

שיל"ת

קונטרס

דפי יד שנו

על סדר הדף היומי

קובץ ביאורים והערות על סדר הדף היומי שנתלכנו
בלימוד בצוותא על ידי

הר"ד זלמן חיים הומינר הי"ו
והבה"ח יוסף יצחק גולדשטיין הי"ו

יוצא לאור ע"י
ארגון שיעורי תורה שע"י קהילת קרעטשניף

גליון רמז שנה ה' פרשת ויחי חודש טבת שנת ה' תשפ"ה לפ"ג
סנהדרין ז. - כג.

**קוראים המעוניינים להצטרף לרשימת תפוצה במייל
ניתן לפנות לכתובת המייל
sh0533132203@gmail.com**

להנצחות וכן לכל ענייני הגליון ניתן לפנות
להר"ר זלמן חיים הומינר בפל" 053-3132203

נ.ב. הביאורים וההערות נכתבו תוך כדי לימוד ואפשר ונפלו טעויות
ולכן נבקש מכל מי שיש לו הערות או הארות אם יוכל לשלוח בכתב
לכתובת מייל הנ"ל.



פרנס השבוע



מה בגליון?



• הא דתנו רבנן וישארו שני אנשים במחנה יש אומרים בקלפי בקלפי נשתיירו, כריך ביאור כאן בלשון דנקטה הברייתא יש אומרים בקלפי נשתיירו, למשמע דאיכא מחלוקת היכן נשתיירו במחנה או בקלפי, וכן כתיב בהמשך הברייתא ר' שמעון אומר במחנה נשתיירו, והיינו כדביאר רש"י דלת"ק הא דנשתיירו במחנה היה משום דבקלפי נשתיירו, להיות וחששו שלא ירא הם בגורל פתק של זקן, לכך לא הלכו כלל לקלפי וזהו נשתיירו בקלפי, והיינו שראו להיות מן הזקנים רק שחששו שלא ירא להם ולכך נשארו במחנה, ומשא"כ לר' שמעון חששם היה הפוך דענוותנים היו ואמרו דאינם ראויים להיות מן הזקנים, וחששו שכן ירא להם זקן בקלפי, וכך נשארו במחנה, והיינו נשתיירו במחנה דכוונתם היה לישראל בחמנה ולא להיות מן הזקנים, וכריך ביאור מנין לנו כלל דנחלקו בזה ת"ק ור' שמעון, דהיכן מזינו דלת"ק חששם היה שלא ירא להם זקן, אולי גם דלת"ק כשאמר בקלפי נשתיירו, היינו שחששו שירא להם זקן ולכך נשארו במחנה, דממילא בקלפי נשתיירו שני פתקי זקן? (הערה ל"ט)

• מה דאמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים שנאמר וישב שלמה על כסא ה' ולבסוף מלך על התחתונים ולבסוף לא מלך אלא על מקלו, והיינו כדביאר ברש"י שהשליכו אשמדאי מכסאו, קשה דבגמ' כאן היה סדר הדברים שמעט מעט נלקח

ממנו מלכותו, דבתחילה מלך על הכל ואפי' על העליונים, ואח"כ רק על התחתונים וכו' ואח"כ רק על מקלו ומשום שהשליכו אשמדאי, וקשה שהרי קודם שהשליכו אשמדאי היה מולך גם עליו, שהרי לכך בא הוא אליו שמלך עליו על ידי שם וכהמעשה שם, ואילו מיד אחר שהשליכו נלקח ממנו הכל ומלך רק על מקלו, דממילא עולה דמיד אחר שמלך גם על העליונים והיינו גם על השדים נלקח ממנו הכל והשליכו אשמדאי, ואיך אמרו כאן דאח"כ מלך רק על התחתונים ואח"כ רק על ישראל ורק על ירושלים? (הערה נ"ב)

• הא דאמרו בגמ' כריכא דאי תנא אבא ואביך בהא קאמרי רבנן דלא מצי הדך ביה משום דאבא ואביך חזו לעלמא אבא חד כבי תרי דלעלמא לא חזו אימא מודו ליה לר"מ, והיינו דלהביא ראייה מהא דאבא ואביך לומר דתמיד סברו רבנן דלא מצי הדך בי אחר שקיבלם, אי אפשר, דשם יש לומר דהיות ואיירי בעדים דחזו לעלמא לכך גם כאן אם קיבלם עליו על אף שקרובים נינהו לא מצי הדך ביה, אבא אחד שגם לעלמא לא חזו להעיד לבדו אולי סברו רבנן דמצי הדך ביה כר"מ, קשה דהרי גם אבא ואביך אם יעידו עדים קרובים לעלמא גם לא חזו להעיד, ומלך שני אותו חד שבא להעיד גם הוא יהא כן חזו לעלמא אם יעיד אם עד נוסף, דממילא אין בזה כוח יותר מזה, דשניהם בעלמא ראויים להעיד, ושניהם באופן הקיים עכשיו אינם ראויים להעיד, זה משום קירבתו וזה משום דחד הוא, וממילא למה הו"א דכאן יהיו מודים רבנן לר"מ אם היה נכתב מחלוקתם רק גבי אבא ואביך? (הערה ס"ב)

דף יז ע"א

לפ. בגמ' תנו רבנן וישארו שני אנשים במחנה יש אומרים בקלפי בקלפי נשתיירו. צריך ביאור כאן בלשון שנקמה הברייתא יש אומרים בקלפי נשתיירו, דמשמע דאיכא מחלוקת היכן נשתיירו במחנה או בקלפי, וכן כתיב להדיא בהמשך הברייתא ר' שמעון אומר במחנה נשתיירו, והיינו כשביאר רש"י דלת"ק הא דנשתיירו במחנה היה משום דבקלפי נשתיירו, דהיות וחששו שלא יצא הם בגורל פתק של זקן, לכך לא הלכו כלל לקלפי וזהו נשתיירו בקלפי, והיינו שרצו להיות מן הזקנים רק שחששו שלא יצא להם ולכך נשארו במחנה, ומשא"כ לר' שמעון חשם היה הפוך דענוותנים היו ואמרו דאינם ראויים להיות מן הזקנים, וחששו שכן יצא להם זקן בקלפי, וכך נשארו במחנה, והיינו נשתיירו במחנה דכוונתם היה לישאר

בחמנה ולא להיות מן הזקנים. אבל באמת צריך ביאור מנין לנו כלל דנחלקו בזה ת"ק ור' שמעון, דהיכן מצינו דלת"ק חששם היה שלא יצא להם זקן, אולי גם לת"ק כשאמר בקלפי נשיירו, היינו שחששו שיצא להם זקן ולכך נשארו במחנה, דממילא בקלפי נשתיירו שני פתקי זקן. ואולי יש לומר דכיון דלת"ק ההדגש היה על שנשתיירו בקלפי ושינה מן הכתוב בהדיא וישארו במחנה, משמע דבאמת לא היה כוונתם להשאר במחנה ולא להיות מן הזקנים, אלא משום דבקלפי נשתיירו ומשום חששם שלא יצא זקן, ומשא"כ ר' שמעון שנתן הדגש על שנשתיירו במחנה משמע דרצונם היה להשאר בחמנה, ולכך ביאורו שענוותנים היו שלא רצו להיות מן הזקנים.

מ. בגמ' בשלמא למ"ד הנך תרתי היינו דכתיב מי יתן אלא למ"ד משה מת מינח הוה ניהא ליה לא סיימיה קמיה. היינו

שבאמת מצינו במדרשים דביקש משה מהקב"ה שיהא יהושע מכנים והוא יהא תחתיו, ורק למעשה לא היה מסוגל משה לעמוד בזה שירד מגדולתו ולכך הסכים למות.

דף יז ע"ב

מא. בגמ' ושני סופרים ושני חזנין ושני בעלי דינין ושני עדים ושני זוממין ושני זוממי זוממין הרי מאה וארביסר. היינו דבכל אלו הנ"ל נוספו לעיר עוד שנים עשר אנשים, והם חלק מן הרשמיה שצריך לעיר מאה ועשרים כדי שתהא ראויה לסנהדרין. אבל קשה דבשלמא שני סופרין ושני חזנין הם אינם משאר אנשים המנויים כאן, דבעינן שיהא להם תפקיד של סופר או חזן, ומשא"כ שאר האנשים המנויין למעלה יש להם תפקד אחר, אבל מה שאמרו דבעינן גם בעלי דינין ועדים וזוממין וזוממי זוממין קשה למה נוספו בשביל כך עוד אנשים בעיר, הרי אין אנשים שתפקידם

דבשלמא אם על דברים אחרים נתנבאו ניהא למה לא אמר משה מי יתן כל עם ה' נביאים, אבל אם עליו התנבאו משה מת מי ניהא ליה נבואה זו שאמרו שיאמר על כך מי יתן. אבל נראה לתרין קושיא זו דבאמת היה ניהא ליה שיהיו כולם נביאים הגם שנתנבאו משה מת, והיינו דסבר משה דמה שאמרו משה מת ויהושע מכנים, הטעם לכך משום דנביא אחד איכא ואין מלכות נוגעת בחבירתה, דממילא אם יהושע מכנים מוכרח משה למות, ולכך אמר משה מי יתן כל עם ה' נביאים, דממילא בכך יהאיכול יהושע להכנים ולהיות נביא כמשה, ומ"מ שלא ימות משה בשביל כך, דאם כולם נביאים אין זו מלכות הנוגעת בחבירתה, דממילא ודאי ניהא ליה שיהיו נביאים, דהרי על עצם הנבואה מה יוכל עוד לעשות הרי סוף סוף נבואה הוא ולא יוכל לברוח מפניו, ולכך ודאי אם שייך שבזה יציל נפשו דיהא ניהא לו בכך. וכפי

להיות מאלו התפקידים, דהרי לפי המעשה במציאות כך יהא, ואפשר שהבעלי דינן והעדים הם מן העשרה בטלנים המנויין למעלה, או שהם הרופא או האומן או הגבאי צדקה שמנויין לקמן, דממילא למה בשביל אלו יש להוסיף על המנויין של אנשי העיר אם לכאורה במציאות הם חלק מן המנויין למעלה, דהרי אין לנו מי יהיו הבעלי דינן והעדים וכדומה, וצ"ע.

דף יח ע"א

פרק ב

מב. במשנה המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו לא חולין ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמין לאשתו. היינו דאין זה לפי כבודו של המלך לחלוץ לאשת אחיו ושתירק עליו, וגם אינו מייבמה דהרי כדי להקים שם לאחיו עבדינן ייבום, וביזיון הוא למלך שבנוי ייקראו על שם אחיו. אבל קשה דמה יהא דינה של יבמתו באופן שאין לבעלה אחים חוץ מן המלך, דהרי

אסורה להנשא לשום אדם כל מן שלא יחלוץ לה המלך, וכי משום ביזיון קמן זה של היריקה למלך נאסור האשה לעולם. ומסברא היה נראה לומר דתהא האשה מותרת לשוק ומשום דממילא אין המלך יכול לייבמה ולהקים שם לאחיו, וכל ענין החליצה זהו רק משום שאין רוצה האח לייבם, ומשא"כ גבי המלך אינו יכול לייבמה דביזיון למלכות הוא, וממילא אם בתר טעמה ניזיל היה צריך להתירה לשוק גם בלא חליצה, אבל לא מצינו כעין זה למעשה, וצ"ע.

מג. בגמ' כהן גדול דן פשיטא דנין אותו איצטריבא ליה הא נמי פשיטא אילא דיינינן ליה איהו היכי דייין והכתיב התקוששו וקושו ואמר ר"ל קשט עצמך ואח"כ קשט אחרים. היינו דהיות ואי אפשר שידון הוא את אחרים אם לא יהיו דנין אותו, ממילא פשיטא הוא דגם דנין אותו, דהרי כבר אמרנו דהוא דן. אבל באמת קשה דבמקום שיחא מקשים בתחילה על הא דדן הוא דפשיטא הוא ואח"כ

הקשו על מה שדנין אותו פשיטא, אדרבא איפכא הוא, דהרי מה שהקשינו דמה שהוא דן פשיטא התברר למפרע דאינו פשיטא כלל וכלל, דהרי כדי שיהא הוא דן בעינן שידונו אותו ומשום הא דריש לקיש דקשט עצמך תחילה, ולומר שדנין אותו אין זה פשיטא, שהרי היה הו"א דאין לזלזל בו בכהן גדול לדונו, דממילא כל הדין אינו פשוט כלל, ולמה אמרו פשיטא על דדנין אותו ומה הקושיא כלל, וצ"ע.

דף יט ע"א

מד. בגמ' אלא מן האירוסין אמאי יבא עשה וידחה לא תעשה גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה תניא נמי הכי אם קדמו ובעלו ביאה ראשונה קנו ואסור לקיימן בביאה שניה. היינו דכהן גדול היה אפשר להתיר לו לייבם אשת אחיו ביאה ראשונה, על אף דאיכא לא תעשה אלמנה לא יקה, דעשה דיבום דוחהלא תעשה דאלמנה,

והיות ובאירוסין קאי אין כאן העשה דאשה בכתוליה יקה, כיון דבאמת בתולה היא, והטעם שלא התירו לו למעשה לייבם, זהו משום דגזרו ביאה ראשונה שהותר משום יבום אטו ביאה שניה שלא הותרה משום יבום, דמות יבום די לה בביאה ראשונה. אבל באמת קשה למה מצות יבום די לה בביאה ראשונה, הרי כל המצוה של יבום הוא כדי להקים שם לאחיו המת, ובביאה ראשונה לרוב לא שייך שתהא האשה מתעברת, דהרי בכתולין איירי, ורק באבות הקדושים מצינו שהיו יודעים לעבר נשותיהם בביאה ראשונה מה שאינו דבר הרגיל, וממילא למה נאסרה בביאה שניה דלכך גזרו גם ביאה ראשונה. ואולי יש לומר דכיון דאין לנו לידע באיזה ביאה נתעברה, ואחר שנתעברה לכו"ע לא הותרה עוד לכהן גדול, לכך מהספק אין להתיר ביאה שניה, וגם אם בביאה שניה נתעברהיש לגזור ביאה שניה אטו ביאה שלישית

וכדומה, דממילא לכך נאסרה
עליו לגמרי ואין לו לייבם כלל.

מה. **בגמ' תנו רבנן ומן המקדש לא יצא לא יצא עמהן אבל יוצא הוא אחריהן כיצד הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה.**
היינו כר' מאיר במשנתינו שגם אמר דאין לו ליראות עמהן, ולכך רק כשהן נכסין הוא נגלה וכו'. אבל באמת אין שיטת ר"מ ושיטת הברייתא שוין, דר' מאיר ביאר האיסור דמן המקדש לא יצא דהיינו לא יצא מקדושתו, וכפי שביארה הגמ' לקמן, ולכך אין לו להיות עמהן שמא יטמא למת, ומשא"כ בברייתא כאן לדו האיסור של ומן המקדש לא יצא באופן אחר, דהאיסור הוא למאת עמהן עם המלוין, אבל לבדו אין איסור לצאת, וצריך ביאור במה נחלקו ר"מ והברייתא, ולמה לא אמרו ביאור שזה הוא דמן המקדש לא יצא. ולכאורה על הברייתא קשה, דהרי מנין להם שהאיסור לצאת הוא רק עמהן, דהיכן מרומזו כן בפסוק, ומשא"כ לר' מאיר ניהא דהוא מבאר מה

דאמרומן המקדש היינו מן לשון קדושה דמקדושתו לא יצא. ואולי יש לומר דהחילוק ביניהם הוא דלברייתא מפתח העיר גם הותר לו לצאת, ועל אף שאינו נכסה מן המלוין, דלא מצינו כאן בברייתא איסור בזה, והטעם דסוף סוף אינו נמצא עמהן, ומשא"כ ר' מאיר דאסר במשנתינו לצאת מפתח העיר הטעם לכך דהגם דאינו עמהן, מ"מ כיון שהוא אינו נכסה מן שאר המלוין הרי זה נראה דיוצא מקדושתו שהולך ללוות המת. ומה שיקשה על הברייתא מנין להם דלא יצא היינו עמהן. אולי יש לומר דכיון דבמיתת אחד מקרוביו איירי בפסוק מסתמא דהאיסור לצאת הוא ללויה של אותו מת, דלא מצינו איסור על הכהן גדול לצא בסתם אל ביתו, אלא ודאי דהאיסור הוא ללוות המת, וכשאינו עמהן אינו מלווהו.

מו. **בגמ' איבעיא להו כי מנחם הוא אחריני חיכי אמר להו תא שמע והוא אומר תתנחמו וכו' אלא כי מנחם לאחריני אמר להו**

תתנחמו שמע מינה. צריך ביאור מה היה האיבעיא כלל מה יאמר הוא לאחרני, דלמה כלל יהא דין מיוחד בכהן גדול כי מנחם הוא לאחרני, דמנין לנו דיהא דין מיוחד בזה, ולמה לא ינחם אחריני כפי שכולם מנחמים, דבשלמא כי מנחמים אחריני לו ניהא דיש דין מיוחד, כיון דלוקחים הציבור עליהם כפרתו ומשום דכהן גדול הוא, אבל הוא אין לו ליקח עליו כפרתם, ולמה ישתנה דינו בניהומו אחרים משאר אינשי, וצ"ע.

דף יט ע"ב

מז. בגמ' אמר לו מלוח אית לך גבאי והמקדש במלוח אינה מקודשת אזל יהבה לעדריאל דכתיב ויהי בעת תת את מירב בת שאול דוד וגו'. היינו שנתנה לעדריאל בעת שהיה צריך לתתה לדוד. אבל באמת צריך ביאור מה הטעם שנתנה שאול לעדריאל, הרי גם אם היה כאן קידושי טעות שקידשה דוד

במלוח, היה יכול דוד לקדשה שוב בפרומטה, דהרי ממילא עושר גדול ניתן לו משאול, וממילא באיזה זכות הלך שאול ונתנה לעדריאל אחר שהתחייב ליתנה לדוד, וכן גבי מיכל קשה כן. ובשלמא גבי מיכל יש לתרין דכיון דנחלקו אם דעתה אמלוח או אפרומטה, ודוד לא היה בדעתו לקדשה שוב אחר שהוא סבר דדעתה אפרומטה, ניהא למה לקחה שאול דממילא אין בדעת דוד לקדשה שוב, ולדעתו לא היתה מקודשת לו, אבל כאן גבי מירב דגם דוד היה מודה דהיה זה קידושי טעות וכמ"ד קידושי טעות דלכך נשא את מיכל, למה לא חזר וקידשה, ובאיזה זכות לקחה שאול ונתנה לעדריאל, וצ"ע.

מח. בגמ' א"ל אי בעית דאתן לך מיכל זיל אייתי לי מאה ערלות פלשתים אזל אייתי ליה א"ל מלוח ופרומטה אית לך גבאי שאול סבר מלוח ופרומטה דעתיה אמלוח. היינו דלכך סבר דלא היה כאן קידושין כיון דהגם שהביא דוד מאה ערלות

פלשתים, מ"מ פרוטה נינהו יחד עם המלוה ולשיטתו דעתיה אמלוה ואינה מקודשת. אבל באמת קשה דזה ניהא בהמקדש שקידש גם במלוה, אבל כאן הרי דודו לא קידשה כלל במלוה שהיה לו אצלו, אלא רק בפרוטה במאה ערלות קידשה, ולמה לא יהיו קידושין לכו"ע, דהיכן מצינו שמי שיש לו מלוה על אשה שלא יוכל לקדשה בפרוטה אחרת ללא קשר למלוה, ולכאורה דווקא כשמקדשה הדיא בשנים הוא דהוה המקדש במלוה ופרוטה, אבל כאן דלא קידשה להדיא על דעת המלוה למה יהא זה כלל המקדש במלוה ופרוטה, וצ"ע.

דף כ ע"א

מט. בגמ' אמרו לו לא היה הדבר אלא לפי שאת העם ונתפייסו שהיה דוד יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים שנאמר וידעו כל העם וכל ישראל כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר. היינו דרצה

דוד שכולם יראו וידעו שלא מאיתו נשלח יואב להרוג את אבנר, ולכך נכנס גם בין האנשים וגם בין הנשים. אבל באמת תימה הוא, וכי אם היה הולך רק בין האנשים לא היו יודעים ורואים שלא מאיתו היה הדבר, הרי דבר ברור שאין המלך הולך בין הנשים, וגם למה יותר לו לעשות כן לילך בין הנשים בשביל פרסום הדבר. ועוד קשה דאם באמת היה הולך גם בין הנשים וגם בין האנשים, והנשים הולכות אחר המיטה והאנשים קודם למיטה (וכפי שביאר בתוס' שגנאי לנשים שיסתכלו בהן אנשים ועל אף שלא שייך הרהור בשעת צער), למה נקט הכתוב רק שהיה הולך דוד אחר המיטה, הרי גם קודם למיטה היה דוד הולך, שהרי גם בין האנשים הלך, ולמה נקטו רק אחר המיטה. ואולי יש לומר דאם היה הולך רק בין אנשים לא היה בזה סימן מובהק שבא להראות שלא מאיתו נהרג אבנר, אלא שרק היה מכבדו ללוותו, והגם שאין דרך הלך

ללוות בלוייה עדיין אין בזה מעשה שעושה שיראוהו כולם, ומשא"כ כשהלך בין הנשים הדגיש שרוצה יראוהו כולם, דממילא סימן מובהק הוא כדי שידעו שלא נהרג אבנר בשליחותו, ומה שהותר לו לילך בין הנשים זהו משום שאין חשש הרחור בשעת צער, ולמלך ודאי היה צער במיתת אבנר, דאל"כ לא היה מלווהו. ואוליגם זה עצמו היה הוכחה על צערו של דוד כבמיתת אבנר דאל"כ לא היה הולך בין הנשים, דממילא בזה הוכר לכולם דלא הוא הרגו. ומה שלא נקטו בפסוק שהלך גם קודם למיטה, דזהו עיקר בלימוד שרצו להדגיש כאן שהלך אחר המיטה בין השנים כדי שיוכר לכולם צערו ושלא הוא הרג את אבנר.

נא. בגמ' ואמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש אבנר מפני שהיה לו למחות בשאול ולא מיחה. היינו על שהרג שאול את הכהנים בנוב. אבל באמת קשה דמה היה הטענה עליו שלא מיחה בשאול, וכי העבד יכול

דף כ ע"ב

נא. בגמ' ואמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש אבנר מפני שהיה לו למחות בשאול ולא מיחה. היינו על שהרג שאול את הכהנים בנוב. אבל באמת קשה דמה היה הטענה עליו שלא מיחה בשאול, וכי העבד יכול

נא. בגמ' ואמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש אבנר מפני שהיה לו למחות בשאול ולא מיחה. היינו על שהרג שאול את הכהנים בנוב. אבל באמת קשה דמה היה הטענה עליו שלא מיחה בשאול, וכי העבד יכול

נא. בגמ' ואמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש אבנר מפני שהיה לו למחות בשאול ולא מיחה. היינו על שהרג שאול את הכהנים בנוב. אבל באמת קשה דמה היה הטענה עליו שלא מיחה בשאול, וכי העבד יכול

מדור דור, דהיינו לדורות, ושם כשיש סיפק בידם יש להעמיד מתחילה מלך.

נב. בגמ' אמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים שנאמר וישב שלמה על כסא ה' ולבסוף מלך על התחתונים וכו' ולבסוף לא מלך אלא על ישראל וכו' ולבסוף לא מלך אלא על ירושלים וכו' ולבסוף לא מלך אלא על מקלו. היינו כדביאר ברש"י שהשליכו אשמדאי מכסאו. לכאורה קשה דהרי כתיב כאן בגמ' דהיה סדר הדברים שמעט מעט נלקח ממנו מלכותו, דבתחילה מלך על הכל ואפי' על העליונים, ואח"כ רק על התחתונים, ואח"כ רק על ישראל ואח"כ רק על ירושלים וכו' ואח"כ רק על מקלו ומשום אשמדאי, וקשה שהרי קודם שהשליכו אשמדאי היה מולך גם עליו, שהרי לכך בא הוא אליו שמלך עליו על ידי שם וכהמעשה שם, ומיד אחר שהשליכו נלקח ממנו הכל ומלך רק על מקלו, דממילא עולה דמיד אחר שמלך גם על

העליונים והיינו גם על השדים נלקח ממנו הכל והשליכו אשמדאי, ואיך אמרו כאן דאח"כ מלך רק על התחתונים ואח"כ רק על ישראל ורק על ירושלים, וצ"ע.

דף כא ע"א

נג. במשנה לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה ר' יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו ר' שמעון אומר אפי' אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה א"כ למה נאמר לא ירבה לו נשים דאפי' כאביגיל. צריך ביאור בשיטת ר' יהודה דאמר דמרבה לו נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, דמשמע מדבריו דאיירי בשמסירות את לבו לעבודה זרע וכדומה, ולכך אמר דאם אינם מסירות את לבו ירבה לו, דהרי אין זה בהכרח שאם ירבה יהו מסירות את לבו ולכך אמר דרק במסירות את לבו אסור. וצריך ביאור דאם במסירות את לבו לעבודה זרה איירי למה נקטה התורה

באיסור זה דווקא במרבה לו נשים, דמה עניין הסרת לבו דווקא לריבוי נשיו, וכהוגן הקשה ר' שמעון אם מסירה את לבו גם אחת הרי זה לא ישאנה, דגם באחת שייך חשש זה כמו במרבה נשיו. וגם קשה דלר' יהודה משמע דכל זמן שאינו יודע שמסירות את לבו לא נאסר עליו להרבות נשיו, ואיך יתכן כן, והרי התורה אמרה לא ירבה לו נשיו ולא יסור לבבו, משמע דריבוי נשיו גורם לו כן, ואיך ירבה לו כל זמן שלא הסירו את לבו. ובאמת בפשיטות משמע דהאיסור להרבות היא גם צדיקות כאביגיל וכדאמר ר' שמעון, רק דצריך ביאור מה הטעם שלא ירבה לו נשים כאלו. עוד צריך ביאור דמשמע דדווקא למלך הוא דנאסר ריבוי נשים ומשא"כ סתם הדיוט לא נאסר עליו להרבות נשים, וכן כתיב להדיא לקמן בגמ' לו למעוטי הדיוטות שלא נאסר עליהם ריבוי נשים, ולכאורה קשה מאי שנא, הרי אותנו חשש של יסורו את לבו

שייך בהדיוטות כמו במלך, ולמה עליהם לא נאסר. ונראה לבאר בשיטת ר' שמעון דהוא סבר דיסור את לבבו לא איירי כלל שמסירות לבו לעבודה זרה, דזה פשוט דבוה לא שייך לחלק בין אחת להרבה נשים, דמאי שנא, אלא איירי תורה שלא יסור לבבו להכניס עצמו בתאוות נשים כל כך שירבה לו נשים, דזה עצמו יגרום לו לסור את לבבו, דהרי גם מלך הוא וודאי ישלוט בנשיו שלטון ללא מצרים, וזה יגרום שלא ישלוט בתאוותיו, ולכך אין לו הרבות בנשים, דממילא דבר זה שייך גם בצדיקות כאביגיל דבלבבו של המלך הוא תלוי ולא בנשיו. דממילא לפי זה ניחא למה אמר ר' שמעון דבמסירה את לבו אפי' הרי זה לא ינשא לה, דשם כן איירי במסירה את לבו לעבודה זרה וכדומה. ובוה גם ניחא למה רק על המלך נאסר להרבות בנשים, דהרי בהדיוט לא יוכל להנשא למי שהוא יחפוץ אלא ברצון האשה יהא הוא תלוי, ומשא"כ המלך מי

תוכל לסרב למלך, וגם לא יוכל ההדיוט לשלוט בנשיו כמו המלך, דממילא בהדיוט אין חשש שיפול בתאות נשים כ"כ שיסור את לבו, ולכך עליו לא נאסר הדבר. אבל לר' יהודה דבמסירות לבו שהם עצמם מסירות אותו קשה, וצ"ע.

דף כא ע"ב

נד. בגמ' תניא ר' יוסי אומר ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה במשה הוא אומר ומשה עלה אל האלקים בעזרא הוא אומר הוא עזרא עלה מבבל מה עלייה האמור כאן תורה אף עלייה האמור להלן תורה. היינו דלמידים דמה שכתוב במשה גם נכתב בעזרא, דממילא היה הוא ראוי כמשה שתינתן תורה לישראל על ידו. אבל צריך ביאור דמלשון הגמ' משמע דאם לא היה קדמו משה היה עזרא מקבל התורה ונותנה לישראל, ולכאורה גם אם היה הוא בדורו של משה היתה ניתנת על ידו, דדווקא משום שקדמו אמרו כאן

שמשה היא דניתן ורה על ידו, דמשמע דעזרא אפי' גדול ממשה, וזה קשה מניין לנו לומר כן, הרי כל מה שלמדנו בעזרא על עלייה דתורה וכדומה ממשה הוא נלמד, דממילא דיו לבא מן הדין להיות כנידון ושלא יהא עזרא גדול ממשה, דהרי במשה הוא שנאמרו הדברים להדיא, דממילא ללמוד שהיה עזרא כמשה ניחא אבל לומר שהוא יותר ממשה זה מניין, ואם באמת אינו גדול ממשה אלא רק כמשה, א"כ למה אמרו כאן דרק משום שקדמו משה לכך ניתנה על ידו. ואולי יש לומר דבאמת גם אם היו שניהם בדור אחד אין זה אומר שהיתה התורה ניתנת על ידי עזרא דווקא, דהרי לפי מה שאמרו כאן שניהם שוים לגבי שתהא ראויה תורה להינתן על ידיהם, דממילא זהו דאמרו כאן אילמלא קדמו משה, דבאם לא היה קדמו אין לנו לידע מי מהם היה ניתן התורה על ידו, ובפרט אם היה הוא עזרא קודם למשה בדורו דודאי היתה התורה ניתנת על

ידו, אבל באמת לומר דעזרא גדול ממשה לא אמרו כאן כלל.

דף כב ע"א

נה. בגמ' ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' אליעזר בן פרטא שאמר משום ר' אלעזר המודעי כתב זה לא נשתנה כל עיקר שנאמר ווי העמודים מה עמודים לא נשתנו אף וויים לא נשתנו וכו' לר' שמעון דאמר כתב זה לא נשתנה מאי לא כהלין כתבא למיקרא. צריך ביאור דמשמע מדברי הגמ' דלר' שמעון דהביא ראיות דהכתב של התורה לא נשתנה יקשה לדעתו מהו דנאמר בדניאל לא כהלין כתבא למיקרא, דהרי אם לא נשתנה הכתב למה לא יוכלו לקרוא הכתוב שם. ובאמת צריך ביאור מה הקושיא ולמה היה צריך לתרין בדוחק דנכתבו שם בגימטריאות וכדומה, הרי אפשר לתרין בפשיטות דעל אף שלא נשתנה הכתב כל עיקר וכדמשמע להדיא מן הכתובים,

מ"מ לקרוא לא ידעו לקרוא הכתב, והיינו משום דחטאו נהפך להם לרועיץ כפי שאמרו לעיל שלא ידעו לקרותו, ורק מה שאמרו לעיל דנשתנה הכתב בשביל שלא ידעו לקרותו על זה חולק ר' שמעון דבאמת לא נשתנה הכתב, דממילא מה היה הקושיא על ר' שמעון כלל, וצ"ע.

נו. בגמ' אבישג מאי היא דכתיב והמלך דוד זקן בא בימים וגו' ויאמרו לו עבדיו יבקשו וגו' וכתוב ויבקשו נערה יפה וגו' וכתוב והנערה יפה עד מאד ותהי למלך סכנת ותשרתהו אמרה נינסבן אמר לה אסירת לי. צריך ביאור בכל המעשה למה היה כלל צורך להביא למלך נערה בתולה שתהא סכנת ושוכבת בחיקו, דלמה לא יקח המלך אחת מנשיו שתעשה לו כן, דלמה לחינם יתירו לו יחוד עם פנויה. ואין לומר דאין ראוי להשתמש כך באשתו ולכך לא לקח אחת מנשותיו, דהרי מצינו שגם אבישג עצמה היתה רוצה להנשא לדוד ולעשות

תפקידה אחר נישואיה, ורק בשביל שכבר היו לו שמונה עשרה נשים ונאסר לו להוסיף אותה על נשיו לא לקחה, משמע דכן ראוי לעבד כן באשתו, ממילא קשה למה כלל לקחה ולא לקח אחת מנשותיו, וצ"ע.

דף כב ע"ב

נז. **בגמ' תנו רבנן מלך מסתפר בכל יום כהן גדול מערב שבת לערב שבת וכו' מלך מסתפר בכל יום שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך.** היינו דבמלך כיון דבתמיד בעינן לראותו ביפיו לכך בכל יום יש לו להסתפר, ובכך יהא ביפיו בכל יום תמיד. אבל קשה דגם אם בעינן לראותו תמיד ביפיו, מ"מ למאי צריך הוא להסתפר בכל יום, הרי לגבי תספורת קודם שבת אמרו דבחמישי בשבת נאסר להסתפר לכתחילה, ומשום דביום השלישי מתחיל השיער לגדול ואין ראוי שיתחיל לגדול בשבת, דממילא משם חזינו דאין השיער גדול עד היום השלישי, וא"כ למה במלך לא די

שיהא מסתפר בכל שני ימים, דהרי ממילא ביום השני אין גדול מן השיער כלום, ועדיין בגדר ביפיו תחזינה עיניך הוא. ואולי יש לומר שלא היה המלך מסתפר כל שערו בכל יום, אלא היה מסתפר באופן מסויים שייפה שערו, ועדיין היה לו שיער אחר התספורת, וכפי שמצינו בכהנים שהניחו משערם באופן שראשו של זה בצד עיקרו של זה, דלא איירי במספרים כל שערם לגמרי, דממילא לפי זה ניחא למה היה צריך המלך להסתפר בכל יום, דאולי סדר שערותיו שנעשה בתספורת של היום של אתמול כבר לא יראה יפה למחרת, ודווקא במי שמסתפר מכל שערותיו הוא דאין חילוק דהרי אינו גדל כלום עד היום השלישי.

נח. **בגמ' כהן הדיוט אחד לשלשים יום דכתיב ראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו כסום יכסמו את ראשיהם ויליף פרע פרע מנזיר כתיב הכא פרע לא ישלחו וכתיב התם גדל פרע שער ראשו מה להלן שלשים אף**

כאן שלשים. היינו דמכך דבשניהם כתיב פרע למידים דגם כאן איירי בשלשים כמו גבי נזיר. אבל קשה דאיך שייך ללמוד זה מזה, הרי גבי נזיר איירי שלא יגלה פרע דהיינו איסור גילוח עד שיגדל פרע, ומשא"כ כאן גבי כהן איפכא הוא, דאיסור יש להם לגדל פרע, ואיך שייך להשוות מקום שיש איסור לגדל כן למקום שיש איסור לגלה כן שיהא שניהם דינם שווה. ועל אף שדיקו בגמ' לקמן דמכך דכתיב ופרע לא ישלחו ולא כתיב לא ישלחו פרע, ולכך ביארו דדווקא יותר מפרע לא ישלחו, מ"מ קשה דהרי הכתוב כאן והכתוב בנזיר כוונתם הפוכים זה מזה ואיך נשווה דינם, וצ"ע.

נמ. בגמ' מאי כסום יכסמו את ראשיהם וכו', היכי דמי אמר רב אשי ראשו של זה בצד עיקרו של זה שאלו את רבי איזהו תספורת של כהן גדול אמר להן צאו וראו מתספורת של בן אלעשה. היינו דתספורתם של כלל הכהנים בין

הדיוט ובין כהן גדול היתה בתספורת זו שראשו של זה בצד עיקרו של זה, וזה עשה בן אלעשה, ולכך כששאלו את רבי איזהו תספורת של כהן גדול אמר להן צאו וראו מתספורת של בן אלעשה. אבל קשה למה הקשו דווקא על תספורת של כהן גדול, הרי גם של כהן הדיוט כך הוא תספורתו, ולמה לא שאלו בסתם איזהו תספורת של כהנים. ועיין ביד רמ"ה שכבר הקשה כן. ונראה לתרץ דעל אף שהיה תספורתם של כל הכהנים שוה, מ"מ תספורתו של כהן גדול היה מיוחד יותר, כיון שהוא היה עושהו כל ערב שבת, והיינו על שף שלא גדל כמעט שערו משבוע שעבר, ומ"מ הצליח לעשותו באופן זה שיהא ראשו של זה בצד עיקרו של זה, ומשא"כ שאר הכהנים עשו כן אחת לשלשים יום אין זה מיוחד כ"כ כמו בכהן גדול, דממילא לכך שאלו דווקא על תספורתו של כהן גדול, ומסתמא לפי תשובתו של רבי משמע דגם בן אלעשה עשה כן

פרק ג
דף כג ע"א

כל ערב שבת, ולכך אמר להן
צאו וראו בתספורתנו.

פ. בגמ' מאי זה בורר לו אחד וזה
בורר לו אחד בתלתא סגי הכי
קאמר כשזה בורר לו ב"ד אחד
וזה בורר לו ב"ד אחד שניהן
בוררין להן עוד אחד. היינו
דכיון דאיירי בשבורר לו כל
אחד ב"ד, ממילא היה קשה
למה בעינן ג' בתי דינין לזה
אחד ולזה אחד ולשניהם עוד
אחד, הרי בתלתא דיינים סגי
ולמאי בעינן ט' דיינים דהיינו ג'
בתי דינין, ולכך תירצו דבאמת
אמרו דאם ארע וכל אחד בירר
לו ב"ד אחד אין להם דון לא
בזה ולא בזה ויבררו להם יחד
ב"ד אחר שלישי, ורק בו ידונו
דהיינו בתלתא דיינים דדיני
ממונות בשלשה. אבל באמת
קשה למה כלל הבינו בגמ'
דאיירי בשכל אחד בורר לו ב"ד
שלם, ולמה הבינו בפשיטות כמו
במסקנת הגמ' לקמן דבבורר לו
כל אחד דייך איירי, הרי פשטיה

דמתניתין משמע דאיירי על
אותם שלשה שהקדימו שבהם
דנים דיני ממונות, דאותם בורר
לו כל אחד דייך אחד והשלישי
יבררו יחד, ומה היה כל ההו"א
דבב"ד איירי דלכך הקשו
בתלתא סגי. וצריך לומר דהיות
ובסתם איכא בתי דינין שדנים
בהם דיני ממונות שבכל אחד
כבר איכא ג' דיינים, ממילא לא
היה מסתבר לומר שכאן כל
אחד יברור לו דייך לבדו וירכיבו
הבעלי דינין בית דין חדש, אלא
מסתמא בוררין להם מן הבתי
דינין הקיימים, וכהא דבי דינא
דרב הונא ודרב חסדא, שבכל
אחד כבר איכא ג' דיינים, ולכך
הקשו דאם כסתמא עבדו לבורר
להם ב"ד א"כ למאי בעינן ג'
בתי דינין, ורק למסקנת הגמ'
דהוכרחו לבאר דאיירי בג'
דיינים ולא בבתי דינין, ומשום
דברי חכמים דאמרו להדיא
דשני הדיינים בוררין להן עוד
אחד לכך חזרו מן הביאור דבתי
דינין וביארו דבדיינים איירי. רק
דלפי מסקנת הגמ' באמת קשה
למאי כלל איכא בתי דינין

מסודרים שדנים בהם דיני ממונות, הרי ממילא כשכאים לדון הבעלי דינין בוררין להם דיינים כרצונם, ולמאי נעשו הבתי דינין הרגילים, ועיין בהערה הבא מה שאכתוב בזה.

פא. בגמ' תנן והכ"א שני דיינין בוררין להן עוד אחד ואי ס"ד בדקאמרינן ב"ד בית דין בתר דפסלי להו אזלו ובררו להו בי דינא אחריני ועוד מאי ז בורר לו אחד וזה בורר לו אחד אלא ה"ק כשזה בורר לו דיין אחד וכו'. היינו דמדברי כמים מוכרחים לדחות הא דביארו דבבתי דינין איירי, שא"כ איך יבררו הבתי דינין שפסלום כאן ב"ד אחר במקומם, הרי הבעלי דינין אינם סומכים עליהם ואיך יבררו להם הם בית דין אחר. ועוד הקשו דמאי היא דאמרו זה בורר לו אחד דמשמע לכתחילה דכך הוא הדין, וכי לא ימצא שבתחילה יסכימו על בית דין אחד, דלמה בתחילה תמיד יבררו להם כל אחד בית דין ואח"כ יפסלום, ולכך הוכרחו לבאר דבדיינין איירי. אבל

באמת קשה למה לא הביאו ראיה מלשון חכמים כאן שני דיינין בוררין להן עוד אחד, דמזה לבד משמע להדיא דבדיינין איירי דהם בוררים עוד דיין כמותם, דאם בבתי דינין איירי היה לחכמים לומר דב' הבתי דינין יבררו להם עוד אחר, ומכך דנקטו שני הדיינין משמע להדיא דבדיינים איירי, ולמאי הביאו הוכחות אחרות מסברא. ובפרט קשה דהסברא אינו בהכרח כלל, דלמה אי אפשר לומר דב' הבתי דינין שפסלום יבררו ב"ד אחר, הרי סוף סוף כל אחד מן הבעלי דינין סומך על ב"ד אחד מהם, ולמה לא יוכלו הם לברר בשבילם ב"ד אחד שיבא מצד שניהם ע"י ב'הבתי דינין שהביאו הם. וגם מה שהקשו דא"כ מה היא דאמרו זה בורר לו אחד דמשמע לכתחילה, דמכך רצו להביא ראיה דבדיינים איירי ולא בב"ד, מה הראייה, הרי גם אם בדיינים איירי קשה כן, דלמה אי אפשר שיסכימו לילך לבית דין מסודר שיש בו כבר ג' דיינים, ולמאי

צריכים הם להרכיב בהכרח את הבית דין שידונם. ולגבי תירוץ הגמ' שתירצו דשזה בורר לו אחד וכו', והיינו דאין זה בהכרח אלא שאם יארע כן שכל אחד בירר לו דייך אחד דאת השלישי יבררו להם ב' הדיינים הקיימים, בזה יתורץ גם מה שהקשינו בהערה הקודמת, דלמאי נעשו בית דין הרגילים אם ממילא כל בעלי דינין מבררים להם הרכב הב"ד, אלא דבאמת בסתם כן דנים בהרכב הרגיל של ב"ד, ודווקא כשזה בורר לו אחד ואירע כן יעשו באופן הנ"ל דיבנו הם ההרכב של ב"ד שידונם.

דף כג ע"ב

סב. בגמ' צריכא דאי תנא אבא ואביך בהא קאמרי רבנן דלא מצי הדר ביה משום דאבא ואביך חזו לעלמא אבל חד כבי תרי דלעלמא לא חזו אימא מודו ליה לר' מאיר. היינו דלחביא ראייה מהא דאבא האביך לומר דתמיד סברו רבנן דלא מצי הדר בי אחר שקיבלם,

אי אפשר, דשם יש לומר דהיות ואיירי בעדים דחזו לעלמא לכך גם כאן אם קיבלם עליו על אף שקרובים נינהו לא מצי הדר ביה, אבל בחד שגם לעלמא לא חזו להעיד לבדו אולי סברו רבנן דמצי הדר ביה כר' מאיר. אבל קשה דהרי גם אבא ואביך אם יעידו עדים קרובים לעלמא גם לא חזו להעיד, ומצד שני אותו חד שבא להעיד גם הוא יהא כן חזו לעלמא אם יעיד אם עד נוסף, דממילא אין בזה כוח יותר מזה, דשניהם בעצם ראויים להעיד, ושניהם באופן הקיים עכשיו אינם ראויים להעיד, זה משום קירבתו וזה משום דחד הוא, וממילא למה הו"א דכאן יהיו מודים רבנן לר' מאיר אם היה נכתב מחלוקתם רק גבי אבא ואביך, וצ"ע.