

שיעור א

בגדרי החיוב להעיד לחבירו ובגדרי 'חייב בדיני שמים'

בכובש עדותו, והשוכר עדי שקר, ורוצח בגרמא, ועוד

הכובש עדותו – סי' כח סע"א

והשוכר עדי שקר – סי' לב סע"א

א. גדר החיוב להעיד ומקורו, והאם הכובש עדותו חייב לשלם /
 ב. ביאור ענין החרם (בחרמו של מלך, חרם הקהלות, חרם דרגמ"ה) /
 ג. ביאור דברי הרשב"א שהמקור לחיוב העדות הוא מזה
 שהשני יכול להשביעו על כך, וביאור דעת החולקים /
 ד. מחלוקת הש"ך והקצות החושן ב'מפתה' עידי שקר אם חייב
 בדיני שמים / ה. בשולח שליח להרוג האם הוא 'חייב' בדיני
 שמים או רק 'נענש' בדיני שמים (לשמאי הזקן ולהחולקים עליו),
 וראיה לכל זה מהרמב"ם / ו. ביאור מחלוקת הרשב"א
 והראשונים בטעם החיוב להעיד לחבירו, ועפ"י המבואר נחלקו
 אם הוא 'חייב' בדיני שמים או רק 'נענש' / ז. ביאור טעמא
 דקרא, למה באלו ש'עון הריגה בידם' אין חיוב מיתה בידי
 אדם / ח. השולח גוי לעשות עבורו קנין (דברי הנתיבות המשפט),
 ולפ"ז תוספת ביאור בהחילוק בין ה'שוכר' שליח לבין ה'אומר'
 לשליח / ט. מו"מ בדברי החידושי הרי"מ להסוברים דספק גזל
 מותר מן התורה למה מצינו בדיני ממונות חיוב לצאת ידי
 שמים / י. בענין נתינת מתנה לחבירו ע"י שליח גוי (מחלוקת
 הקצות החושן ונתיבות המשפט).

א. גדר החיוב להעיד ומקורו, והאם הכובש עדותו חייב לשלם

איתא בגמ' בב"ק (נה:) תניא אמר ר'
 יהושע ארבעה דברים העושה
 אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני
 שמים ואלו הן הפורץ גדר בפני בהמת
 חבירו וכו' והשוכר עדי שקר להעיד
 והיודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו. ע"כ.
 ולחלץ שם (נו.) מקשה הגמ', והיודע עדות
 לחבירו ואינו מעיד לו במאי עסקינן
 אילימא בבי תרי פשיטא דאורייתא הוא
 אם לא יגיד ונשא עונו (ופרש"י, דפשיטא

שחייב בדיני שמים), אלא בחד (ופרש"י, אלא בחד, שמחייבו שבועה ובדיני שמים מחייב דאי הוה מסהיד מחייב ליה שבועה ודלמא לא הוי משתבע בשיקרא ומשלם). ע"כ.

ובאמת י"א דמה שאמרו בגמ' שחייב רק בדיני שמים היינו למ"ד גרמי פטור, אך להלכה דקיי"ל דגרמי חייב חייב כאן אף בדיני אדם, מדינא דגרמי. ועיין בזה ברבינו ירוחם ובשלמי הגיבורים מהריא"ז שכתבו דחייב בדיני אדם, והובאו דבריהם בב"ח (ריש סי' כ"ה ד"ה והכי משמע) וברעק"א (על ש"ך סק"ב). וכן נראה מרש"י (נה: ד"ה פטור מדיני אדם) שכתב וז"ל, פטור מדיני אדם, קסבר גרמא בנזקין פטור. וצ"ע בלשוננו, אטו יש מ"ד דגרמא בנזקין חייב. ועל כרחך כוונת רש"י לדין גרמי (ולא לגרמא), ולעולם נוקט רש"י לשון "גרמא" גם על "גרמי"^א. נמצא דלרש"י למ"ד גרמי חייב אף כאן מי שיוודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו חייב בדיני אדם.

אמנם הנמוקי יוסף שם (דף כד. מדפי הרי"ף) כתב בשם הרא"ה דאף

למאן דדאין דינא דגרמי הכא פטור, וז"ל, והא דמחייבין הכא בכובש עדותו היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי, לפי שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממדת גמילות חסדים. עכ"ל. והובאו דבריו בב"י הכא. וכן היא דעת רבו הרמב"ן, שכתב בקונטרס דינא דגרמי בענין גמ' דידן, דאף בב' עדים שכבשו עדותן אינם חייבים לשלם ולא קאמרה הגמ' כי אם שעברו על הדאורייתא [וכפרש"י דלעיל], וכתב בטעם הדבר וז"ל, ומעמא דמילתא, שאף הוא אינו חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד, ואם לא רצה לקיים אותה מצוה אין מן הדין לחייבו ממון. עכ"ל.^ב

אמנם לדעת רש"י והריא"ז שיש לחייבו גם בדיני אדם, על כרחך דסברי דהחייב להעיד אינו רק בתורת גמילות חסד כ"א חיוב גמור לשני. ויש לבאר זאת עפ"י הרשב"א דלהלן. דהנה על מה שהקשתה הגמ' דהחייב להעיד

א. כ"כ הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי, וז"ל, ודינא דגרמי וגרמא בנזקין חדא מילתא היא לדעת רש"י, ותמצא זה רמז בפירושו בכמה מקומות, דוק ותשכח. עכ"ל. ועי' ש"ך (סי' שפ"ו סק"ד) שדייק בן גם בדברי רש"י דהכא, וע"ש דפליג אמהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ט סי' י"ט).

ב. דברי הרמב"ן הללו הביאם הקצות החושן (סי' ס"ו סק"א), ושם נראה דטעמא דהרמב"ן (שאין בזה חיוב מדינא דגרמי) אינו משום שזו עבירה לשמים, אלא משום שאינו עושה הניק לחבירו כמעשה או כדיבור אלא רק מונע עצמו מלהצילו מהפסד, כמו הנמנע מלהשיב אכידה. אמנם מלשון הרא"ה נראה טפי כהבנת הגמ"ח (להלן) דהטעם בזה הוא דאין זה חיוב "לחבירו" אלא מצוה לשמים. וגם ברמב"ן נראה כן, דאי רק משום שהנזק בא ע"י מניעה ולא כמעשה למה הוצרכו לדמות זאת לגמילות חסדים והא אפילו אי הוה מצוה גמורה סו"ס הנזק בא בדרך מניעה.

שתאמר כן וכן שראית, והוא לא אמר, מי מחייב. עכת"ד. [ולא מצינו מושבע מפי אחרים בשבועת ביטוי כ"א באומר אמן, דחשיב כמוציא שבועה מפיו].

ואמנם יש מחלוקת גדולה במושבע מפי אחרים, כשהשני אינו רוצה להעיד, דעיין בזה בסמ"ע (סקט"ו) ובש"ך (סק"ג), ושם האריך בזה בהג"ה שבסוגריים [ואיני יודע מי כתב הג"ה זו שבש"ך], אבל מהרשב"א הזה מוכח שחייב גם בעל כרחו, וזו גופא ההוכחה שהתורה מחייבת אדם להעיד, דרך משום הכי יש בכוח חבירו להשביעו על כרחו שיבוא ויעיד. ועי' גם בקצות החושן (סק"ב) שדן אם יכול להשביעו בעל כרחו דליהוי בשבועת עצמן.

ומצינו שבועה בעל כרחו, בשבועת הפקדון (סוף פר' ויקרא, פרק ה' פס' כ"א ואילך), והיא שייכא בפקדון, בתשומת יד (הלואה), בגזל, בעושק (שכר שכיר), ובפקדון, ובכל אלו יכול התובע להשביע את הנתבע בעל כרחו, ואם הנתבע כיחש ונשבע על שקר ואח"כ הודה הוא חייב קרן וחומש ואשם. ושם אתי שפיר גם להרשב"א שיכול להשביע את השני על כרחו, שהרי השני חייב לו ממון (לפי מענת התובע), ושפיר יכול להשביעו.

"דאורייתא הוא, אם לא יגיד ונשא עוונו", הקשו התוס' (ד"ה פשיטא) ועוד ראשונים, מה הראיה מהפס' שיש נשיאות עון בכל מי שאינו מעיד, דילמא הני מילי כשעבר על שבועתו כדכתיב ושמעה קול אלה, ותירצו התוס' וז"ל, וי"ל דהכי קאמר קרא כשעובר בדבר שאם לא יגיד היה נושא עון אז יביא קרבן שבועה אבל בלא שבועה נמי איכא נשיאות עון. עכ"ל. והסמ"ע (סק"ה) ביאר דהראיה לפרש כן היא מדלא כתיב "אם לא יגיד ישא עוונו", אלא "הכי פירוש, ושמעה קול אלה להעיד בדבר עדות שבלא"ה נמי היה בכלל אם לא יגיד ונשא עוונו אז אחרי שמעו קול אלה ולא הגיד חייב נמי קרבן המפורש שם בפרשה". עכ"ל. אמנם הרשב"א שם [והרעק"א בשו"ע הכא בהערה על הסמ"ע ציין לדברי הרשב"א הללו שכתב הוכחה אחרת לזה] הקשה על תירוץ התוס' דמנא ליה שזו כוונת הפס' עד שמקשה כ"כ בפשיטות דאורייתא הוא וחייב, אלא הביאור הוא, דהואיל וכששמע קול אלה אע"פ שלא ענה אמן איכא קרבן שבועה אם לא יגיד, על כרחך שיש נשיאות עון על עצם אי ההגדה לבד, דאי לא חייבתו התורה להעיד למה מביא קרבן שבועה על שמיעת קול בלבד, אטו מי שאומר לחבירו משביע אני עליך

ב. ביאור ענין החרם (בחרמו של מלך, חרם הקהלות, חרם דרגמ"ה)

או חרם הקהלות וכיו"ב וכמו שיבואר. דבתורה (בסוף חומש ויקרא, כ"ז, כ"ט) כתיב

עוד מצינו הכוח להשביע אחרים בעל כרחם, והוא בענין חרם של המלך

"כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת". וכתב ע"ז הרמב"ן במשפט החרם, וז"ל, ויש צד חמור בחרם זה שאין בשבועות, שהמושבע מפי אחרים ולא ענה אמן אינו כלום בשבועת ביטוי, אבל בחרם אף על פי שלא קבל עליו ואפי' לא היה שם בשעת הגזירה כיון שבי"ד רשאים להחרים כדכתיב (נחמיה י"ג, כ"ה. ועי' מו"ק טז.) "ואקללם [וגו'] ואשביעם באלקים", הרי החרם חל עליו ואסור הוא לעבור על אותה גזירה כמושבע מפי עצמו. וכן הדין באנשי אותה העיר אם הסכימו כולם או רובם במעמד טובי העיר והחרימו כיון שהם רשאים להסיע על קיצתן ולהחרים בדבר, החרם שלהם חל על כל החייבים לילך בתקנתם, ונמצא העובר על קיצתן מכל אנשי העיר עובר על החרם והוא כעובר על שבועה, והחרם נכנס לו ברמ"ח איבריו וכקלתו את עציו ואת אבניו והרי הוא כמנודה לבני עירו. עכ"ל. עוד מבואר ברמב"ן שם וכן בפירושו לחומש (סוף ויקרא), שכאשר המלך או סנהדרין רוב ישראל מחרימים העובר על החרם חייב מיתה. וזה שמצינו באנשי יבש גלעד שנתחייבו מיתה לפי שעברו על השבועה ולא עלו עם ישראל למצפה, דכתיב (שופטים כ"א, ה') "כי השבועה הגדולה היתה לאשר לא עלה אל ה' המצפה לאמר מות יומת", ותניא בלמדנו בשם ר"ע וכי שבועה היתה שם אלא ללמדך שהחרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, ועל זה

איתא שם (בפס' י') שגזרו עליהם מיתה, ואומר הרמב"ן (בחומש) שודאי הכל נעשה כדין, שהרי פינחס היה עמהם ועל פיו נעשה כל הענין ההוא (כדאיתא שם לעיל מזה כ', כ"ה). ונהרי שם לא היה זה חרם המלך שהרי "בימים ההם אין מלך בישראל", אלא כל ישראל יש להם כוח בזה כמו המלך]. וכן מצינו ביהונתן בן שאול שעבר על שבועת אביו, כדכתיב (שמואל-א' י"ד, כ"ד) "ויואל שאול את העם לאמר ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב", ויהונתן לא שמע בהשבע אביו את העם וטבל מטהו ביערת הדבש ואכל (שם פס' כ"ז), וכשנודע הדבר לשאול פסק את דינו למות כדכתיב (שם פס' מ"ד) "ויאמר שאול כה יעשה אלקים וכה יוסיף כי מות תמות יונתן", ומהיכן נתחייב מיתה, אלא משום שעבר על שבועת המלך, ומקור הדבר בהאי קרא ד"כל חרם וגו' מות יומת". וכן זהו שמצינו שם (פס' מ"ה) שהעם אמרו לשאול "היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל וגו' ויפדו העם את יונתן ולא מת", דכלפי שבפסוק (בחומש) כתיב "כל חרם וגו' לא יפדה מות יומת", אמרו שם "ויפדו העם את יונתן ולא מת", והטעם שפטרורו מן המיתה מבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל (בספר שופטים שם) לפי שעבר על השבועה בשוגג. (ובמשפט החרם כתב הרמב"ן תחילה פירוש אחר בטעם פדיון מיתתו, שהוא מדין מחילה כדרך שיכולים בי"ד למחול לזקן ממרא על מיתתו,

ע"ש). עכת"ד הרמב"ן. עוד יוצא מדברי הרמב"ן, דאם הקהל של עיר אחת וכדו' החרים או השביעו יש להם כוח לחייב הציבור לקיים השבועה אך אין בזה חיוב מיתה.

והנה לפי הרמב"ן יוצא דבחרמים שהחרים רגמ"ה, העובר על החרם יש בו איסור תורה, שהרי ילפינן ליה מהפס' "כל חרם אשר יחרם וגו'". ונפק"מ, דהנה הפוסקים דנו האם עד אחד נאמן לומר לבעל שמתה אשתו שיוכל לשאת אשה אחרת ולא יעבור על חרם דרגמ"ה שאסר לישא אשה על אשתו, ועי' בבית שמואל (אה"ע סי' קנ"ה סק"א) שכתב שלכאורה אין עד אחד נאמן בזה משום דאיתחזק איסורא, והרעק"א והפתחי תשובה שם ציינו לדבריו לעיל בסי' ט"ו (סוף סק"ב) שפשוט לו כן, אך הנודע ביהודה (קמא אה"ע סי' לג) דן דהואיל ואין זה איסור דאורייתא כ"א חרם דרגמ"ה עד אחד נאמן אפילו במקום דאיתחזק איסורא. והאריך בזה

הפתחי תשובה (שם סי' א' סק"ד). אמנם לפי הרמב"ן נראה דזהו איסור דאורייתא, כמשנ"ת, אלא דהנו"ב שם כתב דאפילו אי נימא דחרם איסור תורה הוא הרי כבר כלל זמן החרם של רגמ"ה (שכן הוא החרים רק עד סוף האלף החמישי, עי' בזה בשו"ע וברמ"א אה"ע סי' א' סע"י).

ועפ"י יש לי להעיר על החידושי הרי"מ, שהקשה היאך החרים רגמ"ה שלא לישא ב' נשים וכדו', והא חרם הוא רק עונש על מי שעבר עבירה וכאן ליכא עבירה. ותירץ דעכצ"ל שתחילה תיקן הרגמ"ה איסור בדבר ושוב החרים על מי שיעבור על איסור זה. ולענ"ד לא ראה דברי הרמב"ן הנ"ל במשפט החרם, דשם הרי מבואר להדיא שבחרם יש גם שבועה וגם קללה, וכאן בחרם דרגמ"ה הוי שבועה^ג. ובתנ"ך מצינו דבדרך כלל כשנשבעו הוסיפו בשבועה קללה, דמצינו הרבה שאמרו "כה יעשה אלקים וכה יוסיף"^ד, ולשון זו הוא שבועה עם קללה.

ג. ומצאתי דכן כתב החתם סופר בתשובה (חי' בליקוטי תשובות סי' נ"ב), ליישב קושיית השואל היאך אסר הרגמ"ה לישא ב' נשים והא דבר זה מפורש בתורה להיתר שנאמר "כי תהיינה לאיש שתי נשים", ושיטת הט"ז דדבר המפורש בתורה להיתר אין כח לחכמים לאוסרו, ותירץ לו החת"ס, דמ"מ יכול אדם לאסור על עצמו בשבועה אף דבר המפורש בתורה להיתר, וחרם דרגמ"ה הוא כשבועה שכל אדם מקבל על עצמו, דיש כוח לנשיא ישראל וגדול הדור להחרים ולאסור על הציבור, וכמו שביאר הרמב"ן במשפט החרם. עכ"ד החת"ס בקצרה. וכל זה כדברי הגמו"ח שליט"א, דהחרם דרגמ"ה היה בתורת קבלת שבועה, ולא בתורת עונש על עבירה. ולפי דברי החידושי הרי"מ דאמנם הרגמ"ה תחילה תיקן איסור ואח"כ ענש בחרם הדק"ל לפי הט"ז היאך אסר דבר המפורש בתורה להיתר.

ד. ונביא כמה מהם: (שמואל-א' ג', י"ז) "כה יעשה לך אלקים וכה יוסיף וגו'" (ופירש הרד"ק שהוא לשון שבועה, וברלב"ג כתב שיש בו קללה). וכן (שם י"ד, מ"ד) "ויואמר שואל כה יעשה אלקים וכה יוסיף וגו'" (ופירש המצודות

ג. ביאור דברי הרשב"א שהמקור לחיוב העדות הוא מזה שהשני יכול להשביעו על כך, וביאור דעת החולקים

מבוארים היטב, דאין אדם יכול להשביע את חברו אלא בדבר שחבירו חייב לו, וחידש הרשב"א (מכוח זה גופא) דבאמת אדם מחוייב להעיד לחבירו ויש לחבירו זכות לתבוע זאת ממנו, ושפיר יכול להשביעו להעיד לו, וכיו"ב בשבועת הפקדון וכמשנ"ת.

נמצא, דלפי הרשב"א יש חיוב על האדם להעיד לחבירו, ועל כן חבירו יכול להשביעו על כרחו לזה, וא"כ שפיר י"ל שאם לא העיד לו וגרם לו הפסד יהיה חייב אף בדיני אדם למאן דדאין דינא דגרמי, אבל להרמב"ן והרא"ה שהחיוב להעיד לחבירו אינו אלא כגדרי השבת אבידה, וכגמילות חסדים עם השני, אין זה חיוב לשני אלא זו מצוה לשמים, ואין לשני זכות תביעה בזה, וממילא לא שייך לחייבו מדינא דגרמי.

ובזה ניהדר לדידן, דחזוין מהרשב"א ששבועה על אחרים זה רק אם האחר מחוייב לו בדבר זה. ובזה אתי שפיר דברי הקצות החושן (סי' צ"ו סק"ג, והכא בסק"ב צ"ח הקצה"ח לדבריו שם) שכתב דאע"פ ששבועת העדות משכחת לה גם כשנשבע שאינו יודע לו עדות, זהו דוקא כשנשבע מעצמו אך מושבע מפי אחרים לא שייך שישביעו על העבר אם הוא יודע לו עדות, ורק שייך שישביעו שאם הוא יודע לו עדות שיבוא ויעיד לו. וכן בשבועת הפקדון לא שייך מושבע מפי אחרים על העבר, כגון שישביעו שאין לו בידו משלו, אלא רק שייך שישביעו שאם יש לו שיחזיר. והקצה"ח לא ביאר הטעם, אלא שכן הוא משמעות הפסוק בשבועת העדות, שמשביעו שיגיד ועל זה כתיב דאם לא יגיד ונשא עונו, ושבועת הפקדון ילפינן משבועת העדות. עכ"ד. אמנם לפי הרשב"א הנ"ל הדברים

בגדרי 'חיוב דיני שמים'

בכובש עדותו, ובשוכר עדי שקר, וברוצח ע"י שליח

דוד דהוא ענין שבועה, ובודאי דהוא גם לשון קללה. וכן (שמואל ב' ג', ל"ה) "וישבע דוד לאמר כה יעשה לי אלקים וכה יוסף". וכן (מלכים א' ב', כ"ג) "וישבע המלך שלמה כה לאמר כה יעשה לי אלקים וכה יוסף". ועי' גם ברמב"ן בפר' וירא (כ"א, כ"ג), ובפר' שלח (י"ד, כ"א). [עוד הוסיף לי הגמול"ח שליט"א, דתימה בעיניו מה שיש אומרים דמה שמורגל בלשון בני אדם לומר "בחניי" אין בזה שבועה, והרי זו שבועה עם קללה שנשבע בחיי עצמו].

ד. מחלוקת הש"ך והקצות החושן ב'מפתה' עידי שקר אם חייב בדיני שמים

בדבר זה נחלק הש"ך על התוס', דבנמ' בב"ק שם אמרו שגם השוכר עידי שקר פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. וכתבו התוס' (נו. ד"ה אלא לחבריה) וז"ל, ודוקא שוכר אבל אמר פטור מדיני שמים דסבור שלא ישמעו לו, דאין נראה לומר דנקט שוכר לאשמועינן דאפי' שוכר פטור מדיני אדם שאין זה שום חידוש וכו', ועוד דבפירקין (נמ:) תנן השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שלח ביד פקח הפקח חייב, משמע דשולח פטור אף מדיני שמים. עכ"ל התוס'. וכן פסק הרמ"א (ס' ל"ב סע"ב) דדוקא כששכרן להעיד שקר אך אם לא שכרן אלא פיתה אותן בדברים להעיד שקר אינו חייב אף בדיני שמים. אבל הש"ך (שם סק"ג) פליג, דמה שהוכיחו התוס' מהשולח ביד פקח דמשמע שפטור אף בדיני שמים שאני התם שהשליח שהוא פקח חייב לשלם ותו לא שייך שהמשלח יצטרך לשלם בדיני שמים. ועל דברי התוס' הקשה הש"ך מהגמ' בקידושין (מג.) דאיתא שם דלשמאי הזקן האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש חייב, דס"ל יש שליח לדבר עבירה, אמנם לחד אוקימתא בנמ' אף לשמאי אינו חייב בדיני אדם כי אם בדיני שמים, ומקשה הגמ' מכלל דת"ק סבר דאפילו בדיני שמים פטור, ומתרצת הגמ' "אלא דינא רבא ודינא זוטא איכא

בינייהו", ופרש"י עונש גדול ועונש קטן. וממה שהגמ' שם תמחה "בפשיטות" דלא יתכן שלת"ק יהיה פטור המשלח בדיני שמים, מוכח דאף באמירה בלבד יש חיוב בדיני שמים ולא רק בשוכר. ומה שנקטה הגמ' "השוכר" אורחא דמילתא נקט דמסתמא אם אינו שוכרן לא ישמעו לו, דתרתוי לא עבדי ואין אדם חוטא אם אין לו הנאה. עכ"ד הש"ך בקצרה.

ובקצות החושן שם (סק"א) כתב ליישב דברי התוס', דהכא מיירי לענין "חיוב תשלומין" בדיני שמים, כלומר, דבדיני שמים הוא נחשב כמזיק גמור וחייב לשלם, וע"ז כתבו התוס' דזהו דוקא בשוכר עדים אבל באומר להם נהי דודאי יהיה חייב "עונש" בדיני שמים אך אינו חייב "לשלם" בדיני שמים, דאין לו שם מזיק בדיני שמים, אבל עונש ודאי יש לו. ומה שאומרת הגמ' בקידושין דדינא רבא ודינא זוטא איכא אינו כלל מעין הדין שנתחייב בדיני אדם, כגון רוצח שדינו בסייף ואם עשה שליח עונשין אותו משמים בעונש מן השמים בדינא רבא או בדינא זוטא, אבל הכא ששוכר עדים הוא מידי אחרנא שהוא חייב לשלם בדיני שמים, וכמה מיני גרמא איכא שנפטור מתשלומין אפילו בדיני שמים אבל עונש ודאי אית ליה אפילו "בגורם דגורם" והוא פשוט. עכ"ד הקצת"ח.

ה. בשולח שליח להרוג האם הוא 'חייב' בדיני שמים או רק 'נענש' בדיני שמים (לשמאי הזקן ולהחולקים עליו), וראיה לכל זה מהרמב"ם

דינא רבא או זוטא, ומה מקום למחלוקת זו הנוגעת לעונשי שמים, ולכן נראה לומר כדברינו, דהמחלוקת היא לבאר גדר ה"דיני שמים" שיש על המשלח, האם נידון הוא כ"רוצח" ממש בדיני שמים, או דאין כאן כ"א "עונש" בדיני שמים. וכי תימא מאי נפק"מ בזה, תינתן גבי מויק בגרמא וכדו' שפיר איכא נפק"מ, דאם בדיני שמים הוא נחשב "מויק" ממש, יש עליו "חיוב תשלומין" בדיני שמים, ואם אינו נחשב מויק ממש אין לו אלא "עונש" בדיני שמים אך אינו חייב לשלם, וכדברי הקצה"ח, אך גבי רוצח מאי נפק"מ בזה, להלן יבואר דיש בזה נפק"מ לענין המלך. ומפורש כדברינו ברש"י בקידושין שם שכתב

ומשמעות הקצה"ח דלהאי אוקימתא בגמ' גם לשמאי אין למשלח שם רוצח כלל בדיני שמים ואין כאן אלא "עונש" בדיני שמים, ובוזה נחלקו בחומרת העונש אי הוה דינא רבא או זוטא. אך לכאורה י"ל טפי מן הקצה"ח, דבאמת לשמאי הואיל וס"ל דיש שליח לדבר עבירה לכה"פ לענין חיוב בדיני שמים, חשיב "רוצח" ממש בדיני שמים, וזהו ה"דינא רבא", ולת"ק הואיל ואין שליח לדבר עבירה אינו נחשב "רוצח" אף בדיני שמים ואין לו אלא עונש בעלמא הנקרא "דינא זוטא", והוא כשם שמענישים בשמים אפילו על "דברים בטלים". ובאמת לא מצינו בשום מקום בש"ס שנחלקו מהו העונש בשמים אי

ה. הגמ' שליט"א הבין דהטעם שהקצה"ח לא פירש כפירוש זה דלשמאי הוא נחשב כרוצח ממש, הוא משום שאין בזה נפק"מ גבי רוצח, וכמשי"כ הקצה"ח דאף לשמאי העונש בדיני שמים "אינו כלל מעין הדין שנתחייב בדיני אדם, כגון רוצח [שדינו בדיני אדם] בסוף", ועל כן אינו דומה למה שביאר בגרמא בנזקין ששם שייך לומר שבדיני שמים הוא חייב לשלם ממש כמו בדיני אדם, וע"ז השיב הגמ' שליט"א דגם ברוצח תהיה נפק"מ לענין המלך כדלהלן. ויש להעיר לענ"ד, דאפילו אם אין נפק"מ ברוצח סוף סוף למה הוצרך הקצה"ח לומר שגם "דינא רבא" דשמאי הוא רק מצד ה"עונש", הרי אם בנזקין הוא נידון כ"מויק" ממש למה לא נאמר כן גם ברוצח. אלא לענ"ד טעמא דהקצה"ח בזה ומשמעות דבריו, דהואיל והוא רק "אמר" לשליח לפיכך אין לדנו כרוצח בדיני שמים, דהרי זה כאומר לעדים להעיד שקר, ורק ב"שוכר" עדים חשיב ממש כמזיק וחייב לשלם בדיני שמים. (ואה"נ אם ישכור שליח לרוצח יהיה נחשב רוצח ממש בדיני שמים). ומה שביאר הגמ' שליט"א שלפי שמאי יש שליח לדבר עבירה (דלאוקימתא הראשונה בגמ' אפילו בדיני אדם יש שליח, ולאוקימתא זו רק בדיני שמים), י"ל דהקצה"ח הבין דלאוקימתא זו הואיל ושמאי מודה לרבנן דאין שליח לדבר עבירה (ומשום דשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין וכו', ע"ש בגמ'), והילפותא מהפס' "ואותו הרגת בחרב בני עמון" אין בה ללמד כ"א חיוב בדיני שמים, סבר הקצה"ח דאין הפירוש שבדיני שמים "יש שליח לדבר עבירה", אלא רק דפסוק זה בא ללמד על עונש חמור בדיני שמים הנקרא

שיעורי

גדרי החיוב להעיד

משפט

תפא

רק כגורם, וממילא יש נפק"מ גם בחומרת העונש בשמים¹.

ויסוד זה יש ללמוד גם מדברי הרמב"ם (פ"ב מרוצח ה"א-ה"ג), וז"ל, (ה"א) כל

ההורג חבירו בידו כגון שהכהו בסיף או באבן הממיתה או שחנקו עד שמת או

וז"ל, דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו, לשמאי מיחייב בדינא רבה בעונש גדול ולת"ק לא מיענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם. עכ"ל². אלמא דיסוד המחלוקת הוא מהו גדר מעשה זה (של המשלח) בדיני שמים, דלשמאי הוא נחשב "כהורג עצמו" ולת"ק הוא נחשב

"דינא רבא". ונמצא שהואיל ובגמ' שם מיירי ב"האומר לשלוחו וכו'" לפיכך סבר הקצה"ח (ואליבא דהתוס') דאף לשמאי אינו נחשב בדיני שמים כ"רוצח" ממש ואין כאן כ"א "עונש חמור" בדיני שמים, ולא נחלקו ת"ק ושמאי אלא בחומרת העונש. אמנם מרש"י בקידושין שפיר הוכיח הגמ' ח"ל שליט"א כפירושו דלשמאי הוא נחשב כ"הורג עצמו". ועוד תירץ בזה הגמ' את הערתו מה לנו לחלוק ולהביא ילפותות על חומרת עונשי שמים, ולדבריו אתי שפיר דוהו גילוי על גדר דינו של המשלח, ולפ"ז צ"ל דאע"פ דלא מיירי ב"שוכר" מ"מ שאני הכא דלדעת שמאי קיימין והוא ס"ל דבדיני שמים יש שליח לדבר עבירה. ונראה בהערה לחלן בשם הגר"א.

ו. ותירוצו הקצה"ח, כבר קדמו בזה החכם צבי (סי' קל"ח), שכתב על הוכחת הש"ך מקידושין ד"אינה כלום", דודאי מודו התוס' דאף שאינו מחוייב "לשלם" לצאת ידי שמים מ"מ עבירה היא בידו שהרי החזיק ידי עוברי עבירה ומשום לפני עור לא תתן מכשול נמי איכא וכו', אלא דאינו חייב לשלם אף לצאת ידי שמים אך תשובה בעלמא צריך וסגי ליה בה, וזהו דינא זוטא שאף רבנן מודו בה. וממשיך החכ"צ דכן הוא בדברי רש"י שם, דלרבנן אינו נענש כהורג עצמו אלא כגורם, והכי נמי כן הוא. וסיים החכ"צ "ותמהני על הש"ך דלא נחית לעומק אלו דברים בהיות דברי רש"י לפניו אלא דמיגז גיזו להו". עכ"ד החכ"צ. והביאו המקנה בקידושין (מג. ד"ה מכלל).

ז. בבבאור הגר"א בשו"ע שם (סק"ב) אוזיל בשיטת התוס' דדוקא שוכר ולא אומר, והגר"א אומר שמהגמ' בקידושין מוכח כהתוס' (וזהו דלא כהש"ך שהוכיח משם דלא כהתוס'), שכן בגמ' שם כתוב "האומר לשלוחו וכו'" (ולא "השוכר"), ולכן סבר ת"ק דאף בדיני שמים פטור, ורק שם ברוצח חייב בדינא זוטא דשאני שפיכות דמים שאפילו אם המשלח יכול להצילו (מיד השליח ההולך להורגו) חייב הוא להצילו משום "לא תעמוד על דם רעך", ואפילו לשכור אחרים שיצילוהו חייב (כמבואר בגמ' בסנהדרין עג. ובשו"ע ח"מ סי' תכ"ו), וכ"ש שהוא עצמו אומר לשליח להורגו ודאי יענש על כך בשמים, וזהו דינא זוטא, משא"כ כאן באומר לעדים להעיד שקר יהיה פטור לת"ק אף מדינא זוטא, וזהו כשיטת התוס'. עכ"ד הגר"א. והיינו, דמה שהוכיח הש"ך דלא כהתוס' ממה שתמהה הגמ' בפשיטות שודאי יש חיוב בדיני שמים, אין זו הוכחה, דשאני שפיכות דמים וכו', ולעולם בעלמא ליכא חיוב כלל, וזהו דוקא ב"אומר לשלוחו" אבל בשוכר כו"ע מודו דאיכא חיוב בדיני שמים, וזו ראייה לתוס', מדנקטו בגמ' "האומר". והדבר קצת צ"ב, דאטו בעלמא ליכא שום עונש בדיני שמים, והרי בזה צודק לכאורה הקצה"ח דודאי עונש יש אפילו בגורם דגורם, והרי אפילו על דברים בטלים איכא עונש בשמים, כמו שביאר הגמ' ח"ל שליט"א. ועוד יש להעיר לענ"ד, דכשם שבהצלת נפש יש חיוב לעזור לשני ולהצילו משום "לא תעמוד על דם רעך" (ועל כן מי שנמנע מלהציל וכ"ש היכא שהוא שולח שליח להורגו יש עליו עונש בשמים הנקרא "דינא זוטא"), כך גם מי שנמנע מלהציל ממון חבירו

שרפו באש, הואיל והרגו מכל מקום הוא בעצמו הרי זה נהרג בבית דין. (ה"ב) אבל השוכר הורג להרוג את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו או שכפת חבירו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתהו החיה וכו', כל אחד מאלו שופך דמים הוא, ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים, ואין בהן מיתת בית דין. (ה"ג) ומנין שכן הוא הדין, שהרי הוא אומר (בראשית ט', ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח וכו', (שם פס' ה') "מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" זה השוכר אחרים להרוג את חבירו. ובפירוש נאמר בשלשתן [ע"ש מה הם השלשה, כי קצרונו] לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים. עכ"ל הרמב"ם. נמצא שהרמב"ם מביא מקור מן הפסוקים לכל זה, ד"שופך דם האדם" פירושו שהרג בכוחו ובעצמו, ודינו "באדם דמו ישפך" דהיינו

שהוא חייב מיתה בבי"ד. ואילו אם שכר הורג להורגו וכיו"ב, זה נלמד מהפסוק "מיד איש אחיו" ונאמר בו לשון "דרישה" שפירושו שדינו מסור לשמים. ומפורש ברמב"ם שהשוכר שליח להרוג את השני או שכפתו לפני בהמה ואכלתו "עון הריגה בידו", כלומר, דמה שהוא חייב מיתה לשמים הוא משום שבשמים דנים אותו כ"רוצח" ממש. וזהו כדברינו, שה"דינא רבא" הוא משום שבדיני שמים הוא נידון כרוצח. ונבמקום אחר ביאר רבינו שליט"א, דעל כן נקט הרמב"ם בדוקא "השוכר", שהרי אין הלכה כשמאי, אבל בשוכר שפיר "חייב דיני שמים" כמו בשוכר עדי שקר, וגדר חיובו הוא "דינא רבא" שנידון בשמים כרוצח ממש, וכמוזיק ממש. וגם מה שכתב הרמב"ם שם "או ששלח עבדיו והרגוהו", כבר כתב המל"מ שם שזהו דוקא בעבדיו שהם שכורים לו לעשות

הרי הוא עובר על מצות "השבת אבידה" (אפילו היכא דליכא משום "אם לא יגיד"), וכמו שנקטו הכא הקצה"ח (סק"ג) והנתח"מ (סק"א), וא"כ השולח עדים להעיד שקר כדי להוציא מנה מראובן לשמעון (כמבואר בגמ' וברש"י שזהו הציור שם) אמאי לא יהיה חייב בדינא זוטא כמו מי שאינו משיב אבידה. [ובפרט די"א דהלאו ד"לא תעמוד על דם רעך" שייך גם בהצלת ממון, והכובש עדותו בעדות ממון עובר בלאו זה, דכן איתא בספרא הובא בסה"מ לרמב"ם (ל"ת רצ"ו), ובשער משפט הכא (והוא הביא שכי"ב גם החינוך במצות רל"ז, וע"ש עור, ואכמ"ל), והביאם החפ"ן חיים בספרו (הל' רכילות כלל ט' במ"ה סק"א), ומוכת מיניה שהבין דהוא דין דאורייתא, אמנם האמרי בינה (הל' עדות ס' ח' ד"ה ואפשר) כתב דהספרא והרמב"ם שכתבו דלא תעמוד קאי גם בממון זהו רק דרך אסמכתא. ועי' במשך חכמה (בפרשת קדושים על האי קרא דלא תעמוד ונו) שכתב דודאי כוונת הספרא היא רק בעדות נפשות, שאם יודע עדות לזכותו ונמנע מלהעיד הרי זה שופך דמים, ומה שבא בזה בדברי הרמב"ם בסה"מ הם דברים שאינם מדוקדקין (ואולי מסיבת ההעתיקה). עכ"ד. ומצאתי למרן הגר"מ שך זצ"ל בספרו אבי עזרי (מהדורא תליתאה ריש הל' עדות) שתמה על המשך חכמה איך אפשר לומר כן (ברמב"ם) והרי החינוך כתב כן מפורש. ועכ"פ מדברי הגר"א הכא לכאורה מוכח דס"ל דלא תעמוד על דם רעך קאי רק בהצלת נפש ולא בהצלת ממון. והארכנו בזה בס"ד במקו"א].

מלאכתו". והכל כשיטת התוס' וכביאור הקצה"ח.

וממשיך הרמב"ם (ה"ד) וז"ל, וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינם מחוייבים מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו. עכ"ל הרמב"ם. ונראה לי בכוונת הרמב"ם שרק ב"אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינם מחוייבים מיתת בית דין" אמר הרמב"ם שאם רצה המלך יכול הוא להרגם בדין המלכות, דהפשט הוא שהמלך אינו משועבד ואינו כפוף לדון בדיני בי"ד, וב"אלו הרצחנים" הרי בדיני שמים "עון הריגה בידו", ולכן המלך יכול להורגם, אך בהורג ע"י גרמא רחוקה שגם בשמים אינו נענש אלא בעונש של "דינא זוטא" בזה גם למלך יהיה אסור

להורגו. ולפ"ז גם לדין איכא נפק"מ אף ברוצח בין "דינא רבא" ל"דינא זוטא", והיא, אם המלך יכול להורגו. ונהוסיף רבינו שליט"א, דרשות זו היא רק למלך, או לבי"ד בהוראת שעה, אך אדם אחר מישראל שיהרגו ודאי חייב מיתה, וגדולה מזו איתא בחינוך (מצוה ת"ט) לענין חומא שראינו שעבר על עבירה שחייבים עליה מיתת בי"ד, שאסור להורגו קודם שיתחייב בבי"ד, והעובר והורגו קודם לכן חייב עליו מיתה בדין רוצח. וא"כ כל שכן במי שאינו חייב מיתת בי"ד ורק בדיני שמים נחשב כרוצח, שאסור להורגו. וכיו"כ מצינו בתוס' בע"ז (סד: ד"ה איזהו) לגבי עובדי כוכבים שהדין הוא אין מעלין ואין מורידין (כדאיתא בע"ז כו:), וקשיא שהרי אם הגוי עובר ע"ז הוא חייב מיתה ולמה אין מורידין אותו, ותירצו התוס' "דכל זמן שלא דנוהו בית דין אינו חייב מיתה". עכ"ד.

ו. ביאור מחלוקת הרשב"א והראשונים בטעם החיוב להעיד לחבירו, ועפ"י המבואר נחלקו אם הוא 'חייב' בדיני שמים או רק 'נענש'

והשתא ניהדר לדין בכובש עדותו, לבאר שיטת הרשב"א. דהואיל ומבואר בגמ' בזה דהעדים הכובשים

עדותן פטורים מדיני אדם וחייבים בדיני שמים, והרי לפי התוס' גבי השוכר עדי שקר [והרשב"א עצמו בב"ק שם ס"ל

ח. כ"כ הגר"א שהבאנו הערה הקודמת, שהרמב"ם בדוקא נקט "השוכר" אבל אם רק אמר לשליח להרוג יהיה פטור מהאי "דינא רבא", ומוזה דייק הגר"א דהרמב"ם ס"ל כהתוס' שמחלק בין שוכר שליח לבין אומר לשליח. וכן נראה מהמל"מ שהרמב"ם בדוקא נקט "שוכר" דס"ל שיש חילוק בין שוכר לאומר (וכשיטת התוס' הנ"ל, אלא דהמל"מ הביא כן מהריטב"א, ועי' בהגה"ה הנדפסת שם בגליון על דבריו), וזהו שהמשיך המל"מ דגם "עבדיו" הן בשליח שכוור. אמנם עיין בקרית ספר על הרמב"ם שם שכתב "שוכר או שולח אחר וכו'".

כהתוס' דדוקא שוכר עדים אבל האומר לעדים פטור אף בדיני שמים ועל פי ביאור הקצה"ה, הפשט בכל זה הוא שיש לו "חיוב תשלומין" בדיני שמים, דנידון כמזיק ממש. ולכאורה בכובש עדותו אמאי יחשב כמזיק ממש הא אין כאן כ"א עבירה שעבר על "אם לא יגיד", ומהיכי תיתי יהיה חייב תשלומין לשני, ואטו מי שאינו גומל חסד לחבירו או שלא השיב לו אבידתו חייב לשלם לו בדיני שמים, אלא על כרחך שחיוב העדות הוא חיוב לחבירו, ולחבירו יש זכות בזה, וזהו גם הטעם שחבירו יכול

להשביעו בעל כרחו לבוא ולהעיד, ומה גופא למדה הגמ' פשט בפסוק ד"אם לא יגיד", שהלאו הוא על עצם החיוב להעיד ולא רק במקום שהשביעו על כך, ומבוארים כל דברי הרשב"א.

וכל זה להתוס' והרשב"א, אך להרמב"ן והרא"ה דהחיוב להעיד אינו אלא כהשבת אבידה וגמילות חסדים ודאי אינו מסתבר שהכובש עדותו יהיה חייב לשלם בדיני שמים, ועל כרחך יחלקו על פשט זה ויסברו דמש"כ בגמ' "חייב בדיני שמים" אין זה אלא עונש בדיני שמים אך אין כאן חיוב לשלם^ט.

ז. ביאור טעמא דקרא, למה באלו ש"עון הריגה בידם" אין חיוב מיתה בידי אדם

בטעם הדבר נראה לומר, עפ"י דברי הרמב"ם בסה"מ (ל"ת ר"צ) על הלאו "ונקי וצדיק אל תהרוג", שפירושו שאין להרוג עפ"י אומדנא. דהנה בגמ' בסנהדרין (לו:) איתא המעשה בשמעון בן שטח שאמר "אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר ואמרתי לו רשע

מי הרגו לזה או אני או אתה אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת וכו'". והרמב"ם (בפ"כ מסנהדרין ה"א) כתב על האי מעשה ממש "אין בי"ד עונשין באומדן הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה", וכתב הרמב"ם שם דעל זה וכיוצא בו נאמר הלאו "ונקי וצדיק אל תהרוג". ובסה"מ (שם) הוסיף הרמב"ם

ט. ולכאורה יש להעיר, דהא הנמוקי יוסף בב"ק שם הביא דברי הרא"ה דהחיוב להעיד הוא משום גמילות חסדים, ואעפ"כ לעיל מזה גבי השוכר עדי שקר הביא בשם הרא"ה (שהוא כהתוס') דשוכר דוקא ולא באומר לעדים להעיד. והרי לפי ביאור הקצה"ה בהתוס' צ"ל להאי שיטת דהחיוב להעיד הוא חיוב לשני ולכן יש בזה חיוב תשלומין בדיני שמים, וא"כ היאך ס"ל כהרא"ה דהחיוב להעיד אינו אלא בתורת גמילות חסדים. ויל"ע.

על כל כה"ג להורגו, נבוא להרוג גם עפ"י אומדנא שהיא פחותה מזה, וכן הלאה, (כגון שלא ראוהו עכשיו שרדף אחריו אלא ראוהו ביום אחר שרדף אחריו ולא השיגו וגשאר חי), ולכן סתמה התורה את הדרך, שאין הורגין אלא מי שראוהו ודאי שרצה, ואע"פ שגם עכשיו יוצא משפט מעוקל שאין הורגין מי שנראה ברור שרצה, מ"מ עדיף שלא להרוג אלא רוצחים מאשר להרוג מי שלא רצה. וזה טעם המצוה. ע"כ הנוגע למצות "ונקי וצדיק אל תהרוג".

ועל דרך זה י"ל גם בנידון דידן, למה ברוצה ע"י גרמא באופן שעוון הריגה בידו בדיני שמים מ"מ לא מסרה התורה את הריגתו אף לבי"ד, דתינח ההורג בידים שפיר דינו מסור לבי"ד, אך בהורג ע"י גרמא הרי יש גם גרמות רחוקות (וכמו שאמר הקצצה"ה דלעיל שיש גם "גורם דגורם"), ואם נתיר בגרמא קרובה הרי יבואו להרוג גם בגרמא רחוקה מעט יותר, ואף רחוקה עוד יותר, עד שיחתכו הגדרים וימיתו ההורגים אפילו בגרמא רחוקה ביותר, ולכן "סגר יתעלה את הפתח" ואין מסור לבי"ד להרוג כ"א רוצח בידים ממש. וכל זה רק לענין חיוב בידי אדם, אך בדיני שמים גם גרמא חשיב "עון הריגה בידו", וכן המלך יכול להרוג בכה"ג, וכמשנ"ת.

וביאר טעם לאו זה שאין לענוש אפילו באומדנא ברורה שכזו, ונהוסיף רבינו שליט"א שזהו המקום היחיד בסח"מ שהרמב"ם כותב טעם המצוה, וז"ל, ולא תרחיק זה ולא תפלא מזה הדין, כי הדברים האפשריים מהם קרובי האפשרות מאד ומהם רחוקי האפשרות ומהם אמצעיים בין זה לזה, ולאפשר רוחב גדול מאד, ואילו התירה התורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאד שאפשר שיהיה קרוב מן המחוייב המציאות כגון זה שהמשלנו, היינו חותכים הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט, ובמה שהוא יותר רחוק גם כן, עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים פעמים במעט אומד לפי דמיון הדיין ומחשבתו. ולכן סגר יתעלה את הפתח הזה ואמר שלא יחתך גדר העונש אלא כשיהיו העדים מעידים שהם ידעו בודאי שזה עשה המעשה ההוא באמת בלא ספק ובלא דמיון כלל. וכאשר לא נחתוך הגדרים בדמיון החזק מאד הנה תכלית מה שיהיה שנפטור החוטא, וכאשר חתכנו הגדרים בדמיון ובאומד הנה פעמים נהרוג נקי יום אחד, ולזכות אלה חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד. עכ"ל. כלומר, אמנם מצד השכל ודאי דבאומדנא כה"ג אפשר להאמין דודאי הוא הרגו, אך אם נסמוך

ח. השולח גוי לעשות עבורו קנין (דברי הנתיבות המשפט), ולפ"ז תוספת ביאור בהחילוק בין ה'שוכר' שליח לבין ה'אומר' לשליח

עדיין צריך לבאר למה ב"שוכר" שליח מתייחס המעשה לשוכר יותר מאשר "אומר" לשליח.

עי' בנתיבות המשפט (סי' קפ"ה סק"א) שנסתפק בשוכר פועל גוי לעשות לו קנין משיכה או הגבהה או חזקה וכיו"ב אי מהני, והאריך בזה. ותוכן דבריו במקצת, דהואיל ומצינו קנין הגבהה ע"י גרמא, כגון שטרף אקן והאפרוחים הגביהו עצמן, א"כ ה"ה אם ציוה לפועלים (אפילו גויים) להגביהו, דנמצא שהוגבהו בגרמתו. וכן בקנין משיכה הואיל ומצינו במשיכת בהמה דמהני בקורא לה והיא באה לרשותו, א"כ ה"ה כשציוה לפועל למושכה לרשותו יועיל. וכן בקנין חזקה (דנעל פרץ גדר), מצינו בתוס' בב"ב (נב: ד"ה נעל) וברא"ש שם (פ"ג סי' נ"ט) שנחלקו על הרשב"ם שפירש דנעל היינו שקבע מנעול בדלת אבל אם סגר את הדלת במפתח לא מהני, והם נחלקו עליו דגם זה מהני, והוכיחו מהגמ' בגיטין (עז:) דאמרו דתיוול איהי ותיחוד ותפתח, אלמא דבנעילה בעלמא סגי שהרי לא היתה יכולה לעשות מנעול דבשבת היה, והרא"ש שם הוסיף דעשיית המנעול בשבת איסור דאורייתא הוא ו"לא התירו אפילו ע"י אמירה לעכו"ם", ומדייק מזה הנתה"מ דמוכח מהרא"ש שאם אפשר היה לעשות ע"י עכו"ם היה מועיל זה להחשב קנין חזקה.

עוד אומר הנתה"מ, דאף דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה אך אם שכר פועל להגביה לו מציאות קנה (כמבואר בב"מ י.), דזה נחשב כאילו הבעה"ב הגביה. והטעם בכל זה, דהנה מצינו בקידושין (כב.) דלגבי משיכת בהמה מהני אם קורא לה והיא באה, אך בעבד אף לשמואל (שם) דס"ל שעבד כנעני נקנה במשיכה הני מילי בתקפו ובא אצלו אך אם קורא לו והוא בא לא מהני, ומאי שנא מבהמה, אומרת הגמ' "בהמה אדעתא דמרה אזלה, עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל, אמר רב אשי עבד קמן כבהמה דמי". וא"כ ה"ה בכל שליח (שעושה בחינם) באמת הוא עושה אדעתא דנפשיה ולכן לא חשיב מעשה של המשלח (במקום שאין הלכה של שלוחו של אדם כמותו), אך פועל המקבל כסף עבור פעולתו הוא באמת עושה אדעתא דמשלחו, ופעולתו מתייחסת למשלח לפחות כגרמא, ולכן בקנינים המועילים ע"י גרמא יועיל גם ע"י פועל, ואפילו פועל גוי שאינו בר שליחות.

וא"כ גם בנידון דידן, מה שחילקו תוס' והראשונים בין השוכר עדי שקר שחשיב גרמא וחייב בדיני שמים לבין האומר לעדים להעיד שקר שפטור, החילוק הוא דאם השליח הוא בחינם הוא עושה על דעת עצמו ואין זה נחשב

אפילו כגרמא של המשלח, משא"כ כשמקבל שכר. וזוהי שהבאנו לעיל מהרמב"ם דהשולח את עבדיו להרוג חשיב כגרמא כמו שוכר שליח, וביאר המל"מ דהעבד עושה על דעת האדון הואיל והוא שכור למלאכתו, לא תיקשי מהגמ' בקידושין הנ"ל, דהתם שעדיין

אינו עבדו אלא עכשיו הוא בא לקנותו ע"י שהוא קורא לו והוא בא אצלו, עדיין נחשב שהוא עושה כן אדעתא דנפשיה, ורק אחרי שהוא כבר קנוי לו למלאכה, אז שפיר נחשב שהוא שכור למלאכתו והוא כפועל שעושה אדעתא דהמשלח והאדון].

עוד בענין "חייב בדיני שמים"

ט. מו"מ בדברי החידושי הרי"מ להסוברים דספק גזל מותר מן התורה למה מצינו בדיני ממונות חיוב לצאת ידי שמים

בענין חיוב בדיני שמים י"ל ב' פירושים, ונקדים תחילה קושיית החידושי הרי"מ. הקשה הרי"מ (פי' ע"ה סע"ט, סק"ח ד"ה עוד י"ל), דהא במנה לי בידך והלה אומר איני יודע למ"ד הפטור (בב"ק קיח). למה פטור והרי הוא עובר בספק איסור גזל, ועל קושיא זו יש מתרצים שספק גזל התורה התירה, אך א"כ למה אמרו בגמ' שם דחייב לשלם בבא לצאת ידי שמים, והא ספק גזל מותר בתורת ודאי. ומתירין הרי"מ, ותחילה נקדים בציוור אחר (שעליו לא דיבר הרי"מ), דזה ודאי שאדם שיש לו ספק על חפץ שבידו האם הוא קנה אותו או גזל אותו, בזה ודאי נאמר שאף שספק גזל מותר וא"כ פטור הוא מלהחזיר אף בדיני שמים (אף לפי הצד שבאמת גזל), אך על צד שבאמת הוא גזל חפץ זה הוא יענש בדיני שמים על מעשה הגזילה, וא"כ אם רוצה הוא ליפטר מעונשי שמים יצטרך להחזיר, וכאמור, לא משום שעכשיו יש

ספק גזל בידו וחייב בהשבתו אלא משום ספק מעשה הגזילה שעשה. וכל זה כשזה ספק גזל ממש, והרי"מ אומר כן גם בספק הלואה, ומתירין את קושייתו הנ"ל, דגם בזה, אע"פ שמצד ספק גזל שבידו אינו צריך להחזיר אף בדיני שמים, דספק גזל מותר, מ"מ על צד שהוא באמת לזה ושכח, יהיה עליו עונש על ששכח, כי אסור לאדם לשכוח זאת, ונמצא שהשכחה היא שגרמה לו את הדין דספק גזל פטור, והרי זה דומה למי שהטמין כלי חבירו בגדיש ונשרפו דהמזיק פטור על הכלים מדין טמון, והמטמין חייב בדיני שמים (כדאיתא בריש פרק הכונס) משום דגרם את הפטור, וה"ה הכא בעצם השכחה גרם את הפטור, ורק אם יחזיר יפטר מספק עונש זה. [ע"י בחידושי הרי"מ בב"מ (לו). שכתב סברא זו כמה פעמים שם].

נמצא, דמלבד מה שביארנו עד השתא דסתם חיוב תשלומין בדיני

שמים הוא כי בדיני שמים הוא נקרא "מוזיק" או "גולן" וכיו"ב, והוא צריך להחזיר את הגזילה או לשלם את הנזק, השתא לדברי החידושי הרי"מ יש גם חיוב תשלומין בדיני שמים כדי לכפר על העבירה שעשה. ואין זה בתורת חיוב של חו"מ של השבת הגזילה שבירו אלא בתורת כפרה על החטא.

ולפ"ז י"ל כן גם ברמב"ם הנ"ל שכתב שבשוכר הורג להרוג את השני וכיו"ב "עון הריגה בידו", שמוזה הוכחנו שבשוכר עדים להעיד שקר וכיו"ב באופנים שונים שהוא גורם נזק לשני יש לו שם "מוזיק" בדיני שמים והוא חייב "לשלם" בדיני שמים, והשתא י"ל דהחיוב לשלם בדיני שמים הוא משום העבירה שעשה, שהזיק לשני בדרך גרמא¹, ואם הוא רוצה לכפר על עבירתו צריך הוא לשלם. ולביאור זה, יתכן דאף להרמב"ן והרא"ה שהחיוב להעיד אינו

בתורת חיוב לשני כ"א בתורת גמילות חסד עמו, וכיו"ב מי שאינו משיב אבידה וגרם נזק לבעל האבידה, אם ירצה לכפר על העבירה שעשה (אפילו אם זו עבירה לשמים ולא לחבירו) יצטרך לשלם לו ובזה יכפר על העבירה שגרם הפסד לשני.

אלא דקשיא לי על חידושו של הרי"מ, דבגמ' בב"מ (כו:) איתא, ואמר רבא ראה סלע שנפלה נמלה לפני יאוש על מנת לגזולה עובר בכולן משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם, ואע"ג דחזרה לאחר יאוש מתנה הוא דיהיב ליה ואיסורא דעבד עבד, ע"כ בגמ', אלמא שאם ההשבה נחשבת כ"מתנה הוא דיהיב ליה" אינו מקיים בזה מצות השבת הגזילה², וא"כ ה"ה בנידון דידן אם אינו חייב להחזיר משום דספק גזל מותר מן התורה היאך יכפר בהשבתו את העבירה שעבר.

י. נראה דכוונת הגמ"ח שליט"א, דכשם שיש איסור להזיק בידים (ואכמ"ל בטעם והמקור לאיסור זה), כך יש איסור להזיק גם בדרך גרמא. והמקור לזה מפורש בב"ב (סוף כב:) ובתוס' שם ובכמה מקומות, והוא איסור דאורייתא כמבואר בים של שלמה (ביק פ"י סי' כ"ג) דכל דיני גרמא בנזקין דפטורין מן התורה "מ"מ אסורין מן התורה משום ואהבת לרעך כמוך", וכיו"ב כתב המנחת פתים (סי' שפ"ה) דאסור מה"ת משום לא תעמוד על דם רעך. וכן יוצא מדברי החפ"ז חיים (בהל' רכילות ריש כלל ט', בהקדמה שבגמ"ח) דגרמא בנזקין אסור מדאורייתא. וראיתי דהגמ"ח שליט"א דן בזה בספרו משפט ערוך על חו"מ (סי' ל"ד סע"ז בהערה 34), ושם דן לפי האומרים דהאיסור להזיק בידים הוא מדין גולן, מה הסברא בזה, דבזה תליא אם גם בגרמא איכא איסור זה.

יא. ואין להקשות ממה שכתבו התוס' שם (ד"ה מתנה) והרא"ש (סי' ט'), דבאמת לאו הגזילה תיקן ומשום דלגבי חיוב השבת גזילה לא חשיב מתנה שהרי לאו הגזילה ניתק לעשה ואפילו אין הגזילה בעין מתקן זאת ע"י התשלומין, (ועי' גם בבעל המאור, דף יד: מדפי הרי"ף), דסוף סוף מוכח גם מדבריהם דאם היה הדבר נחשב כנתינת מתנה בלא חיוב השבה לא היה מתקן בזה את הלאו.

ונראה לי ליישב, דבאמת לשון הגמ' שם צ"ב, דקתני "ואע"ג דחזרה לאחר יאוש", דלכאורה הול"ל "שהחזירה". ולא מצאתי מי שעמד בזה^{יב}. ועל כן נראה בדרך אפשר שהכוונה בגמ' היא שהוא לא החזיר את האבירה מרצון לכפר על חטאו ולשוב בתשובה, אלא ההחזרה היתה בלא תשובה (כאילו "חזרה" שלא מדעתו ורצונו), אבל אם יחזיר מתוך תשובה באמת יתקן את הלאו. וא"כ גם הכא אם יחזיר מתוך תשובה יכפר על חטאו.

עוד מצינו בתוס' בב"מ (ה: סד"ה דחשיד), שכתבו על דברי הגמ' לעיל שם (בע"א), בההוא רעיא שהפקידו אצלו בהמות ואכל תרי מיניהו והגמ' מקשה היאך אמרו דאם איתא לדר' חייא קמייא משתבע אשאר אחר גזלן הוא, והקשו תוס' אמאי פסול הוא לשבועה והא השנים שאכל צריך הוא לשלם ושוב כשר הוא לשבועה, ותירצו דמה שהוא

משלם ע"י כפייה אין זה השבה מעליא דעל כרחו הוא משלם. עכ"ד. [ועי' בזה בקצות החושן (סי' ל"ד סק"ב)]. ובאמרי ברוך (בשוע"ע שם, על מ"ז סע"ז) האריך בענין זה, וכתב עפ"י לשון הרמב"ם והטור דכשהגזלן מחזיר את הגזילה עצמה הוא מתקן את הלאו אפילו כשהחזיר בכפייה בלא תשובה, אך כשהגזילה אינה בעין והוא משלם את תמורתה בכפייה, נהי דהלאו בכח"ג ניתק לתשלומין ואינו לוקה מ"מ רשע מיקרי ועדיין פסול הוא לעדות, אמנם אם החזיר מתוך תשובה ודאי תיקן חטאו ד"הרי הוא בעל תשובה גמור ומה יעשה עוד". ע"כ מקצת דבריו. ולפי זה בגמ' בב"מ (כו:) הנ"ל, הואיל ולאחר יאוש קנאה ושוב אין חיוב להחזירה בעין, שפיר אומרת הגמ' דאף אם החזירה בעין מתנה הוא דיהיב ליה ולא תיקן חטאו, אך כל זה כמו שאמרנו שהחזיר בלא תשובה, אך אם החזיר מרצונו בתורת תשובה לכפר חטאו ודאי יתקן הלאו.

בשולי הגליון

י. בענין נתינת מתנה לחבירו ע"י שליח גוי (מחלוקת הקצות החושן ונתיבות

המשפט)

כהמשך למה שהבאנו לעיל מדברי הנתה"מ על עשיית קנינים ע"י שליח גוי, נוסף עוד בענין נתינת מתנה ע"י שליח גוי. ונחלקו בזה הקצת"ח

יב. והוסיף לי הנמו"ח, שלאחר זמן הראוהו דברי"ף ובראשונים הגירסא היא "ואע"ג דאחזרה". והוספתי, דבבעל המאור ובמלחמות ה' שם (דף יד: מדפי הרי"ף) מבואר דכל הלשון "ואע"ג וכו'" מתנה בעלמא וכו'" כל זה הוא תוספת מעם ממר רב יהודאי גאון, ואינו מלשון הגמ'.

והנתה"מ, דהנה התוס' בגימין (יג: ד"ה במעמד שלשתן) כתבו בשם ר"ת דקנין מעמד שלשתן לא תיקנו כ"א בישראל אך אם הנפקד או הלווה הוא נכרי לא. ואומר הש"ך (סי' קכ"ו סקצ"ד) דאמנם הנפקד (או הלווה) לא קנה במעמ"ש, אך אם הנכרי נתן לו את הפקדון עפ"י ציווי של המפקיד קנה, ואפילו ללא מעמ"ש. וכתב הקצה"ח (סקט"ו) שאין זה נכון, דהא אין שליחות לגוי, וכתב על זה "ואין צריך ראייה להא כי הוא פשוט מאד", והוסיף, דמהאי טעמא העושה שליח גוי למכור לו את חמצו והשליח מכר, לא מהני, והחמץ אסור בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח. עכ"ד. ודבריו הובאו להלכה במשנה ברורה בחל' פסח (סי' תמ"ח סק"ד, ובשער הציון שם סקל"ג). [והוסיף רבינו שלימ"א, דזהו המקום היחיד שהמשנה ברורה מביא מדברי הקצה"ח]. ומסתברא לי דאע"פ דהכא לא נחלק עליו הנתה"מ מ"מ ודאי דפליג עליו, שכן מצינו בנתה"מ (סי' רמ"ד סק"א) שנחלק על הקצה"ח שם (סק"ב), דהקצה"ח שם כתב דכשם שאמר הקדוש מרדוש דשליח קידושין אינו עושה שליח משום דהוי מילי הואיל ותליא ברצון האשה, כך יהיה הדין גם בשליח מתנה שלא יוכל לעשות שליח משום דהוי מילי כיון דאם לא רצה המקבל אינה מתנה, ומוסיף הקצה"ח דאפילו מסר השליח השני למקבל לא מהני, שהרי אין לו דין שליח. והקשה עליו הנתה"מ שם, דבמתנה לא

בעי שליחות להולכת המתנה ומסירתה למקבל, דהא הנותן מסכים שהלה יזכה, ואפילו קוף יכול להוליך לו, ושאיני גמ דבעינן נתינה מיד הבעל וטלי גימך מעל גבי קרקע פסול, לפיכך בעינן נתינה מיד הבעל או מיד שלוחו שהוא כמותו, וכן קידושין אע"ג דטלי קידושיך מע"ג קרקע מהני אך בעינן אמירה, כדמוכח בקידושין (ה:). דאפילו נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אלמא בעינן אמירת הבעל ולפיכך בעינן לדיני שליחות שעי"ז תועיל אמירת השליח תחת הבעל, אבל במתנה אין לשליחות שום טעם. עכ"ד. וא"כ מסתבר דממילא יחלוק הנתה"מ גם על דברי הקצה"ח הנ"ל גבי נתינת המתנה ע"י גוי, וכן מכירת החמץ ע"י גוי, דלפי הנתה"מ הואיל וא"צ לזה דיני שליחות הוי מכירה ומתנה אף שבא ליד המקבל ע"י גוי. [והנה בביאור הלכה שם (ד"ה ובלבד) הביא מטה יהודה, שכתב דאם השליח העכו"ם הביא את החמץ לבית הגוי הקונה ודאי קנה, "שהרי מדעת המוכר הובא החמץ לבית העכו"ם הלוקח, והעכו"ם מדעתו קבלם בביתו, ומעשה השליח לא מנרע דהרי הוא כקוף בעלמא". עכ"ד. וסברא זו היא היא סברת הנתה"מ, וא"כ נראה דגם הנתה"מ חולק על דברי הקצה"ח הכא. אמנם הוסיף הביאור הלכה דפשוט דדברי המטה יהודה (וכן דברי הנתה"מ כמבואר) לא שייכי בזמננו שאין מביאין את החמץ עצמו לבית הלוקח. ע"ש. וע"ע במה שדן

היבא דהגוי קונה בכסף, ועפ"י המחנ"א דהכסף קונה לבעליו גם ללא דין שליחות].

ולכאורה סברת הנתה"מ מובנת טפי, דבמתנה א"צ דיני שליחות ומספיק הסכמת הנותן והמקבל. וצריך לבאר מהי סברת הקצה"ח בזה. ואולי ס"ל דגם במתנה צריך אמירה, כמו בקידושין, ומה שהוכיח הנתה"מ מהגמ' דנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת אלמא דרק בקידושין איבא האי דינא, ו"ל דלעולם גם במתנה יש דין אמירה אלא דקמ"ל התם דבקידושין בעינן שהבעל דוקא יאמר ולא האשה, ומשום דחסר ב"כי יקח".

ומצאתי דהקצה"ח בזה לשיטתו, ומפורש יוצא כן בספרו אבני מילואים (סי' כ"ז סק"ט). דהביא שם מה שכתב בעל ההפלאה (בקונטרס אחרון שם סוף סע"ג), דבקידושין בעינן שהמקדש יאמר תחילה הרי את מקודשת לי וכו' ורק אח"כ יתן את הטבעת לידה, דאם נתן לה תחילה סתם הוי מתנה ושלה הוא, ואע"פ שבתוכ"ד חזר בו מהמתנה ורוצה לתת לשם קידושין, אינו מועיל, דלא מצינו בשום מקום דהנותן או מוכר לחבירו והלה עשה מעשה קנין שיוכל לחזור בו בתוכ"ד. והוכיח עוד מהגמ' בתמורה (כה:) דבהקדש אינו יכול לחזור בו אפילו בתוכ"ד, (וכן פסק הרמב"ם בפט"ו ממעשה הקרבנות ה"א, ובסוף פ"ב דתמורה), והמעם בזה משום דאמירתו לגבוה

כמסירתו להדיוט דמי, אלמא דבמסירה להדיוט אי אפשר לחזור אפילו בתוכ"ד. אלא דקשיא דהא מצינו בגמ' בבבא בתרא (קכ"ט:) דבכל התורה כולה תוכ"ד כדיבור חוץ ממקדש ומגרש, ומאי איריא מקדש הא אפילו כל מכירה ומתנה כן הוא דאין יכול לחזור בתוכ"ד. ותירץ, דבקידושין אמנם אינו יכול לחזור בו מעצם מעשה נתינת הכסף, אך ס"ד דיכול לחזור בו מהאמירה שנותן לשם קידושין, והוי כקידושין סתם ללא אמירה דלא מהני, דהא אפילו אמירה דידה לא מהני, (ובזה קמ"ל דגם זה אי אפשר במקדש ומגרש), משא"כ במתנה ומכירה דאין צריך אמירה פשיטא דאינו יכול לחזור בו בתוכ"ד מעצם הקנין. עכ"ד ההפלאה.

וכתב ע"ז האבני מילואים שם, דמש"כ ההפלאה דלא מצינו בשום מקום דבמכר או מתנה יוכל לחזור בו בתוכ"ד, באמת מפורש בשו"ע (סי' קצ"ה סע"ז) דאי אפשר לחזור לאחר כדי דיבור, אלמא דבתוכ"ד אפשר לחזור אף מעצם הקנין. (אמנם הפתחי תשובה שם סק"ו הביא דיש חולקין שאף בתוכ"ד אי אפשר לחזור). ומה שהוכיח מהקדש דאיתא דאי אפשר לחזור בתוכ"ד משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט אלמא דגם במסירה להדיוט אי אפשר לחזור, דחה האב"מ, דשאני הקדש דבאמירה עצמה חל הכל ותו אי אפשר לחזור, אך במתנה ומכר דאין זוכה בעצם הקנין עד שיתרצה הנותן למכור לו או ליתן לו במתנה, (וזאת ידעינן

ע"י האמירה), א"כ כשחוזר בו בתוכ"ד מדיבורו שנתרצה ליתן לו א"כ הוי משיכה לחודיה בלא אמירה של ריצוי, ולכן בטלה המתנה או המכר. עכ"ד האב"מ. אלמא דמפורש ביה כדאמרן בשיטתו בקצה"ח הנ"ל, דגם במכר ומתנה בעינן אמירה, ולפ"ז שפיר ס"ל התם דבעינן לזה דיני שליח, וללא דיני שליחות לא יועיל מה שהשליח יתן את המתנה למקבל.

ואמנם דברי האב"מ צ"ב, דתינה אם היה זה "דין" שמכירה או מתנה צריכים "אמירה" לעצם חלות הקנין, שפיר היה מועיל מה שחזר בו מהאמירה כדי לבטל גם את הקנין, אך הרי מפורש בדבריו גופא דהאמירה היא כדי להראות שנתנת המתנה היא מרצונו והוא מתרצה לזה, וא"כ אין זה אלא כדי לבאר את מעשהו, ומה שייך לחזור בו ולבטל את דבריו אלו, והרי סוף סוף בשעת הנתינה היה זה מרצונו. (שהרי אינו אומר שמעה למפרע, ולא מיירי באופן דאיתקיל מילוליה, אלא שחוזר בו בתוכ"ד מכאן ולהבא, והיאך מהני). וצ"ע. ועכ"פ לדרכו איכא למימר שכל קנין בעי אמירה, והוא חלק מצורת הקנין, ולכן יכול לחזור בו.

אלא דינא עוד להעיר בזה, בהא דהמשנה ברורה הנ"ל (גבי מכירת

חמץ ע"י גוי) לא הביא דברי הנתה"מ. דהנתה"מ התם כתב דדוקא במתנה א"צ שליחות ואפשר לשלוח המתנה ע"י גוי, אך במכר שאומר לשליח מכור מדעתך מודה הוא לקצה"ח דגוי לא מהני. וא"כ הכא דעסקינן ב"מכירה" של החמץ לכאורה יודה הנתה"מ. אמנם זה אינו, דהא טעמו של הנתה"מ בחילוק זה הוא, כי במכר צריך לפסוק את מחיר המקח, דאל"כ לא סמכא דעתיה ולא קני, כמפורש בגמ' בבבא בתרא (ריש דף פו.), והובא להלכה בשו"ע (חו"מ סי' ר' סע"ז), וא"כ לזה צריך דין שליח שתועיל פסיקתו לחייב בזה את המוכר. את"ד. ולפ"ז נראה דבמכירת חמץ דידן, הואיל ואין קובעים עם הלוקח את המחיר, באמת יחלוק הנתה"מ על הקצה"ח דאין צריך דין שליח. והטעם דמהני מכירת החמץ בלא פסיקת המקח הוא משום שאם קבעו שהמחיר הוא כמו שישומו שלשה בני אדם, מהני, כמו שפסק השו"ע שם. וכך נוהגים היום במכירת חמץ, ודלא כבעבר שהיו קוצצים לכל חבית י"ש את מחירה, (וכיו"ב במכירת הקרקע לגוי בשביעית היו קוצצים לכל עין את מחירו), ולזה צריך דין שליח, אך כיום לכאורה א"צ דין שליח בזה לפי הנתה"מ.