

הרב מרדכי וויליג
ראש ישיבה
וסגן ראש הכולל להוראה

הערות בפ"ק דסנהדרין

בענין מורה הלכה בפני רבו

(א) איתא בגמ' (ה:): תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו א"כ הי' רחוק ממנו ג' פרסאות. ובתוס' ד"ה אלא הקשו, דבערובין (סג.) משמע דתוך ג"פ חייב מיתה, חוץ לג"פ אסור ואינו חייב מיתה, וכאן משמע דחוץ לג"פ מותר. ותירצו, דהתם מיירי בלא נטל רשות מרבו. כלומר, דבזה אסור חוץ לג"פ וחייב תוך ג"פ. וסוגיין מיירי בנטל רשות, ולכן מותר חוץ לג"פ, ותוך ג"פ אסור, וכ"כ הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ב ס"ד).

ובערובין (טב: ד"ה רב) פירשו דסוגיין מיירי בתלמיד חבר, ובזה מותר חוץ לג"פ ואסור תוך ג"פ. ושם מיירי בתלמיד גמור, ובזה תוך ג"פ חייב מיתה, וחוץ לג"פ אסור ואינו חייב. וכ"כ הרא"ש (שם), וכ"כ השו"ע (שם) בשם י"א. ולתוס' כאן נראה, דבתלמיד חבר אין איסור להורות אף תוך ג"פ, ובב"י (שם) מתיר אף בפניו ממש. אבל הרמ"א (שם) אוסר בפניו ממש, וכ"כ הגר"א (סק"ט). ולתוס' שם נראה, דרשות מרבו לא מהני, מדלא הזכירוהו כלל, וגם השו"ע לכאורה לא הזכירו לשיטה זו (עיין ש"ך סקי"א). ולפ"ז תלמיד גמור אסור להורות כלל, אף אם נטל רשות מרבו.

אבל בערוה"ש (סי"ד) כתב וז"ל: והרא"ש והטור כתבו כתוס' עירובין לחלק בין תלמיד גמור לתלמיד חבר, ולא בארו איך דעתם כשנטל רשות מרבו. אך מדברי הרא"ש בעירובין שם, שאחר כל הדברים סיים: דאין ראוי לת"ח ליטול שררה בפני רבו א"כ נטל רשות מרבו, משמע דבנטילת רשות בכל ענין שרי, ותמיהני על הטור שלא ביאר זה. ואולי סמך על מה שהביא מקודם דעת הרמב"ם דבנטילת רשות שרי, ע"ש, ומשמע דבנטילת רשות מותר אף בתלמיד גמור ואף בפניו, עכ"ל.

נמצא דלתוס' יש ג' שיטות בענין נטילת רשות ע"י תלמיד גמור: דלתוס' כאן מתיר חוץ מג"פ; ולתוס' עירובין כפשוטו אסור אף חוץ לג"פ; ולמש"כ בערוה"ש ע"פ הרא"ש בעירובין, ולכאורה ר"ל דגם דעת התוס' כן, מותר אף תוך ג"פ.

המרדכי (עירובין סי' תק"י) פירש דהסוגיא שם, שאסרו שלא בפניו, כלומר חוץ לג"פ וכמש"כ החוס', מיירי שרבו רגיל לבוא שם. אבל אם בא רק באקראי מותר, וכסוגיין. ולכאורה ר"ל, דאסור רק במקום רבו, אבל אם רבו רגיל לבוא שם גם מקום זה נקרא מקום רבו. והרמ"א (שם) הביא שיטה זו בשם י"א, וגם לשיטה זו לכאורה רשות מרבו לא מהני. ולערוה"ש הנ"ל נראה, דבשתי הסוגיות מדובר שלא נטל רשות, דבנטל רשות מותר תוך ג"פ לכל השיטות, וכמש"ש (סט"ו). ולשון כל ע"כ לאו דוקא, דלתוס' כאן אסור, וכמש"ש סי"ז).

הרמב"ם (ת"ת פ"ה ה"ג) כתב וז"ל: היה בינו ובין רבו י"ב מיל, ושאל לו אדם דבר הלכה מותר להשיב. . . בד"א בדבר שנקרה מקרה, אבל לקבוע עצמו להוראה. . . אפילו רבו בסוף העולם אסור. . . אא"כ נטל רשות מרבו, עכ"ל. ובכס"מ פירש שהרמב"ם כ"כ כדי ליישב סתירת הסוגיות, דכאן מיירי במקרה, ולכן מותר חוץ לג"פ, ובערובין מיירי בקביעות, ואסור בכל העולם, אא"כ נטל רשות.

(ב) עוד כתב הכס"מ, דבגמ' (כתובות ס:) מוכח כתוס' כאן דאסור להורות תוך ג"פ אע"פ שנטל רשות מרבו, ח"ל דאריסי' דאביי שאל ממנו דין אחד, והורה לו, ובא לשם רב יוסף ונמצא שהורה שלא כדין, ואמר אז אביי, הא מלתא דאמור רבנן אפילו ביעתא בכותחא לא לישרי איניש במקום רבי, לאו משום דמחזי כאפקירותא, אלא משום דלא מסתייעא מילתא. כלומר, להורות כהלכה, דהא אנא הוה גמירנא אותו דין, ואפ"ה לא אסתייעא לי מילתא למימרא. נראה משום שאביי הי' במקום רבו, וכיון שהורה אותו דין, אין ספק שנטל רשות, דאל"כ איך הי' מורה, הרי אסור וחייב מיתה, ואפ"ה אסיק. . . דטעמא משום דלא מסתייעא מילתא, וא"כ אפילו בנטל רשות אסור, עכ"ל.

ומבואר דיש ב' דינים, אפקירותא דמחייב מיתה תוך ג"פ, ואסור אף חוץ לג"פ, וכ"ז בלי רשות מרבו, ולא מסתייעא מילתא דאוסר אף כשקבל רשות מרבו תוך ג"פ. ולהרמב"ם וש"ד אליבא דהערוה"ש, שמתירים בנטל רשות אף תוך ג"פ, צ"ע מהא דאביי. ולכאורה צ"ל כתוס' (שם ד"ה כי) וז"ל, ונ"מ שהיכא שהרב מוחל על כבודו דשרי, ואפ"ה אל יורה, דלא מסתייעא מילתא הואיל ורבו אצלו. ונראה דס"ל דבאמת אין איסור להורות תוך ג"פ בנטל רשות, אלא דלא מסתייעא מילתא, ודו"ק.

עוי"ל כהערוה"ש (סי"ב) שאביי לא נטל רשות מרב יוסף, כי החזיק את עצמו כתלמיד חבר. וכשטעה, הבין שמן השמים לא הניחוהו, והחזיק את עצמו כתלמיד

גמור. ולעולם כשנטל רשות מותר תוך ג"פ, וכשיטת הרמב"ם. אבל להרא"ש אאל"כ, דאוסר אף בתלמיד חבר תוך ג"פ אם לא נטל רשות. וגם קשה לומר דס"ל כתוס' דאינו איסור גמור, דא"כ הי' לו להזכיר דעכ"פ לא מסתייעא מילתא. ואולי י"ל להרא"ש דלא קי"ל כאביי בזה, ולכן השמיטו לגמרי, ודו"ק.

מאידיך, בפ"ת (סק"ד) הביא חשובת בית יעקב דס"ל דכל האיסור בסוגיין הוא משום דלא מסתייעא מילתא, וכדאביי, ונ"מ דאם החליט הפסק כשרבו הי' חוץ מג"פ, ואח"כ בא רבו, דמותר להורות, דאין לחוש להוראה בטעות, כיון שרבו לא הי' אצלו כשהחליט. ובפ"ת חולק, דיש ב' דינים, וכנ"ל לתוס' כאן, ואם בא רבו אח"כ אסור משום אפקירותא, אא"כ מחל על כבודו.

ובחדושי הרי"ן ג"כ כתב דכשנוטל רשות מותר להורות תוך ג"פ דקי"ל רב שמחל על כבודו כבודו מחול, אלא שר' דוד אוסר, וי"ל דס"ל כהכס"מ דאסור משום דלא אסתייעא מילתא, ולזה לא מהני מחילה. עוי"ל דס"ל דהוי בזיון לרבו, ולא מהני מחילה לבזיון, וכהרמ"א (שם סל"ב), ולפ"ז אף אם החליט לפני שרבו בא, וקבל רשות מרבו, אסור להורות, דלא כפ"ת.

והנה הרמב"ם (ה"ב) סתם דאסור להורות בפני רבו לעולם, ובגר"א (ססק"ח) פירש דבזה לא מהני רשות מרבו, כדין תוך ג"פ (ה"ג). וע"כ טעמו כהנ"ל, דהוי בזיון לרבו, ולזה לא מהני מחילה, וכשאינו בפניו ממש, אינו בזיון להרמב"ם, ולר' דוד הוי בזיון.

ג) כתב השו"ע (שם), אע"פ שנטל רשות מרב אחד לא סגי עד שיטול רשות מכל רבותיו המובהקים. וכתב הרמ"א, מיהו יש חולקין וס"ל דאי קבל רשות מרבו אחד מהני להורות חוץ לג"פ, אבל תוך ג"פ לא מהני ליה. ובערוה"ש (סי"ג) הביא דברי הרשב"א (תשובה קיא), שהקשה קושית התוס' לענין חוץ מג"פ. ונראה בכוונת תירוצו, דאם לא נטל רשות כלל, אסור גם חוץ מג"פ, ואם נטל רשות מרבו אחד, אע"פ שיש לו רב אחר באופן שאם הוא נמצא תוך ג"פ אסור וחייב מיתה, מ"מ חוץ מג"פ מותר. וזהו מקור הי"ת הנ"ל ברמ"א.

ובערוה"ש (סט"ז) הקשה, דשאר שיטות לא הזכירו כלל דבר זה, וא"כ מהו י"ח שכתב הרמ"א. ואינו מובן, דהרמ"א נקט תירוץ הרשב"א לקושית התוס', נוסף לתוס' כאן והמרדכי שהביא מקודם, ונוסף להרמב"ם ותוס' בערובין שהביא השו"ע, ופשוט שכל שיטה חולקת על חברתה. ועיי"ש (סט"ו) שהקשה אשו"ע שסתם שצריך רשות מכל רבותיו המובהקים, דלמה לא באר דחוץ לג"פ א"צ,

וכמ"ש הרשב"א. ולפי הבנתו זו, ששיטת הרשב"א היא, הקשה עוד, דהרכיב השו"ע שיטת הרשב"א עם שיטת תוס' בעירובין, והמה תירוצים נפרדים. אך באמת לק"מ, דהשו"ע לא הביא שיטת הרשב"א כלל, ומקורו במהרי"ק, כמ"ש"כ הבאה"ג והש"ך.

ולפי זה א"ש המשך דברי השו"ע, שאחרי שהביא שיטת תוס' בעירובין, כתב שיטת מהרי"ק ללמד דרשות מהני, וכערוה"ש (סי"ד) הנ"ל, ולא קשה עליו קושית הערוה"ש על הטור שלא באר זה. והוסיף, דבעינן רשות מכל רב מובהק, אף זה שחוץ מג"פ, ודלא כהרשב"א, וניחא טפי לשון י"ח ברמ"א, שחולק הרשב"א על דבר זה בפרט. וטעם הרשב"א מבואר בתשובתו, דאסור חוץ מג"פ רק מחשש שמא יטעה, וכגזירת רבי, וממילא בנטל רשות מרב אחד אין לחוש. ומהרי"ק ס"ל דהוא איסור בפ"ע משום כבוד הרב, ולכן צריך רשות מכל רבותיו המובהקים.

עוד כתב הרמ"א וז"ל, והאי מובהקים לא מיירי כשאר רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו, דא"כ א"א להיות לו הרבה רבותיו מובהקים וכו'. אבל בש"ך (סקי"ב) הוכיח דיתכן שני רבנים מובהקים שרוב חכמתו משניהם, מלשון השו"ע (ס"ל), רבו מובהק, דהיינו שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא מקרא, אם משנה משנה, אם גמרא גמרא. ונמצא שמי שלמד רוב חכמתו במקרא מרב אחד, ורוב חכמתו בגמרא מרב שני, די ש לשניהם דין רבו מובהק.

והנה בפ"ת (סק"ג) כתב דבזה"ז רבותינו הן הן הספרים אשר נתפשטו בקרב ישראל, ולכן לא יורה מבלי לעיין תחלה בספר. ולכאורה לפ"ז י"ל גם להפך, דאין רב מובהק בזמן הזה, דרוב חכמתו מספרים. ואמנם כ"כ בארחות חיים (הל' ת"ת סי' כא), אבל מש"ע ל"ג כן. ולהג"ל ניחא ע"פ הרמ"א (שם), דבימים אלו מי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר, הוא רבו המובהק. כלומר: דאף דרוב ידיעתו בתורה נמצא בספרים, מ"מ להש"ך יתכן רב מובהק נוסף, שמלמד אותו איך להבין את דברי הספרים. ובשו"ע (סי' רמו ס"ד) קרא להבנה זו תלמוד, וכמ"ש"כ הרמב"ם, ובזה"ז נראה דכל ספר הנדפס בכלל משנה (עי' שו"ע חו"מ סי' כה ס"א, דמיקרי טעה בדבר משנה). וא"כ הספרים הם רבותינו המובהקים למשנה, ועדיין יתכן שרב אחד הדריכו איך להבין מה שנכתב בספרים, והוא רבו המובהק לגמרא, וכדברי הש"ך.

בענין פשרה

א) איתא בגמרא (ו.) והלכתא פשרה צריכה קנין. ובתוס' ד"ה והלכתא פירשו, דהקנין נצרך אף בג' דיינים, ומהני רק בג' דיינים, בין אם הקנין נעשה קודם הפשרה לעשות כמו שיאמרו הדיינים, ובין שנעשה אחר הפשרה. ויסוד שיטתם, דהוי כמו קנין בטעות, ואלימא טפי מילתא בקנין מבלא קנין. ולכאורה כוונתם, דהוי כאסמכתא, וכמש"כ הרשב"א (תשובה אלף ל'), וקיי"ל דמהני קנין בב"ד חשוב (נדרים כז:), וי"ל דכיון שבא לפנייהם לפשרה, חשובים הם אצלו, וזו"ק.

אבל הנמוק"י סובר, דלמסקנה דפשרה צריכה קנין, ע"כ א"צ ג' דיינים דאין לאחר הקנין כלום. ולכאורה כוונתו, שמקנה החפץ שדנים עליו וכמש"כ המרדכי (סי' תר"פ), וכדאיתא בגמ' ב"ב (ג), שקנין סודר על הסכמה לחלק קרקע אינו כלום, דהוי קנין דברים בעלמא, עד שיקנו ברוחות. וכ"כ הסמ"ע (סי' יב סקי"ט) על דברי הרמ"א (ס"ז) שמקורם במרדכי. ודלא כהב"ח (אות מ) שפירש שהחפץ הוא הסודר, ודבריו צ"ע. ובטוענין על מעות, פירש הסמ"ע דמתחייב ע"י הקנין, דהא לא נקנין בחליפין.

והנה הרמ"א (שם) כתב דחליפין לאו דוקא, דה"ה אם נתן שטר עליו או אחד משאר דרכי הקני'. ובתומים (סק"ז) הקשה, דכיון דפשרה כעין אסמכתא, וכהרשב"א הנ"ל, בעינן דוקא קנין חליפין, ושטר לא מהני. ונראה דלק"מ, דהרמ"א אזיל בשיטת הנמוק"י הנ"ל, וכ"כ השו"ע (שם). ולפ"ז הקנין מהני להתחייב או להקנות החפץ, וכנ"ל, והוסיף הרמ"א דיכול להתחייב גם ע"י שטר, או להקנות באחד משאר דרכי הקני'. ולעולם לשיטת תוס' והרשב"א צריכים חליפין דוקא.

ובפ"ח (שם סק"י) כתב בשם מהרש"ל, שכשבאו לפני ג' דלא בקיאי בדינא, ע"כ באו לפשרה, וא"צ קנין, והב"ח חולק. ולכאורה כוונת המהרש"ל, דרק כשחושב שידונו כעין דין תורה הוי אסמכתא, משא"כ כשיודע מראש שאינם בקיאים כלל. אך למש"כ, דקיי"ל כהנמוק"י, ע"כ צריך קנין גם בזה, וכהב"ח.

והנה להנמוק"י בלי קנין לעולם יכול לחזור בו. אבל ההג"א (סי' ג') כתב, דאף דקנין מהני בדיין א', וכנמוק"י ודלא כתוס', מ"מ כשיש ג' דיינים א"צ קנין. כלומר: שיש ב' אופנים שא"י לחזור, בקנין, ובג' דיינים. ובג' דיינים א"צ להקנות החפץ, ודי להסכים שהם ידונו אותו בפשרה, דאז יש להם כח ב"ד גמור, וכמו דא"צ קנין כשמסכים לדון בפני ג' בדין, כן א"צ לפשרה. ובפ"ח (סקי"א) נחלקו אם י"ל קים לי כההג"א.

והמרדכי (סי' תרעט) ג"כ ס"ל דיש ב' דינים בפשרה (להר"י, דלא כבה"ג. וז"ש בתוס' ואפילו אם נפרש וכו'). דאם קנו מידו אחר אמירת הפשרה, הוי הקנאת החפץ, ורק מהנתבע צריכים לקנות, דהתובע רק מוחל, ומחילה א"צ קנין, אבל אם קנו מידו לפני אמירת הפשרה, אינו מקנה החפץ, דעדיין לא הוברר הדין, אלא שמקבל הפסק שיפסקו הדיינים, וגם זה צריך קנין (דלא כההג"א) כדי לאלם הסכמתו שלא יהי' כאסמכתא, בין מהתובע ובין מהנתבע.

(ב) בפ"ת (סק"ג) הביא מהשבות יעקב, דיש ב' מיני פשרה. בפשרה סתם, רשות ביד הפשרן לעשות לפי ראות עיניו לעשות שלום בין הצדדים, וא"צ שיחלוקו מחצה על מחצה. ובפשרה הקרובה לדין, ינכה למי שהדין עמו שליש או פחות, ואם יראה בעיניו שבדבר מועט יכול לפשר בעל דינו בענין שיהי' שלום ביניהם, ודאי טפי עדיף, כיון שע"פ דין זוכה לגמרי. ומוכח מדבריו, דעיקר תכלית הפשרה להטיל שלום בין בעלי הדין, רק דכשבקשו פשרה קרובה לדין מנכים פחות מעיקר הדין מאשר בפשרה סתם, ולפי"ז ע"כ מתחשב הפשרן בדעות של הבע"ד, ויתכן שבאותו דין ממש תשתנה הפשרה אם הבע"ד יותר רך או קשה.

עוד נראה מדבריו, דכשהבע"ד הסכימו לפשרה, חייב הפשרן לנכות איזה סכום מהצד שהדין עמו, אע"פ שאין בדברי שכנגדו ממש. וכ"כ בדברי מלכיאל (ח"ב סי' קלג). אלא ששם חילק בין פשרה סתם לקרובה לדין בע"א, דכסתם מתחשבים ביושר, משא"כ בקרובה לדין.

אבל מו"ר הגרי"ד שליט"א פירש שכל עיקר ענין הפשרה הוא פסק שמתחשב עם יושר ולפנים משורת הדין, וכפשרה סתם הנ"ל, ולא ס"ל שיש ב' מיני פשרה. וכן נראה ברמ"א (ס"ד) שכתב מחלוקת אם ב"ד כופה על לפנים משוה"ד. וצ"ע למה נזכר כאן. ולהנ"ל גיחא, דעיקר הפשרה הוא פסק של לפנים משוה"ד. ולפי"ז לא מתחשבים אם הבע"ד רך או קשה, וכן אם אין בדברי בע"ד אחד ממש, לא ע"פ דין ולא ע"פ יושר ולפנים משוה"ד, הפשרה היא שהדין עם האחר, ולא מנכים כלל. ומ"מ ע"פ רוב יש לכל בע"ד איזה צד ע"פ דין או יושר, ואז מנכים מעיקר הדין, ואז יהי' שלום ביניהם, דזה שאין הדין עמו אומר לעצמו דעכ"פ שכנגדי לא נצח לגמרי. ולכן פשרה נקראת משפט שיש בו שלום, דבדרך כלל יביא לשלום, אבל אין זה תכלית הפשרה, וכשאינן בדברי אחד מהם ממש כלל, פוסקים כנגדו לגמרי, אף דאז לא יהי' שלום ביניהם.

והנה בשו"ע (ס"ב) כתב מצוה לומר לבע"ד בתחלה, הדין אתם רוצים או פשרה. ובט"ז פירש, דא"צ לדבר על לבם שיסכימו לפשרה, וכפשטות הגמ' (ו:ז.ז.). אבל הסמ"ע (סק"ו) פירש דמצוה לשכנעם להתפשר. ובמאזניים למשפט (שם) כתב, דבזמן שיש צד עשות הישר והטוב נגד דין התורה, מצוה רבה לרדוף אחר הפשרה. אבל כשאין שום צד לזכות המתחייב אף לפני משוה"ד, אז יש עול בפשרה שנוזיק לזה חנם, רק הפשרה הוא אודות השלום, שלא להיות מחלוקת, ובוה שקולים הם. לכן בתחלה ישאל אם רוציחם פשרה, וכהט"ז. ואם שמע דבריהם (לכאורה ר"ל שבתחלה לא הסכימו לפשרה, ודו"ק), וראה שיש צד יושר לפני משוה"ד, אז יתאמץ לעשות פשרה, וכהסמ"ע, עכ"ד.

ולפ"ז נמצא, דפשרת יושר, שלפי מו"ר הגרי"ד היא הפשרה היחידה, מצוה. ופשרה כנגד הדין והיושר למען השלום, דלפי מו"ר שליט"א אסור לעשותה, ולפי פשטות הסמ"ע מצוה לעשותה, אין בה מצוה או איסור אלא רשות.

בענין עדות שבטלה מקצתה

א) התוס' (ט. ד"ה בזמן) דנו בענין עד שראה ולא העיד בב"ד, לענין נמצא אחד מהן קרוב או פסול, ולענין אין עד נעשה דין, והשוו את שני הדינים. כלומר: דאם עד הרואה נעשה דין, וכשיטת הר"י, אז אין עדותן בטלה כשנמצא רואה א' קא"פ. וצ"ע, דלטעם עדות שאי אתה יכול להזימה, פשוט דהוא דין מיוחד באין עד נעשה דין, וע"כ תלוי בהגדה, משא"כ בנמצא א' קא"פ, די"ל דתלוי בראיה. וגם לטעם דועמדו שני האנשים שפיר י"ל דזהו שעומד ומעיד, משא"כ ברואה, ואינו ענין לדין קא"פ. וכ"כ בפירוש בתוס' (ב"ב קיד. ד"ה אבל), וכ"כ הש"ך (סי' ז' סק"ד) לדינא, ושכ"נ בשו"ע שסחם שם כהר"י לענין אענ"ד, ולקמן (סי' לו ס"א) כתב ב' שיטות בעד הרואה קא"פ. דדברי התוס' כאן צ"ע.

ועיי"ש בתוס', דשואלים לעדים אם נתכוונו להעיד או רק לראות, וכגמ' (מכות ו.). ובפשוטו, שואלים לקא"פ, ואם נתכוון רק לראות אינו פוסל. אבל הש"ך (סי' לו סק"ג) כתב דשואלים גם לכשרים, דאם גם הכשרים נתכוונו רק לראות, עדותם בטלה ע"י ראית הפסולים, לדעה א' בשו"ע דבטל ע"י ראיה, וכהרשב"ם חלא כשיטת הר"י הנ"ל. והנתיבות (סק"א) פירש, דמיירי כשהפסול העיד בסוף בב"ד, דאל"כ בודאי אין עדות הכשרים שנתכוונו לראות בטלה, וכמעשים בכל יום, וכדמוכח בגמ' ושו"ע. ובאר, דמהר"י נשמע לרשב"ם, דכמו דלהר"י, אע"פ שבשעת ראיה אין הקא"פ מבטל, מ"מ כשהעיד אח"כ חל עליו שם עד מבטל

למפרע, כן להרשב"ם בלא נתכוון הפסול להעיד, דלא חל עליו שם עד, מ"מ כשהעיד אח"כ וחל עליו שם עד, מבטל למפרע. וכשהכשרים נתכוונו להעיד ולא הפסולים, כמו דלהר"י אינו מבטל, כי אינם שוים בשעת צירופם, כן להרשב"ם, וזוהי כוונת הש"ך.

ולדינא כתב הנתיבות דלא קיי"ל כהש"ך בזה, ומ"מ כשהעידו אח"כ תוכ"ד, ובתחלה כולם לא נתכוונו להעיד, עדותם בטלה. כלומר, דאף דלא קיי"ל כהרמ"ה שפסק שבהעידו תוכ"ד לעולם עדותן בטילה, מ"מ כשכולם לא נתכוונו להעיד קיי"ל כן, וצ"ב. ונראה דסברא היא, דאז חל שם עד על שניהם בשוה, בשעה שהעידו, משא"כ כשהכשר נתכוון להעיד ולא הפסול, דאז חל שם עד על הכשר כשראה, וכהרשב"ם, ועל הפסול חל שם עד רק אח"כ כשהעיד, ולכן לא נחבטל עדות הכשרים אף שהעידו תוכ"ד.

(ב) והנה הרמב"ן (ב"ב קיג:) כתב דעד הרואה נעשה דיין לשמוע מפי אחרים, וכדין ראוהו בלילה. והגמרא (שם) מיירי כשאין אחרים, וצריכים להעיד בעצמם, ובזה רק כשנכנסו לבקר יכולים להעיד, משא"כ בנכנסו להעיד, דאז עד הרואה פסול להעיד, כדין ראוהו בלילה. וכתב שלפ"ז צ"ל דרק עד המעיד מבטל עדות הכשרים שעמו כשנתכוון להעיד, שאם לא העידו למה פוסלים אחרים, והלא אינם נעשים עדים עד שיעידו, דהא נעשו דיינים בעדות מפי אחרים. ונראה לפרש, דלהרמב"ן חל שם עד בשעת ראי', ולכן אענ"ד אז, והוי כלילה. אבל אח"כ יכול להפקיע מעצמו שם עד ולהיות דיין, וכבראוהו בלילה. ומזה מוכח דאינו מבטל עדות הכשרים בראי' בעלמא, דמדיכול לדון ע"פ אחרים, ש"מ דיכול להפקיע שם עד מעצמו. ולפ"ז אצ"ל בהנתיבות, דלהר"י כשמעיד חל שם עד למפרע, אלא דחל מיד, רק שאם לא מעיד לבסוף פקע שם עד ממנו.

וסיים הרמב"ן (שם) דבשנזמנו כשרים לעדות אענ"ד, דכיון דשוינהו לאינהו גופייהו עדים, פסולים לעולם לדון, ואפילו היו שם עדים אחרים. כלומר, דבהוזמן א"א להפקיע שם עד לעולם, משא"כ בכוון גרידא. ולפ"ז לכאורה י"ל כן גם בנמצא א' קא"פ, דבהזמין לעדות גרע טפי, וכ"נ באחיעזר (ח"א סי' כז סק"ו). דכ"ש כשא' מהעדים שיחדום לקדושין פסול, דעדותם בטילה. ובפ"ת (אה"ע סי' מב סקי"א) מכשיר בכה"ג ע"פ החת"ס, וה"ט, דהוי יחוד בטעות, ונ"מ טובא לדינא, ואכמ"ל.

והרשב"א (שם) חולק ארמב"ן, וס"ל דאף שהוזמן להעיד, מ"מ יכול להפקיע

מעצמו שם עד ולדון ע"פ עדות אחרים. והר"ן (שם) סובר שנכנסו לבקר בא למעט רק הוזמנו להעיד, דאינו עושה דין, דנידון כעד לעולם, וכהרמב"ן. אבל כשרק נתכוון להעיד, סובר הר"ן דלא נעשה עד כלל אם לא בא לב"ד, ולכן שפיר נעשה דיין. ולפ"ז נראה כהגתיבות הנ"ל, דאם העיד אח"כ בב"ד חל עליו שם עד למפרע.

ומתוס' נראה דלבקר לאו דוקא, ואף בנתכוון להעיד והוזמן יכול לדון ע"פ ראייתו, וכן נראה מסתימת השו"ע (סי' רנג ס"א) וס"ל דאין שם עד כלל, אף בהוזמן, אם לא העיד בב"ד, ולכן שפיר נעשה דיין ע"פ ראיית עצמו, שהרי מעולם לא העיד. ובשו"ע (סי' ז' ס"ה) כתב ב' שיטות בהוזמנו, אם דנים ע"פ אחרים, וכהרשב"א, או לא, וכהרמב"ן. ודברי הגר"א (ס"ק כ"ג), שהשיטה דאענ"ד בהוזמנו ס"ל כהרשב"ם, צ"ע, דלהרשב"ם הדין כן אף בלא הוזמנו. וגם צע"ק על השו"ע שלא הזכיר כלל שיטת התוס' הנ"ל, דנעשה דיין גם ע"פ ראיית עצמו, אע"פ שגם הטור סתם כן, וכמש"כ הב"ח.

ג) הנמוק"י (כת:): הביא תשובת הרי"ף, שאם הכשרים לא ידעו שהפסול פסול, דאין עדותם בטילה, ומובא בשו"ע (סי' לו ס"ב). והרא"ש (מכות פ"א סי' יא) כתב שהרמב"ן הוכיח כן מהתוספתא (פ"א ה"ו), ר' אומר אף בד"מ כן, והוא לא ידע שיש להם קא"פ תתקיים העדות בשאר. ופירש הרמב"ן, דאם היו הכשרים שוגגים, ולא נצטרפו לדעת, הכשרים בהכשרן, ונחלקה מהן עדות הפסול. והרא"ש הקשה, דלא נמצא דין זה בש"ס, וחולק על הרי"ף, ופירש התוספתא, דבלא ידע המלוה שהפסול פסול, דעדותן קיימת. ואח"כ כתב דין אחר, שבשמוזמין עדים כשרים, אין בכח הפסולים לבטל, ואף במזמין כל מי שיודע, כוונתו לכשרים ולא לפסולים.

ושיטת הרא"ש צ"ב, דמה בכך דלא ידע המלוה בפסולם. והגר"א (סקט"ו) פירש, שמיוסד אדין שבסמוך, דמזמין עדים, וצ"ע, דכאן ע"כ מיירי דלא הזמין, דבהזמין כשר אף כשיודע שיש פסולים, ומהו הקשר בין שני הדינים שברא"ש. ועוד קשה, דגם אם לא הזמין המלוה כשרים, מסתבר שלא רוצה שהפסול יהי' עד, ולמה עדותן בטילה כשלא הזמין.

ונראה דאם לא ידע שיש שם פסול, בודאי כוונתו רק על הכשרים, וא"צ להזמין. אבל אם ידע שיש שם פסול, ולא אמר כלום להוציאו מכלל עדות, כלומר, שלא הזמין העדים הכשרים במיוחד, או מבטל כל העדות. וז"ש הגר"א, דכמו שבמזמין סתם דעתו רק אכשרים, כן כשלא ידע שיש שם פסול דעתו רק אכשרים, וניחא הקושיות הנ"ל על הרא"ש.

וקושיית הרא"ש על הרי"ף, דלא נמצא דינו בש"ס, לק"מ, דנלמד מסברא. וגם דינו של הרא"ש, דלא ידע המלוה, לא נמצא בש"ס. וכן הדין דבמזמין עדים כשרים אין הפסול מבטל, והדין דבסתם קאי רק אכשרים לא נמצא בש"ס. אלא ודאי דהכל נלמד מהסברא, דקא"פ אינו מבטל כשאינו מצורף עם הכשרים, וכנ"ל. וא"כ גם להרי"ף י"ל כן, וקושיית הרא"ש עליו לק"מ, וצ"ע.

(ד) הר"ן (י.) הביא שיטת הראב"ד, דעדות פסולה מבטלת כולה. אבל אם אין עליי שם עדות כלל, וכבעל דבר ואשתו כגופו, פלגינן דיבורי. ועפ"ז פירש הגמ' (שם), דאדם קרוב אצל עצמו ולא אצל ממונו, דביחס לממונו הוי עדות פסולה, ובטלה כולה. ולכן במעיד פלוני רבע את שורי, עדותו הפסולה על השור מבטלת עדותו על הרובע. והוסיף הר"ן, דזהו רק במעיד על שורו, שהוא דבר חשוב, דצריך ב"ד של כ"ג, והוי כמעיד על קרובו, אבל במעיד על נכסיו, זהו ודאי מעיד על עצמו, ולא שייך בו עדות כלל, ופלגינן דיבורי.

והר"ן הוכיח כן מהגמ' (גיטין ח:) עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך, ואמר בפ"נ ובפ"נ, נאמן על השחרור ואינו נאמן על הנכסים. ואמרינן התם דפלגינן דיבורי ול"א עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. . . . ואמרינן נמי (כתובות יח) העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנין, דאין אדם משים עצמו רשע, ופלגינן דיבורי, ונאמנין במה שאמרו כת"י הוא זה, והשטר כשר, אבל לא במה שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, ול"א עדות שבטלה וכו', דלגבי עצמו לא שייך עדות כדכתיבנא, עכ"ל.

והנה הראי' השני' לכאורה יש לדחות, דכשמעיד על עצמו שחטא, דקי"ל דאינו משים עצמו רשע, אינו רק כעדות על ממונו, אלא כעדות על עצמו, ואינו עדות כלל, ולכן פלגינן דיבורי. ואף שלא אמר בפירוש שחטא, אלא שנלמד מתוך דבריו, מ"מ אינו עדות כלל, וכמש"כ בקהילות יעקב (סי' ז). אבל הראי' הראשונה ברורה. ומעתה יש לתמוה על הרשב"א (ב"ב מג), שכתב בפירוש שלפי הראב"ד אין אדם קרוב אצל נכסיו סתם, ואמרינן במב"כ ול"א פ"ד. וכן הקשה בקה"י (סי' יג) ונשאר בצ"ע. [אמנם י"ל דבפ"נ ובפ"נ אינו עדות, ולכן לא שייך במב"כ, וכמש"כ הר"ן בגיטין, (שם), ומזה נראה דחי' הר"ן לסנהדרין אינו להר"ן, וכמש"כ האחרונים. אבל ברשב"א (שם) נראה דלא ס"ל כן, והדק"ל.]

ונראה, דכבר כתב בקובץ הערות (דף כה), דלשון הגמרא בגיטין פלגינן דיבוריה, ע"כ לאו דוקא, דהא גם באומר כל נכסי קנויין לך נאמן, ושם א"א לחלק דבורו לשנים. כלומר, עצמך ונכסי. וע"כ דר"ל פלגינן נאמנות. כלומר, שמקבלים כל דבריו בנוגע לשחרור ולא בנוגע לנכסים. ולפי זה י"ל דרק כשאומרים פ"ד, ומבטלים לגמרי חלק מדבורו, או חדש הראב"ד, דאם יש עליו שם עדות פסולה לא אמרינן פלגינן דבורו, אלא בטלה מקצתה בטלה כולה, דהרי מקצתה בטילה לגמרי, משא"כ כשאומרים פ"נ, ומקבלים כל דבריו בנוגע לשחרורו וכדומה, אז ל"א במב"כ אף בעדות פסולה, שהרי לא בטלה מקצתה, דמקבלים כל עדותו בנוגע לשחרור, ושפיר פ"נ אע"פ שאין נכסיו קנויין. וניחא שיטת הרשב"א, דלעולם במב"כ נאמר גם בנכסיו ממש, ודלא כהר"ן דנאמר רק בשורו, ומ"מ בעבד ל"א במב"כ, דשם י"ל פ"נ, ורק כשצ"ל פ"ד (דאל"כ לדבריך פסול אתה, עיי"ש בקו"ה) אמרינן במב"כ בעדות על נכסיו.

ונראה עוד, דאף הר"ן מודה ליסוד הזה, אלא דסובר דלשון הגמרא פ"ד כפשוטה, וכמש"כ בקו"ה (שם), שמוכח כן מדכתב (שם) דרבא לשיטתו בסנהדרין, דפ"ד בפלוני רבעני לרצוני, ומוכח דגם בעבד שאמר בפ"נ ובפ"נ, אמרינן פ"ד ולא פ"נ. ולקושיתו מכל נכסי לכאורה צ"ל, דכיון דלשון כל מרבה שאר נכסיו, דנכסיי סתם מתפרש כעבד, י"ל פ"ד ונאמן על עצמו ולא על נכסיו שנתרבו מכל, דהו"ק. ולפ"ז שפיר הוכיח כאן דבנכסיו ממש מודה הראב"ד דפ"ד, ואינו כשורו [אמנם למשכ"ל, דחי' הר"ן אינם להר"ן אינו מוכרח, ומ"מ י"ל כן]. אבל להרשב"א י"ל כנ"ל, דבגיטין מיירי בפ"נ ולא בפ"ד, ולכן נאמן על עצמו, משא"כ כשצ"ל פ"ד, דאם מעיד על נכסיו ממש, בטלה כל עדות, וכדין שורו, וכנ"ל.

בענין קדוש החדש

(א) הרמב"ם (קדוש החודש פ"ה ה"א-ג') מצריך סנהדרין לקדוש החדש, כשאין סנהדרין בא"י קובעין על פי חשבון, מהלכה למשה מסיני. ודבר זה התחיל בסוף תקופת חכמי הגמרא, כשלא נשאר ב"ד קבוע בא"י. והקשה הרמב"ן (ספהמ"צ מ"ע קנג), שהרי ב"ד הגדול בטל מ' שנה קודם התורבן, שהמקום גורם (יד; ורש"י מא.). ותירץ מו"ר הגרי"ד שליט"א (קובץ חדושי תורה עמוד מז ואילך), דהמקום גורם רק כשבית הדין הגדול מורים הלכה, שנאמר וקמת ועלית אל המקום וכו' ושמרת לעשות ככל אשר יזרוך וכו' לא תסור וכו'. אבל בקדוש החודש, בעצם הכח ניתן לכלל ישראל, וכמבואר במכילתא, שלמדו דבעינן בדה"ג מדכתיב ראשון הוא לכם דברו אל בני ישראל, ובדה"ג פועל כנציג של כלל ישראל, ועיי"ש

שהאריך בראיות ליסוד הוזה. ובוה א"צ בדה"ג במקומו, וא"צ בדה"ג כלל, אלא ב"ד בא"י המקובל ע"י כל ישראל, וזה הי' קיים עד סוף ימי חכמי הגמרא, וניחא קושיה הרמב"ן.

ועפ"ז פירש מו"ר שליט"א, למה לא נזכר במשנתנו הדין הזה דקה"ח צריך בדה"ג, דבמשנה נזכרו רק הדינים שצריכים בדה"ג כמורי הוראה, ולא הדינים שצריכים בדה"ג כבאי"כח של כלל ישראל. ומה"ט גופא לא נזכר הדין שכבוש רבים צריך בדה"ג, וכן ברמב"ם הל' סנהדרין לא הזכיר שני דינים אלו מטעם זה. וכעין זה כתב הגרי"ז (סנהדרין פ"ה ה"א) לענין מינוי כהן גדול, דצריך בדה"ג, וכמבואר בתוספתא (פ"ג ה"ב), אין מעמידין לא מלך ולא כה"ג אלא בב"ד של ע"א, וברמב"ם (כלי המקדש פ"ד הט"ו). ואילו בהלכות סנהדרין (שם) הזכיר הרמב"ם דין מלך ולא דין כה"ג, וכבר הקשה כן בלח"מ (שם). ותירץ וז"ל, דבדבר השייך לכל ישראל, הב"ד של ע"א הם הבעלים ע"ז, עכ"ל. וכיון דא"צ בדה"ג משום וכל הדבר הגדול יביאו אליך כבמלך, עיי"ש ברמב"ם, לא הזכירו בהלכות סנהדרין, עכ"ד. ולמ"ש מו"ר שליט"א צע"ק למה לא נזכר דין מינוי מלך במשנתנו.

(ב) עוד כתב הרמב"ם (קה"ח פ"ה הי"ג) ח"ל, זה שאנו מחשבין בזה"ז כל א' וא' בעירו ואומרין שר"ח ביום פ' ויו"ט ביום פ', לא בחשבון שלנו אנו קובעין, ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחו"ל. ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני א"י וקביעתם, עכ"ל. וצ"ע מי בא"י מחשב וקובע בזה"ז מתי יהי' ר"ח. ותירץ מו"ר הגרי"ד שליט"א, דבוה גופא שישראל שומרים את המועדים ע"פ חשבון זה וסומכים עליו, נקבעים החדשים והשנים. אך בספר המצות (שם) כתב הרמב"ם דבעינן ב"ד בא"י דוקא (ומ"מ א"צ בדה"ג, ותיבת הגדול ט"ס, וכמש"כ הגר"ח העליר שם), והדק"ל, היכן הוא ב"ד הקובע, ונשאר מו"ר שליט"א בצ"ע, וכתב דעכ"פ בהל' קה"ח לא הזכיר ב"ד. אך קשה לפרש דבריו בהל' קה"ח באופן שסותרים דבריו בספהמ"צ, וצ"ע.

והנה במשך חכמה (ר"פ בא) באר שיטת הרמב"ם ע"פ דבריו (סנהדרין פ"ד הי"א), דאם רצו ישראל שבא"י לסמוך זקנים ה"ה מוסמכים. וז"ל, א"כ בקה"ח סגי בחשבון בני א"י, שחזינא דדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמיק זקנים כמו ב"ד סמוך, א"כ חשבונם כדין חשבון ב"ד סמוך, עכ"ל. וגם על תירוץ זה יש להקשות מסהמ"צ, שמצריך ב"ד בא"י, ולא די בקבוץ הכללי. אמנם מהר"י בירב, שחדש את הסמיכה בזמנו ע"פ הרמב"ם הנ"ל, כתב שבאמת יש סמוכים בא"י,

דאומדנא דמוכח הוא שאנו רוצים למנות ב"ד סמוך כדי לקדש החדשים (והביאו הרת"ד שאוועל בטהמ"צ שם). אך צ"ע, דאף דלפ"ז ניחא הא דיש ב"ד בא"י, מ"מ מי הם הב"ד הסמוכים לזה. ובפשוטו אם אינם יודעים בעצמם מי הם, לא חלה הסמיכה, וכמש"כ מו"ר הגרי"ד שליט"א ע"פ הגמ' (יד.) סמכי' ר' עקיבא ולא קבלו, וצ"ע.

ובאבני נזר (או"ח סי' שי) פירש שיטת הרמב"ם, דא"צ קה"ח בפועל בזה"ז, דכמו דביום ל"א קיי"ל כראב"צ (י:) דא"צ לקדש, דכבר קדשוהו שמים, ופירשו בתוד"ה שכבר, שכיון שא"א שלא יקדשו היום מקדשים אותו בשמים מן השחר. כן בזה"ז, שכבר נקבע החשבון ע"י הלל השני וא"א לשנותו, כבר קדשוהו בשמים, ביום החשבון, והא דצריכים ב"ד בא"י, ה"ט, דבעינן קדוש ע"י כלל ישראל, וכנ"ל, וכשמקדשים בשמים הוי כאילו קדשוהו ישראל, וכשאינן ב"ד בא"י אאל"כ, עכ"ד. אך מלשון הרמב"ם לא נראה כן, דבספהמ"צ כתב ומפני אמרם — דב"ד בא"י — שזה היום ר"ח או יו"ט יהי' ר"ח או יו"ט. וכ"נ בהל' קה"ח. שמה שאנו אומרינן בחו"ל שר"ח ביום פ' אינו קובע, דאינו תלוי בחשבון וקביעות דחו"ל אלא דא"י, ומשמע דקאי אמירה הנ"ל. ושוב צ"ע איזה ב"ד קובע ר"ח בא"י בזה"ז.

ג) ונראה, דבסדור אוצר התפלות הביא מסדור ר' עמרם גאון, שהכריזו ר"ח פ' וכו' בר"ח עצמו, דלא כמנהגנו להכריזו בשבת מלפניו. ועפ"ז באר שזהו קה"ח בזה"ז, ע"ד המשך חכמה הנ"ל, דהמצוה מוטלת על כל עדת ישראל, וכשאינן ב"ד סמוכים חזרה המצוה לכל ישראל, וכשעומדין בר"ח ואומרים בצבור היום ר"ח פ', זהו קה"ח גמור, עכ"ד. ולכאורה אאל"כ בלי שום מקור. אבל לפי דבריו י"ל דזהו ההל"מ שברמב"ם. ואף דאין ב"ד סמוך, להרמב"ם די בכל ב"ד. וכשב"ד בא"י מכריזים היום ר"ח זהו קה"ח גמור. וגדרו, דכיון שיש חשבון שא"א לשנותו, וא"א שב"ד אחר יסתור דברי ב"ד זה שבא"י, יש כח לכל ב"ד בא"י לקדש. וס"ל להרמב"ם, דא"א לאנשים סתם להיות נציגי כלל ישראל, ובעינן ב"ד, וכנ"ל.

ולפי"ז י"ל עוד, שגם ברכת החדש הנהוגה אצלנו בשבת שלפני ר"ח יש לה דין קה"ח, ואע"פ שאינו בר"ח עצמו. שהרי אפילו בקה"ח ע"פ הרא"י כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ט), ראוהו ב"ד עצמן בסוף יום כ"ט, כ"ד אומרים מקודש, שעדיין יום הוא. וע"כ ר"ל שמחר יהי' ר"ח, וכמו כן בקדוש ע"פ חשבון אפשר לקדש החדש בשבת מלפניו. ולפי"ז י"ל שאין מברכים החדש בסוף אלול, כי בר"ה אומרים בתפלה שהיום ר"ה, וא"צ להכריז בשבת מלפניו, משא"כ בשאר חדשים, שאינו מזכיר שם החדש, בתפלה, וגם אינו אומר מפורש היום ר"ח. ואולי זהו שכתב

הרמב"ם דב"ד שבא"י אומרים שהיום יו"ט, וצ"ע דלמה לי אמירה זו. ולהנ"ל י"ל דקאי אר"ה, וניחא שיטת הרמב"ם.

ד) והנה הרמב"ן (שם) סובר, שהלל השני קדש חדשים לעולם, כי ראה שהסמיכה עומדת להתבטל, עיי"ש באורך. ובאוצר התפלות (שם) תמה, שלא נזכר דבר זה בש"ס. ובאמת הרמב"ן הקשה כן על ההל"מ של הרמב"ם, והגרי"ז תירץ דמקורו בגמרא (ר"ה כ:), וכפי' ר"ח בסוד העיבור — יש בי כח לחשב שנים . . . עד ביאת הגואל.

אבל הרמב"ן כנראה לא הי' לו פי' ר"ח, מדהקשה ארמב"ם, ומסתמא פירש כרש"י, ע"ש. וא"כ באמת צע"ק למה לא נזכר בגמ'. ובאבנ"ז (שם) הקשה, דאם הלל קדש החדשים באופן שיחול כל א' בזמנו (ולכאורה עכצ"ל כן, דמש"ש דאולי קדש כל החדשים, כלי' שיחול אז, אינו מובן, ועיי"ש שדחה מטעם אחר), הרי אז הלל בישיבה של מעלה, כלי' דא"א שהקדוש יחול לאחר מותו, וכדמצינו במגרש אחר ל' יום ונשתטה בינתיים, עיי"ש, וצ"ע.

וגראה, שהרמב"ן בעצמו כבר הרגיש בזה בסוף דבריו (שם) וז"ל, ואני סבור שאין קה"ח מעכב, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש, אלא שהוא מצוה, או לפרסומי מלתא בעלמא, אבל מכיון שהסכימה דעת ב"ד שיהי' החדש הזה מלא או חסר, קורא אני בו אשר תקראו אותם, שהרי ר' אליעזר (כצ"ל) אומר בין מלא בין חסר אין מקדשים אותו (ר"ה כד.). וראב"צ שהלכה כמותו אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, אלמא אין קדוש מעכב. ולפי"ז נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא וב"ד על התשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים, קורא אני בהם אלו מועדי ה' אשר תקראו אותם וכו', עכ"ל.

המבואר מזה, שיסוד שיטת הרמב"ן שהלל הנשיא קדש חדשים לדורות הוא, שא"צ מעשה קדוש כלל, וממילא אין חסרון דאין קדוש לאחר מיתה, וכקושית האבנ"ז. ולפי"ז ניחא הא שהרמב"ם לא פירש כן, שסובר שקדוש מעכב, וכפשטות המשנה (ר"ה כה:), דאם לא הספיקו לומר מקודש ביום דאינו מקודש. וראית הרמב"ן מר"א צ"ע, דקי"ל כראב"צ, ולדבריו הקדוש מעכב.

ואולי כוונתו למש"כ האבנ"ז בדעת הרמב"ם, דמשקבע הלל חשבוננו, שוב הוי כיום ל"א וא"צ קדוש בפועל, והביא שיטת ר"א רק להוכיח שיחכן שאין קדוש מעכב כלל, ואף דלא קיי"ל כן, מ"מ בזה"ז מודה ראב"צ, וכנ"ל, ודו"ק.

ה) איתא בגמ' (ר"ה כה:): אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבנו, וקאמר ל"י הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך. ולכאורה צ"ע, דבגמרא (סנהדרין טז:): מבואר דמשה במקום ע"א קאי, ולמה הוצרך לאהרן. ושמעתי בשם הגר"מ סולובייציק ז"ל, דמוכח מזה, דמשה רבנו ובית דינו במקום ע"א, ולא משה בעצמו. וז"ש הרמב"ם (מלכים פ"א ה"ג) שמשה רבנו ובית דינו מינו את יהושע למלך, עכ"ד.

אך נראה דלפי מש"כ בנו מו"ר שליט"א, דב"ד לקה"ח פועל כנציג של כלל ישראל ולא כב"ד המורה, י"ל דמשה במקום ע"א קאי רק לענין הוראה, אבל א"א לשום יחיד לקדש החדש כבא-כח של כלל ישראל. וכזה ניחא הא דלא ה"י יכול לקדש בתורת יחיד מומחה, דדינו כב"ד מן התורה, וכמש"כ התוס' (ה. ד"ה ואם), ובגמ' (ר"ה) דנים על מעשה קדוש דדי בב"ד של ג'. ולמש"כ י"ל דיחיד מומחה כב"ד לענין הוראה, אבל לא כנציג כל ישראל. [וברמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"ו) כתב עבור החדש בשלשה, וכלשון משנתנו, וקשה דבגמ' (י:): יש הרבה פרושים, דצ"ל קדוש, או דר"ל קדוש ביום עיבור, ועוד. והרמב"ם נקט לשון המשנה כצורתה, וצ"ע].

ולראית הגר"מ מלשון הרמב"ם (הל' מלכים) הנ"ל, יש לדחות ע"פ דברי אחיו הגרי"ז (כסטנסיל פ' בהעלותך), דמשה במקום ע"א נאמר רק עד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל. אבל כשיש ע"א ממש, שוב אין משה עצמו כע"א, ולכן הוצרך לב"ד של ע"א, למנות יהושע למלך, עכ"ד. אך לכאורה צ"ע, דבגמ' (יג:): למדו דין סמיכה מויסמוך את ידיו עליו. והקשו א"ה תיסגי בחד. וכ"ת משה במקום ע"א קאי א"ה ליבעי ע"א. ומוכח דדינו כע"א אף כשמינה את יהושע, ודלא כדברי הגרי"ז.

ונראה דאדרבה, משם ראי' להגרי"ז, דלכאורה צ"ע לשון הגמ', וכ"ת משה במקום ע"א, הא בגמ' (טז:): גזכר דין זה בלי חולק. אע"כ צ"ל כנ"ל, וכ"ת דמשה כע"א אף לאחר אסיפת שבעים איש, ליבעי ע"א. אבל באמת אינו כע"א אז. וז"ש רש"י וז"ל, לפי שהי' משה ראש להם ושקול ככולם, וצ"ע דמשה מהני בפ"ע. ונראה, דהוקשה לו לרש"י, דמסברא משה כע"א רק כשלא הי' ב"ד של ע"א, דאז הי' למשה עצמו כח בדה"ג, אבל משנתמנו ע"א ניטל כח זה ממשה. ולכן נדחק רש"י, דכיון שהי' ראש להם, שקול ככולם ועדיין נידון כע"א בפ"ע. וכל זה לפי הוכ"ת. אבל באמת אינו כן, וכמש"כ הגרי"ז.

(ו) יש להעיר בדברי מו"ר שליט"א, בתירוצו הנ"ל על קושיית הרמב"ן דהמקום גורם, שנקט שאם יש חכמים שבידם לתקן ולגזור, וכמו שהי' עד סוף חכמי הגמ', יש דין לא תסור. ואמנם כן נראה מדברי הקובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים סי' ב סק"ג, ד), עיי"ש, אבל מפשטות לשון הרמב"ם (ממרים פ"א ה"א) משמע דרק בבדה"ג בירושלים נאמר וקמת ועלית אל המקום וכו' לא תסור, וכמש"ש (סק"א) בשם המרגניתא טבא ולב שמח בספהמ"צ. אמנם הרמב"ם, בהקדמתו, כתב שכל ישראל חייבים לקיים כל דיני הגמרא, ומשום דהסכימו כל ישראל, עיי"ש. אבל לא כתב דיש בזה דין לא תסור.

אך לכאורה קשה, אם אין לא תסור למה חייבים כל ישראל בדינים שבגמ'. אולם בלא"ה יש להקשות כן על הרמב"ן (שרש א') שסובר שאין לא תסור בגזירות ותקנות דרבנן, א"כ למה חייבים לקיימם, וכן הקשה בקו"ש (שם סי' א סקט"ו). ותירץ ע"פ דברי הגר"ח (שם סקל"ב), שהרמב"ן מודה דיש איסור כללי דלא תסור, וכדוגמת ציווי המלך, ולהרמב"ם הוא איסור פרטי. ומלשון הרמב"ן לא נראה כן, וראייתו (סקכ"ט) מלשון הרמב"ן צ"ע, דהרמב"ן כ"כ רק ליישב שיטת בדה"ג, ולי' לא ס"ל, עיי"ש. ולמש"כ המשך חכמה (פ' שופטים), דלהרמב"ם הוא דין כללי וכמצות המלך, בודאי אאל"כ לדעת הרמב"ן, והדק"ל וצ"ע.

ונראה, שהראשונים שהלכו בשיטת הרמב"ן כבר עמדו בזה, וז"ל תלמידו ר' דוד (פז), שאדם חייב ללכת אחריהם מפני שהצבור תלוי בהן כמי שקבל על עצמו איסור בדבר המותר, שחייב לנהוג איסור בדבר... ואין חיוב אלא במה שפשט בכל ישראל, והוא ודאי על זה הדרך, עכ"ל. ולכאורה י"ל דהוי כמו נדר, שקבלו כל ישראל עליהם ועל זרעם לקיים גזירות ותקנות חז"ל בזמן הגמרא, ולכן אם לא קבלו עליהם, שלא פשט בכל ישראל, באמת אין חיוב לקיימם.

עוי"ל כהר"ן (שם) וז"ל, יש לשמוע להם במה שהם מתקנים לעשות סייג לתורה... שהאדם חייב להתנהג בתקנותיהם, וכדאמרינן ביבמות גבי שניות לעריות, ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרתי, עכ"ל. ולכאורה ר"ל, דכל אחד חייב לעשות סייג לעצמו בקיום המצוות, וכגזיה"כ הנ"ל. אלא דכשחז"ל גזרו על כל ישראל, חייב לשמוע לפסק שלהם שכדאי לעשות סייג זה, ודו"ק. עכ"פ כמו שתירצו להרמב"ן, כן י"ל להרמב"ם בגזירות בדה"ג שגלו ממקומם אם אין לא תסור, וכשיטת הלב שמח הנ"ל.

(ז) ובמנ"ח (מצוה תצ"ו) ג"כ כתב שמלשון הרמב"ם הנ"ל משמע שרק בבדה"ג שבירושלים יש לאו דלא תסור, אלא שמדבריו בהקדמה נראה כמש"כ החינוך (שם), דלא תסור נוהג בכל דור ודור. ולכאורה ר"ל, שהרמב"ם כתב שם, דכל ב"ד שאחר הגמ' אין כופין לאנשי מדינה אחרת או זמן אחר לנהוג כדבריהם, ומשמע שבאותו זמן ומקום חייבים לשמוע לב"ד שלהם. וכמו שכתב החינוך שאם כל אחד יעשה כסברתו ירבה מחלוקת בישראל ויעשה תורה כמה תורות, וע"כ כל אחד חייב לשמוע לבדה"ג. כן בכל דור ודור, אף שבעו"ה כבר נעשה תורה לכמה תורות, מ"מ חייב כל אחד לשמוע לב"ד שבאותו זמן ומקום כדי שלא ירבה מחלוקת בישראל עוד יותר. ולמשכ"ל חיוב זה אינו משום לא תסור, וכמש"כ המנ"ח בתחלה ע"פ לשון הרמב"ם, ודלא כהחינוך.

והנה הרמב"ם (שם פ"ב ה"א) כתב בבדה"ג שדרשו... שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר... ה"ז סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו. והקשה הכס"מ (שם), וא"ת א"כ אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי... וי"ל שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שבדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו בזמן חתימת הגמ' וכו', ע"ש. וק"ק, דלא מצינו קבלה זו. והגר"א (חו"מ סי' כ"ה סק"ו) כתב מקור לדין הרמ"א (שם) שאסור לחלוק על התלמוד, מהגמ' (ב"מ פו.) רבינא ורב אשר סוף הוראה. ועדיין צ"ב, וכן קשה למה אמורא אינו רשאי לחלוק אתנא, וכנ"ל.

ונראה לפרש ע"פ הגמ' (לקמן לו.) מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד... מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ומבואר בגמ' דר"ל שלא הי' ב"ד אחר בזמנם שלא הי' כפוף להם, משא"כ בעזרא, שהי' גם נחמי' וכו', עיי"ש. אמנם כל זמן שהי' בדה"ג, ב"ד זה קבע לדורו, ובדה"ג בדור אחר יכול לקבוע אחרת, וכהרמב"ם הנ"ל. ואחר ביטול בדה"ג, ב"ד אחר אינו קובע אלא בזמנו ומקומו, וכנ"ל. אבל ב"ד של רבי ושל רב אשי, כיון שכל חכמי ישראל הסכימו לדבריהם, אסור מעתה לכל ישראל לדורות לחלוק עליהם, ודינם כבדה"ג לענין זה, וכמש"כ בהקדמה.

ולפי"ז ניחא קושית הכס"מ, בבדה"ג יכול לחלוק על בדה"ג שלפניו. אבל ב"ד סתם אסור לחלוק על בדה"ג, וכן אסור לחלוק על הסכמת רבי ורב אשי וב"ד, שנתקבל בכל ישראל ודינם כבדה"ג, וז"ש בב"מ דרב אשי סוף הוראה, דכבר ידעו אז דלא יהי' ב"ד אחר שיסכימו כל ישראל לדבריהם. ומה"ט גופא אסור לאמורא לחלוק על רבי ומשנתו, שכל חכמי ישראל הסכימו עלי', והרי מימות רבי עד רב אשי לא הי' ב"ד אחר כזה. ואף שלפ"ז רב אשי רשאי לחלוק

על רבי, י"ל דכיון שבכל הדורות שבינתיים לא יכלו לחלוק על רבי מדינא, ולא מצד קבלה, וכמ"ש, רב אשי קבל על עצמו שלא לחלוק עליו, ודו"ק. וכ"כ בקו"ש (שם סי' ב סק"ו), עיי"ש.

בענין שנה מעוברת

א) איתא בגמ' (י.ב.) אין מעברין אלא אדר. ובתוס' ד"ה אין פירשו, דכתיב לחדש שנים עשר הוא חודש אדר, ואי מעברין אחת משאר חודשים לא הוי אדר י"ב. ובמכילתא מבאר טעם אחר, מה חודש מעברין ביום אחרון, אף שנה מעברין בחודש אחרון. ולכאורה ע"כ צ"ל כן, דבתורה אין שמות לחדשים, וע"כ החדש שמוסיפים הוא חדש י"ג. אך לפ"ז צ"ע, דכמו שמצינו בנולד בכ"ט מרחשון כשהי' חסר, נעשה בר מצוה בכ"ט בו אף כשהוא מלא, ולא בל' בו. כן כשנולד באדר בשנה פשוטה, הי' לנו לומר שנעשה בר מצוה באדר א' שהוא חדש י"ב. אבל הרמ"א (או"ח סי' נה ס"י) פסק דלא נעשה בר מצוה עד אדר ב', וצ"ע.

אמנם הפר"ח (שם) הביא שיש חולקין על הרמ"א וס"ל דנעשה בר מצוה באדר א' (מהר"ש הלוי או"ח סי' לז). אולם הפר"ח הוכיח כרמ"א מירושלמי מפורש (מגילה פ"א ה"ה) שנסתפקו בזה גופא, לענין כבשים שנולדו באדר בשנה פשוטה, אם אדר ראשון תוספת ולא עברה שנתם עד אדר ב', או אדר שני תוספת, ועברה שנתם באדר א'. והסיקו דאדר א' תוספת, הרי דלא עברה השנה עד אדר ב', והוה"נ דלא נעשה בר מצוה עד אדר ב', וכהרמ"א. ולקושיא הנ"ל לכאורה צ"ל, דאע"פ שאין שמות לחדשים מן התורה, מ"מ יש מספר קבוע של י"ב חדשים. וגדר שנה מעוברת הוא, שהחדש הי"ב חוזר פעמיים, ויש חדש יב-א ויב-ב, וקיי"ל דיב-א תוספת, ולכן לא נעשה בר מצוה עד אדר ב', ודו"ק.

ועיקר קושיא הנ"ל כבר העירו התוס' (ר"ה יט:; ד"ה אדר) וז"ל, טוב למלאות אדר א', דהוא חדש העיבור שניתוסף על השנה, אע"ג דאמרינן (ר"ל במכילתא הנ"ל) דשנה מתעברת בסופה, עכ"ל. הרי שהרגישו בקושיא זו, דבפשטות הול"ל דחדש האחרון, כל' אדר ב', תוספת, אלא דאעפ"כ קיי"ל דאדר א' תוספת, ולא בארו איך יתכן דין זה, ואולי כוונתם כנ"ל. [נוע"ש בתוס', שפרשו המשך הירושלמי, אם מוסיפין ל' יום או ירח, דג"כ קאי אספק הנ"ל איזה אדר תוספת, ובפשוטו הוא דיון בפ"ע, כמה ימים יש באדר א', וכרש"י (שם) ע"פ הגמ' (כאן יא.)].

(ב) והנה המ"ב (שם סקמ"ה) הוכיח דאדר א' לא נקרא אדר אלא חדש העיבור, שהרי אין קורין את המגילה באדר א'. ולכאורה נהפוך הוא, דמדין מגילה מוכח דנקרא אדר, דבגמ' (מגילה ו:) דנו כאיזה אדר יש לקרוא את המגילה, אם באדר א' משום אין מעבירין על המצות, או באדר ב' משום מסמיק גאולה לגאולה. ומוכח דשניהם נקראו אדר. וכ"כ הגר"א (סי' תקסח סקט"ז), דהמתענה כיום שמת בו אביו, יתענה פעמיים מדינא במעוברת אם מת בפשוטה, דשניהם נקראו אדר. ומ"מ אף דנקרא אדר, אינו נעשה בר מצוה עד אדר ב', דאין בר מצוה תלוי ביום השנה, אלא במנין י"ג שנים, וכיון דאדר א' תוספת, לא נגמרה השנה הי"ג עד אדר ב', וכירושלמי הנ"ל. וע"כ צל"פ כן, דהרמ"א (שם) פסק דיתענה באדר א', וכאן פסק דנעשה בר מצוה באדר ב', וכנ"ל.

וכמ"ב (סקמ"ג) פסק דבנולד באדר א' נעשה בר מצוה באדר א', וכהאחרונים ודלא כהמג"א. ולמש"כ יש לפקפק בזה טובא, דאם הי' תלוי ביום השנה, כודאי צ"ל כהאחרונים דבנולד בא' נעשה בר מצוה בא'. אבל כיון שתלוי במנין י"ג שנים, הרי השנה הי"ב נגמרה באדר בשנה הפשוטה שלפני, ואם מונים שנה מאז, אינה עוברת עד אדר ב', וכירושלמי הנ"ל ולכאורה זהו גמר שנת י"ג, וכהמג"א, וצ"ע לדינא.

(ג) וע"ש (סקמ"ה), דבנולד בר"ח כסלו כשחשון הי' חסר, ונעשה בר מצוה כשחשון הוא מלא, ונעשה בר מצוה בא' דר"ח כסלו, שהוא ל' חשון. וכשע"ת (סקי"א) צדד דאינו בר מצוה עד א' כסלו, שהוא ב' דר"ח כסלו, ולכאורה מוכרח כדבריו, דכיון שנולד בא' כסלו, ויש א' כסלו בשנה זו, פשוט דנעשה בר מצוה אז, ולא ביום שלפניו שהוא ל' חשון, ושיטת המ"ב צ"ע.

ונראה, דכבר נתבאר שאין בר מצוה תלוי ביום-הולדת הי"ג, אלא במנין י"ג שנים. אבל באמת בעינין י"ג שנים ויום אחד (שו"ע שם ס"ט). והיינו, ששנה י"ג נגמרת ביום שלפני הבר מצוה, ויום הבר-מצוה היא תחלת שנה י"ד. ומעתה י"ל, שהנולד בא' כסלו כשחשון הי' חסר, נגמרו הי"ג שנים שלו בכ"ט חשון, דהרי בשנה שנולד, זהו היום לפני שנולד, ועפ"ז קובעים שזהו גמר שנתו הי"ג. וא"כ יוצא, ששנתו הי"ד מתחיל בל' חשון שהוא א' דר"ח כסלו, ואז נעשה בר מצוה, אע"פ שיום הולדתו שלו חל רק בא' כסלו, ודו"ק.

וע"ש במ"ב, דבנולד בל' חשון, וכשנעשה בר מצוה חשון חסר, דלא נעשה בר מצוה עד א' כסליו, ופשוט הוא, דא"א שיעשה בר מצוה בכ"ט חשון, דלא הגיע ל"ג שנים ויום א'. ובנולד בל' אדר א', ונעשה בר מצוה בשנה פשוטה,

לכאורה פשוט דנעשה בר מצוה בא' בניסן, דבפשוטה אין כאן ל' אדר כלל, ודומה למ"ב הנ"ל. אבל בבנין ציון (סי' קנח) כתב דנעשה בר מצוה בא' דר"ח אדר, שהוא ל' שבט, וצע"ג (ודיוקו מהשו"ע שם שנקט כט אדר ולא ל', יש לדחות, דמיירי רק בבר מצוה באדר ולא בניסן, ודו"ק). ועפ"ז כתב, דבנוולד בא' דר"ח אדר בשנה פשוטה, דלא נעשה בר מצוה עד א' דר"ח אדר ב', דשם ר"ח אדר קובע, וצריך לחכות עד ר"ח אדר ב', וכמש"כ הרמ"א. ולמש"כ נראה דבזה נעשה בר מצוה בל' שבט, שנעשה בו בן י"ג שנה ויום אחד, ושם ר"ח אינו קובע, וצ"ע לדינא.

בענין עיר הנדחת

(א) האחרונים חדשו כדין עיה"נ, דבתחלה נידונים כיחידים, וזהו עיקר גמר דינם, אלא דאח"כ חדשה התורה דחל שם עיה"נ, וע"פ גזיה"כ נשתנו כל הדינים. ולכן ניחא הא דא"צ התראה לסייף, והא דא"צ קבלת עדות בע"א להר"ן (יז:): ורמב"ן (פ' שופטים) דבעינן ב"ד הראוי לגמ"ד, והא דא"צ יכול להזימה דממונם אבד. וכן שמעתי ממו"ר הגרי"ד שליט"א, וכ"כ דודי בעבודת המלך (ע"ז פ"ד ה"ו), ועוד. ויש שהקשו מהגמ' (טז). לענין שבט שהודח, דאע"ג דקטלינן ביחיד בדינא (כצ"ל, עי' רש"י) דרבים דיינין ליי. ומוכת דמלבד מיתת הנידחים המיוחדת, שבאמת אינה נוהגת בשבט שהודח, יש גם דין נוסף, דדיינינן ליי בדינא דרבים, ודלא כמשכ"ל דיש גמ"ד של יחיד, וצ"ע.

ונראה דלק"מ, דעיה"נ ושבט שהודח שני דינים הם, ושבט שהודח דומה לנביא השקר וכה"ג, שנשנו יחד במשנתנו וצריכים ע"א מגזה"כ דכל הדבר הגדול יביאו אליך, דבריו של גדול, וכמבואר בגמ' (שם) לענין כה"ג, וקאי גם אנביא השקר ושבט שהודח, וכדנראה ברמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"א). ודין דבר הגדול נאמר בדין וגמ"ד עצמו, ולא רק במיתה, ולכן בדינא דרבים דיינינן לשבט שהודח, משא"כ עיה"נ, שהוא דין בפ"ע במיתה, ולעולם הגמ"ד בכ"ג ככל ד"נ.

וכן נראה מלשון הרמב"ם (שם) אין דנין את השבט שהודח כולו אלא כבדה"ג ... ולא עושין עיה"נ אלא ע"פ בדה"ג. דבשבט שהודח בעינן ע"א לדין, ולא לעונש, שנאמר איש ולא שבט, וכמבואר בגמ'. ובעיה"נ בעינן ע"א לעונש, וכלשון הרמב"ם עושין עיה"נ ולא לדין. ומ"מ צע"ק ברמב"ם, שסיים שנאמר כל הדבר הגדול יביאו אליך, ודין עשית עיה"נ נלמד מאיש ולא עיר (טז:), וכן דין מוסיפין על העיר והעזרות ואין מוציאין למלחמה נלמדו מפסוקים אחרים (שם). וצ"ל מדפסוקים אלו נלמד שדברים אלו בכלל דבר הגדול, ודו"ק. וכן

צע"ק למשכ"ל, דמוהוצאת את האיש ממעטים עיה"נ לעשי' ושבת שהודח לדין. וצ"ל דוהוצאת מתפרש בשני אופנים, ונלמד מסברא דבשבת שהודח קאי אדין, דהוי דבר הגדול ודומה לכה"ג ונביא השקר, משא"כ עיר אחת, דאינו דבר גדול כ"כ. אך לפי"ז הדק"ל מסיום דברי הרמב"ם, וצ"ע.

וכן מוכח ברמב"ם (ע"ז פ"ד ה"ב) שכתב דין עיה"נ, ולא דין שבת שהודח. וה"ט, דשבת שהודח הוא דבר הגדול, ודינו המיוחד שייך רק בהל' סנהדרין, משא"כ עיה"נ, שהוא דין בפ"ע ונזכר גם בהל' ע"ז. וע"ש ברמב"ם, דדינו כעיה"נ שהודחו רוב יושבי', ממאה ועד רובו של שבת, אבל אם הודח רובו של שבת דנים אותם כיחידים. ובלח"מ (שם) הקשה מהגמ' (לז:), ותירץ דרובו ככולו בכל התורה כולה, עיי"ש. וצ"ע, דבדין שבת שהודח כולו, דצריך ע"א לדין, כתב הרמב"ם כולו, ורובו אינו ככולו. ואולי י"ל, דמסברא אינו דבר הגדול, אא"כ הודח כל השבת. אבל כעיה"נ, שהוא גזה"כ בעלמא בלי סברא, ע"כ רובו ככולו, ודו"ק.

ב) איתא בגמ' (טז:) אין עושין עיה"נ בספר. מ"ט מקרביך אמר רחמנא ולא בספר... תניא וסמוכה לספר אפילו אחת אין עושין מ"ט שמא ישמעו נכרים ויחריבו את א"י. ותפוק ל"י מבקרביך ... ר' שמעון היא דדריש טעמא דקרא. והרמב"ם (שם ה"ד) כתב ואין עושין עיה"נ בספר כדי שלא יכנסו עכו"ם ויחריבו את א"י. והקשה הכס"מ, דלא קי"ל כר"ש דדרש טעמא דקרא. ותירץ, דאין נפק"מ ולכן כתב הטעם, והקשה המנ"ח (סי' תסד) דנ"מ אם כבשו אח"כ עוד עיירות, דמגזה"כ אין עושין ולר"ש עושין. ועוד נ"מ, דלר"ש נהרגים בסייף, ולת"ק בסקילה (ונ"מ הג'), אם מענישין את המדיחים, צ"ע, דגם מסית את היחיד חייב סקילה, וצ"ע). וא"כ הדק"ל, וצ"ע.

עוד כתב הרמב"ם (שם), ואין ב"ד א' עושה ג' עיה"נ זו בצד זו, אבל אם היו מרוחקות עושה. וצ"ב, דאם גזה"כ הוא, שנאמר אחת ונאמר עריך, וע"כ ר"ל א' ולא ג', א"כ מ"ש מרוחקות שעושין. ואם דין הוא בקרחה, א"כ מ"ש ב' ב"ד מא', עיי"ש בגמרא ובמהרש"א, דלטעם קרחה אין חלוק בין ב"ד א' לב' ב"ד, וצ"ע.

ונראה, דבאמת צ"ע למה שנו במתני' דין עיה"נ בספר וג' עיה"נ, הא אין פרטים אלו שייכים למשנתנו שמונה כל הדברים שצריכים ב"ד של ג' כ"ג וע"א, וכבר עמד בזה במרגליות הים (ב.), וי"ל, שהרמב"ם למד מזה, שהוא דין בב"ד, דב"ד של ע"א אינו רשאי לעשות ג' עיה"נ. אבל כיון דבמרוחקות מותר, מוכח דדין זה בב"ד תלוי בקרחה דא"י, שאין ב"ד א' רשאי לעשות קרחה בא"י.

ולפ"ז צ"ל, דגם הדין דעיה"נ בספר אינו גזה"כ בעלמא, דא"כ לא שייך למתניי, אלא דין בב"ד, וע"כ ה"ט, שלא יחריבו את א"י. וגדולה מזו מצינו בתוספתא (פי"ד ה"א לגי' כת"י סק"ב), דגם דין ג' עיירות, טעמו כדי שלא יחריבו את א"י, כלומר, דזהו דין קרחה. ומ"מ לב"ד אחר מותר, דעד שימותו ויתמנו אחרים (ויל"ע אם בעינן שימות אחד, רובם, או כולם), יבנו עוד עיירות סמוך לעיה"נ ולא יחריבו את א"י, משא"כ בספר, שיחריבו מיד.

ובמצפה שמואל (לתוס' שם סק"ב) ג"כ השוה דין קרחה וטעם דשמא יחריבו את א"י. אבל מסיק להפך, דלפ"ז דין קרחה נאמר רק לר"ש והרמב"ם לא פסק כן. וצ"ע, דהרמב"ם כתב טעם דשמא יחריבו. ועוד, דמדהתיר מרוחקות ש"מ דס"ל דין קרחה. לכ"נ להפך, דהרמב"ם דייק מדנשנו דינים אלו במשנתנו דאינם גזה"כ, אלא שיש בהם טעם דשמא יחריבו וקרחה. ודייק עוד, דרק ב"ד אחד אינו עושה ג' עיה"נ, דע"כ הוא דין בב"ד, וכנ"ל. ואף דקיי"ל לא דרשינן טעמא דקרא, י"ל דכיון דיש שני דינים נפרדים, אחת ולא שלש, ומקרובך ולא בספר, הוי כאילו נכתב הטעם להדיא, דרק בסברא זו דשמא יחריבו אפשר להבין שני הדינים, וכפרט דעצם הדין ג"כ אינו אלא מדרשה, ואינו כטעם בעלמא לדין המפורש בקרא, ודו"ק. וא"כ באמת אזלינן בתר הטעם, וכמבואר בגמ' (כא.), דבמפרש טעמא דקרא דרשינן הטעם לרבנן, אע"פ שגם שם אינו מפורש שזהו טעם האיסור, דרק נזכר סמוך לאיסור, לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, והוה"נ כשיש שני דינים משתי דרשות שאפשר להבינם ע"פ סברא אחת, ודו"ק. והגמ' (טז:) יל"פ דר"ש היא ר"ל על דרך ר"ש, וכרבנן דס"ל דדרשינן טעמא דקרא דמפורש. או, דהרמב"ם לא גרס כן בגמ'. עכ"פ לפי זה ניחא למה נשנו דינים אלו במתניי, וניחא הקושיות הנ"ל על הרמב"ם.