

על הפרשה

דברים

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תפל ולבן וחצרת ודי זהב" (א, א).

כתב רש"י, לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודן של ישראל.

לכאורה יש לבאר, מהו ענין כבודן של ישראל לכאן, הלא כך הדין נותן בכל תוכחה, שיהא המוכיח שוקל את דבריו לפי הבנתם, ואם יכול להוכיח בלשון קצר מחויב להוכיח בדרך כזו, ואם התוכחה לא תהא מובנת יש לו לפרט את החטאים ולהבהירם, ומדוע תלה את קיצור התוכחה בכבודן של ישראל.

ביאר זאת **המשגיח הגר"ל ננדיק צ"ל** (משגיח ישבת קלצק), הנה טבע העולם שכל מאורע חשוב ומכריע בחייו של האדם אינו מש מזכרונו, ודי ברמז קל כדי להעיר לו אודותיו, מה שאין כן כאשר המאורע הוא שולי ופעוט, נדחק הוא מזכרונו, ורק בסיפור פרטים רבים מהענין יוכל להיזכר במה מדובר. ועבור דור המדבר, דור דעה, כל חטא שחטאו היה להם למאורע נורא ואיום, ועמד לנגד עיניהם כזכרון מבעית ומבחיל, עד שהיה די באזכור קל של מקום הכשלון, ומיד הבינו למה הכוונה.

וזה שאמר רש"י, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז מפני כבודן של ישראל, כי אם היה נזקק לפרט החטא על מנת שיבינו את התוכחה, היה זה בזיון להם, כאילו שהחטא נחשב אצלם אך לדבר פעוט, שאינו תופש מקום בזכרונו. אבל עכשיו שבאמת הספיק עבורם סתימת הדברים ברמז בלבד, הרי זה לכבודם של ישראל, שיודעים להעריך חומרת המעשים הנזכרים.

"ולבן וחצרת ודי זהב" (א, א).

פירש רש"י, "וחצרות" - במחלוקתו של קרח. "ודי זהב" - הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם.

ולכאורה קשה, שהרי מעשה העגל היה קודם מחלוקתו של קורח, ומדוע הקדים להוכיחן על מחלוקתו של קורח בתחילה.

תירץ זאת **המהרי"ל דיסקין צ"ל** באופן נפלא, שהנה לאחר חטא העגל התפלל משה אל ה', ואמר **חז"ל** (שמות רבה מג, ה) "בשעה שעשו ישראל העגל היה משה מפיס את האלקים ולא היה שומע לו, אמר לו אפשר שלא נעשה בהם מדת הדין על שבטלו את הדיבור, אמר משה רבון העולם כך אמרת בסיני אנכי ה' אלקיך, אלקיכם לא נאמר לא לי אמרת שמא להם אמרת ואני בטלתי את הדבור אתמהא לי, הוי ויחל משה. אר"ש דסכננין בשם ר' לוי לפיכך חזר וכתבה בלשון רבים אני ה' אלקיכם, וכן בכל המצות אומר אני ה' אלקיכם ולא אמר עוד אני ה'".

אלקין".

אולם טענת קורח היתה "כי כל העדה כלם קדושים", ופירש רש"י, שקורח טען שכולם קדושים כי כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה. וא"כ לפי טענת קורח מתבטלת הטענה של משה רבינו שהקב"ה אמר "אנכי ה' אלקיך" למשה לבדו, שהרי קורח ועדתו טענו כי כולם שמעו בסיני אנכי ה' אלקיך, ונמצא שעל ידי מחלוקתו של קורח נתעורר חטא העגל, ולכן הקדים להוכיחם על מחלוקת קורח ועדתו ורק אח"כ על חטא העגל.

"אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן" (א, א).

אמרו חז"ל (רבה, ט), אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, הואיל וקיבלו עליהן תוכחותיך צריך אתה לברכן, מיד חזר וברכן מנין שנאמר ה' אלקיכם הרבה וגו', ומנין שכל המקבל תוכחה זוכה לברכה שכן שלמה מפרש ולמוכיחים ינעם ועליהם תבא ברכת טוב.

וכח התוכחה כל כך גדול עד שאמרו חז"ל (שבת קיט, ב) לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר היו שריה כאילים לא מצאו מרעה, מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה אף ישראל שבאותו הדור כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את זה.

ויש לחקור ולהתבונן בדרכי התוכחה, הכיצד קורה שפעמים יהא האדם מוכן לקבל תוכחה ואף יודה וישמח עליה, ופעמים שהתוכחה תעורר בו שנאה ורגשות נקם כאילו בקשו את מפלתו.

עמד על כך הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל (מתלמידי נוהבהרדוק) וביאר, שהנה בענינים חומריים האדם מסכים לקבל תוכחה בלב חפץ אף מן הקטן ממנו, וכגון אם יקנה אדם זכוית פשוטה על דעת שהיא יהלום וישלם עבורה ממון הרבה, ויבוא אליו מישהו ויוכיח לו את טעותו, ועוד יוסיף לגעור בו שאינו מבין בדבר זה, ואינו יודע בין ימינו לשמאלו במסחר היהלומים, כי אז יודה לו על התוכחה ויאהב אותו עבור שהציל אותו מלשלם ממון רב עבור זכוית פשוטה.

ולעומת זאת בענינים רוחניים, כאשר אחד יעיר לשני בלשון רכה ובדרך כבוד כי הוא טועה במעשיו וכדו', כי אז יקפוץ כנגדו ויאמר לו "טול קורה מבין עיניך", ולא ירצה לשמוע כלל. ומה ההבדל שעומד בין ענינים גשמיים שהוא שומע ומקבל תוכחה, ובין ענינים רוחניים שאזניו נאטמות משמוע ולבו נמנע מלקבל אפילו מעט תוכחה מועילה וטובה.

והתשובה היא, כי בענינים גשמיים האדם מרגיש שזה חיותו, ולכן כל מי שמסייע בידו עבור חייו, מוצא הוא לנכון להביע בפניו את שביעות רצונו ותודתו על כך, אבל בענינים רוחניים, כיון שאין הוא מרגיש שזה חיוני עבורו, וכל מה שעושה אינו אלא בכדי לצאת ידי חובתו, לכן כל מה שהוא יכול לפטור ולתרץ את עצמו, מסתפק הוא בזה, ואינו מסכים לשמוע ביקורת על מעשיו.

ולכן אמר הקב"ה למשה, שאם הם הסכימו לקבל תוכחה בעסקי שמים, ראויים הם לברכה, כי הם מבינים ומרגישים שזה חיותם, ושמחים שהשני מצילם מרדת שחת ודואג לחיותם ולעלייתם הרוחנית.

"אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל" (א, א).

כתב האלשיך, שמשה רבינו לא הוכיחם על החטא של מסה ומריבה, כיון שהוא עצמו אף נענש בחטא זה, ולא ראוי להוכיחם בדבר אשר הוא עצמו היה באותו המקרה, ולא ישמעו ממנו את התוכחה בעבור זה.

וזה מה שאמרו חז"ל קשוט עצמך תחילה ואחר כך קשוט אחרים.

מסופר על הגאון ר' ישראל מסלנט זצ"ל, שפעם בא לשיבת "רמיילס" בוילנא למסור בה שיעור, ובאמצע השיעור הקשה אחד התלמידים קושיא על דבריו. ר' ישראל עצר את השיעור, התבונן כמה דקות בקושיא, ואמר לאותו תלמיד שהוא צודק וירד מעל הבמה. הסובבים את ר' ישראל שמעוהו מדבר אל עצמו בלחש ואומר "ישראל, אתה הרי לומד מוסר!".

משנשאל לפרש הענין ענה, שהיו במוחו חמישה אופנים איך לתרץ את הקושיא, אבל הם לא היו על דרך האמת, ולכן הודה ששיעורו הופרך ואותו תלמיד צודק.

הגאון ר' אליהו לופיאן זצ"ל הוסיף ששמע, שהסיבה שר' ישראל המתין כמה דקות, לא היתה בשביל לחשוב על התירוץ, שזה עלה במוחו מיד, אלא שחשב שכיון שכל מטרת מסירת השיעור זה כדי שיקבלו ממנו את תורת המוסר, ולכן אולי עדיף לדחות את הקושיא בכל אופן כדי שישמעו לו בעיני מוסר, אבל אחר כך אמר לעצמו שאין להרויח מוסר על ידי מעשה בלתי מוסרי, וזו היתה כוונתו במה שאמר "ישראל, אתה הרי לומד מוסר!".

זהו קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים.

"ודי זהב" (א, א).

ביאר רש"י, הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם, שנאמר "וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל". ואמרו בברכות (לב, א) כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל. אמרי דבי רבי נאי, אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, משל, לאדם אחד שהיה לו בן, הרחיצו וסכו, והאכילו והשקוהו, ותלה לו כיס על צוארו, והושיבו על פתח של זונות, מה יעשה אותו הבן שלא יחטא.

עמד על כך המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, רואים אנו מדברי הגמ' יסוד וחיידוש גדול, שלא כמו שאנו מורגלים לראות את התחלת וסיבת החטא, בבחירת לבו של האדם לחטוא, אלא חז"ל ראו את סיבת החטא עוד רחוק הרבה מהחטא, ותלו את החטא בדברים אשר נעשו עוד

זמן רב לפני החטא, אשר לכאול אין להם שייכות כלל לחטא, והם אף דברים המותרים, ושם כבר ראו חז"ל את החטא כאילו כבר נגמר, והחטא בא בתולדה וממילא "כי מה יעשה הבן ולא יחטא", ובטענה זו רצה משה לפטרם מכל אשמה.

רואים מכאן עיקר גדול בעבודת האדם, שהעיקר תלוי בהתחלה, ובהם צריך האדם להיזהר ביותר, ואף בדברים המותרים לגמרי, הם בסוף גורמים לחטא, והחטא כבר כאילו נעשה ואין איך להתגבר עליו.

"ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה אל בני ישראל" (א, ג).

כתב רש"י, מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה. ממי למד, מיעקב שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה. אמר, ראובן בני, אני אומר לך מפני מה לא הוכחתך כל השנים הללו, כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי.

עורר על כך הגאון ר' גרשון ליבמן זצ"ל, שאף אדם שהוא בר מעלה גדולה צריך להיזהר מלהוכיחו, ואדרבה לפעמים כשהוא בעל מדרגה התוכחה יותר משפיעה עליו, כיון שאכפת לו ממעשיו וכל הזמן בוחן את דרכיו, וכשמראים לו אחרים שמעשיו אינם טובים ואינם על הדרך הישרה, עלול הוא ליפול מתוך כך ליאוש כיון שאכפת לו מהדבר.

ולכן מוטל על האדם לחשוב ולהתבונן איך להוכיח את חבריו ובאיזה שעה יותר טוב להוכיחו, כדי שח"ו לא יצא מהתוכחה רק נזק ורפיון.

"איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם" (א, יב).

פירש הרמב"ן, על דרך הפשט רמז משה רבינו להם שלשת הדברים שאמר ליתרו שהיה הוא עושה לעם. והזכירן לישאל ברמז, אמר "טרחכם" כנגד והודעתי את חוקי האלקים ואת תורותיו, כי טורח גדול היה ללמד ליוצאי מצרים החוקים והתורות ופירושים וביאורים וסודם. והזכיר "משאכם" כנגד לדרוש אלקים, שהוא ענין תפלה שמתפלל עליהם. "וריבכם", כפשוטו עניני המשפטים.

עוררו על כך בעלי המוסר, שמשה רבינו מרוב מסירותו עבור בני ישראל, התפלל על צרכיו של כל יחיד ויחיד עד שגם אצלו היה נחשב זה ל"משא", כי היה מרגיש בצערם ממש, וכמו שאמרו (ברכות יב, ב) כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבריו ואינו מבקש נקרא חוטא, ואם תלמיד חכם הוא צריך שיחלה עצמו עליו.

ולמדנו משה רבינו בדבריו היאך צריכה תפילה להיות כשמבקש על חבריו, שצריך לירד לעומק צערו עד שירגיש כאילו הוא צער שלו ממש, ולכן היה זה משא כבד עליו.

הרב מפוניב'ז זצ"ל סיפר שהיה בדרכו מטלז ללמוד בשיבת נובהרדוק, ומכיון שדרכו עברה בראדין, החליט להיכנס ולהתברך מפי החפץ חיים. כשהגיע, נכנס לבקתתו של החפץ חיים, והרבנית אמרה שמיד יבוא רבינו. ישב והמתין, ולפתע נחרד מבכי נורא וקולות בקשה ותחינה

חנוקים מדמעות, נרעש, מי יודע מה קרה. אמרה לו הרבנית, אל נא יפחד, יש כאן אשה המקשה לילד, והרב מבקש עליה רחמים.

כששמע זאת הרב מפוניב'ז, חשב בלבו, אם יכול אדם למרר בבכי כזה על צרת הזולת, אני נשאר ללמוד במחיצתו.

"שמע בין אחיכם ושפטתם צדק" (א, טז).

למדו מכאן אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו (סנהדרין ז, ב).

כתב על כך **הסבא מקלם זצ"ל**, שהנה אנחנו רואים כח באדם, כי כל דבר שנתיישב בלב האדם, בונה עליו בנינים רבים, ולא רק בדבר שיש בו תאוה ורצון, אף גם בדבר שיש בו רק ידיעה לבד, רק כיון שהיא קדומה לו בזמן, כל סעיפי הידיעות שיולדו לו אח"כ בהשכלתו יסתעפו על שורש שנשתרש לו בהידיעה הקדומה לו בזמן, והשורש יטה השכל להשכיל עפ"י הידיעה הקדומה, וזה מהנפלאות מכחות האדם החומרי, וקשה להאמין זאת.

אשר על כן, התורה שידעה כחות האדם, אסרה לדיין שישמע צד אחד, כדי שלא יטה הדין אח"כ אליו, ואין זה אלא רק מכח השרשה של ידיעה הקודמת.

ומזה יתבונן הנלבב המבין איך חובה על האדם להתחנך מנעוריו, כי אם בידיעה לבד כך, מה בהנחה של חמדה ותאוה! מבהיל למתבונן! ואם לא נתחנך, לכל הפחות כל עוד שיקדים לשוב מדרכיו והנחותיו הרעים, ירויח שרש פורה ראש של הקדימה מיום ליום, שלא יוסיף כח בהנחה, וזה ריוח גדול, כי כל עוד, יתגדל שורש הנחה יותר מערך הנחה הראשונה למבין בם.

"לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון" (א, יז).

בשעת המחלוקת הגדולה בשנת תקצ"ה בין מדפיסי "וילנא" ומדפיסי "סלאוויטא", אשר הרעישה את כל מדינת רוסיה, ורבנים וגאונים התערבו וניצחו זה את זה בהלכה בענין זה, וכתבו חבילות של תשובות.

תמה מן **הגרי"ס זצ"ל** ואמר: תמה אני מה הרעש הזה, האם בגלל מחלוקת בין גבירים אדירים תפרח ותשגשג התורה ופלפוליה? ולמה לא היה דבר כזה כאשר קרה ענין כזה בין שני עניים, הלא מקרא מלא הוא "כקטן כגדול תשמעון" ודין פרוטה כדין מאה?

"לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדול תשמעון" (א, יז).

אמרו בשבועות (לא, א) מנין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה, שאומרין לו לבוש כמותו או הלבשהו כמותך, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. עורר **הגאון ר' אליהו לופיאן זצ"ל**, הרי מדובר בדין תורה בין עני לעשיר, ולכן העני לבוש סמרטוטים והעשיר לבוש בלבושים יקרים, ומה ישתנה המצב אם שניהם ילבשו את אותו

הלבוש, והלא הדיינים יודעים שאחד עני ואחד עשיר, ומה יואיל להם הראיה בשעת הדין את שניהם באותם לבושים.

ולמדים מכאן יסוד נורא, שאע"פ שהשכל יודע את המציאות אבל הראיה מטעה את האדם ומתגברת על שכלו, כיון שחזק הוא כח הטבע נגד השכל, ואע"פ שהדיין יודע ומכיר את האדם העומד מולו, אבל אם העין רואה את המלבושי כבוד שלו יתכן ויהפוך את הדין לטובתו, כי העין נמשכת אחר התאוה לכבד עשירים ולמצוא חן בעיניהם.

"ויצא האמרי הישב בהר ההוא לקראתכם וירדפו אתכם כאשר תעשינה הדברים" (א, מד).

פירש רש"י, מה הדבורה הזאת כשהיא מכה את האדם מיד מתה, אף הם כשהיו נוגעים בכם מיד מתים.

ולכאורה יש להקשות, שהרי הפסוק בא להשמיע את עוצם מכת האמורי לישראל, ולפירוש רש"י משמע ההיפך שהיו מתים מיד.

תירץ **מנחם הגר"ז זצ"ל**, הנה כשרואים שאחד נותן מכה לשני והשני איננו מחזיר לו מכה תחת מכתו, לא נראית כאן שנאתו של המכה איך היא גדולה, אך כשהשני מחזיר לו מנה אפיים, ואף שיודע שיחזיר לו בכל זאת הוא מכהו, מזה רואין אנו את גודל שנאתו אליו שהוא מכהו אף על גב שיחזור השני ויכהו עוד יותר מכל מקום הוא רוצה להכותו. וזהו ביאור הדבר כאן, שהאמוריים הגם שידעו וראו שכשהם נוגעים בישראל מיד מתים, מכל מקום הם רדפו אחרי ישראל, כי שנאתם היתה כה גדולה ואפילו שנהרגו על ידי כך, בכל זאת היה כדאי להם הרדיפה אחרי ישראל.

ועל פי זה ביאר את הפסוקים בתהלים "כל גויים סבבוני בשם ה' כי אמילם סבוני גם סבבוני וכו', סבוני כדבורים וכו'" (קיה י-יב), ששנאת הגויים גדלה עוד יותר, וגם כשידעו שיהרגו כמו הדבורים שכשהם מכים את האדם מיד מתים, מ"מ מרוב שנאתם לישראל ילכו מרצונן לההרג, כדי שיוכלו לספק את רצונם להרוג את ישראל.

"רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם צפנה" (ב, ג).

כתב **הכלי יקר**, רבים אומרים כי פסוק זה נוקב ויורד עד תהום ויש בו רמז לשעה ולדורות. וענין סיבוב זה שילכו סחור לחרם ה' צבאות לא יקרבו, כי ימים רבים לישראל שהיו נדים ונעים סביבו ולא יותן לישראל כח עליהם עד מדרך כף רגל, עד שיבוא מי שנאמר בו ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים (זכריה יד, ד), וכל זמן שישראל הולכים סחור סחור נאמר להם פנו לכם צפונה, ודרשו בזה אם הגיע שעתו של עשו הצפינו עצמכם (דברים רבה א, יט). וענין הצפנה זו נראה לי שאם ימצא האיש הישראלי בגלות החל הזה איזו הצלחה זעיר שם אז יטמינו ויצפינו הכל בפני עשו כי אין לך אומה שמתקנאת בישראל כמו עשו, כי לדעתם הכל גזולה בידם מהם מן ברכת יעקב אבינו שלקח ברכותיו של עשו במרמה, וכן יעקב צוה לבניו

למה תתראו (בראשית מב, א) פירש רש"י בפני בני ישמעאל ועשו כאילו אתם שבעים, כי שניהם סוברים שיצחק גזל הצלחת ישמעאל, ויעקב גזל הצלחת עשו על ידי השתדלות, על כן צוה דוקא על עשו פנו לכם צפונה שלא יתקנא בכם. וזה היפך ממה שישאל עושין בדורות הללו בארצות אויביהם, כי מי שיש לו מנה הוא מראה את עצמו במלבושי כבוד ובתים ספונים וחשובים כאילו היו לו כמה אלפים, ומגרים האומות בעצמם ועוברים על מה שנאמר פנו לכם צפונה.

ומנהג זה הוא ברבת בני עמינו והוא המסבב את כל התלאה אשר מצאתנו, והמשכילים יבינו ליקח מוסר.

"ולא אבה סיחון מלך חשבון העברנו בו כי הקשה ה' אלקיך את רוחו ואמץ את לבבו למען תתנו בידך כיום הזה" (ב, ל).

ביאר הגר"א, כי הנפש החוטאת היא על שתי פנים. או שיודע את רבנו ומתכוון למרוד בו, מפני תאוות לבו, וזהו נקרא לב טמא. או שהיצר מראה לו פנים שהדבר מותר ואינו חטא כלל, וחושב שדרכו ישרה.

ועל שניהם התפלל דוד המלך ואמר "לב טהור ברא לי אלקים" שלבו יהא טהור ולא יטמא מתאוות לבו. "ורוח נכון חדש בקרבי" שלא יהיה לו רוח טועה אלא יבחין בין רע לטוב.

וזה מה שאמרה התורה על סיחון, שגם רוחו היתה קשה, והיה נראה לו שדרך ישרה היא לעשות כן. וגם היה לו אימוץ הלב, שהיה לו לב טמא מפני רצונותיו הרעים.

סוגיות ועיונים

בדין הרחקת נזיקין

יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היזק לחברו.

וכן נראה מביאור הגר"א (קנה, ח) שביאר בדעת הרמב"ם שבספק מי צריך להרחיק הולכים לחומרא כיון שנזקין הוא איסור דאורייתא.

אמנם בקרית ספר (שכנים, ט) כתב, דיני ההרחקות נראה דהוו מדרבנן, דמן התורה אם הזיק חייב לשלם, אלא שחכמים תקנו הרחקה כדי שלא יבא לחברו היזק מחמתו. וכן ההרחקות שבפרק עשירי ופרק י"א כל שבא היזק לחברו מצד מה שהוא עושה בשעת עשייתו הוי כמזיק בחציו מרשותו וחייב לשלם מן התורה.

וכן נראה מדברי ר"ת בספר הישר (תרטז) שההרחקות הם תקנות חכמים. וכן משמע מדברי בעל המאור (ב"ב ט, ב).

ג. ובעיקר דין הרחקת נזיקין, כבר הקשה בנתה"מ (קנה, יח) מדוע דינם שונה מכל ד' אבות נזיקין שהמזיק צריך להיזהר שלא יזיק את חברו, ואילו בהרחקת נזיקין סבר רבי יוסי (ב"ב יח, ב) שעל הניזק להרחיק את עצמו, ומדוע שלא נדון את כל ההיזקים מדין שור שהולך ומזיק אצל חברו או מדין בור שהולך ומתגלגל ומזיק.

א. "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" (א, טז). ודרשו חז"ל (סנהדרין ז, ב) "ובין גרו" אמר רב יהודה אפילו בין תנור לכירים. ופירש רש"י, שאם נפלה לשני אחים ירושה, אל תאמר יטול זה תנור וזה כירה, שהרי תנור עודף על הכירה וצריך להוסיף דמים.

אמנם רבינו חננאל פירש, "אפילו בין בית לעלייה צריך הדיין להיות בקי כמשפט הפסדת העלייה על הבית כמה היא, כדי שידין כמה יש לבעל העלייה בתחתון, וכך צריך להיות בקי כמה הרחקת התנור מן הכותל או מן העזיבה שתחת התנור, וכמה הרחקת הכירה והמחזיק בכירה אין לו לעשות, וכיוצא בדינים הללו, ולא יהיו קל בעיניו מפני שהן כך בלא נשיאות ממון ובלא נתינת ממון בבזיון, אלא צריך להתעסק בהן ככולן כמו שהן מפורשין בפ' לא יחפור".

ומבואר בדבריו שדיני הרחקת נזיקין נדרשים מפסוק זה, ואין זה דין על הדיין בלבד, אלא היא אזהרה על כל הלכות שכנים.

ב. וכבר נחלקו באיסור הרחקת נזיקין אם הוא מן התורה. שבשו"ת הרא"ש (קה, י) כתב שהוא איסור מפני ש"דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", והקפידה תורה שלא

ותירץ הנתה"מ, שהחיוב בד' אבות נזיקין הוא מפני שיש על הבעלים חיוב שמירה על ממונם, וכשיכול לשמור על ממונו ברשותו חייבה אותו התורה לשמור על ממונו, וכשלא שמר חייב בתשלומין. אבל בהרחקות נזיקין, כגון תנור וכדו' שמשתמש בביתו, אינו יכול לשמור עליהם שלא יזיקו לחבירו, ורק אם לא ישתמש בהם לא יהיה היזק לשני, ודבר זה לא חייבה אותו התורה שלא ישתמש בשלו [ובפשוטו נראה שנקט שהחיוב בממון המזיק הוא מחמת שפשע ולא שמר, ולא משום שהוא ממונו אלא שאם שמר פטור מדין אונס, וכבר דנו בזה בריש ב"ק].

ולכן סבר רבי יוסי שעל הנזיק להרחיק את עצמו, ואינו יכול לבטל את רשות המזיק להשתמש בממונו, אלא הנזיק צריך להרחיק את עצמו, אבל בשאר נזקי ממון אין הנזיק יודע מתי יבוא ההיזק, ולכן על המזיק מוטל לשמור על ממונו.

[אבל] ודאי שמכח תקנת חכמים חייב המזיק להרחיק את ממונו מרשות חבירו ובאופנים המבוארים בפרק לא יחפור].

ועל פי זה ביאר מדוע יש חזקה בנזקי שכנים (ב"ב כג, א), והלא אם הוא מזיק לחבירו מה שייך חזקה בזה. אלא כיון שהחזיק להשתמש ברשותו אין השני יכול לעכב עליו שלא ישתמש יותר בממונו, וחובת הזהירות מוטלת על הנזיק [ע"ע בקצה"ח (טז) שתייר שחשב שסמך בהיתר ואין מחילה על הנזק עצמו].

ד. ובאחרונים (הגרש"ש ב"ב, א. ברכת שמואל ב"ב, יג) כתבו לבאר באופן אחר, שאין מזיק ברשות. והיינו, שבכל דיני נזיקין, המזיק הולך ומזיק ברשות הנזיק, אבל בדיני שכנים המזיק נמצא ברשותו, ולכן אין לחייבו מדין ד' אבות נזיקין.

והגרש"ש הוכיח את יסודו מדברי הרמב"ן, שביאר מה שאמרו (ב"ק סב, א) שאם נתן רשות לחבירו להגדיש גדיש של שעורים וחבירו חיפה אותם בחטים, ונשרפה על ידי אשו של בעל השדה אינו משלם אלא דמי שעורים, ודימו זאת לנותן דינר של זהב לאשה ואמר לה שהוא של כסף, שאם זרקתו לים חייבת לו דינר זהב, אבל אם נאבד לה אינה חייבת אלא דינר של כסף, כיון שלא קבלה עליה שמירה של זהב אלא שמירה של כסף.

וכתב הרמב"ן, "דלא איתמר נטירותא דהכא קבילי עלי ודהכי לא קבילי עלי אלא גבי משאיל, דאין לו לעכב עצמו מלעשות דליקה בתוך שדהו אלא משום שקיבל עלי' להגדיש, הלכך אמר לי' נטירותא דהכי קבילי עלי ודהכא לא קבילי, אבל במזיק בשל חבירו ודאי חייב בכל, אי משום חיציו אי משום ממונו דהא לאו משום דקביל עלי' נטירותא דהאי מחייבים לי' אלא משום דרמיא עלי' נטירותא דגופא או דממונו, דרחמנא חייב' בהכי ואף על גב דלא ידע במאי דאזיק לי'".

וביאר הגרש"ש את דבריו, שבמקום שנתן לחבירו רשות להגדיש, עדיין המקום שייך לבעל השדה, ויש לו רשות להדליק

אש ברשותו, ואם נשרף הגדיש של חבירו אין לחייבו מתורת אש וממון המזיק, אלא רק מדין שואל, ועל זה יש לומר שלא קיבל עליו שמירה של חיטים אלא רק של שעורים.

והוא יסוד הדברים הנ"ל, שלא שייך לדון בדיני מזיק אם הוא עושה את מעשה ההיזק ברשותו.

ה. ובמשנת רבי אהרן (שכנים, עמוד פ) גם נקט שהדין הרחקה הוא מהלכות שכנים (וכן משמע מהרמב"ם שכתב הלכות אלו בהל' שכנים ולא בדיני חובל ומזיק), שתקנו חכמים

שכיון שאינם יכולים להשתמש כל אחד בשלו בלי שיזיק לשני, לכן תקנו דיני הרחקות.

אלא שנחלקו הפוסקים (שו"ע חו"מ קנה, לג) אם סמך באחד מאלו שהיה לו להרחיק וגרם היזק לחבירו, האם הוא פטור מלשלם או חייב. וביאר, שאף אלו שסוברים שהוא חייב לשלם אין זה מדין ותורת מזיק, אלא יסוד הדבר הוא דין הרחקה מכח דיני שכנים, אלא לאחר שתקנו חכמים דין הרחקה, הרי אין לו רשות להעמיד דבר המזיק ברשותו, וממילא שוב נחשב למזיק גמור לענין תשלומין.

באיסור "לא תגורו מפני איש"

א. אמרו בסנהדרין (ו, ב) שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנאמר "לא תגורו מפני איש" (א, יז).

אמנם הוסיף הרמב"ם (סנהדרין כב, א) וכתב, שאם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם. וכן פסק השו"ע (חו"מ יב, א).

ובלבד (א) כתב לבאר, שמלשון "לא תגורו" משמע שהוא לאחר ששמע את

דבריהם, שיש בלשון הזה שתי פנים, לשון של יראה ולשון של כניסה ואסיפה וכמו "אוגר בקיץ" (משלי י, ה), ולכן פירשו חז"ל שהוא לאחר שמיעת הדברים שהדיין יודע להיכן הדין נוטה, יש עליו איסור לאסוף את הדברים ולא לאמרם מפני היראה, ואם היה קודם שיודע את הדין היה צריך לומר "לא תיראו".

והסמ"ע (ב) כתב לבאר, שהאיסור שייך רק לאחר שמיעת הטענות וכשפוסק את הדין, וכמו שכתוב "כי המשפט לאלקים הוא" ועיקר המשפט הוא בשעת גמר דין.

והט"ז ביאר, שהאיסור לא תגורו הוא רק על מי שהוא "דיין", וכל זמן שלא שמע

ואינו יודע להיכן הדין נוטה אין שם דיין עליו, אבל אם יודע נטיית הדין חל עליו שם דיין ועובר בלא תגורו מפני איש.

והוסיף לבאר, שלכן פסקו הרמב"ם והשו"ע שמי שהוא מומחה לרבים יש עליו איסור אף קודם ששמע את הטענות, כי יש עליו שם דיין קודם שמיעת הטענות.

ב. ובשיעורי ר' שמואל (עט) הוסיף נופך בדבריו, שכל דיין יש עליו חיוב לדון מצד "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו", והוא מצוה מצד בין אדם לחבירו, והיינו מצות חסד שמציל עשוק מיד עושקו, ולכן במקום שיש לדיין הפסד מכך אינו חייב לדון, כי שלו קודם לחבירו, אבל אחר ששמע את דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה, יש עליו חיוב מצד בין אדם למקום להעמיד הדין על תילו, וכיון שזה חיוב מצד בין אדם למקום נאמר על זה "לא תגורו" וחייב אף במקום הפסד.

ולכן ממונה לרבים שיש עליו חיוב מצד בין אדם למקום אף קודם ששמע דבריהם, משום שהוא חייב לדאוג שיועמד הדין על תילו, לכן אף בלא ששמע את טענותיהם יש עליו אזהרת "לא תגורו".

והגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל (חזון יחזקאל סנהדרין, א) ביאר באופן נוסף, שאם עדיין אינו יודע להיכן הדין נוטה, והוא חש אז בעצמו שאימתו של החזק עליו, רשאי הוא שיאמר להם איני נזקק לכם, שיש מקום לומר שחושש הוא שיראתו מפני החזק ממנו תשפיע על ברור

הדין לאמינותו וכשל בשיקול דעתו, אבל אם כבר שמע את דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה, ולא חש אז שאימתו של החזק עליו, ורק עכשיו קודם הוצאת פסק הדין נפל פחדו של החזק עליו, הלא אין כאן חשש בברור עצם הדין שנתברר עוד קודם שפחד החזק היה מבעתתו, ולכן אינו רשאי לומר עכשיו איני נזקק לכם, ועל זה הזהירה התורה "לא תגורו".

ג. ובתפארת יעקב (על השו"ע, שם) הקשה איך הדיין יכול כלל לדון במקום שמפחד מאחד מהבעלי דינים, והלא הוא נוגע בדבר שחושש על נפשו וממונו אם יפסוק נגד אחד מהם.

ולכן כתב, שודאי אם הדיין חושש להיזק וקרוב הדבר שיזיקו, הוא נוגע ופסול מלדון. אלא שהתורה דברה במקום שהוא רק חשש שמא יהרוג את בנו או ידליק את גדישו, ועל זה ציותה התורה שלא יפחד ויחשוש מפני כך, ושוב אם אינו חושש כבר אינו נוגע בדבר וכשר לדון.

וכן נראה שסבר בשו"ת שבות יעקב (א, קמג) שאם יש ודאי סכנה אינו חייב לדון, ורק במקום שחושש והוא ספק שמא יזיקו על זה ציותה התורה "לא תגורו" ולא נחשדו ישראל להיזק בשביל הפסד ממון, אבל אם הוא רשע ומוחזק בכך יכול להסתלק מלדון אף לאחר שמיעת הטענות.

ד. ולגבי בן נח, המנחת חינוך (טטו) נקט שאף בן נח שייך איסור זה. אמנם הרמב"ן (וישלה לד, יג) כתב שאיסור זה הוא

תוספת אצל ישראל, אבל בן נח יכול לומר לבעלי הדין איני נזקק לכם.

וכתב באבי עזרי (סנהדרין ג, ח) שלשיטת המנחת חינוך, יש לומר שאצל גוי אף קודם ששמע את טענותיהם אינו יכול להישמט מלדון, כיון שאצל ישראל יש

מצוה להושיב דיינים, ואינו חייב לדון את חבירו (ורק מפני חסד וכנ"ל), אבל אצל בן נח שכל אחד מצווה לדון את חבירו (וכדברי הרמב"ם שפירש כן את מצות דיין), אינו יכול להישמט ולומר איני דן אף קודם ששמע את הטענות, ודינו כממונה לרבים שחייב לדון משום "לא תגורו".

בגדר ירושת עכו"ם

שהוא מעובדי האלילים ומן האמונות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות, הרי הוא בכלל ירושה של תורה ויורש את אביו ושאר מורישיו, ואין אומרין שיהא כל המחזיק בהן זוכה בהן אלא כל המחזיק בהן צריך להחזיר, וכל שהוא מעכב הרי הוא גזל בידו והרי גזילו אסור".

אמנם הרמב"ם (נחלות ו, ט) כתב, העכו"ם יורש את אביו דבר תורה, אבל שאר ירושותיהן מניחין אותו לפי מנהגם. וביאר המגיד משנה, והוא מפני שלא מצינו שיהיה סדר נחלות אלא לישראל בלבד. ומבואר, שרק ירושת הבן נוהגת בהם, אבל שאר הירושות אין נוהגות בהן.

ובקובץ שיעורים (ב"ב, שנה) הביא מקור לשיטת הרמב"ם, ממה שאמר אברהם להקב"ה "ויאמר אברם הן לי לא נתת זרע ובן משק ביתי יורש אותי" והיינו אליעזר, ובודאי שלא היה לאליעזר שום דין יורש אצל אברהם, אלא ע"כ הכוונה היא, שכיון שלא היה לאברהם יורשים והנכסים היו הפקר, ממילא יקדום אליעזר לכל אדם

א. מבואר בקידושין (יח, א) שעובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה, דכתיב "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר" (דברים ב, ה), והיינו, שנתתי את הר שעיר לעשו להורישו לבניו, וא"כ יש ללמוד מכאן שגוי יורש את אביו. והקשו, שמא דין בני עשו שונה מדין שאר עובדי כוכבים, שהרי עשו היה בנו של יצחק, ודינו הוא כישראל מומר, ולכן הם יורשים את אביהם. אלא יש לדרוש כן ממה שכתוב "כי לבני לוט נתתי את ער ירושה" (שם, ט), ומכאן מוכח שבני לוט מורשים את ער לבניהם, למרות שאינם מזרעו של אברהם, והם גוים גמורים.

ורבא (שם יז, ב) למד דין זה ממה שכתוב לענין פדיון של עבד עברי הנמכר לגוי "וחשב עם קונהו", ויש לדרוש "עם קונהו" ולא עם יורשי קונהו. ומשמע שיש לאדון הנכרי יורשים היורשים את ממונו, ולכן הוצרך הכתוב לומר שאע"פ כן אין הם יורשים מאביהם את העבד העברי.

ב. ונחלקו הראשונים מה הם דיני הירושה שיש בגוים. המאירי כתב "הגוי אף על פי

לזכות בהן מן ההפקר, והרי היו לאברהם אחין, ולוט בן אחיו, ומ"מ כיון שאין לו זרע יהיו נכסיו הפקר, ומוכח כדעת הרמב"ם שרק בן יורש ולא שאר קרובים.

אמנם רש"י פירש את הפסוק "ויהי ריב בין רעי מקנה אברם ובין רעי מקנה לוט" לפי שהיו רועים של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים נתנה הארץ לאברם, ולו אין יורש, ולוט יורשו, ואין זה גזל, והכתוב אומר והכנעני והפרזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין. ומבואר בדבריו שלוט היה יורשו של אברהם, וא"כ נראה שסבר שכל הירושות נוהגות בעכו"ם.

ומה שאמר אברהם שאין לו יורש, כתב ליישב, שכוונת אברהם היתה להעביר את הנחלה מלוט מפני שלא היה הגון, וכמו שיעקב העביר את הבכורה מראובן בחללו יצועי אביו, וקודם מתן תורה לא היה איסור להעביר נחלה [וכן כתב היד רמה (ב"ב קנו, ב)].

ג. ואף לשיטת הרמב"ם שרק הבן יורש, נחלקו הראשונים האם הבת בכלל זה או שהיא כשאר יורשים שאין בה דין ירושה.

רש"י (יבמות סב, א) כתב שהבת שוה לבן, ומשמע שאף במקום שיש בן הרי היא שוה לו ויורשין יחד. ואע"פ שבירושית ישראל הבן קודם לבת, וא"כ אף אצל גוי שנלמד שבניו יורשים אותו, מצד הסברא היה צריך להקדים את הבן, ורק במקום שאין בן יש ליתן לבת, ומדוע סבר רש"י ששניהם שוין ויורשים יחד. וביארו האחרונים (עי'

זכרון שמואל, סב. ובענף פרי בסוף שו"ת פרי יצחק, ס) שיש חילוק בין הדין שבן קודם לבת לבין הדין שהבת קודמת לאב וכן מה שהאב קודם לאחין, שבכל דיני הקדימות הוא משום הקירבה, שהבת יותר קרובה לאב מאשר אביו או אחיו, אבל מה שהבן קודם לבת אינו משום שהבן יותר קרוב, ובאמת שניהם קרובים בשוה, אלא שיש דין שהזכר קודם לנקבה, וכמו שכתב הרמב"ם (נחלות א, א) "סדר נחלות כך היא, מי שמת יירשוהו בניו והם קודמין לכל, והזכרים קודמין לנקבות", ומשמע שכל בניו שוים בקרובה ולכן הם קודמים לשאר היורשים, אלא שיש דין שהזכרים קודמים לנקבות, וא"כ יש לומר שבבני נח שלא נאמר הדין שזכר קודם לנקבה, נמצא שהבן והבת שוים בירושה שהרי שניהם קרובים בשוה ולכן שניהם יורשים.

ד. אולם מדברי התוס' הוכיחו האחרונים (קובץ שיעורים ב"ב, שנח) שסבר שדוקא הבן יורש ולא הבת. ואולי אף משמע כן מרהיטת לשון הרמב"ם שכתב "העכו"ם יורש את אביו", ויש במשמעות דבריו שדוקא הבן יורש ולא הבת.

וכדי לבאר את סברתם יש להקדים את יסודם של האחרונים (קובץ שיעורים ב, יב. כלי חמדה, פניחס. גיליוני הש"ס ב"ב קטז, א) שכתבו לחלק בין ירושת הבן לשאר היורשים, שבירושית הבן נוסף לזכיותו בנכסים מדין יורש, יש בו דין נוסף שזוכה בירושה מצד שהוא קם תחת אביו. [ובכלי

חמדה כתב לדקדק שלא נכתב כלל בתורה שהבן יורש את אביו, אלא כתוב "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו", ולא נזכר כלל שהבן יורש את אביו ראשונה, והוא יסוד הדברים הנ"ל שהבן זוכה בנכסים מצד שהוא עומד במקום אביו, ורק הבת ושאר היורשים זוכים מדיני ירושה].

ובקובץ שיעורים כתב לפי יסוד זה, שאין שאין אדם מוריש קנס לבניו כי אינו ממון הניתן לירושה, אבל בנו יורש אף את הקנס, כי אינו רק בתורת ירושה אלא הוא קם תחתיו, ולכן זוכה אף בקנס (ועיי"ש שביאר לפי זה את שיטת רש"י בכתובות לח, ב).

ולפי זה יש לומר בשיטת הרמב"ם, שאף שגוי יורש את אביו, אינו מדין ירושה כלל [שיורשים מחמת קורבה], אלא רק מצד שהוא נכנס תחת אביו, וזה שייך רק בבן ולא בבת, ובאמת לא התחדש פרשת ירושה בעכו"ם אלא דוקא הבן קם תחת אביו, אבל אינו מצד פרשת ירושה, ולכן דוקא הבן יורש ולא הבת, וכשאין בן הולכים אחר מנהגם [וכן מטו משמו של מרן הגר"ז זצ"ל].

ויסוד דין ירושת עכו"ם שאינו מצד קורבה, מקורו מדברי הרמב"ן (יבמות צח, א) שהקשה על מה שאמרו שגוי מותר בבתו משום שאין ייחס בגוי, ורחמנא אפקריה לזרעיה, א"כ מדוע אמרו שגוי יורש את אביו. ותירץ, "התם שאני דגלי ביה רחמנא, אבל לענין עריות לית ליה דרחמנא אפקריה לזרעיה בין בגיות בין בגירות, והיינו נמי דאיצטריך לרבויה בירושה", וביאור דבריו

הוא, שבירושה גילתה התורה שיוורש את אביו אבל אינו מצד קורבה, שהרי לגבי עריות אין לו דין קורבה, וע"כ שבירושה הוא מדין אחר, והוא כיסוד הדברים הנ"ל, שהתחדש שאף בגוי הבן קם תחת אביו זוכה בנכסים, אבל אינו מפרשת ירושה.

ועל פי זה יש לבאר אף את דברי רבנו גרשום שפירש מה שאמרו (ערכין יד, א) שאין דין של שדה אחוזה (שדה שירש מאבותיו) בגוי. ובתוס' כתבו, שאע"ג שגוי יורש את אביו דבר תורה, מ"מ לא היה להם אחוזה בארץ, כי אין לעובדי כוכבים נחלה בארץ.

וברבינו גרשום כתב לפרש, שעובד כוכבים אינו קונה את גוף השדה. ועוד, שאין לו שאר אב ואין יורש את אביו. ולכאורה דבריו תמוהין שהרי גוי יורש את אביו דבר תורה. אלא ע"כ שכוונתו כיסוד הדברים הנ"ל, שאף שהוא יורש את אביו אבל אינו בגדר ירושה מפרשת נחלות, ואינו מדין קרוב, שהרי אין לגוי ייחס לזרעו, אלא הוא דין שחידשה התורה שכן קם תחת אביו, אבל אינו מדין ירושה, ולכן אין שדהו נקראת שדה אחוזה.

אמנם הכלי חמדה כתב לבאר לאידך גיסא, שרש"י שסבר שבעכו"ם הבן והבת שוים, הוא משום שהקדימה של הבן לבת בדיני ישראל היא מצד שהבן עומד תחת אביו והוא קודם לדיני ירושה, אבל בגוי שאין דין זה שהבן עומד תחת אביו, אלא זוכה בנכסים רק מצד ירושה, א"כ אין סיבה שהוא קודם לבת, שהרי שניהם קרובים

בשוה ושניהם זוכים רק מדין ירושה, ולכן סבר רש"י שהבן והבת שוים.

ה. ובמה שכתב הרמב"ם "אבל שאר ירושותיהן מניחין אותו לפי מנהגם", הקשה המנחת חינוך (מצוה ת) לאיזה צורך כתב זה, והיה לו לכתוב רק שבנו יורשו ונפק"מ שאסור לגזול ממנו (ועי' בריטב"א שכתב לבאר שהחידוש שגוי יורש את אביו הוא לענין דין גזל, ואם לא כן היו הנכסים הפקר, ועי' בשו"ת מנחת שלמה (א, פו) שהאריך בענין זה), ומה הוצרך להוסיף שמניחין אותן לנהוג כפי מנהגם.

וביאר הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל (קידושין, שם), שהרי נחלקו הרמב"ם והרמב"ן מהי מצות "דינים" שנצטוו בה בני נח, שיטת הרמב"ן (בראשית לד, יג) שמצוה זו כוללת

את כל דיני גניבה ואונאה, ודיני השומרים, ודיני מקח וממכר, וכמו הדינים שנצטוו ישראל. אבל הרמב"ם (מלכים ט, יד) כתב, שמצות דינים היא שחייבים להושיב דיינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון על שש המצוות האחרות. וא"כ לפי דבריו שלא נצטוו בדיני ממונות כדיני התורה, ע"כ שבמה שנצטוו להושיב דיינים כלול גם שיש להם כח לקבוע מה הוא גזל ומה אינו גזל, ונקבע דיניהם ע"פ תקנתם, ועל זה הם דנים [ואף שהרמב"ם הזכיר בלשונו לדון בשש מצוות אלו, מ"מ יש לומר שמכלל זה נלמד שיש בכחם לקבוע את דיני הממונות שלהם], ולפי זה מבואר מה שכתב שבשאר ירושותיהן מניחין אותן לפי מנהגם, וכוונתו, שלפי מנהגם נקבע באמת דין הירושות של נכסיהם.

אין עונשין מן הדין בבן נח

ובפרשת דרכים (דרוש י) הקשה שהרי אין עונשין מן הדין. ורצה ללמוד מכאן שאין כלל זה נאמר בבן נח.

והפמ"ג (תיבת גמא. גינת ורדים, ג) כתב שנדון זה תלוי בטעם של אין עונשין מן הדין, שהמהרש"א (סנהדרין סד, ב) כתב שכיון שהוא יותר חמור אינו מתכפר בעונש של העבירה הקלה. ולפי טעם זה יש לומר שבבן נח לא שייך טעם זה ולכן עונשין מן הדין. אולם בקרבן אהרן ביאר שהוא מפני

כתוב בפסוק "ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (ב, ט). ואמרו בב"ק (לח, א) וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות. אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים עצמן לא כל שכן. אמר לו הקב"ה, לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית.

שאולי נמצא פירכא, ואם כן טעם זה שייך אף בבן נח.

אמנם כתב לחלק שיש ב' סוגי קל וחומר, יש קל וחומר ויש שהוא בכלל מאתים מנה. ובק"ו של בכלל מאתים מנה אין לחשוש שמא ימצא פירכא, וכאן זה בכלל מאתים מנה ולכן עונשין מן הדין. [עי' בקובץ ביאורים (ב"ק, כ) שהביא ראיות שגם בק"ו שמסוג זה אין עונשין מן הדין].

בישולי עכו"ם

טועים בה כיון שגזירות אלו היו מפורסמות לכל ופשטו בכל ישראל, ועל כרחק שהיא היתה גזירה קודמת לגזירת פתן].

ובגזירת חתנות מצינו כמה לשונות בדברי הראשונים בטעם האיסור, שהרמב"ם כתב (מאכלות אסורות יז, ט) ויש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים, ואף על פי שאין לאיסורן עיקר מן התורה גזרו עליהן, כדי להתרחק מן העכו"ם עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות. וכן כתב הטור (יו"ד, קיב) וכל אלו הדברים אסרו משום חתנות, פי' שלא יבא להתחתן בהן, שכל אלו מושכין לב האדם ואם יתקרב אליהם באחד מאלו יבא להתחתן בהם.

אמנם יש מן הראשונים שכתבו שהחשש הוא שיתחתן אתם בשביל לאכול אצלם מאכלים טובים. כן כתב בתוספות רי"ד (עבודה זרה סה, ב) שבתחלה גזרו על

א. כתוב בפסוק שמושה אמר לסיחון "אכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי רק אעברה ברגלי" (ב, כח). ולמדו מכאן בעבודה זרה (לז, ב) שבישולי עכו"ם אסורים באכילה, וכמו מים שלא נשתנו מבריתן על ידי האור, אף אוכל שלא נשתנה מבריתו על ידי האור מותר באכילה. אמנם למסקנת הסוגי' אין בישולי עכו"ם איסור תורה, ורק אסור מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

ב. בטעם האיסור של בישולי עכו"ם, כתב רש"י (שם לה, ב) שהוא משום חתנות. וכמו שמבואר להדיא (שם) לגבי פת עכו"ם שאסורה משום חתנות. [וכתבו התוס' בחולין (סד, א) שהיו שתי גזירות, וגזירת בישולי עכו"ם קדמה לגזירת פתן שהיא מ"ח דבר שגזרו בית שמאי בעלית חנניה (שבת יז, ב), והוכיחו זאת ממה שטענו לומר שגזירת בישולם היא מדאורייתא, ואם זה היה מ"ח דבר לא היו

בישולי גוים ולא על הפת ולבסוף גזרו על הפת, משום דבישולי גוים זהו הוא דבר הצריך אומן לבשל שיש לך אדם שיודע לתקן תבשילו ולבסמו, וכשיהודי רואה גוי שיודע לתקן מאכלו היטב מתאוה לתבשילו ונמלך אחריו ומתחתן בו. וכן כתב בחידושי רבינו יהונתן מלוניל (עבודה זרה יג, ב מדפי הרי"ף) משום חתנות אסרום, שלא יהיה ישראל רגיל בשמשן, ושלא יקח בנותיהם לשום שיבשלו לו מאכלו בין בשר בין דגים בין ירקות בין כל דבר שאינו נאכל חי אלא מבושל.

ג. הרשב"א (שו"ת א, רמח) נשאל על בישולי כמרים שאין להם בנים ובנות האם מותר לאכול את מאכלם. והאריך הרשב"א והשיב שגזרו גזירה זו אף במקום שלא שייך החשש ממש, ואם נתיר בכמרים אף נצטרך להתיר בבישול של בחר שאינו נשוי וכן במקום שאין שם נשים, ולכן אסרו זאת בכל מקום. וכן פסק הרמ"א (ק"ב, א).

אמנם נחלקו הפוסקים (מובא בבית יוסף שם, ק"ג) לגבי שפחה המשרתת בביתו, שהרמב"ן סבר שאין גזירה עליהם כיון שהם קנויות לישראל ומוזהרים עליהם בשביתת שבת ולא גזרו עליהם כלל, ואין גזרת חתנות וקרוב הדעת אלא במי שעושה מרצונו לאהבת הישראל, ואלו עושין בין ירצו בין לא ירצו ואין קרוב הדעת בכיוצא בזה ולא גזרת חתנות (כן כתב הרשב"א (א, סח) לבארם). ובלבוש (שם) הוסיף טעם שאין לגזור עליהם משום שהם שפלות ולא יבוא

להתחתן עמהן. אמנם הרא"ה והרשב"א החמירו ואסרו אף בכך.

והרמ"א (שם, ד) פסק להקל. וביארו הפוסקים (ש"ך והגר"א) שסמך אף על שיטת הראב"ד שסבר שכל בישול בבית ישראל מותר (מובא בתוס' ע"ז לח, א).

ד. טעם נוסף לאיסור בישולי עכו"ם כתב רש"י (ע"ז לח, א) שהוא משום שמא יאכילנו דבר טמא. וכן כתב הגהות אשר"י בשם הרשב"ם (ב, כח).

והפתחי תשובה (שם, א) כתב בשם התפארת למשה שיש נפק"מ בין ב' הטעמים בדין מומר, שלטעם משום גזירת חתנות אין במומר איסור להתחתן עמו ולכן בישולו מותר, אולם לטעם שמא יאכילנו דבר טמא אין לאכול בבישולו מפני שאף אצלו שייך חשש זה.

וכתב הגר"ש קלוגר זצ"ל (טוב טעם ודעת ב, טז) שלכן רש"י הוסיף טעם זה, כדי לאסור אף בישולי מומר ולא רק במי שיש בהם איסור חתנות מן התורה.

ה. והנה לטעם של רש"י והרשב"ם שהחשש הוא שמא יאכילנו דבר טמא, אם כן בדבר שאין הבישול משנה את צורתו כלל אין לחוש לזה. ולכן פסק שם בהגהות אשר"י שמותר לאכול מאכלים שלא השתנו מברייתם.

וכן מבואר (שם לח, ב) שחמין וקליות של גויים מותרים. ורש"י כתב שהטעם הוא מפני שהם לא משתנים מברייתן על ידי

האור. אמנם הרמב"ם (שם יז, יז) כתב טעם אחר להתיר משום שאין אדם מזמן את חבירו לאכול קליות ואין בזה משום חתנות.

והר"ן האריך לבאר שבפוסקים לא הביאו את החילוק של רש"י והרשב"ם להלכה. והפרי חדש (שם) כתב להקשות על דבריהם שאם כן רוב בישולי עכו"ם יהיו מותרים. והביא את דברי הרשב"א (תורת הבית בית ג' שער ז) שביאר את דברי הגמ' שיש איסור רק בדבר שנשתנה על ידי האור, היינו שלא אסרו אלא מה שנשתנה על ידי האור ונעשה ראוי לאכילה, אבל דבר הנאכל חי כמות שהוא אין בבישולו איסור [ושלא כפי' רש"י שתלוי אם נשתנה צורתו על ידי הבישול].

ו. הנצי"ב (העמק שאלה קמא, ז) כתב לתלות את ב' הטעמים בספיקת הגמ' (לה, ב) אם הניח הגוי את המאכל בתחילת הבישול וגמר הבישול היה על ידי ישראל האם מותר לאכול. ואמרו שזה מותר מקל וחומר, שאם הניח הישראל וגמר הגוי שמותר קל וחומר במקום שהישראל גמר שמותר לאכול.

וביאר הרמב"ן את הק"ו, שכיון שהאיסור הוא משום גזירת חתנות, אם כן במקום שהישראל גמר יש פחות מה לחשוש משום איקרובי דעתא, ולכן ק"ו שתבשיל זה מותר.

וביאר הנצי"ב, שבהו"א סברו שהטעם הוא משום שמא יאכילנו דבר טמא, ולכן יש יותר להחמיר על תחילת הבישול מאשר

על סופו, ולכן הסתפקו לומר שמא אף שהישראל גמר יש לאסור משום תחילת הבישול, ולבסוף אמרו שאין הדבר אסור אלא משום חתנות ולכן יש ק"ו להתיר במקום שהישראל גמר וכדברי הרמב"ן.

ז. בערוך השולחן (שם) כתב שרש"י הוסיף את הטעם שמא יאכילנו דבר טמא, כדי לבאר מדוע הקילו בפת והתירו (עיין תוס' ע"ז לה, ב שהביאו מהירושלמי) ובבישולי עכו"ם לא התירו, וזה משום שבבישולי עכו"ם יש ב' טעמים לאסור ולכן החמירו בו יותר מפת.

ח. בשו"ת מהריט"ן (קסא) כתב לחדש, שכמו שבפת מצינו היתר בפת פלטר ואין בזה משום חתנות (עיין שו"ע קיב, ב), כמו כן יש להתיר בבישולי עכו"ם אם התבשילים נעשים כדי למכרם בשוק.

אבל מהפוסקים משמע שרק בפת התירו ולא בבישול, משום שיש בפת משום חיי נפש ועליו יחיה האדם (כן מבואר בש"ך שם). וכן כתב הברכי יוסף שאין להקל בכך.

אמנם יש מן הפוסקים שצירפו סברא זאת כסניף להקל לחטיפים שאינם עולים על שולחן מלכים בצורה זאת (וכגון חטיף "תפוצ'פס" שעשוי מתפוחי אדמה שהם עצמים עולים על שולחן מלכים), שאין בהם משום בישולי עכו"ם [עיין אגרות משה יו"ד ח"ד, מח].

באיסור לצור את עמון ומואב ושעיר

ירושלם אצל עמון ועשו, והדבר ידוע שלא תקרא ירושלם אלא הדבר הניתן לדורות [והוסיף שהרמב"ם עצמו (בשורש השלישי) כתב שהמקור שמונים רק מצוה לדורות הוא ממה שכתוב "תורה צוה לנו מורשה קהלת יעקב" ומורשה הוא לשון ירושלם שהיא לדורות]. ומאחר שהתורה אמרה שטעם המניעה ממלחמת אלה האומות מפני שנתן להם את הארץ בירושלם, אם כן המניעה גם כן לדורות היא שלא נגזל נחלתן ואת אשר הוריש ה' אותם יירשו לעולם.

ועוד הקשה מדברי חז"ל (בראשית רבה עד, טו. תנחומא דברים, ג), "בשעה ששלח דוד את יואב לארם נהרים ולארם צובה, פגע באדומיים בקש לזנבן הוציאו לו אפיסטולי (שטר ראיה) שלהם "רב לכם טוב את ההר וגו'", פגע במואבים בקש לזנבן והוציאו לו אפיסטולי שלהם "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה", באותה שעה שלח יואב אצל דוד אמר לו פגעתי באדומיים ובקשתי לזנבן הוציאו לי אפיסטולי שלהם רב לכם, במואבים והוציאו לו אפיסטולי שלהם אל תצר את מואב. באותה שעה לא נהג דוד כבוד מלכות בעצמו אלא עמד והעביר פיפורין מעליו ועטרה מעל ראשו ונתעטף בטליתו והלך לו אצל סנהדרין, אמר להם רבותי לא באתי לכאן אלא ללמד אם נותנים אתם לי רשות אני מלמד, שלחתי את יואב לארם נהרים ולארם צובה ופגע באדומיים והוציאו לו אפיסטולי שלהן רב לכם, והלא

א. "ואת העם צו לאמר אתם עברים בגבול אחיכם בני עשו הישיבים בשעיר וגו' אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר" (ב, ד-ה). וכן נאמר לקמן (פסוק ט) במואב, "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירשה כי לבני לוט נתתי את ער ירשה". וכן נאמר (פסוק יט) אצל עמון, "וקרבת מול בני עמון אל תצרם ואל תתגר בם כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירשה כי לבני לוט נתתה ירשה".

ומבואר בפסוקים אלו שאסור לצור את עמון ומואב ושעיר, כי שעיר ניתן לעשו, ועמון ומואב ניתנו ללוט. ופירש רש"י (בפסוק ה), "ירשה לעשו - מאברהם, עשרה עממים נתתי לו, שבעה לכם, וקיני וקנזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר, אחד מהם לעשו והשנים לבני לוט, בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיה אומר על אשתו, אחותי היא, עשאו כבנו".

ב. והנה הרמב"ם לא מנה איסור זה במנין המצוות, וביאר (סה"מ, שורש ג) בטעם הדבר, שכיון שאין איסור זה נוהג לדורות לכן אין למנותו כמצוה. אבל הרמב"ן (בסוף שכחת הלאוין, לאוין דעמון ומואב ואדום) מנאם לג' לאוין. והשיג על הרמב"ם, שהרי כתוב "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושלם כי לבני לוט נתתי את ער ירושלם" וכן נאמר לשון

הם פרצו את הגדר תחלה (שופטים, ג) ויאסוף אליו את בני עמון, פגע במואביים ובקש לזנבן והוציאו לו אפיסטולי שלהן, אל תצר את מואב, והם לא פרצו הגדר תחלה, (במדבר, כב) וישלח מלאכים אל בלעם ועתה לכה ארה לי". ומבואר בדברי חז"ל שההיתר של דוד והסנהדרין להילחם עם עמון ומואב הוא מפני שהם התחילו להילחם ראשונה בישראל. ולפי דברי הרמב"ם שאין איסור זה נוהג לדורות, מדוע הוצרך דוד ליתן טעם שמותר להשיב להם מלחמה, והלא אין איסור כלל להילחם בהם.

אמנם כתב הרמב"ן שאף לשיטתו שאיסור זה נוהג לדורות, עדיין צ"ב מה היתה טענת דוד שאם הם התחילו להילחם מותר לקחת להן את ארצם, והרי לא נאמר בתורה שארצם נתונה להן בתנאי שלא ילחמו עם ישראל, וא"כ איך אבדו זכותם מפני שפרצו את הגדר.

ולכן סבר הרמב"ן, "כי המניעה בתורה היתה לדורות שלא נערוך עמהם מלחמה לקחת מהם ארצם כי היא נתונה להם ירושה לעולם, אבל לזנב מהם הנחשלים לא נמנענו בתורה. אבל הם הוציאו כתובים הללו שהם בידם אונות ושטרות שיש להם זכות בם, ואמרו ליואב הנה ארצנו אסורה לכם וגם מלחמתינו מנועה מכם, ואדוננו המלך דוד עליו השלום הורה ולימד שאין הכונה בתורה אלא לאסור לקחת הארץ מהם, אלא שאמר יתעלה למשה רבינו עליו השלום שלא נערוך עמהם מלחמה שהארץ נתונה להם ירושה ואין משה וישראל לסטים באים

לשחת העולם ולא לזנב אומה מן האומות אלא לרשת נחלה אשר נתן השם לאבותם וכו', אבל אם יתגרו בנו מותר לנו להנצל וגם להנקם מהם כפי הראוי לנקמת מה שעשו עמנו רעה רק ארצם נשאיר להם שהיא נחלת ה' להם".

ועוד הוסיף, "והיוצא מכל מה שאמרנו שיהיו אלה השלש מניעות הבאות בשעיר ועמון ומואב מצוה לדורות. ומכל מקום כיון שבא סנחריב ובלבל את העולם (ידים ד, ד, ברכות כה, א) הותרה ארצם למלך המשיח, כמו שאמרנו בחלק מארצם (חולין ס, ב) עמון ומואב טהרו בסיחון. ועוד שיכירתם הקל יתברך ויתעלה ותשאר ירושתם לנו ולכן כתוב וירשו הנגב את הר עשו".

ג. וכתבו האחרונים (ע"י בספר נר לאחד, עה"ת) לבאר, שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בגדר האיסור לצור את אלו האומות, שהרמב"ן כתב כמה פעמים בדבריו שהאיסור לצורם הוא רק באופן שכוששים את נחלתם, והיינו שיסוד האיסור הוא להפקיע מהם את נחלת ה', אבל אין האיסור מצד שצריך לחיות עמם בשלום ומפני כך לא להפקיע מהם את אדמתם, אלא הקפידה היא דוקא מפני שהיא ירושת ה', והקפידה התורה שירוששתם תתקיים בידם. ולכן סבר הרמב"ן שאין מקום לומר מסברא שאם הם התחילו להתגרות מותר ליקח מהן את נחלתן, מפני שהתורה הורשה להן את ארצם ללא תנאי שלא ילחמו עם ישראל, ולכן הוצרך לחלק שדוקא לכבוש את הארץ יש איסור, אבל לעשות עמם מלחמה מותר

[ואף זה לא הותר אלא דוקא כשהתחילו הם להילחם. [וצ"ע אם דין זה שאסור להילחם באנשים בלא לכבוש את הארץ התחדש דוקא בעמון ומואב והוא איסור נוסף מליקח נחלתו, או שהוא בכל האומות].

אבל הרמב"ם סבר שהאיסור הוא ביחס לאומות עצמן שלא להילחם בהן, ואין האיסור כלל מחמת שהארץ שייכת להן בירושה, אלא הוא דין שצריך לחיות עמם בשלום, ולכן סבר הרמב"ם שאם הם פתחו תחילה במלחמה, מותר לחזור ולהילחם בהן ולהוציא מהן את ארצן, כי מגיע להם נקמה [ומה שהוצרך דוד לומר את הטעם שפתחו במלחמה תחילה ולא אמר שאין איסור זה קיים לדורות, הוא מבואר לפי דברי מרן הגר"ח מברסק זצ"ל (גיטין מז, א) שכל זמן שלא נכבשה הארץ מז' עממין קיים איסור זה, ולכן בזמן דוד היה עדיין איסור זה קיים, ולא הותר לכבוש את את ארצן אלא מפני שפתחו עם ישראל במלחמה, וכיון שהרמב"ם סבר שאין קפידה ליקח מהן את ארצן, אלא עיקר הקפידה להילחם עם אנשי עמון ומואב, לכן סבר שבמקום שפרצו את הגדר מותר לנקום מהן].

ד. והנה הזהירה התורה על עמון ומואב (לקמן כג, ז) "לא תדרש שלמם וטבתם כל ימך לעולם". ולכאורה לפי שיטת הרמב"ם שאין האיסור לצור את מואב נוהג לדורות, מובן מדוע הוצרכה התורה להזהיר שלא לדרוש את שלומם של עמון ומואב אלא מותר להילחם בהם, אבל לפי שיטת הרמב"ם שאיסור זה נוהג לעולם מדוע הוצרכה התורה להזהיר שלא לפתוח עמם בשלום,

והרי אדרבה ההיפך אסור כלל להילחם עמם. והרמב"ם פירש (שם) שהכתוב מזהיר שאם נלחם עליהם בעיר שכבשו הם מן העמים שלא נקרא להם לשלום.

ויש לומר שהרמב"ם לשיטתו שסבר שעיקר האיסור נאמר שלא ליקח את נחלתו שהיא ירושת ה' להן, ולכן אם הם כבשו עיר של אומה אחרת אין בכך איסור להילחם עמם ולהוציא מקום זה מתחת ידם, ועל מלחמה כזו אמרה התורה שלא לדרוש שלומם אלא מותר להילחם מיד, אבל לפי דעת הרמב"ם שעיקר האיסור הוא להילחם עם בני עמון ומואב, א"כ אין סברא לחלק אם היתה עיר זו שייכת להן מעולם או שכבשוה במלחמה עם אומה אחרת, כי אין הקפידה על נחלת ה' שהורישן, אלא על האנשים עצמן שלא להילחם בהן.

ה. וכן סבר הרמב"ם שלעתידי לבוא מותר ליקח את ארצם כי סנחריב בבל את האומות, וממילא ארצם מותרת וכמו שאמרו עמון ומואב טהרו בסיחון, שכיון שסיחון כבש את ארצם שוב מותר ליקח חבל ארץ זו, כי כבר זכה בה סיחון. וכן לאחר שסנחריב בבל את האומות נמצא שארצם נכבשה על ידי עמים אחרים.

ובשו"ת עמודי אור (עד) הקשה ממה שאמרו (ידים ד, ד) שעמון חזרו למקומן לאחר שסנחריב בבל את האומות, וא"כ מדוע לעתידי לבוא יהיה מותר ליקח את ארצם.

אולם לפי האמור הוא מבואר היטב, שכיון שעיקר האיסור הוא להפקיע מהן נחלתו

וההיתר ליקח את ארצן הוא מפני שסנחריב בלבל את האומות וכבר אינה ארצם.

אבל הרמב"ם (רוצח ה, ד) לענין ערי מקלט כתב, "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש, שנאמר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה". ומבואר בדבריו שסבר שג' ארצות אלו ניתנו לאברהם בברית וישראל זרעו יורשים אותן, אלא שיש איסור לכבוש ארצות אלו עד ימות המשיח.

וא"כ לדבריו מובן שסבר שאין איסור זה נוהג לדורות, כי עיקר האיסור אינו ליקח מהן את נחלתן, שהרי נחלתן בכלל שייכת לישראל בירושה, אלא שעד ימות המשיח נצטוונו שלא לכבשם [והם כמו ז' עממין קודם הכיבוש שהארץ היתה שייכת לישראל], ולכן האיסור אינו בגוף הנחלה, אלא הוא ביחס לאומה עצמה, שאסור ליקח מהן את נחלתן כי בכך הוא פוגע בהן, אבל לימות המשיח מותר להילחם בהן וליקח מהן את ארצן, ולכן סבר שמצוה זו אינה נוהגת לדורות, [אמנם לפי האמור שהאיסור נוהג עד ימות המשיח א"כ צ"ב מה הקשה הרמב"ן כלל מימות דוד, והלא בזמן הזה ודאי שאסור להילחם בהן, וע"כ שסבר בדעת הרמב"ם שאף

שירשו מאת ה', וכיון שכבר הופקעה נחלתן ע"י עמים אחרים שכבשום, אע"פ שחזרו למקומן, אבל אין זה כבר נחלת ה' שהורישן, ולכן מותר לישראל ליקח מהן את ארצן. אבל לפי שיטת הרמב"ם אין טעם לחלק אם הארץ יצאה מתחת ידן או לא, כי האיסור להילחם אינו דוקא איסור ליקח את נחלתן, אלא הוא איסור להילחם עם האנשים, ולכן אם חזרה להן נחלתן, שוב חוזר האיסור ליקח מהן את ארצן, כי על ידי כך נלחם בהן.

ו. ושורש פלוגתתן ביאר באבי עזרי (מלכים ו, א), שהנה הקב"ה הבטיח לאברהם אבינו בברית בין הבתרים שבניו יקבלו עשרה עממין, וכמש"כ "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת, את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמוני וגו' ואת הגרגשי ואת היבוסים" (בראשית טו, יח-כא). ופירש רש"י, עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גוים, והשלשה אדום ומואב ועמון, והם קיני קנזי וקדמוני עתידים להיות ירושה לעתיד. ומבואר בדברי רש"י, שהקב"ה הבטיח לאברהם עשר עממין לזרעו, ורק שבעה מהן נתן לזרעו ישראל, ואילו שלשה עממין ניתנו לעשו שהוא מזרעו וללוט שנחשב כבנו (וכפי שכתב רש"י בדברים ה"ל), וכיון שניתנה להם הארץ בירושה ע"כ שהיא ירושה לדורות, אלא שבימות המשיח הובטח לנו שנקבל את ארצם (וכמש"כ רש"י עה"פ "ואם ירחיב ה' את גבולך" (דברים יט, ח) - כאשר נשבע לתת לך ארץ קיני וקנזי וקדמוני),

בגדר בית דין בגירות

וכיון שבזכין אין צריך שליחות לכן מועיל דין זכין אף לקטן], ועוד הקשו, שעדיין הוא גוי ואין שליחות לגוי. ולכן נקטו שכל הגירות היא רק מדרבנן. ועוד כתבו, שבדבר שהוא זכות גמור יש לו זכיה מן התורה.

ומדבריהם נראה שדוקא בגר קטן הקשו איך מועיל לגיירו כיון שצריך לזכות לו ואין זכיה לקטן. אמנם בתוס' בסנהדרין (סח, ב) כתבו שאף בגר גדול צריך שב"ד יזכו לו את הגירות, ויכולין לזכות לו אף שהוא גוי כיון שזכיותו וידו באין כאחד, אבל על קטן לא שייך לתרץ כן כיון שאף לאחר שנתגייר הוא עדיין קטן ואין זכין לקטן. ועוד כתבו, "ונראה דזכיה דגירות לא דמי לשאר זכיות, דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה".

והקשו האחרונים (עי' קובץ שיעורים כתובות, לג. ואבי עזרי מלכים י, ג), שבקטן שייך לומר שיש דין זכין על דעתו כיון שאין דעת לקטן כדי להתגייר וצריך שב"ד יזכו לו את הדעת לגירות, אבל בגר גדול שהוא עושה את המעשה ויש לו דעת מה צריך שב"ד יזכו לו. ועוד קשה במה שתירצו שזכיה של גירות שונה משאר זכיות של ממון, שאין ב"ד זוכין עבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר, ולכאורה צ"ב מה הועילו בתירוצם,

א. "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו" (א, טז). ואמרו (יבמות מז, א) על פסוק זה, "מכאן אמר רב יהודה גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר". וכן דרשו (שם מו, ב) שגר צריך שלושה משום שכתוב בו "משפט", וביאר רש"י, "משפט אחד יהיה לכם ולגר, ואין משפט פחות מג'".

ויש לחקור בגדר הדין שצריך שלושה בגירות, האם הוא דין שהגר צריך להתגייר בפני ב"ד, או שהב"ד הם המגיריים אותו, והגירות היא מעשה ב"ד. ויש לומר שבחקירה זו יש אף להסתפק מהו הלימוד מ"משפט", האם דינו כשאר דינים שהב"ד הם עושים את המשפט ודנים את הדין, וכן הוא בגירות שהם עושים את הגירות, או שרק לומדים שלגירות צריך שלושה כמו שלמשפט צריך שלושה, אבל אין הגדר בגירות שהב"ד הם עושים את הגירות כמו שהם עושים את המשפט, אלא הגר עצמו מתגייר בפניהם.

ב. והנה שנינו (כתובות יא, א) שגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. והקשו התוס', שאם זכיה הוא מדין שליחות (שאנן סהדי שעושה אותו שליח) איך זוכין לקטן והלא אינו בכלל שליחות [ועי' בדו"ח לרע"א שנקט שאף שזכיה מטעם שליחות אין חסרון שלקטן יהיה שליח אלא החסרון הוא במינוי השליחות,

ואדרבה עוד יותר קשה איך מועיל לגייר קטן שאין לו דעת אם הוא צריך לזכות עבור עצמו.

ולכן נקטו ששיטת התוס' שגדר הדין שגירות צריכה ב"ד, אין פירושו שצריך שב"ד יראו אותו מתגייר, וכמו בעדי קידושין שהבעל עושה את חלות הקניין ויש דין שצריך לעשות את הקידושין בפני עדים, אלא גדר הב"ד בגירות הוא שהב"ד עושים את חלות הגירות, ואין דעת המתגייר פועל בגירות כמו בקנינים שהקונה הוא הקונה על פי דעתו ורצונו, אלא שדין גירות הוא אך ורק מעשה ב"ד, והב"ד הם המגיירים אותו ע"י מילה וטבילה.

ובאבי עזרי הוכיח כן ממה שיש ילפותא (יבמות מח, א) "עבד איש אתה מל בעל כרחו", ואי אתה מל בן איש בעל כרחו", ופירש רש"י, דאין מגיירין בן דעת אלא מרצונו. ולכאורה צ"ב איך היה ס"ד לגייר איש בעל כרחו, אלא ע"כ שב"ד הם המגיירים אותו והוא מעשה ב"ד ואינו כקנינים שהקונה קונה מדעתו, ולכן היה ס"ד שאפשר לגייר אדם בעל כרחו, וקמ"ל קרא שצריך את דעתו.

וכן הוכיח ממה שסבר (שם) רשב"א שהאדון יכול לכוף את העבד לטבול לשם שחרור ויהיה ע"כ כן כישראל, ואף שאין דעת העבד להתגייר יכול האדון לכופו על כך, ואם נאמר שצריך את דעת המתגייר צ"ב איך האדון יכול לכופו על כך, אלא ע"כ שאין דעתו של המתגייר פועל בעשיית הגירות ורק הב"ד הם שמגיירים אותו אלא שאין לגייר שלא

מרצונו, אבל בעבד כיון שיש דעת של האדון לגיירו אפשר לגיירו כיון שהוא קנוי לו.

ובזה מבוארים דברי התוס' שנקטו בסו"ד שאין הגירות כשאר דין זכין, אלא הגר זוכה בעצמו, וכוונתם שהב"ד הם המגיירים אותו ואין צריך כלל את דעתו, אלא שצריך את רצונו להתגייר, ולכן במקום שהוא זכות עבורו יש לב"ד לגיירו, ואף שבכל קנין אי אפשר לזכות לו, זה משום שצריך את דעתו לקנות ולא שייך דין זכין לקטן כיון שאינו בתורת שליחות, אבל במקום שאין צריך את דעתו כדי להחיל את חלות הדבר אלא רק את רצונו, בזה לא צריך כלל לדין זכין ולכן אפשר לגייר אף קטן, [ובתחילת דבריהם נקטו שאף בגר גדול צריך לזכות לו את הגירות כי הוא חלות של ב"ד שהם מגיירים אותו, אלא שנחלקו אם הוא מדין זכין או לא, ועדיין צ"ב במה שורש מחלוקתן].

ג. ועוד אמרו (כתובות, שם) לענין גירות קטן שאם הגדילו יכולין למחות. אמנם הרי"ף השמיט דין זה וסבר שאי אפשר למחות. וביאר הרמב"ן (הובא בר"ן כתובות ד, א. מדפי הרי"ף) שהוא מטעם שאם כן מה כח ב"ד יפה. ולכאורה מצינו סברא זו רק במקום שנעשה מעשה ב"ד וכגון בשום הדיינים שפחתו שתות או הותירו שתות, שהב"ד הם עצמם מכרו את הנכסים, אבל בגירות מה שייך לומר סברא זו, אלא ע"כ שב"ד הם המגיירים ויוצרים את החלות בגוף המתגייר ולכן שייך לומר שאם יש בכוחו למחות א"כ מה כח ב"ד יפה וכמו שאמרו לענין מכירת ב"ד.

ד. והנה אמרו (יבמות מז, א) "מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל רבי יהודה יש לך עדים, אמר ליה לאו, יש לך בנים א"ל הן, א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך". וביארו התוס', שר"י שאלו אם יש לו עדים שנתגייר בינו לבין עצמו. וא"כ הקשו, שאם נאמר שבדיעבד מועיל להתגייר בפני דיין אחד, א"כ אם יש לו עדים על גיורו בינו לבין עצמו שוב היא גירות טובה ואינו בינו לבין עצמו כי אפילו בפני אחד אפשר להתגייר.

וכתבו האחרונים (עי' שיעורי הגרש"ד סנהדרין, שם) שאם נאמר שב"ד הם המגיירים וצריך את דעתם כדי שתחול הגירות, א"כ מה הקשו התוס' שאם יש עדים מועילה הגירות, והלא יתכן שהעדים לא היה דעתם כלל לגיירו אלא רק ראו שהוא מתגייר בינו לבין עצמו, וכיון שלא רצו לגיירו אין כאן תורת ב"ד כלל. וע"כ נראה שסברו התוס' שהמתגייר פועל את חלות הגירות אלא שצריך שיעשה כן בפני ב"ד, ולכן אף שלא כווננו להיות ב"ד לגירות מועילה גירותו בפניהם.

ועוד אמרו (יבמות מה, ב) "ההוא דהוו קרו ליה בר ארמייתא (שלא טבלה אמו כשנתגיירה), אמר רב אסי, מי לא טבלה לנדותה". ופירש רש"י, ואותה טבילה עולה לה לטבילת גירות דדת יהודית היא. והקשו התוס', שהרי גר צריך שלושה והיאך עלתה לה טבילה לשם נדות. ותירצו, שצריך שלושה דוקא לקבלת מצוות ולא לטבילה.

ועוד תירצו, "דכיון דידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם דמי".

וכתב בקובץ שיעורים (הנ"ל) שמוכח שאין צריך דעת ב"ד לחלות הגירות, ולכן כיון שידוע לכל נחשב כאילו טבלה בפני ב"ד, [אמנם יש שכתבו להיפך, שאם היה דין שצריך לטבול בפני ב"ד לא היה מועיל ידיעת כולם על הטבילה, אבל אם גדר הגירות הוא שב"ד המגיירים אין צריך שיהיה בפניהם ממש אלא אם יודעים מהטבילה די בכך ונחשב שנעשה על פיהם].

ה. עוד הביא ראייה בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד, כט) שב"ד הם המגיירים, ממה שאמרו (קידושין סב, א) שגר אינו נחשב בידו אם קידש לאחר שאתגייר, כיון ש"מי יימר דמזדקקו ליה הני תלתא". ולכאורה מדוע שלא יוכל לילך בפני שלושה ולקבל מצוות בפניהם, ומוכח שהב"ד הם המגיירים ומחילים את חלות הגירות, ולכן אי אפשר להתגייר בלי הסכמתם, ומפני כך אין הגיור נחשב בידו.

אבל המהרי"ט (קידושין שם, א) כתב שלגבי קבלת מצוות לא אמרו מי יימר דמזדקקו ליה, כיון שיכול לילך לבית הכנסת ולקבל מצוות בפני כמה בני אדם, ורק לגבי הטבילה כיון שלכתחילה צריך לטבול בפני שלושה על זה אמרו שאולי לא יזדמן שיהיו לו במקום הטבילה דיינים.

ולכאורה המהרי"ט סבר שאין ב"ד מחילים את הגירות, אלא המתגייר צריך להתגייר בפניהם, ולכן יכול לילך לבית הכנסת ולקבל

מצוות בפני שלושה ואין צריך את הסכמתם לגייר.

ו. אמנם יש לדחות ראיות אלו עפ"י דברי החזון איש (אבן העזר נו, ח) לענין חליצה, שאף שאמרו שאין מועיל תנאי בחליצה כיון שאי אפשר לעשותה ע"י שליח (וכל מה שאין נעשה על ידי שליח לא מועיל בו תנאי) אבל אם הדיינים אין מתרצים להיות דיינים אלא בתנאי מסוים צריך לקיים את התנאי כדי שתחול החליצה, כי דיינים שאין מכוונים להיות דיינים אינם אלא כעדים.

ולפי זה אף אם נאמר שאין הגירות נעשית על ידי הב"ד אלא על ידי המתגייר, אבל כיון שצריך לעשות את הגירות בפני ב"ד, כל זמן שלא הסכימו לגיירו אין הם נחשבים למושב ב"ד, ולא תועיל גירותו, ולכן אמרו שאין הגירות בידו. וכן אין להביא ראיה מתוס' שהקשה שהעדים יהיו הדיינים שע"כ שאין צריך את דעתם, כי אף שאין צריך את דעתם אבל עדיין צריך את רצונם והסכמתם להיות דיינים.

ובדרך נוספת יש לדחות, שהנה הסתפק המהר"י בן לב (הובא בגליון מהרש"א מכות ו, א) אם הדיינים אומרים שאינם רוצים לקבל עדות מישהו מסוים והוא אומר עדותו לפניהם על כרחן אם נחשב לקבלת עדות. וכתב האמרי בינה (חו"מ דיינים, יג) שכיון שבזמן הזה כל הב"ד הם רק בשליחותיהם דקמאי (כמבואר גיטין פח, ב) לכן צריך את הסכמתם, כיון שאין עליהם שם ב"ד רק מצד שליחות מרצונם לקיים את הדין. ולפי דבריו יש לומר שאף שהמתגייר פועל

בעצמו את חלות הגירות, אבל כיון שצריך לעשות כן לפני ב"ד, וב"ד בזה"ז שהם דיינים בשליחות קמאי צריך את הסכמתם לדון ואי אפשר בעל כרחם [וע"ע בישועות ישראל (חו"מ ג, ב) שהאריך בנידון זה].

אך עדיין צ"ע מדברי התוס' (יבמות כד, ב) שהגבועונים בימי דוד נתגיירו מעצמן, וכן בימי מרדכי ואסתר שנאמר "ורבים מעמי הארץ מתיהדים" שעשו כן על דעת עצמן. ולפי הדברים הנ"ל איך הועילה גירותן, וצ"ע.

ז. עוד אמרו (יבמות מו, א) שאין מטבילין גר בשבת משום איסור מתקן, שמתקן את האדם. והקשו התוס', שמטומאה מותר לטבול משום שנראה כמיקר. ותירצו, "שאני הכא דבעי שני ת"ח לעמוד שם בשעת טבילה להודיעו המצוות". ובתוס' ישנים תירץ, שטבילת גר כיון שהיא תיקון גדול שע"י הטבילה נכנס תחת כנפי השכינה אסורה בשבת.

והרמב"ם (איסורי ביאה יג, ו) כתב "וצריך לטבול בפני שלשה, והואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו בשבת ולא בי"ט". ובכסף משנה כתב שהרמב"ם מיאן בטעם שכתבו בגמ' מכח קושיית התוס' שנראה כמיקר, ולכן סבר שהוא מצד שאסור לדון בשבת. ויש לומר שדברי הרמב"ם הם רק אם נאמר שהב"ד הם המגיירים ולכן שייך לאסור בשבת משום דין, אבל אם רק המעשה נעשה בפניהם לא שייך לאסור מצד עשיית דין, כי אינם עושים כלום.

ח. ובדגול מרבבה (יו"ד רסח, ו) הסתפק בנכרית מעוברת שנתגיירה שבנה א"צ טבילה, אם צריך שהב"ד ידעו שהיא מעוברת. וביאר בקובץ שייעורים (הנ"ל) שספק זה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם ב"ד פועלים את הגירות צריך את דעתם שידעו את מי הם מגיירים, אבל אם הוא רק דין

להתגייר בפניהם שוב אין צריך שידעו מי מתגייר.

אמנם לפי דברי החזו"א והאמרי בינה (הנ"ל) יש לומר שלעולם צריך שידעו את מי הם מגיירים כדי שיהיה שם של ב"ד על המתגייר בפניהם.

בחובת הדיין לדון דין אמת

כאילו לא ישב עמהן, ואמרינן שמא אם ישב עמהן שלישי שהיה אומר דעתו היו השנים מסכימין עמו".

ודנו הפוסקים (ע"י בפתחי תשובה, שם) בשלשה דיינים שישבו בדין ושנים מזכין ואחד דעתו לחייב, וכיון שיפסקו כדעת הרוב, רוצה הדיין בדעת המיעוט לעשות תחבולה ולומר שאינו יודע כדי שיוסיפו עליהם עוד דיינים, האם מותר לו לעשות כן.

ובשו"ת בית יעקב (סימן טו) כתב שיש בזה חשש ללעז על הדיינים הראשונים שלא ידעו את הדין.

אבל בשו"ת שבות יעקב (א, קלח) כתב, "ודאי דשפיר דמי למעבד הכי, כיון דכוונתך לשם שמים להוציא הדין לאמתו ע"י שיוסיפו דיינים, אף על גב דשקורי קא משקרת כי ידעת הדין, מ"מ הא קי"ל מותר לשנות בדבר השלום, ודינא שלמא הוא כדכתיב אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, ועל זה וכיוצא בזה אמרו למוד לשונך לומר איני יודע".

א. **"ושפטתם** צדק בין איש ובין אחיו" (א, טז). ויש לדון מהו חובתו של הדיין בשפיטת הצדק, וכפי שיתבארו הצדדים בהמשך הדברים.

הנה כתב השו"ע (חו"מ יח, א) בדין הליכה אחר הרוב בדיינים, "אם יסכימו לדעת אחת מוטב, ואם לאו ילכו אחר הרוב. שנים אומרים זכאי, ואחד אומר חייב, זכאי. שנים אומרים חייב, ואחד אומר זכאי, חייב. אחד אומר זכאי, ואחד אומר חייב, ואחד אומר איני יודע, ואפי' שנים אומרים זכאי או חייב, ואחד אומר איני יודע, יוסיפו שני דיינים, ונמצא שהם חמשה. נושאים ונותנים בדבר, אם שלשה מזכים ושנים מחייבים, זכאי. ואם שלשה מחייבים ושנים מזכים, חייב". ומבואר שלעולם צריך לפסוק את הדין על פי שלושה דיינים, ואם אחד הדיינים אומר שאינו יודע את הדין, צריך להוסיף עוד דיינים כדי לפסוק על פיהם. וכתב הסמ"ע (ד) בטעם הדבר, "דאין שייך לומר דהולכין אחר הרוב אלא כשכל הג' ישבו ונתנו ונשאו בדבר וכל אחד אומר טעם לדבריו ושנים הסכימו לדעת אחת, אז בטלה דעת השלישי ברוב, משא"כ כשאומר איני יודע דמחשב

ודחה את דברי הבית יעקב שחשש ללעז, וכתב "כיון שהדיין סובר שמעקלין ומעוותין הדין כי הדין הוא לדעתו להיפך, יותר יש לחוש לעיוות הדין שלא יצא דבר שאינו מתוקן מתחת ידם מלחוש לכבודן של ראשונים שהוא כבוד המדומה בעה"ז, יותר טוב דליבוש בהאי עלמא מעונש עולם הבא, וכיון שהדיין תולה קללתו ולעז בעצמו לומר אינו יודע כדי להוציא הדין לאמתו ודאי זכור לטוב דאין כאן לעז אחרים כלל".

ב. אמנם הברכי יוסף (שם, ג) כתב להביא ראיה שאין לדיין לשקר ולעשות המצאה כדי להכריע כדעתו, ממה שאמרו (ב"ק קג, ב) שישראל לא ילך ויעיד יחידי אצל עכו"ם נגד ישראל, כיון שהם מוציאים ממון עפ"י עד אחד, ובדיני ישראל לא היה חייב אלא עפ"י שני עדים. ולכאורה מדוע שלא יטען העד שממ"נ מותר לו להעיד, שהרי אם היה בא יחיד בב"ד של ישראל היה מחייבו שבועה ואם לא היה רוצה לישבע היה משלם, ואם היה נשבע לשקר א"כ ודאי שמצילו משבועת שקר, "אלא מהכא שמעינן דאיהו לא בעי לאשכוחי עילה לקיומיה מילתא, אלא אמרינן ליה מאי דאיפקדת איבעי לך למעבד ותו לא, הא אין עליך אלא לאסהודי בבית דין ישראל, ואי שלים או אשתבע לשקרא את לא אכפת לך". ומבואר שאסור להעד לחשב אם יצא רע מעדותו ע"י שהשני ישבע שבועת שקר, כי הוא צריך לעשות כדינו להעיד בב"ד של ישראל. וכ"כ בשו"ת מהריט"ץ (סימן קב) "אף על גב שמצילו מן החטא ומן השבועה לשקר, מפני שכיון שהתורה האמינתו בשבועתו אין לו להתחכם על בוראו".

ג. ועוד ראיה הביא ממה שאמרו (שבועות לא, א), "מנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים, שלא יאמר אכפרנו בבית דין ואודה חוץ לבית דין כדי שלא אתחייב לו שבועה ולא יגלגל עלי שבועה ממקום אחר, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק". וכתב על זה בשו"ת חוות יאיר (סימן קלו), שלכאורה היא שבועת שוא וחינם, שהרי הוא יודע שחייב רק מנה ועדיף שיתן את המנה לחבירו חוץ לב"ד, ולא ישבע בחינם על טענת שקר של חבירו שתובעו מאתים, אלא מוכח שכיון שהדיין פוסק כדן תורה לפי הטענות אין בו חשש של שבועת שוא, ויותר חמור לומר דיבור שקר בב"ד ולכן צריך לומר את האמת אף שישבע על ידי כך, [ועיי"ש בדבריו שכתב לבאר לפי זה מדוע הזהירה התורה על קבלת שוחד ולא על נתינת שוחד, כי הנתינה היא לפעמים לפי האמת, אבל קבלת שוחד גורמת להטות את הדין לפי חוקי התורה, והוכיח שיש לילך אחר דיני התורה אף שאינם כפי האמת וכגון שחייב לחבירו מנה ונשבע על כך שלכאורה היא שבועת שוא, אבל כיון שכך הוא דין התורה אין לחשוש ולשקר עבורו כן].

ומראיות אלו יש ללמוד שאסור לדיין לשקר ולומר איני יודע כדי להוסיף דיינים, אלא צריך לגלות דעתו האמיתית, ואף שהם רבים ממנו, כך היא המדה וגזירת התורה שיש לילך אחר רבים.

וכ"כ הפנים יפות (דברים א, יז) על הפסוק "לא תגורו מפני איש", ופירש רש"י, "לא תכניס דברך מפני איש, לשון (משלי י, ה) אוגר בקיץ", ויש רמז בזה למה שאמרו (חו"מ יב, א) שאם הדיין יודע להיכן הדין נוטה אסור לו להסתלק מן הדין, אבל כשאינו יודע צריך להוסיף דיינים ולפסוק

על פיהן, וכל זה דוקא אם באמת אינו יודע, אבל אסור לו לומר איני יודע כדי להוסיף עוד דיינים, וזה מה שפירש רש"י שלא יאגור את דבריו.

ד. ובשו"ת רב פעלים (חו"מ ג, א) הביא כמה ראיות שמוותר לדיין לשקר כדי להעמיד את הדין לפי דעתו, והוכיח כן ממה ששנינו (עירובין נא, א) שרבה ורב יוסף הלכו בערב שבת יחד, ורצו לקנות שביתה על אילן שרב יוסף לא הכירו, ואמר לו רבה שרבי יוסי סבר שאם אחד מכיר את האילן אף חבירו יכול לקנות שביתה יחד עמו. ובאמת רבי יוסי לא אמר דין זה, ורבה אמר לו כן בשמו כדי שיקבל את דבריו.

וכן בפסחים (כז, א) היפך שמואל את שיטות רבי וחכמים בברייתא כדי שלא יצא מכשול. וכסם בקידושין (מד, ב) הפכו את השיטות לרב כדי שיאמר כדברי שמואל [עיי"ש ברש"י וברש"ש].

ומוכח מכל מקומות אלו שמוותר לשקר כדי להעמיד את הדין על האמת. ולכן פסק שמוותר לדיין לומר איני יודע כדי שיוסיפו עוד דיינים והדין יצא לאמיתה של תורה.

ה. ויש לבאר את מחלוקתן, שהנה ודאי לכו"ע אסור לשקר בדין, וכמו שהביא השבות יעקב ראייה שאסור לומר בפני ב"ד שאינו חייב אף שרוצה להודות מחוץ לב"ד [וכ"כ הש"ך (חו"מ עה, א) שאסור לטעון שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו אף על פי שהוא זכאי, כגון מי שהיה נושה בחבירו מנה, לא יטעננו מאתים כדי שיודה במנה ויתחייב שבועה ויגלגל עליו ממקום אחר וכו', ועיי"ש שתמה מדוע הטור והבית יוסף לא הזכירו דינים אלו],

ויסוד דין זה הוא משום שאסור שיצא שקר בב"ד, ואף שהוא צודק בדבריו, אבל כיון שיצא פטור מב"ד נמצא שעיוות את הדין וגרם שב"ד יפסקו שקר, [וכל זה דוקא בב"ד אבל מחוץ לב"ד אין אסור לשקר לחבירו כדי להעמיד את הדין כפי האמת], אמנם לגבי דיין יש לדון מה חובתו של הדיין, האם לומר את האמת כפי הדין או שחובתו לפסוק את הדין עפ"י האמת, ובזה תלוי מחלוקתן של הפוסקים, שאם חובתו לפסוק את הדין א"כ נמצא שאם אומר איני יודע הוא מעוות את הדין, אבל אם חובתו לדון אמת א"כ מה שאומר איני יודע אינו עיוות בדין, שהרי הדין הוא לפי האמת ולא כפי מה שאומר.

אלא שיש לדון בדין שכבר אמר לחבריו את דעתו, ושוב רוצה לומר איני יודע, האם מועיל מה שאומר איני יודע בפסק הדין או כיון שכבר אנו יודעים את דעתו, אינו יכול לחזור ולומר איני יודע כדי לעשות תחבולה ולהוסיף דיינים, [ועי' בפסקי דין רבניים (פסק דין, קל) שדנו בזה].

ו. עוד נחלקו האחרונים בחובתו של הדיין לענין דיני נפשות. שהנה כתב האור החיים (משפטים כד, ב) לבאר את הפסוק "לא תהיה אחרי רבים לרעות" - "ונראה לפרש הכתוב לפי מה שאמרה התורה ושפטו העדה והצילו וגו', ואמרו ז"ל (סנהדרין ב, א) עדה שופטת ועדה מצלת, אבל אם פתחו כולם לחובה פטור (שם יז, א), ובא הכתוב כאן להסיר ב' מכשולין אשר ישל בהם חכם מאמצעות דין זה. הא' בהגיע משפט כזה, ויראה חכם אחד מהשופטים שכל חבריו פתחו לחובה והוא חושב בדעתו כי הוא זכאי, ויתחכם לומר אם נאמר זכאי הנה הוא

יצא חייב כי יש שם עדה שופטת ועדה מצלת, ונמצאו דברי עושים הפך דעתי, לזה אתחכם ואומר חייב, שבזה תהיה סברתי מתקיימת שיצא זכאי מטעם פתחו כולם וכו', לזה בא הכתוב וצוה על זה בדיוק לבל עשותו ואמר לא תהיה אחרי רבים לרעות, פירוש כשתהיה סובר סברא אחת שבאומרך דעתך יצא זה הנידון חייב בדינו, וכגון שכולם אמרו חייב ואתה חושב זכאי לא תתחכם להיות אחרי רבים שאומרים חייב, והוא אומרו לרעות ותאמר אתה כדעתם חייב הפך מה שנראה לך כדי שיצא זכאי כדעתך, אלא אמור דעתך כפי מה שידעת במשפטי התורה, ואין לך להתחכם על המשפט כי ה' הוא האלקים, והוא שאמר פתחו כולם לחובה זכאי, לא אמר ה' שיזכה זה, אלא אם לך יראה חייב ולא שיראה לך זכאי שאז חייב הוא כמשפט האלקים.

עוד יש מכשול ב' במשפט זה באופן אחר, והוא, אם יראה בעיני חכם שהוא חייב ככל הדיינים שאמרו חייב, ורואה שאם יאמר חייב הנה הוא יוצא זכאי הפך דבריו שאומר חייב, לזה יתחכם לומר זכאי כדי שיוטה המשפט אחרי רבים שאומרים חייב ויצא חייב כפי סברתו, ויש בזה גם כן כפיית ראש בגמר המשפט לנטות אחרי רבים, לזה אמר ולא תענה על ריב וגו', פירוש לא תענה מענה על ריב לנטות אחרי רבים, פירוש שתהיה כוונתך במענה כדי שיהיה כמשפט יחיד ורבים, וזה יגיד שאם יגלה דעתו כמות שהוא אין כאן הטייה אחרי רבים אלא כולם בדעת אחת וכו', וטעם משפט זה, לצד כי ה' יושב במסיבת הדיינים והוא ישפוט בפייהם, וכשיראה משפט מרומה ואין בו מציאות

לזכות הזכאי יתחכם לפתוח כולן לחובה וצוה שיצא זכאי בזה".

ומבואר בדבריו במפורש שאין חובה על הדיין לדאוג על קיום הדין בפועל, אלא תפקידו רק לפסוק את הדין, ואע"פ שאם יאמר את דבריו יצא הדין הפוך מדעתו, אין לו להתחכם על המשפט, כי הכל ביד ה'.

אמנם ביערות דבש (ב, ח) כתב לא כן. וביאר את דברי חז"ל (סנהדרין יז, א) שאין ממניין בסנהדרין רק מי שיודע לטהר שרץ מהתורה, והיינו שיוכל לומר על טמא טהור וכן להיפך. והקשו התוס' "מה לנו בחריפות של הבל לטהר שרץ שהתורה טימאתו".

וביאר, "דידוע המצוה לבער רשעים ולעשות משפט כתוב בעושי רע, וא"כ העושה רציחה וכדומה בפני בית דין עד שאין פתחון פה לצדד בזכותו, וא"כ יהיה זכאי, כי בית דין שאמרו כולם לחובה זכאי, וא"כ יצא נקי ברשתתו, ואף הם מרבים שפיקות דמים בישראל, אך באמת כשיקרה דבר נבל כזה, אף אם אחד מסנהדרין מתכוון לומר זכאי כדי שלא יהיו כולם אומרים חייב והרי הוא חייב, אך ודאי לא יתכן לומר בבית דין זכאי או חייב בלי נתינת טעם לדבריו, וא"כ זה שפעל רע איך אפשר לומר זכאי, אבל אם הם יודעים בכח התורה לומר על טמא טהור ולהראות פנים, הרי יכול לומר על חייב זכאי ולהראות פנים בתורה, וגלל כן יצא משפט צדק, ואתי שפיר". ומבואר בדבריו שמחובתו של הדיין היא להוציא דין אמת, ולכן אף אם צריך לעוות את הדין עבור כן ולטהר את השרץ בתחבולה, חייב לעשות כן.

ז. עוד יצא לדון בשו"ת דברי יציב (חו"מ, ד) בדיינים שרואים שאם יפסקו הדין לאמיתו לא יציית הגדון כלל ונמצא התובע מפסיד לגמרי, אבל כשיחייבו אותו בסכום קטן ישלם לפחות סכום זה, האם מותר להם לעוות את המשפט כדי להציל מה שאפשר את העשוק מיד עושקו, או שגם זה בכלל ולא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים

הוא, ועל הדיינים להוציא פסק דין לאמיתה של תורה בלי להתחשב כלל אם הבעל דין יציית לדין או לא.

וכתב לתלות זאת במחלוקתן של הפוסקים הנ"ל לענין אמירת איני יודע, וכן במחלוקתן של האור החיים והיערות דבש, עיי"ש בדבריו.

בדין פרוטה כדין מאה

א. "לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון" (א, יז). ופירש רש"י, "שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, שאם קדם ובא לפניך לא תסלקנו לאחרון". ומקור דבריו הוא מדברי ריש לקיש (סנהדרין ה, א) שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה. ואמרו, "למאי הלכתא, אילמא לעיוני ביה ומיפסקיה פשיטא, אלא לאקדומיה".

ולכאורה דבריו צ"ב, שאף אם הדיין מקבל שכר בטלה על הדין אין לזה שייכות לענין סכום הדיון שהוא על שוה פרוטה, ומדוע מפחיתים סכום זה בתחילת הדין והיה ס"ד שאין צריך לדון בדין כזה לכתחילה, והרי זה דומה למס מלכות שהיו לוקחים על כל דין שאינו מגרע בסכום התביעה, וצ"ע.

וע"כ צריך לומר שהמהרש"א סבר שהתשלום לדיין הוא מגוף ממון התביעה ולא כחיוב צדדי, והוא מחודש.

והקשה המהרש"א, שעדיין צ"ב מה הס"ד לומר שיש להקדים את הדין של המאה מנה והלא הפרוטה של העני שקולה כמו המאה של העשיר. ותירץ, כיון שהותר לדיין שיטול שכר בטלה, לכן אם יקח שכר בטלה מהדין של הפרוטה נמצא שהדין הוא על פחות מפרוטה ואין נזקקין לפחות משוה פרוטה, ולכן היה ס"ד שיקדים את הדין של המאה מנה שיוכל ליטול שכר בטלה ורק אח"כ ידון על הפרוטה, קמ"ל קרא שיקדים את הדין של הפרוטה ואף שלא יקבל מדין זה שכר כלל.

ובמה שכתב בסו"ד שקמ"ל קרא שהדיין חייב לדון בחינם אם שכרו יגרע את סכום התביעה לפחות משוה פרוטה, הקשה בס' ערך שי (חו"מ, י) שאף לגבי השבת אבידה אם יש לו מלאכה יש לו להקדים את מלאכתו (כמבואר בחו"מ רסה, א) ומדוע לענין דין צריך הדיין לדון בחינם ולהפסיד שכר מלאכה. ולכן פסק שבזמן הזה שנוטלין שכר לדון (עי' בנתי"מ ט, ו) אם יש לדיין הפסד יש לו לדחות את בעל הפרוטה ולדון את בעל המנה כיון שחיי קודמין.

ב. ולפי דבריו שאם הדיין מפסיד כסף אין צריך להקדים את הדין של הפרוטה אף שבא קודם, א"כ צ"ב מה הס"ד שידחה הדין של הפרוטה את הדין של המאה מנה. ועוד הקשה הערך שי (שם, סימן טו) מדברי ריש לקיש עצמו שסבר (יומא לג, א) שאין מעבירין על המצוות, וא"כ ודאי שאסור להקדים את הדין הגדול אם הקטן הקדימו, שהרי יש מצוה על הדיין לדון שהרי כתוב "ושפטתם צדק".

ותירץ עפ"י יסודו של החכם צבי (סימן קו) שהדין של אין מעבירין על המצוות הוא דוקא בב' מצוות ואף שהאחת יותר חמורה אין ממתינים לקיימה אלא יעשה את הקלה מיד, אבל במצוה אחת אם יש לו אפשרות לעשותה יותר מן המובחר בזמן מאוחר צריך להמתין ולקיימה יותר בהידור. ובזה ביאר את שיטת התרומת הדשן (לה). וכן פסק הרמ"א (תכו, ב) לענין קידוש לבנה שעדיף לקדשה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובכלים נאים מאשר להקדימה לתחילת הזמן שאפשר לברך, והוא משום שאין חיסרון להעביר על המצוות במצוה אחת שרוצה לקיימה יותר בהידור.

ויישב בזה את פסקו של הרדב"ז (ד, יג) לענין מי שהיה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל במנין או לעשות מצוות, והתחנן לפני השר ונתן לו רשות לצאת יום אחד בשנה בלבד, ויש לדון באיזה יום יצא, האם ימתין עד שתבוא מצוה גדולה לידו, או שיצא מיד משום אין מעבירין על המצוות. ופסק שם שחייב לצאת מיד, משום אין מעבירין על המצוות, שאין אנו יודעים מתן

שכרן של מצוות, ולכן שלא יחשב איזה מצוה עדיפה, אלא יצא להתפלל מיד במנין.

ולכאורה יש להקשות על פסקו ממה שהסתפקו (מנחות מט, א) לגבי תמידין ומוספין כשיש רק קרבן אחד האם יש להקריב את המוסף של היום או את התמיד של מחר, והספק הוא האם תמיד עדיף משום שהוא תדיר או שהמוסף עדיף שכיון שהוא יותר מקודש. ולכאורה צ"ע לפי שיטת הרדב"ז שאין מעבירין על המצוות מדוע יש צד שתדיר עדיף וימתינו למחר ולא יקריבו את המוסף של היום. ותירץ שיש חילוק בין מצוה אחת לב' מצוות, שבב' מצוות יש דין שאין מעבירין על המצוות, אבל במצוה אחת אם יוכל לעשותה בהידור לאחר זמן עדיף לאחרה, ולכן לגבי קרבנות הכל נחשב למצוה אחת שהיא עבודת הקרבנות ולכן יש לאחר קיום מצוה זו ולעשותה בהידור.

ובזה יישב לגבי דיינים שיש מצוה אחת לדון ולכן היה ס"ד שיוכל להקדים את הדין היותר גדול כיון שיש בה הצלת ממון מרובה והפסד גדול, לכן צריך קרא לומר שדין פרוטה כדין מאה ואין לו להקדים את הדין הגדול.

ג. ובעיקר דבריו שכתב לחדש שאם דן כמה דינים הכל נחשב למצוה אחת, יש להסתפק בזה עפ"י מה שיש לחקור במצוות "ושפטתם צדק" שנאמרה לדיינים, אם המצוה היא עצם הדין והמשפט, או שגדר המצוה היא הצלת העשוק והכרעת הריב והוצאת הדין לצדק.

והנה בשו"ת הרשב"א (א, יח) כתב שאין לברך על המצוה לדון שמא לא יקבלו בעלי

הדין את דעתו. ומבואר שאף שהדיין פסק את הדין אין מתקיימת המצוה אלא באופן שיצא הדין בפועל, ולכן אם הבעלי דינים לא שמעו לפסקו אין מקיים מצוה ולכן אינו יכול לברך.

וכן נראה ממה שאמרו (סנהדרין ו, ב) שנים שבאו לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהן ואין אתה יודע להיכן דין נוטה אתה רשאי לומר להם אין אני נזקק לכם שמא נתחייב חזק ונמצא חזק רודפו, משתשמע דבריהן ואתה יודע להיכן הדין נוטה אי אתה יכול לומר להן איני נזקק לכם שנאמר "לא תגורו מפני איש". אמנם הוסיף הרמב"ם (סנהדרין כב, א) וכתב, שאם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם. וכן פסק השו"ע (חו"מ יב, א).

ובלבד (שם, א) כתב לבאר, שמלשון "לא תגורו" משמע שהוא לאחר ששמע את דבריהם, שיש בלשון הזה שתי פנים, לשון של יראה ולשון של כניסה ואסיפה וכמו "אוגר בקיץ" (משלי י, ה), ולכן פירשו חז"ל שהוא לאחר שמיעת הדברים שהדיין יודע להיכן הדין נוטה, יש עליו איסור לאסוף את הדברים ולא לאמרם מפני היראה, ואם היה קודם שיודע את הדין היה צריך לומר "לא תיראו".

והסמ"ע (ב) כתב לבאר, שהאיסור שייך רק לאחר שמיעת הטענות וכשפוסק את הדין, וכמו שכתוב "כי המשפט לאלקים הוא" ועיקר המשפט הוא בשעת גמר דין.

והט"ז ביאר, שהאיסור לא תגורו הוא רק על מי שהוא "דיין", וכל זמן שלא שמע ואינו יודע להיכן הדין נוטה אין שם דיין עליו, אבל

אם יודע נטיית הדין חל עליו שם דיין ועובר בלא תגורו מפני איש. והוסיף לבאר, שלכן פסקו הרמב"ם והשו"ע שמי שהוא מומחה לרבים יש עליו איסור אף קודם ששמע את הטענות, כי יש עליו שם דיין קודם שמיעת הטענות.

ובשיעורי הגרש"ר (עט) הוסיף נופך בדבריו, שכל דיין יש עליו חיוב לדון מצד "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו", והוא מצוה מצד בין אדם לחבירו, והיינו מצות חסד שמציל עשוק מיד עושוק, ולכן במקום שיש לדיין הפסד מכך אינו חייב לדון, כי שלו קודם לחבירו, אבל אחר ששמע את דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה, יש עליו חיוב מצד בין אדם למקום להעמיד את הדין על תילו, וכיון שהוא חיוב מצד בין אדם למקום נאמר על זה "לא תגורו" וחייב אף במקום הפסד.

ולכן ממונה לרבים שיש עליו חיוב מצד בין אדם למקום אף קודם ששמע דבריהם, משום שהוא חייב לדאוג שיועמד הדין על תילו, לכן אף בלא ששמע את טענותיהם יש עליו אזהרת "לא תגורו".

ונמצא מבואר מדבריהם שהמצוה לדון לפני שמיעת הטענות היא מצד הצלת העשוק והוצאת הדין לאמת. וא"כ יש מקום לתלות את דברי הערך שי בנידון הנ"ל, שאם המצוה היא להציל את העשוק, א"כ עיקר המצוה היא משום הבעלי דינים ולכן בכל דין ודין שיש בעלי דינים אחרים היא מצוה בפ"ע, אבל אם היא מצוה על הדיין לדון דין אמת ויש מצוה בעצם הדין והמשפט א"כ יש לדמות זאת לקרבנות שהכל מצוה אחת, [אמנם הוא עצמו לא סבר כן, שכתב בהמשך דבריו שאם יש פנאי רק לדין אחד וכגון

שהעדים צריכים לילך יש להקדים את הדין הגדול שיש בו הפסד מרובה, ואף שנקט שהיא מצוה אחת ולכן אין בזה משום אין מעבירין על המצוות, ולפי דברינו בכה"ג גדר המצוה היא על הדין לדון וא"כ אינו צריך לחשב מי יפסיד יותר, וצ"ע).

ד. ועוד נחלקו הפוסקים בנידון הנ"ל מהו המצוה של הדין אם להציל את העשוק או לדון דין אמת, לגבי שלשה דיינים שישבו בדין ושנים מזכין ואחד דעתו לחייב, וכיון שיפסקו כדעת הרוב, רוצה הדין בדעת המיעוט לעשות תחבולה ולומר שאינו יודע כדי שיוסיפו עליהם עוד דיינים, האם מותר לו לעשות כן.

והביא הפתחי תשובה (חו"מ יח, א) משו"ת בית יעקב (סימן טו) שיש בזה חשש ללעז על הדיינים הראשונים שלא ידעו את הדין. אבל בשו"ת שבות יעקב (א, קלח) כתב, "ודאי דשפיר דמי למעבד הכי, כיון דכוונתך לשם שמים להוציא הדין לאמתו ע"י שיוסיפו דיינים, אף על גב דשקורי קא משקרת כי ידעת הדין, מ"מ הא קי"ל מותר לשנות בדבר השלום, ודינא שלמא הוא כדכתיב אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, ועל זה וכיוצא בזה אמרו למוד לשונך לומר איני יודע".

ודחה את דברי הבית יעקב שחשש ללעז, וכתב "כיון שהדין סובר שמעקלין ומעוותין הדין כי הדין הוא לדעתי להיפך, יותר יש לחוש לעיוות הדין שלא יצא דבר שאינו מתוקן מתחת ידם מלחוש לכבודן של ראשונים שהוא כבוד המדומה בעה"ז, יותר טוב דליבוש בהאי עלמא מעונש עולם הבא, וכיון שהדין תולה קללתו ולעז בעצמו לומר

אינו יודע כדי להוציא הדין לאמתו ודאי זכור לטוב דאין כאן לעז אחרים כלל". וע"ע בברכי יוסף (שם), ובשו"ת רב פעלים (חו"מ ג, א) הביא כמה ראיות שמותר לדיין לשקר כדי להעמיד את הדין לפי דעתו. וע"ע בפנים יפות (דברים).

ולכאורה מחלוקתן היא בנדון הנ"ל, מה גדר המצוה של ושפטתם צדק, האם חובת הדין להוציא את האמת בדין והוא כדי להציל את העשוק, ולכן מותר לו אף לשקר כדי שבסוף יפסקו כפי שחושב שהיא האמת, או שמצוותו היא רק לדון דין אמת ואינו צריך לחשוש מה יפסק בפועל עפ"י רוב דיינים אחרים.

וכן נחלקו האחרונים בחובתו של הדין לענין דיני נפשות. שהאור החיים (משפטים כד, ב) כתב לבאר את הפסוק "לא תהיה אחרי רבים לרעות" - "ונראה לפרש הכתוב לפי מה שאמרה התורה ושפטו העדה והצילו וגו', ואמרו ז"ל (סנהדרין ב, א) עדה שופטת ועדה מצלת, אבל אם פתחו כולם לחובה פטור (שם יז, א), ובא הכתוב כאן להסיר ב' מכשולין אשר יכשל בהם חכם מאמצעות דין זה. הא' בהגיע משפט כזה, ויראה חכם אחד מהשופטים שכל חבריו פתחו לחובה והוא חושב בדעתו כי הוא זכאי, ויתחכם לומר אם נאמר זכאי הנה הוא יצא חייב כי יש שם עדה שופטת ועדה מצלת, ונמצאו דברי עושים הפך דעתי, לזה אתחכם ואומר חייב, שבזה תהיה סברתי מתקיימת שיצא זכאי מטעם פתחו כולם וכו', לזה בא הכתוב וצוה על זה בדיק לבל עשותו ואמר לא תהיה אחרי רבים לרעות, פירוש כשתהיה סובר סברא אחת שבאומרך דעתך יצא זה

אמנם ביערות דבש (ב, ה) כתב לא כן. וביאר את דברי חז"ל (סנהדרין יז, א) שאין ממנין בסנהדרין רק מי שיודע לטהר שרץ מהתורה, והיינו שיוכל לומר על טמא טהור וכן להיפך. והקשו התוס' "מה לנו בחריפות של הבל לטהר שרץ שהתורה טימאתו".

וביאר, "דידוע המצוה לבער רשעים ולעשות משפט כתוב בעושי רע, וא"כ העושה רציחה וכדומה בפני בית דין עד שאין פתחון פה לצדד בזכותו, וא"כ יהיה זכאי, כי בית דין שאמרו כולם לחובה זכאי, וא"כ יצא נקי ברשתו, ואף הם מרבים שפיכות דמים בישראל, אך באמת כשיקרה דבר נבל כזה, אף אם אחד מסנהדרין מתכוון לומר זכאי כדי שלא יהיו כולם אומרים חייב והרי הוא חייב, אך ודאי לא יתכן לומר בבית דין זכאי או חייב בלי נתינת טעם לדבריו, וא"כ זה שפעל רע איך אפשר לומר זכאי, אבל אם הם יודעים בכח התורה לומר על טמא טהור ולהראות פנים, הרי יכול לומר על חייב זכאי ולהראות פנים בתורה, וגלל כן יצא משפט צדק, ואתי שפיר". ומבואר בדבריו שמחובתו של הדיין היא להוציא דין אמת, ולכן אף אם צריך לעוות את הדין עבור כן ולטהר את השרץ בתחבולה, חייב לעשות כן.

וע"ע בשו"ת דברי יציב (חו"מ, ד) שכתב לדון בדיינים שרואים שאם יפסקו הדין לאמיתו לא יציית הנדון כלל ונמצא התובע מפסיד לגמרי, אבל כשיחייבו אותו בסכום קטן ישלם לפחות סכום זה, האם מותר להם לעוות את המשפט כדי להציל מה שאפשר את העשוק מיד עושקו, או שגם זה בכלל ולא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא, ועל הדיינים להוציא פסק דין לאמיתו

הנידון חייב בדינו, וכגון שכולם אמרו חייב ואתה חושב זכאי לא תתחכם להיות אחרי רבים שאומרים חייב, והוא אומר לרעות ותאמר אתה כדעתם חייב הפך מה שנראה לך כדי שיצא זכאי כדעתך, אלא אמור דעתך כפי מה שידעת במשפטי התורה, ואין לך להתחכם על המשפט כי ה' הוא האלקים, והוא שאמר פתחו כולם לחובה זכאי, לא אמר ה' שיזכה זה, אלא אם לך יראה חייב ולא שיראה לך זכאי שאז חייב הוא כמשפט האלקים.

עוד יש מכשול ב' במשפט זה באופן אחר, והוא, אם יראה בעיני חכם שהוא חייב ככל הדיינים שאמרו חייב, ורואה שאם יאמר חייב הנה הוא יוצא זכאי הפך דבריו שאומר חייב, לזה יתחכם לומר זכאי כדי שיוטה המשפט אחרי רבים שאומרים חייב ויצא חייב כפי סברתו, ויש בזה גם כן כפיית ראש בגמר המשפט לנטות אחרי רבים, לזה אמר ולא תענה על ריב וגו', פירוש לא תענה מענה על ריב לנטות אחרי רבים, פירוש שתהיה כוונתך במענך כדי שיהיה כמשפט יחיד ורבים, וזה יגיד שאם יגלה דעתו כמות שהוא אין כאן הטייה אחרי רבים אלא כולם בדעת אחת וכו', וטעם משפט זה, לצד כי ה' יושב במסיבת הדיינים והוא ישפוט בפיהם, וכשיראה משפט מרומה ואין בו מציאות לזכות הזכאי יתחכם לפתוח כולן לחובה וצוה שיצא זכאי בזה".

ומבואר בדבריו במפורש שאין חובה על הדיין לדאוג על קיום הדין בפועל, אלא תפקידו רק לפסוק את הדין, ואע"פ שאם יאמר את דבריו יצא הדין הפוך מדעתו, אין לו להתחכם על המשפט, כי הכל ביד ה'.

של תורה בלי להתחשב כלל אם הבעל דין
יציית לדין או לא.

וכתב לתלות זאת במחלוקתן של הפוסקים
הנ"ל לענין אמירת איני יודע, וכן במחלוקתן

של האור החיים והיערות דבש, עיי"ש
בדבריו.