

אם כן על כרחך כוונתו לבתו גם כן, ומהיכן פשט מהך "ובני דן חושים" דלא כיוון לבתו, ועל זה מתרץ דלא אמר שפת יתר.

ועוד יש ליישב קושיית מהרש"א, דלכאורה היאך פשט מהך ד"בני דן חושים", הא מהתם לא שמעינן רק דבן נקרא בניי אבל לא ידעינן דבן ובת לא מקרי בניי, ואם כן על כרחך מידי ספק לא יצאנו, ומהיכא תיתי נימא דברתא לא תירוש ונפסידנה מספק. ועל זה יש לומר דכיון דבמקום ברא ברתא לא תירש, א"כ הבן מוחזק ומשו"ה לא נוציא ממון מספק. אבל עדיין יש להקשות, הא הבת נוטלת עישור נכסים וא"כ גם היא מוחזקת, ואיך נימא דכוונתו לסלוקי לבתו מעישור נכסים ולהוציאה מחזקתה, ומזה דייקי התוספות דעל כרחך איירי באופן שהבת כבר נטלה עישור נכסים, או שצריכים ליתן לה בלאו הכי, אע"ג דאמר לבניי, וא"כ אין כאן אעבורי אחסנתא. וכן משמע בטור ושולחן ערוך (סי' רמז סעיף ג) עיי"ש ובסמ"ע.

ומשום הכי אמרינן דהבן לבד מוחזק, ומשום הכי אמרינן מאחר שהבן נקרא בניי והדבר בספק אוקמינן ליה אחזקה, ועל זה הקשו התוספות הלא יש אומדנא דמוכח דאין כוונתו על הבן דאם כן הוי מילי דכדי, דפשיטא דהבן יורש נכסי אביו. ותירצו דלא הוי מילי דכדי.

ובזה מיושב ג"כ הקושיא הנ"ל דעל בעל האיבעיא אין להקשות, דאולי כוונת האיבעיא להוכיח שהבת איננה בכלל בניי כלל, והדבר ברור שבכלל בניי הכוונה על הבן דוקא, אבל מדפשט מהך "ובני דן חושים" דמהתם לא מוכח רק שהבן נקרא בניי, אבל אין להוכיח משם להיפך, שאי אפשר לומר על בן ובת בניי, א"כ שפיר קשיא להו הלא יש אומדנא דמוכח שלא היתה כוונתו על הבן, ולכך תירצו שאין כאן אומדנא.

מסכת סנהדרין

סנהדרין ב, א – משנה: ומניין 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 וכו'.

נ"ל פירושו על דרך כן, מכיון שנאמר "לא תהיה אחרי רבים לרעות", שומע אני, כלומר הייתי אומר לכאורה שאהיה עמהם לטובה, כלומר

עם המיעוט אהיה לטובה, אפילו רבו המחייבין ומיעוט המזכין אהיה עם המזכים ויהיה הגידון זכאי, ולא יהיה חייב עד שיסכימו כולם לחייב, כך הייתי אומר אם לא נאמר רק ראשית הפסוק "לא תהיה אחרי רבים לרעות", אבל אם כן בשביל מה נאמר "אחרי רבים להטות", הרי לטובה לא איצטריך, דהרי אפילו אם המיעוט מזכין ג"כ הולכים אחריהם, ולרעה ודאי לא איצטריך, דהרי בהדיא כתיב "לא תהיה אחרי רבים לרעות", א"כ ע"כ כיון שסותרים הפסוקים זה את זה מוכרחים אנו לומר ד"אחרי רבים להטות" קאי על המקרה שרבו המזכין, ו"לא תהיה אחרי רבים" קאי על המקרה דרבו המחייבין דלא נלך אחרי הרוב הפשוט. וז"ל רש"י: שומע אני דלטובה לזכות הלך אחריהן, שאפילו מיעוט המזכין ורבים המחייבין כתיב "לא תהיה אחרי רבים לרעות", אם כן למה נאמר "אחרי רבים להטות", משום זכות לא איצטריך ליה, אלא אפילו לחייב הלך אחריהן וכו', עכ"ל. נ"ל גם כן פירושו כמו שכתבתי.

והנה לכאורה יש לומר דכוונת רש"י "שומע אני" בדרך ניחותא, מהא דאיתא "לא תהיה אחרי רבים לרעות" כבר שמענו דהולכים אחרי רבים לזכות, ורבים היינו י"ב מחייבים וי"א מזכין, ושומע אני דהיכא דיש י"ב מזכין וי"א מחייבין הלך אחריהן לזכות, א"כ למה נאמר "אחרי רבים להטות" דלא איצטריך אלא לענין חובה, דהלך אחריהם לחובה היכא דיש אחד יותר על הרוב. אבל אין זה במשמעות רש"י, שהרי רש"י כתב שומע אני דלטובה לזכות הלך אחריהן שאפילו מיעוט המזכים ורבים המחייבין כתיב "לא תהיה אחרי רבים לרעות" אלא לטובה. ועוד, דאם כן לא לכתוב קרא רק "לא תהיה אחרי רבים לרעות" ושמעין מינה הכל, דלטובה על פי אחד ולרעה על פי שנים.

וראיתי אחר כך שכיוונתי בזה לדברי המהר"ם שיף בפירוש דברי רש"י, ודלא כמו שפירש המהרש"א ומהר"ם, עיי"ש.

סנהדרין ו, א – לימא כתנאי, ביצוע בשלושה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים פשרה ביחיד.

וקשה למה ר' מאיר נקט ביצוע וגבי חכמים פשרה. ונראה דתנא דברייתא נקט פשרה כסתם לישנא דגמרא, וגבי ר' מאיר נקט ביצוע משום דחייב לשנות בלשון רבו ור' מאיר נשתמש בלשון ביצוע. או יש לומר דהאי כי אתריה והאי כי אתריה, באתריה דמר קרו ליה

ביצוע ובאתריה דמר קרו ליה פשרה, ולא רצה תנא דברייתא לשנות מלשון האומרו, כדרך שמצינו ריש פסחים: באתריה דמר קרו לאורתא נגהי, ובאתריה דמר קרו ליה לילי.

ובזה נ"ל ליישב ג"כ דקדוק במשנה פסחים (י, ב): ר' יהודה אומר בודקין אור ארבעה עשר ובי"ד שחרית ובשעת הביעור, וחכמים אומרים לא בדק אור ארבעה עשר וכו' עיי"ש. ובגמרא שם דעת רב יהודה ורב חסדא, דרבי יהודה בעי שלש השבתות, ומסיק דליתא, רק רבי יהודה ג"כ אם לא בדק קאמר, וקשה רבי דשנה סתם מתניתין מדוע לא שנה גבי רבי יהודה בלשון אם לא בדק וכו', ואצל חכמים היה לו לשנות בלשון בודקין והיה ע"י זה קל להבין מאחר שכבר קדמו דברי ר' יהודה. לכך נראה לי ג"כ ליישב ע"פ מה שכתב התוס' יו"ט שם ליישב קושיית התוס' על רש"י, לגבי ר' יהודה קרי ליה שעת הביעור וגבי חכמים תוך המועד משום דחייב אדם לומר בלשון רבו.

ובזה יש ליישב ג"כ דקדוק שלי דרבי שנאה למשנתנו בלשון ששנאה ר' יהודה, אלא דיקשה לפי זה שהיה לו לשנות דברי חכמים קודם ואח"כ דברי ר' יהודה ולא היה לו ליתן מקום לטעות. וצ"ע.

ובענין זה דחייב אדם לומר בלשון רבו, ארשום מה ששמעתי לפרש הך דברכות (לג, ב): "אמר ר' זירא, נקוט דרבי חייא בר אבא בידך דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר כרחבא דפומבדיתא, דאמר רחבא אמר ר' יהודה, הר הבית סטיו כפול היה והיה סטיו לפניו מסטיו". דלכאורה קשה, למה אמר "סטיו כפול", היה לו לומר "סטיו לפניו מסטיו" ודיו, אלא ד"סטיו כפול" יש לו משמעות כפול כבית ועלייה על גביו, ויש לו הוראה זה לפניו מזה, וכמש"כ רש"י גבי מערת המכפלה: "בית ועלייה על גבו, מערה לפניו ממערה", וא"כ ר' יהודה אמר "סטיו כפול היה" ורחבא רצה לדייק, לכך הוסיף "סטיו לפניו מסטיו", ולא היה צריך לומר "סטיו כפול היה" אלא דרצה לומר בלשון רבו, ודו"ק. וכעין מה שפירשו בשם הגר"א על "מלא הינ מים שאובים" (עדות פ"א מ"ג).

והנה מצינו בזה דוגמאות ששתי לשונות הן והכוונה אחת, אמנם מצינו ג"כ לשון אחת והכוונה מתחלפת, כמו שכתב היד מלאכי (בכללי הלמ"ד, סי' שעד) עיי"ש. ובזה נ"ל ליישב קושיית התוס' דגיטין (נא, א

בד"ה כיסין לא מנתחי מהדדי, שהקשה לרבי דסובר בביצה כיסין מנתחי מהדדי זימנין דמתעכל קיטרייהו. ונ"ל דאף שהלשון אחד, הכוונה מתחלפת, דכאן אין רצונו לומר שהכיסין לא מתעכל קיטרייהו רק שאין מתרחקים זה מזה, דגם שמתעכל קיטרייהו מה לי בכך, מ"מ מונחין זה אצל זה ומי שלקח את זה לקח גם את האחר, אבל בשורים מנתחי מהדדי והולכים זה לצד מזרח וזה לצד מערב כדרך הגודרות אין להן חזקה, אבל שם בביצה די לנו לומר דכיסין מינתחי מהדדי, דכיון שמתעכל קיטרייהו שפיר יש לומר שהוא עצמו או איש אחר נטל את האחד ושבק את האחר או בשגגה או בשיכחה או במזיד, כי שם אינם מונחין על הארץ בחוץ כי אם בתוך ביתו, ועיי"ש.

ואגב אזכור מה ששמעתי על התוס' חגיגה (יד, ב ד"ה נענה מלאך האש) ולא גרסינן מלאך המות, דצריך להיות "ולא גרסינן מלאך השרת", משום דקשיא לתוס' על השירה דהתם "הללו את ה'", דמזכירין את ה' אחר שתי תיבות, והלא אמרינן (חולין צא, ב בסופו) דמלאכי השרת אין מזכירין אלא אחר שלוש תיבות. ומשני, "ברוך כבוד ה'" אופנים דאמרי ליה, וכיון דמלאכי השרת אין מזכירין אלא אחר ג' תיבות, להכי כתבו התוס' דלא גרסינן "מלאך השרת" אלא 'מלאך' סתם, והוא מהאופנים. אבל לא נראה, דבגירסת הכ"י מינכן באמת "מלאך המות", ושמעתי לפרש משום דאיתא בספר חסידים או בפירוש על ספר חסידים, כשאדם לומד מרכבה שלא לשם שמים מלאך המות ממהר לבוא לשמוע אם לומד לשמה, ולהכי יש לומר דנקט הש"ס מלאך המות. אבל התוס' לא ניחא להו בגירסא זו, משום דגבי ראב"ע ודאי ליכא למיחש להכי, ויבולע המות לנצח.

סנהדרין ז, א – ברש"י ד"ה טוביה דשמע ואדיש, אשריו ששומע חרפתו ושותק ומרגיל בכך. ואדיש, כמו דדש דש (גימין נו, ב), עכ"ל.

תמיהני, ואדיש הוא מלשון שתיקה בארמית כידוע, ורש"י פירשה לכאורה מלשון הרגל, ועיקר חסר מן הספר, דאין כאן מלה המורה על השתיקה.

סנהדרין יב, ב – סמיכת זקנים, ת"ר וכו' וכמה הן, וסמכו שנים, זקני שנים וכו', ור"ש הכתיב וסמכו, ההוא מיבעי ליה לגופיה, ור"י לגופיה

לא צריך, דא"כ דלא אתי וסמכו לדרשה לכתוב זקני העדה ידיהם על ראש הפר וכו'.

ואין צורך להאריך בקושיות, וכבר האריך בזה הרב מלבי"ם בפירושו על תו"כ עיי"ש, שרוצה להגיה בש"ס לכתוב "וסמך זקני העדה" כו', והגם שהעמיק והרחיב שם בחריפות ובקיאות עד להפליא, אבל הפשט הפשוט בדברי הגמרא לא נראה כדבריו.

ולענ"ד נראה דהש"ס הכי קאמר, דהיה לו לכתוב והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת והביאו אותו לפני אהל מועד וזקני העדה ידיהם על ראש הפר לפני ה', כלומר בעוד שזקני העדה מניחים ידיהם על ראש הפר. ואין זה זרות כ"כ כי מצינו כזה הרבה בש"ס, וראיה לדברי, דבש"ס לא העתיק תיבת "את ידיהם" הכתובה בתורה, דאי הוי כתיב כסברת ר' יהודה, לא שייך מלת 'את'.

סנהדרין מז, ב - וימנין אמר רב בבי"ד אחד הוא דאין עושין, הא בשנים ושלשה בתי דינין עושין, ווימנין אמר רב אפילו בשנים ושלשה בתי דינין לעולם אין עושין, מאי טעמא דרב משום קרחה.

וקשה הלא דינא דאורייתא הוא, דהא יליף לה מדכתיב "באחת עריך", וא"כ לא שייך לומר מאי טעמא דרב. ולקמן באותו עמוד דקאמר: וסמוכה לספר אפילו אחת אין עושין, מ"ט שמא ישמעו נכרים ויחריבו את ישראל. ופריך, ותיפוק ליה ד'מקרבך' אמר רחמנא ולא מן הספר, ומתוך ר"ש היא דדריש טעמא דקרא. וכאן פריך מאי טעמא דרב. וע"כ צריכין אנו לומר כעין מה שכתבתי לעיל, דגם לדרשת הפסוקים תכריע הסברא, דהרי דרשינן מקרא דאין עושין שלש, ויש כאן ספק אי אין עושין שלש רק בב"ד אחד או אפילו בב' וג' בתי דינין, ועל כן תכריע הסברא דאין עושין קרחה, לומר שכוונת נותן התורה היתה שלא לעשות כלל ג' עיירות נידחות משום קרחה, וכהאי גוונא מצינו הרבה בש"ס.

סנהדרין יז, ב - ותניא כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין ת"ח רשאי לדור בתוכה וכו', רופא ואומן ולבלר ומלמד תינוקות.

פירש רש"י, רופא למול תינוקות. והקשה לי ת"ח אחד, מה דוחקו לרש"י לפרש כן. ומריש סברתי לומר דרש"י פירש כן, משום

הגמרא בברכות (ס, א): שאין דרכם של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. פירש רש"י, כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים. אבל לענ"ד לא נראה כן, דהא מסיק התם אביי לא לימא אינש הכי, דתני דבי ר' ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.

אבל לענ"ד נראה לפרש באופן אחר, דהנה בסמוך שם בסנהדרין כתב רש"י דרופא ואומן ומלמד ולבלר חד גברא הוי לכל הני, ועל כן סובר רש"י דע"כ הך רופא לא הוי כרופא דעלמא, דאי ס"ד דהוי רופא ממש, היאך אפשר שיהיו בו כל המדות הללו, הרי איתא בפסחים (דף קיג), דאמר רב לרב אסי לא תדור בעיר דריש מתא אסיא, ופירש שם רשב"ם מפני שטרוד ברפואותיו ואינו עוסק בצרכי ציבור, וא"כ כל שכן וק"ו שת"ח לא ידור במקום שהרופא יהיה גם לבלר ומלמד תינוקות. ובלא"ה כבר הקשה התורת חיים שמלמד תינוקות לא הותר לו לעסוק בדברים אחרים, ומשו"ה פירש רש"י שרופא דכאן הוא מוהל אבל רופא אין צריך להיות שם.

(ראה גם ספר מרגליות הים פה).

שם – והלום ראיתי שהרמב"ם בהלכות דעות (פ"ד הל' כג) הביא ג"כ אותה מימרא והוסיף מדעתו "ומים מצויים כגון נהר ומעיין".

ולבאורה קשה מנ"ל הא, מאחר שלא נזכר בש"ס, וסבור הייתי לומר דמה שהוסיף ר"ע אף מיני פירא שמאירין את העינים. כן הוא הגירסא שלפנינו 'פירא'. ועיין דקדוקי סופרים שיש גרסאות שגורסין 'פירות', וכן הוא ביד רמ"ה, לפי שאין דרך הברייתא לומר 'פירא' בלשון ארמי. ואפשר לומר דהרמב"ם היה סובר כי מיני פירא הם מיני חפירות, כמו "ואית לי פירא דכוורי" (תענית כד, א), או "יבשו פירין" (בגיטין ס, ב), והיינו חפירות, כגון בורות ומעינות. ועיין במדרש רבה בלק (פ' כ): "יש מעיינות מגדלין גבורים". ובמסכת ברכות (נט, ב): "האי דחריפי בני מחוזא, משום דשתו מיא דדגלת". ועיין באבות דרבי נתן (סו"פ יא) על המשנה: "ותגלו למקום מים הרעים, מים רעים ממש". ועיין בספר נחלי דבש בסופו (סי' ב, ב). ועפ"י זה ג"כ יש לומר שהרמב"ם הוכיח מהך ברייתא דאבות דרבי נתן שהת"ח צריך לדור במקום מים יפים.

ואפשר לומר שמזה הוציא הרמב"ם את דינו שהכוונה על מים לשתייה. ומה שאמר ר' עקיבא שמאירין את העינים היינו כמו שאמר

שמואל בשבת (קח, ב): "טובה טיפת צונן שחרית ורחיצת ידיים ורגלים בחמין ערבית מכל קילורין שבעולם". ועיין רש"י שם שכתב ורחיצת וכו' נמי מאירה את העינים.

ועיין בלחם משנה שם (כפ"ד מהל' דעות) ובפרק קמא דסנהדרין, דשם בהלכות דעות חשב הרמב"ם רופא ואומן בתרי, ובפרק קמא דסנהדרין חשב להו בחד, וכתב דלהשלים המנין חשב כן, דלענין דברים הו"ל תרי מילי ולענין אנשים חשבינהו בחד. אמנם נראה שהרמב"ם חשב גבאי צדקה בחד ולא חשב נגבית בשנים ונחלקת בשלשה כל אחד לדבר בפני עצמו, כמו שחשב רש"י, כדי שלא לחשוב יותר מעשר, וחשב הך דר' עקיבא מיני פירי כמש"כ בחד. ודע דלפירושי צ"ל "מיני פירי", וכבר ראיתי גירסא כזו והוא "מיני פירין". ובכ"י מינכן הגיה הגירסא פיר', עיין דקדוקי סופרים. ועיין היטב רש"י גיטין (ס, סוף ע"ב, ד"ה קא יבשי פירין), שכתב: אם נעמיק וכו' לא 'נבעו' המים לחריצין שיש לנו, עכ"ל. מזה משמע ש'פירי' היינו מי תמצית שמתמצין בתוך הקרקע, כי ארעא חלחולי מחלחל ונובעין בריחוק מקום לתוך החריצים. דאם לא נפרש כן קשה אמאי לא אמר להם שיעמיקו פירי דידהו ג"כ, אבל לפי פירוש רש"י לא קשה, דאותם הבורות והבארות הם רבים וקשה להעמיק אותם.

עיין עירובין (נה, ב): "אמר רב הונא, כל עיר שאין בה ירק אין ת"ח רשאי לדור בתוכה". וצ"ע אמאי לא הביאה הרמב"ם, ואפשר מפני שלא חש הש"ס להביאה כאן, משמע שהוא דלא כהלכתא.

סנהדרין ב, ב - במשנה: ומוציא למלחמת הרשות על פי בי"ד של שבעים ואחד.

כתב הר"ן בחידושיו: פירוש, שהמלך יכול להכניס ולהוציא את העם למקום חפצו, וזו אחת ממעלות המלכות. דאין לפרש שהכוונה לומר שאינו מוציאם אלא בבי"ד של שבעים ואחד, א"כ אין זו מעלה אלא שפלות, עכ"ל. והנה פשטות המשנה נראה ודאי דהכי קאמר, דהמלך יש לו רשות להוציא את העם למלחמת הרשות, אבל צריך לזה הסכמת בי"ד של שבעים ואחד, אבל בי"ד של שבעים ואחד ג"כ אין להם רשות להוציא את העם ולצאת למלחמת הרשות אלא על פי המלך, וא"כ תרואייהו צריכין להדדי.

אבל עוד יש לפרש באופן אחר, שהכל תלוי רק בבי"ד של שבעים ואחד, שהם לבדם יש להם רשות לתת פקודה לצאת למלחמה, ואח"כ אם הם גמרו בדעתם לצאת, אזי המלך הוא המוציא והמביא, שר הצבא העליון. ועל זה הקשה הר"ן דאם כן אין זה ממעלות המלך אלא שפלות הוא לו, שאין לו רק לשמוע לדברי הסנהדרין. ואח"כ כתב הר"ן: ולפי זה כי פרכינן בגמרא תנינא חדא זמנא, לא קאי במאי דמכרח להו להוציאם אלא אמאי דקאמר על פי בי"ד של שבעים ואחד פריך, דהא תנינן חדא זמנא אין מוציאין למלחמת הרשות אלא ע"פ בי"ד של שבעים ואחד. כוונתו לומר דבשלמא אי אמרינן כפירוש בתרא שכתבתי, שאין למלך שום רשות בהסכמת המלחמה, כי אם להוציא על פי בי"ד, אם כן שפיר פריך הש"ס הא תנינא חדא זמנא, ולא הו"ל למשנה לכפול הדבר כי אם לכתוב ומוציא למלחמת הרשות כי הוא המוציא, אבל הסכמת המלחמה לא שייכא כאן, והם שני דברים נפרדים, כי בי"ד של שבעים ואחד הם המחליטים והמסכימים, והמלך הוא המוציא. אבל אי אמרינן שגם צריכה הסכמת המלך למלחמה, אם כן שפיר קאמרה מתניתין ומוציא על פי בי"ד וכו'. ועל זה תירץ הר"ן דמ"מ פריך הש"ס, כיון דהא דצריכה הסכמת בי"ד כבר שנויה לעיל לא הו"ל למתני הכי, רק הא דצריכה הסכמת המלך, ומשני אידי דתני כל מילי דמלך תני נמי ומוציא וכו'. ועיין בדקדוקי סופרים שכמה ד"י גרסו 'יוצא' למלחמת הרשות, ואולי כן היתה גירסת הר"ן, ועיין לעיל (טז, א) בגמרא. ועיין בתוס' יו"ט שרצה להעמיס בדברי הרמב"ם ג"כ שאין לו לעשות כי אם בהסכמת סנהדרין, ולא ראה מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה. ועיין בספר פני-מבין על סנהדרין.

סנהדרין כא, ב – תנו רבנן לא ירבה לו סוסים וכו'. רש"י ד"ה הסוסים באים ממצרים לארץ ישראל, וצריך לשלוח שלוחים לקנות לו סוסים, ועוברים ב"לא תוסיפו לראותם עד עולם".

וצ"ע מה רצה רש"י בזה, כך הקשה בני ישראל. ונ"ל דהכי איתא בגמרא שם: מניין שאפילו סוס אחד והוא בטל שהוא ב"לא ירבה", תלמוד לומר למען הרבות סוס. וכי מאחר שאפילו סוס אחד והוא בטל קאי ב"לא ירבה", 'סוסים' למה לי, לעבור בלא תעשה על כל סוס וסוס. ועיין חידושי הר"ן שכתב על רש"י וז"ל: אלא דאי כתב רחמנא "לא ירבה לו סוסים" היה במשמע שלא יעבור אלא על סוסים שהם יותר

משנים, ואף אם היה לו אלף שלא יעבור אלא על לאו אחד, בא הכתוב ד"למען הרבות סוס" לחלק שעובר אפילו על סוס אחד ואם הם הרבה עובר על כל אחד ואחד, אבל ליכא למימר שיעבור בעשה, דקרא דלמען הרבות לאו לעשה אלא לחלק. עכ"ל.

וצ"ע תרתי מנא ליה ולחלק מנא ליה. להכי כתב רש"י שאם היו קונים את הסוסים בארץ ישראל באמת היינו אומרים שאם קנה הרבה סוסים בפעם אחת אינו חייב אלא חד, כי היכא דאמרינן במלאכת יו"ט וכדומה. אבל כאן אין דבר זה איסור מחמת עצמו כי אם שלא ישיב את העם מצרימה, ומשום הכי אמרינן דחייב על כל סוס וסוס.

ואפרש שיחתי. איסור זה ד"לא ירבה לו סוסים" יש בו אחת שהיא שתים, האיסור לאו ד"לא ירבה לו סוסים" שייך בכל גווני, לאו דוקא אם מביא הסוסים ממצרים, אלא אף מארץ ישראל, והוא כשאר איסור דעלמא שאם עשה איסור בשיעור מצומצם או בהרבה שיעורים ביחד אין בו אלא לאו אחד, כגון אם הרבה כסף וזהב בשיעור מצומצם או בשיעור גדול אין בו אלא לאו אחד, או אכל איסור בשיעורים הרבה ולא התרו אותו בינתיים, כגון נזיר ששתה יין כל היום כולו אינו חייב אלא אחת. ועל זה נאמר "לא ירבה לו סוסים" סתם, ולא דוקא ממצרים אלא משאר ארצות ג"כ, ואח"כ נתוסף בו איסור "ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס", ומזה אנו למדים שאם שלח למצרים לקנות שם סוסים חייב על כל סוס וסוס, וזה דוקא ממצרים אבל לא משאר ארצות. כך היא שיטת רש"י, ומשו"ה פירש כיון שהסוסים באים ממצרים לארץ ישראל וצריך לשלוח שלוחים לקנות לו סוסים ועוברים ב"לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם", ומשו"ה עובר על כל סוס וסוס, מפני שאינו איסור מחמת עצמו בלבד כי אם מחמת שבתם למצרים.

ובזה מדויק שפיר מה שצע"ג על רש"י שהביא פסוק זה מפרשת בשלח ולא הביא הפסוק שבמקום זה, "ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס", כי מפסוק זה לא מוכח אלא שחייב על כל שיבה ושיבה, ואם יקנה בפעם אחת הרבה סוסים אינו מוכח שחייב על כל סוס וסוס. אבל מהפסוק שבפרשת בשלח שכתוב שם "לא תוסיפו לראותם" מוכח שגם העכבה שם אסור, ובזה יש לומר שכל שקונה סוסים הרבה מוכרח להתעכב שם יותר, ומשום הכי מיחייב על כל סוס וסוס.

ונראה לפי זה שרש"י היתה לו גירסא אחרת בגמרא שלנו, ועיין בחידושי הר"ן שכתב לדעת רש"י שמפסוק זה "למען הרבות סוס" אנו למדים שחייב על כל סוס וסוס וחייב ג"כ על סוס אחד, עיי"ש.

ונראה שגם הרמב"ם היה סובר כן. ובזה מתורצת קושיית הכס"מ שהקשה על הרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ה"ג), מדוע לא הביא הך דלוקה על כל סוס וסוס. אבל לפי מה שכתבתי ניחא, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל גבי איסור ד"לא ירבה לו סוסים" את ארץ מצרים, ולא הביא רק סתמא ד"לא ירבה לו סוסים" - יהיה מאיזה מקום שיהיה. ונראה דלטעמיה אצל, שכתב (בפי"ב מהל' איסורי ביאה הל' כה) ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה הם אנשים אחרים, וא"כ לא שייך בזמננו האיסור שלא יקנה סוסים מארץ מצרים, וממילא לא שייך ג"כ הדין הזה שחייב על כל סוס וסוס כשיטת רש"י.

אבל לפי זה צריך עיון על הרמב"ם, שאם ארץ מצרים היום איננו ארץ מצרים שבזמן הקדום, מדוע פסק בהלכות מלכים (פ"ח ה"ג) בשלשה מקומות הזהירה תורה שלא לשוב למצרים, והיה לו להשמיט זה הדין מאחר שלא שייך בזמננו, אבל יש לחלק בין הדבקים.

(ועי' בספר מרגליות הים פה מש"כ לתרץ קושיא זו).

סנהדרין כה, ב - סוחרי שביעית אלו שנושאים ונותנים בפירות שביעית. ואימתי חזרתן, משתגיע שביעית אחרת ויבדלו. ואמר רבי נחמיה, לא חזרת דברים בלבד אמרו אלא חזרת ממון. כיצד, אומר אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית והרי הם נתונים במתנה לעניים.

וקשה דאם זה הרי חזרת ממון וחזרה גמורה, אם כן אמאי צריכין שתגיע שביעית אחרת, הא גם עכשיו מיד יכולים לעשות חזרה כזו. ועיין מה שכתב הרב פני-מבין. וע"כ צריכים אנו לומר שהם שני דברים: א) חזרה גמורה ולא חזרת דברים, ועוד שמחזיר מה שהרויח מפירות שביעית. ובזה מובנים דברי רש"י שכתב בתחילה: "ויבדלו - שלא ישאו ויתנו בפירותיהן ויפקירו גנותיהן לעניים", ואח"כ כתב: לא חזרת דברים: לומר לא נוסף עוד, אלא חזרה הניכרת שיפזרו פירות שביעית שבגנותיהן לעניים. ושם בגמרא: וכיצד אומר אני פב"פ וכו', הוא דבר אחר, שמלבד חזרה הניכרת צריך עוד להחזיר מה שהרויח.

וגם הנימוקי יוסף הביא דברי רש"י הללו עיי"ש, ועיין בחידושי הר"ן, וע"פ חידושי הר"ן נ"ל דרש"י סבר דר' נחמיה ג"כ ס"ל דבדיקתם דוקא כשתגיע שביעית, ומה שאמר שיפזרו פירות שביעית לעניים זהו פירוש דברי ר' נחמיה שאומר אני פב"פ וכו', כלומר פירות שביעית בעד מאתים זוז והרי הם לעניים, דלרבנן די בהפקרת כרמו וגינתו בשב ואל תעשה ככל בן אדם, ולר' נחמיה לא די לו בזה אלא שיעשה מעשה בעצמו לפזר ולא להפקיר בלבד כנ"ל.

סנהדרין כה, ב - אבנה דר' זירא עבר גביותא תליסר שנין. כי הוה אתי ריש נהרא למתא כי הוה חזי רבנן אמר להם לך עמי בוא בחדריך, כי הוי חזי אינשי דמתא אמר ריש נהרא אתא למתא, והאידנא נכים אנא לפום ברא וכו'.

נראה ברור דלרבנן ולאנשי העיר היה מזהיר, אלא לרבנן שמבינים בלשון הקודש היה מדבר בלשון מקרא בדרך מליצה, ולהמון העם היה מדבר בלשונם, ומה שאמר "נכים אנא לפום ברא" כתב רש"י לפני הבן, כלומר יגבה מהם ממון. הלוא אין בזה שום חידוש או אכזריות אם יגבה ממון מהאב לפני הבן או מהבן לפני האב, ובלא"ה לא מצינו 'לפום' בהוראת 'לפני' בשום מקום כפי ע"ד. לכן נראה לי דהכוונה בחטא הבן או בעד הבן. ועיין בתרגום (דברים כד, טז), דתרגם "על בנים" - על פום בנין, והוא כמו בעד חטא הבנים, כמו שכתב ב'נתינה לגר' שכן הוא דעת אונקלוס ולא כסברת שאר המפרשים, והכוונה שאם לא ימצא הבנים יכריח האבות לשלם עבורם, וה"ה איפכא. ומשום הכי התחבאו כולם. ומה שכתבתי לעיל שדיבר עם רבנן בלשון הקודש, עיין בקידושין (ע, א) שרב יהודה אמר לר"נ לימא מר מעקה כדכתיב באורייתא, או מחיצה כדאמרי רבנן.

סנהדרין לח, ב - רבי יצחק אמר מושך בערלתו היה (כלומר אדם הראשון), כתיב הכא והמה כאדם עברו ברית, וכתיב התם את בריתי הפר.

ובן לקמן (מד, א): ואמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא, עכן מושך בערלתו היה, כתיב הכא וגם עברו את בריתי, וכתיב התם את בריתי הפר (ועיין מה שפירש רש"י כאן באריכות ענין מושך בערלה מהו, ולעיל לא פירש כלום).

ונ"ל לקרב את הדבר אל השכל ולפרשו לפי פשוטו על פי גמרא ביצה (דף כה), נטיעה מקטעת רגליהם דקציבא ודבועלי נדות, עיין רש"י, וא"כ מי שהוא אץ לדבר איסור וממהר לרוץ לרע בעור שהיה יכול להמתין וליהנות בהיתר הנה הוא כפוגע באיסור ערלה, והכי נמי כן הוא באלו השנים. הנה גם באדם הראשון אמרו שאיסור עץ הדעת לא היה רק לנסותו אם ישמור ציוויו של מקום, אבל לא היתה הכוונה שישאר איסור עולם, וגם בלאו הכי הלא היו בגן גם אילנות אחרים שהם טובים ורק דאיסורא חביב עליו ולחם סתרים ינעם. ואצל עכן הדבר מובן מאליו שלא היה איסור החרם רק על השלל של יריחו ולא של עיירות אחרות כעין איסור ערלה ג"כ, ואם היה ממתין עד שיבואו ללכוד עיירות אחרות היה יכול ליטול משלל האויבים כהנה וכהנה, ומשום הכי גם הוא נכשל באיסור ערלה. ועל זה אמרו מושך בערלתו היה, דרך מליצה, כנ"ל לפי חומר הענין.

ואפשר לומר כדי ליישב דברי רש"י שלא פירש כלום על כך דלעיל אדם הראשון מושך בערלתו היה וכאן גבי עכן פירש הדברים היטב, כי גם הוא היה סוכר שלגבי אדם אי אפשר לפרש כפשוטו כמובן דהא לא נצטווה עדיין, ואם נאמר שנולד מהול (אבות דרבי נתן ב, ה) גם זה קשה, אלא שם פירושו דרך מליצה, אבל כאן גבי עכן היה דעתו לפרשו כפשטות הדברים.

סנהדרין מד, א – היינו דאמרי אינשי אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיה ואסא קרו ליה.

לבאורה אינו דומה לנמשל אע"פ שחטא ישראל הוא, ובספר "יד רמה" נראה דגרס אסא דקאי כי חילפא וכו', כלומר אע"פ שעומד כחילפא ודומה לו מ"מ אסא קרי ליה. אבל אין הדבר ברור שהיה לו גירסא זו, ואולי נדפס בטעות "כי חילפא" במקום "בי חילפא". וברבינו חננאל: "ביני חילפא – מין הדס רע, כדגרסינן בפרק לולב הגזול". אבל לא מצאתי שם אצל הדס כי אם אצל ערבה (בדף לד, א) "האי חילפא גילא כשר להושענא", ועיי"ש ברש"י חילפא ערבחת דאישתנו שמיהו. אבל ראה זה מצאתי שם ברבינו חננאל: "ואסיקנא חילפא גילא הוא ערבה, שתיהן מין ערבות הן, מיהא חילפא היא הדס רע כדגרסינן פרק נגמר הדין, אסא קאי בחילפא אסא שמיה ואסא קרו ליה, מכלל שהחילפא הדס רע הוא". ואע"פ שדבריו אינם מובנים כל הצורך, דאיך שייך לומר

על מין ערבה שהוא הדס רע, מ"מ כאן נתפרש המשל היטב שהחילפא הוא מין הדס רע ואעפ"כ קוראין אותו הדס, הכי נמי אע"פ שחטא ישראל הוא. ולולא דברי רבינו חננאל נ"ל לומר שהחילפא הוא באמת מין ערבה כדמשמע שם בפרק לולב הגזול, אבל ההדסים העומדים ביניהם הם מין רע של הדס כי יונקים זה מזה או כדומה ואעפ"כ אסא קרו להו, ובזה המשל עולה יפה, לפי שהאסא העומד ביני חילפי אע"פ שהוא מין רע אסא קרו ליה.

מנהדרין מו, א – דתיהוי ליה כפרה לאבוה.

עיינ בהגהות הב"ח דלעיל גבי אחז המלך קאמר אע"פ דהספדא יקרא דחיי, מכל מקום נוכל לומר דמניעת ההספד הוי כפרה למת, דהא קאמר הש"ס ישראל מחלי יקרייהו גביה, כי היכי דתיהוי ליה כפרה, ובסמוך פשט מדרבי נתן מדקאמר סימן טוב לאדם שלא נספד דיקרא דשכבי הוי, דאי יקרא דחיי אם כן אין בבזיונו כפרה כמו שכתב רש"י, עיי"ש.

ולעד"נ ליישב ששני מיני בזיון יש. בזיון על דבר השלילות, כלומר מניעת הכבוד כגון מניעת ההספד, ובזה לא הוי כפרה למת אי אמרינן הספדא יקרא דחיי, דכיון שההספד אינו משום כבוד המת ממילא מניעת ההספד אין בו משום כפרה. אבל אם עושים למת בזיון ממש, כגון גבי אחז שגררו עצמותיו וכו', בזה ודאי יש כפרה למת אפילו אי אמרינן הספדא יקרא דחיי. והנה אי אמרינן הספדא יקרא דשכבי, אם כן אין בו יקרא דחיי כלל, ואפילו בזיון המת אין בו משום בזיון החיים, אבל אי אמרינן הספדא יקרא דחיי אם כן בודאי בבזיונו יש בו בזיון החיים, אבל על כל פנים בזיון המתים גם כן יש בו, הגם שבמניעת ההספד אין בו משום בזיון המת. להכי גבי אחז שגיררו עצמותיו משום כפרה רצה הש"ס לפשוט שהספדא הוא יקרא דשכבי, ודחה הש"ס דאפילו אם נאמר יקרא דחיי וממילא בבזיונו הוא בזיון החיים וגם למת, מ"מ ניחא להו לישראל למחול על כבודם כי היכי דתיהוי ליה כפרה, דהא בבזיון ממש יש כפרה למת אפילו אי אמרינן הספדא יקרא דחיי, אבל גבי דרבי נתן לקמן דקאמר סימן טוב לאדם שלא נספד, דמשמע אפילו אי לא נספד לחוד (בלא גירוהו וכדומה) דאין בו בזיון רק מניעת הכבוד, ג"כ יש בו משום כפרה למת, מזה שפיר דייק דהספדא יקרא דשכבי הוא כנ"ל.

סנהדרין נא, א – רבי אליעזר אומר את אביה בשריפה ואת חמיה בסקילה.

עייין שם מה שטרח הש"ס ליישב הדברים באוקימתות שונות. והקשה תלמידי הבחור אברהם פרנקל, אמאי לא קאמר הש"ס את אביה ברשות אביה וזינתה עם אביה בשריפה. ואת חמיה, כלומר עם חמיה וברשות חמיה בסקילה, כלומר בזינתה עם אביה בעודה ארוסה הרי יש כאן לרבנן שתי מיתות, מכח ארוסה מיתתה בסקילה, מכח בתו מיתתה בשריפה, ותהא לרבנן אם כן מיתתה בסקילה, אבל לר' שמעון ממה נפשך מיתתה בשריפה, חדא דסובר מיתת שריפה חמורה, ועוד שסובר ארוסה בשריפה. וכן לר' ישמעאל דסובר ארוסה דוקא בשריפה ולא נשואה, ואם כן זינתה עם אביה בעודה ארוסה בשריפה, ואם כן סובר ר' אליעזר כר' ישמעאל בהא. וכן בבבא שניה, את חמיה, כלומר שזינתה ברשות חמיה ואת חמיה, ואם כן לרבנן חייבת סקילה דהרי חמיה בסקילה, אבל לר' שמעון כשהיא בת כהן חייבת שריפה דהרי שריפה חמורה מסקילה, ולר' שמעון אחת ארוסה ואחת נשואה יוצאת לשריפה, אבל לר' ישמעאל בהא כרבנן ס"ל דזינתה עם חמיה בסקילה, דהא ס"ל נשואה לא יצאה מכלל בת ישראל, ואם כן בהא נמי ר' אליעזר כר' ישמעאל ס"ל, ואם כן קשה אמאי לא קאמר הש"ס לעולם כר' ישמעאל ס"ל, ואת אביה היינו שזינתה עם אביה, וברשות אביה ואת חמיה שזינתה עם חמיה וברשות חמיה.

והשכתי על זה, דאם כן עדיין קשה קושיית הש"ס מאי איריא בת כהן אפילו בת ישראל נמי, דכיון דס"ל לר' ישמעאל כר' שמעון דשריפה חמורה, ואם כן בת ישראל שזינתה עם אביה בעודה ארוסה בשריפה ועם חמיה ג"כ בסקילה, דהרי נשואה לא יוצאת לשריפה לר' ישמעאל, וא"כ הרי היא בסקילה.

אבל עדיין צ"ע קצת, דהא אשמעינן טעמא כר' ישמעאל, ואשמעינן ג"כ דהיכא דישנן שתי מיתות נידון בחמורה. שוב ראיתי שכעין זה הקשה בספר "יד רמה" בסוף הסוגיא, עיי"ש.

האוקימתא דרבין משמיה דריב"ח כרבנן יש להסביר שהוא על דרך הניגוד: זינתה בבית אביה נידונת במיתת חמיה, כלומר בסקילה כאילו זינתה את חמיה, את חמיה כלומר בבית חמיה נידונת במיתת אביה כאילו זינתה עם אביה בשריפה. ועייין בזה.

עיי"ש בתוס' (ד"ה סירכא) לענין מה טעה התנא, ועיין ב"יד רמה".

סנהדרין נח, א – ברש"י ד"ה ושאר כל עריות.

רש"י כותב: "ושאר כל עריות – שבאות מחמת אישות מותרות לו". ד"ה לאתויי אשת אביו: אבל כלתו ואחות אשתו ליכא לרבוויי, דהא בגר שהיתה לידתו בקדושה קיימא, וזה לא היתה לו כלל אשה אלא ביהדות. / ולאתויי אחות אשתו נמי לא (צריכא ליה), דהא קתני בהדיא נשא אשה ובתה כונס אחת ומוציא אחת, והוא הדין לשתי אחיות. / עכ"ל.

דבריו האחרונים אשר הזכרתי בקו אלכסון הם קשי הבנה. דהא כבר כתב לעיל דלא שייך לרבוויי אחות אשתו כיון שלא היתה לו אשה בגויותו, ולמה לו לומר "נמי לא", הרי כבר כתב לעיל טעם מספיק.

ונ"ל לפרש כוונת רש"י שרצה לומר עוד טעם נוסף, מלבד הטעם "דלא שייך", הכולל ב' העריות הנזכרות "כלתו ואחות אשתו", יש באחות אשתו עוד טעם אחר, דהיינו משום שאסור לו לישא ב' אחיות, אפילו אם היתה לידתו שלא בקדושה ונשא ב' אחיות בגויותו ונתגייר עמהן, אפילו הכי אסורות הן לו, כמו גבי אשה ובתה שכונס אחת ונושא אחת. וזה שכתב רש"י ולאחויי אחות אשה נמי לא, כלומר נמי (מהאי טעמא) לא, דהא קתני וכו'. כך נראה לי לפי דעת המפרשים שלא העירו על דברי רש"י כלל.

אבל לענ"ד דוחק הוא לפרש כן דברי רש"י, ואין דרכו של רש"י לכתוב לשון שאינו ברור. וע"כ נ"ל שבראש דבריו יש למחוק ב' תיבות "ואחות אשתו", וכן צ"ל: אבל כלתו ליכא לרבוויי דהא בגר וכו', ואח"כ מוסיף לפרש ולאחויי אחות אשתו נמי לא צריכא ליה, כלומר לא צריכא ליה הך כלל, "ושאר כל" עריות מותרות לו לאחויי אחות אשתו, משום דבאמת אסורה לו.

ואפילו אם נקיים הגירסא כמו שהיא כתובה לפנינו, ג"כ יש לפרש כן, דרש"י פתח בשתיים, בכלתו ובאחות אשתו, ומפרש בתחילה מדוע לא נקט כלתו, ואח"כ מפרש אחות אשתו, ואין צורך למחוק "צריכא ליה", דכוונתו דבעל הש"ס לא היה מצריך הך "ושאר כל העריות" להכי, משום דקתני בהדיא וכו'.

ועוד נראה לי, דאזתן תיכות אשר הסגרתי לעיל אינם מדברי רש"י אלא הגהה הבאה מחוץ, שתלמיד אחד הקשה על דברי רש"י ואמר דלא תווי אחות אשתו לא הוי צריכא ליה לרש"י (ותיבת 'נמי' היא הוספת מהרש"ל, וצריך לעיין בגמרות עתיקות) דהא קתני בהדיא וכו'.

י"ג אדר א' תער"ג

סנהדרין נט, א – ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור, ולא, והרי יפת תואר, התם משום דלאו בני כיבוש נינהו.

פירש רש"י, והרי יפת תואר שאסורה להם כדלעיל, לאו בני כיבוש נינהו, לא ניתנה ארץ לכבוש כי אם לישראל, ואף לישראל לא הותר יפת תואר אלא במלחמה על ידי כיבוש.

והקשה מהר"א ראטטער, והלא אמרינן בכמה מקומות בש"ס "עמון ומואב טהרו בסיחון", ואם כן חזינן בהדיא שבני כיבוש נינהו. וכבר הקשו כן הגאונים ריעב"ץ ורש"ש בהגהותיהם, ולא תירצו כלום.

ולי נראה לענ"ד דלא קשה כלל. עיין גיטין (לז, ב) דקאמר התם גבי עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד ישתעבד לרבו שני. ומקשה הש"ס, רבו שני ממאן קני ליה, משבאי. שבאי גופיה מי קני ליה, אין, קני ליה למעשה ידיו, כדר"ל דגוי קונה גוי למעשה ידיו וכו'. ואימא הני מילי בכספא אבל בחזקה לא, אמר ר"פ עמון ומואב טהרו בסיחון. ועיי"ש (לח, א בתוס' ד"ה אבל), דבחזקה מיירי ע"י כיבוש מלחמה, והכי נמי שבאי קני ליה ע"י כיבוש מלחמה. מזה ראינו שגם נכרי השובה וגוזל את עבדו של ישראל ע"י כיבוש מלחמה קונה את העבד למעשה ידיו, ובזה בודאי לא יעלה על לב איש לומר שרי ליה לנכרי לעשות כן ושאיין בו איסור גזל, אלא ודאי יש בו איסור גזל, אבל מ"מ מאחר שגזלו ע"י כיבוש מלחמה נקנה לו העבד להיות נקרא שלו, כמו בגזלן שקונה ע"י יאוש או ע"י יאוש ושינוי רשות וכדומה, הגם דעבד איסורא וחייב לשלם, מ"מ יש לו קנין בגוף הגזילה, אלא דבקרקע לא שייך יאוש משום דקרקע אינה נגזלת וברשותא דמרא איתא ולא מייאש, אבל בגזל ע"י כיבוש מלחמה ודאי מייאש, ונקראת של הגזלן ושליו היא.

ואם כן ממילא לא קשה קושיא הנ"ל, דהא התם מיירי לענין איסורא ולא לענין קנין, כלומר אי שרי לנכרי למנסב יפת תואר כמו דשרי

לישראל, ועל זה קאמר דלנכרי נאסר יפת תואר משום דלאו בני כיבוש
 נינהו, והוא כמו שפירש רש"י לא ניתנה ארץ לכבוש כי אם לישראל,
 דהא אף לישראל לא הותר יפת תואר אלא במלחמה ע"י כיבוש, וכיון
 דלנכרי נאסר הכיבוש ממילא נאסר להם יפת תואר. אבל הא ודאי פשיטא
 אם כבשו ארץ ויושביה ועשו אותם לעבדים ולשפחות אזי ודאי הרי הם
 כקניינם, אלא שע"י איסור באו לידם כנ"ל. וכי תימא אם כן עדיין
 הקושיא במקומה עומדת, דהא חזינן מידי דלישראל שרי דהיינו כיבוש
 מלחמה, ולנכרי אסור. לא קשיא מידי, דהא הוא צד גזל, וכבר אמרינן
 לעיל (נז, א) על הגזל, גנב וגזל, וכן יפת תואר, כותי בכותי וכותי
 בישראל אסור, וישראל בכותי מותר.

ועיין לעיל (נז, א ברש"י ד"ה על הגזל) כך הוא מצות ב"נ גנב וגזל,
 וכן יפת תואר דהוי נמי גזל שגוזלים את אשתו במלחמה. ודקדק
 בספר ערוך לנר, אמאי נקט רש"י אשתו, דהרי גם בפנוי שייך יפת תואר.
 ועיי"ש מה שתירץ. ולפי הנ"ל נראה לי ליישב דברי רש"י, דביפת תואר
 יש שני איסורים, האחד משום גזל והשני משום אשת איש, ואצל ישראל
 התירה התורה בשעת מלחמה. והנה לענין איסור אשת איש, היא ראויה
 להיות מותרת לנכרי, דהא ליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור, אבל
 משום גזילה אסורה היא לנכרי משום דלאו בני כיבוש נינהו, אבל בפנויה
 לא שייך גזילה דלא גזלה, כמו שכתב הערוך לנר, עיי"ש.

אבל באמת עדיין צ"ע, וכי מי שהוא מאנס את הפנויה ולוקחה בעל
 כרחא, היאך יעלה על הדעת שהוא אינו גזלן. ועיין ברמב"ן פרשת
 וישלח במעשה דינה שבני נח הוזהרו על הדינין שלא לאנס בתולה בעל
 כרחא, ואין סברא לחלק בזה בין ישראל לנכרי, כמו שכתב הערוך לנר.
 ובפרט שמעשה דדינה קודם מתן תורה הוי, והדבר תלוי ברברכתא אי
 יש להם דין ישראל קודם מתן תורה. ועל כל פנים מה שהקשה בערוך
 לנר, למה לי משום גזל גבי נכרי ביפת תואר הרי חייב משום אשת איש.
 אבל לדברינו עולה שפיר, דמשום אשת איש שייך "ליכא מידי", ויש
 לומר דבכוונה נקט רש"י אשתו, למימר דגם באשת איש לא שייך רק
 איסור גזל ולא איסור אשת איש, ובאמת גם בפנויה שייך איסור יפת
 תואר לנכרי משום גזל. ודו"ק היטב.

וראיתי אח"כ בתורת חיים שם בסנהדרין (דף נז, ד"ה וכן יפת תואר),
 שכתב וז"ל: נראה דאתי לאשמעינן דמיחייב בין בגזל ממון

בין בגזל נפשות. וכן משמע מדברי הרמב"ם (בפ"ט מהל' מלכים) שכתב, בן נח חייב על הגזל בין שגזל וכו', ואחד הגזל או הגונב ממון או גונב נפש וכו'. וצריך לומר דאיירי בגזל יפת תואר פנויה או אשת איש שנכנסה לחופה ולא נבעלה, דאי באשת איש גמורה מאי איריא דחייב משום גזל, תיפוק ליה משום עריות וכו', עיי"ש.

אבל לפי מה שכתבתי לעיל יש לומר דאפילו באשת איש גמורה לא מיחייב משום עריות גבי יפת תואר, משום דליכא מידי דלישראל שרי וכו' ולא מיחייב רק משום גזל, דבגזל באמת יש חילוק בין ישראל לנכרי, דלישראל הותר משום דבני כיבוש נינהו, אבל לנכרים אסור משום דלאו בני כיבוש נינהו, וכדמחרץ הש"ס לקמן, כלומר שאסור להם הכיבוש משום דהוי גזל. ולענין גזל באמת נבדל הנכרי, משום שהתיר ממונם, או משום דבישראל הותר הכיבוש, אבל הנכרי באיסורו איסור גזל עומד, דהא לא הותר להם בפירוש, וממילא הוא עומד באיסור גזל.

וראיתי אח"כ לקמן (נט, א) בתורת חיים (בד"ה ולא והרי יפ"ת) שהקשה: וא"ת ואמאי לא פריך והרי גזל, ויש לומר דהא דגזל נכרי מותר היינו משום דרחמנא אפקריה לממונא דנכרי לגבי דישראל וכו', עיי"ש שהביא הכתוב "ראה ויתר גוים", והוא כמו שכתבתי.

סנהדרין סב, א – תוס' ד"ה ורבא.

לכבוד הרב ר' ראובן מרגליות בלמברג, בע"ה יום ה' לסדר נשא י' סיון שנת ע"ד לפ"ק.

על קושיית התוס' (ד"ה ורבא) דקאמר רבא התם ששגגת מעשה הוי באומר מותר, ובמכות (ז, א) ממעט רבא מבשגגה פרט לאומר מותר, ותירץ ר"מ עפ"י סברת מהרי"ק שהביא רמ"א (אה"ע סי' קעח ס"ג), והובא ג"כ בטו"ז (יו"ד סי' צט ס"ק ט), דאשה שזינתה ואומרת מותר, נאסרה על בעלה ולא הוי כשוגגת, משום דכתיב "ומעלה בו מעל", והכי נמי הקפידה התורה וכתבה "והוא לא שונא לו" ולא מבקש רעתו (צ"ל והוא לא אויב לו וכו', או דצ"ל והוא לא שונא לו מתמול שלשום), נשמע מזה דאם באמת שונא הוא לו ומבקש רעתו, אם כי מדמה הוא שמותר על פי התורה, על כל זה לא יכופר בגלות.

הסברא נכונה מצד עצמה, והוא כעין תירוץ התוס' במכות (ז, ב ד"ה אלא) שכתבו: וי"ל דשאני הכא דכתיב שגגה יתירא למעוטי אומר מותר. ומעלתו תירץ באופן אחר, מדכתיב "והוא לא שונא לו", ש"מ דאם הוא שונא לו אף אם אומר מותר אינו גולה. והתוס' מיאנו בתירוץ זה, משום דס"ל דמבשגגה דוקא אימעוט, וכד"ה פשיטא כתבו דהך "ולא שונא לו" מוכיח דקרא ע"כ בלא מתכוין איירי.

אבל יש לפקפק ולומר דמהך "ולא שונא לו" אימעט שפיר היכא דהוא שונא לו הגם שאומר מותר אינו גולה ואין לו כפרה בגלות, דכיון שהוא שונא לו לא היה לו לסמוך על דעתו באומר מותר והוי קרוב למזיד, ולא אונס מקרי (כסברת אביי שם) דהיה לו לשאול, אבל מנא לן לומר דאף אם לא היה שונא לו והיה אומר מותר, מנא לן שגם בכי האי גוונא אין לו כפרה בגלות, דילמא בזה באמת שוגג מיקרי, (למשל כגון חולה בעל יסורים, והרופא או איש אחר שאינו רופא סובר שבכגון זה מוטב להורגו כדי שלא יצטער עוד ביסורים וכדומה לזה, דבזה יש לומר שאם היה שונא לו אינו גולה דהוי קרוב למזיד, אבל אם לא שונא לו גולה, דשוגג מיקרי). אבל יש להעמיד ולקיים תירוץ באופן זה, דמאחר דכתבה תורה "והוא לא שונא לו" על פי כוונת התורה דאם הוא שונא או אויב לו חיישינן שמא עשה במתכוין, אם כן מזה מוכח כבר דדוקא בשגגה גולה, ולמאי הלכתא איצטריך קרא לפרש בהדיא בשגגה, דהא כבר מוכח מ"ולא שונא לו", אלא על כרחך דאתי למיעוטי אומר מותר.

ויעיין בתוס' סנהדרין (סב) הנ"ל, ובתוס' שבת (עב, ב) שכתבו דשגגה טובא כתיבי גבי גלות, ו'טובא' משמעותו הוא יותר משתים, ובאמת לא נמצא בכתוב כי אם שתי פעמים. ואפשר שהתוס' כיוונו גם כן לומר מאחר דכתיב "ולא שונא לו" דמשמעותו גם כן כמי שכתוב בשגגה, הוי כאילו בשגגה טובא כתיבי. ועיין בזה.

סנהדרין סד, ב – כמשוורתא דפוריא. פירש רש"י, אינו מעבירו ברגליו אלא קופץ ברגליו בדרך שהתינוקות קופצים בימי הפורים, שהיתה חפירה בארץ והאש בוער בו והוא קופץ משפה לשפה. עב"ל.

מדלא קאמר "והם קופצין", משמע מדבריו דהתינוקות בפורים לא היו קופצים על גבי האור, רק דרכם בקפיצה משפת הבור לשפתו.

אבל המעביר למולך קפץ על גבי האור. אבל ב"יד רמה" לא משמע כן, שהוא כתב להדיא שהתינוקות מדלגין בפורים, שעושים מדורה דולקת באמצע וקופצים בה משפה לשפה. וקשה דהא זה דומה לענין המולך ויהא אסור משום שלא יחקה את עובדי ע"ז. ובערוך (ערך שוור) הביא שהיה מנהגם לעשות צורת המן, עיי"ש ובספר המנהיג.

סנהדרין עמ, א – תוס' ד"ה ומפקא מדרבנן (בסוף הדיבור) שהקשו לחזקיה "ונתת נפש תחת נפש" במאי מוקי ליה לא בממון ולא במיתה וכו', וצריך לומר דודאי הש"ס וכו', וה"ק "אם יהיה אסון" כלומר דין אסון שנתכוון לאשה עצמה, ונתת נפש וכו'. עכ"ל.

ולי צריך עיון לכאורה אמאי לא מוקי התוס' שהרג את האיש אשר נתכוון לו מעיקרא, וה"ק ולא יהיה אסון באיש ענוש יענש בדמי ולדות, לפי שאין כאן חיוב מיתה, הא אם אסון יהיה באיש ריבו אזי ונתת נפש תחת נפש, אבל לא יענש אפילו בדמי ולדות, משום דקים ליה בדרכה מיניה וחייבי מיתות פטורין מתשלומין אפילו ממון לזה ונפשות לזה וכסברת חזקיה. וצריך עיון כעת. ועיין בתוס' כתובות, אולי תמצא שם ישוב על זה.

סנהדרין צ, ב – עד שאמר להם מקרא זה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם, לכם לא נאמר אלא להם, מכאן לתחיית המתים מן התורה.

וקשה לכאורה אמאי לא נקט מקרא שלפניו בפרשת וארא שהוא דרשת ר' סימאי לעיל, "וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען". אלא דעל זה כבר תירץ מהרש"א בחידושי אגדות, דשם היה אפשר לומר ד'להם' קאי על ישראל, דהא הקב"ה דיבר שם עם משה, אבל כאן משה מדבר עם ישראל, אם כן ע"כ 'להם' קאי על האבות.

אבל עדיין קשיא לי טובא, דהא מ"מ יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דאין מכאן ראיה לתחיית המתים, אלא שאם יירשו הבנים את הארץ הרי הוא כאילו יירשו אותה האבות משום דברא כרעא דאבוה וכל המניח בן ליורשו כאילו לא מת, כמו שדרשו על הפסוק ובן הדד שמע וגו' וכי מת יואב בן צרויה וגו'. תדע לך, דהא הקב"ה אמר לאברהם בברית בין הבתרים "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה ויאמר אברהם במה אדע כי אירשנה", ואמאי לא הביאו ראיה מכאן, אלא

ע"כ צריך אתה לומר דירושת הבנים כירושת האבות, ואם כן גם כאן נאמר כך.

אבל תמיהני למה לא הביא ראיה מהפסוק בפרשת עקב הקודם לפרשת והיה אם שמוע (דברים יא, ט) "ולמען תאריכו ימים על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם ולזרעם אחריהם", ומכיון שפרט "להם ולזרעם" על כרחך להם דוקא קאמר, ומכאן תהיה הראיה יותר מבוררת. ואין מקום לומר ד'להם' קאי על זרעם, דהא כתיב 'ולזרעם' בהדיא.

ונ"ל ליישב, משום דאיתא בספרי על הכתוב "למען ירבו ימיכם" - בעולם הזה, "וימי בניכם" - לימות המשיח, "כימי השמים על הארץ" - לעולם הבא. "אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת לכם" לא נאמר, אלא "לתת להם", נמצינו למדים תחיית המתים מן התורה. ועוד שם, "כימי השמים על הארץ" - שיהיו חיים וקיימים לעולם ולעולמי עולמים. הרי דדרש כימי השמים על הארץ שבזמן התחיה יהיו ימי שמים, כלומר ימים נצחיים על הארץ, ועל דרשה זו קסמך שנרמז כאן ימי העולם הבא, ואם כן להם דוקא קאמר שיהיו בעולם התחיה, אבל בפסוק דלעיל לא נרמז עולם הבא, ולכן הביא דוקא מפסוק זה כנ"ל.

(ראה גם ספר מרגליות הים, פה, וכן שו"ת מלמד להועיל ח"ג סי' עט).

סנהדרין צג, א - מאי שש השעורים, אילימא שש שעורים ממש, וכי דרכו של בועז ליתן מתנה שש שעורים. אלא שש סאין. וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין, אלא רמז רמז לה שעתידין ששה בנים לצאת ממנה וכו'.

והנה עדיין קשיא מה נתן לה, אי שש שעורין או שש סאין. ועוד קשיא, דלענ"ד שש סאין שעורין אינם משא כבד כ"כ שלא תוכל אשה לישא אותם. דהרי מצינו גבי אבנים שהקימו בגלגל ששקלום חכמים והיה משא כל אחת מ' סאה, כדאיתא בסוטה (לד, א). והתם בטונא דמדלי אינש על כתפיה, וכאן דכתיב "וישת עליה", למה לא תוכל אשה אחת לשאת ששה סאין.

הן אמת דאיתא בבבא מציעא (פ): קב לכתף הוי תוספת משא, ופירש שם רש"י, דמכאן אנו למדין דמשא אדם בינוני הוא חמש סאין,

דהרי גם בבהמה מצינו דהוי אחד משלשים תוספת משא. וא"כ כאן הוי משא אדם שלשים קבין או חמש סאין.

הנה מלבד שאין לדמות הדורות, דהרי מצינו בדורו של משה היו נושאים ארבעים סאין, וא"כ בדורו של אבצן אפילו אם נאמר שירדה חולשה לעולם, מ"מ לא נתחלשו הדורות כ"כ בפעם אחת שלא תוכל אשה לשאת שש סאין.

ועוד, דדברי רש"י בעצמן אינם מוכרחין, כמ"ש הרב המגיד על הרמב"ם דיש לחלק בין אדם לבהמה. ועוד יש לחלק, דהתם מיירי בכתף שנשא את המשא יום או יומיים לדרך רחוקה, אבל בנושא את המשא לשעות בדרך קרובה ודאי דלא הוי שש סאין משא גדול, וגם היום תוכל אשה בינונית לשאת משא כזה שהוא כעשרים שיעור חלה.

והנה רש"י פירש במגילת רות, אלא שש שעורים ממש נתן לה ורמז רמז וכו'. והנה זה לא יתכן לפי פשטות הכתוב, דהרי הכתוב אומר "הבי המטפחת ואחזי בה וגו' וימד שש שעורים וישת עליה", וזה מורה בודאי שנתן לה משא כבד.

וראיתי ממפרשי המדרש, שמלבד ששת השעורים נתן לה עוד מדה של שעורים, שלא הודיע הכתוב כמה, וזה דוחק גדול רב מנשוא ואינו במשמעות הכתוב כלל.

לבן נ"ל שקושיית הגמרא וכי דרכה של אשה לשאת שש סאין, לא היתה מחמת שאינה יכולה לשאת משא כזה כמ"ש רש"י (בסנהדרין שם), רק הקשו שאין דרכה של אשה חשובה לשאת משא כזה רק בדרך עבדות ומשא, ולמה נתן לה בועז משא כזה, וכיון שהיתה דעתו לישא אותה לאשה אם לא ירצה פלוני אלמוני לגאל, טוב יותר היה עושה אם לא היה נותן לה משא כזה והיה משגר לביתה ע"י עבדיו ושפחותיו. וע"ז מתרץ הש"ס דבאמת טוב יותר היה אם היה נותן לה ע"י אחר, רק עשה כן כניבא ואינו יודע מה ניבא, לרמז לה שעתידין וכו'. ובאמת שנתן לה שש סאין.

וראיתי בתרגום רות שכתב בפירוש כן, שנתן לה שש סאין ונתן לה ה' כח לסבול ולשאת משא כזה. ועיין בתבואות שור (מס' סנהדרין) כתב ממש כדברי, ועיי"ש.

ועיין במדרש רבה רות: "הבי המטפחת", 'הבה' כתיב, לשון זכר. וזה נגד המסורה. ונ"ל שהיא טעות ואיזה תלמיד טועה הגיהו, דהרי בילקוט איתא כן: 'הבי' - לשון זכר. וכבר תמה המגיה שם, ורצה לתרץ מפני שלא כתיב 'הבי' (ה' פתוחה), לכן כתב שהוא לשון זכר, ואין דבריו נכונים.

ול' נראה פשוט באמת, דמסורה נמסר חד מט' דחסרין א', הרי דהמסורה ס"ל שהוא מלשון 'הבאה' וחסר א' בסוף, א"כ 'הביא' הוא לשון זכר, דבנקיבה צ"ל 'הביאי', ומצינו חסר א', כמו "אבי יבחן איוב" (איוב לד, לו), עיין בספרי מלין.

אבל גם על "ואחזי בה" כתב ג"כ המדרש שהוא לשון זכר, והוא תמוה. ונלע"ד שהוא טעות וקאי על "ויבא העיר", וסבר המדרש שקאי על רות וקאמר שהוא לשון זכר.

סנהדרין צח, א - ושמאל אמר-אין בן דוד בא עד שיהיו כל השערים כולן שקולין.

עיין פירוש רש"י שפירש שיהיו כל הפירות כזול בין יין בין תבואה, וללישנא אחרינא שיהיה הכל ביוקר.

ותמיהני שאין זה מענין הסימנים האחרים השנויים בגמרא כי אם שינוי הטבע ממש, כי איך יתכן שיהיה מחיר כל הפירות שוה, ואין זה כי אם בדרך נס. ולענ"ד היה נראה, לולא דברי רש"י, דכוונת המאמר שיהיו כל השערים במקומות שונים שקולין, ולא כמו שהיה בדורות שלפנינו וגם בימים קדמונים שהיה שובע גדול במדינה אחת ובמדינה אחרת היו יושביה מתים ברעב והתבואה ביוקר גדול, כי אם כמו שהוא בזמננו שהשערים שקולים כמעט בכל המקומות הגדולים, ע"י מסחר וקנין וע"י תיקון הדרכים שמוליכים בקל את התבואה מקצה הארץ. ודו"ק.

סנהדרין קא, ב - גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, פירש רש"י הלכה למשה מסיני ולא מקרא.

ראיתי בספר אחד שהביא קושיית המשנה למלך (בפ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ו), דרש"י סותר דברי עצמו, שכותב ביומא (כח, א;

סט, ב), דמקרא יליף לה מ"לעמוד לשרת", הכהנים העומדים שם לפני ה'. ובספר הנ"ל דקדק עוד לאיזה צורך הוסיף רש"י "ולא מקרא", והיא שפת יתר, דהא פשיטא דאם הלכה למשה מסיני היא אינה מן המקרא, ובכל המקומות שפירש רש"י על גמירי לה שהיא הלכה למשה מסיני לא אמר ולא מקרא.

פסוק

ולענ"ד נראה הדבר פשוט מאד, ותמיהני על המשנה למלך שחשב זאת לסתירה בדברי רש"י, דהרי במאמר זה "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה לבד" יש בו שני ענינים נפרדים, האחד איסור ישיבה בעזרה, והשני שמלכי בית יהודה יצאו מן הכלל. ענין א' נלמד מהך ד"לעמוד לשרת" כמש"כ רש"י בהרבה מקומות, אבל ענין ב' דמלכי בית יהודה יצאו מן הכלל אין בו מקרא מפורש בתורה רק בדברי נביאים - "ויבוא המלך דוד וישב לפני ה'" (שמואל ב' ז, יח). ואם נאמר כשיטת רש"י, וכנראה זה מדברי הרמב"ם ושאר הראשונים שאיסור ישיבה בעזרה הוא מדאורייתא, אם כן קשיא, הא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ועל כן צריכין אנו לומר כדמתרץ הש"ס בכמה מקומות (עיי' סוף פ"ב דסנהדרין) "הלכתא נינהו ואסמכוה אקרא", והיא ככל שאר הלכה למשה מסיני דאתיא לגרע הדבר ולמעט ולהקטין גבול האיסור, כמש"כ הרא"ש בפ"ב דבבא קמא (סי' ב) גבי חצי נזק צרורות וגבי דפנות דסוכה.

והנה בכל המקומות שהובא בש"ס הדין הזה של ישיבה בעזרה, עיקר הדבר הוא הרישא, ר"ל איסור ישיבה בעזרה, והסיפא "אלא למלכי בית דוד בלבד" לא הובא רק אגב רישא, להכי שם רש"י פירושו על עיקר הדבר שאסור לישב משום "לעמוד לשרת" והוא מדאורייתא. אבל כאן בסנהדרין (קא, ב) עיקר הדבר שמדברים בו הוא הסיפא, שהותר למלכי בית דוד לישב, וזאת היתה הסיבה שלא רצה ירבעם לעלות לירושלים, דאם היה האיסור סתם לכל אדם בלתי יוצא מן הכלל, לא היתה לו סיבה ותואנה להיות פורש עצמו ואת עמו ממשכן השכינה, כדאיתא שם בש"ס, דלא על האיסור כי אם על ההיתר היה מתרעם, שרחבעם יהיה יושב והוא יהיה מוכרח לעמוד, ומשום הכי בכל המקומות שהביא הש"ס את הדין הזה קאמר 'והאמר מר' או 'והתנן', אבל כאן קאמר 'גמירי', מפני שהדבר שומה בפי ירבעם ואצלו עיקר הדבר שיצאו מלכי יהודה מן הכלל, והוא נלמד מהלכה למשה מסיני, וזה שכתב רש"י הלכה למשה מסיני "ולא מקרא", ואין כוונת רש"י כמו שחשב המשנה

למלך לשלול קרא ד"לעמוד לשרת", דהא אין אנו עסוקים כאן באיסור ישיבה בעזרה, אלא בא לשלול הכתוב בשמואל "ויבוא דוד המלך וישב לפני ה'", כי מהפסוק הזה לומד הש"ס בכמה מקומות שהותרה הישיבה למלכי בית דוד.

ודעת לנכון נקט שאילו לא היה דין זה, שהותרה הישיבה למלכי בית דוד הלכה למשה מסיני, בודאי לא היה חושש ירבעם על מקרא דשמואל שאולי לא נכתב בימיו, כי נתן הנביא וגד החוזה סיימו ספר שמואל כדאיתא בסוף פרק קמא דבבא בתרא, ובלאו הכי אין מהכתוב ראייה כלל רק שהותר למלכי בית דוד, אבל אין משם ראייה שלא הותר גם כן לשאר המלכים, ויש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שגם לשאר המלכים הותר, וירבעם שחלק על מלכות בית דוד בודאי היה אומר שלכל המלכים הותר לולא שהיתה הלכה למשה מסיני בפירוש. ורש"י רמז זאת בלשונו הזהב ביומא (סט, ריש ע"ב), וז"ל שם: "אין ישיבה בעזרה, דכתיב 'לעמוד לשרת', ולא מצינו בה ישיבה אלא למלכי בית דוד" וכו'. כלומר שאין משם ראייה אלא שהותר למלכי בית דוד ולא יותר, אבל האיסור לשאר המלכים אין ללמוד משם.

ובמה שכתבתי נחתא גם כן מה שיש לדקדק, שבכל המקומות שהובא מאמר זה הגירסא בש"ס "מלכי בית דוד", וכאן בסנהדרין שינה הש"ס לשונו וגרס "מלכי בית יהודה". והוא הדבר אשר דיברתי, דהלכה למשה מסיני באה מתחילה על מלכי בית יהודה, דהא עדיין לא הוקם מלכות בית דוד, אבל מאחר שהוקם מלכות בית דוד על ישראל ובאה הנבואה, אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב, זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, שפיר קאמר הש"ס בשאר מקומות למלכי בית דוד, דלדידן אין מקום להיתר זה אלא למלכי בית דוד.

וראיתי בדקדוקי סופרים שהביא מכתב יד אחד וגם מרש"י וילקוט, "מלכי בית דוד" גם בסנהדרין, אבל העיקר כגירסת כל ספרי הדפוס ושאר כתבי יד, והדבר מובן מאליו שדברי רש"י סובבים על סוף הדיבור "אלא למלכי בית יהודה", הגם שציין רק ראש המאמר "אין ישיבה בעזרה". וחידוש ראיתי, שב'אור תורה' ביומא (סט, ב), ציין על הפסוק ויבוא המלך דוד וישב לפני ה' - דברי הימים א' י"ד - ולא ציין את הכתוב הקודם בשמואל. ועיין מה שכתב הבאר שבע במסכת תמיד (דף כז, ד"ה דאמר מר אין ישיבה) ומה שכתב בפרק חלק שם ובהוריות.

[הרה"ג ראובן מרגליות בספרו מרגליות הים על סנהדרין (קא, ב) מביא את החילוק הנ"ל בשם המחבר ז"ל. - א.מ. ארנטרוי.]

סנהדרין קיא, א - וימהר משה ויקוד ארצה וישתחו. מה ראה משה, רבי חנינא בן גמלא אמר ארך אפים ראה, ורבנן אמרי אמת ראה. עיין פירוש רש"י.

ונראה דפליגי על ענין ההשתחואה דכאן אם היתה דרך הודאה, וכן דעת רבי חנינא בן גמלא שהשתחוה על ארך אפים, או על דרך תפילה לפי שהיה מתיירא, וכן היא דעת רבנן, אמת ראה, עיין פירוש רש"י (בד"ה אמת ראה וכו'), ונתיירא, ולקמן (ע"ב בד"ה אמר וכו') 'שמח'.

סנהדרין קיא, ב - ר' חנא הוה סליק ואויל בדרגא דבי רבה בר שילא, שמעיה להווא ינוקא דאמר עדותיך נאמנו מאד לביתך נאווה קודש ה' לאורך ימים וסמך ליה תפלה למשה וכו', אמר שמע מינה ארך אפים ראה.

ולולא דברי מהרש"א בחידושי אגדות לא היו לדברים הללו שום הבנה, כי הוא הגיה על פי מדרש תהלים, וסמך ליה אל נקמות ה' וכתוב תפלה למשה, עיי"ש.

אבל מה שפירש בו על פי המדרש ועל פי גמרא דעושין פסין, נ"ל דוחק, ולענ"ד נראה שר' חנא הלך בדרגא דבי רבה בר שילא ושמע את התינוקות שהיו לומדים שם בבית המדרש והיו אומרים בספר תהלים עדותיך נאמנו מאד וגו' אל נקמות ה' וגו', והמהרש"א הביא שם בשם המדרש "שהיו מברכים ואומרים", ומיד עלה בדעתו שצ"ל "שהיו 'מברכין' ואומרין". ומצאתי אח"כ שכן הוא בילקוט באמת, אבל אין הכוונה כמו שפירש שם המפרש למטה בגליון שהיו אומרין בלי הפסקה כדדריש לעיל, כי לא מצאתי לעיל מיניה דרשה כזו, אבל הכוונה לענ"ד שהיו כורכים ואומרים ה' לאורך ימים אל נקמות ה' וגו', לפי שאין למזמור צ"ד שום פתיחה, וכיון ששמע את התינוקות אומרים כך, נפל בדעתו לומר שמזה יש להביא ראיה למה שאמרה הברייתא דלעיל, שמשה רבינו ע"ה אמר ארך אפים לצדיקים ולא לרשעים, כלומר ה' לאורך ימים והוא מאריך אף, אבל ביקש אל נקמות הופיע וגו' עד מתי

רשעים ה' וגו', ומזה אמר שמע מינה ארך אפים ראה, כלומר מזה מוכח שמה שאמר בתחילה ארך אפים לצדיקים אבל לא לרשעים כדמוכח מהמשך שני המזמורים הללו, אבל אח"כ כשחטאו ישראל כאשר שמע ארך אפים שהוא מאריך אף לרשעים ג"כ ולא כאשר אמר הוא בתחילה. ואם כן צריך לומר במדרש לענ"ד, יכול כשם שמאריך רוחו לצדיקים כך הוא מאריך רוחו לרשעים, תלמוד לומר אל נקמות וכו'. וכן נראה ג"כ מפסיקתא דרב כהנא (פסקא כו אות טז), דהכי איתא התם: אמר ר' יצחק, על הכל הודה משה חוץ מדבר אחד. אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע אדם חוטא לפניך ואתה מאריך לו, הוי גובה ממנו מיד. א"ל הקב"ה, חייך שתצטרך לה וכו', ולית ליה קריי אבל הני אית לך קריי. ועיין שם. ונראה שצ"ל אבל הכא אית לך קריי*, כלומר כאן יש ראייה מפסוק, ואח"כ מביא רב תנחום בר חנילאי עבר הוינא קומי כנישתא דבבל ושמעית קליה דינוקא קרי הדין פסוקא, עדותיך נאמנו מאד אל נקמות ה', ע"כ. ונראה ג"כ שכיוון לזה שכתבתי שמכאן מוכח שאמר משה כן לפני הקב"ה. ומה שכתב רש"ב שם שמזה מוכח שהיו שני המזמורים פרשה אחת, אדרבא נהפוך הוא, רק התינוקות היו כורכין אותן המזמורים ומזה עלה בדעתו שכך היתה תפילת משה. והוא נכון לענ"ד, ודו"ק.

שם - אמרה מדת הדין לפני הקב"ה, רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו, אמר לה "וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו פקו פליליה" וכו'.

אינו מובן כל הצורך, והמעייין במגילה (דף טו) יראה שאלו דברי מדת הדין הם. ובאמת בכתב יד אחד המובא בדקדוקי סופרים חסרים מילות "אמר לה", ונ"ל שכן צ"ל, שהמאמר קטוע הוא כאן ובשלימותו הוא במגילה, עיי"ש. ובזה עולה כהוגן, ודו"ק.

* (עיין בפסיקתא דר"כ מהדורת באבר בהערה י"ז שמתקן ג"כ כך).