

דרושים קדמונים

דרושים נחמדים וקצרים מספרי קדמונים

מי שנהרג בעדי שקר כבר היה חייב מיתה

במדרש (דברים רבה פרשה ה): "שִׁפְטִים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ" (דברים טז, יח). רבי אלעזר אומר, במקום שיש דין אין דין, ובמקום שאין דין יש דין. ומהו כן. אלא אמר רבי אלעזר, אם נעשה הדין למטה אין הדין נעשה למעלה, ואם לא נעשה הדין למטה נעשה הדין למעלה.

והמדרש הזה תמוה לפום ריהטא.

ונראה לי בהקדם מה שכתב הרקנטי, והוא בספר שני לוחות הברית (פרשת שופטים, תורה אור אות ט). שעמד על מה שאמרו חז"ל "כְּאֶשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת" ולא כאשר עשה, והיאך יש בזה טעם. וביאר, שאין הקדוש ברוך הוא עושה דין בלא דין, ומי שאינו חייב מיתה אינו בא לידי כך שיהרג בעדי שקר. ואם נהרג בעדי שקר, בודאי חטא בכיצא בזה שהוא ראוי לכך, ונמצא שאלו שהעידו, אף על פי שהוזמו, גברא קטילא קטלו, ומרשעים יצא רשע. וכענין שאמרו בהורג נפש בשגגה, שהקדוש ברוך הוא מזמין לפונדק אחד. אבל קודם המעשה, הרי רצו לשפוך דם נקי, ועל כן נידונין. וכל זה מפני שהשכינה שרויה עם הדיינים, וכשכוונתם לשם שמים אין דבר מקולקל יוצא מתחת ידם, שנאמר "אֱלֹקִים נֹצֵב בְּעֵדַת אֵל" (תהלים פב, א).

הרי למדנו שאין אדם נהרג על פי עדי שקר, אלא אם כן חייב מיתה מן השמים ולא היו שם עדים, ולפיכך הזמין הקדוש ברוך הוא שיעידו עליו עדי שקר אלו כדי שיהרג.

ובזה מבואר המדרש. "במקום שיש דין אין דין" – היינו במקום שהועילה עדות שקר שלהם ונהרג הנידון על פיהם, שם אין עושין בהם דין, ואין העדים נהרגין. "ובמקום שאין דין יש דין" – היינו במקום שלא הועילה עדותם ולא נעשה הדין על פיהם, שם עושין בהם דין ועדי השקר נהרגין. "ומהו כן" – כלומר, שהדבר כנגד הסברה. שיותר היה הדעת נוטה, שאם הועילה עדותם ונהרג על פיהם יהיו הם נהרגין, ואם לא הועילה ולא נהרג על פיהם לא יהיו נהרגין.

לזה אמר, אם נעשה הדין למטה אין הדין נעשה למעלה, ואם לא נעשה הדין למטה נעשה הדין למעלה. כלומר, אם לא נעשה דין למטה באדם שנחייב מיתה בעבירות שעשה, אז יש דין למעלה, ומזמין מלמעלה שיעידו עליו עדי שקר ויהרג על פיהם. ואם כן, כשנהרג על פיהם, בודאי כבר היה חייב מיתה, ונמצא שגברא קטילא קטלו, ועל כן אינם נהרגין.

אבל אם לא הרגוהו, נתגלה הדבר שאותו שרצו להעיד עליו בשקר אינו חייב מיתה בבית דין של מעלה. ואם כן רצו להרוג ולשפוך דם נקי, ועל כן נהרגין.

תולדות יצחק בן אברהם - להג"ר יצחק בן הג"ר אברהם כ"ץ
נדפס ב'פרנקפורט דאדריה' שנת תנ"א, ונדפס'ח תשנ"ו

בעדות רציחה אין ראיה לרוב, ובשאר חייבי מיתות יש

בחולין (יא ע"א): רב כהנא אמר, מהכא ילפינן דאלינן בתר רובא, אתיא מהורג את הנפש, דאמר רחמנא ליקטליה, וליחוש דלמא טרפה הוה. וכי תימא דבדקינן ליה – דלמא במקום סייף נקב הוה. אלא לאו משום דאלינן בתר רובא. רבינא אמר, אתיא מעדים זוממין, דאמר רחמנא "וְעִשְׂתֶּם לוֹ כְּאֶשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" (דברים יט, טו), ודלמא האי דאסחידו ביה טרפה הוה.

ויש לדקדק, למה האריך רבינא והביא את לשון הכתוב "וְעִשְׂתֶּם לוֹ כְּאֶשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו", ולא קיצר כדרך שקיצר רב כהנא, שאמר בהורג את הנפש "דאמר רחמנא ליקטליה".

ונראה לתרץ, שהעולם מקשים על ראייתו של רבינא. שיש לדחות ולומר, לעולם אין הולכין אחר הרוב, ומה שהעדים הזוממין נהרגין אינו מחמת שאנו מחזיקים את הנידון בחזקת שלם, אלא מדין "כְּאֶשֶׁר זָמַם". שהרי אותם עדים העידו על אדם שהרג את הנפש, וכשם שאנו חוששים שמא הנידון עצמו טרפה, כך היה להם לחוש שמא הנרצח היה טרפה, ואין הורגים על הריגת טרפה. נמצא שהם עצמם, בעצם עדותם, בקשו להרוג אדם על סמך אותו ספק גופו. ולפיכך אף אנו עושים להם כאשר זממו, והורגים אותם על אותו ספק, ואין מכאן ראיה כלל.

ומקושיא זו נשמר רבינא, ולפיכך הביא את הכתוב כולו. שתיבת "לְאָחִיו" מיותרת, והוצרכנו לדרשת הגמרא (סנהדרין צ"א), רבי יוסי אומר, מה תלמוד לומר "לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" – לפי שכל המזוממין שבתורה זוממיהו ובוועליהו כיצא בהו, ובת כהן היא בשריפה ואין בוועלה בשריפה, וזוממין איני יודע אם לו הוקשו אם לה הוקשו, כשהוא אומר "לְאָחִיו" – לאחיו ולא לאחותו. היינו שזוממין בת כהן נידונין בחזקת כמיתת הבועל ולא בשריפה כמיתתה.

הרי מפורש שדין עדים זוממין נהוג בכל חייבי מיתות שבתורה, ולא בעדות רציחה בלבד. וכיון שכן, שוב אין הדחיה עומדת. שכל אותה דחיה אינה שייכת אלא ברצח, שחייבו של הנידון תלוי בגופו של אחר, ולפיכך היה על העדים לחוש שמא הנרצח טרפה. אבל בבת כהן ובוועלה, שהעדויות היא על שניהם, אין חיובם תלוי באדם אחר כלל אלא בעבירה שעברו בעצמם, ואין בעדותם שום הליכה אחר הרוב שנוכל לתלות בה.

ואם כן קשה, ניוחש שמא אותו בועל שהעידו עליו טרפה הוה, ונמצא שהזוממין רצו להרוג את הטרפה, ואין אנו הורגים אותם. אלא ודאי שהולכין אחר הרוב, ורוב בני אדם שלמים הם. וקל להבין.

דברי חכמים - להג"ר יהודה ליב בן הג"ר יקותיאל מלמד דק"ק בוטשאטש
נדפס ב'זאלקווא' שנת תק"י

הרגו אין נהרגין – מוכח מזוממין בת כהן

במכות (ה ע"א) תנן: אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין, שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג הנידון, שנאמר "נפש תחת נפש". אמרו להן חכמים, והלא כבר נאמר "וְעִשְׂתֶּם לוֹ כְּאֶשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" (דברים יט, טו), והרי אחיו קיים. ואם כן למה נאמר "נפש תחת נפש" – יכול משקבלו עדותן יהרגו, תלמוד לומר "נפש תחת נפש", הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין.

המשך בעמוד ב

טעם הצב"י

ענינים שונים בדיני קריאת התורה והמסתעף

עמוד ג

דרושים קדמונים

אוצר דרוש וחידוד משנות ש'תקצ"ט

עמוד א

ולקמן איתא: תנא בריבי אומר, לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין. אמר לו אביו, בני, לאו קל וחומר הוא. אמר לו, לימדנו רבינו, אין עונשין מן הדין. וקשה, מנין לנו שאין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין, ודלמא איפכא. שנאמר ש"נפש תחת נפש" בא למלד שאם הרגו נהרגין, ו"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם" ללמד שאף בלא הרגו נהרגין. ואם תאמר, יבוא מקל וחומר – הרי אין עונשין מן הדין.

ונראה לי, דהנה דרשו בגמרא, "ובת איש פהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת פֶּאֶשׁ תִּשְׂרֹף" (ויקרא כא, ט) – היא ולא בועלה. וקשה, למה לי "היא" למעט את הבועל, והרי בלא זה ידעין ליה. שאם לא כן, למה לי הדרשה "לֹאֲחִיו ולא לאחותו", והלא אם כל המיתות והעונשין שוין, אין צריך למעט. אלא ודאי שאין בועל בת כהן בשריפה, והוא אמינא שהזוממין נידונין בשריפה כמיתתה, ולזה בא הכתוב "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו" – לאחיו ולא לאחותו. ואם כן למה לי "היא". ועל כרחך צריך לומר שאיצטרך "היא" למעט את הבועל, ונמצא ש"לֹאֲחִיו" מתפנה לענין אחר.

ואם כן, למה לי "לֹאֲחִיו". יש לומר שבא למלד באופן זה: שקודם שהזומם העדים כבר נהרג הבועל, והיא עדיין לא נהרגה. ונמצא שמצד הבועל אינם מתחייבים, שהרי הרגו אין נהרגין. אבל מצדה היה מקום לומר שעדיין שייך "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם", שהרי היא חיה. ולזה בא הכתוב "לֹאֲחִיו" ולא לאחותו – שאף על פי כן אינם נהרגין, שהזוממין נמדדין אחר הבועל, וכיון שמצדו אין בו "כאשר זמם", שוב אינם נהרגין כלל.

והשתא אתי שפיר שעל כרחך הרגו אין נהרגין. שאם לא כן, הדרא קושיא לדוכתא, למה לי "לֹאֲחִיו". ואין לומר שבא למלד שאם כבר נהרג הבועל אין נהרגין מצדה – שהרי אם אף בהרגו נהרגין, מצד הבועל עצמו הם חייבים, ואין צורך כלל להזיקק לצדה. ועל כרחך שהרגו אין נהרגין.

ומעתה יובן גם לשון המשנה. שאף שם קשה, למה נקטו את התיבה היתרה "לֹאֲחִיו", והלא עיקר לימודם מ"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם". וזהו הצעת המשנה: אמרו להם חכמים, הרי כבר נאמר "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו", והרי אחיו קיים. שמתבת "לֹאֲחִיו" מוכח שהרגו אין נהרגין, כמו שנתבאר – שאם לא כן, למה לי "היא ולא בועלה", והרי זה כבר נשמע מ"לֹאֲחִיו". ואין לומר ש"לֹאֲחִיו" בא לאופן שכבר נהרג הבועל, שהרי אם אף בהרגו נהרגין, מצדו עצמו הם חייבים. אלא ודאי שאין נהרגין. ואם כן למה נאמר "נפש תחת נפש", והרי אף זה כבר נשמע מ"לֹאֲחִיו". אלא ודאי שבא לענין גמור דין.

ואם תאמר, אם כן למה הקשה אביו לתנא בריבי "ולאו קל וחומר הוא", והלא הקל וחומר מופרך מכח "לֹאֲחִיו". יש לומר, שכיון שתנא בריבי אמר את הדין סתם ולא הזכיר כלל את "לֹאֲחִיו", לפיכך היתה סברת אביו שקל וחומר הוא. אבל למסקנא, משידעין מ"לֹאֲחִיו", על כרחך הקל וחומר מופרך, וגם שוב אין לומר ש"נפש תחת נפש" בא למלד שהרגו נהרגין. ודוק.

ראש יוסף - להג"ר יוסף בן הג"ר ירחמיאל
נדפס ב'פירדא' שנת תקכ"ד

פֶּאֶשֶׁר זָמֵם ולא כאשר עשה – מנין

ברש"י על "וְעִשְׂתֶּם לוֹ פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו" (דברים יט, יט): כאשר זמם ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין.

וכתב בספר לוית חן, שתמה לו לשון רש"י "מכאן אמרו", שלא מצינו בשום מקום שנלמד דין זה מ"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם" ולא כאשר עשה. אלא כך שנינו במכות (ה ע"ב), אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין, שהרי הצדוקין אומרים עד שיהרג, שנאמר "נפש תחת נפש". אמרו להם חכמים, והלא כבר נאמר "וְעִשְׂתֶּם לוֹ פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו", והרי אחיו קיים. ואם כן למה נאמר

"נפש תחת נפש" – יכול משעה שקבלו עדותן יהרגו, תלמוד לומר "נפש תחת נפש", הא אינן נהרגין עד שיגמר הדין. ופירש רש"י שם, "לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו" משמע שאחיו עדיין קיים. הרי שלמדו מ"לֹאֲחִיו" שהכתוב מדבר בהזמנו קודם שנהרג, ולא מ"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם".

ועוד הקשה, למה באמת למדה הגמרא מ"לֹאֲחִיו", שהוא רחוק קצת, ולא מ"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם" ולא כאשר עשה.

ולעניות דעתי יש להוסיף עוד קושיא. שאף אם נלמד מ"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם", מנין שבא למעט כאשר עשה, ודלמא אדרבה, בא לומר שאף בכאשר זמם חייבין, וכל שכן בכאשר עשה.

ועוד יש להשיב בעצם דברי חכמים לצדוקין, "והרי אחיו קיים", ופירש רש"י ד"לֹאֲחִיו" משמע שעדיין קיים. ולכאורה מנין משמע כן מתיבת "לֹאֲחִיו" דוקא.

ונראה לעניות דעתי שכוונה אחרת יש כאן, על פי מה ששנינו במכות (כ ע"א), כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתות, שנאמר "וְנִקְלָה אֲחִיךָ לְעִינֶיךָ" (דברים כה, ג), משלקה הרי הוא כאחיו. הרי שלשון "אחיו" אינו נאמר על צדיק ורשע יחד, אלא כששניהם שוין – או שניהם צדיקים או שניהם רשעים. וכמו שכתוב "וַיָּגֵד יַעֲקֹב לְרַחֵל כִּי אָחִי אַבְיָה הוּא" (בראשית כט, יב), ודרשו חז"ל, אחיו אני ברמאות.

ולפי זה יקשה כאן, שכתוב "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו", והיאך קורא לו אחיו, והלא העד רשע הוא שהעיד שקר, וזה שהעיד עליו צדיק.

ונראה לעניות דעתי על פי מה ששנינו במכות (ו ע"ב), היו שנים רואין אותו מחולן זה ושנים רואין אותו מחולן זה, ואחד מתרה באמצע – בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי הן עדות אחת, ואם לאו הרי אלו שתי עדיות. לפיכך אם נמצאת אחת מהן זוממת, הוא והן נהרגין.

ולפי זה יש לומר שתיבת "לֹאֲחִיו" באה למלד על אופן זה. שאף על פי שהנידון רשע הוא באמת וחייב מיתה, שהרי כת אחרת של עדים כשרים העידה עליו, מכל מקום חייבים הזוממין, כיון שהם זממו להרוג אותו בשקר. וזהו "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו" – אף שהוא אחיו ברשעה כמותו.

ולפי זה הוכיחו חכמים שפיר דלא כדעת הצדוקין. שאם כדבריהם, שאין הזוממין נהרגין עד שיהרג הנידון, נשאר הקושיא היאך שייך "לֹאֲחִיו". דממה נפשך, אם קודם שנהרג – הרי שניהם רשעים ושפיר קרוי אחיו. ואם לאחר שנהרג – הרי משנהרג נתכפר לו וחזר להיות "אחיו", היינו צדיק, והיאך יקרא עד השקר אחיו. אלא על כרחך שהעד זומם חייב אף שלא נהרג, ובאופן זה מתיישבת תיבת "לֹאֲחִיו".

וזהו שאמרו חכמים לצדוקין, והלא כבר נאמר "וְעִשְׂתֶּם לוֹ פֶּאֶשֶׁר זָמֵם לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו", והרי אחיו קיים – כלומר, מדקרי ליה "אחיו", על כרחך שהוא קיים.

והשתא, אף שהוכח מ"לֹאֲחִיו" שאף כשלא נהרג נהרגין, דלא כדעת הצדוקין, מכל מקום עדיין יש לומר שאם כבר נהרג כל שכן שנהרגין.

אך מעתה שמעינן שפיר מ"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם" ולא כאשר עשה, שאם הרגו אין נהרגין. שאין לומר שאף בכבר נהרג חייבין, ו"פֶּאֶשֶׁר זָמֵם" בא למלד שאף בלא נהרג חייבין – שהרי לזה אין צריך "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם", שכבר הוכח כן מ"לְעִשׂוֹת לֹאֲחִיו", מדקרי ליה אחיו, שמע מינה שעדיין לא נהרג. ואם כן "פֶּאֶשֶׁר זָמֵם" למה לי. אלא על כרחך שבא למלד דוקא כאשר זמם ולא כאשר עשה, שאם הרגו אין נהרגין. ואתי הכל על נכון.

יעלת חן - להג"ר ארי' יהודה ליב בן הג"ר יוסף תאומים
נדפס ב'זאקלוא' שנת תקס"ב

מעלת וחובת לחדש חידושי תורה ולכתבם

מלוקט מספרים וסופרים וממלקטים

הרע מגיע, וחשש שמא לא יהיה בהם כח לשבור מִלְתְּעוֹת רשע (עפ"י תהלים נח, י). ולפיכך הוצרך לשבר את הלוחות, שזה גרם שכחת התורה, כמו שאמרו רז"ל (עירובין נד ע"א) אילמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל.

שאילו לא היתה שכחה, לא היה מקום לפלפול ולחדש חידושים באוריינתא, שהכל היה מקובל אצלם הלכה ברורה למשה מסיני, וממילא לא היה בידם במה לשבר כח הקליפות.

ועכשיו, על ידי השכחה, צריכין לפלפול ולעומק העיון בתורה הקדושה, וממילא חרב הפיות בידם להכרית כל הקוצים והחוחים הסובבים את השושנה העליונה.

על פי דברי הישמח משה שהובאו בגליון שעבר, שהפלפול לא ניתן מתחילה אלא למשה רבינו, ומסרו לישראל בטובת עין, ולא נשתייר להם מקום לחדש; ומרוב אהבה שאהב הקדוש ברוך הוא את ישראל, וחדו בפלפולא דידהו, נשכחה מהם התורה כדי שתתחדש על ידי פלפולם – ונמצאת השכחה מתנה ולא חסרון. ועל פי זה פירש בהקדמת שו"ת ערוגות הבושם ליתן טעם לשבח על מה ששיבר משה רבינו את הלוחות כשירד מן ההר וראה את מעשה העגל. על פי מה שמבואר בספרים הקדושים, שעל ידי הפלפול ועומק העיון חונן הקדוש ברוך הוא לאדם דעת ומלמדו בינה, איך יתקן מעשיו ויכונן מחשבותיו לשבר כח הקליפות המונעים את האדם מלילך בדרך טובים.

והנה כשעשו ישראל אותו מעשה, ראה משה רבינו עד היכן כחו של יצר

טעם הצב"י

ענינים שונים
בדיני קריאת
התורה והמסכת

הרב צב"י הירש מייזליש
מאמר יט + חלק ג

גדרי שינוי משמעות בקריאת התורה, על פי פסקי האשל אברהם – חלק ג

שם דבר, תואר ופעולה

הקדמה קצרה למי שעדיין לא למד כללי הדקדוק

יש בלשון הקודש תיבות שהן שמו של דבר, ותיבות שהן שם של פעולה. ואף שאותיותיהן שוות, אין פירושן שווה, ולפעמים אין ההפרש שביניהן אלא בניקוד לבדו.

וכן כתב רש"י בפרשת מקץ (בראשית מא, לה) על תיבת אכל: "שם דבר הוא, לפיכך טעמו באל"ף ונקוד בפתח קטן, ואוכל שהוא פועל, כגון פי כל אכל חלב, טעמו למטה בכ"ף ונקוד קמץ קטן". הרי שאכל (עטווארג) הוא הדבר הנאכל, ואוכל (דער וואס עסט) הוא האדם האוכל.

ועוד מדרגה יש, שהתיבה נעשית לשון מעשה שכבר נעשה. וכן כתב רש"י בפרשת ויקרא אָשם הוא אָשם אָשם לה' (ויקרא ה, ט): "הראשון כולו קמץ [אָשם] שהוא שם דבר (שם הקרבן שהוא אשם), והאחרון חציו קמץ וחציו פתח [אָשם] שהוא לשון פֻּעַל (האט ער געזינדיגט)".

ועוד סוג שלישי יש, והוא התואר — תיבה שאינה שם של דבר ולא שם של פעולה, אלא מתארת איזה הוא הדבר, כגון גָדול וְקטן, יָפה וְרָע. ולהלן נדון בתיבת טוב, שהיא תואר (א גוטער), לעומת טוב שהיא שם דבר (גוטס).

ודבר אחד יש להקדים, והוא יסוד לכל מה שיבוא: ששם של דבר אין בו זמנים כלל, לא עבר ולא הוו ולא עתיד, שהרי אינו מספר על מעשה שנעשה אלא נוקב בשמו של דבר. ורק בלשון פעולה ישייכים הזמנים.

ובחילופים אלו נופלת השאלה שלפנינו — שהקורא שינה נקודה אחת, ונעשית התיבה משמו של דבר לשם פעולה, או להיפך.

א. רא"י — רא"י [שם דבר שנעשה לשון מעשה]

זוה לשון:

הקורא קרא רא"י שבחטף קמץ הרי"ש, מגזרת רואי, והוא קרא אֵל רא"י (בראשית טו, יג) בקמץ גדול. ונסתפקתי אם זה כשני ענין, כי הוא כולל הזמנים, מה שאין כן עבר. ובקמץ גדול הוא מבחינת עבר, והוא זר גם כן מצד חבור כנוי לפעל עבר שאינו מצוי. ובחטף קמץ הוא הווה ושם דבר, עיין מה שכתב רש"י ע"ה [בראשית טו, יג]. וצויות לקרות הפסוק אחר סיום כל הפרשה קודם קדיש, שנזכרתי אז...

והפסוק הוא וַתִּקְרָא שֵׁם ה' הַדְּבָר אֲלֵיהָ אֵתָה אֵל רָאִי, כִּי אֲמָרָה הָגַם הָלֶם רָאִיתִי אַחֲרֵי רָאִי. וכן פירש רש"י שם: "אתה אל רא"י — נקוד חטף קמץ [בהרי"ש] מפני שהוא שם דבר, אלוה הראיה, שרואה בעלבוש של עלובין".

ביאור דבריו

ויש להקדים, שהחילוק שבין חטף קמץ לקמץ גדול נשמע היטב במבטא החסידי, שכן דרכם לבטא את שניהם בשני אופנים חלוקים. ואין זה כשאר המקומות שדן בהם הגאון, שההפרש דק ואינו נתפס באזן.

ושלוש צורות יש בתיבה זו, ואין ההפרש שביניהן אלא בניקוד הרי"ש לבדו:

רא"י (הרי"ש בחולם) — לשון פעולה עם כינוי "שלי", דהיינו ראיתי. וכן הוא בסוף אותו פסוק ממש, אַחֲרֵי רָאִי, שפירושו אחרי ראיתי.

רָאִי (הרי"ש בחטף קמץ) — שם דבר, הראיה עצמה. וזוהי הקריאה הנכונה, אֵל רָאִי, אלוה הראיה. ולפי שהוא שם דבר ואינו לשון פעולה, אין בו זמנים כלל, וזהו שכתב "כי הוא כולל הזמנים".

רָאִי (הרי"ש בקמץ גדול) — והיא שקרא הקורא, ונשמעת כלשון מעשה שעבר.

ומה שכתב על הצורה השלישית "והוא זר גם כן מצד חבור כנוי לפעל עבר שאינו מצוי" — כוונתו שאין צורה כזאת בלשון הקודש כלל. דהנה כשאדם מספר על מעשה שעשה בעצמו, מוסיף בסוף התיבה אות או שתיים המורות עליו, כגון רָאִיתִי, שְׁמַעְתִּי, קִתְּבִתִּי, שהי"ד והתי"ו שבסופן מורות שאני הוא שעשיתי. ואין בלשון הקודש לשון עבר שסופו י"ד לבדה, ואם כן רָאִי אינה צורה כלל.

ויש לדקדק

שהרי הוא עצמו כותב שהצורה רָאִי אינה מצויה, כלומר שאינה קיימת. ולפי מה שנתבאר במאמר הקודם בַּתְּשֵׁב וּבִיָּבֵב, שכל שלא הגיע הקורא אל הצורה החולקת לא שינה כלום —

היה מקום לומר שאף כאן לא שינה.

ואף על פי כן צוה כאן לקרות שנית.

ונראה לחלק, שבַּתְּשֵׁב הצורה שקרא עומדת בין שתי צורות אמיתיות ואין בה הכרעה לכאן ולכאן, ולפיכך אין השומע קולט ממנה כלום. אבל כאן, אף שאין הצורה קיימת בדקדוק, מכל מקום היא נשמעת באזן כלשון מעשה שעבר [כמו רָאִיתִי], והשומע קולט ממנה פירוש אחר. וזה עולה יפה עם מה שכתבנו במאמר הראשון, שהמדד הוא מה שהתיבה עצמה אומרת במקומה.

ב. מְטוֹב — מְטוֹב [תואר שנעשה שם דבר]

ובזה כתב, וזה לשונו:

בסוף פרשת ויצא (בראשית לא, כד) הַשְׁמִיר לֶךְ פֶּן תִּדְבָּר עִם יַעֲקֹב מְטוֹב עַד קֵץ כו', קרא הקורא [מְטוֹב] הטי"ת במלאפום, והחזרתי לקרוא שנית כהוגן הטי"ת בחולם. כי יש בזה שני משמעות, שכיון שיש הוראת סמיכות כשהטי"ת במלאפום — הרי זה כאומר "מְטוֹב של עדי"רע", ומשמע שאינו של עדי"רע אין בו קפידא, ולא כן הוא.

דהיינו שטוב בחולם הוא תואר, וטוב במלאפום הוא שם דבר הבא בסמיכות [דהיינו הטוב של...]. ולפי הקריאה המוטעית נמצא הכתוב מזהיר את לכן רק על טוב שסופו רעה, ומשמע שטוב שאין סופו רעה אין בו קפידא. ואינו כן, שכל טובתן של רשעים רעה היא אצל הצדיקים, כמו שכתב רש"י שם.

ומקור הדבר באבן עזרא (דברים ו, יא), שכתב שטוב במלאפום בא בסמיכות, וטוב בחולם עומד בפני עצמו. וכן ברד"ק בספר השרשים בפירוש הראשון. ולפי זה מדקדק לשון הכתוב כאן, שאמר מְטוֹב וְעַד קֵץ ולא אמר מְטוֹב — שאילו אמר כן, היה מתפרש הטוב של הרע.

ומיהו יש להעיר על עצם הביאור, שהרי אמרו רז"ל שכל טובתן של רשעים רעה היא אצל הצדיקים. ואם כן אף לפי הקריאה המוטעית לא יצא הפירוש מכלל האמת, שהרי כל טובתן של לכן רעה היא, ואין כאן אזהרה על מקצת ופטור על מקצת.

ואא"ז השלה"ק כתב חילוק אחר בין שני הלשונות — שטוב בחולם הוא הטוב הנגלה, וטוב במלאפום הוא תוכיות הטוב הגנוז. ולפי דרכו נמצא שאין כאן הוראת סמיכות כלל, ואם כן אין בחילוף זה שינוי משמעות מן הטעם שכתב הגאון. וכבר הארכנו בכל זה בגליון לב לפרשת שלח, מאמר טו חלק א, ואין כאן המקום להאריך יותר.

ואגב הבאתי שם מה שנהגו בבית מדרשו של אא"ל מבאבוב זי"ע, לדקדק בתיבה זו בברכת הגומל, שאומרים הַגּוֹמֵל לַחֲכִים טוֹבוֹת שְׁגָמְלִי כָל טוֹב במלאפום.

ג. שְׂרוּף — שְׂרוּף [שם הנגזר מן הפועל שנעשה לשון פעולה]

והפסק הזה גדול מחביריו, ויש בו שני ענינים: גוף הדין, וענין הנוסח. ונדון בשניהם. וזה לשונו:

הקורא קרא וְעַד שְׂרוּף נָעַל (בראשית יד, כג) בחולם הרי"ש, וכן הוא לפניו [לפני הקורא] בדפוס שבחזקת מוגה קצת. אך זה טעות ודאי, והעיקר כהדפוסים שבמלאפום הרי"ש, שהוא על פי משקל קֶנוֹךְ, לְבוֹשׁ, רְכוּשׁ, פְּדוּת, ובדברי חז"ל שְׁבוּת, גְּנוּת, חֲנוּת, דְּפֻסָּה.

ושְׂרוּף בחולם הרי"ש הוא במשקל עֲשׂוֹת, זָכוֹר, שְׁמוֹר, [שהוא לשון] מקור, ואינו מבחינת שם הנגזר מהפועל. וְעֲשׂוֹת כמו לְעֲשׂוֹת, וכן הוא כאן כמו לְשְׂרוּף הנעל, שלא כהמכוון שבכאן לשם הנגזר מהפועל, סירא דהנעל.

ומהראוי היה להחזיר קריאת מקרא זה, כיון שיש בזה שני משמעות. ואחר שנגמרה דבעתה שהוא טעות בהחלט כבר היה אחר כמה פסוקים, כמדומה שכבר בירך לאחריה, ולא צוית שיחזור ויקרא הפסוק.

מלבד מה שכתבו הפוסקים ע"ה (מגן אברהם סימן קמ"ט ס"ק ז) בַּרְחֲבֵי רִחְבָּה, מְגַרְשֵׁיהֶן מְגַרְשֵׁיהֶם — חלוקים איזה משמעות ענין המשונה צריכים לחזור ולקרות על ידו.

מלבד זה מציו משקל קָדוֹשׁ יִשְׁרָאֵל בחולם הדל"ת, שהיא שם הנגזר מפעל במשקל זה. וכן גְּדֻלְחִיקָה (משלי יט, ט) [ובלשון: גְּדֹל הַעֲצָה] כו' שהוא ממשקל גְּדוֹל בחולם הדל"ת, רק שנעשה במקום החולם תולדותו שהוא חטף קמץ [קמץ קטן]. על ידי סמיכות להתיבה שאחריה במקף בלי נקוד טעם על תיבת גְּדֹל.

עכ"פ כיון שיש גם משקל זה, גם שבכאן נוטה להטות אחר רבים [הספרים המדויקים], ומוזכר שהניקוד שְׂרוּף במלאפום הרי"ש, ומסתמא כן הוא בנחשאות המדויקות היטב,

המשך בעמוד ד

ויבורר כן על פי ספרי דקדוק [ש]אנים כעת לפני.

על כל זה, כיון שיש גם כן משקל נ"ל, שוב אין בזה משמעות ענין משונה בהחלט, ואין צריך לחזור ולקרות, בפרט אחר שכבר בירך ויש קפידות לדלג מענין לענין.

ביאור דבריו

שורף במלאפום הוא שם החפץ עצמו, הרצועה הקושרת את הנעל (שור-בענדל), ונקרא כן על שם הפעולה הנעשית בו [מען בינדט דערמיט] — וכמו שתיבת קָשֶׁר באה מלשון קָשֶׁר, מפני שהקשר תוצאה של הקשירה. ודבר כזה נקרא בלשון המדקדקים "שם הנגזר מן הפועל", כלומר שם של דבר שמקורו בפעולה.

ושורף בחולם הוא שם הפעולה עצמה, כמו לשורף, לקשור את הנעל (צובינדן). ואברהם אבינו אמר שלא יקח מן החפץ, ולא דיבר מן הפעולה כלל.

ומה שהביא מן הפוסקים, כוונתו למה שהביא המגן אברהם שם שתי דוגמאות ולא הכריע בהן בשוה. שבךָבו וְךָבָה כתב שהוא טעות גמור ומוציאין ספר תורה אחרת, ובמקְשֶׁיךָן מקְשֶׁיךָם הביא מהצמח צדק שאין צריך להוציא אחרת, כיון דאשכחן לפעמים כך כמו שמצינו במגילת רות. הרי שאף בשתי דוגמאות אלו חלוקים איזה שינוי מחייב חזרה ואיזה אינו מחייב, וכל שכן בנדון דידן. ועוד נאריך בזה בס"ד.

ומה שהביא מקדוש ישראֵל ומגְדֶל־חֲקָה, הוא להראות שאף המשקל שבחולם משמש לשם הנגזר מן הפועל. שהרי קְדוֹשׁ בא מושרש קד"ש, ואינו לשון פועל כמו מקְדֵשׁ, ולא לשון פעולה כמו לקְדֹשׁ. וכן גְדֶל־חֲקָה, שענינו גְדוֹל הַחֲקָה.

ומה שכתב לגבי גְדֶל־חֲקָה מובן היטב, שכל ראייתו שם שהחולם נתהפך לחטף קמץ מחמת הסמיכות. אבל מה שכתב לגבי קְדוֹשׁ ישראֵל צריך עיון, שהלא הוא תואר ואינו שם הנגזר מן הפעולה, ובפרט שלא מסתבר לומר אצלו יתברך שנתואר כן על שם פעולה שעושה.

ומכל מקום, לדבריו, אף שורף בחולם שקרא הקורא שם דבר הוא, ולא נשתתתה משמעותו משורף במלאפום. ואין הצד להקל מפני שהחילוף מסופק, אלא שאין כאן חילוף כלל. וזהו שסיים "שוב אין בזה משמעות ענין משונה בהחלט".

לשון נכדו בעל שבחו של אהרן

ובספר שבחו של אהרן להג"ר אהרן ארי' הכהן כ"ץ צ"ל (חתן האדמו"ר מפאלטישען צ"ל) השיג על זה בתוקף, וזה תמצית לשונו:

בס' אשל אברהם למוח"ז הגה"ק מבוטשאטש צ"ל... והנה דבריו בכאן הם חידוש פלא. כי לפי דעתי לא נמצא שום תיקון או חומש מדויק בעולם שיהי' הוי"ו מנוקד במלאפום, והרי הוא עצמו הודה שלא ראה נוסח זה בנוסחאות מדויקות, רק כתב שמסתמא כן הוא הנקוד בנוסחאות המדויקות שאינם לפניו כעת. וא"כ אף אם אולי נמצא כן באיזה דפוס משובש, מכל מקום טרם שעיין בנוסחאות מדויקות ודאי לא היה לו לשנות לקרות במלאפום.

והרי ידוע חומר הענין של הגהה בלי מקורות מוסמכים, והדברים קל וחומר: ומה בתורה שבעל פה, שנשתבשו הרבה דברים על ידי מעתיקים בורים בידוע, עם כל זה נזרז הראשונים ובראשם רבינו תם שלא להגיה מסבאר — בתורת משה על אחת כמה וכמה. ובפרט בעניני ניקוד, אי אפשר להכריע מסבאר, כי לכל כלל יש יוצא מן הכלל.

ומה שכתב שיש להורות אחר רבים — זה שייך רק אם יש ספק. אבל כאן, שהנוסח בכל החומשים הוא שורף בחולם, אין כאן ספק כלל.

גם עצם סברתו אינו מובנת. שהרי הוא עצמו כתב שמצא משקל זה בחולם גם בשם הנגזר מהפועל, כמו קְדוֹשׁ ישראֵל וגְדֶל־חֲקָה, ואם כן מנלן שאינו ממשקל זה. גם נראה שמשקל זה איננו מן המועטות כלל, כי מצאתי עוד הרבה תכיבות במשקל זה, ולדוגמא: קָבוֹד ה' (ויחזקאל ג, יב), שְׁלֹמֹה הַצֶּאֱלָא (בראשית לו, יד), מְרוֹם הָרִים (מלכים ב' יט, כג), לְשׁוֹן צִדִּיק (משלי י, כ), תְּהוֹם (בראשית א, ב), קְרוֹשׁ (ישעיהו מא, יט), יְסוֹד (שמות כט, יב), קְרוֹר (שמות לו, כג), ובהנה רבות, אשר כולם הם שמות שנגזרו מהפועל. ועל כן נראה שודאי יש לקרות שורף בחולם, ולא לשנות.

וכן כתב בירחון לקט ששנ"ה (ח"ו סימן טג אות ב), שחיפש בהרבה חומשים מדויקים ובמנחת ש"י שבמקראות גדולות, ולא שמע מאחד מבעלי הקריאה או ממלמדי תינוקות שיאמרו כן, ושגור בפי כל בחולם, וצריך עיון.

וכן אני הצב"י לא מצאתי כן בשום כתב יד או דפוס במלאפום, וכן הוא בישעיה (ה, כז) וְלֹא נִתְּקַן שׁוֹרֹף וְנִקְלְיוּ בַחּוֹלָם.

אמנם יש ללמד זכות בשנים. האחד, שכתב "והעיקר כהדפוסים שבמלאפום הרי"ש", ומשמע שהיו לפניו דפוסים חלוקים, ובכמה דפוסים שלפניו היה מנוקד במלאפום. והשני, שהוא עצמו לא סמך על הכרעתו, אלא סיים "ויבורר כן על פי ספרי דקדוק אינם כעת לפני" — כדרכו בכל הרשימות האלו. ולא בא לפסוק הלכה למעשה אלא לרשום לעצמו את הצריך בירור.

ומה שיש להוסיף

ולעניות דעתי יש לחזק את דברי בעל שבחו של אהרן, שהטענה השניה שלו — שאף המשקל שבחולם משמש לשם הנגזר מן הפועל — כבר מונחת בגוף לשונו של האשל אברהם עצמו, שהוא בעצמו הביא את קְדוֹשׁ ישראֵל וגְדֶל־חֲקָה, ומחמת זה לא צוה לחזור ולקרות. נמצא שאין ההשגה בזה חידוש עליו, אלא הרחבת מה שהוא עצמו הודה בו.

שאלה בשני הפסקים

ויש לעיין טובא בשני הפסקים שהבאתי, בקָאֵי ובשורף.

דבשורף כתב בפיפוש "ומהראוי היה להחזיר קריאת מקרא זה, כיון שיש בזה שני משמעות", ואף על פי כן לא צוה. וטעמו — "ואחר שנגמרה בדעתו שהוא טעות בהחלט כבר היה אחר כמה פסוקים, כמדומה שכבר בירך לאחריה". הרי שההפלגה והברכה הן שמנעוהו.

ובקָאֵי, שלא היה אצלו אלא ספק — שכתב "ונסתפקתי אם זה כשנוי ענין" — צוה לקרות שנית. וההפלגה שם גדולה לאין ערוך, שכתב "וצויתי לקרות הפסוק אחר סיום כל הפרשה קודם קדיש". ואם עמדו קודם קדיש, הרי כבר נגמרה כל הקריאה כולה, ועברו כל העולים, ונשלמו כל הברכות.

ולכאורה הדברים קל וחומר. ומה בשורף, שהוא עצמו כתב שיש בזה שינוי משמעות, ולא הפליג אלא כמה פסוקים ואולי ברכה אחת — לא צוה. בקָאֵי, שלא היה אצלו אלא ספק, ושכבר נגמרה כל הקריאה וכל הברכות — לא כל שכן שלא יצוה.

ונראה ליישב

דהנה לשון "מלבד מה שכתבו הפוסקים" ו"מלבד זה מצינו משקל" אינן לשון של חזרה, אלא לשון של הוספה — שאף אלו עמדו לפניו מתחילה. וכן מה שסיים "בפרט אחר שכבר בירך", שהוא תוספת על מה שקדם ולא טעם בפני עצמו.

ונמצא שבשורף היו בידו שלושה טעמים שלא להחזיר: ההפלגה והברכה, ומה שאף הפוסקים חלוקים איזה שינוי מחייב חזרה, ושאף המשקל שבחולם שם דבר הוא ואין כאן שינוי כלל. ובקָאֵי לא היה בידו אלא ההפלגה לכדה, ולא מצא שום צד לומר שאין כאן שינוי. ובהפלגה לכדה אין די.

ולפי זה אין הקל וחומר עומד כלל, ואין ההפלגה פוטרת מחמת עצמה אלא מצטרפת למי שכבר יש לו צד להקל בגוף הדין.

העולה מן הדברים

ונמצא שבשלושת הפסקים האלו ההפרש אינו בזמן הפעולה ולא בבנין, אלא בעצם סוג התיבה — אם היא שמו של דבר, או תואר, או שם של פעולה.

ובקָאֵי החזיר, ששם שיעה את התיבה משמו של דבר ללשון מעשה שעבר. ובמטוב החזיר, ששם שיעה את התיבה מתואר לשם דבר בסמיכות, והפירוש היוצא הפוך מכוונת הכתוב. ובשורף לא החזיר, ושלושה טעמים לו כמו שנתבאר, והעיקר שבהם — שאף הקריאה שקרא שם דבר היא, ואין כאן שינוי משמעות כלל.

זיקוקין דנפקא מפומי'

שבתחילת כל זמן היו נוהגין להביא זוהר זה לפני התלמידים. ואמרו, אם בשעת פתיחת הארון להוציא ספר תורה לקרות בו הרי זו עת רצון שראוי להתפלל בה, על אחת כמה וכמה בשעה שנפתחים שערי הישיבות. שאין לשער כלל איזו עת רצון גדולה היא בשמים, בשעה שכולם חוזרים לבתי המדרשות בתחילת הזמן, לישב ולעמול בתורה.

מספר עורה כבודי (להג"ר שמחה בונם לונדינסקי):

קריאת התורה מעוררת אהבת ה' אלינו

איתא בזוהר הקדוש (פרשת ויקהל, רו ע"א): אמר רבי שמעון, כד מפקין ספר תורה בצבורא למקרא ביה, מתפתחן תרעי שמאי דרחמין ומעוררין את האהבה לעילא, ואבעי ליה לבר נש למימר הכי, "ברין שמיה" וכו'.

[כלומר, בשעה שמוציאין ספר תורה בצבור לקרות בו, נפתחים שערי הרחמים שבשמים ומתעוררת האהבה למעלה, וצריך אדם לומר "ברין שמיה" וכו'.]

ואמר הגאון רבי מתתיהו סלומון צ"ל, וכן הובא בשם הרב מפוניבז' צ"ל,

צמר חזקנינים

פרשת שופטים תשפ"ו

מאא"ז הג"ר ברוך כהנא רפאפורט אב"ד פיורדא צ"ל – זקנינו של הברוך טעם

מלך התובע – דנין אותו

במדרש (דברים רבה): "כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ... וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ" (דברים יז, ד). הלכה, מלך ישראל שהיה לו עסק, מהו שיהא מותר לו לדון לפני בית דין. כך שנו חכמים, מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו. למדונו רבותינו, למה אין דנין את המלך. אמר רבי ירמיה, שכן כתוב בדוד המלך, "מִלְפָּנֶיךָ מְשֻׁפָּטִי יֵצֵא" (תהלים יז, ב), הוי אין בריה דן את המלך אלא הקדוש ברוך הוא.

והמדרש הזה כולו מוקשה. חדא, שהאריך בלשונו "מלך שהיה לו עסק", ולמה לא שאל בקיצור, מהו לדון את המלך. ועוד, למה הוצרך להביא דברי רבי ירמיה, והרי די לו בציטוט המשנה, כך שנו חכמים מלך לא דן ולא דנין אותו. ועוד, למה הביא אף "לא מעידין אותו", שאינו מענין השאלה.

וכדי ליישב, נקדים מה ששנינו בסנהדרין (יח ע"א), מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו. וגם על זה קשה, שכיון שאין דנין אותו, פשיטא שאין מעידין אותו.

ויש לפנינו שני דרכים ביישובה, ושתיהן עומדות על כך שיש אופן שכן דנין את המלך, ובאותו אופן גופו חידשה המשנה שאין מעידין אותו.

דרך אחת – הא דאין דנין את המלך אינו אלא משום שנאמר "שׁוֹם תִּשֶׂים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ" (דברים יז, טו), שתהא אימתו עליך, ולא נאמר אלא כשהמלך הוא הנתבע, וכמעשה שהיה בעבדו של ינאי המלך שהרג את הנפש, ונקרא ינאי לעמוד בדין, ומחמתו נגזר שלא לדון את המלך. אבל כשהמלך הוא התובע, אפשר שדנין אותו. ובאותו אופן עצמו, שדנין אותו, אף על פי כן אין מעידין אותו, משום אימת המלכות.

ודרך שניה – הא דאין דנין את המלך היינו שאר העם, אבל מלך דן את המלך, כמו שהיה לאחר שנחלקה מלכות בית דוד והיו בישראל שני מלכים. ואף על פי כן אין שאר העם מעידין אותו, משום "שׁוֹם תִּשֶׂים".

ויש להקשות שני כתובים המכחישים זה את זה. כתוב אחד אומר "בֵּית דָּוִד... דִּינֵי לְבָקֶר מְשֻׁפָּט" (ירמיה כא, יב), ומשמע שדנין את המלך, וכן למדו מזה בגמרא (סנהדרין יט ע"א), אמר רב יוסף, לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותו, דכתיב "בֵּית דָּוִד... דִּינֵי לְבָקֶר מְשֻׁפָּט". וכתוב אחר אומר "מִלְפָּנֶיךָ מְשֻׁפָּטִי יֵצֵא", ומשמע שאין דנין את המלך.

ואפשר ליישב, שמה שאמר דוד "מִלְפָּנֶיךָ מְשֻׁפָּטִי יֵצֵא" נאמר קודם שנחלקה המלכות, שהיה מלך על ישראל ועל יהודה, והיו מצווין על "שׁוֹם תִּשֶׂים". ומה שנאמר "בֵּית דָּוִד... דִּינֵי לְבָקֶר מְשֻׁפָּט", לאחר שנחלקה מלכות בית דוד נאמר, ושוב לא היה עליהם אותו ציווי.

[צמח הצב"י: והנה בגמרא נקטו החילוק בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, ורבינו נקט בין קודם חלוקת המלכות לאחריה. ואינם סותרים, שהרי מלכי ישראל לא היו אלא לאחר החלוקה. אלא שרבינו תלה בזמן, לפי שבו תלוי אם ציווי "שׁוֹם תִּשֶׂים" נוהג, והוא עיקר נידונו.]

המשך בעמוד 1

מאא"ז הייטב לב צ"ל (יהודה"ל ואלול)

בדיני נפשות סגי מפי כתבם

"על פי שְׁנֵים עָדִים או שְׁלֹשָׁה עָדִים יוֹמֹת הַמָּוֶת" (דברים יז, ו).

יש לדקדק בלשון הכתוב. שכאן, שהפרשה בדיני נפשות, נאמר "על פי שְׁנֵים עָדִים או שְׁלֹשָׁה עָדִים", ולא נכפל "על פי" אצל השלשה. ואילו להלן, בדיני ממונות, נאמר "על פי שְׁנֵים עָדִים או על פי שְׁלֹשָׁה עָדִים יָקוּם דָּבָר" (דברים יט, טז), ושם נכפל.

ונראה ליישב הדנה כתב הרמב"ן בשם רב סעדיה גאון, שעל דרך הפשט "שנים עדים" הם העדים, ו"שלשה" הם מקבלי עדותן, היינו בית דין של שלשה.

ואמרו בבבא בתרא (ק"ג ע"ב), שלשה שנכנסו לבקר את החולה, רצו כותבין רצו עושין דין. והנה מילי בראו ביום, אבל בלילה אין עד נעשה דין.

ומבואר בנתיבות (סימן לו), שאין הדברים אמורים אלא בשלשה שנכנסו לבקר את החולה, שהתורה עשאת דיינים בעל כרחם של היורשים, וכן בקידוש החודש (ו"ה כה ע"ב), שהם דיינים בלא ריצוי שום אדם, ובאלו נאמנים אף מפי כתבם. אבל בשאר דיני ממונות, שצריך ריצוי בעלי הדין שיהיו דיינים, ואינם נעשים דיינים מעצמם בעל כרחו של בעל דין, הרי הם עדים בעלמא, ובעיני מפייהם ולא מפי כתבם.

ולפי זה יש לחלק בין דיני נפשות לדיני ממונות. שבדיני נפשות אין צריך ריצוי בעל דין כלל, שאף אם קרובי הנהרג מוחלין ואינם תובעים, מוטל על בית דין להמית את ההורג, שנאמר "וּבְעֶרְתָּ הָרָע מִקִּרְבְּךָ" (דברים יג, ו). ולא עוד אלא שמוטל על כל אדם להיטפל לדבר מצוה ולבער הרע כפי אשר תשיג ידו. ואם כן שלשה שראו ביום באחד שהרג את הנפש, נעשים הם עצמם בית דין בלא ריצוי. ואף שנתכוונו להעיד, קיימא לן שגם בכהאי גוונא נעשה עד דין (חושן משפט סימן ז סעיף ה). ולדעת רב סעדיה גאון שקבלת עדות סגי בשלשה, הרי הם כמי שקבלו את העדות. ואף שאין הם יכולים לדון בעצמם, שגמר דין בעשרים ושלשה, מכל מקום יכולים לשלוח את קבלת העדות בכתב לסנהדרין, והם דנין על פיו. וכל שכן אם הם זקנים או חולים שאינם יכולים לילך.

אבל בדיני ממונות, שצריך ריצוי בעלי הדין, ואינם נעשים דיינים מעצמם, אינם אלא עדים, וצריכים להגיד עדותן בעל פה, מפיהם ולא מפי כתבם.

ומעתה מדויק הכתוב כמין חומר. שכאן, בדיני נפשות, נאמר "על פי שְׁנֵים עָדִים" – "על פי" דוקא, ולא מפי כתבם; "או שְׁלֹשָׁה עָדִים" – שראו ביום, ואף שנתכוונו להעיד, נעשים הם דיינים, ודי בכתבם. ולפיכך לא נכפל אצלם "על פי", שאין הכתוב מקפיד אצלם על פה דוקא.

אבל להלן, בדיני ממונות, שאין נעשים דיינים אלא בקבלת בעלי הדין, ואף בשלשה בעיני מפייהם ולא מפי כתבם, לפיכך נאמר "על פי שְׁנֵים עָדִים או על פי שְׁלֹשָׁה עָדִים". וזהו כפתור ופרח.

ולפי זה שוב אי אפשר להעמיד את "אין מעידין אותו" בשני מלכים הדנין זה את זה. שהרי בזמן שהיו שני מלכים לא היה שם ציווי "שום תשים" כלל, וממילא אף להעיד היה מותר. ועל כרחק שהמשנה עומדת כדרך הראשונה, שכשהמלך הוא התובע דנין אותו, ואף על פי כן אין מעידין אותו משום אימת המלכות.

ובזה אתי שפיר כל בנין המדרש.

"מלך שהיה לו עסק" – רצונו לומר שהמלך הוא התובע, ובאופן זה מותר לדון אותו. ועל זה אמר, כך שנו חכמים, מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו. וקשה, למה הוצרך לומר שאין מעידין אותו, והרי כיון שאין דנין אותו פשיטא. ועל כרחק שיש אופן שדנין אותו, והיינו כשהמלך הוא התובע, כדרך הראשונה.

אלא שעדיין יש מקום לומר כדרך השניה, שהאופן שדנין אותו הוא בשני מלכים הדנין זה את זה, אבל כשהמלך תובע לפני בית דין אין דנין אותו. ולפיכך הוסיף, למה אין דנין את המלך, אמר רבי ירמיה שנאמר "מִלְפָּנֶיךָ מְשַׁפְּטִי יִצְחָא". שמכאן באים שני הכתובים לידי סתירה, ועל כרחק לחלק, כאן קודם חלוקת המלכות וכאן לאחריה. וכיון שכן שוב אי אפשר להעמיד כדרך השניה, שהרי בזמן שני המלכים לא היו מצווין על "שום תשים", וקשה למה אין מעידין.

ועל כרחק כדרך הראשונה, שכשהמלך הוא התובע מותר לדון אותו, ואף על פי כן אין מעידין אותו משום "שום תשים". נמצא מוכח שמותר לדון את המלך כשהוא התובע. ודוק היטב.

מכתב יד תלמיד מס' 3746

מא"ז הג' ר' יוסף תאומים זצ"ל – אבי אביו של הברוך טעם, ובנו בעל יעלת חן

ויפלל – תפלה או פלילות

ברש"י על "וְנָתַן לָפָנָיו הָאֵלֹהִים וְהִלָּחִים" (דברים יח, ג): דורשי רשומות היו אומרים, זרוע תחת יד, שנאמר "וַיִּקַּח רִמּוֹחַ בְּיָדוֹ" (במדבר כה, ז); לחיים תחת תפלה, שנאמר "וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְלֹל" (תהלים קו, ל); קבה כמשמעה, שנאמר "וַיֵּאָשֶׁה אֶל קִבְתָּהּ" (במדבר כה, ח), עכ"ל. ויש לדקדק, למה דוקא דורשי רשומות אמרו כן.

ונראה לי, משום דמכאן משמע ד"ויפלל" היינו תפלה, ואילו בסנהדרין (פב ע"ב) איתא, אמר רבי אלעזר, "ויפלל" לא נאמר אלא "ויפלל", מלמד שעשה פלילות עם קונו, אמר לפניו, על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל.

ונראה לי דתלוי בפלוגתא. דהתם (סנהדרין מג ע"ב) תניא, "הִנְסִתָּרְתָּ לָהּ אֱלֻקֵּינוּ וְהִנְגַּלְתָּ לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם" (דברים כט, כח), נקוד על "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ" ועל עי"ן שב"עד", מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמיה, וכי ענש על הנסתרות לעולם, והלא כבר נאמר "עד עולם" (ועיין ברש"י שם), אלא כשם שלא ענש על הנסתרות, כך לא ענש על הנגלות עד שעברו ישראל את הירדן.

ויש לדייק בלשון רבי אלעזר, שאמר פינחס לפני המקום, "על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף מישראל" – משמע שהנופלים אינם אותם "אלו" שחטאו, אלא אחרים הנופלים בעבורם. הרי שאותן עשרים וארבעה אלף שנפלו בשטים לא היו הם עצמם החוטאים, אלא נענשו מחמת ערבות, על שזמרי וסיעתו חטאו בגלוי. ואם כן על כרחק רבי אלעזר סבירא ליה כרבי יהודה, שכבר קודם שעברו את הירדן היו נענשים על הנגלות זה בעבור זה מדין ערבות. ולפיכך שפיר מתפרש "ויפלל" שעשה פלילות עם קונו, שאמר פינחס, על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף.

אבל רש"י, שמפרש תפלה ממש ולא פלילות, אזיל לשיטת רבי נחמיה. שכן כתב רש"י בפרשת נצבים (דברים כט, כח), נקוד על "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ", שאף על הנגלות לא ענש את הרבים עד שעברו את הירדן, שקבלו עליהם השבועה בהר גריזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זה לזה, והיינו כרבי נחמיה. ואם כן אותן עשרים וארבעה אלף שנפלו, על כרחק חוטאים היו בעצמם, ושוב לא שייך לומר שעשה פלילות עם קונו, ועל כרחק "ויפלל" תפלה ממש.

וזהו שאמר "דורשי רשומות", היינו הדורשים את הנקודות שעל "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ", והם אומרים שהלחיים ניתנו לכהנים בשכר "וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְלֹל". שלשיטתם אי אפשר לפרש "ויפלל" שעשה פלילות ואמר על אלו יפלו עשרים וארבעה אלף, שהרי לדידהו מוכח שבמדבר לא נענשו על הערבות כלל, אף בגלוי, ועל כרחק בחטא עצמם מתו. ועל כן "ויפלל" היינו תפלה, ולכך ניתן לו הלחיים עם הלשון בשכרו.

עד כאן דברי אדוני אבי הגאון זצ"ל.

הוספת בנו בספר יעלת חן

ונראה לי שכונתו, שרש"י כיוון ב"דורשי רשומות" לרבי נחמיה דוקא. ואף שגם רבי יהודה דורש את הנקודות, מכל מקום כיון שרבי נחמיה השיב לרבי יהודה, וכי ענש על הנסתרות לעולם, והלא כבר נאמר "עד עולם" (ועיין פירש"י שם: ואי לא שה"עד עולם" קאי על פטור הנסתרות, לאשמועינן שמדה זו תתנגד לעולם, שלא תאמר משעברו את הירדן וקבלו ערבות יתירה יענשו זה על ידי זה, למה לי דכתביה. שהרי אותם שנתחייבו בנגלות, פשיטא שהעונש הנוהג עכשיו ינהג לעולם. והתוספות שם פירשו קושיותיו בדרך אחרת, שמקיש נגלות לנסתרות, עיין שם).

[צמח הצב"י: נראה לבאר דבריו. שלרבי יהודה, הנקודה שעל עי"ן ד"עד" באה לחלק ולהעמיד את דין הנסתרות, שמעתה מתחלת מדה זו ליענש עליהן. ויש בזה דוחק, שסדר הכתוב הוא נסתרות תחילה ואחר כך נגלות, ואחריהן נכתב "עד עולם", ונמצא שהתיבות שבסוף המקרא נסבות אחרונות אל תחילתו.

אבל לרבי נחמיה מיושב סדר הכתוב לגמרי. שתיבות "עד עולם" קיימי אכולה מילתא, שמעתה מתחלת מדה זו, שהנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו – כתיבה החותמת את הפסוק כולו. והנקודות שעל "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ" אינן באות אלא לדין הנגלות לבדו, ועומדות במקומן ממש, והנקודה שעל העי"ן מלמדת על תחילת המדה לכל הפסוק. נמצא שכל הרשומות והמקרא עולים בקנה אחד.]

הרי שרבי נחמיה דורש את הנקודות הללו כמין חומר, ולכן קרא רש"י לרבי נחמיה "דורשי רשומות".

מא"ז הג' ר' ברוך כהנא רפאפורט אב"ד פיורדא זצ"ל – זקינו של הברוך טעם

שני מקורות לדין שלא יהא אחד עומד ואחד יושב

בשבועות (ל ע"א) תנו רבנן, "וַיַּעֲמֵדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב" (דברים יט, י), מצוה לבעלי דינין שיעמדו. אמר רבי יהודה, שמעתי שאם רצו להושיב את שניהם מושיבין, ואיזהו אסור – שלא יהא אחד עומד ואחד יושב. ותנו רבנן, "בְּצִדָּקָה תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ" (ויקרא יט, טו), שלא יהא אחד עומד ואחד יושב.

וכתבו התוספות שם (ד"ה שאם רצו בית דין להושיב), דההיא דסנהדרין (יט ע"א), שאמר שמעון בן שטח לינאי המלך, עמוד על גלגלי ויעידו בך, אתיא דלא כרבי יהודה. שהרי לרבי יהודה שניהם יושבין, ואילו שם הצריכוהו לעמוד. ולדידיה צריך לומר בשעת גמר דין הוה ולא בשעת קבלת עדות. שהוא תחלת דין.

מאא"ז הג"ר ברוך כהנא רפאפורט אב"ד פירדא זצ"ל – זקניו של הברוך טעם

כאשר זמם ולא כאשר עשה – כשהמורא נעשה ממילא

בפסוק בעדים זוממין, "וְעִשְׂתֶּם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" (דברים יט, יט), וכתוב בתורה "וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיָרְאוּ וְלֹא יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כְּדָבָר הָרָע הַזֶּה בְּמִקְרָאָה" (דברים יט, כ). ויש לדקדק, למה שינה הכתוב כאן ונקט "וְהַנִּשְׁאָרִים", ואילו בבן סורר ומורה נאמר "וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיָרְאוּ" (דברים כא, כא).

ועוד יש לעיין בהלכה הנלמדת מכאן, דדרשין במכות (ה ע"ב) "כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת" ולא כאשר עשה, שאם כבר נהרג הנידון על פיהם שוב אין העדים הזוממין נהרגין. ולכאורה הוא כנגד השכל, שכל שהגדילו לעשות ייפטר. וכן הקשו שם בגמרא, תנא בריבי אומר, לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין. אמר לו אביו, בני, לאו קל וחומר הוא.

ונראה לומר, על פי מה שכתב רש"י ברוצח על "לֹא תַחֲסֹס עֵינֶיךָ" (דברים יט, יז), שלא תאמר הראשון כבר נהרג, למה אנו הורגים את זה ונמצאו שני ישראלים הרוגים. הרי שמצד עצם הדין היה מקום לפטור, ולזה אמרה תורה "וְיַעֲרַף הָרָע מִקִּרְבֶּךָ" – כדי שלא יוסיף עוד להרוג נפשות מישראל.

מוכח שטעם ההריגה הוא משום המורא. ולפי זה, כל מקום שהמורא נעשה ממילא, שוב אין צורך להמיתו.

ובזה ניחא הא דעדים זוממין, שאם כבר הרגו אינן נהרגין. שהרי אצלם המורא קיים בלאו הכי, שכל עד ירא שמא יבואו עדים ויזימוהו קודם שיהרג הנידון, ואז ודאי ייהרג. וכיון שהמורא פועל את פעולתו ממילא, שוב אין צורך להמיתם.

[צמח הצב"י: ונראה להוסיף ביאור בזה. שהנה כל טעם המורא שכתב רש"י אינו בא אלא ליישב קושיא, שלא תאמר הראשון כבר נהרג ולמה נהרג את זה ונמצאו שני ישראלים הרוגים. הרי שאין הקושיא מתחלת אלא במקום שכבר יש הרג לפנינו.]

ולפי זה בעדים זוממין, כשעדיין לא נהרג הנידון, אין כאן קושיא כלל, שהרי אין לפנינו אלא הרג אחד, ואין צריך להיזקק לטעם המורא, ונהרגין מעיקר הדין. ורק כשכבר נהרג הנידון על פיהם מתעוררת הקושיא, שאם נהרגו אף אותם ירבו ההורגים בישראל. ושם היינו צריכים לטעם המורא כדי לחייבם, ובזה דוקא אין המורא מועיל, שהרי אצלם המורא קיים בלאו הכי כמו שנתבאר. ולפיכך אינן נהרגין.]

ובזה יתיישב שינוי הלשון. שאין "וְהַנִּשְׁאָרִים" מוסב על שאר העם, אלא על העדים הזוממין עצמם, שהם הנשארים מן המיתה אף שהיו חייבין בה. וכלשון רש"י בפרשת שמייני על "הַנּוֹתָרִים" (ויקרא י, יב), הנותרים מן המיתה. וזהו שאמר הכתוב, אותם שנשארו מן המיתה – אף הם "יִשְׁמְעוּ וְיָרְאוּ", שהמורא מוטל עליהם ממילא, ומשום כך אין צורך להמיתם. ודוק.

מכתב יד תלמיד מס' 6280

ויש להקשות, שהתוספות בסנהדרין שם (ד"ה ינאי המלך עמוד על רגליך) הקשו קושיא זו גופה, שהרי לא אמרו אלא שלא יהא אחד עומד ואחד יושב, הא שניהם יושבין שפיר דמי, ולמה הצריכוהו לעמוד. ותירצו שני תירוצים, חדא, ששאני התם דדיני נפשות הוה. אי נמי, הכא הוי קבלת עדות, וקבלת עדות כשעת גמר דין, ובשעת גמר דין אמרינן פרק שבועת העדות דברי הכל דיינים ביישיבה ובעלי דינין בעמידה.

וקשה, למה לא תירצו התוספות בשבועות כדרך שתירצו בסנהדרין, והרי הדבר נראה לעינים כסותרין זה את זה.

ונראה ליישב, שאין מקור שני הדינים אחד. שרבי יהודה דייק סברתו מלשון הכתוב "וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים", ולא נאמר "ועמדו האנשים", ובא הכתוב לומר ששניהם יהיו שוין, או שניהם בעמידה או שניהם ביישיבה. אבל הברייתא השניה דייקה סברתה מ"בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט", שהצדק מחייב שיהיו שניהם שוין, שאם אחד עומד ואחד יושב יסתמו טענותיו.

ומעתה יש בזה שתי נפק"מ.

חדא, שאם למדנו מ"וְעָמְדוּ", אף בדיני נפשות אין האיסור אלא באחד עומד ואחד יושב, אבל שניהם יושבין שפיר דמי, שהרי אותה פרשה בדיני נפשות נמי משתעי, דכתיב "לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה" (דברים יט, טז). אבל אם למדנו מ"בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט", יש לומר שלא נאמר ההיתר אלא בדיני ממונות, ואילו בדיני נפשות אף שניהם יושבין אסור.

ועוד, שאם למדנו מ"וְעָמְדוּ", מוכח שקבלת עדות אינה גמר דין, שהרי הכתוב בעדות נמי משתעי, ואף על פי כן אמר "וְעָמְדוּ" שיהיו שניהם שוין, שאין האיסור אלא באחד עומד ואחד יושב, הא שניהם יושבין שפיר דמי. ובגמרא דין כולי עלמא מודו שאסור אף בשניהם יושבין. אבל לברייתא הדורשת מ"בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט", יכול להיות שקבלת עדות גמר דין היא.

ובזה אתי שפיר. שהתוספות בשבועות עמדו על דברי רבי יהודה, ואצלו אין שני התירוצים שבסנהדרין שייכים כלל. שכיון שהוא דורש מן הכתוב המדבר אף בעדות ובדיני נפשות, אי אפשר לחלק בין דיני ממונות לדיני נפשות, ואף אי אפשר לומר שקבלת עדות גמר דין היא, שעל כרחך מוכח מדבריו שהיא תחילת הדין.

ולפיכך הוכרחו לומר שאותו מעשה דלא כרבי יהודה. אבל בסנהדרין לא הוקשה להם אלא מן הברייתא ד"בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט", ושם מתיישבים שני התירוצים יפה.

וכן משמע מלשונם, שכתבו "הא דאמרינן שלא יהא אחד עומד ואחד יושב, אבל שניהם יושבין שפיר דמי" – שפתחו באיסור, שהוא לשון הברייתא ממש, וסיימו בהיתר בלשון "אבל... שפיר דמי", שהוא לשון של דיוק. הרי שההיתר אינו לישנא דברייתא אלא נשמע מן הדיוק בלבד, וכיון שכן שפיר יש מקום לחלק בין דיני ממונות לדיני נפשות, ואף לומר שקבלת עדות גמר דין היא. ודוק היטב.

[צמח הצב"י: והנה לפנינו בתוספות בסנהדרין הסדר הפוך, שכתבו תחילה שאם רצו להושיב שניהם מושיבין, ואחר כך דאינו אסור אלא אחד עומד ואחד יושב. ולפי גירסתנו אין הראיה מוכחת כל כך, שהרי פתחו בהיתר. אבל לגירסת רבינו, שפתחו באיסור וסיימו בהיתר בלשון "אבל", מוכח בעליל שההיתר דיוק הוא ולא לשון מפורשת.]

מכתב יד תלמיד מס' 141

צמרח הצב"י

פרשת שופטים

מדינין לשיתוף ולאשרה

כתב בספר פרדס דוד (להגיד דוד דייבעק, נדפס לראשונה שנת תקמ"ו, ושוב נדפס בהוספות משולבות תרס"א):

במודרש ילקוט: "שפטים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ" (דברים טז, יח) – לך ולא לאומות העולם. מלמד שנקראו דינין על שם משה, לפי שמסר נפשו על דינין תחלה, שנאמר "וַיָּצֵא אֶת הַמִּצְרִי" (שמות ב, יב), לכן נקראו על שמו.

ויש לתמוה, היאך למד שני דברים אלו מתיבת "לך" – גם שאין הדינין לאומות העולם, וגם שנקראו על שם משה. ועוד, שתיבת "תחלה" אין לה פירוש כלל.

ונראה לי ליישב, דהנה איתא בסנהדרין (נו ע"ב): שבע מצות נצטוו בני נח, עבודה זרה וגילוי עריות וכו'. מנא הני מילי, דתנו רבנן, "וַיֵּצֵא ה' אֱלֹקִים עַל הָאָדָם" (בראשית ב, טז) – "ויצו" זו דינין, וכן הוא אומר "כִּי יִדְעֲתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצְאוּ אֶת בְּנֵיהֶם... לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, ט); "אלקים" זו עבודה זרה, שנאמר "לֹא יִהְיֶה לָּךְ אֱלֹקִים אֲחֵרִים" (שמות כ, ג). כי אתא רבי יצחק תנא איפכא, "ויצו" זו עבודה זרה, "אלקים" זו דינין. בשלמא "אלקים" זו דינין, דכתיב "וְנִקְרָב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹקִים" (שמות כב, ז), אלא "ויצו" זו עבודה זרה מאי משמע – פליגי בה תרי אמוראי, חד אמר דכתיב "סְרוּ מִהֶרָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתֶם עֲשׂוּ לָהֶם עֵגֶל מִסְכָּה" (שמות לב, ח), וחד אמר דכתיב "הוֹאֵל הַלֵּךְ אַחֲרֵי צִו" (הושע ה, יא). ופריך, מאי ביניהו – איכא ביניהו נכרי שעשה עבודה זרה ולא השתחוה.

ומקשה בשו"ת רמ"א (סימן י), למה לא הקשתה הגמרא כן על עצם הפלוגתא, שכי אתא רבי יצחק תנא איפכא – מאי ביניהו, אם "ויצו" הוא דינין או עבודה זרה.

ונראה לי ליישב, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ט הלכה יד) בביאור מצות דינין שבבני נח, שהם מצווים להושיב דינין בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהם. ומשום כך נתחייבו אנשי שכם הריגה, לפי ששכם גזל ולא דנוהו, ובן נח אזהרתו זו היא מיתתו, עיין שם שהאריך.

והכסף משנה הביא בשם הרמב"ן שחולק עליו, שמצות דינין בבני נח אינה להושיב דינין, אלא לדון בין איש לרעהו בהודאות והלואות וכיוצא בהן, כדרך שנצטוו ישראל. ועיי' ברמב"ן על התורה בפרשת וישלח, שהאריך לחלוק על הרמב"ם.

ואם כן יש לומר שבזה גופא נחלקו. שאם דינין נלמדין מ"ויצו", דכתיב "כִּי יִדְעֲתוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצְאוּ אֶת בְּנֵיהֶם... לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט", הרי המצוה לדון בין איש לרעהו כדרך ישראל, והיינו צדקה ומשפט. אבל אם "אלקים" זו דינין, דכתיב "וְנִקְרָב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹקִים", הרי "אלקים" משמעו דינין, ויש לומר שהמצוה להושיב דינין לדון בשש מצות שלהם, כשיטת הרמב"ם.

אלא שאי אפשר להעמיד כשיטת הרמב"ם, שמצות דינין היא להושיב דינין, ושמשום כך נתחייבו אנשי שכם הריגה על שגזל שכם ולא דנוהו. שאם כן, לא מסר משה את נפשו על הדינין "תחלה", שהרי שמעון ולוי מסרו נפשם קודם לכן, שהרגו את אנשי עיר שכם בשביל דינין.

ובזה אתי שפיר. "תתן לך" ולא לאומות העולם – שאין אומות העולם מצווין להושיב דינין בכל פלך, והיינו שיטת הרמב"ן, שמצות בני נח לדון בין איש לרעהו בהודאות והלואות ולא להושיב דינין. ומשום שנאמר "לך", מלמד שנקראו דינין על שם משה, לפי שמסר נפשו על דינין "תחלה". שאם תעלה על דעתך שאף בני נח מצווין להושיב דינין, כשיטת הרמב"ם, נמצא ששמעון ולוי מסרו נפשם על דינין תחלה, ולמה נקראו על שם משה. ונמצא ששני הדברים אחד הם: אף אם אי אפשר ללמוד מתיבת "לך" שנקראו

על שם משה, מכל מקום מוכח מזה גופא "לך" ולא לאומות העולם. ודוק כי נכון הוא. עד כאן דברי הפרדס דוד. ודפח"ח.

ויש להוסיף על דבריו ולבאר בזה המשך הפסוקים, "שפטים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ" וגו', "לֹא תִטֵּעַ לָךְ אֲשֶׁרָה" (דברים טז, כא). [ואף שלפי מה שכתב רש"י אין הכוונה כאן לאשירה של עבודה זרה, מכל מקום בילקוט נראה שאכן קאי על אשירה של עבודה זרה, וזה לשונו: "לֹא תִטֵּעַ לָךְ אֲשֶׁרָה" – התורה אמרה "וְאֲשֶׁרֶיהֶם תִּשְׁרֹפֹן בָּאֵשׁ" (דברים יב, ג), קל וחומר שלא יטע. ומנין שלא יקיים, תלמוד לומר "לֹא תִטֵּעַ" מכל מקום.]

דהנה הפרדס דוד מביא בכמה מקומות שהרמ"א תירץ (ולא זכית למצאו), שיש ביניהם נפקא מינה במה שנחלקו הפוסקים אם בני נח מצווין על השיתוף בעבודה זרה או לא [עיין תוספות (בכורות ב ע"ב ד"ה שמא), ובדרכי משה וברמ"א (אורח חיים סימן קנו)]. שאם אמרינן ד"אלקים" זו עבודה זרה, ויליף לה מ"לא יִהְיֶה לָּךְ אֱלֹקִים אֲחֵרִים", יש לומר שאף השיתוף אסור, כדאיתא בספרי שלמדו שיתוף מפסוק זה, ונמצא שהשיתוף אסור לבני נח. מה שאין כן אם ילפינן מ"ויצו" שהיא עבודה זרה, יש לומר שדוקא עבודה זרה ממש אסורה לבני נח, אבל השיתוף אינו אסור. [כן כתב בפרדס דוד פרשת בראשית. ועיין שם בפרשת נח שכתב בשם הרמ"א היפך מזה, וציין המוציא לאור בהערה לסתירה זו. ועיין עוד מה שכתב בדרושו לחנוכה, ובפרשיות שמות, משפטים, תצוה ותשא.]

והנה אמרו חז"ל בסנהדרין (סג ע"א) שעבדו ישראל את העגל בשיתוף. ופירש רש"י שם, שלא כפרו בהקדוש ברוך הוא לגמרי, שהרי שתפוהו בדבר אחר.

ואמרו חז"ל בעבודה זרה (נג ע"ב): אמר רחמנא "וְאֲשֶׁרֶיהֶם תִּשְׁרֹפֹן בָּאֵשׁ", מכדי ירושה היא להם מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו... אלא מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים, וכי אתו עובדי כוכבים שליחותא דידהו עבדי.

ואמרו חז"ל בשבת (פח ע"א) שישאל קבלו את התורה בכפיה, ויש מודעא רבה לאורייתא. ונמצא שאף לאחר קבלת התורה עדיין דינם כבני נח.

והיוצא מזה: אם בני נח אסורים בשיתוף, אם כן אף עם המודעא עשו עבירה בעגל, ובזה גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודה זרה, ושוב האשרה אסורה. אבל אם נאמר שבני נח מותרין בשיתוף, כיון שעם המודעא דינם כבני נח, נמצא שלא עשו איסור בעשיית העגל, ולא גילו בזה שניחא להו בעבודה זרה, ושוב האשרה מותרת. [ועיין בדרשות חתם סופר (דרוש לו' אדר תקע"ה), תכלת מרדכי (פרשת ברכה אות ב), חכמת התורה להג"ר שלמה קלוגר (פרשת אמור עמוד קעט), ועטרת צבי (סנהדרין שם).]

ובזה יבואר המשך הפסוקים. "שפטים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ" – לך ולא לאומות העולם, שנקטינן כהרמב"ן שאין בני נח מצווין להושיב דינין. ואם כן דינין נלמדין מ"לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצְאוּ", ונמצא ש"אלקים" קאי על עבודה זרה, ושוב בני נח אסורים בשיתוף, וישראל גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודה זרה, והאשרה אסורה. ולפיכך סמך לו "לֹא תִטֵּעַ לָךְ אֲשֶׁרָה".

מגיהנם חזינן שמדה טובה מרובה

בסוף פרשת ראה נאמר "אִישׁ כְּמִתְּנֵת יָדוֹ כְּבָרְפֹת ה' אֱלֹקֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" (דברים טז, יז), וסמוך לו בתחילת פרשת שופטים, "שפטים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ" (דברים טז, יח).

ופירש בספר יד אבי שלום (להג"ר יוסף שלום ב"ר דוד, אב"ד פיענץ, נדפס שנת ת"פ, ונדפח"ע ע"ז עוז והדר שנת תשפ"א):

על פי הגמרא בסנהדרין (ק ע"א): תניא, רבי מאיר אומר, במדה שאדם מודד מודדין לו, דכתיב "בְּמִסְפָּאָה בְּשִׁלְחָה תִּרְיֻכָּהּ" (ישעיה

המשך בעמוד ט

כז, ח). אמר רבי יהושע, וכי אפשר לומר כן – אדם נותן מלא עומסו לעני בעולם הזה, הקדוש ברוך הוא נותן לו מלא עומסו לעולם הבא, והכתיב "שָׁמַיִם בָּזָרְתָּ תָּכֵן" (ישעיה מ, יב). איזו היא מדה מרובה, מדה טובה או מדת פורענות – הוי אומר מדה טובה מרובה ממדת פורענות. במדה טובה כתיב "וַיֵּצֵא שְׁחָקִים מִמָּעַל וַיְדַלְתִּי שָׁמַיִם פֶּתַח וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם מִן הַלָּאֵל" (תהלים עח, כג-כד), ובמדת פורענות הוא אומר "וַאֲרֹבַת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ" (בראשית ז, יא). ובמדת פורענות כתיב "וַיֵּצֵא וַיֵּרָא בְּפָגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפְּשָׁעִים בִּי כִי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאֲשָׁם לֹא תִקְבָּה" (ישעיה סו, כד), והלא אדם מושיט אצבעו באור בעולם הזה מיד נכוה. אלא כשם שנותן הקדוש ברוך הוא כח ברשעים לקבל פורענותם, כך נותן הקדוש ברוך הוא כח בצדיקים לקבל טובתן.

ופירש רש"י שם, שההוכחה שמדה טובה מרובה היא מדכתיב במדה טובה "דלת" ובמדת פורענות "ארובות", ודלת גדולה מארובה, שארבע ארובות יש בדלת, כדאיתא ביומא (עו ע"א).

ומעתה אין לתמוה היאך יש באדם כח לקבל שכר כל כך, שהרי למדת פורענות נותן הקדוש ברוך הוא כח באדם לקבלה, כל שכן שנותן בו כח לקבל מדה טובה.

ובבעל הטורים כאן: "שופטים" – תגין למעלה ולמטה, שיראה הדיין כאילו חרב מונחת לו מלמעלה וגיהנם פתוחה לו מלמטה (סנהדרין ז ע"א).

ובזה מבאר את הסמיכות. "אִישׁ כְּמִתְּנֵת יָדוֹ" – שהקדוש ברוך הוא משלם מדה כנגד מדה. ויקשה, והלא "כְּכִרְפֶּת ה' אֶלְקִיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ", והיאך יכולין לסבול רוב הטובה. ולזה מתוך "שְׁפָטִים וְשִׁטְרִים" – שהתגין מרמזין על הגיהנם, ומן הגיהנם חזינן שמדה טובה מרובה. "בְּכָל שְׁעָרֶיךָ" – רומז על הדלת שפותח הקדוש ברוך הוא למדה טובה, ויתן הקדוש ברוך הוא באדם את הכח לקבל מדה טובה. עכ"ד היד אבי שלום, ודפח"ה.

ובזה יש לבאר את טעם ה"רביעי" שעל תיבת "וְשִׁטְרִים", שהוא מרמז על מה שמדה טובה מרובה על מדת פורענות ארבע פעמים, שארבע ארובות יש בדלת. ודוק.

ושפטו את העם משפט צדק – אף פושעי ישראל

ולפי דברי הבעל הטורים הנ"ל אמרתי בסעודת ההילולא לאזמור"ר הגה"צ מוה"ר אלעזר זצ"ל בעל דבר אלעזר, בן הגה"ק מוה"ר דוד דוב מיזליש זצ"ל הי"ד בעל בנין דוד, בסיום למסכת חגיגה ולסדר מועד, בשנת תשע"ד:

"שְׁפָטִים וְשִׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ" וגו' וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק" (דברים טז, יח).

על פי הגמרא בסוף מסכת חגיגה (כז ע"א): אמר ריש לקיש, אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל, קל וחומר ממזבח הזהב – מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב, כמה שנים אין האור שולטת בו, פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון, דכתיב "כְּפֶלַח הָרְמוֹן וְקִנְיָן" (שיר השירים ד, א), אל תקרי רקתן אלא ריקנין שבך – על אחת כמה וכמה.

וכל מי שהכיר את זקנינו ז"ע יודע שהחותם שלו היה לאהוב כל איש ישראל, יהיה מי שיהיה, ואהב כל מי שנקרא בשם יהודי, ולעולם לא הניח לדבר סרה על שום אחד מישראל. וקיים את הגמרא הזאת במלוא מובן המלה, שאפילו פושעי ישראל מלאים מצות כרמון, ואפילו אותם שהם במדרגת "עם", שהיא מדרגה פחותה בכלל ישראל, אף אותם שפט משפט צדק ודן אותם לכף זכות.

ולפי הגמרא, דבר זה נלמד מענין הגיהנם, שאין אור של גיהנם שולטת אף בהם. ולדברי הבעל הטורים הנזכר, התגין שעל "שְׁפָטִים וְשִׁטְרִים" ומתחתיהם מרמזין על הגיהנם.

ובזה מובן יפה המשך תחילת הפסוק לסופו – שמן הגיהנם חזינן הא ד'וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשְׁפָּט צֶדֶק". ודוק.

דיני נפשות משפיעים על אויר המקום

"וְעֵינֵינוּ וְאָמְרוּ יָדִינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ" (דברים כא, ז). יש לבאר על פי דברי הזהר הקדוש (חלק ב, צג ע"ב) על "לֹא תִרְצָח, לֹא תִנָּאֵף, לֹא תִגְנֹב" (שמות כ, יז): פֶּסְקָא טַעְמָא בְּכָל הַנִּי תִלֵּת, וְאִי לֹא דְפִסְקָא טַעְמָא, לֹא הָיִי תְקוּנָא לְעֵלְמִין, וְיֵהָא אָסִיר לֹן לְקִטְלָא נִפְשָׁא בְּעֵלְמָא, אַע"ג דְּיַעְבּוֹר עַל אֲוִרִיָּתָא. אַבְל בְּמָה דְּפִסְקָא טַעְמָא, אָסִיר וְשָׂרִי.

[כלומר, תחת תיבת "לֹא" שבשלש דברות אלו יש טעם המפסיק, והוא הטפחא. ואילולא הטעם המפסיק, לא היה תיקון לעולם, והיה אסור לנו להרוג נפש בעולם אף על פי שעבר על התורה. אבל במה שיש שם טעם מפסיק, מורה שיש בו איסור ויש בו היתר.]

ואמרו חז"ל (מכות פרק א משנה י): סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית. רבי אלעזר בן עזריה אומר, אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם.

וידועים דברי הגאון הקדוש רבי שמעלקא מניקלשבורג זצ"ל על דברי המשנה באבות (פרק ג משנה ב), שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים. וביאר, שאם יושבין השנים ואין עולה בידם לדבר בדברי תורה, מן הסתם היה שם בעבר מושב פריצים ולצים, וממילא אין המקום מוכשר שתשרה בו קדושה. וזהו כוונת המשנה, "הרי זה" – שהיה שם בעבר "מושב לצים", והמקום גורם.

ועיין מה שכתב אדוני אבי זקני בשו"ת דברי חיים (ליקוטים והשמות חלק ב סימן א) על מקום שהיה מיועד לעבירות ואירע בו אסון גדול, וכתב שאפשר שבא להם כן על שבחרו מקום מתועב לשפוך שיה לפני אדון כל, ועל ידי זה נתגלגלה סיבה זו.

ומן הראוי לציין בזה את המעשה שהיה, שפעם אחת נסע הבעל שם טוב הקדוש עם תלמידיו בעגלה לאיזה ענין. לפתע עצר בעל העגלה את נסיעתו, והפך פניו אל היושבים ואמר להם שיכינו עצמם למיתה, כי עומד הוא להרגם.

נבהלו התלמידים מאוד והתחילו מתחננים לפניו על נפשם, ואמרו לו, והלא ידידים אנחנו מכבר, ובודאי מהתל אתה בנו. אבל הוא עמד בדעתו, והודיעם בפירוש שבעוד שעה מועטת ירצח אותם רחמנא ליציל.

פנו אל הבעל שם טוב הקדוש, שאף הוא היה עמהם באותה צרה, ושאלוהו מה לעשות לעגלון הזה, שכמדומה נטרפה דעתו עליו, והוא עומד לקיים את זממו.

פנה הבעל שם טוב אל העגלון ואמר לו, הרי נהוג ליתן אף לנידונים למיתה בקשה אחרונה, ואם מוכן אתה ליתן אף לנו. אמר לו העגלון שמוכן הוא. אמר לו הבעל שם טוב, אין לי בקשה אלא זו, שתמשיך בנסיעה עוד מהלך מועט. אמר העגלון, אם אין זה מקום ישוב, מוכן אני.

והלך העגלון עם העגלה עוד כברת דרך קצרה, ושם עמד. והנה לפתע הפך פניו אל היושבים ובקש מהם מחילה על שרצה וחשב לעשות להם כן, והודיעם שמתחרט הוא, ואף אינו יודע כלל מה עלה בדעתו לעשות להם כדבר הזה.

פנו התלמידים אל הבעל שם טוב ושאלוהו, מה היה כאן, ולמה בקש להרגנו, ולמה נתחרט פתאום.

אמר להם, הבנתי שבאותו מקום שעמדנו בו בתחילה נעשתה שם בעבר עבירה של רציחה, והטומאה שנשתיירה במקום הכניסה בלבו של העגלון את הרצון להרוג. לפיכך בקשתי הימנו שיוסיף לילך, ששם שוב אין אותה השפעה שהיתה במקום הראשון.

ולפי זה יש לומר, שמשום כך מוטלת עגלה ערופה על הזקנים דוקא. שהם הם שדנו דיני נפשות, ואף שקיימו בזה דין תורה, מכל מקום יש בכך השפעה של רציחה באויר המקום. וממילא יתכן שמזה נגרם שיהרגו אחד את חברו.

ולפי זה יבוארו דבריהם. "יָדִינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה" – כפשוטו, שאין ידינו במעשה זה. אבל "וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ" – יש לקרותו: ועינינו את ה"לא", ראו, היינו אותה תיבת "לא" שבטפחא, שממנה יוצא ההיתר להרוג. שאף שידנו נקיות מן הדם הזה, עינינו ראו את ההיתר ונשתמשנו בו, ולפיכך מוטל עלינו לבקש כפרה, שמא ממנו נתגלגל הדבר. ודוק.