

עשירים. אכן עיין ביד רמה שלא כתב כהתוס' לכבד העשיר, אלא שהיה ירא שלא יהיה העשיר רודפו עי"ש, ולדבריו אין ראיה מכאן דיש לכבד עשירים.

גמ', היכי דמי גמר דין אמר רב יהודה אמר רב

איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי

כתב רש"י היכי דמי גמר דין דאמרינן לעיל שוב אין אתה רשאי לבצוע ע"כ. והנה הבאנו לעיל דמסוגיא ב"ק [ס"ט, א'] וב"מ [י"ז, א'] מבואר דלענין טביחה ומכירה וטענת פרעתי לא נחשב גמר דין עד שיאמרו צא תן לו, ואם כן דינא דסוגיא דידן י"ל דהוי דין מיוחד לענין איסור לבצוע. אכן עיין ברמב"ם פכ"א מהל' סנהדרין ה"ג שכתב: אבל בשעת גמר דין שניהם בעמידה שנאמר ויעמוד העם על משה ואי זהו גמר דין איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי עי"ש. הרי שהביא דין זה גם לענין דין של בעלי דין בעמידה. וי"ל דגם רש"י מודה לזה, אלא שבא לפרש טעם שהוזכר דבר זה כאן מפני שקאי על מימרא דלעיל דנגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע. אלא דצ"ע אמאי לענין טענת פרעתי ודו"ה לא נחשב גמר דין עד שיאמר צא תן לו. ועיין ביד רמה בסוגיין שכתב ליישב הסתירה דכאן משמע דגמר דין הוי בחייב אתה ליתן ואילו בעלמא משמע דלא הוי עד שיאמר צא תן לו וד"ל: לא דמי דאלו התם בדעתיה דבעל דין תליא מילתא, ולסברא דבעל דין דאמרינן דכל כמה דלא אמרו צא תן לו סבר אכתי לא פסיקא להו מילתא לרבנן, ואילו הכא לדעתא דבי דינא תליא מילתא ומכי אמרי ליה איש פלוני אתה זכאי ואיש פלוני אתה חייב הוי גמר דין עכ"ל. הרי לדעתו מצד הדיינים הגמר דין הוי בחייב אתה ליתן, ולכן דינא הוא שצריך לאמרו בעמידה, ורק מצד הבעלי דין אינם סומכים דעתם עד שיאמרו צא תן לו, ולכן אינו נאמן לומר פרעתי, ונחשב עדיין הגניבה קיימת.

והנה לעיל כתבנו דאפילו אחרי שאמרו חייב אתה ליתן אין זה נחשב גזילה אם יעשו פשרה כיון שלא נגמר הדין עד שיאמרו צא תן לו. ולפי המבואר בדברי הרמ"ה והרמב"ם מצד הדיין נגמר הדין בשעה שאמרו צא תן לו, אלא שבעל דין לא סמך דעתו עד שיאמר צא תן. ויש לומר דגם לפי זה לא נחשב גזילה, דכל זמן שלא סמך דעתו על הממון אין זה גזילה אם יבקשו ממנו לעשות פשרה.

ז', א'

גמ', היינו דר"ש בן מנסיא

בנו או יפסיד ממונו חייב לפסוק את הדין. ועיין בהגהות חידושי אנשי שם על הר"ף שכתב ג"כ דאיכא פלוגתא בזה בין רש"י להרמב"ם.

והנה באמת מש"כ הרמב"ם דאיכא חשש שמא יהרג בנו או ידליק גדישו מפורש כן בדברי הספרי. ולולא דמיסתפינא היה נראה רש"י אינו חולק על הספרי, ומש"כ רש"י שיהיה רודף את הדיין להפוך את הדין ר"ל ע"י זה שיהרג את בנו או ידליק את גדישו יכוף את הדיין להפוך את הדין. וסבר רש"י כמש"כ התוס' דמה דמבואר בסוגיא דמיירי באחד רך ואחד קשה הוא מפני שאם היו שניהם חוזקים השני היה מסייעו, אבל סבר רש"י שזה הוא סברא דוקא אם החשש הוא שע"י מעשה רשע שלו יכוף את הדיין להפוך את הדין, דכיון שהשני הוא חזק יסייע הדיין שלא להפוך ואין לו רשות להסתלק מן הדין, אבל אם החשש הוא שינקם ממנו אח"כ [בלי כוונה להפוך את הדין], אז אין מעלה מה שאחר חזק [כי לא יבא לעזרו לעולם שלא ינקם ממנו], ודוקא אם החשש הוא שישתדל לכופו להפוך את הדין אז אמרינן שאם השני הוא איש חזק לא יעשה כן, כי השני יסייע להדיין שלא להפוך הדין.

ונראה דרש"י הוכרח לכך מפני שהיה קשה למה נקט הספרי חשש שיהרג את בנו או ידליק גדישו ולא אמר בפשיטות שמא יהרג אותו. ולכן פירש דהחשש הוא שיעשה מעשים שיכוף אותו להפוך הדין וע"י שיהרג את בנו או ידליק גדישו יכוף אותו להפוך את הדין, ובזה שפיר יש לחלק דדוקא באחד רך ואחד קשה מותר להסתלק ולא בשניהם חוזקים.

ולפי זה נראה דרש"י סובר דהיכא דהוי פיקוח נפשות ממש בזה אין חילוק בין לאו דלא תגורו מפני איש לשאר לאוין שבתורה, ואינו מחוייב למסור נפשו על כך, אבל היכא דהוי רק חשש שמא יהרג בנו או יפסיד ממונו, בזה אינו דוחה משום פיקוח נפשות, ואז דינא הוא דקודם שיבאו לפניו או קודם שיודע לאן הדין נוטה יכול להסתלק אבל אחר שיודע לאן הדין נוטה אין יכול להסתלק.

תוס' לא תכניס את דברך

כתבו התוס' גבי רבו ועשיר לא שייך לשון יראה שאינו ירא מפניהם אלא כלומר אל תכניס את דברך כדי לחלוק לו כבוד ע"כ. הנה מדכתבו שיש לחוש שיכבד העשיר משמע דיש ענין לכבד עשירים. והוא כענין דאיתא בעירובין [פ"ו, א'] דרבי היה מכבד

צ"ע מדוע הקשה זאת כאן ולא לעיל תיכף אחר שהביא דברי ר"ש בן מנסיא.

גמ', לא נאמר מקרא זה אלא כנגד מעשה העגל

רש"י פירש דקאי על מקרא ד"בוצע בכך נאץ ה'" שעשה אהרן פשרה בינו לבין עצמו והורה היתר לעצמו לעשות להם את העגל. ולפי זה מבואר דהיה טענה על אהרן במה שעשה חשבוננו לעשות העגל, ובאמת מפורש במקרא [דברים ט', ב'] "ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל" וגו', הרי בפירוש דמעשה העגל נחשב לאהרן לחטא גדול שאלמלא תפלת משה היו כל ארבעה בניו מתים ותפלת משה הועילה למחצה. והנה התוס' ד"ה כנגד מעשה העגל כתבו דקאי אקרא ד"תורת אמת" כדכתיב בסיפיה ו"רבים השיב מעון" שיהא להם תקנה. ולפי דבריהם החשבון והפשרה שעשה באמת היה דבר טוב להציל את בני ישראל. וכן מבואר במדרש רבה [ויקרא פ"י - ג'] וז"ל: בשעה שעשו ישראל אותו מעשה בתחילה הלכו אצל חור א"ל קום עשה לנו אלהים כיון שלא שמע להם עמדו עליו והרגוהו וכו' הלכו אצל אהרן א"ל קום עשה לנו אלהים כיון ששמע אהרן כן מיד נתיירא וכו' אמר אהרן מה אעשה הרי הרגו את חור שהי' נביא עכשיו אם הורגים אותי שאני כהן מתקיים עליהם המקרא אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא [איכה ב'] ומיד הם גולין וכו' ד"א וירא אהרן ויבן מזבח מה ראה אמר אהרן אם הם בונים אותו הסרחון נתלה בם מוטב שיתלה הסרחון בי ולא בישראל, ראב"י בשם ר"א משל לבן מלכים שנתגאה לבו עליו ולקח את הסיף לחתך את אביו א"ל פדגוגו אל תייגע את עצמך תן לי ואני חותך הציץ המלך עליו א"ל יודע אני להיכן היתה כוונתך מוטב שיתלה הסרחון כך ולא בבני חייך מן פלטין ידי לית את זיע ומותר פתורי את אכיל עשרים וארבע אנינס את נסיב כך מן פלטין דילי לית את זיע ומן המקדש לא יצא ומן פתורי אכיל והנותר מן המנחה עשרים וארבע אנינס את נסיב אלו כ"ד מתנות כהונה שניתנו לאהרן ולבניו א"ל הקב"ה לאהרן אהבת צדק אהבת לצדק את בני ושנאת מלחייבן על כן משחך אלקים אלקיך א"ל חייך שמכל שבטו של לוי לא נבחר לכהונה גדולה אלא אתה וכו' ע"כ. הנה מבואר במדרש דבשביל החשבון לשם שמים שעשה אהרן זכה לשכר גדול של כהונה גדולה ולכ"ד מתנות כהונה ולציווי ומן המקדש לא יצא, והיינו כמבואר בתוס' בסוגיין, וצ"ע איך ליישב הדברים.

ונראה לומר בזה דהנה מתורתן של רבותינו וחז"ל למדנו שבמצות ועבירות יש שתי בחינות: (א) בחינת מלך המצוה אל העם שהמלך גוזר גזירות לפי

טעמיו ונמוקיו וקובע שכר למקשיבים לדבריו ועונש לעוברים עליהם (ב) בחינת רופא המצוה אל החולה היינו שהקב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא ומצוה היא התרופה שמבריאה ומקיימת את נפש האדם ועבירה ח"ו גורמת חולי הנפש והקב"ה הודיענו בתורה מה טוב לו לאדם בחיי נשמתו ומה מפסידו, וכמש"כ רש"י על הפסוק [שמות ט"ו, כ"ו] "כי אני ה' רפאך" וז"ל: ומלמדך תורה ומצות למען תנצל כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דברים שמחזירים אותך לידי חולי וכו' ע"ש. ונמצא העובר על מצות ה' אינו נענש על עברו את פי ה' אלא מפני שמציאות העבירה מזקת לו כמו שהעובר על מצות הרופא אינו נענש על שלא שמע למצותו אלא שהרופא גילה לו מה טוב ומה רע בעדו.

ולפי"ז נראה לבאר המדרש הנ"ל גבי אהרן שהוא ראה שבאו למצב שאם לא יעשה העגל יעשוהו מעצמם או שיהרגוהו, ונמצא שהרגו כהן ונביא ביום אחד ויביאו בזה גזירת כלייה ח"ו על שונאיהם של ישראל, ובמצב כזה שהנידון ה' רק אם לעשות עבירה קטנה למנוע כלל ישראל מעבירה חמורה להצילם מגזירת כלייה ח"ו, ודאי רצון "המלך" היה שיעשה העבירה הקטנה ולהצילם מהעבירה החמורה, וכן מבואר בספר כתר ראש [אות קל"ב] בשם הגר"א זצ"ל שבכונה להציל כלל ישראל מותרת עבירה לשמה אפילו אחר מתן תורה ע"ש. וזהו כוונת המשל במדרש שודאי אסור לשום אדם לבא על המלך בסיף, אבל במצב שכבר בא בן המלך עליו, ודאי ניחא המלך שידחה השר את בנו ויבא בעצמו שע"ז יציל את בן המלך, ולכן עשה אהרן את העגל, ואף שלא ה' חיוב עליו לעשותו מ"מ בעשייתו הרי עשה רצון שמים שהציל את העם מעבירה יותר חמור, ולכן קבל ע"ז שכר גדול. וכל זה הוא רק בבחינת "מלך מצוה על העם" אבל בבחינת "רופא מצוה לחולה" עשיית העבירה הוא כמו שתיית סם, ועשיית העגל למרות כל החשבונות לשם שמים מ"מ עבירה היא, ולכן אף שבבחינת מלך מצוה לעם עשה דבר גדול שמסר נפשו לעשות עבירה לשמה ו"לשתות סם" לטובת כלל ישראל למנוע מעבירה יותר גדולה וקבל ע"ז שכר רב, מ"מ עשיית העבירה עצמה הואיל ויש בה בחינת רופא המצוה לחולה גרם שמ"מ יענש בכליוי בנים כנ"ל.

גמ', ראה חור שזכות לפניו אמר אי לא שמענא להו השתא עבדו לי כדעבדו בחור וכו' ולא הויא להו תקנתא

צ"ע להבין איך עשה אהרן חשבון כזה לעשות העגל [ובתוס' ד"ה כנגד מבואר שעל זה נאמר "ורבים

כוש, וזהו ענין אחר לגמרי, ואין לדמות מעשה של יחיד לזה. ועל דרך זה נוכל להבין גם מעשה דאהרן, דמכיון דעון הריגת כהן ונביא הוי עבירה שגורמת סילוק השכינה מכלל ישראל באופן שלא היה להם תקנה היה רשאי לעשות חשבון להצלת כל עם ישראל ואין לדמות זה לדברים אחרים.

גמ', השתא עבדו לי כדעבדו בחור ומיכיים בי

אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא

פירש"י אהרן כהן ונביא היה. ועיין במאירי שכתב שחור היה נביא. וכדבריו איתא במדרש [ויקרא רבה פ"י ג-]: וירא אהרן ויבן מזבח לפניו נתיירא מהזכות לפניו אמר אהרן מה אעשה הרי הרגו את חור שהיה נביא עכשיו אם הורגים אותי שאני כהן מתקיים עליהם המקרא שכתוב אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא ומיד הם גולים עיי"ש, הרי שהזכיר שחור היה נביא ואהרן היה כהן.

והנה בעיקר מה שהוזכר שאהרן היה כהן עיין במהרש"א שכתב שאף שעדיין אז לא נתנה הכהונה, אהרן בכור היה והעבודה היה בבכורות ע"כ. ויש לעיין דאם כן גם חור היה בכור כמפורש במקרא בדברי הימים א' [ב', י"ט]: "ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור" הרי שחור היה פטר רחם למרים אמו, ובמדרש משמע דרק אהרן היה כהן וחור היה רק נביא ולא כהן. ובעיקר דברי מהרש"א עיין במרגליות הים שהעיר שאהרן לא היה בכור, כי מרים היתה גדולה ממנו כמבואר במדרש שמ"ר פ"א י"ג וברש"י שבת [פ"ח, א'] עיי"ש. וכתב דאולי י"ל דאף שאהרן לא היה פטר רחם אבל מ"מ גדול האחין ג"כ הוי בכור עיי"ש. ויש לעיין אם אינו תלוי בפטר רחם אלא בגדול האחין אפשר דשם בכור לעבודה היה תלוי בבכור לאב ולא בפטר רחם, ואם כן אף דחור היה פטר רחם לאמו אבל לא היה בכור לאביו כמפורש במקרא דברי הימים [שם] שכלב נשא עזובה והוליד ממנה בנים ואח"כ נשא אפרת והוליד ממנה חור. אבל זה צ"ע דפשטות לשון מקראות התורה משמע שבעת יציאת מצרים נתקדשו הבכורים שהיו פטר רחם לאמן, ואם כן גם חור היה ראוי להיות כהן, וצ"ע דבמדרש משמע שרק אהרן היה כהן.

ולולא דברי מהרש"א היה נראה דאין הכוונה שאהרן היה כהן מפני שהיה בכור אלא היה כהן כבר בשעת מתן תורה. ועיין בסוגיא זבחים [קט"ו, ב'] דפליגי תנאי במה שנאמר "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו" ר"י בן קרחא אומר זו פרישות בכורות ורבי

השיב מעון"י, הלא מבואר בנפש החיים שער א' פרק כ"ב באריכות דלאחר מתן תורה אסור לאדם לעשות שום חשבונות לעבור על איזה מצוה או פרט מאיזה מצוה בשביל חשבון לשם שמים, וכן איתא בברכות [י', א'] גבי חזקיה שראה ברוח הקדש דנפקין מניה בנין דלא מעלי ולכן לא נסב איתתא, וכונתו לשם שמים, עם כל זה אמר לו הנביא שימות בעולם הזה ובעולם הבא מפני שביטל המצוה בשוא"ת עיי"ש כל הענין, וצ"ע.

ואולי י"ל בזה דהנה בכתר ראש [אות קל"ב] מובא בשם הגר"ח מוולאזין וז"ל: עבירה לשמה אמר רבינו שלא הותר מזמן מתן תורה כלום וכו' ואם יעקב לקח ב' אחיות ועמרם נשא דודתו זה היה קודם מתן תורה אבל מעת שקיבל משה התורה מסיני לא תתחלף ולא תסור ח"ו אף שיישיג כן כי ראוי לו לפי תקון נשמתו באזו עבודה וכו', ומה שאח"ז גדולה עבירה לשמה זה כמו שביארו גבי יעל אשת חבר הקני כו' ועוד שכוונתה היתה להציל כלל ישראל וחלילה לדמות לזה שאר דברים כפי סברותינו עיי"ש. הרי מבואר דבמקום שנוגע הצלת כלל ישראל יש לעשות חשבונות ואין זה דומה לחשבונות של אנשים יחידים. ובדומה לזה כתב הנוב"י מה"ת יו"ד סי' קס"א: ומ"מ בגוף דין זה שיהיה מותר לאשת איש לזנות ברצון כדי להציל נפשות אינו תורה, ולא ישר בעיני מה שראיתי באיזה תשובה וכו' וכמדומה אני שהיא תשובת בית יעקב, באנשים ונשים שהלכו בדרך וקם עליהם ארכילסיטים אחד בשדה עם חבורת לסטים שכמותו להרוג את כולם, וקמה אשה אחת מהם אשה יפת תואר מאד והתחילה להשתדל עם האיש ראש הלסטים בדברים עד שפתתו בחלקת לשונה שנתאוה לה ונבעלה לו ביער מן הצד ועל ידי כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות, ופסק בתשובה ההיא ששפיר עבדה ומצוה רבה עבדה ששדלתו לזה להציל נפשות, רק שאעפ"כ נאסרה על בעלה, והביא ראיה מאסתר. ואני אומר כיון שאמרו רז"ל בכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע וש"ד א"כ כשם שאין מתרפאין בשלש עבירות הללו כך אין מצילין בהם נפשות, ואונס דרחמנא פטריה באשה שקרקע עולם היא, היינו שהיא אנוסה על גוף הביאה, אבל היכא שאינה אנוסה על גוף הביאה, ואדרבה היא משתדלת לזה להציל נפשות לא מקרי קרקע עולם, ואשה ואיש שוים ותהרג ואל תעבור, ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל מהודו ועד כוש, ואין למידין הצלת יחידים מהצלת כלל ישראל מנער ועד זקן מהודו ועד כוש, ושם היה בהוראת מרדכי ובית דינו ואולי ברוח הקודש עכ"ל, הנה מבואר דההיתר של אסתר לילך ברצון לאחשורוש היה משום הצלת כל ישראל מהודו ועד

אמר זו פרישות נדב ואביהו, ופרש'י פרישות נדב ואביהו שנעשו בסיני כהנים להקריב קרבנות לה' עיי'ש. ואם כן לרבי היה כבר פרשת כהונה משעת מתן תורה ושפיר יש לפרש דדוקא אהרן היה כהן ולא חור.

גמ', אם יהרג במקדש ה' כהן ונביא

צ"ע דעדיין לא היה שם מקדש ה'. ונראה הביאור על פי מה דאיתא ברמב"ן עה"ת ריש פ' תרומה וז"ל: וסוד המשכן היה שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר וכו' והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני ובבא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני עיי'ש. ואם כן הריגת אהרן בהר סיני היה ממש כאילו נהרג במקדש ה', ויענשו כמו שנענשו בהריגת זכריה בן יהוידע.

רש"י ד"ה תחלת דינו

כתב רש"י: לעתיד לבא ע"כ. בספר מרגליות הים הביא בשם עין אליהו דרש"י הדגיש לעתיד לבא דהיינו בעולם התחייה כשיבא הקב"ה ויניח ס"ת בחיקו ויאמר כל מי שעסק בזה יבא ויטול שכרו עיין פ"ק דע"ז, והך דשבת [ל"א, א'] שהביאו התוס' דשואלין תחלה נשאת ונתת באמונה ואח"כ קבעת עתים לתורה מיירי בדין לאחר מיתה עיי'ש. ועל פי דרכו יש להוסיף, דהנה בכתובות [ק"א, ב'] איתא דע"ה אינם חיים לתחיית המתים דכל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו עיי'ש כל הענין, הרי דלענין תחיית המתים מי שלא עסק בתורה לא יוכל לעמוד לתחייה [וגם ע"י החזקת ת"ח מקרי עסק התורה, דזהו ענין של יששכר זבולון וכמבואר בההיא סוגיא פ"ק דע"ז כאשר הוכחנו בשירת דוד עה"ת ריש פ' בראשית עיי'ש]. ולכן לענין הדין לעתיד לבא ישאלו תחילה על עסק התורה, דמבלי עסק התורה א"א לעמוד לתחייה אפילו אם קיים כל שאר המצות, אבל בדין של אחר מיתה שואלין תחלה נשאת ונתת באמונה ואח"כ על דברי תורה.

תוס' ד"ה אלא על דברי תורה

כתבו התוס': הא דאמרינן בפ' במה מדליקין [שבת ל"א, א'] ששואלין לו נתת ונתת באמונה ואח"כ קבעת עתים לתורה התם באדם שעוסק בתורה מיירי אלא שלא קבע עתים והכא מיירי כשלא עסק כלל עיי'ש. מבואר דאפילו במי שעוסק בתורה לא מספיק בהכי וצריך לקבוע עתים לתלמוד תורה. ועיין ברש"י שבת שם ד"ה קבעת עתים שכתב: לפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ שאם אין דרך ארץ אין תורה הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב שלא ימשך כל היום לדרך ארץ ע"כ. וכן נפסק ביו"ד סי' רמ"ו כל

איש ישראל וכו' חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה עיי'ש. ולכאורה היה מקום לומר שאין צריך לקבוע עת מיוחד בכל יום אלא חייב לקבוע זמן בכל יום ביום ובלילה. אכן באו"ח סי' קנ"ה כתב המחבר דצריך לקבוע עת מיוחד ללמוד ואותו עת יהיה קבוע שלא יעיברנו אף אם הוא סבור להרויח הרבה עיי'ש.

גמ', דאזיל מבי דינא שקל גלימא ליזמר זמר וליזיל באורחא

פירש"י הואיל ודין אמת דנו לא הפסיד כלום אלא גזילה הוציאו מידו עיי'ש. נראה לפרש דמי שיצא חייב צריך לזמרו בשביל שנצל מעבירה ולא ירד לגהנם ויזכה לחיי עולם הבא, וצריך לומר על כך, אבל מי שיצא זכאי והרויח ממון לא זכה רק בחיי עולם הזה ואין צריך לזמר על כך.

גמ', כי רחימתין הוה עזיזא וכו' השתא דלא עזיזא רחימתין פוריא בר שיתין גרמידי לא סגי לן

מבואר דלא דוקא אם שונאים זה את זה פוריא בר שיתין גרמידי לא סגי, אלא כל "דלא עזיזא רחימתין" גם כן לא סגי להן, דהמצב של שלום בית צריך להיות "עזיזא רחימתין" וכל פחות מזה לא טוב.

גמ', וכל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר משוד עניים וגו' עתה אקום

כתב רש"י עתה אקום: אסתלק משער בית דין ע"כ. ונראה לבאר כוונת רש"י, דבאמת קשה, דלעיל קאמר דע"י שדיין דן דין אמת לאמיתו הוא משרה שכינה בישראל, דמשמע שאין השכינה שם מתחלה, אלא שע"י שדן דין לאמיתו בא השכינה, ואם כן מה שייך לומר שע"י שאינו דן דין לאמיתו השכינה מסתלקת. ולזה בא רש"י לבאר שהשכינה מסתלק משער בית דין, דמתחלה השכינה עומדת בער בית דין, ואם הוא דין לאמיתו אז השכינה שורה בין הדיינים, אבל אם אינו דן דין לאמיתו זה גורם שיסתלק משער בית דין.

גמ', אר"י כל דיין שנוטל מזה ונותן לזה לא כדין הקב"ה נוטל ממנו נפשו שנא' אל תגזול דל כי דל הוא וגו'

הנה מלשון הפסוק שמביא לראיה היה משמע שלא יענש בנפש אלא כשעושה כן לדל ועני, מפני שנוטל מהם מחייתם, אבל אם עשה כן לעשיר לא יענש

מטילין אימה על הציבור לשם שמים ע"כ. ובתוס' כתבו שלא להטיל אימה על הציבור לרדותם יותר מדאי, כדמוכח להלן דדרשינן מאי קרא אזהרה לדיין שיסבול את הציבור עיי"ש. ומצאנו דכן נהג משה רבינו כשמינה את יהושע להיות ראש הסנהדרין בפ' וילך [ל"א, ז'] "כי אתה תבוא את העם הזה" ופירש"י אמר משה ליהושע זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן" עיי"ש. [עיין בחי' מרן הגר"ז עה"ת שם דקאי על מינוי של ראש הסנהדרין ולא על מינוי מלך].

גמ' ושפטתם צדק אמר ריש לקיש צדק את הדין ואחר כך חתכהו

עיין במהרש"א שכתב לפרש דר"ל דמתחלה צריך לצדק את הדין לעשות פשרה [כענין שאמר לעיל משפט שיש בו צדקה הוי אומר זו צדקה] ואח"כ בסוף הדין חתכהו כדאמר לעיל דמשתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה רשאי לומר להן צאו ובצעו עיי"ש. ופירושו קשה דלפי דבריו לפעמים יעשה פשרה ופעמים יעשה דין, והלשון משמע דבכל משפט צריך לצדק ואח"כ לחתכו. ואולי יש לפרש דצדק את הדין הוי חיוב על הדיינים להפך בזכותם של כל אחד עד הסוף, שיראו לפניהם כל הצדדים של זכות של שני הצדדים ואח"כ לחתוך ולהכריע בין שני הצדדים. [והוא כעין מה דאיתא להלן [כ"ג, א'] דמתוך שזה בורר לו דיין אחד וזה בורר לו דיין אחד יצא הדין לאמיתו].

ובאופן אחר נראה לומר בזה, דצדק את הדין הוא שהדיין מחוייב לראות שלא יהיה לו שום נגיעות בהדין לאיזה צד קודם שיתחיל, וצריך לזהר שלא יהיה לו קירבה לאחד מבעלי הדין כמבואר להלן בסוגיין, וכן שלא ישמע טענת אחד מבעלי דין קודם לחבירו, וכל זה נכלל במה שאמר "צדק את הדין" שתהיה הנהגת הדיין בצדק בשמיעת הדין, ואח"כ לחתכהו לברר את ההלכה. ובוזה אתי שפיר דנמשך על מה שנאמר לעיל בשם רבי חנינא דיש אזהרה על הדיין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא חבירו דכל זה הוי מכלל צדקת הדין.

גמ', אמר ר"י אפילו בין בית לעלייה

פירש"י שנפלה להם בית בירושה אל תאמר טול אתה בית ואח"כ עליה ומה בכך הרי לכל אחד יש לו דירה אלא העלה אותן בדמים והשווה חלוקתן ע"י מעות ע"כ. צ"ע להבין מהו הס"ד שניזל בתר תשמיש ולא בתר השווית. וכן צ"ע למה צריך דרשא דובין גרו לרבווי בין תנור לכריים מ"ש תנור וכריים מבית ועלייה. ועל הקושיא הראשונה למה ס"ד דניזל בתר

בנפשו, אבל מסתימת לשון הרמב"ם פכ"ג מהל' עדות וכן מהשו"ע סי' ח' משמע דכן הוא בכל דין, ואפילו אם עשה כן לעשיר גם יקח ממנו נפשו. וע"כ דאין העונש מפני מה שעשה לו, שלא הפסידו רק ממון ולמה יענש בנפשו, אלא מפני שעוות את משפטי התורה ועל זה תיב מיתה.

גמ', כל דיין שנוטל מזה ונותן לזה שלא כדין הקב"ה נוטל ממנו נפשו וכו' וקבע את קובעיהם

נפש

עיין רש"י עה"ת פ' דברים [א', ט'] שהביא בשם הספרי כך אמר שלמה אין דייני אומה זו כדיני שאר האומות עובדי כוכבים שאם דן והורג ומכה וחונק ומטה את דינו וגו' אין בכך כלום אני אם חייבתי ממון שלא כדין נפשות אני נתבע שנאמר וקבע את קובעיהם נפש ע"כ. מבואר בחז"ל שדיין ישראל נתבע אם טועה בדין [שהרי בודאי שלמה לא היה אומר שיטה הדין במזיד]. וכן מבואר להלן [ז', ב'] דרב הונא כי הוה אתי דינא לקמיה מכניף ומייתי עשרה רבנן מבי רב כי היכי דלימטיי שיבא מכשורא, ופירש"י שאם יטעה ישתלש העונש בין כולם. וזה ודאי שלא היה חושד שיטה הדין במזיד, וע"כ שגם בשוגג נענש הדיין. וצ"ע ממה דאמרינן לעיל [ז', ב'] אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות ופירש"י לידון ויתכוין להוציאו לצדקו ולאמיתו ושוב אל יענש עיי"ש, משמש שאם נתכוין להוציא הדין כראוי אינו נענש, וי"ל.

ז, ב

גמ', אפיקו לי מאני חנותאי מקל ורצועה

פירש"י מקל למכות מרדות עד שיחזור בו ע"כ, וכן כתב המאירי עיי"ש. במרגליות הים הביא שבספר טל תורה כתב דחידוש הוא דמכת מרדות לוקין במקל ולא ברצועה. ונראה דמשו"ה דקדקו רש"י והמאירי לומר "עד שיחזור בו", דמיירי לענין שצריך לכפות אותו לעשות איזה דבר או למנוע מאיזה דבר דכופין אותו עד שתצא נפשו ואז היו מכין במקל, דעדיף מרצועה. אבל לענין מכות מרדות במי שכבר עבר עבירה והיו ב"ד צריכים לענוש אותו על מה שעשה אז היו משתמשים עם רצועה כעין מלקות דאורייתא. ועיין בפרי חדש או"ח סי' תע"א שהביא חילוק כזה.

גמ', ואצוה את שופטיכם בעת ההיא אמר ר' יוחנן כנגד מקל ורצועה

פירש"י על מה זירז על המקל ועל הרצועה שיהיו

שווית, נראה דס"ד דכיון דכל אחד יש לו תשמיש דירה יכול לחלק באופן של תשמישים, ואי משום דאחד שוה יותר בממון מחבירו יעשו גורל ביניהם. [ובלא"ה צריך לומר דאפילו למסקנא דאמרינן שצריך להעלותן בדמים, אם שניהם רוצים הבית שיעשו גורל ביניהם]. ועיין בר"ח שפירש דהוי אזהרה לדיין להיות בקי במשפט הפסדים הללו אבל לא דס"ד שלא ידון על פי חשבון של שווית.

גמ', לא תכירו פנים במשפט ר"י אומר לא תכירהו ר"א אומר לא תנכרהו

פירש"י לא תכירהו אם הוא אוהבך. לא תנכרהו אם הוא שונאך לא תעשה לו כנכרי לחייבו ע"כ. יש לעיין בזה דלהלן [כ"ז, ב'] פליגי תנאי אם אוהב ושונא כשרים לעדות, וברש"י שם ד"ה לא נחשדו ישראל על כך כתב שדוקא בעדות פליגי אבל בדין מודו ליה רבנן דפסול לדון דכיון דסני ליה ולא מצי להפוכי בזכותיה עיי"ש. ואם כן כיון שהוא אוהב או שונא להם הוא פסול לדון בכלל, וכאן משמע שהוא יכול לדון אלא שהוא מזהר שלא תכיר פנים. וצריך לומר דהתם מיירי באוהב גמור כגון שושבינו ושונא שלא דבר עמו שלשה ימים מתוך איבה, וכאן מיירי בסתם אוהב ושונא אבל לא כמו התם. שוב ראיתי שהב"ח בחור"מ ס' ז' העיר בזה והוכיח מכאן לשיטת הרמב"ם דאוהב ושונא לא נפסלו בדיעבד.

ח, א

גמ', פסלינא לך לדינא

כתב רש"י פסלינא לך: שהזכרתי טובתך ע"כ. מלשון רש"י שכתב שהזכרתי טובתך משמע דנפסל לא מפני שעשה לו טובה אלא מפני שהזכירהו הטובה [דאל"כ היה לרש"י לכתוב שעשית עמי טובה]. ומשמע דעצם הדבר שעשה לו טובה בעבר לא פסלו, אבל כיון דהזכירהו על כך לפיכך פסלו.

גמ' למאי הלכתא וכו' לאקדומיה

פירש"י אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך ע"כ. יש לעיין בגדר הדין אם זהו מזכותי הבעל דין של משפט הפרוטה דכיון שקדמו צריך להקדים דין שלהם, או הוי דין על הדיין, שהמשפט שבא לפניו צריך לפסוק תחלה ולא מצד קדימת בעלי הדין. ועיין בפרישה חור"מ ס' ט"ו שכתב דהאי קדימה לאו במי שקדם ונכנס בב"ד ראשון תליא מילתא, אלא אחר שהעמיד עצמו

לפני הדיין והדיין נתן לבו לשמוע דברי טענותיו זה מקרי בא לפניו ושוב אסור להקדים עיי"ש. וזה משמע קצת דלא הוי סתם זכות לבעלי דין מפני שקדמו בזמן, אלא הוי דין על הדיין משנוקק להדין שלא יניחנו בשביל דין אחר, ולכן דוקא כשנתן לבו לשמוע טענותיו אסור לאקדומי האחר.

רש"י ד"ה לאקדומיה

כתב רש"י: אם בא לפניך דין של פרוטה וחזר ובא דין אחר של מנה הקודם לפניך הקדם לחתוך ע"כ. הנה מדויק בלשון רש"י שנקט שצריך לקדום "לחתוך" הדין דר"ל לעיין ולברר הדין כענין שאמר ר"ל לעיל [ו', ב'] צדק את הדין ואחר כך חתכהו. [ועיין להלן [ק"ג, א'] מקום שמחתכין בו הלכות, וקאי על ב"ד הגדול שהיו מבררין דיני התורה]. והיינו כמו שהבאנו לעיל דענין הקדימה לא קאי על זמן שבאו לבית דין, אלא אחר שנוקק הדיין לדין הראשון צריך לגמרו ולא יניחנו בשביל דין השני, וזהו דנקט רש"י לשון חתוך, שצריך לברר ולגמור הדין.

ועוד י"ל בזה ע"פ מה שכתב הרדב"ז פ"כ מהל' סנהדרין ה"י שמסתברא לו שאם הדין של פרוטה צריך עיון ומתון ואותו של מאה מנה פשוט הוא מאד, פסיק ושרי ליה, שאין ראוי לענות אותו מפני מתון של זה עיי"ש. ואולי נקט רש"י לשון "חתוך" על ענין זה, דמיירי שצריך לחתוך הדינים לעיין בהם לבררם, ואז צריך לאקדומי הקטן, אבל אם יכול לפסוק הגדול במהירות בלי "חיתוך" יכול לדון את הגדול תחילה כמש"כ הרדב"ז.

גמ', והדבר אשר יקשה מכם וגו' על דבר זה נענש משה שנא' ויקרב משה את משפטן וכו' מתקיף לה וכו' אלא כדתניא ראוי פרשת נחלות שתיכתב וכו' אלא שזכו בנות צלפחד

הנה בפ' בהעלותך [ט', ז'] בפרשת פסח שני כתב רש"י: וראויה היתה פרשה זו להאמר על ידי משה כשאר כל התורה כולה אלא שזכו אלו שתאמר על ידיהן שמגלגלין זכות ע"י זכאי עיי"ש. והנה שם לא היה הו"א שדבר זה היה לעונש על שאמר והדבר אשר יקשה וכו', ועיין בגור ארי' שם מש"כ. ולענ"ד נראה דפי' מינוי דיינים ע"י משה רבינו בפ' יתרו היה לדון בעניני דיני ממונות בין אדם לחבירו [עיין תורת חיים (כ"ג, א') ריש פ' זה בורר], ולכן ס"ד דנענש שלא ידע משפט של בנות צלפחד שהיה גם כן דין ממון, אבל דיני פסח שני היה שאלה בדיני איסור והיתר, ועל זה לא ס"ד שהיה לעונש אמירת והדבר אשר יקשה שנאמר

על דיני ממונות.

לדור

הנה לפום ריהטא היה נראה לפרש הכוונה דמשה אמר לו אתה והזקנים שבדור על פיהם תעשה ולא תשתרר עליהם, שזה היה גדולותו של משה רבינו שמעולם לא הוצרך להשתרר עליהם בכח, ומעולם לא הוצרך להשתמש בכח של "מקל", והוא בקש מאת הקב"ה בפ' פנחס [כ"ז, ט"ז] "יפקד ה' אלקי הרוחות כל בשר איש על העדה" ופירש"י שם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו ע"כ, וכשאמר לו הקב"ה למנות את יהושע אמר [שם, י"ח] שהוא "איש אשר רוח בו" ופירש"י כאשר שאלת שיכול להלך כנגד רוחו של כל אחד ואחד. ולכן אמר לו משה "כי אתה תבא" שלא תשתרר עליהם, וחשב משה שיכול יהושע להנהיג אותם כדרך שהוא עשה, אבל הקב"ה אמר לו "כי אתה תביא", טול מקל והך על קדקדן, שהוא לא יכול להשיג מדרגת משה רבינו בענין זה ויהיה מוכרח להשתמש גם בכח של "מקל" כדי להנהיגם כראוי. [ועיין בחידושי מרן הגר"י עה"ת פ' וילך [ל"א, ז'] מש"כ בזה. ועיין מש"כ בשירת דוד עה"ת שם].

שם

ועיין בחי' מרן הגר"י הלוי עה"ת פ' וילך שכתב לבאר בענין זה, דיהושע נתמנה להיות מלך על בני ישראל כמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' מלכים הל"ג, וגם נתמנה להיות ראש הסנהדרין, ודברי משה היו לענין הנשיאות שיהיה לנשיא של הסנהדרין והוא אמר לו "כי אתה תבא" שזקני הדור יהיו עמו ובלעדי הזקנים לא יוכל לעשות דבר, אבל דבריו של הקב"ה היו לענין המלוכה שנתמנה להיות מלך, ולכן אמר לו דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור בלי השתתפות אחרים עמו עיי"ש. ולפי דבריו מדויק המושג סוגיא דידן, דאחר שהוזכר מה נאמר "ואצוה את שופטיכם בעת ההיא" אזהרה על הדיין שיסבול את הציבור, הובא מימרא זו שמשה צוה את יהושע והזהירו לסבול את הציבור, שזהו מעיקר תנאי מינויו של דיין להיות סובל עול הציבור כמבואר.

גמ', הני בי תלתא דייני דיתבי ואזיל שליחא דבי דינא ואמר מפומא דחד לא אמר כלום עד דאמר משמיה דכולהו

כתב היד רמה הטעם בזה דכיון דאמר משמיה דחד מימר אמר כיון דאיהו לחודיה שדר בתריה לאו זימון הוא עד דאמר משמיה דתלתא ולא אזיל. ויש לעיין בזה דהנה קיי"ל לעיל [ה', א'] דאם היה מומחה לרבים יכול לדון אפילו יחידי, ובתוס' שם ד"ה דין כתבו דיחיד מומחה יכול לדון את האדם בעל כרחו כשאינו רוצה

גמ', ללמדך שמגלגלין זכות על ידי זכאי

צ"ע למה הוצרך למילף זה מכאן, ולא מספיק ללמד ממה שנאמר בפ' בהעלותך [ט', ז'] דפרשת פסח שני נאמר ע"י האנשים שהיו טמאים לנפש מפני שמגלגלין זכות ע"י זכאי, [עיין רש"י שם] וצ"ע.

גמ', זכות ע"י זכאי

עיין רשב"ם בכ"ב [ק"ט, ב'] דבנות צלפחד נקראו "זכאי", וצריך ביאור בשביל מה נקראו "זכאי", ואיזה דבר טוב עשו במה שתבעו ירושתן שנקראו בשביל כך "זכאי". ונראה בזה דברש"י עה"ת פ' פנחס [כ"ז, א'] עה"פ "ותקרבנה בנות צלפחד וכו' למשפחות מנשה בן יוסף" כתב: למה נאמר והלא כבר נאמר בן מנשה אלא לומר לך יוסף חבב את הארץ שנא' "והעליתם את עצמותי וגו'" ובניו חבבו את הארץ שנאמר "תנו לנו אחוזה" ע"כ. הרי שלא תבעו סתם ירושה רק חלק בארץ מפני שהיו מחבבות את הארץ, ועל זה נקראו "זכאי", וזכו שהפרשה נכתבה על ידן.

גמ', ואזהרה לדיין שיסבול את הציבור

יש לעיין באיזה דברים צריך הדיין לסבול את הציבור, דלכאורה דבר זה שייך יותר למנהיג ומלך ולא לענין הדיין. ונראה דקאי על ענין של גזירות ותקנות שיש ביד ב"ד לעשות על הציבור. ועוד י"ל דקאי על ענין נידוי ושמטא, דאמרין לעיל [ז', ב'] דמכלי הדיינים היו שופר לשמטא ונידוי, וגם בזה יש לנהוג בסבלנות.

גמ', עד כמה אמר רבי חנן וכו' כאשר ישא האומן את היונק

נראה שלמד זה ממה שאמר משה בפ' בהעלותך [י"א, י"ב] "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחקך כאשר ישא האומן את היונק" ופירש"י שם כי תאמר אלי: והיכן אמר לו כן לך נחה את העם ואומר ויצום אל בני ישראל ע"מ שהיו סוקלין אתכם ומחרפין אתכם ע"כ, הרי דממה שנאמר "ויצום אל בני ישראל" ילפינן שחייב לישא אותם כאשר ישא האומן את היונק, וה"נ כשנאמר "ואצוה את שופטיכם בעת ההיא" הכוונה היא שנצטוו לישא אותם "כאשר ישא האומן את היונק".

גמ', אמר ר"י אמר לו משה ליהושע אתה והזקנים שבדור עמהם אמר לו הקב"ה טול מקל והך על קדקדן דבר אחד לדור ואין שני דברין

לבא לבית דין דג' במקום יחיד מומחה קיימי עיי"ש, ואם כן גם אם אמר בשם של חד והיה מומחה לרבים מחוייב הוא לילך. וראיתי בנתיבות חו"מ סי' י"א שכתב דאה"נ אם היה מומחה לרבים הוא מוכרח לבא אף אם חושב המזומן שהמומחה לבדו הזמין לו, וסוגיא דידן מיירי בדין שאינו מומחה לרבים.

גמ', אלא יחיד מומחה קמיבעיא ליה דאין דיני קנסות או לא

כתב היד רמה לפרש הבעיא: מי אמרין כיון דלגבי דיני ממונות אע"ג דמדאורייתא בעינן שלשה מומחין עבדו רבנן תקנתא ביחיד מומחה הכא נמי אע"ג דמדאורייתא בעינן שלשה מומחין עבדו רבנן תקנתא דכיון דאיתיהיב ליה רשותא ליחיד סמוך דיין דיני קנסות או דילמא לא עבדו רבנן תקנתא עיי"ש. יש לעיין בזה דהא דתקנו רבנן דמהני יחיד מומחה הוא מאותו טעם דתקנו דמהני ג' הדיוטות כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, וזה לא שייך בקנסות. ועוד דהא דתקנו דמהני ביחיד מומחה היינו אם הוא גמיר וסביר אפילו אם לא הוי סמוך, ואילו לענין קנסות מפורש ברמ"ה דלא מספיקנן רק בסמוך, וצ"ע.

עיינ בנמו"י שכתב לפרש דהא דקמיבעיא ליה הוא משום דפירש מה דקתני במתני' גזילות וחבלות בשלשה ר"ל גזילות הבאות מכח חבלות משום דהוי מידי דלא שכיחי בעי מומחין, אבל קבעי בקנסות דשכיחי אי עבדו רבנן תקנתא בג' הדיוטות או ביחיד מומחה, או דלמא לא תקנו אלא במידי דאית ביה חסרון כיס כגון גזלה עצמה אבל בקנס שלה לא, ואהדר ליה דלא תקנו כדאסיקנא בב"ק פ' החובל [פ"ד, ב'] דלא דיינינן אלא מידי דשכיח ואית בית חסרון כיס, עיי"ש. ולפי פירושו לא מיבעיא דוקא ביחיד מומחה אלא ה"ה בג' הדיוטות.

ועיין בר"ן שכתב דבזה אין שום הו"א שיתקנו רבנן למשרי בשלשה הדיוטות כיון דדינא דבעינן שלשה ילפינן מקרא ד"ונקרב בעל הבית אל האלקים", אלא קא מיבעיא ליה אי עבדו רבנן תקנתא דיחיד מומחה מהני עם ב' הדיוטות [ומתני' דקתני שלשה גבי גזילות וחבלות ר"ל שלשה דיינים שני הדיוטות ומומחה אחד] או לא וצריך דוקא ג' מומחין עיי"ש. מבואר בדבריו דעל מה שמפורש במקרא דצריך "אלהים" לא מסתבר כלל שיתקנו רבנן דלא צריך מומחין כלל לעקור המקרא לגמרי, ודוקא לענין מה דדריש מן המקרא כגון הודאות והלואות למאן דסובר עירוב פרשיות כתוב כאן, או לענין המספר של מומחין דלא מפורש בקרא מספר

הדיינים, הוא דיש להסתפק אם תקנו רבנן דלא צריך ג' מומחין, וסגי במומחה אחד עם ב' הדיוטות, אבל לענין עיקר הדין דבעי מומחה בגזילות כיון דמפורש במקרא דצריך "אלהים" על זה ליכא למיבעי, וצריך בודאי מומחה אחד, ולכן הספק היה רק אם מהני יחיד מומחה עם שני הדיוטות.

גמ', וכי יש בו דיני נפשות מאי הוי אמר עולא בחוששין ללעז קמיפלגי וכו'

נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, רש"י פירש דמיירי שהבעל טוען פתח פתוח מצאתי דנאמן להפסידה כתובתה אבל אינו מביא עדים שזינתה וגם אינו יודע בהן, ואליבא דעולא פליגי אי חוששין ללעז, דר"מ סבר דאין חוששין ללעז שמא כשיבאו לב"ד ויצא הקול ישמעו עדים ויבאו ויעידו שזינתה תחתיו ותבעי כ"ג שמא יבא לידי דיני נפשות, ורבנן סברי דחוששין. ולרבה לכו"ע אין חוששין ללעז ופליגי היכא דמתחלה חשב להביא עדים ואיכניף כ"ג למידן דיני נפשות ולא מצא עדים ואיבדור הדינים ופליגי אם ג' דיינים יכולים לדון עכ"פ הממון בג' או חוששין הדינים לכבודן של ראשונים דכיון דהתחילו לדון בכ"ג צריכים לגמור גם הממונות בכ"ג.

ובתוס' ד"ה מוציא שם רע הקשה ר"ת על פירוש רש"י דמדחשב התנא מוציא שם רע בהדי קנס דאונס ומפתח משמע דמיירי בנוגע תביעת האב להבעל של ק' סלעים, ובכל דוכתא דמזכיר מוציא שם רע מיירי לענין ק' סלעים, ועוד דמתני' משמע דבעינן מומחין ולרש"י דהוי תביעת ממון להפסיד כתובתה לא צריך מומחין, ועוד דלשון לעז לא משמע לענין יציאת קול שיבאו עדים כי אם על דבר שקר, ולכן פירש ר"ת דמיירי שהביא הבעל עדים שזינתה והוכחשו ע"י עדי האב או לא כווננו עדות, דבכה"ג חייב הבעל לשלם ק' סלעים, ובה פליגי אם חוששין שמא אכתי יביא בעל עדים שזינתה ויצטרך להוסיף עליהם עד כ"ג ואתי להוציא לעז על הראשונים לומר לפי שלא ידעו לדון הוסיפו עליהן, אבל היינו דוקא אם הוכחשו אבל אם הוזמו תו לא חיישינן לסהדי אחרוני דמוכחא מילתא דאסהדי שקרי מהדר בעל עיי"ש. והנה מבואר דרש"י חולק על ר"ת וסובר דאם הוכחשו עדי הבעל או לא כווננו עדותן לא חייב הבעל ק' סלעים, וכן מפורש ברש"י [ח', ב'] ד"ה ובמקום, דלא מחייב בעל ק' סלעים אא"כ הביא עדים והוזמו, ולכן ליכא לאוקמי כגון שהוכחשו עדי, ואם מיירי שהוזמו עדי הבעל באמת לא חיישינן שמא יחזור הבעל ויביא עדים ולא שייך לומר דחוששין ללעז.

לדון באופן שלא יגמר ביעור הרע על פיהם. וצ"ע למה יניחו הדבר כמו שהוא, דאם יבואו עדים יוסיפו דיינים ויגמרו הדבר, ואי נימא דכיון שאינם מומחין לא יוכלו לגמור שיצטרכו למנות דיינים אחרים ולדון דיני נפשות למה נחשב זה שאינם מקיימים "ובערת הרע מקרבך" אם דנים הממון לבד כיון שהם אינם יכולים לדון דיני נפשות, וצ"ע.

ובאופן אחר היה נראה לבאר דעת רש"י שהוא סבר דא"א לחלק הממון מן הנפשות, וכל דיש לחוש שיבא מזה לידי נפשות אסור לדון הממון בב"ד של שלשה. והטעם בזה י"ל דכיון שאם יזמו העדים בב"ד של כ"ג יתבטל הפסק על הממון, אין ב"ד של ג' רשאים לדון הממון, ולכן פירש רש"י קושיית הגמ' דוקא באופן דליכא עדים כלל דאז יכולים לדון הממון בפנ"ע אם לא דחיישינן ללעז, ואם חיישינן ללעז אין יכול לדון בג' כיון דחוששין שמא יבאו עדים ויצטרך בב"ד של כ"ג.

שם

והנה בעיקר יסוד שכתב הר"ן דמיירי אפילו באופן דאיכא עדים מ"מ יכול לתבוע לדון דין הממון בפנ"ע, עיין מש"כ הר"ן לעיל [בד"ה מתני'] דיש לפרש הסוגיא על ק' של בעל נחלקו וכגון שהביא הבעל עדים דזינתה והבעל בא לב"ד ואמר שזים את עדיו אבל כוונתו בהזמה אינה אלא שיגבה מאה כסף ולא להרוג את העדים, ובזה פליגי, דר"מ סבר דהואיל ואינו בא אלא לגבות ממון יכול לבא לב"ד של ג', וכשירצה בב"ד לדון את העדים המוזמין דיני נפשות יחזרו ויקבלו ההזמה בכ"ג, ורבנן סברי דכיון דיש בהזמת העדים דיני נפשות אע"פ שהאב אינו תובע אלא הקנס לא לקבל [צ"ל - נקבל] ההזמה אלא בכ"ג לפי שיש בה דיני נפשות עדים המוזמין עיי"ש. הנה מש"כ בדעת רבנן דלא נקבל ההזמה בג' לפי שיש בה דיני נפשות המוזמין צריך ביאור דבגמ' מבואר הטעם משום לעז. ומסתמא כוונתו כמש"כ להלן בדבריו בד"ה בגמרא דכיון שאח"כ יצטרכו להוסיף דיינים כדי לדון דיני נפשות יהיה לעז על הראשונים שלא היו יכולים לגמור הדין. ועיין ביד רמה בסוגיין שפירש גם כן על דרך זה שהאב בא לתבוע שיש לו עדים להזים עדי הבעל אבל רוצה לדון בשלשה לגבות ממון שלו ואח"כ ידונו בב"ד דיני נפשות, אבל הוא פירש ענין הלעז מפני שמאן דחזי סבר דלחייבו לעדי הבעל סקילה אתו ואתי לאפוקי לעז על הבית דין שדנו דיני נפשות בשלשה עיי"ש.

ועיין בר"ן שהביא דברי ר"ת וכתב דליכא למימר דמיירי שהעדים שאמרו זינתה הוכחשו ע"י עדים אחרים, דאם כן הוי תרי ותרי, ועדיין יאמר הבעל שעדי כשרים ואין לחייבו מאה כסף, אלא מיירי כגון שהוכחשו מעצמן שלא ידעו לכוון עדותם, והביא שם בשם התוס' דגם בכה"ג לא יתחייב לשלם כיון דדיני ממונות אין צריך דרישה וחקירה גם לגבי הפסד כתובה יהיו נאמנים, אבל הביא דהרמב"ן כתב דאע"ג שדיני ממונות לא צריך דרישה וחקירה אבל כיון שעיקר העדות הוא בדיני נפשות כשם שבטל העדות לדיני נפשות כן הוא בטל לענין דיני ממונות היוצאין ממנה. ועכ"פ רש"י לא היה נוח לפרש כר"ת מפני שחולק על עיקר הדין וסובר שאינו חייב ק' סלעים אלא דוקא אם הוזמו עדיו ולא ע"י זה שהוכחשו או נתבטלה עדותם.

שם

והנה מדברי רש"י מבואר דפירש הא דחיישינן ללעז לענין שיצא הקול ויבאו עדים ויהיה צריך בב"ד של כ"ג, ואילו היה בעל טוען שיש לו עדים שזינתה פשוט הוא שצריך בב"ד של כ"ג, והמחלוקת היא באופן שאינו טוען שיש לו עדים אי חיישינן שע"י הלעז יבאו עדים ויהיה צריך בב"ד של כ"ג. ומבואר דבאופן שיש ודאי חשש לדון דיני נפשות אין הבעל יכול לטעון שרוצה שידון דין ממונות שלו בפני עצמו מבלי להתחשב עם דין של נפשות, דכל שיש חשש שיכול לבא לידי נפשות צריך לדון ע"י בב"ד שראוי לנפשות. ועיין בר"ן שכתב דיש לפרש הסוגיא דמיירי אפילו באופן שיש עדים בודאי שזינתה מ"מ יכול הבעל לתבוע שידונו לו דין הממון להפסידה כתובתה, ואח"כ ידונו דיני נפשות. ובזה פליגי דר"מ סבר שיכול לעשות כן וכשהיו דיני נפשות יוסיפו כ"ג, ורבנן סברי דחוששין ללעז שיוציאו על הדיינים אם יתחילו ולא יגמרו על פיהם.

ונראה דרש"י חולק על זה וסובר דא"א לחלק הדין, ורק במקום דליכא חשש שיבא לידי נפשות [כגון אם הבעל אינו טוען שיש לו עדים] הוא דפריך תסגי בג'. אכן טעמא בעי למה באמת לא יוכל לדון הממון בפני עצמו. ועיין בר"ן שהביא פירוש רש"י וז"ל: דרבנן סברי כיון דאוושא מלתא חוששין שיש עדים וכו' לפיכך צריכין בב"ד כ"ג הואיל ואפשר שיבא הענין לידי נפשות שאם יתחילו הדין בשלשה הואיל ואין בהם כח לגמור אם יבואו עדים יניחו הדבר כמו שהוא ורחמנא אמר ובערת הרע מקרבך עיי"ש. ומבואר דנקט דמכיון שיש חיוב של "ובערת הרע מקרבך" א"א להתחיל

ונראה שרש"י לא רצה לפרש כפירוש שאר הראשונים שהבאנו מפני שהוא סבר דאין מקום לחוש ללעז הנ"ל, ומהאי טעמא לא פירש כהתוס' דהלעז הוא מפני שיוסיפו דיינים ויאמרו שהוסיפו מפני שלא ידעו לדון דסבר רש"י דאין נ"מ בין זה למה שמוסיפים דיינים להלן [כ"ט, א'] ולא מסתבר שניחוש לזה.

תוס' ד"ה מוציא שם רע

הקשה ר"ת על פירוש רש"י דמיירי שהבעל טוען פתח פתוח להפסיד כתובתה דמתני' קתני לה בהדי אונס ומפתה שהן קנסות, ועוד דג' דמתני' מומחין ובכמה דוכתי אשכחן שדנין דיני כתובה בבבל עיי"ש. והנה מש"כ דג' דמתני' מומחין אע"ג דלרבא לעיל [ג', א'] מתני' תרתי קתני, ודיני ממונות בשלשה מיירי בלא מומחין, אבל עיקר כוונתם להקשות היא כיון דתני לה בהדי אונס ומפתה והני צריכי מומחין ה"ה נמי מוציא שם רע וכן הקשה רבינו יונה. ובדעת רש"י י"ל דבמקום דיש חשש שמא יבא לידי דיני נפשות מעיקרא לא תקנו רבנן שיוכלו לדון בהדיטות, ואף דלא חיישינן ללעז לענין שיצטרכו לדון בכ"ג מתחלה, אבל לענין התקנה דרבנן שיוכלו לדון בהדיטות י"ל דרבנן חששו לכך, ומעולם לא תקנו שיוכלו לדון בהדיטות. ודוקא דיני כתובה שלא יבואו בשום אופן לידי דיני נפשות הוא דיכולים לדון בהדיטות.

ועיין להלן מש"כ בשיטת רש"י דעיקר יסוד מילתא דלעז הוא משום כבוד הראשונים, שלא יצטרכו להוסיף אח"כ דיינים ויש בזה חסרון כבוד לראשונים, ואם כן י"ל דזה ודאי שאם יתחילו באינו מומחים ואח"כ יצטרכו לסלק אותם מן הדין לגמרי יש בזה חסרון כבוד לראשונים לכו"ע, ולכן בכל מקום דיש אפשרות שיבואו לדון דיני נפשות פשוט הוא צריך להתחיל בג' מומחין שיוכלו אח"כ לגמור הדין, ולא יצטרכו להסתלק מן הדין לגמרי, וכל הפלוגתא הוא אם יכול להתחיל בג' מומחין, אם חוששין ללעז במה שיצטרכו להוסיף להם דיינים, אבל לענין שלא להתחיל באינו מומחין לכו"ע חוששין לכבוד של הראשונים. ולכן דוקא במקום דאין שום אפשרות לדון בו דיני נפשות הוא דיכולים לדון דיני כתובה בהדיטות, אבל במקום דיש שום אפשרות לדון דיני נפשות לכו"ע צריך להתחיל גם הממונות בג' מומחין.

שם

כתבו התוס' בשם ר"ת דכולה שמעתתא מיירי לענין ק' סלעים שהאב תובע לבעל, וחוששין ללעז היינו לעז הדיינים כגון שהביא הבעל עדים והוכחשו,

דחוששין שמא יביא הבעל עדים שזינתה ויצטרכו להוסיף עד כ"ג, ויוצא לעז על הראשונים לומר לפי שלא ידעו לדון הוסיפו עליהן, ודוקא הוכחשו אבל הוזמו לא חיישינן לסהדי אחרני עיי"ש. ועיין בחי' הר"ן שכתב דאין לפרש שהוכחשו ממש דבכה"ג ודאי אינו חייב ק' סלעים דהו"ל תרי ותרי ועדיין יאמר הבעל שעדי אמתים ואין לחייבו מאה כסף, אלא מיירי שהוכחשו מעצמן ולא ידעו לכוון עדותם. וכתב הר"ן שם וז"ל: אבל מ"מ בענין דינו של ר"ת חלק הרב ז"ל וסובר כרש"י ז"ל שאין הבעל חייב מאה כסף עד שיזמו העדים דוקא דלא ענשיה רחמנא אלא כשהביא עדים שזינתה תחתיו והוזמו שהיה גורם להורגו [צ"ל להורגה] אבל בשהוכחשו שלא נגמ' דינה להריגה אע"פ שהיתה מחשבתו להורגה לא ענשו הכתוב שהרי לא הביא עדים שכיון שלא נחקרו עדותם הרי הם כאילו לא העידו כלל עיי"ש. ובדעת ר"ת נראה דהוא סובר דאע"ג דלא ענשיה הכתוב אלא אם כן הביא עדים שזינתה תחתיו והוזמו שהיה גורם להורגה אבל מ"מ אין החיוב משום שהיה גורם הריגתה, כדתנן בערכין [ט"ו, א'] דחמור האומר בפיו יותר מן העושה מעשה, ופריך בגמ' שם ממאי דילמא משום דקא גרים לה קטלא, ומשני אמר רבא "כי הוציא שם רע" על שם רע שהוציא עיי"ש. הרי בהדיא דהחיוב הוא עבור ההוצאת שם רע ולא על זה שהיה מחייב אותה מיתה, ואע"ג דאם טען טענת פתח פתוח או טענת דמים ונמצא ששיקר אינו חייב היינו מפני שאין זה "שם רע" דיכול להיות שנאנסה או זינתה לאו תחתיו, אבל כשהביא עדים שזנתה הוציא עליה שם רע, שזנתה תחתיו ועל זה הוא שמתחייב ק' סלעים ולא על זה שרצה לחייבה מיתה. ולפי זה י"ל דסובר ר"ת דכל שהביא עדים לראיה לטענה שזנתה תחתיו, עליו לברר שיהיו אמתים ואם לא נתקבלה עדותן צריך לשלם ק' סלעים על זה שהוציא עליה שם רע. ואף אי נימא דכשהוכחשו מאחרים אינו חייב כיון דזה בא מעלמא, אבל עכ"פ כשהוכחשו מעצמם עליו לשלם כיון דהוציא עליה שם רע על ידי עדים.

שם

הבאנו לעיל דברי הר"ן דאין לפרש כוונת ר"ת כגון שהוכחשו ממש דבכה"ג ודאי אינו חייב ק' סלעים דהו"ל תרי ותרי וכן כתב מהר"ם. אכן עיין בנמו"י בסוגיין [לפי הגה"ה של חידושי אנשי שם] שכתב שדברי ר"ת מיירי בשלא כווננו עדותן אבל אם הוזמו או הוכחשו מכת אחרת אין חוששין שמא יביא עדים אחרים וסגי בג' עיי"ש. ומשמע מדבריו דגם בכה"ג דהוכחשו מעלמא חייב הבעל לשלם ק' סלעים

עיי"ש.

ח' ב'

גמ', הכא במאי עסקינן שהביא הבעל עדים שזינתה והביא האב עדים והזימום לעדי הבעל בא לגבות ממון מבעל בשלשה

פירש"י דטעם דהוי בשלשה הוא מפני שליכא למיחש ללעז דאגלאי מילתא דאהני סהדי סמך והני סהדי שקרי נינהו. מבואר דלא חיישינן שמא לאחר ההזמה עדיין ישתדל הבעל להביא עדים שזינתה ויצטרכו ב"ד של כ"ג. ולשיטת רש"י זה ניהא אבל לפירוש ר"ת בסוגיין [תוס' ד"ה מוציא שם רע] דאם הוכחשו עדי הבעל חיישינן שמא יביא הבעל עדים דזינתה צ"ע למה דוקא אם הוכחשו עדי חיישינן שישתדל להביא עדים שזינתה ולא אם הוזמו עדי, דנהי דיש חידוש התורה שמאמינים למזימים, אבל בנוגע לבעל הרי הוא טוען שעדי לא שקרו וישתדל להביא עדים שזינתה. ועיין במאירי בסוגיא שכתב דמיירי שהוזמו עדי הבעל ואפילו אחרי שהוזמו עדי הבעל אם חוששין ללעז חוששין שמא ישתדל להביא עדים שזינתה, ובתחלה ס"ד דסוגיא דמיירי אפילו אחרי שהוזמו עדי הבעל ונסקלו ג"כ ישתדל להביא עדים שזינתה, ולבסוף מסקינן דבא לגבות ממון מבעל בשלשה מיירי דוקא אחרי שהוזמו העדים ונסקלו דכיון דנתפרסם הדבר לא חיישינן שיבואו עדים עוד, אבל קודם לכך גם אם הוזמו חוששין שמא יביא הבעל עדים שזינתה.

רש"י ד"ה והזימום

כתב רש"י דכיון דהזימום שוב ליכא למיחש ללעז ואפילו כבוד ראשונים ליכא למימר הכא דדינא אחרינא הוא דמעיקרא בעל הוי תובע והשתא אב קא תבע ע"כ. מבואר ברש"י דנקט דמאן דסבר דפליגי אי חוששין ללעז פשוט הוא שיש לחוש לכבודן של ראשונים, וצריך לבאר מגלן דבר זה דילמא מאן דסבר דפליגי אי חוששין ללעז לכו"ע אין חוששין לכבודן של ראשונים, וכן כתבו התוס' בד"ה חוששין דאין תלוין זה בזה ואפילו אי חוששין ללעז אפשר דלא ס"ל דחוששין לכבוד של ראשונים.

ונראה דרש"י סובר דיסוד הך מילתא דחוששין ללעז הוי גופא משום כבוד של דיינים הראשונים, דאל"כ אף אם חוששין שע"י הקול יבואו העדים ויצטרכו להוסיף אין בכך כלום, וע"כ דגם זה הוי משום

כבוד הראשונים, דמה שיצטרכו להוסיף דיינים אח"כ הוי חסרון בכבוד הראשונים, ולכן פשוט הוא דמ"ד דחוששין ללעז חושש לכבוד הראשונים. ורק המ"ד דפלגותא הוי משום כבוד הראשונים חולק וסובר דלא חיישינן ללעז [ולא חיישינן שיבא מזה חסרון כבוד הדיינים], ודוקא היכא דסבר איכניפו הדיינים ואיתבדרו הוא דפליגי אי חוששין לכבודן של ראשונים או לא.

גמ', אביי אמר דכו"ע חיישינן ללעז ומשום כבודן של ראשונים הב"ע כגון דאתרו בה סתם נראה דאביי לא ס"ל כדעת המקשן דפריך לעיל על רבנן דסבר דבעי כ"ג "וכי יש בו דיני נפשות מאי הוי", אלא ס"ל דפשוט הוא דמוציא שם רע צריך כ"ג כיון דיכול לבא לידי חיוב מיתה, ואדרבה צריך לידע מהו טעמא דר"מ דסבר דסגי ג' ולא צריך כ"ג, וזהו דקאמר דלכו"ע חוששין ללעז ולכבודן של ראשונים ולכן צריך כ"ג, וטעמא דר"מ הוא מפני שסבר כי האי תנא דאם לא התרו באיזה מיתה אינה חייבת מיתה, ובכה"ג לא שייך לבא לידי חיוב מיתה ולפיכך אין צריך כ"ג.

והנה בתוס' ד"ה והביא האב עדים והזימום הקשו על פירש"י דמיירי שהאב תובע ממון הכתובה למה הוצרך אביי לומר דלכו"ע חוששין ללעז דה"ה דהוי מצי למימר דלכו"ע אין חוששין ללעז ואפ"ה לרבנן הוי בכ"ג כיון דלדידהו מקרי התראה אם הביא עדים שהתרו באופן זה צריך כ"ג. ונראה דרש"י סובר דמזקתני במתני' סתם דלרבנן צריך כ"ג ולא אמרו דמיירי דוקא כשהביא עדים משמע דלרבנן בעי כ"ג בכל אופן, ולכן אמר דלכו"ע סברי דחוששין ללעז ולרבנן בכל פעם צריך כ"ג כיון דחיישינן שמא יבא לידי מיתה, [ולא קשיא "וכי יש בו דיני נפשות מאי הוי" כיון דחוששין שמא יבא לידי מיתה], ורק דר"מ קשיא אמאי סגי בשלשה, ולזה קאמר דמה דאמר ר"מ דהוי בשלשה היינו באוקימתא כגון דלא אתרו בה באיזה מיתה, ולא מצי למימר דלכו"ע לא חיישינן ללעז, דאם כן הסברא היא דלא צריך כ"ג כסברת המקשן [דאם יש בו דיני נפשות מאי הוי] ורק באופן דיש עדים צריך כ"ג, והוי לרבנן לחלק בהכי, ומסתימת דבריהם משמע דלרבנן בכל אופן צריך כ"ג דחוששין שמא יבא לידי חיוב מיתה ורק לר"מ צריך לפרש דמיירי בלי התראה. ולכן קאמר דלכו"ע חוששין ללעז דזהו הטעם דצריך כ"ג אפילו באופן דלא הביא עדים שזינתה, ורק לר"מ צריך לפרש דמיירי בלי התראה ולכן סגי בג'.

תוס' ד"ה והביא האב

כתבו התוס' דאין להקשות לפירוש ר"ת לאב"י ולכולהו אמוראי דלקמן דלא מחייב מיתה לר"מ היכי מחייב ק' כסף הא קי"ל בכתובות דלא מחייב ק' סלע היכא דלא מצי למייתי לידי חיוב סקילה דאמר בפ' נערה [כתובות מ"ד, ב'] המוציא שם רע על הקטנה פטור כיון דלא מצי למיקיימא אם אמת היה הדבר וסקלו, וי"ל דמהאי טעמא לא ממעטינן אלא קטנה דלאו בת עונשין כלל ע"כ. וצ"ע להבין החילוק בזה, דהנה זה ברור שהחיוב שמוציא שם רע לא הוא משום שחייב אותה מיתה אלא מחמת הוצאת שם רע, וכמו שעל הקטנה אינו חייב כיון דאינה בת עונשין נמצא דאין כאן שם רע, ה"נ מי שלא קיבל התראה ג"כ אינה בת עונשין על מעשה זה שעשתה כיון דלא קיבלה התראה ואין כאן שם רע. וע"כ צריך לומר דאף מבלי התראה נחשב שהוציא שם רע כיון שעברה עבירה במויד ודוקא קטנה דאינה בת עונשין כלל הוא דאמרין דלא נחשב שהוציא שם רע עליה כיון דאינה אחראית על שום מעשה שעשתה דאינה בת עונשין כלל ואין כאן שם רע.

שם

כתבו התוס': וצ"ל לפר"ת שהיא מותרת לבעלה כשלא כווננו עדותן או כשהוכחו דאי לאו הכי היכי מחייב ק' סלעים הא לא קרינן ביה [דברים כ"ב] ו"לו תהיה לאשה" ע"כ. והנה הבאנו לעיל מחלוקת ראשונים בכוונת ר"ת שאמר דאם הוכחו העדים חייב הבעל לשלם ק' סלעים, אם הוכחו מעלמא או ר"ל שהוכחו בינם לבין עצמם וממילא נתבטלה עדותן. [ולפירוש זה מה שאמרו הוכחו או לא כווננו עדותן ר"ל הוכחו בינם לבין עצמן או לא כווננו ואמרו איננו יודעים]. והנה אם נאמר דהוכחו ר"ל דהוכחו מעלמא צ"ע להבין מהו החידוש של התוס' דמותרת לבעלה, הלא פשוט הוא דמותרת כמבואר ביבמות [ל"א, א'] דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא מוקמינן לה אחזקת היתר לבעלה, אבל אם כוונת התוס' במש"כ הוכחו ר"ל דהוכחו בינם לבין עצמם, ניחא, דהחידוש הוא גופא מה שכתבו להלן דמכאן מוכח דבעי דרישה וחקירה כדי לאסור אשה לבעלה ולכן כשהוכחו או לא כווננו עדותן מותרת לבעלה דאם לא כן גם אם הוכחו או לא כווננו היתה אסורה. [והנה ראיתי במגיה על התוס' הרא"ש שכתב דאם מיירי שהוכחו מעלמא היה דין שאסורה לבעלה ולא היה חייב ק' סלעים דאף אי תרי ותרי ספיקא דרבנן אינה בכלל אשה הראויה לו עי"ש. וזה צ"ע, דכיון דאינה אסורה אלא מדרבנן אשה הראויה קרינן אותה כמבואר בכתובות [ל"ז, א'] דכיון דמדאורייתא חזיא יש לה קנס עי"ש].

ואולי יש לפרש דהוכחו ר"ל הוכחו מעלמא אבל עיקר חידוש של התוס' הוי לציור של "לא כווננו עדותן" לומר דצריך דו"ח ולכן אם לא כווננו עדותן מותר, ואה"נ לציור של הוכחו פשוט הוא דמותרת לבעלה.

שם

והנה במש"כ התוס' דלפר"ת ר"ת היא מותרת לבעלה כשלא כווננו או הוכחו דאל"ה לא מחייב ק' סלעים דלא קרינן ביה ו"לו תהיה לאשה" צ"ע מדוע הוצרכו להוכיח דאל"כ לא קרינן ולו תהיה לאשה, ולא כתבו בפשיטות דאי נימא דהועילה העדות לענין לאסור האשה לבעלה אין טעם שיתחייב לשלם קנס, דאם חוששין שזינתה ואסורה עליו למה יתחייב קנס. ובאמת עיין בחי' הר"ן שכתב בשם התוס' דלא ס"ל כר"ת ופירשו טעמם ח"ל: שלא נראה שיהיה חייב לשלם ק' כסף [שהוכחו מעצמו] דכיון דקי"ל דדיני ממונות לא בעי דרישה וחקירה א"כ לגבי הפסד כתובתה מיהמנא [ר"ל העדים] ומהימנא [העדים] למיסרא עלוהי והאיך אפשר שישלם ק' כסף אחרי שהפסידה כתובתה ונאסרה עליו עי"ש. הרי שהקשה רק מכאן זה דאם נאסרה עליו והפסידה כתובתה פשוט הוא שאין לחייבו ק' סלעים ולא מכאן זה דלא יוכל לקיים ולו תהיה לאשה. ויש לדחוק שזהו גם כוונת התוס', דאם נאמן העדות לענין שאסורה עליו ואין יכול לישא אותה פשוט שהוא שאין לחייבו ק' סלעים. וכן ראיתי באור שמח פ"ג מהל' נערה ובתולה שכתב בדעת התוס' דאין מכאן ראיה למה שנסתפק הגרע"א בכתובות [מ"א, ב'] במי שנשא אשה שנאסרה עליו בלאו והוציא עליה שם רע אם חייב לשלם ק' סלעים אם אין יכול לקיים בה ולו תהיה לאשה, דכוונת התוס' היא דוקא היכא דאסורה עליו מכאן עדים של הבעל אינו נקרא מוציא שם רע, אבל אם אסורה עליו מחמת סיבה צדדית אפשר שיתחייב לשלם משום מוציא שם רע עי"ש. הרי לדבריו כוונת התוס' היא רק מפני שיש להעדים כח לאסור אותה עליו פשוט הוא שאין לחייבו לשלם ק' סלעים על עדות זו, דאם נאמנו לאסרה עליו בודאי אין זה מוציא שם רע.

תוס' ד"ה חוששין ללעז

כתבו התוס' דאי ס"ל דחוששין לכבודן של ראשונים אם הביא הבעל עדים שזינתה והביא האב עדים והזימום ובא האב לתבוע קנס מהבעל מ"מ צריך כ"ג, ודלא כרש"י דסבר דבכה"ג ליכא חשש כבוד הראשונים כיון דהוי תביעה אחרת. והקשו התוס' דאם כן אב"י ושאר אמוראי דלקמן היכי מוקמי ההיא דתבעו ממון בשלשה [ורש"י כתב דמוקי לה כרבא ורבי חייא

הרמב"ם פ"ה מהל' סנהדרין ה"ג כתב: המוציא שם רע אין דנין אותו תחלה אלא בב"ד של עשרים ושלושה מפני שיש בדינו צד לדיני נפשות שמא יהיה הדבר אמת ותסקל הבת לא נאמנו דברי הבעל ובא האב לתובעו בקנס דינו בשלושה ע"כ. הנה מבואר מדברי הרמב"ם דפסק כחכמים אליבא דעולא דצריך כ"ג מפני שחוששין ללעז שמא יבא לידי דיני נפשות, ולא הזכיר בכלל חשש דכבוד הראשונים. ומשמע דסובר כרש"י דבאיש אחר ליכא חסרון דכבוד הראשונים, ולכן לא הביא החשש דכבוד הראשונים, דבתביעת הבעל צריך כ"ג משום דחיישין ללעז וכשהוזמו עדי הבעל יכול האב לתבוע הקנס בג' ואין בזה חסרון דכבוד הראשונים.

גמ', הכא במאי עסקינן כגון דאתרו בה סתם

פירש"י דמיירי כגון שהביא עדים בתחלת הזמנתו לדין דתו ליכא למיחש לסהדי אחריני והני אמרי באפי תלתא התרו בה למיתה סתם ולא הזכירו לה סקילה כדין נערה המאורסה ר"מ סבר תו ליכא הכא דיני נפשות עיי"ש. וכן להלן באוקימתא דרב פפא דמיירי באשה חברה כתב רש"י דמיירי שהביא עדים בתחלת הזמנתו לדין ואמרו שלא התרו בה, ור"מ סבר לא מקיטלא, הלכך לא צריכין לאיכנופי תו עשרים ושלושה אלא שלשה לדון דיני ממונות עיי"ש. הנה מבואר דלאב"י ורב פפא מיירי באופן דליכא שום חשש שיבא לידי דיני נפשות, ויש לעיין לפי"ז במה שכתבנו לעיל בדעת רש"י דמשו"ה צריך שלשה מומחין כיון דאפשר לבא לידי דיני נפשות ויצטרכו להסתלק מן הדין, אבל לפי אב"י ורב פפא דאין חשש כזה צ"ע למה צריך מומחין. ויש לדחוק דלא דכיון דברוב ציורים יש להצריך מומחין לא חילקו רבנן בזה, ובכל אופן הוצרכו מומחין.

גמ', ושאר כל חייבי מיתות שבתורה אין

ממיתין אותם אלא בעדה ועדים והתראה

פירש"י גבי מסית קאי דרחמנא אמר [דברים י"ג] לא תחמול ולא תכסה ונהרג בלי התראה על ידי הכמנת עדים ע"כ. מדויק בלשון רש"י דהחילוק בין מסית לשאר חייבי מיתות שבתורה הוא רק בענין התראה, דמסית נהרג בלי התראה מפורשת אלא ע"י הכמנת עדים. וכן מפורש ברש"י להלן [פ', ב'] ד"ה עדה ועדים דעיקר החילוק הא רק בענין ההתראה. ובתוס' ד"ה בעדה ועדים ובהתראה כתבו דמסית נמי צריך עדה של כ"ג אלא משום דכתיב והצילו העדה ומסית אין מהפכין בזכותו שאין טוענין למסית, והתראה נמי צריך במסית אלא משום שמכמינין לו עדים וגם אין

שהביא הבעל עדים שזינתה והביא האב עדים והזימום דליכא למיחש לכבוד הראשונים]. ותירצו דלדידהו תבעו ממון מיירי שלא התרו בה כלל דליכא מיתה אלא ממון. מבואר דסברי התוס' דאפילו אם הביא עדים שהעידו שזינתה בלא שום התראה מקרי מוציא שם רע. וקצת צ"ע דאם לא התרו בה מנלן שהיתה מזידה, דנהי שיכולים להעיד שזינתה ברצון ונאסרה על בעלה אבל אפשר שהיתה שוגגת או אומרת מותר. ויש מקום לומר דלא חייבה תורה עבור הוצאת שם רע אלא באופן שהעידו העדים שעברה עבירה במזיד. ונהי דמבואר בסוגיא לר"מ דאם לא התרו בה באיזה מיתה חייבת אע"פ שאינה חייבת מיתה מקרי מוציא שם רע היינו מפני שהעידו עכ"פ שהיא מזידה, אבל במקום שלא התרו אותה כלל לכאורה אין יכולים להעיד שהיא מזידה [דאפשר היתה שוגגת או אומרת מותר]. ומנלן שגם על זה יש חיוב מוציא שם רע. ויש לומר דמיירי שהתרו בה אבל לא היה תוכ"ד של הזנות, דהוי כמי שלא התרו בה לענין לחייבה מיתה, אבל עכ"פ ידעין שהיתה מזידה. ובאמת לפי דברי התוס' צריך לבאר למה הוצרכו רבא ורבי וחיא לאוקמי כגון שהביא הבעל עדים והזימום ולא אוקמי בציור זה שלא התרו אותה כלל.

שם

כתבו התוס' ויש ללמוד מכאן דאי אתו עדים ואמרו אשת פלוני זנתה דבעי דרישה וחקירה לאוסרה על בעלה וסברא הוא דלא גרע מגזלות וחבלות ע"כ. והנה מש"כ דלא גרע מגזלות וחבלות באמת התוס' לעיל [ג', א'] נסתפקו אי גזלות וחבלות צריך דרישה וחקירה, ותוס' כאן נקטו דודאי צריך דו"ת. אבל באמת התוס' שם כתבו דאפילו אם גזלות וחבלות צריך דו"ת אבל כתובת אשה הוי בכלל הודאות והלואות ואם כן כאן דנוגע להפסד כתובה צ"ב מדוע פשוט דצריך דו"ת. ועיין בחי' הר"ן שהביא בשם התוס' דכיון דדיני ממונות לא צריך דרישה וחקירה אם כן לגבי הפסד כתובה מהימנא [העדים] ומהימנא למיסרא עלוהי עיי"ש, הרי דסברי התוס' דכיון דנוגע להפסד כתובה לא צריך דו"ת, ואם כן צריך להבין מהו כוונת התוס' שלנו שכתבו דלאוסרה על בעלה סברא הוא דצריך דו"ת וממילא אם הוכחשו אין נאמנים לאוסרה. וצריך לומר דאף דלענין סתם תביעות של כתובה [אם פרע או לא] דומה לדיני ממונות אבל כאן ההפסד כתובה הוי תוצאה מהאיסור לבעלה ולענין האיסור לבעלה לא תקנו דלא צריך דו"ת כמו לענין גזלות וחבלות.

שם

מתרין בו בפירוש עיי"ש. הנה מבואר בדברי התוס' דלא קאי דוקא על ענין של התראה, אלא על שלשתן, דאף דצריך עדה של כ"ג אבל אין מהפכין בזכותו, ואף דצריך עדים אבל כיון דמכמינין לו עדים אין זה עדות כשאר עדות, והתראה נמי אין מתרין אותו בפירוש אלא אומרים היאך נניח אבינו שבשמים ונעבוד עצים ואבנים. וצ"ע איזה חסרון עדות איכא בהכמנת עדים מלבד החסרון בהתראה.

ועיין בגליון על היד רמה שכתב: ומסית לא בעי עדה מצלת דאפילו כולה סנהדרין רואין לחובה חייב ושאר חייבי מיתות פוטרין אותו, מסית לא בעי עדים בפניו דהא מכמינין ע"כ. מבואר בדבריו ג"כ כמשי"כ התוס' דהכמנת עדות הוי חסרון בעדות. ומשי"כ דבמסית אפילו אם ראו כולן לחובה חייב מבואר דס"ל דלא בעינן במסית הלנת הדין. ועיין במנחת חינוך מצוה תס"ב כתב דרק לענין הא דאמרינן להלן [ל"ג, ב'] דבמסית מחזירין לחובה ואין מחזירין לזכות וכן לענין הא דאין מושיבין זקן וסריס ומי שאין לו בנים הוא דחלוק מסית משאר דיני נפשות, אבל לענין שאר דינים דנוהגים להקל בדיני נפשות נוהגים גם במסית. ועיין להלן [ל"ג, ב'] וחילופא במסית ורבינו יונה שם, ועיין בחזון איש שם שהאריך בענין זה.

גמ', ר"י בר יהודה אומר חבר אין צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד

פירש"י שלא יכול לומר סבור הייתי שמותר. ועיין ביד רמה [גליון] ורבינו יונה שכתבו דאפילו לר"י בר יהודה דלא צריך התראה היינו לענין שאין צריך להתרות על הדין אם הוא אסור או מותר, אבל צריך להזכירו המציאות שמא שכח שהיום שבת או שמא סבר שהוא שומן, והפלוגתא הוי רק לענין אם צריך להתרות גם את הדין דר"י בר יהודה סובר כיון דחבר הוא סמכינן שיודע הדין ורבנן סברי שגם חבר צריך להתרות.

והנה להלן [מ', ב'] יליף בגמ' דין התראה מקרא ד"וראה את ערותה" עד שיראהו טעמו של דבר, ובתוס' שם כתבו בפירוש ראשון דהיינו למ"ד חבר צריך התראה דלמ"ד חבר אין צריך התראה לא צריך קרא שצריך להתרות דפשוט הוא דצריך התראה להבחין בין שוגג למזיד, ורק למ"ד דחבר צריך התראה הוא דצריך ילפותא לכך, דמסברא הוי אמרינן דלא צריך, וילפינן מקרא דצריך. וצריך ביאור גדר הדין לרבנן למה באמת צריך חבר התראה, ואין לומר דסברי דהוי סתם

גזה"כ שצריך להתרות ולא הוי תכלית ההתראה להבחין בין שוגג למזיד, דבסוגיא [שם] מבואר דלהכי לא מוקמינן דרשא דוראה את ערותה לענין חייבי כריתות כיון דתכלית ההתראה היא להבחין בין שוגג למזיד קמי שמיא גליא אם הוא שוגג או מזיד, וצריך ביאור טעמא דרבנן.

והנה הרמב"ם פ"ב מהל' סנהדרין ה"ב כתב: אחד תלמיד חכמים ואחד עם הארץ צריך התראה שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד שמא שוגג היה ע"כ. והקשו המפרשים שהרמב"ם פסק כחכמים דחבר צריך התראה והביא לשון רבי יוסי דחבר אין צריך התראה. ועיין במגיד משנה פ"א מהל' איס"ב ה"ג שתירץ דלרבנן נמי הוי התראה להבחין בין שוגג למזיד אלא דהוי בגוונא אחריתי לענין להודיע שחתיכה זו חלב או שהיום שבת, וכן כתבו הכסף משנה ולחם משנה בהל' סנהדרין שם. ולפי דבריהם יוצא דלרבי יוסי דחבר לא צריך התראה לא צריך להזכירו אפילו מציאות הדברים, ודלא כמו שהבאנו בשם היד רמה ורבינו יונה, וזה צ"ע דלכאורה אם יש חשש שלא ידע מציאות הדברים למה חולק רבי יוסי וסבר דאין צריך התראה.

ועיין בקצה"ח סי' כ"ח ס"ק ח' שכתב בביאור דברי הרמב"ם דס"ל דטעמא דרבנן דחבר צריך התראה הוי חידוש התורה דאע"ג דאנן לא חיישינן דלמא שכח אבל כך הוי גזה"כ דבעינן בירור להבחין בין שוגג למזיד, וכמו דחזינן דבעינן התראה תוכ"ד של המעשה אע"ג דאנן ודאי לא חיישינן שמא שכח, אבל כך היא גזה"כ דבעינן התראה באופן דאין לו שום מקום לטעון ששכח, ה"נ לרבנן צריך התראה בחבר דגזה"כ דצריך להיות מותרת באופן דאין שום מקום לטעון שמא שכח עיי"ש. והנה משי"כ הקצה"ח דאע"ג דאנן לא חיישינן מ"מ הוי גזה"כ דבעינן שיהיה מותרת באופן דלא מצי לטעון ששכח כעין זה כתב הרדב"ז בהל' סנהדרין שם וז"ל: ולתנא דפליג עליה ס"ל דתלמיד חכם נמי מצי למימר שוגג הייתי הלכך אף ת"ח צריך התראה והכי קי"ל וטעמא רבה איכא דנחי שהוא חכם ויודע שדבר זה אסור לעשותו ומתחייב עליו מלקות או מיתה מכל מקום מצי למימר שכחתי בעת המעשה או חשבתי שלא יעשה המעשה אשר נעשה וטעיתי וכן כל כיוצא בזה הלכך לסלק כל טעות צריך התראה עיי"ש. הרי מפורש בדבריו דגם בחבר יש לחוש שיאמר שכחתי בעת מעשה וע"כ היינו חידוש התורה בהתראה, ואף דלולא הגזה"כ לא היינו חוששין לכך, אבל מהגזה"כ ילפינן שצריך לחוש לכך, וצ"ע מדוע הוסיף הרדב"ז דיש לחוש שיאמר שחשב שלא יעשה המעשה, דזהו כמשי"כ

לענין דיני ממונות היוצא ממנה. אכן אין זה קושיא, דדברי הרמב"ן הם רק לענין דין דו"ת, דמדאורייתא גם דיני ממונות צריכין דו"ת, ומדרבנן לא צריך, ובזה אמרינן דכיון דבטל העדות לענין דיני נפשות בטל גם לענין דין ממונות היוצא ממנה, אבל לענין דין נמצא אחד מהן קרוב או פסול לרבי יוסי דמן התורה לא נפסל רק לדיני נפשות ולא לדיני ממונות, אע"פ שנתבטל לענין דיני נפשות מ"מ כשר העדות לענין דיני ממונות היוצא ממנה.

גמ', לא בא שלישי אלא להחמיר עליו לעשות דינו כיוצא באלו

כתבו התוס' ד"ה לא דדברי ר"ע קאי על דברי ר"ש במכות [ה', ב'] דיליף ממה שנאמר שלשה מה שנים אין נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין אף שלשה אין נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממין, ומצי למימר דפליג על ר"ש וס"ל דנהרגין אע"פ שאין שלשתן זוממין דקסבר דאין להקיש שלשה לשנים לענין זה דכיון דכתיב [דברים י"ט] "ועשיתם לו כאשר זמם" הרי זממו שנים שיש כח בידיהם להרוג בפני עצמם. הנה מבואר לפירוש זה לר"ע כיון דכתיב "ועשיתם לו כאשר זמם", וגם שנים זממו לעשות לא מסתבר לדרוש להקיש שלשה לשנים דבעינן עד שיזומו כולם, וצריך ביאור טעמא דר"ש דפליג. ואולי ר"ש סובר דחייב הזמה לא הוי משום מה שזממו לעשות, אלא מחמת לאו דלא תענה ברעך עדות שקר, ולכן שייך לדרוש גזה"כ דלא נתחייבו עד שהזומו כל העדות, וצ"ע. והנה רש"י במכות כתב דלא פליג ר"ע על ר"ש, אלא דסבר דלא צריך קרא לענין שצריך שיזומו כולם דממילא ידעינן להו שהרי כולם כאחד נעשו עדים וקרא כתיב "והנה עד שקר העד" ולא בא אלא להחמיר עליו עיי"ש. ולפי דבריו יוצא דאע"ג דלענין הזמה פשוט הוא דצריך שיזים כולם אבל ס"ד דהשלישי לא יענש כיון דגם בלי עדותו היה נהרג, וצריך חידוש דמ"מ יענש כיון שנשטפל לעוברי עברה. אבל באמת עיקר דבריו צריך ביאור איך ילפינן מקרא ד"והנה עד שקר העד" דפשוט הוא שצריך שיזים כולם. ונראה כוונתו, דמדכתבה התורה "והנה עד שקר העד" בלשון יחיד אע"ג דצריך שני עדים [עיי' רש"י שם דכ"מ שאמרה תורה עד הרי כאן שנים] הרי דחשבה התורה הגדת שני עדים כעד אחד ואם כן גם כששלשה מעידים הוי שלשתן כעדות אחת, וכל עוד שלא הזומו כולן לא נחשב שהזום העדות.

וכתבו התוס' עוד דאין לפרש מה שנאמר לא בא השלישי להקל אלא להחמיר ר"ל לא בא להקל גרידא אלא גם להחמיר, דר"ש מודה ששלשתן נהרגין

המגיד משנה והלחם משנה דיש לחוש שלא ידע המציאות, וצ"ע.

ולפי הנ"ל יוצא דבין לרבנן בין לר' יוסי ההתראה היא להבחין בין שוגג למזיד ופלוגתא היא רק אם ילפינן מקרא דיש לחוש שלא יוכל לטעון החבר ששכח. ועיי' בתוס' להלן [מ', ב'] שכתבו: א"נ מיבעי ליה מנא לן דבעינן המית תוך כדי דיבור עיי"ש. הרי דלפירוש זה גם לר' יוסי צריך קרא לענין דצריך להתרות דוקא תוך כדי דיבור. והנה זה ודאי דבאופן שלא התרה תוכ"ד בודאי אין לנו חשש גמור שמא שכח, וע"כ הוי גזה"כ כנ"ל דילפינן מקרא דצריך להתרות באופן שיהיה ברור שהיה מזיד ולא יוכל לטעון שכחתי אע"ג דבעצם לא היינו חוששין לכך. ולפי זה צריך לחלק אליבא דרבי יוסי דלענין התראה תוכ"ד גם הוא מודה דילפינן דחוששין שמא יאמר ששכח [דבזה לא מצאנו שר"י פליג לומר דאין צריך התראה תוכ"ד], אבל לענין חבר סבר דלא חיישין שמא שכח. ומוכח ידיעה שנקנה לחבר הוי חלק ממהותו וליכא חשש כלל דשכח, אבל בעם הארץ אפילו אחר התראה יש חשש שישכח, ומכיון דבעינן הידיעה בשעת מעשה ולא ידעינן מתי ישכח גזרה התורה שתהיה ההתראה תמיד תוכ"ד של המעשה כדי שיהיה ברור לנו שהיה לו הידיעה בשעת מעשה. [עיי' להלן מ', ב' מש"כ עוד בענין זה].

ט', א'

גמ', רבינא אמר כגון שנמצא אחד מן העדים קרוב או פסול

פירש"י [ע"ב ד"ה שראו] דפלוגתא דר"מ ורבנן כגון שנמצא אחד מן השלשה קרוב או פסול וראה ושתק ולא התרה ר' מאיר סבר לה כר' יוסי דאמר בדיני נפשות לא שנא התרה ולא שנא שתק עדותן בטלה ורבנן סברי כרבי דהיכא דשתק תתקיים העדות בשאר ומיקטלא עיי"ש. הנה מבואר כאן דלר"מ אע"פ שבטל העדות לענין דיני נפשות מ"מ מתקיים העדות לענין דיני ממונות ויכולים לדון בשלשה לענין הממונות, וצ"ע מאי שנא ממה שכתב הר"ן לעיל [ח', א'] בשם הרמב"ן לבאר שיטת ר"ת דאם הביא הבעל עדים והוכחשו מעצמם אין יכולים להפסידה כתובתה אע"ג דלענין דיני ממונות לא צריך דרישה וחקירה, אבל כיון שעיקר העדות הוא בדיני נפשות, אע"פ שיוצאין ממנה דיני ממונות, כשם שבטל העדות לדיני נפשות כך הוא בטל לענין דיני ממונות היוצאין ממנה עיי"ש, ואם כן ה"נ נימא לר"מ כיון דלענין עיקר העדות בדיני נפשות נפסלו מדין נמצא אחד מהן קרוב או פסול, ה"נ יפסלו