לרב ששת מהא דתניא: **ואלו הן שבמיתה** בידי שמים... **וטמא ששימש**, הרי בהדיא שהוא חייב מיתה בידי שמים, ודלא כרב ששת!!

ומסקינן: **תיובתא** דרב ששת.

**גופא:**

ואלו שבמיתה בידי שמים :

**האוכל את הטבל** שלא הורמו ממנו תרומות ומעשרות, **וכהן טמא שאכל תרומה טהורה**, **וזר שאכל את התרומה**, **וזר ששימש** במקדש, **וטמא ששימש** במקדש, **וטבול יום ששימש**, **ומחוסר בגדים** ששימש, **ומחוסר כפרה** [טמא שעדיין לא הביא כפרתו לאחר מלאת ימי טומאתו] ששימש, **וכהן שלא רחץ ידים ורגלים**, **9** **ושתויי יין ופרועי ראש** [שעברו עליהם יותר משלשים יום שלא גילחו את ראשם] ששימשו במקדש -

**9.** ראה תוספות בד"ה ולא, אם חיובו הוא רק כששימש.

**אבל ערל**, **10** **ואונן**, **ויושב** ששימשו במקדש :

**10.** כגון שמתו אחיו מחמת מילה [שאסור למול], **רש"י**; כלומר : אפילו מתו אחיו מחמת מילה; ושלא כדעת רבינו תם שאין דין זה אמור אלא ברשע לערלות.

**אינן במיתה, אלא באזהרה. 11**

**11.** לדעת רש"י, הערל אינו לוקה, וכן דעת ה"יד רמה"; ולדעת הרמב"ם : הערל לוקה, אבל אונן ויושב אינם לוקים; ראה בזה בהערות פד א.

**ובעל מום** ששימש במקדש : **רבי אומר במיתה.**

**וחכמים אומרים באזהרה.**

**הזיד במעילה** [הנהנה מן ההקדש שיש בו מעילה, במזיד] :

**רבי אומר : במיתה.**

**וחכמים אומרים : באזהרה.**

שנינו בברייתא : **ואלו שבמיתה האוכל את הטבל :**

**מנלן** [מנין הוא נלמד]?

**דאמר שמואל משום רבי אלעזר :**

**מניין לאוכל את הטבל שהוא במיתה, דכתיב** [ויקרא כב] **"ואיש [זר] כי יאכל קודש [תרומה] בשגגה, ויסף חמישיתו עליו, ונתן לכהן את הקודש. ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה"**, ומשמע שאמר הכתוב "את אשר ירימו

לה"י" לשון עתיד, למדנו לדרוש: אף בעתידים לתרום הכתוב מדבר, ואמר הכתוב שלא יחללום לאוכלם בטיבלם -

**ויילף "חילול"** [ולא "יחללו"] **"חילול" מתרומה** שאכלה בטומאת הגוף, שנאמר בה [ויקרא כב]: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב... או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו, או באדם אשר יטמא לו לכל טומאתו. נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב, ולא יאכל מן הקדשים, כי אם רחץ בשרו במים. ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים [תרומה] 12 כי לחמו הוא.

12. ממה שהתיר הכתוב לאכול אחר הערב שמש, למדנו שה"קדשים" הנזכרים כאן היינו תרומה, כי בקדשים אסור הוא לאכול עד שיביא כפרתו].

ושמרו את משמרתו [מלאכול תרומה בטומאת הגוף] ולא ישאו עליו חטא, ומתו בו כי יחללוהו" -

**מה להלן** בתרומה שאכלה בטומאה **במיתה**, שהרי אמרה תורה "ומתו בו כי יחללוהו", **אף כאן** - גבי אוכל את הטבל - **במיתה**.

ומקשינן: **ונילף "חילול חילול" מנותר** - שנאמר בו [ויקרא יט] "וכי תזבחו זבח שלמים לה'... ביום זבחכם יאכל וממחרת... ואם האכל יאכל ביום השלישי... ואוכלו עוונו ישא, כי את קדש ה' חלל, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה" - ונאמר:

**מה להלן** גבי אוכל את הנותר **בכרת**, **אף כאן** באוכל את הטבל **בכרת**!?

ומשנינן: **מסתברא** דאוכל את הטבל - **מתרומה** שאכלה כהן בטומאה **הוה ליה למילף, שכן** דומה הוא לו בכמה ענינים, ואלו הן:

**תרומה**, היינו: בשניהם יש תרומה, שאף בטבל מעורב תרומה.

**חוצה לארץ**, היינו: שניהם אינם נוהגים בחוצה לארץ; אבל נותר נהג במדבר, ובשעת היתר הבמות.

**הותרה**, היינו: יש היתר לאיסורם, שהטבל יש לו היתר על ידי הפרשת תרומה עליו; והטמא לאחר שטבל מותר בתרומה.

**ברבים**, כלומר: לשון חילול הנאמר בשניהם בלשון רבים הוא נאמר ["יחללו"], "יחללוהו", מה שאין כן בנותר שלשון חילול נאמר בו בלשון יחיד ["חלל"].

**פירות**, היינו: הן הטבל והן התרומה פירות הם, תאמר בנותר שאינו שייך בפירות.

**פיגול ונותר**, כלומר: אין נוהג לא בטבל ולא בתרומה פיגול ונותר, ואל תלמד מקדשים שנוהג בהם פיגול ונותר.

ומקשינן: **אדרבה מנותר הוה ליה למילף, שכן** אף לו דומה הטבל בכמה ענינים, ואלו הם:

**פסול אוכל**, היינו: הן טבל והן נותר פסולם הוא במאכל, תאמר בכהן טמא שאכל את התרומה, שפסולו בגופו ולא במאכל.

**אין לו היתר במקוה**, תאמר בטמא שאכל את התרומה שיש לו היתר במקוה.

ומשינין: **הנך נפישן** [אלו רבים מאלו], כלומר: הענינים השוים לטבל ולתרומה רבים הם מהענינים השוים לטבל ונותר, ולפיכך מסתבר יותר ללמוד טבל מתרומה מאשר מנותר.

**רבינא אמר**: אף בלא טעם זה מתרומה יש ללמוד, **דחילול דרבים מחילול דרבים עדיף**, כלומר: כיון שבלשון הכתוב - ממנו אנו לומדים את הגזירה שוה - שוה הטבל לתרומה, ששניהם כתובים בלשון רבים, יש לנו ללמוד זה מזה, ולא מנותר שלשון הכתוב בו שונה, שהוא נאמר בלשון יחיד; ודמיון זה עדיף מכל שאר הענינים השוים לטבל ולנותר. <sup>13</sup>

<sup>13</sup> לשון ה"יד רמה": דהא עיקר גזירה שוה ב"חילול חילול" קאתינן, הילכך על כרחך מחילול דדמי ליה טפי ילפינן ליה.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **וכהן טמא שאכל תרומה טהורה**:

ומפרשינן: **מנלן?**

**דאמר שמואל: מניין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה, שהוא במיתה בידי שמים?**

מהא **דכתיב** "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב... או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו, או באדם אשר יטמא לו לכל טומאתו. נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב... **ושמרו את משמרתני** [מלאכול תרומה בטומאת הגוף] **ולא ישאו עליו חטא**, ומתו בו כי יחללוהו".

ודייקין בלשונו של שמואל שאמר "מנין לכהן טמא שאכל תרומה טהורה שהוא במיתה בידי שמים": <sup>14</sup>

<sup>14</sup> כן פירש רש"י; ולכאורה צריך עיון: הרי אף בברייתא הלשון הוא "וכהן טמא שאכל תרומה טהורה", ויותר היה מסתבר לפרש את הגמרא על הדיוק מן הברייתא! ? ואכן ב"יד רמה" מפרש:

"ודייקין ממתניתא: טהורה אין טמאה לא, ואמר שמואל:.. סייעתא מיייתי מינה לדוקיא ממתניתין".  
וראה בתוספתא כריתות פרק א דשם הגירסא היא "וכהן טמא שאכל תרומה", ולא נזכר "טהורה",  
[וראה "אור הגנוז" שם]; ומיהו בתוספתא דקרבנות פרק יב הגירסא היא "טהורה".

תרומה **טהורה אין**, אכן חייב עליה מיתה האוכלה בטומאת הגוף, אבל תרומה **טמאה**  
שאכלה בטומאת הגוף **לא** חייב עליה מיתה -

ומשום **דאמר שמואל אמר רבי אלעזר: מניין לכהן טמא שאכל תרומה**  
**טמאה שאינו במיתה, שנאמר** גבי כהן שאכל תרומה בטומאת הגוף: **"ומתו בו כי**  
**יחללוהו"**,

## דף פג - ב

ולמדנו: לא חייבה תורה אלא את המחלל את התרומה על ידי שאכלה בטומאה, **פרט**  
**לזו** - תרומה טמאה - **שמחוללת ועומדת** קודם שאכלה זה בטומאת הגוף. **1**

**1** ואם תאמר: אם כן אף טמא שאכל תרומה טהורה, ייפטר, שהרי כיון שנגע בו, טימאהו! ? ראה מה  
שביארו התוספות בזה.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **וזר שאכל את התרומה:**

**אמר רב:**

**זר שאכל את התרומה, לוקה.**

**אמרי תמהו ליה רב כהנא ורב אסי לרב:**

**לימא מר** [היה לרב לומר] "זר שאכל את התרומה - **במיתה**", **דהא כתיב** [ויקרא כב]  
"ומתו בו כי יחללוהו [אני ה' מקדשם] **וכל זר לא יאכל קודש**", ומשמע: זר שאכל את  
הקודש - דהיינו תרומה, שבו מדבר כל הענין שם - הרי הוא במיתה בידי שמים!! **2**

**2** זאת מלבד כהן טמא שאכל את התרומה, שאף עליו אמרה תורה "ומתו בו כי יחללוהו", כדלעיל.

אמר להם רב: **"אני ה' מקדשם" הפסיק הענין** בין "ומתו בו" לבין "וכל זר לא יאכל  
קודש", ואם כן לא אמרה תורה "ומתו בו כי יחללוהו" אלא לענין כהן טמא שאכל את  
התרומה, שהוא הענין המבואר שם למעלה מן הפסוק "ומתו בו כי יחללוהו".

**מיתיבי** לרב מן הברייתא דלעיל:

**ואלו הן שבמיתה... זר האוכל את התרומה?!?**

ותמהינן: **מתנייתא אדרב קא רמית?!? רב תנא הוא ופליג** [וכי מברייתא אתה מקשה לרב, והרי רב תנא הוא ובכחו לחלוק על התנא של הברייתא].

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **וזר ששימש**:

ומפרשינן טעמא, משום **דכתיב** [במדבר ג י] "ואת אהרן ואת בניו תפקוד ושמרו את כהונתם, **והזר הקרב יומת**".

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **וטמא ששימש**:

ומפרשינן טעמא: **כדבעא מיניה רב חייא בר אבין מרב יוסף**:

**מניין לטמא ששימש שהוא במיתה, דכתיב** [ויקרא כב ב] **"דבר אל אהרן ואל בניו, וינזרו מקדשי בני ישראל, ולא יחללו את שם קדשי... אמר אליהם לדורותיכם, כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אלך הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה'"**, ודרשינן לפסוק ראשון שינזרו מלעבוד בטומאה, והפסוק השני לאכילת קדשים בטומאה שהיא בכרת. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> דרשה היא, כי לפי פשוטו, אף פסוק ראשון על אכילת קדשים בטומאה נאמר, כנראה מדברי רש"י בחומש.

**ויילף חילול** ["יחללו"] **חילול** ["יחללוהו"] **מתרומה** שאכלה בטומאת הגוף: **מה להלן במיתה, אף כאן במיתה**.

ומקשינן: **ונילף חילול** ["יחללו"] **חילול מנותר** ["יחללו"], **מה להלן כרת, אף כאן כרת?!?**

ומשנינן: **מסתברא** טמא ששימש במקדש מטמא שאכל **תרומה הוה ליה למילף**; **שכן** דומים הם בכמה ענינים, ואלו הם:

**גוף**, שניהם פסולי גוף הם, תאמר בנותר שפסול אוכל הוא.

**טמא**, שניהם פסולי טומאה, מה שאין כן בנותר.

**מקוה**, יש לשניהם היתר במקוה.

**ברבים**, לשון חילול בשניהם נאמר בלשון רבים, תאמר בנותר שהוא בלשון יחיד.

**אדרבה** טמא ששימש במקדש **מנותר הוה ליה למילף!!** שכן דומים הם זה לזה בכמה ענינים, ואלו הן :

**קדש**, טמא שימש ועסק בקדשים, והנותר אף הוא קודש, מה שאין כן בתרומה.

**פנים**, שניהם נעשו בפנים בעזרה, מה שאין כן בתרומה.

**פיגול ונותר**, כלומר: יש ללמוד עניני קדשים מעניני קדשים, כי שוים הם לענין פיגול ונותר, **4** ולא ללמוד מתרומה שאין בה פיגול ונותר.

**4.** ואף שלענין טמא ששימש אנו באים ללמוד, ובעבודה אין שייך פיגול ונותר, מכל מקום בקדשים בכלל שייך פיגול ונותר.

ומשנין: **חילול דרבים מחילול דרבים עדיף**, כיון שנשתוו שניהם בלשון חילול שהוא בלשון רבים, עדיף דמיון זה מכל שאר הדמיונות שנזכרו.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **טבול יום ששימש** :

**מנלן?**

**דתניא: רבי סימאי אומר: רמז לטבול יום שאם עבד - חילל מניין? תלמוד לומר** [ויקרא כא ו] **"קדושים יהיו לאלהיהם ולא יחללו שם אלהיהם"** -

**ואם אינו ענין לטמא ששימש, דכבר נפקא לן מ"וינזרו" כמבואר לעיל, תנהו ענין לטבול יום ששימש -**

ואם כן הרי זה כמי שנאמר בטבול יום ששימש "ולא יחללו", **ויליף חילול חילול מכהן טמא שאכל תרומה, מה להלן במיתה, אף כאן במיתה.**

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **ומחוסר בגדים** :

ומפרשין: **מנלן? אמר פירש רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ומטו בה** [יש המטין לומר שמועה זו] **משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון:**

דכתיב [שמות כט] **"ואת אהרן ואת בניו תקריב אל פתח אהל מועד... ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן... ואת בניו תקריב... וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחוקת עולם"** ולמדנו :



**בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם**, וכמו שאמר הכתוב "והיתה להם כהונה לחוקת עולם", אבל אם **אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, והוּוּ להוּ זרים, והרי אמר מר** [בברייתא זן]: **זר ששימש הרי הוא במיתה**. 5

5. ואם תאמר: הרי בהדיא כתיב [שמות כח מב] "ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה, ממתנים ועד רכיים יהיו. והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקודש, ולא ישאו עוון ומתו"! ? פירשו התוספות: ההוא מיתה אמכנסיים, ראה שם; וכן כתב הרמב"ן בפירוש החומש [שמות כח מג]. וב"יד רמה" פירש באופן אחר, ראה שם.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **ומחוסר כפרה** :

ומפרשינן: **מנלן?**

**אמר** פירש **רב הונא**: משום **דאמר קרא** גבי יולדת [ויקרא יב] "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים... ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה... ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעולה... ואם לא תמצא ידה די שה, ולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, **וכפר עליה הכהן וטהרה**" -

ומדאמר הכתוב "וטהרה", **מכלל שהיא טמאה** עד שתביא כפרתה; **והרי אמר מר** בברייתא זו: **טמא ששימש במיתה**. 6

6. תמהו התוספות לעיל בד"ה וטבול יום: הרי גם גבי טבול יום כתיב "ובא השמש וטהר", ונאמר: מכלל שהוא טמא, וטמא שימש במיתה, ולמה הוצרכו לעיל למקרא מיוחד לטבול יום! ? וראה בדבריהם מה שיישבו.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **ושלא רחוץ ידים ורגלים** :

ומפרשינן: **מנלן?**

**דכתיב** [שמות ל]: "ועשית כיור נחושת וכנו נחושת לרחצה... ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם. **בבאם אל אהל מועד** [להקטיר קטורת או להזות מדם פר כהן משיח ומשעירי עבודה זרה שהם נעשים בפנים] **ירחצו מים ולא ימותו**, או בגשתם אל המזבח לשרת להקטיר אשה לה", הרי שאם לא ירחצו - ימותו.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **ושתויי יין** :

ומפרשינן טעמא משום **דכתיב** [ויקרא י]: "וידבר ה' אל אהרן לאמר. **יין ושכר אל תשת** אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד ולא תמותו", הרי שאם ישתו וישמשו - ימותו.

שנינו בברייתא: ואלו שבמיתה... **ופרועי ראש** :

ומפרשינן טעמא, משום **דכתיב** [יחזקאל מד]: "והכהנים הלויים בני צדוק... המה יבואו אל מקדשי והמה יקרבו אל שולחני לשרתני... **וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו**" **וכתיב בתריה** [לאחר פסוק זה] "**ויין לא ישתו** כל כהן בבואם אל החצר הפנימית" -

הרי שאיתקש **פרועי ראש** ל**שתויי יין**, מה **שתויי יין** ששימשו הם **במיתה** וכדילפינן לעיל, **אף פרועי ראש** ששימשו הם **במיתה**. 7

7. תמה המהרש"א בשם ה"כסף משנה": והרי כתיב [ויקרא יו] ויאמר משה אל אהרן ולאזר ולאיתמר בניו, ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו" הרי בהדיא שפרועי ראש במיתה, ולמה הוצרכו להיקש! ? וראה מה שהביא וכתב בזה המהרש"א. וכבר הקשה קושיא זו בחידושי הר"ן כאן, וציין לדבריו בפרק כהן גדול, ראה שם כב ב ד"ה מה שתויי.

שנינו בברייתא: **אבל ערל, אונן, יושב, באזהרה** :

ומפרשינן **ערל מנלן** שהוא באזהרה?

**אמר רב חסדא: דבר זה** - שהערל אסור לשמש - **מתורת משה רבינו לא למדנו**, **עד שבא יחזקאל בן בוזי, ולמדנו**, שנאמר ביחזקאל [שם]:

"**כל בן נכר** [כהן מומר לעבודת כוכבים, שהוא] **ערל לב**,

## דף פד - א

ו [כן] **ערל בשר**, 1 **לא יבא אל מקדשי**". 2

1. כתב רש"י: שמתו אחיו מחמת מילה; וראה ב"יד רמה": וערל בשר אף על פי שלא נתנכרו מעשיו, כגון שמתו אחיו מחמת מילה; והיינו, דבהכרח לפרש כן, שאם לא כן היינו "ערל לבי", שפירש שם ב"יד רמה": זה ישראל מומר שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים; אבל ברש"י בפשוטו אי אפשר לפרש כן, כיון שפירש ד"ערל לבי" היינו מומר לעבודת כוכבים דוקא. 2. והיא אזהרה מדברי קבלה בעלמא, ולא לקי עלה, רש"י. וראה לעיל כב ב: עד דלא בא יחזקאל מאן אמרה, אלא גמרא גמירי לה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא; וכתב ה"כסף משנה", שמכאן מקור הרמב"ם [ביאת מקדש ו ח] שכתב גבי ערל "ולוקה כזר שעבד"; ופירש ה"כסף משנה" את לשונו "כזר שעבד", שרצה רבינו שיהא נרמז בתורה קצת, ולפיכך כתב שהוא כזר. וראה עוד ברמב"ם [מעשר שני ג ד] שכתב: "הערל כטמא, ואם אכל מעשר שני לוקה מן התורה" [וכעין זה כתב בפרק ב מהלכות חגיגה], ולפי זה תמהו האחרונים: למה לי מקרא דיחזקאל, תיפוק ליה שהוא כטמא; וראה בכל זה ב"ספר המפתח".

**אונן, מנלן** שהוא באזהרה?

**דכתיב** [ויקרא כא]: "והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה... ועל כל נפשות מת לא יבא, לאביו ולאמו לא יטמא. [ואף על פי שמתו אביו ואמו] **ומן המקדש לא יצא** [אין צריך לצאת, ואף על פי כן] **ולא יחלל את מקדש אלהיו**" -

ולמדנו: **הא אחר שלא יצא**, ושימש כשהוא אונן - **חילל** את העבודה ונפסלה.

**אמר תמה ליה רב אדא לרבא**: מאחר שלמדנו פסול אונן ממקרא זה שכתוב בו לשון חילול, אם כן: **ונילף "חילול חילול" מתרומה, מה להלן במיתה, אף כאן במיתה**; ולמה שנינו שהוא באזהרה בעלמא?!

ומשנינן: **מי כתיב ביה** בכהן הדיוט **בגופיה** לשון חילול, והרי **מכללא** דכהן גדול **קאתי**, כלומר: מכלל שאמר בכהן גדול שהוא אינו מחלל, למדנו שכהן הדיוט חילל, **הוי "דבר הבא מן הכלל", וכל דבר הבא מן הכלל, אין דנין אותו בגזרה שוה.**

**יושב מנלן** שהוא באזהרה?

**אמר רבא אמר רב נחמן**: **כי אמר קרא** [דברים יח]: "וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם... ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו. **כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמוד לשרת** בשם ה'"; ולמדנו ממה שאמר הכתוב "לעמוד לשרת":

**לעמידה בחרתיו** להיות כהן, **ולא לישיבה**, וכיון שלא נבחר לכך הוה ליה כזר. **3**

**3. א.** ובגמרא זבחים כג ב מבואר כמו כאן, ולאחר מכן מייתי הגמרא ברייתא: "לעמוד לשרת" מצוה, כשהוא אומר [במדבר יח ו]: "וכי יבוא הלוי - כלומר: הכהן, ראה ברש"י שם - מאחד שעריך מכל ישראל... ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים] העומדים [שם לפני ה']", שנה עליו הכתוב לעכב. ב. כתב רש"י: ולא לישיבה: דכיון דלא נבחר, הוה ליה כזר, ובפרק ב' דזבחים רמינן: מכדי יושב כזר דמי ומיחל עבודה, אימא במיתה הוא כזר, אלמה תניא אינו במיתה! ? ופשטות כוונת רש"י היא, דכיון דכזר הוא, אם כן ייחשב כזר שעבד שהוא במיתה, וכאשר אמרה הגמרא לעיל פג ב גבי מחוסר בגדים. אך לשון רש"י בזבחים שם [כג ב] - על מה שאמרו שם בגמרא: מכדי יושב כזר דמי ומיחל עבודה, אימא מה זר במיתה אף יושב במיתה - **וניגמר במה מצינו** בזר שמיחל עבודה וחייב מיתה, אף יושב שמחלל עבודה במיתה. והתוספות שם תמהו עליו: דגבי ערל ואונן נמי היה לן להקשות כמו כן, דליהוי במיתה מבנין אב! ? ולכן פירשו: ונראה, דפריך משום דדרשינן לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, שלא בחר בכהנים יושבים אלא נחשבים כמו ישראלים זרים, לכך מחלל עבודה כמו זר, ומשום הכי גם במיתה ליהוי כזר. והנה רש"י כאן הביא מדברי הגמרא בזבחים: משום דהוי זר ושלא רחץ ידים ורגלים ושתוי יין, שלשה כתובים הבאים כאחד דכתיב בהו מיתה, ואין מלמדין; ומזה משמע באמת, דכוונת הגמרא ללמוד במה מצינו מזר, ולא משום דהוא עצמו כזר, שהרי אם כן, אין שייך לומר דזר הוא כתוב שאין מלמד, כי לא ללמוד ממנו הם באים, אלא משום שהוא עצמו זר. ונוסחת הגמרא לפנינו בזבחים שם: משום דהוי מחוסר בגדים ושלא רחץ ידים ורגלים שני כתובים הבאים כאחד. ולמאן דאמר מלמדין, שתויי יין הוה ליה שלישי; **וראה שם** שתי נוסחאות ברש"י ד"ה שני כתובין הבאין כאחד; ובדברי התוספות שם. וראה עוד בחידושי הר"ן כאן, שחלק על דברי רש"י שפירש את דברי הגמרא "לעמידה בחרתיו ולא לישיבה" דהיינו שהוא כזר, ומשום דלא אמרינן הכי, אלא כשאמר הכתוב (והיתה לו כהונת עולם) [והיתה להם כהונת לחוקת עולם], לומר שאם אין בגדיהם עליהם אין שם כהונה עליהם אלא זרות, אבל כשאמר שלא נבחר

לישיבה, אין במשמע שיהא זר, אלא שאינו מן המובחר; ראה שם. וכתב ב"ערוך לנר", דבזה מיושב למה צריך "שנה עליו לעכב", וניחא גם מה שפסק הרמב"ם דיושב אינו לוקה. וראה ב"יד רמה" כאן: אמר קרא "לעמוד לשרת", לעמידה בחרתיו ולא לישיבה, ואפילו הכי לא הוי כזר, דהא לא תליא רחמנא לכהונה דידיה בעמידה, כמה דתליא בבגדים; אלא לענין אחולי עבודה קא מיירי, והיינו דקאמרינן "לעבודה בחרתיו לרצות עבודתו, ולא לישיבה"; ואית דמפרשי, דכיון שלא נבחר לישיבה הוה ליה כזר, ולא מילתא היא, דאם כן ליהוי במיתה כמחוסר בגדים; וראה עוד שם מה שכתב מכח הגמרא בזבחים הנזכרת.

שנינו בברייתא: **בעל מום ששימש, רבי אומר: במיתה, וחכמים אומרים: באזהרה:**

### מאי טעמא דרבי?

משום **דכתיב** [ויקרא כא]: "כל איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב את אשי ה'... לחם אלהיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל. **אך אל הפרוכת לא יבא,** ואך המזבח לא יגש כי מום בו ולא יחלל את מקדשי" -

**ויליף חילול** ["יחללי"] **חילול** מכהן שאכל **תרומה** בטומאת הגוף ["יחללוהו"], **מה להלן במיתה, אף כאן במיתה.**

ומקשינן: **ונילף חילול** ["יחללי"] **חילול** ["יחללי"] **מנותר**, ונאמר: **מה להלן בכרת, אף כאן בכרת!?** ומשינן: **מסתברא** בעל מום ששימש מטמא שאכל **תרומה הוה ליה למילף, שכן יש ללמוד בעל מום שהוא פסול הגוף מטמא שהוא פסול הגוף.**

ומקשינן: **אדרבה מנותר הוה ליה למילף; שכן דומה בעל מום לנותר בכמה ענינים, ואלו הן:**

**קודש** בעל מום שימש ועסק בקדשים, והנותר אף הוא קודש, מה שאין כן בתרומה.

**פנים**, שניהם נעשו בפנים בעזרה, מה שאין כן בתרומה.

**פיגול ונותר**, כלומר: יש ללמוד עניני קדשים מעניני קדשים, כי שוים הם לענין פיגול ונותר, ולא ללמוד מתרומה שאין בה פיגול ונותר.

**אלא** ילפינן בעל מום בגזירה שוה "חילול חילול" **מטמא ששימש** ["ולא יחללו"], **כי גמר:**

**פסול הגוף מפסול הגוף, קודש פנים פיגול ונותר - מקודש פנים פיגול ונותר**, כלומר: ילפינן בעל מום ששימש מטמא ששימש, שכן שוה הא לו בכל הדברים

האלו, ולא ילפינן מנותר, שאם כי שוה הוא לו בקודש פנים פיגול ונותר, אינו פסול הגוף  
כבעל מום, אלא פסול מאכל. **4**

**4.** הקשו התוספות: הוה לן למילף מנותר טפי, משום דחילול דיחיד ["יחללי"] מחילול דיחיד ["יחללי"],  
[ראה בדבריהם מה שהוסיפו בזה]! ? ותירצו: ויש לומר, דהכא פסול הגוף דעבודה מפסול הגוף דעבודה,  
עדיף.

**ורבנן** שאינן לומדים זה מזה, הוא משום **דאמר קרא** גבי טמא שאכל את התרומה  
"ומתו בו", ולמדנו: **ולא בבעל מום** ששימש. **5**

**5.** ומסתברא בעל מום הוא דקא ממעט ולא טמא וטבול יום, ש [אף] הן פסול טומאה, רש"י. וכתב עליו  
ב"יד רמה": ולאו מילתא היא, דהא תינח טמא וטבול יום, אבל טבל [שאף הוא נלמד מתרומה], מאי  
איכא למימר! ? ופירש ב"יד רמה": מרבה אני את אלו שכן חילול דרבים מחילול דרבים, ומוציא אני  
בעל מום, שכן חילול דיחיד מחילול דרבים. אך בתוספות פירשו כרש"י, והוסיפו: וטבל, אף על גב דלאו  
פסול טומאה, הוא דמי לתרומה טפי מהני.

שנינו בברייתא: **הזיד במעילה, רבי אומר: במיתה; וחכמים אומרים:**  
**באזהרה:**

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי?**

**אמר פירש רבי אבהו:**

משום דכתיב גבי מעילה [ויקרא ה טו]: "נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'",  
וכתיב גבי כהן טמא בתרומה [ויקרא כב ט] "ושמרו את משמרתי ולא ישאו עליו חטא  
ומתו בו כי יחללוהו" -

**וגמר** רבי בגזירה שוה "חטא" ["וחטאה"] **חטא" מתרומה, מה להלן** גבי כהן טמא  
שאכל תרומה **במיתה** בידי שמים, **אף כאן** במעילה, אם הזיד בה הרי הוא **במיתה**  
בידי שמים.

וטעמא **דרבנן, אמרי בני הישיבה:** משום **דאמר קרא** גבי כהן טמא שאכל תרומה:

"ומתו בו" ודרשינן: **בו** ימות **ולא במעילה**, ומיעט הכתוב שלא יהא מיתה במעילה,  
ומכל מקום לענין אזהרה ילפינן גזירה שוה, ולפיכך אמרו חכמים שהמזיד במעילה הוא  
באזהרה.

כאן שבה הגמרא למשנתנו ומבארת את הסיפא, ששנינו בה: **זר ששימש במקדש,**  
רבי עקיבא אומר בחנק; וחכמים אומרים: בידי שמים:

**תניא: רבי ישמעאל אומר:**

**נאמר כאן** [במדבר ג י] גבי זר ששימש: "ואת אהרן ואת בניו תפקוד, ושמרו את כהונתם, **והזר הקרב יומת**".

**ונאמר להלן** [במדבר יז כז] - אחר שיצאה אש מאת ה' ושרפה את מאתים וחמשים איש מקריבי הקטורת בפרשת קורח - ויאמרו בני ישראל אל משה לאמר הן גוענו אבדנו כולנו אבדנו. **כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות** [כמות השרופים] "

**מה להלן**: 6 **בידי שמים**, שהרי בשריפה מאת ה' מתו.

6. לכאורה היה נראה שהלימוד הוא בגזירה שוה "הקרב" הקרב", אלא דמהמשך הסוגיא לא משמע כן, כדלקמן בהערה 7.

**אף כאן: בידי שמים.**

**רבי עקיבא אומר:**

**נאמר כאן** - גבי זר ששימש - "**והזר הקרב יומת**".

**ונאמר להלן** [דברים יג]: כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת ובא האות והמופת אשר דבר אליך לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם. לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא... **והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת.**

וילפינן בגזירה שוה "יומת יומת" **מה להלן** - בנביא שהדיח לעבוד עבודה זרה - **בסקילה**, וכפי שיתבאר בהמשך הענין.

**אף כאן** - גבי זר ששימש - **בסקילה**.

**רבי יוחנן בן נורי אומר**: אכן ילפינן גזירה שוה מנביא שהדיח, ומיהו כך ילפינן: **מה להלן** - גבי נביא שהדיח **בחנק**, וכפי שיתבאר בהמשך הענין.

**אף כאן** - גבי זר ששימש - **בחנק**.

ומפרשינן: **במאי קמיפלגי רבי ישמעאל ורבי עקיבא** שרבי ישמעאל למד את דינו של זר ששימש מהשרופים; ואילו רבי עקיבא - ורבי יוחנן בן נורי, הסובר בפרט זה כרבי עקיבא - שלמדו את דינו של זר ששימש בגזירה שוה "יומת יומת" מנביא שהדיח?

**רבי עקיבא** [ורבי יוחנן בן נורי] **סבר**:

דנין "יומת מיומת", ואין דנין "יומת מימות". 7

7. מכאן משמע בפשוטו, שהלימוד אינו בגזירה שוה "הקרב הקרב".

**ורבי ישמעאל סבר :**

**דנין הדיוט מהדיוט.**

**ואין דנין הדיוט מנביא.**

**ורבי עקיבא אמר לך : כיון שהדיח אותו נביא לעבוד עבודה זרה, אין לך הדיוט גדול מזה.**

תו מפרשינן : **במאי קמיפלגי רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי**, שנחלקו בנביא שהדיח אם הוא בסקילה או בחנק, וממילא נחלקו גם לענין זר ששימש?

**בפלוגתא דרבי שמעון ורבנן, דתניא :**

**נביא שהדיח הרי הוא בסקילה**, וכמותו היא דעת רבי עקיבא ; **רבי שמעון אומר :** נביא שהדיח הרי הוא **בחנק** וכן היא דעתו של רבי יוחנן בן נורי.

ומקשינן על המבואר בבריתא לדעת רבי עקיבא שהוא סובר : זר ששימש בסקילה :

**הא אנו תנן במשנתנו : זר ששימש במקדש : רבי עקיבא אומר : בחנק!! ?**

**תרי תנאי**, שני תנאים הם, ונחלקו **אליבא דרבי עקיבא :**

**מתניתין** ששנינו אליבא דרבי עקיבא שהזר שימש הוא בחנק, **רבי שמעון** תלמידו של רבי עקיבא היא, שהוא אומר : נביא שהדיח בחנק, ואליבא דרבי עקיבא אמרו, ואם כן ממילא זר ששימש הנלמד מביא שהדיח אף הוא בחנק.

**וברייתא** - ששנינו אליבא דרבי עקיבא שהזר ששימש הוא בסקילה, **רבנן** היא שאמרו : נביא שהדיח הרי הוא בסקילה, **ואליבא דרבי עקיבא** אמרו כן, כי בני מחלוקתו של רבי שמעון בברייתא אף הם תלמידי רבי עקיבא הם ; וממילא זר ששימש הנלמד ממנו אף הוא בסקילה.

**הדרן עלך פרק ואלו הן הנשרפין**

# פרק עשירי - אלו הן הנחנקין

## דף פד - ב

### מתניתין:

אלו הן הנחנקין <sup>1</sup> עבירות שחייבים עליהם מיתת חנק -

**1.** כתב הר"ן שאמנם ברוב הספרים הגירסא לסדר פרק זה אחר פרק הנשרפין לפי ששם פירשו את הנשרפין והנהרגין ובפרק זה סיימו את דין הנחנקין שהיא המיתה האחרונה מארבע מיתות בית דין, אך הסדר הנכון שפרק חלק הוא קודם לפרק זה משום שבסופו נתפרשו דיני עיר הנדחת שהוא המשך למשנת אלו הנהרגין שבפרק הנשרפין, שאחד מהנהרגין הוא אנשי עיר הנדחת. ועוד טעם כתב משום שבסוף פרק הנשרפין נשנו עבירות חמורות שנידונים בה למיתה אפילו שלא בבית דין, כגון הבעל ארמית שקנאים פוגעים בו וכהן ששימש בטומאה שפרחי כהונה פוצעין את מוחו, לכן המשיך בפרק חלק באלו שעונשם חמור שאין להם חלק לעולם הבא. ועוד הוסיף הרמב"ן שאלו שאין להם חלק לעולם הבא דומים לאלו שקנאים פוגעים בו, שהצדוקים והמומרים מורידין אותן ולא מעלין. המהרש"ל הביא בתחילת פרק חלק בשם רש"י שפרק הנחנקין קודם לפרק חלק, אך בתחילת מסכת מכות כתב רש"י להדיא שפרק הנחנקין הוא סוף מסכת סנהדרין. וראה עוד תוספות יום טוב תחילת פרק חלק.

**המכה או אביו או ואמו.**

**וגונב נפש מישראל** שגנב אדם מישראל ומכרו.

**וזקן ממרא על פי בית דין** חכם מחכמי ישראל שהמרה את פי בית דין הגדול שבלשכת הגזית והורה הלכה נגד פסק דינם.

**ונביא השקר** שמתנבא מה שלא שמע ולא נאמר לו מפי הקדוש ברוך הוא.

**והמתנבא בשם עבודת כוכבים.**



## והבא על אשת איש.

**וזוממי בת כהן** עדים שהעידו שקר על בת כהן נשואה שזינתה, והזימו אותם, הרי שאין מחייבים אותם את המיתה שזממו לעשות לה דהיינו שריפה אלא את המיתה שזממו לעשות לבועלה שהוא חנק כמבואר להלן במשנה.

והטעם, משום שנאמר בעדים זוממין "כאשר זמם לעשות לאחיו", ודורשים: "לאחיו" ולא לאחותו, שכל מקום שבעדותם הם מחייבים איש ואשה, ודין האיש שונה מזו של האשה, דנים את העדים כפי האיש ולא כפי האשה. **2** **ובועלה** של הבת כהן שדינו בחנק ככל בא על אשת איש, **3** ולא בשריפה כמותה, משום שנאמר "ובת כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף" ודורשים "היא" תשרף ולא בועלה.

**2.** לכאורה אם כן היה ראוי להקדים תחילה את דין בועלה שעל ידו נידונים הם במיתה הראויה לו: אלא שבא להשמיענו שאפילו כאשר אין דנין את הבועל כלל כגון שלא הכירו אותו או שהיה קטן בן תשע שנים, אף על פי כן דנים את העדים הזוממים בחנק ולא בשריפה למרות שאין כאן דין "לאחיו" כלל, וכמבואר בתוס' במכות [ב א] ד"ה זוממי. מרגליות הים. **3.** היינו בבת כהן נשואה, שאילו ארוסה, בועלה בסקילה ככל בא על ארוסה. רש"י. [ולא הוצרך רש"י לפרש כן אלא לפי רבי שמעון שסובר שריפה חמורה מסקילה. ולדידיה בת כהן ארוסה אף היא דינה בשריפה, אבל לפי רבנן שסקילה חמורה משריפה, כל הדין של בת כהן שהיא בשריפה נאמר רק בנשואה ולא בארוסה. וארוסה בת כהן אף היא עצמה נידונית בסקילה כמבואר בתחילת פרק ארבע מיתות. ערוך לנר].

## גמרא:

ודנה הגמרא: **מכה אביו ואמו, מנלן** שהוא בחנק?

ומתרצת הגמרא: **דכתיב** [שמות כא טו] "**מכה אביו ואמו מות יומת**".

**וכל מיתה האמורה בתורה סתם, אינה אלא חנק!** **4**

**4.** נתבאר בגמרא לעיל [נב ב] טעם הדבר.

ושואלת הגמרא: **אימא** שמא נאמר שאינו חייב מיתה על הכאת אביו ואמו **עד דקטיל ליה מיקטל** שיהרוג אותם על ידי מכתו, ומנא לן שחייבים על הכאתם בלבד?

ומתרצת הגמרא: וכי **סלקא דעתך קטל חד** שאם הרג סתם אדם ידונו אותו **בסייף**, ואילו אם הרג את **אביו** ידונו אותו רק **בחנק** שהיא מיתה יותר קלה!!

ובהכרח שמה שאמרה התורה במכה אביו שהוא חייב חנק בלבד, מדובר שרק הכה אותו ולא הרג אותו.

ושואלת הגמרא: **הניחא למאן דאמר: חנק קל מסייף, אלא למאן דאמר: חנק חמור מסייף,** 5 **מאי איכא למימר** שאם כן שוב אפשר לומר שמכה אביו הוא דוקא כשהרג אותו על ידי מכתו, והחמירה עליו התורה לדונו בחנק החמור ולא בסייף כסתם הורג אדם? 6

5. רבן ורבי שמעון נחלקו בכך בתחילת פרק ארבע מיתות [מט ב]. 6. הקשה הרע"א: אם כן לעולם לא נוכל לדון את ההורג אביו בחנק שהרי דלמא לאו אביו הוא, ואם משום שהולכין אחר הרוב, הרי כתבו תוס' בחולין [יא ב] ד"ה וליחוש שאם נתערבו נסקלין בנשרפין אין הולכין אחר הרוב לדונו במיתה החמורה, ורק על עצם המיתה הולכים אחר הרוב ולא לענין באיזה מיתה יהרג. וכאן הרי גם אם אינו אביו הוא חייב מיתה בסייף, ואיך נחמיר עליו בחנק מטעם רוב? ותירץ בכמה אופנים: א. מה שכתבו תוס' שבין מיתה למיתה לא הולכין אחר הרוב אינו משום שיש איזה לימוד או קבלה על זה אלא להיפך מאחר שאין לנו לימוד שגם בין מיתה למיתה הולכים אחר הרוב, לכן לא הולכים בזה אחר הרוב. אבל בודאי אילו היה לנו לימוד מיוחד על זה לא היה שום סתירה או קושיא על כך. ואם כן ניחא קושיית הגמרא, שדלמא מכה אביו היינו שהרגו, ואז באמת יהיה לנו מכאן הוכחה שגם בין מיתה למיתה הולכים אחר הרוב. ב. לפי מה דקיימא לן שמותרת לדבר החמור לא הוי מותרת לדבר הקל, אם כן יש לומר שמכה אביו מדובר שהתרו בו בפירוש לחנק, שאם לא נלך אחר הרוב לא יהרג בכלל, שהרי לא הותרת למיתה בסייף. ושוב אם כן מוכרחים לילך אחר הרוב ולדונו בחנק כדי שלא יפטר לגמרי ממיתה. [ובנסקלין שנתערבו בנשרפין מדובר שהתרו בו סתם למיתה ולא במיתה החמורה]. ג. דוקא בנסקלין שנתערבו בנשרפין שהנידון לילך אחר הרוב הוא רק לענין זה בלבד שיתחייב עתה במיתה החמורה אז אין הולכין אחר הרוב. מה שאין כן במכה אביו שתיכף בשעה שנולד כבר החלטנו מכח רוב שהוא אביו בנוגע לכמה ענינים אחרים, שוב גם לענין מיתת חנק נשאר כן הדין שהוא אביו. וסברא זו מוכרחת שאם לא כן איך יתחייב אב לפדות את בנו הבכור דלמא לאו אביו הוא, ובממון אין הולכין אחר הרוב, או שמא הבן הוא טריפה שפטור מפדיון? אלא ודאי שכיון שהסכמו מכח הרוב שהוא אביו ושהבן הזה אינו טריפה לענין אחר, אם כן אף שעתה זה נוגע לדין ממון שוב מועיל הרוב גם לגביו. וראה שם עוד תירוץ על דרך הפלפול.

ומתרצת הגמרא: **אלא, מדכתיב** [שם יב] **"מכה איש ומת מות יומת", וכתוב** [במדבר לה כא] **"או באיבה הכהו בידו וימות"** שהתורה כתבה בפירוש שההכאה היתה עד שמת.

**שמע מינה: כל היכא דאיכא בתורה הכאה סתם, לאו מיתה הוא!** ומפרשת הגמרא את הפסוקים המדברים בסתם רציחה: 7

7. ראה בתורת חיים ביאור השייכות של הדברים לענין מה שנאמר לפני כן בגמרא.

**ואיצטריך למיכתב "מכה איש ומת מות יומת", ואיצטריך למיכתב "כל מכה נפש".** 8 **דאי כתב רחמנא "מכה איש ומת מות יומת" הוה אמינא שדוקא** כשהכה איש דבר מצוה שהוא גדול וחייב במצוות, אין רק אז הוא חייב מיתה, אבל אם הכה קטן, לא אינו חייב מיתה.

8. תוס' גורסים "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת" [ויקרא כד יז]. שבגמרא בנדה [מד ב] מבואר שממש לומדים את הדין שחייבים על הריגת קטן בן יומו. תוס' ד"ה הי"ג. מהרש"ל הקשה על דבריהם: הרי לעיל [עח א] דורשים רבן מהפסוק הזה לענין הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות ומת, שכולן

פטורין משום ש"כל נפש" משמע עד שיהרוג את כל הנפש, ואם כן כיצד אפשר לדרוש כאן בהיפוך שאפילו נפש כל דהו? ותירץ שמצינו בהרבה דרשות שחכמים דורשים לפעמים בסגנון זה ולפעמים להיפך, כגון שלפעמים דורשים "דבר ולא חצי דבר" ולפעמים דורשים "שה ואפילו מקצת שה" [ראה לקמן פו א תוס' ד"ה דבר] וחלילה שהוא בלא כוונה אלא שדעתנו קצרה מדעתם וכל אחד צריך להעמיק בלבו אולי ימצא תוכן דעתם. וגם כאן לענין הכאה יש לחלק שלענין עצם ההכאה צריך שתהא בכל הנפש ולא בנפש כל דהו, אבל לענין נפש הנהרג ומהותו דרשינן שאפילו נפש כל דהו. והתורת חיים תירץ שהדרשא כאן אינה מ"כל" נפש אלא מזה שכתוב "נפש" ולא כתוב "איש", ש"נפש" משמע כל דהו נפש ואפילו קטן. ובמצפה איתן כתב שהריבוי הוא מ"אדם" שמשמע אפילו קטן. וכמו שמצינו לענין נגעים שדרשינן מ"אדם כי יהיה בעור בשרו" שגם קטן מטמא בנגעים.

לכן **כתב רחמנא "כל מכה נפש"** משמע כל נפש ואפילו קטן. **9**

**9.** בכתבי הגר"ח הקשה: מדוע צריך קרא לרבות שחייבים על הריגת קטן והלא אפשר לדעת זאת מכך שדרשו "ואיש כי יכה" פרט לקטן, שקטן שהרג איש פטור [הובא ברש"י בחומש פרשת משפטים כא יב], ואם לא היו חייבים על הריגת קטן איך היה הוה אמינא שקטן יתחייב מיתה כשהרג, והלא עדיו הם עדות שאי אתה יכול להזימה, שאם יוזמו לא נוכל לחייבם מיתה שהרי זממו להרוג קטן? ותירץ שיש לחקור בדין עדים זוממים מפני מה הם חייבים, אם משום מזיק אלא שבכל המזיקים צריך דוקא שיזיקו בפועל ובעדים זוממים חידשה התורה שחייבים גם על היזק במחשבה, או שהתורה אמרה שכל מה שהם רצו לעשות לאחר יעשה להם. ויש להוכיח כהצד השני, שאם מטעם מזיק, מדוע עדים שזממו לעשות מיתה שריפה לפלוני ישרפו, הרי השורף את חבירו נהרג בסייף ולא בשריפה. אלא ודאי שכל חיובם משום שרצו לחייב את פלוני מיתה, לכן הם נענשים באותה מיתה. ואם כן ניחא שאף אם היו פטורים על הריגת קטן בפועל מכל מקום שייך שעדים שזממו להרוג קטן יתחייבו מיתה, כיון שעונשם אינו משום מזיק אלא משום שרצו לחייב את הקטן מיתה, ולכן גם יתכן שקטן שהרג יהא חייב לולי שמעטו הכתוב.

**ואי כתב רחמנא "כל מכה נפש" הוה אמינא אפילו הכה נפלים** **10** [שנולדו לתשעה חדשים אך אינם ראויים לחיות בגלל שנולדו עם ראש אטום או בשני גבים], או **אפילו הכה נפלים שנולדו בן שמונה חדשים, גם אז יתחייב מיתה, שהרי גם הם בכלל "נפש"**.

**10.** הקשו תוס' איך אפשר לומר כן, אם כן איך מחייבים דמי ולדות, שהרי הוא חייב מיתה על הריגת הולדות? ותירצו שהייתי אומר שהוא גזירת הכתוב לחייבו בדמי ולדות למרות שהוא מתחייב מיתה, הואיל ולא נתכוין להרוג את הולדות. עוד תירצו שרק לאחר שנולד הנפל הייתי אומר שחייבים על הריגתו ולא כשהוא עדיין במעי אמו. תוס' ד"ה הוה.

לכן **צריכי** לכתוב "מכה איש" שרק על איש חייבים ולא על נפל.

ודנה הגמרא: **ואימא** שמא נאמר שהמכה את אביו חייב **אף על גב דלא עביד ביה חבורה** שהרי לא נאמר בתורה שהוא צריך לעשות חבורה?

**אלמה תנן** במשנה הבאה **המכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה?**

ומתרצת הגמרא: **אמר קרא "מכה אדם" ו"מכה בהמה"** ששניהם נאמרו בפסוק אחד [ויקרא כד כא] "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת".

והקישן הכתוב זה לזה -

**מה מכה בהמה** אינו חייב בתשלומין **עד דעביד בה חבורה** משום **דכתיב בה "נפש"** שנאמר לפני כן "ומכה נפש בהמה ישלמנה", ו"נפש" משמע דם דהיינו חבורה.

**אף מכה אדם** [היינו אביו ואמו] **11** אינו חייב **עד דעביד חבורה**.

**11.** שהרי לא כתוב "ומכה נפש אדם", משמע אפילו לא הרגו, ועל כרחך שבאביו ואמו מדובר. רש"י בחומש ושפתי חכמים שם.

**מתקיף לה רב ירמיה: אלא מעתה** שאתה אומר שמכה בהמה הוא רק בעושה בה חבורה **הכחישה באבנים** שהעמיס עליה אבנים עד שהכחישה ונפחתה מדמיה **12 הכי נמי דלא מיחייב** משום שלא עשה בה חבורה!?

**12.** באופן שהבהמה אינה חוזרת לקדמותה. שאם היא חוזרת אין על זה שם "נזק" אלא "שבת", ובבהמה אין חיוב שבת. תוס' ד"ה הכחישה. [ובתוס' בגיטין [מב ב] ד"ה ושור כתבו בשם ר"ת שאצל בהמה השבת בכלל נזק הוא שעיקר שווי הבהמה נקבע לפי יכולתה לעבוד, מה שאין כן אצל אדם שהשבת אינו מפחית כל כך מערכו].

ומתרצת הגמרא: **אלא אם אינו ענין לנפש בהמה** שאי אפשר להעמיד את ה"נפש" האמור בבהמה לענין בהמה עצמה **דהא אי נמי הכחישה באבנים חייב, תניהו ענין לנפש אדם** לאביו ואמו, שצריך דוקא שיעשה בהם חבורה. **13**

**13.** שבבהמה אין סברא לחייבו דוקא כשעשה בה חבורה, שלגבי תשלומי נזק אין סברא שיחלק הכתוב בין נזק שיש בו חבורה לבין נזק שאין בו חבורה שהרי על כל פנים הזיק. ולכן יותר מסתבר להעמיד את ה"נפש" במכה אביו שאין שם תשלומין אלא חיוב מיתה. ערוך לנר.

ושואלת הגמרא: **אלא הקישא למה לי** אם כן בשביל מה צריך את ההיקש של אדם לבהמה, שהרי את הדין של חבורה באביו ואמו למדנו באם אינו ענין?

ומתרצת הגמרא: שההיקש בא **לכדתניא דבי חזקיה** [לעיל עט ב] שהוקש אדם לבהמה, שכמו בבהמה אין הבדל בין שוגג למזיד ותמיד חייבים בתשלומי הנזק, כך באדם תמיד פטורים מתשלומי ממון, ואפילו היו שוגגים על המיתה.

ושואלת הגמרא: **הניחא למאן דאית ליה** שהוא סובר את הדרשא של **תנא דבי חזקיה, אלא למאן דלית ליה** את הדרשא של **תנא דבי חזקיה, היקישא למה לי?**

ומתרצת הגמרא: שלפי אותו המאן דאמר בא ההיקש ללמד: **מה מכה בהמה לרפואה** כגון שהקזי לה דם לצורך רפואה **פטור** מתשלומין שהרי לא הזיקה, **אף מכה אדם** [אביו ואמו] **לרפואה פטור** ממיתה למרות שהוא עושה חבורה.

### דאיבעיא להו: בן מהו שיקזי דם לאביו?

**רב מתנא אמר**: מותר, שהרי נאמר "ואהבת לרעך כמוך" שלא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו רוצה לעשות לעצמו, ולכן מותר להקזי דם לאביו.

**רב דימי בר חיננא אמר**: מכאן אנו למדים שהוא מותר, נאמר "מכה אדם" ו"מכה בהמה" **מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור**.<sup>14</sup>

<sup>14</sup>. היינו פטור ומותר כמו במכה בהמה שהוא פטור ומותר. בית יוסף יורה דעה [רמא].

**רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא** הוא לא נתן לבנו שיוציא לו קוץ מגופו.

**מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא** שיפתח לו כווייה להוציא ממנה את הליחה.<sup>15</sup>

<sup>15</sup>. כתב הרמב"ן שלכאורה היה אפשר לפרש שאין מחלוקת בין רב ומר בריה דרבינא להאמוראים הקודמים, שהם מתירים בהקזה כיון שעצם החבלה שם היא לרפואה, אבל בנטילת קוץ החבלה שנגרמת מכך אין בה צורך לרפואה, ולכן הם אוסרים. אך מהרי"ף משמע שרב ומר בריה דרבינא חולקים על האמוראים הקודמים, ולדעתם גם הקזה אסור לבן לעשות לאביו, שמא יחבול בו יותר מהצורך לרפואה והוא ליה שגגת חנק. ועוד כתב הרמב"ן שלכאורה היינו צריכים לחשוש בכל רופא שמא יטעה ויבא לידי שגגת רציחה, וגם יאסר להקזי דם לכל אדם שהרי כמה דברים של סכנה תלויים בהקזה. אלא שכיון שניתנה רשות לרופא לרפאות, ואפילו מצוה הוא, לכן אין לו לחשוש כלל, שאם מתנהג כשורה לפי דעתו, עשה כדיון, ואם טעה אונס הוא, והרי כל רפואה הוא סכנה שמה שמרפא לזה ממית לזה. ולכן אין אנו חוששים למיתה לא אצל בן ולא אצל אחר, ואף על פי כן אסור לבן לעשות רפואה לאביו שהרי אם הוא יחבול בו יבא לידי שגגת חנק, ואילו אחר שיחבול בו יהא רק שגגת לאו. הובא בבית יוסף שם. [ביאור דבריו שלגבי חשש מיתה כיון שבעצם אין לנו לחשוש, אם כן אין הבדל בין בנו לאדם אחר, ואם נבא לאסור נצטרך לאסור על כולם לרפאות, וזה אי אפשר, אבל לגבי חשש חבלה עדיף שיעשה אחר מאשר בנו שיש בו עבירת חנק]. והבית יוסף שם כתב בדעת הרמב"ם שאין מחלוקת בין רב ומר בריה דרבינא לאמוראים הקודמים אלא שהאמוראים הקודמים מדברים מעיקר הדין שמותר לבן לעשות רפואה לאביו, ורב ומר בריה דרבינא גם מודים לזה אלא שלכתחילה עדיף שלא יעשה הבן רפואה לאביו כדי שלא ליכנס לבית הספק. אך באופן שאין אדם אחר מותר גם לבן להוציא את הקוץ ולהקזי דם לאביו. וראה שם ב"ח.

**דלמא חביל שמא בלי כוונה יעשה בו חבלה והוא ליה שגגת איסור** ויעבור בשגגה על מכה אביו ואמו.<sup>16</sup> ושואלת הגמרא: **אי הכי אדם אחר נמי** לא יפתח לו כווייה, שמא יחבול בו בשוגג, והרי כל אחד מישראל מוזהר בלא תעשה שלא לחבול בחבירו, שנאמר במלקות "לא יוסיף"?<sup>17</sup>

**16.** כתבו תוס' שאמנם דבר שאינו מתכוין מותר, אך כאן החשש הוא שמא באמצע יתהפך הקוץ פנימה לתוך הברש עד שיהא פסיק רישיה שיצטרך לחבול ולתלוש מהבשר כדי להוציא את הקוץ, והוא ימשיך בכל זאת בהסרת הקוץ. תוס' ד"ה ורבי לקמן פה א. והקשה הרע"א שהרי הגמרא הולכת לפי רב ליישב את דבריו שלא שביק לבריה למישקל ליה סילוא, ורב סובר כרבי יהודה שדבר שאינו מתכוין בכל התורה אסור, ואם כן יתכן שמה שהוא אסור לבנו להוציא את הקוץ הוא באופן שאין חשש לפסיק רישיה אלא מצד שדבר שאינו מתכוין אסור [ומה שמותר לאדם אחר להוציא קוץ למרות שדבר שאינו מתכוין אסור גם באיסור לאו בלבד, זה משום שהוא דבר שאינו מצוי שעל ידי הסרת הקוץ יגיע עד כדי חבלה להוציא דם, ורק באיסור חנק אנו חוששים גם לדבר שאינו מצוי]. ואם כן מה מקשה הגמרא איך מותר להוציא קוץ בשבת שהרי כתבו התוס' בכמה מקומות שרבי יהודה מודה לענין שבת שדבר שאינו מתכוין אסור רק מדרבנן ורק בשאר איסורים הוא אסור מדאורייתא. ולכן מותר בשבת להוציא את הקוץ כיון שאף אם יעשה חבלה לא יגיע לידי איסור סקילה כיון שהוא אינו מתכוין? [ואף שקושיית הגמרא היא גם לפי מר בריה דרבינא שלא מצינו שהוא סובר כרבי יהודה בדבר שאינו מתכוין, מכל מקום מנא ליה להגמרא להקשות עליו שמא באמת הוא סובר כרבי יהודה]. ומוסיף הרע"א לבאר את קושייתו: בשלמא אם הסוגיא לא היתה הולכת לפי רב היה אפשר לומר שלפי רבי יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור, ודאי אסור אף לאדם אחר להוציא את הקוץ כיון שהוא ספק גמור שמא יוציא דם, ועל כרחך מה שמותר לאדם אחר הוא רק לפי רבי שמעון שדבר שאינו מתכוין מותר, ובכל זאת בבנו אסור משום שבאיסור חנק אנו חוששים שמא יגיע לידי פסיק רישיה כמו שכתבו התוס'. ואם כן ניחא קושיית הגמרא שאם כן גם בשבת היה צריך להיות אסור. אבל כיון שרב הוא הסובר שלאדם אחר מותר להוציא קוץ, על כרחך שאפילו לפי רבי יהודה הוא מותר, והטעם משום שאינו מצוי שיוציא דם על ידי הסרת הקוץ. אם כן מנא לן שבבנו אנו מחמירים באיסור חנק כי אנו חוששים שמא יהא פסיק רישיה, דלמא החשש רק שמא יגיע לידי מצב שיהא מצוי שיצא דם ועדיין לא יהא פסיק רישיה, ואף על פי כן יגיע לידי איסור חנק שהרי דבר שאינו מתכוין אסור מדאורייתא בשאר איסורים לפי רבי יהודה, אבל בשבת שהוא רק מדרבנן אין לנו לחשוש? ומסיים רע"א שהוא תמיהה גדולה. מסוגייתנו הוכיח בטורי אבן על מגילה [כח א] ד"ה אל תקרי שאף שהאב יכול למחול על כבודו מכל מקום אינו יכול למחול על בזיונו, שאם לא כן מדוע לא נתנו רב ומר בריה דרבינא לבניהם לרפאותם הרי היו יכולים למחול על כבודם, אלא ודאי כל שהוא דרך בזיון אין כבוד האב מחול. ומה שהקשו בגמרא "אי הכי אחר נמי" אף שאדם אחר ודאי יכול למחול על הכאתו, מכל מקום היכן שלא מחל בהדיא אלא הוציא לו את הקוץ בסתמא, על זה הקשו איך מותר לו. והחזון איש הוכיח מזה שאפילו באדם אחר לא מועילה המחילה רק לענין תשלומין אבל לענין הלאו של "לא יוסיף" לא מועילה המחילה. חזון איש חושן משפט [יט ה]. ובמשך חכמה פרשת תבא על הפסוק "ארור מקלה אביו ואמו" כתב "מקלה" מלשון קל שמקניט את אביו ומצער מפני שידוע שהוא ימחול לו, לכן אררו על זה. ולכן לא שביק רב לבריה להוציא לו את הקוץ אף על פי שהיה יכול למחול לו מפני שמכל מקום יש על זה ארור. אך המנחת חינוך [מח ג] כתב שבין אב ובין אדם אחר יכולים למחול על הכאתם, ומה שלא נתנו האמוראים לבנם לרפאותם כי חששו שמא יחבלו בהם בשוגג שלא מרצונם. **17.** לכאורה אפשר לתרץ לפי המבואר ביורה דעה [שלו א] שיש מצות עשה לרפאות חברו, אם כן באדם אחר שיש רק לא תעשה בלבד אם יחבול בו, לכן עשה דוחה לא תעשה אבל בנו שיש בו חיוב מיתה, אין עשה דוחה לאו שיש בו מיתה. אלא שאי אפשר לומר כן משום שבשעה שהוא חובל בו אינו מקיים מצות עשה שהרי החבורה אינה מרפאת אותו. ולגבי עשה דוחה לא תעשה צריך דוקא שיהא "בעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה". ערוך לנר.

ומתרצת הגמרא: אדם אחר, שגגת לאו בלבד הוא, ואילו בנו, שגגת חנק הוא.

ושואלת הגמרא: והדתנן במסכת שבת [קכב ב] מחט של יד מחט קטנה שתופרים בה בגדים, מותר לטלטלה בשבת למרות שהיא מוקצה, כדי ליטול בה את הקוץ.

ואיך מותר בשבת להוציא קוץ מהגוף **ליחוש דילמא חביל** שמא יעשה חבורה **והויא לה שגגת סקילה** שעבר על חילול שבת?

ומתרצת הגמרא: **התם** גם אם יחבול בעצמו לא יעבור על חילול שבת דאורייתא, שהרי **מקלקל הוא** ומקלקל פטור במלאכות שבת משום שאינו "מלאכת מחשבת", ולכן מותר להוציא קוץ בשבת.

ושואלת הגמרא: **הניחא למאן דאמר: מקלקל פטור** ואפילו מקלקל בחבורה, כלומר שאפילו במלאכת חובל יש בה פטור של מקלקל.

**אלא למאן דאמר:** מקלקל בחבורה **חייב** שמלאכת חובל שונה מכל מלאכות שבת ובה חייבים אפילו במקלקל **מאי איכא למימר** איך אפשר ליטול את הקוץ בשבת? **18**

**18.** הגמרא בשבת [קו א] אומרת שרבי יהודה ורבי שמעון הם שנחלקו במחלוקת זו אם מקלקל בחבורה [וכן במלאכת מבעיר] חייב או פטור. והנה לא הזכירה מחלוקת זו בפירוש לא במשנה ולא בברייתא. וכתב רש"י שם שהמחלוקת הזאת משתמעת מתוך מחלוקת אחרת של רבי יהודה ורבי שמעון בנוגע למלאכה שאינה צריכה לגופה. שהרי מלאכת חובל היא תמיד באופן של מקלקל, אלא שלפי רבי יהודה הסובר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה יתכן שיהא מתקן בחובל כגון שהוא חובל כדי להשתמש בדם היוצא מהחבלה וליתנו לכלבו, שאף שהתיקון הוא בדבר אחר ולא במלאכה עצמה מכל מקום הוא נחשב למלאכה. ואם כן אין לנו הכרח לומר שמלאכת חובל שונה משאר מלאכות שבת אלא שגם בה יש פטור של מקלקל. אבל לפי רבי שמעון שפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, אם כן לא יתכן שום חובל שלא יהא מקלקל, שאפילו אם הוא צריך את הדם לכלבו הרי הוא מקלקל ביחס לגוף הנחבל, ומה שהוא מתקן לגבי דבר אחר אינו נחשב שהרי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובהכרח שחובל חייב אפילו במקלקל. והקשו תוס' על רש"י שהרי כאן מבואר שאפילו לרבי שמעון צריך שיהא מלאכה הצריכה לגופה בחובל, ולפי רש"י הרי שחובל הוא תמיד מלאכה שאינה צריכה לגופה? ולכן סוברים התוס' שהיתה קבלה בידם שרבי יהודה ורבי שמעון נחלקו במקלקל בחבורה, או שמא יש איזה ברייתא שנשנית שם מחלוקת זו. [וראה עוד שם בתוס' שאפשר להוכיח מתוך דברי רבי שמעון ורבי יהודה במקומות אחרים שהם חולקים במקלקל בחבורה]. ועוד כתבו התוס' שלכאורה כיצד יתכן שיהא מקלקל בחבורה ובכל זאת יהא מלאכה הצריכה לגופה? וביארו שיתכן באופן שהוא חובל באיסורי הנאה על מנת ליתן את הדם לכלבו שהוא טועה וחושב שמותר ליהנות ממנו. שנמצא שהוא צריך את גוף המלאכה - שהיא נטילת הנפש שהוא הדם - בשביל כלבו, אך באמת הוא מקלקל כיון שאסור ליהנות ממנו. תוס' ד"ה מאן. [תוס' חולקים בפרט זה על רש"י וסוברים שצריך לכלבו נחשב מלאכה הצריכה לגופה, וקושייתם מוסבת על מה שביארו הסוגיא במסכת שבת שיש מאן דאמר שלפי רבי שמעון חייב במקלקל בחבורה אפילו באופן שאין בו תיקון כלל, ואפילו אין צריך לכלבו, ועל זה הקשו אם כן איך יתכן שיהא מלאכה הצריכה לגופה, ועל זה תירצו שבאופן של איסורי הנאה אמנם נחשב למלאכה הצריכה לגופה, אך באמת הוא מקלקל גמור ואין בו שום תיקון].

ומתרצת הגמרא: **מאן שמעת ליה** מי הוא התנא **דאמר מקלקל בחבורה חייב?**  
**רבי שמעון היא!**

## דף פה - א

**ורבי שמעון האמר** הרי הוא בעצמו סובר **שכל מלאכה שאינה צריכה לגופה** שהאדם אינו צריך את עצם המלאכה [כגון הוצאת מת מרשות לרשות שכל כוונתו רק לסלק את המת מעליו, ויותר נוח לו אילו לא היה לו כלל מת] **פטור עליה**. 19

19. הקשו תוסי' הרי כל הטעם של מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא משום "מלאכת מחשבת", ואם כן בחבורה שאין את הפטור של "מלאכת מחשבת" שהרי אף מקלקל חייב בה [ומקלקל אף הוא פטור משום "מלאכת מחשבת"] גם מלאכה שאינה צריכה לגופה לא יועיל לפטור? תוסי' בשבת [עה א] ד"ה טפי. וביומא [לד ב] ד"ה הני תירצו שהפטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה אינו משום "מלאכת מחשבת" אלא הוא פטור מיוחד משום שאינו דומה למלאכת המשכן ששם כל מלאכה היתה צריכה לגופה. ולכן גם בחבורה יש פטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה למרות שאין בה את הפטור של מקלקל.

וגם כאן הוא אינו צריך את החבלה, ואדרבה היה רוצה שלא יחבול בעצמו כלל, הלכך מותר לו להוציא את הקוץ בשבת שהרי לעולם לא יבא לידי חילול שבת דאורייתא. 20

20. החזון איש מקשה לפי שיטת הערוך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחילה, אם כן למה צריכה הגמרא לומר משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, והרי עדיף מכך שהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שהרי ודאי לא ניחא ליה בחבלה, ומותר אף לכתחילה? [ובתוסי' בשבת [קג א] ד"ה לא הקשו כן על הערוך, שכאן משמע שרק משום צער התירו ליטול את הקוץ בשבת, ואילו לפי הערוך היה צריך להיות מותר אף בלי צער]. ותירץ החזון איש על פי הנחתו שיסוד ההיתר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה לפי הערוך הוא משום דבר שאינו מתכוין. שהרי באמת גם באינו מתכוין שאינו פסיק רישיה היה לנו לאסור משום ספק שמא יבא לידי מלאכה, אלא על כרחך צריך לומר שהעדר הכוונה מבטל את המעשה, ואם יגרור מטה הרי אף שיעשה חריץ אין זה נחשב מלאכה שלו אלא כנעשה מאליו. ואם כן היה ראוי להתיר גם בפסיק רישיה, שמה לי ודאי ומה לי ספק הרי גם ספק איסור מן התורה לחומרא. ועל כרחך מה שאסור פסיק רישיה הוא משום שאז נחשב כאילו יש כאן גם כוונה כיון שהתוצאה היא ודאית. וסובר הערוך, שזה רק בניחא ליה, אז נחשב כאילו יש לו כוונה, אבל בלא ניחא ליה ואינו מתכוין אין כאן פעולת האדם כלל אפילו בפסיק רישיה. ואם כן, זה רק לפי המאן דאמר שדבר שאינו מתכוין מותר, אבל סוגייתנו שהולכת לפי רב הסובר דבר שאינו מתכוין אסור, אינה יכולה לומר שההיתר משום פסיק רישיה דלא ניחא ליה שיסודו הוא משום דבר שאינו מתכוין אלא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולפי זה יוצא נפקא מינה לדינא, שלפי רב ההיתר ליטול קוץ בשבת הוא רק משום צער, אבל לדין [לפי הערוך] מותר לעולם כל שאינו מתכוין ולא ניחא ליה. חזון איש שבת [ג ב].

**בעו מיניה מרב ששת: בן, מהו שיעשה שליח לאביו, להכותו ולקללו** אם נתחייב אביו מלקות או נידוי האם מותר לבן להיות שליח בית דין ולתת לו את המלקות ולעשות לו את הנידוי?

**אמר להו רב ששת:** וכי אדם **אחר מי התירו** להכות ולקלל את חבירו, והרי אסור להכות ולקלל סתם איש מישראל, ואיך מותר לשליח בית דין לתת מלקות ולנדות?

**אלא** על כרחך צריך לומר **כבוד שמים עדיף** שכיון שמצוה הוא על שליח בית דין להלקות ולנדות את המחוייב בכך, לכן אין איסור בזה.



21. לענין הכאה, היה אפשר לומר שיש הבדל בין אחר לבנו, שלאחר שהוא רק לא תעשה, אתי עשה ד"ארבעים יכנו" דחי לאו ד"לא יוסיף", אבל בנו שהוא לאו שיש בו מיתת בית דין לא דחי העשה. אך לענין קללה אי אפשר לומר כן שהרי אין עשה לעשות נידוי. אך עצם מה שפירש רש"י והרמב"ם שלקללו היינו נידוי, צריך עיון איזה קללה יש בנידוי. ואולי יש איסור של מקלה אביו ואמו בנידוי שהרי הוא מבזה אותם. אבל יותר נראה לפרש שלקללו היינו מה שקורין הדיינים בשעת מלקות "והפלה ה' את מכותך" שהוא קללה ממש כמבואר בשבועות [לה א]. ולפי זה לכאורה גם הקריאה היא מצות עשה שלמדה מהפסוק "בקורת תהיה" - בקריאה תהא, ושוב יקשה מה ראה מאחר לבנו? ויש לומר שיש גם עשה של "ואהבת לרעך כמוך" שלא להכות ולקלל חבירו, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ערוך לנר. ובסנהדרין קטנה תירץ שכאן אינו מטעם דחיה אלא היתר גמור שהרי מצותו בכך שהתורה צוה להכותו, ובאופן כזה לא צוה התורה כלל שלא להכותו אלא אדרבה המצוה היא להיפך להכותו, ואם כן אין חילוק בין בנו לאחר. ומדויק לפי זה לשון הגמרא "ואחר מי התירו" היינו שהוא בגדר הותרה ולא דחוי.

**מיתבי** : תניא : מנין לנו אזהרה למכה אביו ואמו מן התורה?

**ומה מי שמצוה להכותו** שליח בית דין שמצווה להלקות את המחוייב מלקות **מצוה שלא להכותו** אפילו מכה אחת יותר מהצריך, שנאמר "ארבעים יכנו לא יוסיף" **מי שאינו מצוה להכותו** בנו שאסור לו להיות שליח בית דין להלקות את אביו אפילו במקום מצוה **אינו דין שמצוה שלא להכותו** שלא במקום מצוה. 22 ולמדנו מכאן אזהרה למכה אביו ואמו.

22. כתבו תוס' שלולי הקל וחומר לא היינו יודעים מעצם הפסוק "לא יוסיף" אזהרה למכה אביו, משום שאביו אינו בכלל "לא יוסיף" שהרי אינו מצווה להלקותו. אך הקשו איך אפשר ללמוד אזהרה בקל וחומר, הרי אין מזהירין מן הדין? ותירצו שרק לענין מלקות נאמר הכלל שאין מזהירין מן הדין ולא לענין מיתה. [וראה ערוך לנר שהקשה על דבריהם. ועוד תירץ בערוך לנר על פי דעת הרמב"ם בספר המצוות שהיכן שהעונש נאמר בפירוש אז אפשר ללמוד גם את האזהרה מן הדין. ועוד תירץ על פי מה שכתב המגיד משנה בהלכות מאכלות אסורות [ב א] שהיכן שיש כבר עשה אפשר ללמוד גם את הלאו מקל וחומר, וכאן הרי יש עשה של כיבוד אב שאסור להכותו]. עוד הקשו תוס' שלקמן משמע שאפילו באופן שמצוה להכותם כגון במסרבין בו לצאת מזהר בנו שלא להכותו. ואיך אפשר ללמוד את זה בקל וחומר מאדם אחר שהרי אדם אחר פטור באופן כזה? [הערוך לנר מבאר קושייתם שנימא דיו לבא מן הדין להיות כנידון שאצל אדם אחר לא מצינו אזהרה באופן שיש עליו מצוה להכותו. ואף שאצל בנו לעולם הוא שלא במקום מצוה, מכל מקום אין סברא שבאותו דבר עצמו דהיינו במסרבין בו לצאת יתחייב הבן ואדם אחר יפטר, שכיון שחיוב הבן נלמד מאדם אחר אם כן נאמר דיו]. ותירצו התוס' שכאן אינו קל וחומר ממש אלא רק גילוי מילתא בעלמא, שהלאו של "לא יוסיף" נאמר גם על בן למרות ש"ארבעים יכנו" לא מדובר בבן. תוס' ד"ה הא.

ומסיימת הגמרא את הקושיא : **מאי לאו, אידי ואידי** שגם "מי שאינו מצוה להכותו" היינו **במקום מצוה** כשצריך להלקות את מי שמחוייב מלקות בבית דין, ובכל זאת הוא אינו מצווה להלקותו, משום שכאמור **הא בבנו והא באחר** שרק אדם אחר מצווה ומותר לו להיות שליח בית דין למלקות, ואילו בנו אסור לו להיות שליח בית דין להלקות את אביו.

וקשיא לרב ששת?

ומתרצת הגמרא: **לא!** אלא **אידי ואידי, לא שנא בנו ולא שנא אחר** שהמצווה ואינו מצווה שניהם יתכנו גם בבנו וגם באדם אחר.

**ולא קשיא** כיצד יתכן באדם אחד שיהיה מצווה וגם אינו מצווה? משום **שכאן במקום מצוה, כאן שלא במקום מצוה**.

**והכי קתני** הברייתא: **ומה במקום מצוה שמצוה להכותו** את המחוייב מלקות, בכל זאת **מצוה שלא להכותו** יותר מהצריך, **שלא במקום מצוה** דהיינו **שאינו מצוה להכותו** אדם שאינו חייב מלקות **אינו דין שמצוה שלא להכותו**.

ולמדנו מכאן אזהרה בין למכה אביו ובין למכה כל איש מישראל.

ולעולם במקום מצוה מותר גם לבן להלקות את אביו, ולא קשיא לרב ששת.

**תא שמע** קושיא לרב ששת: תניא: **היוצא ליהרג** במיתת בית דין **ובא בנו והכהו וקיללו, חייב** מיתה כשאר מכה אביו ומקלל אביו.

**בא** אדם אחר **והכהו וקיללו, פטור** ממלקות של מכה חבירו ומקלל חבירו.

**והוינן בה: מאי שנא בנו ומאי שנא אחר** מה ההבדל ביניהם שזה חייב וזה פטור?

**ואמר רב חסדא:** שמדובר **במסרבין בו** שמבקשים ממנו **לצאת** למקום ההריגה של בית דין והוא **אינו יוצא**, ולכן לאדם אחר מותר לכופ אותנו בשליחות בית דין ולהכותו ולקללו עד שיסכים לצאת, ואילו לבנו אסור להיות שליח בית דין על כך.

וקשיא לרב ששת שמתיר לבן להיות שליח בית דין להכות ולנדות את אביו?

מתרצת הגמרא: **רב ששת מוקי לה, בשאין מסרבין בו לצאת** אלא הוא מסכים לצאת ליהרג, ולכן אסור לבנו להכותו ולקללו סתם.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: אחר נמי** למה הוא פטור על הכאתו וקללתו? מתרצת הגמרא: **אחר, גברא קטילא הוא** שהוא במילא עומד ליהרג ולכן פטורים על הכאתו וקללתו, מה שאין כן בנו שחייב על הכאתו וקללתו אביו גם אם הוא גברא קטילא. 23

23. הערוך לנר מפרש שהגמרא סברה עתה שהנידון הוא לענין תשלומי ממון [וכן משמע שרק לאחר מכן מתרצת הגמרא שמדובר בהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה והנידון הוא לענין מלקות] ולכן אם המכה אותו הוא אדם אחר פטור מתשלומי נזק שכיון שהוא יוצא ליהרג אין לו דמים. וכן שבת וריפוי לא שייך בו, מה שאין כן בבנו לא שייך לפוטרו ממיתה בגלל שיוצא ליהרג. ומקשה הגמרא מרב ששת שעל כל

פנים ישלם בושת משום שבניו מתביישים. [וצריך עיון על דבריו שאם כן זהו תירוץ הגמרא דלהלן שהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה, והרי עדיין יקשה למה לא ישלם בושת].

ושואלת הגמרא: **והאמר רב ששת: ביישו** לחבירו כשהוא **ישן, ומת** תוך כדי שנתו, שאף על פי שלא הספיק להתבייש ממנו **חייב** לשלם לו בושת משום שבייש בניו של המת.

ואם כן גם ביוצא ליהרג יש לו להתחייב על הכאתו וקללתו משום כבוד בניו?

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן: בשהכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה** ולכן אחר פטור מלשלם לו על הכאתו כיון שאין בה שוה פרוטה, ואילו בנו חייב מיתה על הכאת אביו גם אם אין בה שוה פרוטה.

ומקשה הגמרא: **והאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה** על הלא ד"לא יוסיף", **24** ומדוע אומרת הברייתא שאחר פטור לגמרי?

**24.** שאילו היה בה שוה פרוטה היה משלם ואינו לוקה, משום שנאמר "כדי רשעתו", ודורשים "משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות". אבל באין בה שוה פרוטה שאינו משלם שוב הוא מתחייב מלקות על הלאו. גמרא כתובות [לב ב]. הקשו תוסי' איך לוקין על לאו של "לא יוסיף" הרי הוא לאו שניתן לאזהרת מיתה בית דין, שממנו לומדים אזהרה למכה אביו ואמו? תוסי' ד"ה הכהו. ובערוך לנר תירץ על פי מה שכתבו תוסי' במכות [ד ב] ד"ה ורבנן על לאו של "לא תענה" שלוקין עליו למרות שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתה בית דין, כי התורה גילתה בפירוש שלוקין על לאו זה. וגם כאן בחובל בחבירו מבואר בכתובות [לב ב] שהתורה כתבה פסוק מיוחד ללמוד שמשלם ואינו לוקה [ביש בהכאה שוה פרוטה], ואם כן בהכרח שיש מלקות על לאו זה.

ומתרצת הגמרא: **מאי "פטור" דקאמר הברייתא? פטור מממון בלבד**, אבל מלקות הוא אכן חייב. **25**

**25.** לפי זה היתה הגמרא יכולה להעמיד להיפוך באופן שיש בהכאה שוה פרוטה, ומאי פטור פטור ממלקות, אלא שגם אז היה קשה שאינו דומה לחיוב בנו שהוא בדינו וגם כאן הפטור צריך להיות מדינו הראוי לו באופן כזה דהיינו ממון. והגמרא היתה יכולה להקשות כאן, שהניחא הכהו אבל קיללו מאי איכא למימר, שמה ההבדל בקללה בין בנו לאדם אחר, אלא שלא רצו להאריך. תורת חיים.

ומקשה הגמרא: **מכלל דבנו** שהברייתא אומרת שהוא חייב על הכאת אביו, היינו **חייב בממון?** והרי אמרנו שמדובר שאין בה שוה פרוטה בהכאה, ואיך נחייבו ממון?

**אלא** על כרחך שהחיוב של בנו הוא **בדינו** דהיינו במיתה, אם כן **הכא נמי** הפטור של אדם אחר הוא **בדינו** דהיינו ממלקות שהיה ראוי להתחייב בו לולי שהלה יוצא ליהרג.

וחוזרת הקושיא שמה ההבדל בין בנו לאדם אחר שזה חייב בדינו וזה פטור מדינו?

ומתרצת הגמרא: **אלא אחר היינו טעמא דפטור** ממלקות משום **דאמר קרא** [שמות כב כז] **"ונשיא בעמך לא תאר"**, ואנו דורשים מ"בעמך": **שדוקא בעושה**

**מעשה עמד** אסור לקללו, ואילו זה שעבר עבירה שהוא חייב עליה מיתה, אינו בכלל "עושה מעשה עמד" ולכן פטורים על קללתו.

ושואלת הגמרא: **התינח קללה** שהוא פטור משום שנאמר בה "בעמד", אלא **הכאה מנלן** שהוא פטור על מי שאינו עושה מעשה עמד?

ומתרתת הגמרא: משום **דמקשינן הכאה לקללה** <sup>26</sup> שגם על הכאה אין חייבים אלא דוקא בעושה מעשה עמד כמו בקללה. <sup>27</sup>

<sup>26</sup> רש"י מביא שני פירושים. א. שלומדים הכאה במה מצינו מקללה. ב. היקש ממש שהם כתובים סמוך זה לזה בפרשת משפטים מכה אביו ומקלל אביו אלא שפסוק אחד מפסיק ביניהם. הקשה רע"א אם כן נקיש גם לחייב את המכה אביו בסקילה כמו במקלל אביו? <sup>27</sup> כתב בעל המאור שזה דוקא לענין מלקות אבל לענין תשלומין כגון בהכהו הכאה שיש בה שוה פרוטה חייב אף באינו עושה מעשה עמד. ובר"ן הוסיף שגם הדרשא דלקמן שרק במקוים שבעמד, הוא רק לענין מלקות ולא לענין חיוב ממון.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: בנו נמי** יהא פטור על קללת אביו שיוצא ליהרג משום שאינו מעשה עמד? <sup>28</sup> ומתרתת הגמרא: **כדאמר רב פינחס** [במסכת חגיגה על ענין אחר]: **בשעשה תשובה. הכא נמי** מדובר **בשעשה** האב **תשובה** ולכן חייב בנו על קללתו והכאתו.

<sup>28</sup> שהרי לא נאמר לאו מיוחד על מקלל אביו אלא הוא נלמד מ"בעמד לא תאור" שאביו בכלל "עמד". רש"י.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: אחר נמי** יתחייב על הכאתו וקללתו שהרי עשה תשובה?

ומתרתת הגמרא: **אמר רב מרי: "בעמד"** אנו דורשים: שדוקא **במקוים שבעמד!** שהוא ראוי להתקיים, ואילו היוצא ליהרג שאינו ראוי להתקיים, פטורים על קללתו.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: בנו נמי** מדוע הוא חייב על קללת אביו היוצא ליהרג?

## **דף פה - ב**

ומתרתת הגמרא: **מידי דהוה לאחר מיתה** שהבן חייב על קללת אביו אפילו אם האב אינו ראוי להתקיים שהרי הוא חייב גם על קללת אביו המת, וכל שכן אם הוא רק אינו ראוי להתקיים. <sup>29</sup>

<sup>29</sup> רש"י מקשה הרי בברייתא נאמר גם על הכהו בנו שהוא חייב, ועל הכאה לא חייבים לאחר מיתה? ומתריך שכל הטעם שהוא פטור לאחר מיתה בהכאה משום שצריך שיעשה בו חבורה כמו שנתבאר

בתחילת הפרק, ולאחר מיתה לא שייך חבורה. אבל יוצא ליהרג שייך בו חבורה שהרי הוא עדיין חי אלא שסופו למות. בבנין שלמה כתב שרשיי אמנם נקט בתירוצו את האמת אך גם בלאו הכי לא קשה, שאיך שייך לפטור את המכה ביוצא ליהרג, שהרי כל הפטור של במקויים שבעמך לא נאמר רק במקלל. אלא שמקשינן הכאה לקללה, ומאחר שאצל בנו לא נאמר הפטור הזה במקלל אם כן ודאי שלא נוכל לפטורו מטעם זה.

ומסיימת הגמרא: **מאי הוי עלה** מהי ההלכה לגבי האיבעיא שבראש הסוגיא: האם בן נעשה שליח בית דין להלקות ולנדות את אביו או לא?

**אמר רבה בר רב הונא: וכן תנא דבי רבי ישמעאל: לכל העבירות אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו,** <sup>30</sup> **חוץ ממסית לעבוד עבודה זרה, שאז נעשה הבן שליח לאביו להכותו ולקללו** <sup>31</sup> **שהרי אמרה תורה [דברים יג ט] "לא תחמול ולא תכסה עליו".** <sup>32</sup>

<sup>30</sup> הרמב"ם פוסק כן להלכה, וכתב עוד שאפילו כשלא עשה האב תשובה אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללו. ומה שאמרו שרק בעושה מעשה עמך זה דוקא לענין חיוב מיתה ולא לענין איסור לכתחילה. רמב"ם הלכות ממרים [ה יג]. ובחזון איש תמה שמאחר שנתמעט מהלאו של "ונשיא בעמך לא תאור" מנלן איסור בזה? ובאבי עזרי הלכות ממרים [ה יב] ביאר שמה שנאמר "ומקלל אביו ואמו מות יומת" זה עצמו מורה על איסור לקלל אביו ואמו, ושם לא נאמר שדוקא בעושה מעשה עמך. אלא שמה לבד אי אפשר היה להענישו כי אין עונשין אלא אם כן מזהירין לכן צריך גם את הלאו של "ונשיא בעמך לא תאור". ולכן כאשר הוא אינו עושה מעשה עמך אי אפשר להענישו כי אין עליו לאו, אך לגבי עצם האיסור שאינו צריך אזהרה לא נתמעט באין עושה מעשה עמך. והוסיף שלפי זה דוקא בקללת אב ואם שיש על זה פסוק של עונש אבל בקללת כל אדם שכל האיסור רק מהלאו של "ונשיא בעמך לא תאור" [ואף שיש עוד לאו של "לא תקלל חרש" מכל מקום הם נלמדים זה מזה], אם כן באינו עושה מעשה עמך נתמעט לגמרי ואפילו איסור אין בו. ומיושב בזה מה שמבואר בפרק הזהב [מח ב] לגבי מי שפרע, שלדעת רבא הוא קללה ממש, שמותר לקללו משום שאינו עושה מעשה עמך, משמע שלגבי אדם אחר אין אפילו איסור בדבר. וקשה מזה על המנחת חינוך [רלא ד] שכתב שאפילו בקללת כל אדם יש איסור אפילו הוא רשע ואינו עושה מעשה עמך. והתוס' חולקים על הרמב"ם שאם לא עשה האב תשובה מותר אף לכתחילה לבן להיות שליח בית דין להכותו ולקללו. ומה שאמרו כאן שאינו נעשה שליח זה דוקא כשעשה תשובה. תוס' ביבמות [כב ב] ד"ה כשעשה. <sup>31</sup> היינו דוקא כשהבן עצמו היה המוסת, אבל אם האב הסית אנשים אחרים דינו לגבי בנו כשאר מחוייבי מיתה, ואסור לבנו להכותו ולקללו, כי הלאו של לאו "לא תחמול ולא תכסה עליו" נאמרו רק למסית עצמו. מנחת חינוך [מח טו]. <sup>32</sup> ותחילת הפסוק מדבר באב המסית את בנו, שדרשו חכמים "או רעך אשר כנפשך" - זה אביך. אם כן גם עליו נאמר "לא תחמול ולא תכסה עליו", תורת חיים.

## מתניתין:

**המכה אביו ואמו אינו חייב מיתה עד שיעשה בהן חבורה.**

**זה חומר במקלל מבמכה** בדבר זה חמור יותר מקלל אביו ואמו ממכה אביו ואמו -

**שהמקלל לאחר מיתה** שקילל את אביו ואמו לאחר מותם **חייב** מן הטעם שיתבאר בגמרא, ואילו **המכה אותם לאחר מיתה, פטור** שהרי לאחר מיתה לא שייך חבורה. <sup>33</sup>

<sup>33</sup> כתב המאירי שטעם הדבר נראה שהמכה אחר מיתה אינו אלא כמכה את העפר אבל הקללה נגזרת אחר הנפש שהיא נשארת. והר"י מלוניל כתב הטעם משום שהמקלל מבזה את אביו וכיון שמקלל אביו אפילו שלא בפניו חייב לכן גם לאחר מיתה הוא חייב.

## גמרא:

**תנו רבנן:** נאמר [ויקרא כ ט] "כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת אביו ואמו קלל דמיו בו". ומיתור הסיפא של הפסוק "אביו ואמו קלל" אנו דורשים: שהוא חייב גם **לאחר מיתה**.

**שיכול הייתי לומר הואיל וחייב במכה אביו וחייב במקלל אביו, מה מכה אינו חייב אלא מחיים, אף המקלל אינו חייב אלא מחיים.** <sup>34</sup>

<sup>34</sup> היה יכול לומר לפי שבמקלל נאמר "בעמך" במקוים שבעמך ולא לאחר מיתה. תוס' ד"ה שיכול.

**ועוד** שהרי הוא **קל וחומר, ומה מכה אביו שעשה בו שלא בעמך כבעמך** שלגבי הכאה לא נאמר "בעמך" שרק בעושה מעשה עמך, <sup>35</sup> ובכל זאת **לא חייב בו לאחר מיתה, מקלל שלא עשה בו שלא בעמך כבעמך** שהרי נאמר בו "בעמך" **אינו דין שלא חייב בו לאחר מיתה?** <sup>36</sup>

<sup>35</sup> התנא הזה אינו סובר שהוקש הכאה לקללה משום שיש פסוק שמפסיק ביניהם. רש"י. לכאורה קשה אם כן איך אמר לפני כן, מה מכה אינו חייב אלא מחיים אף המקלל אינו חייב אלא מחיים, שממה נפשך אם לומדים זה מזה נלמוד גם לענין עושה מעשה עמך שיהא בהכאה כמו בקללה, ואם לא לומדים זה מזה איך נלמוד לענין לאחר מיתה? וצריך לומר שכיון שמצינו שנחלקו תנאים בזה אם מקשינן הכאה לקללה כמבואר לקמן, לכן רצתה הברייתא לפרש שלפי שני הצדדים צריך פסוק מיוחד לרבות מקלל לאחר מיתה, שאם מקשינן הכאה לקללה הרי שאפשר ללמוד זה מזה בהיקש, ואם לא מקשינן הכאה לקללה, הרי שמכה עשה בו שלא בעמך כבעמך, ואם כן נלמוד מקל וחומר לענין לאחר מיתה. ערוך לנר. <sup>36</sup> הקשו תוס' שאפשר לפרוך הקל וחומר, שמה למכה אביו שהוא רק בחנק תאמר במקלל שהוא בסקילה? ותירצו שלפי סברת הברייתא עתה שמכה חמור ממקלל אם כן גם זה נלמד שמכה אביו יתחייב בסקילה בקל וחומר ממקלל. [והקשה רע"א על דבריהם הרי אין עונשין מן הדין? ותירץ דשמא בין מיתה למיתה עונשין מן הדין]. ועוד הקשו תוס' שלפי המסקנא שמקלל חמור ממכה שהוא חייב אף לאחר מיתה, אם כן נלמוד שמכה צריך דוקא עושה מעשה עמך, קל וחומר ממקלל: תוס' ד"ה ומה.

**תלמוד לומר "אביו ואמו קלל"** לרבות שאפילו **לאחר מיתה**.

ושואלת הגמרא: **הניחא לרבי יונתן דמיייתר ליה קרא של "אביו ואמו קלל"** ולכן אפשר לדרוש ממנו שגם לאחר מיתה חייבים במקלל אביו, **אלא לרבי יאשיה** שהוא

צריך את הפסוק הזה לדרשא אחרת **מאי איכא למימר** מהיכן הוא דורש שמקלל חייב אף לאחר מיתה?

**דתינא**: נאמר [שם] **"איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו" מה תלמוד לומר "איש איש" בכפל לשון? לרבות בת שקיללה אביה או טומטום ואנדרוגינוס שקיללו אביהם, שאף הם חייבים מיתה, ולא רק זכר שקילל אביו.** 37

37. התוס' לעיל [סו א] ד"ה לרבות מבארים שאמנם השהה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה אך זה רק כשכתוב בלשון זכר אבל כשכתוב בלשון "איש" משמע רק זכר ולא נקבה, ורק משום כפל הלשון של "איש" אנו דורשים לרבות נקבה שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

ומכך שנאמר **"אשר יקלל את אביו ואת אמו"**, **אין לי ללמוד אלא** שאינו חייב עד שיקלל את **אביו ואמו** שניהם יחד, אבל אם קילל רק **אביו שלא אמו**, או **אמו שלא אביו**, **מניין** שהוא חייב?

**תלמוד לומר** בסוף הפסוק **"אביו ואמו קלל"** משמע **אביו בלבד קלל, ואמו בלבד קלל!** שבתחילת הפסוק נסמך הקללה לאביו ובסופו נסמך לאמו, משמע שעל כל אחד מהם בלבד הוא חייב, **דברי רבי יאשיה**.

**רבי יונתן אומר**: אין צריך את הסיפא של הפסוק כדי ללמד שחייבים על כל אחד מהם בנפרד, אלא מהרישא לבד אפשר ללמוד, שהואיל **ומשמע** מ"את אביו ואת אמו" שדוקא **שניהן כאחד, ומשמע** גם כל **אחד ואחד בפני עצמו**, הרי אנו אומרים **שעד שיפרט לך הכתוב "יחדיו"** כמו בחורש בשור ובחמור, שהתורה כתבה בפירוש "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" כדי שלא נטעה לומר שאסור לחרוש בשור לבד ובחמור לבד, ומזה מוכח שבמקום שלא כתוב "יחדיו" משמע כל אחד בנפרד. וגם כאן חייבים על אביו בלבד ואמו בלבד.

ואם כן, לרבי יאשיה שצריך את הדרשא של "אביו ואמו קלל" ללמוד שחייבים על כל אחד מהם בנפרד **מנא ליה** שמקלל אביו ואמו חייב גם לאחר מיתה?

ומתרצת הגמרא: רבי יאשיה **נפקא ליה מהנאמר** בפרשת משפטים [כא יז] **"ומקלל אביו ואמו מות יומת"** שהוא מיותר, ובא ללמד שחייבים אף לאחר מיתה.

ושואלת הגמרא: **ואידך** רבי יונתן שלומד את הדין של לאחר מיתה מ"אביו ואמו קלל", מה הוא דורש מהפסוק של "ומקלל אביו ואמו"?

ומתרצת הגמרא: **הוא מיבעי ליה לרבות בת וטומטום ואנדרוגינוס** שקיללו אביהם.

ושואלת הגמרא: **וּתִיפּוּק לִיה מִ"אִישׁ אִישׁ"** כמבואר בברייתא לעיל?

ומתוצת הגמרא: רבי יונתן סובר שכפל הלשון אינו בא לשום דרשא אלא **דברה תורה כלשון בני אדם!**

ושואלת הגמרא על המשנה שאומרת "זה חומר במקלל מבמכה" **וליתני נמי** שהמשנה תאמר גם שיש **חומר במכה מבמקלל, שהמכה עשה בו שלא בעמך כבעמך** שאין צריך שיהא דוקא עושה מעשה עמך **מה שאין כן במקלל** שצריך דוקא עושה מעשה עמך?

ומתוצת הגמרא: **קסבר** התנא של המשנה: **מקשינן הכאה לקללה** ואף בהכאה צריך דוקא שיהא עושה מעשה עמך.

ודנה הגמרא: **לימא הני תנאי** התנאים של שתי הברייתות דלקמן חולקים באותה מחלוקת **כהני תנאי** כמו המחלוקת בין התנא של המשנה שסובר שמקשינן הכאה לקללה לענין עושה מעשה עמך, ובין התנא של הברייתא דלעיל שעושה קל וחומר ממכה למקלל, שמכה אין צריך שיהא עושה מעשה עמך, כי הוא אינו מקיש הכאה לקללה?

**דתני חדא: כותי אתה מצווה על הכאתו** שאסור להכותו **ואי אתה מצווה על קללתו** שאין איסור לקללו.

**ותניא אידך: כותי אי אתה מצווה לא על קללתו ולא על הכאתו.**

**סברוה** בני הישיבה סברו: **דכולי עלמא** ששני התנאים סוברים: **כותים גרי אמת הן** שמתחילה היו גרים גמורים ועתה נעשו רשעים ואינם עושים מעשה עמך, ולכן כולם מודים שפטורים על קללתם אלא שהם חולקים לענין הכאה.

**מאי לאו** האם לא **בהא קמיפלגי** שתי הברייתות -

**דמר סבר: מקשינן הכאה לקללה** ואף על הכאה פטורים בכותי משום שאינו עושה מעשה עמך.

**ומר סבר: לא מקשינן הכאה לקללה** ורק על קללה פטורים בכותי ולא בהכאה?

ודוחה הגמרא: **לא!** אלא **דכולי עלמא** סברי: **לא מקשינן הכאה לקללה.**

**והכא בהא קמיפלגי -**



**מר סבר: כותים גרי אמת הן** וישראל הם, אלא שאינם עושים מעשה עמך, ולכן פטורים רק על קללתם ולא על הכאתם.

**ומר סבר: כותים גרי אריות הן** שנתגיירו רק מפחד האריות ששילח בהם ה', ולא נתכוונו לשם יהדות, הלכך אין גירותם גירות וגויים גמורים הם, ולכן פטורים אף על הכאתם.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: היינו דקתני עלה** באותה ברייתא שפוטרת גם מהכאתם: **ושורו כישראל** שאם נגח שור שלנו את שורו של הכותי או להיפוך, דינו כישראל, שתם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם.

ואילו הגוי דינו שונה מישראל, שורו שנגח שור שלנו משלם גם בתם נזק שלם, ושור שלנו שנגח שור שלו פטור לגמרי.

ואיך יתכן לומר שהתנא הזה סובר שכותים גרי אריות הן?

ומסיקה הגמרא: **אלא שמע מינה**: שכולי עלמא סוברים שכותים גרי אמת הן, ובהיקישא פליגי ונחלקו רק אם מקשינן הכאה לקללה או לא.

**שמע מינה!**

## **מתניתין:**

**הגונב נפש מישראל, אינו חייב מיתה עד שיכניסנו לרשותו** קודם שמכרו, שהרי נאמר בגונב איש [שמות כא טז] "ונמצא בידו" ואין ידו אלא רשותו. <sup>38</sup>

<sup>38</sup> תוס' מסתפקים אם די שיגביהנו ואפילו ברשות הבעלים, כמו שמצינו לגבי גניבה בבבא קמא [עט א] שאם הגביה את הגניבה אפילו ברשות הבעלים חייב עליה למרות שגם שם צריך שיכניסנה לרשותו כמו שנאמר "אם המצא תמצא בידו הגניבה". שוב כתבו שכאן שרבי שמעון פוטר אם מכרו לקרוביו משום שצריך שיוציאו מרשות אחיו, כל שכן שהוא פטור כל זמן שהוא ברשות עצמו. תוס' ד"ה עד. הערוך לנר מבאר את דבריהם שאין כוונתם לומר שיתחייב כאן אפילו ברשות בעלים משום שקנאו בהגבהה כמו בגניבה, שהרי יש לחלק ששם בגניבה מדובר בבהמה שנקנית בהגבהה אבל כאן באדם אינו נקנה בהגבהה, אלא כוונתם שכיון שהגביהו ברשות הבעלים נחשב כאילו הכניסו לרשותו. ועל זה כתבו שכיון שמכרו לקרובים פטור, ושם ודאי מדובר שקודם הכניסו לרשותו שאם לא כן הרי בלאו הכי הוא פטור, ואף על פי כן הוא פטור משום שצריך שיוציאו מרשות אחיו לגמרי, כל שכן כאן שאף שבשעה שהגביהו היה ברשותו מכל מקום לאחר שהניחו שוב הכניסו לרשות הבעלים ולכן הוא פטור.

**רבי יהודה אומר:** אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו קודם המכירה, שנאמר [דברים כד ז] "כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו".

**הגונב את בנו ומכרו -**

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה מחייב את האב מיתה.

וחכמים פוטרין.

גנב את מי שחציו עבד וחציו בן חורין -

רבי יהודה מחייב.

וחכמים פוטרין.

## גמרא:

ודנה הגמרא: וכי תנא קמא של רבי יהודה לא בעי עימור שישתמש הגנב בעבד קודם שמכרו!! והרי נאמר בפירוש "והתעמר בו ומכרו"!!

ומתרת הגמרא: אמר רב אחא בריה דרבא: עימור פחות משה פרוטה איכא בינייהו -

שרבי יהודה סובר שצריך דוקא שהשימוש יהא שוה לפחות פרוטה, ואילו התנא קמא סובר שדי אפילו בשימוש ששוה פחות מפרוטה.

בעי רבי ירמיה: גנבו ומכרו כשהוא ישן, מהו?

עוד נסתפק רבי ירמיה: מכר אשה לעוברה שגנב אשה מעוברת ומכר רק את העובר שלה ולא אותה עצמה מהו?

וצדדי שתי האיבעיות הם: האם יש דרך עימור בכך, או אין דרך עימור בכך? ושואלת הגמרא: ותיפוק ליה דליכא עימור כלל שהרי לא נשתמש כלל לא באדם הישן ולא בעובר, ואיך יתחייב עליהם?

ומתרת הגמרא: לא צריכא: אלא בישן, וכגון דזגא עליה שנשען עליו בעודו ישן, ובכך נשתמש בו.

והאיבעיא באשה הוא בכגון דאוקמא באפי זיקא שהעמיד אותה להגן עליו מפני הרוח, וככל שהיא עבה יותר היא מועילה יותר להגן עליו, ונמצא שנשתמש בעובר. <sup>39</sup>

<sup>39</sup> הקשה הרש"ש הרי בעובר שייך עימור ממש שבכל שימוש באשה משתתף גם העובר וכמו שאמרו "היא וולדה נחוו"? ותיריך שצריך שהעימור יהא בו שיווי נאפילו לתנא קמא שאין צריך שוה פרוטה מכל מקום צריך שיהא שיווי קצת], והעימור בעובר אין בו שיווי כלל שהרי גם בלעדיו היתה האשה עושה מה שעשתה ואולי אפילו יותר.

והספק רק האם **דרך עימור בכך** להשתמש בצורה כזאת או אין דרך עימור

בכך. 40

40. קשה אם כן למה נקטה הגמרא באיבעיא, גנבו ומכרו ישן מהו, הרי עיקר הספק הוא משום שנשתמש בו בעודו ישן, והיה צריך לומר עימר בו כשהוא ישן מהו? ומהרמב"ם הלכות גניבה [ט ב ג] אכן משמע שאם רק נשען עליו כשהוא ישן ודאי נחשב דרך עימור שלפעמים אדם נשען על עבדו כשהוא ישן, וכל הספק רק משום שהכל היה כשהוא ישן, שגנבו ונשתמש בו וגם מכרו בעודו ישן, שאז נסתפקה הגמרא אם דרך עימור בכך או לא. תורת חיים. בערוך לנר הקשה גם לגבי אשה, למה לא נסתפקה הגמרא בסתם אשה שאינה מעוברת שנשתמש בה באופן כזה אם הוי דרך עימור או לא? וכתב שמהרמב"ם נראה שהוא מפרש את הסוגיא באופן אחר, שהספק אינו אם הוי דרך עימור בכך או לא אלא אם במכרו וגנבו כשהוא ישן נקרא שהכניסו לרשותו, כיון שלא נודע לנגנב רק לאחר שנמכר, ואז כבר אינו ברשותו של הגנב, וכן באשה לעוברת הספק אם נקרא שהכניס את העובר לרשותו. וראה שם שביאר את הסוגיא לדבריו. וראה עוד ליקוטי הלכות בביאור דעת הרמב"ם.

**מאי?**

ומסיקה הגמרא **תיקו!**

**תנו רבנן:** נאמר "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו", אין לי ללמוד מכך **אלא איש שגנב** שהוא חייב מיתה, **אשה** שגנבה נפש **מניין** שהיא חייבת?

**תלמוד לומר** [שמות שם] "וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת" משמע בין שהגנב איש ובין שהוא אשה.

**אין לי אלא איש שגנב בין** את האשה **ובין** את האיש שהרי כשהגנב הוא איש, נאמר "כי ימצא איש גונב נפש", משמע כל נפש אפילו אשה, וכן **אשה שגנבה** את האיש שהרי מהיכן שלמדנו על אשה שגנבה, נאמר "וגונב איש", משמע דוקא כשהגנבה איש, **אשה שגנבה אשה מניין** שהיא חייבת?

**תלמוד לומר** בסוף הפסוק "כי ימצא איש" "ומת הגנב ההוא" משמע **מכל מקום** שאפילו אשה שגנבה אשה חייבת מיתה.

**תניא אידך:** נאמר "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו" משמע כל נפש -

**אחד הגונב את האיש** [כלומר בין שהוא גונב את האיש], **ואחד הגונב את האשה**, **ואחד** שגונב את הגר, **ואחד** שגונב **עבד משוחרר**, 41 **וגונב את הקטן**, **בכולם חייב**.

41. לפי שנאמר "מאחיו", ואלו, בכלל אחינו בתורה ובמצוות הן. רמב"ם הלכות גניבה [ט ו].

**גנבו ולא מכרו**, 42 או **שמכרו ועדיין ישנו ברשותו** שהאדם הנגנב נמצא עדיין ברשות עצמו, שהגנב לא הספיק להכניס אותו לרשותו קודם שמכרו, **פטור**, שהרי יש

כאן מכירה בלי גניבה. **43** **מכרו לאביו של הנגב, או לאחיו, או לאחד מן הקרובים שלו חייב.**

**42.** כתב המנחת חינוך [לו ו] שמכירה זו באמת לאו מכירה היא כלל ולא הועילו מעשיו כלום, שאיך יוכל למכור את חבירו אם אינו עבד אלא שהתורה חייבה על כך אף על גב שלא הועילו מעשיו כלום. **43.** רש"י. והקשה הרש"י שבמשנה מפרש רש"י שלומדים מונמצא בידו שצריך להכניסו לרשותו? הרמב"ן בחומש שמות [כא טז] תמה על דברי רש"י שאם כן לא נתחדש כאן דבר שלא כמשפט גנבי ממון שהגנב צריך להכניס את הגניבה לרשותו? ולכן הוא מבאר שמכרו ועדיין הוא ברשותו היינו ברשותו של הגנב שלא הוציאו הלוקח משם, ואף על פי שנתן עליו מעות הואיל ולא הוציאו משם פטור. וכתב עוד שלא ידעתי אם הכוונה שצריך קנין כמשפט הקניות דהיינו שימשכנו מרשות המוכר לסימטא או שיגביהנו, או שהוא גזירת הכתוב במכירת נפש שאפילו נגמר המכר ביניהם וקנה הלוקח בהגבהה או במשיכה בחצר של שניהם יהיה פטור עד שיצא מרשותו לרשות הלוקח, וכן נראה. וכתב עוד שיתכן שזה נלמד מהכתוב "וגונב איש ומכרו ונמצא בידו" שאין צריך לסרס המקרא כאילו כתוב "וגונב איש ונמצא בידו ומכרו", אלא הכוונה שנמצא בידו של הלוקח, שצריך דוקא שיביאנו הלוקח לרשותו.

**הגונב את העבדים הכנענים שאינם משוחררים פטור. 44**

**44.** לקמן [פו] [א] יתבאר הטעם.

## דף פו - א

**תני תנא קמיה דרב ששת** החכם שהיה רגיל לשנות את הברייתות לפני רב ששת, שנה את הברייתא דלעיל, שמכרו לאביו או לאחד מן הקרובים חייב, לפני רב ששת.

**אמר ליה רב ששת: אני שונה: רבי שמעון אומר:** מכך שנאמר "גונב נפש מאחיו" משמע שאינו חייב **עד שיוציאנו מרשות אחיו** ולא שימכרנו לאביו או לאחד מקרוביו, **ואת אמרת שהוא חייב!?**

ולכן **תני** בברייתא שהוא אכן **פטור** כשמכרו לאביו או לאחד מקרוביו.

ושואלת הגמרא: **מאי קושיא** מרבי שמעון על הברייתא? **דלמא הא רבי שמעון והא רבנן** שרבנן בברייתא חולקים על רבי שמעון ומחייבים גם כשמכרו לאביו?

ומתרצת הגמרא: **לא סלקא דעתך** שהברייתא הזאת אינה הולכת לפי רבי שמעון שהרי **דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין** כל סתם משנה - **רבי מאיר. סתם תוספתא** - **רבי נחמיה. סתם ספרא** תורת כהנים - **רבי יהודה. סתם ספרי** ברייתות שעל ספר במדבר ודברים - **רבי שמעון. וכולהו אליבא דרבי עקיבא** שכולם היו תלמידי רבי עקיבא וממנו למדו את מה שאמרו.

ואם כן ברייתא זו שהיא מהספרי שהרי היא מדברת על הפסוק בספר דברים, ודאי לפי רבי שמעון היא, ויפה הקשה רב ששת.

שנינו במשנה: **הגונב את בנו** רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה מחייב וחכמים פוטרין.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבנן** שהם פוטרין?

ומתרתת הגמרא: **אמר אביי: דאמר קרא "כי ימצא" ואנו דורשים: פרט למצוי** בנו שהוא מצוי עמו תמיד אינו חייב על מכירתו.

**אמר ליה רב פפא לאביי: אלא מעתה** הא דכתיב [דברים כב כב] **"כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל ומתו גם שניהם" הכי נמי נדרוש "כי ימצא" - פרט למצוי, כגון של בית פלוני** <sup>45</sup> **דשכיחן גבייהו** שהיו גרים ביחד בבית אחד אנשים ונשים, והאנשים היו מצויים תמיד עם נשות חבריהם, **הכי נמי דפטירי** וכי נאמר שהתורה פטרה אותם במקרה של זנות?

<sup>45</sup> רש"י מפרש שלא רצה להזכיר את שמם לפי שחשובים היו, ובפרט זה לא נהגו כדן שדרו ביחד אנשים ונשים, ולא שעברו על איסור יחוד.

**אמר ליה אביי: אנא מ"ונמצא בידו" קאמינא** אני התכוונתי לומר שהדרשא היא מהפסוק "וגונב איש ומכרו ונמצא בידו", וסוף הפסוק "ונמצא בידו" מיותר, ובא לדרוש שדוקא כשלא היה מצוי עמו עד עתה הוא חייב ולא בבנו שהוא מצוי עמו תמיד. <sup>46</sup> **אמר רבא: הלכך הני מקרי דרדקי** מלמדי תינוקות **ומתנו רבנן** המלמדים לחכמים **כמצויין בידן דמו, ופטירי** התלמידים מצויים תמיד בבית הרב, ואם גנב הרב את אחד מתלמידיו ומכרו אינו חייב מיתה.

<sup>46</sup> הקשו תוסי' שכאן משמע שלמסקנא לא דרשינן מ"כי ימצא" "פרט למצוי" ואילו במסכת סוטה [מה ב] דורשת הגמרא "כי ימצא חלל" - פרט למצוי, שער שרובה גויים אין מביאה עגלה ערופה משום שמצוי בה שפיכות דמים? ותירץ הר"ן שהגמרא אינה חוזרת בה מעיקר הדרשא אלא שאם היינו דורשים כאן פרט למצוי היינו צריכים למעט את הגנב שעליו נאמר "כי ימצא" שלא יהא מצוי, וזה אי אפשר. ולכן תירצו שלומדים מ"ונמצא בידו" שנאמר על הגנב שלא יהא מצוי אצל הגנב. אבל ב"כי ימצא חלל" ראוי לדרוש פרט למצוי על החלל שעליו נאמר "כי ימצא".

שנינו במשנה: **גנב מי שחציו** עבד חציו בן חורין רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרין.

**תנו התם** בבבא קמא [פז א] **רבי יהודה אומר: אין לעבדים בושת** שהמבייש עבד כנעני אינו חייב לשלם לו דמי בושת.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבי יהודה** שפוטר על בושת של עבד?

ומתרת הגמרא: משום **דאמר קרא** [דברים כה יא] **"כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו"** שממנו לומדים חיוב תשלומי בושת, ואנו דורשים מ"איש ואחיו": שרק **מי שיש לו אחוה** שיש לו אחים, חייבים לשלם לו בושת **יצא עבד שאין לו אחוה** שאפילו אחיו בני אביו אינם נחשבים כאחים שהרי עבד כנעני הוא "עם הדומה לחמור" שנחשב כבהמה ואין לו ייחוס משפחתי, אין חייבים על בושתו. <sup>47</sup>

<sup>47</sup>. רש"י. והקשו תוסי' אם כן גם גר ועבד משוחרר אין לו אחוה עם אחיו? ולכן ביארו שאין לו אחוה היינו שיוצאי חלציו אין להם אחוה זה עם זה, מה שאין כן גר ועבד משוחרר שרק להם אין אחוה ולא יוצאי חלציהם. תוסי' ד"ה יצא. ובערוך לנר יישב דעת רש"י על פי מה שכתב בבבא קמא [פח א] ד"ה יצא שאין לו אחוה היינו שאסור לבא בקהל ולכן אין לו אחוה עם ישראל. ובאמת זה לבד אינו מספיק שהרי גם ממזר וכרות שפכה אסור לבא בקהל ובכל זאת לא נתמעט מגניבת נפש, אלא שדי באחד משניהם ליקרא אחוה, ורק עבד כנעני נתמעט כיון שאין לו אפילו אחד משני התנאים, אבל גר ועבד משוחרר שיותר לבא בקהל וכן ממזר וכרות שפכה שיש לו אחוה עם אחיו הם בכלל אחוה.

**ורבנן** שחולקים על רבי יהודה שם ומחייבים גם בעבד בתשלומי בושת, סוברים שגם בעבד שייך אחוה שהרי **אחיו הוא במצוות** שהוא מחוייב בכל מצוות שהאשה חייבת בהם.

ודנה הגמרא: **והכא היכי דריש** כיצד דורש רבי יהודה בעניינינו את הפסוקים לגבי גניבת עבדים?

ומבאר הגמרא: **רבי יהודה סבר**: "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו" - **לאפוקי עבדים** שרבי יהודה לשיטתו שעבדים אין להם אחוה, ולכן פטורים על גניבת עבדים. <sup>48</sup> ובהמשך נאמר "מאחיו מבני ישראל", ואנו דורשים תחילה: **"בני ישראל"** - **למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין** שאין חייבים על גניבתו. <sup>49</sup>

<sup>48</sup>. במשך חכמה פרשת תצא ד"ה גונב הקשה למה לי קרא למעט גונב עבד הלא אין עונשין אלא אם כן מזהירין, ואזהרת המכירה היא מהפסוק "לא ימכרו ממכרת עבד" כמבואר לקמן, ואם כן זה שייך רק בישראל ולא בעבד שגם בלאו המכירה הוא עבד? ותירץ שיש נפקא מינה אם גנבו כשהוא עבד ומכרו לאחר שנשתחרר, שיש כאן אזהרה בין על הגניבה ובין על המכירה, ובא הכתוב למעט שאפילו אם רק בשעת הגניבה בלבד היה עבד הוא פטור, שנאמר "גונב נפש מאחיו", משמע שאפילו בשעת הגניבה לא יהיה עבד. <sup>49</sup> כתבו תוסי': משמע שעבד שכולו משוחרר, וגר לא נתמעטו מ"בני ישראל". והקשו שמצינו במקומות אחרים ש"בני ישראל" לא משמע גרים ועבדים משוחררים וצריך רבוי מיוחד בשבילם? ותירצו שאולי גם כאן יש ריבוי מיוחד לגרים ועבדים משוחררים. תוסי' ד"ה בני.

ושוב אנו דורשים מייתור המ"ם של **"מבני ישראל"** שהיה יכול לכתוב "מאחיו בני ישראל" - **למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין**.

**הוי מיעוט אחר מיעוט**, וכלל בידינו **"ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות"** שבא הכתוב לרבות שחציו עבד וחציו בן חורין חייבים על גניבתו.

**ורבנן** שפוטרים על גניבת מי שחציו עבד וחציו בן חורין, טעמם: משום ש"מאחיו"

- **לאפוקי עבדים, לא משמע להו, דהא אחיו הוא במצוות.**

ונשאר להם רק שני המיעוטים של "בני ישראל" "מבני ישראל" -

חד - למעוטי עבד.

וחד - למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין.

ודנה הגמרא: **אזהרה לגונב נפש מנין** היכן מצינו שהזהירה התורה על כך? ומתרתת הגמרא: **רבי יאשיה אמר: מ"לא תגנוב" האמור בעשרת הדברות.**

**רבי יוחנן אמר: מ"לא ימכרו ממכרת עבד"** [ויקרא כה מב].

ומבארת הגמרא: **ולא פליגי** האמוראים - אלא **מר קא חשיב לאו דגניבה** מ"לא תגנוב" למדים לאו על הגניבה.

**ומר קא חשיב לאו דמכירה** מ"לא ימכרו ממכרת עבד" למדים לאו על המכירה שאחר הגניבה.

**תנו רבנן: "לא תגנוב" שבעשרת הדברות - בגונב נפשות הכתוב מדבר.**

**אתה אומר בגונב נפשות, או אינו מדבר הכתוב אלא בגונב ממון?**

**אמרת: צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן** שאחד מהם הוא **"דבר הלמד מעניינו"** שאם אינך יודע במה הכתוב מדבר צא ולמד מתוך ענין הפרשה של הכתוב שאף הוא מדבר מאותו ענין.

ואף כאן **במה הכתוב מדבר** בכל הפרשה של עשרת הדברות? **בדיני נפשות!** לא תרצח ולא תנאף חייבי מיתות בית דין הם **50 אף כאן** ה"לא תגנוב" מדבר **בדיני נפשות** דהיינו גונב איש שנאמר בו מיתת בית דין, שאילו גונב ממון אינו חייב מיתה.

**50** רש"י. והערוך לנר הקשה שהיה צריך לומר "בדיני נפשות" ולא "בנפשות" סתם. ועוד שאם כן לקמן שאמר "במה הכתוב מדבר בממון" צריך גם לפרש חיוב ממון, והרי שם בכל הפרשה אין בשום לאו חיוב ממון; ולכן הוא מפרש מה להלן בנפשות היינו שבכל הלאוין של עשרת הדברות העבירה נעשית באדם ולא בממון, ואילו בפרשת קדושים העבירות נעשות בממון ולא באדם.

**תניא אידך "לא תגנובו"** האמור בפרשת קדושים [ויקרא יט יא] **בגונב ממון הכתוב מדבר.**

**אתה אומר בגונב ממון, או אינו מדבר אלא בגונב נפשות?**

**אמרת: צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ואחד מהם "דבר הלמד מעניינו".**

**במה הכתוב מדבר** שם בכל הפרשה? **בממון!** בחיוב ממון בלבד כגון "לא תעשוק את רעך" **אף כאן** ה"לא תגנובו" מדבר בחיוב **ממון** דהיינו גונב ממון.

**איתמר: עידי גניבה ועידי מכירה בנפש שהוזמו** שהיו שתי כתות עדים, אחת מעידה על פלוני שגנב את הנפש, והשניה מעידה עליו שמכר אותו, והזימו את שתי הכתות, שבאו עדים אחרים ואמרו על שתיהם "עמנו הייתם באותו יום" -

**חזקיה אמר: אין נהרגין** שתי כתות העדים הזוממים, למרות שהם זממו להרוג את פלוני על ידי עדותם.

**רבי יוחנן אמר: נהרגין.**

ומבאר הגמרא את פלוגתתם: **חזקיה דאמר כרבי עקיבא, דאמר** שרבי עקיבא סובר שכל כת של עדות צריכה להעיד על דבר שלם, כמו שנאמר "על פי שנים עדים יקום דבר", ואנו דורשים: **"דבר" ולא חצי דבר!** כגון שאם כת אחת מעידה על פלוני שהחזיק בקרקע שנה אחת, וכת שניה מעידה שהחזיק עוד שנה, וכת שלישית מעידה על השנה השלישית, הם אינם מצטרפים יחד כדי שהקרקע תישאר בידי המחזיק כדין חזקת שלש שנים, מפני שכל כת אינה מעידה על חזקה שלימה.

וגם כאן, כל כת אינה מעידה על דבר שלם, שהרי עידי הגניבה לבד אינם יכולים לחייב את הגנב מיתה בלי עידי המכירה, וכן עידי המכירה לבד אינם יכולים לחייב אותו מיתה, שהרי הוא יכול לטעון שאותו אחד שמכרתי היה עבד שלי, ונמצא שאין עדותן עדות, ולכן הם אינם נהרגים כשהוזמו.

**ורבי יוחנן אמר כרבנן, דאמרי "דבר" ואפילו חצי דבר!** <sup>51</sup> ומצטרפים שתי הכתות יחד לחייב את הגנב מיתה, למרות שכל אחד מעיד רק על חצי דבר, ולכן כשהוזמו הם נהרגים. <sup>52</sup>

<sup>51</sup> רבנן חולקים על רבי עקיבא לגבי חזקת שלש שנים וסוברים ששלשת הכתות מצטרפות יחד כמבואר במשנה בבבא בתרא [נו א]. וכתבו תוס' שרבנן אינם חולקים על עצם הדרשא של "דבר ולא חצי דבר" שהרי רש"י מפרש בסוף הפרק [צ א] שדורשים "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי" "דבר ולא חצי דבר" אלא שהם סוברים שזה נקרא דבר שלם כמבואר שם בבבא בתרא. תוס' ד"ה דבר. <sup>52</sup> הקשו הראשונים מדוע לא נחלקו חזקיה ורבי יוחנן לענין הגנב עצמו אם הוא נהרג על ידי שתי כתי עדים. שלפי חזקיה כל כת מעידה רק על חצי דבר, ואין יכולין להורגו על ידי עדותן אלא אם כן תבא כת אחת ותעיד גם על הגניבה וגם על המכירה? א. הבעל המאור מתרץ שחזקיה ורבי יוחנן לא פירשו כלל במה הם נחלקו, והגמרא סברה עתה שמחלוקתם תלויה בענין "דבר ולא חצי דבר" אבל לפי המסקנא מפרש רב



פפא שהגנב עצמו ודאי נהרג גם על ידי שתי כתי עדים וכן עדי המכירה נהרגין לכולי עלמא. ומחלוקתם רק בעדי הגניבה אם הם נהרגין אם לאו. והגמרא היתה באמת יכולה להקשות לפי ההוה אמינא, שלמה לא נחלקו לענין הגנב עצמו אלא שעדיף להקשות על עצם דינו של חזקיה מדוע הוא פוטר את עדי המכירה ממייתה. ב. הרמב"ן במלחמות מתרץ שגם לפי ההוה אמינא, יש לומר שלכן נקטו פלוגתתם לענין העדים כדי להודיעך כחו דרבי יוחנן, שלא תאמר שרק הגנב עצמו נהרג אבל העדים אינם נהרגין משום שהם יכולים לומר להלקותו באנו ולא להורגו, לכן השמיענו שאף הם נהרגין מן הטעם שיבואר לקמן בגמרא. ג. בדומה לזה מתרץ המאירי שהרבנותא לרבי יוחנן שאפילו עדי הגניבה נהרגין למרות שעדותם אינה מועילה כלום עד שיבאו עדי המכירה. ד. הר"ן מתרץ שאם היו חולקים לענין הגנב עצמו היינו יודעים רק שחזקיה סבר "דבר ולא חצי דבר" שלכן הוא אינו נהרג, אך מדברי רבי יוחנן שהוא נהרג עדיין אין ראייה שהוא סובר "דבר ואפילו חצי דבר" שאפשר שהוא סובר שזה נחשב דבר שלם משום שעדי הגניבה באים לחייבו מלקות כמו שהגמרא מקשה מיד לחזקיה, אבל מזה שהוא מחייב גם את עדי הגניבה מיתה מוכח שהוא סובר "דבר ואפילו חצי דבר" כמבואר לקמן בגמרא.

**ומודה חזקיה בעדים האחרונים של בן סורר ומורה** שמעידים עליו שגנב שנית מעות לקנות בשר ויין, ואכל אותם, שאז הוא נידון לסקילה, **שהוזמו, שנהרגין** למרות שעל פי עדותם בלבד לא ניתן היה להרוג את הבן סורר ומורה רק בצירוף העדים הראשונים שמעידים על הגניבה הראשונה שעשה.

## דף פו - ב

והטעם לכך **מתוך שיכולים לומר** העדים **הראשונים** **להלקותו באנו** 53 שלא ידענו שיגנוב שנית, ולא התכווננו אלא שיקבל עונש מלקות על הגניבה הראשונה, ומאחר שעדות הכת הראשונה מועילה בפני עצמה גם ללא העדות השניה, לכן **והני אחריני** הכת השניה, גם כן **כולי דבר קא עבדי ליה** יש עליה שם של עדות שלימה לחייבו מיתה, ואם הוזמו הם נהרגין.

53. כתבו תוס' שאין הדבר תלוי באמירתם אלא בעצם הדבר שעדי הגניבה הראשונה אינם זקוקים לעדים השניים כדי לחייבו מלקות. תוס' ד"ה מתוך [בעמוד הקודם].

**מתקיף לה רב פפא: אי הכי: עידי מכירה נמי ליקטליה** נחייב גם כאן את עידי המכירה בנפש שהוזמו, במיתה, מאותו הטעם **מתוך שיכולין עידי גניבה** העדים הראשונים שמעידים שגנב את הנפש יכולים **לומר: להלקותו באנו** על הגניבה בלבד, ולא ידענו שימכור אותו לאחר מכן, ולכן גם עדות המכירה היא דבר שלם, ומדוע אומר חזקיה שעדי מכירה שהוזמו אינם נהרגין?

**וכי תימא דקסבר חזקיה דלא לקי** שהגונב את הנפש בלבד ולא מכרו אינו לוקה על הגניבה, משום שהלאו של גניבת נפש הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שהרי אם ימכרנו לאחר מכן יתחייב מיתה על אותו הלאו, ולכן אין על עידי הגניבה שם של עדות בפני עצמה, וממילא גם עידי המכירה נחשב לחצי דבר?

**והא איתמר: עידי גניבה בנפש** עדים שהעידו על פלוני שגנב את הנפש **שהוזמו**, נחלקו בכך **חזקיה ורבי יוחנן** -

**חד אמר:** שהעדים **לוקין** על כך שהעידו שקר.

**וחד אמר: אין לוקין.**

**ואמרינן: תסתיים** ניתן להוכיח **דחזקיה הוא דאמר: לוקין.**

**מדאמר חזקיה** שאפילו אם לאחר עידי הגניבה, יבאו עדים נוספים ויעידו על המכירה, ולאחר מכן יבאו עדים אחרים ויזימו את שתי הכתות, בכל זאת **אין נהרגין** עידי הגניבה, לכן אפשר לתת לעידי הגניבה מלקות, שהרי לעולם לא יענשו במיתת בית דין על עדותן זו, ואין כאן לא שניתן לאזהרת מיתת בית דין. <sup>54</sup>

<sup>54</sup> הקשה מהרש"א: עדיין הלאו הזה ניתן לאזהרת מיתת בית דין, שאמנם אם יבאו עדים אחרים ויעידו על המכירה לא יהרגו את עדי הגניבה, אך אם הם עצמם יעידו גם על המכירה הם יהרגו? ותיירץ שכיון שעל כרחך אחד משניהם אמר שעדי גניבה לוקין, יותר מסתבר שחזקיה אמרה, שלדבריו רק באופן שהם עצמם יעידו גם על המכירה הם יהרגו ולכן לא נקרא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, מה שאין כן לרבי יוחנן שתמיד יהרגו עדי הגניבה הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

**דאי רבי יוחנן, כיון דאמר** ששתי הכתות **נהרגין** באופן שהם הוזמו, אם כן גם כאשר הוזמו עידי הגניבה קודם שהספיקו להגיע עידי המכירה, אי אפשר לתת להם מלקות על שעברו על הלאו של "לא תענה ברעך עד שקר", שהרי **הוה ליה** הלאו הזה לגביהם **לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין** שאם לא יזימו אותם עתה אלא רק לאחר שיבאו עידי המכירה ויגמרו את דינו של הגנב למיתה, ואחר כך יזימו את שתי הכתות יחד, יהרגו את שתיהם על סמך הלאו הזה **וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו**. <sup>55</sup>

<sup>55</sup> גם אם בפועל לא הורגים אותו, מפני שהלאו הזה לא ניתן לאזהרת מלקות כי אם לאזהרת מיתת בית דין. רש"י.

ומאחר שהוכחנו שחזקיה סובר שעדי הגניבה שהוזמו לוקין, איך יתכן לומר שהגנב עצמו אינו לוקה על הגניבה, שאם **איהו** הגנב **לא לקי, אינהו** העדים **היכי לקו** הרי אין כאן "כאשר זמם"!! <sup>56</sup> ונשאר הקושיא מדוע אין מחייבין את עידי המכירה שהוזמו, במיתה, מאחר שעדי הגניבה יכולים לומר להלקותו באנו?

<sup>56</sup> ואם משום הלאו של "לא תענה" בלבד הרי הוא לאו שאין בו מעשה. רש"י. והקשה בתוס' רבינו פרץ: הרי לאו של "לא תענה" חידשה התורה שילקו עליו למרות שאין בו מעשה כמבואר בריש מסכת מכות שעדים שהעידו על פלוני שהוא בן גרושה או שהוא חייב גלות, והוזמו, לוקין. וכן מבואר שם [ד א] שאם העידו על פלוני שהוא חייב מאתיים זוז והוזמו היו לוקין לולי שנתמעט מ"כדי רשעתו" שרק על רשעה אחת אתה מחייבו ולא על שתי רשעיות! ותיירץ שאינו דומה לשם שמחייבין אותו העדים בדבר

מה, או גלות, או ממון, או שאם יעבוד החלל במקדש יתחייב מיתה על פי עדותם, אבל כאן אין מחייבין אותו כלום בעדותן, והרי זה כמו שהעידו עליו שהכניס ידו בחיקו ונמצאו זוממים שבודאי לא ילקו משום "לא תענה".

ומתרת הגמרא: **אלא אמר רב פפא: בעידי מכירה דכולי עלמא לא פליגי דנהרגין שהורגים אותם אם הוזמו.** 57

57. וכן הגב עצמו כשלא הוזמו העדים, שאם הוא לא היה נהרג לא היו הורגים את עדי המכירה. בעל המאור.

**כי פליגי חזקיה ורבי יוחנן בעידי גניבה** אם הורגים את עדי הגניבה שהוזמו -

**חזקיה אמר: אין נהרגין מפני שגניבה לחודה קיימא ומכירה לחודה קיימא** כל אחד עומד בפני עצמו, ועל כל אחד יש לאו בפני עצמו, והלאו של גניבת נפש אינו ניתן לאזהרת מיתת בית דין אלא שהגנב לוקה עליו [אם לא מכרו אחר כך], ואם כן גם עידי הגניבה אינם נהרגין שהרי הם יכולים לטעון שלא התכווננו להרוג אותו אלא לחייב אותו מלקות בלבד.

**רבי יוחנן אמר:** גם עידי הגניבה **נהרגין** משום **שגניבה אתחלתא דמכירה היא** שהלאו של גניבה אף הוא ניתן לאזהרת מיתת בית דין, ולעולם אין הגנב לוקה, ואם כן לא יכולים עדי הגניבה לטעון שהם באו רק כדי לחייב אותו מלקות, אלא ודאי באו להורגו, ולכן הם נהרגים כשהוזמו. 58

58. ואף שעדי הגניבה לבד אינם יכולים לחייב אותו מיתה בלי עדי המכירה, ועדי המכירה גם אינם יכולים לחייב אותו בלי עדי הגניבה, מכל מקום הם יכולים ביחד לחייב את הגנב מיתה, כי רבי יוחנן סבר כרבנן שדבר ואפילו חצי דבר. רש"י. כתב הר"ן שדוקא כשעידי הגניבה ידעו מעידי המכירה אבל אם לא ידעו מעידי המכירה ודאי שאין נהרגין, שאין לומר שבאו להורגו, שמי יימר שהוא ימכור אותו. הקשו תוס' הרי עדיין יכולים עדי הגניבה לומר שהתכווננו רק לפסול אותו לעדות ולא להורגו? ותירצו שרבי יוחנן סובר שצריך להתרות את הגנב גם בשעת הגניבה, שאם ימכור אותו אחר כך יתחייב מיתה, וכיון שעדי הגניבה אומרים שהתרו בו למיתה שוב אינם יכולים לטעון שבאו רק לפסולו מעדות. וראה שם למה לפי חזקיה לא אומרים כן שיהרגו את עדי הגניבה למרות שהם התכוונו להלקותו, מכל מקום הרי גם התכוונו להורגו שהרי התרו בו למיתה. תוס' ד"ה גניבה. כתב בעל המאור שלפי המסקנא עתה לא נחלקו חזקיה ורבי יוחנן בענין "דבר ולא חצי דבר", שאמנם רבי יוחנן מוכרח לסבור דוקא כרבנן, אך דברי חזקיה הם לדברי הכל, שאפילו לרבנן ש"דבר ואפילו חצי דבר" אין נהרגין עדי הגניבה משום שיכולים לומר שבאו רק להלקותו. ומהרש"ל כתב שגם לפי המסקנא צריך לומר שחזקיה סובר דוקא כרבי עקיבא משום שהוא אומר סתם שעדי הגניבה אינם נהרגין, משמע אפילו באופן שלא התרו בו למלקות, שאז אינם יכולים לומר להלקותו באנו. ועל כרחך הטעם משום "דבר ולא חצי דבר". וראה שם מה שביאר עוד. הר"ן מבאר את המחלוקת בלאו של גניבה אם הוא ניתן לאזהרת מיתת בית דין אם לאו. שלדעת רבי יוחנן הגניבה היא אתחלתא דמכירה דהיינו שכוונת התורה לחייב מיתה על שני המעשים, שאם יגנוב וימכור יתחייב מיתה על שניהם, וממילא הלאו של גניבה אף הוא ניתן לאזהרת מיתת בית דין. וחזקיה סובר שהתורה חייבה מיתה רק על המכירה בלבד, והגניבה לחודה קיימא דהיינו שהיא רק תנאי לחיוב המיתה.

**ומודה רבי יוחנן בעדים הראשונים של בן סורר ומורה** שמעידים על הגניבה הראשונה שלו, **שהוזמו** לאחר שבאו העדים השניים והעידו על הגניבה השניה, ונגמר דינו למיתה על פיהם, **שאינן נהרגין, מתוך שיכולין לומר** העדים הראשונים: **להלקותו באנו** ולא להורגו, שהרי הם ודאי יכולים לחייבו מלקות כמו שנאמר "ויסרו אותו".

**אמר אביי: הכל מודים בבן סורר ומורה, והכל מודים בבן סורר ומורה** כלומר יש אופן בבן סורר ומורה שכולם מודים שהעדים שהוזמו פטורים ממיתה, ויש אופן שכולם מודים שהעדים חייבים מיתה. **ומחלוקת בבן סורר ומורה** ויש גם אופן בו נחלקו חזקיה ורבי יוחנן אם הורגים את העדים שהוזמו.

ומבאר אביי: **הכל מודים בבן סורר ומורה: בעדים הראשונים שהוזמו, שאינן נהרגין, מתוך שיכולין לומר: להלקותו באנו.**

**והכל מודים בבן סורר ומורה: בעדים אחרונים** שהעידו על הגניבה השניה, שהוזמו, **שנהרגים, מתוך שעדים הראשונים יכולין לומר: להלקותו באנו** ונמצא שהם עדות בפני עצמה, לכן גם **והני** הכת האחרונה **כוליה דבר קא עבדי ליה** יש עליהם שם של עדות שלימה ולא חצי דבר.

**ומחלוקת בבן סורר ומורה: שנים אומרים: בפנינו גנב** פעם שניה כסף מאביו לקנות בשר ויין **ושנים אומרים: בפנינו אכל** את הבשר ויין, ששתי הכתות צריכות זו לזו כדי לדון אותו לסקילה, [וגם הכת הראשונה אינה מחייבת אותו מלקות כדי שנוכל לומר שהיא עדות בפני עצמה], והרי זה חצי דבר. ונחלקו בזה חזקיה ורבי יוחנן, שחזקיה סובר "דבר ולא חצי דבר", ואם כן אין עדותן עדות, ולכן אם הוזמו אין נהרגין. ורבי יוחנן סובר "דבר ואפילו חצי דבר" ומצטרפים יחד שתי הכתות לסוקלו, ולכן אם הוזמו הם נהרגין. **59 אמר רב אסי: עידי מכירה בנפש** שבאו רק עדים שהוא מכר את הנפש ולא היו עדים שהוא גנבו לפני כן, **שהוזמו, אין נהרגין, מתוך שיכול המוכר לומר: עבדי מכרתי! ולא היה גנוב.** **60**

**59.** רש"י. ולפי האמור בהערה הקודמת שלפי המסקנא לרב פפא לא נחלקו חזקיה ורבי יוחנן במחלוקת של "דבר ולא חצי דבר" צריך לומר שאביי נתכוין למחלוקת של רבי עקיבא ורבנן עצמם. אלא לפי שאביי קדם לרב פפא לכן מפרש רש"י את דברי אביי על פי ההוה אמינא שחזקיה ורבי יוחנן נחלקו במחלוקת רבי עקיבא ורבנן. מהרש"א. בעל המאור מפרש את דברי אביי שהמחלוקת בבן סורר ומורה תלויה במחלוקת אחרת של חזקיה ורבי יוחנן אם גניבה לחוד ומכירה לחוד או שגניבה היא אתחלתא דמכירה. שחזקיה יסבור גם כאן שגניבה לחוד ואכילה לחוד דהיינו שהבן סורר ומורה מתחייב בתשלומי ממון על גניבתו, ולכן אם הוזמו עדי הגניבה אף הם משלמים ממון ולא נהרגים. וממילא נהרגים עדי המכירה כשהוזמו כי עדותן נחשבת כדבר שלם, וכן הבן סורר עצמו נהרג על פי עדי האכילה אם לא יוזמו. ורבי יוחנן סבר שגניבה אתחלתא דאכילה שהבן סורר אינו מתחייב בתשלומי הממון על הגניבה מאחר שסופו להתחייב מיתה על הגניבה הזאת כשיאכל את הבשר והיין, "ואין מת ומשלם". ולכן גם עדי הגניבה וגם עדי האכילה נהרגין כשהוזמו, וכדעת רבנן ש"דבר ואפילו חצי דבר". והמאירי מבאר עוד את דעת רבי

יוחנן שאף שלכאורה יש לו להבן סורר להתחייב תשלומין על הגניבה שהרי חיוב התשלומין בא קודם חיוב מיתה, מכל מקום מאחר שהגניבה תחילת אכילה הרי כאילו חל מאותה שעה חיוב מיתה. וכמו שאמרו בכתובות [לא א] בזרק חץ בשבת וקרע שיראין בהליכתו שפטור על השיראין הואיל וכבר התחיל חיוב מיתה על חילול שבת מתחילת זריקת החץ. וגם כאן הואיל והגניבה אף היא נצרכת לענין חיוב המיתה שבסוף אי אפשר לחייב עליה ממון. וראה חידושי רבי שמואל [י ג]. **60**. הקשו תוס' לשם מה באו להעיד שהלה מכרו אם לא כדי שאם יתברר שהוא גנוב יתחייב מיתה? ותירצו שהם באו להעיד כדי לקיים את המקח. ועוד הקשו שממה נפשך אם לא התרו בו למיתה בשעת המכירה הרי גם בלי הטעם של עבדי מכרתי אי אפשר לחייב אותו מיתה, וממילא גם לא אותם. ואם התרו בו למיתה איך הם יכולים לטעון שיכול לומר עבדי מכרתי והרי הם התכוונו להורגו? ותירצו שמדובר שעדים אחרים התרו בו והם לא ידעו מזה. תוס' ד"ה עבדי.

**אמר רב יוסף: כמאן אזלא הא שמעתא דרב אסי? כרבי עקיבא דאמר "דבר ולא חצי דבר"!** שלכן אין נהרגין עדי המכירה.

**אמר ליה אביי לרב יוסף:** וכי רק לרבי עקיבא אין נהרגין, **דאי כרבנן** שאומרים "דבר ואפילו חצי דבר" היו **נהרגין?! הא "מתוך" קאמר** הרי רב אסי אומר שלכן אין נהרגין מתוך שהמוכר היה יכול להציל עצמו ממיתה בטענה שהוא עבדו, ונמצא שאין כאן אפילו "חצי דבר", וגם רבנן מודים שהעדים פטורים? **61**

**61**. רב יוסף סבר שרב אסי מדבר באופן שבאו גם עדי גניבה עם עידי המכירה ובכל זאת פטורים עדי המכירה מתוך שהיה יכול המוכר לטעון עבדי מכרתי לולי עדי הגניבה, נמצא שעדות המכירה היא חצי דבר. ואביי הקשה לו שלשון מתוך משמע שגם לאחר שהעידו עדי המכירה היה יכול לטעון כן קודם שבאו עדי הגניבה [ולפי רב יוסף לעולם לא היה יכול לטעון כן בפועל אלא רק לולי עדי הגניבה]. תוס' ד"ה אמר [בתוספת הסבר].

**אלא** אמר אביי: **אפילו תימא רבנן** שכאמור גם הם מודים שהם פטורים **ובדלא אתו עדי גניבה** משום שרב אסי מדבר באופן שלא באו כלל עדי גניבה, והרי המוכר יכול לטעון שהוא עבדו.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: מאי למימרא** מה החידוש בדברי רב אסי, שהרי פשיטא היא שאין הורגין את עדי המכירה מאחר שלא באו כלל עדי גניבה?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** רב אסי להשמיענו אלא **דאף על גב דאתו לבסוף** שלאחר שהעידו עדי המכירה הגיעו עדים שהנפש שמכר היה גנוב, ונגמר דינו של הגנב על פי שתי העדויות, **62** ואחר כך הוזמו העדים, בכל זאת אין הורגים את עדי המכירה.

**62**. כן כתב רש"י. ולא דוקא שנגמר הדין ממש שהרי כיון שעדי המכירה אינם נהרגים באופן כזה, אם כן הוי ליה עדות שאי אתה יכול להימנה שפסולין לעדות, ואיך יגמר הדין על פיהם. אלא הכוונה שאם היה נגמר הדין על פיהם היו פטורים ממיתה לאחר שהוזמו, ולכן באמת אין גומרין את הדין על פיהם. סנהדרי קטנה.

ושואלת הגמרא: **ואכתי מאי למימרא** שעדיין פשיטא היא שאין הורגים את עדי המכירה, כי בשעה שהם העידו לא היה ראוי הדין ליגמר על פיהם, והם יכולים לטעון שלא ידענו שיבאו אחרינו עדי גניבה ועדותנו תגרום לחייב אותו מיתה?

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא: דקא מרמזי רמוזי** ששתי הכתות רמזו זו לזו.

**מהו דתימא רמיזא מילתא היא** וכאילו ידעו עדי המכירה שיעידו אחריהם עדי הגניבה.

**קא משמע לן: רמיזא לאו כלום הוא!**

## מתניתין:

**זקן ממרא על פי בית דין** חכם מחכמי ישראל שהמרה את פי בית דין הגדול, ששנינו במשנה שבתחילת הפרק שעונשו בחנק. נתבאר ענינו בתורה: **שנאמר** [דברים יז ה] **"כי יפלא ממך דבר למשפט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו... ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא... והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן... או אל השופט ומת האיש ההוא"**.<sup>63</sup>

<sup>63</sup>. וסתם מיתה האמורה בתורה היא בחנק כמבואר בתחילת הפרק.

וכך דינו:

**שלשה בתי דינין היו שם** בירושלים, שעליה נאמר "וקמת ועלית".

בית דין **אחד** היה **יושב על פתח הר הבית** בשער המזרחי לפני עזרת נשים.<sup>64</sup> **ואחד יושב על פתח העזרה** יותר פנימה לפני עזרת ישראל.

<sup>64</sup>. רש"י. לכאורה אם כן הוי לה פתח עזרת נשים ולא פתח הר הבית, ומדוע לא פירש רש"י כפשוטו שהוא על פתח שער הר הבית המזרחי שהוא שער שושן והיה חוץ לחיל? ואפשר שכיון שאמרינן לעיל [נד ב] שאם מצאן את הסנהדרין אבית פאגי והמרה עליהם פטור משום שצריך דוקא "אל המקום אשר יבחר ה'". והרי לשכת הגזית שהיו יושבים בה הסנהדרין היתה במחנה לוייה שהרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, נמצא שמחנה לוייה נקרא "המקום אשר יבחר ה'". ומאחר שהם צריכים ללכת אל שלשת בתי הדין הללו אם כן כולם בכלל "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'" וכולם צריכים להיות במחנה לוייה. וכיון שהבית דין השני שנאמר שהיה יושב על פתח העזרה אי אפשר לפרש על פתח העזרה מבפנים שהרי אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, ועל כרחך היינו מבחוץ, אם כן גם פתח הר הבית היינו מבחוץ, וזה אי אפשר שהרי כאמור צריך להיות במחנה לוייה, וחוץ להר הבית אינו מחנה לוייה. לכן פירש רש"י שהוא שער עזרת נשים. ערוך לנר.

**ואחד יושב בלשכת הגזית** יותר פנימה בתוך העזרה עצמה, חציה בנויה בקודש וחציה בנויה בחול, ובית דין זה הוא בית דין הגדול של שבעים ואחד.

וכאשר זקן זה הורה הלכה מסויימת בעירו ונחלקו עליו הבית דין שבעירו, צייתה התורה שיעלו הוא והם לירושלים ולשאול בבתי הדין שם -

הרי הם **באין לבית דין זה שעל פתח הר הבית** שבו הם פוגשים תחילה.

**ואומר** הזקן לפניהם: **כך דרשתי** את הדין באחד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן **וכך דרשו חבירי! כך לימדתי** והוריתי לעם **וכך לימדו חבירי!**

**אם** הבית דין שעל פתח הר הבית **שמעו** וקיבלו מרבותיהם איך הוא הדין בהלכה זו, אז **אמר** [אומרים] **להם** את הדין כפי מה ששמעו. <sup>65</sup>

<sup>65</sup> כתב התוספות יום טוב: לכאורה קשה מה הועילו הבתי דין הללו במה שאמרו שהרי אינו נעשה זקן ממרא גם אם לא ישמע להם? ונראה שזה הכריחו להרמב"ם לפרש "אם שמעו" היינו אם שמעו הזקן ממרא ובית דינו וקיבלו לעשות כדברי אותו בית דין רק אז "אומרים להם" את דעתם. [ראה כסף משנה הלכות ממרים ג ח. וראה עוד לחם משנה שם ותוספות יום טוב בביאור דעת הרמב"ם].

**ואם לאו** שלא שמעו מרבותיהם מה הוא הדין בהלכה זו **באין להן לאותן** הדיינים **שעל פתח העזרה**. **ואומר** הזקן שוב: **כך דרשתי** **וכך דרשו חבירי! כך לימדתי** **וכך לימדו חבירי!**

**אם שמעו, אמר** [אומרים] **להם, ואם לאו, אלו ואלו** הזקן וחביריו וגם בתי הדין שנשאלו ולא ידעו להשיב <sup>66</sup> **באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצא תורה לכל ישראל**. <sup>67</sup> וכולם מחוייבים לעשות כפי הוראתם, **שנאמר** "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'".

<sup>66</sup> משמע שרק כאן באים כולם לבית דין הגדול אבל מקודם כשהלכו לבית דין השני לא הצטרפו עמם הבית דין הראשון שהרי הם באותה דרגה של הבית דין השני. אבל הרמב"ם כתב שגם הבית דין הראשון הלכו לבית דין השני. תוספות יום טוב. <sup>67</sup> ואם היתה להם קבלה באותו הדבר, אומרים להם את הקבלה שבידם, ואם לאו הרי הם דנים בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם עד שיסכימו כולם או רובם שהדין הוא כך ומודיעים להם. רמב"ם בפירוש המשנה. ומשמע שהבתי דינים הקודמים אינם רשאים להורות מלבם אלא רק לפי מה ששמעו וקיבלו. תוספות יום טוב.

**חזר** הזקן **לעירו, שנה ולמד** [לימד] **בדרך שהיה למד** שלא חזר בו מדעתו למרות הוראתם של בית דין הגדול, הרי הוא **פטור** מחנק.

**ואם הורה לעשות** כפי דעתו **חייב** חנק.

**שנאמר** "והאיש אשר יעשה בזדון" - **אינו חייב מיתה עד שיורה לעשות!** <sup>68</sup>

<sup>68</sup> כתב החזון איש [כג ג]: נראה שאינו חייב אלא כשהוא מורה כשהדבר נוגע עתה למעשה, אבל אם מורה שכשיגיע הדבר למעשה ינהגו כך אינו נעשה זקן ממרא.

**תלמיד** שלא הגיע להוראה **שהורה לעשות** בניגוד לפסק דינם של בית דין הגדול **פטור** משום שבמילא אין סומכים על הוראתו, והתורה לא חייבה אלא מי שהגיע להוראה.

**נמצא חומר** מה שהחמירו עליו שאינו ראוי להוראה עד שיהא בן ארבעים **קולו** זה מקל עליו שפוטר אותו עתה ממיתה. <sup>69</sup>

<sup>69</sup> רש"י. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש שחומר היינו חומר העבירה שבידו, שעבר והורה למרות שלא הגיע עדיין להוראה בנוסף על ההמראה על הבית דין, זהו קולו שעל ידי כן נפטר מעונש מיתה.

## גמרא:

**תנו רבנן**: נאמר "כי יפלא ממך דבר" למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבות בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו"

ואנו דורשים את כל המקרא הזה:

## דף פז - א

"כי יפלא" - **במופלא שבבית דין הכתוב מדבר** שהזקן ממרא הוא מומחה ונסמך לשבת בסנהדרין, למעט תלמיד שלא הגיע להוראה שאינו נעשה זקן ממרא. <sup>70</sup>

<sup>70</sup> אין זה כשאר "מופלא שבבית דין" שבכל הש"ס שהוא אב בית דין. תוס' ד"ה במופלא. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש "כי יפלא ממך דבר" משמע שרק מי שלא יעלם ממנו אלא הדבר שאינו מצוי, אבל תלמיד שלא הגיע להוראה הרי הכל אצלו פלא.

"ממך" - **זה יועץ** שהזקן ממרא חלק על הבית דין הגדול בענין עיבור השנה שנקרא סוד ועצה.

**וכן הוא אומר** שמצינו שאצל יועץ כתוב "ממך", שנאמר [נחום א טו] "ממך יצא חושב על ה' רעה יועץ בליעל".

"דבר" - **זו הלכה** שאף אם חלק עליהם רק בהלכה למשה מסיני הוא נעשה זקן ממרא. <sup>71</sup> "למשפט" - **זה הדין** שגם בדבר הנלמד הגזירה שוה <sup>72</sup> הוא נעשה זקן ממרא.

<sup>71</sup> דרש "דבר" מלשון דיבור, והיינו הלכה למשה מסיני שלא ניתנה בכתב אלא בדיבור. <sup>72</sup> שאין לפרש דין ממש שהרי כתוב לאחר מכן בפירוש "בין דין לדין". רש"י.



**"בין דם לדם"** - בין דם נדה או דם לידה או דם זיבה אם חלק הזקן ממרא בדין הנוגע לאחד מן הדמים הללו.

**"בין דין לדין"** - בין דיני נפשות או דיני ממונות או דיני מכות מלקות ארבעים.

**"בין נגע לנגע"** - בין נגעי אדם או נגעי בתים או נגעי בגדים.

**"דברי"** - אלו החרמים והערכין וההקדשות שמכך שלא נאמר "דבר ריב" אלא "דברי ריבות" משמע שבא לרבות כשנחלקו בעניני חרמות וערכין וההקדשות שחלין על ידי דיבור הפה.

**"ריבות"** - זו השקאת סוטה שבאה על ידי ריב שבין הסוטה לבעלה, ועריפת עגלה ערופה שהחלל נהרג על ידי מריבה, וטהרת מצורע שהנגעים באים על ידי ריב של לשון הרע.

**"בשעריך"** - זו לקט שכחה ופאה שהם לעניים שכתוב בהם "ואכלו בשעריך".

**"וקמת"** משמע שעד עתה הם ישבו, והיינו מבית דין שהבית דין שהזקן חלק עליהם בעירו צריכים לקום ממושבים הקבוע וללכת לשאול לבית דין שבירושלים.

**"ועלית"** - מלמד הכתוב שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל <sup>73</sup> שהרי על כל ארץ ישראל נאמר "ועלית". <sup>74</sup>

<sup>73</sup> לא מכל ארץ ישראל שהרי עין עיטם היה גבוה מירושלים כמבואר בזבחים [נד ב] שדוד ושמואל רצו לבנות את בית המקדש שם כיון שהוא גבוה מכל ארץ ישראל, אלא שדרשו מהפסוק "ובין כתפיו שכן" שצריך להיות נמוך מעט כמו הכתפיים שנמוכים מהראש. או שכותלי בית המקדש שהיו גבוהים מאה אמה הגיעו למעלה מגובה של עין עיטם. תוס' ד"ה שבית. <sup>74</sup> כתב החתם סופר: לכאורה מה שייך ללמוד זה מפסוק שהרי הוא דבר הנראה לעין ונמדד בקנה. ועוד שהאמת אינו כן כידוע לכל בקי קצת במפת העולם? והנה העולם עגול ככדור ובדבר כדורי לא שייך גבוה ונמוך, ובכל מקום שאדם עומד נראה לו שהשמים שעל ראשו גבוהים ובסוף האופק נמוך, והבא משם נראה לו כעולה מתחתית עומק בור, ולא שייך גבוה ונמוך. אך אם יהיה לפנינו כדור עגול ואנו מכירים בו נקודה אחת שממנו נשתת הכדור הזה ומשם התפשט והתרחב ונעשה עגול כמות שהוא, וכל הפיות פונים אליו ויונקים ממנו יניקת חיותם, והוא המרכז האמיתי של הכדור, כי אז ודאי שהוא נחשב הגבוה מכולם, כיון שהעומד שם רואה את הכל מסביב כאילו עמוק ממנו. וזה הכוונה שבית המקדש הוא המקום שממנו נשתת העולם בתחילת הבריאה והוא המרכז והנקודה האמצעית שבכדור, ולכן כל הבא לשם מכל צד שבעולם נחשב לעולה.

וכמו כן ארץ ישראל גבוה מכל הארצות ולקמן יתבאר מהיכן למדנו זאת.

**"אל המקום"** - מלמד הכתוב שהמקום גורם לחייב את הזקן ממרא במיתה, שרק אם הוא המרה את פיהם כאשר הם יושבים במקומם בלשכת הגזית, הוא חייב מיתה, אבל אם הוא מצא אותם מחוץ למקומם, ושם הורו לו, ואחר כך המרה את פיהם, אינו נעשה זקן ממרא.

ודנה הגמרא: **בשלמא** זה שאמרה הברייתא **שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל** ניחא שלמדין זאת **מדכתיב "ועלית"**.

**אלא** זה שאמרה הברייתא **שארץ ישראל גבוה מכל הארצות, מנא ליה?**

ומתוצת הגמרא: המקור לזה הוא ממה **דכתיב** [ירמיה כג ז] **"לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד: חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם וישבו על אדמתם"**.

הרי לנו שהכתוב נוקט לשון "עליה" על כל הארצות ביחס לארץ ישראל, משום שהיא גבוהה מכולם.

**תנו רבנן: זקן ממרא אינו חייב מיתה אלא אם המחלוקת היתה על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, דברי רבי מאיר.**

**רבי יהודה אומר:** המחלוקת צריכה להיות **על דבר שעיקרו מדברי תורה** שעיקרו מפורש בתורה **ופירושו מדברי סופרים** שחכמים פירשו את פרטי המצוה.

**רבי שמעון אומר: אפילו אם המחלוקת היא רק על דקדוק אחד מדקדוקי סופרים** הוא נעשה זקן ממרא. 75

75. כתב הר"ן שאין כוונת רבי שמעון לחייב אפילו על דבר שהוא מדרבנן אלא "דברי סופרים" היינו דבר הנלמד באחד משלש עשרה מידות וסובר רבי שמעון שאין צריך שיהא דבר שחייבים על זדונו כרת כרבי מאיר, וגם לא שיהא עיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים כרבי יהודה אלא אפילו שהמצוה כולה באה מדקדוקי סופרים כגון בתו מאנוסתו שאין לה עיקר כלל בתורה ונלמדת רק מגזרה שווה, כל כיוצא בה אפילו הוא דבר שאין בו כרת חייב בזקן ממרא. ועוד כתב הר"ן שמה שאמרנו בפשיטות שדבר שהוא מדרבנן אין בו חיוב לזקן ממרא, זה רק בדבר שאין בו רק איסור דרבנן, אך באיסור דרבנן שיכול לבא בסוף לאיסור תורה ואפילו לחיוב כרת, כגון שקידש אשה בחמץ משש שעות ולמעלה שאסור בהנאה מדרבנן שקיימא לן שאין חוששין לקידושין, ובא אדם אחר וקידשה שוב, ובא הזקן והתירה לראשון מפני שהוא מתיר את האיסור דרבנן של חמץ משש שעות ולמעלה, בזה צריך עיון, אם נאמר שמאחר ששורש המחלוקת הוא מדרבנן לכן הוא פטור, או שמאחר שלמעשה הדבר נוגע לאיסור כרת הוא חייב? וכתב שנחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן, שדעת הרמב"ם [ממרים ד. א] שהוא חייב, ודעת הרמב"ן בספר המצוות שורש א שהוא פטור. ובקונטרס דברי סופרים [א] הביא את לשון הרמב"ם "וכן אם חלק עליהם בגזירה מן הגזירות שגזרו בדבר שיש בשגגתו חטאת וזדונו כרת, כגון שהתיר החמץ ביום ארבעה עשר בניסן בשעה שישית הרי זה חייב מיתה". וכתב שאמנם הכסף משנה מפרש שטעמו של הרמב"ם משום שהואיל והמקדש בחמץ משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין, נמצא שמחלוקת זו היא בדבר שיש בו כרת. אך משמעות דברי הרמב"ם נוטים יותר כפירוש הרדב"ז שם שהכרת אינו בגלל הקידושין אלא בגלל החמץ עצמו. והראיה שלא נקט הרמב"ם איסור הנאה אחר שהוא רק מדרבנן רק חמץ משום שהוא בכרת. ואף שחמץ דרבנן אין בו כרת, סובר הרמב"ם שאין צריך שיהא כרת על הדבר עצמו שנחלקו בו אלא די בכך שהאיסור שייך ונובע מאיסור שיש בו כרת. שלא הכרת גורם אלא האיסור שיש בו כרת, וכיון שחמץ הוא איסור שיש בו כרת הרי אף האיסור דרבנן שבו יש עליו דין זקן ממרא. והרמב"ם

לשיטתו שהלאו של "לא תסור" נאמר גם על איסורים שהם מדרבנן, וממילא הזקן ממרא חייב עליהם שהרי "לא תסור" נאמר בפרשת זקן ממרא. ואילו הרמב"ן לשיטתו שלא נאמר "לא תסור" רק על תורה שבעל פה, כגון דברים שנלמדים בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם שהם מדאורייתא, אבל איסורים שמדרבנן אינם בכלל "לא תסור". ועוד הוסיף בתשובה לחזון איש [בסוף הספר קובץ ענינים אות ד] שזה גם טעם הרמב"ם שגם אם הורה הזקן לחומרא, יש עליו דין זקן ממרא [ראה הערה 79], שמאחר שאין צריך שהזקן ממרא יכשיל בהוראתו לעבור על איסור כרת אלא שיחלוק בדבר ששורשו באיסור כרת, אם כן אין מקום לחלק בין חומרא לקולא. וכן כתב בתורת חיים. וראה עוד בקונטרס דברי סופרים שם שביאר מדוע לא הסתפק הרמב"ם בכך שהאיסור דרבנן של החמץ יכול להביא לידי איסור כרת על ידי קידושין, ומדוע היה צריך לומר בגלל איסור הכרת שבחמץ עצמו.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי מאיר?**

משום דגמר בגזירה שוה "דבר" - "דבר", **כתיב הכא "כי יפלא ממך דבר למשפט"**, **וכתיב התם בפר העלם דבר של ציבור** [ויקרא ד יג] **"ונעלם דבר מעיני הקהל"** - **מה להלן אין מביאין הציבור פר חטאת אלא אם טעו בדבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כאן בזקן ממרא דוקא דבר שחייב על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.**

**ורבי יהודה טעמו:** משום שנאמר בפרשת זקן ממרא **"על פי התורה אשר יורוך"** משמע שאינו חייב **עד דאיכא "תורה"** דהיינו שעיקרו מדברי תורה וגם **"יורוך"** שפירושו מדברי סופרים.

**ורבי שמעון טעמו:** משום שנאמר בזקן ממרא **"ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא"** משמע בכל אשר יגידו לך **אפילו כל דהו** אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים.

**אמר ליה רב הונא בר חיננא לרבא: תרגמא לי להא מתניתא אליבא דרבי מאיר** פרש לי את הברייתא דלעיל לפי דעת רבי מאיר, שאיך יתכן בכל אלו השנויים שם שיהא בהם דבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת?

**אמר ליה רבא לרב פפא: פוק תרגמא ליה צא ובאר לו!** וכך ביאר רב פפא: תחילת הברייתא **"כי יפלא" - במופלא שבבית דין הכתוב מדבר.**

**"ממך" - זה יועץ שיודע לעבר שנים ולקבוע חדשים** שהמחלוקת היתה בנוגע לעיבור השנה בכגון המחלוקת דלהלן -

**כדתנן במסכת עדויות [ז ז]: הן העידו רבי יהושע ורבי פפייס: שמעברין את השנה כל אדר שעד סוף חדש אדר רשאים בית דין לעבר את השנה ולהוסיף עליה אדר שני, אם ראו שיש צורך בכך.**

ומדוע היו צריכים להעיד על כך?

מפני שהיו שאר חכמים שאומרים שרק **עד הפורים** מעברים את השנה ולא לאחר מכן, **76** \* לכן באו רבי יהושע ורבי פייס והעידו שאפשר לעבר את השנה בכל חדש אדר.

**76.** הטעם של חכמים מבואר בגמרא בראש השנה [ז א] שחששו שמאחר שמפורים מתחילים לדרוש בהלכות הפסח כדין שלשים יום קודם הפסח, ושמא לא ישמעו העם לשלוחי בית דין שצריך לאחר את הפסח בחדש, כי הם שמעו מהדרשנים שפסח הוא בעוד שלשים יום, ויבאו לזלזל באכילת חמץ בפסח.

והרי מחלוקת זו נוגעת לאיסור כרת -

**דאי להאי גיסא** אם הבית דין הגדול פסק כדעת רבי יהושע ורבי פייס שהשנה מעוברת, למרות שעברו אותה רק לאחר פורים, והזקן ממרא חולק עליהם, נמצא **קא שרי חמץ בפסח** שהוא מתיר לאכול חמץ בפסח שהוא איסור כרת, שהרי לפי הוראתו חל הפסח במועד אחר. **77**

**77.** הקשו תוסי': הרי גם החכמים שחולקים על רבי יהושע ורבי פייס מודים שבדיעבד השנה מעוברת, שהרי כל הטעם הוא רק מדרבנן [ראה הערה קודמת]. ואם כן לא התיר הזקן ממרא חמץ בפסח? תוסי' ד"ה דאי. וכעין זה הקשה הערוך לנר שהרי אמרו "אתם ואפילו שוגגים אתם ואפילו מזידים" אם כן גם לפי דעת הזקן ממרא שהבית דין טועין על כרחך צריך לשמוע להם, ואיך יגרם שיאכלו חמץ בפסח על ידי הוראתו? ותירץ על פי מה שכתבו תוסי' בראש השנה [כא א] ד"ה לוי ש"אתם ואפילו שוגגים" נאמר רק לענין קביעות החדש ולא לענין עיבור שנים.

**ואי להאי גיסא** אם הבית דין הגדול פסק להיפך שהשנה אינה מעוברת, והוא חולק עליהם **78 קא שרי חמץ בפסח** גם אז הוא מתיר אכילת חמץ בפסח. **79 "דבר" - זה הלכה, זו הלכות יום האחד עשר** של ימי הזיבה.

**78.** הקשה בתורת חיים: כשהזקן אומר לעבר את השנה והם אומרים שלא לעבר, כיצד יתכן שהוא "יורה לעשות", הלא לעיבור השנה צריך הסכמת הסנהדרין והנשיא? ותירץ שיתכן באופן שנתנו לו הסנהדרין והנשיא רשות לעבר את השנה. והחזון איש [כג ג] תירץ שיתכן באופן שהם עיברו ולאחר מכן חזרו בהם לפי שהחליטו שאין מעברין אחרי פורים, והוא חולק עליהם ואומר שהוראתם הקודמת נכונה ואין בחזרתם כלום, והשנה מעוברת. **79.** כתב הר"ן: מכאן מוכח שזקן ממרא אינו חייב אלא בהוראה של היתר ולא בהוראה של איסור. ותמה על הרמב"ם שכתב בהלכות ממרים [ד א] שבדבר שזדונו כרת הוא חייב בין אם הוא מתיר והם אוסרים ובין אם הוא אוסר והם מתירים? וכתב שכנראה כוונת הרמב"ם באופן שיוכל לבוא לידי איסור על ידי הוראתו להיתר. [שבכל חומרא יש בה קולא, כגון אם הוא אסר את החלב והם התירו, הרי אם אחד הפריש קרבן על חלב שאכל, לפי הזקן ממרא הקרבן קדוש ואם קידש אשה באותו קרבן היא אינה מקודשת, ואילו לדעת בית דין הקרבן חולין והאשה מקודשת. ואף על גב שצריך שהזקן ממרא "יורה לעשות" [וכשהוא מחמיר הוא מורה שלא לעשות] מכל מקום לא בעינן שיורה לעשות את האיסור עצמו אלא כל שהורה לאסור את החלב הלכה למעשה ועל ידי זה אפשר שיבא לידי איסור כרת הרי הוא חייב מיד. חזון איש כג ב]. ועוד הביא הר"ן בשם הרמב"ן בספר המצוות שורש א שאם הזקן ממרא רוצה להחמיר על עצמו בדבר שהבית דין מקילים, הרי כל עוד שלא הרצה לפנייהם את דבריו הוא רשאי להחמיר, אבל לאחר שהרצה את דבריו בפניהם והם ביטלו אותם אסור לו לנהוג איסור בעצמו.

לכל אשה יש מחזוריות של שמונה עשר יום לראיית דם נדתה, שמורכבים משבעת "ימי נדה" ואחד עשר "ימי זיבה".

אשה שרואה דם, אפילו אם ראתה רק טפת דם אחת בלבד, היא טמאה שבעה ימים.

וכן אם נמשכה הראייה במשך שבעה ימים רצופים והפסיק הדם בסוף היום השביעי, היא יכולה לטבול מיד בערב והיא טהורה מיד.

שבעת הימים הללו נקראים "ימי נדה".

כתום שבעת ימי הנדה מתחילים "ימי הזיבה". ימים אלו מוגדרים בתורה "בלא עת נדתה" דהיינו שהאשה אינה רגילה לשוב ולראות בהם דם לאחר שכבר ראתה קודם בשבעת ימי הנדה.

הלכה למשה מסיני שמספר ימי הזיבה הם אחד עשר.

דין ימי הזיבה הוא כדלהלן:

אם האשה ראתה דם יום אחד בלבד באחד מן הימים הללו, היא "שומרת יום כנגד יום", דהיינו שהיא שומרת את יום המחרת בטהרה כנגד יום הטומאה, ואם לא ראתה בו דם, היא טובלת מיד באותו יום והיא טהורה.

[הטבילה יכולה להיות מיד בתחילת היום, מפני שדי בשימור מקצת מן היום בטהרה, אך אם היא תראה שוב דם במשך היום, היא טמאה למפרע והטבילה לא עלתה לה. לכן היא אסורה עדיין לשמש עם בעלה עד הערב].

הוא הדין אם ראתה במשך שני ימים רצופים, היא שומרת את היום השלישי בטהרה וטובלת בו ביום.

בשני האופנים הללו האשה נקראת "זבה קטנה", אך אם נמשכה ראיית הדם במשך שלשה ימים בתוך אחד עשר ימי הזיבה, היא נעשית "זבה גדולה" והיא צריכה לספור שבעה ימים נקיים מדם, ורק ביום השביעי היא יכולה לטבול כדי ליטהר לבעלה. בנוסף היא צריכה להביא קרבן ביום השמיני כדי שתוכל לאכול קדשים ולהיכנס למקדש.

לאחר אחד עשר ימי הזיבה חוזרים שוב ימי הנדה, שאימתי שתראה דם באחד הימים הבאים יתחילו מעתה שבעת ימי הנדה, ולאחריהם יבאו שוב אחד עשר ימי הזיבה, וכן לעולם.

**דאיתמר:** הרואה דם בסוף ימי הזיבה ביום העשירי -

**רבי יוחנן אמר:** ראיית היום העשירי דינה כראיית יום התשיעי מימי הזיבה.

**ורבי שמעון בן לקיש אמר:** ראיית היום העשירי דינה כראיית היום האחד עשר מימי הזיבה.

ומבאר הגמרא: **רבי יוחנן אמר:** עשירי כתשיעי - מה תשיעי בעי שימור שאם ראתה ביום התשיעי היא צריכה לשמור את יום העשירי בטהרה כנגד יום התשיעי אף עשירי בעי שימור כך אם ראתה ביום העשירי היא צריכה לשמור את יום האחד עשר, למרות שהעשירי אינו ראוי לגרום לידי זיבה גדולה, שהרי גם אם תראה שלשה ימים רצופים היא לא תהיה זבה גדולה, כי היום השלישי הוא כבר בימי הנדה, ואינו ראוי להצטרף לשני הימים הקודמים שהיו בימי הזיבה.

**ורבי שמעון בן לקיש אמר:** עשירי כאחד עשר - מה אחד עשר לא בעי שימור שאם ראתה ביום האחד עשר היא אינה צריכה לשמור את יום המחרת משום שהוא כבר אינו מימי הזיבה אף עשירי לא בעי שימור שאינה צריכה לשמור את יום האחד עשר כנגדו אלא טובלת בו ביום, משום שלא נאמר דין של "שומרת יום כנגד יום" אלא בראייה שיכולה לגרום לידי זיבה גדולה, ואילו ראיית העשירי אינה יכולה לגרום לידי זיבה גדולה.

ואם נחלקו הזקן ממרא והחכמים בהלכות יום האחד עשר באותה מחלוקת שנחלקו רבי יוחנן ורבי שמעון לקיש, הרי שזה נוגע לאיסור כרת, משום שאם לא תשמור יום כנגד יום, היא נשאת נדה והבועל אותה חייב כרת. **80**

**80.** כתבו תוס' שאפילו אם הזקן ממרא יורה כרבי יוחנן שמחמיר, יכול לבא לידי איסור כרת, כגון אם נגעה האשה בככר של תרומה ובא אחד וקידש בו את האשה, שלפי רבי יוחנן הככר טמא ואינו שוה פרוטה כיון שאינו ראוי אלא להסקה. נמצא שהוא מתיר אשת איש לעלמא. תוס' ד"ה ורשב"ל.

## דף פז - ב

**"משפט" - זה הדין**  היינו **דין בתו מאנוסתו** שנלמד מגזירה שוה.

שלא נאמר בתורה במפורש שאסור לאדם לבא על בתו שנולדה לו מאנוסתו אלא רק אם היא בתו מאשתו הנשואה לו, שנאמר [ויקרא יח יז] "ערות אשה ובתה לא תגלה" שאסרה התורה את בת אשתו [ואפילו אם נולדה מבעל אחר], ובכלל זה גם בתו מאשתו.

והרי בפסוק הזה נאמר "אשה" משמע לשון אישות שהיא נשואה לו בקידושין, ואילו בתו מאנוסתו אינה בכלל זה.

אלא שיש פסוק אחר [שם י] "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה" וכאן לא נאמר שהיא בת בנו ובת בתו מאשתו, משמע אפילו בת בנו ובת בתו מאנוסתו אסורה.

אלא שבפסוק הזה לא נאמר איסור על בת מאנוסתו, ואנו לומדים זאת מגזירה שוה - 81

81. ואי אפשר ללמוד מקל וחומר שאם בת בנו ובת בתו אסורה קל וחומר בתו, משום שאין עונשין מן הדין. אבל גזירה שוה נחשב כאילו כתוב בו עצמו מפורש, שהרי לכך נכתב "הנה" מיותר. רש"י לעיל נא א. ובערוך לנר הקשה: אם כן גם לפי הזקן ממרא שלא דורש את הגזירה שוה הרי על כל פנים היא אסורה מקל וחומר, ורק אין עליה עונש, ואיך יתכן שהוא יורה להתיר בתו מאנוסתו? ותירץ שיש נפקא מינה אם היא נפלה לפניו ליבום, שאם אין בה כרת רק לאו בלבד הרי עשה דיבום דוחה את הלאו, ונמצא שהזקן ממרא התיר איסור כרת.

**דאמר רבא: אמר לי רב יצחק בר אבודימי: אתיא "הנה" - "הנה" שבפסוק של "ערות אשה ובתה" נאמרה מלת "הנה" וגם בפסוק של "ערות בת בנד" נאמרה מלת "הנה", ואנו לומדים גזירה שוה זה מזה, שכמו בבת אשתו אסר הכתוב את בתה כמו את בת בתה, כך בבתו מאנוסתו, היא תהא אסורה כמו בת בתו.**

וכמו כן **אתיא "זימה" - זימה"** אנו לומדים בגזירה שוה שהבא על בתו עונשם בשריפה, שבפסוק של "ערות אשה ובתה" נאמר "זימה" ואצל עונש שריפה גם נאמר [שם כ יד] "זימה היא באש ישרופו", מה להלן בשריפה אף כאן בשריפה.

ובתו מאנוסתו, הרי כבר למדנו בגזירה שוה מבתו מאשתו, ואם כן אף היא עונשה בשריפה. 82

82. על פי רש"י ביבמות [ג א] ד"ה אתיא, וראה מהרש"א לעיל [עה ב] בפירש"י.

ואם נחלק הזקן ממרא על גזירה שוה זו, ומתיר את בתו מאנוסתו, הרי הוא מתיר דבר שעונשו כרת.

**"בין דם לדם" - בין דם נדה, דם לידה, דם זיבה.**

**דם נדה** אפשר שיחלקו בפלוגתא של עקביא בן מהללאל ורבנן -

**דתנן** במסכת נדה [יט א]: אשה שראתה **דם הירוק, עקביא בן מהללאל מטמא** לפי שהוא דם נדה.

**וחכמים מטהרין** משום שאינו דם נדה.

ואם יורה הזקן ממרא כעקביא בן מהללאל בניגוד לבית דין שפסקו כחכמים, יתכן שיצא מזה מכשול כרת, באופן שהאשה תתחיל לראות דם ירוק במשך יומיים, ולאחר מכן תמשיך בראיית דם אדום, והיא תתחיל לספור שבעה ימים מתחילת הדם הירוק ותטבול במוצאי היום השביעי, בעוד שלפי חכמים היא צריכה להתחיל לספור רק מהדם האדום, שהרי הדם הירוק הוא טהור, ואם כן היא צריכה לאחר את הטבילה ביומיים, ואם לאו לא עלתה לה הטבילה והיא נשארה נדה.

## **דם לידה יתכן שיחלקו בפלוגתא דרב ולוי.**

כל יולדת טמאה כנדה במשך שבעה ימים בלידת זכר, ואם ילדה נקבה היא טמאה שבועיים.

לאחר מכן מתחילים "ימי טוהר" שהדם שהיא רואה בהם טהור. ימי הטהור נמשכים עד ארבעים יום בלידת זכר ובלידת נקבה עד שמונים יום.

לאחר מכן הדם שתראה הוא טמא כרגיל.

**דאיתמר: רב אמר:** הדם הנובע בימים הראשונים שלאחר הלידה, והדם הנובע בימי הטהור שלאחריהם **מעין אחד הוא** מאותו מעין הם באים -

**התורה טימאתו** בימים הראשונים לאחר הלידה **והתורה טיהרתו** לאחר מכן בימי הטהור, ושוב טימאתו לאחר כלות ימי הטהור.

### **ולוי אמר: שני מעיינות הן -**

**נסתם** המעין **הטמא** בסיום ימי הטומאה, ואז **נפתח** המעין **הטהור** של ימי הטהור.

וכמו כן, בהמשך, הרי הם שתי מעיינות, כאשר **נסתם** המעין **הטהור** בסיום ימי הטהור ו**נפתח** המעין **הטמא** של דם נדה רגיל.

והגמרא במסכת נדה [לה ב] מבארת את הנפקא מינה להלכה בין רב ללוי -

אם היתה שופעת דם ללא הפסק מתוך ימי הטומאה הראשונים אל תוך ימי הטהור. הרי שלפי רב, הדם של ימי הטהור הוא טהור למרות שהוא בא כהמשך לדם של ימי הטומאה, שהרי תמיד הוא בא מאותו מעין של הדם הטמא ובכל זאת טיהרה אותו התורה. ואילו לפי לוי הדם של ימי הטהור אף הוא טמא, כיון שהוא עדיין מאותו מעין של הדם הטמא, אלא אם כן פסק הדם הטמא לזמן מה ונסתם אותו המעין ונפתח המעין הטהור.

וכמו כן אם שפעה דם מתוך ימי הטהור אל תוך ימי הטומאה שלאחר מכן. לפי רב הדם של ימי הטומאה טמא. ולפי לוי הוא טהור, עד שישתם המעין הטהור ויפתח המעין הטמא.

ואם נחלקו הזקן ממרא והבית דין במחלוקת זו, הרי שהזקן ממרא גורם למכשול כרת. שאם הוא פוסק כרב הוא מטהר את הדם שבתחילת ימי הטהור, כשהוא בא בהמשך אחד לימי הטומאה שלפניו, בניגוד לדעת הבית דין שפוסקים כלוי שהדם טמא. ואם הוא פוסק כלוי, הוא מטהר את הדם שבסוף ימי הטהור, בניגוד לדעת הבית דין שמטמאים אותו.

## **דם זיבה יתכן שיחלקו בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע.**



דם שהאשה רואה לפני הלידה בשעה שהיא מקשה לילד וחשה בכאבי הלידה, וכל שכן דם שבשעת הלידה ולאחריה, אינו מטמא משום דם זיבה, דהיינו אם היה זה בתוך אחד עשר יום של ימי הזיבה אין היולדת נעשית זבה, שגם אם תראה שלשה ימים רצופים, היא אינה צריכה לספור שבעה נקיים אחר ימי הלידה אלא היא יכולה לטבול מיד לאחר תום ימי טומאתה כיוולדת.

הגמרא לומדת זאת מהפסוק שנאמר אצל זבה [ויקרא טו כה] "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים" משמע שרק כאשר הוא "דמה" מחמת עצמה של האשה ולא מחמת הולד.

כל זה רק אם נמשכו הכאבים עד סמוך ללידתה, אבל אם פסקו הכאבים לפרק זמן ורק לאחר מכן היא ילדה, הרי הוכח שהדם הזה שלפני הלידה לא היה מחמת הולד, ולכן הוא מטמא כדם זיבה רגיל.

ונחלקו תנאים בשיעור אותו פרק זמן שמבדיל בין דם הקישוי ללידה -

**דתנן** [שם לו ב]: **קישתה** לילד במשך **שלשה ימים** רצופים, ומחמת הקישוי ראתה דם במשך אותם ימים, והיה זה **בתוך אחד עשר יום** של ימי הזיבה. **אם שפתה** שקטה מכאבי הלידה **מעט לעת, וילדה** לאחר אותו מעט לעת ששפתה. בין אם הלידה היתה מתוך קושי ובין אם היה מתוך שופי **הרי זו יולדת בזוב** שהוכח שהדם שלפני הלידה היה דם זיבה רגיל, ולכן הרי היא זבה, ואינה נטהרת עד שתספור שבעה נקיים **דברי רבי אליעזר**.

**ורבי יהושע אומר**: אין די במעט לעת סתם אלא צריך דוקא שהשפייה תימשך **לילה ויום** מתחילת הלילה עד סוף היום שלאחריו, כמו המעט לעת של **לילי שבת ויומו**. <sup>83</sup>

<sup>83</sup> בא לומר, שאם היה היום תחילה ואחר כך לילה גם לא יועיל, עד שיהא הלילה קודם ואחר כך היום, כמו ליל שבת ויומו שקודם הלילה ואחר כך היום. תוס' ד"ה כלילי.

אבל אם המעט לעת היה מחצות היום הזה עד חצות היום הבא אין זה נחשב שופי היות ולא היה יום שלם של שופי שהרי היה קצת קושי ביום השופי הראשון.

והשפייה הזאת שאמרנו היינו **ששפתה מן הצער** שדי בכך שפסקו הכאבים כדי לעשותה זבה, **ולא** צריך שתשפות גם **מן הדם** אלא אפילו ממשיכה לראות דם עד הלידה, נחשבת השפייה מן הצער כהוכחה שאין קשר בין ראיית הדם הקודמת ללידה, והדם הזה הוא דם זיבה.

וכשהזקן ממרא חולק על הבית דין ופוסק כרבי יהושע לקולא, שהיולדת ששפתה מעט לעת רגיל, עדיין נחשב הדם כדם קושי והיא איננה זבה, נמצא מתיר איסור כרת.

**"בין דין לדין" - בין דיני ממונות, דיני נפשות, דיני מכות.**

## דיני ממונות אפשר שיחלקו בפלוגתא דשמואל ורבי אבהו -

**דאמר שמואל: שנים דיינים שדנו** בדיני ממונות **דיניהם דין** לפי שמן התורה אין צריך שלשה דיינים בדיני ממונות **אלא שנקראין "בית דין חצוף"** שעברו על תקנת חכמים שהצריכו שלשה דיינים בדיני ממונות.

**ורבי אבהו אמר:** שנים שדנו, **לדברי הכל** ואפילו לדעת התנאים שסוברים שלעשות פשרה די בדיין אחד **אין דיניהן דין**. 84

84. לכאורה למה נקט דוקא פלוגתא זו שהרי הרבה מחלוקות יש בדיני ממונות? אלא אומר התורה חיים שרצה להשמיענו רבותא שאפילו לא נחלקו בדיני ממונות עצמם אלא רק במנין הדיינים שדנין דיני ממונות, גם כן הוי זקן ממרא. וכן צריך לומר להלן לגבי דיני מכות.

ואם הזקן ממרא יורה כדעת רבי אבהו, בניגוד לדעת בית הגדול שפוסק כשמואל, עלול לצאת מזה מכשול כרת, כגון ששני דיינים יפסקו שראובן חייב ממון לשמעון ויוציאו מראובן את הממון ויתנוהו לשמעון, ושמעון ילך ויקדש אשה באותו ממון. שלפי שמואל האשה מקודשת, ולפי רבי אבהו היא אינה מקודשת, משום שהממון שהוציאו שני הדיינים מראובן הוא שלא כדין וגזל הוא ביד שמעון, וקיימא לן קידשה בגזל אינה מקודשת.

נמצא שהזקן ממרא התיר איסור אשת איש שהיא בכרת. 85

85. באופן שלא היו עדים והתראה, שאם היו עדים והתראה עונשם במיתת בית דין. רש"י.

וכמו כן להיפך, אם הבית דין יפסוק כרבי אבהו, והזקן ממרא יפסוק כשמואל, ולאחר ששמעון קידש את האשה באותו ממון יבא אדם אחר ויתן לה אף הוא קידושין, והזקן ממרא יורה שקידושי הראשון חלו, וממילא קידושי השני בטלים, בעוד שלפי רבי אבהו, אדרבה קידושי השני חלו. נמצא שהזקן ממרא מתיר את אותה אשה להינשא לשוק גם ללא קבלת גט מהשני. 86

86. מהרש"א מדייק מדברי רש"י בסוגיא שבמחלוקות של תנאים לא הקפיד רש"י למצוא שיצא קולא לשני הצדדים כי אפשר שהתנא של הברייתא דלעיל סובר כאותו תנא שמחמיר והזקן ממרא הוא שמקל. אך במחלוקות של אמוראים צריך למצוא קולא לשני האמוראים, שאם לא כן יקשה לאותו אמורא שמקל, מהברייתא הזאת, שאיך יתכן שהזקן ממרא יבא להקל אם יורה כהצד השני, לכן הוצרך רש"י למצוא קולא גם לצד המחמיר.

## דיני נפשות אפשר שיחלקו בפלוגתא דרבי ורבנן -

**דתניא: רבי אומר:** נאמר בתורה [שמות כא כב] "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים [שמשלם הנוגף דמי ולדות לבעל] ואם יהיה אסון [שמתה האשה] **ונתת נפש תחת נפש**".

וסובר רבי שכוונת התורה שאם יהיה אסון ישלם **ממון** על הריגת האשה, שיעריכו את שווי האשה וישלם הנוגף ליורשיה.

**אתה אומר** ש"נפש" היינו **ממון**, או **אינו אלא נפש ממש** שהנוגף חייב מיתה על הריגת האשה?

הרי **נאמר "נתינה" למעלה** לענין דמי ולדות "ונתן בפלילים" ו**נאמר "נתינה" למטה** "ונתת נפש תחת נפש".

ואנו לומדים בגזירה שוה **מה להלן ממון אף כאן ממון**.

ולא חייבה התורה את הנוגף במיתה, משום שהוא לא התכוון להרוג את האשה אלא את חברו שהתקוטט עמו, והדין הוא שהמתכוין להרוג את זה והרג את זה, פטור ממיתה.

וחכמים חולקים על רבי ומפרשים "נפש תחת נפש" נפש ממש, שהנוגף חייב מיתה, כי המתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב מיתה.

ומחלוקת זו נוגעת לאיסור כרת, באופן שיורשי האשה תפסו ממון של הנוגף כתשלום על כך שהרג את האשה, שלדברי רבי התפיסה היא כדין והממון הוא של היורשים, ואם אחד מהם יקדש בו את האשה הרי היא מקודשת לו, ואם יבא אדם אחר ויקדש אותה שוב, אינה צריכה גט ממנו. ולפי חכמים הממון לא שייך ליורשים, וקידושין שלהם לא חלו, והיא צריכה גט מהשני. <sup>87</sup>

<sup>87</sup> בקצות החשן [תי ד] הביא קושית הטורי אבן, שלפי שיטת רש"י בבבא מציעא [צא א] ד"ה רבא שבקים ליה בדרבה מיניה אף שהוא פטור מממון מכל מקום אם תפס השני לא מפקין מיניה, אם כן אין נפקא מינה בין רבי לרבנן, שאפילו לרבנן שהוא חייב מיתה ופטור מממון אם תפסו היורשים אין מוציאין מהם? ותירץ הקצות החשן שרש"י סובר שלפי רבנן אין הפטור משום קים ליה בדרבה מיניה אלא משום שבעצם אין כלל חיוב ממון על הריגת אדם כי "אין דמים לבן חורין" [אדם שאינו עבד אין לו ערך כספי]. ורק לרבי גילתה התורה בפירוש שיש כאן חיוב ממון, אבל לפי רבנן ש"נפש תחת נפש" היינו נפש ממש, אין כלל חיוב ממון על הריגת האשה. ועוד תירץ שאפילו לשיטת הסוברים שיש דמים לבן חורין וכל הפטור לרבנן הוא רק משום קים ליה בדרבה מיניה, מכל מקום אם הורגים בפועל את האדם גם רש"י יודה שאין מועיל תפיסה על הממון, ודברי רש"י נאמרו רק בשוגג או בלא התראה שאין הורגים את האדם, ובכל זאת הוא פטור מממון [משום תנא דבי חזקיה] שאז מועיל תפיסה על הממון. ואם כן כאן שלפי רבנן הורגים ממש את האדם שהרג את האשה לא תועיל תפיסת היורשים על הממון.

נמצא שהזקן ממרא שהורה כרבי, בניגוד לבית דין הגדול שפסק כחכמים, התיר אשת איש לעלמא.

**דיני מכות** - יתכן שיחלקו **בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבנן** -

**דתנן** בתחילת המסכת: **מכות בשלשה** שביט דין של שלשה דיינים דנים את האדם לחייבו מלקות על עבירת לאו.

## משום רבי ישמעאל אמרו: דנים אותו בפני בית דין של עשרים ושלושה.

ואף מחלוקת זו נוגעת לאיסור כרת, שלפי דעת רבי ישמעאל, בית דין של שלושה אינם יכולים לחייב אדם מלקות, ואם עשו כן וחייבוהו, הרי שהלוקה את הנידון על פיהם, דינו כאדם שחבל סתם בחבירו שהוא חייב לשלם לו ממון. 88 ואם הנחבל יקדש אשה באותו ממון היא תהא מקודשת. ואילו לפי חכמים אין כאן חיוב ממון, לפי שהמלקות היה כדין, ואם הנלקה יתפוס ממון מהאדם שהלקה אותו יהא גזל בידו, והאשה שהוא יקדש באותו ממון אינה מקודשת.

88. בערוך לנר העיר: איך אפשר לחייב את השליח בית דין שהלקה אותו שהרי הוא שוגג, וגם את הבית דין אין לחייב שהרי אין שליח לדבר עבירה?

**”בין נגע לנגע” - בין נגעי אדם, נגעי בתים, נגעי בגדים.**

**נגעי אדם** יתכן שיחלקו בפלוגתא דרבי יהושע ורבנן -

**דתנן** במסכת נגעים [ד יא]: **אם בהרת קדם לשער הלבן, טמא** שהדין הוא, שאמנם הופעת שיער לבן בתוך הנגע הוא סימן טומאה, אך זה רק אם נגע הבהרת קדם לשיער הלבן, אבל אם השער הלבן קדם לבהרת הוא טהור.

וכך מפורש בתורה [ויקרא יג כד] ”והנה נהפך שער לבן בבהרת” משמע שהבהרת קדמה לשער הלבן.

ואם היה ספק שאין יודעים אם הבהרת קדמה או השער הלבן טמא.

**רבי יהושע אומר: כהה.**

ומבאר הגמרא את דבריו מאי כהה?

**אמר רבא: כהה** הרי הוא כאילו הוכחה מראיתו הלבנה של הנגע, שהוא סימן טהרה, ואף זה טהור. 89 ומחלוקת זו נוגעת לאיסור כרת, אם יכנס האיש הזה למקדש, שלפי רבנן הוא חייב כרת כדין טמא הנכנס למקדש, ולפי רבי יהושע הוא פטור מכרת. 90

89. רש”י. ותוסי הביאו גירסת ר”ח ”רבי יהושע קהה” בקו”ף, מלשון הקהה את שיניו, שרבי יהושע הקשה ודקדק בדבר עד שטיהר. עוד פירשו שהוא מלשון אסיפה כמו ”מקהו אקהייתא בשוקא” [יבמות קי ב] שפירושו מאספין אסיפות של בני אדם. שרבי יהושע אסף חכמים שיסכימו עמו לטהר. תוסי ד”ה רבי יהושע. 90. כך פירש רש”י. והקשו עליו תוסי שעל זה לא חייב זקן ממרא שהרי ילפינן לעיל ”דבר” ”דבר” מפר העלם דבר של ציבור, ושם לא חייבים הציבור בקרבן אלא על דבר ששגגתו חטאת קבועה, ואילו בטומאת מקדש וקדשיו מביאים קרבן עולה ויורד? אלא צריך לפרש שהנפקא מינה הוא לענין ככר של תרומה כדלעיל בהערה 80. תוסי ד”ה בפלוגתא.

**נגעי בתים** אפשר שיחלקו בפלוגתא דרבי אלעזר ברבי שמעון ורבנן -

**דתנן** [שם יב ג]: **רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אין הבית טמא** בנגעי בתים **עד שיראה** הנגע בשיעור של **כשני גריסין על שתי אבנים** ששיעור נגע הוא כגריס על גריס, אלא שבנגעי בתים כתיב [ויקרא יד מ] "וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע" משמע שהנגע צריך להיות על שתי אבנים, על כל אבן שיעור נגע, לכן צריך שיהיו שני גריסין על שתי אבנים.

ואותן שתי אבנים יהיו **בשתי כתלים** סמוכות זו לזו **בקרן זוית** אבן אחת בכותל זה ושניה בכותל זה. **ארכו** של הנגע **כשני גריסין ורחבו כגריס** אחד, והוא מתפשט לארכו על שתי האבנים, נמצא על כל אבן גריס על גריס.

ומבאר הגמרא: **מאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון** שהאבנים צריכות להיות דוקא בקרן זוית? משום **דכתיב "קיר"** בלשון יחיד [שם לז] "ומראיהן שפל מן הקיר". **וכתיב "קירות"** בלשון רבים [שם] "והנה הנגע בקירות הבית".

### **איזהו קיר שהוא כקירות?**

**הוי אומר: זה קרן זוית!** ששתי הקירות מתחברות שם לקיר אחד.

ורבנן חולקים על רבי אלעזר ברבי שמעון שאין צריך ששתי האבנים יהיו דוקא בקרן זוית אלא אפילו באמצע הקיר.

ואם יכנס אדם לבית כזה שהנגע מתפשט על שתי אבנים באמצע הקיר, הרי שלפי רבנן הוא טמא, וכשיכנס למקדש הוא יתחייב כרת. ולפי רבי אלעזר ברבי שמעון הוא יהיה פטור מכרת.

**נגעי בתים** יתכן שיחלוקו **בפלוגתא דרבי יונתן בן אבטולמוס ורבנן** -

**דתניא: רבי יונתן בן אבטולמוס אומר: מנין לפריחה בבגדים** כשפרחה הצרעת והתפשטה לכל הבגד **שהיא טהורה?** שהרי לא מצינו דין זה אלא בנגעי אדם שנאמר [שם יג יב] "ואם פרוח תפרח הצרעת בעור... טהור הוא".

## **דף פח - א**

**נאמרה "קרחת וגבחת" באדם, ונאמרה "קרחת וגבחת" בבגדים** ואנו לומדים בגזירה שוה **מה להלן באדם פרח בכולו טהור, אף כאן בבגדים פרח בכולו טהור.**

ורבנן חולקים על רבי יונתן בן אבטולמוס, שבנגעי בגדים אפילו פרח בכולו טמא.

ואם יכניס אדם בגד כזה שהנגע פרח בכולו, למקדש, או שהוא יגע בבגד הזה ויכנס למקדש, הרי שלפי רבנן הוא חייב כרת, ולפי רבי יונתן בן אבטולמוס הוא פטור מכרת.

**”דבריי” - אלו הערכין והחרמים והקדישות.**

**הערכין** יתכן שיחלקו **בפלוגתא דרבי מאיר ורבנן** -

**דתניא: המעריך פחות מבן חדש** שאמר על תינוק פחות מבן חדש “ערכו עליי”. והרי בפרשת ערכין שבתורה נאמר שרק מבן חדש ומעלה יש לו “ערך” שהמעריך צריך ליתן כפי הקצוב שם בפרשה -

**רבי מאיר אומר: נותן דמיו** המעריך צריך לתת להקדש כפי השווי של התינוק אילו היה נמכר בשוק לעבד.

**וחכמים אומרים: לא אמר כלום** ואינו חייב ליתן כלום. 91

91. הגמרא בערכין [ה א] מבארת את מחלוקתם, שרבי מאיר סובר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, והרי הוא יודע שאין “ערך” לפחות מבן חדש, ובודאי התכוין בנדרו “לשם דמים”. ורבנן סוברים שאדם מוציא דבריו לבטלה.

ויש במחלוקת זו נפקא מינה לענין איסור כרת, באופן שהגזבר בא ומשכן את אותו אדם שנדר בצורה כזאת, שלפי רבי מאיר המשכון הוא הקדש ואי אפשר לקדש בו את האשה, ולפי רבנן המשכון נשאר ברשות הבעלים ויכול לקדש בו את האשה, נמצא שהמחלוקת הזו נוגעת לענין איסור אשת איש.

ועוד יש נפקא מינה, שלפי רבי מאיר שהמשכון הוא הקדש, אם יהנה ממנו אדם הוא יתחייב להביא קרבן אשם מעילות, ואם יאכל מאותו אשם אדם טמא הוא יתחייב כרת, ואילו לפי רבנן שהמשכון אינו הקדש ומותר ליהנות ממנו, אם כן אותו אשם הוא חולין, ואין חיוב כרת על אותו אדם שאכל ממנו כשהוא טמא.

**החרמים** יתכן שיחלקו **בפלוגתא דרבי יהודה בן בתירא ורבנן** -

**דתנן** במסכת ערכין [כח ב]: **רבי יהודה בן בתירא אומר: סתם חרמים** שאמר על דבר מנכסיו “הרי זה חרם” ולא פירש אם לבדק הבית אם לכהנים - ניתנים **לבדק הבית, שנאמר** [ויקרא כז כח] **”כל חרם קדש קדשים הוא לה”**.

**וחכמים אומרים: סתם חרמים** ינתנו **לכהן, שנאמר** במי שהקדיש את שדה אחוזתו [שם כא] **”כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו”** משמע שסתם חרמים הם לכהן.

**אם כן** שסתם חרמים לכהן **מה תלמוד לומר** "כל חרם **קדש קדשים הוא לה**"  
שמזה משמע שסתם חרם הוא הקדש?

ללמד שהחרם הניתן לכהנים **חל על** קרבנות שהם **קדשי קדשים, ועל** קרבנות שהם **קדשים קלים**. 92

92. המשנה ממשיכה שם לפרש שאין החרם חל ממש על הקרבנות שינתנו הם עצמם לכהן אלא שהוא צריך לתת לכהן את שווי הבהמה אם הקרבן היה נדר, ואם היה נדבה הוא צריך לתת רק כפי טובת הנאה שיש לו בה. ראה שם הביאור בזה.

ולפי רבי יהודה בן בתירא, הרי שאותו דבר שהוחרם בסתם הוא הקדש לבדק הבית והנהנה ממנו חייב בקרבן אשם מעילות, ואילו לפי חכמים שהוא ניתן לכהנים, הרי שאין בו קדושה ואין חיוב אשם על הנהנה ממנו. והרי הדבר נוגע לאיסור כרת כפי שנתבאר לעיל.

**הקדשות** יתכן שיחלקו **בפלוגתא דרבי אליעזר בן יעקב ורבנן** -

**דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: אפילו צינורא מזלג קטן שטווין בו זהב של הקדש צריכה עשרה בני אדם** שמאים שיעריכו את שוויה כדי **לפדותה** מן ההקדש.

ורבנן חולקים עליו שדי בשלשה שמאים בלבד כדי לפדות מטלטלין מן ההקדש.

ואם פדו חפץ של הקדש בשלשה שמאים בלבד, הרי שלפי רבי אליעזר בן יעקב החפץ נשאר הקדש, ואילו לפי רבנן הוא יצא לחולין. ואם כן הדבר נוגע לאיסור כרת באופן שיהנו מהחפץ הזה ויביאו עליו אשם מעילות.

**"ריבות" - זה השקאת סוטה ועריפת העגלה וטהרת מצורע.**

**השקאת סוטה** יתכן שיחלקו **בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע** -

**דתנן** בתחילת מסכת סוטה: **המקנא לאשתו** מי שמתרה באשתו שלא תתייחד עם איש פלוני -

**רבי אליעזר אומר: מקנא על פי שנים** ההתראה צריכה להיות בפני שני עדים, ואם לא קינא לה בפני שני עדים היא אינה נאסרת עליו אף אם הסתתרה עם פלוני, וגם אינו יכול להשקותה את המים המאררים.

אך **ומשקה על פי עד אחד** כדי להשקותה את המים המאררים די בעד אחד שיעיד שהיא הסתתרה עם פלוני **או על פי עצמו** שהבעל עצמו בא ואומר שראה שהסתתרה עם פלוני לאחר שהתרה בה, אף בכך די לאוסרה עליו עד שתשתה את המים המאררים.

**רבי יהושע אומר: מקנא על פי שנים ומשקה על פי שנים** שגם הסתירה צריכה להיות על פי שני עדים שיעידו שהסתתרה עם פלוני, ואם לאו הוא אינו יכול להשקותה ואינה נאסרת עליו על ידי הסתירה.

ואשה זו שיש רק עד אחד שהסתתרה עם פלוני, הרי שלדברי רבי אליעזר היא אסורה על בעלה כל עוד שהיא אינה שותה את המים המאררים לברר אם נטמאה אם לאו.

ואם היא אינה רוצה לשתות, בעלה חייב לגרש אותה מבלי לשלם לה את כתובתה.

ואילו לדברי רבי יהושע היא מותרת לבעלה, ואם הוא רוצה לגרשה הוא חייב ליתן לה את כתובתה.

וכאשר האשה הזאת תמכור את כתובתה לאדם אחר, והוא יתפוס את ממונו של הבעל כתשלום על הכתובה, הרי שלפי רבי אליעזר הממון שבידו הוא גזל והאשה שיקדש בממון הזה אינה מקודשת, ואילו לפי רבי יהושע הממון שייך לו והאשה מקודשת.

נמצא שמחלוקת זו נוגעת לאיסור אשת איש שעונשו כרת.

### **עריפת עגלה יתכן שיחלקו בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי עקיבא -**

**דתנן** [שם מה ב]: **מאין** מאיזה מקום בגופו של החלל שנמצא בשדה **היו מודדין** את המרחק ממנו לערים שמסביב, כדי לידע מי מהם הכי קרובה שחייבת להביא עגלה ערופה?

**רבי אליעזר אומר: מטיבורו של החלל.**

### **רבי עקיבא אומר: מחוטמו.**

**93** הגמרא בסוטה מבארת טעם פלוגתתם, שרבי אליעזר סובר שעיקר חיותו של האדם הוא בטבורו, ואילו רבי עקיבא סובר שעיקר חיותו הוא בחוטמו.

**רבי אליעזר בן יעקב אומר: ממקום שנעשה חלל** דהיינו **מצוארו** כמו שנאמר [יחזקאל כא לד] "לתת אותך אל צוארי חללי הרשעים". ומכאן שסתם חלל הוא מן הצואר. ולכן מודדים משם שהרי נאמר בפרשת עגלה ערופה "העיר הקרובה אל החלל".

והרי עגלה ערופה אסורה בהנאה והמקדש אשה בעגלה ערופה אינה מקודשת.

נמצא שמחלוקת נוגעת לאיסור אשת איש, באופן שעיר אחת היתה קרובה לטיבורו של החלל והשניה היתה קרובה לחוטמו, ושתייהן הביאו כל אחת עגלה ערופה. והרי רק אחת מהעגלות דינה כעגלה ערופה שאסורה בהנאה ואילו השניה היא חולין גמור ומותרת בהנאה. ואם יקדש אדם אשה באחת מן העגלות, דינה של אשה זו תלוי במחלוקת של מדידת עגלה ערופה, שלפי התנא הזה היא מקודשת ולפי התנא השני היא אינה מקודשת.



## טהרת מצורע יתכן שיחלקו בפלוגתא דרבי שמעון ורבנן -

**דתנן** במסכת נגעים [יד ט]: אם **אין לו** למצורע **בהן יד ימנית**, או **בהן רגל ימנית**, או **אוזן ימנית** ליתן עליהם מן הדם ומן השמן של קרבנותיו, הרי **אין לו** למצורע זה **טהרה עולמית**.

**רבי אליעזר אומר**: **נותן לו** את הדם ואת השמן **על מקומו** של הבהן והאוזן הימנית **ויוצא** בכך ידי חובתו.

### רבי שמעון אומר: נותן על בהן ואוזן של שמאל, ויוצא. 94

94. הגמרא מבארת לעיל [מה ב] את מחלוקתם, שלפי התנא קמא בעינן "קרא כדכתיב" שצריך לקיים את דין התורה דוקא כפי שכתוב, ואילו התנאים האחרונים סוברים שכאשר אי אפשר לקיים את ה"קרא כדכתיב" הוא אינו מעכב.

וכל עוד שלא נתכפר המצורע כדין, הוא נשאר בטומאתו, ואסור לו ליכנס למקדש ולאכול בקדשים.

נמצא שמחלוקת זו נוגעת לאיסור כרת של טומאת המקדש.

### "בשעריך" - זה לקט שכחה פיאה.

**לקט** אפשר שיחלקו בהא **דתנן** במסכת פאה [ו ה]: **שני שבלין** שנשרו בשעת הקצירה יש עליהם דין **לקט** והם לעניים. אבל אם נשרו **שלשה** שבלין **אינן לקט** אלא הם שייכים לבעל הבית.

[ותיכף תביא הגמרא את דברי בית שמאי החולקים על כך].

**שכחה** אפשר שיחלקו בהמשך המשנה: **שני עומרין** שנשכחו בשדה יש להם דין **שכחה** ושייכים לעניים. **שלשה** עומרין שנשכחו **אינן שכחה** אלא שייכים לבעל הבית.

**ועל כולן** על כל אלו השנויים במשנה [שם במסכת פאה יש במשנה עוד אופנים שלדברי התנא קמא רק שנים לעניים ולא שלשה] **בית שמאי אומרים**: שאפילו **שלש** הם **לעניים** ורק **ארבע לבעל הבית**.

ואם לקט העני שלשה מהלקט או מהשכחה ובא בעל הבית ונטלן ממנו, 95 לפי התנא קמא הרי זה ממון של בעל הבית ואם יקדש בו את האשה היא תהא מקודשת, ואילו לפי בית שמאי הוא גזל ביד בעל הבית והאשה אינה מקודשת.

95. רש"י. ולא רצה לפרש כפשוטו שהעני עצמו קידש את האשה, כמו להלן בפיאה שהפריש מהעיסה. שאם כן צריך לומר שהזקן ממרא מקל כבית הלל שאינה מקודשת ובית דין הגדול סובר כבית שמאי שהיא מקודשת, והרי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. מהרש"א.

### **פיאה אפשר שיחלוקו בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבנן -**

**דתניא: מצות פיאה להפריש מן הקמה** בעוד השבלין עומדות בשדה שלא נקצרו, כמו שנאמר "לא תכלה פאת שדך לקצור" משמע אלא השאר לעניים שהם יקצרו את הפאה.

**לא הפריש מן הקמה, יפריש פאה מן העומרין** מאגודות השבלין הקצורות.

**לא הפריש מן העומרין, יפריש מן הכרי מערימת החטים, עד שלא מירחו** כל עוד שלא החליק את הערימה, שזהו גמר מלאכתו לענין חיוב מעשר, ועד אז הוא יכול לתת לעני את הפאה מבלי שיצטרך לעשר אותה תחילה.

אבל אם כבר **מירחו** חל על הכרי חיוב הפרשת מעשרות, ולכן **מעשר** הוא צריך להפריש קודם את כל המעשרות 96 מהכרי, ורק אחר כך **נותן לו** לעני את הפאה, כדי שלא יפסיד העני מכך שהוא איחר לתת לו את הפאה עד שנתחייבה במעשר, שאילו היה נותן לו קודם המירוח, לא היה העני צריך לעשר את הפאה, משום שפאה פטורה מן המעשר, ועתה שכבר נתחייבה במעשר ביד בעל הבית, גם העני יצטרך לעשר אותה. 97 ואם לא הפריש מן הכרי אלא הוא טחן את החטים ועשה מהקמח עיסה, הוא פטור מלהפריש ממנה פאה לפי שהוא קנה אותה בשינוי.

96. ולא הזכיר תרומה, משום שהוא דבר מועט וקל לתרום לכן לא חשש להזכירו. ועוד משום שרגילים להפרישה מיד בגורן. תוס' ד"ה מרחו כאן ובבבא קמא [צד א]. 97. ולא שייך לומר "יש ברירה" והוברר למפרע שהפיאה לא היתה חייבת במעשר, משום שכל זמן שלא הפריש את הפיאה ולא בירר אותה היה הכל שלו ונתחייב הכל במעשר, ושוב לא יפטר. תוס' ד"ה מירחו.

**משום רבי ישמעאל אמרו: אף** אם לא הפריש פאה עד שעשה מן החטים עיסה, **מפריש** את הפאה **מן העיסה** כי שינוי אינו קונה, והחטים הם עדיין של העניים גם אחרי שנשתנו ונעשו עיסה.

ואם בא העני ולקח לבד מהעיסה, פאה, הרי שלפי תנא קמא הוא גזל בידו ואם יקדש בה את האשה היא לא תהא מקודשת, ואילו לפי רבי ישמעאל היא תהא מקודשת.

שנינו במשנה: **שלשה בתי דינין** היו שם.

**אמר רב כהנא: הוא אומר** אם הזקן ממרא אומר שמה שהוא מורה להלכה הוא **מפי השמועה** שכך קיבל מפי רבותיו, **והן אומרין: מפי השמועה** הבית דין הגדול אומרים שהם קיבלו מפי רבותיהם להיפך, **אינו נהרג**.

וכמו כן כאשר **הוא אומר: כך הוא בעיני שכן** נראה לי הדין, ולא שקיבלתי מפי רבותי, **והן אומרי: כך הוא בעינינו** שלנו נראה שהדין הוא אחרת, **אינו נהרג**.

**וכל שכן כשהוא אומר: מפי השמועה, והן אומרי: כך הוא בעינינו, שאינו נהרג**.

**עד שיאמר הזקן ממרא: כך הוא בעיני, והן אומרי: מפי השמועה.** 98

98. בערוך לנר הקשה: הרי בברייתא נאמר "דבר זו הלכה" דהיינו שחולקין בהלכה למשה מסיני, ואיך שייד לחלוק בהלכה למשה מסיני אם לאו מפי השמועה? ותירץ על פי דעת תוסי' שרבי יהודה חולק על כל הדרשות של הברייתא [ראה הערה 110], ואם כן אפשר שרב כהנא סבר כרבי יהודה.

**תדע שכן הוא שהרי לא הרגו את עקביא בן מהללאל** שנחלק על החכמים שבלשכת הגזית בכמה דברים, ועל כרחך הטעם, מפני שהוא אמר שקיבל כך מרבותיו. 99

99. במסכת עדיות [הו] מובא שחלק על החכמים בארבעה דברים. ובשעת מיתתו אמר לבנו: בני חזור בך מאותם הדברים. אמר לו בנו: ולמה לא חזרת בך אתה? אמר לו: אני שמעתי מפי המרובים ואתה שמעת רק ממני שאני יחיד.

**ורבי אלעזר אומר: אפילו הוא אומר: מפי השמועה, והן אומרי: כך הוא בעינינו הוא נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל!**

**ואם תאמר: מפני מה לא הרגו את עקביא בן מהללאל?**

**מפני שלא הורה הלכה למעשה בניגוד לדעת החכמים.**

**תנן** במשנתנו ראייה נגד רב כהנא: **ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חבירי, כך לימדתי וכך לימדו חבירי.**

**מאי לאו האם לא מדובר דהוא אמר: מפי השמועה, והן אומרי: כך הוא בעינינו** 100 ובכל זאת הוא נעשה זקן ממרא, וקשיא לרב כהנא?

100. הגמרא סברה שכיון שהוא מקדים את דבריו לפני דברי הבית דין שהוא אומר "כך דרשתי וכך דרשו חבירי" על כרחך משום שהוא אומר מפי השמועה והם אומרים כך הוא בעינינו, ולפי שקבלתו קדמה בזמן לכן הקדים את דעתו. ודוחה הגמרא שאף על פי שהוא אומר כך הוא בעיני והם אומרים מפי השמועה הוא מקדים את דעתו, משום שכוונתו לומר שכן דרשתי מדעתי מכבר ועכשיו שמעתי שחברי לא דרשו כן מפי השמועה. ערוך לנר. וראה תורת חיים.

ומתרצת הגמרא: **לא! אלא מדובר שהוא אומר: כך הוא בעיני, והן אומרי: מפי השמועה.**

**תא שמע קושיא לרב כהנא : דאמר רבי יאשיה : שלשה דברים סח לי זעירא מאנשי ירושלים :**

א. בעל שמחל על קינויו שנתן לאשתו רשות להסתתר עם אותו אדם שהתרה בה שלא תסתתר עמו **קינויו מחול** וגם אם תסתתר עם פלוני אינה נאסרת עליו.

## **דף פח - ב**

ב. **בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו** אפילו לאחר שקלקל פעם שניה הם רוצים למחול לו ולא להביאו לבית דין **מוחלין לו** ואינו נסקל, משום שהכתוב תלה את הדבר ברצונם, שנאמר "ותפשו בו אביו ואמו".

ג. **זקן ממרא שרצו בית דינו** <sup>101</sup> **למחול לו** על שהמרה את פיהם **מוחלין לו** ואין הורגין אותו.

<sup>101</sup>. בסוטה [כה א] הגירסא "בית דין" ולא "בית דינו", והוא יותר נכון שהכוונה לבית דין הגדול. רש"ש.

**וכשבאתי אצל חבירי שבדרום. על שנים הראשונים הודו לי, ואילו על זקן ממרא לא הודו לי** שיכולין בית דין למחול לו **כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל.**

הרי שכל הטעם של זקן ממרא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, ואם כן גם כשהוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו, דין הוא שיהרג. <sup>102</sup> וקשיא לרב כהנא?

<sup>102</sup>. ששני טעמים יש בזקן ממרא. א. משום כבוד הבית דין. ב. משום שלא ירבו מחלוקות בישראל. ושני הדברים תלויים בשני הטעמים הללו, שאם רק משום כבוד הבית דין, אם כן כשהוא אומר מפי השמועה אינו פוגע בכבודם שהרי מוטל עליו לומר כפי מה ששמע מרבו, וכמו כן הבית דין יכולים למחול על כבודם. ומכיון שנפסק שהבית דין אינם יכולים למחול, בהכרח שהטעם הוא משום ריבוי המחלוקות, ואם כן גם כשהוא אומר מפי השמועה והם אומרים שכך נראה להם, שייך הטעם הזה. ערוך לנר.

ומסיקה הגמרא : **תיובתא!**

**תניא : אמר רבי יוסי : מתחילה בדורות הקודמים לא היו מרבין מחלוקות בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד דיינים היו יושבין בלשכת הגזית, ושני בתי דינים של עשרים ושלושה דיינים, אחד מהם היה יושב על פתח הר הבית, ואחד מהם היה יושב על פתח העזרה, ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה דיינים היו יושבין בכל עיירות ישראל.**

וכאשר נתעורר ספק באיזה דין והוצרך הדבר לשאול, שואלין מבית דין שבעירן.

**אם** הבית דין הזה **שמעו** וקיבלו מפי רבותיהם איך הדין בהלכה זו **אמרו להן**.

**ואם לאו** שלא שמעו כלום בהלכה זו **באין לבית דין זה שסמוך לעירן**.

**אם שמעו, אמרו להם, ואם לאו, באין לבית דין זה שעל פתח הר הבית**.

**אם שמעו, אמרו להם, ואם לאו, באין לבית דין זה שעל פתח העזרה**.

**ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חבירי, כך למדתי וכך למדו חבירי** [כלומר השואל אומר את צדדי הספק]. 103

103. בהגהות ר' זאב וואלף מבאסקוויץ מחק את הקטע הזה וכתב שהוא טעות דפוס שאינו שייך כאן אלא רק לעיל לגבי זקן ממרא, וברמב"ם גם לא הביאו.

**אם שמעו, אמרו להם, ואם לאו, אלו ואלו** 104 **באין ללשכת הגזית, ששם יושבין הדיינים מזמן תמיד של שחר עד זמן תמיד של בין הערביים. ובשבתות ובימים טובים הם יושבין בחיל** [מקום בהר הבית מחוץ לעזרה]. 105

104. היינו כל הבתי דינים. וברמב"ם הלכות ממרים [א ד] מבואר שבכל הפעמים הלכו כולם לבית דין שלמעלה מהם. וראה שם לחם משנה. וראה עוד הערה 66. 105. מפני שאז העם רב וצר להם המקום בלשכה. או כדי שלא יהיו נראים כאילו הם יושבים בדין שמקום הדין הוא בלשכת הגזית. ופירוש זה עיקר. רשיי.

**נשאלה השאלה בפניהם.**

**אם שמעו, אומרים להם מיד, ואם לאו, עומדין הדיינים למנין -**

**אם רבו המטמאים - טמאו.**

**ואם רבו המטהרין - טהרו.**

**משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשית התורה כשתי תורות.**

וממשיכה הברייתא בענין בית דין הגדול שבלשכת הגזית **משם כותבין ושולחין בכל מקומות: כל מי שהוא חכם ושפל ברוך, ודעת הבריות נוחה הימנו, יהא דיין בעירו!**

**משם** מהבית דין שבעירו **מעלין אותו להיות דיין בבית דין שבהר הבית** כאשר נפטר אחד מהדיינים שם.

**משם**, מעלין אותו לבית דין שבעזרה.

**משם**, מעליו אותו לבית דין הגדול שבלשכת הגזית.

**שלחו מתם** מארץ ישראל: **איזהו בן העולם הבא?** 106

106. כתב התורת חיים: אף על גב דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, היינו לאחר שמת ונידון בחיבוט הקבר וגיהנום שהם מכפרים עליו ונעשה בן עולם הבא, וכאן הכוונה שהוא בן עולם הבא כמות שהוא חי. וזה לשון המאירי: ואיזהו בן עולם הבא בתכלית השלימות.

**ענוותן, ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק** נכנס לבית המדרש ויוצא כשהוא כפוף, מתוך ענוה, 107 **וגריס באורייתא תדירא** שוקד תמיד על התורה, **ולא מחזיק טיבותא לנפשיה** אינו מחזיק טובה לעצמו [אינו מתגאה] בשל כך.

107. כולם ענין ענוה הם. וכפל הדברים משום שיש מי שמתגאה בדעתו ובשכלו, ויש מי שמתגאה בגופו ובגבורתו, ויש שמתגאה בעושרו. ועל זה אמר שהוא עניו בכלם, שהוא ענוותן בדעתו, ושפל ברך על שם גופו שמשפיל אותו כברכים הללו שהם בשפל הגוף, ושייף עייל ושייף נפיק היינו בעושרו שאינו מהדר להיות לו דירה נאה ובית גבוה כדרך העשירים. והוסיף עוד שיש לו את כל המדות הללו של ענוה למרות שהוא לומד תורה תדיר. מהרש"א.

**יהבו ביה רבנן עינייהון** נתנו החכמים עיניהם **ברב עולא בר אבא** שהוא בעל המעלות הללו.

שנינו במשנה: **חזר לעירו ושנה**.

**תנו רבנן:** זקן ממרא **אינו חייב מיתה עד שיעשה כהוראתו, או שיורה לאחרים ויעשו כהוראתו**.

ודנה הגמרא: **בשלמא "יורה לאחרים ויעשו כהוראתו"**, ניחא, שמעיקרא קודם שבא הזקן לשאול בבית דין הגדול **לאו בר קטלא הוא** לא נתחייב מיתה על כך שהורה לאחרים לעשות, ואפילו הורה להם לעבור עבירה שחייבים עליה מיתה, ואילו **השתא** עתה שהוא מורה להם לעשות כן למרות הפסק דין של בית דין הגדול **בר קטלא הוא** הוא מתחייב מיתה על כך.

**אלא "שיעשה כהוראתו"** קשה, שהרי **מעיקרא נמי בר קטלא הוא** גם לולי שהוא בא לשאול בבית דין הגדול ועשה בניגוד לדעתם, הוא חייב מיתה על עצם העבירה שעשה שחייבים עליה מיתה בית דין?

**התינח היכא דאורי** כשהוא מורה נגד הבית דין הגדול באיסור **חלב ודס**, **דמעיקרא לאו בר קטלא הוא** שאין בעבירות אלו חיוב מיתה, ורק **השתא** בגלל המראתו את פי הבית דין **בר קטלא הוא**.

**אלא היכא דאורי בחייבי מיתות בית דין**, הרי **מעיקרא נמי בר קטלא הוא?**

ומתוצאת הגמרא: **מעיקרא בעי התראה** קודם שבא לשאול בבית דין הגדול אינו חייב מיתה אלא רק אם התרו בו בשעה שעבר את העבירה, ואילו **השתא** אחר ששאל ועשה את העבירה **לא בעי התראה** אלא נהרג גם ללא התראה. 108

108. פירוש שאינו צריך התראה כשאר עוברי עבירות שמתרין בו על עצם העבירה שעושה, אלא מתרין בו: אל תעשה כהוראתך. תוס' הרא"ש. אך מהרמב"ם הלכות ממרים [ג ח] משמע שאינו צריך כלל התראה.

ושואלת הגמרא: הרי באופן שהזקן ממרא היה **מסית** לעבוד עבודה זרה, מפני שהורה היתר שהלשון הזה אינו נחשב להסתה **דלא בעי התראה** שהמסית חייב מיתה גם ללא התראה, **מאי איכא למימר** שהרי לגביו אין הבדל, שגם קודם ששאל את הבית דין היה חייב מיתה על ההסתה גם ללא התראה, ומה התחדש בכך שהוא ממרה את פי הבית דין וממשיך להסית?

ומתוצאת הגמרא: **מעיקרא** לפני שהיה זקן ממרא **אי אמר טעמא** אם היה אומר לפני הבית דין שדן אותו על ההסתה, טעם לזכותו **מקבלינן מיניה** היינו מקבלים את הטעם, ואילו **השתא** שנעשה זקן ממרא, אפילו **אי אמר טעמא לא מקבלינן מיניה** שהרי שמע מפי הבית דין הגדול שלא לעשות כן, ובכל זאת המרה את פיהם.

## מתניתין:

**חומר בדברי סופרים יותר מבדברי תורה** לגבי זקן ממרא חמורים יותר דברי סופרים, דהיינו מה שפירשו חכמים את המצוה, יותר מעצם המצוה המפורשת בתורה. שאם הורה הזקן בדברי סופרים חייב מיתה ואילו כשהורה בדברי תורה הוא פטור ממיתה.

כיצד?

זקן ממרא **האומר: אין תפילין** שהורה שלא להניח תפילין כלל **כדי לעבור על דברי תורה** כלומר שבא לעקור דבר המפורש בתורה, 109 **פטור** ממיתה לפי שאין זו הוראה שהרי "זיל קרי בי רב הוא" [שכל אחד יודע שאין זה נכון].

**109.** כך מפרש המאירי. והרמב"ם בפירוש המשנה מפרש שרק אם הוא מודה שחייבים במצוות תפילין אלא שהוא מורה לעבור על דברי תורה דרך מרי, לכן אינו חייב מיתה, שהרי אין ממתין את מי שמבטל מצות עשה, אבל אם אמר אין תפילין דרך כפירה הורגים אותו מפני שהוא מין. וכתב עוד שכל התנאים שנאמרו בזקן ממרא שאינו חייב רק אם יאמר לעשות כך וכך, זה רק לפוטרו מדין זקן ממרא אבל יתכן שיהא חייב מיתה מצד אחר לפי שהוא כופר. שהזקן ממרא אינו הורס את חומות התורה ולא כופר בכל תורה שבעל פה כמו הצדוקים והבייתוסים אלא הוא מחשיב את דעתו יותר מדעת הבית דין הגדול, וחייבו הכתוב מיתה משום כבודם כמו שחייב את המקלל אביו מפני כבודו. ולכן יש האומרים שהבית דין יכולים למחול לו, ואין הלכה כן כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. אבל הצדוקים והבייתוסים הכופרים בכל תורה שבעל פה ומסתפקים בתורה שבכתב בלבד על פי מה שהם מבארים אותה הרי הם נהרגים משום כפירתם כמו שנהרג מי שכופר באלקות או מכחיש את נבואת משה. [דברי הרמב"ם צריכים ביאור שהרי באופן כזה שהוא מודה בחיוב המצוה אלא שהוא אומר להם לעבור במזיד גם בדברי סופרים אינו חייב, כגון אם הוא מודה שתפילין הם רק ארבעה בתים והוא אומר להם להניח חמשה בתים במזיד, שהרי אין זו הוראה כלל?].

אבל אם הורה לעשות בתפילין של ראש **חמש טוטפות** חמשה בתים, אף על פי שהוא בא רק **להוסיף על דברי סופרים** שדרשו מהפסוקים שצריך רק ארבעה בתים בתפילין של ראש, **חייב מיתה**.

## גמרא:

**אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא:** זקן ממרא **אינו חייב אלא על דבר שעינקו מדברי תורה** שעיקרו מפורש בתורה **ופירושו מדברי סופרים** שהחכמים פירשו את פרטי המצוה.

**ויש בו להוסיף** יש במצוה הזאת אפשרות להוסיף על מה שפירשו החכמים.

**ואם הוסיף גורע** והתוספת הזו פוסלת את כל המצוה.

ואם בא הזקן והורה להוסיף על מה שפירשו החכמים הוא נידון כזקן ממרא.

**ואין לנו אלא תפילין** רק בתפילין נתמלאו כל התנאים הללו, שעיקרו מדברי תורה, וחכמים פירשו שצריך ארבעה בתים, ואפשר להוסיף לחמישה בתים או יותר, ואם הוסיף בתים, פסל בכך את כל התפילין כפי שיבואר לקמן.

וכל זה אמור **אליבא דרבי יהודה** שסובר כן בביריתא לעיל [פז א] שזקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים. **110**

**110.** מדברי התוס' משמע שלפי רבי יהודה אינו חייב רק על תפילין בלבד, והוא אינו דורש את כל הדרשות דלעיל מהפסוק של "כי יפלא ממך". והר"ן הקשה שאם כן איך יפרש רבי יהודה את כל הפסוק "בין דם לדם בין נגע לנגע וכו'" שהרי רק בתפילין שייך זקן ממרא? וכתב בשם התוס' שהפסוק בא רק לומר שחייבים לשמוע להם לכל אותם הדינים שכוללים את כל מצוות התורה, אך חיוב זקן ממרא לא נאמר רק בתפילין בלבד. והוא נלמד מסוף הפסוק "על פי התורה אשר יורוך". שרבי יהודה דורש לעיל



"עד דאיכא תורה ויורוד", ורק על זה נאמר "והאיש אשר יעשה בזדון". והקשה הר"ן שאיך יתכן שכל הדין של זקן ממרא יהא רק בתפילין, והרי לעיל אמרו שאין מוחלין לזקן ממרא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, ואיך ירבו מחלוקות על מצות תפילין בלבד? ולכן כתב הר"ן לבאר שרבי יהודה לא בא לחלוק על רבי מאיר, וגם הוא מודה שהזקן ממרא חייב על כל דבר שזדונו כרת אלא שהוא בא להוסיף שאפילו בדבר שאין זדונו כרת הוא חייב אם נתקיימו בו כל התנאים הללו, וזה שייך רק בתפילין. וכן דעת הרמב"ם שפסק בהלכות ממרים [ג ה] שהזקן ממרא חייב הן על דבר שזדונו כרת והן בתפילין, וראה שם כסף משנה בשם הרמ"ה שדעת הרמב"ם לפסוק כרבי יהודה, ועל דרך שביאר הר"ן את דעת רבי יהודה.

ודנה הגמרא: **והאיכא לולב** שגם בלולב ישנם כל התנאים הללו **דעיקרו מדברי תורה** ארבעת המינים נאמרו במפורש בתורה **ופירושו מדברי סופרים** חכמים הם שפירשו מה הם אותם מינים, **ויש בו להוסיף** ניתן להוסיף מין חמישי, **ואם הוסיף גורע** שהלולב נפסל בגלל הוספת המין?

**111.** שהרי בכולם יש מקום לטעות שכוונת התורה למין אחר. כגון "כפת תמרים" שמא הוא "חרותא" [לולב שנשרו עליו ונתקשה ונעשה כמו עץ. סוכה לב א]. "פרי עץ הדר" שמא הוא פלפלין [שם לה א], "ענף עץ עבות" שמא הוא הדס שעלה אחד רוכב על שנים [שם לב ב], "ערבי נחל" שמא הוא ערבה שעלה שלה עגול ופיה דומה למסר [שם לד א]. ר"ן. גם מדברי התוס' משמע שפירשו שמדובר בהוספת מין חמישי. ובערוך לנר הקשה אם כן "זיל קרי בי רב הוא" שהרי התורה אמרה במפורש רק ארבעה מינים ולא חמשה, ומדוע יתחייב הזקן ממרא על זה? וראה שם מה שתייך. והר"ן הביא עוד פירוש שחכמים פירשו את המספר של כל אחד מהמינים, לולב אחד, אתרוג אחד, שלשה הדסים ושתי ערבות, וההוספה היא במספר של כל מין ומין. ואף שאנו מוסיפים במנין ההדסים והערבות, זה משום שאנו פוסקים שלולב אין צריך אגד, והאי לחודיה והאי לחודיה קאי. [ולפי הפירוש הראשון אין צריך לזה, משום שאין כלל בל תוסיף על הוספה במספר של כל מין, שהשיעור נאמר רק למטה ולא למעלה].

ומתרצת הגמרא: **שבולב** לא יתכן שימלאו כל התנאים הללו, שהרי **מאי סבירא לן** כיצד אנחנו סוברים בנוגע לשאלה, האם לולב צריך אגד או לא?

**אי סבירא לן דלולב אין צריך אגד** שאין צריך לאגוד את הלולב יחד עם שני המינים האחרים, אם כן אין הלולב נפסל בגלל המין הנוסף, ואפילו אגדו עמהם, שהרי כיון שהאגד אינו מצד הדין, אם כן **האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי** כל אחד מהמינים עומד בפני עצמו ואין אחד פוסל את השני? **112**

**112.** מדברי תוס' בסוגייתנו משמע שסברת "האי לחודיה קאי" מועילה בין שלא יפסל הלולב ובין שלא לעבור על בל תוסיף [מדאורייתא, אבל מדרבנן עובר]. אך בסוכה [לא ב] בד"ה הואיל כתבו שרק לענין שלא יפסל אמרינן "האי לחודיה קאי" אבל עבירת בל תוסיף יש גם באופן כזה. רע"א.

**ואי סבירא לן דלולב צריך אגד** שמדין תורה צריך לאגוד את הלולב יחד עם שאר המינים, ולכן תוספת המין פוסלת את כל הלולב, אם כן **גורע ועומד הוא** שמלכתחילה היה הלולב פסול כשאגד עמם את המין הנוסף, **113** ואילו בזקן ממרא צריך דוקא שיהא "גורע", שמתחילה היה כשר ועל ידי ההוספה הוא פוסלו. **114**

**113.** הקשו תוס' הרי יתכן שקודם יאגוד את השלשה מינים יחד ורק לאחר מכן יוסיף את המין הרביעי שנמצא פוסלו לאחר שהיה כשר? ותירצו שממה נפשך אם אגד את המין הנוסף קודם שנטל את הלולב

הרי כבר היה פסול קודם שיצא בו וזה נקרא "גרוע ועומד". ואם הוסיף את המין בעוד הלולב בידו הרי כבר יצא ידי חובתו קודם שהוסיף את המין, ולא גרע בכך כלום. מה שאין כן בתפילין, יתכן שבשעה שהתפילין בראשו הוסיף עליהם בית חמישי, שבכך הוא פוסל ומבטל את קיום המצוה שנמשכת כל היום. תוס' ד"ה אי. והראב"ד [ממרים ד ג] מתרץ שלמאן דאמר לולב צריך אגד, צריך לאגוד את כל השלשה מינים בבת אחת, ואם אגד רק שני מינים ואחר כך בא להוסיף את המין השלישי צריך להתיר קודם את כל האגד, שאם לא כן הרי זה "תעשה ולא מן העשוי". ואם כן הזקן ממרא שמורה להם להוסיף מין חמישי הרי לדעתו צריך להתיר קודם את כל האגד ולהוסיף מין חמישי, ואם כן הרי הוא גרוע ועומד. על פי לחם משנה שם. החזון איש [כג א] מבאר את הראב"ד שדוקא בתפילין אינו נקרא גרוע ועומד משום שגם אחר הוספת הבית החמישי אין התפילין נפסלים לגמרי, שאם יסיר את הבית החמישי יחזור להיות כשר. אבל בלולב שצריך אגד, אם הוסיף ופסל את כל הלולב הרי גם אם יוציא עכשיו את המין הנוסף מהאגד יצטרך להתיר את האגד ולעשות אגד חדש, כי האגד הקודם כבר נפסל [כמו שאמרו בסוכה יא ב שאם ליקט את הענבים בהדס רק לאחר שנאגד צריך לחזור ולעשות אגד חדש], ואם כן נקרא "גרוע ועומד", שאף שהפסול נגרם על ידי התוספת מכל מקום עכשיו יש כאן חסרון אגד [וכאילו לא היה כשר מעולם]. **114.** הקשה הר"ן: מה בכך שהוא גרוע ועומד, ומדוע לא יתחייב הזקן ממרא, שאף על פי שהלולב פסול מתחילתו הרי הוא מורה לעשות דבר איסור של בל תוסיף? וכתב לבאר שעל ידי שהוא גרוע ועומד אינו עובר על בל תוסיף, שהרי הדבר ברור שהנוטל ביום ראשון של סוכות ענף של זית או רימון שאינו עובר על בל תוסיף שהרי אין לו לאדם לקשור ידיו שלא ליטול באותו יום אלא את הארבעה מינים בלבד אלא שהנטילה ההיא אינה נחשבת כלום לא למצוה ולא לעבור עליה. וכן כשנטל את הלולב כשהוא אגוד בתוספת מין אחר, למאן דאמר לולב צריך אגד, כיון שהוא פסול מתחילתו הרי זה כאילו נטל ענף של זית או של רימון שאינו עובר עליו בבל תוסיף. וכשהורה הזקן ממרא לעשות כן אין בהוראתו מעשה של עבירה אלא שב ואל תעשה שמונע ממנו מצוות נטילת לולב כשר. [מדבריו נראה שהוא סובר שחיוב זקן ממרא הוא רק כאשר הוא מכשיל את הרבים באיסור בל תוסיף]. ובל תוסיף שייך רק כשהוא עוסק בקיום המצוה כראוי והוא מוסיף עליה ופוסלה על ידי התוספת. כמו בתפילין שהוא מוסיף על הארבע פרשיות בשעה שהם על ראשו ופוסלם בשל כך. [ועדיין צריך ביאור שהרי הזקן ממרא אינו מורה להוסיף רק לאחר שהם מונחים על ראשו אלא להניח מלכתחילה תפילין כאלו, והרי הוא גרוע ועומד? וצריך לומר שכיון שיש אופן בתפילין שיתחייב עליה הזקן ממרא שוב הוא מתחייב בכל אופן. הראב"ד [ממרים ד ג] הביא בשם יש אומרים לבאר שהטעם שצריך להיות דוקא "מוסיף גורע" משום שנאמר "על פי התורה" ונאמר גם "לא תסור", ולכן צריך שיהא שם הדבר של המצוה, והוזהר שלא יסור ממנו דהיינו שלא יפסול אותו בתוספתו, אבל אם הוא גרוע ועומד הרי שאין שם דבר של מצוה כלל. דעת הראב"ד עצמו [שם] שכל המשא ומתן בסוגיא אינו אלא ביחס ללשון "ואם הוסיף גורע". אם הוא מתאים גם ללולב וציצית, אך להלכה ודאי שגם בלולב וציצית חייב הזקן ממרא אף על פי שהוא גרוע ועומד. ומבאר הלחם משנה שהראב"ד הוקשה לו, מדוע יתחייב בהוסיף גרוע יותר מגרוע ועומד, אדרבה יותר ראוי להתחייב בגרוע ועומד שהרי מתחילה היה פסול! ולכן הוא מפרש שאדרבה רבי אושעיא בא לומר שאפילו אם אינו גרוע מעיקרא אלא שלאחר שהוסיף גרעו, בכל זאת הוא חייב. ורבי אליעזר תלמידו הוא שמפרש דברי רבו, שהרבותא של "אם מוסיף גורע" נוגעת רק לענין תפילין, שאילו לענין לולב וציצית פשיטא שהוא חייב שהרי הוא גרוע ועומד.

ודנה הגמרא שוב: **והאיכא ציצית** ששייך בהם את כל התנאים של זקן ממרא **דעיקרו מדברי תורה, ופירושו מדברי סופרים** שפירשו את מנין החוטים שצריך בכל כנף מהבגד, **ויש בו להוסיף** ניתן להוסיף על מנין החוטים, **ואם הוסיף גורע** שפסל בכך את כל הציצית.

ומדוע אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא שרק בתפילין שייך זקן ממרא?

ומתרצת הגמרא: **בציצית, מאי סבירא לן?**

**אי סבירא לן דקשר העליון** הקשר הראשון שעושים כשמכניסים את החוטים בתוך הנקב **לאו דאורייתא** אלא שמן התורה הציצית אינם חייבים להיות מחוברים לבגד, אם כן הוספת חוטים אינה פוסלת את הציצית, משום **דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי** שכיון שהקשר אינו מצד הדין, נמצא שכל חוט עומד בפני עצמו, ורק מה שראוי למצוה הוא המצוה, והיתר כמי שאינו.

## דף פט - א

**ואי סבירא לן דקשר העליון דאורייתא** שמן התורה הציצית חייבים להיות קשורים יחד לבגד, אם כן **גרוע ועומד** הוא 115 שמיד בתחילה כאשר קשר את החוט הנוסף יחד עם יתר החוטים, נפסלו כל הציצית. 116.

115. גם כאן קשה כמו בלולב שיתכן שיוסיף את החוט הנוסף רק לאחר שכבר נקשרו כל החוטים לבגד ונעשו כשרים ועל ידי קשירת החוט הנוסף עמהם נפסלו כל הציצית. ואמנם תירוץ הראב"ד שם, יועיל גם כאן שגם בציצית יש דין של "תעשה ולא מן העשוי". אך תירוץ התוס' לא יועיל, שהרי גם בציצית המצוה נמשכת כל הזמן, ואם כן יתכן שהוסיף את החוט בעודו לבוש בטלית? ותירץ רע"א שאף שהוא עטוף בטלית, מכל מקום כיון שבכל רגע ורגע הוא רשאי להסיר את הטלית, שהרי אין חיוב ללבוש בגד של ארבע כנפות ולהתחייב בציצית, אם כן הרי שכל רגע ורגע הוא התחלת מצוה חדשה, ולגבי אותה מצוה הציצית פסולים כבר מעיקרא והוי גרוע ועומד. ורק בתפילין שהחיוב הוא שהתפילין יהיו עליו כל היום הוי מוסיף גורע בזה שפוסלם תוך כדי קיום המצוה. והערוך לנר מתרץ שאם הוא יוסיף את החוט הנוסף רק לאחר שהחוטים כבר קשורים יחד לבגד אינו פוסלם בכך שעדיין "האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי" כיון שהוא אינו קשור יחד אתם, ורק אם הוא יתיר את כל הקשר ויקשור שוב את כולם יחד אז הם יפסלו, וזה הרי "גרוע ועומד". והוסיף עוד שאף אם לגבי חיוב הקשר, לפי המאן דאמר קשר עליון דאורייתא אין צריך שיהיו כל החוטים קשורים יחד אלא די שכל חוט יהיה קשור לבגד בפני עצמו, אך לענין לפסול את כל הציצית צריך דוקא שיהיו קשורים כולם יחד. וראה הערה הבאה. 116. הטעם כתב הראב"ד בהלכות ציצית [א ט] משום שהחוט המיותר חוצץ בין החוטים העיקריים לבין הקשר. האבני נור מבאר שרק בציצית הוצרך הראב"ד לטעם של חציצה ואילו בלולב עצם הוספת המין פוסלת ולא רק משום חציצה. משום שבלולב למאן דאמר לולב צריך אגד, המצוה לאגוד את כל המינים יחד, והאגד עושה אותם לאחד, ולכן המין שנוסף באגד אף הוא נחשב לאחד עמם ופוסלם. מה שאין כן בציצית, אפילו למאן דאמר קשר עליון דאורייתא אין הכוונה שכל הציצית יהיו קשורים יחד זה עם זה [ואדרבה מצוה להפריד את הציציות] אלא שכל חוט יהיה קשור עם הבגד, ואם כן עדיין "האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי". לכן הוצרך הראב"ד לומר הטעם של חציצה. מסוגייתנו הוכיחו התוס' במנחות [לח א] ד"ה התכלת שהוספת חוטין על מנין הציצית פוסלת את כל הציצית [שהרי קיימא לן קשר עליון דאורייתא]. והר"ן כתב שרש"י והרמב"ם שסוברים במנחות שהוספת חוטין אינה פוסלת את הציצית יפרשו שמדובר כאן שהחוטין שהוסיף היו ממין אחר.

ושואלת הגמרא: **אי הכי: תפילין נמי** כיצד יתכן שיהא גורע על ידי ההוספה?

שהרי **אי עביד ארבעה בתי** אם הוא עשה קודם ארבעה בתים מעור אחד כפי הדין בתפילין של ראש שארבעת הבתים צריכים להיות מעור אחד, **ואייתי אחריני ואנח**

**גבייהו** ולאחר מכן הוסיף לידם עוד בית, אם כן **האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי**, שכיון שהבית הנוסף אינו עשוי מאותו עור של ארבעת הבתים, הרי כאילו הוא עומד בפני עצמו ואינו יכול לפסול אותם. 117.

117. מכאן הוכיחו הרש"ש והערוך לנר שתפירת ארבעת הבתים יחד אינה מועילה שיקרא "עור אחד", שאם כן מה מקשה הגמרא, שהרי יתכן שהוא יפסול את התפילין על ידי שיתפור בית חמישי אל ארבעת הבתים ויפסול אותם על ידי כן. אלא ודאי שצריך להיות מעור אחד ממש ולכן לא שייך שיפסלו הבתים לאחר עשייתם.

**ואי עביד חמשה בתי** אם מלכתחילה הוא עשה חמשה בתים מעור אחד, אם כן **גרוע ועומד הוא** שמלכתחילה התפילין פסולים, ואין זה נקרא "ואם הוסיף גורע"?

ומתרצת הגמרא: שלעולם מדובר שהוסיף את הבית החמישי לאחר מכן מבחוץ, ואף על פי כן הוא פוסל את התפילין, ולא משום עצם ההוספה אלא משום **דהאמר רבי זירא: בית חיצון** מארבעת הבתים של התפילין **שאינו רואה את האויר** כגון שהוסיף בצידו בית או דבר אחר, **פסול** כי הבית החיצון חייב לראות את האויר.

ונתקיים אם כן בתפילין התנאי של "ואם הוסיף גורע", שמלכתחילה היו התפילין כשרות ועל ידי ההוספה נפסלו. 118.

118. הרמב"ם פסק על פי מסקנת הגמרא, שאם נחלק הזקן ממרא בשאר מצוות כגון בלולב וציצית ושופר, שזה אומר כשר וזה אומר פסול, אינו נעשה זקן ממרא. והקשו האחרונים: הרי גם בהם יתכן שיהא זקן ממרא, באופן שיגרם מכשול כרת ממחלוקתם [שאז אין צריך את כל התנאים של מוסיף וגורע כמבואר בהערה 110] כגון שהלולב עצמו אינו שוה פרוטה רק בגלל שהוא ראוי למצוה, ואם הזקן ממרא יפסול את הלולב נמצא שאין בו שוה פרוטה, ונפקא מינה לענין קידושין. וכן לפי המבואר בבבא קמא [צו א] שמה שפוסל בלולב נחשב לשינוי לענין קנייני גזילה, ואם כן יש נפקא מינה אם הגזלן יחלוק את התיומת של הלולב שגזל. שלפי הזקן ממרא שיכשיר את הלולב, הרי שהלולב שבידו עדיין אינו שלו ואם קידש בו אשה אינה מקודשת. וכמו כן לענין ציצית, אם הציצית כשרים מותר לצאת בהם בשבת לרשות הרבים, ואם הם פסולים הם נחשבים למשא, והיוצא בהם לרשות הרבים חילל שבת מדאורייתא? וראה נודע ביהודה תנינא [סז וקכ] ועמודי אור [צז] וקונטרס דברי סופרים [א ז] מה שיישבו בזה.

## מתניתין:

**אין ממיתין אותו** את הזקן ממרא **לא בבית דין שבעירו, ולא בבית דין שביבנה** כשגלתה הסנהדרין לשם קודם החורבן, ואפילו אם הם הורו לו קודם לכן בעודם בלשכת הגזית, ולאחר שגלו ליבנה המשיך להורות בניגוד להוראתם, אף על פי כן אין ממיתין אותו בבית דין הגדול שביבנה, כי לא היו נקבצים שם העם כמו בירושלים, וכמו שמפרש והולך.

**אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים** 119 [שברגל היו חוזרים לשם הבית דין הגדול], 120 **ומשמרין אותו עד הרגל**, 121 **וממיתין אותו ברגל** כדי שיתפרסם הדבר לכל ישראל שעלו לרגל.

**119.** גמר דינו של הזקן ממרא הוא בבית דין של עשרים ושלושה כמבואר לעיל [טז א], אך המתתו הוא בבית דין הגדול. כסף משנה הלכות ממרים [ג ח]. והרש"ש הקשה שאמנם צריך להמיתו בירושלים כשמתקבצין העם שם ברגל, אך מנא לן שהבית דין הגדול צריך להיות שם אז. **120.** תוס' הוכיחו שלא היו חוזרים ללשכת הגזית אלא רק לירושלים [ל"חנויות"]. ולכן הקשו על רש"י שכתב שהזקן הורה לאחר שגלו הסנהדרין מלשכת הגזית שאם כן לא היו יכולים לדונו שהרי אין דנין דיני נפשות אלא אם כן הסנהדרין בלשכת הגזית. אלא שמדובר שכבר נגמר דינו של הזקן ממרא קודם שגלו הסנהדרין וצריך רק להמיתו, וזה אפשר גם כשהסנהדרין יושבים במקום אחר בירושלים. על פי תוספות יום טוב ורש"ש. והתוספות יום טוב כתב ש"מעלין אותו לבית הגדול" אינו המשך להנאמר לפני כן "ולא בבית דין שביבנה" אלא לתחילת המשנה "לא בבית דין שבעירו" ומדובר כשהבית דין הגדול עדיין במקומו, ולאחר שגלו ליבנה אכן אי אפשר להמיתו כיון שאי אפשר לגמור דינו. **121.** היינו בחול המועד, ולא ברגל ממש, שהרי דיני נפשות אין דוחין שבת ויום טוב. תפארת ישראל.

**שנאמר** בפרשת זקן ממרא [דברים יז ג] **"וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד"** שצריך לפרסם את דבר מיתתו לרבים כדי שלא יעז אדם עוד לעשות כן, **דברי רבי עקיבא**.

**רבי יהודה אומר: אין מענין את דינו של זה להמתין לו עד הרגל אלא ממיתין אותו מיד, וכותבין ושולחין שלוחין בכל המקומות** לאמור **"איש פלוני מתחייב מיתה בבית דין"** על שהורה נגד הסנהדרין. ובזה מתקיים הכתוב **"וכל ישמעו ויראו"**.

## **גמרא:**

**תנו רבנן: אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו, ולא בבית דין שביבנה, אלא מעלין אותו לבית הגדול שבירושלים, ומשמרין אותו עד הרגל, וממיתין אותו ברגל, שנאמר "וכל העם ישמעו ויראו", דברי רבי עקיבא.**

**אמר לו רבי יהודה: וכי נאמר "וכל העם יראו וייראו" שיראו בעיניהם כשממיתין אותו, והלא לא נאמר אלא "ישמעו ויראו",** 122, **ואם כן למה מענין את דינו של זה?!?**

**122.** ודעת רבי עקיבא, שצריכים לשמוע כל ישראל כאחד, וזה אפשר רק ברגל. מלא הרועים.

**אלא ממיתין אותו מיד וכותבין ושולחין בכל מקום: איש פלוני נתחייב מיתה בבית דין.** 123.

123. נראה שהבי"ת מ"בבית דין" משמעותה בסיבת הבית דין, בגלל שהמרה על פיהם. כמו "איש בחטאו ימות". רש"ש.

**תנו רבנן: ארבעה צריכין הכרזה** כשהבית דין הורגים אותם, שמכריזים עליהם: פלוני נהרג בבית דין על שעבר עבירה זו, וזאת כדי להרתיע אחרים מלעשות כן.

א. **המסית** לעבוד עבודה זרה.

ב. **ובן סורר ומורה**.

ג. **וזקן ממרא**.

ד. **ועדים זוממין**.

שבכל אלו נאמר "ישמעו ויראו". 124.

124. ואף על פי שכל הארבעה צריכים הכרזה מכל מקום לא אמר רבי עקיבא שמשמין אותו עד הרגל אלא בזקן ממרא לבדו, והיתר הוא מודה לרבי יהודה שדי בהם לכתוב ולשלוח לכל מקום. וכן מבואר להדיא ברמב"ם, ראה כסף משנה הלכות ממרים [ג ח] בסופו. והטעם כתב הרש"ש שרק בזקן ממרא נאמר "וכל העם ישמעו ויראו" ובהיתר נאמר "וכל ישראל", ו"עם" היינו המוניים שאינם מתפעלים בשמיעה אלא בראיה חושית. ובערוך לנר כתב ש"וכל העם" משמע בה"א הידיעה, היינו העם הידוע שנאסף בירושלים בשעת הרגל, בדומה למה שנאמר "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" הרי שנקרא "העם" בשעת אסיפה ברגל.

ומוסיפה הגמרא: **בכולהו כתיב בהו** בשלשת הראשונים נאמר "וכל העם ישמעו ויראו" או "וכל ישראל ישמעו ויראו". ואילו **בעדים זוממים כתיב "והנשאים** ישמעו ויראו".

והטעם לכך: משום שלא שייך לכתוב בעדים זוממים שכל העם יפחדו מלהיות עדים זוממים, שהרי **דלא כולי עלמא חזו לסהדותא**. שיש כאלה שהם בכלל פסולים לעדות, כגון גזלנים ומלוי ברבית וסוחרי שביעית. 125.

125. הקשה הר"ן: אם כן בזקן ממרא למה נאמר "וכל העם", שהרי ודאי יש בהם הרבה שאינם ראויים לסנהדרין ולהיות מופלא שבבית דין. וגם בן סורר ומורה, למה נאמר בו "וכל ישראל" שהרי כל ימיו של בן סורר ומורה הוא רק שלשה חדשים? ותירץ שבבן סורר ומורה זקן ממרא אין ההכרזה כדי שלא יעשו העם את אותו דבר עצמו אלא שבבן סורר ומורה נועדה ההכרזה כדי שהעם ישתדלו כל אחד להוכיח את בנו וללמדו מדות טובות ולהישמע לקול הוריו. שהרי בן סורר ומורה זה נהרג על שם סופו משום שלא קיבל מוסר עד היום הזה. וכן זקן ממרא מכריזים כדי שידעו כל העם כח הקבלה בתורתנו ושכל החולק עליה אפילו הוא מופלא שבבית דין, כיון שהרבים חולקים עליו יש לו לחזור מדבריו ולהורות כמותם כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. ולכן לא נאמר בזקן ממרא "ולא יוסיפו לעשות כדבר הזה" משום שאין החשש מפני זקנים אחרים שיעשו כמוהו אלא כתוב "ולא יזידון עוד" דהיינו שלא יבא עוד אדם לחלוק על הקבלה האמיתית. אבל בעדים זוממים ומסית נועדה ההכרזה שלא יעשו את אותו המעשה בעצמו, ולכן נאמר אצלם "ולא יוסיפו לעשות עוד כדבר הרע הזה". ולכן לא שייך לכתוב אצל עדים זוממים "וכל העם" שהרי לא כולם ראויים לעשות את אותו מעשה ולהעיד.

## מתניתין:

המשנה ממשיכה לבאר את חייבי מיתת חנק שנמנו בתחילת הפרק.

**נביא השקר** הוא **המתנבא מה שלא שמע** דבר שלא נאמר כלל לשום נביא.

**ומה שלא נאמר לו** אלא נאמר בנבואה לנביא אחר, והוא שמעה ממנו, ובא ואומר שהנבואה נאמרה לו.

כל אחד משני אלו **מיתתו בידי אדם** במיתת חנק. 126.

126. כתב המנחת חינוך [תק"ז ד] שלכאורה לא שייך נביא שקר רק באדם שמוחזק לנביא שראוי להאמין בו שמתנבא באמת ולכן אם הוא משקר הרי זה נביא שקר. אבל אם בא איזה הדיוט ומתנבא הרי זה לשחוק וללעג ומי יאמין לו, ואינו בכלל נביא שקר. והחזון איש [כא ב] כתב שבדין נביא שקר אין חילוק אם היה נביא אמת מתחילתו או לא שהרי צדקיה בן כנענה לא מצינו שהיה נביא אמת.

**אבל הכובש את נבואתו** שאינו רוצה לומר את נבואתו שנצטוה לנבא, כגון יונה בן אמיתי.

**והמוותר על דברי נביא** שאינו מתייחס למה שאמר לו הנביא לעשות. 127.

127. לשון רש"י "המפקירם שלא חשש למה שאמר לו הנביא". המנחת חינוך [תקט"ז ב] מדייק מדברי רש"י אלו שדוקא אם עובר על דברי הנביא משום שאינו מאמין בו, אבל אם עובר על דבריו משום שיצרו תוקפו אינו בכלל זה. שאם לא כן היו צריכים להתחייב מיתה בידי שמים על כל מצות עשה ולא תעשה שבתורה, שהרי עבר על דברי אדון הנביאים משה רבינו שצוה על כך. וגם למה נענש שאול המלך רק בהסרת המלוכה ממנו כשלא שמע לדברי שמואל הנביא, ולא נענש במיתה בידי שמים. ולכן הביאה הגמרא לדוגמא ממיכיהו בן ימליה שחבירו לא שמע לו משום שהיו דברי הנביא בעיניו ללעג שצוה לו להכותו. אך כתב המנחת חינוך שמלשון הרמב"ם והחינוך "והעובר על דברי נביא" משמע שבכל ענין שהוא עובר על דבריו הוא חייב מיתה.

**ונביא שעבר על דברי עצמו** על מה שנצטוה בנבואה.

כל אחד משלשה אלו **מיתתו בידי שמים**.

**שנאמר עליהם "אנכי אדרש מעמו"** היינו מיתה בידי שמים.

**המתנבא בשם עבודת כוכבים ואומר: כך אמרה עבודת כוכבים, אפילו כוון את ההלכה, לטמא את הטמא ולטהר את הטהור** 128 בכל זאת הוא חייב מיתת חנק כיון שאמר זאת בשם העבודה זרה.

128. הקשה הרש"ש: אם בדבר הלכה, הרי גם אם ניבא בשם ה' הוא בחנק, שהרי הוא נביא שקר ש"לא בשמים היא", וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה [ט ד] "או שאמר בדין מדיני התורה שה' צוה

לו שהדין כך והלכה כדברי פלוני הרי נביא השקר ויחנק" [וראה שם כסף משנה שאפילו כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור] ? וכתב שזה תלוי במחלוקת אם משגיחים בבת קול או לא [יבמות יד א].

**הבא על אשת איש, כיון שנכנסה הארוסה לרשות הבעל לנישואין** כגון שאביה מסר אותה לשלוחי הבעל ועדיין היא בדרך, **אף על פי שלא נבעלה עדיין, הבא עליה - הרי זה בחנק** כדין אשת איש, שהואיל ויצאה כבר מרשות אביה, שוב אין עליה דין של נערה המאורסה - שנאמר עליה "לזנות בית אביה" - שעונשה בסקילה, אלא כנשואה שדינה בחנק.

**וזוממי בת כהן, ובועלה** [נתבאר במשנה שבתחילת הפרק] אף הם בחנק.

**שכל המוזמין** עדים שהעידו שקר והזימו אותם **מקדימין לאותה מיתה** מחייבים אותם באותה מיתה שרצו לחייב על ידי עדותם את הנידון **חוץ מזוממי בת כהן** שאין מחייבים אותם במיתה שזממו לעשות לה דהיינו שריפה אלא במיתה שזממו לעשות לבעלה שהוא חנק.

וכן **בועלה** של הבת כהן שונה משאר הבועלים באיסור, שנידונים באותה מיתה של הנבעלת, ואילו הוא נידון בחנק למרות שהיא נידונית בשריפה.

## **גמרא:**

**תנו רבנן: שלשה מיתתן בידי אדם, ושלשה מיתתן בידי שמים.**

א. המתנבא מה שלא שמע.

ב. ומה שלא נאמר לו.

ג. והמתנבא בשם עבודת כוכבים.

כל אלה **מיתתן בידי אדם**.

א. הכובש את נבואתו.

ב. והמוותר על דברי נביא.

ג. ונביא שעבר על דברי עצמו.

כל אלה **מיתתן בידי שמים**.



ודנה הגמרא : מנהגי מילי ?

**אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא [דברים יח כ] "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי" - זה המתנבא מה שלא שמע דבר שלא נאמר כלל לשום נביא.**

ובהמשך נאמר ו"אשר לא צויתיו לדבר" משמע, רק לו לא צויתני הא לחבירו צויתיו - זה המתנבא מה שלא נאמר לו אלא לחבירו.

ולאחר מכן נאמר "ואשר ידבר בשם אלהים אחרים" - זה המתנבא בשם עבודת כוכבים.

וכתיב בהמשך "ומת הנביא ההוא". וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק.

הרי למדנו לשלשה אלה שמיתתם בחנק.

**הכובש את נבואתו, והמוותר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו שמיתתן בידי שמים.**

אנו למדים -

**דכתיב [שם יט] "והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי" היינו שמוותר על דברי הנביא שאינו שומע בקולו.**

**וקרי ביה "לא ישמיע" שהנביא עצמו אינו משמיע את נבואתו, דהיינו הכובש את נבואתו. 129.**

**129.** הקשה הרש"ש: הרי הכובש נבואתו עבר על דברי עצמו שהרי נצטוה לילך ולנבא, ומדוע צריך פסוק מיוחד על זה?

**וקרי ביה גם "לא ישמע אל דברי" שהנביא עצמו לא נשמע לנבואתו, דהיינו נביא שעבר על דברי עצמו. 130.**

**130.** הגהות הב"ח. והתוספות יום טוב מבאר שמחלקים את הפסוק לשנים, קודם "והיה האיש" דהיינו איש אחר שמוותר על דברי הנביא, ואחר מכן "אשר לא ישמע אל דברי" דהיינו הנביא עצמו. והרש"ש מבאר שכאילו לא נכתב אחריו "אשר ידבר בשמי" אלא כתוב רק "אשר לא ישמע אל דברי" דהיינו הנביא עצמו שה' דיבר אתו בעצמו.

**וכתיב בהמשך "אנכי אדרש מעמו" - היינו בידי שמים.**

שנינו במשנה: המתנבא מה שלא שמע.

ומבארת הגמרא: **כגון צדקיה בן כנענה** שהיה אחד מנביאי השקר שביקש מהם אחאב שיתנבאו לו אם לעלות למלחמה על רמות גלעד, וכולם ניבאו לו בשקר שיעלה ויצליח -

**דכתיב** [מלכים - א כב יא] **"ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל** ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם עד כלותם".

ושואלת הגמרא: **מאי הוה ליה למיעבד** מה היה לו לצדקיה בן כנענה לעשות, שהרי **רוח של נבות** [שנהרג על ידי אחאב בגלל שלא רצה למכור לו את כרמו] **אטעיתה** הטעתה אותו לנבא כן?

**דכתיב** [שם כא] **"ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפול ברמות גלעד, ויצא הרוח ויעמוד לפני ה', ויאמר אני אפתנו... והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו... ויאמר [ה'] תפתה וגם תוכל צא ועשה כן"**.

ומבארת הגמרא את הפסוק - **אמר רב יהודה: מאי "צא" - צא ממחיצתי!**

שלאחר שיתנבא בשקר לא יוכל להיות במחיצתו של הקדוש ברוך הוא, משום "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". <sup>131</sup>.

<sup>131</sup>. לכאורה הרי הקדוש ברוך הוא נתן לו רשות על כך? ויש לומר שנתן לו רשות לפתותו בדברי פיתויים של אמת. והרוח של נבות ביקש שיוכל לפתות בדברי שקר. וניתנה לו הרשות כמו שאמרו בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. מהרש"א.

**מאי "רוח" איזה רוח היתה?**

**אמר רבי יוחנן: רוחו של נבות היזרעאלי** שלפי שאחאב הרג אותו, לכן היתה הרוח שלו מחזרת אחר אחאב לפתותו ולהכשילו. <sup>132</sup>.

<sup>132</sup>. רש"י לקמן [קב ב] ד"ה רוחו. ומהרש"א מבאר שהגמרא דורשת מזה שנאמר "הרוח" בה"א הידיעה משמע אותו שנעשה רוח על ידי אחאב שהרגו ונטל נשמתו ורוחו.

הרי שרוחו של נבות נכנסה בפי כל נביאי השקר לנבא כן, ובמה אשם צדקיה בן כנענה?

ומתרצת הגמרא: **הוה ליה למידק** היה לו לצדקיה בן כנענה להבין שזו נבואת שקר

**כדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק: סיגנון אחד עולה לכמה נביאים** תוכן אחד של נביאות נכנס בלב כמה נביאים, אך **ואין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד** הלשון אינו אחיד אלא כל נביא מתנבא בלשון אחרת.

וראיה לכך, שהרי **עובדיה אמר** בנבואתו על אדום [עובדיה א ג] **זדון לבך השיאך**, ואילו **ירמיה אמר** אף הוא בנבואתו על אדום [ירמיה מט טז] **"תפלצתך השיא אותך זדון לבך"**. הרי שאף שתוכן הנבואה היה דומה אצל שניהם מכל מקום הסגנון היה שונה.

**והני** כל נביאי השקר אצל אחאב **מדקאמרי כולהו כהדדי** כולם נתנבאו באותו לשון, שנאמר **"הנה נא כל דברי הנביאים פה אחד טוב אל המלך"** **שמע מינה** היה על צדקיה בן כנענה להבין מכך, **שלא כלום קאמרי** אלא נבואת שקר הוא. 133.

133. שודאי תיאמו ביניהם לומר באותו לשון. וכן נפסק להלכה בחושן משפט [כח י] לענין עדות, שעדים שאומרים עדותו לשון ממש צריך לחשוש שהם משקרים ובעצה אחת כיונו לשונם וצריך לחקור ולדרוש אותם. מהרש"א.

ושואלת הגמרא: **דלמא** צדקיה בן כנענה **לא הוה ידע ליה להא דרבי יצחק** שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ולכן טעה שזו נבואת אמת?

ומתרצת הגמרא: **יהושפט** מלך יהודה **הוה התם** היה שם, **וקאמר להו** הוא אמר להם שזו נבואת שקר, בגלל שכולם מתנבאים בסגנון אחד.

**דכתיב** [שם ז] **"ויאמר יהושפט האין פה נביא לה' עוד** ונדרשה מאותו".

**אמר ליה** אחאב: **הא איכא כל הני** הרי ארבע מאות נביאים כבר התנבאו שאעלה למלחמה, ומדוע אתה מבקש עוד נביא?

**אמר ליה** יהושפט: **כך מקובלני מבית אבי אבא: סיגנון אחד עולה לכמה נביאים, ואין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד!** וממשיכה הגמרא לבאר את המשנה -

**המתנבא מה שלא נאמר לו** אלא לחבירו -

**כגון חנניה בן עזור** -

**דקאי ירמיה בשוק העליון** ששמע את ירמיה שהיה מתנבא בשוק העליון של ירושלים **וקאמר** [ירמיה מט לה] **"כה אמר ה' צבקות הנני שובר את קשת עילם"**.

**נשא חנניה קל וחומר בעצמו: מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל במלחמתו על ירושלים אמר הקדוש ברוך הוא עליו "הנני שובר את קשת עילם", כשדים** [בבל] **עצמן על אחת כמה וכמה!**

**אתא איהו בא חנניה בשוק התחתון של ירושלים, אמר [שם כח ב] "כה אמר ה'... שברתי את עול מלך בבל".**

הרי שנתנבא חנניה מה שלא נאמר לו אלא לחבירו.

ושואלת הגמרא: **אמר ליה רב פפא לאביי: האי, לחבירו נמי לא נאמר הרי הנבואה על בבל לא נאמרה כלל ואפילו לחבירו?**


ומתרצת הגמרא: **אמר ליה אביי: כיון דאיתיהיב הואיל וניתנה מדת קל וחומר למידרש, כמאן דאיתמר ליה דמי הרי זה כאילו נאמר לירמיה בפירוש, שהנבואה כוללת גם את בבל, שהרי הוא למדה בקל וחומר מעילם. ורק הוא ניהו דלא נאמר לו ביחס לחנניה לא נאמרה לו הנבואה.** 134 .

134. משמע שהקל וחומר הוא אמת אלא שהוא נקרא "שלא נאמר לו" אלא לירמיה. וקשה שמתוך הכתובים שם משמע שחנניה ניבא שקר? ויש לומר שעצם מה שאמר חנניה "שברתי את עול מלך בבל" היה אמת. שבסוף תהיה להם מפלה, אך מה שהוסיף בנבואתו שיהיה זה בעוד שנתיים ימים היה שקר. מהרש"א. וראה חזון איש [כא ג].

### **המתנבא בשם עבודת כוכבים - כגון נביאי הבעל.**

**הכובש את נבואתו - כגון יונה בן אמיתי** שלא רצה לנבא את מה שנצטוה לנבא.

## **דף פט - ב**

**והמוותר על דברי נביא - כגון**  **חבריה דמיכה** חבירו של מיכה שלא שמע לדברי מיכה הנביא -

**דכתיב** [מלכים א כ לה] **"ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכני נא"** והיה זה מיכיהו בן ימליה הנביא, שנתנבא על אחאב שיפול ביד ארם, כעונש על כך ששילח לשלום את בן הדד מלך ארם בשעה שנפל בידו, למרות שאמר לו הנביא מפי ה' שיהרוג אותו. ועשה הנביא סימן רע לאחאב בזה שאמר לחבירו בדבר ה' שיכה אותו **"וימאן האיש להכותו"**.

**וכתיב "ויאמר לו יען אשר לא שמעת בקול ה' הנך הולך מאתי והכך האריה"**.

והיה זה סימן שכשם שנענש האיש הזה על שלא הכהו כך יענש אחאב על שלא הכה את בן הדד.

## ונביא שעבר על דברי עצמו - כגון עדו הנביא שעבר על נבואת עצמו -

**דכתיב** אצל עדו הנביא, כשבא לבית אל בשעה שירבעם עמד על המזבח והקטיר לעבודה זרה, וניבא שיולד יאשיהו ויזבח את כל כהני הבמות שמקטירים לעבודה זרה, ונתן מופת שהמזבח יקרע וישפך ממנו הדשן. ולאחר שנוכח ירבעם כי הוא נביא הזמין אותו שיסעד עמו, וסירב עדו [שם יג ט] **"כי כן צוה אותי** בדבר ה' לאמור לא תאכל לחם ולא תשתה מים" [במקום הזה].

**וכתיב** שהיה שם נביא שקר זקן, שלאחר שהלך עדו מבית אל, רץ אחריו וביקשו לשוב עמו לבית אל ולסעוד עמו. וכשסירב עדו ואמר לו שה' ציוה לו שלא יאכל וישתה שם [שם יח] **"ויאמר לו** [הזקן] **גם אני נביא כמוך** ומלאך דבר אלי בדבר ה' לאמור השבהו אתך אל ביתך ויאכל לחם וישת מים, כחש [שיקר] לו".

**וכתיב "וישב אתו** ויאכל לחם בביתו וישת מים" שעבר עדו על דברי עצמו ושמע בקול נביא השקר ואכל ושתה עמו.

**וכתיב** שנענש עדו מיתה בידי שמים על כך [שם כד] **"וילך וימצאהו אריה** בדרך וימתהו". 135 .

135. הרשב"א בתשובה [א יא] ביאר שאותו זקן היה נביא אמת מתחילתו כמו שאמר לו "גם אני נביא כמוך" אלא שלאחר מכן נעשה נביא שקר, ולכן האמין לו עדו. ובאמת לא היה לעדו להאמין לאותו נביא מאחר שלו עצמו נאמר שלא לאכול ולשתות שם, והיה אסור לו לעבור על נבואתו עד שיוגד לו עצמו שהדבר הותר לו. ושמה הוא סבר שלא הבין מלכתחילה את נבואתו כראוי, שעכשיו שיצא כבר מן העיר וחזר שוב מותר לו לאכול, וסמך בזה על דברי הנביא שכנראה כך הוא. ובכל זאת הוא נענש כי לא היה לו להסתמך על דברי הנביא אלא לעשות כפי מה שנראה לו בביאור נבואתו. והטעם ששיקר לו אותו נביא משום שרצה לנסות אותו אם יעמוד בציווי שנאמר לו אם לאו. או שמה חשב שמה שהוא אומר שאסור לו לאכול שם הוא רק כדי לדחות אותו, כדרך חסידי ישראל כשאינם רוצים להנות משל אחרים הם מתרצים זאת בעילות שונות.

## תני תני קמיה דרב חסדא: הכובש את נבואתו לוקה. 136 .

136. כתבו תוס' שאין הכוונה למלקות ממש. שהרי אין לאו על הכובש נבואתו, ועוד שהוא לאו שאין בו מעשה. אלא שמכין אותו עד שתצא נפשו כמו שכופין על שאר מצוות, כגון עשיית סוכה, שאם אינו רוצה לעשות סוכה מכין אותו עד שתצא נפשו. תוס' ד"ה הכובש [בעמוד הקודם]. ובערוך לנר הוסיף שבה ניחא למה נקטה הגמרא דוקא הכובש את נבואתו ולא נקטה את יתר השנויים במשנה, המוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו, משום שרק בכובש את נבואתו שייך לכפות עליו שיקיים בקום ועשה, אבל בנביא שעבר על דברי עצמו אין כופין אותו שלא יעבור, שאין כפייה אלא על קום ועשה ולא על שב ואל תעשה. וכן במוותר על דברי נביא יתכן שהוא יעבור בקום ועשה, כגון שהנביא אומר לו שלא לעשות דבר והוא עושה אותה. אבל בכובש את נבואתו לעולם הוא בשב ואל תעשה.

**אמר ליה** רב חסדא: וכי **מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי** מי שאוכל תמרים מתוך הכברה ילקה על כך !! 137 .

137. המאירי מפרש שהרי זה כאוכל פירות מתולעים שבכלי שאין שום אדם רואה אותם מלבדו, ולכן אי אפשר להתרות בו על כך.

וכן כאן למה יענש במלקות, שהרי **מאן מתרי ביה** מי יכול לדעת שיש לו נבואה והוא כובש אותה, כדי שיוכל להתרות בו שלא יעשה כן? 138

138. לכאורה מדוע לא הקשתה הגמרא כן על המשנה עצמה, איך יענשו המתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו, ומנן יודעים שהדבר לא נאמר לו? אלא שזה היה פשיטא לגמרא שיתכן שנביאים אחרים ידעו שזו נבואת שקר משום שהם קיבלו בנבואה את ההיפך מזה, כמו אצל צדקיה בן כנענה שמיכיהו התנבא להיפך ממנו, וכן יתכן שהנביאים שקיבלו את הנבואה ידעו שרק הם קיבלו אותה ולא אחר שזה בכלל הנבואה שלהם. ולכן יכולים הנביאים להתרות בו ולהעיד עליו. אבל לומר שנבואת אמת שנאמרת לנביא אחד נאמרת לכל הנביאים זה לא היה סלקא דעתך של הגמרא. ובוזה מיושב קושיית המהרש"א מדוע לא הרגו את צדקיה בן כנענה וחנניה בן עזור, שהרי רק נביא יכול להעיד על זה, ושם לא היה רק עד אחד דהיינו מיכיהו אצל צדקיה בן כנענה וירמיה אצל חנניה. ערוך לנר.

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: חבריה נביאי חבריו הנביאים.**

ושואלת הגמרא: **מנא ידעי** מהיכן הם יודעים עליו שיש לו נבואה?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: דכתיב** [עמוס ג ז] **"כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו** אל עבדיו הנביאים".

ושואלת הגמרא: **ודלמא הדרי ביה** שמא הפמליא של מעלה החזירו את הקדוש ברוך הוא מהגזירה עד שניחם על הרעה. ושאר הנביאים אינם יודעים על כך חוץ ממנו, ואיך יתרו בו מספק?

ומתרצת הגמרא: **אם איתא דהדרי ביה** אם הקדוש ברוך הוא היה חוזר בו **אודועו הוּ מודעי** היה מודיע זאת **לכלהו נביאי!**

ומאחר שאינם יודעים מכך, ראייה שהקדוש ברוך הוא לא חזר בו, ולכן הוי התראת ודאי.

ושואלת הגמרא: **והא יונה** בן אמיתי **דהדרי ביה** שהקדוש ברוך הוא חזר בו מלהפוך את נינוה **ולא אודועוהו**, ולא הודיעוהו זאת מן השמים? 139

139. כך מוכח מהכתובים שם שלא ידע זאת, שנאמר [ד ה] **"ויצא יונה מן העיר**: עד אשר יראה מה יהיה בעיר" משמע שלא ידע שניחם הקדוש ברוך הוא על הרעה שחשב לעשות להם. ערוך לנר. וראה מהרש"א.

ומתרצת הגמרא: **יונה, מעיקרא** מלכתחילה **"נינוה נהפכת"** אמרי ליה בלשון הזה נאמר לו ברוח הקודש, וזה משתמע גם לטובה, שהם עתידים להפוך את מעשיהם לטובה, וכאשר הם חזרו בתשובה אמנם נתקיימה הנבואה. ורק **איהו לא ידע אי לטובה אי לרעה** יונה טעה וסבר שהכוונה היא לרעה שהעיר תתהפך ממש.

ודנה הגמרא: **המוותר על דברי נביא** שאמרנו שמיתתו בידי שמים **מנא ידע דאיענש** מנין לו לדעת האם אכן מה שהנביא אמר לו זו נבואת אמת, שמא הוא נביא שקר. ומדוע הוא נענש?

ומתרצת הגמרא: **דיהב ליה אות** שהנביא נותן לו אות.

ושואלת הגמרא: **והא מיכה דלא יהיב ליה** שלא נתן לחבירו **אות**, ובכל זאת **איענש** החבר?

ומתרצת הגמרא: **היכא דמוחזק שאני** אם הנביא מוחזק שהוא צדיק ונביא אמת, חייבים לשמוע לו גם ללא שהוא נותן אות.

וראיה לכך, **דאי לא תימא הכי** שמוחזק אינו צריך לתת אות, אם כן **אברהם בהר המוריה**, **היכי שמע ליה יצחק** והרי יצחק לא שמע שה' אמר לאברהם להקריבו לעולה, ומדוע הוא שמע לו?

וכמו כן **אליהו הנביא** שציוה להקריב קרבן **בהר הכרמל** כדי להוכיח שנביאי הבעל הם שקר, **היכי סמכי עליה** כל ישראל **ועבדי שחוטי חוץ** שהקריבו מחוץ לבית המקדש שבירושלים שהוא איסור כרת?

**אלא** ודאי **היכא דמוחזק שאני** ולכן היו מחוייבים לשמוע לאברהם ולאליה הנביא. 140.

140. כתבו תוס' שלכאורה משמע כאן שאליהו התנבא מפי הקדוש ברוך הוא לעבור על האיסור, ומאחר שהיה מוחזק כנביא האמינו לו שאכן מפי השם הוא. אך מהסוגיא ביבמות [פט ב] משמע שלא היתה נבואה על כך אלא מדעתו עשה אליהו הנביא כן, כיון שיש רשות לנביא [וכן לבית דין] לעבור על דברי תורה כשיש בכך צורך השעה כדי למיגדר מילתא. והקשו שאם כן למה היה צריך אליהו להיות מוחזק בנביאות, והרי אפילו בלי נביא יכולים בית דין לעקור דבר מן התורה משום מיגדר מילתא? ותירצו שעל ידי שהוחזק בנביאות סמכו עליו בהבטחתו שתדאש מהשמים. ועל סמך הבטחה זו שחטו קדשים בחוץ כיון שהיו בטוחים שבזכותו ותפילתו תרד אכן האש מהשמים ויהיה בזה מיגדר מילתא שיתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא ברבים ויחזרו ישראל למוטב. ושוב כתבו שמהפסוקים שם משמע שהדבר אכן היה על פי הדיבור, שהרי אליהו אמר [מלכים א' יח לו] "בדברך עשיתי את כל הדברים האלה". ולכן ביארו שאף שהדבר היה על פי הדיבור מכל מקום לומדת הגמרא ביבמות מזה שגם לבית דין רשות לעקור דבר מן התורה מפני צורך השעה, שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר, אלא ודאי שאין הדבר בגלל הנבואה אלא בגלל צורך השעה. ועוד כתבו שמה שאמר אליהו "ובדברך עשיתי" לא נתכון לאמר שה' אמר לו אלא שהוא דרש את המקרא "גוי וקהל גויים יהיה ממך" שאמר ה' לעקב שעתידים בניך לעשות כמעשה הגויים לשחוט בחוץ בימי אליהו ואני מסכים על ידו. ומשום שהיה מוחזק בנביאות לכן סמכו עליו שהמקרא הזה אכן נאמר עליו. תוס' ד"ה אליהו. כתב המנחת חינוך [תקטז ב] שאף שלדברי התוס' מצוה לשמוע לנביא גם כשאינו אומר בשם ה' אלא מדעת עצמו, אך חיוב מיתה אין על מי שעובר על דברי הנביא אלא כשהוא מצוה בשם ה', כפשוטו של מקרא "והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרש מעמו", משמע שרק כשמדבר בשם ה', אך אם אומר מעצמו אף שיש על זה מצות עשה של "אליו תשמעון" אבל חיוב מיתה אין בזה.

ודורשת הגמרא אגב כך את הפסוקים של עקידת יצחק -

**"ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם".**

מהו "אחר הדברים האלה"?

**אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: אחר דבריו של שטן.**

**דכתיב [בראשית כא ח] "ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק".**

**אמר שטן לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! זקן זה חננתו למאה שנה בפרי בטן. ומכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך!?**

**אמר לו הקדוש ברוך הוא: כלום עשה אברהם את כל המשתה אלא בשביל בנו. אם אני אומר לו: זבח את בנך לפני, מיד הוא זובחו!**

**מיד "והאלקים נסה את אברהם"!<sup>141</sup> "ויאמר קח נא את בנך" -**

<sup>141</sup> משמע שמעשה העקידה היה מיד לאחר דבריו של שטן, וכן משמע ממה שנאמר "ויהי אחר הדברים האלה" וכל "אחר" סמוך הוא. ותימה שהרי השטן דיבר מיד אחרי הסעודה שהיתה ביום הגמל את יצחק ואילו העקידה היתה לאחר זמן רב כשהיה יצחק בן ל"ז שנים? ובהרי"ף על עין יעקב תירץ על פי המדרש שנענש אברהם על כך שהקריב שבע כבשות לקיום בריתו עם אבימלך. ולכן מצא לו השטן מקום לקטרג עתה לאחר אותו ברית שמדוע בסעודת יצחק לא הקריב אפילו תור וגוזל אחד. וראה מהרש"א.

**אמר רבי שמעון בר אבא: אין "נא" אלא לשון בקשה -**

**משל למלך בשר ודם שעמדו עליו מלחמות הרבה, והיה לו גבור אחד ונצחן את כל המלחמות. לימים עמדה עליו מלחמה חזקה. אמר לו המלך: בבקשה ממך, עמוד לי במלחמה זו כדי שלא יאמרו הבריות, שהמלחמות הראשונות אין בהם ממש!**

**אף כאן הקדוש ברוך הוא אמר לאברהם: ניסיתיד בכמה ניסיונות ועמדת בכולם, עכשיו עמוד לי בניסיון זה, כדי שלא יאמרו שאין ממש בניסיונות הראשונים!**

**"קח נא את בנך" -**

**אמר לו אברהם: שני בנים יש לי ולא יזוה מהם אתה מתכוון?**



אמר לו הקדוש ברוך הוא: **"את יחידך"**.

אמר לו אברהם: שניהם יחידים, **זה בן יחיד לאמו, וזה בן יחיד לאמו?**

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **"אשר אהבת"**.

אמר לו אברהם: **תרוייהו רחימנא להו** את שניהם אני אוהב.

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **"את יצחק"**.

**וכל כך למה** מדוע לא אמר לו מיד שהכוונה ליצחק?

**כדי שלא תטרף דעתו עליו** שישמע פתאום שהוא מצווה להקריב את יצחק.

**קדמו שטן לאברהם לדרך.**

**אמר לו:** [איוב ד ב] **"הנסה דבר אליך תלאה** [מדוע אוהבך מנסה אותך בדבר שילאה [יעייף] אותך ויכרית את זרעך] **הנה יסרת רבים וידיים רפות תחזק כושל יקימון מליך** [הלא אתה תמיד חיזקת והחיית לו את כל באי העולם בדבריך] **כי עתה תבא אליך ותלא**" והנה עתה הוא בא להלאותך ולהבהילך?

**אמר לו אברהם:** [תהלים כו יא] **"אני בתומי אלך"**!

**אמר לו השטן:** [איוב שם ו] **"הלא יראתך כסלתך"** מה שאתה ירא מה' היה צריך להיות בטחונך, ובסוף אתה מפסיד מכך שאתה הולך לשחוט את בנך. **142**

**142.** על פי תוס' בבבא מציעא [נח ב] ד"ה הלא. ומהרש"א מבאר כמו שפירש רש"י באיוב ש"כסלתך" מלשון כסילות. שהשטן אמר לו שיראתך מה' הוא כסילות ושטות לשחוט את בנך. וכן אמרו במדרש שסמאל אמר לאברהם: סבא! אבדת לבך, בן שניתן לך למאה שנה אתה הולך לשחטו.

**אמר לו אברהם:** [שם ז] **"זכר נא מי הוא נקי אבד"** שהצדיק אינו מפסיד מיראתו את ה'.

**כיון דחזא דלא קא שמיע ליה** כשראה השטן שאברהם אינו שומע לו, **אמר ליה:** [שם יב] **"ואלי דבר יגונב" כך שמעתי מאחורי הפרגוד:** **"השה לעולה" ואין יצחק לעולה!** שהקדוש ברוך הוא לא ציוה לך כלל להקריב את יצחק.

**אמר לו אברהם:** **כך עונשו של בדאי שאפילו אמר אמת אין שומעין לו!**

**רבי לוי אמר:** "אחר הדברים האלה" היינו **אחר דבריו של ישמעאל ויצחק -**

**אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצות! לפי שאתה מלת בן שמונת ימים, ואילו אני מלתי בן שלש עשרה שנה.**

**אמר לו יצחק: ובאבר אחד אתה מגרה בי?! הרי אם אומר לי הקדוש ברוך הוא: זבח עצמך לפני! אני זובח!**

**מיד "והאלקים נסה את אברהם".**

**תנו רבנן: נביא שהדיח שנתנבא בשם הקדוש ברוך הוא לעבוד עבודה זרה, עונשו בסקילה ככל מסית לעבוד עבודה זרה.**

**רבי שמעון אומר: עונשו בחנק.**

**מדיחי עיר הנדחת לעבוד עבודה זרה, עונשם בסקילה.**

**רבי שמעון אומר: עונשם בחנק.**

**נאמר בתחילת הברייתא שרבנן סוברים שנביא שהדיח בסקילה.**

**ודנה הגמרא: מאי טעמא דרבנן?**

ומבאר הגמרא: משום דאתיא "הדחה" - "הדחה" ממסית שבשניהם נאמר לשון "הדחה", שאצל נביא שמתנבא לעבוד עבודה זרה נאמר [דברים יג ו] "כי דבר סרה... להדיחך מן הדרך אשר צוך ה' אלקיך". וכמו כן אצל סתם בן אדם שמסית לעבוד עבודה זרה נאמר [שם יא] "כי ביקש להדיחך מעל ה' אלקיך".

ואנו לומדים בגזירה שוה: **מה להלן במסית עונשו בסקילה** כמפורש שם בפרשה, **אף**

**כאן בנביא שהדיח, עונשו בסקילה.** 143

143. בערוך לנר הקשה אם כן מדוע היתה צריכה התורה בכלל לכתוב את פרשת נביא המדיח, וכי מפני שהוא נביא יגרע משאר מסית שנידון בסקילה? ותירץ על פי הגמרא לקמן שבפרשה זו נתחדש אפילו אמר לעבור רק על מצות עשה של "ונתצתם", שמצד מסית לא היה חייב. ולרב המנונא נתחדש יותר שאפילו בשאר מצוות אם עוקר את כל המצוה דינו בסקילה, ואגב כך נכתבה כל הפרשה. [בעמוד הבא על רש"י ד"ה אבל].

**ורבי שמעון טעמו, משום ש"מיתה" כתיבא ביה** אצל נביא שהדיח [שם ו] "והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת".

**וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק.**

שרבי שמעון לא קיבל מרבו לדון כאן גזירה שוה, והרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו מסיני.

בהמשך הברייתא נאמר שרבנן סוברים שמדיחי עיר הנדחת בסקילה.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבנן?**

ומבאר הגמרא: משום שהם **גמרי "הדחה"**

- **"הדחה"** שגם במדיחי עיר הנדחת נאמר לשון **"הדחה"** [שם יד] **"וידיתו את יושבי עירם"**. ואנו למדים בגזירה שוה **או ממסית, או מנביא שהדיח** שבשניהם נאמר לשון **"הדחה"**, ואמרנו ששניהם בסקילה, אף מדיחי עיר הנדחת עונשם בסקילה.

**ורבי שמעון טעמו**, משום שכאן במדיחי עיר הנדחת גם הוא קיבל מרבו שיש לדון גזירה שוה, ולכן הוא **גמר "הדחה"** - **"הדחה" מנביא שהדיח**, שעונשו בחנק לפי רבי שמעון, ואף מדיחי עיר הנדחת עונשם בחנק.

ודנה הגמרא: **וליגמר ממסית** מדוע לא לומד רבי שמעון את הגזירה שוה ממסית שעונשו בסקילה?

ומתרצת הגמרא: **דנין מסית רבים** דהיינו מדיחי עיר הנדחת **ממסית רבים** מנביא שמדיח בנבואתו את הרבים, **144** ואין דנין מסית רבים ממסית יחיד.

**144.** משמע שנביא המדיח הוא תמיד ברבים. ולא נתפרש כמה הם רבים. ונראה דרצה לומר שאם הוא ירא מאנשים ואינו אומר ברבים אינו בכלל נביא המדיח. שכיון שהוא אומר בשם השם צריך לומר בריש גלי, ואם לאו הוא מראה בנפשו שמשקר ואין חטאו גמור. חזון איש [כד ח].

ושואלת הגמרא: **אדרבה!! דנין הדיוט מהדיוט** עדיף ללמוד מדיחי עיר הנדחת ממסית, ששניהם הדיוטות מאשר ללמוד מנביא שהדיח, שהרי **ואין דנין הדיוט מנביא?** ומתרצת הגמרא: **ורבי שמעון סובר: כיון שהנביא הדיח אין לך הדיוט גדול מזה!**

חסדא:

רב

אמר

**המחלוקת** של רבנן ורבי שמעון לגבי נביא שהדיח, אם עונשו בסקילה או בחנק, אינה אלא אם הדיח לעבוד עבודה זרה בלבד.

ושני אופנים נאמרו בזה -

א. **בעוקר** את כל **הגוף דעבודת כוכבים** שהוא אומר שנצטוו ברוח הקודש מפי הגבורה להתנבאות לעקור את כל האיסור של עבודה זרה מן התורה.

ב. **ובקיום מקצת וביטול מקצת דעבודת כוכבים** אם הוא מתנבא לעקור אפילו רק חלק מהאיסור של עבודה זרה.

ודוקא בעבודה זרה סוברים רבנן שעונשו בסקילה, משום שהפרשה של נביא שהדיח מדברת רק בעבודה זרה, כמו שנאמר "נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם".

ופסוק זה מדבר כשהוא עוקר את כל הגוף של עבודה זרה.

ואילו עוקר רק מקצת למדנו **דרחמנא אמר** בסוף אותה פרשה [שם ו] "להדיחך מן הדרך אשר צוך ה' אלקיך".

ואנו דורשים "מן הדרך" - **אפילו מקצת מן הדרך**, שאפילו נתנבא לבטל רק מקצת מאיסור עבודה זרה הוא חייב סקילה.

**אבל עוקר הגוף דשאר מצות** אם הוא מתנבא לעקור אפילו מצוה שלימה משאר המצוות **דברי הכל בחנק**.

משום ששאר מצוות, שייך לפרשה אחרת של נביא שמתנבא מה שלא שמע, ושם לא נאמר לשון "הדחה" - כדי שנלמוד גזירה שוה ממסית שענשו בסקילה - אלא נאמר "ומת הנביא ההוא" וסתם מיתה הוא בחנק.

**וקיום מקצת וביטול מקצת דשאר מצות** אם נתנבא לעקור רק חלק ממצוה בשאר מצוות **דברי הכל פטור** ואפילו מחנק.

משום שבפרשה זו של המתנבא מה שלא שמע, נאמר "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא ציויתיו לדבר".

ואנו דורשים "דבר" שלם - ולא חצי דבר, שעל חצי מן המצוה אינו נענש כלל במיתה.

**מתיב רב המנונא**: תניא: נאמר בפרשת נביא שהדיח "להדיחך מן הדרך אשר צוך ה' אלקיך ללכת בה".

ואנו דורשים מהיתור של המלים "ללכת בה" -

**"ללכת - זו מצות עשה** ש"ללכת" משמע לעשות בקום ועשה.

**"בה" - זו מצות לא תעשה** [שלומדים גזירה שוה ממה שנאמר בקרבן חטאת "אשר חטא בה" שמדבר בלא תעשה].

**ואי סלקא דעתך** שכל פרשת נביא שהדיח מדברת רק **בעבודת כוכבים**, אם כן מצות עשה, **בעבודת כוכבים היכי משכחת לה?**

אלא ודאי שמדובר גם בשאר מצוות?

ומתרצת הגמרא: **תרגמה רב חסדא**: שיתכן בעבודה זרה מצות עשה של [שם יב ג] **"ונתצתם** את מזבחותם" שאותה ניבא נביא השקר לעקור.

**רב המנונא אמר**: מחלוקת רבנן ורבי שמעון היא **בעוקר** את כל הגוף של המצוה **בין בעבודת כוכבים בין בשאר מצות** משום שפרשת נביא שהדיח מדברת גם בשאר מצוות, כפי שמוכח מזה שדורשים מ"ללכת" שהכוונה למצות עשה, ורב המנונא לא נראה לו התירוץ של רב חסדא שמדובר במצות "ונתצתם".

וכמו כן הם חולקים בקיום **מקצת וביטול מקצת דעבודת כוכבים** כאשר התנבא לעקור רק חלק מאיסורי עבודה זרה, משום **דרחמנא אמר "מן הדרך" - אפילו מקצת מן הדרך**.

אך פסוק זה מדבר עדיין רק על עבודה זרה בלבד, משום ש"ללכת" [שממנו לומדים שאר מצוות] נאמר רק לאחר מכן, והוא אינו מדבר בעוקר חלק מהמצוה אלא כפי משמעות הכתוב "ללכת בה" דהיינו שעוקר את כל המצוה.

**אבל קיום מקצת וביטול מקצת דבשאר מצות דברי הכל פטור** לגמרי. 145

145. רש"י מבאר שלפי זה צריך לומר שהפרשה של המתנבא מה שלא שמע אינה מדברת כלל בדברי תורה אלא בדברים בעלמא, כגון צדקיה בן כנענה שניבא בשקר לאחאב בענין המלחמה. שאם בדברי תורה, הרי ממה נפשך, אם הוא עוקר רק מקצת מן המצוה הוא פטור משום "דבר ולא חצי דבר". ואם הוא בא לעקור את כל המצוה הרי הוא בכלל פרשת נביא שהדיח שעונשו בסיקלה. והר"ן כתב שתימה גדול לומר כך שהמתנבא לעקור חלק ממצוה יהא קל מהמתנבא מה שלא שמע בשאר דברים, שהרי גם הוא התנבא מה שלא שמע, ומה לי אם התנבא על כל המצוה או רק על חלק מהמצוה? והביא גירסא אחרת "אבל קיום מקצת וביטול מקצת דשאר מצות דברי הכל פטור עד דמתידע לך" [גם לעיל בדברי רב חסדא]. שאמנם גם על חלק ממצוה חייב משום נביא שקר, אך זה רק כאשר ידוע לנו בודאי שהוא מתנבא בשקר, שאם לא כן יתכן שהוא נביא אמת, והשם ציוה לו לבטל מקצת מן המצוה דהיינו רק לפי שעה כמו אליהו בהר הכרמל [הר"ן מפרש "ביטול מקצת וקיום מקצת" כמו שהברייתא אומרת לקמן "היום עיבדה ולמחר בטל" דהיינו רק לפי שעה]. אבל כשהוא עוקר את כל המצוה דהיינו שהמצוה

נתבטלה לעולם, הורגים אותו מיד, שדבר ברור הוא שאין הקדוש ברוך הוא עוקר מצוה שלימה לעולם, וכיון שזה עקרה התברר שהוא נביא שקר.

**תנו רבנן: המתנבא לעקור דבר מן התורה, חייב.**

ואם התנבא לקיים מקצת ולבטל מקצת בשאר מצוות רבי שמעון פוטר.

**ובעבודת כוכבים, אפילו לבטל רק מקצת, כגון שהוא אומר: היום עיבדוה את העבודה זרה ולמחר בטלוה תבטלו את העבודה זרה דברי הכל חייב.**

ונחלקו האמוראים כיצד לפרש את הברייתא הזאת -

**אביי סבר לה כרב חסדא בנוגע לביאור המחלוקת של רבנן ורבי שמעון, ולכן מתרץ לה את הברייתא כרב חסדא.**

**רבא סבר לה כרב המנונא, ולכן מתרץ לה כרב המנונא.**

**אביי סבר לה כרב חסדא ומתרץ לה כרב חסדא -**

**המתנבא לעקור דבר מן התורה** היינו שעוקר את כל הגוף בשאר מצוות, ולכן **דברי הכל בחנק** ואפילו לרבנן, שהרי פרשת נביא המדיח שעונשו בסקילה מדברת רק בעבודה זרה, ואילו שאר מצוות שייך לפרשה של מתנבא מה שלא שמע, שעונשו בחנק.

**לקיים מקצת ולבטל מקצת** בשאר מצוות **רבי שמעון פוטר** לגמרי, **והוא הדין לרבנן שרק "דבר" שלם ולא חצי דבר.** <sup>146</sup>

<sup>146</sup> ומה שנקט לפי רבי שמעון, כדי שנדע מתוך זה שמה שנאמר ברישא "חייב" היינו במיתת חנק לדברי הכל. שהרי לפי רבי שמעון יש רק מיתת חנק בכל האופנים של נביא שהדיח. ואם היה כתוב בסיפא סתם פטור, הייתי אומר שהחייב של הרישא תלוי במחלוקת רבנן ורבי שמעון, ומר כדאית ליה ומר כדאית ליה. רש"י.

**ובעבודת כוכבים אפילו אמר היום עיבדוה ולמחר בטלוה חייב מיתה.**

באיזו מיתה?

**מר כדאית ליה, ומר כדאית ליה** לפי רבנן הוא חייב סקילה משום נביא המדיח. ולפי רבי שמעון הוא חייב חנק כדין נביא המדיח לשיטתו.

**רבא סבר לה כרב המנונא ומתרץ לה כרב המנונא -**

**המתנבא לעקור דבר מן התורה היינו שעוקר את כל הגוף בין בעבודת כוכבים ובין בשאר מצות, חייב מיתה.**

**מר כדאית ליה ומר כדאית ליה** לפי רבנן הוא חייב סקילה משום נביא שהדיח, ולפי רבי שמעון הוא חייב חנק כדין נביא שהדיח לשיטתו.

**לקיים מקצת ולבטל מקצת בשאר מצות, רבי שמעון פוטר לגמרי והוא הדין לרבנן ש"ללכת בה" משמע שהוא עוקר את כל המצוה.** 147

147. כאן כתב רש"י שלכן נקט לפי רבי שמעון כדי להשיענו רבותא שאפילו מחנק של רבי שמעון הוא פטור, וכל שכן מסקילה שרבנן מחייבים בעוקר הכל. וכתב מהרש"א שלכן לא ביאר רש"י גם לעיל אצל רב חסדא כן [ראה הערה קודמת]. משום שלפי רב חסדא אין רבותא יותר לרבי שמעון מלרבנן, שהרי בשאר מצוות לכולי עלמא יש רק חנק ולא סקילה לפי רב חסדא.

**ובעבודת כוכבים אפילו אומר לו היום עיבדוה ולמחר בטלוה חייב מיתה.**

**מר כדאית ליה ומר כדאית ליה** לפי רבנן הוא חייב סקילה, ולפי רבי שמעון הוא חייב חנק.

**אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: בכל דבר שבתורה אם יאמר לך נביא המוחזק לנביא אמת: עבור על דברי תורה מפני שהוא צורך השעה, כגון אליהו הנביא בהר הכרמל שאמר לעבור על איסור שחוטי חוץ שמע לו!**

**חוץ מעבודת כוכבים שאפילו הוא מעמיד לך חמה באמצע הרקיע ואומר לך: עבוד עבודה זרה אל תשמע לו!**

**תניא: רבי יוסי הגלילי אומר: הגיע תורה לסוף דעתה של עבודת כוכבים שיש לה כח לשנות את הטבע לפיכך נתנה תורה ממשלה בה כלומר שאפילו אם תראה שהנביא שאומר לעבוד עבודה זרה מושל ועושה כרצונו, כגון שהוא מעמיד לך חמה באמצע הרקיע כמו שנאמר [שם יג ב] "ונתן אליך אות או מופת" אל תשמע לו!**

**תניא: אמר רבי עקיבא: חס ושלום שהקדוש ברוך הוא מעמיד חמה לעוברי רצונו שלא יתכן שנביא שקר יוכל להעמיד חמה באמצע רקיע אלא מה שנאמר "ונתן אליך אות או מופת", היינו כגון חנניה בן עזור, שמתחילתו היה נביא אמת ולבסוף נעשה נביא שקר.**

ואף כאן מדובר שהנביא נתן את האות על נבואה אחרת בעודו נביא אמת, ולאחר מכן כשנעשה נביא שקר הוא אומר לעבוד עבודה זרה על סמך האות שהוא שהוחזק בו לנביא אמת.

שנינו במשנה: **וזוממי בת כהן**.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי** שהעדים זוממים בבת כהן נידונים במיתת הבעל ולא במיתתה?

**אמר רב אחא בריה דרב איקא: דתניא: רבי יוסי אומר: מה תלמוד לומר** [דברים יט יט] **"ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"** שהיה לו לכתוב רק "כאשר זמם" בלבד, ולמה נכתב "לאחיו"?

אלא **לפי שכל העדים המזוממין שבתורה זוממיהן ובועליהן כיוצא בהן** כלומר הואיל ותמיד הבעלים נידונים באותה מיתה של הנבעלת, אם כן ודאי שהעדים זוממים אף הם יענשו באותה מיתה שזממו להם.

אך **בת כהן** שזינתה, שהדין הוא שרק **היא בשריפה ואין בועלה בשריפה**, מעתה לגבי העדים **זוממין, איני יודע** באיזו מיתה לחייבם?

**אם לו הוקשו** שמחייבים אותם את המיתה שזממו לו דהיינו חנק. **אם לה הוקשו** ומחייבים אותם שריפה כפי שזממו לה?

**כשהוא אומר "לעשות לאחיו"** הרי אנו למדים: **לאחיו - ולא לאחותו!** שבכל מקום שהעדים באים לחייב בעדותם איש ואשה, ודין האיש שונה מזו של האשה, הרי מחייבים אותם במיתת האיש ולא במיתת האשה.

**הדרן עלך פרק אלו הן הנחנקין**

---

**פרק אחד עשר - חלק**

---



## הקדמה

כתב הרמב"ם 1 : "וכל אלו הדברים [ענייני מלחמת גוג ומגוג וימות המשיח] וכיוצא בהן, לא ידע אדם איך יהיו - עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו.

### 1. פרק י"ב מהלי מלכים הלי ב'.

ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בעניינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה. וכן לא יחשב הקצין, אמרו חכמים [להלן בפרקנו 2] תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו."

### 2. בדף צז ב.

מכל מקום, היות והפרק שלפנינו עוסק [בין היתר] ברבים מן העניינים שיארעו באחרית הימים, על כן מהראוי להקדים ולהביא בתמצית את עיקרי מאורעות אחרית הימים המוזכרים בפרקנו, או השייכים למוזכר בפרקנו.

ואלו הם :

א. מלחמת גוג ומגוג [וביאאת אליהו הנביא].

ב. ביאת המשיח. ג. תחית המתים, חורבן העולם, ועולם הבא.

א. מלחמת גוג ומגוג.

כתב הרמב"ם 3 : "קודם מלחמת גוג ומגוג, יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר : "הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'". ואינו בא וכו' אלא לשום שלום בעולם, שנאמר והשיב לב אבות על בנים.

### 3. שם.

ויש מן החכמים שאומרים, שקודם ביאת המשיח יבא אליהו."

כתוב בספר יחזקאל [פרק לח]: "והיה ביום ההוא ביום בוא גוג על אדמת ישראל נאם ה' אלקים תעלה חמתי באפי: ובקנאתי באש עברתי דברתי אם לא יהיה רעש גדול על אדמת ישראל: ורעשו מפני דגי הים ועוף השמים וחית השדה וגו': ונהרסו ההרים ונפלו המדרגות וכל חומה לארץ תפול".

עיקרה של מלחמה זו הוא, שיבוא מלך ששמו "גוג" [ושמה של ממלכתו הוא "מגוג"], ויקבץ את כל הממלכות לעלות למלחמה על ירושלים.

אותו חיל יצליח בסופו של דבר לכבוש את ירושלים, כפי שנאמר בזכריה [יד, ב]: "ואספתי את כל הגוים אל ירושלים למלחמה, ונלכדה העיר ונשסו הבתים וגו'".

לאחר מכן ילחם בהם ה' מהשמים, כפי שנאמר בספר יחזקאל [לח, כב]: "ונשפטתי אתו בדבר ובדם וגשם שוטף ואבני אלגביש אש וגפרית אמטיר עליו ועל אגפיו ועל עמים רבים אשר אתו".

ואף הגוים עצמם יהרגו איש את רעהו, כפי שנאמר [יחזקאל לח, כא]: "חרב איש באחיו תהיה".

הרמב"ם <sup>4</sup> כתב, שמלחמה זו תהיה בתחילת ימות המשיח. אבל במדרש רבה איתא, שהמלחמה תהיה קודם ביאת המשיח.

<sup>4</sup> שם הלי י"ב.

## ב. ביאת המשיח

בתחילה יבוא משיח בן יוסף, והוא יהרג בזמן מלחמת גוג ומגוג <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> כפי שמובא במס' סוכה [נב א] על נבואת זכריה: וספדה הארץ משפחות משפחות וגו', שההספד יהיה על משיח בן יוסף שיהרג.

אחריו יבוא משיח בן דוד <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> בפרקנו [צב ב] מובא, שעתיד הקב"ה להקים לישראל דוד אחר שימלוך עליהם. ודוד שהיה מלך ישראל, יהיה המשנה לו.

המשיח יחזיר מלכות בית דוד ליושנה. יבנה את בית המקדש, ויקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו קודם חורבן הבית. דהיינו, מקריבין קרבנות, עושין שמיטין ויובלות, וכיוצא בזה.

ישנם סימנים המוכיחים על האדם שהוא המשיח, כפי שכתב הרמב"ם [פי"א מה' מלכים]: "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו וכו' וילחם מלחמות

ה' וכו'. אבל אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל, הרי זה משיח בודאי".

כמו כן מובא בפרקנו, שהמשיח יהיה "מורח ודאין". שיוכל לדון ולהכריע את הדין על פי הריח.

### ג. ימות המשיח.

אמר שמואל **7**: אין בין העולם הזה לימות המשיח, אלא שעבוד מלכיות בלבד. והיינו, שלא יהיה בימות המשיח שינוי מהנהגת העולם בדרך הטבע.

#### **7.** ברכות לד ב, סנהדרין צט א.

אבל, העולם ישוב למצבו קודם חטא אדם הראשון. ולכן, למרות שאמרנו שלא יהיה חדש תחת השמש בימות המשיח, בכל זאת מצאנו בחז"ל דברים מופלאים שיהיו באותם ימים. כגון:

"ונתנה הארץ יבולה", לא כדרך שעושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון, ביום שנזרעה, בו ביום עשתה פירות.

עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות.

עתידה ארץ ישראל שתוציא פת אפויה וכתונת פסים. ועוד כגון אלו.

ובנבואת ישעיה נאמר: "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ" **8**.

**8.** הרמב"ם [הלי מלכים פרק יב הלי א] כתב שהוא דרך משל, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי נכרים. עיי"ש. אבל הראב"ד כתב: "והלא בתורה והשבתי חיה רעה מן הארץ".

יש אומרים **9**, שבאותם ימים יקומו משה ואהרן לתחיה, להורות לעם את הדרך ילכו בה, ואז יתנו לאהרן תרומות. ויש אומרים **10** שעמם יקומו גם הצדיקים שציפו לגאולה.

**9.** ערוך לנר [צ ב]. **10.** ריטב"א במס' תענית [ל ב], ובמס' ראש השנה [טו ב]. והיינו, כדי שיזכו לראות בטובתן של ישראל, ובבנין בית המקדש.

התועלת באותם ימים היא, שיהיו ישראל פנויים לעסוק בתורה וחכמתה, כדי שיזכו לחיי עולם הבא **11**.

**11.** רמב"ם [פיי"ב מהלי מלכים הלי ד', ובפירוש המשניות סנהדרין תחילת פרק חלק].

בפרק שלפנינו **12** מובאות מספר דעות, כמה זמן ימשכו ימות המשיח. יש אומרים ארבעים שנה, ויש אומרים שבעים שנה, ועוד ועוד דעות.

12. בדף צט א.

### ג. תחית המתים, חורבן העולם באלף השביעי, ועולם הבא.

כבר הבאנו לעיל, שיש אומרים שתהיה תחיה אחת בתחילת ימות המשיח, בה יקומו משה ואהרן וצדיקי ישראל.

לאחר מכן, תהיה תחיה כללית, לכל ישראל שיזכו לה 13. ומטרתה של אותה תחיה היא, לתת גמול לגוף עם הנשמה יחדיו, כפי שהיו קודם מיתתם, על הטוב שעשו בעולם הזה 14.

13. כי יש שאינם זוכים לה, כגון עמי הארץ, כדאיתא במס' כתובות [קיא ב]: עמי הארץ אינם חיים. 14. יד רמה [בהקדמה בתחילת פרק חלק], ועוד.

וכתב הר"ן 15, שזמנה של תחית המתים הוא לאחר שיכלו ימי המשיח. כלומר, לפי השיטה [שהובאה לעיל] שימות המשיח ימשכו ארבעים שנה, הרי שתחית המתים תהיה לאחר ארבעים שנה מזמן ביאת המשיח. וכן כיוצא בזה.

15. סנהדרין שם.

נחלקו הראשונים בענין תחית המתים, האם אותו מצב שיהיה בתחית המתים, שהנשמה נמצאת בתוך הגוף, ימשך לנצח 16, וזהו בעצם עולם הבא.

16. יד רמה בתחילת פרקין, ועוד ראשונים.

או, שאחר כך תפרד הנשמה מהגוף אל עולם הנשמות, ותקבל שם שכרה. וזהו עולם הבא. ועל אותו זמן אמרו חז"ל: צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה 17.

17. רמב"ם בפירוש המשניות בפרקין, ובעוד מקומות.

בגמרא בהמשך הפרק 18 מובא: "אמר רב קטינא, שית אלפי שני הוי עלמא, וחד חרוב. שנאמר: ונשגב ה' לבדו ביום ההוא". ובפשטות הכוונה היא על הזמן שבין ימות המשיח לעולם הבא, כפי שיתבאר שם.

18. צז א.

בביאור אותו חורבן, ישנן מספר שיטות:

יש אומרים 19, שהעולם יחרב עד שיהיה במצב של קודם הבריאה, תוהו ובוהו.

19. ראב"ד [הלי תשובה פ"ג הלי ח']. וכן סוברים עוד ראשונים.

ויש אומרים **20**, שאין הכוונה כלל על חורבן העולם, אלא שיחרב ויתבטל היצר הרע.

**20.** רבינו בחיי [בראשית ב' ג']: "יום שביעי כנגד אלף השביעי, שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, והוא אחר ימת המשיח ותחיית המתים, ובני תחיית המתים יזכו אליו ויתענגו בגוף ובנפש תענוג שאין לו סוף".

ויש אומרים **21**, שאין הכוונה לאלף אחר מלבד ששת אלפי שנות העולם הזה. אלא אחד מאותם אלפים, דהיינו האלף השישי, יהיו בו פורעניות וצרות רבות.

**21.** המאירי [בפתיחה למס' אבות].

ומצאנו עוד שיטה **22**, שאכן יחרב העולם, אבל לא יהיה זה באלף השביעי, אלא באלף החמישים, שהוא יובל. ועד אז, בכל אלף שביעי יחרב העולם שביעית החורבן, עד שבשנת החמישים יחזור העולם לתוהו ובוהו, כפי שהיה קודם הבריאה.

**22.** רבינו בחיי [במדבר י" ל"ה], ועוד.

## מתניתין:

כל עם ישראל **23** יש **24** להם חלק **25** לעולם הבא **26** **27**. שנאמר: "ועמד כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ **28** נצר מטעי מעשה ידי להתפאר". והיינו, עמד כולם, אף החוטאים, לאחר שקיבלו את עונשם, והומתו בדי מיתות - צדיקים הם, וירשו עולם הבא **29**.

**23.** בחידושי גאוניי הביא, שיש לדקדק במאמר התנא. שאם כוון לומר שכל איש ישראל, אחד חכם ואחד רשע ואחד שאינו יודע, כולם יש להם חלק לעולם הבא, הנה באמת עוול גמור הוא. וכי משוא פנים יש בדבר, שדווקא כל ישראל יזכו, ולא אומות העולם, והיה כצדיק כרשע?! וביאר, שאין נקרא ישראל באמת - כי אם אשר הוא צדיק. שהרי ישראל שמתנהג על פי התורה, על כרחך שהוא צדיק. וממילא, כל שהוא ישראל באמת - הוא בן עולם הבא. ועיי"ש עוד שהאריך בזה. **24.** כתב בעץ יוסף, שנקט "יש", כי לכל ישראל יהיו ש"י עולמות. כדאיתא לקמן: עתיד הקדוש ברוך הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות. **25.** נקט "חלק" משום שאין החלקים לעולם הבא שוים. כדאמרין [בבא בתרא עה א, עיי"ש]: "כל צדיק וצדיק נכוה מחופתו של חברו". מהרש"א. **26.** ברש"י שבעין יעקב איתא: מעיקרא איירי בדי מיתות ואזיל ומפרש להו לכולהו. ואמר, אעפ"י שעברו עבירות, כיון שקבלו דינם, הרי הן ככל ישראל, ויש להם חלק לעולם הבא. והדר מפרש הני שאין להם חלק לעולם הבא. וכן כתב המהרש"א. וברש"י שלפנינו פירש, שבפרקים הקודמים נתבאר דין ד' מיתות, ועתה מפרש אותם שאין להם חלק לעולם הבא. **27.** בגמרא במס' כתובות איתא: "כל דהוה באשכבתיה דרבי מזומן הוא לחיי עולם הבא" [עיי"ש]. והקשו התוס' שם, הלא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא [כדאיתא הכא]! ופירש הרב ר' מאיר, דכל היכא דאמר "מזומן לחיי עולם הבא" היינו בלא דין ובלא יסורין. גליון הש"ס. **28.** כתב התוספות יום טוב בשם הרמב"ם, שמה שנאמר בפסוק "ארץ" - משל הוא. והיינו לשיטתו, שהוא סובר

שעולם הבא הוא עולם הנשמות [כפי שהובא בהקדמה]. אבל לשיטה השניה שהבאנו, שעולם הבא הוא אחר תחית המתים, יהיה "ארץ" כמשמעו. ובבן יהודע כתב, דמהכא ראייה לעולם הבא. שאם הכוונה ב"ארץ" היא כפשוטו, ארץ של עולם הזה, הא חזינן דלא הכי הוא. שהרי כמה צדיקים גלו מהארץ, ואין להם חלק בה. ועל כרחך מדובר על עולם הבא. ולכן נקט "לעלם" בלא וי"ו, לשון העלמה, שמדובר בארץ שהיא נעלמת ואינה גלויה. <sup>29</sup> מהרש"א. עיי"ש מה שביאר עוד.

### ואלו הם שאין להם חלק לעולם הבא <sup>30</sup> :

<sup>30</sup> עיי' בתוס' סוטה [ה א, ד"ה כל אדם] שהקשו, הרי יש עוד כמה מקומות שאמרו שאין להם חלק לעולם הבא, כגון ההיא דהתם "כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער", "מתים שבחוו"ל אינם חיים" [כתובות קיא א], ועוד מקומות.

א. **האומר שאין תחיית המתים מן התורה** [כלומר, שאומר שאין רמז לתחיית המתים מן התורה, אף שהוא מודה שאכן תהיה תחיית המתים] <sup>31</sup>.

<sup>31</sup> כך כתב רש"י. דהיינו, שהוא כופר במדרשים דדרשינן בגמרא לקמן מניין לתחיית המתים מן התורה. ואפילו יהא מודה ומאמין שיחיו המתים, אלא שהוא טוען שאין רמז לכך בתורה, כופר הוא. שהואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה, מה לנו ולאמונתו? וכי מהיכן הוא יודע שכן הוא, אם אין זה רמז בתורה? הלכך כופר גמור הוא.

ב. **והאומר שאין תורה מן השמים.**

ג. **ואפיקורוס** [בגמרא יתפרש מיהו אפיקורוס] <sup>32</sup>.

<sup>32</sup> אפיקורוס - לשון הפקר הוא. והרי בנימין מוספיא [בעל מוסף הערוך] כתב, ש"אפיקורוס" הוא שם של פילוסוף יווני כופר בהשארית הנפש. וחכמינו העתיקו מלה זו למבזה חכמים ודבריהם הנאמרים באמת.

**רבי עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצוניים** [בגמרא יתפרש מהם ספרים חיצוניים], אין לו חלק לעולם הבא.

**וכן הלוחש על המכה ואומר: "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך"**, אין לו חלק לעולם הבא <sup>33</sup>.

<sup>33</sup> בגמרא להלן [קא א] מבואר, דהיינו דווקא כשרוקק לפני שלוחש על המכה. ואין לו חלק לעולם הבא, משום שאין מזכירין שם שמים על הרקיקה. עיי"ש.

**אבא שאול אומר: אף ההוגה את שם השם באותיותיו.** שאסור להגות את השם כפי שהוא כתוב, אלא צריך לאמרו בלשון אדנות <sup>34</sup>.

<sup>34</sup> כתבו התוס' במס' סוכה [ה א]: "אעפ"י שיו"ד ה"א שם גמור, אין זה הוגה שם באותיותיו אם מזכיר שתי אותיות, כיון דאינו מזכירם לשם שם שלם. ועוד, ההוגה שם באותיותיו פירש בקונטרס שדורש אותיות של שם בן ארבעים ושתים אותיות. ואף על פי כן נזהרין בכל השמות. ובמס' שבועות [לה א] כתבו, שאם הוגה את השם, אבל אינו מתכוין להזכרת השם, אלא לענין אחר, יתכן שמותר. עיי"ש.

**שלשה מלכים** שמלכו בישראל, וכן **ארבעה הדיוטות** שהיו בישראל - **אין להן חלק לעולם הבא**.

ואלו הם אותם **שלשה מלכים** :

**ירבעם,**

**אחאב,**

**ומנשה.**

**רבי יהודה** חולק על תנא קמא ואומר: **מנשה - יש לו חלק לעולם הבא. שנאמר: "ויתפלל אליו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו וידע מנשה כי ה' הוא האלקים"**.

**אמרו לו: למלכותו אמנם השיבו** הקדוש ברוך הוא, שכך היא משמעות הכתוב: **"וישיבהו ירושלים למלכותו"**. אבל - **ולא לחיי העולם הבא השיבו.**

ואלו הם **ארבעה ההדיוטות** שאין להם חלק לעולם הבא :

**בלעם,**

**ודואג,**

**ואחיתופל, וגחזי.**

ובגמרא יתבאר מנין לנו שאותם מלכים והדיוטות אין להם חלק לעולם הבא.

## **גמרא:**

והוינן בה: **וכל כך למה?** כלומר, מה חמור כל כך בזה שאומר שאין תחיית המתים מן התורה, עד שעונשו הוא שלא יחיה לעתיד? <sup>35</sup>

<sup>35</sup> ודאי שכפירה גדולה היא. אבל למה הקדים כפירת תחית המתים קודם לכפירת תורה מן השמים ואפיקורסים? מהרש"א.

ואמרינן: **תנא** [כך שנינו בברייתא]: **הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, ולא יבוא לחיי עולם הבא. שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא - מדה כנגד מדה** הן <sup>36</sup> <sup>37</sup>.

36. כך מצינו גם במשנה במס' סוטה [ח ב]: "במדה שאדם מודד - בה מודדין לו. היא קשטה את עצמה לעבירה - המקום נוולה וכו'". עיי"ש. ועיי בגמרא שם. ועיי מהרש"א ד"ה מנין. 37. ביאר בעיון יעקב, שאף שתחיית המתים הוא דבר כללי, והיה ראוי שהכופרים בה יעמדו לתחיה, כדי שיראו ששיקרו במה שכפרו, ואחר התחיה ידונו אותם! לכן מביאה הגמרא ראיה מהשליש, שהיה דומיא דהכי, שכחש בדברי הנביא, ולא האמין בנבואתו, והיה ראוי שיראה תחילה שיתקיימו דברי הנביא, ואחר כך ידונו אותו. אלא שמדותיו של הקדוש ברוך הוא כן הוא.

**דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה הן?**

**שנאמר בזמן שצר מלך ארם על שומרון, והיה רעב גדול בארץ: "ויאמר אלישע שמעו דבר ה' וגו' כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל בשער שמרון".** דהיינו, שתחת שעד עתה היה יוקר גדול בארץ, עד שהיה נמכר ראש חמור בשמונים כסף, יהיה שבע גדול, שתימכר סאה סולת בשקל.

**וכתיב: "ויען השליש אשר למלך נשען על ידו [דהיינו, השליש שהמלך נשען על ידו] את איש האלהים, ויאמר: הנה ה' עושה ארבות בשמים, היהיה הדבר הזה!?"**

דהיינו, שאמר השליש לנביא בלעג: אפילו אם יעשה ה' ארבות בשמים, ויוריד דרכן חיטים ושעורים על הארץ, האם יתכן שיהיה כדבר הזה!

והשיבו הנביא: **"ויאמר: הנך ראה בעיניך - ומשם לא תאכל".** דהיינו, אתה תראה שאכן יהיה הזול הזה, אבל לא תאכל משם, כי תמות מיד.

## דף צ - ב

**וכתיב: "ויהי לו כן, וירמסו אתו העם בשער וימת".**

הרי שנהג בו ה' מדה כנגד מדה. שבדבר שכפר בו - בו עצמו נידון. שלא אכל משם, ונרמס ברגלי הבאים לקנות.

מקשה הגמרא: **ודילמא קללת אלישע גרמה ליה שימות,** שהרי קיללו אלישע: **"הנך רואה בעיניך ומשם לא תאכל!" דאמר רב יהודה אמר רב: קללת חכם,**

**אפילו על חנם היא באה ומתקיימת!** 38

38. באמת כאן לא היתה הקללה על חנם. ועיי במס' ברכות [נו א].



מתרצת הגמרא: **אם כן**, אם אכן קללת אלישע גרמה לו, **לכתוב קרא**: "וירמסוהו וימת", ודי בכך.

**מאי** האי דכתיב "וירמסוהו בשער"?

משמע - **על עסקי שער**. דהיינו, שער היוקר והזול של התבואה. שאמר אלישע שהתבואה תהיה זולה כל כך, עד שתמכר סאה סולת בשקל, וסאתיים שעורים בשקל. והשליש כפר בדבר, ואמר שלא יתכן כדבר הזה.

ועתה דנה הגמרא בעיקר דברי משנתנו, שהכופר בכך שיש רמז לתחיית המתים מן התורה, אין לו חלק לעולם הבא.

**מניין לתחיית המתים מן התורה?**

**שנאמר** בענין תרומת מעשר, שצריך הלוי לתת לכהן מעשר מן המעשר שקיבל מישראל: **"ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן"**.

ויש לתמוה, היאך יתנו הלויים מעשר לאהרן, **וכי אהרן לעולם קיים?** <sup>39</sup> **והלא לא** נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה, שהרי הוא מת במדבר! <sup>40</sup>

<sup>39</sup> לאו דווקא, אלא כלומר, הלא לא נגזר עליו שיחיה כל כך. רש"י. וביד רמה פירש: "וכי אהרן לעולם קיים" שפירט לך הכתוב לאהרן ולא לזולתו? אלא על כרחך הוא הדין לשאר כהנים. ומה תלמוד לומר "לאהרן", מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו מתנות. <sup>40</sup> הקשה היד יוסף, הרי איתא במדרש וברש"י על הפסוק בענין מי מריבה "יען לא האמתם ביי", שגילה הכתוב, שאלולי חטא זה, היו נכנסין לארץ. והרי כשנאמר הפסוק "ונתתם ממנו וגו'" עדיין לא חטאו במי מריבה, והיו עתידים להכנס לארץ! וכתב, שהקדוש ברוך הוא יש לו ידיעה לעתיד, אף שאינה מוכרחת, כדאיתא במפרשים. והיות וכך, לא היה לו לכתוב בתורה שיתנו לאהרן, שהרי גלוי וידוע לפניו שלא יכנס לארץ. עיי"ש.

**אלא, מלמד הכתוב שעתיד אהרן לחיות לעולם הבא, ואז יהיו ישראל [והלויים] נותנין לו תרומה.**

**מכאן הוכחה לתחיית המתים מן התורה.**

**דבי רבי ישמעאל תנא**: לא לכך נדרש מקרא זה. אלא מהמילה **"לאהרן"** אנו דורשים, שאף הכהנים שיבואו אחריו, שתינתן להם תרומה לאחר שיכנסו לארץ, צריכים להיות דווקא **כאהרן**.

ובמה הם צריכים להיות דומים לאהרן?

**מה אהרן** - **חבר** הוא, ולא עם הארץ, **אף בניו**, זרע הכהנים שיבוא אחריו, דווקא כשהם **חברים** נותנין להם תרומה. אבל לכהן עם הארץ - אין נותנין תרומה.

**אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ?**

**שנאמר: "ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים, למען יחזקו בתורת ה'." משמע, כל המחזיק בתורת ה' - יש לו מנת [חלק].** דהיינו, תרומה]. **ושאינו מחזיק בתורת ה' - אין לו מנת** <sup>41</sup>.

<sup>41</sup> כתב בעיון יעקב, ש"המחזיק בתורת ה'", היינו שלומד, אף שאינו תלמיד חכם גמור. אבל לתנא דבי רבי ישמעאל, צריך שיהא תלמיד חכם גמור, דומיא דאהרן. ועיי"ש שהביא דברי התוס' [חולין קל ב, ד"ה מנין] שאם אין כהן חבר, מותר ליתן לכהן עם הארץ. וכתב, שלשיטת רב אחא ור' יוחנן דלהלן, משמע שאסור לתת לו בעל ענין.

**אמר רב אחא בר אדא אמר רב יהודה: כל הנותן תרומה לכהן עם הארץ, כאילו נותנה לפני ארי.**

**מה ארי** הנוטל בהמה מן העדר, **ספק הוא דורס** <sup>42</sup> את הבהמה **ואוכל** מיד, קודם שתסריח, **ספק אינו דורס ואוכל מיד**, אלא טורפה והורגה כדי למלא תאוותו, ויאכלנה לאחר מכן, כשתסריח כבר <sup>43</sup>,

<sup>42</sup> כתב המהרש"א לבאר הדמיון בין ארי לעם הארץ, כי דריסה היא מסימני הטומאה [כדאיתא במס' חולין נט א], ורוב האריות דורסין, כדאיתא התם, ולכן, אף שיש מיעוט שאינם דורסין, הולכים אחר הרוב שדורסין. כמו כן כהן עם הארץ, אף שיש מהם שאוכלים בטהרה, מכל מקום רובם אוכלים בטומאה, ולכן אין לתת להם תרומה. <sup>43</sup> עוד פירש רש"י, ספק דורסה ורומסה ברגליו, ואוכלה כך, כשהיא מנוולת, ספק נושאה ונותנה בחורו, ואז אוכלה כשאינה מנוולת. ועיי' ביד רמה מה שפירש בזה.

**אף כהן עם הארץ, כשאנו נותנין בידו תרומה, ספק אוכלה בטהרה, ספק אוכלה בטומאה.** שאינו מקפיד לאכלה דווקא בטהרה.

**רבי יוחנן אמר: אף גורם לו, לאותו כהן עם הארץ, מיתה. שנאמר: "ומתו בו כי יחללהו",** שהאוכל תרומה בטומאה ומחללה - חייב כרת. והרי יש חשש שאותו כהן יאכל את התרומה בטומאה, ויחללה, ויתחייב מיתה!

**דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא: אף משיאו עון אשמה** [מטעין על הכהן הרבה עוונות]. **שנאמר: "והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם"**, ותרגם אונקלוס: "במיכלהון בסואבא ית קודשיהון" [באכלם בטומאה את קדשיהם].

**תניא, רבי סימאי אומר: מניין לתחיית המתים מן התורה?**

**שנאמר: "וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען".**

**"לתת לכם את ארץ כנען" לא נאמר, אלא "לתת להם".** משמע שהבטיח הקדוש ברוך הוא לתת לאבותינו אברהם יצחק ויעקב את הארץ.

ויש לתמוה, וכי להם ניתנה הארץ? הלא לבניהם ניתנה!

אלא, מלמד שעתידין אבותינו לחיות, ועתיד הקדוש ברוך הוא לתת להם את הארץ. **מכאן ראייה לתחיית המתים מן התורה** <sup>44</sup>.

<sup>44</sup> הקשה המהרש"א, הא כתיב באברהם "קום התהלך בארץ כי לך אתננה", וביעקב כתיב "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה וגו'!" וביאר, דהתם ניתנה להם המתנה בכח, ולא בפועל. שאמר לאברהם שיחזיק בארץ על ידי הילוכו בה. וליעקב נתן כדי שתהא נוחה ליכבש לבניו. אבל המקרא דידן "ווגם הקימותי את בריתי וגו'" מדבר על קיום הברית, שנתקיימה בפועל, ולכן קשה, וכי להם ניתנה? עיי"ש עוד.

**צד"ק ג"ם גש"ם ק"ם סימן** <sup>45</sup>.

<sup>45</sup> גירסת הגר"א: צד"ק ק"ם גש"ם ש"ם סימן. והמהרש"א גרס: צד"ק ק"ם גש"ם ג"ם סימן. והוא סימן לחמשה כופרים שואלים בענין תחיית המתים, וחמשה חכמים המשיבים להם. והם ה' הכופרים - צד"ק ק"ם: צדוקיים, רומיים, קלפטרא, קיסר, מינא. וחמשה חכמים משיבים - גש"ם ג"ם: גמליאל, יהושע, מאיר, גמליאל, אמי.

**שאלו מינין <sup>46</sup> את רבן גמליאל: מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים?**

<sup>46</sup> בעין יעקב גרס "צדוקים".

**אמר להם ראיות לכך מן התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים, ולא קיבלו ממנו המינים את ראיותיו.** שלא נתיישבו על ליבם.

הביא להם ראייה מן התורה, דכתיב: **"ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבתיך וקם".** דהיינו, הנה אתה שוכב מת, והנה אתה קם לאחר מכן, שתחיה לעתיד לבוא. מוכח שתחיה תחיית המתים, ויקום משה לעתיד לבוא!

**אמרו לו המינים: ודילמא המילה "וקם" משתייכת להמשך הפסוק, ולא לתחילתו.**

וכך נקרא המקרא: **"וקם העם הזה וזנה וגו'!"** <sup>47</sup>

<sup>47</sup> וזה אחד מחמשה מקראות שאין להם הכרע. רש"י. וכתב המהרש"א, שאפשר שזה מה שטען להם רבן גמליאל, שמשום כך הפסוק סובל את שני הפירושים, ונדרש לשני פנים. והם השיבו שיש לו הכרע. עיי"ש. ועיי' בענף יוסף שהאריך בזה.

הביא להם ראייה **מן הנביאים, דכתיב** בנבואת ישעיה: **"יחיו מתיך** [יחיו מתים שבארץ ישראל], **נבלתי יקומון** [אפילו נפלים יחיו], **הקיצו ורננו שכני עפר, כי טל אורת טלך, וארץ רפאים תפיל"** <sup>48</sup>.

<sup>48</sup> ביאר המהרש"א, דהיינו כלפי מה דאיתא בגמרא בכתובות [קיא א] שהמתים בשחוץ לארץ יחיו בגלגול על ידי מחילות. ועל זה אמר "כי טל אורות טלך", שהתחייה תהיה טל אורות, שלאור טל התחיה ילכו במחילות תחת הקרקע עד ארץ ישראל. "וארץ רפאים תפיל" היינו ארץ עוג, ששם קבור משה, שעמו יחיו מתים שבחוץ לארץ, אותה ארץ תפיל במחילות, שיבואו מתים שבחו"ל עם משה לארץ ישראל. עיי"ש.

אמרו לו, **ודילמא** נבואה זו מדברת **במתים שהחיה יחזקאל**, שנתנבא הנביא ישעיה, שהיה לפניו, שיחיה יחזקאל מתים בעתיד. ועדיין אין לנו ראייה לתחיית המתים שתהיה לעתיד לבוא!

הביא להם ראייה **מן הכתובים, דכתיב: "וחכך כיון הטוב** <sup>49</sup> **הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים"**. דהיינו, שנעות ומתנדדות שפתי ישני עפר. מוכח שיחיו המתים לעתיד!

<sup>49</sup> לפי מה שדרש רבן גמליאל מקרא זה על התחיה, דבר במעלת עולם הבא, שיהיה אחר התחיה, שחכך יתענג בין הטוב, הוא היין המשומר לעתיד לבוא מששת ימי בראשית. ואמר שאותו יין אינו משכר ומביא שינה כיון של עולם הזה, אלא אדרבה, דובב שפתי ישנים, להקיצם משנתם, ולדבר בשפתים דברי אלקים חיים. מהרש"א. עיי"ש.

אמרו לו המינים: **ודילמא רחושי מרחשן שפוטתיה בעלמא** <sup>50</sup> [שמא רק מרחשים שפוטתיהם], ובתוך הקבר, אבל אינם חיין ויוצאין לאויר העולם, וכדברי **רבי יוחנן** דלהלן:

<sup>50</sup> המהרש"א פירש, דהך "בעלמא" היינו בעולם הזה.

**דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוּדָק: כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה - שפוטתיו דובבות בקבר** <sup>51</sup> <sup>52</sup> . **שנאמר: "דובב שפתי ישנים"**. וכך דחו אותם מינים את ראיותיו, **עד שאמר להם** ראייה **ממקרא זה**: **"ולמען תאריכו ימים על האדמה אשר נשבע ה' לאבתיכם לתת להם"**. "לתת לכם" לא נאמר, אלא "להם"! מיכן ראייה לתחיית המתים **מן התורה** [כפי שנתבאר לעיל] <sup>53</sup>.

<sup>51</sup> בערוך כתב: "ככומר של ענבים. מה כומר זה, כיון שמניח אדם אצבעו עליו - מיד דובב [זב], אף שפוטתיהן של צדיקים, כיון שאומרים הלכה מפיהם, שפוטתיהם מרחשות עמהן בקבר". <sup>52</sup> עיי במפרשים במס' יבמות [צו ב] שהקשו, היאך אפשר לומר ששפתי המת יתנועעו, וכל שכן לאחר זמן, שכבר נעשה עפר! וכתב שם המהרש"א, שאין דבר זה רחוק מן השכל. כי הדיבור הוא כח הנשמה שנעשה על ידי כלי הגוף. וכל דיבור משובח - מוליד כח רוחני דומה, משובח. וכשאדם אומר דבר משובח בשם אומרו, אותו כח רוחני שנוגד כבר בעבר, כשנאמר בפעם הראשונה, הוא מעורר מולידיו בב' עולמות,

שהם: הנשמה בעולם הבא, וכלי הדיבור, שהם השפתיים - בעולם הזה, הגם שהם בקבר כבר. ומביא הדמיון מייך הטוב המונח בבור, שהוא רוחש ודובב על ידי כח האצבע המעוררו. כן השפתיים, גם כי מונחים בבור שחת, רוחשים על ידי כח המעוררו. ועיי' בעיון יעקב שם. 53. הקשו המפרשים, למה הביא להם ראייה מפסוק בספר דברים, ולא הביא להם ראייה מהפסוק שהובא לעיל: "וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען", שהוא בפרשת וארא. ועיי' בעיון יעקב.

**ויש אומרים: מן המקרא הזה אמר להם: "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום".** המילה "היום" - יתירה היא, שהרי היה יכול לכתוב "חיים כלכם" ודי. ומהייתור אנו דורשים שכך אמר להם משה לישראל: **מה היום - כולכם חיים וקיימין, אף לעולם הבא - כולכם תהיו קיימין**, שתעמדו כולכם בתחיית המתים.

**שאלו רומיים 54 את רבי יהושע בן חנניה:**

54. הם הפילוסופים, הכופרים בידיעה [שהקדוש ברוך הוא יודע את העתיד להיות], ובתחית המתים. מהרש"א.

**א. מניין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים?**

**ב. ומנין שהקדוש ברוך הוא יודע מה שעתיד להיות?**

**אמר להו: תרווייהו, שני הדברים, נלמדים מן המקרא הזה: שנאמר: "ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה".**

שמראשו של המקרא: "הנך שוכב עם אבתיך וקם" - ראייה לתחיית המתים.

ומסוף המקרא: "העם הזה וזנה וגו'", שהודיענו הכתוב שעתיד העם לזנות אחר אלהים אחרים, ראייה שהקדוש ברוך הוא יודע מה שעתיד להיות.

שאלוהו אותם רומיים: מנין לך שכך נקרא המקרא: "הנך שוכב עם אבותיך וקם", וראייה מכאן לתחיית המתים, **ודילמא** המילה "וקם" משתייכת להמשך הפסוק, וקוראים כך: **"וקם העם הזה וזנה"?**

**אמר להו: נקוטו מיהא פלגא בידייכו** [החזיקו לפחות תשובת חצי שאלתכם בידכם], שהרי אף לדברייכם, יש ראייה מהמקרא דהקדוש ברוך הוא **יודע מה שעתיד להיות** 55.

55. כך פירש רש"י. והקשו המפרשים, אם כן, היה לו לומר: נקוטו מיהא חדא בידייכו! וכתב המהרש"א, ששמא כך אמר להם: הרי הכתוב "וקם" אין לו הכרע, והרי זה ספק אם יש ממנו ראייה לתחית המתים. אם כן נקוטו מיהא פלגא, מחצה על מחצה, ראייה על תחית המתים. ונקוטו נמי בידייכו הך כולה, שיודע מה שעתיד להיות.

**איתמר נמי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי:** מניין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים, ויודע מה שעתיד להיות?

שנאמר: "הנך שכב עם אבתיך וקם וגו'".

תניא, אמר רבי אליעזר ברבי יוסי: בדבר זה דלהלן **זייפתי ספרי כותים** 56, **שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה.**

56. בעין יעקב גרס "צדוקים".

**אמרתי להן: זייפתם תורתכם** 57 - **ולא העליתם בידכם כלום!** כלומר, כזב אתם אומרים, ואין בדבריכם כלום.

57. דהיינו, שכל אותם פסוקים שהביא מהם רבן גמליאל ראה לתחיית המתים, הוצאתם אותם מפשוטם, וזייפתם בכך את תורתכם. אבל לא העליתם בידכם דבר, שהרי יש הוכחה ניצחת לתחית המתים מהתורה. אלא שיש להבין, מהו שאמר "זייפתי ספרי כותים", הרי הוא זייף את דבריהם, ולא את ספרם! וביאר הריא"ף, שהכוונה היא לספרי התורה שלהם. שהרי גם בספרם כתוב "עונה בה", והרי מזה יש ראייה לתחית המתים, וכדלהלן! אם כן, לדבריהם ולשיטתם, שאין תחית המתים, הרי שספריהם מזוייפים! עיי"ש עוד. והמהרש"א כתב, שזייפו הצדוקים ספרם, וכתבו "לתת לכם" תחת "לתת להם". ועל זה אמר להם שלא הועיל כלום, שהרי נאמר "עונה בה", והיינו שאף שנכרת מהעולם הזה, עדיין יהא נדון לעתיד. ודקדק הכתוב לומר "עונה בה" לשון נקבה, כי על דין הנשמה, שתהא נידונה לעתיד לבוא, אמר כן.

**שאתם אומרים שאין תחיית המתים מן התורה?**

**הרי הוא אומר** בענין העובד עבודה זרה: **"הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה"**.  
**"הכרת תכרת"** - היינו **בעולם הזה**, שאותה נפש תכרת מחיי עולם הזה.

אם כן, מה שנאמר **"עונה בה"** - **לאימת** [למתי, על איזה זמן מדובר]? **לאו** [האם לא] **לעולם הבא?** מוכח שתהיה תחיית המתים!

**אמר ליה רב פפא לאביי:** למה היה צריך רבי אליעזר להביא ראיתנו מסוף הפסוק?  
**ולימא להו תרוייהו,** עולם הזה ועולם הבא, מכפילות המילים: **"הכרת תכרת"**, דהיינו, "הכרת" - בעולם הזה, "תכרת" - לעולם הבא!

אמר לו אביי: **אינהו הוו אמרי ליה** [הם היו אומרים לו] שאין ראייה מכפל הלשון, כי **דברה תורה כלשון בני אדם.**

ועתה מביאה הגמרא שנחלקו תנאים בדבר, היאך דורשים מקרא זה.

**כתנאי: "הכרת תכרת", "הכרת" - בעולם הזה, "תכרת" - לעולם הבא. דברי רבי עקיבא בא.**

**אמר לו רבי ישמעאל: והלא כבר נאמר כרת בענין העובד עבודה זרה בפסוק אחר: "את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא וגו'!"**

ולדבריך, שדורשים עולם הזה ועולם הבא מ"הכרת תכרת", על איזה כרת מדבר הפסוק "ונכרתה הנפש ההיא"? **וכי שלשה עולמים יש? 58** אלא כך נדרשים המקראות: **"ונכרתה" - בעולם הזה. "הכרת" - לעולם הבא.** וכפילות הלשון **"הכרת תכרת"** אינה לדרשה, אלא, **דברה תורה כלשון בני אדם.**

**58.** כתב בעיון יעקב, שמכאן קצת סתירה לדעת הרמב"ם, שכתב שיש חילוק בין עולם התחיה לעולם הבא. שאם כן, שפיר יש שלשה עולמים! ובענף יוסף כתב, שעולם הנשמות ועולם התחיה תלויין זה בזה. שכל הזוכה לעולם הנשמות - יזכה לתחית המתים. וכן להיפך. עיי"ש.

ורבי עקיבא, שדרש עולם הזה ועולם הבא מ"הכרת תכרת", סובר שהמקרא "את ה' הוא מגדף ונכרתה" אינו מדבר בעובד עבודה זרה, אלא במברך את ה' **59**.

**59.** מחלוקתם לעיל סד ב, ובמס' כריתות ז ב.

והוי"ן בה: **בין רבי ישמעאל, ובין רבי עקיבא, "עונה בה" - מאי עבדי ביה,** מה הם דורשים ממקרא זה?

ומבארנין: מקרא זה נדרש **לכדתניא: יכול אפילו עשה תשובה** יהא בכרת, **תלמוד לומר "עונה בה". לא אמרתי** שיהא בכרת - **אלא בזמן שעונה בה.** אבל אם עשה תשובה, נפטר מן הכרת.

**שאלה קליאופטרא מלכתא** [המלכה **60**] **את רבי מאיר, אמרה: ידענא דחיי שכבי** [יודעת אני שהמתים יחיו], **דכתיב: "ויציצו מעיר כעשב הארץ"** [והיינו, שעתידין ישראל שיציצו ויפרחו מהעיר ירושלים **61**]. כדאמרנין במסכת כתובות [קיא א], שהקדוש ברוך הוא עושה מחילות לצדיקים, והולכין ועולין בירושלים].

**60.** במס' נדה [ל ב] איתא שהיא היתה מלכת יון. עיי"ש. **61.** אמנם פשט הכתוב מדבר בשפע הארץ ופירותיה, אלא שמכל מקום יש מכאן ראיה על התחיה. שהרי אין דרך האילנות להיות בעיר, אלא מרחיקין את האילן מהעיר. ואם כן, היה לו לומר: "ויציצו כעשב הארץ". ומדכתיב "ויציצו מעיר", כוונתו לומר שעתידין הצדיקים להיות מבצבצין ויוצאין מהעיר ירושלים. ריא"ף, עיי"ש.

**אלא, דבר זה איני יודעת, כשהן עומדין בתחיית המתים, עומדין ערומין, או בלבושיהן עומדין? 62**

62. נסתפקה בדבר, כי הכתוב דימה אותם לעשב הארץ, שהוא ערום. ואם כן, יעמדו ערומין. אבל מצד שני, הרי גנאי הוא לעמוד כך. והשיב לה קל וחומר מחיטה וכי, ועשב הנאמר במקרא זה הוא חיטה, שנקברת ערומה, ויוצאה בכמה לבושיין. מהרש"א. ובעיון יעקב כתב, שנסתפקה אם עומדין ערומין כתחילת הבריאה, שהיו אדם ואשתו ערומים ולא יתבוששו. או שעומדים בלבושיהן, כפי שהיו בחיים חיותו.

**אמר לה:** דבר זה נלמד בקל וחומר מחיטה. ומה חיטה שנקברה [נזרעה] ערומה 63, דהיינו, שנזרע הגרעין לבדו, בלי כל כיסוי, יוצאה בכמה לבושיין, שהגרעינים מכוסים בכמה כיסויים,

63. אמנם בדרך כלל חיטה נזרעת בקליפתה. אבל גם אם זורעין אותה ערומה, יוצאה בכמה לבושיין. תוסי' במס' חולין [ק"ז ב, ד"ה חטה].

**צדיקים שנקברים בלבושיהן - על אחת כמה וכמה שיצאו בלבושיהן.**

**אמר ליה קיסר לרבן גמליאל: אמריתו דשכבי חיי** [אומרים אתם שהמתים יחיו], **הא הוּו עפרא** [הרי לאחר שמתים נעשים עפר], **ועפרא מי קא חיי** [וכי עפר יכול לחיות]? 64

64. הקשו המפרשים, מה עלה על דעתו, הרי הקדוש ברוך הוא ברא את כל העולם, וכל שכן שיכול להחיות מתים! וכתבו, שהשואל לא היה מאמין בחידוש העולם. והיה סובר שהעולם קדמון חלילה, כדעת הכופרים האומרים שאין כח בידו לברוא יש מאין, רק יש מיש. וזה שאמר "הא הוּו עפרא", שעפר כאין הוא, ואין אפשר להחיות ממנו? והשיבה לו בתו, שאין זה יש מאין, אלא יש מיש. קל וחומר ממים, שאם יכול הקדוש ברוך הוא לברוא מטיפה סרוחה, כל שכן מעפר. תורת חיים, מהרש"א. ובעיון יעקב כתב: אע"ג דאדם הראשון נברא מעפר, היינו מעפר המזבת, או מעפר גן עדן. אבל עפר כפשוטו - מי קא חיי?

## דף צא - א

**אמרה ליה ברתיה** [אמרה לו בתו של הקיסר לרבן גמליאל]: **שבקיה, ואנא מהדרנא ליה** [הניחנו, ואני אענה לו].

וכך אמרה לאביה [בדרך משל אמרה לו]: **שני יוצרים** של כלים **יש בעירנו. אחד יוצר את הכלים מן המים, ואחד יוצר אותם מן הטיט. איזה מהן משובח יותר?**

**אמר לה:** זה שיוצר מן המים מעולה יותר, שהרי הדרך היא ליצור מטיט, ולא ממים.



**אמרה לו:** והרי הקדוש ברוך הוא **מן המים צר**, שהאדם נוצר מטיפה סרוחה שהיא כמים, **מן הטיט לא כל שכן** שהוא יכול לצור ולהחיות?

**דבי רבי ישמעאל תנא**, כך השיבה בתו של הקיסר לאביה: **קל וחומר מכלי זכוכית. מה כלי זכוכית, שעמלן ברוח בשר ודם** [שיצירתן על ידי נשיפת אדם, שנופח בשפופרת ומנפח את הזכוכית, ועל ידי כך יוצרן] **65**, אם **נשברו - יש להן תקנה** על ידי שמתכן ועושה מהן שוב זכוכית **66**,

**65**. כתב ביד רמה, דהיינו שטובל פי השפופרת בזכוכית נתכת באש, ומגביה, ונופח ונעשה בה חלל ברוח פיו כפי מה שהיוצר חפץ. **66**. והא דאמרינן במס' חגיגה [טו א] "ונוחין לאבדן ככלי זכוכית", לא שאין להם תקנה, אלא שנפסדין לשעתן, ואין מתקיימין. רש"י. ועיי' מהרש"א.

**בשר ודם, שברוחו של הקדוש ברוך הוא נעשה - על אחת כמה וכמה** שיש לו תקנה, ואפשר לחזור ולהחיותו! **67**

**67**. ביאר האלשי"ך, כלי זכוכית נעשים בנפיחה, ברוח האדם, ומשום שהוא דבר רוחני - יש לו תקנה. ואם נפיחת שבאה מכח אדם, אף לאחר שהושלם הכלי כבר נפסקה השייכות של רוח האדם עם הכלי, די בה כדי לתת בו תיקון וקיום, נפיחתו של הקדוש ברוך הוא, שהיא מדבר הבלתי נפסד, כי הוא מחיה את הכל, וגם בלתי נפסקת, כדרך כל דבר רוחני, שמתפשט ומתרבה ואינו נפסק, על אחת כמה וכמה שאפשר להחיותו.

**אמר ליה ההוא מינא לרבי אמאי: אמריתו דשכבי חיי, והא הו עפרא, ועפרא מי קא חיי?**

**אמר ליה: אמשול לך משל. למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: לנו ובנו לי פלטרין גדולים במקום שאין מים ועפר.**

ואף שקשה לבנות במקום כזה, שהרי לצורך הבניה צריך מים ועפר, בכל זאת **הלכו העבדים ובנו אותו** [שטרחו והביאו מים ועפר ממקום אחר].

**לימים נפלו אותן פלטרין.**

**אמר להם המלך: חזרו ובנו אותו במקום אחר, שיש בו עפר ומים.**

**אמרו לו: אין אנו יכולין לבנותו.**

**כעס עליהם המלך ואמר להן: במקום שאין מים ועפר, שטורח גדול לבנות שם - בניתם, עכשיו **68** שיש מים ועפר - על אחת כמה וכמה** שאתם יכולים לבנות!

**68**. במסורת הש"ס הביא, שבתשבי [שורש עכשיו] כתב: יש כותבין [את המילה "עכשיו"] ביו"ד, ואינו צריך.

כך הקדוש ברוך הוא, אם ברא את האדם מטיפה קטנה שאין בה ממש, כל שכן שיכול לבראותו מן העפר **69** **70**.

**69**. עוד פירש רש"י, שהרי כל העולם כולו יצר מתוהו. **70**. ולא הביא רב אמי ראייה מזכוכית, כי על כך יש להשיב, שהרי כלי זכוכית, אף לאחר שנשברו - עדיין שברי זכוכית הם, ולכן אפשר לתקן. אבל האדם שמת - נעשה עפר, והיאך אפשר להחיות את העפר? ריא"ף, עיי"ש.

**ואם אי אתה מאמין** שהקדוש ברוך הוא יוצר מן העפר, **צא לבקעה, וראה עכבר שהיום חציו בשר וחציו אדמה** [שיש במין זה סוג אחד שאינו נוצר על ידי תולדה, אלא נוצר מן האדמה], שהתחיל היום להברא ולצאת מן העפר, **למחר השריץ - ונעשה כלו בשר**, ומהלך כשהוא חי.

**שמה תאמר** שכשם שאותו עכבר נברא מן העפר **לזמן מרובה**, דהיינו, לאחר שבוע או שבועיים, כך אין הקדוש ברוך הוא מחייה את המתים מיד מן העפר!

**עלה להר, וראה שהיום אין בו אלא חלזון** [תולעת היא, שיוצאה מן היס **71** אחת לשבעים שנה, וצובעין בדמה את התכלת שבציצית] **אחד 72**. שכך דרכו, שמתחילה אין נראה בכל ההר אלא חלזון אחד.

**71**. כך כתב כאן רש"י. אמנם במס' מנחות [מד א, ד"ה ועולה] כתב, שהוא עולה מן הארץ. ועיי' ביד רמה שהקשה על דברי רש"י. וכתב שאין זה חלזון שצובעין בדמו תכלת, אלא מין אחר, שנברא מעפר ומים, ונקרא בלשון ערבי "חלזום". **72**. בערוך גרס: "אין שם חלזון אפילו אחד".

**למחר ירדו גשמים - ונתמלא כולו** [כל ההר] **חלזונות 73**. מוכח מזה, שיש בידו של הקדוש ברוך הוא להחיות מיד **74**.

**73**. כתב רש"י בשם מורו, שביצי חלזון משריצין כולן. **74**. עולה מסוגיא זו, שמכלי זכוכית וחלזון נלמד תחית המתים. וכתב העיון יעקב, שנראה שמשום כך היו שני דברים אלו בחלקו של זבולון [כדאיתא במס' מגילה]. שהרי הגמרא [במס' כתובות] רצתה לומר שעמי הארץ אינם חיים לעתיד לבוא, עד שמצאו להם סמך מהפסוק "ואתם הדבקים וגו'", שכל המהנה תלמיד חכם מנכסיו, זוכה לתחית המתים. ובזבולון נאמר "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך", שהיה זבולון נותן לתוך פיו של יששכר שעוסק בתורה, ומפרנסו. לכן היו שני דברים אלו, הרומזים לתחית המתים, בחלקו של זבולון, שמהנה ת"ח מנכסיו.

**אמר ליה ההוא מינא לגביהא בן פסיסא** [כך היה שמו]: **ווי לכוון חייביא** [אוי לכם רשעים], **דאמריתון מיתי חיינ** [שאומרים אתם שהמתים עתידין לחיות]! שהרי **דחיינ - מיתי** [אותם שהם חיים, רואים אנו שמתים לבסוף], אם כן, היאך יתכן **דמיתי** - **חיינ** [שהמתים יחזרו לחיות לבסוף]?

**אמר ליה גביהא בן פסיסא: ווי לכוון חייביא, דאמריתון מיתי לא חיינ!**

שהרי **דלא הוּו** - **חיי** [אותם שלא היו מעולם, נוצרים ונולדים וחיים]. אם כן, **דהוי חיי**, אלו שכבר חיו, **לא כל שכן** שיחיו שוב לעתיד? **75** **אמר ליה** ההוא מינא: **חייביא קרית לי** [רשע אתה קורא לי]!]

**75.** ביאר המהרש"א, שהדין ודברים שביניהם היה כלפי האי דאיתא לקמן, שיש רשעים שאינם עומדין בתחית המתים, כגון דור המבול. ויש רשעים שעומדים בתחית המתים, ויהיו נדונין אז על רשעם [כגון אנשי סדום]. וזהו שאמר אותו מין לגביהה, וי לכוון חייביא, לא טוב הדבר, שאתם אומרים שהמתים חיים לעתיד, ויתנו אז את הדין. הרי עדיף היה לכם לומר שאין תחית המתים, ולא תהיו נדונין! והשיב לו גביהה, אדרבה, וי לכוון חייביא, שאתה מכת הרשעים שאינם עומדים בתחית המתים, שהרי הכופר בתחית המתים אין לו חלק לעולם הבא. אבל נוח היה לכם לומר שתהיה תחית המתים, ואז הייתם זוכים לקבל חלק עולם הבא אחר שתקבלו דין. עיי"ש.

**אי קאימנא**, אם אקום **76** - **בעיטנא בך ופשיטנא לעקמותך מינדך** [אבעוט בך, ואפשוט את עקמימותך. שהיתה לו לגביהה עקמומית בגבו].

**76.** כתב היעב"ץ, דהיינו אם אקום בתחית המתים. ועכשיו לא היה יכול לעשות כן מפני אימת מלכות.

**אמר ליה גביהה: אם אתה עושה כן - רופא אומן תקרא, ושכר הרבה תטול** **77**.

**77.** כתב בעיון יעקב, שאף חילופי דברים אלו היו מענין שאלתו של המין ותשובת גביהה. שהרי אמר גביהה קל וחומר: דלא הוי - חיי, דהוּו - לא כל שכן דחיי. ואמר לו המין, הרי לכאורה היה אפשר לעשות קל וחומר: ומה מי שאין לו עקמימות, אם בועטים בו, עושים אותו עקום, מי שיש לו עקמימות, קל וחומר שאם יבעטו בו - ישאר עקום. והרי זה לא כך, כי אבעט בך, ואפשוט את עקמימותך. מוכח שאין זה קל וחומר! והשיב לו גביהה: אם אתה עושה כן וכו'. כלומר, ודאי שאי אפשר לעשות כן, שאין אתה יכול לפשוט עקמימותי על ידי בעיטה. ואם כן, הקל וחומר עומד במקומו.

**תנו רבנן: בעשרים וארבעה בחודש ניסן** **78**, **איתנטילו דימוסנאי מיהודה** ומירושלים [ניטלו עוררין בעלי חמס, שהיו רוצין ליטול חלק ביהודה ובירושלים] **79**.

**78.** תאריך זה נמנה במגלת תענית בין אותם ימים שנעשו בהם ניסים לישראל, וקבעום יום טוב, ואסורים בהספד. **79.** כך כתב רש"י. ובערוך כתב עוד פירוש: ניטלו שלטונים מיהודה ומירושלים. שעד היום ההוא היו בני אפריקא שולטין ביהודה ובירושלם.

היה זה **כשבאו בני אפריקא** **80** **לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון.**

**80.** כתב המהרש"א, שהם הגרגשי. ולא כפי שמצינו בבראשית רבה: "גומר ומגוג - זה אפריקא". שאם כן, הוי בני אפריקא מבני יפת. והרי כאן אמרו בני אפריקא שהם מזרעו של כנען!

**אמרו לו בני אפריקא לאלכסנדרוס: ארץ כנען שלנו היא! דהא כתיב בתורה גבי ארץ ישראל: "ארץ כנען לגבלתיה", והרי כנען - אבוהון דהנהו אינשי הוה** [אביהם של אנשים אלו היה. ועל עצמם היו אומרים כן]! אם כן, ארץ ישראל שלנו היא, ובני ישראל ירשוה שלא כדין **81**.

**81.** הקשה המהרש"א, אם הביאו ראייה מן התורה, ודאי ידעו מה עוד כתיב בה. והרי כתוב בכמה מקומות בתורה שנתן הקדוש ברוך הוא ארץ ז' עממין לישראל, וציוה שלא יחיו בה כל נשמה! ועיי"ש שהאריך עוד. וביאר, שמעשה זה היה בתחילת בית שני. ומתחילת בית ראשון עד אותו זמן היתה ידם של הנכרים תקיפה עלינו. וזהו שטענו בני אפריקיא, נכון שברשעתנו נטל מאיתנו הקדוש ברוך הוא את הארץ, ונתנה לכם. אבל הנה גם אתם עשיתם כמונו, וקאה אתכם הארץ בחורבן בית ראשון, ועוד היום אתם בחטאתכם, שהרי יד האומות תקיפה עליכם. ועתה עלינו לדון על הארץ רק מכח ירושה. ובוזה אנו קודמין, שהרי כנען אבוהון דהנהו אינשי הוה. והשיב גביהה, באמת אנו תחת יד אלכסנדרוס, ואנו עבדים לו. אבל מכל מקום נתן לנו הקדוש ברוך הוא אתכם לעבדים, שנאמר "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". והיינו, שאם אחד מאחיו של כנען, שם ויפת, יהיה מושל בחבירו, כפי שהוא עתה, שאלכסנדרוס שהוא מבני יפת, מושל עלינו, שאנו מזרעו של שם, יהיה כנען עבד לאותו עבד. ואם כן, אתם עבדינו.

**אמר להו גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות, ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס מוקדון. אם ינצחוני בני אפריקיא - אמרו להם: אין בכך כלום, כי הדיוט שבנו נצחתם.**

**ואם אני אנצח אותם - אמרו להם: תורת משה נצחתכם** **82.**

**82.** מתוך ענוה אמר להם כך. מהרש"א. ועיי"ש מה שפירש עוד בזה.

**נתנו לו חכמים רשות, והלך ודן עמהם לפני אלכסנדרוס.**

**אמר להם גביהה: מהיכן אתם מביאים ראייה?**

**אמרו לו: מן התורה, מאותו מקרא שהובא לעיל.**

**אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראייה - אלא מן התורה. שנאמר לאחר שראה כנען את ערות אביו נח [וחטא, כפי שמבואר שם במפרשים **83**]: "ויאמר [נח] ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". אם כן, הרי כנען עבד הוא לבני ישראל. ועבד שקנה נכסים, עבד למי, ונכסים למי? הרי כל מה שקנה עבד - קנה רבו!**

**83.** רש"י כתב: יש אומרים סירסו, ויש אומרים רבעו.

הוא הדין כאן. שאף אם כדברייכם, שקיבלתם מתחילה את ארץ ישראל, סוף סוף הרי אתם עבדים לישראל, ומה שקניתם, קנינו אנו, שאנו אדוניכם!

**ולא עוד, לא רק שאין לכם תביעה עלינו, אלא אדרבה, לנו יש תביעה עליכם, שהרי כמה שנים עברו מאז שנעשיתם עבדים שלנו, שלא עבדתונו, ואם כן, אתם חייבים לנו ממון רב!**

**אמר להם אלכסנדרוס מלכא לבני אפריקיא: החזירו לו לגביהה בן פסיסא תשובה!**

**אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים לחשוב, ולאחר מכן נשיב תשובה.**

**נתן להם אלכסנדרוס את הזמן שביקשו.**

**בדקו בני אפריקיא וחיפשו - ולא מצאו תשובה לטענתו של גביהה בן פסיסא.**

**מיד ברחו, כדי שלא יעשום עבדים לישראל, והניחו שדותיהן כשהן זרועות, וכרמיהן כשהן נטועות.**

**ואותה שנה - שביעית [שנת שמיטה] היתה, ולא היה לישראל מה לאכול.**

כיון שברחו אלו, והניחו שדותיהן שבאפריקא כשהן זרועות ונטועות, אכלו מהן בשביעית <sup>84</sup>.

<sup>84</sup>. כך כתב בעיון יעקב. ועיי במהרש"א.

**שוב, פעם אחרת, באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון.**

**אמרו לו בני מצרים: הרי הוא אומר במקרא, שלפני שיצאו ישראל ממצרים, אמר משה לעם שישאלו כלי כסף וכלי זהב מהמצרים, ואכן שאלו מהם, כדכתיב: "וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום".**

אם כן, הרי יש בידכם ממון של אבותינו! **תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו** [מאיתנו]! <sup>85</sup>

<sup>85</sup>. אמנם היה זה ציווי הקדוש ברוך הוא, אבל הרי הציווי היה שתשאלו, ואם כן, היה לכם להחזיר מה ששאלתם, כדין כל שואל. מהרש"א.

**אמר גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות, ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס.**

**אם ינצחוני, אמרו להם: הדיוט שבנו נצחתם.**

**ואם אני אנצח אותם, אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם.**

**נתנו לו רשות, והלך ודן עמהן.**

**אמר להן: מהיכן אתם מביאין ראייה?**

**אמרו לו: מן התורה.**

**אמר להן: אף אני לא אביא לכם ראייה - אלא מן התורה. שנאמר: "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה". והרי עבדו ישראל את המצרים כל אותן שנים, ולא שילמו המצרים לישראל על כך דבר! תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא** <sup>86</sup> בני אדם, **ששיעבדתם אותם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה** <sup>87</sup>, שהוא פי כמה וכמה משווי אותם כלי כסף וזהב שאתם תובעים מאתנו!

<sup>86</sup> כך היה מניינם של ישראל כשיצאו ממצרים. <sup>87</sup> לא דווקא. שהרי היו ישראל במצרים רק מאתיים ועשר שנים, ואף באותן שנים, כל זמן שהיו יעקב ויוסף קיימים - לא נשתעבדו. אלא סירכיה דקרא נקט, דכתיב "ומושב בני ישראל וגו' שלשים שנה וארבע מאות שנה". מהרש"א.

**אמר להן אלכסנדרוס מוקדון למצרים: החזירו לו תשובה!**

**אמרו לו: תנו לנו זמן שלשה ימים.**

**נתן להם זמן.**

**בדקו - ולא מצאו תשובה.**

**מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות, וכרמיהן כשהן נטועות, וברחו, כדי שלא יתבעו מהם אותו שכר עבודה. ואותה שנה - שביעית היתה.**

**ושוב פעם אחת באו בני ישמעאל ובני קטורה** <sup>88</sup> **לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון.**

<sup>88</sup> קטורה היא הגר, ונולדו לה עוד בנים מאברהם.

**אמרו לו: ארץ כנען - שלנו ושלכם היא. דכתיב: "ואלה תלדת ישמעאל בן אברהם", וכתיב: "ואלה תולדת יצחק בן אברהם". הרי שישמעאל ויצחק - בניו של אברהם היו. ואם כן, ארץ כנען צריכה להתחלק בינינו שוה בשוה!** <sup>89</sup>

<sup>89</sup> כאן לא הוזכרו בני קטורה. וביאר המהרש"א דהיינו משום שעיקר הטענה היתה של בני ישמעאל, שהם באו ליטול פי שנים, כי ישמעאל הבכור.

**אמר להן גביהא בן פסיסא לחכמים: תנו לי רשות, ואלך ואדון עמהם לפני אלכסנדרוס מוקדון.**

**אם ינצחוני, אמרו הדיוט שבנו נצחתם.**

**ואם אני אנצח אותם, אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם.**

נתנו לו רשות, הלך ודן עמהן.

אמר להם: מהיכן אתם מביאים ראייה?

אמרו לו: מן התורה.

אמר להן: אף אני לא אביא ראייה - אלא מן התורה. שנאמר: "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנתו".

אב שנתן אגטין [שטרות, כתבים 90] לבניו בחייו, שחילק כל נכסיו לבניו מחיים, וכתב בשטרות שלא יטול אחד כלום בחלק חבירו, ושיגר זה מעל זה [שהפריד ביניהם, שלא יהיה ביניהם יותר קשר, ושילח כל אחד למקום אחר], כלום יש לזה על זה כלום מעתה?

90. בערוך כתב "אב שכתב לגטין וכו', פירוש, שטר צואה".

כך גם כאן, הרי אברהם נתן לבני הפילגשים, דהיינו ישמעאל וזרעו [ובני קטורה וזרעם], מתנות, ושילחם מעליו. ואת כל שאר הנכסים אשר לו נתן ליצחק. מעתה אין לבני הפילגשים על זרע יצחק כלום 91.

91. הקשו המפרשים, הא אמרינן [כתובות נג א]: "לא תהוי בי עבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא וכו'", ואיך נתן אברהם את כל אשר לו ליצחק? וכתב הרא"ם, שישמעאל היה בן שפחה, שהרי נולד קודם שנשתחררה, ואין בן שפחה יורש. ובני קטורה בני פלגש היו. ובעץ יוסף כתב, שהרי הטעם שלא יעביר נחלה הוא שמא יצא מאותו בן רשע זרע טוב, וכתב "יכין רשע וצדיק ילבש". ואברהם ראה שלא יצא מהם זרע מעליא, ולכן נתן הכל ליצחק. וגם הקדוש ברוך הוא אמר לו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה", והרי היא אמרה "כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק". ובעיון יעקב כתב לתרץ, שהרי אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", וכל הטעם שלא להעביר נחלה הוא כדלעיל, דלא ידעינן מאי זרעא נפיק מיניה. והרי הכל גלוי וידוע לפניו! ובבן יהוידע כתב, שמה שנתן להם שם טומאה, שהוא דבר סגולתי לנצח בו במלחמה וכיוצא, הרי הוא שוה ערך למה שנתן ליצחק, ואין זה נחשב עבורי אחסנתא. ובזה יישב מנין לנו שנתן להם שם טומאה. עיי"ש.

מאי [מה הם] אותם מתנות שנתן אברהם לבני הפילגשים?

אמר רבי ירמיה בר אבא: מלמד שמסר להם שם טומאה. דהיינו, כח הכישוף, ומעשה שדים 92.

92. הקשה בבאר שבע, הא בן נח מוזהר על הניחוש וכישוף! ותירץ, דאנן קיימא לן כמ"ד שאינו מוזהר. ואפילו למ"ד שמוזהר, כבר כתב רבינו ירוחם [הובא בבית יוסף יו"ד סי' קעט], שעל ידי השבעה מותר בכל ענין, אפילו שמשביע בשמות הטומאה. ואינו בכלל כשפים על ידי מעשה אחר או על ידי לחש. ובגור אריה [למהר"ל מפראג, סוף פרשת חיי שרה] כתב, שמסר להם כיצד מסלקים כשפים ושדים. ובעיון יעקב כתב, שיתכן שנאסר כישוף על בני נח רק בהיותם על אדמת הקודש, שהיא תועבת הארץ. עיי"ש.

והמהרש"א כתב, שלולא דברי רש"י, היה אפשר לומר שלימד רק מעשה שדים, ולא כישוף. וכדברי הרא"ש, שמתיר מעשה שדים, שלכולי עלמא אינו בכלל כשפים. עוד כתב, שאף שאברהם קיים את כל התורה, רשאי היה ללמוד מעשה כישוף. כדאיתא לעיל [סח א]: "לא תלמד לעשות", אבל אתה למד להבין ולהורות.

**אמר ליה אנטונינוס לרבי: גוף ונשמה של אדם יכולין לפטור עצמן מן הדין**  
[מדינו של הקדוש ברוך הוא בעתיד]!

**כיצד?**

**גוף אומר: הנשמה היא זו שחטאת.** והראיה, **שמיום שפירשה נשמה ממני -**  
**הריני מוטל כאבן דומם בקבר,** ואיני חוטא יותר.

ואילו **הנשמה אומרת: הגוף הוא זה שחטא.** והראיה, **שמיום שפירשתי ממנו -**  
**הריני פורחת באויר כצפור** <sup>93</sup>, ואיני חוטאת <sup>94</sup>.

<sup>93</sup> היינו נשמת החוטאים, שאין לה מנוחה בעולם הבא, ופורחת באויר כציפור לנוד. אבל נשמת הצדיקים זוכה למנוחה בישיבה של מעלה. מהרש"א. <sup>94</sup> מה שאין הנשמה מביאה ראייה מזמן שהיתה קודם שניתנה בגוף, שלא חטאה באותו זמן, היינו משום שלפעמים היא נשמה שבאה בגלגול, שהיתה חוטאת אף קודם. ועוד, שאף אם לא חטאה מקודם, הרי כשחטאה לבסוף, משניתנה בגוף, ראוי לענוש אותה, שהרי נעשית כתוהה על הראשונות. מה שאין כן אם לבסוף אינה חוטאת, הרי זה כחזרה בתשובה, ואין היא ראויה לעונש. עיון יעקב.

**אמר ליה רבי: אמשול לך משל, למה הדבר דומה: למלך בשר ודם, שהיה**  
**לו פרדס נאה,**

## **דף צא - ב**

**והיה בו תאנים**  **בכורות** [מבכרות, ראשונות] **נאות.**

**והושיב בו המלך שני שומרים,** שישמרו על הפירות. **אחד** מהם היה **חיגר** [צולע, שאינו יכול ללכת], **ואחד סומא** [עיוור, שאינו יכול לראות].

**אמר לו חיגר לסומא: בכורות נאות אני רואה בפרדס,** אבל איני יכול ללכת לקחתם. **בא והרכיבני על גבך,** ואני אכוון אותך למקום הבכורות, **ונביאם לאכלם.**

**רכב חיגר על גבי סומא, והביאום, ואכלום.**



**לימים בא המלך בעל פרדס, וראה שהבכורות נקטפו ונאכלו.**

**אמר להן לשני השומרים: בכורות נאות שהיו בפרדס - היכן הן?**

**אמר לו חיגר:** היאך אתה חושדני שאכלתים? **כלום יש לי רגלים להלך בהן**  
שאוכל לקחתן ולאכלן?

**אמר לו סומא:** היאך אתה חושדני, וכי יכולתי לראות את הבכורות? **כלום יש לי**  
**עיניים לראות?**

**מה עשה המלך - הרכיב את החיגר על גבי הסומא, ודן אותם כאחד, והענישם.**

שאמנם אמת היא שכל אחד לבד לא יכול היה לקחת את הבכורות, אבל בכוחות  
משותפים - יכלו גם יכלו.

והנמשל:

**אף הקדוש ברוך הוא עושה כך. מביא נשמה, וזורקה בגוף, ודן אותם**  
**כאחד 95.**

**95.** בספר הברית [ח"ג דף ל"ו] כתב, שאין הכוונה לגוף ממש, אלא לנפש התחתונה, שהיא כח גופו,  
ומוגשמת במקצת. שיש לאדם הישראלי נפש תחתונה ונפש עליונה. ואם נגזר על נפש העליונה בחטאותיה  
עונשים ויסורים, מלבישים אותה בתוך נפשו התחתונה המוגשמת נפש בנפש, כאשר היתה באמנה אתו,  
מלובש בה גם בהיותו חי על האדמה. ועל ידה תרגיש הצער ממש, והיסורים והמכאובים המגיעים לה  
על ידי מלאכי אף וחמה וכו', כפי שהיא מרגישה את היסורים המגיעים לה על ידי בני אדם בעלי גופים,  
בשעה שהיא מולבשת על נפש היסודית עוד לבוש אחד, שהוא הגוף. עיי"ש. ועיי' מה שהביא בחדושי  
הגאונים בשם מעשי ה'. ובבן יהוידע כתב, שבשעת חיבוט הקבר עושה הקב"ה כן, שבאותה שעה דן את  
האדם. עיי"ש.

כי גם הגוף והנשמה, כל אחד לבד אינו יכול לחטוא. אבל בכוחות משותפים - יכולים  
לחטוא **96.**

**96.** כתב ביפת תאר, שטענתם של הגוף והנשמה היתה, שכיון שכל אחד מהם לבד אינו יכול לעשות  
מעשה גמור, הרי הם כשנים שעשו מלאכה בשבת, שפטורים מעונש החמור. ומשיבם הקדוש ברוך הוא,  
מאחר שאין כל אחד מהם יכול לעשות עבירה אלא על ידי התחברות, הרי הם חייבים, מאחר שכל אחד  
עושה מה שאפשר לו לעשות. והרי זה כמשא שאין אחד יכול להוציאו לבד בשבת, והוציאוהו שנים -  
שחייבים.

**שנאמר: "יקרא אל השמים מעל, ואל הארץ לדין עמו".**

**"יקרא אל השמים מעל" - זו נשמה. "ואל הארץ לדין עמו" - זה הגוף.**  
כלומר, שקורא הקדוש ברוך הוא לנשמה הבאה ממעל, וקורא אף לגוף 97 שבא מן הארץ,  
ודן אותם כאחד.

97. והיינו "ואל הארץ לדין עמו" שהגוף נידון עם הנשמה. אף שהאות עי"ן של המילה "עמו" נקודה  
בפתח, קרינו "עימו" בחיריק. מהרש"א.

**אמר ליה אנטונינוס לרבי: מפני מה חמה יוצאה בבוקר במזרח, ושוקעת  
במערב בערב?**

**אמר ליה רבי: אי הוה איפכא** [אם היה הדבר להיפך], שהיתה החמה יוצאה במערב,  
ושוקעת במזרח, **נמי הכי הוה אמרת לי** [גם אז היית שואלני]: למה אינה יוצאה  
במזרח ושוקעת במערב!

**אמר ליה אנטונינוס:** זו אכן אינה שאלה, ולא לכך נתכוונתי.

אלא **הכי קאמינא לך** [כך נתכוונתי לשאול]: **מפני מה שוקעת החמה במערב?**  
מדוע אינה מסובבת את כל העולם, וחוזרת ושוקעת במזרח? שאילו כך היה, לא הייתי  
שואל דבר. שכך הוא דרך העולם, שממקום שהדבר יוצא, שם הוא נכנס חזרה 98.

98. כך פירש רש"י. ועיי' במהרש"א שפירש באופן אחר.

**אמר ליה רבי:** הרי השכינה שרויה במערב, ולכן השמש הולכת ושוקעת ומשתחוה כלפי  
מערב - **כדי ליתן שלום לקונה** [לקדוש ברוך הוא שבראה]. **שנאמר: "וצבא  
השמים לך משתחויים".**

**אמר ליה:** אם כך הוא, למה הולכת עד המערב ושוקעת שם? **ותיתי** [ותבוא] החמה **עד  
פלגא** [אמצע] **דרקיע, ותתן שלמא** [ותתן שלום, ותשתחוה משם], **ותיעול** [ותשקע]  
במקומה! שהרי כך הוא דרך ארץ, שמשתחווין למלך מרחוק, ואין מתקרבין אליו כל כך.

אמר לו רבי: **משום** שאם היה כך, שהיתה החמה שוקעת פתאום, כשהיא באמצע  
הרקיע, שהיא מאירה ביותר, היו **הפועלים** שוהין בשדה עד חשיכה, שהרי החושך בא  
פתאום, ואין לכך סימן קודם לכן, והיו צריכים לעשות דרכם חזרה בחושך.

וכן **משום עוברי דרכים**, שאם יחשיך להם היום פתאום, לא יוכלו לבקש להם מקום  
לינה.

לכן שוקעת החמה במערב. שכשהולכת ומשתפלת ושוקעת, ומתמעט אורה והולך, יודעים  
הכל שמגיע זמן חשיכה.

**ואמר לו אנטונינוס לרבי: נשמה - מאימתי ניתנה באדם, האם כבר משעת פקידה,** דהיינו, מזמן שהמלאך פוקד את הטיפה **99** [שממנה נוצר האדם] ומביאה לפני המקום, לדעת מה תהא עליה, מיד נזרקת בו נשמה וחיות, **או שמא רק משעת יצירה** [מזמן שנוצר הוולד, שנקרם כולו בבשר וגידים ועצמות **100**]?

**99.** כדאיתא במס' נדה [טז ב]. כך פירש רש"י. וכתב ביד רמה, שאין אלו אלא דברי חלומות. ופירש, דהיינו משעה שהאשה קולטת את הטיפה לבית ההריון. והיא שעת פקידה, כדכתיב "וה' פקד את שרה", כלומר, שנתן לה הריון. **100.** כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, שהוא ארבעים יום לאחר הפקידה.

**אמר לו רבי: משעת יצירה.**

**אמר לו אנטונינוס: וכי אפשר שחתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח, ואינה מסרחת?**

והוא הדין לעניינינו. אם אין הנשמה ניתנת עד שעת יצירה, היאך מתקיימת הטיפה ואינה מסרחת?! [שאילו מסרחת במעי האשה, שוב אינה מולידה **101**].

**101.** ואף ששנינו במסכת אבות שאדם נוצר מטיפה סרוחה, היינו קרובה להיות סרוחה, אם לא שפוקדה הקדוש ברוך הוא על ידי המלאך. מהרש"א. ובעיון יעקב כתב, שהכוונה היא שאילו לא ניתנה בו נשמה מזמן שמתחיל להעשות בשר ועד שנגמר כולו בבשר עצמות וגידין, ודאי היה נסרח בינתיים, ושוב אינו נגמר לעולם.

**אלא, על כרחך שהנשמה ניתנת באדם כבר משעת פקידה.**

**אמר רבי: דבר זה למדני אנטונינוס, והודיתי לדבריו. ומקרא מסייעו, שנאמר: "ופקדתך שמרה רוחי".** דהיינו, שכבר משעת פקידה נשמרת רוחי.

ועוד **אמר לו אנטונינוס לרבי: מאימתי יצר הרע שולט באדם** **102**, האם משעת יצירה, או רק משעת יציאה ממעי אמו?

**102.** לא אמר "מאימתי ניתן באדם" כפי שאמר גבי נשמה. כי דווקא נשמה הטהורה, שפעולתה יצר טוב, נותנה הקדוש ברוך הוא באדם, שמסייעו ליטרה. אבל היצר הרע, שהוא שורש הטומאה, אינו ניתן באדם, אלא בראו הקדוש ברוך הוא, וכל הרוצה ללכת אחריו - הרשות בידו. תורת חיים.

**אמר לו רבי: משעת יצירה.**

**אמר לו אנטונינוס: אם כן, שכבר בשעת יצירה יש בעובר יצר הרע, יהא בועט במעי אמו ויוצא!**

**אלא**, על כרחך שיצר הרע ניתן רק **משעת יציאה** 103. אמר רבי: דבר זה למדני אנטונינוס. ומקרא מסייעו, שנאמר: "לפתח חטאת רבץ". דהיינו, שרק משעת יציאת העובר מהפתח - נכנס בו יצר הרע.

103. הקשה המהרש"א, הא ברבקה כתיב "ויתרוצצו הבנים בקרבה", ואיתא במדרש, שכשהיתה עוברת על פתח עבודה זרה, היה עשו מפרכס לצאת. הרי שיש בעובר יצר הרע! ותירץ הרמת שמואל, שמה שאמר אנטונינוס "משעת יציאה" היינו מאותו חודש שראוי לצאת, וזהו מז' חדשים ליצירה. ואם כן, אפשר לומר שהתרוצצו אחרי זמן זה. ובעיון יעקב כתב, שלכאורה עצם טענת אנטונינוס "אם כן יבעט באמו ויצא" לא קשיא, שהרי איתא במס' נדה שהתינוק לומד במעי אמו את כל התורה כולה, ורק כשבא לאויר העולם בא מלאך וסוטר ומשכח תלמודו, ולכן אינו מבעט במעי אמו, כי התורה תבלין היא ליצר הרע. וכתב, שלפי זה תתורץ קושיית המהרש"א. שעשו היה מפרכס לצאת כי גם במעלליו יתנכר נער, והיה פורק ממנו עול תורה אף במעי אמו.

**ריש לקיש רמי** [הקשה]: **כתיב** גבי תחיית המתים: **"בם עור ופסח הרה וילדת יחדיו"**. משמע, שהמתים יעמדו במומן.

ומצד שני **כתיב**: **"אז ידלג כאיל פסח, ותרון לשון אלם, כי נבקעו במדבר מים, ונחלים בערבה"**. והיינו, שבזמן תחיית המתים הפיסח ידלג כאיל, ולשונו של האילם תרנן. הרי שיתרפאו ממומן!

**הא כיצד?**

בתחילה **עומדין** מקבריהם **במומן** - ואחר כך **מתרפאין** 104.

104. במדרש תנחומא [ויגש פי ח'] איתא: ללמדך שכשם שהולך - כך הוא בא. שלא יאמרו הרשעים: אחרים המית, ואחרים החיה. אמר הקדוש ברוך הוא: יעמדו כמו שהלכו, ואחר כך אני מרפא אותם.

**עולא רמי** [הקשה]: **כתיב**: **"בלע המות לנצח, ומחה ה' דמעה מעל כל פנים"**, משמע, שלעתיד לבוא, לאחר תחיית המתים, שוב לא ימותו יותר.

ומצד שני **כתיב**: **"כי הנער בן מאה שנה ימות, לא יהיה משם עוד עול ימים"** 105. דהיינו, שלעתיד לבוא, כשימות אדם כשהוא בן מאה שנה, יאמרו עליו שמת כשהוא נער, כי יחיו חיים ארוכים הרבה יותר. משמע שאף לעתיד לבוא ימותו!

105. באמת לא כך כתוב, אלא: "לא יהיה משם עוד עול ימים, וזקן לא ימלא את ימיו, כי הנער בן מאה וגו'". ועיי' מהרש"א.

ומתרצינן: **לא קשיא. כאן**, מה שכתוב שלא ימותו לעתיד לבוא, מדובר **בישראל**.

ואילו **כאן**, מה שכתוב שימותו, מדובר **בנכרים**.

ותמהינן: **ונכרים - מאי בעו התם** [מה לנכרים באותם ימים]?

ומבארין: מדובר בהנך, באותם נכרים, **דכתיב בהו: "ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם"**, שהם ישרתו את ישראל לעתיד לבוא.

**רב חסדא רמי: כתיב: "וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות"**. משמע שיכהה אורם של המאורות לעתיד לבוא.

ומצד שני **כתיב: "והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים"**. משמע שיתחזק אורן של המאורות לעתיד!

ומתרצין: **לא קשיא. כאן**, מה שכתוב שיתחזק אורן, היינו **לימות המשיח**, כשיכלה השעבוד.

ואילו **כאן**, מה שכתוב שיכהה אורן, היינו **לעולם הבא**. שמרוב נגהם של צדיקים - יכהה אורן של המאורות.

ולדעת **שמואל, דאמר: אין בין העולם הזה לימות המשיח - אלא שיעבוד גליות בלבד**, שבימות המשיח לא יהיה שעבוד מלכויות על עם ישראל. אבל מלבד זאת, לא יהיה כל שינוי מהזמן הזה. ואם כן, אי אפשר לומר שבימות המשיח יתחזק אורן של המאורות!

מכל מקום **לא קשיא. כי כאן**, מה שכתוב שיתחזק אורן, מדובר **במחנה צדיקים**.

ואילו **כאן**, מה שכתוב שיכהה אורן, היינו **במחנה שכינה**, שיכהו המאורות מחמת זיו השכינה.

**רבא רמי: כתיב: "אני אמית ואחיה"**, משמע, כפי שאמית את האדם, באותו מצב הוא יחיה. ואם מת כשהוא בעל מוס, אזי גם כשיחיה לעתיד - יהיה בעל מוס.

ומצד שני **כתיב: "מחצתי ואני ארפא"**, משמע שבשעת התחיה ירפא הקדוש ברוך הוא את בעלי המומין!

אלא, **אמר הקדוש ברוך הוא: מה שאני ממית - אני מחיה**, ואכן מתחילה יעמדו במומן. **והדר** [ולאחר מכן], **מה שמחצתי - ואני ארפא** 106.

106. בגמ' במס' פסחים [סח א] נדרש מקרא זה באופן שונה. עיי"ש וברש"י שם.

**תנו רבנן: כתוב: "אני אמית ואחיה"**. יכול שתהא מיתה באדם אחד, וחיים באדם אחד, **כדרך שהעולם נוהג**, ופירושו של הפסוק הוא: אני אמית אדם אחד, ואחיה אדם אחר -

**תלמוד לומר** מהמשך הפסוק: **"מחצתי ואני ארפא"**. מה מחיצה ורפואה - באדם אחד הם, שהרי אין רפואה - אלא במקום מחץ, אף מיתה וחיים - באדם אחד.

**מיכן תשובה לאומרין שאין תחיית המתים מן התורה.**

**תניא, אמר רבי מאיר: מניין לתחיית המתים מן התורה?**

**שנאמר** אחרי מעמד קריעת ים סוף: **"אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'."** **"אז שר משה" לא נאמר, אלא נאמר "ישיר",** לשון עתיד **107**. **מכאן** ראייה **לתחיית המתים מן התורה.** שיחיה משה לעתיד לבוא, ויאמר שירה **108**.

**107.** והיינו, שגם בעתיד ישיר משה. כדאיתא לקמן: כל האומר שירה בעולם הזה, זוכה ואומרה בעולם הבא. וכן איתא בזהר [בשלח דף קד], דמשה זמין למימר שירתא דאתי. עץ יוסף, עיי"ש. **108.** עיי בפירוש רש"י על התורה. ועיי ברמב"ן שם שהקשה עליו. וכתב המהרש"א, שאף אם אכן יש מקומות שנקט לשון עתיד על העבר, אין זו קושיה. כי היכא שאפשר לפרש כפשוטו, שבאמת יהיה כך גם בעתיד - מפרשינן הכי.

**כיוצא בדבר אתה אומר** גבי המקרא דלהלן: **"אז יבנה יהושע מזבח לה'."** **"אז בנה יהושע" לא נאמר, אלא "יבנה",** לשון עתיד. **מכאן** ראייה **לתחיית המתים מן התורה.**

ותמהינן: **אלא מעתה,** מה שכתוב: **"אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב"** [שבנה שלמה במה לכמוש, אלהי מואב], האם **הכי נמי** פירוש הפסוק הוא **דיבנה** לעתיד לבוא?

**אלא,** לכן נאמר שם **"אז יבנה",** כי באמת בסופו של דבר לא בנה שלמה את הבמה. אלא כיון שביקש לבנות, **מעלה עליו הכתוב כאילו בנה** **109**.

**109.** והמפרשים שם כתבו, שמתוך שלא מיחה בנשיו, נקראת אותה עבודה זרה על שמו.

**אמר רבי יהושע בן לוי: מניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה."** **"ההללוך" לא נאמר, אלא "יהללוך",** לשון עתיד. **מכאן לתחיית המתים מן התורה.**

ואמר רבי יהושע בן לוי: כל האומר שירה בעולם הזה - זוכה ואומרה אף לעולם הבא. שנאמר: **"אשרי יושבי ביתך - עוד יהללוך סלה"** **110**. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר: **"קול צפידך נשאו קול יחדו ירננו וגו'."** **"ירננו" לא נאמר, אלא "ירננו",** לשון עתיד. **מכאן לתחיית המתים מן התורה.**

110. אמנם לא הוזכרה בפסוק זה שירה בעולם הזה. אבל דריש לה מלשון "עוד", שהוא דבר המוסף על הראשון. דהיינו, בשירה שהללך כבר בעולם הזה, עוד יהללך לעולם הבא. מהרש"א, עיי"ש.

**ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: עתידין כל הנביאים כולן אומרים שירה בקול אחד 111. שנאמר: "קול צפידך נשאו קול יחדו ירננו" 112.**

111. כי מקודם, זה היה מתנבא לטובה, וזה לרעה, ואינם שוים. אך לעתיד, שיהיו כל ישראל צדיקים, תהיה נבואתם שוה, הכל לטובה. בן יהוידע. 112. ו"צפידך" היינו נביאים, שנקראו צופים.

**אמר רב יהודה אמר רב: כל המונע הלכה מפי 113 תלמיד, שאינו מלמדו - כאילו גוזלו מנחלת אבותיו. שנאמר: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", משמע שהתורה מורשה היא לכל ישראל. ומורשה היא לנו מששת ימי בראשית, דכתיב "בראשית ברא וגו'", ודרשינן, בשביל התורה שהיא ראשית, ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתה", שהם עתידין לנחול אותה - בשבילם "ברא אלקים את השמים וגו'".**

113. כתב בבן יהוידע, שנקט "מפי תלמיד" להורות, שאף אם לימד לו את ההלכה, אבל לא לימדה באופן שתהיה שגורה בפיו, ויוכל לחזור ולאמרה, גם כן נענש על כך.

הרי שהתורה נחלתם של כלל ישראל היא. ואם אינו מלמד את התלמיד, הרי זה כאילו גוזל ממנו את נחלתו.

**אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: כל המונע הלכה מפי תלמיד, אפילו עוברין שבמעיי אמו מקללין אותו 114.**

114. אף שאינם צריכים לתורתו, שהרי יש להם מי שמלמדם במעיי אמם את התורה כולה. תורת חיים.

## דף צב - א

**שנאמר: "מנע בר יקבהו לאום". ואין לאום - אלא עוברין, שנאמר לגבי יעקב ועשיו כשהיו במעיי אמם: "ולאם מלאם יאמץ". ואין קבה - אלא קללה, שנאמר שאמר בלעם: "מה אקב לא קבה אל". ואין בר - אלא תורה. שנאמר: "נשקו בר פן יאנף" 115.**

115. כדאיתא במדרש תהלים [ב יז]: "נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך. רב ור' חייא. רב אמר: נשקו ברה של תורה, שנאמר: לכו לחמו בלחמי, עד שלא תזדקף עליכם מדת הדין, ותאבדו דרכה של תורה". ובילקוט שמעוני משלי [רמז תתקסד] איתא: "תורה שהיא נקראת בר, כמה דתימא נשקו בר פן יאנף, שכל דבריה ברים וכו'". ועיי' במפרשים על הפסוק.

**עולא בר ישמעאל אומר :** המונע הלכה מפי תלמיד - **מנקבין אותו ככברה** 116 .

116. כתב מהרש"א, דהיינו כענין שאמרו שהתלמיד חכם דומה לצלוחית של פלייטון [בושם]. אם הוא מריק תורתו לאחרים, ריחו נודף, ומוסיף חכמה. ואם אינו מלמד לאחרים, אינו מוסיף חכמה, ומאבד תורתו. וזהו שאמרו כאן "מנקבים אותו ככברה", שנתרוקנה תורתו דרך הנקבים, ומשתכחת ממנו. ובתורת חיים כתב, שנענש מידה כנגד מידה. לפי שמנע את הבר שלא יצא ממנו, ולא עשה עצמו ככברה זו שמוציאה את הבר, לכן מנקבין אותו ככברה.

ומנין לנו דבר זה?

**כתיב הכא: "יקבהו לאוס", וכתיב התם, בספר מלכים: "ויקב חר בדלתו".**  
מוכח שניקוב - לשון עשיית חור הוא.

**ואמר אביי:** מנקבים אותו **כי** [כמו] **אוכלא דקצרי** [כלי של כובסין, שהוא מנוקב, ומזלפין בו מים על הבגדים 117].

117. עיי' בערוך ובר"ח עוד פירושים ל"אוכלי דקצרי".

**ואם למדו** [אם לימד את התלמיד], **מה שכרו** 118 ?

118. בעולם הזה. כי תלמוד תורה הוא מהדברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. עיון יעקב.

**אמר רבא אמר רב ששת: זוכה לברכות כיוסף. שנאמר: "וברכה לראש משביר". ואין משביר - אלא יוסף, שנאמר: "ויוסף הוא השליט על הארץ, הוא המשביר לכל עם הארץ"** 119 .

119. והיינו, כי התורה היא מזון הנשמה, כמו הלחם לגוף. וכשם שזכה יוסף לברכה על שכלכל את אחיו ועמי הארץ בלחם, כך יזכה התלמיד חכם המכלכל אחרים בלחם התורה, ומלמדה להם. מהרש"א.

**אמר רב ששת: כל המלמד תורה בעולם הזה - זוכה ומלמדה אף לעולם הבא** 120 . **שנאמר: "ומרוה גם הוא יורה"**. דהיינו, מי שמרוה את תלמידו בדבר הלכה, אף הוא יורה לעולם הבא 121 .

120. וזהו שאמרו במס' כתובות: "וצדקתו עומדת לעד - זה הלומד תורה ומלמדה". ומהאי טעמא אמרינן "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד - אלו מלמדי תינוקות". עיון יעקב. 121. עוד כתב רש"י, ש"מרוה" הוא מלשון מורה.

**אמר רבא: מניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר: "יחי ראובן ואל ימת".** וכך אנו דורשים את הפסוק: **"יחי ראובן" - בעולם הזה, "ואל ימת" - לעולם הבא.**



**רבינא אמר, מהכא, מנבואת דניאל, אנו למדים דבר זה: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות לדראון עולם" 122.**

122. במס' ראש השנה מפורש שאלו הן ב' כתות שיעמדו לדין לעתיד. אלו, הצדיקים, לחיי עולם. ואלו, הרשעים, לחרפות וכו'. מהרש"א.

**רב אשי אמר, מהכא, שאמר הקדוש ברוך הוא לדניאל: "ואתה לך לקץ ותנוח ותעמד לגרלך לקץ הימין".** "לך לקץ" היינו - תפטר לבית עולמך. "ותעמד לגרלך" - שתעמוד בתחית המתים לקבל חלקך עם הצדיקים 123. "לקץ הימין" - לקץ שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר ימינו לפניו 124. שהרי קודם, בזמן הגלות, השיב ימינו לאחור [כפי שכתוב במגילת איכה: "השיב אחור ימינו מפני אויבי"].

123. ונקראת תחית המתים גורל, כי היא דומיא דגורל, העולה לו לאדם שלא לפי מחשבתו ועצתו, הן מעט והן הרבה. וכן מתים שחיין לימות המשיח, אין כולן עומדין כאחד, אלא יש מוקדם ויש מאוחר, כל אחד ואחד כפי מעלתו. 124. כך כתב רש"י. אמנם ברש"י על דניאל [יב יג] איתא, ש"קץ הימין" היינו "קץ הימים", אחרית הימים. ואין לפרש שהכוונה ליד ימין, עיי"ש. והמהרש"א כתב, שיש לאדם שני קיצין. קץ המיתה, וקץ שעתיד לחיות בו לאחר מכן. וקץ המיתה הוא קץ שמאלי, מצד מידת הדין. ולכן אמר "ותעמוד לקץ הימין", קץ הימיני, שהוא קץ התחיה והגאולה, שבא ממדת הרחמים.

**אמר רבי אלעזר: כל פרנס שמנהיג את הצבור בנחת בעולם הזה - זוכה ומנהיגם אף לעולם הבא. שנאמר: "כי מרחמם ינהגם, ועל מבועי מים ינהלם".** והיינו, שהמרחמם בעולם הזה, ינהגם לעולם הבא 125.

125. צריך להבין, איך למדים ממקרא זה שינהגם לעתיד לבוא? אולי כוונת המקרא, שמי שהוא רחמן, נעשה מנהיג לישראל! וכתב הרי"ף, דאפשר דדייק מדלא כתיב "הרחמן הוא ינהגם", אלא כתוב "מרחמם". משמע שכבר נהגם ברחמים בעבר. וכיון שכבר נהגם ברחמים, למה נאמר "ינהגם"? היה לו לומר "מרחמם מנהגם". שהמרחם את הבריות, זוכה להנהיגם. אלא משמע, שינהגם לעתיד לבוא. ובעיון יעקב כתב, שדבריו נשמעים משום שדברי חכמים בנחת נשמעים. והרי איתא במס' בבא בתרא, כששאל ר' יהושע את יוסף בנו: מה ראית בעולם העליון, והיאך אנו נחשבים שם, אמר לו: כפי שאנו חשובים כאן, כך גם שם. ואם כן, מי שמנהיג את הציבור בנחת, ודבריו נשמעים, יעשה כן גם לעתיד לבוא. ועיי' במהרש"א מה שכתב בזה.

**ואמר רבי אלעזר: גדולה דעה [חשובה היא הדעה], שניתנה [שנכתבה] בין שתי אותיות 126 127.** דהיינו, בין שני שמות של הקדוש ברוך הוא 128. **שנאמר: "כי אל דעות ה'".**

126. בחידושי הגאונים הביא בשם דרש משה, שבא ר"א להורות לנו תועלת גדול במדות, ולרמוז, שכשם שדעה ניתנה בין שם א - ל המורה על מדת הדין, ובין שם ה' המורה על מדת הרחמים, כך הוא במדות הטובות, ראוי לאדם הנלבב שינהג במעשיו בדרך האמצע, תחת השיווי, מבלי אשר ינטה ימין ושמאל לאחד מן הקצוות. עיי"ש שהאריך בזה. 127. כתב בעיון יעקב, דהיינו משום שלעולם האמצעי הוא החשוב ביותר. ולכן כתיב "א - ל דעות ה'", לומר שמי שעבר עליו מדת הדין בתחילה, ואעפ"כ עומד בצדקו בדעה מיושבת, ויש בו דעת קונו, לבסוף יתנהג עליו מדת הרחמים. 128. פירש רש"י, דהיינו שני אותיות של שם. לישנא אחרינא פירש, שכל שמותיו של הקדוש ברוך הוא נקראים אותיות, על שם האי

דאמרינן בעלמא [חגיגה טז א] "צבאות - אות הוא בצבא שלו", לכן קוראין להם אותיות, לשון מופלא. ובמהרש"א כתב, שנקראין אותיות, משום שאין אותיות השם כמו כל מילה אחרת שמחוברת כך, אלא רק מי שיש בו דעת ורוח הקדש יודע לצרפן. כדאיתא במס' ברכות: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. עיי"ש שהאריך.

**ואמר רבי אלעזר: גדול מקדש, שאף הוא ניתן בין שתי אותיות. שנאמר: "פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך".**

**מתקיף לה רב אדא קרחינאה: אלא מעתה, לפי הכלל הזה, האם נאמר גם שגדולה נקמה, שהרי ניתנה בין שתי אותיות, דכתיב: "אל נקמות ה' אל נקמות הופיע"!!**

**אמר ליה: למילתיה - הכי נמי** [לעניינה של נקמה, היכן שהיא נצרכת - אכן כך, גדולה היא].

**וכדברי דעולא.**

**דאמר עולא:** כתוב: "אל נקמות ה' אל נקמות הופיע", הרי שיש במקרא זה שתי נקמות. ובסוף הפסוק כתובה הופעה אחת, והרי זה כאילו נאמרה הופעה על כל נקמה ונקמה. ועתה, **שתי הופעות הללו - למה נאמרו?**

הופעה אחת מהן - **למדה טובה**, לטובתן של ישראל. שסילק הקדוש ברוך הוא את שכינתו מאומות העולם, ובא על ישראל. וקורא הכתוב להופעה זו "נקמה", משום שזהו תגמול טוב, שזכו ישראל להשראת השכינה על שאמרו "נעשה ונשמע". ונקמה - היינו תגמול, בין לטוב ובין לרע.

והופעה אחת - **למדת פורענות** לנכרים, שנפרע מהן ליום הדין. וכדברי הגמרא במסכת עבודה זרה [ד א]: "נוקם ה' ובעל חמה" - לנכרים, שהוא בעצמו ובכבודו נפרע מהן.

**ואמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו דעה, כאילו נבנה בית המקדש בימיו. שהרי זה, דעה, ניתן בין שתי אותיות, וכן זה, בית המקדש, ניתן בין שתי אותיות, וכפי שהגמרא הביאה לעיל.**

**ואמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו דעה - לסוף מתעשר. שנאמר: "ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים".** כלומר, בשביל הדעת - מלאו החדרים הון 129.

129. הקשה המהרש"א, הא כתיב "לא לחכמים לחם ולא לנבונים עושר"! וכתב ליישב על פי האי דאיתא במס' נדה [סט ב], ששאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנינא, מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להם: ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה. אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקש רחמים למי שהעושר שלו. וזהו שאמרו "כל שיש בו דעה לבסוף מתעשר". שבתחילה הוא מרבה בסחורה. ולבסוף,

כשרואה בשכלו ודעתו שלא הועיל לו, גומר בדעתו לבקש רחמים ממי שהעושר שלו. ולפי זה ביאר את המשך המאמר: "מי שאין בו דעה לבסוף גולה". דהיינו, מי שהרבה בסחורה ולא נתעשר, ולפי שאין בו דעת אינו מבקש רחמים, לבסוף נעשה עני, ומוכר את ביתו, וגולה ממקומו לבקש לחם. ועיי' בעיון יעקב.

**ואמר רבי אלעזר: כל אדם שאין בו דעה - אסור לרחם עליו. שנאמר: "כי לא עם בינות הוא, על כן לא ירחמנו עשהו, ויצרו לא יחננו" 130.**

**130.** ודאי שיש לרחם על כל בריותיו של הקדוש ברוך הוא, כל זמן שלא בטלו את צורתן שנבראו בה. אבל זה, היות ונברא בדעת ובשכל, אם עתה אין לו דעת, הרי איבד צורתו, ואינו בכלל כל מעשיו של הקדוש ברוך הוא לרחמו. כי האלקים עשאו ישר, והוא שינה צורתו. מהרש"א.

**ואמר רבי אלעזר: כל הנותן פיתו למי שאין בו דעה - יסורין באין עליו 131.** .  
**שנאמר: "לחמך ישימו מזור תחתיך, אין תבונה בו". ואין מזור - אלא יסורין, שנאמר: "וירא אפרים את חליו ויהודה את מזרו".** וכך אנו דורשים את המקרא: בשביל שנתת לחמך למי שאין תבונה בו - ישימו מזור, דהיינו יסורין, תחתיך. **ואמר רבי אלעזר: כל אדם שאין בו דעה - לסוף גולה. שנאמר: "לכן גלה עמי מבלי דעת".** ואמר רבי אלעזר: כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה - **אש אוכלתו 132 133.** . שנאמר: **"כל חשך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נפת, ירע שריד באהלו".** ואין שריד - אלא תלמיד חכם, שנאמר: **"ובשרידים אשר ה' קרא".** וכך נדרש המקרא: כל לילה שהוא טמון ונחבא ממצפוני התורה, דהיינו, שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה, תאכלהו אש שאינה צריכה נפוח, דהיינו אשה של גהנם. וזה יקרה למי ש"ירע שריד באהלו", שרע בעיניו שיש שריד, דהיינו תלמיד חכם, באהלו.

**131.** יש לבאר על פי האי דאיתא במס' פסחים [ק"ח א]: בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לאדם קוף ודרדר תצמיח לך, זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו, רבונו של עולם! אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו בזעת אפך תאכל לחם, נתקררה דעתו. והיינו, כי מתחילה חשב אדם שכיון שמאכלו ישתנה למאכל החמור, ישתנה גם בדעתו כחמור. כי מזונות החמור יולידו טבע חמור. ורק כשאמר לו הקדוש ברוך הוא שמאכלו יהיה שונה משל הבהמות, שהוא יאכל לחם, שמביא דעת לאדם, נתקררה דעתו. ולכן, זה שנותן לחם לאדם שאין בו דעת, שהוא ראוי למזון החמור, שהרי הוא שוה לו, ראוי שיתייסר על חטא זה. מהרש"א. **132.** ובמס' עירובין [י"ח ב] איתא: "כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה - שוב אינו נחרב". **133.** כתב המהרש"א, שמדובר בבעל הבית שאינו תלמיד חכם, שאין דברי תורה נשמעין בביתו ביום מחמת עסקיו. ואם אין נשמעין אף בלילה, אות הוא כי רע בעיניו ללמוד תורה, ועונשו הוא שאש גיהנם תאכלהו. כי אם היה נשמע בביתו קול התורה, שנמשלה לאש, היתה אש התורה מכבה את אש הגיהנם.

**ואמר רבי אלעזר: כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו, אינו רואה סימן ברכה לעולם 134.** . שנאמר: **"אין שריד לאכלו, על כן לא יחיל טובו".** ואין שריד - אלא תלמידי חכמים, שנאמר: **"ובשרידים אשר ה' קרא".** וכך נדרש המקרא: היות ואינו מאכיל שריד, דהיינו תלמיד חכם, על כן לא יחול עליו טוב.

134. כתב בתורת חיים, דהיינו לפי שהמהנה תלמיד חכם ומארחו בביתו - ברכה בביתו. כדאיתא במס' ברכות "תיכף לתלמיד חכם ברכה, שנאמר: ויברכני ה' בגלגלך וכו'". לכן, מי שאינו מהנה ת"ח, אינו רואה סימן ברכה לעולם. ועיי' במהרש"א.

**ואמר רבי אלעזר: כל שאינו משייר פת על שלחנו 135 - אינו רואה סימן ברכה לעולם 136.** שנאמר: "אין שריד לאכלו, על כן לא יחיל טובו". והיינו, מי שאינו מותיר שריד ממאכלו, לא יחול עליו טוב.

135. שצריך לשייר, כדכתיב שאמר הקדוש ברוך הוא לאלישע: "אכול והותר". רש"י. 136. שכל דבר מצומצם שאין בו מותר, אינו בכלל הברכה. כפי שמצינו גבי אלישע, שאמר: "כה אמר ה' אכול והותר", ולא אמר "אכול ושבע". לפי שברכת ה' היה באותו לחם, לכן היה בו מותר. עץ יוסף. ובעיון יעקב כתב, שאם משייר פתיתין על שולחנו, יוכל לתיתן לעניים, ויתקיים בו "טוב עין יבורך".

ותמהינן: **והאמר רבי אלעזר: כל המשייר פתיתים על שלחנו - כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר על עובדי עבודה זרה: "הערכים לגז שלחן והממלאים למני ממסך"**. שכך עושים עובדי עבודה זרה שקוראין לה "גד", שעורכים לפניו שולחן ערוך במאכל ובמשתה. ועובדי עבודה זרה ששמה "מני", ממלאים לפניו כוסות של מרקחים נסוכים!

ומתרצינן: **לא קשיא. הא,** מה שאמר רבי אלעזר שאסור לשייר, מדובר באופן **דאיכא שלימה בהדיה** [שלאחר שסיים את אכילתו מביא פת שלמה, ומניחה על השולחן עם הפתיתין ששייר], שאז נראה שעושה כן לשם עבודה זרה.

ואילו **הא,** מה שאמר רבי אלעזר שאם אינו משייר - אינו רואה סימן ברכה, מדובר באופן **דליכא שלימה בהדיה,** שאז טוב הוא עושה כשמשייר, שיהו הפתיתין מזומנים לעניים.

**ואמר רבי אלעזר: כל המחליף בדיבורו** [משנה בדיבורו, שלא יהא ניכר שאינו דובר אמת] - **כאילו עובד עבודה זרה 137.**

137. כי שיקר בחותמו של הקדוש ברוך הוא, שהוא אמת. עיון יעקב. והמהרש"א הביא דברי בעל העקרים בזה, שבעל עבירה בא לפני חכם אחד לקבל תשובה, אלא שלא היה יכול לקבל עליו ולהעמיד על עצמו ריבוי המצוות שבתורה. אמר לו החכם, קבל עליך דבר אחד לשומרו כראוי! ואמר לו: הן. אמר לו החכם: קבל עליך לומר אמת. וקיבל עליו. לימים הלך ללסטם. פגע איש אחד, ואמר לו להיכן אתה הולך, נזכר שקבל עליו לומר אמת, וסיפר לאיש ההוא. וכן פגע באיש אחר וכו'. מיד הרחר אותו לסטים: אלו שנים יהיו עלי עדים להרגני וכו', עד שנמנע בעבזו זה ממעשיו הרעים. עיי"ש.

ולמדים אנו דבר זה מדכתיב **הכא,** גבי מעשה יעקב ועשיו, כשאמרה רבקה ליעקב בנה שיעמיד פנים כאילו הוא עשיו, ואז יקבל את הברכות, שאמר יעקב לרבקה: **"והייתי בעיניו כמתעתע"**. מוכח שגבי רמאות והעמדת פנים שייך לשון "מתעתע". **וכתיב התם,** בענין עבודה זרה: **"הבל המה מעשה תעתעים"**.

**ואמר רבי אלעזר: כל המסתכל בערוה - קשתו ננערת.** דהיינו, שכח קושי אבר 138 שלו ננער, שאינו מוליד, **שנאמר: "עריה תעור קשתך"** 139. וכך דורשין את המקרא: עריה, שאתה מסתכל בה ממש בערותה - היא תעיר קשתך 140. **ואמר רבי אלעזר: לעולם הוי קבל** [אפל, כלומר עשה עצמך אפל ושפל ועניו] - **וקיים** [ועל ידי כך תחיה] 141.

138. כי "קשתו" היינו אבר. כפי שדרשו את המקרא שנאמר גבי יוסף "ותשב באיתן קשתו". ונקרא קשת על שם שהזרע יורה כחץ. עיי' רש"י בראשית [פרק מ"ט פסוק כ"ד]. 139. אסמכתא בעלמא היא. דהא נביא לקב"ה הוא דקאמר. יד רמה. 140. כך פירש רש"י. עוד כתב: דבר אחר: המסתכל - המחשב בעריות דאשת איש, קשתו - גבורת ידו, ננערת - מתהלכת ומתמעטת, כמו ששינו במסכת בבא מציעא: "מצא כסות מנערה אחת לשלשים יום". אי נמי כמו שנאמר: "וינער ה'". ועיי' במהרש"א. 141. "קבל" הוא תרגומו של חשך בכל מקום. והיינו, שיעשה עצמו כאילו הולך במקום חושך, ואל יראה עצמו בפני הבריות. ועל ידי כך "קיים", שלא תשלוט בו קנאת הבריות ועין הרע.

**אמר רבי זירא: אף אנן נמי תנינא** דבר זה לענין נגעי בתים, ומשם נקיש לעניינינו:

כתוב שבא בעל הבית אשר בו הנגע ואומר לכהן: "כנגע נראה לי בבית". משמע שהנגע נראה ממילא, בלי שום אמצעי נוסף. וכן מדכתיב "לי" משמע, דווקא שהנגע נראה לי, ולא לאורי [לא כשאפשר לראותו רק על ידי אור]. למדים ממקרא זה, **שבית אפל**, שאין רואין את הנגע מחמת האפילה, **אין פותחין לו חלונות כדי לראות את נגעו.**

נמצא שהאפילה והענווה - היא הצלתו. שכל זמן שאין הכהן רואהו, אינו מיטמא בנגעים.

**שמע מינה** שאדם שמשפיל עצמו, ומשים עצמו כאילו הוא בחושך, שלא יראוהו, גורם לעצמו חיים.

**אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה: מאי דכתיב:** "שלש הנה לא תשבענה וגו' **שאול, ועצר רחם, ארץ לא שבעה מים?" וכי מה ענין שאול** [קבר] **אצל רחם**, מה ענין זה אצל זה? 142

142. באמת מפורש במקרא לעיל מה ענין זה לזה. דכתיב: "שלש הנה לא תשבענה ארבע לא אמרו הוין", והיינו, שכל הדברים האלה: שאול, רחם, וארץ - אינם שבעים. אלא שגבי ארץ נאמר ממה אינה שבעה: "ארץ לא שבעה מים". אבל שאול ורחם, לא נאמר ממה אינם שבעים [והיינו, שאול אינה שבעה ממתים, ורחם - מתשמיש]. וזהו ששאלה הגמרא מה ענין זה לזה, שבשני דברים אלו לא נאמר ממה אינם שבעים. מהרש"א. והגר"א במשלי כתב, שתמיהת הגמרא היא, למה לא כתב שאול אצל ארץ. ותשובת הגמרא היא, שהארץ היא האם של האדם, כמו שנאמר באיוב: "ערום יצאתי מבטן אמי, וערום אשוב שמה". וזהו הדמיון לרחם.

**אלא לומר לך: מה רחם מכניס את הזרע ומוציא את הולד, אף שאול, מכניס את האדם כשהוא מת, ומוציא בתחיית המתים.**

**והלא דברים קל וחומר: ומה רחם, שמכניסין בו [את הזרע] בחשאי, מוציאין ממנו את הולד בקולי קולות,**

**שאל, שמכניסין בו את המת בקולות בכי ונהי, אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות?!**

וזהו שנאמר על זמן ימות המשיח ותחית המתים: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו'".

**מיכן תשובה לאומרין אין תחיית המתים מן התורה.**

**תנא דבי אליהו: צדיקים שעתידי הקדוש ברוך הוא להחיותן לימות המשיח, אינן חוזרין לעפרן בין ימות המשיח לעולם הבא** <sup>143</sup>, אלא הבשר מתקיים עליהם עד שישבו ויחיו לעתיד לבוא <sup>144</sup>.

<sup>143</sup>. ענין זה, של ימות המשיח והעולם הבא, אם הם דברים נפרדים או שהם היינו הך, נתבאר בהקדמה. עיי"ש. ובספר אור החמה כתב בשם מהר"ח"ו, ששתי תחיות יהיו. אחת בימות המשיח, אשר אז יקומו המתים מקבריהם, ואז יזדכך חומרם קצת, ויתקיימו בימות המשיח, ויהיו אוכלים ושותים וכו' בטהרה ובקדושה כנודע. אמנם בעולם הבא, שהוא אלף השביעי, שאז נאמר בו שאין בו אכילה ושתיה וכו', לכך צריך זיכוד גדול יותר, ויהיו בנשיאת הסלעים, שאז נקרא יום הדין הגדול, ואז ימותו שעה אחת, ויזדככו תכלית הזיכוד, באופן שאז יתעלה הגוף בערך הנפש, ויהיה רוחני כמוה ממש. [הובא בבן יהודע. עיי"ש]. <sup>144</sup>. כתב הרי"ף, דהיינו שבזמן שבין תחית המתים לעתיד לבוא, אף שהם ימותו, לא יחזרו לעפרם. וכתב, שלפי זה צריך להגיה בדברי רש"י "בין ימות המשיח לעתיד לבוא". ומתוך דברי רש"י נראה, שבזמן המשיח תהיה תחיה לצדיקים לבד. ושאר כל ישראל תהיה תחיתם לעתיד לבוא, ואז בלע המות לנצח. עוד כתב, שאפשר לומר בדעת רש"י שיהיו שתי תחיות לכל העולם. אחת בזמן המשיח, ואחת לעתיד לבוא. ובתחיה של ימות המשיח יחיו זמן רב, ולאחר מכן ימותו כולם. אלא שהצדיקים לא יקברו להיות חוזרים לעפרם. אבל שאר בני אדם ימותו ויקברו, ויחזרו לעפרם. וכך יהיה עד זמן התחיה לעתיד לבוא. ובזמן שבין מיתתם לתחיה שלעתיד לבוא, הקדוש ברוך הוא עושה לצדיקים כנפים כנשרים וכו'. כך נראה בדעת רש"י. אמנם לפי פשוטו כתב, שאותם צדיקים היינו כל ישראל, שעתידי לחיות לאחר ביאת המשיח לפני שיחרב העולם באלף השביעי. ובאותו אלף יהיו שטים על פני המים. עיי"ש. והמהרש"א כתב שיש קצת גמגום בדברי רש"י, מהו "לעולם הבא" ומהו "לעתיד לבוא". עיי"ש.

**שנאמר: "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים". מה קדוש [הקדוש ברוך הוא] - לעולם קיים, אף הם - לעולם קיימין.**

**דף צב - ב**

**ואם תאמר: אותן שנים שעתיד הקדוש ברוך הוא לחדש בהן את עולמו,** ויהיה העולם חרב אלף שנים <sup>145</sup>, **שנאמר: "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא",** שהקדוש ברוך הוא ייותר לבדו, ושאר כל העולם יחרב [ויום של הקדוש ברוך הוא - אלף שנים הוא], צדיקים אלו, שאין חוזרין לעפרן, **מה הן עושין באותו זמן?**

<sup>145</sup>. עיי' בחידושי הגאונים מה שהביא בענין זה בשם תורת העולה.

**הקדוש ברוך הוא עושה להם כנפים כנשרים** <sup>146</sup>, **ושטין על פני המים** <sup>147</sup>. **שנאמר: "על כן לא נירא בהמיר ארץ ובמוט הרים בלב ימים"**. וכך הוא פירוש הפסוק: לא נירא בהמיר ארץ, כשיחליף הקדוש ברוך הוא את עולמו, לפי שאנו בלב ימים.

<sup>146</sup>. כתב בתורת חיים, שנשר דהך קרא הוא העוף ששמו חול, שלא אכל מעץ הדעת, והוא חי לעולם. שמתחדש עצמו ומגדל אבר כל אלף שנה. ואמר, שהקדוש ברוך הוא עושה להם כנפים לשוט בהן באויר. והיות והכנפים מועילים רק לפי שעה, ואחר כך תש כחם מחמת עייפות, וצריכים לנוח, אמר "כנשרים", שכשם שהנשרים, דהיינו אותו עוף ששמו חול, אחר שתש כחם, חוזרין ומתחדשים כל אלף שנה, כך כנפי הצדיקים יחליפו ויחדשו כח בכל עת, ולא יצטרכו לנוח. <sup>147</sup>. בחידושי גאונים הביא בשם דרש משה: ידוע שלעתיד יהיו הצדיקים כולם רוחניים, ושטים בשכלם במים, ודעתם מרחפת על פני מים חיים מים טהורים מים קדושים, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים. וזה ודאי אמרו "ושטים על פני המים", וזה ברור. עיי"ש. והיעב"ץ כתב, דהיינו שיחזור העולם להיות מים כפי שהיה בתחילה, כדכתיב: "ורוח אלקים מרחפת על פני המים".

**ושמא תאמר, שיש להם צער** מכך שעליהם לעופף בשמים זמן רב כל כך!

**תלמוד לומר: "וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו"**. והיינו, שיהא בהם כח לשוט ולעופף בלא צער.

ומקשינן: **ונילף ממתים שהחיה יחזקאל**, שחזרו אחר כך לעפרן, כך גם הצדיקים שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיות, יחזרו לעפרם! <sup>148</sup>

<sup>148</sup>. כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב, שלולי פירושו היה נראה לומר, ששאלת הגמרא היא כנגד כל אותן תנאים ואמוראים שהביאו ראיות מן התורה לתחיית המתים, כנגד אותם מינים שאמרו שהוא דבר שאי אפשר. ושואלת הגמרא, הרי אפשר ללמוד דבר זה ממתים שהחיה יחזקאל! ועיי' בעיון יעקב מה שהקשה על פירושו.

ומתרצינן: תנא דבי אליהו **סבר לה כמאן דאמר** שלא החיה יחזקאל מתים, אלא, **באמת משל היה** <sup>149</sup>. שהיה יחזקאל מרמז להם על הגלות, שכשם שאדם חוזר וחי, כך ישובו ישראל מן הגלות.

<sup>149</sup>. כתב התורת חיים, האי דלא נקט בקצרה "משל היה", לאשמועינן שהלכה היא. שכל "באמת" - הלכה היא.

**דתניא, רבי אליעזר אומר: מתים שהחיה יחזקאל, עמדו על רגליהם,**

**ואמרו שירה** 150

150. כתב בעיון יעקב: אפשר ללמוד מכאן, כשרוצין לשורר שירה לפניו, צריכין לעמוד דווקא.

- ומיד מתו.

**ומה שירה אמרו?**

**"ה' ממית בצדק ומחיה ברחמים"** 151.

151. כתב מהרש"א, דהיינו למאן דאמר שהיו אלו אותם שכפרו בתחית המתים. ואינם ראויין לעמוד לעתיד, כפי ששנינו במשנתנו. לכן העמידם עתה, בעולם הזה, להראות להם שהיכולת בידו להחיות מתים. ולפי שהכופרים אומרים שכיון שאדם מת בחטאו, שוב אין לו במה לזכות לחיות שנית, על זה אמרו "ה' ממית בצדק", דהיינו, במשפט צדק. "ומחיה ברחמים", ולא לפי זכותו של האדם.

**רבי יהושע אומר: שירה זו אמרו: "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל" 152. רבי יהודה אומר: אמת משל היה.**

152. זה לפי השיטה שמתו קודם זמנם מפני חטאם, והחיה אותם הקדוש ברוך הוא, ונשאו נשים וכו', ושוב מתו כדרך כל הארץ. וזה שאמרו "ה' ממית", היינו אותם שמתו קודם זמנם, "ומחיה" אותם עתה, ושוב "מוריד שאול", שמתו שוב כדרך כל הארץ, "ויעל", שיעלו ויחיו לעתיד לבוא.

ולכאורה יש סתירה בדברי רבי יהודה, שהרי אמת היא ההיפך ממשל! ולכן **אמר לו רבי נחמיה: אם אמת היה - למה אמרת משל, ואם משל - למה אמת?**

**אלא, ודאי כך נתכונת לומר: באמת [בבירור] - משל היה.**

**רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מתים שהחיה יחזקאל, עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים, והולידו בנים ובנות** 153.

153. כתב העיון יעקב, דאתא לאפוקי מתחית המתים שלעתיד לבוא, שאז לא תהיה אכילה ושתייה ולא פריה ורביה.

**עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר: אני מבני בניהם של אותם מתים שהחיה יחזקאל, והללו תפילין [ותפילין אלו] שהניח לי אבי אבא - מהם [מאותם מתים הם].**

**ומאן נינהו [מיהם] אותם מתים שהחיה יחזקאל ל?**

**אמר רב: אלו בני אפרים, שמנו לזמן הקץ של יציאת מצרים - וטעו במניינם.**



ומה היתה טעותם?

שבאמת זמן גזירת "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" שנאמרה לאברהם בברית בין הבתרים, התחיל מזמן שנולד יצחק. שהרי נאמר לאברהם: "כי גר יהיה זרעך", וזהו יצחק, שהרי כתוב: "כי ביצחק יקרא לך זרע".

ובני אפרים טעו, ומנו את השנים מברית בין הבתרים, שעה שבישר הקדוש ברוך הוא את אותה גזירה לאברהם.

ותניא בסדר עולם: "אברהם אבינו בשעה שנדבר עמו בין הבתרים - בן שבעים שנה היה". ומזמן ברית בין הבתרים עד שנולד יצחק, עברו שלשים שנה. כדכתיב: "ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו". יוצא, שמזמן ברית בין הבתרים עד שיצאו ממצרים - היו ארבע מאות שנה.

ובאותן שלשים שנה שהיו עד לידת יצחק - טעו בני אפרים, ולכן הם סברו שכבר עבר זמן הגזירה, ויצאו ממצרים קודם זמנם - ונהרגו.

ומנין לנו דבר זה? **שנאמר: "ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו ואלעדה בנו ותחת בנו וזבד בנו ושותלח בנו ועזר ואלעד, והרגום אנשי גת 154 הנולדים בארץ וגו'".** וכתיב: **"ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו"**.

154. עיי' מה שכתב בזה המהרש"א.

**ושמואל אמר: אותם מתים שהיה יחזקאל - אלו בני אדם שכפרו בתחיית המתים.**

**שנאמר: "ויאמר אלי בן אדם העצמות האלה כל בית ישראל המה הנה אמרים יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו"**. ומזה שאמרו: "אבדה תקותנו" מוכח שכפרו בתחיית המתים, וסברו שאין להם תקוה יותר.

והעצמות הללו שחיו - סימן הן לכל ישראל, שעתידין לחיות בתחיית המתים כמו אלו. שהרי אלו אמרו "אבדה תקותנו", ועכשו ידעו שאני מחיה את המתים.

ובאמת לא מן הדין חיו, שהרי שנינו במשנה שהכופר בתחיית המתים - אין לו חלק לעולם הבא! אלא משום סימן לכל ישראל חיו, שמכאן ראייה שתהיה תחית המתים לעתיד לבוא.

**רבי ירמיה בר אבא אמר: אלו בני אדם שאין בהן לחלוחית 155 של מצוה 156 . שנאמר: "העצמות היבשות שמעו דבר ה'."**

155. היינו שאפילו מחשבה טובה אין עוברת בהם באקראי. בן יהוידע. 156. אלו לא כפרו בתחית המתים, אלא חשבו שאינם ראויין לכך כיון שאין בהם לחלוחית מצוה. לכן חיו, לסימן להם, שאף הם יחיו לעתיד, אחר שיהיו נדונין בגיהנם. מהרש"א.

**רבי יצחק נפחא אמר: אלו בני אדם שחיפו את ההיכל כולו שקצים ורמשים** [שהיו מציירין צלמים על קירות ההיכל]. **שנאמר: "ואבוא ואראה והנה כל תבנית רמש ובהמה שקץ וכל גלולי בית ישראל מחקה על הקיר סביב וגו'"** 157.

157. והטעם שחיו, כדי להראות לנבוכדנצר וסייעתו, שאפילו הרעים שבישראל יש להם תקנה, וחשובים הם לפני הקדוש ברוך הוא, ועל כן יהיו נבהלים, ותאחזים רעד. בן יהוידע.

**וכתיב התם: "והעבירני עליהם סביב סביב"**. והיינו, שעל אותם אנשים שחיפו את ההיכל, שכתוב עליהם לשון "סביב", עבר עליהם יחזקאל להחיותם.

**רבי יוחנן אמר:** אותן עצמות שהחיה יחזקאל - **אלו מתים שבבקעת דורא**, שהמיתן נבוכדנצר, וכפי שמסופר להלן.

**ואמר רבי יוחנן:** אותם מתים היו **מנהר אשל עד רבת בקעת דורא** [מקומות הן בבקעת דורא].

**שבשעה שהגלה נבוכדנצר הרשע את ישראל, היו בהן בחורים, שהיו מגנין את החמה ביופיין** [שהיו יפים כל כך, עד שזריחת השמש היתה מגונה כנגדן]. **והיו הכשדיות רואות אותן - ושופעות זבות** מחמת תאוה.

**אמרו** זאת אותן נשים **לבעליהן, ובעליהן אמרו למלך**.

**צוה המלך - והרגום. ועדיין, אף לאחר שנהרגו אותם בחורים, היו הכשדיות שופעות זבות,** שעדיין היה נראה זיו תארם.

**צוה המלך - ורמסום.** שעל ידי שיראום מנוולים, תפסק תאוותם.

**תנו רבנן: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש** [שהקים נבוכדנצר פסל זהב גדול, גבהו ששים אמה, ורחבו שש אמות, וציוה שישתחוו לו כל העולם, ומי שלא ישתחוה - יושלך לכבשן האש. וחנניה מישאל ועזריה סירבו להשתחוות], **אמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: לך והחייה מתים בבקעת דורא** 158.

158. כדי להראות, שהקדוש ברוך הוא בידו להמית ולהחיות. מה שאין כן מלך בשר ודם, שאין בידו אפילו להמית בלי רצון ה'. שהרי נבוכדנצר השליך את חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש - וניצולו. יד יוסף ועיון יעקב.

**כיון שהחייה אותן, באו עצמות, וטפחו לו לאותו רשע** [לנבוכדנצר] **על פניו,**  
והלכו להן 159 .

159. עוד פירש רש"י, שהיו לנבוכדנצר כלים שהיו עשויין מעצמותיהם של מתים אלו. וכשחיו - טפחו על פיו כשהיה רוצה לשתות בה ס.

**אמר נבוכדנצר: מה טיבן של עצמות אלו?**

**אמרו לו: חבריהן של אלו** [של חנניה מישראל ועזריה], **מחייה מתים בבקעת דורא.**

**פתח נבוכדנצר ושבח את הקדוש ברוך הוא ואמר: "אתוהי כמה רברבין,**  
**ותמהוהי כמה תקיפין, מלכותיה מלכות עלם, ושלטנה עם דר ודר וגו'"**  
[אותותיו כמה גדולים, ונפלאותיו כמה חזקים! מלכותו מלכות עולם, ושלטונו עם כל דור ודור. דהיינו, בכל הדורות].

**אמר רבי יצחק: יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע** [לשון קללה הוא.  
אלא מתוך שמדובר בשבחו של נבוכדנצר, נקט לשון מעולה "יוצק זהב" 160].  
**שאי למלא בא מלאך** 161 **וסטרו** [הכהו באחורי ידו] לנבוכדנצר **על פיו, ביקש**  
**לגנות כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים.** משום שנבוכדנצר התחיל  
לומר שבחות נאות יותר משל דוד, ואילו היה מסיים דבריו, היה הקדוש ברוך הוא נוטה  
אחריהן יותר מאחרי השירות שאמר דוד 162 .

160. כך כתב רש"י. ובערוך כתב, שמחמת כבודו של מלך נקט לשון כבוד. ובעץ יוסף הביא בשם מעריך המערכות, שנתכוין לומר שיוצק לפיו גלל רותח, אלא שנקט לישנא מעליא. 161. משמע שהבין המלאך לשון ארמית. וכתב המהרש"א, דהאי דאמרינן במס' שבת שאין המלאכים מבינים לשון ארמית, ולכן אומרים קדיש בארמית, היינו המלאכים המקטרגין לישראל. אבל המלמד זכות על ישראל - ודאי מבינים בכל לשון. ובעיון יעקב כתב שאין זה מיישב את הקושיא, כי במס' סוטה [לד] משמע, שאף המלאכים מליצי יושר אינם מבינים לשון ארמי. והקושיא מעיקרא ליתא, כי אמרינן התם, שגבריאל הבין בשבעים לשון. והמלאך הזה היה גבריאל, שבא להציל את חנניה מישראל ועזריה, כדאיתא במס' פסחים [ק"ח א]. 162. כך פירש רש"י. והרש"י כתב: ולעד"נ דח"ו לדמות שיריו לשל דוד שאמר ברוח הקדש, ומכילות כוונות רבות וקדושות לבד פשוטיהן! אלא דייק לומר "ביקש לגנות" [ולא שבאמת יכול היה לגנות]. ורצה לומר, שרצה לגנות שירת דוד בפני ההמון, אשר אינם מבינים זולת הפשטיות, לומר גם אנכי אוכל עשות כמוהו.

**תנו רבנן: ששה נסים נעשו באותו היום** שהושלכו חנניה מישראל ועזריה לכבשן האש. **ואלו הן:**

א. **צף הכבשן.** שמתחילה שקוע היה בארץ כמו כבשן של סיד, וצף ועלה למעלה, כדי שיראוהו כל העולם [והמפרשים על הפסוק כתבו, שצף כדי שיצאו מהכבשן בנקל] 163 .

163. עוד כתב ביד רמה, שצף הכבשן כדי שתהא האור שולטת באותם רשעים שהשליכוהו לתוכו.

ב. **ונפרץ הכבשן**. דהיינו, נפלו מקצת כתליו, כדי שיוכלו כולם לראות את הנעשה בתוכו.

ג. **והומק סודו** [נשפל גאוותו 164].

164. כך פירש רש"י, וגרס "סורו", כמו "סורו רע" במסכת קידושין [סב א]. עוד הביא רש"י על פי הגירסא שלפנינו "הומק סודו", דהיינו שנשתלשל יסודו. ובשם מורו גרס "והומק סודו", דהיינו סיד הכבשן, שנמס מרוב חמימות הכבשן. ומהבל אותו סיד נשרפו האנשים שהשליכו את חנניה מישאל ועזריה לאש. ובערוך הביא עוד בשם רב שר שלום: יש חכמים אומרים שלהביות שהיו סרות ויוצאות מן הכבשן - נמקו ודועכו. עיי"ש. וכעין זה כתב ביד רמה, שכלתה תולדת האש שהוא החום. נמק - לשון ימקו בעונם.

ד. **ונהפך צלם הזהב שהקים נבוכדנצר על פניו**.

ה. **ונשרפו ארבע מלכיות** [מלכים ואנשיהם שסייעו לנבוכדנצר להשליכם לתוך האש].

ו. **והחיה יחזקאל את המתים בבקעת דורא**.

**וכולהו**, כל הדברים שהזכרנו שארעו באותו היום - **גמרא** [כלומר, אין לכך ראייה מהמקרא, אלא קבלה היא מרבותינו]. וענין זה, שנשרפו **ארבע מלכיות** - מוכח מהמקרא:

דמתחילה, לפני שחנניה מישאל ועזריה הושלכו לכבשן, **כתיב: "ונבוכדנצר מלכא שלח למכנש לאחשדרפניא סגניא ופחותא אדרגזריא גדבריא דתבריא תפתיא וכל שלטני מדינתא וגו' וכתוב איתי גברין יהודאין"**. בפסוק זה מוזכרות שבע מלכויות.

ולבסוף, לאחר שחזרו מהכבשן, **כתיב: "ומתכנשין אחשדרפניא סגניא ופחותא והדברי מלכא חזין לגבריא אלך וגו'"**. בפסוק זה מוזכרות רק שלוש מלכויות, וחסרות ארבע מלכויות!

אותן מלכויות שלא הוזכרו בפסוק האחרון - נשרפו 165.

165. בספר דניאל [ג כב] מפורש שהרגם כח שביב האש שיצא מהכבשן.

**תני דבי רבי אליעזר בן יעקב: אפילו בשעת הסכנה - לא ישנה אדם את עצמו מן הרבנות** [מהנהגת הגדולה] **שלו**.

**שנאמר** על חנניה מישאל ועזריה: **"באדין גבריא אלך כפתו בסרבליהון פטשיהון וכרבלתהון וגו'"**. שלמרות שהולכיכם להשרף באש, הלכו בבגדי תפארתן,

כדי שלא ייראו מבוהלין ומפוחדין. שעל ידי כך שהולכין בתפארתן - מתביישין שונאיהן מפניהם 166.

166. כך כתב רש"י. וביד רמה כתב, דהיינו כדי שלא יתבזה בעיני שונאיו, שיראוהו מבוהל ומפוחד. עוד טעם מפרש המהרש"א, דהיינו כדי שלא יראה האדם את עצמו מצטער ומתאבל על דין שמים, אלא יקבלו מאהבה ובשמחה, דרך כבוד. ועיי' עוד בחידושי הגאונים מה שכתבו בזה.

## דף צג - א

**אמר רבי יוחנן: גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת** 167, שהזכירם הכתוב קודם למלאך. **שנאמר: "ענה ואמר [נבוכדנצר]: הא אנא חזי גברין ארבעה שרין מהלכין בגו נורא, וחבל לא איתי בהון, ורוה די רביעאה דמה לבר אלהין"** [ראיתי ארבעה אנשים מותרים מאסוריהם, מהלכים בתוך האש, ואין בהם חבלה, ותוארו של הרביעי דומה למלאך אלקים].

167. הכי איתא גם במדרשים: "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א - ל". עתיד להיות מחיצתן של ישראל לפנים ממחיצת מלאכי השרת. ועיי' בענף יוסף מה שכתב בשם תורת חיים, שהאריך בענין זה.

**אמר רבי תנחום בר חנילאי: בשעה שיצאו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש, באו כל אומות העולם - וטפחו לשונאיהן של ישראל** [כינוי הוא לישראל] **על פניהם. אמרו להם: יש לכם אלוה כזה, שמציל אתכם מן האש, ואתם משתחווים לצלם!?**

**מיד פתחו ישראל ואמרו: "לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים כיום הזה"** 168.

168. דבר זה נדרש מהמילים "כיום הזה". דהיינו, כיום הזה שיצאו מהכבשן, ואמרו להם הנכרים: יש לכם אלקים וכו', היינו אומרים: לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים, על שטפחו הנכרים על פניהם. מהרש"א.

**אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב: "אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו"?**

**"אמרתי אעלה בתמר" - אלו ישראל, שנמשלו לתמר** 169. שמתחילה סברתי שיהו בהם צדיקים הרבה.

169. כפי שמצינו במס' סוכה [מה ב]: "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד וכו'". רש"י. והמהרש"א כתב, דהיינו שאמר הקדוש ברוך הוא, אתעלה ואתגדל בתוך כלל ישראל, כמו התמר שאין לו אלא לב אחד, כך ישראל יהיה להם רק לב אחד לאביהם שבשמים, שיקדשו שם שמים, ולא ישתחוו לצלם. אבל, לא עלה בידי אלא סנסן אחד שקידש את שמי. אבל שאר העם חללו שמי, והשתחוו לצלם.

ועכשיו לא עלה בידי אלא סנסן אחד, של חנניה מישאל ועזריה.

אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: "ראיתי הלילה והנה איש רכב על סוס אדם והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה וגו'",

מאי "ראיתי הלילה"?

ביקש הקדוש ברוך הוא להפוך את כל העולם כולו ללילה, מפני שהשתחוו לצלם של נבוכדנצר.

"והנה איש רכב", אין איש - אלא הקדוש ברוך הוא. שנאמר: "ה' איש מלחמה ה' שמו". "על סוס אדם", ביקש הקדוש ברוך הוא להפוך את העולם כולו לדם.

כיון שנסתכל הקדוש ברוך הוא בחנניה מישאל ועזריה, שמסרו נפשם ולא השתחוו לצלם - נתקררה דעתו.

שנאמר: "והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה". ואין הדסים - אלא צדיקים <sup>170</sup>. שנאמר: "ויהי [מרדכי] אמן את הדסה" [והדסה היא אסתר הצדקת] <sup>171</sup>. ואין מצולה - אלא בבל, שנאמר: "האמר לצולה חרבי ונהרתיך אוביש" <sup>172</sup>.

<sup>170</sup> המשילים להדסים, כי איתא במס' סוכה: היכי דמי עבות, אמר רב יהודה, והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בחד קינא. לכן מדמה את שלשת הצדיקים הללו להדס, שגם הם היו כהדס, שלשה עלים בקן אחד. תורת חיים. ובבן יהוידע כתב, דהיינו שכשם שהדס חשוב משולש הוא, כך הצדיקים משולשים בתורה ויראה וגמילות חסדים. <sup>171</sup> במס' מגילה [יג א] איתא להיפך: "רבי מאיר אומר: אסתר שמה. ולמה נקרא שמה הדסה, על שם הצדיקים שנקראו הדסים. וכן הוא אומר: והוא עמד בין ההדסים". ועיי' בתוס' במס' ברכות [כו ב, ד"ה ואין שיחה]. <sup>172</sup> דהיינו, האומר לבבל התייבשי ["חרבי" מלשון חרב ויובש].

דהיינו, שהעמיד הקדוש ברוך הוא את עצמו מכעסו, בזכות ההדסים, שהם הצדיקים, אשר במצולה, בבבל.

מיד, מלאים רוגז - נעשים שרוקים [צבועים <sup>173</sup>], ואחר כך אדומים - נעשו לבנים <sup>174</sup>, כשנסתכל הקדוש ברוך הוא בצדיקים ונח מכעסו.

<sup>173</sup> היעביץ כתב, שהוא גוון אדום חלוש. כמו "לא כחל ולא שרק". <sup>174</sup> כתב בבן יהוידע, דהיינו שבתחילה הזדונות נעשו כשגגות, ואחר כך נעשו כזכויות.

**אמר רב פפא:** מזה שאמר הכתוב שסוס אדום סימן קללה הוא, **שמע מינה** שסוסיא חיורא - מעלי לחלמא [הרואה סוס לבן בחלומו, סימן יפה הוא לו] 175.

175. שכיון שיפה הוא בנבואה, יפה הוא גם לחלום. שהרי חלום אחד מששים בנבואה הוא. מהרש"א. והרש"ש כתב, דאדסליק מיניה קאי. מזה שאמר לעיל שנעשו לבנים - הוא סימן להנחת הרוגז.

ועתה חוזרת הגמרא ודנה בענין חנניה מישאל ועזריה.

**ורבנן,** חנניה מישאל ועזריה, **להיכן אזלו** [לאן הלכו] לאחר שיצאו מן הכבשן? [שהרי אינם מוזכרים שוב במקרא 176].

176. והיה לו לנבוכדנצר להשליטן ולמנותן במינוי חשוב אחר מעשה זה. מהרש"א.

**אמר רב: בעין הרע,** שהיו מסתכלים בהם בתמיהה על שיצאו בשלום מהכבשן - **מתו.**

**ושמואל אמר:** באותו **רוק** שרקקו אומות העולם, כשאמרו: "יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לצלם?!", באותו **רוק טבעו** 177.

177. כתב המהרש"א, שדבר זר הוא זה שנטבעו באותו רוק. אלא יש לפרש שהוא בדרך משל, שעל ידי שהיו הנכרים רוקקין ומביישין את ישראל על מעשה זה, לכן מתו, כדי שלא יהיו מתביישין עוד ישראל על ידם. וביד רמה כתב, שמתו באותה בושא.

**ורבי יוחנן אמר:** באמת לא מתו לאחר מכן, אלא **עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים והולידו בנים ובנות.**

ונדון זה, מה נעשה בעניינם של חנניה מישאל ועזריה לאחר מכן, **כתנאי** [מחלוקת תנאים היא], וכפי ששנינו בברייתא:

**רבי אליעזר אומר: בעין הרע מתו.**

**רבי יהושע אומר: ברוק טבעו.**

**וחכמים אומרים: עלו לארץ ישראל, ונשאו נשים, והולידו בנים ובנות. שנאמר: "שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך הישבים לפניך כי אנשי מופת המה".**

**איזו הם אנשים שנעשה להן מופת?**

**הוי אומר: זה חנניה מישאל ועזריה** 178. מוכח שלאחר מכן חזרו לארץ ישראל, והיו אצל יהושע הכהן הגדול.

178. ואמר לו הקדוש ברוך הוא ליהושע הכהן הגדול, הם, חנניה מישאל ועזריה, אנשי מופת המה. שלא הושלכו לכבשן - אלא כדי שיהיו לנס ולמופת. אבל אתה, יהושע, לא הושלכת מצד המופת, אלא מחמת עונש על שנשאו בניך נשים שאינן הגונות לכהונה, וכדלהלן. מהרש"א.

**ודניאל, שלא מצינו שהושלך עמהם לכבשן האש, להיכן אזל** [לאן הלך, היכן היה] בזמן שהושלכו חבריו?

**אמר רב: למיכרא** [לחפור] **נהרא רבא בטבריא** 179.

179. כתב ביד רמה: שהלך לחצוב בהר נהר גדול, ממי המעינות שהיו בו. וכל כך למה, כדי שיתאחר שם יתר מדאי, עד שתטרף לו השעה. ועיי' ביעב"ץ שכתב, שחפר שם נהר, משום שהיו מימיה רעים לפי שיושבת על הים, ולא היו להם מים מתוקים לשתיה. וצ"ע.

**ושמואל אמר: נבוכדנצר שלחו לאתויי מארץ ישראל לבבל** 180 **ביזרא דאספסתא** [להביא זרע של עשב, שהוא מאכל בהמה] 181.

180. משום שפירותיה של ארץ ישראל חשובין. יד רמה. וכן כתב בערוך. 181. הכי הוה קים להו לתכמים. רש"י.

**ורבי יוחנן אמר: נבוכדנצר שלחו לאתויי חזירי** [להביא חזירים] **דאלכסנדריא של מצרים**, שהיו גדולים ומשובחים, כדי לגדלם בבבל להוליד וולדות. ותמהינן: **איני?** וכי אפשר היה להביא חזירים ראויים ללידה ממצרים?

**והתניא** גבי מה שאמר רבי טרפון, שבהמה שניטלה האם [הרחם] שלה - טריפה היא, שאינה יכולה לחיות, שבא מעשה לפני חכמים והתירוה, לפי שתודוס הרופא אמר: **אין פרה וחזירה יוצא מאלכסנדריא של מצרים שאין חותכין האם שלה, בשביל שלא תלד** ויהיו מצויין במקומות אחרים. והרי למרות זאת הם חיים אחר כך, ומוכח שאין הבהמה נעשית טריפה משום שאין לה אם!

על כל פנים, הרי אין חזירה יוצאה ממצרים לפני שחותכין את האם שלה, והיאך הוציא דניאל משם חזירים כדי להוליד וולדות?

ומתרצינן: דניאל **זוטרי אייתי, בלא דעתייהו** [הוציא משם חזירים קטנים, ולכן לא העלו המצרים על דעתם שכוונתו כדי להוליד וולדות, והתירו להוציאם בלא חיתוך האם] 182.

182. כך פירש רש"י. וביד רמה כתב [וכן כתב הרש"ש], דכיון שהיו קטנים, יכול היה להוציאם ממצרים בסתר, בלא שיראום. ובבן יהוידע הקשה, הרי נבוכדנצאר משל אז על מצרים, ולמה הוצרך לעשות בסתר מעשיו? הרי יכול היה לשלוח את דניאל בפרהסיא! וכתב, שלא רצה לשלחו בפרהסיא, שלא יאמרו שהבריחו כדי שלא יאמרו אלהיה קליא בנורא, ולכן לא הראה עצמו שהוא שלוחו של המלך.



**תנו רבנן: שלשה היו באותה עצה שדניאל לא יהיה שם: הקדוש ברוך הוא, ודניאל, ונבוכדנצר.**

**הקדוש ברוך הוא אמר: ניזיל דניאל מהכא, דלא לימרו בזכותיה איתנצל**  
[שלא יאמרו שבזכותו נצלו חנניה מישאל ועזריה].

**ודניאל אמר: איזיל מהכא, דלא ליקיים בי "פסילי אלהים תשרפון באש".** משום שנבוכדנצר עשאו לדניאל אלוה, והשתחוה לו, וחשש דניאל שיתקיים בו המקרא הזה, שמצוה לשרוף את אלוהי הגויים באש.

**ונבוכדנצר אמר: יזיל דניאל מהכא, דלא לימרו קלייה לאלהיה בנורא.** שהיות ועבד את דניאל והשתחוה לו, חשש שמא ישרף באש, ויאמרו עליו ששרף את אלוהיו.

ומניין לנו דסגיז ליה [שהשתחוה לו]?

**דכתיב: "באדין מלכא נבוכדנצר נפל על אנפוהי ולדניאל סגד וגו'."**

כתוב: **"כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל אל אחאב בן קוליה ואל צדקיהו בן מעשיה הנבאים לכם בשמי לשקר וגו'."** ועוד כתיב: **"ולקח מהם קללה לכל גלות יהודה אשר בבבל לאמר ישימך ה' כצדקיהו וכאחאב אשר קלם מלך בבל באש".**

**"אשר שרפם מלך בבל" - לא נאמר, אלא "אשר קלם".**

**אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מלמד שעשאן כקליות [שבלים מהובהבין באש 183].**

**183.** שנחרך גופן ומתו, אבל לא נשרף גופן לעפר. שהועיל להם מה שהיה יהושע הכהן הגדול עמם, ולא ניתנה רשות לאש לשרפם לגמרי. תורת חיים.

עוד כתוב שם, שהסיבה שנשרפו באש: **"יען אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי רע יהם". מאי עבוד [מה עשו] אחאב וצדקיהו?**

**אזול לגבי ברתיה [הלכו אל בתו] דנבוכדנצר.**

**אחאב אמר לה: כה אמר ה', השמיעי אל צדקיה [לזנות]!**

**וצדקיה אמר: כה אמר ה', השמיעי אל אחאב!**

**אזלה** [הלכה] **ואמרה ליה לאבוה** נבוכדנצר את הדברים.

**אמר לה** : לא יתכן שבאמת כך נתנבאו משמים, שהרי **אלהיהם של אלו שונא זימה הוא!**

אלא, **כי אתו לגבך - שדרינהו לגבאי** [כשיבואו שוב אצלך, שלחי אותם אלי].

**כי אתו לגבה, שדרתנהו לגבי אבוה** [כשבאו אליה, שלחה אותם אל אביה].

**אמר להו** נבוכדנצר : **מאן אמר לכוון** [מי אמר לכם] את הדברים שאמרתם לבתי?

**אמרו לו** : **הקדוש ברוך הוא** אמר לנו.

אמר להם : **והא חנניה מישאל ועזריה שאלתינהו** אם מותר לעשות כדבר הזה, **ואמרו לי : אסור!**

**אמרו ליה** : **אנן נמי נביאי כוותייהו** [גם אנו נביאים כמוהם]. **לדידהו** [להם] - **לא אמר להו** הקדוש ברוך הוא. **לדידן** [לנו] - **אמר לן**.

**אמר להו** : **אנא בעינא דאיבדקינכו** [אני רוצה לבדוק אתכם], **כי היכי דבדקתינהו לחנניה מישאל ועזריה**, שהשלכתים לכבשן האש, וניצלו.

**אמרו ליה** : **אינון תלתא הוו, ואנן תרין** [הם היו שלשה צדיקים, ואילו אנו - רק שנים].

**אמר להו** : **בחרו לכוון מאן דבעיתו בהדייכו** [בחרו לכם עוד אחד שיושלך אתכם לכבשן].

**אמרו לו** : **יושלך עמנו יהושע כהן גדול**.

משום **שסברי** : **ליתי יהושע דנפיש זכותיה, ומגנא עלן** [יבוא יהושע שמרובין זכויותיו, ויגן עלינו].

**אחתיהו, שדינהו** [הביאוהו, והשליכום] לכבשן.

**אינהו איקלו** [הם, אחאב וצדקיהו, נשרפו]. ואילו **יהושע כהן גדול - איחרוכי מאניה** [נחרכו בגדיו]. **שנאמר** : **"ויראני את יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה' וגו'."** **וכתיב** בהמשך : **"ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו'** הלא זה אוד מוצל מאש!" משמע שיהושע היה כמו אוד, שנחרך באש.

**אמר ליה נבוכדנצר ליהושע: ידענא דצדיקא את** [יודע אני שצדיק אתה]. **אלא מאי טעמא אהניא בך פורתא נורא** [למה הועילה בך האש מעט, שנחרכו בגדיך], ואילו חנניה מישאל ועזריה - לא אהניא בהו האש כלל?

**אמר ליה יהושע: אינהו תלתא הוו**, ומרובים זכויותיהם, **ואנא חד** [הם היו שלשה צדיקים כשהושלכו, ואילו אני - רק אחד], שהרי אחאב וצדקיהו שהיו אתי - רשעים היו.

**אמר ליה נבוכדנצר: והא אברהם יחיד הוה** כשהשליכו נמרוד לכבשן האש, ולא ניזוק כלל! 184

184. הקשה הב"ח, למה לא שאל נבוכדנצר שאלה זו כשאמרו לו אחאב וצדקיהו "אינון תלתא הוו ואנן תריין"? היה לו לטעון להם, הלא אברהם יחיד היה, ובכל זאת ניצול! וכתב בעיון יעקב דלא קשה מידי. והיינו כדאיתא במסכת פסחים [ק"ח א] שאמר הקדוש ברוך הוא: אני יחיד והוא יחיד, נאה ליחיד להציל יחיד [את אברהם]. ואמרו הם, הרי אנו שנים, ולא יצילנו הקדוש ברוך הוא, שהוא יחיד, אלא נינצל רק על ידי מלאך. לכן צריך שנהיה שלשה, שתרבה זכותנו. מה שאין כן ביהושע, שהיה יחיד בדורו, לכן שאלו נבוכדנצר שפיר: הרי גם אברהם יחיד היה. עוד פירש, שלכן לא שאלם מכח אברהם, שהיה לפני חנניה מישאל ועזריה, כי חשש ששיבו לו כדאיתא במס' תענית [יח] שהשיבו לטריינוס הרשע: נמרוד מלך הגון היה, וראוי לעשות נס על ידו. לכן שאלם מחנניה מישאל ועזריה, שמהם מוכח שהוא מלך הגון, וראוי לעשות נס על ידו.

אמר לו יהושע: **התם לא הוו רשעים בהדיה, ולא אתיהיב רשותא לנורא** [לא היו עמו רשעים, ולא ניתנה רשות לאש להזיק]. מה שאין כן **הכא, דהוו רשעים בהדי - ואתיהיב רשותא לנורא** [שהיו עמי רשעים, וניתנה רשות לאש] 185.

185. מה שלא הטיב יהושע לנבוכדנצר כך מיד, היינו משום שגם גבי חנניה מישאל ועזריה ניתנה רשות לאש, שהרי נשרפו האנשים שהשליכו אותם לאש. לכן הוצרך לומר שהם היו שלשה, וזכותם של שלשה מועילה אפילו כאשר ניתנה רשות לאש. ואם לא ניתנה רשות לאש, מועילה אפילו זכותו של אחד. אבל גבי יהושע היו תרתי לרעותא, שניתנה רשות לאש, והיה רק אחד, לכן נחרכו בגדיו. תורת חיים. ועיי' בחדושי הגאונים מה שהביא בשם מצודת דוד.

**היינו דאמרי אינשי** [זהו שאומרים האנשים]: **תרי אודי יבישי וחד רטיבא - אוקדן יבישי לרטיבא** [שני אודים יבשים ואחד לח, שורפים היבשים את הלח].

אמנם, הטעם שאמר יהושע לנבוכדנצר על שנחרכו בגדיו, דחייה בעלמא דחאו, ואין זה הטעם האמיתי.

ולכן שואלת הגמרא: **מאי טעמא איענש** יהושע, שנחרכו בגדיו? 186

186. כך פירש רש"י. ובאהבת איתן כתב, שלא דחה יהושע את נבוכדנצר דחיה בעלמא, אלא אמת היא, דהא איתא במס' בבא קמא: בהדי הוצא לקי כרבא, והגמרא לומדת שם מהמקרא שהצדיק לוקח כששוכן אצל רשע! ושאלת הגמרא "מאי טעמא איענש" היא, למה התגלגל הדבר שהושלך עם הרשעים לאש, ולא הצילו הקדוש ברוך הוא מתחילה, שלא יבוא לידי כך.

**אמר רב פפא: משום שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן.**

**שנאמר: "ויהושע היה לבש בגדים צואים". ויש לתמוה: וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים?**

**אלא, מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה, ולא מיחה בהן <sup>187</sup>. אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בציפורי: מאי דכתיב גבי רות, שאמרה לחמותה לאחר שליקטה בשדה בועז: "שש השערים האלה נתן לי". מאי "שש השערים"?** <sup>188</sup>

<sup>187</sup> מה שכינה ענין זה שחיללו בניו את הכהונה בבגדים צואים, היינו משום שעיקר ההבדלה בין כהן גדול להדיוט הוא בבגדים. שכהן הדיוט לבוש ארבעה בגדים, וכהן גדול - שמנה. ולכן אמר שנתלכלכו בגדיו בצואה, שנתחללה קדושתם וירדו מגדולתם, משום שנשאו נשים שאינן הגונות. מהרש"א. <sup>188</sup> כתב הריא"ף, שהיה קשה לבר קפרא, מהו הלשון "שש השערים" בה"א הידיעה, היה לו לומר "שש שעורים". ולכן דרש מה שדרש.

**אילימא שש גרעיני שעורים ממש, וכי דרכו של בועז ליתן מתנה רק שש שעורים? והלא שנינו במסכת פאה, שאין פוחתין לעני בגורן מחצי קב שעורים!**

## **דף צג - ב**

**ואלא מה נאמר, שנתן לה שש סאין <sup>189</sup> של שעורים? היאך אפשר לומר כך? וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין ולשאת משא כה גדול וכבד?**

<sup>189</sup> דשש קבין או לוגין ליכא למימר, דלא מיייתי בגורן מידה פחותה מסאה. רש"י.

**אלא, באמת נתן לה בועז שש גרעיני שעורים. ולא בתורת לקט נתנם, אלא רמז רמז לה לרות, שעתידין ששה בנים לצאת ממנה, שמתברכין בשש שש ברכות. ואלו הן:**

**דוד, ומשיח, דניאל, חנניה, מישאל ועזריה.**

**דוד, מנין לנו שנתברך בשש ברכות -**

**דכתיב כאשר נחה על שאול רוח רעה מאת ה', וחיפש אחר איש מיטיב נגן: "ויען אחד מהנערים ויאמר: הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי ידע נגן וגבור חיל ואיש**

**מלחמה ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו וגו'.** " והיינו שש ברכות: ידע נגן, גבור חיל, איש מלחמה, נבון דבר, איש תאר, ה' עמו.

**ואמר רב יהודה אמר רב: כל הפסוק הזה, לא אמרו דואג** [שהוא אותו "אחד מהנערים"] - **אלא בלשון הרע** 190. כלומר, שנתכוין לרעה כשסיפר שבחו של דוד, כדי שיקנא בו שאול ויהרגנו.

190. והראיה לכך, שהרי שינה ממה שביקשו עבדיו של שאול. כי הם בקשו איש יודע מנגן בכינור, והוא אמר "ידע נגן" ולא אמר בכינור, והיינו, שיודע לשאול. וכן הוסיף עוד את שאר שבחיו של דוד, שלא שאלום ממנו. והרי זה נחשב לשון הרע, כדאיתא במס' בבא בתרא [קפד ב]: כל המספר בטובתו של חבירו יותר מדאי - בא לידי רעתו. עיי"ש. מהרש"א. ועיי' בריא"ף מה שכתב בזה.

וזהו פירושן של הברכות:

**ידע נגן - שיודע לישראל** [לשאול] 191.

191. כי שאלת חכם - חצי תשובה. בן יהוידע.

**גבור - שיודע להשיב** 192.

192. שצריך לדעת איך להשיב. כי יש משיב דברים ארוכים, והאריכות מבלבלת את השומע, ומסיר את המתיקות של התשובה. ולעומת זאת, יש שתשובתו קב ונקי. בן יהוידע.

**איש מלחמה - שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה** [להתוכח בתלמוד].

**ונבון דבר - שמבין דבר מתוך דבר.**

**איש תואר - שמראה פנים בהלכה** [שמביא ראיה לדבריו]. **וה' עמו - שהלכה כמותו בכל מקום.**

**בכולהו, בכל הברכות, אמר להו שאול לעבדיו: אף יהונתן בני כמוהו. כיון דאמר ליה דואג את הברכה האחרונה: "וה' עמו", מילתא דבדידיה נמי לא הוה ביה** [דבר שלא היה בו 193] - **חלש דעתיה, ואיקניא ביה** [חלשה דעתו של שאול, ונתקנא בדוד]. **דבשאול כתיב: "ובכל אשר יפנה ירשיע"** 194 195, **ובדוד כתיב: "ובכל אשר יפנה יצליח"** 196. ועתה דנה הגמרא בדברי רב יהודה, שאמר שפסוק זה - דואג אמרו.

193. ביאר בספר עשרה מאמרות, דהרי אמרנו לעיל ש"וה' עמו" היינו שהלכה כמותו בכל מקום. ואם כן, לא יכול היה שאול לומר: אף יהונתן בני כמוהו. שהרי אם הלכה כדוד, לא יתכן שתהיה הלכה גם כזולתו המתנגד לו. 194. כפי שמצינו במסכת עירובין [נג א]: "דוד דגלי מסכתא, כתיב ביה יראיך יראוני וישמחו. שאול דלא גלי מסכתא, כתיב ביה בכל אשר יפנה ירשיע". ופירש רש"י שם, דהיינו ששאול לא היה זוכה להורות כהלכה. 195. אף שחז"ל [במדבר רבה פרשה יא] דרשו: מאי בכל אשר יפנה ירשיע -

ינצח, מכל מקום דורשין ירשיע בדברי תורה, שלא כיון להלכה, מדלא כתיב בפירוש יצליח. עץ יוסף. 196. באמת לא נמצא במקרא לשון זה. ומסורת הש"ס כתב, שאולי צ"ל "כל דרכיו משכיל" (שמואל א יח). שפירש רש"י שם, שמשכיל היינו מצליח. ועיי' במהרש"א.

**מנלן דדואג הוה** [מנין לנו שאותו נער שאמר את הדברים - דואג היה]?

**כתיב הכא: "ויען אחד מהנערים", משמע - מיוחד שבנערים. וכתיב התם: "ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא נעצר לפני ה' [ללמוד תורה הרבה] ושמו דאג האדמי אביר הרעים אשר לשאול".** מכינוי זה שמכנהו הכתוב "אביר הרועים", משמע שהוא היה המיוחד שבנערים.

**משיח - מנין לנו שנתברך בשש ברכות?**

**דכתיב: "ונחה עליו רוח ה'", ואיזו רוח - "רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' וגו'".** והיינו שש ברכות: חכמה, בינה, עצה, גבורה, דעת, יראת ה'.

עוד כתוב בענין המשיח: **"והריחו ביראת ה'" 197 . אמר רבי אלכסנדר: מלמד שהטעינו הקדוש ברוך הוא מצות ויסורין 198 כריחיים [והריחו" - מלשון ריחיים הוא].**

197. לפנינו הגירסא: "וכתיב והריחו ביראת ה'". אבל רש"י לא גרס "וכתיב". 198. שעל כרחך שהמשיח טעון בהרבה מצוות, שמשום כך זכה להיות הגואל. וגם הטעינו הקדוש ברוך הוא יסורין, לסבול עוונותיהם של ישראל. כדאמרין לקמן שהוא יושב בין עניים סובלי חלאים. ודימה הכתוב יסורין אלו כריחיים, שכשם שטחינה בריחיים מלאכה קשה היא, אבל אחר כך זוכה ליהנות מטחינתו, כך ישראל זוכין בגאולה, על ידי הטענת מצוות ויסורין במשיח.

**רבא אמר: דמורח - ודאין** [שמריח - ועל פי הריח דן. דהיינו, שעל ידי הריח לבד יכול הוא להכריע בין בעלי הדין, מי החייב ומי הזכאי 199].

199. כך פירש רש"י. וביד רמה פירש, "דמורח" לשון הבנה הוא, כמו [איוב לט] "ומרחוק יריח מלחמה". כלומר, שמבין ברוח הקדש אמיתת הדבר, ואינו דן לפי טענותיהם של בעלי דינים, ולא על פי עדותן. אלא יודע מי זכאי ומי חייב. ולשון "ודאין" פירש שהוא לשון ודאות [וי"ו בפתח, ודל"ת דגושה וקמוצה].

ומנין לנו דבר זה?

**דכתיב: "ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח",** ובכל זאת, אף שאינו שופט על פי מראה עיניו, ולא על פי משמע אזניו, **"ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ".** והיינו על ידי הרחה 200.

200. כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב להיפך: "לא למראה עיניו ישפוט", שאף שאמרו: אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, מכל מקום אפשר שיטעה בשוגג. וכן "לא למשמע אזניו יוכיח", כי אפשר שאינו

שופט צדק לפי האמת, שהבעל דין יטעה בטענתו על ידי משמע אוזן בעדות שקר. אבל המשיח לא יטעה בכל זה, כי הוא יהיה מורח ודאין, שבחוש הריח ידון עם מי האמת, ובחוש הריח אין טעות כמו בחוש הראיה והשמיעה, כי הוא רוחני, מחלק הנשמה. כמו שאמרו "כל הנשמה תהלל י- ה הללוי- ה, איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו - זה הריח.

**בר כוזיבא**, שהיה ממלכי בית הורדוס, **מלך תרתין שנין ופלגא** [מלך שנתיים וחצי].

**אמר להו לרבנן: אנא משיח 201.**

201. מצינו במדרשים, שאף רבי עקיבא טעה בו מתחילה, וקרא עליו: "דרך כוכב מיעקב".

**אמרו ליה: במשיח כתיב דמורח ודאין** [כתוב שהמשיח מריח ודן], **נחזי אנן אי מורח ודאין** [נראה אם בר כוזיבא מריח ודן] 202.

202. עיי' ברמב"ם [ה' מלכים פרק י"א ה' ג] שכתב, שלא שאלו חכמים מבן כוזיבא אות או מופת. ורק כשנהרג נודע להם שאינו המשיח. והקשה שם הראב"ד מהך דהכא.

**כיון דחזיוהו [כיון שראו] דלא מורח ודאין - קטלוהו** [הרגוהו].

**דניאל חנניה מישאל ועזריה**, מנין לנו שנתברכו בשש ברכות?

**דכתיב בהו: "אשר אין בהם כל מאוס וטובי מראה ומשכלים בכל חכמה וידעי דעת ומביעי מדע ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך וללמד ספר ולשון כשדים"**. והיינו שש ברכות: אשר אין בהם כל מאוס, וטובי מראה, ומשכלים בכל חכמה, וידעי דעת, ומביעי מדע, ואשר כח בהם וגו'.

**מאי "אשר אין בהם כל מוס"?**

**אמר רבי חמא בר' חנניא: אפילו כריבדא דכוסילתא** [כנקב שנוצר על ידי כלי האומן המקיז דם] **לא הוה בהו** [לא היה בהם], כי לא היו צריכים להקזה 203.

203. והמהרש"ל כתב, שלא היה בהם רושם של פצע כלל, אפילו כנקב שנוצר מהקזה.

**מאי "ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך"?**

**אמר רבי חמא ברבי חנינא: מלמד שהיו אונסין את עצמן מן השחוק, ומן השיחה** [שלא ישוחחו בדברים בטלים, ויתגנו לפני המלך], **ומן השינה**. [כלומר, שהיו מכריחין עצמן שלא לשחוק ולא לשוחח ולא לישון]. וכך היו מעמידין על עצמן בשעה שנצרכין לנקביהם. וכל זה - מפני אימת מלכות.

כתוב גבי האנשים שהובאו אל נבוכדנצר לשרתו: **"ויהי בהם מבני יהודה, דניאל חנניה מישאל ועזריה"**.

**אמר רבי אלעזר: כולן מבני יהודה הם.**

**ורבי שמואל בר נחמני אמר:** רק **דניאל מבני יהודה** היה. אבל **חנניה מישאל ועזריה - משאר שבטים** היו.

כתוב שאמר ישעיהו לחזקיהו בנבואה: **"ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל"**. והיינו חנניה מישאל ועזריה, שהיו משרתים למלך בבל.

#### **מאי סריסים? 204**

**204.** אין לפרש ש"סריסים" לשון משרתים הוא, כפי שמצינו שנקטו לשון זה בעבדי מלכי ישראל, ואין נראה שהיו מסריסים אותם, משום שבפסוק זה מתנבא ישעיה פורענות על זרעו של חזקיה. ואם סריסים היינו משרתי המלך, אין זו פורענות, אלא חשיבות. מהרש"א.

**רב אמר: סריסים ממש** [שאינם מולידים] היו **205**. דהיינו, שכשהביאו את חנניה מישאל ועזריה לשרת את המלך נבוכדנצר, סירסו אותם. לפי שכך היתה דרכם של מלכים, לסרס את המשרתים אותם, כדי שלא ישאו נשים, ויהיו פנויים לעבודת המלך.

**205.** כתב רש"י, שצריך לומר שרב אינו סובר מה שאמרו חכמים לעיל, שעלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. ובאהבת איתן כתב שאין זה הכרח. כי מצינו בירושלמי [סוף פרק ו' דשבת] שחנניה מישאל ועזריה נתרפאו כשהושלכו לכבשן האש, כדכתיב "וחבל לא איתי בהון". ואם כן, נתרפאו גם מסריסותן.

**ורבי חנינא אמר: שנסתרסה 206 עבודה זרה בימיהם.** שעל ידי שהשליכם מלך בבל לכבשן וניצלו, נודע לכל שאין ממש בעבודה זרה.

**206.** שנתבזתה בימיהם, וידעו הכל שאין בה ממש. ובבן יהוידע פירש, שנקט לשון זה, כי אם לא היה נעשה נס זה לחנניה מישאל ועזריה, היה עושה נבוכדנצר עוד צלמים אחרים שיעבדום. ונמצא שצלם זה היה מוליד צלמים אחרים. אבל עתה, שנעשה להם נס, לא עשה כלום. וזהו הסירוס שנעשה לעבודה זרה, שלא נולדו עוד צלמים אחרים.

ומקשינן: **בשלמא למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם, היינו דכתיב** גבי חנניה מישאל ועזריה, כשהיו מהלכים בתוך כבשן האש, שאמר נבוכדנצר: "הא אנה חזה גברין ארבעה שרין מהלכין בגוא נורא **וחבל לא איתי בהון**" [וחבלה אין בהם].

**אלא למאן דאמר** שהיו **סריסים ממש, מאי "וחבל לא איתי בהון"**, הרי מום גדול היה בהם, שנסתרסו!! **207**



207. וממה שנאמר לעיל ממקרא זה "ילדים אשר אין בהם כל מום" לא קשה, שהרי אפשר שבעת שבאו לפני נבוכדנצר היו אכן נקיים מכל מום, ורק אחר כך נסתרו. רש"י.

ומתרגיין: מה שנבוכדנצר אמר שלא היתה בהם חבלה, היינו **חבלא דנורא** [מכוות אש], שנתפעל מכך שלא רק שלא נשרפו ומתו, אלא אפילו כוויית אש לא היתה בהם. אבל חבלה אחרת, אפשר שהיתה בהם, שלא על זה דיבר נבוכדנצר.

ומקשיין: היאך אפשר לפרש שמה שנאמר שלא היתה בהם חבלה, היינו חבלה של אש?

**והכתיב** כבר: "וריח נור לא עדת בהון" [וריח אש לא נכנס בהם], אם כן, ודאי שאין צריך לומר שלא היתה בהם כוויית אש!

אלא על כרחך ש"וחבל לא איתי בהון" היינו שלא היתה בהם אף חבלה אחרת!

ומתרגיין: כוונת הכתוב לומר שלא היתה בהם **לא חבלא דנורא, ולא ריחא דנורא**.

ומקשיין: **בשלמא למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם, היינו דכתיב: "כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתתי וגו' ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת".** שלשיטה זו, לשון "סריסים" - שבח הוא, שנסתרסה עבודה זרה בימיהם.

**אלא למאן דאמר סריסים ממש, למה הזכיר הכתוב שהיו סריסים? וכי משתעי קרא בגנותא דצדיקי** [וכי מדבר המקרא בגנותן של צדיקים]? ומתרגיין: **הא והא הוה בהו.** דהיינו, באמת שתי משמעויות "סריסים" היו בהם: שנסתרסה עבודה זרה בימיהם, ושהיו סריסים ממש 208.

208. ולפי זה, מי שסובר שסריסים ממש היו, סובר שאף נסתרסה עבודה זרה בימיהם. ואידך סבירא ליה שרק נסתרסה עבודה זרה בימיהם.

ומקשיין: **בשלמא למאן דאמר שהיו סריסים ממש, היינו דכתיב: "ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות".** שהיות ולא היו להם בנים, הבטיח להם הקדוש ברוך הוא שיתן להם שם אחר.

209. לפי שמהבנים נמשך לאבות שתי תועלויות: יד ושם. יד בחייו להשען עליו. ושם לאחר מותו, שלא ימחה שמו מישראל, לכן הבטיחם הכתוב שיתן להם יד ושם טוב מבנים ומבנות. תורת חיים.

**אלא למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם, ולא היו סריסים ממש, מאי "טוב מבנים ומבנות"?** 210

210. וליכא לתרוצי דסבירא ליה למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם דהא והא הוה בהו, דאם כן, תרווייהו סבירא להו דתרווייהו הוה בהו, ואם כן, במאי פליגי. רש"י.

**אמר רב נחמן בר יצחק** : אכן לא היו סריסים, והולידו בנים. אבל הבנים שנולדו להם לא התקיימו. ומה שהבטיחם הקדוש ברוך הוא שיתן להם יד ושם "טוב מבנים ומבנות" היינו מבנים שהיו להם כבר - ומתו.

**מאי** האי דכתיב בהמשך אותו מקרא: **"שם עולם אתן לו אשר לא יכרת"**? למה נכתב בלשון יחיד, והלא הכתוב דיבר בתחילה בלשון רבים: "לסריסים"! **אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בצפורי**: אותו שם עולם זה ספר דניאל, שנקרא על שמו של דניאל.

ועתה, אגב שהוזכר ספר דניאל, שואלת הגמרא בענין ספר עזרא.

**מכדי, כל מילי דספר עזרא - נחמיה בן חכליה אמרינהו** [רוב דברי ספר עזרא, נחמיה אמרם]. **ונחמיה בן חכליה, מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמה** [למה לא נקרא ספרו על שמו]?

**אמר רבי ירמיה בר אבא: מפני שהחזיק נחמיה טובה לעצמו. שנאמר בספר נחמיה: "זכרה לי אלהי לטובה"** <sup>211</sup>.

<sup>211</sup>. והרי שנינו במס' אבות: אם למדת תורה הרבה, אל תחזק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת. עיון יעקב.

ותמהינן: והלא **דוד נמי מימר אמר** בספר תהלים לשון דומה: **"זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך"**, אם כן, על כרחך שאין בלשון זו החזקת טובה!

ומבארין: מה שאמר **דוד - רחמי הוא דקבעי** [רחמים הוא ביקש] <sup>212</sup>, שיזכרנו ה'. אבל נחמיה החזיק טובה לעצמו, שביקש שיזכור הקדוש ברוך הוא מעשיו לטובה.

<sup>212</sup>. בענף יוסף ביאר את החילוק, שהרי באמת מצד הדין אין מגיע לאדם כל שכר על מעשיו הטובים, דכתיב "מי הקדימני ואשלם", שהרי בלי עזר ה' לא היה יכול לעשות שום מעשה טוב. אלא שלפנים משורת הדין, מתחסד הקדוש ברוך הוא עם האדם כאילו לא סייעו, ורק בבחירתו עשה הטוב והיושר. וכל זה מצד החסד והרחמים, ולא מצד עומק הדין. ולכן, נחמיה שאמר "זכרה לי אל-הי" שהוא שם מידת הדין, הרי זה כאילו אמר שראוי שמצד הדין יזכרהו ה' לטובה על טוב פעולתו, ולכן נענש. אבל דוד שאמר "זכרני ה'", שהוא שם מידת הרחמים, דהיינו, שביקש רק משום חסד ורחמים, ולא מחמת הדין, יפה דיבר. וזהו שאומרת הגמרא "רחמי בעיי", שתלה בקשתו במדת הרחמים.

**רב יוסף אמר**: אכן אין בלשון "זכרה לי אלקי לטובה" החזקת טובה לעצמו, שהרי אף דוד אמר לשון זו.

ומה שלא נקרא ספר עזרא על שמו של נחמיה, היינו מפני שסיפר בגנותו של ראשונים <sup>213</sup>. שנאמר: **"והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים וגו'."**

213. והתכבד בקלונם של ראשונים, כדי שלא יהיה להם זכרון. לכך נענש בכך שלא יקרא ספרו על שמו, ולא יהיה לו זכרון. עיון יעקב.

**ואף על דניאל שגדול ממנו, סיפר בגנותו, שהרי לא הוציאו מכלל הראשונים שסיפר בגנותן 214.**

214. דניאל היה מבאי הגולה עם החרש והמסגר, ונחמיה היה מעולי הגולה זמן מרובה לאחר מכן. רש"י.

### ומנלן דדניאל גדול ממנו?

**דכתיב בספר דניאל, לגבי מראה נבואה שנגלה לו: "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה, אבל חרדה גדלה נפלה עליהם, ויברחו בהחבא".**

**"והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה". ומאן נינהו [ומיהם] אותם אנשים? 215**

215. כלומר, ממה שנאמר "והאנשים אשר היו עמי לא ראו וגו'", משמע שהיו ראויין לראות, אלא שלא ראו. ומיהם אותם אנשים הראויין לראות וכו'. מהרש"א.

**אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: זה חגי זכריה ומלאכי, שהיו עמו.**

וכיון שהוא ראה והם לא ראו, הרי שהוא גדול מהם.

ואם כן, שהיה דניאל גדול מחגי זכריה ומלאכי שהיו נביאים, כל שכן שהיה גדול מנחמיה, שלא היה נביא 216.

216. הקשה המהרש"א, מנלן הא, הרי דניאל עצמו לא היה נביא, כפי ששמע כאן, וכפי שהגמרא אומרת להלן, ובכל זאת היה גדול מחגי זכריה ומלאכי, אם כן, אפשר לומר כך גם גבי נחמיה, שאף שלא היה נביא, היה גדול מדניאל! ותירץ, שאין לנו לומר כך, כיון שלא מצינו בשום מקום שהיה גדול מדניאל בדבר כלשהו. מה שאין כן גבי חגי זכריה ומלאכי, הרי מצינו שהיה גדול מהם בכך שראה את המראה, והם לא ראו. ועיי"ש שהביא דברי רש"י במס' מגילה, שהרגיש בדבר, וכתב שמה שאומרת הגמרא "דאינהו נביאיי", היינו שנתנבאו לישראל בשליחותו של מקום, ואילו דניאל לא נשתלח לישראל בשום נבואה. וכוונתו לומר, שעל כל פנים היה גם דניאל נביא.

ואגב שהוזכר מקרא זה, מדברת הגמרא עוד בענין זה:

**אינהו**, הם, חגי זכריה ומלאכי, **עדיפי מיניה** [עדיפים ממנו, מדניאל], ומצד שני, **איהו עדיף מנייהו** [הוא עדיף מהם].

**אינהו עדיפי מיניה, דאינהו נביאי היו, ואיהו, דניאל, לאו נביא.**

ומצד שני **איהו עדיף מנייהו, דאיהו חזא** [שהוא ראה] את מראה הנבואה, **ואינהו לא חזו.**

**וכי מאחר דלא חזו כלל את מראה הנבואה, מאי טעמא איבעות** [למה נבעתו וברחו בהחבא]? **217**

**217.** על עצם מה שנאמר במקרא שהאנשים נבעתו, לא היה קשה לגמרא. כי היינו יכולים לומר שרוח רעה הבעיתתם, כפי שמצינו גבי שאול. אבל עתה, שאמרנו שהם נביאים, שרוח הקדש שורה עליהם, מקשינן שפיר למה נבעתו. עיון יעקב.

**אף על גב דאינהו לא חזו מידי - מזלייהו חזי** **218.**

**218.** פירש רש"י במס' מגילה, דהיינו שר של כל אדם למעלה.

**אמר רבינא: שמע מינה, האי מאן דמבעית** [מי שמפחד], ואינו יודע ממה הוא מפחד, **אף על גב דאיהו לא חזי דבר - מזליה חזי.**

**מאי תקנתיה** [מה תקנתו]? **לינשוף מדוכתיה ארבעה גרמידי** [ידלג מהמקום שעומד שם כדי ארבע אמות].

**אי נמי, ליקרי** [שיקרא] **קרית שמע** **219 220.**

**219.** במס' מגילה [ג א] מובא ענין זה באופן אחר: **מאי תקנתיה - ליקרי קריאת שמע.** ואי קאים במקום הטינופת, **לינשוף מדוכתיה ארבע גרמידי.** ואי לא, לימא הכי וכו'. עיי"ש. **220.** אף שאסור להתרפאות בדברי תורה, כאן נחשב שעושה רק כדי להגן, ובאופן כזה מותר, כדאיתא במס' שבועות [טו ב]. מהרש"א.

**ואי קאי במקום הטינופת** [ואם הוא עומד במקום הטינופת, שאסור לומר שם דברי תורה], **לימא הכי: עיזא דבי טבחא שמינא מינאי** [לך אצל העיזים והניחני. ולחש הוא].

כתוב: **"לסרבה המשרה ולשלוס אין קץ וגו'."** **אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בציפורי: מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח, ומ"ם זה שבתיבת "למרבה" סתום?**

**ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות את חזקיהו משיח** 221, **ואת סנחריב - גוג ומגוג** 222. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! ומה דוד מלך ישראל, שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך - לא עשיתו משיח,

221. עיי' בן יהודע שכתב, שאין הכוונה שיעשנו ממש משיח, ותהיה הגאולה השלמה בימיו, אלא שיתן לו הקב"ה מעלות דוגמת מעלות המשיח, ויעשה לו נוראות ונפלאות מעין הנוראות שיהיו בימות המשיח. עיי"ש באורך. 222. בפסוק שלפני כן נאמר: "כי ילד ילד לנו, בן נתן לנו, ותהי המשרה על שכמו, ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אביעד שר שלום". ונבואה זו נאמרה על חזקיה, כפי שכתבו המפרשים. ואותו הילד היה תחלת המחשבה שביקש הקדוש ברוך הוא לעשותו משיח. וזהו שנאמר "ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ וגו'", שאלו הדברים ראויין להיות במשיח. אבל לאחר קטרוג מדת הדין לא נתקיימו בו כל אלה, אלא רק "למרבה המשרה ולשלום אין קץ", שהיה לו שלום מסנחריב. אבל אין זה קץ הגאולה, שיהא הוא המשיח, וישב על כסא דוד. ולכן נסתמה האות מ"ם שבתחילה הענין, לומר שנסתם אז קץ הגאולה. מהרש"א.

חזקיה, שעשית לו כל הנסים הללו, שניצול מסנחריב, ונתרפא מחליו, **ולא אמר שירה לפניך - תעשהו משיח!?**

**לכך נסתתם.** כלומר, שנסתמו הדברים שעלו במחשבה לפני הקדוש ברוך הוא, ולא נעשו 223.

223. עוד פירש רש"י, שביקש הקדוש ברוך הוא לעשותו משיח ולסתום צרותיהם של ישראל. עוד פירש בשם רבו, שנסתם פיו של חזקיה ולא אמר שירה. וביד רמה כתב, שנסתם המ"ם, לשנותו ממ"ם של משיח. עיי"ש.

**מיד פתחה הארץ** 224 **ואמרה לפניו: רבונו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו. שנאמר: "מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק וגו'"** [וסוף הפסוק: "ואמר רזי לי רזי לי אוי לי בגדים בגדו ובגד בוגדים בגדו"].

224. "הארץ" היא הארץ הידועה, ארץ ישראל. שכל זמן שישראל בגלות, גם הארץ תרצה את שבתותיה, שלא מתקיימן בה שמיטין ויובלות, וכאילו אף היא באבילות בכמה עניינים. לכן פתחה לומר שירה, כדי שיהא חזקיה משיח, וישבו לארץ ויקיימו מצוות התלויות בה. מהרש"א.

**אמר שר העולם** [מלאך שכל העולם מסור בידו] **לפניו: רבונו של עולם, צביונו עשה לצדיק זה!** 225

225. כתב מהרש"א, דרצה לומר, שארץ ישראל נקראת ארץ צבי, על שם זה שהיא עושה צביונו של מקום, לומר שירה תחת הצדיק. עיי"ש.

**יצאה בת קול** 226 **ואמרה: "רזי לי רזי לי"**. דהיינו, הנסתרות שלי הן, ואני יודע על מה מתעכב משיח מלבוא.

226. כתב ביד רמה, שמלאך הוא שאמר כך. וכל היכא שנשמע קול, ולא רואים מי אמרו, נקרא בת קול. עוד כתב, שהקב"ה אמר "רזי ליי", כלומר, סודי לי, ואין אחר יודע.

**אמר נביא: "אוי לי", אוי לי, עד מתי [מתי יבוא משיח]? 227**

227. לפי שאותו דור היה כולו זכאי, כדאמרינן בפרקין, שבדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו תנוק ותנוקת שאינם בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, ואם אפילו דור כזה אינו זכאי למשיח, מתי יבוא? מתי יהיה דור זכאי יותר? מהרש"א.

**יצאה בת קול ואמרה: "בגדים בגדו ובגד בוגדים בגדו". ואמר רבא ואיתימא רבי יצחק: עד דאתו בזוזי ובזוזי דבזוזי. דהיינו, עד שיבואו בזוזים על ישראל כמה פעמים 228 229 .**

228. רש"י בסוף מסכת כתובות כתב: "שוללים אחר שוללים". ועיי' ברש"י כאן. ובערוך כתב, דהיינו שבאים שודדים על ארץ ישראל, ובאים שודדים אחרים ושודדים את המשודדים, וישראל עמהם. ונרמז דבר זה בפסוק "בגדים בגדו וגו'", כי בוגדים היינו שוללים, שתרגומו של המקרא "הבוגדים ריקם" [תהלים כה ג] הוא "בזוזין וסריקין". 229. והיינו שתהיה צרה גדולה על ישראל, כפי שנאמר בספר דניאל [יב א]: "והיתה עת צרה אשר לא נהייתה מהיות הגוי עד העת ההיא וגו'". ועיי'ש ברש"י.

עוד כתוב בספר ישעיהו: **"משא דומה אלי קרא משעיר שמר מה מלילה שמר מה מליל וגו'."**

**אמר רבי יוחנן: אותו מלאך הממונה על הרוחות [שהנשמות נפקדות אצלן] - דומה שמו.**

**נתקבצו כל הרוחות אצל דומה,** המלאך הממונה עליהם, **ואמרו לו** [וזהו שנאמר: "משא דומה אלי קרא משעיר". שאמר דומה, שקראו אליו הרוחות על דבר גלות שעיר ועשיון]: **"שמר מה מלילה שמר מה מליל"**, דהיינו, מה אומר השומר, שהוא הקדוש ברוך הוא, על הגלות שהיא כלילה? מתי יהיה קץ הגאולה מליל זה?

**אמר שמר אתא בקר וגם לילה.** אמר להם השר, שכך אמר השומר, הקדוש ברוך הוא: הגאולה שהיא כבוקר - תבוא. אבל לפני כן תהיה גלות ארוכה, שהיא כלילה 230 .

230. עוד פירש רש"י, שיגאלו, ויבנה בית שני, ויחזרו ויגלו גלות זו. עוד פירש, "וגם לילה" - לרשעים.

**אם תבעיון** [אם תרצו להגאל] - **בעיו** [בקשו רחמים], **שבו אתיו** [שובו בתשובה, ובואו לגאולה].

**תנא משום רבי פפייס: גנאי הוא לחזקיה וסייעתו** [דבר מגונה עשו], **שלא אמרו שירה, עד שפתחה הארץ ואמרה שירה 231 . שנאמר: "מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק וגו'."**

231. הקשה בענף יוסף, הא הוה ליה למימר "גנאי הוא וכו' שלא אמרו שירה, ובאה הארץ ופתחה ואמרה שירה. שמשון הגמרא משמע, שלא אמרו שירה עד שאמרה הארץ, אבל כשאמרה, אמרו גם הם. וכן להלן, גבי יתרו, משמע שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר. אבל כשאמר יתרו, אמרו גם הם. ועיי"ש מה שביאר בזה באורך.

**כיוצא בדבר אתה אומר** גבי מה שנאמר בפרשת יתרו: **"ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם"**.

**תנא משום רבי פפיס: גנאי הוא למשה וששים ריבוא** [כל עם ישראל], **שלא אמרו "ברוך", עד שבא יתרו ואמר: "ברוך ה'"** 232. עוד כתוב שם: **"ויחד יתרו"**. ונחלקו בביאור הדבר **רב ושמואל**.

232. כבר מצינו בכמה כתובים הקודמים שנאמר ברוך ה', שכבר נח אמר "ברוך ה' אלקי שם". אלא הגנאי הוא שמשה ועם ישראל לא אמרו ברוך על הנס של עצמם, עד שאמרו יתרו. מהרש"א, עיי"ש.

**רב אמר: שהעביר חרב חדה על בשרו**. שמל את עצמו - ונתגייר.

**ושמואל אמר: שנעשה חדודים חדודים** [קמטים קמטים] **כל בשרו**, לפי שהיה מיצר על מפלת מצרים 233.

233. עיי' ביערות דבש מה שביאר בזה באורך [הובא בענף יוסף].

**אמר רב, היינו דאמרי אינשי: גיורא** [גר], **עד עשרה דרי** [עד עשרה דורות] 234, **לא תבזה ארמאי קמיה** [אל תבזה גוי בפניו].

234. כתב רש"י, שיתרו לא היה דור עשירי, אלא שכך הוא משל בני אדם. אמנם בגליון הש"ס הביא, שרבינו בחיי כתב [בפרשת יתרו] שעשרה דורות היו ממצרים בן חם עד יתרו.

עוד כתוב בישעיהו, בנבואה שנאמרה על מפלת אשור: **"לכן ישלח האדון ה' צבאות במשמניו רזון"**.

**מאי "במשמניו רזון"?**

**אמר הקדוש ברוך הוא: יבא חזקיהו, שיש לו שמונה שמות, ויפרע מסנחריב שיש לו שמונה שמות** ["במשמניו" לשון שמונה] 235.

235. וכך מתפרש המקרא "במשמניו שלח רזון", במשמניו - לשון שמונה. והיינו, אותן שמונה שמות שהיו לו לסנחריב למעלתו, שולח בהם רזון ונפחתו, שלא עמדו לו, כמו שעמדו לחזקיה שמונת שמותיו. מהרש"א.

ומנין לנו שהיו לחזקיה שמונה שמות? **דכתיב: "כי ילד ילד לנו, בן נתן לנו, ותהי המשרה על שכמו, ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום"**. והיינו שמונה שמות: פלא, יועץ, אל, גבור, אבי, עד, שר, שלום.

ומקשינן: **והאיכא עוד שם, שהרי נקרא גם חזקיה!**

ומבארין: מה שכינהו חזקיה - היינו **שחזקו יה** 236.

236. שיחזקו הקדוש ברוך הוא במלחמתו עם סנחריב. שהרי בדרך הטבע היה סנחריב מנצח, שהיה עמו עם רב מאוד. עוד אפשר לפרש, שחיזקו הקדוש ברוך הוא בחליו, ורפאהו. מהרש"א.

**דבר אחר: חזקיה - שחיזק את ישראל לאביהם שבשמים.**

**סנחריב**, מנין לנו שהיו לו שמונה שמות?

**דכתיב ביה: "תגלת פלאסר", "פלנאסר", "שלמנאסר", "פול", "סרגון", "אסנפר", "רבא", "ויקירא"**.

ומקשינן: **והאיכא גם את השם סנחריב!**

ומבארין: מה שכינהו סנחריב, על שם **שסיחתו ריב** 237.

237. כתב המהרש"א, שיש לפרש שהיה מדבר אל ישראל בלשון יהודית, כדי שיריבו עם חזקיהו. כמו שנאמר, שאמר להם סנחריב: אל ישיא אתכם חזקיה וגוי ואל יבטח ואל תשמעון וגוי.

**דבר אחר: שסח וניחר דברים כלפי מעלה, וכמובא להלן.**

**אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה אותו רשע לקרותו אסנפר רבא ויקירא**  
[שפירוש "רבא ויקירא" הוא: גדול ומכובד?]

**מפני שלא סיפר בגנותה של ארץ ישראל. שנאמר שליחו של סנחריב לעם ישראל, כשרצה לפתותם שיכנעו לו: "שמעו דבר המלך וגוי' כה אמר מלך אשור עשו אתי ברכה וצאו אלי וגוי' עד באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם"**. ולא אמר: אל ארץ מוטבת מארצכם.

נחלקו **רב ושמואל** בענינו של סנחריב, שאמר לישראל שיקחם לארץ טובה כארצם.

**חד אמר: מלך פקח היה.**

**וחד אמר: מלך טיפש היה** 238.



238. צריך להבין את יסוד מחלוקתם. וכתב העיון יעקב, שמי שסובר שמלך פיקח היה, היינו להראות גדולת ה', שמצילים אף ממלך פיקח. ומאן דאמר שמלך טיפש היה, היינו להראות שכאשר אין ישראל עושין רצונו של מקום, נמסרין אף ביד טיפש, ואין יכולין להציל את עצמן בחכמתן.

**למאן דאמר מלך פקח היה, היינו שחשב סנחריב בליבו, אי אמינא להו עדיפא מארעייכו** [אם אומר להם ארץ טובה יותר מארצכם], **אמרו** [יאמרו לי]: **קא משקרת**, שהרי אין ארץ טובה יותר מארץ ישראל!

**ומאן דאמר מלך טיפש היה, משום שאם כן, שהאמת כדבריו, שאין ארצו טובה מארץ ישראל, מאי רבותיה?** היאך רצה לפתותם, במה יהיה להם טוב יותר בארצו?

כתוב כשהגלה סנחריב את עשרת השבטים: "וינחם בחלח נהר גוזן וערי מדי".

**להיכא אגלי להו** [להיכן הגלה אותם, כלומר, היכן נמצאים מקומות אלו]?

**מר זוטרא אמר: לאפריקי הגלה אותם.**

**ורבי חנינא אמר: להרי סלוג.**

**אבל ישראל, כשהגלה אותם סנחריב, ספרו בגנותה של ארץ ישראל.**

**כי מטו "שוש"** [כשהגיעו למקום ששמו שוש], **אמרי: שויא כי ארעין** [מקום זה שוה כארצנו 239].

239. ולכן קראו את שם אותו מקום "שוש", על שם שאמרו שהמקום טוב כארץ ישראל, שנאמר עליה "משוש כל הארץ". מהרש"א.

**כי מטו למקום ששמו "עלמין", אמרו:** מקום זה שוה **כעלמין** [כירושלים, שנקראת בית עולמים].

**כי מטו למקום ששמו "שוש תרי", אמרי: על חד תרין.** כלומר, מקום זה יפה פי שנים ממקומנו. ועל שם דבריהם נקראו המקומות הללו בשמות אלו.

כתוב בהמשך הפסוק שהובא לעיל "לכן ישלח האדון ה' וגו'": **"ותחת כבודו יקד כיקוד אש"**. והיינו, שנשרפו כל חיילותיו של סנחריב.

**אמר רבי יוחנן:** אמנם בדרך כלל "כבודו" משמע גופו ובשרו, ואם כן, "תחת כבודו"

- היינו הנשמה שבתוך הגוף. אבל מה שנאמר כאן **"תחת כבודו"** - ולא כבודו ממש [אין הכוונה לכבודו, גופו, ממש]. אלא הכוונה לבגדיו, שאף הם מכונים כבוד, **כי הא**

**דרבי יוחנן קרי ליה למאני** [היה קורא לבגדים]: **"מכבדותי"**, לפי שהם גורמים כבוד לאדם. ואם כן, פירוש הפסוק "ותחת כבדו יקד יקד כיקוד אש", היינו שנשרף גופו שתחת בגדיו.

**רבי אלעזר אמר**: מה שתחת כבודו ממש, דהיינו, תחת גופו - נשרף, וכפי שהיה בשריפת בני אהרן. מה להלן, בשריפת בני אהרן, היתה שריפת נשמה, והגוף נשאר קיים, אף כאן, הכוונה לשריפת נשמה, וגוף קיים **240**.

**240**. בן יהודע ביאר, שלפי ר' יוחנן רצה הקדוש ברוך הוא לעשות נס ופלא, שהוא נס בתוך נס, שיהיו הגופים נשרפים, והבגדים קיימים. ור' אליעזר סבר, שרצה הקב"ה להגדיל הנס לעיני הרואין, שיהיו הגופים קיימים, והם פגרים מתים. ויראו הרואין איך עם רב כחול היס מושלכים מתים, שמתו בלילה אחד בשעה אחת. אבל אם ישרפו, יהיו אפר, ולא יהיה ניכר מספרם בריבויים כמה היו.

**תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: פרעה שחירף בעצמו**, ולא על ידי שליח [כפי שמובא להלן], ואם כן, אין הבזיון גדול כל כך - **נפרע אף הקדוש ברוך הוא ממנו בעצמו**, ולא נתבייש כל כך. שאינו דומה המתבייש מן הגדול - למתבייש מן הקטן **241**.

**241**. כך כתב רש"י. והעיר המהרש"א שהוא קצת דחוק, דמה שייך ביזוי וביוש בפורענות ששלח הקדוש ברוך הוא עליהם? לכן כתב לפרש להיפך. פרעה חירף בעצמו, והיה רוגזו של הקדוש ברוך הוא גדול כל כך עד שנפרע ממנו בעצמו. אבל סנחריב חירף על ידי שליח, ואין זה חמור כמחרף בעצמו, שהרי יכול לטעון: דברי הרב ודברי התלמיד - דברי מי שומעין, ואין שליח לידי עבירה! לכן נפרע ממנו הקדוש ברוך הוא רק על ידי שליח. ועיי' בחדושי הגאונים מה שהביא בשם מצודת דוד.

## **דף צד - ב**

אבל **סנחריב, שחירף על ידי שליח**, ויש בזה ביזוי גדול יותר - **נפרע אף הקדוש ברוך הוא ממנו על ידי שליח**, ונתבייש ביותר.

**פרעה שחירף בעצמו, דכתיב ביה שאמר: "מי ה' אשר אשמע בקלו"**,

**נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו בעצמו. דכתיב: "וינער ה' את מצרים בתוך הים"**, וכתוב: **"דרכת בים סוסיך וגו'"** **242**.

**242**. מקרא זה נאמר על קריעת ים סוף, שהעביר הקדוש ברוך הוא את ישראל בחרבה, וטיבע את חיל פרעה. עיי"ש במפרשים [חבוקק ג' ט"ו].

**סנחריב** שחירף על ידי שליח, **דכתיב**: **"ביד מלאכיך חרפת ה'"** [על ידי שליחך חרפת את ה']<sup>243</sup>,

**נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו על ידי שליח. דכתיב: "ויצא מלאך ה' ויד במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וגו'."**

**רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב** בהמשך אותו מקרא דלעיל **"ביד מלאכיך חרפת ה'"**, שאמר סנחריב בליבו: **"ואבוא מרום קצו"**. ו"מרום" משמע בית המקדש, כדכתיב בספר ירמיה: **"מרום מראשון מקום מקדשנו"**.

ואילו בספר מלכים **כתיב** בלשון אחר: **"ואבואה מלון קצו"**, שמשמע דירה של מעלה. דהיינו, מלוננו של הקדוש ברוך הוא.

כך **אמר אותו רשע** [סנחריב]: **בתחלה אחריב דירה של מטה, בית המקדש, ואחר כך אחריב דירה של מעלה.**

**אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב** שאמר סנחריב: **"עתה המבלעדי ה' עליתי על המקום הזה להשחתו ה' אמר אלי עלה על הארץ הזאת והשחיתה?"**

**מאי היא**, וכי היכן ציוה הקדוש ברוך הוא על סנחריב להשחית את ארץ ישראל?

ומבאר רבי יהושע בן לוי:

**דשמע סנחריב לנביא** <sup>243</sup> **דקאמר: "יען כי מאס העם הזה את מי השלח ההולכים לאט ומשוש את רצין ובן רמליהו"**.

<sup>243</sup>. רבשקה שר צבאו היה ישראל מומר, והוא אמר את הדברים לסנחריב. מהרש"א.

**אמר רב יוסף: אלמלא** <sup>244</sup> **תרגומא דהאי קרא** [אילו לא היה לפנינו התרגום של הפסוק] הזה, **לא הוה ידענא מאי קאמר** [לא היינו יודעים מה כוונתו].

<sup>244</sup>. כאן על כרחך משמעות המילה "אלמלא" היא: אילו לא. וכן בעוד מקומות להלן. לעומת זאת יש מקומות שמשמעות המילה היא: אילו היה כך. [כמו במסכת כתובות לג ב: אלמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה - פלחו לצלמא]. ועיי' בתוסי' במס' מגילה [כא א, ד"ה אלמלא], שכתבו שאם כתוב "אלמלא" באל"ף בסוף, משמעות המילה היא אילו לא. ואם כתוב "אלמלי", ביו"ד בסוף, המשמעות היא אילו היה כך.

וכך הוא תרגומו של המקרא: **"חלף דקץ עמא הדין במלכותא דבית דוד דמדבר להון בנייח, כמי שילוחא דנגדין בנייח, ואיתרעיאו ברצין ובר רמליה" [היות**

ומאס העם הזה במלכות בית דוד, שהנהיגה אותם בנחת, כמי השילוח שהולכים בנחת, ובחרו במלכות רצין ובן רמליה [245].

245. ברש"י על הפסוק ביאר, שהמקרא מדבר על כך ששבנא וסיעתו רצו למרוד במלך חזקיהו. שמאסו בו על שראו שלא היה בוחר בשלחן מלכים, אלא מסתפק בליטרא ירק ועוסק בתורה, ומצד שני ראו את פקח בן רמליהו, שהיה אוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה. והיו אומרים, אין זה הגון להיות מלך, אלא רצין ובן רמליהו. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אתם מתאוין לאוכלין? אני מביא עליכם אוכלין הרבה. הנה ה' מעלה עליכם את מי הנהר וכו'. וזהו שהגמרא מביאה בהמשך את הפסוק "מארת ה' בבית רשע ונוה צדיקים יברך", כפי שהגמרא אומרת שמקרא זה נדרש על חזקיהו ופקח בן רמליהו. עיי' מהרש"א.

והיות והזכרנו את בן רמליה, מפסיקה הגמרא באמצע הענין, ומביאה דבר בעניינו של פקח בן רמליהו:

**אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב: "מארת ה' בבית רשע, ונוה צדיקים יברך"?** [246]

246. הגר"א במשלי מבאר את הפסוק כך: "מארת ה' בבית רשע", לרשע העולם הזה הוא כבית, שהוא בקביעות. אבל "ונוה צדיקים יברך", לצדיקים העולם הזה הוא נוה, שהוא מקום דירה לפי שעה. ואומר הכתוב, שלרשע תהיה מארה אפילו בביתו כאן, שהוא הקביעות שלו, וכל שכן בעולם הבא. ואילו לצדיק תהיה ברכה אפילו בנוה שלהם, שהוא דירה לפי שעה, וכל שכן בעולם הבא. עיי"ש עוד.

**"מארת ה' בבית רשע"** [מארה - לשון קללה היא] - **זה פקח בן רמליהו, שהיה אוכל ארבעים סאה גוזלות בקינוח סעודה, ובכל זאת לא היה שבע, כי היתה מארה במאכלו.**

**"ונוה צדיקים יברך"** - **זה חזקיה מלך יהודה, שהיה אוכל רק ליטרא ירק בסעודה** [שאפילו ירק היה אוכל במידה], ובכל זאת שבע מכך, כי היתה ברכה במאכלו.

ועתה חוזרת הגמרא לענין שהתחלנו בו. לתשובת שאלתנו של רבי יהושע בן לוי, היכן צוה הקדוש ברוך הוא על סנחריב להחריב את ארץ ישראל:

וכתוב בהמשך המקרא דלעיל ["יען כי מאס וגו'"]: **"ולכן הנה ה' מעלה עליהם את מי הנהר העצומים והרבים את מלך אשור".** וכתוב: **"וחלף ביהודה שטף ועבר עד צואר יגיע".**

אם כן, הרי נתנבא הנביא שיבוא מלך אשור על ישראל! **אלא מאי טעמא איעניש סנחריב, הרי עשה כדברי הנביא?**

ומבארין: **נביא - אעשרת השבטים איתנבי** [על עשרת השבטים נתנבא], **שיגלם מלך אשור**. ואילו **איהו**, שנחריב, **יהיב דעתיה** [נתן דעתו] **על כולה ירושלים** להחריבה ולהגלותה.

**בא נביא ואמר ליה** כשבא על ירושלים: **"כי לא מועף לאשר מוצק לה"**. אמר **רבי אלעזר בר ברכיה**, כך היא כוונת הכתוב: **אין נמסר עמו של חזקיה**, שהוא עם **עייף בתורה** [עמל בתורה עד עייפות], **ביד מי המציק לו** [סנחריב].

**מאי "כעת הראשון הקל ארצה זבולן וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים"?**

**לא כראשונים**, עשרת השבטים, **שהקלו מעליהם עול תורה** [וזהו שנאמר "כעת הראשון הקל וגו'"]. **אבל אחרונים**, דורו של חזקיה, **שהכבידו עליהן עול תורה** [וזהו שנאמר "והאחרון הכבידו"], **וראוין הללו לעשות להם נס כעוברי הים וכדורכי הירדן** 247 [וזהו שנאמר "דרך הים עבר הירדן"].

247. **שעוברי הים**, יוצאי מצרים, ניצולו בזכות התורה. אף שעדיין לא ניתנה, מכל מקום הרי נאמר: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים וגו'. **ודורכי הירדן**, היינו העם שעברו את הירדן עם יהושע, עמדה להם זכות התורה של יהושע, שלא מש מתוך האהל. עיון יעקב. והמהרש"א כתב, שהדמיון לעוברי הים ודורכי הירדן הוא, שנעשה לחזקיהו נס גדול ומפורסם, שמתו קפ"ו אלף מחילו של סנחריב, כמו הנסים המפורסמים של קריעת ים סוף והירדן. ולכן היה אף מעשה זה בליל פסח.

אמר הקדוש ברוך הוא: **אם חוזר בו סנחריב - מוטב. ואם לאו - אני אעשה לו גליל בגוים** [שמגלגל בחרפה בכל הגוים] 248.

248. עוד פירש רש"י, "גליל" מלשון גללים. ובערוך כתב עוד, ש"גליל" מלשון גלות, שיגלה בגויים.

כתוב: **"אחרי הדברים והאמת האלה בא סנחריב מלך אשור ויבא ביהודה ויחן על הערים הבצרות ויאמר לבקעם אליו"**. וסוברת הגמרא עתה, ש"אחרי הדברים והאמת" מדבר בחזקיה, שהיו הוא ודורו עוסקין בתורה. ואז בא סנחריב, ובא ביהודה ויאמר לבקעה.

ותמהה הגמרא: **האי רישנא להאי פרדשנא** [וכי מביאין דורון כזה לאדון כזה] 249? כלומר, וכי מפני שהאמת כחזקיה, בא עליהם סנחריב?!

249. כך פירש רש"י. אמנם במס' מגילה מוכח, ש"פרדשנא" לשון דורון הוא. וכתב בערוך, שאם היה נמצא בספרים גירסא להיפך: **"האי פרדשנא להאי דישנא"**, הוה ניחא טפי. שפרדשנא - מנחה היא, ודישנא הוא אדם גדול. כדכתיב "כל איש שמן וכל איש חילי". וכתב המהרש"א, שאפשר ליישב אף לפי גירסתנו כך: וכי האי דישנא, אדם חשוב וגדול זה, סנחריב, ראוי להאי פרדשנא, למתנה כזו?

אלא כך הוא פירוש הפסוק: **"אחרי הדברים והאמת", מאי "אחר"?** אחר איזה דבר?

**אמר רבינא: לאחר שקפץ הקדוש ברוך הוא ונשבע** [וזהו "אמת" שנאמר בפסוק, שחותמו וקיומו של הקדוש ברוך הוא - אמת הוא 250] את השבועה דלהלן.

250. כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב, שאפשר שדרשינן כך משום שנאמר "האלה", שהוא לשון שבועה.

**ואמר הקדוש ברוך הוא: אי אמינא ליה לחזקיה מייתינא ליה לסנחריב ומסרנא ליה בידך** [אם אומר לחזקיה שאביא עליו את סנחריב ואמסרנו בידו], **השתא אמר: לא הוא בעינא, ולא ביעתותיה בעינא** [עתה יאמר לי, אין אני חפץ לנצח אותו, ולא את הפחד מפניו אני רוצה 251].

251. שהרי המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכשקול יעקב נשמע, אין ידי עשיו שולטות. עיון יעקב.

**מיד קפץ הקדוש ברוך הוא ונשבע: דמייתינא ליה** [שאביא אותו]. **שנאמר "נשבע ה' צבאות לאמר, אם לא כאשר דמיתי כן היתה, וכאשר יעצתי היא תקום, לשבר אשור בארצי, ועל הרי אבוסנו, וסר מעליהם עלו, וסבלו מעל שכמו יסור".**

**אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא, יבא סנחריב וסיעתו, ויעשה אבוס לחזקיהו ולסיעתו** [זהו לשון "אבוסנו". והיינו, שיהיו כולם פגרים מתים, ויאכילו ישראל את סוסייהם ובהמתם מתוך עצמות הפגרים, כעין אבוס 252].

252. כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב שאפשר לפרש עוד, שהאבוס הוא משל. שכשם שהחמור מוצא מזונותיו באבוס, כך חזקיהו וסיעתו, שבטלו ממלאכתם ועסקו בתורה, כפי שהגמרא אומרת להלן, שלא עבדו את שדותיהם, מצאו את מזונם בריוח משלל סנחריב וחיילותיו.

כתוב: **"והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמד, ועלו מעל צוארך, וחבל על מפני שמן". אמר רבי יצחק נפחא: חובל עול של סנחריב** [נתקלקל ונחבל עולו של סנחריב, שהיה רוצה להטיל על ישראל] - **מפני שמנו של חזקיהו, שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות** בשעות החשיכה, כדי שיוכלו ללמוד תורה 253.

253. שהיו זקוקים לשמן הרבה, משום שהיו עוסקין תמיד בתורה. והיינו, שאף שלא חשו בני דורו של חזקיהו על גפנם, שמביא תיפלה וביטול תורה, בכל זאת חשו על שמנם, כדי להדליק ממנו בבית המדרש, ולמזונות. עץ יוסף.

**מה עשה חזקיהו?**

**נעץ חרב על פתח בית המדרש, ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה - ידקר**

**בחרב זו! 254**

**254.** כדאיתא בילקוט שמעוני [ישעיה רמז שפ"ט]: רבי אלעזר המודעי אומר: ספר וסייף ירדו כרוכין מן השמים. אם אתם מקיימין את התורה הכתובה בספר הזה, אתם ניצולין מזה [מהחרב]. ואם לאו, הרי אתם לוקים בו. ועיי' במהרש"א מה שביאר בענין זה.

**בדקו מדן ועד באר שבע, ולא מצאו עם הארץ.**

**בדקו מגבת ועד אנטיפרס** [מקומות הן, בגבול ארץ ישראל], **ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואשה, שלא היו בקיאין בהלכות טומאה וטהרה.**

**ועל אותו הדור הוא אומר: "והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן וגו'".** שיהיה די לו לאדם בכל כך מעט צאן.

**ואומר: "והיה ביום ההוא יהיה כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה".**

וכך הוא פירושו של הפסוק: **שאף על פי שאלף גפן באלף כסף**, שהגפנים יקרים מאוד, לפי שאין להם הרבה גפנים, והעוסק בכרמים היה משתכר הרבה, בכל זאת - **לשמיר ולשית יהיה הכרם.** שהיו מניחין ישראל כרמיהן בור, ועוסקין בתורה.

**כתוב: "ואסף שללכם אסף החסיל כמשק גבים שקק בו".**

**אמר להם נביא לישראל: אספו שללכם** [שלל חילו של סנחריב, שנפלו כולם פגרים מתים].

**אמרו לו ישראל לנביא: לבזוז כל אחד לעצמו, או לחלוק לכולם שוה בשוה את כל השלל? 255**

**255.** עוד פירש רש"י, שכך שאלוהו, שמא עלינו לחלוק את השלל לאחרים, אבל לנו אסור, שהרי מעורב בו ממון עשרת השבטים, ששללוהו מהם חיל סנחריב.

**אמר להם:** חלקו את השלל **כאסף החסיל.** כפי שהחסיל אוסף את מאכלו [חסיל הוא מין חגב]. **מה אסף החסיל - כל אחד ואחד נוטל לעצמו, אף שללכם - כל אחד ואחד יטול לעצמו.**

**אמרו לו: והלא ממון עשרת השבטים מעורב בו,** שהרי כשהגלה סנחריב את עשרת השבטים, נטל מהם את המונם, והיאך אנו מותרים ליטול אותו ממון לעצמנו? **256**

256. יש להקשות, למה בתחילה שאלו אם לבזוז או לחלוק, ורק אחר כך שאלו היאך מותרים באותו ממון. הרי מיד בתחילה היה להם לשאול היאך מותרים באותו ממון, ורק לאחר מכן יש מקום לשאול באיזה אופן יטלו את השלל! ועיי' בערוך לנר מה שיישב בזה [הובא בחדושי הגאונים].

**אמר להם: "כמשק גבים שקק בו"** [הרי זה כאילו צינורות שמזלפים מים נובעים השקו באותו ממון - וטיהרוהו]. **מה גבים הללו, מעלין את האדם מטומאה לטהרה, על ידי שטובל במים שבהם, אף ממונם של ישראל, כיון שנפל ביד גוים - מיד טיהר, ומותר לישראל אחר** 257.

257. היינו מדין יאוש בעלים, כדין המציל מן הנהר ומן הגייס, שאין צריך להחזיר. מהרש"א.

**אמר רב הונא: עשר מסעות נסע אותו רשע באותו היום** 258. **שנאמר: "בא על עית, עבר במגרון, למכמש יפקיד כליו, עברו מעברה, גבע מלון לנו, חרדה הרמה, גבעת שאול נסה", "צהלי קולך בת גלים, הקשיבה לישה, עניה ענתות, נדדה מדמנה, ישבי הגבים העיזו".**

258. והיינו כדלהלן, שנדרזו אותו רשע והלך מהלך עשרה ימים ביום אחד, כי איצטגנינו אמרו לו שרק אם ילחם בה בירושלים באותו יום - יכבשנה. אבל כשעמד בנוב, וראה שירושלים עיר קטנה היא, לא חש להלחם עליה מיד. מהרש"א.

ותמהינן: **הני**, המסעות שנמנו בפסוקים אלו, **טובא הויין** [רבים יותר הם], שהרי יש כאן י"ב מסעות!

ומבארין: מה שנאמר בפסוק **"צהלי קולך בת גלים"**, אין זה אחד מן המסעות, אלא **נביא הוא דקאמר לה לכנסת ישראל: צהלי קולך בת גלים, בתו של אברהם יצחק ויעקב, שעשו מצות רבות כגלי הים.**

וכן מה שנאמר **"הקשיבה לישה"**, אין זה אחד מהמסעות, אלא כך אמר הנביא לכנסת ישראל: **מהאי**, מסנחריב, **לא תסתפי** [אל תחששי]. **אלא איסתפי מנבוכדנצר הרשע, דמתיל כאריה** [שנמשל לאריה]. **שנאמר** עליו בספר ירמיה: **"עלה אריה מסבכו וגו'."** וזהו שנאמר כאן **"הקשיבה לישה"**, ש"ליש" הוא ארי.

## דף צה - א

ומאי היא מה שנאמר בפסוק **"עניה ענתות"**?



אף זה אינו אחד מהמסעות, אלא **שעתיד ירמיה בן חלקיה ומתנבא עלה** [על נבוכדנצר] ממקום ששמו **ענתות** [ו"עניה" לשון דיבור ונביאות היא] 259. **דכתיב:** **"דברי ירמיהו בן חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין"**.

259. וענין זה קשור למקרא שלפניו "הקשיבי לישה", שמדבר על כך שיבוא נבוכדנצר. והיינו, שאז, כשיבוא, יתמו זכות אבות. והדבר תלוי בכך, אם תקשיבי לנבואת של ענתות, שהוא ירמיהו הנביא. מהרש"א.

ותמהינן: היאך אנו דורשין שהמקרא "הקשיבי לישה" מדבר בנבוכדנצר, **מי דמי** [וכי הדבר דומה]? הרי **התם**, במקרא שבספר ירמיה, נמשל נבוכדנצר **לארי**, ואילו **הכא** כתוב **ליש!**

**אמר רבי יוחנן: ששה שמות יש לארי, אלו הן: ארי, כפיר, לביא, ליש, שחל, שחץ.** ואם כן, היינו ארי, היינו ליש.

ותמהינן: **אי הכי**, ש"בת גלים", "לישה", ו"ענתות", אינן מן המסעות, הרי **בצרו להון** [פחתו להם] המסעות מעשרה, שהרי נותרו רק תשעה מסעות!

ומבארין: **"עברו מעברה" - תרתי נינהו** [שני מקומות שונים הם].

**ומאי** האי דכתיב בהמשך המקרא: **"עוד היום בנב לעמד"?**

**אמר רב הונא:** עד **אותו היום נשתייר** עדיין עונש על ישראל **מעונה של נוב** 260 עיר הכהנים, שהרג דואג בפקודת שאול את כל הכהנים שהיו שם. ואילו היה נלחם סנחריב בירושלים באותו היום, היה כובשה.

260. יש להבין, למה דווקא עד אותו היום נשתייר מעונה של נוב. וביאר בערוך לנר, שהרי העון היה על שנהרגו הכהנים שבנוב, ועיקר החטא היה שעל ידי כך בטלה העבודה בבית המקדש. והנה ביטול העבודה הוא בעיקר בערב הפסח. כי בשאר הימים די בכהנים מועטים. מה שאין כן בערב הפסח, שבכמה שעות צריכים הכהנים לזרוק דם ולהקטיר חלבים עבור כל ישראל. ואולי על ידי הריגת כהני נוב נתבטלו ישראל כמה דורות מלהקריב הפסח, ובזה נתגדל עון הריגתם, עד שנשאר ממנו עוד בימי חזקיה. והנה אותו היום שבא סנחריב - ערב פסח היה, שהרי בלילה שאחריו נהרגו הוא וכל חילו, והלילה ההוא היה ליל פסח, כדאיתא במדרש. ולכן, אם באותו יום היה נלחם בירושלים, היה מנצח, מפני שבערב פסח מתעורר ביותר עונה של נוב. אבל משעבר אותו יום, ניצולו ישראל, שאז בא ליל שימורים לישראל, ונסתלקו המקטרגים.

**אמרי ליה כלדאי** [החוזים בכוכבים] לסנחריב: **אי אזלת האידנא** [אם תלך היום] - **יכלת לה** [תוכל לה. תכבשנה]. **ואי לא** [ואם לא תלך היום] - **לא יכלת לה** [לא תוכל לכבשה].

**אורחא דבעא לסגויי בעשרה יומא, סגא בחד יומא** [דרך שבדרך כלל צריכה לקחת עשרה ימי הליכה, הלך הוא ביום אחד]. ואלו הם אותם עשר מסעות שנמנו לעיל.

**כי מטו לירושלם** [כשהגיעו לירושלים], **שדי ליה ביסתרקי** [הניחו עבורו לבושים זה על זה לגובה] **עד דסליק ויתיב מעילוי שורה** [עד שעלה וישב גבוה יותר מהחומה], **עד דחזיוה לכולה ירושלם** [עד שיכול היה לראות את כל ירושלים].

**כי חזייה - איזוטר בעיניה** [כשראה אותה - נעשית קטנה ובזויה בעיניו].

**אמר: הלא דא היא קרתא דירושלם דעלה ארגישית כל משיריתי** [זו היא העיר ירושלים, עליה הטרחתי את כל חילי], **ועלה כבשית כל מדינתא** [ובשבילה כבשתי את כל המדינה]? **הלא היא זעירא וחלשא מכל כרכי עממיא דכבשית בתקוף ידי** [הרי היא קטנה וחלשה מכל כרכי העמים שכבשתי בחוזק ידי]!

**עלה וקם ומניד ברישיה, מוביל ומייתי בידיה על טור בית מקדשא דבציון, ועל עזרתא דבירושלם** [עמד, והיה מניד בראשו, ומוליך ומביא בידו על הר בית המקדש שבציון, ועל העזרה שבירושלים].

**אמרי** [אמרו] **אנשי חילו: נישדי ביה ידא האידנא** [נשלח בה יד היום]!

**אמר להו סנחריב: תמהיתו** [תימה הוא] **להלחם היום, שהרי אנו עייפים מן הדרך!** 261 262

**261.** כך פירש רש"י. וביד רמה פירש "תמהיתו" - עכשיו תמהים אתם, ואין לבבכם מיושב להלחם בה, שעדיין לא ראיתם את העיר. לינו הלילה, ולמחר נכבשנה. **262.** לכאורה הדבר תמוה, שהרי איצטגנינו אמרו לו שדווקא באותו יום ינצח, ואיך דחה את הדבר משום חולשא דאורחא? ועיי' בחידושי הגאונים מה שהביא בשם מצודת דוד.

**למחר אייתי לי כל חד וחד מינייכו גולמו הרג מיניה** 263 [למחר יביא לי כל אחד מכם חתיכה מן החומה], ונבקענה!

**263.** רש"י פירש, ש"גולמו הרג" היינו חתיכה של חומה בלשון פרסי. ובערוך גרס "גולמהרג", במילה אחת. ופירש: "גלם" - חותם שבטבעת. "הרג" - סיד של חומה. "מינה" - מן החומה. וכך אמר להם: למחר יביא כל אחד מכם מסיד החומה כמלוא טבעתו, והיא תיפול ותיהרס.

**מיד: "ויהי בלילה ההוא, ויצא מלאך ה', ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף. וישכימו בבקר, והנה כלם פגרים מתים."**

**אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי** [זהו שאומרים האנשים]: **בת דינא - בטל דינא** [כיון שלן הריב, דהיינו, שעבר לילה על הריב, בטל הריב 264]. וכמו כן כאן, מפני שלא נכבשה בו ביום, לא הצליח כבר למחרת.

264. והיינו משום שמחמת העיכוב יתכן שימצא לימוד זכות. כך גם כאן, אמנם עון נוב היה מקטרג, אבל מחמת העיכוב נמצאו לישראל מלמדי זכות וסניגורין, וניצלו. מהרש"א.

והיות והזכירה הגמרא את ענין עוון נוב, מדברת הגמרא עוד בענין זה.

כתוב בספר שמואל: **"וישבי בנב אשר בילידי הרפה, ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת, והוא חגור חדשה, ויאמר להכות את דוד"**.

**מאי "וישבי בנוב"?** 265

265. כי גבי סף שהיה מילידי הרפה, וכן גבי גלית, כתוב שהיו בגוב [בגימ"ל]. ואילו כאן כתוב "נוב", בנו"ן. ולמה שינה הכתוב? מהרש"א.

**אמר רב יהודה אמר רב: איש שבא על עסקי נוב.**

שכך היה מעשה, כפי שמסופר בספר שמואל [פרק כא]:

כשברח דוד משאול, הגיע לנוב עיר הכהנים, ונתן לו אחימלך הכהן חרב וצידה לדרך. לאחר מכן סיפר על כך דואג לשאול, ואז ציוה עליו שאול להרוג את הכהנים, והרג שאול את כל אנשי נוב. ובעון זה נהרג דואג האדומי, ונהרגו שאול ושלשת בניו כשנלחמו עם פלישתים.

**אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד: עד מתי יהיה עון זה, של נוב עיר הכהנים, טמון בידך? שהרי על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו!** 266

266. והיינו כדכתיב "גם ענוש לצדיק לא טוב". שהוא גרם להם שיענשו מחמת הרעה שעשו לו. ועיי' בבאר שבע שהוכיח מסוגיין שאדם שנהרג שלוחו בדרך, מחוייב כפרה. כי הכא, שנענש על שמחמתו נהרגו כהני נוב.

במה **רצונך** להענש, האם בכך **שיכלו זרעך, או שתמסר אתה ביד אויב?**

**אמר לפניו: רבונו של עולם! מוטב אמסר אני ביד אויב, ולא יכלה זרעי.**

**יומא חד נפק לשכור בזאי** [יום אחד יצא דוד לצוד חיות ועופות] 267.

267. כך כתב בערוך. כי "שכר" היינו רשת. כמו "כל עושי שכר אגמי נפש" [ישעיה יט י]. ונץ בלשון ישמעאל - בז. והיינו, שהלך לצוד חיות ועופות על ידי רשת ונץ [שצדים בעזרתו עופות].

**אתא שטן ואידמי ליה כטביא** [בא השטן, ונדמה לו כצב]. **פתק ביה דוד גירא - ולא מטייה** [ירה בו דוד חץ, ולא השיגו].

**משכיה** [משך אותו] השטן באופן זה, **עד דאמטייה** [שהביאו] **לארץ פלשתים**.

**כדחזייה** [כשראה אותו] **ישבי בנוב**, שהיה אחיו של גלית, **אמר: היינו האי דקטליה לגלית אחי** [הנה זה שהרג את גלית אחי].

**כפתיה** [כפת אותו], **קמטיה ואותביה ושדייה תותי בי בדייא** [הכניעו תחת בד שמועכין בו זיתים, וישב עליו למעכו] **268**.

**268**. כך פירש רש"י. וביד רמה פירש, שקימטו כמו בגד, והניחו תחת הכסת, וישב עליו.

**אתעביד ליה ניסא** [נעשה לו נס], **מכא ליה ארעא מתותיה** [ונתרככה הארץ תחתיו] **269**, ולא ניזוק **270**.

**269**. עוד פירש רש"י, שנשפלה הקרקע כעין גומא, והגינה עליו. **270**. כתב בבן יהוידע, הא דעשה לו הקב"ה נס זה קודם שהפך תפילתו, אף שדוד קבל עליו דבר זה, היינו משום שמין מיתה זה שרצה להמיתו הוא כעין חנק. והצילו הקב"ה מכך, כדי שלא יאמרו שחטא בבת שבע, שהיא אשת איש, שמיתתו בחנק.

**היינו דכתיב** בספר תהלים, שאמר דוד: **"תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו קרסלי"**.

**ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה** [בין השמשות של ערב שבת היה]. **אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא** [חפף את ראשו בארבעה סאין של מים], **חזינהו כתמי דמא** [וראה בהם כתמי דם].

**איכא דאמרי: אתא יונה, איטריף קמיה** [באה יונה, והיתה טורפת ומחבטת עצמה לפניו, והומה ומצטערת]. **אמר אבישי: כנסת ישראל ליונה אימתילא** **271** [נמשלה], **שנאמר: "כנפי יונה נחפה בכסף", שמע מינה, דוד מלכא דישראל בצערא שרי** [שרוי בצער] **272**.

**271**. כי היונה מזדווגת רק לבן זוגה, וכתב "כנפי יונה נחפה בכסף", כמו כן ישראל, נחפו במצוות ובמעשים טובים. מהרש"א. **272**. בנמוקי יוסף [סוף פרק ד' מיתות] הקשה, למה אין בכך משום איסור ניהוש? ותירץ, שאין זה נחש, לפי שלא סמך אבישי על כך לגמרי, אלא סימנא בעלמא הוא דנקיט ליה. והרי זה כמו שנהגו שלא לישא נשים במילואה של לבנה לסימן טוב. עיי"ש שהאריך בעניינים אלו.

**אתא לביתיה - ולא אשכחיה** [הלך אבישי לביתו של דוד, ולא מצאו שם].

**אמר בליבו, תנן: אין רוכבין על סוסו של מלך, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו.**

**בשעת הסכנה מאי, האם אז מותר? 273**

**273.** לכאורה הדבר תמוה. שאף אם מחמת שהיה אבישי בהול למהר להציל את דוד, לכן היה צריך פרד, שהוא קל ברגליו יותר מן הסוס, מכל מקום, וכי לא היה לו פרד אחר, עד שהוצרך דווקא את פרדו של המלך דוד? וכתב הערוך לנר, שהרי איתא בירושלמי במס' כלאים [פרק ח]: ואין רוכבין על הפרד מקל וחומר מכלאי בגדים. ושואלת הגמרא מהאי דכתיב בבני דוד "וירכבו איש על פרדו", ומתריך: אין למדין מן המלכות. ופריך עוד ממה שאמר דוד "והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי", ומתריך: האי, אותה פרדה, בריה מששת ימי בראשית היא, ואינה כלאים מסוס וחומר. ולכן אבישי, שצדיק היה, לא רצה לרכב על שום פרד, רק על אותו של דוד, שהוא בריה מששת ימי בראשית. ועיי' בן יהוידע שפירש ענין זה באופן אחר.

**אתא שאיל בי מדרשא** [בא ושאל בבית המדרש], אם מותר לרכב על סוסו של מלך בשעת הסכנה.

**אמרו ליה: בשעת הסכנה - שפיר דמי. רכביה לפרדיה** [רכב אבישי על פרדו של המלך], **וקם ואזל, קפצה ליה ארעא** [נתקצרה לו הדרך **274**].

**274.** "קפצה" מלשון "לא תקפוץ את ידך". והיינו, שנתקצרה הדרך. וביד רמה הביא עוד לפרש, ש"קפצה" לשון דילוג הוא. כלומר, שנעשה לו נס, וקלו רגלי הפרד להלך, והגיע מיד לארץ פלשתים, עד שנראה היה כאילו דלגה לו הארץ שעמד עליה עד ארץ פלשתים.

**בהדי דקא מסגי** [תוך כדי שהיה מהלך], **חזייה לערפה אמיה** [ראה את ערפה אמו של ישבי] **דהוות נוולא** [שהיתה טווח].

**כי חזיתיה, פסקתה לפילכה, שדתיה עילויה, סברא למקטליה** [כשראתה אותו, ניתקה את הפלך שהיה בידה, וזרקתו עליו, כי חשבה להרגו כך].

כשראתה שלא פגעה בו, **אמרה ליה: עלם, אייתי לי** [הבא לי] **את הפלך!**

**פתקיה בריש מוחה** [זרקו אבישי על ראשה], **וקטלה** [והרגה].

**כד חזייה** [כשראה אותו **275**] **ישבי בנוב, אמר: השתא הוּוּ בי תרין, וקטלין לי** [עתה יהיו שנים נלחמים בי, ויהרגוני!]

**275.** כך משמע מרש"י, והכי איתא בילקוט. אבל ביד רמה פירש, דהיינו שראה שהרג אבישי את אמו.

**פתקיה לדוד לעילא** [זרק את דוד למעלה באויר], **ודץ ליה לרומחיה** [ונעץ את הרומח תחתיו, כשחודו כלפי מעלה]. **אמר בליבו: ניפול עלה - ונקטל** [יפול דוד על הרומח, ויהרג] 276.

276. אף שודאי יכול היה להרגו בידיים, עשה כך כדי להראות גבורתו, ולשחק בדוד כציפור. יד רמה.

**אמר אבישי שם, ועל ידי כך אוקמיה** [העמידו] **לדוד בין שמיא לארעא**, ולא נפל.

ותמהינן: **ונימא ליה איהו** [שיאמר דוד עצמו שם, ויציל את עצמו]!?

ואמרינן: **אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין**. והיינו טעמא, משום שאין דעתו מכוונת לומר את השם 277.

277. כך פירש רש"י. ועיי' בריא"ף.

בינתיים, על ידי אמירת השם נתרחקו מן המקום.

**אמר ליה יואב לדוד: מאי בעית הכא** [מה אתה עושה כאן]?

**אמר ליה: הכי אמר לי קודשא בריך הוא, שעלי לבחור במה להענש, והכי אהדרי ליה** [וכך עניתי לו], שרצוני שאמסר ביד אויב.

**אמר ליה: אפיך צלותיך** [הפוך תפילתך, ובקש להענש בכך שיכלה זרעך], כי מה לך בצער בניך? כך אומרים האנשים: **בר ברך קירא ליזבון** [בן בנך ימכור שעוה 278] - **ואת לא תצטער** 279.

278. כך פירש רש"י. וביד רמה פירש, מוטב יבוא בנך לידי עוני עד שיצטרך למכור פרי שבראשי דקלים, ואתה לא תצטער. 279. עיי' בעיון יעקב שביאר מה סבר דוד מתחילה, וטענת אבישי.

**אמר ליה: אי הכי - סייע בהדן** [אם כן, סייע בידי על ידי תפילתך, שישנה הקדוש ברוך הוא את עונשי].

**היינו דכתיב: "ויעזר לו אבישי בן צרויה", ואמר רב יהודה אמר רב: שעזרו בתפלה.**

**אמר אבישי שוב שם - ואחתיה** [והוריד את דוד, שהיה תלוי עד אז בין שמים לארץ].

**הוה קא רדיף ישבי בתרייהו** [רדף ישבי אחריהם].

**כי מטא קובי** [כשהגיעו לכפר ששמו קובי, הנמצא בין ארץ פלשתים לארץ ישראל], **אמרי** [אמרו דוד ואבישי זה לזה]: **קום ביה** [עמוד כנגדו], ואל תברח, ונכנו יחד. שהם היו בקיאים בשמות המקומות, ולכן אמרו ששם המקום רומז לכך, שיוכלו לעמוד כנגדו ולהרגו.

ומכל מקום עדיין חששו מפניו, והמשיכו לברוח.

**כי מטא** למקום ששמו **בי תרי**, **אמרי**: **בתרי גוריין קטלוח לאריא** [שני גורים הרגו את האריה]. ששם המקום רומז לכך.

**אמרי ליה** לישיבי: **זיל אשתכח לערפה אימיך בקיברא** [לך ומצא את ערפה אמך בקברה], שהרגנוה.

**כי אזכרו ליה שמא דאימיה, כחש חיליה, וקטליה** [כשהזכירו לו את שם אמו **280**, תשש כחו, והרגוהו].

**280**. לכאורה הכוונה שבישרו לו שנהרגה. אבל אם כן, העיקר חסר מן הספר. וכתב המהרש"א הכוונה, שכשהזכירו לו את אמו בשם זה, "ערפה", כחש כחו. כי הוא שם גנאי, כדאיתא במס' סוטה [מב ב]: למה נקרא שמה ערפה, שהכל עורפין אותה מאחריה. שהפקירה עצמה כבהמה, פנים כלפי עורף.

**היינו דכתיב: "אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל"**.

**תנו רבנן: שלשה אנשים היו, שקפצה [שנתקצרה] להם הארץ:**

**אליעזר עבד אברהם,**

**ויעקב אבינו,**

**ואבישי בן צרויה.**

ועתה מבארת הגמרא מניין לנו שקפצה להם הדרך:

**אבישי בן צרויה - הא דאמרן** [זה שאמרנו לעיל, שכשרכב על הפרדה לחפש את דוד, קפצה לו הדרך].

**אליעזר עבד אברהם - דכתיב** כשהלך לחפש אשה ליצחק, שאמר ללבן ובתואל: **"ואבא היום אל העין"**. **למימרא, דההוא יומא נפק** [מוכת, שבאותו היום יצא מלפני אברהם, וכבר באותו יום בא לארם נהרים **281**].

281. המזרחי בפירוש החומש כתב, שהמילה "היום" יתירה היא. למימרא שבאותו יום יצא, ובאותו היום כבר בא. וברמת שמואל הקשה, למה לא נרמז הדבר כשמספר הכתוב שבא לשם, ונרמז רק כשסיפר הדברים לכתואל ולבן? וכתב, שאפשר שנרמז הדבר גם בתחילה. שהרי אמר אליעזר בתפילתו "הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם", והיינו, שמשם שראה שנעשה לו נס, וקפצה לו הדרך והגיע באותו היום, אמר שודאי לא לחינם נעשה עמו הנס, ויזמן לו הקדוש ברוך הוא עוד באותו יום. דאי לאו הכי, הרי זו שאלה שלא כהוגן.

**יעקב אבינו - מנין לנו שקפצה לו הדרך?**

## דף צה - ב

**דכתיב: "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה"**, משמע, שהגיע לחרן. ומצד שני **כתיב: "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש"**, ואותו מקום הוא בית אל, משמע שלא הגיע לחרן, אלא לן בדרך בבית אל!

אלא, כך היה המעשה. באמת הגיע יעקב לחרן. **כי מטא** [כשהגיע] **לחרן, אמר בליבו: אפשר [האם יתכן כדבר הזה], שעברתי על המקום שהתפללו בו אבותי, בית אל, ואני לא התפללתי בו?**

**בעי למיהדר** [רצה לחזור על עקבותיו, וללכת לבית אל].

**כיון דהרהר בדעתיה למיהדר** [כיון שרק הרהר בדעתו לחזור] - **קפצה ליה ארעא. מיד - "ויפגע במקום"**. שהלשון "ויפגע במקום" משמע שמיד פגעו ומצאו המקום, ונתקרב אליו.

**נדבר אחר: אין פגיעה - אלא תפלה. שנאמר: "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי"** [282].

282. הגר"א מוחק פיסקה זו.

**"וילן שם כי בא השמש"**. **בתר דצלי - בעי למיהדר** [לאחר שסיים יעקב את תפילתו, ביקש לחזור לדרכו, וללכת לחרן].

**אמר הקדוש ברוך הוא: צדיק זה בא לבית מלוני, יפטר בלא לינה?**

**מיד בא השמש**. וזהו שנאמר "וילן במקום כי בא השמש". שאם שקעה השמש בזמנה, היה לו לכתוב "ויבא השמש". אלא משמע, שהיה בדעתו של יעקב לחזור לחרן, כי היה עוד היום גדול. כיון שראה שבא השמש פתאום, שלא בזמנו, נתן דעתו לישן שם.



**והיינו דכתיב** בהמשך, לאחר שנאבק יעקב במלאך: **"ויזרח לו השמש"**. ויש לתמוה, **וכי לו בלבד זרחה? והלא לכל העולם כולו זרחה!**

**אלא אמר רבי יצחק**, כך הוא פירוש הפסוק: **שמש שבא בעבורו**, ששקעה מוקדם יותר במיוחד עבורו, כדי שישאר לישן בבית אל - אף **זרחה בעבורו**.

עתה חוזרת הגמרא למה שאמרנו לעיל, שדוד הפך תפילתו, והתפלל שיענש בכך שיכלה זרעו, וכעצת אבישי.

### **ומנלן דכלה זרעיה דדוד?**

**דכתיב** בספר מלכים: **"ועתליה אם אחזיהו ראתה כי מת בנה ותקם ותאבד את כל זרע הממ לכה"**.

ותמהינן: **והא אשתייר ליה יואש** [והרי יואש נותר בחיים, כפי שמסופר שם], ואם כן, לא כלה כל זרעו של דוד!?

ומתריצין: **התם נמי**, כשהרג שאול את כל אנשי נוב עיר הכהנים, **אשתייר אביתר**. **דכתיב: "וימלט בן אחד לאחימלך בן אחטוב ושמו אביתר"**. והיות ועונשו של דוד שיכלה זרעו, היה על שנהרגו אנשי נוב, מדה כנגד מדה, לכן, כשם שבנוב נשתייר אחד, ולא כלו כולם, אף לדוד נשתייר אחד מזרעו.

**אמר רב יהודה אמר רב: אלמלא לא נשתייר אביתר לאחימלך בן אחיטוב** במעשה נוב עיר הכהנים, **לא נשתייר מזרעו של דוד שריד ופליט**. שהרי רק משום שנשתייר אביתר, לא נענש דוד שיכלה זרעו לגמרי.

ועתה חוזרת הגמרא לדבר בעניינו של סנחריב.

**אמר רב יהודה אמר רב: בא עליהם סנחריב הרשע בארבעים וחמשה אלף איש בני מלכים יושבים בקרונות של זהב, ועמהן שגלונות [מלכות] וזונות** <sup>283</sup>. **ובשמנים אלף** גבורים לבושי שריון קליפה <sup>284</sup>, ובששים אלף אחוזי חרב רצים לפניו, והשאר פרשים.

<sup>283</sup>. כתב בבן יהוידע, שהביאן סנחריב עמו, להראות שהוא וחילו אין להם שום פחד ומורך מהמלחמה. ואין נחשב להם המלחמה מקום סכנה, אלא הם כבני אדם שהולכין למקום טיול, לגנות ופרדסין, שהולכים שם עם שגלונות וזונות שיש להם. <sup>284</sup>. פירש הערוך, דהיינו שעל כל טבעת של שריון, תולים קליפה של ברזל, כדי שלא יכנס חץ בטבעת. ונקרא קליפה, כי זה שם כללי לשומר דבר בעת גידולו, כמו קליפת הביצה. כך גם השריון, שומר על הגוף.

וכן באו על אברהם, כשנלחם בארבעת המלכים <sup>285</sup>.

285. באמת לא מצינו שבאו המלכים להלחם עם אברהם, אלא עם מלכי סדום ועמורה נלחמו. ואברהם הוא שרדף אחריהם להשיב את לוט. וכתב המהרש"א, שאולי היתה קבלה בידם שלאחר מכן באו המלכים על אברהם ברוב עם להפרע ולהנקם ממנו.

**וכן עתידין לבוא עם גוג ומגוג** 286.

286. דמיון שלשת מלחמות אלו, שבכולן היו מעטים כנגד המרובים, ובכל זאת נצחו. מהרש"א.

**במתניתא תנא: אורך מחנהו של סנחריב היה ארבע מאות פרסי** [פרסה]. **רחב צואר סוסיו** 287 **היה ארבעים פרסי. סך כל החיילים שבמחנהו היה מאתיים וששים ריבוא אלפים חסר חד** [פחות אחד].

287. דהיינו, כשהיו עומדים בשורה זה בצד זה.

**בעי אביי**: האם כוונת הברייתא שמהמאתים וששים רבוא אלפים היה **חסר חד ריבויא** [ריבוא אחד], או שמא כוונת הברייתא שהיה **חסר חד אלפא** [אלף אחד], או שהיה **חסר מאה**, או שהיה **חסר רק חד**?

ומסקינן: **תיקו**.

**תנא**: החיילים הראשונים של סנחריב **עברו** את הירדן **בשחי** [בשחיה]. שטו הסוסים בירדן ועברו], ועל ידי כן התחילו להתמעט המים. **שנאמר**: **"וחלף ביהודה שטף ועבר"**. ומשום שנתמעטו המים על ידי כת החיילים הראשונה, החיילים **האמצעיים עברו** כבר ברגליהם, **בקומה** זקופה, שהיו המים מגיעים רק עד צוארם, ולא היו צריכים לשחות. **שנאמר**: **"עד צואר יגיע"**.

והאחרונים - **העלו עפר ברגליהם**. שעל ידי ריבוי החיילים שעברו לפניהם, יבש הירדן לגמרי, ולא היו בו מים כלל.

**ולא מצאו מים בנהר לשתות, עד שהביאו מים ממקום אחר ושתו. שנאמר**: **"אני קרתי ושתיתי מים וגו'."** [קריית"י - לשון מקור. שהיו צריכים להביא מים ממקור אחר].

ותמהינן: וכי היו חיילותיו של סנחריב רבים כל כך? **והכתיב**: **"ויצא מלאך ה' ויכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף, וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים!"** ואיך שנינו בברייתא שהיו מאתיים וששים רבוא אלפים?

**אמר רבי אבהו: הללו, אותם מאה ושמונים וחמשה אלף שהוזכרו במקרא שמתו, ראשי גייסות הן** 288. אבל באמת היו חיילים רבים יותר, וכולם מתו.

288. פירש רש"י, דהיינו כדאמרינן ארבעים וחמשה אלף בני מלכים, שמונים אלף גיבורים, ששים אלף אחוזי חרב. הרי סך כולם מאה שמונים וחמשה אלף. אבל האחרים שמתו, אין מספר. כדאמר, והשאר פרשים אין מספר.

**אמר רב אשי: דיקא נמי דכתיב** בנבואת מפלת אשור: "לכן ישלח האדון ה' צבאות במשמניו רזון". משמע - **בשמינים דאית בהו** [בחשובים שיש בהם].

**אמר רבינא: דיקא נמי, דכתיב: "וישלח ה' מלאך ויכחד כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה וגו' ובא בית אלהיו ומיציאי מעיו שם הפילהו בחרב"**. מוכח שאלו שהוזכרו שמתו, היו ראשי גייסות גבורי חיל וכו'.

ומסקינן: **שמע מינה**.

**במה הכם** [באיזה אופן הכה המלאך את מחנה אשור]?

**רבי אליעזר אומר: ביד הכם** 289. **שנאמר: "וירא ישראל את היד הגדלה"**. לא נאמר "יד הגדולה", אלא "היד הגדולה". משמע, יד הידועה. והיא **היד שעתידה ליפרע מסנחריב**.

289. עיי' בחדושי הגאונים מה שהביא בביאור דברים אלו באורך.

**רבי יהושע אומר: באצבע הכם**. **שנאמר: "ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלהים היא"**. היא אצבע שעתידה ליפרע מסנחריב.

**רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל: מגלך נטושה** 290 [האם מגלך שחווזה ומחודדת להרוג את אלו]?

290. פירש רש"י בישעיהו [כא טו] "נטושה כמו לטושה. כל אותיות אשר מוצאיהם קרובים להיות ממקום אחד, מתחלפות זו בזו נו"ן בלמ"ד, כענין שנא': "לעשות לו נשכה" כמו לשכה".

**אמר לפניו: רבונו של עולם, כבר נטושה ועומדת היא מששת ימי בראשית**. **שנאמר: "מפני חרבות נדדו וגו'"** [וסוף הפסוק "מפני חרב נטושה"].

**רבי שמעון בן יוחי אומר: אותו הפרק זמן בישול פירות היה**. אמר לו **הקדוש ברוך הוא לגבריאל, שהוא המלאך הממונה על בישול הפירות: כשאתה יוצא לבשל פירות - אגב כך הזקק להם לחילו של סנחריב, להרגן**. **שנאמר: "מדי עברו יקח אתכם כי בבקר בבקר יעבר ביום ובלילה והיה רק זועה הבין שמועה וגו'."** "מדי עברו" היינו אגב שהוא עובר שם 291.

291. הראה בזה גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאחד משלוחיו, בדרך אגב ולפי תומו, עשה מעשים כאלה, להכחיד עם רב וגבורי חיל כאלה. מהרש"א. ובאהבת איתן פירש על פי מאי דאיתא בספר מעבר יבק בשם ר"מ, שבישול הפירות הוא בשביל ישראל שעוסקין בתורה, ולכן חזקיה שעסק בתורה גבר על סנחריב. ועיי"ש שהקשה, הא אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות! וכתב, שעל בישול הפירות היה ממונה מכבר, ואין זו נחשבת שליחות. ואם כן, הרי נשלח רק לדבר אחד. ולפי זה מיושב גם ענין המלאך רפאל, שריפא את אברהם ועשה עוד שליחות [שהציל את לוט], כי על הרפואה הוא ממונה באופן קבוע, ואין זה שליחות.

**אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: אגב אורחך - לבעל דבבך אישתמע**  
[כשתלך לדרכך לפי תומך, אגב כך התראה לשונאך - והפחידו].

**ויש אומרים: בחוטמן נשף בהן - ומתו. שנאמר: "וגם נשף בהם ויבשו".**

**רבי ירמיה בר אבא אמר: כפיים ספק להם - ומתו. שנאמר: "וגם אני אכה כפי אל כפי והנחתי חמתי.**

**רבי יצחק נפחא אמר: אזנים גלה להם [פתח את אזניהם], ועל ידי כן שמעו שירה מפי חיות - ומתו 292. שנאמר: "מרממתך נפצו גוים".**

292. עיי' במהרש"א מה שכתב בביאור דברים אלו.

**וכמה נשתייר מהם, מחילו של סנחריב?**

**רב אמר: עשרה בני אדם. שנאמר: "ושאר עץ יערו מספר יהיו ונער יכתבם".** מוכח, שהנשאר מחילו של סנחריב, הוא במספר שנער יכול לכתוב. **כמה נער יכול לכתוב - עשרה.** שאף ילד קטן, שאינו יודע לכתוב, יכול להטיף טיפת דיו 293, וליצור את האות י', שהיא עשרה.

293. עוד פירש ביד רמה כפשוטו, שהאות יו"ד היא האות הקלה ביותר להכתב.

**ושמואל אמר: תשעה נשארו מהם. שנאמר: "ונשאר בו עללת כנקף זית שנים שלשה גרגרים בראש אמיר, ארבעה חמשה בסעפיה".** והיינו, שכפי שכשנוקפין את עץ הזית [כשמכים אותו כדי להשיר את זיתיו], נשארים בו שנים ושלושה גרגרים, כך לא ישארו בהם, בחילו של סנחריב, אלא דבר מועט, ארבעה חמשה. וארבעה וחמשה ביחד - תשעה הם.

**רבי יהושע בן לוי אמר: ארבעה עשר נשארו. שנאמר שנים שלשה וכו' ארבעה וחמשה.** וסך כל המנין המוזכר בפסוק, שנים שלשה, וארבעה וחמשה, הם ארבעה עשר.

**רבי יוחנן אמר: חמשה נשתיירו מהם. והם סנחריב ושני בניו, נבוכדנצר, ונבוזראדן.**

ומנין לנו שהם נשתיירו?

**נבוזראדן - גמרא** [כך קיבלו חכמים 294].

294. אמנם באיכה רבתי איתא, שמ"ד חמשה למד מהאי דכתיב "שנים שלשה גרגרים בראש אמיר". שנים ושלשה הוי חמשה. והאי דלא ערבינהו קרא, שלא כתב חמשה גרגרים, היינו משום שנים מהם, נבוכדנצר ונבוזראדן, לא היתה להם מלכות אז. ואילו סנחריב ושני בניו, היתה להם מלכות. לכן חילק הכתוב שנים ושלשה. כלי יקר [הובא בעץ יוסף]. ועיי"ש עוד מה שכתב בענין זה.

**נבוכדנצר - דכתיב** כשראה את חנניה מישאל ועזריה בכבשן האש: **"ורוה די רבעאה דמה לבר אלהין"** [והיה עמם עוד רביעי, שדומה למלאך]. **ואי לאו דחזייה, מנא הוה ידע** [ואם לא שראה נבוכדנצר את המלאך מימיו, מהיכן ידע שהוא דומה למלאך]?! אלא מוכח שהוא היה מאנשי חילו של סנחריב, וראה את המלאך גבריאל כשהכה אותם 295.

295. והיינו, שנבוכדנצר ראה את גבריאל, והכירו בכבשן. שהוא היה זה שהציל את חנניה מישאל ועזריה, כדאיתא במס' פסחים [קיח א], עיי"ש כל המעשה.

**סנחריב ושני בניו - דכתיב:** **"ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב"**. מוכח שהם נשתיירו באותו זמן, ורק לאחר מכן הכו בניו של סנחריב את אביהם.

**אמר רבי אבהו: אלמלא המקרא דלהלן כתוב - אי אפשר לאמרו** [לא היה אפשר לאמרו]:

**דכתיב:** **"ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה בעברי נהר במלך אשור את הראש ושער הרגלים 296 וגם את הזקן תספה"**. והיינו, שהקדוש ברוך הוא עצמו יגלח את סנחריב מלך אשור 297, וכדלהלן.

296. כל המקרא הזה מתבאר להלן, וכפי שפירש רש"י. אבל לא מתבאר מהו "ושער הרגלים". וביאר המהרש"א, ש"רגלים" מלשון רגילות הוא. והיינו, שאותו שער, שעל ידו הורגלו להכירו, גלחו ממנו. כמו שאמר: זיל ושני נפשך, כדי שלא יכירוך. 297. כתב בענף יוסף: מבואר נגלה שזה המאמר רחוק מן האמת לפי פשוטו כרחוק מזרח ממערב. ועיי"ש מה שהביא מספר תורת העולה בביאור הענין באורך.

**אתא קודשא בריך הוא, ואדמי ליה כגברא סבא** [בא הקדוש ברוך הוא, ונגלה אל סנחריב כאדם זקן].

**אמר ליה לסנחריב: כי אזלת לגבי [כשתלך אל] מלכי מזרח ומערב, דאייתיתינהו לבנייהו [שהבאת את בניהם] כדי להלחם בירושלים 298, ועתה קטלתינהו [נהרגו], מאי אמרת להו [מה תאמר להם, כיצד תינצל מהם]?**

298. שהביא סנחריב עמו ארבעים וחמשה אלף בני מלכים.

**אמר ליה: ההוא גברא בההוא פחדא נמי יתיב [אכן, גם אני חושש מכך, שאיני יודע מה לומר להם].**

**אמר ליה סנחריב: היכי נעביד?**

## דף צו - א

**אמר ליה הקדוש ברוך הוא: זיל [שני נפשך [לך ושנה עצמך], כדי שלא יכירוך.**

שאל אותו סנחריב: **במאי אישני** [כיצד אשנה עצמי, שלא יכירוני]?

**אמר ליה: זיל אייתי לי מספרא, ואיגזיך אנא [לך הבא לי מספריים, ואגזוז אני את שערך, וכך לא יכירוך].**

שאל אותו סנחריב: **מהיכא אייתי** [מהיכן אביא מספריים]?

**אמר ליה: עול לההוא ביתא ואייתי** [הכנס לבית זה שלפניך, והבא משם].

**אזל, אשכחינהו [הלך לאותו בית, ומצא שם מספריים].**

**אתו מלאכי שרת ואידמו ליה כגברי [באו מלאכי השרת, ונדמו לו כבני אדם], והו קא טחני קשייטא [והיו טוחנים גרעיני תמרים].**

**אמר להו סנחריב: הבו לי מספרא! אמרו ליה: טחון חד גריוא [מדה אחת] דקשייטא, וניתן לך מספריים.**

**טחון חד גריוא דקשייטא, ויהבו ליה מספרתא.**

וזהו שנאמר "בתער השכירה בעברי נהר", שנתנו לו את התער, המספריים, בשכר שעבד עבורם עבודה שנעשית על ידי נהר, דהיינו טחינת ריחיים.

**עד דאתא - איחשך** [עד שחזר אל הקדוש ברוך הוא, החשיך היום].

**אמר להו** הקדוש ברוך הוא: **זיל אייתי נורא** [לך הבא אש, כדי שאוכל לראות ולספר אותך].

**אזל ואייתי נורא.**

**בהדי דקא נפח ליה** [תוך כדי שנפח סנחריב באש], **אתלי ביה נורא בדיקניה** [נתלתה אש בזקנו]. **אזל גזייה לרישיה ודיקניה** [גזז את שער ראשו וזקנו].

**אמרו: היינו דגבי שער כתוב "יגלח וגו' את הראש", ואילו גבי הזקן כתיב: "וגם את הזקן תספה",** שהוא לשון כילוי, לפי שכלה הזקן לגמרי על ידי האש.

**אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: גרירתיה לארמאה - שפיר ליה** [אם אתה מחרך את הארמאי, והוטב בעיניו, שלא כעס עדיין על כך],

**איתלי ליה נורא בדיקניה** [הבער לו אש בזקנו], **ולא שבעת חוכא מיניה** [ולא תפסיק לצחוק ממנו] 299 .

299. כך היא הגירסא לפנינו. ובערוך גרס: "גרעתיה לארמא ושפר ליה, אתלי ליה נורא בדיקניה ולא שבעת חוכא מיניה". ופירש: "גרעתיה" - אם גלחת זקנו [שתרגום "ותגלח" - וגרעת] וחירפתו, "ושפר ליה" - שלא כעס, "אתלי ליה נורא וכו'", שתעשה ממנו כל מיני ליצנות.

**אזל סנחריב, אשכח דפא מתיבותא דנח** [מצא קורה אחת מתיבת נח]. **אמר: קורה זו 300 היינו אלהא רבא דשיזביה לנח מטופנא** [זהו האלהים הגדול שהציל את נח מהמבול]!

300. כך פירש רש"י. אבל ביד רמה כתב: הלך ומצא דף מתבה של נח, ועל ידה נזכר לנפלאותיו של הקב"ה שהציל את נח ממי המבול. ועל הקב"ה אמר: היינו אלהא רבה וכו'. ולכאורה היתה לו גירסא אחרת בהמשך הגמרא.

**אמר סנחריב: אי אזיל ההוא גברא ומצלח** [אם אלך ואצליח], **מקרב להו לתרין בנוהי קמך** [אקריב את שני בני לפניך]!

**שמעו בנוהי** [בניו] דבר זה, שרוצה אביהם להרגם, **וקטלוהו** [והרגו הם את אביהם].

**היינו דכתיב: "ויהי הוא משתחוה בית נסרד אלהיו, ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב וגו'."** "בית נסרד", מלשון נסר הוא. שהשתחוה סנחריב לאותו נסר, שעשאו לאלהיו. ומשמע מהפסוק, שמשום שהשתחוה שם, הרגוהו בניו 301 .

**301.** שאם כפשוטו, היה לו לומר: ושני בניו הכוהו, והוא משתחוה בית נסרוך אלהיו. אלא לכן הקדים "ויהי הוא משתחוה וגו'", שמשום שאמר שיקריב לעבודה זרה את שני בניו, לכן הרגוהו. כלי יקר.

והיינו כפי שאמרנו לעיל, שאמר סנחריב שאם יצליח אלוהיו דרכו, יקריב לפניו את שני בניו. ושמעו בניו את דבריו, והרגוהו.

והיות והגמרא דברה בענין המלאך שהרג את מחנה סנחריב, מביאה הגמרא את ענין מלחמת אברהם והמלכים, שאף שם היה מלאך שסייע לאברהם.

כתוב לגבי מלחמת אברהם והמלכים: **"ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וגו'."** אמר רבי יוחנן: **אותו מלאך שנזדמן לו לאברהם - "לילה" שמו, והוא סייע לו לנצח במלחמה** **302.**

**302.** שאם כפשוטו, הרי המקרא מסורס. שהיה לו לכתוב "ויחלק הוא ועבדיו עליהם לילה, ויכם". ועוד, שהיה לו לכתוב "ויחלק עליהם בלילה". לכן דרשו, ש"לילה" הוא שנלחם וסייע להם. והוא מלאך, כפי שמוכח מהפסוק "והלילה אמר וגו'". מהרש"א.

ומנין לנו שישנו מלאך ששמו לילה?

**שנאמר: "והלילה אמר הרה גבר" 303.**

**303.** ואיתא בגמרא נדה [טז ב]: מלאך הממונה על ההריון לילה שמו. עיי"ש.

**ורבי יצחק נפחא אמר:** מה שנאמר "ויחלק עליהם לילה" - היינו **שעשה עמו מעשה לילה**, שנלחמו עבורו כוכבי הלילה, כפי שנאמר במלחמת ברק בסיסרא: **"מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא"**.

**אמר ריש לקיש: טבא דנפחא מדבר נפחא 304** [טובים דבריו של רבי יצחק נפחא, מדבריו של רבי יוחנן, שנקרא בכמה מקומות בש"ס בר נפחא **305**].

**304.** אף שריש לקיש עצמו אמר במס' נדה [יד] שהמלאך הממונה על ההריון לילה שמו, מכל מקום סבירא ליה שזה דוחק שהוא יעשה שליחות אחרת. לכן אמר ריש לקיש טבא דנפחא. עיון יעקב. **305.** רש"י מביא שנקרא כך משום שאביו היה נפח. עוד הביא, שיש מפרשים שנקרא בר נפחא על שם יופיו. שהיות ורבי יוחנן היה יפה ביותר [עיי' בבא מציעא פד א], נקרא בר נפחא בלשון סגי נהור.

עוד כתוב במלחמת אברהם והמלכים: **"וירדף עד דן"**.

**אמר רבי יוחנן: כיון שבא אותו צדיק עד דן - תשש כחו, משום שראה בני בניו שעתידין לעבוד עבודה זרה בדן 306.** שנאמר גבי עגלי הזהב שעשה ירבעם לעבודה זרה: **"וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן"**.



306. שאם בא הכתוב רק להודיע מקום מפלתם של המלכים, הרי כבר כתוב "וירדפם עד חובה", שהוא דן. אלא לומר לך ששם תשש כחו, ולא היה יכול לרדוף משם והלאה, מפני עוון העגל שהעמיד שם ירבעם. ולכן שינה הכתוב לקרוא לאותו מקום פעם בשם דן ופעם בשם חובה, לדרוש שתשש שם כחו משום חובה של עגל שעמד בדן. עץ יוסף. ועיי' במהרש"א.

**ואף אותו רשע, סיסרא, לא נתגבר - עד שהגיע לדן. שנאמר: "מדן נשמע נחרת סוסיו".**

**אמר רבי זירא: אף על גב דשלח רבי יהושע בן לוי שלשה דברים אלו:**

א. **הזהרו בזקן** 307 **ששכח תלמודו מחמת אונסו** לכבדו, הואיל ושכחתו מחמת אונס היא.

307. נקט זקן, משום שדרך אונס לבוא לזקנים ותשושי כח. ורגילות היא שהם שוכחים תלמודם. ואף שזקני תלמידי חכמים דעתם מתוספת עליהם, היינו כל זמן שהם עדיין בבריאותם. מהרש"א.

ב. **והזהרו בוורידין** של עוף, שצריך לחתכם, כדי שיצא הדם, הואיל וצולה את העוף כולו כאחד, ואינו חותכו ומולחו כבשר חיה ובהמה, **וכרבי יהודה** 308,

308. שכך אמר רבי יהודה במשנה במס' חולין [כז א]. וכתבו שם התוס', דהיינו דווקא לכתחילה. אבל בדיעבד, אם צלאו ולא נחתכו הוורידין - מותר.

ג. **והזהרו בבני עמי הארץ** 309 שנעשו תלמידי חכמים לכבדם, לפי **שמהן תצא תורה**, שהרי שמעיה ואבטליון היו מבני בניו של סנחריב, ומבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

309. אף שאמרו במס' פסחים [מט ב] שלא ישא בת עם הארץ מפני שהן שקץ וכו', היינו דווקא בבנותיהן של עמי הארץ, שאין להם ממי ללמוד כי אם מאבותיהם. אבל בניהם, אפשר שילמדו מאחרים, ומזה תצא תורה. מהרש"א, עיי"ש.

ואף שאמר רבי יהודה שצריך ליזהר בכבוד בני עמי הארץ, מכל מקום, **כי הא מילתא** דלהלן 310, שזכה נבוכדנצר לכבוד רב מפני דבר קטן שעשה, שרץ ארבע פסיעות לכבוד הקדוש ברוך הוא - **מודעינן להו**. שאף הם זוכים לאותו כבוד - מחמת זכות מועטת שהיתה באביהם 311.

310. כך פירש רש"י. אבל ביד רמה כתב, דהיינו מה שאמרנו לעיל, שאף שאברהם אבינו צדיק גמור היה, מכל מקום כיון שנסתכל בבני בניו שעתידין לעבוד עבודה זרה בדן - תשש כחו. כך גם ת"ח בניהם של עמי הארץ, אף שתלמידי חכמים הם, צריכים להסתכל באבותיהם שהיו עמי הארץ, ואל יגבהו בעיניהם. ולשיטתו כתב, שהמשך דברי הגמרא הוא, כיון שדיברנו בעניינו של חזקיה, מביאה הגמרא את הענין דלהלן, שמוזכר בו מעשה צל המעלות דחזקיה. 311. כך פירש רש"י. וכעין זה כתב המהרש"א, שאף שאסור ללמוד תורה בפני עם הארץ, מכל מקום דבר זה מודיעים להם לעמי הארץ, שאפשר שבניהם יזכו לכבוד בזכות מועטה, כמו שזכה נבוכדנצר לכל הכבוד הזה בזכות מועטה. עוד פירש רש"י, שדברי ר' זירא נאמרו גבי בני סנחריב, שהוזכרו לעיל. שאף על גב ששלח ר' יהודה הזהירו בבני עמי הארץ לכבדו,

שמהם תצא תורה, כפי שיצאו מסנחריב, מכל מקום כי הא מילתא מודיעים להו לבני עמי הארץ, שמה שמכבדין אותם, לא מחמת אביהם, אלא משום תורה שבהם, שלא תזוח דעתם עליהם, ויאמרו שאבותיהם צדיקים היו.

שאל ירמיהו הנביא: **"צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך: מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בגדי בגד, נטעתם גם שרשו, ילכו גם עשו פרי".** מדוע דרך רשעים צלחה? למה הצליח נבוכדנצר, וכבש את ירושלים!?

**מאי אהדרו ליה** [מה ענו לו מן השמים] -

**"כי את רגלים רצתה וילאוך, ואיך תתחרה את הסוסים? ובארץ שלום אתה בוטח, ואיך תעשה בגאון הירדן".**

**משל לאדם אחד שהתרברב ואמר: יכול אני לרוץ מרחק של שלש פרסאות** [שהוא מרחק גדול], אפילו לפני הסוסים, שרצים במהירות, ואף בין בצעי המים, שקשה לרוץ שם.

**נזדמן לו רגלי** [אדם הולך רגל] אחד. **רץ לפניו מרחק של שלשה מילין** [מיל הוא רבע פרסה] **ביבשה - ונלאה** [נתעייף].

**אמרו לו: ומה כשרצת לפני רגלי כך נתעייפת, אם תרוץ לפני הסוסים - על אחת כמה וכמה שתתעייף!**

**ומה כשרצת שלשת מילין כך נתעייפת, אם תרוץ שלש פרסאות, שהן מרחק גדול בהרבה - על אחת כמה וכמה שתתעייף!**

**ומה כשרצת ביבשה כך נתעייפת, אם תרוץ בין בצעי המים - על אחת כמה וכמה שתתעייף!**

**אף אתה, ירמיהו, ומה בשכר ארבע פסיעות ששלמתי לאותו רשע** [נבוכדנצר], **שרץ אחר כבודי, אתה תמיה מדוע מגיע לו כל כך הרבה שכר,**

**כשאני משלם שכר לאברהם יצחק ויעקב, שרצו ועבדו לפני כסוסים, על אחת כמה וכמה שתתמה על מתן השכר הגדול שאשלם להם!** 312

**312.** כך פירש רש"י. ולכאורה הוא דחוק, מה יש לתמוה על כך, הרי הם ראויין לשכר! וכתב בעץ יוסף ליישב, שאם כשרשע עושה מצוה אחת, נותנין לו שכר, למשל מדה אחת, כשצדיק עושה את אותה מצוה, הוא מקבל עליה שכר אלף שיעורים כנגד השכר שניתן לרשע. והטעם, כי בצירוף המצוות הרבות שהוא עושה תמיד, נעשה אורות גדולים בעולם העליון מאותה מצוה, יותר מהאור שנעשה ממצוה בודדת שעשה הרשע. ועל זה יהיו תמהין, על ריבוי שכרו של הצדיק על קיום אותה מצוה שקיים גם הרשע.

**היינו דכתיב: "לנבאים נשבר לבי בקרבי רחפו כל עצמתי הייתי כאיש שכור וכגבר עברו יין מפני ה' ומפני דברי קדשו".** "לנבאים" היינו אברהם יצחק ויעקב. "נשבר לבי בקרבי", כלומר, תמהתי על מתן שכרן 313.

313. כך פירש רש"י. ועיי' במהרש"א שביאר בדרך אחרת. ועיי' בעיון יעקב.

**הני ארבע פסיעות,** שהוזכר לעיל שרץ נבוכדנצר לכבוד המקום - **מאי היא?**

**דכתיב: "בעת ההיא שלח מראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים וגו' אל חזקיהו כי שמע כי חלה חזקיהו".**

ויש לתמוה, **משום כי חלה חזקיהו ויחזק** [ונתרפא, כפי שמסופר שם], **שדר ליה** [שלח לו] **מראדך ספרים ומנחה!?**

אלא, כפי שנאמר בדברי הימים, שבאו שליחי מראדך **"לדרש המופת אשר היה בארץ"**, וכדלהלן.

**דאמר רבי יוחנן: אותו היום שמת בו המלך אחז הרשע,** יום של **שתי שעות בלבד היה,** כדי שלא יהא פנאי לספדו ולקברו כראוי 314.

314. וכל זה כדי שיתכפר לו, כדאמרינן במס' סנהדרין [מז ב]: כל מי שלא נספד כהלכה, מכפרין לו. מהרש"א. ובכל זאת נשתיירו ביום שתי שעות, כדי שיוכלו לקברו קודם חשיכה, ולא יעברו עליו משום "בל תלין". יד רמה.

**וכי חלה חזקיהו ואיתפח** [ונתרפא] - **אהדרינהו קודשא בריך הוא להנך עשר שעי ניהליה** [החזיר הקדוש ברוך הוא את אותן עשר שעות החסרות אליו 315], ונתארך אותו יום שנתרפא בו לכדי עשרים ושתיים שעות.

315. והיינו משום שהשמש מרפא, כדאמרינן במס' ב"ב [טו ב]: אדלי יומא אדלי קצירא, ועוד אמרינן: חירגא דיומא מסי. וזהו שאמרו לו למראדך: חזקיה חלש ואיתפח. שנתרפא על ידי שנתארך היום, והשמש עמדה עשר שעות יותר מיום רגיל. מהרש"א.

וכך היה המעשה:

חזקיהו חלה, ובא אליו ישעיהו הנביא ואמר לו שימות מחולי זה.

חזקיהו בכה התפלל אל ה' שירפאהו, ושמע ה' תפילתו, והודיעו שיתרפא, וביום השלישי יבוא כבר אל בית ה', ויתווספו לו חמש עשרה שנה.

ביקש חזקיהו מישעיהו אות ומופת שאכן כך יהיה.

אמר לו ישעיהו, שיכול הוא לתת לו אות בכך, שהצל של שעון השמש, שהוא עתה במקום שמתחיל היום להחשיך, יעמוד במקומו עשר שעות. או בכך שיחזור הצל עשר מעלות אחורנית, ויעמוד במקום שהוא עומד בבוקר.

אמר לו חזקיהו, שאם יעמוד הצל במקומו, ולא יחזור אחורנית, אין זה מופת גדול כל כך, שאינו דבר ניכר ביותר. אלא, יחזור הצל לאחוריו עשר מעלות.

וכך אכן היה, **דכתיב: "הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אחז בשמש אחרנית עשר מעלות. ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה"**. והיינו כדלעיל, שאותן עשר שעות שירדה השמש במעלות פתאום ביום שמת בו אחז, יחזרו עתה, ויעלו מעלות הצל עשר שעות אחורנית.

המלך מראדך היה רגיל לאכול בשעה שלישית של היום, ולישון עד שעה תשיעית. באותו יום שחזר גלגל חמה לחזקיהו, ניעור מראדך בשעה תשיעית, כפי שהיה רגיל תמיד, ומצא שהוא בוקר, שהרי חזרה חמה לאחוריה.

**אמר להו לעבדיו: מאי האי**, האם הנחתם אותי לישון מבוקר אתמול עד הבוקר שאחוריו?! ורצה להרגם בשל כך.

**אמרו ליה: לא כן**. באמת שעה תשיעית עתה. אלא שעל ידי נס חזרה חמה לאחוריה, ונעשה בוקר.

והיינו משום **שחזקיהו חלש - ואיתפח** [חזקיהו חלה ונתרפא], ועשה לו הקדוש ברוך הוא את הנס והמופת הזה, שנתארך היום.

**אמר: איכא גברא כי האי** [יש אדם גדול כזה], **ולא בעינא לשדורי ליה שלמא** [ואיני צריך לדרוש בשלומו]!?

מיד ציוה שיכתבו וישלחו לו לחזקיהו איגרת שלום.

**כתבו ליה לחזקיהו כך: "שלמא למלכא חזקיה, שלם לקרתא דירושלם** [שלום לעיר ירושלים], **שלם לאלהא רבא"**.

**נבוכדנאצר - ספריה דבלאדן הוה** [סופרו של בלאדן היה]. **בההיא שעתא**, באותו זמן שכתבו את האיגרת לחזקיהו, **לא הוה התם** [הוא לא היה שם].

**כי אתא** [כשחזר] נבוכדנאצר מדרכו, ושמע שכתבו איגרת לחזקיהו, **אמר להו: היכי כתביתו** [היאך ובאיזה נוסח כתבתם]?

**אמרו ליה: הכי כתבינן** [כך וכך כתבנו], כפי שהוזכר לעיל.

תמה נבוכדנאצר ואמר להו: **קריתו ליה**: לאלקיו של חזקיהו **"אלהא רבא"**,  
וכתביתו ליה לבסוף [והזכרתם אותו רק לבסוף]?! אמרו לו: וכי היאך נכתוב?

אמר להם: **אלא הכי כתובו**, כסדר הזה: **"שלם לאלהא רבא, שלם לקרתא דירושלם, שלם למלכא חזקיה"**.

**אמרי ליה: קריינא דאיגרתא 316 - איהו ליהוי פרוונקא 317** [משל הוא. קורא האיגרת יהא השליח]. כלומר, היות והרעיון שלך הוא, לך אתה ובצע אותו.

**316** "קריינא דאיגרתא" הוא הסופר הגדול הקורא כל הכתבים מפי כל שאר הסופרים, אם נכתבו כהוגן. ומגיה ומתקן אותם כראוי. ונבוכדנצר היה אז הסופר הגדול של בלאדן. ואמרו לו, מאחר שאתה נותן לבך לכך, לתת שבח למקום, ראוי לך להיות השליח להחזיר את הכתב, כדי להגיה אותו כראוי. מהרש"א. ועיי' ביד רמה. **317** במוסף הערוך כתב שבלשון יווני "פרוונקא" הוא ציר רץ ומהיר בשליחותו.

**רהט בתריה** [רץ נבוכדנאצר אחרי השליח שלקח את האיגרת לחזקיהו, כדי לתת לו איגרת אחרת, בנוסח המתוקן] **318**.

**318** במדרש תנחומא [פרשת כי תשא] איתא, שמרודך בלאדן עצמו נתחרט על הנוסח שכתבו, ורץ אחר השליח ג' פסיעות. עיי"ש.

**כדרהיט [כשרץ] ארבע 319 פסיעות, אתא גבריאל - ואוקמיה** [בא המלאך גבריאל, ועצר אותו, שלא ימשיך לרוץ].

**319** במדרש [שהובא לעיל] ובילקוט שמעוני איתא, שרץ אחרי ג' פסיעות. והכי איתא נמי ברש"י ירמיה [יב ה, ד"ה ואיך תתחרה]. והמהרש"א מביא, שלכן אחרי שפוסעים ג' פסיעות לאחור אחרי תפילת שמונה עשרה, אומרים "יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו'", לפי שעל ידי ג' פסיעות של נבוכדנצר נחרב הבית. ועיי' במפרשים.

**אמר רבי יוחנן: אילמלא [אילו לא] בא גבריאל והעמידו - לא היה תקנה לשונאיהם של ישראל.** לפי שאז היה שכרו רב בהרבה, והיתה ניתנת לו רשות לאבד את ישראל.

**מאי "מראדך בלאדן בן בלאדן"**, למה נקרא מראדך גם בשם אביו, בלאדן? **אמרי**: בתחילה **בלאדן - מלכא הוה, ואישתני אפיה והוה כי דכלבא** [ונשתנה מראה פניו, ונעשה כמו של כלב **320**]. **הוה יתיב בריה על מלכותא** [ישב בנו, מראדך, על המלכות].

**320** כתב היעב"ץ, ש"בלאדן" בגימטריא "כי דכלבא".

**כי הוה כתיב** [כשהיה מראדך כותב איגרת], **הוה כתיב שמייה ושמייה דאבוה** [היה כותב שמו ושם אביו] **בלאדן מלכא**, כדי שיתכבד אביו 321. שאילו היה כותב רק "מראדך בן בלאדן", לא היה בזה כיבוד לאביו, שהרי כולם כותבים שמם ושם אביהם. לכן כתב "מראדך בלאדן בן בלאדן", כדי לכבד את אביו.

321. ביערות דבש כתב, דאיתא בזוהר כי בלאדן הוא נקרא כלב, וכן הלשון בלשון פרסי. ולכן נקרא בלאדן, הואיל והיו פניו ככלב. והיינו "בן יכבד אב", שחתם עצמו כמו אביו, ולא חש לקרוא לעצמו כלב, מחמת כבוד אביו. ועיי' במהרש"א.

**היינו דכתיב בספר מלאכי: "בן יכבד אב, ועבד אדניו".**

**"בן יכבד אב" - הא דאמרן, שכיבד מראדך את אביו בלאדן.**

**"ועבד אדניו" - מהו? מיהו העבד שכיבד את אדוניו?**

**דכתיב: "ובחדש החמישי בעשור לחדש, היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל, בא נבוזראדן רב טבחים, עמד לפני מלך בבל בירושלם, וישרף את בית ה' ואת בית המלך".** הרי שעמד נבוזראדן לפני המלך נבוכדנאצר בירושלם.

## דף צו - ב

ויש לתמוה: **ומי סליק** [וכי עלה] **נבוכד נצר לירושלים? והכתיב** באותו ענין: "ויתפשו את המלך [צדקיהו] **ויעלו אתו אל מלך בבל רבלתה"**, **ואמר רבי אבהו:** רבלה **זו אנטוכיא**. והרי אנטוכיא אינה בארץ ישראל!

ותירצו תמיהה זו **רב חסדא ורב יצחק בר אב ודימי:**

**חד אמר: דמות דיוקנו של נבוכדנאצר היתה חקוקה לו לנבוזראדן על מרכבתו,** ונראה היה לו כאילו הוא עומד לפניו.

**וחד אמר: אימה יתירה היתה לו לנבוזראדן ממנו** [מנבוכדנאצר], **ודומה** היה לו **כמי שהוא עומד תמיד לפניו.**

וזהו הכבוד שכיבד העבד, נבוזראדן, את אדוניו, נבוכדנאצר.

**אמר רבא: טעין תלת מאה** <sup>322</sup> **כודנייתא נרגא דפרזלא דשליט בפרזלא שדר ליה נבוכדנצר לנבוזראדן** [מטען שלש מאות פרדות של פטישי ברזל חד, שחותך ברזל, שלח נבוכדנצר לנבוזראדן], כדי לפרוץ בהם את שערי ירושלים.

<sup>322</sup>. הרשב"ם [פסחים קיט א, ד"ה משוי] כתב: "משוי שלש מאות - לאו דווקא. וכן כל שלש מאות שבש"ס".

**כולהו בלעתניהו חד דשא דירושלים** [כולם, כל אותם פטישים, נשברו על שער אחד של ירושלים]. **שנאמר: "פתוחיה יחד בכשיל וכילפת יהלמון"**. משמע, על פתח אחד הלמו כל הכשילים והכילפות יחד, ולא הועילו כלום.

**בעי למיהדר** [רצה נבוזראדן לחזור על עקבותיו לבבל]. **אמר: מסתפינא** [חושש אני] **דלא ליעבדו בי כי היכי דעבדו בסנחריב** [שלא יעשו בי היהודים כמו שעשו בסנחריב, שנהרג כל חילו].

**נפקא קלא ואמר** [יצתה בת קול ואמרה]: **שוור בר שוור** [דולג בן דולג] <sup>323</sup>, **נבוזראדן, שוור** [קפוץ]! **דמטא זימנא דמקדשא חריב והיכלא מיקלי** [שהגיע הזמן שיחרב המקדש, וישרף ההיכל].

<sup>323</sup>. עוד פירש רש"י, קפצת פעם אחת עם סנחריב, ועתה קפוץ שוב.

**פש ליה חד נרגא** [נשתייר לו פטיש אחד מאותם פטישים ששלח לו נבוכדנצר]. **אתא מחייה בקופא** <sup>324</sup> [בא והכה בשער בצד הקהה של הפטיש <sup>325</sup>, ולא בחודו <sup>326</sup>] - **ואיפתח** [ונפתח השער].

<sup>324</sup>. עשה כך כדי לבדוק אם אכן מחמת גזירת הקדוש ברוך הוא תיכבש. יד רמה. <sup>325</sup>. והיעב"ץ פירש, דהיינו בקת הפטיש, העשויה מעץ. והיינו קרא דמייתי "בסבך עץ קרדומות". <sup>326</sup>. כל זה היה כדי להראות לו לנבוזראדן, שלא בכוחות עצמו התגבר על ירושלים. שהרי כל אותם פטישים שהביא, נשברו על שער אחד שבירושלים. ועתה, שהגיע הזמן שיחרב בית המקדש, סייעו הקדוש ברוך הוא להלחם בישראל, ולכן הצליח לפרוץ את השער בצידו האחורי של פטיש אחד!

**שנאמר** בספר תהלים, שהתפלל דוד לפני הקדוש ברוך הוא: **"יודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות"** <sup>327</sup>. דהיינו, יודע לפניך אותו סבך עץ קרדומות, ששבר בו את נבוזרדן את שערי ירושלים, כאילו הביאו למעלה בכסא הכבוד.

<sup>327</sup>. כתב המהרש"א שתימה הוא, שלכאורה הביאה הגמרא את הפסוקים היפך ממשמען. שלעיל, גבי תלת מאה כודנייתא וכו' שכולן נשברו על שער אחד בירושלים, הביאה את הפסוק "פתוחיה יחד בכשיל וכילפת יהלמון". והרי "פתוחיה" משמע פתחים הרבה, ו"כשיל" הוא אחד. ואילו גבי מה שהיה בסוף, שנשתייר חד נרגא, הביאה את הפסוק "בסבך עץ קרדומות", דהיינו - קרדומות הרבה! וכתב, שאולי טעות נפלה בספרים להפך המקראות, ובאמת על ההיא דבלעתניהו חדא דשא מביא המקרא "יודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות", וכפי שפירש רש"י על הפסוק בתהלים: יודע היה האויב כשהיה

מכה בשערי המקדש שהוא כמביא מכותיו למעלה ברקיע. ומנין היה יודע, שהרי רואה שהיה העץ מסבך ואוחז את הקרדומות ובולען, כמו שאמרו רבותינו וכולן בלעתיהו וכו'. עיי"ש במהרש"א.

**הוה קטיל ואזל - עד דמטא להיכלא** [היה נבוזרדן הורג והולך, עד שהגיע להיכל].

**אדליק ביה נורא** [הצית נבוזרדן אש בהיכל].

**גבה היכלא** וביקש לעלות לרקיע! 328

328. ביד רמה כתב, שהמלאכים הגביהוהו, מפני כבוד הדום רגליו של הקב"ה. והם לא ידעו שגזרת המקום היא.

**דרכו ביה מן שמיא** [דרכו עליו מן השמים, והשפילוהו]. **שנאמר: "גת דרך ה' לבתולת בת יהודה"**.

**קא זיחא דעתיא** [היה נבוזרדן מתגאה] על הצלחתו 329.

329. ביד רמה כתב, ש"זיחא" מלשון "לא יזח החשן". והיינו, שהיתה דעתו סרה מלהכיר שבגזרת המקום עשה כל זאת.

**נפקא בת קלא** [יצאה בת קול] **ואמרה ליה: עמא קטילא קטלת** [עם הרוג הרגת], שכבר נגזר עליהם שיהרגו.

וכן **היכלא קליא קלית** [היכל שרוף שרפת], שכבר נגזר עליו שישרף.

והרי זה כאילו **קימחא טחינא טחינת** [קמח טחון טחנת].

**שנאמר: "קחי רחים וטחני קמח גלי צמתך חשפי שבל גלי שוק עברי נהרות"**. "טחני חטים" **לא נאמר, אלא "טחני קמח"**. ופורענות היא שאמר נביא לישראל, שאף שטחונים אתם כבר לקמח, תיטחנו שוב, ותגלו קלעי ראשיכם ושוקכם, ותלכו בגלות.

**חזא** [ראה] נבוזרדאן **דמיה דזכריה דהוה קא רתח** [את דמו של זכריה, שהרגוהו ישראל על שהיה מתנבא עליהם נבואות קשות על חורבן הבית. והיה הדם רותח על רצפת העזרה].

**אמר להו נבוזרדאן ליהודים: מאי האי? מהו דם זה, שרותח ואינו נח? אמרו ליה: דם זבחים הוא דאישתפיך** [שנשפך].

**אמר להו: אייתי ואנסי אי מדמו** [הביאו דם זבחים, ונבדוק אם דומה הוא לדם זה].



**כסי** [שחטו] זבחים, **ולא אידמו** [ולא היה הדם דומה לאותו דם].

**אמר להו: גלו לי מהו דם זה! ואי לא - סריקנא לכו לבשרייכו במסריקא דפרזלא** [אסרוק את בשרכם במסרק של ברזל]!

**אמרו ליה: האי דם, של כהן ונביא הוא, דאינבי** [שנתנבא] **להו לישראל בחורבנא דירושלם** [שתחרב ירושלים], **וקטלוהו.**

**אמר להו לישראל: אנא מפייסנא ליה** [אני אפייס את זכריה, וינוח דמו].

**אייתי רבנן, קטיל עילויה** [הביא חכמים, והרגם על אותו דם] - **ולא נח.**

**אייתי דרדקי דבי רב** [תינוקות של בית רבן], **קטיל עילויה - ולא נח.**

**אייתי פרחי כהונה** [צעירי כהונה], **קטיל עילויה - ולא נח.**

**עד די קטל עילויה** [עד שהרג עליו] **תשעין וארבעה ריבוא בני אדם - ולא נח.**

**קרב** זבזרדן **לגביה** [אל אותו דם], **ואמר: זכריה, זכריה! טובים שבהן - איבדתים, ניחא לך דאיקטלינהו לכולהו** [האם רוצה אתה שאהרוג את כל ישראל]?

**מיד נח הדם.**

**הרהר** נבזרדן הרהורי **תשובה בדעתיה. אמר: מה הם, ישראל, שלא איבדו אלא נפש אחת** של זכריה - **כך נענשו, ההוא גברא, נבזרדן, שהרג כל כך הרבה בני אדם - מה תיהוי עליה** [מה יהא עליו]?

**ערק** [ברח], **שדר פורטיתא לביתיה** [שלח שטר צוואה לביתו], **ואיתגייר.**

**תנו רבנן: נעמן**, שהיה שר צבא ארם, וריפאו אלישע מצרעתו, וקיבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה [כפי שמסופר בספר מלכים ב, פרק ה] - **גר תושב היה.** שלא קיבל עליו כל המצוות, אלא רק שלא יעבוד עבודה זרה.

אבל **נבזר אדן גר צדק היה.** שקיבל עליו לגמרי עול תורה ומצוות.

**מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים. מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים.**

**ומאן נינהו [ומיהם אותם בני בניו] - שמעיה ואבטליון.**

**מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק 330.**

**330.** כתב בספר נצח ישראל [הובא בחידושי הגאונים]: דע כי מה שסיפרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל, ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד, כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך. רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגייירו, נצרף ונודכך ונתלבן. ולפיכך היו בנייהם גדולים מלמדי תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך, שכל כח כמו אלו שהיה להם כח גדול מאת הש"י, וכיון שהוא מאת ה' יתברך, יש בו צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מהש"י. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך למדו תורה ברבים. רק מזרע טיטוס לא היה הש"י מכניס תחת כנפי השכינה, שאין לו חלק בו ית', והוא נבדל מן הקדושה לגמרי, ואינו מצטרף אל הקדושה וכו'. וסיים: והדבר הזה הוא דבר עמוק.

**ואף מבני בניו של אותו רשע, נבוכדנאצר, ביקש הקדוש ברוך הוא להכניסו תחת כנפי השכינה.**

**אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! מי שהחריב את ביתך, ושרף את היכלך, תכניס תחת כנפי השכינה?**

**היינו דכתיב: "רפינו את בבל ולא נרפתה". עולא אמר: זה נבוכדנצר, שהיה הקדוש ברוך הוא מבקש לרפאו, ולהכניס בניו תחת כנפי השכינה, ולבסוף לא נרפא.**

**רבי שמואל בר נחמני אמר: אלו נהרות בבל, שהם רעים לשתות. ותרגמה דצינייתא דבבלאי [דקלים מרים הם, שעומדים בנהרות 331].**

**331.** עוד פירש רש"י, צינונייתא דבבל, דקלים רעים של נהרות בבל, שאין נושאים פירות, לפי שהמים רעים הם לגדל פירות. והנהר שתחת דקלים אלו, מי מרים הם.

והיות והבאנו לעיל מעשה נבוזראדן, היאך כבש את ירושלים, מביאה הגמרא עוד מענין זה.

**אמר עולא: עמון ומואב שיבבי בישי [שכנים רעים] דירושלם הוו.**

**כיון דשמעינהו לנביאי דקא מיתנבאי לחורבנא דירושלם [כיון ששמעו עמון ומואב את הנביאים, שנתנבאו על חורבן ירושלים], שלחו לנבוכדנצר: פוק ותא [צא ממקומך, ובוא לכבוש את ארץ ישראל].**

**אמר נבוכדנצר: מסתפינא דלא ליעבדו לי כדעבדו בקמאי [חושש אני, שלא יעשו בי כפי שעשו באלו שהיו לפני], שהרי סנחריב וחילו מתו כולם על ידי מלאך אחד.**

**שלחו ליה: "כי אין האיש בביתו [הלך בדרך מרחוק 332]"** [פסוק הוא בספר משלי]. **ואין איש - אלא הקדוש ברוך הוא. שנאמר: "ה' איש מלחמה".** כלומר, כביכול אין הקדוש ברוך הוא בביתו, בית המקדש.

332. הגר"א מחק מילים אלו.

**שלח להו: בקריבא הוא, ואתי.** שמא אכן אינו בביתו עתה, אבל במקום קרוב הוא, ויבוא להציל את ישראל! [אין תשובתו של נבוכדנצר נדרשת מן המקרא, אלא לפי סדר המקראות שאנו שומעים מהם את טענותיהם של עמון ומואב, מבינים אנו מה ענה להם נבוכדנצר].

**שלחו ליה: "הלך בדרך מרחוק".** כלומר, אינו קרוב, ולא יבוא.

**שלח להו: אית להו צדיקי, דבעו רחמי - ומייתו ליה** [יש בהם צדיקים, שיבקשו רחמים, ויביאו את הקדוש ברוך הוא]!

**שלחו ליה: "צורו הכסף לקח בידו".** ואין כסף - אלא צדיקים, וכפי שמוכח מהמקרא דלהלן. והיינו, שצדיקים שבהם מתו.

ומנין לנו שהצדיקים נקראו כסף?

**שנאמר: "ואכרה לי בחמשה עשר כסף וחמר שערים ולתך שערים".** וכך הוא פירושו של המקרא: "ואכרה לי בחמשה עשר כסף", כלומר, פדיתי לי אותם ממצרים בחמשה עשר בניסן, בזכות הצדיקים שנקראו כסף. "וחמר שעורים ולתך שערים", כלומר, חומר שעורים הוא שלשים סאין, ולתך - חמשה עשר סאין הוא, אלו ארבעים וחמשה צדיקים, שהעולם מתקיים עליהם [כדאיתא במסכת חולין צב א].

**שלח להו: הדרי רשיעי בתשובה, ובעו רחמי, ומייתו ליה** [הרשעים יחזרו בתשובה, ויבקשו רחמים, ויביאו את הקדוש ברוך הוא]!

**שלחו ליה: כבר קבע להן זמן, שלא יבוא עוד עד שבעים שנה לגלות בבל 333.** **שנאמר: "ליום הכסא יבא ביתו".** אין כסא - אלא זמן. **שנאמר: "בכסה ליום חגנו".** שלח להו: **סיתווא** [סתו] הוא עתה, ולא מצינא דאתי מחמת תלגא וממיטרא [השלג והגשם].

333. יש להקשות, למה לא השיבו לו כך כאשר טען שיש בהם צדיקים? וכתב בעץ יוסף, שגדול כח הצדיקים לבטל גזירה שגזר שלא יבוא עוד שבעים שנה. כדכתיב: צדיק מושל ביראת אלקים. אבל כשאין צדיקים, אף שיחזרו הרשעים בתשובה, אין בהם כח לבטל הגזירה.

**שלחו ליה: תא אשינא דטורא** [בוא דרך תחתית ההרים], ויגנו עליך מהגשמים והשלגים. **שנאמר: "שלחו כר מושל ארץ מסלע מדברה אל הר בת ציון"**. וכך הוא פירושו של המקרא: שלחו אל המושל, שהוא נבוכדנצאר, שיבוא אל הר בת ציון דרך הסלעים וההרים.

**שלח להו:** הרי עתה עת גשמים הוא, ואי אתינא - לית לי דוכתא דיתיבנא ביה [לא יהא לי מקום סביב ירושלים, שנוכל לשבת בו אני וחיילי מוגנים מפני הגשמים].

**שלחו ליה: קברות שלהם, של ישראל, מעולין מפלטירין** [מארמונות] **שלך,** ותוכלו לשבת במערות הקבורה שלהם שסביב ירושלים.

ומנין לנו שאכן כך היה, שהוציאו נבוכדנצאר וחילו את עצמות בני ירושלים מקבריהם, כדי לשבת באותן מערות קבורה?

**דכתיב: "בעת ההיא נאם ה' יוציאו את עצמות מלכי יהודה ואת עצמות שריו ואת עצמות הכהנים ואת עצמות הנביאים ואת עצמות יושבי ירושלים מקבריהם ושטחום לשמש ולירח ולכל צבא השמים אשר אהבום ואשר עבדום ואשר הלכו אחריהם"**.

והיות והבאנו את הפסוק "צרור הכסף לקח בידו", שנתמעטו הצדיקים, מדברת עתה הגמרא בענין המשיח. שאחד מסימני ימות המשיח הוא, שתלמידי חכמים יתמעטו **334**.

**334**. כך פירש רש"י. וביד רמה פירש, שהיות והגמרא הזכירה את קץ גלות ראשון, דאמרינן "כבר קבע להם זמן", מדברת עתה הגמרא בקץ גלות אחרון, מתי יבוא משיח.

**אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: מי שמיע לך אימת אתי בר נפלי** [האם ידוע לך מתי יבוא בר נפלי]?

**אמר ליה: מאן בר נפלי** [מיהו אותו "בר נפלי" שאתה שואל אודותיו]?

**אמר ליה:** בר נפלי הוא המשיח.

תמה רבי יצחק ושאלו: **משיח - בר נפלי קרית ליה?**

**דף צז - א**

**אמר ליה: אין.** אכן כך. **דכתיב: "ביום ההוא אקים [ב] את סוכת דוד הנופלת".** ו"סכת דוד" הוא כינוי למלכות דוד שנפלה. והמשיח הוא זה שיקים את סכת דוד, לכן נקרא "בר נפלי" 335.

335. עיי' בערוך לנר [הובא בחדושי הגאונים] מה שכתב בביאור ענין זה באורך.

**אמר ליה רבי יצחק: הכי אמר רבי יוחנן: דור שבן דוד בא בו,** יהיו בו הסימנים דלהלן:

**תלמידי חכמים מתמעטים, והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה** 336,

336. שכיון שתלמידי חכמים מתמעטין, אין מי שיגין על הדור, ולכן השאר עיניהם כלות ביגון ואנחה. עיון יעקב.

**וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות,**

**עד שהראשונה פקודה - שניה ממהרת לבא.** פקודה - מלשון "לא נפקד ממנו איש" 337, דהיינו, לא נחסר מאיתנו איש. כלומר, עד שלא כלתה צרה ראשונה, כבר שניה ממהרת לבוא.

337. עוד פירש ביד רמה, טרם היות גזירה ראשונה פקודה מאת הקב"ה לבטלה, כבר השניה ממהרת לבוא.

**תנו רבנן: בשבוע [שבע שני שמיטה] שבן דוד בא בו,** יתקיימו הסימנים דלהלן:

**שנה ראשונה מתקיים מקרא זה: "והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר".** והיינו, שיהיה מעט מטר. ואז יהא רעב במקום אחד, ושובע במקום אחר.

**שנה שניה - חיצו רעב משתלחים.** והיינו, שיהא מעט רעב, ולא יהא שובע בשום מקום.

**שנה שלישית - רעב גדול, ומתים אנשים ונשים וטף, חסידים ואנשי מעשה, ותורה משתכחת מלומדיה,** מתוך שאין להם מה לאכול 338.

338. שהרי אם אין קמח - אין תורה. ובחמישית, שיהא שובע גדול, תורה חוזרת ללומדיה. שכאשר יש קמח - יש תורה.

**ברביעית - שובע ואינו שובע.**

**בחמישית - שובע גדול, ואוכלין ושותין ושמחין, ותורה חוזרת ללומדיה.**

**בששית - יצאו קולות** שבן דוד בא 339 .

339. עוד פירש רש"י, דהיינו קולות מתקיעת שופר. כפי שנאמר: "יתקע בשופר גדול". וביד רמה כתב, דהיינו כעין רעמים, אלא שהם באים שלא על ידי עבים ומטר.

**בשביעית - מלחמות** בין הנכרים לישראל.

**במוצאי שביעית - בן דוד בא.**

**אמר רב יוסף: הא כמה שביעית דהוה כן,** שנה אחת רעב ושנה אחת שובע, **ולא אתא** [ולא בא] בן דוד!

**אמר אביי:** אכן היו שנים שהיה רעב ושובע, אבל האם היו **בשנה ששית** של שמיטה - **קולות שבן דוד בא?** ובשנה **בשביעית - מלחמות, מי הוה** [האם היה]?

**ועוד:** אכן היו רעב ושובע, אבל **כסדרן** [כפי הסדר שנשנה בברייתא, שנה ראשונה של שמיטה כך, שניה כך], **מי הוה** [האם היה]?

**תניא, רבי יהודה אומר: דור שבן דוד בא בו -**

**בית הוועד** [מקום שתלמידי חכמים מתוועדין שם ללמוד תורה] **יהיה למקום זנות.** כי יכלו החכמים, ולא יהיו לומדי תורה, ומתוך כך יהיו בתי הוועד ריקים מאדם. והיות ובתי מדרשות מחוץ לעיר הם, יבואו בעלי זימה ויתגודדו שם 340 .

340. כך כתב רש"י בסוף מסכת סוטה. וביד רמה פירש, שיהיו פרוצין כל כך בזנות, עד שיזמנו מקום בפרהסיא להוועד שם עם הזנות.

**והגליל יחרב** 341 ,

341. ביד רמה גרס "והגליל יאשם", והיינו גליל של ספר תורה, שיענש ויכלה, מחמת שנתמעטו לומדיו. וכן להלן גרס "ואנשי גליל יסובבו וכו'", דהיינו, כותבי ספר תורה ומוכרי גלילים, יסובבו מעיר לעיר כדי למצוא פרנסתן, ולא יחוננו.

**והגבלן** [מקום ששמו "גבלן" 342] **יאשם,** יהא שומם,

342. כתב היעב"ץ, שהוא מחוז סמוך להר הלבנון.

**ואנשי גבול** ארץ ישראל 343 **יסובבו מעיר לעיר - ולא יחוננו,**

343. עוד פירש רש"י, דהיינו אנשי גזית, סנהדרין.

**וחכמת הסופרים תסרח** [תימאס, כדבר סרוח] 344 ,

344. והרב אברהם בן הגר"א פירש, ש"תסרת" מלשון "סרח העודף" הוא. שבאמת אמרו חכמים "לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה". אבל החכמים והסופרים שבאותו הדור יארכו בנאום, ולא ינעם לאזני שומעיהם.

## ויראי חטא ימאסו,

**ופני אנשי אותו הדור יהיו כפני כלב** 345, **והאמת תהא נעדרת.**

345. שיהיו דומים לכלב ממש. עוד פירש רש"י, דהיינו שלא יתביישו זה מזה. והמהרש"א כתב, שהכלב נקרא כך, כי כולו לב. שהוא נאמן בכל ליבו לאדונו. ואמר, שפני אותו הדור יהיו כפני הכלב, שיראו עצמם כאילו אוהבים את זולתם בכל ליבם. אבל באמת, ליבו בל עמו. כי האהבה שהיא נראית לפנים, נעדרת היא מן הלב. והעץ יוסף הביא בשם הזקוקין, שמנהיגי הדור יהיו שפלים כמו מנהיגי הכלבים. עוד פירש, ש"פני הדור" היינו העשירים שבדור [כפי שהוא מוכיח מרש"י פר' מקץ]. והיינו, שהעשירים שבאותו הדור יהיו כילים וקמצנים בממונם, ואכזרים מלתת כלום לעניים, וזה כמו הכלב, שהוא כילי ואכזר מליתן לחבירו כלום. עיי"ש. ובפתח עיניים כתב, שהכלב מזונותיו מועטין, ועם כל זה הוא עז. כך בני אותו הדור יהיו עניים ועזים.

**שנאמר: "ותהי האמת נעדרת".**

**מאי "ותהי האמת נעדרת"? 346**

346. שאי אפשר לומר שהכוונה היא מלשון העדר, שלא תהיה אמת כלל, שהרי אמרין במס' שבת, שאפילו בשעת כשלונה של ירושלים, לא פסקו ממנה אנשי אמנה בדברי תורה [ואמת נופל על דברי תורה]! מהרש"א.

**אמרי דבי רב: מלמד שנעשית האמת עדרים עדרים - והולכת לה 347.**

347. והיינו, שאנשי אמת יהיו הולכים עדרים עדרים ומתחבאים במדברות מפני הדור הרע ההוא.

**מאי האי דכתיב בהמשך אותו פסוק: "וסר מרע משתולל"?**

**אמרי דבי רבי שילא: באותו דור, כל מי שסר מרע - משתולל על הבריות**  
(הבריות יאמרו עליו שהוא שוטה. "משתולל" - לשון שטות) 348.

348. כתב ביד רמה: ותמה אני לפי סימנים הללו, מפני מה אין בן דוד בא בדורנו זה!!

והיות והגמרא הביאה את הפסוק "ותהי האמת נעדרת", מביאה הגמרא עוד בענין אמירת האמת.

**אמר רבא: מריש הוה אמינא** [בתחילה הייתי סבור] **דליכא קושטא בעלמא**  
[שאין אדם בעולם שידבר תמיד רק אמת] 349.

349. כפי שמצאנו כשהקדוש ברוך הוא נמלך בפמליא שלו אם לברוא את האדם, אמרה האמת: אל יברא, שכולו שקר. וכן אמר דוד בתהלים: כל האדם כוזב. ורק העולם הבא נקרא "עלמא דקשוט" [עולם האמת]. מהרשי"א ועיון יעקב.

**אמר לי ההוא מרבנן, ורב טבות שמיה, ואמרי לה רב טביומי שמיה, דאי הוו יהבי ליה כל חללי דעלמא 350 לא הוה משני בדיבוריה לשקר 351 352,**  
וכך אמר לי:

350. כל חלל העולם, נחלה בלי מצרים. וביד רמה כתב, דהיינו כל מרגליות ואבנים טובות שבעולם. 351. כלומר, שאם אמר למכור דבר מסויים בסך מסויים, ואחר כך בא אחר ורצה לתת לו יותר, אע"ג דקיימא לן שדברים אין בהם משום מחוסרי אמנה, בכל זאת הוא נהג בעצמו, שאפילו יתנו לו כל חללי עלמא, לא ישנה בדיבורו. עיון יעקב. 352. במהרשי"א כתב, שדקדק כל כך במידת האמת בגלל המעשה המסופר להלן. ועיי"ש מה שכתב עוד בזה.

**זימנא חדא איקלעי לההוא אתרא, וקושטא שמיה** [פעם אחת נקלעתי למקום אחד, ששמו קושטא], **ולא הוו אנשי אותו המקום משני בדיבוריהו** [משנים דיבורם לשקר], **ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה** [ולא היה מת אדם משם שלא בזמנו 353].

353. כתב בעיון יעקב, שהוא מדה כנגד מדה. כי איתא במסי' יבמות: את מספר ימיך אמלא - אלו שני דורות. ופירש שם רש"י, שאלו הן השנים שפוסקין לו לאדם בעת לידתו. ואם לא זכה - פוחתין לו מהם. ולכן, אם האדם אינו משנה בדיבורו, גם הקדוש ברוך הוא לא משנה ממה שקצב לו בתחילה, אף שלא זכה. עיי"ש. ועיי' במהרשי"א מה שכתב בזה.

**נסיבי איתתא מינהון, והוו לי תרתין בנין מינה** [נשאתי אשה מהם, והיו לי שני בנים ממנה].

**יומא חד הוה יתבא דביתהו, וקא חייפא רישא** [יום אחד היתה יושבת אשתו של רב טבות, וחפפה את ראשה].

**אתאי שיבבתה, טרפא אדשא** [באה שכנתה, ודפקה על הדלת].

**סבר רב טבות: לאו אורח ארעא** [אין זה דרך ארץ] לומר היכן היא, הואיל והיא חופפת ראשה.

ולכן **אמר לה** לאותה שכנה: **ליתא הכא** [אשתי אינה כאן].

**שכיבו ליה תרתין בנין** [מתו לו שני בניו] 354.

354. אף שמצינו שגם הקדוש ברוך הוא שינה מפני השלום, הכא לא היה מפני השלום כל כך, כי אם היה אומר האמת, היתה השכנה מתפייסת. יעב"ץ.



**אתו אינשי דאתרא לקמיה** [באו אנשי המקום לפניו], **אמרו ליה: מאי האי?** איך אירע דבר זה, שמתו בניך בלא זמנם?

**אמר להו: הכי הוה מעשה** [כך וכך היה המעשה, שלא דיברתי אמת].

**אמרו ליה: במטותא מינך, פוק מאתרין, ולא תגרי בהו מותנא בהנך אינשי** [בבקשה ממך, צא ממקומנו, ואל תגרה בנו את המוות].

**תניא, רבי נהוראי אומר: דור שבן דוד בא בו -**

**נערים ילבינו פני זקנים** [כלומר, יביישו אותם],

**וזקנים יעמדו לפני נערים** לכבדם [והיינו דאמרינן במסכת סוטה: בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא],

**ובת קמה באמה לחרפה ולביישה,**

**וכלה קמה בחמותה,**

**ופני הדור כפני כלב,**

**ואין הבן מתבייש מאביו. תניא: רבי נחמיה אומר: דור שבן דוד בא בו -**

**העזות תרבה,**

**והיוקר יעות** [לא יהו מכבדין זה את זה <sup>355</sup>. יוקר - מלשון כבוד. כמו "וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן"]<sup>355</sup>.

<sup>355</sup> עוד פירש רש"י, מכובד שבהם יהא עוותן ורמאי. וביד רמה פירש: כלומר, שהנקלה יעוות את היקר, ויבטל את דבריו. אמנם המהרש"א במס' סוטה פירש, דהיינו שהיוקר יאמיר.

**והגפן יתן פריו - ואף על פי כן יהא היין ביוקר,** לפי שלא תהיה ברכה בפרי עצמו <sup>356</sup>.

<sup>356</sup> עוד פירש רש"י, שיהיו כולם רודפין אחרי היין ומשתכרין, ולכן יהא היין ביוקר, אף שהרבה יין בעולם.

**ונהפכה כל המלכות למינות,**

**ואין תוכחה** <sup>357</sup>.

357. בספר זקוקין כתב, שזה המשך למה שאמר שהמלכות תיהפך למינות. והיינו, שלא יהיה אחד מישראל שיוכל להתווכח עם המינים ולהשיב להם תשובה ניצחת, להוציא המינות מליבם.

**ודברי ברייתא זו מסייע ליה לרבי יצחק. דאמר רבי יצחק: אין בן דוד בא - עד שתהפך כל המלכות למינות.**

**אמר רבא: מאי קרא - "כלו הפך לבן טהור הוא".** שכשם שכשפושט הנגע בכל העור - טהור הוא, כך כשתהפך כל המלכות למינות - תבוא הגאולה 358.

358. ביד רמה כתב, שכשם שבנגעים, אף שהפשיון סימן טומאה הוא, בכל זאת אם פשה בכל העור ונהפך ללבן - טהור הוא, כך כאן, אף שהמינות סימן לגלות, כיון שנהפכה כל המלכות למינות - סימן הוא לגאולה.

**תנו רבנן: "כי ידין ה' עמו וגו' כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב". אין בן דוד בא - עד שירבו המסורות** [המוסרים, המלשינים 359].

359. והיינו כמאן דאמר שאין ישראל נגאלין אלא בתשובה. שמתוך צרות אלו, שירבו המסורות, יחזרו בתשובה שלמה. ויש לפרש גם למאן דאמר שנגאלין גם בלא תשובה, שעל ידי צרות אלו יהיו שפלים מאוד. מהרש"א, עיי"ש.

וכך נדרש הפסוק: "כי ידין ה' עמו" להביא להם את הגאולה, "כי יראה כי אזלת יד", כשיראה שתחזק ידם של המוסרים, ויצליחו במלשינותם.

**דבר אחר: אין בן דוד בא - עד שיתמעטו התלמידים** שמחזיקין ידי ישראל להחזירן למוטב [והיינו "אזלת יד"].

**דבר אחר: עד שתכלה פרוטה מן הכיס.** והיינו "אזלת יד", שיהיו בידים ריקניות 360.

360. כך כתב רש"י. וכתב הרש"ש: והנה הודות לקל בדורותינו נמצאים עשירים מופלגים במינו וגם יתר העם הפרוה מצויה בידם, הכי ניתן נואש חס ושלום לגאולה? ויש לפרש הכוונה להיפך, דחזינן דבימיהם היתה הפרוטה נחשבת לממון, כדתנן [בבא מציעא פרק ד' משנה ז']: ה' פרוטות הן. ואמר כאן, דאז, בימים שלפני ביאת המשיח, לא תהיה נחשבת למאומה, ולא תראה עוד, עד שאפילו בכיס, ר"ל של צדקה, דשם מצויים המטבעות הקטנות ביותר, מנדבת דלת העם, גם שם לא תמצא, כי תהיה הרוחה, ואף הפחותה שבנדבות לא תהיה בפרוטה.

**דבר אחר: עד שיתיאשו ישראל מן הגאולה. שנאמר "ואפס עצור ועזוב", כביכול** [כאילו אפשר לומר דבר זה כלפי מעלה] **אין סומך ועוזר לישראל.** שיהיו ישראל שפלים מאוד, ויתיאשו מן הגאולה.

**כי הא דרבי זירא, כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה** [כשהיה רואה תלמידי חכמים עוסקים בענייני זמן הגאולה], **אמר להו: במטותא [בעינא 361] מנייכו לא תרחקוה** [בבקשה, אני מבקש מכם שלא תרחיקו את הגאולה].

361. במס' ברכות [לה ב] וכן בעין יעקב כאן, אין גורסין "בעינא".

**דתנינא: שלשה דברים באין בהיסח הדעת** [פתאום, בלא שיתכונן האדם לכך], **אלו הן:**

א. **משיח,**

ב. **מציאה,**

ג. **ועקרב** [שנושך את האדם פתאום] 362.

362. כלל שלשה דברים אלו יחד, כי אם יזכה, תבוא עליו הגאולה כהיסח הדעת של מציאה, ששמחה וטובה היא לו. אבל אם לא יזכה חלילה, תבוא עליו כהיסח הדעת של נשיכת עקרב, שרעה היא לו [שיתכן שביאת המשיח תבוא לרעתו, שיסבול חבלי משיח]. מהרש"א. ועיי' בעיון יעקב.

**אמר רב קטינא: שית אלפי שני הוו עלמא** [ששת אלפים שנה יתקיים העולם הזה], **וחד חרוב** [ואלף אחד, השביעי, יהא חרב]. **שנאמר: "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא"**. והיינו, שיוותר ה' לבדו ביום ההוא. ויומו של הקדוש ברוך הוא - אלף שנים הוא 363, שנאמר: "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול וגו'".

363. לא שיש זמן אצל הקדוש ברוך הוא ח"ו, כי אלף אלפים מהשנים - כרגע הם אצלו, שאין לו יחס עם הזמן כלל. וכתבו זה רק על דרך השאלה, לדבר בלשון בני אדם. והיות וכתוב "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול", משמע שמה שקורא הכתוב יום גבי הקדוש ברוך הוא, הוא אלף שנים של בני אדם. יפת תאר, עיי"ש.

**אביי אמר: תרי חרוב** [אלפיים שנה יהא העולם חרב 364], **שנאמר: "יחינו מימים, ביום השלישי יקמנו ונחיה לפניו"**.

364. כתב בעיון יעקב, שאפשר להסמך דברי אביי להאי דאיתא בבראשית רבה [פרשה יא]: אמרה שבת לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע, לכל יש בן זוג, ולי אין בן זוג! אמר לה הקב"ה, כנסת ישראל בן זוגך. והיות ולעתיד יחרב העולם, ושוב לא יהיה לשבת בן זוג, לכך צריך שיהיו שני ימים יום השבת.

"יחינו מימים", היינו שני ימים של הקדוש ברוך הוא, שהם אלפיים שנה. ובאותן שנים יחרב העולם, ויחדש הקדוש ברוך הוא את עולמו. ועושה לצדיקים כנפים כנשרים, וזהו "יחינו". ו"ביום השלישי", בתחילת האלף השלישי, "יקמנו ונחיה לפניו" בעולם חדש.

**תניא כותיה דרב קטינא, שאמר שיהא העולם חרב אלף אחד:**

**כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לשבע שנים**, ובאותה שנה נעשית האדמה בורה, שאין עובדין אותה, **כך העולם משמט** [נעשה חרב] **אלף שנים לשבעת אלפים שנה**, שנאמר: **"ונשגב ה' לבדו ביום ההוא"**. ואומר: **"מזמור שיר ליום השבת"** - **יום שכולו שבת** [שיהיה העולם כשבת יום אחד של הקדוש ברוך הוא, שהוא אלף שנים, והיינו שיהא חרב, כשנת השמיטה, שהיא שבת הארץ]. ואומר: **"כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר"**. הרי שיומו של הקדוש ברוך הוא - אלף שנים הוא <sup>365</sup>.

<sup>365</sup> ובמהרש"א ביאר, שכשם שהשביעית משמטת שנה אחת לשבע שנים, דומיא דימי מעשה בראשית, שביום אחד משבעת הימים שבת הקדוש ברוך הוא ממלאכתו, כך העולם משמט אלף שנים דומיא דמעשה בראשית. עיי"ש.

**תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא.** וכך מתחלקים אותם ששת אלפים שנה:

**שני אלפים** שעדיין לא למדו תורה, היה העולם **תוהו**. והיינו, מבריאת אדם הראשון ועד שהיה אברהם בן חמישים ושתים שנה. וכשהגיע אברהם לזמן זה - עסק בתורה, שנאמר: **"את הנפש אשר עשו בחרן"**, ותרגם אונקלוס: **"דשעבידו לאורייתא בחרן"** <sup>366</sup>.

<sup>366</sup> ואיתא במס' עבודה זרה [ט א], דגמירי שבאותה עת היה אברהם בן חמישים ושתים.

לאחר מכן - **שני אלפים תורה** [עין ברש"י שהביא את חשבון השנים. ואין הכוונה שתכלה תורה חס ושלוש אחר אותם שני אלפים שנה, אלא לפי שגבי תוהו אמרנו שהיה אלפיים שנה, נקט כך גם גבי תורה <sup>367</sup>],

<sup>367</sup> אמנם במהרש"א כתב, שהוא דחוק לומר בכהאי גוונא "אידי". וכתב לפרש הדברים כפשוטן, שאחר שגלו ישראל גלות גמורה אין בהם תורה, כדכתיב "מלכה ושריה בגוים אין תורה". ומכל מקום קע"ב שנים אחר חורבן בית שני מקרי עדיין שנות תורה, כי אז היה דור התנאים, ועדיין לא נדלדלו הישיבות. עד אחר שמת רבי, וגבר הגלות, ורבו הצרות, וכלו ימי תורה. ומשם ואילך, מתוך הגלות והצרות, כל אותו הזמן ראוי לביאת המשיח, ומקרי ימי חבלי משיח. ועיי' ביעב"ץ.

ולאחר מכן, על פי הדין, היו צריכים לבוא **שני אלפים ימות המשיח**, שיבוא המשיח, ותכלה מלכות הרשעה, ויבטל שעבוד מישראל.

## דף צז - ב

**ובעונותינו שרבו**, לא בא משיח בסוף ארבעת אלפים שנה, וכבר **יצאו מהם מה שיצאו** [עברו מאותן שני אלפים אחרונים כמה וכמה שנים], ועדיין לא בא משיח.

אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: אין העולם מתקיים פחות משמונים וחמשה יובלות [כל יובל הוא חמישים שנה. ואם כן, היינו ארבעת אלפים מאתיים וחמישים שנה]. וביובל האחרון - בן דוד בא.

אמר ליה רב יהודה לאליהו: בתחילתו של יובל, בתחילת חמישים שנה, יבוא בן דוד, או בסופו של יובל?

אמר ליה אליהו: איני יודע. עוד שאל רב יהודה את אליהו: האם יהא היובל כלה עד שיבוא המשיח, שיבוא המשיח רק אחריו, או שאינו כלה, שיבוא המשיח בתוך היובל? 368

368. כך פירש רש"י. והקשה המהרש"א, הא אמרינן "וביובל האחרון בן דוד בא", משמע שיבוא בתוכו! וכתב לפרש, דהכי קמבעיא ליה. אם תמצוי לומר שבסופו של יובל בא, האם הכוונה שאז הוא בא, ולא יתעכב יותר, או שאז מתחיל זמנו, ומאותו זמן חכה לו. אמנם ביד רמה גרס: "אמר לו, בתחילת היובל או בסופו, אמר לו בסופו וכו'". ולפי זה אתי שפיר.

אמר ליה: איני יודע.

רב אשי אמר: הכי אמר ליה אליהו לרב יהודה: עד הכא, עד אותו יובל אחרון - לא תיסתכי ליה [אל תחכה לו, כי ודאי לא יבוא קודם לכן]. מכאן ואילך - איסתכי ליה [חכה לו] עד שיבוא.

שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף: מצאתי אדם אחד, ובידו מגילה אחת כתובה אשורית [הוא הכתב שלנו, ונקרא "אשורית" על שם שבא מארץ אשור] ולשון קדש 369.

369. לכן נקט שכתובה אשורית ובלשון הקדש, שמשום כך מוכח שלא הרומיים כתבוה, אלא הביאווה מגלות ירושלים. יד רמה.

אמרתי לו: מגילה זו מניין לך?

אמר לי: לחיילות של רומי נשכרתי, ובין גינזי רומי מצאתיה, וכתוב בה כד: לאחר ארבעת אלפים ומאתים ותשעים 370 ואחד שנה לבריאתו של עולם - העולם יתום.

370. הגר"א גורס "ושלשים". עיי"ש.

מהן מלחמות תנינים [דגים] 371,

371. כך כתב רש"י. ותמה המהרש"א, מאי קמ"ל ומאי נפקא מינה לנו בהא שילחמו הדגים זה עם זה? ופירש שמדובר על מלחמות המלכויות, שנקראים תנינים. כמו שנאמר: "הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול וגו'". וכך גם תתפרש האגדה שבפרק הספינה [בבא בתרא עג ב]: "אתא תנינא בלעה, אתא פושקנצא ובלעא לתנינא וכו'", שיהיו מלחמות מלכויות קודם מלחמת גוג ומגוג וביאת המשיח.

## מהן מלחמות גוג ומגוג,

והשאר - ימות המשיח. שיכלה השעבוד, ויבוא המשיח.

**ואין הקדוש ברוך הוא מחדש את עולמו לברוא עולם חדש - אלא לאחר שבעת אלפים שנה.**

**רב אחא בריה דרבא אמר: לאחר חמשת אלפים שנה איתמר** 372.

372. דהיינו, שלא היה כתוב באותה מגילה "ארבעת אלפים ומאתים ותשעים ואחת, אלא חמשת אלפים ומאתים וכו'. תורת חיים.

**תניא, רבי נתן אומר: מקרא זה שלהלן נוקב ויורד עד תהום** [כשם שתהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה 373]: **"כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאח ר". לא כרבותינו** [אל תצפו לקץ שהיו רבותינו דורשין], **שהיו דורשין "עד עדן עדנין ופלג עדן"**. והיינו, "עידן" - כזמן הגלות של אבותינו במצרים, ארבע מאות שנה. "עדנין", היינו פעמיים אותו עידן, שמונה מאות שנה, ועוד "פלג עידן", שהוא מאתיים שנה, סך הכל - אלף וארבע מאות שנה.

373. כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב לפרש עפ"י האי דאיתא בבראשית רבה: "על פני תהום" - זו מלכות אדום. שאין לה חקר כמו בתהום וכו'.

**ולא כרבי שמלאי, שהיה דורש "האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שלישי"**, כלומר, השקה הקדוש ברוך הוא את ישראל בגלות מצרים וגלות בבל - שליש מגלות אדום, שהיא גלות זו האחרונה. והיינו, כי קץ גלות זו יהיה בסוף שלש פעמים ארבע מאות שנים [כגלות מצרים], ושלוש פעמים שנה [כנגד גלות בבל], דהיינו לסוף אלף וארבע מאות ועשר שנים.

**ולא כרבי עקיבא שהיה דורש** פסוק זה, שנאמר בנבואת חגי: **"עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ"**. שהיה חגי מתנבא שיצאו ישראל מגלות בבל, ויבנה בית המקדש. והיינו "עוד אחת מעט היא", מעט כבוד אתן להם לישראל, "ואני מרעיש את השמים ואת הארץ, והבאתי כל חמדת גוים לירושלים".

ורבי עקיבא היה דורש מקרא זה לענין ימות המשיח, וכך הוא דורש את המקרא: "עוד אחת מעט היא", מעט כבוד אתן להם לישראל, ואחר כך יבוא המשיח.

לא כן הוא, כפי שדרש רבי עקיבא, **אלא** מקרא זה מדבר על הזמן שלפני הבית. וכך הוא פירושו: "עוד אחת מעט היא", מעט כבוד אתן להם לישראל, ושוב לא אתן להם כבוד כל ימות הבית האחרון.

וכן היה, שהרי **מלכות ראשון** של מלכות חשמונאי נתקיימה **שבעים שנה** 374, **ומלכות שניה** של הורדוס נמשכה **חמישים ושתים שנה**, **ומלכות בן כוזיבא** נמשכה **שתי שנים ומחצה**, ומאז שוב לא היה להם מלך, ולא היה להם כבוד 375.

374. ואף על גב דאמרין בסדר עולם, דמלכות בית חשמונאי נמשכה מאה ושלוש שנים, ומלכות הורדוס נמשכה מאה ושלוש שנים, מכל מקום, עיקר כבודם ופארם, שלא שלטה בהם אומה - לא נתקיים כל כך, 375. כך פירש רש"י מפי רבו. עוד פירש לישנא אחרינא, שכך דרש רבי עקיבא: "עוד אחת מעט היא", מעט מלכות אתן להם לישראל לאחר חורבן, ולאחר אותו מלכות הנני מרעיש שמים וארץ - ויבא משיח. ואין דרשה זו כלום, שהרי ראינו כמה מלכויות לישראל לאחר החורבן, ואף על פי כן לא בא משיח, שהמלכות הראשונה שהיתה להם לישראל לאחר החורבן היתה שבעים שנה, הורדוס חמישים ושתים, בן כוזיבא שתיים ומחצה. ומצינו בסדר עולם: מפולמוס של אספסיאנוס עד פולמוס של טיטוס - שתיים עשרה שנה, ומפולמוס של טיטוס עד מלכות בן כוזיבא - שבע עשרה שנים, ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה [בן כוזיבא מלך בביתר].

**מאי** האי דכתיב: **"ויפח לקץ ולא יכזב"**? **אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמן** 376 **של מחשבי קיצין** [העושין חשבונות מתי יבוא משיח]. לפי שהיו **אומרים: כיון שהגיע את הקץ שחישבנו, ולא בא משיח - שוב אינו בא**, והרי הם מייאשים את ישראל מלצפות למשיח.

376. נקט "תפח עצמן", לפי שאיתא במדרש שיש עצם אחד באדם ונסכוי שמו, וממנו הוא חי לעתיד. ואם כן, אותם שכופרים בקץ ובתחית המתים, שאומרים שלא יבוא כבר משיח, ראוי הוא לכך שתיפחנה עצמותיו, שהרי מי שכופר בתחית המתים לא יהיה לו חלק בתחית המתים. ואפשר שלכן נקט לשון זו גם על מי שלא נשא אשה עד עשרים שנה, שאומר הקדוש ברוך הוא תפח עצמותיו. משום שהוא מאחר את ביאת המשיח ותחית המתים, שהרי אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, לכן נענש במידה זו. עיון יעקב.

**אלא**, לעולם **חכה לו** למשיח. **שנאמר: "אם יתמהמה - חכה לו"**.

**שמה תאמר שאנו מחכין למשיח, והוא, הקדוש ברוך הוא, אינו מחכה,**

**תלמוד לומר: "ולכן יחכה ה' לחננכם, ולכן ירום לרחמכם"**. מוכח, שאף הקדוש ברוך הוא עצמו מחכה ומתאוה שיבוא המשיח.

**וכי מאחר שאנו מחכים, ואף הוא, הקדוש ברוך הוא, מחכה, מי מעכב על המשיח מלבוא?**

**מדת הדין מעכבת** ואומרת לפני הקדוש ברוך הוא, שאין ישראל זכאין עדיין לכך 377.

**377.** כי מיום שחרב בית המקדש השיב הקדוש ברוך הוא ימינו לאחור, והשמאל שולטת. וידוע כי שמאל הוא מדת הדין. והיא מעכבת הגאולה עד שיחזרו ישראל בתשובה, ואז יחזיר הקדוש ברוך הוא וירם ימינו. וזהו שנאמר לדניאל: "ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין". תורת חיים.

ותמהינן: **וכי מאחר שמדת הדין מעכבת, אנו למה מחכין?** הרי מדת הדין מעכבת, ולא יבוא עתה!!

ואמרינן: מה שאנו מחכים, היינו כדי **לקבל שכר** על זאת שאנו מחכים ומצפים לו. **שנאמר: "אשרי כל חוכי לו".**

**אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא** **378** **צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל דרא** [בכל דור יש לפחות שלושים וששה צדיקים, שמקבלים פני שכינה] **379**.

**378.** בבראשית רבה [פרשה לה] איתא: "כך אמר רשב"י: אין העולם יכול לעמוד בפחות משלשים צדיקים כאברהם אבינו וכו'". עיי"ש. **379.** כך פירש ביד רמה, שמה שאמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי, היינו בכל דור. ואם כן, בששת אלפי שנות העולם יש יותר מאלפיים צדיקים. ועל זה מקשה הגמרא: ומי נפיש וכו'. עיי"ש באורך. וכתב שפירושא מעליא הוא. עוד הביא לפרש, שמדובר על ימות המשיח, שעתידי הקדוש ברוך הוא להשרות שכינתו בבית המקדש, ולהראות זיו כבודו לצדיקים. ו"אספקלריא המאירה" ושאינה מאירה, מדובר בבית המקדש. או שמדובר בעולם הבא, שצדיקים נהנין מזיו השכינה. ועיי"ש שהביא שכתב ר"ש ז"ל שמדובר בירושלים של מעלה, ותמה על כך. ובר"ח במס' סוכה פירש, שמדובר על גן עדן, מקום הנפשות.

**שנאמר: "אשרי כל חוכי לו".** ו"חוכי לו" - היינו המצפים ומחכים לראות פני שכינה. והמילה "לו" בגימטריא - **תלתין ושיתא הוו**. והיינו, שיש בכל דור שלושים וששה צדיקים המצפים לו.

ותמהינן: **איני?** האם רק שלשים וששה צדיקים הם, שמקבלים פני שכינה?

**והאמר רבא: דרא דקמי קודשא בריך הוא** [שורת הצדיקים שלפני הקדוש ברוך הוא] **תמני סרי אלפי פרסא הואי** [שמונה עשר אלפי פרסה היא], **שנאמר: "סביב שמנה עשר אלף"!**

ואמרינן: **לא קשיא**. הא, מה שאמרנו שהם שלשים וששה, היינו אלו **דמסתכלי באיספקלריא המאירה** [בחוזק נגהו של הקדוש ברוך הוא].

ואילו **הא דאמרינן** שיותר הם, היינו אלו **דמסתכלי באיספקלריא שאינה מאירה** [בקלישות הנוגה שלצדדין מרחוק] **380**.

**380.** כך פירש רש"י. וביד רמה כתב, ש"אספקלריא" היינו פרגוד המפסיק בין השכינה לכל הנמצאים. ויש פרגוד שזיו השכינה בוקע בו ומאיר, כמי שאין שם מחיצה. ויש פרגוד שאין זיו שכינה בוקע בו, כדי



שלא יסתכל בו מי שאינו ראוי, אלא רואין את הכבוד אחרי הפרגוד כנר שנראה אחורי זכוכית. ונקרא "ספקלריא" לשון ספק ראייה. שנראית מאחורי הפרגוד, ואין הראייה ההיא ברורה וגלויה לעיניים.

ואכתי תמהינן: **ומי נפיש רואי פני שכינה כולי האי**, ששלשים וששה הם?

**והאמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי 381 בני**

**עלייה 382**

**381.** היינו שהודיעו הקב"ה ברוח הקדש, או בחלום, או על ידי מלאך. יד רמה. **382.** צדיקים שעתידין לישב לעתיד למעלה לפני שכינה. יד רמה. והביא בשם רב האי גאון, שיש כמה מעלות במתן שכר לצדיקים. כל מעלה ומעלה לפי מעשיה. ואמר רשב"י, שהמעלה העליונה, שהיא הנקראת "עליה", בניה מועטים.

- והן מועטין.

**אם בני העלייה אלף הם - אני ובני מהם** [אנו מאותם אלף בני עלייה **383**].

**383.** לא בא לומר שראוי הוא למעלה זו יותר משאר צדיקים ונביאים שהיו, אלא שכבר הבטיחו הקדוש ברוך הוא שיהא הוא ובנו מהם.

**אם מאה הם - אף אז אני ובני מהם.**

**אם שנים הם - אזי אני ובני הם** אותם שנים **384**.

**384.** לא המשיך רשב"י ואמר: "ואם אחד הוא וכו'", כי בפחות משני צדיקים אין העולם מתקיים. ששני צדיקים יסודי עולם, בצירוף הקדוש ברוך הוא, הרי הם שלשה עמודים. וכן כל דבר שבעולם שאומן עושה, כגון מטה ושלחן, כסא ומנורה, אין יכולין לעמוד בפחות משלש רגלים. ולכן נקטו חז"ל "על שלשה דברים העולם עומד וכו'", כי בפחות משלש - אינו עומד. תורת חיים.

הרי שיתכן שיש רק שנים שהם בני עליה! ומבארינן: **לא קשיא. הא**, מה שאמרנו שהם שלשים וששה, היינו **דעיילי בבר** [שצריכים לבקש רשות] כשבאים להסתכל באספקלריא מאירה.

ואילו **הא**, מה שאמרנו שיתכן שהם רק שנים, היינו **דעיילי בלא בר** **385** [שיכולים להכנס בלא רשות **386**].

**385.** והם החסידים הגדולים יחידי הסגולה, שנפשותיהן דבוקות בקב"ה בכל עת, תמיד נכנסין לפניו בלא רשות. והיה רשב"י בטוח שהוא ובנו מהם, כיון שהיו במערה כמה שנים, ולא שתו לבם לשום עסק, כי אם לעבודת אלקים. תורת חיים. **386.** והר"ח [סוכה מה ב] כתב, "דעיילי בבר" היינו אותם העולים בגן עדן בבניהם [בר"ל לשון בן]. דהיינו, שיהא צדיק ובנו כמותו, כמו רבי שמעון ובנו, הם מועטים. וכן כתב ביד רמה, וכן הביא הערוך.

**אמר רב:** **כבר כלו כל הקיצין** [עברו כל אותם זמנים שהיה צריך לבוא בהם המשיח], ומעתה **אין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים** 387. שרק אם יחזרו כל ישראל בתשובה - יבוא המשיח.

387. דווקא משום כך, שכלו כל הקיצין, הדבר תלוי בתשובה. שאם יעשו תשובה - מיד יגאלו. מה שאין כן אם קבוע להם זמן לגאולה, לא תועיל תשובה להקדים זמנם. כפי שמצינו בדברי עמון ומואב לנבוכדנצר לעיל. עיון יעקב.

**ושמואל אמר:** אף אם לא יעשו תשובה, בסופו של דבר יבוא המשיח, **כי דיו לאבל שיעמוד באבלו** [די בכך שהקדוש ברוך הוא השיב ימינו אחר כאבל]. ובודאי לא יעמוד באבלו כל הימים, אלא יהיה קץ לדבר 388.

388. עוד פירש רש"י, ש"אבל" הם ישראל. והיינו, דיין לישראל צער הגלות, ולכן אף בלא תשובה נגאלין.

ואמרין, שנדון זה, אם יגאלו ישראל דווקא בתשובה, או לא - **כתנאי** [מחלוקת תנאים] היא:

**רבי אליעזר אומר:** **אם ישראל עושין תשובה** 389 - **נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין.**

389. דהיינו, שעושין תשובה מרצון עצמם, אז נגאלין. והשיב לו רבי יהושע, שאין הדבר כן, אלא הקדוש ברוך הוא מעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כהמן, ועל כרחם יחזרו בתשובה. מהרש"א.

**אמר ליה רבי יהושע:** כי אפשר לומר שאם אין עושין תשובה - אין נגאלין לעולם?

**אלא,** אם אין ישראל חוזרין בתשובה מעצמן, **הקדוש ברוך הוא מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות,** כפי שהעמיד עליהם את **המן** הרשע בימי מרדכי ואסתר כדי שיחזרו בתשובה, ואז **ישראל עושין תשובה** על כרחן, ומחזירן למוטב.

**תניא אידך:** **רבי אליעזר אומר:** **אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, שנאמר:** **"שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם"**. משמע, רק אם תשובו - ארפא לכם, ואביא את הגאולה.

**אמר לו רבי יהושע:** **והלא כבר נאמר:** **"חנם נמכרתם, ולא בכסף תגאלו!"** וכך הוא פירוש הפסוק: **"חנם נמכרתם"** - מכרתם עצמכם **בעבודה זרה,** שהיא חנם, אין לה כל ערך. **"ולא בכסף תגאלו"** - לא תגאלו דווקא **בתשובה ומעשים טובים** 390. אלא, אף אם לא יעשו ישראל תשובה - יגאלו.

390. לכאורה מלשון הפסוק משמע שאדרבה, לא בכסף תגאלו, אלא בתשובה ומעשים טובים! ובאמת כך פירשו רש"י והרד"ק על הפסוק. אלא, כך הכוונה. לא בכסף ששקלתם למשכן, דהיינו, תשובה ומעשים טובים רצוניים שהיו להם במשכן על מעשה העגל, תגאלו. אלא בתשובה ומעשים טובים על ידי צרת המן. מהרש"א.

**אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: והלא כבר נאמר: "שובו אלי - ואשובה אליכם".** משמע, שרק על ידי תשובה יתקרב הקדוש ברוך הוא לישראל!

**אמר ליה רבי יהושע: והלא כבר נאמר: "כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון".** ולשון "בעלתי אתכם" משמע על כרחכם, "אחד מעיר ושנים ממשפחה" היינו שאברור את הצדיקים, "והבאתי אתכם ציון", אביא אותם לציון, ומשמע דהיינו אף בלא שיחזרו כל ישראל בתשובה!

**אמר לו רבי אליעזר: והלא כבר נאמר: "בשובה ונחת תושעון",** משמע שרק על ידי תשובה יושעון!

## דף צח - א

**אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: והלא כבר נאמר: "כה אמר ה' גאל ישראל קדושו לבזה נפש למתעב גוי לעבד משלים" מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו".** משמע, שאף אותן הבזויין ומתועבין בעבירות יגאלו, ויראו מלכים וכו'!

**אמר לו רבי אליעזר: והלא כבר נאמר: "אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב".** משמע, שרק על ידי תשובה יגאלו ישראל!

**אמר לו רבי יהושע: והלא כבר נאמר: "ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאר, וירם ימינו ושמאלו אל השמים, וישבע בחי העולם כי למועד מועדים וחצי, וככלות נפץ יד עם קדש, תכלינה כל אלה וגו'".** "למועד מועדים" משמע שיהא מועד וקץ לגלות. "וככלות נפץ יד וגו' תכלינה וגו'", היינו שכשתכלה תקומתם וחוזק ידיהם שהיתה נפוצה אילך ואילך בגבורה ותועלת לפשוט לכאן ולכאן, אזי יהיו שפלים למאד, ואז תכלינה כל הצרות, ויבוא המשיח.

ואז, כשאמר רבי יהושע את ההוכחה ממקרא זה, שתק רבי אליעזר, ולא השיב יותר.

**ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה יותר מזה שנאמר במקרא זה: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל וגו'"** [וסוף הפסוק: "כי קרבו לבוא". וכל הפסוקים שלאחר מכן מדברים בענין הגאולה: "כי הנני אליכם ופניתי אליכם וגו', ונשבו הערים והחרבות תבנינה וגו'", ועוד]. אם כן, הרי יש לנו סימן מובהק לביאת הגאולה, שכאשר ארץ ישראל תתן פריה בעין יפה - תבוא הגאולה!

**רבי אלעזר אומר: אף ממקרא זה דלהלן מתגלה לנו הקץ. שנאמר: "כי לפני הימים ההם [לפני ימות המשיח] שכר האדם לא נהיה ושכר הבהמה איננה וליוצא ולבא אין שלום מן הצר".** דהיינו, כשאדם לא ישתכר דבר, ואף על ידי עבודת האדמה, שנעשית על ידי בהמה, לא יוכל להשתכר, אזי תבוא הגאולה [כדאמרין לעיל, שאחד מסימני ימות המשיח הוא שתכלה פרוטה מן הכיס].

**מאי האי דכתיב "ליוצא ולבא אין שלום מן הצר"?**

**רב אמר: אף תלמידי חכמים, שכתוב בהם שלום, דכתיב: "שלום רב לאהבי תורתך", והיינו "ליוצא ולבא", שעל פי דין היו צריכים החכמים לצאת ולבוא בשלום, מכל מקום, באותם ימים אף להם אין שלום מפני צר** [מרוב הצרות 391].

391. עוד פירש רש"י, ש"מפני צר" היינו מפני יצר הרע.

**ושמואל אמר: אין בן דוד בא - עד שיהיו כל השערים כולן שקולין.** דהיינו, שיהיה מחיר היין זול כמחיר התבואה. כפי שהגמרא אמרה לעיל, שבשנה חמישית של אותה שמיטה שכן דוד בא בה, יהיה שובע גדול 392.

392. עוד פירש רש"י להיפך, שיהיו השערים שקולין ליוקר. שכולם יהיו יקרים. ובערוך גרס: "עד שיהו כל המדות שוות". והיינו, שמרוב אמת, כל בני אדם מוכרין במידה שוה. ועיי' במהרש"א מה שביאר בזה.

**אמר רבי חנינא: אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה** 393 - **ולא ימצא. שנאמר: "אז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליד",** וכיון שהנהרות יהיו קפויין כשמן, לא יהיו דגים מצויין בחכה. **וכתב: "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל".**

393. שהדגים טובים לחולים, כדאיתא במס' ברכות [מ א]: "ולא עוד, אלא שדגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם". עיי"ש. ועיי' בעיון יעקב.

**אמר רבי חמא בר חנינא: אין בן דוד בא - עד שתכלה אפילו מלכות הזלה** [המזולזלת והדלה] **מישראל, שלא תהיה בישראל מלכות כלל** 394. **שנאמר: "וכרת**

**הזלזלים במזמרות", וכתוב בתורה [לאחר מכן]: "בעת ההיא יובל שי לה' צבאות עם ממשך ומורט".** והיינו, שתבוא הגאולה.

**394.** כך פירש רש"י. ומהרש"א הביא, שאפשר לפרש עוד, שהכוונה על מלכות אדום, שנאמר עליהם "קטן בגוים נתתיך בזוי אתה מאד". וזהו שנאמר "וכרת הזלזלים", שהיא מלכות אדום המושלת בישראל "במזמרות" בתפילה שמתפללין ישראל במזמורים של תהלים שנאמרו על הגלות.

**אמר זעירי אמר רבי חנינא: אין בן דוד בא - עד שיכלו גסי הרוח מישראל** **395.** **שנאמר: "כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך", וכתוב בפסוק שלאחריו: "והשארתי בקרבך עם עני ודל, וחסו בשם ה'".** והיינו שתבוא הגאולה, ויחסו ישראל בצל הקדוש ברוך הוא.

**395.** כי עיקר הגלות הוא סילוק השכינה. ובעלי הגאווה דוחקין רגלי השכינה. עיי' עיון יעקב ומה רש"א.

**אמר רבי שמלאי משום רבי אלעזר ברבי שמעון: אין בן דוד בא - עד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישראל** **396.** **שנאמר: "ואשיבה ידי עליך ואצרף כבר סגיך וגו' [וסוף הפסוק: "ואסירה כל בדיליך"].** "סיגיך" היינו תערובות שבך. "בדיליך" היינו המובדלים לראשי עם. ואז, לאחר שיכלו שופטים ושוטרים מישראל - **"ואשיבה שופטיך כבראשונה וגו', שתבוא הגאולה** **397.**

**396.** במס' שבת [קלט א] איתא: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו על ישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים רעים מישראל. וכתב בעיון יעקב, דהיינו כדאמרינן לעיל בפרק קמא: כל דין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל. ובספר סמא דחיי ביאר, שתהיה שפלות ישראל כל כך, עד שיכלו מהם כל שופטים ושוטרים. שלא יהיה להם שום שבט המושל. **397.** כתב ביד רמה, דהיינו שיכלו הדינים, ויתקיים איש הישר בעיניו יעשה. ואז יתקיים "ואשיבה שופטיך". שממקרא זה משמע, שכשיבוא המשיח לא יהיו שופטים, והוא ישיבם.

**אמר עולא: אין ירושלים** **398** **נפדית - אלא בצדקה. שנאמר: "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה".**

**398.** ברמב"ם [הל' מתנות עניים פרק י' הל' א'] איתא: "אין ישראל נגאלין אלא בצדקה וכו'". ועיי' מהרש"א.

**אמר רב פפא: אי בטלי יהירי - בטלי אף אמגושי** [אם יבטלו היהירים, גסי הרוח, מישראל, יבטלו גם הפרסיים המכשפים, שמצערים את ישראל **399**].

**399.** וביד רמה פירש, ש"יהירי" הם החנפים, המראים עצמם כיראי שמים, ובאמת הם רשעים. ואם הם יבטלו, יבטלו גם המכשפים המצערים לישראל. לפי שאין המכשפים עושים - אלא לצורך החנפים, שבונים לעשות בפרהסיא, והם עושים על ידי כשפים.

**אי בטלי דייני** [אם יבטלו דייני ישראל **400**] - אזי **בטלי אף גזירפטי** [יבטלו גם השופטים הנכרים, החובטים את ישראל במקלות **401**].

400. היינו דיינים רעים המטים משפט, אזי יבטלו נוגשי המלכות, המכבידים ומעוותים משפט ישראל. עיון יעקב. ועיי' במהרש"א. 401. וביד רמה פירש, שהכל מדובר על דייני אומות העולם. שאם יבטלו הדיינים, יבטלו השוטרים החובטים במקלות על פי הדיינים.

ועתה מבאר רב פפא מנין לנו דברים אלו:

**אי בטלי יהירי בטלי אמגושי, דכתיב: "ואצרף כבר סגיד, ואסירה כל בדיליך".** והיינו, כשיבטלו ויסורו ממך "סגיד", הגדולים, גסי הרוח 402, אזי אסיר כל "בדיליך", שהם אותם אמגושי, שבדלים מיראת השם.

402. כך פירש רש"י. ובערוך כתב, ש"סגיד" היינו כסף מעורב. וכן הוא בן תורה, אם יש בו גסות הרוח.

**ואי בטלי דייני בטלי גזירפטי, דכתיב: "הסיר ה' משפטיך, פנה איבך".** והיינו, כשיסיר ה' את שופטיך, יפנה אף איבך, הגזירפטי, לאחור.

**אמר רבי יוחנן: אם ראית דור שמתמעט והולך - חכה לו. שנאמר: "ואת עם עני תושיע וגו'".**

**אמר רבי יוחנן: אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר - חכה לו. שנאמר: "כי יבא כנהר צר רוח ה' נססה בו" [ינססה בו] היינו לשון ניקוב ואכילה 403. שרוח המקום מחריבה אותם עם הצרות הבאות], וסמיך ליה: "ובא לציון גואל".**

403. דכתיב [ישעיהו י יח] "כמסוס נוסס", והיינו כתולעת הנוסרת בפיה וטוחנת את העץ.

**ואמר רבי יוחנן: אין בן דוד בא אלא או בדור שכולו זכאי, או בדור שכולו חייב 404.**

404. ביאר המהרש"א, דהיינו, או שיהיה הדור זכאי, ויעשו תשובה רצונית, ואז תבוא הגאולה. או שיהיה הדור חייב, ולא ירצו לעשות תשובה. ואז יביא הקדוש ברוך הוא עליהם מלך קשה, ויעשו תשובה על כרחם, ותבוא הגאולה. עיי"ש. ובתורת חיים ביאר עפ"י האי דאיתא במס' חגיגה: "אשר קומטו ולא עת" אלו תתקע"ד דורות שהעבירן הקב"ה וכו'. מה עשה, עמד ושתלן בכל דור ודור. והן הן עזי פנים שבדור. וכי האי גוונא אמרו חז"ל גבי הצדיקים: ראה הקדוש ברוך שהצדיקים עתידים להיות מועטיין, עמד ושתלן בכל דור ודור. הרי שבכל דור ודור עד ימות המשיח, שאז יתחדש העולם, שתל הקדוש ברוך הוא בעולם חלק אחד מן הרשעים, וחלק אחד מן הצדיקים. לכן, כאשר נראה דור שכולו זכאי או כולו חייב, בהכרח שנגמר חשבון הדורות הראויין להיות עד ימות המשיח, ואז ודאי יבוא משיח בן דוד.

ומנין לנו דבר זה?

**בדור שכולו זכאי - דכתיב: "ועמד כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ".** ו"ירשו ארץ" היינו גאולה.

**בדור שכולו חייב - דכתיב: "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע",**  
**וכתיב: "למעני אעשה".**

**אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי: כתיב** לגבי ביאת הגאולה "אני ה' בעתה אחישנה. ולכאורה סתירה היא מיניה וביה! שהרי **"בעתה"** משמע בזמנה, **וכתיב: "אחישנה"**, שמשמע שימהר ויחיש הקדוש ברוך הוא את הגאולה, ויביאנה עוד קודם זמנה!

אלא, כך הוא פירש הפסוק:

אם **זכו** ישראל - אזי **אחישנה** ואביאנה קודם זמנה.

אבל אם **לא זכו** - אזי תבוא הגאולה **בעתה** [בזמן הקבוע לה] 405.

405. כתב בעיון יעקב, שמהאי טעמא נסתם הקץ. כי אם היה הקץ מגולה, אזי בזמן הקרוב לקץ לא היו ישראל עושין תשובה, שהרי אפילו אם לא זכו, תבוא הגאולה בעתה. לכן נסתם הקץ, כדי שכל אחד יעשה תשובה כדי למהר ולהחיש את הקץ.

**אמר רבי אלכסנדר, רבי יהושע בן לוי רמי: כתיב** גבי ביאת המשיח: **"וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה"**, משמע שיבוא במהירות, כענני שמים.

מצד שני **כתיב: "עני ורכב על חמור"**, משמע שיבוא באיטיות, כעני הרוכב בעצלות על חמור!

אלא, אם **זכו** ישראל - אזי יבוא המשיח **עם ענני שמיא**.

ואם **לא זכו** - יבוא **כעני ורוכב על חמור** 406.

406. שנרמז בזה שאינו בא בגלל זכויותיהם של ישראל, רק הוא בא מכח עול הקשה והמשא שבגלות המר, כמו שור לעול וחמור למשא. עוד נרמז בזה, שלא בא אלא בזכות אברהם, דכתיב ביה "ויחבוש את החמור", וכדאיתא במדרש רבה ובזוהר פרשת פנחס. עיון יעקב.

**אמר ליה שבור מלכא לשמואל: אמריתו** [אומרים אתם], **משיח על חמרא אתי** [שהמשיח יבוא על חמור], והרי גנאי הוא! 407

407. כך פירש רש"י. וביד רמה כתב, שכך אמר לו: הרי אתם אומרים שהוא בא על חמור, ואם כן, יש לומר שמשום כך הוא שוהה מלבוא. אשלח אני סוסיא ברקא, סוס רץ כברק, אולי כך יבוא מהר.

**אישדר ליה סוסיא ברקא** 408 **דאית לי** [אשלח לו סוס נאה שיש לי]! וללגלג נתכוין.

408. ברש"י במס' עבודה זרה [ל א] משמע שגרס "סוסיא בארג". וכתב, ש"בארג" הוא משובח בלשון פרסי.

**אמר ליה שמואל: מי אית לך בר חיור גווני** 409 [האם יש לך סוס בן מאה 410 גוונים]? שהרי חמורו של המשיח כך הוא!

409. הערוך גרס: "כר הזר גונא". שיש מקומות שקורין לחמור "כר", ולאסף קורין "הזר". והיינו, וכי יש לך חמור בעל אלף גווני צבע? 410. "חיור" מאה הוא בלשון פרסי.

ולא שבאמת כך יהיה חמורו של משיח, אלא לדחותו בעלמא אמר כך.

**רבי יהושע בן לוי אשכח לאליהו** [מצא את אליהו], **דהוי קיימי** 411 [שהיה עומד] **אפיתחא דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי** [על פתח המערה שהתחבא בה רבי שמעון בר יוחאי מפני הרומאים].

411. המהרש"ל והיעב"ץ גורסים "דהוי קאי".

**אמר ליה לאליהו: אתינא לעלמא דאתי** [האם אזכה לבוא לעולם הבא]? 412

412. כתב בעיון יעקב, שאפשר שנסתפק בדבר משום שלא מת על ידי מלאך המות, והמיתה היא כפרה גדולה. כדאיתא במדרש "והנה טוב מאד" - זה המות. עיי"ש.

**אמר ליה: אם ירצה אדון הזה** 413 [השכינה]. ואמר בלשון "אדון הזה", שמשמע אדון זה שלפנינו, כיון שהשכינה היתה שם עמהם].

413. דהיינו, כשיזכו ישראל ויעשו תשובה, אז יתרצה הקדוש ברוך הוא. מהרש"א.

**אמר רבי יהושע בן לוי: שנים ראיתי שם**, דהיינו, אליהו ואני. **וקול של שלשה שמעתי**. ששמעתי אף את קול השכינה 414, אבל לא ראיתי אותה.

414. כך כתב רש"י. ובעיון יעקב מביא, דבעלמא אמרינן שאברהם יושב בשער גן עדן. וזהו שנים ראיתי ושלשה שמעתי. שאת אברהם רק שמעתי, ולא ראיתי. ועיי' במהרש"א.

**אמר ליה לאליהו: אימת אתי** [מתי יבוא] **מ שיח?**

**אמר ליה: זיל שייליה לדידיה** [לך שאל אותו עצמו].

שאל אותו יהושע בן לוי: **והיכא יתיב** [והיכן יושב] המשיח?

אמר לו אליהו: הוא יושב **אפיתחא דרומי** [על שער העיר רומי] 415.

415. כתב רש"י בשם מורו, שאין הכוונה בפתח העיר רומי ממש, אלא שגן עדן הוא כנגד כל העולם, ובאותו צד של גן עדן שמכוון כנגד פתח העיר רומי - המשיח נמצא. וכן כתב באלשיך [על שיר השירים].



הובא בעץ יוסף], כי משיח נולד כבר בעת חורבן הבית, ונלקח מבני אדם לגן עדן, כדאיתא במדרש איכה. והרי הוא יושב בצד המכוון כנגד שער העיר רומי. והקשה, למה בחר להסתופף בצד העיר רומי, ולא לעומת ערי ישראל? וביאר עפ"י מאמר חז"ל, כי מערה אחת היתה חצובה בין צפורי, שהיה דר בה רבי, לבין רומי, שהיה דר בה אנטונינוס. והיה אנטונינוס הולך דרך אותה מערה ללמוד מפי רבי כל יום. ועתה, וכי יעלה על הדעת שהיתה מערה מפולשת מדרך גדול של רומי עד ציפורי, שהיא מהלך כמה חדשים, והים הגדול בינתיים, והיה עובר אותה אנטונינוס הלוך וחזור ביום אחד? אלא, בעינינו ראינו עוד היום, שיש קרוב לציפורי עיר ששמה רומי, ושם היה מושב אנטונינוס, והוא הסב שם אותו מקום לשם "רומי" על שם עיר מלכותו, והיא בקרב ארץ ישראל, ועל אותה רומי אמר שהמשיח יושב כנגד פתחה. אמנם ביד רמה הגירסא היא "פיתחא דרומא", ולכאורה כוונתו לפתח של צד דרום. והיינו כפי שכתב במהרש"א, שיושב בצד דרומי של גן עדן.

שאל רבי יהושע בן לוי: **ומאי סימניה** [ומהם סימניו של המשיח, איך אכיר שאכן הוא זה?]

אמר לו אליהו: **יטיב** [יושב הוא] **ביני עניי סובלי חלאים** 416 [מנוגעים], ואף הוא מנוגע 417.

416. במהרש"א העיר, לפי מה שכתב רש"י, שיושב המשיח בגן עדן כנגד פתחה של רומי, שאר עניי סובלי חלאים שהוא יושב ביניהם, לא ידענא למה הם באים לשם. ובעץ יוסף ביאר לפי מה שמצינו בספר חסידים, שהרבה חסידים היו מייסרין עצמם בעולם הזה כדי להקל סבלות משיח, שסובל יסורים בשביל כפרת ישראל. ושכרם הוא, שהם חונים במחיצתו, כי הם שותפים למעט חבלי משיח. וזהו שהיו יושבים עמו בשער רומי. 417. כדכתיב "והוא מחולל מפשעינו", "חלינו הוא נשא".

**וכולן שרו ואסירי בחד זימנא** [וכולם, כל שאר העניים, מתירים את כל תחבושותיהם בבת אחת כדי לקנח את נגיעיהם, ולאחר מכן קושרים את כולם באותו זמן].

ואילו **איהו**, המשיח, **שרי חד ואסיר חד** [מתיר בכל פעם תחבושת אחת, מקנח, וקושרה. וכך עושה עד שמסיים לטפל בכל נגיעיו]. משום **דאמר: דילמא מבעינא** [שמא יקראוני לבוא לגאול את ישראל], **דלא איעכב** [שלא אתעכב].

שאם אתיר את כל התחבושות בבת אחת, שמא בדיוק אז אקרא לגאול את ישראל, ואצטרך להתעכב עד שאסיים לקשור את כולן 418 419.

418. עיי' בתורת חיים [הובא בענף יוסף] מה שביאר בזה. 419. לכאורה קשה, אם כן, המשיח עצמו אינו יודע מתי יבוא. שאם כן, למה חשש שיקרא פתאום לגאול את ישראל? וביאר בעיון יעקב, שודאי שהמשיח ידע מתי הוא זמן הגאולה "בעתה" [ועל זמן זה שאלו רבי יהושע בן לוי]. אבל חשש שמא יהא פתאום גאולה של "אחישנה".

**אזל יהושע בן לוי לגביה** [אל המשיח] לשער רומי. **אמר ליה: שלום עליך רבי ומורי!** 420

420. מכאן יש ללמוד, שיש לומר כן למי שגדול ממנו, אף שלא למד ממנו דבר. עיון יעקב.

**אמר ליה המשיח: שלום עליך בר ליואי** [בן לוי].

**אמר ליה יהושע בן לוי: לאימת אתי מר** [מתתי תבוא לגאול את ישראל]? **אמר ליה:**

**היום** 421.

421. כתב המהרש"א, שמה שאמר לו המשיח שיבוא היום - לאו דווקא, שהרי לא בא אליהו מאתמול לבשר את בואו של המשיח. עיי"ש.

חזר יהושע בן לוי **ואתא לגבי אליהו.**

**אמר ליה אליהו: מאי אמר לך המשיח?**

**אמר ליה: המשיח אמר לי: שלום עליך בר ליואי.**

**אמר ליה:** אם כך אמר לך, **אבטחך לך ולאבוך לעלמא דאתי** [הבטיח לך ולאביך שתבואו לעולם הבא]. שאם לא שצדיקים גמורים אתם, לא היה נותן לך שלום, ולא היה מזכיר את שם אביך.

**אמר ליה: שקורי קא שקר בי** [שיקר לי] המשיח! **דהרי אמר לי: היום אתינא** [היום אבוא], **ולבסוף לא אתא** [לא בא]! 422 **אמר ליה: הכי אמר לך** [כך נתכוין לומר לך]: **"היום - אם בקלו** [של הקדוש ברוך הוא] **תשמעו"** 423.

422. הקשה באוצר בלום, מה טען ריב"ל "שקורי קא שקר בי", הרי עוד היום גדול, ויתכן שיבוא המשיח! וכתב, דצ"ל שטען ריב"ל, שעל כרחך שלא יבוא היום המשיח, שהרי לא בא אליהו לבשר אתמול. והשיב לו אליהו: "היום אם בקולו תשמעו". והיינו למאי דאמרינן לעיל, זכו - אחישנה. לא זכו - בעתה. שמלת "אחישנה" משמע, שמיד כשיכוונו ישראל לבם לאביהם שבשמים ועושים תשובה, יבוא המשיח, אף שלא בא אליהו לבשר מאתמול. ורק אם תבוא הגאולה בעתה, יבוא אליהו לבשר קודם. וזהו שאמר לו "היום אם בקולו תשמעו". שאם תשמעו בקול ה' ותעשו כולכם תשובה היום - יבוא מיד המשיח, אף בלי שבא אליהו קודם. עיי"ש. 423. לשון הפסוק בספר תהלים הוא [צה ז].

**שאלו תלמידיו את רבי יוסי בן קיסמא** 424: **אימתי בן דוד בא?**

424. ביד רמה גרס: כשהיה עומד ברומי.

**אמר: מתיירא אני שמא תבקשו ממני אות** ומופת שאכן יבוא בזמן שאומר לכם.

**אמרו לו: אין אנו מבקשין ממך אות.**

**אמר להם: לכשיפול השער הזה** [שער העיר רומי 425] - **ויבנה, ויפול** שוב - **ויבנה, ויפול** שוב, **ואין מספיקין לבנותו פעם שלישית - עד שבן דוד בא.**

425. ברש"י לפנינו גרס "השער הזה - של עיר רומי, שבעיר רומי היה אותו שער". והעיר המהרש"א, הרי משמע מתוך הסוגיא, שרבי יוסי בן קיסמא היה גר בארץ ישראל! ואיך אמר לתלמידיו על שער רומי "לכשיפול השער הזה!" הרי הוא לא היה שם! וכתב הריא"ף, די"ל שבתחילה היה ברומי, ואחר כך בא לארץ ישראל. אמנם בעין יעקב הגירסא ברש"י היא: "השער הזה - של רומי, שברומי היה באותה שעה". ולפי זה לא קשיא מידי.

**אמרו לו: רבינו, תן לנו עתה אות, שאכן כך הוא! 426 אמר להם: ולא כך אמרתם לי, שאין אתם מבקשין ממני אות!?**

426. כך כתב בעיון יעקב בפשיטות, שביקשו ממנו שיראה להם עתה אות, שאכן סימן ביאת המשיח יהיה הנפילת שער רומי. והמהרש"א כתב, שהמלה "אות" שייכת בדבר נסי. וזהו שאמרו לו, שנפילת שער אינו דבר נסי, כי יתכן שיפול מחמת יושנו, או מסיבה אחרת. ולכן שאלו ממנו אות דרך נס. ואמר להם שיהפכו המים לדם, שהוא נס.

**אמרו לו: אכן, כך אמרנו. ואף על פי כן, תן לנו אות!**

**אמר להם: אם כך, שכדברי כך יהיה - יהפכו עתה מי מערת פמיס לדם! 427**

427. לכאורה תמוה, הרי הם היו ברומי, ואיך נתן להם סימן שיהיה במערת פמיס, שהיא בארץ ישראל! ולפי מה שהבאנו לעיל בשם האלשיך, שהיתה עיר בארץ ישראל ששמה רומי, אפשר לומר שמדובר על שער אותה העיר, ואתי שפיר. ועיי' בריא"ף.

**וכך היה, שנהפכו מי מערת פמיס לדם.**

**בשעת פטירתו של רבי יוסי בן קיסמא, אמר להן לתלמידיו: העמיקו לי ארוני**  
[קברו את ארון קבורתי עמוק באדמה].

## דף צח - ב

והטעם: לפי שעתידים פרס ומדי לבוא במלחמת גוג ומגוג על בבל וללכדה, ותימלא הארץ בפרסיים וסוסיים, ואין כל דקל ודקל שבבבל שאין סוס של פרסיים נקשר בו.

ומשם יבואו לארץ ישראל וכבשוה, ואין לך כל ארון וארון [של קבורה] שבארץ ישראל, שאין סוס מדי אוכל בו תבן. שיוציאו המדיים את ארונות הקבורה מן הארץ, ויעשו בהם אבוסים, ויאכילו בהם את סוסייהם.

לכן אני מבקש שתקברו את ארוני עמוק באדמה, שלא יוציאוהו ויבזוהו.

## אמר רב: אין בן דוד בא - עד שתתפשט המלכות הרשעה על ישראל 428 תשעה חדשים.

428. במס' יומא [י א] איתא: "אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות רומי הרשעה בכל העולם כולו תשעה חדשים".

**שנאמר: "לכן יתנם עד עת יולדה ילדה, ויתר אחיו ישובון על בני ישראל".**  
ש"עת יולדה ילדה" היינו תשעה ירחי לידה 429. ואמר הפסוק, שלמשך זמן זה, יתן הקדוש ברוך הוא את ישראל ביד מלכות הרשעה. ולאחר מכן ישובו מהגלות, כפי שנאמר בפסוק שאחריו "וישובו כי עתה יגדל עד אפסי ארץ", ותרגומו: "ויתיבון מבין גלוותיהון". וזהו שנאמר בסוף הפסוק דלעיל: "ויתר אחיו ישובון על בני ישראל", היינו כל העולם שישראל מפוזרין בו 430.

429. המהרש"א הביא, שבכמה מקומות מדמה חבלי משיח לחבלי לידה. וכתב בעיון יעקב, שאפשר שמהאי טעמא אומרים בכל יום למנצח קודם ובא לציון. לפי שלמנצח הוא סגולה לחבלי לידה, כדאיתא בילקוט חדש, שיש בה ט' פסוקים כנגד ירחי לידה, וצ' אותיות כנגד צ' צעקות אשה בחבלי לידתה. לכן אחר שאומרים למנצח, אומרים ובא לציון גואל. 430. כך כתב רש"י. ועיי' במצודת ציון שם [מיכה ה ב], שביאר, דהיינו שהנשארים מהמון גוג ומגוג ואחיו ובני עמו, ישובון על בית ישראל להיות נכנעים להם. ועיי' ברש"י שם שפירש באופן אחר.

**אמר עולא: ייתי [שיבוא] המשיח - ולא איחמיניה [ולא אראנו].** כלומר, שלא יבוא בזמני.

**וכן אמר רבה: ייתי - ולא איחמיניה 431.** ולהלן יתבאר טעם דבריהם.

431. עיי' בחדושי הגאונים, מה שהביא בשם ספר נצח ישראל באורך.

**רב יוסף אמר: ייתי, ורצוני לראותו 432, אף אם אזכי רק דאיתיב בטולא דכופיתא דחמריה [אפילו אם אזכה רק לשבת בצל הרעי של חמורו]. אמר ליה אביי לרבה: מאי טעמא, למה אינך רוצה לראותו?**

432. כתב בעיון יעקב, דהיינו משום שרב יוסף היה עניו ביותר, כדאיתא במס' סוטה: לא תתני ענוה, דאיכא אנא. וענוים ניצולים מחבלי משיח, כדכתיב "וענוים ירשו ארץ".

**אילימא משום שחושש אתה מחבלו 433 של משיח [להלן יתבאר מהו "חבלו של משיח"] -**

433. פירש רש"י, ש"חבלו" היינו גורלו. עוד פירש, דהיינו פחדים וחבלים שיהיו בימיו מחמת חיל האומות.

**והתניא: שאלו תלמידיו את רבי אלעזר: מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח - יעסוק בתורה ובגמילות חסדים** 434 . **ומר - הא יש בך תורה, והא יש בך גמילות חסדים, ואם כן, אל לך לחשוש מחבלי משיח!**

434. כמו כן מצינו במס' שבת [ק"ח א], שהמקיים ג' סעודות בשבת ניצל מחבלי משיח.

**אמר ליה: אף על פי כן, חושש אני שמא אחטא, ויגרום החטא שלא אנצל, למרות זכות תורה וגמילות חסדים שבידי.**

**וכדרבי יעקב בר אידי.**

**דרבי יעקב בר אידי רמי: כתיב** שהבטיח הקדוש ברוך הוא ליעקב: **"והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך", ומצד שני כתיב: "ויירא יעקב מאד ויצר לו".**

ולכאורה תמוה הדבר, ממה חשש יעקב, הרי הבטיחו הקדוש ברוך הוא שישמרהו!!

אלא, הטעם הוא, משום **שהיה יעקב מתיירא שמא חטא** לאחר שהבטיחו הקדוש ברוך הוא, **ויגרום החטא** לאבד את הבטחת השמירה.

**כדתניא: "עד יעבר עמך ה'" - זו ביאה ראשונה** שבאו ישראל לארץ, בימי יהושע. **"עד יעבר עם זו קנית" - זו ביאה שניה**, שנתן להם כורש רשות לחזור לארץ בימי עזרא.

הוקשה ביאה ראשונה לביאה שניה.

**אמור מעתה: מתחילה ראויים היו ישראל לעשות להם נס**, שיעלו בזרוע, על כרחם של מלכי פרס, אף **בביאה שניה** - כפי שהיה **בביאה ראשונה**, בימי יהושע, שנכנסו לארץ על כרחם של מלכי כנען, שהרי הוקשו זו לזו. **אלא שגרום החטא** שחטאו לאחר מכן, והוצרכו ליכנס רק ברשותו של כורש.

**וכן אמר רבי יוחנן: ייתי - ולא איחמיניה.**

**אמר ליה ריש לקיש: מאי טעמא?** מאיזו צרה שתהיה בימיו של המשיח אתה חושש?

**אילימא משום דכתיב** גבי ימות המשיח: **"כאשר ינוס איש מפני הארי - ופגעו הדב, ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש"**, דהיינו, שבאותה העת, כאשר ינוס אדם מצרה אחת, יפגע מיד בצרה אחרת,

**בא ואראך שיש דוגמתו אף בעולם הזה: בזמן שאדם יוצא לשדה ופגע בו סנטר** [הוא הממונה מטעם המלכות, היודע את מקום מיצרי השדות. ובידו לקבוע היכן גבולות השדה, ועל ידי כך להרבות שטחו של אחד, ולמעט שטחו של אחר] - והרי זה **דומה כמי שפגע בו ארי.**

**נכנס לעיר, ופגע בו גבאי** [גובה מס המלך] - הרי זה **דומה כמי שפגעו דב.**

**נכנס לביתו, ומצא בניו ובנותיו מוטלין ברעב** - הרי זה **דומה כמי שנשכו נחש!**

**אלא משום דכתיב: "שאלו נא וראו אם ילד זכר, מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו כיולדה, ונהפכו כל פנים לירקון".**

**מאי "ראיתי כל גבר"?**

**אמר רבא בר יצחק אמר רב: מי שכל גבורה שלו.** דהיינו, הקדוש ברוך הוא **435**. שמצטער כיולדה בשעה שמאביד את הנכרים מפני ישראל, שאומר: איך אאביד את אלו מפני אלו?

**435** כך פירש רש"י. וביד רמה פירש: כלומר, אפילו גבור שבגבורים של בני אדם, נתונה לו באותה שעה ידיו על חלציו כיולדה. וסיים: והמפרש זולתי זה הפירוש עתיד ליתן את הדין.

**ומאי "ונהפכו כל פנים לירקון", מיהם "כל פנים"?**

**אמר רבי יוחנן: פמליא של מעלה** [המלאכים], **ופמליא של מטה** [ישראל].

ואימתי נהפכו פניהם לירקון?

**בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא: הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי, היאך**

**אאבד אלו מפני אלו? 436**

**436** כתב ביד רמה, שאין הכוונה שיש ספק או תמיהה לפני הקדוש ברוך הוא. אלא, כנגד מדת רחמיו אמר. שמדת רחמיו היתה נותנת שלא לאבד את האומות מפני ישראל. ומידה זו ברואה היא, לפיכך שייך בה תמיהה כפי ששייך בכל הברואים. עוד פירש, שהקב"ה עצמו אומר כן, להגיד חסדו ואמיתו שעושה עם ישראל, שמאבד מעשה ידיו מפניהם. ועיי"ש מה שביאר בכל הענין.

**אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי: רהיט ונפל תורא ואזיל** [כשרץ השור ונפל], **ושדי ליה סוסיא באורייה** [ומעמיד סוס במקומו באורווה]. אף שהשור היה חביב עליו יותר, מכל מקום, עתה שכבר העמיד במקומו סוס, כשיתרפא השור היום או למחר ממפלתו, קשה לו לאדון להוציא סוסו מפני השור, מאחר שכבר העמידו שם **437**.

437. כך פירש רש"י. והיד רמה כתב על פי דרכו דלעיל, דהיינו, שאף שהשור עיף ונופל דרך מרוצתו, סוף הוא נוגף את הסוס ומשליכו באבוסו. כך מדת גזרותיו של הקב"ה, אף שנראה כאילו חסה לאבד אומות העולם, סוף שמאבדתן מפני בניו. ועיי"ש שדחה פירושו של רש"י.

כך הקדוש ברוך הוא, אמנם ודאי שחביבין עליו ישראל יותר מאומות העולם. אבל, כיון שראה מפלתן של ישראל, נותן גדולתן לעובדי כוכבים. וכשחוזרים ישראל בתשובה ונגאלין, קשה לו לאבד עובדי כוכבים מפני ישראל.

**אמר רב גידל אמר רב: עתידין ישראל דאכלי שני משיח.** והגמרא מבינה עתה, שכוונתו לומר, שישראל הם שיאכלו את השובע הגדול שיהיה בימות המשיח, ולא אחרים.

**אמר רב יוסף: פשיטא! ואלא מאן אכיל להו? וכי חילק ובילק אכלי להו** [וכי שדים ושדות יאכלוהו] 438?

438. עוד פירש רש"י, ששני דייני סדום היו שמותיהם כך. עיי"ש.

אלא, ודאי שאין הכוונה לאפוקי אחרים.

ודבריו של רב גידל, שעתידין ישראל לאכול את השובע בימי המשיח, באים **לאפוקי** [להוציא] מדברי **דרבי הילל, דאמר: אין משיח לישראל, לפי שכבר אכלוהו בימי חזקיה.** שחזקיה היה המשיח, ועליו נאמרו כל הנבואות: "אצמיח קרן לבית ישראל, ועמד ורעה בעוז ה'".

**אמר רב: לא אברי עלמא** [לא נברא העולם] **אלא לדוד.** כלומר, בזכות דוד, שעתידין לומר שירות ותשבחות.

**ושמואל אמר:** לא נברא העולם אלא **למשה.** בשביל משה, שעתידין לקבל את התורה.

**ורבי יוחנן אמר:** לא נברא העולם אלא **למשיח.**

מה שמו של המשיח?

**דבי רבי שילא אמרי: שילה שמו.** שנאמר: "עד כי יבא שילה".

**דבי רבי ינאי אמרי: ינון שמו.** שנאמר: "יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו". [וכוונת הפסוק, שעוד לפני שנבראה השמש, כבר עלה במחשבה לפני הקדוש ברוך הוא לברוא את המשיח, ששמו ינון].

**דבי רבי חנינה אמר: חנינה שמו.** שנאמר: "אשר לא אתן לכם חנינה" [עדיין לא יבוא משיח].

[כל אחד היה דורש את שמו של המשיח לפי שמו שלו : דבי רבי שילא - שילה. דבי רבי ינאי - ינון. דבי רבי חנינה - חנינה 439].

439. כך כתב רש"י. וכן כתב בספר ישועות משיחו: אין ספק שכל אחד מהחכמים האלה היה דורש טוב לעצמו ומיחס שם המשיח כשמו. ועיי' במהרש"א שכתב שנראה שכולם שמות תוארים, ויש במשמעותם עניינו של משיח. כמו "שילה" על שם "יובל שי לו", כדאמרינן במדרש. וכן כולם.

**ויש אומרים: מנחם בן חזקיה שמו. שנאמר: "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי".**

**ורבנן אמרי: חיורא דבי רבי [מצורע של בית רבי 440] שמו. שנאמר: "אכן חליינו הוא נשא, ומכאבינו סבלם, ואנחנו חשבנוהו נגוע, מכה אלהים ומענה".**

440. ונקרא "דבי רבי" על שם רבינו הקדוש, שנקרא רבי, והיה סובל תחלואים ויסורין כמוהו. ובערוך גרס: "חיורא דבי רבי". ופירש: נגוע חלואים גדולים. כי "חיורא" היינו נגע, כפי שתרגומו של המקרא "מצורעת כשלג" הוא "חיורא כתלגא". "רבי" היינו גדול. ובמרגלית הים פירש לפי מה שאיתא בירושלמי [חגיגה פ"ב ה"א], שתלמיד אחד היה לו לרבי, ודרש פרק אחד במעשה מרכבה, ולא הסכימה דעתו של רבי, ולקה בשחין. שיתכן שאותו תלמיד שלקה הוא הנקרא "חוורא דבר רבי", ואמרו עליו את המקרא "אכן חליינו הוא נשא".

**אמר רב נחמן: אי מן חייא הוא [אם המשיח מהחיים עתה הוא] - הרי הוא כגון אנה. שנאמר: "והיה אדירו ממנו, ומשלו מקרבו יצא".** והיינו, המשיח שהוא אדירו - יהיה ממנו. "ומשלו מקרבו יצא", שהמשיח יהיה מאותן הבאים מבני דוד, ועדיין יש להם ממשלה גם בגלות. ורב נחמן סתם הוא חתנו של רבן גמליאל, שהיה מבני דוד 441.

441. כך פירש המהרש"א. עיי"ש. ובעיון יעקב כתב, שתיבת "מקרבו" הוא בגימטריא כמו ר' נחמן, עיי"ש.

**אמר רב: אי מן חייא הוא - הרי הוא כגון רבינו הקדוש [כלומר, הרי הוא רבינו הקדוש 442], שסובל תחלואים, וחסיד גמור הוא 443.**

442. עוד פירש רש"י: כלומר, אם יש דוגמתו בין החיים, היינו כגון רבינו הקדוש. ואם יש דוגמתו בין אלו שכבר מתו, היינו כגון דניאל. 443. כך כתב רש"י. ולפי מה שביאר המהרש"א לעיל גבי רב נחמן, הוא הדין לענין רבי, שהיתה לו ממשלה בימי אנטונינוס. וכן גבי דניאל, שהיתה לו ממשלה אצל נבוכדנצר, וגם אצל מלך פרס.

**ואי מן מתיא הוא [ואם הוא מאותם שמתו כבר] - הרי הוא כגון דניאל איש חמודות, שנדון ביסורים, שהושלך לגוב האריות, וחסיד גמור היה.**



**אמר רב יהודה אמר רב: עתיד הקדוש ברוך הוא להעמיד להם לישראל דוד אחר, שימלוך עליהם. שנאמר: "ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם".** "דוד מלכם אשר הקים להם" - לא נאמר, אלא "אשר אקים להם" נאמר **444**. משמע שיקים להם הקדוש ברוך הוא מלך חדש ששמו דוד.

**444.** כך פירש רש"י. אבל בערוך כתב, שהלימוד הוא מהמילים "אשר אקים להם", שיתרות הן.

**אמר ליה רב פפא לאביי: והכתיב "ודוד עבדי נשיא להם לעולם",** והיינו דוד שהיה כבר, שהרי כאן לא כתוב "אשר אקים להם"!

אמר לו אביי: **כגון קיסר ופלגי קיסר.** דהיינו, מלך - והשני לו [משנהו]. כך גם בעניינינו. דוד שיקים הקדוש ברוך הוא לישראל לעתיד, יהיה המלך. ודוד המלך יהיה שני לו **445**, כפי שנאמר בפסוק: "ודוד עבדי נשיא", ולא כתוב "מלך" **446**.

**445.** כך פירש רש"י. ובערוך פירש להיפך: שדוד בן ישי יהיה המלך, ודוד האחר - משנה לו. **446.** כתב ביד רמה: ודברים הללו אין אנו יודעים כיצד יהיו עד עת בואם. והיודע אמתתם יראנו אותם במראה ולא בחידות למען שמו הגדול.

**דרש רבי שמלאי: מאי דכתיב: "הוי המתאווים את יום ה', למה זה לכם יום ה', הוא חשך ולא אור"?**

**משל לתרנגול ועטלף** **447** שהיו שניהם יושבין ומצפין לאור. אמר ליה תרנגול לעטלף: מילא אני מצפה לאורה - לפי שאורה שלי היא. שיש לי עיניים, ואני יכול ליהנות מהאור.

**447.** פירש רש"י: קלב"א שורי"ץ בלעז. ואין לה עיניים. ועיי' רש"י ויקרא [יא יח] שכתב: התנשמת - היא קלב"א שורי"ץ, ודומה לעכבר ופורחת בלילה. ותנשמת האמורה בשרצים היא דומה לה, ואין לה עינים וקורין לה טלפ"א. ולכאורה אין זה כפירושו כאן. ובספר העיון כתב, שהוא העכבר בעל כנפים אשר יעוף בלילה.

**ואילו אתה - למה לך אורה? הרי לא תוכל ליהנות ממנה!**

כך גם בענין הגאולה. ישראל מצפים לגאולה, משום שיום ה' יהיה להם אור. אבל הנכרים, למה מחכים ליום ה'? הרי הוא יהיה להם חושך ולא אור!

**דף צט - א**

**והיינו דאמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו: אימתי אתי משיח? אמר ליה: לכי חפי להו חשוכא להנהו אינשי** [כאשר יכסה אתכם החושך].

**אמר ליה אותו מין: מילט קא לייטת לי** [האם אתה מקלל אותי?]

**אמר ליה: אין אני אומר את הדבר מדעתי, אלא קרא כתיב הכי: "כי הנה החשך יכסה ארץ, וערפל לאמים, ועליך יזרח ה', וכבודו עליך יראה".**

**תניא, רבי אליעזר אומר: ימות המשיח ארבעים שנה. שנאמר: "ארבעים שנה אקוט בדור".** "אקוט" מלשון "נקטיה" [אחזו] 448. כלומר, בדור של ארבעים שנה, שהוא דור קטן, ומשונה מהדורות הקודמים, ומסתמא דורו של משיח הוא, שבו יהיו שינויים גדולים, באותו דור אקח את ישראל - ואמלוך עליהם 449.

448. כך פירש רש"י. וביד רמה כתב, ש"אקוט" היינו אקוץ. והיינו, שארבעים שנה אקוץ באומות העולם. 449. אמנם פשט המקרא מדבר על דור המדבר. אבל מדכתיב "אקוט" לשון עתיד, משמע שמתנבא אף על העתיד, ימות המשיח. רש"י. והמהרש"א כתב, שהמקרא מדבר על המשיח, שהרי כתיב לעיל מיניה: "היום אם בקולו תשמעו", והרי הבאנו לעיל שמדובר במשיח.

**רבי אלעזר בן עזריה אומר: שבעים שנה יהיו ימות המשיח. שנאמר: "והיה ביום ההוא ונשכחת צר שבעים שנה כימי מלך אח ד". איזהו מלך מיוחד** [מלך אחד" - לשון מיוחד וחשוב הוא 450]?

450. כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, דהיינו שיהיה אז בעולם הזה רק מלך אחד, מלך המשיח.

**הוי אומר: זה משיח.**

**רבי אומר: ימות המשיח יהיו שלשה דורות. שנאמר: "ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים".** כלומר, עם ישראל ייראוך בדורו של המשיח, שנאמר עליו: "לפני שמש ינון שמו". וכמו כן "ולפני ירח" - לפני מלכות בית דוד [דהיינו, מלך המשיח, שמזרעו של דוד הוא] שנמשל כירח, כדכתיב: "כירח יכון עולם וגו'", ייראוך "דור דורים". "דור"

- היינו דור אחד, "דורים" - היינו שנים, הרי הם ביחד שלשה דורות.

**רבי הילל אומר: אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה [וכפי שנתבאר לעיל]. אלא הקדוש ברוך הוא יגאלם בעצמו, וימלוך עליהם 451.**

451. כך כתבו רש"י והר"ן. ובענף יוסף הביא בשם תורת העולה, דרצה לומר שמצד ישראל לא יבוא משיח, מאחר שהם חוטאים. אבל הקדוש ברוך הוא יביא משיח, למען שמו הגדול, לבל יתחלל בגוים. וסיים, דאף אם נאמר שאמר רבי הלל שלא יבוא משיח, אלא הקדוש ברוך הוא יגאלם, מכל מקום אין הלכה כמותו. והאומר שקים ליה כרבי הלל שאין משיח, הרי הוא כופר בכלל התורה, שהרי אחרי רבים

להטות, וכיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותיה, שוב אין אדם ראוי להמשך אחריו. ועיי' בשו"ת חתם סופר [תשובה שנייה] שהאריך בזה. ועיי' ביד רמה שהקשה על שיטת רש"י והר"ן, שכתבו שהקב"ה ימלוך על ישראל, שאם כן מאי "שכבר אכלוהו בימי חזקיה", שמשמע שנהנו כבר מטובתו של המשיח. ועוד, אם הקב"ה יגאלם וימלוך עליהם, כל שכן דניחא להו טפי.

**אמר רב יוסף: שרא ליה מריה** [ימחול לו הקדוש ברוך הוא] **לרבי הילל**, על שאמר דברים שאינם!

שהרי **חזקיה אימת הוה** [מתני היה] - בזמן **בית ראשון**, ואילו **זכריה** <sup>452</sup> **קא מתנבי בזמן בית שני**, שהיה זמן רב אחר דורו של חזקיה, ואמר: **"גילי מאד בת ציון, הריעי בת ירושלים, הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורכב על חמור, ועל עיר בן אתנות"**. הרי שנתנבא זכריה שיבוא משיח, אף לאחר דורו של חזקיה!

<sup>452</sup> כתב רש"י, שאין זה זכריה בן יהוידע הכהן, שנתנבא בבית ראשון, אלא זכריה בן ברכיה, שהיה במלכות דריוש.

מוכת, שלא נתבטלה ביאת המשיח מחמת דורו של חזקיה.

**תניא אידך, רבי אליעזר אומר: ימות המשיח ארבעים שנה.**

ומנין אנו למדים דבר זה?

**כתיב הכא, גבי אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר: "ויענך וירעבך ויאכלך", וכתוב התם, גבי ימות המשיח: "שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה"**. הרי שהשמחה שישמחנו הקדוש ברוך הוא לעתיד, בימות המשיח, תהיה כאותן שנים שראינו רעה. דהיינו, ארבעים שנה שהיו במדבר, שנאמר עליהן **"ויענך וירעבך"** <sup>453</sup>.

<sup>453</sup> שהרי אילו לא היו חוטאים במדבר, היו נכנסים מיד לארץ. ואותן ארבעים שנה שעשו במדבר, היו עושין בארץ ישראל בטובה. ושנים אלה שעשו במדבר בעינו ורעבון, ימלא להם הקדוש ברוך הוא בימות המשיח. דמדה טובה מפי הקב"ה אינה חוזרת. וזהו "שמחנו" לימות המשיח, "כימות עניתנו, שנות ראינו רעה". מהרש"א.

**רבי דוסא אומר: ימות המשיח יהיו ארבע מאות שנה.**

ומנין לנו דבר זה?

**כתיב הכא: "ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה", וכתוב התם: "שמחנו כימות עניתנו"**. והיינו, שהשמחה שישמחנו הקדוש ברוך הוא, תהיה כאותן שנים שנתענינו. והיינו - ארבע מאות שנה, שנאמר עליהן **"ועבדום וענו אותם"**.

**רבי אומר:** ימות המשיח יהיו **שלוש מאות וששים וחמש שנה, כמנין ימות החמה. שנאמר: "כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה"**. דהיינו, כשם שהמרגלים, שתררו את הארץ ארבעים יום, ולבסוף הוציאו דיבתה רעה, נענשו להיות במדבר ארבעים שנה, שנה כנגד יום, כדכתיב: "יום לשנה יום לשנה וגו'", וזהו "יום נקם", שנקמתם של המרגלים היתה שנה כנגד יום,

כך גם לענין הגאולה, "שנת גאולי באה", שנה ליום שנה ליום. שלכל יום ויום של שנה זו הכתובה במקרא זה "שנת גאולי" - נותנים שנה אחת. ואם כן, ימות המשיח יהיו שלוש מאות וששים וחמש שנה, כמנין ימות השנה <sup>454</sup>.

<sup>454</sup> עוד כתב רש"י, שיש שגורסים: "רבי אומר, שלוש מאות ששים וחמשה אלפים שנה", דכתיב שנת גאולי באה, ושנה של הקדוש ברוך הוא הכי הוי, דכתיב "כי אלף שנים בעיניך כיום".

### **מאי "יום נקם בלבי"?**

**אמר רבי יוחנן,** כך אמר הקדוש ברוך הוא: **ללבי - גיליתי** את הדבר, שעתיד אני לנקום באוייבי, ולגאול את ישראל. אבל לא הוצאתי את הדבר מפי, ולכן - **לאברי לא גליתי**, שלא יכלו לשמוע את הדבר <sup>455</sup>.

<sup>455</sup> כתב ביד רמה: "חס ושלום שיש לו לב ואיברים, שהרי אינו גוף, לפי שהגוף יש לו סוף. וכל דבר שיש לו סוף, יש לכחו סוף. ואלקינו יתברך וכו' הואיל ואין לכחו סוף, שהרי נושא את העולם כולו בכחו ולא חסר כחו ולא נשתנה וכו' ודאי אין לו סוף. וכל מקום שאתה מוצא וכו' בדברים הללו, אינם כפשוטן, אלא דרך משל הן, ודברה תורה כלשון בני אדם". וכתב בביאור דברי הגמרא, שהיות ומחשבתו של אדם תלויה בליבו, לכן נקראת המחשבה לב. תדע, שהרי הכסיל שאין בו תבונה, נקרא חסר לב. אבל הדיבור אינו תלוי אלא באיברים. וזהו "ללבי גליתי", שעלתה במחשבה לפני. אבל "לאברי לא גליתי", שלא הוצאתי דבר זה לידי דיבור. עיי"ש.

**רבי שמעון בן לקיש אמר:** **ללבי גליתי**, אבל **למלאכי השרת - לא גליתי**.

**תני אבימי בריה דרבי אבהו:** **ימות המשיח לישראל יהיו שבעת אלפים שנה, שנאמר: "ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך"**. והיות ומשוש חתן על כלה הוא שבעה ימים [שבעת ימי המשתה] <sup>456</sup>, ויומו של הקדוש ברוך הוא - אלף שנים הוא, הרי שימות המשיח יהיו בעת אלפים שנה.

<sup>456</sup> אף שבגלות ישראל מכונים אלמנה, כדכתיב "היתה כאלמנה", וימי שמחתה של אלמנה - שלשה הם, מכל מקום בזמן הגאולה תתחדש כנשר נעורייכי, ויהא דין ישראל כדין בתולה, כדכתיב "כי יבעל בחור בתולה יבעלך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלקיך". עיון יעקב.

**אמר רב יהודה אמר שמואל:** משך **ימות המשיח יהיה כמיום שנברא העולם** - **ועד עכשיו** <sup>457</sup>.

<sup>457</sup> דהיינו, כמיום שנברא העולם ועד תחילת ימות המשיח. ועיי' ביד רמה.

**שנאמר** : "למען ירבו ימיכם וגו' על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם **כימי השמים על הארץ**". והרי לא היו ישראל על אדמתם זמן כה רב, כימים שהשמים נטויים על הארץ, דהיינו, כמיום שנברא העולם ועד עתה. אלא על כרחך שעתיד להיות כן בימות המשיח.

**רב נחמן בר יצחק אמר** : ימות המשיח יהיו כמשך הזמן שמימי נח - עד עכשיו.

**שנאמר** : "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ, כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בד".

"כי מי נח" היינו כמו "כימי נח". והיינו, כחשבון השנים שנמצא בידו לאותו זמן שנשבע ה' מעבור מי נח עוד על הארץ, "כן נשבעתי", כפי אותו חשבון זמן, נשבעתי "מקצף עליך ומגער בד", שלא אחריב את עולמי לאחר שיבא משיח, עד שיכלה זה הזמן.

**אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן** : כל הנביאים כולן לא נתנבאו את כל הטובה שתהיה לישראל - אלא לימות המשיח.

**אבל לעולם הבא** - "עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו". כלומר, אין קץ לטובה שתהיה בעולם הבא <sup>458</sup>.

<sup>458</sup> ובמסכת שבת פירש רש"י, עין של נביאים לא שלטה לראות את אותה טובה.

ודברי רבי יוחנן **פליגא דשמואל** [חולקים על דברי שמואל]. **דאמר שמואל** : אין בין העולם הזה לימות המשיח - אלא שעבוד מלכיות בלבד <sup>459</sup>. אבל בשאר דברים, יהיו ימות המשיח דומים לשאר ימי עולם הזה. ואילו רבי יוחנן אמר, שבימות המשיח יתקיימו כל הנבואות הטובות שנתנבאו הנביאים.

<sup>459</sup> כתבו התוס' במס' שבת [סג א], דאף שעתה אין ירושלים ואין בית המקדש, ובימות המשיח יהיה הכל בנוי, צריך לומר דהאי "אין בין" לאו דווקא.

**ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן** : כל הנביאים לא נתנבאו - אלא לבעלי תשובה. אבל צדיקים גמורים - "עין לא ראתה אלהים זולתך", אין קץ למתן שכרן.

ודבריו של רבי יוחנן **פליגא דרבי אבהו**, שסובר שבעלי תשובה נמצאים בדרגה מעולה יותר מצדיקים.

**דאמר רבי אבהו** : במקום שבעלי תשובה עומדין שם - צדיקים אין עומדין שם [אינם יכולים לעמוד שם]. כי גדולה מעלתם של בעלי תשובה, ואין אחרים יכולים לעמוד במחיצתם <sup>460</sup>.

460. והטעם, לפי שבעלי תשובה טעמו כבר טעם חטא, וקשה להם לפרוש ולקיים המצוות, וטרחן מרובה, לכך שכרן יותר מרובה. תורת חיים. ועיי' מה שהביא בחדושי הגאונים בשם בעל עקידה.

ומנין לומד רבי אבהו דבר זה?

**שנאמר: "שלוש שלום לרחוק ולקרוב".** הזכיר הפסוק **ברישא** [בתחילה] את הרחוק, **והדר** [ולאחר מכן] הזכיר את **הקרוב**. **מאי רחוק** -

**רחוק דמעיקרא** [שהיה רחוק מתחילה] ולאחר מכן שב בתשובה, ונתקרב לקדוש ברוך הוא.

**ומאי קרוב** -

שהיה **קרוב** לקדוש ברוך הוא **דמעיקרא** [מתחילה], וגם **דהשתא** [עתה]. דהיינו - צדיק גמור.

והרי הזכיר הכתוב את הרחוק לפני הקרוב! מוכח שמעלתו של בעל תשובה גדולה יותר.

**ורבי יוחנן**, שאמר שמעלתו של הצדיק גדולה יותר משל בעל תשובה, **אמר** שכך הוא ביאור הכתוב: **לרחוק** - היינו צדיק גמור, **שהוא רחוק מעבירה** מאז ומעולם. ואילו **קרוב** - היינו בעל תשובה. **שהוא קרוב מעבירה**, ועתה, כששב בתשובה, **נתרחק ממנה**.

**ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו את כל הטובות שבנבואותיהם - אלא למי שמשא בתו לתלמיד חכם,**

**ולעושה פרקמטיא** [סחורה] **לצורך תלמיד חכם**, שיתפרנס מכך,

**ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו.**

**אבל תלמידי חכמים עצמן - "עין לא ראתה אלהים זולתך"**, אין קץ למתן שכרן.

**מאי "עין לא ראתה"**, מהו אותו שכר שעין לא ראתה מעולם?

**אמר רבי יהושע בן לוי: זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית** 461.

461. יש בזה סוד. ולפי פשטן של דברים, מפני שהיין משמח את הלב ומשכח דאגת המקרים, כאמרו: ויין ישמח לבב אנוש, ואמר: ישנה וישכח רישו. על כן רמז השמחה והתענוג של עולם הבא, שלא יתערבו עמהן צער ודאגה כיון. ואמרו המשומר בענביו מששת ימי בראשית, רמז שהוא תענוג מתוקן משעת היצירה. עץ יוסף בשם הכותב בברכות.

## ריש לקיש אמר: זה עדן, שלא ראתה אותו עין מעולם 462.

462. כתב בעץ יוסף, שבגן שבו עמד אדם הראשון, היו אילניו ומעייניו וכל ענייניו ציורין אלו לדברים דקים מאד, שיראה בהם ויתבונן בהן בעניינים רוחניים. וכענין שנתן לנו יתברך ציורי המשכן והמקדש וכל כליהם המנורה והשלחן וכו' לציורים שכליים, ולהתבונן בהם האמיתות העליונות. ולפי שהיה אדם הראשון יותר מקודש ויציר כפיו של הקב"ה, הניחוהו בגן, שיבין הסודות המרומזות באילני הגן ובמעיינותיו. אבל העדן, רמז למקום מוצא המעיין, שנאמר "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן", לא הניחו לאדם הראשון שם, לפי שסודות אלו לא היה יכול להשיג אף קודם החטא. ולכן אמרו כאן, כי אף העדן ותענוגיו שנעלמו מעין כל חי, ולא נודע אף לאדם הראשון, גם הוא מתוקן לתלמידי חכמים.

**ואם תאמר:** אם לא ראתה עין אדם מעולם את עדן, **אדם הראשון היכן דר? בגן** - ולא בעדן. שהרי את עדן לא ראתה עין מעולם.

**ואם תאמר: גן הוא עדן!**

**תלמוד לומר: "ונהר יצא מעדן להשקות את הגן"**. הרי שהגן אינו עדן, שהרי כתוב שנהר יצא מעדן, והלך להשקות את הגן, שהיה במקום אחר.

שנינו במשנתנו: **והאומר אין תורה מן השמים וכו'.**

**תנו רבנן: "כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה"** - **זה האומר אין תורה מן השמים 463.**

463. שבזה את התורה לומר שאינה דבר ה', דהיינו, שאינה מן השמים. מהרש"א, עיי"ש. ועיי' ביד רמה.

**דבר אחר: "כי דבר ה' בזה" - זה אפיקורוס.**

**דבר אחר: "כי דבר ה' בזה" - זה המגלה פנים בתורה.** ולהלן יתבאר מהם אפיקורוס ומגלה פנים.

**"ואת מצותו הפר" - זה המפר ברית בשר.** דהיינו, שלא מל עצמו.

ומכפל הלשון **"הכרת תכרת"** דרשינן: **"הכרת" - בעולם הזה, "תכרת" - לעולם הבא.**

**מכאן, מפסוק זה: "כי את דבר ה' בזה", אמר רבי אלעזר המודעי:**

**המחלל את הקדשים** [בדברים שנאמר בהם חילול, כגון טמא שאכל תרומה],

**והמבזה את המועדות** [את חולו של מועד],

**והמפר בריתו של אברהם אבינו** [כדכתיב "ואת מצותי הפר"] 464 ,

464. עיי' ברע"ב וברבינו יונה על מס' אבות [פרק ג', משנה י"א] שכתבו דהיינו המושך בערלתו. והרמב"ם [פ"ג מהל' תשובה הל' ו'] כתב, שהמושך ערלתו בכרת. ועיי"ש בכס"מ ובלח"מ.

**והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה,**

**והמלבין פני חבירו ברבים,**

שכל אלו - דברים של בזיון הם 465, **אף על פי שיש בידו של אותו אדם תורה ומעשים טובים - אין לו חלק לעולם הבא.** כדכתיב: "הכרת תכרת".

465. כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, שלמדים מפסוק זה רק את ענין מפר ברית ומגלה פנים. אבל המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות לאו מהך קרא נפקא.

**תניא אידך: "כי דבר ה' בזה" - זה האומר שאין תורה מן השמים.**

**ואפילו אם אמר אותו אדם: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מפסוק זה** [כלומר, חוץ מפסוק אחד, זה או אחר], **שלא אמרו הקדוש ברוך הוא, אלא משה מפי עצמו אמרו - זהו "כי דבר ה' בזה".**

**ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה** [דהיינו, דרשה אחת שדורשים מחסרות ויתרות שבתורה], או חוץ מקל וחומר זה, או חוץ מגזרה שוה זו - זה הוא "כי דבר ה' בזה".

**תניא, היה רבי מאיר אומר: הלומד תורה, ואינו מלמדה לאחרים 466 - זה הוא "דבר ה' בזה" 467.**

466. כתב היעב"ץ: "והכותב ומבאר אותה למען המשכילים יבינו, והתלמידים יעמדו על האמת ויוסיפו לקח טוב, אין למוד גדול מזה, ואין כבוד לתורה גדול ממנו". 467. ביאר המהרש"א, כי דרך הלומד לשמוע מפי אחרים, וללמד מפיו בדברו לאחרים. והיינו "דבר ה' בזה", שאת השמיעה לא בזה, שהוא שומע דברי תורה מאחרים, אבל את הדיבור בזה, שאינו מלמד לאחרים.

**רבי נתן אומר: כל מי שאינו משגיח על המשנה, שאומר שאינה עיקר 468.**

468. כי המשנה פירושה של תורה שבכתב היא. וזה שאינו משגיח בפירושה, הרי הוא בזה את דבר ה'. מהרש"א. והר"י אלמדארי כתב, שכיון שהמשנה לא ניתנה ליכתב, הרי היא נחשבת דבר ה'. ועיי' בביאור הגר"א [יו"ד סי' רמ"ו סקע"ד] שכתב ש"כל שאינו משגיח על המשנה" היינו המזניח את לימודו. שהוא למד ש"משנה" דנקט הכא - לשון שינון וחזרה הוא.



**רבי נהוראי אומר: כל שאפשר לעסוק בתורה - ואינו עוסק.** שהיות והוא יכול לעסוק בתורה, ועוסק באותו זמן בדברים אחרים, הרי הוא מבזה את התורה כלפי אותם דברים, שהיא פחות חשובה בעיניו.

**רבי ישמעאל אומר: זה העובד עבודה זרה.**

**מאי משמעה?** איך משמע מהפסוק "כי דבר ה' בזה", שזהו העובד עבודה זרה?

**דתנא דבי רבי ישמעאל: "כי דבר ה' בזה"**

- זה העובד עבודה זרה, שהרי הוא **מבזה דבור שנאמר [לו למשה 469] מסיני מפי הקדוש ברוך הוא עצמו [וזוהו "דבר ה']**: **"אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים וגו'" 470.**

469. הגר"א גורס "להם לישראל". 470. עיי' ביד רמה שכתב עוד ביאור בענין זה.

**רבי יהושע בן קרחה אומר: כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה - דומה לאדם שטורח וזורע תבואה, ולבסוף אינו קוצר.** הרי שלא עלה בידו דבר מכל עמלו!

**רבי יהושע אומר: כל הלומד תורה ומשכחה - דומה לאשה שיולדת, ולבסוף קוברת את הילדים שילדה.** הרי שלא עלה בידה מאומה! 471

471. אין דומה הלומד ואינו חוזר ללומד תורה ומשכחה. כי הלומד ואינו חוזר, דומה לזורע ואינו קוצר, שעדיין יכול לקצור את התבואה. וכמו כן הלומד ואינו חוזר, יכול עדיין לחזור על תלמודו, ויתקיים בידו. אבל הלומד תורה ומשכחה, הרי הוא כאשה היולדת וקוברת, שלא ישוב לה עוד. הריא"ף. ועיי' בעיון יעקב.

## דף צט - ב

**רבי עקיבא אומר: זמר בכל יום,** כלומר, אף שלימודך סדור ושגור בפידך כמו זמר, הוה מסדר ומזמר לימודך שוב בכל יום. ואז תזכה שיהיה לך לעולם הבא **זמר**, שמחה ושירים, **בכל יום** 472.

472. ובערוך פירש: הזמר, שמזמר בכל היום, הזמירות אינן יוצאין מפיו. אף מי שמחזיר תלמודו, אינו שוכחו. והמהרש"א מפרש, אם אתה מזמר כל היום בלמוד תורה, גם התורה מזמר לך בכל יום, שמגלין לו רזי תורה. עיי"ש.

**אמר רב יצחק בר אבודימי: מאי קרא** [היאך למדים דבר זה מהמקרא]?

**שנאמר: "נפש עמל - עמלה לו, כי אכף עליו פיהו".**

**וכך הוא פירוש הפסוק:** "נפש עמל", מה שהוא עמל במקום זה, בעולם הזה, "עמלה לו". דהיינו, ותורתו עומלת לו במקום אחר, דהיינו - לעולם הבא. "כי אכף עליו פיהו", משום שהוא שם דברים בפיו תמיד, כפי שהאוכף נמצא תמיד על החמור **473**.

**473.** עוד פירש רש"י: "זמר", כלומר, כשם שהעוסק בשירים וזמירות תדיר - נעשה זמר, כך החוזר על התורה - נעשית לו סדורה בפיו. "תורה עומלת לו", שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה. וכל כך למה? מפני ש"אכף", שכפף פיהו על דברי תורה. וביד רמה כתב, ש"אכף" לשון כפיה הוא. דהיינו, מפני שאכף את פיו על דברי תורה. ובתורת חיים כתב, שתיבת "אכף" ותיבת "פיהו", כל אחת מהן בגימטריא מאה ואחד. רמז לחוזר על תורתו תמיד. וכפי שאמרו [חגיגה ט ב]: אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד.

**אמר רבי אלעזר: כל אדם - לעמל נברא **474**. שנאמר: "כי אדם לעמל יולד".**

**474.** במסורת הש"ס הביא, שמאמר זה נדרש יפה בשל"ה [סוף דף שע"ה].

אבל, ממקרא זה עדיין איני יודע האם לעמל התלוי בפה נברא, אם [או שמא] לעמל מלאכה נברא **475**.

**475.** שהרי כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה, וגוררת עון. ומסיק לעמל פה נברא, ואין צריך לעמל מלאכה, כדאמרין בחסידים הראשונים, שהיתה תורתן אומנותן, ומלאכתן נעשית מאליה. וכן היה בתחילת הבריאה לולי חטא אדם הראשון, שאז נאמר לו "בזעת אפך תאכל לחם". מהרש"א. וביערות דבש כתב, פירוש, איני יודע אם תלמוד תורה גדול ממעשה, או שמא מעשה גדול. וזהו אם לעמל פה, היינו לימוד תורה, או לעמל מלאכה, היינו מעשה המצות ועבודת ה'.

**כשהוא אומר "כי אכף עליו פיהו", דהיינו, שהוא שם בפיו דברים תמיד, כאוכף, שנמצא תמיד על החמור, הוי אומר: לעמל פה נברא.**

**ועדיין איני יודע אם לעמל פה שבעיסוק בתורה נברא, אם לעמל שיחה בעלמא **476**.**

**476.** תימה הוא, מה תועלת יש בשיחה? פשיטא דקאי על עמל תורה! וכתב בעיון יעקב, דהיינו לפי שהבטלה מביאה לידי שעמום או זימה, ואם כן, גם בשיחה דעלמא יש תועלת, לכן הוצרך לומר שמדובר בעמל תורה. עוד כתב, דאיכ"ל דאתא למעוטי שיחת תלמידי חכמים הצריכה תלמוד, ואעפ"כ אמר, שעיקר עמלו צריך להיות בתורה, ולא בשיחה, אף אם היא שיחת תלמידי חכמים. והמהרש"א כתב, שאף שיחה בטלה מעלה היא, כי תכלית בריאת האדם היא שנקרא חי מדבר, ובוה נשתנה צורתו משאר בעלי חיים. וביערות דבש כתב, שהספק הוא אם תורה עדיפה, או תפילה עדיפה, שהיא נקראת שיחה, כדכתיב "ויצא יצחק לשוח בשדה". וקאמר לעמל תורה, כי באמת לולא תורה, אין תפילה בכוונה.

**כשהוא אומר: "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך", הוי אומר: לעמל פה שבעיסוק בתורה נברא.**

**והיינו דאמר רבא: כולהו גופי [כל הגופים] - דרופתקי נינהו [טרחנים הם].**  
כלומר, לעמל נבראו.

**טובי לדזכי [אשרי מי שזכה] דהוי דרופתקי דאורייתא [שהיה עמלו בתורה] 477.**

477. עוד פירש רש"י: דרפתקי - כיס ארוך, ששמים בו מעות. כל הגופין נרתיקים הם לקבל ולהכניס בהם דברים. אשרי מי שזכה ונעשה נרתיק לתורה. וכן הביא בערוך. ובמוסף הערוך כתב, דרופתקא בלשון יווני גדר של עצים ויתדות ותקועים בארץ מחיצה וסייג. עיי"ש.

עוד כתוב: **"נאף אשה חסר לב". אמר ריש לקיש: זה הלומד תורה לפרקים,**  
ואינו לומד תדיר. והרי הוא כאדם שאינו נשוי אשה, שבועל פעמים את זו, ופעמים את זו 478. **שנאמר: "כי נעים כי תשמרם בבטנך, יכנו יחדו על שפתיך".** כלומר, אימתי "תשמרם בבטנך", היאך יהיו דברי תורה שמורים בבטנך - כאשר "יכנו יחדו על שפתיך", אם תלמדם ותשננם תדיר.

478. כך פירש רש"י. והמהרש"א ביאר, כי התורה דומה לאשתו של אדם בכמה מקומות, והיא אילת אהבים כשעוסק בה תדיר ומצויה לו בביתו כאשתו. אבל הלומד לפרקים, אינה מצויה לו, כאשה זו המנאפת. וסיים הפסוק ואמר שזהו חסר לב, כי פעמים שהאדם חושב שאינו צריך לחזור בה תמיד, כיון שיש לו לב טוב להבין. ועל זה אמר שאינו כן, כי מי שאינו חוזר תדיר הוא חסר לב. והגר"א והתורת חיים כתבו, שהלומד תורה לפרקים דומה לנואף אשה, שאין בועל אותה תדיר, כיון שאינה מצויה לו.

**תנו רבנן: "והנפש אשר תעשה ביד רמה", זה מנשה בן חזקיה 479, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי 480.** אמר: וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא פסוקים אלה: **"ואחות לוטן תמנע", "ותמנע היתה פילגש לאליפז", "וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה"?** לאיזה צורך כתב משה פסוקים אלו בתורה!?

479. והיינו "ביד רמה", שהיה מלך, ועושה בפרהסיא במזיד. יד רמה. 480. כלומר, לתת מום בתורה. יד רמה.

**יצאה בת קול ואמרה לו: "תשב באחיך תדבר, בבן אמך תתן דפי, אלה עשית והחרשתי, דמית היות אהיה כמוך, אוכיחך ואערכה לעיניך".** והיינו, שאתה יושב ודורש בהגדות של דופי, ומדבר באחיך [הוא משה רבינו, שכל ישראל אחים], ונותן בו דופי, שאתה אומר שכתב בתורה דברים שאין צריכים.

"אלה עשית והחרשתי, דמית היות אהיה כמוך", וכי אחריש על דבריך, ותחשוב שאהיה כמוך, לדבר שוא ושקר?

לא כן. אלא "אוכיחך ואערכה לנגדך", שהוצרכו דברים אלו להכתב [וכפי שמבואר להלן].

**ועליו מפורש בקבלה: "הוי משכי העון בחבלי השוא, וכעבות העגלה חטאה".** "חבלי השוא" - היינו בחינם, שהיה מנשה חוטא בלי שהיתה לו שום הנאה מכך.

**מאי "כעבות העגלה"? אמר רבי אסי: יצר הרע, בתחלה דומה לחוט של כוביא** 481, שנקל להתגבר עליו. **ולבסוף, לאחר שפיתה וניצח את האדם, דומה הוא לעבות העגלה** 482, שכבר קשה מאוד להתגבר עליו 483.

481. במס' סוכה [נב א] גרס "חוט של כוביא", ופירש רש"י שם, דהיינו קורי העכביש. ובערוך גרס "כוביא", ופירש דהיינו הכלי שמשליך האורג על ידו את חוט הערב דרך חוטי השתי. עיי"ש. 482. חבל עבה, שקושרין בו את הפרה למחרישה. רש"י במס' סוכה [נב א]. 483. כך פירש רש"י. והמהרש"א מפרש, שבתחילה מרגילו היצר הרע רק בעון אחד. ולבסוף עבירה גוררת עבירה, עד שיתרבו החוטים כל כך, שאפשר לגדול מהם חבל עב כעבות העגלה.

והיות **דאתן עלה** [שהבאנו כבר מקרא זה] **מיהת, "אחות לוטן תמנע" - מאי היא?** מה נתכוין הכתוב לומר בזה?

**תמנע - בת מלכים הואי** [היתה]. **דכתיב: "אלוף לוטן אלוף תמנע".** וכל אלוף - **מלכותא בלא תאגא** [שר גדול, אבל בלי כתר] **היא.** וכיון שתמנע היתה אחות לוטן, שהיה אלוף, ודאי היתה גם היא בת מלך.  
**בעיא תמנע לאיגורי** [רצתה להתגייר].

**באתה אצל אברהם יצחק ויעקב - ולא קבלוה** 484.

484. צריך להבין מה הטעם שלא קבלוה. וכתב היעב"ץ ששמא לא רצתה להתגייר אלא על מנת שישאנה אחד מהם לאשה. עיי"ש.

**הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו,** שהיה מזרע יצחק.

משום **שאמרה בלבה: מוטב תהא שפחה לאומה זו,** לבני אברהם יצחק ויעקב, שהם יראי שמים, **ולא תהא גבירה לאומה אחרת.** **נפק מינה** [יצא ממנה] **עמלק, דצערניהו לישראל.**

**מאי טעמא?** למה נענשו ישראל בכך שיצא ממנה עמלק?

משום **דלא איבעי להו לרחקה** [שלא היו צריכים אברהם יצחק ויעקב לרחק אותה מתחת כנפי השכינה], אלא היו צריכים לקבלה ולגיירה.

ולשם מה נאמר המקרא: **"וילך ראובן בימי קציר חטים"?**

**אמר רבא ברבי יצחק אמר רב:** "ימי קציר חטים" היינו לאחר שקצרו את השדה, שאז הכל רשאין להכנס לתוך שדה חבריהם. **מכאן לצדיקים, שאין פושטין ידיהן בגזל** 485.

485. שבאמת לא היה מנשה מלגלג על עצם ספור הענין שמצא ראובן דודאים בשדה והביאם אל אמו. שאם כן, למה לא היה מלגלג על כל ספורי ומעשי אבות שבתורה? אלא לגלג על כך שכתבה התורה שהיה מעשה זה בימי קציר חטים. ומה אכפת לנו בזה? והשיבו לו, שבא ללמדנו שאין הצדיקים פושטין יד בגזל, ולכן הלך באותו זמן, שאז השדה הפקר.

**"וימצא דודאים בשדה"** 486. **מאי דודאים? אמר רב: יברוחי** [כך תרגם אונקלוס את המילה "דודאים". ולא נתפרש מהם יברוחי].

486. הם מיני עשבים שצורתן בצורת אדם. וכל אשה עקרה האוכלת מהן, היא מתעברת. יד רמה. וכן כתבו הרמב"ן והאבן עזרא על התורה.

**לוי אמר: סיגלי** 487.

487. בערוך פירש: עיקרן של עשבים הן, וריחם יפה.

**רבי יונתן אמר: סביסקי** [סיגלי וסביסקי מיני בשמים הם].

**אמר רבי אלכסנדר: כל העוסק בתורה לשמה - משים שלום בפמליא** [חיילות 488] **של מעלה** 489, **ובפמליא של מטה** 490.

488. כך פירש הערוך. ויש מפרשים דהיינו בני בית. 489. כי בתחילה כשרצה הקדוש ברוך הוא לתת את התורה לישראל, קטרגו המלאכים ואמרו "מה אנוש כי תזכרנו וגו'". ולכן, כאשר ישראל עוסקין בתורה לשמה, ולא לשום פניה אחרת, שוב אין למלאכים קטרוג על ישראל, והם בשלום עם הקדוש ברוך הוא, להסכים על נתינת התורה. הריא"ף. 490. בפמליא של מעלה - שעושין להן נחת רוח, שאין מזיקין להפרע ממנו. ובפמליא של מטה - שגורם להם שלום בזכויותיו. שנאמר שכך אמר הקדוש ברוך הוא: "אז יחזק במעזי", בתורת, "יעשה שלום לי", בעולמי. ומדכתיב שלום פעמיים, משמע בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה. יד רמה.

**שנאמר: "או יחזק במעזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי"**. "מעזי" - היא התורה 491. ונאמר "שלום לי", "שלום יעשה לי", היינו פעמיים שלום. בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה.

491. זו תורה שנלמדת לשמה. כי העוסק בתורה שלא לשמה הוא רפה וחלש בה, וקרוב הוא לעזבה אם ילעיגו עליו. אבל העוסק בתורה לשמה, הוא מעיז פניו בפני המלעיגים, ומחזיק בה. לכן נקראת תורה לשמה "מעזי". מהרש"א, עיי"ש.

**רב אמר:** העוסק בתורה לשמה - **כאילו בנה פלטרין** [ארמונות] **של מעלה ושל מטה** 492. **שנאמר: "ואשם דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטע שמים וליסד ארץ"**. "לנטע שמים וליסד ארץ" - היינו פלטרין של מעלה ושל מטה.

492. כי השמים והארץ וכל צבאם תלויים בשביל התורה בתחתונים. הריא"ף, עיי"ש.

**רבי יוחנן אמר: אף מגין על כל העולם כולו. שנאמר: "ובצל ידי כסיתיך".**  
כי צל ידו ורשותו של הקדוש ברוך הוא - הוא עולם ומלואו. ואמר, שכל מה שמגן בצל ידו על העולם, היינו "כסיתיך" - בשבילך.

**ולוי אמר: אף מקרב את הגאולה** 493. **שנאמר** בהמשך הפסוק דלעיל: **"ולאמר לציון עמי אתה"** 494.

493. כתב בעיון יעקב, דאפשר הטעם, כי אלה הלומדים תורה שלא לשמה, אינם אומרים הדברים בשם אומרים, כי הם רוצים להתגדל ולהשתבח בדבריהם, כאילו יצאו מבטנם. אבל הלומד לשמה, אומר כל דבר בשם אומרו. והרי האומר דבר בשם אומרו - מביא גאולה לעולם! 494. שכך נדרש המקרא: על ידי שתהיו מצויינים בהלכה לעסוק בתורה לשמה, תהיו נקראים עמי בגאולה. מהרש"א.

**אמר ריש לקיש: כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו. שנאמר: "ואת הנפש אשר עשו בחרן",** ותרגם אונקלוס: "דשעבידו לאורייתא בחרן". הרי שקורא הכתוב למלמד אחרים - עשיה 495.

495. ובאמת עשיה ויצירה היא. כי לפני שיודע האדם דרכי התורה, מותר האדם מן הבהמה אין. ובידיעתו דרכי התורה נבדלת יצירתו משאר בעלי חיים, ונעשה אדם, שזאת היא תכלית יצירתו. מהרש"א. ועיי מה שכתב בענף יוסף בשם תורת חיים.

**רבי אלעזר אומר: כאילו עשאו לדברי תורה** 496 [כאילו עשה את דברי התורה]. **שנאמר: "ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם".**

496. והיינו על פי מה שאמרו: הרבה למדתי מרבתי וכו' ומתלמידי יותר מכולם. שעל ידי משא ומתן בתורה עם בן חבירו, מתחדשים לו דברים, והרי זה כאילו עשאו וחידשם בעולם. מהרש"א.

**רבא אמר: כאילו עשאו לעצמו** [כאילו עשה את עצמו] 497. **שנאמר: "ועשיתם אתם". אל תקרי אתם** [האל"ף בניקוד חולם], **אלא אתם** [האל"ף בניקוד פתח].

497. היינו על פי מה שביארנו לעיל, גבי המלמד בן חבירו, שהרי הוא כאילו עשאו, משום שעל ידי כן העלה אותו מדרגת בהמה לדרגת אדם. כך יתכן גם באדם עצמו, שבתחילת לימודו עם בן חבירו לא היה נקרא אדם, ועל ידי שלמד עמו נתווספה לו חכמה עד שנעשית נפשו נפש אדם. מהרש"א.

**אמר רבי אבהו: כל המעשה את חבירו לדבר מצוה** [הגורם לחבירו שיעשה דבר מצוה] 498 - **מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה** בעצמו [את אותו דבר מצוה].

498. ביד רמה כתב, ש"המעשה" היינו שמכריחו לעשות.

ומנין לנו דבר זה?

**שנאמר** שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: **"ומטך אשר הכית בו את היאר".**

ויש לתמוה: **וכי משה הכהו? והלא אהרן הכהו**, כפי שנאמר: "אמור אל אהרן קח מטף וגו'!"

**אלא לומר לך: כל המעשה את חבירו לדבר מצוה - מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה.** ולכן, היות ומשה אמר לאהרן שיכה את היאור, נחשב הדבר כאילו עשה משה את המעשה.

שנינו במשנתנו, שאחד מאלו שאין להם חלק לעולם הבא הוא **אפיקורוס** 499.

499. עיקרה של מילת אפיקורוס לשון הפקר היא. והיינו, שמפקיר את עצמו בדבר איסור. עוד פירשו, שמשים עצמו כהפקר, ואינו חס על נפשו לחוש שמא תבוא עליו רעה על ביזוי תורה ולומדיה. ויש שכתבו שהוא מלשון חוצפה.

וצריכים אנו לבאר, מהו "אפיקורוס".

**רבי ורבי חנינא אמרי תרוייהו: אפיקורוס - זה המבזה תלמיד חכם.**

**רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם.**

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר שהמבזה חבירו בפני תלמיד חכם - אפיקורוס הוי**, לשיטתו אפשר לומר שהמבזה את תלמיד חכם עצמו - מגלה פנים בתורה **שלא כהלכה הוי**. כי "אפיקורוס" משמע לשון הפקר בעלמא. ואילו "מגלה פנים בתורה", משמע דבר חמור יותר. והיינו, שהוא מעיז פניו כלפי עוסקי תורה.

**אלא למאן דאמר שהמבזה תלמיד חכם עצמו**, שדבר חמור הוא - רק **אפיקורוס הוי**, כל שכן שהמבזה חבירו בפני תלמיד חכם, שהוא דבר קל יותר, אינו "מגלה פנים בתורה"! אם כן, **מגלה פנים בתורה - כגון מאי** [מי נחשב מגלה פנים בתורה]?

**ואמרינן: מגלה פנים בתורה היינו כגון מנשה בן חזקיה**, שהיה דורש דרשות של דופי.

**ואיכא דמתני לה אסיפא** [ויש שאמרו את המחלוקת על מה ששנינו בסוף המשנה], שהמגלה פנים בתורה אין לו חלק לעולם הבא.

**רב ורבי חנינא אמרי: זה המבזה תלמיד חכם.**

**רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי: זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם.**

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר שהמבזה תלמיד חכם עצמו**, שהוא דבר חמור - **מגלה פנים בתורה הוי**, לשיטתו אפשר לומר שהמבזה **חבירו בפני תלמיד חכם**, שהוא דבר קל יותר - **אפיקורוס הוי**.

**אלא למאן דאמר שהמבזה חבירו בפני תלמיד חכם**, שהוא דבר קל - **מגלה פנים בתורה הוי**, הרי לשיטתו אי אפשר לומר שהמבזה תלמיד חכם עצמו, שהוא דבר חמור יותר, הוא אפיקורוס, שמשמעו רק הפקר, שהוא דבר קל יותר מהמגלה פנים בתורה! אם כן, **אפיקורוס - כגון מאן?**

**אמר רב יוסף: כגון הני דאמרי** [כגון אלו שאומרים]: **מאי אהנו לן רבנן? לדידהו קרו, לדידהו תנו** [מה הועילו לנו חכמים בלימוד התורה שהם לומדים? לצורך עצמם הם קורים בתורה, ולצורך עצמם הם שונים].  
והם אינם יודעים, שהעולם מתקיים בזכות לומדי התורה.

**אמר ליה אביי: האי**, אלו שאומרים כך, אינם רק אפיקורסים, **אלא מגלה פנים בתורה נמי הוא**. דהרי **כתיב: "אם לא בריתי יומם ולילה - חקות שמים וארץ לא שמתיו"**. הרי שכתוב בתורה, שהעולם מתקיים רק בזכות לימוד התורה! ואלו אומרים שהחכמים אינם מועילים דבר!

**אמר רב נחמן בר יצחק: מהכא**, מפסוק זה דלהלן, **נמי שמע מינה** שהצדיקים מועילים לאחרים. **שנאמר** כשהתפלל אברהם על אנשי סדום, שאמר לו הקדוש ברוך הוא: **"אם אמצא בסדם חמשים צדיקים ונשאתי לכל המקום בעבורם"**. הרי שמועילים הצדיקים לכל אנשי המקום!

**אלא**, מהו אפיקורוס?

**כגון תלמיד דיתיב קמיה רביה** [שיושב לפני רבו], **ונפלה ליה שמעתא בדוכתא אחריתי** [ונזכר בשמועה בענין אחר], **ואמר: "הכי אמרינן התם"** [כך אמרנו שם], **ולא אמר "הכי אמר מר"** [כך אמר הרב]. והרי זה חוסר כבוד לרבו.

**רבא אמר: אפיקורוס - היינו כגון הני דבי בנימין אסיא, דאמרי: מאי אהני לן רבנן** [מה] **הועילו לנו** [חכמים]?



**מעולם** לא חידשו לנו חידוש שאינו כתוב בתורה, שהרי **לא שרו לן עורבא, ולא אסרו לן יונה** [לא התירו לנו עורב, שכתוב בתורה שאסור לאכלו. ולא אסרו לנו יונה, שכתוב בתורה שמותר לאכלה].

**רבא, כי הוּוּ מייתי טריפתא דבי בנימין קמיה** [כשהיו מביאים אנשי בי בנימין לפניו שאלה בענין טריפה], **כי הוּוּ חזי בה טעמא להיתירא** [כשהיה רואה באותה טריפה טעם להיתר], הוּוּ **אמר להו: תחזו, דקא שרינא לכו עורבא** [ראו! אני מתיר לכם עורב!]. כלומר, הנה לכם היתר שאינו כתוב בתורה, אלא חכמים אמרוהו.

**כי הוּוּ חזי לה** [כשהיה רואה] **טעמא לאיסורא, הוּוּ אמר להו: תחזו דקא אסרנא לכו יונה** [ראו! אני אוסר לכם יונה!]. כלומר, הרי לכם איסור שאינו כתוב בתורה, אלא חכמים אמרוהו.

**רב פפא אמר: כגון מאן דאמר** כשהוא מתייחס לתלמיד חכם מסויים: **"הני רבנן"** [אותו תלמיד חכם], שלשון בזיון הוא. שהיה לו לומר: "רבותינו שבמקום פלוני" **500**.

**500**. עוד פירש רש"י, דהיינו שכשהוא מספר בשום דבר מרבנן, אומר "הני רבנן", שלשון גנאי הוא. אבל "הנהו רבנן" אינו לשון גנאי.

**רב פפא אישתלי** [שכח], **ואמר** בלשון זו: **"כגון הני רבנן"**, שהיא לשון בזיון, **ואיתב בתעניתא** [וישב על כך בתענית].

**לוי בר שמואל ורב הונא בר חייא, הוּוּ קא מתקני מטפחות ספרי דבי רב יהודה** [היו עושים מטפחות לספרי בי רב יהודה].

**כי מטו** [כאשר הגיעו] לעשיית מטפחת **למגילת אסתר, אמרי** [אמרו] לוי בר שמואל ורב הונא בר חייא בלשון שאלה: **הא מגילת אסתר - ודאי לא בעי מטפחת** כספרים האחרים?

ולשון גנאי הוא זה, שהיה להם לומר בלשון שאלה, כך: **"מגילת אסתר צריכה מטפחת, או אינה צריכה?"** **501**

**501**. כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, שאפשר דסברי כמאן דאמר שמגילת אסתר אינה מטמאה את הידים, ולא ברוח הקדש נאמרה ליכתב, ולכן לא צריכה מטפחת כשאר ספרי הקודש. אלא שיש כמה תנאים שחולקין וסבירא להו שצריכה. והיינו אפקירותא, שלא היה להם לפסוק הלכה בפני רב יהודה רבן. עוד כתב, שהאפקירותא היא שזלזלו במגילת אסתר. שאף שלא נאמרה ליכתב בלשון הקדש, מכל מקום לקרות אותה - נאמרה ברוח הקדש, ולכן אין לזלזל בה.

**אמר להו: כי האי גוונא** [לשון כזה שאמרתם] **נמי מיחזי כי אפקירותא** [גם כן נראה כאפיקורסות].

**רב נחמן אמר : אפיקורוס - זה הקורא את רבו בשמו.**

**דאמר רבי יוחנן : מפני מה נענש גיחזי ? 502**

**502.** כתב ביד רמה, שכוונת הגמרא על העונש שאין לו חלק לעולם הבא. אבל מה שנצטרע, מפורש במקרא שהיינו משום שלקח מנעמן כסף ובגדים. ועוד, שמעשה זה שקרא לרבו בשמו היה לאחר שנצטרע. וכן כתב המהרש"א. אמנם הר"י אלמדארי פירש שהכוונה לעונש הצרעת. ואף שמעשה זה היה לאחר מכן, מכל מקום מסתבר מכך שאף קודם לכן היה נוהג לקרוא לרבו בשמו. וביעב"ץ תירץ עוד על קושיה זו, שהעונש היה שלא נרפא מצרעתו. ועיי' בעיון יעקב מה שכתב בזה.

**מפני שקרא לאלישע רבו בשמו 503 .**

**503.** התוס' ביבמות [נו ב, ד"ה אמר] כתבו, שתלמיד חבר יכול לקרוא לרבו בשמו. עיי"ש.

**שנאמר : "ויאמר גחזי : אדני המלך, זאת האשה, וזה בנה, אשר החיה אלישע".** והרי אלישע היה רבו, וקראו בשמו.

**יתב רבי ירמיה קמיה דרבי זירא, ויתב וקאמר : עתיד הקדוש ברוך הוא להוציא נחל מבית קדשי הקדשים, ועליו כל מיני מגדים** [מיני פירות מתוקים].

**שנאמר : "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל, לא יבול עלהו, ולא יתם פריו, לחדשיו יבכר** [בכל חודש וחודש יתבכרו בו פירות], **כי מימיו מן המקדש המה יוצאים, והיה פריו למאכל, ועלהו לתרופה".**

**אמר ליה ההוא סבא לרבי ירמיה : יישר ! 504** **וכן אמר גם רבי יוחנן כדבריד.**

**504.** בגליון הגמרא כתוב שמילה זו היא טעות הדפוס.

**אמר ליה רבי ירמיהו לרבי זירא : האם כי האי גונא מיחזי אפקרותא ? 505**

**505.** ביד רמה פירש, דהיינו משום שאמר את הדבר לפני רבו, ונראה כאילו רבו צריך לו. והמהרש"א כתב, שכוונת הגמרא היא, שצריך להאמין שדברים אלו נאמרו כפשטן, שאכן יצא נחל מבית קדשי הקדשים. ולא שזה בדרך משל, כמו מה שנאמר "והיה כעץ שתול על פלגי מים". ועל זה אמר ההוא סבא "יישר", שאכן צריך לפרש הדברים כפשטן. ושאל רבי ירמיה, האם נחשב דבר זה כאפקירותא, עצם הענין להעלות על הדעת שהדברים נאמרו שלא כפשטן, כי זו דרך האפיקורסים, להוציא הדברים ממשמען. והשיב לו רבי זירא שאדרבה, סיועי מסייע לך בזה שאמר יישר, להוציא מדעת האפיקורסים. אלא אי שמיע לך דבר שהוא אפקירותא, היינו כמו המעשה דלהלן, שאותו תלמיד לא האמין להעמיד הדברים כפשטן, עד שראה במו עיניו.

**אמר ליה : הא האי סבא סיועי קא מסייע לך,** שהרי אומר לך שאף רבי יוחנן אמר כדבריד, ובודאי שאין בכך אפקירותא!

**אלא אי שמייע לך דבר שמחזי כאפקירותא - הא דלהלן שמייע לך :**

**כי הא דיתיב רבי יוחנן וקא דריש : עתיד הקדוש ברוך הוא להביא אבנים טובות ומרגליות, שהן בגודל של שלשים על שלשים אמות, וחוקק בהם פתח ברוחב של עשר אמות, וברום [בגובה] עשרים אמות, ומעמידן בשערי ירושלים.**

**שנאמר : "ושמתי כדכד [מין אבן טובה] שמשתיך, ושעריך לאבני אקדח וגו'."** הרי שיחוקק הקדוש ברוך הוא באבנים יקרות [וזהו לשון "אבני אקדח", שחוקק בהן הקדוש ברוך הוא כבמקדח], ויעשה מהן את שערי ירושלים.

**לגלג עליו [על רבי יוחנן] אותו תלמיד. אמר : השתא כביעתא דצילצלא לא משכחינן [הרי עתה אין אנו מוצאים אבן טובה אפילו בגודל ביצה של עוף קטן ששמו צילצלא], היאך יתכן שכולי האי משכחינן [שאבן גדולה כל כך תימצא]!?**

וזוהי אפקירותא!

**לימים הפליגה ספינתו של אותו תלמיד בים. חזינהו [ראה] למלאכי השרת דקא מנסרי [שהם מנסרים] אבנים טובות ומרגליות.**

**אמר להו : הני למאן [לשם מה אתם מנסרים אבנים אלו]?**

**אמרי ליה המלאכים : עתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בשערי ירושלים.**

**כי הדר [כשחזר] התלמיד ממסעו, אשכחיה לרבי יוחנן דיתיב וקא דריש [מצא את רבי יוחנן שיושב ודורש].**

**אמר ליה : רבי, דרוש! ולך נאה לדרוש. כי כשם שאמרת - כך ראיתי במו עיני.**

**אמר לו : ריקה, אם לא ראית - לא האמנת? מלגלג על דברי חכמים אתה!**

**יהב ביה עיניה [נתן בו עיניו], ועשאו גל של עצמות [ומת. שהמת נעשה גל של עצמות 506].**

**506.** ובמס' שבת פירש רש"י, שנעשה כמת שנרקב כבר בשרו, ונפל מזמן רב, ועתה נותרו רק עצמות. והוא כענין מה שאמרו שרשעים בחייהם קרויין מתים, ולכן נרקב בשרו מיד, כאילו מת כבר בחייו. מהרש"א בבבא בתרא.

**מיתיבי : כתוב : "ואולך אתכם קוממיות". רבי מאיר אומר : "קוממיות" - שתי קומות הן. והיינו גובה של מאתים אמה, כשתי קומות של אדם הראשון**

[שהגמרא במסכת חגיגה אומרת, שמיעט הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, והעמידו על גובה מאה אמה 507 508].

507. שנאמר "ותשת עלי כפכה". ו"כף" בגמטריא מאה. רש"י. 508. ביאר בתורת חיים, דהיינו מפני שמדת הקדוש ברוך הוא לנחם בכפלים, כדכתיב "נחמו נחמו", ודרשו במדרש שיתנחמו בכפלים, לכן כנגד מה שמיעט הקדוש ברוך הוא את קומתו של אדם, יהיה בעתיד כפלים ממדת אדם הראשון. עיי"ש.

**רבי יהודה אומר:** "קוממיות" - היינו **מאה אמה, כנגד היכל וכותליו. שנאמר:**  
**"אשר בנינו כנטעים מגדלים בנעוריהם, בנותינו כזויות מחטבות תבנית היכל וגו'."** ואורך כל כתלי ההיכל - מאה אמה 509. וכך הוא פירוש הפסוק: "אשר בנינו מגודלים", היינו שהבנים שלנו יהיו לעתיד לבוא מגודלים כאילנות. "בנותינו כזויות וגו'", היינו שבנותינו יהיו מגודלות ככותלי ההיכל.

509. עיי' ברש"י החשבון. עוד כתב רש"י, שמדובר בהיכל של בית שני, דקים לן שרחבו ששים אמה, וגבהו מאה אמה.

על כל פנים, גבהם של האנשים לעתיד לבוא יהיה מאתיים אמה, או מאה אמה. והיאך יוכלו ליכנס בפתח שגבהו רק עשרים אמה?

ומתרצינן: **כי קאמר רבי יוחנן** שיהיו פתחים של עשרים אמה - היינו **לכוי דבי זיקא** [לחלונות, שהשמש והאוויר נכנסים מהם]. אבל באמת השערים יהיו גבוהים יותר.

**מאי "ועלהו לתרופה"?** מה הכוונה במילה "תרופה"?

נחלקו בדבר **רבי יצחק בר אבודימי ורב חסדא.**

**חד אמר:** "תרופה" היינו "מתיר פה". שאותם עלים מועילים **להתיר פה של מעלה,** פה העליון שבגוף האדם. דהיינו, להתיר את פיהם של האילמין, שיהיו מדברים 510.

510. כך פירש רש"י. ובערוך פירש, דהיינו דבר שמשים אדם בפיו כדי לפתוח לבו למאכל. וזהו דבר של מעלה.

**וחד אמר:** **להתיר פה של מטה.** דהיינו, להתיר ולפתוח את פתח רחמן של העקרות [וזהו פה של מטה]. שתיפקדנה על ידי שתאכלנה מאותם עלים.

**איתמר,** נחלקו בדבר זה גם חזקיה ובר קפרא [אלא שהם אמרו את הדבר בפירוש, ולא בלשון רמז: "פה של מעלה", "פה של מטה"]:

**חזקיה אמר:** **להתיר פה אילמין.**

**בר קפרא אמר: להתיר פה עקרות. רבי יוחנן אמר:** "ועלהו לתרופה" היינו לתרופה ממש. שאותם עלים מרפאים את האדם.

**מאי "לתרופה"?** 511 איזו רפואה הם עושים?

511. הריא"ף מבאר דקשיא ליה להש"ס, אם הכוונה שהעלה עצמו תרופה הוא, היה לו לומר "ועלהו תרופה". מאי "לתרופה"?

**רבי שמואל בר נחמני אמר:** הם מועילים לתואר פנים של בעלי הפה 512.

512. בערוך כתב: לרפואה לכל חולי לתואר פנים, שיהא מראהו נאה. ובילקוט שמעוני [יחזקאל רמז ספג] איתא: "מאי לתרופה? אמר רשב"ג, לתאר פנים של בעלי הפה. כדריש ר' יהודה בר' סימון, כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקדוש ברוך הוא מבהיק פניו לעולם הבא. והיינו "בעלי הפה", אותם שעמלים בלימוד התורה בפיהם.

**דרש רבי יהודה ברבי סימון:** כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה - הקדוש ברוך הוא מבהיק זיוו לעולם הבא. שנאמר: "ראשו וגו' תלתלים שחורות כעורב", "מראהו כלבנון בחור כארזים", "חכו ממתקים".

וכך נדרש המקרא: "שחורות כעורב", המשחיר פניו על דברי תורה, והיינו "חכו ממתקים", דברי תורה, שהם ממתקים שמוציא מחיכו, לבסוף, לעולם הבא, יזכה שיהיה "מראהו כלבנון, בחור כארזים".

**אמר רבי תנחום ברבי חנילאי:** כל המרעיב עצמו על דברי תורה בעולם הזה - הקדוש ברוך הוא משביעו לעולם הבא. שנאמר: "ירוין מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם". והיינו, אם מרעיבין עצמם, ורווין מדשן ביתך, שלומדים תורה בבית המדרש, בעולם הזה, אזי "נחל עדניך תשקם" לעולם הבא 513.

513. כך פירש ביד רמה. והריא"ף כתב, דשמא נדרש ענין זה משום דכתיב לעיל מהאי קרא "צדקתך כהררי א-ל, משפטית תהום רבה". ש"הררי א-ל" הם התלמידי חכמים, שמפרקים הרים. ויש להם עוני ורעבון, והיינו "משפטית תהום רבה", והם נזונין בחסד, כדכתיב "מה יקר חסדך אלקים בצל כנפיך יחסיון". וסמיד להאי קרא "ירוין מדשן ביתך", שבעולם הבא, שהוא ביתו של הקדוש ברוך הוא, ישבעו מטובו. ואולי לזה כיון רש"י, שכתב "לעיל מיניה מהאי קרא מיירי עניינא דמרעיב את עצמו". ועיי במהרש"א.

**כי אתא רב דימי אמר:** עתיד הקדוש ברוך הוא ליתן לכל צדיק וצדיק מלא עומסו [מלא חופנו] טובה. שנאמר: "ברוך ה' יום יום יעמס לנו האל ישועתנו סלה" 514.

514. כתב בעיון יעקב שהיא מדה כנגד מדה. לפי שעסקו כל ימיהם בתורה שניתנה בימין, כדכתיב "בימינו אש דת למו", לכן נותנין להם שכר מלוא היד. וזהו "ברוך ה' יום יום", העוסקים בתורה יום יום, "יעמס לנו" יתן להם הקדוש ברוך הוא מלא עמסו. ועיי במהרש"א מה שכתב בביאור ענין זה.

**אמר ליה אביי: וכי אפשר לומר כן?** היאך יכול אדם לקבל מלא חפנו של הקדוש ברוך הוא? **והלא כבר נאמר: "מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן"**, הרי שכל העולם כולו אין מדתו אלא כמזרת ועד אגודל של הקדוש ברוך הוא, והיכן יקבל אדם מלא חפנו של הקדוש ברוך הוא, שהוא גדול יותר מהעולם כולו?!

**אמר לו רב דימי: מאי טעמא לא שכיחת באגדתא** [למה אינך מצוי באגדות]? אילו היית בקי באגדות, לא היית שואל.

**דאמרי במערבא משמיה דרבא בר מרי 515:** עתיד הקדוש ברוך הוא ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות. **שנאמר: "להנחיל אהבי יש ואצרותיהם אמלא"** 516. המילה "יש" - בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי 517. אם כן, שיהיה לכל צדיק ש"י עולמות, הרי שיהיה לו מקום לקבל מלא עומסו של הקדוש ברוך הוא 518.

515. תימה, למה אמר לו דבר זה בשם רבא בר מרי? הרי משנה מפורשת היא בסוף מסכת עוקצין! ועיי' ביש סדר למשנה, שכתב ישוב על זה. 516. כתב במגלה עמוקות, דהכי קאמר קרא, לא די שיהיה לצדיקים ש"י עולמות, אלא גם אוצרותיהם של רשעים, חלקם בגן עדן, אמלא לצדיקים. כמו שאמרו חז"ל, שהרשע נוטל חלקו וחלק הצדיק בגיהנם, והצדיק נוטל חלקו וחלק הרשע בגן עדן. 517. בעיון יעקב כתב, שאפשר שכוונת מנין זה, לפי שיש תרי"ח מצוות. תרי"ג מצוות דאורייתא, ועוד חמש דרבנן [חנוכה, מגילה, ט' באב, עירובין וידים], כפי שכתב הרמב"ם. וכל צדיק צריך שיהיה לו רוב זכויות, והיינו, חצי המספר דלעיל, שהם ש"ט, ועוד מצוה אחת להכריע, והיינו ש"י. וכנגד זה יזכה לש"י עולמות, עולם כנגד מצוה. ועיי' בתורת חיים מה שביאר במנין זה. 518. דברים הללו כולן לשון משל הן, כנגד הטובה הגדולה שעתיד הקב"ה להשפיע לצדיקים לעולם הבא. ופשוט הוא. יד רמה.

**תניא, רבי מאיר אומר: במדה שאדם מודד - מודדין לו.** שאם מדד ונתן לעני מלא חפניו, יחזיר לו הקדוש ברוך הוא מלא חפניו טובה 519. **דכתיב בספר ישעיהו: "בסאסאה בשלחה תריבנה"** 520.

519. לפי שהנותן צדקה לעני, כביכול כאילו נתן לקדוש ברוך הוא, העומד לימין האביון, וכדכתיב "מלוח ה' חונן דל". וכיון שהוא המקבל כביכול, הוא גם מחזיר. וכשהוא מחזיר, מחזיר לפי עומסו שלו. תורת חיים. 520. ופירש שם רש"י: "בסאסאה" - באותה מדה. "בשלחה תריבנה" - כששלחה מצרים את ישראל, תריבנה המדה בסאה שלה.

**אמר רבי יהושע: וכי אפשר לומר כן? וכי אם אדם נותן מלא עומסו לעני בעולם הזה, הקדוש ברוך הוא נותן לו מלא עומסו לעולם הבא? והכתיב: "שמים בזרת תכן"!** והיכן יקבל אדם מלא חפנו של הקדוש ברוך הוא, שגדול הוא עד בלי די? 521 אמר לו רבי מאיר: **ואתה אי אומר כן? והרי איזו מדה מרובה, מדת טובה מרובה או מדת פורענות?**

521. כך הוא לכאורה המובן. והריא"ף כתב, שאין כוונת רבי יהושע לשאול היכן יניח את כל אותה טובה, שהרי כבר אמרנו לעיל שעתיד הקב"ה להנחיל לכל אחד ש"י עולמות! אלא השאלה היא היאך

יהיה לו כח לקבל זאת. ועל זה תירץ כי הקב"ה נותן לו כח, וכדלהלן. ואפשר שזו גם כוונת רש"י. שכתב: "וכי אפשר לומר כן, שיהא הקב"ה נותן לאדם מלא חפניו, והלא אינו יכול לסבול כל כך". ולעיל בשאלת אביי כתב: "וכי אפשר לומר וכו' והרי אין לו מקום ליתן וכו'".

## דף ק - ב

**הוי אומר: מדה טובה מרובה ממדת פורענות!**

שהרי במדה טובה כתיב: "ויצו שחקים ממעל, ודלתי שמים פתח, וימטר עליהם מן לאכל", ובמידת פורענות הוא אומר: "וארבת השמים נפתחו".

מוכת, שמדה טובה מרובה יותר, שהרי דלת גדולה מארובה!

ומצאנו במידת פורענות דכתיב: "ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי, כי תולעתם לא תמות, ואשם לא תכבה, והיו דראון לכל בשר". שזה יהיה ענשם של הפושעים, שהאש ששורפתן לא תכבה לעולם.

ויש לתמוה, והלא אדם מושיט אצבעו באור בעולם הזה - מיד נכוה! ואיך יוכלו הרשעים לסבול אש תמידית ששורפתן?

**אלא**, הקדוש ברוך הוא יתן ברשעים כח לקבל את הפורענות.

**וכשם שנותן הקדוש ברוך הוא כח ברשעים לקבל פורענותם, כך נותן הקדוש ברוך הוא כח בצדיקים לקבל טובתן**, וכך יוכלו לקבל מלא עמסו של הקדוש ברוך הוא טובה.

שנינו במשנתנו: **רבי עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצוניים וכו'.**

**תנא: ספרים חיצוניים היינו בספרי צדוקים** 522, שכופרים בא-ל חי 523.

522. התוספות יום טוב מביא, שהרע"ב במס' אבות כתב, שמותר לקרוא בהם בבית הכסא ובבית המרחץ. וכתב הרש"ש, דהתם מיירי בספרי חכמתם. ואילו כאן מדובר בספריהם שאין בהם חכמה. ובירמיהו כתב, שאף שיש בהם כמה דברים מיושבים שאין סותרין דברי תורה, כיון שיש בהם דברים המביאים את האדם לידי ביטול תורה, אסור לקרוא בהם. אמנם במאירי כתב, שדווקא על דעת לילך באמונתם אסור. 523. כך כתב רש"י. והרי"ף כתב: "בספרים שפירשו התורה נביאים וכתובים על פי דעתם, ולא סמכו על מדרש חכמים, כי יש בדבריהם צד מינות. וכל מקום שפקרו המינים אמרו חכמים תשובתם בצידם, ואפילו דברי חכמים שבהם אסור לקרותם [וכן כתב גם הרא"ש]. עיי"ש.

**רב יוסף אמר: בספר בן סירא נמי אסור למיקרי,** אף שאין בו דברים המביאים לידי כפירה. והטעם, משום שיש בו דברי הבאי, והקורא בו בא לידי ביטול תורה **524**.

**524** רש"י. ובעיון יעקב הוסיף, שגרע משאר ביטול תורה. כי אתי לאמשוכי בתרייהו, לפי שסובר שזה גם כן בכלל לימוד, כמו שאר ספרי הקודש.

**אמר ליה אביי: מאי טעמא אסור לקרוא בספר בן סירא? איזה דברי הבאי כתובים בו?**

**אילימא משום דכתב ביה: "לא תינטוש גילדנא מאודניה, דלא ליזיל משכיה לחבלא, אלא צלי יתיה בנורא, ואיכול ביה תרתין גריצים"**. כלומר, לא תסיר את עורו של דג [ששמו גילדנא] אפילו מעל אזנו **525**, מפני שאתה מפסיד את העור **526**. אלא, צלה את עור הדג עמו, ותוכל לאכול בו שתי חלות. שהעור יהיה לפתן לשתי חלות.

**525** עוד פירש רש"י, שלכן נקט "מאודניה", משום שהדרך היא להתחיל הפשטו של הדג מאוזנו. **526** כך פירש רש"י. ובערוך כתב: לא תפשוט העור מן האוזן של בהמה, שאותו העור להבלה יהיה, ולא יצלח למלאכה.

**אי מפשטיה** [אם על משמעותו הפשוטה של משפט זה אתה אומר שהוא דברי הבאי], ומהי המשמעות הפשוטה: שלא להשחית דבר, ואפילו עור של דג -

למה דברי הואי הם? והרי **באורייתא נמי כתב ענין זה: "לא תשחית את עצה"**.

**אי מדרשא,** שהכוונה שלא לנהוג בדבר שלא כדרכו [וזה מה שנקט בן סירא "לא תינטוש גילדנא מאודניה" -

למה דברי הואי הם? הרי **אורח ארעא** [דרך ארץ] **קא משמע לן, דלא ליבעול את האשה שלא כדרכה!** **527** **ואלא משום דכתיב בספר בן סירא: "בת לאביה - מטמונת 528 שוא, מפחדה לא יישן** [אינו יכול לישן] **בלילה**.

**527** כתב בתורת חיים, שמשמע מכאן, שאין זה איסור, אלא רק לאו אורח ארעא הוא. וכן משמע מההיא דמס' נדרים [כ ב]: "ההיא דאתאי לקמיה דרבי אמרה לו ערכתי לו שלחן והפכו, אמר לה: בתי, התורה התירתיך וכו'". ואף דאמרינן במס' יבמות [לד ב] גבי מעשה ער ואונן, שחטאם היה שבאו עליה שלא כדרכה, כבר כתבו התוס' שם [ד"ה ולא כמעשה], דהאי דשרי, היינו בלא הוצאת זרע [וכן כתב הרמב"ם פכ"א מהל' איסורי בי"ט]. או שאין אסור אלא כשמתכוין להשחית זרעו, ורגיל לעשות כן. אבל באקראי בעלמא שרי. מיהו בב"י כתב שדבר קשה הוא להתיר וכו', ושומר נפשו ירחק מזה. **528** קרא לה מטמונת, כי בתחילה חושב האב שמטמון היא לו. שהרי היא ברשותו למכרה לאמה, ולהשיאה והוא מקבל כסף קידושיה, ומעשה ידיה שלו, וכל שבח נעורים לאביה. אבל באמת, מטמונת שוא היא, כי יצא שכרו בהפסדו. מהרש"א, עיי"ש.

ומהו הפחד של אבי הבת?



**בקטנותה - חושש הוא שמא תתפתה.**

**בנערותה, שכבר גדלה יותר, ואין חשש שתתפתה - חושש הוא שמא תזנה** מרצונה.

**בגרה, שראויה היא עתה לנישואין - חושש הוא שמא לא תינשא.**

**נישאת - חושש הוא שמא לא יהיו לה בנים** 529 .

529. ודאגה זו היא בבת ולא בבן, כי אין אשה - אלא לבנים. מהרש"א. ובעיון יעקב כתב, שהחשש שמא לא תנשא הוא, שאז תהיה מופקרת לזנות תמיד. ואם תנשא, שמא לא יהיו לה בנים עשר שנים, ויגרשנה בעלה, ותחזור ותהיה מופקרת לזנות.

**הזקינה - חושש הוא שמא תעשה כשפ ים".** **הא רבנן נמי אמרוה** [אמרו דבר זה]: **אמנם אי אפשר לעולם בלא זכרים, ואי אפשר לעולם אף בלא נקבות, שבלי שני המינים לא יכולה להיות פריה ורבייה.**

**אבל, אשרי מי שזכה ובניו זכרים, אוי לו למי שבניו נקבות!**

**אלא משום דכתיב: "לא תעיל דויה בלבך דגברי גיברין קטל דויה"** [אל תכניס דאגה בלבך, שהרי הדאגה קטלה אנשים גיבורים],

**הא שלמה אמרה: "דאגה בלב איש ישחנה".**

ונחלקו בביאור דבריו **רבי אמי ורבי אסי** :

**חד** [אחד מהם] **אמר** : אם יש לאדם דאגה, העצה היא **שישיחנה** [יסיחנה, את הדאגה] **מדעתו.**

**וחד אמר** : העצה היא **שישיחנה** [יספר את דאגתו] **לאחרים** 530 .

530. שמא הם ישיאוהו עצה טובה. רש"י במס' יומא [עה א].

הרי ששלמה כבר אמר, שמי שיש דאגה בליבו, צריך באופן כל שהוא להסירנה מליבו.

**ואלא משום דכתיב: "מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא אל ביתך",** וכך הוא פירוש הדברים: **"מנע רבים מתוך ביתך" - אותם שאין לך עסק עמם, מנע אותם מתוך ביתך** 531 .

531. כתב המהרש"א, דהיינו שמא יש בהם רשעים, שאין לאדם לגלות להם מסתוריו.

"ולא הכל תביא אל ביתך" - אף אלו שאתה מתעסק איתם, אל תביאם תדיר אל ביתך, אלא תדבר איתם מבחוץ 532.

532. כך פירש רש"י. וביד רמה פירש, שלא את הכל תביא אל ביתך, אלא רק את הבחונים לך.

**והא רבי נמי אמרה!**

**דתניא, רבי אומר: לעולם לא ירבה אדם רעים בתוך ביתו, שנאמר: "איש רעים להתרועע".** דהיינו, "איש רעים", מי שיש לו רעים הרבה - "להתרועע". לבסוף אותם רעים מריעין לו, שמתקוטט עמהם 533.

533. פירש המהרש"א במס' יבמות [סג א], דהיינו דווקא גבי בני אדם הבאים מעצמם. אבל להזמין ולהכניס אורחים - מצוה היא.

**אלא, משום דכתיב בספר בן סירא: זלדקן [מי שזקנו דק וקלוש 534] - תדע שהוא קורטמן [חכם וחריף ביותר] 535.**

534. "זלדקן" הוא "זל דקן". "דקן" הוא תרגום של זקן. ו"זל" היינו דל. כי אותיות ז' וד' מתחלפות. שו"ת חות יאיר [סיי רג, ד"ה והנה עדיין] עיי"ש. וכן "עבדקן" הוא "עב דקן", שזקנו עב. 535. כתב היעבי"ץ: אך זלדקן נראה שהוא סימן אמיתי על פי הרוב, אבל לא בהחלט. ומי שאין לו זקן, דעתו קלה כאשה, לפיכך הסריס אין לו שיער בזקנו כאשה.

**עבדקן [מי שזקנו עב] - תדע שסכסן [שוטה] הוא.**

**דנפח בכסיה [מי שנופח קצף 536 שבכוסו] - בידוע שלא צחי [אינו צמא].** שאילו היה צמא, היה שותה את הכוס כמות שהיא.

536. כך כתב רש"י. וביד רמה כתב, שנופח בכוסו להסיר רבב שבו.

ואם אמר אדם: **"במאי איכול לחמא"** [עם איזה לפתן אוכל פת זו] - **לחמא סב מיניה [טול ממנו את הלחם]**, כי בידוע שאינו רעב. שאילו היה רעב, היה אוכל את הפת מיד, ולא היה מחפש במה ללפתה.

**מאן דאית ליה מעברתא בדיקניה** [שיש לו מעבר בזקנו. כלומר, שזקנו מחולק ומפוצל] - **כולי עלמא לא יכלי ליה** [כל העולם אינם יכולים לנצחו] בערמימותו. שמתוך שחישב כל ימיו ערמומיות, שם ידו בתוך זקנו ומשך, עד שנקרח ונחלק 537.

537. כך פירש רש"י. ובמוסף הערוך כתב: יפה פירש רש"י, שזקנו מפוצל ומחולק, ויש בין שני שבילות כמין מעבר, ובעלי חכמת הפרצוף הסכימו שזה סימן לערום. והערוך פירש, שיש היכירא בזקנו, כגון שחור ולבן.

וכל הדברים הללו - דברי רוח הם, שאין בהם תועלת 538. לכן אין קורין בספר בן סירא.

538. ביד רמה כתב, שדברים אלו מביאין את האדם לידי ביטול, לומר שאין דרכיו של אדם ביד המקום, ואין מועיל לו לבקש רחמים עליהם, אלא כפי צורת יצירתו כך הוא יהיה.

**אמר רב יוסף: מילי מעלייתא** [דברים מעולים וטובים] **דאית ביה** [שיש בו, בספר בן סירא], כדוגמת הדברים דלהלן - **דרשינן להו בפירקא** [משמיעים אותם לרבים]: 539.

539. ביד רמה גרס: "אי לאו דגנזוה רבנן להאי ספרא, הוה דרשינן להו להני מילי מעלייתא דאית ביה". עיי"ש.

**אשה טובה - מתנה טובה, בחיק ירא אלהים תנתן.**

**אשה רעה - צרעת לבעלה** 540.

540. כמו שהצרעת דבוקה באדם, כדכתיב "וצרעת נעמן תדבק בך וגו'", כך אשה רעה, היא הרעה הדבוקה באדם.

**מאי תקנתיה - יגרשנה מביתו, ויתרפא מצרעתו.**

**אשה יפה - אשרי בעלה** 541, **מספר ימיו כפלים** [מחמת הנאתו, חשובים ימיו ככפלים] 542.

541. כתב היעב"ץ, דקא משמע לן למהדר אבתרה. ולא יתן עיניו בממון של כעורה, כי סופו לתת עינו באשת חן, וילכד במצודתה. 542. כך פירש רש"י. ובמהרש"א הוסיף, דאף היפה במעשיה, אשרי בעלה, שהיא מצילה אותו מאשת אחרים. וזה שאמר "מספר ימיו כפלים", כי בעבירה נאמר "הכרת תכרת", והיינו בעולם הזה ובעולם הבא, ולכן אמר באשה המצלת את האדם מן העבירה, שמספר ימיו כפלים: בעולם הזה, ובעולם הבא.

**העלם עיניך מאשת חן, פן תלכד במצודתה.**

**אל תט אצל בעלה למסוך עמו יין ושכר, כי בתואר אשה יפיה רבים הושחתו, ועצומים כל הרוגיה.**

**רבים היו פצעי רוכל המרגילים לדבר ערוה** [ניאוף], **כניצוץ שמבעיר גחלת.** כלומר, הרבה מכות מקבל רוכל המחזיר בעיר למכור תכשיטי נשים. שהיות ועסקו עם הנשים, פעמים שמוצאו הבעל מתייחד עם אשתו, ומכהו ופוצעו 543. **ככלוב מלא עוף, כן בתיהם מלאים מרמה** 544.

543. רש"י. וביד רמה כתב, שהנשים מתגאות באותם תכשיטים, והם מרגילין את האדם לדבר ערוה, כניצוץ המבעיר את הגחלת. וכעין זה כתב המהרש"א, כי הרוכל הוא הממציא להם דברים שהנשים מתקטטות בהם, ומביאין לידי ערוה. 544. ביאר ביד רמה, שהוא המשך הדברים דלעיל. שבתיהם של הרוכלים מלאים מרמה, שהתכשיטים הללו הופכים כעורות לנאות, ומרמין את בני אדם לתעות

אחריהן. והמהרש"א פירש, כמו שכלוב מלא עופות, אי אפשר שלא יגיע מנוצתן לחוץ, כך בתיים מלא ערמה, ואי אפשר שלא יגיע מערמתם בחוץ בדבר ערוה.

**מנע רבים מתוך ביתך, ולא הכל תביא ביתך.**

**רבים יהיו דורשי שלומך, שתהא מתיידד עם הכל. ואף על פי כן, אף שכולם ידידיך, גלה סודך רק לאחד מאלף.**

**משוכבת חיקך שמור פתחי פיך.**

**אל תצר צרת מחר** [אל תדאג מדברים שאמורים להתרחש למחר], **כי לא תלד מה ילד יום** [מה יארע היום]. **שמא למחר איננו** [שמא הדואג ימות כבר היום], **ונמצא מצטער על עולם שאינו שלו**, שהצרה כבר לא תהיה נוגעת לו.

כתוב בספר משלי: **"כל ימי עני רעים"**. **בן סירא אומר: אף הלילות של העני רעים.**

ומה הטעם?

משום שהיות ועני הוא, ואין לו דמים לעשות גגו גבוה, הרי **שבשפל גגים גגו**. והיות ואין לו דמים לקנות קרקע במקום טוב, הרי **שבמרום הרים כרמו**.

ולכן, היות וגגו נמוך משאר הגגות, יורד ומזלף **ממטר** שאר **הגגים לגגו**, ואין לו מנוחה גם בלילות.

והיות וכרמו גבוה יותר משאר קרקעות, הרי **שמעפר** וזבל **כרמו** - יורד **לכרמים** של אחרים, שנמוכים ממנו, ונמצא העני נפסד. וכל העת, בימים ובלילות, הוא דואג על הפסדו 545.

545. ביד רמה הביא, שיש מפרשים שהוא משל על גופו של אדם. שראשו של אדם נמשל כגג, שהוא גבוה מכל הבנין. והבנין נמשל ככרם. ולפי שאין לו לעני כר וכסת להניח תחת ראשו בלילה, נמצא ראשו יושב במקום נמוך וכריסו במקום גבוה, ומשקה הניצוק משאר אבריו יורד לראשו. והוא שאמר בן סירא "ממטר גגים לגגו". והמאכל שבכריסו אינו עומד שם עד שיתעכל, אלא מתגלגל למטה בלא עיכול, וזהו "מעפר כרמו לכרמים".

**סימן: זיר"א רב"א, משרשי"א חנינ"א טובי"ה, ינא"י יפ"ה יוחנ"ן מרח"ם, יהוש"ע מק צ"ר]. אמר רבי זירא אמר רב: מאי דכתיב: "כל ימי עני רעים" -**

**אלו בעלי תלמוד, שלימוד התלמוד קשה מרוב קושיות וסוגיות שיש בו.**

**"וטוב לב משתה תמיד" - אלו בעלי משנה** 546, שנוחה ללמוד.

546. דהוה קשיא ליה, מאי "וטוב לב משתה תמיד", וכי תמיד יש לו משתה? ועל זה פירשו דהיינו בעלי משנה וגמרא, ורבי חנינא אמר שזהו שיש לו אשה טובה, שכל אלו ישנם תמיד, בכל יום.

**רבא אמר איפכא.** ש"כל ימי עני רעים" - אלו בעלי משנה. "וטוב לב משתה תמיד"

- אלו בעלי גמרא. וכפי שיבואר להלן.

**והיינו דאמר רב משרשיא משמיה דרבא: מאי דכתיב: "מסיע אבנים יעצב בהם" -**

**אלו בעלי משנה.** כי הלומד משנה, שונה - ואינו יודע מה הוא אומר, שהרי אין מורין הלכה מתוך המשנה.

**"ובוקע עצים יסכן בס"** [יתחמם בהם] -

**אלו בעלי תלמוד,** שנהנים מיגיעם. שעל ידי כך יודעים להורות איסור והיתר.

**רבי חנינא אומר: "כל ימי עני רעים" - זה מי שיש לו אשה רעה.**

**"וטוב לב משתה תמיד" - זה שיש לו אשה טובה. רבי ינאי אומר: "כל ימי עני רעים" - זה אסטניס** [אדם מעונג ומפונק] 547.

547. כך פירש רש"י במס' ברכות [טז ב]. והערוך כתב: "אדם שיש לו נפש רעה, ואינה מקבלת כל דבר לראות. דבר מאוס קורין לו אסטניס".

**"וטוב לב משתה תמיד" - זה שדעתו יפה** [בלשון סגי נהור, ההיפך מאיסטניס].

**רבי יוחנן אומר: "כל ימי עני רעים" - זה רחמני.**

**"וטוב לב משתה תמיד" - זה אכזרי.**

## דף קא - א

**רבי יהושע בן לוי אומר: "כל ימי עני רעים" - זה שדעתו קצרה.** שנותן אל ליבו את כל דאגות חבירו, ודואג על כל מה שעתיד לבוא עליו 548.

**"וטוב לב משתה תמיד" - זה שדעתו רחבה, שאינו שם כל כך את הדאגות אל ליבו.**

**ואמר רבי יהושע בן לוי: כתוב: "כל ימי עני רעים". ויש לתמוה: והאיכא שבתות וימים טובים, שאף עני מרוד אוכל בהם מעדנים!** 549

549. כך פירש רש"י. וכתב היעבי"ץ שהוא דוחק, כי מאין לו לעני מעדנים. והוא דלא כדר"ע שאמר "עשה שבתך חול". ופירש, משום שבחול העני יגע ורץ אחר פרנסה, ובשבת הוא שקט ונח מיגיעתו. וזהו השינוי שקשה לו.

אלא, הטעם שאף שבתות וימים טובים שלו רעים - היינו כדברי שמואל.

**דאמר שמואל: שינוי וסת [רגילות], שאוכל יותר ממה שהוא רגיל - תחלת חולי מעיים הוא. ששינוי זה גורם לו לחלות במעיו.**

ולכן גם שבתותיו של העני רעים, כי זה שהוא אוכל מעדנים, שאינו מורגל בהם בימות החול, גורם לו חולי מעיים.

**תנו רבנן: הקורא פסוק של שיר השירים, ועושה אותו כמין זמר** 550, דהיינו, שאינו קורא את הפסוק לפי הטעמים, אלא בנגינה אחרת. ואף שעיקרו שיר הוא, אסור לעשותו כמין שיר 551.

550. נקט שיר השירים, כי היות והספר נקרא כך, ומדבר במשל ומליצה, יחשוב המשורר לעשותו כמין זמר ושיר בעלמא. מהרש"א. ובעיון יעקב כתב, שאפשר שנקט שיר השירים, משום שאיכא למאן דאמר שלא נאמר ברוח הקדש. 551. כתב ביד רמה, דהיינו אם עושה כן דרך שחוק. אבל אם מתכוין לשבח את הקב"ה דרך ניגון - שפיר דמי. וסיים: ומילתא צריכא עיונא. ועיי' במגן אברהם [סי' תק"ס סק"ן] שמשמע מדבריו שאם משורר לשבח לקב"ה - מותר.

**וכן הקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, דהיינו, שעושה משתה של חול, וקורא פסוקים בקול רם, לשחוק בהם עם בני המשתה -**

**מביא רעה לעולם.** [אבל אם אומר ביום טוב פסוקים על הכוס, מעניינו של יום, מביא טובה לעולם].

והטעם, מפני שהתורה חוגרת שק 552, ועומדת לפני הקדוש ברוך הוא, ואומרת לפניו: רבונו של עולם! עשאוני בניך ככנור, שמנגינין בו לצים! 553

552. דברים הללו דרך משל הם. לפי שהתורה אינה דבר שיש בו חיות ולא דעת. אלא הקב"ה עצמו רב ריבה של התורה, ומחשב כאילו היא חוגרת שק. ועוד יש לומר, שמדת הדין אומרת לפני הקב"ה כך, ותובעת עלבונה של תורה. 553. כתב בעץ יוסף: "ולכן לא יפה עושים האנשים שמתאספים יחד לשמוע

חזן או משורר בבתיהם, ולפעמים להנעים הנגינה משורר איזה מזמור או פיוט. ובפרט אם שותים אז בייך, עליהם נאמר בשיר לא ישתו יין. ולפעמים בא מרעה אל רעה, לשורר מענייני תפילה, ומוציא שם שמים לבטלה חס ושלוס".

**אמר לה הקדוש ברוך הוא לתורה: בתי, בשעה שישראל אוכלין ושותין - במה יתעסקו?** 554

554. כלומר, מה יעשו כדי שתהא סעודתם כסעודת מצוה, ולא סעודת רשות. עיון יעקב.

**אמרה לפניו: רבונו של עולם! אם בעלי מקרא הן - יעסקו בתורה ובנביאים ובכת ובים.**

**אם בעלי משנה הן - יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות.**

**ואם בעלי תלמוד הן - יעסקו בהלכות. ילמדו בהלכות פסח בחג הפסח, בהלכות עצרת בעצרת, ובהלכות חג בחג.**

**העיד רבי שמעון בן אלעזר משום רבי שמעון בן חנניא: כל הקורא פסוק בזמנו, דהיינו, כפי שאמרנו לעיל, שקורא ולומד פסוקים ועניינים של פסח בפסח וכיוצא בזה 555 - מביא טובה לעולם. שנאמר: "ודבר בעתו מה טוב".**

555. כך פירשו רש"י והנמו"י. וביד רמה כתב, שהוא עסוק בו לקרותו, כאדם הקורא בתורה. או שצריך להביא ממנו ראייה למקום אחר, או למעשה שבא לידו.

שנינו במשנתנו: **והלוחש על המכה וכו'.**

**אמר רבי יוחנן: מה ששנינו שהלוחש על המכה אין לו חלק לעולם הבא, היינו דווקא בלוחש על המכה ורוקק בה, שכך דרך המלחשים, לרקק לפני הלחש. והעושה כן אין לו חלק לעולם הבא, לפי שאין מזכירין שם שמים על הרקיקה 556.**

556. כתב רש"י: "ויש לחשים שדרכן לרקק אחריהם, ואומר אותן בלשון לע"ז, ומזכירין להם שם בלשון לע"ז. ואמר לי רבי דמותר. דאין אסור אלא לוחש אחר הרקיקה, דנראה שמזכיר השם על הרקיקה. ועוד, לא נאסר אלא בלשון הקודש. אבל בלעז - לא.

**איתמר, רב אמר: אפילו אם רוקק, ולוחש את הפסוק "נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן" לשם רפואה 557, אף שאין בכך הזכרת שם שמים על הרקיקה, אין לו חלק לעולם הבא 558.**

557. אף שהוא סימן רע למכה. יד רמה. 558. כתב המהרש"א, דהטעם שאסור להתרפאות בדברי תורה ממכה וחולי שכבר חלה, לפי שעושה את התורה כשאר דברים שבעולם שמרפאים החולה. ואין הדבר כן, כי התורה יש בה מעלה יתירה, שבקיומה ולימודה היא מגינה על האדם שלא יבוא כלל לידי חולי ומכה. והיינו דמייתי קרא "לא אשים עליך", לפי שהיא מגינה.

**רבי חנינא אמר: אפילו אם רוקק ולוחש את הפסוק "ויקרא אל משה", שאין בו שם שמים, ואף אינו מזכירו לשם רפואה, אלא סבור הוא להנצל בזכות דברי תורה שהוא מזכיר, אסור ללוחשו.**

**תנו רבנן: סכין וממשמשיין בבני מעיים של חולה בשבת, ואין בכך משום רפואה, משום שהוקשה סיכה לשתיה, והרי זה מותר כשתיה.**

**וכן לוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת כדי שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה.**

**וכן מעבירין כלי על גב העין הכואבת בשבת, שכן הדרך, להניח כלי מתכת על עין חולה, כדי לקררה 559.**

559. עוד כתב רש"י, דהיינו כפי שעושיין לאדם שחושש בעינו, שמקיפין את עינו בטבעת.

**אמר רבן שמעון בן גמליאל: מה ששנינו שמעבירין כלי על גב העין, במה דברים אמורים - בכלי הניטל בשבת, כגון מפתח סכין וטבעת. אבל בכלי שאינו ניטל, דהיינו, כלי מוקצה - אסור.**

**ואין שואלין בדבר שדים בשבת. שכן הדרך כשמאבדין דבר, ששואלין במעשה שדים, והם מגידים להם. ואסור לעשות כן בשבת, משום "ממצוא חפצך".**

**רבי יוסי אומר: אף בחול אסור לשאול בשדים, משום סכנה - וכדלהלן.**

**אמר רב הונא: הלכה כרבי יוסי, שאף בחול אסור.**

**ואף רבי יוסי לא אמרה [שאסור אף בחול] - אלא משום סכנה.**

**כי הא דרב יצחק בר יוסף דהיה שואל בשדים, וביקש השד להזיקו 560, ונעשה לו נס, ואיבלע בארזא [נבלע בארז], ולאחר מכן שוב אתעביד ליה ניסא [נעשה לו נס], פקע ארזא ופלטיה [פקע הארז, ופלטו החוצה].**

560. והיינו משום שפעמים שמכריח את השד לומר דבר שאינו רוצה, והוא כועס עליו ורוצה להרגו. יד רמה.

**תנו רבנן: סכין וממשמשיין בבני מעיים בשבת, ובלבד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול.**

**היכי עביד?**



**רבי חמא ברבי חנינא אמר:** משנה מהדרך שרגיל בחול. שבחול רגילים למשמש ואחר כך לסוד, ולכן בשבת משנה את הסדר, **וסך - ואחר כך ממשמש.**

**רבי יוחנן אמר: סך וממשמש בבת אחת.**

**תנו רבנן: שרי 561 שמן** [מעשה שדים ששואלין על ידי שמן], **ושרי ביצים** [מעשה שדים ששואלין על ידי שפופרת של ביצה] - **מותרין לשאול בהן.**

561. הרש"ש כתב, שאולי צריך לגרוס "שדי".

**אלא** שנמנעו מלשאול בהן - **מפני שמכזבין** בתשובותיהם 562.

562. כך היא הגירסא לפנינו, וכך גרס רש"י. והריב"ש [בתשובה צב] כתב בשם הרמב"ן בתשובה, שהגירסא הנכונה היא "מותרין לשאול בהן מפני שמכזבין". והיינו, שאין להם השבעה, ואינם בכלל כישוף כלל, שהם משחקים בבני אדם, ומכזבין בהם ללעוגי". עיי"ש באורך.

דרך העושים מעשה שדים, **שלוחשין על שמן שבכלי, ואין לוחשין על שמן שביד,** משום שאינו מועיל.

**לפיכך סכין משמן שביד,** כי אין לחוש שנעשה בו מעשה שדים, ואין בו סכנה.

**ואין סכין משמן שבכלי,** מחשש מעשה שדים.

**רב יצחק בר שמואל בר מרתא איקלע להווא אושפיזא.**

**אייתי ליה מישחא במנא.**

**שף** [סך שמן על פניו] - **נפקן ליה צימחי באפיה** [יצאו לו אבעבועות בפניו], מחמת כשפים.

**נפק** [יצא רב יצחק בר שמואל] **לשוק.**

**חזיתיה ההיא איתתא** [ראתה אותו אשה אחת], **אמרה: זיקא דחמת** [רוח של שד ששמו חמת] **קא חזינא הכא** [אני רואה כאן] על פניך.

**עבדא ליה מלתא ואיתסי** [עשתה בו אותה אשה דבר - ונתרפא].

**אמר ליה רבי אבא לרבה בר מרי: כתיב: "כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רפאך". וכי מאחר שלא שם** הקדוש ברוך הוא מחלה בישראל - **רפואה למה? לשם מה צריך רפואה?**

**אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: מקרא זה מעצמו נדרש. שנאמר בתחילת הפסוק: "ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך". והיינו, אם תשמע לקול ה' - לא אשים עליך מחלה. ואם לא תשמע לקול ה' - אשים עליך מחלה. וזה מה שנאמר בסוף הפסוק, שאף על פי כן, אף שאשים עליך מחלה - "כי אני ה' רפאך", תהיה לך רפואה 563.**

563. והיינו אם תעשו תשובה. כפי שתרגם יונתן: "ואם תעברון על פתגמי משתלחין עלך. ואם תתובון אעדינון, ארום אנה ה' מסאך". ובעץ יוסף כתב, דהיינו שאין אותה מכה מכת נקמה, אלא כדי שתהיה לך כפרה, ושתחזור בתשובה. שעל ידי המכה עצמה - תהיה לך רפואת נפש. והיינו "כי אני ה' רפאך" - על ידי המכות. עיי"ש.

**אמר רבה בר בר חנה: כשחלה רבי אליעזר, נכנסו תלמידיו לבקרו.**

**אמר להן: חמה עזה יש בעולם** [על עצמו אמר, שכעס עליו הקדוש ברוך הוא, והכביד חליו 564].

564. כי לשיטתו, שסבר שלא חטא כלל, הרי ודאי מת בעוון הדור, כי מפני הרעה נאסף צדיק. ולכן התחילו בוכים. אבל רבי עקיבא לשיטתו, שאמר בסמוך "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", לכן היה משחק. עיון יעקב. ועיי' בריא"ף. והמהרש"א כתב, שיש לפרש שמה שאמר "חמה עזה יש בעולם" לא על עצמו אמר, אלא עליהם. כדאיתא במס' סנהדרין [סח א], שאמר להם: תמהני אם ימותו מיתת עצמן [אלא יהרגו על ידי המלכות].

**התחילו הן, התלמידים, בוכין, ורבי עקיבא משחק** [צוחק].

**אמרו לו: למה אתה משחק?**

**אמר להן: וכי מפני מה אתם בוכים?**

**אמרו לו: אפשר ספר תורה** [כינו כך את רבי אליעזר רבם] **שרוי בצער, ולא נבכה?**

**אמר להן: לכך אני משחק. כל זמן שאני רואה את רבי שאין יינו מחמיץ, ואין פשתנו לוקה, ואין שמנו מבאיש, ואין דובשנו מדביש** [מתקלקל ונעשה צלול מחמת חמימות], כלומר, שהיתה הצלחה בכל מעשיו, **אמרתי: שמא חס ושלוס קיבל רבי עולמו** [כל שכרו] בחייו.

**ועכשיו שאני רואה את רבי בצער - אני שמח,** כי זו ראייה שלא קיבל את כל שכרו בעולם הזה, אלא שכרו שמור לו לעולם הבא.

**אמר לו רבי אליעזר לרבי עקיבא: עקיבא! היאך אתה אומר שאני סובל מחמת עוונותי? כלום חיסרתני מן התורה כולה?!**

**אמר לו רבי עקיבא: לימדתנו רבינו: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" 565.**

565. במס' שבת [נה ב] איתא: "ארבעה מתו בעטיו של נחשי". דהיינו, שלא מתו מחמת חטאם, אלא בגלל הקללה שנתקלל האדם על ידי מעשה הנחש. והקשו התוס' מהמקרא שהובא כאן, שאין צדיק שלא יחטא! וכתבו, שהמקרא מדבר ברוב בני האדם. אבל אכן יש מיעוט צדיקים שאינם חוטאים כלל.

**תנו רבנן: כשחלה רבי אליעזר, נכנסו ארבעה זקנים לבקרו. ואלו הם: רבי טרפון, ורבי יהושע, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא.**

**נענה רבי טרפון ואמר לרבי אליעזר: טוב אתה לישראל מטיפה של גשמים. שטיפה של גשמים - בעולם הזה. ורבי, בעולם הזה - ובעולם הבא 566.**

566. כתב הריא"ף, דהיינו למאי דאמרינן שיומא דמיטרא כיומא דדינא, ואף על פי כן מועילים גשמים לישראל, והם אינם אלא לעולם הזה. ויסורין של רבי מכפרים על ישראל ומגינים עליהם אף לעולם הבא. עיי"ש עוד.

**נענה רבי יהושע ואמר: טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה. שגלגל חמה - בעולם הזה [אבל לעתיד לבוא המאורות מתחדשין]. ורבי, בעולם הזה - ובעולם הבא.**

**נענה רבי אלעזר בן עזריה ואמר: טוב אתה לישראל יותר מאב ואם. שאב ואם - בעולם הזה. ורבי, בעולם הזה - ובעולם הבא 567.**

567. והיינו, שהלכו לשיטתם, שלא חטא כלל, אלא מפני הרעה נאסף צדיק, ולכן אמרו לו שטוב הוא לישראל להגן עליהם. ורבי עקיבא לשיטתו, שהיסורין באו עליו לכפרת חטאו, לכן אמר לו: חביבין יסורין.

**נענה רבי עקיבא ואמר: חביבין יסורין, שמכפרין הם על העוונות.**

**אמר להם רבי אליעזר לתלמידיו: סמכוני, ואשמעה דברי עקיבא תלמידי, שאמר חביבין יסורין.**

**אמר לו לרבי עקיבא: עקיבא, זו, דבר זה, שחביבין יסורין, מנין לך? אמר: מקרא אני דורש: "בן שתים עשרה שנה מנשה במלכו, וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים וגו', ויעש הרע בעיני ה'."**

## דף קא - ב

**וכתיב:** ■ "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה".  
והיינו, שתלמידי חזקיה כתבו את ספר משלי. מוכח שהיה חזקיה מלמד את כולן.

**וכי חזקיה מלך יהודה לכל העולם כולו לימד תורה, ולמנשה בנו לא לימד תורה?** 568

568. שהרי עיקר חטאו היה, שגילה פנים בתורה שלא כהלכה. ואם היה לומד היטב, לא היה עושה כך. עיון יעקב.

בודאי שאכן לימד גם את מנשה בנו תורה!

**אלא: מכל טורח שטרח בו, ומכל עמל שעמל בו ללמדו תורה, לא העלהו למוטב - אלא יסורין.**

**שנאמר: "וידבר ה' אל מנשה ואל עמו - ולא הקשיבו, ויבא ה' עליהם את שרי הצבא אשר למלך אשור, וילכדו את מנשה בחחים, ויאסרוהו בנחשתים, ויוליכוהו בבלה".**

**וכתיב: "וכהצר לו [כשהיה צר לו, למנשה] חלה את פני ה' אלהיו, ויכנע מאד מלפני אלהי אבותיו, ויתפלל אליו, ויעתר לו, וישמע תחנתו, וישיבהו ירושלים למלכותו, וידע מנשה כי ה' הוא האלהים".**

**הא למדת - שחביבין יסורין.** שרק על ידי יסורין שנתייסר, חזר מנשה בתשובה.

**תנו רבנן: שלשה באו בעלילה.** כלומר, שלא באו לבקש מאת ה' בתפילה, אלא באו על הקדוש ברוך הוא בעלילה וטענה. שאמרו דברים של נצחון, שאין להם תשובה 569.

569. כך כתב רש"י. ולכאורה תמוה הוא, שהרי עלילה בכל מקום הוא לשון מי שבא בעקיפין, בטענות שאינן אמת. כמו "והוא שם לה עלילות דברים!" וכתב המהרש"א לבאר דבריו, שבאמת ודאי שטענותיהם היו עלילות, והיתה להם תשובה. אלא שלפי דעתם, היו דבריהם טענות שאין להם תשובה. וכדי שלא ירהרו אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, עלתה להם טענתם, אף שבאמת עלילה היתה.

**אלו הן: קין, עשו, ומנשה.**

**קין - דכתיב: "גדול עוני מנשוא". אמר לפניו [לפני הקדוש ברוך הוא]: רבנו של עולם! כלום גדול עוני יותר מששים ריבוא של ישראל שעתידין לחטוא לפניך 570 571, ובכל זאת אתה סולח להם?**

570. כתב בתורת חיים : לא ידענא מי גילה לו לאותו רשע נבואה זו! וי"ל ספרו של אדם הראשון חזיה ליה, שהיה כתוב בו דור ודורשיו. 571. והרי זה חטא הרבים, שהוא חמור יותר. מהרש"א.

**עשו - דכתיב: "הברכה אחת היא לך אבי".** כלומר, וכי לא נותרה לך ברכה לברכני? ותשובה ניצחת השיבו, ועלתה לו 572.

572. שאם לא היה מברכו אביו לבסוף, היה לו מקום הרהור כפירה לומר שתי רשויות יש, וכביכול אין ביד הקב"ה כל הברכות, אלא ביד רשות אחרת. מהרש"א.

**מנשה - שבתחילה קרא לאלוהות הרבה, ורק לבסוף, כשראה שלא הועילו לו כל אותן אלוהות, קרא לאלהי אבותיו** 573 [וזהו שנאמר: "ויכנע לפי ה' אלקי אבותיו". משמע שעד עתה נכנע לפני אלוהות אחרות]. וזהו שבא בעלילה. שאמר לקדוש ברוך הוא: אם לא תושיעני, מה הועיל לי שקראתי לך יותר משאר אלוהות?

573. בערוך גרס: "אמר קמיה: רבון דעלמא! אי ענית לי - ענית. אי לא, אמינא הא כל אפיא שויין".

שנינו במשנתנו: **אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו וכו'.**

**תנא:** וזה ששנינו שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא, היינו **בגבולין**. אבל במקדש לא, שהרי היו מברכים בשם המפורש. **ובלשון עגה** [בלשון לע"ז], אפילו במקדש אסור להגות 574.

574. ולפי זה "עגה" מלשון "בלעגי שפה". כך כתב רש"י מפי רבו. עוד הביא לישראל אחרים: עגה - לשון עוגה. דהיינו, מקום שיש בו חבורת בני אדם, שמדברין דברי חול, וגבולין הוי חוץ למקדש, ואסור לפרש שם בן ארבעים ושתים בלשון עגה חוץ למקדש. ואם אמר, אין לו חלק. אבל בלשון קדש - אינו נענש כל כך. ובמקדש, הואיל ונהגו להזכיר פירושו - אינו נענש. ועיי' ביד רמה שהביא כמה פירושים בזה.

שנינו במשנתנו: **שלשה מלכים וארבעה הדיוטות וכו'.**

**תנו רבנן: ירבעם - שריבע עם.** דהיינו, שריבץ את ישראל לארץ - והשפילם 575.

575. ובעיון יעקב כתב, שאפשר שחטא במשכב זכור, והיינו ריבע עם.

**דבר אחר: ירבעם - שעשה מריבה בעם** על ידי עבודה זרה. שזה עובד, וזה מוחה בידו, ובאין לידי מחלוקת.

**דבר אחר: ירבעם - שעשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים.**

**בן נבט - בן שניבט** [שראה דבר בחלום, והיה סבור שהוא מביט יפה ומבין מה שהוא רואה]. ובאמת **לא ראה** היטב, אלא טעה. כדאמרינן להלן.

**תנא: הוא נבט, הוא מיכה, הוא שבע בן בכרי** 576.

576. ביד רמה תמה, היאך חיה רשע כזה מיציאת מצרים עד סוף דוד מלך ישראל?

נקרא **נבט** - על שם **שניבט ולא ראה**, כדאמרינן לעיל.

נקרא **מיכה** - על שם **שנתמכמך בבנין** של מצרים, שנתנוהו בבנין במקום לבנה. כפי שמצינו באגדה, שאמר לו משה לקדוש ברוך הוא: "אתה הרעות לעם הזה", שעכשיו אם אין להם לבנים, משימין בניהם של ישראל בבנין! אמר לו הקדוש ברוך הוא: קוצים הם מכלין [המצרים]! שגלוי וידוע לפני, שאילו יחיו אותם ילדים, יהיו רשעים גמורים.

ואם אינך מאמין, הוצא אחד מהם, ותראה מה יהיו מעשיו לבסוף.

הלך משה, והוציא את מיכה, שהרע לבסוף לישראל 577.

577. עוד פירש רש"י, שנתעסק בבנין עד שנעשה מך, כדאמרינן בסוטה: "כל העוסק בבנין מתמסכן".

**ומה שמו האמיתי - שבע בן בכרי שמו.**

**תנו רבנן: שלשה ניבטו ולא ראו** [דהיינו, צפו למרחוק, מה שעתיד להיות לעתיד, וטעו]. **ואלו הן אותם שלשה: נבט, ואחיתופל, ואיצטגניני פרעה.**

**נבט** - מה צפה וטעה?

**ראה אש שיוצאת מאמתו** 578. **הוא סבר**, שזהו סימן שאיהו מליך [שהוא עצמו ימלוך], ולכן נתאמץ שבע בן בכרי [שהוא נבט, כפי שהובא לעיל], וקיבץ אליו את כל ישראל, והיה רוצה למלוך [כפי שמסופר בספר שמואל ב', פרק כ].

578. אמתו הוא רמז על זרעו, שממנו יצא אש המחלוקת לכלות את מלכות בית דוד. וכן להלן, גבי אחיתופל, שראה צרעת שפרחה על אמתו, רמז הוא על זרעו, שיפרח ממנו המלוכה על ידי צרעת, כדאמרינן לקמן, שנצטרע דוד ששה חדשים על ידי מעשה בת שבע. מהרש"א. ועיי' בעיון יעקב.

ובאמת **לא היא**, אין הדבר כפי שהוא סבר. אלא, מה שראה - **ירבעם הוא דנפק מיניה** [יצא ממנו], ונעשה מלך.

**אחיתופל** - מה צפה וטעה?

**ראה צרעת שזרחה לו על אמתו. הוא סבר** שזהו סימן שאיהו מלך [שהוא ימלוך], ולכן נעשה יועץ לאבשלום, כדי שתיסוב המלכות מדוד לאבשלום. ובין כך ובין כך - תעבור המלוכה אליו [כפי שמסופר בספר שמואל ב', פרק טו].

ובאמת **לא היא**, אלא, מה שראה - **בת שבע בתו הוא, דנפקא מינה שלמה** [שיצא ממנה שלמה] המלך.

איצטגניני פרעה - מה צפו וטעו?

**דאמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב: "המה מי מריבה"?**

**המה**, אותם מים, הם אלו **שראו איצטגניני פרעה - וטעו** בדבר, ולא הבינוהו אל נכון.

**ראו** האיצטגנינין **שמושיען של ישראל - במים הוא לוקה**. אמר פרעה על פי עצתם: **"כל הבן הילוד היארה תשליכהו"**, כי סברו שבכך ילקה במים.

**והן לא ידעו, שעל עסקי מי מריבה הוא לוקה**. שמחמת העוון של מי מריבה, שאמר משה לבני ישראל כשהוציא להם מים מן הסלע: **"שמעו נא המורים"** - לא יכנס לארץ.

**ומנא לן דלא אתי ירבעם לעלמא דאתי** [ומנין לנו שלא יבוא ירבעם לעולם הבא]?

**דכתיב: "ויהי בדבר הזה לחטאת בית ירבעם ולהכחיד ולהשמיד מעל פני אדמה"**.

וכך נדרש המקרא:

**"להכחיד" - בעולם הזה.**

**"ולהשמיד" - לעולם הבא.**

**אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה ירבעם למלכות?** 579

579. שהרי לא היתה לו זכות אבות, כי אבותיו היו מיכה ושבע בן בכרי. אם כן, על כרחך שהיתה לו זכות עצמו. ואחר כך שואלת הגמרא מפני מה נענש, כי גמירי דטבא לא הוה בישא. ועל כרחך שאותה טובה שעשה, לא עשה בשלמות. עיון יעקב.

**מפני שהוכיח את שלמה, כפי שמסופר להלן.**

**ומפני מה נענש ירבעם?**

**מפני שהיה לו להוכיח את שלמה בצנעה, בינו לבין עצמו. ולא עשה כן, אלא הוכיחו**

**ברבים - וביישו** 580.

580. יש לדקדק, הרי עונשו של ירבעם מפורש במקרא, שהוא מפני שהחטיא את ישראל! ותירץ המהרש"א, דהיינו כענין שאמרו עבירה גוררת עבירה. שאילו לא היתה בו אותה גסות הרוח למרוד במלכות בית דוד, לא היה בא לידי כך שיחטיא את ישראל בעבודה זרה.

**שנאמר:** "וירבעם בן נבט וגו' עבד לשלמה וירם יד במלך. וזה הדבר אשר הרים יד במלך שלמה, בנה את המלוא, סגר את פרץ עיר דוד אביו".

אמר לו **ירבעם למלך שלמה:** דוד אביך פרץ פרצות בחומה, כדי שיעלו ישראל לרגל, ויכנסו בריוח. ואתה גדרת אותם [את אותן פרצות], כדי לעשות אנגריא [שעל ידי שיכנסו כולם בשערים, ידעו מי ומי הנכנסים, ויוכלו לגבות מכולם מס] לצורך אשתך,

**בת פרעה!** 581

581. עוד פירש רש"י לישנא אחרינא: שסגר שלמה את השערים, ועשה מגדל לבת פרעה על אחד מן השערים. וכל עולי הרגל היו עוברים דרך שם, כדי שיהיו מצויין עמה לכבדה ולעבדה. [כל עבודת בית המלך נקראת "אנגריא"]. ובערוך כתב: שהיתה היא יושבת בשער, ולא היה לעם מקום אחר לכנס בעיר - אלא באותו השער, ומשעבדן ומביאין לה דורון. עוד פירש לישנא אחרינא: שהיה רגיל שלמה לסגור את דלתות העזרה, ולהצניע את המפתחות בידו. ודרכו של מלך לישן עד שלש שעות ביום. וישראל שכבר השכימו קודם לכן, היו עומדין וממתנינים על העזרה עד שיעמוד המלך. ואמר לו ירבעם: אתה רוצה שיתנו לך אנגריא לבת פרעה אשתך כדי שתתן להם את המפתחות?! ועיי' ביד רמה שכתב שאין הכוונה שנתכוין לכך שלמה ח"ו, שהרי צדיק גמור היה. ולא עוד אלא שלא היה צריך לכך, שהרי נאמר "אין כסף נחשב בימי שלמה למאומה". אלא ירבעם אמר לו כך להוכיחו. כלומר, נראה הדבר כאילו אתה רוצה לעשות אנגריא לבת פרעה.

והיינו דכתיב: "בנה את המלוא, סגר את פרץ עיר דוד אביו", שהוכיח את שלמה על שבנה ומילא את כותל החומה, וסגר את הפרצות שפרץ דוד בחומה.

**ומאי האי דכתיב: "וזה אשר הרים יד במלך"?**

**אמר רב נחמן:** שחלץ ירבעם את תפיליו בפניו של המלך. והיה לו לפנות לצד ולחלוץ שם מחמת אימת המלכות 582. ובכך התחיל ירבעם במרד, להראות שאינו נוהג כבוד במלך.

582. עוד פירש רש"י, שחלץ תפילין בפניו כדי להתריס בפניו בחזקה. ולכך חלץ תפילין בפניו, דבר שאין ראוי לעשות בפני המלך, להיות עומד לפניו גלוי ראש. וביד רמה הביא, שיש אומרים שהיה צריך לפנות, וחלץ תפיליו בפניו. והיה לו לחלוץ במקום אחר, שלא יראה שהוא הולך להתפנות, מחמת אימת מלכות. ועיין עוד במהרש"א ובעיין יעקב מה שכתבו בביאור ענין זה.

**אמר רב נחמן:** גסות הרוח שהיה בו בירבעם - טרדתו מן העולם.

**שנאמר:** "ויאמר ירבעם בלבו: עתה תשוב הממלכה לבית דוד. אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלים, ושב לב העם הזה אל אדניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגני, ושב אל רחבעם מלך יהודה".



**אמר ירבעם בלבו : גמירי** [הלכה למשה מסיני היא], **דאין מותרת ישיבה בעזרה - אלא למלכי בית יהודה בלבד**. אבל כל שאר העם, ואף מלכים אחרים, אינם רשאים לשבת שם.

**וכיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב, ואנא קאימנא** [כיון שיראו העם שרחבעם יושב ואני עומד], **סברי : הא מלכא, והא עבדא** [יסברו : זה שיושב - הוא המלך. וזה שעומד - הוא עבד].

**ואי יתיבנא - מורד במלכות הואי, וקטלין לי, ואזלו בתריה** [ואם אשב בעזרה, אחשב מורד במלכות, ויהרגוני, וילכו העם אחרי רחבעם 583].

**583** בעיון יעקב פירש, שכל זה עלה במחשבתו של ירבעם. שהיות ופשוטי העם אינם יודעים הלכה זו, שאף למלכי ישראל אסור לשבת בעזרה, אם יראו אותי עומד, לא יבינו שזה משום שאסור אף למלך לשבת, אלא יאמרו שזה משום שאני עבד, והרי אם סתם אדם יושב בעזרה, מורד במלכות הוא, והורגין אותו, ויסברו שלכן אני עומד. ומשום גסות הרוח שהיתה בו, שחשש שיאמרו עליו שהוא עבד, חטא והחטיא את ישראל, שהעמיד עגלי זהב. ועיי' במהרש"א שביאר בדרך אחרת.

**מיד : "ויועץ המלך, ויעש שני עגלי זהב, ויאמר אלהם : רב לכם מעלות ירושלים! הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים. וישם את האחד בבית אל, ואת האחד נתן בדן".**

**מאי "ויועץ", במי וכיצד התייעץ ירבעם?**

**אמר רבי יהודה :** שהושיב את העם באופן כזה **שהושיב רשע אצל כל צדיק**.

**אמר להו : חתמיתו על כל דעבידנא** [האם תחתמו על כל מה שאעשה?]

**אמרו ליה : הין [כן].**

**אמר להו : מלכא בעינא למיהוי** [רצוני להיות מלך].

**אמרו ליה : הין**. אנו מסכימים לדבר.

**אמר להם : כל דאמינא לכו עבידתו** [כל מה שאומר לכם תעשו?]

**אמרו ליה : הין**.

**אמר להם : ואפילו אם אומר לכם למפלח [לעבוד] לעבודה זרה?**

**אמר ליה צדיק : חס וחלילה!**

**אמר ליה רשע לצדיק: סלקא דעתך דגברא כירבעם פלח לעבודה זרה** [וכי תעלה על דעתך שאדם נכבד כירבעם יעבוד עבודה זרה 584]!?

584. לא יתכן כדבר הזה, שהרי הוא הוכיח את שלמה במילי דשמיא! מהרש"א.

**אלא למינסינהו הוא דקא בעי, אי קבליתו למימריה** [אלא ודאי רק לנסותנו הוא מתכוין, אם נקבל את כל דבריו].

וכך היו מטעים הרשעים את הצדיקים, עד שחתמו כולם על הדבר. ושוב לא היו יכולים לחזור בהם 585.

585. ביד רמה כתב, שאף שחזרו הצדיקים ואמרו שלא חתמו על מנת לעבוד ע"ז, כבר לא שמעו להם שאר העם.

## דף קב - א

**ואף אחיה השילוני טעה** 586 בדבר, וחשב שירבעם רוצה רק לנסותם, ולכן **חתם** אף הוא על הדבר 587.

586. ביערות דבש כתב, שהענין הוא כך, שכל תחבולות ירבעם היו כדי שלא יעלו ישראל לרגל, כדי שלא ישובו אחרי רחבעם. וחשב, שאם אותם חסידים המשתוקקים לקיים מצות עשה זו ישבו בחו"ל, הרי יהיו פטורים ממצוה זו. והרי אמרו: כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודה זרה, וזו היתה כוונתו במה ששאלם: אפילו לעבוד עבודה זרה? דהיינו, אפילו אם אצוה לשבת בחו"ל כדי שלא יצטרכו לעלות לרגל, גם כן תשמעו לי? ועל זה הסכים וחתם אחיה השילוני, שכוונתו היתה לדבר מצוה, כדי שישמעו לקול המלך, והוא מצות עשה, שכבודו שקול לכבוד המקום. וכדי לעשות שלום, ולא יעלו לרגל, וימרדו במלך ירבעם. אמנם סוף הדבר היה שהוסיפו למעול מעל, עד שגרם גלות ארץ ישראל, וחורבן המקדש. 587. ביד רמה כתב, שודאי לא חתם לעבוד עבודה זרה, אלא חתם לקיים כל מצותו של ירבעם. וכיון שראה יהוא את חתימתו, סבר שאפילו עבודה זרה קיבל עליו.

**דהא יהוא צדיקא רבה הוה** [צדיק גדול היה], **שנאמר: "ויאמר ה' אל יהוא: יען אשר הטיבת לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב, בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל"**.

ובכל זאת, למרות שהיה צדיק גמור, **כתיב: "ויהוא לא שמר ללכת בתורת ה' אלהי ישראל בכל לבבו, לא סר מעל חטאות ירבעם אשר החטיא את ישראל"**. והיינו, משום שראה שאף אחיה השילוני חתם על הדבר.

**מאי גרמא ליה** [מה גרם לו ליהוא לחטוא לבסוף]?

**אמר אביי: ברית כרותה לשפתים.** כלומר, מה שאדם מוציא בשפתיו, אף שאינו מתכוין לכך באמת, יתקיים לבסוף.

**שנאמר** שאמר יהוא בערמה, כדי לאסוף אליו את כל נביאי הבעל ולהרגם: **"אחאב עבד את הבעל מעט, יהוא יעבדנו הרבה"**. ועל ידי כך אכן נאספו אליו כל נביאי הבעל, והרג את כולם [כפי שמסופר בספר מלכים ב', פרק י].

**רבא אמר:** את חותמו של אחיה השילוני ראה יהוא, שאף הוא חתם על ציוויו של רבעם לעשות עגלים לעבודה זרה, ולכן **טעה** ועבד אף הוא עבודה זרה.

הרי שאף אחיה השילוני טעה וחתם.

**דכתיב 588:** **"ושחטה שטים העמיקו ואני מוסר לכלם"**. "ושחטה שטים" היינו שהם שוחטים לפני העבודה זרה, ששטים והולכים אחריה.

**588.** הב"ח והגר"א גורסין "כתיב". שאין מקרא זה שייך לדלעיל. ועיי' במהרש"א.

**אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא: הם העמיקו** [וזהו שנאמר במקרא דלעיל "העמיקו"] והחמירו בעבודת העבודה זרה שלהם, יותר משהחמירני אני בשלי. שהרי אני אמרתי: **כל שאינו עולה לרגל - עובר רק בעשה 589**, ואילו הם אמרו: **כל העולה לרגל - ידקר בחרב**, כדי שילכו וישחטו לפני העגלים **590**.

**589.** ביד רמה גרס "עובר בלאו". וכתב: ולא ידענא מהיכא נפקא. ובגליוני הש"ס כתב, שהוא נלמד מ"לא תאחר". **590.** עוד פירש רש"י, "שטים" היינו שטיות שלהם, שסרו מאחרי הקדוש ברוך הוא, "העמיקו" עד שחיטה [היינו "שחטה"]. כלומר, שחיבו מיתה למי שעולה לרגל, ומניח את העגלים מלעבדם.

"ואני מוסר לכולם" היינו, שאמר הקדוש ברוך הוא, אני לא חשתי כל כך לכבודי כמו שהם חשו לכבוד העבודה זרה שלהם, שאמרו שמי שלא יעלה ידקר בחרב, אלא יסורים בעלמא יסרתים, שמי שאינו עולה - עובר בעשה.

כתוב: **"ויהי בעת ההיא, וירבעם יצא מירושלים, וימצא אתו אחיה השילוני הנביא בדרך, והוא מתכסה בשלמה חדשה"**.

**תנא משום רבי יוסי:** "ויהי בעת ההיא" - **עת היא מזומנת לפורענות 591**. ששם נחלקה מלכות ישראל, כפי שנאמר בהמשך אותו מקרא [מלכים א', פרק יא].

**591.** ענין עת מזומנת הן לטובה והן לרעה הוא, כי השם יתברך מביא הטוב והרע לעולם באופן קרוב לטבע. ולכן, כשמביא לאדם טוב לפי שכרו, מביאו בעת שמזומנת ממילא לטובה, כפי המזל שבאותו זמן. וכן להיפך. מהרש"א.

**”בעת פקדתם יאבדו”, תנא משום רבי יוסי: עת מזומנת לפורענות.**

**”בעת רצון עניתך”. תנא משום רבי יוסי: עת מזומנת לטובה.**

נאמר בענין חטא העגל: **”וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם”**. תנא משום רבי יוסי: **עת היא מזומנת לפורענות**. והיינו תשעה באב, שבו חזרו מרגלים מלתור את הארץ, ובו נחרבו בית ראשון ושני.

**”ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו”**. תנא משום רבי יוסי: **עת מזומנת לפורענות היא**. שנתחייבה תמר שריפה <sup>592</sup>, ומתו ער ואונן בניו.

<sup>592</sup> ואף שלא נשרפה, מכל מקום צער לפי שעה היה. יד רמה.

**”וילך רחבעם שכס, כי שכס בא כל ישראל להמליך אתו”**. תנא משום רבי יוסי: **שכס - מקום מזומן לפורענות הוא:**

שהרי **בשכס עינו את דינה,**

**ובשכס מכרו אחיו את יוסף** <sup>593</sup>,

<sup>593</sup> שנאמר: **”הלא אחיך רעים בשכס, לכה ואשלחך אליהם”**. ואף שנאמר לאחר מכן **”וימצאם בדותן”**, היינו כפר הסמוך לשכס, ונקרא על שם שכס. אי נמי, באמת בשכס היו, ו”דותן” כמדרשו, שהיו דנים עליו להרגו. רש”י. ועיי’ בפירוש רש”י על החומש.

**ובשכס נחלקה מלכות בית דוד** [כפי שמסופר בספר מלכים א’, פרק יב].

כתוב: **”וירבעם יצא מירושלים”**. אמר רבי חנינא בר פפא: **שיצא מפיתקה** [מכללה <sup>594</sup>] **של ירושלים**. שלא לחזור אליה לעולם, ולא ליטול חלק בעבודה <sup>595</sup>.

<sup>594</sup> **”פיתקה”** היינו כמו **”נפל פתקא מן מרקיעא”** [בבא מציעא פו א]. דהיינו, מן הכתובים והחתומים בפיתקה של ירושלים. <sup>595</sup> כך פירש רש”י. ובערוך כתב, שיצא מן הכתב הכתוב לצדיקים לעתיד לבוא, שיחיו וישמחו בירושלים, כדכתיב **”כל הכתוב לחיים בירושלם”**. ולכאורה לא פירש כרש”י, משום שירבעם משבט יוסף היה, ואינו לא כהן ולא לוי, ואם כן, מה לו ולעבודת בית המקדש?

**”וימצא אתו אחיה השילוני הנביא בדרך והוא מתכסה בשלמה חדשה, ושניהם לבדם בשדה”**.

**מאי ”בשלמה חדשה”?**

אמר רב נחמן: **כשלמה חדשה. מה שלמה חדשה - אין בה שום דופי** <sup>596</sup>, אף תורתו של ירבעם - לא היה בה שום דופי.

596. שעדיין נקיה היא, ללא רבב. וקא משמע לן בדרש זה, שבאותה שעה שנתמנה ירבעם למלך על ידי אחיה - כשר היה. מהרש"א.

**דבר אחר: "שלמה חדשה", שחידשו אחיה השילוני וירבעם בתורה 597 דברים שלא שמעה אזן מעולם.**

597. כך פירש רש"י. וביד רמה הביא, דהיינו דברי המלכות שבישר אחיה לירבעם.

**מאי "ושניהם לבדם בשדה"?**

**אמר רב יהודה אמר רב: שכל תלמידי חכמים דומין לפניהם כעשבי השדה** [שנמוכים ושפלים הם].

**ואיכא דאמר: שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה** [כמו שהשדה מגולה].

כתוב: **"לכן תתני שלוחים על מורשת גת, בתי אכזיב לאכזב למלכי ישראל"**.

**אמר רבי חנינא בר פפא: יצאה בת קול ואמרה להן: מי שהרג את גלית הפלשתי, ועל ידי כך הוריש אתכם את העיר גת** [שהיתה שייכת מקודם לגלית], דהיינו - דוד, **תתנו שלוחים לבניו?** שתעזבו מלכות בית דוד ותמליכו עליכם אחרים!?

**"בתי אכזיב, לאכזב למלכי ישראל"**. היות ואתם מכזבים למלכות בית דוד, והולכים אחרי מלכי ישראל, לכן תהיו נמסרים ביד מלכי נכרים, שהם שטי כזב 598.

598. כך כתב רש"י. וביד רמה כתב, ישראל שהם בתי כזב, שאין בהם אמונה, ומשיבים רעה תחת טובה, הם יהיו לאכזב למלכי ישראל. שסופן למרוד במלכיהם. ואכן כך מצינו ברוב מלכי ישראל, שקשרו עליהם והרגום.

**אמר רב חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל 599. שנאמר: "גוזל אביו ואמו ואמר אין פשע 600, חבר הוא לאיש משחית"**.

599. בעיון יעקב ביאר, שהיות ואינו מברך, אין ישראל יכולין לענות אמן, והרי גדול העונה אמן יותר מן המברך. וכיון שמונע רבים ממצוה, נקרא חוטא ומחטיא. ולכן דימה ענין זה לחטאת ירבעם, שחטא והחטיא את הרבים. עיי"ש. 600. שהוא חושב זאת לעבירה קלה, ואין פשע. כמו הגוזל את אביו ואמו, שחושב שאין זו גזילה, כי ימחלו לו לבסוף. וגם, שהרי לאחר זמן ממילא זה יהיה שלו. אבל באמת אינו כן, אלא עבירה גדולה היא בידו, שחבר הוא לאיש משחית. שכשם שירבעם השחית והפריד את ישראל מאביהם שבשמים, שלא יעלו לרגל למקום השכינה לברך משם את ישראל, כך זה שאינו מברך ברכת הנהנין, מונע ברכה מישראל. מהרש"א.

**ואין "אביו" - אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר: "הלא הוא אביך קנך". ואין "אמו"**

- אלא כנסת ישראל, שנאמר: "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך".

ואין גזילה כלפי הקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל - אלא זו בלבד. שתקנו חכמים לברך על כל דבר ודבר, כדאיתא במסכת ברכות: "כל הטועם ואינו מברך - נקרא גזלן, שנאמר: לה' הארץ ומלואה" **601**.

**601**. כך כתב רש"י. ועיי' בגמ' ברכות [לה א].

**מאי "חבר הוא לאיש משחית"?**

**חבר הוא לירבעם בן נבט, שהשחית את עם ישראל לאביהם שבשמים.**

**"וידח ירבעם את ישראל מאחרי ה' והחטיאם חטאה גדולה". אמר רבי חנין:** שעשה ירבעם לישראל **כשתי מקלות המתיזות זו את זו** [שמכה אדם זו על ידי זו - וניתזת למרחוק **602**], כך עשה ירבעם, שהרחיק את ישראל מהקדוש ברוך הוא בעל כרחם.

**602**. ביד רמה כתב, דרך הנערים כשמשחקין במקלות קטנות, אוחו שתי מקלות בידו, וזורק את אחד מהם. וטרם יתרחק המקל האחד הימנו, מכה במקל השני את הראשון באויר, והוא הולך בכח הכאה שניה יותר ממה שהיה הולך מחמת זריקה ראשונה.

והיות ודיברה הגמרא בעגלי הזהב של ירבעם, מביאה הגמרא עוד בענין אלהי זהב.

כתוב בספר דברים: **"ודי זהב". אמרו דבי רבי ינאי: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! בשביל כסף זהב שהשפעת להן לישראל עד שיאמרו דיי, גרם להם לעשות להם אלהי זהב.**

**משל אמרו: אין ארי דורס ונוהם מתוך קופה של תבן **603**, אלא מתוך קופה של בשר.** שמתוך שיש לו הרבה לאכול - הוא נוהם.

**603**. שכאשר יש לפניו רק קופה של תבן, שאינו מאכלו, הוא נשאר רעב. ולפי שהוא רעב - אינו מתגאה. יד רמה.

כך ישראל, מתוך שהיה להם שפע טובה, עשו אלהי זהב.

**אמר רבי אושעיא: עד זמנו של ירבעם, היו ישראל יונקים מעגל אחד** [היו לוקים על עוון עגל אחד, שעשו במדבר].

**מכאן ואילך**, מזמנו של ירבעם - יונקים ישראל **משנים ושלושה עגלים**. כלומר, שנתווסף להם אף עוון שני עגליו של ירבעם 604.

604. "שנים ושלושה עגלים" היינו שנים של ירבעם, ושלישי שעשו במדבר. עיי' רש"י.

**אמר רבי יצחק: אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם, שאין מעורב בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא** [הכרע ליטרא הוא הכמות המועטת שכף המשקל נוטה לצד זה יותר מלצד אחר. ואחד מעשרים וארבע ממנו הוא דבר מועט ביותר] **של עגל הראשון** 605. **שנאמר**: "וביום פקדי - ופקדתי עליהם חטאתם" [כלומר, ביום שהקדוש ברוך הוא יפקוד על ישראל עוון, יפקוד עליהם גם מחטא העגל].

605. כתב רש"י, שאין הכוונה דווקא לכמות זו. אלא הכוונה לדבר מועט ביותר.

**אמר רבי חנינא: לאחר עשרים וארבעה דורות** מזמן מעשה העגל - **נגבה פסוק זה**. **שנאמר** גבי חורבן הבית, שהיה בדורו של צדקיהו: **"ויקרא באזני קול גדול לאמר קרבו פקדות העיר ואיש כלי משחתו בידו"**. והיינו, שקרב אותו מעשה שנאמר בו "וביום פקדי", דהיינו - מעשה העגל. ומזמן העגל, שהיה בימי נחשון, עד זמן צדקיהו, היו עשרים וארבעה דורות 606.

606. עיי' ברש"י חשבון הדורות.

כתוב **"אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו ה רעה"**.

**מאי "אחר"**, אחרי איזה דבר לא שב ירבעם?

**אמר רבי אבא: אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו: חזור בך** 607, **ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן** 608.

607. אף שאמרו שהחוטא ומחטיא את הרבים - אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אולי לפי שהיה בעל תורה גדול, עד שאמרנו לעיל שלא נמצאה בתורתו שום דופי, ריחם עליו הקדוש ברוך הוא להחזירו בתשובה. עיון יעקב. 608. שדוד הוא ראש לבעלי תשובה, כדאמרין: לא היה דוד ראוי לאותו מעשה, אלא כדי להורות תשובה. אבל הוא לא החטיא את אחרים. ולכן אותם שחטאו והחטיאו, אינם יכולים ללמוד ממנו. ואם היה ירבעם שב מחטאיו, הרי שהוא היה ראש לבעלי תשובה שהחטיאו את הרבים. וזהו שאמר לו הקדוש ברוך הוא: חזור בך, ונטייל בגן עדן. שהטיול הוא להשתעשע בבעלי תשובה היושבים בגן עדן. שאלו ירבעם: מי בראש, שהרי לי קדימה על בן דוד, שהרי תשובתי מעולה יותר, שמקרבתי אף את מי שחטא והחטיא! אמר לו הקדוש ברוך הוא, אף על פי כן בן ישי בראש, כי הוא הקים ראשון עולה של תשובה. הריא"ף.

**אמר לו** ירבעם לקדוש ברוך הוא: **מי ילך בראש, אני או בן ישי?**

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **בן ישי ילך בראש** 609.

**609.** לכאורה הדבר תמוה, שהרי בתחילה אמר לו הקדוש ברוך הוא: ואני ואתה ובן ישי נטייל, הרי שהקדים את ירבעם לבן ישי, שהוא יהיה בראש. ואיך אמר לו עתה שבן ישי יהיה בראש? וכתב בספר סמא דחיי [הובא בענף יוסף], שמה שהקדימו לבן ישי בתחילה, היינו אם היה ירבעם חוזר בו בלי סיבה חיצונית, רק מאהבת ה' יתברך. שאז יהפכו כל זדונותיו לזכויות, ויהיו לו כל כך הרבה זכויות עד שיקדום לבן ישי. אבל לבסוף, ששאל מי בראש, הרי שאינו שב מאהבה, אלא לקבל פרס, ולא יהפכו זדונותיו לזכויות, ולכן בן ישי בראש. אלא שעדיין קשה, הרי ירבעם שמע שהקדוש ברוך הוא הקדים אותו לדוד, ולמה שאל מי בראש? ועוד, מה ראה לשטות זו, שמשום שבן ישי בראש, אמר לא בעינא, ונדון בגיהנם! ועי"ש מה שביאר בזה באורך. וע"ע בענף יוסף מה שהביא בביאור ענין זה באורך.

אמר לו ירבעם: **אי הכי - לא בעינא** [אם כך, אינני רוצה] **610.**

**610.** כתב ביד רמה, שכל זה הוא דרך משל. שהוכיחו הקדוש ברוך הוא על ידי נביאיו להחזירו בתשובה, וסרב בו. והבטיחו בטובת עולם הבא אם יחזור בו, וסרח בו. כאדם שמסרב לעשות רצונו, עד שתופס בבגדו, והלה עומד במרדו. "ואני ואתה נטייל בגן עדן" - גם זה דרך משל נאמר, שהקבלת פני שכינה הוא גן עדן האמור לעולם הבא. כלומר, שיהא כבודי מצוי עמכם לעולם הבא, ואתם נהינן מזיו כבודי. עיי"ש.

**רבי אבהו הוה רגיל דהוה קא דריש** [היה רגיל לדרוש] **בענין זה של שלשה מלכים** שאין להם חלק לעולם הבא.

**חלש** [נעשה רבי אבהו חולה].

**קביל עליה דלא דריש** [קבל עליו שלא לדרוש בגנותן של שלשת המלכים].

## **דף קב - ב**

**כיון דאיתפח** [שנתרפא] - **הדר קא דריש** **611** [חזר לדרוש] בשלשה מלכים.

**611.** הקשה בעיון יעקב, הא איתא ברמ"א [יו"ד סי' רכ"ח סעיף מ"ה], שהנודר בעת צרה, אין מתירין לו אלא לצורך מצוה! וכתב, דשמא גם זה נחשב צורך מצוה, ללמוד ולדרוש הפסוקים. וגם יש בזה מצוה לגנות הרשעים כדי שלא יזידון עוד, כיון דלא הדרי בהו.

**אמרי** לו תלמידיו: **וכי לא קבילת עלך דלא דרשת בהו** [האם לא קיבלת עליך שלא לדרוש בהם]!?

**אמר** להם רבי אבהו: **אינהו מי הדרו בהו, דאנא אהדר בי** [וכי הם חזרו בהם ממעשיהם הרעים, שאחזור בי אני ולא אדרוש בהם]! **612** **רב אשי אוקי אשלשה מלכים** [הגיע בלימודו עד ענין שלשה מלכים]. **אמר: למחר נפתח בחברין** [מחר נתחיל ללמוד ענין חברינו, שהיו תלמידי חכמים כמונו], שאין להם חלק לעולם הבא.



612. שאמנם אירע לי מעשה שנעשיתי חולה, ומשום כך היה לי לחזור בי. אבל גם להם אירעו דברים שהיו צריכים לחזור בהם בגללם, כמו שמצינו אצל ירבעם שיבשה ידו, וכאשר חלה אביה בנו, וכן מצינו באחאב במעשה בן הדד. מהרש"א.

**אתא מנשה, איתחזי ליה בחלמיה** [בא מנשה, ונתגלה אליו בחלום]. **אמר** לו לרב אשי: **חברך וחבירי דאבוך קרית לן** [חבריך וחברי אביך אתה קורא לנו]? **מהיכא בעית למישרא המוציא** [וכי יודע אתה באיזה מקום בפת צריך לבצוע בזמן ברכת המוציא]?[

**אמר ליה רב אשי: לא ידענא** [אינני יודע] 613.

613. כתב ביד רמה, שודאי ידע שצריך לפרוס במקום המובחר שבפת. אבל לא ידע מהו המקום המובחר.

**אמר ליה מנשה: מהיכא דבעית למישרא המוציא לא גמירת** [לא למדת], **וחברך קרית לן** [ואתה קורא לנו חבריך]!?

**אמר ליה רב אשי: אגמריה לי** [למדני דבר זה], **ולמחר דרישנא ליה משמד בפירקא** [ומחר אדרוש דבר זה משמד].

**אמר ליה מנשה: מהיכא דקרים** 614 **בישולא** [ממקום שנקרמין פניה של הפת בתנור]. דהיינו - במקום הקשה שבה, למעלה או למטה או בצדדים. אבל לא באמצעה, במקום שהיא רכה 615.

614. כתב רש"י, שיש גורסים "דקדים". דהיינו, במקום שהפת מקדימה להאפות. והיינו הך עיי"ש. 615. בעיון יעקב ביאר את הענין ע"פ הדרש, שמתחילה קרא להם רב אשי חברין, אף שהיה מנשה גדול מאוד בתורה, כיון שסבר שמעשה גדול מתלמוד, כי הוא התכלית. וטען לו מנשה שאין הדבר כך, והוכיח לו מענין בציעת המוציא. שאילו היו בוצעין ממקום שנגמרה האפיה, הרי שהדבר החשוב ביותר הוא התכלית והסוף. אבל הרי הדין הוא שבוצעין ממקום שמתחילה האפיה, כי טוב ראשית הדבר מאחריתו, והעיקר הוא ההתחלה, וראיה מכאן שהתלמוד עיקר, שהוא מביא לידי מעשה. וקיבל רב אשי את הדברים, ולכן למחר אמר: נפתח ברבוותא. ועיי" במהרש"א מה שכתב לבאר הענין.

**אמר ליה רב אשי למנשה: מאחר דחכימתו כולי האי** [מאחר שאתם חכמים כל כך], **מאי טעמא קא פלחיתו** [למה עבדתם] **לעבודה זרה?**

**אמר ליה: אי הות התם** [אם היית אז, באותו זמן], **הות נקוט בשיפולי גלימא** - **ורהטת אבתראי** [היית מגביה את שולי גלימתך, כדי שתוכל לרוץ מהרה, והיית רץ אחרי לעבוד עבודה זרה], **כי היה אז יצר הרע של עבודה זרה שולט ביותר.**

**למחר** כבר לא אמר לחכמים: "נפתח בחבריך", אלא **אמר להו לרבנן** בלשון כבוד: **"נפתח ברבוותא"** [נתחיל לדרוש בענין רבותינו].

מהי משמעות השם "אחאב" -

**אח** [רע 616] **לשמים** 617,

**616.** כפי שמצינו במסכת מגילה [יא א] גבי השם אחשורוש "אח וראש". רש"י. ועיי' בגמ' שם במס' מגילה. ועיי' רש"י הושע [יג טו], שכתב ש"אחים" לשון דבר רע הוא. **617.** כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, דהיינו שבשעה שהיה באח וצרה, תלה עיניו לשמים. כפי שנאמר: "הראית כי נכנע אחאב מלפני וגו'". והריא"ף כתב, שאפשר לומר כפשוטו, שהיה אח לשמים, שהרי כיבד את התורה, שאמר לשלוחי בן הדד: "והדבר הזה לא אוכל לעשות". והיינו שלא הסכים שיקחו את ספר התורה, אף שהגיעה לו מזה צרה, שבאו להלחם עמו [כפי שמובא להלן]. וכן כתב בעיון יעקב, שהיה אח לשמים כפשוטו, כדאיתא לקמן, שהיה מהנה תלמידי חכמים מנכסיו. עיי"ש.

**ואב לעבודה זרה.**

**אח לשמים, דכתיב: "אח לצרה יולד".** ופירוש המקרא: ווי לצרה. הרי ש"אח" - לשון רעה הוא.

**אב לעבודה זרה, דכתיב: "כרחם אב על בנים".** הרי שאב מרחם ביותר על בניו. וכמו כן היה אחאב אוהב את העבודה זרה ביותר.

כתוב גבי אחאב: **"ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן נבט".** אמר רבי יוחנן: **קלות שעשה אחאב - כחמורות שעשה ירבעם.** כלומר, החטאות החמורות שעשה ירבעם, היו קלות בעיני אחאב. שהוא הוסיף וחטא הרבה יותר, וכדלהלן.

**ומפני מה תלה הכתוב את החטאים בירבעם,** כפי שמצינו כמה פעמים במקרא "לא סר מכל חטאת ירבעם", אף שבאמת חטא אחאב יותר ממנו -

**מפני שהוא [ירבעם] היה תחילה לקלקלה** [שהוא התחיל לקלקל בחטא].

"בגלגל שורים זבחו, גם מזבחותם כגלים על תלמי שדי". אמר רבי יוחנן: אין לך כל תלם ותלם בארץ ישראל, שלא העמיד עליו אחאב עבודה זרה, והשתחוה לה.

**ומנא לן דלא אתי אחאב לעלמא דאתי?**

**דכתיב: "והכרתי לאחאב משתינ 618 בקיר, ועצור ועזוב בישראל".**

**618.** כתב רש"י: תלמיד חכם, משית מקירות ליבו. עיי"ש.

וכך נדרש המקרא:

**”עצור” - בעולם הזה.**

**”ועזוב” - לעולם הבא. אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה עמרי למלכות -**

**מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל.**

**שנאמר: ”ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף, ויבן את ההר, ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון”.**

**אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושתים שנה** 619 -

619. בא לתת טעם בשנות מלכותו של אחאב יותר משאר מלכי ישראל, וגם בירבעם כתוב שמלך כ”ב שנה ולא נתנו בו טעם, היינו משום שאחאב הגדיל לחטוא יותר משאר המלכים, ולכן צריך ליתן טעם למה זכה למלכות ארוכה. מה רש”א. ובעיון יעקב כתב, שעיקר הקושיא היא, הרי בן הדד בא עליו למלחמה, והרי שטן מקטרג בשעת הסכנה, ולמה זכה להנצל ולהמשיך לשבת על כסא מלכותו?

**מפני שכיבד את התורה, שניתנה בעשרים ושתים אותיות.**

**שנאמר: ”וישלח [בן הדד מלך ארם] מלאכים אל אחאב מלך ישראל העירה ויאמר לו, כה אמר בן הדד: כספך וזהבך לי הוא, ונשיך ובניך הטובים לי הם”.**

ולדבר זה הסכים מלך ישראל, ואמר: ”כדברך אדני המלך. לך אני וכל אשר לי”.

הוסיף בן הדד ושלח למלך ישראל:

**”כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך, וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך, והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו”** 620. ואז התייעץ המלך בזקני העם, ואמרו לו: ”אל תשמע ולא תאבה”.

620. ולהלן מתבאר ש”מחמד עיניך” הוא ספר תורה. ורצה בן הדד לקחתו מהם או להתעולל בה, או שרצה להעבירם על דתם, ולכן רצה לקחת את ספר התורה מידם, כדי להשכיחם. יפת תוא ר.

**”ויאמר למלאכי בן הדד, אמרו לאדני המלך: כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה. והדבר הזה - לא אוכל לעשות וגו”**.

**מאי ”מחמד עיניך”, שרצה בן הדד לקחת, וסירב אחאב לתת, לאו ספר**

**תורה?** 621

621. הכי איתא בשמות רבה [פרשה ג. וכן בעוד מדרשים]: ”והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו. וכי כל מה שתבע בראשונה אינו חמדה? בקש כסף וזהב, והם חמדה! שנאמר ”ובאו חמדת כל הגוים”.

בקש נשים, והם חמדה! שנאמר "בן אדם הנני לוקח ממך את מחמד עיניך וגו'". בקש בנים, והם חמדה! שנאמר "והמתי מחמדי בטנם". הוי אומר, כל מה שתבע בראשונה - חמדה. ומהו "כל מחמד עיניך", דבר שהיא חמדה מתוך חמדה, זו התורה. שנאמר "הנחמדים מזהב ומפז רב". כיון ששמע מלך ישראל זה, אמר: אין זו שלי, אלא של זקנים היא. מיד "ויקרא מלך ישראל לכל זקני ישראל וגו' ויאמרו אליו כל הזקנים וכל העם אל תשמע ולא תאבה". כיון ששמע לעצת הזקנים, מיד "ויצא מלך ישראל, ויך את הסוס ואת הרכב וגו'". והיינו, שבאמת כבר מתחילה שאל מהם בן הדד דברים שהם חמדה. וכיון ששאל לבסוף "את מחמד עיניך", ודאי הכוונה לדבר שהוא חמדה יותר מכל החמדות האחרות. והיינו תורה, שנאמר בה "הנחמדים מזהב ומפז רב", שדברי תורה נחמדים יותר מכל חמדות שבעולם.

הרי שכיבד אחאב את התורה!

ומקשינן: מנין לנו שספר תורה הוא, **דילמא עבודה זרה** היא, שהרי אף היא היתה מחמד עינו של אחאב, שחיבבה ביותר!

ואמרינן: **לא סלקא דעתך** לומר כך. **דכתיב: "ויאמרו אליו כל הזקנים וכל העם אל תשמע ולא תאבה"**. ואם מדובר היה בעבודה זרה, הרי לא היו אומרים לו כך!

ומקשינן: **ודילמא** אותם זקנים - **סבי דבהתא הוו** [זקנים שפלים ורשעים היו 622]? **מי לא כתיב: "ויישר הדבר בעיני אבשלם ובעיני כל זקני ישראל"**, ואמר **רב יוסף**: אותם זקני ישראל - **סבי דבהתא** היו. הרי שאף זקנים רשעים נקראים "זקני ישראל"!

622. כך כתב רש"י. ובתשובות הגאונים [סי' שח] איתא: סאבי דבהתאתא - זקנים של בושה ושל כלימה.

ואמרינן: **התם**, גבי אבשלום, **לא כתיב** "זקני ישראל וכל העם". אבל **הכא**, הרי **כתיב** "הזקנים וכל העם", **דאי אפשר דלא הוו בהון צדיקי** [שלא יתכן שלא היה בכל העם צדיקים]. והרי כולם אמרו כאחד "אל תשמע ולא תאבה"! על כרחך שהכוונה היא לספר תורה. שאם היה מדובר בעבודה זרה, לא היה אכפת לצדיקים שיקחנה בן הדד.

**וכתיב: "והשארתי בישראל שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא כרעו לבעל, וכל הפה אשר לא נשק לו"**.

**אמר רב נחמן: אחאב שקול היה**. שהיו לו מחצה עוונות ומחצה זכויות. **שנאמר: "ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד? ויאמר זה בכה, וזה אמר בכה"**. משמע, שרק בקושי גדול, על ידי פיתוי, נענש אחאב 623.

623. כך פירש רש"י. ובמהרש"א כתב, שנראה שהראיה לזה מדכתיב "ויאמר זה בכה וזה אמר בכה". הרי שהיו הדעות בפמליא של מעלה שקולות לזכות או לחיוב. וכתב הריא"ף, שמחצה זכויות שהיה לו היינו משום שכיבד את התורה.

**מתקיף לה רבי יוסף: מאן דכתב ביה: "רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה' אשר הסתה אתו איזבל אשתו", ותנינא: בכל יום היתה שוקלת שקלי זהב לעבודה זרה, ואת אמרת שקול היה?**

**אלא, אחאב וותרן בממונו היה. ומתוך שההנה תלמידי חכמים מנכסיו - כיפרו לו מחצה עוונותיו 624.**

624. כתב המהרש"א, דהיינו משום שהמהנה תלמידי חכמים - כאילו דבק בשכינה. כדאמרינן "ואתם הדבקים בה' אלקיכם", וכי אפשר לידבק בשכינה? אלא זה הוא שמהנה ת"ח מנכסיו. וזהו שכיפרו לו מחצה, כי מצד אחד היה דבוק בעבודה זרה, ומצד שני היה דבוק בשכינה. ועיי' בעיון יעקב מה שכתב בזה.

כאשר רצה אחאב מלך ישראל לצאת להלחם במלך ארם, כדי לקחת מידו את רמת גלעד, ורצה לצרף אליו את יהושפט מלך יהודה, אמר לו יהושפט, שיש לשאול את הנביאים, אם יצליח הדבר בידם.

קיבץ מלך ישראל את הנביאים, כארבע מאות איש, ואמרו לו עלה, ויתן ה' ביד המלך!

שאל יהושפט: "האין פה נביא לה' עוד ונדרשה מאותו?"

אמר לו אחאב, שישנו עוד נביא, ושמו מיכיהו בן ימלה. אבל הוא אינו מתנבא עליו טוב, אלא רק רע.

ובכל זאת רצה יהושפט לשמוע את דבריו של מיכיהו.

הביאוהו לפניהם, ואמר להם: "ראיתי את כל ישראל נפצים אל ההרים כצאן וגו'". כלומר, שלא יצליחו במלחמתם.

אמר אחאב ליהושפט: "הלא אמרתי אליך: לא יתנבא עלי טוב כי אם רע!"

אמר מיכיהו: "לכן שמע דבר ה'! ראיתי את ה' ישב על כסאו, וכל צבא השמים עמד עליו וגו'. ויאמר ה': מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד וגו'".

**"ויצא הרוח ויעמד לפני ה', ויאמר: אני אפתנו. ויאמר ה' אליו: במה? ויאמר: אצא, והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו. ויאמר: תפתה וגם תוכל, צא ועשה כן".**

**מאי רוח? איזו רוח היתה זו שעמדה לפני ה'?**

**אמר רבי יוחנן: רוחו של נבות היזרעאלי.** שלפי שהרג אחאב את נבות, היתה רוחו מחזרת לפתותו ולהפילו.

**מאי "צא ועשה כן"?** הרי די היה לומר לרוח: "עשה כן"!

**אמר רבינא:** אמר לו הקדוש ברוך הוא: **צא ממחיצתי. שכן כתיב: "דבר שקרים לא יכון לנגד עיני",** והרי רוחו של נבות היתה רוח שקר בפי הנביאים! לכן אמר לה הקדוש ברוך הוא שתצא ממחיצתו.

**אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי: דפרע קיניה - מחריב ביתיה.** מי שפורע קנאתו וכעסו, ונוקם נקם - גורם להחריב את ביתו. כרוחו של נבות, שאמנם נקמה נקמתו, אבל מחמת כן יצאה ממחיצתו של הקדוש ברוך הוא.

**"ויעש אחאב את האשרה, ויוסף אחאב לעשות להכעיס את ה' אלהי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו".**

**אמר רבי יוחנן: שכתב על דלתות שמרון 625 : אחאב כפר באלהי ישראל, לפיכך אין לו חלק באלהי ישראל.**

**625.** כתב בעיון יעקב, שאפשר שלמד זה מדכתיב "ויוסף אחאב לעשות להכעיס וגו'". שהמילה "אחאב" - יתירה היא, שהרי כתוב כבר בתחילת הפסוק "ויעש אחאב את האשרה". אלא "אחאב" ראשי תיבות: אין חלק אלקי בי. שהיה כותב כך על דלתות שומרון.

**"ויבקש את אחזיהו וילכדהו והוא מתחבא בשמרון".** אמר רבי לוי: שהיה אחזיהו **קודר** [מוחק על ידי חטיטה וגירוד] **אזכרות** [שמות] שבתורה, **וכותב** שם **עבודה זרה תחתיהן** [במקומן].

ולכן היה מתחבא. שאם היה עושה כך בפרהסיא, לא היו מניחין אותו לעשות כן.

**מנשה** - נקרא כך על שם **שנשה** **יה** [ששכח את הקדוש ברוך הוא].

**דבר אחר: מנשה - על שם שהנשי** [שהשכיח 626] **את ישראל לאביהם שב שמים.**

**626.** כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, שיותר נראה לומר שהוא מלשון הסרה והעתקה, כמו "גיד הנשה".

**ומנלן דלא אתי מנשה לעלמא דאתי?**

**דכתיב: "בן שתים עשרה שנה מנשה במלכו, וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים",** "ויעש אשרה כאשר עשה אחאב מלך ישראל". וממשמעות הכתוב, שעשה מנשה כאשר עשה אחאב, אנו למדים: **מה אחאב אין לו חלק לעולם הבא,** כפי שלמדנו לעיל מהמקרא "עזוב", **אף מנשה - אין לו חלק לעולם הבא.**

רבי יהודה אומר: **מנשה יש לו חלק לעולם הבא. שנאמר: "ויתפלל [מנשה] אליו ויעתר לו וכו'."**

אמר רבי יוחנן: **ושניהם**, רבי יהודה שאמר שיש לו חלק, ורבנן שאמרו שאין לו חלק - **מקרא אחד דרשו. שנאמר: "ונתתים לזעוה לכל ממלכות הארץ בגלל מנשה בן יחזקיהו"**.

מר, רבי יהודה, **סבר: בגלל מנשה - שעשה תשובה, ואינהו לא עבוד** [והם לא עשו תשובה, ולכן אתנם לזעוה].

## דף קג - א

ומר, רבנן, **סבר: בגלל מנשה - דלא עבד תשובה**, ומשך את כל העם אחריו לחטוא.

אמר רבי יוחנן: **כל האומר שמנשה אין לו חלק לעולם הבא, מרפה את ידיהן של בעלי תשובה. שסוברים שכשם שלא נמחלו למנשה עוונותיו אף שעשה תשובה, כך לא תועיל להם תשובתם.**

**דתני תנא קמיה דרבי יוחנן: מנשה עשה תשובה שלשים ושלוש שנים.**

ומנין לנו דבר זה?

**דכתיב: "בן שתים עשרה שנה מנשה במלכו, וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים, ויעש אשרה וכו' כאשר עשה אחאב מלך ישראל"**.

משמע, שעבד מנשה עבודה זרה ועשה אשרה, כמנין השנים שעשה זאת אחאב מלך ישראל. ואחאב עבד עבודה זרה כל ימי מלכותו.

**כמה מלך אחאב - עשרין ותרתינן שנין. מנשה כמה מלך - חמשים וחמש. דל מינייהו [החסר מהם] עשרים ותרתינן שנים**, שבהם עבד עבודה זרה, כפי שעשה אחאב, **פשו להו [נותרו להן] תלתין ותלת שנים** שלא עבד עבודה זרה, אלא עשה תשובה **627**.

**627**. ואת השנים שקודם שמלך אין מחשיבים, לפי שהיה אז קטן, שהרי בן שתים עשרה מלך. ועוד, שקודם שמלך היה חזקיה אביו קיים, ולא היה בידו לחטוא ולהחטיא. מהרש"א.

**אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב גבי מנשה: "ויתפלל אליו [אל ה'] וישמע אליו ויחתר" 628 לו וישמע תחנתו, וישיבהו ירושלם למלכותו וגו', למה נאמר במקרא "ויחתר לו", והלא "ויעתר לו" מיבעי ליה!**

628. בפסוק כתוב "ויעתר לו". וכן הביאה הגמרא לעיל בסוף העמוד הקודם. וכתב במסורת הש"ס, שיתכן שבספר דברי הימים שהיה לפני רשב"י היה כתוב "ויחתר לו". ועיי' בתוס' שבת [נה ב, ד"ה מעבירין]. ובדברים רבה [פרשה ב] איתא: ויעתר לו ויחתר לו, מלמד וכו'. וכתב המתנות כהונה, שדרש "ויחתר" בחילוף ח' בע', כמשפט אותיות אהח"ע. וביד רמה כתב, ש"ויעתר" לשון מחתרת, לפי שהח"ת העיין מתחלפות. ועיי' בעץ יוסף.

**אלא, מלמד שעשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע, כדי לקבלו בתשובה, מפני מדת הדין, שהיתה מעכבת שלא לקבלו בתשובה. ועל ידי המחתרת פשט הקדוש ברוך הוא ידו וקיבל את מנשה בלא ידיעת מדת הדין 629.**

629. כתב ביד רמה, שדברים אלו דרך משל הם, כי הרי הקב"ה ברא את כל הנמצאות, ואין דבר העומד לפניו שיצטרך לעשות דבר בחשאי, כפי שהאדם עושה כשמתירא מפני הלה שכנגדו, שמעכב על ידו. ועיי"ש מה שביאר בענין באורך.

**ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב: "בראשית ממלכות יהויקים בן יאשיהו", וכתוב: "בראשית ממלכת צדקיה", למה נקט הכתוב דווקא גבי מלכים אלה "בראשית"? וכי עד האידנא לא הווי מלכי [וכי עד עתה לא היו מלכים]? 630 אלא, בקש הקדוש ברוך הוא להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו, כפי שהיה בימי בראשית, בשביל [בגלל] יהויקים 631, שהיה רשע.**

630. ואם משום שרצה הכתוב לומר שהיה הדבר בתחילת מלכותו, היה לו לומר: בשנה הראשונה למלכותו. רש"י. 631. כי חוטא אחד יאבד טובה הרבה. וכן להיפך, צדיק יסוד עולם.

**נסתכל הקדוש ברוך הוא בדורו של יהויקים, שהיו בהם צדיקים, שעדיין לא כלו החרש והמסגר - ונתקררה דעתו.**

וכמו כן בקש הקדוש ברוך הוא להחזיר את העולם כולו לתוהו ובוהו כבימי בראשית [וזהו שנקט גבי שני מלכים אלו "בראשית ממלכות, בראשית ממלכת"], בשביל דורו של צדקיה, שהיו רשעים.

**נסתכל הקדוש ברוך הוא בצדקיה עצמו - ונתקררה דעתו.**

ותמהינן: הרי בצדקיה נמי כתיב: "ויעש הרע בעיני ה'!" ואיך נתקררה דעתו של הקדוש ברוך הוא כשנסתכל בו?



ואמרינן: באמת צדיק היה, אלא **שהיה בידו למחות** בדורו שלא יעשו רע - **ולא מיחה**, לכן נכתב עליו "ויעש הרע בעיני ה'".

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב: "איש חכם נשפט את איש אויל ורגז ושחק ואין נחת"?

אמר הקדוש ברוך הוא: כעסתי על המלך אחז ונתתיו ביד מלכי דמשק - זיבח וקיסר לאלהיהם. שנאמר: "ויזבח לאלהי דרמשק המכים בו, ויאמר כי אלהי מלכי ארם הם מעזרים אתם, להם אזבח ויעזרוני. והם היו לו להכשילו ולכל ישראל".

ומצד שני, שחקתי עם המלך אמציה, ונתתי מלכי אדום בידו, הביא אלהיהם והשתחוה להם. שנאמר: "ויהי אחרי בוא אמציהו מהכות את אדומים, ויבא את אלהי בני שעיר, ויעמידם לו לאלהים, ולפניהם ישתחוה, ולהם יקטר".

וזו כוונת המקרא דלעיל: "איש" זה הקדוש ברוך הוא [שנקרא "ה' איש מלחמה"]. "איש אויל" - אלו המלכים אחז ואמציה. "ורגז ושחק" - ואין נחת", בין כשהקדוש ברוך הוא כועס עמהם, ובין כשהוא שוחק עמהם - אינן יראין וחתיים מלפניו לחזור למוטב.

אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: בכיי ליה למר דלא ידע, חייכי למר דלא ידע, ווי ליה למר דלא ידע בין טב לביש.

והיינו, שכך אומרים העולם: כשהחכם רוצה להשפט ולהתווכח עם בני אדם להחזירם למוטב, בין שהוא כועס עליהם, ובין שהוא שוחק עמהם, אינם יראים מלפניו, ואינם חוזרים למוטב.

כתוב לאחר שנבוכדנצר וחילו בקעו את חומות ירושלים: "ויבאו כל שרי מלך בבל וישבו בשער התוך".

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: "שער התוך" הוא מקום שהיו מחתכין בו הלכות [התוך] - לשון חיתוך, שאותיות ה"א וחי"ת מתחלפות], דהיינו הר הבית והעזרה, ששם מקום מושב הסנהדרין <sup>632</sup>, ועתה הפך אותו מקום למושב לצים של מלכי בבל.

<sup>632</sup>. כדאיתא במסכת סנהדרין [פו ב]: "שלשה בתי דינים היו שם: אחד בלשכת הגזית, ואחד על פתח העזרה, ואחד על פתח הר הבית".

**אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: באתרא דמריה תלא ליה זייניה** [במקום שהאדון תולה את כלי זינו] - **תמן קולבא רעיא קולתיה תלא** [שם הרועה הנבל תולה את כדו 633].

633. לישנא אחרינא: "קודתיה", שהוא כלי חרס פשוט. כמו "מקדה של חרס". רש"י.

**(סימן: על שדה בתים לא תאונה).**

**אמר רב חסדא אמר רבי ירמיה בר אבא: מאי דכתיב: "על שדה איש עצל עברתי, ועל כרם אדם חסר לב, והנה עלה כלו קמשונים, כסו פניו חרלים, וגדר אבניו נהרסה"?**

**"על שדה איש עצל עברתי" - זה אחז.** ונקרא עצל, משום שחתם את התורה, ובטל את העבודה, וכדלהלן 634.

634. וזהו דרך עצלות, שמונע עצמו מדבר שהוא חייב לעשותו. יד רמה.

**"ועל כרם אדם חסר לב" - זה מנשה.** שקדר אזכרות שבספר תורה, והרס את המזבח 635.

635. וזה מעשה של חוסר לב, שטות. שנתכוין להכעיס, כפי שמובא להלן, ובאמת גורם רעה רק לעצמו, ואינו מפסיד לשכנגדו. כדכתיב "האותי הם מכעיסים נאם ה' הלא אותם למן בשת פניהם". יד רמה.

**"והנה עלה כלו קמשונים" - זה אמון,** שהעלה שממית על המזבח, וכדלהלן.

**"כסו פניו חרלים" - זה יהויקים,** שכיסה פניו מאורו של הקדוש ברוך הוא, כדלקמן 636.

636. שאמר: כלום אנו צריכים אלא לאורו? יטול אורו!

**"וגדר אבניו נהרסה" - זה צדקיהו,** שהיה צדיק, ונחרב בית המקדש בימיו.

ועוד דבר **אמר רב חסדא אמר רבי ירמיה בר אבא: ארבע כיתות אין מקבלות פני שכינה:** 637

637. כתב ביד רמה, שאף שיש בידם תורה ומעשים טובים, ויש להם חלק לעולם הבא, מכל מקום אין מקבלות פני שכינה להסתכל באספקלריא המאירה. אמנם מדברי המאירי בפירוש המשנה משמע שאין להם חלק לעולם הבא. והמהרש"א במס' סוטה כתב, שאותן כיתות יושבין בעולם הבא חוץ למחנה שכינה.

ואלו הן:

א. כת לצים,

ב. כת שקרנים,

ג. כת חניפים,

ד. כת מספרי לשון הרע.

ומנין לנו דבר זה?

**כת לצים** אינה מקבלת פני שכינה, **דכתיב: "משך ידו את לצצים"**. דהיינו, הקדוש ברוך הוא מושך ידיו מן הלוצצים, שלא להתקרב אליהם.

**כת שקרנים - דכתיב: "דבר שקרים לא יכון לנגד עיני"**.

**כת חניפים - דכתיב: "כי לא לפניו חנף יבוא"**.

**כת מספרי לשון הרע, דכתיב: "כי לא אל חפץ רשע אתה, לא יגרד רע. צדיק אתה, ולא יהיה במגורך רע"**. ומדובר במספרי לשון הרע, כפי שכתוב בהמשך הפרק: "תאבד דברי כזב וגו'", ועוד כתוב בהמשך: "כי אין קרבם הוות, קבר פתוח גרונס, לשונם יחליקון". ואמר הכתוב, שאותם בני אדם לא יהיו במגוריו של הקדוש ברוך הוא.

**ואמר רב חסדא אמר רבי ירמיה בר אבא: מאי דכתיב: "לא תאנה אליך רעה ונגע לא יקרב באהלך"?**

**"לא תאנה אליך רעה" - שלא ישלוט בך יצר הרע** 638 .

638. כי לשון "אינה" מורה על הסיבה והגורם לדבר [כמו "וה' אינה לידו"]. וזהו היצר הרע, שגורם לרע. מהרש"א.

**"ונגע לא יקרב באהלך" - "אהלך" אשתך היא. שאשתו של אדם קרויה אהלו** 639 . והיינו, **שלא תמצא את אשתך במצב ספק נדה בשעה שתבא מן הדרך** ואתה תאב לה.

639. כדאיתא במסכת מועד קטן [ז ב]: "ואין אהלו - אלא אשתו, שנאמר "שובו לכם לאהליכם"". והטעם שהיא מכונה אהל ובית, כי היא עקרת הבית, ומצויה שם תדיר. כדכתיב: "כל כבודה בת מלך פנימה". מהרש"א.

ועל ספק נדה האדם מיצר יותר מאשר ודאי נדה, כי יצרו תוקפן, ואומר בליבו: טהורה היא, ועל חינם אני מונע עצמי ממנה.

**דבר אחר: "לא תאנה אליך רעה" - שלא יבעתוך חלומות רעים והרהורים רעים.**

**"ונגע לא יקרב באהלך" - שלא יהא לך בן או תלמיד שמקדיח תבשילו** **640 ברבים 641.**

**640.** דימה התורה והמעשים למבשל, כמו שאמרו: מי שטרח בערב שבת - יאכל בשבת. וזה שקילקל לימודו ותורתו במעשיו, הרי הוא כמי שקלקל והקדיח תבשילו. מהרש"א. **641.** בערוך גרס כאן: "כגון ישו הנוצרי". ופירש, שהיה מעמיד עבודה זרה בשווקים וברחובות.

**עד כאן ברכו אביו** [ברך דוד את שלמה בנו]. כי ברכות אלו, דרך האב לברך את בנו. שלא יארע לו ספק נדה, יצר הרע, והרהורים רעים, ושלא יקדיחו בניו ותלמידיו את תבשילם.

אבל האם אינה נותנת דעתה לדברים אלו, אלא לדברים שהיא חוששת שיארעו ויזיקו לבנה. שינצל מאבני נגף, ומשדים ורוחין. ולכן מסתבר שאת הברכות **שמכאן ואילך - ברכתו אמו** [את שלמה] **642:** **"כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, על כפים ישאונך וגו' [פן תגוף באבן רגלך], על שחל ופתן תדרך וגו'."**

**642.** ועוד כתב רש"י, שלשון המשך הפסוק "כי מלאכיו וגו'", משמע שמכאן מתחיל ענין אחר. ולכן דורשים שעד כאן ברכו אביו, ומכאן ואילך ברכתו אמו. שכך מסתבר.

**עד כאן ברכתו אמו.**

**מכאן ואילך - ברכתו שמים:**

## **דף קג - ב**

**"כי בי חשק ואפלטוהו, אשגבהו כי ידע שמי, יקראני ואענהו, עמו אנכי בצרה אחלצהו ואכבדהו, אורך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי".** ומקרא זה שייך רק בקדוש ברוך הוא, שאומר: מי שחושק בי - אפלטוהו ואצילהו.

**אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב: "וימנע מרשעים אורם, וזרוע רמה תשבר"?**

**מפני מה האות עי"ן של המילה רשעים תלויה,** ואינה כתובה ביושר עם כל השורה, ונראה כאילו כתוב "רשים", בלי האות עי"ן?

**כיון שנעשה אדם רש מלמטה**, שיש לו שונאים, ואין דעת הבריות נוחה הימנו - **נעשה רש אף מלמעלה** 643. שבידוע ששונאין אותו גם מלמעלה. ולכן כתוב "רשים", שמשמע - שתי רשויות. והיינו, שהוא רש גם למטה וגם למעלה 644.

643. כך כתב רש"י. וביד רמה הביא עוד פירוש, שלמטה "רשים" היינו ראשים. ולמעלה "רשים". לומר, כיון שנעשה אדם ראש ושר למטה, נעשה רשע מלמעלה, בפמליא של מעלה. עיי"ש. 644. כך פירש רש"י. ובעיון יעקב כתב, שהרי אמרו: איזהו עשיר - השמח בחלקו. ואם כן, מי שהוא עצב עצבות יתירה, שאינו שמח בחלקו, נקרא עני ורש. והוא גם רש למעלה. וזהו "וימנע מרשעים אורם", שאין להם שמחה. דכתיב "ליהודים היתה אורה ושמחה". עיי"ש.

ומקשינן: אם כן, למה נכתבה האות עי"ן? **ולא נכתביה** את האות עי"ן **כלל**, ויהא כתוב בפסוק "רשים" להדיא!

ואמרינן: **רבי יוחנן ורבי אלעזר** ביארו את הדבר.

**חד** [אחד מהם] **אמר**: לא נכתב הדבר בפירוש, **מפני כבודו של דוד**. שהרי לדוד היו שונאים רבים, ויאמרו שאף אותו שונאין גם מלמעלה! ובאמת אין הדבר כן, כי אין הכלל הזה נוהג בצדיקים.

**וחד** [ואחד מהם] **אמר**: **משום כבודו של נחמיה בן חכליה**. שאף לו היו שונאים רבים 645.

645. עיי' ברש"י שכתב מי היו שונאיו.

**תנו רבנן**: **מנשה היה שונה חמשים וחמשה פנים בתורת כהנים** [בספר ויקרא], שהיה מחדש בו כל שנה, ודורשו מפלפולו, **כנגד שני מלכותו** [שמלך חמשים וחמש שנה].

**אחאב** - היה שונה **שמנים וחמשה פנים בתורת כהנים**.

**ירבעם** - היה שונה **מאה ושלושה פנים בתורת כהנים**.

**תניא**, היה **רבי מאיר אומר**: **אבשלום - אין לו חלק לעולם הבא** 646. **שנאמר**: **"ויכו את אבשלום וימיתו"**. ודורשים כך את המקרא:

646. התוס' במס' סוטה [י ב, ד"ה דקרב] כתבו, שאבשלום מאותם שלא חיין ולא נדונין. עיי"ש.

**"ויכוהו" - בעולם הזה** 647.

647. אף שכמה הכאות נאמרו במקרא שלא היתה בהם מיתה, הכא ודאי הכוונה שהיכוהו ומת, שהרי כתיב לאחר מכן שהשליכוהו אל הפחת הגדול והציבו עליו גל. אם כן, למה נאמר "וימיתוהו", אלא לומר שלא יחיה לעתיד לבוא. מהרש"א.

## "וימיתוהו" - לעולם הבא.

**תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר:** המלכים אחז ואחזיה, וכן כל מלכי ישראל 648 **שכתוב בהן: "ויעש הרע בעיני ה'", לא חיינן לעולם הבא עם הצדיקים - ואף לא נידונין בגיהנם עם הרשעים 649.**

648. דווקא מלכי ישראל. אבל שלמה וצדקיהו, שמבית דוד באו, אף שכתוב בהם "ויעש הרע", חיינן לעתיד. 649. אמנם ודאי שיש להם צער בכך שרוצים לעלות לעולם הבא, ואין יכולין. אבל מכל מקום אין להם יסורי גיהנם. והטעם, לפי שנשתדלו בהצלת נפשות, ונלחמו מלחמות חובה, ונצטערו בצערן של ישראל. יד רמה.

**כתוב: "וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד, עד אשר מלא את ירושלים פה לפה, לבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה, לעשות הרע בעיני ה'."**

**הכא תרגימו:** מה שכתוב בפסוק שמנשה שפך דם נקי הרבה מאד, אין הכוונה שהרג הרבה בני אדם, אלא היינו **שהרג את ישעיה הנביא**, ששקול כנגד הרבה בני אדם, וכדלהלן.

**במערבא אמרי: שעשה צלם כבד מאוד, משאוי אלף בני אדם, ובכל יום ויום** היה אותו הצלם הורג את **כולם** [את כל נושאים]. שהיו נבקעים מכובד המשאוי.

**כמאן אזלא הא דאמר רבה בר בר חנה: שקולה נשמה של צדיק אחד - כנגד כל העולם כולו?**

**כמאן דאמר: ישעיה הרג.** וזהו שנאמר: "אשר מלא את ירושלים פה לפה" 650, שנשמתו של צדיק שקולה כמי שמילא את ירושלים חללים חללים.

650. במדרש איתא: זה ישעיה, ששקול כמשה, דכתיב פה אל פה אדבר בו.

**כתיב** גבי מנשה: "וישם את **פסל** הסמל אשר עשה בבית האלקים". הרי שעשה פסל אחד. ומצד שני **כתיב:** "והעמיד את האשרים והפסילים", הרי שעשה פסילים רבים!

**אמר רבי יוחנן: בתחלה עשה לו לפסל פרצוף אחד. ולבסוף עשה לו ארבעה פרצופים, כדי שתראה אותו השכינה מכל צד שתכנס לעזרה 651 - ותכעוס.**

651. כך כתב רש"י. ובמהרש"א כתב, שעשה לו ד' פרצופין, דוגמת כסא הכבוד של שכינה שיש לו ד' פנים, כדי שתראה שכינה ותכעוס.

אחז העמידו [את הפסל] בעלייה. שנאמר: "ואת המזבחות אשר על הגג עלית אחז וגו'."

מנשה העמידו בהיכל. שנאמר: "וישם את פסל האשרה אשר עשה בבית אשר אמר ה' אל דוד ואל שלמה בנו: בבית הזה ובירושלים אשר בחרתי מכל שבטי ישראל, אשים את שמי לעולם."

אמון הכניסו [את הפסל] לבית קדשי הקדשים. שנאמר: "כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס".

מאי "כי קצר המצע מהשתרע"?

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כי קצר המצע הזה, בית המקדש, מלהשתרר עליו שני רעים כאחד. דהיינו: השכינה, והצלם.

מאי "והמסכה צרה וגו'?" אמר רבי שמואל בר נחמני: רבי יונתן כי הוה מטי להאי קרא - הוה קא בכי. מי שכתב בו: "כנס כנד מי היס" <sup>652</sup>, תעשה לו מסכה צרה? דהיינו, שהיא לו כאשה שנעשית צרה לחברתה? <sup>653</sup>

<sup>652</sup>. דהיינו, שהוא יכול להרחיב את העולם אפילו בים, שכונס כנד מי היס, ונעשית שם יבשה. מהרש"א. <sup>653</sup>. כך כתב רש"י. ובעיון יעקב כתב, ש"צרה" מלשון צר. כדכתיב "כי קצר המצע". והיינו, כנגד מה שנאמר "כונס כנד מי היס", שמועט מחזיק את המרובה, עתה יהיה לו המקום צר! והיינו כדאיתא בפרק קמא [ז א]: כי רחמתין הוה עזיזא, אפותיא דספסירא שכיבן. השתא דלא עזיזא רחמתין, פותיא בר שיתין גרמידי לא סגי לן. הוא הדין כאן, שכשהכניסו צלם למקדש, כביכול נעשה המקום צר לשכינה.

אחז בטל את העבודה, וחתם את התורה. שנאמר: "צור תעודה, חתום תורה בלמודי" <sup>654</sup>.

<sup>654</sup>. תעודה היא העבודה, שמעידה שהשכינה שורה בישראל. וזהו שנאמר "צור תעודה", שצרר וקשר את העבודה, שביטלה. "חתום תורה בלמודי", כדאיתא במדרש, שחתם בתי כנסיות ובתי מדרשות שלא ילמדו תינוקות של בית רבן תורה. אמר: אם אין גדיים - אין תיישים. ותשב"ר היינו "בלמודי", שהם למודי ה'. מהרש"א. ובנזר הקודש כתב, ש"תעודה" היינו בתי מדרשות, שהם בית ודע לתורה. עיי"ש.

מנשה קדר את האזכרות, והרס את המזבח. <sup>655</sup>.

<sup>655</sup>. שמצאנו בדברי הימים, אחר ששב בתשובה: "ויבן את המזבח". והרי היה המזבח בנוי בימי אביו חזקיה! אלא על כרחך שבזמן רשעו הרס את המזבח, וכששב בתשובה בנאו. מהרש"א.

אמון שרף את התורה, והעלה שממית על גבי המזבח. דהיינו, שביטל את עבודת בית המקדש מכל וכל, עד שארגו העכבישים את קוריהם על גבי המזבח <sup>656</sup>.

656. כך כתב רש"י. ובערוך פירש, דהיינו לטאה. שתרגום ירושלמי של "הלטאה" - סממיתא. וביד רמה כתב, שהוא עוף טמא שעושה מיני שחוק, ומצוי בהיכלי מלך. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב ששממית היא עוף דרור המקננת בבתים בזמן החום. ובמרגליות הים כתב, שיתכן שהקריב שממית על גבי המזבח. כי בספר משלי כתוב: "שממית בידיים תתפש והיא בהיכלי מלך", ופירש האבן עזרא, ששממית הוא קוף, החיה הנמשלת לאדם בצורה ובדמות. וזהו שאמרו: "כי אמון הרבה אשמה". שקודמו ביטל את עבודת המזבח, וזהו שב ואל תעשה. ואילו אמון העלה על גבי המזבח קוף, שהוא חיה טמאה, וחטא בקום ועשה.

**אחז התיר את הערוה.**

**מנשה בא על אחותו.**

**אמון בא על אמו. שנאמר: "כי הוא אמון הרבה אשמה".**

**רבי יוחנן ורבי אלעזר נחלקו בדבר זה, מהי כוונת המקרא "הרבה אשמה":**

**חד אמר: ששרף את התורה.**

**וחד אמר: שבא על אמו.**

**אמרה לו אמו: כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו? 657**

657. שמקום שאדם יוצא ממנו, שבע הוא ממנו, ואינו מתאוה להנאת אותו מקום. רש"י.

**אמר לה: אכן, אינני נהנה מכך. אלא, כלום אני עושה - אלא להכעיס את בוראי!**

**כי אתא יהויקים אמר: קמאי לא ידעי לארגוזי [המלכים הראשונים שלפנינו לא ידעו להכעיס את המקום].**

אנו נכעיסנו! **כלום אנו צריכין** [לשם מה אנו צריכים את הקדוש ברוך הוא] - **אלא לאורו** 658, שאנו צריכים את השמש שתאיר לנו - **הרי יש לנו זהב פרויים**, שהוא מאיר ביותר, **שאנו משתמשין בו**. יבוא הקדוש ברוך הוא - **ויטול אורו! אמרו לו** ליהויקים בני דורו 659: **היאך אתה אומר שאינך צריך לקדוש ברוך הוא, והלא כסף וזהב, שאתה אומר שתשתמש בו להאיר, שלו הוא! שנאמר: "לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות!" אמר להם יהויקים: כבר נתנו לנו הקדוש ברוך הוא. שנאמר: "השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם". אמר ליה רבא לרבה בר מרי: מפני מה לא מנו את יהויקים עם אותם שאין להם חלק לעולם הבא? וכי משום דכתיב ביה דברי רשע כאלה: "ויתר דברי יהויקים ותעבתיו אשר עשה והנמצא עליו" לא מנאוהו?! והיות והזכירה הגמרא מקרא זה, מביאה הגמרא שנחלקו חכמים בביאורו. מאי: "והנמצא עליו"? נחלקו בביאור הדבר רבי יוחנן ורבי**



**אלעזר. חד [אחד מהם] אמר: שחקק שם עבודה זרה על אמתו** 660, מתוך שהיה אדוק בה 661.

658. הקשה בתורת חיים, וכי רק לאורו של הקדוש ברוך הוא היו צריכים? וכתב, דשמא לפי שהקדוש ברוך הוא ברא עולם התחתון בשלמות, ואין צריך לעולם העליון כלל, זולת מה שהאור זורח משם לעולם התחתון, לכן אמר כך. 659. שהם היו צדיקים, כדאמרינן לעיל: "נסתכל בדורו של יהויקים ונתקררה דעתו". רש"י. 660. משום שנאמר "ותועבותיו", ותועבה היא דבר ערוה בכל מקום, לכן אמרו שחקק על אמתו. מהרש"א. 661. ביד רמה כתב, שעשה כך כדי שיהיו בנים היוצאים ממנו נקראים על שמה של העבודה זרה.

**וחד [ואחד מהם] אמר: שחקק שם שמים על אמתו,** כדי לבזותו 662 663.

662. במדרש רבה [ויקרא פרשה י"ט] איתא: "והנמצא עליו, ר' יוחנן ותלתא אמורין. חד אמר: שהיה לבוש כלאים. וחד אמר: שמשך לו ערלה. וחד אמר: על שנמצאת כתובת קעקע חקוקה על בשרו. ר' יוחנן אמר: על ידי שבא על אמו ועל כלתו ועל אשת אביו". עיי"ש. וכן נמצא בעוד מדרשים. 663. ונקט המקרא "והנמצא עליו", כי דורו של יהויקים היו צדיקים, והיה מתיירא לעשות כן בפניהם בגלוי. רק לאחר מותו נמצא הדבר. מהרש"א.

ועתה חוזרת הגמרא לשאלתו של רבא, מפני מה לא מנו את יהויקים.

**אמר ליה רבה בר מרי לרבא: בענין המלכים שאין להם חלק לעולם הבא, לא שמעתי מפני מה לא הוזכר יהויקים.**

אבל בענין הדיוטות שאין להם חלק, שמעתי מפני מה לא הוזכר ביניהם מיכה [שעשה פסל לעבודה זרה]:

**מפני מה לא מנו את מיכה?** 664

664. היינו, שלא מנו את שמו בפירוש בין אותם שאין להם חלק. ואומרת הגמרא דהיינו משום זכות זאת שהיתה לו, שהיתה פיתו מצויה לעוברי דרכים, לכן לא רצו לבזותו ולמנות את שמו. אבל באמת אין לו חלק לעולם הבא. אמנם בעיון יעקב כתב שיש לו חלק לעולם הבא. וכן משמע מהתוס' במס' סוטה [י ב, ד"ה דאייתה].

**מפני שפתו מצויה לעוברי דרכים,** שהיו כולם מתארחים אצלו 665. **שנאמר:** "כל העובר ושב אל הלויים" 666.

665. דכתיב [שופטים יז ח]: "וילך האיש מהעיר מבית לחם יהודה לגור באשר ימצא ויבא הר אפרים עד בית מיכה לעשות דרכו". ופירושו של המקרא: "ויבא הר אפרים עד בית מיכה", שלא בא לשם מצד הר אפרים עצמו, אלא מצד היות שם בית מיכה. "לעשות דרכו", שבא לשם כדי לעשות צידת דרכו, כי שם יותן לו, שבית מיכה היה פתוח לעוברי דרכים. עץ יוסף. 666. כך היא הגירסא לפנינו וברש"י. אבל באמת לא נמצא מקרא כזה. ובעין יעקב ליתא להך קרא.

**"ועבר בים צרה והכה בים גלים"** 667. **אמר רבי יוחנן: זה פסלו של מיכה.** והיינו, שכאשר יצאו ישראל ממצרים, רצה משה לקחת עמו את ארונו של יוסף, שהיה

מוטל בעומק הנילוס. וכתב את השם, והשליכו לתוך הנילוס, ואז צף הארון. ומיכה ראה, ונטל את השם בהחבא.

667. יש גורסים: שנאמר ועבר בים צרה וגוי. ועיי' במהרש"א.

וזוהו שנאמר: "ועבר בים צרה", שכשהעביר הקדוש ברוך הוא את ישראל, עבר עמהם מיכה, ובידו השם, כדי לעשות את העגל 668.

668. עוד פירש רש"י, מיכה עשה פסל, והביאו עמו כשעברו ישראל את הים.

**תניא, רבי נתן אומר:** מקומם של מיכה ופסלו היה במקום ששמי גרב. **מגרב לשילה**, ששם היה משכן ה', מרחק **שלשה מילין**. **והיה עשן המערכה**, שעלה משילה, **ועשן פסל מיכה**, שעלה מגרב, **מתערבין זה בזה**.

**בקשו מלאכי השרת לדוחפו** למיכה 669.

669. כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב, שאפשר לפרש שהכוונה על עשן פסל מיכה, שבקשו לדוחפו שלא יתערב בעשן המערכה, שהיה מיתמר ועולה.

**אמר להן הקדוש ברוך הוא: הניחו לו, לפי שפתו מצויה לעוברי דרכים.**

**ועל דבר זה**, שלא מיחו ישראל בידו של מיכה, **נענשו אנשי פלגש בגבעה**. שנהרגו באותו מעשה ארבעים אלף מישראל.

כי **אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: בכבודי** [כלומר, על חילול כבודי, כשעשה מיכה את פסלו] - **לא מחיתם**. ועתה, **על כבודו של בשר ודם - מחיתם!?** 670

670. שעל דבר זה היתה המלחמה. שנתעללו אנשי גבעה בפלגש, ועל כך באו ישראל להלחם בהם. כפי שמסופר בספר שופטים [פרק יט].

**אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן קסמא: גדולה לגימה** [אכילה, שמאכילין את האורחים], **שהרחיקה שתי משפחות**, עמון ומואב, **מישראל**.

**שנאמר:** "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' וגו' **על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים** בדרך בצאתכם ממצרים" 671.

671. כתב המהרש"א, שנראה מכאן ראייה למפרש ש"אשר לא קדמו אתכם וגו'" היינו בחינם. שכן הוא לשון לגימה, אכילה שמאכילים אורחים בחינם. ושלא כדברי הרמב"ן, עיי"ש.

דבר זה אמר רבי יוחנן משמו של רבי יוסי בן קיסמא.

**ורבי יוחנן דידיה** [עצמו] **אמר:** הלגימה -

## מרחקת את הקרובים, ומקרבת את הרחוקים,

**ומעלמת עינים מן הרשעים** [גורמת שכביכול הקדוש ברוך הוא אינו רואה מעשי הרשע, ואינו משלם לו כפרי מעלליו],

**ומשרה שכינה על נביאי הבעל,**

**ושגגתו עולה זדון.** דהיינו, שאף אם לא האכיל בשגגה, הרי זה נחשב לו כזדון, ונענש על כך.

## דף קד - א

ועתה מבארת הגמרא את הדברים :

שהלגימה **מרחקת את הקרובים** - למדים **מעמון ומואב**. שהיו קרובים לישראל, שהרי באו מלוט בן אחי אברהם **672**, ועתה נתרחקו, משום שלא קידמו את ישראל בלחם ובמים.

**672**. עוד כתב רש"י, שאין הכוונה לקירבה ממש, שהרי מדין היה מבני קטורה אשת אברהם, וקרובים הם יותר לישראל. אלא שהיו שכנים וקרובים לארץ ישראל. ומדין רחוקים יותר.

**ומקרבת את הרחוקים** - למדים זאת **מיתרו**. **דאמר רבי יוחנן: בשכר שאמר יתרו לבנותיו: "קראן לו [למשה] ויאכל לחם", זכו בני בניו, וישבו בלשכת הגזית** **673**. שנאמר: "ומשפחות סופרים ישיבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים, המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב" **674**.

**673**. כתב בעיון יעקב: כי גדולה הכנסת אורחים כהשכמת בית המדרש, וגם הלחם והמים נמשל לתורה, כדכתיב לכו לחמו בלחמי, לכן ישבו בני בניו בלשכת הגזית, שמשם דולין ומשקין תורתן לאחרים. **674**. ברש"י במס' סוטה [יא א] פירש, ש"יעבץ" אדם גדול בתורה היה, כדכתיב "ויקרא יעבץ לאלקי ישראל אם ברך תברכני בתורה וגו'". "תרעתים" - ששמעו תרועה בהר סיני. ל"א, על שם שישבו בשערי ירושלים. "שמעתים" - ששמעו מצות אבותיהם וכו'. "סוכתים" - על שם שהיו יושבים בסוכות. עיי"ש.

ו"קינים" - מבני יתרו הם, **דכתיב התם: "ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים את בני יהודה מדבר אשר בנגב ערד וילך וישב את העם"**. הרי שנקרא יתרו בשם "קיני".

ובניו של יתרו - בניו של רכב הם, כדכתיב במקרא דלעיל: "הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב".

וכתוב בספר ירמיה: "ולבית הרכבים אמר ירמיהו כי כה אמר ה' וגו' יען אשר שמעתם על מצות יהונדב אביכם וגו' לא יכרת איש ליונדב בן רכב עומד לפני כל הימים". והמשמעות הפשוטה של הפסוק "עומד לפני" היא, שעומד בבית המקדש.

ואומר הספרי, שלא יתכן הדבר, שנכרים נכנסו להיכל, שהרי כל ישראל לא נכנסו להיכל! אלא, הכוונה היא שהם היו יושבין בסנהדרין, ומורין בדברי תורה.

**ומעלמת עינים מן הרשעים** - למדים זאת **ממיכה**. שאף שהיה רשע, היות והיתה פיתו מצויה לעוברי דרכים, הניח לו הקדוש ברוך הוא.

**ומשרה שכינה על נביאי הבעל** <sup>675</sup> [המתנבאים לשקר] - למדים זאת **מחבירו של עדו הנביא**. **דכתיב: "ויהי הם יושבים אל השלחן, ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו"**.

<sup>675</sup>. כי גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה, כפי שלמדים מאברהם אבינו. עיון יעקב.

וכך היה המעשה [מובא בספר מלכים א, יג]: עדו, שהיה נביא אמת, בא לבית אל, אל המזבח שזיבח עליו ירבעם לעבודה זרה, ונתנבא לו נבואה קשה. ונתן לו מופת, שיקרע המזבח, וישפך הדשן שעליו. ואמנם כך היה. ואז רצה ירבעם להאכילו ולתת לו מתת, וסירב הנביא, כי ציוה עליו ה' שלא ישוב לבית אל, ולא יאכל ולא ישתה.

ובא נביא השקר, והטעה את עדו, והשיבו לבית אל, והאכילו, והעבירו על מצות הקדוש ברוך הוא.

ומכל מקום, למרות שהוא היה נביא שקר, בזכות שהאכיל את עדו, שרתה עליו שכינה. שנאמר: "ויהי דבר ה' אל האיש הנביא אשר השיבו".

**ושגגתה עולה זדון** - מנין?

**דאמר רב יהודה אמר רב: אלמלי [אילו] הלווהו יהונתן לדוד שתי ככרות** <sup>676</sup> **לחם, לא נהרגה נוב עיר הכהנים, ולא נטרד דואג האדמי, ולא נהרג שאול ושלת בניו** <sup>677</sup>.

<sup>676</sup>. דהיינו שתי סעודות, מזונו של אדם ליום אחד. שעני העובר ממקום למקום, נותנין לו מזון שתי סעודות. מהרש"א. <sup>677</sup>. דאיתא בויקרא רבה [פרשה כו]: אמר לפניו [משה לפני הקב"ה], מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב? אמר לו הקב"ה, ולי אתה אומר? אמור אל הכהנים שהרג, שהם מקטרגים אותו.

שהיות וכשברח דוד משאול, לאחר שנפרד מיהונתן, לא היה בידו אוכל, ביקש מכהני נוב, ונתנו לו. והלשין עליהם דואג האדומי לפני שאול, שנתנו אוכל לאויבו דוד, וכעס עליהם שאול, כי חשב שידעו שדוד בורח ממנו ובכל זאת האכילוהו, וציוה על דואג להרגם. ומשום כך נטרד דואג מהעולם הבא. ומחמת עוון זה נהרגו שאול ושלת בניו במלחמה.

**ומפני מה לא מנו את אחז בין אותם שאין להם חלק לעולם הבא?**

**אמר רבי ירמיה בר אבא: מפני שמוטל בין שני צדיקים, בין יותם לחזקיהו. שאביו היה יותם, ובנו היה חזקיהו, ושניהם היו צדיקים.**

**רב יוסף אמר: הטעם שלא מנו את אחז, מפני שהיה לו בשת פנים מישעיהו. שנאמר: "ויאמר ה' אל ישעיהו צא נא לקראת אחז ושאר ישוב בנך, אל קצה תעלת הברכה העליונה, אל מסלת שדה כובס".**

**מאי "כובס"? איכא דאמרי: "כובס" - כמו כובש הוא. והיינו, דכבשינהו לאפיה - וחלף [שכבש אחז את פניו - ועבר, מפני שהיה מתבייש מישעיהו].**

**ואיכא דאמרי: אוכלא דקצרי סחף ארישיה וחלף** [הניח אחז על ראשו כלי מנוקב של כובסים, שבו הם מזלפים מים על הבגדים. ועשה כך כדי שלא יכירחו ישעיהו, לפי שהיה מתבייש ממנו].

**מפני מה לא מנו את אמון בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא -**

**מפני כבודו של יאשיהו. שהיה בנו של אמון, והיה צדיק.**

ומקשינן: אם כן, את **מנשה נמי לא נמני** [לא נמנה], **מפני כבודו של חזקיהו** אביו, שהיה צדיק!

ואמרינן: **ברא - מזכי אבא** [הבן מזכה את אביו], אבל **אבא - לא מזכי ברא** [האב אינו מזכה את בנו] **678 679. דכתיב: "ואין מידי מציל",** וכך אנו דורשים מקרא זה: **אין אברהם מציל את ישמעאל בנו 680, ואין יצחק מציל את עשו בנו.**

**678.** והטעם, לפי שיש קצת רשעים שאין רוצים שיהיו בניהם כמותם, אלא שיהיו צדיקים. ולכן ברא מזכי אבא, שאביו, אף שהיה רשע, היה מוכיחו להדריכו בדרך טוב. ואין אבא מזכי ברא, כי היה לו לבן ממי ללמוד - ולא למד. מהרש"א. ובעיון יעקב ביאר, כי אם יהיה האב מזכה את הבן, אם כן, מי שיודע שאביו מת בצדק, לא יעשה טוב, כי יסמוך על זכות אביו. אבל האב על פי רוב מת קודם הבן, ולכן לא יוכל לסמוך על צדקו של הבן, כי מי יודע אם יעמוד בצדקו על ימיו. עיי"ש. **679.** במסכת סוטה [י ב] איתא, שדוד הביא את אבשלום בנו לחיי עולם הבא, אף שהיה רשע. והקשו התוס', הא אמרינן הכא שאין האב מזכה את בנו! ותירצו, שהיות ונטל אבשלום את ענשו בעולם הזה, שנהרג במיתה משונה, הועילה לו תפילת אביו. ועוד, שאבשלום לא עבד עבודה זרה. עוד כתבו, שמה שהגמרא אומרת כאן שאב לא מזכה בנו, היינו שאין נמנעים מלמנות את הבן עם הרשעים משום כבוד האב. והיינו דווקא בלא תפילה. אבל תפילה מועלת. והרי דוד התפלל על אבשלום. **680.** תימה, מאי הצלה בעי, הא אמרינן שישמעאל עשה תשובה, ולכן נאמר בו לשון גויעה! וכתב בעץ יוסף, שאין הכוונה דווקא לישמעאל עצמו, אלא לזרעו אחריו. והוא על דרך האי דכתיב במשלי [יז]: "עטרת זקנים בני בנים, ותפארת בנים אבותם", ופירש הגר"א, עטרת זקנים בני בנים, כי הבן מגן על אביו, ואף על אבי אביו עד אברהם. אבל האב אינו מגין על בנו [ומכל שכן שאינו מגין על בן בנו], ואינו לו לעטרת, רק הבן מתפאר באבותיו.

ואמרינן: **השתא דאתית להכי** [עתה שהגעת לכך], שבן מזכה אב, אפשר לומר שאחז נמי, משום מה **לא אימני - משום כבודו של חזקיהו** בנו. [ולא מהטעם שאמרנו לעיל, לפי שהיתה לו בושת פנים מישעיהו].

**ומפני מה לא מנו את יהויקים?**

**משום דרבי חייא ברבי אבויה. דאמר רבי חייא ברבי אבויה: כתיב על גולגלתו של יהויקים: "זאת ועוד אחרת"**. דהיינו, נקמה אחת כבר נעשתה בגולגולת זו, שלא נקברה. ועוד נקמה אחרת תיעשה בה בעתיד.

ומהי הנקמה שנעשתה בה לאחר מכן?

שכך היה מעשה: **זקיננו דרבי פרידא אשכח גולגלתא דהוה קא שדיא בשערי ירושלים** [מצא גולגולת שהיתה מוטלת בשערי ירושלים], **וכתיב בה "זאת ועוד אחרת"**.

**קברה באדמה - ולא איקברא.** שיצתה לחוץ.

**קברה שוב - ולא איקברא** 681.

681. הטעם יש לומר, לפי שאיתא במדרש שבא על אמו, מקום שיצא משם. ובקבורה כתיב "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". והיות וזה חזר בעבירה למקום שיצא משם, לכן לא יחזור לעפרו. והטעם שנשרף, לפי ששרף את המגילה, וגם לפי שחקק על אמתו להשוות עצמו עבודה זרה, והרי כתיב "פסילי אלהיהם תשרפון באש". עיון יעקב.

**אמר** אותו זקן בליבו: **ודאי גולגלתו של יהויקים היא, דכתיב ביה: "לכן כה אמר ה' אל יהויקים וגו' לא יספדו לו וגו' קבורת חמור יקבר, סחוב והשלך וגו'."**

שוב **אמר** בליבו: סוף סוף גולגולת של **מלכא הוא, ולא איכשר לזלזולי ביה** [ואין ראוי לזלזל בו].

**כרכה בשיראי, ואותבה בסיפתא** [כרך את הגולגולת בבגד, והניחה כך בארגז].

**חזיתא דביתהו** [ראתה אשתו של אותו זקן את הגולגולת שמונחת בארגז], **סברא** [חשבה]: **הא, גולגולת זו, דאיתתא קמייתא הוה** [של אשתו הראשונה של בעלי היא], **דהא לא קא מנשי לה** [שהרי אינו שוכח אותה. ובודאי מחמת גולגולת זו, שרואה אותה כל הזמן, אינו שוכחה].

**שגרא תנורא - וקלתה** [הסיקה את התנור, ושרפה בו את הגולגולת].

**היינו דכתיב: "זאת ועוד אחרת".** שחוץ מזה שלא נקברה, נעשתה בה עוד נקמה - ונשרפה.

**תניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר: בשביל ששיבח חזקיה את עצמו ואמר: "והטוב בעיניך עשיתי" - גרם לו ששאל אות מאת ה', ואמר: "מה אות כי אעלה בית ה'".** שעבירה גוררת עבירה.

**בשביל "מה אות",** ששאל אות מאת ה' - גרם שנכרים אכלו על שולחנו [היינו אותם נכרים ששלח לו מרודך בן בלאדן בידם ספרים ומנחה].

**ובשביל שנכרים אכלו על שולחנו - גרם גלות לבניו** 682 .

682. צריך ביאור, מנין לנו דבר זה, שעבירה שניה היתה בגלל השניה וכו', שמא כפי שחטא בראשונה בלי סיבה, כך חטא בשניה ובשלישית! ועיי' בתורת חיים [הובא בענף יוסף] מה שביאר בזה.

**מסייע ליה לחזקיה. דאמר חזקיה: כל המזמן עובד עבודה זרה לתוך ביתו, ומשמש עליו - גורם גלות לבניו.** שכך עשה חזקיה, שזימן את אותם נכרים לביתו, ואשתו השקתה אותם, כמובא להלן. **ונאמר לו בנבואה: "ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקחו, והיו סריסים בהיכל מלך בבל".** והיינו, שמזרעו ילכו בגלות, ויהיו סריסים בהיכל מלך בבל [הם חנניה מישאל ועזריה, כמובא לעיל].

כתוב באותו מעשה, כשבאו אליו שליחי מרודך בן בלאדן: **"וישמח עליהם חזקיהו, ויראם את בית נכתה, את הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת השמן הטוב וגו'".**

**אמר רב: מאי "בית נכתה"?**

**אשתו השקתה עליהם** ["נכתה" מלשון ניכוי. והיינו האשה, שיצרה הקדוש ברוך הוא מהצלע שנוכתה ונפחתה מן האדם] 683 .

683. כך פירש רש"י. והיד רמה כתב, שדרש כך כי "בית" כינוי לאשה הוא, כדכתיב: וכפר בעדו ובעד ביתו. והמהרש"א כתב, שאפשר לפרש ש"נכתה" היינו אוצר. והכוונה, שדרך האשה להיות צנועה באהל ובבית כאוצר. אבל חזקיה לא עשה כן, אלא הראה אותה להם, שהיא השקתה עליהם.

**ושמואל אמר: בית גנזיו הראה להם.**

**ורבי יוחנן אמר: זין אוכל זין** [ברזל השולט בברזל אחר, שהוא דבר חשוב] **הראה להן** 684 .

684. ולפי זה "נכתה" מלשון הכאה הוא. ברזל המכה ומנכה חבירו. או מלשון נשיכה, שאחד נושך את חבירו. מהרש"א.

כתוב בתחילת מגילת איכה: **"איכא ישיבה בד ד"**. **אמר רבא אמר רבי יוחנן:**

**מפני מה לקו ישראל ב"איכה"?** 685

685. כלומר, למה נאמר "איכה" ולא "איך ישיבה בדד". ואמר ר' יוחנן, שלכן אמר "איכה", שהיא בגימטריא ל"ו, שעברו על ל"ו כריתות שבתורה. עיון יעקב.

**מפני שעברו על שלשים ושש כריתות שנאמרו בתורה** ["איכה" בגימטריא שלושים ושש].

**אמר רבי יוחנן: מפני מה לקו ישראל באל"ף בי"ת** [שכל מגילת איכה סדורה על פי סדר אל"ף בי"ת]?

**מפני שעברו על התורה, שניתנה באל"ף בי"ת** 686.

686. כתב מהר"מ אלמושנינו: הכוונה הנכונה בזה, כי ירמיה ראה שכל הרעות האלה וכו' וכל עיקר קינתו ובכיתו היה על העון והחטא שגרמו הרעות, ולא על הרעות עצמן. כי כל מה שמפליג בסיפור הרעות והצרות הוא להפליג על הסיבה אשר גרמה אותן, והן העוונות. והוא מה שכלול בסוף הסדר הזה באמרו: "נפלה עטרת ראשנו, אוי נא לנו כי חטאנו". כלומר, כי אם שנפלה עטרת ראשנו וכל טובנו, הנה אין היללה ראויה רק על הסיבה שגרמה כל זה, והוא החטא. וזה אמר אוי נא לנו כי חטאנו. ועל כן, למה שראה ישראל עברו חק התורה, הפרו ברית המצות הכלולה כולם באלפא ביתא, על כן בכה עליהם באלפא ביתא. ורמוז עוד בכלל דבריו, שראוי לקונן עליהם בכל מה שהפה יכולה לדבר, אחר שעברו בכל מה שהפה יכולה לדבר, וכאילו עוברים על התורה כולה.

**"ישיבה בדד". אמר רבא אמר רבי יוחנן: אמר הקדוש ברוך הוא, אני אמרתי: "וישכן ישראל בטח בדד עין יעקב אל ארץ דגן ותירוש אף שמיני יערפו טל",** דהיינו, שאף שישבו ישראל יחידים, לא יתייראו מפני נכרים וחיות רעות.

**עכשיו, שעברו על התורה, יהיה בדד מושבם** 687.

687. שמתוך שמאסו בהם, יתרחקו מהם. מהרש"א.

**"העיר רבתי עם". אמר רבא אמר רבי יוחנן: שהיו משיאין קטנה לגדול,**

**וגדולה לקטן** 688, **כדי שיהו להם בנים הרבה** 689.

688. כתב רש"י, שאין הכוונה לקטן וקטנה ממש, אלא שעומדין על פרקן, וראויין להוליד. אבל אין זרע שלהם מבושל כל כך. 689. וזהו לשון "רבתי", שרצו שיהיו להם בנים הרבה.

משום ששכבת זרע של קטן אינו מבושל, ואינו מזריע מהר כשל גדול. וכן רחם של קטנה, אינה קולטת מהר כשל גדולה. לכן היו משיאין גדולה לקטן, כדי שלכשיהא זרעו מבושל



- יקלט מהר. וכן היו משיאין קטנה לגדול, כדי שיהא שכבת זרעו קולט מהר, שהרי רחמה של גדולה קולט מהר יותר. אבל לא היו משיאין קטנה לקטן, לפי ששוהין מלהוליד **690**.

**690**. כך פירש רש"י. ובעץ יוסף הביא מדרש איכה: כיצד היו ישראל פריץ ורביץ, היה אדם משיא בנו בן שנים עשרה שנה אשה שהיא ראויה לילד. והיה חוזר ומשיא בן בנו בן שנים עשרה שנה. ולא היה מגיע לעשרים ושש שנים עד שהוא רואה בנים לבניו.

**"היתה כאלמנה"**. אמר רב יהודה אמר רב: כתוב **"כאלמנה"**, שישראל דומים לאלמנה, אבל - **ולא אלמנה ממש**, שמת בעלה, ולא ישוב עוד. **אלא**, הרי היא **כאשה שהלך בעלה למדינת הים, ודעתו לחזור אליה** **691**. שאמנם כעת היא כאלמנה, אבל לבסוף ישוב בעלה כבתחילה. כך אנו, עתה אנו כאלמנה, אבל לבסוף יבוא הקדוש ברוך הוא ויגאלנו.

**691**. בעיון יעקב כתב, דהיינו, שכשם שבאופן כזה חייב בעלה לתת מזונותיה וכל צרכיה ופדיונה, כך גם ישראל כשהם בגלות, הקדוש ברוך הוא מעמיד להם מגינים קרובים למלכות בכל דור. וזהו שהסמיק שבכל מקום שהם הולכין, נעשים שרים לאדוניהם.

**"רבתי בגוים שרתי במדינות"**. אמר רבא אמר רבי יוחנן: **כל מקום שהן הולכין - נעשין שרים לאדוניהן**.

**תנו רבנן: מעשה בשני בני אדם שנשבו בהר הכרמל, והיה שבאי מהלך אחריהם**.

## **דף קד - ב**

**אמר לו אחד מהם לחבירו: גמל שמהלכת לפנינו** **692**, **סומא באחת מעיניה, וטעונה שתי נודות, אחת של יין ואחת של שמן, ושני בני אדם המנהיגים אותה, אחד מהם ישראל, ואחד נכרי. אמר להן שבאי: עם קשה עורף! מאין אתם יודעין את כל הדברים הללו?** **693**

**692**. ביד רמה כתב, שלא היו רואים אלא את אחורי הגמל. אמנם באיכה רבה [פ"א אות י"ג] איתא, שהיתה רחוקה מהם ד' מילין. ועיי"ש עוד שינויים מהכא. **693**. שהרי השעבוד והגלות מביא לכך שהאדם משכח חכמתו, ואתם קשי עורף, שאינכם נכנעים בגלותכם, אלא מחזיקים עצמכם לחכמים או לנביאים! וכשראה שהאמת איתם, אמר "ברוך שבחר בזרעו של אברהם ונתן להם מחכמתו". שאין אומה זו כאומה אחרת, אלא הקדוש ברוך הוא נתן להם מחכמתו, ולכן חכמתן נצחית, ואינה משתכחת מהם אף בגלות. מהרש"א.

**אמרו לו: גמל - כשהיא אוכלת מעשבים שלפניה, מצד שרואה אוכלת, ומצד שאינה רואה - אינה אוכלת.** והיות ואנו רואים שהבהמה שלפנינו אכלה רק מצד אחד, על כרחך שהיא סומא.

**וטעונה שתי נודות אחת של יין ואחת של שמן, כי טיפות של יין - מטפטף ושוקע בקרקע, ושל שמן - מטפטף וצף.** והיות ואנו רואים בדרך טיפות שקועות וטיפות צפות, הרי שיש עליה נודות של יין ושמן.

**ושני בני אדם המנהיגים אותה אחד נכרי ואחד ישראל, כי נכרי, כשהוא צריך להתפנות, נפנה לדרך, לצד בהמתו, ואינו מסתתר. ואילו ישראל, שצנוע הוא, נפנה לצדדין** 694 .

694. והם ראו צואה מצד זה של הגמל - באמצע הדרך, ומצד שני - לצד הדרך. ומזה הוכיחו שבצד אחד של הבהמה הנהיג ישראל, ומצד שני - נכרי. יד רמה. ועיי' בילקוט איכה [רמז תתר"ד] מעשה זה באורך, ובכמה שינויים.

**רדף השבאי אחריהם** [אחר הגמל והמנהיג], **ומצא שאמנם היה כדבריהם של שני שבויו.**

**בא ונשקן על ראשו, והביאן לביתן** 695 , **ועשה להן סעודה גדולה, והיה מרקד לפניהם, ואמר: ברוך שבחר בזרעו של אברהם, ונתן להם מחכמתו, ובכל מקום שהן הולכין נעשין שרים לאדוניהם. ופטרן** [שחררן], **והלכו לבתיהם לשלום.**

695. לכאוי צריך לגרוס "לביתו".

**"בכה תבכה בלילה". שתי בכיות הללו, "בכה תבכה" - למה?**

**אמר רבה אמר רבי יוחנן: אחד - על מקדש ראשון, ואחד - על מקדש שני.** ששניהם חרבו בתשעה באב.

**"בלילה" - על עסקי לילה. שנאמר: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא".**

**אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותו הלילה שנתנו ישראל את קולם בבכי, ליל תשעה באב היה. אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני אקבע לכם בכיה לדורות** 696 . **דבר אחר: "בלילה", שכל הבוכה בלילה קולו נשמע** 697 . **והיינו "בכה תבכה בלילה", כדי שיהא קולם נשמע, וירחמו עליהם, ובכל זאת "אין מנחם לה".**

696. הרמב"ן על החומש [בפרשת שלח] כתב על זה: ולא ידעתי מאיזה רמז שבפרשה הוציאו זה. וכתב בתורת חיים שנראה דהיינו מדכתיב "בלילה ההוא", ולא "בלילה הזה", כפי שנאמר "ויאכלו את הבשר בלילה הזה", "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה". אלא ודאי רמז הכתוב, שבכו בלילה ההוא, המיוחד לבכיה, שהוא ליל תשעה באב. ועיי' בענף יוסף מה שכתב עוד בזה. 697. כדאיתא במסכת יומא [כ א]: מפני מה אין הקול נשמע ביום כבלילה, מפני גלגל חמה המנסר ברקיע.

**דבר אחר: "בלילה", שכל הבוכה בלילה, כוכבים ומזלות בוכין עמו**  
[שנכמרים רחמיהם עליו] 698.

698. כדכתיב "שמש וירח קדרו וגו'". ולפי שבליילה נראים הכוכבים של מזלות יותר מביום, לכן אמר "בלילה". שאז היה נראה יותר בכייתם מלהאיר לעולם על צער החורבן. מהרש"א.

**דבר אחר: "בלילה", שכל הבוכה בלילה, לפי שקולו נשמע ביותר, מתרכז ליבו של השומע את קולו - ובוכה כנגדו.**

**מעשה היה באשה אחת, שכנתו של רבן גמליאל, שמת בנה, והיתה בוכה עליו בלילה.**

**שמע רבן גמליאל קולה, ובכה כנגדה** 699, **עד שנשרו ריסי עיניו** [שמחמת רוב דמעות היו ריסי עיניו נכפלים ונופלים על עיניו].

699. במדרש איכה רבתי איתא, שכשהיה שומע קולה, היה נזכר חורבן בית המקדש, ובוכה.

**למחר הכירו בו תלמידיו שהוא בוכה בגלל שכנתו - והוציאוה משכונתו.**

**"ודמעתי על לחיה". "לחיה" - לשון לחות ונערות הוא. אמר רבא אמר רבי יוחנן: הרי היא כאשה צעירה, שבוכה על בעל נעוריה** 700. שבוכה היא תמיד, ודמעתי מצויה. **שנאמר: "אלי כבתולה חגרת שק על בעל נעוריה". "אלי" לשון קינה הוא.**

700. דהיינו, על השכינה, שנפרד ממנה. מהרש"א. וכתב בעיון יעקב, שהיות ואין מקבלין תנחומים על החי, והרי אמרנו לעיל שישראל אינם כאלמנה ממש, אלא הרי הם כאשה שהלך בעלה למדינת הים, שסופו לחזור, לכן נאמר בהמשך הפסוקים "אין לה מנחם מכל אוהביה". שאינה מקבלת תנחומים.

**"היו צריה לראש". אמר רבא אמר רבי יוחנן: כל המיצר לישראל - נעשה ראש** 701 702.

701. דהוה ליה למימר: היו צריה ראש. מאי "לראש"? אלא שלכן היו מצירים לה, כדי שיעשו לראש. הריא"ף. 702. ודבר זה טיבותא הוא לישראל, כפי שכתבו התוס' במס' חגיגה [יג ב], על דברי הגמרא שם: "שלא יאמרו: ביד אומה שפלה מסר את בניו", שלכן המיצר להם לישראל, נעשה ראש קודם לכן.

[שנאמר: 703] **"כי לא מועף לאשר מוצק לה כעת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים"**.

703. הגר"א לא גרס "שנאמר".

**אמר רבא אמר רבי יוחנן: כל המציק לישראל - אינו עיף** 704. כפי שנאמר בפסוק דלעיל: **"כי לא מועף לאשר מוצק לה"**.

704. כדי שלא יחדלו להציקן. תורת חיים.

**"לא אליכם כל עברי דרך"**. אמר רבא אמר רבי יוחנן: **מכאן**, מזה שאמר הנביא **"לא אליכם"**, ראייה **לקובלנא** 705 **מן התורה**. דהיינו, שכאשר אדם מספר צרתו לאחר, אומר לו: לא תבוא זאת לך כפי שבאה עלי. והמקפיד על כך, אין בזה איסור ניחוש 706.

705. ענין זה נקרא **"קובלנא"**, כי תרגום **"עזר כנגדו"** - סמך לקבליה. וכן **"לנכח אשתו"** - לקבל איתתיה. אף האי דהכא היינו שכשמספר לחבירו רעה שבאה עליו, אומר לו: לא כלפיך אני אומר. מוסף הערוך. 706. עיי' ברש"י שהביא עוד פירושים.

כך גם הנביא היה מתאבל על החורבן, כאילו באה עליו הצרה, ואמר לאותם מישראל שלא הגלה נבוכדנצר: לא תהא לכם צרה כזו.

**"כל עברי דרך"**. אמר רב עמרם אמר רב: **עשאוני כעוברי על דת** 707. **דאילו בסדום כתיב: "וה' המטיר על סדם"**, ואילו **בירושלים כתיב** לשון דומה: **"ממרום שלח אש בעצמתי וירדנה וגו'"**. הרי שדנני הקדוש ברוך הוא כפי שדן את אנשי סדום.

707. כינה הדת האמיתי **"דרך"**, כי הוא דרך סתם, דרך הישר, דרך ה'. מהרש"א.

[וכתיב: 708] **"ויגדל עון בת עמי מחטאת סדם"**. והואיל וכך, שישראל חטאו אף יותר מסדום, יש לתמוה, למה לא נהפכו ישראל כפי שסדום נהפכה, **וכי משוא פנים יש בדבר?**

708. הגר"א מוחק את המילה **"וכתיב"**.

**אמר רבא אמר רבי יוחנן: מדה טובה יתירה היתה בירושלים - שלא היתה בסדום**, ולכן לא נהפכה כסדום.

**דאילו בסדום כתיב: "הנה זה היה עון סדם אחותך גאון שבעת לחם ויד עני ואביון לא החזיקה וגו'"**. הרי שהיו אכזריים, שלא החזיקו יד עני ואביון.

**ואילו בירושלים כתיב: "ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן היו לברות למו",**  
שהיתה מזמנת חברתה לאכול עמה. הרי שהיו רחמניות 709.

709. עוד פירש רש"י, שבירושלים היתה פורענות גדולה יותר מבסדום, שהיו אוכלות ילדיהן זו עם זו, ואילו בסדום כתוב "גאון שבעת עוני", שלא טעמו טעם עוני. הרי שפורעות ירושלים היתה גדולה יותר, ולא היה משוא פנים בדבר. וביד רמה כתב בפשטות, שבבני ירושלים נאמר "נשים רחמניות". הרי שהיתה בהם רחמנות.

**"סלה כל אבירי ה' בקרבי".** כל האבירים - פסלם הקדוש ברוך הוא, ועשאים פסולים וכבושים כמסילה. והיינו **כאדם שאומר לחברו: נפסלה מטבע זו,** ואין לה תקנה.

**"פצו עליך פיהם". אמר רבא אמר רבי יוחנן: בשביל מה הקדים פ"א לעי"ן ברוב סדרי האליף בי"ת שבמגילת איכה?** 710

710. כך הוא בכל סדרי אלף בית שבאיכה, חוץ מהראשון. ואפשר שכתב כך, כי אם היה משנה גם בראשון, היו אומרים שכך היה סדר אלף בית של ירמיה. מהרש"א.

**בשביל מרגלים, שאמרו בפיהם - מה שלא ראו בעיניהם** 711. וזה נרמז בהקדמת פ"א לעי"ן, שהקדימו המרגלים ואמרו בפיהם, מה שלא ראו בעיניהם.

711. תמה בעץ יוסף, מאי "שאמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם", הרי כל מה שאמרו, או שראו את הדבר תחילה, והיה אמת, או שהיה שקר גמור! וכתב, דהיינו כפי שפירש רש"י בחומש על "וילכו ויבואו", להקיש הליכתן לביאתן. מה ביאתן בעצה רעה, אף הליכתן בעצה רעה. נמצא שכבר בעת הליכתן נתייעצו ואמרו שיאמרו את גנות הארץ, קודם שראו כלום.

**"אכלי עמי אכלו לחם ה' לא קראו". אמר רבא אמר רבי יוחנן: כל האוכל מלחמן של ישראל - טועם טעם לחם. ושאינו אוכל מלחמן של ישראל - אינו טועם טעם לחם.** שהנכרים מוצאים טעם דווקא בלחמם של ישראל, שהנאה היא להם כשגוזלים אותם 712.

712. כך פירש רש"י. והמהרש"א פירש, שכשם שבכל אכילה, אין דעתו של אדם נוחה עד שיאכל לחם, כך אומות העולם, אין נוחין באכילתן - אלא מישראל, כדכתיב "והיה לאכול".

**"אכלי עמי אכלו לחם ה' לא קראו". רב אמר: אלו הדיינין.** שבשביל עוונותיהם, שמטים משפט, היו עמי למאכל אויביו.

**ושמואל אמר: אלו מלמדי תינוקות,** שעושין מלאכתן רמיה 713.

713. ופירש המהרש"א, שכיון שהדיין והמלמד אין מתפרנסין אלא מזה, אינם ראויין לקרות בשם ה'. ועיי' בעיון יעקב.

ועתה חוזרת הגמרא לדברי משנתנו, שמנתה את אותן שאין להם חלק לעולם הבא.

והוינן בה: **מי מנאן?**

**אמר רב אשי: אנשי כנסת הגדולה מנאום.**

**אמר רב יהודה אמר רב: בקשו אנשי כנסת הגדולה עוד למנות אחד** בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא. והיינו, את שלמה, שנאמר בו: נשיו הטו את לבבו ללכת אחרי אלהים אחרים.

**באה דמות דיוקנו** <sup>714</sup> **של דוד אביו ונשטחה לפניהם** שלא ימנו את שלמה - **ולא השגיחו עליה.**

<sup>714</sup> כתב במהרש"א, דרצה לומר שהיה במעשיו דמות דיוקנו של אביו, שנאמר: ויאהב שלמה את ה' ללכת בחקת דוד אביו וכו'. ועיי' בענף יוסף.

**באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם - ולא השגיחו אף עליה. יצאה בת קול ואמרה להם: "חזית איש מהיר במלאכתו, לפני מלכים יתיצב, בל יתיצב לפני חשכים".**

**מי שהקדים את בניית ביתי** [בית המקדש, שהוא ביתו של הקדוש ברוך הוא] **לבניית ביתו, ולא עוד, אלא שאת ביתי בנה בשבע שנים, ואת ביתו בנה בשלש עשרה שנה, שנתעצל בבניית ביתו יותר מבבניית ביתי [וזהו "איש מהיר במלאכתו"], לפני מלכים יתיצב בגן עדן, בל יתיצב לפני חשכים בגיהנם - ובכל זאת לא השגיח עליה.**

**יצאה בת קול ואמרה: "המעמך ישלמנה כי מאסת, כי אתה תבחר ולא אני וגו'".** "המעמך ישלמנה", וכי עליכם לשלם עונשו של אדם, שאתם אומרים שאין לשלמה חלק לעולם הבא? "כי אתה תבחר ולא אני" - בתמיה. וכי הבחירה מי יש לו חלק ומי לא, תלויה בכס? <sup>715</sup>

<sup>715</sup> כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב, שיותר נראה לפרש כלפי מה שאמרו "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". והיינו, "כי אתה תבחר", הבחירה בידך לטוב או לרע, ואין הבחירה בידי. אבל השכר והעונש, תשלומי מעשה אדם לטוב או לרע - "המעמך ישלמנה", וכי בידך הדבר? לא כן. אלא הדבר בידי הקדוש ברוך הוא.

אין הדבר תלוי אלא בי! **דורשי רשומות** <sup>716</sup> [פסוקים <sup>717</sup>] **היואומרים: כולן, כל המנויין במשנתנו, באין לעולם הבא. שנאמר: "לי גלעד, ולי מנשה, ואפרים**

**מעוז ראשי, יהודה מחקקי, מואב סיר רחצי, על אדום אשליך נעלי, עלי  
פלשת התרועעי".**

**716.** במסכת ברכות [כד א, ד"ה דורשי רשומות] כתב רש"י: "קשרים וסתומים הכלולים בתורה. דורשי חמורות גרסינן. והיא היא". ובערוך כתב: פסוקים הרשומים. ובתורת חיים כתב, ש"רשומות" היינו מקראות הסתומות. כדאיתא בפרק אלו מציאות: מתניתין ברשום. והיינו, שהחבית סתומה וחתומה ומהודקת יפה. וביד רמה כתב, דהיינו דרשות חשובות כמרגליות. עיי"ש. **717.** דכתיב: "את הרשום בכתב אמת". רש"י.

והיינו, שאמר הקדוש ברוך הוא: עלי לסבול את עולם של אלה, כדי שיזכו לחיי עולם הבא.

ועתה מבארת הגמרא מיהם המוזכרים בפסוק:

**"לי גלעד" - זה אחאב, שנפל ברמות גלעד.**

**"מנשה" - כמשמעו.**

**"אפרים מעוז ראשי" - זה ירבעם** **718,** **דקאתי מאפרים** [שבא משבט אפרים].

**718.** ונקרא "מעוז ראשי", כי הוא היה הראשון למלכי ישראל, והומלך על פי הנביא. מהרש"א.

## **דף קה - א**

**"יהודה מחקקי" - זה אחיתופל** **719,** **דקאתי מיהודה** [שבא משבט יהודה] **720.**

**719.** ונקרא מחוקקי, כי הוא היה רבו של דוד, שאמר מזמור זה. **720.** שהרי קראו דוד "מיודעי", דהיינו קרובי. שהיה משבט יהודה כדוד.

**"מואב** **721** **סיר רחצי" - זה גחזי, שלקה על עסקי רחיצה** **722.**

**721.** פירש רש"י, דהאי "מואב" היינו דוד, שבא מרות המואביה. והמילה "מואב" היא המשך מה שאמר לעיל "יהודה מחקקי". והיינו כפי שכתבנו לעיל, שהוא היה זה שאמר "יהודה מחקקי". מהרש"א. **722.** במעשה נעמן, שהיה מצורע, ובא אל הנביא שיטהרנו מצרעתו. שאמר לו הנביא שילך לרחוץ בידן ויטהר, ואכן כך היה. חזר נעמן אל הנביא, ורצה לתת לו מתנה, ולא רצה הנביא ליקח. לאחר מכן רץ גיחזי אחרי נעמן, ונטל ממנו את מתנתו. ואז אמר לו הנביא: "וצרעת נעמן תדבק בך וגו'".

**"על אדום אשליך נעלי" - זה דואג האדומי** **723.**

723. והיינו כפי שהגמרא אומרת להלן, שמלאך חבלה פיזר את אפרו של דואג בבתי כנסיות וכו', ואמר דוד ש"על אדום", על אפרו של דואג האדומי, "אשליך נעלי", אדרוס עליו בנעלי. והיא כפרתו של דואג, להביאו לחיי עולם הבא. מה רש"א.

**"עלי פלשת התרועעי" - אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! אם יבא דוד שהרג את הפלשתי, והוריש את בניך גת, ויטען על כך שאתה מנחיל לדואג ואחיתופל שונאיו חלק לעולם הבא, מה אתה עושה לו לפייסו?**

**אמר להן: עלי לעשותן ריעים זה לזה, ואז ימחל להם דוד על מה שעשו לו. וזהו שנאמר "התרועעי" - לשון ריעות.**

כתוב בספר ירמיה: **"מדוע שובבה העם הזה ירושלים משבה נצחת וגו'."**

**אמר רב: תשובה נצחת השיבה כנסת ישראל לנביא.**

**אמר להן נביא לישראל: חזרו בתשובה! שהרי אבותיכם שחטאו - היכן הם?**

**אמרו להן ישראל: ונביאיכם, שלא חטאו, היכן הם?**

**שנאמר: "אבותיכם איה הם, והנבאים הלעולם יחיו".** והיינו טענת הנביא, ותשובת ישראל.

**אמר להן הנביא: אבותיכם חזרו והודו. שנאמר: "אך דברי וחקי אשר צויתי את עבדי הנביאים וגו'"** [וסוף הפסוק: "הלוא השיגו אבותיכם וישבו ויאמרו, כאשר זמם ה' צבאות לעשות לנו כדרכינו וכמעללינו, כן עשה אתנו"] 724.

724. ביאר המהרש"א, שכאשר טענו לו ישראל "והנביאים שלא חטאו - היכן הם", ענה להם הנביא שאין הדבר דומה. כי אמנם הנביאים מתו כשם שאבותיכם מתו, אבל הנביאים מתו על מיטתן כדרך כל הארץ, וניתנו לקבורה. ואבותיכם שחטאו מתו במיתות משונות, ולא ניתנו לקבורה. וזהו שאמר "אך דברי וחקי אשר צויתי את עבדי הנביאים הלא השיגו אבותיכם", דהיינו, כל אותה פורענות באה עליהם. ולכן "וישבו ויאמרו כאשר זמם ה' וכו' כן עשה אתנו", שהודו לנביא שאכן כך הוא. ואף שהודו לו לבסוף, מקרי "תשובה נצחת" לפי דעתם בתחילה.

**שמואל אמר: באופן כזה השיבו לו תשובה ניצחת:**

**באו עשרה בני אדם 725 וישבו לפניו [לפני הנביא].**

725. לפרסומי מלתא. עיון יעקב.

**אמר להן: חזרו בתשובה!**



**אמרו לו: עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום?**

כמו כן אנו, מאחר שמכרנו הקדוש ברוך הוא לנבוכדנצר, וגרשנו מעליו, שוב אין לו עלינו דבר!

**אמר לו הקדוש ברוך הוא לנביא: לך אמור להן: "אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה, או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו, הן בעוונותיכם נמכרתם, ובפשעיכם שלחה אמכם".**

**והיינו דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב "דוד עבדי", "נבוכדנצר עבדי"? היאך השווה ודימה הקדוש ברוך הוא את נבוכדנצר הרשע לדוד עבדו?!**

**אלא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעתידין ישראל לומר כך, שעתה עבדיו של נבוכדנצר הם, ואין לקדוש ברוך הוא עליהם דבר. לפיכך הקדים הקדוש ברוך הוא וקראו לנבוכדנצר עבדו.**

ומעתה, אף אם אכן קנאם נבוכדנצר, הרי הוא עצמו עבדו של הקדוש ברוך הוא. **ועבד שקנה נכסים, עבד למי, נכסים למי? הרי כל הנכסים שייכים לאדון!**

**"והעלה על רוחכם היו לא תהיה [מה שאתם סבורים - לא יהיה] 726, אשר אתם אמרים: נהיה כגוים, כמשפחות הארצות, לשרת עץ ואבן. חי אני נאם ה' אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם".**

**726.** מה שאתם סוברים, שדינכם כעבד כנעני, שאם מכרו רבו לנכרי, יצא לחרות. וזהו שאתם אומרים "נהיה כגוים". לא כן הוא. אלא דינכם דין עבד ישראל, שנמכרנו לקדוש ברוך הוא לעבד עולם, ואין כאן חירות כלל. עיון יעקב.

**אמר רב נחמן: כל כי האי ריתחא לירתח רחמנא עלן ולפרוקינן [מי יתן, שיבוא עלינו הכעס הזה, המוזכר בפסוק דלעיל: "בחמימה שפוכה אמלוך עליכם", שיגאלנו הקדוש ברוך הוא בעל כרחנו, וימלוך עלינו].**

**"ויסרו למשפט אלהיו יורנו". אמר רבה בר בר חנה, זוהי התשובה הנצחת שהשיבו ישראל לנביא:**

**אמר להן נביא לישראל: חזרו בתשובה!**

**אמרו לו: אין אנו יכולין, כי יצר הרע שולט בנו.**

**אמר להם: יסרו את יצריכם [זהו מה שנאמר "ויסרו למשפט"].**

**אמרו לו: "אלהיו יורנו".** שאלוקיו של היצר יורנו היאך ליסרו ולנצחו 727.

727. כך משמע מרש"י. וביד רמה כתב שטענו לו לנביא, אם הקדוש ברוך הוא חפץ שניסר את היצר, שיורנו בדרך ישרה. ואם אינו חפץ בכך, מה לנו לייסרו. ולא שמדת הדין נוהגת כך, אלא להודיעך רוע מחשבות רשעי ישראל. אבל באמת מדותיו של הקב"ה טובים ונכוחים למבין, וישרים למוצאי דעת. שאין הקב"ה כופה על האדם להרע או להיטיב, אלא בדרך שאדם רוצה לילך - מוליכין אותו. ומסור הדבר בידו ליטמא או ליטהר. אלא שמדת טובה מרובה ממידת פורענות, שהבא ליטהר מסייעין לו.

שנינו במשנתנו: **ארבעה הדיוטות בלעם ודואג ואחיתופל וגחזי. "בלעם"** - משמעו: **בלא עם** 728. דהיינו, שאין לו חלק עם עם ישראל בעולם הבא.

728. בערוך גרס "בלעם - בלע עם". והיינו שיעץ עצות לבלע את עם ישראל. דבר אחר: "בלעם - בלא עם". והיינו, שאין לו חלק עם ישראל. פירוש אחר: בלא עם - שיצא ממקומו ומעמו, והלך לעם אחר, אל בלעם.

**דבר אחר: "בלעם" - שבלה עם.** שבלבל את ישראל על ידי העצה שהשיא לבלק, ונהרגו על ידו עשרים וארבעה אלף מישראל.

**"בן בעור" - בן שבא על בעיר** [בהמה 729]. שבא בלעם על אתונו.

729. כדכתיב: "טענו את בעירכם".

**תנא: הוא, אותו אדם, אביו של בלעם** 730, נקרא **בעור**, וכן אותו אדם **הוא כושן רשעתים, והוא זה שנקרא לבן הארמי.**

730. כך פירש רש"י. אבל בעץ יוסף כתב שמדובר על בלעם, שנקרא בן בעור, והוא כושן רשעתים וכו'. והכי איתא במדרש תנחומא: בלעם זה לבן. והביא, שבעל זקוקין דנורא כתב, שבלעם היה גלגול של לבן.

ועתה מבארת הגמרא, למה נקרא בשמות אלו:

נקרא אותו אדם **בעור** - משום **שבא על בעיר** [בהמה] 731.

731. הריא"ף תמה, היכן מצינו שבא אביו של בלעם על בהמה? ועיי' ביד רמה.

ונקרא אף **כושן רשעתים** - משום **דעבד שתי רשעיות בישראל**:

**אחת בימי יעקב**, שהרי הוא לבן הארמי, שביקש לעקור את הכל,

**ואחת בימי שפוט השופטים**, לאחר מות יהושע, שנאמר: "ויחר אף ה' בישראל, ויתנם ביד כושן רשעתים".

**ומה שמו האמיתי - לבן הארמי שמו.**

**כתיב** "בלעם בן בעור", ומצד שני **כתיב** "בנו בער", משמע שבנו של בלעם הוא בעור!

**אמר רבי יוחנן**: באמת בעור היה אביו של בלעם. ומכל מקום כינהו הכתוב "בנו בעור", משמע שהוא בנו של בלעם, משום שאביו של בלעם - **בנו הוא לו בנביאות**. שבלעם היה גדול יותר בנביאות.

ומזה שמנתה המשנה את בלעם עם אלו שאין להם חלק לעולם הבא, משמע שדווקא **בלעם - הוא דלא אתי לעלמא דאתי**. הא נכרים אחריני - אתו [באים לחיי עולם הבא]!

**מתניתין מני - רבי יהושע היא.**

**דתניא, רבי אליעזר אומר**: כתוב: **"ישוּבו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים"**.

וכך נדרש המקרא:

**"ישוּבו רשעים לשאולה" - אלו פושעי ישראל.**

**"כל גוים שכחי אלהים" - אלו פושעי** <sup>732</sup> **גוים. דברי רבי אליעזר.**

<sup>732</sup> ביד רמה לא גרס "פושעי". ופירש ש"כל גוים שכחי אלקים" היינו כל הגוים. שאם מדובר ברשעים, הרי כבר נאמר לעיל "ישוּבו רשעים לשאולה". ונראה שהמילה "פושעי" היא הוספה של הצנזור.

**אמר לו רבי יהושע: וכי נאמר** "ישוּבו רשעים לשאולה בכל גוים" <sup>733</sup>, שאז באמת היה משמע כדבריך, שפושעי ישראל יהיו ככל הגוים, שאין להם חלק לעלם הבא?

<sup>733</sup> כך היא הגירסא לפנינו. ובעין יעקב איתא "ככל גוים". וביד רמה כתב "וכל גוים", שאז היה משמע שכל גוים לאו היינו רשעים דרישא.

**והלא לא כך נאמר, אלא "כל גוים שכחי אלה ים"!**

**אלא**, כך הוא פירוש הפסוק: **"ישוּבו רשעים לשאולה"**, ומאן נינהו [ומיהם] אותם רשעים - **"כל גוים שכחי אלהים"**, כגון בלעם ושאר רשעי אומות העולם. אבל שאר הגוים, יש להם חלק לעולם הבא.

**ואף אותו רשע נתן סימן בעצמו**, אם יהיה לו חלק לעולם הבא. שכך **אמר**: **"תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו"**.

**אם תמות נפשי מות ישרים**, שאמות מיתת עצמי, על מיטתי - **תהא אחריתי כמוהו**, כמו עם ישראל, שיהיה לי חלק לעולם הבא.

**ואם לאו**, אם לא אמות מיתה טבעית - **הנני הולך לעמי**, לגיהנם 734 .

734. עוד מפרש ביד רמה, שכך אמר: אם אפטר מן העולם בלא חטא - תהא אחריתי כמוהו. ואם לאו, הנני הולך לעמי, שיהא חלקי כמותם. והיינו שאמר לבלק: הנני הולך לעמי. שעתה, שאני עומד להשיאך עצה להכשיל את ישראל, יודע אני שסופי לילך לעמי.

כתוב בפרשת בלק: **"וילכו זקני מואב וזקני מדין". תנא: מדין ומואב, לא היה להם שלום מעולם.**

**משל לשני כלבים שהיו בעדר, והיו צהובין** [כעוסים 735] **זה לזה.**

735. תרגום של "וכעסתי צרתה" - ומצהבא לה.

**בא זאב על האחד.**

**אמר האחד** [הכלב השני]: אמנם אנו כועסים זה על זה. אבל **אם איני עוזרו - היום הזאב הורג אותו, ולמחר בא עלי והורגני**, כי לא יהיה מי שיעזרני.

לכן, למרות שלא היה שלום ביניהם, **הלכו שניהם - והרגו את הזאב.**

כך גם כאן. למרות שמעולם לא היה שלום בין מואב למדין, מכל מקום, מחמת פחדם מישראל, עשו שלום ביניהם.

**אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי: כרכושתא ושונרא** [חולדה וחתול], שאין ביניהם שלום לעולם, **עבדו הלולא מתרבא דביש גדא** [עשו מסיבה מחלבו של ביש מזל].

כתוב בתחילת הענין: **"וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים בידם ויבאו אל בלעם וידברו אליו דברי בלק".** ויאמר אליהם לינו פה הלילה והשיבתי אתכם דבר וגו'". ולבסוף כתוב: **"וישבו שרי מואב עם בלעם". ושרי מדין, שבאו בתחילה עם שרי מואב אל בלעם, ואינם מוזכרים לבסוף - להיכן אזול** [להיכן הלכו]?

**כיון דאמר להו בלעם: "לינו פה הלילה והשיבתי אתכם דבר** כאשר ידבר ה' אלי", **אמרו בליבם: אם כך, אם סובר בלעם לעשות רק מה שידבר ה' אליו, לא יועיל לנו כלום, כי ודאי לא ידבר ה' רע על ישראל.** שהרי הקדוש ברוך הוא - אביהם של ישראל הוא! **כלום [וכי] יש אב ששונא את בנו?!**

**אמר רב נחמן: חוצפא, אפילו כלפי שמיא מהני.**

שהרי **מעיקרא כתיב**, שאמר הקדוש ברוך הוא לבלעם: **"לא תלך עמהם"**.  
**ולבסוף**, לאחר שאמר בלעם: **"לינו פה הלילה וגו'"**, שיש בכך חציפותא כלפי שמיא,  
שאמר בליבו: שמא אפתה את הקדוש ברוך הוא - ויתרצה, **כתיב** שאמר לו הקדוש ברוך  
הוא: **"קום לך אתם"**.

**אמר רב ששת: חוצפא - מלכותא בלא תאגא היא** [כלומר, שררה גדולה היא,  
שאינה חסרה אלא כתר מלכות]. **דכתיב** שאמר דוד: **"ואנכי היום רך ומשוח מלך,**  
**והאנשים האלה, בני צרויה, קשים ממני וגו'."** כלומר, איני גדול מהם - אלא  
בכך שאני משוח כמלך.

**אמר רבי יוחנן: בלעם - חיגר** [צולע] **ברגלו אחת היה** 736 . **שנאמר: "וילך**  
**שפי"** [שפי" לשון הזזה הוא, כמו: "בוקא דאטמא דשף מדוכתיה" [חולין נד ב]. דהיינו  
- שיצא ממקומו. וכמו כן כאן, היינו שנקעה רגלו, ונעשה צולע].

736. ואשמועינן, שאף על פי שהיה חיגר, והיה קשה לו ללכת, בכל זאת, מחמת שנאתו הגדולה לישראל,  
הלך לקלס. וכן לגבי שמשון המובא להלן, אף שהיה חיגר בשתי רגליו, בכל זאת עשה את כל גבורותיו.  
מהרש"א.

**שמשון - חיגר בשתי רגליו היה**. **שנאמר** בברכת יעקב לדן: **"שפינן עלי ארח**  
**הנושך עקבי סוס"** [שפינן - משמעו פעמיים שפי], ושמשון משבט דן היה.

**בלעם - סומא באחת מעיניו היה**. **שנאמר: "שתם העין"** [ששתם" משמעו  
פתוח 737. כפי שתרגם אונקלוס: "דשפיר חזי". כלומר, עינו אחת פתוחה. משמע שהעין  
האחרת סתומה].

737. כדאיתא במסכת עבודה זרה [סט ב]: "שתומו ניכר". רש"י. עיי"ש.

בלעם - **קוסם באמתו** [כמו המעלה באוב בזכורו] **היה**. שהרי **כתיב הכא**, גבי בלעם:  
**"נפל וגלוי עינים"**, **וכתיב התם**, במגילת אסתר: **"והמן נפל על המטה וגו'"**,  
וכשראה זאת אחשוורוש אמר: "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית", והיינו ענין בעילה.  
משמע שגם בלעם עשה את קסמיו באמתו.

**איתמר, מר זוטרא אמר: בלעם קוסם באמתו היה** 738 .

738. על ידי הוצאת זרע לבטלה. ענף יוסף.

**מר בריה דרבינא אמר: שבא בלעם על אתונו.**

מאן דאמר קוסם באמתו היה - כדאמרן, שלמדים דבר זה מדכתיב הכא: "נפל וגלוי עינים", וגבי המן כתוב: "והמן נפל על המיטה".

## דף קה - ב

**ומאן דאמר בא על אתונו היה**, למדים זאת מדכתיב הכא שאמר בלעם: **"כרע שכב"** <sup>739</sup>, **וכתיב התם**, גבי יעל אשת חבר הקיני, שהרגה את סיסרא: **"בין רגליה כרע נפל שכב וגו"**. והיינו, שבא סיסרא על יעל קודם שהרגה אותו <sup>740</sup>.

<sup>739</sup>. הגר"א מחק את המילים "כרע שכב", שהרי לא נמצא כן במקרא גבי בלעם [אלא בברכות שברך את ישראל נאמר "כרע שכב כארי וגו'"]. וגרס במקום זה "נופל". וכן הקשה בענף יוסף, הרי מקרא זה מדבר בשבח ישראל! וכתב: ולולי דמסתפינא הייתי אומר שכך היה הנוסחא בגמרא: כתיב הכא נופל וגלוי עינים וגו'. וכך צריך לומר ברש"י: מה נפילה דהתם דאית ביה כריעה - בעילה היא, אף נופל דהכא - בעילה היא, שבא על בהמתו. <sup>740</sup>. כדאיתא במסכת יבמות [קג א] ובעוד מקומות: "שבע בעילות בעל אותו רשע באותו היום". אמנם בויקרא רבה [פרשה כ"ג] איתא: ותכסהו בשמיכה. מהו שמיכה? שמי כה. שמי מעיד בה שלא נגע בה אותו רשע. וכן הוא בילקוט שופטים. אבל יש שכתבו [באר שבע ובעל מסורת ברית הגדול], דהאי דאמרין התם שלא נגע בה, היינו שלא היה הדבר להנאתה. שהיא לא נתכוונה אלא לשם שמים. עיי' בעץ יוסף ובמהרש"א.

כתוב שאמר בלעם על עצמו: **"וידע דעת עליון"** [שיודע הוא את דעתו של הקדוש ברוך הוא]. ויש לתמוה: **השתא** אפילו את **דעת בהמתו לא הוה ידע** [שלא ידע מה לענות לה, וכדלהלן], **דעת עליון - הוה ידע!?**

**ומאי** היא מה שאמרנו שאינו יודע **דעת בהמתו?**

**דאמרי ליה** [שאמרו לו] זקני מואב, כשראו שהוא רוכב על אתון: **מאי טעמא לא רכבת אסוסיא** [מדוע אינך רוכב על סוס]?

**אמר להו: שדאי להו ברטיבא** [הנחתי את הסוס לרעות באחו] <sup>741</sup>.

<sup>741</sup>. ונקרא "רטיבא", משום שדרך בני אדם לשלוח את הבהמות לאחו, כאשר הוא רטוב ולח.

**אמרה ליה: "הלא אנכי אתנך!"** הרי אתה משתמש בי תמיד!

אמר לה: **לטעינא** [לנשיאת משאות] **בעלמא** אני משתמש בך, ולא לרכיבה.

אמרה לו: **"אשר רכבת עלי!"** אתה אכן רוכב עלי.

אמר לה: מה שאני רוכב עליך, היינו באקראי בעלמא, כשאין לי סוס מזומן.

אמרה לו: אתה רוכב עלי באופן קבוע, "מעודך עד היום הזה"! ולא עוד, אלא שאני עושה לך מעשה אישות בלילה!

וראיה לכך שאמרה לו דבר זה, דכתיב הכא שאמרה לו האתון: "ההסכן הסכנתי", וכתוב התם, שאמרו עבדי דוד למלך: "יבקשו לאדני המלך נערה וגו' ותהי לו סכנת, ושכבה בחיקך, וחם לאדוני המלך!"<sup>742</sup>

<sup>742</sup>. "סוכנת" - לשון חימום הוא.

אם כן, הרי לא ידע אחאב אפילו מה לענות לאתונו, ואיך יתכן שאמר על עצמו: "ויודע דעת עליון"?

אלא מאי "וידע דעת עליון" -

שהיה יודע לכוון אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה<sup>743</sup>, וסבר לקלל את ישראל באותה שעה.

<sup>743</sup>. ודאי שאין כעס שולט בקדוש ברוך הוא כלל. אלא לפי שכאשר מלך בשר ודם כועס בזמן שעבדיו חוטאים לפניו, ולכן מענישם, לכן נקרא העונש שהקב"ה מעניש את בריותיו בלשונות כגון אלו: כעס, חימה, אף וכו'. יד רמה. ועיי' בחינוך [מצוה תריא] שכתב כעין זה.

והיינו דקאמר להו נביא לישראל: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב, ומה ענה אתו בלעם בן בעור, מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה'".<sup>744</sup> דהיינו, מזמן שחטאו בשטים - עד שנכנסו לארץ וחטאו בגלגל, עשה ה' עם ישראל צדקות הרבה.

מאי "למען דעת צדקות ה'"?

אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: דעו נא כמה צדקות עשיתי עמכם, שהיה בלעם מצפה באותם ימים לרגע שאכעס, ואז היו קללותיו מתקיימות. אלא שלא כעסתי כל אותן הימים בימי בלעם הרשע.

שאי למלא [שאי לו] כעסתי כל אותן הימים - לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט.

היינו דקאמר ליה בלעם לבלק: "מה אקב לא קבה אל וגו' ומה אזעום לא זעם ה'". כלומר, היאך אקלל, בזמן שלא זעם הקדוש ברוך הוא. מלמד שכל אותם הימים לא זעם ה'.

כתוב: **"אל זעם בכל יום"**.

**וכמה** זמן מתמשך **זעמו** של הקדוש ברוך הוא -

**רגע** 744 . **שנאמר: "כי רגע באפו, חיים ברצונו וגו'."** ו"אף" - לשון זעם הוא.

744. כתב ביד רמה, דהיינו הזמן שלוקח לומר את המילה "רגע".

**איבעית אימא:** מפסוק זה ראייה שכעסו של הקדוש ברוך הוא - רגע הוא: **"לך עמי, בא בחדריך, וסגר דלתיך בעדך, חבי כמעט רגע, עד יעבר זעם"**.

**אימת רתח** [באיזה זמן ביום הקדוש ברוך הוא כועס]?

**בתלת שעי קמייתא** [בסוף שלוש השעות הראשונות של היום], **כי חוורא כרבולתא דתרנגולא** [כאשר הכרבולת של התרנגול, שהיא בדרך כלל אדומה, נעשית לבנה] 745.

745. כאדם שנבהל ופניו מלבינים. ולא שהתרנגול יודע שאז הקב"ה כועס, אלא סימן בעלמא הוא. יד רמה.

שאיז הוא זמן קימה של מלכים, ומניחים כתריהם בראשם. וכועס הקדוש ברוך הוא, לפי שבאותו זמן משתחיים המלכים לחמה [כפי שהגמרא מביאה להלן].

ותמהינן: והרי **כל שעתא ושעתא נמי חוורא** [בכל שעה שביום יש זמן שהכרבולת לבנה]?

ואמרינן: **כל שעתא ושעתא - אית ביה סוריקי סומקי** [למרות שהכרבולת לבנה, יש בה שורות שורות אדומות, כרגילותם]. אבל **בההיא שעתא**, באותה שעה, בשלוש שעות ראשונות - **לית ביה סוריקי סומקי** [אין בה שום אדמומית, אלא כולה לבנה].

**ההוא מינא דהוה בשיבבותיה** [היה מין אחד בשכנותו] **דרבי יהושע בן לוי, דהוה קא מצער ליה** [והיה אותו מין מצער אותו].

רצה רבי יהושע בן לוי לקלל את אותו מין בשעה שהקדוש ברוך הוא כועס.

**יומא חד נקט תרנגולא, ואסר ליה בכרעיה, ואותיב** [יום אחד לקח רבי יהושע בן לוי תרנגול, קשר אותו ברגלו, והמתין], עד שתהא כרבולתו לבנה.

**אמר בליבו: כי מטא ההוא שעתא** [כשתבוא אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס] - **אילטייה** [אקללנו].



**מי מטא ההוא שעתא** [כשהגיעה אותה שעה] - **נמנס** רבי יהושע בן לוי, ולא הספיק לקללו.

**אמר: שמע מינה, לאו אורח ארעא** [מזה שלא הצלחתי לכיין את השעה, מוכח שאין דרך ארץ לעשות כך]. **דכתיב: "גם ענוש לצדיק לא טוב"**. דהיינו, שאין זה ראוי שיהא אדם נענש אף בעבור הצדיק. **אפילו במיני לא איבעי ליה למימר הכי** [ואפילו במין לא היה ראוי לו לומר כך, לקללנו].

**תנא משמיה דרבי מאיר: בשעה שהחמה זורחת, והמלכים מניחין כתריהן על ראשיהן ומשתחויים לחמה - מיד הקדוש ברוך הוא כועס.**

כתוב: **"ויקם בלעם בבקר ויחבש את אתנו"**.

**תנא משום רבי שמעון בן אלעזר: אהבה מבטלת שורה** [סדר ומנהג רגילות <sup>746</sup>] **של גדולה** <sup>747</sup> - למדים מאברהם. **דכתיב: "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו"**. דהיינו, שמחמת האהבה שאהב אברהם את הקדוש ברוך הוא, חבש את חמורו בעצמו, אף שלא היה זה לפי כבודו.

<sup>746</sup>. ביד רמה כתב, ש"שורה" חומה היא. והיינו, שאהבה מבטלת את חומתה של גדולה, שמגינה שלא יעשה האדם המכובד דברים מבוזים. ועל ידי אהבה שאהב אברהם את הקב"ה, חבש חמורו בעצמו, ולא המתין לנערו שיעשו זאת. ועיי' במהרש"א. <sup>747</sup>. דהיינו, שהרי דרך הגדולים והשרים שאינם משכימים בזריות לקום בבוקר ללכת מביתם לדרכם. והאהבה של אברהם, והשנאה של בלעם, ששניהם היו גדולים, בטלו שורה זו, ועמד כל אחד מהם בבוקר בזריות. מהרש"א.

**שנאה מבטלת שורה של גדולה - למדים מבלעם. שנאמר: "ויקם בלעם בבקר ויחבש את אתנו"**. שמחמת גודל השנאה שהיתה לו לעם ישראל, חבש בעצמו את אתונו, אף שלא היה זה לפי כבודו.

**אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוה, ואפילו אם עושה זאת שלא לשמה** <sup>748</sup>. **שמתוך שלא לשמה - בא לשמה.**

<sup>748</sup>. כתב בענף יוסף בשם הרב דוואלאזין, דהיינו, שאף אם לפעמים עולה במחשבתו איזו פניה לשם גיאות ושאר פניות, אל ישגיח בזה כלל, כי אי אפשר בשום אופן לבוא לידי מדרגה לשמה, אם לא שיהיה בתחילה שלא לשמה. משל למלך שצוה על עבדו לעלות לעליה, ודאי שלא יכעוס עליו על שעולה לשם דרך מדרגות הסולם. עוד יש לומר בדרך אחר, שבשעת לימודו שלא לשמה יחשוב שמתוך כך יבוא לבסוף לשמה. ולא שילמוד ח"ו כל ימיו שלא לשמה. והוא בענין המשל שזכרנו, שאם יראה המלך שהעבד הולך על הסולם אנה ואנה, ואינו הולך כלל לעליה, ודאי יכעוס עליו, ויתחייב מיתה למלך.

וראיה לדבר, שהרי **בשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק, זכה ויצאה ממנו רות**. אף שלא נתכוין לשם שמים, אלא לרצות את הקדוש ברוך הוא, כדי שיסכים שיקלל בלעם את ישראל <sup>749</sup>.

749. כתב המהרש"א, שקצרה הגמרא באגדה זו. כי במסכת נזיר הגמרא מביאה כאן את ענין יעל וסיסרא, שנאמר עליה: תבורך מנשים יעל, וראיה מכאן שגדולה עבירה לשמה, כגון מעשה יעל, ממצוה שלא לשמה, כגון מעשה בלק מלך מואב. ועל זה שייך המשך דברי הגמרא כאן, שמדברת במקרא ד"תבורך מנשים יעל". ועיי' בעיון יעקב.

**אמר רבי יוסי בר הונא: רות - בתו של עגלון 750, בן בנו של בלק מלך מואב היתה.**

750. לאו דווקא. דהא במס' הוריות [י ב] איתא שהיתה בת בנו של עגלון. עץ יוסף.

**אמר ליה רבא לרבה בר מרי: כתיב: "וגם באו עבדי המלך לברך את אדונינו דוד לאמר: ייטב אלהים את שם שלמה משמך, ויגדל את כסאו מכסאך". אורח ארעא למימרא ליה למלכא הכי [וכי דרך ארץ היא לומר כך למלך], ששמו של בנו שלמה יהיה גדול ממנו? הרי תחלש דעתו על ידי כך!**

**אמר ליה רבה בר מרי: מה שאמרו שיגדל ה' את שמו משמך, ואת כסאו מכסאך - מעין כסאך קאמרה ליה [אמרו לו]. לא שיגדל משמו וכסאו ממש, אלא מעין שמו וכסאו.**

**דאי לא תימא הכי [שאם לא תאמר כך], מה שנאמר: "תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני, מנשים באהל תבורך", הרי "נשים באהל" מאן נינהו [מיהן] - שרה רבקה רחל ולא! 751 וכי אורח ארעא למימר הכי [דרך ארץ לומר כך], שיעל תבורך יותר מאימותינו?**

751. שברבקה כתיב: "ויביאה האהלה שרה אמו", כלומר, לאהל של שרה אמו. הרי רבקה ושרה. רחל ולא, דכתיב: "ויבא לבן באהל יעקב ובאהל לאה וגו' ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל". יד רמה.

**אלא: מעין קאמר. שתהא יעל מבורכת מעין ברכת האמהות 752. הכי נמי, לגבי דוד ושלמה - מעין קאמר.**

752. והיינו, שמה שנאמר גבי יעל "מנשים מאהל תבורך", אין הוא לשון יתר כמו "טוב שכן טוב מאח רחוק", שפירושו: יותר מאח רחוק, אלא לשון מקצת, כמו "ונתת מהודך עליו", שפירושו: מקצת הודך. יד רמה.

**ודבריו של רבה בר מרי, פליגא [חולקין] על דבריו דרב יוסי בר חוני.**

**דאמר רב יוסי בר חוני: בכל האנשים אדם מתקנא, כשרואה שמצליחים יותר ממנו, חוץ מאשר בבנו ובתלמידו.**

**בנו, מנין לנו שאין האב מתקנא בו?**

**משלמה.** כפי שהבאנו לעיל, שאמרו לדוד: "ייתב אלקים שם שלמה משמך וכו'". ולא היה בזה חוסר דרך ארץ, משום שאין אדם מתקנא בבנו.

**ותלמידו,** מנין לנו שאין הרב מתקנא בו?

**איבעית אימא:** מדכתיב שאמר אלישע לאליהו: "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי". והסכים אליהו לבקשתו, ולא נתקנא בו.

**ואיבעית אימא,** הראיה מהפסוקים דלהלן:

כתוב לאחר שבישר הקדוש ברוך הוא למשה שימות במדבר, ולא יכנס לארץ, שביקש ממנו משה: "יפקד ה' וגו' איש על העדה אשר יצא לפנים וגו'".

אמר לו הקדוש ברוך הוא, שיקח את יהושע ויסמוך את ידו עליו.

וכתוב לאחר מכן: "ויעש משה כאשר צוה ה' אותו וגו' ויסמך את ידיו עליו ויצוהו".

הרי, שאף שאמר הקדוש ברוך הוא למשה שיסמוך רק יד אחת על יהושע, סמך משה מדעתו את שתי ידיו עליו. מכאן שאין אדם מתקנא בתלמידו.

כתוב: "**וישם דבר בפי בלעם**". והיינו, ששם הקדוש ברוך הוא בפי בלעם דבר שמונעו מלקלל.

נחלקו חכמים בביאור הדבר.

**רבי אלעזר אומר:** אותו "דבר" ששם הקדוש ברוך הוא בפי בלעם - היינו **מלאך**. שמסרו הקדוש ברוך הוא בידי מלאך, כדי שלא יוכל לקלל.

**רבי יונתן אמר:** נתן הקדוש ברוך הוא **חכה בפי בלעם**, כדי שלא יוכל לדבר כרצונו **753**.

**753.** כפי שהחכה מצערת את הדג להוליכו בעל כרחו היפך רצונו, כך היה מצער את בלעם לברכס ולא לקללם, היפך רצונו. מהרש"א. ובמדרש תנחומא איתא: מלאך ישב לו בגרונו. רצה לברך, מניחו. רצה לקלל, בולמו ואינו מניחו. ואין דברו האמור כאן אלא מלאך, שנאמר: "ישלח דברו וירפאם". ר' אלעזר אומר: מסמר של ברזל נתן בגרונו. רצה לברך, מניחו. רצה לקללם, בולמו ואינו מניחו. ואין דברו האמור כאן אלא מסמר של ברזל. שנאמר: וכל דבר אשר יבא באש. ועיי' בריא"ף שהקשה, מאחר שאין כחו של בלעם אלא לכוין את השעה שהקדוש ברוך הוא כועס, והקדוש ברוך הוא עשה צדקה עם ישראל שלא כעס באותם ימים [כפי שמובא להלן], אם כן, מה אכפת לנו בקלותיו, ולשם מה היה צריך לתת בפי חכה? עיי"ש שהאריך.

**אמר רבי יוחנן: מברכתו של אותו רשע - אתה למד מה היה בלבו לקללם.**

**ביקש לומר שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות** - הכריחו הקדוש ברוך הוא לומר: **"מה טבו אהליך יעקב"** 754. ביקש לומר **שלא תשרה שכינה עליהם** - ולבסוף אמר: **"ומשכנתיך ישראל"**.

754. כי מילת אוהל נאמרה במי שמרחיק עצמו מעסקי עולם הזה, ועוסק בצרכי שמים. כמו "יעקב איש תם יושב אהלים". מהרש"א.

ביקש לומר **שלא תהא מלכותן של ישראל נמשכת** - ולבסוף אמר: **"כנחלים נטיו"**. שתהא מלכותם נמשכת כנחל.

ביקש לומר **שלא יהא להם זיתים וכרמים** 755 - ולבסוף אמר: **"כגנת עלי נה ר"**.

755. כתב בעיון יעקב, שאפשר שרמז על בעלי משנה ובעלי תלמוד, כדאיתא בילקוט קהלת [רמז תתקסח] על הפסוק "נטעתי לי כרמים", אלו שורות של תלמידי חכמים שנעשים ככרם. "עשיתי לי גנות ופרדסיך" אלו משניות גדולות וכו'.

ביקש לומר **שלא יהא ריחן נודף ממצוות** - ולבסוף אמר: **"כאהלים נטע ה"** [י"אהלים]

- מלשון מור ואהלות, שהם מיני בשמים].

ביקש לומר **שלא יהיו להם מלכים בעלי קומה** - ולבסוף אמר: **"כארזים עלי מים"** 756.

756. ועל הקומה נאמר "בחור כארזים", "כגובה ארזים גבהו".

ביקש לומר **שלא יהיה להם מלך בן מלך** - ולבסוף אמר: **"יזל מים מדליו"**. ביקש לומר **שלא תהא מלכותן שולטת באומות** - ולבסוף אמר: **"וזרעו במים רבים"**.

ביקש לומר **שלא תהא עזה מלכותן** - ולבסוף אמר: **"וירם מאגג מלכו"** [ותרגומו "ותתקף מאגג", שתהא מלכותם עזה].

ביקש לומר **שלא תהא אימת מלכותן** - ולבסוף אמר: **"ותנשא מלכתו"**.

**אמר רבי אבא בר כהנא: כולם, כל הברכות שברך בלעם - חזרו על ישראל לקללה, חוץ מענין בתי כנסיות ומבתי מדרשות, שלא יחזור לקללה, אלא לא יפסקו מישראל לעולם.**

ומנין לנו דבר זה?

**שנאמר: "ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה, כי אהבך ה' אלהיך".** משמע, קללה אחת יהפוך ה' לברכה, ולא את כל הקללות. והיינו כפי שאמרנו לעיל, שכל הברכות, שבעצם נתכוין בלעם לקלל בהם את ישראל, חזרו לבסוף לקללה. חוץ מברכה אחת, שלא חזרה לקללה, אלא נשארה ברכה לעולם.

**אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב: "נאמנים פצעי אוהב ונעותרות נשיקות שונא" [נעותרות" היינו נהפכות. כלומר, שנשיקות שונא אינן נאמנות כפצעי אוהב]? טובה הקללה שקילל אחיה השילוני את ישראל, יותר מהברכה שברכם בלעם הרשע.**

**אחיה השילוני קילל את ישראל בקנה. שקיללם שיהיו כקנה. שנאמר: "והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה במים וגו'".**

## **דף קו - א**

**מה קנה זה, עומד תמיד במקום מים, [וגיזעו מחליף] שאם הוא נקצץ, גזעו גדל מחדש], ושרשיו מרובין, ואפילו אם כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו - אין מזיזות אותו ממקומו, אלא, היות והקנה רך, הרי הוא הולך ובא ונד מצד לצד עמהן [עם הרוחות], ואינו נשבר. כיון שדוממו הרוחות והפסיקו לנשוב - חזר ועמד קנה במקומו.**

**אבל בלעם הרשע ברכן בארז. שאמר: "כארזים עלי מים". מה ארז זה - אינו עומד במקום מים <sup>757</sup>, ושרשיו מועטין, ואין גזעו מחליף, אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו - אין מזיזות אותו ממקומו, כיון שהוא עץ חזק וקשה. אבל, כיון שנשבה בו רוח דרומית, שהיא רוח קשה - מיד עוקרתו והופכתו על פניו. שכיון שאינו רך, אינו יכול להתכופף עם הרוח, אלא נופל מיד.**

<sup>757</sup>. ומה שנאמר: "כארזים עלי מים", שכינה היא שאמרה כך. רש"י, עיי"ש.

**ולא עוד, אלא שזכה קנה ליטול ממנו קולמוס, לכתוב ממנו ספרי תורה נביאים וכתובים <sup>758</sup>. "וירא את הקיני וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קינד". אמר לו בלעם ליתרו: קיני, וכי לא היית עמנו באותה עצה כשגזר פרעה להשליך את הזכרים ליאור?**

758. דהיינו, אף אם לפעמים גם הקנה נעקר ממקומו, הוא זוכה אף כשהוא תלוש לעשות ממנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה וכו'. כך ישראל, גם כשנעקרו ממקומן והלכו לגלות, זוכים ללמוד שם תורה. משא"כ בברכתו של בלעם, שברכס בארו, הרי כשנעקר ממקומו אינו עומד יותר לתועלת, אלא לשריפה וכליון. מהרש"א.

**מי הושיבך אצל איתני עולם** [שעתידין בניך לשבת בלשכת הגזית]? במה זכית לכך?

**והיינו דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי סימאי: שלשה היו באותה עצה,**  
כשרצה פרעה לגזור להשליך הבנים ליאור. **ואלו הן:**

**בלעם, איוב, ויתרו.**

**בלעם שיעץ** לעשות כן - **נהרג** לבסוף. כפי שנאמר: "ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב" 759.

759. ואף שנהרג על העצה שיעץ לבלק להזנות את ישראל בשיטים, הא והא גרמו ליה. עץ יוסף.

**איוב ששתק** 760, ולא אמר דבר - **נידון ביסורין.**

760. בזוהר [פרשת בא] איתא: וכד קם פרעה עליהו דישראל בעא למקטלא לון. אמר לו איוב: לא, אלא טול ממנהון ושלוט על גופיהון בפולחנא קשיא, ולא תקטול לון. אמר לו הקב"ה: חייך בההוא דינא ממש תהא דאין, מה כתיב: "ואולם שלח את ידך וגע אל עצמו ואל בשרו וגו'". במה דאיהו דן - ביה אתדן. ובמדרש ספר הישר איתא שאמר איוב לפרעה, כטוב בעיני המלך יעשה [הובא בענף יוסף].

**ויתרו שמיחה בדבר** 761, ורצה פרעה להרגו, וברח למדין - **זכו בני בניו לישב בלשכת הגזית.** שנאמר: **"ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב".** וכתוב: **"ובני קיני חתן משה עלו מעיר התמרים".**

761. כך כתב בעץ יוסף.

**"וישא משלו ויאמר אוי מי יחיה משמו אל".** [אמר רבי שמעון בן לקיש:  
**אוי מי שמחיה עצמו בשם אל** 762].

762. דהיינו, שעושה עצמו אלוה. דבר אחר: אוי להם לבני אדם שמחייין ומעדנין עצמם בעולם הזה, ופורקין עול תורה מעל צוארם. וביד רמה כתב, אוי לו למי שיחיה עצמו בשם א-ל. דהיינו, שרוצה להתכבד ולהחיות עצמו בשם א-ל, כמו בלעם, שהיה חפץ להחיות עצמו בנבואתו. והיינו דתנן במס' אבות "אל תעשם עטרה להתגדל בה". והמהרש"א פירש, שמדובר על המציל עצמו על ידי שמות. וכן כתב בביאור הגר"א [יו"ד סי' רמ"ו ס"ק ע']. ובעיון יעקב כתב, דהיינו בני אדם המתפרנסין משמותיו של הקב"ה.

**אמר רבי יוחנן: אוי לה לאומה שתמצא בשעה שהקדוש ברוך הוא עושה פדיון לבניו, ומשלם להם גמול לעתיד לבוא, אם יעלה על דעתה של אותה אומה לעכב.**

שהרי מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנוקקין זה עם זה, כדי לעכבן שלא יעשו זאת?! הרי ודאי אין אדם שיעשה מעשה מסוכן כזה!

**"וצים מיד כתים". אמר רב: "כתים" היינו מקום ששמו ליבון אספיר** 763 .  
["צים" היינו ספינות גדולות].

763 . ובערוך פירש, שאותו מלכות "צים", נקרא ליבון אספיר. והביא, שבתשובות גרס "לגיון אספור". והיינו מחנה של רומיים, שבאין עד אשור והורגין. מכאן ואילך משעבדין.

**"וענו אשור וענו עבר".** כלומר, אותם אומות שעתיד הקדוש ברוך הוא להביא בספינות [הרומיים], **עד אשור - קטלי מיקטל** [יהרגו את כל האומות עד אשור]. והאומות שמכאן ואילך - **משעבדי שיעבודי** [לא יהרגום, אלא ישתעבדו בהם].

כתוב שאמר בלעם לבלק לפני שחזר למקומו: **"הנני הולך לעמי, לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמד"**.

ויש לתמוה: הרי בלעם יעץ לבלק מה יעשה עם עמו לעם ישראל [וכפי שמובא להלן], ואם כן, "אשר יעשה עמד לעם הזה" **מיבעי ליה** למימר!

**אמר רבי אבא בר כהנא: כאדם שמקלל את עצמו - ותולה קללתו באחרים.** כלומר, לא רצה בלעם לתלות שפלות זו בבלק, שהוא צריך לבקש עצה שיכשלו בה ישראל. אלא היפך את דבריו, ותלה השפלות בישראל, ואמר שהם צריכים עצה, שיכשלו בה בני מואב, כדי שלא תתגבר ידי המואבים על ישראל 764 .

764 . כך פירש רש"י בשם רבו. עוד פירש, שתלה הכתוב את הקללה במואב, ולא רצה לכתוב את הקללה כלפי ישראל, כפי שבאמת בלעם אמר.

**אמר לו בלעם לבלק: אלהיהם של אלו** [של עם ישראל] - **שונא זימה הוא** 765 ,  
**והם, עם ישראל, מתאויס לכלי פשתן!** 766

765 . משמע מכאן, שעצת בלעם היתה רק להכשילם בזנות. ומה שעבדו לפעור לא היה מחמת עצתו, אלא הנשים מעצמן עשו כן, שלא רצו ישראל להתפתות עד שעבדו לפעור ואכלו מזבחי אלהיהן. וכתב בתורת חיים, שלפי זה מובן מה שנאמר במלחמת מדין, שקצף משה על פקודי החיל ואמר: "החייטן כל נקבה הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור". כלומר, הלא הנה, הנשים, היו לבני ישראל למכשול בעצת בלעם, שנתן עצה על הזנות, ואז הוסיפו הנשים למסור מעל בה' על דבר פעור, ולכן היתה המגפה בעדת ה', נמצא שראוי לתת נקמת ה' בנשים טפי! 766 . שהיו רגילים במצרים לכלי פשתן, כדכתיב על המצרים: "ובשו עובדי פשתים". וכשהלכו ארבעים שנה במדבר לא היו להם כלי פשתן, ולכן היו מתאויס להם. ועוד, שכלי פשתן חשובים הם, כמו שאמרו: הרוצה לאבד מעותיו ישתמש בכלי פשתן. מהרש"א ועיון יעקב.

**בוא ואשיאך עצה כיצד להכשילם :**

**עשה להן קלעים [מין אהלים], והושיב בהן זונות, והושב זקינה מבחוץ, וילדה מבפנים, וימכרו להן לישראל כלי פשתן.**

**עשה להן קלעים מהר שלג עד בית הישימות, והושיב בהן זונות, אשה זקינה [מבוגרת] היתה יושבת מבחוץ, וילדה מבפנים.**

**ובשעה שישראל אוכלין ושותין ושמחין ויוצאין לטייל בשוק, אומרת לו הזקינה: אי אתה מבקש לקנות כלי פשתן?**

**וכשהישראל שואל למחיר הבגד, הזקינה אומרת לו בשוה [את מחירו האמיתי], וילדה אומרת לו בפחות.**

**וכן הן עושות שתים ושלוש פעמים.**

**ואחר כך אומרת לו הצעירה: הרי את אצלי כבן בית, שב ברור לעצמך ככל שתרצה.**

**וצרצורי [נודות] של יין עמוני מונח אצלה. ובאותו זמן עדיין לא נאסר יין של נכרים 767 על ישראל.**

**767.** היינו סתם יינם. שאסור רק מדרבנן, ונאסר רק לאחר מעשה זה על ידי פנחס. ויש אומרים שדניאל גזר עליו. אבל יין נסך ממש, שנתנסך לעבודה זרה, ודאי שהיה אסור מדאורייתא כבר בימיהם. זרע אברהם.

**אמרה לו: רצונך שתשתה כוס של יין?**

**כיון ששתה הישראל מן היין - נשתכר, ובער בו יצר הרע.**

**אמר לה: השמיעי לי [השמעי לי לתשמיש].**

**הוציאה יראתה מתוך חיקה, ואמרה לו: עבוד לזה!**

**אמר לה: הלא יהודי אני, ואסור לנו לעבוד עבודה זרה!**

**אמרה לו: ומה איכפת לך, אינך צריך לעבדה. כלום מבקשים ממך אלא פיעור [אינני מבקשת ממך - אלא שתוציא רעי בפניה]! שכך היתה עבודתה של עבודה זרה זו, שמוציאין רעי בפניה.**



**והוא אינו יודע שעבודתה של יראה זו בכך, ולכן עשה כדבריה.**

**ואותה צעירה מוסיפה אחר כך ואומרת: ולא עוד, אלא שאיני מנחתך - עד שתכפור בתורת משה רבך.**

והישראל עושה כדבריה, וכופר בתורת משה.

**שנאמר: "המה באו בעל פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים באהבם".**

וכך נדרש המקרא: "וינזרו לבשת" - שסרו מדרכם, והלכו אחרי הבושת. "ויהיו שקוצים באהבם" - שמתוך אהבתם לזנות היו משוקצים, שכפרו בקדוש ברוך הוא.

כתוב באותו מעשה: **"וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב".**

נחלקו בדבר רבי אליעזר ורבי יהושע.

**רבי אליעזר אומר: אכן שטים שמה של המקום.**

**רבי יהושע אומר: המקום נקרא כך על שם שנתעסקו בדברי שטות.**

**"ותקראן לעם לזבחי אלהיהן".**

נחלקו בדבר רבי אליעזר ורבי יהושע.

**רבי אליעזר אומר: ערומות פגעו בהן** 768. [וזוהו "ותקראן", לשון מקרה ופגיעה, שנקרו אליהם בגופן 769].

768. כדי שיהא יצרן תוקפן. יד רמה. 769. שמי שהוא לבוש, הנפגש בו פוגע תחילה בבגדיו קודם שפוגע בגופו. אבל אלו הלכו ערומות, ופגעו תחילה בגופן. מהרש"א. והריא"ף כתב, דדרש "לזבחי אלהיהן". שהיו הן עובדות לפעור. וכיון שפרעו עצמן ונתגלו, היו ערומות, ואז, באותה שעה, קרה מקרה ישראל לפגוע בהן. עיי"ש.

**רבי יהושע אומר: "ותקראן" היינו שנעשו כולן [כל ישראל] בעלי קריין.**

והיות ונחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע בדרשת המילה "שטים", מביאה הגמרא שנחלקו גם בביאור המילה "רפידים".

**מאי לשון "רפידים"?**

**רבי אליעזר אומר: אכן רפידים שמה של אותו מקום.**

**רבי יהושע אומר:** המקום נקרא רפידיים, על שם שריפו ישראל את עצמן מדברי תורה. שנאמר: **"לא הפנו אבות אל בנים מרפיון ידים"**. והיינו, לא הפנו אבות אל בנים להטיב להם, מפני רפיון ידים של תורה ומצוות. והוא הדין כאן, משום שריפו ישראל ידיהם מן התורה - בא עליהם עמלק.

**אמר רבי יוחנן: כל מקום שנאמר "וישב" - אינו אלא לשון צער** 770 771 .  
**שנאמר:**

770. טעם הדבר, כי צריך האדם לעשות דירתו בעולם הזה דירת עראי, כאילו אין לו יישוב קבוע, כדי שיזכור תמיד מיתתו, וישוב על ה'. לכן, כל מקום שרצו ישראל לעשות להם ישוב קבע, קפץ עליהם איזה רוגז. תורת חיים, עיי"ש שהאריך בזה. 771. בענף יוסף הקשה, הרי מצינו מקומות רבים שנאמר "וישב", ואינו לשון צער. וכן גבי האי דאמרינן במס' מגילה שכל לשון "ויהי" לשון צער הוא, הרי מצינו מקומות לאלפים שאינו לשון צער! ועיי"ש מה שכתב בזה.

**"וישב ישראל בשטים, ויחל העם לזנות אל בנות מואב"**.

**"וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען"**, ובהמשך נאמר ענין של צער: **"ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם"**.

[ונאמר:] 772 **"וישב ישראל בארץ מצרים"**, ובהמשך נאמר ענין של צער: **"ויקרבו ימי ישראל למות"**.

772. הגר"א לא גורס "ונאמר".

וכן: **"וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו"**, ונאמר להלן ענין של צער: **"ויקם ה' שטן לשלמה את הדד האדמי מזרע המלך הוא באדום"**.

כתוב במלחמת מדין: **"ואת מלכי מדין הרגו על חלליהם וגו' ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב"**.

**בלעם מאי בעי התם** [מה עשה שם בלעם] 773 ?

773. והרי מארם נהריים היה. ומה שהלך למדין ליטול שכר, ולא למלך מואב שהבטיחו על הדבר, כבר דברו בזה המפרשים בחומש עיי"ש. ועיי' במהרש"א.

**אמר רבי יוחנן: שהלך ליטול מבלק וממדין שכר עשרים וארבעה אלף שהפיל מישראל על ידי עצתו** [שמתו במגפה] 774 .

774. והלך ליטול שכרו אז, כשנלחמו ישראל במדין, כי היה סבור שאז מגיע לו שכר, שהיות ונתמעטו מישראל עשרים וארבעה אלף [שמתו במגפה], הרי תשש כחם, ולא ינצחו את מדין. עיין יעקב.

**אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב: היינו דאמרי אינשי: גמלא אזלא למיבעי קרני, אודני דהוו ליה גזיזן מיניה** [הגמל הלך לבקש לו קרניים. לא רק שלא קיבל את מבוקשו, אלא אף את האזניים שהיו לו - חתכו ממנו].

כך גם בלעם, הלך לבקש שכר, ולא זו בלבד שלא קיבל שכר, אלא שנהרג.

כתוב בספר יהושע: **"ואת בלעם בן בעור הקוסם הרגו בחרב"**.

ויש לתמוה: וכי קוסם היה? והלא נביא הוא!

**אמר רבי יוחנן: באמת בתחלה היה נביא. ולבסוף, לאחר שנתן עיניו לקלל את ישראל, ניטלה ממנו נבואה, נעשה קוסם** 775.

775. כך כתב רש"י. ובעיון יעקב כתב, שמשום שנתן עצה על הערוה, נסתלקה ממנו הקדושה. וכן משמע ביד רמה.

**אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: מסגני ושילטי הואי, אייזן לגברי נגרי** [אשת סגנים ושלטונים היתה, זינתה למושכי חבל ספינה] 776.

776. עוד פירש רש"י, ש"נגרי" היינו חרשי עץ. וכך כתב הערוך: זונה שהיתה לסגנים, ולבסוף לנגרים. כך בלעם, מתחילה נביא, ולבסוף קוסם. ובתשובות הגאונים איתא: משל משלו חכמים על בלעם, לפי שבתחילה כתיב בו: ויבא אלקים אל בלעם, ועל שיעץ עצה רעה על ישראל, קראו הכתוב "קוסם. כך אוזיין הייתה אשה חשובה, ונישאת תחילה לסגנים ומושלים. ומשקלקלה, מאסוה הני, ונישאת למושכי חבלים של ספינות. וביד רמה כתב בדרך אחרת. מי שהיתה אשת סגנים ושליטים עושי מלחמה, כשמתו בעליה אינה יכולה לינשא אלא למי שדרךן לינשא כלי מלחמה וכיוצא בזה. ואם אינה יכולה לינשא לעושי מלחמה ממש, תינשא אפילו לנגרים, שבידם מעצד וכשיל ומגירה, שהם מעין כלי מלחמה. אף בלעם כך. כיון שמתחילה היה נביא, וידע עתידות על ידי נבואתו, לכן אף כשנסתלקה רוח הקדש לא יכול היה להניח לגמרי את ידיעת העתידות, אלא השתדל בדרכים אחרות, שקטנות מן הנבואה כמה דרגות, כדי לידע עתידות. וזהו שאמר: "ועתה לך איעצך וגו'", שאלקיהם של אלו שונא זימה וכו'.

## דף קו - ב

כתוב בהמשך אותו מקרא: **"הרגו בני ישראל בחרב אל חלליהם"**. משמע שעשו בו מיתות הרבה 777.

777. כך פירש רש"י. וביד רמה כתב, שדבר זה נלמד מדכתיב הכא "הרגו בני ישראל", והרי כל הענין מדבר בבני ישראל! אלא הכוונה שהרגוהו בכל מיני הריגות של בני ישראל.

**אמר רב: שקיימו בו ישראל ארבע מיתות, סקילה ושריפה הרג וחנק** 778.

778. אף דקיימא לן שאין עושין באדם שתי מיתות, דכתיב "כדי רשתו", שמא לפי שהיה קוסם לא היו יכולים להמיתו כפשוטו, עד שניסו בו ארבע מיתות בית דין. עיון יעקב.

וכך עשו: תלו אותו, והציתו אש תחת הצליבה. ואז חתכו את ראשו, ונפל לתוך האש 779.

779. כך פירש רש"י. ולכאוף קשה, שהרי לפי זה הסקילה והשריפה היו אחרי שכבר מת! ועיי' במהרש"א. וביד רמה פירש, שאחד אחז אבן בידו, ואחד אחז הפתילה מוכנה בידו לזרקה לתוך פיו, ואחד אחז חרב בידו, ושנים תופסין בסודרין. וכיוונו שכל הדברים האלה: זריקת האבן, זריקת הפתילה לתוך פיו, התזת ראשו, ומשיכת הסודרין, יהיו בבת אחת. עיי"ש.

ובכך נתקיימו בו ארבע מיתות: חנק - על ידי התליה. הרג - שחתכו את ראשו. סקילה - על ידי שנפל לארץ. שריפה - שנפל לאור ונשרף.

**אמר ליה ההוא מינא לרבי חנינא: מי שמיע לך, בלעם בר כמה הוה [האם ידוע לך, בן כמה היה בלעם כשנהרג]?**

**אמר ליה: מיכתב לא כתיב** [אין זה כתוב בפירוש]. **אלא**, אפשר ללמוד דבר זה מדכתיב: **"אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם"**, דהיינו, שאין אותם אנשים עוברים את חצי ימיהם 780, וימי חייו של אדם - שבעים הם, הרי שבלעם היה **בר תלתין ותלת שנין, או בר תלתין וארבע** [בן שלושים ושלוש או בן שלושים וארבע]. שלא הגיע לשלושים וחמש שנים, שהם חצי ימיו 781.

780. והיינו, שכיון שאינו חוזר ממעשיו הרעים עד חצי ימיו, שוב אינו חוזר. וכן להיפך בצדיקים, כיון שהגיע לחצי שנותיו ואינו חוטא, שוב אינו חוטא. מהרש"א. 781. כתב רש"י, שצריך לומר שרבי חנינא אינו סובר כדברי רבי סימאי, שאמר לעיל ששלשה היו באותה עצה של פרעה, בלעם איוב ויתרו. שאם כן, הרי חי בלעם מתחילת שעבוד מצרים, עד מלחמת מדין, והרי זה יותר ממאה ועשר שנים!

**אמר ליה אותו מין: שפיר קאמרת** [דבר נכון אמרת] **! לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם** [אני ראיתי את פנקסו של בלעם], **והוה כתיב ביה: בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה** [בן שלושים ושלוש היה בלעם הפיסח, כשהרג אותו פנחס 782 שר הצבא].

782. ואף אם לא הרגו פנחס בפועל, מכל מקום כל אותה מלחמה נקראת על שמו. רש"י. ונראה שכוונת רש"י לתרץ האי דמפורש בזהר ומדרשים שאיש אחר הרגו. דאיתא בזהר שאיש אחד ששמו צלה פרח באויר למעלה מבלעם שנשא עצמו לפרות, וקטל יתיה. לכן אמר רש"י, שאף שאחר הרגו, הואיל ופנחס היה שר הצבא, נקראת הריגת בלעם על שמו. גליא מסכת.

**אמר ליה מר בריה דרבינא לבריה: בכולהו, בכל אותם מלכים והדיוטות ששנינו שאין להם חלק לעולם הבא, לא תפיש למדרש** [אל תרבה לדרוש בעניינם]. **לבר מבלעם הרשע, דכמה דמשכחת ביה - דרוש ביה** [חוץ מבלעם הרשע, שכל מה שתמצא לדרוש עליו לגנאי, דרוש בו].

**כתיב "דואג האדומי"**, ולאחר מכן **כתיב** על אותו אדם את השם **"דויג"**.

**אמר רבי יוחנן: בתחילה, יושב הקדוש ברוך הוא ודואג, שמא יצא זה לתרבות רעה** 783. לכן נקרא שמו מתחילה "דואג".

783. כתב ביד רמה, שאף שאין הקב"ה גוזר על הצדיקים להיות צדיקים, ולא על הרשעים להיות רשעים, אלא נותן כח ביד כל אדם לטוב ולרע, מכן מקום יודע הוא מי שעתידין להיות צדיקים ומי עתידים להיות רשעים. ועיי"ש מה שביאר בענין קשה זה. ועיי"ע ברמב"ם ובראב"ד בהלי' תשובה [פ"ה הלי' ה'], ובמפרשים שם, שהאריכו בזה.

**לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר הקדוש ברוך הוא: ווי שיצא זה** 784. ולכן נקרא "דויג".

784. כי השכינה מצטערת על אבדנם של רשעים, כדאיתא לעיל [מו א]: בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי [ומדובר שם על מיתת רשעים]. מהרש"א.

**(סימן: גבור רשע וצדיק חיל וסופר).**

**אמר רבי יצחק: מאי דכתיב: "מה תתהלל ברעה הגבור חסד אל כל היום"?**

**אמר לו הקדוש ברוך הוא לדואג:** וכי לא גבור בתורה אתה? מה תתהלל ברעה [למה תתהלל לספר לשון הרע על דוד]? **לא חסד אל נטוי עליך כל היום** [לא חכם בתורה אתה. שתורה נקראת חסד, כפי שכתוב: "ותורת חסד על לשונה"].

**ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב: "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי"?**

**אמר לו הקדוש ברוך הוא לדואג הרשע: מה לך לספר חקי** [מה לך וללימוד חוקי התורה]?

**כשאתה מגיע לפרשת מרצחים ופרשת מספרי לשון הרע, מה אתה דורש בהם? הרי אתה הרגת את אנשי נוב, וסיפרת לשון הרע על דוד! וכתוב בהמשך המקרא: "ותשא בריתי עלי פיך". אמר רבי אמי: נאמר "עלי פיך", ולא "בלבך". שאין תורתו של דואג - אלא משפה ולחוץ, ואינה יושבת על ליבו.**

**ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב: "ויראו צדיקים וייראו ועליו ישחקו"?**

**בתחילה, כשהצדיקים רואים שדרכו של הרשע מצלחת - ייראו. ולבסוף, כשמת בחצי ימיו, ושב גמולו בראשו - ישחקו.**

**ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב: "חיל בלע ויקאנו מבטנו ירשנו אל"?**

**אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, ימות דואג!**

**אמר לו הקדוש ברוך הוא: "חיל בלע ויקאנו"** [כלומר, המתן עד שיקיא את התורה שבלע, שישכחנה].

**אמר דוד לפניו: "מבטנו יורישנו אל"** [אל תמתין עד שישכחנה מעצמו, אלא תמהר ותשכיחנו].

**ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב: "גם אל יתצד לנ צח"?**

**אמר הקדוש ברוך הוא לדוד: נייתי דואג לעלמא דאתי** [יבוא דואג לחיי עולם הבא].

**אמר לפניו: "גם אל יתצד לנצח"**. "יתצד"

- לשון נתיצה והחרבה הוא. "לנצח" היינו לחיי הנצח של עולם הבא. וזהו שאמר דוד, שלא יבוא דואג לחיי עולם הבא.

**מאי דכתיב: "יחתך ויסחך מאהל ושרשך מארץ חיים סלה"?**

**אמר הקדוש ברוך הוא: לימרו שמעתא בי מדרשא משמיה** [יאמרו שמועות בבית המדרש בשמו של דואג].

**אמר דוד לפניו: "יחתך ויסחך מאהל"**. "יחתך ויסחך" לשון שבירה ועקירה הם. ו"אהל" זהו בית המדרש.

אמר הקדוש ברוך הוא: **ליהוי ליה בנין רבנן** [יהיו לו לדואג בנים תלמידי חכמים].

אמר דוד לפניו: **"ושרשך מארץ חיים סלה"**. הוצא ועקור את שרשיו מארץ חיים. שלא יהיו לו בנים תלמידי חכמים.

**ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב: "איה ספר איה שקל, איה ספר את המגדלים, איה ספר כל אותיות שבתורה"?**

**"איה שקל" - ששוקל כל קלים וחמורים שבתורה.** שיודע לדרוש בקל וחומר.

**"איה ספר את המגדלים" - שהיה סופר שלש מאות הלכות פסוקות בענין מגדל הפורח באויר.** והיינו, מפני מה המתג העליון שעל האות למי"ד כפוף כלפי מטה 785 .

785. עוד פירש רש"י, מגדל הפורח באויר, היינו הנכנס בשידה תיבה ומגדל לארץ העמים, אם הוא טמא או לא. עוד פירש, דהיינו לעשות כישוף ולהעמיד מגדל באויר. עיי"ש. ובערוך הביא: משנה ידועה היא בפרק ד' באהילות: מגדל שהוא עומד באויר. ופירושו, תיבה ארוכה כמגדל תלוי בחבלים. פירוש אחר, ראשו של למי"ד, כלומר, עליון של למי"ד, למה גבוה מכל אותיות. ועיי' ביד רמה שהאריך בענין זה.

**אמר רבי: ארבע מאה בעיית [בעיות] בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר, ולא איפשט להו חד** [ולא נפשטה להם אפילו אחת מהן 786].

786. כתב הערוך, שכיון שיצאו לתרבות רעה, לא הזכירו רבנן את בעיותיהם, ולא פירשו טעמם.

**אמר רבא: וכי רבותא היא למבעי בעיי?**

והרי **בשני** [בימי] **דרב יהודה כולי תנווי בניזקין** [כל לימודם היה בסדר נזיקין, כי לא היו מרבין כל כך לדרוש]. **ואנן קא מתנינן טובא בעוקצין** [ואילו אנו שנינו הרבה בעוקצין].

**וכי הוה מטי** [וכאשר הגיע] **רב יהודה** בסדר לימודו לענין **אשה שכובשת ירק עם עוקצין** [שרשיו] בחומץ או בציר בתוך **קדירה, ואמרי לה** [ויש אומרים], לענין **זיתים שכבשן בטרפיהן** [עם העלים שלהם] - הרי הם **טהורים** 787, **אמר** [היה רב יהודה אומר]: **הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא!** כלומר, הלכה קשה היא זו, וצריכה יגיעה כמו הויות דרב ושמואל 788 [לפי שלא היה יודע את טעם הדבר].

787. גבי הכובשת ירק בקדירה, היינו טעמא שאין העלין מקבלין טומאה על ידי העוקצין, ואינם נעשין יד לעלין מאחר שכבשן, משום שהניחן שם רק למראה. וגבי זיתים, אין העלין נעשין יד לזיתין לענין קבלת טומאה. ועיי' ביד רמה שהאריך בזה. 788. רש"י במס' ברכות [כ א, ד"ה הויות] כתב: כלומר, טעם משניות הללו קשה עלי ככל הקושיות שהיו שני רבתי מתקשין בהן בכל הגמרא.

**ואנן קא מתנינן בעוקצין תלת סרי מתיבתא** [בשלוש עשרה ישיבות, שכולן עוסקין במסכת עוקצין, ויודעין אותה יפה!]

ובכל זאת, למרות שהיינו לומדים יותר מרב יהודה, כאשר היתה עצירת גשמים, **רב יהודה שליף מסאני** 789 [היה חולץ נעלו אחת] - ולא היה מספיק להוריד נעלו השניה עד **דאתא מטרא** [שבא הגשם].

789. ללכת יחף, דרך אבלות, כדי שירדו גשמים.

ואילו **אנן צוחינן** [צועקים] - **וליכא דמשגח בן** [ואין מי ששם ליבו אלינו].

**אלא, הקדוש ברוך הוא ליבא בעי** [חפץ בטהרת הלב] 790. **דכתיב: "וה' יראה ללבב"**. ולכן, היות והם היו חסידים יותר, נענה להם הקדוש ברוך הוא.

790. שהכל תלוי בלב, כי בו משכן הנשמה, וכל האיברים גרירי בתריה. וכל העוסק בתורה ומצות ואין לבו לשמים, הרי הוא כגוף בלא נשמה, ונמשל כבהמות נדמו. והיינו דאמר בפרקי אבות: רואה אני את דברי בן ערך מדבריכם, שאמר "לב טוב", שבכלל דבריו - דבריכם. תורת חיים.

**אמר רב משרשיא: דואג ואחיתופל לא הוו סברי שמעתא** [לא היו יודעים לפרש הלכה כתקנה וכטעמה].

**מתקיף לה מר זוטרא: מאן דכתיב ביה "איה ספר איה שקל איה ספר את המגדלים", ואת אמרת לא הוו סברי שמעתא?**

**אלא, ללמוד ולפרש ההלכה היו יודעים, אלא דלא הוה סלקא להו שמעתא אליבא דהלכתא** [לא זכו לכך שתיקבע הלכה כמותם]. **דכתיב: "סוד ה' ליראיו"**. והם לא היו יראי שמים.

**אמר רבי אמאי: לא מת דואג - עד ששכח את תלמודו. שנאמר: "הוא ימות באין מוסר, וברב אולתו ישגה"**.

**רב אמר: נצטרע דואג לבסוף** 791. **שנאמר: "הצמתה כל זונה ממך"**, ו**כתיב התם, בענין בתי ערי חומה: "לצמתת", ומתרגמינן "לחלוטין", ותנן בענין מצורע: אין בין מוסגר ומוחלט - אלא פריעה ופרימה**. הרי שנאמר לשון "לחלוטין" גבי מצורע, ואף גב דואג נאמר "הצמתה", שתרגומו "לחלוטין".

791. כדאמרינן במס' ערכין [טו ב]: כל המספר לשון הרע - נגעים באים עליו. מהרש"א.

**(סימן: שלשה ראו וחצי וקראו).**

**אמר רבי יוחנן: שלשה מלאכי חבלה נזדמנו לו לדואג. אחד ששכח תלמודו, ואחד ששרף נשמתו, ואחד שפיזר עפרו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות** 792. **ואמר ר' יוחנן: דואג ואחיתופל לא ראו זה את זה. דואג היה בימי שאול, ואחיתופל - בימי דוד** 793.

792. שאם לא היה שוכח תלמודו, לא היתה האש שולטת בו. כדאיתא במס' חגיגה: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן וכו'. ואחד שפיזר עפרו, היינו להיות מדרס לכף רגלי הצדיקים. כדאמרינן גבי פושעי ישראל, שלאחר י"ב חודש גופן כלה ונשמתן נשרפת, ורוח מפזרתן ונעשין אפר תחת כפות רגלי הצדיקים. תורת חיים. 793. עיי' במהרש"א החשבון.



**ואמר רבי יוחנן: דואג ואחיתופל לא חצו ימיהם** [מתו לפני חצי ימיהם. שחצי ימיו של אדם - שלושים וחמש שנים הם].

**תניא נמי הכי: "אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם"**. "אנשי דמים" זהו דואג, שהרג את כהני נוב. "ומרמה" זו עצת אחיתופל.

והיינו, שכל שנותיו של דואג לא היו אלא שלשים וארבע, ושל אחיתופל אינן אלא שלשים ושלש.

**ואמר רבי יוחנן: בתחלה קרא דוד לאחיתופל רבו, ולבסוף קראו חבירו, ולבסוף קראו תלמידו** 794.

794. כתב בעיון יעקב, שבא ללמד סדר הלימוד, שיעלה ממעלה למעלה. שקודם למד דוד אצל רבו, ואחר כך למד עמו כמי שלומד עם חבירו, ולבסוף, כשנתחכם הרבה, למד עמו כמי שלומד עם תלמידו. אבל לא יעשה להיפך, שמיד בתחילת לימודו ילמד עם תלמידים.

**בתחלה קראו רבו: "ואתה אנוש כערכי, אלופי ומידעי"**. [ו"אלופי" - היינו רבי].

## דף קז - א

**ולבסוף קראו חברו: "אשר יחדו נמתיק סוד, בבית אלהים נהלך ברגש"**.  
**ולבסוף קראו תלמידו: "גם איש שלומי אשר בטחתי בו אֶאוכל לחמי הגדיל עלי עקב"**. "אוכל לחמי" - לומד תורתו הוא, דהיינו - תלמיד.

**אמר רב יהודה אמר רב: לעולם** 795 **אל יביא אדם עצמו לידי נסיון. שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון - ונכשל.**

795. תיבת "לעולם" בא ללמד, שאפילו דוד, שלבו היה חלל בקרבו מיצר הרע, נכשל בנסיון, קל וחומר לשאר בני אדם. עיון יעקב.

**אמר לפניו [לפני הקדוש ברוך הוא]: רבונו של עולם! מפני מה אומרים בתפילה: "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב", ואין אומרים: "אלהי דוד"?** 796

796. זה היה פשוט לו שאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על הצדיקים בחייהם. אלא שידע שאף אחרי מותו לא יאמרו "אלקי דוד". והיות והאבות הם שלשת רגלי כסא הכבוד, ודוד נעשה רגל רביעי, לכן שאל למה אין אומרים גם "אלקי דוד". תורת חיים, עיי"ש.

**אמר** הקדוש ברוך הוא: **אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי** [הם נתנסו לפני - ועמדו בנסיון. ואתה - לא נתנסית לפני].

**אמר לפניו: רבונו של עולם, בחנני ונסני! שנאמר: "בחנני ה' ונסני וגו'."**

**אמר: מינסנא לך** [אנסה אותך כפי שביקשת]. **ועבידנא מילתא בהדך** [ואעשה איתך דבר], **דלדידהו לא הודעתניהו** [שלהם לא הודעתי שאנסה אותם, ובמה אנסה אותם], **ואילו אנא קא מודענא לך, דמנסינא לך בדבר ערוה** [ולך אני מודיע, שאנסה אותך בדבר ערוה].

**מיד - "ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו וגו'"**, משמע ששכב ביום. **אמר רב יהודה: שהפך משכבו של לילה - למשכבו של יום.** שהיה משמש מיטתו ביום **797**, כדי שיהא שבע מתשמיש, ולא יהרהר אחר אשה כל היום.

**797.** בערוך כתב: שהיה משמש מיטתו אפילו ביום, שיהא שבע מאותו מעשה, כדי שלא יתאוה לאשה אחרת.

**ונתעלמה ממנו הלכה: אבר קטן יש באדם** [הוא אבר התשמיש]. אם האדם **משביעו** - הרי הוא נעשה **רעב**. שאדרבה, מתרבה תאוותו. ואם הוא **מרעיבו** - הרי הוא נעשה **שבע**, שאינו מתאוה יותר **798**.

**798.** כך פירש רש"י. ובמס' סוכה [נב ב, ד"ה אבר קטן] פירש, שאם משביעו בתשמיש, נעשה גופו רעב וחסר כח לעת זקנה. ואם מרעיבו, נעשה גופו שבע בכח שלם.

כתוב בהמשך המקרא: **"ויתהלך [דוד] על גג בית המלך, וירא אשה רוחצת מעל הגג. והאשה טובת מראה מאד"**.

וכך היה מעשה:

**בת שבע הוה קא חייפא רישא תותי חלתא** **799** [חפפה ראשה תחת כוורת], כדי שלא יראוה.

**799.** ביד רמה גרס "כילתא". דהיינו כילה, חופה. ועל ידי החץ שזרק דוד בציפור, נתרוממה כנף הכילה, ונתגלתה האשה.

**אתא שטן, אידמי ליה כציפרתא** [נדמה לו לדוד כציפור]. **פתק ביה גירא, פתקה לחלתא** [זרק דוד אבן על הציפור, פגעה האבן בכוורת - ונשברה], ועל ידי כך **איגליה וחזייה** [נתגלתה בת שבע, וראה אותה דוד].

**מיד:** "וישלח דוד וידרש לאשה, ויאמר: הלוא זאת בת שבע בת אליעם אשת אוריה החתי. וישלח דוד מלאכים ויקחה, ותבוא אליו וישכב עמה, והיא מתקדשת מטמאתה [שבאותה שעה פסקה טומאתה, ולא בא עליה כשהיא נדה]. ותשב אל ביתה".

**והיינו דכתיב:** "בחנת לבי פקדת לילה צרפתי בל תמצא זמתי בל יעבר פי". "בחנת לבי פקדת לילה" - היינו שבחנתני על מעשה לילה, אם אוכל לעמוד בנסיון. "צרפתי בל תמצא" - חשבת לצרפני, אבל לא מצאתני נקי.

**אמר:** איכו זממא נפל בפומיה דמאן דסני לי [הלואי והיה ניתן רסן בפי שונאי, ועל עצמו היה אומר כן], ולא אמר כי הא מילתא [ועל ידי אותו רסן לא היה יכול לומר מה שאמר, שיבחנוהו ה' וינסנו].

**דרש רבא:** מאי דכתיב: "למנצח לדוד בה' חסיתי, איך תאמרו לנפשי נודי הרכם צפר"?

**אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא:** רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון, שלא יאמרו: הר שבכם [מלך שלכם] - צפור נדדתו [נטרד על ידי צפור].

**דרש רבא:** מאי דכתיב: "לך לבדך חטאתי, והרע בעיניך עשיתי, למען תצדק בדברך, תזכה בשפטך"?

**אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא:** גליא וידיעא קמך, דאי בעיא למכפייה ליצרי - הוה כייפינא [גלוי וידוע לפניך, שאילו הייתי רוצה לכפות ולהתגבר על יצרי, הייתי כופהו]!

**אלא אמינא** [אלא אמרתי לעצמי] שלא אתגבר על יצרי, כדי דלא לימרו [שלא יאמרו]: עבדא זכי למריה [עבד ניצח את אדונו בתוכחתו. שאמרתי "בחנני ה' ונסני", ועמדתי בנסיון].

**דרש רבא:** מאי דכתיב: "כי אני לצלע נכון ומכאובי נגדי תמיד"?

**ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד מששת ימי בראשית** 800 [וזהו "כי אני לצלע נכון", שאותה צלע היתה ראויה ונכונה לו לדוד]. **אלא שבאה אליו במכאוב** [על ידי נסיון].

800. בבאר שבע הקשה, הרי קיימא לן שרק ארבעים יום קודם יצירת הולד יוצאת בת קול ואומרת בת פלוני לפלוני! וכתב, שודאי שיודע הקב"ה את הזיווג מששת ימי בראשית, אבל הבת קול מכריזה רק ארבעים יום קודם יצירת הולד. ועיי' בתורת חיים.

**וכן תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה 801.** דהיינו, שהקדים את השעה שהיתה ראויה לו, ונזקק לה בעבירה, כשהיתה עדיין אשת איש. והיינו כמי שאוכל פרי פג, שעוד לא נתבשל כל צרכו.

**801.** במרגליות הים הביא, שבליקוטי הש"ס להאריז"ל איתא, שנקטו המליצה "שאכלה פגה", דהיינו תאנה שלא חנטה כל צרכה, כי השם "בת שבע" מקביל לאותן תאנים, שהרי מבואר במס' מעשרות [פ"ב מ"ח] שתאנים נקראות "בנות שבע".

**דרש רבא: מאי דכתיב: "ובצלעי שמחו ונאספו נאספו עלי נכים [בעלי מומין] ולא ידעתי [ואני שמתי עצמי כלא יודע 802] קרעו ולא דמו"?**

**802.** עוד פירש רש"י: פתאום בא עלי אותו עון, שלא ידעתי שניתן פתחון פה לביישני.

**אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! גלוי וידוע לפניך, שאם היו קורעין בשרי - לא היה דמי שותת.**

**ולא עוד, אלא, בשעה שהם עוסקין בלימוד ארבע מיתות בית דין, רוצים להזכיר לי את אותו עון, ופוסקין ממשנתן ואומרים לי: דוד, הבא על אשת איש - מיתתו במה?**

**אמרתי להם: אמנם הבא על אשת איש מיתתו בחנק, אבל - ויש לו חלק לעולם הבא. שמיתתו היא כפרתו.**

**אבל אתם מלבינים את פני, והמלבין פני חבירו ברבים - אין לו חלק לעולם הבא.**

**אמר רב יהודה אמר רב: אפילו בשעת חליו של דוד, קיים שמנה עשרה עונות, לשמונה עשר נשיו, שלא לעגן 803. שנאמר: "יגעתי באנחתי, אשחה בכל לילה מטתי, בדמעתי ערשי אמסה".** דהיינו, אפילו בשעת אנחתי, אשחה [לשון סחי ומאוס 804] בכל לילה מיטתי בתשמיש המיטה. בשעת דמעתי, "ערשי אמסה", אני ממאיס מיטתי בתשמיש.

**803.** כתב בעיון יעקב, שאפשר דאתי לאשמועין שתשובתו של דוד על מעשה בת שבע, שעליה נאמר פסוק זה "בדמעתי ערשי אמסה" [כדאיתא במדרשות], היתה שלמה. כי יכול הטוען לטעון, שעשה תשובה היות וכבר אינו בכחו, כפי שמצינו שאכן אמרה לו אבישג השונמית [לעיל כב א, עיי"ש]. לכן אומרת הגמרא שהיה עדיין בכחו, שאפילו בשעת חליו קיים י"ח עונות. **804.** כך כתב רש"י. וביד רמה כתב, ש"אשחה" לשון שיחה. שזהו לשון תשמיש בלשון נקיה. כפי שמצינו [נדרים כ ב]: "אינו מספר עמי לא בתחילת הלילה ולא בסוף הלילה".

**ואמר רב יהודה אמר רב: בקש דוד לעבוד עבודה זרה 805 . שנאמר: "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים". ואין "ראש" - אלא עבודה זרה, שנאמר: "והוא צלמא רישיה די דהב טב".**

**805.** כתב המהרש"א, דהיינו שביקש לברוח מפני אבשלום בנו לחוץ לארץ, והרי כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודה זרה, כדאיתא במס' כתובות [קי ב], שאמר דוד כשברח משאול "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים". ואמר לו חושי, שאין הדבר דומה. לפי שכשברח משאול לא היה עדיין מלך, אבל עתה יאמרו: מלך שכמותך יעבוד עבודה זרה! ואמר לו דוד: מוטב כך, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא. ובעץ יוסף כתב, שאמנם עבד עבודה זרה, אבל עשה זאת רק לפניו, כדי לקדש שם שמים. עיי"ש. ועיי' עוד במפרשים שהאריכו בזה.

**"והנה לקראתו חושי הארכי קרוע כתנתו ואדמה על ראשו". אמר לו חושי לדוד: יאמרו מלך שכמותך יעבוד עבודה זרה! 806**

**806.** כתב בעינין יעקב, שאפשר שנרמז דבר זה בהאי דכתיב "ואדמה על ראשו". ו"הראש" הוא עבודה זרה, כדלעיל.

**אמר לו דוד: וכי טוב שיאמרו שמלך שכמותי - יהרגו בנו? הרי יתרעמו על מידותיו של הקדוש ברוך הוא, ונמצא שם שמים מתחלל בפרהסיא!**

**מוטב יעבוד עבודה זרה, ואחלל את השם לבדי - ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא על ידי כל העם.**

**אמר לו חושי לדוד: אין הקדוש ברוך הוא מעניש בלי סיבה. מאי טעמא קנסיבת [מדוע נשאת] יפת תואר? שאמו של אבשלום היתה מעכה בת תלמי מלך גשור, ותפסה דוד במלחמה ובא עליה, ונולד לו אבשלום ממנה.**

**אמר ליה: יפת תואר - רחמנא שרייה [התורה התירתה].**

**אמר ליה חושי: וכי לא דרשת [אינך דורש] סמוכין? דסמיך ליה לפרשת יפת תואר: "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה"? ודורשין מסמיכות העניינים: כל הנושא יפת תואר - יש לו בן סורר ומורה. ולכן עומד עליך בנך להרגך.**

**דרש רבי דוסתאי זמן בירי: למה דוד דומה - לסוחר כותני, שכשמוכר ללוקח, מחזר עליו שיוסיף לו על המחיר עוד פרוטה 807 .**

**807.** כך כתב בערוך. ואולי זו כוונת רש"י, שכתב: "דרכו לפנות סחורתו מעט מעט, להעמידה על דמים מועטים". דהיינו, שאינו מוכר במהרה, כי הוא מעמיד דבריו ומתעקש על דמים מועטים. ובערוך הביא בשם מדרש תהלים: "הכותים הללו יודעים לסבב על הפתחים. ואומרים: רבוני, הב לי בצלא! יהיב ליה. אומר לו: בצלא בלא פיתא נסיב ליבא? יהיב ליה פיתא וכו'". ובמדרש תנאים [דברים לג ו] איתא: "הכותים הללו יודעים ללבב על הפתחים. בתחילה הוא מבקש מים. כשהוא שותה אומר: יש לכם בצל?"

ומפתה אותן בדברי קילוס. משנותנין לו בצל מהוא אומר להן: בצלא בלא פיתא מאי? ויש שפירשו, שסוחר כותי היינו עני המחזר על הפתחים. ו"סוחר" מלשון סחור סחור הוא. שמסובב על הפתחים. וכן הוא במדרשות. וביד רמה כתב, שסוחר כותי רוצה להוסיף בדמים כדי שלא יפחתו לו מסחורתו. כך דוד רצה לקבל עליו יסורין כדי שימחל לו אותו עון, ולא יפחתו לו מזכויותיו.

**אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, "שגיאות מי יבין", מי יכול להשמר משגגות!**

**אמר ליה הקדוש ברוך הוא: שביקי לך** [מחול לך].

אמר לו דוד: **"ומנסתרות נקני"**, נקה אותי ממזיד שעשיתי בצנעה!

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **שביקי לך** [מחול לך].

אמר לו דוד: **"גם מזדים חשך עבדך"**, נקה אותי גם מעבירות שעשיתי במזיד ובפרהסיא!

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **שביקי לך** [מחול לך].

אמר דוד: **"אל ימשלו בי אז איתם"**, דלא לישתעו בי רבנן, שלא ידרשו חכמי הדורות בענין חטאי [אל ימשלו בי" מלשון משל, שלא ידברו אודותי. ו"אז איתם" - אהיה תמים] 808,

808. כך פירש רש"י. אמנם הגר"א לא גורס את המילים "אז איתם".

אמר הקדוש ברוך הוא: **שביקי לך**.

וזהו הדמיון לכסוחר כותי. שמתחילה ביקש דוד מעט, ואחר כך הוסיף וביקש עוד.

אמר דוד: **"ונקיתי מפשע רב"** 809, **שלא יכתב סרחוני** 810, שתמחוק את אותה פרשה, וישתכח הדבר לעולמים,

809. הגר"א אינו גורס "ונקיתי מפשע רב", אלא "אז איתם". וכן הוא בעין יעקב. 810. וכן הוא במסכת יומא [פ"ב]: "דוד אמר: אל יכתב סורחני. שנאמר: אשרי נשוי פשע כסוי חטאה". עיי"ש.

ועל דבר זה **אמר לו** הקדוש ברוך הוא: **אי אפשר** לעשות בקשתך 811.

811. שמשעה שנעשה מעשה עלה במחשבה להכתב, ואי אפשר לעקרה. יד רמה.

**ומה** האות **יו"ד שנטלתי משרי** אשת אברהם [שבתחילה היה שמה "שרי". ורק לאחר מכן שינה הקדוש ברוך הוא את שמה ל"שרה"], **עומד וצווח כמה שנים** על שהוסר מן התורה, **עד שבא יהושע והוספתי לו את אותה אות, שנאמר: "ויקרא**

משה להושע בן נון יהושע", כל הפרשה כולה - על אחת כמה וכמה שאי אפשר לעקרה.

"ונקיתי מפשע רב", אמר לפניו: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון כולו!

אמר לו הקדוש ברוך הוא: כבר עתיד שלמה בנך לומר בחכמתו: "היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה, אם יהלך איש על הגחלים ורגליו לא תכוונה, כן הבא על אשת רעהו, לא ינקה כל הנגע בה".

אמר ליה: כל הכי נטרד ההוא גברא [כלומר, האם אטרד מן העולם, ולא ימחל לי העון]?

אמר לו: קבל עליך יסורין - וימחל לך העון.

קבל עליו דוד יסורין.

אמר רב יהודה אמר רב: ששה חדשים נצטרע דוד, ונסתלקה הימנו שכינה, ופירשו ממנו סנהדרין 812.

812. והטעם שנצטרע, כי איתא במסי ערכין שנגעים באים על גילוי עריות. והטעם שנסתלקה ממנו שכינה כי אין שכינה שורה אלא מתוך שמחה, ודוד היה אז בדאגה ובצער. ופירשו ממנו סנהדרין, כדין מצורע, ש"טמא טמא יקרא". מהרש"א, עיי"ש. ובעיון יעקב כתב, שנסתלקה ממנו שכינה כי המצורע משתלח חוץ למחנה שכינה. וכיון שנסתלקה ממנו, שוב לא אסיק שמעתתא אליבא דהלכתא [שקודם לכן היתה הלכה כמותו בכל מקום, כדאמרינן לעיל], ולכן פירשו ממנו סנהדרין.

מנין לנו שנצטרע -

דכתיב: "תחטאני באזוב ואטהר תכבסני ומשלג אלבין". הרי שהיה צריך לטהרת אזוב כמצורע.

נסתלקה הימנו שכינה -

דכתיב: "השיבה לי ששון ישעך, ורוח נדיבה תסמכני". מכלל שנסתלקה ממנו שכינה, וביקש שישוב אליו הששון, ועל ידי כך תשוב אליו השראת השכינה.

ופרשו ממנו סנהדרין -

דכתיב: "ישובו לי יראיך וגו'". מכלל שפירשו ממנו.

שנמשכה צרעתו **ששה חדשים - מנלן?**

**דכתיב: "והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה,**

## **דף קז - ב**

ב**חברון מלך שבע שנים ובירושלים מלך שלשים ושלש שנים**". ובמקום אחר **כתיב: "בחברון מלך על יהודה שבע שנים וששה חדשים וגו'."** והני **ששה חדשים** שהוזכרו כאן - **לא קחשיב** [לא הוזכרו] במקרא הראשון. **שמע מינה** - **שנצטרע** ששה חדשים, ולא היתה באותן חדשים מלכותו שלמה.

**אמר לפניו דוד, לאחר שקיבל היסורין: רבונו של עולם, מחול לי על אותו עון.**

אמר לו הקדוש ברוך הוא: **מחול לך.**

אמר לו דוד: **"עשה עמי אות לטובה ויראו שנאי ויבשו כי אתה ה' עזרתני ונחמתני!"** עשה אות שיראו כולם שנמחל לי עוונתי!

**אמר ליה: בחייך - איני מודיע שנמחל עוונך. אבל אני מודיע זאת בחיי שלמה בנך.**

והיכן הודיע זאת הקדוש ברוך הוא?

**בשעה שבנה שלמה את בית המקדש, ביקש להכניס את הארון לבית קדשי הקדשים. דבקו שערים זה בזה, ולא רצו להפתח** 813 .

813. כאן משמע שמצד גודל הפתח היו יכולים להכניס את הארון, אלא שבקו שערים זה בזה. והכי איתא בכמה מדרשים. אבל במדרש תנחומא [שמות אות ו, וכן איתא בילקוט שמעוני תהלים תרצ"ט בשינוי מעט] איתא, שהארון היה עשר אמות, והיות ופתח קדש הקדשים היה אף הוא עשר אמות, ועוד, שהיו צריכים להכנס גם נושאי הארון, לא יכול היה להכניסו. מה עשה שלמה, הלך והביא ארונו של דוד אביו, והיה מתפלל וכו'. עיי"ש. ועיי' ביפת תאר [הובא בענף יוסף] מה שכתב בזה.

**אמר שלמה עשרים וארבעה רננות** 814 - **ולא נענה.**

814. ביד רמה כתב, דהיינו כל המזמורים שמתחילים בלשון צעקה או שועה או תפילה או תחינה, וכיוצא באלו. ורש"י במס' שבת [ל א] כתב, דהיינו כ"ד לשונות רינה ותחינה דאיתא בתפלת שלמה.



**אמר: "שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד מי זה מלך הכבוד ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה". ונאמר: "שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד וגו'" - ולא נענה.**

**כיון שאמר: "ה' אלהים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דויד עבדך",**  
**שהזכיר את חסדי דוד אביו - מיד נענה.**

**באותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה [הושחרו פניהם כשולי הקדירה, שהם שחורים] מחמת בושתם, וידעו כל ישראל, שמחל לו הקדוש ברוך הוא לדוד על אותו העון.**

**גחזי - מנין לנו שאין לו חלק לעולם הבא?**

**דכתיב: "וילך אלישע דמשק", "ויבא אלישע". להיכא אזל [לאן הלך]? 815**

**815.** כתב המהרש"א, שאין מקרא כזה "וילך אלישע דמשק". וגם אין מובן שאלת הגמרא: להיכן אזל? הרי כתוב שהלך לדמשק! אלא הכוונה לפסוק "ויבוא אלישע דמשק", שלא נאמר לפני כן שהלך לשם, כדרך הכתובים [כמו "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה"]. משמע שלא הלך לשם כדי לבשר את חזאל שבו הדד ימות מחליו, כפי שמפורש באותה פרשה, אלא לסיבה אחרת הלך. ואגב שהיה שם, שלח אליו מלך ארם את חזאל. וזהו ששואלת הגמרא: להיכן אזל, לאיזה צורך הלך לשם?

**אמר רבי יוחנן: שהלך להחזיר את גחזי בתשובה. ולא חזר.**

**אמר לו לגחזי: חזור בך!**

**אמר לו: כך מקובלני ממך: החוטא ומחטיא את הרבים - אין מספיקין בידו לעשות תשובה 816.**

**816.** רש"י במס' אבות [פרק ה' משנה י"ח] פירש הטעם, כדי שלא יהיה הוא בגן עדן, ותלמידיו בגיהנם. והמהרש"א כתב, דהיינו משום שכל חטא בורא מלאך ורוח רע. והמחטיא את הרבים, כל הרוחות הרעות שנבראו מחטאן תלויין בו, והם עצמם מונעים ממנו התשובה. להיפך ממלאך טוב, שמסייע לאדם לדבר מצוה.

**מאי עבד [מה עשה] גחזי? איכא דאמרי: אבן שואבת [מגנט] תלה לחטאת ירבעם [עגלי העבודה זרה שעשה ירבעם], ועל ידי כך העמידה בין שמים לארץ 817.**  
**ובזה החטיא את הרבים, שהאמינו שיש באותה עבודה זרה ממש, ועבדוה.**

**817.** וכך עשה: ציפה את העגל בברזל מכאן ומכאן, והעמיד שתי אבנים שואבות בשני כתלים שמכאן ומכאן, ועל ידי כך העמיד את העגל באויר באמצע. יד רמה.

**ואיכא דאמרי: שם שמים חקק בפיה של העבודה זרה, ועל ידי כך היתה מכרזת ואומרת: "אנכי ה' אלקיך" ו"לא יהיה לך".** וסברו השומעים שיש בה ממש, ועבדה.

**ואיכא דאמרי: רבנן דחה מקמיה** [דחה תלמידים מלפני אלישע]. **שנאמר** לאחר ששילח אלישע את גיחזי מלשמשו: **"ויאמרו בני הנביאים אל אלישע: הנה נא המקום אשר אנחנו יושבים שם לפניך צר ממנו".** מכלל [משמע], **דעד השתא לא הוּו צר** [שעד עתה לא היה המקום צר].

והיינו מפני שעד עתה, כשהיה גיחזי משמש את אלישע, היה דוחה תלמידים מללמוד לפניו, ולכן היה המקום מספיק. ועתה, כשנסתלק מלפניו, באו תלמידים רבים, ונעשה המקום צר.

### **תנו רבנן: לעולם תהא שמאל דוחה - וימין מקרבת 818.**

**818.** כתב ביד רמה, דהיינו שתהא מדת קירוב גדולה ממדת דחיה, ולכן נקט גבי קירוב ימין, וגבי דחיה - שמאל. והמהרש"א כתב, שתלה הדחיה בשמאל והקירוב בימין, כי בכל מקום השמאל מרמז למדת הדין, והימין מרמז למדת הרחמים.

**לא כאלישע, שדחפו לגחזי בשתי ידים, גם בשמאל וגם בימין** [השמטת הצנזורה: ולא כיהושע בן פרחיא, שדחפו לישו הנוצרי בשתי ידיו].

**גחזי - מנין לנו שדחפו אלישע בשתי ידיו?**

**דכתיב** לאחר שריפא אלישע את נעמן מצרעתו, שרצה לתת לאלישע מנחה, ואלישע סירב. ולאחר מכן בא גיחזי אל נעמן, ושיקר ואמר שאלישע שלחו שיקח ממנו ככר כסף ושתי חליפות בגדים: **"ויאמר נעמן: הואל וקח ככרים, ויפרץ בו, ויצר ככרים כסף וגו'."** [הואל" - השבע לי שאכן אלישע שלחך. "ויפרץ בו" - הפציר בו גיחזי שיתן לו].

לאחר מכן, כשחזר גיחזי אל אלישע: **"ויאמר אליו אלישע: מאין גחזי? ויאמר לא הלך עבדך אנה ואנה. ויאמר אליו: לא לבי הלך כאשר הפך איש מעל מרכבתו לקראתך, העת לקחת את הכסף ולקחת בגדים וזיתים וכרמים וצאן ובקר ועבדים ושפחות"** **819.** [לא לבי הלך וגו', היינו, וכי אתה חושב שלבי לא הלך עמך, וראה כאשר נעמן הפך מרכבתו לקראתך ונתן לך?].

**819.** כי אין ראוי ליהנות מן הנס שלא במקום הדחק. מפרשים.

ויש לתמוה: מה זה שנאמר בפסוק: "ולקחת בגדים וזיתים וכרמים וצאן וגו'?" ומי שקל כולי האי [וכי גיחזי נטל כל כך הרבה דברים]! הרי רק כסף ובגדים הוא דשקל [הם הדברים שנטל]! 820

820. עיי' במפרשים שם, שפירשו שכך אמר לו אלישע: אפילו אם היה נעמן רוצה ליתן לך כל כך הרבה, לא היה לך ליטול.

**אמר רבי יצחק: באותה שעה, היה אלישע יושב ודורש בענין שמונה שרצים.**

**נעמן שר צבא מלך ארם היה מצורע.**

**אמרה ליה ההיא רביתא דאישתבאי מארעא ישראל** [אותה נערה שנשבתה מארץ ישראל]: **אי אזלת לגבי אלישע - מסי לך** [אם תלך אל אלישע - ירפא אותך מצרעתך].

**כי אתא** [כשבא] נעמן אל אלישע, **אמר ליה אלישע: זיל** [לך] **טבול בירדן.**

**אמר ליה נעמן: אחוכי קא מחייכת בי** [וכי אתה לועג לי], שאתה אומר שאתרפא על ידי טבילה בירדן!?

**אמרי ליה הנהו דהוו בהדיה** [אמרו לו לנעמן אותם שהיו עמו]: **מאי נפקא לך מינה? זיל נסי** [מה אכפת לך, לך נסה את הדבר].

**אזל וטבל בירדנא - ואיתסי** [הלך נעמן וטבל בירדן - ונתרפא מצרעתו].

**אתא, אייתי ליה כל הני דנקיט - לא צבי לקבולי מיניה** [בא נעמן, והביא את כל מה שהיה עמו אל אלישע, לתת לו מתנה, ולא רצה אלישע לקבל ממנו דבר].

**גיחזי איפטר מקמיה אלישע** [יצא מלפני אלישע], **אזל שקל מאי דשקל** [הלך ונטל מנעמן מה שנטל], **ואפקיד** [והפקיד את מה שנטל במקום כלשהו, כדי שלא ידע אלישע על כך].

**כי אתא** [כשחזר גיחזי אל אלישע], **חזייה אלישע לצרעת, דהוה פרוח עלויה רישיה** [ראה אלישע צרעת פורחת על ראשו].

**אמר ליה אלישע: רשע! הגיע עת ליטול שכר שמנה שרצים.** ולכן נקט כל אותם דברים: הכסף, בגדים, זיתים, כרמים, צאן, בקר, עבדים ושפחות, לומר: סבור אתה לקנות כל אותם דברים בשכר שמונה שרצים. 821

821. המהרש"א מבאר, שאותם שמונה דברים, היינו שלקח גיחזי מנעמן כל כך הרבה כסף, עד שיכול לקנות כל אותם דברים. ואמר לו אלישע, שהזמין לו הקדוש ברוך הוא כל הכסף הזה, כדי שיקבל בעולם הזה שכר לימוד תורה של שמונה שרצים. עיי"ש.

וסיים הכתוב, שאמר לו אלישע: **"וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם, ויצא מלפניו מצרע כשלג"**. וזהו שדחאו מלפניו בשתי ידיים 822.

822. והיינו, שעל ידי שקללו בצרעת, צריך היה גיחזי להבדל מעתה והלאה מבני אדם, ואין לך ריחוק גדול מזה. שאילו קללו בעונש אחר, לא היה הולך מאצלו, והיה חוזר בתשובה [ענף יוסף בשם ר"ף במס' סוטה].

וזהו שנאמר להלן: **"וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער"**. אמר רבי **יוחנן**: אותם ארבעה מצורעים הם **גיחזי ושלשה בניו** 823.

823. כתב בכלי יקר, שלמד זה מדכתיב: **"היו מצורעים פתח השער"**. שהיה לו לכתוב **"וארבעה אנשים מצורעים היו פתח השער"**! אלא על כרחך שמילת **"היו"** משתייכת ל"מצורעים". והיינו שהיתה לאותם ארבעה מצורעים הויה אחת, שנצטרעו על ידי קללת אלישע.

[השמטת הצנזורה: **יהושע בן פרחיה** שדחה בשתי ידיו - **מאי היא?**]

**כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן** [כשהרג ינאי המלך את החכמים], **אזל יהושע בן פרחיה וישו** [שהיה תלמידו] **לאלכסנדריא של מצרים**.

**כי הוה שלמא** [כשחזר והיה שלום בין ינאי לחכמים, ולא היתה סכנה לחכמים להיות בארץ ישראל], **שלח ליה שמעון בן שטח** [הוא היה אח אשתו של ינאי, ולא ברח]: **מיני [ממני] ירושלים עיר הקדש ליכי [אליך] אלכסנדריא של מצרים: אחותי! בעלי** [היינו יהושע בן פרחיה] **שרוי בתוכך, ואנכי יושבת שוממה** [והרי זה כאילו אני יושבת אלמנה ושוממה].

**קם רבי יהושע בן פרחיה ואתא. ואתרמי ליה ההוא אושפיזא** [נזדמנה לו אכסנייה אחת בדרך], **עבדו ליה יקרא טובא** [ועשו לו שם כבוד גדול].

**אמר רבי יהושע: כמה יפה אכסניא זו.** ונתכוין לומר שנאה במעשיה.

סבר ישו שנתכוין רבי יהושע לומר שבעלת האכסניא נאה, ולכן **אמר ליה** לרבי יהושע: **רבי, עיניה טרוטות** [עגולות] 824!

824. כך פירש רש"י. ובערוך כתב: שעפעפיו סגורות, ואינן פתוחות אלא מעט.

**אמר ליה: רשע! בכך אתה עוסק?**

**אפיק ארבע מאה שיפורי - ושמתייה** [הוציא ארבע מאות שופרות - ונידהו].

**אתא לקמיה כמה זימנין** [בא ישו לפני רבי יהושע כמה פעמים], **ואמר ליה: קבלן**  
[קבל אותי שוב]!

**לא הוי קא משגח ביה** [לא היה רבי יהושע משגיח בדבריו].

**יומא חד, הוה קא קרי קריאת שמע** [יום אחד היה רבי יהושע קורא קריאת שמע].  
ובאותו זמן **אתא ישו לקמיה** [בא ישו לפניו].

**סבר לקבולי** [סבר רבי יהושע באותה שעה לקבלו בתשובה], **אחוי ליה בידיה** [ועשה  
לו תנועה בידו, שימתין עד שיסיים].

אבל **הוא, ישו, טעה בדבר, וסבר: מידחא דחי לי** [בתנועת יד זו הוא מסמן ששוב  
הוא דוחה אותי מלפניו].

**אזל** [הלך ישו], **זקף לבינתא** [הרים לבינה על צידה], **והשתחוה לה.**

**אמר ליה רבי יהושע: הדר בך** [חזור בך]! **אמר ליה: כך מקובלני ממך: כל**  
**החוטא ומחטיא את הרבים - אין מספיקין בידו לעשות תשובה** 825.

825. והיינו כדי שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם.

**ואמר מר: ישו כישף והסית והדיח את ישראל** 826. עד כאן השמטת הצנזורה].

826. ואשמועינן שלא טוב עשה יהושע בן פרחיה שדחאו בשתי ידים, שהרי גרם לו להסית ולהדיח את  
ישראל. יד רמה.

**תניא, אמר רבי שמעון בן אלעזר: יצר, תינוק, ואשה, תהא שמאל דוחה**  
**אותם - וימין מקרבת.**

יצר - לא ירחיקנו לגמרי ממנו. שאם כן, ממעט ישיבת עולם. ומצד שני, לא יקרבנו לגמרי.  
שאם כן, יבוא לידי איסור, כי לא יוכל לכבוש יצרו מדבר עבירה.

תינוק ואשה - דעתם קלה. אם יקרבים בשתי ידיו ולא ייסרם, יצאו לתרבות רעה. ואם  
ירחיקם לגמרי, יטרדם מן העולם.

**תנו רבנן: שלשה חלאים חלה אלישע:**

**אחד - על שגירה דובים בתינוקות.**

ואחד - על שדחפו לגחזי בשתי ידיים.

ואחד - החולי שמת בו.

**שנאמר: "ואלישע חלה את חליו וגו'"** [וסוף המקרא: "אשר ימות בו". והיינו שלשה חלאים: "חלה", "חליו", "אשר ימות בו"].

**עד זמנו של אברהם לא היה זקנה** [לא היו סימני זיקנה באדם], אלא כשהגיע זמנו של אדם למות - היה מיד מת. ולפיכך, לא היה ניכר מי זקן ומי צעיר.

והיות וקלסתר פניו של יצחק היה כשל אברהם <sup>827</sup>, **כל דחזי לאברהם, אמר: האי יצחק. וכל דחזי ליצחק, אמר: האי אברהם** [כל מי שראה את אברהם, טעה ואמר שזה יצחק, ולהיפך].

<sup>827</sup> כדאיתא ברש"י על החומש [בראשית כה יט, ד"ה אברהם הוליד]. עיי"ש.

**בעא אברהם רחמי דליהוי ליה זקנה** [ביקש אברהם רחמים שתבוא עליו זקנה] <sup>828</sup>, ובאה עליו. **שנאמר: "ואברהם זקן בא בימים"** <sup>829</sup>.

<sup>828</sup> במדרש תנחומא [חיי שרה א'] איתא: אמר אברהם, רבונו של עולם, צריך אתה להפריש בין אב לבן ובין נער לזקן, שיתכבד הנער בזקן. אמר לו הקב"ה, חייך ממך אני מתחיל. הלך ולן באותו הלילה ועמד בבקר. כיון שעמד ראה שהלבין שער ראשו וזקנו וכו' <sup>829</sup>. הקשה המהרש"א [במס' בבא מציעא פז א], הרי מצינו כבר כמה פעמים במקרא שנאמר לשון זקנה, כמו "ואבינו זקן", "מנער ועד זקן", וכן בעוד מקומות! וביאר, שזה ודאי שהיתה כבר קודם לכן זקנה בשנים, וזהו שנקט הכתוב באותם מקומות לשון זקנה. אבל סימנין זקנה לא היו. ועל זה ביקש אברהם רחמים, ועשה הקדוש ברוך הוא בקשתו. וילפינן לה מ"ואברהם זקן וגו'", כי הרי נאמר כבר קודם לידת יצחק "ואדוני זקן", "ואברהם ושרה זקנים", ומה בא פסוק זה ללמדנו? אלא על כרחך שעתה התחדש ענין סימני זקנה.

**עד זמנו של יעקב לא הוה חולשא** [לא היו מחלות]. והיות וכך, לא היה אדם יודע שהוא עומד למות, ולא היה יכול לקרוא לבניו שיבואו כל אחד ממקומו, להיות עליו בשעת מיתה.

**בעא רחמי** [ביקש יעקב רחמים] - **והוה חולשא** [ונהיתה מחלה]. **שנאמר: "ויאמר ליוסף הנה אניך חלה"**. שעל ידי ששמע שאביו חולה, ידע שעליו לבוא לבקרו, כדי שיצוה קודם מיתה.

**עד אלישע, לא הוה איניש חליש דמיתפח** [לא היה אדם חולה שנתרפא], אלא, כשחלה אדם - תמיד מת מאותו חולי. **ואתא אלישע ובעא רחמי - ואיתפח** [בא אלישע וביקש רחמים - ונתרפא]. **שנאמר: "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו"**. משמע, שהיה חולי אחר שלא מת ממנו, אלא נתרפא.

## מתניתין:

**דור המבול - אין להם חלק לעולם הבא, ואין עומדין בדין. שנאמר: "לא ידון רוחי באדם לעלם".** וכך נדרש המקרא: שאין להם **לא דין**, שאינם עומדים לדין [וזהו "לא ידון"], **ולא רוח** להיות עם הצדיקים שיש להם חלק [וזהו "רוחי"] 830.

830. כך כתב רש"י. וביד רמה כתב, ש"לא ידון רוחי באדם לעלם" היינו שלא תשוב רוחם לגופם לחיות לעולם. וכיון שאין רוחם שבה לגוף, נמצא שאין עומדין לדין. שאין הנפש והגוף נדונין אלא כאחד, כפי שהיו בשעת קלקולן. והטעם שאין עומדין לדין, לפי שדיין בעונש שקיבלו בעולם הזה, שהביא הקב"ה עליהם את המבול.

**דור הפלגה - אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר: "ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ".** וכך דורשים את המקרא: **"ויפץ ה' אתם" - בעולם הזה.** **"ומשם הפיצם ה'" - לעולם הבא** 831.

831. שאם לא כן, לשם מה נאמר "ומשם הפיצם", הרי כבר כתוב "ויפץ ה' אתם"! מזרחי.

**אנשי סדום - אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר: "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד".** וכך נדרש המקרא: **"רעים" - בעולם הזה.** **"וחטאים" - לעולם הבא. אבל הם עומדין בדין** 832.

832. כתב ביד רמה, דהיינו משום שהרבו להרשיע יותר מדור המבול, ולכן לא היה די בעונש הפיכת סדום.

**רבי נחמיה אומר: אלו ואלו, גם אנשי דור המבול, וגם אנשי סדום - אין עומדין בדין.**

## דף קח - א

**שנאמר: "על כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים".** וכך נדרש המקרא: **"על כן לא יקומו רשעים במשפט"**

- זה דור המבול [שנאמר בהם: "כי רבה רעת האדם"]. **"וחטאים בעדת צדיקים"**  
- **אלו אנשי סדום** [שנאמר בהם: "רעים וחטאים"].

**אמרו לו לרבי נחמיה: אכן משמע מפסוק זה שאנשי סדום אינם עומדין בעדת צדיקים, אבל עומדין הם לדין בעדת רשעים. דור המדבר - אין להם חלק**

לעולם הבא, ואין עומדין בדין, שנאמר: "במדבר הזה יתמו ושם ימתו".  
דברי רבי עקיבא.

רבי אליעזר אומר: עליהם הוא אומר: "אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי  
זבח".

עדת קרח, שנבלעה באדמה, אינה עתידה לעלות משם. שנאמר: "ותכס עליהם  
הארץ ויאבדו מתוך הקהל". וכך נדרש המקרא: "ותכס עליהם הארץ" - בעולם  
הזה. "ויאבדו מתוך הקהל" - לעולם הבא. דברי רבי עקיבא.

רבי אליעזר אומר: עתידים הם לעלות. שעליהם הוא אומר: "ה' ממית ומחיה,  
מוריד שאול ויעל".

## גמרא:

תנו רבנן: דור המבול - אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר: "וימח את כל  
היקום אשר על פני האדמה". "וימח את כל היקום"

- בעולם הזה. "וימחו מן הארץ" - לעולם הבא. דברי רבי עקיבא.

רבי יהודה בן בתירא אומר: לא חיינן - ולא נדונינן. שנאמר: "לא ידון רוחי  
באדם לעלם", לא דין ולא רוח [כפי שנתבאר במשנה].

דבר אחר: "לא ידון רוחי באדם", שלא תהא נשמתן חוזרת לנדנה [לגופם].  
שהגוף לנשמה - כמו הנדן לחרב 833. והיינו, שימותו].

833. כפי שנאמר בדניאל [ז טו]: "אתכרית רוחי אנה דניאל בגו נדנה", והיינו, נעכרה רוחי אני דניאל  
בתוך הגוף.

רבי מנחם בר יוסף אומר: אפילו בשעה שהקדוש ברוך הוא מחזיר נשמות  
לפגרים מתים - נשמתן קשה להם בגיהנם [נשמת עצמן נשרפת] 834. שנאמר:  
"תהרו חשש 835, תלדו קש, רוחכם אש תאכלכם". "רוחכם אש תאכלכם" -  
היינו שנשמתן נשרפת.

834. כך כתב רש"י. והמהרש"א כתב, דהיינו לזמן התחיה, כשיחזרו הנשמות לגופים, נשמתן של אלו  
תהיה קשה לבוא לתוך הגוף, כי הנשמה נעשית אש, ושורפת את הגוף. וזהו שנאמר "תהרו חשש תלדו  
קש", שהגוף נעשה דבר המבעיר, דהיינו חשש וקש, והנשמה נעשית אש, ותאכל את הגוף. 835. "חשש"  
הוא מין מוץ שנוח לידלק.



**תנו רבנן: דור המבול לא נתגאו - אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא.**

**ומה כתיב בהם: "בתייהם שלום מפחד ולא שבט אלוה עליהם", וכתוב: "שורו עבר ולא יגעל תפלט פרתו ולא תשכל", וכתוב: "ישלחו כצאן עויליהם וילדיהם ירקדון", וכתוב: "ישאו בתף וכנור וישמחו לקול עוגב", וכתוב: "יכלו ימיהם בטוב ושנותם בנעימים", וכתוב: "וברגע שאול יחתו".** שכל המקראות הללו מדברים ברוב טובה שהיתה להם באותו דור.

**והיא, אותה טובה מרובה שהיתה להם, גרמה לכך שאמרו: "לאל סור ממנו, ודעת דרכיך לא חפצנו, מה שדי כי נעבדנו, ומה נועיל כי נפגע בו".**

**שכך אמרו: כלום צריכין אנו לו [לקדוש ברוך הוא] - אלא לטיפה של גשמים, יש לנו נהרות ומעינות שאנו מסתפקין מהן, ואין אנו צריכין אותו אף לגשמים.**

**אמר הקדוש ברוך הוא: בטובה שהשפעתני להן, במי הגשמים שאני נותן להם, בהם מכעיסין אותי - ובה אני דן אותם, שאעניש אותם על ידי מי. שנאמר: "ואני הנני מביא את המבול מים".**

**רבי יוסי אמר: דור המבול לא נתגאו אלא בשביל גלגל העין <sup>836</sup>, שדומה למים. שראו שטובתן שלמה, והיו מגביהין עיניהם, ומנאפים אחר מראה העין. שנאמר: "ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו".**

<sup>836</sup> יראה שדימה גובה עיניהם אחרי הניאוף כגלגל, כי העוצם עיניו מראות ברע נראית עינו משוכה, ולא עגולה. אבל המגביה עיניו ופותחה לרווחה לראות, הרי היא עגולה כגלגל. וזהו גם הדמיון למים, שהם מקיפים את העולם בעיגול, ואמצעו שהוא הארץ, הוא נגלה. כך גלגל העין, שהוא הלבן שבה, מקיף את השחור. וזהו שעשה עמם הקדוש ברוך הוא מידה כנגד מידה. שכשם שהם פתחו עיניהם, ונגלה כל הלבן המקיף את השחור, שהיה ראוי לו להיות מכוסה אם היו עוצמים עיניהם מראות ברע, כך דן אותם במים, שהם גלגל העולם, וכיסה בו את עין הארץ. מהרש"א, עיי"ש.

**לפיכך דן אותן הקדוש ברוך הוא במים, שדומה לגלגל העין [כי מעיינות נובעים ממקום קטן כמו עין]. שנאמר: "נבקעו כל מעינות תהום רבה, וארבות השמים נפתחו ו".**

**אמר רבי יוחנן: דור המבול, ב"רבה" קלקלו, וב"רבה" נידונו. ב"רבה" קלקלו, שנאמר: "וירא ה' כי רבה רעת האדם".**

**וב"רבה" נידונו, שנאמר: "נבקעו כל מעינות תהום רבה".**

**אמר רבי יוחנן: שלשה מעיינות נשתיירו מהם** 837 [מאותם מעיינות שבקע הקדוש ברוך הוא להביא את המבול]. ואלו הם:

837. והטעם, כי אותם מעיינות יפים לרפואה. וקודם המבול לא הוצרכו להם, שהיה אז אויר יפה וממוזג, ולא היה חולי מצוי בעולם. אבל לאחר המבול נתקלקל האויר ונתחדשו החולאים בעולם [כדאיתא בבראשית רבה פי' ל"ד], ולכן מאז נשארו מעיינות אלו לרפואה. ור' יוחנן מזכיר נהרות אלו המצויין בארצנו, אבל כיוצא בהם יש בארצות אחרות וכנודע. עץ יוסף.

**בלועה דגדר,**

**וחמי טבריא,**

**ועיניא רבתי דבירם.**

ומעיינות הללו שנשתיירו - חמין הן, כמו שהיו כל מעיינות תהום רבה, כדאיתא להלן: "ברותחין קלקלו - ברותחין נדונו".

**"כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ".** אמר רבי יוחנן: מלמד שהרביעו בהמה על חיה, וחיה על בהמה, והכל על אדם, ואדם על הכל.

**אמר רבי אבא בר כהנא: וכולם חזרו להזדווג רק עם מינם, חוץ מתושלמי,** שהוא מין עוף, ועדיין אוחז באותה תרבות רעה, להזדווג עם הכל 838.

838. וביד רמה כתב, שעדיין הוא ספק. והיינו משום שנולד מהרבעת מין טמא.

**"ויאמר ה' לנח קץ כל בשר בא לפני".** אמר רבי יוחנן: בא וראה כמה גדול כחה של חמס! שהרי דור המבול עברו על הכל, ולא נחתם עליהם גזר דינם - עד שפשטו ידיהם בגזל. שנאמר: **"כי מלאה הארץ חמס מפניהם, והנני משחיתם את הארץ"**. משמע, שעל דבר זה נחתם גזר דינם.

ועוד כתיב: **"החמס קם למטה רשע, לא מהם, ולא מהמונס, ולא מהמהם, ולא נה בהם"** 839.

839. פירש רש"י שם [יחזקאל ז יא]: "אין בהם נוהה אחרי, מגעגע ונותן לב אלי". והמצודות מפרש: "אין ראוי שיהיה הנהי והיללה בעבורם". וכתב העץ יוסף, שמהאי דהכא, שמסיים: "תנא דבי רבי ישמעאל: אף על נח נחתך גזר דין וכו'", משמע שמפרש "ולא נח בהם", שאותיות ה' וחי' מתחלפין. ורצה לומר, שאף נח לא היה כדאי בהם, אלא שמצא חן בעיני ה'. ועיי' במהרש"א.

**אמר רבי אלעזר: "החמס קם למטה רשע"**

**- מלמד שזקף החמס את עצמו כמקל [זוהו "למטה רשע"] 840, ועמד לפני הקדוש ברוך הוא, ואמר לפניו: רבונו של עולם, "לא מהם ולא מהמונם ולא מהמהם ולא נה בהם" 841. כלומר, אין תועלת לא מהם ולא מהמונם וכו'.**

840. כתב ביד רמה, דהיינו בדרך משל. שהרי אין החמס דבר הנמצא, שיזקוף עצמו כמקל. אלא שחשבו המקום כאילו עומד לפניו כמקל ואומר דברים הללו. 841. פירש המהרש"א: לא מהם - שהם רעים לה'. ולא מהמונם - שהם רעים להמון הבריות. ולא מהמהם - שהם רעים להם, לעצמם. ולא נה בהם - שאף עליו נחתם גזר דין, אלא שמצא חן.

**תנא דבי רבי ישמעאל: אף על נח נחתך גזר דין 842, אלא שמצא חן בעיני ה' 843. שנאמר: "נחמתי כי עשיתם ונח מצא חן בעיני ה'". מסמיכות "נחמתי כי עשיתם ונח", למדים שאף על נח נגזר הדין 844.**

842. שאין העולם נדון - אלא אחר רובו. יד רמה. 843. ולכן הוצרך לעשות את התיבה, אף שהרבה רוח והצלה לפני הקדוש ברוך הוא. שכדי לכפר על גזל הרבים, אמר לו הקדוש ברוך הוא לעסוק בצרכי רבים, להציל כל חי. עיון יעקב, עיי"ש. 844. כך פירש רש"י. ועיי' בעץ יוסף.

**"וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ". כי אתא רב דימי אמר: אמר הקדוש ברוך הוא: יפה עשיתי, שתקנתי להם קברות בארץ. שטוב הוא לאבד רשעים כאלה 845.**

845. כך פירש רש"י. וביד רמה כתב, דהיינו שיפה עשיתי מתחילה שקנסתי עליהם מיתה, שתיקנתי להם קברות בארץ, ולא דנתי אותם מתחילה במבול. שאילו דנתי את כולם כאחת במבול, לא היתה פרידה טובה זו [נח] יוצאה מהם.

**מאי משמע שלשון "וינחם", לשון דבר יפה וטוב הוא?**

**כתיב הכא: "וינחם ה'", וכתיב התם, כשדיבר יוסף אל אחיו לאחר שנתגלה אליהם: "וינחם אותם וידבר על לבם".**

**ואיכא דאמרי: "וינחם ה' כי עשה וגו'" היינו, לא יפה עשיתי שתקנתי להם קברות בארץ, שמא היו חוזרים בהם 846.**

846. וביד רמה פירש על פי דרכו, דהיינו שלא טוב עשיתי שתיקנתי להם קברות, אלא היה עלי להביא מבול. ולא שיש שגגה לפני הקב"ה ח"ו, אלא משל הוא. לפי שאיבד את מעשה ידיו, ונראה כאילו ניחם על עשייתם. אבל באמת כבר מתחילה על מנת כן בראם, שאם יהיו מתוקנים - יתקיים העולם. ואם לא, יפרע מהן. וכן מה שנאמר "ויתעצב אל לבו", לא שיש עצב לפניו, שהרי אין לך עצב שלא בראו הקב"ה, ואיך יוכל לשלוט נברא על בוראו? אלא גם הוא משל, לומר שהיה הדבר נחוץ לפניו לאבדו, כאילו היה מתעצב בלבו על עשייתו. עיי"ש.

**ומנין לנו ש"וינחם" לשון חרטה הוא?**

**כתיב הכא: "וינחם", וכתוב התם: "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו".**

**"אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בד רתיו".**

נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בדרשת המילה "בדורותיו": **אמר רבי יוחנן:** רק **בדורותיו**, שהיה דור רשע ביותר, נחשב נח צדיק תמים, **ולא בדורות אחרים.**

**וריש לקיש אמר: בדורותיו** היה צדיק, אף שהיה אותו דור מלא רשע, **וכל שכן** שאילו היה **בדורות אחרים**, היה צדיק יותר <sup>847</sup>.

<sup>847</sup> בעיון יעקב הקשה, אם אפשר לדרוש "בדורותיו" וכל שכן בדורות אחרים, למה דורש ר' יוחנן לגנאי? ותירץ, דבאמת לא פליגי ר"י ור"ל אהדדי. שודאי שבמה שבינו לבין הבריות, דהיינו צדקה וגמ"ח, אם עשה בדורן של רשעים, כל שכן שיעשה בדור צדיקים. אבל לענין בינו לבין המקום, גבי נח כתיב "את האלקים התהלך נח", שהיה צריך סעד לתמכו. ואילו גבי אברהם כתיב: "התהלך לפני והיה תמים", שלא היה צריך סעד, ולכן בדורו לא היה נח נחשב.

**אמר רבי חנינא, משל דרבי יוחנן, למה הדבר דומה -**

**לחבית של יין, שהיתה מונחת במרתף של חומץ. במקומה, בין חביות החומץ - ריחה נודף. כי לעומת ריח החומץ, ריחה מעולה. אבל שלא במקומה - אין ריחה נודף.**

**אמר רבי אושעיא: משל דריש לקיש, למה הדבר דומה -**

**לצלוחית של פליטון [בושם] שהיתה מונחת במקום הטנופת. במקומה - ריחה נודף, וכל שכן במקום הבוסם שיהא ריחה נודף.**

**"וימח את כל היקום אשר על פני האדמה".** משמע, שאף הבהמות נמחו מעל פני האדמה. ויש לתמוה: **אם אדם חטא, בהמה מה חטאה?** <sup>848</sup>

<sup>848</sup> אף שאמרנו לעיל שאף הבהמות והחיות דבקו במינים אחרים, מכל מקום, היות ולא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, וזה לא שייך בבהמה, שואלת הגמרא במה חטאו. עיון יעקב.

**תנא משום רבי יהושע בן קרחה: משל לאדם שעשה חופה לבנו, והתקין מכל מיני סעודה.**

**לימים מת בנו.**

**עמד האב, ופזר את חופתו.**

**אמר, כלום עשיתי כל מה שעשיתי - אלא בשביל בני! עכשיו שמת בני - חופה למה לי?**

**אף הקדוש ברוך הוא אמר: כלום בראתי בהמה וחיה - אלא בשביל אדם! עכשיו שאדם חוטא, בהמה וחיה למה לי?**

**"מכל אשר בחרבה מתו". משמע, דווקא אלו שביבשה - ולא דגים שבים 849.**  
**דרש רבי יוסי דמן קסרי: מאי דכתיב: "קל הוא על פני מים תקלל חלקתם בארץ"?**

849. ואף שמי המבול היו רותחים, כדאיתא לקמן, היינו דווקא במקומות שהיה קודם חרבה. אבל במקומות שהיה כבר ים קודם, לא היו רותחים, ולכן הדגים לא מתו. מהרש"א. וביפת תואר כתב, שאפשר שרק המים העליונים היו רותחים, ולכן הדגים שבמצולות ניצולו.

**מלמד שהיה נח הצדיק מוכיח בהם, ואומר להם: עשו תשובה. ואם לאו - הקדוש ברוך הוא מביא עליכם את המבול, ומקפה נבלתכם על המים כזיקין [מציף את נבלתכם על פני המים כנודות נפוחות]. וזהו שנאמר: "קל הוא על פני מים" 850.**

850. וביד רמה יש גירסא אחרת. ופירש, שהיה מתושלח מוכיח את בני דורו. ושאלוהו, מי מעכב את המבול מלבוא עתה? אמר להם פרידה אחת טובה יש לו להוציא מכם. והיינו "קל הוא על פני המים". נח עתיד לעמוד מזרעכם שעתיד להנצל ממני המבול בתיבה שהיא קלה ומשוטטת על פני המים. אמרו לו: אם כן, שיש מי שמעכב, "לא נפנה דרך כרמים". כלומר, לא נלך בדרך טובה כדרך כרמים, שאדם הולך בה ונהנה ואוכל מהענבים. עיי"ש.

**ולא עוד, אלא שלוקחין מהם קללה לכל באי עולם. שנאמר: "תקלל חלקתם בארץ".**

**"לא יפנה דרך כרמים", מלמד שבאותו זמן, שנסתיימו מאה ועשרים שנה שנתן להם הקדוש ברוך הוא לחזור בהם, היו מפנים דרך כרמים [בכך היו עסוקים באותה שעה] 851.**

851. כך פירש המהרש"א. אבל הגר"א מוחק מילים אלו.

**אמרו לו אנשי הדור לנח: ומי מעכב ביד הקדוש ברוך הוא לעשות כן, למה אינו מביא את המבול עתה, שהגיע הזמן?**

**אמר להם: פרידה 852 אחת יש לי להוציא מכם. דהיינו, מתושלח הצדיק. שימות קודם, ולא יהא נדון עמכם 853.**

852. היינו פרידה של אשכול. כלומר - ענבה. כדאיתא בירושלמי [פרק ו' דברכות], שהיא חשובה לברך עליה בפני עצמה, אף שהיא קטנה. יעב"ץ. 853. וראוי להספידו ז' ימים, ואולי תשובו בינתיים. מהרש"א.

## דף קח - ב

אמרו: **אם כן, לא נפנה את דרך הכרמים**, אלא נמשיך ונלך בה. כלומר, לא נחזור מסורנו, אלא נלך ונקלקל השורה, בדרכים משובשות בקוצים וברקנים, כעין שבילי כרמים 854.

854. כך פירש רש"י. והמהרש"א פירש על פי דרכו לעיל, שאמרו: אין אנו מפנין דרך כרמים להפסיק מלאכתנו, אלא נמשיך לעסוק בה. עיי"ש.

**דרש רבא: מאי דכתיב: "לפיד בוז לעשותות שאנן נכון למועדי רגל"?**

מלמד שהיה נח הצדיק מוכיח אותם, ואמר להם דברים שהם קשים כלפידים.

והיו אנשי דורו מבזין אותו. אמרו לו: זקן! תיבה זו שאתה בונה, למה? לאיזה צורך היא?

**אמר להם: הקדוש ברוך הוא מביא עליכם את המבול.**

אמרו לו: **מבול של מה יביא עלינו הקדוש ברוך הוא? אם מבול של אש, יש לנו דבר אחר ו"עליתה" שמה**, שאין האש שולטת בו 855.

855. בערוך גרס: יש לנו מין עוף אחד ואליתא שמו. ופירש, שהוא מין חיה שהיה מכבה את האש. וכיון שבאו - נסתלק. והמהרש"א כתב, שאפשר שהוא סלמנדרא. ונקראת עליתה, משום שעולה מן הכבשן אחת לשבע שנים.

**ואם מבול של מים הוא מביא, אם מן הארץ הוא מביא אותו - יש לנו עששיות של ברזל** [חתיכות של ברזל] שאנו מחפין בהם את הארץ.

**ואם מן השמים הוא מביא אותו, יש לנו דבר ו"עקב" שמו, ואמרי לה: "עקש" שמו**, והוא יגן עלינו מפני המבול 856.

856. בערוך פירש, שהוא מין ספוג ששואב את המים. ואמרו שיניחו אותו על ראשם לבלוע המים. עוד כתב במהרש"א, שאפשר לפרש עקב ממש. דהיינו, שנשים את העקב על התהום שלא יוכלו המים לצאת. עיי"ש.

וזהו שנאמר במקרא "לעשתות שאנן". "עשתות" הם מחשבות, כמו עשתונות. והיינו, שהיו יושבין שאננים, וחושבים מחשבות רעות.

**אמר להם נח: הוא מביא את המבול מבין עקבי רגליכם.** דהיינו, בשכבת זרע שלכם [היוצאת מבין רגליכם] הוא יכול למחות אתכם **857**. **שנאמר** בסוף המקרא דלעיל: **"נכון למועדי רגל"**.

**857** עוד פירש רש"י, מרגלכם ממש יכול להוציא מים אם הוא רוצה, ואין אתם יכולים לכפות רגליכם בעשיות.

**תניא: מימי המבול קשים כשכבת זרע** [דהיינו, שהיו רותחין ועבין כשכבת זרע], **שנאמר: "נכון למועדי רגל"**.

**אמר רב חסדא: ברותחין, בשכבת זרע, קלקלו בעבירה, וברותחין נידונו.**

ומנין לנו שברותחין נידונו?

**כתיב הכא, גבי מי המבול: "וישכו המים", וכתוב התם, גבי המלך אחשורוש:** **"וחמת המלך שככה"**. כשם שגבי אחשורוש, הכוונה היא שהוא נח מרתחתו, הוא הדין כאן, שנחו המים מרתחתן. מכלל שמתחילה היו רותחין.

**"ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ". מה טיבם של אותם שבעת הימים?**

**אמר רב: אלו שבעת ימי אבילות של מתושלח.**

**ללמדך, שהספדן של צדיקים מעכבין את הפורענות לבא** **858**.

**858** כי בשעת ההספד, הצדיק הנספד נמצא שם [כדאיתא במס' שבת קנ"א], ולכן מתעכבת הפורענות. עיון יעקב.

**דבר אחר: מהו "לשבעת הימים" - ששינה עליהם הקדוש ברוך הוא את סדר שבעת ימי בראשית. שבזמן המבול היתה חמה יוצאת ממערב - ושוקעת במזרח.**

**דבר אחר: שקבע להם הקדוש ברוך הוא בתחילה זמן גדול שיוכלו לחזור בהם, והיינו מה שנאמר בתחילה: "והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ואחר כך, משלא שבו כל אותן מאה ועשרים שנה, קבע להם זמן קטן, שבעה ימים.**

**דבר אחר: "לשבעת הימים" - שהטעימם** הקדוש ברוך הוא את אנשי דור המבול **מעין העולם הבא**, שיבוא לאחר שבעת אלפים שנה [ונקראו "שבעת הימים", כי יומו של הקדוש ברוך הוא - אלף שנים הוא] **859**, **כדי שידעו מה [איזו] טובה מנעו מהן.**

**859.** כמו שיום השביעי הוא שבת, כך הטעימם מעין עולם הבא, שהוא יום שכולו שבת. עיון יעקב.

כתוב שציוה הקדוש ברוך הוא לנח: **"מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו"**. ויש לתמוה: **אישות לבהמה מי אית לה?** [וכי יש אישות לבהמה? הרי נקבה אחת נשכבת לכמה זכרים, ואין זה נחשב אישות].

**אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:** ציוה הקדוש ברוך הוא לנח לקחת **מאותם שלא נעבדה בהם עבירה**. שנזקקו רק לבן זוגם **860**.

**860.** כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב: "לא נזקקו לבן זוגם - לאו דווקא. כיון דמינו הוא, היינו בן זוגו". והקשה בהפלאה שבערכין, אם כן, לא תהא תשובת רשב"י מעין הטענה! שהרי השאלה היתה "אישות לבהמה מי אית לה", משום שנשכבת לכמה זכרים, ומה הועילה תשובתו שנזקקת רק לבני מינה, סוף סוף נשכבת לכמה זכרים, ולא שייך בה אישות! ובערוך כתב, שכך היתה תשובתו של רשב"י: באמת אין שייך אישות לבהמה. אלא, אותן שלא חטאו, ולא באו על מין אחר, עשה להן כבוד, וכתב להן אישות כבאדם.

**מנא** [מנין] **ידע** נח מיהם אותם שלא נעבדה בהם עבירה?

**אמר רב חסדא:** שהעבירן לפני התיבה. **כל שהתיבה קולטתו - בידוע שלא נעבדה בהם עבירה. וכל שאין התיבה קולטתו - בידוע שנעבדה בה עבירה.**

**רבי אבהו אמר:** מאותן הבאין מאיליהן הכניס. שרק אותם שלא נעבדה בהם עבירה באו אליו מאליהן.

**"עשה לך תבת עצי גפר". מאי גופר?**

**אמר רב אדא, אמרי דבי רבי שילא:** זו מבליגה [מין עץ]. **ואמרי לה:** זה **גולמיש** [גם כן מין עץ] **861**.

**861.** רש"י בחומש פירש, ששמו של העץ הוא "גופר". ונצטוה נח לבנות את התיבה מעץ זה, על שם גפרית, שנגזר עליהם להמחות בו. ובאבן עזרא שם כתב, שהוא עץ קל מאוד.

**"צהר תעשה לתבה"**. **אמר רבי יוחנן:** אמר לו הקדוש ברוך הוא לנח: **קבע בה בתיבה אבנים טובות ומרגליות, כדי שיהיו מאירות לכם כצהרים** **862**.

**862.** דעל כרחך אין הכוונה לחלון, שהרי בזמן המבול לא שמשו המזלות, ולא היה אור שמש. ולשון "צהר" משמע שנעשה לאור. מהרש"א.



**"ואל אמה תכלנה מלמעלה" - דבהכי הוא דקיימא** [שבאופן כזה יכול מבנה התיבה להתקיים. כי אילו היתה רחבה למעלה כלמטה, לא היתה יכולה לעמוד במים, אלא היתה מתהפכת לכאן ולכאן] 863.

863. כך כתב ביד רמה. וכן כתב באבן עזרא על החומש. וברש"י שם כתב, שעשה כך כדי שיזובו המים לכאן ולכאן. וכתב המהרש"א שזו כוונת דברי הגמרא כאן "דבהכי הוא דקיימא".

**"תחתים שנים ושלשים תעשה".**

**תנא: תחתיים** [קומה תחתונה] - **לזבל.**

**אמצעיים** [קומה אמצעית] - **לבהמה.**

**עליונים** [קומה עליונה] - **לאדם** 864 865.

864. מסברא נתחלקו כך, לפי החשיבות. מהרש"א. 865. אף שהיו רק נח ובניו ונשיהם, מכל מקום הוצרכו מקום גדול כל כך, כי הביא אתו מכל מאכל אשר יאכל. ועוד, שבסמוך אמרינן שעופות טהורים היו אצלו. עיון יעקב.

**"וישלח את הערב". אמר ריש לקיש: תשובה ניצחת השיבו עורב לנח. אמר 866 לו: רבך** [הקדוש ברוך הוא] **שונאני** [שונא אותי] - **ואף אתה שנאתני.**

866. כתב ביד רמה [להלן, ד"ה אורשינא] שכל מה שהגמרא מביאה כאן, שדיברו בהמות וחיות, אין זה מעשה נסים, אלא אף להם יש שיחה, שמדברים בה זה לזה. ואין זה דיבור ממש, אלא סימנים. ומי שמכיר בכך, יודע להבין שיחתן. כפי שמצינו במס' בבא בתרא [קלד א] שרבי יוחנן בן זכאי היה יודע שיחת דקלים. וכל שכן נח שהיה חכם ונביא.

**רבך שונאני** - שהרי אני מן העופות הטמאים. **ומן הטהורין** ציוה הקדוש ברוך הוא להכניס לתיבה **שבעה**, ואילו **מן הטמאים** ציוה להכניס רק **שנים**. ואף **אתה שנאתני** - שאתה מניח ממין **שבעה**, ושולח ממין **שנים**. ואם **פוגע בי שר חמה או שר צנה** ואמות, האם **לא** יהא **נמצא העולם חסר בריה אחת?** 867

867. זו עיקר התשובה הניצחת שהשיבו. אבל זה שאמר: **לו רבך שונאני ואתה שונאני** - אין זו טענה. דאדרבה, "הלא משנאיך ה' אשנא!" עיון יעקב.

**או שמא לאשתי אתה צריך**, ולכן אתה שולח אותי?

**אמר לו נח: רשע! במותר לי**, באשתי, **נאסר לי** עתה, בזמן המבול 868. **במה שנאסר לי תמיד**, בהמה חיה ועוף, **לא כל שכן** שאסור לי עתה?!

868. איתא במדרש תנחומא, דהיינו כדי שלא יהא הקב"ה עוסק בחורבן העולם, והם יבנו. ועוד, מפני שהעולם שרוי בצער. יפת תואר.

**ומנלן דנאסרו** נח ובניו בתשמיש בזמן שהיו בתיבה?

**דכתיב** כשנצטוו להכנס אל התיבה: **"ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך"**. משמע, האנשים לחוד, והנשים לחוד. שנאסרו בתשמיש. וכשנצטוו לצאת מן התיבה **כתיב**: **"צא מן התבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך"** <sup>869</sup>. כאן הוזכרו איש ואשתו. הרי שהותרו שוב בתשמיש. **ואמר רבי יוחנן: מיכן אמרו שנאסרו בתשמיש המטה** בזמן שהיו בתיבה.

<sup>869</sup> ואף על גב דכתיב ביציאתם מהתיבה "ויצא נח ובניו", היינו כדאיתא במדרש, שלא רצה נח לשמש מיטתו, עד שנשבע לו הקדוש ברוך הוא שלא יביא מבול לעולם. עיון יעקב.

**תנו רבנן: שלשה שמשו בתיבה, וכולם לקו. ואלו הם: כלב, ועורב, וחם.**

**כלב** - לקה בכך שהוא רגיל להיות **נקשר** על ידי בעליו.

**עורב** - **רק** [רוקק זרע מפיו לפי הנקבה].

**חם** - **לקה בעורו**. שיצא ממנו כוש, שעורו שחור <sup>870</sup>.

<sup>870</sup> כך כתב רש"י. ובבראשית רבה [פרשה לו] איתא: לפיכך יצא חם מפוחם. ועיי' בעץ יוסף. [עוד איתא התם: וכלב מפורסם בתשמישו].

כתוב לגבי שילוח היונה: **"וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים"**. ואילו גבי שילוח העורב לא כתוב "מאתו". משמע שרק היונה היתה מצויה ליד נח. **אמר רבי ירמיה: מכאן שדירתן של עופות טהורים עם הצדיקים**. שהעופות הטהורים מכירים בצדיקים [כפי שמצינו בכמה מקומות בש"ס], ורוצים לדור עמם.

**"ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה"**.

ויש להבין, לשם מה הביאה עמה עלה זית, הרי נח סיפק לה את כל צרכי מאכלה! <sup>871</sup> **אמר רבי אלעזר**: רמז נתכוונה לרמוז לו. וכך **אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא**:

<sup>871</sup> כך ביאר ביד רמה את הענין.

**רבנו של עולם! יהיו מזונותי מרורים כזית, ומסורים בידך, ואל יהיו מתוקים כדבש, ומסורים ביד בשר ודם** <sup>872</sup>. והיינו "זית טרף בפיה", שהיתה מבקשת בפיה מזון טרף ומר של זית.

872. כתב בעץ יוסף: ואשמועינן קרא בזה, ללמד אדם דעת ליקח מוסר ודרך ארץ מן היונה, וכזה דכתיב: ומעוף השמים יחכמו. והוא, שיש לאדם ליהנות מיגיע כפו, ולצמצם עצמו במזונות על ידי הדחק, כדי להתרחק בכל יכלתו מליהנות מן הבריות. שהרי היונה, אף כי בתיבה היה לה מזונות בהרווחה, לא רצתה ליהנות משל אחרים, ואמרה שמוטב לה מזונות מרורים ועל ידי עצמה. ואם כך מדת היונה, קל וחומר לאדם הנברא בצלם אלקים, שיש לו לבטוח בקונו, ולהתרחק מהנאת הבריות. ועיי' במהרש"א מה שכתב בזה.

**מאי משמע דהאי "טרף" - לישנא דמזוני הוא? דכתיב: "הטריפני לחם חקי".**

**"למשפחתיהם יצאו מן התבה".** אמר רבי יוחנן: כך נדרשת המילה "למשפחתיהם": **למשפחותם, ולא הם.** משמע, שהיו בעלי החיים שבתביבה שרויין משפחות משפחות, שכל אחד ואחד היה אוכל בפני עצמו, ולא כולם מאבוס אחד 873.

873. כך כתב רש"י. וביד רמה כתב: "למשפחותם" - שלא חסר מהם אפילו אחד. "ולא הם", שלא יצאו בריאים כמו שהיו, לפי שצער גדול היה להם בתיבה, כשהיו מזונותיהם מסורין בידי בשר ודם. וכעין זה כתב בפירוש הטור הארוך על התורה, "למשפחותם ולא הם", שרק משפחותם, שנולדו מהם מיד אחר שיצאו, נשארו חיים. ולא הם עצמם נשארו בחיים, שאלו שיצאו מהתיבה מתו מיד, מחמת הצער הגדול שהיה להם בתיבה. והמהרש"א כתב לפרש לענין האי דאמרינן שנאסרו בתשמיש בתיבה. ואמר ר' יוחנן, שמדכתיב "למשפחותיהם יצאו", ולא כתב "הם יצאו", משמע ששוב הותרו בתשמיש, שיצאו כל אחד עם מינו ובת זוגו. ובבאר שבע כתב: לא ידענא פירושו וכו'. ויתכן לפרש עפ"י האמור בחולין [נח א]: כל בריה שאין בו עצם, אינו מתקיים י"ב חדש. והבן. וביאר בעץ יוסף דבריו, שאם כן, הרי שבריות שאין בהם עצם שנכנסו לתיבה לפני המבול, לא יצאו הם עצמם, שהרי עברו יותר מיי"ב חודש, אלא משפחותיהם [תולדותיהם] יצאו. וזהו: למשפחותם - ולא הם. ולפי זה צריך לומר, שמה שנאסר תשמיש בתיבה, היינו באותם שיכולים להתקיים עד אחרי המבול, שיכולים להעמיד תולדות לאחר מכן. אבל לאלו שלא יתקיימו עד אחר המבול - לא נאסר. דאם כן, יהא העולם חסר כמה בריות מהנבראים בששת ימי בראשית.

**אמר רב חנא בר ביזנא: אמר ליה אליעזר עבד אברהם לשם רבא [הגדול] 874,** בנו של נח, **כתיב: "למשפחתיהם יצאו מן התבה" 875, אתון היכן הויתון [אתם היכן הייתם]? כלומר, היאך הייתם יכולים להכין ענייניהם כך, כשכל מין לחוד, לעשות לכל אחד חפצו?**

874. כך כתב כאן רש"י. והעיר הב"ח, שבגמרא לעיל [סט ב] איתא, שלא היה שם גדול בשנותיו מחם ויפת, אלא בחכמתו היה גדול מהם. והמקרא שסידר שמותם "שם חם ויפת" - דרך חכמתם סידרם. עיי"ש. וביד רמה כתב, שעל שום חשיבותו קרא לו "רבא". 875. כתב ביד רמה, שאף שעדיין לא ניתנה תורה, היתה קבלה בידם, שכך כתוב בתורה. ועוד יש לומר, שכל התורה כבר היתה כתובה ביד אברהם, אלא שלא נצטוו עליה עד שבא משה. ועיי' במהרש"א.

**אמרו ליה לאליעזר: אכן, צער גדול היה לנו בתיבה. בריה שדרכה להאכילה ביום - האכלנוה ביום. שדרכה להאכילה בלילה - האכלנוה בלילה.**

**האי זקיתא 876**, לא הוה ידע אבא מה אכלה [אותה בריה, ששמה "זקיתא", לא ידע נח אבינו מהו מאכלה].

**876**. במוסף הערוך כתב, שנראה שהיא מין חיה השואפת רוח. ויש כותבים שהיא נזונת מרוח. שתרגום רוח - זיקא. ובטנה מלא רוח כנוד.

**יומא חד הוה יתיב וקא פאלי רמונא** [יום אחד היה אבינו יושב וחותר רימון]. **נפל תולעתא מינה** [נפלה תולעת מתוך הרימון] - **ואכלה** אותה הזקיתא **877**. **מיכן ואילך הוה גביל לה חיזרא** [מאז אותו יום היה אבינו מגבל סובין במים], **כי מתלע** - **אכלה** [וכאשר הסובין היו מתלעים, היתה הזקיתא אוכלת את התולעים].

**877**. ביאר ביד יוסף, שבהיות שלא היו לפני תולעים - לא אכלה, כי הזקיתא היא מהמינים היכולים לחיות זמן רב בלי אוכל. ובגלל שהיה פיה פתוח תמיד, ומלאה את בטנה רוח כדרכה, חשב נח שמחיתה מן הרוח, ולכן לא דאג עבורה. ורק כאשר יום אחד נפלה תולעת, שזהו באמת מאכלה, ואכלה אותה, ידע נח שעיקר מאכלה הוא תולעים, והאכילה מהם.

עוד סיפר שם לאליעזר :

**אריא** [האריה] - **אישתא זינתיה** [אחזתו חמה], ומחמת חולי זה לא היה דורס משאר הבהמות שבתיבה.

**דאמר רב: לא בציר משיתא** [לא פחות מששה ימים], **ולא טפי מתריסר** [ולא יותר משנים עשר יום] **זינא אישתא** [החמה יכולה לזון]. כלומר, אין לך חמה שלא תוכל לזון לפחות ששה ימים, שלא ימות בלא מאכל ומשתה. ואין לך חמה שזנה יותר משנים עשר יום **878**.

**878**. כתב בענף יוסף, שלפי זה מבואר האי דאיתא במדרש על הפסוק "וישאר אך נח", שפעם אחת איחר מזונות לאריה - והכישו. ולכאורה קשה, מנא ליה שהיה זה אריה, אולי היה דוב או זאב? ולפי האי דאמרינן הכא - אתי שפיר. שהאריה אישתא זינתיה. וכפי שהגמרא אומרת, היינו לא פחות מששה ימים, ולא יותר משנים עשר. וגם נח ידע דבר זה, אבל היה מסופק כמה זנתיה בין ששה לשנים עשר, ולכן בא ביום השביעי לזונו. ולא רצה האריה, כי עדיין זנתיה האישתא. וחזר נח להאכילו רק בתשיעי או בעשירי. והיות ובאמת האישתא זנתיה רק עד שמיני, הכישו על שאיחר לו מזונו. עיי"ש.

עוד סיפר שם :

**אורשינה** [מין עוף הוא. ובלשון המקרא שמו "חול", ואינו מת לעולם], **אשכחיניה** **אבא דגני בספנא דתיבותא** [מצאו אבא, נח, כשהוא שוכב בחדר הספון לו בתיבה], ולא בא לדרוש מאכל.

**אמר ליה אבא: לא בעית מזוני** [וכי אינך צריך למזונות]?

**אמר ליה: חזיתוך דהות טרידא, אמינא לא אצערך** [ראיתי שאתה טרוד, ואמרתי בליבי שלא אצערך].

**אמר ליה אבא: יהא רעוא** [יהי רצון] **דלא תמות** 879 . **שנאמר: "ואמר עם קני אגוע, וכחול ארבה ימים"**. הרי שעוף זה, ששמו "חול, מרבה ימים 880 .

879. כתב ביד רמה, שאין הכוונה שאינו מת כלל, אלא שמרבה ימים יותר משאר חיות. 880. ובבראשית רבה [פרשה כ] איתא: "ותקח מפריו ותאכל. הכל שמעו לה ואכלו, חוץ מעוף אחד ושמו חול. הדא הוא דכתיב וכחול ארבה ימים. אלף שנים הוא חי, בסוף אלף שנים גופו כלה וכנפיו מתמרטים, ומשתייר בו כביצה, וחוזר ומגדל איברים וחי". וכתב בתורת חיים, שאעפ"כ, אילו לא ברכו נח, היה מת כשאר בעלי החיים, שהרי גזר הקדוש ברוך הוא למחות את כל דור המבול, מאדם עד בהמה ועד עוף השמים. עיי"ש.

**אמר רב חנה בר לואי: אמר שם רבא לאליעזר עבד אברהם, כי אתו עליינו מלכי מזרח ומערב** [כאשר באו מלכי מזרח ומערב להלחם בכם, בזמן מלחמת המלכים, כשרדפו אחריהם אברהם וילידי ביתו], **אתון היכי עבידיתו** [אתם היאך עשיתם, במה ניצחתם אותם]?

**אמר ליה: אייתי הקדוש ברוך הוא לאברהם, ואותביה מימיניה** [הביא הקדוש ברוך הוא את אברהם והושיבו בצד ימינו], **והוה שדינן עפרא - והוה חרבי** [והיינו זורקים עפר - והפך לחרבות], **גילי - והוי גירי** [היינו זורקים קש - והפך לחיצים].

**שנאמר: "מזמור לדוד נאם ה' לאדני שב לימיני עד אשית איבך הדם לרגליך"**. הרי שהושיב הקדוש ברוך הוא את אברהם לימינו עד שניצח את אויביו.

**וכתיב: "מי העיר ממזרח צדק, יקראהו לרגלו, יתן לפניו גוים, ומלכים ירד, יתן כעפר חרבו, כקש נדף קשתו"**. "ממזרח" זה אברהם, שבא מארם נהריים, שהוא במזרח.

**נחום איש גס זו, הוה רגיל דכל דהוה סלקא ליה** [שכל מאורע שהיה קורה לו], **ואפילו על מאורע שנראה רע בעיני הבריות, אמר: גס זו לטובה** 881 .

881. לכאורה משום כך נקרא "איש גמזו". אמנם בערוך ערך גמזו פירש בשם יש מפרשים, שנקרא איש גמזו על שם המקום. וכתב המהרש"א: ולא ידענא מי הכריחו לסתור פירוש התלמוד כאן ותענית פ"ג, ודו"ק.

**יומא חד בעו ישראל לשדורי דורון לקיסר** [יום אחד רצו ישראל לשלוח דורון לקיסר].

## דף קט - א

**אמרי: בהדי מאן נשדר** [אמרו: עם מי נשלח את הדורון]?

**נשדר בהדי** [נשלח עם] **נחום איש גז, דמלומד בנסים הוא.**

**כי מטא לה הוא דיורא** [כשהגיע נחום לאותו מלון], **בעא למיבת** [רצה ללון].

**אמרי ליה: מאי איכא בהדך** [אמרו לו בני הבית: מה הבאת איתך]?

**אמר להו: קא מובילנא כרגא לקיסר** [אני מוביל מס לקיסר].

**קמו בני הבית בלייא, שרינהו לסיפטיה** [פתחו את הארגז], **ושקלו כל דהוה גביה** [ולקחו כל מה שהיה בתוכו], **ומלנהו עפרא** [ומלאוהו עפר].

**כי מטא להתם - אישתכח עפרא** [כאשר הגיע נחום איש גזו אל הקיסר, נמצא שהביא בארגז עפר 882].

**882.** מלשון הגמרא משמע שרק בארמון הקיסר נמצא שהיה עפר. אבל ביד רמה כתב, שכשהשכים נחום במלון בבוקר, מצא שיש בארגזו עפר. עוד כתב שם, שהוא עצמו אמר לקיסר שעפר זה הוא עפרו של אברהם אבינו.

**אמר הקיסר: אחוכי קא מחייכי בי יהודאי** [היהודים לועגים לי]!

**אפקוהו למקטליה** [הוציאו את נחום כדי להרגו, על שזילזל במלך].

**אמר נחום כהרגלו: גם זו לטובה.**

**אתא אליהו, ואידמי להו כחד מינייהו** [בא אליהו, ונדמה ליושבים לפני המלך כאחד מהם]. **אמר להו: דילמא האי עפרא אינו עפר פשוט, אלא מעפרא דאברהם אבינו הוא, דהוה שדי עפרא - הוה חרבי, גילי - הוה גירי?**

**בדוק - ואשכחו הכי** [ומצאו שאכן עפר כזה הוא].

**הוה מחוזא דלא הוה קא יכלי ליה למיכבשיה** [היה מחוז שלא היו יכולים חילותיו של המלך לכבשו]. **שדו מההוא עפרא עליה** [זרקו על אותו מחוז מהעפר] - **וכבשוה.**

**עיילוהו לבי גנזא** [הכניסו את נחום לבית גנזיו של המלך], **אמרי** [אמרו לו]: **שקול דניחא לך** [קח מה שאתה חפץ].

**מלייה לסיפטא דהבא** [מילא נחום את הארגז בזהב].

**כי הדר אתא** [כשחזר נחום לארץ ישראל], עבר שוב דרך אותה אכסניא. **אמרו ליה הנך דיורי** [אמרו לו בני המקום]: **מאי אמטית לבי מלכא** [מה הבאת לבית המלך]?

**אמר להו: מאי דשקלי מהכא - אמטאי להתם** [מה שנטלתי מכאן - הבאתי לשם, לבית המלך].

**שקלי אינהו** [לקחו גם הם מעפר המקום], **אמטו להתם** [והביאו לבית המלך].

בדקו אנשי המלך את העפר, וראו שאינו אלא עפר פשוט!

**קטלינהו להנך דיורי** [הרגו את אותם דיירים].

שנינו במשנתנו: **דור הפלגה אין להם חלק לעולם הבא וכו'.**

**מאי עבוד,** מה עשו אנשי דור הפלגה?

**אמרי דבי רבי שילא:** אמרו אנשי אותו דור: **נבנה מגדל, ונעלה לרקיע, ונכה אותו** [את הרקיע] **בקרדומות, כדי שיזובו מימיו** 883.

883. ביד רמה כתב, שאמרו: מה לנו לבקש רחמים מלפני המקום על הגשמים? נעלה לרקיע ונכה אותו בקרדומות כדי שיזובו מימיו. והמהרש"א כתב, שרצו למרוד בקדוש ברוך הוא, אלא שיראו שיביא עליהם מבול. לכן אמרו שיעשו מגדל ויעלו לרקיע, ויכו אותו בקרדומות כדי שיזובו מימיו, ושוב לא יוכל להביא עליהם מבול. ואמר רב ירמיה שנחלקו לשלוש כיתות: כת אחת אמרה, נלך ונשב שם, בגובה המגדל, וכך לא יגיע עלינו המבול. וכת אחת אמרה, שילכו ויעבדו שם עבודה זרה, ועל ידי המגדל יהיו כולם באחדות, ולא יבוא עליהם מבול. וכת אחת אמרה, נלך ונעשה עמו מלחמה. עיי"ש.

**מחכו עלה במערבא** [גיחכו על דבריהם בארץ ישראל], משום שאם כן, שרצו אנשי אותו דור להגיע לשמים, למה בנו את המגדל בבקעה? **ליבנו אחד בטורא** [שיבנו את המגדל על אחד ההרים]! 884

884. כך פירש רש"י. ולפירושו צריך להבין, מה מתרצים דברי רבי ירמיה על שאלתם של בני מערבא? ובעיון יעקב כתב, שתמיהתם של בני מערבא היתה, כיון שכל כוונתם היתה להגיע לרקיע ולהכותו בקרדומות, למה בנו עיר ומגדל? היה די במגדל לבד! ועל זה הביאה הגמרא את דברי רבי ירמיה, שנחלקו לשלש כיתות, ולכל כת היתה מטרה אחרת, לכן הוצרכו לעיר גדולה ומגדל, כל כת לפי מחשבתה הרעה.

**אמר רבי ירמיה בר אלעזר: נחלקו אנשי דור הפלגה לשלש כיתות:**

כת אחת אומרת: **נעלה לרקיע, ונשב שם.**

וכת אחת אומרת: **נעלה ונעבוד עבודה זרה.**

וכת אחת אומרת: **נעלה ונעשה מלחמה** 885.

885. ולכן עשו מגדל גבוה, מפני שלשה דברים: כדי שלא יהא נח ליכבש, וכדי לעשות מלחמה משם בכל חרבותיהם, וכדי לעבוד שם עבודה זרה. שכן דרך עובדי עבודה זרה לברור להם מקום גבוה. יד רמה.

**זו שאומרת נעלה ונשב שם - הפיצם ה' ופזרם בכל העולם.**

וזו שאומרת **נעלה ונעשה מלחמה - נעשו קופים** 886, **ורוחות** [בלי גוף וצורה], **ושידים** [יש להם צורת אדם, ואוכלים ושותים כבני אדם], **ולילין** [צורת אדם להם, אלא שיש להם כנפים].

886. שנתגלגלו בבהמות אלו. וקצתם נעשתה נשמתן מזיקין ורוחות נעות ונדות, בלי שום מנוחה כלל [ספר נשמת חיים].

**וזו שאומרת נעלה ונעבוד עבודה זרה - "כי שם בלל ה' שפת כל הארץ".**  
בלבל הקדוש ברוך הוא לשונם, כדי שלא יהא אחד מכוין לדעת חבירו לעבוד עבודה זרה.

**תניא, רבי נתן אומר: כולם לשם עבודה זרה נתכוונו.**

והראיה: שהרי **כתיב הכא, בענין המגדל: "נעשה לנו שם", וכתוב התם, גבי עבודה זרה: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו".**

**מה להלן - עבודה זרה, אף כאן, גבי דור הפלגה - עבודה זרה. אמר רבי יוחנן:**  
אותו **מגדל, השליש העליון שלו, נשרף. השליש התחתון שלו, יסודו, נבלע בקרקע.**  
וה**שליש** האמצעי - עדיין **קיים.**

**אמר רב: אויר מגדל, דהיינו, מי שעומד סביב אותו מגדל, ורואה את אוירו ומראה גובהו - משכח.** שכך נגזר על אותו מקום, שיגרום לשכחה 887. ולכן אנשי דור הפלגה שכחו את לשונם 888.

887. שאם לא כן, אלא רק אותם שבנו את המגדל שכחו לשונם, מה התועלת בזה, הרי יכולים לבוא אחרים ולבנות את המגדל מחדש! יד רמה. 888. כך פירש רש"י. ובערוך כתב, כיון שמרדו בהקדוש ברוך הוא, ובנו אותו להכעיס, מי שישן באוירו, משכח תלמודו.

**אמר רב יוסף: בבל ובורסיף [מקומות הם] - סימן רע לתורה.** שמקומות אלו משכחין הלימוד, משום שהם עומדים באויר המגדל 889.



889. הקשה בבאר שבע, הרי רב יוסף קרא על עצמו "ורב תבואות בכח שור" [לעיל מב א], שהיה בקי טובא במשניות וברייתות, אף שהיה דר בבבל! ורב יוחנן [לעיל כד א] אמר: "מאי בבל? בלולה במקרא, בלולה במשנה, בלולה בתלמוד".

**מאי בורסיף** [מהו שם זה "בורסיף"]?

**אמר רבי אסי**: בור שאפי [בור שנתרוקנו מימיו]. כלומר, שאדם הנמצא שם - משכח כל תלמודו.

שנינו במשנתנו: **אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא וכו'.**

**תנו רבנן: אנשי סדום אין להן חלק לעולם הבא, שנאמר: "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד". רעים - בעולם הזה, וחטאים - לעולם הבא.**

**אמר רב יהודה: רעים - בגופן, שהיו שטופים בזימה. וחטאין - בממונם, שלא היו עושין צדקה.**

שהיו **רעים בגופן**, למדים **מדכתיב** כאן שאנשי סדום היו "רעים", וכתוב גבי יוסף, כשרצתה אשת פוטיפר לפתותו לזנות, שאמר לה: **"ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת וחטאתי לאלהים"**. הרי שרעה - היינו זימה.

ושהיו **חטאים בממונם**, למדים **מדכתיב** כאן "וחטאים", וכתוב גבי צדקה: "ורעה עינד באחיך האביון וגו' והיה בך חטא".

"לה" - זו ברכת השם [בלשון סגי נהור. דהיינו - קללה].

"מאד" - שמתכוונים **וחטאים** [שעושים במזיד 890].

890. כפי שכתב רש"י בחומש: לה' מאד - יודעים את ריבונם, ומתכוונים למרוד בו.

**במתניתא תנא להיפך: רעים - בממונם, וחטאים - בגופן.**

**רעים בממונם, דכתיב: "ורעה עינד באחיך האביון". וחטאים בגופן, דכתיב גבי יוסף ואשת פוטיפר: "וחטאתי לאלהים"**.

"לה" - זו ברכת השם.

"מאד" - זו שפיכות דמים. שנאמר: **"וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד וגו'."**

**תנו רבנן: אנשי סדום לא נתגאו - אלא בשביל טובה שהשפיע להם הקדוש**

**ברוך הוא 891.**

**891.** כי יש ארץ פוריה, שצומחת בה הרבה תבואה, ומוכרים אותה תמורת כסף. ויש ארץ שאינה פוריה, אבל יש בה עפרות זהב, ובני אותה ארץ קונים בזהב תבואה. ולכן צריך תמיד שיעברו עוברי דרכים, כדי למכור להם את התבואה, ולקבל תמורתה כסף, או כדי לקנות מהם תבואה בכסף. אבל סדום היתה עשירה גם בתבואה וגם בכסף, ולכן אמרו: מה לנו ולעוברי דרכים? בואו ונשכח תורת רגל מארצנו. מה רש"א.

**ומה כתיב בהם: "ארץ ממנה יצא לחם [שהיתה ארץ שבעה וטובה], ותחתיה נהפך כמו אש [ואחרי כן נהפכה], מקום ספיר אבניה ועפרת זהב לו, נתיב לא ידעו עיט, ולא שזפתו עין איה, לא הדריכוהו בני שחץ, לא עדה עליו שחל".**

**אמרו אנשי סדום: וכי מאחר שארצנו היא "ארץ ממנה יצא לחם ועפרת זהב לו", שיש לנו שפע לחם, למה לנו עוברי דרכים? שאין באים אלינו אלא לחסרינו מממוננו!**

**בואו ונשכח תורת רגל מארצנו, שלא יעברו בארצנו עוברי אורח. שנאמר: "פרץ נחל מעם גר הנשכחים מני רגל דלו מאנוש נעו".** והיינו: "פרץ נחל" - פרץ הקדוש ברוך הוא נחל גפרית ואש. "מעם גר" - מהמקום שהיה הנחל הולך, למעלה, והשליכו **892** על "הנשכחים מני רגל" - אלו שרצו לשכח רגל אדם מארצם. "דלו מאנוש נעו" - נתדלדלו מארצם, ונעו לדראון.

**892.** "גר" כמו "מים הנגרים".

**דרש רבא: מאי דכתיב: "עד אנה תהותתו על איש תרצחו כלכם כקיר נטוי גדר הדחוייה"?**

**מלמד שהיו אנשי סדום נותנין עיניהן בבעלי ממון, ומושיבין אותו אצל קיר נטוי שעומד ליפול, ודוחין אותו עליו כדי שימות, ובאים ונוטלין את ממונו **893**.** והיינו "תהותתו" - תבקשו תרמיות ותואנות, "תרצחו כלכם" על ידי "קיר נטוי".

**893.** והיינו דווקא בגר ואורח, שאין לו שם בניס לרשת אותו. שכיון שהפילו עליו הכותל ומת, תקח הממשלה ממון שלו. כי כן משפט הממשלה בענייני האורח שמת ואין לו יורשין. בן יהוידע.

**דרש רבא: מאי דכתיב: "חתר בחשך בתים יומם חתמו למו לא ידעו אור"?**

**מלמד שהיו אנשי סדום נותנים עיניהם בבעלי ממון **894**, ומפקידים אצלו אפרסמון, שריחו נודף ביותר, ובעלי הממון היו מניחים אותו בבית גנזיהם. שכן דרך השומרים, להניח את הפקדון בבית גנזיהם, כדי שיהא משומר יפה.**

894. כתב בבן יהוידע, דהיינו דווקא בבעלי ממון שהם אורחים וגרים, ולא בתושבים הקבועים בעיר. כי כל מגמתם היתה שלא יבואו אורחים להתגורר בארצם.

**לערב באים** אלו שהפקידו את האפרסמון, **ומריחין אותו ככלב. שנאמר: "ישובו לערב יהמו ככלב ויסובבו עיר".**

**ובאים וחותרים שם**, באותו מקום שהטמינו בעלי הממון את האפרסמון, **ונוטלין אותו ממון שנמצא שם**, בבית גנזיהם.

וזוהו "חתר בחשך בתים יומם חתמו למו", שהיו אנשי סדום סוגרים וחותרים את האפרסמון שלהם, כדי להפקידו ביד בעלי הממון 895.

895. כך פירש רש"י. ובעץ יוסף כתב, ש"חתמו למו" מלשון סימן. שהיו נותנין סימן היכן יש ממון. והיינו "חתר בחשך בתים" על ידי ש"יומם חתמו למו".

**"ערום הלכו מבלי לבוש, ואין כסות בקרה, חמור יתומים ינהגו, יחבלו שור אלמנה, גבלות ישיגו, עדר גזלו וירעו". "והוא לקברות יובל, ועל גדיש ישקוד"** 896.

896. תמה המהרש"א, הרי מקראות אלו נדרשו בילקוט על מעשה דור המבול, ולמה הביאם כאן גבי אנשי סדום? וגם אין הגמרא דורשת כלום ממקראות אלו, וגם לא נאמרו כסדר שהם כתובים. וכתב, שאפשר ליישב קצת שמעשי אנשי סדום נרמזים בפסוקים אלו. עיי"ש באורך.

**דרש רבי יוסי בציפורי** את אותו מקרא: "חתר בחשך בתים וגו'", והסביר את מה שעשו אנשי סדום, שהפקידו אפרסמון אצל בעלי הממון.

**אחתרין ההיא ליליא תלת מאה מחתרתא** [נחתרו באותו לילה, לאחר שדרש דרשתו, שלש מאות מחתרות] **בציפורי**. שעשו הגנבים כפי שעשו אנשי סדום, הפקידו אפרסמון, ועל ידי כן ידעו היכן מפקידים בעלי הממון את ממונם.

**אתו וקא מצערי ליה** [באו אנשי המקום וציערוהו]. **אמרו ליה: יהבית אורחיה לגנבי** [הראית את הדרך לגנבים]!

**אמר להו: מי הוה ידענא דאתו גנבי** [וכי הייתי יודע שיבואו גנבים] 897.

897. כתב בבן יהוידע: פירוש, מי ידענא דאתו גנבי לפרקא? כי ודאי הבאים לפרקא יראי השם הם, ולא סלקא דעתי שגם הגנבים יבואו לפרקא, כדי שאהיה נשמר בדברי.

**כי קא נח נפשיה דרבי יוסי** [כאשר נפטר רבי יוסי], **שפעי מרזבי דציפורי דמא** [שפעו מרזבי עירו ציפורי דם] 898.

898. הביאה הגמרא דבר זה, להשמיענו שרבי יוסי היה בן העיר ציפורי. רש"י. עיי"ש.

עוד אמרי אנשי סדום: **דאית ליה חד תורא - מרעי חד יומא** [מי שיש לו שור אחד, ירעה את בהמות כל העיר יום אחד]. **דלית ליה - לירעי תרי יומי** [ומי שאין לו כלל שוורים, ירעה את בהמות העיר שני ימים] 899.

899. כתב ביד רמה, שטעמם היה משום שזה שאין לו שור אינו צריך לטרוח בשלו. אבל באמת מידת חמס היא, דאדרבה, מי שכבר יש לו בהמה משלו וצריך הוא לרעותה, נוח לו לרעות אחרות עמה, שהרי אינו בטל ממלאכתו כלום. אבל מי שאין לו כלל בהמות, ועתה יצטרך לרעות, הרי הוא בטל ממלאכתו. ועיי' במהרש"א, שכתב, שהגם שאין לדון רשעים אלו לכף זכות, מכל מקום נראה מכל המעשים המובאים כאן, שלא רצו לגזול בגלוי, אלא שבאו לרמות את הבריות על ידי משפט שקר. ועיי"ש שכתב מה היה "ההגיון" של אנשי סדום במשפט זה, שזה שאין לו שור רועה שני ימים. וכן גבי שאר משפטיהם.

**ההוא יתמא בר ארמלתא** [היה ביניהם יתום בן אלמנה]. **הבו ליה תורי למרעיה** [נתנו לו שוורים לרעות], **אזל שקלינהו וקטלינהו** [הלך, לקחם ושחטם].

## דף קט - ב

**אמר להו לבעלי השוורים: דאית ליה תורא - נשקול חד משכא** [מי שיש לו שור, יקבל עור אחד], **דלית ליה תורא - נשקול תרי משכי** [ומי שאין לו שור, יקבל שני עורות].

**אמרו ליה: מאי האי?**

**אמר להו: סוף דינא - כתחילת דינא. מה תחילת דינא, דאית ליה תורא מרעי חד יומא, דלית ליה תורי - מרעי תרי יומי,**

**אף סוף דינא: דאית ליה חד תורא - לשקול חד, דלית ליה תורא - לשקול תרי.**

עוד תקנה היתה בסדום: **דעבר במברא** [מי שעובר את הנהר על ידי המעבורת] - **ניתב חד זוזא** [נותן לבעל המעבורת זוז אחד]. **דלא עבר במברא - ניתב תרי** [ומי שלא עבר במעבורת, אלא הגיע בדרך אחרת - נותן שני זוזים] 900.

900. כך כתב רש"י. וביד רמה כתב, שאם היה עובר את הנהר ברגליו, היה נותן שני זוזים. והטעם, כי על ידי כך העלה מים ברגליו מהנהר, וחיסרם.

**דהוה ליה דרא דלבני** [מי שהיה מגבל לבנים, והיתה סדורה לפניו שורה של לבנים] -  
**אתי כל חד וחד שקיל חדא** [בא כל אחד ואחד מאנשי העיר, ונטל לבנה אחת]. **אמר**  
**ליה** כל אחד מהם לבעל השורה: וכי מה החסרתי אותך? **אנא חדא דשקלי** [אני נטלתי  
רק לבנה אחת] 901!

901. ואין בה שוה פרוטה כדי שאחזיר לך. יד רמה.

**דהוה שדי תומי או שמכי** [מי שהיה מפזר ושוטח לפניו שומין או בצלים ליבשן],  
**אתו כל חד וחד שקיל חדא** [בא כל אחד ונטל אחד], **אמר ליה: אנא חדא**  
**דשקלי.**

**ארבע דייני היו בסדום, ואלו שמותם: שקראי, ושקרוראי, זייפי** [זייפן],  
**ומצלי דינא** [מעוות דין].

**דמחי ליה לאיתתא דחבריה, ומפלא ליה** [מי שהכה את אשת חברו, והפילה  
ולדה], **אמרי ליה** [אומרים לו לבעל האשה]: **יהבה ניהליה דניעברה ניהליך** [תן  
למכה את אשתך, עד שתתעבר ממנו עבורך] 902.

902. כך משמע מלשון הגמרא. אבל ביד רמה כתב, שאמרו הדיינים שיתן להם את אשתו כדי שיעברו  
הם, ויחזירוה לו.

**דפסיק ליה לאודנא דחמרא דחבריה** [מי שחתך אוזן חמורו של חברו], **אמרו**  
**ליה** לבעל החמור: **הבה ניהליה עד דקדחא** [תן לו את החמור עד שיצמיח אוזן  
חדשה], כי אין זה ראוי שיחזיר לך את החמור כשאינו שלם.

**דפדע ליה לחבריה** [מי שפצע את חברו], **אמרי ליה** למוכה: **הב ליה אגרא,**  
**דשקל לך דמא** [תן למכה שכר, שהרי הקיז לך דם].

**דעבר במברא - יהיב ארבעה זוזי.** ואילו **דעבר במיא** [מי שעבר במים, ולא  
השתמש במעבורת] - **יהיב תמני** [שמונה] **זוזי** 903.

903. לעיל אמרה הגמרא שהעובר במברא נותן זוז אחד, והעובר במים נותן שני זוזים. וכתב הרש"ש,  
שאולי התעריף לעיל היה לבני סדום, והתעריף הכפול המוזכר כאן היה לבני מקומות אחרים. ועשו כך  
כדי למנוע אורחים מלבוא לשם. ועוד יש לומר, שאכן מתחילה היה השער כפי שמוזכר לעיל, אלא  
שהדיינים הגביהו השער.

**זימנא חדא אתא ההוא כובס, אילקע להתם** [פעם אחת בא כובס, ונקלע לשם,  
למקום שעוברים את המים במעבורת]. **אמרו ליה: הב** [תן] **ארבע זוזי.**

**אמר להו: אנא במיא עברי** [אני עברתי במים].

**אמרו ליה: אם כן - הב תמניא, דעברת במיא.**

**לא יהיב [לא נתן להם]. פדיוהו [פצעוהו].**

**אתא לקמיה דדיינא** [בא אותו כובס לפני הדיין שבסדום], לקבול על כך שפצעוהו.

**אמר ליה הדיין לכובס: הב ליה אגרא, דשקיל לך דמא** [תן לו שכר על כך שהקיו לך דם], ועוד **תמניא זוזי** - על כך **דעברת במיא. אליעזר עבד אברהם איתרמי התם** [נקרה בדרכו לשם]. **פדיוהי** [פצעוהו] אנשי סדום.

**אתא לקמיה דיינא.**

**אמר ליה הדיין לאליעזר: הב ליה אגרא, דשקל לך דמא!**

**שקל גללא** [נטל אליעזר מקל 904], ו**פדיוהי איהו לדיינא** [ופצע הוא את הדיין].

904. עוד לשון כתב רש"י, ש"גללא" היינו אבן.

**אמר לו הדיין: מאי האי?** מה זה שפצעתני?

**אמר ליה אליעזר: אגרא דנפק לי מנדך** [השכר שמגיע לי ממנדך] על כך שהקזתי לך דם - **הב ניהליה להאי** [תן אותו לבעל דיני, שפצעני]. **וזוזי דידי** - **כדקיימי קיימי** [והכסף שלי ישאר במקומו].

**הויא להו פורייתא דהוו מגני עלה אורחין** [היתה להם לאנשי סדום מיטה, שהיו מלינים עליה אורחים].

**כי מאריך** [כאשר היה האורח ארוך יותר מהמיטה] - **גייזי ליה** [היו חותכים אותו, כדי להתאימו לאורך המיטה].

**כי** [כאשר] היה האורח **גוץ** - **מתחין ליה** [היו מותחים אותו, כדי שיתאים לאורך המיטה, עד שהיו אבריו מתפרקין] 905.

905. כתב בדרכי יוסף [הובא בעץ יוסף]: על מאמר זה ישתומם כל בן דעת, הלא זה דרכם כסל למו, ודבר זה אינו ניתן לעשות אלא למשוגעים ולמטורפים! וביאר, שאין הענין כפשוטו, אלא הענין מרמז על דרך הנהגתם. והיינו, כי בלי ספק שכל הרעות שעשו אנשי סדום זה עם זה, לא עשו לעשירים, שהרי הם ודאי מצאה ידם להלחם בהם, ועוד דחיישינן לגומלין. אך כל עמל ואון היה לדכא דלת העם תחת רגליהם. ולשם כך היו ביניהם אנשים ממונים לפקח על עסקי ציבור על פי יושר המעוקל להם, והם הנקראים בזמנינו "שמאים", להיות משערים באומד דעתם את צרכיו של כל בעל הבית לכסות ולמזונות ולכל חייתן, לפי מספר אנשי ביתו. וכן לשער פרנסתו ומחייטו, כמה הוא משתכר, וכמה ריוח מגיע לו מכל עסקיו, וכפי אותו אומד יתן כל איש ואיש מס וסכום לקהל. ונקדים מה שאמרו חז"ל גבי מעשה

קרח [להלן]: "ואת כל היקום", זה ממונו של אדם, שמעמידו על רגליו. ובוה נבוא אל ביאור מאמרנו. "הוי להו פורייא", הוא כינוי לאותו פינקס, שבו נרשמה השומא, כמה הרויח כל אחד מבעלי הבתים וכו'. שהיות ועל ידי משאו ומתנו של אדם - ממונו פרה ורבה, נקרא אותו פינקס פוריא. שכן אמרו באגדה: פוריא - שפרין ורבין עליה. ואמר "דהוו מגני עלה אורחין", ששרי מסים רשמו המכס מכל אחד אשר נשא ונתן, כדי לידע הרויח, ולהכביד עליו משא המס, או להקל ממנו [ונקראו "אורחין" כי דרכם של הסוחרים לשוט הנה והנה בארץ, ושבתם הבית מעט]. וזאת עשו להם: "כי הוה אריך גיזי ליה", מי שהיו עסקיו ארוכים מאוד, שהיה עשיר גדול, ורויח ממונו המאריך רגליו ארוך ורב, היו מקצרים את רגליו, דהיינו, שהיו ממעטים באומד דעתם את גודל עשרו, והגינו בעצתם ובמליצתם בעדו. ונמצא שעשאוהו מארוך לקצר. ולהיפך: "כי הוה גוץ מתחי ליה". אם היה הנישום משארי העם, שפרנסתו מועטת, שרגליו קצרות, אזי אדרבה, היו מאריכים רגליו, שאמרו שיש לו הרבה יותר ריוח מכדי צרכו, ונמצא שעשאוהו מקצר לארוך. עיי"ש. ועיי' בבן יהוידע מה שביאר בזה.

**אליעזר עבד אברהם אקלע להתם. אמרו ליה: קום גני אפוריא** [בוא ולון על המיטה].

הבין אליעזר את כוונתם, ולכם **אמר להון: נדרא נדרי מן יומא דמיתת אמא - לא גנינא אפוריא** [נדר נדרתי מיום שמתה אמי, שלא אשן על מיטה].

**כי הוה מתרמי להו עניא** [כאשר היה נקלע עני לסדום], **יהבו ליה כל חד וחד דינרא** [נתנו לו כל אחד ואחד דינר], **וכתיב שמיה עליה** [ושם הנותן היה כתוב על המטבע], **וריפתא לא הוו ממטי ליה** [ופת לא היו נותנים לו, לעני], כדי שימות ברעב.

**כי הוה מית** [כאשר היה אותו עני מת ברעב], **אתי כל חד וחד, שקיל דידיה** [בא כל אחד ואחד מבני סדום, מזהה את מטבעו על פי השם שהיה כתוב עליה, ונוטלה].

**הכי אתני בינייהו** [כך התנו ביניהם] אנשי סדום: **כל מאן דמזמין גברא לבי הילולא** [כל מי שמזמין אורח לסעודת שמחה] - **לשלח גלימא** [יטלו ממנו את בגדו].

פעם אחת **הוי האי הילולא** [היתה שם שמחה], **אקלע אליעזר להתם, ולא יהבו ליה נהמא** [ולא נתנו לו פת].

**כי בעי למסעד** [כשרצו להתחיל לסעוד], **אתא אליעזר, ויתיב לסיפא דכולהו** [בא אליעזר, והתיישב בסוף הקרואים].

**אמרו ליה: מאן אזמנך להכא** [מי הזמיןך לכאן]?

**אמר ליה להווא דיתיב** [אמר אליעזר לזה שישב לצידו]: **אתה זמנתן** [הזמנתני].

**אמר** אותו אדם שישב לצידו בליבו: **דילמא שמעי בי דאנא אזמינתיה** [שמא ישמעו הציבור את דבריו של אליעזר, שאני הזמנתיו], **ומשלחי ליה מאניה דהאי גברא** [ויטלו ממני את בגדי]!

**שקל גלימיה ההוא דיתיב גביה** [נטל אותו אדם את בגדו], **ורהט לברא** [וברח החוצה].

**וכן עבד לכולהו** [וכך עשה אליעזר לכולם, שאמר על כל אחד מהם שהוא הזמינו], **עד דנפקי כולהו** [עד שיצאו וברחו כולם], **ואכלא איהו לסעודתא** [ואכל הוא, אליעזר, את כל הסעודה].

**הויא ההיא רביתא** [היתה שם נערה] **דהות קא מפקא ריפתא לעניא בחצבא** [שהוציאה פת לעני בכד, כשהלכה לשאוב מים, כדי שלא יראו בני העיר].

**איגלאי מלתא** [נתגלה הדבר] לבני סדום.

**שפיוה דובשא** [משחו אותה בדבש], **ואוקמוה על איגר שורא** [והניחוה בראש החומה, שהוא מקום גבוה וגלוי].

**אתא זיבורי** [באו הדבורים] - **ואכלוה**.

**והיינו דכתיב: "ויאמר ה' זעקת סדם ועמרה כי רבה"**, **ואמר רב יהודה אמר רב: על עיסקי ריבה** [נערה]. שלשון "כי רבה" משמע - על עסקי ריבה **906**.

**906**. כך פירש רש"י. והמהרש"א כתב, שדרשו כן כי לשון זעקה הוא בכל מקום ממי שנעשה עמו עול, ולא ממי שעושה עול. וכאן כתיב "זעקת סדום"! לכן דרשו, דהיינו זעקת אותה ריבה מבנות סדום, שנעשה עמה עול. ובבראשית רבה למדו דבר זה מדכתיב "הכצעקתה" ולא "כצעקתם". והיינו דינה של נערה.

שנינו במשנתנו: **מרגלים אין להם חלק לעולם הבא**.

**שנאמר: "וימתו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה"**. **"וימתו" - בעולם הזה**. **"במגפה" - לעולם הבא** **907**.

**907**. כי אם כוונת הכתוב לומר באיזו מיתה מתו, היה לו לומר: "וימתו במגפה האנשים וגו'". ומדכתיב במגפה בסוף המקרא, איכא למימר דהיינו לענין אחר, למיתת עולם הבא. מהרש"א.

שנינו במשנתנו: **עדת קרח אין להם חלק לעולם הבא**.

**שנאמר: "ותכס עליהם הארץ ויאבדו מתוך הקהל"**. **"ותכס עליהם הארץ" - בעולם הזה**. **"ויאבדו מתוך הקהל" - לעולם הבא**. **דברי רבי עקיבא**.



**רבי אליעזר אומר:** חיים הם לעולם הבא. **שעליהם אמר הכתוב:** "ה' ממית ומחיה, מוריד שאול ויעל". והיינו, שהקדוש ברוך הוא הורידם לשאול, שבלעתם הארץ, והוא יעלם לעתיד לבוא.

**תנו רבנן: עדת קרח - אין להם חלק לעולם הבא. שנאמר:** "ותכס עליהם הארץ" - בעולם הזה. **"ויאבדו מתוך הקהל" - לעולם הבא. דברי רבי עקיבא.**

**רבי יהודה בן בתירא אומר:** עדת קרח הרי הן כאבידה המתבקשת [שמחפשים אחריה]. **שנאמר:** "תעיתי כשה אבד בקש עבדך כי מצותיך לא שכחתי" 908.

908. במסכת מכות [כד א] דורש רב פפא מקרא זה על ישראל, שהרי הם כאבידה המתבקשת. עיי"ש.

שכך אמר דוד על בני קרח: "תעיתי כשה אבד" - הם, בני קרח, תעו כשה אובד. "בקש עבדך" - ואתה ברחמיך הרבים בקש את עבדיך, ותביאם לחיי עולם הבא. "מצותיך לא שכחתי" - שהרי הם קיימו כל מצותיך, כדכתיב: "כי כל העדה כולם קדושים".

כתוב בפסוק: "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם בני אליאב ואון בן פלת בני ראובן".

**"ויקח קרח". אמר ריש לקיש: שלקח מקח רע לעצמו** [שהתחיל בקטטה 909].

909. כך כתב רש"י. ובפירוש החומש כתב, שלקח עצמו לצד אחד במחלוקת. ועיי במהרש"א שפירש, שלא עשה בעשרו כדרך העשירים, שקונים המקח היותר טוב, אלא לקח מקח רע, כדדרשינן לקמן גבי קרח: עושר שמור לבעליו לרעתו.

**"קרח" - שנעשה קרחה בישראל** [שנבלע בארץ עם עדתו 910].

910. ובמהרש"א הוסיף, דהיינו קרחה, שלא יקרא עוד אחר בשם זה, כדאיתא במס' יומא [לח ב]: ושם רשעים ירקב. ודקדק לומר שנעשה קרחה בישראל, כי בבני עשו נשאר שם קרח, באלופי עשו.

**"בן יצהר" - בן שהרתיח** [שהכעיס] **עליו את כל העולם כזהרים** [וזהו לשון "בן יצהר" 911].

911. במהרש"א פירש, דהיינו שהביא חימה וקצף על כל ישראל, כדכתיב שאמר הקב"ה: ה' הבדלו מתוך העדה וגוי ואכלה אותם כרגע. ובעיון יעקב כתב, דהיינו כדאמרינן להלן שזרק הקב"ה חיצים וחניתות בשמש ובירח עד שהוצרכו לצאת בזהרים.

**"בן קהת" - בן שהקהה שיני מולידיו** [שנתביישו אבותיו במעשיו הרעים, ונתקהו שיניהם].

**”בן לוי” - בן שנעשה לוי בגיהנם 912.**

912. כדכתיב: וירדו הם וגוי' שאלה.

ומקשינן: למה סיים הפסוק בייחוסו של קרח בלוי? **וּלְיַחְשׁוּב נָמִי** [שיאמר הפסוק גם]  
**”בן יעקב”**, והיינו - **בן שעקב עצמו לגיה נם!**

**אמר רב שמואל בר רב יצחק: יעקב בקש רחמים על עצמו**, שלא יוזכר  
במחלוקתו של קרח. **שנאמר: ”בסדם אל תבא נפשי, בקהלם אל תחז כבדי”**.

ודורשין כך את המקרא:

**”בסדם אל תבא נפשי” - אלו מרגלים** [שגם בשמות המרגלים לא מוזכר שהיו  
מזרעו של יעקב] 913.

913. רש”י על החומש פירש, דהיינו מעשה זמרי, שנאמר בו **”נשיא בית אב לשמעוני”**, ולא נאמר בן  
יעקב. ועל דברי הגמ' הכא, שמקרא זה נדרש על המרגלים, הקשה המהרש”א, הרי לא היה במרגלים  
משבט לוי! עיי”ש.

**”בקהלם אל תחז כבדי” - זה עדת קרח**. שביקש יעקב שלא יוזכר עמהם.

על שם מה נקראו דתן ואבירם בשמות אלו?

**”דתן” - שעבר על דת אל**.

**”אבירם” - שאיבר עצמו** [חיזק את לבבו. כמו ”אבירי לב”] **מעשות תשובה** 914.

914. פירש המהרש”א, שדתן עבר על דת, כדכתיב שאמר לו משה: **רשע למה תכה רעך**. ואבירם איבר  
ליבו, שאף אחרי שהוכה על ידי דתן, לא פירש ממנו לעשות תשובה, אלא היתה ידו עמו בכל רשעו. כפי  
שמצינו, שאותם שהותירו מן המן היו דתן ואבירם.

”ואון בן פלת” -

**”ואון” - שישב באנינות**. שלבסוף, לאחר שמנעה ממנו אשתו להשתתף בעדת קרח,  
כפי שמובא להלן, עשה תשובה על כך שהיה בתחילה עמהם בעיצה 915.

915. כך פירש רש”י. ובעץ יוסף הביא בשם הש”ך על התורה, שיש אומרים שישב באנינות לפי שבאה לו  
ההצלה על ידי אשתו, ולא באה לו על ידי עצמו.

**”בן פלת” - שנעשו לו פלאות**, וניצל מעדת קרח 916.

916. או ש”פלת” מלשון הפלאה, שנבדל וניצל מעדת קרח. או שהוא לשון פלא, שהיה פלא בעיני כל  
שניצול. מהרש”א.

”בן ראובן” - בן שראה והבין שאין עדת קרח נוהגין כשורה, ופירש מהם.

**אמר רב: און בן פלת - אשתו הצילתו. אמרה ליה: מאי נפקא לך מינה מי**  
**יהיה בראש, משה או קורח? אי מר רבה** [אם משה יהיה הרב והגדול] - עדיין **את**  
**תלמידא** [אתה תשאר תלמיד]. **ואי מר רבה** [ואם קורח יהיה הגדול] - **את תלמידא**  
[גם אז אתה תשאר תלמיד]. אם כן, מה לך ולמחלוקת זו?

**אמר לה: מאי אעביד** [מה אעשה]? **הואי בעצה** [אני הייתי עם עדת קורח באותה  
עצה], **ואשתבעי לי בהדייהו** [ונשבעתי להם שאם יקראוני, אלך עמהם]!

**אמרה ליה: ידענא דכולה כנישתא קדישתא נינהו** [יודעת אני שכל אנשי העדה  
קדושים וצנועים הם], ואין הם מסתכלים בערוה. **דכתיב: "כי כל העדה כלם**  
**קדשים"**.

**אמרה ליה: תוב** [שב ואל תעשה דבר], **דאנא מצילנא לך** [כי אני אציל אותך  
מהמחלוקת].

**אשקיתיה חמרא, וארויתיה, ואגניתיה גואי** [השקתה אותו יין עד שנשתכר 917,  
והשכיבה אותו בתוך האוהל].

917. היינו כדי שלא יעבוד על שבועתו אם יקראוהו מבחוץ. מהרשי"א.

## דף קי - א

**אותבה על בבא** [ישבה היא בפתח האוהל], **וסתרתה למזיה** [וסתרה את שער].

**כל דאתא**, כל מי שבא לקרוא לאון בן פלת, **חזיה** [ראה את אשתו שהיא יושבת כשהיא  
פרועת ראש], **והדר** [וחזר לאחוריו], שהרי שיער באשה ערוה.

**אדהכי והכי אבלעו להו** [בין כך ובין כך, נבלעו עדת קורח בארץ].

**איתתיה דקרח אמרה ליה: חזי מאי קעביד משה** [ראה מה משה עושה]!

**איהו הוה מלכא** [הוא עצמו מלך], **לאחווה שוויה כהנא רבא** [את אחיו הוא מינה  
לכהן גדול], **לבני אחוהי שוינהו סגני דכהנא** [ואת בני אחיו מינה לסגני כהונה].

ראה איך הוא דואג רק לעצמו ולמקורביו:

**אי אתיא תרומה** [אם מביאים תרומה] - **אמר** משה: **תיהוי לכהן**.

**אי אתו מעשר**, **דשקילתו אתון** [אם מביאים מעשר, שאתם, בני לוי, נוטלין אותן],  
**אמר** משה: **הבו** [תנו] **חד מעשרה לכהן** [תרומת מעשר].

**ועוד** דבר הוא עושה לכם, **דגייז ליה למזייכו** [גוזז הוא את כל שערכם, כפי שנאמר:  
"והעבירו תער על כל בשרם"], **ומיטלל לכו כי כופתא** [ומשחק בכם כאילו הייתם  
שוטים, ואתם חשובים עליו כגלל], **עינא יהב במזייכו** [נותן הוא עיניו בשערכם, שלא  
יהיה בכם בעל צורה כמותו].

**אמר לה: הא איהו נמי קא עביד** [הרי גם משה עצמו גילח את כל שערן]!

**אמרה ליה: כיון דכולהו רבותא דידיה** [כיון שכל מה שאתם עושים, לגדולתו  
וכבודו אתם עושים, שאתם מקיימים אפילו דברים שמשימים אתכם כשוטים], **אמר**  
**איהו נמי: "תמת נפשי עם פלשתים"**. כלומר, אגוזז גם אני עמהם עכשיו, כדי  
להפיס דעתם.

**ועוד, דקאמר לכו** משה: **עבדיתו תכלתא** [עשו פתיל תכלת על כנפי בגדיכם]. **אי**  
**סלקא דעתך תכלתא חשיבא מצוה**, למה אינו מצוה לעשות את כל הבגד תכלת?

**אפיק גלימי דתכלתא** [הוצא אתה בגדי תכלת], **וכסינהו לכולהו מתיבתך** [וכסה  
בהם את כל בני בית מדרשך]!

**היינו דכתיב: "חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידה תהרסנה"**.

**"חכמות נשים בנתה ביתה"** - **זו אשתו של און בן פלת**, שהצילה בחכמתה את  
ביתה.

**"ואולת בידה תהרסנה"** - **זו אשתו של קרח**, שהרסה את ביתה באיוולתה.

**"ויקמו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים** נשיאי עדה קריאי  
מועד אנשי שם" -

**"אנשים" - היינו מיוחדים שבעדה.**

**"קראי מועד" - שהיו אנשים חכמים, שיודעים לעבר שנים, ולקבוע חדשים.**

**"אנשי שם" - שהיה להם שם בכל העולם.** **"וישמע משה ויפל על פניו"**.  
מה שמועה שמע, שנפל על פניו?

## אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: שחשדוהו מאשת איש 918.

918. כתב המהרש"א, דהיינו לפי שפירש מן האשה על פי הדיבור. והיו ליצני הדור אומרים שאי אפשר לילוד אשה לפרוש מן האשה. ודרשו זה מדכתיב: ויקנאו למשה במחנה. משמע, שכל זמן שהיה במחנה, קנאו לנשותיהם. עד שנטה אהלו מחוץ למחנה. והריא"ף פירש, שחשדוהו משום שאהלו היה מחוץ למחנה, ופעמים רבות היו באות נשים לשאול שאלות. והרי אין אשת איש מתייחדת עם איש אחד, אלא אם כן אשתו עמו. והרי משה פירש מאשתו, ולכן חשדוהו. אמנם חלילה למשה בכך, שהתורה מעידה עליו: והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד, וסמך ליה: ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל. הרי שהיו שם שני אנשים, ואין כאן יחוד.

**שנאמר בתהלים: "ויקנאו למשה במחנה", אמר רבי שמואל בר יצחק: מלמד שכל אחד ואחד קנא את אשתו ממשה.** שאמר לה: אל תסתרי עם משה. **שנאמר: "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה".** שיצא אל מחוץ למחנה, כדי שלא יחשדו בו עוד.

**"ויקם משה וילך אל דתן ואבירם",** מחל משה על כבודו, והלך בעצמו אל בעלי המחלוקת. **אמר ריש לקיש: מכאן - שאין מחזיקין במחלוקת.**

**דאמר רב: כל המחזיק במחלוקת - עובר בלאו.** שנאמר: **"ולא יהיה כקרח וכעדתו".** דהיינו, שלא יעשו כקרח ועדתו, שהחזיקו במחלוקת.

**רב אשי אמר:** המחזיק במחלוקת - **ראוי ליצטרע.** **כתיב הכא,** גבי מעשה קורח: **"ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו"** 919, **וכתיב התם: "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך וגו' ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג".**

919. ופירוש הפסוק: שלא יהי כקרח ועדתו חולקים על הכהונה, כאשר דבר ה' ביד משה לו. "לו" היינו עליו, על אהרן, שיהיו הוא ובניו כהנים. ומזה שנאמר "ביד משה" ולא "אל משה", רמז שהחולק על הכהונה ראוי להצטרע. מהרש"א.

**אמר רבי יוסי: כל החולק על מלכות בית דוד - ראוי להכישו נחש.** **כתיב הכא,** כאשר אדניהו בן חגית התנשא לאמר "אני אמלוד" [וזהו שנחלק על מלכות בית דוד, שרצה למלוד במקום שלמה]: **"ויזבח אדניהו צאן ובקר ומריא עם אבן הזחלת",** **וכתיב התם: "עם חמת זחלי עפר"** 920.

920. והטעם שראוי להכישו נחש, כפי שמצינו שהנחש היה מלך החיות, ונתקנא באדם היותר חשוב ממנו, ומשום כך נתקלל. כך המתקנא במלכות בית דוד, וחולק על המלכות, ראוי להכישו נחש, שעשה כמידתו. מהרש"א.

**אמר רב חסדא: כל החולק על רבו - כחולק על השכינה** 921. **שנאמר** במחלוקת קורח: **"בהצתם על ה'."** הרי שאף שנחלקו על משה, נחשב להם הדבר כאילו נחלקו על השכינה.

921. כי מורא רבך כמורא שמים. עיון יעקב.

**אמר רבי חמא ברבי חנינא: כל העושה מריבה עם רבו** [שמתקוטט עמו, ומפטפט נגדו דברים] - הרי הוא **כעושה מריבה עם שכינה**. **שנאמר** כאשר רבו בני ישראל עם משה [וירב העם עם משה וגו']<sup>921</sup>: **"המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה'."**

**אמר רבי חנינא בר פפא: כל המתרעם על רבו** [שאומר על רבו שנוהג עמו מדת אכזריות] - **כאילו מתרעם על השכינה**. **שנאמר** כאשר התלוננו בני ישראל על משה [וילוננו כל עדת בני ישראל על משה וגו']<sup>922</sup>: **"לא עלינו תלנתיכם כי על ה'."**

**אמר רבי אבהו: כל המהרהר אחר רבו** [מחפה ומערים עליו דברים, שמבקש יותר ממה שראוי לו] - **כאילו מהרהר אחר שכינה**. **שנאמר: "וידבר העם באלהים ובמשה"**<sup>922</sup> 923.

922. ביאר ביד רמה, שודאי אין להעלות על הדעת שיהו ישראל מהרהרין אחר שכינה. אלא, כיון שהרהרו אחרי משה, מעלה עליהם הכתוב כאילו דברו בשכינה ובמשה. דבר אחר, אי ס"ד שאחר שכינה הרהרו, מה היה להן להרהר על משה, כלום מתרעמין על עבד שעשה מצות רבו? 923. ונאמר באותו ענין, שהיה אחר שניתן להם המן, שאמרו: ונפשנו קצה בלחם הקלוקל. וזהו שביקשו יותר ממה שנצרך להם. מהרש"א.

כתוב בספר קהלת: **"עשר שמור לבעליו לרעתו"**. **אמר ריש לקיש: זה עושרו של קרח**. שעל ידי עשרו נתגאה, וסבר שהוא ראוי למעלת משה ואהרן.

"אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם וגו' **ואת כל היקום אשר ברגליהם"**. מהו "היקום"?

**אמר רבי אלעזר: זה ממונו של אדם, שמעמידו על רגליו.**

**ואמר רבי לוי: משוי שלש מאות** 924 **פרדות לבנות** 925 **היו המפתחות של בית גנזיו של קרח. וכולהו, כל אותם מפתחות ומנעולים, אקלידי [מפתחות] וקילפי [ומנעולים] דגילדא [היו עשויים מעור** 926]. ואף על פי כן, אף שהיו אותם מפתחות ומנעולים קלים, שהרי היו עשויים מעור, ולא ממתכת, היו צריכים שלש מאות פרדות לשאתם. ללמדנו כמה עשיר היה קורח.

924. כתב הרשב"ם במסכת פסחים [ק"ט א], שכל שלש מאות שבש"ס - לאו דווקא. 925. דאיתא במס' חולין [ז א] שמכתן של פרדות לבנות קשה ומזיקה לאדם ביותר, לכן שם את אותם מפתחות על פרדות לבנות, כדי שיחששו בני אדם ממכתם, ולא יבואו לגנוב את המפתחות. מהרש"א. 926. עוד פירש רש"י, שאותם מפתחות ומנעולים היו לצורך שקים ומרצופין וכיסים העשויין עור.

**אמר רבי חמא ברבי חנינא: שלש מטמוניות הטמין יוסף במצרים:** 927 אחת מהמטמוניות **נתגלתה לקרח**, וממנה נתעשר ביותר.

927. והיינו מכל אותו ממון שצבר מכל העולם כשהיה רעב, כדכתיב "וילקט יוסף את כל הכסף וגו' ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה". והיינו שהביא את הכסף למקום פנימי שהיה לו. מהרש"א.

**ואחת מהן נתגלתה לאנטונינוס בן אסורוס** [קיסר שהיה בתקופתו של רבי, והיה אוהב ישראל].

**ואחת - גנוזה לצדיקים לעתיד לבוא.**

**ואמר רבי יוחנן: קרח, לא מן הבלועים** [שנבלעו באדמה] היה - ואף **לא מן השרופין** [אותם מאתיים וחמישים איש שהקטירו קטורת, ונשרפן] היה. אלא, במגפה מת.

ומנין לנו שקרח **לא היה מן הבלועין?**

**דכתיב:** "ותפתח הארץ את פיה ותבלע וגו' **ואת כל האדם אשר לקרח**". משמע שבלעה הארץ את אנשיו של קרח, **ולא את קרח עצמו.**

ומנין לנו **שלא היה מן השרופין?**

**דכתיב:** "**באכל האש את חמשים ומאתים איש**". משמע שהאש אכלה את מאתיים וחמישים האנשים שהיו בעדתו של קרח, **ולא את קרח עצמו** [שהרי היו מאתיים וחמישים איש חוץ מקרח. כפי שנאמר: "מאתים וחמשים מחתות, ואתה ואהרן איש מחתות". שהיו מאתיים וחמשים מחתות למאתים וחמשים איש, ועוד שתי מחתות, לקרח ואהרן].

**במתניתא תנא: קרח מן גם השרופין, וגם מן הבלועין** 928.

928. שאילו נשרף ולא נבלע, היו הבלועים מתרעמין ואומרים, הוא הביא עלינו כל הפורענות, ואנו נבלעין והוא ניצל! ואילו נבלע ולא נשרף, היו השרופין מתרעמין וכו', לכן נדון בשתי מיתות. והיינו, שליהטו אש תחילה לעיני כל השרופים ובידו היתה המחטה והקטורת בה, וקפלתו האש ככדור, והאש מגלגלת בו עד שהביאתו לפי הארץ בין הבלועים. מדרש תנחומא.

כיצד?

כאשר נשרפו אנשי עדתו, נשרפה נשמתו עמהן, אבל גופו נשאר קיים. לאחר מכן נתגלגל גופו עד מקום הבלועים, ונבלע שם עם כל אשר לו.

**מן הבלועים מנין?**

**דכתיב:** "ותפתח הארץ את פיה ותבלע אתם ואת קרח". הרי שהיה קורח מן הבלועים 929.

929 ומי שסובר שלא היה לא מן הבלועים ולא מן השרופים, יאמר שהמילים "ואת קרח" שייכים להמשך הפסוק: "במות העדה". והיינו - שמת במגפה. רש"י.

**מן השרופין מניין?**

**דכתיב:** "ואש יצאה מאת ה' ותאכל את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטרת", והרי אף קרח היה ממקריבי הקטרת! על כרחך שהוא נשרף בהדייהו [עימם].

**אמר רבא:** מאי דכתיב: "עריה תעור וגו' תבקע ארץ וגו' שמש ירח עמד זבלה לאור חציך יהלכו"?

**מלמד שבשעה שנבקעה הארץ, עלו שמש וירח לרקיע ששמו זבול. אמרו לפניו** [לפני הקדוש ברוך הוא]: **רבנו של עולם! אם אתה עושה דין לבן עמרם** [למשה] - **נצא** להאיר על הארץ, **ואם לאו - לא נצא!** 930

930 ודאי שלא סברו השמש והירח למנוע אורם כדי שכל העובדים אותם יחזרו בהם, שהרי בטלה בכך הבחירה החופשית. אלא, היות ומצינו שפעמים הזכות גורם למנוע מכשול, הגם שהבחירה חפשית, חשבו חמה ולבנה, שהיות והיה שם קיבוץ עם רב, של עדת קרח וכל ישראל, אולי זכות הרבים יביא המופת על ידי זה שלא יאירו, שאחר שראו הנקהלים מופת זה, בודאי ישובו מדרכם הרעה, ויתנו מקום לשלום. ומה גם משה רבינו ע"ה, שהיה עניו מכל אדם, ודאי ימחול להם תיכף כשיתנו מקום לשלום, וינצלו נפשות רבות מישראל. ואולם לא היה חפץ ה' בכך, בהיות קרח רשע גמור ושורש קליפה, אין כדאי שיהיה נשמר ממה שהבחירה חפשית מסורה, וצריך זכות להנצל מן החטא. מלא העומר.

**עד שזרק בהם** הקדוש ברוך הוא **חצים** [וזהו שנאמר: "לאור חציך יהלכו"].

**אמר להן** לשמש ולירח: והרי בכל יום ויום מלכי מזרח ומערב משתחווים לחמה בשעה שמניחים כתריהם בראשם, ואינכם מוחים על כך! **בכבודי - לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם!?**

ואף **האידנא** [עתה], **לא נפקי עד דמחו להו** [אין השמש והירח יוצאין להאיר, עד שמכים בהם בחצים 931], שכך גזר עליהם המקום מאז אותו מעשה 932.

931 ביד רמה הביא שיש מפרשים, שאין יוצאים עד שממחין בכבודו של מקום. 932 עוד פירש רש"י, מאחר שראו השמש והירח שהקדוש ברוך הוא מקפיד על כבודו, שוב בכל יום אינם רוצים להאיר, שהרי מלכי מזרח ומערב משתחווים לחמה, עד שמכים אותם בחצים.



**דרש רבא: מאי דכתיב: "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה"? אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: אם בריאה [נבראה] כבר גיהנם - מוטב. ואם לאו - יברא ה' עתה גיהנם.**

והוינן בה: **למאי**, למה נתכוין משה, כשאמר שיברא ה' עתה?

**אילימא למבריה ממש, והא כתיב: "אין כל חדש תחת השמש"!** דהיינו, שמאז בריאת העולם בששת ימי בראשית, לא נברא שום דבר חדש.

**אלא לקרובי פיתחא** [לקרב את פתח הגיהנם] למקומו של קרח, כדי שיפתח שם, ויבלעו בארץ.

**"ובני קרח לא מתו". תנא, משום רבינו אמרו: מקום נתבצר** [מלשון "עיר בצורה"] **להם בגיהנם**, שהתקין להם הקדוש ברוך הוא מקום גבוה בגיהנם, ולא העמיקו כל כך, ולכן לא מתו **933**. **וישבו עליו** [על אותו מקום], **ואמרו שירה 934**. אמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קאזלינא באורחא [פעם אחת הייתי מהלך בדרך].

**933** היות ולמעלה אין הגיהנם רותח כל כך כמו שהוא למטה, כפי שמצינו בכמה מקומות לשון: מעמיקין לו גיהנם, דיוטא תחתונה של גיהנם. וכיון שנתבצר להם מקום גבוה, היו יכולים לישוב שם, ולא מתו. תורת חיים. **934** כפי שמצאנו בתהלים [פ"ח]: שיר מזמור לבני קרח וגו'. ועיי' במהרש"א.

**אמר לי ההוא טייעא** [סוחר ישמעאלי]: **תא ואחוי לך בלועי דקרח** [בוא ואראה לך את המקום שנבלעו בו עדת קרח].

**אזיל** [הלך רבה בר בר חנה עמו], **חזא תרי בזעי** [ראה שני נקבים], **דהוה קא נפק קיטרא מנייהו** [שהיה יוצא מהם עשן].

**שקל גבבא דעמרא** [נטל גיזת צמר], **אמשייה מיא** [שרה אותה במים], **ואותביה בריש רומחיה** [והניחה בראש הרומח] **ואחלפיה התם** [והעבירה מעל אותם נקבים], **ואיחרך** [נשרף הצמר], לפי שהחום שם היה גדול ביותר.

**אמר לי הסוחר הישמעאלי: אצית מה שמעת** [הקשב מה אתה שומע] מתוך הנקב.

**ושמעית דהו קאמרי הכי** [ושמעתי שכך היו אומרים]: **משה ותורתו אמת, והן בדאים** [על עצמם היו אומרים כן].

**אמר ליה אותו ישמעאלי: כל תלתין יומין מהדרא להו גיהנם** [חוזר הגיהנם לכאן], והרי הם **כבשר בתוך קלחת**, ואז יוצא עשן ממקום זה, **ואמרי הכי: משה ותורתו אמת והן בדאים**.

שנינו במשנתנו: **דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא וכו'.**

**תנו רבנן: דור המדבר - אין להם חלק לעולם הבא. שנאמר: "במדבר הזה יתמו ושם ימתו".** וכך נדרש המקרא: **"יתמו" - בעולם הזה, "ושם ימתו" - בעולם הבא.**

**ואומר:** "ארבעים שנה אקוט בדור וגו' אשר נשבעתי באפי, אם יבאון אל מנוחתתי". הרי שנשבע ה', שלא יבואו אנשי דור המדבר אל המנוחה, והיינו עולם הבא **935**. **דברי רבי עקי בא.**

**935** כי אי אפשר לומר שהכוונה היא על ירושלים, דקיימא לן: מנוחה זו ירושלים, שאם כן, למה נקט המקרא שלא יבואו לירושלים, הרי דור המדבר לא נכנסו כלל לגבול ארץ ישראל! הריא"ף.

**רבי אליעזר אומר: באין הן לעולם הבא** **936**. **שנאמר: "אספו לי חסידי כרתי בריתי עלי זבח".** ואותם חסידים - היינו אנשי דור המדבר, שכרתו ברית עם הקדוש ברוך הוא על זבחים ושלמים, כמו שנאמר: **"ויזבחו זבחים שלמים"**, ונאמר: **"ויזרוק [את דם הזבחים] על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם"**.

**936** הגרעק"א הביא את דברי התוס' במס' בבא בתרא [עג ב, ד"ה ודמו], שכתבו, ששמע מהגמרא שם, שיש להם חלק לעולם הבא. עיי"ש בגמרא ובתוס'.

**אלא מה אני מקיים "אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתתי"?**

**באפי**, מתוך כעסי באותו זמן, **נשבעתי** שלא יבואו אל המנוחה. **ועתה - חוזרני בי** **937**. רבי יהושע בן קרחה אומר: לא נאמר פסוק זה - אלא כנגד דורות הבאים:

**937** זה לשון רש"י במס' חגיגה [י א]: מדקאמר באפי משמע יכול אני לשאול עליו, לפי שמחמת אפי ולא בדעת מיושבת נשבעתי. ויש ללמוד מכאן שהמוצא פתח לנדרו וכו' מתירין לו [הובא בעץ יוסף].

**"אספו לי חסידי" - אלו צדיקים שבכל דור ודור** **938**.

**938** שעל פטירת הצדיקים שייך לשון "אסיפה", שהרי יעמדו לעולם הבא. מהרש"א.

**"כרתי בריתי" - אלו חנניה מישאל ועזריה** **939**, שמסרו עצמן לתוך כבשן האש בשביל בריתו של הקדוש ברוך הוא.

939. כתב הריא"ף, שאפשר שאינם בכלל צדיקים שבכל דור ודור, כי באמת אותו פסל שצויה עליהם המלך להשתחוות לו לא היה עבודה זרה, אלא רק אנדריטי. ולכן נתחייבו בנפשם.

**"עלי זבח" - אלו רבי עקיבא וחביריו, שמסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה.**

**רבי שמעון בן מנסיא אומר:** דור המדבר באים הן לעולם הבא. שנאמר: **"ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה"**. "ופדויי ה'" הם דור המדבר, שנפדו ממצרים.

**אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:** שבקה רבי עקיבא לחסידותיה [עזב רבי עקיבא את חסידותו], שהיה רגיל תמיד לדבר בזכותם של ישראל [כפי שמובא להלן בגמרא]. ואילו לגבי דור המדבר לא דיבר בזכותם, אלא אמר שאין להם חלק לעולם הבא.

שהרי ממה שנאמר: **"הלך וקראת באזני ירושלים לאמר זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה"**, יכול היה רבי עקיבא לדרוש שיש להם חלק לעולם הבא.

שהרי אמר הנביא, שיזכור הקדוש ברוך הוא לירושלים חסד אבות, שהלכו אחריו במדבר.

אם כן, ומה אחרים, דורות הבאים, באים בזכותם של דור המדבר, הם עצמן [אנשי דור המדבר] - לא כל שכן שיבואו לחיי עולם הבא?

## מתניתין:

**עשרת השבטים** שהגלה סנחריב [כפי שנאמר: "וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי"], אינן עתידין לחזור ממקום גלותם 940.

940. כתבו הראשונים, דהיינו דווקא אותו דור שגלו. אבל בניהם זרעם עתידים לחזור.

**שנאמר:** **"וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה"**, שגזר עליהם הקדוש ברוך הוא שיגלו, כיון שעזבו את תורתו 941. ואמר הכתוב: **"כיום הזה"**. מה היום - עובר והולך ואינו חוזר שוב, אף הם - הולכים לגלות, ואינן חוזרים. דברי רבי עקיבא.

941. והפסוק מדבר על עשרת השבטים, כי "וישלכם אל ארץ אחרת" משמע שהגלה את כולם למקום אחד. והיינו עשרת השבטים, שהגלם סנחריב למדינת אפריקי. אבל שאר השבטים לא גלו למקום אחד, אלא נתפזרו בכל הארצות. רש"י ד"ה וישליכם.

**רבי אליעזר אומר** : כך דורשים מהמילים **"כיום הזה"** : **מה יום - מאפיל ומאיר** [שהיום חשוך מעט בבוקר, ומאיר יותר בצהריים 942], **אף עשרת השבטים, שעתה אפילה להן, כך עתידה להאיר להם לעתיד לבוא.**

942. עוד פירש רש"י, שהיום מאפיל בערב, ולמחרת מאיר היום שוב. עיי"ש.

## **גמרא:**

**תנו רבנן: עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא** 943 . **שנאמר: "ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול".**

943. כתב רש"י, שיש מפרשים שמה ששינונו בברייתא "אין להם חלק לעולם הבא", היינו לימות המשיח. שלא יקבלם המשיח עם שאר הגליות, לפי שסיפרו בגנותה של ארץ ישראל. כדאיתא לעיל [צד א].

וכך נדרש המקרא:

**"ויתשם ה' מעל אדמתם" - בעולם הזה. "וישלכם אל ארץ אחרת" - לעולם הבא. דברי רבי עקיבא.**

**רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון** : כך דורשים את המקרא **"כיום הזה"** : **אם מעשיהם כיום הזה, שלא חזרו בתשובה - אינן חוזרין. ואם לאו, אם יחזרו בתשובה - חוזרין הם מהגלות, ויש להם חלק לעולם הבא.**

**רבי אומר: באים הם לעולם הבא. שנאמר: "ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו'"** [וסוף המקרא: **"ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלם"**]. **"האובדים בארץ אשור"** היינו עשרת השבטים 944, **"הנדחים בארץ מצרים"** הם דור המדבר. ואמר הכתוב, שלעתיד לבוא יבואו וישתחוו בירושלם.

944. שהגלם מלך אשור אשורה, כמפורש בספר מלכים. אבל גלות יהודה ובנימין הגלם מלך בבל לבבל. מהרש"א.

**אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן** : בכך שאמר רבי עקיבא שאין להם חלק לעולם הבא - **שבקה רבי עקיבא לחסידותיה** [עזב רבי עקיבא את חסידותו, שהיה תמיד מדבר בזכות עם ישראל]. שהרי יכול היה ללמוד ממקרא אחר שחוזרים לעתיד לבוא, ויש להם חלק לעולם הבא, כפי שנאמר: **"הלך וקראת את הדברים האלה צפונה ואמרת שובה משבה ישראל נאם ה' לוא אפיל פני בכס כי חסיד אני נאם ה' לא אטור לעולם"**. הרי שכל ישראל עתידים לחזור.

**מאי חסידותיה** של רבי עקיבא, שאמרנו לעיל שעזבה?

**דתניא: קטני בני רשעי ישראל 945 - אין באין לעולם הבא. שנאמר: "כי הנה היום בא בער כתנור, והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש, ולהט אתם היום הבא אמר ה' צבאות, אשר לא יעזב להם שרש וענף".**

945. רשעי ישראל עצמם - פשיטא שאין להם חלק. אלא המחלוקת בבניהם הקטנים, שלא חטאו.

"שרש וענף", הם בניהם הקטנים של הרשעים.

וכך דורשים את המקרא:

**"שרש" - בעולם הזה.** והיינו, שימותו בניהם נפלים.

**"וענף" - שלא יבואו אף לעולם הבא. דברי רבן גמליאל.**

**רבי עקיבא אומר: באים הם לעולם הבא.** שאף שאבותיהם היו רשעים, הם לא חטאו. **שנאמר: "שמר פתאים ה'"** 946, **שכן קורין בכרכי הים לינוקא** [לתינוק, ילד קטן] **"פת יא".**

946. והיינו, ששומר עליהם מגיהנם, שכל אותו מזמור מדבר ביורדי ועולי גיהנם. מהרש"א.

**ואומר: "גדו אילנא וחבלוהי, ברם עקר שרשוהי בארעא שבקו".** והיינו, שאף שהאילן עצמו ייעקר, מכל מקום שרשיו, שהם הבנים הקטנים, ישארו בארץ. שיש להם תקנה.

**ואלא מה אני מקיים: "לא יעזב להם שרש וענף"?**

**שלא יניח להם לא שכר מצוה חמורה, ולא שכר שירי מצוה** [מצוה קלה], לשלם להם לעתיד לבוא. אלא, כל שכר מצוות שעשו, ישלם להם בעולם הזה, כדי לטרדן מן העולם הבא.

**דבר אחר: "שרש" - זו נשמה,** שמעמידה את הגוף. וזהו הדמיון לשורש, שהוא מעמיד את העץ.

**"וענף" - זה הגוף.**

**אבל קטני בני רשעי אומות העולם - דברי הכל אין באין לעולם הבא** 947.

947. כתב רש"י, דהיינו דווקא רשעי אומות העולם. אבל בחסידי אומות העולם, נחלקו לעיל [קה] אם יש להם עצמם חלק לעולם הבא.

**ורבן גמליאל** 948 **נפקא ליה מ"ותאבד כל זכר למו",** שאף לקטניהם אין חלק לעולם הבא.

948 הגר"א מחק את המילים "ורבן גמליאל". וכן פירש רש"י, שדברי הכל היא, שמפסוק זה למדים שקטני רשעי אומות העולם, אין להם חלק לעולם הבא. וכן כתב בהגהות מהר"ב רנשבורג.

**אתמר: קטן, מאימתי בא לעולם הבא?**

נחלקו בדבר **רבי חייא ורבי שמעון בר רבי.**

**חד [אחד מהם] אמר: משעה שנולד.**

**וחד מהם אמר: משעה שסיפר** [מזמן שהוא מתחיל לדבר]. אבל אם מת קודם לכן, אין לו חלק לעולם הבא.

**מאן דאמר משעה שנולד, שנאמר: "יבא ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה".** והיינו, שיאמרו צדקתו של הקדוש ברוך הוא - משנולד 949.

949 שאין לפרש "לעם נולד" כפשוטו, עם שהוא נולד, שהרי אין לך עם שאינו נולד! יד רמה.

**ומאן דאמר משעה שסיפר, דכתיב: "זרע יעבדנו יספר לה' לדור".** והיינו, שזרע המספר, יעבוד את ה' דור ודור. שיחזור ויחיה בעולם הבא.

**אתמר: רבינא אמר: משעה שנזרע,** דהיינו, מזמן שנקלט הזרע במעי אמו, אף שלבסוף הפילתו אמו ונמחה, יש לו חלק לעולם הבא 950. **דכתיב: "זרע יעבדנו".** **רבי נחמן בר יצחק אמר: משעה שנימול,** יש לו חלק לעולם הבא. **דכתיב: "עני אני וגוע מנער נשאתי אמיך אפונה".** דהיינו, אף שאני עני וגוע מנער, מיתתי חשובה, וראוי לומר עלי "ויגוע ויאסף", לפי שזוכה אני לחיות לעתיד לבא, כמו הצדיקים, שנאמר בהן גויעה 951.

950 והכי איתא נמי במסכת כתובות [קיא א]: נבלתי יקומו - לרבות נפלים. 951 כדאיתא ברש"י על החומש [בראשית כה יז]: לא נאמרה גויעה - אלא בצדיקים. ועיי' ברמב"ן שם. וביד רמה פירש, דהיינו כפשוטו של מקרא, שאני עני ומת בצעירותי מחמת צער המילה שאני סובל. והיות והשתבח בכך דוד, שמע מינה שמעלה היא זו, ובודאי שיקבל עליה שכר טוב, והיינו חיי עולם הבא.

ומאימתי חשוב אני כך - משעה שאני נושא אמיך [אימתך] ופחדך. "אפונה" היינו, שאימתך מיושבת ומבוססת בליבי [לשון "דבר דבור על אפניו"]. והיינו מזמן שנימול, שהרי אנו מקיימים מצות מילה מאימתו של הקב"ה.

**תנא משום רבי מאיר: משעה שיאמר הקטן אמן. שנאמר: "פתחו שערים, ויבא גוי צדיק שמר אמנים". אל תקרי "שמר אמנים", אלא "שאומר**

**אמן" 952.**

**952.** והיות ו"אמן" היינו קיום הדבר ואמיתותו, בזה שהקטן אומר על שום ברכה מילה זו, ומאמת ומקיים הדבר, זוכה לפתוח לו שערי גן עדן ועולם הבא. ואמר "שומר אמנים" לשון רבים, כי מצינו בספר תהלים כפל מילה זו "אמן ואמן", והיינו רמז לאמת הדבר בעולם הזה ועולם הבא. מהרש"א. עיי"ש.

והיות והזכרנו ענין אמירת אמן, מדברת הגמרא על ענין זה עצמו:

## **דף קיא - א**

**מאי "אמן"?** מהי משמעות המילה "אמן", שעונים אחר כל ברכה?

**אמר רבי חנינא: "אמן" - ראשי תיבות של המילים: "אל מלך נאמן" היא.** שעל ידי עניית אמן, מקבל ומאמין העונה את הקדוש ברוך הוא עליו.

**"לכן הרחיבה שאול נפשה ופעה פיה לבלי חק". אמר ריש לקיש, כך נדרש המקרא: השאול, הגיהנם, פוערת פיה ומקבלת למי שמשייר אפילו חוק אחד מהתורה, שאינו שומרו.**

**אמר לו רבי יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי** [לא נח לאדון, לקדוש ברוך הוא, שאתה דורש כך. כי אתה דן את ישראל לכף חובה ביותר].

**אלא, כך נדרש המקרא: השאול פוערת פיה - לבלי חוק, למי שלא למד אפילו חוק אחד. משמע, אפילו לא למד אלא חוק אחד, כבר אינו נידון בגיהנם 953.**

**953.** מחלוקתם צריכה ביאור. ועיי' בענף יוסף מה שהביא בשם בעל העקרים ובשם הר"י מינץ. ועיי' עוד במפרשים.

**"והיה בכל הארץ נאם ה', פי שנים בה יכרתו יגועו, והשלישית יותר בה".** דהיינו, שני שלישי ימותו, ושליש ייותר וישאר.

**אמר ריש לקיש: אותו שלישי שישאר, היינו הבן השלישי של שם בנו של נח. שהרי שני חלקים של כל העולם יהיו נכרתים, וחלק שלישי ישאר. ויש לברר איזה שלישי ישאר. ומסתבר, שכל שלישיות שיש לשלש - אנו משלשין. אם כן, מנח נפרדו כל העולם, ושלושה בנים היו לו. שלישי שבבניו - שם הוא. והבן השלישי של שם הוא ארפכשד, כפי שנאמר:**

"בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם" 954. ומסתמא בזרעו של ארפכשד יהיה שארית, הואיל וישראל יוצאים ממנו. ושלישי של ארפכשד, שהוא שלישי של שם, שהוא שלישי של נח - יוותר, וכל העולם יכרת.

954. ואף שהא חמישית מבני שם, שהרי חמשה בנים היו לו, מכל מקום זרעו רב יותר מאחד מהאחרים, והרי הוא שלישי. יד רמה.

ולדברי ריש לקיש, נמצאו ישראל מתמעטין ביותר. שמארפכשד יצאו ישראל, כדכתיב בפרשת נח: "ארפכשד הוליד את שלח ושלח הוליד את עבר ועבר הוליד את פלג" וכן הלאה עד אברהם. וכשאתה מחלק לשלשה חלקים את זרעו של ארפכשד, כגון בני ישראל וישמעאל שהן בני אברהם, ובני לוט ובני הרן, וכן שאר האומות שיצאו ממנו, לשלשה חלקים, שמא ישראל יהיו מרובין וקרובין להיות כנגד כולם, ולא יגיעו כל זרע ארפכשד להיות פי שנים, אלא אם כן ישראל משלימין רובן או חציון, ונמצאו ישראל מתמעטין בתוך אותם פי שנים [כי יצטרכו להשלים מהם את אותם שני חלקים].

**אמר ליה רבי יוחנן: לא ניחא למרייהו, לקדוש ברוך הוא, דאמרת להו הכי.**  
שאם כן, אתה ממעט את ישראל ביותר!

**אלא: אפילו שלישי של נח.** כלומר שלישי מכל בני נח, דהיינו שייותר שלישי מכל העולם כולו. ומסתמא אותו חלק השלישי שישראל בו יהיה השארית. ואם אין ישראל מרובין כל כך להיות אחד משלש שבעולם, יהיו הגרים וחסידים אומות העולם להשלים לשלישי. ואם ישראל מרובין, והם יותר משליש העולם, אזי יתמעטו קצת. ומכל מקום לר' יוחנן אין ישראל מתמעטין כל כך כמו לדברי ר' שמעון בן לקיש 955.

955. כך כתב רש"י בשם רבו. ועוד כתב לישנא אחרינא, עיי"ש. ועיי' ביד רמה.

"כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה". אמר ריש לקיש: הדברים שנאמרו בפסוק זה - **ככתבן** [כפי שהם כתובים, כפשוטן]. שאכן לא ימלטו אלא אחד מעיר, ושנים ממשפחה.

**אמר ליה רבי יוחנן: לא ניחא ליה למרייהו דאמרת להו הכי** [לא נוח לקדוש ברוך הוא שאתה אומר על ישראל כך].

**אלא,** כך הוא פירוש הפסוק: חסיד אחד מעיר - **מזכה** את **כל העיר כולה**, שיקחה הקדוש ברוך הוא ויקרבנה אליו [וזוהו "ולקחתי אתכם אחד מעיר וגו'"]. **ושנים** צדיקים **ממשפחה** - **מזכין כל המשפחה כולה** 956. יתיב רב כהנא קמיה דרב [ישב רב כהנא לפני רב], **ויתיב וקאמר: דברים ככתבן.**

956. כפי שמצינו שבזכותו של אברהם אבינו ניצלה העיר צוער, והיינו "אחד מעיר מזכה כל העיר", ובזכותם של משה ואהרן נבחר כל שבט לוי לשבט קדוש, והיינו "שנים ממשפחה מזכין כל המשפחה". מהרש"א.



**אמר ליה רב: לא ניחא ליה למרייהו דאמרת להו הכי. אלא: אחד מעיר - מזכה כל העיר, ושנים ממשפחה - מזכין כל המשפחה.**

**חזייה דהוה קא חייף רישיה** [ראה רב שרב כהנא חופף ראשו ומעדן עצמו], בשעה שהיה לו ללמוד תורה, ולאחר מכן **סליק ויתיב קמיה דרב** [עלה וישב לפני רב].

**אמר ליה: "ולא תמצא בארץ החיים".**

הבין רב כהנא שרב מקללו, שלא יבוא לחיי עולם הבא.

ולכן תמה ואמר ליה: **מילט קא לייטת לי** [וכי אתה מקלל אותי]?

**אמר ליה: לא. אלא רק קרא קאמינא** [ציטטתי פסוק]. ולמדים מפסוק זה, **שלא תמצא תורה במי שמחיה עצמו עליה**, אלא במי שמצער עצמו עליה, ואינו דואג לתפנוקי עצמו.

**תניא, רב סימאי אומר: נאמר: "ולקחתי אתכם לי לעם", ונאמר: "והבאתי אתכם". מקיש יציאתן ממצרים - לביאתן לארץ.**

**מה בביאתן לארץ - נכנסו רק שנים מאותם ששים ריבוא** שיצאו ממצרים, שהרי רק יהושע וכלב נכנסו לארץ [וכל יתר היוצאים ממצרים מתו במדבר],

**אף ביציאתן ממצרים**, יצאו באותו יחס - **שנים מכל ששים ריבוא** שהיו במצרים. שמתחילה היו במצרים פי שלושים ריבוא מאלו שיצאו, אלא שמתו בשלשת ימי אפילה, כדי שלא יראו המצריים במפלתן של ישראל.

**אמר רבא: וכן לימות המשיח**, ישארו רק אחד מששים ריבוא. **שנאמר: "וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים"**. שיהיו ישראל עניים ושפלים, כימי צאתם ממצרים.

**תניא, אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים. מצאתי זקן אחד, ואמר לי: בא ואראך** <sup>957</sup> **מה עשו אבותי המצרים לאבותיך כשהיו במצרים:**

<sup>957</sup> **ודאי לא יכול היה להראות לו עתה מה שהיה לפני כל כך הרבה שנים.** אבל אפשר שהראה לו ספר זכרונות שלהם. שלכל מלכות יש ספר זכרונות, שכתוב בו כל מה שנעשה קודם. מהרש"א.

**חלק מהם - טבעו אבותי ביס,**

חלק מהם - הרגו בחרב,

וחלק מהם - מעכו בבנין [שהיו בונים אותם במקום לבנים].

וכשראה משה שנעשים דברים אלו לישראל, החל להתרעם ולהרהר לפני הקדוש ברוך הוא, ועל דבר זה נענש משה רבינו.

**שנאמר** שאמר משה לקדוש ברוך הוא: **"ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה"**.

**אמר לו הקדוש ברוך הוא:** חבל על דאבדין ולא משתכחין [חבל על אותם שמתו ואבדו כבר, ואין למצוא כמותם עתה]! שאין אתה כאברהם יצחק ויעקב, שלא הרהרו אחרי מדותי.

**הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב באל שדי** [כפי שנאמר: "אני א-ל שדי פרה ורבה וגו'"], "אני א-ל שדי התהלך לפני והיה תמים" <sup>958</sup>], **ולא הרהרו על מדותי, ולא אמרו לי: מה שמך.**

<sup>958</sup> אמנם לא מצינו דבר זה הרבה פעמים בתורה, אלא רק פעמים אלו שהזכרנו. אבל מכל מקום כך היה, אף שלא נכתבו בתורה. יפת תאר, עיי"ש.

**אמרתי לאברהם: "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה"**.

ולבסוף, למרות שהובטח לאברהם שיקבל את כל הארץ, **בקש מקום לקבור את שרה - ולא מצא, עד שקנה את מערת המכפלה בארבע מאות שקל כסף**, ובכל זאת **לא הרהר על מדותי**, שאמרתי לו שאתן לו את כל הארץ, ועתה הוא צריך לשלם כל כך הרבה על כברת ארץ.

**אמרתי ליצחק: "גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך"**.

ולבסוף, למרות שהבטיחו הקדוש ברוך הוא שהארץ תהיה שלו, **בקשו עבדיו מים לשתות - ולא מצאו, שכל פעם שחפרו ומצאו מים, אמרו להם רועי גרר שהמים שלהם, עד שעשו עמם מריבה. שנאמר: "ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים"**. ובכל זאת **לא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב: "הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה"**.

ולבסוף, כשבא לשכם וביקש מקום לנטוע <sup>959</sup> אהלו - **ולא מצא, עד שקנה מבני חמור אבי שכם במאה קשיטה, ובכל זאת לא הרהר אחר מדותי.**

ולמרות שהיה להם מה להרהר אחר מידותי, **לא אמרו לי: מה שמך.**

**ואתה אמרת לי מה שמך** 960 **בתחלה, ועכשיו אתה** מהרהר אחר מידותי **ואומר לי: "והצל לא הצלת את עמך"!**

960. אף שמשמעות הפסוק היא, ששאל כן להקב"ה כדי לדעת מה יענה אם ישאלוהו על כך, כדכתיב "הנה אנכי בא אל בני ישראל וגוי' ואמרו אלי מה שמו מה אומר אלהים", מכל מקום סבירא ליה, שתואנה הוא ביקש כדי לדעת את שמו. ומכל מקום לא הוכיחו ה' על כך אז, כי לא היה כל כך מגונה. אבל עתה, שהרהר אחר מידותיו, הוצרך להוכיחו. ואגב זה הוכיחו על הראשונה גם כן. יפת תאר.

אמר הקדוש ברוך הוא למשה: **"עתה תראה אשר אעשה לפרעה"**.

מהו לשון "עתה"?

כך אמר לו הקדוש ברוך הוא: הפעם, **במלחמת פרעה - אתה רואה. אבל, ואי אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים**, שיכבשום ישראל כשיכנסו לארץ, כי אתה לא תעבור את הירדן, ולא תכנס לארץ.

כתוב כשעלה משה אל הר סיני עם הלוחות השניים: "ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת: נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקה לא ינקה וגו'".

הוזכרו בפסוק זה שלש עשרה מדות של רחמים.

וכתוב בהמשך: **"וימהר משה ויקד ארצה וישתחו"**.

**מה ראה משה**, איזו מדה משלש עשרה מדות ראה והשתחוה? 961

961. כי משמע שעל ידי קריאת י"ג מידות התעורר משה להשתחוות. ובודאי כבר ידע את מידותיו של הקדוש ברוך הוא, אבל עתה נתעורר ביותר על ידי אחת מהן. מהרש"א. וע"ע במפרשים מה שכתבו בזה.

**רבי חנינא בן גמלא אמר: מדת ארך אפים ראה.**

**ורבנן אמרי: מדת אמת ראה.** וחשש משה, שאם ידון הקדוש ברוך הוא את ישראל כפי האמת, הרי שיתחייבו כליה חס ושלום. ולכן מיהר והתפלל עליהם שלא ידונם הקדוש ברוך הוא לפי מעשיהם 962.

962. כך פירש רש"י. אבל ביד רמה פירש להיפך, ש"וימהר משה ויקד ארצה וגו'" משמע שמיהר והשתחוה בשמחה. והיינו, לפי שראה שמדתו של הקב"ה אמת היא, ואין דברו חוזר ריקם, ידע שסופו לקיים הבטחתו לישראל, ולכן השתחוה בשמחה.

**תניא כמאן דאמר שמדת ארך אפים ראה. דתניא: כשעלה משה למרום, מצאו להקדוש ברוך הוא שיושב וכותב: "ארך אפים".**

**אמר לפניו: רבונו של עולם, ארך אפים רק לצדיקים? 963**

**963.** כי מזה שנאמר "ארך אפים" ולא "ארך אף", משמע שהאריכות אפים היא בין לצדיקים ובין לרשעים. ולכן טען משה, למה תהא אריכות אפים לרשעים, רשעים יאבדו! שהרי ניחא לישראל באבוד הרשעים שביניהם, כדכתיב "באבוד רשעים רינה". וזה לא עלה אז על דעתו של משה, שיחטאו כל ישראל. לאחר מכן, כשחטאו כל ישראל בשילוח המרגלים, אמר לו הקדוש ברוך הוא: ולא כך אמרת לי וכו'. אמר לו משה, ולא כך אמרת לי: אף לרשעים? והיינו כשכל ישראל יחטאו לפניך. ומה שאמרת לי שרשעים יאבדו, נתכונתי רק כשהיו קצת רשעים. עץ יוסף, עיי"ש. ועיין עוד בענף יוסף מה שהביא בשם יערות דבש.

**אמר לו הקדוש ברוך הוא: אף לרשעים אהיה ארך אפים.**

**אמר ליה משה: רשעים יאבדו, ולא תהא ארך אפים כלפיהם!**

**אמר ליה: השתא חזית מאי דמבעי לך** [עתה תראה, שאתה תצטרך לכך, שאהיה ארך אפים אף לרשעים].

**כשחטאו ישראל, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: וכי לא כך אמרת לי, ארך אפים רק לצדיקים, ורשעים יאבדו?**

## **דף קיא - ב**

**אמר לפניו משה: רבונו של עולם! וכי לא כך אמרת לי: אף לרשעים? 964** והיינו דכתיב: "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר".

**964.** כאן משמע, שאותה אריכות אפים כלפי הרשעים - לטובתם היא. ועיי' בתוס' במס' בבא קמא [נב], שהביאו שבגמרא במס' עירובין [כב א] משמע, שאותה אריכות אפים כלפי הרשעים היא כדי להאבידם מן העולם הבא. וכתבו, שאם אין סופו של הרשע לעשות תשובה, אזי האריכות אפים - לרעה היא. אבל אם סופו לעשות תשובה - לטובה היא.

אם כן, מסתבר שכשראה משה מדה זו, שהקדוש ברוך הוא ארך אפים אף לרשעים, שמח, ומיהר להשתחוות.

**רבי חגא הוה סליק ואזיל בדרגא דבי** [היה עולה במדרגות ביתו של] **רבה בר שילא.**

**שמעיה לה הוא ינוקא דאמר** [שמע רב חגא את אותו ילד שאומר] את הפסוק בתהלים [פרק צג]: **"עדתיך נאמנו מאד לביתך נאווה קדש ה' לארך ימים"**, **וסמיך ליה** [וסמוך לפסוק זה] לעיל [בפרק צ]: **"תפלה למשה וגו'."** הרי שמשה אמר את הפסוק "עדתיך נאמנו וגו'".

**אמר** רבי חגא: **שמע מינה**, שאת מדת **ארך אפים ראה** משה בשעה שהשתחוה. שהרי "ה' לארך ימים" - היינו מדת ארך אפים. ועליה אמר משה "עדתיך נאמנו מאד" **965**.

**965**. עיי' במהרש"א שפירש באופן אחר.

**אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: עתיד הקדוש ברוך הוא להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק 966**. שנאמר: **"ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו וגו'."**

**966**. כלומר, לתת מכבודו על ראשיהן כעטרה. יד רמה.

**מאי: "לעטרת צבי ולצפירת תפארה"? לעושים רצונו, ומצפים לישועתו 967**.

**967**. הגר"א גורס: **"לעושים צביונו, ומצפים לתפארתו"** [כפי שמשמע מלשון הפסוק]. וכן הוא במסכת מגילה [טו ב]. ועיי' שם, שיש כמה שינויים בדרשת מקרא זה.

**יכול** שיהא הקדוש ברוך הוא עטרה **לכל** העושים רצונו, אף על פי שמתגאים?

**תלמוד לומר: "לשאר עמו"**. דווקא **למי שמשים עצמו כמו שירים**, שאינם חשובים, שכך הוא אינו חשוב בעיניו, ואינו מתגאה, יהא ה' לעטרת.

כתוב בהמשך המקרא: **"ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה שעה"**.

וכך נדרש הפסוק:

**"ולרוח משפט"**, משמע ששופט את רוחו - **זה הרודה את יצרו**. שבועט ביצרו, וחוזר בתשובה על העבירה שעבר.

**"וליושב על המשפט" - זה הדן דין אמת לאמי תו.**

**"ולגבורה" - זה המתגבר ביצרו.** שמרגיז את יצר הטוב על יצר הרע. שאם אומר לו יצרו לעבור עבירה, לא די שאינו עובר את העבירה, אלא הולך ועושה מצוה. והמתגבר על יצרו עדיף מהרודה ביצרו.

**"משיבי מלחמה" - זה שנושא ונותן במלחמתה של תורה.**

**"שערה" - אלו שמשכימין ומעריבין בבתי כנסיות ובתי מדרשות.** "שערה" - היינו שערי בתי כנסיות ובתי מדרשות **968**.

**968.** כי דרכה של תורה הוא בב' דרכים: לפלפל בה, וגם לקבוע עתים לתורה. כדאיתא במס' שבת [לא א], ששואלין את האדם כשיבוא לדין לעתיד: פלפלת בחכמה, קבעת עתים לתורה? ואלו הם שני הדברים שזכר כאן, שנושא ונותן במלחמתה של תורה, דהיינו שמפלפל בה. ושמשכימין ומעריבין בבתי כנסיות וכו', היינו קביעת עתים לתורה.

**אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! מה נשתנו אלו,** אותם צדיקים, שיש בהם מדות טובות אלו שנמנו לעיל, **מאלו,** מאחרים, שאין בהם מדות אלו, ולא יזכו לאותה טובה? **969**

**969.** כך פירש כאן רש"י. ובספר ישעיהו כתב: וגם אלה ביין שגו, יושבי משפט ומשיבי מלחמה שבדור הזה, כלומר טובים וחשובים שבהם - ביין שגו, כי מעתה אין טוב בהם. וכתב המהרש"א, דהיינו שעל ידי זה ששגו ביין בעולם הזה, לא די שלא תהיה להם העטרה שבראש כל צדיק לעתיד, אלא שיבואו לגיהנם. ואמר "אין פלילה אלא דיינים", כי על ידי שתעו בשיכר, יכשלו בהוראה ודיני התורה.

**אמר לה הקדוש ברוך הוא: "וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו וגו' פקו פלילה"** [מקרא זה הוא המשך הפסוקים דלעיל]. והיינו, אותם אחרים שגו על ידי היין.

**"פקו". ואין פוקה - אלא גיהנם. שנאמר: "לא תהיה זאת לך לפוקה".**

**"פלילה". ואין פלילה - אלא דיינים. שנאמר: "ונתן בפללים".** והיינו, משום ששגו ביין, יהיו נדונים בגיהנם.

## מתניתין:

**970 - אין להם חלק לעולם הבא 971 . שנאמר: "יצאו אנשי בני בליעל מקרבך וידיחו את ישבי עירם לאמר".** וכך נדרש המקרא: **"יצאו וגו' מקרבך" - יצאו מתוך כלל ישראל, ואין להם חלק לעולם הבא.**

**970.** הרמב"ם בפירוש המשניות והר"ן כתבו, שמשנה זו היא המשך למשנה בפרק דלעיל "אלו הן הנהרגין הרוצח ואנשי עיר הנדחת". וכן כתב ביד רמה. אבל בתוס' הרא"ש כתב, שמשנתנו היא המשך לתחילת הפרק, לאשמועינן שאף אנשי עיר הנדחת - אין להם חלק לעולם הבא. **971.** כתבו התוס' לעיל [מז א, ד"ה ואמאי], דהיינו דווקא אם לא נהרגו. אבל אם דנוס והרגום, יש להם חלק.

**ואינן נהרגין** [אין אנשי עיר הנדחת נהרגין] - **עד שיהיו מדיחיה מאותה העיר**, כפי שנאמר "וידיחו את ישבי עירם". ו**שיהיו מאותו השבט**, כפי שנאמר "מקרבך", משמע מקרב אותו שבט עצמו.

**ועד שיודח רובה של העיר**. שלשון "ישבי עירם" משמע ישובה של עיר. דהיינו - רובה.

**ועד שידיחו אנשים**, ולא נשים וקטנים.

אבל אם **הדיחו נשים וקטנים**,

או **שהודח רק מיעוטה של העיר**,

או **שהיה מדיחיה חוצה לה**, שלא היו מבני העיר -

**הרי אלו שהודחו נדונים כיחידים** שעבדו עבודה זרה, שדינם שונה מאנשי עיר הנדחת - וכדלהלן.

וכדי שיתקיים דין עיר הנדחת **צריכין שני עדים והתראה לכל אחד ואחד** מאנשי העיר.

**זה חומר ביחידים** שעבדו עבודה זרה - **מבמרובים**, דהיינו - עיר הנדחת:

**שהיחידים** דינם **בסקילה**, שהיא מיתה חמורה. **לפיכך**, היות והחמירו במיתתם, הקלו **בממונם**, שאין שורפין אותו, אלא **פלט** [נותר לפליטה].

**והמרובין** דינן **בסייף**, שהיא מיתה קלה יותר. שהיות והקלו במיתתם - **לפיכך ממונם אבד**.

"**הכה תכה את ישבי העיר הזאת לפי חרב**". מלשון "ישבי העיר" משמע, שמי שנחשב "יושב העיר", דינו ככל בני העיר לענין עיר הנדחת.

ולכן, **החמרת והגמלת** [שיירה של חמורים או של גמלים] **העוברת ממקום למקום**, ונשתהתה אותה שיירה בעיר שהודחה רובה למשך שלשים יום, ועל ידי הוספת בני השיירה, שלא הודחו, נוצר מצב שכבר אין רוב בני העיר עובדים עבודה זרה - **הרי אלו** [בני השיירה] **מצילין אותה**, שאין זה נחשב כהודחו רובה. ונדונין בני העיר כיחידים.

וכן להיפך. אם בלא אנשי השיירה לא הודחו רובה, ועל ידי אנשי השיירה, שהודחו אף הם, נוצר מצב של רוב, הרי כל בני העיר נדונין כמרובים.

(שנאמר) 972 כתוב בענין עיר הנדחת: **"החרס אתה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב"**.

972 הגר"א לא גורס "שנאמר". שאין לזה מובן. וכן בהגהות מהר"ב רנשבורג.

**מכאן אמרו: נכסי צדיקים שבתוכה - אובדין עם נכסי הרשעים.** אבל נכסיהם שבחוצה לה - פליטין [נותרים לפליטה].

ואילו נכסיהם של רשעים, בין אלו שבתוכה, ובין אלו שבחוצה לה - הרי אלו אובדין.

ובגמרא יתבאר היאך למדים דין זה מהפסוק.

(שנאמר) 973 עוד כתוב בענין: **"ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש וגו'."** רחוב הוא המקום שבו מתקבצים יושבי העיר, ושם שורפים את השלל באש.

973 הגר"א לא גורס "שנאמר".

**אם אין לה רחוב - עושין לה עתה רחוב,** לצורך הענין. שאף רחוב שחידשו עתה נקרא "רחובה". כי אין במשמעות הלשון "רחובה" דווקא רחוב שהיה בה כבר, אלא אף רחוב שנתחדש בה עתה.

ואם היתה רחבה חוצה לה [שהיה מקום כינוס יושבי העיר מחוצה לה] - **כונסין אותה לתוכה** [עושין רחוב בתוך העיר] 974.

974 וביד רמה כתב, דהיינו שהורסין את החומות המפסיקות בין רחובה לבתים שבתוכה, ובונים חומה מחוץ לרחובה.

**שנאמר: 975 "ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לה' אלהיך"**.

975 מהר"ב רנשבורג מוחק אף מילת "שנאמר" זו.

ומזה שנאמר "ושרפת באש וגו' ואת כל שללה", משמע שדווקא נכסי אנשי העיר שורפים - **ולא את שלל שמים.**

**מכאן אמרו: ההקדשות שבה אינן נשרפין,** אלא דינם כשאר הקדש, ויפדו בדמים בשוויים. **ותרומות שבה - ירקבו** [בגמרא יבואר טעם הדבר].

**מעשר שני,** אף שהוא נאכל לישראל, הואיל והתורה קוראת לו "קדש", לא ישרף, אלא יגנוז. **וכן כתבי הקדש - יגנזו.**



**”ושרפת באש את העיר וגוי כליל לה’ אלהיך”.** אמר רבי שמעון: **אמר הקדוש ברוך הוא: אם אתם עושין דין בעיר הנדחת, מעלה אני עליכם כאילו אתם מעלים עולה כליל לפני** 976 .

976 כי מה עולה כולה כליל, ואין הנאה לשום אדם, כך בעיר הנדחת, מחרימין את כל רכושה. ומה עולה מעביר רוח טומאה מן הארץ, כן אם אבדו רשעים בעיר הנדחת מן העולם, נסתלק חרון אף מן העולם. עיון יעקב.

**”והיתה תל עולם לא תבנה עוד”** - לא רק שלא תבנה שם שוב עיר, אלא **לא תעשה** שם אף גנות ופרדסים. **דברי רבי יוסי הגלילי.**

**רבי עקיבא אומר: ”לא תבנה עוד”** - ליישוב בתים של עיר, **כמות שהיתה, אינה נבנית. אבל נעשית היא גנות ופרדסים.**

**”ולא ידבק בידך מאומה מן החרם”.** שכל זמן שהרשעים בעולם - חרון אף בעולם.

**אבדו רשעים מן העולם - נסתלק חרון אף מן העולם.**

## **גמרא:**

**תנו רבנן:** כתוב בענין עיר הנדחת: **”יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידחו את יושבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם”.**

**”יצאו”** משמע שדווקא אם הן, המדיחים עצמם, הדיחו את יושבי העיר, נידונת כעיר הנדחת. **ולא** אם שלחו המדיחים **שלוחין** שידחו את יושבי העיר. אלא, במקרה כזה דינם כיחידים, שנהרגין בסקילה, וממונם פלט.

**”אנשים”**, **אין אנשים פחות משנים** [שהרי מיעוט רבים - שנים]. ולכן, דווקא אם היו לפחות שני מדיחין, נעשית עיר הנדחת. אבל אם הודחו על ידי אדם אחד, אין נעשית עיר הנדחת.

**דבר אחר: ”אנשים”** - **ולא נשים**, שאין העיר נעשית עיר הנדחת אם הודחה על ידי נשים. וכן **”אנשים”** - **ולא קטנים**. **”בני בליעל”**, **בנים שפרקו עול שמים מצואריהם**. וזהו לשון **”בליעל”** - בלי עול.

**”מקרבך”** - משמע דווקא אם העיר נמצאת באמצע. **ולא מן הספר**. שאם העיר נמצאת בספר, על הגבול שבין ארץ ישראל לבין הנכרים, אין נעשית עיר הנדחת.

”וידיתו את **ישבי עירם**” - ולא יושבי עיר אחרת.

”לאמר” - שצריכין עדים והתראה לכל אחד ואחד מבני העיר.

**איתמר, רבי יוחנן אמר**: בחלוקת הארץ 977, כשנכנסו ישראל לארץ ישראל, היו חולקין עיר אחת לשני שבטים. דהיינו, אם אירע שהיתה עיר בנויה מקצתה בתחום שבט אחד, ומקצתה בתחום שבט אחר, כל שבט היה נוטל את חלק העיר שבתחומו.

977. כך פירש רש”י. אבל ביד רמה כתב, דהיינו כשהמשיח יבוא, ויבואו לחלוק את ארץ ישראל.

**וריש לקיש אמר: אין חולקין עיר אחת לשני שבטים** 978. ואם אירע שהיתה עיר בתחום שני שבטים, השבט שרוב העיר בתחומו - נוטל את כולה.

978. הקשו תוסי' ישנים במס' יומא [יב א], הרי ירושלים נתחלקה לשבט יהודה ושבט בנימין! וכתבו, שעל פי הדיבור היה כן. כי סנהדרין צריכה לישוב בחלקו של יהודה, ושכינה בחלקו של בנימין, וסנהדרין צריכה להיות סמוכה למקדש. עיי”ש.

**איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש** ממשנתנו, ששנינו שאין נעשית עיר הנדחת - **עד שיהו מדיחיה מאותה העיר, ומאותו שבט.**

משמע, שצריך את שני התנאים: שיהיו המדיחים מאותה העיר של המודחים, וגם מאותו שבט של המודחים.

**מאי לאו**, האם לא כך היא כוונת התנא: **אף על גב דמדיחיה מאותה העיר, אי איכא מאותו שבט** [אם יש גם את התנאי של ”מאותו שבט”], שהמדיחים מאותו שבט של המודחים - **אין**, אכן, נעשית עיר הנדחת. אבל **אי לא**, אם אמנם המדיחים מאותה העיר של המודחים, אבל אינם מאותו שבט, אלא משבט אחר הדר באותה עיר - **לא**. אין העיר נעשית עיר הנדחת.

על כל פנים, על כרחך שישנה מציאות ששני שבטים דרים באותה עיר. **שמע מינה: חולקין עיר אחת לשני שבטים!**

השיב ריש לקיש לרבי יוחנן: **לא**. באמת אין חולקין עיר אחת לשני שבטים, ולכן אמנם לא יתכן שבני שני שבטים נחלו באותה העיר. אלא, במשנתנו מדובר **דנפלה ליה** למדיח חלק מהעיר **בירושה**. והיינו, שנישאה בתו לאחד מבני העיר, וירשה אחוזת נחלה, וכשמתה - ירשה אביה, המדיח, שהוא בן שבט אחר. **אי נמי, דיהבוה ניהליה במתנה** [שנתנו למדיח אחוזת נחלה באותה העיר במתנה].

**איתיביה** ממה שנאמר בספר יהושע: **"ערים תשע מאת שני השבטים האלה"**. והיינו, שנתן יהושע ללויים תשע ערים ממטה יהודה וממטה שמעון.

**מאי לאו**, האם אין הכוונה, שנתן להם **ארבע ופלגא מהאי** [ארבע וחצי ערים משבט אחד], **וארבע ופלגא מהאי** [מהשבט השני], ואם כן, **שמע מינה שחולקין עיר אחת לשני שבטים!**

ודחה ריש לקיש אף ראייה זו: **לא**. אין הכוונה שנתן ארבע וחצי ערים מכל שבט. אלא, נתן **ארבעה** ערים **מהאי**, משבט אחד, **וחמש** ערים נתן **מהאי**, מהשבט האחר.

ומקשינן: **אי הכי**, למה נקט הכתוב "ערים תשע מאת שני השבטים"? **לפרוש פרושי** [שיפרש הכתוב מאיזה שבט נתן ארבע, ומאיזה חמש]!

## דף קיב - א

ומסקינן: **קשיא**. כלומר, קשה לישוב את לשון הכתוב לשיטה זו, שאין חולקין עיר לשני שבטים. אבל מקום מקום אין זו תיובתא **979**.

**979**. כך כתב רש"י.

**איבעיא להו: אם הודחו יושבי העיר מאליהן - מהו?**

וצדדי הספק:

האם נאמר ש"יצאו אנשים וגוי' **וידיחו** את יושבי עירם" **אמר רחמנא**, משמע שנעשית עיר הנדחת דווקא אם הדיחיה אחרים, **ולא** במקרה **שהודחו מאליהן**.

**או דילמא, אפילו הודחו מאליהן**, נעשית עיר הנדחת?

**תא שמע** ממשנתנו, ששנינו שאם **הדיחיה נשים וקטנים**, הרי אלו כיחידים, ואינה נעשית עיר הנדחת.

ואם כשהודחו מאליהן נעשית עיר הנדחת, **אמאי** כשהדיחיה נשים וקטנים הרי אלו כיחידים? דל מהכא נשים וקטנים, **וליהוי כהודחו מאליהן!**

ודחינן: **הנד**, הודחו מאליהן, **בתר נפשייהו גרידי** **980**, נגררים אחרי דעת עצמם. והיות וכך, הרי הם אדוקים בעבודה זרה, ודין הוא שיהא דינם כעיר הנדחת.

מה שאין כן הני, אלו שהדיחום נשים וקטנים, שבתר נשים וקטנים גרידי [אחר דעת אותם נשים וקטנים נגררו], ואינם אדוקים ביותר אחר עבודה זרה.

שנינו במשנתנו: ואינן נהרגין וכו' ועד שיודח רובה.

**היכי עבדינן?** היאך נעשין רובה של העיר נדחית, כאשר צריכין עדים והתראה לכל אחד?

**אמר רב יהודה:** כאשר רואים שנים או שלשה בני אדם שהודחו ועבדו עבודה זרה, אין סוקלין אותן מיד כדין יחידים שעבדו עבודה זרה.

אלא, דנין אותן לסקילה, וחובשין אותם בבית הסוהר. וכן הלאה, אם רואים עוד שנים או שלשה שעובדין עבודה זרה, דנין וחובשין. ולבסוף מחשבין אם נוצר רוב. ואם אכן נוצר רוב עובדי עבודה זרה, דינם כעיר הנדחת, שנהרגין - וממונם אבד.

**אמר ליה עולא:** אם אתה עושה כן, שאתה משהה את כולן לאחר שנגמר דינן עד שיתברר אם יש רוב, נמצא אתה מענה את דינן של אלו!

**אלא אמר עולא:** דנין את כל מי שנמצא עובד עבודה זרה - ומיד סוקלין אותו, וכן תמיד, דנין וסוקלין. שכולן נחשבין כחידים, עד שמגיעין לחצי בני העיר.

מכאן ואילך, נתברר למפרע שהודחו רוב בני העיר, ומתחילין לדון בסייף, וממונם אבד.

**איתמר, רבי יוחנן אמר:** דנין וסוקלין, דנין וסוקלין.

**וריש לקיש אמר:** היות וצריך לדון את כולם באותו יום, כדי שלא לענות את הדין, מרבין להן בתי דינין, כדי שתתקבל עדות על כולם ביום אחד, ויגמר דינם באותו יום, ואז בודקין אם הודחו רובן או לא 981.

981. הקשה ביד רמה, ישוה מלגמור הדין עד שיקבלו עדות כולם, ואז אין זה נחשב עינוי דין, שעינוי דין הוא רק מזמן שנגמר הדין! וביאר, שאנו חוששין שמא יצטרכו לשהות שלשה ימים או יותר, ובינתיים ישכחו הדיינים את טעמם.

ותמהינן: איני? והאמר רבי חמא בר יוסי אמר רבי אושעיא: כתוב: "כי ימצא בקרבך וגו' איש או אשה וגו' וילך ויעבד אלהים אחרים וגו' והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וגו' אל שעריך וסקלתם באבנים ומתו".

"שעריך" היינו סנהדרי קטנה, של עשרים ושלושה, שדנים בה דיני נפשות. וכך דורשים מהפסוק: **איש ואשה, יחידים - אתה מוציא לשעריך** לדונם שם ולגמור את דינם. אבל, **ואי אתה מוציא כל העיר כולה לשעריך**, אלא דנים אותם בסנהדרי גדולה של שבעים ואחד!

**אלא: מרבין להן בתי דינין, ומעיינין בדיניהן**, וכך בודקים אם הודחו רובם. ואם אמנם כן הוא, אזי **מסקינן להו** [מעלין אותן] **לבית דין הגדול, וגמרי להו לדינייהו, וקטלי להו** [וגומרין את דינן, והורגינ אותן].

**"הכה תכה את ישבי העיר וכו'."**

**תנו רבנן: החמרת והגמלת** [שיירה ההולכת על חמורים או גמלים] **העוברת ממקום למקום, ולנו אנשי השיירה בתוכה** [בתוך העיר], **והודחו עמה, אם נשתהו שם שלשים יום, הרי הם כאנשי העיר, ולכן אף הן בסייף, וממונן אבד,** ככל אנשי עיר הנדחת.

אבל אם נשתהו שם בני השיירה **פחות מיכן** [פחות משלשים יום], אזי הדין הוא **שהן בסקילה, וממונן פלט,** כיחידים העובדים עבודה זרה.

**ורמינהי** מהמשנה במסכת נדרים, שכך שנינו שם: **כמה זמן יהיה האדם דר בעיר, ויהיה ככל אנשי העיר, לתת ממון לצרכי העיר -**

**שנים עשר חדש.**

הרי שאדם נחשב מ"אנשי העיר" אם שהה שם שנים עשר חדש, ואילו כאן אמרנו שכבר בשהיית שלשים יום נחשב כאנשי העיר!

**אמר רבא: לא קשיא. הא, מה שצריך שישב שם שנים עשר חדש, היינו למיהוי מבני מתא.** שייחשב מ"בני העיר".

ואילו **הא, מה שדי בשהיית שלשים יום, היינו למיהוי מיתבי מתא.** להיחשב מ"יושבי העיר". ולענין עיר הנדחת, די בכך שיהא מיושבי העיר. כפי שנאמר בפסוק "הכה תכה את ישבי העיר ההיא וגו'".

וראיה לדבר, שיש הבדל בין משמעות "בני העיר", לבין "יושבי העיר" -

**דהא תניא: המודר הנאה מבני העיר** [שאמר: קונם עלי אם אהנה מבני העיר], **אם יש בעיר אדם שנשתהא שם שנים עשר חדש - אסור למודר ליהנות ממנו.**

אבל אם יש שם אדם שנשתהא בעיר **פחות מיכן** - **מותר** למודר **ליהנות ממנו**.

ואילו באופן שהדיר הנאה **מיושבי העיר** [שאמר: קונם עלי אם אהנה מיושבי העיר],  
**אם** ישנו בעיר אדם שנשתהא **שלשים יום** - **אסור** לאותו מודר הנאה **ליהנות ממנו**. אבל כל אדם שנשתהא בעיר **פחות מיכן** - **מותר** למודר **ליהנות ממנו**.

הרי שכדי להחשב ל"בן העיר", צריך להשתהות בעיר לפחות שנים עשר חודש, ואילו כדי להחשב "יושב העיר" - די אם נשתהא שם שלושים יום.

"הכה תכה את ישבי העיר וגוי החרם אתה ואת כל אשר בה כו' ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל לידוד אלהיך והיתה תל עולם לא תבנה עוד".

**תנו רבנן: "החרם אותה ואת כל אשר בה"**

- **פרט לנכסי צדיקים שבחוצה לה** והיינו, שאם היו באותה עיר צדיקים, שלא עבדו עבודה זרה, ויש להם נכסים מופקדים ביד אחרים במקום אחר, אינם אובדים עם נכסי הרשעים.

"**ואת כל אשר בה**" - **לרבות נכסי צדיקים שנמצאים בתוכה** [שבתוך העיר], שאף הם אובדים, עם נכסי הרשעים. ולהלן יתבאר הטעם.

"**שללה**" - **ולא שלל שמים**. ולהלן יתבאר מהו שלל שמים.

"**ואת כל שללה**" - **לרבות נכסי רשעים שחוצה לה**, שאף הם אובדים עם כל נכסי העיר.

**אמר רבי שמעון: מפני מה אמרה תורה שנכסי צדיקים שבתוכה יאבדו?**

משום שמי גרם להם לצדיקים **שידורו בתוכה** [בתוך עיר כזו, של רשעים] - **ממונם**, שהיתה פרנסתם משם!

**לפיכך** אף **ממונם אבד**, למרות שהם צדיקים.

**אמר מר: "ואת כל שללה תקבץ" - לרבות נכסי רשעים שבחוצה לה.**

**אמר רב חסדא:** והיינו דווקא בנכסים שנמצאים קרוב לעיר, ויכולים להיות **נקבצים לתוכה** באותו יום שכונסין את כל שלל העיר לתוכה, ושורפין אותו. אבל נכסי רשעים שנמצאים במקום רחוק, שאינם יכולים להיות נקבצים לתוכה, אינן נאבדין 982 983.

982. עוד הביא ביד רמה לפרש, "ובנקבצין לתוכה" היינו שנקבצים לתוכה לפרקים. אבל אם לא נקבצו מעולם לתוכה, אפילו של רשעים פלטיין. 983. ודווקא בנכסים שכבר היו בתוך העיר, אלא שעתה הם מופקדים ביד אחרים. אבל נכסי רשעים שלא היו בעיר מעולם, כגון שנפלו לו עתה בירושה, אינם נחשבים "שללה", ואינם אובדים. רש"י.

### **אמר רב חסדא: פקדונות של אנשי עיר הנדחת מותרין.**

והוינן בה: **היכי דמי?** באיזה אופן מדובר?

**אי לימא** שמדובר בפקדונות דאנשי **עיר אחרת ואיתנהו בגוה** [והם נמצאים בתוך העיר הנדחת], **פשיטא דמותרין**, שהרי **לאו שללה** של העיר הנדחת הוא!

**ואלא** מה נאמר, שמדובר בנכסים **דידהו**, של אנשי עיר הנדחת, **ואיתנהו** [והם נמצאים] **בעיר אחרת?**

**אי** באופן שהנכסים קרובים לעיר, **דנקבצין לתוכה - אמאי מותרין?**

**ואי** מדובר באופן שאין **נקבצין לתוכה** - **הא אמרה חדא זימנא** [הרי רב חסדא כבר אמר דבר זה פעם אחת]! שהרי הוא אמר לעיל, שמה שדורשין מהמקרא "ואת כל שללה תקבץ" שנכסי רשעים שחוצה לה אובדין, היינו דווקא בנקבצין לתוכה!

ומבארין: **לא. לעולם** מדובר בנכסים **דעיר אחרת דמפקדי בתוכה. והכא במאי עסקינן, כגון דקביל עליה** [שקבל עליו] הנפקד, בן העיר הנדחת, **אחריות. מהו דתימא** [שמא תאמר]: **כיון דקביל עליה אחריות - כדידיה דמי** [נחשב הדבר כאילו הנכסים שלו], ויאבדו עם כל נכסי העיר, **קא משמע לן** רב חסדא שאין הדבר כן, ואין נכסי אלו אובדים.

**אמר רב חסדא: בהמה של שותפין, שחציה של אחד מבני העיר הנדחת, וחציה של בן עיר אחרת - אסורה בהנאה, ודינה בשריפה ככל נכסי העיר הנדחת.**

ואילו **עיסה של שותפין, שחציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת - מותרת.**

**מאי טעמא?** מהי סברת החילוק בין בהמה לעיסה?

**בהמה** - היות ואי אפשר לאכול כזית בשר בלא שחיטה, ובהמה זו, של עיר הנדחת, אפילו אם שחטה, אין בשחיטתו כלום, שהרי עומדת למיתה, ובשחיטתה זו הוא מקיים דין מיתתה, לכן **כמאן דלא פליגא דמיא** [כאילו לא נחלקה הבהמה בין שני השותפין]. לפי שגם החלק שאינו של עיר הנדחת - אינו ניתן בשחיטתה, כי כשחותך סימן בשעה

ששוחטה, אין זה נחשב שחיטה, אלא דין המתה של בעלי חיים של עיר הנדחת, ולכן אינה יכולה להיות ניתרת בשחיטה זו.

מה שאין כן גבי **עיסה** - היות ובכל עת יכולין השותפין לחלקה ביניהם, **כמאן דפליגא דמיא** [כאילו חילקה כבר ביניהם], ולכן אינה אסורה **984**.

**984** כך פירש רש"י את החילוק בין עיסה לבהמה. ועיי' ברש"י שפירש שהטעם שעיסה מותרת היינו משום שיש בריה. ובהמה אסורה משום ששני חלקיה ינקי מהדדי. עיי"ש.

**בעי רב חסדא: בהמת עיר הנדחת, מהו דתיתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבילה** [האם תועיל שחיטתה כדי שתיתהר מטומאת נבילה]?

וצדדי הספק:

שהרי "החרם אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה **לפי חרב**" **אמר רחמנא** [אמרה התורה], ואם כן, **לא שנא** אם **שחטה משחט** בסכין, **לא שנא** אם **קטלא מקטל** [הרגה] בחרב, בשני המקרים נחשב הדבר שהרגה, כדין עיר הנדחת, ואין שחיטתה נחשבת כשחיטה רגילה המתירתה מאיסור נבילה,

**או דלמא**, דווקא אם הורגה בחרב, שלא בדרך שחיטה המתירה, אזי נעשית נבילה. אבל אם שחטה כדין, אמנם עדיין אסורה באכילה, שהרי איסור הנאה היא, אבל, **כיון דשחטה - מהניא לה שחיטה** לטהרה מידי נבילה?

**מאי?**

ומסקינן: **תיקו**.

**בעי רב יוסף: שיער נשים צדקניות** שבעיר הנדחת, **מהו**, מה דינו, האם הוא בכלל "ואת כל שללה תקבץ וגו' ושרפת באש", וצריך לגלחו ולשרפו, או לא?

**אמר רבא**: משמע מספיקו של רב יוסף, שנסתפק רק בצדקניות, **הא שיער דרשעיות** - ודאי **אסור**?

והרי "**תקבץ** וגו' ושרפת" **כתיב**, משמע, דווקא **מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה**. דהיינו, שאפשר לקבצו ולשרפו מיד, ואין צריך לעשות עוד פעולה.

**יצא זה**, שיער הנשים, **שמחוסר תלישה** מראשן של הנשים, ורק אז אפשר לקיים בו **קביצה ושריפה!**



**אלא אמר רבא**: ספיקו של רב יוסף **בפיאה נכרית** הוא 985.

985. בערוך כתב: אשה שאין לה רוב שיער, לוקחת שיער מנשים אחרות ומשימה על ראשה, שנראה כמו שהוא שיערה. וביד רמה כתב, פאת שער תלוש, שנשים מניחין אותו בראשיהן להתנאות בו.

**היכי דמי**, באיזה אופן נסתפק רב יוסף?

**אי באופן דמחובר** הפאה הנכרית **בגופה** 986

986. כדרך שנשים מחברות אותו בראשיהן בשעוה וזפת או בדבר אחר. יד רמה.

- הרי **כגופה דמיא**, וכשם שהיא עצמה, וכן הבגדים שעליה, אינם נידונים כאנשי העיר הנדחת, כך אף שער זה שעליה!

אלא, **לא צריכא, דתלי בסיבטא** 987 [שתלויה הפאה הנכרית על יתד, ואינה קשורה על ראשה עתה 988].

987. בהעמק שאלה [קלג ס"ק ו] כתב שצריך לגרוס "בסיפטא", והיינו ארגז. 988. כך פירשו רש"י והמאירי. אבל ביד רמה כתב, שהפאה על ראשה, אלא שאינה מחוברת בשעוה וכדומה, רק בסיכתא, כעין יתד שמשימין אחורי אזניהם, ותולין בו את השיער.

וצדדי הספק:

האם הפאה הנכרית **כנכסי צדיקים שבתוכה דמי** [נחשבת כנכסי צדיקים שבתוך העיר, שדינם כנכסי אנשי העיר הרשעים] - ולכן **אבד** [דינה להיאבד עם כל נכסי העיר],

**או דלמא, כיון** שהאשה רגילה **דעיילא ונפקא** [שהיא נכנסת ויוצאת כשהפאה הנכרית בראשה], אף שעתה במקרה לא היתה על ראשה, מכל מקום תמיד דעתה עליה, **וכלבושה דמי**.

ומסקינן: **תיקו**.

כתוב: "ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה וכו'."

**תנו רבנן**: אם אין לה לאותה העיר רחוב - אינה נעשית עיר הנדחת. **דברי רבי ישמעאל**.

**רבי עקיבא אומר**: אם אין לה רחוב - עושין לה עתה רחוב.

במאי קמיפלגי?

**מר**, רבי ישמעאל, **סבר**: **"רחובה"** - מעיקרא [רחוב שהיה בה מתחילה] **משמע**, ולא שנעשה רק עתה, לאחר שהודחו בני העיר.

**ומר**, רבי עקיבא, **סבר**: **"רחובה"** - רחוב שנעשה **השתא** [עתה] **נמי משמע**.

## **דף קיב - ב**

שנינו במשנתנו: **וההקדשות שבה יפדו כו'.**

**תנו רבנן**: אם היו בה בעיר הנדחת **קדשים** -

אם היו בה **קדשי מזבח**, כגון קרבן עולה ואשם שהפרישו הרשעים שבתוכה, אף שאינם נחשבים **"בהמתה"**, אלא בהמת שמים, מכל מקום, כיון שדבר מאוס הוא להקריב קרבנות רשעים אלו - כונסין את אותן בהמות לכיפה, ומאכילין אותן שעורים עד שכריסם נבקעת **989** - **וימותו** מאליהן **990**.

**989**. כך פירש רש"י כאן. ועיי' ברש"י שתמה, שענין זה נאמר רק באדם. אבל בבהמה איתא במס' עבודה זרה [יג א]: אין מקדישין וכו' בזמן הזה. ואם הקדיש וכו' תיעקר. ואיזהו עיקור, נועל דלת בפניה והיא מתה. עיי"ש. **990**. אבל אין הורגין אותן, כי שלל שמים הם.

ואם היו בה **קדשי בדק הבית** - **יפדו**.

**ותרומות שבה** - **ירקבו**.

**ומעשר שני וכתבי הקדש** - **יגנזו**.

**רבי שמעון אומר**: **"בהמתה"** משמע - **ולא בהמת בכור**, ובהמת **מעשר** [דינן של בהמות אלו, שבשרם שייך לישראל, וחלבן ודמם קרב על המזבח].

**"שללה"** משמע - **פרט לכסף הקדש, וכסף מעשר**. ולהלן יתבאר טעמו של רבי שמעון.

**אמר מר**: היו בה **קדשים**, **קדשי מזבח ימותו**.

ויש לתמוה: **אמאי ימותו? ירעו** אותן בהמות **עד שיסתאבו** [עד שיפול בהן מום], ואז **ימכרו, ויפלו דמיהן לנדבה!**

וביארו דבר זה רבי יוחנן וריש לקיש:

**רבי יוחנן אמר :** אפילו דמיהם אסורים, משום שנאמר : **"זבח רשעים תועבה"**.

**ריש לקיש אמר :** אותן קדשי מזבח שדיבר בהן התנא - **ממון בעלים הוא. והכא** מדובר **בקדשים שחייב באחריותן** [שאם יאבדו לאחר שהפרישן לקרבן, חייב להביא בהמה אחרת], ושיטת **רבי שמעון היא, דאמר** שקדשים שחייב באחריותן - **ממון בעלים הוא**, והרי בהמות אלו כשאר בהמות שבתוכה, שדינן ליהרג בחרב. ומה ששנינו שימותו, ואינן נהרגין עם שאר הבהמות, היינו משום כבוד שמים.

ומקשינן : **הא מדסיפא** של הברייתא **רבי שמעון היא**, משמע שהרישא - **לאו** שיטת **רבי שמעון היא!**

ואמרינן : מדובר **בקדשים קלים** [כמו מעשר שני ופסח], **ואליבא דרבי יוסי הגלילי, דאמר :** קדשים קלים - **ממון בעלים הם.**

ומקשינן : **אבל קדשי קדשים**, שאינם ממון בעלים, **מאי**, מה יהיה דינם, **אכן ירעו** עד שיסתבאו, ויפדו?

אם כן, **אדתני סיפא** [עד ששנה התנא בסיפא] **"קדשי בדק הבית יפדו"**, **ליפלוג וליתני בדידה** [שיחלק התנא וישנה בקדשי מזבח עצמם] : מה ששנינו שימותו, **במה דברים אמורים - בקדשים קלים. אבל קדשי קדשים - ירעו!**

ומבארינן : התנא לא יכול היה לשנות שקדשי קדשים יפדו. והטעם, **כיון דאיכא חטאת, שהדין הוא שאם מתו בעליה - דלמיתה אזלא**, ואם כן, אם היתה בעיר הנדחת בהמה שהופרשה לחטאת, כיון שמתו בעליה, שנהרגו עם כל רשעי העיר, אותה בהמה הולכת למיתה, ואינה נפדית.

לכן **לא פסיקא ליה** לתנא לשנות באופן כללי "קדשי קדשים יפדו", שהרי יש יוצא מן הכלל, חטאת, שאינה נפדית.

והוינן בה : **בשלמא רבי יוחנן לא אמר כריש לקיש**, משום **דכתיב : "זבח רשעים תועבה"**. ולכן, אף אם יפדו את הבהמות, אסור יהיה להשתמש בדמיהן.

**אלא ריש לקיש, מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן?**

**אמר לך ריש לקיש :** **כי אמרינן "זבח רשעים תועבה"**, מה שאנו אומרים שקרבן רשעים תועבה הוא לפני הקדוש ברוך הוא, **הני מילי היכא דאיתנהו בעינייהו** [זה דווקא כאשר הבהמה עצמה קיימת]. **אבל הכא**, שמרעין את הבהמה עד שתסתאב,

ופודין אותה בדמים, **כיון דאישתני** [כיון שנשתנה הדבר, שאין מדובר בבהמה עצמה, אלא בדמיה] - **אישתני**, ומותר להשתמש בדמים לצרכי הקדש.

שנינו בברייתא: **רבי שמעון אומר: "בהמתה" - ולא בהמת בכור ומעשר.**

**במאי עסקינן?** באיזה אופן מדובר?

**אילימא בתמימין** [בבכור ומעשר תמימים, שלא נפל בהם מום], למה צריך למעטן מהמילה "בהמתך" - הרי **שלל שמים הוא**, ונתמעט מהמילה "שללה"! **ואלא** מה נאמר, שמדובר **בבעלי מומין**, הרי **שללה נינהו**, ולמה נתמעטו מכל שאר בהמות העיר!

**אמר רבינא: לעולם** מדובר **בבעלי מומין**, ובכל זאת אינן נהרגין עם שאר בהמות העיר משום שכך דורשים את המקרא: "בהמתה" **מי שנאכל לך**, לבעלים, **בתורת בהמתה. יצאו אלו**, בהמות בכור ומעשר, **שאינן נאכלין בתורת בהמתה**, שאין קוראין להן "בהמת עיר הנדחת", **אלא בתורת בכור ומעשר** [שקוראין להן "בהמת בכור ומעשר של עיר הנדחת"], **דשלל שמים נינהו.**

ודברי רבינא **פליגא אדשמואל. דאמר שמואל** על קושייתנו בדברי רבי שמעון: **הכל קרב, והכל נפדה.**

**מאי קאמר?** למה נתכוין שמואל בדבריו?

**הכי קאמר: כל קרבן שקרב למזבח כשהוא תם, ונפדה** [וצריך פדיה] **כשהוא בעל מום**, כגון שאר קדשים קלים חוץ מבכור ומעשר - **משלל** [מהמילה "שללה"] **אימעט** [נתמעט]. שהיות והוא צריך פדיה כשהוא בעל מום, הרי זה נחשב שלל שמים 991.

991. ונחלק בזה רבי שמעון על תנא קמא, שסובר שקדשים קלים - ממון בעלים הם. רש"י.

**וכל שקרב כשהוא תם, ואינו נפדה כשהוא בעל מום**, אלא נאכל לבעלים בלא פדיה, כגון בכור ומעשר, אין זה נחשב שלל שמים אף כשהוא תמים, ואי אפשר למעטו מ"שללה". אלא **מבהמה נפקא** [מהמילה "בהמתה" אנו ממעטין] בכור ומעשר תמימים, שאין הם נקראים בהמתה של עיר הנדחת.

מה שאין כן בעל מום, שנאכל לבעלים בלא פדיון, אינו מתמעט מכלל בהמת עיר הנדחת, ונדון עמהן 992.

992. כך פירש המהרש"ל. ועיי' במהרש"א.

ובזה נחלק שמואל על רבינא. ששמואל סובר, שדווקא תמימין נתמעטו, אבל בעלי מומין - נדונין עם שאר בהמות העיר. ואילו רבינא סובר שאף בעלי מומין אין נהרגין, ולמדים זאת מהמילה "בהמתך", וכפי שנתבאר לעיל.

שנינו בברייתא: **תרומות ירקבו.**

**אמר רב חסדא: לא שנו - אלא תרומה ביד ישראל,** שעדיין לא נתנה לכהן. שכיון שכך, יתכן שהיה נותנה לבסוף לכהן צדיק, שאינו מבני העיר, והרי זה נחשב כפקדון של בן עיר אחרת שנמצא בתוך העיר הנדחת, שדינו שמותר, ואינו נשרף.

אמנם, היות ויתכן שהיה נותנה לכהן רשע, מבני העיר, לכן אין התרומה מותרת באכילה, אלא דינה להרקב.

**אבל תרומה שניתנה כבר ביד כהן מבני העיר, כיון דממוניה של הכהן הוא - הרי זו תשרף.**

**מתיב רב יוסף מהברייתא.** ששנינו: **מעשר שני וכתבי הקדש יגנזו. והא מעשר שני ביד ישראל - כתרומה ביד כהן דמי,** שהרי בשני המקרים ממונו הוא, ובכל זאת **קתני** גבי מעשר שני **"יגנזו"**, ולא כדברי רב חסדא, שתרומה ביד כהן - תשרף!

**אלא, אי אתמר - הכי אתמר** [אם נאמרה מימרתו של רב חסדא, כך נאמרה]:

**אמר רב חסדא: לא שנו** שתרומות ירקבו - **אלא** במקרה של **תרומה** שנמצאת כבר **ביד כהן**, שממונו היא. ומכל מקום אין אנו אומרים שתשרף, כדי שלא לזלזל בתרומה, שהרי קדש היא.

**אבל תרומה שנמצאת עדיין ביד ישראל,** שלא נתנה לכהן - **תנתן לכהן** צדיק **שבעיר אחרת** [שלא הודח עמהן].

**תנן התם: 993 עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה** [אין צריך להפריש ממנה חלה]. **דברי רבי מאיר.**

993. כתב מהרש"ל שאין זו משנה, אלא ברייתא במסכת פסחים. עיי"ש.

**וחכמים מחייבין** עיסת מעשר שני בהפרשת חלה.

**אמר רב חסדא: מחלוקת רבי מאיר וחכמים - במעשר שני הנמצא בירושלים,** שמותר לבעליו לאכלו.

**דרבי מאיר סבר: מעשר שני ממון גבוה הוא. ורבנן סברי: ממון הדיוט הוא.**

**אבל** מעשר שני הנמצא **בגבולין**, מחוץ לירושלים, שאסור באכילה [ורק אם יפדהו בדמים - יותר באכילה] - **דברי הכל פטור** 994 מהפרשת חלה, שהרי ממון גבוה הוא 995.

994. בתוס' במס' קידושין [נג ב, ד"ה איהו] הקשו, שמהסוגיא שם משמע שרבי יהודה סובר שמעשר שני ממון הדיוט הוא אפילו בגבולין! ותירצו, שאף על פי כן, אין עיסת מעשר שני חייבת בחלה בגבולין, הואיל ואינה ראויה שם לאכול. עיי"ש. ועיין עוד בתוס' במס' בכורות [ט ב, ד"ה ותנן, ובתוס' במס' סוכה [לה א, ד"ה לפי]. 995. עוד פירש רש"י, שבגבולין אין לה היתר אכילה בשעת חיוב חלה, דהיינו, בשעת גלגול העיסה, ולכן אין זה נחשב "ראשית עריסותיכם". ואפילו אם פדה את העיסה לאחר מכן, פטורה מן החלה.

**מתיב רב יוסף: מעשר שני וכתבי הקדש יגנזו.**

**במאי עסקינן? באיזה אופן מדובר?**

**אילימא** במעשר שני הנמצא **בירושלים**, **מי הוא** ירושלים **עיר הנדחת** [וכי ירושלים נעשית עיר הנדחת]?

**והתניא: עשרה דברים נאמרו בירושלים, וזו אחת מהן: אינה נעשית עיר הנדחת**, אפילו אם הודחו רוב בני העיר!

**ואלא** מה נאמר, שמדובר במעשר שני של בן **עיר אחרת** שהודחה, **ואסקוהו לגוה** [והכניסו את המעשר לירושלים] עוד לפני שהודחה אותה העיר -

אי אפשר לומר כך. שאם כן, למה יגנזו, **הא קלטוהו** כבר **מחיצות** [חומות] ירושלים עוד לפני שהודחה העיר, ויהא מותר אף באכילה!

**אלא לאו** - על כרחך מדובר במעשר שני הנמצא **בגבולין**, שעדיין לא הכניסוהו לירושלים, **וקתני יגנזו!**

ואם כדברי רב חסדא, שמעשר שני הנמצא בגבולין - לכולי עלמא ממון גבוה הוא, למה לא יהא המעשר מותר אף באכילה?!

ודחינן: **לא. לעולם** מדובר במעשר שני **דעיר אחרת**, **ואסקוהו לגוה** [והכניסוהו כבר לירושלים] קודם שהודחה אותה העיר. **והכא במאי עסקינן** - **שנטמא** אותו מעשר, ולכן אסור באכילה 996.

996. כפי שנאמר על מעשר שני: "לא בערתי ממנו בטמא". ולהלן שואלת הגמרא, הרי דין זה אינו דווקא בעיר הנדחת!

ומקשינן: ועדיין, למה יגזנו, **לפרקיה** [יפדנו]!

**דאמר רבי אלעזר: מניין למעשר שני שנטמא, שפודין אותו אפילו כשנמצא כבר בירושלים,** אף שנאמר "וכי ירבה ממך הדרך לא תוכל שאתו וגו' ונתת בכסף", ומהמילים "וכי ירבה ממך הדרך" אנו דורשים שדווקא בריחוק מקום אתה פודה, ואי אתה פודה בקירוב מקום?

**תלמוד לומר: "לא תוכל שאתו". ואין שאת - אלא אכילה, שנאמר: "וישא משאות מאת פניו"!**

וכך אנו דורשים את הפסוק: "וכי ירבה ממך הדרך", שאתה נמצא בריחוק מקום, או "לא תוכל שאתו", שאינך יכול לאכלו משום שנטמא, אזי "ונתת בכסף וגו'".

ואמרינן: **הכא במאי עסקינן - בדבר הלקוח** מכסף מעשר שני. דהיינו, שקנה בכסף בשר או יין ושכר, ונטמאו. ובאופן כזה לא מועיל פדיון.

ומה שאמר רבי אלעזר שמועיל פדיון, היינו בפירות מעשר שני עצמם, שהעלם לירושלים - ונטמאו שם.

## **דף קיג - א**

ומקשינן ועדיין **ליפרקיה** [יפדנו], **דתנן: הלקוח בכסף מעשר שנטמא - יפדה!**

ואמרינן: הברייתא כשיטת **רבי יהודה** היא, **דאמר** שהלקוח בכסף מעשר שני שנטמא - **יקבר**.

ועתה מקשה הגמרא על עצם התירוץ, שמדובר במעשר שני שנטמא:

**אי הכי,** אם מדובר במעשר שני שנטמא, **מאי איריא,** למה צריכיה הברייתא לומר דין זה, שיגנזו, דווקא בעיר הנדחת? הרי **אפילו** מעשר שני שנטמא **דעלמא,** של עיר סתם, **נמי** יגנזו!

**אלא, לעולם מדובר במעשר שני טהור, וכגון דנפול מחיצות, וכדרבא. דאמר רבא: מחיצה לאכול - דאורייתא. לקלוט - דרבנן. וכי גזור רבנן - כי אתנהו למחיצה. כי ליתנהו למחיצה - לא.**

שנינו בברייתא: **כתבי הקדש יגנזו.**

**מתניתין דלא כרבי אליעזר.**

**דתניא, רבי אליעזר אומר: כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת - אינה נעשית עיר הנדחת. שנאמר: "ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל". והיכא דאיכא מזוזה - לא אפשר לשרוף את העיר וכל מה שבתוכה, שהרי אז תשרף גם המזוזה, שכתובים בה כמה אזכרות [שם השם]. ואסור לעשות כן, דכתיב: "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים וגו' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, לא תעשון כן לה' אלהיכם". וממקרא זה אנו דורשים שאסור לאבד דבר שכתוב עליו שמו של הקדוש ברוך הוא.**

שנינו במשנתנו: **רבי שמעון אומר: אמר הקדוש ברוך הוא וכו' [אם אתם עושין עיר הנדחת, מעלה אני עליכם כאילו אתם מעלים עולה כליל לפני].**

ובהמשך המשנה נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, אם אפשר לעשות במקום העיר הנדחת גינות ופרדסים, או לו.

**לימא בדרכי אבין אמר רבי אילעא קמיפלגי.**

**דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא: כל מקום שאתה מוצא כלל בעשה, כגון מה שנאמר בענין עיר הנדחת "והיתה תל עולם", שזהו כלל, שמקום העיר יהיה שממה, ולא יהיו שם אפילו גנות ופרדסים, ונאמר ציווי זה בלשון עשה. ופרט - בלשון לא תעשה, "לא תבנה עוד", שכאן פירט לך הכתוב בלשון לאו, שלא תבנה שם בתים -**

**אין דנין אותו ב"כלל ופרט", שהוא אחד מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ואז הכלל הוא שאומרים: אין בכלל - אלא מה שבפרט, משום שהפרט - פירושו של הכלל הוא. כלומר, מה שאמר הכתוב "והיתה תל עולם", היינו "לא תבנה עוד". שלא תעשה שם בתים. אבל גנות ופרדסים - מותר.**

אלא אנו אומרים שהכתוב אמר כאן שני דברים: "והיתה תל עולם" - שלא תיעשה גנות ופרדסים. "לא תבנה עוד" - כל בנינין שבעולם, ואפילו גנות ופרדסין - לא תבנה עוד.

ודורשין את המקרא על פי כלל זה: כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא.



אף כאן, הרי איסור בניית בתים בכלל "והיתה תל עולם" היה. ולמה יצא, למה כתבה הכתוב בפירוש "לא תבנה עוד"?

להקיש לך בנין לאיסור הכללי של "והיתה תל עולם", ולומר לך: מה בנין מיוחד - שהוא ישוב בני אדם, אף כל בנין, כגון גנות ופרדסים - לא. ור' יוסי הגלילי סבר אין דנין כר' אבין, ודריש הכי: והיתה תל עולם - מכל מילי, שלא יעשה בה שום דבר ולא תבנה עוד - דמשמע בנין בתים, אשמועינן לאו בבנין בתים, וגנות ופרדסים - איסור עשה הוא דאיכא, כך שמעתי.

**דמר, רבי יוסי הגלילי - אית ליה דרבי אבין** [הוא סובר כרבי אבין], **ולכן אסור לעשות בה אף גינות ופרדסין.**

**ומר, רבי עקיבא - לית ליה דרבי אבין**, ולכן הוא סובר שמותר לעשות בה גינות ופרדסין.

ודחינן: **לא**. באמת אפשר לומר **דכולי עלמא אית להו דרבי אבין. והכא בהא קמיפלגי:**

**מר, רבי יוסי הגלילי, סבר:** כתוב "לא תבנה עוד". ולשון "עוד" - **לגמרי משמע**, שלא תבנה בעתיד לשום דבר, אף לגינות ופרדסין 997.

997. כתב רש"י, דהיינו כמו "לעולם ועד". ש"ועוד" לשון "ועד" הוא. שלא תבנה לעולם לשום דבר.

**ומר, רבי עקיבא, סבר,** ש"לא תבנה עוד" - היינו **לכמה שהיתה אינה נבנית**, שלא יבנו שם שוב בתים. **אבל נעשית היא גנות ופרדסים.**

**תנו רבנן: היו בה בעיר הנדחת אילנות תלושין - אסורין.** אבל אם היו בה אילנות מחוברין - מותרין.

והטעם, משום שנאמר "תקבוץ ושרפת", משמע, דבר שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה. יצאו אילנות מחוברים, שמחוסרים אף תלישה מהקרקע.

**של עיר אחרת, בין תלושין בין מחוברין - אסור.**

**מאי עיר אחרת?**

**אמר רב חסדא:** העיר יריחו.

**דכתיב: "והיתה העיר חרם** היא וכל אשר בה לה', **וישבע יהושע בעת ההיא לאמר: ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו,**

**בבכרו ייסדנה, ובצעירו יציב דלתיה**". "היא וכל אשר בה" משמע, שאף אילנות המחוברים שבה - אסורים.

**תניא: לא יבנה את העיר יריחו, ויקראנה על שם עיר אחרת.**

ואף **לא יבנה עיר אחרת, ויקראנה על שם יריחו**. כדי שהשם "יריחו" ימחה מן העולם.

**דכתיב: "בנה חיאל בית האלי את יריחה. באבירם בכרו יסדה, ובשגוב צעירו הציב דלתיה"**. והיינו, שבנה חיאל עיר אחרת על שם יריחו **998**, ועבר בכך על אלתו של יהושע. וזהו שנאמר "בית האלי", שעבר חיאל על האלה.

**998**. כתב רש"י, דלא אתפרש לן מנלן שבנה עיר אחרת על שם יריחו. והמהרש"א כתב, שגם ענין זה, שלא יבנה עיר אחרת בשם יריחו, הוא בכלל השבועה שהשביעם יהושע. דכתיב: "וישבע יהושע וגו' ארור האיש אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו". דלא הוה ליה למכתב אלא "ובנה את יריחו". ומדכתב "את העיר הזאת", משמע שהשביעם שני דברים: שלא יבנו את העיר הזאת, ושלא יבנו עיר אחרת בשם יריחו. [וכן כתב בתורת חיים. עיי"ש]. אם כן, מדכתיב הכא "בנה חיאל בית האלי את יריחו", משמע שבנה עיר אחרת בשם יריחו.

**תניא: במות אבירם בכורו, שהיה רשע, לא היה לו לחיאל ללמוד** שלא להמשיך לבנות את העיר, כי היה יכול לתלות מיתתו ברשעו של אבירם, ולא בקללת יהושע.

אבל **במות שגוב צעירו - היה לו ללמוד**.

והוינן בה: **אבירם ושגוב - מאי עבוד** [מה עשו]? למה קורא להם התנא רשעים? **999** ומבארין: באמת אין אנו יודעים אם אבירם ושגוב היו רשעים או לא, ולא על כך דיבר התנא.

**999**. כך פירש רש"י. והמהרש"א תמה, הרי לגבי שגוב לא אמר שהיה רשע! ופירש, ששאלת הגמרא היא, מהיכא פסיקא ליה במעשיהם שאבירם היה רשע, ושגוב לא היה רשע.

והכי **קאמר** התנא: **באבירם בכורו היה לו ללמוד לאותו רשע**, לחיאל. שהיה לו ללמוד ממות אבירם בכורו, שבא לו עונש זה מחמת קללת יהושע.

כתוב בפסוק שהבאנו לעיל: **"בשגוב צעירו"**. ויש לתמוה, **ממשמע שנאמר "באבירם בכורו", איני יודע ששגוב - צעירו הוא?**

**מה תלמוד לומר "שגוב צעירו"?**

**מלמד שהיה חיאל מקבר והולך** [תוך כדי בניית אותה עיר] את כל בניו. **מאבירם בכורו - עד שגוב**, שהיה צעיר בניו.

**אחאב - שושביניה הוה** [ידידו ואוהבו של חיאל היה].

**אתא איהו ואליהו** [באו הוא ואליהו] **למשאל בשלמא בי טמיא** 1000 [לשאול בשלום חיאל, שהיה יושב אבל על בנין].

1000. יש אומרים "בי טעמא", בית האבל, שמטעימין אותו בדברים לנחמו. רש"י, עיי"ש. ויש גורסין "למשאל ליה טעמא". והרמ"ה פירש, שבאו אחאב ואליהו לשאול מה טעם אירע לו אסון זה, שמתו כל בניו.

**יתיב אחאב וקאמר: דילמא כי מילט יהושע, הכי לט** [שמא כשקילל יהושע - כך קילל]: **לא יבנו את יריחו על שם עיר אחרת** [אף אם יקראו לה בשם אחר], **ולא יבנו עיר אחרת - על שם יריחו? אמר ליה אליהו: אין. אכן כך.**

**אמר ליה אחאב: השתא לווטתא דמשה לא קא מקיימא** [עתה אפילו קללת משה לא מתקיימת], **דהרי כתיב: "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים וגו'", וכתיב בהמשך: "וחרה אף ה' בכם ועצר את השמים וגו'"/>**, הרי שקלל משה שאם יעבדו עבודה זרה - לא יהיה מטר.

**וההוא גברא** [ואותו אדם, על עצמו היה אומר] **אוקים ליה עבודה זרה על כל תלם ותלם** [עשה כל כך הרבה עבודה זרה, עד שהעמידה על כל תלם ותלם 1001], **ובכל זאת יורד כל כך הרבה גשם, ומקלקל את הדרכים, עד שלא שביק ליה מיטרא דמיזל מיסגד ליה** [עד שמחמת הגשם אין יכול ללכת לעבוד לעבודה זרה]!

1001. שמקום גבוה הוא. רש"י.

ואם קללתו של משה אינה מתקיימת, **לווטתא דיהושע תלמידיה מקיימא** [קללתו של יהושע תלמידו תתקיים]!?

**מיד: "ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל אחאב: חי ה' אלהי ישראל אם יהיה השנים האלה טל ומטר וגו'."** [מקרא זה סמוך למקרא של חיאל בת האלי שהובא לעיל].

**בעי רחמי** [ביקש אליהו רחמים], **והבו ליה אקלידא דמטרא** [ונתנו לו מן השמים מפתח של מטר 1002], **וקם ואזל** [וקם משם, והלך לו].

1002. לשון משל הוא. לפי שהיה המטר תלוי בו, והוא היה ממונה עליו. וכיון שנשבע שלא יהיה מטר והלך לו, דומה לאדם שסגר אוצרו במנעול, ונטל המפתחות בידו. יד רמה.

כתוב לאחר מכן: **"ויהי דבר ה' אליו [אל אליהו] לאמר: לך מזה, ופנית לך קדמה, ונסתרת בנחל כרית"**. וכתוב להלן: **"והערבים מביאים לו [לאליהו] לחם ובשר בבקר וגו'."**

**מהיכא** [מהיכן הביאו לו העורבים]?

**אמר רב יהודה אמר רב: מבי טבחי דאחאב** [ממטבחיו של אחאב] 1003.

1003. כתב היעב"ץ, שהיה הבשר משחיטתו של עובדיהו, וזכה בו אליהו מן ההפקר, כעובדא דדיו במסיבא מציעא [כד ב].

כתוב להלן: **"ויהי מקץ ימים וייבש הנחל, כי לא היה גשם בארץ"**.

**כיון דחזא** [כיון שראה] הקדוש ברוך הוא **דאיכא צערא בעלמא** משום שלא ירד גשם, רצה שיחזיר לו אליהו את מפתח הגשמים כדי להוריד מטר. וגילגל הדבר שיחזיר לו, כדלהלן.

**כתיב: "ויהי דבר ה' אליו לאמר קום לך צרפתה** אשר לצידון וישבת שם, הנה צויתי שם אשה אלמנה לכלכלך". ואכן כך היה, כפי שמסופר שם.

**וכתיב להלן: "ויהי אחר הדברים האלה, חלה בן האשה בעלת הבית, ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה"**.

"ותאמר אל אליהו: מה לי ולך איש האלקים באת אלי להזכיר עוני ולהמית את בני?"

**בעא** אליהו **רחמי למיתן ליה אקלידא דתחיית המתים** [ביקש אליהו שיתנו לו מן השמים את המפתח של תחיית המתים], כדי להחיות את בנה של אותה אלמנה.

**אמרי ליה** מן השמים: כל מפתחות אוצרותיו של הקדוש ברוך הוא נמסרו ביד שלוחים ממונים. אבל **שלש מפתחות - לא נמסרו מעולם לשליח**, ואלו הם:

**של חיה** [יולדת], **ושל גשמים**, **ושל תחיית המתים**.

ואם ניתן לך עתה גם את מפתח תחיית המתים, בנוסף למפתח גשמים שכבר נמצא בידך, יתמהו ויאמרו: **שתים** [שני מפתחות] **ביד תלמיד, ורק אחת ביד הרב!?**

**אייתי הא - ושקיל האי** [הבא את מפתח גשמים, וניתן לך את מפתח תחיית המתים].

ומנין לנו שכך היה?

**דכתיב** שאמר אחר כך הקדוש ברוך הוא לאליהו: **"לך הראה אל אחאב, ואתנה מטר"**. לא אמר לו הקדוש ברוך הוא "ותן מטר", אלא "ואתנה מטר". הרי שנטל הקדוש ברוך הוא מידו את מפתח הגשמים, ונתן מטר.

**דרש ההוא גלילאה קמיה דרב חסדא: משל דאליהו, למה הדבר דומה?**

**לגברא דטרקיה לגליה, ואבדיה למפתחיה** [לאדם שטרק ונעל את השער שלו, ואיבד את מפתח השער]. כך אליהו, נעל שערי מטר, ולבסוף איבד את מפתח הגשמים. שלא נפתח השער ידו.

## דף קיג - ב

**דרש רבי יוסי בציפורי: אבא אליהו** [אליהו חביבי וגדולי] **קפדן** הוא. שהרי כעס על אחאב ואמר: "חי ה' אם יהיה השנים האלה טל ומטר".

**הוה רגיל אליהו למיתי גביה** [לבוא אליו, אל בית מדרשו של רבי יוסי] כל יום.

לאחר שדרש רבי יוסי כך, **איכסיה מיניה תלתא יומי** [נתכסה ממנו אליהו שלשה ימים] - **ולא אתא** [ולא בא אליו].

**כי אתא** [כשבא אליהו לבסוף, לאחר שלשה ימים], **אמר ליה רבי יוסי: אמאי לא אתא מר** [למה לא באת עד עתה]?

**אמר ליה: קפדן קרית לי** [משום שקראת לי קפדן]! **אמר ליה: הא דקמן** [הרי לפנינו הוכחה] **דקא קפיד מר** [שאתה קפדן], שהקפדת על שאמרתי עליך דבר זה, ולא באת אלי שלשה ימים! **1004**

**1004**. לכאורה תמוה, למה היה צריך לומר לו כך, יכול היה לומר לו: אכן, אמת הוא שאתה קפדן, שהרי הקפדת על אחאב! וכן, מה תמה אליהו ושאלו: קפדנא קרית לי? הרי באמת היה קפדן! וביאר בתורת חיים, שתלמיד חכם שכועס, אין זו ריעותא וחסרון, כי התורה מרתחת בו. שכיון שרואה את הרשע עובר על מצות ה', מקנא קנאת ה' צבאו-ת ומקפיד עליו. והיא מדה טובה, וזכות היא לו. וזהו שטען לו אליהו: קפדנא קרית לי? הרי על קפידתי זו, שהקפדתי על שעבד אחאב עבודה זרה, אין ראוי לכנותני קפדן! והשיב לו רבי יוסי, הא דקמן דקפיד מר! והרי מה שהקפדת עלי, לא לקנאת ה' הקפדת, אלא לכבוד עצמך. הרי שראוי לקרותך קפדן.

**"ולא ידבק בידך מאומה מן החרס"**. כי כל זמן שרשעים בעולם, חרון אף בעולם וכו'.

## מאן רשעים?

**אמר רב יוסף: גנבי. אלו שגונבים מן החרם 1005 1006.**

**1005.** אבל אין מדובר על אנשי עיר הנדחת, שהרי כבר נאמר קודם לכן "הכה תכה את יושבי העיר וגו'". **1006.** וביערות דבש ביאר, שהרי נודע כבר שהחמירה תורה בגנב יותר מגזלן, היות והוא עושה עין של מעלה כאינו רואה ח"ו. והנה כתיב "מתן בסתר יכפה אף", שהעושה חסד בסתר, שאין כוונתו לשום יוהרא או החזקת טובה, אלא רק לשם שמים, יכפה אף. אבל גנב, שעושה עין שלמעלה כאילו אינה רואה, אם כן, לא שייך מתן בסתר יכפה אף, שהרי לדעתו אין הקדוש ברוך הוא רואה בכל מעשה בני אדם. וזה כוונתו: בזמן שהרשעים בעולם, חרון אף בעולם. ולכאורה קשה, איך החליט דבר זה, הרי מתן בסתר יכפה אף! ועל זה מתרצת הגמרא: מאן רשעים - גנבי, והם עושים עין שלמעלה כאינה רואה, ולכן לא תועיל צדקה בסתר.

**תנו רבנן: רשע בא לעולם 1007 - חרון בא לעולם. שנאמר: "בבוא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה" 1008.**

**1007.** תמה השפת אמת [הובא בענף יוסף], היאך יתכן שבבא אדם לעולם יהיה רשע, הרי יש בחירה חפשית! ואפילו אם נפרש דהיינו שלבסוף יהיה רשע, מכל מקום היאך יתכן שכבר כשבא לעולם, בא עמו חרון, הרי הקדוש ברוך הוא דן את האדם באשר הוא שם! וביאר על פי האי דאיתא בזהר [פרשת אחרי]: מאן דפגים בעריות, אי אוליד בר בההיא זימנא איהו רשיעא, דקוב"ה שביק להו לשיאצי להו לעלמא דאתי. אם כן, על נולדים אלו שייך שפיר לומר: רשע בא לעולם, כי כבר משבא לעולם הוא רשע, ואז חרון בא עמו. ואין לך אדם מישראל שאינו חייב בעשה, ועל מצות עשה אין עונשין אלא בעידנא דריתחא, וכיון שחרון אף בא, נלכד הצדיק על העשה. עיי"ש. **1008.** כתב הרש"ש, ש"קלון" מלשון קלוי באש. ונרדף עם לשון "חרון", שהוא גם כן מלשון "חרה מני חורב".

רשע אבד מן העולם - טובה באה לעולם. שנאמר: "ובאבד רשעים רנה".

צדיק נפטר מן העולם - רעה באה לעולם. שנאמר: "הצדיק אבד ואין איש שם על לב, ואנשי חסד נאספים באין מבין, כי מפני הרעה נאסף הצדיק". "מפני הרעה", קודם שתבוא הרעה - "נאסף הצדיק". הרי שלאחר שמת - באה הרעה.

**צדיק בא לעולם - טובה באה לעולם, והרעה מפסקת. שנאמר כשנולד נח: "זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו" 1009.**

**1009.** מסיים את הפרק בזה, לפי שכל הפרק מדבר בימות המשיח, וגמול ועונש שלעתיד, והשבועה שנשבע ה' לנח, שלא יביא עוד מבול, היא לנו הוראה על ברית השבועה אשר עמנו. שנאמר: כי מי נח זאת לי וגו' כן נשבעתי מקצוף עליך ומגער בך. ואז טובה בא לעולם וכו'. מהרש"א.

**הדרן עלך פרק כל ישראל יש להם חלק  
וסליקא לה מסכת סנהדרין**

