

על הפרשה

שופטים

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך" (טז, יח).

אמרו חז"ל (רבה, ה, ב) לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה, מה ראה שלמה ללמד לעצל מן הנמלה, רבנן אמרי הנמלה הזו שלשה בתים יש לה ואינה כונסת בעליון מפני הדלף ולא בתחתון מפני הטינה אלא באמצעי, ואינה חיה אלא ששה חדשים למה שמי שאין לו גידים ועצמות אינה חיה אלא ששה חדשים, וכל מאכלה אינה אלא חטה ומחצה והיא הולכת ומכנסת בקיץ כל מה שמוצא חטין ושעורין ועדשים, ולמה היא עושה כן שאמרה שמה יגזור עלי הקדוש ברוך הוא חיים ויהיה לי מוכן לאכול וכו' לפיכך אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אף אתם התקינו לכם מצות מן העולם הזה לעולם הבא וכו' וכל השבח הזה שיש בה שלא למדה מבריה ולא שופט ולא שוטר יש לה, אתם שמניתי לכם שופטים ושטרים על אחת כמה וכמה שתשמעו להן, הוי שופטים ושטרים תתן לך בכל שעריך.

יש להבין מה ראה שלמה המלך ללמוד מהנמלה, הרי לנמלה אין בחירה ויש בה רק כח הזריזות, ואיך ילמד ממנה האדם שיש לו אף את כח העצלות.

ביאר **הסבא מקלם זצ"ל**, שעיקר הלימוד מהנמלה הוא על הכח שלה שמשחד את שכלה עד כדי שהיא חושבת שהיא תחיה המון שנים, אשר לא קרה כזאת מעולם, ומזה ילמד האדם אשר השכל והאמונה מורים שהוא חי חיי נצח, שצריך הוא שלא להתעצל ולעמול בזריזות להכין לו מזונות עבור חיי הנצח, והיינו תורה ומעשים טובים, ובכח השכל להגביר את כח הזריזות.

נקודה נוספת עורר הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק) שיש ללמוד מהנמלה איך היא שומרת על מזונה, ואינה מניחה אותו בבית העליון מפני הדלף ולא בבית התחתון מפני הטינה, ויש ללמוד ממנה שיש להקים אמצעי שמירה כדי שלא יהיה כל העמל לריק.

"שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך" (טז, יח).

כתב **השל"ה**, בכאן יש רמז מוסר למה שכתוב בספר יצירה (ד, יב), שבעה שערים הם בנפש, שתי עינים, שתי אזנים, הפה, ושני נקבי האף. וצריך האדם להיות שומר השערים, דהיינו הראייה והשמיעה והדיבור, והכעס היוצא מאף. ועל אלו השערים ישם האדם לעצמו "שופטים ושטרים", כלומר, שישפוט את עצמו תמיד, וזהו תיבת "לך". וישגיח תמיד שלא יהיה שם שום עבירה, ויהיה תמיד בקדושה ובטהרה.

"ולא תקח שחד" (טז, יט).

פעם אחת נפגש רבה של בריסק בעל ה"בית הלוי" עם שופט רוסי.

החוקים שלנו - אמר השופט הגוי - טובים מהחוקים שלכם. למשל, לנו יש חוק נגד שוחד, על פי חוק זה אם נודע כי שופט נטל שוחד, מענישים גם את השופט וגם את הנוטל שוחד, ואילו אצלכם על פי דיני התורה האיסור הוא רק לקחת שוחד, ואילו נותן השוחד אינו עובר על איסור זה.

אדרבה - השיב לו הבית הלוי - דוקא מפני כך דין התורה שומר יותר על יושר הדין, על פי חוקים הדין אינו חושש כלל לקחת שוחד, משום שבטוח הוא כי נותן השוחד לא יגלה את הדבר לאיש, שהרי אם יתגלה הדבר ייענש גם הוא.

אולם על פי חוקי התורה אין הדבר כן, כל דין חושש מאוד ליטול שוחד שמא יבוא הנותן ויגלה את מעשיו.

"צדק צדק תרדף" (טז, כ).

אמר רבי בונים מפשיסחה זצ"ל, גם את הצדק צריך לרדוף על ידי צדק ולא על ידי שקרים.

"על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת" (יז, ו).

מעשה ברבנו הגר"א שנוכח בבית הדין בוילנא, בעת שהעידו שני עדים, ותיכף שסיימו קרא עליהם "עדי שקר המה", וביאר את דאיתו לכן. במשנה נאמר "כיצד בודקין את העדים וכו' אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת" (ר"ה כג, ב), ולכאורה תיבת "נמצאו" מיותרת, שהיה לו לכתוב "אם דבריהם מכוונים".

אלא, ללמדך שרק אם נמצאו דבריהם מכוונים, מתוך הדרישה והחקירה על דבריהם, אז עדותן קיימת, אבל אם בשעת הגדתן היו דבריהם מכוונים ממש, וגם לשון הדברים היה זהה ומדויק בפי שניהם, יודענו בהם שהם זייפנים, ותיאמו דבריהם קודם לכן. [וכן נפסק בשו"ע חו"מ כח, י].

הנצי"ב (העמק דבר) כתב לדייק דין זה ממה שכתוב "שנים" ולא "שני", וזה משום ש"שני" משמע שווים ממש, ו"שנים" הם דברים הדומים אך מנוגדים קצת, וכמו שאצל הכרובים כתוב "שנים כרבים" והיו זכר ונקבה, ולכן כתבה התורה "שנים" אצל עדים, שיש בדבריהם קצת ניגוד אבל עדותם דומה.

"ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא" (יז, י).

כתב **הסבא מקלם זצ"ל**, הנה יש ללמוד ענין נפלא מדין זקן ממרא, כי הרי החסרון הגדול באדם הוא השקר, כי שקר מחריב עולם, והיותר מעולה היא האמת. והנה הזקן ממרא נהרג בשביל רוב אמיתותו, שאעפ"י שיכול להיות ששכלו מראה לו כי הצדק הישר אתו, ולסברתו הנה מה שהסנהדרין זיכו הנהו חייב, ובכל זאת אין לו לעשות כאמתתו רק היפך האמת, ורק כטעות הסנהדרין, ואם ירצה לעשות כהאמת הוא נהרג. ולמה כן, הלא הוא רואה כי השקר

אתם?

ועל כרחק צריך לבאר, כי בכל דבר יש טוב ורע, ואף במעלה היותר גדולה יש בתוכה טוב ורע. וכגון מדת הנדיבות, הרי מעלה גדולה היא, אבל יש בתוכה אף רע, וכמו שאמרו "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש וכו'". וכן הוא בענין אכילה, יש הרבה חסרונות ממנה, כי טרדות וגם חלאים רבים באים מאכילה, אבל בכל זאת חייב האדם לאכול, כי אף שיש באכילה חסרונות, אבל מבלי אכילה יש חסרונות הרבה יותר, וא"כ צריך האדם לאחוז את אשר המעלות ברובו, ולמנוע עצמו מאת אשר חסרון ברובו וטוב במעוטו. וכן בכל הדברים גדר בחינת האמת הוא, שנעיין על היותר טוב ברובו ונחזיק בו, ואת היותר רע ברובו נעזבנו. ואם כי היותר רע ברובו לפעמים טוב הוא, עכ"ז נלך אחרי הרוב, ועל פי הרוב הלא יש בו רע וע"כ זהו האמת אשר נעזבנו.

וזה גם כן בזקן ממרא, הן אמת שיכול להיות שבזו הפעם שגו וטעו הסנהדרין, ואמנם האמת אתו בזו הפעם, אבל עפ"י הרוב הלא רבים מוכנים יותר לאמת מיחיד, א"כ ברובו מצוי יותר האמת ברבים, ע"כ זהו האמת - לאחוז את הטוב ברובו, ולילך אחרי הרבים, ולעזוב את הטוב במעוטו - האמת שנמצא ביחיד פעם אחת, בשביל רוב השקר שביחיד יותר מרבים. וכיון שגדר האמת הוא לאחוז מה שברובו ע"כ נהרג הזקן ממרא על כי יאחז את השקר ברובו [וכ"כ בדרשות הר"ן (יא)].

ויש לנו מזה לימוד, שלפעמים יש לבקר ענין אחד ושיש בו חסרון אמת, אבל יש ללמוד מזקן ממרא כי אין דרך האמת לאחוז במעוטו אלא ברובו, ואף שמוצא חסרון בדבר, והחסרון הוא באמת, אבל יש להקיף את הענין בכללו, ובהיקף הדברים הרי רובו טוב, וא"כ מחויבים אנחנו עפ"י התורה לאחוז הטוב ברובו.

"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך מימן ושמאל" (יז, יא).

שיטת הרמב"ם שבכל איסור דרבנן עוברים בלאו זה. והרמב"ן הקשה עליו שאם כן מדוע ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא, והלא גם איסור דרבנן הוא ספק דאורייתא.

י"שב זאת הגאון ר' ברוך סורוצקין זצ"ל (ראש ישיבת טלז) בדרך נפלאה, שידועה החקירה (מובא בשיעורי דעת ג, ממשלת הדעת, יג) שחקרו חכמי ישראל דבר ענין המצוות ועבירות, אם הם בבחינת רופא המצוה על החולה, והיינו כי השם יתברך אסתכל באורייתא וברא עלמא, ולפי ידיעת קל דעות מצוה היא תרופה לנפש האדם ועבירה ח"ו גורמת חולי הנפש, והשם יתברך הודיענו בתורתו מה טוב לו לאדם בחיי נשמתו ומה מפסיד אותם. נמצא שהעובר על מצות ה' אינו נענש על עברו את פי ה', אלא מפני שבמציאות העבירה מזקת לו, וכמו שהעובר על מצות הרופא אינו נענש על בלתי שמעו למצוות, אלא שהרופא גילה לו מה טוב ומה רע בעדו, ואם לא ישמע בקולו, הרי הוא מזיק לעצמו, או שהוא בבחינת מלך המצוה על העם, כי המלך גוזר גזירה לפי טעמיו ונמוקיו אשר עמו וקובע שכר לשומעים לדבריו ועונשים לעוברים על

מצותו.

ויש לומר, שבמצוה דרבנן אף שעובר בכך על איסור דאורייתא של לא תסור, לא שייך בזה ענין של הרופא המצוה את החולה, שהרי התורה לא אסרה דבר כזה, וע"כ שבעצם טבעו אין דבר כזה מזיק לנשמת האדם, אלא שחז"ל מצאו לנכון לתקן דבר זה, וציוה הקב"ה לשמוע בקולם, והוא מצד מלך המצוה את העם.

ולפי זה יש לומר, שהדין שספק דאורייתא לחומרא אין זה מצד המלך המצוה את העם, שהרי במקום ספק אין כאן ציווי, והאיסור הוא רק משום רופא שמצוה על החולה שאף במקום ספק יש עליו ליזהר שלא יחלה. ולכן במצוה דרבנן אף שעובר על איסור דאורייתא אבל לא הולכים בספיקו לחומרא, כיון שאין כאן רופא המצוה על החולה אלא רק משום גזירת מלך [וע"ע במשך חכמה שיישב באופן דומה].

"על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (יז, יא).

ביאר הגר"א את הפסוק "קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו" (משלי טז, י), קסם על שפתי מלך - הדבור של המלך הוא כמו קסם, אף שמרמין אותו יקרה ה' דבר בפיו שיהא משפטו אמת, וזהו שבמשפט לא ימעל פיו. והענין, מאן מלכי רבנן, ששפתותיהם כמו קסם, אף שיטענו לפי השאלה, מ"מ במשפט לא ימעל פיו, כלומר בהדין עצמו לא יטעו כי בסוף יתגלה שלא כן היה המעשה.

וכן כתב התומים (תקפו כהן, כג) שאין לטעון קים לי נגד הכרעת השו"ע והרמ"א, כי "קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא, מבלי לטעון קים ליה כדעת החולק, כיון שהרב ב"י ורמ"א שמו זכרוננו אחרי הדלת אין לחוש לו, וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר שו"ע והגהת רמ"א. ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כווננו להכלל כי איך היה אפשר לרב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח. ולכן ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר ורמ"א".

וכן כתב החת"ס (שו"ת אבן העזר ב, קב) "ואם אולי הרב"י לא כיוון לזה, מ"מ האלקים אנה לידו להמתיק בלשון קולמסו שיהיה אותו הצדיק ניצל מאותו השגיאה, כי כן אורחות נותן התורה ית"ש עם כל עוסקי תורתו לשמה להכחיד תחת לשון קולמסם והצלה משגיאותינו, ואם יתורצו בדוחק עכ"פ לא תצא תקלה מת"י".

"רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס" (יז, טז).

הפסוק פתח בלשון רבים "סוסים" וסיים בלשון יחיד "סוס".

ביאר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל בשם האדמו"ר מאוסטרובצה זצ"ל, כי תחילה בא היצר הרע לפתות את האדם בהבטחות גדולות ועצומות "להרבות לו סוסים", אבל אחר שכבר נלכד בעצתו ושומע לו שוב הוא מתפתה אף בהבטחות קטנות וזעירות, ובשביל הבטחה ודמיון של "סוס" אחד הוא כבר מתפתה אחר יצרו.

"והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלקיו" (יז, יט).

כתב המסילת ישרים (פרק כה) שדרך קניית היראה היא על ידי שיתבונן ששכינתו יתברך נמצאת בכל מקום שבעולם ושהוא יתברך משגיח על כל דבר קטן וגדול אין נסתר מנגד עיניו וכו', וכיון שיתברר לו שבכל מקום שהוא, הוא עומד לפני שכינתו יתברך, אז מאליה תבוא בו היראה והפחד פן יכשל במעשיו, שלא יהיו כראוי לפי רוממות כבודו.

והוסיף וכתב, "ואמנם הדבר הזה אינו מצטייר היטב בשכל האדם, אלא על ידי התמדת ההתבוננות וההסתכלות הגדול, כי כיון שהדבר רחוק מחושינו לא יציירוה השכל אלא אחר רוב העיון וההשקפה, וגם אחר שיציירוהו יסור הציור ממנו בנקל אם לא יתמיד עליו הרבה, ונמצא שכמו שרוב ההתבונן הוא הדרך לקנות היראה התמידית, כן היסח הדעת וביטול העיון הוא המפסיד הגדול שלה, יהיה מחמת טרדות או ברצון, כל היסח דעת ביטול הוא ליראה התמידית. הוא מה שצוה הקדוש ברוך הוא אל המלך "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלקיו", הא למדת שאין היראה נלמדת אלא מן הקריאה הבלתי נפסקת, ותנדקדק שאמר "למען ילמד ליראה", ולא אמר למען יירא, אלא לפי שאין היראה הזאת מושגת בטבע, כי אדרבא רחוקה היא ממנו מפני גשמיות החושים, ואינה נקנית אלא על ידי לימוד, ואין לימוד ליראה אלא ברוב ההתמדה בתורה ודרכיה בלי הפסק, והוא שיהיה האדם מתבונן ומעיין בדבר הזה תמיד בשבתו, בלכתו, בשכבו, ובקומו, עד שיקבע בדעתו אמתת הדבר, דהיינו: אמתת המצא שכינתו יתברך בכל מקום, והיותו עומדים לפניו ממש בכל עת ובכל שעה, ואז יירא אותו באמת".

עורר הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל עפ"י דברי המסילת ישרים, שזה האסון שלנו על מה ולמה אין אנו מגיעים למדרגות גדולות, ואף אלה מאתנו העוסקים בלימוד התורה תמיד, אבל היסח הדעת הוא בעוכרינו, וכל פעם מן הצורך להתחיל מחדש, ונמצא שאנו עומדים תמיד במקום הראשון.

והמשיל דבר זה למי שמבשל מיחם של מים על האש, ושעה קלה לפני שרתח הריהו מסלקו מעל גבי האש, ולאחר שנצטנן חזר ונתנו על גבי האש, ושוב סילקו קודם שרתח, וכך עשה כל אימת שעמד המיחם לרתוח, ומפני כך נשארו המים קרים כמו שהיו, כי צריך ליתנו

על האש עד שירתה, אבל אם מפסיק באמצע, אפי' יעמידו על האש אלף פעמים, לא ירתחו המים.

"לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" (יז, כ).

כתב הרמב"ן, נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו. כי הגאווה מדה מגונה ונמאסת אצל האלקים אפילו במלך וכו'. כאשר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל היה מסתובב בבתי כנסיות כדי להתרים את הציבור למען ישיבתו, היה בורח מן הכבוד, והיה פונה לשבת בכותל המערב וסירב לשבת במקום הראוי לכבוד תורתו, במזרח בית הכנסת.

פעם שאל אותו אחד ממארחיו, וכי זו דרך ישרה והאם אין זו ענווה מדומה? ענה לו ר' אלחנן - שאלתי את מורי ורבי החפץ חיים שאלה זו, איזה דרך יבחר לו אדם כמוני, הלא כאשר אשב בשולי בית הכנסת, יתכן שמתהלל אני בענוותנותי? וענה לי החפץ חיים, מעשה מוציא מידי מחשבה ואין מחשבה מוציאה מידי מעשה - עדיף לשבת במערב מלשבת במזרח ולהרהר רק בלב שאינך ראוי לכבוד הזה.

ורגיל היה המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל לחזור על אמרתו של הגאון ר' נפתלי טרופ זצ"ל שהיה אומר, למה לי להחזיק עצמי כגדול ואח"כ לעבוד על מדת הענוה, יותר טוב כי איני מתלבש עצמי כלל בלבוש של גדול.

"לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" (יז, כ).

כתב הרמב"ן, נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו. כי הגאווה מדה מגונה ונמאסת אצל האלהים אפילו במלך, כי לה' לבדו הגדולה והרוממות, ולו לבדו התהלה ובו יתהלל האדם. כענין המבואר על יד המלך שלמה (משלי טז, ה) תועבת השם כל גבה לב, וכתוב (ירמיה ט, כג) כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וגו'.

עורך הגאון ר' גרשון ליבמן זצ"ל, שגדולי המוסר היו אומרים שהחובה המוטלת על האדם לעבוד על מידת הכבוד ולבטל את השאיפה לכבוד, זה לאו דוקא כדי להקל על עצמו את הנסיון כשרואה שחבירו מצליח יותר ממנו, אלא דוקא מהחשש שאם הוא בעצמו יהיה יותר מכובד מחביריו, אז הסכנה היא יותר גדולה עבורו, והוא צריך להתכונן למצב שיוכל לקבל כבוד מבלי שיזיק לו, ולא יפול דוקא ממצב של כבוד, אלא צריך שיהיה לו בית קיבול לקבל כבוד, ולא להשתגע ממעלותיו.

"תמים תהיה עם ה' אלקיך" (יה, יג).

כתב האדמו"ר מפיאסצנה זצ"ל (הכשרת האברכים, יב) בענין התמימות, "כל חנו של הילד הוא על שהוא תמים ופשוט, כשמדברים עמו מרגישים כאילו עם נפשו היינו מדברים, וכששואלים אותו דבר, השאלה חודרת עד לנפשו וממנה באה לנו תשובה תמימה ופשוטה, את כל לבו הוא נותן בתשובתו.

לא שיהיה לך דעת יותר מליד אנו מבקשים ממך, רק שתהיה תמים. למשל, כשישאלך אדם דבר לא תתיישב איך להשיבו, לפי נימוס העולם יפה להשיבו כך, ואם אשיבנו באופן זה יחשבני לחכם, וכדי להטותו ולרמותו טוב לענותו כך, נמצאת שתשובתך הוא אוסף של רוח מארבע רוחות העולם, לפי נימוס העולם יפה להשיבו כך, וכדי להתפאר לחכם, טוב להשיבו באופן זה וכו', ואתה עם נפשך חסרים, אין כאן לא מציאות ולא חיות, לא נפש ולא אמת, רק שקר אפס ובהו בך".

"תמים תהיה עם ה' אלקיך" (יה, יג).

בטבעו של האדם נטוע כח דאגת העתיד, והוא רוצה להבין ולא סתם ללכת כסומא, ובכל זאת התורה דורשת מהאדם לקבל את הכל בתמימות.

המשיל על כך הגאון ר' אברהם יפהן זצ"ל, למלך שהעמיד סולם גבוה מאד, והבטיח לתת פרס גדול למי שיוכל להעפיל ולהעלות עד פסגת הסולם, וכל אלה שבאו וניסו לא הצליחו הגיע עד למעלה, אלא תמיד התייאשו וירדו בחזרה, עד שבא אדם אחד וכולם תמיהו איך שהוא עולה ועולה עד שהגיע לפסגה.

כשרצו להבין במה כוחו שונה ויותר גדול מאלו שניסו לפניו, התברר שהוא עור, ומאחר שלא ראה כמה עוד נשאר לעלות, לא התייאש והמשיך לעלות מתוך מחשבה שכל רגע הנה הוא מגיע.

זהו "תמים תהיה" - שלא לחקור אחר העתידות.

"וכי יהיה איש שנא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת ונס אל אחת הערים האל" (יט, יא).

כתב רש"י, על ידי שנאתו הוא בא לידי וארב לו. מכאן אמרו, עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה. לפי שעבר על לא תשנא, סופו לבא לידי שפיכות דמים

עורר על כך המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, שגילו לנו חז"ל שהסיבה לשפיכות דמים היא ה"שנאה", ולא כמו שאנו רגילים להבין שהוא הרגו משום שנאו, אלא עצם שעבר על "לא תשנא" זה הביאו לידי שפיכות דמים.

ובהשקפה שטחית אנו מתבוננים על שפיכות דמים שהיא עבירה יותר חמורה משנאה,

אבל חז"ל מגלים לנו, שאף ששפיכות דמים היא עבירה חמורה אבל יש סיבה שהביאה את האדם לידי עבירה כזו חמורה, והיא השנאה שהיא הסיבה שמולידה ומצמיחה עבירות חמורות.

וכן לגבי המצוות, תלמוד תורה כנגד כולם משום שהוא מביא לידי מעשה, והוא הסיבה המסבבת את המעשה, וכיון שהוא הסיבה הרי הוא כנגד כולם.

"אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם" (כ, ג).

מפסוקים אלו דורשת הגמ' (סוטה מב, א) ארבע אזהרות שמזהיר הכהן, אל ירך לבבכם מפני צהלת סוסים וציחצוח חרבות, אל תיראו מפני הגפת תריסין ושפעת הקלגסין, אל תחפזו מקול קרנות, אל תערצו מפני קול צווחות.

ביאר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל** (ובתוספת ביאור במכתב מאליהו), שבפרשה זו מגלה לנו התורה אחד מדרכי הסתת היצר, שהרי בני ישראל שהלכו למלחמה היו כולם צדיקים ומלאי ביטחון, ובכל זאת מזהירה אותם התורה מקולו של הגפת התריסין, כי כששומעים זאת בפעם הראשונה, אפשר שתתגנב חלחלה גם בלב הצדיק הבוטח, ולכן צריך הוא חיזוק מיוחד על כך, אבל אחר כך שוב מתעורר היצר ומנסה להפחידו מקול צהלת הסוסים, ואף שכבר נתחזק מקודם, אך מחמת התקפה חדשה זו שוב יכול ליפול, ולכן התורה צריכה להזהירו שלא יפחד מפני כך, ועוד צריך הוא להוסיף בטחונו שלא לפחד מצעקתם, ואף שזה אותו חייל שרמס מקודם הוא צועק עכשיו, אלא משום דבר שהתרחש שוב צריכים לחיזוק נוסף.

וכך היא דרכו של היצר, בכל שביל של התקפה חדשה הוא ממציא חידושים, ואף שהאדם חושב שכבר ניצח את היצר, לפתע הוא שם לב שהיצר מנסה להתקיף אותו מצד אחר. ואם היצר היה הולך בדרך אחת וקבועה היה יותר קל להלחם בו, אבל מאחר שמשנה הוא את תכסיסיו תדיר, לכן המלחמה בו קשה, ודורשת עירנות תדירה וחיזוקים חדשים, ואין היצר נעלם לאחר כשלוננו, אלא מופיע בצורה חדשה. ואין עצה לזה אלא להתכונן תמיד, להיות מוכן לעמוד נגד יצרו.

"מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (כ, ח).

ואמרנו בסוטה (מד, ב) שהוא מתיירא מעבירות שבידו, וסבר רבי יוסי הגלילי שאף אם הוא שח בין תפלה של ראש לתפלה של יד חוזר הוא מעורכי המלחמה.

עורר על כך **הגאון ר' אברהם זלמנס זצ"ל** (מתלמידי נוברהדוק), שהרי האדם הזה מתיירא מעבירות שבידו ואפילו מעבירה דרבנן, ואינו ירא מחרב שלופה ויכול הוא לעמוד בקשרי המלחמה, ואם כן הוא מאמין גדול שהרי הוא מפחד מעבירה יותר מאשר המלחמה. ואם כן צריך להבין למה הוא חוזר מעורכי המלחמה, והרי הוא יכול לעשות תשובה.

אלא שיתכן עיכוב ואיחור התשובה אפילו באיש שהוא מאמין גדול וירא שמים שמפחד

מעבירה דרבנן יותר מאשר מחרב שלופה, ובכל זאת אינו עושה תשובה.

ולומדים אנו מכאן עד כמה צריכים התאמצות ולהתבונן להחליף דרכו ולשוב מעבירות שבידו, שהרי הוא חוזר מהמלחמה ואינו חוזר מעבירות שבידו.

"ויספו השטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (כ, ח).

כתב רש"י, רבי יוסי הגלילי אומר הירא מעבירות שבידו, ולכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם ואשה, לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם, שלא יבינו שהם בעלי עבירה, והרואהו חוזר אומר שמא בנה בית או נטע כרם או ארש אשה.

עמדו על כך **בעלי המוסר**, שאילו לא נתנה התורה את העצה הזו של החזרת בית כרם ואשה, היו בעלי העבירה מהססים לחזור לבתיהם, כי מפני הבושה יתקשו להתגלות בפני רבים ולהודיע שיש עבירה בידם, והם יעדיפו להישאר בצבא ולסכן את נפשם.

למדנו מכאן עד כמה גדול כוחה של הבושה, שמוטב לאדם להסתכן ולא להודות על חטאיו ברבים. וכדברי רבינו יונה (שערי תשובה ג, קיא) על מוציא שם רע, שהתורה הזכירה רק את העוון של הוצאת שם רע ולא את חטאו שעשה, משום שצער הכלימה מר ממות.

"כי האדם עץ השדה" (כ, יט).

מפורסם יסודו של **מרן הגר"ס זצ"ל** שכתב "כלל גדול במדות, שרוב מדות הטובות, המה רק במה שנוגע להאדם בעצמו, אכן במה שנוגע לחבירו, החוב להשתמש בכל עוז בהפוכה. כמו לברוח מן הכבוד היא מדה יקרה, כמאמרם ז"ל (אבות, ד) כי תאות הכבוד תוציא את האדם מן העולם. אכן במה שנוגע לחבירו, אמרו רז"ל (שם) איזהו מכובד המכבד את הבריות. הפרישות אשר היא מעלה נשגבה לבני עליה, היא רק בבחינת האדם לעצמו. אבל במה שנוגע לתועלת והנאת חבירו, החוב פרושה להשתמש היפך הפרישות, לצאת בשוקים וברחובות קריה, לחפש למלאות טובת חבירו, ומכש"כ טובת רבים, וכן כיוצא ברוב המדות. ובפרט בעונה הגדולה מכל המדות, החוב להשתמש בה עד קצה האחרון, חלילה חלילה להשתמש במדה הלזו על חבירו, להפחיתו ממעלתו ח"ו" [וידוע שאמר שאין "לפני עור" במידות].

אמרו על כך **בעלי המוסר**, שיסוד זה צריך האדם ללמוד מעץ השדה, שהעץ לעצמו ניזון ממים וזבל, אבל לאחרים הוא נותן פירות!

"לא תשחית את עצה" (כ, יט).

כתב וביאר **הסבא מקלם זצ"ל**, שהתורה לא רצתה שיפקיר האדם את ממונו לחינם, כי לפעמים זה יכול להביא את האדם לידי חסרון באמונה, כי הרי מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה ועד ר"ה, ואם הוא מפקיר את ממונו ומאבדו לחינם, הרי מגלה דעתו שמזונותיו תלויים

בכוחו ועוצם ידו, וחושב בלבו שיוכל להרויח עוד, ולכן הזהירה התורה שלא לאבד את הממון לחינם.

"כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלקיך נתן לך לרשתה נפל בשדה לא נודע מי הכהו" (כא, א)

בסדר הפרשיות נאמרו כמה דיני מלחמה, בתחילת הפרשה נאמר הדין איזה אנשים יוצאים למלחמה, ואח"כ נאמר הדין של כל תשחית במלחמה, ובפרשה הבאה נאמר הדין של אשת יפת תואר שמצא במלחמה, ובאמצע דיני המלחמה נאמר הדין של עגלה ערופה. ויש ליתן טעם מדוע התורה כתבה פרשה זו בין דיני המלחמה.

ביאר זאת **הגאון ר' יעקב יוסף זצ"ל** (מתלמידי מרן הגרי"ס), שהנה ידוע שכל המעשים שאדם עושה בין לטוב ובין לרע חלילה, הם משפיעים על נפשו ועל פנימיותו, וכאשר האדם עושה מעשה אכזריות, אע"פ שהוא רחמני בטבעו, אך מפני שעשה מעשה כזה כמה פעמים, נהפך טבעו מעט על ידי זה להיות אכזרי, וכן להיפך.

ולכן חששה תורתנו הקדושה בענין המלחמות שיעשו ישראל, פן ואולי יפעלו להקל במעט במעשה רצח, כיון שהורגלו בהם מזמן המלחמה, לכן סמכה התורה את פרשת עגלה ערופה לדיני המלחמה, כדי להחדיר בלב האדם שאם נמצא חלל באדמה הרי הוא כאילו נחרב עולם מלא, וצריך להוציא את זקני העיר אל מקום החלל ולעשות ככל הסדר הכתוב, וזאת כדי שלא ילמדו להקל במעשה רציחה ח"ו.

סוגיות ועיונים

בגדר פשרה בדין

מצוה על הדיין לעשות פשרה, וכמו שנפסק בשו"ע (חו"מ, יב. עיי"ש בכל פרטי הדין).

וכתב המשך חכמה (שופטים) לחדש, שיש חילוק בין סוגי הפשרות, שבמקום שאין דין, המצוה בפשרה היא על הבעלי דין לפשר, אבל במקום שיש דין, שעל פי הדין אחד זכאי ואחד חייב, אין הבעלי דינים מצווים לפשר, ורק על הדיין יש מצוה לפשר.

אמנם הנצי"ב (מרומי שדה סנהדרין לב, ב. ובשו"ת משיב דבר ג, י) סבר שהדין לעשות פשרה לעולם הוא על הדיינים. וביאר, שאזהרת התורה "צדק צדק תרדוף" אינה עוסקת בפשרה הנעשית ברצון הבעלי דינים, שהרי בפשרה זו מסתמא יודעים ובטוחים בשני הפשרנים שלא יטו הפשרה לצד אחד יותר מחבירו, ואם הם לא חשו לכך הרי הם הפסידו את עצמן, ולא שייך על זה אזהרת התורה. וע"כ שאזהרת התורה על הדיין לכוף ולעשות פשרה הוא במקום שאי אפשר להעמיד על הדין, וכגון בשתי ספינות שאין קדימה לאחת מהן.

[וע"ע בתורת חיים שכתב שאין כח ביד הדיין לכוף לשום אחת מהן שתטול השכר, אלא שהדיין צריך לשער לפי אומד הדעת כמה

א. "צדק צדק תרדף" (טז, כ). ובגמ' סנהדרין (לב, ב) הקשה ריש לקיש סתירה, שכאן נאמר צדק ב' פעמים, ואילו בפ' קדושים נאמר "בצדק תשפוט עמיתך", ולא כתוב "בצדק צדק" להזהיר בית דין לדקדק בו כל כך לדרוש ולחקור. ותירץ רב אשי, אחד לדין ואחד לפשרה. כדתניא צדק צדק תרדף אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד, שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן שתיהן טובעות, בזה אחר זה שתיהן עוברות, וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן שניהן נופלין, בזה אחר זה שניהן עולין, הא כיצד, טעונה ושאינה טעונה, תידחה שאינה טעונה מפני טעונה, קרובה ושאינה קרובה, תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות שתיהן רחוקות הטל פשרה ביניהן ומעלות שכר זו לזו.

ובמקרה זה עשיית הפשרה היא מפני שלא נאמר בתורה מה הדין בכה"ג, שהרי שתי הספינות ושני הגמלים שווים, ואין לאחד דין קדימה, ולכן מצווים לעשות פשרה.

אמנם בכל דין תורה אף שהדיין יודע את הדין, כל זמן שלא נגמר הדין יש

היא שכר הדחייה ויניח פשרה זו לפנייהם והן יתרכו עצמן או יטילו גורל איזהו תטול השכר].

ולכא' הם נחלקו בגדר החיוב לעשות פשרה
האם הוא מוטל על הבעלי דינים או על הדיינים. אולם יש לומר שאף הנצי"ב מודה שיש מצוה על הבעלי דינים לעשות פשרה, שהרי כשהם עומדים בלב ים מה יכריחם לעשות פשרה והלא אין כאן דיינים שיכופו אותם על דין זה, אלא ע"כ שאף הבעלי דינים מצווים לעשות פשרה, אלא שהנצי"ב סבר שיש חיוב נוסף על ב"ד שיכופו את הבע"ד לעשות פשרה בכה"ג.

וכן מסתבר לפי יסוד האחרונים (עי' שיעורי הגרש"ר סנהדרין, עט) שהמצוה לדון תחילתה מצד חיוב מצוה של בין אדם לחבירו, והיינו מצות חסד שמציל עשוק מיד עושקו, אבל אחר ששמע את דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה, יש עליו חיוב מצד בין אדם למקום להעמיד הדין על תילו. ומכאן זה כתבו לבאר שאיסור "לא תגורו מפני איש" נאמר רק לאחר ששמע הדיין את טענות הצדדים וכבר חייב לדון מצד בין אדם למקום וחייב בזה אף במקום הפסד, אבל קודם ששמע את טענותיהם הוא רק חיוב של בין אדם לחבירו, ובמקום שיש לו הפסד מכך אינו חייב לדון, כי שלו קודם לחבירו.

וא"כ אף בפשרה הוא כן, שאם לא היה מצוה על הבעלי דינים לעשות פשרה ביניהם, לא מסתבר שהדיין יהיה חייב לדון בדין זה, וע"כ שהבע"ד מחוייבים לעשות

פשרה, ולכן מצד עשיית חסד מחוייב הדיין לעשות פשרה זו.

ב. והנה אמרו בסנהדרין (ה, ב) שהדין צריך להיות בשלשה דיינים, ואילו פשרה נעשית בשני דיינים. ויפה כח פשרה מכח הדין, שאם שנים דנו, הבע"ד יכולין לחזור בהן, ואילו שנים שעשו פשרה, אין הבע"ד יכולין לחזור בהן, שהרי רצו בפשרה, והבית דין עשה כרצונם.

והקשו התוס', מה יפה כח פשרה מדין, והלא גם בדין אם קבלו עליהם הבע"ד שידונו אותם רק שני דיינים אינם יכולים לחזור בהן, ואף בפשרה הוא כן, שקבלו עליהם ששנים יעשו ביניהם פשרה.

ותירצו, שהחילוק בין דין לפשרה הוא במקום שבאו הבע"ד לשני דיינים, שאם אמרו להם "דונו אותנו כמו שרגילים לעשות הדין", יכולים הבע"ד לחזור בהם, כי הרגילות לעשות דין בשלשה, אבל אם אמרו "עשו לנו פשרה כמו שרגילים לעשותה" אין יכולים לחזור בהן, כי הרגילות לעשות פשרה בשנים.

והקשה החידושי הרי"ם, שעדיין מה הועילו תוס' בתירוצם, ומה כח פשרה גדול מכח הדין, שלכאורה אין בכח הפשרה יותר מכח מהדין, אלא שבדרך כלל בפשרה הבע"ד מקבלים על עצמן ששנים יפשו ביניהן, וה"ה אם יסכימו שדיין אחד יפטר ביניהן גם יהיו חייבים לשמוע לפשרתו, וא"כ מהו הכח פשרה שהוא יותר גדול.

ג. וביאורו האחרונים (חידושי הרי"ם, שיעורי הגרש"ר. שיעורי ר' דוד. שיעורים בסנהדרין, (ו) שדין פשרה אינו התחייבות בעלמא של הבע"ד לעשות כפי שיאמרו להם הדיינים, ואף שצריך את רצונם כדי שהדיין יוכל לעשות פשרה (ולהלכה אף נפסק שצריך קנין על כך), אמנם אין החיוב להתנהג כפי פסק הפשרה מכח התחייבותם, אלא כיון שהתחייבו לעשות פשרה, שוב הפשרה נעשית "דין", ומכח הדין הם מחוייבים להתנהג כפי שפישרו הדיינים, כי הפשרה אף היא חלק ופרט מדרכי המשפט, [והוא לכאורה מוכרח מכל השו"ט בסוגי' שדימו פשרה לדין בכמה דברים, ומשמע שפשרה הרי היא כדין ולא רק התחייבות בעלמא].

ובזה ביארו את שיטת רבי אליעזר שסבר שאסור לעשות פשרה. והביא ראיה ממשה שהיה אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו. וכתבו התוס', שאהרן כיון שלא היה דיין ולא היה דין בא לפניו, אלא לפני משה, היה מותר לו לעשות פשרה. וצריך ביאור בטעם הדבר מדוע למשה היה אסור להיות רודף שלום כאהרן.

אלא יש לומר, שהפשרה שהיה עושה אהרן לא היתה פשרה של דין, אלא רק מצד מחילה, שהיה עושה שלום ביניהם שימחלו זה לזה תביעותיהם, ופשרה כזו ודאי מותר לכו"ע לעשותה, ואף משה היה יכול לבקש מהם שימחלו זה לזה, אבל הפשרה שמשה היה עושה היתה פשרה של דין, ואינה משום מחילה, אלא מצד החובה לקיים את הדין,

ובזה סבר ר"א שדיין שהגיע לפניו דין אסור לו לעשות פשרה אלא יקוב הדין את ההר.

ד. ויסוד דבר זה שפשרה אף היא חלק מדרכי המשפט, יסודה מדברי הרא"ש (שו"ת קז, ו) שכתב לגבי חובת הדיין לפסוק את הדין ואין לו להישמט מכך, "שאין כח ורשות להוציא את הדין חלוק מתחת ידו שצריך לגמור ולהשלים את הדין כדי להטיל שלום בעולם, ולכן נתנו חכמים רשות לדיין לפסוק לפי ראות עיניו במקום שאין הדבר יכול להתברר בראיות ובעדיות פעמים באומד הדעת ופעמים כמו שיראה הדיין בלא טעם ובלא ראיה ובלא אומד הדעת ופעמים על דרך פשרה". ופסק כן השו"ע (חו"מ יב, ה) וכתב, יש כח לדיין לעשות דין כעין הפשרה, במקום שאין הדבר יכול להתברר, ואינו רשאי להוציא הדין חלוק מתחת ידו בלי גמור. ומבואר בדבריהם שאף פשרה היא חלק מהכח והחובה שיש לדיין לפסוק את הדין.

וביאור הדברים הוא, שהחיוב שנצטוו ישראל למנות שופטים ושוטרים ולהעמיד בתי דינים בכל מקום, אינו תלוי כלל בחוקים ומשפטים שניתנו לישראל שעל פיהם דנים הדיינים, וגדר המצוה הוא למנות דיינים שישפטו וידונו בין איש לרעהו כדי שלא ישחת העולם, אלא כיון שניתנו לישראל חוקים ומשפטים, יש על הדיינים חובה לדון את הדין כפי חוקי התורה, אבל בשעה שדן את הדין לאמיתו אין מצוותו במה שדן עפ"י חוקי התורה כלל, אלא רק במה שהעמיד את הדין והמשפט בעולם.

וכן מוכח במה שכתב הרמ"א (חו"מ ה, א), ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עובדי כוכבים, ממנים הטובים והחכמים שבהם (לדעת אנשי העיר), אף על פי שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן, וכן כל צבור יכולין לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה. ומבואר, שאף שאינם יודעים לדון כפי דין התורה, יש מצוה וחובה לשמוע לפסקיהם, כי הם הדיינים שמשימים שלום בין איש לרעהו, וזה עיקר המצוה במינוי הדיינים, אלא שהדיינים צריכים לדון על פי דין התורה, ורק במקום שאין יודעים מהו הדין יכולים לפסוק על פי דעתם בלבד.

ובזה מובן מדוע אף כשעושים פשרה היא נעשית "דין", כי אף בזה הם דנים בין איש לרעהו, והיא עיקר המצוה והחובה של הדיינים לעשות שלום בעולם.

ה. והוסיפו האחרונים, שיש חילוק נוסף בין פשרה לדין בעצם מהותו, שבכל דין עצם הדין הוא דין התורה, והתורה כבר פסקה

הדין, והב"ד רק דנים ופוסקים הדין שכבר קיים לפי בירור המעשה. ואף בחיוב קנסות ומלקות ומיתה, שהחיוב חל רק ע"י ב"ד, מ"מ עצם הדין כבר פסוק לפני שפסקו הב"ד, שהתורה כבר קבעה את החיובים, אלא שהב"ד צריכין לדון ולעשות חלות חיוב הקנס של התורה. משא"כ בפשרה, הדין המחודש של הפשרה, לפני פסק הדין אין כזה דין כלל, והב"ד הם שיוצרים את הדין, והוא דין חדש שלא היה לפני כן כלל.

ובזה ביארו את שיטת התוס' (סנהדרין, שם) שלא מועיל רוב בפשרה אלא צריך שג' הדיינים יסכימו לפשרה (וזה למ"ד שצריך שלשה אף לפשרה). והוא מבואר עפ"י יסוד זה, שבכל דין שאין הב"ד יוצרים את הדין אלא רק פוסקים כפי דין התורה, בזה יש לפסוק כפי דעת הרוב, כי הרוב אומרים שכך הוא דין התורה ויש לילך אחר הרוב שהולכים באותה הדעה, אבל בפשרה שהדיינים הם יוצרים את הדין, ואינם צריכים לכוון לדעת התורה, אלא כל אחד ואחד מהם אומר דעת עצמו איך צריך לעשות את הפשרה, א"כ לא שייך בזה לילך אחר הרוב, כי צריך ששלשה יעשו פשרה ואין כאן דעת שלשה.

איסור לגור במצרים

לכבוש אותה מותר, ורק להשתקע שם אסור. וכן פסק הרמב"ם (מלכים ה, ח).

וכבר הקשו היאך הרמב"ם וכמה קהילות היו גרים במצרים. ונשנו בזה כמה תירוצים.

כתוב בפסוק "וה' אמר לכם לא תסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (יז, טז). ולמדו מכאן שיש איסור לגור במצרים. ומבואר בירושלמי (סנהדרין י, ט) שלסחורה וכן

הסמ"ג (לאוין, רכז) כתב שהאיסור הוא לחזור לארץ מצרים כשהעם המצרי עדיין שם, ולאחר שסנחריב בלבל את האומות אין איסור לגור שם.

אמנם המנחת חינוך (מצוה תק) כתב לדייק מדברי הרמב"ם והחינוך שהאיסור תלוי בארץ מצרים עצמה, ואף שאין העם המצרי יושבים בה.

עוד כתב ליישב בספר היראים (שט), שהאיסור הוא ללכת מארץ ישראל למצרים, אולם משאר הארצות אין איסור לעבור להשתקע במצרים. והביא ראיה ממה שמבואר (סנהדרין צג, א) שדניאל הלך מבבל לאלכסנדריא של מצרים.

והרדב"ז (על הרמב"ם) כתב, שהרמב"ם היה אנוס על פי המלכות שהיה רופא למלך ולשרים. והוסיף וכתב, וגם אני נתישבתי שם זמן מרובה ללמוד תורה וללמדה וקבעתי שם ישיבה וכי האי גוונא מותר ושוב באתי לירושלים.

עוד כתב הריטב"א (יומא לח, א) שאין האיסור אלא בזמן שישראל שרוין על אדמתם, אבל בזמן הזה שנגזר עלינו להיות נדחים בכל קצוי הארץ, כל חוצה לארץ אחד הוא, ואין איסור אלא שלא לצאת מדעת מן הארץ לחוצה לארץ [אמנם ברמב"ם משמע שהוא איסור תמיד].

רבינו בחיי כתב לחדש, שאין מצוה זו נוהגת לדורות אלא רק לשעה, כדי שלא ילמדו ישראל ממעשיהם, ולפי שהיו המצריים נודעים ומפורסמים בכל תועבה, לכך צוה להם כן, ואינה מצוה לדורות שיאסור הכתוב הדירה במצרים לעולם, והרי אנו רואין כמה קהלות דרות שם מאז ועד היום, ואילו היתה מצוה לדורות לא היו ישראל קדושים מקילין בזה לדור שם, ואילו עשו כן היו החכמים שבכל דור ודור מוחים בידם.

וע"ע בברכי יוסף (אבן העזר, ד) שהאריך בנידון זה.

בדין "כאשר זמם"

הוא דין שיעשו להם מה שרצו לעשות לאחר.

והגאון ר' נפתלי טרופ זצ"ל (ב"ק ד, ב) כתב שלכאורה זה תלוי במחלוקת ר"ע ורבנן האם עדים זוממין הוא קנס או ממון (מכות ב, ב), ולמ"ד שהוא ממון יש לומר

א. "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (יט, יט). וחקרו האחרונים בגדר עונש זה, האם דינו מדין מזיק, אלא שכל המזיקים אינם חייבים אלא אם כן הזיקו בפועל, ובעדים זוממים חייבה אותן התורה אף על המחשבה, או שאינו כלל מדין מזיק אלא

שגדר החיוב הוא כאילו שעשה את ההיזק בידים.

ב. ומרן הגר"ח מבריסק צ"ל (על הש"ס, רכד) הביא כמה ראיות שאינו מדין מזיק.

דרשו בב"ק (טו, א) על הפסוק "והמית איש או אשה" שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה, ומכאן למדו שאיש ההורג אשה חייב מיתה. ועוד דרשו בשבועות (ל, א) מהפסוק "ועמדו שני האנשים" שדוקא אנשים ולא נשים, ואשה פסולה לעדות.

והקשו תלמידי רבינו פרץ (מובא שם בשטמ"ק), שלכאורה מדוע צריך פסוק לדרוש שההורג אשה חייב, והרי ממה שהתורה מיעטה אשה לעדות על כרחך שאיש ההורג חייב, שאם לא כן בכל עדות שאשה מעידה על איש שהוא חייב מיתה אין זה עדות, כיון שהיא עדות שאין אתה יכול להזימה, שהרי הם באו להרוג אשה ופטורים (ובמקום שאין דין כאשר זמם עדות שאין אתה יכול להזימה), ואם אשה התמעטה מעדות על כרחך שאף ההורג חייב מיתה, ומדוע צריך לדרוש זאת מהפסוק. ותיצו, שצריך קרא בעדות של בן גרושה ובן חלוצה שאין בעדות זו דין כאשר זמם (עי' בתוס' ריש מכות שנחלקו בזה ב' התיורוצים) ועל זה צריך מיעוט שאין אשה כשרה להעיד אף בעדות כזו.

אמנם הגר"ח הוכיח מכאן שאין דין כאשר זמם תלוי בדין מזיק ואין דנים אותו כעושה מעשה בידים, ואף אם נאמר שאיש

ההורג אשה פטור, מצד כאשר זמם הוא יהיה חייב, וממילא לעולם בעדות אשה היא עדות שאתה יכול להזימה, ולכן צריך את ב' הדרשות [וכבר תירץ כן בשו"ת בית הלוי א, לב].

ג. ועל אותו הדרך הביא ראייה ממה שאמרו (מכילתא משפטים, ד) "מכה איש" אין לי אלא שהכה את האיש, הכה את האשה ואת הקטן מנין, ת"ל ואיש כי יכה כל נפש אדם, להביא את שהכה את האשה ואת הקטן. ועוד דרשו שם, "מכה איש" אף הקטן במשמע, ת"ל ואיש כי יכה כל נפש אדם, להוציא את הקטן.

והקשה מרן הגר"ח, מדוע צריך קרא לרבות גדול שהרג את הקטן, והלא בלא קרא אנו יודעים שהוא חייב, שאם לא כן מדוע צריך קרא למעט קטן שהרג את הגדול, והרי העדים שמעידים עליו הם פסולים כיון שהיא עדות שאין אתה יכול להזימה, שהרי אם היו הורגים אותו היו פטורים, אלא על כרחך שגדול ההורג את הקטן חייב ולכן יש למעט קטן שהורג גדול שפטור ואף שהעדים שמעידים עליו כשרים.

ומוכח מכאן, שאין דין כאשר זמם תלוי בדין המעשה בידים, ואף אם נאמר שהעדים יהרגו את הקטן בידים יהיו פטורים, מדין כאשר זמם הם חייבים, ולכן צריך קרא לחייב גדול ההורג את הקטן.

ד. ועוד הביא ראייה על אותו הדרך ממה שאמרו (ב"ק לז, ב) שור של ישראל שנגח

כזה. ועל כרחך שאין דין כאשר זמם תלוי בדיני היזק, ולכן אף שמזיק מתנות כהונה פטור היה מקום לחייבו מדין כאשר זמם, ולכן צריך קרא לפטרו.

וכן הביא ראייה משיטת הקצות החושן (לה), שכתב לחייב עדים זוממין שהעידו על יין שהוא יין נסך והוזמו [וחידושו של הקצה"ח שאף שאין היא עדות על אדם אלא על היין ואין כאן כאשר זמם לעשות "לאחיו"]. ולכאורה הרי הוא היזק שאינו ניכר, ואם היו מנסכים לו את היין היו פטורים, אלא שמדין כאשר זמם יש לחייבם, ואינו תלוי כלל בדיני היזק.

ז. והגרנ"ט הוסיף ראייה שאינו מדין מזיק, שהרי אם הכוהו עשרה בני אדם הם פטורים (ב"ק י, ב), ובעדים שהוזמו הרי ודאי צריכים את שניהם כדי להמיתו, והיו צריכים להיות פטורים, אלא ע"כ שאין זה מדין מזיק.

ח. אלא שהקשה על יסוד זה מקושיית הרמב"ן (מכות ג, א) על הדין שאם העידו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז מכאן ועד שלושים יום והוא אומר מכאן ועד עשר שנים, אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנן מכאן ועד ל' יום בין נותנן מכאן ועד עשר שנים.

והקשה הרמב"ן, מדוע העדים חייבים לשלם, והלא אף אם היו גוזלים ממנו את הממון ומניחים אותו בידם עשר שנים לא היו צריכים לשלם אלא כשעת הגזילה, וכמו שאמרו בירושלמי שהמבטל

שור של הקדש ושל הקדש שנגח לשור של הדיוט פטור, שנאמר שור רעהו ולא שור של הקדש. ומקשין העולם, מדוע צריך קרא, והרי יש לפטרו כיון שאדם המזיק הקדש פטור, ואם כן אף אם יעידו על שור של הקדש שהזיק היא עדות שאין אתה יכול להזימה, שהרי אם יוזמו יהיו פטורין שחיובם לא יהיה יותר ממזיק בידים שפטור.

ותירץ הגר"ח, שהחיוב בעדים זוממין הוא מגזירת הכתוב, ואינו מטעם מזיק, ואף שהמזיק הקדש פטור, אבל הזומם להזיק להקדש חייב.

ה. ועוד כתב להביא ראייה, ממה שבדין כאשר זמם הם מקבלים את המיתה שרצו להרגו, ואף שההורג את חבירו לעולם הוא בסייף, מדין כאשר זמם הם יקבלו את המיתה שזממו לחייבו (עי' בתוס' מכות ב, ב). ועל כרחך שהוא חייב בפני עצמו ואינו מדין מזיק.

ו. והמרחשת (קונטרס הזמה, א) הביא ראייה שאינו מדין מזיק, ממה שהקשו הראשונים (ריטב"א ורמב"ן מכות ב, א) על עדות בן גרושה וחלוצה, מדוע שלא יהיו חייבים העדים על מה שרצו להפסידו לאכול בתרומה. ותירצו שכיון שרק זממו לגרום לו הפסד, וכאשר זמם לעשות לאחיו אמר רחמנא ולא כאשר זמם לגרום.

ולכאורה, הרי זה לא גרע ממזיק מתנות כהונה שפטור (חולין קל, ב), ולמה צריך לדרוש מקרא שאין לחייבו על היזק

כיסו של חבריו פטור שאינו אלא מניעת ריוח ולא הפסד. ותירץ, שכיון שאינו חייב לשלם עכשיו את הממון כלל, נחשב כאילו הפסידו לו את כל האלף זה, אלא שיש לו ריוח שנפטר מהחוב בעתיד, ולכן הם צריכים לשלם כמה אדם רוצה שיהיו בידו אלף זה לעשר שנים.

ולכאורה לפי היסוד הנ"ל אין מקום כלל לקושיית הרמב"ן, ומה השווה דין זה לגזילה שמשלמים כשעת הגזילה, והלא בעדים זוממין אין חיובם מדין מזיק וכאילו שעשו את המעשה, אלא הוא חיוב חדש מדין כאשר זמם ומצד הלאו, ולכן אפשר לחייבם אף שגזלן פטור.

ותירץ הגרנ"ט, שכיון שמצד גזילה אין כאן גזילה כלל, כמו כן אין לחייבם מדין כאשר זמם, ואף שהוא חיוב חדש ואינו מתורת גזילה, אבל בכל זאת צריך שיהיה סיבה לחייבם, ואם זה לא גזילה כמו כן אין כאן כאשר זמם, ואין בזממתו הפסד ממון כלל.

אלא שיש להוסיף שבהיזק שאינו ניכר יש מעשה היזק אלא שפטורים על מעשה

היזק כזה, ולכן בעדים זוממין יש לחייבם אף בהיזק שאינו ניכר כיון שסוף סוף זממו להיזק, משא"כ במבטל כיסו של חבריו אין מעשה היזק כלל.

ט. ויש להוסיף את דברי הגר"ש רוזנבסקי זצ"ל (מכות אות פ) שהוכיח ממה שאמרו (מכות ב, ב) שהעדים זוממין אינם בני גלות משום שהם מזידים, ולכאורה אין חיובם כלל ב"גלות" אלא חיובם הוא ב"כאשר זמם" אלא שהעונש הוא גלות, ובכך מתקיים בהם כאשר זמם, ולמה אמרו שאינם בני גלות.

והוכיח מכאן הגרש"ר, שבאמת חיובם הוא ב"גלות" ו"מלקות", וזה לא רק היכי תימצא לקיים על ידם את הכאשר זמם, אלא הם מתחייבים באותו "שם" עונש וחיוב שרצו להטיל על הבע"ד, ולכן אמרו שאינם בני גלות, [ועיי"ש בהערה שהרחיבו לבאר שאין זה כדברי הקוב"ש (כתובות, קז) שאותו החיוב שרצו לתת לבע"ד הוא עובר אליהם, אלא רק ה"שם" של העונש הוא כפי מה שרצו לחייבו].

ספק בל תשחית

ושיטת הרמב"ם (טומאת מת ט, יב) שספק מן התורה הוא לקולא, ורק מדרבנן הוא לחומרא. והקשו עליו האחרונים מפסוק זה, שהתורה מזהירה שרק עץ שיש עליו ידיעה

א. "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן וגו' רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת" (כ, יט-כ).

שאינו עץ מאכל מותר לכרתו, ומשמע שאם הוא בספק אסור לכרתו, ולשיטת הרמב"ם היה צריך להיות מותר לכרות עץ שהוא בספק אם הוא עץ מאכל.

ונאמרו בזה כמה תירוצים.

ב. יש שכתבו ליישב (שו"ת משיב דבר ד, עח) שבמקום שאפשר לברר אף הרמב"ם מודה שאין הולכים בספיקו להקל, כיון שאין זה נחשב לספק.

אמנם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד א, כח) הביא סברא זו ודחאה, שאיסור בל תשחית הוא רק אם עושה כן בדרך השחתה, ולכן במקום ספק אין כוונתו להשחית ומותר.

ועוד הוסיף לדחות, שלשיטת הרמב"ם אף במקום שאפשר לברר הוא מותר, כיון שעדיין אינו יוצא מידי הספק, כיון שאולי יתברר שהוא מותר, ואף ספק ידיעה הוא ספק [אמנם הרבה אחרונים סוברים שבמקום שאפשר לברר הרמב"ם מודה שחייב לברר, עי' בשו"ת נודע ביהודה יו"ד, קצז].

ג. ועוד כתבו ליישב (שואל ומשיב, שם. שו"ת חתם סופר יו"ד, קב בשם ס' מעיין החכמה. מרומי שדה תענית ז, א), שהנה הרמב"ם כתב (מלכים ו, ט) כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו. והרמב"ם למד כן בפשטות הכתוב, שמותר לקוץ מפני

המצור דוקא אילן שהזקין שאינו נותן פירות, (ושלא כשיטת רש"י (ב"ק צא, ב) שסבר שמותר לקוץ אף אילן שמוציא פירות מפני המצור).

ואם כן יש ליישב, שאף הרמב"ם מודה שבמקום שיש חזקת איסור שהיה כבר עץ מאכל, אלא שהזקין ואין ידוע אם נותן פירותיו עדיין שאסור לקצו, ועל זה כתבה התורה שצריך ידיעה ודאית שאינו נותן פירות, ובמקום ספק אסור משום שיש חזקת איסור שנתן פירות.

והוסיף החת"ס, שלכאורה קשה מדוע התורה צריכה לפרט שעץ כזה שיש ספק אם מוציא פירות אסור, והלא יש לו חזקת איסור ומה החידוש שאסור בספיקו.

וביאר, שכאן צריך אזהרה יותר משאר מקומות, כיון שהאיסור להכרית הוא רק בדרך השחתה, וכיון שהוא חושב לפי ראות עיניו שהעץ הזה כבר אינו נותן פירות, ואין בזה כלל השחתה, לכן התורה צריכה להזהיר שכיון שנתן פעם פירות יש לברר ולהוציאו מחזקתו ורק אז מותר לקצו.

ד. תירוצ נוסף כתב המהר"ם שיק (ביאור לתרי"ג מצוות, תקט) שבקציצת אילן יש אף סכנה חוץ מהאיסור (עי' פתחי תשובה יו"ד, קטז. ובדרכי תשובה (ה) באריכות), ולכן סבר הרמב"ם שאף במקום ספק יש להחמיר כיון שחמירא סכנתא מאיסורא. וכן נקט

הפרי מגדים (או"ח ד, א"א ב) שהרמב"ם סובר שבספק סכנה הולכים לחומרא.

ה. ואביו של המהרי"ל דיסקין יישב בצורה מחודשת (מובא בתורת האהל), שעץ בתוך שנות הערלה אינו עץ מאכל ומותר לכתו, אבל אם הוא ספק ערלה בחו"ל מותר ובארץ ישראל אסור (מדרבנן לשיטת

הרמב"ם), ולכן במלחמת העממין שהיו בחו"ל ספק ערלה היה מותר, ואם כן בעץ שיש בו ספק כזה שוב אסור לכתו שכיון שהוא מותר באכילה מפני הספק יש עליו איסור בל תשחית, ולכן כתבה התורה שרק עץ שיש ידיעה ודאית שאינו עץ מאכל והוא בתוך שנות ערלתו מותר לכתו, כיון שבמקום ספק הוא עץ מאכל ואסור לכתו.

חילוקי דינים בדין רוב

ב. ויש לדון בכל מקום שצריך למנות את הרוב, האם האיש המונה מחשב את עצמו במספר האנשים או שכיון שיודע שהוא לא הרג אם כן אין לחשבו בין אנשי העיר, כיון שעליו כלפי עצמו אין ספק ואין הוא צד להסתפק בו כלל.

ובפנים יפות כתב, שהזקנים אומרים "ידינו לא שפכו את הדם", ולכא' יש להקשות היאך אומרים כן והלא הוי ספק אולי מישוהו מאנשי עירם הרג ואינם יודעים זאת. וכתב ליישב, שהרי מדובר ששני הערים שוות וכגון שבכל עיר יש חמש מאות איש, וכיון שהב"ד עצמם יודעים שהם לא הרגו אם כן לדעתם העיר השניה יותר גדולה, ולכן הב"ד יכולים לומר "ידינו לא שפכו את הדם" כיון שעל פי דעתם העיר השניה יותר גדולה וצריך ללכת אחריה מדין רוב. אלא שהתורה אמרה שגם בכזה ציור צריך ללכת אחר הקרוב ומחשבים את כולם לרוב ואף את מי שמונה ויודע שעל עצמו אין מקום להסתפק.

א. **כתוב** בפסוק לגבי עגלה ערופה, "והיה העיר הקרבה אל החלל ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר וגו'". וביארו בגמ' (ב"ב כג, ב) שלמדים מכאן דין הכרעה על פי הקרוב. אולם במקום שיש רוב וקרוב הולכים אחר הרוב, ואע"פ ששניהם הוא דין דאורייתא הולכים אחר הרוב. [ועי' בתוס' שחילקו בין קרוב שמוכח שבא משם לבין קרוב שאין הוכחה. ובאחרונים (קובץ שיעורים ובחידושי הגר"ד) ביארו שבקרוב שמוכח הוא מדין בירור, ובקרוב שאין מוכח הוא מצד שאין מקום להסתפק וכמו הדין של כאן נמצא כאן היה. ויש כמה נפק"מ ביניהם].

והקשו בסוגי', ממה שמבואר בפסוק שהולכים אחר הקרוב ואף נגד הרוב. ותיצו, שמדובר במקום שאין דין רוב, וכגון ששתי העיירות שוות במספר האנשים אשר גרים בה ולכן הולכים אחר הרוב, אבל אם היתה עיר אחת יותר גדולה אף שהיא רחוקה הולכים אחריה מדין רוב וקרוב שהולכים אחר הרוב.

הרוב. ולכן סבר שאף מי שאינו בכלל הספק אף הוא נמנה למנין הרוב.

וביאור סברתו הוא, שבדין רוב מתייחסים לאפשרויות וצדדי פרישה, ובמקום שיש יותר אפשרויות וצדדי פרישה הולכים אחריו, ולכן אף הכהן שיודע שהוא לא אנסה ואינו מן הספק, אבל הוא גם אפשרות של פרישה שיכול לאנסה, ולכן אף הוא נמנה למנין הרוב.

ד. וברש"ש הוסיף לחדש על פי זה, שאם יש חנות אחת כשרה שיש בה ארבעים חתיכות מרובעות ועשר חתיכות משולשות, ובחנות השניה שהיא טרפה היו עשרים חתיכות וכולם משולשות, ונמצאת חתיכה משולשת, הולכים אחר הרוב ורוב החתיכות הם מהחנות הכשרה, ואף את החתיכות המרובעות שאין הספק עליהם מונים לצדדי הספק. וכמו שמונים את כל אנשי העיר ואף את אלו שאין עליהם ספק ואף הם אפשרות של פרישה. וכתב שדבר זה צריך עדיין תלמוד.

אולם כבר כתבו האחרונים (עיין דרכי תשובה קי, נא) שדין זה תמוה, שהרי אין כאן נידון כלל על החתיכות המרובעות ואין להם שום שייכות לספק, ולכן אין לצרפם למנין החתיכות, וכמו שאין מצרפים לספק חנות שמוכרת דברים אחרים, והספק הוא רק בדבר הדומה לדבר שפירש, ועליו צריך לדונו ולצרפו לרוב.

ה. מבואר בבבא מציעא (כד, א) שאם מצא אבידה בעיר שרובה ישראל חייב להכריז,

[אמנם] זה דוקא לשיטות הראשונים שסברו שהרוב הוא לפי מנין האנשים ממש, ולכן בשווות הם שוות ממש ויש לדון האם מחשבים את הב"ד או לא. אולם התורת חיים כתב שאם יש כמה אנשים נוספים בעיר אחת לא נחשב לרוב אלא הולכים אחר רוב הנראה לעיניים, ואם כן אין נפק"מ בנידון זה כאן. ועי' בנחל איתן (ו, י) שהאריך לבאר שיטות אלו].

ג. וכבר נחלקו בנידון זה רע"א והרש"ש בכתובות (יד, ב) לגבי תינוקות שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה, ואמר רבי יוחנן בן נורי, שאם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה (שאין פוסלין בביאתן לכהונה) הרי זו תינשא לכהונה.

וכתב רבי עקיבא איגר (תוספות על המשניות), שאם הרוב עודף על המיעוט רק באחד, וכגון שיש נ"א כשרים ונ' פסולים, ואז הדין שמוותרת לכהן משום שהולכים אחר הרוב, אבל הכהן מאותה העיר שרוצה לישא אותה יודע בעצמו שהוא לא אנסה, ואם כן אין לחשבו לצדדי הספק, ושוב אין כאן אלא נ' כשרים והוי מחצה על מחצה ואסורה עליו. והוסיף, שזה חידוש שלא נמצא מפורש מי שדיבר מזה.

אמנם הרש"ש תמה עליו, ממה שמבואר (ב"ב כג, ב) לגבי ניפול הנמצא בין ב' שובכות, שהולכים אחר השובך שיש בו יותר יונים. ולפי דברי רע"א הרי אין היונים שנשארו בשובכות נידונים כלל בספק, שהרי הם ודאי לא פירשו, והנידון הוא רק על היונה שפירשה, ואם כן מדוע הולכים אחר

ובעיר שרובה גויים אינו חייב להכריז משום שהבעלים מתייאשים, ובמחצה על מחצה חייב להכריז. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ רנט, ג).

וכתב הפני יהושע, שבמחצה על מחצה שחייב להכריז הוא דוקא במקום שראה שנפל מישראל, ולכן חייב להכריז כיון שיש כאן מחצה ישראל ובעל האבידה לא מתייאש, ואף בעל האבידה הוא בכלל המחצה ישראל בעיר כיון שגם הוא יכול למצוא את האבידה. אבל אם לא ראה המוצא ממי נפל, אם כן המוצא עצמו אין הוא בכלל הספק, כיון שהוא יודע שלא נאבד לו ולא נפל ממנו, ואם כן אין כאן מחצה ישראל ויש רוב גויים והולכים אחר הרוב שנפל מגוי, ואינו חייב להכריז.

[ודבר] זה מחודש יותר מדינו של רע"א לגבי כהן, ששם הוא מוציא את עצמו מן הספק והיא אסורה עליו משום רוב פסולים, וכאן לגבי אבידה זה לקולא שמוציא את עצמו מן הספק ויש רוב נכרים, ואינו חייב להכריז].

ובחינושי רבי עקיבא איגר כתב לבאר את דבריו, שדין זה תלוי בדברי התוס'

(שם) שכתבו שיש ב' סברות שברוב נכרים אינו חייב להכריז, או משום שמסתמא נכרים מצאו את האבידה מפני שהם הרוב ולכן מתייאש, או שחושב שאף אם ישראל ימצא את האבידה הוא לא יכריז כיון שתולה שנפל מנכרים מפני שהם הרוב.

והנה לסברא שהיאוש משום שמא ימצא אותה נכרי, אם כן אף המאבד בכלל הספק כיון שגם הוא יכול למצוא את האבידה, ויש כאן מחצה על מחצה ואינו מתייאש, אבל אם היאוש משום שהמוצא יתלה שנפל מנכרי אם כן אין המוצא בכלל הספק משום שיודע שממנו לא נפל, ויש כאן רוב נכרים.

ורע"א נקט שצריך את ב' הסברות כדי לומר שברוב נכרים אינו חייב להכריז, ולכן

סבר הפני יהושע שבמחצה על מחצה דוקא אם ראה שנפל מישראל חייב להכריז שאין כאן רוב נכרים, אבל אם לא ראה ממי נפל, אין כאן מחצה על מחצה כיון שהמוצא אינו בכלל הספק ויתלה שנפל מנכרי שהם הרוב.

בדיני התראה

נהרג - רש"י, ודרשו כן מהתיבות "יומת המת" - עד שיתיר עצמו למיתה [משמע כבר הוא כמת קודם שבה לבית דין, שחייב עצמו מיתה בפיו - רש"י].

והנה נחלקו (מכות ו, ב. ועוד) ר' יוסי ורבנן

א. "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת" (זו, ו). ולמדו (סנהדרין מ, ב) מפסוק זה ששואלים את העדים אם התרו בו עד שיתיר עצמו למיתה [שכשהתירם בו אל תעבור שאתה מתחייב מיתה פלונית, הוא אומר על מנת כן אני עושה, דאם לא הפקיר עצמו אינו

האם חבר (תלמיד חכם) צריך התראה. שר' יוסי סבר שחבר אין צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, ותלמיד חכם יודע להבחין בין שוגג למזיד. ואף בשונא (שהרג את שונאו) סבר ר' יוסי שהוא כמותרה ועומד שודאי שהוא מזיד ונהרג בלא התראה.

וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה א, ג), ואפילו היה העובר תלמיד חכם אין ממיתין ולא מלקין עד שתהיה שם התראה שלא נתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד. והקשו הנו"כ איך תפס הרמב"ם את סברתו של ר' יוסי והלא פסק שאף תלמיד חכם צריך התראה, וע"כ שאין ההתראה כדי להבחין בין שוגג למזיד.

וביאר הערוך לנר (והוא תוספת על תירוצו של המגיד משנה), שיש ב' סוגי התראה, אזהרה ועונש. והיינו, שצריכים להתרות שלא יעשה הדבר שהזהירה התורה עליו וזה כדי שלא יוכל לומר שוגג הייתי, ועוד מתירים בו שאם יעבור על העבירה יהרג או יענש מלקות, וזה כדי שאולי יפרוש מיראת העונש. והנפק"מ בין ב' סוגי ההתראות לענין חבר ושונא, ששונא אין צריך את ההתראה הראשונה כיון שיש חזקה שהוא מזיד, ואילו חבר אין צריך את ההתראה השניה שהרי יודע שאם יעבור יענש.

ושיטת ר' יוסי שחבר אין צריך התראה היא רק לענין התראת העונש, אבל התראת אזהרה על עצם המעשה להודיעו שהוא עושה איסור, צריך להתרות אף בתלמיד חכם שהרי יתכן שהוא שוגג על עצם

המעשה. ולכן פסק הרמב"ם שאף שחבר צריך התראה, טעם הדבר הוא כדי להבחין בין שוגג למזיד, אלא שאצל כל אדם ההבחנה בין שוגג למזיד היא על ב' הדברים, האזהרה והעונש, ואילו אצל תלמיד חכם ההתראה רק משום האזהרה שהרי את העונש הוא יודע, [וע"ע בקצות החושן (כח, ח) שביאר בדרך אחרת].

ב. ויש לחקור מהו ענין התראה האם התראה היא תנאי בעונש, שאם עבר אדם עבירה בלי התראה אין אתה יכול לעונשו ואם הותרה אתה יכול לעונשו. או שההתראה הוא דין בעבירה, שעבירה שאין בה התראה היא עבירה פחותה ולכן אי אפשר להענישו, ועבירה שיש בה התראה היא יותר חמורה ולכן יכולים לעונשו, [וחקירה זו היא לב' סוגי ההתראות הנ"ל].

ג. וכתבו האחרונים (קונטרסי שיעורים כתובות, יב) שלכאורה נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד לענין חיוב התראה בבא על ארמית שקנאים פוגעין בו, שהרמב"ם (איסורי ביאה יב, ד) כתב, "כל הבוהל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות אם בעלה בפרהסיא והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין, ודבר זה הל"מ הוא ראייה לדבר זה מעשה פנחס בזמרי". והשיג עליו הראב"ד וכתב, "בד"א שהתרו בו ולא פירש אבל לא התרו בו לא אמרינן הרי אלו משובחין". ומבואר שנחלקו האם צריך להתרות בבוהל ארמית.

וביאר המגיד משנה את דעת הרמב"ם, "שלא מצינו התראה אלא לחייבי מיתות ב"ד אבל זו הלכה היא ואינן רשאים אלא בשעת מעשה ולא מצינו בפנחס שהתרה בזמרי". ויש לומר שהם נחלקו בחקירה הנ"ל, שהרמב"ד סבר שהתראה היא דין בעבירה, שעבירה שהיה בה התראה היא עבירה חמורה שיש סיבה להעניש עליה, ולכן אף בבא על ארמית כל זמן שלא התרו בו אין זה מעשה עבירה חמור שיש להרגו, אבל הרמב"ם סבר שההתראה היא בדין העונש, שאין ב"ד רשאים להעניש אם לא התרו בו, ולכן בבא על ארמית שאין נהרג מדין עונשי ב"ד, אלא מדין קנאים פוגעין בו, לכן אין דינו כשאר דיני עונשין, אלא הקנאי רשאי להרגו אף בלא התראה.

ד. עוד נחלקו הראשונים בענין חיוב התראה במסית. שרש"י (סנהדרין ה, ב) כתב שכיון שאמרה עליו התורה "לא תחמול ולא תכסה" דינו שנהרג בלי התראה על ידי הכמנת העדים. ותוס' (שם) נחלקו וסברו שאף מסית צריך התראה, אלא שאין צריך התראה בפירוש רק אומרים לו היאך נניח אבינו שבשמים ונעבוד עצים ואבנים.

וביאר האחרונים (שיעורי הרב, שם) שאף מחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל, שרש"י סבר שההתראה היא מדין העונש, ומחובת הצלה הוא בא (וכמו שדרשו מהפסוק "ושפטו העדה והצילו העדה" כמה קולות בדיני נפשות כגון להפך בזכותו וכדו'. וכ"כ בגליוני הש"ס סנהדרין, שם), ובמסית כיון שאמרה התורה שלא לחוס עליו לכן אף אין צריך להתרות

בו. אמנם תוס' סברו שההתראה היא חלק ממעשה העבירה, ואינו נחשב כמעשה עבירה גמורה בלא התראה, ולכן אף במסית צריך התראה, ואם לא התרו בו חסר במעשה העבירה.

ה. וכן נראה עוד מדברי רש"י שכתב לפרש מה שאמרו (כתובות לג, א) שמותרת לדבר החמור הוא מותרת לדבר הקל. ופירש רש"י, שדבר חמור הוא מיתה ודבר קל הוא מלקות. והיינו, שאם התרו בו שיתחייב מיתה על המעשה הוא מותרת אף על חיוב מלקות על המעשה, ולכן אם התרו בו שלא יהרוג את חבירו שהוא בחיוב מיתה, כלול בהתראה זו אף איסור חבלה בחבירו שהוא חיוב ממון, שהרי יתכן שיכנו ולא יהרגנו, ולכן אם הכהו ולא מת חייב לשלם ממון אף שההתראה היתה שלא יהרגנו.

וכתב השיטה מקובצת לפרש את דברי רש"י, "מתחלה נשמר דלא נימא דהחומרא היינו חומר העבירה, דאי הכי לא מצינן למימר דהוי מותרת לעבירה קלה דדילמא העבירה קלה חמורה היא בעיניו כיון שאין הנאתו מרובה שאינו הורג שונאו, ועוד דעיקר ההתראה היינו **עונש העבירה** ולא חומר שלה, ולהכי כתב ז"ל לדבר חמור מיתה. ושוב נשמר דלא נימא דבתר אומדן דעתיה הוא דאזלינן דכיון שקבל העונש החמור יקבל גם כן העונש הקל דאדרבה איכא למימר אפכא וכמו שכתבו התוס' דעל ההריגה קבל ההתראה ולא על ההכאה משום תמות נפשי עם פלשתים, לכך פירש ז"ל דלענין דינא קא מיירי שהדין כן דהוי

מותרה לדבר הקל שאם יכנו ולא מת ילקה". ומבואר בדבריו שפירש ברש"י שההתראה היא דין בעונש, ולכן חומרת ההתראה מתייחסת אל העונש החמור ולא אל העבירה החמורה, [וזה מה שכתב שרש"י נשמר שלא לפרש שההתראה היא מפני חומרת העבירה].

ו. אמנם בדעת רש"י במכות נראה לא כן. שכתב לבאר את פלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש לענין לאו הניתק לעשה מתי עוברים על הלאו, שר' יוחנן סבר שכל זמן שיכול לתקן את הלאו על ידי קיום העשה אינו לוקה על הלאו, ורק כשביטל את העשה ואין יותר אפשרות לתקן את הלאו הוא לוקה. וריש לקיש סובר שהעבירה היא כשעובר על לאו וכבר מאותו רגע יש סיבה להלקותו, אלא שיכול לפטור את עצמו על ידי קיום העשה, ואם ב"ד הזהירוהו לקיים את העשה ולא קיים מיד לוקה. וביארו בסוגי' שמחלוקתם תלויה בדין התראת ספק. שר' יוחנן סבר שהתראת ספק היא התראה, ולכן אף שהתרו בו בשעת עבירת הלאו אינו לוקה כל זמן שלא ביטל את העשה, וכשמבטל את העשה לוקה על הלאו שעשה בתחילה, ולא היה חסר בלאו התראה כי אף שהיתה התראת ספק שמה התראה. אבל ריש לקיש סבר שהתראת ספק אינה התראה, ולכן אם נאמר שהלאו נגמר בביטול העשה לא היה שייך להלקותו שהרי ההתראה בשעת העבירה היתה התראת ספק, ולכן הוכרח לסבור שהלאו נגמר בשעת העבירה, אלא שיכול לתקנו כשב"ד יזהירוהו לתקן.

והקשה רש"י, מדוע ר' יוחנן לא סבר שיתרו בו בשעה שמבטל את העשה. ותידיך, "לעולם התראה בשעה שעובר על אזהרתו בעיניו ואפילו היא תלויה בדבר אחר". אמנם בריטב"א כתב שאפשר להתרות בזמן ביטול העשה, כיון שהתורה תלתה את המלקות בביטול העשה ונמצא שהוא חלק מהאיסור לענין התראה, [ועיי"ש שגרס אחרת בכל הסוגי'].
ולכאורה הם נחלקו בחקירה הנ"ל, שרש"י סבר שההתראה היא חלק ממעשה העבירה, ולכן צריך להתרות בשעה שעובר את העבירה, אבל הריטב"א סבר שההתראה היא מדיני העונש, ולכן שייך להתרות בו בשעה שמתחייב בעונש [בשעת ביטול העשה].

וא"כ נמצא שיש סתירה בדברי רש"י, שכאן נראה שסבר שההתראה היא חלק ממעשה העבירה, ולעיל הוכחנו מדין מסית שאין צריך התראה, שנראה שסבר שהוא מדיני העונש, ולכן אין צריך להתרות בו כי אין מצילין אותו בדין. וצ"ע.

ז. עוד כתבו האחרונים (קונטרסי שיעורים) לדייק מדברי השיטה מקובצת בריש פ' אלו נעורות, שכתב על מה ששינינו "אלו נעורות שיש להן קנס הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית וכו'". והקשה בשטמ"ק, "יש לדייק קצת למה ליה לאורוכי ולמימר הבא על הממזרת ליתני בקוצר אלו נעורות שיש להן קנס הממזרת ונתינה וכו'". ותידיך, "ויש לומר דהא אתא לאשמועינן דמיירי בדלא אתרו ביה וכדאוקי לה ר' יוחנן לקמן משום

דאין אדם לוקה ומשלם, והכא קאמר הבא על הממזרת דלא היתה כאן אלא ביאה לבד ולא התראה ואילו הוה תני הממזרת ונתינה הוה משמע דלעולם הממזרת יש לה קנס". ומבואר בדבריו שאם היה כתוב הבא על הממזרת משמע שלא היתה התראה, וא"כ מבואר שההתראה היא דין בעבירה ולא בעונש, כי הלשון "הבא על הממזרת" משמעו שעבר על כל העבירה בביתא ואין חסר התראה בעבירה.

ח. עוד נחלקו האחרונים אם מועיל התראה על חלק מהעבירה. שהפנים יפות (פ' שלח) כתב לבאר מה שאמרו (סנהדרין מא, א) על המקושש שמצאוהו מקושש והתרו בו ועדיין הוא מקושש. ולכאורה צ"ב מה החידוש שהתחיל לקושש לפני ההתראה והמשיך אח"כ.

וכתב לחדש, שאף שההתראה לא היתה על כל המלאכה אלא באמצע, בכל זאת ההתראה מועילה ונהרג על פיה. ולכן אף שכבר העביר ב' אמות ברשות הרבים ואז התרו בו ולאחר ההתראה העביר עוד ב' אמות נהרג על פיהם, ואף שלא היתה

התראה על העקירה. וכן אם תלש ולאחר ההתראה המשיך לתלוש ובצירוף שניהם נעשה כשיעור חייב מיתה, [ולכאורה דבריו כדברי הריטב"א ששייך להתרות אף כשמבטל את העשה ולא צריך שתהיה התראה על מעשה העבירה].

אמנם האמרי בינה (בשר בחלב, ב) כתב להקשות על דבריו, שהרי לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, וכיון שהיה שוגג על חצי שיעור הראשון היאך הוא מצטרף לחצי שיעור השני שהיה במזיד, ואף אם מודה הוא בעצמו שהיה במזיד מתחילה, הרי אינו נאמן על כך משום שאין אדם משים עצמו רשע.

ויש לומר שאף הם נחלקו בחקירה הנ"ל, שהאמרי בינה סבר שההתראה היא חלק ממעשה העבירה, ולכן צריך להתרות בו על כל מעשה העבירה. אבל הפנים יפות סבר שההתראה היא מדיני העונש שאין להעניש כל זמן שלא היתה בו התראה שהוא מזיד, וכיון שאנו יודעים שהוא מזיד אף על חלק מהמלאכה, שייך כבר להענישו.

בגדר איסור בל תשחית

אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו

א. "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת" (כ, יט).

וכתב הרמב"ם (מלכים ו, ח) "אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם

יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה". וכ"כ בספר המצוות (ל"ת, נז) "שהזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם". ומבואר מדבריו שאסור לקצוץ אילן אף אם צריך את קציצתו לצורך המצור.

אבל הרמב"ן (שופטים) כתב, "אבל על דעת רבותינו (ב"ק צא, ב) מותר לכרות עץ מאכל לבנות מצור, ולא אמרה תורה רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא וגו', אלא להקדים ולומר שאילן סרק קודם לאילן מאכל, אם כן, פירוש הפרשה לדעתם, שהזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותם דרך השחתה שלא לצורך המצור, כמנהג המחנות. והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה וכו', ואתם לא תעשו כן להשחיתה, כי תבטחו בשם שיתן אותה בידכם וכו', אתה תחיה ממנו אחרי שתכבוש העיר וכו', וטעם אותו תשחית וכרת, כי מותר אתה לכרות אותו לבנות המצור וגם להשחיתו עד רדתה, כי לפעמים תהיה ההשחתה צורך הכבוש, כגון שיהו אנשי העיר יוצאים ומלקטין עצים ממנו, או נחבאים שם ביער להלחם בכם, או שהם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף". וכן כתב בהוספות לספר המצוות (מצוה ה). ומבואר בדבריו שסבר שמותר לכרות אף אילן מאכל לצורך המצור, אלא שצריך להקדים ולכרות אילני סרק, אבל אם הם מתחבאים באילנות או שאוכלים ממנו מותר לכרות.

ולכאורה דברי הרמב"ם צ"ב, שהרי כתב בסוף דבריו שהאיסור הוא רק אם עושה

בדרך השחתה, וא"כ מדוע אסור לכרות אילנות לצורך המצור, ומה ההבדל משאר צרכים שמותר לכרות עבורם.

ב. עוד כתב הרמב"ם (שם, י) "ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם". ובמשנה למלך (לעיל, ח) כתב בשם מהר"י בסאן שבשאר דברים אינו אלא איסור דרבנן. אמנם מדברי הרמב"ם משמע שהוא איסור דאורייתא, וכמש"כ "ולא האילנות בלבד", וכ"כ בספר המצוות במפורש שכל הפסד נכנס בכלל הלאו הזה, וא"כ צ"ב מדוע על שאר דברים אינו לוקה אלא מדרבנן, ואם נתברר על האיסור מדוע אין לוקין עליהם.

וכן בספר החינוך (מצוה תקכט) כתב, "שנמנענו מלכרות האילנות וכו', וכמו כן נכנס תחת זה הלאו שלא לעשות שום הפסד, כגון לשרוף או לקרוע בגד או לשבר כלי לבטלה, ובכל ענינים אלו ובכל כיוצא בהם שיהיה בהם השחתה יאמרו זכרונם לברכה תמיד בגמרא והא קא עבר משום בל תשחית. ומכל מקום אין מלקין אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא מפורש בכתוב, אבל בשאר ההשחתות מכין אותו מכת מרדות". ומבואר בדבריו שאף בשאר דברים הוא איסור דאורייתא אלא שאין לוקין עליהם כיון שאינם מפורשים בכתוב. ואף דבריו צ"ע, שאם שאר דברים התברר לאיסור מדוע לא התברר אף לענין מלקות.

האיסור. או שהוא דין על הגברא, שהתורה אסרה את "מעשה" ההשחתה, ופעולת ההשחתה היא מעשה האיסור.

והנה כתב החינוך (מצוה תקכט), "שורש המצוה ידוע, שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, ומתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה וכו', ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם, ולא כן הרשעים אחיהם של מזיקין שמחים בהשחתת עולם והמה משחיתים, במדה שאדם מודד בה מודדין לו, כלומר בה הוא נדבק לעולם", ומשמע מדבריו שהאיסור הוא במעשה ההשחתה.

ה. ויש לומר שבזה נחלקו ב' דיבורי התוס', שאם האיסור הוא על הגברא שלא להשחית את החפץ, א"כ אם משחית לצורך כל שהו מותר, כי אין הוא "מעשה" השחתה כי עושה כן לצורך, ולכן אם משחית בהמות וחפצים לכבוד המלך, אין בכך איסור כלל, וכמו שמותר להוציא מאה מנה על תכריכים ואין בזה איסור, כי עושה כן לצורך כבוד, ובכל מקום שיש צורך בעשיה אין בזה איסור. אבל אם האיסור הוא מצד החפצא שלא להשחיתו ולאבדו, ותוצאת ההשחתה היא סיבת האיסור, א"כ אף במקום שיש לו צורך יש איסור להשחית כיון שהחפץ עדיין עומד לשימוש ומקלקלו, ולכן סברו התוס' (בב"מ) שעוקרין על המלכים הוא משום כבוד המלך והנשיא שדוחים איסור כל תשחית, אבל מצד עצם הצורך של האדם

ג. והנה אמרו (עבודה זרה יא, א), שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי, שנאמר בשלום תמות ובמשרפות אבותיך המלכים וגו', וכשם ששורפין על המלכים כך שורפין על הנשיאים, ומה הם שורפין על המלכים, מיטותן וכלי תשמישן. ומעשה שמת ר"ג הזקן, ושרף עליו אונקלוס הגר שבעים מנה צורי. וכן אמרו שעוקרין על המלכים ואין בזה משום דרכי האמורי. והיינו ששורפין בגדים וכלי תשמישין לכבוד מיתת המלך והנשיא. וכתבו התוס', שאין בזה משום כל תשחית כיון שעושין כן לכבוד המלך והנשיא אין בכך השחתה, וכמו שקונים תכריכים למת אפילו במאה מנה ואין בזה משום כל תשחית כיון שהוא לכבוד המת.

אמנם בתוס' בבבא מציעא (לב, ב) משמע שיש בזה איסור של כל תשחית אלא שנדחה מפני כבוד המלך. ולכאורה דבריהם סותרים אם הוא מפני דחיה או שכיון שהוא לכבוד המלך אין בכך כלל איסור כיון שאין עושה בדרך השחתה. ועוד צ"ב, מה יענו התוס' על הראיה שהביאו מתכריכין של מאה מנה שכיון שהוא לכבוד המת אין בכך משום כל תשחית ואף שאין כאן כבוד המלך שדוחה איסור.

ד. וביארו האחרונים עפ"י מה שיש לחקור ביסוד האיסור של כל תשחית, אם הוא מדין החפצא שמפסידו, שכיון שהוא דבר הראוי לשימוש אסרה התורה להפסיד את הדבר, וכמו שאמרו (שבת עז, ב) כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה, ונמצא שתוצאת ההשחתה היא

אין להתיר, כי אין זה צורך של החפץ והוא עדיין עומד לשימוש.

ו. וכן נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן אם מותר להכרית אילן לצורך המצור, שהרמב"ם סבר שהאיסור הוא בחפצא של תוצאת השחתת האילן, ולכן אף שמשחית לצורך המצור יש בכך איסור, כי אינו צורך עבור האילן, אלא משתמש בו עבור עצמו שיוכל לנצח במלחמה, ורק אם כורת את האילן עבור צורך האילן כגון שמזיק אילנות אחרים או שדמיו יקרים (שבזה אין עדיפות של אילן על חברו, וכן כשדמיו יקרים העץ עצמו הוא הפירות ותכלית האילן, כן ביאר בשו"ת משיב דבר ב, נו), בזה מותר לכרתו, כי הצורך הוא באילן עצמו, משא"כ במצור הוא לצורך האדם. אבל הרמב"ן סבר שהוא איסור מצד "מעשה" ההשחתה, וכיון שיש לו צורך להכרית עבור המצור א"כ שוב אינו "מעשה" השחתה כי עושה כן לצורך המצור.

ז. ויש להוסיף בדעת הרמב"ם, שהוא נקט שיש חילוק בין האיסור להכרית אילן לבין איסור השחתת שאר דברים, שרק באילן גדר האיסור הוא מצד החפצא שלא להכרית את האילן העומד לשימוש האדם, אבל בשאר דברים אין האיסור אלא מצד הגברא שעושה "מעשה" השחתה, ולכן חילק הרמב"ם שאף ששאר דברים אסור להשחיתם לאיסור אבל אין בהן חיוב מלקות, כי המלקות נאמרו רק במקום שהאיסור מצד החפצא וזה רק באילן שהקפידה התורה שלא לכרתו.

וכן מדוקדק בדברי הרמב"ם (שם, י) שכתב, "ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם", ומבואר בדבריו שעל סתימת מעין אינו לוקה, ולכאורה צ"ב הרי הוא גורם על ידי כך להכרית את האילן ומדוע שלא ילקה על כך כדן קציצת אילן, אלא ע"כ שבכריתת אילן האיסור הוא מצד התוצאה, ולכן אם עושה כן על ידי גרמא אין בכך איסור של קציצת אילן, אלא שאסור לעשות כן מצד האיסור להשחית כל דבר שהוא איסור על "מעשה" ההשחתה, ואף בגרמא יש מעשה השחתה שסותם את המעין, ולכן יש בו רק איסור ולא מלקות.

ונמצא שלדבריו שיש חילוק בין גדרי האיסור של כריתת אילן לשאר דברים, א"כ אם רוצה להשחית חפץ לצורך מסוים, יש להתיר זאת רק בחפץ ולא באילן (ושלא כדעת הט"ז (יו"ד קטז, ו), כי באילן צריך שיהיה דוקא לצורך האילן, אבל בשאר דברים האיסור הוא במעשה ההשחתה, ואם יש לו צורך אין כאן מעשה השחתה ומותר, [וע"ע בשו"ת משיב דבר הנ"ל].

ח. ועוד נחלקו הרמב"ן והרמב"ם לגבי השחתת אילנות במלחמת מואב, שבמלכים (ב, ג, יט) נאמר "והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו", וכתב רש"י, אף על פי שנאמר לא תשחית את עצה, כאן התיר לכם שהיא אומה בזויה ונקלית לפניו. וכן כתב הרמב"ן (כי תצא כג, ז) בשם המדרש, "אמרו לו,

הכתוב אומר (לעיל כ, יט) לא תשחית את עצה, ואתה אומר כן, אמר להם על כל האומות צוה, וזו קלה ובזויה היא שנאמר (מלכים ב, ג, יח) ונקל זאת בעיני ה' ונתן את מואב בידכם, שנאמר לא תדרוש שלומם וטובתם, אלו אילנות טובים, וכל זה להזיקם ולצערם, אבל הארץ תשאר למשפחה ההיא שהיא נחלה שהנחילם השם". ומבואר בדבריהם, שהותר לכרות את העצים כדי להזיקם ולצערם כי הם אומה בזויה.

אבל הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות) כתב לענין השמיעה בקול הנביא, "אם צוה לבטל איזו מצוה מכל מצוות עשה, או שצוה לעבור על אזהרה מן האזהרות מכל מצוות לא תעשה, חייבים לשמוע לו בכל דבריו, וכל העובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים, חוץ מע"ז, והוא מאמר חכמים בתלמוד, בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו חוץ מע"ז, אבל בתנאי שלא יקבע זה לדורות ויאמר שה' צוה בזה לעשות כך וכך לדורות עולם, אלא שיצוה הוראת שעה ובזמן מסויים בלבד, ושואלים את הנביא עצמו בעת שיצוה לעבור על מצוה מכל המצוות שנצטוו בהם על ידי משה נביאו ע"ה, והוא עונה שעבירה זו אינה תמידית, אבל נעשנה עכשיו בלבד כדרך שעושים ב"ד בהוראת שעה, כמו שעשה אליהו בהר הכרמל וכו', וכמו שעשה אלישע בצוותו לישראל במלחמת מואב לכרות עצי פרי, והוא אמרו וכל עץ טוב תפילו וכבר הזהיר ה' על כך באמרו לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן, ולו שאלו את אלישע האם בטלה מצוה זו ומותר לנו להבא לכרות עצי פרי כשנצור על

עיר, היה אומר שאסור לעשות כן, אבל נעשה זאת עכשיו". ומבואר בדבריו שהיתה הוראת שעה.

ויש לומר שהם ביארו לשיטתם הנ"ל, שהרמב"ם סבר שאסור להכרית אילן מאכל אף לצורך המצור כי הוא דין בחפצא של האילן שאסור להכריתו, ולכן הוצרך לפרש שאצל אלישע במלחמת מואב היה זה הוראת שעה, אבל הרמב"ן סבר שהוא דין על הגברא שלא להשחית אילן מאכל, ולכן בכל מלחמה אם אין צורך במלחמה לכרות את האילן אסור להכריתו, אבל במואב כיון שהם אומה בזויה נצטוו להרע להם ולהכרית להם את האילנות, וא"כ שוב הוא צורך מלחמה ומותר.

ט. עוד נחלקו המגן אברהם והמשנה ברורה בדין בל תשחית. שהמגן אברהם (או"ה, קעא) כתב שבכל מקום שעושה לצרכו מותר להפסיד אוכלין, ולכן אם אין לו מים מותר ליטול ידים במשקין. אבל הביאור הלכה (שם) סבר שרק בדברים שדרך העולם לעשות אין בכך איסור, ולכן אסר ליטול ידים במשקין כיון שהוא הפסד.

ולכאורה יש לומר שנידון זה תלוי בהנ"ל, שהמגן אברהם נקט שהוא איסור על הגברא שלא לעשות מעשה השחתה, ולכן אם עושה כן לצורך אע"פ שאין דרך העולם לעשות כן, אבל כיון שהוא לצורכו אין בזה מעשה השחתה, אבל הביאור הלכה נקט שאיסור בל תשחית הוא דין בחפצא שלא להפסיד את המאכל, ולכן כל מה שאין דרך העולם עושים אין להתיר כיון שמפסיד את המאכל משימוש שהוא עומד אליו.

בחיוב לשמוע לדברי העדים ופסק ב"ד

הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין בבאור שאותן האותות בלט וכשוף הן, לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא, הא למה הדבר דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה שאינו שומע להן אלא יודע בודאי שהן עדי שקר, לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא, שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך והואיל ואין אנו מאמינים במופת אלא מפני המצות שצונו משה היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו". ומבאר בדבריו שאם יודע במפורש נגד העדים אין לו לשמוע לדבריהם כלל, ולכן אין לשמוע לנביא נגד משה רבינו, כי נבואת משה היא ידיעה ודאית נגד דבריו.

וא"כ בכל מקום שיודע שהעדים משקרים, אין לו לשמוע לדבריהם.

ב. ועוד כתב לדון ביוצא ליהרג עפ"י עדי אמת, אם מותר לו לברוח ולהציל עצמו ממיתה, ושורש הספק הוא האם יש גם עליו מצוה לקיים את הפסק ב"ד ולהניח עצמו ליהרג [וודאי שאסור לו להרוג את עצמו אף שדנוהו למיתה, וצ"ע בגדר הדברים], או שהוא רק מצוה על ב"ד או על ישראל להרגו, אבל אם הוא יכול להציל את עצמו מותר ואינו צריך למסור נפשו כדי שב"ד יקיימו את

א. "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (יט, טו). ובפוסקים יצאו לדון בכמה אופנים אם יש חיוב על האדם לשמוע בקול ב"ד שפסקו לפי עדים, ונבאר דבריהם.

בשו"ת מנחת אלעזר (א, יח) הסתפק לדון באחד שדנוהו ב"ד למיתה והוא יודע שהמעשה שקר, האם מותר לו לברוח מתחת ידם, או כיון שב"ד פסקו על פי העדים הוא חייב מיתה ואסור לו לברוח אלא צריך לקיים את דינו שנפסק עליו ולהזמין עצמו למיתה.

וכתב (שם, סימן עג) שאין להביא ראיה מהפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", וכתב רש"י, אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. ובספר החינוך (מצוה תצו) כתב, "שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלוק עליהם אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו שבזה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם והפסד האומה לגמרי", וא"כ אף אם דנוהו למיתה יש לו לקבל דבריהם. שזה אינו אלא בכל המצוות שצריך לעשותן, אבל אסור לו למסור נפשו על לאו זה של לא תסור ולהניח עצמו וליהרג אם יודע בנפשו שהמעשה שקר.

והביא ראיה מדברי הרמב"ם (יסודי התורה ח, ג) שכתב בענין נביא שקר, "לפיכך אם עמד

מצותן להרגו, [ובהמשך הדברים יתבארו יותר הצדדים].

והביא את דברי הנודע ביהודה (או"ח קמא, לה) שכתב, שבלתי ספק שהתשובה מכפרת כפרה גמורה ודבר זה מפורסם בתורה ונביאים וכתובים ובשני התלמודים ובכל המדרשים, וגם זה אין ספק שבזמן שסנהדרין היה נוהג אם עבר על חייבי מיתות ב"ד אחר ההתראה, אף אם שהו עדים ולא באו לבית דין שנים רבות ובין כך עשה זה תשובה והרבה סיגופים ותעניות לאין מספר יותר ויותר מתשובת המשקל, ושוב אחר כל התשובה באו עדים לב"ד והעידו, ודאי שאין הב"ד משגיחין על תשובתו ושורפין וסוקלין לפי עונש החטא. והדבר יפלא כיון שודאי שהתשובה הועילה וכבר סר עונו וחטאתו נתכפרה למה יומת, ונקי וצדיק אל תהרוג כתיב. אלא ודאי גזירת הכתוב הוא, שאלמלא כן בטלו עונשי תורה בכללן ואין אדם שיומת בב"ד כי יאמר חטאתי והנני שב, וכיון שהקב"ה רצה ליתן עונש מיתה על קצת עוונות כדי שיתירא האדם מלעבור לכן נחוץ הוא שלא תועיל התשובה להציל ממיתת ב"ד.

וכ"כ החתם סופר (כתובות ל, א), "ודע דבזמן שבהמ"ק היה קיים אפי' שב תשובת המשקל ונתברר לנו לחסיד עולם ובעל תשובה גמור, וכבר עבר זמן מאה שנים אחר שעבר העברה, אם מביאים אותו היום לב"ד ויעידו עליו שאז התרו בו וקבל התראה הרי הוא נהרג ולא יועיל לו תשובתו, ובזה קיל ליה השתא, דע"י תשובה גמורה מתכפר כיון דליכא סנהדרין, אבל אי איכא סנהדרין ואפשר לקיים בו קרא כדכתיב לא יתכפר לו

עד דמקיים ביה מ"ע של רציחת ב"ד, ואולי אם שב לפני ה' ונתרצה ונתכפר לא יזמין ה' העדים, ואם יבואו לא יעמדו בחקירתם כי לא ירשיע ה' נפש צדיק".

ומבואר בדבריהם שאף שאדם חזר בתשובה, יש להענישו משום גזירת הכתוב שאל"כ לא יקימו עונשי ב"ד לעולם, וע"כ שהתורה גזרה מיתה על האדם אם אף חזר בתשובה שלימה. וא"כ יש לומר שרק הב"ד מצווים להרגו, אבל אם הוא בעצמו יודע שעשה תשובה או שרוצה לעשות תשובה אינו חייב למסור עצמו לב"ד כדי שיהרגוהו.

ג. אמנם יש לומר שחיוב מיתה אינו בגדר עונש בלבד, אלא הוא כפרה על המעשה. וכן הכריח בקובץ שיעורים (כתובות, צא) ממה שאמרו (כתובות לז, ב), "מנין שאם נתערפה עגלה ואח"כ נמצא ההורג, מנין שאין פוטרין אותו, שנאמר "ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה". ולכאורה צ"ב אם הרוצח חייב בעונש מה ענין העגלה לקבלת עונשו והיה ס"ד שלאחר שנערפה העגלה שוב אינו מקבל עונשו, וע"כ שחיוב מיתה הוא בגדר כפרה, וכיון שהעגלה מכפרת היה הו"א שגם הרוצח נתכפר ונפטור ממיתה.

ולפי דבריו אולי יש לומר שאסור למי שנתחייב מיתה לברוח, כיון שאינו רק חיוב על ב"ד להענישו אלא הוא מחויב בכפרה, וצריך למסור עצמו לידי ב"ד ולהניח להן שיהרגוהו.

ד. ובשו"ת מנחת אלעזר (ד, נ) כתב לדון במי שנתחייב מיתה בסנהדרין ואח"כ יצא מדעתו ונשתטה אם צריכים לקיים בו מיתה הכתובה ולהורגו. וכתב לתלות ספק זה בנדון

הנ"ל בנתחייב מיתה כדין אם מותר לו לברוח, וביאר שהספק הוא אם הוא גם בעצמו חייב לקיים את המשפט הכתוב בו א"כ כיון שנשתטה אינו חייב במצוות ושוב אין להמיתו, (וע"ע בשו"ת עמק הלכה (א, לב) שהאריך בחקירה זו ומביא את דברי המנחת אלעזר].

ונראה שסבר שאם אסור לו לברוח, גדר החיוב של ב"ד להרגו הוא כדי לקיים "בו" את הדין, ומפני כך אסור לו לברוח כיון ש"הוא" חייב מיתה, וא"כ אם נשתטה שאינו חייב במצוות שוב אף ב"ד אין מצווין להרגו, אבל אם מותר לו לברוח ע"כ שהוא דין על ב"ד להרגו ואין הוא עצמו חייב מיתה, ולכן אף כשנשתטה עדיין יש חיוב על ב"ד להרגו, [ועי' בחידושי מרן הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל (גירושין ו, ט) שכתב בדין חיוב מיתה בבן סורר ומורה שאין הוא עצמו חייב מיתה שהרי הוא קטן אלא רק ב"ד מצווים להרגו, משא"כ בכל אדם שהוא עצמו חייב מיתה. ואף מדבריו נראה שנקט שהנידון עצמו חייב מיתה ומכח חיובו ב"ד מצווים להרגו ולכן לכאורה אין לו לברוח].

ויש להוסיף שהוא תלוי אף בנידון הנ"ל אם המיתה הוא לעונש או לכפרה, שאם הוא בגדר עונש א"כ כשנשתטה אין סיבה להענישו יותר, אבל אם הוא בגדר כפרה יש להרגו אף כשנשתטה שעדיין הוא צריך כפרה על מה שעשה קודם.

ה. עוד דנו הפוסקים לגבי איסורים, אם שני עדים אמרו על דבר אחד שהוא איסור, ויש אחד שיודע בבירור שהוא מותר ושקר העידו, האם מותר לו לאכול מאותו דבר בצנעה, שבפרהסיא ודאי אסור לו לאכול

וב"ד מצווים להפרישו, אבל בצנעה אולי מותר לו לנהוג כפי ידיעתו.

ובפתחי תשובה (יו"ד קכז, ז) הביא מס' בכור שור שתלה נידון זה במחלוקתן של הרמב"ם והראב"ד (שגגות יא, ח) בדין שנים שהעידו על אחד שנכנס למקדש כשהיה טמא כיון שנטמא בפניהם ואף מעידים שהוא ידע מטומאתו, שהרמב"ם סבר שהעדים נאמנים והוא חייב להביא קרבן על פי עדותו, והראב"ד סבר שהוא נאמן על עצמו יותר מהעדים, אלא שאסור לו לאכול קודש בפני העדים שמעידין עליו וכן שלא יגע בטהרות של אחרים. וביאר הבכור שור את סברת הרמב"ם שאע"פ שהוא יודע שהעדים משקרים אבל כיון שאסור לו לאכול טהרות בפרהסיא לכן אסור לו אף בצנעה, וכמו שאמרו חז"ל כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ולכן אין להתיר נגד עדים אלא לצורך גדול.

והוסיף הפתחי תשובה שלפי סברת הבכור שור שהאיסור לאכול נגד ידיעתו הוא משום שכל מקום שאסרו חכמים וכו', א"כ הוא דוקא באיסורי דאורייתא [וכמש"כ התוס' (כתובות ס, א. ובפסקי תוס' ע"ז, טז) שדין זה דוקא בדאורייתא], אבל באיסורי דרבנן אם יודע שהעדים טעו מותר לו להתנהג כפי ידיעתו.

ועוד ציין לדבריו בהל' שחיטה (יו"ד ב, ה) שהביא את דברי החוות יאיר (סימן טו) בשוחט שהעבירוהו ע"י שני עדים, ויודע שהוא שקר או שכבר שב בתשובה שלימה, שמותר לו לשחוט לעצמו או לאחרים במקום שאינם יודעים שפסלוהו. ובפשוטו הוא חולק על דברי הבכור שור שאסר.

ו. עוד יצא לדון בס' אמרי שפר (א, קלה) לאידך גיסא, אם הוא יודע שב"ד טעו והתירו לאכול דבר מסוים, אם מותר לו לילך אחר פסק ב"ד. ותלה נידון זה במה שיש לחקור במה שאמרו (סנהדרין ו, ב) שאין לו לדיין אלא מה שעניו ראות, האם הוא בגדר אונס שאינו יכול לדון מה שאינו יודע, או שהוא גזיה"כ שאף אם הוא טועה גזרה התורה שכך הדין, ולפי צד זה יש לומר שאף אם יודע שהדיין טעה מותר לו לילך אחר פסק הדיין כיון שהוא גזיה"כ שאין לדיין אלא מה שעניו ראות, [ועיי"ש שהביא כמה ראיות לנידון זה].

ובעל הקהילות יעקב (מודפס באגרת מיוחדת לבעל הקהילות יעקב, ובהוצאה חדשה בס' אמרי שפר) השיבו שודאי אסור, וציין למה שאמרו (הוריות ב, א) בתלמיד שהגיע להוראה וידע שב"ד טעו שמביא קרבן.

ויש לבאר את דבריו כפי שכתב בס' יד המלך (ממרים א, ב. לנכדו של הנודע ביהודה) שתלמיד שטעה שצריך להביא קרבן הוא משום שטעה בדין שצריך לשמוע בקול דבריהם, והיינו שבאמת לא היה צריך לשמוע לב"ד כיון שיודע שהם טועים, אלא שמביא קרבן כיון שטעה בדין הזה וחשב שצריך לשמוע אף שהם טועים, וא"כ מבואר שכל אדם שיודע שב"ד טעו אין לו לשמוע לדבריהם.

והקשה שם על דברי הרא"ם שפירש את דברי רש"י על הפסוק לא תסור, וכתב "אפילו תחשוב בלבך שהוא טועה בדין, ואומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, עשה כמצותו, ואל תאמר איך אוכל החלב הזה, שהוא חלב גמור, והוא

אומר שהוא שומן. או איך אהרוג האיש הזכאי הזה, שהוא אומר שהוא חייב, אלא תאמר כך צונו הנותן את התורה, שנעשה ככל אשר יורנו השופט ההוא, כי על פי דעתו של השופט ההוא נתן לנו את התורה", ומבואר בדבריו שאם יודע שהדיין טועה מותר לו לילך אחרי אף להקל, והקשה עליו מהסוגי' בהוריות ונשאר בצ"ע.

ז. עוד הסתפק בשו"ת מנחת אלעזר (הנ"ל) לענין ממונות, אם העידו עליו עדים וב"ד חייבו אותו ממון על פיהם, והוא יודע שהם עדי שקר, האם מותר לו להוציא מחבירו את הממון על ידי תפיסה וכדו'. וצדדי הספק הוא, אם לדמותו לאיסורין וכדברי החוות יאיר (הנ"ל) שמותר לו לשחוט לעצמו וכמו כן בממונות יכול לעשות דין לעצמו ולתפוס את הממון שחבירו חייב לו, או בממונות שאני כיון שהב"ד פסקו כדן עפ"י העדים, הוא חייב לחבירו ואסור לו לעשות דין לעצמו, והקולר תלוי בצואר חבירו.

ויש לבאר את ספיקו שהוא משום הפקר ב"ד הפקר, שבממונות יש כח בידי הב"ד לפסוק למי שיין הממון, וכיון שפסקו שהממון של חבירו, ואסור לו לעשות דין לעצמו וליקח ממנו על ידי תפיסה וכדו'.

ובשו"ת פרי השדה (ב, יח. והיא תשובה למנחת אלעזר) כתב שודאי מותר לו לתפוס ממון השייך לו לפי ידיעתו.

ז. עוד כתב לדון האמרי בינה (עדות, ב) בשני עדים שמעידים על אשה שזינתה שב"ד כופין את בעלה לגרשה, והבעל יודע שהעדים משקרים, שלכאורה אינו גט כיון שהוא בעל כרחו ואינו גט. וכתב לחדש שאינו כן, כיון שגזרה התורה עפ"י שנים

עדים יקום דבר, ועל הב"ד מוטל לעשות כמו שהעידו, אנן סהדי שהוא כייף יצרו לעשות ברצון כדין התורה, וכדברי הרמב"ם (גירושין ב, כ) שאפשר לכפות על גט עד שיאמר רוצה אני כיון "שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", וכמו כן אף אם יודע שהעדים טעו הוא רוצה לעשות את רצון התורה ולשמוע בדברי חכמים, ולכן נותן את הגט ברצון ולא בכפייה.

בגדר נאמנות עדים

א. "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד" (יז, ו). ונחלקו הראשונים בגדר נאמנות העדים האם הוא גזירת הכתוב לנהוג על פיהם או שהוא מצד סברא שאינם משקרים ועדותם דברי אמת.

הרמב"ם (יסודי התורה ה, ב) כתב, "נמצאת אומר שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כדי שנאמר אם יעשה אות נשמע לו לכל מה שיאמר, אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון, כמו

ח. עוד חידש המנחת חינוך (מצוה מב, ו) שאם אחד מודה שהוא גנב ואין לו לשלם וב"ד מוכרים אותו, מותר לו לבוא על שפחה כנענית, ואף שהודאתו בשקר ויודע שאינו גנב, כיון שב"ד מכרו אותו עפ"י הדין יש לו דין של עבד עברי ומותר לו בשפחה כנענית, [ועיי"ש שהאריך בענין זה של אודיתא באיסורין]. ולפי דבריו ה"ה בעדים שהעידו עליו שהוא גנב ויודע שהם משקרים, שמותר לו בשפחה כנענית, כיון שנמכר כדין.

אמנם בקובץ שיעורים (קידושין, פ) כתב, "ודברים אלו לא ניתנו להיאמר כלל, ודבר פשוט הוא שאם הטעה לבי"ד בהודאתו, אין במכירתו כלום, ואינו עבד עברי, וכמו בהעידו עדי שקר שגנב ונמכר ע"י בי"ד, דודאי אסור בשפחה אם יודע בעצמו שלא גנב, וה"נ בהודאה בשקר לא נשתנה הדין מפני זה".

שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים ואף על פי שאין אנו יודעים אם העידו אמת אם שקר, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אף על פי שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט", ומבואר בדבריו שהוא גזירת הכתוב להאמין לעדים אע"פ שאין אנו יודעים אם העידו אמת או שקר כי אף בשנים שאומרים דבר מסוים יש לחשוש לשקר, ואפ"ה גזרה התורה להאמין להם.

אלא שעוד כתב הרמב"ם (שם ז, ז) לענין להאמין לנביא, "ולא כל העושה אות ומופת

מאמינים לו שהוא נביא, אלא אדם שהיינו יודעים בו מתחלתו שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו שנתעלה בהן על כל בני גילו והיה מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישותה ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהקל שלחו מצוה לשמוע ממנו שנאמר אליו תשמעון, ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו, ואעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה הוא מעמידים אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואף על פי שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן". וכאן מבואר בדבריו כי אף לאחר עשיית האות והמופת עדיין יש להסתפק באות והמופת, אבל צייתה עלינו התורה להאמין לו כיון שאנו מכירים ויודעים בו שהוא מוחזק בכשרות, ודימה זאת להאמנת עדים שמאמינים להם מפני החזקת כשרות שלהם. ולכאורה דבריו סותרין שכאן כתב שהוא משום חזקת כשרות וא"כ הוא סברא שיש להאמינם כדין חזקה, ואח"כ כתב שהוא משום גזיה"כ.

וע"כ צריך לפרש דבריו שכמו בנביא אין מאמינים לו מפני חזקתו אלא שכדי להיות נביא צריך שיהא לו חזקת כשרות ואז מאמינים לדבריו אף שיש מקום להסתפק בהן משום גזיה"כ, כי התורה גזרה להאמין ל"נביא", וכדי שיהיה לו שם "נביא" צריך שיהיה לו חזקת כשרות, וכמו כן יש לומר בעדות, שהתורה גזרה שב"ד ילכו אחר דברי העדים, אלא שכדי להיות "עד" צריך שיהיה לו חזקת כשרות, ולכל אדם שלא נודע לנו

שהוא פסול לעדות יש לו חזקת כשרות, וגזרה התורה שיש לילך אחר דבריו.

וכ"כ באיגרת תימן, "ומה שאנו מאמינים בו בתתו מופת, ואף על פי שאפשר שהוא מכחיש, שהקדוש ברוך הוא צונו על ידי משה ואמר לנו כשיעידו שני עדים בשום דבר חתוך הדין על פי עדותם ודן אותם לכף זכות והעמידם על חזקת כשרותם, ואף על פי שיתכן שיעידו באמת או שיעידו בשקר, וכן צונו שאם יקום נביא ונתן אות או מופת ונראה לפי דעתו הפעולות כפי חתוך דברו, ואף על פי שהדבר אפשר אם הוא אמת או שקר".

ועפ"י דברי הרמב"ם הללו כתב האמרי בינה (דיינים, מה) שאם שני עדים העידו על דבר מסוים, אסור לאחר לישבע שכן הוא האמת, כיון שאולי הם משקרים ורק גזרה התורה להאמין להם אע"פ שאולי הם משקרים עכשיו.

ב. אמנם בספר החינוך (מצוה תקכג) כתב, "לפי שיצר לב האדם רע ולפעמים יעלה בלבו טינא על חברו, ואפילו יהיה האדם בתכלית הכושר לא יצל מחטא לפעמים, ואף כי יעמוד אדם ימים רבים בדרכי היושר אינו מן הנמנע להתהפך במחשבתו ולהרשיע, שהרי אמרו זכרונם לברכה (ברכות כט, א) כי יוחנן שימש בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי, גם אמרו בחנניה בן עזור שהיה תחלה נביא אמת ולבסוף נעשה נביא שקר, על כן הוא ראוי וכשר הדבר שלא לסמוך על לב אדם לענוש חברו על פיו, ואפילו יהיה הנענש רשע גמור והדיוט שבהדיוטות והמעיד חכם גדול שבישראל.

אבל בהיות המעידים שנים אנשים כשרים, חזקה בכל זרע ישראל שלא יסכימו שנים להעיד בשקר, וגדולה חזקה בכל הדברים". ומבואר בדבריו שיש להאמין לשני עדים משום חזקת כשרות, ורק לאדם יחידי אין חזקת כשרות אבל לשנים יחד יש חזקת כשרות.

וכ"כ בשו"ת התשב"ץ (א, עז), "ונראה טעמו של דבר דודאי עד אחד הבא להעיד בב"ד חששא רחוקה היא לפגום בן ברית מוחזק בכשרות ששקר הוא מעיד, אבל מ"מ אפשר הוא שמעיד בשקר למען ששכור הוא, מה שאין לחשוד בזה שני עדים כשרים שאין לחשוד כלל לזרע ברוכי ה' שיהיו חצופין כ"כ שלא יתביישו זה מזה כיון שהם מוחזקים בכשרות".

ובשו"ת שואל משיב (מהדורה תליתאה א, שצה) כתב, "עוד היה נראה לי דבר חדש, דהנה בטעם דאין עד אחד נאמן לכל עון ולכל חטאת נראה לפענ"ד אף שהוא גזירת הכתוב ולא דרשינן טעמא דקרא אבל מכל מקום מה שאינו סותר להדין דרשינן, ולפענ"ד דבאמת שני עדים נמי היה מקום לחוש שמא משקרים ורק כיון דאין יכולים לכיין זה לזה כאחד וכמ"ש התוס' דלכך לא שייך מגו בשנים, וכיון דמה"ת צריך דרישה וחקירה, א"כ התורה גזרה בחכמתה דכל שנמצאו עדותן מכון בדרישה וחקירה בלי ספק האמת בפיהם ולא נוכל לעשות יותר, ולכך בעד אחד חששה שמא ימלא פיו שקרים ע"כ לא האמינה לו לשום דבר רק לשבועה כי השבועה מברר הדברים ואין בו שום ענין הוצאה מרשות לרשות וז"ב בטעמו, ולפ"ז לכך באיסורין ע"א נאמן דכיון

דבאיסורין אין צריך דרישה וחקירה ולא הגדה בב"ד, וא"כ גם בשנים מקום לומר שמא משקרים ואפ"ה האמינה אותם התורה מטעם חזקת כשרותן של עדים דחזקה אין אדם חוטא ולא לו, וא"כ ה"ה ע"א נמי דאין נ"מ בזה בין עד אחד לשנים". ואף בדבריו מבואר שהוא משום סברא של חזקת כשרות ששני אנשים שמכוונים עדותם יחד ע"כ שאינם משקרים.

אלא שיש חילוק בטעם הנאמנות בין דברי הראשונים, שלפי החינוך הנאמנות הוא משום שאף שביחיד יש חשש שישקר אמנם בשנים יחד אין חשש ששניהם משקרים, ואילו לדברי התשב"ץ הנאמנות היא משום שהם מתביישים זה מזה לשקר בפני חבריו, וכן לפי השואל ומשיב הוא משום שיש סברא שאם אומרים דברים מכוונים ממש ע"כ שהם דוברי אמת, ולכאורה הוא נפק"מ לעדות מיוחדת והיינו אם העידו זה שלא בפני זה או שכל אחד מעיד על הלוואה אחרת שבממונות מקבלים כזו עדות, ולפי דברי החינוך יש סברא להאמין אף בכה"ג כיון שיש חזקה ששנים לא משקרים באותו הזמן, אבל לפי דברי התשב"ץ שהנאמנות משום שמתביישים זה מזה שלא לשקר אין סברא להכשיר עדות מיוחדת, וכן לפי דברי השואל ומשיב דוקא אם הם באים להעיד על אותה הלוואה יש לקבל עדותם ולומר שאינם משקרים אבל אם הם מעידים על ב' הלוואות שונות אין סברא שמכוונים עדותם ואומרים אמת, [ויש להוסיף שבאמת שיטת התומים (ל, יא) שעדות מיוחדת הוא רק מדרבנן משום נעילת דלת, ולפי דבריהם הוא מובן שמדאורייתא אין סברא להאמינם].

ג. ויש כמה דינים שתלו הפוסקים בגדר נאמנות העדים האם הוא גזיה"כ או סברא של חזקת כשרות. שהנה בכל עדות צריך שתהא עדות שאתה יכול להזימה (כמבואר בסנהדרין מא, ב לענין חקירות שאם אחד אמר שאינו יודע אינה עדות כיון שאי אפשר להזימו). ובטעם דין זה כתב רש"י (סנהדרין יז, ב) שהוא כדי שהעדים יפחדו להעיד שקר. אמנם בפסחים (יב, א) כתב רש"י, "דרחמנא אמר ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד וגו' ועשיתם לו כאשר זמם לעשות וגו' עדות שאתה יכול לקיים בה תורת הזמה הוי עדות, ואי לא לא". וכתב בקובץ שיעורים (שם, מז) שעדיין צ"ב מהו המקור שאם אינו יכול לקיים כאשר זמם עדותו בטילה, וביאר, שלמדנו מפסוק זה שאין כח עדות אלא אם הוא באותו אופן הכתוב בתורה, אבל באופן אחר מהכתוב לא מצינו שתועיל עדותו, ואין אנו יכולין לחדש דין עדות מעצמנו, ולכן צריך שתהא עדות שאתה יכול להזימה. ומבואר שהוא גזיה"כ ולא מסברא שיפחדו לשקר.

ולכאורה היה מקום לתלות זאת במחלוקת של הרמב"ם והחינוך, שלפי הרמב"ם שהוא גזיה"כ א"כ אף הצורך שתהיה עדות שאתה יכול להזימה הוא גזיה"כ, כיון שלא אכפת לן מאמיתות העדים, אבל לפי החינוך שהוא סברא שאין שנים משקרים וכן לפי התשב"ץ שאינם משקרים מפני הבושה לכן אף הדין שצריך עדות שתהא יכול להזימה הוא מסברא כדי שלא ישקרו.

אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין ה, ב) כתב, "ואם אמר בחקירות איני יודע לא תהיה ההזמה אפשרית בה כלל, ולפיכך

עדותו בטלה, לפי שאנו אומרים עדות שקר היא וזה שאמר בחקירות איני יודע כדי שלא תתכן נגדם הזמה", ומבואר שהוא משום חשש שקר, וא"כ לכאורה דבריו סותרין שהרי סבר שקבלת עדים הוא משום גזיה"כ ואף שיש חשש משקרים וא"כ מדוע כתב בטעם שצריך שתהא עדות שאתה יכול להזימה שהוא משום חשש שקר והלא הוא גזיה"כ אף על הצד שהם שקרנים.

וע"כ צריך לבאר כפי הנכתב לעיל שאף שיש גזיה"כ להאמין לעדים אבל צריך שיהיה עליו שם "עד", ולכן אם יש חשש שהוא משקר אינו בתורת "עד" כיון שאינו מפחד לומר שקר ויש לו ריעותא בגוף העדות.

ד. עוד יש לומר נפק"מ למה שנחלקו האחרונים בפסול נוגע, שהמהר"ר בן לב (א, יט) חקר בטעם פסול של נוגע האם הוא משום חשש משקר או שהוא מדין קרוב שאדם קרוב אל עצמו, וכתב נפק"מ בחקירה זו לענין פסול של נוטל שכר להעיד אם הוא פסול מן התורה או רק מדרבנן. שאם נוגע פסול מצד חשש משקר, אם כן מצינו פסול של חשש משקר מן התורה ולכן גם בנוטל שכר להעיד פסול מן התורה, אבל אם נוגע פסול מצד שהוא קרוב, אם כן אין לחשוש מן התורה שישקר בעדותו, ולכן נוטל שכר להעיד פסול רק מדרבנן. והמהר"ר בן לב נקט שהוא מצד פסול קרוב. וע"ע בקצות החושן (לד, ד).

ואולי יש לתלות זאת בנדון הנ"ל, שאם שני עדים נאמנים מכח גזיה"כ ואע"פ שיש חשש שמשקרים, א"כ אין לומר שפסול נוגע משום שמא הוא משקר, כיון שהתורה האמינה בכל גווני, ולכן הוא פסול משום

קרוב, אבל אם עדים נאמנים מכח חזקת כשרות שאינם משקרים א"כ במקום שיש חשש שמשקרים שוב אינם נאמנים.

ה. ונפק"מ נוספת יש לומר לדינו של הבכור שור (יבמות פז, ב) שאם שני עדים אמרו על דבר אחד שהוא איסור, ויש אחד שיודע בבירור שהוא מותר ושקר העידו, האם מותר לו לאכול מאותו דבר בצנעה, שבפרהסיא ודאי אסור לו לאכול וב"ד מצווים להפרישו, אבל בצנעה אולי מותר לו לנהוג כפי ידיעתו.

ובפתחי תשובה (יו"ד קכז, ז) הביא מס' בכור שור שתלה נידון זה במחלוקתן של הרמב"ם והראב"ד (שגגות יא, ח) בדין שנים שהעידו על אחד שנכנס למקדש כשהיה טמא כיון שנטמא בפניהם ואף מעידים שהוא ידע מטומאתו, שהרמב"ם סבר שהעדים נאמנים והוא חייב להביא קרבן על פי עדותו, והראב"ד סבר שהוא נאמן על עצמו יותר מהעדים, אלא שאסור לו לאכול קודש בפני העדים שמעידין עליו וכן שלא יגע בטהרות של אחרים. וביאר הבכור שור את סברת הרמב"ם שאע"פ שהוא יודע שהעדים משקרים אבל כיון שאסור לו לאכול טהרות בפרהסיא לכן אסור לו אף בצנעה, וכמו שאמרו חז"ל כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ולכן אין להתיר נגד עדים אלא לצורך גדול.

והוסיף הפתחי תשובה שלפי סברת הבכור שור שהאיסור לאכול נגד ידיעתו הוא משום שכל מקום שאסרו חכמים וכו', א"כ הוא דוקא באיסורי דאורייתא [וכמש"כ התוס' (כתובות ס, א. ובפסקי תוס' ע"ז, טז) שדין זה דוקא בדאורייתא], אבל באיסורי דרבנן אם

יודע שהעדים טעו מותר לו להתנהג כפי ידיעתו.

ויש לומר שהרמב"ם לשיטתו שסבר שהאמנת עדים היא משום גזיה"כ אף שאומרים שקר, ולכן אם הוא יודע שהם משקרים אין הוא צריך להאמינם, אלא שמשום שבפרהסיא אסור לו לאכול יש לאסור עליו אף בצנעה, אבל אם נאמר כסברת החינוך שהתורה האמינה לעדים שהם דוברי אמת, א"כ אין בכוחו לומר שהוא יודע נגד התורה, כי התורה גזרה שהם דוברי אמת, [ועי' בשו"ת דברי יציב (חו"מ, יב) שכתב להיפך, ולא הבנתי דבריו].

ו. עוד כתב לחדש בשו"ת בית אפרים (יו"ד, ה) בתוקף נאמנות העדים, שדן לגבי שוחט שנמצא בו ריעותא ויש ספק מתי נהיה הריעותא, האם כל מה ששחט בזמן הספק כשר או לא. והביא מהשב שמעתתא שרצה לדמות זאת לעד זומם שנפסל רק מכאן ולהבא, וכתב על דבריו, "אומר אני תמה על עצמך איך נאמין לעדים שבאים להוציא מחזקת ממון או שאר חזקות ניחוש להם שמה פסולים הם, ואי משום חזקת כשרות דידיהו נימא אוקי חזקה נגד חזקה, אך באמת לק"מ שכך גזרה חכמת התורה עפ"י שני עדים יקום דבר, דהיינו שהוא הדבר הברור וכל ששני עדים מעידים לפנינו הרי הוא כאלו מבררים הענין לפנינו שכך הוא, ואין זה בכלל התנגדות לחזקה, וכמו אם העידו עדים על הנגע שחסר הרי זה כאלו ראינו עין בעין שחסרה הנגע ואף שאין אתנו נביא לדעת אם הם כשרים או לא התורה הכשירתן מחמת חזקת כשרותן לברר הענין, ולפי"ז פשיטא דאם אחר שהעידו בב"ד

איתרע בהו מילתא כגון שחללו שבת או העידו שקר והוזמו וכיוצא בו אם באתה לספק מחמת זה על עדותן לא חזי לאצטרופי חזקה קמייטא מאחר שכבר נתברר ההיפך מזה, ואדרבה כיון שמחמת סיבה שנתחדשה עתה אתה רוצה לספק למפרע על מה שכבר נתברר בלי ספק לא

משגחינן ביה". ומבואר בדבריו שעדות היא בירור גמור כאילו ראינו בעינינו שכן הוא הדבר, ולכן במקום שיש ריעותא לחזקתן אי אפשר לצרף את החזקת ממון נגדן, כיון שבשעה שהעידו הרי אין ספק כלל ואין מקום לדון משום חזקה כלל.