

על הפרשה

שופטים

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

46254625M@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

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

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

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

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

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

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

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

”ולא תקח שחד” (טז, יט).

פעם אחת נפגש רבה של בריסק בעל **ה”בית הלוי”** עם שופט רוסי. החוקים שלנו - אמר השופט הגוי - טובים מהחוקים שלכם. למשל, לנו יש חוק נגד שוחד, על פי חוק זה אם נודע כי שופט נטל שוחד, מענישים גם את השופט וגם את הנוטל שוחד,

ואילו אצלכם על פי דיני התורה האיסור הוא רק לקחת שוחד, ואילו נותן השוחד אינו עובר על איסור זה.

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

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

"צדק צדק תרדף" (טז, כ).

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

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

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

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

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

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

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

ועל כרחק צריך לבאר, כי בכל דבר יש טוב ורע, ואף במעלה היותר גדולה יש בתוכה טוב ורע. וכגון מדת הנדיבות, הרי מעלה גדולה היא, אבל יש בתוכה אף רע, וכמו שאמרנו "המבזבז אל יבזבז יותר מחומש וכו'". וכן הוא בענין אכילה, יש הרבה חסרונות ממנה, כי טרדות וגם

חללים רבים באים מאכילה, אבל בכל זאת חייב האדם לאכול, כי אף שיש באכילה חסרונות, אבל מבלי אכילה יש חסרונות הרבה יותר, וא"כ צריך האדם לאחוז את אשר המעלות ברובו, ולמנוע עצמו מאשר חסרון ברובו וטוב במעוטו. וכן בכל הדברים גדר בחינת האמת הוא, שנעייין על היותר טוב ברובו ונחזיק בו, ואת היותר רע ברובו נעזבנו. ואם כי היותר רע ברובו לפעמים טוב הוא, עכ"ז נלך אחרי הרוב, ועל פי הרוב הלא יש בו רע וע"כ זהו האמת אשר נעזבנו.

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

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

"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (ז, יא).

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

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

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

ולפי זה יש לומר, שהדין שספק דאורייתא לחומרא אין זה מצד המלך המצוה את העם,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

כתב המסילת ישרים (פרק כה) שדרך קניית היראה היא על ידי שיתבונן ששכינתו יתברך

נמצאת בכל מקום שבעולם ושהוא יתברך משגיח על כל דבר קטן וגדול אין נסתר מנגד עיניו וכו', וכיון שיתברר לו שבכל מקום שהוא, הוא עומד לפני שכינתו יתברך, אז מאליה תבוא בו היראה והפחד פן יכשל במעשיו, שלא יהיו כראוי לפי רוממות כבודו.

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

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

והמשיל דבר זה למי שמבשל מיחם של מים על האש, ושעה קלה לפני שרתח הריהו מסלקו מעל גבי האש, ולאחר שנצטנן חזר ונתנו על גבי האש, ושוב סילקו קודם שרתח, וכך עשה כל אימת שעמד המיחם לרתוח, ומפני כך נשארו המים קרים כמו שהיו, כי צריך ליתנו על האש עד שירתח, אבל אם מפסיק באמצע, אפי' יעמידו על האש אלף פעמים, לא ירתחו המים.

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

כתב הרמב"ן, נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינם ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירונו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו. כי הגאווה מדה מגונה ונמאסת אצל האלקים אפילו במלך וכו'.

כאשר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל היה מסתובב בבתי כנסיות כדי להתרים את הציבור למען ישיבתו, היה בורח מן הכבוד, והיה פונה לשבת בכותל המערב וסירב לשבת במקום הראוי לכבוד תורתו, במזרח בית הכנסת.

פעם שאל אותו אחד ממארחיו, וכי זו דרך ישרה והאם אין זו ענווה מדומה? ענה לו ר' אלחנן - שאלתי את מורי ורבי החפץ חיים שאלה זו, איזה דרך יבחר לו אדם כמוני, הלא כאשר

אשב בשולי בית הכנסת, יתכן שמתהלל אני בענוותנותי? וענה לי החפץ חיים, מעשה מוציא מידי מחשבה ואין מחשבה מוציאה מידי מעשה - עדיף לשבת במערב מלשבת במזרח ולהרהר רק בלב שאינך ראוי לכבוד הזה.

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

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

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

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

"תמים תהיה עם ה' אלקיך" (יה, יג).

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

לא שיהיה לך דעת יותר מליד אנו מבקשים ממך, רק שתהיה תמים.

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

"תמים תהיה עם ה' אלקיך" (יה, יג).

בטבעו של האדם נטוע כח דאגת העתיד, והוא רוצה להבין ולא סתם ללכת כסומא, ובכל

זאת התורה דורשת מהאדם לקבל את הכל בתמימות.

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

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

זהו "תמים תהיה" - שלא לחקור אחר העתידות.

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

כתב רש"י, על ידי שנאתו הוא בא לידי וארב לו. מכאן אמרו, עבר אדם על מצוה קלה סופו לעבור על מצוה חמורה. לפי שעבר על לא תשנא, סופו לבא לידי שפיכות דמים עורר על כך **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שגילו לנו חז"ל שהסיבה לשפיכות דמים היא ה"שנאה", ולא כמו שאנו רגילים להבין שהוא הרגו משום ששנאו, אלא עצם שעבר על "לא תשנא" זה הביאו לידי שפיכות דמים.

ובהשקפה שטחית אנו מתבוננים על שפיכות דמים שהיא עבירה יותר חמורה משנאה, אבל חז"ל מגלים לנו, שאף ששפיכות דמים היא עבירה חמורה אבל יש סיבה שהביאה את האדם לידי עבירה כזו חמורה, והיא השנאה שהיא הסיבה שמולידה ומצמיחה עבירות חמורות.

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

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

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

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

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

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

ואמרו בסוטה (מד, ב) שהוא מתיירא מעבירות שבידו, וסבר רבי יוסי הגלילי שאף אם הוא שח בין תפלה של ראש לתפלה של יד חוזר הוא מעורכי המלחמה. עורר על כך הגאון ר' אברהם זלמנס זצ"ל (מתלמידי נוברהרדוק), שהרי האדם הזה מתיירא מעבירות שבידו ואפילו מעבירה דרבנן, ואינו ירא מחרב שלופה ויכול הוא לעמוד בקשרי המלחמה, ואם כן הוא מאמין גדול שהרי הוא מפחד מעבירה יותר מאשר המלחמה. ואם כן צריך להבין למה הוא חוזר מעורכי המלחמה, והרי הוא יכול לעשות תשובה. אלא שיתכן עיכוב ואיחור התשובה אפילו באיש שהוא מאמין גדול וירא שמים שמפחד מעבירה דרבנן יותר מאשר מחרב שלופה, ובכל זאת אינו עושה תשובה. ולומדים אנו מכאן עד כמה צריכים התאמצות ולהתבונן להחליף דרכו ולשוב מעבירות שבידו, שהרי הוא חוזר מהמלחמה ואינו חוזר מעבירות שבידו.

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

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

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

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

"כי האדם עץ השדה" (כ, יט).

מפורסם יסודו של מרן הגרי"ס זצ"ל שכתב "כלל גדול במדות, שרוב מדות הטובות, המה רק במה שנוגע לאדם בעצמו, אכן במה שנוגע לחבירו, החוב להשתמש בכל עוז בהפוכה.

כמו לברוח מן הכבוד היא מדה יקרה, כמאמרם ז"ל (אבות, ד) כי תאות הכבוד תוציא את האדם מן העולם. אכן במה שנוגע לחבירו, אמרו רז"ל (שם) איזהו מכובד המכבד את הבריות. הפרישות אשר היא מעלה נשגבה לבני עליה, היא רק בבחינת האדם לעצמו. אבל במה שנוגע לתועלת והנאת חבירו, החוב פרושה להשתמש היפך הפרישות, לצאת בשוקים וברחובות קריה, לחפש למלאות טובת חבירו, ומכש"כ טובת רבים, וכן כיוצא ברוב המדות. ובפרט בענוה הגדולה מכל המדות, החוב להשתמש בה עד קצה האחרון, חלילה חלילה להשתמש במדה הלזו על חבירו, להפחיתו ממעלתו ח"ו" [וידוע שאמר שאין "לפני עור" במידות].

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

"לא תשחית את עצה" (כ, יט).

כתב וביאר **הסבא מקלם זצ"ל**, שהתורה לא רצתה שיפקיר האדם את ממונו לחינם, כי לפעמים זה יכול להביא את האדם לידי חסרון באמונה, כי הרי מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה ועד ר"ה, ואם הוא מפקיר את ממונו ומאבדו לחינם, הרי מגלה דעתו שמזונותיו תלויים בכוחו ועוצם ידו, וחושב בלבו שיוכל להרויח עוד, ולכן הזהירה התורה שלא לאבד את הממון לחינם.

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

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

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

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

סוגיות ועיונים

בגדר פשרה בדין

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

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

[וע"ע בתורת חיים שכתב שאין כח ביד הדיין לכוף לשום אחת מהן שתטול השכר, אלא שהדיין צריך לשער לפי אומד הדעת כמה היא שכר הדחייה ויניח פשרה זו לפניהם והן יתרכו עצמן או יטילו גורל איזהו תטול השכר].

ולכאוף הם נחלקו בגדר החיוב לעשות פשרה האם הוא מוטל על הבעלי דינים או

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

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

אמנם בכל דין תורה אף שהדיין יודע את הדין, כל זמן שלא נגמר הדין יש מצוה על הדיין לעשות פשרה, וכמו שנפסק בשו"ע (ח"מ, יב. עיי"ש בכל פרטי הדין).

יכולין לחזור בהן, שהרי רצו בפשרה, והבית דין עשה כרצונם.

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

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

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

ג. וביארו האחרונים (חידושי הרי"ם, שיעורי הגרש"ר. שיעורי ר' דוד. שיעורים בסנהדרין, ו) שדין פשרה אינו התחייבות בעלמא של הבע"ד לעשות כפי שיאמרו להם הדיינים, ואף שצריך את רצונם כדי שהדין יוכל לעשות פשרה (ולהלכה אף נפסק שצריך קנין על כך), אמנם אין החיוב להתנהג כפי פסק הפשרה מכח התחייבותם, אלא כיון שהתחייבו לעשות פשרה, שוב הפשרה נעשית "דין", ומכח הדין הם מחוייבים

על הדיינים. אולם יש לומר שאף הנצי"ב מודה שיש מצוה על הבעלי דינים לעשות פשרה, שהרי כשהם עומדים בלב ים מה יכריחם לעשות פשרה והלא אין כאן דיינים שיכופו אותם על דין זה, אלא ע"כ שאף הבעלי דינים מצוים לעשות פשרה, אלא שהנצי"ב סבר שיש חיוב נוסף על ב"ד שיכופו את הבע"ד לעשות פשרה בכה"ג.

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

וא"כ אף בפשרה הוא כן, שאם לא היה מצוה על הבעלי דינים לעשות פשרה ביניהם, לא מסתבר שהדין יהיה חייב לדון בדין זה, וע"כ שהבע"ד מחוייבים לעשות פשרה, ולכן מצד עשיית חסד מחוייב הדין לעשות פשרה זו.

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

להתנהג כפי שפישרו הדיינים, כי הפשרה אף היא חלק ופרט מדרכי המשפט, [והוא לכאורה מוכרח מכל השו"ט בסוג' שדימו פשרה לדין בכמה דברים, ומשמע שפשרה הרי היא כדן ולא רק התחייבות בעלמא].

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

אלא יש לומר, שהפשרה שהיה עושה אהרן לא היתה פשרה של דין, אלא רק מצד מחילה, שהיה עושה שלום ביניהם שימחלו זה לזה תביעותיהם, ופשרה כזו ודאי מותר לכו"ע לעשותה, ואף משה היה יכול לבקש מהם שימחלו זה לזה, אבל הפשרה שמשה היה עושה היתה פשרה של דין, ואינה משום מחילה, אלא מצד החובה לקיים את הדין, ובזה סבר ר"א שדיין שהגיע לפניו דין אסור לו לעשות פשרה אלא יקוב הדין את ההר.

ד. ויסוד דבר זה שפשרה אף היא חלק מדרכי המשפט, יסודה מדברי הרא"ש (שו"ת קז, ו) שכתב לגבי חובת הדיין לפסוק את הדין ואין לו להישמט מכך, "שאיין כח ורשות להוציא את הדין חלוק מתחת ידו שצריך לגמור ולהשלים את הדין כדי להטיל שלום בעולם, ולכך נתנו חכמים רשות לדיין לפסוק לפי ראות עיניו במקום שאין הדבר יכול להתברר בראיות ובעדיות פעמים באומד הדעת ופעמים כמו שיראה הדיין

בלא טעם ובלא ראיה ובלא אומד הדעת ופעמים על דרך פשרה". ופסק כן השו"ע (חו"מ יב, ה) וכתב, יש כח לדיין לעשות דין כעין הפשרה, במקום שאין הדבר יכול להתברר, ואינו רשאי להוציא הדין חלוק מתחת ידו בלי גמר. ומבואר בדבריהם שאף פשרה היא חלק מהכח והחובה שיש לדיין לפסוק את הדין.

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

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

צריכים לדון על פי דין התורה, ורק במקום שאין יודעים מהו הדין יכולים לפסוק על פי דעתם בלבד.

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

ה. והוסיפו האחרונים, שיש חילוק נוסף בין פשרה לדין בעצם מהותו, שבכל דין עצם הדין הוא דין התורה, והתורה כבר פסקה הדין, והב"ד רק דנים ופוסקים הדין שכבר קיים לפי בירור המעשה. ואף בחיוב קנסות ומלקות ומיתה, שהחיוב חל רק ע"י ב"ד, מ"מ עצם הדין כבר פסוק לפני שפסקו הב"ד, שהתורה כבר קבעה את החיובים, אלא שהב"ד צריכים לדון ולעשות חלות חיוב הקנס של התורה. משא"כ בפשרה, הדין

המחודש של הפשרה, לפני פסק הדין אין כזה דין כלל, והב"ד הם שיוצרים את הדין, והוא דין חדש שלא היה לפני כן כלל.

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

ה. והוסיפו האחרונים, שיש חילוק נוסף בין פשרה לדין בעצם מהותו, שבכל דין עצם הדין הוא דין התורה, והתורה כבר פסקה הדין, והב"ד רק דנים ופוסקים הדין שכבר קיים לפי בירור המעשה. ואף בחיוב קנסות ומלקות ומיתה, שהחיוב חל רק ע"י ב"ד, מ"מ עצם הדין כבר פסוק לפני שפסקו הב"ד, שהתורה כבר קבעה את החיובים, אלא שהב"ד צריכים לדון ולעשות חלות חיוב הקנס של התורה. משא"כ בפשרה, הדין

ה. והוסיפו האחרונים, שיש חילוק נוסף בין פשרה לדין בעצם מהותו, שבכל דין עצם הדין הוא דין התורה, והתורה כבר פסקה הדין, והב"ד רק דנים ופוסקים הדין שכבר קיים לפי בירור המעשה. ואף בחיוב קנסות ומלקות ומיתה, שהחיוב חל רק ע"י ב"ד, מ"מ עצם הדין כבר פסוק לפני שפסקו הב"ד, שהתורה כבר קבעה את החיובים, אלא שהב"ד צריכים לדון ולעשות חלות חיוב הקנס של התורה. משא"כ בפשרה, הדין

איסור לגור במצרים

כתוב בפסוק "וה' אמר לכם לא תסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (יז, טז). ולמדו מכאן שיש איסור לגור במצרים. ומבואר בירושלמי (סנהדרין י, ט) שלסחורה וכן לכבוש אותה מותר, ורק להשתקע שם אסור. וכן פסק הרמב"ם (מלכים ה, ח).

המצרי עדיין שם, ולאחר שסנחריב בלבל את האומות אין איסור לגור שם.

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

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

הסמ"ג (לאוין, רכז) כתב שהאיסור הוא לחזור לארץ מצרים כשהעם

עוד כתב ליישב בספר היראים (שט), שהאיסור הוא ללכת מארץ ישראל למצרים, אולם משאר הארצות אין איסור לעבור להשתקע במצרים. והביא ראיה ממנה

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

הסמ"ג (לאוין, רכז) כתב שהאיסור הוא לחזור לארץ מצרים כשהעם

שמבואר (סנהדרין צג, א) שדניאל הלך מבבל לאלכסנדריא של מצרים.

הארץ לחוצה לארץ [אמנם ברמב"ם משמע שהוא איסור תמיד].

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

עוד כתב הריטב"א (יומא לח, א) שאין האיסור אלא בזמן שישראל שרויין על אדמתם, אבל בזמן הזה שנגזר עלינו להיות נדחים בכל קצוי הארץ, כל חוצה לארץ אחד הוא, ואין איסור אלא שלא לצאת מדעת מן

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

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

בדין "כאשר זמם"

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

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

שגדר החיוב הוא כאילו שעשה את ההיזק בידים.

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

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

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

אמנם הגר"ח הוכיח מכאן שאין דין כאשר זמם תלוי בדין מזיק ואין דנים אותו כעושה מעשה בידים, ואף אם נאמר שאיש ההורג אשה פטור, מצד כאשר זמם הוא יהיה חייב, וממילא לעולם בעדות אשה היא עדות שאתה יכול להזימה, ולכן צריך את ב' הדרשות [וכבר תירץ כן בשו"ת בית הלוי א, לב].

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

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

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

ד. ועוד הביא ראיה על אותו הדרך ממה שאמרו (ב"ק לז, ב) שור של ישראל שנגח שור של הקדש ושל הקדש שנגח לשור של הדיוט פטור, שנאמר שור רעהו ולא שור של הקדש. ומקשין העולם, מדוע צריך קרא, והרי יש לפטור כיון שאדם המזיק הקדש פטור, ואם כן אף אם יעידו על שור של הקדש שהזיק היא עדות שאין אתה יכול להזימה, שהרי אם יוזמו יהיו פטורין שחיובם לא יהיה יותר ממזיק בידים שפטור.

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

ה. ועוד כתב להביא ראיה, ממה שבדין כאשר זמם הם מקבלים את המיתה

להיות פטורים, אלא ע"כ שאין זה מדין מזיק.

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

והקשה הרמב"ן, מדוע העדים חייבים לשלם, והלא אף אם היו גוזלים ממנו את הממון ומניחים אותו בידם עשר שנים לא היו צריכים לשלם אלא כשעת הגזילה, וכמו שאמרו בירושלמי שהמבטל כיסו של חבירו פטור שאינו אלא מניעת ריוח ולא הפסד. ותירץ, שכיון שאינו חייב לשלם עכשיו את הממון כלל, נחשב כאילו הפסידו לו את כל האלף זוז, אלא שיש לו ריוח שנפטר מהחוב בעתיד, ולכן הם צריכים לשלם כמה אדם רוצה שיהיו בידו אלף זוז לעשר שנים.

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

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

שרצו להרגו, ואף שההורג את חבירו לעולם הוא בסייף, מדין כאשר זמם הם יקבלו את המיתה שזממו לחייבו (עי' בתוס' מכות ב, ב). ועל כרחק שהוא חיוב בפני עצמו ואינו מדין מזיק.

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

ולכאורה, הרי זה לא גרע ממזיק מתנות כהונה שפטור (חולין קל, ב), ולמה צריך לדרוש מקרא שאין לחייבו על היזק כזה. ועל כרחק שאין דין כאשר זמם תלוי בדיני היזק, ולכן אף שמזיק מתנות כהונה פטור היה מקום לחייבו מדין כאשר זמם, ולכן צריך קרא לפטור.

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

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

כאן כאשר זמם, ואין בזממתו הפסד ממון כלל.

אלא שיש להוסיף שבהיזק שאינו ניכר יש מעשה היזק אלא שפטורים על מעשה היזק כזה, ולכן בעדים זוממין יש לחייבם אף בהיזק שאינו ניכר כיון שסוף סוף זממו להיזק, משא"כ במבטל כיסו של חבירו אין מעשה היזק כלל.

ט. ויש להוסיף את דברי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל (מכות אות פ) שהוכיח ממה שאמרו (מכות ב, ב) שהעדים זוממין אינם בני גלות משום שהם מזיזים, ולכאורה אין חיובם כלל ב"גלות" אלא חיובם הוא ב"כאשר

זמם" אלא שהעונש הוא גלות, ובכך מתקיים בהם כאשר זמם, ולמה אמרו שאינם בני גלות.

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

ספק בל תשחית

מודה שאין הולכים בספיקו להקל, כיון שאין זה נחשב לספק.

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

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

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

ושיטת הרמב"ם (טומאת מת ט, יב) שספק מן התורה הוא לקולא, ורק מדרבנן הוא לחומרא. והקשו עליו האחרונים מפסוק זה, שהתורה מזהירה שרק עץ שיש עליו ידיעה שאינו עץ מאכל מותר לכרתו, ומשמע שאם הוא בספק אסור לכרתו, ולשיטת הרמב"ם היה צריך להיות מותר לכרות עץ שהוא בספק אם הוא עץ מאכל.

ונאמרו בזה כמה תירוצים.

ב. יש שכתבו ליישב (שו"ת משיב דבר ד, עח) שבמקום שאפשר לברר אף הרמב"ם

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

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

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

וביאר, שכאן צריך אזהרה יותר משאר מקומות, כיון שהאיסור להכרית

הוא רק בדרך השחתה, וכיון שהוא חושב לפי ראות עיניו שהעץ הזה כבר אינו נותן פירות, ואין בזה כלל השחתה, לכן התורה צריכה להזהיר שכיון שנתן פעם פירות יש לברר ולהוציאו מחזקתו ורק אז מותר לקצו.

ד. תירוץ נוסף כתב המהר"ם שיק (ביאור לתרי"ג מצוות, תקט) שבקציצת אילן יש אף סכנה חוץ מהאיסור (ע"י פתחי תשובה יו"ד, קטז. ובדרכי תשובה (ה) באריכות), ולכן סבר הרמב"ם שאף במקום ספק יש להחמיר כיון שחמירא סכנתא מאיסורא. וכן נקט הפרי מגדים (או"ח ד, א"א ב) שהרמב"ם סובר שבספק סכנה הולכים לחומרא.

ה. ואביו של המהרי"ל דיסקין יישב בצורה מחודשת (מובא בתורת האהל), שעץ בתוך שנות הערלה אינו עץ מאכל ומותר לכרתו, אבל אם הוא ספק ערלה בחו"ל מותר ובארץ ישראל אסור (מדרבנן לשיטת הרמב"ם), ולכן במלחמת העממין שהיו בחו"ל ספק ערלה היה מותר, ואם כן בעץ שיש בו ספק כזה שוב אסור לכרתו שכיון שהוא מותר באכילה מפני הספק יש עליו איסור בל תשחית, ולכן כתבה התורה שרק עץ שיש ידיעה ודאית שאינו עץ מאכל והוא בתוך שנות ערלתו מותר לכרתו, כיון שבמקום ספק הוא עץ מאכל ואסור לכרתו.

חילוקי דינים בדין רוב

(ב) שלמדים מכאן דין הכרעה על פי הקרוב. אולם במקום שיש רוב וקרוב הולכים אחר הרוב, ואע"פ ששניהם הוא דין דאורייתא

א. כתוב בפסוק לגבי עגלה ערופה, "והיה העיר הקרבה אל החלל ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר וגו'". וביארו בגמ' (ב"ב כג,

לרוב ואף את מי שמונה ויודע שעל עצמו אין מקום להסתפק.

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

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

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

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

הולכים אחר הרוב. [ועי' בתוס' שחילקו בין קרוב שמוכח שבא משם לבין קרוב שאין הוכחה. ובאחרונים (קובץ שיעורים ובחידושי הגרש"ד) ביארו שבקרוב שמוכח הוא מדין בידור, ובקרוב שאין מוכח הוא מצד שאין מקום להסתפק וכמו הדין של כאן נמצא כאן היה. ויש כמה נפק"מ ביניהם].

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

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

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

שהבעלים מתיישים, ובמחצה על מחצה חייב להכריז. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ רנט, ג).

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

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

ובחידושי רבי עקיבא איגר כתב לבאר את דבריו, שדין זה תלוי בדברי התוס' (שם) שכתבו שיש ב' סברות שברוב נכרים אינו חייב להכריז, או משום שמסתמא נכרים מצאו את האבידה מפני שהם הרוב ולכן מתיימש, או שחושב שאף אם ישראל ימצא את האבידה הוא לא יכריז כיון שתולה שנפל מנכרים מפני שהם הרוב.

והנה לסברא שהיאוש משום שמא ימצא אותה נכרי, אם כן אף המאבד בכלל הספק כיון שגם הוא יכול למצוא את האבידה, ויש כאן מחצה על מחצה ואינו מתיימש, אבל אם היאוש משום שהמוצא יתלה שנפל מנכרי אם כן אין המוצא בכלל

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

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

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

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

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

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

הספק משום שיודע שממנו לא נפל, ויש
כאן רוב נכרים.

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