

הועתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשע"א

# הערות וציונים

## על מסכת מכות

נכתב בס"ד ע"י א. אוסטרן

תשס"ז  
בני ברק

## **לע"נ**

**ר' אלקנה בן שמואל אוסטרן זצ"ל**  
נלב"ע כ' כסליו תשכ"ח

**מרת חייענא אוסטרן בת ר' אריה הכהן ע"ה**  
נלב"ע ט"ז תמוז תש"ל

**ר' יחזקאל שרגא בן משה ז"ל הי"ד**  
נלב"ע ט"ז אלול תש"ד

**מרת גיטל בת הרב נתן ע"ה הי"ד**  
נלב"ע ד' סיון תש"ד

**דוד בן יחזקאל שרגא ז"ל הי"ד**  
נלב"ע כ"ה אייר תש"ח

**ת.נ.צ.ב.ה.**

**הכתובת:**

**הרב סורוצקין 4, בני ברק**  
**טל. 03-6197124**

**להשיג בירושלים בטל. 02-5828515**

## פרק כיצד העדים

## דף ב.

מ"ש היכא דמעידים שגזלו וחמסו ומ"ש עדות שהעידו שקר. דהיינו שהתומים נקט מסברא שעדי הזמה דמי ממש לגזלנותא שהרי מעידים שהעידו שקר, ומביא ע"ז התומים את דברי הטור. גם הנתיבות בס' ל"ח סק"ב נקט מסברא כהתומים דהזמה הרי עדות שהעידו שקר ודמי לגזלנותא, אך כתב שהש"ך סמך על הגמ' הנ"ל דסבר רבא דע"ז חידוש ולא דמי לגזלנותא שאינו חידוש. ופשיטא ליה לנתיבות שאב"י אינו חולק על רבא בזה. אך מסברא קשיא ליה לנתיבות מ"ש הזמה דהוי עדות שהעידו שקר מגזלנותא. ומוסיף הנתיבות שבהכחשה גופא קשיא אמאי אין הכת השניה נאמנת הרי גם המכחישים שאומרים שהמלוה או הלוה היו במקום אחר מעידים שהעידו שקר בעדותם ומ"ש מגזלנותא. וכתב הנתיבות דע"כ צ"ל דכיון שעיקר עדותם של המכחישים והמזימים הוא על ביטול עדותם של הראשונים ולא על פסולם, הרי זה נחשב כעדות על המעשה, ופסול העדים הוא רק בתולדה מעיקר עדותם. ולא דמי לגזלנותא דהתם עיקר העדות היא על העדים וביטול העדות הוא בתולדה מפסול העדים. ומה"ט עד זומם הוא חידוש. אך כיון שהזמה נוטה יותר לעדות על גוף העדים חדשה תורה שנאמין בזה למזימים.

**התומים** בהמשך דבריו מביא שהמהרי"ט מישב מה שמקשה המהרל"ב על הריב"ש דמה שאמרו ע"ז חידוש אין החידוש מה שנפסלים לעדות אלא מה שמשלמים כאשר זמם. והתומים חולק דמשמעות הגמ' היא שהפסול עצמו הוא חידוש. ודברי התומים לכאורה צ"ב דבתחילה מקשה התומים על הש"ך דהזמה הוי כגזלנותא דמ"ל עדות שגזלו מ"ל עדות שהעידו שקר, ומיד אח"כ כתב שבב"ק מבואר שמה שנפסלים הוא חידוש ושאינו הזמה מגזלנותא.

**נמצא** לענין השאלה אם מסברא הזמה דמי להכחשה או דמי לפסלינהו בגזלנותא א. המל"מ ס"ל שנחלקו בזה הרמב"ם והטור. ב. הש"ך ס"ל דהזמה אינו כפסלינהו בגזלנותא, והנתיבות כתב שכן מוכח מהא דע"ז חידוש. ג. התומים נקט דאין לחלק בין גזלנותא להזמה שגם בהזמה מעידים שהראשונים העידו שקר. ד. המהרי"ט ס"ל דמה שאמרו ע"ז חידוש היינו שיש בפרשת ע"ז חידוש שמשלמים כאשר זמם, אבל עיקר הפסול אינו חידוש דהוי כפסלינהו בגזלנותא. והתומים כתב דמשמע בגמ' שעצם הפסול הוא חידוש.

**שהוא בן גרושה.** מבואר במשנה דלולא קרא דלו ולא לזרעו היו העדים נעשים בני גרושה מדין כאשר זמם. דהיינו שהדין של כאשר זמם לא נאמר דוקא בזממה על חיוב, כגון חיוב ממון, מלקות או מיתה, אלא גם כשמעיד על מציאות שהוא פסול לכהונה יש חיוב של כאשר זמם לולא המיעוט. הקצה"ח בס' ל"ח מסתפק במעיד על חברו שנתנסך יינו והוזם אם משלם כאשר זמם או לא. והתם נמי אינו מעיד על חיוב אלא על מציאות, והקצות אינו דן לפטור מה"ט כדמוכח מבין גרושה. אלא מסתפק הקצות מטעם אחר דבעינן כאשר זמם לעשות לאחיו ובנתנסך יינך אין העדות ישירה על אחיו אלא על היין, ולא דמי לבן גרושה דאף דאינו חיוב אלא מציאות מ"מ העדות הוא על אחיו. הקצות מביא ראיה שגם על כה"ג איכא חיוב כאשר זמם מהא דמבואר בסנהדרין שאם העיד על שורו שנרבע והוזם משלם דמי שור לבעליו אף שאין העדות על אחיו אלא על ממנו.

**הנתיבות** שם חולק על הקצות דדוקא במיתת השור יש דין כאשר זמם דבעינן הגדת עדות בב"ד משא"כ נתנסך יינך הוי עדות איסורין ולא בעינן הגדה בב"ד. והיכא דלא בעינן ב"ד לקבלת העדות ליכא דין כאשר זמם. ואע"ג דנתנסך יינך הוי נגד אתחזק ואין ע"א נאמן בזה מ"מ גם במקום שצריך ב' עדים לא בעינן ב"ד בעדות איסורין. וכתב ע"ז הקצות

**כיצד העדים נעשים זוממים.** הטור בס' ל"ח מבאר הטעם שחלקה תורה בין הכחשה להזמה והאמינה למזימים לבטל עדות הראשונה ולפוסלם לעדות מפני שהכחשה אינה בגוף העדים אלא מכחישים את עדותן, משא"כ הזמה היא בגוף העדים שאומרים עצמנו הייתם, והוי כאילו העידו עליהם שהרגו את הנפש או שחיללו שבת שאין הם נאמנים להכחיש ולומר שלא הרגו. ולכאורה דברי הטור הם נגד דברי הגמ' בב"ק ע"ב: דרבא ס"ל שעד זומם נפסל רק מכאן ולהבא וטעמו משום דעד זומם חידוש הוא מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני ואין לך בו אלא משעת חידושו ואילך. הרי מבואר שהדין של עד זומם אינו סברא אלא חידוש התורה, ומסברא דמי להכחשה דאמרין מאי חזית וכו' ולא אמרין דהוי עדות על גוף העדים ואינם יכולים להכחיש. ועוד מבואר שם דהיכא דפסלינהו בגזלנותא אינו חידוש ובזה מודה רבא שנפסלים למפרע. ומבואר דאין הזמה דומה לפסלינהו בגזלנותא. ולכאורה מוכח מזה דאין כונת הטור כפשוטו דהוי ממש עדות על העד ומסברא אינו נאמן להכחיש כמו בגזלנותא. אלא לעולם גם הזמה אינה עדות על העד ומסברא אין השני נאמן לבטל עדותו של הראשון, והטור מבאר רק מה כתוב בגז"כ שחידשה תורה להאמין למזימים ומה גדר הגז"כ לחלק בין הזמה להכחשה. ע"ז כתב הטור שהתורה החשיבה הזמה כעדות על גוף העדים אף שמסברא אינו כן.

**אמנם** בדברי הלח"מ בפ"ח מעדות ה"ב מבואר שלא פירש כן את דברי הטור. אלא ס"ל שלטור הזמה הוא ממש כגזלנותא ואין חידוש כלל בנאמנות המזימים. וכתב שנחלקו הרמב"ם והטור בסברת אב"י דפליג על רבא בב"ק וס"ל דעד זומם למפרע נפסל, וק"ל כוותיה, שהרמב"ם ס"ל דאב"י מודה לדברי רבא דע"ז הוא חידוש אלא ס"ל שאין זה סיבה לומר שיפסל רק מכאן ולהבא. והטור ס"ל דאב"י חולק על עיקר דברי רבא וס"ל דע"ז אינו חידוש כלל דהוי עדות על גוף העדים ודמי לגזלנותא ומסברא נאמנים. עיין בקו"ש ב"ק אות מ"ג שמסתפק מה טעמו של אב"י שחולק על רבא ומוכיח שדעת הר"ן שלאב"י ע"ז אינו חידוש. וזה כמש"כ הלח"מ בדעת הטור.

**בכתובות** כמבואר דהזמה שלא בפני העדים מהני לבטל עדותן ולא מהני לחייבם כאשר זמם, ולא מבואר בגמ' אם מהני הזמה שלא בפניהם לפוסלם לעדות או לא. הש"ך בס' ל"ח בסוף סק"ב כתב בשם הריב"ש שנפסלים לעדות. וראיתו של הריב"ש הוא מדברי הרמב"ם שכתב שאפשר לפסול בגזלנותא שלא בפני העד. וכתב ע"ז הש"ך דאינו ראיה דשאני גזלנותא שמעידים על גופן של עדים שהם גזלנים ופסולים לעדות משא"כ בהזמה. ודברי הש"ך לכאורה תמוהים דאיכא מסתברא אם בגזלנותא שמעידים על גופם של העדים יכולים לפוסלם שלא בפניהם משום דאין הפסול דין שלהם שנוגע רק לאחרים ולא לעד עצמו, כ"ש שבהזמה שאינו עדות על גופם שיכולים לפוסלם שלא בפניהם.

**ויש** לבאר דברי הש"ך ע"פ מה שכתב התומים בס' ל"ח [עמ' פ"ו בסוף טור ד'] בשם מהרל"ב שמקשה על הריב"ש אמאי יכולים לפוסלם שלא בפניהם הרי ע"ז חידוש ואין לך בו אלא חידוש, בפניהם אין שלא בפניהם לא. ולא דמי לגזלנותא דאינו חידוש ולכן בזה נפסלים גם שלא בפניהם. וזה כונת הש"ך שבגזלנותא כיון שמעידים על גופם אין זה חידוש ולכן נאמנים גם שלא בפניהם, משא"כ הזמה שאינו על גופם הנאמנות הוא חידוש ואין לך בו אלא חידוש.

**עכ"פ** מבואר בש"ך דעדות הזמה אינה על גוף העדים ולא דמי לגזלנותא. וכתב ע"ז התומים דדברי הש"ך אינם מובנים

עשה אלא מפני הטעמים שכתבו התוס' בב"ק ד: משא"כ לתומים מלקות וממון הם מחד טעמא דרק במיתה נאמר כאשר זמם ולא כאשר עשה.

**עכ"פ** יש ללמוד מדברי הגר"ח דאף שלפני ההזמה היה מצב של עשה שהרי לקה בב"ד מ"מ כיון שע"י ההזמה מתבטל העשה ומתברר ע"י ההזמה שהמלקות לא היו מלקות אין זה נחשב כאשר עשה. ולדבריו לא קשיא כלל קושית התומים דבן גרושה הוי עשה דאף שלפני ההזמה היה מצב של עשה מ"מ ע"י ההזמה בטל הפסק שהוא בן גרושה ובטל העשה. וכדי שיחשב עשה בעינין עשיה שאינה מתבטלת ע"י ההזמה.

**נמצא** דאיכא ד' חידושים בהא דלולא קרא דלו ולא לזרעו היה דין של כאשר זמם בעדות בן גרושה וכן חלוצה. א.א. שאלין הזממה על חיוב אלא על מציאות איכא כאשר זמם. ב. שגם בעדות איסורין, עכ"פ היכא דבעינן תרי, איכא כאשר זמם ולא כטענת הנתיבות. ג. שגם במקום דליכא פסק דין אלא הוראת חכם איכא כאשר זמם ולא כטענת המנ"ח. ד. שאין זה נחשב כאשר עשה, לתומים משום שרק במיתה יש דין כאשר זמם ולא כאשר עשה, ולגר"ח משום שע"י ההזמה בטל העשה. ונתבאר דנחלקו התומים והגר"ח אם כאשר עשה תלוי במצב שהיה לפני ההזמה או דבעינן שישאר המצב של עשה גם אחר ההזמה.

**בן חלוצה.** כתבו הרמב"ן והריטב"א דנקטו חלוצה אגב גרושה דכיון שהפסול של בן חלוצה אינו אלא מדרבנן אין העדים לוקים כשהוזמו. רע"א מקשה אמאי פשיטא להו שעל פסול דרבנן ליכא מלקות על הזממה הרי הוא זמם להזיק את חברו ומ"ל פסול דרבנן מ"ל פסול דאורייתא.

**רש"י ד"ה אין אומרים.** אם הוזמו והם כהנים וכו'. מבואר ברש"י שרק אם העד הוא כהן ס"ד שיקימו בו מה שזמם לעשות, אבל בישראל גם בלי מיעוט לא שייך לקיים בו כאשר זמם דכל"ה אינו אוכל תרומה ופסול לעבודה. הריטב"א כתב בשם התוס' שגם בישראל היה שייך לקיים כאשר זמם שיקבל פסול של בן גרושה לענין שאשתו תפסל מלינשא לכהן [המאירי כתב נ"מ לפסול את בתו ע"ש].

**ביאור** מחלוקת רש"י והריטב"א הוא דיש לעיין בהא דהיה העד נעשה בן גרושה לולא המיעוט אם הפשט שהיה מקבל פסול של בן גרושה ממש והיה פוקע ממנו קדושת כהונה או שכאשר זמם אינו יכול להפקיע קדושת כהונה אלא ס"ד שינהגו בו מנהג בן גרושה לענין שיאסר באכילת תרומה ועבודה אבל לא שבמציאות יפקע קדושת כהונה שלו. ונראה שנחלקו האחרונים בספק זה. הערוך לנר כתב על תוד"ה בעינן שפשוט שגם אם היה העד נעשה בן גרושה אין זה אלא קנס על זממו ואינו ב"ג אלא לחומרא ולא יהיה לו קולות של חלל. ואף שחלל ממש מותר בנשים האסורות לכהן דלית ליה קדושת כהונה כלל הכא לא יהיה לו דין חלל לקולא. אבל בכתבי הגר"ח מבואר שאם היו נעשים ב"ג היו מקבלים גם את הקולות של חלל כיון שהקולות הם תולדה מהחומרא שהיא הפקעת קדושת הכהונה. [משא"כ בממזר ומצרי שני שהקולות אינם תולדה מהחומרא שם יהיה לעד רק את הפסול ולא את הקולות. ובזה מישב הגר"ח את קושית התוס' בסד"ה מעידין יעו"ש].

**מבואר** שנחלקו הער"ג והגר"ח אם העד היה מקבל דין חלל ממש ופקע מיניה קדושת כהונה וממילא יש לו גם את הקולות של חלל או שלא פקע קדושת כהונה מיניה ואינו אלא הנהגה של חלל וממילא זה רק לחומרא ולא לקולא. ובזה תלוי מחלוקת רש"י והריטב"א דרש"י ס"ל שהכאשר זמם הוא על דין חלל ממש, וכשם שזמם להפקיע קדושת כהונה כך פוקע ממנו קדושת כהונה. וזה לא שייך בישראל לא רק משום שאין נ"מ אצלו אלא שאין אצל ישראל מציאות זו של הפקעת קדושת כהונה דכל"ה לית ליה קדושת כהונה.

במשובב דמפורש במשנה כאן דבעדות בן גרושה אף דהוי איסורין מ"מ לולא קרא היה בזה כאשר זמם. ומוכח דהיכא דבעינן תרי בעינן הגדה בב"ד גם באיסורין ואיכא כאשר זמם, וא"כ גם בנתנסך יינך בעינן הגדה בב"ד ואיכא כאשר זמם.

**המנ"ח** במצ' ל"ז חולק על הקצות מטעם אחר דאין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין על פיהם, וא"כ אין דין הזמה אלא במקום שיש גמר דין כגון בממון מלקות ומיתה. אבל באיסורין הפסק אינו אלא כהוראת חכם ואין בזה מציאות של גמר דין א"כ לא שייך בזה כאשר זמם ולא משכחת בעדות איסורין שיגמר הדין על פיהם. גם על דברי המנ"ח יש להשיב כמו שכתב הקצות על טענת הנתיבות דמשנה ערוכה היא דבבן גרושה לולא המיעוט היה כאשר זמם אף דהוי עדות איסורין וגם בזה ליכא ענין של פסק דין. וכן מבואר בכתבי הגר"ח זצ"ל דפסק של בן גרושה אינו אלא כהוראת חכם ולא שייך בזה גמר דין. וע"כ צ"ל שרק במקום שצריך פס"ד אין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין אבל במקום שלא צריך פסק דין הוראת הב"ד הוי כנגמר הדין. ועיין לקמן דף ה: מה שכתבנו עוד בדברי המנ"ח.

**התומים בס' ל"ח** [עמוד פ"ה טור ד'] מקשה על דין זה דבן גרושה דבעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה והכא מיד עם הפסק שהוא בן גרושה הרי זה עשה, דהכא הפסק וביצוע הפסק באים כאחד. וכתב התומים שראיה מכאן לשיטת הרמב"ם בפ"כ מעדות ה"ב שהדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה נאמר דוקא בעדות על מיתה ולא במלקות. ונקט התומים שלרמב"ם רק במיתה בעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, ושאר עדויות הוי כעדות על חיוב מלקות שחייבים בהם גם על כאשר עשה.

**בדברי** התומים מבואר דפשיטא ליה שהדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה תלוי במצב שהיה לפני ההזמה. ולכן מקשה דבבן גרושה הוי עשה כיון שכבר פסקו שהוא בן גרושה. ולולא דבריו י"ל דחשיב עשה רק היכא שהעשה נשאר קיים גם אחרי ההזמה, אבל הכא אמנם עד שהזימו היה מצב של עשה אבל הפסק שהוא בן גרושה מתבטל ע"י ההזמה, וא"כ בטל העשה. ולא דמי למיתה ומלקות שאין העשה מתבטל ע"י ההזמה. ואין זה נוגע למה שנחלקו הראשונים אם בממון יש דין של כאשר זמם ולא כאשר עשה כיון דאפשר בחזרה, דהתם מצד אחד גרע מהכא שגם לפני ההזמה אין מצב מוחלט של עשה כיון שאפשר להחזיר את הממון. ומאידך התם אם לא יחזיר לא יתבטל העשה ע"י ההזמה משא"כ כאן העשה בטל מאליה ע"י ההזמה. ואי אמרינן דעשה הוא דוקא כשנשאר העשה גם אחרי ההזמה לא קשיא קושית התומים. [עיין לקמן דף ה: מה שכתבנו בס"ד בביאור המחלוקת אם בממון שאפשר בחזרה נחשב עשה או לא].

**הגר"ח** זצ"ל בפ"כ מעדות ה"ב מבאר טעמו של הרמב"ם שבמלקות אין דין של כאשר זמם ולא כאשר עשה. דבמלקות בעינן שילקה דוקא ע"י ב"ד. ואפי' אם נגמר דינו למלקות ולקה שלא ע"י ב"ד לא נפטר מחיובו וחוזר ולוקה ע"י ב"ד. א"כ אחרי שהוזמו העדים ונתברר שלקה שלא כדין הוברר שהמלקות שלקה לא היו מלקות אלא סתם הכאה בעלמא וא"כ אין בזה מציאות של עשה. [החזו"א בגליונות חולק בזה על הגר"ח יעו"ש]. דהיינו שנחלקו התומים והגר"ח בביאור שיטת הרמב"ם דמחלק לענין כאשר עשה בין מיתה למלקות. לדברי התומים שיטת הרמב"ם הוא שרק במיתה יש דין של כאשר עשה ולא בשאר עדויות. ולגר"ח כל שאר עדויות דינם כעדות מיתה דבעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה ורק מלקות שאין דאין בו מציאות של עשה כיון שמתברר ע"י ההזמה שהמלקות לא היו מלקות. ולדעת הגר"ח מה שכתב הרמב"ם שבממון אין דין של כאשר זמם ולא כאשר עשה אינו מאותו הטעם שבמלקות אין כאשר זמם ולא כאשר



**בעיקר** ספקו של המנ"ח אי איכא מלקות בעדי קידוש החודש שהוזמו, לכאורה ספק זה תלוי במה שדנים האחרונים בהא דילפינן מוהצדיקו את הצדיק דאיכא מלקות אף דלאו דלא תענה הוי לאו שאין בו מעשה, אם נתגלה בקרא דוהצדיקו שלוקים על לאו דלא תענה אע"ג דאין בו מעשה, או שהמלקות אינם על הלאו דלא תענה אלא עונש על מה שזמם לעשות לאחריו, וילפינן מקרא שבמקום שא"א לתת עבור הזממה כאשר זמם איכא מלקות, והמלקות הם עונש על הזממה ולא על עבירת הלאו דלא תענה. ואי אמרינן דנתגלה שלוקים על לא תענה א"כ בקידוש החודש דאיכא לא תענה לדעת המנ"ח ילקה. אבל אי אמרינן שהמלקות הם עונש על הזממה בעינן זמם לעשות לאחריו ובקידוש החודש שלא זמם לאחריו לא ילקה. הקה"י בס' א' כתב לתלות ספק זה בתירוצי התוס' כאן שהתי' הראשון ס"ל שהמלקות הם על הזממה ולכן ע"י המלקות זה נחשב עדות שאתה יכול להזימה. ולתי' השני אין זה מלקות על הזממה אלא על הלאו וליכא באופן זה עונש על הזממה לכן זה נחשב עדות שא"א יכול להזימה. אך כתב הקה"י דאין זה מוכרח דיתכן שהתי' השני ס"ל דכדי שיהיה עדות שאתה יכול להזימה בעינן שיתקיים כאשר זמם ממש, ולא סגי במלקות אף שגם הם עונש על הזממה.

**עוד** מסתפק המנ"ח במצ' ל"ז אות י' אם הכלל שאין העדים נענשים כאשר זמם עד שיגמר הדין על פיהם נאמר גם על מלקות דעדי בן גרושה או לא. וגם זה תלוי בספק הנ"ל שאם המלקות הם על הזממה יש לדמות לשאר עונש כאשר זמם שצריך שיגמר הדין על פיהם. ואם המלקות הם על לאו דלא תענה אין סיבה להצריך גמר דין. ועיין בקה"י ס' א' שכתב שספק זה של המנ"ח לפרש"י לקמן ה: הוא מפורש בגמ' שם ורק לפירוש ר"ח שם יש מקום להסתפק בזה. עיין מה שכתבנו בזה שם בדף ה: .

**ובזה** תלוי גם מה שדן המנ"ח שם בטעם הדבר שעדים שהוזמו נפסלים לעדות דא"א לומר שפסולים משום שחשודים לשקר שאפי' הוזמו בעדות ממון הם פסולים לעדות נפשות, וחשוד לדבר הקל אינו חשוד לדבר החמור. והמנ"ח מוכיח דאינו נחשב רשע דחמס. וכתב המנ"ח שפסולו מדין רשע שעבר על לאו שיש בו מלקות שהרי ילפינן מוהצדיקו את הצדיק דאיכא מלקות על לאו דלא תענה. וזה נראה אם המלקות הם על הלאו א"כ זה לאו שיש בו מלקות אבל אם המלקות הם על הזממה לכאורה אין זה נחשב לאו שיש בו מלקות ואמאי נפסל לעדות.

**בעיקר מחלוקת רע"א והמנ"ח** אי איכא לאו דלא תענה בעדי קידוש החודש, שרע"א ס"ל דליכא לא תענה כיון שאינו ברעך, והמנ"ח ס"ל דאיכא לא תענה ומספקא ליה רק אם לוקים ע"ז או לא, עיין בקה"י על מסכת כתובות ס' כ"ד שכתב בשם ח"א להביא ראיה לדברי רע"א מסופק דר"ה דאיכא מ"ד דס"ל שמאיימים על העדים על חודש שלא נראה בזמנו לקדשו. דהיינו שאף שהעדים לא ראו את הלבנה החדשה אומרים להם שיעידו שראו כדי שיתקדש החודש בזמנו. ותמה אותו ח"א איזה התר יש לחייב את העדים להעיד עדות שקר ולעבור על לאו דלא תענה. אלא ראיה מכאן לדברי רע"א דליכא לאו דלא תענה בקידוש החודש כיון שאינו ברעך. הקה"י שם כתב לדחות ראיה זו שגם לחולקים על רע"א וס"ל שיש בקידוש החודש לאו דלא תענה היינו דוקא היכא שמעיד באופן שאין הדיין מכיר בשקרו. אבל היכא שהדיין עצמו אומר לו שיעיד שקר והוא יודע שהוא מעיד שקר אין העד מרמה בזה את הדין וליכא בכח"ג לאו דלא תענה.

**דברי** הקה"י בזה לכאורה אינם מובנים דאי איירי שהב"ד יודע שהוא משקר בעדותו אין זה עדות כלל ואין זה נחשב שקידשו ע"פ הראיה. ואם גם זה בכלל אתם ואפי' מזידים א"כ יכולים לקדש בלי עדות כלל דפשוט שאין זה נחשב

ולכן גם לענין אשתו ובתו לא שייך לתת לישראל דין חלל. והריטב"א ס"ל שגם כשהעד הוא כהן לא מפיקעים מיניה קדושת כהונה אלא רק נוהגים בו הנהגת חלל כדי לחוב לו מה שזמם לחוב לאחריו. וגם בישראל יכולים לאסור את בתו ואשתו לכהן כמו שהוא זמם לעשות כן לחברו.

**וכן** מוכח מדברי הריטב"א בביאור המשך דברי הגמ' דפרץ ונפסליה לדידיה ולא נפסליה לזרעיה. וכתב ע"ז הריטב"א וז"ל פ"י דכיון שאין פסולם אלא מדרך קנס מילתא דאפשר הוא שיהיה הוא פסול וזרעו כשר עכ"ל. דהיינו שהיה קשה לריטב"א איך יתכן שיהיה האב חלל ובנו כהן. ותי' דאינו חלל ממש אלא קונסים אותו לנהוג בו הנהגה של חלל. ולכן שפיר יכול הבן להיות כשר אף שאביו פסול, שגם מהאב לא פקע קדושת כהונה. וזה כשיטת הערל"נ. ועיין מה שכתבנו בס"ד בסמוך איך יתבאר דברי הגמ' שם לשיטת הגר"ח.

**תוד"ה מעידין.** הקשו שעדות בן גרושה הוי עדות שאי אתה יכול להזימה ואיך מקבלים עדותם. ואף שגם בעדי בן גרושה יכולה העדות להתבטל ע"י הזממה מ"מ כיון שלא יקבלו את העונש של כאשר זמם זה נחשב עדות שאי אתה יכול להזימה כדמוכח בעדי נערה המאורסה. ותיירצו התוס' דכיון שלוקה סגי בזה ליחשב עדות שאתה יכול להזימה. הרמב"ן מקשה על תירוץ זה דמבואר בסנהדרין ע"ח. שהמעיד לחייב טריפה מיתה הוי עדות שא"א יכול להזימה כיון שאם יזימו את העדים לא יתחייבו מיתה דגברא קטילא בעו למקטל. ואמאי לא יחשב עדות שאתה יכול להזימה כיון שילקו כשיוזמו. ותי' הרמב"ן דכיון שהטריפה הוא גברא קטילא אין העדים לוקים דהא לא בעו למעבד ולא מידי. וכ"כ התוס' בכתובות ל"ג. ולכאורה אין דבריהם מובנים דאמנם אין חיוב מיתה על הריגת טריפה מ"מ פשוט דהריגת טריפה לא גרע מחבלה בטריפה או מזיק ממונו של טריפה. ואין אפשר לומר דהזומם להרוג טריפה לא בעי למעבד ולא מידי.

**המנ"ח** במצ' ל"ז בסוף אות ב' כתב בשם הרמב"ן בפרשת ואתחנן שהלאו של לא תענה הוא אפי' שלא הועיל בעדותו לחייב כלום כגון שהעיד שאמר פלוני ליתן לזה מנה ולא קנו מידו. והמנ"ח תמה ע"ז שעדות שאין ממנו ג"מ אינו עדות כלל ודמי למעיד על סיפור דברים בעלמא שאין לו תורת עדות ולכאורה פשוט שאין בזה לאו דלא תענה. והיכא דאיכא ג"מ מן העדות אבל אינו ברעך נחלקו רע"א והמנ"ח אי איכא לא תענה או לא. שהמנ"ח במצ' ד' מסתפק בעדי קידוש החודש שהוזמו אם לוקים או לא. ופשיטא ליה למנ"ח שעברו על הלאו דלא תענה אלא מספקא ליה אי לוקים ע"ז או לא, דהא דלוקים במקום שלא מקיימים כאשר זמם נלמד מוהצדיקו את הצדיק, ואולי זה דוקא כשע"י ההזמה מתקיים והצדיקו את הצדיק, ורק במקום שהעדות הוא על חברו. רע"א בתשובה קע"ו בד"ה הדברים כתב שבעדות קידוש החודש ליכא לאו דלא תענה כלל שאינו ברעך.

**לדברי** רע"א יש מקום לבאר דברי הרמב"ן דליכא מלקות בעדות על טריפה דכיון דהוי גברא קטילא אין זה נחשב עדות ברעך. ואף שהרמב"ן בפרשת ואתחנן ס"ל דאיכא לאו דלא תענה גם בעדות שאין בה ג"מ כלל לחברו ומבואר לכאורה מזה דלא ס"ל בזה כרע"א אלא דאיכא לאו גם כשאינו ברעך אכתי י"ל דכיון דהוי גברא קטילא חסר בוהצדיקו את הצדיק ולכן אף דלאו איכא ליכא מלקות. וכמו שיש צד למנ"ח לומר שבעדות החודש אף דאיכא לאו דלא תענה אינו לוקה משום דליכא והצדיקו את הצדיק כך לרמב"ן אף דאיכא לאו גם כשאינו נוגע כלל מ"מ מלקות ליכא אא"כ יש והצדיקו. ואכתי צ"ב אמאי אין והצדיקו את הצדיק בעדות על טריפה הא זממו להורגו ומה בכך דהוי גברא קטילא ואמאי נחשב דלא בעו למעבד ליה ולא מידי, וצ"ע.

יודעים בחקירות. דלא בעינן בזה עדות שאתה יכול להזימה כלל. אבל הבית הלוי בח"ג ס' ו' אות א' סק"ג כתב דאף דלא בעינן אפשרות לקיים כאשר זמם מ"מ בעינן שיהיה אפשרות לבטל את העדות ע"י הזמה, ואם אמרו שאינם יודעים בחקירות עדותם פסולה שאינה יכולה להתבטל ע"י הזמה כלל.

**רע"א** מציין לעיין בשיטמ"ק בב"ק ע"ה: בשם הרא"ש על מה שמבואר בגמ' שם שאם הגנב מודה שטבח בפני פלוני ופלוני אין הפלוני ופלוני יכולים להעיד שטבח. ואפי' באופן שאין לפוטרו משום מודה בקנס לא יתחייב ע"פ עדותם דהוי עדות שא"א יכול להזימה, שאם יזימו את העדים הם לא ישלמו כאשר זמם כיון שהגנב מודה שטבח בפניהם ונאמן על עצמו מדין הודאת בע"ד. ומקשה הרא"ש דאף שלא ישלמו כאשר זמם מ"מ ילקו כדין עדי בן גרושה, וא"כ הוי עדות שאתה יכול להזימה כמו שכתבו התוס' בתי' הראשון. בתחילה כתב הרא"ש דצ"ל שבאופן זה שהבע"ד מודה ליכא מלקות, וכיון שאינם נענשים כלל הוי עדות שא"א יכול להזימה. ומקשה הרא"ש אמאי אינו לוקה, בשלמא מה שאינו משלם כאשר זמם היינו משום דהוי תשלום למי שהעידו עליו וכיון שהוא מודה לדבריהם איכא הודאת בע"ד שאינם חייבים לו, אבל מלקות שהם על הלאו דלא תענה למה יפטר מהם בגלל הודאתו.

**המשך** דברי הרא"ש יש לבאר בב' אופנים. לכאורה נראה שחוזר ממה שכתב בתחילת דבריו שאינו לוקה שאין סברא לפוטרו ממלקות בגלל הודאת בע"ד. וכיון שלוקה קשה אמאי הוי עדות שא"א יכול להזימה, מ"ש מעדי ב"ג דהוי יכול להזימה מחמת המלקות. וכתב ע"ז הרא"ש דשאני עדות ב"ג שאין שום אופן לקיים בהם כאשר זמם ממש, ובעדות זו ע"כ שמתקיים הדין של יכול להזימה ע"י מלקות. משא"כ עדות גניבה אם לא היה מודה היה אפשר לקיים כאשר זמם א"כ היכול להזימה של עדות זו הוא דוקא ע"י כאשר זמם ממש. והיכא דמודה ולא מתקיים כאשר זמם, אף שלוקה אין זה נחשב עדות שאתה יכול להזימה. ולפי"ז דברי הרא"ש מורכבים משני תירוצי התוס'. דמש"כ התוס' בתי' השני דכשא"א לא בעינן יכול להזימה כלל הרא"ש ס"ל שבאופן זה סגי במלקות אבל כשיש אפשרות לעשות כאשר זמם לא סגי במלקות.

**אמנם** העירוני שאפשר לפרש דברי הרא"ש באופן אחר דלא משמע שחוזר הרא"ש ממה שכתב בתחילת דבריו שבאופן שיש הובע"ד אינו לוקה אלא שמקשה הרא"ש מ"ט אינו לוקה הרי מסברא אין ההודאה סיבה לפטור ממלקות. וכתב הרא"ש דאה"נ ההודאה הוא סיבה לפטור רק מממון אבל מטעם אחר ליכא בזה מלקות דכל מה שנתרבה מוהיה אם בן הכות הרשע שכשלא מקיימים כאשר זמם יש מלקות זה דוקא כגון עדות ב"ג שבעדות זו אין שום אופן לקיים כאשר זמם ובזה נאמר שהתחליף לכאשר זמם הוא מלקות אבל במקום שיש אפשרות לקיים כאשר זמם אלא שבמקרה פטור מכאשר זמם מחמת הודאת הבע"ד באופן זה ליכא חיוב מלקות. לפ"ז הרא"ש ס"ל לגמרי כתי' הראשון של תוס' שלענין יכול להזימה סגי במלקות אבל כשהפטור מכאשר זמם הוא מקרה ליכא מלקות כלל.

**עכ"פ** לפי שני הפשטים מבואר ברא"ש שבמקום שדינו של העד ללקות כגון בעדי ב"ג או גלות לא יועיל הודאת הבע"ד שהמעשה נעשה על ידו בפני עדים אלו לפטור את העדים ממלקות, דרק בממון שהוא תשלום למי שהעידו עליו מהני הודאתו לפטור את העדים מלשלם לו. ועיין בתומים ס' ל"ח [עמ' פ"ה טור ב'] שכתב שנחלקו הרמב"ם והתוס' לענין זממה שאינה על ממון כגון מיתה ומלקות ומודה הבע"ד שעשה המעשה בפני עדים אלו אם הם נפטרים ע"י הודאתו או לא. שמתוס' בדף ה. ד"ה וכן לענין קנס מוכיח התומים

עדות כלל. ולכאורה כונת הגמ' שם שיעידו בפני ב"ד שאינם יודעים שהם משקרים ובזה שפיר יתקיים הדין של קידוש ע"פ הראיה דאף שהם שקרנים מ"מ כיון שלדעת הב"ד היה קבלת עדות הרי זה בכלל אתם ואפי' שוגגין. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה כיון שאין הב"ד מכירים בשקרא אמאי אינם עוברים בלאו דלא תענה, ויהיה מזה ראיה לשיטת רע"א דליכא לא תענה בקידוש החודש.

**אמנם** נראה שמדברי הריטב"א בכתובות ל"ב. מבואר כדברי המנ"ח שגם בקידוש החודש איכא לאו דלא תענה. ולכאורה מוכח מדבריו דלא כרע"א ולא כדברי הח"א הנ"ל וגם דלא כדברי הקה"י. דאיתא בגמ' שם דאף דבעלמא קי"ל דלוקה ואינו משלם בחובל בחברו ובעד זומם משלם ואינו לוקה, דבפירוש ריבנא תורה שבדברים אלו משלם ואינו לוקה. ופריך אמאי לא ילפינן מחובל ועד זומם שבכל מקום ישלם ולא ילקה. ומשני מה להצד השוה שבהם שיש בהם צד קל. וע"ש בתוס' מה שכתבו בביאור דברי הגמ' שם. הריטב"א כתב שם שאותו צד קל שיש בחובל בחברו, מה לחובל בחברו שכן הותר מכללו, יש גם בעד זומם שגם הלאו של לא תענה שהוא אזהרה לעדים זוממים הותר מכללו. ומביא הריטב"א ע"ז את הגמ' הנ"ל בר"ה שמאיימים על העדים וכו'. ומבואר דבזה שהתירו להעיד שראה אע"פ שלא ראה הותר הלאו של לא תענה. ומוכח לכאורה דלא כרע"א דאי נימא שעל עדות כזו ליכא לאו דלא תענה מפני שאינו ברעך אין זה הותר מכללו. אלא מוכח כמנ"ח שיש בזה הלאו דלא תענה ואע"כ הותר איסור זה כדי שיתקדש החודש בזמנו. וכן מוכח מהריטב"א דלא כתי' הקה"י דאי ליכא בזה לא תענה מפני שהדין יודע שמשקר אין זה הותר מכללו.

**ואין** לדחות שהריטב"א ס"ל שגם מה שאין לאו מפני שאין זה ברעך הוי הותר מכללו כמו שחלב שהותר אצל חיה נחשב הותר מכללו, וכמו שמלקות ב"ד נחשב הותר מכללו ללאו דלא יסיף, דא"כ לא היה צריך להביא מהא דמאיימים אלא מכל עדות קידוש החודש דליכא לאו כיון שאינו ברעך. ועוד דלא דמי לחלב חיה ולמלקות ב"ד דאף שאופנים אלו אינם בכלל הלאו מ"מ נחשב הותר מכללו משום דהכאת ב"ד הוא אותו מעשה של הכאה כהכאת כל אדם, וההתר הוא רק מפני שהמטרה של המלקות הוא שונה, וכן חלב חיה אין בינו לחלב בהמה כלום, לכן זה נחשב הותר מכללו. אבל כאן אם ההתר הוא משום שעדות שאינו ברעך אין בו לאו או מפני שב"ד מכירים בשקרו זה אופן אחר שאינו בכלל הלאו, ולכאורה אין זה נחשב הותר מכללו. וא"כ מדברי הריטב"א מוכח לכאורה כדברי המנ"ח ולא כרע"א. וכן נדחו דברי הח"א שמבואר בריטב"א שמאיימים הוא התר מיוחד שהותר לאו דלא תענה מכללו. וכן מבואר דלא כתי' של הקה"י דאי איירי באופן שאינו מרמה את הב"ד בודאי שאין זה הותר מכללו.

**ועי"ל שלגבי עדות דב"ג** לא חיישינן כלל באתה יכול להזימה. בתי' זה ס"ל שבמקום שצריך עדות שאתה יכול להזימה בעינן שיוכלו לקיים כאשר זמם ממש ולא סגי במלקות. ועדי בן גרושה שאני שאין שום אופן לקיים בהם כאשר זמם וע"כ אינם בכלל פרשת כאשר זמם כלל, ובזה לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה. ונחלקו האחרונים אם כונת התוס' שבמקום שא"א לקיים כאשר זמם לא בעינן כלל שיהיה אפשר להזים, ואפי' אם אמרו שאינם יודעים בחקירות יהיה כשר אף שא"א לבטל עדותן ע"י הזמה. א"ד בעינן שיהיה אפשרות לבטל את העדות ע"י הזמה אלא דלא בעינן שיהיה אפשרות לקיים בהם כאשר זמם.

**הנובי** באבה"ע קמא ס' נ"ז נ"ח וע"ב בסתירת התר ראשון כתב דלא בעינן כלל אפשר להזימה. וכן נקט המנ"ח במצ' ד' אות י"ג שכתב שלתי' השני בעדות קידוש החודש דליכא אפשרות לקיים כאשר זמם העדות כשרה גם אם אמרו שאינם

דס"ל שרק בממון ההודאה פוטרת ולא בשאר זממות. ובדעת הרמב"ם כתב התומים דס"ל שכל הדין של כאשר זמם הוא חידוש ובמקום שמודה שהעדים העידו אמת ליכא חיוב כאשר זמם ע"ש.

**ענין** זה מפורש ברמב"ן ובריטב"א כאן לגבי עדות לחייב גלות. שהקשו התוס' איך משכחת לה עדות על חיוב גלות הא יכול לומר מזיד הייתי. ומביא הריטב"א את תי' התוס' דמיירי ששתק, ומוסיף הריטב"א א"נ כגון שמודה לדברי העד שהרג בשוגג אבל טוען שלא הרג בפניהם. ואף שמתחייב גלות ע"י הודאתו העדים חייבים מפני שחיוב גלות חל רק ע"י פסק דין ואכתי לאו בר חיובא הוא כמבואר לקמן ה. לגבי קנס ומיתת ב"ד. משמע דאילו היה מודה שהרג בפני עדים אלו לא היו העדים מתחייבים על זממתם בגלל הגמ' בב"ק, וכן כתב הרמב"ן. מוכח דס"ל שדברי הגמ' בב"ק אינם דוקא בעדות ממון. וזה כדברי התומים בדעת הרמב"ם ולא כמו שמוכח מדברי התוס'.

**אמנם** אכתי יתכן שאין זה סתירה לדברי הרא"ש בשיטה בב"ק ד"ל דדברי הריטב"א והרמב"ן קאי על חיוב כאשר זמם דהיינו אילו היה הדין שמחייבים את העדים גלות. אבל לגבי מלקות דוהיה אם בן הכות הרשע אי נימא שהמלקות הם על הלאו של לא תענה יתכן שיוודו דלא מהני הודאתו לפטור ממלקות, דמלקות אלו הם על עבירת הלאו, משא"כ עונש כאשר זמם שהוא על הזממה שזמם לעשות לחברו. והרא"ש קאי על מלקות ולא על כאשר זמם.

**נמצא** דיש ג' אופנים לענין הודאת הבע"ד שהעידו אמת. א. זממה של ממון שבזה מפורש בגמ' בב"ק שע"י הודאתו נפטרים העדים מלשלם. ב. זממה שאינה של ממון במקום שעונשו כאשר זמם שבזה כתב התומים דנחלקו התוס' והרמב"ם אם מהני הודאתו לפטור את העדים או לא. וברמב"ן ובריטב"א כאן מפורש שגם בזה מהני הודאת הבע"ד לפטור את העדים. ג. היכא דליכא כאשר זמם אלא מלקות כעדי בן גרושה שבזה מבואר ברא"ש דלא מהני הודאתו לפטור את העדים. ואי אמרינן שהמלקות של עדי ב"ג הם על הזממה מוכח מדברי הרא"ש שבכל כאשר זמם שאינו של ממון לא מהני הודאתו. ואם המלקות אינם על הזממה אלא על הלאו אין ראיה מדברי הרא"ש לענין כאשר זמם. ואם הרמב"ן והריטב"א הנ"ל שכתבו שגם בזממה שאינה של ממון מהני הודאתו איירי לענין כאשר זמם אין ראיה מזה למלקות דב"ג. ואם איירי במלקות ב"ג יש ללמוד מזה לכל כאשר זמם.

**במה** שהקשו התוס' על עדי נערה המאורסה שיחשב יכול להזימה מחמת מלקות עיין מש"כ האו"ש בפ"כ מעדות ה"ח ד"ה הנה לישב קושית התוס'. ועיקר הסברה של לאוסרה על בעלה באנו עיין תוס' סנהדרין ט: שהכונה שלא ידעו שתתחייב מיתה ע"י עדותן אבל אם ידעו אינם יכולים לטעון שלא באו בשביל זה. ועיין בתומים ס' ל"ח [עמ' פ"ה טור ג'] שטעם הפטור הוא דכיון דהוי חידוש התורה שחייבים על זממתם אף שלא נעשה מעשה על ידם א"כ היכא שלא באו בשביל זה חסר בזממה ואינם חייבים. [ומחדש התומים לפ"ז שלרמב"ם שבזממה על חיוב מלקות חייבים גם על עשה יתחייבו העדים מלקות אפי' אם לא ידעו שיתחייב מי שהעידו עליו מלקות. דהטענה שלא באנו לחייב חיוב זה פוטרת רק כשלא היה עשה. ולפ"ז יש מקום לומר שמה שכתבו התוס' דעדי נערה המאורסה לוקים אין המלקות רק על מה שבאו לאוסרה על בעלה אלא גם על מה שמה שהייתה נהרגת על ידם הוא סיבה לחיוב מלקות שהטענה שלא באו על זה היא סיבה לפטור רק מהעונש של כאשר זמם דחסר זממה ע"ז, אבל לגבי המלקות של והצדיקו אם הם מלקות על הלאו דלא תענה ולא על הזממה אין לפטור בגלל מה שלא באו ע"ז.

**דליכא כי אם לאו בעלמא.** עיין ברש"ש שכונתם שאם יאכל תרומה או יעבוד עבודה עובר על לאו. הערל"ג מקשה דיתכן גם שיבא לידי חיוב מיתה אם יעבוד בשבת דעבודת חלל אינה דוחה שבת. ועיין בריטב"א שלא הזכיר כלל ענין הלאו אלא רק שבזממה של מיתה לא סגי במלקות אבל בזממה של בן גרושה סגי במלקות.

בקושיית התוס' דליתני ממוזר עיין מה שכתבו הערל"ג ובכתבי הגר"ח על תוד"ה מצרי שני וכן י"ל כאן.

**תוד"ה מעידים.** וא"ת היאך יכולים לחייבו גלות הא יכול לומר מזיד הייתי. הריטב"א מספקא ליה אם אדם גולה ע"פ הודאת עצמו בלי עדים או לא. ואי נימא דאדם גולה ע"פ עצמו א"כ אין קושיית התוס' על דין התורה איך משכחת גלות דמשכחת לה ע"י הודאתו. אלא קושייתם על מתני' דמוכח מהמשנה שהעדים יכולים לחייב גלות ע"י עדותם בלי הודאת הרוצח שאם חיובו הוא רק בגלל הודאתו ובלי הודאתו לא היו העדים מחייבים אותו גלות פשיטא דאין לחייבם על זממתם שאינו גולה מחמת עדותם אלא מחמת הודאתו. ואי אמרינן דאין אדם גולה ע"פ עצמו קושייתם על עיקר דין גלות איך משכחת לה. אמנם ברמב"ן וריטב"א מבואר שאם מתחייב גלות ע"פ עצמו ולא קשיא על עיקר דין גלות גם על מתני' לא קשיא דמשכחת לה שלא העידו שהרג בשוגג אלא שנגמר דינו לגלות ע"פ הודאתו [עיין ערל"ג]. ולכן הריטב"א והרמב"ן שהקשו קושיית התוס' לא הקשו על המשנה אלא על דברי רש"י שפירש שהעידו על מעשה ההריגה. [עיין באו"ש פ"ז מסנהדרין ה"ז דפשיטא ליה שאינו גולה ע"פ עצמו. ובחידושי האו"ש בשו"ת שבסוף ח"ב ס' ל"ט הקשו על האו"ש מדברי הריטב"א כאן].

**בתירוץ** השני כתבו דמיירי ששתק ושתיקה כהודאה. וצ"ב דאם בלי הודאתו אין כח בעדות העדים לחייבו א"כ אין לחייבם משום זממתם שלא זממו לחייב גלות שאינו גולה מחמת עדותם כלל אלא מחמת ההודאה שיש בשתיקתו. ועיין בריטב"א שמביא תירוץ זה בשם התוס' וכתב דמיירי ששתק ולא חשבינן ליה הודאה ולא הכחשה לגבי האי. וקשה שאם השתיקה אינה הודאה מנין לנו שהיה שוגג ולמה גולה הרי לתי' זה ליכא רגלים לדבר. וצ"ל שגם לתי' השני העדים מעידים שלפי ראות עיניהם הוא הרג בשוגג. ואף דליכא הוכחה גמורה ובשונא כה"ג תולים שהיה מזיד מ"מ כשאינו שונא תולים שהיה שוגג כפי שנראה מצורת המעשה. וגם בקושיית התוס' לא הקשו מנין העדים יודעים שהיה שוגג אלא הקשו שיכול לטעון מזיד הייתי. אבל כל שאינו טוען שהיה מזיד תולים בשוגג כיון שהמעשה נעשה באופן שנראה שהיה שוגג. ואף שהתוס' כתבו ששתיקתו כהודאה העיקר הוא שאינו מכחיש ואינו יכול לטעון אח"כ מזיד הייתי. וא"כ חיובו הוא מחמת העדים ולא מחמת הודאתו ושפיר מתחייבים על זממתם.

**הרמב"ן** והריטב"א כתבו לישב עוד דמיירי שמודה לדברי העדים שהרג בשוגג אבל אומר שלא הרג בפניהם. וגם בזה אין הכונה שאין אנו יודעים שהיה שוגג אלא בגלל הודאתו דא"כ העדים לא חייבו גלות שלא העידו על מעשה המחייב גלות ולמה יתחייבו כאשר זמם. אלא הכונה כנ"ל דכ"ז שאינו מכחיש תולים שהיה שוגג והחיוב הוא ע"פ דברי העדים. ואף שמתחייב גם ע"פ הודאתו לפי הצד בריטב"א שגולה ע"פ עצמו אין זה סיבה לפטור את העדים, דגלות דמי לקנס ולמיתת ב"ד שלא חל חיובו אלא ע"י פסק ב"ד, ואף שעדותם אמת הם חייבים כיון שבשעה שהעידו אכתי גברא לאו בר חיובא הוא. דהיינו שמבואר בריטב"א דאף שיש צד לחייב גלות ע"פ הודאתו מ"מ לא חל החיוב עד הפס"ד.

**ומה** שהוצרכו לומר שאינו מודה שהרג בפניהם הוא משום שאם כן לא היה אפשר לחייב כאשר זמם כיון שיש הודאת

רק שאינו נאמן לפסול עצמו אבל לענין לפטור עצמו מגלות הוא נאמן לומר שעשה מעשה רשעות. ועיין בענין זה בקצה"ח ס' ל"ה סק"ד שמביא ראיות שגם במקום שאינו נפסל לעדות אינו נאמן לומר שעשה רשעות. אבל בש"ש ש"ז פ"ה חזר מזה ומוכיח שבמקום שאינו נפסל הוא נאמן לומר שעשה רשעות. וא"כ גם במקום שכן נפסל אף שאינו נאמן לענין הפסול אין סיבה שלא יהיה נאמן לענין פטור מקרבן או מגלות. וא"כ י"ל דבזה פליגי התוס' כאן והתוס' בב"מ.

**תוד"ה כל הזוממים.** כתבו שמה שמבואר בסנהדרין מ"ה: שרוצח וגואל הדם הוי' ב' כתובים הבאים כאחד ורק בהם לא בעינן קרא כדכתיב אבל בעלמא אי אפשר להמית במיתה אחרת היינו לענין שאר מיתות שאינן מד' מיתות ב"ד אבל בד' מיתות ב"ד אפשר להמית בכל מקום אם א"א להמית במיתה הכתובה בו. מדברי התוס' בסנהדרין מוכח דלא ס"ל כן. שהקשו על חייבי מיתות שנתערבו זה בזה שנותנים את הקל שביניהם רק מפני שמותרת לחמור הוי' מותרת לקל וא"כ הוא מחויב גם את המיתה הקלה. וקשה ת"ל שבל"ה אם א"א להמית במיתה הכתובה בו אפשר להמית במיתה אחרת. ותיצו דמה שאפשר להמית במיתה אחרת היינו דוקא ברצח ולא בעלמא. ומבואר שבעלמא אפי' בד' מיתות א"א לשנות ולא כמו שכתבו כאן.

**תוד"ה זוממי בת כהן.** כתבו דהא זוממי בת כהן חייבים חנק ונתמעטו משריפה הוא לא רק כשזממו לחייב גם את הבורעל וילפינן שמקבלים מה שזממו לבורעל ולא מה שזממו לבת כהן, אלא גם כשכל הזממה היא רק על הבת כהן נידונים בחנק אף שזממו שריפה. הריטב"א כתב דשיטת רש"י אינה כן אלא ס"ל שאם זממו רק על הבת כהן דינם בשריפה ורק כשזממו גם על הבורעל מקבלים מה שזממו לאחיו ולא לאחותו. וכן משמע ברמב"ם בסוף פ"כ מהל' עדות. ואף דהיכא דזממו לחייב גם את הבורעל לכו"ע מקבלים חנק ולא שריפה מ"מ איכא נ"מ מפלוגתתם גם באופן זה. שלתוס' החנק בכה"ג הוא לא רק על מה שזממו לבורעל אלא גם על מה שזממו לאשה, שהרי לתוס' גם כשזממו רק על האשה דינם בחנק. ולרש"י והרמב"ם שעל זממת שריפה לבד דינם בשריפה ע"כ שהחנק כשזממו גם על הבורעל הוא רק על הזממה לבורעל ועל הזממה על האשה אינם מקבלים כאשר זמם כלל, שלרש"י ליכא חנק על זממת שריפה.

**אך א"כ צ"ב איך מתחייבת הבת כהן שריפה ע"פ עדותם הרי זה עדות שאי אתה יכול להזימה שעל זממת האשה אינם נענשים כלל.** ואין לומר שזה עדות אחת וסגי במה שנענשים על מה שזממו לבורעל, דמעשה האשה הוא דבר בפנ"ע ואפשר להעיד על כל אחד מהם בלי להעיד על השני. ובשלמא לתוס' ניהא דהחנק קאי גם על זממת שריפה שזממו לאשה אבל לריטב"א בדעת רש"י החנק קאי רק על זממת חנק של הבורעל. וצ"ל דלעולם גם לרש"י כשזממו על שניהם שדינו כאשר זמם לאחיו ולא לאחותו החנק הוא גם על זממת שריפה, וגם רש"י מודה ששייך חנק על זממת שריפה. אבל ס"ל דכיון שנלמד מקרא דאחיו ולא לאחותו הדין נאמר דוקא כשזמם גם על אחיו וגם על אחותו ולא כשזמם רק על אחותו. אבל כשזמם לשניהם גם לרש"י החנק הוא לא רק על זממת הבורעל אלא גם על מה שזמם לאשה, ושפיר הוי עדות שאתה יכול להזימה.

**עיקר הדבר שמבואר בתוס' דאפשר לחייב חנק על זממת שריפה, ולא אמרינן דכיון שיש גז"כ שאין העדים בשריפה לא יקבלו גם חנק שהרי לא זממו חנק, היינו דבכלל זממת שריפה איכא זממת מיתה ועוד תוספת של זממת מיתה חמורה של שריפה, ואף שעל התוספת של שריפה ילפינן מקרא דלא עבדינן כאשר זמם אכתי נשאר דין כאשר זמם על עיקר הזממה של מיתה. וחדוש זה שיתכן שעל זממת מיתה**

בע"ד שהעידו אמת כמבואר בב"ק ע"ה. ומוכח דס"ל דדין זה לא נאמר דוקא לגבי ממון אלא לגבי כל דין כאשר זמם כמו שכתבנו לעיל. ומה שהתוס' כתבו ששתק ולא כתבו כריטב"א שמודה שהרג בשוגג אלא שלא הרג בפניהם לכאורה הוא משום דסתם מודה היינו שמודה שהרג בפניהם ולא רצו להעמיד שהודה לחצאין לכן כתבו ששתק. אך התומים בס' ל"ח [עמ' פ"ה טור ב'] מוכיח מהתוס' לקמן ה. דס"ל שגם אם מודה שהיה בפניהם אין העדים נפטרים מכאשר זמם אלא דוקא בזממה של ממון, וא"כ היו יכולים לתרץ שמודה שהרג בפניהם. וכתב התומים שמה שלא תירצו כן הוא משום דס"ל כשיטת רש"י לקמן ה. שכמו שמודה בקנס פטור כך המודה בחיוב מיתה פטור. וכן לענין גלות אם הודה לא יתחייב אפי' ע"י עדים ע"ש.

**הרמב"ן** כשמקשה קושית התוס' דיכול לומר מזיד הייתי כמו באכלת חלב מוסיף שתלוי בשתי הלשונות בכריתות בסברת רבנן שפוטרים כשיש שני עדים שאכל חלב והוא אומר לא אכלתי. דל"ק הטעם הוא משום שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, וזה שייך רק לענין קרבן שהוא דין עליו ואין ב"ד כופין ע"ז. ולגבי הדין שלו הוא נאמן על עצמו יותר מק' עדים. אבל גלות שהוא דין שמסור לב"ד וב"ד כופין ע"ז אין זה דין שלו ואינו נאמן בזה נגד עדים. וא"כ אם אינו טוען שהיה שוגג אלא שלא הרג אינו נאמן וגולה. אבל לל"ב שהוא פטור משום דמתרצינן דיבוריה ואומרים שמה שאמר שלא אכל היינו לא אכלתי שוגג אלא מזיד א"כ גם כאן נימא דמאי דקאמר לא הרגתי היינו לא הרגתי שוגג אלא מזיד.

**דברי הרמב"ן** בזה לכאורה סותרים את דבריו בב"מ ג: שהרמב"ן מקשה שם אמאי מתרצינן דיבוריה באכלת חלב יותר משאר מקומות שאפי' כשיש מגו נגד עדים לא מתרצינן דיבוריה אלא מבטלים את דבריו מחמת דברי העדים. ותי' הרמב"ן דכשם שלל"ק הוא נאמן על עצמו גם בלי לתרץ את דבריו, והיינו משום דכתיב או הודע ותלוי בידיעתו, ולגבי זה הוא נאמן ע"ע יותר מעדים, כך סובר הל"ב דאמנם כשא"א לתרץ דיבורו סומכים על העדים ונחשב או הודע ע"י העדים מ"מ כשאינו סותר ממש את דברי העדים ואפשר לתרץ דבריו עושים כן משום דכתיב או הודע, שזה סיבה להאמין לו וזה גורם שכדי שלא יסתרו דבריו את דברי העדים מתרצינן דיבוריה. ולדברי הרמב"ן שם יוצא שגם לשון זה דמתרצינן דיבוריה בנוי על הגז"כ דאו הודע שאדם נאמן על עצמו, אלא דל"ק ס"ל שנאמן ממש ואין צורך לישב דבריו ול"ב ס"ל שהנאמנות הוא מספיק כדי שנלך לישב את דבריו שלא יסתרו את דברי העדים. אבל לולא הדין של או הודע לא היו מישבים את דבריו, אלא היו דבריו בטלים מחמת דברי העדים. וא"כ כמו שכתב הרמב"ן כאן שלל"ק לא קשה מפני שכאן ליכא דינא דאו הודע א"כ גם לל"ב לא קשה דבמקום דליכא או הודע גם לא מישבים את דבריו. וא"כ דברי הרמב"ן כאן לכאורה סותרים את דבריו בב"מ, וצ"ע.

**המהרש"א** מקשה על קושית התוס' דיאמר מזיד הייתי שהתוס' בב"מ הקשו למה נאמן לומר מזיד הייתי הרי אין אדם משים עצמו רשע. ותיצו דאינו משים עצמו רשע אלא שאינו רוצה להביא חולין לעזרה. והכא ליכא תי' זה שגם אם אינו חייב גלות ליכא איסור אם יגלה וא"כ כאן נשאר הטענה דאינו נאמן לומר מזיד הייתי דמשים עצמו רשע. אמנם עיקר קושית התוס' שם מובנת רק אי אמרינן שהדין שאין אדם משים עצמו רשע הוא שאינו נאמן לומר שעשה רשעות אפי' במקום שאינו פוסל עצמו לעדות. אבל אי אמרינן שכל הדין שאין אדם משים עצמו רשע הוא רק שאינו נאמן לפסול עצמו לעדות אבל במקום שאינו נפסל הוא נאמן לומר שעשה רשעות א"כ לא קשיא כלל קושית התוס' בב"מ. דאז"נ אינו נאמן לפסול עצמו אבל נאמן לפטור עצמו מקרבן. וא"כ י"ל שהתוס' כאן ס"ל שהדין של אין אדם משים עצמו רשע הוא

ולא את זרעו. וכתבו שזמם לפסול גם את אשתו וא"א לפסול את אשתו של העד דכתיב לו ולא לאשתו, ולפסול אותו ולא את אשתו א"א דבעינן כאשר זמם וליכא. וכתב ע"ז הריטב"א דאינו מחזור שרק לגבי בניו שהם כרעא דאבוהון בעינן שיתקיים כאשר זמם בכל מה שזמם עליו ועל בניו שהם כחד גברא. אבל כשזמם עליו ועל אשתו אפשר לקיים כאשר זמם במה שזממו לו אף שלא מקיימים כאשר זמם במה שזממו לאשתו, ואין זה נחשב לחצאין.

**נמצא** שלרמב"ן חצאין הוא דוקא בתרי גברי דבעינן שיתקיים כאשר זמם כלפי כל אחד משא"כ מקצת ממה שזמם לאחד אין בזה חסרון של חצאין כמבואר בדבריו על השאלה מהגמ' בסנהדרין, ולכן הוצרך הרמב"ן לשנות מדברי הריטב"א בהא דממון נחשב הזמה לחצאין. והריטב"א ס"ל איפכא דדוקא בחד גברא אם לא מקיימים כאשר זמם בכולו הוי חצאין אבל כשזמם על שנים ומקיימים מה שזמם לאחד מהם אין זה חצאין. וזרעו שאני שהם כרעא דאבוהון. לכן דחה הריטב"א את תירוצו התוס' על מצרי שני ולכן לא תירץ על הגמ' בסנהדרין כתי' הרמב"ן ולכן על השאלה מממון תי' דהוי חצאין מפני שאינו נפסל ולא הוצרך להגיע למה שכתב הרמב"ן דהוי חצאין מפני שלא מתקיים כאשר זמם על הפסד הממון שזמם לבנים.

**עוד** כתב הרמב"ן על השאלה על הגמ' בסנהדרין דהיכא דזממו מיתה וממון הם נהרגים ואינם משלמים ממון ואין זה נחשב כאשר זמם לחצאין דכיון דרחמנא אמר קלב"מ הוי כמאן דמקיים בה בכולה הזמה ורחמנא הוא דפטריה. הריטב"א כשומביא תי' זה כתב כיון דקלב"מ דין תורה הוא שבכל מקום שיש מיתה וממון המיתה עומדת במקום שניהם וכולה הזמה היא. הקו"ש בכתובות אות צ"ג מפרש דברי הרמב"ן דטעם הפטור של קלב"מ הוא שעונש הקל הוא בכלל החמור והוי כאילו נענש גם בעונש הקל. ומבאר בזה הקו"ש את דברי המהרש"ל שהובא בקצה"ח ס' כ"ח דאף שמבואר ברש"י בב"מ צ"א. שגם במקום שיש פטור של קלב"מ יש חיוב ממון לצאת ידי שמים ומהני תפיסת הממון, היינו דוקא היכא דלא עבדינן החומרא אבל במקום שנהרג בפועל אין חיוב ממון אפי' לצי"ש ולא מהני תפיסה. ומבאר הקו"ש דהיכא דלא עבדינן החומרא הפטור מממון הוא גזה"כ ולא משום דנחשב כאילו שילם. ובזה יש חיוב לצי"ש ומהני תפיסה. אבל היכא דעבדינן החומרא והוא נהרג הרי זה נחשב כאילו שילם ובזה אין חיוב ממון לצי"ש. ולראיה ליסוד זה מביא הקו"ש את דברי הרמב"ן כאן.

דברי הקו"ש לכאורה אינם מובנים מה בכך שנהרג ולמה ע"י שנהרג זה נחשב כאילו שילם. ועוד שאין זה סיבה שיחשב כאשר זמם בכולו שאפי' נימא שבכלל מיתה ממון כמו שבכלל מאתים מנה מ"מ כיון שזממו גם מיתה וגם ממון הרי זה דומה למי שזמם הפסד של מאתים וגם של מנה דלא נימא שישלם מאתים ובכלל מאתים מנה. כך כאן שזמם מיתה וממון למה יתקיים כאשר זמם בכולו ע"י מיתה לבד. אלא לכאורה נראה שכונת הרמב"ן הוא דהא דבעינן כאשר זמם בכולו הוא דהיכא שמדין כאשר זמם אין אפשרות לקיים את כל הכאשר זמם כגון בעדי בן גרושה, לא מקיימים כאשר זמם אפי' על המקצת שהיה אפשר לקיים בו כאשר זמם. אבל היכא דזממו מיתה וממון מכח הדין של כאשר זמם דינם להרג ולשלם אלא שכך הוא הדין דמי שחייב מיתה וממון נהרג ואינו משלם. וזה נחשב שחייבנו אותו את כל מה שזמם והדין קלב"מ שהוא מילתא אחרית פוטר אותו. וכן הוא לשון הרמב"ן דהוי כמאן דקיים בה כולה הזמה ורחמנא הוא דפטריה. וגם הריטב"א שכתב שהמיתה עומדת במקום שניהם שמשמע קצת כהבנת הקו"ש נראה שכונתו כמו שכתבנו בדעת הרמב"ן. ולפ"ז ליכא מהכא ראייה ליסוד של הקו"ש שהממון הוא בכלל חיוב המיתה.

מסוימת יקבלו מיתה אחרת מבואר גם בתוד"ה ומה הסוקל כמו שיבואר בסמוך בס"ד.

**לו ולא לזרעו.** יש לעיין בהא דלולא האי קרא היה העד נפסל הוא וזרעו אם היינו דוקא זרעו שנולד מכאן ולהבא או גם זרעו שנולד לפני העדות. ועיין באפיקי ים ס' ל"ח ד"ה ואמינא דפשיטא ליה דלא יתכן לעשותו חלל למפרע ובדאי שרק זרעו מכאן ולהבא יהיו חללים. אבל מדברי הערוך לגר מבואר דלא ס"ל כן שמקשה הערל"נ על מה שאמרו דאינו נעשה בן גרושה מפני שא"א לפסול את זרעו, היכא דלית ליה זרע מאי איכא למימר. ותי' דאף שאין לו עכשיו אפשר שיהיה לו אח"כ. מבואר דס"ל דלולא קרא דלו ולא לזרעו היו פוסלים גם את זרעו שהיה לו לפני העדות כמו שהוא זמם לפסול את זרעו של מי שזהו עליו.

**בעינן כאשר זמם וליכא.** נחלקו הרמב"ן והריטב"א באיזה אופן אמרין דא"א לקיים כאשר זמם לחצאין. שהראשונים מקשים אמאי לא משלמים עדי בן גרושה ממון על מה שזממו להפסיד לכהן תרומה ושאר מתנות כהונה. ותרצו הרמב"ן והריטב"א דאינו אלא גרמא כיון שאין חיוב לתת לכהן מסוים וטוב"ה לבעלים, ובעינן כאשר זמם לעשות ולא לגרום. עוד תרצו דא"א לעשות כאשר זמם לחצאין. והריטב"א כתב עוד שאין חיוב כאשר זמם במידי דלא קיין. בתירוצו דלא עבדינן כאשר זמם לחצאין יש הבדל בין דברי הרמב"ן לדברי הריטב"א. הריטב"א כתב דהוי לחצאין מפני שאינם נעשים ב"ג תחתיו א"כ לשלם הוא כאשר זמם על מקצת. הרמב"ן לא כתב דהוי מקצת מפני שאינם מקבלים את הפסול אלא מפני שזממת הממון עצמו הוא עליו ועל בניו, וכיון שאין העד משלם את מה שזמם להפסיד לבניו אינו משלם גם על מה שזמם להפסיד לאב דבעינן כאשר זמם כולו וליכא.

מה שהרמב"ן לא כתב כפשוטו דהוי חצאין מפני שלא מקיימים כאשר זמם על הפסול כמו שכתב הריטב"א הוא משום דאזיל לשטתו, שהרמב"ן מקשה מיד אח"כ על הגמ' בסנהדרין ט: שעדים שהעידו על זנות של אשת איש וזממו לחייב את האשה מיתה ולהפסיד כתובתה והוזמו נהרגים ואינם משלמים ממון דקלב"מ. וקשה אם אינם משלמים לא מתקיים כאשר זמם בכולו ובעינן כאשר זמם וליכא. ותי' הרמב"ן דאין זה נחשב חצאין כיון דבהאי גברא מתקיים כאשר זמם במקצת קרינן ביה כאשר זמם, ורק במקום שזמם על שנים ומקיימים כאשר זמם רק כלפי אחד מהם זה נחשב חצאין דבעינן שיתקיים עכ"פ מקצת כאשר זמם כלפי כל אחד אבל אם זמם רק לאחד ומתקיים כלפיו כאשר זמם אפי' רק במקצת סגי בזה. ולכן לא תירץ הרמב"ן על השאלה שעדי ב"ג יתחייבו ממון שזה חצאין מפני שאינם מקבלים את הפסול של ב"ג דזה לא נחשב חצאין, אלא זה חצאין מפני שזמם עליו ועל בניו וכלפי הבנים לא מתקיים כאשר זמם כלל.

**הריטב"א** גם מקשה על הגמ' בסנהדרין דהוי חצאין ולא תירץ כתירוצו זה של הרמב"ן אלא כתירוצו השני של הרמב"ן דאין זה נחשב חצאין משום שמדין כאשר זמם הוא באמת מתחייב מיתה וממון אלא שנפטר מחיוב הממון מכח הדין של קלב"מ. וזה משום דלא ס"ל לריטב"א מה שכתב הרמב"ן בתירוצו הראשון אלא ס"ל דבעינן שיתקיים כאשר זמם בכל מה שזמם ולא סגי במקצת לכל מי שזממו. כמבואר בדברי הריטב"א על השאלה שישלמו עדי ב"ג ממון. ואדרבה מהמשך דברי הריטב"א מוכח דלא רק דס"ל שצריך כאשר זמם כולו גם בכל מה שזמם לאדם אחד אלא ס"ל איפכא מסברת הרמב"ן שכדי לתת כאשר זמם בעינן שיתקיים כאשר זמם בכל מה שזמם לאדם זה אבל לא בעינן שיתקיים כאשר זמם לכל מי שזמם כנגדו. שהתוס' הקשו בד"ה בעינן אמאי לא מקיימים כאשר זמם במצרי שני שבזה העד זמם לפסולו

דין חלל וממילא לא יפסל זרעו. ומשני בעינן כאשר זמם וליכא.

**לפ"ז** אין צורך לפרש בעינן כאשר זמם וליכא שצריך לקיים כאשר זמם גם כלפי מה שזממו על הבנים ואל"כ זה נחשב לחצאין, אלא תי' הגמ' היא שאם לא יהיה חלל ממש אין זה כאשר זמם גם כלפי מי שהעידו עליו, שהם זממו שיפסקו עליו דין חלל ממש ויהיה לו פסול כזה שיגרום פסול גם לבניו והם אינם מקבלים אלא הנהגת חללות שאינו גורם פסול לבנים א"כ לא קבלו את כל מה שזממו למי שהעידו עליו. עיין בקה"ס א' שכתב לפרש כן את דברי הגמ' אלא שכתב שברמב"ן ובריטב"א מבואר שלא פרשו כן. שהרמב"ן כתב דלא בעינן שיקיימו את כל מה שזממו לאחד אלא דוקא כשזמם לשנים צריך לקיים מקצת ממה שזמם לכל אחד מהם. וגם הריטב"א שחולק וס"ל דלא בעינן שיקיימו הזממה כלפי כל מי שזממו לו אלא לקיים את כל מה שזממו לאחד מבאר שמה שצריך לקיים כאשר זמם על מה שזממו על בניו הוא משום דברא כרעא דאבוה ונחשב הוא ואביו אחד. ומבואר דפשיטא להו שהחסרון הוא במה שלא מתקיים כאשר זמם כלפי הבן ולא שהפסול של העד עצמו אינו דומיא דהפסול של מי שהעידו עליו.

**תוד"ה בעינן.** עיין בערוך לנר ובכתבי הגר"ח מה שכתבו לישב את קושיית התוס'. והובא לעיל שהריטב"א חולק על תי' התוס' אך כתב הריטב"א בסוף דבריו דאף שאין תי' התוס' נראה לו מ"מ י"ל שדינם אמת שגם במצרי שני אין העדים מקבלים את הפסול שזממו שלא חלקה תורה בפסולי יוחסין. והביאור בדברי הריטב"א הוא ע"פ היסוד שכתב מרן האב"י עזרי"ב בפ"כ מעדות ה"ח בדעת הרמב"ם דאף דילפינן מקרא דאין העדים נעשים בני גרושה דכתיב לו ולא לזרעו, ולומדים מפסוק שעל גלות אין כאשר זמם אין זה גזע"כ במקומות אלו בלבד אלא אחר הלימודים יש כאן גילוי שהדין של כאשר זמם נאמר רק על חיובים וחיוב היינו מיתה מלקות וממון. אבל פסול של חלל אינו חיוב וליכא בזה עונש כאשר זמם. ובד"ה הנה כתב שלשיטת הרמב"ם לא קשה קושיית התוס' ממצרי שני שגם במקום דליכא הטעם של לו ולא לזרעו ליכא כאשר זמם על פסול קהל. ונראה שזה כונת הריטב"א שלא חלקה תורה בפסולי יוחסין דאחר הפסוק אין הטעם משום שא"א לפסול את זרעו אלא שפסול יוחסין אינו חיוב ולא שייך בזה כאשר זמם ולכן אין לחלק לענין זה בין בן גרושה למצרי שני.

## דף ב:

**תוד"ה ומה הסוקל.** שיטת התוס' הוא שהק"ו הוא מהסוקל את חברו ממש שאינו נסקל אלא נהרג בסייף כדין רוצח א"כ על זממת סקילה בודאי שאינו נסקל. ומבאר המהרש"א דלתוס' לא קשה מה שהקשו על רש"י דק"ו זה אינו מבטל כל דין הזממה בעדות על חיוב מיתה דעדיין ראוי להתקיים במי שזמם חיוב סייף, ורק כשזממו לחייב מיתה שחמורה יותר מסייף כגון סקילה, שריפה או חנק למ"ד חנק חמור מסייף, לא יתקיים כאשר זמם. ושאלת הגמ' א"כ בטלת תורת עדים זוממים אינה מכח הפסוק אלא שבמשניות שלא נזכר דין זה מוכח שנסקלים על זממת סקילה ונשרפים על זממת שריפה, ומוכח דלא דנים האי ק"ו.

**נחלקו האחרונים** בביאור דברי התוס' מה היה הדין אילו היינו עושים ק"ו זה והיינו פוטרים את הזומם סקילה מסקילה אם היה נידון בסייף או שלא היה נהרג כלל. הרש"ש בסנהדרין מ: נקט שיקבלו סייף אף שזממו סקילה. הנובי"ק קמא אבה"ע ס' ע"ב בתחילת התשובה [בד"ה הנה ובדיבור שאחריו] כתב בתחילה כרש"ש, ואח"כ כתב שהאמת בביאור דברי התוס' הוא שאם היינו דנים ק"ו זה לא היה העד נהרג כלל אא"כ זמם סייף. עיין ברמב"ן כאן שכתב בהדיא ב'

**במה שהקשו הראשונים** שנקיים כאשר זמם בעדי בן גרושה על הפסד הממון שזממו להפסיד הובא שהרמב"ן והריטב"א כתבו שאינו אלא גרמא ובעינן כאשר זמם לעשות ולא לגרום. הרמב"ן מוסיף בזה דאפילו נימא דאינו גרמא אלא גרמי, ואם היה עושה כן בידיים היה חייב מ"מ הכא שלא היה נזק בפועל וחיובו רק על זממה בעינן כאשר זמם לעשות ולא לגרום, וגם גרמי אינו בכלל זמם לעשות. ויש ללמוד מדברי הרמב"ן שגם למאן דמחייב גרמי אין זה משום דס"ל דגרמי הוי מזיק גמור ואין בין גרמי למזיק ממש, אלא גם מי שמחייב גרמי מודה שהוא דין מזיק מחודש, ששיטת הרמב"ן שגרמי חייב מן התורה ואעפ"כ ס"ל שאינו בכלל זמם לעשות.

**ונחלקו בענין זה** הש"ך והיש"ש. שהתוס' בב"ק נ"ד: הוכיחו דגרמי למאן דמחייב אינו אלא מדרבנן מהא דמספקא לגמ' בב"ק ס"ב. אם עשו תקנת נגזל במסור שחיובו מדין גרמי. ואם חיובו מן התורה למה יש צד לומר שלא תקנו בזה תקנת נגזל. וכתב היש"ש שאין ראיתם מוכרחת שאפי' אם החיוב של גרמי הוא מן התורה מ"מ כיון שאינו מזיק גמור יש צד לומר שלא החמירו בזה ולא תקנו בזה תקנת נגזל. הש"ך בס' שפ"ו סק"א בד"ה ועוד נ"ל ראייה דדינא, כתב דדברי היש"ש אינם נראין שאם גרמי מן התורה זה מזיק גמור ככל מזיק ואין סיבה שלא יתקנו בזה תקנת נגזל. ועוד מביא הש"ך שם בד"ה ועוד נ"ל ראייה ממאי, שהיש"ש כתב שאפי' אם גרמי מן התורה הדין של אדם מועד לעולם וחייב אפי' על אונס לא נאמר אלא במזיק ממש ולא בגרמי. והש"ך חולק שאם חיובו של גרמי הוא מן התורה זה מזיק גמור ואין לחלק בינו לשאר מזיק שחייב על אונס, ואם אינו חייב על אונס מוכח שגרמי אינו חייב מדרבנן.

**הקצות בס' שפ"ו סק"ג** מביא ששיטת בעה"ת שאפי' למאן דמחייב גרמי, גרמי דגרמי פטור. כגון המוסר שטר של חברו ביד עכורים שאינו מזיק ממש אלא גרמי מתרי טעמי א. שגם מזיק שטר בידיים אינו אלא גרמי. ב. המוסר ממון גמור אינו אלא גרמי. א"כ המוסר שטר הוא גרמי משני טעמים וסובר בעה"ת דליכא חיוב בזה. והש"ך כתב דזה ניחא אי אמרינן דגרמי מדרבנן אבל אם חיובו מן התורה גרמי הוא מזיק גמור ומ"ל חד גרמי מ"ל תרי גרמי. והקצות שם חולק וס"ל שאפי' אם גרמי מן התורה יש מקום לפטור גרמי דגרמי. הש"ך בזה לשיטתו דס"ל שאם גרמי מן התורה זה מזיק גמור, והקצות ס"ל כשיטת היש"ש שגם אם חיובו של גרמי הוא מן התורה זה מזיק מחודש ואין הכרח שהוא שוה למזיק גמור בכל דיניו. ועיין בב"ק צ"ח: שכתבנו בס"ד כמה מחלוקות בראשונים בדיני גרמי שלכאורה תלויים במחלוקת זו, ע"ש. ומדברי הרמב"ן כאן יש סיוע לשיטת היש"ש דאף שגרמי הוא מן התורה זה מזיק מחודש לכן אין חיוב על זממה של גרמי אף דשיטת הרמב"ן שגרמי מן התורה.

**ולפסולו לדידיה ולא לזרעה.** הובא לעיל שהריטב"א מבאר דהא דס"ד שיתחלל הוא ולא בנו, ואין יתכן שיהיה קדושת כהונה לבן אם אין קדושת כהונה לאב, הוא משום דכיון שאין פסולם אלא מדרך קנס אפשר שיהיה הוא פסול וזרעו כשר. דהיינו שאינו חלל ממש אלא שנוהגים בו הנהגת חללות לכן אף שהוא נפסל יכול בנו להיות כהן כשר. ולמה שהובא לעיל שהגר"ח זצ"ל ס"ל שאם היה נעשה בן גרושה הוא היה מקבל דין חלל גם לקולא, ומוכח דס"ל שהיה נעשה חלל ממש, קשה מה שאלת הגמ' שיפסל הוא ולא זרעו אין יתכן שהבן יהיה כהן אם אין לאביו קדושת כהונה. וצ"ל דלולא קרא דלו ולא לזרעו היו העדים נעשים חללים ממש והיה פוקע מהם קדושת כהונה וממילא גם זרעם היה נפסל. אך זה לא יתכן משום דכתיב לו ולא לזרעו. ועי' הקשו ונפסליה לדידיה ולא לזרעה דהיינו שלא יעשו כאשר זמם על עצם הפסול שזה יגרום פסול גם לזרעו אלא רק ינהגו בו

הרשב"א בשבועות מביא את קושית התוס' וכתב שתירצו דילפינן מקרא דוהצדיקו א"צ כאשר זמם. ומבואר שהיה קשה לו גם ממלקות דכאשר זמם. ולכאורה קשה מה קשה ממלקות דכאשר זמם הרי שם המחייב הוא הזממה ולא בעינן תנאי חיוב מלקות דעלמא. וכיוצא ב"קשה כאן אמאי פשיטא לגמ' שעד זומם אינו גולה מפני שהוא מזיד הרי המחייב הוא הזממה ולא רציחה. וצ"ע.

**ות"ל משום לא תענה.** בחקירת האחרונים בגדר מלקות דבן גרושה עיין מה שכתבנו בס"ד לעיל ולקמן דף ד.

**הני לאו בני כפרה נינהו.** הקשו הראשונים מה בכך דאינם בני כפרה הא מ"מ זממו הפסד ממון דמי הכופר ולמה לא ישלמו על זממת הפסד ממון. וכתב הריטב"א ב' דרכים בזה. א. כיון דאיבעי לן בב"ק מ. אם ממשכנן על הכופר או לא וסלקא בתיקו מספק אין ממשכנן. וכיון שאין ב"ד כופין על תשלום הכופר ליכא זממה של הפסד ממון שאם ירצה לא ישלם את הכופר. ובפרט אם יודע האמת ששורו לא הרג בודאי שלא ישלם את הכופר. [וזה דלא כרמב"ם בפ"י מנזק"מ ה"ד שפסק מספק דממשכנן, ועיין מה שכתבנו בס"ד בב"ק שם בביאור שיטת הרמב"ם]. ואף שבגמ' לא נזכר טעם זה אלא דלאו בני כפרה נינהו היינו דאף שלא זממו חיוב ממון מ"מ זממו שב"ד יפסקו שחייב חיוב כופר ונפסוק גם עליהם חיוב זה. ע"ז אמרו דלא שייך להטיל עליהם חיוב זה שהוא חיוב כפרה על חיוב מיתה ביד"ש ולהם ליכא חיוב זה. אבל אילו היו ב"ד ממשכנן איכא זממה של הפסד ממון גמור וע"ז היה דין כאשר זמם ולא היה מועיל לענין זה מה שאינם בני כפרה. ב. עוד כתב הריטב"א שאפי' אם ממשכנן על הכופר והיו ב"ד כופין לשלם א"א לחייב את העדים בחיוב זה. שהחיוב שזממו אינו חיוב דמים בעלמא אלא חיוב ממון כדי לכפר על חיוב מיתה בידי שמים דרמי על בעל השור. וכיון שמיתה ביד"ש אינו תלוי בעדות לא שייך בזה זממה ולא עונש כאשר זמם, א"כ גם הממון שבא לכפר על חיוב זה לא שייך להטיל על העדים.

**מכאן** למדו האחרונים [עיין קו"ש ח"ב בקובץ ביאורים על מסכת מכות ובקו"ש כתובות אות ק"ז ק"ח] דחיוב כאשר זמם אינו רק להפסיד את העד מה שזמם להפסיד לחברו אלא שמקבל העד את הדין שזמם להטיל על מי שהעיד עליו. וכאן זממו לחייב חיוב ממון שבא לכפר על חיוב מיתה ביד"ש וחייב זה א"א להטיל על העדים כיון שאינם חייבים מיתה בידי שמים. ובקו"ש שם מביא עוד ראיה לחידוש זה מהתוס' בכתובות ל"ב: שכתבו על מה שמבואר בגמ' שם שיש חומרא בחובל בחברו שכן חייב ה' דברים, שחומרא זו קיימת גם בעד זומם שגם הוא משלם ה' דברים כשמעיד על אחר שחבל בחברו והזום. ואינו מוכן שלגבי העד אין זה ה' דברים דזה מה שזמם והיו חיוב אחד. אלא מוכח שהעד מקבל דינו של מי שהעיד עליו ודין העד כדון החובל בחברו. אך גם אחר חידוש זה אכתי דברי התוס' צ"ב דאין זה חידוש בעד זומם שהרי זה מה שזמם.

**הרמב"ן** מקשה אמאי לא קתני במתני' שבעדות על חיוב כופר לא עושים כאשר זמם כמו שכתוב כן לגבי בן גרושה ולגבי גלות. ותי' דמתני' קתני רק אלו שלא עושים כאשר זמם ובמקום זה איכא מלקות ובכופר גם מלקות ליכא. ומביא הרמב"ן שברמב"ם מבואר שגם עדי כופר לוקים, וכתב ע"ז הרמב"ן שאין דברי הרמב"ם מכוונים. והמחלוקת אם לוקים או לא לכאורה תלוי בשני הפשטים הנ"ל אמאי אין העד משלם כופר מדין כאשר זמם. שאם מה שאינו משלם הוא משום דאין ממשכנן על הכופר א"כ לא זממו שום הפסד והיו כעדים שהעידו על חיוב קרבן שכתב הרמב"ן לפנ"ז שאינו עדות כלל אלא הודעה בעלמא, ולכן אינם משלמים ואינם לוקים. [וגרע מעדי קידוש החודש שיש צד במנ"ה לוקים אף דליכא זממה דמ"מ יש בזה דין עדות ועובר על

דרכים בזה. א. שיקבלו סייף על זממת סקילה. ב. שלא יהרגו כלל. ובריתב"א מפורש שדינו היה בסייף. והנידון בזה הוא אם זממת סקילה מתחלקת לשנים, זממת מיתה, וזממת סקילה, ואף שעל זממת סקילה לא מקיימים כאשר זמם מ"מ אפשר לקיים כאשר זמם על זממת המיתה. או דלמא דנים את זה כזממה אחת של סקילה ואם א"א לקיים כאשר זמם על סקילה א"א לתת סייף שלא היה זממה על סייף. ובתוס' לעיל מבואר לגבי בת כהן שעל זממת שריפה מקבלים העדים חנק.

**ויש** לעיין אמאי אין בזה חסרון של בעינן כאשר זמם וליכא. ובשלמא לרמב"ן ניהא דס"ל לעיל שרק אם זמם לשנים וכלפי אחד לא מתקיים כאשר זמם כלל הרי כאשר זמם לחצאין אבל לא בעינן שיתקיים כאשר זמם בכל מה שזמם לאחד. אבל הריטב"א ס"ל לעיל שצריך שיתקיים כל מה שזמם לאחד ואין כתב הריטב"א כאן שעל זממת סקילה יקבל סייף הרי זה רק חלק ממה שזמם ובעינן כאשר זמם כולו וליכא, וצ"ע.

**הנובי"ש** שם מקשה על התוס' שגם הק"ו של התוס' נסתר מקרא דהיא ולא זוממיה דמבואר דלולא קרא היו העדים נידונים בשריפה אף שהשורף אינו נשרף. ע"ש מה שכתב בזה.

**מה הוא שעשה מעשה במזיד וכו'.** פשוט שגם בה"א הגמ' ידעה ששוגג גולה ומזיד אינו גולה ולא עבדינן ק"ו אם מזיד אינו גולה ק"ו ששוגג אינו גולה היינו משום דגלות הוא חיוב שמייוחד לשוגג. והק"ו הוא לענין מזיד בלבד שאם מזיד חמור שיש עמו מעשה אינו גולה כ"ש מזיד קל שאין עמו מעשה שאינו גולה. דהיינו שטענתו של ר' יוחנן הוא שלא יתכן שהעד יגלה שהרי הוא מזיד וליכא גלות על מזיד. ולכאורה אינו מוכן דאמנם מדעינן גלות יש תנאי לחיוב גלות שיהיה שוגג ולא מזיד אך זה דוקא כשבאים לחייב גלות מחמת מעשה רציחה, בזה רק רציחה בשוגג מחייב גלות ולא במזיד. אבל הכא לא באים לחייב גלות בגלל מעשה רציחה אלא מדין כאשר זמם, ובזה לכאורה לא בעינן התנאים שנזקקים לחיוב גלות ע"י רציחה שכאן הזממה הוא המחייב.

**וראיה** לסברא זו מהא דאיתא לקמן ד: דס"ד למילף מעד זומם לכל התורה דלוקים על לאו שאין בו מעשה. ופרש"י דהיינו מעדי בן גרושה שלוקים אף שלא עשו מעשה. ומבואר דפשיטא ליה לרש"י דמהא דעד זומם לוקה כשזמם לחייב מלקות אין ללמוד שיש מלקות בלי מעשה דהתם הוא לוקה מפני שזמם מלקות ולא בעינן בזה הכללים שצריך כדי לחייב מלקות בעלמא. לכן פרש"י שראית הגמ' היא מעדי בן גרושה שלוקים אף שלא זממו מלקות, ומוכח דאיכא מלקות כעונש על לאו דלא תענה או עונש על זממתן אף שלא עשו מעשה. אבל היכא דזממו מלקות ולוקים מכח כאשר זמם לא בעינן התנאים שצריך בעלמא כדי לחייב מלקות דאינו לוקה מפני שהוא מחויב מלקות אלא מפני שזה מה שזמם. וא"כ גם מה שיש תנאי לחיוב גלות שיהיה שוגג לכאורה הוא רק כשבאים לחייבו על מעשה רציחה אבל כשזמם גלות הוא חייב מפני שזה מה שזמם ומה בכך שבעלמא אין גלות על מזיד.

**אמנם** דברי רש"י שנים במחלוקת. שהתוס' בשבועות כ"א. הקשו אמאי לא מנו עד זומם בכלל הדברים שלוקים אף שלא עשו מעשה. ותרצו דליכא חידוש במלקות של עד זומם כיון דנלמד מקרא. ויש לעיין אם קושית התוס' היא מאופן שזממו מלקות או ממלקות דבן גרושה. דלפי מה שנתבאר מדברי רש"י לקמן היה נראה שגם כונת התוס' הוא ממלקות דבן גרושה אבל היכא דזמם מלקות לא קשיא להו שבזה המלקות הוא מפני שזמם מלקות ואין חידוש במה שלוקה בלי מעשה. וא"כ מה שתרצו התוס' שאין בזה חידוש מפני שנלמד מקרא אין כונתם לקרא דכאשר זמם אלא לקרא דוהיה אם בן הכות הרשע. וכן מבואר בריטב"א בשבועות שם ולקמן ד: אבל



**בעיקר** דברי הרמב"ם שפסק שעדי כופר לוקים הקשור האחרונים דכיון שזמם מיתת השור ומשלם ממון על זממת הפסד השור א"כ צריך להיות הדין משלם ואינו לוקה. וכמה דרכים נאמרו בזה. א. הקצה"ח בס' ל"ח סק"ד כתב דע"כ מיירי באופן שאין השור בסקילה כגון שהרג שלא בכונה ואז לא זממו הפסד ממון ושפיר לוקים. וכ"כ המנ"ח במצ' מ"ב ע"ש. ב. במשובב ס' ל"ח מובא בשם אחיו של הקצות שבכל עדות ממון סובר הרמב"ם שהייבים אפי' אם הוציאו את הממון ולא אמרין בזה כאשר זמם ולא כאשר עשה מפני שע"י ההזמה הדמים חוזרים ובטל העשה. אבל בשור הנסקל הדין הוא שאפי' הוזמו עדיו כל הקודם לזכות בו זכה דהוי הפקר והפקר זה אינו בטל ע"י ההזמה. א"כ ליכא בזה חיוב של כאשר זמם דבעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. וכיון שאינו משלם על הזממה של הפסד ממון איכא מלקות על זממת חיוב כופר. ג. האו"ש בסוף פ"כ מעדות כתב דבל"ה לק"מ דשור תם אינו משלם כופר וע"כ מיירי במועד. וע"ז קשה קושית הגמ' בב"ק מאחר דמתם קטלינן ליה מועד היכי משכחת לה. וצ"ל כתי' הגמ' דהרג ונגמר דינו וברח. וא"כ בל"ה השור חייב סקילה מנגיחת תמות. והעדים שהעידו על הנגיחה של מועד לא זממו כלל הפסד השור אלא רק חיוב כופר. ד. הקה"י בב"ק ס' ג' כתב שיכולים העדים לומר לחייבו כופר באנו ולא זממנו להרוג את השור ע"ש.

**קסבר כופרה כפרה.** מבואר שלמ"ד כופרה ממונא העדים משלמים את הכופר. כתב הריטב"א לקמן ג. שמה שמשלמים כופר למ"ד כופרה ממונא הוא רק משום דמשלשין בממון אבל אם לא היו משלשין בממון אלא כ"א מן העדים היה משלם כופר שלם לא היה שייך לחייב את העדים כופר דכופר אחד אמר רחמנא ולא ב' כופרין כמבואר בב"ק מ. בשור של שני שותפין. אבל עכשיו שמשלשין בממון החיוב כופר מתחלק בין כולם הוי כופר אחד. ואף דמבואר שם בב"ק דכופר אמר רחמנא ולא חצי כופר אין זה נחשב חצי כופר דהוי חיוב אחד על כל הכת והוי כופר שלם. וב' חידושים יש בדברי הריטב"א א. אף ששורם של העדים לא הרג והיובם מדין כאשר זמם אין לחייבם אלא לפי הכללים של חיוב כופר, דהיינו שיהיה כופר אחד ולא שנים וכופר אחד ולא חצי כופר. ומוכח מזה היסוד שהובא לעיל שהעד מקבל את הדין של מי שהעיד עליו וחייבו הוא חיוב כופר. ב. מבואר בריטב"א דמה שאמרו בב"ק כופר אחד ולא ב' כופרים, כופר אחד ולא חצי כופר, הוא אפי' למ"ד כופרה ממונא. וזה דלא כדברי התוס' בב"ק מ. שכתבו שרק למ"ד כופרה כפרה נאמרו דינים אלו. ומש"כ הער"ל שבריטב"א מבואר כדברי התוס' דלמ"ד כופרה ממונא אין דין כופר אחד ולא חצי כופר הוא לכאורה תמוה דבריטב"א מבואר בהדיא איפכא מדברי התוס'.

**אין נמכרים בע"ע.** מבואר בגמ' שלולא מיעוט מקרא היה הדין היכא דלית להו לתרווייהו העדים נמכרים, אבל אם לית ליה לדידיה ואית להו לעדים אינם נמכרים אף שלמעשה זממו שהוא ימכר מ"מ יכולים לומר אי הוי לך מי הוי מזדבנת אנן נמי לא מזדבנינן. הקו"ש בקו"ב על מסכת מכות מבאר ע"פ מה שהובא לעיל דכאשר זמם הוא שחל על העדים הדין שזממו. וכיון שזממו שאם אין לו נמכר ואם יש לו אינו נמכר דין זה חל עליהם, וכיון שיש להם אינם נמכרים אף שבפועל לדידיה לית ליה והיה נמכר. ואף דמבואר בהמשך הגמ' דהיכא דלדידיה אית ליה ולדידהו לית להו אינם נמכרים משום שלא זממו מכירה, ולמה לא נימא בזה שיחול עליהם כל הדין שזממו, וכמו שהוא אילו לא היה לו היה נמכר גם הם ימכרו, מבאר הקו"ב שם דכיון שאין העדים נעשים זוממים עד שיגמר הדין על פיהם א"כ כל שלדידיה אית ליה לא גמרו דינו למכירה לא שייך חיוב כאשר זמם על זה. משא"כ כשאין לו וגמרו דינו למכירה ובכלל גמ"ד של מכירה כלול גמ"ד לשלם, אבל לא כלול בגמ"ד לשלם גמ"ד

לא תענה משא"כ הכא לשון הרמב"ן הוא דלאו עדות הוא אלא הודעה בעלמא, והוי ק"ו מדברי הרמב"ן לעיל לגבי עדי טריפה שאינם לוקים דלא זממו מידין. אבל לפשט השני דזממו הפסד ממון אלא שעל ממון זה א"א לקיים כאשר זמם א"כ דמי לעדי בן גרושה דאיכא זממה ולא עבדינן כאשר זמם שלוקים.

**דברים** אלו מבוארים בדברי הגרא"ז צ"ל בהגהותיו לרמב"ן שכתב באות ג' שהרמב"ם שפסק שלוקה לשטתו דס"ל שמשכנין על הכופר. דהיינו כיון דס"ל שמשכנין על הכופר ע"כ ס"ל כפירושו השני של הריטב"א דאף דאיכא זממה על הפסד ממון ליכא כאשר זמם על הפסד זה. אבל מלקות איכא כיון דאיכא זממה. אך מקשה הגרא"ז דכיון שנידון זה אי ממשכנין על הכופר הוא ספק בגמ' בב"ק יקשה לצד של הגמ' שמשכנין אמאי לא תנן במתני' עדי כופר הרי לצד זה איכא מלקות גם לרמב"ן.

**האבי עזרי** בסוף חלק משפטים במכתבו לגרא"ז צ"ל באות ג' כתב דמה שהקשה הגרא"ז על הרמב"ן הוא משום שהבין שהרמב"ן ס"ל שמה שהעדים אינם משלמים כופר הוא משום דאין ממשכנין על הכופר, אבל הריטב"א כתב בשם הרמב"ן הפי' השני דכיון שכופר הוא כפרה על חיוב מיתה בידי שמים א"א לחייב בזה את העדים שאינם חייבים מיתה. ופשט זה ניחא אפי' לצד שמשכנין על הכופר. אמנם ממה שכתב הרמב"ן שכמו שפטורים מלשלם כך פטורים ממלקות מוכח לכאורה כהבנת הגרא"ז שהרמב"ן ס"ל שהפטור מכופר הוא משום שלא ממשכנין על הכופר ולכן לא זממו כלום ואינם לוקים. אבל אם היה הפשט ברמב"ן כמו שכתב הריטב"א בשמו דאף שמשכנין ליכא כאשר זמם ע"ז מפני שזה חיוב כפרה, זה רק סיבה לפטור מלשלם אבל אין זה סיבה לפטור ממלקות כיון שזממו הפסד ממון. ודברי הריטב"א בזה לכאורה צ"ב שמיד אחרי שמביא בשם הרמב"ן שאפי' אם ממשכנין א"א לחייב את העדים כופר מביא הריטב"א שהרמב"ן ס"ל שגם מלקות אינם חייבים. ולכאורה זה תרתי דסתרי שאם יש זממה של הפסד ממון היה צריך להיות דאף דלא עבדינן בזה כאשר זמם מ"מ ילקו על זממתם, וצ"ע.

**עוד** מקשים הראשונים אמאי צריך קרא לפטור את העדים מגלות הרי גם גלות הוא כפרה ונימא גם בזה דעדים לאו בני כפרה נינהו. וכתב בזה הרמב"ן וז"ל דהתם נמי לאדם מסור דינו שאם יצא חוץ לתחום נהרג ולפיכך היה אפשר לומר שאף זה יגלה ויעמוד באותו ספק ומ"ה גלי רחמנא ביה הוא ולא זוממים עכ"ל. משמע מדברי הרמב"ן שגלות הוא מסור לאדם רק משום שאם יוצא מעיר מקלטו יכול גואל הדם להורגו אבל עיקר חיוב גלות אינו מסור לב"ד לחייבו לגלות כיון דהוי כפרה. וזה לכאורה תמוה דמפורש בקרא והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. וכן מבואר במשנה לקמן ט: שמי שנתחייב גלות ב"ד מחזירים אותו לעיר מקלט. וכן מבואר במשנה לקמן י"א: שב"ד גומרים את דינו לגלות. ועוד תמה הגרא"ז צ"ל דר"ע ס"ל לקמן ט: שרק גואל הדם יכול להורגו ולא אחר ובעדים ליכא גואל הדם.

**הריטב"א** מביא תירוץ זה בשם הרמב"ן בנוסח אחר דגלות דינו מסור לב"ד להגלות. ומה שאמרו שגלות הוא כפרה אינו כפרה ממש דעיקר הכפרה הוא ע"י מיתת הכהן גדול. תדע שאם יצא חוץ לתחום נהרג, ע"כ שהגלות עצמה אינה מכפרת. ולכן ס"ד שאפשר לחייב את העדים גלות. דהיינו שמה שאם יצא מן העיר מקלט הוא נהרג אין זה החיוב שעליו יש כאשר זמם אלא זה ראייה שהגלות עצמה אינה כפרה גמורה. וכיון שאינו כפרה ב"ד כופין ע"ז ושייך לקיים בזה כאשר זמם, ולא כמו שנראה מדברי הרמב"ן שכל הזממה הוא רק מה שזממו להכניסו בספק מיתה כשיצא מהעיר מקלט.



הוא יותר ממה שהזיק ואעפ"כ אינו קנס מפני שזה כפרה או מפני שזמם חיוב ממון, וזה דלא כמבואר ברש"י דהוי כמו שהזיק ולא יותר על מה שהזיק. וכן מבואר לקמן ה. בהא דמשלשין בממון דלרבא הטעם הוא משום דממון מצטרף אצל מי שהעידו עליו. והביאור הוא כמו שכתבנו שם בס"ד דכיון שהחיוב הוא בגדר חיוב נזק אין ראוי שיקבל יותר. אבל מה שזממו אינו נחשב יותר על מה שהזיקו אלא כמו שהזיקו כמבואר ברש"י בב"ק.

**רש"י ד"ה תדע.** משמע ברש"י שגם מה שהעדים נהרגים כשזממו מיתה הוא קנס לר"ע. וכן מבואר בשיטמ"ק בב"ק ע"ד: בשם התוס' שאנץ שהמלקות שמקבלים העדים כשזממו לחייב מלקות הוא קנס לר"ע. [אבל המלקות של עדי בן גרושה מבואר בתוס' שאנץ שאינם קנס דס"ל שהם מלקות על הלאו דלא תענה ולא עונש על הזממה]. אבל הרש"ש בכתובות ל"ג: כתב דלא מצאנו בשום מקום חיוב מיתה או מלקות שהוא קנס אלא רק החיוב ממון של ע"ז הוא קנס.

**הפנ"י** כתב שמה שע"ז הוי קנס לר"ע הוא דוקא כשלא הוציאו ממון ממי שהעידו עליו אבל אם כבר שילם לסוברים שבממון חייבים גם על עשה חיוב זה הוא ממון גם לר"ע ולא קנס. [ובהמשך דבריו יש לפנ"י צד לומר שבכל גווני אינו משלם ע"פ עצמו לר"ע ע"ש]. ברמב"ן כאן מפורש דכיון שמשלם גם כשלא הוציאו ממון וחייב זה הוא קנס לר"ע א"כ גם כשיש עשה אין חיובו בגלל העשה וגם חיוב זה הוא קנס לר"ע.

**וקנס אינו משלם ע"פ עצמו.** פרש"י שהזממו בב"ד פלוני והודו בב"ד אחר. הקצה"ח בס' ש"נ סק"ב למד מכאן דאף שמה שמודה בקנס פטור הוא דוקא כשהודה לפני שבאו עדים זה דוקא לגבי אותו ב"ד שבו באו עדים אבל כשבאו עדים בב"ד אחד עדיין יכול להודות בב"ד אחר ואין הב"ד השני יכול לחייבו אף שיש כבר עדים בב"ד הראשון. ומשמע בדברי הקצות דס"ל שבב"ד השני מהני הודאתו גם לענין שהב"ד השני לא יוכל לחייבו אפי' אם יבואו אח"כ עדים בב"ד השני. דדנים כל ב"ד בפנ"ע ולגבי הב"ד הראשון שבו העידו עדים לא יועיל הודאתו לפוטרו אבל לגבי הב"ד השני זה נחשב כמודה בקנס לפני שבאו עדים ולגבי אותו ב"ד הוא נפטר בהודאתו.

**מזה** לומד הקצות חידוש נוסף שגם הדין שמודה בקנס לפני שבאו עדים שא"א לחייבו אפי' אם באו אח"כ עדים היינו רק שאותו ב"ד שבו הודה אינם יכולים לחייבו אבל אם יעידו עדים בב"ד אחר יכולים לחייבו אף שכבר הודה בב"ד אחר. ואין להקשות שלדברי הקצות בטל כל הדין של מודה בקנס שתמיד כשהודה בב"ד אחד התובע יתבע בב"ד אחר ושם יתחייב, דאחר שיצא זכאי בב"ד אחד אינו חייב לדון שוב בפני ב"ד אחר. והנ"מ מדברי הקצות הוא לגבי הנידון של הב"ח שמוכא בקצות שם בהודה לאחד מן השותפים וכפר לשני, דקשה איך משכחת לה הרי הודה לאחד הוא הודה לשני. ושם כתב הקצות דהודה לאחד בב"ד זה וכפר לשני בב"ד אחר. ובזה אין טענה שאינו צריך לדון בב"ד אחר שהרי שותף זה עדיין לא דן עמו בב"ד הראשון.

**הנתיבות** חולק בזה על דברי הקצות [בנתיבות שנדפס בשו"ע יש תוספת דברים בזה ע"ש]. ויש לכאור טענת הנתיבות בב' אופנים. א. אפי' אם נסכים עם מה שלמד הקצות מדברי רש"י שאם באו עדים בב"ד אחד עדיין יכול להודות בב"ד אחר היינו משום דכ"ז שלא נגמר דינו בב"ד הראשון עדיין שם קנס על חיוב זה, וכיון שבב"ד השני ליכא עדים לגבי הב"ד השני הוא נחשב מרשיע את עצמו וא"א לחייבו שם אפי' אם יבואו עדים אח"כ. מ"מ אין ללמוד מזה הדין השני שחידש הקצות שאם הודה בב"ד אחד יכול בב"ד אחר לחייבו. דכיון

על חיוב מכירה. דהיינו כשלית ליה לדידיה ב"ד פוסקים חיוב ממון ודין מכירה כיון שאינו יכול לשלם, וכל דין זה חל על העדים, וכיון שהם יכולים לשלם אינם נמכרים, אבל היכא דאית ליה לדידיה לא פסקו עליו כלל דין מכירה אלא רק דין תשלומין לכן העדים אינם נמכרים אפי' לית להו.

**בה"א** דמירי דוקא באית ליה לדידיה כתב הריטב"א דצ"ל שהעדים לא ידעו דאית ליה או שבתחילה באמת לא היה לו דאל"כ פשיטא ע"ש.

**למסקנא** ילפינן מקרא דונמכר בגנבתו ולא בזממו שאפילו לית להו לתרייהו אינם נמכרים. הרמב"ם בפ"כ מעדות ה"ח מביא דין זה באופן שהעידו על אדם שהוא עבד עברי והוזמו שאין הם נמכרים, ולא כמו שהובא בגמ' שהעידו שגנב. וכתב המנ"ח במצ' מ"ב שהרמב"ם כ"כ משום דס"ל שלמסקנא דילפינן מקרא שבכל גוני אינם נמכרים כלול בזה גם היכא שהעידו שהוא עבד וק"ו להיכא שהעידו שגנב. וגם הדין שכתוב בגמ' מרומז ברמב"ם בפ"א מעבדים שאין ב"ד מוכרים אלא גנב בלבד.

**עוד** כתב הרמב"ם שאם העידו שהוא ע"ע והוזמו אינם נמכרים אלא לוקים כמו עדי בן גרושה. ומקשה המנ"ח אמאי לוקים הא זממו להפסיד ממון דמי מעשה ידיו וכל המשלם אינו לוקה. וכתב דע"כ מירי שהעידו שנמכר ועדיין לא שילם האדון דמיו, וא"כ לא זממו הפסד ממון שהרי הוא מקבל דמים עבור מעשה ידיו. אך א"כ מבואר ברמב"ם שלולא קרא היו העדים נמכרים בע"ע על מה שזממו לעשותו ע"ע אף שלא היה בזממתם הפסד ממון שהעבד מקבל דמיו מהאדון. אלא הכאשר זמם הוא על שזממו לעשותו עבד כמו בב"ג, ואף שאין פסול בע"ע מ"מ איכא שיעבוד למלאכה. הטור בס' ל"ח מביא דין זה באופן שמבואר בגמ' שהעידו שגנב, וגם הטור כתב שאינם נמכרים אבל לוקים. וקשה דזממו לחייב ממון שהעידו שגנב. ואפי' אם עכשיו אין לו מ"מ רמי עליו חוב ממון לשלם כשיהיה לו. וכיון שיש זממה על ממון והם משלמים אינם לוקים. עיין בגבורת ארי שעמד בזה.

**ר"ע סבר ע"ז קנס.** נתקשו האחרונים בסברת רבנן דפליגי על ר"ע וס"ל דע"ז ממונא ואמאי הוי ממון הא לא הזיק כלל וכל המשלם יותר על מה שהזיק הוי קנס. הפנ"י כתב דרבנן ס"ל דחיובו של ע"ז הוא כפרה ולכן משלם ע"פ עצמו. הקו"ש בכתובות אות ק"ח כתב שהעד מקבל את הדין שזמם לעשות לאחיו וכיון שזמם חיוב ממון גם החיוב של העד הוא ממון. ואפי' אם זמם חיוב קנס אחרי העמדה בדין זה נהפך להיות ממון והרי זה כזמם חיוב ממון. אך מסברא לכאורה אין הדברים מובנים דאמנם אחרי שמחייבים אותו דינו לקבל הדין שזמם לחברו אבל זה גופא שנותנים עליו את הדין שזמם הוא קנס ואמאי לא יפטר מדין זה ע"י הודאתו. אמנם מצאנו סברא כעין זה בכתובות ל"ג. דאיתא התם דעד זומם אינו צריך התראה מפני שזמם לחייב חברו בלי התראה א"כ בכלל הדין של כאשר זמם שגם הוא יענש בלי התראה. וגם זה צ"ב דאמנם אחרי שנחליט שראוי לעונשו כאשר זמם מגיע לו עונש בלי התראה כמו שזמם לחברו אבל על זה גופא צריך התראה כדי לחייבו בדין כאשר זמם וצ"ע.

**לולא** דבריהם היה נראה דטעמא דרבנן דע"ז ממון משום דחידוש התורה לחייב עד זומם על זממתו הוא להחשיב את הזממה כאילו הזיק. והתשלום שמשלם מה שזמם לעשות אינו נחשב יותר על מה שהזיק אלא כמו שהזיק. וכן מפורש ברש"י בב"ק ה. שכתב שסברת רבנן דע"ז הוי ממונא הוא משום שרק המשלם יותר על מה שהזיק הוי קנס אבל מידי אחרתא ממונא. מבואר דחיובו של עד זומם הוא כמו שהזיק ולא יותר על מה שהזיק. והיינו כנ"ל שחידוש התורה הוא להחשיב את הזממה כאילו הזיק. אבל לפנ"י והקו"ש ע"ז

שפקע חיובו ע"י הודאתו בב"ד הראשון איך יחייבוהו ב"ד אחר.

ב. גם החידוש הראשון שלמד הקצות מדברי רש"י אינו מוכרח דלא מבואר בגמ' שלר"ע יש בעד זומם דין מודה בקנס לענין שאפי' אם יבואו עדים אח"כ הוא פטור אלא רק דאינו משלם ע"פ עצמו. ומה שאינו משלם ע"פ עצמו כל זמן שלא באו עדים בב"ד השני הוא פשוט דמה בכך שיש עדים בב"ד הראשון הא עדים אלו לא העידו בפני הב"ד השני והם באים לחייב ע"פ הודאתו ואינם יכולים לחייב ע"פ הודאתו עצמו דאין דין הודאתו בע"ד בקנס. אבל אם אחרי הודאתו בב"ד השני יתברר בב"ד השני שכבר לפני הודאתו היו עדים בב"ד הראשון בודאי שגם הב"ד השני יוכלו לחייבו. וממילא אין ללמוד מזה את החידוש השני של הקצות שאם הודה בפני ב"ד אחד שיכול ב"ד אחר לחייבו.

דחינו שלפשט הראשון הנתיבות מסכים עם חידושו הראשון של הקצות וחולק רק על מה שלמד הקצות מזה למודה בב"ד אחד ובאו עדים בב"ד השני. ולפשט השני הנתיבות חולק על שני חידושי של הקצות. בשערי יושר ש"ז פכ"ב מקשה על הקצות דאין ראיה כלל מכאן שנפטר ע"י הודאתו דנאמר רק שאינו מתחייב ע"פ עצמו, וזה פשוט דאין הב"ד השני יחייבו בלי שום עדים ואין ללמוד מזה שום חידוש. וכתב שכן הקשה הנתיבות. ומבואר שלמד כפשט השני, וכן נראה מהמשך לשון הנתיבות, אבל מתחילת דבריו נראה שמודה לדין שלמד הקצות מרש"י לענין באו עדים בב"ד אחד ואח"כ הודה בב"ד אחר אלא דס"ל שאין ללמוד מזה לאופן שמודה בב"ד אחד ואח"כ באו עדים בב"ד אחר.

רע"א בדף ג. מסתפק במודה שהזומם בב"ד פלוני ואח"כ באו עדים בב"ד זה והזימו אותו אם יפטר כדין מודה בקנס ואח"כ באו עדים או דלמא עד זומם שאני דאין החיוב על השקר בלבד אלא דוקא כשנודע השקר ע"י הזומה, א"כ הזומה זו שיש עכשיו אינה אותה הזומה שעליו העד הודה דכל הזומה היא סיבה אחרת לחיוב ועל הזומה זו לא היה הודאה. ומשמע דהיכא שהודה שהזומם בב"ד פלוני ובאו עדים שמעידים שהזומם בב"ד פלוני פשוט לרע"א שלא יתחייב שעל אותה הזומה שעליו העידו העדים הוא הודה. וא"כ מוכח דס"ל כשיטת הקצות שלא רק שאינו משלם ע"פ עצמו אלא שהודאתו פוטרתו ואפי' אם יבואו עדים אח"כ הוא פטור. וזה דלא כמו שכתב השערי יושר [וכתב שכן דעת הנתיבות] שכאן אינו נפטר ע"י הודאתו אלא רק שאינו מתחייב ע"פ הודאתו. אמנם אחר העיון נראה דליכא מדברי רע"א ואדרבה היכא שאחרי הודאתו באו עדים שהזומם בב"ד הראשון יתכן שפשוט לרע"א שחייב דכיון שמתברר לב"ד שהיו עדים שהזימו לפני הודאתו אין הודאתו פוטרתו. ורק במקום שאחרי הודאתו באו עדים אחרים והזימום יש צד לרע"א שאינו מתחייב מפני שאין ידיעה לב"ד שהיו עדים לפני הודאתו אלא על פיו, ואין הוא נאמן לחייב עצמו קנס. ובזה אין חסרון במה שהוא מודה שהיו עדים לפני הודאתו כיון שאין זה ידוע לב"ד אלא על פיו, ובזה רע"א מסתפק רק מפני שיש צד לומר שזה הזומה חדשה וע"ז לא היה הודאה.

האור"ש בפכ"א מעדות ד"ה אמנם נקט כדברי הקצות שע"י הודאתו הוא נפטר ואפי' אם יבואו עדים אח"כ שהזומם בב"ד הראשון לא יתחייב בב"ד השני. אך אכתי אין להוכיח מזה דס"ל החידוש השני של הקצות, דאף שאם באו עדים בב"ד אחד יכול להודות ולפטור בב"ד אחר, אין ראיה מזה שאם הודה בב"ד אחד ב"ד אחר יכול לחייבו דאחרי שנפטר ע"י הודאתו פקע חיובו לגמרי ושוב אין שום ב"ד יכול לחייבו. ורק הקצות ס"ל שההודאה אינה עושה חלות פטור כלל, ומה שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור אינו משום שחל חלות פטור אלא שגם אחר שבאו עדים אכתי נחשב מרשיע את עצמו כיון שתחילת ידיעת הב"ד היתה ע"פ הודאתו. אבל

לגבי ב"ד אחר ששם נודע חיובו ע"י עדים שפיר נחשב ירשיעון אלוקים. והנתיבות ס"ל דחל חלות פטור ע"י הודאתו ולכן אין לחייבו אח"כ בשום מקום. וע"ז מה שכתבנו בס"ד בענין זה בב"ק ה. ובשבעות ל"ג: .

**רש"י ד"ה אין משלמים.** אם הזומה בב"ד ולא הספיק בע"ד להעמידם בדין על הזמתו. אף שבודאי היה גמר דין על ביטול העדות דאל"כ אין זה הודאה על חיוב כאשר זמם מ"מ לא כלול בזה גמר דין על תביעת התשלום של כאשר זמם שזה נידון בפנ"ע. וצריך שהבעל דין יתבע את העד ויפסקו חיוב ממון על העד. כן כתב האור"ש בפכ"א מעדות ד"ה אמנם מדין זה ע"ש.

**לא עשו מעשה ומשלמים.** כתב הרמב"ן שאין כונת הגמ' שחייבים דוקא כשלא עשו מעשה אלא גם כשלא עשו מעשה. וזה כשיטת התוס' בב"ק ד: שלגבי ממון אין דין של כאשר זמם ולא כאשר עשה. וג' שיטות יש בזה. א. שיטת הריב"א בתוס' בב"ק שבממון חייבים גם על עשה מפני שאפשר בחזרה ואין זה נחשב עשה. אבל באופן שא"א בחזרה גם בממון יהיה דין של כאשר זמם ולא כאשר עשה. והאופן שא"א בחזרה הוא כמבואר בקצה"ח במשובב ס' ל"ח בשם אחיו בעדות על שור הנסקל שע"י הגמ"ד נעשה השור הפקר, והפקר זה אינו מתבטל ע"י ההזמה דקי"ל שור הנסקל שהזומה עדין כל הקודם זוכה בו. ואף שגם הוא בעצמו יכול לזכות אין זה ביטול העשה אלא הוא זוכה כאחר. ובאופן זה לפי הריב"א אין העדים זוממים משלמים דגם בממון בעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. ב. שיטת ר"י בתוס' בב"ק שבממון מחייבים גם על עשה ק"ו ממה שמחייבים על זממה, ועונשין ממון מן הדין. לפ"ז אפי' היכא דליתא בחזרה העדים חייבים. ג. הגמ"ב בב"ב נ"ו: מקשה על הא דמבואר שם דעדי חזקת ג' שנים שהזומה משלמים, וקשה דע"כ מיירי שנגמר הדין ומיד כשנגמר הדין הוי כאשר עשה שהרי המחזיק יושב בקרקע. ומביא הגמ"י ש"א שבממון חייבים גם על עשה, ואח"כ כתב שהריטב"א תירץ דמיירי שבזמן שבאו העדים המחזיק לא יושב בקרקע. ומבואר שהריטב"א ס"ל שגם בממון בעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, וכן מפורש בריטב"א כאן. ומבאר הריטב"א דאף שאפשר בחזרה מ"מ נחשב עשה, ואף דעונשין ממון מן הדין מ"מ לא חלקה תורה בין ממון לקטלא ע"ש.

עיי' מה שכתבנו לקמן ה: בביאור מחלוקת הראשונים אם מה שאפשר להחזיר את הממון גורם שלא יחשב עשה או לא. וכתבנו עוד שם מה שיש לדון אם היה עשה על חלק מן הזממה אם נחשב כאשר עשה או שכל זמן שלא היה עשה על כל הזממה אין זה נחשב עשה.

## דף ג.

**עד זומם משלם לפי חלקו.** בה"א העמידו דין זה באומר עדות שקר העדתי. וג' דרכים נאמרו בביאור דברי הגמ'. א. שיטת התוס' דמיירי שאחר שאמר אחד מהם עדות שקר העדתי הזומה שניהם. והעד שאמר עדות שקר העדתי פטור מן התשלומין, שעל מה שהזים את עצמו ליכא חיוב כאשר זמם דלא שייכא תורת הזמה אלא ע"י עדים, ועל מה שהזומם אח"כ ע"י עדים אין לחייבו כיון שנתבטלה עדותו ע"י הודאתו שהעיד שקר לפני שהזומם. וא"כ כשהזומה שניהם רק חברו משלם וע"ז נאמר עד זומם משלם לפי חלקו. ומבואר מדברי התוס' דאף שאין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם, לא בעינן שיוזמו כולם באופן שיתחייבו כולם כאשר זמם, דהכא מי שאמר עדות שקר העדתי אינו משלם ואעפ"כ נחשב שהזומה כולם כיון שחלה ההזמה על כולם לענין לפוסלם לעדות, שגם לה"א שהעד נאמן לבטל עדותו בודאי אינו נפסל לעדות ע"פ עצמו, וע"י הזמת העדים נפסלו כולם, דמה דאמרין שאם בטלה עדותו לפני ההזמה אינו מתחייב

אך למה דמבואר ברמב"ם בפ"כ מעדות ה"א שגם כשלא הוזמו כולם המזימים נאמנים והוזממים נפסלים לעדות, והדין של עד שיוזמו כולם אינו דין בנאמנות אלא בעונש של כאשר זמם שאין העד חייב כאשר זמם עד שיוזמו כל הכת א"כ אין סברא לחלק בין הזמת עדים לעד שמזים את עצמו. וקשה לומר שהריטב"א יחלוק על הרמב"ם בזה ויסבור שאין המזימים נאמנים עד שיוזמו כולם, ומצאנו כיצא בזה במאירי לקמן ה: שמסתפק לגבי הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה אם אחרי שיש עשה אין המזימים נאמנים כלל או שנאמנים ואין דין כאשר זמם, אך הריטב"א בעצמו כתב בהדיא לעיל בסוף דף ב: שגם בעשה המזימים נאמנים אלא שאינם משלמים כאשר זמם, וא"כ לכאורה גם בעד שיוזמו כולם הם נאמנים והדין של עד שיוזמו כולם אינו דין בנאמנות אלא בעונש כאשר זמם. וא"כ קשה להבין הסברא לחלק בזה בין הזמת עדים להזמת עצמו וצ"ע.

עוד כתב הריטב"א על השאלה למה יש ה"א שיתחייב כשאומר עדות שקר העדתי הא בעינן עד שיוזמו כולם דלספרים דגרסי באומר עדות שקר העדנו ניהא שהוא הזים את שניהם אלא שאינו נאמן על חברו. וגם בזה יש חידוש גדול דסגי בזה שלגבי אחד מן העדים יש נאמנות המזימה את כל העדים, דזה נחשב עד שיוזמו כולם לגבי אף שלגבי השני אין נאמנות והוא לא הוזם כלל. דהיינו דס"ל לריטב"א שהדין של עד שיוזמו כולם הוא משום שאם מזימים רק ע"א ולא יודעים אם השני היה שם או לא אין זה דבר שלם ואין כאשר זמם על הזמה זו. אבל אם לגבי אחד יש נאמנות ששניהם לא ראו סגי בזה אף שרק לגבי אחד יש הזמה כיון שלגביי יש נאמנות שכל הכת לא ראו את העדות. ולכאורה יוצא לפ"ז שאם המזימים הם קרובים לאחד מן העדים ורחוקים לשני ואמרו על שניהם עצמנו הייתם אף שאינם נאמנים על הקרוב מ"מ כיון שלגבי הרחוק יש נאמנות ששניהם לא ראו [לולא הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כוללה] הרי זה נחשב שלגביי הוזמו כולם והוא ישלם כאשר זמם.

עוד מקשה הריטב"א על פירושו מה דחיית הגמ' כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד, אדרבה כיון שאינו יכול לחזור מעדותו א"כ הפסיד את מי שהעיד עליו ולמה לא ישלם מדין כאשר זמם לס"ד שיכולים להזים את עצמם. וכתב הריטב"א ששאלת הגמ' היא דכיון שאינו נאמן לבטל עדותו ויוציאו ממון ע"פ עדותו א"כ הוי כאשר עשה, והריטב"א לשיטתו ס"ל שגם בממון בעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. ואף שגם בזה יתחייב העד לשלם מדין גרמי מ"מ הלשון עד זומם משלם לפי חלקו משמע שמשלם מדין עד זומם, וע"ז הקשו כיון שאינו נאמן לבטל עדותו אין לחייב את העד מדין עד זומם דהוי כאשר עשה.

העירוני שגם בזה יש חידוש בדברי הריטב"א שהרי בזמן שהוזמו עדיין לא היה עשה ואעפ"כ אינו מתחייב מפני שעתיד להיות עשה. ואין להקשות ע"ז מהא דאיתא לקמן ו: בשני כיתי עדים שלא ראו זה את זה והזם כת אחד דהוא והן נהרגין. ואמאי הן נהרגין הרי זה שהעידו עליו נהרג. ואי אמרינן שגם כשהעשה נעשה אחרי ההזמה הוי כאשר עשה גם זה יחשב כאשר עשה. אך זה אינו דכדי שיחשב עשה בעינן שהעשה יהיה מכח העד שהזם, ולקמן מה שהוא נהרג אינו מכח עדות הזוממים אלא מכח עדות הכת שלא הוזמה. משא"כ הכא העשה נעשה אחרי ההזמה מכח העדות של העד שהזם וזה הוי כאשר עשה אף שהעשה נעשה אחרי ההזמה. הרמב"ן דס"ל שבממון חייבים גם על עשה מפרש את דחיית הגמ' באופן אחר. דלשון עד זומם משמע שבטלה עדותו. ולסוברים דהא דבממון חייבים גם על עשה משום דאפשר בחזרה יתכן שכאן יודו דנחשב עשה דהכא לא יחזור הממון ע"י הזמה. ותלוי במה שיש להסתפק בפשט באפשר

היינו דוקא לענין לשלם כאשר זמם, אבל לענין נאמנות המזימים לפסול את הזוממים גם בכה"ג הם נאמנים ושפיר מתקיים בזה הדין של עד שיוזמו כולם, ומתחייב העד השני לשלם ע"י הזמה זו. וזה דלא כמבואר בלשון התוספתא שמובא באו"ש פ"כ מעדות סוף ה"ז שאין העדים משלמים עד שישלמו כולם, דבתוס' מבואר דלא בעינן שישלמו כולם אלא סגי בזה שהוזמו כולם.

אכתי יש לעיין בדברי התוס' דמה שכתבו שאם נתבטלה העדות לפני שהוזמו אינם חייבים הוא לכאורה מחלוקת בב"ק ע"ג: בעדים שהוכחו ולבסוף הוזמו אם נהרגין או לא. וקי"ל דהכחשה תחילת הזמה וחייבים כאשר זמם אף שלפני ההזמה בטלה עדותם ע"י הכחשה. כן מקשה בקובץ ביאורים כאן באות ט' ע"ש. ועוד העירוני שאם ס"ל שאם בטלה העדות לפני ההזמה אינם משלמים א"כ למה השני שלא אמר עדות שקר העדתי משלם הא גם עדותו בטלה לפני הזמתו דכיון שבטלה עדות חברו הוא נשאר עד אחד שאינו נאמן בעדותו. ומה לי נתבטל ע"י הודאתו מ"ל נתבטל ע"י שנהפך לע"א שאינו נאמן. ועוד כיון דס"ד שהעד שאמר שהעיד עדות שקר נאמן לבטל עדותו יתבטל ממילא עדות חברו כדין כת שנמצא אחד מהם קרוב או פסול דעדות כולם בטילה.

ונראה ששאלות אלו מתורצות חדא בחברתה דמה שבטלה עדות חברו ע"י שנעשה ע"א או מפני שנמצא בכת עד פסול אינו סיבה לבטל מהם דין הזמה דקי"ל עדים שהוכחו ובסוף הוזמו נהרגין דהכחשה תחילת הזמה, ורק אותו העד שאמר עדות שקר העדתי, ולס"ד ליכא הלכה של כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד א"כ יכול לבטל לגמרי את הגדתו. דכתב המהר"ם שיי"ף בכתובות י"ח: דלולא גזה"כ דאין חוזר ומגיד יכול העד לעקור לגמרי את עדותו ולא רק שסותר עדותו והוי כתרי ותרי. [וזה דלא כההפלאה שם בכתובות שכתב דהוי כתרי ותרי ואינו יכול לעקור את עדותו לגמרי]. וא"כ כשאומר עדות שקר העדתי אין כאן עדות כלל ואין מה להזים לכן גם המ"ד הכחשה תחילת הזמה מודה כאן דליכא חיוב אחרי שביטל לגמרי את עדותו. משא"כ העד השני אף שא"א לקבל עדותו מפני שהוא ע"א ומפני שנמצא בכת פסול, פסולים אלו אינם יותר מהכחשה ואמרינן בזה הכחשה תחילת הזמה ושפיר מתחייב כאשר זמם.

ב. שיטת הריטב"א שאומר עדות שקר העדתי היינו שמזים את עצמו בלשון הזמה שהיה במקום אחר, וס"ד שיכול אדם להזים את עצמו, ומתחייב בזה לשלם כאשר זמם והעד שאמר עדות שקר העדתי משלם לפי חלקו. ואף שאלכא דאמת מודה הריטב"א לתוס' דאין הזמה אלא ע"י עדים ואין אדם מזים את עצמו מ"מ ס"ל לריטב"א שיש ה"א בגמ' שיכול להזים את עצמו, והוי מצי לדחויי שאינו יכול להזים את עצמו אלא דאידך עדיפא ליה לאקשווי ע"ש.

הריטב"א מקשה על פירוש זה דאם האומר עדות שקר העדתי מתחייב מדין הזמה ויכול להזים את עצמו תחזור שאלת הגמ' דאין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם. וכתב ע"ז הריטב"א דלא אמרינן בהא שאין משלמים ממון עד שיוזמו שניהם דהאי בהזמת אחרים. דהיינו שרק כשההזמה נעשית ע"י עדים אחרים בעינן שיוזמו כולם ולא כשמזים עצמו למאי דס"ד שיכול להזים עצמו. וצ"ב בטעם הדבר דבשלמא אם הדין של עד שיוזמו כולם היה דין בנאמנות של המזימים, שלא חידשה תורה להאמין למזימים אלא כשמזימים את כל הכת, היה מקום לומר שזה רק בהזמת עדים שיש חידוש בנאמנות המזימים, וחידוש זה נאמר רק באופן זה אבל באומר עדות שקר העדתי למאי דס"ד דליכא דין כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד אין שום חידוש בנאמנותו להזים את עצמו, ולכן לא בעינן בזה עד שיוזמו כולם.

בחזרה אם הוא משום שבאמת יחזור הממון כשהוזמו העדים או שבלא"ה בממון ליכא עשיה כיון שיש אפשרות להחזירו. ובוזה תלוי אי הכא הוי עשה או לא.

**נמצא** החידושים היוצאים מדברי הריטב"א כאן. איש ה"א בגמ' שאדם יכול להזים את עצמו בלשון הזמה ומתחייב בזה לשלם כאשר זמם. אך אליבא דאמת מודה הריטב"א לתוס' דליכא הזמה אלא ע"י עדים. בבהזמת עצמו לא בעינן עד שיוזמו כולם. ג. כשיש נאמנות לגבי אחד מן העדים ששניהם לא ראו את העדות זה נחשב שהוזמו כולם אף שאין נאמנות לגבי השני ולא בטלה עדותו של השני. ד. הדין של כאשר עשה הוא אפי' באופן שבזמן שהוזמו לא היה עשה אם אח"כ יהיה עשה מכח עדותם אינם משלמים כאשר זמם.

**ג. שיטת הב"ח.** לפירושו של הב"ח האומר עדות שקר העדתי משלם לפי חלקו וחיובו מדין גרמי. והא דנקט רב עד זומם הוא לאו דוקא דאפי' לא הוזם כלל משלם מדין גרמי כשמודה שהעיד עדות שקר. ואינו מובן לפ"ז דחיית הגמ' כיון שהגיד אדרבה כיון שאינו נאמן לבטל עדותו הנזק קיים ואמאי לא יתחייב מדין גרמי. ויש לישב ע"פ דברי הרמב"ן והריטב"א שהקשו על פירושם מה דחיית הגמ' כיון שהגיד הא אכתי ראוי להתחייב, לריטב"א מדין גרמי, ולרמב"ן מדין כאשר זמם דס"ל שגם על עשה חייבים. הריטב"א מתרץ דלשון עד זומם משמע שחיובו מדין כאשר זמם ולא מדין גרמי. ולרמב"ן שחיובו מדין עד זומם א"א לתרץ כתירוץ הריטב"א. ותי' הרמב"ן ששאלת הגמ' היא דלשון עד זומם משמע שהעדות בטילה, ובאומר עדות שקר העדתי שאינו נאמן לבטל עדותו העדות קיימת. ועל דרך זה י"ל גם לב"ח דאמנם ס"ל שגם כשהחיובו מדין גרמי שייך לקרוא לו עד זומם, זה דוקא אם עכ"פ עדותו בטילה כדין עד זומם, ומאחר ויש דין של אין חוזר ומגיד ולא בטלה עדותו בודאי א"א לקרוא לו עד זומם.

**עיקר** הדבר שכתב הב"ח שעד שמודה שהעיד עדות שקר משלם מדין גרמי מבואר גם ברמב"ן ובריטב"א כאן וכן נפסק בשו"ע חו"מ ס' א' סע' ד' ובס' ל"ח. אמנם הדרכי משה בס' ל"ח כתב שר"ח חולק על דין זה וס"ל דאינם חייבים מדין גרמי. וכ"כ הלח"מ בפ"ה מעדות ה"ח בדעת הרמב"ם. הש"ך בס' ל"ח מאריך לחלוק וכתב שגם לר"ח ולרמב"ם חייבים מדין גרמי. והקצות שם סק"א כתב דברמב"ן מפורש שלרמב"ם אינו משלם כלל.

**העדנו והוזמנו בב"ד פלוני.** כתב הריטב"א דהא דחייב בהודאה זו הוא דוקא כשמודה שההזמה היתה כדין והוא העיד עדות שקר. אבל אם מודה שהוזם אבל טוען שעדי ההזמה היו שקרנים ועדותו היתה אמת אינו משלם שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכיון שרק מפיו יודעים אנו שהוזם הוא נאמן לומר שההזמה היתה בשקר. ולכאורה אינו מובן דהוי פה שאסר נגד עדים דלדבריו היו עדים שהזימו אותו, ואין נאמין לו ע"י הפה שאסר לומר שעדים שקרו. וצ"ל דסברת הריטב"א היא דאמנם הוא אומר שהיו עדים אבל כיון שאומר ששקרו הרי זה כאומר שלא היו עדים כלל, ודמי למה שכתבו התוס' בכתובות י"ח: לגבי עדים שאמרו כתב ידינו ואנוסין היינו דאם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר הם נאמנים בגלל הפה שאסר. והקשו התוס' דהוי הפה שאסר נגד עדים. ותי' כיון שיחד עם הקיום הם אומרים שהיו אנוסים לא חשיב כלל קיום, ואין זה הפה שאסר נגד עדים. וכן כאן כיון שעם אמירת הוזמנו הוא טוען שהמזימים שקרו הרי זה כאומר שלא היו עדים כלל.

**הרמב"ן** כתב על הא דאמר ר"ע עד זומם אינו משלם ע"פ עצמו שהרי ממון ביד בעלים ומשלמים שגם אם כן שלמו אכתי הוי חיוכם של העדים קנס ואינו משלם ע"פ עצמו. אך מוסיף הרמב"ן דכל זה כשהעד מודה שהוזם אבל אינו מודה

שהעיד שקר אבל היכא דמודה שהעיד שקר משלם ע"פ עצמו דבוזה חיובו מדין גרמי ואינו קנס. ואינו מובן אם כשהוציאו את הממון חיובו מדין גרמי א"כ גם כשאינו מודה שהעיד שקר אלא מודה שהוזם ישלם מדין גרמי, שהרי לדבריו יש עדים שהוא חייב ממון. ולכאורה מבואר ברמב"ן מה שנתבאר בדברי הריטב"א הנ"ל דהודאתו שיש עדים מחייבת רק אם מודה שהאמת עם העדים, אבל אם אומר שהעדים שקרו הוא פטור משום דאית ליה הפה שאסר.

אך בהמשך דברי הרמב"ן מוכח שאין זה כונתו דכתב דהא דאמר ר"ע דאין משלמים ע"פ עצמם הוא דוקא כשאנוס מודים שהעידו שקר. והטעם כתב הרמב"ן וז"ל קסבר ר"ע מה שחדשה תורה לשלם ע"פ מזימים והאמינה אלו קנס הוא א"נ י"ל דאפי' לר"ע אם שילם ע"פ וא"א להחזיר הממון לבעליו ודאי משלמין בהזמה ואפי' ע"פ עצמן ולא אמרינן אין משלמין ע"פ עצמן אלא בגמ"ד עכ"ל. דהיינו שבפשוט הראשון סובר הרמב"ן שאפי' שהוציאו את הממון וא"א להחזירו שבוזה חיובו מדין גרמי מ"מ כשאנוס מודה ששיקר וכל חיובו משום חידוש התורה שהאמינה את המזימים, כל חיובו שמתחייב מחמת חידוש זה הוא קנס אף שהתשלום אינו מדין כאשר זמם אלא מדין גרמי, מ"מ הוי קנס כיון שהחיוב הוא מכח חידוש התורה שחידשה להאמין למזימים. אבל כשמודה ששיקר אין חיובו משום חידוש התורה אלא הוא עצמו מודה שחייב מדין גרמי וכיון שלא צריך להגיע בזה לחידוש התורה להאמין למזימים אין זה קנס אלא ממון. וזה הפשוט בתחילת דברי הרמב"ן שהובאו לעיל ולא מטעמיה דהריטב"א. ובא"נ חוזר הרמב"ן מזה וס"ל שרק כשהחיובו מדין כאשר זמם כגון שלא הוציאו את הממון החיוב הוא קנס ואינו משלם ע"פ עצמו, אבל כשהחיוב הוא מדין גרמי אף שאינו מודה ששיקר אלא מודה רק שהוזם, וחיובו מכח חידוש התורה להאמין למזימים מ"מ החיוב הוא ממון ולא קנס דאין זה חיוב של כאשר זמם אלא חיוב מזיק מדין גרמי.

דהיינו שבעד זומם יש ב' חידושים א. שמשלם כאשר זמם אף שלא היה נזק. ב. שמשלם ע"פ נאמנות המזימים אף שמסבירא אמרינן מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני. ובפשוט הראשון סובר הרמב"ן שכ"א מחידושים אלו הוא סיבה שהתשלום יהיה קנס, לכן גם כשמשלם מדין גרמי אם צריך להגיע לנאמנות של המזימים והוא אינו מודה שהעיד שקר חיובו קנס ואינו משלם ע"פ עצמו. ובפשוט השני סובר הרמב"ן שרק התשלום של כאשר זמם הוא קנס משא"כ כשהחיוב הוא מדין גרמי, אף שבא מכח חידוש התורה להאמין למזימים, אינו קנס ומשלם ע"פ עצמו.

**נמצא** ג' שיטות היכא דמודה שהוזם ואינו מודה ששיקר. א. לריטב"א אין לחייבו כלל לא מדין כאשר זמם ולא מדין גרמי דאית ליה הפה שאסר ואפי' לרבנן דר"ע אינו חייב אא"כ הודה שהוזם כדין. ב. לרמב"ן לרבנן דר"ע יתחייב כשמודה שהוזם אף שטוען שהעיד אמת. ואין לפוטרו משום הפה שאסר דהוי הפה שאסר נגד עדים אבל לר"ע יפטר באופן זה אף כשבאים לחייבו מדין גרמי כיון שחיובו מחמת חידוש התורה להאמין למזימים הוי קנס. ג. בפשוט השני סובר הרמב"ן שאפי' לר"ע מתחייב כשהחיובו מדין גרמי דאינו קנס אף שבא מכח חידוש התורה בנאמנות המזימים, ורק כשהחיובו מדין כאשר זמם הוי קנס.

**הרמ"א** בס' א' סע' ד' כתב שעדים שהעידו שקר והוזמו והוציאו ממון וא"א להחזירו חייבים לשלם. ופשוט שאין כונת הרמ"א שחייבים מדין כאשר זמם אלא מדין גרמי דקאי על דברי המחבר שם שכתב שדנים בזה"ז דין גרמי. ועוד שהרמ"א כתב שהוציאו ממון ואם חיובו מדין כאשר זמם הרי הוא חייב גם כשלא הוציאו ממון. ועוד דמפורש בס' ל"ח שלא דנים בזה"ז חיוב עד זומם וע"כ דהרמ"א מחייב מדין גרמי ולא מדין כאשר זמם. וא"כ צ"ל בדברי הגר"א שכתב

**כיון דחבריה לא מצי מחייב** איהו נמי לא מחייב קמ"ל. צ"ע להבין סברת הה"א הרי הוא מודה ששניהם נתחייבו, ולדבריו שניהם חייבים ומה בכך שבפועל אין חברו משלם. ואפי' לתוספתא שהובא לעיל דאין אחד משלם עד שישלמו כולם היינו שיתחייבו כולם אבל לא בעינן שישלמו כולם בפועל ואמאי ס"ד הכא שאם אחד אינו משלם לא ישלם חברו.

**כיצד שמיין.** ר"ח ס"ל דשמיין בבעל היינו כמה ששוה זכות ספקו של הבעל שהוא חמישים. ורנב"א ס"ל שמשלמים ששים כיון שהבעל היה מוכן לשלם ארבעים כדי לקנות זכות ספקה של האשה, נמצא שהיה מפסיד ששים ע"י זממת העדים. והא דר"ח לא ס"ל כן מבואר ברש"י דשמא האשה לא תמכנה לו ואז הפסדו הוא רק חמישים שזה היה יכול לקבל ע"י שימכור זכות ספקו. וצ"ב במאי פליגי ולמה לרנב"א משלם ששים הרי אין הכרח שהאשה היתה מוכרת לו טובת הנאתה. ונראה דאיתא ברמב"ם פ"ג ממלוה ה"ו שאם טען המלוה שהגיע זמן הפרעון, והלוה מודה בעיקר החיוב וכופר שעדיין לא הגיע זמן הפרעון, נשבע הלוה היסת על כפירת זמן הפרעון. ואם היה ע"א כנגדו נשבע שבועה דאורייתא על כפירת זמן הפרעון. ומבואר ברמב"ם דאף שמודה בעיקר החיוב וכופר רק את זמן הפרעון נחשב כפירת זמן הפרעון ככפירת ממון לענין חיוב שבועה. ונחלקו המהרי"ט והקצות בטעם הדבר. הקצות בס' ע"ג סק"ב כתב בשם המהרי"ט דסברת הרמב"ם הוא משום שחוב שלא הגיע זמנו שוה פחות מחוב שהגיע זמנו, וכשכופר זמן הפרעון הרי הוא כופר במה ששוה חוב שהגיע זמנו יותר מחוב שלא הגיע זמנו. הקצות חולק דהפרש זה אין גופו ממון. ועוד שאם הממון שכופר הוא רק פרוטה בודאי אין שוה פרוטה בהפרש בין שני זמני הפרעון, וברמב"ם משמע שכל גונוי נשבעין על כפירת זמן הפרעון. לכן כתב הקצות דכיון שהמלוה תובע עכשיו את הממון והלוה כופר עכשיו את כל הממון הרי זה נחשב כפירה לכל הממון כולו וע"ז הוא נשבע.

על דרך זה פליגי הכא ר"ח ורנב"א. דר"ח ס"ל כשזומם להקדים את זמן פרעון הכתובה אין זה נחשב שזומם להפסיד את כל הכתובה כולה, שבלא"ה היה צריך לשלם אח"כ. אלא כל ההפסד שזממו להפסיד לבעל הוא כמה ששוה הצד שיש שהבעל היה נפטר מהכתובה. וזה כמה ששוה זכות טובת הנאה של הבעל. ויותר מזה לא זממו להפסידו. ואף שיתכן שהיה משלם ארבעים וקונה מהאשה את זכות ספקה וא"כ הופסד ע"י העדים ששים, א"א לחייב את העדים ע"ז דשמא לא היתה אשתו מתרצה למכור לו את זכות ספקה. וסברת רנב"א היא כסברת הקצות דכיון שעכשיו בודאי לא היה חייב כלום, העדים שזממו לחייבו לשלם עכשיו כתובה נחשבים מזיקים על כל דמי הכתובה. אלא שמאידך גרמו גם רווח שאם הוא משלם עכשיו כשיגרש אח"כ לא יצטרך לשלם כתובה שכבר פרע עכשיו. והבעל בעצמו היה מוכן להוציא ארבעים כדי לקנות זכות ספקה של האשה ולהיות פטור מכתובה כשיגרש. א"כ מתוך המנה שזממו לחייבו הוא בעצמו היה מוכן לשלם ארבעים כדי שלא ישלם אח"כ. א"כ ארבעים אלו אינם בכלל הנזק ומשלמים ששים. וא"כ לא קשיא שמא לא תרצה למכור לו שבעצם הם מזיקים על כל המנה אלא שמנכים מחיובם את הארבעים שהוא היה מוכן לשלם עבור הפטור שמקבל שלא יצטרך לפרוע אח"כ את הכתובה. וכן מבואר בלשון רש"י שלא כתב בסברת רנב"א שהיה יכול לקנות מן האשה את זכות ספקה אלא רק שהוא היה מוכן לתת לה ברצון סכום זה.

**דברים** אלו מפורשים בריטב"א שכתב וז"ל וטעמא דפלוגתייהו בזו דר"ח סבר דכיון דלבעל הם חייבים לשלם בדידיה אמדינן שזה לבד חשוב ממון שלו בשעה שהעידו עליו. [דהיינו על דרך סברת המהרי"ט דההפסד מתיחס רק

בסקכ"א על דברי הרמ"א שזה דלא כר"ע. וכונתו דלר"ע עד זומם הוי קנס ולא דנים דיני קנסות בזה"ז. ואינו מוכן דכאן לא מיירי מחיוב כאשר זמם אלא מדינא דגרמי, וגרמי גם לר"ע אינו קנס. ואף דיש פוסקים דס"ל דגרמי נחשב קנס ואינו משלם ע"פ עצמו, והובא בקצות בס' ל"ח סק"א, אך אין זה נוגע לר"ע דלפוסקים אלו גרמי הוא קנס גם לרבנן דר"ע. ואולי כונת הגר"א כפירוש הראשון של הרמב"ן שגם החיוב של גרמי כשכא מחמת כח הנאמנות של המזימים שהוא חידוש התורה הוא קנס.

**בהא** דמבואר הכא שבאופן שרק ע"א מתחייב כאשר זמם הוא משלם רק לפי חלקו הקשו האחרונים דרבא ס"ל לקמן ה. דכאשר זמם מתחייב כ"א מן העדים כל מה שזמם והא דמשלשין בממון הוא רק משום דמצטרף אצל המקבל, א"כ היכא שרק אחד משלם היה ראוי שישלם הכל. עיין מה שכתבנו בזה בס"ד לקמן ה.

**כמאן דלא כר"ע.** הקשה הערל"ג לר"ע נימא איפכא דאחד הודה ואח"כ באו עדים והזימו את שניהם. זה שהודה לפני שבאו העדים נפטר מטעם מודה בקנס והשני לבדו משלם לפי חלקו. רע"א מביא שאלה זו וכתב דלסוברים דמודה בקנס פטור רק כשמחייב עצמו הכא כיון שכולו קנס ואינו מתחייב בהודאתו כלל אין הודאתו פוטרתו. ולסוברים שהודאה פוטרת גם כשאינו מחייב עצמו כלום כתב רע"א שבאופן זה שיש הזמה גמורה על שניהם אלא שאחד פטור מפני הודאתו פשיטא שהשני משלם לפי חלקו. אח"כ מסתפק רע"א שאולי כל הזמה היא סיבה חדשה לחיוב ואף שהודה שהזם מ"מ על החיוב החדש שנוצר ע"י הזמה זו שהיתה אחר הודאתו לא היה הודאה. א"כ כשיבואו עדים להזים אחר הודאתו יתחייב גם לר"ע.

**לדברי** הנתיבות והשערי יושר שהובאו לעיל לכאורה אין מקום לקושית הערל"ג ורע"א שכל המודה שהזם הרי הוא מודה שהיו עדים לפני הודאתו. ומה שאמר ר"ע שאינו משלם ע"פ עצמו היינו רק שאינו מתחייב ע"פ עצמו אבל אם יבואו עדים אח"כ יתחייב. א"כ לא משכחת לה מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור בעד זומם. וא"כ ממ"נ אם לא באו עדים אחרי ההודאה למה יתחייב חברו ואם באו עדים גם הוא יתחייב. ומדברי רע"א והערל"ג מוכח לכאורה דס"ל כקצה"ח שלר"ע יש בעד זומם דין של מודה בקנס ממש וגם אם יבואו אח"כ עדים בב"ד השני לא יתחייב שם. אלא שטעמם אחר מחייב רע"א שעל ההזמה השניה לא היה הודאה.

**אמנם** כתבנו לעיל שאין ראיה מדברי רע"א והערל"ג דס"ל כהקצות. דלעולם פשוט להו כנתיבות והשערי יושר דכיון שמודה שהיו עדים לפני הודאתו אין הודאה זו יכולה לפטור. ואם יתברר אח"כ בב"ד שהיו עדים לפני הודאתו גם הב"ד שבו הוא הודה לפני שבאו שם עדים יוכל לחייבו. וכל הדין של ר"ע הוא רק שאינו מתחייב ע"פ עצמו. ומה שכתבו שהעד שהודה יהיה פטור גם אם הזם אח"כ ע"י עדים היינו דוקא כשבאו עדים אחרים והזימו אבל לא באו עדים להעיד שהיו עדים בב"ד אחר לפני הודאתו. א"כ גם עכשיו שיש עדים אחרים שמזימים ליכא ידיעה לב"ד שהיו עדים אחרים לפני הודאתו אלא ע"פ הודאת עצמו. ואין הוא נאמן לחייב עצמו בהודאתו. א"כ לגבי ב"ד זה שאינם יודעים שהיו עדים לפני ההודאה אלא על פיו נשאר דין של מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור. ומה שכתבו הנתיבות והשערי יושר שאם יבואו עדים אח"כ יתחייב היינו שאחרי שהודה בב"ד השני יבואו עדים שם ויעידו שהיו עדים בב"ד אחר עוד לפני הודאתו א"כ גם הב"ד השני יוכלו לחייבו. אבל רע"א איירי שלא נתברר בב"ד זה שהיו עדים לפני הודאתו, וזה הם יודעים רק מפיו, ואין הוא נאמן לחייב עצמו. א"כ לגבי ב"ד זה שלא יודעים שהיו עדים לפני הודאתו אלא על פיו נשאר דין מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור.

שיעבוד הנכסים כולו. אבל אם מה שמהני מחילה הוא מפני שמכירת שטרות דרבנן שפיר מהני מחילתו לחצאין ויכול למחול שיעבוד של נכסים מסוימים בלי למחול השיעבוד על שאר הנכסים.

**תוד"ה מעידים.** עיין מהרש"א ורע"א מה שכתבו על דברי התוס'.

**המלוה את חברו ל"י שנים.** כתבו התוס' שר"ת פסק כל"ב שאין שביעית משמטת מלוה ל"י שנים. וכתב הרא"ש שכן נראה דשביעית בזה"ל דרבנן ואזלינן לקולא, וכ"כ הרמב"ן והריטב"א. ומקשה הב"י בס' ס"ז דהוי ספק ממון ונימא הממע"ה ויפטר הלוה. וכתב הב"י שהרא"ש ס"ל דשמיטת כספים הוא עיקרו איסורא ואמרינן בזה ספק איסור דרבנן לקולא. ובדעת הר"ף שהשמיט הדין של מלוה ל"י שנים כתב הב"י דס"ל דקי"ל מספק כל"ק דאמרינן הממע"ה וכיון שדין המלוה ל"י שנים ככל הלוהה ששביעית משמטת השמיט הר"ף דין זה. יוצא לדברי הב"י דפליגי הרא"ש והר"ף אם ספק שמיטת כספים נידון כספק ממון ואמרינן בזה הממע"ה או כספק איסור ואזלינן לקולא בזה"ל.

**אמנם סברת הב"י** בדעת הרא"ש לכאורה צ"ב אמאי נידון כספק איסור הא על הצד ששביעית משמט פקע החוב ואיך מוציאים מהלוה מספק. ועיין בשע"מ בס' ס"ז סק"א שכתב לבאר דברי הרא"ש ע"פ שיטת היראים שאין שביעית משמטת את החוב מעצמה אלא מצוה על המלוה לומר משמט אני וע"י זה נשמט החוב. ואם אינו אומר משמט וגובה אינו עובר על גזל אלא ביטל מצות עשה. ולפ"ז נידא דברי הרא"ש שבזה"ל הוי ספק דרבנן ואינו חייב לומר משמט וממילא החוב קיים וצריך הלוה לשלם, וליכא בזה צד גזל. [התומים בס' ס"ז סק"ה כתב דחוב של קטן אין שביעית משמט דאינו בר חיובא. המנ"ח במצ' תע"ז פשיטא ליה איפכא דאין זה מצוה אלא דין ששביעית משמטת את החוב וגם חוב של קטן בכלל. ודברי התומים נראין רק לשיטת היראים שאין השביעית משמט מאליו אלא חיוב על המלוה לשמט וקטן אינו מחויב בזה. אבל לחולקים לכאורה נראה כדברי המנ"ח. ועיין מה שכתבנו עוד בגדר שמיטת כספים בגיטין ל"ו:]. אך קשה לומר שהרא"ש סובר בזה כיראים ששיטתו שיטה מחודשת ורוב הראשונים לא ס"ל כן.

**השעה"מ** שם סק"ד מבאר דברי הרא"ש באופן אחר דאף שהחוב נשמט מאליו מ"מ כיון שבזה"ל נשמט רק מדרבנן לא אתי ספק השמטה דרבנן ומפקיע ודאי חוב דאורייתא, ודמי לאין ספק מוציא מידי ודאי ע"ש. אך מאידך מבואר ברא"ש שבזמן ששביעית דאורייתא לא ישלם הלוה מספק ולא נימא בזה אין ספק מוציא מידי ודאי. ולגבי השמטת הר"ף עיין ברמב"ן ובריטב"א כאן שעמדו בזה, והקצה"ח ס' ס"ז סק"ג כתב שטעם השמטת הר"ף היא שכל מלוה ל"י שנים הוי כמתנה ששביעית לא תשמט, אלא דהוי ודאי קעקר. והר"ף פוסק כמ"ד דמהני תנאי גם היכא דודאי קעקר לכן השמיט סוגיא זו, דאפי' נימא דקרינן ביה לא יגוש שביעית אינו משמט משום דכלול בזה תנאי שלא ישמט שביעית.

## דף ג:

**לא קרינן ביה לא יגוש.** הרמב"ם בפ"ט משמיטה ה"ז פסק דמלוה ונעשית כפרנית אין שביעית משמטת. וכתב הגר"ח שם שהטעם הוא דכיון שהמלוה תבע את הלוה והלוה כפר שוב לא קרינן ביה לא יגוש. ויתכן שזה אפי' לל"ק דס"ל דמלוה ל"י שנים שביעית משמטת אף שעכשיו ליכא לא יגוש מ"מ סגי בזה שסופו לבא לידי לא יגוש, אך זה דוקא מפני שבזמן ששביעית משמטת הממון נמצא במצב שיכא מאליו לידי לא יגוש כשיגיע זמן הפרעון. משא"כ במלוה כפרנית בזמן הכפירה הוא כופר לעולם, ואף שאח"כ הוא מודה

להפרש בין פרעון עכשיו לפרעון לאחר זמן, וזה נמדד לפי זכות ספקו של הבעל, ואינם נחשבים מזיקים על כל דמי [הכתובה]. ורנב"א סבר דכיון שהיו מחייבים אותו לפרוע כתובה שלא היה חייב לפרוע עתה אנן בכל הכתובה משערינן [זה כסברת הקצות] אלא שאנו מנכין מה שהבעל עצמו היה נותן לסלק מעליו אותו שיעבוד כתובה שהיה מסתלק ממנו בעדותם כשפורע על פיהם עכ"ל. אמנם גם מדברי ר"ח אין סתירה לדברי הקצות דיש לחלק בזה בין מזיק לכפירת ממון.

**סברא** זו דנחשבים מזיקים על כל הממון מבוארת גם בדברי הרמב"ן על מתני' דאלף וזו דהקשה אמאי חייבים על זממתם להקדים זמן הפרעון הא אין זה אלא מבטל כיסו של חברו. וכתב ע"ז הרמב"ן וז"ל ולא קושיא היא דהכא כיון דהשתא לא מחייב ליה כלום כמאן דמפסדי מיניה אלפא זווי דמי דהא איהו לא מחייב כלום וכו' ומנכין מאי דמהני ליה דפרעי ההוא שיעבודא דאיכא עליה עכ"ל. הריטב"א כתב דאין זה נחשב מבטל כיסו של חברו דלא כלול בשומא זו מה שהיה יכול להרויח בממון זה במשך י' שנים אלא רק מה שהיה משלם כדי שיהיה הממון בידו ל"י שנים.

**באשה ובכתובתה.** הרמב"ם פסק בפכ"א מעדות שמשערים באשה ובכתובתה. ומשמע מדבריו שמשלמים את דמי טובת הנאה של האשה. ואינו מובן כמו שהקשה רש"י על הפירוש שהביא. ועיין במל"מ ובלח"מ מה שכתבו בזה.

**מכאן ועד ל' יום.** הובא לעיל דברי הרמב"ם בפ"ג ממלוה ה"ו שכפירת זמן פרעון נחשב כפירת ממון לחייב שבועה. במ"מ כתב שם שלא מצא מקור לדברי הרמב"ם מן הגמ'. המהרי"ט שמוכא בקצה"ח ס' ע"ג סק"ב כתב שמקורו של הרמב"ם ממשנתו דמבואר שזממה להקדים זמן פרעון נחשב זממה על הפסד ממון וה"נ כפירת זמן פרעון הוי כפירת ממון. גם הגאון שם סק"ב כתב מקור לדין זה של הרמב"ם מכאן. הקצות כתב שהמקור הוא מב"מ ג' מפני מה אמרה תורה וכו' ע"ש וכדבריו כתב המהר"ם ש"ף בגיטין נ"א: ועיין מה שכתבנו בזה בב"מ ג' .

**אומדים כמה אדם רוצה וכו'.** הב"י ביו"ד סוף ס' ק"ס מביא בשם רבינו אליעזר מטוך שמקשה איך אומדים לפי מה שיתן אדם להאריך זמן הפרעון הא אסור לעשות כן דהוי ריבית. ולמד מזה דבשכירות אין איסור ריבית ומתני' איירי בחוב של שכירות ע"ש. ותמה הב"י שבדאי שגם בשכירות איכא איסור ריבית דכל שכר המתנת מעות אסורה. וממתני' לק"מ דלא כתוב במשנה שמותר לעשות כן אלא שזה צורת השומא ושמי' כמה אדם היה נותן להאריך זמן הפרעון לולא איסור ריבית או באופן שאין איסור ריבית כגון מעכ"ל. ויש להוסיף שיכול לתת כסף לאחר כדי שייבקש מהמלוה שילוח לו או שיאריך לו את זמן הפרעון ואין בזה איסור ריבית, דרק ריבית הבאה מלוה למלוה אסרה תורה כמבואר בב"מ ס"ט: והובא בתוס' בקידושין ו' ע"ש. ועיין במל"מ פ"ז ממלוה הי"א שכתב שיש לפרש מתני' ששמי' כמה שיתן המלוה ללוה כדי לקצר את זמן הפרעון מעשר שנים לל' יום. ובה ליכא איסור ריבית כלל.

**הריטב"א** כאן כתב שהמוכר שט"ח לחברו יכול המוכר להאריך ללוה את זמן הפרעון שאם יכול למחול לגמרי כ"ש שיכול להאריך את הזמן, אך כשם שאם מוחל הוא משלם לקונה מדין גרמי כך אם הוא מאריך את זמן הפרעון הוא משלם לקונה מדין גרמי. עוד כתב הריטב"א שיכול המוכר למחול שיעבוד של חלק מן הנכסים אף שאינו מוחל את כל החוב. ועיין בקצה"ח ס' ס"ו סק"ז שדין זה תלוי במחלוקת ראשונים בטעם שיכול המוכר למחול. שאם כחו של המלוה למחול אחרי המכירה היא כשיטת ר"ת ששיעבוד הגוף נשאר בידו אינו יכול למחול לחצאין שאם פקע שיעבוד הגוף בטל

משא"כ שלא תשמיטני בשביעית הכונה שימחול, ובה התנאי קיים. ביאור דברי התוס' תלוי במחלוקת ראשונים בהא דבדבר שבממון תנאו קיים. שיטת הרשב"א שמוכח בשיטתו"ק כתובות נ"ו. דכו"ע מודו שא"א לעקור דין התורה אפי' בדבר שבממון. ומ"ד תנאו קיים הוא משום דס"ל דכונת התנאי ע"מ שאין לך עלי אונאה הוא ע"מ שתמחול את הממון אם יש כאן אונאה. הקצה"ח בס' ר"ט סק"א מוכיח שהרמב"ן חולק בזה על הרשב"א וס"ל שלמ"ד תנאו קיים יכול למחול את דין התורה בדבר שבממון וע"י התנאי נעקר הדין ולא שמוחל על הממון. דהיינו שלרשב"א המחלוקת היא מה כונתו בתנאי. ולרמב"ן פליגי אם בדבר שבממון אפשר לשנות את דין התורה ע"י מחילת הדין שהתורה אמרה בשבילו. וכן מדייק הקצות מלשון רש"י בכתובות פ"ד. שלמ"ד תנאו קיים יש בזה מחילת הדין ולא מחילת הממון. ובה תלוי הפשט בתוס' כאן במה שכתבו שע"מ שאין לך עלי אונאה הוא מחילה, ד"ל שהכונה מחילת הממון כשיטת הרשב"א, ו"ל שהכונה מחילת הדין כרמב"ן. ואין בו אונאה לא מהני מפני שבזה המוכר רוצה לעקור את הדין וזה אינו יכול, אבל ע"מ שאין לך עלי היינו שמתנה שהקונה ימחול על הדין וזה מהני.

לשון הרמב"ם בפ"ט משמיטה ה"י הוא שאם התנה שלא תשמיטני בשביעית תנאו קיים שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבה אותו תורה בו שהוא חייב. הקצה"ח בס' ס"ז סק"ח מביא קושיית הכנה"ג על הא דהמוכר שט"ח לחברו ועבר עליו שביעית דטוענים ללוקח שהיה למלוה פרוזבול, ולמה צריך להגיע לפרוזבול נטען ללוקח שהמלוה התנה ע"מ שלא תשמיטני בשביעית. וכתב הקצות דכיון שמבואר ברמב"ם שהתנאי מהני מפני שיש בזה התחייבות חדשה א"כ אין זה החוב שעליו נכתב השטר ואין חוב זה נמכר ללוקח דמלוה ע"פ אינו נקנה אלא במעמד שלשון, א"כ תנאי זה לא יועיל ללוקח לכן טענין דוקא שהיה לו פרוזבול. לפי מה שכתב הקצות בס' ר"ט סק"א דבר זה תלוי במחלוקת הנ"ל בגדר הדין של מתנה ע"מ שכתוב בתורה. שלרשב"א שמהני התנאי באונאה מפני שכונת התנאי ע"מ שימחול את הממון א"כ בשמיטה התנאי הוא ע"מ שיתחייב ממון. והוי חוב חדש ושפיר כתב הקצות שחוב זה אינו נמכר. אבל לרמב"ן שבאונאה התנאי הוא מחילת הדין גם בשמיטה זה מחילת הדין ואין זה חוב חדש אלא החוב הראשון אינו נשטם והוי מלוה בשטר שנמכר ללוקח.

הקה"י בס' ד' מקשה על מש"כ הרמב"ם דתנאי בשמיטה מהני משום דהוי התחייבות חדשה אין זה מונע שלא ישמט הא גם החוב החדש הוא חוב שביעית משמט. ומביא הקה"י שנחלקו רש"י ותוס' בכתובות בריש פרק אע"פ אם התחייבות דינו כמלוה ושביעית משמטתו או שהתחייבות היא כהקפת חנות ואינו נשטם. ומוכיח שהרמב"ם ס"ל כתוס' דשביעית משמטת רק מלוה ולא התחייבות. ומקשה הקה"י לרש"י שגם התחייבות נשטם אין מהני תנאי ע"מ שלא תשמיטני בשביעית הא גם התחייבות זו שביעית תשמיט. ע"ש מה שכתב בזה. ולמה שנתבאר י"ל שהרמב"ם שכתב דהוי חוב חדש אזיל בשיטת הרשב"א שבאונאה התנאי קיים משום דהוי כע"מ שתמחול, לכן בשביעית כתב דהוי כע"מ שתתחייב. אבל בדעת רש"י כתב הקצות בס' ר"ט דס"ל כשיטת הרמב"ן שהתנאי באונאה היא מחילת הדין א"כ גם בשמיטה אין זה התחייבות חדשה אלא מתנה שימחול על דין השמטת שביעית. וא"כ לא קשיא קושיית הקה"י על רש"י.

יש לעיין לסוברים ששביעית משמט רק מלוה אבל התחייבות שאינה מלוה אינו נשטם דמבואר במשנה בשביעית שהקפת חנות משמט אחרי שנוקף במלוה. ובשלמא אם כל חוב נשטם אלא שבהקפת חנות יש טעם מיוחד שאינו נשטם נידח

ורוצה לשלם זה דבר שנתחדש אח"כ. וכיון שבזמן ששביעית משמטת היה מצב דלא קרינן ביה לא יגוש לעולם אין שביעית משמטת.

**האבי עזרי** בפ"ג מגו"א הי"ד מקשה על הגר"ה דמפורש ברמב"ם בהל' ט' שהמלוה ע"מ שלא יתבענו שביעית משמטת. והטעם שהלוה עצמו מחויב לפרוע אלא שהמלוה התחייב שלא יתבענו, ולא יגוש תלוי בחיובו של הלוה ולא בזכות התביעה של המלוה. וא"כ במלוה כפרנית אפי' אם נאמר שנחשב שאין המלוה יכול לתבוע כיון שהלוה כופר מ"מ הלוה בודאי נשאר מחויב ושפיר קרינן ביה לא יגוש. ועדיף ממלוה ל"י שנים שעכשיו לא רמי על הלוה לשלם. וכתב האבי"ע שמה שמלוה כפרנית אינה משמטת אינו משום דלא קרינן ביה לא יגוש אלא מפני שע"י הכפירה בטל שם מלוה מיניה ונעשה גזילה ואין שביעית משמטת גזילה. ומביא ראיה לדבריו שבירושלמי מבואר דמלוה כפרנית נגבית מן העידית כדין גזילה ולא מן הבינונית כדין מלוה, והירושלמי לומד דין זה ממה שאין שביעית משמטת מלוה כפרנית. הרי מבואר שהטעם הוא משום דנחשב גזילה ולא משום דליכא בזה לא יגוש.

**המוסר שטרותיו לב"ד.** פרש"י שהוא פרוזבול שהתקין הלל. והקשו התוס' שבמשנה בשביעית מבואר דפרוזבול ומוסר שטרותיו לב"ד הם תרי מילי. ושיטת התוס' בזה כשיטת הרמב"ם בפ"ט משמיטה שהמוסר שטרותיו לב"ד אין שביעית משמטת מן התורה ופרוזבול הוא תקנה"ח, כ"כ הר"י קורקוס שם בדעת הרמב"ם. שיטת רש"י כאן הוא שפרוזבול ומוסר שטרותיו לב"ד הם חד דינא ותרווייהו דרבנן, וכן כתב הרמב"ן בגיטין ל"ו. דקרא דספרי הוא אסמכתא בעלמא ומוסר שטרותיו לב"ד הוא תקנה"ח. אמנם הריטב"א כאן כתב שאין כונת רש"י שמוסר שטרותיו הוא פרוזבול אלא שתקנה"ח של פרוזבול נסמך על הדין דאורייתא של מוסר שטרותיו לב"ד. שהלל תיקן שע"י אמירה יחשב כאילו מסר השטרות לב"ד. בתוס' בגיטין ל"ו. מבואר דמוסר שטרותיו לב"ד ופרוזבול הם דבר אחד, והכל מן התורה, והלל לא תיקן את עצם הדין של פרוזבול אלא תיקן שינהגו לעשות פרוזבול.

**נמצא** ג' שיטות בזה. א. לרמב"ם מוסר שטרותיו לב"ד דאורייתא ופרוזבול דרבנן. וזה שיטת התוס' כאן. ולריטב"א גם רש"י ס"ל כן. ב. לרמב"ן גם מוסר שטרותיו הוא תקנה"ח. ולולא דברי הריטב"א זה גם שיטת רש"י כאן. ויש לבאר שלשיטתם ההבדל בין פרוזבול למוסר שטרותיו לב"ד הוא שכשמוסר המתיר הוא המסירה וכתיבת ב"ד הוא רק לראיה. אבל כשאינו מוסר אלא אומר בזה עיקר המתיר הוא כתיבת ב"ד את הפרוזבול דזהו מעשה ב"ד שמתיר. לכן הם שני דינים אף ששניהם תקנה"ח. ג. לתוס' בגיטין הכל דאורייתא והלל רק תיקן לנהוג כן למעשה.

**הפת"ח** בס' ס"ז סק"ב מקשה אמאי הוצרך הלל לתקן פרוזבול הרי יכול להתנות ע"מ שלא תשמיטני בשביעית. ותי' בשם התבואות שור דתנאי זה צריך הסכמת הלוה ואם הלוה לא יסכים ויאמר המלוה שבלי תנאי אינו מוכן להלוות לו נמצא המלוה עובר על השמר לך וכו'. ולכן תיקנו פרוזבול שיוכל המלוה למנוע את השמטת שביעית בלי הסכמת הלוה. ובשם החת"ס כתב שבעצם עשיית תנאי שפירושו שמודיע שמוכן להלוות רק אם שביעית לא תשמיט עובר בלאו דהשמר וכו'. ועיין בריטב"א כאן וכן בראשונים בגיטין שהקשו כן. ותי' באופנים אחרים. ומבואר דפשיטא להו דאין שום איסור בעשיית התנאי.

**ע"מ שלא תשמיטני בשביעית** אין שביעית משמטתו. כתבו התוס' שההבדל בין זה לע"מ שלא תשמיטני שביעית הוא ששם הכונה שלא יחול איסור שביעית וע"כ הוא חל.



שמהני תנאו הוא משום דבדבר שבממון תנאו קיים. ולמה צריך להגיע לזה ת"ל שכל הדין של סתם הלואה ל' יום הוא אומדנא והיכא דפירש ליכא אומדנא דאין זה סתם הלואה. אלא מבואר דאינו אומדנא אלא דין שאסור לתבוע עד ל' יום, ולכן כשפירש שמלוה לפחות מל' יום צריך להגיע למתנה בדבר שבממון תנאו קיים.

**מצאנו** בכמה מקומות שדין סתם הלואה ל' יום שונה מהקובע זמן פרעון מפורש. א.הקצה"ח בס' ס"ז סק"ד כתב בשם הב"ח דאף דקי"ל המלוה ל' שנים אין שביעית משמטת אם הלואה פחות מל' יום לפני סוף שמיטה שביעית משמטת. וזה דלא כרש"ש שכתב כאן דדמי לתוך זמנו ואין שביעית משמטת. ב.התוס' בב"ב ה. כתבו שהדין של אין אדם פורע תוך זמנו נאמר דוקא בקובע זמן אבל לגבי סתם הלואה נאמן הלואה לטעון שפרע גם בתוך ל' יום. וכן כתב הריטב"א כאן וכן נפסק בשו"ע בס' ע"ח סע' ח'. הרשב"א בב"ב חולק [הובאו דבריו בשיטמ"ק שם] וס"ל שגם בסתם הלואה אינו נאמן לטעון שפרע בתוך ל' יום. הש"ך בס' שי"ז סק"ב מוכיח שגם הר"ן בכתובות חולק בזה על התוס'. ג.התומים בס' ס"ז סקט"ז כתב שהקובע זמן ותפס המלוה בתוך הזמן מוציאם מידו משא"כ בסתם הלואה מהני תפיסת המלוה בתוך הזמן. ולפי דברי הגרי"ז הנ"ל יש לבאר חילוקים אלו שבקובע זמן כיון שפירש ליכא חיוב כלל עד זמן הפרעון דחיובו לפרוע רק בזמנו. ואף שהחיוב חל לפני זמנו ויש שיעבוד נכסים בתוך הזמן מ"מ החיוב הוא לשלם אח"כ ולא עכשיו. משא"כ בסתם הלואה מצד דין הממון הוא מחויב עכשיו אלא שיש איסור על המלוה לתבוע. ודמי למלוה ע"מ שלא לתבוע שמבואר ברמב"ם ששביעית משמטת. ולכן מהני תפיסת המלוה, דאף דעבד איסורא כשתפס מ"מ אין מוציאין מידו כיון שמצד הממון החוב קיים ואין זה גזל. עיין בדבר אברהם ח"א ס' ל"ב שהאריך בענין זה ומבאר בזה מחלוקת הראשונים לענין סתם שאלה אי הוי ל' יום או לא. ומביא שבח"י הר"ן בשבת קמ"ח: מבואר שאין שביעית משמטת סתם הלואה בתוך ל' יום. וזה כרש"ש ולא כהב"ח.

**אמנם** יש להסתפק בכל זה לענין מלוה בשטר. דבתחילת דברי הגמ' מבואר שבלי פסוק אפשר להבין את הדין של סתם הלואה ל' יום במלוה בשטר דלא טרח לכתוב שטר בציר מל' יום. ורק על מלוה ע"פ הגמ' שאלה דליכא טירחא וליכא אומדנא שלוח דוקא לל' יום, ולגבי מע"פ צריך להגיע לקרא דשנת השמיטה, אבל לגבי מלוה בשטר יתכן שנשאר שחוק מהגזה"כ איכא נמי או אומדנא. ומאידך יש מקום לומר דרק לס"ד דלא ידעו שיש פסוק ע"ז אמרו שאפשר להבין שבמלוה בשטר איכא אומדנא, אבל אין זה הכרח שיש בזה אומדנא, ולמסקנא דילפינן מקרא יתכן שהכל נלמד מקרא בלבד וליכא אומדנא כלל, ובין מע"פ בין מלוה בשטר הכל דין אחד מכה גזה"כ. ונ"מ מזה לשיטת הב"ח דשביעית משמטת סתם הלואה גם בתוך ל' יום מפני שמצד דין הממון הוא כבר חייב. ואי נימא שרק במע"פ צריך להגיע לגזה"כ אבל בשטר זה מכה האומדנא א"כ יהיה דינו כזמן מפורש ושביעית לא תשמט. אבל אם למסקנא גם במלוה בשטר ליכא אומדנא, וגם בזה הטעם הוא משום הלימוד משנת השמיטה א"כ גם במלוה בשטר אם יגיע סוף שביעית בתוך ל' יום מההלואה שביעית תשמט. וכן נ"מ לענין תפיסה בתוך ל' יום במלוה בשטר.

**הפותח בית הצואר.** ברש"י משמע שבעשיית הבגד לא עשה פתח כלל ועכשיו פותח פתח חדש וחיובו משום מתקן מנא דהיינו מכה בפטיש. הריטב"א מקשה על רש"י מאי ס"ד לדמות למגופת החבית דהכא פשיטא דהוי מכה בפטיש כיון שזה פתח חדש משא"כ במגופת החבית היה לו פתח לפני הנחת המגופה. וכתב הריטב"א בשם ר"ת שהיה פתח לבית

הענין של זקיפה במלוה דע"י הזקיפה במלוה אין זה נחשב חוב של הקפת חנות אלא סתם חוב ושפיר נשמט. אבל אי אמרינן שהתחייבות אינו נשמט דבעינן דוקא חוב שבא מחמת מלוה וזה הסיבה שהקפת חנות אינו נשמט דאינו מלוה מה מהני זקיפה במלוה אמנם בטל מזה שם הקפת חנות אבל איך נעשה ע"י מלוה הרי סו"ס אין חוב זה מחמת הלואה ולמה עדיף מכל התחייבות שאינו נשמט. עיין מה שכתבנו בזה בס"ד בגיטין י"ח.

**תוד"ה ושמואל.** כתבו דתנאי שלא ישמט שביעית דמי לע"מ שאין בו אונאה דלא ודאי קעקר. דכשם שבאונאה על הצד שאין אונאה אין עקירה כך כאן על הצד שיפרע לפני שמיטה אין עקירה. הרמב"ן בב"מ נ"א. חולק בזה על התוס' וס"ל ששביעית נחשב ודאי קעקר וסוגיא דהכא קאי כמ"ד שגם בודאי קעקר מהני תנאי. סברת הרמב"ן מבאר הקה"י בס' ד' שרק באונאה שהספק תלוי בעבר אמרינן דאין זה ודאי עקירה אבל שמיטה שתלוי בעתיד, ובשעת התנאי יש אפשרות שיעבור שביעית על חוב זה, והתנאי עוקר מחוב זה אפשרות ששביעית ישמט חוב זה, זה נחשב עקירה ודאית. ולכאורה ביאור המחלוקת בזה הוא מתי זמן עקירת דבר מן התורה. התוס' ס"ל שהעקירה אינה עצם עשיית התנאי אלא העקירה היא שע"י התנאי נעקר דין התורה והעקירה בפועל הוא כשמגיע הזמן שצריך לשמט והתנאי מונע את דין התורה מלחול, ועד זמן זה אין שום עקירה. לכן כשיש ספק אם יגיע זמן זה אין זה ודאי קעקר. והרמב"ן ס"ל דהעקירה היא בשעת עשיית התנאי דעכשיו נעשה דין שמונע אח"כ את דין התורה ולכן כשתלוי בעתיד זה עקירה ודאית, שגם על הצד שהחוב עתיד ליפרע לפני שביעית מ"מ בשעת התנאי יש עקירה לדין.

**הקצה"ח בס' ס"ז סק"ג** כתב דמה שכתבו התוס' דתנאי שלא תשמט שביעית היא לא ודאי קעקר הוא דוקא כשזמן הפרעון הוא לפני שמיטה אבל כשזמנו אחר שמיטה זה עקירה ודאית כיון דכל זמן חיובו הוא אחרי שמיטה. ומבאר הקצות בזה את השמטת הרי"ף את הדין של מלוה ל' שנים ע"ש. ולמה שנתבאר בביאור דברי התוס' נראה שלכאורה אין דברי הקצות מוכרחים, וגם היכא דזמן הפרעון הוא אחר שביעית יש מקום לומר שלתוס' אין זה ודאי קעקר שהעקירה נעשית רק בזמן שצריך לשמט, וגם כשזמן הפרעון הוא אח"כ יתכן שיפרע קודם ולא יבא לידי עקירה.

**כשם שנחלקו התוס' והרמב"ן** לענין הדין של ודאי קעקר כך נחלקו לענין הא דסובר רב בב"מ נ"א שאפי' למ"ד דתנאו קיים היינו דוקא בע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה משום ידיע ומחיל אבל באונאה שלא ידע ומחיל תנאו בטל. וכתבו התוס' בכתובות פ"ד. דסילוק מירושא נמי הוי לא ידע ומחיל ודמי לאונאה, דשמא ימות לפניו ואז אין צורך למחילתו דבלא"ה אינו יורש. והרמב"ן שם [עיין בספר הזכות ובשיטמ"ק בשם הרמב"ן] כתב על דברי התוס' שהיא דעת משובשת. דאף שלא בטוח שעתיד לירש מ"מ דין יורש בודאי יש לו ואת זה מפקיע ע"י התנאי. ולא דמי לאונאה שתלוי בעבר ועל הצד שאין אונאה כבר מבורר הדבר שאין כאן עקירה. ומחלוקתם שם לענין ידע ומחיל הוא ממש כמחלוקתם כאן לענין ודאי קעקר.

**סתם הלואה ל' יום.** מעיקרא ס"ד דדין זה הוא אומדנא ולכן ס"ד לחלק בזה בין מלוה ע"פ למלוה בשטר. במסקנא דין זה נלמד מקרא דשנת השמיטה יש לך שמיטה אחרת שהיא כזה. וכתב בחידושי הגרי"ז בפכ"ו ממלוה ה"ב שזה דרשה גמורה ולמסקנת הגמ' הדין של סתם הלואה ל' יום אינו אומדנא שלוח ע"ד כן אלא זה גזה"כ דאיכא דין כעין שמיטת כספים שעד ל' יום א"א לתבוע חוב. ומבאר בזה את לשון הרמב"ם בפ"ג ממלוה ה"ה שכתב שאם התנה לתבוע בפחות מל' יום יכול לתבוע שתנאי ממון הוא. דהיינו שמה



תפירות. ומה שהקשו ממגופת החבית הוא משום דמשמע שהפותח בית הצואר חייב בכל שהוא וע"כ החיוב גם משום תיקון מנא. אך כל זה דוחק גדול. ועוד שלשיטת המ"ב א"א לומר תירוצו של המנ"ח מתרי טעמי א. מאי דפשיטא ליה למנ"ח שקורע חייב רק כשיעור של ב' תפירות גם כשיש תיקון אחר ואין חיובו משום דהוי ע"מ לתפור הביאור הלכה בס' ש"מ ס' י"ד ד"ה וחייב מספקא ליה אי בעינן ב' תפירות כשיש תיקון אחר ע"ש. ב. הביאור הלכה בסוף ס' ש"מ ד"ה וחייב כתב שלרמב"ם חיובו משום קורע בלבד ולא משום תיקון מנא. החזו"א אור"ח ס' נ"א סק"ד כתב דאין הכרח ממה שהרמב"ם מביא דין זה ביחד עם דיני קורע שחיובו משום קורע דלעולם חיובו משום תיקון מנא אלא כיון שבמצאות המלאכה נעשית ע"י פעולה של קריעה מביא את זה הרמב"ם יחד עם מלאכת קורע.

**נמצא** ג' שיטות בדעת הרמב"ם א. למנ"ח חיובו בין משום קורע בין משום מכה בפטיש. ב. למ"ב חיובו רק משום קורע. ג. לחזו"א חיובו רק משום מכה בפטיש.

**מדברי הרמב"ן והריטב"א** שכתבו שלרש"י ליכא הכא חיוב משום קורע מפני שאינו ע"מ לתפור ואח"כ הביאו את שיטת ר"ת שאינו פותח פתח חדש אלא שהיה פתח והאומן סוגר אותו ובגמר עשיית הבגד פותחים שוב משמע דלשיטתם לא קשיא להו אמאי אין בזה משום קורע, ורק לרש"י שקורע את גוף הבגד היה קשה אמאי אינו קורע, וכתבו שהוא משום שאינו ע"מ לתפור. [ברמב"ן מפורש כן ע"ש]. והביאור בזה הוא שהפמ"ג כתב בס' שי"ז בא"א סק"א שקריעת חוטים אלה אין בהם משום קורע מפני שקורע שהיה במשכן היה ביריעה עצמה. דהיינו שמעשה הקריעה והדבר שהוא מתקן ע"י הקריעה הם דבר אחד. משא"כ הכא הקריעה הוא בחוטים והתיקון הוא בבגד אין זה מלאכת קורע. ולכן רק לרש"י דאיירי הכא בפותח פתח ע"י חתיכת גוף הבגד קשיא להו אמאי אין זה קורע, אבל לר"ת דאיירי בקריעת החוטים מוכן למה אין בזה משום קורע. [עיי' בביאור הלכה ס' ש"מ ס' י"ג ד"ה אין שמחדש יותר מזה דאפי' אם התיקון הוא בגוף הבגד אינו חייב אא"כ יש תיקון בשני חלקי הבגד שנחתך. ומה שקורע בחמתו חייב כתב שם הביאור הלכה דכיון שע"י קריעת הבגד יש תיקון אצל יצרו זה נחשב תיקון בכל הבגד ע"ש].

**ע"פ דברים** אלו יש לבאר שיטת הרמב"ם דס"ל שהחיוב של פותח בית הצואר הוא משום קורע, ותמוה לשטנו מה הקשו ממגופת החבית. וע"פ דברי הפמ"ג דליכא חיוב של קורע אא"כ הקריעה היא בגוף הדבר שנתקן ע"י הקריעה י"ל שגם הרמב"ם ס"ל כן ומה דס"ל שפותח בית הצואר חייב משום קורע אף שהקריעה היא בחוטים והתיקון הוא בבגד היינו משום דלרמב"ם חוטים אלו בטילים לבגד והוי חלק ממנו והרי זה נחשב כקורע את גוף הבגד לכן חייב משום קורע. וע"ז הקשו מ"ש דחוטים אלו נעשים חלק מגוף הבגד ממגופת החבית שאע"פ שהוא מחובר בטיט אינו נחשב חלק מן החבית. שאם היה מתבטל לחבית היה בטל שם פתח מיניה והיה אסור לפותחו. דהיינו אע"פ שכאן הנידון הוא מלאכת קורע ושם תיקון מנא מ"מ תרוייהו תלויים זה בזה. שהחיוב קורע בחוטים הוא רק אם הם בטילים לבגד, וההתיר של מגופת החבית הוא מפני שאינו בטל לחבית וע"ז הקשו מאי שנא. ומשני שהחוטים הם חיבור גמור שאינם יוצאים משם לעולם אלא נחתכים ונשארים תלויים לכן הם בטילים לבגד ואיכא בהו איסור קורע. משא"כ מגופת החבית עומד לפותחו ואינו בטל לחבית לכן לא בטל שם פתח ואין בפתחתו משום תיקון מנא. וע"ע באפיקי ים ח"ב ס' ד' ענף ו' שמבאר דברי הרמב"ם באופן אחר.

**ג' לוגין מים וכו'.** שיטות הראשונים בענין פסול מים שאובים במקוה עיין בתוס' ב"ב ס"ו: ששיטת ר"ת שאם כולו

הצואר אלא שסגרו אותו ע"י תפירת חוט, וכשחוזר ופותחו חייב משום מכה בפטיש. וע"ז שפיר הקשו מ"ש ממגופת החבית. ומשני דתפירה הוי חיבור גמור וכשחוזר ופותח הוי כפתח חדש וחייב משום מכה בפטיש משא"כ במגופת החבית אין זה חיבור גמור וכפתוחה ועומדת היא.

**ביאור תירוץ הגמ'** לשיטה זו אמאי הוי סגירת פתח בית הצואר חיבור יותר ממגופת החבית עיין במג"א ס' שי"ז סק"א שכתב שתפירת בית הצואר נעשה באופן שא"א לפותחו אלא ע"י שחותך את החוטים. ולכן אינו דומה למגופת החבית שמגופת החבית עומד לפתיחה ע"י הפרדת המגופה מן החבית, לכן גם כשסגור עדיין שם פתח עליו ואפי' אם מתיז את ראש החבית בסייף אין זה עשיה חדשה שמעולם לא בטל שם פתח מיניה. משא"כ בפתח בית הצואר שנסגר ע"י תפירה אין פותחים אותו ע"י הוצאת חוטי התפירה אלא חותכים את החוטים. וכ"כ החזו"א באור"ח ס' נ"א סק"ד שחותכים את החוטים ולא מוציאים אותם אלא נשארים תלויים בבגד, לכן חוטים אלו בטילים לבגד ובטל שם פתח הראשון וחתיכת החוטים הוא פתיחת פתח חדש לכן יש בזה משום תיקון מנא ולא דמי למגופת החבית.

**מה שלא פרש"י** שחייב משום קורע כתבו הרמב"ן והריטב"א דאין זה קורע ע"מ לתפור. ומבואר דס"ל שמה שקורע צריך להיות דוקא ע"מ לתפור אינו רק מפני שאל"כ זה מקלקל, שהפותח בית הצואר בודאי אינו מקלקל, אלא ס"ל דצורת מלאכת קורע הוא דוקא באופן זה דהוי ע"מ לתפור ואם אינו ע"מ לתפור אינו חייב משום קורע אף שהוא מתקן. וכן מוכיח רע"א בגליון הש"ס בשבת ע"ג: מלשון התוס' שם, ומוסיף דכן משמע בכ"מ בפ"י משבת ה"י. והיינו מדברי הריטב"א כאן שהובאו בכ"מ שם. אך תמה רע"א דמפורש בשבת ק"ה: דקורע על מתו או בחמתו חייב משום קורע כיון שנחשב תיקון אף שאינו ע"מ לתפור. וכן קשה בדברי השו"ע שבס' שי"ז ס' ג' כתב דחיובו של הפותח בית הצואר הוא משום תיקון מנא, ובס' ש"מ ס' י"ד מבואר שהקורע ולא נתכוין לקלקל חייב משום קורע משמע דכל שאינו מקלקל חייב משום קורע אף שאינו ע"מ לתפור.

**הביאור הלכה** בס' ש"מ ס' י"ד ד"ה ולא מאריך להוכיח שהעיקר דלא בעינן דוקא ע"מ לתפור אלא יש חיוב של תופר על כל תיקון. ומה שפותח בית הצואר לא פירש רש"י שחייב משום קורע מבאר הביאור הלכה שאינו משום דס"ל דבעינן ע"מ לתפור אלא דמלאכת קורע היא פעולה של קלקול דומיא דמלאכת סותר. וחיובו של קורע הוא כשקלקול זה נעשה לצורך תיקון כגון ע"מ לתפור או קורע בחמתו או על מתו דמצד הבגד הוא מקלקל אלא שיש בזה תיקון במקום אחר. אבל הפותח בית הצואר אינו השחתת בגד אלא תיקונו ואין זה צורת מלאכת קורע. ודמי לשובר כותל כדי לעשות פתח דאין זה סותר אלא בונה, כך פתיחת בית הצואר אינה קריעת בגד אלא עשיית בגד לכן חיובו משום מתקן מנא ולא משום קורע. ובדברי הריטב"א שכתב שטעמו של רש"י משום דבעינן דוקא ע"מ לתפור נשאר הביאור הלכה בצ"ע ע"ש.

**הרמב"ם בפ"י משבת ה"י** מביא הדין של הפותח בית הצואר בכלל הדינים של קורע ומשמע דס"ל שחיובו משום קורע. וצ"ע לפ"ז מה שאלת הגמ' ממגופת החבית הרי שם ליכא קורע אלא היה צד לחייב משום תיקון מנא ומה זה נוגע לכאן שהחיוב הוא משום קורע. וכבר עמד בזה הפמ"ג בספרו ראש יוסף על מס' שבת דף מ"ח: ונשאר בצ"ע. המנ"ח במלאכת קורע כתב שהרמב"ם ס"ל שיש בפותח בית הצואר חיוב גם משום קורע וגם משום תיקון מנא. ושאלת הגמ' ממגופת החבית הוא על החיוב משום תיקון מנא. וכתב המנ"ח דנ"מ מהא דחייב גם משום תיקון מנא הוא שתיקון מנא הוא בכל שהוא וחיוב משום קורע הוא רק אם קרע כדי לתפור ב'

הרמב"ן מקשה על רש"י אמאי נקט רב הלשון לא עלתה לו טבילה דמשמע דאיירי באדם טמא, הרי לרש"י הטומאה אינה מכח טומאתו הראשונה אלא טומאה חדשה מפני שבא ראשו ורובו במים שאובים, והדין יהיה כך גם באדם טהור שרחץ במים אלו. גם המל"מ בפ"ט מאבות הטומאה ה"א עמד בשאלה זו, וכתב דנחלקו התוס' בשבת י"ג: והרמב"ם אם הדין של הבא ראשו ורובו במים שאובים הוא בכל אדם כמו הדין של מי שנפל עליו ג' לוגין מים שאובים שהוא בכל אדם, או שהבא ראשו ורובו במים שאובים הוא דוקא בטבול יום ולא בכל אדם. וכתב המל"מ דרש"י ס"ל בזה כשיטת התוס' שרק בטבול יום יש דין זה לכן אף דאיירי לענין טומאה שבא ע"י כניסתו למים שאובים מ"מ איירי דוקא כשהיה טמא וטבל מטומאתו הראשונה והוא עכשיו טבול יום. ומדברי הרמב"ן שהקשה על רש"י מוכח דס"ל כשיטת הרמב"ם שדין זה הוא בכל אדם ולא רק בטבול יום.

עוד כתב שם המל"מ דיש להסתפק אם הדין של הבא ראשו ורובו במים שאובים הוא דוקא בג' לוגין או ששיעור זה נאמר רק לענין מי שנפל עליו מים שאובים ולא לענין הבא במים שאובים. ומביא המל"מ שבתוס' יו"ט מבואר שגם הבא הוא דוקא בג' לוגין. וכתב המל"מ שמוכח כן בסוגיין לשיטת רש"י. ואף שמהגמ' אין ראייה אפי' לפשט של רש"י שהרש"ש כתב שלתוס' ע"כ לא גרסינן בגמ' ג' לוגין דלתוס' איירי ביין ולא במים, וכן הריטב"א כתב שלפי פירושו של ר' משה הדרשן [עיי' בסמוך] לא גרסינן ג' לוגין, מ"מ רש"י עצמו כן גורס ג' לוגין, וגם בריטב"א מבואר שלפרש"י גורסים ג' לוגין ולדבריהם מוכח מכאן שגם בבא איכא שיעור ג' לוגין.

הריטב"א מקשה על פרש"י דמבואר בסמוך שיש חילוק בין אדם לככר שאדם אית ליה חזקת טומאה וככר אית לה חזקת טהרה. וקשה לרש"י שהועילה טבילתו לטהרו מטומאתו הראשונה אלא שמיד חזר ונטמא מכח המים השאובים אמאי אית ליה חזקת טומאה הא מטומאתו הראשונה בודאי נטהר, ולגבי הטומאה החדשה לית ליה חזקת טומאה. וכתב בזה העונג יו"ט בס' ע' [הובא במגיה בריטב"א] שרש"י לשיטתו דס"ל בביצה כ"ה. דמחזיקין מאיסור לאיסור דאף שהאיסור הראשון ודאי פקע מ"מ יש צד שנמשך המצב של איסור, ומה לי איסור זה או איסור אחר. וכן כאן מחזיקין מטומאתו הראשונה לטומאה החדשה.

וי"ל עוד דכיון דרש"י ס"ל כשיטת התוס' שהבא במים שאובים הוא דוקא בטבול יום והטומאה שמקבל ע"י ביאתו הוא שוה לטומאה של טבול יום א"כ י"ל שאינו טומאה חדשה כלל אלא התקנה היתה שישאר בדין טבול יום עד שיטבול שנית. וא"כ זה המשך של אותה טומאה ושפיר איכא חזקת טומאה. ועיי' תוס' בשבת י"ג: ד"ה והבא שהקשו מה נ"מ ממה שגזרו טומאה על הבא הרי בל"ה הוא טבול יום. וכתבו וי"ל דנ"מ דאפי' העריב שמשו פוסל עד שיחזור ויטבול. וי"ל שכונתם כנ"ל שאין זה טומאה חדשה כלל אלא גזרו שישאר בדין טבול יום עד שיטבול שוב.

אך העירוני דעיקר דברי הריטב"א לכאורה תמוהים שמה שמבואר בגמ' שאדם אית ליה חזקת טומאה לא קאי על דברי רב כלל אלא קאי על הברייתא תניא נמי הכי. ושם גם רש"י גרס יין שהרי מבואר שהכר נטמא, ולא יתכן שיטמא הככר ממים שלענין זה מהני השקה גם לרש"י כמבואר בתוד"ה תניא. והצריכותא על ככר ואדם קאי על הברייתא ולא על דברי רב. א"כ מה קשה לריטב"א מזה על דברי רש"י. שהאדם בברייתא שפיר אית ליה חזקת טומאה וע"ז שפיר איכא צריכותא. ואה"נ האדם שרב דיבר עליו דמי לככר דאית ליה חזקת טהרה. וצ"ע.

שאוב פסול מן התורה, ורק מה שג' לוגין שאובין פוסלים הוא מדרבנן. ושיטת ר"י שאפי' כולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן גזירה שמא יטבול בתוך הכלי עצמו שזה לא מהני מן התורה לכו"ע. וכן דעת הרמב"ם בפ"ד ממקואות שגם כולו שאוב דרבנן. רש"י בב"ק ס"ז. כתב שמה שג' לוגין שאובין פוסלים את המקוה הוא מדרבנן. ומדייק הבי"ד ס' ר"א מדברי רש"י דס"ל שכולו שאוב פסול מן התורה. ולדבריו גם מש"כ רש"י כאן פסול מקוה במים שאובים מדרבנן הוא היינו שיש במקוה פחות ממי' סאה שאינו שאוב ונפלו לתוכו ג' לוגין שאובים בזה הפסול הוא מדרבנן אבל אם כולו שאוב פסול מן התורה. עוד מביא שם הבי"ד ששיטת הראב"ד שאם המים נכנסו לכלי בלי מעשה האדם אינם פוסלים את המקוה אלא מדרבנן. ואם ע"י מעשה האדם שמילא בכתף הוא פוסל מן התורה. ושיטת רבינו שמשון שמים שנשאבו בכלי שמקבל טומאה פוסל את המקוה מן התורה ואם מילא בכלי גללים שאינם מקבלים טומאה פסולו מדרבנן. ולענין מי פירות שפוסלים למקוה מביא שם הבי"ד מחלוקת ריב"א ור"י אם הוא מן התורה או מדרבנן ע"ש.

**התם מיא דצבעא מקרי.** כתב הריטב"א דכיון דסבר רב דאזלינן בתר המראה מדינא גם מיא דצבעא אינו פוסל אלא כיון שבלשון בני אדם נקרא מים גזור בו אטו מים. ובמגיה על הריטב"א מביא שמקשים מהא דמבואר ביו"ד ס' ר"א סע' כ"ה שגם לגבי הדין של שינוי מראה שפוסל את המקוה שיש חילוק בין מיא דצבעא שאינו פוסל לחמרא מזיגא שפוסל. הרי שמשתמשים בסברא זו דמיא דצבעא יש לו דין מים כיון שנקרא מים גם לקולא וע"כ שזה מעיקר הדין ולא משום גזירה.

## דף ד.

**חבית שנפל לים הגדול.** רש"י גרס חבית של מים. והקשו התוס' דבמים מהני השקה לטהר את המים וה"ה דמהני לענין שיוכלו לטבול במים השאובים. והיינו משום דמה דמהני השקה לטהר את המים אינו מדין טבילה דאוכלין ומשקים אין להם טהרה במקוה. אלא זה דין זריעה שהמים נעשים חלק מן המקוה ועי"ז נטהרים. וא"כ סברא הוא שנעשים חלק מן המקוה גם לענין שאפשר לטבול בהם. ועוד הוסיפו ראייה לזה מביצה שמים שאובים שהושקו למקוה לא רק שנטהרים אלא שאפשר לטבול בהם. וכתב הריטב"א שבגלל קושית התוס' לא פירש רש"י כפשטות לשון הגמ' שמשמע שלא עלתה לו טבילה כלל דלגבי זה מודה רש"י דמהני השקה. אלא אף שנטהר ע"י הטבילה מטומאתו הראשונה הוא חוזר ונטמא לתרומה ע"י שנכנס ראשו ורובו במים שאובים. וכ"כ המל"מ בפ"ט מאבות הטומאה ה"א בדעת רש"י. ומבאר הפנ"י דרש"י ס"ל דאף שמהני השקה לענין טהרת המים ולענין שיוכלו לטבול במים אלו מ"מ לענין הגזירה של הבא ראשו ורובו במים שאובים אכתי שם שאובים עליהם, והם בכלל הגזירה.

הקה"י בס' ה' מוסיף דנחלקו הראשונים אם מה שהשקה נותנת לשאובים כח טהרה של מקוה הוא דוקא כל זמן שההשקה קיימת אבל אם פסק חיבורם למקוה א"א לטבול בהם, או שכיון שחל עליהם תורת מקוה זה נשאר גם אחרי שפסק חיבורם למקוה. וכתב הקה"י שאם נשאר לזה דין מקוה גם אחרי שפסק החיבור למקוה ע"כ שפקע מהמים השאובים דין שאובים לגמרי. וא"כ לא מסתבר שיהיו מים אלו בכלל גזירת הבא ראשו ורובו במים שאובים. אבל לסוברים שאחרי שפסק החיבור חזרו לדין מים שאובים מוכח דמעולם לא פקע מהם דין מים שאובים אלא שיש להם כח טהרה מכח חיבורם למקוה, וא"כ יש מקום להבין את דברי רש"י שאף בזמן חיבורם אכתי שם שאובים עליהם והם בכלל הגזירה של הבא ראשו ורובו במים שאובים.

מלקות על לאו שבא לאזהרת ממון. אבל כיון שממון לא בעי אזהרה אפשר ללקות על לאו אף שמלאו זה לומדים גם חיוב ממון. התוס' בכתובות מוסיפים שאפי' אם ממון היה צריך אזהרה לר"מ אין זה חסרון דר"מ ס"ל דאזהרה לעדים זוממים אינו מלא תענה אלא מולא יוסיפו. ועיין בזה בדברי המהרש"א כאן.

**הרמב"ן** בב"מ מפרש כרש"י ומקשה את קושיית התוס' אמאי לוקה ומשלם בחסימה לר"מ הרי רק כאן לוקה ומשלם מפני שלא השם המביאו למלקות מביאו לתשלומין משא"כ שם הכל מחד קרא. וכתב הרמב"ן שגם בחסימה אין המלקות והממון מחד קרא שאין חיוב הממון מקרא דלא תחסום אלא מוהשיב את הגזילה. דהיינו שהלאו של לא תחסום אינו לאו שקשור לחברו כלל שגם בבהמתו יש איסור חסימה. והחיוב ממון הוא רק בתולדה מהלאו דלא תחסום, דכיון ששכר את הבהמה על דעת לנהוג עמה כדן כלול בחיוב מזונות שהתחייב למשכיר גם אכילה זו שראויה לאכול בשעת דישא. והחיוב הוא מכח ההתחייבות שהוא מחייב את עצמו ואין זה ממון שהוא חייב מכח לאו זה. ושפיר איכא למימר גם בזה שלא השם המביאו לידי מלקות מביאו לידי תשלומין. ודברי הרמב"ן בזה לכאורה ברורים וצ"ב מה הקשו התוס' משם הרי פשוט שאין הממון שם מכח הלאו. ועיין מה שכתבנו בזה בס"ד בב"מ שם שגם מדברי הריטב"א והראב"ד שהובאו שם משמע שמה שהחסום פרת חברו משלם הוא חיוב ממון שנתחדש בקרא דלא תחסום אך סברת הדבר צ"ע.

**התוס'** בכתובות ל"ב: כתבו בביאור דברי רש"י דהיכא דהממון והמלקות אתו מתרי קראי אין לנו לבטל פסוק אחד לגמרי ולקיים האחר אבל אם היו באים שניהם מועשיתם להם כאשר זמם כגון שהעידו על אחד שהוציא שם רע דבאין לחייבו ממון ומלקות אין לוקין ומשלמין. וכתבו ע"ז התוס' דאין נראה לר"י דלא מסתבר שלא יהיו חייבים ממון ומלקות בכה"ג כיון שרצו לחייב שניהם. ויש לפרש דברי התוס' בב' אופנים. א. כיון שזממו מלקות וממון זה הכל עונש אחד של כאשר זמם ואין זה שתי רשעות. ב. כיון שזממו לחייב מלקות וממון באופן שלא יהיה למי שהעידו עליו פטור של כדי רשעתו כלול בדין של כאשר זמם שגם להם לא יהיה פטור של כדי רשעתו.

**רע"א** בחידושים על כתובות מקשה על דברי התוס' מהגמ' בסנהדרין ט: דעדים שהעידו על אשת איש שזינתה וזממו להפסידה כתובתה ולחייבה מיתה והוזמו נהרגין ואינם משלמים ממון דקלב"מ. ומבואר דאף שזממו הפסד ממון ומיתה יש להם פטור של קלב"מ. ולא אמרינן שהכל עונש אחד וכן לא אמרינן דכלול בכאשר זמם שלא יהיה להם פטור של קלב"מ. וכן מקשה מהוזמו עדי האב שמשלמים על מה שזממו לחייב את הבעל ק' כסף ונהרגים על מה שזממו לחייב את עדי הבעל מיתה, ולא פטרינן להו משום קלב"מ משום דהוי מיתה לזה וממון לזה, אבל לולא זה היו נפטרים מדין קלב"מ אף שזממו ממון ומיתה. וכתב רע"א שכל דברי התוס' נאמרו לר"מ אבל לרבנן גם בכה"ג איכא פטור דקלב"מ ע"ש.

**החזו"א** באבה"ע ס' קל"ה לדף ל"ב חולק על רע"א וכתב שדברי התוס' נאמרו רק באופן שזממו לחייב מיתה ומלקות באופן שהיה צריך להיות לנידון פטור של כדי רשעתו ומכח גזה"כ הוא מקבל את שני העונשים. בזה כלול בזממת העדים שלא יהיה פטור של קלב"מ וגם ע"ז עבדינן להו כאשר זמם שגם להם לא יהיה פטור זה. אבל בעדים על זנות לא שייך לגבי האשה קלב"מ שאינה משלמת אלא מפסידה כתובה. וכן בהוזמו עדי האב לא זממו מיתה וממון לאדם אחד אלא לשני בנ"א ולא היה שייך לגבי הנידון פטור של קלב"מ לכן לעד שפיר יש פטור של קלב"מ.

**הרמב"ם** בפ"ו ממקואות ה"י מביא את הדין של חבית שנפל לים הגדול בין לגבי אדם בין לגבי ככר לענין חבית של מים ולא של יין. ומבואר שגורס חבית של מים בין בדברי רב בין בברייתא. ותמה המל"מ בחבית של מים אמאי נטמא הככר הרי לכו"ע מים נטהרים ע"י השקתם למקוה. ועוד שכתב הרמב"ם לגבי אדם שלא עלתה לו טבילה ומשמע שנשאר בטומאתו הראשונה ולא שנטהר מטומאתו וחוזר ונטמא לתרומה ע"י המים השאובים. וכתב הערוך לנר שהרמב"ם ס"ל בזה כשיטת ר' משה הדרשן שהובא בריטב"א כאן דחבית של מים מתוקים שנפל לים הגדול שמימיו מלוחים לא מהני ליה השקה כיון שהמים המלוחים כבדים ואינם מתחברים למתוקים. וכיון שבמקום הנגיעה אינם מתחברים אין זה השקה. ולכן לא עלתה לו טבילה כלל ונטמאים המים והככר נטמא מהמים. ועיין בקה"י כאן שהאר"י בביאור דברי ר' משה הדרשן. [הקה"י בסוף דבריו מביא בשם הפנ"י דלא מהני השקה אא"כ נעשה לשם חיבור המים למקוה. ועיין ברמב"ן שכתב שרש"י שינה הגרסא בברייתא ממים ל"יין דהיה קשה לו שיטהרו המים ע"י השקה "אף שלא נתן לדעת כן". הרי שרמז הרמב"ן לסברא זו של הפנ"י].

**נמצא** ג' שיטות לענין חבית של מים שנפל לים הגדול ועומד כולו במקום אחד. א. לתוס' מהני להו השקה לטהרת המים ולבטל מהם שם שאובים בין לענין שיוכלו לטבול בהם בין לענין שלא יטמא את מי שבא ראשו ורובו בהם. ב. לרש"י מהני להו השקה לטהרת המים ושיהיה ראוי לטבול במים אלו אבל עדיין שם שאובים עליהם לגבי גזירת הבא ראשו ורובו במים שאובים. ג. לרמב"ם ולר' משה הדרשן לא מהני להו השקה כלל אפי' לענין טהרת המים כיון שאינם מתחברים למי הים.

**לוקין ומשלמין ממון.** מבואר דלר"מ אף שמתקיים כאשר זמם ע"י תשלומין ממון איכא נמי מלקות על לאו דלא תענה. וגם רבנן לא פליגי אלא משום כדי רשעתו אבל לולא זה היו לוקים ומפורש במשנה זו דאף דלא תענה הוי לאו שאין בו מעשה מ"מ מקרא דוהצדיקו את הצדיק ילפינן דלוקין על לאו דלא תענה אף שאין בו מעשה. ולעיל דף ב. הובא חקירת האחרונים אם מלקות דבן גרושה הם עונש על הזממה או מלקות על לאו דלא תענה. ולכאורה אין מקום לספק זה כלל דמפורש כאן דאיכא מלקות על לאו דלא תענה. ורבנן לא פליגי אלא היכא דאיכא כאשר זמם ומשלם ממון או שלוקה, דהיכא דמשלם ליכא מלקות בגלל כדי רשעתו, והיכא דלוקה ליכא מלקות של לא תענה מפני שהמלקות של כאשר זמם הם מכח אזהרה של לא תענה, אבל היכא דלא מתקיים כאשר זמם כגון בעדי בן גרושה גם לרבנן ילקו על לאו דלא תענה.

**עיין בקה"י** בס' א' אות א' שעמד בזה וכתב שלר"מ בודאי מוכח דס"ל שהמלקות על הלאו. וכן רבנן היו סוברים כן אילו לא היה כתוב כדי רשעתו, דכיון דכתיב והצדיקו בפשטות זה קאי על כל פרשת עד זומם, וגם היכא דאיכא כאשר זמם לוקה, וא"כ ע"כ שהמלקות הם על לאו דלא תענה. אבל אחרי הלימוד מכדי רשעתו יוצא שלמעשה אין מלקות אלא רק במקום שלא מקיימים כאשר זמם. ואחרי הלימוד של כדי רשעתו יש מקום לומר דכיון שלא ילפינן מוהצדיקו מלקות אלא במקום שלא מתקיים כאשר זמם יתכן שהמלקות הם עונש על הזממה, ע"ש. עיין מה שכתבנו עוד בזה בשם האבי עזרי לקמן ה: על הגמ' של חייבי גלויות מניין.

**שלא השם המביאו לידי מלקות וכו'.** לרש"י כונת המשנה שא"א ללמוד חיוב ממון ומלקות מחד קרא. והקשו התוס' דבב"מ צ"א מבואר דר"מ ס"ל לענין החוסם פי פרה ודש בה שלוקה ומשלם אף שהמלקות והממון תרוייהו מקרא אחד. לכן כתבו התוס' שאפשר ללמוד ממון ומלקות מחד קרא אבל אם היה צריך אזהרה לממון לא היה אפשר לחייב

**רש"י ד"ה לומר שאין לוקין עליו.** כתב שהטעם שלא לוקים על לאו הניתק לעשה הוא משום שהעשה הוא תקנתו וכפרתו של עבירת הלאו. מבואר ברש"י שהטעם שלא לוקים על לאו הניתק לעשה הוא משום שהעשה הוא תיקון לעבירת הלאו. ויש לעיין דלקמן י"ג: מבואר בגמ' שהטעם הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה. וצ"ל דמה שיש עשה סמוך ללאו אינו סיבה שלא יהיה דומיא דלאו דחסימה אלא מה שאינו דומיא דחסימה הוא משום שלא דלא תחסום אין לו שום תיקון ולאו הניתק לעשה שיש לו תיקון של העשה אינו דומה ללאו דחסימה. אבל לולא דבעינן דומיא דלאו דחסימה מה שהעשה הוא תיקון הלאו אינו סיבה לפטור ממלקות דאין זה תיקון גמור אלא רק סברא שבזה אינו דומיא דלאו דחסימה. וכן מבואר לקמן ט"ו. גבי לאו שקדמו עשה דאינו נחשב ניתק לעשה כיון שאין עשה זה בא לנתק את הלאו. וזה כמבואר ברש"י כאן שהפטור הוא מפני שהעשה מנתק את הלאו וזה סותר את הגמ' בדף י"ג: שהטעם הוא שאינו דומה ללאו דחסימה. אע"כ כנ"ל דתרווייהו צריכי זה לזה דמה שאינו דומיא דלאו דחסימה הוא משום שיש עשה שמנתק את הלאו. אך יש לעיין בזה מדברי רש"י בפסחים פ"ד. ד"ה בא הכתוב שכתב שמה שלא לוקים על לאו הניתק לעשה הוא שהעשה היא תקנתו של הלאו ועוד דלא דמי ללאו דחסימה. ומבואר שלטעם הראשון לא צריך להגיע ללאו דחסימה וקשה מהגמ' לקמן י"ג: ועיין מה שכתבנו בזה בס"ד לקמן י"ג: ע"פ דברי התוס' בכתובות ל"ב: והקו"ש שם.

**גמר מעדים זוממים.** מבואר שר"י דס"ל שלוקים על לאו שאין בו מעשה יליף לה מעד זומם. ופרש"י דילפינן מעדי בן גרושה שלוקים אף שלא עשו מעשה. ומה שלא פירש דילפינן ממלקות של כאשר זמם היכא שזממו לחייב מלקות הוא משום דס"ל שבזה מה שלוקה אינו מפני שעשה דבר שעונשו מלקות אלא מפני שזה מה שזמם. ואין זה עונש מלקות אלא עונש כאשר זמם. ורק מב"ג שלא זמם מלקות ואעפ"כ הוא לוקה יש מקור שלוקין גם בלי מעשה. והראיה מהמלקות של בן גרושה הוא אפי' אם נאמר שזה מלקות על הזממה ולא על הלאו של לא תענה, שגם המלקות של מוציא שם רע הם לא על לאו אלא עונש על הוצאת שם רע ואעפ"כ למדו מזה שלוקין על לאו שאין בו מעשה. דחזינן דאיכא עונש מלקות גם בלי מעשה, ואין נ"מ אם זה עונש על לאו או על דבר אחר. אבל ממלקות דכאשר זמם א"א ללמוד דהתם שאני שזה מה שזמם.

**בשבועות כ"א.** מבואר שלא מצאנו מלקות על לאו שאין בו מעשה אלא בג' מקומות. והקשו שם התוס' אמאי לא מנו גם עד זומם ומוציא שם רע דמבואר כאן שגם בהם יש מלקות בלי מעשה. וכתבו דבזה ליכא חידוש דמפורש בקרא שיש מלקות. ולא מבואר בתוס' אם כונתם לקרא דכאשר זמם, וא"כ קושייתם היתה ממלקות דכאשר זמם, או שכונתם לקרא דוהצדיק, וקושייתם ממלקות דעדי ב"ג. ולפי מה שמבואר ברש"י כאן שהלימוד שלוקים על לאו שאין בו מעשה הוא רק מעדי ב"ג א"כ גם קושיית התוס' הוא רק מעדי ב"ג, שרק זה יוצא מן הכלל שלוקה בלי מעשה. אבל מלקות דכאשר זמם אינו יוצא מן הכלל כיון שלוקה על זממת מלקות. וכן מבואר בריטב"א כאן שמביא את קושיית התוס' בשבועות וכתב שתצו דשאני התם דכתיב קרא והצדיק. אבל הרשב"א בשבועות כ"א. כתב דשאני התם דכתיב קרא ועשיתם לו כאשר זמם א"נ והצדיק. הרי שסובר הרשב"א שקושיית התוס' היא גם ממלקות דכאשר זמם שגם זה נחשב יוצא מן הכלל שלוקה בלי מעשה. ולדבריו הלימוד כאן יהיה גם ממלקות דכאשר זמם.

**תוד"ה סבר לה.** כתבו שמה שרבנן ס"ל דלא ילפינן ממוציא שם רע הוא משום דס"ל ע"ז ממנוא. ולהלכה א"א לומר כן דקי"ל כר"ע דע"ז קנסא וקי"ל דאין לוקה ומשלם.

**ונראה דרע"א והחזו"א פליגי בשני הביאורים הנ"ל שהחזו"א פירש דברי התוס' שבכלל זממתם שלא יהיה למי שהעידו עליו פטור של קלב"מ. וע"ז שפיר תירץ החזו"א אבל רע"א פירש דברי התוס' דכיון שזמם מלקות וממון והם מקבלים הכל מפני שזה מה שזממו אין זה ב' עונשים של מלקות וממון אלא עונש אחד של כאשר זמם. ולענין זה אין נ"מ אם היה צריך להיות לנידון פטור של קלב"מ או לא.**

**אך יתכן שגם להבנתו של רע"א יש לחלק בזה בין מיתה וממון שפטורו מלא יהיה אסון למלקות וממון שפטורו מכדי רשעתו. דבלא יהיה אסון לא נאמר שאין שני עונשים יחד אלא שמיתה פוטר ממון. וזה קיים גם כשזה הכל עונש אחד של כאשר זמם. משא"כ הדין של כדי רשעתו אינו דין שמלקות פוטר ממון אלא שאין שני עונשים יחד, כדמוכח מהא דאם אין המלקות פוטר את הממון הממון פוטר את המלקות, ובמיתה היכא שאין המיתה פוטר את הממון כגון בקנס למ"ד בפרק אלו נעדרות דליכא קלב"מ הוא מת ומשלם ולא אמרינן שאם המיתה לא פוטר את הממון הממון פוטר את המיתה. ולכן לגבי מיתה גם כשהכל מדין כאשר זמם המיתה פוטר את הממון משא"כ במלקות שזה דין שאין שני עונשים יחד היכא שהכל על זממה אחת אין זה שני עונשים אלא עונש אחד.**

**נמצא מחלוקת רע"א והחזו"א בעדים שהעידו על הוצאת שם רע וזממו לחייב מלקות וממון והוזמו אם הם לוקים ומשלמים או לא. לרע"א משלמים ואינם לוקים, ומש"כ התוס' שלוקים ומשלמים הוא רק לר"מ. ולחזו"א גם לרבנן הם לוקים ומשלמים כיון שזממו שלא יהיה למי שהעידו עליו פטור של כדי רשעתו, ובכלל הכאשר זמם הוא שגם להם לא יהיה פטור זה. ועיין בכתובות ל"ב: שכתבנו שלכאורה מדברי התוס' שם בד"ה שכן יש בהם צד חמור מוכח כדברי החזו"א שגם לרבנן עדים על הוצאת שם רע שהוזמו לוקים ומשלמים שכתבו שגם בעד זומם יש את החומרא שיש במוציא שם רע שלוקה ומשלם שגם עד זומם לוקה ומשלם כשהעיד על הוצאת שם רע. והתוס' שם קאי לרבנן דר"מ וכדברי התוס' שם כתב גם הריטב"א כאן ע"ש.**

## דף ד:

**תוד"ה בשלמא.** הביאור הפשוט בסוף דברי התוס' הוא כמו שכתב הערוך לגר יעו"ש.

**ר"ע אומר לא מן השם הוא זה.** טענתו של ר"ע הוא אמאי נקט ר"י הטעם של לאו הניתק לעשה שאינו סיבה לפטור ממלקות אלא כל זמן שיש אפשרות לקיים את העשה, הוי ליה למימר שהפטור הוא משום דאין בו מעשה שמתעם זה הוא פטור בכל גווני. וטענה זו מבוארת בדברי המל"מ בפ"ח מפסולי המוקדשים ה"ט שהרמב"ם שם כתב הטעם שלא לוקים על נותר משום דהוי לאו הניתק לעשה. ומקשה הכ"מ כיון שהרמב"ם פוסק בפ"ח מסנהדרין שלא לוקים על לאו שאין בו מעשה אמאי לא נקט טעם זה. וכתב ע"ז הכ"מ דרבנות נקט שאפי' אם היה בו מעשה לא היה לוקה משום שניתק לעשה. וכתב ע"ז המל"מ דאינו מוכן מאי רבנות איכא בזה אדרבה עדיף היה לומר הטעם שאין בו מעשה שהוא כולל כל גווני מהטעם של ניתק לעשה שאינו אלא כ"ז שאפשר לקיים את העשה. וזה גופא טענת ר"ע על דברי ר"י שמתעם זה עדיף לומר את הטעם של אין בו מעשה מהטעם של ניתק לעשה. אך מש"כ המל"מ שהטעם של אין בו מעשה קיים בכל גווני עיין במנ"ח מצוה ח' שכתב שאם פוסל את הבשר מאכילה בידים הרי זה עבר על הלאו דלא תותירו ע"י מעשה. ובאופן זה כולל הטעם של ניתק לעשה יותר מהטעם של אין בו מעשה.

החינוך שכתב במצוה רמ"א ושמו"ד ועוד מקומות דכל לאו שאפשר לעבור בלי מעשה אפי' אם עבר ע"י מעשה אינו לוקה.

**לכאורה** היה נראה טעמו של החינוך שמבואר לקמן י"ג: שמה שלא לוקים על לאו שאין בו מעשה הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה. וא"כ לאו שאפשר לעבור בלי מעשה אינו לאו כזה שלוקים עליו דלאו זה אינו דומיא דלאו דחסימה. ולכן אף שבמקרה עשה מעשה אינו לוקה שהחסרון הוא בלאו. אך לכאורה א"א לומר כן שגם בלאו הניתק לעשה מה שלא לוקים הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה ואעפ"כ היכא דביטל העשה לוקה. ומוכח שרק כ"ז שיש לו את המעלה של ניתק לעשה אינו דומיא דחסימה. וא"כ גם לענין אין בו מעשה רק כשיש את החסרון של אין בו מעשה לא לוקים עליו ולא כשיש בו מעשה. אלא סברת החינוך הוא דכיון ששייך לעבור בלי מעשה מוכח שהאיסור בעצמותו אינו המעשה אלא שבמקרה הוא עובר ע"י מעשה. אבל התוס' ס"ל שאם בפועל עבר ע"י מעשה זה נחשב לאו שיש בו מעשה ולוקה. ודברי המנ"ח שהובאו לעיל שמשכחת נותר ע"י מעשה כגון שגרם בידים שלא יהיה אפשרות לאכול יש להם מקום רק לשיטת התוס'. ועיין בענין זה בקה"י בשבועות ס' ג'. ובדברי המ"מ שכתב איפכא מהחינוך שכל מקום שיש אפשרות לעבור ע"י מעשה גם כשעבר בלי מעשה לוקים עיין מה שכתבנו בס"ד בב"מ דף צ: .

**תוד"ה אלא.** כתבו בפשט השני שיש למוציא שם רע וע"ז צד חמור שזה שהם לוקים על דיבורם שלא עוה אלא במוצא פיהם. אין הכונה ששניהם לוקים אף שלא עשו מעשה דזה גופא באים ללמוד מכאן לעלמא דאיכא מלקות על לאו שאין בו מעשה. אלא הכונה שכאן אין עולה של ממש אלא רק זממה או דיבור של עולה. ולא דמי לשאר לאוין שאין בהם מעשה כנותר דאף שלא היה מעשה מ"מ איכא קלקול ממש שלא נאכל בשר קדשים. ור"י ס"ל שאין זה צד שזה שבעד זומם כיון שנגמר הדין על ידם זה נחשב עולה ממש אף שכשהוזמו בטל הגמר דין. וצ"ע בסברת ר"י.

**התוס' בכתובות ל"ב:** כתבו עוד טעם שנחשב צד חמור שזה שאותו חומרא שיש במוציא שם רע יש גם בעד זומם שגם עד זומם לוקה ומשלם כשהעיד על חברו שהוציא שם רע. וכ"כ הריטב"א כאן. והדברים מחודשים דלכאורה אין זה חידוש לגבי עד זומם דזה מה שהוא זומם. ועיין עוד בכתובות ל"ב: שכתבנו בס"ד שמתוס' זה יש לכאורה ראייה לדברי החזו"א שהובא לעיל שגם לרבנן דר"מ המעיד על הוצאת שם רע והזום משלם ולוקה.

**תוד"ה ורבנן.** הקשו התוס' מה שאלת הגמ' אמאי אינו לוקה לרבנן על לאו דלא תענה הרי לא תענה הוא לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד כשזממו לחייב מיתה. וכתבו שהגמ' יכלה לתרץ כן אלא עדיפא משני שעכשיו בפועל זה משמש אזהרה למלקות של כאשר זמם. ומקשה המהרש"א דא"כ קשה איך לוקים כשזממו לחייב מלקות מכח אזהרה של לא תענה הרי לא תענה הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וע"כ צ"ל כמו שכתבו במסקנא דגלי קרא דלוקין על לא תענה אף דניתן לאזהרת מיתת ב"ד. וכתב המהרש"א דמה שלא לוקים על לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד היינו דוקא כשלא כתוב מלקות בתורה בהדיא ובאים להלקות מכח עבירת הלאו, בזה אמרינן שאם הלאו ניתן לאזהרת מיתת ב"ד לא לוקין על לאו זה. אבל הכא דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם מפורש שאם זמם מלקות הוא לוקה אלא שיש כלל שאין מלקות בלי אזהרה, לגבי זה גם לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד יכול לשמש אזהרה למלקות.

**רע"א** בגליון הש"ס מקשה למה שכתבו דהוי מצי לשנויי שלא לוקים על לא תענה משום דהוי לאו שניתן לאזהרת

וכתב הער"ג שלהלכה ע"כ צ"ל כמו שכתבו התוס' בכתובות ל"ב. שרבנן סברי שאפי' אם ע"ז קנסא לא ילפינן ממוציא שם רע דמשמעות קרא דכדי רשעתו הוא שבכל גיוני לא מחייבים אלא על רשעה אחת בין במלקות ומיתה בין במלקות וממון. ולא ילפינן ממוציא שם רע להוציא קרא דכדי רשעתו ממשמעותו.

**בסוה"ד** כתבו דרבנן ס"ל דכיון שע"ז ממונא ולא ילפינן ממוציא שם רע לעד זומם שוב ילפינן לכל התורה כולה מעד זומם בין ממון בין קנס. ואינו מוכן כיון דעד זומם ממון אמאי ילפינן שאר קנסות מעד זומם ולא ממוציא שם רע ולא אמרינן דכל חיובי ממון ילמדו מעד זומם שאינו לוקה ומשלם וכל קנסות ילמדו ממוציא שם רע שלוקה ומשלם. וצריך להוסיף מה שכתבו התוס' בכתובות ל"ב. וב"ק ע"א. דקרא דכדי רשעתו שכתוב בעד זומם כולל כל חיובי ממון שמתחייב העד בשעת עדותו, גם חיוב קנס שהתחייב כגון שטבח גניבה בשעה שהעיד עדות שקר. [עיין בקו"ש בב"ק שתמה שהוא נפסל לעדות מכח מעשה הגניבה]. ומקנס זה ילפינן שאר קנסות. אך גם זה אינו מספיק דאכתי מאי חזית ללמוד שאר קנסות מקנס שכלול בפרשת עד זומם ולא מקנס דמוציא שם רע. ע"ז כתבו התוס' שם דעדיף ללמוד מכדי רשעתו שפרשה זו היא המקור לכל חיובי מלקות ע"ש.

**ממה** שלא מצאו התוס' שעד זומם יתחייב קנס אלא באופן זה מוכח דפשיטא להו דלמ"ד עד זומם ממון זה ממון אפי' כשזממו לחייב קנס. וכן נקט הקו"ש בכתובות אות ק"ח וכתב הטעם משום שגם כשזממו קנס זממו שיהיה גמר דין על הקנס ואז הוא נחשב ממון. והתוס' כאן שלא הוסיפו דאירי אפי' טבח אלא כתבו סתם דאירי בין בממון בין בקנס אולי ס"ל דמה דסברי רבנן עד זומם ממונא היינו דוקא כשזממו חיוב ממון אבל אם זממו חיוב קנס גם החיוב שלהם הוא קנס וצ"ע.

**מה לעדים זוממים שא"צ התראה.** הקצה"ח בס' כ"ח סק"ח כתב דאף שעדים זוממים אינם צריכים התראה אין הכונה שחייבים גם על שוגג, דפשוט שא"א לחייב מלקות או מיתה על שוגג. אלא דבעלמא אפי' שיש אומדנא שהיה מזיד לא מחייבים מיתה או מלקות אא"כ היה התראה בתוכ"ד של מעשה העבירה דגזה"כ דבעינן שיהיה ראייה מוכרחת שהיה מזיד. ואפי' חבר שבודאי יודע שאסור קי"ל דבעי התראה. וכן אם היה התראה סמוך למעשה אבל לא היה בתוכ"ד, בודאי שבזמן קצר כזה ליכא חשש ששכח, אך כיון שכבר אינו מוכרח שהוא מזיד אינו חייב. וחידוש זה לא נאמר לענין עד זומם, דבזה סומכים על האומדנא שהיה מזיד ולא בעינן התראה סמוך למעשה בתכ"ד. אבל אם באמת יש חשש שהיה שוגג גם עד זומם אינו חייב. ומוסיף הקצות דאף שהרמב"ם בפ"כ מעדות ה"ד כתב שאין לעדים זוממים שגגה כבר השיגו הראב"ד שם. ודבריו לכאורה אינם מובנים שהראב"ד לא השיג על עיקר דברי הרמב"ם שכתב שעד זומם אין לו פטור של שוגג אלא על מה שכתב הרמב"ם שם שמה שעד זומם אינו צריך התראה הוא משום שאין בו מעשה. ע"ז כתב הראב"ד שאם זה הטעם גם מגדף לא יצטרך התראה. וכדברי הרמב"ם מבואר גם בתוס' בסנהדרין ס"ה: ד"ה יצאו שכתבו שעדים זוממים נהרגים אפי' בשוגג שאינם צריכים התראה.

**תוד"ה הא.** כתבו דמה דסבר ר"ע שהמקיים כלאים בכרם לוקה אינו כפירוש הערוך כשמקיים בלי מעשה אלא כשעשה גדר סביב לכלאים. עיין ברע"א שאין כונת התוס' שאין איסור מקיים כלאים אא"כ עשה מעשה אלא דאינו לוקה אלא היכא דגדר סביב הכלאים, דכיון שמהני הגדר לכלאים נמצא שהוא מקיים כלאים ע"י מעשה, אבל איסורא איכא גם במקיים בלי מעשה. ומבואר דס"ל דאף דעיקר האיסור הוא בלי מעשה מ"מ אם בפועל עשה ע"י מעשה לוקים. וזה דלא כשיטת

לעד זומם שכן אין צריך התראה. וזה רק פירכא כשבאים ללמוד משם לעלמא, אבל ללמוד שעד זומם לוקה על לאו דלא תענה אף שאין בו מעשה מהא דלוקה על הזממה בלי מעשה יכולים ללמוד גם לדין דלגבי זה ליכא פירכא. איכ בתחילת דברי התוס' אף שלא ידעו שמלקות דוהצדיקו הם על לא תענה מ"מ יכולים ללמוד ממלקות אלו שילקו על לאו דלא תענה. אבל הדין של לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא חסרון רק כשבאים להלקות על הלאו, ולמאי דס"ד דהתוס' שמלקות בן גרושה אינם על הלאו ליכא בזה גילוי שלוקים על לא תענה אף שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ורק במסקנא חדשו התוס' שוהצדיקו הוא גילוי שלוקים מכח הלאו דלא תענה ואז יש בזה גילוי בין לענין לאו שאין בו מעשה בין לענין לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. עיין מה שכתבנו עוד בענין זה בדף ה: על הגמ' של חייבי גלויות מניין.

### דף ה.

**משלשין בממון ואין משלשין במכות.** נחלקו אביי ורבא בטעם דין זה. אביי ס"ל דהא דאין משלשין במכות נלמד ג"ש ממיתה, אבל אין שום לימוד על הא דמשלשין בממון. ומוכח דס"ל דמסברא ידעין דכיון שהזממה היתה ע"י כל העדים יחד גם העונש של כאשר זמם מתחלק בין כולם. ורק במיתה שא"ל לחצאין ע"כ גז"כ שכ"א מקבל את כל מה שזממו, וילפינן מכות ממיתה. אבל רבא לכאורה חולק בזה על אביי וס"ל שעיקר דין כאשר זמם הוא שכ"א יקבל את כל מה שזמם. ולכן אין משלשין במכות, ולא צריך לימוד ע"ז, דזהו מה שזמם לעשות. ואעפ"כ משלשין בממון כיון שממון מצטרף אצל המקבל. וצ"ב מה בכך שמצטרף הרי כ"א זמם שישלם הנידון את כל הממון וכמו שזה סיבה שיקבל כ"א את כל המלקות כך זה סיבה שכ"א ישלם את כל הממון ומה בכך שממון מצטרף.

ונראה שהביאור בזה הוא כמבואר בתוס' בב"ק מ. דאיתא התם ששור של שני שותפים שהרג אדם אין כ"א מהם משלם כופר שלם דכופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין. והקשו התוס' מ"ש משנים שהוציאו בשבת באופן ששניהם חייבים שכ"א מביא חטאת בפנ"ע ולא אמרינן חטאת אחד אמר רחמנא ולא שתי חטאות. וכתבו התוס' בתי' השני דחטאת שהוא לגבוה אין להקפיד אם מביאים שתי חטאות אבל כופר דלחברו למה ירויה זה במה שהשור לשנים. דהיינו אף שהכופר הוא כפרה ויש סיבה לחייב כ"א כפרה שלמה מ"מ כיון שהכפרה הוא ע"י תשלום לניזק מסתבר שהכפרה הוא ע"י שיקבל הניזק את מה שהפסיד ולא יותר. וכן כאן אף שיש סיבה לחייב כ"א מהם כאשר זמם שלם מ"מ בממון שניתן למי שזממו להפסידו אין סברא שיקבל יותר ממה שזממו להפסיד לו. ועל דרך זה כתב בשערי יושר ש"ז פ"א בסוף ד"ה ומה.

**אמנם** לפ"ז היכא שרק אחד מהעדים מתחייב לכאורה יצטרך לשלם את כל מה שזמם, כיון שלרבא עיקר החיוב של כאשר זמם הוא לכ"א על הכל אלא שכששניהם מתחייבים החיוב מתחלק בין שניהם כיון שזה מצטרף אצל המקבל, אבל היכא שרק אחד משלם ליכא צירוף, וקשה דלעיל מבואר דעד זומם משלם רק לפי חלקו. ועיין בקו"ש ח"ב בקובץ ביאורים על מס' מכות שעמד בזה ונשאר בצ"ע. והעירוני ד"ל שאין הפשט שבאמת היה צריך להיות שכ"א ישלם הכל אלא שלא יתכן שיקבל יותר ממה שזממו לכן מתחלק החיוב בין העדים אלא סברא זו דלא מסתבר שיקבל יותר ממה שזממו להפסידו גורם שגדר תשלומי כאשר זמם בממון שונה במבמלקות ומיתה שבממון כיון שזה בגדר תשלומין ולא מסתבר שיקבל יותר א"כ כך הוא עיקר החיוב כאשר זמם לגבי ממון. ולכן אף שאחד אינו משלם וליכא צירוף בפועל אין העד משלם אלא לפי חלקו.

מיתת ב"ד יקשה איך עדי בן גרושה לוקים. וכתב ע"ז הרש"ש דה"ה שהיה רע"א יכול להקשות איך לוקים כשזממו לחייב מלקות כמו שהקשה המהרש"א. והתירץ שתיירץ המהרש"א על שאלתו מתירץ גם על שאלתו של רע"א. שגם עדי בן גרושה אינם לוקים על הלאו של לא תענה אלא מקרא דוהצדיקו, ולא תענה אינו אלא אזהרה למלקות אלו ובהא אין חסרון במה שהלאו ניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ונראה שבדוקא הקשה רע"א מעדי בן גרושה ולא ממלקות של כאשר זמם. דלגבי מלקות של כאשר זמם תירץ המהרש"א שפיר שגם לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד יכול לשמש אזהרה למלקות, אבל לגבי עדי בן גרושה סובר רע"א דאין המלקות על הזממה מקרא דוהצדיקו אלא והצדיקו אינו אלא גילוי שלוקים על הלאו דלא תענה אע"פ שאין בו מעשה. וכיון שהמלקות הם על הלאו קשיא ליה דהוי לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד ולא לוקים עליו.

**נמצא** שרע"א והרש"ש נחלקו בחקירת האחרונים אם עדי בן גרושה לוקים על הזממה ולא תענה אינו אלא אזהרה או שזה מלקות על לאו דלא תענה וקרא דוהצדיקו אינו אלא גילוי שלוקים על לא תענה. אך צ"ע לפי דברי הרש"ש מה תירצו התוס' שבוהצדיקו איכא גילוי דלוקים על לאו דלא תענה אף שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, והיכן יש גילוי ע"ז הרי והצדיקו קאי על עדי בן גרושה ושם לרש"ש אין המלקות על הלאו, והלאו לגבי מלקות אלו אינו אלא אזהרה, ולגבי זה אין חסרון של ניתן לאזהרת מיתת ב"ד כמבואר במהרש"א, וא"כ איך יש מזה גילוי שלוקים שמונים שבוה המלקות הם על לאו דלא תענה ממש ולגבי זה איכא חסרון של לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וצ"ע. ואולי י"ל שכל דברי הרש"ש הם רק למאי דס"ד דהתוס' שאין גילוי בוהצדיקו לענין לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. אבל למסקנת התוס' שיש גילוי גם לגבי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד מודה הרש"ש שהמלקות הם על לאו דלא תענה ולא רק מכח אזהרת לא תענה, ושפיר יש גילוי שלוקים על לא תענה אף שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. וזה על דרך מה שיתבאר בסמוך בביאור דברי המהרש"א.

**המהרש"א** מקשה עוד על דברי התוס' דבתחילת דבריהם כתבו שעל שאלת הגמ' אמאי לא לוקים לרבנן על לאו דלא תענה אין לתירץ דהוי לאו שאין בו מעשה שהרי בוהצדיקו נתגלה שלוקים אף שאין בו מעשה. ושוב הקשו אמאי לא משני שלא לוקים מפני שזה לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ובסוף תירצו שגם זה בכלל הגילוי של והצדיקו שלוקין אף שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ואמאי סברו בקושייתם שהגילוי הוא רק לענין לאו שאין בו מעשה ולא לענין לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. וכתב המהרש"א שבקושייתם אכתי לא אסקי אדעתיהו דלא לקי אאם בן הכות הרשע אלא משום לא תענה. ורק בתירוצו חידשו שהמלקות של והצדיקו הם מכח הלאו דלא תענה ולכן יש בזה גילוי שלוקים אף שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. ודברי המהרש"א לכאורה אינם מובנים שאם לא ידעו שמלקות דבן גרושה הם מכח לאו דלא תענה ולכן אין גילוי לענין לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד ה"ה שאין גילוי שלוקים על לא תענה אף שאין בו מעשה, ולמה לענין לאו שאין בו מעשה ידעו בתחילה שיש גילוי. ועיין בערל"ג שתמה בזה בדברי המהרש"א.

**כמדומה** ששמעתי ביאור דברי המהרש"א ממרן הגר"ש רזובסקי זצ"ל. דמה שלא לוקים על לאו שאין בו מעשה הוא לא רק חסרון בלאו, אלא גם במקום שאין המלקות באים על לאו יש הלכה שאין עונש מלקות בלי מעשה. וכן מוכח מהא דר' יהודה יליף דלוקין על לאו שאין בו מעשה ממוציא שם רע אף ששם אין המלקות על עבירת הלאו אלא עונש על הוצאת שם רע. וכן יליף ר' יהודה מעד זומם אף שגם שם יש צד שאין המלקות על לאו דלא תענה אלא עונש על הזממה. ומה דאנן לא ילפינן מהתם הוא רק משום דאיכא פירכא מה

ונהרגין או משלמים הואיל והעדים שהזימו אותם לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם היא אמת או שקר משמע שאם כן השגיחו ע"ז אף דאיכא הזמה גמורה אין לזה דין הזמה. אך בסברא הדבר תמוה למה הכחשת המעשה מגרע. וכן מנין המקור של הרמב"ם לחידוש זה. ועוד מקשה התומים על הרמב"ם מפלוני רבעני לרצוני שהעד הוא עצמו בעל המעשה וכל הזמה לעד זה יהיה גם הכחשת המעשה. ולרמב"ם אמאי אין זה עדות שאי אתה יכול להזימה. ועל דרך זה הקשו הערל"ץ והמנ"ח מצ' תס"ב אות ו' מהגמ' בסנהדרין ס"ז שמסית שהסית שנים הם עדיו. ואמאי אין זה עדות שא"א יכול להזימה הרי הזמת העדים היא גם הכחשת המעשה.

**התומים** בס' ל"ח כתב דהזמה אינו דוקא כשאומרים שהעדים היו במקום אחר אלא גם אם אומרים שהיו באותו מקום אלא שלא ראו את המעשה כגון שהיה כותל מפסיק בינם לבין בעלי המעשה או שישנו או שעצמו עיניהם גם זה בכלל הזמה כיון שאינם מכחישים את גוף המעשה אלא אומרים שהעדים לא ראו. הנתיבות בס' ל"ח חולק על התומים בזה וראיתו היא שאם גם בכה"ג הרי הזמה א"כ כל הכחשה היא הזמה, דכיון שמעידים שהמלוה או הלוה היו במקום אחר הרי הם מעידים שהעדים לא ראו.

**ונראה** דטענה זו של הנתיבות על התומים הוא מקורו של הרמב"ם. דהיה פשוט לרמב"ם כמו התומים דמה לי אם מעידים שלא ראו מפני שהיו במקום אחר או שהיו כאן ולא יכלו לראות. והיה קשה לרמב"ם קושית הנתיבות דא"כ כל הכחשה היא גם עדות שלא ראו ואמאי לא יהיה בכלל הכחשה גם הזמה. ומזה למד הרמב"ם דדין הזמה היא דוקא כשיש הזמה בלבד אבל אם יש גם הכחשת המעשה אין לזה דין הזמה. ולשיטת הרמב"ם פשוט שאין מקום לקושית הנתיבות על התומים. ודברי הנתיבות לכאורה צ"ע מה הקשה מזה על התומים הרי התומים כתב כן בדעת הרמב"ם. ולדעת החולקים העירוני ד"ל דהזמה היא דוקא כשהסיבה שלא יכלו לראות הוא בעדים שהם לא היו במקום זה, אבל היכא שהראיה שלא ראו היא מפני שהמעשה לא היה אין זה הזמה אלא הכחשה. עיין עוד בנתיבות שם מש"כ לישב את קושית התומים מפלוני רבעני לרצוני.

**עוד** הקשו על הרמב"ם מב"ק ע"ד. במיפך והזמה. עיין מה שכתבו בזה הלח"מ והנתיבות. וה"ה דיכלו להקשות מהגמ' בסמוך שהמזימים מעידים שהרג בשני בשבת א"כ כלול בזה הכחשה. ואף שמהגמ' ליכא ראייה דיתכן שהעידו שהרג אדם אחר א"כ אין בזה הכחשה אלא רק הזמה לבד מ"מ מלשון הרמב"ם שכתב אבל ביום שאחר זה הרגו, משמע שמעידים על אותו נהרג. אך מה שתירצו ממיפך והזמה יתרץ גם את זה. ושוב התבוננתי דאין ראייה מלשון הרמב"ם ד"ל שכונתו שביום אחר הרגו והיינו שהרגו אדם אחר, ולא שביום אחר הרגו דמשמע דקאי על אותו אדם שהעידו העדים שנהרג. אך א"כ הל"ל הרג לשון יחיד.

**מהו דתימא ניוחש לגמלא פרחא קמ"ל.** נחלקו הריטב"א והתוס' שאנץ בביאור המהו דתימא והקמ"ל. הריטב"א כתב שאין ה"א שנתלה בגמלא פרחא ונכשיר עדותו ונהרגו את הרוצח דלמה נהרגו על סמך תליא רחוקה. אלא פשוט שלא יהרגו את הרוצח והמהו דתימא הוא רק דס"ד שגם את העדים לא יהרגו דניחוש לגמלא פרחא משום והצילו העדה, קמ"ל שהולכים בנפשות אחר הרוב והורגים את העדים. התוס' שאנץ ס"ל שגם אחרי הקמ"ל לא הורגים את העדים דא"א להורגם כשיש צד רחוק שאינם זוממים. אלא מהו דתימא שנהרגו את הרוצח ונתלה בגמלא פרחא קמ"ל שלא הורגים את הרוצח, אבל גם את העדים לא הורגים.

**ידוע** מה שכתב הבית הלוי על התורה בסוף פרשת בשלח שמה שאין משלשין במכות לרבא הוא משום שאם יקבל כ"א חצי מן המלקות לא יתקיים בזה אפי' חצי כאשר זמם, שמלקות האחרונות קשים מהראשונות והם זממו שאדם אחד יקבל את כל הל"ט, וכשהם מקבלים כ"א חצי מל"ט זה פחות מחצי. א"כ אפי' בין כולם לא יתקיים בזה כאשר זמם משא"כ בממוץ בין כולם שפיר מתקיים כאשר זמם. ולדבריו יוצא שבעיקר הדבר מודה רבא לאביי שהחיוב של כאשר זמם צריך להתחלק בין כל העדים, ולכן משלשין בממוץ, אלא דמלקות שאני שאפי' בצירוף כל החלקים ליכא כאשר זמם. ולדבריו לא קשיא מהגמ' לעיל דעד זומם משלם לפי חלקו.

**אין משלשין במכות.** הערוך לגר מקשה מה שאלת הגמ' מנא הני מיילי הא פשיטא שכל אחד צריך לקבל ל"ט מלקות, שחוץ מהחיוב מלקות מדין כאשר זמם צריך להיות גם מלקות על לאו דלא תענה. ומזה"ט ס"ל לר"מ לעיל שלוקים שמונים, ורבנן לא פליגי אלא שאם לוקה מכח כאשר זמם אינו לוקה שוב מלא תענה. אבל המלקות שכן מקבל יש להם שני מחייבים. א. חיוב של כאשר זמם. ב. על לאו דלא תענה. ולענין זה רבנן לא פליגי על ר"מ. וא"כ אף שמצד הכאשר זמם יש מקום לחלק את המלקות בין כל העדים מ"מ יקבל כ"א הכל מכח לאו דלא תענה. וכתב בזה הערל"ץ ששאלת הגמ' היא לר"מ דס"ל דלוקה שמונים, וגם הארבעים של כאשר זמם אינם מתחלקים, וע"ז שאלו מנה"מ. עיין עוד באבי עזרי פ"כ מעדות ה"ח שכתב דמה דעז זומם אינו צריך התראה הוא רק לענין המלקות של כאשר זמם אבל המלקות של לא תענה לר"מ דלוקה שמונים הם ככל מלקות שצריכים התראה. ושאלת הגמ' היא היכא שלא היה התראה שבזה אינו לוקה מכח לאו דלא תענה אלא רק מכח כאשר זמם מנא לן שלא מחלקים מלקות אלו בין כל העדים כמו שמשלשין בממוץ. ועיין מה שכתבנו בזה לקמן ה'.

**אין העדים נעשים זוממים** עד שיזימו את עצמם. עיין לעיל בריש פרקין מה שכתבנו בס"ד בדברי הטור בטעם הנאמנות של המזימים. הרמב"ם בפ"ח מעדות ה"ב כתב שהזמה היא בעדים עצמם ואילו העדים שהזימום אינם יודעים אם נהיה הדבר או לא נהיה. ואח"כ כתב הרמב"ם עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את זה במקום פלוני וכו' באו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום ולא היו דברים מעולם לא הרג זה את זה הרי זו הכחשה. הלח"מ מפרש שמה שכתב הרמב"ם שאומרים שהיינו עמכם ועם אלו כל היום היינו במקום אחר ולא במקום שאמרו העדים שהיו. וא"כ איכא הזמה שאומר שהעדים היו במקום אחר, ואעפ"כ אין לזה דין הזמה כיון שהם מכחישים גם את המעשה. וסובר הלח"מ בדעת הרמב"ם דבעינן הזמה לבד בלי הכחשת המעשה אבל אם יש הזמה לעדים וגם הכחשת המעשה דינו כהכחשה. ומסברא זה תמוה למה שיקלקל מה שיש תוספת של הכחשה.

**מדברי הרמב"ם** אין הכרח לחידוש זה שהלח"מ בהמשך דבריו מביא שמהר"י בן לב מפרש שהרמב"ם לא מתכוין שאומרים העדים שהיו עם העדים ועם מי שהעידו עליו במקום אחר אלא שהיו עמם באותו מקום שאמרו ששם היו וליכא הזמה כלל אלא רק הכחשה. ועוד נראה שאפי' להבנת הלח"מ שאומרים שהיו במקום אחר אין הכרח שיש בזה הזמה שרק כשאומרים שהעדים היו במקום אחר שלא במקום ההורג או הנהרג ובהכרח שלא ראה את המעשה בזה איכא הזמה. אבל היכא שאומר שהעדים וההורג והנהרג היו כולם במקום אחד אלא שלא היו במקום שאמרו העדים אין זה הזמה כלל שיתכן שראו העדים את המעשה במקום זה. ואין זה אלא הכחשה על המעשה והכחשה על המקום. ושורר טענה זו בקה"י סנהדרין ס' ח'. וע"ש מש"כ עוד בענין זה. אך מלשון הרמב"ם בסוף ההלכה שכתב הרי אלו זוממים



שגם בקנס בעיני דו"ח כמבואר בסנהדרין ל"ב: וברמב"ם פ"ג מעדות ה"ב. ועיין בתוס' ב"ק ע"ד. שהוכיחו שגם למ"ד מורה בקנס ואח"כ באו עדים חייב אינו נחשב בר חיובא עד העב"ד. וא"כ לכאורה צ"ל כקו"ש שגם בקנס הטעם הוא משום דבעי דו"ח.

**רע"א** בגליון הש"ס תמה על התוס' אמאי הוצרכו לומר שהחילוק בין קנס ומיתה לממון הוא לענין דו"ח ולא כתבו פשוט שבקנס ליכא חיוב עד פסק ב"ד. וכן במיתה אף שעשה דבר שהחייבים עליו מיתה לא חל עליו חיוב מיתה עד פס"ד. ולפנ"כ אינו מחויב להרוג את עצמו, ואחר שהרגו מתחייב עליו. משא"כ בממון המעשה עצמו מחייב גם בלי פס"ד, והפס"ד אינו אלא לברר את החיוב אבל הוא שיודע בעצמו שהחייב הרי הוא חייב לשלם גם בלי ב"ד. א"כ בממון העדים לא זממו להפסידו כלל שבאמת הוא מחויב משא"כ בקנס ומיתה זממו לחייב בזמן שאינו חייב עדיין. וישי לעיין לכל הפשטים אמאי לא מנכים מחיובם של העדים מה שע"י שמשלם עכשיו לא ישלם כשבסוף יחייבוהו כמו שמנכים מחיובם של העדים לעיל לגבי כתובה, וכן כאן אף אם הוא עדיין אינו חייב מ"מ סיבת חיוב יש ויש צד שסופו לבא לידי חיוב וע"י שמשלם עכשיו נפטר מחיוב זה].

**הקו"ש** בב"ק אות ס' כתב לישב קושיית רע"א ע"פ מה שכתבו התוס' בב"ק ל"ג: דאף שבכל הקנסות אינו מחויב עד הפס"ד מ"מ יש ב' קנסות שיוצאים מן הכלל ובהם אף דבעינן גמר דין מ"מ ע"י הגמ"ד מתברר חיובו למפרע משעת עשיית המעשה שעליו חייב את הקנס. והם יציאת עבד בשן ועין ופלגא נזקא של שור תם, שבאלו יש לימוד מפסוק שהוא מתחייב למפרע כמבואר שם בתוס'. ובב"ק ע"ד מוכח שגם בקנס של שן ועין אינו נחשב בר חיובא עד שעת העמב"ד ובוזה אין סברתו של רע"א. ולכן הוצרכו התוס' להוסיף את הטעם של דו"ח שאפי' באותן קנסות שחל חיובם למפרע מ"מ אינו נחשב בר חיובא כיון שצריך דו"ח ואינו ודאי שיבא לידי חיוב. האו"ש בפ"י מנזק"מ הי"ט כתב שגם בשור תם ושן ועין שע"י העמדה בדין נעשה ממון למפרע מ"מ הוא לא נחשב בר חיובא לפני העמדה בדין שגם בזה ב"ד עושים את החיוב אלא שע"י פסק דין הוא זוכה למפרע. ולדבריו גם בקנסות אלו לא צריך להגיע למה שכתבו התוס' שאינו בר חיובא מפני שצריך דו"ח ואכתי קושיית רע"א במקומה עומדת. וע"ע בקו"ש ח"ב ס' י"ג שכתב לישב קושיית רע"א באופן אחר ע"פ מה שמוחדש שם בגדר חיוב קנס לפני העמב"ד. [מגמ' זו בב"ק ע"ד. שמפורש שגם לגבי שן ועין אינו בר חיובא עד העמדה בדין יש לתמוה על הריטב"א כאן שמקשה דמבואר כאן דאינו בר חיובא בקנס עד העמדה בדין ובב"ק משמע לגבי שן ועין שהחיוב חל למפרע. וכתב דבעלמא אינו בר חיובא ושחרור דשן ועין שאני דזכו בו שמים. ומשמע דס"ל שבזה הוא בר חיובא לפני העמדה בדין. וזה לכאורה דלא כמבואר בב"ק ע"ד. שגם בשן ועין גברא לאו בר חיובא עד הגמר דין וצ"ע].

**אמנם** המעיין היטב בדברי רע"א יראה שכלול בקושייתו שני חלקים. א. אמאי הוצרכו התוס' לומר שבקנס אינו בר חיובא משום שצריך דרישה וחקירה ת"ל שלא חל חיובו עד פסק ב"ד. וע"ז שפיר תירץ הקו"ש שיש קנסות שחל חיובם למפרע. ב. למה צריך בממון לומר שהוא בר חיובא מפני שלא צריך דרישה וחקירה וקרוב לוודאי שיבאו עדים, ת"ל שאפי' אם לא היו עתידים עדים לבא מ"מ כיון שבסוף הוברר חיובו ע"י עדים או ע"י הודאת עצמו ובתחילה לא היה סופו להודות מ"מ כיון שבסוף הודה הוברר שזממו לחייבו דבר שהוא כבר חייב, ואפי' אם ב"ד אינם יודעים ובפועל לא יחייבו אותו מ"מ הוא שיודע שהחייב יודע שאין כאן זממה להפסידו אלא זממה לחייבו לשלם מה שהוא באמת חייב. ועל חלק זה של השאלה לא תירץ הקו"ש כלל.

**דהיינו** שנחלקו הריטב"א והתוס' שאנן בתרתי. א. לריטב"א לא היה ה"א להרוג את הרוצח על סמך תליה בגמלא פרחא, ולתוס' שאנן היה ה"א להרוג על סמך תליה זו. וסברת התוס' שאנן הוא כיון דאיכא עדים שמעידים שהרגו כל זמן שאין ראיה מוכרחת שהם שקרו יש לעדים נאמנות. והדין נאמנות של העדים גורם לתלות בגמלא פרחא כדי לקיים את העדות. ב. לריטב"א קמ"ל שהורגים את העדים על סמך הרוב שאומר שלא לתלות בגמלא פרחא. והתוס' שאנן ס"ל שגם אחרי הקמ"ל לא הורגים את העדים אלא קמ"ל רק שפוטרים את הרוצח. וביאור המחלוקת בזה י"ל ע"פ מה שהעירוני שמדברי הריטב"א מוכח דלא כדברי הש"ש בש"ד פ"ח שכתב דמה דמבואר בסנהדרין פרק בן סורר ומורה דהולכים בנפשות אחר הרוב היינו רק במקום שהרוב אינו ישיר על נפשות אלא הרוב מכריע לגבי דבר אחר ובתולדה זה נוגע גם לנפשות. ובדברי הריטב"א מוכח שגם כשהרוב הוא נוגע באופן ישיר על נפשות אזלינן בתר רוב. וא"כ י"ל שבזה חולק התוס' שאנן וס"ל דבכה"ג לא אזלינן בתר רוב בנפשות כסברת הש"ש. א"צ י"ל דס"ל שאין ספק גמלא פרחא בגדר רוב ומיעוט אלא ספק, ואף שאין גמלא פרחא דבר המצוי מ"מ ליכא דין רוב ע"ז, ולגבי נפשות חוששים אפי' לדבר שאינו מצוי.

**התוס'** ביבמות קט"ז. מקשים דמבואר בגמ' שם לגבי חשש של ב' יוסף בן שמעון שגם אם ידוע שבמקום זה אין אדם אחר בשם זה מ"מ אם במקום אחר יש חיישנין שמא בא לכאן ואפי' אם אינו יכול להגיע משם לכאן אלא ע"י גמלא פרחא חיישנין לזה ומ"ש ממה שמבואר כאן שלא חוששים לגמלא פרחא. התוס' שאנן הג"ל כתב דבריו כדי לישב קושיא זו דמה שלא חוששים כאן לגמלא פרחא היינו רק לענין להציל את הרוצח אבל לענין הריגת העדים כן חוששים. התוס' שם תרצו דהכא לא חוששים לזה כיון שאין העד טוען שבא ע"י גמלא פרחא, וכיון דאינו מצוי לא מסתפקים בזה בלי טענה, אבל אם טוען כן חוששים לגמלא פרחא. הריטב"א כאן מביא שהרמב"ן מקשה על תי' זה שאם מהני כשטוען גם כשלא טוען היו ב"ד טוענים בשבילו דכתיב והצילו העדה דשמה אינו טוען כן משום שמפחד. ומה שצריך להוסיף שמפחד שדין טענינן הוא פתח פיך לאלם אבל אם יכול לטעון בעצמו אנן לא טענינן ליה. אלא כיון שיש צד שמתוך פחד אינו טוען א"כ הרי הוא כאלם לענין זה וטענינן ליה. אמנם בלשון הרמב"ן בחידושו כאן וכן בלשון התוס' ביבמות משמע יותר שגם בלי טענה היה מקום לחשוש לגמלא פרחא אלא כיון שאינו טוען יש ראיה משתיקתו שלא היה גמלא פרחא. ואין זה מצד הודאתו שא"א להרוג ע"פ עצמו אלא זה ראיה ואנן סהדי שלא היה גמלא פרחא מזה שאינו טוען שהיה.

**בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש.** מבואר בגמ' שלגבי חיוב מיתה וחייב קנס אף שמה שהעידו העדים היה אמת העדים מתחייבים על זממתם כיון שהם לא ראו ובאו לחייב גברא שעדיין לא היה בר חיובא. אבל לגבי ממון הוא נחשב בר חיובא גם לפני פסק ב"ד ואין העדים חייבים על זממתם. שיטת רש"י שמה שבמיתה וקנס אינו בר חיובא הוא משום דאי מודה מפטר. התוס' חולקים וס"ל שלגבי מיתה אין דין שמודה ואח"כ באו עדים פטור. לכן כתבו שמה שלגבי מיתה אינו נחשב בר חיובא הוא משום דעדות נפשות צריך דרישה וחקירה, ושמה ישלם העדים בדו"ח א"כ אינו ודאי שסופו לבא לידי חיוב. משא"כ ממון דלא בעי דו"ח קרוב לוודאי שסופו לבא לידי חיוב לכן העדים לא הפסידו לו בזממתם. ולגבי קנס כתב המהר"ם שגם לתוס' הטעם הוא כרש"י שבקנס מודים התוס' דאי מודה מפטר. וכן מפורש בריטב"א שרק במיתה צריך לטעם של דו"ח אבל בקנס הטעם הוא כרש"י דאי מודה מפטר. אך בקו"ש בב"ק אות ס' כתב דדברי התוס' שאינו בר חיובא משום דבעי דו"ח קאי גם על קנס



בעינן כל הדינים שצריך לחיוב עצמו א"כ איך יתחייבו העדים כפל בזמן שאינם מתחייבים קרן וצ"ע.

### דף ה:

**לימא ר"ל דאמר כר"י.** הקשו המהרש"ל והמהר"ם שלא מובן מאי ס"ד לדמות מעשה דההיא איתתא למחלוקת ר"י ורבנן במתני', שמדברי ר"י אין ראיה לשם כלל דשאני הכא שיש ריעותא בעדים אלו משא"כ שם אין שום ריעותא בעדים האחרים. וכן מרבנן ליכא ראיה דרבנן ס"ל שבמתני' ליכא שום ריעותא שלא ראינו ששקרו בעדותם משא"כ בההיא איתתא ראינו שהביאה עדים שקרנים. וכתב המהרש"א שנעלם מהמהרש"ל דברי הרי"ף בעה"מ והרמב"ן שעמדו כולם בשאלה זו. הרי"ף כתב דס"ד דטעמו של ר"י במשנה אינה משום שיש ריעותא בכח שמזימה את כל שאר העדים אלא שאחרי שבאו עדים ונמצאו זוממים ובאו עדים אחרים שמעידים כדברי הראשונים חוששים שגם הם שקרנים ולא מקבלים עדותם, וכיון שלא סומכים על עדותם אין הם מתחייבים כשמזימים אותם. ורבנן ס"ל דאף שהראשונים הוחזקו שקרנים האחרים לא הוחזקו. וזה ממש מחלוקת ר"ל ור' יוחנן.

**בעה"מ** תמה על הרי"ף שלדבריו מה שאלת הגמ' אי איסטטית היא זו אפי' כת ראשונה נמי הרי לרי"ף אין חסרון במזימים אלא שהעדים אינם נאמנים ולא פוסקים על פיהם לכן אינם מתחייבים וזה לא שייך לגבי הראשונים שכן היו נאמנים. וכתב ע"ז הרמב"ן במלחמות שכל דברי הרי"ף הם לבאר הה"א של הגמ' אבל למסקנא שהגמ' דוחה שאין ב' מחלוקות אלו תלויים זה בזה גם הרי"ף מודה שמה שאין כאשר זמם לר' יהודה הוא מפני שיש חסרון במזימים ולא מפני שהניזומים לא היו נאמנים. ושאלת הגמ' אמאי הראשונים נהרגים היא אליבא דאמת שהטעם הוא מפני שהמזימים חשודים.

**עוד** מקשה בעה"מ אמאי מחזיקים כאן בפעם אחת הרי ליכא חזקה בפחות מג' זמני או בפחות מב' זימני. וכתב בזה הרמב"ן דאין זה ענין של חזקה אלא של ריעותא ובחד זימנא איכא ריעותא, ומה שבההיא איתתא חששו רק אחרי הפעם השניה הוא משום ששם לא הוזמו אלא הוכחשו ואין זה פסול ודאי אבל היכא דנתברר בודאות ששקרו כגון במתני' שהוזמו יש ריעותא בפעם אחת. ע"ש.

**הבעה"מ** מפרש דאף שאין החששות שווים הצד השווה שבהם הוא דר' יהודה ס"ל במתני' שאף שאין ראיה ברורה לבטל עדות המזימים מ"מ כיון דאיכא ריעותא חיישינן, וזה גם סברת ר"ל במעשה דההיא איתתא. ורבנן דמתני' ס"ל שבלי ראיה לא מוציאים עד מחזקתו וזה טעמו של ר' יוחנן. ועיין בריטב"א שמבאר היטב את שיטת בעה"מ. והריטב"א ס"ל שבההיא איתתא ר"ל היה חושש גם אחרי פעם אחת כמו במתני' אלא שלא היה שם ר"ל עד הפעם השני. אבל בעה"מ והרמב"ן ס"ל ששם לא חוששים אלא רק אחר ב' פעמים.

**אין העדים נעשים זוממים** עד שיגמר הדין על פיהם. הובא לעיל בריש פירקין שנחלקו הקצה"ח והמנ"ח בגדר האי דינא. שהמנ"ח ס"ל דתלוי בגמר דין דוקא ובמקום דליכא גמר דין אלא הוראת חכם ליכא דין הזמה. והקצות ס"ל דאינו תלוי בגמר דין דוקא אלא כל שנגמר הדבר דינו כנגמר הדין. וגם בנתנסך יינך דליכא אלא הוראת חכם אם נגמר הדבר זה נחשב כנגמר הדין ויש בזה חיוב של כאשר זמם. וסברת המנ"ח יש לבאר ע"פ האו"ש שהובא לעיל שענין גמר דין בהזמה הוא דאף דהוי לאו שאין בו מעשה מ"מ בעינן שיעשה ע"י העדים מעשה כל דהו והיינו מה שע"י דיבוריהו איתעביד מעשה שע"פ עדותם גמרו ב"ד את

**נמצא** שיש לעיין היכא שבאו עדים לחייב ממון והוזמו וליכא עדים שמעידים שבאמת הוא חייב אלא שהוא עצמו מודה אחרי שהוזמו שהיה חייב אם גם הודאתו שהוא חייב זה סיבה לפטור את העדים כמו שעדים אחרים פוטרים את העדים הזוממים או לא. שמדברי התוס' מבואר שבכה"ג יהיו העדים חייבים כיון שבזמן שהעידו לא היה עומד שיודה. ועדיף מעדי קנס שאינו עתיד להתגלות מפני שצריכים דו"ח. ולרע"א בודאי שגם בזה יהיו פטורים כיון שהוברר שמה שזממו לחייבו הוא היה באמת חייב ואין זה זממה להפסיד אלא זממה לשלם מה שהוא חייב.

**ונראה** לכאורה שנחלקו הראשונים בשאלה זו. שהמאירי לעיל ג. ד"ה יש שואלים דן בהדיא בשאלה זו אם העידו עדים שהוא חייב ממון והוזמו, ולבסוף לא באו עדים שהוא חייב אלא הוא עצמו הודה שהיה חייב אם העדים שהוזמו חייבים או לא. והצד לחייב את העדים מבאר המאירי שדוקא ע"י עדים מתברר למפרע שהיה חייב וזה פוטר את העדים אבל הודאה אינה מגלה חיוב אלא מכאן ולהבא וזה אינו פוטר את העדים. וכתב ע"ז המאירי שיותר נראה שאין לחלק בזה. והיינו כסברת רע"א שגם ע"י הודאה הוברר שהיה חייב ולא זממו להפסידו דבר שאינו חייב בו. והמגיה במאירי כתב לבאר סברת החולקים דס"ל כשיטת מהר"י בן לב שהודאת בע"ד אינה נאמנות אלא התחייבות, ולכן אינו מתחייב אלא מכאן ולהבא והמאירי ס"ל שזה נאמנות. אך קשה לומר כן דאם נפרש דברי מהר"י בן לב כפשוטו בודאי שדבריו תמוהים דפשוט שע"י הודאת בע"ד מתברר חיובו למפרע. לכן נראה יותר דכו"ע מודו שהודאת בע"ד היא נאמנות ומתברר למפרע שהיה חייב אלא שהיש מפרשים שמביא המאירי ס"ל כשיטת התוס' דאף שנתגלה החיוב למפרע אין זה מספיק לפטור את העדים, שאם העדים היו צריכים דו"ח, והיה נחשב שאינו עומד להתברר החיוב ע"י עדים גם בממון היו מחייבים את הזוממים. א"כ כשאין עדים אלא רק הודאה בודאי לא היה עומד להתברר חיובו ויש לחייב את העדים. ומה שכתבו שההודאה מבררת רק מכאן ולהבא הכונה שזה דבר שנתחדש בשעת ההודאה ולא היה עומד לכך בתחילה. והמאירי ס"ל כסברת רע"א שאם הוברר שכבר היה חייב קודם אין לחייב את העדים אף שבזמן שהעידו לא היה סוף חיובו להתברר.

**הוא והן נהרגין.** אף שהבע"ד נהרג פשוט דאין לפטור את הזוממים מדין כאשר זמם ולא כאשר עשה אף דמבואר בריטב"א לעיל ג. בשאלת הגמ' כל כמיניה דאיכא פטור של כאשר זמם ולא כאשר עשה גם כשהעשה נעשה אחר הזממה, דהתם איירי כשעושים את העשה מכח עדות הזוממים משא"כ הכא שאינם נהרגים מחמת עדות הזוממים אלא מחמת עדות שנים האחרים. אך כל זה כשהוזמו לפני שהרגו אבל אם הרגו את הנידון לפני שהוזמו מסתבר שלא ינהרגו הזוממים, דכיון שנהרג הנידון ע"פ עדותם זה נחשב כאשר עשה אף שנהרג גם ע"פ השנים שלא הוזמו.

**בחד בשבתא גנב וטבח ומכר.** העירוני דיש לעיין בזה כיון שהקרן של הגניבה הוא ממון וע"ז א"א לחייב את העדים איך יתחייבו כפל ודו"ה הרי אם אין קרן אין כפל ודו"ה. ואף שיי"ל שזה דוקא כשבאים לחייב על גניבה אבל הכא שבאים לחייב מכח כאשר זמם ליכא כלל זה שאם אין קרן אין כפל שאין זה לא קרן ולא כפל אלא כאשר זמם, מ"מ הובא לעיל שהאחרונים כתבו שבכאשר זמם נתחדש שהעד מקבל את כל הדין שזמם לחברו, והובא לעיל שהריטב"א בדף ג. מקשה איך היה צד לחייב עדים זוממים כופר לולא דכופרא כפרה הרי משלשין בממון ולגבי כופר קי"ל כופר אמר רחמנא ולא חצי כופר. ואינו מובן דכופר ולא חצי כופר נאמר כשבאים לחייב על הריגת השור ולא כשבאים לחייב על זממה. אלא מבואר בריטב"א שגם כשמחייבים על הזממה

הממון כבר אין מצב של זממה. לכן ס"ל נמי שעשה במקצת אינו פוטר מפני שעדיין הזממה קיימת. אבל לסוברים שבממון ליכא פטור של כאשר עשה משום דאפשר בחזרה, היינו משום דס"ל שהמצב של עשה פוטר ולדידהו יתכן שבמלקות גם עשה במקצת פוטר.

עוד נתבאר לעיל בדף ב. שנחלקו התומים והגר"ח אם הפטור של כאשר עשה הוא רק במקום שהעשה קיים גם אחר ההזמה אבל היכא שע"י ההזמה בטל העשה אין זה נחשב עשה או שתלוי במה שהיה לפני ההזמה ולא איכפת לן מה שע"י ההזמה בטל העשה. שהתומים שואל על עדי בן גרובה דהוי עשה כיון מיד עם הגמר דין הוא ממילא בן גרובה. ואי נימא שאם ע"י ההזמה בטל העשה אין זה עשה לק"מ. אלא מוכח דס"ל שמה שבטל העשה ע"י ההזמה אינו סיבה שלא יחשב עשה. והגר"ח שמבאר שיטת הרמב"ם שבמלקות אין דין כאשר עשה מפני שאחרי ההזמה מתברר שלא היו מלקות אלא סתם מכות מבואר דס"ל שאם ע"י ההזמה בטל העשה אין זה נחשב עשה. וגם זה נוגע לספק הנ"ל שאם צריך שיהיה המצב של זממה קיים אחרי שיש עשה אין מצב של זממה ומה בכך דע"י ההזמה בטל העשה. אבל אם הפטור הוא המצב של עשה י"ל דבעינן שיהיה העשה קיים גם אחר ההזמה.

**בעיקר** חידושו של הגר"ח שע"י ההזמה מתבטל מהמלקות שם מלקות כיון שלא היו ע"פ דין עיין בגליונות החזו"א שחולק בנקודה זו על הגר"ח. וענין זה נוגע למחלוקת מהר"י בי רב ומהר"ל חביב שהובא בשעה"מ בס' ב' סק"ב במי שבא לב"ד ומורה שעשה עבירה שהיכים עליו מלקות ורוצה שילקוהו דמהר"י בי רב ס"ל שמה שאין ב"ד מלקים ע"פ הודאת עצמו היינו שלא מלקים אותו בע"כ אבל אם רוצה ללקות מלקים אותו ונפטר ע"י מעונו. ומשמע דס"ל שיש לזה דין מלקות אף שאין פסק דין שהוא חייב מלקות. ומהר"ל חביב חולק שאין כח לב"ד להלקותו בלי עדים והתראה ע"ש. ולדברי הגר"ח פשוט שאין לזה דין מלקות כלל כיון שאין פס"ד על חיוב מלקות.

עוד יש לדון בהאי דינא דכאשר זמם ולא כאשר עשה אם הוא דין רק לענין עונש כאשר זמם אבל נאמנות יש למזימים גם במצב של עשה או דילמא כל מה שחידשה תורה להאמין למזימים הוא רק במצב של כאשר זמם ולא במצב של עשה. ומצאנו בענין זה מחלוקת הראשונים שהריטב"א כתב בהדיא לעיל בסוף דף ב': שגם במצב של כאשר עשה המזימים נאמנים והמוזמים נפסלים לעדות אלא שלא עושים בהם כאשר זמם. ומה"ט כתב דאף דס"ל שגם בממון יש דין כאשר זמם ולא כאשר עשה מ"מ אם א"א להחזיר את הממון משלם העד מדין גרמי מפני שגם בעשה יש למזימים נאמנות. וכן מביא המאירי בדף ה. בשם הראשונים וכתב ע"י המאירי דיש לפקפק בזה דשוא כל הדין נאמנות של המזימים הוא רק כשאין עשה. ולענין עד שיוזמו כולם הובא לעיל שברמב"ם מפורש שהמזימים נאמנים. ועיין מה שכתב הקה"י ס' ז' בענין זה בדעת הריטב"א.

**אין עונשין מן הדין.** התוס' בבכורות י"ד: מקשים אמאי אין עונשין מן הדין באחותו מאביו ומאמו הרי אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא ומבואר בסנהדרין ע"י. דהיכא דהוי גילוי מילתא עונשין מן הדין. וכתבו דהכא אין זה נחשב גילוי מילתא משום דפשטיה דקרא משמע שבא למעט דכתיב בת אביו או בת אמו. גילוי מילתא היינו שהק"ו אינו מלמד דין חדש אלא מגלה שדין זה הוא בכלל הדין שכתוב בפסוק. ומה שכתבו דהכא אין זה גילוי מילתא משום דפשטיה דקרא משמע למעט אחותו מאביו ומאמו אין כונתם מיעוט ממש דא"כ אפי' אם עונשין מן הדין א"א ללמוד עונש מק"ו שהרי יש מיעוט מפורש. אלא כונתם שמשמעות הפסוק הוא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו וא"א ללמוד

הדין. וזה שייך רק ע"י פסק דין שהוא מעשה ב"ד משא"כ הוראת חכם אינו מעשה אלא מילתא דממילא.

**היכא** שע"י ההזמה בטל הגמ"ד כגון שהעד הוא עצמו הדין ואם יוזם העד יתברר למפרע שהדין היה פסול ולא היה גמ"ד כתב הקצה"ח בס' ד' סק"ד שאין בזה כאשר זמם דחוס גמ"ד. ובזה מבאר הקצות הטעם שאין עד נעשה דין ע"ש. עיין מנ"ח מצ' תקכ"ד דהיכא דאיכא עשה ואינו מקבל כאשר זמם יהיה מלקות של והצדיקו. ועיין במגיה במנ"ח מה שציין לעיין בענין זה.

**כאשר זמם לעשות לאחיו** והרי אחיו קיים. כתב הריטב"א שאין הדרשה מלשון אחיו דמשמע שאחיו בחיים דמצאנו לשון זה גם על אח שאינו בחיים דכתיב להקים שם לאחיו וכתיב שאו את אחיכם. אלא עיקר הדרשה הוא מכאשר זמם ולא כאשר עשה, דמלשון כאשר זמם מוכח דאיי"ר שאחיו עדיין קיים. אבל בלשון רש"י משמע שהלימוד הוא מלעשות לאחיו. וכתב הרש"ש בסנהדרין י'. דהיכא דקאי על אח ממש גם אחר מיתה נקרא אחיו אבל היכא דלא קאי על אח ממש כגון הכא דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו בזה לשון אחיו היינו אחיו במצוות וזה רק כשהוא חי ולא אחר מיתה שנעשה חפשי מן המצוות.

**הגר"ח** בפ"כ מעדות ה"ב בד"ה אלא מסתפק בגדר הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה אם בעינן שההזמה תהיה דוקא בזמן שעדיין המצב של הזממה קיימת ולא אחרי העשה שכבר פסק הזממה או דלמא לא בעינן מצב של זממה אלא שיש חסרון במה שיש מצב של עשה. ואולי יש לתלות בספק זה מחלוקת הראשונים אם בממון יש דין כאשר זמם ולא כאשר עשה. שהתוס' בב"ק כתבו הטעם שבממון חייבים גם על עשה משום שאין זה נחשב עשה שאפשר בחזרה. ואי אמרינן שהפטור הוא המצב של עשה יש מקום לומר שבממון אין זה נחשב עשה כיון שיכול לחזור אין זה עשה. אבל אם הפטור אינו המצב של עשה אלא דבעינן שתהיה הזממה קיימת אחרי ששילם כבר אין מצב של זממה. דהיינו שבממון אחרי ששילם כבר פסק הזממה אבל אין עשה כיון שאפשר בחזרה. ואם הפטור תלוי בעשה ליכא עשה, ואם הפטור תלוי במה שהזממה פסקה גם בממון פסק הזממה.

**ועוד** יש לתלות בספק זה מה שיש לדון היכא שיש עשה על חלק ממה שזממו ולא על הכל כגון שנתנו חלק מן המלקות או שהוציאו חלק מן הממון לסוברים שגם בממון יש דין של כאשר זמם ולא כאשר עשה. שאם העשה גורם את הפטור יתכן שגם עשה במקצת הוא סיבה לפטור אבל אם הפטור הוא מפני שכבר אין מצב של זממה כל זמן שעדיין לא נעשה כל מה שזממו עדיין הזממה קיימת. ועיין בתומים בס' ל"ח [עמ' פ"ה בסוף טור ד'] שכתב שלדעת הריטב"א שגם בממון יש פטור של כאשר זמם ולא כאשר עשה הפטור הוא רק אם הוציאו את כל הממון. ולכאורה ה"ה במלקות לדידן. [ומישב בזה התומים את קושיית המל"מ פכ"א מעדות ה"ד שמקשה על הריטב"א מעדים שהעידו שסימא האדון את עין עבדו והפיל את שינו והוזמו דמשלמים דמי עבד לרבו. ואמאי משלמים הא העבד תפוס בעצמו והוי כאשר עשה. וכתב התומים שלמ"ד צריך גט שחרור אין זה עשה (יש לעיין דלכאורה בממון הוא זוכה מיד וג"ש צריך רק לקנין האיסור ואמאי לא יחשב עשה וצ"ע) ומוסיף התומים שאפי' למ"ד שא"צ גט שחרור מ"מ אין זה עשה כיון שזממו גם דמי שן ואת זה עדיין לא שלמו וכל זמן שלא שלמו את הכל ליכא פטור דכאשר עשה. אבל למה שנתבאר יתכן שרק הריטב"א לשטתו ס"ל כן ואין מזה ראייה על מלקות לדידן. שהריטב"א ס"ל שגם בממון יש דין כאשר זמם ולא כאשר עשה ולא ס"ל הסברה של אפשר בחזרה. ולמה שנתבאר היינו משום דס"ל שאין החסרון בעשה אלא בעינן שיהיה הזממה קיימת. וגם ממון שניתן לחזרה ואינו עשה גמור מ"מ אחרי הוצאת

אלו דרשע קאי על הנידונים, דהיינו היכא שזממו לחייב את הנידון מלקות. ותמה הריטב"א דרשע כתיב בקרא דוהיה אם בן הכות הרשע ולעיל דרשו האי קרא לעדי בן גרושה ולא כשזממו לחייב מלקות. וכתב דאף דדרשינן הכי מ"מ פשטא דקרא איירי בנידונים וע"ז קאי הגז"ש דרשע רשע.

**הובא** לעיל שהמנ"ח מסתפק אי במלקות של בן גרושה בעינן גמר דין. ותמהו עליו דמפורש לפרש"י ותוס' כאן שגם בזה צריך גמר דין. ורק לדברי ר"ח דמפרש ששאלת הגמ' לענין אין עונשין מן הדין יש מקום לספקו של המנ"ח. ומהא דמבואר כאן לפרש"י ותוס' דבעינן גם בזה גמר דין מוכח לכאורה שמלקות אלו הם עונש על הזממה שאם המלקות הם על לאו דלא תענה למה לא ילקה בלי גמר דין. וזה סותר את מה שמבואר מפשטות הסוגיא לעיל דאיכא מלקות על לא תענה ולכן לר"מ לוקה וגם נענש כאשר זמם. ולרבנן אינו לוקה רק משום כדי רשעתו. והובא לעיל דברי האור"ש שמה שצריך גמר דין הוא משום דלא תענה אין בו מעשה ואף דגלי קרא דלוקין עליו בעינן עכ"פ מעשה כל דהו שיעשה מעשה ע"פ דיבורם ולכן בעינן שיגמר הדין על פיהם.

**האבי עזרי** בפ"כ מעדות ה"ח מבאר ענין זה ששני הדברים אמת דאיכא מלקות בעדי בן גרושה כעונש על הזממה כדמוכח מהא דבעינן גמר דין, ואיכא נמי מלקות על לאו דלא תענה כדמוכח מכל הסוגיא לעיל שגם במקום שמקיימים כאשר זמם איכא מלקות על לא תענה לר"מ, ורבנן לא פליגי אלא משום כדי רשעתו. ומלקות מדין לא תענה אינם צריכים גמר דין אבל מלקות אלו הם ככל מלקות שצריכים התראה. ומה שמבואר בכתובות ל"ג. שעד זומם אינו צריך התראה וגם עדי בן גרושה אינם צריכים התראה זה רק כשהמלקות הם על הזממה ולזה בעינן גמר דין. אבל כשאין גמר דין והמלקות הם על הלאו דלא תענה ליכא מלקות אא"כ היה התראה. והמלקות של ר"מ היכא דמקיימים כאשר זמם הם על לאו דלא תענה, ובזה בעינן התראה. וכן הא דמבואר בב"ק ע"ד: שבבא הרוג ברגליו העדים לוקים על לאו דלא תענה אף שאין דין כאשר זמם אלא ע"י הזממה וע"כ שהמלקות אינם על הזממה אלא על לאו דלא תענה היינו דוקא כשהיה התראה. אבל בלי התראה ליכא מלקות אלא רק ע"פ הכללים של כאשר זמם. ובזה מבאר מה שמקשים לעיל על שאלת הגמ' מנין שאין משלשין במכות ת"ל שלוקה על הלאו וכ"א בפנ"ע עבר על לאו דלא תענה, דכונת הגמ' היכא דלא היה התראה שאינם לוקים מכא הלאו דלא תענה אלא מדין כאשר זמם.

**אמנם** לא ביאר האבי עזרי מנין המקור לב' דינים אלו שאם בקרא דוהצדיקו כתוב מלקות על הזממה מנין המקור שיש מלקות על לאו דלא תענה אף שאין בו מעשה. ואם והצדיקו הוא גילוי שלוקים על לא תענה מנין המקור שיש מלקות על הזממה ולוקה גם בלי התראה. ונראה ע"פ מה שנתבאר לעיל בדף ד: דלעולם בוהצדיקו כתוב שלוקים כעונש על הזממה. אך גם ממלקות אלו רצו ללמוד לעיל לכל התורה כולה שלוקים על לאו שאין בו מעשה כמו שרצו ללמוד כן ממוציא שם רע אף ששם בודאי המלקות אינם על לאו אלא עונש על הוצאת שם רע. ומה שלא לומדים לעלמא מעד זומם הוא משום דמה לעדים זוממים שכן אינם צריכים התראה. וזה פירכא רק כשבאים ללמוד מעד זומם לעלמא אבל מעד זומם לעד זומם שפיר ילפינן שבעד זומם לוקים על לאו דלא תענה אף שאין בו מעשה.

**ובזה** יתישבו קצת דברי המנ"ח שדן אם עדי בן גרושה צריכים גמר דין, והוא תימה דמפורש בגמ' שגם עדי גלות אינם לוקין עד שיגמר הדין על פיהם. ולדברי האבי עזרי הגמ' איירי לענין מלקות על הזממה שבזה לוקים בלי התראה מדין כאשר זמם, אבל אכתי יש להסתפק היכא דאיכא התראה שלוקה על הלאו דלא תענה שבזה אולי לא בעינן

מהק"ו שכלול בפסוק גם בת אביו שהיא בת אמו, לכן אין זה גילוי מילתא. ובזה הק"ו בא ללמוד דין חדש ולגבי זה אמרינן דאין עונשין מן הדין. ואכתי צריך להבין מה שייך לגבי אחותו מאביו ומאמו אין עונשין מן הדין אמנם אין זה בכלל לשון הפסוק אבל לכאורה לא צריך ע"ז ק"ו דאחותו מאביו ומאמו היא בכלל אחותו מאביו או אחותו מאמו, ולמה גרע מפני שהיא אחותו גם מאביו וגם מאמו. ולענין זה לא יועיל תירוץ התוס' בבכורות דאמנם הפסוק לא איירי בזה מ"מ אחות כזו היא בכלל אחות שכתוב בקרא. וצ"ל שאחות מאביו ומאמו היא מציאות אחרת ואינה בכלל אחות מאביו ולא בכלל אחות מאמו.

**אין מזהירין מן הדין.** הרמב"ם בספר המצות בשורש י"ד כתב שהכלל שאין מזהירין מן הדין נאמר רק במקום שאין העונש מפורש בתורה אלא שרצים ללמוד שיש איסור מק"ו וממילא יהיה מלקות ע"ז ככל לאו שבתורה שעונשו מלקות, בזה אמרינן שא"א לחדש איסור מכאן ק"ו. אבל היכא שהעונש מפורש בתורה כגון במקלל אביו דכתיב מות יומת שפיר ילפינן אזהרה מק"ו כיון שיש הכרח שיש אזהרה שהרי יש עונש. והרמב"ם בספר המצות בשורש השני אות כ"ו תמה על הרמב"ם מכאן דמבואר דאף דילפינן מקרא עונש לאחותו בת אביו ובת אמו מ"מ בעינן קרא לאזהרה ולא לומדים את האזהרה מק"ו.

**האבן האזל** בפ"ח מסנהדרין ה"ב מביא אריכות דברים בענין לאו שניתן לאזהרה מיתת ב"ד בשם הגרא"מ ש"ך זצוק"ל ובסוף הדברים כתב בד"ה עוד נראה שתמה על הרמב"ם שכתב הרמב"ם דהיכא דכתיב עונש אפשר ללמוד את האזהרה מק"ו אינו משום שאם ידוע שיש איסור אפשר ללמוד את הלאו מק"ו אלא היכא דאיכא עונש דלא ענשינן ליה בלי אזהרה יש הכרח מהעונש דאיכא אזהרה, בזה אפשר ללמוד את האזהרה מק"ו. אבל ממה שיש עונש כרת אין ראיה שיש אזהרה דכרת לא בעי אזהרה, ובכה"ג אף שידוע שיש איסור מהא דאיכא כרת מ"מ כיון שאין הכרח שיש אזהרה א"א ללמוד אזהרה מק"ו.

**אך** האבי עזרי פ"ח מסנהדרין ה"ב ד"ה הנה כתב שעל הרמב"ם לשיטתו שפיר הקשה הרמב"ם דשיטת הרמב"ם בסוף שורש י"ד ובפירוש המשנה ריש פ"ג דמכות הוא שגם כרת בעי אזהרה ולא כפשטות הסוגיא לקמן ריש פ"ג דכרת לא בעי אזהרה. וא"כ לרמב"ם לשיטתו קשה אמאי בעינן קרא לאזהרה באחותו מאביו ומאמו אחרי שיש לימוד שיש בזה כרת. ויש להוסיף בזה שהמ"מ כתב בפ"ב ממאכלות אסורות ה"א דהיכא דאיכא לאו הבא מכלל עשה אפשר ללמוד לאו מק"ו ולא אמרינן בזה אין מזהירין מן הדין כיון שידוע האיסור מכאן לאו הבא מכלל עשה. [המל"מ שם מוכיח מדברי התוס' בפסחים מ"א דלא ס"ל כן]. מבואר בדבריו שכל שידוע האיסור ילפינן אזהרה מק"ו. ולדבריו אין טעמו של הרמב"ם דהיכא דאיכא עונש ילפינן אזהרה מק"ו משום שיש הכרח שיש אזהרה אלא משום שרק לחדש איסור לא מחדשים מק"ו אבל היכא שידוע שיש איסור אפשר ללמוד את האזהרה מק"ו וא"כ קשה קושית הרמב"ם מכאן ואין נ"מ בין אם העונש הוא מיתה דבעי אזהרה או כרת דלא בעי אזהרה.

**עוד** נחלקו הרמב"ם והרמב"ם בספר המצות שם אם הכלל של אין עונשין מן הדין נאמר רק לענין ק"ו או גם לענין הקש. בטעמא דמילתא שאין עונשין מן הדין ידועים דברי המהרש"א בסנהדרין ס"ד: דשמא אין עונש זה מספיק יעו"ש.

**חייבי גלויות מנין.** פרש"י מנין שגם בזה אינם לוקים עד שיגמר הדין על פיהם. ומרשע רשע ליכא למילף מלקויות

גמר דין כמו שכתב האבי עזרי שבאמת לא בעינן גמר דין בזה.

**ואכתי** יש לעיין בכל זה דמבואר לעיל שמה שלא שאין בו מעשה אין לוקין עליו ולא ילפינן מעד זומם שלוקין בלי מעשה הוא משום דמה לעד זומם שכן אינו צריך התראה, ואמאי לא נילף שלוקין על לאו שאין בו מעשה מהא דעד זומם לוקה על לאו דלא תענה כשאין דין הזמה כגון בבא הרוג ברגליו ובוזה אינו לוקה אלא ע"י התראה וא"כ על מלקות אלו ליכא פירכא שכן אינם צריכים התראה שהם צריכים התראה, ואמאי לא נילף ממלקות אלו לכל התורה שלוקים על לאו שאין בו מעשה. ואולי כיון שבכללות עד זומם פעמים שאינו צריך התראה א"א ללמוד אפי' ממלקות ידידיה שכן צריכים התראה.

**אמר ר"י בן טבאי** אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מלבן של צדוקים. מלשונו של ר"י בן טבאי משמע שידע את הדין שאין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם ולא הרג את העד אלא כדי להוציא מלבן של צדוקים. ומה שסבר שמותר לעשות כן הוא ע"פ מה שמבואר בסנהדרין מ"ו. שב"ד עונשין שלא מן הדין כדי לעשות סג לתורה. ומובא שם מעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת והוציאוהו וסקלוהו מפני שהיו פרצים בשמירת שבת. ונפסק כל זה ברמב"ם בפכ"ד מסנהדרין ה"ד. ומה שאמר לו שמעון בן שטח שעשה שלא כדין הוא משום שיש לחלק בין זה לגמ' בסנהדרין ששם האדם שרכב על הסוס זלזל בשמירת שבת וחזק ידיהם של המזלזלים בשמירת שבת, לכן היה התר להורגו כדי לעשות סג לתורה. אבל כאן העד זומם לא חיזק ידיהם של הצדוקים בזה שהעיד שקר, אלא שר"י בן טבאי מצא הזדמנות להורגו כדי לעשות סג לתורה להראות שגם כשלא הרגו העדים נהרגים. ע"ז אמר שמעון בן שטח שאין התר להורג אדם שאינו קשור לענין שרוצים לעשות בו סג לתורה. המאירי כאן כתב שטענתו של שמעון בן שטח היה דאף שיש התר לעשות שלא כדין כדי לעשות סג לתורה מ"מ אין התר להורג נפש בשביל זה. ואינו מוכן דמפורש בגמ' בסנהדרין הנ"ל שכדי לעשות סג לתורה מותר גם להורג נפש. וע"כ החילוק הוא כנ"ל.

**התוס'** בכמה מקומות הקשו אמאי אין הגמ' שואלת איך נכשל ר"י בן טבאי השתא בהמתן של צדיקים וכו'. וכתבו דלא אמרינן הכי אלא במידי דאכילה. הרמב"ן כאן גם עמד בשאלה זו וכתב שעד זה בל"ה היה חייב מיתה ולא היה דינו מסור לב"ד ובכח"ג אין זה תקלה. וביאור דבריו דאף שלא נגמר דינו בב"ד למיתה וההורגו חייב מיתה ואיכא מכשול של עבירת רציחה שאלת הגמ' השתא בהמתן של צדיקים אינו דלא יתכן שיכשלו בעבירה, וכמו שלתוס' הקשו כן רק במידי דאכילה אף שרציחה וחילול שבת חמורים יותר ממאכלות אסורות אין הדבר תלוי בחומר העבירה אלא בתקלה שבזה, ואכילת איסור שנכנס לגופו של הצדיק דבר אסור יש בו צד תקלה שאין בעבירה אחרת. וכן הוא לרמב"ן שאין הדבר תלוי בעבירה אלא בתקלה, וכיון שהיה רשע שדינו למיתה אף שאסור להורגו בלי גמר דין מ"מ אין זה תקלה. דהיינו שביסוד הדברים תי' הרמב"ן הוא כתי' התוס' אלא שלתוס' כיון שאינו מידי דאכילה אין זה נחשב תקלה לענין זה, ולרמב"ן כיון שהוא אדם שמגיע לו מיתה אין מיתתו תקלה אף דאיכא עבירה בהריגתו.

**פיוסי פייסי.** עיין בריטב"א דקמ"ל בזה ששייך פיוס אחר מיתה לפוטרו מעונשי הנפש.

**אף שנים יוזמו את הג'.** כתב הריטב"א דהא דקי"ל בעלמא תרי כמאה מהכא ילפינן לה. דהיינו שקשה למה לי קרא שנים מזימים ג' הא קי"ל בעלמא דתרי כמאה. וכתב הריטב"א דכלל זה נלמד מהקש זה שהוקש שנים לשלשה.

המאירי כתב שלולא ההקש ה"א דאף דבעלמא תרי כמאה עד זומם שאני דמה שמאמינים לאחרונים הוא חידוש וס"ד שאין לך בו אלא חידושו ושנים לא יזימו שלשה קמ"ל. ומבואר שהמאירי לא ס"ל מה שכתב הריטב"א שהדין של תרי כמאה נלמד מכאן. ולכאורה לדבריו הדין של תרי כמאה הוא סברא דכיון שנאמנות של שנים הוא נאמנות גמורה אין אפשרות להוסיף ע"ז לכן מסברא אמרינן דתרי כמאה. אבל הריטב"א ס"ל דאינו סברא אלא נלמד מהקש זה דמתני'.

**במחלוקת** זו אם הדין של תרי כמאה היא סברא או שנלמד מקרא לכאורה יש לתלות מה שנחלקו שני תירוצי התוס' בב"ב ל"א: ובעוד מקומות אי מהני מגו במקום תרי ותרי. שהקשו התוס' בשני כתי עדים המכחישים זה את זה אמאי אין הכת השניה נאמנת במגו שהיו פוסלים את הכת הראשונה בגזלנותא. וכתבו שמגו לא יכול להכריע במקום תרי ותרי שמגו אינו עדיף מכת של עדים ואם היה נוסף עוד כת עדים לא היה בכחו להכריע דתרי כמאה א"כ גם מגו דגרע מעדים לא יכול להכריע במקום תרי ותרי. ועוד כתבו דלא מהני מגו בשנים שאין אחד יודע מה שבלבו של חברו. ומבואר שבת"י השני ס"ל שאם היה מגו טוב היה מועיל במקום תרי ותרי ולא אמרינן בזה תרי כמאה. וצ"ב אמאי לא ס"ל בת"י השני כסברת הת"י הראשון דאיך יהיה מגו עדיף מעוד כת עדים.

**ונראה** דתלוי בזה שאם הדין של תרי כמאה הוא סברא הסברא הוא שלא שייך להוסיף על בירור של עדים שהוא בירור גמור. וא"כ בודאי שגם מגו אינו מוסיף על עדות ואינו יכול להכריע במקום תרי ותרי. אבל אם מסברא הכת שיש בו ד' עדים עדיף משום דאוקי תרי לבהדי תרי ויבואו השנים הנוספים ויכריעו אלא דגזזה"כ דתרי כמאה, בזה י"ל שהגזזה"כ הוא שלא מחלקים את הכת לשנים אלא דנים כת עדים כנגד כת עדים. אבל היכא שהתוספת אינו עדים אלא בירור אחר שפיר אמרינן דאוקי עדים כנגד עדים והמגו יכריע. וסברא זו שרק בעדים לא מחלקים ולא בבירור אחר נזכר ברע"א שם בב"ב כמו שכתבנו בס"ד בב"ב שם ע"ש.

**ר"ע אומר לא בא וכו'.** ברש"י מבואר דר"ע לא פליג על ת"ק ור"ש אלא ס"ל שדינים אלו יודעים מסברא ולא בעינן הקש לזה. הנ"י בשם ריב"א חולק וכתב שר"ע חולק על ר"ש וס"ל שאם הוזמו שנים הם נהרגים אף שהשלישי לא הוזם. גם הריטב"א כתב שלפום פשטא משמע דר"ע פליג על ר"ש, אבל כתב דר"ש לא פליג על ר"ע ומודה ר"ש שאם הוזמו כולם שכולם מקבלים כאשר זמם. אך מביא הריטב"א שרש"י ס"ל שר"ע אינו חולק על ר"ש. ולדבריו לא נחלקו ר"ע ור"ש כלל בשום דין אלא משמעות דורשין איכא ביניהם. ושוב כתב הריטב"א דאפשר דפליג ר"ש על ר"ע ולר"ע אפי' אם השלישי בא אחר השנים ואינו אלא נטפל שכבר העידו שנים מ"מ אם הוזם מקבל כאשר זמם. ור"ש ס"ל שאינו נענש כאשר זמם אא"כ העיד יחד עם השנים בבת אחת שאז אינו נטפל אלא חלק מעיקר העדות. ועיין בנ"י שכתב בשם הרי"ן גאות שר"ע מחייב את השלישי אפי' כשלא הוזם כלל כיון שהוא נטפל לעוברי עבירה. וראיתו שאם הוזם גם השלישי אין השלישי נחשב נטפל. אבל למה שכתב הנ"י דר"ע איירי שלא העיד השלישי בבת אחת עם השנים אין ראית הרי"ן גאות ראייה.

**בביאור** דברי רש"י שכתב דר"ע אית ליה דשנים מזימים שלשה מסברא, היה אפשר לומר ע"פ מה שנתבאר לעיל שנחלקו הריטב"א והמאירי אם הדין של תרי כמאה הוא סברא או שנלמד מקרא. שהריטב"א כתב דמהאי קרא ילפינן דתרי כמאה. א"כ י"ל שע"ז גופא פליג ר"ע וס"ל שהדין של תרי כמאה הוא סברא ולא צריך קרא לזה. אך העירוני דמלשון רש"י משמע שמה שלא צריך קרא לשנים מזימים שלשה לר"ע הוא מטעם אחר. שרש"י כתב וז"ל דממילא

ידעינן ששנים מזימים את השלשה שהרי השנים כשרים לכל עדויות עכ"ל. ואינו מובן מה זה נוגע למה ששנים כשרים לכל עדויות הא בעלמא אין השנים כנגד עדים אחרים משא"כ הכא יש שלשה כנגדם.

אך הביאור בדברי רש"י הוא שהטור כתב שהטעם שהאמינה תורה למזימים הוא משום שאינם מעידים על העדות אלא על גופם של עדים ודמי לפסליניהו בגזלנותא. ובין אם כונת הטור שלהלכה נאמנות המזימים היא סברא ואינו חידוש, בין אם כונת הטור רק לבאר מה כתוב בחידוש התורה לחלק בין הכחשה להזמה, מ"מ כיון דטעם הנאמנות הוא משום דהוי כגזלנותא פשוט מסברא ששנים מזימים שלשה. דהכא דשנים מעידים על שלשה שהם גזלנים פשיטא שהם נאמנים כמו ששנים יכולים להעיד על שלשה שהם חייבים ממון שאין השלשה יכולים להכחישו. וזה שכתב רש"י שסברת ר"ע הוא דהוי ככל עדות שיכולים שנים להעיד על שלשה. וא"כ י"ל דבזה גופא פליגי ר"ש ור"ע, דר"ש ס"ל שהזמה היא כהכחשה ואמרינן בזה מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני אלא שגזה"כ להאמין למזימים. וכיון דמסברא דמי להכחשה יש מקום לחלק בין שנים שמזימים שנים לשנים שמזימים שלשה. ור"ע ס"ל כסברת הטור שחידוש התורה בהזמה הוא שנחשב עדות על העדים וא"כ מסברא ידעינן ששנים מזימים שלשה.

**נמצא אחד קו"פ.** בדברי רע"א לענין גזלן שנמצא בכת של עדים שמעידים על מיתת הבעל שבזה כל הפסולים חוץ מגזלן הוכשרו אם הוכשר גם הדין של נמצא אחד קו"פ או לא עיין מה שכתבנו בס"ד בגיטין דף ח: ובדף כ"ג.

## דף ו.

**תוד"ה אמר רבי יוסי.** רש"י כתב דטעמו של רבי יוסי לחלק בין נפשות לממון לענין נמצא אחד קרוב או פסול הוא משום דכתיב והצילו העדה ומהדרין אזכותא. והקשו התוס' על רש"י אמאי לא ילפינן ממון מנפשות לענין זה דהא כתיב משפט אחד. וכתב המהרש"א שלכאורה אין קושייתם מובנת דכמה דינים איכא התלויים בהצלה שמקילין בהו בנפשות ולא בממון מקרא דוהצילו העדה כמבואר במשנה בריש אחד דיני ממונות דף ל"ב ולא ילפינן לגבי דברים אלו ממון מנפשות ממשפט אחד. דהיינו שמחלוקת רש"י ותוס' הוא אם לדמות דין זה של נמצא אחד קרוב או פסול לדין של דרישה וחקירה שנלמד בממון מנפשות ממשפט אחד כמבואר במשנה שם בסנהדרין או לדמות לשאר הדברים שנוכרו שם במשנה שהם מיוחדים לנפשות משום והצילו העדה ולא ילפינן בהו ממון מנפשות. ועיין ברית"א שכתב דרבי יוסי ס"ל לרש"י שהדין של נמצא אחד קרוב או פסול הוא דין מחודש דלמה יפסל הכשר מחמת הפסול וע"כ שזה חידוש שחידשה תורה מדין והצילו.

**לכך פירש ר"י וכו'.** האחרונים מתקשים בדברי ר"י שמה שכתב שלגבי ממון ליכא הקש מפני שבממון גם ע"א מהני לשבועה מישב רק את השאלה השניה של התוס' שנעשה הקש בממון עצמו, ואכתי קשה השאלה הראשונה אמאי לא ילפינן ממון מנפשות ממשפט אחד. ועוד מקשה הגרש"ש בשערי יושר ש"ז פ"א ד"ה ומה מה ענין שבועה אצל ממון, ואף שלגבי שבועה מהני ע"א מ"מ ההקש קיים לגבי ממון שלענין ממון לא מהני ע"א. וכתב הגרש"ש שם ע"פ מה שמאריך שם לבאר דשאני גדר הצירוף בין שני עדים בנפשות ממון. שלגבי נפשות ע"א אינו כלום ורק כשיש צירוף של ב' עדים יש כח נאמנות. משא"כ לענין ממון גם ע"א יש לו חצי כח נאמנות וע"י שני ע"א מצטרף אצל הב"ד נאמנות שלימה. ומה שע"א מחייב שבועה אינו משום שנאמן לשבועה ולא לממון אלא השבועה הוא משום שיש חצי נאמנות של ממון וזה גורם חיוב שבועה. ולכן ע"א לשבועה

שאני משאר ע"א, דבעלמא היכא דסגי בע"א אשה וקרובים כשרים ולגבי שבועה בעינן עד כשר. והיינו משום שחיוב שבועה בא ע"י חצי מהנאמנות של ממון, ולכן צריך בזה כל גדר עדות ממון. וממילא מיושב גם הקושיא הראשונה של התוס' דלגבי ממון איכא לאקושי איפכא מה שנים אם אחד נמצא פסול השני נשאר לו כח נאמנות של אחד כך שלשה ונמצא אחד פסול השנים ישארו בכח הנאמנות שהיה להם.

**אמנם** דבריו לכאורה תלויים במחלוקת האחרונים אם למאי דקי"ל כרבי שגם בממון יש דין של נמצא אחד קרוב או פסול עדות כולם בטילה מה הדין בשנים שנמצא אחד פסול אם השני יכול לחייב שבועה או לא. דמה שכתבו התוס' שבממון אם אחד נמצא פסול השני אינו בטל היינו לרבי יוסי שאין דין של נמצא אחד קרוב או פסול בממון או לרבי לפני הלימוד ממון מנפשות. אבל אליבא דאמת דרבי ס"ל שגם בממון אם יש ג' עדים ואחד נמצא פסול כולם בטילים י"ל דה"ה שבשנים ואחד נמצא פסול אין השני יכול לחייב שבועה. וכן מבואר בדברי הרי"ף בתשובה שהובא ברא"ש כאן דשנים החתומים על השטר ונמצא אחד מהם קרוב והשני רחוק ושניהם באו להעיד אלא שלא היה יודע בקורבתו של השני וחייב הרי"ף שבועה ע"פ העד הכשר כיון שלא ידע בקורבתו. מבואר שאם ידע בקורבתו וכיוון להצטרף עם הפסול יהיה דין של נמצא אחד קו"פ עדות כולם בטילה. ומבואר דס"ל שגם לענין שבועה אמרינן הכי. ודין זה של הרי"ף מובא בשו"ע ס' ל"ו. וכן כתב רע"א בתשובה קע"ט ד"ה ולענין דלשון המשנה עדותן בטילה משמע דבטל לגמרי ואפי' שבועה ליכא. וכן כתב הרש"ש כאן ומבאר בזה דברי התוס' יו"ט ע"ש. ורע"א והרש"ש כתבו שמכאן מקור לרמב"ם שכתב בפ"ה מעדות ה"ג שקרובים ופסולים אינם נאמנים לחייב שבועה. והקשה הכ"מ שם שלא ידע מנין לרמב"ם שע"א לשבועה שונה משאר מקומות שע"א נאמן דמהני גם קרובים ופסולים. וכתבו רע"א והרש"ש דכן מוכח ממתני' דידן דמבואר שאם יש בכת קרוב עדות כולם בטילה ומשמע שאפי' שבועה לא מחייבים, וכ"ש שהקרוב עצמו אינו מחייב שבועה.

**הפנ"י** כאן לא ס"ל כן אלא כתב דלשון התוס' משמע שגם אליבא דאמת אף שיש בממון דין של נמצא אחד קו"פ מ"מ לענין שבועה דסגי בעדות כל דהו לא אמרינן שיפסל הכשר מחמת הפסול. וכדבריו כתב גם בנוב"י תנינא אבה"ע ס' ע"ו [ע"ש מה שכתב עוד בדברי התוס' כאן]. ויש להוסיף בזה טעם אחר שהדין של נמצא אחד קו"פ הוא שאם חלק מהכת בטל מתבטל כל הכת. ויש מקום לומר שכל הענין של צירוף של כת עדים הוא רק במקום שאין ע"א נאמן. אבל היכא דסגי בע"א ולא בעינן צירוף כלל אין שם כת כלל אלא כ"א נידון בפנ"ע ולכן לא אמרינן בזה נמצא אחד קרוב או פסול.

**ועוד** י"ל ע"פ דברי האחיעזר בח"א ס' כ"ה אות י"ב [הובאו דבריו בסמוך] שהענין של עדות שבטלה מקצתה הוא שהפסול מבטל את הצירוף של הכת. וזה שייך רק בעדות שצריך שנים אבל שבועה שע"א נאמן בו לא בעינן כת ולכן אין חסרון במה שיש בכת פסול. ואף דקי"ל שגם בממון יש דין של נמצא אחד קו"פ אף שעדות מיוחדת בממון כשרה יבואר לקמן שיש ראשונים דס"ל שמה שעדות מיוחדת כשר בממון אינו משום דממון לא בעי צירוף אלא משום דלענין ממון מצטרפים אף שאינם רואים אלו את אלו. וא"כ שפיר שייך דין זה בממון אבל לא בשבועה שבדאי אין בו דין כת דסגי בע"א.

**ובזה** תלוי הביאור בדברי התוס'. שלדברי הפנ"י והנוב"י שאין לגבי שבועה דין של נמצא אחד קו"פ א"כ אפי' לא נימא ככל חידושו של השערי יושר י"ל שלא שייך ללמוד לענין זה משפט אחד כיון שלגבי ממון יש הקש הפוכה. שגם אם נלמד ממון מנפשות ויהיה בממון דין של נמצא אחד

**מה יעשו שני אחים וכו'.** מבואר שכת שיש בו שני אחים ועוד עד רחוק יש בו דין של נמצא אחד קרוב או פסול שכל הכת נפסלת אם האחים כווננו להעיד. והיינו אף שכ"א מן האחים הוא כשר להעיד לבד ואינו פסול אלא ביחד עם אחיו והיה מקום לומר דאין על אף אחד מהם שם עד פסול כיון שכ"א מהם כשר לבד, ולא דמי לקרוב לבע"ד שהוא פסול לעדות זו בכל גווני. ועיין ברע"א בתשובה צ"ד שמסתפק לענין הדין של תחילתו בפסול אם נאמר דוקא בקרוב לבע"ד שנתרחק או גם בעדים שקרובים זה לזה ונתרחקו, דיש מקום לומר דאין זה תחילתו בפסול כיון שכ"א יכול להעיד לבדו, ואין פסולם אלא להעיד יחד [עייין מה שכתבנו בזה בס"ד בשבועות ל"ג]. ועל דרך זה היה מקום לדון גם לענין נמצא אחד קו"פ. אך לענין זה מפורש כאן במשנה שיש דין של נמצא אחד קו"פ גם בעדים שקרובים זה לזה.

**והוא שהעידו כולם בתכ"ד.** כתבו התוס' דמשמע מפרש"י דדברי רבא שמצריך שיעידו בתכ"ד קאי בין על הדין של אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם בין על הדין של נמצא אחד קו"פ עדות כולם בטלה. והתוס' חולקים וס"ל שרק לענין הא דבעינן שיוזמו כולם צריך שיעידו בתכ"ד מפני שע"י ההזמה מתברר שלא היה ראיה, וכשאין צירוף בראיה בעינן צירוף בשעת הגדה. אבל בנמצא אחד קרוב או פסול יש צירוף בראיה ולא בעינן שיעטרפו בהגדה כדמוכח משאלת הגמ' הרוג יציל. ואף שבשאלת הגמ' הרוג יציל מוכח דהיכא דאיכא צירוף בראיה לא בעינן שיעידו בב"ד כלל, שיטת התוס' שלגבי זה הגמ' חוזרת בתירוץ יקום דבר במקיימי הדבר הכתוב מדבר שאם העד אינו מעיד בב"ד אינו מקיימי הדבר ואינו פוסל את שאר הכת. אבל מהא דמוכח בשאלה דלא בעינן צירוף בשעת הגדה אין הגמ' חוזרת לשיטת התוס'. ומה דבעינן שיעידו בב"ד לתוס' אינו בשביל צירוף שכבר נצטרפו בראיה, ולכן לא בעינן שיעידו בתכ"ד, אלא מה שצריך שיעידו בב"ד הוא משום שהדין של נמצא אחד קרוב או פסול הוא רק אם הפסול הוא אחד מן העדים ואם אינו מעיד בב"ד לא חל עליו שם עד ואינו פוסל את שאר הכת.

**הרשב"ם בב"ב קי"ג.** והובאו דבריו בתוס' בסנהדרין ט., ס"ל שאם היה צירוף בראיה לא בעינן שיעידו כלל שלרשב"ם חל שם עד ע"י ראיה עם כונה להעיד גם אם אינו מעיד בפועל בין לענין הדין של אין עד נעשה דין בין לענין נמצא אחד קרוב או פסול. והרשב"ם לא יפרש תי' הגמ' במקיימי הדבר כשיטת התוס' אלא כשיטת רש"י והראב"ד כמו שיבאר לקמן. שיטת רבינו ישעיה שמוכח בטור ס' ל"ח הוא שגם לגבי נמצא אחד קו"פ בעינן שיעטרפו גם בשעת ראיה ע"י שרואים יחד עם כונה להעיד וגם שיעידו בב"ד בתכ"ד. ולפי מה שכתבו התוס' בשם רש"י זה גם שיטת רש"י. אלא דקשה שדברי רש"י לכאורה סתרי אהרדי שהתוס' הקשו על רש"י מקושי הגמ' הרוג יציל, וזה קשה גם לרבינו ישעיה. אך בדעת ר' ישעיה י"ל דס"ל שלה"א דלא בעינן שיעידו בב"ד כלל גם לא בעינן צירוף בשעת הגדה שהכל תלוי בראיה. אבל אחרי התי' במקיימי הדבר הכתוב מדבר שצריך שיעידו בב"ד ה"ה דבעינן נמי צירוף בשעת הגדה. אבל רש"י אינו מפרש כן את התירוץ הגמ' שברש"י מבואר שהתי' במקיימי הדבר הכתוב מדבר הוא שבמקיימי הדבר יש דין של נמצא אחד קו"פ ולא בעושי הדבר. וזה כשיטת הראב"ד שתירוץ הגמ' הוא שבבעל דבר אין דין של נמצא אחד קו"פ מפני שאין עליו שם עד. וא"כ לרש"י אין חזרה ממה שמוכח בה"א שלא בעינן שיעידו בב"ד. וקשה על דברי רש"י שמצריך שיעידו בתכ"ד הרי לדבריו מוכח בגמ' דלא בעינן שיעידו כלל. וזה קושי התוס' על רש"י.

**הש"ך בס' ל"ו סק"ו** כתב שאין כונת רש"י כמו שהבינו התוס' את דבריו אלא גם רש"י מודה שלענין נמצא אחד

קו"פ, לענין שבועה ישאר האחד בכשרותו. וא"כ אדרבה נקיש שלשה לשנים, מה שנים אין עדות האחד בטל אף שלשה אין עדות השנים בטילה. אבל לדברי רע"א והרש"ש אף שאין מקור ללמוד פסול של נמצא אחד קו"פ בממון מפני שלפני שיש דין זה בממון גם בשנים אם אחד פסול השני מהני לשבועה אבל גם אין לימוד שאין דין נמצא אחד קו"פ שאחרי שנלמד מנפשות לממון שיש בממון דין נמצא אחד קו"פ גם בשנים כשאחד נמצא פסול יתבטל השני ואינו מחייב שבועה. ולדבריהם קשה אמאי לא ילפינן ממון מנפשות ממשפט אחד. אבל לפני ולנוב"י ניהא.

**אמנם** גם לדבריהם יש לבאר דברי התוס' כנ"ל. שהריטב"א כתב דסברת רבי שיש גם בממון נמצא אחד קו"פ הוא כקושיית התוס' על רבי יוסי דס"ל דילפינן לענין זה ממון מנפשות. וא"כ י"ל דבזה גופא פליגי רבי ור' יוסי. דר' יוסי ס"ל כסברת הפנ"י והנוב"י שגם אם יהיה דין זה בממון, לענין שבועה הוא לא יפסל, וא"כ לא שייך ללמוד ממון מנפשות דבממון איכא הקש לומר שאין דין של נמצא אחד קו"פ. וכל דברי רע"א והרש"ש הם למאי דקי"ל כרבי, ובזה גופא חולק רבי וס"ל שאם נלמד ממון מנפשות יתבטל העד גם לענין שבועה וא"כ ליכא הקש בממון שאינו נפסל, ואף שאין הקש לפסול מ"מ ילפינן מנפשות ממשפט אחד.

**נמצא** מחלוקת האחרונים להלכה אם יש דין נמצא אחד קו"פ לענין חיוב שבועה או לא. ובזה יש לתלות מחלוקת רבי ורבי יוסי אם יש בממון הקש ללמד שאין בממון דין נמצא אחד קו"פ או לא. ולרע"א ולרש"ש ניהא במאי פליגי רבי ור' יוסי. ואדרבה לפני" צ"ב מה סברת רבי איך ילפינן ממון מנפשות לענין זה הרי בממון יש לימוד הפוך. וצ"ל שלדעת הפנ"י סברת רבי הוא כטענת השערי יושר דממון לחוד ושבועה לחוד, ואף שאין היחיד בטל לגבי שבועה מ"מ לענין ממון הוא בטל.

**האחיזעור בח"א ס' כ"ה אות י"ב** מבאר מחלוקת רבי ורבי יוסי באופן אחר. דרבי יוסי ס"ל שהדין של נמצא אחד קו"פ הוא שהפסול מבטל את הצירוף של הכת. ולכן זה פוסל רק בנפשות דעדות מיוחדת פסול בנפשות דבעינן צירוף, משא"כ בממון שעדות מיוחדת כשרה דלענין ממון לא בעינן צירוף אין דין של נמצא אחד קרוב או פסול. ורבי ס"ל שמה שהפסול פוסל אינו מפני שמבטל את הצירוף אלא שכת שנפסלה מקצתה נפסלת כולה, וזה שייך גם בממון.

**הריטב"א** כשמבאר סברת רבי כתב וז"ל רבי סבר דשפיר גמיר דיני ממונות מדיני נפשות ומה התם עדות היחיד בטלה לגמרי אף בדיני ממונות בטלה לגמרי ואינו קם אפי' לשבועה ולכן חוזר ומלמד על השלשה ועל המאה. וכיון דהלכתא כרבי כדאיתא לקמן שמעינן נמי מינה דבדיני ממונות שנמצא אחד קרוב אין הכשר קם לשבועה וכן כתבו הגאונים ז"ל עכ"ל. מבואר דס"ל כר"ף והאחרונים שהובאו לעיל שלהלכה דקי"ל כרבי גם לגבי שבועה אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ולפי מה שנתבאר לעיל שבזה גופא פליגי רבי ורבי יוסי יתפרשו דברי הריטב"א שתלה דין השבועה במאי דקי"ל כרבי שאין זה רק משום דלר' יוסי אין בכלל נמצא אחד קו"פ בממון אלא שלר' יוסי גם אם היה דין זה בממון לא היה מתבטל העד לענין שבועה. ורק רבי הוא דס"ל שגם לגבי שבועה אמרינן נמצא אחד קו"פ.

**השעה"מ בס' ל"ו סק"א** מקשה עוד על הריטב"א אמאי הוצרך לומר דרבי ס"ל דילפינן ממון מנפשות שגם בממון שני עדים שנמצא אחד מהם קו"פ השני נפסל, וחוזרים ולומדים משנים לשלשה שגם שלשה נמצא אחד פסול כולם בטלים, למה אי אפשר ללמוד ישר את כל הדין של נמצא אחד קו"פ בממון בין בשנים בין בשלשה מנפשות. יעו"ש מה שכתב בזה השעה"מ.

שנפסל מדין נמצא אחד קרוב או פסול חוזר ופוסל ע"ש. [הקצה"ח בס' ל"ו סק"ד נקט בפשיטות בתוך דבריו שעד שנפסל מחמת שהיה תחילתו בפסול פוסל את שאר הכת אף שעכשיו הוא כשר].

**ונראה** דמוכח כאן שע"י מה שכ"א מעיד בתכ"ד של חברו נעשים כולם כת אחת ולא רק שכ"א מצורף למי שסמוך לו. שהרי עיקר דברי רבא שצריך שיעידו בתכ"ד נאמרו על הדין של אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם. והתוס' ס"ל דקאי רק ע"ז ולא על נמצא אחד קר"פ. וגם לחולקים עכ"פ קאי נמי על הזמה ושם ליכא למימר דכ"א מצורף רק למי שסמוך לו דא"כ בכת של שלשה עדים כדי לקיים כאשר זמם בראשון סגי בזה שיזימו שנים. ואף שהשני לא יקבל כאשר זמם שהוא מצורף גם עם השלישי אבל הראשון הזום כל הכת שלו, ולא בעינן שיוכלו לקיים כאשר זמם בכולם אלא סגי במה שהוזמו כולם. אלא מוכח שכולם נעשים כת אחת ע"י שכ"א מעיד בתכ"ד של חברו, וגם הראשון והאחרון מחוברים ע"ז. ואף שהתוס' בכתובות נקטו נמצא אחד קרוב או פסול מ"מ הראיה שכולם נעשים כת אחת הוא מהדין של עד שיוזמו כולם.

**הטור** בס' ל"ח כתב דהא דבעינן שיעידו תכ"ד כדי שיהיו כת אחת לענין אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם היינו דוקא בשאר העדים שהעידו אחרי שנים הראשונים, בזה בעינן שיעידו בתכ"ד כדי לצרפם לראשונים. אבל שנים הראשונים מצטרפים גם אם היה הפסק בין הראשון לשני יותר מכ"ד. והיינו משום שע"א אינו ראוי להעיד לבדו וע"כ שהוא צריך להצטרף לעד שמעיד אחריו. משא"כ שנים אינם מוכרחים להצטרף לשנים אחרים, לכן בזה הצירוף הוא רק אם העידו בתכ"ד. ויש להסתפק בדעת הטור היכא דהעידו שנים ואחר כדי דיבור העיד עד שלישי והזום השלישי האם הוא נחשב חלק מהכת ולא ישלם כאשר זמם עד שיוזמו כולם או לא. דמצד אחד הוא יחיד ומוכרח צירוף ומאידך השנים אינם זקוקים לצירופו ואולי אינו מצטרף אא"כ העיד בתכ"ד. מלשון הטור משמע קצת שכל מי שמעיד אחרי שיש כבר ב' עדים צריך להעיד בתכ"ד.

**אך** יש להביא ראיה שגם ע"א שהעיד אחרי שנים מצטרף אף שהעיד אחר תכ"ד. דעיין בשעה"מ בס' ל"ו סק"א שכתב שמקורו של הטור לחידוש זה הוא מהגמ' לעיל ג'. עד זומם משלם לפי חלקו והקשו איך משכחת לה הרי אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם. וקשה דמשכחת לה כשהעדים לא העידו בתכ"ד, ואז לא בעינן שיזימו את שניהם ובכזה"ג עד זומם משלם לפי חלקו. אלא מוכח דע"א שאינו ראוי להעיד בלי צירוף של אחר מצטרף גם אחרי תכ"ד. ואי נימא דהיכא שהעידו שנים ואח"כ העיד השלישי לאחר תכ"ד שאינו מצטרף משכחת עד זומם משלם לפי חלקו באופן זה. אלא מוכח מזה שכל ע"א מצטרף לעד הסמוך לו גם אחרי תכ"ד אפי' שהעד השני אינו צריך את צירופו. אך יצא לפ"ז שאם שנים העידו ואחר תכ"ד העיד השלישי הוא מצורף לשנים הראשונים וא"א להזים אותם אא"כ מזימים גם אותו. ואם אח"כ בתכ"ד העיד עד רביעי הרי הוא מצטרף לשלישי ובטל הצירוף של השלישי לראשונים, ועכשיו יוכלו להזים את שנים הראשונים בלי להזים את השלישי.

**הרוג יציל.** פרש"י ששאלת הגמ' היא לר"י דלא מצריך התראה וכונה להעיד. הריטב"א כתב שכל זה רק למאי דס"ד דלא בעינן מקיימי הדבר אבל למאי דמשני דבמקיימי הדבר הכתוב מדבר גם לר' יוסי בעינן כונה להעיד. ולריטב"א מה שאמרו בסמוך דשואלים אם למחזי אתיתו היינו גם לר' יוסי. לרש"י ששאלת הגמ' לר' יוסי צ"ע דר' יוסי אית ליה בסמוך שעדים אינם יכולים להעיד אא"כ התרו. וכתבו התוס' בסנהדרין שלא רק שני עדים צריך שיתרו אלא גם כשיש ג' עדים אלו שלא התרו אינם מחייבים ואם היו פסולים אינם

קרוב או פסול כיון שהיה צירוף בראיה לא בעינן שיעידו בתכ"ד ומה שכתב רש"י שאם לא העידו בתכ"ד הם שתי כיתות לכל דבר אין כונתו לענין נמצא אחד קרוב או פסול אלא לענין הדין שאין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם וכן לענין שאם הזום אחד מהם נפסלים כולם. דרש"י ס"ל שגם כשנפסל אחד מן העדים ע"י הזמה כל הכת נפסלת כשיטת התוס' לקמן ד"ה הרי אלו עדות אחת, והרמב"ם בפ"כ מעדות ה"ג. ולגבי זה בעינן שיעידו תכ"ד כיון שהפסול הזום ולא היה ראיה יחד, אבל היכא שלא הזום והצטרף בראיה גם רש"י מודה דלא בעינן צירוף בהגדה. ויש סיוע לדברי הש"ך מדברי רש"י על מקיימי הדבר שלהבנת התוס' ברש"י דברי רש"י סותרים זה את זה כמו שנתבאר.

**לשיטת התוס'** שלגבי הדין של נמצא אחד קרוב או פסול לא בעינן תכ"ד מפני שהצטרפו בראיה לכאורה נראה דאף שלא בעינן תכ"ד מ"מ אם כן העידו תכ"ד יצטרפו ע"י הגדה בתכ"ד אף שלא ראו יחד. שהרי לענין עד שיוזמו כולם מודים התוס' דבעינן שיעידו בתכ"ד וזה מועיל לצרפם אף שלא היה בזה צירוף של ראיה שהרי לא היה ראיה א"כ חזינן שגם לתוס' יש ב' אופני צירוף א. ע"י ראיה כאחד. ב. ע"י הגדה בתכ"ד. וא"כ גם לענין נמצא אחד קרוב או פסול לכאורה יהיה הדין שגם אם לא ראו כאחד יכולים להצטרף ע"י שיעידו בתכ"ד. שמשמע בתוס' שאין הבדל בין גדר הצירוף של נמצא אחד קר"פ לצירוף של עד שיוזמו כולם אלא שבזה יש ראיה ובה אין. אבל היכא שלא היה צירוף בראיה למה לא יועיל צירוף הגדה לענין קרוב או פסול כמו שמועיל לענין עד שיוזמו כולם. וכן מבואר ברמ"ה שהובא בנ"י ובטור ס' ל"ו שגם אם למחזי אתו ולא נצטרפו בראיה אם העידו בתכ"ד הגדה כאחד מצרפם ואם נמצא אחד קר"פ עדות כולם בטלה. אמנם עיין בש"ך ס' ל"ו סק"ו שמקשה על הרמ"ה ממתני' לקמן עמ' ב' דמבואר שגם לגבי הזמה בעינן צירוף ראיה. וכתב שהתוס' לא ס"ל בזה כרמ"ה ע"ש. ועיין מה שכתבנו בזה בס"ד לקמן במשנה.

**נמצא** השיטות לענין צירוף לענין נמצא אחד קר"פ א. לתוס' בעינן צירוף בראיה ע"י שיראו יחד עם כונה להעיד. ובעינן נמי שיעידו כולם בב"ד שבלי זה לא חל שם עד. ב. שיטת הרשב"ם שהכל תלוי בראיה כאחד, שגם השם עד חל ע"י הראיה, ולא בעינן הגדה בב"ד כלל. ג. שיטת רבינו ישעיה דבעינן ראיה והגדה ובעינן צירוף גם בראיה וגם שיעידו בתכ"ד. ד. הרמ"ה ס"ל שהצירוף יכול להיות או בראיה או בהגדה. ומסברא היה נראה שכן דעת התוס' אך הש"ך לא ס"ל כן. רש"י לפי מה שפרשו התוס' את דבריו ס"ל כשיטת רבינו ישעיה אבל לפי מה שהש"ך מפרש נראה דרש"י ס"ל כשיטת הרשב"ם דלא בעינן הגדה כלל כדמשמע מדבריו בביאור תירוצי הגמ' במקיימי הדבר הכתוב מדבר.

**עיין בקה"י** שכתב שמה שכתבו התוס' שלגבי הזמה כיון שלא היה ראיה בעינן צירוף בהגדה הוא נכון למה שמבואר ברמב"ם שגם כשלא הזזו כולם המזימים נאמנים. א"כ יש לנו ידיעה שלא היה ראיה ובעינן צירוף של הגדה. אבל אילו היינו אומרים שאינם נאמנים כלל עד שיזימו את כל הכת מנין שלא היה ראיה הרי העדים אומרים שראו ולדבריהם אין המזימים נאמנים. ע"ש.

**כל חד וחד בתכ"ד של חברו.** הפשט הפשוט בגמ' הוא שע"י שכ"א מעיד בתכ"ד של חברו מצטרפים כולם להיות כת אחת וגם הראשון והאחרון מצטרפים יחד אף שהיה ביניהם יותר מכדי דיבור. וכן מוכח מדברי התוס' בכתובות ל"ג. אך הקו"ש שם מקשה דלכאורה אין הכרח מכאן שכולם נעשים כת אחת דיתכן שמה שכ"א מעיד בתוכ"ד של חברו אינו מחברו אלא לחברו בלבד, ומה שכולם נפסלים כשנמצא אחד מהם פסול הוא משום שכ"א פוסל את מי שסמוך לו וחברא חברא אית ליה. ומביא הקו"ש שם ראיות שגם מי



פוסלים את שאר הכת שאינם ראויים להעיד. עיין מה שכתב בזה הקה"י בס' ט' ד"ה והנלענ"ד.

**הא** דהרוג פסול לעדות כתבו התוס' בפירוש הראשון דפסולו הוא דהוי בע"ד. מבואר בתוס' דחיובו של רוצח אינו רק על עבירת הרציחה שהוא חיוב לשמים אלא זה חיוב לנהרג והוא תובע על מיתת הרוצח ולכן הוא נחשב בע"ד ופסול לעדות. ומ"ש בתי' השני דפסולו משום שונא, פסול שונא לעדות הוא מחלוקת תנאים בסנהדרין כ"ז: וקי"ל ששונא כשר לעדות. וכתב בגליון מהרש"א כאן דצ"ל לפי זה ששאלת הגמ' הרוג יציל הוא לפי התנא שסובר ששונא פסול לעדות.

**תוד"ה נרבע יציל.** כתבו התוס' בפירוש הראשון דפסולו של הנרבע הוא משום דהוי רשע. הקצה"ח בס' נ"ב מאריך בענין עד שבעצם העדות שלו יש עבירה אם הוא כבר פסול על שעת העבירה או שנפסל ע"י העבירה רק אחר מעשה העבירה ובשעת העבירה עדיין הוא כשר. ובתוך הדברים מביא הקצות מתוס' דידן דמבואר שאף שהמעשה הפסול לעדות הוא הרביעה הוא נחשב רשע ופסול לעדות כבר בזמן עשיית מעשה העבירה. ע"ש מש"כ בזה. ויתכן שזה הטעם שהר' יוסף בכור שור לא ניחא ליה בתי' זה של התוס'. דס"ל שאינו נפסל אלא אחר מעשה העבירה וא"כ בשעת ראית העדות עדיין היה כשר. אך העירוני דאכתי תלוי במחלוקת הקצות והנתיבות בס' ל"ו כמו שיבאר בס"ד בסמוך.

**הקצה"ח בס' ל"ו סק"ד** מסתפק בעדים שראו יחד עם כונה להעיד ובשעת ראיה היו כולם כשרים ולפני ההגדה נפסל אחד מהם והעידו כולם בב"ד אם יהיה בזה הדין של נמצא אחד קו"פ או לא. ומביא הקצות ראיות שגם בכה"ג הפסול פוסל את כל הכת. אך מבואר בקצות בסוף דבריו שמה שהפסול פוסל את הכת אפי' אם היה כשר בשעת ראיה היינו דוקא כשהיה הגדה בתוכ"ד אבל אם לא העידו בתוכ"ד אף דבעלמא שיטת התוס' דסגי בצירוף בשעת ראיה ואז יכולים להעיד אפי' בזה אחר זה שלא בתוכ"ד, היינו דוקא כשהיו פסולים בשעת ראיה. אבל כשנפסל בין הראיה להגדה אינו פוסל את הכת אלא כשהעידו בתוכ"ד דבעינן צירוף לפסול ואם בשעת ראיה לא היה פסול הצירוף נעשה ע"י שמעידים בתוכ"ד.

**הנתיבות בסק"א** חולק בזה על הקצות וס"ל שגם כשלא היה פסול בשעת ראיה סגי בזה שהיה צירוף בראיה שבוה נעשו כולם כת אחת, ואם בשעת הגדה אחד מהם פסול הוא פוסל את כל הכת. ולא בעינן צירוף בשעת הגדה כיון שכבר הצטרפו בשעת ראיה. דהיינו שהקצות ס"ל דבעינן צירוף בזמן שיש בכת פסול, ורק עי"ז נפסל כל הכת. והנתיבות ס"ל שלא צריך צירוף בזמן שיש פסול אלא הצירוף גם בזמן שכולם כשרים מצרפת את כולם לכת אחת, ואם אח"כ אחד מהם נפסל הוא פוסל את כל הכת.

**ומה שהקצות בס' נ"ב** מביא מהתוס' הוזה לגבי הנידון של עד שנפסל בשעת העדות הוא לשיטתו דס"ל שאם נפסל אחר הראיה אינו פוסל את הכת אח"כ היה צירוף בשעת הגדה ע"י שהעידו בתוכ"ד. ולכן קשיא לקצות מה שאלת הגמ' שהנרבע יציל הרי אינו פסול עדיין בשעת ראיה. ומוכיח מזה הקצות שבזמן מעשה העבירה שפוסלת אותו הוא כבר פסול, ושפיר היה פסול בשעת הראיה. אבל לנתיבות שאם היה צירוף בראיה אף שנפסל רק אח"כ הוא פוסל את כל הכת אף שלא היה צירוף בהגדה א"כ אפי' נימא שהנרבע נפסל רק אחר מעשה הרביעה מ"מ כיון שהצטרף בשעת ראיה כל הכת נפסלת גם כשאין צירוף בשעת הגדה.

**ואף** שמסבירא היה מקום לומר שכל מה שהנתיבות חולק על הקצות וס"ל שגם אם היה כשר בשעת ראיה ונפסל אח"כ לא בעינן צירוף בשעת ראיה היינו רק לסוברים דבעינן שהפסול יעיד בב"ד א"כ הצירוף שנעשה בשעת ראיה קיים עד ההגדה

בב"ד. אבל לרשב"ם דלא בעינן שיעיד הפסול בב"ד כלל אלא הכל תלוי בשעת הראיה היה נראה שיודה הנתיבות שאם בשעת הראיה היה כשר ונפסל לפני שהכשר העיד בב"ד שלא יפסל כל הכת. וא"כ בקושיית הגמ' נרבע יציל שעדיין לא ידעה הגמ' את התי' של מקיימי הדבר, וגם לתוס' עדיין לא ידעו שצריך הגדה בב"ד א"כ יודה הנתיבות שאם לא היה פסול בשעת ראיה אינו פוסל את הכת. וא"כ ראית הקצות בס' נ"ב שהרובע פסול כבר בזמן הרביעה נכונה גם לשיטת הנתיבות. אך זה אינו דמפורש בנתיבות דס"ל שגם לסוברים דלא בעינן הגדה בב"ד כלל אם היה צירוף בראיה ואח"כ נפסל אחד מן העדים הכת נפסלת אף שהפסול לא העיד כלל ובשעת הראיה היה כשר. שהצירוף של הכת נמשכת עד שהכשרים מעידים. ואם לפני שהעידו הכשרים נפסל אחד מן הכת הוא פוסל את כל הכת אף שהפסול לא העיד כלל ולא היה פסול בשעת ראיה. וא"כ ראית הקצות בס' נ"ב הוא רק לשיטתו ולנתיבות ליכא ראיה מכאן שהנרבע פסול כבר בזמן הרביעה.

**הקצות והנתיבות הנ"ל** כתבו דכל הנידון של צירוף ראיה בזמן שהעד עדיין לא נפסל הוא רק לחולקים על הר"ף אבל לר"ף דס"ל שבעינן שיתכוין להצטרף עם פסול, ואם לא ידע שהוא פסול אף שהיה כונה להצטרף אין הכת נפסלת, א"כ פשוט שאם בזמן הראיה העד היה עדיין כשר שאין הכת נפסלת שלא היה כונה להצטרף עם פסול. אך בסק"ה חוזר הנתיבות מזה וכתב שאפי' לר"ף יש מקום לומר שרק כשהפסול הוא כבר פסול בזה אין הפסול נחשב חלק מן הכת אא"כ הכשר התכוין להצטרף עם הפסול. אבל היכא שהיה כשר בשעת ראיה הוא חלק מן הכת ויכול גם הר"ף להודות שנעשים כת אחת ואם אח"כ אחד נפסל הוא פוסל את כל הכת.

**ועוד אמר ר"י בכור שור.** ס"ל ששאלת הגמ' שנרבע יציל הוא היכא שהנרבע הוא קרוב. הריטב"א מוסיף ביאור בזה דמהיכן פשוט שהורגים את רוצח ואת הרובע כשהנהרג והנרבע קרובים, וכתב הריטב"א דחזינן שהתורה חייבה מכה אביו, וגם בעריות כתיב ערות אביו גילה. מבואר שגם בקרובים אין הקרוב פוסל את העדות.

**במקיימי הדבר הכתוב מדבר.** שיטת התוס' בד"ה שמואל הוא שתירץ הגמ' היא דאף שהצירוף נעשה בשעת ראיה מ"מ בעינן שיעיד בב"ד שרק בזה מקבל העד שם עד. אבל תכ"ד לא בעינן בשעת הגדה כיון שהצירוף היה כבר בשעת הראיה. וזה דלא כשיטת הרשב"ם בב"ב שהובא לעיל שמקבלים שם עד בשעת ראיה עם כונה להעיד ולא בעינן שיעידו בב"ד. ולדבריו תי' הגמ' במקיימי הדבר הכתוב מדבר הוא כפירוש הראב"ד שהובא ברא"ש לקמן ז. שבע"ד אין עליו שם עד לגבי הדין של עדות שבטלה מקצתה ולא לגבי הדין של נמצא אחד קו"פ. וזה גם שיטת רש"י שכתב בעדים ולא בעושי הדבר. והיינו משום שעושה הדבר הוא בע"ד ואין עליו שם עד לגבי עצמו. דלתוס' מקיימי הדבר אינו בא לאפוקי עושה הדבר אלא לאפוקי כל מי שלא העיד בב"ד. ועיין לעיל שכתבנו בדעת רבינו ישעיה דמפרש על דרך התוס' שתי' הגמ' היא שיש דין נמצא אחד קו"פ רק בעד שהעיד בב"ד אבל ס"ל שאם צריך שיעידו בב"ד בעינן נמי שיהיה צירוף בשעת הגדה. ואף שלה"א דלא בעינן שיעידו כלל ממילא לא בעינן צירוף בשעת הגדה מ"מ לאחר המסקנא דבעינן הגדה בב"ד ה"ה נמי דבעינן צירוף בשעת הגדה.

**נמצא ג'** שיטות בביאור תירוצי הגמ'. א. לתוס' בעינן שיעידו בב"ד כדי שיקבלו עי"ז שם עד, אבל צירוף בשעת הגדה לא בעינן שכבר נצטרפו בראיה. ב. שיטת רבינו ישעיה דאחר התי' דבעינן הגדה בב"ד ה"ה דבעינן צירוף בשעת הגדה. ג. לראב"ד ולרש"י לא בעינן הגדה בב"ד כלל. ותי' הגמ' היא



בין את הפסולים, שאם כולם כווננו להעיד או שכולם לא כווננו להעיד הכת פסולה. ואם הכשרים כווננו להעיד והפסולים לא כווננו להעיד אין הכת נפסלת. ויש להוסיף בזה שיטת הרי"ף בתשובה שהובא ברא"ש כאן שאפי' אם הכשר התכוין להצטרף עם העד שנתברר אח"כ שהיה פסול לא סגי בזה אלא בעינן שהכשר ידע שהפסול הוא פסול ויכוין להצטרף עם הפסול.

**היכא** שהפסולים נתכונו להעיד והכשרים לא נתכונו להעיד הלח"מ בפ"ה מעדות ה"ה נקט בפשיטות שכל הכת נפסלת. דס"ל שכונת הפסולים להעיד מצרפם לכשרים בין אם הכשרים כווננו להעיד בין אם לא. הבית מאיר באבה"ע ס' מ"ב סע' ב' לא ס"ל כן אלא כתב שאם הפסולים כווננו להעיד כונתם מצרפת אותם עם כל מי שהתכוין להעיד. אבל הכשרים שלא כווננו להעיד אינם נפסלים מחמת הפסולים שכווננו להעיד. ואם הפסולים לא כווננו להעיד אין הם מצטרפים לכשרים בין אם כווננו להעיד בין אם לא כווננו להעיד. וחולק הבית מאיר על הש"ך הנ"ל ע"ש. [עיין ברע"א בס' ל"ו על דברי הש"ך סק"ג שצ"ל לעיין בב"מ ואולי כונתו לבית מאיר הזה אלא שיש שם ט"ס בציון].

**תוד"ה לאסהודי אתיתו.** הקשו דא"כ לא יהרג אדם לעולם שהקרובים יאמרו שבאו להעיד. עיין מה שכתבנו לעיל בביאור תירוצי התוס'. הרמב"ן מקשה בנוסח אחר וז"ל ותמהני כיון שיש לומר למחזי אתו היאך אנו מאמינים פסולים לפסול עדות עכ"ל. דהיינו שלעדים פסולים אין נאמנות לבטל את עדותם של הכשרים. הרמב"ן כתב שלא צריך נאמנות שכווננו להעיד דכיון שהיו שם מסתמא כווננו להעיד והעדות בטילה, אלא כדי להכשיר את העדות בעינן שיאמרו שלא כווננו להעיד, וע"ז הם נאמנים משום דאית להו מגו שלא היו מעידים כלל. ויש לעיין אם יועיל תירוצי זה בעדי נפשות דלכאורה לא הורגים ע"פ מגו. ועוד שלרשב"ם א"א לתרץ כן דס"ל שאפי' אם לא באו להעיד כלל הם פוסלים את הכת וא"כ לית להו מגו שיודעים אנו שהיו בשעת ראייה. ובדעת הרשב"ם עכצ"ל כתי' התוס' ותי' התוס' מתרץ גם את שאלת הרמב"ן.

**אך** יש לעיין בזה בדעת רש"י שנתבאר לעיל שרש"י ס"ל כשיטת הרשב"ם דלא בעינן הגדה כלל א"כ לרש"י א"א לומר כתי' הרמב"ן. וגם כתי' התוס' אין לומר בדעת רש"י שמבואר ברש"י ששואלים את הפסולים ולא כתוס' שכתבו ששואלים את הכשרים. ועיין בש"ך ס' ל"ו סק"ה שכתב בדעת רש"י דלא קשיא קושיית התוס' שלא יהרג אדם לעולם דהיכא שלא ידוע שהיו שם קרובים בשעת ראייה לא חיישינן לדברי הקרובים שיאמרו שהיו שם. וא"כ לא קשה שלא יהרג אדם לעולם. והיכא שידוע שהיו שם קרובים באמת א"א לסמוך על העדות עד שיתברר שהפסולים לא כווננו להעיד, ע"ש.

**תוד"ה שמואל אמר הלכה כר"י.** הקשו איך מצאנו ידינו ורגלינו כשנותנים גט ויש במעמד הגירושין קרובים אמאי לא נפסלו כל העדים מדין נמצא אחד קרוב או פסול. הרא"ש גם עמד בשאלה זו אך הרא"ש מקשה על גיטין וקידושין והתוס' הזכירו רק גיטין ולא קידושין. עיין ברע"א שמבאר שהתוס' בדוקא הקשו מגיטין ולא מקידושין מפני שהתוס' הקשו מר' יוסי וכתבו שגיטין היו כנפשות מפני שבאים להתיר איסור אשת איש שיש בה מיתת ב"ד. ועוד שכתבו לעיל שהטעם לחלק בין ממון לנפשות שבממון ע"א מהני לשבועה ובנפשות ע"א אינו כלום, ולענין זה גט דמי לנפשות. וטענתם הראשונה קיימת רק בגיטין ולא בקידושין, שבתשובת הרשב"א מבואר דעידי גיטין דמי לעדי נפשות לענין דרישה וחקירה משום שבאים להתיר איסור מיתת ב"ד משא"כ עדי קידושין אינם מחייבים מיתה בעדותם אלא רק מעידים שעכשיו אם יקחנה אחר יהיה חיוב מיתה לכן אין דינו

שבע"ד על עצמו אין לו שם עד כלל ואין בו דין של נמצא אחד קרוב או פסול, שדין זה נאמר בעד עם פסול ולא במי שאינו עד כלל. לתוס' שהתי' הוא דבעינן שהעד הפסול יעיד בב"ד התי' של מקימי הדבר מישב גם את השאלה של גרבע יציל. אבל לראב"ד ולרש"י שהתי' הוא שאין דין של נמצא אחד קר"פ בבע"ד אין תי' זה מישב אלא מהורג ורובע שהם בעלי דברים, וכן הרוג לתי' אחד בתוס', משא"כ גרבע שאינו בע"ד אין זה מישב, ולגבי גרבע נשאר התי' כגון שרבעו מאחוריו.

**הרש"ש** כאן מצדד לומר שכת שנמצא בו אשה אין בו דין של נמצא אחד קר"פ דאשה אין עליה שם עד כלל. ומביא שכ"כ התומים ע"ש. הנתיבות בס' ל"ו סק"י כתב שלדברי התומים שבאשה אין דין של נמצא אחד קר"פ ה"ה שאין דין זה בקטן או בעכורים. ויש לעיין בזה דהראב"ד מדמה לענין הא דבעינן שם עד את הדין של נמצא אחד קר"פ לדין של תחילתו בפסול כמו שיבואר לקמן ז', ולגבי תחילתו בפסול מפורש שנאמר גם בקטן. עיין כתובות כ"ח. שבמקומות מיוחדים הכשירו עדות של גדול שמעיד על מה שראה כשהיה קטן אבל בעלמא פסול והיינו משום דהוי תחילתו בפסול.

**למחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו.** פרש"י ששואלים את הקרוב או הפסול אם היה לו כונה להעיד בשעת ראיית העדות. ומשמע שלגבי הכשרים אין נ"מ אם כווננו להעיד או לא. הש"ך בס' ל"ו סק"ג מדייק מלשון הרמב"ם דס"ל ששואלים את כל העדים. ואף שאם כל העדים הם כשרים יכולים להעיד אף שלא היה כונה להעיד בשעת ראייה כמבואר ברמב"ם בפ"ה מעדות ה"ה ובשו"ע ס' ל"ו [וזה דלא כתוס' ישנים בכריתות י"ב: שכתבו שאין עד יכול להעיד אא"כ היה לו כונה להעיד בשעת ראייה דכתיב והוא עד, והובאו דבריו בגאון ס' ל"ו סק"ה] מ"מ היכא דאיכא בכת עדים פסולים, אם הכשרים לא כיונו להעיד אף שגם הפסולים לא כווננו להעיד עדות כולם בטילה. ומה שמבואר בגמ' שאם הפסולים לא כווננו להעיד הם אינם פוסלים את הכשרים היינו דוקא כשהפסולים לא כווננו להעיד והכשרים כווננו להעיד, דכיון שאינם שוים אין הם נחשבים כת אחת. אבל היכא דכולם לא כווננו להעיד הם שקולים ונחשבים כת אחת אף שלא כווננו להעיד ועדות כולם בטילה. עיין במג"ח מצ' ד' אות י"ז מה שמקשה על דברי הש"ך ממשנה בר"ה כ"ב.

**בתוס' ד"ה לאסהודי מבואר** שלא שואלים את הפסולים כלל אלא רק את הכשרים, ומבואר בלשון התוס' שלא שואלים את התכונו להעיד, דכונת הכשרים להעיד אינה סיבה שהפסולים יפסלו את הכשרים אלא שואלים את הכשרים אם נתכונו להעיד יחד עם הפסולים. ויש לעיין בדברי התוס' שמבואר במשנה שבעדות נפשות היכא דהתרו אין צורך לשאול שהתראה מוכיחה שהיה כונה להעיד. ורק בממון שאין התראה שואלים אם כווננו להעיד או לא. וזה ניחא אי סגי בכונה להעיד דהיכא דהתרו מוכח שכווננו להעיד, אבל למה דמבואר בתוס' שצריך שהכשר יכוין להעיד עם הפסול איך ההתראה בעדות נפשות מוכיחה שהיה לכשר כונה להעיד עם הפסול. וצריך לומר שגם התוס' מודו שאם הפסול התכוין להעיד הוא פוסל את הכת גם אם הכשר לא התכוין להצטרף עם הפסול. אלא שזה אינו יכול להתברר שאין הפסול נאמן לומר שהתכוין להעיד כדי לבטל העדות. וחידשו התוס' שגם אם הפסול לא כיוון להעיד, אם הכשר התכוין להעיד עם הפסול גם זה מצרפם לכת אחת ויפסל כל הכת. והתראה היא הוכחה שהפסול התכוין להעיד ואז לא בעינן כונת הכשר להעיד עם הפסול.

**נמצא** ג' שיטות בזה. לרש"י שואלים את הפסולים אם כווננו להעיד. לתוס' שואלים את הכשרים אם כווננו להעיד יחד עם הפסולים. לרמב"ם להבנת הש"ך שואלים בין את הכשרים

## דף ו:

**היו שנים רואים מחלון זה.** מבואר במשנה שאם מקצתן רואין אלו את אלו זה נחשב כת אחת ואין אחד מהם נענש בעונש כאשר זמם עד שיזימו את כולם. ואם אינם רואין אלו את אלו הרי הם שתי כיתות ואפשר להזים כת אחת בלי להזים את השניה. הש"ך בס' ל"ו סק"ו מקשה ממשנה זו על הרמ"ה שהובא בטור שם דס"ל לגבי נמצא אחד קרוב או פסול כשיטת התוס' שאם ראו כאחד אינם צריכים להעיד בתוכ"ד כיון שכבר נצטרפו בשעת ראייה. אך אם כן העידו בתוכ"ד ההגדה יחד מצרפת גם אם לא ראו כאחד. וקשה דמבואר לעיל שהמשנה דלעיל איירי שהעידו כולם בתוכ"ד, ומתני' דידן שהיא המשך של המשנה הקודמת איירי נמי שהעידו בתוכ"ד דומיא דהמשנה הקודמת. ואעפ"כ מבואר כאן דלא סגי בצירוף של ההגדה אלא בעינן צירוף בשעת ראייה.

**הקצה"ח** שם סק"ב כתב לישב את דברי הרמ"ה ע"פ דברי הראב"ד שהובאו בריטב"א בסמוך. שמה שמבואר במשנה דבעינן שיראו זה את זה היינו דוקא בעדות נפשות דעדות מיוחדת פסולה בנפשות. וכמו שאינם נחשבים כת אחת לענין להעיד כך אינם נחשבים כת אחת לענין עד שיוזמו כולם. אבל בממון שמצטרפים לענין להעיד גם אם לא ראו יחד הם מצטרפים נמי לענין עד שיוזמו כולם אם העידו בתוכ"ד אף שלא הצטרפו בראיה. הריטב"א חולק וס"ל שגם בעדות ממון אינם נחשבים כת אחת לענין עד שיוזמו כולם אא"כ היה צירוף בשעת הראיה. ועיין מה שכתבנו לקמן בס"ד בביאור מחלוקת הראב"ד והריטב"א.

עיקר דברי המשנה לכאורה אינם מובנים מה שייך צירוף ראייה לענין הזמה הרי כשהוזמו הוברר שלא היה ראייה כלל. וכן מבואר בתוס' לעיל שכתבו שלגבי נמצא אחד קרוב או פסול לא בעינן צירוף בשעת הגדה כיון שיש צירוף בראיה, אבל לגבי עד שיוזמו כולם שלא היה צירוף בראיה שנתברר שלא היה ראייה בעינן שיעידו בתוכ"ד כדי שיהיה צירוף בהגדה. וזה לכאורה דלא כמבואר כאן במשנה שגם לגבי הזמה בעינן צירוף בראיה. אך הדבר תמוה איך יתכן צירוף בראיה לגבי הזמה הרי לא היה ראייה כלל. ועיין בקצה"ח בס' ל"ו סק"ד שעמד בזה וכתב מי יתנני לדעת לפרש המשנה שם היו שנים רואים מחלון זה, ומה חילוק יש גבי הזמה בין רואין מחלון אחד או משתי חלונות דהא מחלון אחד נמי מעולם לא ראו.

וכתב בזה הקה"י בס' ז' אות א' שברור שאם הוזמו לא היה צירוף בראיה שלא היה ראייה כלל, וכל הצירוף הוא רק ע"י ההגדה. אך כדי שיצטרפו בהגדה לא מספיק שיעידו בתוכ"ד אלא בעינן נמי שיאמרו שראו כאחד ועי"ז הב"ד מקבלים אותם ככת אחת. ואף שהוברר אח"כ שלא ראו יחד מ"מ כיון שאמרו שראו יחד נתקבלו בב"ד ככת אחת. אבל כשאומרים שלא ראו יחד הב"ד מקבלים אותם כשתי כיתות, ואז אינם מצטרפים אף שהעידו בתוכ"ד. דבעינן תרתי א. שיעידו בתוכ"ד. ב. שיתקבלו ככת אחת ע"י שיאמרו שראו יחד. ולראב"ד מה שאם אמרו שלא ראו יחד אינם מתקבלים ככת אחת זה רק בעדות נפשות. אבל בממון גם אם לא ראו יחד הם כת אחת. ולריטב"א גם בממון אם לא ראו כאחד אינם כת אחת, אלא שבממון לא בעינן שיהיו כת אחת.

ולפ"ז מה שכתבו התוס' לעיל לחלק בין נמצא אחד קרוב או פסול שבזה לא בעינן שיעידו בתוכ"ד מפני שהיה צירוף בראיה לבין עד שיוזמו כולם שצריך שיעידו בתוכ"ד מפני שלא היה צירוף של ראייה, היינו שלגבי נמצא אחד קרוב שהיה ראייה ממש סגי בזה ולא בעינן שום צירוף בשעת הגדה. משא"כ לגבי עד שיוזמו כולם שלא היה ראייה כלל אלא רק שאומרים שראו יחד, בזה בעינן שחזין ממה

כנפשות לענין דו"ה. ולכן התוס' שהקשו גם מכת שנחשב כנפשות הקשו רק על גט ולא על קידושין. משא"כ הרא"ש שלא הזכיר טעם זה מקשה גם על גיטין וגם על קידושין.

**התוס'** תרצו דלא אמרינן נמצא אחד קרוב או פסול עדות כולם בטילה אלא היכא שהפסול בא לב"ד והעיד. ואף דלא בעינן צירוף בשעת הגדה כיון שכבר היה צירוף בשעת הראיה מ"מ השם עד מקבל העד רק בשעת הגדה. וחידוש זה נתחדש בתי' הגמ' במקיימי הדבר הכתוב מדבר, שרק אם העד מקיים את הדבר ע"י שמעיד בב"ד הוא פוסל את שאר הכת. ויש לפרש את תירוצ' התוס' בב' אופנים. א. כיון שאינו פוסל את שאר הכת אא"כ בא לב"ד והעיד כבר לא קשה דלא מצאנו ידינו ורגלינו שהפסולים לא יבואו להעיד בב"ד כיון שהם פסולים. וגם אם יבואו לא יקבלום. אבל אה"נ אם לא ידעו וקבלו עדותם באמת יפסל כל הכת ויתבטלו הקידושין. ב. גם אם יבואו העדים הפסולים ויעידו זה יגרום רק שכל הכת יפסל לענין בירור הקידושין. אבל העדות שהיה על מעשה הקידושין אינו מתבטל למפרע ושפיר חלו הקידושין ע"י עדים אלו. שאם הדין של נמצא אחד קרוב היה תלוי רק בראיה ולא בעינן שהפסולים יעידו בב"ד כלל היה העדות של שעת הקידושין בטל ולא היו חלים הקידושין. אבל עכשיו שצריך שיעיד בב"ד פסול הכת הוא רק מהזמן שהפסול העיד בב"ד ואין זה סיבה לבטל את העדות לקיום הדבר שראו לפני שהעיד הפסול בב"ד. סברא זו כתב הבי"ש באבה"ע ס' מ"ב סק"ח, ורע"א בתשובה צ"ד ד"ה והוא כתב על דברי הבי"ש שזה סברא עצומה ע"ש.

**לשיטת הרשב"ם** בב"ב שחל שם עד ע"י ראייה עם כונה להעיד בלי שיעיד בפועל בב"ד א"א לתרץ כתי' התוס'. ועוד לשיטת הריטב"א בקידושין מ"ג. גם אי אמרינן שצריך הגדה בב"ד א"א לתרץ כתירוצ' התוס'. שהריטב"א שם מחדש [והובאו דבריו בקצה"ח בס' ל"ו סק"א] שבמקום שצריך עדות לקיום הדבר יש לראיה דין של הגדה. שבמקום שלא צריך עדות לקיום הדבר הראיה אינה פועלת כלום ואין הראיה פועלת של עדות שגם מי שאינו עד רואה, ולכן לא חל ע"י הראיה שם עד אלא ע"י ההגדה שהוא פועלת של עדות. משא"כ במקום שצריך עדות לקיום הדבר הראיה עצמה פועלת והיא מעשה עדות והעד מקבל ע"י הראיה שם עד כמו שבעלמא הוא מקבל שם עד ע"י ההגדה. ולדברי הריטב"א אין מקום לתירוצ' התוס'. וכתב שם הריטב"א שהעצה בגיטין וקידושין הוא שהמקדש ייחד עדים ועי"ז לא חל שם עד על הפסולים ואינם פוסלים את הכשרים. גם הרא"ש כאן כתב שאם מיחד עדים לא אמרינן נמצא אחד קרוב או פסול אפי' כשהפסולים כווננו להעיד. עיין בש"ך ס' ל"ו סק"ח שמכריע כרש"י והרשב"ם דלא בעינן ראייה. ועל קושיית התוס' מגיטין וקידושין כתב הש"ך שהעיקר להלכה הוא שצריך ליחד עדים.

**בשערי יושר** ש"ז פי"ז ד"ה ועוד כתב לבאר ע"פ מחלוקת התוס' והריטב"א אם עדי ראייה במקום שצריך עדות לקיום הדבר נחשב כעדי הגדה או לא את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ו מגרושין ה"ט בטעם שאין קטנה עושה שליח לקבל גיטה. הרמב"ם כתב שהטעם הוא משום דמינוי שליחות לקבלת הגט צריך עדות ואין מעידים על הקטנה. והראב"ד כתב שזה הטעם אין לו טעם ולא ריח. ומבאר הגרש"ש שהראב"ד ס"ל כשיטת התוס' שהראיה במקום שצריך עדות לקיום הדבר הוא ככל ראית עדות. ולגבי הראיה אין חסרון בראית מעשה של קטן. ומה שאין מעידים על הקטן היינו הגדת עדות בב"ד על קטן. אבל הרמב"ם ס"ל כשיטת הריטב"א שהראיה במקום שצריך עדות לקיום הדבר הוא כמו הגדה כיון שהראיה פועלת בקיום המעשה שעליו הם עדים. ולראות מעשה של קטן הוי כמעיד עדות על קטן.

הכת כיון שהפסול הוזה והוברר שלא היה ראייה. ועיין בש"ך בס' ל"ו סק"ו שכתב שהעיקר בזה כראב"ד, ותמה על מהר"ם אלשקר שמישב דברי הרמב"ם.

**הרמב"ן** חולק על התוס' והרמב"ם וס"ל שאפי' אם העידו בתוכ"ד ליכא דין נמצא אחד קו"פ לגבי הזמה אלא רק כשלא הוזמו ונמצא בתוכם אחד קרוב או פסול. ובזה תלוי הפשט במשנה שבזמן שאינן רואים אלו את אלו הם שתי עדויות לפיכך הוא והן נהרגין. שלתוס' והרמב"ם הלפיכך קאי גם על מה שהם נהרגים ולא בעינן שיוזמו כולם, וגם על מה שהוא נהרג ולא אמרינן שבטלה העדות כולה, דאילו היו כת אחת היה הכל בטל וגם הוא לא היה נהרג. אבל לרמב"ן גם אם היו כת אחת לא היה בטל הכל והוא היה נהרג, ולדבריו הלפיכך קאי רק על מה שהם נהרגים ולא בעינן עד שיוזמו כולם, אבל מה שהוא נהרג ולא אמרינן דבטלה העדות כולה הוא אפי' אם היו רואין אלו את אלו והיו כת אחת.

**טעמו** של הרמב"ן הוא כמבואר בדבריו דכיון שהוזהו אינו מהם. והקה"י בס' ד' אות ז' מבאר דבריו בב' אופנים. א. כיון שהוזהו הוברר שאינו עד כלל והוי כבע"ד שאין עליו שם עד ואינו פוסל את שאר הכת לדעת הראב"ד. ב. ס"ל דלענין נמצא אחד קו"פ בעינן דוקא צירוף בשעת ראייה. וכיון שהוזהו הוברר שלא ראה כלל ואינו חלק מן הכת. ורק לענין עד שיוזמו כולם סגי בצירוף בשעת הגדה.

**נמצא ג'** שיטות בזה. א. שיטת התוס' והראב"ד שאם העידו בתוכ"ד והוזהו אחד הוא פוסל את שאר הכת. ב. שיטת הרמב"ם שפוסל את שאר הכת אע"פ שהעיד אחד תוכ"ד. ג. שיטת הרמב"ן שבהזמה לא אמרינן כלל שעדות כולם בטילה אפי' אם העידו בתוכ"ד.

**הגבורת ארי** נקט דמבואר במשנה כשיטת התוס' שרק בגלל שהם שתי עדויות הוא והן נהרגין אבל אם היו עדות אחת הן אינם נהרגין מפני שלא הוזמו כולם והוא אינו נהרג מפני שהעד שהוזהו פוסל את כל הכת מדין נמצא אחד קו"פ. [כבר נתבאר שלרמב"ן הלפיכך לא קאי על הוא אלא על הן]. ומקשה הגבורת ארי אמאי נפסל כל הכת בגלל העד שהוזהו לרבא דס"ל עד זומם מכאן ולהבא נפסל הרי בזמן הגדת העדות שאז היה הצירוף עדיין לא היה פסול, דאינו נפסל אלא משעת הזמה ואילך. ולכאורה יש לישב בפשיטות דאף שהעד אינו נפסל אלא מכאן ולהבא פשוט שהעדות בטילה למפרע. והדין של נמצא אחד קו"פ אינו דוקא כשיש בעד פסול הגוף אלא גם כשבטלה הגדתו כמבואר בתוס' בסנהדרין מ"א: ד"ה כמאן שגם עד שאמר איני יודע בחקירות ובטלה עדותו בטל כל הכת כולה מדין נמצא אחד קרוב או פסול. ועיין בקצה"ח ס' ל"ו סק"ד דנקט בפשיטות שעד שעכשיו הוא כשר אלא שעדותו פסולה מפני שהיה תחילתו בפסול פוסל את כל הכת. וע"ע בקו"ש כתובות ל"ג. שיש לו צד לומר שעד כשר שבטל עדותו מפני שהוא מצורף לעד פסול חוזר ופוסל עד שמצורף אליו.

**ואף** שהרמב"ם בפ"ב מעדות ה"ג חולק על התוס' הנ"ל וס"ל שעד שאינו יודע בחקירות אינו פוסל את שאר הכת [ע"ש בלח"מ] אין הכרח שהוא משום דס"ל שרק כשיש פסול בגוף העד אמרינן נמצא אחד קרוב או פסול עדות כולם בטילה, דלעולם גם הרמב"ם יכול להודות שגם פסול בהגדה מבטל את כל הכת ואיני יודע בחקירות שאני דאינו פסול כלל אלא שחסר בעדותו והוי כלא העיד כלל. ועיין במאירי בסנהדרין מ"א: שכתב סברא זו.

**תוד"ה הוא והן.** הביאו את שיטת הי"מ שצריך שיהיה מתרה מצורף לכל כת ואיירי שכל כת רואה את המתרה. וכתבו התוס' דא"כ צ"ל שהוזהו גם המתרה כיון שהוא חלק מן הכת א"א להזים עד שיוזמו כל הכת כולה. והקשה המהרש"א דאם הוזהו המתרה חסר לכת השניה מתרה. ועוד

שאומרים שראו יחד שגם יעידו בתוכ"ד. ובזה יש לישב גם את קושית הש"ך על הרמ"ה גם אם הרמ"ה יסבור כשיטת הריטב"א שגם בממון בעינן שיאמרו שראו יחד. דמה שכתב הרמ"ה שאם העידו בתוכ"ד והצטרפו בהגדה יש דין של נמצא אחד קרוב או פסול אף שלא ראו יחד היינו רק דלא בעינן שבפועל יראו יחד אבל לעולם בעינן שיאמרו בב"ד שראו יחד כמו שמבואר במשנה לגבי עד שיוזמו כולם.

**הקה"י** שם באות ה' כתב לבאר באופן אחר בדעת הריטב"א שהריטב"א יסבור שהדין של אין העדים נעשים זוממים עד שיוזמו כולם אינו רק לענין עונש כאשר זמם אלא גם לענין נאמנות המזימים דאינם נאמנים כלל אא"כ מזימים את כל הכת. ודלא כמבואר ברמב"ם בפ"כ מעדות שנאמנות יש למזימים לפסול את הזוממים לעדות גם כשלא הוזמו כולם, והדין של עד שיוזמו כולם הוא רק לענין עונש כאשר זמם. ואם הריטב"א חולק בזה על הרמב"ם איכא למימר דכיון שהעדים אומרים שראו יחד א"כ לדבריהם אין המזימים נאמנים כלל עד שיוזמו את כולם. ושפיר שייך צירוף של ראייה לגבי עד שיוזמו כולם, דכל זמן שלא הוזמו כולם אין ראייה מדברי המזימים שלא היה ראייה. ועיין לעיל דף ג'. שכתבנו שגם מדברי הריטב"א שם לגבי עדות שקר העדתי היה משמע דס"ל שאין המזימים נאמנים כלל עד שיוזמו כולם, וזה מתאים עם דברי הקה"י כאן, אך כתבנו שם שלכאורה א"א לומר כן דלגבי הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה מפורש בריטב"א לעיל ב': שהם נאמנים אלא שלא עושים בזה כאשר זמם, ולא כמאירי בדף ה'. שיש לו צד לומר דהיכא דאיכא עשה אינם נאמנים כלל. וכמו שסובר הריטב"א שהדין של כאשר עשה הוא רק לגבי עונש כאשר זמם ולא לגבי הנאמנות לכאורה יסבור כן גם לגבי עד שיוזמו כולם וצ"ע.

**בזמן שרואין אלו את אלו.** מקשה הריטב"א אם ראו אלו את אלו איך אפשר להזים כת אחת הרי הכת השניה מכחישה את המזימים. וכתב דמייירי שרק אחד מן הכת ראה ואין אחד יכול להכחיש את המזימים. א"נ שראו ראייה כללית ולא הכירום. [דברי הריטב"א הובאו בקצות בס' ל"ו סק"ג]. ולפי מה שיבואר לקמן דלשיטת התוס' מוכח בגמ' דלא בעינן ששני הכיתות יראו זה את זה אלא סגי בזה שכת אחת רואה את השניה אף שהשניה אינה רואה אותה לכאורה אין מקום לקושית הריטב"א דאייירי שהכת שאמרה שראתה את השניה הוזהו, והכת שלא הוזהו לא ראתה כלל את הכת שהוזהו וא"כ אינם יכולים להכחיש את המזימים. ומדברי הריטב"א משמע דבעינן ששתי הכיתות יראו אלו את אלו וצ"ע.

**תוד"ה הרי אלו עדות אחת.** כתבו שהם עדות אחת לענין ג' דברים. א. שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדות כולם בטילה. ב. שאם אחת מהם זוממת אינם נהרגין עד שיוזמו כולם. ג. שאם נמצאת אחת מהם זוממת בטלה עדות כולם. דהיינו דס"ל שהדין של נמצא אחד קרוב ופסול הוא לא רק בקרוב או בפסול ממש אלא גם כשהזומם אחד מן הכת ובטלה עדותו מוכח הזמה עדות כולם בטילה. וכן כתב הרמב"ם בפ"כ מעדות ה"ג אלא שברמב"ם יש תוספת חידוש שכתב שהדין של עד שיוזמו כולם הוא רק אם העידו בתוכ"ד כמבואר בגמ' לעיל, אבל הדין שאם הוזהו אחד עדות כולם בטילה הוא אפי' אם לא העידו בתוכ"ד. דהיינו דס"ל שכמו שאם נמצא אחד קו"פ עדות כולם בטילה אף שלא העידו בתוכ"ד כך אם נמצא אחת זוממת עדות כולם בטילה אף שיעידו בתוכ"ד. ותמה הראב"ד אמאי עדות כולם בטילה כשלא העידו בתוכ"ד הרי אינם כת אחת לגבי הזמה. דהיינו שרק בנמצא אחד קו"פ שהיה ראייה לא בעינן שיעידו בתוכ"ד אבל כשהזומם אחד מהם, כמו שצריך שיעידו בתוכ"ד לענין עד שיוזמו כולם כן צריך שיעידו בתוכ"ד כדי לבטל את שאר

ממון כשם שמכשירים שני ע"א כך כשיש כת עדים שאחד מהם נמצא קרוב או פסול לענין ממון כל הכת נפסלת אפי' בזמן שלא ראו אלו את אלו. והריטב"א חולק וכתב למה נחמיר בממון לפסול את כל הכת כשלא ראו זה את זה יותר מנפשות. [ענין לקמן על תוד"ה תניא נמי הכי שכתבנו שמדברי התוס' שם משמע דס"ל כראב"ד]. וביאור המחלוקת הוא דהראב"ד ס"ל שמה שעדות מיוחדת כשירה בממון היינו משום דבממון מצטרפים להיות כת אחת אפי' שלא ראו זה את זה. וכיון שהם כת אחת ממילא אם נמצא אחד קו"פ עדות כולם בטילה. אבל הריטב"א ס"ל דכשם שלגבי נפשות אין הם כת אחת גם לממון אינם כת אחת, ולכן אם נמצא אחד קו"פ אין השאר נפסלים, ומה שהם כשירים בממון הוא משום דלגבי ממון לא בעינן צירוף אלא סגי בשני ע"א.

**הקצה"ח** בס' ל"ו סק"ב נקט דדברי הראב"ד הם אפי' בהלואה אחר הלואה דכיון שמצטרפים לחייב ממון הם נחשבים כת אחת גם לענין נמצא אחד קרוב או פסול. אבל האחיזה ב"ח"א ס' כ"ה אות י"ב חולק וס"ל שדברי הראב"ד הם רק כשמעידים על מעשה אחד, בזה הם נחשבים כת אחת לענין ממון אע"פ שאינם רואים זה את זה, ואם נמצא אחד מהם קרוב או פסול נפסל כל הכת. אבל היכא דמעידים על שני הלואות אף שמצטרפים לחייב ממון דתרויהו אחד מנה קמסהי מ"מ בזה אינם נחשבים כת אחת ואם נמצא אחד מהם קרוב או פסול אין השאר נפסלים ע"ש.

**הרמב"ן** והריטב"א מקשים מאי קמ"ל ר"נ שבממון עדות מיוחדת כשירה ומה הקשה ע"ז רב זוטרא הרי קי"ל כר"י בן קרחא בסנהדרין ל'. שמצטרפים ע"א על הלואה של יום זה וע"א על הלואה של יום אחר, וכ"ש שמצטרפים שני ע"א על אותו מעשה אף שלא ראו זה את זה. וכתב הרמב"ן דאליבא דריב"ק פשיטא שעדות מיוחדת כשירה בממון, ואליבא דידיה גם רב זוטרא מודה שכשר, אלא שר"נ חידש שגם רבנן דפליגי בהלואה אחר הלואה מודו שאם ראו מעשה אחד מקבלים עדותם בממון אף שלא ראו זה את זה.

**ואכתי** צריך להבין אם אליבא דריב"ק דקי"ל כוותיה מודה רב זוטרא א"כ מה הקשה על ר"נ הרי קשה גם לשיטתו שגם הוא מודה שלהלכה עדות מיוחדת כשירה בממון דהוי כ"ש מהלואה אחר הלואה, ותקשי לנפשיה א"כ בנפשות תציל. אך הדברים מבוארים בדברי הרמב"ן שמה שריב"ק מכשיר בהלואה אחר הלואה הוא משום דס"ל שלגבי ממון לא בעינן צירוף אלא סגי בשני ע"א. וע"ז לא קשה א"ה בנפשות תציל, דלמה יציל הרי גם לגבי ממון אין זה כת אחת. אבל רבנן דס"ל שלא מהני עדות בהלואה אחר הלואה היינו משום דס"ל דלא סגי בשני ע"א אלא בעינן צירוף של כת אחת של שני עדים. ומה דאמר ר"נ שגם רבנן מכשירים עדות מיוחדת בממון היינו משום דס"ל שלגבי ממון הם מצטרפים אף שאינם רואים זה את זה. וע"ז מקשה רב זוטרא אם לגבי ממון הם מצטרפים א"כ גם לגבי נפשות יצטרפו לענין להציל.

**עיין** גוב"י תניא אבה"ע ס' י"ג שהשואל נקט דרבנן דריב"ק פוסלים גם בשנים שרואים מעשה אחד מב' חלונות. והנוב"י כתב שטעה בזה. ולדברי הרמב"ן מחלוקת הנוב"י והשוואל הוא מחלוקת ר"נ ורב זוטרא כאן. ותלוי אם לגבי ממון יש צירוף בב' חלונות או לא.

**נמצא** לענין הספק אם בממון מצטרפים או שבממון לא צריך צירוף היכא דמעידים על ב' מעשים בודאי ליכא צירוף, וריב"ק שמכשיר אפי' בב' מעשים ע"כ דס"ל דלגבי ממון לא בעינן צירוף. ורבנן דפליגי ס"ל שגם לגבי ממון צריך צירוף. והיכא דמעידים על מעשה אחד מב' חלונות ר"נ ס"ל שלגבי ממון מצטרפים ולכן בזה גם רבנן מכשירים, ורב זוטרא ס"ל שגם באופן זה ליכא צירוף ולכן רק ריב"ק מכשיר מפני שאינו מצריך צירוף לגבי ממון אבל רבנן יפסלו גם בזה.

יש לעיין דאם הוזה המתרה והוא מחובר לשתי הכיתות א"כ יתבטל כל הכת השניה לשיטת התוס' שאם אחד מן הכת הוזה בטלה כל הכת. אך למה שכתב המהרש"א על קושייתו שלא הכירו העדים את המתרה, ואם המתרה שראו כת אחת הוזה אולי הכת השניה ראו מתרה אחר, א"כ מיושב גם שאלתנו.

**הערל"נ** מבאר את שיטת הי"מ דבתחילת הסוגיא מסתפק הערל"נ בהא דתנן שבזמן שרואים אלו את אלו הרי אלו עדות אחת אי בעינן שיראו אלו את אלו ואלו את אלו או שסגי בכך אחת רואה את השניה אע"פ שאין השניה רואה אותה. ולפי פשוטו אין מקום לספק זה כלל דמפורש בגמ' בדברי רבא שאם המתרה רואה אותם או שהם רואין את המתרה הרי הם מצטרפים. ולפי שיטת התוס' היינו שמצטרפים להיות כת אחת. ומפורש דסגי במה שאחד רואה את השני ולא בעינן ששניהם יראו זה את זה. ורק לשיטת הי"מ שדברי רבא קאי ארישא דמתני' כמו שמבאר הב"ח באות ה' וס"ל שחזן ממה שרואים אלו את אלו בעינן שיראו את המתרה כדי שלכל כת יהיה מתרה, א"כ יש מקום לומר שצירוף הכיתות הוא רק ע"י ששניהם רואים אלו את אלו. וכן כתב הערל"נ בדעת הי"מ דלענין צירוף הכיתות בעינן שכל כת תראה את הכת השניה. וחזן מזה בעינן צירוף למתרה ולגבי זה סגי במתרה רואה אותם או שהם רואין את המתרה. וא"כ אין צורך לומר שלי"מ הוזה גם המתרה שאין הוא מצורף לכת לענין זה.

**נמצא** שלגבי השאלה אם צריך ששני הכיתות יראו אלו את אלו או סגי בכך אחת רואה את השניה, לשיטת התוס' מפורש בגמ' בדברי רבא דסגי באחד שרואה ולא בעינן שיראו זה את זה. ובדעת הי"מ כתב הערל"נ דבעינן ששניהם יראו אלו את אלו, ורק לגבי צירוף המתרה לכת סגי בראיה של אחד. ועיין לעיל במשנה שכתבנו שמדברי הריטב"א שם מוכח לכאורה דבעינן ששתי הכיתות יראו אלו את אלו. וצ"ע שבדברי רבא לכאורה מוכח שלא כדבריו, ורק ל"מ יש מקום לדון בזה.

**המהרש"א** כתב על תוד"ה ואחד דמאי דקשיא לתוס' אמאי נקט ואחד מתרה בו באמצע הוא רק לשיטת התוס' כאן אבל ל"מ לא קשיא דגם כשאינם רואים אלו את אלו בעינן שיראו את המתרה. ועיין ברש"י שכתב איפכא שתי' התוס' שע"י המתרה רואים אלו את אלו ניחא ל"מ דבעינן שיראו אלו את אלו חוץ ממה שרואים את המתרה. אבל לתוס' אם רואים את המתרה לא בעינן שיראו אלו את אלו א"כ איך אפשר לומר שע"י המתרה רואים אלו את אלו.

**מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה.** מבואר בגמ' שעדות מיוחדת פסולה לעדות נפשות. ור"נ ס"ל שבעדות ממון גם עדות מיוחדת כשירה. וב' חידושים איכא בפסול של עדות מיוחדת בנפשות. א. שאם העדים אינם רואים זה את זה אינם מצטרפים לכת אחת. ב. כדי לקבל עדותם בעינן שיהיה צירוף בין שני העדים ולא דנים ע"פ שני ע"א שאין צירוף ביניהם. ויש להסתפק מה הטעם שעדות מיוחדת כשירה בממון, אם זה מפני שלענין ממון הם מצטרפים להיות כת אחת אף שאינם רואים זה את זה. או שגם לענין ממון אינם מצטרפים אלא שלענין ממון סגי בשני ע"א ולא בעינן שיהיה צירוף ביניהם.

**ונראה** שנחלקו בזה הריטב"א והראב"ד. שהובא לעיל שהריטב"א כתב בשם הראב"ד דהא דתנן במתני' בזמן שאינם רואים אלו את אלו הם שתי עדויות לענין הדין של עד שיוזמו כולם ולגבי נמצא אחד קרוב או פסול, זה רק בדיני נפשות שעדות מיוחדת פסולה, א"כ חזינן שלגבי נפשות ליכא צירוף כשאינם רואים אלו את אלו, וכשם שאינם מצטרפים להכשיר עדותם בשני ע"א כך אינם מצטרפים לענין עד שיוזמו כולם כשיש כמה עדים בכל כת. אבל בעדות

אבל בשאר עדויות שע"א אינו נאמן יהיה דינם כנפשות ונלמד ממשפט אחד שעדות מיוחדת פסולה. הרמב"ן תירץ דלא ילפינן משפט אחד לענין זה דיומת הוא מיעוט ללמד שרק במיתה עדות מיוחדת פסולה ולא בשאר עדויות. ולדבריו כשם שממעטים ממון מיומת כך ממעטים כל עדות שאינה של נפשות שעדות מיוחדת כשירה בו. וצ"ל דיומת הוא מיותר לדרשה ולא דמי לקרובים ששם ליכא יתור למעט לכן ילפינן לגבי זה משפט אחד. עיין ערל"נ שכתב מעצמו בדברי הרמב"ן ומבאר דיומת הוא מיותר למעט ממון.

**הב"י** בס' ל' בד"ה ולענין מביא מחלוקת ראשונים בעדות מיוחדת בשאר עדויות שהר"ף בגיטין ע"ג: מביא בשם הירושלמי ראוה שנים שנתחדה עמו צריכה הימנו גט שני, אחד בשחרית ואחד בין הערבים אין מצטרפים. וכתב ע"ז הר"ן שם הא דאין מצטרפין אע"ג דבממון קי"ל שמצטרפים לגבי אישות דשייך בדיני נפשות בכת אחת בעינן להו. הרי שכתב שדין עדות קידושין כדין עדות נפשות שפסול בו עדות מיוחדת. אבל מבואר בדבריו דאין זה משום דס"ל ששאר עדויות דינם כנפשות כמו שכתבנו בדעת התוס' אלא משום דס"ל שעדות קידושין דינו כנפשות כיון שנוגע לנפשות. אך עיקר דברי הר"ן לכאורה תמוהים דהתם איירי לענין עדות קידושין שבזה העדות הוא לקיום הדבר ובוה פשוט דבעינן ששניהם יראו אותו מעשה. ואחד שראה שחרית הרי לא ראה מעשה קידושין דהוי מקדש שלא בעדים ופשוט שאינו מצטרף לע"א שראה בין הערבים שאף אחד מהם לא ראה מעשה קידושין. וכבר תמה בזה רע"א בתש" רכ"ב אות י"ח. ועיין מה שכתב בזה בשערי יושר ש"ז פ"ג. ובקובץ הערות ס' ע"ט אות ב' כתב שהר"ן פירש שהירושלמי איירי אפי' שכל אחד מן העדים אומר שנתקדשה בפניו ובפני אחר וא"כ כל אחד מעיד על מעשה קידושין ואעפ"כ אינם מצטרפים.

**עוד** מביא הב"י שם שהמרדכי ביבמות כתב ששני ע"א שמעידים על מעשה כיעור אף שכ"א מעיד על מעשה אחר מצטרפים דקי"ל שבממון מהני עדות על הלואה אחר הלואה. הרי דס"ל ששאר עדויות דינם כעדות ממון דכשר ביה עדות מיוחדת. וכתב ע"ז הב"י דכן משמע בכתובות כ"ו: דעדות איסור הוי כעדות ממון לענין שמצרפין עדותן ע"ש. עיין עוד במנ"ח מצ' ד' שדן אי מהני עדות מיוחדת בעדי קידוש החודש. וכתב שתלוי במחלוקת הנ"ל שהובא בב"י בס' ל'. ולמה שנתבאר לכאורה ענין זה תלוי במחלוקת הרמב"ן והתוס' בסוגיין.

**בהא** דכתב הר"ן הנ"ל דעדות קידושין נידון כנפשות כיון שיכול לבא עי"ז לחיוב מיתה הובא לעיל ו'. שרע"א מביא בשם שו"ת הרשב"א לגבי הא דעדות ממון לא בעי דרישה וחקירה ועדות נפשות בעי דו"ח דגירושין נידון כמיתה כיון שמתירים איסור מיתה, משא"כ עדי קידושין אינו נידון כמיתה שאינם מעידים באופן ישיר על מיתה אלא רק מעידים על מצב של איסור שאם יעברו עליו יהיה חיוב מיתה. וזה דלא כר"ן שכתב שעדות קידושין נידון כנפשות.

**עדות מיוחדת בעדי קנס.** הט"ז בס' ל' סע' ה' מחדש דאף שבממון עדות מיוחדת כשירה בקנס לא מהני עדות מיוחדת. וכן דעת התומים שם סק"ט. הקצות שם סק"ד מוכיח מב"ק ע"ד: שגם בקנס עדות מיוחדת כשירה ואין ג"מ בין קנס לממון לענין זה. הנהיבות בסק"ד כתב לחלק בזה בין עדות מיוחדת ששני העדים ראו אותו מעשה אלא שלא היה צירוף ביניהם שזה בודאי מהני בקנס ורק בנפשות גזא"כ שצריך שיראו יחד. אבל היכא שכ"א ראה מעשה אחר כגון שאחד ראה ששור תם נגח והשני ראה ששור תם נגח ביום אחר זה מהני רק בממון ולא בקנס. והטעם מבאר הנהיבות שבממון המעשה עצמו מחייב א"כ כל הלואה הוא סיבה לחיוב ממון. וע"א שמעיד על הלואה הוא ע"א על חיוב ממון, וכשיש עוד ע"א על הלואה אחרת הוא ג"כ ע"א על חיוב ממון. א"כ

**אפי' בזה אחר זה בחלוק אחד.** כתב הריטב"א שהרבותא בזה הוא דאף שכל אחד יודע מהשני אינם מצטרפים לגבי נפשות עד שיראו כאחד, וכ"ש ב' חלונות שאין עד אחד יודע שהשני רואה כלל.

**אלא מעתה בדיני נפשות תציל.** רש"י מפרש דכיון שלגבי ממונות הם מצטרפים א"כ גם לגבי נפשות יצטרפו להציל. הריטב"א כתב על דברי רש"י ואינו מחזור. ולכאורה נראה דכונת רש"י כיון שלגבי ממון הם מצטרפים מוכח דמה שאינם רואים זה את זה אינו מחייב שלא יצטרפו דחזינן שלגבי ממון הם מצטרפים. וע"כ שמה שלגבי נפשות אינם מצטרפים הוא חידוש מגזה"כ. וע"ז מקשה רב זוטרא שא"כ צריך להיות שרק לחומרא אינם מצטרפים לענין נפשות אבל כשיוצא מזה קולא נימא מכת והצילו העדה שיהיה דין נפשות כדין עדות ממון ויצטרפו. אך כ"ז רק אי אמרינן שלגבי ממון הם מצטרפים אבל אם לגבי ממון הם גם לא מצטרפים אלא שממון לא בעי צירוף אין מקום לקושי הגמ' לפרש"י. הרמב"ן והריטב"א מפרשים ששאלת הגמ' היא כמו שדורשים מיומת מיתה ולא ממון נדרוש נמי שלגבי מיתה אינם מצטרפים ולגבי הצלה מצטרפים.

**האו"ש** בפ"ד מעדות ה"א כתב ב' דרכים אחרות לבאר שאלת הגמ' אלא מעתה בנפשות תציל. א. הנה"מ בין ממון לנפשות לענין עדות מיוחדת מבאר האו"ש שבממון המעשה עצמו מחייב וגם אם אין עדים כלל אם הוא יודע שהוא חייב הרי הוא חייב. ובוה גם ע"א שרואה לבדו רואה חיוב. אבל בנפשות אף שעשה מעשה שחייבים עליו מיתה אינו מתחייב מיתה אלא ע"י פסק ב"ד וההורג שלא בעדים או בע"א אינו חייב מיתה וההורג נהרג עליו. לכן לגבי נפשות ע"א שרואה לבדו אינו רואה חיוב שאם אין עוד עד אין הב"ד יכולים יחד לחייבו, שהמעשה עצמו אינו מחייב. ורק כשוראין שנים יחד זה ראה של חיוב כיון שע"י ראית שנים ב"ד יכולים לחייב. וא"כ כל החסרון בעדות מיוחדת לגבי נפשות הוא רק כשיש ע"א בחלוק זה וע"א בחלוק זה. אבל היכא דאיכא ב' בחלוק זה וב' בחלוק זה גם ע"א מתוך העדים שהיו בכל חלון יכולים להצטרף כיון שכ"א יודע שהמעשה נעשה בפני שני עדים. וע"א מחלוק זה וע"א מחלוק זה לגבי ממון דמי לאחד משנים שבחלוק זה ואחד משנים שבחלוק זה בנפשות. וע"ז פריך רב זוטרא כמו שבממון מצטרפים כך בנפשות היכא דאיכא יותר מאחד בכל חלון יצטרפו לענין להציל.

**ב.** עוד כתב האו"ש דכל העדות שכשר לממון ואינו כשר לנפשות מהני גם לנפשות לענין שמכניסים לכיפה. ואם עדות מיוחדת כשירה בממון ה"ה שבנפשות יכניסו לכיפה ע"פ עדות מיוחדת. וע"ז פריך רב זוטרא שאם בנפשות מהני עדות מיוחדת לגבי כיפה א"כ אם יהיה פסול באחד מן הכיתות יתבטלו שתי הכיתות לגבי כיפה דלגבי כיפה הכל כת אחת, וכיון שבטלה העדות לגבי כיפה בטלה נמי לענין מיתה ב"ד דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ובעיקר הדבר דמהני עדות מיוחדת לענין כיפה מבואר ברמב"ם בפ"ד מרוצח ה"ח שאין זה דוקא בב' חלונות אלא גם בב' מעשים. ועיין מה שכתב בזה הבית הלוי ח"ב ס' ל"ט אות ח'.

**עדות מיוחדת.** קי"ל דעדות מיוחדת כשירה בממון ופסולה בעדות נפשות. ודינם הפוסקים מה הדין בשאר עדויות שאינן לא ממון ולא נפשות. ולכאורה נראה דענין זה תלוי במחלוקת התוס' והרמב"ן. שהתוס' הקשו בד"ה בדיני נפשות למה לא ילפינן ממון מנפשות לענין זה ממשפט אחד. ותירצו דא"א ללמוד שהרי ע"א בממון אינו דומה לע"א בנפשות דע"א בנפשות אינו כלום ואינו ראוי להצטרף לע"א אחר. אבל בממון שגם ע"א מהני לשבועה א"כ הע"א אינו כמאן דליתא וחזי להצטרף עם ע"א אחר. ולדברי התוס' עדות מיוחדת כשירה רק בממון שבזה ע"א מהני לשבועה

שכל אחד מעיד על מעשה אחר. ג. הנהיבות ס"ל שעדות על שני מעשים לא מהני בקנס כמו שלא מועיל בנפשות אבל עדות על מעשה אחד מב' חלונות פסול רק בנפשות מגזה"כ וכשר בקנס.

**תוד"ה תניא נמי הכי.** הקשו אמאי צריך להביא ראיה לדין של עדות מיוחדת שפסול בנפשות מהברייתא הרי מוכח כן במשנתנו דמבואר במשנה שאם אינם רואים אלו את אלו הם שני עדויות ואינם מצטרפים. ולפי הריטב"א שהדין של המשנה הוא נכון גם בעדות ממון אע"פ שבעדות ממון עדות מיוחדת כשירה בודאי אין להוכיח מן המשנה שבנפשות עדות מיוחדת פסולה. אלא מוכח מדברי התוס' דס"ל כראב"ד. והסברא שכתבו בתירוץ לחלק בין שנים בחלון זה ושנים בחלון זה לבין אחד בכל חלון, שאחד שמוכרח את הצירוף מצטרף אפי' באופן ששנים אינם מצטרפים, סברא זו מבוארת גם בטור שהובא לעיל לענין מה דאמר רבא לעיל והוא שהעידו כולם בתוכ"ד ששני יחידים מצטרפים גם אם לא העידו בתוכ"ד.

**תוד"ה או מתרה.** הקשו איך המתרה נאמן לומר שראה אותם וכל העדות מתקיים על פיו שהוא עד אחד. ומבואר בתוס' דהיכא שהם רואים את המתרה לא קשיא להו דבזה איכא תרי שמעידים שראו את המתרה. ולכאורה אינו מוכן שגם כשהם רואים את המתרה כ"א יודע רק שהוא ראה את המתרה ואינו יודע אם השני ראה או לא. א"כ גם בזה העדות מתקיימת ע"פ אחד שהרי כדי לצרפם ולהכשיר עדותן בעינן ששניהם יראו את המתרה ויש רק ע"א שכ"א מהם ראה את המתרה. וראיתי באילת השחר שעמד בזה ע"ש. על תירוק התוס' דאיכא עדים שמעידים שהמתרה ראה אותם עיין באו"ש בפ"ד מעדות ה"א ד"ה עלה בידינו שמקשה דהוי חצי דבר ע"ש.

**תוד"ה בדיני נפשות.** הקשו אמאי לא ילפינן לענין עדות מיוחדת ממון מנפשות ממשפט אחד כמו שלומדים ממון מנפשות לענין פסול קרובים. וכתבו דלא דמי ע"א בממון לע"א בנפשות דע"א בממון אינו כמאן דליתא דמהני לענין שבועה וא"כ מצטרף לעוד ע"א. משא"כ בנפשות ע"א אינו כלום ולא חזי לאצטרופי לעד השני. ויש להוסיף בזה מה שכתב בשערי יושר ש"ז פ"א בביאור דברי התוס' לעיל עמ' א' בדממון מה שסומכים על שני עדים הוא משום דכל עד הוא חלק מן הנאמנות וביחד מצטרפים לנאמנות שלמה, וזה הטעם דמהני ע"א בממון לענין שבועה דלגבי שבועה סגי בחצי כח נאמנות של ממון. אבל בנפשות ע"א אינו כלום וכל דין העדות הוא רק כשיש שנים. וע"ע באו"ש בפ"ד מעדות ה"א שמישב קושית התוס' באופן אחר ע"פ דבריו שהובאו לעיל.

**חבר אין צריך התראה.** מבואר בגמ' שטעמו של ר"י בר"י דס"ל חבר אין צריך התראה הוא משום דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. הרמב"ם בפ"ב מסנהדרין ה"ב וכן בפ"א מאיסור"ב ה"ג פסק שחבר צריך התראה ובשני המקומות כתב הטעם משום דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. ותמה הכ"מ בהל' סנהדרין דטעם זה נזכר בגמ' בדעת ר"י בר"י דאית ליה חבר אין צריך התראה. ואין הרמב"ם משתמש בסברא זו לבאר דעת החולקים על ר"י בר"י. גם המ"מ בהל' איסור"ב עמד בזה. וכתבו שהגמ' איירי לענין ידיעת האיסור וזה לא צריך בחבר שבדאי יודע שיש איסור. אבל אכתי בעינן התראה על המציאות שחתיכה זו חלב ושהיום שבת. ולענין זה כתב הרמב"ם דכיון שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, ולענין ידיעת המציאות יתכן שגם חבר הוא שוגג לכן חבר צריך התראה. ודבריהם לכאורה צ"ב שלענין המציאות גם ר"י בר"י מודה שגם חבר

איכא תרי עדים על חיוב ממון. משא"כ בקנס אין המעשה עצמו מחייב ואין המעשה אלא סיבה לחיוב והחיוב עצמו נוצר ע"י פסק ב"ד. וא"כ ע"א על מעשה המחייב קנס אינו ע"א על חיוב ולכן אינו מצטרף לע"א אחר על מעשה אחר. ואין ב"ד יכולים לחייב על פי עדותן שעל כל מעשה יש רק ע"א ואין ידיעה לב"ד ששורו נגח. ורק בממון מצטרפים מפני שיש שני עדים על חיוב הממון. ובמשוכב מבואר שהקצות אינו מחלק בזה וס"ל שבקנס מהני גם היכא דכל עד מעיד על מעשה אחר. וצ"ל דס"ל דאף שאין כ"א מעיד על חיוב קנס מ"מ כ"א מהם מעיד על סיבה לחיוב קנס ועפ"ז יכולים ב"ד לחייב ולא בעינן שיהיה לב"ד ידיעת המעשה.

**נמצא** שלדברי הנהיבות מה שצריך גזה"כ לומר שבנפשות לא מהני עדות מיוחדת הוא דוקא לענין מעשה אחד אלא שהעדים רואים מב' חלונות. אבל היכא דכ"א מעיד על מעשה אחר מסברא ידענן דלא מהני כיון שהמעשה עצמו אינו מחייב מיתה אלא הפס"ד, ובעינן שיהיה ידיעה לב"ד שהיה מעשה כדי לחייב ולזה בעינן ששני העדים יעידו על אותו מעשה. ולכן בשני מעשים לא מהני גם בקנס. אבל הקצות ס"ל שגם בשני מעשים מה שלא מהני בנפשות אינו סברא אלא גזה"כ כמו שני חלונות, וגם זה חסרון רק בנפשות ולא בקנס.

**לכאורה** יהיה נ"מ מזה לענין להכניס לכיפה. דמבואר בסנהדרין פ"א: דבעדות מיוחדת מכניסים לכיפה. והובא לעיל שהאו"ש בפ"ד מעדות ה"א כתב דכל עדות דמהני בממון ולא מהני בנפשות מגזה"כ מכניסים לכיפה. שמה שהחמירה תורה בעדות נפשות יותר מממון הוא רק לענין מיתת ב"ד אבל לענין הכנסה לכיפה סגי בעדות שהוא כשר בשאר דיני התורה. ולדברי הקצות כשם שמכניסים לכיפה בעדות מיוחדת כך יכניסו לכיפה בעדות על שני מעשים, שגם זה מהני בשאר עדויות ורק בנפשות לא מהני מגזה"כ. אבל לנהיבות רק כשמעידים על מעשה אחד מב' חלונות זה גזה"כ ורק בזה מכניסים לכיפה. אבל שני מעשים זה סברא דלא מהני בנפשות כמו שלא מהני בקנס. וכיון שאין זה חומרא בעדות נפשות אלא מעיקר דין העדות גם לענין כיפה לא יועיל עדות זו. מדברי הרמב"ם בפ"ד מרוצח ה"ח משמע לכאורה שגם כשמעידים על שני מעשים מכניסים לכיפה. וז"ל ההורג נפשות ולא היו שני העדים רואין אותו כאחת אלא ראהו האחד אחר האחד וכו' כונסין אותן לכיפה עכ"ל. ומזה סיוע לשיטת הקצות שגם כשמעידים על שני מעשים מה שלא מהני הוא חידוש בנפשות.

**האו"ש** בפ"ד מעדות ה"א ס"ל מסברא כשיטת הט"ז והתומים שבקנס לא מהני עדות מיוחדת אפי' כששניהם רואים מעשה אחד משני חלונות. דס"ל שבמקום שהמעשה עצמו אינו מחייב בעינן שכל עד ידע שיש עמו עוד עד. ומבאר האו"ש טעם הדבר שבממון כיון שראה העד את המעשה הוא יודע שב"ד מחייבים כדין אפי' אם העד השני משקר והוא לא ראה. אבל בנפשות ובקנס אין העד יודע שב"ד מחייבים כדין אא"כ הוא יודע שגם השני ראה. ועפ"ז מחדש האו"ש שאם בכל חלון יש ב' עדים יכולים לדין ע"פ אחד מחלון זה ואחד מחלון זה אפי' בנפשות. ועוד כתב האו"ש שלפי סברתו אם העדים מעידים שנגמר דינו למיתה בב"ד יועיל אפי' אם אינם מעידים על אותו גמר דין, דלענין זה נפשות שוה לממון. אך מביא האו"ש עצמו שמדברי רש"י ותוס' בב"ק ע"ד: מוכח שבקנס לא בעינן שיראו כאחד. וכתב שלפי דבריהם בנפשות גם אם יעידו על גמר דין לא יועיל עדות מיוחדת.

**נמצא** ג' שיטות לענין עדות מיוחדת בקנס. א. הט"ז והתומים והאו"ש ס"ל שכל עדות מיוחדת לא מהני בקנס ואפי' כשרואים מעשה אחד משני חלונות לא מהני. ב. הקצות ס"ל שקנס שוה לממון ומהני בין מעשה אחד משני חלונות בין

הרי זה כאילו פירש כל משפטי התנאים. וכן יש סמך מדברי הריטב"א הזה למה שכתב החזו"א בדמאי ס' ט"ו אות ו' שמי שיש בידו נוסח של הפרשת תרומות ומעשרות ואומר שהכל יחול כפי שכתוב בנוסח שבידו הרי זה כאילו אמר את כל הנוסח. החזו"א מביא מקור לדבריו מגמ' בסנהדרין ס'. לגבי מגדף ומהרמ"א הנ"ל. וזה כמבואר בריטב"א שאם אומר שהוא מעיד את כל מה שכתוב בכתב הרי זה כאילו אמר את כל העדות בפני ב"ד.

## דף ז.

**אילעא וטוביה.** רש"י מפרש שהיו עדי הלואה. הרא"ש כתב בשם הראב"ד שהעידו על עסקי פרעון. דהיינו שהלוה טען פרוע והם העידו שלא היה פרוע ובאו בזה לחייב את הלוה. הריטב"א כתב בשם הראב"ד שהיו עדי פרעון ובאו לפטור את הלוה בטענה שכבר פרע. הפילפולא חריפתא באות ב' כתב דאין נ"מ בין פרש"י לפירושו של הראב"ד לדינא אלא משמעות דורשין איכא ביניהו. אמנם בדברי הראשונים מבואר שיש כאן מחלוקת בדין דהיה קשה לראב"ד על פרש"י אי איירי בעדי הלואה ע"כ שלא היה ידוע שיש הלואה וא"כ גם לא ידוע שהוא ערב. וא"כ עדים אלו מעידים שני עדויות. עדות על ההלואה ועדות על הערב. וע"ז קשיא לראב"ד דדמי למעיד ב' עדויות אחד על קרובו ואחד על רחוק דלא יתבטל עדות הרחוק בגלל הקרוב. לכן פירש הראב"ד דאיירי שההלואה ידועה וידוע גם שפלוגי ערב, וההידון הוא לגבי פרעון. ובזה יש עדות אחת על הפרעון שנוגע למלוה וללוה ולערב. עיין בחי' הרמב"ם כאן ובבעה"מ שמפורש בדבריהם דמה"ט שינה הראב"ד מפרש"י. א"כ אין זה רק משמעות דורשין אלא יש מחלוקת אם יש חסרון בעדותם כשהם עדי הלואה.

**לאו בתר ערבא אזיל.** הרא"ש מקשה אמאי פסלינן את העדות לגבי הלוה והמלוה מפני שנוגע גם לערב נימא פלגינן ונאמין לעדים לגבי הלוה והמלוה ולא לגבי הערב. וכתב הרא"ש בשם י"מ שפלגינן עבדינן רק במקום שאפשר לקבל חלק מן העדות וחלק אחר לא לקבל. אבל כאן א"א לחלק את הדיבור שידוע שהערב הוא ערב, ואינם מעידים אלא דבר אחד, שהיה פרעון או שלא היה פרעון. ולהאמין לכל מה שאמרו לגבי הלוה והמלוה ולא להאמין לגבי הערב, דהיינו לחלק את הנאמנות ולא את הדיבור, לא עבדינן.

**הרא"ש** בשם הראב"ד חולק וס"ל שכמו שפלגינן דיבורא כך אפשר גם לחלק גם את הנאמנות ולהאמין את כל העדות לגבי הלוה והמלוה ולא לגבי הערב. ומה שכאן לא פלגינן הוא משום דתרי דינים נאמרו בהלכות עדות. א. פלגינן דיבורא, דהיינו שאם א"א לקבל חלק מן העדות מקבלים את החלק שאפשר לקבל. ב. עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. והם לכאורה תרתי דסתרי, שאם פלגינן לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואם אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה א"כ לא פלגינן. ומבאר הראב"ד דהיכא שיש על העד שם עד אלא שיש בו פסול כגון קרוב או רשע בזה אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ובזה לא פלגינן לא את הדיבור ולא את הנאמנות. אבל היכא שהוא בעל דבר שמעיד על עצמו אין לו על עצמו תורת עד כלל ולא שייך בזה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שמה שמעיד על עצמו אינו עדות כלל, ובזה פלגינן דיבורא.

**עיין** בשערי יושר ש"ן פ"א ד"ה וליישב שמבאר שהראב"ד והי"מ פליגי בתרתי. א. הי"מ ס"ל שפלגינן נאמר רק לענין לחלק את המעשה ולהאמין לחלק בלי להאמין לחלק אחר. אבל להאמין הכל לגבי אחד ולא לגבי אחר דהיינו לחלק את הנאמנות לא עבדינן. והראב"ד ס"ל שגם לענין חלוקת הנאמנות עבדינן פלגינן. ב. לראב"ד פלגינן דיבורא או נאמנות אמרינן רק בפסול של בעל דבר שאין עליו שם עד

צריך התראה כמבואר בריטב"א כאן, א"כ במאי פליגי ר"י בר"י ורבנן.

**הקצה"ח** בס' כ"ח סק"ח חולק וס"ל שלהלכה חבר צריך התראה גם על האיסור ולא רק על המציאות. ואף שיש תלות שהחבר יודע את האיסור מ"מ גזה"כ דבעינן התראה כדי שיהיה מוכח שהוא מזיד. ומה"ט צריך שההתראה תהיה בתוכ"ד ואחרי תכ"ד יכול לומר ששכח ההתראה, אף דבעלמא לא תלינן בשכחה בזמן מועט כזה, מ"מ הכא לענין התראה גזה"כ שיהיה מוכח שהיה מזיד ולא יהיה שום צד תליה שהיה שוגג. ועיין באבי עזרי פ"ב מסנהדרין ה"ב שכתב שמה שהרמב"ם כתב שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג ומזיד אף שפסק דלא כר"י בר"י הוא משום דס"ל שזה גם טעמם של רבנן דפליגי על ר"י בר"י דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד לרבנן היינו דבעינן בירור מוחלט שהוא מזיד כדי שהעדים יראו שהוא מזיד, ולכן גם חבר צריך התראה.

**שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן.** נחלקו הראשונים אם דין זה נאמר דוקא לענין עדים או גם לגבי טענות של בעלי דין. והסוברים שרק בעדים יש דין זה ס"ל דהני לעוזי דאתו לקמיה דרבא היו עדים ולא בעלי דין כמבואר בריטב"א כאן. וכתב הר"ן בשבועות בריש פרק שבועת העדות שבמחלוקת זו תלוי אם אפשר לטעון טענות בב"ד ע"י שליח או ע"י אנטלר. שאם גם בבעלי דין בעינן שלא ישמעו מפי המתורגמן אינו יכול לטעון ע"י אחר. ואם הדין של מתורגמן נאמר רק על עדים אפשר לטעון טענות ע"י אחר. הריטב"א כאן לא ס"ל כן שכתב שאפי' לסוברים שהדין שלא ישמעו מפי המתורגמן נאמר גם בבעלי דין יכולים לטעון ע"י שליח שהשליח במקום הבעל דבר הוא.

**ביאור** מחלוקת הר"ן והריטב"א הוא שהר"ן ס"ל שהדין של מפי המתורגמן הוא שצריך שב"ד ישמעו ישר מפיהם של העדים והבעלי דין ולא מפי כתבם ולא מפי אחרים. וא"כ גם מפי שליח לא מהני שאין השליח הבעל דין. אבל הריטב"א ס"ל שהחסרון של מתורגמן אינו שלא שמעו מפי הבעל דין אלא שלא שמעו את הטענות מפי מי שטוען את הטענות אלא שמעו תרגום של הטענות. שהמתורגמן אינו טוען כלל אלא מתרגם את הטענות, א"כ ב"ד לא שמעו את הטענות מכלי ראשון. אבל אם אחר טוען בשביל הבעל דין הרי הב"ד שמעו את הטענות מפי מי שטוען את הטענות, ולא בעינן שהטוען יהיה דוקא הבעל דין. ועיין מה שכתבנו עוד בענין זה בס"ד במסכת שבועות ל'.

**הפת"ת** בס' י"ז סק"ב כתב בשם הרדב"ז שגם הסוברים שיש דין שלא ישמעו מפי המתורגמן בבעלי דין אין זה אלא מדרבנן והיכא דלא אפשר שומעים מפי המתורגמן. ועוד כתב שם בשם המבי"ט שמה שלא ישמעו מפי מתורגמן אינו אלא מפי מתורגמן אחד אבל היכא דאיכא ב' מתורגמנים יכול לשמוע מפיהם. והוא חידוש גדול דלכאורה אין החסרון של מתורגמן מפני חסרון נאמנות ולמה יהיה נ"מ בין חד לתרי.

**הריטב"א** כתב שאפי' לסוברים שמפיהם נאמר גם לגבי בעלי דין וגם בעלי דין אינם יכולים לטעון מפי כתבם היינו רק כששולחים טענותם לב"ד, אבל היכא שנותן לב"ד כתבי טענותיו ואומר בב"ד שהוא טוען ככל הכתוב כאן שפיר חשיב מפיהם. ומוסיף הריטב"א שגם בעדות הדין כן דיכולים העדים לכתוב עדותם בכתב ולמוסרו לב"ד ויאמרו בפני ב"ד שהם מעידים ככל הכתוב כאן. דע"י אמירה זו הוי כאילו אמרו בפני ב"ד כל מה שכתוב בכתב. והובאו דברי הריטב"א בפת"ת ס' כ"ח סק"כ וברע"א שם. ויש לדמות דברי הריטב"א למה שמבואר ברמ"א באבה"ע ס' ל"ח סע' ג' לענין תנאי דבעינן שיאמר את נוסח התנאי כתנאי בני גד ובני ראובן, וכתב ע"ז הרמ"א שאם אמר שמתנה כתנאי בני גד



במקיימי הדבר הכתוב מדבר, שבזה נאמר חידושו של הראב"ד שאין שם עד על עושי הדבר, אבל בשאלת הגמ' שעדיין לא ידעו חידוש זה לא שייך לומר פלגין דאדרכא נימא בזה עדות שבטלה מקצתה.

**כל מקום שיעמדו שנים** ויאמרו מעידים אנו באיש פלוני שנגמר דינו בב"ד פלוני הרי זה יהרג. הובא לעיל שהא"ש בפ"ד מעדות ה"א מצדד לומר שבאופן זה יועיל גם עדות מיוחדת, ואפי' אחד מעיד שנגמר דינו בב"ד פלוני וע"א אחר מעיד שנגמר במקום אחר יצטרפו כיון שכ"א מעיד על חיוב מיתה. ולענין זה נפשות דמי לעדות ממון שמצדדים הלואה אחר הלואה דתרויהו במנה מסהדי, וכן בזה תרויהו בחיוב מיתה מסהדי. ורק כשאנים מעידים על חיוב אלא על מעשה שעל פיו הב"ד יחייבו בעיני שיראו כאחד, ורק לענין זה נפשות שונה מממון. אך כתב שמדברי הראשונים מוכח דלא ס"ל כן ע"ש.

**סנהדרין נזהגת בארץ ובחול**. מבואר בגמ' שיש נ"מ בין א"י לחול' שבא"י מושיבים בתי דין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחול' רק בכל פלך ופלך ולא בכל עיר ועיר. נראה שהגדר בזה הוא שבחול' יש חיוב להושיב בתי דין לפי הצורך כמה שצריך כדי שיוכלו לדון את העם. ואי סגי לזה בב"ד בכל פלך אין דין שיהיה ב"ד בכל עיר. אבל בא"י יש דין נוסף שהוא דין בערי ארץ ישראל שיהיה בכל עיר מערי ישראל ב"ד.

**הרמב"ם בפ"א מסנהדרין ה"ב** כתב שבחול' אין אנו חייבים להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך. והקשו הכ"מ והלח"מ דמבואר כאן שגם בחול' יש חיוב להושיב בתי דין בכל פלך ופלך. וכתבו שט"ס בדברי הרמב"ם וצ"ל שבחול' אין חיוב להושיב ב"ד אלא בכל פלך ופלך. אך הרמב"ם על התורה בריש פרשת שופטים מביא שהרמב"ם ס"ל שאין חיוב להושיב ב"ד כלל בחול'. והרמב"ם חולק מכה גמ' דידן. אך בזה"ז דבטלה הסמיכה מודה הרמב"ם שאין חיוב להעמיד בתי דינים כמבואר בסוף דבריו ע"ש. ועיין במאירי כאן שגרס בגמ' שלנו שבחול' אין מושיבין ב"ד כלל לא בכל עיר ולא בכל פלך, וכתב שכן עיקר ולא כגרסא שלנו. וברור שכן היה גרסת הרמב"ם. וכן מביאים מדברי הרמב"ם בספר המצות מצ' קע"ו ומדברי החינוך במצוה תצ"א שהחיוב להושיב דינים הוא רק בא"י. ולדבריהם מה שנאמר במשנה שסנהדרין נזהגת בארץ ובחול', ונפסק ברמב"ם בפ"ד מסנהדרין ה"ב ובפ"ד הי"ד, היינו שיש כח לדון גם בחול' אבל חיוב להושיב ב"ד אין בחול'.

**כאן בא"י כאן בחול'**. כתב הרמב"ם בפ"ג מסנהדרין ה"ח שמה שמחול' לא"י סותרין את דינו משום זכותה דא"י הוא רק כשבאו לפני ב"ד אחר בא"י. אבל אם אותו ב"ד שגמרו את דינו בחול' באו לא"י אין סותרין את דינו. וכן נראה מפשטות דברי הגמ', שברישא משמע שיש נ"מ בין אותו ב"ד לב"ד אחר, והעמידו את זה כשברח מחול' לא"י, ומשמע שבאותו ב"ד אפי' מחול' לא"י אין סותרין את דינו. אך מסברא קשה קצת כיון שמחול' לחול' או מא"י לא"י גם ב"ד אחר אינו סותר, ומחול' לא"י ב"ד אחר סותר, וע"כ שאין זה מפני שזה ב"ד אחר אלא מפני זכותה של א"י, אי"כ למה לא יועיל זכותה של א"י כשזה אותו ב"ד. וצ"ל דלאותו ב"ד לא יועיל זכותה של א"י לשנות את דעתם.

**מדברי הריטב"א** נראה דלא ס"ל בזה כרמב"ם. שכתב הריטב"א כללא דמילתא דכל שברח מא"י לא"י או מחול' לחול' או מא"י לחול' אפי' ב"ד אחר נחשב כאותו ב"ד דשליחותיהו עבדי. ומה דנקט שליחותיהו הוא לאו דוקא אלא הכונה שהכל נחשב כב"ד אחת דאין נ"מ מי הדיין. ורק כשברח מחול' לא"י נחשב כב"ד אחר כיון שיש נ"מ בין ב"ד של א"י לשל חול' בגלל זכותא דא"י. ולדבריו אין שום

כלל, ולא בקרוב או רשע שיש להם שם עד, ובה"א לחלק כיון שיש דין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ולי"מ גם בקרוב פלגין דיבורא ולא אמרינן בזה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שרק כשכל העדות על אדם אחד וענין אחד בזה אמרינן שאם בטלה מקצתה בטלה כולה, משא"כ היכא שהעדות נוגע לשנים לא אמרינן מדבטלה לגבי חד בטל נמי לגבי השני אלא בזה פלגין דיבורא.

**ומה שקשה על הי"מ דס"ל דלא מחלקים את הנאמנות מדברי רב יוסף ביבמות כ"ה דמוכח מדבריו דאף דלית ליה פלגין דיבורא מ"מ מודה שמחלקים את הנאמנות עיין בשערי יושר שם שהאריך בזה בד"ה ובתוס'. ומה שקשה עוד דמוכח בכמה מקומות דפלגין נאמנות כגון ביבמות קי"ז באשה שאמרה מת בעלי שנאמנת לינשא לאחר ואינה נאמנת להוריד את האחים לנחלה, וכן ביבמות מ"ז גבי נתגירתי ביני לבין עצמי שנאמן הוא לפסול את עצמו ואינו נאמן לפסול את בניו, וכן בעוד מקומות, עיין בקה"י כתובות ס' י"ח ד"ה המתבאר שמבאר שאין מכל זה סתירה לדברי הי"מ, יע"ש.**

**שיטת הראב"ד**. בדברי הראב"ד שהובא ברא"ש מבואר דמקורו של הראב"ד לחידושו שאין דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה בבעל דבר שאינו עד עם פסול אלא שאינו עד כלל, דמה שאדם מעיד על עצמו אין ע"ז שם עדות, וא"כ אין זה עדות שבטלה מקצתה, הוא מהגמ' לעיל לגבי נמצא אחד קרוב או פסול דכתיב יקום דבר במקיימי הדבר הכתוב מדבר. והראב"ד אינו מפרש כתוס' שכונת הגמ' דבעינן שיעיד בב"ד כדי לקבל שם עד אלא תי' הגמ' היא שההורג או הרובע אינו יכול להציל מפני שהוא בעל דבר ואין עליו שם עד כלל. וכשם שאין עליו שם עד לענין הדין של נמצא אחד קרוב או פסול כך אין עליו שם עד לענין הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

**יסוד זה של הראב"ד** מצאנו בעוד מקום דמבואר בב"ב מ"ג. שבני העיר שנגנב מהם ס"ת יכולים להעיד ע"י שיסתלקו מחלקם בס"ת. והקשו הראשונים מה יועיל שיסתלקו הרי בזמן ראית העדות היו פסולים ובעינן תחילתו וסופו בכשרות. וכמה דרכים נאמרו בראשונים שם בישוב קושיא זו. הרשב"א שם כתב בשם הראב"ד דתחילתו בפסול אמרינן רק היכא שבזמן הראיה היה עליו שם עד והיה בו פסול, בזה כיון שחל עליו שם עד בפסול הוא נשאר פסול גם אחר שבטל סיבת פסולו. אבל היכא שבזמן הראיה לא היה עליו שם עד כלל כגון שהיה בעל דבר אין זה תחילתו בפסול שלא חל עליו שם עד עד שהפסיק להיות בעל דבר, ומהזמן שחל עליו שם עד לא היה בו פסול.

**נמצא שיש ג' דינים שונים בהלכות עדות שבשורשם הם דומים זה לזה.** והם עדות שבטלה מקצתה, שהחלק הפסול שבעדות מבטל את כולו. נמצא אחד קרוב או פסול, שהעד הפסול שבכת פוסל את שאר הכת. תחילתו בפסול, שהפסול שהיה בתחילתו פוסלו גם לזמן שהסתלק פסולו. ובכל ג' דינים אלו סובר הראב"ד שאם הפסול הוא מחמת שלא היה עליו שם עד כלל אין זה נחשב עדות שבטלה מקצתה, ואין זה נחשב שנמצא בכת עד פסול, ואין זה נחשב שהיה זמן שהיה פסול בעד, שבאותו זמן לא היה עד כלל.

**התומים בס' ל"ד סק"א** כתב שלפי דברי הראב"ד יתישב קושית התוס' לעיל ו'. שכתבו בד"ה נרבע יציל שפסולו של הנרבע הוא משום דהוי רשע כיון דאייירי בנרבע לרצונו. והקשו דמבואר בסנהדרין דהאומר פלוני רבעני לרצוני נאמן לחייב את חברו מיתה דפלגין דיבורא א"כ אמאי אמרינן הכא דנרבע יציל. וכתב התומים שלראב"ד ניחא דמה דאמרינן בסנהדרין דפלגין דיבורא בפלוני רבעני הוא משום דהוי בעל דבר ואין עליו שם עד על עצמו ולא אמרינן בזה עדות שבטלה מקצתה, וכל זה התחדש בתי' הגמ' כאן במכות



שהוא כאש בנעורת, ועל אומדנא כזו סומכים גם בנפשות. וקשה לומר כן דמה שלא סומכים על אומדנא בנפשות אינו מפני שחוששים שאינו נכון אלא גזה"כ דבעינן עדות ברורה. [ואף שהתוס' בשבועות ל"ד. ס"ל שאומדנא גמורה מהני אפי' בנפשות שיטת הרמב"ם לכאורה אינו כן. עיין בספר המצות ל"ת ר"צ שלרמב"ם יש לאו מיוחד שלא לדון דיני נפשות ע"פ אומדנא. ועיין מש"כ הרמב"ן שם בספר המצות]. ועוד שקשה לומר שהאומדנא של כדרך המנאפים הוא מוכח יותר מהאומדנא של אדם שרץ אחר חברו לחורבה וכו'.

**ונראה** דמה דלא סומכים על אומדנא בנפשות אינו משום שיש חסרון בהוכחה אלא כמו שנתבאר שזה חסרון בראית המעשה. וזה הכל כשאין אומדנא בשעת מעשה ממש, אלא שיש הוכחה שהרג ממה שלפני ההריגה ראינו שרץ אחריו וחרבו שלופה בידו, וכן ממה שאחר הרציחה ראינו שחרבו נוטף דם וחברו מפרפר. אבל ברגע של ההריגה לא ראינו כלום. משא"כ היכא שרואים מעשה שמוכיח שברגע זה נעשה מעשה המחייב מיתה, ראיית אומדנא כזו היא כראית המעשה ממש ומהני גם לחייב מיתה. לכן כאן כשראו כדרך המנאפים רואים מעשה שמוכיח שעכשיו בשעת ראייתם נעשה מעשה המחייב מיתה וזה נחשב ראייה ממש.

**והדברים** מדויקים היטב בלשון הרמב"ם בפ"כ מסנהדרין ה"א שכתב שאפי' ראוהו עדים רודף אחר חברו להורגו והעלימו עיניהם או שנכנס לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרוג והסייף מנטף דם הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין ב"ד הורגים בעדות זו. ואינו מוכן אמאי כתב הרמב"ם שהחסרון הוא שלא ראו בעת שהכהו הא לא ראו כלל שהרגו אלא ראו רק אומדנא. אלא מבואר ברמב"ם שאילו היה אומנא זו בשעת ההריגה ממש לא היה בזה חסרון. וכל החסרון הוא רק מפני שברגע שהרגו לא היה אפי' אומדנא. ושוב ראייתו בספר דברי יחזקאל ס' ל"ב בהגה שכתב שאומדנא בשעת מעשה מהני גם בנפשות ומביא ע"ז מזה שמהני שיראו כדרך המנאפים.

**אמנם** דברים אלו לכאורה תלויים במחלוקת ראשונים מה נחשב כדרך המנאפים. שהנוב"י הנ"ל מבאר דנחלקו בזה רש"י כאן ורבינו יהונתן בשיטמ"ק בב"מ צ"א. ולדברי רש"י יש אומדנא על רגע הביאה ממש. אבל למה שמפרש הנוב"י בדברי רבינו יהונתן שם ליכא ראייה על רגע מסוים שעכשיו יש מעשה ביאה אלא שאם עמד במצב זה זמן ממושך מוכח שבמשך זמן זה היה ביאה. ולדבריו ליכא רגע מסוים שמחייב שבאותו זמן יש מעשה המחייב מיתה. וע"ע בשו"ת רע"א ס' צ"ו שמביא דברי רבינו יהונתן הנ"ל לענין נידון ידיה אם אפשר לפסול אדם לעדות על סמך אומדנא שגילח בתער מכח שראו שלבש סינור ומרח על פניו כדרך המגלחים בתער. וכתב רע"א דלא דמי לדברי רבינו יהונתן ובודאי לא סגי באומדנא זו לפסול לעדות ע"ש.

הכרח לחלק לגבי מחו"ל לא"י בין אותו ב"ד לב"ד אחר. דמה דמשמע ברישא שיש חילוק בין אותו ב"ד לב"ד אחר והעמידו מחו"ל לא"י היינו דכל שבא מחו"ל לא"י חשיב כב"ד אחר אפי' אם זה אותם הדיינים. וכשם שכתב הריטב"א שמחו"ל לחו"ל או מא"י לחו"ל אפי' ב"ד אחר הוא כאותו ב"ד כך מחו"ל לא"י אפי' אותו ב"ד חשיב כב"ד אחר.

**ענין** זכותא של א"י אינו משום שנוסף לנידון קיום מצוה של ישוב א"י זכות המצוה מגן עליו דא"כ גם אם יניח תפילין או יקיים מצוה אחרת יסתרו את דינו. אלא ענין זכותא דא"י אינו בנידון אלא בדיינים דיתכן שזכותא דא"י יועיל לדיין שימצא זכות ענין הא דאורא דא"י מחכים.

**תוד"ה דלמא.** שיטת ר"ת דאף שאם לא ישאלו אותם כלל העדות כשרה דלא חיישינן לחששות אלו דאזלינן בתר רובא מ"מ אם שאלו אותם ואמרו שאינם יודעים עדותם בטילה. והתוס' הקשו דאין לזה טעם דלמה גרע כשאומר אני יודע מאשר אם לא שאלו כלל. והיה מקום להבין סברת ר"ת אילו היינו אומרים שאם לא שואלים העדות כשירה משום דכל זמן שלא ראינו שאינם יודעים תולים שמסתמא יודעים. אבל כששואלים ואינם יודעים חסר בראית העדות. אך זה אינו שבודאי בשאלות אלו אין לתלות בסתם שהם יודעים דדבר רחוק הוא שידעו. וע"כ שמה שאם לא שואלים העדות כשירה אינה מפני שתולין שיוודעים אלא שגם אם לא יודעים העדות כשירה וא"כ למה כשאומרים שאינם יודעים זה מגרע.

**משיראו כמנאפים.** מבואר דסומכים על זה שאם נראו כדרך המנאפים בודאי היה ביאה והורגים אותם על סמך זה. הרא"ש בפ"ב דיבמות ס' ח' כתב בשם בה"ג שלענין לאוסרה לבעלה לא סומכים על כדרך המנאפים ובעינן שיראו כמכחול בשפופרת. ותמה ע"ז הרא"ש דאם סומכים על כדרך המנאפים לענין להרוג נפש כ"ש שסומכים ע"ז לענין לאסור אשה לבעלה. והרמ"א באבה"ע ס' כ' פסק כרא"ש שגם לענין לאסור לבעלה סומכים על ראייה כדרך המנאפים. וכתב הנוב"י מה"ת אבה"ע ס' י"א לבאר סברת הבה"ג שמה שסומכים ע"ז לענין מיתה הוא משום דמיתה צריך התראה ובעינן שיקבל התראה וזה מחזק את האומדנא שגמר מעשיו כיון שקיבל עליו את ההתראה. אבל הנידון לאסור לבעלה הוא כשלא היה התראה ובזה יש רק את האומדנא של כדרך המנאפים בלי צירוף ראית ההתראה, ואין זה מספיק להוציאה מחזקת התר לבעלה. וכדבריו כתב גם האו"ש בפ"א מאיס"ב הי"ט.

**המנ"ח** במצ' רס"ו מקשה אמאי סומכים על האומדנא של כדרך המנאפים הרי קי"ל שבנפשות לא מהני אומדנא אלא בעינן ראייה גמורה. וכן נפסק ברמב"ם בפ"כ מסנהדרין ה"א דלא סומכים על אומדנא בנפשות ומקורו מסנהדרין ל"ז: שאפי' ראה שרץ אחר חברו לחורבה ואח"כ מצאו שחרבו מטפטף דם וחברו מת לא סומכים ע"ז להרוג את הרוצח. ועיין במרחשת ח"ב ס' ל"ט אות ח' מה שכתב בשאלה זו. המנ"ח כתב דשאני כדרך המנאפים שהיא אומדנא חזקה יותר

## פרק אלו הן הגולין

טעמא דקרא. ולכאורה הביאור הוא פשוט דמבואר ברמב"ם בריש פ"ו דיש פטורים מגלות משום שהם קרובים לאונס ויש שאינם גולים מפני שהם קרובים למזיד. ובזה מה שאינו גולה אינו פטור אלא שעונו חמור ולא סגי ליה בגלות. ונ"מ בין פטור מגלות משום שהוא קרוב לאונס למי שאינו גולה מפני שהוא קרוב למזיד הוא שבקרוב לאונס אם הרגו גואל הדם הוא נהרג עליו והיכא דהוי קרוב למזיד אם הרגו גואל הדם הוא פטור כמבואר ברמב"ם בהל' ד', וכ"כ הריטב"א כאן.

**היה מעגל במעגילה.** מבואר במשנה שחייב גלות הוא דוקא בדרך ירידה ולא בדרך עליה ונלמד מקרא דויפל עלי. כתב הרמב"ם בפ"ו מרוצח הי"ב שטעם הפטור של דרך עליה הוא משום שדרך נפילה מצוי ברוב העיתים להזיק שטבע הכבד לירד למטה אבל בדרך עליה שאין זה דבר קרוב להיות אלא כמו פלא הוא והוי קרוב לאונס. ותמה הפנ"י דדין זה נלמד מקרא וגזה"כ הוא ולמה הוצרך הרמב"ם לבאר

שמעשה הרציחה תהיה בשגגה ולגבי זה אומר מותר אינו שוגג, דאמנם לא ידע שיש במעשה זה חטא אבל ידע שעושה תקלה של הריגת אדם, וגלות תלוי בשגגת מעשה הרציחה ולא בשגגת עבירת הרציחה. ולענין זה ס"ל לרבא דאומר מותר דינו כמזיד. אך כ"ז לרבא אבל אביי לא ס"ל כן אלא גם כאן שגגת עבירה הוי שגגה. והא דאומר מותר פטור כאן הוא משום דמיירי בתינוק שנשבה וס"ל כמ"ד שגם לגבי חטאת אינו נחשב שוגג ופטור מחטאת. ורבא ס"ל שגם בזה נחשב מזיד כיון שמזיד במעשה הרציחה. ועי' מש"כ בדברי הרמב"ן לקמן דף ט.

**נמצא** דנחלקו התוס' והרמב"ן [למאי דקי"ל כרבא] ביסוד דין שוגג לענין גלות. לתוס' אף שהוא מזיד על הרציחה אם שגג בעבירה דינו כשוגג אלא דכיון דכתיב שגגה יתירא ממעטים אומר מותר דיש בו צד מזיד שהיה לו ללמוד. והרמב"ן ס"ל שלרבא לא תלוי בשגגת עבירה אלא בשגגת רציחה ואם יודע שעושה מעשה רציחה אף שאינו יודע שיש איסור בדבר דינו כמזיד לענין גלות.

**יש** לדמות דברי הרמב"ן לדברי המהרי"ק שהובאו ברמ"א באבה"ע ס' קע"ח סע' ג' שזנות של אש"א במזיד אוסרה לבעלה ובאונס אינה נאסרת. ומפורש ברמ"א שם שגם בשוגג אינה נאסרת כגון שחשבה שזה בעלה ונמצא אחר. ואעפ"כ באומרת מותר כתב הרמ"א בשם המהרי"ק שנאסרת. וכתב שם הב"ש דאף דבעלמא אומר מותר דינו כשוגג ובשוגג אינה נאסרת הכא שאני דלא כתיב מעלה מעל בה' אלא מעלה בו מעל. דהיינו שהאיסור לבעל אינו תלוי בזדון העבירה אלא בזדון המעילה והבגידה בבעלה. ולענין זה אומר מותר הוא מזיד דאין שגגתה אלא בעבירה ולא במעילה בבעלה. ועל דרך זה ממש סובר הרמב"ן לענין גלות דאין תלוי בשגגת העבירה אלא בשגגת הרציחה ולענין זה אומר מותר דינו כמזיד.

**עוד** כתבו הרמב"ן והריטב"א בשם י"מ דאומר מותר דהכא היינו שסבר בהמה ונמצא אדם דהיינו שהיה כוונתו לגוף זה אלא שחשב שהוא בהמה ונמצא אדם. ומבלי דעת פרט למתכוין ילפינן מתכוין לבהמה והרג אדם בתרי גופי.

**בפתע פרט לקרן זוית.** הריטב"א כתב שהפטור של קרן זוית הוא משום דהוי קרוב לאונס וכן משמע לכאורה מלשון רש"י שכתב ולא ראהו משמע שסיבת הפטור מפני שלא היה יכול לראות והוא אנוס. ור"ח כתב איפכא דהוי קרוב למזיד וכן מפורש ברמב"ם פ"ו ה"י. ובהג"ה בכ"מ הקשה דמפורש בריש פרק המניח דקרן זוית הוי אנוס. וכתב האו"ש דלק"מ דהתם המזיק הלך כדרכו ואין בהליכתו שום צד פשיעה ובעל הכד פשע בזה שהגיה כדו במקום שא"א לראותו. משא"כ כאן ההורג הוא המשנה שהולך וכלי זיינו בידו והנהרג הלך כדרכו, א"כ הרוצח הכא הוי כבעל הכד התם, והנרצח הכא הוי כמזיק התם.

**הדפו שדחפו בגופו.** ברש"י משמע דאתא לחייב וקמ"ל שגם על דחיפת הגוף יש חיוב גלות ולא אמרינן דהוי קרוב לפשיעה. אבל הרמב"ם בפ"ו מרוצח ה"י כתב שאם דחפו בגופו אינו גולה. וכתב הכ"מ שהרמב"ם מפרש הדפו פרט לדחפו בגופו. וצ"ל שהרמב"ם למד שהדפו אינו בדחיפת הגוף ובא למעט שדחפו בגופו. אך מש"כ הכ"מ שלרמב"ם הדפו היינו מתכוין וממעט דחפו בגופו בלא מתכוין צ"ע בדמתכוין ליכא גלות.

**לזרוק ב' זורק ד'.** ברמב"ם מבואר שהפטור של נתכוין לצד זה והלך לצד אחר הוא משום דהוי קרוב לאונס והפטור בנתכוין לזרוק ב' זורק ד' הוא משום קרוב למזיד. מדברי התוס' בב"ק כו' מוכיח האו"ש בפ"ו מרוצח ה"י דס"ל שגם בנתכוין לזרוק ב' זורק ד' הפטור הוא משום דהוי קרוב

א"כ פשוט שצריך לבאר אם טעם הפטור בדרך עליה הוא משום דהוי קרוב למזיד או משום דהוי קרוב לאונס דנ"מ לענין הרגו גואל הדם, ומקורו של הרמב"ם כתב האו"ש שהוא מדברי רבא לקמן ט. ונחלקו בזה ר"ח ורבא שם. וגם בתוס' שם בד"ה אמר מבואר דפטורו של דרך עליה הוא משום דהוי קרוב לאונס.

**היכא** דלא הוי דרך ירידה וגם לא דרך עליה אלא בדרך ישרה כתב הער"ן שמוכח מדברי התוס' שדינו כדרך ירידה וגולה. שמבואר בתוד"ה אלו שמה שהיו טחין הגנות בטיט אינו כדפרש"י כדי שיהיה שיפוע אלא כדי להשוות הגג. א"כ המעגל במעגילה אינו דרך ירידה אלא דרך ישרה. וכתב שלתוס' ע"כ לא גרסינן במשנה הבבא דהיה מושך במעגילה דאין נ"מ בין מושך למעגל דתרווייהו בדרך ישרה. ומבאר בזה דברי הרמב"ם בפ"ו ה"ב שמביא כל דברי המשנה והשמיט היה מושך וכתב ע"ז הכ"מ לא ידעתי למה השמיטו רבינו. וכתב הער"ן דהרמב"ם ותוס' לא גרסו בבא זו במשנה. וזה משום דס"ל שמושך ומעגל תרווייהו דרך ישרה ודינו כדרך ירידה. והער"ן מביא ראיה לזה מהא דצריך מיעוט לקרן זוית כמבואר בסמוך ות"ל דאינו דרך ירידה אלא מוכח שגם בדרך ישרה גולה.

**הנידון** של דרך ישרה תלוי במה שיש לדון בחילוק בין דרך ירידה לדרך עליה אם החיוב תלוי בדרך ירידה וכל שאינו בדרך ירידה פטור או שהפטור תלוי בדרך עליה וכל שאינו בדרך עליה חייב. דאם בעינן ירידה כדי לחייב א"כ דרך ישרה אף שאינו עליה גם ירידה אינו ויהיה פטור. ואם אין תנאי של ירידה כדי לחייב אלא דרך עליה הוא סיבה לפטור א"כ בדרך ישרה אף שאינו דרך ירידה כיון שאינו דרך עליה הרי זה גולה.

**ולכאורה** היה נראה לתלות בזה את מה שנחלקו הראשונים בענין ירידה לצורך עליה דילפינן בסמוך מקרא דאו השליך להביא ירידה שהיא לצורך עליה ופרש"י דילפינן מהאי קרא שירידה לצורך עליה חייבים עליה, וכ"כ התוס' בד"ה ואי. אבל הרמב"ם פסק בפ"ו ה"ג דבירידה לצורך עליה אינו גולה. וכתב הכ"מ שהרמב"ם מפרש להביא ירידה לצורך עליה היינו לפטורא. ולכאורה נראה דאפי' אי אמרינן דירידה לצורך עליה אינו נחשב כירידה מ"מ גם עליה אין זה כיון שלמעשה לא עלה. ובשלמא אי לא בעינן עליה כדי לפטור אלא בעינן ירידה כדי לחייב נוחא סברת הרמב"ם דירידה שהיא לצורך עליה אינה ירידה ופטור. אבל אם הפטור תלוי בעליה לכאורה ליכא בירידה לצורך עליה עליה ממש. אך אי אפשר לומר כן דמדברי הרמב"ם בה"ג לגבי קצב מוכח דכשם שירידה לצורך עליה אינו נחשב ירידה ופטור כך עליה שהיא לצורך ירידה נחשב כירידה וחייב. וכן מפורש בחינוך במצוה ת"י וז"ל שכל שהרג בדרך ירידה גולה ואפילו עליה שהיא צורך ירידה. וכל שבדרך עליה אינו גולה ואפילו בירידה שהיא צורך עליה עכ"ל. וא"כ עכצ"ל או שהחיוב תלוי בירידה, ועליה לצורך ירידה הוי כירידה ממש, או שהפטור תלוי בעליה, וירידה לצורך עליה הוי כעליה ממש.

**דף ז:**

**פרט לאומר מותר.** הקשו התוס' דהכא מבואר דאומר מותר לא חשיב שגגה, לאביי משום דהוי כאונס ולרבא משום דהוי קרוב למזיד, ולגבי חטאת דכתיב נמי שגגה מבואר דאומר מותר מביא חטאת ונחשב שגגה. ות"י דהכא שאני דכתיב שגגה יתירא למעט אומר מותר. הרמב"ן כתב דיש הבדל בין דין שגגה לענין חטאת לדין שגגה בגלות, דבחטאת כתיב תחטא בשגגה, והשגגה שצריכים לחיוב קרבן הוא שגגת עבירה, וגם באומר מותר אף שהמעשה נעשה בזדון מ"מ איכא שגגה בעבירה. משא"כ בגלות כתיב מכה נפש בשגגה וכאן לא תלוי במה שהעבירה היא בשוגג אלא בעינן

כלפי מעלה ונפל למטה פטור, אבל כשהוא דוחף כלפי מטה והשליכה נופלת בכיוון שהוא דוחף הרי זה נחשב דרך ירידה אף שעד נפילת השליכה לא היה ירידה כלל. ובוזה נחא מה שלגבי השליכה הרי דרך ירידה ולגבי האדם עליה השליכה אינה יורדת כלל אלא נחשב ירידה כיון שדוחף כלפי מטה ולגבי האדם הלחיצה על השליכה דוחפת אותו למעלה לכן לגביו נחשב עליה. אבל לרש"י שנחשב ירידה מפני שהשליכה נכפפת למטה א"כ גם האדם יורד כשעומד על השליכה, ואף דהוי ירידה לצורך עליה הא גם בזה גולה, ולמה פשוט שלגבי האדם נחשב עליה.

**הריטב"א** מפרש איפכא מרש"י והרמב"ן שבאתליע אינו גולה ובלא אתליע גולה דתרווייהו הוי דרך ירידה ואתליע פטור משום דאתליע קרוב למזיד.

**שיטת הרמב"ם.** הרמב"ם פוסק שירידה לצורך עליה נחשב עליה ואינו גולה. וס"ל שמה שנאמר בברייתא להביא ירידה שהיא צורך עליה היינו לפטור ולא כרש"י שפירש לחיוב. ולשיטת הרמב"ם מה שר' יוחנן פשט את הספק בשליכה היינו דהוי ירידה לצורך עליה ואינו גולה. ושאלת הגמ' מזה הכלל דמתני' כתב הערוך לנר שלרמב"ם השאלה אינה מסופה הכלל אלא מתחילתו דזה הכלל כל שבדרך ירידה גולה לאתויי ירידה שהיא לצורך עליה שגולה. ומשני דמתני' לאתויי קצב דהיינו שרישא מרבה עליה שהיא לצורך ירידה שגולה, וסיפא מרבה ירידה לצורך עליה שאינו גולה. וכך גרס הרמב"ם בגמ'. לרמב"ם נחא מה שהגמ' אומרת אחרי לימא כתנאי דכו"ע ס"ל דהוי עליה, ולרש"י והריטב"א יוצא שכו"ע דלא כר' יוחנן [לתוס' אחרי תירוצם אין מזה סתירה לר' יוחנן שהברייתא איירי בלא אתליע ור' יוחנן איירי באתליע]. ולרמב"ם נחא שלשיטתו ר' יוחנן פשט שאינו גולה. ובאביע"א הא הוא לענין גלות דמשמע שנחשב כירידה הרמב"ם לשיטתו גרס הא הוא לענין נזיקין כמו שיבאר בסמוך אבל גלות ליכא לכו"ע מפני שירידה לצורך עליה נחשב כעליה.

**הרמב"ם** בפ"ו מחובל ה"ד מביא דין זה דהיה עולה בסולם לענין מזיק. וכתב שם המ"מ שהרמב"ם גרס כאן הא הוא לנזיקין הא דאתליע הא דלא אתליע, וזה כמש"כ בהגהת הגר"א. וס"ל דבלא מיהדק חייב ובמיהדק הוא אנוס ופטור. והקשה הראב"ד דאדם המזיק חייב גם על אנוס ואמאי פטור במיהדק. וכתב המ"מ דטעמו של הרמב"ם הוא דהוי אנוס גמור ובאנוס גמור גם אדם המזיק פטור. והקשו האחרונים דהמ"מ כתב שם בה"א ד"א שבאנוס גמור אדם המזיק פטור והרמב"ם לא חילק. דהיינו דס"ל שדעת הרמב"ם כשיטת הרמב"ן שמחייב אדם המזיק גם על אנוס גמור ואיך כתב כאן שהרמב"ם ס"ל כשיטת התוס' שבאנוס גמור אדם המזיק פטור. וכתב בזה האבן האזל שהמ"מ מחלק בזה בין מזיק ע"י גופו ממש כגון שנפל מן הגג והזיק שבזה חייב אפילו באנוס גמור, דאף שהוא אנוס זה נחשב מעשה שלו כיון שהזיק בגופו. אבל כשהזיק ע"י דבר אחר כגון שנפל השליכה והזיק בזה כשהוא אנוס גמור אין זה נחשב מעשה שלו ופטור.

**נשט הברזל מקתו.** הא דאינו גולה לרבי כתב ר"ח דהוי קרוב למזיד שאם לא היה רפוי לא היה נשט. ומה שרבנן פוטרים בעץ המתבקע כתב הרמב"ם בפ"ו מרוצח הט"ו שהוא מפני שאין זה כחו אלא כח כחו ונמצא כמו אנוס. וכן משמע בלשון הגמ' שהקשו לרבי כח כחו היכי משכחת לה משמע שלרבנן משכחת לה בעץ המתבקע. ומה"ט פסק הרמב"ם שם שהזורק אבן ונפלו תמרים והרגו הוי כח כחו ואינו גולה, שמה שמבואר בגמ' שאין זה נחשב כח כחו זה לרבי וקי"ל כרבנן. ועיין בכ"מ שהרמב"ם אינו מפרש עץ המתבקע כרש"י שנתנו מן העץ למרחוק והרג אלא שע"י ההכאה על העץ המתבקע נשל הברזל מקתו שהרמב"ם כתב

לאנוס. דהתוס' שם הקשו דקרא דאשר לא צדה שנאמר בפרשת משפטים היה צריך למעט מה שיותר סברא למעט דהיינו נתכוין לצד זה והלך לצד אחר. ואי נימא דאחד הוא משום קרוב לאנוס והשני משום קרוב למזיד א"כ אין אחד פשוט יותר מהשני אלא מוכח דס"ל דתרווייהו משום קרוב לאנוס ושפיר הקשו דנתכוין לצד זה והלך לצד אחר יותר סברא לפטור וראוי למעטו מקרא קמא. ועוד הקשו אמאי גולה בנשט הברזל מקתו הא הוי כנתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. ואם הפטור משום קרוב לאנוס שפיר הקשו דכ"ש דהתם הוי אנוס דלא כיוון לזרוק כלל. אבל אם הפטור משום קרוב למזיד לא קשה כלל. אלא מוכח דס"ל שזרק ב' והלך ד' הוי קרוב לאנוס. עוד הקשו שם התוס' למה צריך קרא לנתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם ת"ל דהוי או נתכוין לצד זה והלך לצד אחר או נתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. ולכאורה אינו מובן שנתכוין לצד זה והלך לצד אחר או ב' וד' היינו שנתכוין לזרוק ולא היה כונה להריגה כלל, אבל נתכוין להרוג בהמה והרג אדם הוא יותר קרוב לפשיעה משום שהיה כונה להריגה ולא לזריקה בעלמא. ובתוס' מבואר שגם נתכוין לבהמה והרג אדם הפטור הוא משום דהוי קרוב לאנוס.

**כבר נגעת בירידה לצורך עליה.** נחלקו התוס' והריטב"א בזה דבתנוד"ה ואי מבואר דמברייטא דלעיל דמחייב ירידה שהיא לצורך עליה מוכח שגם בנשט השליכה חייבים, ור' אבהו שמסתפק ע"כ לא ידע הברייתא דלעיל. ולכן הקשו התוס' דמה שאמרו בסמוך דכו"ע עליה סותר את הברייתא דלעיל. אבל הריטב"א כתב דר' אבהו ידע הברייתא ואעפ"כ מסתפק שמה שסולם גרע ואינו גולה. והיינו משום שבסולם ליכא ירידה ממש. שלריטב"א הספק הוא לא רק באתליע או בלא מיהדק א"כ יש צד לומר שאין זה ירידה כלל. ור' יוחנן ס"ל דהוי ירידה ולדבריו זה תלוי בשאלה של ירידה לצורך עליה. אבל לר' אבהו יש צד לומר דאין זה ירידה כלל. משא"כ לתוס' הספק של ר' אבהו ופשיטתו של ר' יוחנן הוא רק באתליע או בלא מיהדק שיותר השליכה והוי ירידה ממש ותלוי רק בשאלה של ירידה לצורך עליה. ולכן כתבו דליכא סתירה לדברי ר' יוחנן ולא לברייתא דלעיל מהברייתא שאומרת שאינו גולה דהתם איירי בלא אתליע ור' יוחנן איירי באתליע. ולדברי הריטב"א לא קשה קושית התוס' דאף אי אמרינן כו"ע דרך עליה זה דוקא בסולם ואין זה סתירה לברייתא דלעיל. ורק ר' יוחנן מדמה הדין של סולם לברייתא דלעיל.

**אך מש"כ הריטב"א** שלר' אבהו ברייתא דלעיל מיירי במוריד חבל להעלות דלי וע"ז קתני דגולה לכאורה אינו מובן אמאי חשיב דרך ירידה, ובין לגרסא דידן בברייתא דלעיל להביא ירידה שהיא לצורך עליה, בין למה שנראה מדברי הריטב"א שגרס בברייתא להביא עליה שהיא לצורך ירידה, שהריטב"א כתב על דברי ר' יוחנן וז"ל א"ל כבר נגעת בעליה שהוא לצורך ירידה פי' דקתני לעיל שהוא גולה עכ"ל. וכתב הער"ל נ דמשמע שכן היה גרסת הריטב"א בברייתא, וכתב שכן גרסת הרמב"ם ע"ש. וקשה אמאי מוריד חבל להעלות דלי נחשב ירידה הרי ההריגה נעשה ע"י הדלי ולא ע"י החבל, ומשיכת החבל למטה הוא משיכת הדלי למעלה והוי עליה לצורך עליה, וצ"ע.

**הא דאתליע וכו'.** שיטת רש"י שבאתליע השליכה נכפפת למטה והוי דרך ירידה וכן בלא מיהדק אבל בלא איתלע ומיהדק ליכא ירידה כלל ולכן אינו גולה. הרמב"ן ס"ל שבכל גונוי נחשב דרך ירידה והא דאינו גולה בלא אתליע הוא משום דהוי קרוב לאנוס. והא דסובר הרמב"ן שגם בלא אתליע ומיהדק הוי דרך ירידה יש לבאר בב' אופנים א. דס"ל שגם בזה השליכה נכפפת כמבואר בריטב"א. ב. ס"ל דאפי' אם אין השליכה נכפפת כלל מ"מ כיון שהאדם לוחץ על השליכה כלפי מטה זה נחשב דרך ירידה, ורק כשהוא מושך

שנשטמט הברזל מן העץ המתבקע משמע ש"ע העץ המתבקע נשטמט הברזל, וכ"כ ר"ח בפירושו השני. והא דנחשב כח כחו הוא משום דלא נשל הברזל מכח אדם אלא מכח המכה שקיבל מהעץ המתבקע ובוזה נפילת הברזל הוא בכיוון הפוך מדיחפת האדם לכן לרבנן נחשב כח כחו. אך העירוני שיש לעיין בזה מהא דמבואר בסנהדרין ע"ז: שהזורק צרור בכותל וחזר הצרור מהכותל והרג אדם, במזיד נהרג הזורק ובשוגג הוא גולה. הרי שכחו היה לכיוון הכותל ואעפ"כ החזרה אינו נחשב כח כחו, ואמאי קי"ל הכא לרמב"ם שנפילת הברזל מכח העץ המתבקע הוי כח כחו.

## דף ח.

**כח כחו.** מבואר בגמ' דבאופן דהוי כח כחו לכו"ע פטור מגלות. ולענין נזקין נחלקו הראשונים אם חייבים בכח כחו או לא שהגמ' בב"ק יט. מסתפקת אליבא דסומכוס דס"ל דצרוות משלם נזק שלם דכחו כגופו אם מודה סומכוס בכח כחו דמשלם חצי נזק וע"ז קאי הל"מ או שכח כחו ככחו דמי וגם בזה משלם נזק שלם לסומכוס. וכתב שם הרא"ש שהספק הוא רק אליבא דסומכוס אבל לרבנן פשוט שכשם שחייב ח"נ בכחו כן חייב גם בכח כחו, אך כתב הרא"ש שהתוס' לא ס"ל כן. והוא בתוס' בב"ק כב. ד"ה ור"י שכתבו שלצד שלא ככחו דמי אין חיוב בכח כחו לרבנן. וכן דעת הרמב"ם בפ"ב מנז"מ הי"ז, והובא מחלוקת בזה בשו"ע חו"מ ס' ש"צ ס"ע ה', וע"ש בגאון סקי"ג. ולדעת התוס' והרמב"ם מה שפטור מגלות בכח כחו אינו דין מיוחד בגלות אלא גם בעלמא לא מחייבים בכח כחו. משא"כ לרא"ש צ"ל שזה פטור מיוחד בגלות דבעינן מעשיו ממש כמו שמצאנו שאם פירכס ומת או שהרוח בלבלתו פטור מגלות אף דבעלמא זה נחשב מעשה שלו. וכתבו התוס' בגיטין ע: שיש שום דרשה ע"ז שבגלות בעינן מעשיו ממש בלי תערובת של דבר אחר.

**הריטב"א** כאן כתב דכח כחו לכו"ע לאו ככחו דמי כדאיתא בפ"ק דב"ק, וצ"ל פ"ב דב"ק, והיינו הגמ' הנ"ל בדף י"ט שיש צד לומר שכח כחו לאו ככחו דמי וס"ל כתוס' שרובנן אינו חייב כלל על כח כחו, וס"ל נמי שאין זה דין מיוחד בגלות אלא גם בעלמא כח כחו לאו ככחו דמי. והא דאיתא בסנהדרין ע"ז: לגבי בדקא דמיא דחייב רק על כח ראשון ולא על כח שני אינו נוגע למחלוקת התוס' והרא"ש, דהתם המים הולכים מכח עצמם ולא מכח האדם. והחידוש שם הוא שכח ראשון נחשב מעשה האדם, ובוזה אמרין דכח שני כבר אינו מתיחס אליו, אבל כשנעשה ע"י כח האדם ממש יתכן שגם כח כחו הוי ככחו. וצ"ע בדברי הריטב"א שאחר שכתב דכח כחו לאו ככחו כדאיתא בב"ק מוסיף הריטב"א וכן בפ' הנחנקין. ולכאורה כוונתו לפרק הנשרפין דף עז: בדין של בידקא דמיא ומהתם ליכא ראיא לכח כחו דסוגין כמו שנתבאר.

**האור"ש** בפ"ט משבת ה"ב דן לענין כח כחו במלאכת שבת ומביא שלכמה דינים כח כחו לאו ככחו ובתוכם מביא מכאן. ולדעת הרא"ש לכאורה הפטור כאן הוא דין מיוחד בגלות ואין ללמוד מכאן לעלמא ורק לתוס' והרמב"ם שגם בנזקין פטורים בכח כחו זה דין בכל התורה. עיין מה שכתבנו עוד בזה בס"ד בב"ק י"ט.

**תוד"ה היינו.** ביאור דברי התוס' הוא דאילו היה רבי סובר בעלמא שיש אם למסורת לא היה מקום להוסיף ע"ז ועוד, שמה שיש אם למסורת הוא טעם גמור. אבל כיון דס"ל בעלמא שיש אם למקרא אלא שכאן ס"ל שיש ראיא מלשון הפסוק שהעיקר הוא המסורת, זה אינו דבר מוכרח ולכן מוסיף ע"ז ועוד. וזה כונת הגמ' היינו דקאמר להו ועוד. וכן מבואר בדברי הריטב"א ע"ש.

**אם משיצא את האבן מידו** הוציא הלה את ראשו וקבלה ה"ז פטור. בב"ק לג. נחלקו ב' לשונות אם דין זה נאמר דוקא לגבי חיוב גלות אבל ד' דברים חייבים או שפטור מכל הד' דברים. למ"ד שפטור גם מד' דברים מוכח דאין זה גזה"כ דוקא בגלות אלא גם בעלמא אין זה נחשב מעשה שלו דכלו חציו. שבזמן שזרק האבן לא היה ראוי להזיק והניזק הוא שקירב עצמו למקום הנזק ואין זה מעשיו של הזורק. ולמ"ד שחייב בד' דברים ע"כ כאן זה גזה"כ לפוטרו מגלות. אך גם למ"ד זה גדר הפטור הוא משום דלגבי גלות בעינן שיהיה מעשיו ממש, וכשם שפירכוס פוטר מגלות אף דבעלמא נחשב מעשה ידיה כך בזה אף דבעלמא נחשב מעשה שלו לענין גלות בעינן מעשה שלו בלבד בלי תערובת מעשה הנהרג. וכן נקט רע"א בתשובה ח"ה ס' ל"ח [הובא בחי' רע"א החדשים על בב"ק לג.] שאין הפטור משום דלא הוי ליה לאסוקי אדעתיה אלא משום דאין זה מעשה ידיה.

**התוס'** בב"ק לג. הקשו למ"ד דמחייב ד' דברים בהוציא הלה את ראשו מ"ש מזורק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא אחר וסילקן דאמר רבה בדף כו: דפטור. ותי' דהתם אין לו לחשוב שישלוקו הכרים וישברו הכלים משא"כ בהוציא הלה את ראשו הוי ליה לזורק לאסוקי אדעתיה שיוציא את ראשו. וצ"ב דמפורש בגמ' שאפי' קדם הוא עצמו וסילק את הכרים פטור ואין אפשר לומר שהפטור הוא משום דלא הוי ליה לאסוקי אדעתיה שישלוקו את הכרים. וכבר עמדו בזה הראשונים בשיטמ"ק שם על דברי התוס'. הרשב"א שם חולק על התוס' וס"ל דמאן דמחייב ד' דברים לית ליה דרבה.

**ובביאור דברי התוס'** עיין מה שכתבו המהר"ם שיף שם והחזו"א בב"ק ס' ב' סקי"א. והיוצא מדבריהם הוא שאין כונת התוס' לומר שהפטור בהיו תחתיו כרים וכסתות הוא משום דלא הוי ליה לאסוקי אדעתיה דלעולם הפטור הוא משום שאין במעשה הזריקה מעשה מזיק כיון שבשעת הזריקה לא היה ראוי להזיק. אבל כ"ז מפני שאין רוח מצויה שישלוקו הכרים. אבל אם היה רוח מצויה שישלוק את הכרים היה זה נחשב מעשה מזיק. אך כיון שאין רוח מצויה מה שדעתו של הזורק בעצמו לסלק את הכרים אין זה נחשב כרוח מצויה אלא כמעשה המתחדש אחרי הזריקה. משא"כ כאן שרוח מצויה שיוציא אדם את ראשו בלי כונה מיוחדת זה נחשב דבר טבעי שיהיה נזק והוי כרוח מצויה ולכן בזה הזריקה נחשב מעשה מזיק. ואעפ"כ לגבי גלות גזה"כ דבעינן מעשה ההורג בלי שום תערובת מעשה של אחר ולענין זה חסר במעשה שלו וכמו שפירכוס פוטר כך מה שפעולת הנהרג גרם פוטר את הרוצח. ועיין מה שכתבנו עוד בב"ק ל"ג. בביאור מחלוקת הראשונים למ"ד שפטור מד' דברים אם פטור גם מנזק או לא.

**הריטב"א** מספקא ליה אם ת"ק חולק על דין זה של ראב"י או לא. וכתב דאפילו אם ת"ק חולק קי"ל כראב"י. וע' ערל"ב בשם הכ"מ.

**אם יש רשות** לניזק ליכנס לשם גולה. כתב הרמב"ן דאין הכוונה שעכשיו קבל רשות ליכנס דבאופן זה מבואר בב"ק לב: שנחשב בעל החצר קרוב למזיד ואינו גולה אלא הכא מיירי שיש לו דרך בחצרו ויש לו רשות קבועה ליכנס אבל בעל החצר לא ידע שעכשיו עומד ליכנס לכן גולה וכ"כ התוס' בב"ק שם.

**באשפה העשויה ליפנות בלילה.** שיטת התוס' דלמסקנא אין צורך לומר דאירי בסותר כותלו אלא גם בזורק אינו מזיד כיון שאין הדרך ליפנות שם ביום. אבל הריטב"א ס"ל שגם למסקנא מה שאין זה פשיעה הוא רק בצירוף זה שהוא עוסק בסתירת כותלו, אבל אם זורק בהדיא הוא נחשב קרוב למזיד אפי' באשפה. וכן נראה מלשון הרמב"ם בפ"ו ה"ח שמביא דין בסותר כותלו ולא בזורק.

הלאו של יו"ט עדיין אינו מקיים העשה דכיסוי הדם, זה דוקא התם דפעמים צריך כתישה ופעמים שיש לו עפר תיחוח ואינו צריך כתישה, א"כ אין מעשה הכתישה נחשב חלק ממצות הכיסוי ואין מה שידחה את הלאו בשעת כתישה שעדיין אינו עוסק בקיום העשה. משא"כ תחילת ביאה אף שאינו חלק מגוף מעשה המצוה מ"מ כיון שהוא הכשר שא"א בע"א הרי זה נחשב חלק ממעשה המצוה ונחשב בעידנא לענין עשה דוחה ל"ת. ומביא ע"ז הטורי אבן את סוגית הגמ' כאן שמבואר שיש חילוק בין ב' אופני הכשר מצוה ע"ש.

ב. התוס' בשבת כה: כתבו בשם י"א שלא מברכים על הדלקת נרות שבת כיון שאם היו נרות דולקות אין מצוה להדליק. והתוס' חולקים מתרי טעמי א.ס"ל שאם היה נר דלוק שלא לשם שבת צריך לכבות ולחזור ולהדליק. ב.מבואר לגבי כיסוי הדם דאף שאם כסוהו הרוח אינו חייב לגלות ולכסות מ"מ כשלא כסוהו הרוח והוא מכסה מברך ברכה. וכתב הקה"י בשבת ס' כ' סק"ב דסברת הי"א הוא ע"פ המבואר כאן דהכשר מצוה שפעמים שאין צריכים אותו אינו נחשב מעשה מצוה ולכן לא מברכים עליו. ולא דמי לכיסוי הדם שהוא עצמו מצוה ולא רק הכשר מצוה.

הרשב"א בתשובה ח"א ס' י"ח כתב שלא מברכים על מצוה שתלוי ברצונו של אחר כגון כיבוד אב שתלוי ברצון האב, ואם יאמר האב שאינו רוצה ליכא חיוב לכבדו [הובא בקצה"ח ס' צ"ז סק"א]. המהרי"ץ חיות כאן נקט שכללו של הרשב"א הוא אותו כלל שמבואר כאן דכיון שאם יש לו עצים ליכא מצוה לחטוב לכן גם כשאין לו עצים אין החטיבה נחשבת מצוה. ומקשה ע"ז המהרי"ח מהא דמבואר במנחות מ"ב: דלא מברכים על עשיית הסוכה משום דאינו גמר המצוה. ות"ל שלא מברכים בגלל סברת הגמ' כאן שאם מצא סוכה בנויה אין מצוה לבנות. ולרשב"א כשיש סכרא זו לא מברכים. ולכאורה נראה דאין דברי הרשב"א נוגעים כלל למה שמבואר כאן. שהרשב"א כתב כלל אחר דמצוה שהיא לחברו והחייב תלוי ברצון חברו וביד חברו למחול על המצוה אין זה מצוה שמברכים עליו. וסברא זו לא קיימת בסוכה שאינו תלוי ברצונו של אדם. ומה שמבואר כאן הוא כלל אחר וכלל זה לא נאמר לענין ברכה. ורק דברי הי"א שהובאו בתוס' הנ"ל בשבת נוגעים לגמ' כאן אבל הרשב"א הוא כלל אחר.

**אע"ג דגמיר מצוה.** מבואר בגמ' דלולא זה לא היה אב המכה את בנו נחשב כמצוה ולא היה נפטר מגלות. הובא לעיל שהרמב"ם מפרש שליח ב"ד בשליח להביא בע"ד לדין. וכתב ע"ז הראב"ד וזו לא שמענו מעולם. וכתב הכ"מ דאין לא שמענו השגה. וכתב האבי עזרי שם דהשגת הראב"ד הוא שבגמ' מבואר שרק במקום שיש מצוה להכותו אפי' אם הוא גמיר נחשב מצוה לפטור מגלות. ובשליח ב"ד שמכה כדי שיבא הבע"ד לב"ד אין ענין להכותו אלא כשאינו רוצה לבא, א"כ אין בזה את תי' הגמ' דאפי' גמיר מצוה להכותו ואין זה נחשב מצוה לפטור מגלות. ובדעת הרמב"ם כתב האבי"ע דס"ל דכשאמר רבא לאו מלתא הוא דאמר וכו' חזר בו מסברתו הראשונה ולא כמ"ש"כ הריטב"א שגם למסקנא נשאר התי' הראשון.

**האו"ש** בפ"ה מרוצח ה"ו מביא דברי התוספתא מכת"י שנדפס בסוף המסכת ששליח ב"ד שהכה ברשות ב"ד ה"ז גולה, רופא אומן שריפא ברשות ב"ד ה"ז גולה. וכתב האו"ש דתנא דתוספתא חולק על אבא שאול ולית ליה דרשה דיער וס"ל שאפילו בהכאה של מצוה יש חיוב גלות, א"כ לדידן דקי"ל כתנא דמתני' דברי התוספתא אינם להלכה. אך מביא האו"ש שהרמב"ן בספר תורת האדם הביא דברי התוספתא ולא כתב שאינן להלכה. וכן הטור ושו"ע ביו"ד ס' של"ו הביאו להלכה את דברי התוספתא לגבי רופא שריפא ברשות ב"ד שגולה. וכתב ע"ז האו"ש שזה פלא שהתוספתא מחייב

**ואיכא דמקרי ויתיב.** לשון הרמב"ם בפ"ו ה"ח הוא היתה האשפה עשויה להפנות בה בלילה ואינה עשויה להפנות בה ביום ונקרה אדם וישב שם ונפלה עליו אבן בשעת סתירה ומת הרי זה גולה עכ"ל. הרי שלא כתב הרמב"ם דאיירי שהדרך שגם ביום זמנין דמקרי ויתיב אלא רק שבליילה הדרך שנכנסים לשם ועכשיו קרה מקרה שנכנס אדם לשם ביום. ומה שאין זה אונס לרמב"ם הוא רק משום שהדרך ליכנס לשם בלילה והוי ליה לאסוקי אדעתיה שיכנס שם אדם גם ביום. אך צ"ע מלשון הגמ' אונס נמי לא הוי דהא איכא דמקרי ויתיב. ולכאורה נראה שגרסא אחרת היה לרמב"ם.

**יצא שליח ביו"ד.** יש לפרש דין זה דשליח ב"ד בכמה אופנים. רש"י פירש דמייירי בשליח ב"ד המלקה מ' למי שחייב מלקות, אך לא ביאר רש"י אם כוונתו שהוסיף מכה על האומד או שמת כשהלקה את המלקה. שאמדהו שיכול לקבל. הראב"ד בפ"ה מרוצח ה"ו לפי גרסת הכ"מ כתב ששליח ב"ד הלקה יותר ממה שאמדהו. ותמה הרש"ש שבאופן זה מפורש לקמן כב: שגולה וכן פסק הרמב"ם בפט"ז מסנהדרין. וכתב האבן האזל דעכצ"ל דט"ס בדברי הראב"ד ואין כוונתו שהלקה יותר על מה שאמדהו אלא כמו שאמדהו. וכן צ"ל בכוונת רש"י. וכן מבואר ברש"י לקמן כב: ד"ה אם מת. אך גם זה קשה דאם לא הוסיף על האומד לא צריך להגיע לטעמא דמצוה אלא פשוט שפטור דהוא אנוס ומאי הוי ליה למעבד הא עשה כן ע"פ ציווי ב"ד. וכתב האב"א דמה"ט הרמב"ם אינו מפרש לענין מלקות ארבעים אלא בשליח ב"ד להביא בע"ד לדין, ובוזה ליכא אומד וס"ד לחייב גלות קמ"ל שפטור מפני שעסק בהכאה של מצוה. הרמב"ן מפרש כרש"י וכתב שטעם הפטור הוא משום שהוא אנוס ורק באב המכה את בנו ורב הרודה את תלמידו צריך להגיע לטעם של מצוה. אך בתוד"ה אף משמע דס"ל דמייירי לענין מלקות ארבעים ומפורש בדבריהם דטעם הפטור הוא משום מצוה.

**נמצא השיטות בזה.** א. ברש"י מבואר דמייירי במלקות מ' ובדבריו בדף כב: מבואר דלא הוסיף אך לא מבואר ברש"י אם הפטור הוא משום מצוה או דהוי קרוב לאונס. ב. התוס' מפרש במלקות מ' וכתבו משום מצוה. ג. הרמב"ן כתב שהפטור משום אונס ורק באב ורב צריך להגיע למצוה. ד. הראב"ד לגרסת הכ"מ מפרש שהוסיף על האומד, וזה לכאורה צ"ע ממתני' דלקמן. ה. הרמב"ם מפרש שהכה בע"ד שלא רצה לבא לב"ד ופטור משום דהוי הכאת מצוה. בקושי הראב"ד על הרמב"ם עיין מה שכתבנו בס"ד בסמוך.

**כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה.** מבואר בגמ' דכיון דליכא מצוה בחטיבת עצים לסוכה או למערכה ואינו אלא הכשר מצוה דינו כרשות לענין הפטור מגלות. והקשו מאב המכה את בנו. ותרצו דהתם אפילו בגמיר מצוה להכותו. ופשוט שגם למסקנת הגמ' אין ההכאה באב לבנו מעשה מצוה אלא הכשר מצוה, אלא כונת הגמ' דאיכא תרי גווני הכשר מצוה, יש הכשר שפעמים צריכים אותו ופעמים שלא צריך אותו, כגון חטיבת עצים לסוכה ולמערכה. בזה אפי' כשצריך אין על ההכשר שם מצוה ואינו סיבה לפטור מגלות. אבל הכשר שתמיד צריך אותו וזהו צורת קיום המצוה כגון הכאת האב לבנו דא"א בענין אחר, בזה ההכשר נחשב כחלק מגוף המצוה. ומגמ' זו למדו האחרונים לחלק בין שני עניני הכשר מצוה לגבי כמה דינים.

א. התוס' בב"ב יג. הקשו אמאי אין חצי עבד חצי בני"ח יכול לקיים פו"ר יבא עשה דפו"ר וידחה ל"ת דשפחה. ותרצו דהלאו עובר בתחילת ביאה ואינו מקיים העשה אלא בגמר ביאה. וכתב ע"ז הטורי אבן בריש חגיגה דאף דמבואר בפ"ק דביצה דאסור לכתוש גוש עפר ביו"ט כדי לקיים מצות כיסוי הדם ולא אמרינן בזה עשה דוחה ל"ת דבעידנא דעובר על

אב דאי גמיר ליכא מצוה קיימת לגבי רופא ורק באב יש התירוץ דיסר בנך לכן רופא גולה.

**לענין** תשלומי נזקין באב ורבו ושליח ב"ד ורופא עיין באו"ש הנ"ל דמדינא כולם חייבים דאדם מועד לעולם ורק ר' יהודה ס"ל בב"ק סב: דרשות מצוה הוא סיבה לפטור מתשלומי נזק ולא קי"ל כוותיה. ורק ברופא ושליח ב"ד פטורים משום תיקון העולם ע"ש. וע' בזה בפת"ת חו"מ ס' תכ"ד סק"ד.

**רש"י ד"ה השתא נמי.** אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה. משמע ברש"י שתי' הגמ' הוא רק על חטבת עצים אבל עשיית הסוכה עצמה הוי מעשה מצוה אף שגם בזה אם יש לו בנוי אין מצוה לבנות. וע' מנחות מב. שהיה ה"א שבכל עשיית חפצא של מצוה מברכים ברכה כגון בציצית לולב וסוכה. ובמסקנא לא מברכים משום דאינו גמר מצוה. ויש להסתפק אם כונת הגמ' דלא הוי מצוה כלל אלא רק הכשר מצוה או שגם למסקנא נחשב מעשה מצוה אלא דלא מברכים משום דאינו גמר מצוה. וברש"י כאן מבואר דעשיית סוכה הוא מעשה מצוה. אך עיין בערל"צ שכתב שרק בסוכה ס"ל לרש"י כן משום דכתיב חג סוכות תעשה לך וכלול בזה מצוה של עשיית הסוכה.

**תוד"ה אע"ג.** דברי התוס' בקושיתם לכאורה אינם מובנים דבכל מצוה אחרי שמקיים המצוה כבר אינו מצוה. ואולי י"ל דבשאלה הבינו שגם אם יקבל המלקות שלא ע"י ב"ד ובאופן שלא נתקיים המצוה של והפילו השופט מ"מ כיון שלקה כבר אין מצוה להלקותו א"כ אין קפידא שיתקיים ע"י ב"ד מצות הכאה אלא שהוא יקבל את המלקות. ובתירוץ חדשו את היסוד שכתב הגר"ח בפ"כ מעדות ה"ב שאם לקה באופן שלא נתקיים מצות ב"ד לא נפטר בזה ורק באופן דאיכא מצוה מתחילה מתקיים בזה המצוה ונפטרו ב"ד מחיובם אבל כשלא נתקיים המצוה אף שהוא לקה לא נפטרו ב"ד מחיובם להלקותו. ועל השאלה השניה דאילו לא חטא לא היה מצוה להלקותו כתבו הריטב"א והרמב"ן דמלקות אינו הכשר מצוה אלא מצוה ממש דכתיב והפילו השופט והכהו לפניו. ועוד תי' הרמב"ן שבשליח ב"ד אין הפטור מטעם מצוה אלא משום דאנוס הוא דעשה ע"פ אומדן ב"ד.

## דף ח:

**בחריש ובקציר תשבות.** לר"ע לא צריך קרא לשבת אלא קאי על שביעית לאסור חריש של ערב שביעית שמועיל לשביעית דהיינו דין תוספת שביעית. וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית מפרש רש"י דהיינו שיש קדושת שביעית על פירות שחנטו בשביעית ויצאו למוצאי שביעית. ולרש"י דין זה אינו מדין תוספת ולא דמי להא דחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית. אבל התוס' ברי"ה יב: כתבו דמהכא ילפינן איסור עבודת קרקע בשמינית שיש לה תועלת לפירות שעדיין יש להם קדושת שביעית. וזה מדין תוספת שביעית ע"ש. ולכאורה לדבריהם שזה מדין תוספת אין דין זה נוהג בזה"ז כמו הדין של תוספת לפניו שאינו נוהג אלא בזמן הבית. וע' ברע"א שמקשה מה ההכרח של ר"ע להוציא הפסוק ממשמעותו דקאי על שבת ולהעמיד על שביעית לענין תוספת הא י"ל דקאי על שבת ללמד תוספת שבת.

**לר"ע** דהאי קרא קאי על תוספת שביעית יש מקור מכאן לאסור חרישה בשביעית מן התורה אף למ"ד דשאר תולדות דרבנן. וע' בחזו"א שביעית ס' י"ז סק"א שגם ר"י דס"ל דקרא קאי על שבת מודה דיש איסור דאורייתא בחרישה בשביעית דהא גם לר"י יש איסור חרישה בתוספת מהלל"מ וק"ו לשביעית עצמה. וכן מוכיח השעה"מ בפ"א משמיטה ה"א דחרישה אסורה מן התורה בשביעית לכו"ע אך מביא שהרמב"ן לא כ"כ אלא ס"ל דאיכא מ"ד דחרישה בשביעית אינו אלא מדרבנן ע"ש.

גלות גם בשליח ב"ד וע"כ שחולק על תנא דידן וא"כ גם הדין של רופא הוא רק משום שחולק ולית ליה פטור של מצוה. אבל לדידן כשם ששליח ב"ד אינו גולה גם רופא אינו גולה. עיין ביד אברהם בגליון השו"ע שכתב בשם ספר מעשה רוקח שמקשה על הדין של רופא מ"ש מאב המכה את בנו ושליח ב"ד שאינם גולים. ובסוף דבריו כתב שהברכי יוסף מביא שאלה זו בשם הרשב"ץ ע"ש.

**ולכאורה** נראה דיש לישב דברי הרמב"ן ופסק השו"ע דמבואר בגמ' שלולא קרא דיסר בנך לא היה הכאת האב לבנו נחשב מצוה לפטור מגלות כיון דאי הוי גמיר לא היה מצוה להכותו א"כ גם כשאינו גמיר אין זה מצוה לפטור מגלות. והובא לעיל שהאחרונים הקשו על הרמב"ם שפירש שליח ב"ד להביא בע"ד לדין שלגבי זה לא מובן תירוץ הגמ' שבדאי אם ירצה הבע"ד לבא אין מצוה להכותו א"כ גם כשאינו רוצה לבא לא יפטר שליח ב"ד מגלות. ונראה ששאלה זו על הרמב"ם היא התירוץ על הרמב"ן ועל פסק השו"ע דאף שרופא עוסק במצוה מ"מ רופא דמי לאב המכה את בנו לולא קרא דיסר בנך, שאם לא היה חולה לא היה מצוה לחבול בו א"כ גם עכשיו שהוא חולה אין זה מצוה לפטור מגלות. וא"כ דין זה של רופא הוא אמת גם למאי דקי"ל ששליח ב"ד אינו גולה. ורק לשיטת הרמב"ם שמפרש שליח ב"ד להביא בע"ד לבי"ד וע"כ ס"ל שלמסקנא נחשב מצוה גם כשאין הדין של יסר בנך. אבל הרמב"ן שמפרש שליח ב"ד במלקות מ' ס"ל דתי' דיסר בנך נשאר להלכה וברופא שאין סברא זו גולה, לכן הביא את הדין של רופא להלכה. ולכן השו"ע פסק דרופא גולה אף דקי"ל דאב שהכה את בנו אינו גולה דהתם שאני דאיכא מצוה להכותו אפי' גמיר משא"כ ברופא.

**ונראה** עוד שלא רק הדין של רופא שנזכר בתוספתא הוא להלכה אלא כל דברי התוספתא הם להלכה ואין הכרח שהתנא של התוספתא חולק על דברי אבא שאול, ואף שבמשנה מפורש ששליח ב"ד אינו גולה ובתוספתא מבואר ששליח ב"ד גולה, אין זה סתירה למשנתנו, דרש"י ותוס' והרמב"ן ס"ל דשליח ב"ד דמתני' היינו מלקות ארבעים ורק הרמב"ם פירש בשליח ב"ד להביא בע"ד לב"ד. ונתבאר דהא דשאר הראשונים לא פירשו כהרמב"ם הוא משום שבה ליכא מצוה להכותו א"כ מסרב לבא לב"ד משא"כ מלקות ארבעים הוי מצוה ממש ולא הכשר מצוה דכתיב והפילו השופט. ולשון התוספתא שליח ב"ד שהכה ברשות ב"ד משמע דלא קאי על מלקות מ' דהתם אינו ברשות ב"ד אלא בציורי ובשליחות ב"ד. א"כ שאני שליח ב"ד דמתני' משליח ב"ד דהתוספתא, והשליח ב"ד שבתוספתא דמי לרופא שבה גם לדידן גולה, ושליח ב"ד דמתני' דמי לאב המכה את בנו דאינו גולה וכל דברי התוספתא הם נכונים גם לדעת אבא שאול ושפיר נפסק להלכה הדין שרופא גולה. ואולי מה שלא ניחא לאו"ש לפרש כן הוא משום דס"ל דרופא שעוסק בריפוי אינו הכשר מצוה אלא מעשה מצוה ממש משום לא תעמוד על דם ריעך או משום אבידת גופו. וכיון דהוי מצוה ממש פטור מגלות אף שאם לא היה חולה לא היה מצוה ברפואתו. אך נראה דאכתי יש מקום לומר כדברינו דהרבה פעולות שעושה הרופא אינם אלא הכשר מצוה ולא גוף המצוה, וכיון דליכא בזה סברת יסר בנך אין זה נחשב מצוה לענין לפטור מגלות. אך כ"ז לראשונים דפליגי על הרמב"ם אבל לרמב"ם בודאי שהתוספתא חולק על אבא שאול ולרמב"ם יהיה רופא פטור מגלות למאי דקי"ל כתנא דמתני'. ושו"ר בברכי יוסף ביו"ד ס' של"ו שהובא ביד אברהם שם שכתב בשם הרשב"ץ וז"ל תימה שהרי הרופא ג"כ במצוה קעסיק דהא אבידת גופו הוא, איכא לאפלוגי ביניהו כדמוכח התם עכ"ל. דהיינו שמתוך הסוגיא מוכח שיש לחלק בין אב המכה את בנו לרופא. ונראה שכונתו כנ"ל דקושת הגמ' על

פלגא שהדם הוא הנפש. וכ"ש שחייב על נטילת נשמתו ממש אף שלא עשה בו חבורה.

**לדברי הערל"נ** כשהורגו ע"י חבורה חיוב סיף ידיה הוא על ההריגה וחיוב חנק הוא על עשיית החבורה א"כ קשה למה לא יגלה על ההריגה ומה בכך שיחד עם ההריגה עשה עוד דבר נוסף שע"ז חייב חנק. אבל למנ"ח חיוב החנק הוא על עצם הרציחה ורציחת אביו חמור יותר מרציחת כל אדם. ולא דמי להורג בשבת שהרציחה בשבת מצד עצמה היא כרציחה בחול ואין חומרא בעצם הרציחה והחילול שבת הוא מילתא אחרית. משא"כ רציחת אביו לדעת המנ"ח מעשה הרציחה של אביו חמור מרציחת אדם אחר ורציחה זו מחייבת חנק. ואף שחיוב חנק יכול להתחייב גם ע"י הכאה בלי רציחה מ"מ כשיש רציחה הרציחה עצמה היא ההכאה ורציחה זו חמורה מכל רציחה לכן אינו גולה דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה. וע"ע בסמוך.

**פרט לעושה חבורה באביו.** ס"ד אמינא כיון דבמיד בר קטלא בשוגג נמי ליגלי קמ"ל. לכאורה תמוה איזה ה"א יש לומר כן הא גם מחלל שבת במזיד בר קטלא ומ"מ בשוגג אינו גולה. וגם מקלל אביו הוא בר קטלא ומ"מ אין ה"א שבשוגג יגלה. ונראה שמוכח מזה שחיובו של מכה אביו אינו על ההכאה אלא על הנטילת נשמה שבזה, וכמו שלענין שבת חבורה חייב משום נטילת נשמה כך במכה אביו חיובו על הנטילת נשמה שבזה, וכלשון המנ"ח שמוכח לעיל דחייב על מה דקטליה פלגא. ולכן סובר המנ"ח שעל הריגתו חייבים בלי חבורה, שאם על הוצאת דם חייבים מפני שיש בזה נטילת נפשו כ"ש שעל הריגתו חייבים אף בלי הוצאת דם, כמו שלענין שבת יש חיוב של נטילת נשמה על הוצאת דם, ועל הריגה ממש חייבים משום נטילת נשמה אף בלא הוצאת דם. ולכן ס"ד שהכאת אביו דמי לרציחה אצל אחר ויש מקום לחייב גלות קמ"ל. ובזה ניחא יותר מה שמבואר לעיל שלמ"ד חנק חמור אינו גולה דהכאה ורציחה הם ענין אחד ממש ולכן רציחת אביו חמור יותר מסתם רציחה.

**ישראל גולה ע"י עבד.** אף דעבד אין לו גואל הדם מ"מ יש חיוב גלות שהוא ענין בפנ"ע שצריך לגלות משום כפרה ולא רק להצלתו מיד גואל הדם. כ"כ האור"ש פ"ו מרורח הי"ב ד"ה אמנם ע"ש.

**ישראל לוקה וגולה ע"י כותי ועבד.** הכ"מ בסוף פט"ז מסנהדרין מעתיק לשון הברייתא שישאל גולה ולוקה ע"י כותי ולא גרס בסיפא דברייתא עבד [ע' רש"ש]. וע' בב"י בחור"מ ס' ת"כ על מה שפסק הטור שם שהמכה עבד לוקה שכתב שכן דעת הרמב"ם בספ"ז מסנהדרין. וכתב ע"ז הב"י שנראה שהרמב"ם והטור גרסו כאן שישאל גולה ולוקה ע"י כותי ועבד. וכן הוא גרסת המ"מ בפ"ה מחובל ה"ג כמו שמביא הב"י בשמו. ומלשון הגמ' משמע שהשאלה למה חייבים על קללתו הא אינו עושה מעשה עמך קאי על כותי ולא על עבד. וכתב הרש"ש דאם גורסים בסיפא כותי ועבד והגמ' שואלת על כותי ולא על עבד מוכח דעבד נחשב עושה מעשה עמך. אבל אם לא גורסים בברייתא עבד א"כ אין להוכיח ממה שלא שאלו על עבד שעבד הוא עושה מעשה עמך.

**הריטב"א** מפרש ששאלת הגמ' אינו עושה מעשה עמך הוא גם על עבד [וכ"כ ר"ח]. והא דעבד אינו עושה מעשה עמך מבאר הריטב"א משום דסתם עבדים פרוצים ועוד כיון שהוא אסור בקהל אינו בעמך. ולכאורה יוצא מדבריו שכל פסולי קהל אינם בכלל עמך ולא יהיו חייבים על קללתם. ועיין בערל"נ שתמה דלא מצאנו שפסולי קהל אינם בכלל עמך. והעירוני ד"ל דדוקא עבד שמה שאינו בקהל הוא משום שאינו ישראל גמור בזה אינו עמך אבל פסולי קהל כגון ממזר

**להלכה** פסק הרמב"ם בפ"ז מתמידים ומוספים ה"ו כר"י שקצירת העומר דוחה שבת. וזה משום דס"ל דקי"ל דקרא דבחריש ובקציר תשבות קאי על שבת ולא על שביעית. ומה"ט כתב הרמב"ם בריש פ"ג משמיטה שתוספת שביעית הוא מהלל"מ ולא מהאי קרא. אך תמה רע"א שהרמב"ם בפ"א משמיטה מביא הפסוק של בחריש ובקציר תשבות על שמיטה וזה כר"ע ולא קי"ל כותיה.

**אם מצא חרוש וכו'.** רע"א מקשה מה קושית הגמ' מהכא לגלות נימא דלגבי קצירה שהוא מצוה ממש חרישה לא נחשב מצוה ורק מצוה גמורה כגון קצירה דוחה שבת משא"כ לגבי פטור מגלות רק יער שהוא רשות ממש אינו פטור משא"כ הכאת האב לבנו שיש בו צד מצוה פטור מגלות ע"ש.

**הבן גולה ע"י האב.** המנ"ח במצ' מ"ח כתב שהמכה אביו והיה מזיד על הכאה שיש בה חבורה ושוגג על הריגתו אינו גולה כיון שחייב מיתה נפטר מגלות מדין קלב"מ. ומסתפק המנ"ח אם היה שוגג גם על ההכאה אם נפטר מגלות מדין חייבי מיתות שוגגין או לא. דכל רוצח בשוגג חייב גלות אף דהוי חייבי מיתות שוגגים משום דבהכי חייב רחמנא, אבל כאן שיש חיוב מיתה מדין מכה אביו יתכן שאין זה בכלל הגזח"כ ויפטר מחיוב גלות ע"י החיוב מיתה של מכה אביו אף שהיה שוגג על ההכאה. ומדמה המנ"ח לדברי התוס' בפסחים כט. וכתובות ל: שדנים לגבי מעילה דגלי רחמנא דאף שיש בו חיוב מיתה אינו נפטר מתשלומי מעילה ע"י קלב"מ, מה הדין כשיש מיתה מסיבה אחרת אם פוטר מתשלומי מעילה או לא ע"ש.

ו**כתב** בזה המנ"ח שמיטה פוטר מגלות מדין כדי רשעתו ולא מקרא דלא יהיה אסון וקי"ל דהפטור של כדי רשעתו הוא רק במזיד וחייבי מלקיות שוגגים אינם נפטרים מממון א"כ ה"ה שחייבי מיתת שוגגין אינם נפטרים מגלות. וכבר העירו האחרונים על דברי המנ"ח דאין מקום להסתפק בזה כלל דמפורש כאן במשנה שכן גולה ע"י אביו. ומבואר דלכה"פ כשהוא שוגג על ההכאה אינו נפטר מגלות מדין חייבי מיתות שוגגין. ומאי דפשיטא ליה למנ"ח שאם היה מזיד על ההכאה שנפטר מגלות מדין קלב"מ יש לדון בזה טובא דמבואר בתוס' הנ"ל בפסחים כט. ובכתובות ל: שקלב"מ אינו פוטר מתשלום שהוא כפרה, וחיוב גלות הוא כפרה כמבואר לעיל ב: ובתוס' לקמן יא: ד"ה מירי א"כ יתכן שאינו נפטר מגלות ע"י קלב"מ. אך לפי מה שהובא לעיל דף ב: שבירטב"א שם מבואר דעיקר הכפרה של גלות אינה הגלות עצמה אלא מיתת הכהן הגדול יש מקום לדברי המנ"ח.

**הא ר"ש הא רבנן.** מבואר בגמ' שלר"ש שחנק חמור אינו גולה דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה. ואינו מוכן דהחיוב גלות הוא על הרציחה, והרציחה באביו הוא ככל רציחה ומה בכך שבמקרה הצטרף לאיסור רציחה עוד איסור של מכה אביו ובגלל זה דינו בחנק, וכי נימא דההורג בשבת שחייב סקילה משום נטילת נשמה לא יגלה דשגגת סקילה לא ניתנה לכפרה. ונראה דביאור ענין זה תלוי במה שיש להסתפק אם מה שההורג את אביו חייב גם משום מכה אביו הוא דוקא במכה שיש בו חבורה או גם באופן שהורגו בלי חבורה דעצם נטילת נשמתו אין לך חבורה גדולה מזו. וע' בערל"נ כאן דנקט שאינו חייב משום מכה אביו אא"כ הרגו ע"י חבורה. אבל אם כבש עליו במים שהרגו בלי עשיית חבורה אינו חייב אלא מדין רוצח ולא מדין מכה אביו. אבל המנ"ח במצ' מ"ח כתב שכל הורג אביו אם לא התרו בו משום מכה נפש יש לחייבו משום מכה אביו "דאין לך חבלה שיש בה חבורה גדולה מזו, מה קטליה פלגא חייב מכ"ש קטליה כוליה". מבואר דס"ל שמה שצריך חבורה הוא משום שאז זה קטליה

ב.ת' הגמ' הוא שעמד והתירץ אין הכוונה שהותר ממשי ואינם מצווים אלא נשארו מצווים ואם לא מקיימים נענשים ע"ז וכל העמד והתירץ הוא רק לענין זה שלגבי קבלת השכר יהיה דינם כאינו מצווה ועושה. הערל"ג הבין בדעת הריטב"א דס"ל כפשט הראשון שהותר ממש ובאמת אינו מצווה ורק ע"י קבלתו של הגר תושב הוא נהפך להיות מצווה. אבל י"ל שאין זה כוונת הריטב"א אלא ס"ל כפירוש השני שלא הותר להם כלל אלא רק לענין זה שלא מקבלים שכר אלא רק כמי שאינו מצווה ועושה, וע"י קבלתו של הגר תושב הוא נחשב מצווה ועושה לענין קבלת שכר, אבל לענין עונש כשאינו מקיים בודאי שגם לפני קבלתו הוא מצווה ונענש אם אינו מקיים ולכן אסור להכשילו ויש בזה לפני עוור.

וכל זה מבואר בדברי רש"י בע"ז ו. על הא דלא יושיט אדם אבר מן החי לב"נ. דכתב רש"י בד"ה ולפני עוור וז"ל ונהי דאמרן עמד והתירץ מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידים הם ליתן את הדין על שאין מקיימים אותם אע"פ שאין להם שכר בקיומם ואהכי קעבר ישראל משום ולפני עוור לא תתן מכשול עכ"ל. דהיינו שהיה קשה לרש"י קושית הערל"ג למה יש לפני"ע הא התירץ להם. ותי' דלא הותר לענין שאינם נענשים כשלא מקיימים אלא רק לענין שאין להם שכר כמצווה ועושה. וע"ז כתבו הריטב"א והרמב"ן דכ"ז לפני שקבלו בפני ג' מישראל אבל אחרי קבלה חזרו להיות כמצווים ועושים גם לענין קבלת השכר.

**ג"ת גולה ע"י ג"ת.** לכאורה נראה שאין הכוונה שמחויב לגלות כישראל שהרג בשוגג שחייב גלות דגר תושב הוא ב"נ ולא מצאנו חיובים על ב"נ חוץ מז' מצוות. אלא בקרא לבני ישראל ולגר ולתושב נתחדש שאינו חייב מיתה על שגגתו, ושעיר מקלט קולטת אותו ויש לו בזה הצלה מיד גואל הדם. ואף שברמב"ם בפ"ה מרוצח ה"ג מבואר שג"ת שהרג עבד גולה [ומה שאינו נהרג כדין ג"ת שהרג ישראל ע' לקמן] ועבד לית ליה גואל הדם, והובא לעיל שהאור"ש כתב שמה שישאר גולה ע"י עבד אין זה משום הצלה מגוה"ד דעבד לית ליה גוה"ד אלא חייב לגלות כדי שיהיה לו כפרה, וא"כ גר תושב שאינו מחויב גלות למה יגלה כשהרג עבד שאין לו גוה"ד. וצ"ל אף שאינו מחויב גלות מ"מ עיר מקלט קלטתו ויהיה כפרה ע"ז. אך א"כ יהיה מוכח מכאן שגלות מכפרת גם כשגולה בלי חיוב וג"מ היכא דגלה בלי פסק ב"ד, דחיוב גלות תלוי בפסק ב"ד כמבואר בריטב"א בריש פ"ק, דאף שלא היה מחויב גלות מ"מ אם גלה אית ליה כפרה. ומכאן ראייה לדברי האור"ש בפ"ז מסנהדרין ה"ז שמוכיח מגמ' בשבועות דף ח' שגם מי שאינו מחויב גלות כגון שאין עדים אם גולה מעצמו יועיל הגלות לכפר ולפוטרו מעונשי שמים.

## דף ט.

**כאן בג"ת שהרג ג"ת** כאן בג"ת שהרג ישראל. נחלקו הראשונים בביאור תירוצו של ר' כהנא. הריטב"א בשם הרמ"ה כתב שלא שינה ר"כ בתירוצו שום דין, וגם למסקנא נשאר הדין שישראל אינו גולה ע"י ג"ת וג"ת אינו גולה ע"י ישראל, אלא דבתחילה ס"ד דמוכח מזה שג"ת דינו כעכו"ם וא"כ זה סתירה לדין של ג"ת גולה ע"י ג"ת. ותי' ר"כ דאין זה סתירה דילפינן מקרא שיש דין גלות בג"ת שהרג ג"ת אף שאינו ישראל. והריטב"א כתב שר"כ חידש בתירוצו דמה דקתני מתני' חוץ מגר תושב קאי רק על ג"ת שהרג ישראל שבזה לא סגי ליה בגלות ואולי נהרג על שגגתו, אבל ישראל שהרג ג"ת גולה כיון שמצווים להחיותו גולים על ידו. וזה מה שחידש ר"כ בתירוצו. וכתב הריטב"א שזה שיטת רש"י כדמשמע מדבריו בד"ה חוץ מגר תושב ובד"ה ל"ק.

**הרמב"ם** בפ"ה מרוצח ה"ג כתב שישראל שהרג ג"ת בשגגה גולה. והראב"ד חולק וס"ל שישראל אינו גולה ע"י ג"ת.

שאין פסולו משום שחסר בדין ישראל אלא דבר אחר גורם שפיר הוי בכלל עמך.

**נמצא** שיש מחלוקת אם גורסים בסיפא של הברייתא עבד או לא ואם כן גורסים יש עוד מחלוקת אם שאלת הגמ' דאינו עושה מעשה עמך היא רק על כותי או גם על עבד. ומדברי הרמב"ם מוכח שחולק על הריטב"א וס"ל דעבד נחשב עושה מעשה עמך, שהרי פסק בפ"ה מממרים הי"ב שמקשינן הכאה לקללה וכשם שהמקלל אינו חייב על מי שאינו עושה מעשה עמך כך על הכאתו אינו חייב, ואעפ"כ פסק הרמב"ם בפ"ה מחו"מ ה"ג שהמכה עבד לוקה. ומוכח דס"ל שעבד הוא עושה מעשה עמך. נמצא מחלוקת הרמב"ם והריטב"א בזה.

**בעושה מעשה עמך.** מבואר בגמ' שכותי אינו נחשב עושה מעשה עמך. ויש לעיין בזה שבהמשך הגמ' ס"ד לפרש הא דכותי ועבד לוקה ע"י ישראל היינו כשהעידו והוזמו. ופריך עבד בר עדות הוא. ולא הקשו כן על כותי. ומקשה החזו"א ביו"ד ס' ב' סק"ח ד"ה נ"ב אמאי כותי כשר לעדות. ועוד הקשה שם אמאי גולה ישראל ע"י כותי הא כותי אינו מאמין בתורה שבע"פ ודינו כאפיקורס שמורדין אותו ולמה יתחייב על הריגתו. וכתב שרק הדור הראשון של כותים היה דינם ככופרים אבל דורות הבאים דינם כתינוקות שנשבו וכשווגגים לכן אין מורידים אותם והם כשרים לעדות. וקשה אם הכותי שנזכר כאן דינו כשווגג אמאי הוי אינו עושה מעשה עמך דמסבא נראה שמי שחטא בשוגג נחשב עושה מעשה עמך. וכן נקט המנ"ח מצ' מ"ה. וכן מבואר בריטב"א לקמן יב. על הא דבן אינו נעשה גואל הדם לאביו משום שחייב בכבודו, וכתב הריטב"א דאף שאביו הרג כיון שהיה בשוגג לא יצא מכלל עושה מעשה עמך. א"כ אמאי הוי הכותי אינו עושה מעשה עמך הא מיירי הכא בדורות הבאים שהם שוגגים ולכן הם כשרים לעדות. ונראה דמה שהחוטא בשוגג נשאר עושה מעשה עמך הוא כשחטא בדרך מקרה, אבל הכותים שבאופן קבוע אינם מקיימים תורה שבע"פ א"כ בפועל אינם עושים מעשה עמך א"כ אף שלענין פסול עדות דינם כשווגגין מ"מ יצאו מכלל עושה מעשה עמך. ויש ללמד מזה למה שמצוי עכשיו אנשים שאינם שומרי תורה דאף אם נדונים כתינוקות שנשבו וכשווגגין מ"מ אינם בכלל עושה מעשה עמך ואין חייבים על הכאתם ועל קללתם. אמנם ע' במנ"ח במצ' רל"א דנקט שגם במי שאינו עושה מעשה עמך אף שאין חייבים על קללתו מ"מ איסורא איכא. אך הרבה חולקים וס"ל דגם איסורא ליכא כמו שהובא במגיה במנ"ח ע"ש.

**גר תושב.** בגמ' בע"ז סב: מבואר שגר תושב היינו בן נח שקבל על עצמו בפני ג' לקיים ז' מצוות בני נח. וכתב הריטב"א כאן שצ"ל קבלה זו משתנה דינו לענין ג' דינים א.הותר להתישב בינינו ולכן נקרא גר תושב. ב.מצווים להחיותו. ג.נעשה ע"י קבלה זו כמצווה ועושה. ומש"כ שב"ב שלא קיבל בפני ג' לקיים ז' מצות נחשב אינו מצווה ועושה הוא ע"פ מה שמבואר בב"ק לח. על קרא דראה ויתר גוים, ראה ז' מצות שקבלו עליהם ב"ב ולא קיימום עמד והתירץ להם. ובמסקנא מבואר דהיינו שאפילו מקיימים אותם אין מקבלים עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה. וע"ז כתב הריטב"א [וכ"כ הרמב"ן] דע"י קבלה בפני ג' מקבל דין של מצווה ועושה. והקשה הערל"ג אם סתם עכו"ם נחשב אינו מצווה ועושה אמאי אסור להושיט אבר מן החי לב"נ משום לפני עוור הא אינו מצווה ואין זה מכשול.

**בב"ק** ל"ח. הקשו על הא דעמד והתירץ להם דא"כ מצאנו חוטא נשכר, ומשני לומר שאפילו מקיימין אותם אינם מקבלין שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה. ואפשר לבאר דברי הגמ' בב' אופנים. א.שהתי' הוא שבאמת התירץ להם ועכשיו אינם מצווים כלל אלא שאין זה נחשב חוטא נשכר כיון שע"ז הפסידו את השכר של מצווה ועושה.



**האוש** בפ"ו מרוצח הי"ב ד"ה אמנם כתב לבאר דברי הרמב"ם דג"ת שהרג עבד גולה ואינו נהרג, שמה שנתמעט ג"ת מגלות בקרא דוהיו לכם הערים למקלט, היינו דוקא לענין הצלה מגוה"ד, אבל כשהרג עבד שאין לו גוה"ד כל ענין הגלות הוא לכפרה ולא להצלה מגוה"ד וזוה לא נתמעט ג"ת. אך זה מבאר רק למה עיר מקלט קולטתו, אבל עדיין קשה למה אינו נהרג על עבד כמו שנהרג על ישראל. אך למה שנתבאר ע"פ דברי הרמב"ן א"ש. דכל מה שב"נ נהרג על רציחה בשוגג הוא רק מפני שגם ישראל הותר דמו לגוה"ד. ומה"ט סובר הרמב"ן שב"נ שהרג ב"נ בשוגג אינו נהרג מפני שישאל בכה"ג לא הותר דמו לגוה"ד. וא"כ גם בג"ת שהרג עבד שאין לו גוה"ד בשוגג אינו נהרג. וכיון שאינו נהרג הוא גולה דמה שנתמעט ג"ת מגלות הוא רק לענין הצלתו מגוה"ד.

**האבה"א** בפ"י מלכים ה"א מביא לשון הרמב"ם בפ"ה מרוצח ה"ד שהטעם שג"ת שהרג ישראל בשוגג נהרג הוא משום שאדם מועד לעולם. ואדם מועד לעולם נאמר לענין מזיק ולכן רק ברציחה חייב על שגגה ולא בשאר ז' מצות. אך כ"ז כשהרג ישראל משא"כ ב"נ א"א לחיבו משום אדם מועד לעולם דקרא דפצע תחת פצע דלפינן מיניה אדם מועד לעולם נאמר בישראל ולא בעכו"ם וכשהרג ישראל דיינין ליה בדינא דידן. ע"ש.

**נמצא** ג' שיטות בהא דב"נ שהרג ישראל בשוגג נהרג. א. שיטת רש"י שבכל ז' מצות ב"נ נהרג על שוגג. ולרש"י גם ב"נ שהרג ב"נ בשוגג נהרג. ב. הרמב"ן ס"ל שבכל ז' מצות אינו נהרג בשוגג ורציחה שאני שגם ישראל שהרג בשוגג הותר דמו לגוה"ד לכן ב"נ נהרג. וזה דוקא בב"נ שהרג ישראל משא"כ ב"נ שהרג ב"נ אינו נהרג בשוגג. ג. לרמב"ם ב"נ שהרג ישראל בשוגג נהרג מפני שאדם מועד לעולם. וזה שייך רק ברציחה שהוא כמזיק משא"כ שאר ז' מצות.

**מבואר** בגמ' שגר תושב שהרג גר תושב בשוגג גולה, ואם היה מזיד או קרוב למזיד הוא נהרג, ואם הרג ישראל הוא נהרג אפי' על שוגג בין לרש"י בין לרמב"ן. אך לא מבואר בהדיא בגמ' מה הדין בגר תושב שהרג בן נח שאינו גר תושב במזיד או קרוב למזיד אם נהרג עליו או לא. המנ"ח במצוה ת"י כתב כדבר פשוט שג"ת שהרג ב"נ במזיד נהרג עליו. אמנם הריטב"א כתב על מה שאמר אף ג"ת ל"ש דקטל בר מיניה ל"ש דקטל דלאו בר מיניה וז"ל פרש"י בר מיניה ג"ת, ולא בר מיניה ישראל, נראה מדבריו דעל כתיב אינו נהרג עכ"ל. מבואר דאף דס"ד דג"ת נהרג על ג"ת בשוגג מ"מ על ב"נ אינו נהרג וא"כ ה"ה למסקנא דמיייר בקרוב למזיד או מזיד ממש נהרג דוקא על ג"ת אבל על ב"נ אין ג"ת נהרג. ולכאורה מוכח כדברי הריטב"א בהמשך הגמ' דר"ח פוטר כסבור בהמה ונמצא אדם, כנעני ונמצא ג"ת, ומיייר שהרוצח היה ג"ת כמו שפרשו רש"י ותוס'. ולר"ח פטור משום דהוי קרוב לאונס שחשב שעושה מעשה שאינו חייב עליו. ואי נימא דג"ת שהרג ב"נ במזיד נהרג אמאי פטור כשנתכוין לב"נ ונמצא ג"ת אלא מוכח כמש"כ הריטב"א דאינו נהרג אלא על הריגת ג"ת לכן כשנתכוין לב"נ והרג ג"ת הוא אנוס. ומוכח לכאורה לא כמנ"ח וצ"ע.

**אמר רבא ולא ק"ו הוא.** כתבו התוס' דרבא ס"ל שהפטור של דרך עליה הוא משום שזה קרוב לאונס. וע' בריטב"א שע"ז גופא ר"ח חולק דס"ל שהפטור של דרך עליה משום דהוי קרוב למזיד. האוש בפ"ו מרוצח הי"ב בד"ה הכ"מ מבאר טעמו של ר"ח דבדרך עליה שהנזק יותר רחוק לא היה לנהרג ליהור, וכיון דליכא פשיעה מצד הניזק על המזיק חובת הזהירות לכן הוי קרוב למזיד. משא"כ בדרך ירידה שיש יותר טענה על הנהרג שהיה לו להזהר לכן הרוצח הוא פחות פושע. ועיין בריטב"א שכתב דמה דסבר ר"ח בדרך עליה הוא קרוב למזיד אינו מסבא אלא ס"ל דמה שאמר

הכ"מ מקשה על הרמב"ם דמפורש במשנה דישאל גולה ע"י הכל חוץ מע"י ג"ת. אך מחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלוי במחלוקת הריטב"א והרמ"ה, ושיטת הרמב"ם כשיטת הריטב"א שרק בה"א נקטה הגמ' דחוץ מגר תושב דקתני מתני' קאי בין על הכל גולין ע"י ישראל ובין על ישראל גולה ע"י הכל. אבל במסקנא חידש ר"כ דחוץ מג"ת קאי רק על הרישא דהכל גולין ע"י ישראל חוץ מג"ת. אבל בסיפא דישאל גולה ע"י הכל גם ג"ת בכלל וישאל גולה על ידו.

**עוד** מקשה הכ"מ על מש"כ שם הרמב"ם שג"ת גולה ע"י ג"ת או ע"י עבד, ולמה יגלה ע"י עבד הא עבד דינו כישאל וג"ת אינו גולה ע"י ישראל אלא נהרג כמבואר ברמב"ם בה"ד. ומנין לרמב"ם לחלק בין ג"ת שהרג ישראל לג"ת שהרג עבד. ויבואר בסמוך בס"ד. [לשון הריטב"א שהובא לעיל שג"ת שהרג ישראל אין לו כפרה בגלות ואולי הוא נהרג על שגגתו משמע דמסקנא ליה לריטב"א אם ג"ת נהרג ע"י ישראל כשהרגו בשוגג. וצ"ע דבסמוך משמע שג"ת שהרג ישראל נהרג בשוגג ורק על מינו אינו נהרג אלא בקרוב למזיד וזה כרמב"ם שכתב שנהרג].

**נחלקו** הראשונים אם בן נח נהרג בכל הז' מצות על שגגה. שיטת רש"י דבהא דאיתא בסנהדרין נ"ז. שאין ב"נ צריך התראה מבואר שהייב גם על שוגג. הרמב"ן כאן חולק וכתב שאין הדין נותן להרוג אדם בשוגג אלא מה שאמרו שב"נ נהרג בלי התראה היינו דליכא גזא"כ של התראה דבעינן שיהיה מוכח שהוא מזיד אבל אם ידוע שהוא שוגג אינו נהרג. [וכעין זה נחלקו בהא דעד זומם אינו צריך התראה אם חייב על שוגג או שבשוגג פטור ורק התראה לא בעינן, ע' קצה"ח ס' כ"ח סק"ח, והובא כל זה לעיל ד:]. אך כל זה בשאר ז' מצות אבל ברציחה מודה הרמב"ן שב"נ נהרג כשהרג ישראל בשוגג כמבואר בסמוך שגוי נהרג בין על מינו בין שלא על מינו, ואיירי בשוגג שהקשו מזה על מה שמבואר במשנה שגר תושב גולה ע"י גר תושב. ומבאר הרמב"ן הטעם דרציחה שאני משאר ז' מצות שאפילו ישראל שהרג בשוגג לא ניתנה דמו של ההרוג למחילה אלא חייב הרוצח גלות ועומד בספק שמא יהרגנו גוה"ד. וכיון שאפילו ישראל נכנס לספק מיתה כשהרג בשוגג א"כ ב"נ נהרג. אך כ"ז בב"נ שהרג ישראל אבל כשהרג את מינו, שישאל כה"ג אינו גולה, ב"נ אינו נהרג. אך כ"ז לרמב"ן דס"ל בשאר ז' מצות שאינו נהרג על שגגה א"כ גם ברציחה נהרג על שגגה רק כשהרג ישראל, אבל לרש"י שבכל ז' מצות ב"נ נהרג על שוגג גם ברציחה נהרג על שוגג אפילו כשהרג ב"נ. וכתב הריטב"א שמהמשך הסוגיא מוכח כרש"י. וכונתו דמבואר בסמוך שב"נ נהרג בין במינו בין שלא במינו, ואיירי בשוגג שהרי רצו להוכיח מזה שג"ת נהרג על ג"ת בשגגה. אמנם לדעת הרמב"ן צ"ל דכ"ז למאי דס"ד דמיייר בשוגג אבל למסקנא שמה שג"ת נהרג על מינו הוא דוקא בקרוב למזיד א"כ גם ב"נ מיייר בקרוב למזיד ורק בזה נהרג על מינו. אבל בשוגג אינו נהרג אלא על ישראל.

**ולרמב"ן** יתישב קושיית התוס' בד"ה דרך שהקשו על מאי דמשני שמה שג"ת נהרג על מינו הוא דוקא בקרוב למזיד דאכתי אינו דומיא דב"נ שב"נ נהרג על מינו אפילו בשוגג שאינו קרוב למזיד. ולרמב"ן לק"מ דאח"כ למסקנא הברייתא מיייר בקרוב למזיד וג"ת הוי ממש דומיא דב"נ דתרווייהו במינם חייבים רק בקרוב למזיד ועל ישראל חייבים אפילו על שוגג. ואדרבה מכאן יש מקור לשיטת הרמב"ן. ובתוס' מבואר שגם למסקנא ב"נ נהרג אפילו על מינו בשוגג וזה כשיטת רש"י ודלא כרמב"ן. שיטת הרמב"ם פ"ה מרוצח ה"ד שב"נ שהרג ב"נ בשוגג אינו נהרג ואין עיר מקלט קולטתו. וזה כשיטת הרמב"ן שרק בהריגת ישראל נהרג ב"נ על שוגג ולא בהריגת ב"נ. וכן מבואר ברמב"ם בפ"י ממלכים ה"א שב"נ אינו נהרג על שגגה בדי מצות.

לעיל ז: בשגגה פרט למזיד לא קאי על אומר מותר כשיטת רבא לעיל אלא מוקים לה בדרך עליה לאשמועינן דלאו אנוס הוא אלא קרוב למזיד. דהיינו שלר"ח יש תרי קראי למעט דרך עליה, ויפל עליו למעט שדרך עליה אינו גולה, ובשגגה לגלות שמה שאינו גולה הוא משום שהוא קרוב למזיד, וזה דלא כתוס' שכתבו שם לר"ח בשגגה ממעט אומר מותר ואף שפטור משום קרוב לאנוס מ"מ קרי לה מזיד מפני שידע שהרגו.

**ואזדו לטעמייהו.** הגמ' מדמה מחלוקת ר"ח ורבא לגבי אומר מותר למחלוקתם לגבי כסבור בהמה ונמצא אדם. והטעם מבואר ברש"י ובתוס' דכשם שבאומר מותר סבר רבא שהוא קרוב למזיד משום שהיה לו ללמוד כך בסבור בהמה ונמצא אדם היה לו לעיין. וכשם שחולק ר"ח לגבי היה לו לעיין כך הוא חולק לגבי היה לו ללמוד דאין זה מזיד אלא קרוב לאנוס. ויש לעיין דלכאור' קשה מכאן על הרמב"ן שהובא לעיל ז: שהתוס' הקשו שם מ"ש דלגבי גלות אומר מותר הוי קרוב למזיד ולגבי חטאת דינו כשוגג. וכתב ע"ז הרמב"ן שלגבי חטאת כתיב תחטא בשגגה ותלוי בשגגת חטא ולגבי זה אומר מותר דינו כשוגג דשגג בחטא. משא"כ בגלות כתיב מכה נפש בשגגה ואין השגגה בזה תלוי בחטא אלא במעשה הרציחה. ולגבי זה אמר רבא דאומר מותר דינו כמזיד, דאף ששגג בחטא מ"מ הוא מזיד על ההכאה. ולפ"ז תימה מה הגמ' מדמה אומר מותר לכסבור בהמה ונמצא אדם הא התם הוא שוגג במעשה הרציחה דהריגת בהמה אינה רציחה, ומצד הסברא שהיה לו ללמוד היה ראוי להחשיב אומר מותר שוגג ופטורו מגלות הוא רק מפני שתלוי בהכאה ולא בחטא. וסברא זו אין בכסבור בהמה ונמצא אדם. ומצאתי בס"ד שכבר עמד בזה הגר"ח מוולאזין זצ"ל בתשובה שמוכא בבית הלוי בסוף ח"א, שנדפסו שם ג' תשובות מהגר"ח ובתשובה ג' בד"ה אבל לשיטה זו הקשה קושיא זו על דברי הרמב"ן ע"ש.

**הנך מת וכו'.** רע"א תמה מה ראית הגמ' מאבימלך הא אפילו אם אומר מותר אינו קרוב למזיד אלא דינו כשוגג ב"נ נהרג בכל הו' מצות גם על שוגג ואפילו אם זה קרוב לאנוס אין זה פוטר אלא מגלות אבל בעלמא דינו כשוגג. ורק לגבי רציחה שהתחדש שג"ת גולה ע"י ג"ת בזה אמרין שאם קרוב למזיד אין דין גלות ונהרג ואם קרוב לאנוס אינו נהרג ואינו גולה, אבל בשאר ז' מצות אין נ"מ בין קרוב למזיד לקרוב לאנוס ובכולם ב"נ נהרג וא"כ מה הוכיחו מאבימלך דהיה לענין איסור אש"א ונשאר רע"א בזה בצע"ג. ומה דנקט רע"א שב"נ בכל הו' מצות נהרג על שוגג זה שיטת רש"י אבל הרמב"ן [הובא לעיל] חולק. אבל גם לרמב"ן לכאורה קשה קושיית רע"א שאם ב"נ לא נהרג על שוגג א"כ גם על שוגג הקרוב למזיד לא יהרג שרק לענין גלות שוגג הקרוב למזיד יצא מכלל שוגג. ומה שג"ת נהרג על שוגג הקרוב למזיד הוא רק לענין רציחה שבזה ב"נ נהרג אפילו בשוגג ממש, משא"כ בשאר עבירות שב"נ לא נהרג על שוגג לדעת הרמב"ן לכאורה גם על שוגג הקרוב למזיד אינו נהרג וא"כ מה הוכיחו מאבימלך.

**לא בידי שמים.** כתב הריטב"א דאף שבכל אנוס ליכא חיוב ביד"ש ב"נ שאני והוא נענש ביד"ש אף על אנוס. א"נ הכא ידע קב"ה שהיה קרוב למזיד ע"ש.

**וחטאתי לאלוקים.** הפרשת דרכים בדרוש א' מאריך לדון אם האבות והשבטים היה להם דין ישראל או דין ב"נ. וכתב הערל"ג דיש להביא ראיה מכאן שליוסף היה דין ב"נ דישאל אינו נהרג על אשת איש של עכו"ם. אך כתב לדחות דהפרשת דרכים שם כתב דנחלקו בשאלה זו יוסף והאחים, דיוסף סבר שיש להם דין ב"נ ורק לחומרא היה דינם כישראל ולכן סבר שמפרכסת אסורה להם, והאחים סברו שיש להם

דין ישראל גם לקולא וכישראל מפרכסת מותרת. וא"כ על יוסף לשיטתו שאמר וחטאתי לאלוקים שואלת הגמ' לאלוקים ולא לאדם.

## דף ט:

**שונא אינו גולה.** ר"ש מחלק בין נפסק לנשפט ומשמע דת"ק ס"ל שבכל גווני שונא אינו גולה. וכתבו הרש"ש והערל"ג דר"ש ורבנן לשיטתם דפליגי בב"מ אי דרשינן טעמא דקרא או לא, דר"ש ס"ל דרשינן טעמא דקרא דהפטור של שונא הוא משום שמסתבר שהוא מזיד ולכן מחלק בין נפסק לנשפט. ורבנן ס"ל דהוי גזה"כ לפטור שונא בכל גווני ולא דרשינן טעמא דקרא. התוס' לעיל ב. הקשו על מה שכתבו שם דמשכחת גלות ע"פ עדים רק כשיש רגלים לדבר שהיה שוגג דאל"כ יכול לומר מזיד הייתי. והקשו א"כ באופן זה יהיה חיוב גלות גם בשונא ואמאי שונא אינו גולה. וכתב הערל"ג דלמה שכתב דת"ק ס"ל דשונא אינו גולה מגזה"כ אף שהוא שוגג מיושב קושיית התוס' דאין לחייבו גלות אפילו אם יש רגלים לדבר שהוא שוגג. ולכאורה נראה דקושיית התוס' שם אינו מת"ק אלא מר"ש אמאי פוטר ר"ש שונא מגלות בנשפט הא גם אוהב אינו גולה אלא כשיש רגלים לדבר ובאופן זה גם שונא יגלה. וכ"כ הרש"ש בדף ב. דקושיית התוס' שם לר"ש. וע"ע מש"כ הרש"ש כאן לדמות סברת רבנן דשונא אינו גולה לדין של שב מידיעתו.

**השונא נהרג.** ר' יוסי ס"ל שתולים בשונא שהיה מזיד לא רק לענין לפטור מגלות אלא גם לענין לחייב מיתה. וצ"ע אמנם ס"ל דאיכא אומדנא שהיה מזיד הא קי"ל דלא סומכים על אומדנא בנפשות כמבואר ברמב"ם בריש פ"כ מסנהדרין. ולפי מה שכתבנו בס"ד בספ"ק בהא דסגי בעד שיראו כדרך המנאפים שמה שלא סומכים על אומדנא הוא דוקא אומדנא לפני הרציחה כגון שרץ אחריו לחורבה או אומדנא לאחר הרציחה שמצאו וחרב בידו וחברו מפרפר שבשעת מעשה לא היה שום אומדנא שעכשיו הוא עושה מעשה משא"כ אומדנא דכדרך המנאפים רואים בשעת מעשה אומדנא שעכשיו ברגע זה יש מעשה המחייב מיתה, ואומדנא כזו נחשבת כראיה וסומכים ע"ז בנפשות, א"כ י"ל כן נמי לגבי שונא שהרג שבשעת רציחה יש אומדנא שעכשיו הוא הורג במזיד ובאופן זה סומכים על אומדנא גם בנפשות.

**מוסרים לו שני ת"ח.** לקמן י: מובא מחלוקת ברוצח שגלה לעיר מקלט ובדרך הרגו גוה"ד אם נהרג עליו או לא, וקי"ל כר"ה דס"ל התם דאינו נהרג וע"ז נאמר ולו אין משפט מות. ודין זה אינו רשות ולא מצוה אלא רק פטור, ודוקא לענין גוה"ד אבל כל אדם נהרגים עליו. ומה שנחלקו ר"ע וריה"ג לקמן יא: אם רשות או מצוה הוא בגלה לעיר מקלט אחרי פס"ד ויצא, והכא מיירי בדרך לעיר מקלט. ובזה כיון שאין רשות להורגו שולחין שני ת"ח עמו. וכתב החזו"א חו"מ סי' י"ז סק"א דאין רשאים להציל את הרוצח מיד גוה"ד בחזקה אלא רק דרך בקשה ולכן מוסרין לו שני ת"ח ולא בעלי אגרופין. דהיינו דס"ל שאין זה נחשב רציחה גמורה ולכן אינו נהרג עליו אלא שאינו מן הראוי שיהרגנו לכן שולחים עמו שני ת"ח. האבי עזרי פ"ה מרוצח אות ג' חולק וס"ל דכיון שאין רשות לגה"ד להרוג בודאי יש חיוב למנוע אותו בע"כ, ומהא דשולחין ת"ח ולא בעלי אגרופין כתב האבי"ע דאין להוכיח שהרי בדף י: הגמ' רצתה להוכיח מהא דמוסרין לו ת"ח שגוה"ד נהרג עליו והת"ח נשלחים כדי להתרות בגוה"ד, ולמ"ד שנהרג בודאי מונעים אותו בכח ואעפ"כ שולחין ת"ח ולא בעלי אגרופין. א"כ גם למאי דקי"ל שאינו נהרג מ"מ לכתחילה מונעים אותו בכח דנחשב כרוצח ממש אלא שאינו נהרג עליו. וכן דעת הדברי יחזקאל בס' כ"ג אות ח' דלפני כניסת הרוצח לעיר מקלט גוה"ד שהורגו נחשב רוצח אלא שפטור מקרא דלו אין משפט מות

דהוי כאונס כי יחס לכבו. וכיון שהוא נחשב רוצח בודאי יש חיוב למנוע אותו בכח.

**עוד** נחלקו האחרונים אם הא דסבר ר"ה שלפני שנכנס לעיר מקלט אין גוה"ד נהרג עליו אם זה דוקא אחר שנגמר דינו לגלות או גם לפני"כ. החזו"א חו"מ ס' י"ז ובליקוטים ס' כ"ג לדף י: כתב דאמנם לפני שנגמר דינו לגלות דינו של גוה"ד כשכא להרוג את הרוצח כרודף ומותר להציל את הרוצח בנפשו של גוה"ד מ"מ בדיעבד אם הורגו גוה"ד ואח"כ נתברר שהרוצח היה ראוי להתחייב גלות פטור גוה"ד. והחזו"א מביא ראיה לדבריו מהרמב"ם בפ"ו ה"ד שבקרב למזיד אינו גולה ובודאי אין בזה פס"ד של גלות ואעפ"כ אין גוה"ד נהרג עליו. וגם בזה חולק האבי עזרי פ"ה מרוצח ה"ט וכתב שכ"ז שלא נתחייב גלות בב"ד גוה"ד נהרג עליו. ולדבריו צריך לחלק בין שוגג לקרוב למזיד.

**נמצא** ג' דינים בזה. א. מזמן הרציחה עד העמדה בדין, בין בהליכתו לעיר מקלט בין בחזרתו מהעיר לב"ד, אסור לגוה"ד להורגו ואם בא להורגו דינו כרודף. ואם הגוה"ד הורגו לרוצח ואח"כ הוכרר שהרוצח היה חייב גלות נחלקו האחרונים אם גוה"ד נהרג או לא. ב. אחרי שנגמר דינו לגלות בדרך הליכתו לעיר מקלט אסור לגוה"ד להורגו ונחלקו האחרונים אם מונעים אותו בכח או רק דרך בקשה. ואם הורגו קי"ל כר"ה שאינו נהרג עליו. ואחרים שהורגו את הרוצח נהרגים. וע' בחזו"א דכל מה שיש חולקים על ר"ה ומחייבים את הגוה"ד מיתה כשהרג את הרוצח לפני שהגיע לעיר מקלט היינו דוקא כשלא גלה מחמת אונס או שוגג אבל אם במזיד לא גלה דינו כיוצא מן העיר במזיד שלכו"ע אין גוה"ד נהרג עליו. ג. כשהיה בעיר מקלט ויצא הותר דמו כיון שבמזיד יצא מעיר מקלט, ובזה נחלקו ר"ע וריה"ג אם רשות ביד גוה"ד או מצוה. וגם בזה דעת המלי"מ פ"א מרוצח הט"ו שכיון דקי"ל רשות ביד גוה"ד אם קדם הרוצח והרג את גוה"ד כדי להציל את עצמו אינו נהרג דהוי כבועל ארמית דאף דרשות ביד פנחס להרוג את זמרי מ"מ אם נתהפך זמרי והרג את פנחס אינו נהרג [אף שאחר שהרג את פנחס או את גוה"ד כדי להציל את הרוצח בודאי נהרג]. והחזו"א חו"מ י"ז אות ג' חולק וכתב דלא דמי לדין של קנאים פוגעים בו ע"ש.

**אף הוא מדבר ע"י עצמו.** הריטב"א לקמן כתב דלא גרסינן אף ור"מ חולק וס"ל שע"י עצמו דוקא.

**אחד שוגג ואחד מזיד** מקדימים לעיר מקלט. הריטב"א כתב לקמן י: דמזיד אין הכונה מזיד עם התראה שמזיד עם התראה חובשים אותו אלא מזיד שגולה הוא מזיד בלי התראה או קרוב למזיד. ומה שכתוב שאם נתחייב הריגה הרגוהו אין הכונה מיתה ב"ד אלא הוא נמסר ביד גואל הדם.

**המנ"ח** במצוה ת"י דן אם הרגו גוה"ד לרוצח בעיר מקלט כשגלה הרוצח בתחילה לפני שפסקו ב"ד חיוב גלות אם נהרג עליו או לא. דיתכן שאין עיר מקלט קולט בלי פס"ד והוי כהורגו חוץ לעיר מקלט דאינו נהרג עליו. וכתב המנ"ח דמלשון הרמב"ם משמע שנהרג עליו. ומוסיף המנ"ח דכן נראה מסברא דאם לאחר גמ"ד שהוא בודאי חייב גלות אם הרגו גוה"ד בתוך העיר מקלט נהרג עליו ק"ו שלפני גמ"ד שיש צד שאינו חייב גלות כלל בודאי נהרג עליו. ונראה לכאורה שאין הדברים מוכרחים דחיוב גלות תלוי בפסק ב"ד כמבואר בריטב"א בדף ב. וא"כ יתכן שדין קליטה של עיר מקלט הוא רק כשהיה מחויב גלות ע"י פסק ב"ד משא"כ כשגלה מעצמו בלי חיוב יתכן שאין העיר מקלט והוי כנמצא חוץ לעיר מקלט. וע' באבי עזרי פ"ה מרוצח ה"ט שחולק בזה על המנ"ח וכתב שאין שום דין קליטה לפני פס"ד.

**עוד** מסתפק המנ"ח באות כ"ב אם בזמן שהיה בעיר מקלט בתחילה לפני פס"ד מת כה"ג אם יוצא ונפטר בזה מגלות או לא. ולדברי האבי"ע שאין שום דין קליטה בלי פס"ד פשוט

שאינו נפטר מגלות ע"י מיתה כה"ג אף שמת כה"ג בזמן שהיה בעיר מקלט. אמנם ע' לעיל בדף ט. שכתבנו שלכאורה מוכח מהא דג"ת גולה ע"י ג"ת דיש ענין של כפרה של גלות בלי פס"ד שמסתבר שג"ת אינו מחויב לגלות דאין זה ממצות ב"נ אלא שעיר מקלט קולטנו ויש לו בזה כפרה אף שלא היה פס"ד, וא"כ יש מקום לדברי המנ"ח שמיתה כה"ג יפטור מגלות גם כשמת כשהיה הרוצח בעיר מקלט בלי פס"ד וצ"ע.

**בעיקר** דברי המנ"ח שהעיר מקלט קולט גם לפני פס"ד וגוה"ד שהרג את הרוצח בתוך העיר מקלט נהרג עליו יש לעיין אם זה דוקא כשהוכרר אח"כ שהיה שוגג והיה דינו לגלות אבל אם הוכרר שהרג במזיד או קרוב למזיד שלא היה דינו לגלות אין העיר קולטתו ולא יתחייב גוה"ד על הריגת הרוצח אף שהורגו בתוך העיר מקלט כשם שאינו נהרג עליו כשהרגו חוץ לעיר מקלט כמבואר ברמב"ם בפ"ו מרוצח ה"ד שגם בקרוב למזיד אם הרג גוה"ד לרוצח אינו נהרג עליו. או דלמא כיון שהדין הוא שבתחילה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימים לעיר מקלט ונלמד מקרא בדף י: ע"ש ברש"י ד"ה בתחילה, א"כ גם בזה יש דין קליטה ואם הרגו גוה"ד בעיר מקלט נהרג עליו אף שבסוף נתברר שלא היה עליו דין גלות. ושו"ר בחזו"א חו"מ ליקוטים ס' כ"ג לדף י: בד"ה ויש לעי' שכתב שגם במזיד העיר מקלט קולט ואם הגוה"ד הרג את הרוצח בתוך העיר מקלט הוא נהרג עליו.

**מי שנתחייב גלות** מחזירין אותו למקומו שנא' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. מבואר דאף שגלות היא כפרה אין דינו כשאר חייבי כפרה שאין ב"ד כופין עליהם אלא דינו מסור לב"ד ומגלין אותו בע"כ. וכן מבואר בריטב"א לעיל ב: שהקשה על מה שאמרו שם דאין כאשר זמם על כופר משום דכופרה כפרה והנו לאו בני כפרה נינהו, א"כ למה צריך קרא שאם זממו לחייב גלות והוזמו אינם גולים ת"ל דגלות כפרה והני לאו בני כפרה. וכתב דדוקא בכופר ליכא כאשר זמם מפני שאין ב"ד כופין עליו משא"כ גלות דבר המסור לב"ד הוא להגלותו. אמנם מדברי הרמב"ן שם לכאורה נראה דלא ס"ל כן שגם הרמב"ן מפרש בדף ב. שמה שבכופר אין כאשר זמם הוא משום שאין ממשכנין ודינו מסור לשמים. ובדף ב: מקשה הרמב"ן למה בגלות לא אמרינן האי טעמא דלאו בני כפרה נינהו. ותי' דהתם דינו מסור לאדם שאם יצא חוץ לתחום נהרג ולפיכך היה אפ"ל שאף זה יגלה ויעמוד באותו ספק ומ"ה גלי רחמנא הוא ולא זוממין. ומשמע שרק לענין זה דינו מסור לאדם שביד גוה"ד להרגו אבל עצם החיוב גלות אינו מסור לב"ד ואין ב"ד כופין ע"ז. וצ"ע דמבואר כאן במשנה דב"ד מחזירין אותו למקומו ונלמד מקרא דוהשיבו אותו העדה וכו' משמע שדינו מסור לב"ד.

**תוד"ה בגלעד.** עיין במהרש"א שי"ל עוד על קושית התוס' שמבואר במשנה שבתחילה גם מזידים גולים וילפינן לה מקרא כמבואר ברש"י במשנה. וא"כ היכא דנפיש רוצחים במזיד העיר מקלט מלאים ברוצחים במזיד ולא יהיה מקום לשוגגין. ויש לעיין אמאי לא ניהא לתוס' בזה. ועוד שהריטב"א והרמב"ן כתבו על דרך זה אלא דכתבו כיון דנפיש רוצחים במזיד מצוי גם רמאים שהורגים במזיד ואומרים שהיו שוגגים ויגלו ולא יהיה מקום לשוגגים. ולמה צריך לומר שיש רמאים ת"ל שכן הוא הדין שבתחילה גם המזידים גולים. וי"ל דכיון דרבי פליג על ריב"ז לקמן י: וס"ל דמן הדין מזידים אינם גולים ולדבריו יקשה אמאי בעינן שלש ערי מקלט בעבר הירדן. ולכן לא ניהא לתוס' בתירוץ המהרש"א ולכן הריטב"א הוצרך להוסיף שיש רמאים.

דף י.

**ותו ליכא** והא כתיב ועליהם תתנו וכו'. מבואר דכל ערי הלויים קולטים כמו ערי מקלט וכן שש ערי מקלט היו ג"כ

שלא יהיו מוקפות חומה וע"ז הקשו איך יתכן שקדש היתה עיר מקלט הא עיר מקלט אינו יכול להיות מוקף חומה וקדש היתה עיר מבצר דהיינו מוקף חומה ע"ש.

**תלמיד שגלה** מגלים רבו עמו. המנ"ח בסוף מצוה ת"י מביא בשם שו"ת הרדב"ז שמלך אינו גולה דכמו שרש שגלה מגלים ישיבתו עמו ה"נ במלך יצטרכו להגלות את כל עבדיו ומשרתיו. והמנ"ח כתב דרך ברב ותלמיד יש דין זה כמש"כ הרמב"ם פ"ז מרוצח ה"א שחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין. אבל מלך בלי עבדיו ומשרתיו אינו נחשב כמות. ועוד כתב המנ"ח דדין זה אינו לעיכובא אלא לכתחילה מגלין רבו עמו כי היכי דתהוי ליה חיותא ואם א"א גולה התלמיד בלי רבו וא"כ אין זה סיבה לפטור מלך מגלות. דהיינו דנחלקו הרדב"ז והמנ"ח אם הדין של וחי הוא תנאי בדין גלות ואם א"א לקיים בו וחי אינו גולה או שאין זה תנאי בגלות אלא מצוה בעלמא לדאוג שיהיה חיות לרוצח. ולדעת הרדב"ז צריך להביא אמנם יש דין בדיני הגלות שיהיה וחי אבל מה מחייב את רבו לגלות כדי שתלמידו יקיים דין גלות. ובשלמא למנ"ח זה מצוה על כלל ישראל לדאוג לחיותו של הרוצח וכאן המצוה יכול להתקיים רק ע"י רבו לכן מצות וחי מחייב את הרב לגלות עם תלמידו. וצ"ל שגם לרדב"ז שזה מדיני הגלות מ"מ יש בזה גם מצוה על כל ישראל להחיותו אלא דס"ל שקיום הוחי מעכב בגלות.

**מנין לד"ת שקולטין.** לס"ד דמיירי ברוצח ואפילו בעידנא דלא עסיק בה כתב הריטב"א קס"ד שבת מדרשו קולטו ואם הרגו שם גוה"ד נהרג עליו כאילו הרגו בעיר מקלט.

**קולטין ממה"מ.** הא דהביאו ע"ז מעשה דר"ח ולא הביאו את המעשה בדוד המלך שמוכא בשבת ל: כתב הערל"נ שב' דיני קליטה איכא. שש ערי מקלט קולטים אפילו שלא לדעת, ומ"ב ערי לויים קולטים רק לדעת. ובמעשה דדוד ידע דוד שהולך למות ואין להוכיח משם אלא שד"ת קולטים לדעת דומיא דקליטת ערי הלויים. אבל ממעשה דר"ח שלא ידע מוכח שד"ת קולטים ממלאך המות אפילו שלא לדעת כעין קליטת ערי מקלט.

## דף י:

**אמר ר"ה** רוצח וכו' והרגו פטור. ע' מש"כ בזה לעיל ט: במתני' דמוסרין לו שני ת"ח.

**עיר שרובה רוצחים.** המנ"ח במצ' ת"י אות ט"ז מסתפק לגבי דין זה וכן לגבי הדין של עיר שאין בה זקנים אם בשעה שנכנס לעיר רובה לא היו רוצחין והיו בה זקנים ואח"כ נעשה רוב רוצחים או שאח"כ אין בה זקנים האם בטל הקליטה של העיר ונחשב כיצא חוץ לעיר מקלטו וצריך לגלות לעיר אחר, או שתלוי בזמן שנכנס לעיר ואם אז היו זקנים ולא היה רוב רוצחין העיר קולט ושוב לא מתבטל קליטתו אף שאח"כ אין זקנים והיו רוב רוצחים. וכתב המנ"ח דנראה דתלוי בשעת קליטה. ואף שלעיל לגבי קליטה שלא לדעת כתבנו שלא מסתבר לתלות בשעת כניסה היינו באופן שבשעת קליטה אינו ראוי ליקלט ואח"כ נעשה ראוי דלא מסתבר שיש ענין לצאת ולחזור וליכנס אלא כיון שעכשיו ראוי ליקלט נשאר במקומו ונקלט. אבל הכא שבשעת כניסה נקלט תו לא בטל קליטתו ע"י מיתת הזקנים. דהיינו שדין קליטה יכול להיות בשעת כניסה ויכול להיות אח"כ, ואחר שנקלט תו לא בטל קליטתו אף כשמתו הזקנים.

עוד כתב המנ"ח שם אות ט"ו לגבי הדין של רובה רוצחים שאם היו מחצה על מחצה וע"י רוצח זה נשלם הרוב מ"מ נקלט כיון שלא היה רוב לפני שנכנס. וזה לשיטתו דכתב אח"כ דתלוי בשעת כניסה ובשעת כניסה לא היה רוב. אבל אי אמרינן שגם אם אח"כ נהיה רוב בטל קליטתו א"כ מה

ערי לויים כמפורש בקרא בפ' מסעי. אך יש הבדל בין שש ערי מקלט לשאר ערי לויים, דשש ערי מקלט עיקרם היו לקליטת הרוצח ומשמשים נמי לערי לויים, ושאר מ"ב ערי לויים עיקרם לצורך הלויים ומשמשים נמי כערי מקלט. ולכן שש ערי מקלט קולטים גם שלא לדעת כיון שהם מיועדים לקליטה משא"כ שאר מ"ב ערי לויים שעיקרם לצורך הלויים אינם קולטים אלא לדעת. ולכן סובר ר' יהודה בסוף פרקין שבשש ערי מקלט אין הרוצח מעלה שכר ללויים ובשאר ערים מעלה שכר ללויים. ומה"ט כתבו האור החיים והפנים יפות בפרשת מסעי [הובאו דבריהם במנ"ח מצוה ת"י אות י"ג] שבשש ערי מקלט אם נתרבו הרוצחים ואין מקום לקולטם נדחים הלויים מפני הרוצחים שעיקרם לרוצחים נתנו, משא"כ במ"ב ערי לויים נדחים הרוצחים מפני הלויים שעיקרם ללויים נתנו.

**המנ"ח** במצוה ת"ח מסתפק בהא דילפינן הכא מקרא דעליהם תתנו שכל ערי הלויים קולטות אם זה דוקא במ"ב ערים אלו שנתחדש שכמו ששש ערי מקלט קולטים כן קולטים כל המ"ב ערי לויים, אבל הוא גוה"כ דוקא במ"ב ערים אלו, או שזה הלכה שכל ערי לויים קולטים כמו שמצאנו שבמדבר מחנה לוייה קלט כמבואר לקמן יב:, ונ"מ אם כבשו עוד מקומות וקבלו הלויים בהם ערים לשבת, אם גם הם קולטים או לא ע"ש. וע"ע במנ"ח במצוה תק"כ שכשם שיש הלכה שכל ערי לויים קולטות כן יש הלכה שכל המקומות שקולטים צריך שיהיו ערי לויים. ולעתיד לבא שלדעת הסמ"ג יטלו הלויים חלק בארץ ולא ישבו במ"ב ערי הלויים לא יקלטו אותם ערים. ובשש ערי מקלט כתב דע"כ צ"ל שגם לעתיד לבא ימשיכו לדור בהם הלויים דערי מקלט צריך שיהיו ערי לויים.

**הללו לדעת קולטות.** פרש"י דשלא לדעת היינו שלא היה יודע שהיא קולטת. הריטב"א כתב שנכנס ישן בכתף אחרים או ע"ג בהמה או שלא היה יודע שהיא עיר מקלט. וכתב המנ"ח במצוה תק"כ אות ב' שאם נכנס שלא לדעת ואח"כ נודע לו שקולטת אין זה נחשב לדעת דאזלינן בתר שעת הכניסה. ומסיים וצ"ע בזה. ולכאורה היה נראה דלא תלוי בשעת הכניסה דוקא ואין שום דין על רגע הכניסה לעיר ולמה שיהיה דין שצריך לצאת ולחזור וליכנס. וע' בעל"ז לקמן יב: ד"ה עיר שמסתפק במי שאינו דר בעיר מקלט אלא שבא לשם לשעתו לאיזה צורך והרג שם בשוגג אם דינו כבן לוי שהרג שגולה לעיר אחרת או שרק כבן לוי אמרינן כן משום שזה מקום דירתו ואין זה גלות בשבילו, אבל כאן שאין זה עירו אלא נמצא שם במקרה שפיר מקיים דין גלות ע"י שנשאר בעיר מקלט. ומסיק הערל"נ דיש דין לגלות ממקום הרציחה ע"ש. עכ"פ מבואר דפשיטא ליה דאף שבתחילת כניסתו לעיר עדיין לא היה רוצח ולא קלטתו העיר אין זה חיסרון דיכול לחול דין הקליטה אח"כ וה"ה כאן אף שבתחילה היה שלא לדעת אח"כ כשדעתו ליקלט העיר קלטתו.

**ויתנו לכלב את חברון.** מסקנת הגמ' דנתנו לו את שדה העיר וחצריה. ואעפ"כ נקרא בלשון הפסוק ויתנו לכלב את חברון. וע' בפת"ת אבה"ע ס' קכ"ח סק"א שהפוסקים דנים בגט שנכתב מחוץ לעיר וכתבו שם העיר אם הגט כשר או לא. די"א שרק עיבורה של עיר נחשב כחלק מן העיר ולא תחום העיר. ומביא הפת"ת בשם תשובת הגאון מהרי"ם מבריסק שאם בנו בתים אפילו מחוץ לעיבורה של עיר הם נקראים על שם העיר. ומביא ראיה מכאן שנתנו לכלב את שדה העיר וחצריה ואעפ"כ נקרא ע"ש העיר חברון ע"ש.

**והכתיב וערי מבצר וכו'.** פרש"י דערי מבצר היינו כרכים גדולים ותניא שערי מקלט אין עושים אותם כרכים גדולים. וכתב ע"ז המל"מ בפ"ח מרוצח ה"ח ולא ידענא היכא רמיזא, דמשום דהיא עיר מבצר אינו מוכרח שתהיה עיר גדולה. אלא מוכיח המל"מ מהגמ' בערכין לג: דיש הלכה בערי מקלט

אבילות ויש על אחרים חיוב הרחקה מהמנוחה. ב. הנידוי הוא גם קללה שרובצת על המנוחה כדאמרין מאי שמתא רב אמר שם מיתה ושמואל אמר שממה יחא. ומבאר הקה"י שיש אופנים שחל רק חלק הקללה שבזה בלי שאר דיני מנוחה ע"ש. וסברת הרשב"א היא לענין חלק הקללה שע"ז לא מהני תנאי כיון שאינו חלות של איסור או חיוב אלא חלות של עונש על גופו. אבל לענין מה שחל דין מנוחה לגבי חיוב הרחקה ודיני אבילות זה חלות כעין חלות שבועה ונדר ולגבי זה אין סיבה שלא יועיל התנאי.

**אמנם** התוס' והריטב"א לא ס"ל כן. שהריטב"א מקשה מ"ש חרם דלא מהני ביה תנאי מנדר ושבועה דמהני בו תנאי. וכתב שמה שלא מהני התנאי בחרם הוא רק דומיא דמעשה יהודה שאין בידו לקיים את התנאי והוי כמפליגו בדברים ודמי למתנה ע"מ שתעלי לרקיע דתנאו בטל. וזה כשיטת התוס' בד"ה אפילו. ומשמע בריטב"א שאין שום דין מיוחד בנידוי, ותנאי כזה גם בשבועה ונדר לא מהני. ובאופן זה לא מהני התנאי כלל וחלים עליו כל דיני הנידוי.

**הב"י** ביו"ד קרוב לסוף ס' רכ"ח בד"ה ובתשובה אחרת מביא שהקשו הראשונים אמאי לא התיר יהודה את נידויו ע"י שאלה לחכם. ומביא שהמרדכי כתב בפרק האומנים בשם ר' פרץ שבנידוי על עולם הזה יש התירא ע"י שאלה ושל עולם הבא אין לו התירא. וכן מביא הב"י בשם ר' ירוחם ע"ש. וכתב הב"י דיש מפרשים שהטעם הוא מפני שהנידוי לעוה"ב לא חל עדיין וא"א להתיר את הנידוי לפני שחל. וכתב הב"י דאינו נראה דאין זה שני נידויים אלא נידוי אחד מעכשיו ולעולמי עולמים וגם הנידוי לעוה"ב חל מעכשיו. אלא מה שלא מועיל התרה הוא שרק נידוי בעוה"ז שהוא מנוחה לבריות תלוי בהתירם של הבריות. אבל נידוי לעוה"ב הוא נידוי של מקום ותלוי בהתירו של מקום ולא מהני בזה שאלה. ובשם שו"ת הרשב"א ח"ג ס' שכ"ז מביא הב"י שמה שיהודה לא התיר את נידויו הוא מפני שחשב שנידוי על תנאי אם קיים את התנאי בטל הנידוי. אבל לולא זה היה מועיל התרה גם על נידוי לעוה"ב. ומחלוקת זו אם מהני שאלת חכם על נידוי לעוה"ב הובא בשו"ע יו"ד ס' שלי"ד סע' ל"ב ובס' רכ"ח סע' מ"ה, וכתב שם הגאון שהמקור לסוברים דלא מהני הוא מיהודה.

**הפת"ת** בס' של"ד סק"ט כתב בשם התשב"ץ דהא דקי"ל דנידוי על תנאי חל וצריך התרה בזה אין ת"ח מתיר לעצמו אף דבעלמא ת"ח מתיר נידוי לעצמו. ומביא ראיה מיהודה שלא התיר הנידוי של עצמו. ולכאור' אינו מוכן מה ראיתו מיהודה הא בל"ה קשה למה אחרים לא התירו לו. ועכצ"ל או כרשב"א שחשב שלא חל הנידוי כיון שקיים התנאי או כר"פ דעל נידוי לעוה"ב לא מהני התרה. וא"כ אין ראיה מכאן שאינו יכול להתיר לעצמו. ובעיקר הדבר אמאי לא התיר יהודה לעצמו כדין ת"ח שמפר נידוי עצמו ע' בריטב"א כאן שהקשה כן וכתב שרק כשנידה עצמו הוא מתיר לעצמו אבל כשאחר נידה אותו צריך שהמנדה יתיר או מי ששקול כמותו. ואפילו כשנידה עצמו אם זה היה לצורך אחרים כההיא דיהודה אינו מתיר לעצמו ע"ש. ואולי זה כונת התשב"ץ שכתב דאף שתמיד ת"ח מתיר לעצמו הכא אינו מתיר לעצמו ולא ביאר מ"ש הכא מבעלמא. ואולי כונתו דהיכא שהנידוי הוא לצורך אחר אינו מתיר לעצמו. אך גם דברי הריטב"א לכאורה צ"ע דאף שאינו יכול להתיר לעצמו אמאי לא נשאל לחכם. וע"כ צ"ל כמו שכתבו הראשונים הנ"ל וממילא לא קשיא נמי אמאי לא התיר נידוי עצמו.

**במיתת כולן הוא חוזר.** מסברא נראה שמה שיש צד שאינו חוזר אלא במיתת כולן הוא דוקא כשיש כולן בעינן שכולם ימותו אבל אם בזמן הגמ"ד היה רק אחד או שנים בודאי יוצא במיתתן ולא בעינן דוקא שיהיו ג' וימותו כל הג'. אבל א"כ לא מוכן ראית הגמ' מנגמר דינו בלא כה"ג דאינו

בכך שבזמן שנכנס היה מחצה על מחצה הא עכשיו איכא רוב רוצחים ויתבטל קליטתו. אלא המנ"ח ס"ל הכא כמש"כ אחר"כ דתלוי בשעת הכניסה וכשנכנס עדיין לא היה רוב ושפיר נקלט ותו לא בטל קליטתו. אך גם לשיטתו לקמן לכאורה אין דבריו כאן מוכרחים דאף שבשעה שבא ליקלט עדיין אין רוב אבל כיון שעם קליטתו יהיה רוב רוצחים אולי אינו נקלט שלא יהיה שום זמן שנקלט ועדיין לא היה רוב רוצחים, ואולי באופן זה אינו נקלט.

## דף יא.

**חזינן להו** לתפילין דבי חביבי דתפירי בכיתנא. ע' בחזו"א בקובץ אגרות ח"ג מכתב י"ז שכתב שאין זה נחשב שלא הניח ר' חייא תפילין כל ימיו דכיון שהוא ובית דינו הכריעו שכשר כן הוא הדין. ורק אחרי שהוכרע הדין שפסול מי שמניח אינו מקיים בזה מצות תפילין. וע' בריטב"א שיש גורסין לספרי דבי חביבי וקאי על ס"ת אבל בתפילין כו"ע מודו דבעינן גידין.

**אחד משוח בשח"מ.** רש"י מפרש דמשוח היינו כהנים שהיו עד יאשיהו ומרובה בגדים היינו מיאשיהו ואילך. והקשה המהרש"ל דלקמן בספק אם במיתת כולן הוא חוזר או במיתת אחד מהם מוכח דמשכחת בזמן אחד גם משוח וגם מרובה בגדים. והמהרש"א כתב שגם לפני יאשיהו משכחת מרובה בגדים אם עדיין לא נמשח ועבד ברכיו בגדים. וכבר עמד בזה הריטב"א וכתב שגם לפני יאשיהו משכחת מרובה בגדים כגון שהכה"ג המשוח הלך למקום אחר ונתעכב שם שממנים אחר תחתיו. והשני אינו נמשח שאין מושחים שני כהנים גדולים בזמן אחד. ואם אירע פסול בזה השני ממנים אחר עד שיעבור פסולו של שני. וכשעבר פסולו חוזר השני למקומו והשלישי הוא משוח שעבר, והשני הוא מרובה בגדים והראשון הוא משוח, ובאופן זה משכחת כל השלשה כאחד. ואף שהשלישי לא נמשח הוא נקרא עבר ממשחתו דמשיחתו היינו ממינויו ע"ש. וע' בערל"צ שמוכיח ששיטת התוס' בכמה מקומות שאפילו מינוי זמני של כה"ג צריך משיחה ולא כמבואר בריטב"א שלא מושחין שנים באותו זמן.

**שהיה להם לבקש רחמים על דורן.** כאן מבואר רק שבגלל טעם זה תפילת הרוצח שימות כה"ג אינה קללת חנם. ולל"ב מה"ט צריך שהרוצח יתפלל שלא ימות. אבל לא מבואר כאן שעיקר הדבר שתלתה התורה את יציאת הרוצח מהעיר מקלט במיתת הכה"ג הוא בגלל שהיה לכה"ג להתפלל על דורו. אבל לקמן בעמ' ב' מפורש שגם מה שיוצא במיתת כה"ג הוא מפני שהיה לו להתפלל על דורו. דהקשו על הא דמנו אחר אחרי הרציחה לפני גמ"ד, שמבואר במשנה שיוצא במיתת השני, מאי הוי ליה למעבד. ומשני שהיה לו לבקש רחמים וכו'. וכן מבואר ברש"י בפרשת מסעי על הפסוק וישב בה עד מות הכה"ג אשר משח אותו בשמן הקדש שהטעם הוא לפי שהיה לו לכה"ג להתפלל שלא תארע תקלה זו לישראל בחייו. מפורש שזה הטעם שיציאת הרוצח תלוי במיתת הכה"ג.

## דף יא:

**נידוי על תנאי צריך הפרה.** הרשב"א בתשובה ח"ד ס' רע"ד מבאר הטעם דלא מהני תנאי בנידוי אף שכנודרים ושבועות מהני תנאי, שנידוי וחרם הם עונשים שחלים על גופו ולגבי זה ליכא פרשת תנאים. משא"כ נדרים ושבועות הם חלויות שחלים על החפץ או על האדם אבל אינם חלות עונש על גופו לכן מהני בהם תנאי. ולפ"ז יש מקום לומר דאין כוונת הגמ' לומר שלא מהני התנאי לנידוי כלל דכתב הקה"י במו"ק ס' ג' בד"ה והנ"פ שיש שני ענינים בכל נידוי. א. שחל עליו דין מנוחה לענין שצריך המנוחה לנהוג מנהג

אמאי לא נדחה איסור היציאה משום פק"נ דכל ישראל. וכתב בזה האור"ש שם דכיון שאם יוצא הותר דמו לגוה"ד אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת אחרים מסכנה ודאית. ומוסיף האור"ש דמכאן מוכח דלא כהסוברים שחייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו מסכנה ודאית. [ע' בפת"ת בחו"מ ס' תכ"ו סק"ב ויו"ד ס' קנ"ז סקט"ו שמביא הפוסקים שדנים אם חייב לסכן עצמו מספק עבור הצלת חברו]. ולדברי האור"ש היכא דהרג עבד שאין לו גוה"ד, ובזה הגלות הוא רק משום כפרה ולא להצילו מיד גוה"ד כמש"כ האור"ש בעצמו בפ"ו הי"ב ד"ה אמנם יהיה מותר לצאת במקום פק"נ שאיסור היציאה נדחה מפני פק"נ ובזה ליכא סכנה לרוצח כיון שאין גוה"ד.

**אמנם** דברי האור"ש בזה לכאורה אינם מובנים דלדבריו אם אינו חושש מפני גוה"ד כגון שהוא יותר אלים מגוה"ד יוכל לצאת לפק"נ. ועוד למה לא מונעים מגוה"ד מלהורגו כיון שיציאתו היא לצורך כלל ישראל. [שו"ר שהאור"ש בפ"ב ה"ד כתב שא"א למנוע את גוה"ד מלהורגו וע"ש טעמו]. ועוד אם מצד האיסור יציאה יש התיר של פיק"נ א"כ הוא יוצא בהתר ודינו כיצא בשוגג או באונס שאסור לגוה"ד להורגו. וכן נקט החזו"א בחו"מ ליקוטים ס' כ"ג לדף יב. שכתב כדברי האור"ש בפ"ו הי"ב שיש כמה אופנים שהדין גלות אינו משום הצלה מגוה"ד אלא חיוב גלות מצד עצמו כגון הא דקוברין אותו בעיר מקלט, וכן הא דאינו דר במחילות שבתחום אף שגם התחום קולט ואין שם סכנה מגוה"ד. ומוסיף החזו"א וכן הא דאינו יוצא לעדות מצוה וכו' אף שאם היינו מחייבים אותו לצאת לא היה גוה"ד רשאי להורגו כדין באונס. ומבואר בדבריו דאין טעם האיסור יציאה במקום פיק"נ מפני שמסכן עצמו שמה יהרגנו גוה"ד שאם נתיר לו לצאת יהיה אסור לגוה"ד להורגו, אלא האיסור יציאה הוא מחובת הגלות שעל הרוצח. אך א"כ הדרא קושיא לדוכתיה למה איסור יציאה אינו נדחה מפני פק"נ.

**רשות ביד גוה"ד.** האור"ש בפ"ח מחובל הי"ב מקשה למה צריך קרא לפטור חייבי מיתות שוגגין מממון ברוצח הא כיון שגולה הותר דמו לגוה"ד א"כ יפטר מממון כדין רודף. וכונת האור"ש לשיטת היד רמ"ה בסנהדרין ע"ב. דרודף פטור מממון בלי הדין של חייבי מיתות שוגגים כיון שבפועל היה אפשר להרגו. אבל לרש"י שם שרודף פטור רק בגלל החידוש של חייבי מיתות שוגגין אין מקום לקושית האור"ש. ותי' האור"ש ע"פ המל"מ בפ"א מרוצח הט"ו דכיון דקי"ל רשות ביד גוה"ד דינו של גוה"ד כדין קנאים פוגעים בו דאף שיש רשות לקנאי להרוג מ"מ אם נתהפך זמרי והרג את פנחס אינו נהרג עליו, וכן הגוה"ד אף שיש לו רשות להרוג את הרוצח מ"מ אם נתהפך הרוצח והרג את גוה"ד כדי להציל את עצמו מידו אינו נהרג. וכיון שכן לא מקרי הרוצח מחויב מיתה כיון שהוא יכול להרוג את מי שבא להורגו. והובא לעיל שהחזו"א בחו"מ ס' י"ז סק"ג חולק על המל"מ בזה. ולדבריו הדרא קושית האור"ש לדוכתא.

**דברי האור"ש** בזה הם לשיטתו דס"ל בפ"א מרוצח הי"ג בד"ה והנראה שהבא על ארמית שהדין הוא שקנאים פוגעים בו ושבר כלים חייב דלא מקרי מחויב מיתה כיון שאם נתהפך והרג את הקנאי הוא פטור, א"כ אין זה נחשב שהוא מחויב מיתה. ולכן ס"ל נמי הכא שמה שהותר דמו לגוה"ד אינו פטור מממון כיון שאם נתהפך והרג לגוה"ד פטור. אבל רע"א ס"ל בכתובות כט. שגם הבעל ארמית דינו כרודף ופטור על ממון שהזיק. דהיינו ס"ל דאף שאם נתהפך הבעל והרג את הקנאי הוא פטור מ"מ כיון שרשות ביד הקנאי להורגו דינו כרודף. א"כ ה"ה כאן יחשב הרוצח כרודף כיון שיש רשות לגוה"ד להורגו, ולדעת רע"א א"א לתרץ כתירוצו של האור"ש. וכן לדעת החזו"א שחולק על המל"מ א"א לתרץ כן כנ"ל. וצ"ל כמש"כ האור"ש בסוף דבריו שאין לפטור מפני

יוצא משם לעולם ואמאי לא יצא במיתת המשווה שעבר או במיתת המרובה בגדים ומשני בדליכא. ומבואר שלצד שיוצא במיתת כולם אין צורך להעמיד בדליכא. ואינו מובן כיון שלא היה משוה בזמן גמ"ד למה לא יצא במיתת המרובה בגדים והמשוה שעבר. אלא מוכח מזה שלצד שצריך מיתת כולם בעינן שיהיו כולם ושימותו כולם ואם חסר אחד אינו יוצא במיתת שנים האחרים. כן מוכיח הערל"ג כאן והמנ"ח במצוה ת"י אות כ"א. ולפ"ז אחרי שנגזר שמן המשחה רוצח אינו יוצא לעולם. אך כתב המנ"ח דשמא יש לדחות דמשוה בשה"מ שאני שהוא עיקר, אבל האחרים צריך שימותו רק כשהם ישנם ולא כשאינם.

**החזו"א** בליקוטים חו"מ ס' כ"ג לדף י: בד"ה ובגמ' תמה איך יתכן דבעינן דוקא כולם הא לא תמיד יש משוה שעבר ועוד שבדרך כלל אין משוה ומרובה בגדים יחד אלא רק באופן רחוק ולא מסתבר שיצטרכו דוקא שיהיו כולם וימותו כולם. וכתב החזו"א שם בד"ה והנה שבודאי אם לא היו שלשה כהנים גדולים בשעת רציחה סגי במיתת הכ"ג שיש. אבל היכא שבשעת רציחה היו שלשה ואחד מת לפני הגמר דין אין השנים האחרים מוציאים את הרוצח לצד דבעינן מיתת כולם. ומה שמבואר במשנה שאם מת כה"ג לפני גמר דין ועמד אחר תחתיו לפני גמ"ד יוצא במיתת השני היינו מפני שהשני עומד במקום הראשון. אבל אם לא היה כה"ג בשעת רציחה כלל אינו יוצא במיתת השני אף שעמד לפני הגמ"ד.

**מדברי הרמב"ם** בפ"ז ה"ט משמע שפסק שיוצא במיתת אחד מהם. והקשה המל"מ בה"י דלא נפשט הספק וא"כ מספק אסור לצאת. וכתב המל"מ דאולי הרמב"ם פסק דיוצא במיתת אחד מהם לענין שאסור לגוה"ד להורגו כשיצא במיתת אחד מהם. דלענין זה כיון שיש צד שיצא בהתר מספק אסור להורגו דספק נפשות להקל. אך נשאר בצ"ע על הרמב"ם שהיה צריך לבאר דמספק אסור לרוצח לצאת, ושם יצא אסור לגוה"ד להורגו, ואם כן יצא והרגו גוה"ד אין גוה"ד נהרג עליו דשמא יציאתו היתה שלא כדין. הערל"ג כתב שהרמב"ם ס"ל שבתירוץ הגמ' בדליכא נפשט שיוצא במיתת אחד ע"ש.

**ההורג כה"ג.** כתב המנ"ח במצוה ת"י אות כ"א בשם הפרשת דרכים שמה שההורג כה"ג אינו יוצא לעולם הוא לא מפני שלא היה כה"ג בשעת גמ"ד אלא משום דכיון שחטא בכה"ג אינו בדין שיכתפר על ידו, ודמי להא דאמרין בכמה דוכתי אין קטיגור נעשה סניגור. ולדבריו אפילו אם מנו כה"ג אחר לפני גמ"ד אינו יוצא במיתתו. והמנ"ח חולק וכתב שהדין של נגמר דינו בלי כה"ג וההורג כה"ג הם דין אחד והכל משום שלא היה כה"ג בשעת גמ"ד, ואם מינו כה"ג אחר לפני גמ"ד יוצא במיתתו. וכן לגבי כה"ג שהרג כתב המנ"ח שאם לפני גמ"ד מינו כה"ג אחר יוצא הראשון במיתתו של השני. וכבר נחלקו הראשונים בענין זה שהריטב"א כתב בשם רש"י שההורג כה"ג או כה"ג שהרג אינו יוצא כגון שנגמר דינו קודם שמינו כה"ג אחר. וכן מפורש ברש"י ותוס' בסנהדרין י"ח: וזה כשיטת המנ"ח דאין דין מיוחד בהורג כה"ג אלא שלא היה כה"ג בשעת גמ"ד. והריטב"א חולק דגוה"כ הוא שאינו יוצא במיתת כה"ג אלא כשאין ברציחה שייכות לכה"ג, וזה כשיטת הפרשת דרכים. ובתוס' ביומא עג. שהובא ברע"א כאן מבואר כשיטת רש"י והמנ"ח שהקשו שההורג כה"ג יצא במיתת שאר הכהנים כגון שהרג משוה יצא במיתת המרובה בגדים. ועיין ברש"י שם שתמה על תירוץ התוס' שם ממשנתינו. וע"ע בערל"ג שכתב שגם שיטת הרמב"ם בזה שאין גוה"כ אלא אינו יוצא מפני שלא היה כה"ג בשעת גמ"ד.

**אפילו ישראל צריכים לו.** ברמב"ם בפ"ז מרוצח ה"ח מבואר שאינו יוצא אפי' להציל מן הנכרים או מן הדליקה משמע שאינו יוצא אפי' במקום פיק"נ של אחרים. ואינו מובן

עליו אינו בתולדה ממה שהותר דמו לגוה"ד, ואפילו כשאין גוה"ד ולא הותר דמו כלל אעפ"כ כל אדם אינם נהרגים עליו. וזה דלא כרש"א שלדבריו במקום דליכא גוה"ד ולא הותר דמו יהיו אחרים חייבים עליו.

**הרמב"ן** בדף ב: הקשה למה צריך פסוק שעד שזמם לחייב גלות אינו גולה ת"ל דהוי כפרה והני לא בני כפרה נינהו כמו שאמרו שם לענין כופר. ותי' דכפרה אין דינו מסור לב"ד שאין ממשכנין על הכופר משא"כ כשחייב גלות דינו מסור לאדם שאם יצא מהעיר מקלט נהרג לפיכך היה אפ"ל שאף העד יגלה ויעמוד באותו ספק לכן צריך פסוק שאין העד גולה. והקשה הגר"ז זצ"ל שם בהגהתו על הרמב"ן דק"ל כר"ע שרק לגוה"ד יש רשות להרוג ובעד זומם ליכא גוה"ד שהרי לא הרג א"כ אינו נכנס בספק מיתה. ולגרסת הרמב"ם י"ל דכלול בזממה גם שאם יצא מהעיר יהיה רשות לגוה"ד להורגו וגם שכל אדם שהורגו לא יהרג עליו. א"כ גם העד צריך לקבל דין זה ואף שאצל העד אין גוה"ד אבל אכתי לולא המיעוט היה דינו שאם יצא מהעיר מקלט ההורג לא יתחייב עליו. אך זה יתכן רק להבנת המרכבת המשנה שהדין שאחרים אינם חייבים עליו הוא דין כפ"ע ואינו תולדה ממה שהותר דמו לגוה"ד. אבל לרש"א שזה בגלל שהותר דמו לגוה"ד בע"ז דליכא גוה"ד לא הותר דמו ואין סיבה שאחרים לא יהיו חייבים עליו.

**מידי גלות קא מכפרא.** כתבו התוס' שאין כוונת הגמ' לכפרה על הרציחה דכפרת הרציחה הוא ע"י הגלות אלא איירי לענין מה שגורם את היציאה. וכדברי התוס' כתב גם הריטב"א כאן. ויש לעיין בזה מדברי הריטב"א לעיל ב: שהקשה הרמב"ן שהובא לעיל אמאי צריך קרא למעט גלות מכאשר זמם ת"ל דהוי כפרה והני לאו בני כפרה נינהו. וכתב הריטב"א דשאני גלות שאינו כפרה ממש ומיתה כה"ג הוא שמכפרא עליו כדאיתא בפ' הגולין ע"ש. ולכאורה זה סותר מש"כ כאן דכפרת הרציחה היא הגלות ומה שאמרו כאן שמיתה כהן מכפרא היינו לענין היציאה וצ"ע.

**ח"א מתה כהונה וכו'.** למסקנת הגמ' פליגי אליבא דר"י שמכשיר כל העבודות שעבד עד שנמצא בן גרושה. מ"ד מתה כהונה ס"ל כיון שעד עכשיו עבודתו היתה כשרה אין פסולו למפרע אלא מכאן ולהבא ונחשב כמת כה"ג. [ע' בריטב"א דכשם שמיתה כה"ג מכפרת כך הצער שיש לו כשנמצא שהוא פסול מכפר. ויש לעיין קצת בזה שהצער יש לו אחר שנודע פסולו וכבר אינו כהן גדול ולא דמי לצער מיתה שהוא לפני המיתה בעודו כה"ג. ומ"ד בטלה כהונה ס"ל שהוכרר שמעולם לא היה כה"ג ואף שעבודתו כשרה היינו מקרא דברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה. דהיינו שנחלקן מהו הגוה"כ דפועל ידיו תרצה אם זה דין ככה"ג שכ"ז שלא נודע פסולו דינו ככהן או שאין זה דין בגברא שיש לו דין כהן אלא בעבודתו שאינה מחוללת.

ונ"מ מזה לענין הא דמבואר בתוס' בקידושין י"ב: דיש נ"מ מעדות על כהן שנתחלל לענין חיוב מיתה שאם יעבוד במקדש בשבת ונמצא שהוא חלל הוא חילל שבת. ומקשה ההפלאה בכתובות כ"ג. למה חייב מיתה הרי כל זמן שלא נודע פסולו עבודתו כשירה ועבודה כשרה דוחה שבת. וכתב ע"ז הרש"ש בקידושין שלפי מה שמשמע ברש"י ביבמות ל"ג: שרק עבודה של כהן דוחה שבת אבל של זר אפי' במקום שעבודתו כשרה אינה דוחה שבת, וא"כ גם עבודת חלל אף שהיא כשרה אינה עבודה של כהן כשר ואין עבודה זו דוחה שבת. וזה נחא אי אמרינן שרק עבודתו כשרה אבל הוא אינו כהן אבל למ"ד מתה כהונה מוכח שכל זמן שלא נודע פסולו לא רק עבודתו כשרה אלא הוא עצמו היה לו דין כהן כשר א"כ מסתבר שעבודתו דוחה שבת.

שהותר דמו לגוה"ד כל זמן שלא עמד בדין והעידו עדים שהרג באופן שהוא חייב גלות אסור לגוה"ד להורגו א"כ בזמן שהתחייב ממון עדיין לא הותר דמו. ובדברי יחזקאל ס' כ"ג אות ח' כתב שלא קשה כלל קושיית האר"ש שמה שהותר דמו לגוה"ד הוא רק אחר שגלה לעיר מקלט ויצא באיסור אבל בדרכו לעיר מקלט לכו"ע אסור לגוה"ד להורגו אלא שאם הורגו אינו נהרג עליו לר"ה לעיל, וא"כ בשעת רציחה כשהתחייב ממון עדיין לא הותר דמו ומה שהותר דמו אח"כ הוא על עון היציאה ואין זה סיבה לפוטרו מממון.

**בח"י** רע"א על כתובות לג: מובא בשם רש"א שמקשה על הא דמבואר בסנהדרין ע"ד. שבמקום שאפשר להציל באחד מאבריו אין הרודף נפטר מממון דבהגהת המל"מ בפ"ה מחו"מ ה"י כתב שגם במקום שיכול להצילו באחד מאבריו האיסור להורגו הוא רק על אחרים אבל הנרדף יכול להורגו גם כשיכול להצילו באחד מאבריו. וקשה א"כ יפטר מממון שהרי הותר דמו לנרדף. וזה קשה רק לשיטת רע"א שגם במקום שאין מצוה להרוג אלא רק רשות כגון בקנאים פוגעין בו או בגוה"ד אעפ"כ נחשב הותר דמו ונפטר מממון כדין רודף. אבל לשיטת האר"ש לא קשה דמה שהותר לנרדף להרוג כשיכול להציל באחד מאבריו לא עדיף ממה שהותר לגוה"ד ולקנאי שאינו אלא רשות ולא מצוה ואין זה סיבה לפטור מממון. נמצא דבמחלוקת האר"ש ורע"א תלוי א. אם יש לפטור רוצח בשוגג מפני שהותר דמו כדין רודף. ב. אם בכוועל ארמית יש פטור של קלב"מ כדין רודף. ג. כשיכול להציל באחד מאבריו אם קשה שיפטר מחמת שהנרדף יכול להורגו.

**וכל אדם חייבים עליו.** גרסת הרמב"ם וכל אדם אין חייבים עליו. וכתב הריטב"א לקמן י"ב. דאף לגרסא זו אסור לכל אדם להורגו אלא שאם הרגו אינם חייבים עליו. וע"כ צ"ל כן דאל"כ אין הבדל בין גוה"ד לאחר. ואינו מובן אם אין להם היתר למה לא יהיו חייבים. בשלמא מה שמצאנו לפני כניסת הרוצח לעיר מקלט דאסור לגוה"ד להורגו ואעפ"כ ק"ל כר"ה לעיל י: דאינו נהרג עליו היינו משום דכתיב לו אין משפט מות וטעמא דהוי כעין אונס כי יחס לבכו. אבל כאן לגבי אחרים אם אין היתר למה לא יתחייבו. וע' בח"י רע"א כתובות לג: בשם רש"א בד"ה ויכולני שמבאר דכיון שרשות ביד גוה"ד להורגו הרי הותר דמו לגוה"ד והוי עי"ז כגברא קטילא ולכן כל אדם כל אדם אין חייבים עליו. ולמד מזה רש"א דכל אדם שיש אחד שמותר להורגו זה גורם שגם אחרים לא יתחייבו על הריגתו. ומבאר בזה דברי הרמב"ם פ"א מרוצח ה"ג דרודף שאפשר להצילו באחד מאבריו והרגוהו, ההורג חייב מיתה אבל אין ב"ד ממיתין אותו. ותמה הטור בס' תכ"ה דלא ידע טעם למה אין ממיתין אותו. [ע' בכ"מ ולח"מ שם]. וכתב רש"א ע"פ המל"מ בפ"ה מחו"מ ה"י שלנרדף מותר להרוג אפילו כשיכול להציל באחד מאבריו, וא"כ הותר דמו לנרדף וזה גורם שיחשב גברא קטילא וגם אחרים אינם נהרגים עליו. ומש"כ הרמב"ם חייבים מיתה היינו ביד"ש אבל אין ב"ד ממיתים אותו כיון שהוא גברא קטילא. וכתב שהרמב"ם למד דין זה ממשנתינו. וכתב שרש"י שחולק על הרמב"ם וס"ל שביכול להציל באחד מאבריו ההורג נהרג הוא משום דגריס הכא כגריסא דידן, אבל הרמב"ם לשיטתו למד מכאן דכל שהותר דמו לאחד אין אף אחד חייב עליו.

**הובא** לעיל שהאר"ש בפ"ו מרוצח ה"ב כתב שהגלות בהריגת עבד הוא רק משום כפרה ולא להצלה כיון שעבד אין לו גוה"ד. המרכבת המשנה בפ"ה מרוצח ה"ג כתב שגם בהריגת עבד יש ענין של הצלה דאף שאין לו גוה"ד הרי הרמב"ם פסק דכל אדם אין נהרגים עליו א"כ גם כשאין גוה"ד אהני הגלות שאם יהרגוהו בעיר מקלט יהרגו עליו. ומבואר דנקט המרכבת המשנה שמה שכל אדם אינם חייבים

מלקט. ונראה שזה רק לשיטת הרמב"ם שקליטת מזבח הוא רק לשוגג א"כ דמי לקליטת ערי מקלט אבל לרש"י והרשב"א שמזבח קולט גם במזיד אין זה דין קליטה דומיא דערי מקלט אלא דין אחר ולא יפטר מגלות כשמת כה"ג כשהיה ע"ג המזבח אא"כ נגמר דינו לגלות [שאז נפטר ע"י מיתת כה"ג אפילו עדיין לא גלה].

**התוס'** בסנהדרין מט. הקשו למה נתחייב יואב מיתה על הריגת עמשא הא הוי שוגג דחשב שעמשא הוא מורד במלכות. ותירצו שיואב נתחייב מפני שהוא עצמו היה מורד במלכות [ע' כ"מ פ"ה הי"ד]. וע' בערל"נ שכתב ש"ל שהיה שוגג ומה ששלמה הרגו ליואב הוא משום ששלמה היה גוה"ד דעמשא. וכדבריו כתב גם האו"ש פ"א מרוצח ה"ב. ולפ"ז נחא מה שלא אמרו שיואב טעה שהיה מזיד, ולרמב"ם אין לתרץ כתי' הרשב"א דפסק שבמזיד אין מזבח קולט, אלא הרמב"ם ס"ל שיואב היה שוגג ונהרג מדין גוה"ד.

**אין עושיין שדה מגרש וכו'.** דין זה נאמר בתורה בערי לוי' אך נהג בכל ערי ישראל כמבואר בערכין לג': ונפסק ברמב"ם פ"ג משמיטה ה"ה. המנ"ח כתב במצוה שמ"ב שהאיסור מן התורה הוא רק בערי לוי', ובשאר ערי ישראל אינו אלא מדרבנן. וכתב עוד דנחלקו החינוך והרמב"ם אם לוקים על לאו זה. ומקשה המנ"ח אם אסור בכל ערי ישראל לעשות מגרש עיר איך מוסיפים על העיירות ומפורש בשבועות יד. דמוסיפין על ירושלים, ולמה אינו עובר בזה משום עושה מגרש עיר. ואולי י"ל דיש שיעור קצוב לשדה ולמגרש, לרש"י מגרש אלף אמה ואח"כ אלף אמה שדה, והרמב"ם ס"ל שאלף אמה מגרש ואח"כ עוד ב' אלפים שדות, סה"כ ג' אלפים. והאיסור של אין עושיין מגרש עיר היינו שמוסיף על העיר וממעט מקום המגרש, אבל אם מוסיף על השדה ועל המגרש א"כ אחרי שמוסיף על העיר נשאר אלף אמה מגרש א"כ אין בזה איסור משום עושה מגרש עיר כיון שלא מיעט שטח המגרש.

**רש"י** בשבועות ט"ז. כתב דהא דאין עושיין מגרש שדה הוא דוקא בערים המוקפים חומה. והקשה המל"מ בפ"ג משמיטה ה"ה מכאן דהקשו ת"ל דאין עושים שדה מגרש ולרש"י לא קשיא דערי לוי' אינם מוקפים חומה. וכתב דצ"ל שבערי לוי' דכתיב בקרא מודה רש"י שהאיסור הוא אפילו כשאינו מוקף חומה ורק בשאר ערי ישראל ס"ל שלא נאסר אלא במקום חומה. ומזה ראינו לדברי המנ"ח דשאר ערים מדרבנן ולא תקנו אלא במקומות חומה, אבל אם גם שאר ערי ישראל הם מן התורה ע"כ שנלמד מערי הלוי' א"כ מנין לחלק בין ערי לוי' שהאיסור הוא אפילו בלי חומה לשאר ערים שבהם האיסור הוא דוקא עם חומה.

**בה ולא בתחומה.** לכאורה כיון שהחוב של הרוצח להיות בעיר מקלט כתוב בקרא דוישב בה היה צריך להיות שיהיה איסור לצאת מהעיר אף שהוא עדיין בתחום העיר, דתחום העיר לא נתרבה אלא לקליטה אבל מצות ישיבה אינו מקיים אלא בעיר ולא בתחומה. אך מקושת הגמ' ת"ל משום אין עושיין מגרש עיר מוכח שרק דירה בתחום נתמעט אבל אם אינו דר שם אין איסור יציאה לתחום העיר, ומקיים הרוצח חובתו להיות בעיר מקלט גם כשנמצא בתחום העיר, אלא שאסור לדור שם דרך קבע.

**אין גוה"ד רשות ביד כל אדם.** מלשון הכרייתא משמע שמה שרשות ביד כל אדם הוא רק כשאין גוה"ד, ובמשנה לא נזכר תנאי זה אלא תנן סתם מצוה ביד גוה"ד ורשות ביד כל אדם. וכתב בזה הערל"נ שמצד הרוצח יש רשות ביד כל אדם להורגו בין אם יש גוה"ד בין אם אין גוה"ד. אך כיון שמצוה ביד גוה"ד אסור לכל אדם להורגו מפני שמפסיד לגוה"ד את מצותו. ומש"ה קתני בכרייתא שרשות ביד כל אדם רק

**האחרונים** הקשו מכאן על הרמב"ם בפ"ו מביאת מקדש ה"י שפסק שכהן שעבד ונמצא חלל עבודתו כשרה לשעבר ואינו עובד להבא ואם עבד לא חילל שנא' ברח' ה' חילו. דס"ל שמהאי קרא ילפינן דחלל אפילו אחר שנודע פסולו אינו מחלל עבודתו. וקשה א"כ מה סברת המ"ד מתה כהונה הא עד כמה שהיה כהן עד עכשיו הוא ממשיך להיות כהן גם מכאן ולהבא וא"כ לא מתה כהונה. עי' בזה בגבורת ארי ובערל"נ ובדברי יחזקאל ס' כ"ב. הקה"י בס' י"א כתב שבקידושין ס"ו: יש שני לימודים על דין זה. א. מפועל ידיו תרצה. ב. ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם. והמחלוקת אם הוכשר רק העבודה או שיש לו דין כהן תלוי מאיזה פסוק לומדים דין זה. דפועל ידיו תרצה נאמר על העבודה ולא על הכהן. ואילו הכהן אשר יהיה בימים ההם מלמד על הכהן. ומ"ד מתה כהונה ס"ל דילפינן מהכהן אשר יהיה בימים ההם א"כ עד עכשיו היה כהן ומכאן ולהבא אינו כהן. ולמי שלומד מהאי קרא מודה הרמב"ם שלומדים רק הכשר על ימים ההם שלא נודע פסולו. אבל הרמב"ם פסק כמ"ד בטלה כהונה דס"ל שנלמד מפועל ידיו תרצה וזה מכשיר רק את העבודה ולא את הכהן ולדידיה העבודה כשרה גם מכאן והבא.

**הדברי יחזקאל בס' כ"ב** אות כ"א כתב דבר חדש בדעת הרמב"ם שגם למ"ד מתה כהונה אינו יוצא מיד כשנודע שהוא בן גרושה דפסול אינו מיתה [ולית ליה לרמב"ם סברת הריטב"א שהצער מכפר כמו מיתה]. אלא יציאת הרוצח למ"ד מתה כהונה הוא אח"כ כשמת הכה"ג שנמצא חלל, אלא שלמ"ד בטלה כהונה הוברר שלא היה כה"ג והוי כנגמר דינו בלי כה"ג דאינו יוצא לעולם. ולמ"ד מתה כהונה לא הוברר שלא היה כה"ג אלא מכאן ולהבא מתה כהונה, אך מיתה זו אינה מוציאה דאינה מיתה ממש ויוצא אח"כ כשימות הכה"ג.

**היכא** שסלקו את הכה"ג ממינויו אם נחשב כמתה כהונה וחזור הרוצח [ובזה ליכא למימר בטלה כהונה דעד עכשיו היה כה"ג] נחלקו המנ"ח במצוה ת"י והמרכבת המשנה בפ"ז מרוצח ה"ט [הובא במגיה למנ"ח]. סברת המנ"ח דאינו חוזר הוא משום דגם אחרי שנסתלק מכהונה גדולה אכתי נשאר לו דין כה"ג לענין שאסור באלמנה. ועוד שמתה כהונה הוא דוקא כשנפסל באופן שבטל ממנו גם דין כהן הדיוט ורק בזה יש את סברת הריטב"א שכיון שנצטער זה מכפר כמו מיתה משא"כ כשנפסל רק מדין כה"ג ונשאר כהן הדיוט. ובדברי המנ"ח מבואר שגם אם נעשה בעל מוס אין זה נחשב מתה כהונה כיון שעדיין הוא אסור באלמנה.

## דף יב.

**שתי טעויות טעה יואב.** מסקנת הגמ' שטעה ג' טעויות. והקשה הרשב"א בתשובה ח"א ס' תקכ"ד [הובא בערל"נ] דאיכא עוד טעות דאין קליטה אלא לשוגג ויואב מזיד היה. ותירץ דקליטת מזבח הוא אפילו להורג במזיד כמבואר ביומא פה. דילפינן מקרא דמעם מזבחי תקחנו למות, מעם מזבחי ולא מעל מזבחי. וגם רש"י כאן כתב דהמקור לקליטת מזבח הוא מקרא דמעם מזבחי ולא מעל מזבחי. וכוונתו כמו שכתב המל"מ בפ"ה מרוצח ה"ב דילפינן דמזבח קולט להורג בשוגג בק"ו ממזיד. ולפ"ז אין זה דין גלות כלל אלא דין אחר דלא הותר דמו של כהן שעובד ע"ג המזבח לא לב"ד כשהרג במזיד, ולא לגוה"ד כשהרג בשוגג.

**הרמב"ם בפ"ה מרוצח ה"ב** פסק דמזבח אינו קולט אלא דוקא להורג בשוגג. וכתב המל"מ שם דדחה הגמ' ביומא מכח הגמ' ביבמות דרציחה דוחה עבודה. ולרמב"ם קליטת מזבח הוא כקליטת ערי מקלט שהוא רק לשוגג. המנ"ח במצוה ת"י אות כ"ב כתב שקליטת מזבח דינו כגלות ממש ואם כשרצח ברח למזבח וכשהיה עובד ע"ג מזבח מת כה"ג נפטר מגלות כמו שנפטר מגלות אם מת הכה"ג כשהיה בעיר



במקום שאין גוה"ד. ואין זה סתירה למשנה דאיירי בעיקר הדין מצד הרוצח.

**מ"ט דריה"ג.** הריטב"א מבאר מחלוקת ר"ע וריה"ג דכו"ע מודו שברוב המקומות שכתוב לשון זה הכונה מצוה אך יש מיעוט מקומות שנאמר לשון זה גם במקום שהוא רשות. ריה"ג סבר דאזלינן בתר רוב וסומכים שמסתמא גם כאן זה מצוה. ור"ע סבר שבמקום שבא הפסוק לקבוע מצוה בדמו של זה צריך מקרא מפורש. ואף שאין זה נפשות ממש שגם לר"ע יש רשות להרוג ואין זה אלא נ"מ לשנות מרשות למצוה מ"מ גם זה נוגע לנפשות והתורה לא מגלה דין שנוגע לנפשות ע"י רוב אלא ע"י מקרא מפורש. ויש להוסיף שנוגע גם לגבי אחרים שאם מצוה בגוה"ד א"כ איכא רשות לכל אדם, ואם רשות לגוה"ד אסור לכל אדם להורגו, וזה בודאי נ"מ לנפשות.

**מ"ז בר טוביה אמר רב.** שיטת רב, וכן דעת ר' אליעזר, שרוצח שיצא חוץ לעיר מקלט והרגו גוה"ד הוא נהרג עליו. וזה דלא כר"ע וריה"ג. וכתב הריטב"א שאין הפשט דס"ל שלא הותר לגוה"ד להרוג את הרוצח בכל גונוי דמפורש בקרא שאם הרג גוה"ד את הרוצח אין לו דם. אלא ס"ל דליכא חיוב כשיוצא מהעיר מקלט עד שיבוא לפני ב"ד ויתרו בו שאם יפשע מכאן ואילך לצאת חוץ לתחומו שיהא מותר להורגו. ועד עמדו לפני העדה היינו שיתרו בו לשוב לעיר מקלט ולא לצאת ממנו. עוד כתב הריטב"א בשם הרמ"ה והרא"ה שמה שאמר ר"ה לעיל י: שאם הרגו גוה"ד לרוצח בדרך לעיר מקלט אינו נהרג עליו הוא רק לר"ע וריה"ג דס"ל שאם יצא מהעיר מקלט הותר דמו לגוה"ד א"כ גם לפני שגלה אף שאין התר להרוג מ"מ אינו נהרג עליו. אבל לרב ור"א דס"ל שאם יצא והרגו גוה"ד נהרג עליו ק"ו שלפני שהגיע לעיר מקלט שנהרג עליו. והריטב"א כתב שאינו מוכרח דשאני היכא שהיה בעיר מקלט שכבר קלטוהו מחיצות וכיון שדעתו לחזור עדיין קליטת העיר מקלט עליו לכן גוה"ד נהרג עליו משא"כ כשעדיין לא הגיע לעיר מקלט יכולים רב ור"א להודות לר"ה שאינו נהרג.

**במזיד נהרג ובשוגג גולה.** כתב הריטב"א שבשוגג גולה קאי על הרוצח שאם יצא בשוגג גולה דהיינו שחזור לגלותו ואינו נהרג. וא"כ במזיד נהרג היינו שאם יצא במזיד הותר דמו ואם הרגו גוה"ד אינו נהרג עליו. הרמב"ם כתב בפ"ה הי"א יצא מעיר מקלטו בשגגה כל ההורג גולה על ידו. דהיינו שמפרש דקאי על גוה"ד שהרג את הרוצח כשהרוצח יצא בשוגג, שאם הגוה"ד הרגו בשוגג הוא גולה על ידו, וה"ה שאם הרגו במזיד גוה"ד נהרג עליו.

**שלא יהא סופו חמור מתחילתו וכו'.** לכאורה הק"ו אינו מוכן דעל מעשה הרציחה בשוגג הוא גולה, ואחרי שנתחייב גלות דינו שאם יוצא הותר דמו לגוה"ד, ומניין שביציאה בשוגג לא הותר דמו, הרי זה חלק מחיוב הגלות שחל בשעת הרציחה. ואי אמרינן דמה שהותר דמו כשיוצא אינו משום מעשה הרציחה אלא היציאה מהעיר מקלט הוא הגורם שהותר דמו ניהא, דלגבי זה ילפינן ק"ו דכשם שמעשה רציחה במזיד מחייב מיתה ובשוגג גלות ק"ו ליציאה שרק במזיד יחייב מיתה ולא בשוגג. אבל חי' גדול לומר כן דהפשטות הוא שהותר דמו מחמת הרציחה ולא מחמת עון היציאה וצ"ע. ומש"כ הדברי יחזקאל בס' כ"ג אות ח' דאין לפטור רוצח בשוגג מחיוב ממון בגלל שהותר דמו לגוה"ד, דההתיר של גוה"ד להורגו הוא רק כשיוצא מעיר מקלטו, אין כוונתו דחיובו על היציאה ולא על הרציחה אלא שבפועל לא הותר דמו עד היציאה ואין זה פטר ממון שנתחייב בשעת הרציחה.

**הא בבנו הא בכך בנו.** פרש"י דבנו אינו נעשה גוה"ד כיון שחייב בכבוד אביו אבל כן בנו אינו חייב בכבוד אביו אביו

לכן נעשה גוה"ד. כיו"ד ס' ר"מ סע' כ"ד מביא הרמ"א מחלוקת אם חייב אדם בכבוד אביו או לא. דהמהרי"ק ס"ל שאינו חייב, והרמ"א חולק וס"ל שחייב גם בכבוד אביו אלא דחייב בכבוד אביו יותר מאביו. וכתב הט"ז סק"כ דכדברי הרמ"א מבואר ברש"י בפרשת ויגש על הפסוק ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו. משמע שיש חיוב כיבוד גם לאביו אלא שכבוד אביו עדיף. וכתב בגליון מהרש"א שם דאין להוכיח מרש"י בחומש דאין למדים מהמדרש בזמן שבהלכה מוכח איפכא וכאן בסוגיין מבואר בגמ' וברש"י דליכא חיוב כיבוד לאביו אביו. וגם הגאון בסקל"ג מביא גמ' זו כמקור למהרי"ק.

**אמנם** דבר זה תלוי אי גרסינן בתירוצן הגמ' אלא או לא. דרש"י כתב דגרסינן אלא דהיינו שלמסקנא דהא דקתני שנעשה גוה"ד איירי באביו אביו אין צורך לומר הא ריה"ג והא ר"ע, דכיון דאיירי באביו אביו ליכא מצוה לכבדו ונעשה לו גוה"ד גם למ"ד דליכא מצוה אלא רשות. ומוכח לגרסא זו דליכא מצוה כיבוד כלל באביו אביו. אך רע"א בגליון הש"ס מציין לעיין בדרשות הראנ"ח שכתב שלא גרסינן אלא וגם למסקנא נשאר התירוצן הא ר"ע הא ריה"ג. ורק לריה"ג דאיכא מצוה נעשה גוה"ד לאביו אביו. ומה שהקשו שאפילו במקום מצוה אין הבן נעשה שליח לאביו היינו באביו ולא באביו אביו. אבל היכא דליכא מצוה כלל גם באביו אביו הוא מצוה בכבודו ואינו נעשה לו גוה"ד. ולגרסא זו שנעשה גוה"ד לאביו אביו רק לריה"ג דאיכא מצוה אביו אביו לר"ע דהוי רשות אינו נעשה גוה"ד אפילו לאביו אביו מוכח דאיכא חיוב כיבוד לאביו אביו אלא שאינו כחיוב כיבוד שיש לאביו.

**היד אברהם** בגליון השו"ע הנ"ל שכתב לדחות הראיה מכאן ע"פ דברי הלוי חן שהובא ברע"א בתשובה ס"ח שמחלק לגבי כיבוד אביו אביו בין בחיי האב לבין אחר מיתת האב. שלדבריו י"ל דמה שמבואר כאן שאין חיוב כיבוד לאביו אביו היינו משום דמייירי הכא שאביו אביו הרג את אביו א"כ הוי אחר מיתת האב אבל בחיי האב יתכן שיש חיוב כיבוד גם לאביו אביו. ודבריו לכאורה אינם מובנים דבעיקר חיוב הכיבוד לאביו אביו אין הלוי חן מחלק בין בחיי אביו לאחר מיתת אביו אלא מייירי כשיש סתירה בין כבוד אביו לכבוד אביו אביו ולענין זה מחלק בין בחיי אביו לאחר מות אביו. ע"פ הגמ' בקידושין ל"א. באביו ואמו שאם אינה גרושה אביו קודם לאמו מפני שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. אבל בגרושה שאין האם חייב בכבוד הבעל חיוב הבן לשניהם שוה ומה שירצה יעשה. ולגבי זה כתב הלוי חן שבחיי אביו כבוד אביו אביו קודם לאביו שאתה ואבין חייבים בכבוד אביו אבין, אבל לאחר מיתת האב שבטל הסברה שאתה ואבין חייבים בכבוד אביו אבין כבוד אביו עדיף מכבוד אביו אביו. אבל כשאין סתירה בין כבוד אביו לאביו אביו אין הבדל בחיוב כבוד אביו אביו בין בחיי אביו לאחר מיתת אביו.

**נמצא** דמחלוקת הפוסקים אם יש חיוב כיבוד באביו אביו או לא תלוי אי גרסינן הכא אלא או לא. דלרש"י דגרס אלא מוכח דליכא מצוה כלל. ולראנ"ח דלא גרס אלא מוכח דאיכא מצוה. ולכאורה אין לחלק לגבי כבוד אביו אביו בין בחיי אביו לאחר מיתת אביו. וע"ע מה שכתבנו בס"ד בענין אביו אומר השקני מים ואביו אומר השקני מים בקידושין ל"א.

**כתב** הריטב"א דהא דאין הבן נעשה גוה"ד לאביו אביו דהיכא דאין אביו עושה מעשה עמך הוא נעשה שליח להלקותו, ורק כשעשה תשובה אינו נעשה שליח להלקותו, שאני הכא שהרג בשוגג ולא יצא מכלל עושה מעשה עמך. ע' מש"כ בזה לעיל ח: וע' בפת"ת יו"ד ס' ר"מ סקט"ו לענין אי יוצא מכלל עושה מעשה עמך בפעם אחת או בעינן דוקא ששינה באולתו.

בגופו לגבי הדאורייתא. וע"ע במנ"ח מצ' תמ"ב שדן שיוכלו לפדות מע"ש טהור בירושלים בזה"ז כיון שאינו ראוי לאכילה מפני שאין מזבח, אף שאין זה פסול בגוף המע"ש, אלא כל שבפועל א"א לאכול אפשר לפדות, א"כ צ"ב אמאי אינו יכול לפדות כשאסור לאכול מחמת ספק וצ"ע.

**רש"י ד"ה עקרו.** אא"כ פדאו מקודם שנכנס. ע' ברע"א שהקשה שיוכל לפדות שם ממ"נ, אם כבפנים נאכל בלא פדיון ואם כבחזקת יכול לפדות. והוי ליה לרש"י למימר שא"א לאכול שם אלא ע"י פדיון אבל לא בעינן שיפדה בחזקת אלא יכול לפדות שם ולאכול שם ממ"נ.

**ויכול להורגו בחצים ובצורות.** בפשטות הא דנקטו חצים וצורות הוא משום שהרוצח נמצא על הנוף וגוה"ד נמצא על הקרקע ואינו יכול להגיע אליו בידיו. אבל הריטב"א כתב שגם אם יכול להורגו בידיו אסור לעשות כן אלא דוקא ע"י חצים וצורות דכיון שנמצא סמוך לעיר מקלט חיישנין שימשכנו הרוצח לתוך העיר ויהרגנו שם, לכן צריך להורגו דוקא שלא בחיבורין ע"ש.

**עיקרו דרגא לנופו.** אין לפרש כוונת הגמ' דיש איסור לגוה"ד לעבור דרך העיר מקלט כדי להגיע לרוצח, ופליגי אם הנוף גורר את העיקר לענין זה שיוכל לעלות על העיקר כדי להגיע לנוף, דא"כ אכתי קשה אמנם העיקר נגרר אחר הנוף אבל הקרקע שסביב לאילן אינו נגרר ואין הגיע לעיקר. אע"כ שאין איסור ליכנס לעיר כדי להגיע לרוצח. אלא הענין של דרגא מבואר בערוך לנר שכשם שאם הרוצח הוא בתוך העיר אסור להורגו כך אפי' אם אינו בעיר אין התר לגואל הדם להורגו אא"כ גם גואל הדם עומד מחוץ לעיר דכתיב ומצא אותו גואל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו. ומיירי שעומד גוה"ד על העיקר והורג את הרוצח שנמצא על הנוף, ולא שעולה דרך העיקר ומגיע לנוף והורגו שם. ובה נחלקו אם הנוף גורר את העיקר ויחשב העיקר כבחזקת ויכול גוה"ד לעמוד על העיקר ולהרוג משם את הרוצח שנמצא בנוף, או שאין הנוף גורר את העיקר כלל ואסור לעמוד שם כיון שהוא עומד בתוך העיר מקלט. ואף דרבא ס"ל שאין הנוף גורר את העיקר לקולא היינו רק גרידה גמורה שיחשב חוץ לענין שיוכל להרוג את הרוצח כשהרוצח עומד על העיקר, אבל גרידה לענין עמידת גוה"ד אמרינן אף דהוי לקולא. ומפורש ברש"י סד"ה אמר רבא שגרידה זו היא לקולא וז"ל וכי הך קולא אית ליה לר' יהודה וכו'. דהיינו כיון שאינו גורר לגמרי אלא רק לענין דרגא אמרינן גרידה אף שהוא להקל. אמנם לשון רש"י משמע לכאורה שאין גוה"ד עומד על העיקר אלא רק עובר דרך העיקר וצ"ע.

**ר' אשי אמר וכו'.** שיטת רש"י שלר"א הנוף גורר את העיקר לחומרא והעיקר גורר את הנוף לחומרא. וכשם שכתב רש"י לעיל שאחרי התירוץ הא ר"י והא רבנן אין ג"מ בין מעשר לעיר מקלט כך לתירוץ של ר"א בין לענין עיר מקלט בין למעשר הנוף גורר את העיקר לחומרא והעיקר גורר את הנוף לחומרא. ומש"כ רש"י ולענין מעשר כדשנינן נראה דאין כונת רש"י לחלק בין מעשר לעיר מקלט ומה דסבר ר"א שהעיקר גורר את הנוף הוא רק לגבי עיר מקלט ולא לגבי מעשר, דלמסקנת הגמ' ליכא חילוק בין עיר מקלט למעשר. אלא כונת רש"י דלר"א הנוף גורר את העיקר רק לחומרא ולא לקולא ולגבי מעשר שפיר משכחת חומרא בגרירת הנוף בין כשהנוף בחוץ בין כשהנוף בפנים ורק לגבי עיר מקלט קשה דאין חומרא בנוף כשהנוף נמצא בחוץ. וע"ז אמר ר"א שאם הנוף בחוץ העיקר שבפנים גורר את הנוף לחומרא. ודין זה אמת גם לגבי מעשר אבל לגבי מעשר בל"ה מצאנו חומרא בגרירת הנוף בין אם הוא בפנים בין אם הוא בחוץ.

**הרמב"ם בפ"ח מרוצח הי"א פסק** שאם העיקר בעיר מקלט והנוף בחוץ והרוצח בחוץ תחת הנוף אין גוה"ד יכול להורגו

**בדירה תלה רחמנא.** הקשה הרש"ש דלעיל מבואר שהתחום קולט אף שאסור לרוצח לדור בתחום העיר א"כ חזינן דקליטה אינו תלוי בראוי לדירה. וכבר עמד בזה הריטב"א וכתב דשאני תחום העיר שמצד עצמו הוא ראוי לדירה אלא שגוה"כ שידור בעיר משא"כ עיקר האילן שאינו ראוי לדירה אינו קולט. וצ"ב אחר דלא בעינן דירה בפועל מנין המקור שצריך ראוי לדירה. וע' באבן האזל פ"ח מרוצח הי"א שכתב שהגמ' כאן חולקת על הגמ' לעיל וסוברת שמותר לדור גם בתחום העיר.

**תוד"ה אילן.** הקשו איך אוכל על הנוף הא גגין לא נתקדשו. וכתבו בתי' השני שאויר ירושלים כירושלים. וכתב המהר"ם שכוונת התוס' שאפי' אילן שענפיו מרובים אינו חולק רשות לעצמו ולא דמי לגג אלא הוא כאויר ואויר ירושלים כירושלים. וכדברי המהר"ם מבואר בתוס' שאנ"ן בתירוץ הראשון ע"ש. המהרש"א לא פירש כן אלא כתב שכוונתם שמה שגגין לא נתקדשו היינו לענין קדושת העזרה אבל לגבי קדושת ירושלים גם גגין ועליות נתקדשו. ותמה ע"ז המל"מ בפי"א משגגות ה"ד [הובא ברש"ש] דמפורש בגמ' בפסחים פ"ו. שאם גגין לא נתקדשו אי אפשר לאוכל קרבן פסח בגגין. ומבואר שגם לגבי קדושת ירושלים אין גגין בכלל הקדושה. הריטב"א כתב על קושית התוס' שיש לחלק בין פסח ושאר קדשים קלים שהחמירו בהם למעשר הקל שנאכל גם בגגין. ומבואר דס"ל דמה שאין אוכלין פסח בגגין אינו אלא מדרבנן והחמירו רק בקדשים ולא במעשר. הרמב"ם מביא הדין של נוף גם בהל' מע"ש וגם בהל' רוצח לענין המקום שתחת הנוף ולא שעומד על הנוף. וכתב הער"ל שמהרמב"ם פירש כן כדי לישב קושית התוס' איך אוכלין על הנוף הרי גגין לא נתקדשו.

## דף יב:

**גבי מעשר לחומרא.** כתב הריטב"א דמספקא ליה אם הנוף גורר את העיקר או לא ואזלינן תמיד לחומרא. לכן אם הנוף בחוץ והפירות על העיקר בפנים א"א לאכול דשמא העיקר נגרר אחר הנוף. והיכא שהנוף בפנים והפירות על העיקר בחוץ אינו יכול לפדות דשמא העיקר נגרר אחר הנוף ונחשב כבפנים שא"א לפדות. ויש לעיין בזה אמאי אינו יכול לפדות כשהפירות על העיקר בחוץ דשמא נחשב כבפנים דהעיקר נגרר אחר הנוף, הא כיון דהוי ספק אסור לאכול שם, דלענין אכילה חיישנין שאין העיקר נגרר אחר הנוף והוי כבחזקת. וכיון שבפועל אינו ראוי לאכילה מחמת ספק למה אינו נפדה כדין מע"ש טמא שנפדה אפילו בירושלים דכתיב כי לא תוכל שאתו ואין שאת אלא אכילה כמבואר לקמן יט: ואף שיש צד שמותר לאכול ועל צד זה אסור לפדות מ"מ יש לדמות להא דמבואר ברמב"ם בפ"ב ממע"ש הי"ב שגם כשנטמא בטומאה דרבנן אפשר לפדות בירושלים. וקשה דמן התורה הוא טהור וראוי לאכילה ולמה נפדה. וכתבו האו"ש שם והמנ"ח במצ' תע"ג שהאיסור לפדות בירושלים הוא רק כשבפועל אפשר לאכול ואם אינו ראוי לאכילה אפילו מדרבנן נחשב אינו ראוי לאכילה ואפשר לפדות. וכמו שטומאה דרבנן נחשב אינו ראוי כך איסור אכילה מחמת ספק דאורייתא אינו ראוי. וא"כ בכל מקום שאסור לאכול מחמת ספק קרינן ביה לא תוכל שאתו ולמה לא יהיה נפדה אפילו על הצד שנחשב כבפנים.

**ואין** לומר שנחשב ראוי לאכילה כיון שיוכל להכניס ולאכול דקי"ל שאפילו פסיעה אחת חוץ לירושלים אפשר לפדות דבעינן שיהיה ראוי לאכילה במקום שהוא נמצא, וכל שבמקום שנמצא אינו נאכל נפדה. ולכאורה צ"ל דבעינן שיהיה בודאי חוץ לירושלים או שלא יהיה ראוי לאכילה מחמת פסול בגופו וכאן על הצד שנחשב כפנים אין פסול בגופו. אך אין זה ברור שגם טומאה דרבנן אינו נחשב פסול

עיר מקלט עכ"ל. ובהמשך כתב שוב וז"ל ובגולה לשכונה אינו רשאי לצאת מאותה שכונה לעולם, ואם יצא דינו כדין היוצא מן המקלט ע"ש. ומשמע דס"ל כן גם בדעת התוס' בזבחים ע"ש.

**הערל"צ** מביא ראיה שיכול להיות בכל העיר חוץ מהשכונה שהיה דר בו בתחילה מלשון הרמב"ם בפ"ז מרוצח ה"ה שכתב שגולה משכונה לשכונה ואינו יוצא מן העיר, משמע שרק מן העיר אינו יוצא אבל מן השכונה יכול לצאת. ולכאורה נראה שאין מזה ראיה כלל דאין כונת הרמב"ם שהדין גלות שגולה משכונה לשכונה גורמת איסור יציאה מן העיר, ומזה נדייק שאיסור יציאה מהשכונה ליכא, אלא כוונת הרמב"ם על תחילת דינו שאינו יכול לצאת מן העיר בגלל הרציחה הראשונה ולכן חייב לגלות משכונה לשכונה, ודברי הרמב"ם הם ממש דברי רש"י שגולה משכונה לשכונה מפני שאינו יכול לצאת מן העיר. ולעולם יתכן שהגלות השניה שהוא משכונה לשכונה גורמת איסור יציאה גם מהשכונה. וכן מבואר בדברי המנ"ח באות י"ז שעל דברי רש"י שמפרש שגולה משכונה לשכונה מפני שאסור לצאת מן העיר כתב המנ"ח וכן נראה מלשון הרמב"ם.

**עוד** מסתפק הערל"צ אם הא דכתבו התוס' שאם חזר לשכונתו הראשונה הותר דמו לגוה"ד דהוי כיצא ממקלטו, זה דוקא לגבי הגוה"ד מהרציחה השניה, אבל הגוה"ד מרציחה הראשונה אינו יכול להורגו אפילו חזר לשכונתו הראשונה, דלגבי רציחה ראשונה נשאר דין קליטה על כל העיר א"ד כיון שנתחייב לגלות משכונה לשכונה בטל דין הקליטה של השכונה הראשונה גם לגבי רציחה הראשונה. ונראה שמוכח שלגבי הרציחה הראשונה כל העיר קולט גם אחרי הרציחה השניה, דאי אמרינן דע"י שנתחייב לגלות משכונתו הראשונה בטל הקליטה גם לגבי רציחה ראשונה א"כ מיד כשנגמר דינו לגלות על רציחה השניה בטל הקליטה לגבי רציחה ראשונה א"כ אמאי גולה משכונה לשכונה ואין יכול לגלות לעיר אחרת, הרי בל"ה בטל הקליטה של רציחה ראשונה והרי הוא כאילו יצא מעיר מקלטו. אלא מוכח שגם אחר שנתחייב לגלות נשאר דין קליטה של כל העיר לגבי רציחה ראשונה לכן אינו יכול לגלות לעיר אחרת דאסור לצאת ממקום הקליטה של רציחה הראשונה.

**מכאן אמרו וכו'.** ע' בריטב"א שכתב ב' דרכים על מה קאי המכאן אמרו.

**פלו קולטו.** הקשו התוס' דמצד אחד אמרו שגולה מפלך לפלך דהיינו לעיר אחרת ומאידך פלו קולטו. וג' תירוצים נאמרו בזה. א. התוס' כאן כתבו דאם רצה לגלות משכונה לשכונה רשאי אבל עצה טובה קמ"ל שעדיף לו לגלות לעיר אחר שאז יוכל להתהלך בכל העיר ובתחומיה. ואם יגלה משכונה לשכונה אסור לו לצאת משכונה לשכונה. וכבר כתבנו לעיל דלשון התוס' משמע שכשגולה משכונה לשכונה אינו יכול לצאת מאותה שכונה לשאר חלקי העיר ולתחום העיר. והובא שהערל"צ נדחק בלשון התוס'. ב. התוס' בזבחים קי"ז. כתבו שלכתחילה גולה לעיר אחרת ובדיעבד פלו קולטו. ג. הרמב"ם בפ"ז מרוצח ה"ה מחלק בין אם מעשה הרציחה נעשה בעירו שאז גולה לעיר אחרת לבין היכא דמעשה הרציחה נעשה חוץ לעירו שאז גולה לעירו. ומבואר ברמב"ם שיש דין לגלות ממקום הרציחה ולכן אף שאם הרג במקו"א גולה לעירו, כשהרג בעירו גולה דוקא לעיר אחר. ולמד מזה הערל"צ שמי שנזדמן לו להיות בדרך מקרה בעיר מקלט והרג שם בשוגג אין העיר קולטו אף שאין זה מקום דירתו, דבעינן שיגלה ממקום הרציחה. וע' מה שכתבנו בדברי הערל"צ לעיל י.

**ברמב"ם** לא נזכר שכן לוי שהרג חוץ לעירו שדינו לגלות לעירו צריך לגלות דוקא לשכונה אחרת ממקום דירתו, ורק

שם. ואם הנוף בעיר מקלט והעיקר בחוץ משיגיע לעיקר נקלט. וזה כשיטת רש"י דכשם שהנוף גורר את העיקר לחומרא כך העיקר גורר את הנוף לחומרא. אך מוסיף הרמב"ם שאם הנוף בפנים והעיקר בחוץ והרוצח תחת העיקר שבחוץ והורגו גוה"ד הוא נהרג עליו. ומקשה המנ"ח במצ' ת"י אות י"ד אמאי נהרג עליו הרי הנוף גורר את העיקר רק לחומרא ולא לקולא ואיך הורגים את הגוה"ד על סמך גרירת הנוף את העיקר. ואף שלכתחילה אסור להורגו שם דלחומרא אמרינן שהעיקר נגרר אחר הנוף מ"מ אינו אלא ספק ולמה יהרג גוה"ד עליו מספק.

**גולה משכונה לשכונה.** יש בדין זה קולא וחומרא, קולא דסגי במה שגולה משכונה לשכונה, חומרא דאסור לו לצאת מהעיר כדי לקיים את הגלות שנתחייב בו ע"י הרציחה השניה. ורש"י מפרש שגולה משכונה לשכונה מפני שאסור לצאת מן העיר מפני הרציחה הראשונה. והקשה המנ"ח במצ' ת"י אות י"ז דמשמע ברש"י שאם היה מותר לצאת מן העיר היה צריך לגלות לעיר אחר ואמאי הא סגי ליה בגלות משכונה לשכונה. ולמה הוצרך לפרש שגולה משכונה לשכונה מפני שאסור לצאת מן העיר דהיינו צד החומרא שבזה ת"ל שאפילו אם היה יכול לצאת סגי ליה בזה שגולה משכונה לשכונה. וכתב המנ"ח ע"פ דברי התוס' כאן ובתירוץ השני בזבחים קי"ז דלעולם גם אם היה יכול לצאת סגי ליה בגלות משכונה לשכונה, אבל אם היה מותר לצאת היה עדיף לו לגלות לעיר אחר שאז יכול להיות בכל העיר משא"כ כשגולה משכונה לשכונה אינו יכול ליכנס לשכונה שגלה משם. ויותר נראה דרש"י ס"ל כתירוץ הראשון של התוס' בזבחים קי"ז. שכתבו שכן לוי שהרג בעירו לכתחילה גולה לעיר אחרת ורק בדיעבד אם גלה בעירו משכונה לשכונה פלכו קולטתו. שהדין של גלות משכונה לשכונה אינו אלא בדיעבד. ולכן כתב רש"י שמה שרוצח שגלה לעיר מקלט והרג שם גולה משכונה לשכונה הוא משום שאינו יכול לגלות לעיר אחר והוי כדיעבד, אבל אם היה יכול לצאת היה צריך לכתחילה לגלות לעיר אחר. ועיין בתוס' שם בזבחים שכתבו על תירוץ זה שכן משמע פי' הקונטרס.

**היכא** דגולה משכונה לשכונה יש לעיין אם מקום הקליטה הוא רק אותו שכונה שגלה לשם אבל שאר העיר אינו קולט, דכיון שגם לפנ"כ היה דר בעיר זה אין הדין גלות מתקיים ע"י שהוא נמצא בעיר זו, אלא הגלות הוא על השכונה ודנים כל שכונה כעיר אחרת ורק השכונה שגלה לשם קולטתו או שכל העיר קולטת חוץ מהשכונה הראשונה שבו היה דר לפני הרציחה השניה. התוס' בזבחים כתבו שאם חזר לשכונתו הראשונה נחשב שיצא מעיר מקלטו והותר דמו לגוה"ד. משמע שבשאר חלקי העיר יכול ללכת ואין זה נחשב יציאה ממקום קליטתו. אך לשון התוס' כאן הוא שאם גולה בעירו לא יצא משכונה לשכונה. משמע לכאן' שאין העיר קולט אלא השכונה ואסור לצאת מהשכונה שגלה לשם. ואף שיכול לגלות לכל שכונה שירצה חוץ משכונתו הראשונה מ"מ הגלות מתקיימת בזה שמשנה מקום דירתו אבל כשיוצא מהשכונה החדשה ומתהלך בשאר חלקי העיר או בתחום העיר אין ע"ז שם גלות שגם בתחילה כשהיה דר בשכונה הראשונה היה מתהלך ברה"ר של כל חלקי העיר וכן בתחום העיר.

**אמנם** עיין בערל"צ שכתב שגם התוס' כאן כוונתם כמו בזבחים והקפידא הוא רק שלא יחזור לשכונתו הראשונה. אך זה דוחק בלשון התוס' דא"כ למה הזכירו תחום העיר הא גם כשגולה משכונה לשכונה מותר בתחום העיר. [אך מזה אין להוכיח שגם התוס' בזבחים כתבו לשון זה]. ומלשון המנ"ח במצ' ת"י אות י"ז משמע דס"ל שאינו יכול לצאת מהשכונה שלשם גלה וז"ל ואם גלה לשכונה באותה העיר אינו רשאי לצאת משכונה זו, והיוצא משכונה זו דינו כיצא חוץ לתחום

לגבי רוצח שהרג בתוך העיר מקלט כתב שגולה משכונה לשכונה, אבל בן לוי שהרג חוץ לעירו גולה לעירו ואינו צריך לדור בשכונה אחרת דמתקיים הגלות בזה שגולה ממקום הרציחה.

### דף יג.

**מעלים היו שכן ללוים.** רש"י מפרש דמיירי לענין שכן דירה אבל כתב שהחייב אינו על הרוצח אלא על הערים, דהיינו חיוב על הציבור לשלם לבעל הבית עבור דירת הרוצחים בערי מקלט. הרמב"ם מפרש כפשוטו שהרוצח משלם שכן דירה ללוים. התוס' ס"ל דלא קאי על שכן דירה אלא על מס וארנונא.

**לא היה חוזר לשררה שהיה בה.** המג"א בסוף ס' קנ"ג סקמ"ט מביא שהמרדכי למד מכאן שכל מי שירד משררתו מחמת עבירה שבידו אפילו בשוגג אינו חוזר לשררתו. ומסיים המג"א שזה כמבואר ברמב"ם בהלכות רוצח. הגאון שם כתב שזה דין מיוחד ברוצח דגלי קרא ולא ילפינן מכאן לשאר עבירות. גם הפמ"ג שם כתב שבלשון הרמב"ם בפ"ז מרוצח הי"ד מבואר שזה רק ברציחה ולא כמג"א שמציין לדברי הרמב"ם על דברי המרדכי ע"ש. וכן כתב הריטב"א כאן שרק עבד ומי שהרג אינם חוזרים לשררתם מפני שהם דברים חמורים ומאוסים מאד אבל שאר עבירות כל שחזר בתשובה שלימה ממנים אותו לכל שורה הראויה לו אפי' לכתחילה, ועל כולם אמר הכתוב שובו בנים שובבים.

## פרק אלו הן הלוקין

בכתובות הוא דקי"ל שהלאו הוא בגיוותן ואחר גירות אפי' הדור הראשון אינו אלא מדרבנן.

**התוס'** בכתובות הקשו לרש"י אמאי קתני הכא דיש מלקות בנתינה הרי לרש"י זה איסור דרבנן. ותי' שלרש"י קתני נתינה אגב ממזרת. הריטב"א דחה תי' זה שרק לגבי גרושה וחלוצה נקטו חלוצה אגב גרושה משום שיש שייכות ביניהם דחלוצה מדרבנן נחשבת כגרושה. אבל מה ענין נתין אצל ממזר. הרמב"ם מוסיף שאם נתין הוא מדרבנן ונכתב אגב ממזר כמו שחלוצה היא אגב גרושה היה צריך להיות כתוב כפיא שעל ממזרת ונתינה אינו חייב אלא אחת כדקתני לגבי גרושה וחלוצה. ולפי מה שיתבאר בסמוך בתוד"ה גרושה יתישב קושית הרמב"ם על רש"י.

**רש"י ד"ה אלמנה.** פרש"י שנתאלמנה מאיש אחד ונתגרשה מאחר. הא דלא פירש שקודם נתגרשה ואח"כ נתאלמנה ואז משכחת לה באיש אחד שגירש והחזיר ומת, דבאופן זה לא חל איסור אלמנה על איסור גרושה, משא"כ גרושה על אלמנה חל דהוי איסור מוסיף שמוסיף איסור לכהן הדיוט. עיין רש"ש.

**גרושה וחלוצה.** פרש"י דהא דעל גרושה וחלוצה אינו חייב אלא אחת הוא משום דחלוצה אינו מפורש בקרא ונלמד מריבויא. וכתבו התוס' דמשמע דס"ל לרש"י דחלוצה דאורייתא ועל חלוצה שאינה גרושה לוקה מן התורה. והקשו התוס' דמפורש בקידושין שחלוצה דרבנן. המהרש"ל כתב שכונת רש"י דאינו לוקה שתיים משום דחלוצה אתיא מריבוי ואין זה אלא אסמכתא וגם לרש"י חלוצה דרבנן. ולפי הבנת התוס' ברש"י שחלוצה דאורייתא וכשהיא לעצמה לוקין על חלוצה מה שלא לוקים שתיים בחלוצה שהיא גרושה הוא משום דכיון שנלמד מריבוי דקרא דגרושה אין זה איסור בפנ"ע אלא ילפינן מריבוי שגם חלוצה היא בכלל גרושה. והוי כנתגרשה פעמיים שאין לוקין עליה אלא אחת. ויש לעיין בדברי רש"י לפי הבנת התוס' אמאי צריך להגיע להא דנלמד מריבוי ת"ל דלא חל איסור חלוצה על איסור גרושה

**אלו הן הלוקין וכו'** ממזרת ונתינה לישראל. נחלקו רש"י ותוס' בכתובות כ"ט. באיסור הנתינים. רש"י ס"ל דאינו אלא איסור דרבנן דדוד גזר עליהם. ומה שאין איסור דאורייתא מלאו דלא תתחתן בהם הוא משום דרש"י ס"ל דקי"ל שהלאו הוא דוקא בגיוותן ולא אחר גירות. התוס' ס"ל דקי"ל שהלאו דלא תתחתן בהם הוא אחרי גירות ונתינים אסורים מן התורה, ודוד לא גזר אלא עבדות. הריטב"א ס"ל דדוד ראשון של נתינים דהיינו אותם שהם בעצמם התגייירו אסורים מן התורה מלאו דלא תתחתן בהם, אבל בניהם שנולדו בקדושה מותרים מן התורה, דכל היכא שהתורה אסרה הם ודורותיהם האיסור מפורש בתורה. ודוד גזר גם על בניהם.

**הערל"ג** כתב ע"פ דברי הריטב"א לישב את דברי רש"י שדבריו כאן לכאורה סותרים את דבריו בכתובות. שבכתובות כתב שאינם אסורים אלא מדרבנן והכא כתב רש"י שלוקים על הנתינים מלאו דלא תתחתן בהם, ומשמע שאסורים מן התורה. וכתב הערל"ג דרש"י בכתובות איירי לענין בניהם שנולדו בקדושה והם אינם אסורים אלא מדרבנן. והכא איירי רש"י בדור הראשון שהם אסורים מן התורה. אך לכאורה א"א לפרש כן שא"כ יצא ששיטת רש"י דקי"ל דלאו דלא תתחתן בהם קאי על גירותן ולכן דור ראשון אסורים מן התורה ורק לגבי דורות הבאים כתב רש"י בכתובות שאסורים מדרבנן. ומדברי רש"י בכתובות מוכח דס"ל דלאו דלא תתחתן בהם קאי רק על גיוותן ולא על גירותן. דמבואר במשנה שם בכתובות שהבא על הכותית לוקה. ופרש"י דקסבר כותים גרי אריות [וא"כ אינם גרים כלל] וקאי בלאו דלא תתחתן בהם. וכתבו שם התוס' דרש"י בזה לשיטתו דס"ל שהלאו דלא תתחתן קאי על גיוותן ולא בגירותן. ואם הלאו הוא בגיוותן ליכא איסור דאורייתא בנתינים אפי' בדור הראשון.

**נמצא** ג' שיטות באיסור הנתינים. א. לתוס' אסורין מן התורה דלאו דלא תתחתן בהם קאי להלכה בגירותן. ב. לריטב"א הלאו נאמר בגירותן אבל מן התורה האיסור הוא רק על הדור הראשון, ודורות הבאים אסורים רק מדרבנן. ג. שיטת רש"י

**הריטב"א** מוכיח שחלוצה דרבנן מהגמ' בקידושין, ומקשה שבסוטה מ"ד. משמע שחלוצה דאורייתא, דאמר ר"י הגלילי התם דהירא ורך הלכב זה הירא מעבירות שבידו, ר' יוסי אומר אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדין. ואמרו שם דא"ב עבירה דרבנן. לריה"ג גם על עבירה דרבנן חוזר ולר"י חוזר רק בעבירה דאורייתא. ומשמע דחלוצה שנזכר בדברי ר"י היא דאורייתא. וכתב הריטב"א ד"ל דא"ב דרבנן היינו דרבנן דלית ליה אסמכתא, אבל חלוצה אף דהוי דרבנן כיון דאית לה אסמכתא הוא חמור משאר דרבנן דלית להו אסמכתא. ונראה שהריטב"א בזה לשיטתו דכתב בר"ה ט"ז. דאסמכתא אינו רק זכר בעלמא אלא כונת התורה בזה לרמז שראוי לתקן בזה תקנה דרבנן ומסרו הדבר לחכמים. ומוסיף הריטב"א שם שזה דבר ברור ואמת ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים. ולכן סובר הריטב"א כאן שדרבנן שיש לו אסמכתא חמור יותר מדרבנן שאין לו אסמכתא.

### דף יג:

**אחד חייבי כריתות** ואחד חייבי מיתות ב"ד ישנו בכלל מלקות דברי רבי ישמעאל. הא דחייבי מיתות ב"ד אינם נפטרים ממלקות לרבי ישמעאל מקרא דכדי רשעתו הוא משום דס"ל דכיון שמיתה ומלקות שניהם עונשי הגוף הכל נחשב עונש אחד דהוי כמיתה אריכתא. וברא ס"ל דהיכא דהתרו בו למיתה מודה ר' ישמעאל שנפטר ממלקות מכדי רשעתו, ולית ליה לרבא הסברא של מיתה אריכתא, ורק כשלא התרו בו למיתה סובר ר' ישמעאל שלוקה דלית ליה הכלל של לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לא לוקים עליו. ור"ע ס"ל שחייבי מיתות אינם לוקים דכדי רשעתו נאמר גם במיתה ומלקות ואפי' לא התרו בו למיתה אינו לוקה דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. והא דחייבי כריתות לוקים ואינם נפטרים מכדי רשעתו הוא משום דס"ל דבעינן רשעה המסורה לב"ד. ולרבינא כרת אינו נחשב רשעה כיון שאם עשה תשובה ב"ד של מעלה מוחלין לו. והא דאמרו מ"ט דר' ישמעאל והביאו ע"ז קרא דאם לא תשמור אין זה דוקא לר' ישמעאל, אלא זה הלימוד שממנו לומדים שעל כל לאו שבתורה איכא מלקות. ולדרשה זו מודה ר"ע אלא דס"ל שבמיתת ב"ד הוא נפטר ממלקות מכח כדי רשעתו.

**תנן לקמן כ"ג.** כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתות שנא' ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא כאחיך דברי רחב"ג. ואמרו ע"ז בגמ' שם חולקים עליו חבריו על רחב"ג. וכתב הריטב"א שם שחבריו שחולקים הם ר"ע ור"י. וכן כתב הנוב"י מה"ת או"ח ס' קכ"ח [הובא בקה"י כאן]. והיינו דממה שר"ע צריך הטעם של תשובה כדי לבאר למה אין בחייבי כריתות כדי רשעתו מוכח דלולא זה הכרת היה פוטר ממלקות משום כדי רשעתו. ואי נימא דחייבי כריתות שלקו נפטרים מהכרת אין זה ב' רשעות, דלעולם לא יקבל את שניהם שאם ילקה יפטר מכרת. אמנם בעה"מ בסוף פרקין לא ס"ל כן, שכתב שאין ראייה מדברי ר"ע דפליג על רחב"ג, דאף שאם ילקה יפטר מכרת אין זה סיבה שלא יחשב ב' רשעות, דכ"ז שלא לקה רמי עליו חיוב מלקות וחיוב כרת.

הרמב"ן במלחמות בסוף הפרק כתב דאף שבסוגין מבואר דטעמו דר"ע שאינו נפטר ממלקות משום כדי רשעתו הוא משום שאם עשה תשובה הוא נפטר מהכרת ולולא זה היה נפטר משום כדי רשעתו, וזה דלא כרחב"ג, שלרחב"ג בלא"ה ליכא כדי רשעתו במלקות וכרת כיון שלא יקבל את שניהם ואין זה ב' רשעות, מ"מ מעיקר דברי ר"ע ליכא ראייה שחולק על רחב"ג דיתכן שמה שהזכיר ר"ע תשובה אינו כדי לבאר אמאי אינו נפטר מכח כדי רשעתו אלא כדי לבאר אמאי לוקה ונפטר ע"ז מהחיוב כרת נימא איפכא שיענש בכרת שהוא העונש החמור ולא ילקה, ע"ז אמר ר"ע כיון שלכרת מהני

דאין איסור חל על איסור. ועוד שברש"י מבואר שבגרושה שהיא חלוצה המלקות הם על גרושה ולא על חלוצה, ואם הטעם הוא דכיון דאתיא מריבוי חלוצה היא סוג של גרושה זה רק סיבה שלא ילקו פעמיים אבל לא שהמלקות הם על הגרושה יותר מעל החלוצה. ולדברי המהרש"ל ניחא שרש"י מודה לתוס' דחלוצה דרבנן ובמקום גרושה ליכא מלקות על חלוצה כלל כמש"כ התוס'. ושפיר חל איסור גרושה על איסור חלוצה כיון שחלוצה אינה אסורה מן התורה.

**תוד"ה גרושה.** כתבו בפ"י הראשון דקתני חלוצה אגב גרושה, ומתני' איירי לענין מלקות דאורייתא ובחלוצה ליכא מלקות דאורייתא גם כשהיא רק חלוצה לכן בגרושה וחלוצה לוקה אחת משום גרושה בלבד. ובת"י השני כתבו דמלקות דמתני' כולל מלקות מרדות דרבנן וגם בחלוצה איכא מלקות מרדות. ואין צורך לומר דנקט חלוצה אגב גרושה. והא דבגרושה שהיא חלוצה אינו לוקה אלא אחת הוא משום דכיון דלוקה על הגרושה שהיא מן התורה אינו לוקה מכות מרדות דרבנן על החלוצה. וב' דרכים נאמרו בביאור דברי התוס'. המל"מ בפ"ז מאיס"ב ה"ז, והמנ"ח במצ' תר"ח אות ב' למדו מדברי התוס' כלל שכל מעשה שיש בו מלקות דאורייתא לא לוקים על מעשה זה מלקות מרדות דרבנן, דרבנן חידשו מלקות מדבריהם רק במקום שאין עונש אחר על מעשה זה. המנ"ח מוכיח שהרמב"ם לית ליה האי כללא ע"ש.

**הפמ"ג** בפתיחה הכוללת ח"א אות כ"ח, הובא ברע"א בגליון הרמב"ם פ"י מאיס"ב ה"ז ובמנ"ח מצ' קמ"ה, מפרש דברי התוס' בענין אחר. שבכל מקום כשעשה מעשה שיש בו גם איסור תורה וגם איסור דרבנן לוקים גם מלקות דאורייתא וגם מכות מרדות. ודברי התוס' נאמרו רק כאן בגרושה וחלוצה, דכיון שהסמיכו איסור חלוצה על קרא דאשה גרושה הכל כלול בלאו אחר, והוי לאו שבכללות ולכן לוקים רק אחת על גרושה וחלוצה יחד. וי"ל עוד בנוסח אחר שהאיסור דרבנן של חלוצה הוא דמדרבנן יש לחלוצה דין גרושה והוי שם אחד. וכן מבואר בלשון הרמב"ם בפ"ז מאיס"ב ה"ז דמדרבנן חלוצה היא כגרושה. וכמו שלפי הבנת התוס' ברש"י שחלוצה היא מן התורה לוקים על גרושה וחלוצה יחד אחת משום דחלוצה היא מין ממני הגרושות, ומה לי נתגרשה ע"י גט מ"ל נתגרשה ע"י חליצה, כך לתוס' אמרינן הכי לענין דרבנן. אלא דהתוס' ס"ל שאם חלוצה היתה דאורייתא זה היה שם בפנ"ע, אבל כיון שאין זה אלא מדרבנן תקנ"ח היתה שגם חלוצה תחשב כגרושה מדרבנן. וכיון דהוי בכלל גרושה לא לוקים על גרושה וחלוצה יחד אלא אחת.

**ובזה** יתישב קושית הרמב"ן שהובא לעיל על רש"י לגבי נתין דקשה על רש"י אם נתין הוא דרבנן אמאי לא קתני סיפא שעל נתין וממזר אינו לוקה אלא אחת כדקתני גבי גרושה וחלוצה. וזה קשה רק אי אמרינן דהא דאינו לוקה שנים בגרושה וחלוצה הוא כת' הראשון בתוס' דהתנא איירי רק במלקות דאורייתא, וכן לת' השני בתוס' להבנת המל"מ דהיכא דאיכא על מעשה זה מלקות דאורייתא לא לוקים מכות מרדות, א"כ קשה שגם בנתין וממזר לא ילקו אלא אחת. אבל לת' השני להבנת הפמ"ג התנא איירי גם במלקות דרבנן, ומה שבגרושה שהיא חלוצה אינו לוקה אלא אחת הוא משום דגרושה וחלוצה הם לאו אחד והוי לאו שבכללות או שהם שם אחד שמדרבנן חלוצה היא כגרושה. אבל נתין וממזר הם שני שמות, ובזה אף שלוקה מן התורה על ממזר לוקה נמי מדרבנן על נתין. ומיושב קושית הרמב"ן על רש"י.

**נמצא** ג' דרכים בביאור דברי התוס' בפ"י השני. א. היכא דאיכא מלקות דאורייתא ליכא מלקות מרדות. ב. כיון שהאיסור דרבנן של חלוצה הוא מריבוי דקרא דגרושה הוי לאו שבכללות וליכא אלא חד מלקות על תרוייהו. ג. מדרבנן חלוצה היא כגרושה והוי שם אחד.

תשובה ולמלקות לא מהני תשובה המלקות נחשב העונש החמור ולכן לוקה ונפטר מן הכרת. [עיין חז"א חו"מ ס' כ' שמביא דברי הרמב"ן ובעה"מ ומבאר דבריהם].

**נמצא** שנחלקו הריטב"א ובעה"מ אם אפשר לחייב ב' חיובים באופן שבפועל לא יקבל את שניהם, שאם יקבל אחד זה יפטור מהשני. הריטב"א ס"ל שאין זה נחשב ב' רשעות כיון שלא יקבל שניהם. ובעה"מ ס"ל שזה נחשב ב' רשעות כיון שעד שלוקה רמי עליו ב' חיובים. הרמב"ן ס"ל כסברת הריטב"א ואעפ"כ ס"ל שאין ראיה שר"ע חולק על רחב"ג דיתכן שר"ע לא אמר את הסברא של תשובה לאפוקי מכדי רשעתו אלא לבאר שלוקה ונפטר מכרת ולא איפכא. והגמ' כאן שמפרשת שר"ע בא לאפוקי מכדי רשעתו הוא דלא כרחב"ג.

**דומיא דלאו דחסימה.** מבואר בגמ' שמה שלא לוקים על לאו הניתק לעשה הוא משום דלא דמי ללאו דחסימה. ומש"כ רש"י לעיל ד: שאין מלקות בלאו הניתק לעשה משום שהעשה הוא תקנתו וכפרתו של לאו אין זה סברא בפנ"ע, דאין זה תיקון וכפרה גמורה, אלא בזה לאו הניתק לעשה אינו דומיא דלאו דחסימה, דלאו דחסימה לית בה תיקון כלל ובלאו הניתק לעשה איכא תיקון כל דהו. וכן מבואר לקמן ט"ו. שלא שקדמו עשה אינו נחשב כלאו הניתק לעשה ולא אמרינן דאינו דומיא דלאו דחסימה משום שיש לפנינו עשה דאטו משום דכתיב ביה עשה מגרע גרע. והקשו שם בגמ' א"ה כל לאו הניתק לעשה נמי וכי משום דאיכא עשה אחריו מגרע גרע. ומשני ההוא לנתוקי לאו הוא דאתא. מבואר ששני הטעמים צריכים זה לזה, דמה שאינו דומיא דלאו דחסימה הוא משום דאיכא עשה המנתקו ללאו. אבל לולא הניתוק אין העשה גורם שלא יהיה דומיא דלאו דחסימה. וגם הניתוק לבדו אין סיבה לפטור אלא שזה גורם שאינו דומיא דלאו דחסימה. ועיין בריטב"א כאן שמקשה אמאי איכא מלקות בחייבי כריתות הא אינו דומיא דלאו דחסימה שאין בו כרת. ותי' דלא דומיא היינו רק כשקל מלאו דחסימה משא"כ היכא דאיכא כרת הוא חמור יותר ואין זה סיבה לפטור. וזה כמבואר בגמ' לקמן שרק עשה שמנתק גורם שאינו דומיא דלאו דחסימה.

**אכתי יש לעיין בדברי רש"י בפסחים פ"ד.** שכתב שמה שלא לוקים על לאו הניתק לעשה הוא מפני שהעשה תיקונו של לאו ועוד שאינו דומיא דלאו דלא תחסום. ומשמע שכל טעם הוא טעם בפנ"ע. וזה קשה מכאן דמבואר שאין טעם אחר לפטור לאו הניתק לעשה אלא משום שאינו דומיא דלאו דחסימה. ואין לומר דהטעם של תיקון הוא לר' יהודה דאית ליה לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ע"כ ס"ל דלא בעינן דומיא דלאו דחסימה, ומודה בלאו הניתק לעשה שלא לוקים ולדידיה ע"כ הטעם הוא משום דהוי תיקון ללאו, דמה דסבר ר"י שלוקין על לאו שאין בו מעשה אינו משום דס"ל דלא בעינן דומיא דלאו דחסימה אלא משום דיליף מעד זומם וממצש"ר כמבואר לעיל ד: אבל לגבי שאר דיני המלקות מודה ר"י דבעינן דומיא דלאו דחסימה. ועוד שהגמ' כאן שואלת אמאי לא לוקים על לאו הניתק לעשה משמע שאין טעם אחר שלא לוקים בניתק לעשה אלא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה.

**בתוס' בכתובות ל"ב:** מבואר דאיכא שני אופנים של לאו הניתק לעשה. יש אופן שהעשה הוא תיקון גמור כמו והשיב את הגזילה שבזה יש ללאו דין לאו הניתק לעשה אף שהעשה אינו כתוב סמוך ללאו. משא"כ היכא שאינו תיקון גמור כגון שריפת נותר בעינן גילוי שהעשה של שריפה מנתק את הלאו, ולזה בעינן שיהיה העשה כתוב סמוך ללאו. ועיין בקו"ש שם שכתב דהיכא דהוי תיקון גמור מה שלא לוקים הוא משום שהעשה מתקן את הלאו. והיכא דאינו תיקון גמור מה שלא לוקים הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה. ולדבריו י"ל

שאין כונת רש"י בפסחים לומר שיש שני טעמים להא דלא לוקים בלאו הניתק לעשה אלא שרש"י כלל את שני הסוגים של לאו הניתק לעשה, שיש אופנים שזה תיקון גמור, ובה לא צריך להגיע ללאו דחסימה. ויש אופנים שאינו תיקון גמור ובה הפטור הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה. ומה שמבואר כאן שאין טעם לפטור אלא רק משום דאינו דומיא דלאו דחסימה הוא באלה שאינם תיקון גמור. אך גם כשאינו תיקון גמור והפטור הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה מה שאינו דומיא דחסימה אינו מפני שיש עשה סמוך לו אלא מפני שיש גילוי בתורה שעשה זה יש בו קצת תיקון ללאו ובה אינו דומיא דלאו דחסימה. אבל בלי שיהיה בזה תיקון כלל זה דומיא דלאו דחסימה דאטו בגלל העשה מגרע גרע, ולכן לאו שקדמו עשה נחשב דומיא דלאו דחסימה. אלא תמיד הפטור הוא בגלל תיקון, פעמים שזה טעם בפני עצמו, ופעמים שזה סיבה שאינו דומיא דלאו דחסימה. ועיין מה שכתבנו עוד בביאור דברי רש"י בפסחים לקמן ט"ו. ע"פ דברי הקה"י בתמורה.

**ה"מ מיתה וממון.** עיין בריטב"א דמיתה וממון נקטו אגב אחריני דמיתה וממון נלמד מקרא דלא יהיה אסון ולא מכדי רשעתו.

**רבא אמר וכו'.** המהרש"א מקשה דתירוצ' זה של רבא מבאר רק למה ר' ישמעאל אינו פוטר חייבי מיתות ממלקות מכדי רשעתו דמירי שלא התרו בו למיתה. ואכתי קשה בין לר"ע בין לר' ישמעאל למה חייבי כריתות לוקים ואינם נפטרים מכא כדי רשעתו הא כרת לא בעי התראה. וכתב המהרש"א ויש לישב בדוחק. ולכאורה כונתו דצ"ל דרבא אינו פשט חדש בר"ע, וגם לרבא הא דאין כדי רשעתו בכרת הוא או משום דאינה רשעה המסורה לב"ד או מפני שאם עשה תשובה ב"ד של מעלה מוחלין לו. ורבא אינו משנה את הפשט בר"ע אלא רק בר' ישמעאל דלית ליה הסברא שמיתה ומלקות הם מיתה אריכתא אלא ס"ל דהיכא דהתרה למיתה מודה ר' ישמעאל שאינו לוקה ורק כשלא התרו למיתה איכא מלקות בחייבי מיתות ב"ד. וחייבי כריתות לוקים בין לר' ישמעאל בין לר"ע משום דאינה רשעה המסורה לב"ד או משום דמהני ביה תשובה. וכן כתב החזו"א חו"מ ס' כ' ד"ה רבא אמר. ואח"כ כתב החזו"א דאפשר לבאר באופן אחר שלרבא כשם שמה שלר' ישמעאל חייבי מיתות ב"ד לוקים אין הכונה דתרויהו אית בהו אלא שלוקה כשלא התרו בו למיתה ואינו נהרג, כך י"ל דמאי דסבר ר"ע שחייבי כריתות לוקין אין הכונה שלוקה ומקבל כרת אלא שלוקה ונפטר מהכרת מכא כדי רשעתו. וא"כ לרבא לא צריך להגיע לטעמים של רשעה המסורה לב"ד או של תשובה.

**הרמב"ן** מבאר למאי דסברה הגמ' שאין הטעם של ר"ע משום דתשובה פוטר מחיוב כרת אמאי נקט ר"ע בדבריו הטעם של תשובה. וכתב הרמב"ן שלפי הפשט של רשעה המסורה לב"ד וכן לפשט דילפינן מג"ש שחייבי כריתות לוקים הא דנקט ר"ע הטעם של תשובה הוא כדי שלא נלמד מיתת ב"ד מכרת, דשאני כרת דמהני בו תשובה. ומוסיף הרמב"ן שלפי הפשט של רבא הא דנקט ר"ע תשובה לאו עיקר נסיב אלא טעמא דקרא הוא. והא דהוצרך הרמב"ן לשנות את הפשט בדברי ר"ע לפי הפשט של רבא אף שנתבאר שרבא לא חידש פשט בר"ע אלא רק בר' ישמעאל מ"מ לפי רבא הנושא שבו דברו ר"י ור"ע אינו כדי רשעתו דכו"ע סברי דבכרת ליכא כדי רשעתו לרבא אלא הנידון הוא אי כרת בעי אזהרה או לא והוי ליה לר"ע למימר שכרת לא בעי אזהרה.

**כרת לא בעי אזהרה.** אף שמבואר בגמ' שכרת לא צריך אזהרה, והגמ' מביאה ראיה לזה מפסח ומילה דאית בהו כרת אף שאין בהם לאו, מ"מ מצאנו כמה ראשונים שכתבו שכרת

הרי צריך את הלאו לאזהרת כרת, דלגבי זה אמרנו דגלי קרא. אבל אכתי קשה מפסח ומילה דאיכא כרת אף דליכא אזהרה. עיין רע"א מה"ת ס' קי"ח שמקשה על הסוברים דכרת בעי אזהרה מפסח ומילה ונשאר בצע"ג. ועוד תמה המגיה במל"מ בפ"ז מאיס"ב ה"ז על דברי הלח"מ שברמב"ם בפ' המשנה מפורש דלאו שצריך לאזהרה, בין למיתת ב"ד בין לכרת לא לוקין עליו. ולדברי הלח"מ לאו הניתן לאזהרת כרת לוקין עליו כיון דגלי קרא. ובעיקר קושית הלח"מ על דברי רבינא שיוצא מדבריו שמחלוקת ר"י ור"ע הוא לענין כדי רשעתו ולולא כדי רשעתו גם חייבי מיתות היו לוקין א"כ יוצא שמסקנת הסוגיא הוא דלא כהלכתא דק"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו, עיין בריטב"א כאן שכתב דהאי דרבינא לאו משום דלית ליה דרבא אלא לרווחא דמילתא שני הכי ואה"י חייבי מיתות בלא"ה פטורים משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

הגמ' בכתובות ל"ב: שואלת על המ"ד דס"ל שכשיש ממון ומלקות משלם ואינו לוקה א"כ בטלת ערות אחותך לא תגלה, דכיון שלא לוקים למה נאמר ע"ז לאו בתורה. וכתב ע"ז השיטמ"ק שם בשם הרשב"א דקשה הא איצטרך ערות אחותך לא תגלה להזהיר דלא ענש אא"כ הזהיר. ואין כונת הרשב"א להקשות שצריך את הלאו לאזהרה למלקות מפני שקושית הגמ' היא על הצד דמשלם ואינו לוקה ובלא"ה אין מלקות. וע"כ שקושית הרשב"א היא שצריך את הלאו לאזהרת כרת וס"ל כראשונים הנ"ל דכרת בעי אזהרה. ואח"כ כתב השיטמ"ק שם בשם השיטה ישנה שמתרץ דקסבר כמ"ד חייבי כריתות לא צריכי אזהרה. דהיינו שגם השיטה ישנה פירש את שאלת הרשב"א שצריך את הלאו לאזהרה לחיוב כרת, ותי' דקאי כמ"ד דכרת לא בעי אזהרה. ומדברי השיטה ישנה איכא סיוע לדברי הלח"מ דלולא דברי הלח"מ היכן מצאנו מחלוקת אי כרת בעי אזהרה או לא. אע"כ דס"ל כלח"מ שרבינא ורבא נחלקו בסוגיין אי כרת בעי אזהרה או לא.

עוד כתב השיטה ישנה שם וז"ל א"נ אפי' למ"ד צריכי אזהרה דוקא בדאית בהו מלקות עכ"ל. ולכאורה כונתו שבמקום דאיכא מלקות הכרת והמלקות הם עונש אחד וכרת כזה בעי אזהרה. אבל כרת כשהוא לבדו אינו צריך אזהרה. אך צ"ע דא"כ לא משכחת שצריך אזהרה לכרת דאי ליכא אזהרה ליכא מלקות ואז הכרת לא בעי אזהרה. וצ"ע.

הקה"י כתב דאף דכמה ראשונים ס"ל דכרת בעי אזהרה מ"מ לאו שניתן לאזהרת כרת לוקין עליו. דמה שמבואר בדברי רבא שאם כרת צריך אזהרה לא לוקים על אזהרת כרת היינו רק למאי דסברה סוגיא דהכא דלא כרחב"ג דחייבי כריתות שלקו לא נפטרו מכריתתן, א"כ הכרת והמלקות הם שני עונשים נפרדים ואם הלאו בא לאזהרת כרת לא לוקים עליו. אבל למאי דק"ל כרחב"ג שאם לקה נפטר מן הכרת, ואין מציאות שגם ילקה וגם יקבל כרת, א"כ י"ל דהכל עונש אחד שהוא מלקות או כרת. א"כ אפי' שכרת צריך אזהרה אפשר ללקות על לאו זה דהמלקות והכרת הם ענין אחד.

ואולי זה כונת הרשב"א הנ"ל בכתובות שהקשה מאי פריך א"כ בטלת לאו דערות אחותך לא תגלה הא צריך קרא לאזהרה. ותי' הרשב"א וז"ל דמ"מ כיון דהזהיר מלקא לקי עכ"ל. ולכאורה כונתו דאף דכרת בעי אזהרה מ"מ אפשר ללקות על לאו זה ולא דמי ללאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שלא לוקים עליו. ואינו מובן מ"ש לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד מלאו הניתן לאזהרת כרת. ועוד דמבואר כאן בגמ' שאם כרת היה צריך אזהרה לא היו לוקין עליו. אלא כונתו כדברי הקה"י דכיון שאם לקה נפטר מהכרת א"כ הכל עונש אחד ואף שצריך את הלאו לכרת לוקין עליו. ומה שמבואר כאן שלא לוקים הוא משום שהגמ' כאן היא דלא כרחב"ג. [אך אכתי דברי הרשב"א אינם מובנים דמה בכך שאפשר ללקות

בעי אזהרה. רע"א מציין לעיין ברש"י ביבמות נ"ה. שכתב שמה שלר' יצחק חייבי כריתות אינם לוקים הוא משום שצריך את הלאו לאזהרת כרת. ובחי' רע"א כאן מביא שהחינוך במצ' מ"ח כתב שאין עונש כרת אא"כ יש אזהרה. וכתב ע"ז רע"א ותמוה הא מסקינן הכא דכרת לא בעי אזהרה. גם הרמב"ם בספר המצות בסוף שורש י"ד וכן בפ' המשנה כאן כתב דכרת בעי אזהרה. והוא תמוה מדברי רבא וכן מפסח ומילה. ועוד תמה הלח"מ בפ"ח מסנהדרין ה"ב שהרמב"ם פסק דלאו שניתן לאזהרת מיתת לא לוקים עליו ומאידך פסק שחייבי כריתות לוקין, וע"כ הטעם משום דכרת לא בעי אזהרה, ואין כתב הרמב"ם שכרת צריך אזהרה.

אמנם יש מקום לחלק בזה בין תרי גווני כרת. שיש חיוב כרת שהוא עיקר עונש של לאו זה. ויש חייבי כריתות כגון מחלל שבת שעיקר עונשו הוא מיתת ב"ד אבל היכא שהיה מויד אבל לא היה התראה אינו במיתת ב"ד אלא בכרת. ומה שר"ע ס"ל דחייבי כריתות לוקין היינו דוקא חייבי כריתות שאין בהם מיתת ב"ד, אבל אלו שיש בהם מיתת ב"ד גם כשלא מתחייב מיתת אלא כרת ליכא מלקות כיון דהוי לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד. כך יוצא מהגמ' כאן, וכן מבואר בהגהת מל"מ בפ"ז מסנהדרין ה"ז. ויש מקום לחלק בזה גם לענין הכלל דכרת לא בעי אזהרה. דזה דוקא כרת שאין בו מיתת ב"ד משא"כ היכא דאיכא מיתת ב"ד אך א"א להמיתו כיון שחסר התראה בזה הכרת הוא במקום מיתת ב"ד וכרת כזה בעי אזהרה. אך אפי' נימא הכי אין זה מישב את כל דברי הראשונים הנ"ל שברמב"ם מפורש שגם חייבי כריתות שאין בהם מיתת ב"ד צריכים אזהרה, וכן בחינוך אף דאיירי במכה אביו שיש בו מיתת ב"ד מ"מ כתב כלל בידנו שכל שיש בו כרת או מיתת יש בו לאו חוץ מפסח ומילה. משמע שגם כרת שאין בו מיתת ב"ד דומיא דפסח ומילה צריך אזהרה.

הלח"מ כתב לישב דאמנם רבא ס"ל שכרת לא בעי אזהרה אך רבינא חולק וס"ל שכרת צריך אזהרה. שצריך להבין דברי רבינא שהתוס' בד"ה ברשעה כתבו שכל הגמ' עד רבא סברה שלא הניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו, ומה שחייבי מיתות אינם לוקין הוא רק משום כדי רשעתו. ומאי דק"ל בעלמא דלא הניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו זה כתירוצו של רבא. ולפ"ז רבינא שחוזר לסברת הה"א דפליגי בדין של כדי רשעתו ס"ל שלא הניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו, ויהיה מסקנת הגמ' כאן דלא כהלכתא. וכתב הלח"מ דמה"ט פירש הרמב"ם דברי רבינא באופן אחר. דבחייבי מיתות ב"ד יש ב' סיבות לפטור ממלקות. אגיתן לאזהרת מיתת ב"ד. ב. כדי רשעתו. וסברת רבינא דמהני תשובה מבאר למה בכרת אין לפטור משום כדי רשעתו, ואכתי יש לפטור משום דכרת בעי אזהרה. וכתב הלח"מ שהרמב"ם מפרש שרבינא חוזר לתי' הגמ' שבפירוש ריביתא תורה חייבי כריתות למלקות. דהיינו אף שלרבינא צריך את הלאו לאזהרת כרת מ"מ איכא מלקות משום דגלי קרא. ומה שהקשו לעיל א"ה חייבי מיתות נמי לא קשיא לרבינא דאין ללמוד ג"ש לענין חייבי מיתות כיון דהתם איכא כדי רשעתו. וכיון דלא ילפינן ג"ש לענין חייבי מיתות בגלל שסותר את הדין של כדי רשעתו ממילא גם במקום דליכא מיתת ואין פטור משום כדי רשעתו אינו לוקה משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וליכא גלי קרא לגבי מיתות ב"ד. ורק בחייבי כריתות דליכא כדי רשעתו משום דמהני ביה תשובה בזה ילפינן מקרא דאיכא מלקות אף שצריך את הלאו לאזהרת כרת. ושפיר פסק הרמב"ם דאף דכרת בעי אזהרה, ואף דק"ל שלא שצריך אותו לאזהרה לא לוקים עליו מ"מ פסק דחייבי כריתות לוקין משום דפסק כרבינא דהדר לסברא של גלי קרא.

דברי הלח"מ מישבים רק שלא יקשה מדברי רבא, שהרמב"ם ס"ל שרבינא חולק, וגם שלא יקשה איך חייבי כריתות לוקים

ומדגילתה תורה דאיכא קרבן ע"י לאו ולא באופן אחר אפשר לחייב מלקות על לאו זה. זה ממש כדברי התוס' לעיל דף ד. וזה גם כונת התוס' כאן.

### דף יד.

**תוד"ה לאפוקי.** הקשו ל"ל קרא למעט מילה מקרבן הא קרבן בא על שגגת כרת ובמילה אפי' לא מל במזיד ליכא כרת שהרי עד יום מותו יכול למול ולפטור מכרת. ותרצו דאעפ"כ כל זמן שלא מל עונש כרת עליו. וצ"ב מעיקרא מאי סברו התוס' ולבסוף מאי קסברי. ופשוט שהנידון בתוס' תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"א ממילה ה"ב, שהרמב"ם כתב שם שאם הגדיל ולא מל את עצמו אף שמבטל עשה בכל יום מ"מ אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. הראב"ד כתב על דברי הרמב"ם שאין בזה תבלין אלא כל יום עומד באיסור כרת. וכתב הכ"מ שהנ"מ בין הרמב"ם לראב"ד הוא דאיכא ב' חלקים בכרת. א. כרת של קיצור שנים שימות לפני זמנו. ב. כרת הנפש מחיי עוה"ב [עין ברמב"ם בפ"ח מהל' תשובה ה"א]. לרמב"ם כל זמן שחי ויכול למול לא חל עליו חיוב כרת א"כ לא ימות בקיצור שנים. ולא חל עליו חיוב כרת עד שימות, ויהיה לו רק החלק של כרת הנפש. אבל לראב"ד הוא כבר מחויב כרת, אלא שאם ימול הוא נפטר מהחיוב כרת. אבל כל זמן שאינו מל הרי חל עליו כבר חיוב כרת וימות בקיצור שנים אא"כ יתקן וימול לפני שימות שבזה הוא נפטר מחיוב הכרת.

**במחלוקת** זו תלוי הה"א והמסקנא של התוס'. שבקושיים סברו כשיטת הרמב"ם שאינו חייב כרת עד שימות ולכן הקשו דלא צריך פסוק למעט מקרבן שאין זה שגגת כרת. ובתירוצם כתבו כשיטת הראב"ד שהוא כבר מחויב כרת אלא שאם מל הוא נפטר מחיוב כרת. וכיון שכל זמן שלא מל רמי עליו חיוב כרת שפיר היה מקום לחייב קרבן לולא המיעוט. כן כתבו האו"ש בפ"א ממילה ה"ב והמנ"ח במצ' ב' והערל"ג כאן והגרא"ו בקובץ שמועות על מס' שבועות דף ג. ששיטת התוס' כאן הוא כשיטת הראב"ד.

ב' דרכים נאמרו באחרונים בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. רוב האחרונים ס"ל שטעמו של הרמב"ם הוא דס"ל שמעשה העבירה שעליו הוא מתחייב כרת הוא מה שלא מל במשך כל ימי חייו. וכל זמן שהוא עדיין חי ויכול למול לא נשלם העבירה שעליו יש חיוב כרת. ולכן כתבו האו"ש והקו"ש שלרמב"ם בעינן שיהיה מזיד עד סוף ימיו שאם בסוף היה אנוס הרי שחלק ממעשה העבירה נעשה באונס וא"א לחייב ע"ז כרת. אבל להראב"ד החיוב כרת הוא על מה שלא מל במזיד יום אחד. אלא שעדיין יכול להפקיע מעצמו את החיוב כרת ע"י שימול ויתקן. אבל אם לא תיקן אף שהיה אנוס הוא חייב כרת. שמעשה המחייב נשלם בזה שיום אחד לא מל במזיד. דהיינו שלכו"ע אם מל בסוף אינו חייב כרת אלא שנחלקו בטעם הדבר, לרמב"ם עדיין לא נשלם מעשה העבירה, ולראב"ד נשלם מעשה העבירה אך אפשר עדיין לתקן ע"י שימול.

**החזו"א** באבה"ע ס' קמ"ח לדף כ"ט. חולק וכתב שלא יתכן לומר שלרמב"ם אם היה אנוס בסוף ימיו שלא יתחייב כרת דכל אדם לפני מותו הוא גוסס ואינו יכול למול. וע"כ גם לרמב"ם יש חיוב כרת כשמת והוא ערל אף שבסוף ימיו היה אנוס, ומש"כ הרמב"ם עד שימות והוא ערל במזיד הכונה שהיה זמן שהיה מזיד ולא בעינן שיהיה מזיד עד סוף ימיו. והיינו כמפורש בדברי החזו"א שגם לרמב"ם כבר גמר חטאו, שגם לרמב"ם המחייב הוא מה שלא מל יום אחד במזיד, ומה שאם מל אח"כ אינו חייב כרת הוא משום שזה תיקון, ואם לא תיקן אפי' מחמת אונס הוא מחויב כרת שמעשה המחייב נשלם. וצריך להבין לפי החזו"א אם מעשה עבירה נשלם גם לרמב"ם אמאי אינו חייב כרת עד שימות ואמאי לא ימות

על הלאו אף שצריך אותו לכרת מ"מ מה שאלת הגמ' שהלאו מיותר הא צריך את הלאו לאזהרה לכרת וצ"ע.

**ודלמא אזהרה לקרבן.** מסקנת הגמ' דקרבן לא בעי אזהרה ומה שבפסח ומילה אין קרבן אינו משום דליכא אזהרה אלא משום דהוי קום ועשה. רע"א מציין לעיין בתוס' בב"ק ק"ה: שכתבו דהא דבפסח ומילה ליכא קרבן הוא משום דליכא לאו. וכן כתב רש"י בזבחים ק"ו. והתוס' שם בד"ה אזהרה הקשו מכאן דמפורש דקרבן לא צריך אזהרה. וכתבו די"ל דסוגיא דזבחים סברה כרבינא דמשני הכא שינויא אחרינא, ולדבריו י"ל דקרבן בעי אזהרה [התוס' דחו את זה דיקשה סתירה בדברי רבא ע"ש]. וצ"ב בדברי התוס' שאם רבינא ס"ל דקרבן בעי אזהרה קשה למה לוקה הא צריך את הלאו לאזהרה לקרבן. ואם כונתם דרבינא ס"ל כסברת הגמ' בתחילת הסוגיא שלוקים על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד א"כ כוונתו שאין דבריו להלכה ואיך פרשו את הגמ' בזבחים ע"פ דבריו. ולדברי הריטב"א שהובא לעיל רבינא לרווחא דמילתא קאמר ובלא"ה ליכא מלקות בחייבי מיתות ב"ד דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, ולדבריו גם רבינא ס"ל דכרת וקרבן לא בעו אזהרה. אך לדברי הלח"מ הנ"ל רבינא ס"ל דכרת בעי אזהרה ואעפ"כ לוקין על חייבי כריתות משום דגלי קרא א"כ נחא דברי התוס' דיתכן דרבינא ס"ל נמי דקרבן בעי אזהרה ואעפ"כ לוקים משום דגלי קרא.

**נמצא** שמפשוטות הסוגיא מבואר שכרת וקרבן לא צריכי אזהרה. ולדעת הריטב"א גם רבינא אינו חולק ע"ז. אך יש כמה ראשונים שכתבו שכרת בעי אזהרה, ויש ראשונים שכתבו שקרבן בעי אזהרה. הלח"מ כתב שרבינא חולק וס"ל שכרת צריך אזהרה. והתוס' בזבחים כתבו כן לגבי קרבן.

**תוד"ה מה עבודת כוכבים.** הקשו איך לוקים בחייבי כריתות באלו שצריך את הלאו לחלק. וכתבו דאף שצריך את הלאו לחלק לא נמנע בשביל זה מללמוד ממנו מלקות. וצ"ב מאי שנא לאו שצריך לאזהרה למיתה שלא לוקים עליו מלאו שצריך אותו לחלק שכן לוקין עליו. אך הביאור הוא פשוט דלאו שצריך אותו לאזהרת מיתה לא לוקין עליו משום שאין אפשרות לחייב מיתה בלי שיהיה לאו, וכיון שמוכרחים את הלאו לדבר אחר אין ראיה שנכתב למלקות. משא"כ לחלק אמנם התורה כתבה את החלק ע"י לאו אבל אין כלל שכדי לחלק בעינן דוקא לאו שיש אופנים אחרים לחלק. וא"כ כשהתורה מחלקת ע"י לאו ולא ע"י דבר אחר הלאו הוא למלקות.

**וכלל** זה מפורש בתוס' לעיל ד. שהקשו איך לוקין על לאו דחסימה הרי מכח לאו זה מחייבים את השוכר פרה וחסמה לשלם לבעל הבהמה, ואין הלאו מיותר למלקות. ואף דבעלמא ממון לא בעי אזהרה חסימה שאני שאם לא היה איסור לחסום לא היה חיוב ממון. ותרצו שגם אם היה כתוב את האיסור חסימה בלשון עשה היינו יודעים מזה חיוב תשלומין, וכיון שלא צריך בדוקא את הלאו, אף שלמעשה הלאו מלמד מ"מ כיון שהיה אפשר ללמד דין זה בלי לאו הלאו מיותר למלקות.

**יסוד** זה כתב גם רע"א במה"ט ס' קי"ח [הובא בחי' רע"א כאן] שהתוס' ביבמות ט. כתבו דרבי לומד הכלל של חיוב חטאת מאחות אשה, דכל שיש בו לאו וכרת יש בו חטאת. ומקשה רע"א שאם יש חטאת רק במקום שיש לאו א"כ צריך את הלאו לחיוב חטאת ואיך לוקים על לאו זה. ומ"ש מהא דמבואר כאן שאם קרבן היה צריך אזהרה דלא היו לוקין עליו. וכתב רע"א שאם קרבן היה צריך אזהרה לא היו לוקים מפני שאין דרך אחרת לחייב קרבן אלא ע"י הלאו, וא"כ אין הלאו מיותר למלקות. משא"כ עכשיו דקרבן לא בעי אזהרה אלא שבמקרה הלאו מלמד חיוב קרבן אפשר ללקות על לאו זה שחיוב הקרבן היה אפשר לכתוב באופן אחר בלי לאו



שגם אם היה אנוס בסוף ימיו הוא חייב כרת על מה שבתחילה לא מל במזיד. א"כ אם בתחילה היה שוגג ובסוף אנוס ס"ד שיהיה חיוב חטאת דהוי שגגת כרת, והוא שב מדיעתו אלא שעכשיו אינו יכול למול שהוא אנוס. וכן מבואר בשיטתם"ק בריש כריתות [הובא בקובץ שמועות בריש שבועות] שהקשה כקושיית הערל"נ, ותי' דמיירי שנסתרס, דהיינו שבסוף היה אנוס.

**ועוד** י"ל שבתחילה לא מל בשוגג ובסוף מל. ואף שפקע מיניה חיוב כרת מ"מ לולא המיעוט היה מביא חטאת על מה שלא מל בתחילה. שהרי לראב"ד הוא היה מחויב כרת בזמן שלא מל [אילו היה מזיד] ואף שנפטר מהכרת ע"י שמל בסוף אין זה אלא תיקון שפוטרו מכאן ולהבא מחיוב כרת אבל אין החטא נעקר למפרע. וכשם שאם עשה תשובה נפטר מכרת ואעפ"כ בשוגג לא מהני תשובה לפטור מחיוב קרבן כך מה שמל בסוף אף שפוטרו מכרת אינו פטור מקרבן על השגגת כרת שהיה בתחילה. ועיין במנ"ח בסוף מצ' ב' שמסתפק במי שלא מל במזיד שלדעת הראב"ד היה מחויב כרת ובסוף מל ופקע מיניה חיוב כרת איזה תשובה הוא צריך לכפר על חטאו. אם דינו כחטא של כרת כיון שבשעתו היה חיוב כרת או שדינו כמי שביטל עשה שאין בו כרת כיון שבסוף נפטר מחיוב כרת. הרי שיש למנ"ח צד לומר דאף שמל ונפטר מכרת מ"מ זה נחשב שעבר על עבירה שיש בה כרת, וא"כ ה"ה שיש מקום לומר שהיה ה"א שביא קרבן על שגגת כרת אף שבסוף מל ונפטר מן הכרת. ושו"ר שב' דרכים אלו בביאור דברי התוס' כתבם הקה"י בשבת ס' ל' ע"ש.

**אחר** שנתבאר שתירוצי התוס' הוא כשיטת הראב"ד יש לעיין מה יענה הרמב"ם על קושיית התוס' הרי לרמב"ם ליכא חיוב כרת עד שימות וא"כ אמאי ס"ד שיהיה חיוב קרבן הרי אין זה שגגת כרת. וכתב הערל"נ שגם לרמב"ם משכחת שיהיה חיוב כרת בחיו כגון שלא מל במזיד ואח"כ מל עצמו ע"י עכורים באופן שלא קיים וכבר אינו יכול לקיים מצות מילה. א"נ שכרת את הגיד. ואין לפוטרו באופנים אלו מפני שבסוף הוא אנוס ורוב האחרונים ס"ל שאם היה אנוס בסוף ימיו הוא פטור לרמב"ם דכיון שהוא הביא את עצמו למצב זה מרצונו אין זה נחשב אנוס.

**יש** לעיין בדברי הערל"נ דפשיטא ליה שבאופנים אלו גם לרמב"ם יש חיוב כרת בחיו. בשלמא לחזו"א שגם לרמב"ם המחייב הוא מה שלא מל יום אחד אלא שיכול לתקן ע"י שימול היכא שכבר אינו יכול לתקן יודה הרמב"ם שהוא חייב כרת. אבל לאו"ש שלרמב"ם המחייב הוא מה שלא מל כל ימי חיו ואם היה אנוס בסוף אינו מתחייב יש מקום לומר שגם אם כבר אינו יכול למול וידוע שלא ימול כל ימי חיו מ"מ החיוב בפועל לא חל עליו עד שימות והוא ערל דלא נשלם העבירה עד אז. ודמי לנשבע שיאכל ככר היום וזרקן לים דאף שבדאי לא יאכל מ"מ לא נשלם העבירה ולא חל חיוב העונש עד שיגמר היום, וצ"ע.

**ואל אשה בנדת טומאתה** לחייב על כל אשה ואשה. מהכא ילפינן שגופים מחלקים וחייב על כל גוף וגוף אף שהכל משם אחד. וצריך עוד פסוק לאחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו שחייב ג' חיובים אף דהוי גוף אחד כיון שהם שמות מחולקים. דהיינו שיש ב' דינים א. גופין מחולקים ושם אחד. ב. שמות מחולקים וגוף אחד. ועל כל דין יש לימוד מפסוק לחלק. ויש לעיין בגדר הדין של גופין מחלקים אם הוא משום דכל גוף נחשב כאיסור בפנ"ע ודמי לשמות מחלקים שהוא בודאי משום דכל שם הוא איסור אחר, כך נתחדש שגם גופין מחולקים נחשבים כאיסורים נפרדים. או שאין גופים מחולקים כאיסורים נפרדים אלא כשם שלגבי חטאת יש הלכה של ידיעות מחלקות, ולגבי מזיד יש הלכה של התראות מחלקות אף שהכל איסור אחד, כך הדין של

בקיצור שנים הרי הוא כבר חייב כרת, ובמה נחלקו הרמב"ם והראב"ד לדעת החזו"א.

**וצ"ל** שלחזו"א מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא היכא שנעשה מעשה המחייב כרת אבל יש אפשרות לתקן וליפטר מהכרת אם חל כבר חיוב כרת, ואם יתקן יפקע החיוב או שכל זמן שיש בידו לתקן לא חל עליו חיוב כרת. הראב"ד ס"ל שחל חיוב כרת אף שבידו לתקן, והרמב"ם ס"ל דלא חל עליו חיוב כרת עד שמגיע מצב שכבר אינו יכול לתקן. אבל אם לא תיקן הוברר שהמעשה המחייב היה מה שלא מל יום אחד לכן הוא חייב אף שבסוף היה אנוס.

**במנ"ח** במצ' ה' אות ט"ז מבואר שלמד כדברי החזו"א. שמי שלא הקריב פסח ראשון במזיד והקריב פסח שני אינו חייב כרת. אבל אם לא הקריב פסח שני אפי' שהיה שוגג או אנוס הוא חייב כרת. וזה מפני שהמחייב של הכרת הוא פסח ראשון ולא פסח שני, אלא שבפסח שני יכול לתקן וליפטר מכרת אבל אם לא תיקן אפי' מחמת אנוס הרי הוא חייב כרת על מה שלא הקריב פסח ראשון במזיד. ומסתפק המנ"ח מה דינו בין פסח ראשון לשני, דהיינו כשכבר עשה את המעשה המחייב כרת אבל עדיין יכול לתקן האם בזמן הזה הוא נחשב מחויב כרת או לא. וכתב המנ"ח שזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי מילה. ואי נימא כדברי האו"ש והקו"ש שסוברת הרמב"ם לגבי מילה הוא שעדיין לא נגמר המעשה המחייב, ובעינן שיהיה מזיד עד סוף ימיו אין שום ראייה מהרמב"ם לענין פסח ששם מודה הרמב"ם שהמחייב של הכרת הוא פסח ראשון וגם אם יהיה אנוס בשני הוא חייב כרת. וא"כ שם יודה הרמב"ם לראב"ד שהוא מחויב כרת. אלא מבואר שלמד המנ"ח כמו שנתבאר בדעת החזו"א שלכו"ע המעשה המחייב כרת הוא מה שלא מל יום אחד, ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא אם מה שיש אפשרות לתקן ולהפקיע את החיוב כרת גורם שלא יחול חיוב כרת או לא. ובוזה תולה המנ"ח את הנידון של קרבן פסח, שלרמב"ם אף שהמחייב הוא מה שלא הקריב פסח ראשון מ"מ כ"ז שיש אפשרות להביא פסח שני וליפטר מכרת לא חל עליו חיוב כרת, והראב"ד ס"ל דאף שבידו לתקן כל זמן שאינו מתקן הוא מחויב כרת.

**אך** דברי המנ"ח לכאורה סתרי אהדי בזה. שמדבריו במצ' ה' מוכח דס"ל שגם לרמב"ם המחייב הוא מה שלא מל יום אחד, וא"כ צריך להיות הדין כמו שכתב החזו"א שגם אם יהיה אנוס בסוף ימיו יהיה חייב כרת. והמנ"ח במצ' ב' אות כ"ו כתב כדברי האו"ש והקו"ש שלרמב"ם אם יהיה אנוס בסוף ימיו לא יתחייב כרת. ומבואר דס"ל שלרמב"ם המחייב הוא מה שלא מל כל ימי חיו, ולדבריו שם אין מקום לתלות את הנידון של קרבן פסח במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. א"כ דברי המנ"ח במצ' ב' לכאורה סותרים את דבריו במצ' ה'.

**נמצא** שדברי הרמב"ם שאינו מחויב כרת עד שימות יש לבאר בב' אופנים. א. שהחיוב כרת הוא על מה שלא מל כל ימי חיו וכל זמן שהוא חי לא נשלם מעשה העבירה המחייב כרת. ב. גם לרמב"ם המחייב הוא מה שלא מל יום אחד ואעפ"כ ס"ל שלא חל חיוב כרת כ"ז שיש אפשרות לתקן. הג"מ בין הפשטים הוא היכא שהיה אנוס בסוף ימיו. לפשט הראשון לא יתחייב, וזה שיטת האו"ש והקו"ש. ולפשט השני יתחייב, וזה שיטת החזו"א. בדברי המנ"ח יש לכאורה סתירה בזה שבמצ' ב' כתב כדברי האו"ש, ובמצ' ה' מבואר דס"ל כחזו"א וצ"ע.

**הערל"נ** מקשה על תירוצי התוס' באיזה אופן היה ה"א שעל ביטול מצות מילה יביא חטאת, אם הוא עדיין ערל אין יביא חטאת הרי אינו שב מדיעתו. ואם כבר מל פקע מיניה חיוב כרת והשגגה ששגג עד שמל אינו שגגת כרת. ולכאורה לק"מ דנתבאר ששיטת התוס' כשיטת הראב"ד ולראב"ד כו"ע מודו

גופין מחלקים הוא דין שכל גוף קובע חיוב לעצמו אע"פ שהכל אותו איסור.

**מבואר** בהמשך הגמ' דס"ד שיש ללמוד ששמות מחלקים בגוף אחד בק"ו מגופין שמחלקים בשם אחד. והגמ' דוחה שא"ל ללמוד שמות מחלקים בגוף אחד מגופין מחולקים דשאני התם שהגופין מחולקים. וכתב בספר אילת השחר שהה"א והמסקנא תלויים בספק הנ"ל דס"ד שהענין של גופין מחלקים הוא שכל גוף נחשב כאיסור אחר ולכן ס"ד שאפשר ללמוד מזה שק"ו שאם זה ממש איסורין שונים שחייבים על כל איסור בפנ"ע אף שזה גוף אחד. והגמ' דוחה שהענין של גופין מחלקים אינו מפני שנחשב כאיסורין שונים וממילא א"א ללמוד מזה לשמות מחולקים בגוף אחד.

**הרמב"ם** בפ"ב משגגות ה"ג פסק שמי שחטא בשוגג ואינו יודע באיזה חטא חטא אינו מביא חטאת. ובהל' ה' כתב שאם שגג בשם אחד והם שני גופין חייב כגון ב' נידות ושגג באיזה מהן ואינו יודע באיזה חייב חטאת, דאף שאינו יודע באיזה גוף חטא הרי יש כאן ידיעת חטא שיודע בודאי שבא על נדה. ומוסיף הרמב"ם למה זה דומה לב' נרות וכבה אחד מהם ואינו יודע איזה שנחשב ידיעת חטא אף שאינו יודע באיזה נר חטא. ומקשה המנ"ח במצ' קכ"א אות ז' דהמשל של הנרות אינו דומה כלל לב' נידות. שנרות אינם נחשבים גופין מחולקים, ואם כיבה בהעלם אחד ב' נרות אינו חייב אלא אחת, לכן כשאנו יודע איזה נר כיבה לא חסר בידיעת החטא. משא"כ ב' נידות שהן גופין מחולקים ואם בא על שתיהן בהעלם אחד חייב שתים א"כ יש מקום לומר שאם לא יודע באיזה גוף חטא חסר בידיעת החטא.

**אך** הביאור ברמב"ם הוא שמה שגופין מחלקים אינו משום נחשבים כאיסורים שונים אלא שהגופים מחלקים למעשים נפרדים וזה רק סברא לחלק. אבל לענין ידיעת חטא אין שום נ"מ בין גוף אחד לב' גופין. וזה גופא מחדש הרמב"ם במשל של הנרות שאין נ"מ בין גוף אחד או ב' גופין לענין ידיעת החטא, אלא רק לענין כמה חיובים הוא מתחייב. וזה מפני שהענין של גופין מחלקים אינו משום שנחשב כשמות מחולקים אלא דמי לדין של ידיעות והתראות מחלקות.

**השעה"מ** בפ"ז מאיס"ב הי"א מביא בשם תוס' הרא"ש בקידושין ע"ז: שהאוכל ב' זיתי חלב מב' בהמות חייב שנים נחשב גופין מחלקים. וכ"כ התוס' ר"ד שם אלא שהתור"ד ס"ל שזה נחשב גופין מחולקים רק אם תלש את החלב בחיי הבהמה, שכל בהמה בחיה נחשבת גוף בפנ"ע אבל אחר מיתה הכל נחשב גוף אחד. ומביא השעה"מ שהמהרי"ט חולק וס"ל שחלב מב' בהמות אינו נחשב ב' גופין. ומבאר המהרי"ט שגופין מחלקים דוקא במקום שחלוקת הגופין גורם שכדי לעבור בכולם מוכרח מעשה נפרד לכל גוף. כגון בה' נידות שא"א לבא על כולן במעשה אחד זה מחלק כל גוף לחיוב נפרד. אבל ב' חלבים מב' בהמות שאפשר לאוכלם באכילה אחת אינו נחשב גופין מחולקים. ועוד סברא כתב השעה"מ בהמשך דבריו שרק בנ"א יש להם חשיבות ובוזה כל גוף קובע חיוב לעצמו משא"כ בהמות אין חשיבות לגופין לחלק. והנ"מ בין סברת המהרי"ט לסברת השעה"מ הוא ברובע ה' בהמות. לסברת המהרי"ט חשיב גופין מחולקים כיון שכל גוף מחייב מעשה נפרד. אבל לסברת השעה"מ אין לבהמות חשיבות לחלוק איסור לעצמו.

**בדברי** המהרי"ט שכתב שנחשב גופין מחולקין רק כשכל גוף מחייב מעשה בפנ"ע מבואר כמו שנתבאר שאין הענין של גופין מחלקים שכל גוף נחשב כאיסור אחר אלא שכל גוף נחשב כמעשה אחר. וזה מפני שכל גוף מחייב מעשה נפרד. משא"כ בגוף אחד אפי' כמה מעשים נחשבים עסק אחד. ורק בגופין נפרדים שכל גוף מוכרח מעשה אחר נחשב כל גוף כעסק אחד, משא"כ בחלב מב' בהמות אף שבמקרה אכל בב'

אכילות מ"מ כיון שהגופים לא מחייבים ב' מעשים אין זה מחלק. גם לחולקים דס"ל שב' בהמות נחשב ב' גופין אף שאין הגופין מחייבים שני מעשים כתב השעה"מ שמה שחייב שנים הוא רק אם אכל בב' אכילות אבל אם אכל אכילה אחת מב' חלבים מב' בהמות לכו"ע אינו חייב אלא אחת אף דהוי ב' גופין. וזה משום שהענין של גופין מחלקים אינו דהוי כשמות מחולקים, שבשמות מחולקים חייב על כל שם אף שנעשה הכל במעשה אחד, כגון שבא על אחותו שהיא אחות אביו שהיא אחות אמו. אבל מה שגופין מחלקים הוא משום שהגופין מחלקים את המעשים למעשים נפרדים. ולכן למהרי"ט כל המציאות של גופין מחולקים הוא רק כשהגופין גורמים שמוכרח מעשה נפרד לכל גוף. וגם החולקים דס"ל שגם ב' חלבים הוי ב' גופין מ"מ הוא חייב שנים רק כשבאמת אכל בב' מעשים אבל במעשה אחד אין שום מעלה בזה שהגופין מחולקים דכל ענינו של גופין מחולקים הוא שזה מחלק את המעשים.

**נמצא** דמוכח ברמב"ם ובמהרי"ט ובשעה"מ דענין גופין מחלקים שונה משמות מחלקים. שיטת התור"ד ותה"ר שב' חלבים מב' בהמות הוי שני גופין. המהרי"ט ס"ל דב' חלבים אינו שני גופין אף שבא מב' בהמות. אבל רבע ב' בהמות מודה המהרי"ט דהוי גופין מחולקים. בשעה"מ יש צד לומר שרק בנ"א נחשבים גופין מחולקים ולא בהמות ולדבריו אפי' רבע ב' בהמות אינו חייב אלא אחת.

**בתוס'** בקידושין ע"ז: מבואר דהא דילפינן הכא מקרא דגופין מחלקים אינו דוקא לגבי שוגג לענין חיוב קרבן אלא גם במזיד לגבי חיוב מלקות. השעה"מ הנ"ל מקשה בשם המהרי"ט דדוקא לענין חטאות גלי קרא דגופין מחלקים ומניין לתוס' שגם למלקות אמרינן הכי.

**לחייב על אחותו שהיא אחות אביו.** נתבאר שהחידוש בזה הוא שאף שעבר במעשה אחד שמות מחלקים. והקשה השיטמ"ק בכריתות ט"ו. בשם הרא"ש ל"ל קרא הא תנן יש בא ביאה אחת וחייב עליו שש חטאות ולא בעינן לזה לימוד דפשוט שכל שם הוא איסור בפנ"ע. ותי' דשאני הכא שהכל איסור אחזה הלכך בעי קרא. דהיינו שלרא"ש בשני שמות ממש כגון שהיא אחותו ואמו פשוט שחייב שנים ולא צריך ע"ז לימוד. אך הכא ס"ד דאחותו ואחות אביו ואחות אמו נחשבים שם אחד דלכולם שם אחת. דהיינו שס"ד שהאיסור של אחות אביו אינה משום שהיא דודתו אלא זה סוג אחות, דברא כרעיה דאביו ואחות אביו נחשבת כאחותו לכן ס"ד שהכל שם אחד. קמ"ל שנחשבים שמות מחולקים.

**ויש** לעיין לדבריו איך היה ה"א ללמוד דין זה בק"ו מה' נידות. בשלמא לפשט הפשוט שהחידוש הוא שחייבים על שמות מחולקים שפיר ילפינן שמות מחולקים מגופין מחולקים ששמות מחולקים הוי כאיסורין שונים שזה יותר סיבה לחלק מגופין מחולקים. [גם למסקנא שהגמ' דוחה את הק"ו זה רק בתורת פירכא אבל גם למסקנא נשאר ששמות מחלקים הוא פשוט יותר מגופין מחלקים. ולכן הרא"ש ס"ל שלשמות מחלקים לא צריך לימוד]. אבל לרא"ש שעל שמות מחלקים לא צריך קרא והכא ס"ד שכולם אופנים שונים של אחות איך ס"ד לחייב על כל אחד לחוד ק"ו מנדה הא הכא ליכא לא גופין מחלקים ולא שמות מחלקים.

**ונראין דברים מק"ו.** הריטב"א מקשה איך ילפינן חילוק חטאות מק"ו הא אין עונשין מן הדין. ותי' שרק מיתה ומלקות אין עונשין מן הדין אבל קרבן עונשין מן הדין. ועוד כתב בשם הראב"ד דאין זה נחשב שעונשין מן הדין שיוודעים שכל מעשה בפנ"ע מחייב קרבן ולומדים רק חילוק חטאות וזה אפשר ללמוד מן הדין. וביאור מחלוקת הריטב"א והראב"ד אם חילוק חטאות נחשב שעונשין מן הדין או לא הוא דהריטב"א ס"ל שמה שלא עונשין מן הדין היינו שלא

לומר לך שאין עונשין מן הדין, ור' יצחק דדריש להאי קרא למילתא אחריתי אית ליה עונשין מן הדין.

**הא** דילפינן עונש מאזהרה לשיטת רש"י כתב הריטב"א שהוא במה מצינו. [ומה שהקשו התוס' שא"כ בכל מקום שיש אזהרה יהיה כרת צ"ל שרק כאן ילפינן מפני שבשני המקומות כתוב אחותו מאביו ואחותו מאמו אמרין כיון שבאזהרה אחותו מאביו ומאמו שוה למאביו שלא מאמו כך בעונש הם גם שוים]. ולכאורה מוכח מכאן דאף שאין עונשין מן הדין, בבמה מצינו כן עונשין. עיין במל"מ פ"ב מנזירות ה"ז שמביא מחלוקת ראשונים אם עונשין מבמה מצינו או לא, והובא גם בשעה"מ פ"ב משחיטה ה"א. בטעם המלך שם כתב דתלוי בטעמים שלא עונשין מן הדין ע"ש. ומדברי רש"י כאן מוכח שעונשין מבמה מצינו [אם לא שנאמר דשאני הכא שאינו אלא גילוי מילתא].

**המל"מ** מביא ראייה שעונשין מבמה מצינו מזבחים ק"ז: לגבי שחוטי חוץ שהקשו לא יאמר זריקה ונלמד במה מצינו משחיטה והעלאה. ואין נלמד הא אין עונשין מן הדין אע"כ במה מצינו שאני. וכתב בזה השעה"מ שאין זה ראייה שהריטב"א כתב במכות י"ד. שקרבן עונשין מן הדין. ולכאורה אינו מובן שהריטב"א מיירי לענין קרבן לחוד אבל בשוחט ומעלה באים ללמוד גם כרת ומלקות ומה בכך שיש בזה גם קרבן, ומ"ש מאחותו שיש קרבן ואעפ"כ הכרת והמלקות לא ילפינן מן הדין וצ"ע.

**רש"י** בסוף הסוגיא כתב שלמ"ד שאם הלאוין מחולקים לא צריך פסוק לחלק את הכריתות לא בעינן קרא דאל אשה לחלק. ומקשה רע"א אמנם לחלק לשאר עריות לא צריך אבל קרא דאל אשה בעינן ללמוד שגופין מחולקים וחייב על ה' נידות ה' חיובים אף דהוי שם אחד. וכבר הקשה כן הריטב"א על דברי רש"י ע"ש. הרש"ש כתב שאין כונת רש"י שלא צריך כלל את הפסוק של ואל אשה אלא שלא צריך את זה לחלק לעריות, אבל לה' נידות כן צריך לימוד שגופין מחולקים בשם אחד.

**ברש"י** כאן מבואר שגם למסקנא צריך קרא לחלק לאחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו דהוי גוף אחד וחייבים על כל שם. התוס' בד"ה ה"ג הביאו בשם רש"י [והוא מדברי רש"י בכריתות] שגם לאחותו שהיא אחות אביו ושהיא אחות אמו לא בעינן קרא לחלק כיון שהם לאוין מחולקים. ואינו מובן דמפורש בגמ' שאחרי שיש פסוק לחלק לכל העריות בעינן פסוק נוסף לחלק לאחותו שהיא אחות אביו משום דהוי גוף אחד, ומאותו טעם יצטרכו קרא לאחותו שהיא אחות אביו גם למ"ד שכל מקום שיש לאוין מחולקים לא צריך פסוק לחלק את הכריתות מ"מ צריך פסוק לאחותו שהיא אחות אביו דהוי גוף אחד.

**והעירוני** שיש לחלק שאם לאוין לא מחלקים מסברא, וצריך קרא לחלק לכל העריות, אמרין דאין לך בו אלא חידושו וצריך פסוק נוסף לכמה לאוין בגוף אחד. אבל למ"ד שאם יש לאוין מחולקים לא צריך פסוק לחלק דמסברא ידעינן שכל לאו הוא איסור אחר א"כ גם בגוף אחד לא בעינן קרא לחלק. אך כל זה לפשט הפשוט שמה שצריך פסוק לחלק באחותו שהיא אחות אביו הוא משום דהוי גוף אחד, אבל לסברת השיטמ"ק בכריתות דס"ד דכולהו שם אחד של אחות א"כ בודאי שגם למ"ד דהיכא דאיכא לאוין מחולקים לא צריך פסוק לחלק לכל העריות מ"מ באחותו שהוא אחות אביו צריך פסוק. ורש"י בכריתות ע"כ לא ס"ל כסברת השיטמ"ק. אך מה שסובר השיטמ"ק שגוף אחד ושמות מחולקים מסברא יודעים שחייב על כל שם רש"י ס"ל כן רק למ"ד דאולינן בתר הלאוין, אבל למ"ד שצריך פסוק לחלק לעריות צריך פסוק נוסף להיכא דהוי גוף אחד.

**דף יד:**

נותנים מלקות על סמך ק"ו, ואין נ"מ בין לחדש עונש מלקות על איסור מסוים או ללמוד חילוק לכל שם ושם דסו"ס באים לחייב מלקות ע"פ ק"ו. הראב"ד ס"ל שסומכים על ק"ו גם לענין מלקות ושאר עונשי הגוף והכלל שאין עונשין מן הדין הוא שהתורה מגלה עונשי האיסורים בהדיא ולא ע"י ק"ו. וזה נאמר רק לענין לחדש עונש שלא ידענו אבל לענין לחלק שפיר אפשר לחייב מלקות מכה ק"ו.

**בשבועות** לא: ילפינן חיוב שבועת העדות במושבע מפי עצמו ק"ו ממושבע מפי אחרים. וכתב שם רע"א בגליון הש"ס לעיין בריטב"א במכות י"ד. וכוונתו דקשה איך ילפינן חיוב קרבן מק"ו הרי אין עונשין מן הדין. וכתב ע"ז דלדברי הריטב"א שקרבן עונשין מן הדין ניהא. אך יש לעיין לראב"ד שלא תירץ כריטב"א ומבואר לכאורה דס"ל שלא עונשין קרבן מן הדין איך יפרש הגמ' בשבועות. וצ"ע.

**שאיין עונשין מן הדין.** לכאורה הא דאין עונשין מן הדין הנאמר לענין אחותו הוא לענין הכרת שנאמר באחותו. וא"כ מבואר שגם כרת לא עונשין מן הדין. השעה"מ בפ"ב משחיטה ובפ"ב מתרומות מביא שיש ראשונים דס"ל שכרת עונשין מן הדין. ועיין באו"ש פ"ב מאיס"ב ה"ז שמביא בתוך דבריו שיש ראשונים דס"ל שעונשין כרת מן הדין, וכתב שלדבריהם הא דאמרו לגבי אחותו שלא עונשין מן הדין לא מיירי לענין כרת אלא לענין קרבן. אך זה ניהא רק לראב"ד שקרבן לא עונשין מן הדין אבל לריטב"א דעונשין קרבן מן הדין א"א לומר כן. ועיין בערל"ג שכתב שאם עונשין כרת מן הדין ע"כ מה שאין עונשין לגבי אחותו איירי לקרבן או למלקות. אך בגמ' מבואר שהלימוד הזה הוא גם לר' יצחק ור' יצחק ס"ל שאין מלקות בחייבי כריתות, וע"כ דקאי או על כרת או על קרבן. וא"כ מאן דאית ליה דכרת עונשין מן הדין ע"כ יסבור שקרבן לא עונשין מן הדין.

**העירוני** דמה שכתבו האו"ש והערל"ג שהפסוק נכתב בשביל קרבן צ"ב שאם כרת עונשין מן הדין ויודעים שיש כרת ממילא יש גם קרבן דילפינן מע"ז שכל לאו שיש בזדונו כרת יש בשגגתו קרבן. וכיון שיש אזהרה וילפינן כרת מק"ו תו לא צריך קרא לחייב קרבן. ואולי א"א ללמוד כרת מן הדין כשיבא ע"ז לידי חיוב קרבן. וצ"ע.

**גמר עונש מאזהרה.** שיטת רש"י שר' יצחק ס"ל דאחרי שיש פסוק שלענין אזהרה אחותו מאביו ומאמו דינה כאחותו מאביו ילפינן מזה לעונש שגם שם אחותו מאביו ומאמו דינה כאחותו מאביו. לפ"ז בעלמא גם ר' יצחק מודה שאין עונשין מן הדין. התוס' כתבו שר' יצחק ס"ל גם בעלמא דעונשין מן הדין והוא לומד עונש לאחותו מאביו ומאמו בק"ו מאחותו שמאביו שלא מאמו. ומה שנזכר בגמ' שלומד עונש מאזהרה היינו דאם לא היה אזהרה לא היינו לומדים אזהרה מק"ו שלכו"ע אין מזהירין מן הדין וממילא לא היה עונש. אבל אחרי שיש פסוק לאזהרה שפיר ילפינן עונש מק"ו.

**מלשון** הגמ' לומר שאין עונשין מן הדין היה נראה שהפסוק של אחותו לא נכתב רק כדי ללמד עונש לאחותו מן האב ומן האם, ולולא פסוק לא היינו יודעים שהרי אין עונשין מן הדין, אלא מפסוק זה המקור לכל הדין של אין עונשין מן הדין דאל"כ ל"ל קרא לאחותו מאביו ומאמו. אך מדברי רש"י מוכח דלא ס"ל כן שלרש"י גם ר' יצחק מודה שבעלמא לא עונשין מן הדין רק כאן ס"ל שלא צריך פסוק לזה מפני שלומדים עונש מן האזהרה. ואם נאמר שמכאן המקור לכל הדין שאין עונשין מן הדין ישאר קשה מנין ר' יצחק לומד שאין עונשין מן הדין בעלמא. ולרש"י עכ"ל שכלל זה שאין עונשין מן הדין לא נלמד מכאן אלא הוא הלכה למשה מסיני ככל המידות שהתורה נדרשת בהם. אך לתוס' י"ל שלרבנן ילפינן מהאי קרא שלא עונשין מן הדין כפשטות לשון הגמ'

הרא"ם מכאן שלדבריו מה שאלת הגמ' על ר"ל דאיצטריך קרא לנגיעה ומנין אזהרה לאוכל הא אפשר ללמוד אכילה ק"ו מנגיעה. וכן קשה לר"י ל"ל תרי קראי בתרומה חד לאכילה וחד לנגיעה נלמד אכילה ק"ו מנגיעה. ועכצ"ל כמש"כ הריטב"א דאין עונשין מן הדין. אבל לרש"י והרא"ם שכתבו שאפשר ללמוד אכילה ק"ו מנגיעה קשה.

**עיקר דברי רש"י** שאפשר ללמוד אכילה ק"ו מנגיעה לכאורה אינו מובן שהאיסור של נגיעה היא משום שאסור לטמא קודש משא"כ אכילת קודש ע"י טמא אינה אסורה מפני שנטמא את הקודש בשעת אכילה שאפי' אם לא הוכשר לקבל טומאה או שהוא פחות משיעור קבלת טומאה או שתחב לו חברו לבית הבליעה ולא נטמא על ידו מ"מ יש איסור בזה שנאכל בשר קודש ע"י טמא. [עיי' תוס' יבמות ע"ג: ומנ"ח מצ' רע"ט]. ואין נלמד איסור זה מאיסור נגיעה שאיסורו מפני שטימא בשר קודש. וכן קשה על הריטב"א שהקשה שנלמד אכילה ק"ו מנוגע וע"כ אין כונתו שבכל אכילה יש נגיעה, שא"כ מה תירץ אין עונשין מן הדין הרי האוכל נוגע. אלא בודאי שאלתו באופן שאינו נוגע שנלמד אכילה בלי נגיעה ק"ו מנגיעה. ואין נלמד איסור אכילה מנגיעה הרי בנגיעה הוא מטמא את הקודש משא"כ באכילה האיסור הוא אפי' אם אינו נטמא באכילתו.

**ונראה** שמוכח מדברי רש"י והריטב"א דס"ל שאיסור נגיעה של טמא בקודש אינו משום שנטמא את הקודש, ואפי' באופן שלא נטמא הקודש יש איסור בעצם הנגיעה של טמא בקודש. חידוש זה שיש איסור בנגיעה גם כשאינו מטמא את הקודש מבואר בספר טהרת הקודש בזבחים ל"ג: ולדבריו שפיר יש ללמוד אכילה גם כשאינו מטמא את הקודש ק"ו מנגיעה. אך בדברי הרא"ם שכתב דהוי גילוי מילתא שבכל אכילה יש גם נגיעה לא משמע כמו שכתבנו, אבל קשה לפרש כן בדברי רש"י דאכתי צריך קרא לאיסור אכילה שאין בה נגיעה. וכל זה לר"ל שיש לאו על נגיעת טמא בקודש, וכן לר"י שיש לאו לטמא שנגע בתרומה אבל לר"י בקודש ולר"ל בתרומה שאין לאו והאיסור נגיעה בזה הוא כמו שנתבאר לעיל מקרא דמשמרת תרומותי בזה פשוט שהאיסור הוא מה שנטמא את הקודש ואת התרומה ובאופן שאינו מטמא ליכא איסור בנגיעה. אמנם מה שכתבנו שיש איסור בעצם הנגיעה של טמא בקודש ברמב"ם לכאורה מבואר דלא ס"ל כן, שהרמב"ם פסק דאזהרה לטמא שנגע בקודש הוא מבכל קודש לא תגע, ולשון הרמב"ם בפ"ה מפסח"ק הי"ב כשמביא את האיסור נגיעה הוא שאסור לטמא את הקדשים, משמע שאין איסור בעצם הנגיעה אלא כמה שנטמא את הקודש.

**נמצא** שמוכח מסוגיין שא"א ללמוד אכילה ק"ו מנגיעה, והטעם או כמש"כ הריטב"א דאין עונשין מן הדין או שא"א ללמוד אכילה שאסור אפי' כשאינו מטמא מנגיעה שאסורה רק מפני שנטמא את הקודש. וקשה מכאן על רש"י בחומש והרא"ם שכתבו שאפשר ללמוד בק"ו. כן מקשה השע"מ ונשאר בצ"ע. בגדר איסור נגיעה של טמא בקודש בטהרת הקודש מבואר שאסור אפי' כשאינו מטמא, וכן מוכח מקושית הריטב"א ומדברי רש"י בחומש. בלשון הרמב"ם מבואר שנגיעה אסורה רק כשמטמא. וכ"ז אי איכא לאו על נגיעה אבל למ"ד דליכא לאו והאיסור הוא מקרא דמשמרת תרומותי בודאי אין איסור בנגיעה אא"כ מטמא.

**מבעי ליה לטמא שאכל לפני זריקה.** אינו מובן מה שאלת הגמ' הא אם יש לאו לפני זריקה בודאי שאסור גם אחר זריקה דאחר זריקה לא גרע מלפני זריקה. עיי' בשע"מ הנ"ל בפ"ב מתרומות ה"א שעמד בזה בתוך דבריו וכתב שאין שאלת הגמ' שאין מקור ללאו לאחר זריקה אלא איפכא דכיון שצריך את הפסוק לטמא שאכל אחר זריקה מנין לרבות לפני זריקה. ומשני דעיקר קרא אתא לאחר זריקה ומריבוי

**הבא למקדש טמא.** כתיב עונש את משכן ה' טמא ונכרתה, אזהרה ולא יטמאו. מפשטות לשון הגמ' משמע שעונש כרת בעי אזהרה. וכן משמע מהמשך הגמ' בשלמא עונש כתיב והנפש אשר תאכל וכו' ונכרתה אלא אזהרה מנין, משמע שעל עונש זה של כרת שאלו אזהרה מנין. וזה סיוע לשיטת הראשונים שהובא לעיל דס"ל דכרת בעי אזהרה. ולדעת החולקים צ"ל שהשאלה על קרבן או על מלקות ולא על כרת.

**בכל קודש לא תגע.** לר"ל האי קרא איירי באכילת קודש, ומדאפקיה בלשון נגיעה ילפינן לאו לטמא שנגע בקודש, וכל אתא לרבו"י טמא שאכל קודש לפני זריקת דמים. לר' יוחנן קרא איירי בטמא שנגע בתרומה. ור' יוחנן חולק בזה על ר"ל בג' דברים. א.ס"ל דאזהרה לטמא שאכל קודש אינו מפסוק זה אלא מג"ש. ב.לית ליה אזהרה לטמא שנגע בקודש לכן ס"ל דטמא שנגע בקודש אינו לוקה. ג.ס"ל דטמא שאכל קודש לפני זריקה אינו לוקה כיון דקרא דבכל קודש מיירי בתרומה, והג"ש דר"י הוא אחר זריקה.

**הריטב"א** כתב דק"ל כר"ל כיון דתניא כוותיה. הרמב"ם בפ"ה מפסולי המוקדשים הי"ג פסק כר"ל דאזהרה לטמא שאכל קודש הוא מבכל קודש לא תגע. וכתב הכ"מ שפסק כר"ל משום דתניא כוותיה. וכן בספר המצות מצ' קכ"ט ובספר החינוך מצ' קס"ז הביאו פסוק זה על קודש. והקשה הלח"מ בפ"ט מסנהדרין ה"א שהרמב"ם פסק בפ"ה מפסולי המוקדשים הי"ב שטמא שנגע בקודש אינו לוקה, ובהל' ט"ז פסק שטמא שאכל קודש לפני זריקה אינו לוקה, וכל זה כר"י. ובגמ' משמע שכל דברי ר"י הם לשטתו דס"ל דקרא דבכל קודש מיירי בתרומה, וא"כ דברי הרמב"ם לכאורה סתרי אהדדי.

**ו**כתב הלח"מ כיון דבעלמא קי"ל כר"י נגד ר"ל ורק כאן קי"ל כר"ל משום דתניא כוותיה לא קי"ל כוותיה אלא לענין מה שמפורש בבב"א כר"ל והיינו לענין שהאזהרה היא מבכל קודש לא תגע. ואין מזה הכרח שיש מלקות לפני זריקה או על נגיעה. ומה שהגמ' תולה זה בזה היינו לפני שידעו התניא כוותיה דר"ל. אבל אין הכרח שתלוי זה בזה. לכן אף דתניא כוותיה דר"ל בחדא, לגבי שאר המחלוקות נשאר הכלל שהלכה כר"י נגד ר"ל. וכדבריו כתב גם השע"מ בפ"ב מתרומות ה"א.

**לר' יוחנן** דליכא לאו לטמא שנגע בקודש ולכן אינו לוקה צ"ב מנין המקור לאיסור של טמא לגעת בקודש. וכן לר"ל מנין המקור לאיסור של טמא שנוגע בתרומה. ויש לבאר ע"פ דברי רש"י בחולין ב: דמבואר בגמ' שם שאסור לטמא לשחוט קדשים אפי' באופן שאינו נוגע גזירה שמה יגע. וכתב שם רש"י בד"ה ובמקודשים וז"ל כיון דמוזהר מן התורה שלא יטמא כדכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי אלמא בעינן שמירה עכ"ל. מבואר ברש"י דקרא דמשמרת תרומותי קאי גם על קודש ומכאן יש מקור לאיסור נגיעה של טמא בקודש לר"י וכן בתרומה לר"ל.

**מבעי ליה לטמא שנגע בקודש.** הריטב"א מקשה מה שאלת הגמ' דמבעי ליה קרא לנגיעה ומנין אזהרה לאכילה הרי אפשר ללמוד אכילה ק"ו מנגיעה. ותי' דאין עונשין מן הדין. השע"מ בפ"ב מתרומות ה"א מביא מרש"י בחומש בפרשת אמור פ' כ"ב פס' ג' על הפסוק כל איש אשר יקרב וכו' פרש"י דאין קריבה זו אלא אכילה, וא"א לומר דקריבה היינו נגיעה שהרי נאמר כרת באכילה ואם על נגיעה חייב לא צריך קרא לאכילה דהוי ק"ו מנגיעה. ומביא השע"מ שהרא"ם כתב על דברי רש"י דקשה איך נלמד אכילה בק"ו מנגיעה הא אין עונשין מן הדין. ותי' דכרת שהוא עונש בידי שמים עונשין מן הדין [לעיל הובא מחלוקת ראשונים בזה]. ועוד דהאי ק"ו גילוי מילתא בעלמא הוא דאכילה לא גרע מנגיעה דא"א לאכילה בלא נגיעה. ומקשה השע"מ על

[וּפֶּאֶר שׁוֹיִשְׁלָחוּ מִן הַמַּחֲנֶה הוּא ג' כ" תיקון גמור ללאו דלא יטמאו עיקר התיקון בזה הוא לענין מכאן ולהבא שלא ימשיך לטמא את המקדש משא"כ בגזל אינו עובר כל רגע בלא תגזול והתיקון הוא על העבר כמו שיבואר בס"ד בסמוך בדברי הרמב"ן]. ע"ע מה שכתב הקה"י בתמורה ס' ד' בענין לאו שקדמו עשה.

**רש"י ד"ה כל ל"ת.** אפי' למ"ד לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו וכו'. משמע דאיכא מחלוקת אם לוקים על לאו הניתק לעשה או לא. ועיין בערל"ג שהקשה דלא מצאנו בגמ' מחלוקת בזה. עיין לקמן י"ז. שהובא שהרמב"ם בפ"י המשנה כתב שר"י שנזכר במשנה לקמן י"ז. ס"ל שלוקין על לאו הניתק לעשה. אך לכאורה אינו מובן שבגמ' בחולין קמ"א. מפורש שאין זה טעמו של ר"י כמו שכתבנו שם.

## דף טו.

**כתיבא ותניא.** הראשונים מתקשים מה יענה ר' יוחנן אחרי חזרתו דס"ל שקדמו עשה הוי ניתק לעשה על הראיה מהבא אל המקדש טמא דמפורש במשנה שלוקה וע"כ שלא שקדמו עשה אינו נחשב ניתק לעשה. ועיין מה שכתבו התוס' בזה בעמ' ב'. הריטב"א כאן כתב כמה דרכים בזה. ובשם הרמב"ן כתב דר"י יתרץ שטמא הבא אל המקדש אינו ניתק לעשה כלל שכל רגע שנשאר בעזרה וטומאתו עליו עובר בלאו, א"כ העשה הוא לצורך תיקון הלאו של רגע זה שיצא ולא ימשיך לטמא את המקדש, ואין ראיה שהעשה ניתק כדי לנתק על העבר על כל מה שעבר מתחילת כניסתו.

**ע"פ** סברת הרמב"ן כתב רע"א לבאר את שיטת הרמב"ם שהלוקה חמץ בפסח לוקה כיון שעבר ע"י מעשה אין בזה פטור של לאו שאין בו מעשה. והקשו על הרמב"ם דאכתי הוי לאו הניתק לעשה דתשבייתו. וכתב רע"א שהלאו של כל יראה הוא לאו שעוברים עליו בכל רגע ודמי ללאו דלא יטמאו את מחניהם. וכשם שבזה סובר הרמב"ן שאינו ניתק לעשה מפני שהעשה מתקן רק מכאן ולהבא כך בלאו דכל יראה העשה של תשבייתו נאמר כדי שלא ימשיך לעבור על הלאו ואין ראיה שבא לנתק את הלאו למפרע. וכדברי רע"א כתב גם השע"מ בפ"א מחמץ ה"ג.

**הקה"י** בפסחים ס' ג' מוסיף דבלשון הרמב"ן שהובא בריטב"א מבואר שלא רק הלאו הוא כל רגע אלא גם העשה קיים כל רגע, והעשה של כל רגע מנתק את הלאו של אותו רגע. ואם נכנס טמא למקדש ולא יצא הוא עבר על הלאו וגם ביטל את העשה של אותו רגע. ואף שעדיין העשה קיים זה עשה שבא לנתק את הלאו של אותו רגע ולא את הלאו שהיה בתחילה. וא"כ כדי לישב את הרמב"ם ע"פ דברי הרמב"ן צריך לומר שגם העשה של תשבייתו אינו חד פעמי אלא קיים כל הזמן וגם אם בסוף התשבייתו את החמץ הוא עבר על העשה בזה שלא התשביית בתחילה. ולכן גם בזה העשה של עכשיו יכול לנתק רק את הלאו של עכשיו אבל הלאו שעבר כבר הרי הוא ביטל גם את העשה של אותו זמן. אבל אם נאמר שאם התשביית בסוף ליכא ביטול לעשה של תשבייתו אין לדמות תשבייתו לדברי הרמב"ן לגבי וישלחו מן המחנה. ובזה מיישב הקה"י מה שמקשה השע"מ על הרמב"ן מגזילה דהוי לאו הניתק לעשה ולא אמרין שהעשה הוא כדי לתקן מכאן ולהבא, דגזל שאני שאם השיב בסוף הוברר שלא היה שום ביטול לעשה של והשיב. ע"ש.

**עוד** כתב הריטב"א דר"י ס"ל דלוקים על טומאת מקדש אף דהוי לאו הניתק לעשה כיון דאיכא תרי לאוין ואין עשה אחד מנתק ב' לאוין. דהיינו שר"י ס"ל כקושית התוס' ולא ס"ל כתי' התוס'. הקה"י בהוריות ס' ח' כתב בשם הגר"פ שהמצוה של וישלחו מן המחנה אינו על הטמא אלא על ב"ד שמצווים לשלח את הטמאים מן המקדש. והקה"י מקשה

דכל קודש מרבים לפני זריקה. הריטב"א גם עמד בשאלה זו ומבאר באופן אחר. דס"ד דהמשמעות דקרא איירי לפני זריקה הוא מזה שכתבה תורה איסור אכילה בלשון נגיעה. כלומר דבר שאין לנו בו אלא נגיעה, והיינו קודם זריקה. ולריטב"א שאלת הגמ' היא על מה דסבר ר"ל שעיקר קרא אתא לאכילת קדשים, ומדאפקיה בלשון נגיעה ילפינן לאו לנוגע. וע"ז פריך דאין ראיה מדאפקיה בלשון נגיעה שבא לאסור נגיעה דמהא דאפקיה בלשון נגיעה ילפינן שאיסור אכילה הוא גם לפני זריקה, א"כ אין מקור ללאו של נגיעה. ומשני דלפני זריקה לא ילפינן מלשון נגיעה אלא מריבוי של כל ולשון נגיעה מלמד לאו לנוגע. נמצא ב' דרכים בביאור שאלת הגמ'.

**תוד"ה ההוא.** כתבו שאפי' לר"י דבכל קודש לא תגע קאי על תרומה ליכא מלקות בנגיעת טמא בתרומה. ועיין בערל"ג דאינו מובן טעם הדבר אמאי אינו לוקה כיון דאיכא לאו, וכמו שלוקים לר"ל על קודש ילקו לר"י על תרומה. ובעיקר דברי התוס' עיין במל"מ פ"ב מתרומות שכתב שהתוס' בזבחים חולקים וס"ל שלר"י יש מלקות על נגיעת טמא בתרומה. ומוסיף המל"מ שברמב"ם מוכח דס"ל כתוס' דידן שאין מלקות. ותמה הערל"ג שכל הנידון של התוס' הוא רק לר"י שהלאו קאי על תרומה, והרמב"ם פסק כר"ל דקרא קאי על קודש. ולדבריו פשיטא דליכא מלקות בתרומה ואין ראיה שהרמב"ם ס"ל כתוס' דידן. וכן תמה השע"מ בפ"ב מתרומות ה"א על דברי המל"מ. ועוד מוכיח השע"מ שם מדברי רש"י בזבחים ל"ג: שהקשה לר"י דקרא קאי על תרומה נלמד קודש ק"ו מתרומה, ותי' דאין מזהירין מן הדין. ומשמע שבתרומה עצמה יש מלקות אלא שא"א ללמוד מתרומה לקודש. וזה כדברי התוס' בזבחים ולא כתוס' דידן.

**לאו שקדמו עשה.** שיטת רש"י ותוס' דאינו תלוי בסדר הכתיבה אלא אם יש אפשרות לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו אין הכרח שהעשה ניתן כדי לנתק את הלאו דהעשה הוא ענין בפנ"ע שמצוה לקיימו גם בלי לעבור על הלאו. ורק עשה שא"א לקיימו בלי לעבור על הלאו הוא עשה שנכתב כדי לנתק את הלאו. הריטב"א מקשה מהבא אל המקדש טמא דמבואר בסמוך דהוי לאו שקדמו עשה אף שא"א לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. ותי' שאם בסדר הכתיבה העשה נכתב לפני הלאו זה נחשב לאו שקדמו עשה אף שא"א לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו. ואם אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו זה נחשב קדמו עשה אף שהעשה נכתב אחר הלאו. ועוד כתב הריטב"א שגם בטמא הבא אל המקדש אפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו כגון שנטמא בתוך העזרה, ואפי' לצד של הגמ' בשבועות י"ז. ששיעור שהיה כדי השתחויה לא נאמר לגבי מלקות מ"מ אם יוצא מיד בלא שהיה כלל מקיים את העשה ואינו עובר על הלאו. [ועיין ערל"ג על תוד"ה כל].

**לפשט** הראשון של הריטב"א שחולק על התוס' וס"ל שגם סדר הכתיבה קובע יקשה קושית התוס' מגזל דהוי לאו הניתק לעשה אף שהעשה כתוב לפני הלאו. ונראה שיש לישב ע"פ התוס' בכתובות ל"ב: שכתבו שלא הניתק לעשה הוא דוקא כשהלאו נכתב סמוך לעשה. והקשו דגזל הוי ניתק לעשה אף שאינו סמוך. ותי' דגזל שאני שהוא תיקון גמור. דהיינו שמה שצריך שהעשה יהיה סמוך ללאו הוא משום שהסמיכות מגלה שהעשה נכתב כדי לנתק ולתקן את הלאו. ובגזל שזה תיקון גמור לא בעינן גילוי שזה מנתק לכן שם לא בעינן שהעשה יהיה סמוך ללאו. וכן י"ל לגבי הא דסובר הריטב"א דבעינן שהעשה יהיה כתוב אחר הלאו שהוא ג"כ מטעם זה שרק באופן זה יש גילוי שהעשה בא לנתק את הלאו. אבל בגזל שזה במציאות תיקון לא צריך גילוי. וכמו שכתבו התוס' בכתובות שבגזל לא צריך שיהיה העשה סמוך ללאו כך לריטב"א בגזל אין קפידא שהעשה יהיה כתוב אחר הלאו.

מכאן דמבואר דלולא שקדמו עשה היה לאו הניתק לעשה, ומוכח שהמצוה על הטמא. ואולי י"ל דר"י ס"ל כסברת הגרי"פ שהמצוה היא על הב"ד לכן ס"ל שאינו נחשב ניתק לעשה ולוקים.

**השאג"א** בס' פ"ב מבאר מה שפסק הרמב"ם שהלוקח חמץ בפסח לוקח ולא הוי לאו הניתק לעשה משום שהעשה של תשבייתו מתחיל בע"פ מחצות והלאו דב"י להרבה ראשונים אינו אלא מן הלילה וא"כ כל יראה הוא לאו שקדמו עשה. אך זה ניחא אם הרמב"ם פסק שלא שקדמו עשה לוקין עליו. ונחלקו בזה הכ"מ בפ"א מנערה בתולה ה"ו והלח"מ פ"י"ה מסנהדרין ה"ב. השע"מ בפ"א מחמץ ה"ג כתב בתחילה תי' זה אך חזר מזה משום ד"א שהרמב"ם פוסק שגם קדמו עשה הוי ניתק לעשה ואין לוקין עליו. ולכן מישב את הרמב"ם ע"פ הרמב"ן הנ"ל כדברי רע"א.

**תוד"ה תניא.** כתבו דמבואר בתמורה שעשה אחד אינו מנתק ב' לאוין ולכן בלאו של תמורה יש מלקות אף דהוי ניתק לעשה. ולכן קשיא להו מה ראית הגמ' מטמא שנכנס למקדש שאני התם דאיכא ב' לאוין ולכן לוקים אע"פ שזה ניתק לעשה. עיקר הדבר דתמורה נחשב ניתק לעשה דהיה הוא ותמורתו יהיה קודש אף דהוא מילתא דממילא ואינו עושה שום פעולה כדי לנתק את הלאו עיין קה"י בתמורה ס' ד' שעמד בזה, וכבר נתקשה בזה האור"ש בפ"א מחמץ ה"ג ד"ה ונראה.

**הא** דאין עשה אחד מנתק ב' לאוין יש לבאר בב' אופנים. התוס' בחולין דף ב. הקשו למה על תמורה לוקים מ' ולא פ' הרי יש בתמורה ב' לאוין. וכתב בזה המהרש"א שם די"ל דתמורה הוי לאו הניתק לעשה, והא דלוקים הוא משום שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין, אבל לאו אחד הוא כן מנתק לכן אינו לוקח אלא מ'. ומבואר דנקט המהרש"א שמה שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין הוא משום שאין הכרח שהעשה ניתן כדי לנתק את שני הלאוין, דשמא העשה בא לנתק רק לאו אחד. אבל מדברי התוס' שלא תירצו כן מוכח דס"ל דהיכא דאיכא ב' לאוין אפי' לאו אחד אין העשה מנתק. וכתב הקה"י בתמורה ס' ד' אות ד' שהתוס' ס"ל שכשיש ב' לאוין האיסור אלים ואין העשה מנתק כלל. וכעין שמצאנו בהא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה שנחלקו התוס' בקידושין ל"ד. והתוס' בחולין קמ"א. אם הלאו נדחה אלא שנשאר עשה או שהעשה מחזק את הלאו ובמקום שיש עשה גם הלאו אינו נדחה. ועל דרך זה סוברים התוס' דהיכא דאיכא ב' לאוין אף אחד מהם אינו מתנתק ע"י העשה ולכן הקשו התוס' שילקה שמונים.

**וי"ל** דלא דמי דשאני התם דתרי לאוין סמוכים להדדי. נראה ביאור דבריהם דכשאנים סמוכים אין זה אלא חזרה על אותו לאו. משא"כ כשנכתב פעמיים סמוכים זה לזה זה יותר מראה על חיזוק הענין. [כעין מה שמבואר בשבועות ל"ו. הן שבועה לאו שבועה ומוקי לה דאמר הן הן או לאו לאו]. אך זה ניחא לתוס' לשיטתם דהא דאין עשה אחד מנתק ב' לאוין הוא משום דאליים טפי, אבל לדברי המהרש"א שאינו ענין של חיזוק אלא שעשה אחד יכול לנתק רק לאו אחד ולא שנים לא מובן החילוק בין סמוכים ללא סמוכים.

**התוס' בחולין פ"א.** כתבו כמו שכתבו כאן שמה שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין הוא דוקא כשאין הלאוין סמוכים זה לזה. והביאו ראיה לדבריהם מהבא אל המקדש טמא, ואח"כ הוסיפו דכן מוכח מלאו דגזל דהוי לאו הניתק לעשה אע"ג דבגזל איכא ב' לאוין, לא תגזול ולא תעשוק. ותמה שם רע"א בגליון הש"ס שבגזל שני הלאוין כתובים סמוך זה לזה א"כ מוכח משם לא כדברי התוס' ואין התוס' הביאו משם ראיה לשיטתם. ומביא רע"א שהשע"מ בפ"א מחמץ ה"ג עמד בזה. וכתב השע"מ דצריך להגיה בדברי התוס' בחולין

שאין כונתם לתרץ כמו שתרצו כאן דתלוי אם הלאוין סמוכים זל"ז או לא אלא כונתם למה שכתבו בזבחים קי"ד: שמה שאין עשה מנתק ב' לאוין הוא דוקא כששני הלאוין נכתבו סמוך לעשה. ולזה שפיר הביאו ראיה מגזל דעשה מנתק ב' לאוין כשאין הלאוין סמוכים לעשה. גם מהר"ב רנשברג מגיה בתוס' בחולין ומשוה דבריהם לדברי התוס' בזבחים. אך כ"ז בדעת התוס' בחולין שהביאו ראיה מגזל. אבל התוס' כאן שכתבו שתלוי במה שהלאוין סמוכים זל"ז ולא הביאו ראיה מגזל לא ראיתי מי שהגיה. וצ"ב אמנם לא הביאו ראיה מגזל אבל לכאורה יש סתירה לדבריהם מגזל ששם הלאוין סמוכים ואעפ"כ עשה אחד מנתק ב' לאוין.

**ונראה** דלא קשיא לתוס' כאן מגזל דהובא לעיל שהמהרש"א ס"ל דמה שעשה אחד אינו מנתק ב' לאוין הוא משום שכל עשה מנתק לאו אחד. וי"ל דאין הטעם משום שאין בכוחו של עשה אחד לנתק ב' לאוין אלא שאין הכרח שהלאו ניתן לנתק את שני הלאוין דשמא העשה בא לנתק רק לאו אחד. וא"כ י"ל שמה שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין הוא רק במקום שאינו תיקון גמור וצריך גילוי מקרא שהעשה נכתב כדי לנתק. לגבי זה אמרין שאין ראיה שבא לנתק יותר מלאו אחד. אבל במקום שזה תיקון גמור ולא בעינן גילוי מקרא לגלות שזה מנתק א"כ לאו אחד יכול לנתק גם ב' לאוין. וכשם שכתבו התוס' בכתובות דהיכא דהוי סברא שזה תיקון לא בעינן שהעשה יהיה סמוך ללאו שלא צריך גילוי שנאמר כדי לנתק, כך אין בכח"ג חסרון במה שיש ב' לאוין. וחילוק זה מפורש בתוס' הנ"ל בתירוץ השני, אלא ששם כתבו לחלק בין כל לאו הניתק לעשה שיש בו עכ"פ תיקון כל דהו לבין תמורה שאינו מתקן כלום. והתוס' כאן יחלקו בזה בין גזל שהוא תיקון גמור לשאר ניתק לעשה שאינם תיקון גמור על דרך שחילקו התוס' בכתובות לגבי עשה שאינו סמוך ללאו.

**אך** כל זה ניחא לשיטת המהרש"א שמה שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין הוא משום שאין בכוחו של עשה אחד לנתק יותר מלאו אחד. אבל לשיטת התוס' בחולין שמה שאין עשה אחד מנתק ב' לאוין הוא משום דאליים טפי ואפי' לאו אחד מהם אינו מתנתק קשה לחלק בין תיקון גמור לתיקון שאינו גמור. ולעיל כתבנו שהתוס' כאן שחלקו בין לאוין סמוכים לאינם סמוכים מובן יותר לשיטתם דלא ס"ל כמהרש"א. וצ"ל שגם הסברא של אליים גורם שלא ינתק רק כשאין זה תיקון גמור.

**נמצא** דלאו דגזל שונה מכל ניתק לעשה מפני שזה תיקון גמור ונ"מ לכמה ענינים. א. התוס' בכתובות כתבו שבכל ניתק לעשה בעינן שהעשה יהיה סמוך ללאו ובגזל שהוא תיקון גמור לא צריך גילוי שנכתב כדי לנתק, ולכן לא צריך שהעשה יהיה סמוך ללאו. ב. שיטת הריטב"א שאם בסדר הפסוקים העשה נכתב קודם אין זה ניתק לעשה, וגזל דהוי תיקון גמור הוי ניתק לעשה אף שהעשה נכתב קודם. ג. התוס' כאן ס"ל דעשה אחד אינו מנתק ב' לאוין הסמוכים זה לזה, ועשה דגזל כיון שהוא תיקון גמור מנתק אפי' ב' לאוין הסמוכים זל"ז. ד. כל לאו הניתק לעשה מה שלא לוקים עליו הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה ולא דגזל שהוא תיקון גמור כתב בקו"ש כתובות ל"ב: שלא לוקים עליו מסברא ולא צריך להגיע בזה ללאו דחסימה. וכתבנו לעיל י"ג: לבאר בזה את דברי רש"י בפסחים פ"ד.

**בעיקר** הדבר שנקטו התוס' בחולין שבגזל יש ב' לאוין עיין בשע"מ פ"א מחמץ ה"ג שכתב שדעת הרמב"ם שהלאו של עושק קאי רק על כובש שכר שכיר ובגזל ממש ליכא אלא לאו אחד. וא"כ יש מקום לומר שהתוס' כאן ס"ל נמי הכי ולכן לא קשיא להו מגזל, ורק על התוס' בחולין שהביאו ראיה מגזל הקשו רע"א והשע"מ. דהיינו שמה שלא קשה על התוס' כאן מגזל י"ל בב' אופנים א. גזל שאני ע"פ דברי

התוס' בכתובות. ב.בגזל יש רק לאו אחד כמש"כ השע"מ בדעת הרמב"ם.

**אונס שגירש מחזיר ואינו לוקה.** מבואר שפשוט שהעשה של ולו תהיה לאשה מחייב להחזיר גם כשעבר וגירש. ששאלת הגמ' היא רק למ"ד שלא שקדמו עשה אינו נחשב ניתק לעשה אמאי אינו לוקה, אבל למ"ד שנחשב ניתק לעשה ניחא גם בלי לימוד מיוחד ממוצש"ר ובלי כל ימיו בעמוד והחזר, שהוא חייב להחזיר מכח העשה דולו תהיה לאשה, דפשוט שעשה זה קאי גם על מי שעבר וגירש שחייב להחזיר, ולא היה צד לגמ' לומר שהעשה הוא רק בתחילת הלקיחה אלא ס"ד כיון שהעשה הוא גם לפנ"כ הוי לאו שקדמו עשה. ומה שאמרו אם אינו ענין למוצש"ר תנהו ענין לאונס ואם אינו ענין לפניו תנהו ענין לאחריו, וכן הלימוד במסקנא מכל ימיו בעמוד והחזר קאי היינו רק שיש גילוי שיש עשה מיוחד לאחר שעבר על הלאו שבא לנתק את הלאו אבל לא שבזה התחדש החיוב להחזיר אחר שגירש.

**האפיקי ים ח"ב ס' מ"א** מביא מחלוקת ראשונים אם העשה של ולו תהיה לאשה הוא מצוה רק על מעשה הלקיחה ואין זה מצוה תמידית שמקיים כל זמן שהיא תחתיו או זוהי מצוה תמידית ומקיים מ"ע כ"ז שהיא תחתיו. וכתב שיש להביא ראיה מסוגיין שזה מצוה תמידית דמוכח שגם בלי ריבוי איכא עשה אח"כ, ואם העשה קאי אמציקרא מנין שיש עשה להחזיר אחר שגירש, אע"כ שזה עשה תמידית, ולכן פשוט שיש מצוה להחזיר גם אחר שגירש, וכל ימיו בעמוד והחזר צריך רק כדי לנתק את הלאו. אבל אי נימא שהמצוה היא רק ברגע הלקיחה ואין קיום אח"כ א"כ לפני הלימוד של כל ימיו בעמוד והחזר מנין שיש בכלל עשה להחזיר כשעבר וגירש. ואולי יש לדחות שאפי' אי נימא שאין מצוה כל זמן שהיא תחתיו אלא רק בלקיחה מ"מ כלול במצוה של ולו תהיה לאשה שאם גירש יחזור ויעשה שוב נישואין שניים, כמו שמבואר בב"מ ל"א. השב אפי' ק' פעמים משמע. ולכן ישראל מחזיר גם לפני שידענו שיש ריבוי של כל ימיו בעמוד והחזר, וכל ימיו צריך רק כדי לנתק.

**ומה"ט** אחרי שאמרו שהפסוק מיותר במוצש"ר ואם אינו ענין למוצש"ר לפניו תנהו ענין לאחריו דמוצש"ר, והקשו אכתי נימא דאתי אונס וגמר מינה. ומשני דאיכא למפרך מה למוצש"ר שכן לא עשה מעשה. דהיינו פירכא לקולא שא"א ללמוד אונס ממוצש"ר שמוצש"ר הוא קל מאונס. ואילו בתחילת הסוגיא כשרצו ללמוד ולו תהיה לאשה באונס ממוצש"ר פרכו מה למוצש"ר שכן לוקה ומשלם, דהיינו שמוצש"ר חמור יותר מאונס. והיינו משום שבתחילת הסוגיא באנו ללמוד את עצם העשה של ולו תהיה לאשה באונס ממוצש"ר וזה לימוד לחומרא, וע"ז הפירכא היא מה למוצש"ר שכן הוא חמור מאונס. אבל בסוף הסוגיא לא באנו ללמוד את עיקר העשה באונס ממוצש"ר אלא רק את הניתוק שכמו שבמוצש"ר יש עשה מיוחד לנתק את הלאו כך באונס יש עשה שמנתק את הלאו, וזה לימוד של קולא, לכן בזה פרכנו מה למוצש"ר שכן קל מאונס.

**אך צ"ע** א"כ מה שאלת הגמ' לא יאמר לו תהיה לאשה במוצש"ר שהרי אשתו היא הא צריך קרא שאם מגרש שחייב להחזיר. ומזה היה משמע שעד הדרשה של כל ימיו בעמוד והחזר עיקר הפסוק של ולו תהיה לאשה אינו מחייב להחזיר. ובאפיקי הנ"ל עמד בזה בתוך דבריו ע"ש. ועיין בריטב"א שהרגיש בזה וכתב שהרי אשתו היא פירוש ולא שייך ביה לשון תהיה לאשה דמשמע הויה דהשתא. דהיינו שאין השאלה שכל המצוה הוא מיותר אלא שלשון תהיה לא שייך בזה, ולשון זה מלמד שאם גירש שצריך להחזיר ומיותר לנתק את הלאו, שחייב להחזיר יש בלא"ה מעיקר העשה גם אם לא היה כתוב תהיה. [אך יש לעיין דמלשון תהיה דרשינן

בכתובות בראויה להויה ותהיה מדעתה וא"כ לכאורה אין תהיה מיותר לדרשה זו].

**מבואר** בריש אלו נערות דאף שהחיוב של ולו תהיה לאשה הוא דוקא באשה הראויה דכתיב תהיה מ"מ יש ריבוי מקרא שחיוב קנס יש גם באשה שאינה ראויה. שיטת התוס' בסנהדרין ח: דלגבי מוצש"ר דכתיב ג"כ תהיה וגם שם בעינן אשה הראויה, והתם ליכא ריבוי לרבות שחיוב תשלומין איכא גם אם אינה ראויה, א"כ במוצש"ר על אשה שאינה ראויה כשם שאינו חייב לכנוס כך אינו משלם מאה כסף. המנ"ח במצ' תקנ"ד מקשה אם הדינים של אונס ומוצש"ר אינם שווים איך אמרין הכא שלא יאמר ולו תהיה לאשה במוצש"ר ונלמד מאונס או שלא יאמר באונס ונלמד ממוצש"ר הא אם נלמד אחד מהשני יהיה דינם שווה ובשניהם יהיה חיוב קנס אף שאינה ראויה או שבשניהם לא יהיה חיוב קנס אם אינה ראויה. אלא מכאן ראיא לשיטת הרמב"ם שמוצש"ר ואונס שווים ובשניהם המיעוט של אינה ראויה הוא רק על ולו תהיה לאשה ולא על הקנס.

**תוד"ה אם כהן הוא.** הקשו שיבא עשה דולו תהיה לאשה וידחה ל"ת ועשה שאינו שווה בכל. עיין בשע"מ בפ"ו מיבוס הי"א ד"ה וביאת וכן בד"ה גם שכתב שב' חידושים יש בדברי התוס'. א.ס"ל שבגרופה לכהן הדיוט יש ל"ת ועשה. ונחלקו בזה רש"י ותוס' ביבמות פ"ד. ד"ה והא דרש"י ס"ל דחללה לכהן אסורה רק בלאו והתוס' ס"ל דאיכא נמי עשה דקדושים יהיו, וכן לגבי גרופה, והתוס' כאן לשיטתם. ב.ס"ל דעשה דוחה ל"ת ועשה שאינו שווה בכל. וזה דלא כתוס' בב"מ ל: שהוכיחו שרק במצוה אמרין דעשה דוחה ל"ת ועשה שאינו שווה בכל ולא בעלמא.

**אך** כל זה לגרסא דידן בתוס'. אבל הב"ה גרס במקום ועשה דעשה, ובזה משתנה כל משמעות דברי התוס'. שאין השאלה שיבא עשה וידחה ל"ת ועשה, אלא שיבא עשה וידחה ל"ת, ואדרבה התוס' כאן אולו בשיטת רש"י ביבמות דליכא עשה בגרופה לכהן הדיוט. ותרצו שהעשה של ולו תהיה לאשה נחשב עשה שאינו שווה בכל ועשה שאינו שווה בכל אינו דוחה ל"ת. ולפ"ז אין סתירה מתוס' זה לתוס' בב"מ שכתבו שבעלמא אין עשה דוחה ל"ת ועשה אפי' שאינם שווים בכל. ומה שהעשה של ולו תהיה לאשה נחשב אינו שווה בכל כתבו שהוא משום דאי אמרה לא בעינא ליכא לעשה. דהיינו כיון שעשה זה תלוי ברצון האשה דמי לעשה שאינו שווה בכל ואינו דוחה ל"ת. ולכאורה זה כפי' התוס' בכתובות מ. שמה שהעשה של ולו תהיה לאשה אינו דוחה ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא מי איכא לעשה היינו שרק האיש מצוה בעשה זה ולא האשה. והתוס' כאן ס"ל דמה"ט הוי כעשה שאינו שווה בכל.

**הא** דכהן שגירש לוקה ואינו מחזיר אף שלא ביטל את העשה בידים וקשה מכאן למ"ד בטלו ולא בטלו צ"ל דכיון שהוא גירש בידים ובזה הוא בידיו אסר את האשה עליו הרי הוא בידיו ביטל את האפשרות לקיים את העשה ולוקה גם למ"ד בטלו ולא בטלו. עיין באפיקי" ח"ב ס' מ"א שהאריך בשאלה זו.

**תוד"ה כל ימיו.** שיטת רש"י דקאי על לא יוכל לשלחה שלא ישאיר את השילוח אלא יחזיר. וכתבו התוס' בשם רש"י בקידושין דקאי על ולו תהיה לאשה. עיין בערל"ג שברש"י בקידושין לא נמצא פירוש זה. ומה שכתבו התוס' בשם רש"י בקידושין כתב הריטב"א בשם הרמ"ה. והריטב"א כתב דלא קאי על לא יוכל לשלחה ולא על ולו תהיה לאשה אלא כל ימיו מיותר והוא עצמו נדרש למצות עשה כמו שמצאנו בר"ה ו. מוצא שפתיך זה מצות עשה, תשמור זו מצות ל"ת.



לעשה. וחזינן דר' יוחנן חזר בו וס"ל שלא שקדמו עשה הוי ניתק לעשה ולא לוקים עליו אף דס"ל קיימו ולא קיימו. ואולי הרמב"ם ס"ל כר' יוחנן אחר חזרתו.

**קיימו ולא קיימו.** שיטת רש"י שלמ"ד קיימו ולא קיימו אין ביטול העשה חלק מן העבירה המחייבת מלקות, וכל החיוב הוא על עבירת הלאו. וקיום העשה הוא תיקון הלאו ופטר ממלקות. וכל זמן שאינו מתקן ע"י קיום העשה רמי עליו חיוב מלקות אף שבידו לקיים את העשה. לכן לרש"י כשבא לב"ד או יקיים העשה ויפטר או ילקה, שהוא כבר מחויב מלקות ואם אינו מתקן מיד הוא לוקה. שיטת התוס' כאן בתחילת דבריהם, וכן דעת רש"י בחולין קמ"א. שלמ"ד קיימו ולא קיימו אינו נפטר מן המלקות אא"כ מקיים את העשה מיד בתוכ"ד מהזמן שעבר על הלאו. [לשון רש"י בחולין תוכ"ד של ההתראה לכאורה אינו מוכן ע"ש]. שיטת הרמב"ם שאינו לוקה כל זמן שיש אפשרות לקיים את העשה, ובאונס שגירש אינו לוקה עד שתמות האשה שאז כבר אין בידו לקיים את העשה. והנ"מ בין קיימו ולא קיימו לבטלו ולא בטלו לרמב"ן הוא שלמ"ד בטלו ולא בטלו צריך שהוא יבטל את האפשרות לקיים את העשה בידים, ולמ"ד קיימו ולא קיימו גם אם בטל האפשרות לקיים את העשה מאליהו הוא לוקה. אבל כל זמן שיש אפשרות לקיים את העשה לכו"ע אינו לוקה לשיטת הרמב"ם.

**ביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן** הוא דתרווייהו ס"ל שלמ"ד קיימו ולא קיימו המחייב של המלקות הוא עבירת הלאו לבדו, ומה שאינו לוקה כשמקיים את העשה הוא משום שקיום העשה הוא תיקון לעבירת הלאו, ורק למ"ד בטלו ולא בטלו ביטול העשה הוא חלק מן המחייב של המלקות. ורש"י ס"ל שלמ"ד קיימו ולא קיימו כיון שעבר על הלאו ונעשה כל העבירה שמחייבת מלקות הרי הוא מחויב מלקות. ומה שיכול לתקן וליפטר מן המלקות אינו סיבה שלא יתחייב מלקות. לכן אם אינו מתקן כשבאים להלקותו הוא לוקה. הרמב"ם ס"ל דאף שהשלים את עבירת הלאו שהוא המחייב את המלקות מ"מ עצם הדבר שבידו לתקן ולפטר את עצמו מהמלקות הוא סיבה שלא חל עליו חיוב מלקות. ורק כשבטל האפשרות לתקן חל חיוב מלקות על עבירת הלאו.

**מחלוקת רש"י והרמב"ן** בזה הוא ממש כמחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי כרת. שהובא לעיל י"ד. שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"א ממילה מתי חל חיוב כרת על גדול שעבר ולא מל את עצמו. הרמב"ם ס"ל שאינו מתחייב כרת עד שימות והוא ערל. הראב"ד ס"ל שמיד כשלא מל יום אחד חל עליו חיוב כרת. והובא לעיל שהחזו"א ס"ל שגם לרמב"ם המחייב של כרת הוא מה שלא מל יום אחד, לכן כתב שגם לרמב"ם הוא חייב אפי' אם היה אנוס בסוף ימיו. ומה שאינו חייב עד שימות הוא משום שהרמב"ם ס"ל דאף שעשה מעשה המחייב כרת מ"מ לא חל עליו חיוב כרת בפועל כל זמן שהוא במצב שבידו לתקן ולפטר את עצמו מהחיוב כרת. והראב"ד ס"ל דכיון שגמר את המעשה המחייב אף שאם יתקן יפטר מ"מ כל זמן שאינו מתקן חל עליו חיוב כרת. והובא לעיל שכן מפרש המנ"ח במצ' ה' שבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד. ובזה פליגי נמי רש"י והרמב"ן כאן לענין מלקות, דרש"י ס"ל שחל חיוב מלקות אף שבידו לתקן, וכל זמן שאינו מתקן אפשר להלקותו, והרמב"ן ס"ל דכ"ז שאפשר לתקן לא חל עליו חיוב מלקות וא"א להלקותו עד שיגיע זמן שכבר א"א לתקן. וסברת רש"י בחולין ותוס' כאן שצריך לקיים את העשה בתוכ"ד של עבירת הלאו יבואר בס"ד בסמוך.

## דף טו:

**בטלו ולא בטלו.** מבואר ברש"י בכל הסוגיא דלמ"ד בטלו ולא בטלו העשה הוא חלק מן המחייב של המלקות. דהיינו

**הא לא דמי ללאו דחסימה.** עיין בקה"י תמורה ס' ד' שמבאר שהמחלוקת בסוגיין אם לאו שקדמו עשה נידון כלאו הניתק לעשה או לא הוא בטעם שלא לוקים על לאו הניתק לעשה. דמ"ד שקדמו עשה אינו נידון כניתק לעשה הוא כמו שפרש"י דהעשה תיקונו של לאו, לכן בקדמו עשה שאין העשה בא לתקן את הלאו לוקה. והמ"ד שגם קדמו עשה הוי כניתק לעשה הוא משום דס"ל שאין הפטור מפני שזה תיקונו של לאו אלא מפני שאינו דומיא דלאו דחסימה וגם לאו שקדמו עשה אינו דומיא דלאו דחסימה. ולפ"ז יש לישב מה ששאלנו לעיל י"ג: על דברי רש"י בפסחים פ"ד. שבגמ' מבואר שם שמה שאין לוקין על לאו הניתק לעשה הוא משום דאינו דומיא דלאו דחסימה, ורש"י כתב בפשט אחד שהטעם הוא משום דהוי תיקונו של לאו. ולדברי הקה"י ענין זה תלוי במחלוקת אם לאו שקדמו עשה הוי ניתק לעשה או לא. וא"כ י"ל שהגמ' לעיל קאי כמ"ד שקדמו עשה אינו ניתק לעשה.

**הניחא למ"ד בטלו ולא בטלו.** ג' דרכים נאמרו בביאור דברי הגמ'. א. שיטת רש"י דקאי על התי' של כל ימיו בעמוד והחזר קאי, והוא ריבוי מיוחד כדי לנתק את הלאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו. ומשמע שיש אפשרות לנתק כל ימיו. וזה ניחא למ"ד בטלו ולא בטלו אבל למ"ד קיימו ולא קיימו אם אינו מקיים את העשה מיד כשבא לב"ד ילקה, א"כ לדידיה א"א לדרוש כל ימיו לענין ניתוק. ב. שיטת התוס' דקאי על הראיה מטמא שבא למקדש שלא שקדמו עשה אינו נחשב ניתק לעשה ולכן לוקה, וע"ז אמרו שזה ניחא למ"ד בטלו ולא בטלו לדידיה אם היה נחשב ניתק לעשה לא היה מציאות שילקה דלא שייך בטלו בעשה זה. אבל למ"ד קיימו ולא קיימו יתכן שזה ניתק לעשה ומה שכתוב שלוקה היינו כשלא קיים את העשה שאמרו לו לצאת ולא יצא. ג. שיטת הרמב"ן דקאי על דסמין ליה על מה שתירצו דהא דלאו הניתק לעשה לא דמי ללאו דחסימה הוא משום שהעשה מנתק, וע"ז הקשו לגרסת הרמב"ן הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו אלא למ"ד בטלו ולא בטלו מאי איכא למימר. ומבאר הרמב"ן דלמ"ד קיימו ולא קיימו חזינן דאם א"א לתקן אף שלא ביטל את העשה בידים הוא לוקה, א"כ מה שאינו לוקה כשמקיים את העשה הוא משום שזה תיקונו של לאו. אבל למ"ד בטלו ולא בטלו חזינן דאף שאין אפשרות לקיים את העשה ואינו יכול לתקן אינו לוקה אא"כ ביטל את העשה בידים. ומוכח דמה שאינו לוקה אינו מפני שהעשה מתקן אלא שלא נגמר עבירת הלאו עד שמבטל בידים את העשה.

**בתירון הגמ' יוצא לכל הפשטים** שהדין של לאו שקדמו עשה תלוי במחלוקת של בטלו ולא בטלו וקיימו ולא קיימו. דלרש"י התי' של כל ימיו בעמוד והחזר ניחא רק למ"ד בטלו ולא בטלו, וא"כ למ"ד קיימו ולא קיימו נשאר הראיה מאונס שגירש דלאו שקדמו עשה נחשב ניתק לעשה. לתוס' ההכרח ממטמא מקדש שלא שקדמו עשה אינו נחשב לאו הניתק לעשה הוא רק למ"ד בטלו ולא בטלו. אבל למ"ד קיימו ולא קיימו ליכא ראיה משם. [אך גם אין הכרח לחלוק]. לרמב"ן כל מה שיש מקום לחלק בין קדמו עשה לניתק לעשה הוא רק למ"ד קיימו ולא קיימו.

**הלח"מ** בפ"ח מסנהדרין ה"ב כתב שהרמב"ם גרס כגרסת הרמב"ן וכיון שהרמב"ם פסק כמ"ד קיימו ולא קיימו ע"כ שהרמב"ם פוסק שלא שקדמו עשה לוקין עליו ואינו נידון כלאו הניתק לעשה. וזה דלא כפשטות לשון הרמב"ם בפ"א מנערה בתולה ה"ז דמשמע דס"ל שלא שקדמו עשה הוי לאו הניתק לעשה, וכן כתב הכ"מ שם בדעת הרמב"ם. אמנם לכאורה אין דברי הלח"מ מוכרחים שלא מבואר בגמ' לרמב"ן שמי שסובר קיימו ולא קיימו מוכרח לסבור שקדמו עשה אינו ניתק לעשה אלא איפכא דמי שסובר שקדמו עשה אינו ניתק לעשה מוכרח לסבור קיימו ולא קיימו שרק למ"ד קיימו ולא קיימו יש מקום לחלק בין קדמו עשה לשאר ניתק



עד אחר תוכ"ד שבזה נשלם עבירת הלאו, ומעתה החיוב לשלח הוא רק מכח העשה. אבל לפני שלקחה ולא שלחה דהיינו לפני שעבר תוכ"ד מזמן הלקיחה עדיין לא נשלם עבירת הלאו ובה גם לה"א העשה של מצורע לא ידחה. ומבואר בלשון רש"י כפירוש השני הנ"ל.

**העירוני** שיש עוד נ"מ מספק בזה בביאור דברי התוס' ורש"י בחולין אם לקח אם על הבנים ובתוכ"ד נאנס ואינו יכול לשלח. שאם הלאו נגמר ויש לו זמן לתקן עד אחר תוכ"ד אם נאנס ולא תיקן הוא לוקה כמו שלוקה לרש"י ולרמב"ן למ"ד קיימו ולא קיימו כשהוא אנוס מלקיים את העשה. אבל אי אמרינן דחלק מעבירת הלאו הוא מה שלוקה ואינו משלח עד אחר תוכ"ד שבזה יש קיום ללקיחתו, א"כ אם נאנס מלקיים את העשה בתוכ"ד לא השלים את הלאו מרצונו ולא ילקה כמו שאינו לוקה למ"ד בטלו ולא בטלו אם נאנס על ביטול העשה.

**תוד"ה מיד.** כתבו שלר"ל דס"ל שלא שקדמו עשה הוא כלאו הניתק לעשה לא קשה מהבא אל המקדש טמא דר"ל ס"ל קיימו ולא קיימו א"כ משכחת מלקות כשאנו יוצא. [לרמב"ן דס"ל שאינו לוקה עד שיתבטל האפשרות לקיים את העשה א"א לתקן כן לכן הרמב"ן לשיטתו מישב את הראיה מהבא אל המקדש טמא באופן אחר כמו שנתבאר לעיל]. אבל לר"י דאית ליה בטלו ולא בטלו קשה דלא משכחת ביטול בטומאת מקדש ומוכח מזה שלא שקדמו עשה אינו נחשב ניתק לעשה. ויש לעיין היכא דנכנס למקדש טמא ובמקום לצאת הוא טבל בעודו בעזרה, שאחרי שנטהר בודאי אין עליו עשה של וישלחו מן המחנה, ומאידך לכאורה אינו מקיים את העשה של וישלחו בעצם הדבר שנטהר, וא"כ לכאורה גם לר"י משכחת בטלו באופן זה שעבר על הלאו ובידים בטל את האפשרות לקיים את העשה. אך לא נראה שע"י שנטהר את עצמו והפסיק לעבור על הלאו זה יהיה גמר עבירת הלאו ויביא עליו חיוב מלקות וצ"ע בזה.

מה שכתבו התוס' ודוחק הוא האי תירוץ אינו מובן דאין זה דוחק כלל. ועוד שגם לפירוש הר"ר שלמה כתבו כסברא זו של התוס'. ועיין במהרש"א שגרס ודוחק הוא האי פירושא ולא קאי על מה שכתבו על הראיה מטמא הבא אל המקדש אלא על כל הפירוש של רש"י דהניחא קאי על כל ימיו בעמוד והחזר שגם למ"ד קיימו ולא קיימו משכחת כל ימיו אם לא בא לב"ד כמו שהקשו בתוד"ה הניחא. ועל מה שתירצו שם בסוף הדיבור כתבו כאן שהוא דוחק.

**בהתראת ספק קא מיפלגי.** שיטת רש"י ותוס' שלמ"ד בטלו ולא בטלו אין אפשרות להתרות התראה ודאית, ור' יוחנן דאית ליה בטלו ולא בטלו ע"כ צריך לסבור התראת ספק שמיה התראה. ומה שנחשב התראת ספק הוא משום שגמר הלאו תלוי בביטול העשה וכיון שיש ספק אם יבטל את העשה אין זה ודאי בזמן שעובר על הלאו שמעשה זה מחייב מלקות. ומוסיף רש"י שגם בזמן שמבטל את העשה א"א להתרות אף שמעשה זה בודאי יביא חיוב מלקות מ"מ בעינן התראה בזמן שעובר את עיקר האיסור ולא בזמן קיום התנאי כדמוכח בשבועות.

**הרמב"ן** והריטב"א חולקים על רש"י וס"ל שלמ"ד בטלו ולא בטלו אמנם א"א להתרות בזמן עבירת הלאו דהוי התראת ספק מ"מ אפשר להתרות בזמן ביטול העשה, ולא דמי למה שמבואר בשבועות דהתם הככר של התנאי אינו חלק מן האיסור כלל ובעינן התראה בשעת האיסור. אבל כאן למ"ד בטלו ולא בטלו ביטול העשה אינו תנאי אלא הוא חלק מגוף העבירה, ושפיר מהני התראה בזמן ביטול העשה. ועיין בקובה"ע ס' נ' שכתב דרש"י ס"ל שביטול העשה למ"ד בטלו ולא בטלו אינו חלק מגוף האיסור אלא רק תנאי לחיוב ולכן רש"י מדמה לגמ' בשבועות. ולכאורה א"א לומר כן דמפורש

שגמר עבירת הלאו של לא יוכל לשלחה כל ימיו הוא כשגירש וגרם שהגירושין ישארו עולמית, רק בזה נשלם הלאו, ולכן צריך שביטול העשה יעשה בידים שזה חלק מן המחייב. וכן מבואר ברמב"ן ובריטב"א בהמשך הסוגיא. וכן מוכח בגמ' בחולין קמ"א. שיש ה"א בגמ' שם שהעשה של טהרת המצורע דוחה את העשה של שילוח הקן. אבל דוקא כשכבר עבר על הלאו ולא רמי עליו אלא העשה של שילוח, בזה ס"ד שעשה דטהרת המצורע עדיף מהעשה של שילוח. אבל כשעדיין לא עבר על הלאו אין העשה של טהרת המצורע דוחה ל"ת ועשה דשילוח הקן. הגמ' אומרת ע"ז הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו משכחת שיש עליו העשה לבד שכבר לקח ועבר על הלאו, אבל למ"ד בטלו ולא בטלו גם אחרי שעבר ולקח העשה של מצורע אינו יכול לדחות שאם אינו משלח הוא עובר בזה על ל"ת ועשה. מבואר בהדיא דלמ"ד בטלו ולא בטלו גמר עבירת הלאו הוא כשמבטל את האפשרות לקיים את העשה. וא"כ מה שאינו לוקה אינו מפני שהעשה הוא תיקון הלאו אלא שכ"ז שלא ביטל את העשה לא נגמר עבירת הלאו. והמחייב לשלח הוא ל"ת ועשה.

**שיטת התוס' ורש"י** בחולין שלמ"ד קיימו ולא קיימו אם לא קיים את העשה בתוכ"ד של עבירת הלאו הוא לוקה יש לבאר בב' אופנים. א. ס"ל כמו שנתבאר לעיל שלמ"ד קיימו ולא קיימו המחייב של המלקות הוא עבירת הלאו ומה שקיום העשה פוטר הוא מפני שזה תיקון לעבירת הלאו. אלא דס"ל שמה דמהני תיקון לפטור מחיוב מלקות הוא רק לפני שחל עליו חיוב מלקות. אבל אחרי חלות חיוב מלקות תו לא פקע חיובו ע"י קיום העשה. וכל זמן שלא עבר תוכ"ד מעבירת הלאו עדיין זה נחשב זמן חלות החיוב מלקות כמבואר בנדרים פ"ז. שתוכ"ד נחשב זמן אחד. אבל אחרי תוכ"ד עבר זמן חלות החיוב וכבר לא יועיל קיום העשה להפקיע את חיוב המלקות.

ב. כמו שלמ"ד בטלו ולא בטלו נתבאר שגמר עבירת הלאו הוא בביטול העשה שבזה הוא גורם שעבירת הלאו תשאר עולמית כך למ"ד קיימו ולא קיימו גמר עבירת הלאו הוא בזה שעומד במצב זה של לקיחת אם על הבנים זמן של תוכ"ד. אבל אם מיד משלח הלקיחה היתה מעשה עראי ואינו מחייב מלקות, אבל אם אינו מקיים את העשה עד שעבר תוכ"ד נשלם הלאו וקיום העשה אח"כ אינו פוטר.

**נ"מ** מזה למאי דס"ד בחולין דעשה דטהרת המצורע דוחה עשה דשילוח, אבל רק כשעבר על הלאו ולא נשאר אלא העשה. וזה דוקא למ"ד קיימו ולא קיימו אבל למ"ד בטלו ולא בטלו כ"ז שלא ביטל את העשה לא נשלם הלאו וא"כ המחייב לשלח הוא ל"ת ועשה וזה אינו נדחה מפני עשה דמצורע. והיכא דלקח אם על הבנים ועדיין לא עבר תוכ"ד מהלקיחה ויש עליו עשה דטהרת המצורע אם עשה זה ידחה עשה דשילוח תלוי בשני הדרכים שכתבנו בדעת התוס'. שלפי הפשט הראשון הלאו נגמר מיד וקיום העשה אינה אלא אפשרות לתקן וא"כ המחייב לשלח הוא רק העשה ולא הלאו ובה העשה דמצורע ידחה את העשה של שילוח. אבל לפשט השני כל מה שמבואר בגמ' שלמ"ד קיימו ולא קיימו הלאו נגמר ולא רמי עליו אלא עשה הוא דוקא אחרי תוכ"ד אבל בתוכ"ד עדיין לא נשלם הלאו. ומאי דסבר המ"ד בטלו ולא בטלו עד ביטול העשה סובר המ"ד קיימו ולא קיימו עד שעובר תוכ"ד. וא"כ כשעדיין נמצא בתוכ"ד גם למ"ד קיימו ולא קיימו עדיין לא נשלם הלאו, ועשה דטהרת המצורע אינו דוחה ל"ת ועשה, ודברי הגמ' הם כשעבר תוכ"ד.

**רש"י** שם בחולין כתב בסד"ה קיימו וז"ל ה"נ איכא למימר עבריה ללאו משלקחה ולא שלחה והשתא עשה הוא דאיכא ס"ד אמינא ליתי עשה ולידחי עשה עכ"ל. מבואר בלשון רש"י שהלאו לא נגמר בלקיחה לבד אלא במה שלקחה ולא שלחה, דהיינו שלא תיקן מיד אלא שנשאר במצב של לקיחה

ברש"י כאן כמה פעמים שלמ"ד בטלו ולא בטלו גמר הלאו תלוי בביטול העשה. וכן מוכח בגמ' בחולין כמו שנתבאר לעיל.

**וע"כ** שגם רש"י מודה לרמב"ן ולריטב"א שלמ"ד בטלו ולא בטלו ביטול העשה הוא חלק מן המחייב של המלקות ואעפ"כ ס"ל דלא מהני התראה בזמן ביטול העשה, דאף שביטול העשה הוא חלק מן המחייב בודאי שגם עבירת הלאו הוא חלק מן המחייב, ואם מתרה בסוף אכתי חסר התראה על החלק הראשון של העבירה. ומה שמביא רש"י מהגמ' בשבועות הוא דהיה מקום לומר כיון שבפועל החיוב חל ע"י ביטול העשה סגי בהתראה בזמן שעושה את הפעולה שמביא עליו את החיוב. ע"ז כתב רש"י שמבואר בשבועות דבעינן התראה בזמן העבירה ולא בזמן אכילת התנאי, ואף שכאן ביטול העשה הוא ג"כ חלק מן העבירה מ"מ חסר התראה על החלק הראשון של העבירה ולגבי זה החלק השני אינו אלא כתנאי. ואדרבה צריך להבין לדברי הרמב"ן והריטב"א אמאי סגי בהתראה על ביטול העשה הרי חסר התראה על ההתחלה, ודמי לאוכל חצי כזית איסור בלי התראה והחצי השני עם התראה שפשוט שאינו לוקה אף שהגמר הוא חלק מן העבירה ואינו תנאי מ"מ חסר התראה על תחילת מעשה העבירה, ואמאי הכא ס"ל דסגי בהתראה על ביטול העשה שהוא רק חלק מן המחייב.

**אמנם** כתבו האחרונים דהכא שאני מכל עבירה נמשכת כגון אכילה של כזית איסור שפשוט ששם מודה הרמב"ן דבעינן התראה לפני תחילת האכילה דהתם תחילת האכילה אסורה מצד עצמה והסוף אינו גורם את האיסור של ההתחלה אלא רק משלים את השיעור. וכיון שכל חלק הוא דבר בפני"ע לא מהני התראה בסוף לחייב על ההתחלה. משא"כ הכא ביטול העשה שבסוף קובע חיוב מלקות על עבירת הלאו שעשה בתחילה וכיון שהסוף קובע את דין ההתחלה סגי בהתראה בסוף שהסוף הופך את ההתחלה לעבירה שיש בה חיוב מלקות. כן כתב הגרש"ש בחי' על כתובות ס' ל"ט בד"ה והנה בכל. והביאור בזה הוא דלמ"ד בטלו ולא בטלו אין חיוב מלקות אא"כ הלאו נעשה באופן שנשאר קיים לעולם, ועל עשייה זמנית ליכא מלקות. והמעשה שקובע שעבירת הלאו תשאר לעולם הוא ביטול העשה. וכיון שביטול העשה משנה את צורת העבירה שנעשה כשעבר על הלאו סגי בהתראה בזמן ביטול העשה. משא"כ באכילה כל חלק הוא דבר בפני"ע ואין הסוף משנה את ההתחלה אלא רק משלים את השיעור, בזה לאי מהני התראה על הסוף דחסר התראה על ההתחלה.

**יסוד** זה כתב גם הקה"י בעירובין ס' ט"ז. דשיטת הרמב"ן בעירובין מ"ג. דהאיסור דאורייתא של תחומין י"ב מיל אינו על היציאה מ"ב מיל אלא כל הי"ב מיל הם חלק ממעשה האיסור. ואם חלק נעשה בהתר כגון למעלה מ"י או שהיה באונס אין חלק זה מצטרף ל"ב מיל. ומקשה האר"ש בפכ"ז משבת לרמב"ן איך לוקה ע"י התראה על היציאה מ"ב מיל הא כל ההליכה עד שם הוא חלק מן המחייב וחסר התראה על חלק זה. וכתב ע"ז הקה"י שהרמב"ן בזה לשיטתו דס"ל הכא דלוקה על עבירת הלאו ע"י התראה בשעת ביטול העשה. וכמו שכאן הסוף משנה את ההתחלה גם בתחומין מה שהופך את כל ההליכה לאיסור הוא הסוף, שאם לא יוצא מ"ב מיל ההליכה עד שם היא התר גמור. לכן סגי בהתראה על הסוף שזה מה שגורם שההליכה כולה יש בה איסור. דהיינו שכדי שההתראה של הסוף יועיל להתחלה בעינן תרתי. א. שהסוף יהיה חלק מן האיסור ולא תנאי. ב. שהסוף יקבע את האיסור של ההתחלה ולא שכל חלק הוא איסור בפנ"ע.

**איתא** בסוכה מ"ב. דר' יוסי פוטר מי ששכח והוציא לולב בשבת משום דטעה בדבר מצוה. ופריך הא מעידנא דאגביה

נפיק ביה ובשעת יציאה אינו עוסק במצוה ואמאי פטור. ומקשה רע"א שם אמנם בשעת הוצאה כבר לא היה עוסק במצוה אבל העקירה הוא חלק מן המחייב ובשעת עקירה היה טועה בדבר מצוה. וכתב בזה הקה"י בשבת ס' ה' ע"פ הרמב"ן כאן דהיכא שהסוף קובע את ההתחלה סגי בהתראה בסוף. א"כ גם אם היה שוגג או אנוס בהתחלה והיה מזיד בסוף יתחייב, ולכן אין פטור של טועה בדבר מצוה על העקירה אם הגמר שהוא קובע את האיסור של כל המעשה לא היה בדבר מצוה.

**שיטת הרמ"ה** שהובא בריטב"א כאן שלמ"ד בטלו ולא בטלו אין זה התראת ספק ויכול להתרות בזמן שעובר על הלאו דכיון שלמ"ד בטלו ולא בטלו ביטול העשה הוא חלק מן העבירה ודמי לעבירה נמשכת שמתרה כשמתחיל את המעשה אף שעובר זמן רב עד גמר המעשה. כגון באיסור אכילה מתרה בתחילת האכילה אף שהאכילה נמשכת כדי אכילת פרס מ"מ מהני התראה בתחילת האכילה והכל נעשה ע"ד ההתחלה. וכן כאן ביטול העשה הוא המשך של עבירת הלאו והוי כעבירה נמשכת. ואין זה התראת ספק מחמת שמא לא יבטל את העשה דכיון שזה חלק מן העבירה דמי לכל התראה שיתכן שלא יעשה את העבירה ואין זה התראת ספק שע"ז גופא ההתראה שאם יעשה יתחייב. וכן כאן אם ישלים את העבירה יתחייב והוי התראה ודאית. ורק למ"ד קיימו ולא קיימו הוי התראת ספק לשיטת הרמ"ה משום שהעשה אינו חלק מן המחייב והוא תנאי לחיוב א"כ יש ספק שמא יעבור על הלאו ולא יתחייב מפני שיקיים את העשה לכן התראת הלאו הוא התראת ספק.

**ויש** לעיין במאי פליגי רש"י והרמב"ן על סברת הרמ"ה וס"ל שהתראה שמתרה לפני עבירת הלאו הוא התראת ספק למ"ד בטלו ולא בטלו אף שגם הם מודים שלמ"ד זה ביטול העשה הוא חלק מן המחייב של המלקות וא"כ מאי שנא מכל עבירה נמשכת שאינה נחשבת התראת ספק. וצ"ל גם בזה ע"פ סברת האחרונים הנ"ל שמה דמהני התראה בתחילת מעשה העבירה הוא כשכל חלק מן המעשה הוא איסור מצד עצמו, אבל באופן שהסוף קובע את האיסור של ההתחלה א"א להתרות בתחילה שהאיסור של ההתחלה תלוי במעשה שיעשה בסוף. לכן ההתראה על ההתחלה הוי התראת ספק. דהיינו שסברא זו שהסוף משפיע על ההתחלה גורם לרמב"ן תרתי. א. שא"א להתרות בהתחלה דהוי התראת ספק כיון שתלוי בסוף. ב. שאפשר להתרות בסוף ולא חסר התראה על ההתחלה כיון שהסוף קובע את ההתחלה. ורש"י ס"ל שסברא זו גורמת רק שא"א להתרות בהתחלה כיון שתלוי בסוף אבל גם בסוף א"א להתרות שגם ההתחלה הוא חלק מן המחייב וחסר התראה על חלק זה.

**נמצא** ג' שיטות בדין התראה למ"ד בטלו ולא בטלו. א. לרש"י אם התראת ספק לאו שמיא התראה א"א להתרות לא בהתחלה ולא בזמן ביטול העשה. ור' יוחנן ע"כ אזיל לשטתו דס"ל ה"ס שמיא התראה. ב. לרמב"ן ולריטב"א ר' יוחנן סובר קיימו ולא קיימו ור"ל סבר בטלו ולא בטלו. ולר"ל דבטלו ולא בטלו אין זה התראה ספק מפני שיכול להתרות בזמן ביטול העשה. ג. לרמ"ה למ"ד בטלו ולא בטלו יכול גם להתרות כשעובר על הלאו ואין זה התראת ספק כיון שהכל עבירה אחת נמשכת.

**כל** זה למ"ד בטלו ולא בטלו אבל למ"ד קיימו ולא קיימו הוי איפכא, דהרמב"ן והריטב"א ס"ל דהוי התראת ספק שמא יקיים העשה ויפטר מן המלקות. ולהתרות בזמן ביטול העשה א"א כיון שלמ"ד קיימו ולא קיימו אין ביטול העשה חלק מן המחייב. ור' יוחנן דאית ליה לגרסתם קיימו ולא קיימו לשטתו דאית ליה התראת ספק שמיא התראה. רש"י ותוס' ס"ל דלמ"ד קיימו ולא קיימו אין זה התראת ספק ויכולים להתרות לפני עבירת הלאו. והקשו התוס' אמאי אין זה ה"ס

לא מברר שהמלקות היו בטעות שכן הוא דינו שאם אינו מתקן עכשיו הוא לוקה. לכן כאן שפיר הקשו התוס' רק דהוי התראת ספק שמא יתקן לפני שילקה ויפטר ממלקות אבל לא קשה איך ילקוהו הרי זה ספק איסור. והרמב"ן ס"ל שבאמת אינו לוקה אלא אחר שנתבטל האפשרות לקיים את העשה לכן הנידון הוא רק מצד התראת ספק.

**נמצא** ג' שיטות למ"ד קיימו ולא קיימו. א. לרמב"ן הוי ה"ס שמא יקיים את העשה ויפטר. ב. לתוס' אינו ה"ס כיון שנשלם מעשה העבירה וצריך לעשות מעשה כדי ליפטר ומעמידים אותו על חזקתו. ג. לשיטת רש"י אין זה ה"ס מפני שנגמר מעשה העבירה וקיום העשה אינו פוטר אלא הוא תחת המלקות.

**שבועה שאוכל ככר זה.** הא דהוי התראת ספק מפרש רש"י בשבועות כ"א. שיכול לומר עדיין יש שהות ביום, ואין המתרה יכול לכונן שיעבור היום בתוכ"ד של ההתראה. דהיינו שאין המתרה יכול לומר בודאות על רגע מסוים שאם לא יאכל עכשיו יתחייב דשמה עדיין יש שהות וגם אם לא יאכל עכשיו יכול לאכול אח"כ ומה שלא אכל בתחילה אינו בודאי מחייב מלקות. ואף אם יתרה ויחזור ויתרה כל התראה היא ספק אם חיובו על אותו רגע ודמי להכה את זה וחזר והכה את זה דהוי התראת ספק מפני שכל מעשה הוא ספק וכן כאן. ומשמע ברש"י שאם היה אפשר לצמצם את סוף היום היה מהני התראה לפני סוף היום.

**ויש** לעיין בזה דחיובו אינו על מה שלא אכל בסוף היום אלא על מה שלא אכל במשך כל היום כולו ולמה סגי בהתראה של סוף היום. ובשלמא לרמב"ן דס"ל לעיל שבלאו הניתק לעשה סגי בהתראה בזמן ביטול העשה א"כ ה"נ מה שאינו אוכל בסוף היום קובע את האיסור של כל היום וסגי בהתראה בסוף היום. אבל לרש"י דס"ל דלא מהני התראה בזמן ביטול העשה אף שגם לרש"י ביטול העשה הוא חלק מהמחייב של המלקות מ"מ חסר התראה על תחילת האיסור שהוא עבירת הלאו וכן כאן חסר התראה על תחילת היום שהוא חלק מן האיסור.

**וצ"ל** דכמו שכתבו האחרונים בביאור סברת הרמב"ן דאף שבאכילת כזית איסור לא סגי בהתראה לפני גמר האכילה ששם כל חלק הוא איסור בפנ"ע ואין האיסור בתחילת האכילה תלוי בגמר האכילה משא"כ בלאו הניתק לעשה ביטול העשה קובע את האיסור על עבירת הלאו לכן מהני התראה לפני ביטול העשה. ואף שלגבי לאו הניתק לעשה רש"י חולק על הרמב"ן היינו משום דהתם אף שהעשה משנה את עבירת הלאו מ"מ גם הלאו בפנ"ע הוא מעשה עבירה גם אם לא יבטל אח"כ את העשה. לכן לא סגי בהתראה בסוף דחסר התראה על הלאו. משא"כ בשבועה שאוכל ככר היום אם יאכל בסוף היום הרי שלא עבר שום איסור במה שלא אכל בתחילת היום. וכל מה שהופך את מה שנמנע מלאכול בתחילת היום למעשה עבירה הוא מה שלא אכל בסוף היום. ובוזה גם רש"י מודה לסברת הרמב"ן דכיון שהסוף קובע את האיסור של ההתחלה סגי בהתראה בסוף שבועה תלוי כל האיסור.

**וצ"ע** לפ"ז בדברי האו"ש בפכ"ז משבת שהובא לעיל שמקשה על הרמב"ן דס"ל שבתחומין של י"ב מיל האיסור הוא כל הי"ב מיל למה סגי בהתראה כשיוצא מהי"ב מיל הא חסר התראה על תחילת ההליכה שהוא חלק מן האיסור. ואמאי העמיד האו"ש קושיתו על דברי הרמב"ן ולא על דין זה דשבועה שאוכל ככר זה, דמבואר ברש"י בשבועות שאם היה אפשר לצמצם את סוף היום [או למ"ד ה"ס שמיא התראה] סגי בהתראה בסוף היום אף שפשוט שגם תחילת היום הוא חלק מן האיסור. וגם הקה"י בעירובין ס' ט"ז שמישב קושית האו"ש אמאי הוצרך לומר שהרמב"ן לשטתו

הא אין זה ודאי שהלאו יביא לידי מלקות דשמה יקיים את העשה ויפטר ממלקות. ותי' דכיון שעבר ודאי איסור ואם ישאר מצב זה יתחייב מלקות אין זה נחשב התראת ספק. דכל היכא שצריך מעשה נוסף כדי להפקיע את חיובו מעמידים אותו על חזקתו שישאר במצב זה של חיוב ולכן הוי התראת ודאי. [עיין לשון התוס' בגיטין ל"ג:]. והביאו ראיה לזה מנזיר שלוקה על שתיית יין ולא אמרין דהוי התראת ספק שמא ישאל על נזירותו, דכיון שצריך לעשות מעשה כדי להפקיע את חיובו הרי הוא בחזקת חיוב. אך כ"ז במקום שמעשה המחייב כבר נעשה אבל היכא שלא עשה את כל המעשה המחייב ואף שיגמר מעצמו אם לא יעשה מעשה אחר הרי זה התראת ספק כמבואר בתוד"ה ועבר דאף שיתחייב בלי מעשה ליכא חזקת חיוב כיון שעדיין לא עשה את הפעולה המחייבת.

**מה** שהרמב"ן חולק בזה הוא משום דאזיל לשטתו דס"ל שגם למ"ד קיימו ולא קיימו אינו לוקה אא"כ נתבטל האפשרות לקיים את העשה. ואף שהוא לא צריך לבטל בידים מ"מ צריך שישתנה המצב כדי שיתחייב ולא דמי לנזיר שאם ישאר באותו מצב יתחייב. לכן סובר הרמב"ן שלמ"ד קיימו ולא קיימו הוי התראת ספק ולא מעמידים אותו על חזקתו, כיון שלרמב"ן ליכא חזקה של חיוב שצריך שיתבטל האפשרות לקיים את העשה. ורק לתוס' דס"ל שגם אם יש אפשרות לתקן אם אינו מתקן כשבאים להלקותו או בתוכ"ד של עבירת הלאו הוא לוקה ואם ישאר המצב שבו היה בזמן עבירת הלאו הוא ילקה לכן לשטתו דמי לנזיר דאיכא חזקה והוי התראת ודאי.

**התוס'** כתבו בסוף דבריהם שפ"ה קשה להבין. וכתב ע"ז המהרש"א שפירוש רש"י שלפנינו הוא כתוס' והיה לפני התוס' נוסח אחר בדברי רש"י. לולא דברי המהרש"א היה נראה שגם פרש"י שבפנינו אינו כפירוש התוס' דכתב בד"ה ור"ל וז"ל הלאו משגירש נגמר והוא לה התראת ודאי והעשה ניתן להיות תחת המלקות ולכשיבא לב"ד או יקיים או ילקה עכ"ל. הרי שלא כתב כתוס' דמעמידים אותו על החזקה שלא ישתנה המצב וישאר מחויב אלא כתב דחיובו הוא ודאי ואין אפשרות ליפטר ממנו. שחיובו הוא או ללקות או לקיים את העשה, וקיום העשה הוא תחת המלקות. דהיינו שאין קיום העשה מפקיע את חיוב המלקות אלא הוי כעין מכפר, ועד עכשיו היה חיוב ודאי של מלקות לכן אין זה התראת ספק. וע"ז כתבו התוס' דפ"ה קשה להבין. [ואף שכתבנו לעיל שגם לרש"י לא נשלם הלאו עד שיעבור תוכ"ד מעבירת הלאו אין זה סיבה שיהיה התראת ספק כיון דהוי בתוכ"ד של הלאו].

**רע"א** בגיטין ל"ג. מקשה על מה שהקשו התוס' שנזיר לא ילקה דשמה ישאל על נזירותו והוי התראת ספק אמאי הקשו רק למ"ד התראת ספק לאו שמיא התראה הא לכר"ע קשה ניחוש שמא ישאל על נזירותו ויתברר שלא חטא כלל ואין ילקה מספק, והוי ספק איסור ולא רק התראת ספק. ותי' רע"א שבאמת לא מלקים עד אחר גמר הנזירות שאז כבר אינו יכול לישאל שאין נ"מ מן הנדר מכאן ולהבא. שתמיד גם אחר הזמן יש נ"מ לענין מלקות ועונשי שמים, אבל אחרי שלקה הרי הוא כאחין וכבר אין נ"מ מהשאלה לענין מכאן ולהבא וכבר א"א לישאל. לכן הקשו התוס' רק מכאן התראת ספק ולא דהוי ספק איסור. ויש לרע"א צד לומר שגם אחרי תי' התוס' החזקה מהני רק לענין שלא יחשב התראת ספק אבל ללקות לא ילקה על סמך החזקה עד סוף זמן הנזירות שאז אם ילקה כבר אינו יכול לישאל.

**ונראה** ששאלתו של רע"א היא רק בנזיר דהתם אם ילקוהו ובסוף ישאל על הנזירות יתברר שהמלקות היו בטעות. אבל הכא לרש"י ותוס' אמנם אם יתקן לפני המלקות לא ילקה אבל כ"ז שאינו מתקן הוא מחויב מלקות, וקיום העשה אח"כ

עד סוף היום ובסוף היום ליכא מעשה. ועיין בקה"י הנ"ל בשבועות ס' ג' אות א' שמביא דברי האחרונים שדנים בכמה אופנים שהאיסור עצמו אין בו מעשה ובא ע"י מעשה.

**אך** צ"ב במה שכתבו התוס' בסוף דבריהם ובדברי הירושלמי שגם כשזורק לים הוי התראת ספק, דלפי מה שמבואר ברש"י בשבועות דהטעם דהוי התראת ספק הוא מפני שאינו יכול לצמצם את סוף היום א"כ מה שנמנע מלאכול ברגע של ההתראה אינו ודאי איסור, א"כ כשזורק לים הרגע האחרון שיכול לאכול הוא לפני הזריקה לים, ובזה אפשר לצמצם את ההתראה שיהיה בתוכ"ד של הזריקה וא"כ אמאי הוי התראת ספק. ואף שהאיסור אינו נגמר בזריקה אלא בסוף היום מ"מ אין כאן חסרון של ספק, וכמו שלמ"ד התראת ספק שמיה התראה מהני התראה זו ולא אמרינן דאין זה זמן העבירה א"כ למה לא יועיל נמי למ"ד ה"ס לאו שמיה התראה. עיין בחי' הגרש"ש בכתובות ס' ל"ט שמוכיח מזה שהתוס' חולקים על רש"י וס"ל שאפי' למ"ד התראת ספק שמיה התראה בעינן דוקא שיתרה בתחילת היום. דתחילת היום הוא ג"כ חלק מן האיסור, וכדי להתחייב צריך התראה על כל חלקי האיסור. והתראה של תחילת היום הוא ספק שעל הצד שעתיד לאכול אין איסור במה שאינו אוכל בתחילת היום. ולכן כתבו התוס' שאפי' אם אח"כ זרק לים הוי ה"ס דבעינן התראה בתחילת היום ואז היה ספק.

**והתוס'** בזה לשטתם דס"ל לעיל שלא מהני התראה בזמן ביטול העשה מפני שחסר התראה על תחילת האיסור. ומש"כ לעיל דאף שרש"י חולק בלאו הניתק לעשה הוא מודה בשבועה כיון שאם אוכל בסוף הוברר שלא היה איסור כלל בהתחלה, התוס' לא ס"ל חילוק זה. ואף שהרמב"ן כתב כן בשם הירושלמי והרמב"ן ס"ל דמהני התראה בזמן ביטול העשה וכ"ש בשבועה יועיל התראה בסוף היום, עיין ברמב"ן שהוא בעצמו מקשה מהירושלמי על דבריו, וכתב שמדברי הירושלמי נראה כשיטת רש"י דבעינן התראה בתחילת מעשה האיסור ולא מהני התראה בזמן ביטול העשה. [ולמה שכתבנו שבשבועה מודה רש"י לסברת הרמב"ן יקשה מהירושלמי גם על רש"י]. וכשם שהגרש"ש מוכיח מתוס' בשבועות דס"ל דבעינן התראה בתחילת היום, הרמב"ן מוכיח כן מהירושלמי, וכתב שזה דלא כשיטתו לעיל דסגי בהתראה בזמן ביטול העשה.

**נמצא** דלמ"ד התראת ספק שמיה התראה לרש"י מהני התראה בשבועה שאוכל כבר זה היום בין בתחילת היום בין בסוף היום. לשיטת התוס' צריך התראה דוקא בתחילת היום ולא בסופו.

## דף טז.

**הכה את זה וחזר והכה את זה.** הא דחשיב הכאה זו התראת ספק תלוי בטעם הדין של בבת אחת חייב. שרש"י כאן מפרש בבת אחת בתוכ"ד. ומשמע שגם אם שתי ההכאות הן בשני מעשים, אם היו בתוכ"ד שמשפיק התראה אחת לשני המעשים זה התראת ודאי. ובזה אחר זה היינו כמו שפרש"י בד"ה הכה, בשתי התראות. ומבואר מזה דכל ששני המעשים נעשו בתכ"ד באופן שיכול להתרות על שני המעשים בהתראה אחת זה נחשב התראת ודאי. ואף שלא ידוע על איזה מעשה הוא מתחייב אין זה חסרון דסגי באומר שאם תעשה שני מעשים אלו תתחייב. ורק כששני המעשים נעשים זה אחר תוכ"ד של זה וצריך התראה נפרדת על כל מעשה זה נחשב ה"ס כיון שכל התראה הוא ספק.

**רש"י** ביבמות ק"א. כתב שבבת אחת היינו שחבטן במקל בהכאה אחת. וכ"כ רש"י בחולין צ"א. בבת אחת בהכאה אחת. ומבואר שאם היה בשני מעשים אף שנעשו בתוכ"ד וסגי בהתראה אחת לשניהם מ"מ זה התראת ספק כיון שכל מעשה הוא ספק אם הוא המחייב או לא. דהיינו שיש ב'

בזה הא תחומין דמי לשבועה שאם לא יצא חוץ ל"ב מיל הוברר שתחילת ההליכה הוא התר גמור וכל האיסור הוא רק בגלל הסוף. ובאופן זה גם רש"י מודה דסגי בהתראה בסוף כמבואר ברש"י בשבועות לגבי שבועה שאוכל כבר זה. ולכאורה מבואר מזה שהאר"ש נקט שבשבועה שאוכל כבר זה היום האיסור הוא רק בסוף היום וההתחלה אינו חלק מן האיסור כלל. אך עיין בחי' הגרש"ש בכתובות ס' ל"ט שמוכיח שגם תחילת היום הוא חלק מן האיסור ע"ש.

**נמצא** כמה אופנים לענין התראה אחר תחילת העבירה. א. עבירה נמשכת שכל חלק הוא אסור מצד עצמו כגון אכילת איסור בזה לכו"ע בעינן התראה לפני תחילת האכילה ומהני גם לסוף אף שעובר יותר מתוכ"ד. ב. היכא דנשלם העבירה אלא שתלוי בדבר אחר כגון שבועה שלא אוכל זו אם אוכל זו לא מהני התראה בזמן ביטול התנאי אף שהוא קובע את האיסור למפרע דאינו אלא תנאי ואינו חלק מגוף העבירה. [כן מבואר ברש"י כאן והסכימו לזה הרמב"ן והריטב"א, אבל הלח"מ בפ"ח מסנהדרין קרוב לסוף ה"ב כתב שדעת הרמב"ם שבגמ' בשבועות מייירי כשהתרו לפני אכילת האיסור וזה הוי התראת ספק כיון שתלוי אם יאכל את התנאי, אבל אם התרו לפני אכילת התנאי מהני כיון שזה קובע את האיסור אף שזה עצמו אינו חלק מן האיסור]. ג. בלאו הניתק לעשה למ"ד בטלו ולא בטלו שביטול העשה הוא חלק מן המחייב של המלוקות הרמב"ן ס"ל דסגי בהתראה בזמן ביטול העשה כיון שזה משנה את צורת עבירת הלאו. ורש"י ס"ל דאעפ"כ חסר התראה על תחילת העבירה. ד. היכא דתחילת המעשה הוא התר גמור וכל מה שנהפך ההתחלה לחלק מן האיסור הוא בגלל הסוף כגון בשבועה שאוכל כבר זה היום, או בתחומין לשיטת הרמב"ן, גם רש"י מודה דמהני התראה בסוף כיון שהסוף קובע את כל האיסור. ולפי מה שיבואר בסמוך בס"ד התוס' פליגי בזה וס"ל שגם באופן זה בעינן התראה דוקא בתחילת מעשה האיסור ולא בסוף. [הא דמבואר בכתובות ל"ג. דאפשר להתרות בעדים וזממים אחר שהעידו, אף שנגמר מעשה העבירה, כ"ז שלא עבר תוכ"ד ויכולים לתקן עיין מש"כ בזה בחי' הגרש"ש בכתובות ס' ל"ט ובקה"י בכתובות ס' ל"ה].

**ר"י ור"ל דאמרי תרויהו וכו'.** כתב הרמב"ן בשם הירושלמי דנ"מ בין ר"י שטעם הפטור הוא משום שאין בו מעשה לר"ל שהפטור הוא משום התראת ספק הוא בנשבע שיאכל כבר זה היום ובאמצע היום זרק את הככר לים, לר"י ילקה כיון שעשה מעשה, ולר"ל אינו לוקה שגם באופן זה הוי התראת ספק. התוס' בשבועות ד. כתבו בתחילת דבריהם איפכא ממה שכתב הרמב"ן בשם הירושלמי, שאם זרק את הככר לים אכתי הוי לאו שאין בו מעשה אבל הוי התראת ודאי. ואח"כ חזרו מזה וס"ל שלכו"ע לא ילקה דהוי אין בו מעשה וגם התראת ספק.

**ביאור** מחלוקת התוס' והירושלמי אם כה"ג נחשב מעשה או לא הוא שהפנ"י מקשה שם בשבועות אמאי כתבו התוס' שאין בזה מעשה הא אין לך מעשה גדול מזריקת כבר לים. וכתב בזה הקה"י בשבועות ס' ג' דלק"מ שהזריקה לים אינה מעשה עבירה אלא שעי"ז הוא מבטל את האפשרות לאכול וממילא עובר בסוף היום כשלא אכל את הככר. דהיינו שהתוס' ס"ל דאף שגמר ע"י מעשה שיעבור מ"מ אין זה נחשב שיש בו מעשה כיון שגוף העבירה נעשה בלי מעשה. והירושלמי ס"ל כיון שבא ע"י מעשה נחשב מעשה. ודמי קצת לדברי הרמב"ם בפ"א מחור"מ ה"ג שהלוקח חמץ בפסח או המחמיץ עיסה בפסח לוקה כיון שעשה מעשה. ואף דאין איסור במעשה המקח אלא במה שיש חמץ ברשותו מ"מ כיון שהביא את המצב הזה ע"י מעשה זה נחשב לאו שיש בו מעשה וכן כאן. [אף שיש לחלק דהתם עובר מיד עם עשיית המעשה משא"כ כאן לא נשלם העבירה בשעת זריקת הככר

זה ניהא לתוס' בשבועות ד. דס"ל שגם אם זרק הככר לים אין זה מעשה, אבל לירושלמי משכחת לה כשזרק הבשר לים ועי"ז נעשה נותר דבכה"ג יש בו מעשה וגם ביטול האפשרות לקיים את העשה נעשה בידים ואמאי לא ילקה. וע"ע ברע"א שמקשה דמשכחת ביטול בעשה דתשבינו ואז ילקה על לאו דבל יראה.

**אי דקטלא קלב"מ.** מבואר בגמ' דכיון שבהריגת האשה מתחייב מיתה הוא פטור ממלקות על הגירושין מדין כדי רשעתו. וכתב הריטב"א שמכאן ראייה שלמ"ד בטלו ולא בטלו חלק מן המחייב של המלקות הוא ביטול העשה, ולכן מהני התראה בזמן שבא לבטל את העשה, ומקשה מכאן על רש"י דס"ל דביטול העשה אינו אלא תנאי לחיוב ולא מהני התראה בזמן ביטול העשה. אמנם לפי מה שכתבנו לעיל גם רש"י מודה שביטול העשה הוא חלק מן המחייב ושפיר איכא קלב"מ אם מתחייב מיתה בזמן ביטול העשה, ומה שלא מהני התראה לרש"י בזמן ביטול העשה הוא מפני שגם הלאו הוא חלק מן המחייב ועל חלק זה חסר התראה. ולגבי חלק הלאו העשה הוא רק תנאי. ולעולם מודה רש"י שגם ביטול העשה הוא חלק מן המחייב ולכן יש בזה קלב"מ.

**אמנם אפי' אם נפרש דברי רש"י לעיל דהוי ממש תנאי ואינו חלק מן המחייב יש לישב קושיית הריטב"א ע"פ דברי רע"א בכתובות ל"א: ששיטת התוס' ביבמות נ"ט: הוא שחיוב קנס באונס ומפתה הוא על גמר ביאה. וקשה א"כ מה קושיית הגמ' בריש אלו נערות שחייבי לאוין יהיו פטורים מקנס מכדי רשעתו הא המלקות הם על תחילת ביאה והקנס על גמר ביאה. וכן קשה על הגמ' בסנהדרין ע"ג: ע"ש ברע"א. ותי' רע"א שבגמ' ביאה היא כבר בעולה, ומה שיש חיוב קנס על גמר ביאה הוא רק מפני שתחילת הביאה נעשה על ידו ובהכי חייביה רחמנא, אבל אם תחילת הביאה היה נעשה ע"י אחר לא היה מתחייב קנס על הגמר כיון שהיא כבר בעולה. א"כ מתנאי החיוב קנס הוא שתחילת הביאה יעשה על ידו. ומחדש רע"א דכל פעולה שנעשה עם קלב"מ אין הוא אחראי על פעולה זו ונחשב כאילו נעשה ע"י אחר. וקלב"מ פוטר לא רק על עצם מעשה המחייב אלא על כל דבר שהוא תנאי לחיוב. ואף שחיוב קנס הוא על גמר ביאה מ"מ הקלב"מ בתחילת הביאה גורם שאין תחילת הביאה מתיחס אליו וממילא א"א לחייב על סוף ביאה כיון שהיא כבר בעולה. וא"כ לא קשיא כלל קושיית הריטב"א על רש"י דאפי' אי נימא שביטול העשה הוא רק תנאי לחיוב מלקות מ"מ בעינן שהוא יבטל את העשה ולא אחר וכיון דהוי תנאי לחיוב מלקות יש קלב"מ גם על זה. ומדברי הריטב"א שמביא ראייה מכאן דלא כשיטת רש"י מוכח דלא ס"ל חידושו של רע"א.**

**תוד"ה אי קטלה.** כתבו דא"א לתרץ שהרגה בשוגג דלמ"ד בטלו ולא בטלו בעינן שיבטל את העשה במזיד. כתב המהרש"ל ששאלת התוס' שנאמר שהרגה בשוגג ונימא דחייבי מיתות שוגגין חייבים מלקות. וכתב המהרש"א דא"א לומר כן דמסקינן באלו נערות דחייבי מיתות שוגגין ודבר אחר לכו"ע פטורים. לכן מבאר המהרש"א דהכא שאני שאינו לוקה על הריגת האשה אלא כיון שהרגה ונתבטל העשה חייב מלקות על הגירושין. ולכאורה אינו מובן דאם התוס' ס"ל שהמלקות הם על הלאו והחיוב מיתה הוא על הריגת האשה שאינו אלא תנאי לחיוב מלקות וליכא בזה קלב"מ א"כ גם במזיד לא יהיה קלב"מ כמו שהקשה הריטב"א. אלא מוכח מכאן או שביטול העשה הוא חלק מן המחייב של המלקות או שיש קלב"מ גם על תנאי לחיוב. וא"כ גם בשוגג נימא הכי, ומהיכא תיתי לחלק בזה בין שוגג למזיד. ולכאורה שיטת המהרש"א בזה הוא שרק בעבדינן החומרא אמרינן קלב"מ על תנאי לחיוב ולא בחייבי מיתות שוגגין וצ"ע.

**בעיקר טענת המהרש"א על המהרש"ל דמסקינן בכתובות דחייבי מיתות שוגגין ודבר אחר פטורין תמה רע"א דהתם**

דרכים ביסוד הדין של התראת ספק. רש"י כאן ס"ל שרק כשלא ידוע איזה התראה מחייבת הוי התראת ספק אבל אם ידוע שע"י התראה זו הוא מתחייב אף שלא ידוע על איזה מעשה הוא מתחייב אין זה ה"ס. ולרש"י ביבמות בעינן שיהיה ידוע על איזה מעשה הוא מתחייב. ולכן בעינן דוקא שיכה את שניהם בהכאה אחת ואז מעשה זה הוא בודאי מעשה של הכאת אביו והוי התראת ודאי.

**ובזה תלוי מה שבשבועה שאוכל ככר זה היום כשמתרה בתחילת היום הוי ה"ס.** דרש"י בתמורה ג: כתב שתחילת היום הוא ספק איסור ובסוף היום יכול לומר ששכח את ההתראה. דהיינו שאם לא היה טענה ששכח את ההתראה והיה סגי בהתראה אחת לכל היום לא היה זה נחשב התראת ספק אף שלא ידוע על איזה רגע הוא מתחייב. ורק בגלל שיכול לומר ששכח את ההתראה ובעינן התראה בתוכ"ד של סוף היום וצריך להתרות ולחזור ולהתרות ולא ידוע על איזה התראה הוא מתחייב לכן זה התראת ספק. וזה כרש"י דידן. אבל לרש"י ביבמות אפי' אם לא היה טענת שכחת ההתראה והיה מספיק התראה אחת אכתי היה נחשב התראת ספק כיון שלא ידוע על איזה רגע הוא מתחייב. ודמי להכה את שניהם בתוכ"ד דהוי התראת ספק לרש"י ביבמות כיון שהכה בשני מעשים.

**הגרא"י בקובץ שמועות על מס' שבועות אות ב' מקשה אמאי** אינו יכול להתרות בתחילת היום בשבועה שאוכל הרי כל היום הוא חלק מן האיסור והוי כעבירה נמשכת שאין טענת שכחה. וא"כ סגי בהתראה אחת בתחילת היום והוי התראה ודאית. ותי' שגם באופן שמספיק התראה אחת אם לא ידוע על איזה מעשה הוא מתחייב הוי התראת ספק. ומביא ע"ז את דברי רש"י ביבמות שרק במקל אחד הוי בבת אחת משום דהוי מעשה אחד, אבל ב' מעשים אפי' בתוכ"ד שמספיק התראה אחת הוי התראת ספק. וזה אמת לדברי רש"י ביבמות אבל כרש"י כאן מבואר להפך וישאר קושיית הקו"ש לרש"י כאן. ורש"י בתמורה שכתב שזה התראת ספק מפני שיכול לומר ששכח את ההתראה הוא כרש"י דידן דאם סגי בהתראה אחת אין זה התראת ספק. [רש"י בזבחים ע"ח. והתוס' שם בד"ה הפיגול נחלקו במי שאכל דבר שהוא בודאי איסור וספק אם איסורו משום פיגול או נותר והתרו בו משום שניהם, לרש"י הוי ה"ס ולתוס' אין זה ה"ס. ויש לעיין אם זה נוגע לנידון דידן דהתם לא ידוע איזה התראה מחייבת אבל ידוע שמעשה זה מחייב].

**רש"י בחולין פ"ב: כתב בבת אחת הרים שתי ידי וכה זה באחת וזה באחת.** ויש לעיין אם רש"י שם ס"ל כרש"י כאן דאף דהוי ב' מעשים כיון דסגי בהתראה אחת הוי התראת ודאי וה"ה דהוי מצי למימר בזה אחר זה בתוכ"ד או לרש"י שם ס"ל ששני ידי בבת אחת הוי כמעשה אחד ולא בעינן דוקא שיהיה במקל אחד.

**תנן התם.** בביאור מחלוקת ר"י ורבנן לגבי שילוח הקן עיין מה שכתבנו בס"ד לקמן י"ז.

**אנו אין לנו אלא זאת ועוד אחרת.** עיקר דברי הגמ' דלא משכחת לה היינו ר' יוחנן לשיטתו דאית ליה בטלו ולא בטלו אבל לר"ל דס"ל קיימו ולא קיימו משכחת לה טובא. והא דאמרו בסמך הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו אגב גררא נקטו כמבואר בתוס' בסד"ה התם. אך קשה מכאן על גרסת הרמב"ן והריטב"א לעיל דר' יוחנן אית ליה קיימו ולא קיימו א"כ מאי קשיא ליה. ועיין מה שכתב בזה הרמב"ן כאן. הריטב"א כתב דר' יוחנן אמר דבריו אליבא דכו"ע גם לר"ל, ולר"ל לא משכחת אלא זאת ועוד אחרת. והא דלא משכחת מלקות בנותר כשאבידו מן העולם בלי שריפה כתב בעה"מ דלא תותירו הוי לאו שאין בו מעשה ולמאי דקי"ל שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו לא משכחת מלקות בנותר. אך

שהעבירה היא רק על השליח ולא על המשלח אמרין דאין שליח לדב"ע. והקצות בס' ק"ה סק"א חולק וס"ל שאם למשלח אין איסור לא אמרין בזה אין שליח לדב"ע. והכא העשה הוא עליו ולא על האשה וא"כ האשה לא עוברת איסור בקידושין אלו.

**נמצא** שעל השאלה שגם הוא משתתף בביטול העשה יש ב' דרכים. א. לריטב"א עיקר הביטול הוא על ידה. ב. לערל"ג הוי כאמרה לא בעינא. ועל השאלה של אין שליח לדב"ע יש ג' דרכים. א. לערל"ג הוי כאמרה לא בעינא וליכא עבירה. [וצ"ע דאין זה מישב לה"א]. ב. לסוכרים דלא בטל השליחות נחא. ג. לקצות שאם העבירה היא רק על השליח ולא על המשלח לא אמרין אין שליח לדב"ע נחא דהכא ליכא איסור על האשה.

**על דעת רבים.** פרש"י שמצא בה עון שאסורה לו. וכתב הב"ח שמה שהוצרך רש"י לפרש כן הוא משום דקשיא ליה איך מדירה הרי הוא משועבד לה. וכן נראה מדברי התוס' דאחרי שדחו פרש"י כתבו דשפיר חל הגדר אף שמשועבד לה דמייירי שאמר קונם תשמישך עלי. אמנם עיין באחיעזר ח"א ס' י"א ד"ה ומש"כ שמקשה על דברי התוס' דשיעבוד שמונע את הגדר לחול הוא רק כשהיא כבר אשתו, אבל הכא שאינה אשתו עדיין אלא שיש עליו מצוה של ולו תהיה לאשה אין זה אלא מצוה ולא שיעבוד, וקונם חל על דבר מצוה. ועוד דקונמות מפקיעים מידי שיעבוד ורק באשתו אלמזהו רבנן לשיעבודא דאשה, ולגבי מצות ולו תהיה לאשה לא מצאנו דאלמזהו. וכל זה קשה גם על רש"י לפירוש הב"ח.

**ברמב"ן** מבואר שמפרש דברי רש"י באופן אחר. שכתב שמדובר שאמר שמצא ערות דבר והדירה על דעת רבים ואח"כ נמצא שהשם רע אינו אמת, כגון שבתחילה הביא עדים שזינתה ואח"כ באו אחרים והזימום. ואם כהב"ח שהיה קשה לרש"י שהוא משועבד ולא חל הגדר לא תירץ רש"י כלום שהרי בסוף הוברר שהשם רע לא היה אמת והיתה מותרת לו א"כ הוברר שהיה משועבד ולמה חל הגדר. אע"כ דרש"י ס"ל כטענת האחיעזר דהכא בלא"ה ליכא שיעבוד שעדיין אינה אשתו ורמי עליו רק מצוה וקונם חל על דבר מצוה. ומה שהכריח את רש"י לפרש כן לדעת הרמב"ן הוא דס"ל דמה שגדר על דעת רבים אין לו הפרה הוא רק כשהגדר הוא לדבר מצוה. ולכן היה קשה לרש"י למה כאן אינו יכול להפר הא לא היה שום צד מצוה בנדרו. ותירץ רש"י דמייירי שמצא בה ערות דבר, ואף שבסוף הוזמו עדיה והוברר שלא היה בזה מצוה מ"מ כיון שבזמן שהדירה הוא חשב שהיא אסורה לו זה נחשב נדר לצורך דבר מצוה, ונדר כזה כשנעשה ע"ד רבים אין לו הפרה. והדברים מפורשים ברמב"ן שאחרי שמביא את דברי רש"י כתב וז"ל ולמדנו מדבריו ז"ל שאין נדר ע"ד רבים כלום אלא בשנדר לקיים מצוה אבל לדבר הרשות לא עכ"ל.

**בענין נדר שהודר ברבים** וע"ד רבים עיין מה שכתבנו בס"ד בגיטין ל"ו.

**והא איכא גזל וכו'** כיון דחייב בתשלומין אין לוקה ומשלם. שיטת התוס' שאין כונת הגמ' שאינו לוקה משום כדי רשעתו שא"כ היה דינו ללקות ולא לשלם. ועוד שמוכח בגמ' שגם אם נפטר אח"כ מהממון אינו לוקה וע"כ שאין הטעם משום כדי רשעתו אלא כיון שחייב בתשלומין אינו לוקה. ולכאורה כונת התוס' שע"י תשלום הדמים הוא מקיים מצות והשיב את הגזילה וא"כ גם אחרי ששרף עדיין לא בטל העשה ומה שאינו לוקה הוא משום שלא ביטל את העשה.

**הריטב"א** כתב בשם הרמ"ה כפשוטו שהתוס' דחו שהפטר ממלקות הוא בגלל כדי רשעתו. ומבאר הריטב"א דס"ל שאם אין הגזילה קיימת הוברר שנתחייב דמים בשעת הגזילה וחייב דמים זה פוטר ממלקות. שאם היה החיוב דמים חל

מיידי במיתה וממון שפטורו מקרא דלא יהיה אסון אבל מיתה ומלקות שפטורו מכדי רשעתו מפורש בחולין פ"א: דדמי למלקות וממון וקי"ל שחייבי מלקויות שוגגין אינם פוטרים ממון.

**רע"א** בגליון הש"ס מקשה על תי' התוס' דמשכחת לה במזיד ולא התרו בו שבזה אין חיוב מיתה וחשיב מזיד לענין חיוב המלקות. ואין לתרץ דבלי התראה הוי כשוגג ולא יתחייב על ביטול העשה שהריטב"א כתב לעיל בשם הרמ"ה דלמ"ד בטלו ולא בטלו ביטול העשה הוא המשך מעבירת הלאו וסגי בהתראה שמתרה לפני הלאו גם לחיוב שבא אח"כ ע"י ביטול העשה. משא"כ לענין חיוב מיתה שמתחיל בהריגת האשה בודאי שלא יתחייב אח"כ היה התראה בזמן הריגת האשה. ואפי' רש"י ותוס' שחולקים לעיל וס"ל דלא מהני התראה בזמן עבירת הלאו היינו רק למ"ד התראת ספק לא שמייה התראה אבל לר' יוחנן דס"ל שמייה התראה מודים התוס' דסגי בהתראה בשעת עבירת הלאו אף שאין חיובו נשלם עד ביטול העשה. ואפי' אי נימא שהתוס' חולקים גם בזה וס"ל דלמ"ד ה"ס שמייה התראה צריך להתרות גם בלאו וגם בביטול העשה אכתי קשה קושית רע"א דנימא שהתרו בו למלקות ולא למיתה. וכן הוא בלשון רע"א בחידושים ע"ש.

**עוד** מקשה רע"א דמשכחת כשהיתה טריפה שאז אינו חייב מיתה על הריגתה ולוקה על ביטול העשה. עיין באחיעזר ח"א ס' י"ט שמצדד לפרש שאלת הגמ' קלב"מ לא מדין רוצח אלא מדין רודף, ורודף לא צריך התראה ויתכן שגם הרודף להרוג טריפה הותר דמו. אך מוסיף האחיעזר שזה נחא רק לשיטת היד רמה בסנהדרין ע"ב. דרודף הוי כחייבי מיתות מזדיין כיון שבפועל הותר דמו. אבל לרש"י שם שזה נחשב חייבי מיתות שוגגין כיון שלמעשה לא נהרג א"א לפרש מדין רודף שחייבי מיתות שוגגין אינם פוטרים ממלקות.

**אי שוויתיה שליח וכו'.** לכאורה לא מובן שאלת הגמ' אינה קא מבטלא ליה אמנם היא המשלחת וע"י רצונה להתקדש חלים הקידושין מ"מ המעשה בפועל נעשה על ידו, ובלי המעשה שלו לא היתה מתקדשת ולמה אין זה נחשב שהוא ביטל את העשה. וכתב בזה הערל"ג שאין כונת הגמ' אינה מבטלא ליה שהקידושין נעשו על ידה ולא על ידו אלא שבזה שנתרצתה להתקדש לאחר הויא כאומרת לא בעינא דליכא עשה, וביטול העשה היה כבר לפני הקידושין ונעשה על ידי האשה לבדה. ובזה מישב הערל"ג מה שמקשה עוד איך יכול להיות שליח לקדשה לאחר בזמן שיש איסור בקידושין הא אין שליח לדב"ע. אך למה שכתב דע"י ששוויתיה שליח הוי כאמרה לא בעינא וליכא עשה אין זה שליחות לדב"ע. ודבריו בזה לכאורה אינם מובנים שאפי' אם נפרש תי' הגמ' דהוי כאמרה לא בעינא מ"מ בשאלת הגמ' בודאי ס"ד שהוא עושה את הביטול ולא ידעו שאין עשה וע"ז יקשה הא אין שליח לדב"ע.

**בעיקר** שאלת הערל"ג מאי קאמר אינה מבטלא ליה הרי הוא מבטל את העשה ע"י קבלת הקידושין כבר הרגיש בזה הריטב"א וכתב וז"ל פ"י כי אע"פ שהוא מסייע על ידה מ"מ עיקר הביטול בדידה הוא עכ"ל. משמע דס"ל דנחשב שעיקר חלות הקידושין הוא ע"י האשה לכן אין לחייב אותו על ביטול העשה. ומשמע דמפרש הגמ' כפשוטה ולא כפירוש הערל"ג דהוי כאמרה לא בעינא. ולדבריו הדרא קושית הערל"ג דנימא אין שליח לדב"ע. אך הערל"ג בעצמו כתב דתלוי במחלוקת הפוסקים אם הדין של אין שליח לדב"ע גורם שהשליחות בטילה ולא יחולו הקידושין או שהשליחות קיימת והכלל של אין שליח לדב"ע נאמר רק לענין שהעבירה מתיחסת לשליח ולא למשלח. ולפי הצד שהשליחות אינה בטילה לק"מ. ויש להוסיף שהשאלה של אין שליח לדב"ע תלויה במחלוקת הקצה"ח והפנ"י. שהפנ"י ס"ל שגם באופן

לתשלומין אינו נחשב ניתק לעשה. הכ"מ בהל' סנהדרין מקשה אמאי אין לוקים כשניתן לתשלומין הא קי"ל דכל היכא דאיכא ממון ומלקות לוקה ואינו משלם. דהיינו שלמד שמה שלא הניתן לתשלומין אין לוקין עליו הוא בגלל כדי רשעתו. וזה כשיטת הרמ"ה שהובא בריטב"א. ומה שהקשו התוס' על פירושו של הרמ"ה מקשה הכ"מ על הרמב"ם. וכתב האבן האזל שהרמב"ם ס"ל כמו שנתבאר לעיל בדעת הרמ"ה דכיון דכתיב ושילם איכא גילוי דהכא משלם ואינו לוקה.

**האחיצור** בח"א ס' כ"א אות ג' כתב שאין כונת הרמב"ם שאינו לוקה משום כדי רשעתו אלא כשם שיש כלל שלא הניתק לעשה אין לוקין עליו כך יש עוד כלל שגם לאו שניתן לתיקון ע"י תשלומין, אף שאין קיום עשה בתשלומין אלו, אין לוקין על לאו זה. ומביא ע"ז את התוס' בכתובות ל"ב: דגול שאני מכל לאו הניתק לעשה דהוי תיקון גמור, והרמב"ם ס"ל דמה"ט נפטר ממלקות ע"י התשלומין אף שאינו מקיים בזה את העשה. גם השעה"מ בפ"א מחור"מ ה"ג בד"ה ובהיותי נבון דן בשאלה זו אם מה שלא לוקים על לאו הניתן לתשלומין הוא מכדי רשעתו או שזה כלל חדש של ניתן לתשלומין ע"ש.

**נמצא** ג' דרכים בכיור דברי הגמ' דכיון שחייב בתשלומין אינו לוקה. א. שיטת התוס' שאין כאן ביטול העשה דס"ל כרא"ש בב"מ שמקיים את העשה ע"י דמים ונשאר הפטור של ניתק לעשה. ב. שיטת הרמ"ה דאינו מקיים את העשה ע"י דמים ומה שאינו לוקה הוא משום כדי רשעתו. ולכ"מ והאבה"א זה גם שיטת הרמב"ם. ג. שיטת האחיצור, ויש צד כזה בשעה"מ, שלרמב"ם נאמר כאן כלל חדש שלא שניתן לתשלומין לא לוקין עליו שזה תיקון הלאו אף שאינו מקיים את העשה ע"י תשלום דמים.

**הא איכא משכנו של גר.** לכאורה אינו מובן מאי ס"ד הרי כל הנידון בגמ' הוא למצוא ביטול עשה ע"י מעשה כדי שילקה למ"ד בטלו ולא בטלו, ופשוט שמיתת הגר הוא ביטול בלי מעשה. ונראה דמה"ט פרש"י שאין שאלת הגמ' על אופן שגול מגר ומת הגר אלא שגול מגר ושרף הגולן את הגזילה ואח"כ מת הגר. וכן כתב הריטב"א דמשכחת בטלו כששרף את המשכון ואח"כ מת הגר. אך דבר זה תלוי בפשטים שהובאו לעיל. שלשיטת הרמ"ה ע"י שריפת המשכון הוא ביטול את העשה בידים אלא שעדיין אינו לוקה כיון שמשלם ואיכא כדי רשעתו. וע"ז הקשו שאם אח"כ מת הגר ונפטר מן התשלומין ילקה. שהרי אין לפוטרו משום ניתק לעשה שהוא ביטול את העשה בידים כששרף את המשכון. ואין לפוטרו משום כדי רשעתו כיון שנפטר מן התשלומין ע"י מיתת הגר. ומשני דכיון שבתחילה היה חיוב דמים ונפטר מן המלקות אין חיוב המלקות חוזר למקומו אף שאח"כ הוא נפטר מחיוב הדמים במיתת הגר.

וכן לסוברים שמה שאינו לוקה כשהוא חייב דמים הוא משום שיש כלל של ניתן לתשלומין ג"כ ניחא דכיון ששרף את המשכון הוא ביטול את העשה בידים. ואף שאינו לוקה כל זמן שניתן לתשלומין מ"מ כשמת הגר ובטל התשלומין ילקה דס"ד שביטול האפשרות לתקן ע"י תשלומין אין צורך שיבטל בידים. אלא כל שביטל את העשה בידים ואח"כ בטל התשלומין אפי' מאליו הוא לוקה. ומשני שגם ביטול האפשרות לתקן ע"י תשלומין צריך להיות ע"י מעשיו. אבל לשיטת התוס' שמקיים את העשה ע"י הדמים צ"ע אמאי ס"ד שילקה כשמת הגר הרי ביטול העשה נעשה מאליו ולא ע"י מעשיו. ולתוס' מה ששרף את המשכון לפני מיתת הגר לא פעל כלום שעדיין העשה קיים וכל ביטול העשה נעשה ע"י מיתת הגר ואמאי ס"ד שילקה.

בשעה ששרף את הגזילה זה לא היה פוטר את המלקות שנתחייב בשעת הגזילה ע"ש. ומבואר דס"ל לרמ"ה שולוא כדי רשעתו היה לוקה אף שהוא מחויב לשלם דמי הגזילה. ומוכח דס"ל שאינו מקיים את העשה של והשיב ע"י תשלום הדמים. דהיינו שהתוס' והרמ"ה פליגי אם מקיימים את העשה של והשיב ע"י דמים. ונחלקו בזה הראשונים שהרא"ש באלו מציאות ס' ט' כתב בהדיא שמקיים את העשה ע"י דמים. וזה שיטת התוס' כאן. והרמב"ם ס"ל בפ"א מגזילה ה"א שאינו מקיים את העשה ע"י דמים. וזה שיטת הרמ"ה כאן. [עיי' מה שכתב במחלוקת זו בקו"ש ב"ק אות כ"ז].

**לרמ"ה** יקשה שתי הקושיות שהקשו התוס' על פירוש זה. על השאלה הראשונה דאי משום כדי רשעתו היה הדין לוקה ואינו משלם כתב הריטב"א שהרמ"ה ס"ל דאף דבעלמא סובר ר' יוחנן לוקה ואינו משלם שאני הכא שהכתוב נתקן לעשה בתשלומין. אך לא ביאר הריטב"א היכן גילתה תורה שבגזל משלם ואינו לוקה. וכתב האבן האזל בפ"א מגזילה ה"א שהמקור הוא מהספרא על הפסוק של והשיב את הגזילה יכול והשיב דוקא ת"ל ושילם. מזה ילפינן שגם אם אין הגזילה קיימת משלם ואינו לוקה. ומבאר האבן האזל שושילם אינה מצות עשה שיפטר מדין לאו הניתק לעשה אלא הפטור הוא משום כדי רשעתו, ובקרא דושילם נתגלה שכאן משלם ואינו לוקה.

**על הראיה** השניה של התוס' כתב האבן האזל שם שהתוס' ס"ל שהדין של כדי רשעתו הוא שפטור ממלקות רק אם בפועל משלם אבל אם אח"כ נפטר מחיוב התשלומין בטל הפטור של כדי רשעתו והוא לוקה. אבל הרמ"ה ס"ל שבכדי רשעתו נאמר שאם חל חיוב אחד אינו מתחייב בחיוב השני, וכיון שחל עליו חיוב דמים כששרף את הגזילה לא חל עליו חיוב מלקות. ואף שאח"כ נפטר מהחיוב ממון כשמת הגר אינו חוזר ומתחייב מלקות. האחיצור בס' כ' אות ה' וכן הקה"י כאן מוסיפים שהרמ"ה לשיטתו דס"ל בסנהדרין ע"ב. דרודף נחשב עבדין החומרא אף שלא נהרג בפועל דתלוי בחלות החיוב ולא בכיצוע בפועל, וגם על רודף שלא נהרג נחשב שחל חיוב כיון שהותר דמו. החזו"א בחור"מ ס' י"ט סק"ג מתקשה בדברי התוס' מנין פשיטא להו שאחרי שחל עליו חיוב ממון ונפטר ממלקות יחזור חיוב מלקות למקומו כשנפטר מחיוב הממון. ומוסיף החזו"א שגם התוס' לא ס"ל כן אלא כשמת הגר לפני שעמד בדין על חיוב הממון אבל אחרי שעמד בדין על חיוב הממון לא יתחייב מלקות אפי' אם נפטר אח"כ מחיוב הממון.

**גם** מדברי בעה"מ בסוף פרקין שהובא לעיל י"ג: שכדי רשעתו מונע שלא יחולו שני חיובים גם חיובים כאלה שאם יקבל אחד מהם יפטר מהשני, כגון כרת ומלקות לרחב"ג דס"ל שהמלקות פוטר מן הכרת, אעפ"כ כדי רשעתו מונע שלא יחול עליו חיוב כרת ומלקות [ולוא הסברא שכרת אינה רשעה המסורה לב"ד]. ומוכח דכדי רשעתו אינו תלוי במה שבפועל מקבל שני עונשים אלא שלא יכול לחול עליו שני חיובים. ולדבריו לכאורה פשוט שאם נפטר אח"כ מהחיוב של הממון לא יחול עליו חיוב מלקות ולא כמבואר בדברי התוס' כאן.

**נחלקו** האחרונים בדעת הרמב"ם בענין זה. שהרמב"ם בפ"א מגזילה כתב דעל גזל לא לוקים דהוי לאו שניתק לעשה. ומוסיף הרמב"ם שאפי' שרף את הגזילה אינו לוקה דכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו. וכתב המ"מ שמקורו של הרמב"ם ממכות ט"ז. הרי מבואר ברמב"ם דכששרף את הגזילה בטל העשה וכבר אינו ניתק לעשה ומה שאינו לוקה הוא משום שניתן לתשלומין. וכן בפ"ח מסנהדרין ה"ב כתב הרמב"ם ב' כללים א. כל לאו שניתק לעשה אין לוקין עליו. ב. כל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו. מפורש שניתן



כשדורשים דין נוסף מהלאו השני הוא בא להשלמת הענין ולא להוסיף מלקות. ובוזה מישב הרמב"ן מה שמקשה הרמב"ם דאיכא ה' לאוין על דם ואמאי לא לוקים חמש. וכתב הרמב"ן דהתם שאני שכל לאו נדרש לענין אחר כמבואר בכריתות דף ד: .

**ועל פירושו של הרמב"ם מקשה הרמב"ן א.א.ם יש לאו מיוחד לשרץ המתהוה מן העיפושים ואינו פרה ורבה א"כ שאר הלאוין של שרצים הם דוקא בפר"ר. ולא יתכן שבשרץ אחד יהיה גם הלאו המיוחד לאינו פו"ר וגם שאר הלאוין דא"א לגוף אחד להאסף בו שני הפכים הללו. בלא יתכן שיהיה איסור של עוף טמא על עוף שנולד מן העיפושים דאיסור עוף טמא הוא רק על העופות המפורשים בתורה ואין אחד מהם שנולד מן העיפושים. היתכן שיהיה זה הנולד מן העיפושים נשר או פרס או עזניה. ג.אין בריה שתהיה גם עוף וגם שרץ העוף, ששרץ הולך נמוך ורוחש ועוף הולך בזקיפה. שרץ יש לו ד' רגלים ועוף הוא בעל שני רגלים. נורק שרץ המים הוא שם כולל לדגים טמאים וגם לשרצים שבמים שדגים אינם מהלכים אלא כולם שורצים]. ויש לעיין עוד בדברי הרמב"ם שצרעה מתהוה בפירות וכששורץ על הארץ נוסף בו הלאו של שרץ הארץ ואמאי לא אמרינן שאין איסור שרץ הארץ חל על איסור דשרץ המתהוה בפירות.**

**נמלה לוקה חמש. אע"ג דאין בו כזית לוקה כיון דהוי בריה. אך כדי להתחייב משום נבילה מבואר בסמוך דבעינן כזית ואינו מתחייב על נמלה משום נבילה אם אין בה כזית אע"פ שהוא בריה. וכן מבואר בחולין ק"ב: דעל עוף טמא חייבים בפחות מכזית מדין בריה ועל נבילת עוף טהור לא חייבים אלא בכזית. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר. התוס' בחולין צ"ו. ס"ל דבריה אינו ענין של חשיבות אלא כשאסרה תורה שרץ או עוף טמא זה כאילו פרשה תורה שרץ ונמלה בין קטן בין גדול. אבל נבילה שגם חלק ממנו נחשב נבילה ואינו מאבד שמו כשמחלקים אותו לא שייך לומר דהוי כאילו פרשה תורה בין גדול בין קטן ובוזה בעינן דוקא כזית. הר"ן בסוף פרק גיד הנשה כתב דהא דלגבי נבילה אין דין בריה הוא משום שרק דבר שאסור מתחילת בריתו כגון שרץ או עוף טמא יש לו דין בריה ולא כשחל האיסור על הבריה אח"כ. וכן נפסק בשו"ע יו"ד ס' ק'.**

**הכו"פ בס' ק' [הובא בפת"ת שם סק"א] כתב ע"פ דברי הר"ן להתיר תולעים הנמצאים בקמח ע"י ביטול ברוב. ואף שבריה אינה בטילה שאני שרצים אלו שמתהוים בפירות ואינם אסורים עד שישרצו א"כ אינם אסורים מתחילת ברייתם ואין להם דין בריה ובטילים ברוב. החו"ד שם סק"ה חולק על הכו"פ ומביא ראיה מסוגיא דידן שחייב על פוטיתא ונמלה בפחות מכזית מדין בריה, ולדעת הרמב"ם מיירי בשרץ שנוצר בפרי ואינו נאסר עד שישורץ ע"ג הפרי, ומשום שרץ הארץ אינו נאסר עד שישורץ על הארץ ואעפ"כ יש לו דין בריה. ומוכיח מזה החו"ד דלא בעינן דוקא שיאסר מתחילת ברייתו אלא שיהיה דבר שאסור מחמת עצמו ולא שנאסר בגלל מקרה שקרה לו אחר יצירתו. ובדרך כלל כשאינו אסור מתחילת ברייתו אין זה איסור עצמי. אבל שרצים אף שאינם אסורים עד שישרצו האיסור הוא איסור עצמי ולכן יש בזה דין בריה אף שאינו אסור מתחילת ברייתו.**

**ובזה מישב החו"ד מה שמקשה על הסוברים דנבילה אין לה דין בריה מפני שאינה אסורה מתחילת ברייתה דאמנם מצד איסור נבילה אינה אסורה מתחילת ברייתה אבל מדין אינו זכוח יש איסור מתחילת ברייתו ולגבי איסור זה אמאי אין דין בריה. גם רע"א במשניות כאן עמד בשאלה זו ומוסיף שלענין שילקה על נבילה פחות מכזית לא קשה דאינו זכוח אינו לאו ואין ע"ז מלקות, והלאו של נבילה אינה מתחילת ברייתה. אבל לגבי ביטול לא בעינן דוקא לאו ולענין זה אמאי אינו נחשב בריה מכח איסור אינו זכוח שהוא מתחילת ברייתו.**

**לא תבא אל ביתו וכו'.** בדברי הרמב"ם בפ"ג ממלוה ה"ד בגדר הלאו דלא תבא אל ביתו שקשה מסוגיין עיין מה שכתבו האחיזעזר בח"א ס' כ"ב והאבה"א בפ"ג ממלוה. ומה שמבואר כאן דפאה הוי לאו הניתק לעשה תלוי בהא דפליגי ביומא ל"ו: אם תעזוב מעיקרא משמע או השתא משמע כמבואר בתוס' ישנים שם.

## דף טז:

**ביניתא דבי כרבא.** כתבו התוס' בשם ר"ת שהוא כמו דג קטן שגדל בלחות שבתלם המחרישה. ואילו היה גדל במים היה מותר כיון שיש לו סימני טהרה של דג אבל כיון שגדל ביבשה דינו כשרץ הארץ ואסור. כתב החזו"א בבכורות בסוף ס' ט"ז שאין כונת התוס' שתחילת ברייתו של דג זה הוא במים אלא שעולה ליבשה וחי בלחות שבתלם המחרישה אלא עיקר מקומו של שרץ זה הוא ביבשה והוא מין מן המינים הפרים ורבים והוא בכלל שרץ הארץ אע"ג דצורתו דג ואית ליה קשקשים. ומבואר דס"ל שאם היה מין שציקר מקומו במים אף שעולה ודר ביבשה נשאר לו דין דג ומותר בסימני דגים ואינו נחשב כשרץ הארץ.

**הרמב"ן מביא את שיטת ר"ת בזה"ל לפר"ת דג שגדל בתלם המחרישה שיוצא מן המים ועומד בתוך ארץ לחה וכיון שפעמים שהוא רומש על הארץ לוקה משום רמש האדמה ולקי נמי משום דג טמא אי אתרו ביה משום דג טמא עכ"ל. דהיינו שהרמב"ן מביא את ר"ת קצת אחרת מהתוס', שהתוס' כתבו שיש לו סימני טהרה של דג ומצד דג היה טהור אלא שיש בו איסור של שרץ הארץ. והרמב"ן כתב שאין לו סימני טהרה של דג והוא אסור גם משום שרץ הארץ וגם משום דג טמא. אמנם מבואר בהדיא ברמב"ן שתחילת ברייתו הוא במים והוא יוצא מן המים ועומד בארץ לחה. ובאמת יש לו דין דג ואעפ"כ כיון שרומש על הארץ הוא מקבל גם דין של שרץ הארץ. וזה דלא כחזו"א. גם הריטב"א כתב שציקר תולדתו מן המים אבל הוא גדל במקום הלחות בתלם המחרישה וקמ"ל שלא משרץ המים הוא שנתירנו בסימני טהרה של דגים אלא הוא בכלל שרץ הארץ.**

**אכל פוטיתא וכו'.** שיטת רש"י שעל שני לאוין שבאים לאסור אותו דבר לוקים שנים. הרמב"ם בספר המצות בשורש ט' חולק וס"ל שלא לוקים כמנין הלאוין. וסוגיא דהכא מבאר הרמב"ם בספר המצות מצות ל"ת קע"ט דמה שכתב רש"י שיש ג' לאוין בשרץ הארץ בפרשת שמני והם א.וכל שרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל. ב.לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם. ג.ולא תטמאו את נפשותכם בכל השרץ הרומש על הארץ. לרמב"ם אין זה ג' לאוין על אותו שרץ אלא כל לאו הוא על מין שרץ אחר. דקרא קמא הוא על שרץ הארץ כתולעים למיניהם. ואת זה מביא הרמב"ם בל"ת קע"ו. השני הוא לאו מיוחד לתולעים המתילדים בפירות ובזרעים שיצאו מן הפרי והלכו על שטח אותו פרי. ואת זה מביא הרמב"ם בל"ת קע"ח. השלישי הוא לאו לשרצים המתהוים מן העיפושים ולא יתהוו מזכר ונקיבה. ואת זה מביא הרמב"ם בל"ת קע"ז. וכשמזדמן שרץ שכולל בתוכו כל אלו שמתהוה מן העיפושים ובתוך פרי ואח"כ יצא מן הפרי ושרץ על הארץ יש בו ג' לאוין אלו. ואם הוא גם מעופף נוסף בו לאו של שרץ העוף. ואם הוא גם שט במים נוסף בו לאו של שרץ המים. ומוסיף הרמב"ם שפעמים שהוא גם עוף ואית ביה נמי לאו דעוף טמא. וסובר הרמב"ם שיש מציאות של עוף טמא שנוצר מן העיפושים והוא גם עוף טמא וגם שרץ העוף. ועפ"ז מבאר הרמב"ם הדין של פוטיתא, נמלה וצרעה ע"ש.

**הרמב"ן בספר המצות בשורש ט' סובר כרש"י שלוקים כמנין הלאוין אף שהלאוין הם על אותו ענין אלא שזה דוקא במקום שהלאו הנוסף הוא מיותר ונכתב כדי להוסיף מלקות. אבל**



שנחלקו הרמב"ם והר"ש אם חל הפרשת תרומה לפני מע"ר. המהרי"ט בח"א ס' כ"ה [הובא במעדני ארץ פ"א מתרומות הי"א אות ג' ד"ה עפ"י] כתב בדעת רש"י איפכא מהמנ"ח דס"ל כר"ש שא"א להפריש תרומה לפני מע"ר ולכן ס"ל דטבל הטבול למע"ר אינו נחשב טבול לתרומה שרק אחרי קריאת שם מע"ר נעשה טבל לתרומה.

### דף יז.

**בריית נשמה.** שיטת התוס' שגם לרבנן בריה אינו תלוי בבריית נשמה ורבנן לדבריהם דר"ש קאמרי ודין בריה לרבנן תלוי אם מאבד את שמו כשנחתך או לא. וזה כשיטת התוס' בחולין צ"ו. שהובא לעיל שבריה אינו מצד חשיבותו אלא כיון דאמרה תורה שלא לאכול שרץ או עוף טמא שהם בריה הרי זה כאילו פרשה תורה שלא לאכול בין גדול בין קטן. משא"כ בדבר ששמו עליו כשמתחלק כנבילה גם חצי ממנו נחשב כנבילה ואין ראייה שהתורה אסרה את הבריה בין קטן בין גדול כיון שלא נזכר בתורה הבריה. אבל שיטת הר"ן בסוף פרק גיד הנשה דבריה הוא ענין של חשיבות ובענין דוקא בריית נשמה ושיהיה אסור מתחילת ברייתו.

ומה שהקשו התוס' מגיד דהוי בריה אף שאינו בריית נשמה כתב הר"ן דכיון שבא מבריית נשמה הוי בריית נשמה. ומה שנבילה אינה בריית נשמה אף שבאה מבריית נשמה הוא מפני שאינה אסורה מתחילת ברייתה. התוס' מביאים ראייה לשיטתם מלשון הגמ' בשבועות כ"א: מפרש כבריה דמי דמשמע שמה שבריה בכל שהו הוא כמו שמפרש הוא בכ"ש. אך רש"י שם מפרש איפכא וז"ל בריה טעמא מאי משום דחשיבא מפרש נמי איהו אחשבה דאסרה עליה עכ"ל. דהיינו שלתוס' בריה הוי כמפרש ולרש"י מפרש יש לו חשיבות כמו בריה.

**ויש לעיין** לשיטת התוס' דדין בריה אינו ענין של חשיבות אלא כאילו פרשה תורה שיתחייבו בין גדול בין קטן, דמצאנו דין בריה בב' מקומות. א. לענין שלוקין עליו בכ"ש. ב. שאינו בטל ברוב. נ"ש עוד דין בריה בתוס' בברכות ל"ח. ובשו"ע אורח"ס ר"י לענין ברכה אחרונה בפחות מכזית, ומבואר שם שאפי' גרגיר של רמון הוי בריה, ואף דקי"ל כרבנן דחטה אינה בריה ברכה שאני דהוי דרבנן ולגבי זה יש לדין בריה דינים אחרים כמו שמבאר הפמ"ג בס' ר"י בא"א סק"ג. ובשלמא לר"ן שבריה הוא ענין של חשיבות נחא דזה סיבה שילקו עליו בפחות מכזית וגם סיבה שלא יתבטל ברוב. אבל לתוס' שאינו ענין של חשיבות אלא דהוי כאילו פרשה תורה זה סברא לענין לחייב בפחות מכזית אבל אין זה סיבה שלא יתבטל ברוב. וצ"ל דתחילת דינה של בריה אינה ענין של חשיבות אלא הוי כאילו פרשה תורה שילקו בפחות מכזית. אך זה גופא שמתחייבים על אכילת בריה בפחות מכזית נותן לו חשיבות, ובגלל חשיבות זו אין הבריה בטילה. וכן הוא בלשון הט"ז ביו"ד ס' ק' סק"א וז"ל חשיבות דבריה שלא תהיה בטילה היא מדרבנן דכיון שמן התורה יש חשיבות דלוקין על אכילתה אפי' בפחות מכזית עכ"ל. ומשמע שזה גופא חשיבותו. ואף שיש לדחות שאין זה כונת הט"ז אך בדעת התוס' לכאורה נראה שצ"ל כן.

**אמנם** רע"א במשניות כאן [חלק מדבריו הובאו לעיל] מקשה אמאי נבילה אין לה דין בריה לענין ביטול ברוב, אף שאין הלאו שבה מתחילת ברייתה ולכן לענין מלקות בפחות מכזית אין לה דין בריה דמלקות הוא רק על לאו, מ"מ לענין ביטול ברוב נימא דאית לה דין בריה כיון שהאיסור של אינו זבוח הוא מתחילת ברייתה. ומוסיף רע"א דאין לומר שכל מה שבריה אינה בטילה הוא משום דרחמנא אחשביה ללקות עליו בפחות מכזית שהתוס' בחולין צ"ו. הקשו לר"ש שחטה הוי בריה ערלה וכלאי הכרם לא יתבטלו. ואי נימא דמה שבריה אינה בטילה הוא מפני שחשובה לענין שלוקין עליה

החור"ד מישב ע"פ דרכו דלא תלוי אם האיסור מתחילתו או לא ואין זה אלא סימנא בעלמא. והקובע הוא אם זה איסור עצמי או איסור מחמת דבר אחר. ואף שהאיסור של אינו זבוח הוא מתחילת ברייתו אין זה איסור עצמי אלא איסור מחמת חסרון שחיטה ואין לזה דין בריה. דהיינו שבדרך כלל מה שאסור מתחילת ברייתו הוא איסור עצמי ומה שאינו מתחילת ברייתו אינו איסור עצמי, אך יש יוצא מן הכלל ושרץ אף שאינו אסור עד שישורץ הוא איסור עצמי והוי בריה, ואינו זבוח אף דהוי מתחילת ברייתו אינו איסור עצמי ואין לו דין בריה. מה שרע"א לא תירץ כתירוצו של החור"ד הוא משום שבהגהתו על החור"ד הוא מקשה על דבריו מאבר מן החי ע"ש.

**המשהה נקביו.** ביבמות ס"ד: מבואר דכמה אמוראי איצקור מפרקיה דר"ה ע"י שהשהו נקביהם. ומקשה התה"ד בס' ט"ז, והובא בב"י אורח"ס ק"ג, איך עשו כן הא איכא לאו דבל תשקצו כמבואר הכא. ותירץ כיון שהיה כיסופא וזילותא למיזל לצורכיהם לא חיישינן בכה"ג לאיסור דרבנן. מבואר דנקט שאין זה לאו גמור אלא איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. וכן פסק המ"ב בס' צ"ב סק"ז דאינו אלא איסור דרבנן. וכן משמע ברמב"ם בסוף פ"ז ממ"א ע"ש. וכן מבואר בריטב"א שמביא מחלוקת לגבי קרנא דאומנא שהרמ"ה ס"ל שאסור מן התורה, וכל המפרשים כתבו שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא כאידך דמשהה נקביו. משמע דבמשהה נקביו כו"ע מודו דהוי דרבנן. [ומש"כ המהרי"ן חיות כאן שהט"ז ביו"ד קט"ז סק"ו כתב דמשהה נקביו דאורייתא לא נזכר בט"ז משהה נקביו אלא קאי על קרנא דאומנא וכיוצא ב]. לגבי קרנא דאומנא גם הב"י מסופק ביו"ד ס' קט"ז אי הוי מן התורה או לא, שהרמב"ם כתב שאינו לוקה אלא מלקות מדרות. וכתב הב"י דס"ל דעיקר קרא לשרצים ולגבי קרנא דאומנא אין זה אלא אסמכתא. ואח"כ כתב דאפשר דהוי מדאורייתא וקים להו לרבנן דלא לוקים ע"ז כדאשכחן בחצי שיעור שאסור מן התורה ואין לוקין עליו.

**תוד"ה ריסק.** הקשו אמאי נקט אחד חי דהיינו שלם הא יש בין כולם כזית ועל כזית חייבים אפי' שאינו בריה. הלח"מ בפ"ב ממ"א הכ"ד כתב שלרמב"ם נחא דעל סתם נמלה ליכא ה' חיובים אלא מיירי בנמלה שמורכבת מכמה מינים כמו שנתבאר. וא"כ י"ל שרק אחד מהם היה כזה נמלה וכל ה' חיובים הם רק על האחד השלם והשאר אינם מצטרפים אלא לענין נבילה. על מה שכתבו בסוף הדיבור שמה שמבואר כאן שחל איסור נבילה על איסור שרץ תלוי במחלוקת במעילה אם חל נבילה על טמאה או לא, עיין במ"מ בפ"ד ממ"א ה"ב שתמה בזה על הרמב"ם שפסק שלא חל נבילה על טמאה ואעפ"כ פסק הדין של ריסק ט' נמלים דחייב משום נבילה.

**טבל הטבול למ"ע.** שיטת הרמב"ם בפ"י ממ"א הי"ט דמה שנתרבה מלא תוכל לאכול בשערך לא נתרבה אלא ללאו אבל מיתה יש רק בטבל הטבול לתרומה גדולה או לתרומת מעשר שהם עצמם במיתה, וע"ז קאי לא יחללו ולא על טבל לשאר מתנות. וכן דעת החינוך במצ' רפ"ד אבל התוס' ביבמות פ"ו. ד"ה אי בתי' השני כתבו שגם מה שטבול לשאר מתנות יש בו מיתה. המנ"ח במצ' רפ"ד מקשה שבגמ' מבואר שטבל הטבול למע"ר נלמד מלא תוכל לאכול בשערך, ואם הוא טבול למע"ר הוא טבול גם לתרומת מעשר, וא"כ קשה על הרמב"ם והחינוך דמה שנלמד מלא תוכל לאכול בשערך אין בו מיתה ולמה כתבו שהטבול לתרומה יש בו מיתה. וכתב המנ"ח שבדיעבד אם תרם תרומה לפני מע"ר חלה הפרשתו. ובאופן זה ליכא מיתה על טבל הטבול למע"ר. ובה מישב קושיית התוס' ביבמות פ"ו. ד"ה מה על רש"י ע"ש. ועיין בחזו"א דמאי ס' א' סק"ה שכתב

בפחות מכזית לר"ש ליכא חשיבות זו דר"ש ס"ל כל שהו למלקות. אלא מוכח דמה שבריה אינה בטילה הוא מפני חשיבותה של הבריה ולא מפני שלוקין עליה בפחות מכזית. ואין לדחות שגם ר"ש דאית ליה כ"ש למלקות מודה שכת וקרבן הוא רק בכזית א"כ י"ל שהחשיבות של בריה הוא מה שיש בו כרת וקרבן בפחות מכזית, שהתוס' דברו על ערלה וכלאי הכרם ואין בהם לא קרבן ולא כרת.

**ומבואר** ברע"א שלא כמו שכתבנו לעיל שהחשיבות היא מפני שלוקין עליה בפחות מכזית אלא שהבריה מצד עצמה יש לה חשיבות. ויש לעיין בזה דמאותה תוס' שעליו מדבר רע"א מוכח לכאורה שאין הדין של בריה מחמת חשיבותה. שהרי כתבו שמה שלוקין בפחות מכזית הוא משום דהוי כאילו פרשה תורה בין קטן בין גדול. וא"כ מה שאינו בטל הוא לכאורה תוצאה ממנה שלוקין עליו בפחות מכזית. וזה הפך מה שרע"א מוכיח מסוף דברי התוס' שם. וצ"ל דאף דלא מהני חשיבות הבריה לענין שיתחייבו עליו בפחות מכזית, ומה שחייבים עליו בפחות מכזית הוא משום דהוי כאילו פרשה תורה, מ"מ מהני חשיבותו לענין שלא יתבטל.

**הפמ"ג** ביו"ד ס' ק' במ"ז סוף סק"א ד"ה ויש לחקור מסתפק לענין בריה שאיסורו מדרבנן אם הוא בטל ברוב או לא. וצדדי הספק הם שאם חשיבותו הוא בזה שלוקים עליו בפחות מכזית באיסור דרבנן ליכא חשיבות זו דבלא"ה ליכא מלקות א"כ יתבטל ברוב. ואם מה שאינו בטל הוא מפני שיש לבריה חשיבות מצד עצמו גם בדרבנן לא יתבטל. ומביא הפמ"ג ראייה שמה שאינו בטל הוא לא תוצאה ממנה שלוקין עליו בפחות מכזית שגם ר"ש דאית ליה כל שהו למלקות יש לו דין בריה לגבי שאינו בטל. וזה כדברי רע"א.

**נמצא** דנחלקו התוס' והר"ן אם מה שלוקין על בריה בכ"ש הוא מחמת חשיבות או משום דהוי כאילו פרשה תורה כל שהו. לגבי ביטול לכאורה ליכא לסברת התוס' ומוכח דהא דאינו בטל הוא תוצאה ממנה שלוקין עליו בכ"ש. אך רע"א והפמ"ג הוכיחו דמה שאינו בטל הוא מצד חשיבותו ולא תוצאה ממנה שלא צריך כזית. וא"כ צ"ל שלענין ביטול מודים התוס' שמה שאינו בטל הוא מחמת חשיבותו. ורק לגבי ללקות בפחות מכזית ס"ל דלא מהני חשיבות אלא הטעם הוא משום דהוי כאילו פרשה תורה.

**ר"ש אומר כל שהוא למלקות.** התוס' בשבועות כ"א: כתבו שמה שמודה ר"ש לגבי קרבן דבעינן כזית הוא מפני שקרבן חטאת בא על שגגת כרת וכתה הוא דוקא בכזית. ולכן כתבו שקרבן עולה ויורד בשבועות ביטוי שלא בא על שגגת כרת יהיה לר"ש בפחות מכזית. וכן מבואר בלשון רש"י כאן שכתב ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן על שגגת כרת. משמע שמה שקרבן הוא שונה הוא משום דבא על שגגת כרת והשיעור לענין כרת הוא בכזית. הריטב"א כאן בשם הרמ"ה לא ס"ל כן. שכתב שמה דס"ל לר"ש כ"ש למלקות הוא משום דאחשביה לאכילתו, וזה דוקא כשאכל במזיד משא"כ קרבן שבא על שוגג ליכא אחשביה ובעינן כזית. וב"נ ג"מ איכא בין רש"י ותוס' לרמ"ה א. האוכל במזיד אם חייב לר"ש כרת על פחות מכזית. לרש"י ותוס' אינו חייב אלא בכזית. לרמ"ה כיון דהוי מזיד אינו צריך כזית. ב. לענין קרבן שאינו בא על שגגת כרת, לתוס' דינו כמלקות וחייב בפחות מכזית, לרמ"ה כיון שבא על שגגה ליכא אחשביה ובעינן כזית.

**ע"פ** דברי הרמ"ה כתבו האחרונים לבאר את שיטת רבינו יקר שהובא בתוס' בע"ז ס"ח. ובמעילה י"ח. שכל מה דסבר ר"ש כ"ש למלקות הוא דוקא כשאוכל איסור בעין ולא כשאוכל ע"י תערובת. והטעם הוא שרק כשזה בעין יש סברת אחשביה משא"כ כשנתערב ואינו מתכוין לאוכלו ליכא אחשביה. ולפ"ז תרצו מה שקשה על רבינו יקר משבועות כ"א: והובאו דברי האחרונים בזה בקה"י שבועות ס' ט"ז ע"ש.

**יש** להסתפק לדעת התוס' שמה דסבר ר"ש כ"ש למלקות אינו מדין אחשביה אלא ס"ל שלא נאמר שיעור כזית לענין מלקות אם הטעם הוא בגלל הסברא של חזי לאיצטרופי וכשם שר' יוחנן ס"ל בגלל הסברא של חזי לאיצטרופי שיש איסור דאורייתא של חזי שיעור כך ר"ש ס"ל שבגלל חזי לאיצטרופי איכא איסור גמור עם מלקות או שלר"ש אין דין כזית כלל לגבי מלקות וגם בלי הסברא של חזי לאיצטרופי לוקים על פחות מכזית לר"ש. ונ"מ לדעת הסוברים דלא אמרינן חזי לאיצטרופי אלא היכא שבפועל ראוי להצטרף לשיעור שלם, אבל האוכל חזי זית בסוף יוה"כ באופן שלא חזי לאיצטרופי ליכא איסור דאורייתא של חזי שיעור א"כ גם לר"ש לא יהיה חיוב על פחות מכזית. ואם סברת ר"ש אינה מכה חזי לאיצטרופי גם בכה"ג יתחייב על כ"ש לר"ש. עיין מה שכתבנו בזה בס"ד בשבועות כ"א:.

**השובר את העצם בפסח הטהור.** הגמ' בזבחים צ"ז: שואלת כיון שא"א לאכול את המזבח שבעצמות בלי שבייה אמאי לא אמרינן דיבא עשה דאכילת קדשים וידחה לאו דשבירת עצם בפסח. ומשני דאין עשה דוחה ל"ת במקדש. התוס' שם בסד"ה ואחד מקשים מה שאלת הגמ' שנאמר בזה עדל"ת הרי אין זה בעידנא שבשעת שבירת העצם עדיין אינו מקיים מצות אכילה. וכתב שם פסקי התוס' דהיכא דא"א בענין אחר עשה דוחה ל"ת גם כשאינו בעידנא. המל"מ בפ"י מקרבן פסח ה"א כתב על דברי פסקי התוס' שהם חדוש גדול. הטורי אבן בריש חגיגה בד"ה ולישא כתב לישב קושית התוס' דכיון שא"א להגיע לבשר בלי שבירת העצם השבירה נחשבת הכשר מצוה וזה עצמו דוחה. וכתב הטורי אבן שזה גם כונת פסקי התוס' ולא כמו שנראה מדברי המל"מ שהבין שכונת פסקי התוס' דהיכא דא"א לא בעינן בעידנא, אלא שזה נחשב בעידנא דכיון שא"א בענין אחר ההכשר מצוה נחשב כמצוה.

**בעיקר** האי כללא דמבואר בגמ' בזבחים שאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש מסתפק הטורי אבן בר"ה כ"ה אם זה דין בעשה שעשה שבמקדש אינו דוחה ל"ת או שזה דין בל"ת שבמקדש שאינו נדחה מפני עשה. וכתב דאי אמרינן דזה דין בעשה יש לישב קושית התוס' בעירובין ק. שהקשו בנתערב דם מתן ארבע בדם מתן אחת דלחוד מ"ד אינו נותן מתן ד' מפני שעובר בזה על בל תוסיף אמאי לא נימא דיבא עשה דזריקת הדם וידחה ל"ת. וכתב הטורי אבן דאף שהלאו של בל תוסיף אינו לאו מיוחד למקדש ואי אמרינן שהדין של אין עדל"ת במקדש הוא מפני שהלאו אינו נדחה זה לא שייך בלאו דבל תוסיף, אבל אי אמרינן שזה דין בעשה שבמקדש שאינו דוחה לאו א"כ יש לישב קושית התוס' דלא אמרינן בזה עדל"ת משום דהוי עשה שבמקדש.

**רע"א** בגליון הש"ס בעירובין על התוס' הנ"ל כתב שהמהר"ק כתב בשם התוס' תירוצו על קושית התוס' דלא אמרינן בזה עדל"ת מפני שאין עדל"ת שבמקדש. ומוסיף המהר"ק בשם התוס' דאף שיש לדחות דלאו דבל תוסיף אינו לאו שבמקדש מ"מ י"ל שגם לאו זה כיון דהוי במקדש אינו נדחה. ומשמע מדבריו דפשיטא ליה שמה שאין עדל"ת במקדש אינו מחמת העשה אלא מחמת הלאו ואעפ"כ ס"ל שאפשר לתרץ תירוצו זה דכיון שבפועל הוא עובר על הלאו במקדש אף שאין זה לאו מיוחד למקדש זה בכלל הדין של אין עדל"ת במקדש. ועיין בכל זה בקה"י יבמות ס' ה' אות ד'. ובתוך הדברים שם תמה הקה"י על הטורי אבן שכתב שזה דין בעשה דלשון הגמ' אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש משמע דתלוי בלאו שאם זה תלוי בעשה היה כתוב שאין עשה שבמקדש דוחה ל"ת.

**משלח ואינו לוקה.** בגמ' בחולין קמ"א: מבואר דמחלוקת ר"י ורבנן הוא דר"י ס"ל דעשה דשילוח מעיקרא משמע ורבנן סברי שלח אחר לקיחה משמע. והובא לעיל ט"ז.

היינו שהעשה הוא גם מעיקרא וגם אח"כ לאפוקי מרבנן דלדידהו העשה הוא רק אח"כ ולא לפני"כ.

**הרמב"ם** בפי' המשנה כאן כתב דטעמו של ר"י שלוקים על שילוח הקן הוא משום דס"ל שלוקים על לאו הניתק לעשה. ולדבריו היה ניהא דברי רש"י לעיל י"ד: שכתב למ"ד לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו, דמשמע דס"ל דאיכא מאן דס"ל שלוקין עליו, והקשו שם על רש"י דליכא מחלוקת בזה. ולדברי הרמב"ם ר"י כאן ס"ל דלוקין. אך הדברים תמוהים דאמנם יש ה"א בגמ' בחולין לומר דר"י ס"ל שלוקין על לאו הניתק לעשה אבל מסקנת הגמ' דמודה ר"י שלא לוקין, והגמ' שם מביאה ע"ז את הברייתא שהובא לעיל שלר"י לא לוקין על נותר משום דניתק לעשה, אלא טעמו של ר"י משום דס"ל שלח מעיקרא משמע. עיין בפנ"י שהארץ בענין זה.

**תוד"ה איסורא בעלמא.** שיטת התוס' בפירושה הראשון הוא דכיון שיכולים ללמוד איסור אכילה חוץ לחומה בכולם ק"ו ממעשר א"כ לא בעינן קרא לאיסור חוץ לחומה אלא רק למלקות של חוץ לחומה. ומשמע שכל פסוק מלמד גם איסור וגם מלקות. ולכן אמרינן דקרא אתא גם לאיסור חדש בכל אחד מן הדברים שנזכרו בפסוק. אבל על האיסור החדש ליכא מלקות דלענין מלקות צריך את הפסוק לחוץ לחומה כיון שאין מזהירין מן הדין. ובתר דמשני דהוי מצי לכתוב לא תאכלם איכא יתור נוסף לכל אחד ממה שנזכר בפסוק, וילפינן מזה מלקות לפני זריקה בכולם. אבל האיסור החדש של כ"א אין בו מלקות. אלא לוקים רק על חוץ לחומה ולפני זריקה בכולם. וזה שיטת רש"י.

**בפירוש** השני כתבו דכיון שידעינן איסור חוץ לחומה בכולהו מק"ו מעמידים עיקר הלאו לדבר החדש של כל אחד, דעדיף להעמיד את הפסוק על דבר שעדיין לא ידוע איסורו מלאוקמי על דבר שאיסורו ידוע ולומר דקרא אתא רק לחייב מלקות. ומדלא כתיב לא תאכלם איכא דרשה יתירא לחייב מלקות על אכילה חוץ לחומה. דהיינו שלפשוט הראשון איכא מלקות בכולהו על חוץ לחומה ולפני זריקה. ולפשוט השני איכא מלקות על חוץ לחומה ועל הדבר החדש שבכל אחד. ושיטת ר"י הוא שהיתור מדלא כתיב לא תאכלם לא בא להוסיף מלקות רק בדבר אחד אלא זה גילוי שיש כל מה שיש בו איסור מכה ק"ו יש בו גם מלקות. ולפ"ז בכל האיסורים שנזכרו בדברי ר"ש איכא מלקות.

**הרמב"ם** בפי"א ממעשה הקרבנות פסק את כל הדינים של ר"ש וכתב שלוקים על כולם. וזה דלא כפשוט של רש"י, שהוא הפשוט הראשון של תוס' שלוקים רק על חוץ לחומה ועל לפני זריקה ולא על הדבר החדש של כ"א, וברמב"ם מפורש שיש מלקות גם על הדבר החדש של כל אחד. וכן מפורש ברמב"ם בה"ד שבקדשי קדשים לוקים על אכילה לפני זריקה, וזה האיסור שנלמד בק"ק בק"ו מתורה ושלמים. ומוכח שהרמב"ם לא ס"ל כפירוש השני של תוס'. וע"כ דס"ל כשיטת ר"י שעל הכל לוקים. וכ"כ הלח"מ שם בה"א שדעת הרמב"ם כר"י שבתוס' שלוקים בכולם.

**אמנם** לכאורה נראה דנחלקו הכ"מ והלח"מ בביאור שיטת ר"י. שהרמב"ם כתב בפ"ג מביכורים ה"ג

שהריטב"א שם מבאר דמחלוקת ר"י ורבנן תלוי בדין של לאו שקדמו עשה. דאי אמרינן שלא שקדמו עשה אינו נחשב ניתק לעשה ולוקין עליו א"כ בדעת ר"י שלוקים אין צורך לומר דס"ל שהעשה הוא רק לפני דאפי' אם העשה הוא גם אחרי מ"מ כיון שזה גם לפני זה לאו שקדמו עשה ולוקין עליו. ורבנן סברי דאין לוקים משום דס"ל שהעשה הוא רק אח"כ ואין זה לאו שקדמו עשה אלא רק לאו הניתק לעשה. אבל למ"ד שגם קדמו עשה הוי ניתק לעשה צ"ל דלר"י העשה הוא רק לפני ואח"כ ליכא עשה כלל לכן אין זה ניתק לעשה. ורבנן יכולים לומר שהעשה הוא גם לפני וגם אחרי והוי לאו שקדמו עשה שדינו כניתק לעשה.

**יש** לעיין למאי דקי"ל כרבנן וי"א דקי"ל נמי דלאו שקדמו עשה לוקין עליו דא"כ מוכח מדברי רבנן שהעשה של שילוח הקן הוא רק אחרי שעבר ולקח אבל לפני"כ ליכא עשה כלל. וזה נגד דברי הפוסקים דפשיטא להו דאיכא מצות שילוח גם בלי לעבור על הלאו. עיין פת"ת יו"ד ס' רצ"ב סק"א שהחזו"ט יאיר מסתפק אם מצא קן ציפור והאם רובצת על הביצים אם הוא מחויב לשלח את האם ולקחת את הבנים או שרק אם רוצה את הבנים יש מצוה לשלח את האם. ומבואר דפשיטא ליה דאיכא מצוה גם אם לא עבר על הלאו, אלא דמספקא ליה אם זה מצוה חיובית וגם אם אינו רוצה את הבנים חייב לשלח או שהמצוה היא רק אם רוצה לקחת את הבנים. וכן משמע פשוט הגמ' בחולין שמביא החו"י שם דס"ד דחייב לחזור בהרים כדי למצוא קן ציפור, ולא נתמעט אלא שאינו חייב לחזור אבל כשמוצא איכא מצוה. ואין זה מתאים עם מה שמוכח מדברי רבנן כאן דליכא עשה לפניו כלל.

**שמעתי** מח"א שליט"א ששאלה זו נשאלה קמיה דמרן בעל הקה"י זצ"ל ואמר שמה שבעלמא היכא דאפשר לקיים את העשה בלי לעבור על הלאו זה גורם שאין זה לאו הניתק לעשה הוא משום דמוכח שאין העשה כדי לנתק את הלאו דחזינן שיש מצוה בקיום העשה גם בלי לעבור על הלאו. וזה לא שייך בעשה דשלח תשלח. דאף דאיכא עשה לשלח את האם גם בלי לעבור על הלאו מ"מ מוכח שאחרי שעבר על הלאו ולקח האם על הבנים העשה הוא כדי לנתק את הלאו. שהעשה של שילוח לפני שעבר על הלאו הוא רק בתנאים מיוחדים, דבעינן דוקא שהאם רובצת על הביצים, ובעינן שלא יהיה מן המצוי ואם זכה בביצים ליכא מצות שילוח כמבואר בב"מ סוף פרק השואל. אבל היכא דעבר ולקח האם על הבנים הוא מחויב בשילוח האם גם כשאין האם רובצת על הביצים. וגם אחר שזכה בביצים. ומוכח מזה שהמצוה של שילוח אחר שעבר על הלאו אינה אותה מצוה שהיה לפני שעבר על הלאו, ומוכח מזה שהעשה אחר עבירת הלאו הוא כדי לנתק את הלאו. לכן אף דאיכא מצוה גם בלי לעבור על הלאו אין זה נחשב לאו שקדמו עשה אלא הוי לאו הניתק לעשה.

**אמנם** ביאור זה הוא דלא כריטב"א לעיל ט"ז. שכתב שלמ"ד דלאו שקדמו עשה אינו לאו הניתק לעשה צ"ל דלרבנן העשה הוא רק אחר שעבר על הלאו ולא לפני כן. ולדברי הקה"י גם רבנן ס"ל שיש עשה גם לפני"כ ואעפ"כ אין זה לאו שקדמו עשה. ועיין עוד בשו"ת הרשב"א ח"א ס' י"ח שכתב שמה שלא מברכים על שילוח הקן הוא משום שבא ע"י עבירה. ומשמע דס"ל דלמאי דקי"ל כרבנן ליכא עשה אלא אחר עבירת הלאו. וזה כמבואר בריטב"א הנ"ל ודלא כמשמעות הפוסקים שהובאו לעיל. החזו"א באו"ח ס' קי"ח סק"ח מקשה מנין לגמ' בחולין שר"י ס"ל דעשה דשילוח מעיקרא משמע אולי העשה הוא גם אח"כ אבל כיון שהוא גם לפני"כ הוי לאו שקדמו עשה. ולסברת הקה"י ניהא שאם היה עשה גם אח"כ היה מוכרח שבא לנתק ושאינו מכל לאו שקדמו עשה. אך הריטב"א הנ"ל ס"ל שבאמת למ"ד שלאו שקדמו עשה לוקין עליו מה שאמרו שלר"י שלח מעיקרא משמע