ספר

עלי באר

ביאורים, הערות, ומראי מקומות

על

מסכת סוטה

בעזרת החונן לאדם דעת

עזריאל לעמל בן הרה"ג ר' יעקב דוב חיים הכהן שליט"א **כ"ץ**

לייקוואד תשע"ו

להערות נא לפנות

למספר טל.
(732) 901 4318

או לכתובת
102 Summit Ct.
Lakewood N. J. 08701

או לאימייל
rachelle@sigcc.com

המהדורה הנוכחית היא מהדורה ראשונית,
תדפיס מתוך ספר העומד לצאת לאור בע"ה
שיכלול ד' חלקים

מדור הערות על סדר הדף
(הוא המהדורה הנוכחית)

מדור חלק הביאורים - ביאורי סוגיות בהרחבה

מדור גנוזות ושיעורי רבותינו

מדור קונטרס "מנוחת השכינה"
ביאור מקיף בענין נשיאת הארון למלחמה
(הנוגע לכמה סוגיות בסוטה)

וזאת למודעי

מכיון שעומדים להוציא בעתיד הקרוב מהדורה שלמה של ספר 'עלי באר' עמ"ס סוטה שיכלול כל המדורים הנ"ל בשלמותן, הננו מבקשים שכל מי שיש בידו הערות, הוספות ותגובות נא להודיענו בהקדם

וכן מי שיש תחת אמתחתו מכת"י רבותינו, העתק גנוזתם או משיעורם שנוגעים למסכת סוטה נא להגישם בהקדם, ויפה שעה אחת קודם

התאריך האחרון להגשת החומר כדי שיכלל בספר הוא ר"ח שבט תשע"ו הבעל"ט

וצדקתם עומדת לעד

לאות הוקרה והכרה

לידידי הרה"ג ר' יעקב פיינגאלד שליט"א

ראש כולל ערב בליקוואוד

שזרזני להעלות מחידושי על מכבש הדפוס
והרבה ענינים שבספר עסקנו יחד
גם הוזיל מכספו להוצאת מהדורה זו הנוכחית
זכות הפצת התורה שבספר יעמוד לו ולזרעו בזה ובבא
בבריאות גופא ונהורא מעליא להתברך בכל מילי דמיטב

כעתירת המחבר

בפתח השער

ישתבח הבורא ויתברך היוצר שנתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו, ופתח לבנו בתורתו, ועל כל זה עלינו לשבח לאדון הכל, ולהשים שירה בפינו. הנה כתיב (חקת, כ"א, י"ז) אז ישיר ישראל את השירה הזאת, עלי באר ענו לה. באר חפרוה שרים, כרוה נדיבי העם, במחקק במשענתם. וממתנה נחליאל ומנחליאל במות. ע"כ. וצריכין לפרש מה ראו על ככה דפתאום כל עדת ישראל שרו שירה, והנה הגמ' נדרים דף נה. דורש פסוקים אלו על קנין התורה דמי שנותן עצמו כמדבר ניתנה לו במתנה, וכיון שניתנה לו במתנה נעשה נחלתו דכתיב וממתנה נחליאל וכו', ומזה משמע דהשיר הזאת נאמרה על תורה ולפיכך דרשוהו על תורה, ובאמת כן פירש האור החיים דמשעת מתן תורה מעולם לא אמרו כלל ישראל שירה על התורה שניתנה להם, ולא מצינו איזה תביעה על כלל ישראל שלא אמרו שירה על התורה [כדמצינו בחזקיהו שנתבע ע"ז], וע"כ דשפיר אמרו שירה, וזה היה שירת התורה, ובאר היא באר התורה כמו שאמרו חז"ל דתורה נמשלה למים ע"ש בביאור הכתובים.

ונראה להוסיף דמהגמ' נדרים משמע דאינו סתם מדבר על מעלת התורה, אלא על שנעשה שלהם דניתנה להם במתנה, ונחלו קל, וכו', והדבר מובן מאד דכיון דנעשה התורה שלהם ע"ז שייך שירה דניתנה להם תורה וחיי עולם נטע בתוכם, ואינו סתם על היכולת לעסוק בתורה, אלא משום דנעשה תורה דיליה, ואפשר י"ל משו"ה המתינו מ' שנה לומר שירה עד שנבלע התורה תוך מעיהם, וכמבואר במכילתא ריש בשלח דאמר הקב"ה "אקיפם במדבר מ' שנה שיהיו אוכלין מן ושתין מי הבאר והתורה נכללת בגופן", דהיינו לא נקנית להם עד מ' שנה. ואגב מבואר מזה דשתיית הבאר הועיל לקנין התורה ומתיישב היטב ששירת הבאר נכללה בו שירת התורה.

ועיין בבעל הטורים שכתב דמלת ענו הוא ב' במסורה, א' - עלי באר ענו לה, וב' - ענו לה' בתודה, וכתב שעל הבאר ענו לה' בתודה ואמרו שירה, וחשבתי דהייתי צריך לאמור שירה על כל הטובות שעשה ה' עמי ולבאר כל רחמיו וחסדיו, אבל יותר נכון שההטבה של הקב"ה בעצמו יגיד וזהו שירה המעולה ביותר וכנראה מרש"י כאן דביאר ענין שירת הבאר על שאמוריים רצו לכלות את כלל ישראל וה' עשה נס וכולם נהרגו ונפלו גופם ודמם תוך הבאר, וע"ז אמרו ישראל "עלי באר" דהיינו תגלה לכל עצם הנס, ולא רק סיפור דברים על הנס אלא תגלה נס עצמה, וחשבתי דה"ה כאן במקום להרבות בשבחי הקל על התורה שחנן לי יותר כדאי לגלות התורה עצמה וזהו כהנס עצמו, ולכן בכתיבת דברי התורה היא היא השירה שלי ליוצר הכל אשר שם חלקי מיושבי בית המדרש ולא מיושבי קרנות.

וגם ידוע מהקדמונים שיהא שם המחבר רמוז בו, ולכן קראיתיו עלי באר דרמוז שמי **ע**זריאל **ל**עמל בן **י**עקב, **ב**עזרת **א**לקי **ר**חמים, ועלי בגימטריא כ"ץ ו"העלי באר" הוא בגימטריא עזריאל.

וכאן המקום להגיד כמו שאמר ר' עקיבא לרחל אשתו "שלי ושלך שלה", ולכן רמזתי שמה ג"כ **ב**עזרת **א**שתי **ר**חל, ורוב הקונטרס הם משעות שלה שתרמה אותן אלי, ובקשתינו שלא תמוש התורה מזרענו ומזרע זרענו עד עולם.

י"ב חשון תשע"ו

בענין פרשת סוטה

במדבר ה' י"ח. פיסק פיסק כי תשטה אשתו ומעלו בו מעל וכו' והציג את הקרבנה וגו' מנחת זכרון מזכרת עון וגו'. והקריב אותה הכהן והעמדה לפני ה'. ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש וכו'. ויש להעיר קצת על סדר הפרקים הסוטה, שמציין אותה על העזרה שהיא דבר תמוה וכי מה ענין זה לעבודת המקדש, והיה יותר כדאי להסמיכה בפרשת הקנאות ולהמיתה שם או בפ"ד כשאר מחוייבי מיתה, ולמה לטמאות את המקדש בפרוטה הזאת, ומע"ג לצריכין להקריב את המנחה, הא יכולין לעשות כן תחילה ואח"כ לילך מחוץ למקדש להסמיכה [ולמ"ד דמסקה תחילה (עיין דף יט.) ג"כ אפשר להסמיכה מחוץ למקדש ואח"כ להקריב את מנחתה שם].

וגם ענין המנחה אינו ברור שהיא "מזכרת עון", וזה פעם ראשונה נמורה שאיזה קרבן בא נמורת עושר וכדו'. וגם יל"ע מ"ט אם נקיים היא ונקתה וזרעה זרע, הא הבעל עשה בגדלן ועבר עליו רוח טהרה ולמה אשתו מתנהגת בפרישות, ועיין בספרונו שכתב ונקה האיש מעון והאשה הרי חשך את עונה, אשם נטמעת תמות, ואם לא נטמעת תתנזה לעין כל על שהעיזה פניה לעבור על התרעת בעלה ונסתרה, ע"ל, ומבואר דגם כשהיא טהורה מגיע לה עונש, ות"כ בודאי מדוע מגיע לה שכר כזה.

ונראה תחילה לבאר קצת ענין חומר של עריות, ותחילת בהערה קטנה שנתעורר לי בחמירת קינוח בחשנכנם טיטום להיכל בגמ' (גיטין נו:) וכן מזכירין בקינות שכשנכנס טיטום להיכל הכניס זונה לקדשי קדשים ופרס שם ס"ת ועבר עליו עבירה, ותמה שהרג את עצמו כציכול. ולכאורה כשתרלה לעשות היפוך של כוונת בית המקדש ועבודת הקרבנות ולפגום בקדושתו הוא ע"י שיעשה ממש ההיפוך של תכלית המקום, והיינו עבודה זרה, וע"י שיכניס שם גלח וישתחוה לה וימר אלוה אתה אין לך התגדות גדול מזה, ובאמת כך היו עושין מנשה ואמר רשעים שרצו להכעיס הקב"ה שהכניסו גלח להיכל, ועיין בחס' סוכה שיש שהיו משתחוין לחמה ממש תוך ההיכל רמ"ל, וא"כ מה זה ועל מה זה עשה טיטום מעשה זנות בעלמא.

והנה תוכת האדם בעולמו להתענג על ה', ולהדבק בבוראו וזהו השלימות האמיתי וכמ"כ המפלת יצרים בפ"ק ועי"ז אמר דוד ואני קרבת אלקים לי טוב, וכפי שיתקרב להקב"ה גוברת בו הקדושה מעל החומר, וככל שיש בו יותר קדושה וביטול החומר זה פועל בפשרות להתדבק בבוראו ביותר, וכל ספרו מונח ותולך אין ליעשות קדוש ובשיכול להתדבק בה'. וכתב שם בפרק ג' להקב"ה ברצ בו מרחיקים והם התאוות החומריות שאם האדם נמשך אחריהן הוא מתרחק מן הטוב האמיתי. והנה עריות הוא הדבר הגשמי ביותר מכל התאוות, וכמדומה דכך מפורש במהר"ל, דעריות הוא מעשה בהמה ממש (וכמפורש בחילתין דף טו.), ובאמת התפלת של מעשה הבהמה היינו שאין בו שום שכל וקדושה כלל.

ויש להוסיף ע"ז דברים נפלאים מהרמצ"ן, שנתקשה קצת מ"ט יש חומר כ"כ בעריות וכתב בפרשת אחרי מות (י"ח כ"ה) ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקא הארץ את יושביה. וז"ל החמיר הכתוב בעריות בעבור הארץ שתטמא בהן ותקיא הנפשות העושות, ע"כ. ומבואר מדבריו שיש ענין של "טומאה" ע"י גילוי עריות, וזה גורם לגלות של "ותקיא הארץ אתכם". וכן כתב בהקדמתו לספר ויקרא להספר הוא בענין הקרבנות ובמורת הקרבן והמקריבים ובמקום שיתקרב בו וכו' וכתב וז"ל **ומגדר אחר זה שיזהיר על העריות כי משכנם מטמא ועונש יקרא טומאה גורמת לטלוק השכינה ולגלות**" עכ"ל. ומבואר דכמו שיש הרבה טומאות שנמנו בספר ויקרא כמו"כ עריות הוא ענין של טומאה שגורם לסילוק השכינה בנוסף על האיסור שבו. והמיאור בזה כמ"ש לעיל, דעריות הוא הגברת הגשמי ומעשה בהמה ואין בו ענין של קדושה והוי תמירה לכל היפך של קדושה, וכמו טומאה דהוי תמירה לקדושה כמו"כ עריות שהיא כל כולו גשמיות והגברת החומר הוא תמירה לקדושה ממש כמו טומאה בעילומו. וזהו מה שכתב רמ"י בפרשת קדושים דמצות קדושים תהיו ר"ל דהוו פרושים מן העריות שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה.

ולפי"ז נראה לפושטי יצרגל לא תטמו כ"כ כמו טיטום, דמי שעובד עבודה זרה הרי הוא "אדם" והולך בשוכלות ורק עובד לזולתו ומע"ג להוא חמור מאד, אבל אכתי שייך הצרעת השכינה לאכתי יש נורת אדם ואכתי שייך תשובה, וכל תכליתם היה רק בשביל הטובות שהגיעו להם ע"י עבודה זרה [וכמובאר בכמה מקומות לעבדו ע"ז כדי להיטיב עם עצמם וכמפורש בקרא, ועיין בגלי"צ ריש שיר השירים שהאריך בזה] אבל טיטום שהיה שוגע מעלת יצרגל כי חלק ה' עמו, ורצה לבטל מכל וכל ולהרוג את עצמו כציכול, והעצה לעשות כך הוא בגילוי עריות שהיא גורם לסילוק השכינה וכמבואר ברמצ"ן, וכמילו אינו מעניינ כלל של הצרעת השכינה כמו לעל שייך הצרעת השכינה על בהמות, וזהו הביאור שאשם שהרג את ה' ומי פתי יאמר כן, והא אינו גוף ולא יציגוהו מציגי הגוף, אלא

הכוונה למשכ שסילק השכינה מהמי עלמע לגמרי דע"י גודל כח הטומאה ג"כ שיהע חיזה שליטת קדושה כלל ועי"ז עזב ה' את המרן, ודו"ק היטב זה[א].

ב]**ועבשיו** נכוע לישב קלת ענין של השקאת סוטה, ולמה נעשית בדוקה נמוך מקום המקודש ביותר, ועיקר הדבר נרלה מתבאר מדברי רש"י, דהנה בפסוק אינע שיטול עפר מקרקע המשכן, ובגמ' דף טז. מתקשה [לגירסת רש"י] מנלן דגם בניע עולמים היה דין השקאת סוטה והגמ' יליף מק"ו, ומה טומאה קלה לא חלק הכתוב, טומאת משת אינ חמורה לא כ"ש. והגמ' תמוה מה ענין כניסה לניע המקדש טומאה לדין השקאת סוטה, ומי מדבר על חומר חיסור משת אינ, וכתב רש"י וז"ל ומה טומאה קלה ליכנס בטומאת הגוף למקדש שאינה נמיתת ב"ד אלא כרת לא חלק הכתוב בין מקדש למשכן שנאמרו בפרשת פרה אדומה שני פסוקים אחת מקדש ה' טמא, אחת משכן ה' טמא. לא כל שכן, שהוצרו מקדש ומשכן לצודקה ולנערה מתוכן, עכ"ל. ומבואר ברש"י דילפינן מהחיוב כרת לכניסה לעזרה בטומאה, דכמו דלענין טומאה כתיב "את מקדש ה' טמא, ואת משכן ה' טמא", כ"ש לענין בדיקת סוטה לנערה מתוכן.

ונראה דמבואר מזה, דענין השקאת סוטה היינו להכניס הסוטה בדוקה למקום קדוש וכאילו לקייס מה שנאמר "ותקיץ המרן אתכס", דהיינו ע"י שיכניסוה למקום המקדש, וע"י השקאת מים קדושים ממילא היא נעברת מתוכה מאיליה מגודל קדושת המקום שהיא סתירה לכל ענין של גילוי עריות, וזהו שילפינן דכמו לענין ליכנס בטומאת הגוף יש חומר במקדש כמשכן, כ"ש לענין חומר גילוי עריות שהיא מיתת ב"ד וטומאתה כרבה יותר מטומאת הגוף שהוצרו מקדש למשכן, ודו"ק.

ולפי"ז מתייצב גס ענין הקרבת המנחה דהוי מזכרת עון, וכמו שרמיתי מכמה מפרשים, דע"י הקרבת הקרבן והתקרבות שנכלל בכל הקרבת הקרבן ממילא נפקד ויכר עוונה ביותר, ותמות מגודל הקדושה שנתוסף ע"י הקרבת הקרבן, ובזה נתייצב ג"כ מה דהיכי מלי טומאת היא מתברכת בניס וכמו שרמיתי בגבורות שמוניס מר' יוסף ענגל זצ"ל (חות ל"ט) שכתב כמש"נ והוסיף עליו, וז"ל דהנה כל ענין הצירור שמנחת הסוטה מבררת העון ובודקת את הסוטה כבר כתבתי מזה דהוא מפאת דהקרבן הרי ענינו התקרבות לגבוה שהאדם עולה ומתקרב לגבוה יותר בהבאת הקרבן מליו, וע"כ זהו ענין הצדיקה במנחת הסוטה כי אם היא טהורה ורלויה להתקרב לגבוה אז התקרבותה נרלה ומקובלת שפע בהתקרבה[ב] ונקתה וניזרעה זרע ואם היא טמאה ובאה להתקרב בטומאתה אז היא נדחית בהתקרבה בטומאתה ומתה בזאת הדחיה וכמובן למאמר לו לב להבין, עכ"ל.

ג]**ולפי** כל זה יתכן לפרש מה דאיתע להלן (דף מז.) משרבו המנאפים פסקו המיס המרים, ומשמע אם הטעם דגם האיש לא היה מנוקה מעון עיין ברש"י שם, ורמב"ן (פ' נשא) ובחינוך (מצוה שמ"ה) כתבו בשופ"ר קלת דענין השקאת הסוטה הוא גם ופלא מחסדי המקום על ישראל, וכשחטאו והרבו לעבור עבירות לא היו רלויין לזכייה כזו.

ולדברינו לעיל ג"כ היטב, דע"י שרבו המנאפים ותטמא הארץ מכס, ג"כ כבר הוסרה קדושת הארץ וקדושת המקדש, ולא יועילו להכניס טומאה להמקדש שכבר נטמא בגילוליהס ובזוזותיהס, עד שהגיע המורבן שהיה טיטום יכול להכניס בו עריות ממש בלי פגע רע, ושפיר הופסק מי המרים כבר הרבה זמן קדוס מורבן בית שני ודו"ק היטב.

ונראה לזהו עומק דברי מז"ל שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עלמו מן היין, דענין של נזירות הוא סילוק הגשמיות והגברת הקדושה, ועשה ככהן גדול, ונזר מלקיו על ראשו, ופירש האבן עזרא שים לו נזר ועטרת מלכות בראשו כי הוא חפצי מן התמוות. ועיין בספרונו שפיאר ענין קבלתו להפריש עלמו מן הבלי ותענוגות בני אדם, להיות נזור ופרוש מהס, להזיר לה' לפרוש מכל זה למען יהיה כולו לה' להתעסק בתורתו ולעלות בדרכיו ולדבקה בו. ובזה נעשה קדוש לה', והגברת הרוחניות והקדושה הוא היפוך ענין הסוטה שהיא כל כולו טומאה וסילוק שכינה, ובפרט ענין היין שהוא לנטל השכל מכל וכל, שהיא סתירה לדביקות בה', [ויש לעיין דעיין בגור אריה שפיאר הא דשלו חז"ל "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה" היינו משום דהס מהיפוך להיפוך דסוטה הוא היפוך הקדושה וכדכתיב קדושים תהיו, ונזיר הוא קדוש ולכן נתקשו בהסמיכות וע"ז בא המשנה להרואה סוטה בקלקולה יזיר מן היין ודו"ק].

א. תא חזי מה בין פושעי ישראל לעובדי כוכבים (עיין גיטין דף נז.), דבמנשה כשנפל לצרה גדולה וראה שאין ע"ז כלום מיד צעק אל ה' בתפילה נוראה עד מאד ועשה תשובה, ובטיטוס שחיק עצמות כשנפל לצרה התחיל לעשות ליצנות על הקב"ה שאלקיהם של אלו אין כחו אלא במים וכו', והדבר מתבאר על דרך הנ"ל, דמלכי ישראל חטאו במושכלות ושייך בהו תשובה, ואו"ה בגשמיות לבטל צורת האדם מכל וכל וכבהמות נדמו, ובזה אין תרופה למכתן.

ב. והנה עיין לקמן דף ו: דדרשינן וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע, ולא שיש לה עדים במדנה"י, או שתלה לה זכות או שנשאו ונתנו מוזורת בלבנה. דהיינו דבציורים אלו שהמים אינו בודקה מ"מ לית בה ונקתה ונזרעה זרע, והגמ' תמוה איך ס"ד שהיכי שנטמאה שיהא לה ברכת הבנים, וע"ש בגרי"ז שנתקשה בזה ונשאר בצ"ע. ונראה דלפי המתבאר מתיישב קצת, דהמנחה מוספת בה קדושה כ"כ עד שממיתה או שמוסיף בה שפע טוב, ולכן אע"ג דאינה מתה מחמת זכות או סיבה צדדית למעשה נתוסף לה קדושה ע"י הקרבן ולא מתה ונשארת עם המעלות שיש בה.

ואמיים נמחצה קטנה, דבכל המשך הגליות היו נסיונות שונים, ולפעמים היה לעבוד ע״ז, ולפעמים בכפירה ולילך אחר הגוים, ומ״כ היה הרופר״ס והמשכילים והציונים שכולן רצו לבטל תורתינו הקדושה ומצותיה, אבל מכמי בכ״ז יש מלך ויש עם, אבל בקלה הגלות כבר הגיע רח״ל עינינו של טיטוס וזהו הנסיון המהרון לבטל מכל וכל כל ריח של קדושה שיש בעם ישראל שהיא ע״י עריות ולמור מחרי העינים שהם סרקורי העבירה, וכבר נכנס תוך הקודש פנימה כלים מכלים שונים שפוגמים ומהרסין הקדושה, יותר מכל עבירות שעשו בכל המשך הדורות, ומין לנו להסתן מלא על מצינו שנשמים, ויגלגלו שנית לעיני כל מי שכי״כ.

בענין פרשת עגלה ערופה

ד]**והנה** בפרק מחרון של המסכתא מצוחר כל דיני עגלה ערופה, ויש להעיר מה טיבו של עגלה זו ועל מה בא לכפר, ונראה דיש בו עניינים שונים קצת לדברינו לעיל. והנה בעת שהיתה עגלה הערופה הכהנים התפלל ואמרו כפר לעמך ישראל אשר פדית. ובצ״י (סו״פ סי׳ רפ״ד) הביא דברי הבעלי הלקט שהביא דברי הספרי על הפי קרע דכתיב כפר לעמך ישראל אשר פדית, כפר לעמך אלו החיים אשר פדית אלו המתים, מגיד שהמתים צריכין כפרה נמצינו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים.. ומה שדורש בספרי ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים נראה דהכי פירושו שהחורג הזה מגלגל בעונו חטא ושון ותפילו על חותם שמתו מחותו היום עד שיצאו ישראל ממצרים דה״פ דדריש בתר הכי אשר פדיתה ה׳ על כן פדיתנו שלא יהיה ביניהו שופכי דמים כדמפרשינן טעמא משום דכל ישראל עברים זה לזה הוא ועל מנת כן נפדו שלא יהא בהם ובזרעם שופכי דמים וזה עבר, על כן נעשים גם המתים ערבים עליו.. עכ״ל. ושמעתי מדודי הרה״ג ר׳ אליעזר נרעסלוואר שליט״א שבעלמא בדבר שאין בידו למצוא אינו נתפס על עון הדור, ובשפיכות דמים נתחנה היו לכל ישראל ערבין בעד רציחה ונתגלגל עליהם חטא ועון וגם המתים נעשו ערבים ע״ז עד יוצאי מצרים, ומשו״ה מני בספרי דתפלת הכהנים כפר לעמך ישראל אשר פדית קאי עד יוצאי מצרים. והדבר צ״ת דלעיל דשפיכת דמים הוא חטא חמור מאד ומן ג׳ חמורות שיהרוג ואל יעבור, אבל אכתי מה זה שייך לכל אשר ישראל שלא חטאו וידיהם לא שפכו את הדם ועיניהם לא ראו. ובאמת מפרשת עגלה ערופה מוכח כעי״ז דהזקנים מתודים ואומרים ידינו לא שפכו את הדם הזה ועי״ז כתיב שיהא להם כפרה, וממ״נ אם לא חטאו למ״ל כפרה הא עשו כל המוטל עליהם, וע״כ דלעפ״כ יש חומר מיוחד ברציחה המחייב כפרה.

והנה בסוף מסעי בפרשת רוצחים כתיב ״ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה׳ שכן בתוך בני ישראל״. ובגמ׳ יומא דף פה. אמרינן שפשיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל. ופרש״י עבירה חמורה היא שמטמאת את הארץ כדכתיב ולא תטמא את הארץ בני פרשת רוצחין. וגורם לשכינה שתסתלק. כדכתיב אשר אני שוכן בתוכה הא אם תטמאו איני שוכן ובני רוצח כתיב, עכ״ל. ועיין ברמב״ן על הפסוק הנ״ל שכתב בזה״ל וענין הטומאה שתהיה הארץ טמאה ולא יכון בה כבוד השם בהיות בה דם נקי שלא נתכפר בדם שופכו, עכ״ל.

והנה הרמב״ן כתב דמינו נתכפר שלא ״בדם שופכו״. והדבר נפלא דבמאמת בפרשת עגלה ערופה מיתא בגמ׳ דע״י שיעשו כסדר הזה רוח הקדש בשרתן וימתי שעשו ככה הדם מתכפר להם. וכתב שם מהרש״ם וז״ל נראה שכוונו בזה שם תעשו ככה ככל מצות עגלה ערופה יתפרסם הרוצח מי הוא לנקום דם הנרצח ומתכפר להם, וכן הוא במדרשות והביאו תרגום יונתן בהאי קרא ויתכפר להון על דמא ומן יד נפקין נחיל למורגין (של תולעים) וכו׳ ומזלין עד אתרא דקטולא כו׳ ומתדין בי דינא יתיה ודיינין יתיה ע״ש, עכ״ל. ומבואר דעל ידי שהביאו ע״ע מ״מ עיקר הכפרה הוא רק ע״י גם גלוי כזה שימצאו את הרוצח ויעשו עמו דין ורק אז נאמר ונכפר להם הדם. והיינו כדברי הרמב״ן דלארץ לא יכופר לדם כי אם בדם שופכו, וקודם שיעשו דין בדם שופכו לא יתכפר בשום דבר בעולם.

והנה הבאנו לעיל דברי הרמב״ן שהטורח החמיר בעריות בעבור הארץ שתטמא בהן ותקיא הנפשות העושות, ועיין בסוף פ׳ אחרי מות דכתיב על תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקא הארץ את יושבה.. ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאא את הגוי אשר לפניכם. ומבואר מזה דעיקר זכיית כלל ישראל בירושת הארץ הוא משום שהארץ לא היה יכול לסבול תועבות העולם שהיו מטמאין אותה, ובאחרו כלל ישראל ליטמא שם ובזה יהיה השראת השכינה, אבל אם תטמא את הארץ אז ותקיא הארץ אתכם.

ולפי״ז נראה דהא דרציחה גורם שיטטרכו כל ישראל כפרה, היינו משום דלא יצאו ממצרים אלא ע״מ שהשי״ת יכון בתוכנו, וא״כ אם יהיה רציחה שלא נתכפר בדם שופכו הרי נתבטל סיבת כל יציאת מצרים, וזהו כוונת הספרי שעל כן פדיתנו שלא יהיה ביניהו שופכי דמים[ג].

ג. ומצאתי במאמר ישוב א״י (מהאדמו״ר מסאטמאר זצ״ל) שהביא באות מ״ד בשם היראים דיש בכמה עבירות לאו מיוחד על שמטמא את הארץ מלבד הלאו גופיה, וכתב דאפילו החולקין ע״ז מ״מ לא פליגי על גוף האיסור אלא דאינו נמנית כלאו בפנ״ע

ובל זה מצוה להדיא בתצא"ך (מ"ג סי' ר') שהאריך להוכיח דעבר הירדן יש בו קדושת א"י לכל המצות ותיבין דה נתרו"מ ושמיטין וכו', חולס קדושת השכינה חינו חלא בא"י עלמו ולא בעבר הירדן, והביא דבספרי מרבינן דין עגלה ערופה בעבר הירדן, ול"ע למ"ל קרא הא יש בו כל דיני א"י, וכתב לייתב זה"ל וגראה דמשום הכי חיצטריך קרא לרבות עגלה ערופה לעבר הירדן שלא תאמר כיון שאין שכינה שם ועגלה ערופה חינה באה חלא לכפר על הדם המטמא את הארץ ומסלק את השכינה דמשו"ה לא תאתייב בעגלה ערופה קמ"ל דמ"מ מצ"י היא, עכ"ל. ומבואר דעיקר כפרת עגלה ערופה בא ע"ז משום דשפ"ד מטמא את הארץ.

ולאור כל דבריו נמצא לבדיקת סוטה והבאת עגלה ערופה בזמן על טומאת הארץ שנעשית ע"י גילוי עריות ושפיכות דמים. וגראה דזה מוכן דבר נפלא, לכבר כתב הרמב"ן לבדיקת סוטה הוא גם ופלא שלא נעשית בכל המצות שייהו ע"י ניסים, חולס מבואר בספרים דגם בפרשת עגלה ערופה מה דרוש הקדש מבארצן "ונכפר להם הדם" היינו ע"י גם שימצאו הרוצח. ומצא שים לבו אחי עבירות שהקב"ה עושה גם למצוא את החוטא ולבערו מן הארץ. ולדבריו ז"ש היטב, דבכל תרי"ג מצות לריכין לעשות כל השתדלות של תוכחה ולעצום את העוייב עוצם, וכשעשו השוטל עליהם נפטרו ואין להם שום עוצם וכדכתיב הנפתרות לה' אלקינו, חולס בשני דברים אלו של גילוי עריות ושפיכות דמים שהם מטמאין את הארץ זה גם הנפתרות מסלקין את השכינה דסוף כל סוף נטמא הארץ, ולכן הקב"ה נתן לנו בדור הזה חופן גם לגלות על הנוסף והרוצח ולבער הרע מקרבנו, ואז ישכון בתוכנו כרלונו.

ורק לא נא דעתי בכל זה, דבאמת גם בעבודה זרה מוכח ענין טומאה דכתיב אחל מולך (קדושים כ' ג') כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי וגו', ופרש"י דקאי על כנסת ישראל, ועיין בספורנו שכתב למען טמא את מקדשי לסלק השכינה מישראל. וכן מפורש בז"ך הרבה פעמים שנטמאת הארץ בגילוליהם, ולפי"ז כל הג' תמורות הם ענין של טומאה, וכן ראיתי מפורש במלבי"ם (יחזקאל ל"ג כ"ה) שכתב אין שימזקאל הנביא הודיע להם שהארץ לא נתנה להם רק בתנאי שישמרו את התורה כמש"כ ויתן להם חלרות גוים בעבור ישמרו חוקיו, והם עברו על ג' עבירות החמורות המטמאים את הארץ גילוי עריות ושפיכות דמים ועבודה זרה וכו'. ע"ש. ובאמת לאור דבריו נתוסף לנו הבנה חדשה בג' עבירות החמורות דיהרג ואל יעבור, וגם על חלו נחרב בית המקדש, דחלו הג' הם חותן שמטמאות את הארץ וגורמין סילוק השכינה וגלות וכל הרעות שבעולם, וים להם תומר מיותר להרבה דבריס. ורק יל"ע מ"ט רק מבינו גם גלוי לבער הרע בגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד.

וה' האיר עיני זוה, כשראיתי דברי הרמב"ס בהל' ע"ז פ"ו ה"ג וז"ל חלרות עשה היא לחבד עבודה זרה ומשמיה וכל הנעשה בשבילה, שנ' חבד תאבדון את כל המקומות, ונאמר כי חם כה תעשו להם מזבחותיהם תחלו וגו'. ובארץ ישראל חלוה לרדוף חחריה עד שתחבד חותה מכל תרבנו. חבל בחוצה לארץ חין חנו מצווין לרדוף חחריה וכו', עכ"ל.

ונראה חזה למדרשה בעבודה זרה שהוא חמור מכל עבירות חינו מועיל להחתין עד שיפול חיזה חשם ואז לעשות גם לגלות חי הוא העושה הרע הזה, חלא לריך בקוס ועשה לרדוף ולבדוק כל ג' מעבודה זרה, וכמו שבודקין את החמץ לאור הנר יש חלות עשה לבדוק כל ג' מכל ע"ז שלא יאמר שוס ע"ז לטמא את הארץ. ולפי"ז הכל כמין חומר דבע"ז חלות עשה לרדוף חחריה ולשרש חחר עד כלותם, ובגילוי עריות ושפ"ד כשנופל חיזה ספק כמו חשה שקינח לה בעלה ונסתרה, חו שנמלא בחלמה ולא נודע חי הכתו חז לריכין חיד לבדר הדבר ולבער הרע שלא יתקייס ותקיע הארץ חתכם.

שוב ראיתי ספרי בפ' תלא שמפורש ככל הנ"ל על הפסוק כי תלא מחנה על חיבך ונשמרת מכל דבר רע. וז"ל ונשמרת מכל דבר רע, שומע חני בטהרות ובטומחות ובמעשות הכתוב מדבר ת"ל ערוה, חין לי חלא ערוה חנין לרבות עבודה זרה ושפיכות דמים ת"ל קללת הסם ת"ל ונשמרת מכל דבר רע מה ערוה מיוחדת מעשה שגלו בה בנעשים ומסלק השכינה כך כל מעשה שגלו בה בנעשים ומסלק שכינה, כשהוא חומר דבר רע חף לשון הרע, ע"כ. ומפורש דכל ג' התמורות יש בהו דין מיוחד דגורמין גלות ומסלקין השכינה[ד].

וכדמשמע ברמב"ם בשורש החמישי. ועיין באות קל"ו שהוסיף ע"ז דברי האור החיים בסוף פ' קדושים על הכתוב ושמרת וגו' ולא תקיא אתכם הארץ וגו' וכתב בזה"ל טעם שהוצרך לומר פעם אחרת פסוק זה הגם שכבר אמר כן בפ' אחרי, נתכוון לומר שצריכין לשמור המצות לבל יתבטלו בין מהם ובין מזולתם ובזה לא תקיא הארץ הא למדת שאם לא יהיו נשמרים המצות תקיא הארץ גם השומרים על שלא מיחו בשלא שמרו, עכ"ל, ומבואר להדיא כדברינו דעל עריות דכתיב ולא תקיא יש חומר מיוחד גם על השומרים על שלא מיחו באלו שלא שמרו.

ד. ויש להעיר דלא מצינו שגלו כנענים על קללת ה'. ונראה דאתי מצד אביזרייהו דע"ז וכידוע דברי המנ"ח ועוד אחרונים דמוחק את ה' וכדו' נכלל בע"ז וה"ה קללת ה'. ולגבי לשה"ר עיין במדרש פ' שופטים דלא נבנה ביהמ"ק בימי שאול משום דהיה ביניהם בעלי לשה"ר, ונראה דאין זה דומה לאחריני שהם מטמאין הארץ ומסלקין השכינה, אבל לשה"ר גורם פירוד אצל כלל ישראל וכשליכא עם אחד אינו מענינא של השראת השכינה.

פרק ראשון - המקנא

דף ב.

ישוב איך מועיל ע"א לסתירה בלי סברת רגל"ד

המקנא לאשתו, רבי אליעזר אומר מקנא לה עפ"י שנים ומשקה עפ"י ע"א או ע"פ עצמו. ומבואר דדעת ר' אליעזר דא"צ שני עדים שנסתרה וסגי בעד אחד. והנה בטומאה לכו"ע סגי בחד ומבואר בגמ' (דף ג.) הטעם משום דיש רגלים לדבר ע"י שקינא לה ונסתרה. וא"כ יש להעיר מ"ט יהא נאמן ע"א שנסתרה כיון דעדיין ליכא רגל"ד, ואת"ל דהוי גזה"כ בעלמא א"כ נימא כן גם בטומאה.

וראיתי בקר"א לקמן דף לא. שכתב לחדש דלר"א אין ע"א נאמן משום רגלים לדבר, וז"ל אלא דלר"א על כרחך לא הוי טעמא משום רגלים לדבר דקינוי וסתירה דהא ע"א מהימן גם בסתירה, עכ"ל. וזהו דבר מחודש שיהא מחלוקת תנאים בזה.

ובפשוטו יש ליישב עפי"ד התוס' הרא"ש דף ב: שכתב דע"י קינוי יש קצת רגלים לדבר, ועיקר דבר זה דע"י קינוי איכא קצת רגלים לדבר מתבאר ג"כ מדברי התוס' להלן (דף לא.) שכתבו דקינוי בהדי קול על פריצותא מכוער הדבר כיון דיש קצת רגל"ד, וחזינן כנ"ל, ולפי"ז י"ל דסובר ר"א סגי במקצת רגלים לדבר להאמין הע"א. ובספר מנחת דוד (סוטה סי' ב') הביא שכך מפורש בדברי הגר"א (אה"ע סי' ז' סק"ח) דטעמא דר"א דמתני' משום דע"י הקינוי יש רגל"ד על הסתירה[א].

ולכאורה יש לומר עוד בזה, דהנה אמרינן בגמ' דף ג: [ומקורו ממתני' (דף לא.)] מה עדות אחרונה דאוסרתה איסור עולם מתקיימת בע"א, עדות סתירה שאינו אוסרה לעולם אינו דין שתקיים בע"א, וחזינן דיותר קל להאמין ע"א בסתירה כיון דאינו אוסרה לעולם, ולכאורה הכונה בזה דאי הא דצריך שנים לדבר שבערוה היינו דלהוציא אשה מבעלה צריך שנים[ב], א"כ בעדות סתירה דאכתי יכולה להתיר עצמה לבעלה ע"י שתיתה לא מקרי שמוציאה מבעלה בעדות הסתירה, ומשו"ה הוא דלא דמי לר"א לעדות טומאה שאוסרה לעולם ואז צריך מעלת רגל"ד.

ונ"מ טובא בזה, דהרי בארוסה שומרת יבם דתנן לקמן (דף כג:) דיש להם קינוי וסתירה אבל אינן שותות, ולפי"ד הנ"ל לא יועיל ע"א גרידא על הסתירה אפילו לר' אליעזר דהא הוא אוסרה לעולם בעדותו [משא"כ לפי דברי התוס' הרא"ש או הקר"א ליכא נ"מ אי שותה או לא][ג].

אמנם אכתי יש להעיר, דהנה בברייתא להלן ע"ב מובא שיטה שלישית בדין עדות של קינוי וסתירה, והיינו שיטת ר' יוסי ברבי יהודה בשם רבי אליעזר, דלקינוי מהני ע"פ ע"א או ע"פ עצמו וסתירה בענין עפ"י שנים (להיפוך מר"א דמתני'). וגם בשיטה זו יש להעיר איך סגי בע"א על הקינוי, ולגבי הקינוי הרי לא שייך לתרץ כנ"ל בשם התוס' הרא"ש, דהרי בשעת קינוי ליכא אפילו מקצת רגל"ד, ולכאורה לדידיה בודאי צ"ל כמש"נ דע"י שאינו אוסרה לעולם אינו צריך שנים.

אולם קושיא זאת מעדות ע"א על קינוי יש ליישב באופ"א, דהנה נחלקו רבותינו האחרונים אי קינוי הוי דבר שבערוה, דבאחיעזר (ח"א סי' ח') כתב דקינוי לא מקרי דבר שבערוה דאינו אלא גרם לדבש"ע,

---

א. וע"ע בדרישה (אה"ע סי' קע"ח אות כ"א) דמבואר כהנ"ל דיותר יש להאמין ע"א על סתירה לאחר קינוי מע"א על טומאה בלי קו"ס כיון דכבר קינא לה ויש רגל"ד שנסתרה, וכן עיין בתשב"ץ (ח"א סי' ע"ז) דלכאורה מבואר כיסוד הנ"ל ג"כ ע"ש, ועיין בסימן א' אות ו' מה שכתבנו בדבריו.

ב. ועיין באחיעזר (ח"א סי' ו' אות ה') שהאריך ביסוד זה דילפינן דבר דבר מממון דכמו שאין מוצאין ממון רק עפ"י שני עדים כמו"כ אין אנו יכולים להוציא אשה מבעלה רק ע"י שני עדים וכו' ע"ש.

ג. וכל זה נוגע לחקירת הקר"א (שם) דהעיר שאלה מחוכמת, דהיכי דע"א העיד שנסתרה ונטמאה איך יהא נאמן הא לא ידענו מלבד העד אלא שהיה קינוי, והסתירה והטומאה הם על פיו וליכא סיוע של סתירה להע"א דהא הוא עצמו העיד עליו, וכתב שם לחדש דיתכן דבכה"ג ר"א יודה דצריך שנים על הסתירה, אולם ברש"י שם אינו משמע כן, ולהנ"ל דבקינוי לבד יש רגל"ד יתכן דסגי בהך קינוי להאמינו בין על הסתירה ובין על הטומאה.

אבל בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ סוטה פ״א) כתב להוכיח מתוס׳ (דף ב:) דגם קינוי הוי דבר שבערוה. ולדעת האחיעזר יש ליישב בפשיטות דע״א נאמן על קינוי כיון דאינו דבר שבערוה, ודו״ק.

פלוגתא אי עדי סתירה הוא לעיכובא גם לאיסורא

ר׳ יהושע אומר מקנא לה עפ״י שנים ומשקה עפ״י שנים.

הנה בקינוי הא דבעינן עדים הוי דין לעיכובא, וכמפורש בגמ׳ להלן ע״ב דלא לימא איניש לאשתו אל תסתרי בהדי פלוני דלמא קי״ל דא״צ עדים לקינוי, הרי מבואר בהדיא, דאילו צריך עדים לקינוי אינו חל איסור על ידו כלל בלי עדים.

אמנם בהא דבעינן תרי עדים אליבא דר׳ יהושע נחלקו הראשונים בגדר הך דינא אי הוי לעיכובא או לא, ונתבאר בארוכה בחלק הביאורים עיי״ש, ואעתיק בקיצור עיקרי הדברים שנתבארו שם.

הנה דעת רוב אחרונים (תוס׳ רע״א, אחיעזר סי׳ ח׳ אות ג׳, שערי ישר ש״ז) דנחלקו בזה רש״י והרמב״ם. והכוונה בזה דעיין ברש״י שכתב דלר״א אם הוא אומר ראיתיה שנסתרה אשתו נאסרת, ומשמע דלר׳ יהושע דצריך שנים אפילו אם ראה שנסתרה אינה נאסרת, אולם הרמב״ם כתב להדיא (פ״א ה״ח) דאם הבעל ראה אשתו שנסתרה אפילו בלא עדים נאסרה עליו, ולכאורה היה נראה בביאור פלוגתתם דתליא אי יסוד איסור אשה שנסתרה לבעלה הוי משום דמחזקינן לה שזינתה דאז אין טעם להצריך עדים לעיכובא משא״כ אם נימא דהוי חלות איסור בפנ״ע על ידו שפיר י״ל דצריך עדים לעיכובא ובלא״ה לא נאסרה אפילו כלפי הבעל. אולם בארנו דיתכן דצריך עדות כדי שיהא ראוי להשקאה, וכשאינו ראוי להשקאה גם האיסור אינו חל עיין בדברינו מה שכתבנו בזה.

אולם בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ סוטה פ״א) נקט בפשיטות דאם הבעל ראה שנסתרה דודאי נאסרה לו משום שאחד״א ולית מאן דפליג ע״ז[ד] והא דכתב רש״י דעפ״י עצמה נאסרה לו, הכוונה דבשביל השקאה צריך שתהא האשה נאסרת מן הדין דבלא״ה ליכא דין השקאה, ונחלקו ר״א ור׳ יהושע אם נאמן עפ״י עצמו לאוסרה בעיקר דינא דסוטה, אבל לר״י אע״ג דאינו נאמן מדינא מ״מ לגבי עצמו בודאי אסור בה כיון דיודע שנסתרה. ועיין בדבר שאול (סי׳ א׳ אות ב׳) שדייק מהב״י (סי׳ קע״ח) כהגרי״ז שהביא דברי הרמב״ם וכתב דדבר פשוט הוא, ומשמע דנקט דלא פליג עליה רש״י.

נידון האחרונים אי עדות קינוי או סתירה הוי חצי דבר

ר׳ יהושע אומר מקנא לה עפ״י שנים ומשקה עפ״י שנים.

והנה משמע ממתני׳ דבשתי כתי עדים עסקינן וכת אחת מעידה על הקינוי וכת אחת על הסתירה, והעירו גדולי האחרונים דלכאורה לא מהני בכה״ג משום דהוי עדות דחצי דבר כיון דבקינוי לעצמו וסתירה לעצמה אינו כלום, ויעויין באחיעזר (ח״א סי׳ ח׳) שביאר הענין בטוב טעם שיהא תלוי בטעמא דחצי דבר, והארכנו בזה בסימן ג׳ ע״ש. [וכן אם מהני עדות מיוחדת בקינוי וסתירה עיין בסי׳ ד׳].

שני דינים בהא דקינוי צריך שנים

רש״י ד״ה מקנא לה עפ״י שנים. אם בא להשקותה צריך להביא שני עדים.. ואם לא קינא לה בפני שנים אינה נאסרת.. עכ״ל. ודייקו בחידושי הגרי״ז והדבר שאול דהא דקינוי צריך שנים תרתי אית ביה, דמצד אחד גוף הקינוי צריך שנים לעיכובא וכמפורש לקמן דלתנא דמתני׳ אפילו כשהבעל יודע שקינא לה אינה נאסרת, ועוד משמע דאם בא להשקותה צריך להביא שני עדים, וזהו לברורי [ובעבודת דוד העיר דהרע״ב שינה קצת מלשון רש״י וכתב דאם בא להשקותה צריך להביא שני עדים לקנאות לה בפניהם, ולפי״ז ליכא מקור לשני דינים ודו״ק].

ונתקשה הדבר שאול מהיכ״ת הך שני דינים, ותי׳ דהא דעדי קינוי מעכבין הקינוי היינו משום דאין משקין אלא עפ״י ב׳ עדים ושוב צריך הקינוי שיהא ראוי להשקאה, ונמצא דרק ילפינן דלברורי צריך שנים, ושוב חל מסברא עיכוב בהקינוי. אולם מהגרי״ז משמע דנקט דהוי שני דינים נפרדים, ויל״ע מהכי״ת. אולם אי קינוי הוי דבר שבערוה א״כ כל זמן שלא נתרבה שיהא נאמן בו ע״א ממילא הוא צריך ב׳ עדים. וכבר הבאנו לעיל דנחלקו הגרי״ז והאחיעזר אי קינוי הוי דבר שבערוה, והגרי״ז הוכיח מתוס׳ שהביאו מהירושלמי דילפינן קינוי מערות דבר ושוב ילפינן דבר דבר מממון להצריך שנים, וע״כ דהוי דבר שבערוה ומובן דצריך ב׳ לברורי.

ד. ויל״ע למה פשיטא ליה להגרי״ז בזה דלמא צריך עדים לעיכובא, וכן העיר בשיעורי הגרמ״ד שליט״א, ובפרט להגר״ח שהכל איסור חדש, ועיין בסימן ב׳ אות ג׳ שכתבנו ליישב בטוב טעם.

רש"י ד"ה ר' יהושע אומר. צריך ב' עדים "אף" לסתירתה, עב"ל. ומדכתב אף לסתירתה, משמע קצת דשוה לעדי קינוי וא"ש רש"י לשיטתו דבין בקינוי ובין בסתירה הוי לקיומי ודלא כהרמב"ם.

האם קינוי רשות או מצוה

כיצד מקנא לה וכו'. בכל המשך מתני' מתבאר איך מקנא לה ודיני הקינוי במי שקינא לאשתו ונסתרה, אולם לא נתברר להדיא אם מצוה על האדם לעשות כן להתרות באשתו ולקנא לה או לא, ובהמשך סוגיות הגמ' (ב: ג.) יוצא ג' שיטות בזה, א' דלר' עקיבא חובה לקנא לה, ב' ולר' ישמעאל קינוי הוא רשות, ג' ולאביי וריש לקיש אסור לקנאות, ובגמ' דייק דכך ס"ל למשנתינו דקתני "המקנא" דמשמע בדיעבד ולא לכתחילה. ותוס' (דף ג. ד"ה ר"י) כתבו בשם הירושלמי דנחלקו בזה גם ר' אליעזר ור' יהושע דמשנתינו, דלר"א קינוי חובה ולר' יהושע רשות, ועיין בתוס' שם מה שנתקשו בזה ומה שכתבנו בהסוגיא שם.

מהו קינוי

כיצד מקנא לה, אומר לה בפני שנים וכו'. ופרש"י דאומר לה אל תסתרי עם איש פלוני, וכן מבואר בגמ' (דף ה:) דחסורי מחסרא וקינוי היינו באל תסתרי. בעיקר האופן של קינוי עיין בחלק הביאורים שהבאנו מדברי רוב האחרונים דקינוי אינו אלא בחושדה מזנות, אבל אם מזהירה שלא להתייחד עם פלוני משום דהוא שונאו או משום איסור יחוד ואינו משום חשד זנות אז אינה נאסרת, ע"ש בארוכה.

דברי הירושלמי מה מקרי סתירה

נכנסה עמו לבית הסתר ושהתה כדי טומאה. עיין בירושלמי (ה"ב) שנחלקו ר' מנא ור' אבין בכוונת מתני' דקתני "נכנסה עמו" דר' מנא דייק דדוקא נכנסו יחד הוי סתירה, ור' אבין השיב דגם בזה אחר זה הוי רגל"ד. ובשו"ת חת"ס (אה"ע ח"ב סי' צ"ו) כתב דלכו"ע אם היא היתה יושבת שם ורק הוא נכנס דלא הוי סתירה[ה]. ועיין בסי' א' שכתבנו דיתכן דהירושלמי לשיטתיה בעיקר גדר קו"ס הוצרכו לתנאים אלו משא"כ להבבלי ולכן לא העתיקו הרמב"ם לדינא ע"ש ולפי"ז גם א"צ לתנאי של החת"ס, [וע"ע בקרבן עדה, ולדידיה לא נחלקו בזה מעולם].

פלוגתא אי האשה אסורה כשיודעת שלא נטמאה

אסורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה וכו'. ולרוב אחרונים האשה אסורה גם כלפי עצמה אפילו כשיודעת שלא זינתה, כך מבואר בפנים יפות (פ' נשא), ורע"א (מובא חת"ס אה"ע סי' קנ"ב), והחת"ס (אה"ע ח"ב סי' צ"ו), ומרחשת (סי' י"ח), ואפיקי ים (סי' כ"א אות ד'), ואו"ש (הל' סוטה פ"א ה"א), ואחיעזר (ח"א סי' א' אות ב').

אולם יש חולקין דדעת הגאון מהר"ם מינץ מובא בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' ק"נ) דהאשה עצמה מותרת, וכן מוכח מתוך דברי המל"מ (פ"ב ה"ח) עשה"ט, ועיין בחידושי רבי שמואל (יבמות סי' ז' אות ב') שביאר שני הצדדים היטב, וכן עיין לקמן דף כח. מה שכתבנו בזה, וע"ע בכלי חמדה פ' נשא מה שכתב בזה.

אולם כתב החת"ס (אה"ע ח"ב סי' צ"ו) דה"מ אחר קו"ס והיא יודעת שלא נטמאה דאסורה כלפי שמיא, אבל בדאיכא עדים (או ע"א לר"א) שנסתרה, והאשה אומרת שלא נסתרה אז היא מותרת בינה לבין עצמה באכילת תרומה דיודעת שלא נעשית כלל קו"ס לאוסרה ודו"ק היטב.

ביאור בלשון רש"י דאסורה "מספק"

רש"י ד"ה אסורה לביתה. מספק וכו' עב"ל. וכ"כ רש"י בעוד מקומות, וקשה איך כתב דאסורה רק מספק הא מפורש בגמ' לקמן דף כח. דאסורה כודאי, ועיין במנחה חרבה שכבר נתקשה בזה בדברי רש"י כאן. וכן בשיח השדה (ח"ג סוטה דף ב.) להגר"ח קנייבסקי שליט"א ג"כ העיר בזה. והנראה לבאר שיטת רש"י, עפ"י מה שיתבאר בחלק הביאורים דרש"י סובר דהא דהתורה אסרה סוטה ספק כוודאי, אין הכוונה בתורת ודאי גם אי לא נטמאת [וכמש"כ התסו' להלן דף כח.], אלא דס"ל לרש"י הכוונה בזה, דנקטינן בודאי שזינתה, וא"כ אתי שפיר דברי רש"י, דא"כ מוכח דאינו וודאי ממש, דאל"כ לאיזה צורך משקין אותה, ומאחר דאינו ודאי ממש אפשר לקרותו שנאסרה מספק, והן הן דברי רש"י.

ה. והדבר פשוט דה"מ כשהיתה שם וראוהו נכנס למקומה, אבל בסתירה רגילה שהעדים מעידין שהיו יחד בבית הסתר כדי טומאה לא בעינן שיעידו על הכניסה, ורק כאן דראו להיפוך מסתירה הרגילה שהוא נכנס לשם בלי רשותה של האשה שייך סברת החת"ס, וכן מוכח באותו תשובה גופיה דכשמצאו האשה והערל בסתירה בחדרה פסק דהוי סתירה אע"ג דלא ראו העדים כניסתן כלל כדמוכח מהעובדא דשם.

טעם האיסור לקנאות

קסבר תנא דידן אסור לקנאות. ופרש״י שמביא את עצמו לידי תגר, ואת אשתו לידי ניוול אפילו היא טהורה. וכן מבואר בגמ׳ להלן כדברי רש״י, דריש לקיש ואביי אמרו דקינוי הוא לשון קנאה ופרש״י שם לשון כעס, והגמ׳ אח״כ מוכיח מינייהו דאסור לקנאות, וחזינן דטעם האיסור לקנאות היינו משום דמטיל כעס ביניהו.

והדברים צ״ב קצת, דלמה חידשה התורה פרשה של קינוי כשאינו בדין לעשות כן, ויתבאר עוד בזה אי״ה להלן דף ג. ע״ש.

ועוד צ״ב דהרואה אשתו שנוהגת בפריצות לכאורה שפיר קעביד דמקנא לה ומה עליו לעשות, ועיין בתוס׳ הרא״ש כאן שהקשה כן ותי׳ משום דיש לו עצה לגרשה, ואה״נ כשא״א לגרשה [מחמת דיש לו בנים ממנה או ריבוי הכתובה] שפיר הוי מצוה לקנאות, ועיין להלן שהארכנו בכל זה.

ביאור הקשר לדינא דמתני׳

כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי, אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפני מעשיו שנאמר כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים. ויל״ע מה זה ענין לסוטה, וחשבתי לפרש דהנה עיין להלן (ע״ב) דריש לקיש גופיה ס״ל דקינוי הוא לשון הטלת קנאה, והגמ׳ מוכיח מזה דאסור לקנאות, ונמצא דהבעל עושה שלא כדין בזה שכועס על אשתו, ומצד שני גם האשה פוגע בו ומתנהגת בפריצות, ולכן הבין ממתני׳ דהזיווג הוא לפי מעשיהם. [ולפי״ז יל״ע לאידך אמוראי דסברי דמצוה לקנאות אי חולקין על ר״ל ויהא זיווג שני כזיווג ראשון דאינו לפי מעשיו].

ובקר״א פי׳ באופ״א דכוונת ר״ל דאל תקשי שזאת היא נגד טבע היצירה לעזוב אשה אישה, דהתי׳ דהזיווג הוא לפי מעשיו, ואם הוא בוחר בטוב להתרפק באהבת התורה אילת אהבים נותנין לו אשה טובה לעזר, ואם הוא מחבק חיק נכריה דיעות כוזבות ותאוות וכדו׳ אז מזמנין לו אשה לפי מעשיו.

ועפי״ז כתב דזיווג כזה הוא קשה כקריעת ים סוף דשורה עליו מדת הדין, והקב״ה בחסדרו מסבב אפילו זיווג כזה, ודמיא לקריאת ים סוף דהיו נתונין בדין, וכן מזונות של אדם קשה שה׳ יטיב לברואיו אף שלא כפי מעשיהם.

לפי מעשיו. ועיין מהרש״א דאפילו כשנושא לשום ממון ונראה לעינים דהוי צדיק עם רשע, אעפ״כ ודאי הוי לפי מעשיו, ותלוי בלב כל אדם, וזהו שכתב הפסוק שאחר זה ״היטיבה ה׳ לטובים ולישרים בלבותם״ דהדבר תלוי בלב. ודברי מהרש״א קרובים לדברי הרמב״ם בהל׳ תשובה (פ״ג ה״ב) שכתב דהאדם נדון אם זכויותיו מרובין או עוונתיו מרובין, וכתב ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גדלן, ואין שוקלין אלא בדעתו של קל דעות והוא היודע האיך עורכין הזכיות כנגד העונות.

כי לא ינוח שבט הרשע וכו׳. עיין מדרש פ׳ חיי שרה דמעולם לא ראה איש את רבקה כלל לקיים כי לא ינוח שבט רשע וגו׳. וחזינן דהסתכלות בה הוא ג״כ איזה הנחה בגורלם, וצ״ת, ויש לציין ממה ששמעתי מר׳ דן סגל שליט״א (בהאסיפה נגד אינטרנט, סיטי פעילד ער״ח סיון תשע״ב) שהאריך בענין זה דע״י ראיה יש התקשרות בין שני הצדדים, וציין לדברי הספורנו בפרשת ויחי דכתיב ״ועיני ישראל כבדו מזקן לא יוכל לראות ויגש אתם אליו וישק להם ויחבק להם״, וכתב הספורנו לא יוכל לראות היטב כדי שתחול עליהם ברכתו בראותם אותם וכו׳ וישק להם ויחבק להם כדי שתדבק נפשו בהם ותחול עליהם ברכתו. ומבואר דסגי בראיה לחוד שיהיו דבוקין יחד, ועפי״ז מובן קצת דמקרי שינוח שבט הרשע גם בהסתכלות בעלמא.

ביאור הקשר שיש לזיווגים לקריעת ים סוף [כמה מהלכים]

וקשין לזווגן כקריעת ים סוף. וצ״ב מהו הקושי, ומהו הדמיון של שידוכים לקריעת ים סוף, ונעתיק מקצת מה שראיתי בזה. א׳ ברש״י נראה לפרש, דבאמת בכל איש ואשה בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני פלוני, אולם כשנתגרשו ומחפשין זיווג שנית כבר ליכא בת קול ואין זה בת זוגו ואז מזווגין לפי מעשיו, והדבר קשה משום דאין זה עיקר זיווגו שנקבע בשמים, ודמיא לקריעת ים סוף שנשתנו סדר בראשית, וזהו שכתב רש״י תחילה כקריעת ים סוף ״שנשתנו סדר בראשית״, ואח״כ כתב זוג שני וקשה לזווגן ״לפי שאינה בת זוגו״. ושני הדיבורים משלמין זה את זה ודו״ק.

ב׳ תוס׳ שאנ״ץ ביאר דכמו במצרים שהרג המצרים להציל ישראל והיה בכיה למצרים ושירות לישראל, כמו״כ ה׳ הורג בעלה של זה ואשתו של זה ומשיאן זה לזה. וכשתתבונן בזה יוצא דבר נפלא דאדם שמת אשתו עליו רח״ל וצריך אשה לעזר ולטפל בילדיו, והקב״ה

יודע שיש אשה אחת שמתאים לו מאד, הרי הקב״ה הורג בעלה של זו ומשיאן זה לזה.

ג׳ קר״א הנ״ל דפעמים שורה מדת הדין והקב״ה עושה השידוך מרוב חסדו כמו בקריאת ים סוף. וכנראה דכך פירשו רוב המפרשים, עיין אלישיך שמות, ועוד כמה ספרים, ויש שהביאו דכך מפורש בזוהר פ׳ בשלח ע״ש (ונראה הביאור בזה, דהקב״ה ברא עולם ומלואו והנהיג אותה על הסדר, והכל נמצאים תחת השמש ומתפרנסין בו, אולם כשבא איזה דבר פרטי לאדם פרטי אז צריך שיהא ראוי לכך, ולכן הזיווג שהוא דבר פרטי דאיש זה צריך אשה הראויה לו הקב״ה צריך לטפל בו ובזה צריך מדת הרחמים מרובין, ולכן קשין גם מזונותיו של אדם (פסחים קיח.) דכל אחד צריך פרנסה השייך לו ואינו חלק מהרגל הבריאה ודו״ק).

ד׳ מהר״ל (חידושי אגדות על סוגיין) פי׳ כשם שהוא פלא גדול לקרוע דבר שהוא אחד כמו הים שהוא אחד, כך הוא פלא גדול לחבר שני דברים שהם בעצמם מחולקים כדכתיב מושיב יחידים ביתה, דהיינו יחידים שהם מחולקים ומופרדים להושיב אותם ולחבר אותם. ואח״כ פי׳ דהחיבור הוא ע״י שם ה׳ דאיש ואשה היינו שם ק״ה, וכתב דגם בקריאת ים סוף היה ״עזי וזמרת ק״ה״ ויהי לי לישועה, ע״ש בדבריו.

ה׳ עוד ראיתי מכמה מפרשים דכמו שהיה גילוי שכינה בקריאת ים עד ששפחה על הים אמרה זה קלי, כמו״כ בכל שידוך רואין השגחה מיוחדת באופן התחברות השידוך. ויש לציין דברי הרשב״ם בפ׳ חיי שרה דכתיב שאליעזר סיפר את כל הדברים אשר עשה, וכתב רשב״ם ״להודיעו ניסים שנעשו לו לדעת כי בת מזלו היא״.

ו׳ בעיון יעקב פי׳ עפ״י הכתוב כי מה׳ אשה לאיש, דהקב״ה בכבודו ובעצמו מזווג זיווגים, וכן בקריעת ים סוף מצינו בילקוט שהים לא רצה לקרוע עד שהקב״ה נגלה בכבודו ובעצמו. ויש להוסיף דזה מתאים עם מה שהבאנו לעיל דיש גילוי שכינה בכל שידוך כמו בקרי״ס, דהטעם לזה הוא משום דשני דברים אלו נעשית ע״י הקב״ה בעצמו ודו״ק.

ז׳ עיין תשב״ץ (ח״ב סי׳ א׳) שכתב דזיווג הוא ביד האדם והקב״ה ממציא לו זיווגו, אבל אכתי צריכין להסכמת שני הצדדים ולכן קשה לזווגן כקריעת ים סוף מפני ביטול הבחירה, עכת״ד. ונלע״ד דלדברי התשב״ץ מתיישב היטב הדמיון לקריעת ים סוף, דהרמב״ן (שמות י״ד ד׳) תמה איך עלו על דעת המצרים לילך בתוך הים ביבשה, וכתב וז״ל ולמטה אמר פעם אחרת הנני מחזק את לב מצרים ויבאו אחריהם, כי בראותם שנקרע הים לפני בנ״י והם הולכים ביבשה בתוכו איך ימלאם לבם לבא אחריהם להרע להם ואין בכל המופתים כפלא הזה, וזה באמת שגעון להם אבל סכל עצתם וחזק את לבם ליכנס בים, עכ״ל. ומבואר דהנס הגדול ביותר של קריעת ים סוף היינו לשנות עצת בעלי הבחירה, וזהו ממש הך הקושי של זיווג השידוכים כמש״כ התשב״ץ ושפיר אמרינן דקשה לזווגן כקריעת ים סוף.

איני והא וכו׳ בת קול יוצאת וכו׳. ונחלקו המפרשים בביאור הקושיא, דרש״י פירש דקאי על הא דאמרינן דהזיווג הוא לפי מעשיו, והא בת קול יוצאת קודם יצירתו ועדיין לא נודע אם יהיה צדיק או רשע ול״ש לומר בת פלוני לפלוני, וע״ז הקשה רש״י דהכל גלוי לפניו ותירץ מה שתירץ. אולם במהרש״א צידד לפרש דהגמ׳ מקשה על הא דקשה לזווגן הא כבר יצא בת קול, ואיני יודע מהו הקושיא הא הבת קול מכריז הזיווג של לפי מעשיו וזה גופא קשה לזווג, ומה לי שכבר הודחק השעה לזווגן מקודם.

הנה המהרש״א הביא ראיה לדבריו דבסנהדרין (דף כב.) מובא רק המימרא דקשה לזווגן והגמ׳ הקשה מהא דבת קול יוצאת מקודם וע״כ דלא קאי על האי דלפי מעשיו. ונראה ליישב דבמהרש״א עצמו פי׳ שם דהא דקשה לזווגן היינו משום דהוי לפי מעשיו, ושפיר הקשו על מימרא השני דנכללת בו גם מימרא הראשון. וכן מפורש ברש״י כאן שכתב דהא דקשין לזווגן היינו רק הנך דלפי מעשיו, וא״כ קושית הגמ׳ מהא דבת קול קאי על שני מימרות דלעיל ודו״ק.

ביאור זמן של הכרזה מ׳ יום קודם יצירת הולד

מ׳ יום קודם יצירת הולד וכו׳. ויל״ע מהו זמן זה, ועיין בתשב״ץ (ח״ב סי׳ א׳) שנשאל דמזלו של אדם נקבע בשעת הריון או בשעת לידה, ולא מצינו זמן שלישי של מ׳ יום מקודם שעדיין אין לא ולד ולא הריון, ותחילה השיב לו דהנשמות כבר נבראו בששת ימי בראשית, ויתכן הכרזה עליהם גם מקודם, ועוד תי׳ באופ״א. ואח״כ כתב לפרש באופ״א דמ׳ יום קודם יצירה היינו שעת ההריון, וכדאמרינן בעלמא דיצירת הולד הוא אחר מ׳ יום של הריון, ועיין בדרישה יו״ד הל׳ נדה (סי׳ קצ״ד סק״ה) שפירש כן ג״כ, והוכיח זה מדאמרינן בעלמא דמלאך הממונה על ההריון מיד שמזרעת באשה נוטל הטפה ומביאה לפני הקב״ה וכו׳ וא״ש דמ׳ קודם יצירה

ושעת הריון הוא שעה אחת[1], ומצאתי במהרש״א במו״ק דף יח: שהביא פי׳ זה דמ׳ יום קודם יצירה ר״ל בשעת הריון והקשה דא״כ למה לא אמרינן גם טיפש וחכם וכו׳ דכל זה נגזר באותה שעה, וצידד ליישב דמ״מ אינו יוצא בת קול אלא על ג׳ דברים אלו ע״ש.

בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני. ויל״ע אם יש איזה מקור לבת קול זה, ובמו״ק דף יח: אמרינן מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים דמה׳ אשה לאיש, מן התורה דכתיב מה׳ יצא הדבר וכו׳ ומבואר דה׳ מזמן האשה להאיש אולם גזירת הבת קול עדיין מנלן (וע״ש במהרש״א).

ויתכן שדבר זה הוא פסוק מפורשת בתורה, דאחר שלבן ובתואל אמרו מה׳ יצא הדבר הוסיפו (כ״ד נ״א) ״הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך, **כאשר דבר ה׳״**, ותמוה היכן היה איזה דיבור מה׳ ע״ז, ופי׳ בספרונו כאשר דיבר ה׳, שגזר בת פלוני לפלוני. וכעי״ז פי׳ באבן עזרא כאשר דיבר היינו גזר. ונמצא מפורש בתורה דיש דיבור מה׳ של בת פלוני לפלוני, וזהו כפתור ופרח.

בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני. ומבואר דכבר נגזר על האדם זיווגו מקודם, ועיין בתשב״ץ (ח״ב סי׳ א׳) שכתב דבודאי הדבר תלוי בבחירתו דהא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ורק הכוונה דהקב״ה מזמין להאדם הכל מראש שיהא מוכן ומזומן לו מקודם ואם ירצה לקחת זיווגו לא יהא איזה מניעה. וזהו סייעתא לדברי הקה״י הידועין דהאדם יכול לדחות זיווג של הבת קול [וכעין מה דאיתא במו״ק דשמא יקדמנו אחר], ועיין בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ נ״ה) שכתב דאין לברך שהחיינו על הזיווג כיון שהוא תלוי בבחירת האדם.

ואומרת בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני. וכבר שמעתי מפרשים דזהו עיקר שימוש האדם אשתו, ומקום דירתו, ופנרסתו. ועיין במכתב מאליהו (ח״ב עמוד 158) שכתב דכל אלה הם כליו לעבודת ה׳ לפי חלק נשמתו, וזהו ענין המזל כידוע שנקבע חלקו וכליו שקבועין לו מראש, וזהו מה שמובא ברש״י עשיר עני חכם טיפש וכו׳ וכל זה לקבוע תפקידו בעולם.

והביא (שם עמ׳ 156) שכתב הראשית חכמה (שער התשובה פ״ב) בשם הזוהר דהאדם שעושה עבירה או מבטל מצוה הרי גוזל מהשכינה. וביאר כהנ״ל דכל מה שנגזר שיתנו לו היה כפי מזלו ותפקידו בעולם, וכל מה שמחסר בתפקידו הרי הוא גוזל מהשכינה, וצדיק גמור היינו שלא נטל כלום לעצמו אלא לעבודת ה׳, וזהו דכתיב נח איש תמים, אולם אברהם מלבד שנשתמש בכל כליו לעבודת ה׳ הוא גם הרחיב גבולו, דתחילה היה אב לארם דהיינו שהיה ראש למשפחתו ואח״כ זכה להיות אב המון גוים שניתן לו תכלית כל הבריאה ע״ש בכל דבריו הנעימים.

מהו זיווג ראשון וזיווג שני

לא קשיא הא בזוג ראשון הא בזוג שני. וכפשוטו הכוונה דבחור לבתולה בת קול יוצאת, ולאלמון ואלמנה תלוי לפי מעשיו וכן פי׳ בתוס׳ שאנץ ועוד, וזהו סתימת דברי רש״י ותוס׳. ב׳ אולם עיין ביעב״ץ ובבאר שבע וכעי״ז האריך בשפ״א דזיווג ראשון הוא זיווג הראוי לו מתחילת יצירתו וע״ז בת קול יוצאת, אולם אם נתקלקל מעשיו אז מעבירין ממנו זיווגו ואז הדבר כפי מעשיו, וכן ביאר במכתב מאליהו (ח״ד עמ׳ 295) את דברי היעב״ץ, וכן עיין בעיון יעקב מש״כ בזה[2]. ג׳ ידוע מהאריז״ל דביאר זיווג ראשון ושני היינו גלגול ראשון ושני ומובא בכמה ספרים, וכן בשל״ה (פ׳ כי תצא, בהג״ה) הביא כל דבריו, ומבואר שם דגם בגלגול שני יזדמן לו בת זוגו אבל יהא קשה לזווגן כקריעת ים סוף דלא תזדמן בת זוגו אליו ״אלא ע״י צרה גדולה וקטטות ומלחמות גדולות״, וכן בשו״ת חת״ס או״ח סי׳ נ״ה רמז לדברי האריז״ל.

אולם עיין במאירי שביאר באופן פשוט החילוק בין ראשון לשני וז״ל והעמידוה בזווג שני ר״ל

---

1. ועיין בגבורת יצחק שציין דברי הגמ׳ סנהדרין דף צא: דשאל אנטונינוס לרבי נשמה מאימתי ניתנה באדם ומסיק משעת פקידה ופרש״י יצירה, שנקרם כולו בבשר וגידין ועצמות. פקידה, משעה שהמלאך פוקד הטיפה ומביאה לפני המקום מה תהא עליה, מיד נזרקה בו נשמה וחיות. וכתב דא״ש דבת קול מכרזת על פלוני כיון דכבר ניתנה בו נשמה בשעת הבת קול ויש כאן ״פלוני״.

2. וכתב היעב״ץ דלפי״ז מיושבת קושית התוס׳, ותמהני מאד הא אדרבה בזה נתחזקה קושית התוס׳, דלעולם יהא מותר לארס שמא העבירו ממנו זיווגו ויקדמנו אחר ואין אדם יודע שהוא ראוי לזווג ראשון אלא הבורא כמש״כ בעצמו ופשיטא דמותר לכל אחד לארס, וצע״ג (ובשפ״א משמע כדברינו דעפ״י פירושו כתב ליישב קושית הגמ׳ שם, וא״כ נתחזק קושית התוס׳ מ״ט הגמ׳ לא תי׳ כן).

שהוא בזמן ראוי לעונש וגמול, אבל בזמן שאינו ראוי לכך והוא הנקרא זווג ראשון מצד שסתמו הוא בזמן הקטנות סמוך לפרק יהיה ענינו כפי המקרה או מערכת התולדה, וע״ז אמרו מ׳ יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת וכו׳ ואין לשון זווג שני או ראשון בא בדקדוק אלא לפי הזמן שהוא ראוי להגמל או להענש ודברו חכמים בהווה, עכ״ל. ולפי״ז מסתמא בזמה״ז דמאחרין מלהנשא שפיר מזווגין לפי מעשיו.

ביאור הקושי שיהא בת קול יוצא קודם בחירתו

רש״י ד״ה איני אבל צדיק ורשע לא קאמר דאין זה בידי שמים, עכ״ל. והכל מקשין דיש כמה ראיות שהקב״ה יודע העתידות וכדאמרינן בתפלת מוסף של ר״ה ״צופה ומביט עד סוף כל הדורות״, ובבאר שבע נשאר בצ״ע על רש״י, ובמהרש״ל תי׳ וז״ל אע״פ שיש לו ידיעה בלי ספק מ״מ בת קול אינה מכרזת דא״כ הוי הכרח למעשיו ודו״ק, עכ״ל. וצ״ב מהכ״ת שיהא בל קול הכרח למעשיו.

ונראה בביאור כוונתו עפ״י דברי המשך חכמה (מסעי ל״ו ב׳) דהביא דברי הרמב״ם בהל׳ תשובה סוף פ״ה שהקשה דידיעה ובחירה הוי סתירה, ותי׳ דידיעת ה׳ אינו אותו מושיג של ידיעה אצלינו והוי מין ידיעה אחרת ושפיר אינו מכריח [הוא היודע והוא המדע וכו׳] ולפי״ז כל ידיעה אחרת שפיר הוי מכריח, ובזה ביאר קושית הגמ׳ מהבת קול וז״ל התבונן עומק הקושיא דעל ידיעת השי״ת אין קושיא דידיעתו אינה מכרחת הבחירה שאין ידיעתו נוספת על עצמותו והוא היודע והוא המדע, רק על הידיעה הנתונה להנבראים שפיר מקשה דא״כ כבר מכריח הבחירה דידיעת הנבראים היא מתוספת והיא שלמות להם, וכיון שנבראים ידעו זיווגו א״כ הוא בהכרח, ומעשי האדם אינם בהכרח רק ברצון המוחלט אחרי ידיעת השי״ת הבלתי מחייבת, ולכן אמרו כאן כי כל זיווגו של אדם הוא מקודם היצירה אשר כבר מפורסם גזירתו אצל האישים העליונים ולא יאות בזה השתדלות בזיווג הראשון כדאמר בריש סוטה, עכ״ל.

ובזה מתבאר היטב כוונת מהרש״ל דאע״ג שה׳ יודע מ״מ אם יכריזו יהא הכרח למעשיו. אולם עיין בבאר שבע דהביא ראיות דגם מודיעין לאחרים זכות וחובה כדמצינו בחזקיהו המלך שידע שיהיה לו בנים שאינן הגונים, וכן בקרח שראה שמואל יוצא ממנו וצ״ע.

ועיין בתוס׳ הרא״ש שהקשה ג״כ דודאי הקב״ה יודע העתידות וכדכתיב קורא הדורות מראש (ישעיהו מ״א ד׳) ותי׳ שאינו רוצה להזכיר עליו גזירה כדי שלא יטעה אדם לומר גזירה היא מלפניו הטוב והרע, ומבואר קצת באופ״א ממש״נ מהאו״ש.

תוד״ה הא בזוג.. אמאי לא מוקי התם מלתיה דשמואל בזוג שני, עכ״ל. ותמהני הא א״כ צריך לדחות ולהגביל דברי שמואל דלא התירו לארס אלא בזיווג שני ומפשטות דבריו משמע דמתיר לכל אדם, ועיין במהרצ״ח ובשפ״א ובדבר שאול (סי׳ ב׳ אות ג׳) שנתקשו בזה, ובעבודת דוד הביא דכבר תמה כן הב״ח (או״ח סי׳ תקנ״א) וז״ל.

קודם יצירת איזה ולד יוצא הבת קול, הזכר או הנקיבה

תוד״ה קודם יצירת הולד. נראה לרבי קודם יצירת הזכר בין אם לא נולדה הנקיבה עדיין בין אם נולדה, עכ״ל. עיין בתוס׳ הרא״ש שחולק על התוס׳ וכתב דאיזה מהם שהוא ראשון נגזר לו זוגו קודם יצירה.

ועיין בדרישה בהל׳ נדה (סי׳ קצ״ד סק״ה) שדן מעצמו בזה וכתב דפשיטא דקאי על הנקיבה ולא על הזכר דהא האיש יכול לישא כמה נשים ואיך נגזר עליו בת פלוני, ועוד דהאיש גדול מהאשה ונמצא דבשעת יצירתו עדיין ליכא הך בת פלוני כלל, וע״כ דקאי על הנקיבה, ובתורת השלמים (סק״ב) כתב דנעלם ממנו דברי התוס׳ הכא שכתבו להיפוך[ח].

ונמצא ג׳ שיטות מתי נעשה ההכרזה, דלתוס׳ לעולם על הזכר, ולדרישה לעולם על הנקיבה, ולתוס׳ הרא״ש למי שנולד קודם.

ח. ויש נ״מ בהנ״ל לגבי סוגיא דנדה דף ל. דאמרינן דיצירת הזכר הוא מ׳ יום, ובנקיבה נחלקו תנאי די״א מ׳ וי״א פ׳, והבאנו לעיל מהדרישה דהך מ׳ יום קודם יצירת הולד ר״ל דהמלאך נוטל הטפה מיד שמזריע באשה ומביאה לפני הקב״ה ואז הבת קול יוצאת, וא״כ להבנת הדרישה דההכרזה הוא בהנקבה מוכח דיצירתה הוא משך מ׳ יום, אולם בתורת השלמים כתב דאדרבה התוס׳ נקטו דיצירתה לפ׳ יום ולכן הוכרחו לפרש דקאי על הזכר דאז הוי מ׳ יום ודו״ק.

ובישוב קושית הדרישה איך נגזר בת פלוני לפלוני הא יכול לישא כמה נשים צ״ל דאכתי יש עיקר הזיווג של איש ואשה הנקראת בת זוגו ואין זה אלא אחת, ועיין בשו״ע ריש הל׳ גיטין בענין זה דהמזבח רק מוריד דמעות בגירושי עיקר זווגו ואכמ״ל.

גדר נאמנות ע״א בסוטה

עד כאן לא פליגי אלא בקינוי וסתירה אבל בטומאה ע״א מהימן. ולהלן בגמ׳ (דף ג.) אמרינן דטעמא משום דרגל״ד שזינתה, ובעיקר גדר נאמנות הע״א בטומאה לאחר קו״ס יש בה כמה צדדים, והארכנו בסימן א׳, ואעתיק הכא בקצרה.

א. גדר נאמנותו. יש פלוגתא גדולה בעיקר גדר נאמנות הע״א לאחר קו״ס, דכפשוטו יש נאמנות מיוחדת לע״א להעיד על אשה שנטמאת אחר קו״ס, ואע״ג דבעלמא אין דבר שבערוה פחות משנים כאן יש יש גזה״כ שיהא נאמן מחמת הרגל״ד והוי כמבורר שנטמאת כמו בשני עדים[ט].

אולם הרמב״ם כתב בהל׳ סוטה (פ״א ה״כ) דכל שהעיד ע״א על הטומאה אז נאסרה האשה לעולם שהרי נמנעה ההשקאה שתתירה. ומשמע מהרמב״ם דליכא נאמנות על גוף המעשה שזינתה, אלא דנאמן שלא להשקותה, וכן פי׳ במל״מ (פ״ג הכ״ג) וכן צידד בחידושי רבינו חיים הלוי (הל׳ סוטה שם) ובסוף דבריו כתב דסתימת לשון הרמב״ם מורה כהמל״מ, וכן נקט הגרי״ז (חי׳ הגרי״ז בסוגין, ובשיעורי הגרמ״ד משמיה) דלהרמב״ם עיקר נאמנות העד הוא רק למנוע ההשקאה. **והקר״א** (דף ו.) והעונג יו״ט (סי׳ ק״ע) והקה״י (סי׳ ב׳) כתבו דא״א לומר כן בדברי הרמב״ם, שהרי כתב בהל׳ איסו״ב (פ״א הכ״ב) דע״א שהעיד אחר קו״ס נאמן שיהא כהן לוקה עליה משום זונה ואי רק נמנעה ההשקאה א״כ נשאר דינה כמקדם שכבר כתב הרמב״ם בהל׳ גירושין (פי״א הי״ד) דלאחר קו״ס אין הבעל לוקה עליה[י].

ויוצא מכל הנ״ל פלוגתא גדולה אי ע״א נאמן לברר שנטמאת או רק למנוע ההשקאה, אולם כל זה הוא בדעת הרמב״ם, אבל ברש״י משמע דהעד נאמן על גוף הטומאה וכמו שדייק הגרי״ז ברש״י (עיין להלן ד״ה אבל בטומאה). וכן בתוס׳ מוכח דלא כזה שכתבו (דף ו.) דע״א נאמן גם אחר השקאה ולפי״ז א״א לפרש דנאמן רק למנוע השקאה, וכ״כ באיחעזר (שם) דלתוס׳ הוא נאמן בתורת ודאי, וכן מורין סוף דבריהם שהוכיחו מהא דאמרינן כל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים דהוי נאמנות גמור, ע״ש מה שכתבנו בדברי התוס׳. ובעיקר פלוגתת הראשונים בגדר נאמנות העד עיין סימן א׳ מה שבארנו בשורש הספק.

ב. יבום. יש לציין נ״מ גדולה לגבי יבום, דאיתא ביבמות דף יא. דסוטה ודאי פטורה מן החליצה ומן היבם, וסוטה ספק חולצת, ובאחיעזר (סי׳ ו׳ אות ב׳) הביא מהנחל יצחק (סי׳ ס״ט) שכתב דאם העיד ע״א אחר קו״ס שזינתה ומת הבעל אז היא פטורה מן החליצה והיבום כסוטה ודאי, ובאחיעזר העיר עליו דלדעת הרמב״ם דאין העד נאמן אלא למנוע השקאה א״כ יהא דינה כספק סוטה. וכן מבואר בחי׳ רבינו חיים הלוי (הל׳

ט. ויש לפרש זה בתלת אנפי (כמש״נ בסימן א׳), **א.** דבנו״ב ובית מאיר ושו״ת תשב״ץ מבואר דגוף ההוכחה של הרגל״ד מועיל להאמין העד, ומעולם לא אמרה תורה דע״א אינו מועיל אלא כשליכא שום הוכחה, אבל כשיש בזה הוכחה לדברי העד אז הוא נאמן לגמרי. **ב.** ובאחיעזר (ועוד אחרונים) פי׳ באופ״א עפ״י דברי מהרי״ק דהך דינא דאין דבר שבערוה פחות משנים הוא רק באיתחזיק איסורא, ועל כן כשיש רגל״ד נעשית כספק גמור דשוב מהני בה ע״א מן הדין. וכהך צד באמת מבואר בתוס׳ לקמן דף כח. (ד״ה אינו דין) שחידשו דרגל״ד דקו״ס אינו הוכחה שזינתה אלא עושה ריעותא לפנינו דעי״ז הוי ספק גמור, וסיימו כפי גירסת הקה״י ״ולעיל בפ״ק קודם העדאת עדים הוי שם ריעותא״ וכוונתם דגם הא דע״א נאמן אינו משום רגל״ד שזינתה, אלא דבזה נעשית ריעותא ושוב הוי ספק גמור דע״א נאמן. וע״ש בקר״א שנתקשה בדברי התוס׳ ולא ניחא ליה לפרש כנ״ל דהוכיח משאר דוכתי דגם בספק גמור לפנינו לא מהני ע״א.ג. ועל כן פי׳ הקר״א באופ״א דכיון שכבר נאסרה ע״י קו״ס גם בלא העד וכבר עשה התורה ספק כודאי, לכן מהימן העד לאסור אותה לגמרי וכהן לוקה עליה משום זונה.

י. ובישוב זה האחיעזר (שם) כתב לחדש דשם זונה אינו דבר שבערוה ושפיר לוקה משום יוחזק משא״כ משום טומאה, אולם הגר״ח נקט דגם זונה לכהן הוי דבר שבערוה (כמפורש להדיא בדבריו) וא״כ לדידיה צ״ע, וע״ש בדברי הגר״ח שכתב לדחות דאה״נ וליכא מלקות משום זונה עד שבא עליה, ויש כמה קושיות ע״ז ואכמ״ל, ועיין בשיעורי הגרמ״ד שנתקשה טובא בדברי הרמב״ם מה נתוספה ע״י עדות העד יותר מקדם.

איסו״ב שם) שכתב מפורש דהא דע״א נאמן הוא רק לדין טומאה שנאסרה בפרשת קו״ס, אבל לדין טומאה שנאמר בסוטה ודאי אין העד נאמן עשה״ט.

ג. כתובה. יש מבוכה בדברי המפרשים בנאמנות של העד לכתובה, דבאמת מהכ״ת להאמינו להפסיד כתובה, ובפרט לב״ש (דף כה:) דשטר העומד לגבות כגבוי דמי והאשה מוחזקת בכתובתה, ולכן במת הבעל יש לה כתובה מספק, א״כ מה נתוסף אחר עדות העד. ולכאורה יהא תלוי בפלוגתת הראשונים הנ״ל, דלרש״י ותוס׳ דהוי נאמנות גמורה והקר״א ושאר אחרונים הבינו דמה״ט ילקה גם משום זונה דכבר נתברר לן דזינתה א״כ נכלל בזה גם הפסד כתובתה, אבל להרמב״ם דאינו למנוע השקאתה, א״כ מנלן שיהא נאמן להפסד כתובה.

ויש לציין דבירושלמי (לקמן פ״ו ה״ב) איכא מ״ד דיש לה כתובה, אולם במתני׳ דידן (דף לא.) תנן להדיא דע״א נאמן אף להפסידה כתובתה. וע״ע בירושלמי שם דנסתפק בעיקר הבנת נאמות העד, אי הוי נאמנות לענין כתובה עצמה, או דאגב דנאמן שלא להשקותה נאמן אף להפסיד כתובתה, וקאמר שם נ״מ בעדות ה׳ נשים שרק נאמנות שלא להשקותה, ולא לענין כתובה, ואח״כ בא עד כשר האם נימא דנאמן להפסיד כתובתה, או כיון דא״צ עדותו בשביל השקאה אין לו נאמנות גם לכתובה יעו״ש, ועיין בקובץ הערות (סי׳ כ״א אות ח׳) מה שכתב בענין דברי הירושלמי.

ד. פסולי עדות. עיין במראות הצובאות (פתיחה) שכתב לצדד דפסולי עדות אינן נאמנות בסוטה מה״ת, ובמנחה חריבה (דף לא. בשירי מנחה) הביא מהנחל יצחק (סי׳ ל״ה סעיף ה׳ ענף ד׳) שחלק ע״ז ונאמנים מה״ת [ועיין לקמן (דף ו.) שכתבנו לחדש דאע״ג דפסולי עדות נאמנין מה״ת ה״מ קודם השקאה, אבל לאחר השקאה לא יהיו נאמנין, ע״ש הטעם, ובשם החזו״א שמבואר כן].

פלוגתת רש״י והרמב״ם אם העד רק נאמן על אותו סתירה

רש״י ד״ה אבל בטומאה, אם יש עדים בקינוי וסתירה, ויש עד אחד שקילקלה בסתירתה נאמן וכו׳, עכ״ל. במל״מ (פ״א הי״ד) דייק מרש״י דגזה״כ דע״א נאמן על טומאה לאחר קינוי וסתירה הוא רק כשמעיד שזינתה באותו סתירה שקינא לה ממנו, אבל אם זינתה בפעם אחרת או עם איש אחר אין ע״א נאמן על טומאתה. ודייק מהרמב״ם (שם) שרק הצריך שנבעלה עם זה שקינא לה עמו דמשמע דאינו צריך שיהא באותו סתירה.

ומבואר פלוגתת רש״י והרמב״ם אם העד יכול להעיד על זנות אחרת שאינו בתוך הסתירה, וי״ע במאי פליגי.

ונראה דנחלקו בעיקר תורת נאמנות שיש להעד, דלהרמב״ם דאינו אלא גזה״כ למנוע השקאה א״כ א״צ הוכחה לסייע לדברי העד וגם על סתירה אחרת נאמן, משא״כ לרש״י דעיקר נאמנותו הוא משום רל״ד [וכן כתב להדיא לקמן דף לא. דע״א נאמן רק משום רגל״ד ובלא״ה הוי דבר שבערוה שאין ע״א נאמן] וא״כ שפיר צריך אותו סתירה.

ובמנ״ח (מצוה שס״ה) חידש דלהרמב״ם אפשר אפילו אם העיד שזינתה קודם הסתירה תיאסר כיון דבלא״ה א״צ שיצטרך הרגל״ד של הסתירה. ודבריו מחודשים מאד, ונראה לדייק מתוס׳ לקמן דף כח. דקודם העדאת העדים אין כאן שום ריעותא [ולא מחזקינן ריעותא למפרע].

בא״ד. ואסורה לבעל ולבועל ולתרומה, עכ״ל. עיין בחי׳ הגרי״ז שדייק מזה דמחמת עדות העד נאסרה לבעל ולבועל ולתרומה ולא משום הקו״ס שנמנעה ע״י עדותו, ומכאן מבואר דלא כהרמב״ם אלא יש להעד נאמנות גמור על גוף הטומאה, ועיין לעיל מה שנתבאר בזה, ובהמשך הפרק דזה מתאים מאד עם דעת רש״י, וכן עיין בסי׳ שהארכנו עוד בזה.

תוד״ה אבל.. עכ״ל. וברש״י יישב קושית התוס׳ וכתב דעד כאן ״לא שמענו מפלוגתייהו״, ולפי״ז אין הגמ׳ מוכיח כן ממתני׳ אלא דאינו מוכח ולפי״ז סמך בעיקר על מתני׳ דלהלן. ועיין בקר״א שתי׳ באופ״א דמקורו של ר״א דסתירה סגי בחד היינו משום דאיתקש לטומאה א״כ מוכח מיניה וביה דטומאה עצמה סגי בחד לכו״ע, ורק צע״ק דהגמ׳ עדיין לא ידע הדרשות.

ביאור בתוס׳ דע״י רגל״ד פשיטא ע״א בטומאה נאמן

בא״ד. וי״ל דעדיפא ליה טומאה מקו״ם אע״ג דאוסרתה איסור עולם משום דרגלים לדבר, עכ״ל. וקשה לי הא כל פירכא יש מעלה לזה ומעלה לזה וא״א ללמדם מהדדי, ומהיכ״ת דסברת רגלים לדבר הוא כ״כ אלים דאיסור לעולם אינו כלום, וצ״ל דתוס׳ ברוחב דעתם הבינו דבמשקל אין מעלה כלל לאיסור עולם במקום רגל״ד, וצ״ת. ונראה לצדד דהנה כבר בארנו דמעלה שאינו אוסרה לעולם היינו דאינו מוציא אשה מבעלה דעדיין יתכן שתהיה מותרת דלא נאסרה אלא עד השקאה, משא״כ בעדי טומאה הוי הוצאת אשה מבעלה לגמרי, וכל הוצאת אשה מקרי הוצאה כעין

ממון, ולפי״ז אני מצדד דהיכי דאיכא רגלים לדבר שנטמאת ומראין הדברים שהיא צריכה לצאת א״כ אינו מחדש יציאה מבעלה, ואינו הולך נגד החזקת, ולפי״ז הוי כעין בכלל מאתים מנה, דהיכי דיש רגל״ד יש בו מעלת אינו אוסרה לעולם מלבד המעלה דמסתמא העד אומר אמת משום הרגל״ד, וי״ל בזה.

אולם לפי״ז הק״ו דאיתא במתני׳ להלן דף לא. אינו אמת, דאמרינן שם ומה עדות אחרונה [טומאה] דאוסרתה איסור עולם ע״א נאמן בה, עדות ראשונה [סתירה] אינו דין שיהא ע״א נאמן בה, ותמה הקר״א הא לתוס׳ א״א להחמיר בסתירה יותר מטומאה, ונראה דהתוס׳ עצמן הקשו כן לקמן דף ג: שכתבו תימה דהוה מצי למפרך מה לעדות האחרונה שכן רגל״ד שהרי קינא לה ונסתרה. וביאור כוונתם דרגל״ד אינו פירכא בעלמא [דאע״ג יתכן דמאחר דשייך ק״ו טרח וכתב קרא לאפוקי מהק״ו, אולם להנתבאר דאינו מענינא שפיר תמהו בזה] אלא דליכא שום חומר בסתירה יותר בטומאה, ובתוי״ט תי׳ דאה״נ וכוונת התנא לסמוך על ההיקש, וכ״ז כפי חידוש התוס׳ דרגל״ד כולל הכל.

דף ב:

אי שתיק קרא היה צריך שנים משום דבר דבר או ככל עדיות שבתורה.

ואלא מאי בעי עד דאיכא תרי, לשתוק קרא מיניה דאתיא דבר דבר ממון ואנא ידענא מידי דהוה אכל עדיות שבתורה. וקשה לישנא דגמ׳ האם צריך שנים משום גז״ש דדבר דבר או דאי שתיק קרא מיניה היה דינו ככל עדיות שבתורה דבעי שנים, וממ״נ איך עירב הגמ׳ שני סברות יחד דהיה צריך שנים משום דבר דבר וככל עדיות שבתורה.

וכן קשה בעדות סתירה דרש״י כתב לקמן (דף ג:) דנתמעט בה ולא בסתירה ונשאר דינו ככל עדיות שבתורה, ובמקו״א (עיין קידושין דף כז.) כתב להדיא דנלמד מדבר דבר מממון, וממ״נ האם הטעם משום דהוי ככל עדיות או משום דבר דבר.

ולכאורה צ״ל דדבר דבר מגלה לן דכל עדיות שבתורה צריך שנים, והביאור בזה כבר כתבנו בעלי באר עמ״ס גיטין דף ב: דהגמ׳ סבר דכל עדיות סגי בחד מלבד ממון דכתיב בו עפ״י שני עדים יקום דבר, וע״י דבר דבר יש להסתפק אי התורה הוסיף עריות שיהא חוץ מכללא דעדות, או דנהפך הקערה על פיה וכל עדיות צריכין שנים חוץ מאיסורין, והגמ׳ הבין (מאיזה טעם) דלא שייכי ממון וערוה להדדי, ומהא דשניהם צריכי שנים על כרחך דדין הכללי של עדות הוא רק בשנים מלבד באיסורין דסגי בחד. ובזה מתיישב סוגיין דאי שתיק קרא מיניה הוה ילפינן דבר דבר להצריך שנים והיה דינו ככל עדיות שבתורה שהם בשנים, וכן מתיישב רש״י לגבי סתירה.

וזה מתאים בהא דכל עד האמורה בתורה הוא שנים ופרש״י לעיל דסתם עדות שנים, וכשכתבה התורה לשון עדות הכוונה על עדות שתים, ואיסורין הוא היוצא מן הכלל.

אולם עיין רש״י בחולין דף י: שכתב וז״ל ע״א נאמן באיסורין.. ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת ב״ד, או לעריות דגמרינן דבר דבר מממון, עכ״ל. ומשמע קצת דאינו דין כללי אלא גזה״כ להנך ג׳ דברים וצ״ע.

סד״א סוטה שאני דרגלים לדבר. עיין בע״א שנתבאר סיבת הנאמנות ע״י רגל״ד, ורק צ״ב איך ס״ד להאמין בצירוף רגל״ד בלי שום מקור, ולמה לא נימא כן גם בשאר מקומות דצריך שנים כגון בממון כיון דהוא מסברא. ועיין בתוס׳ הרא״ש דמשמע דלא הייתי מחדש הך נאמנות למעשה ורק שהתורה הוצרך לאפוקי מסברא כזו ע״ש.

איך ע״א יתחייב קרבן שבועה הא כתיב והוא עד תוד״ה כל מקום שנאמר עד וכו׳ וי״ל דשבועת העדות לא חייבה תורה אלא בתביעה וכו׳, עכ״ל. וצ״ב איך תירצו קושיתם הא כתיב והוא עד דר״ל שנים ונתמעט חד מהך קרא, ובארנו במס׳ שבועות (דף לא.) דעיקר יסוד של הקרבן בשבועת העדות היא ההפסד ממון שגרם, וכן הא דבעינן ראוי להעיד הוא היכי תמצא שיהא הפסד ממון, ולכן כתבו הפוסקים דהיכי דהבע״ד קיבל פסולים על עצמו ויש כאן הפסד ממון גם בלי תורת עדות, שפיר יתחייב קרבן אע״ג דאינו עדות מן התורה.

ולכן גם בע״א אע״ג דכוונת התורה בוהוא עד היינו שנים מ״מ כיון דאינו אלא כהיכי תמצא שיהא תביעת ממון ולא תנאי בהפרשה ודו״ק, שפיר מהני שיתחייב קרבן שבועה.

קושית רע"א על רש"י בב"ק

שם. עיין רע"א בגליון הש"ס שציין לרש"י בב"ק דף נו.
דאיתא התם בגמ' דליכא חיוב הגדת עדות בע"א הקם לשבועה, וביאר רש"י דכתיב והוא עד וקי"ל כ"מ שנאמר עד הרי כאן שנים, והביא רע"א קושית התוס' הכא דכתיב והוא עד בקרבן שבועה [והוסיף רע"א דקושיתם שייך גם בעד המחייב ממון כדאיתא בשבועות דף לב. דהיכי דגורם לממון חייב] ולרש"י דחולק על תי' התוס' וס"ל דגם בהך פרשה נאמר האי כללא דעד ר"ל שנים א"כ הדק"ל איך יתחייב ע"א בקרבן שבועה.

ובאחיעזר (ח"א סי' ו' אות ו') כתב ליישב דקי"ל דכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים, על כן גם ע"א נכלל בדינא דשנים ואפשר לחייבו קרבן שבועה.

וקשה טובא דא"כ הדק"ל ואיך כתב רש"י דאחד אינו חייב להעיד לענין שבועה משום דכתיב והוא עד, והא נימא כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים ושפיר יתחייב להעיד, וע"ש באחיעזר בסוגריים שכתב להדיא דשייך כ"מ גם בעד הקם לשבועה [ולולי הוספה זה לענין שבועה, היה אפשר לצדד דל"ש כ"מ לגבי שבועה דאינו פסק להדיא לחיוב או לפטור, ואז מתיישב תירוצו דוהוא עד ר"ל שנים, ובעד סוטה ועד מיתה מהני דמקרי כשנים, אבל בעד שבועה דלא הוי כשנים שפיר נתמעט מדכתיב והוא עד[יא], אולם א"א לומר כן דעיין בשבועות דף לב. דלראב"ש המשביע עד אחד חייב קרבן שבועה, דהפסידו ממון דאילו היה נתחייב שבועה דלמא היה מודה, ופרש"י דרוב בני אדם אין נשבעין לשקר ושפיר הוי גורם לממון. ומוכח להדיא דשייך קרבן שבועה גם בעד הקם לשבועה, והדר טענת רע"א לדוכתא, ועכשיו ממ"נ אם שייך כל מקום א"כ יתחייב להעיד ואם ל"ש כל מקום מ"ט לא נתמעט מדכתיב והוא וצ"ע].

וברע"א במשניות (פ"ו) כתב ליישב קושית התוס' דכוונת הגמ' דכל מקום שנאמר עד מתפרש יותר על שנים אבל נכלל בו גם אחד, אולם בסוטה התורה בא למעט ולכן או דר"ל דשנים אין בה וע"א נאמן, או דקאי על אחד ור"ל דע"א לא מהני בה וצריך שנים, וע"ז אמרינן דכ"מ שנאמר עד הכוונה על שנים יותר מעל אחד, אבל בעלמא אמרינן דקאי על שניהם היכי דאפשר ומיושב שבועת העדות.

וע"ש ברע"א שכתב לגבי קושית התוס' מהודה אחד וכפר באחד, דבלא"ה לא קשה כ"כ די"ל והוא עד ר"ל שנים ואם לא יגיד קאי על אפילו חד.

מנלן לר' אליעזר דהבעל נאמן עפ"י עצמו

מ"ט דר' יהושע אמר קרא בה, בה ולא בקינוי בה ולא בסתירה, ור' אליעזר וכו' סתירה איתקש לטומאה.
ומבואר דלכו"ע ילפינן ע"א בטומאה מדכתיב ועד אין בה דשנים אין בה אלא חד, ונחלקו ר"א ור"י לגבי סתירה אם ילפינן מטומאה ע"י היקש דע"א נאמן, או ילפינן להיפוך דמדכתיב "בה" ר"ל דרק בטומאה מהני ע"א ולא בקינוי וסתירה.

ובקר"א הקשה דהגמ' לא פירש מנלן דהבעל דנאמן עפ"י עצמו על הסתירה להשקותה אליבא דר"א, וכתב דמאחר דר" יליף נאמנות ע"א בסתירה מטומאה א"כ צ"ל דיליף גם עפ"י עצמו מטומאה, וא"כ יהא מוכח דגם בטומאה יש נאמנות להבעל לאחר קו"ס לומר שנטמאת ושוב ילפינן מיניה סתירה.

ורק העיר מנלן דבר זה שיהא הבעל נאמן עפ"י עצמו לגבי טומאה, ואע"ג דמדין שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא בודאי יהא נאמן,א אבל מהכ"ת שיהא נאמן מן הדין כמו בע"א. וכתב דצ"ל דס"ל להש"ס דכל היכא דעד אחד נאמן ולא בעין בזה עדות גמורה ה"ה דנאמן ע"פ עצמו ועפ"י עבד ושפחה ועד מפי עד.

והביא דבירושלמי יליף מפי עצמו מקרא דומעלה בו מעל, והירושלמי לשיטתיה דיליף גזה"כ מיוחד על קו"ס, אבל להבבלי דהכל נלמד מטומאה צ"ל דמסברא גם הבעל נאמן ע"פ עצמו לטומאה. ויוצא מזה חידוש לדינא דאם הבעל יאמר אחר קו"ס שיודע שנטמאת יהא נאמן להפסידה כתובתה כמו ע"א, ועיין בדבריו שנסתפק בזה.

ובדבר שאול (סי' א' אות ה') כתב ליישב באופ"א דלגבי השקאה יש נאמנות מיוחד להבעל כיון דכל דינא דהשקאה הוא מצד הבעל ושפיר יש לו כח נאמנות, ועל כן מאחר דיש גזה"כ דא"צ עדות שנים כשאר דבר שבערוה א"כ מצד והביא האיש את אשתו שהבעל משקה אותה מסתבר שיהא נאמן עפ"י עצמו, ולפי"ז לא יהא ראיה שע"א נאמן על הטומאה.

יא. ועיין בחידושי הר"ן ב"מ דף ב: מה שכתב לענין כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים לענין שבועה.

והנה עיין במנ״ח (מצוה שס״ה אות ל׳) שכתב דכמו דעד פסול נאמן על הטומאה לאחר קו״ס כמו״כ הבעל נאמן להעיד על הטומאה מדין עדות ע״א [וע״ש שחידש עוד דגם האשה והבועל נאמנין מדין ע״א מלבד כשיש חסרון של אין אדם משים עצמו רשע]. ולפי״ז י״ל דגם הא דר״א ס״ל דמשקה עפ״י עצמו הוא מדין ע״א ונכלל בילפותא דע״א, והא דתני במיוחד עפ״י עצמו הוא משום דסד״א דגרע מעד אחד קמ״ל, אבל למעשה אינו דין מחודש של עפ״י עצמו [וכעין תי׳ הקר״א אבל אין זה דין מחודש שהוא נאמן עפ״י עצמו, אלא דינא דע״א עצמה].

ובתום׳ הרא״ש (דף ב.) משמע דהבעל נאמן על סתירה עפ״י עצמו מדין שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, דהקשה למה תני עפ״י עצמו ועפ״י ע״א, ותי׳ וז״ל דאי לא תנא אלא עפ״י עצמו הוה אמרינן דדוקא איהו מיהמן לשוייה אנפשיה חתיכא דאיסורא לאוסרה עליו עד שתשתה אבל ע״א לא, ואי תנא עפ״י ע״א הו״א דוקא ע״א משום דחזי לאיצטרופי בהדיה, להכי איצטריך למיתני תרויהו, עכ״ל. והנה אינו ברור בדבריו בהקמ״ל מהו דין נאמנות עפ״י עצמו לאחר שידענו ע״א, אבל כפשוטו מאחר שכתב שיש מעלה בכל אחד א״כ מסתבר הדבר דנאמנות דעפ״י עצמו הוא מדין שאחד״א, וע״א משום דיש לו שם עדות.

וזהו דלא כמש״כ בחי׳ מרן רי״ז הלוי (הל׳ סוטה) דשאחד״א אינו מועיל להשקאה כלל, וגם בר׳ אליעזר פירט להדיא וז״ל דלר״א דע״א בסתריה נאמן מגזה״כ כמו בטומאה **הרי היא בעצמה נאסרת עפ״י** ע״א **או עפ״י עצמו מדין תורת עדות ונאמנות וחלה בה איסורא דסוטה** להטעינה השקאה, עכ״ל. וצ״ל דהגרי״ז יפרש כשאר מהלכים דלעיל ודו״ק.

היוצא מזה, דיש ד׳ צדדים לפרש דעת ר׳ אליעזר דמשקה עפ״י עצמו, א. דבירושלמי יליף ליה מקרא. ב. והקר״א כתב דע״כ דגם בטומאה ע״א נאמן. ג׳ הדבר שאול פי׳ דהשקאה הוא זכותו של הבעל ומסברא יש לו כח נאמנות להשקותה. ד. ובתוס׳ הרא״ש משמע דגם נאמנות ע״י שויה אנפשיה מספיק לזה.

לדברי ר׳ יוסי בר יהודה **אין לדבר סוף.** ופרש״י דכשכועס עליה אומר קנאתי לה מפלוני ולא נזהרה [כיון שלא קינא לה] ומוצא סתירות הרבה עם עדים. ולא נתברר בגמ׳ תשובת ריב״י לזה, ובאו״ש (אישות פכ״ד הכ״ה) כתב עפ״י דברי הירושלמי דהא דמוצא סתירות הרבה על כרחך היינו באופן יחוד המותרת (כמו שיתבאר להלן), וא״כ י״ל דריב״י ס״ל דקינוי על יחוד המותרת אינו קינוי ושפיר ליכא למפרך אין לדבר סוף. ולפי״ז כתב חידוש נפלא לדינא, דהרמב״ם פסק כר׳ חנינא לחוש לדברי ריב״י, והרמב״ם גם פסק דאם קינא לה מבנה ומאביה הוי קינוי, אולם היכי דהיה קינוי בינו לבינה מאביה ואחיה תהא מותרת דממ״נ אם נרצה לחוש לריב״י נצטרך לחדש דקינוי ביחוד המותרת אינו קינוי, ולהחמיר בשניהם יחד הוי כמזכי שטרא לבי תרי יעו״ש.

וע״ש שהוסיף חידוש גדול דהא דמקנין לאביה או לשני בני אדם היינו רק כששייך השקאה, ולכן אע״ג דלא עברה על איזה איסור מ״מ נאסרה כיון דבידה להתיר עצמה ע״י שתיה, אבל בנשים שאינן שותות כגון ארוסה ושומרת יבם דליכא דין השקאה, כמו״כ לא יחול איסור קו״ס אלא בדרך איסור.

ובזה יישב קושית העולם איך ילפינן דין ספק טומאה ברה״י מסוטה, הא מקנאין גם מק׳ בני אדם ונאסרת אף דהוי רה״ר (עיין מנ״ח שס״ה אות ד׳ שהאריך בזה), וע״ז תי׳ דמוכיחין מהנך נשים דאין להם השקאה, דאז צריך דוקא ב׳ ואעפ״כ נאסרו לעולם, אבל מה שסתם אשה נאסרה ליכא ראיה כיון דיש היתר לאיסורה [ועיין בחי׳ הר״ן (נדה דף ג.) דמבואר כסברא הזאת].

למשנתינו איכא עיקר הכא ליכא עיקר. ופרש״י שכבר התחיל בעדים שלא ע״י כעס. ומקשין אכתי אין לדבר סוף דלעולם יכול לקנאות בפני שנים ואח״כ יאמר שנסתרה. ונראה ליישב עפ״י מה שכתבנו כמה פעמים דקינוי אינו מעשה אמירה בעלמא, אלא התראה הנובע מחששות שנפלה על אשתו, ובפרט לדעת התוס׳ בשם הירושלמי דקינא לה מתוך כעס או מתוך שחוק אינו קינוי, נמצא דחפצא של קינוי היינו שהוא אומר מתוך אימה בפניה שלא תסתרי בהדי פלוני, ולולי שהיה איזה חשש לא היה מקנא לה (ויש להוסיף דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, וכמו״כ לא יעיז כ״כ להתרות בה בפניה בקל), ונמצא דכל שהיה מעשה קינוי כבר מקרי שיש עיקר ויש דברים בגו, משא״כ לר׳ יוסי בר יהודה שמעולם לא נעשית קינוי מקרי שאין לה עיקר ודו״ק.

אף למשנתינו אין לדבר סוף. דיכול לומר שנסתרה ואינו אמת, והקשה האו״ש (אישות פכ״ה הכ״ה) הא גם לר׳ יהושע שייך טענה זאת כיון דנאמן לאוסרה ע״ע בסתירתה וכמש״כ הרמב״ם וא״כ לעולם יכול לומר שראה שנסתרה ותיאסר עליו, [ולרש״י א״ש ולהרמב״ם קשה].

וכתב לחדש דהך אין לדבר סוף היינו מה שאוסרה לבעל ולבועל ולתרומה גם לגבי עצמה, אבל מה שאוסרה על עצמו לא איפכת לן ול״ש אין דבר סוף דבידו לעשות כרצונו לגבי עצמו.

כוונת שיביא עדים על סתירה כל שהוא

רש״י ד״ה דאמר קנאי.. ומביא עדים שנסתרה עמו סתירה כל שהוא דכיון דלא קינא לה לא נזהרה בו, עכ״ל. ועיין בשיעורי הגרמ״ד שהעיר דצ״ב מה זה סתירה כל שהוא, וגם מהכ״ת נימא שלא נזהרה מאיסור יחוד דאורייתא, ותי׳ דר״ל שימצא סתירה באופן דליכא איסור יחוד כמבואר בתה״ד (סי׳ רמ״ד) דגם באופן יחוד המותרת הוי קינוי וכן מפורש בתוס׳ שאנץ לקמן (דף כה.) ולזה שפיר כתב רש״י דאם לא קינא לה ולא נזהרה מסתירה המותרת ושפיר ימצא סתירות הרבה. ועיין באו״ש (אישות פכ״ד הכ״ה) שכתב ג״כ כהנ״ל, וע״ע בהערות שתי׳ כעי״ז.

תוד״ה מאי טעמא.. ולא מתוך גיאות. ואצלינו הגי׳ ולא מתוך מתון, וכתב הכס״מ דאינו יודע פירושו, והבאר הגולה (סוף סי׳ קע״ח) והגר״א (שם) הגיהו ולא מתוך מדון ולזה נתכון הרמב״ם שכתב ולא מתוך מריבה. וי״א דהתוס׳ פירש מתון דר״ל גיאות, ובהגר״א משמע דגם בתוס׳ ט״ס הוא.

מסקנת הירושלמי אי קינוי מכל אלו הדברים הוי קינוי

בא״ד. כל מקום שנאמר חוקה תורה מעכב, עכ״ל. וכפשוטו כוונת הירושלמי להוכיח דמעכב מדכתיב זאת תורת הקנאות, וכן פי׳ הכס״מ והקרבן עדה והפני משה וכן הגיה הב״ח בתוס׳.

ותמה הכס״מ על הרמב״ם דהביא דברי הירושלמי וסיים דאם קינא באחד מכל הדברים האלו הרי זה קינוי. ותי׳ הכס״מ דהרמב״ם נקט דתורת הקנאות לא קאי על קינוי אלא על סדר עשיית הכהן, ועוד דלא כתיב הנך דיני קינוי מפורש ולא קאי העיכוב עלה. ותמה השירי קרבן ומראה פנים איך חלק הרמב״ם מסברת עצמו על הירושלמי.

ותירצו השירי קרבן, ומראה הפנים, וברכי יוסף, ורע״א, וקר״א כולם בסגנון אחד באופן פשוטה מאד, דבמנחות דף יט. הגמ׳ שקיל וטרי אי תורה בלי חוקה מעכב, והגמ׳ מסיק דחוקה בלי תורה מעכב ותורה בלי חוקה לא מעכב, וא״כ הירושלמי ס״ל כס״ד דהגמ׳ שם דתורה בלי חוקה מעכב, והרמב״ם פסק כהמסקנא דצריך שניהם וא״ש היטב.

אולם הנצי״ב במשיב דבר (ח״ד סי׳ י״ז) העיר מהא דאמר רבא (דף יז:) כתבה קודם שתקבל עליה שבועה פסולה, וכתבו התוס׳ דזה תלוי אי תורה מעכב, וקי״ל דמעכב וכן פסק הרמב״ם, ועכצ״ל דמסוגיא דמנחות אינו ראיה (ע״ש הטעם) והדק״ל למה פסק הרמב״ם דאינו מעכב, וע״ש שכתב לחדש דדוקא בהדי ועשה הכהן הוי לעיכובא, וא״כ קיימת דבריהם של האחרונים הנ״ל רק לגבי קו״ס ולא לגבי סדר השקאה ע״ש בכל דבריו.

ועיין בבאר הגולה שפי׳ כוונת הירושלמי דפשיט דכל מקום שנאמר חוקה ותורה מעכב וכאן דלא כתיב כן אינו מעכב, ודחוק קצת בדברי הירושלמי [ובהגהות הב״ח הגיה בתוך הירושלמי דה״נ מעכב כמבואר בדבריו בתוס׳ כאן ע״ש, ולפי״ז מפורש בתוך דברי הירושלמי דלא כהבאר הגולה].

ובגר״א תי׳ באופן מחודש (כך הבנתי מדבריו), דהירושלמי מיד אח״כ מביא פלוגתת ר״א ור׳ יהושע אי חובה לקנאות או רשות, וכתב הגר״א דאי חובה לקנאות אז הביאור דבאופנים אלו ליכא חיוב, וכיון דלא חל עליו חובת קינוי אין קינויו קינוי, אבל אי הוי רשות א״כ ל״ש שיעכב. ולכן הרמב״ם דפסק כר״ע דהוי מצוה ולא חובה [ע״ש שביאר מהיכן מוכח דלר״ע הוי מצוה ולא חובה] שפיר פסק דלא מעכב. ועיין בקר״א שכתב לפרש ג״כ על דרך זה דלמ״ד דאסור לקנאות ודאי ל״ש הני דינים וגם אידך דפליגי אינן חולקין בדין זה, וע״ע בחי׳ הגרי״ז בענין זו.

ולהגר״א והקר״א צריך לדחוק דאע״ג דלא שייך עיכוב כיון דליכא מצוה לקנאות מ״מ שייך בו דינא דלכתחילה שיקנא באופנים מסויימים, וצ״ע מהיכ״ת, וצע״ק, ואפשר מאחר דקי״ל דמדרבנן יש מצוה לקנאות א״כ נכלל בדינא דרבנן כאידך דס״ל דהוי מה״ת ודו״ק.

דין עדי קינוי לעיכובא

אמר ר׳ חנינא מסורא לא לימא איניש וכו׳ דלמא קי״ל כריב״י דאמר קינוי עפ״י עצמו וכו׳. ורוב הפוסקים והאחרונים הוכיחו מזה דקינוי צריך עדים לעיכובא ואם לאו הכי אינו קינוי, דאל״כ למה הוצרך ר״ח לחשוש לדריב״י הרי בלא״ה הוא ידוע בעצמו שקינא לה ונאסרה אליו (עיין בשאג״א החדשות (סי׳ א׳), ובבית הלוי ח״ב סי׳ מ״א אות ב׳, ובאחיעזר (סי׳ ח׳), ובשער״י (ש״ז פ״ג), ובמנחת קנאות (בסוגיין), ובחי׳ הגרי״ז (ע״א) ועוד כמה אחרונים).

אולם שיטת מהרי״ט (ח״ב אה״ע סי׳ א׳) דלא כזה, וכמו שיתבאר להלן בדברי הרמב״ם (וע״ש בבני אהובה וביד המלך שנקטו כדברי מהרי״ט במקצת).

פלוגתת הראשונים בדיעבד כשאמר כן אי נאסרה לו

לא לימא איניש וכו׳. בפתחי תשובה (סי׳ קע״ח סקט״ז), ובבית הלוי (ח״ב סי׳ מ״א אות א׳) העירו דפליגי הראשונים והפוסקים בכוונת ר׳ חנינא די״א דאמר כן לזהירות בעלמא (״לא לימא״), ואם עשה כן אינה נאסרת כיון דמדינא קי״ל כר׳ יהושע דקינוי צרך ב׳ והא דקאמר ״וקאסר לה עילויה״ היינו אליבא דריב״י, וי״א דחוששין לדריב״י גם בדיעבד ואם קינא לה בינו לביה נאסרת.

למה דוקא בזמה״ז

לא לימא איניש לאיתתיה בזמן הזה לא תסתרי בהדי פלוני וכו׳. ונתקשו רבים למה תלה הדבר בזמה״ז, הא אפילו בזמן הבית כיון דאינו ברור שהלכה כמותו [וכמו שאמר להדיא ״דלמא״ קי״ל כריב״י] א״כ א״א לעשות ההשקאה כיון דליכא עדי קינוי.

[א] ובחלקת מחוקק (סי׳ קט״ו סקל״ד) תי׳ דבזמן הבית יש עצה לקנאות לה שנית בפני ב׳ ותסתר בפני ב׳, ואח״כ יכול לגלגל עליה גם קו״ס זו, ותהיה מותרת עי״ז. ובקר״א הקשה דע״י שנאסרה אין קינוי השני קינוי לענין השקאה, וצריך לעשות תנאי, עיין בדבריו.

[ב] ובדרישה (סי׳ קע״ח אות י״ט) כתב דהכונה דבזמן הבית לכה״פ אליבא דריב״י יעשו השקאה. ועוד תי׳ דיעשו השקאה מספק, ולרבנן היא מותרת בלא״ה ולריב״י יועיל ההשקאה. ומבואר מזה חידוש לדינא דגם כשיש ספק באשה אם יש בה דין השקאה אפשר לעשות כל סדר השקאת סוטה מספק.

וקשה טובא איך ימחקו שם ה׳ בלי דבר ברור שיש דין מחיקה, וכן מצאתי במשנת ר׳ אהרן (כתובת סי׳ ל״ג אות ג׳) שכתב דא״א להשקות מספק דצריך למחוק את השם ממגילת סוטה ודבר זה אסור מן התורה ויש בה לאו ורק בסוטה הותר אבל כל דהוי ספק לא ניתן למחוק את השם. והוסיף דגם הבאת המנחה אסורה מספק משום חולין בעזרה, ועוד דהשקאת סוטה הוי דיני נפשות, וספק דיני נפשות להקל.

וליישב דעת הדרישה אולי י״ל דבכה״ג ליכא איסור מחיקה כיון דהוי לצורך ע״י שנאסרה מספק, וכעין דמצינו בדברי רע״א (שו״ת סי׳ כ״ה) דבספק ברכה לא הוי הזכרת ש״ש לבטלה כיון דצריך הברכה מספק [ודמיין ממש להדדי דבשניהם מדברים על חומר קדושת השם אם להזכירו לבטלה, או למוחקו על המים לבטלה ודו״ק היטב]. וכן מצאתי כעי״ז במרכבת המשנה (הל׳ אישות פכ״ד הכ״ה) דאין בזה משום מחיקת השם כיון דסוף סוף הוא לעשות שלום בין איש לאשתו ושמא הלכה כריב״י ומים בודקין אותה ע״ש.

[ג] ובקר״א ורש״ש צידדו דבזמן הבית היה אפשר לילך ללשכת הגזית ויפסקו הלכה למעשה, ורק בזמה״ז דלא איפסקא הלכתא כמאן ליכא תקנתא. וקשה טובא דהגמ׳ אמר להדיא דבזמן הזה דליכא מי סוטה תיאסר לעולם, ולמה הוצרכו לזה הא אפילו איכא מי סוטה דלמא קי״ל כריב״י וליכא ב״ד הגדול לפסוק כמאן, ויש לדחות וצ״ע.

[ד] וברש״ש תי׳ עוד דריב״י קאי בין בעדים ובין בינו לבינה וכדמשמע ברש״י, ובזמן הבית לכה״פ בעדים יש עצה משא״כ בזמה״ז.

ניחוש גם בזמן הבית שתיסתר שלא בפני עדים ותאסר בלי השקאה

לא לימא איניש לאיתתיה בזמן הזה וכו׳. התוי״ט תמה דכמו דחוששין שלא יקנא באופן שלא יוכל להשקותה, א״כ גם בזמן הבית כשמקנא בפני שנים אכתי יש לנו לחשוש דלמא תיסתר שלא בפניו ותיאסר עפ״י עצמו[יב] או עפ״י ע״א [כשמאמינו] ואינו בידו להשקותה. ותי׳ דאה״נ ושייך חשש כזה, אבל כיון דבסתירה בפני עדים יש תיקון של השקאה א״כ כדאי לקנא לה ואין צריכין לחשוש לקלקול הנ״ל, אבל בזמה״ז דבלא״ה לא יכול להשקותה שפיר חוששין לה, עכת״ד.

ועי״ל דאין חוששין שהבעל יראה הסתירה, ואדרבה כיון דיש לה אימתיה דבעל אינה עושה כן בפניו, ורק דלמא תהא סתירה בפני עדים שפיר יש לחשוש, ומצד ע״א הרי מן הדין אינו נאמן ולעולם בידו לומר שאינו מאמינו.

יב. ולדברי רע״א והאחרונים ברש״י (דף ב.) דגם לסתירה צריך עדים לעיכובא כדי שתיאסר עליו לק״מ, וקושיתו להרמב״ם כמו שציין שם.

להלכה אי נאסרה בקינוי כזה

דלמא קי״ל **כריב״י וכו׳.** הרמב״ם בהל׳ סוטה (פ״א ה״ב) פסק כר׳ יהושע דקינוי וסתירה עפ״י שנים. ובהלכה ח׳ כתב דמ״מ אם הבעל ראה הסתירה נאסרה עליו [דא״צ עדים לקיומי]. אולם בהל׳ אישות בפכ״ד הכ״ה כתב להדיא דאם קינא לה בינו לבינה וראה אח״כ שנסתרה דנאסרה עליו, והדבר תמוה הא פסק כר׳ יהושע ואיך תהא אסורה, ועיין בקר״א שנתקשה טובא בדברי הרמב״ם ומכל דבריו יוצא ז׳ קושיות, ובעיקר תמה דא״כ ליכא שום צורך לעדים כדי לאוסרה ע״י קינוי ולמה הזכיר הרמב״ם כלל צורך של עדים לקינוי, ועוד תמה למה השמיט זה בהל׳ סוטה.

ובשו״ת מהרי״ט (ח״ב אה״ע סי׳ א׳) כתב ליישב דבזמן הבית כשקינא לה בינו לבינה אינה נאסרת ואע״ג דלא איברו סהדי אלא לשקרי גם בעדי קינוי, מ״מ כיון דאין זה דרך קינוי דהרי בזה לא יוכל להשקותה על כן לא חששה לדבריו, משא״כ בזמן הזה דבלא״ה ליכא השקאה א״כ שפיר הוי קינוי ונאסרת, ולפי״ז ליכא שום דין של עדי קינוי לעיכובא כדי לאוסרה. ואכתי צ״ע טובא לישנא דגמ׳ ״דלמא קי״ל כריב״י״ הרי גם בלא״ה נאסרת, ועל כן רוב הפוסקים והמפרשים נקטו דלא כזה, וכן עיין באו״ש (אישות פכ״ד הכ״ה) שכתב דדבריו רחוקים, (וע״ע בקבא דקשייתא (קושיא מ״ח) מה שדן עפ״י דברי המהרי״ט הנ״ל).

אולם עיין בבני אהובה (אישות פכ״ד הכ״ה) וביד המלך (סוטה פ״א ה״ח) שכתבו ליישב באופ״א דבאמת כדי שתיאסר ע״י הקינוי צריך עדים ואינה נאסרת בינו לבינה, אבל גם בלי חלות דין קינוי הרי בזה שהתרה בה ולא שמעה אליו ונסתרה עם פלוני נופל עליה חשד זנות, ולכן בזמן הבית דאין דרך לקנאות בלי עדים ליכא חשד [ומצד דין קינוי בלא״ה אינה קינוי כיון דליכא עדים] אבל בזמה״ז דבלא״ה ליכא דין השקאה שפיר יש חשד ועל כן כתב הרמב״ם דנאסרה עליו לעולם.

ובזה מתיישב גם קושית הקר״א למה לא הביאו הרמב״ם בהל׳ סוטה אלא בהל׳ אישות, דלהנ״ל אינו מדיני סוטה כלל ולא משום חלות קו״ס אלא חשד זנות שנולדה ע״י הקנוי, ועיין ביד המלך בסוף דבריו שכתב ממש כהנ״ל וז״ל לכן הביא גם דין זה שמה ולא הביאו בהל׳ סוטה, דמדין סוטה ותורת הקנאות לא היה צריך הבעל בכגון זה להוציאה כלל, ומשום דרבינו פסק כר׳ יהושע לגמרי ואינו חושש כלל לדברי ר׳ יוסי בר חנינא, אך דטעמו של רבינו שם בהל׳ אישות הוא דלא מתורת חומר שהחמירה התורה בסוטה להיות ספק כודאי וכו׳ היא אסורה עליו, רק משום רגל״ד הורע חזקת כשרה שלה וצריך להוציאה מספק וכו׳, עכ״ל.

ויש להוסיף דמוכח מדבריהם דגם בלי גזה״כ של פרשת קו״ס יש ספק זנות בכל קו״ס, ודלא כיסוד הגר״ח (הל׳ יבו״ח פ״ט ה״ו) דבעצם אין אוסרין על היחוד ואין מחזיקין אותה בנבעלת אלא ע״י דין התורה שעשאה ספק, ושיהא ספיקה כודאי.

ב] אולם בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ תקנ״ז) המובא בב״י (סי׳ קע״ח) מבואר דלא כהרמב״ם ואם קינא לה בינו לבינה בלי עדים ואח״כ נסתרה בלי עדים אינה נאסרת.

והבית הלוי (ח״ב סי׳ מ״א) נסתפק בטעם הרשב״א, די״ל דאם הקינוי והסתירה היה בינו לבינה ליכא מאן דאוסר, דלכו״ע לכה״פ חד מינייהו צריך שני עדים ורק נחלקו אי קינוי או סתירה, ואדרבה תמה על שאר פוסקים שכתבו להחמיר. וכתב דצ״ל דעדי סתריה אינו בשביל לקיומי, וא״כ כ״ז דיש קינוי כדין יש להחמיר אפילו בינו לבינה, ולכן פי׳ דברי הרשב״א באופ״א דהרשב״א נקט דקי״ל לגמרי כר׳ יהושע דאינה נאסרת אלא בקינוי בפני ב׳ [יג].

ובשו״ע סי׳ קע״ח סעיף ח׳ כתב כמעט מפורש דלא נאסרה אלא אם קינא לה בפני שנים, ואח״כ כתב דמ״מ לכתחילה שלא לעשות קינוי שלא תיאסר עליו, ומבואר כוונתו דלמעשה למה יכניס עצמו לספיקות, אולם הפת״ת (שם) והבית הלוי (שם) תמהו מאד בסתירת השו״ע דבסי׳ קט״ו סעיף ט׳ כתב דאם קינא לה בינו לבינה אסורה לו לעולם, ונשארו בצע״ג (וע״ש בפת״ת דאפילו לדעת הרמב״ם ושו״ע בסימן קט״ו מ״מ אין כופין ע״ז, כבכל שוויא אנפשיה שכבר כתב דאין כופין).

דלמא קי״ל **כריב״י וכו׳.** עיין בשו״ת שערי ציון (ח״ג סי׳ ט״ו אות י״ב) שהעיר שאלה מחוכמת, דכל איסור סוטה הוא מספק שמא זינתה (וכמש״כ רש״י במתני׳ וז״ל אסורה לביתה מספק, עכ״ל) וכאן דמספקא לן אי קי״ל כריב״י נימא דהוי ספק ספיקא ותהא מותרת, וכתב להוכיח מזה דכמו דבספק טומאה ברה״י לא מהני ס״ס

יג. וע״ע במנחת דוד בסוגיין שציין לדברי השו״ת הרשב״א (ח״ד סי׳ שכ״ג) שכתב להדיא דקי״ל כר׳ חנינא מסורא וגם בקינוי בינו לבינה נאסרת, וצ״ע בסתירת דבריו.

דכל ספיקות שאתה יכול להרבות טמא, כמו״כ בסוטה דהוי כספק טומאה דלא מהני ספק ספיקא [וכתב כן אודות קושיא הידוע, דאיתא בכתובות (דף ט.) דפתח פתוח מותרת באשת ישראל משום ספק ספיקא, והרי בספק טומאה ברה״י לא מהני ספק ספיקא, וילפנין דינא דספק טומאה ברה״י מסוטה, ע״ש בשטמ״ק ובפנ״י, ובחי׳ הגר״ח הל׳ יבו״ח פ״ו הי״ט שעמדו ע״ז, והשואל [הגאון הגדול ר׳ שמעון שקאף זצ״ל] הוכיח מזה דליכא דיני ספק טומאה ברה״י בספק זנות וכו. וע״ז השיב לו הגאון המחבר דאכתי יש לו ראיה דאסורה משום ס״ס מסוגיין דאמרינן דלמא קי״ל כריב״י ע״ש ודו״ק היטב].

והנה כבר כתבו התוס׳ לקמן דף כח. דע״י קו״ס נאסרה בתורת ודאי באיסור חדש אפילו אם היא טהורה וא״כ כשיש ספק קו״ס לא איכפת לן דלגבי הטומאה הוי ס״ס כיון דהוי רק ספק אחד לענין הך איסור של ״איסורא דקו״ס״, איך אפשר להתירה מדין ס״ס.

אולם יתכן דקושיתו עדיין קיימת דכל הדין ספק כודאי הוא במצב של ספק דהתורה החמירה לעשותו כודאי, אבל היכי דיש ס״ס האומרת שבודאי לא היה זנות א״כ מעולם אינו מתחיל הספק ולא נתפס הדין ספק כודאי, וזה סברא ישרה מאד, ושפיר מסתבר כדבריו להוכיח מכאן דבספק טומאה לא מהני ס״ס ושפיר הוי ככל ספק סוטה דנאמר ביה דינא דספק כודאי ודו״ק, אולם אכתי יש לדון טובא מצד אחר ואכמ״ל.

מה לשון קינוי, דבר המטיל קנאה וכו׳ אין קינוי אלא לשון התראה. והנה לר״ל אינו מבורר מהו חפצא של קינוי, ונראה פשוט דלכו״ע קינוי הוי התראה שלא תסתרי עם פלוני, ורק נחלקו מהו ״לשון קינוי״, דאין פירושו של קינוי התראה, והיה להתורה לומר העדאה או התראה וכדו׳. וע״ז תי׳ דכיון דבהך התראה נעשה קנאה בינה לאחרים לכן נקט התורה לישנא דקנאה. ואח״כ חידש ר׳ נחמן דמצינו פסוק ביואל דמבואר דגם לישנא דקנאה הוי לשון התראה, וכן מבואר ברש״י בכמה מקומות (במתני׳ ועוד מקומות) דפי׳ קינוי מלשון התראה בכל מקום ולא תלי זה בפלוגתא ודו״ק.

דף ג.

גם למ״ד דאסור לקנאות לפעמים מותר

אלמא קסברי דאסור לקנאות. ופרש״י כיון דאמרי לשון הטלת קנאה הוא אלמא אסור. דהיינו מדההתורה קורא לקינוי בשם של דבר האסור ע״כ דקסברי דאסור לקנאות. ויש להעיר להך מ״ד דאסור לקנאות א״כ למה ניתן הפרשה כלל ומי ביקש זאת מידכם כל פרשתא דסוטה, היה לנו לומר דאינו קינוי כלום ולא יבוא להטלת קנאה וכו׳, וכי נותנין יד לפושעים[יד].

ועוד יל״ע למ״ד דאסור לקנאות איך נתיישב דבריהם עם הירושלמי דאמרינן שלא יקנא לא מתוך שחוק וכו׳ הא הדבר לעצמותו אסור ובא מתוך כעס, ובחידושי הגרי״ז (ב:) צידד דאה״נ ואינו מתאים כהך שיטה עיין בדבריו מה שכתב ליישב.

והנראה בזה עפ״י דברי הערוך השלחן (סימן קע״ח סעיף א׳) שכתב ליישב המקראות דשניהם אמת ולפעמים הוי רוח טהרה ולפעמים הוי רוח טומאה והעתקנו לשונו בהג״ה[טו], והביאור בזה דרש״י כתב דלחד מ״ד הקינוי בא מתוך שנאת הפריצות, ולחד מ״ד הקינוי בא מתוך כעס, וצ״ע איך שייך פלוגתא בזה הא איש צדיק מקנא מתוך שנאת הפריצות ואדם הפקר

יד. וכעי״ז יש להעיר על פרשת נדרים דאמרינן דהנודר כאילו בנה במה, וקשה א״כ יותר טוב לומר שנדריו אינן כלום ולא יבוא לידי איסורין ולמה נתחדשה פרשה שלימה בתורה שעי״ז יבוא לידי איסור, וכמדומה שיש שכתבו דהפרשה ניתנה לאופנים שמצוה לידור כגון מתוך צרה או לדבר מצוה וכו׳, וכעי״ז יש ליישב כאן וכמו שיתבאר.
ועוד יש לצדד דיש חפצא של התראה לאשתו שמתנהגת בפריצות, וראיה לזה מלקמן דף כה. דמספקא לן בעוברת על דת אם מותר לקיימה מי אמרינן בקפידא דבעל תלה רחמנא והא לא קפיד, או דלמא כיון דקפיד קפיד. ופרש״י כלומר כיון דאורחיה דבעל למיקפד בהכי ע״כ דהאי נמי הויא קפדיא לגביה. וחזינן דמושיג דקינוי מיוסד על הרגילות להקפיד. ולפי״ז התורה לא חידש חפצא של קינוי, אלא קבעה הדין דהיכי דאחד קינא לאשתו ועברה עליו אז מספקא לן שזינתה ואסורה עד שתשתה. וכן מצינו כעי״ז דאמרינן בעלמא (גיטין דף צ.) דכשם שיש דיעות במאכל כן יש דיעות בנשים, והיינו שהדרך להקפיד עליהם שלא יתנהגו באופן שאינו ראוי.

טו. וז״ל קינוי האמור בתורה ״וקנא את אשתו״ זהו שאומר לה אל תסתרי עם איש פלוני, ומהו לשון קינוי פליגי בגמ׳ ריש סוטה דחד אמר לשון כעס כדכתיב הם קנאוני בלא אל, וכן כי קנאה חמת גבר, וחד אמר לשון התראה כמו ויקנא ה׳ לארצו, וכן

מקנא משום כעס ושניהם אמת ובמאי פליגי, ולכן נראה דפליגי על דרך הרוב דלמ״ד קינוי רשות או למ״ד דאסור לקנאות היינו משום דרוב פעמים הוא בא מתוך כעס ולכן לא חייבתו תורה לקנאות, אולם הפרשה ניתן לאופנים הכשרים, וגם שייך דינא דלא יקנא מתוך שחוק דקאי על אותו אופן של קינוי הרצוי, אבל אידך מ״ד ס״ל דאין לחשוש לקינוי שלא כדין, ושפיר נתחייב עפ״י תורה לקנאות כדי לסלק הפריצות מביתו.

ולפי״ז יתיישב דברי הגר״א והקר״א המובא לעיל, דהנה הרמב״ם הביא דברי הירושלמי שלא יקנא לא מתוך שחוק וכו׳ וסיים שאם עבר וקינא מתוך אחד מכל הדברים האלו הרי זה קינוי, ותמהו עליו המפרשים הא מבואר בירושלמי דכתיב זאת תורת הקנאות לעכב על הכל וגם זה מעכב. ותי׳ הגר״א והקר״א דהירושלמי רק קאי למ״ד חובה, אבל לדידן דהוי רשות פשיטא דאינו מעכב, ותמהני על דבריהם דא״כ עכצ״ל דלא דרשינן מתוך שחוק מהקרא [דאילו היה דרשינן ליה הא כתיב חוקה] אלא למ״ד דמצוה לקנאות בלבד, וא״כ איך כתבו הרמב״ם כאילו יש דין דאורייתא שלא יקנא מתוך דברים אלו ובדיעבד הוי קינוי, וממ״נ האם דרשינן דין שחוק לדידן או לא, (והיה אפשר לדחוק עפ״י מש״כ הרמב״ם דיש מצוה מדברי סופרים לקנאות, וא״כ נכלל בהאי מצוה גם דינא דשחוק, אבל קשה לי דלדידן דליכא למידרש מהקרא א״כ אינו מוזכר ענין זה כלל, וגם מלשון הרמב״ם משמע דהוי דאורייתא).

ולפי האמור עפ״י הערוך השלחן נראה דנכלל בפרשת סוטה שני אופני קינוי, ועל אופן קינוי של רוח טהרה הרצוי שפיר יש תנאי של לא מתוך שחוק ודרשינן ליה בהקרא שלא יקנא אלא כצורה הזה, אולם ודאי אינו מעכב דהא אפילו המקנא מתוך כעס הוי קינוי ולעולם אין צורך שיהא קינוי של מצוה, וזהו החשבון של הגר״א דלדידן שיש מין קינוי שאינו של מצוה אלא של כעס א״א שיעכב דינא של לא מתוך שחוק, ודו״ק היטב.

שוב מצאתי בערוך השלחן בסוף סימן קע״ח (סעיף פ״ו) שהביא דברי הרמב״ם ותירץ ממש ככל הנ״ל דמאחר דיש קינוי האסורה ע״כ דמתוך כעס אינו מעכב וזהו כמעט כדברי הגר״א עם הוספת ביאור כדברינו הנ״ל.

ר״ל אמר אין אדם עובר עבירה אא״כ נכנס בו רוח שטות שנאמר כי תשטה אשתו תשטה כתיב. ומבואר הכא דכל עבירה בא מתוך שטות, אבל רש״י בחומש (במדבר ה׳ י״ב) כתב וז״ל שנו רבותינו אין המנאפין נואפין עד שתכנס בהן רוח שטות דכתיב כי תשטה, וכתוב בו נאף אשה חסר לב, עכ״ל. ולפי״ז רק ניאוף בא מתוך שטות, וכן משמע במדרש רבה שם, וצ״ב במאי פליגי, ובמהרש״א ביאר דנחלקו מה מביאו לידי שטות, דלסוגיין דקאי על כל עבירות הכוונה על הרוח טומאה, ולדעת המדרש קאי על האשה שהיא מפתה אותו בדברי שטות.

ביאור ענינא דקרבנות עפ״י סוגיין

ר״ל אמר אין אדם עובר עבירה אא״כ נכנס בו רוח שטות וכו׳. נראה לציין דברים נפלאים מהאור החיים (פ׳ שמיני ט׳ ח׳) שכתב דכל ענין כפרת הקרבנות הם מיוסדים על מימרא זו, דע״י שנכנס בו רוח שטות הוא מאבד צורת האדם ונעשה כבהמה.

וז״ל ונראה כי טעם נכון יש בדבר על פי המשפט, כי כשהאדם חוטא אין בחינתו בחינת אדם, על דרך אומרם ז״ל (סוטה ג.) אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, ונעשה בהמה וביום שחזר בתשובה רוח היא באנוש ועלה ממדריגת בהמה למדריגת אדם, האם ראוי הוא להמית אדם זה תחת בהמה, לזה יביא דוגמת החוטא שהוא בהמה וכו׳ עכ״ל, עיין שם בכל דבריו הנפלאים.

ומצאתי בחינוך (מצוה צ״ה) שכתב בתוך דבריו ג״כ כהנ״ל וז״ל ובהיות גוף האדם יוצא מגדר השכל בעת החטא, יש לו לדעת שנכנס בעת ההיא בגדר הבהמות אחר שלא יחלקם רק הוא לבדו. ועל כן נצטוה לקחת גוף בשר כמוהו ולהביאו אל המקום הנבחר לעלוי השכל ולשרפו שם, ולהשכיח זכרו כליל יהיה לא יזכר ולא יפקד תחת גופו, כדי לצייר בלבבו ציור חזק שכל ענינו של גוף בלי שכל אבד ובטל לגמרי, וישמח

מה דכתיב רוח קנאה פליגי שם חד אמר רוח טהרה וחד אמר רוח טומאה וכן פליגי שם דחד אמר אסור לקנאות וחד אמר חובה לקנאות. והאמת דאלו ואלו דברי אלקים חיים המה, דכשאדם רואה באשתו איזה פריצות חובה להתרות בה והוי רוח טהרה כשמקנא לה, האמנם כשאין רואה בה דבר ורק מפני כעסו מקנא לה הוה רוח טומאה ואסור לקנאות ואז הוה קינוי לשון כעס, עכ״ל. וע״ש עוד באות ב׳ ביאור נפלא בכפילות הפסוקים עפי״ז. ואח״כ ראיתי בעיון יעקב שכתב ממש כהנ״ל דאלו ואלו דברי אלקים חיים וקרא מיירי בשני מיני בני אדם, ורק חזר מזה דבגמ׳ משמע דפליגי.

בחלקו בנפש המשכלת שחננו הקל שהיא קיימת לעולם וכו', עכ"ל.

פלוגתת הראשונים לדעת ר"ע אי הוי מצוה מה"ת

ר"ע אומר חובה ר"י אומר רשות. ומשמע דנחלקו הראשונים לדעת ר"ע אי הוי חובה ממש, ולפי"ז יש מצוה מה"ת לקנא לאשתו, או לא.

דעיין ברמב"ם סוף הל' סוטה וז"ל מצות חכמים על בני ישראל לקנות לנשיהן שנ' וקנא את אשתו, עכ"ל. ומבואר דמה"ת ליכא מצוה לקנאות, והנה לר"ע קינוי הוי חיוב התורה, וע"כ דפסק כר' ישמאל וא"כ צ"ע לאידך גיסא מהיכ"ת תקנה זו. ובאמת הכס"מ וכן המ"מ (בהל' אישות) כתבו להדיא דהרמב"ם פסק כר"ע, והכס"מ נתקשה בלשון הרמב"ם וכתב ואפשר דס"ל דקרא אסמכתא בעלמא, ומבואר דעת הרמב"ם דגם לר"ע הוי אסכמתא בעלמא. אולם במאירי הסכים לדינא להרמב"ם דליכא מצות קינוי אבל פירש משום דבזה קי"ל כר' ישמעאל ולפי"ז לר"ע הוי מצוה מה"ת, ונמצא דנחלקו בדעת ר"ע אי הוי מה"ת או ממצות חכמים.

אולם קשה לי על מש"כ הכס"מ דהוי אסכמתא הא ר"ע כללו בהדי אחריני דהוי מה"ת, ודריש ליה מקראי. ועוד קשה דבהל' אישות פט"ו כתב הרמב"ם וחובה על כל איש ישראל לקנות אשתו, ולא כתב דהוי מד"ס, ואפשר יש לצדד דאע"ג דהוי חובת התורה, אבל ליכא שום מצב שיתחייב באופן חיובי שיתחייב לקנאות, ואיזה שיעור לפריצותה יש בזה, וכיון דליכא שום כלל מתי לקנות ומתי שלא לקנות, לכן גדר המצוה היינו שאם עשה כן כראוי וכמצותה שפיר קיים מצות עשה, אבל ליכא חוב באיזה מצב שהיא. אבל חז"ל אמרו להוסיף מרץ ולהשתדל לקנאות לה כל שרואה בה איזה פריצות וע"ז כתב הרמב"ם מצות חכמים על בנ"י לקנות, וזהו מה שכתב בהל' י"ט שיש ענין להדריכה בדרך ישרה ולהסיר מכשול. והנצי"ב (משיב דבר ח"ד סי' י"ז) כתב כעי"ז דהרמב"ם למד דאינו חובה ממש אלא מצוה בעלמא ולגבי רשות קרי ליה חובה. והנצי"ב וכן הגרי"פ הוכיחו כן מהא דהקינוי תלוי ברוח טהרה, ואי הוי מצות עשה מה"ת ל"ש לתלותו ברוח טהרה כלל, וע"כ דהוי ענין ומדת חסידות.

דברי הרמב"ם דמשמע דיש ענין לעשות שני קינויין

ר"ע אומר חובה וכו'. והנה עיין בבאר הגולה, ובקר"א ובגרי"פ שכולן הזכירו עפ"י הרמב"ם דיש ענין לקנאות לה בצנעה שלא מהל' קינוי אלא להדריכה, ואם אעפ"כ עברה על דבריו אז יש לו לקנאות לה בפני שנים כדת וכדין, וזהו שכתב הרמב"ם אין ראוי לקפוץ ולקנות בפני עדים תחלה אלא בינו לבינה בנחת ובדרך טהרה ואזהרה כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר מכשול. ורק אח"כ כשעוברת על דבריו יש לעשות קינוי גמור כדין. והדבר באמת כבר מפורש במאירי (דף ב.) שכתב וז"ל כל שבא לקנות כך הוא עושה וכו' כל שרואה את אשתו צריכה לכך ראוי לו שיוכיחנה תחלה בינו לבינה בנחת ובישוב הדעת ואם לא נמנעה בכך, מצות סופרים עליו לקנות לה בעדים, אין זה אלא רוח טהרה להקפיד על נקיותה ועל נקיות בניו ובנותיו וכו', עכ"ל.

וצ"ב מהיכן נלמד הנך שני קינויין, ועיין בבאר הגולה שכתב דזה נלמד משני קינויין דכתיבי לר"ע, דמצד וקנא דכתיב בראשונה אפשר הוי רשות כמו לר"י ומקינוי אחרינא דכתיב ילפינן ליה למצוה, ומזה נובע דתחילה עושה קינוי של רשות ואח"כ של מצוה. אולם קשה לי דהא גם בטומאה ושחרור למד כן מכפילות הפסוקים ובדאי ליכא איזה טומאה ראשונה ושניה, ועכצ"ל כשאר דרשות בש"ס דמדכתיב שני פעמים ילפינן ליה לדרשא, וכמו"כ הכא מדכתיב קינוי אחרינא ילפינן ליה לחובה ומהכ"ת ללמוד ענין אחרינא של קינוי ראשונה של רשות ואח"כ של חובה.

ואפשר י"ל עפ"י מה שהעירו בתוס' דר"ע אמר ורצח גואל הדם רשות מי כתיב ירצח, וה"נ לא כתיב בלשון ציווי אלא וקינא. ואפשר יתורא אינו מועיל ע"ז ולכן חידש הרמב"ם דלא כתיב לשון ציווי כיון דתחילה ליכא עדיין ציווי לעשות קינוי כראוי (ואגב לישנא דקינוי ראשון אמרה תורה גם בשניה וקינא). משא"כ בטומאה ושחרור כתיב בלשון ציווי והוי כשאר יתור דילפינן מיניה למצוה. אולם כ"ז מחודש מאד שיהא שני קינויין מה"ת, וצ"ע.

הגרי"פ (עשה ע"ח) נתקשה על מוני המצות הא בכל פלוגתת ר"י ור"ע קי"ל כר"ע מחבירו, וא"כ קינוי חובה היא, ומ"ט אינו נמנית במנין המצות. והביא שם שכבר הקשה כן הרשב"ץ (מצוה פ"ג), ורמז לתרץ דהרמב"ם כתב דהוי מד"ס, וביאר הכס"מ דהוי אסמכתא. ועוד הביא דיש ראשונים דפסקו להדיא כר' ישמעאל, ובפרט דסתם מתני' דאסור לקנאות אתי דלא כר"ע, וכן ריש לקיש ור' יימר ס"ל דאסור לקנאות.

אולם אח"כ כתב ליישב דאפילו ננקוט דקי"ל חובה מ"מ לק"מ מ"ט אינה נמנית בהמנין. דבאמת הגמ' אומר נגד לא תשנא הותר קינוי, ותמוה דיש מצות

תוכחה. וצ״ל דרק הותר תוכחה בהסתר ולא ברבים כדי שלא לביישו. וא״כ קינוי דצריך שנים נאסר אפילו מדין תוכחה, וע״ז נתחדש מצות קינוי. וא״כ הנך פוסקים דפסקו כריב״י דקינוי עפ״י עצמו, שפיר ליכא צורך למצות קינוי והוי כשני עשין על מצות תוכחה, ודעת הרס״ג דאין להרבות בהמנין כשיש כפילות העשין.

ולכאורה י״ל באופ״א קצת, דע״ש שהביא פלוגתא בראשונים אי מצות השקאת סוטה הוא על הבעל או על הכהן לעשות ככל סדר הפרשה. וא״כ להנך דהוי מצוה על הבעל א״כ גם סדר הקינוי והסתירה נכלל באותו מצוה של סדר השקאה והוי רק כפרטי המצוה שאינו נמנית בפנ״ע, ומצאתי כעי״ז בחקרי לב (אה״ע סי׳ ע״ח) ע״ש.

ובקר״א כתב בקיצור וז״ל וכן הקינוי ג״כ מצותה להסיר מכשול מביתו ואין מצותה מצד עצמה, עכ״ל. וכנראה כוונתו דהוי דין כללי להסיר מכשול ולא מצוה מחודשת בפנ״ע. ואח״כ תירץ דלהרמב״ם דאינו חיוב כלל אז לק״מ.

כוונת רוח טהרה, וענינה של מצות קינוי

ומסתברא כמאן דאמר רוח טהרה דתניא וקנא את אשתו רשות דברי ר׳ ישמעאל ר״ע אומר חובה, אי אמרת בשלמא רוח טהרה וכו׳. ומבואר דנחלקו ר״י ור״ע אי יש מצות קינוי, ויל״ע מהו תפקידו של קינוי זה ומהכ״ת שיהא מצות עשה, ובודאי דאינו חיוב מצד עצמו כמו נטילת לולב ותקיעת שופר דהא רק מי שרואה שאשתו נוהגת בפריצות מוטל עליו מצות קינוי, וע״כ דהתנהגותה בפריצות מחייבת מצוה זו וא״כ יש לדון מה תפקידו, ונראה דנחלקו בזה הראשונים.

והנה רש״י כתב רוח טהרה ששונא את הפריצות, ונמצא דהקינוי שלו נובע מרוח טהרה של שנאת הפריצות, ועיין ברש״י עה״ת (בדמבר י״א כ״ט) על הפסוק המקנא אתה לי, שכתב שכל לשון קנאה פירושו אדם הנותן לב על הדבר או לנקום או לעזור, ורמז לזה בכמה מקומות[טז], ונראה דלפי״ז עיקרו של דבר להסיר הפריצות מביתו[יז] ע״י שמקנא לה לבודקה ע״י מי המרים [ובמצב כזה יש לו ברירה לגרשה או לקנא לה ואז ישקנה מי המרים לברר אם נקיה היא, ועיין בתוס׳ הרא״ש לעיל (ב.) שתמה על המ״ד דאסור לקנאות וכי אדם שרואה את אשתו שהיא פרוצה ונסתרת עם העריות שיהא אסור לקנא לה, ותי׳ דיכול לגרשה ולמה תהיה עמה בקטטה].

אולם עיין ברמב״ם שביאר ענין של רוח טהרה באופ״א, שכתב (סוטה פ״ד הי״ט) וז״ל אין ראוי לקפוץ ולקנות בפני עדים תחילה, אלא בינו לבינה בנחת ובדרך טהרה ואזהרה, כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר המכשול, עכ״ל ובמאירי הוסיף על הרמב״ם דלאחר שקינא לה בינו ובינה בנחת ולא שמעה לו אז מצוה לקנאות בעדים.

ומדברי הרמב״ם משמע דעיקר ענין של קינוי הוא הדרכה ותוכחה שהוא מזהירה איך להתנהג, ועל כן תחילה יש לקנאות לה בינו לבינה ואח״כ לפני עדים שתהיה מוכרחת לשמוע לו, וע״ע במנחה חריבה (לקמן דף כה. ד״ה והה יש לעיין) שדייק ג״כ מדברי הרמב״ם דגוף הקינוי הוי מצוה כדי להטותה לדרך הישר יעו״ש מה שהקשה ע״ז מהסוגיא דשם וצידד באופ״א.

ועיין בדברי הגרי״פ על הרס״ג (עשה ע״ה) המובא לעיל שכתב דהרס״ג לא מנה מצות קינוי במנין המצות כיון דכבר נכלל במצות תוכחה, וזהו ממש כיסוד הרמב״ם שענינו תוכחה ולהדריכה בדרך הטובה, אבל לרש״י הוא ענין אחרת לגמרי.

ונראה דיש בזה נ״מ גדולה באלו שאינן ראויות לשתות ובזמה״ז, דעיין בדבר שאול (ד׳ ח׳) שכתב לחדש דאפילו להנך דיש מצות קינוי מ״מ אין מצות קינוי אלא כשהקינוי יכול להביא לשתיה שאז הוא חלק ממצות סוטה לעשות לה כסדר קנאות האמור בתורה, יעו״ש.

ולכאורה דבר זה יהא תלוי בפלוגתת רש״י והרמב״ם דלרש״י צדקו דבריו כיון דל״ש לבודקה, אבל להרמב״ם הרי אכתי שייך מצות תוכחה.

אמנם עיין בחקרי לב (אה״ע סי׳ ע״ח) שכתב ליישב מה שכתב הרמב״ם דמצות חכמים על בני ישראל

טז. ורק מלת ״וקנא״ הוא לשון התראה, אבל ״רוח קנאה״ הוא לשון כעס ונקמה, אולם כיון דלא קאי לשון כעס על גוף הקינוי לכן אינו לשון הטלת קנאה ודו״ק.

יז. ואיתא במדרש רבה (ט׳ י״ב) (קודם שהביאו סוגיין דרוח טהרה) טוב לפני האלקים ימלט ממה (קהלת ז׳ כ״ו), זה שהקב״ה מעביר עליו רוח קנאה ומקנא לאשתו, בזמן שרואה אותה שיהא פרוצה. ומבואר כנ״ל דיסודו של קינוי הוא להציל עצמו ממנה.

שיקנאו לנשותיהם, והכל תמהו הא לר״ע הוי חובה (כמש״נ לעיל), ותי׳ דרק בזמן הבית הוי חובה, אבל בזמה״ז דליכא השקאה אינו אלא סרך מצוה, וזה מתאים מאד עם דברי הדבר שאול, ועכ״פ חזינן דלא כדברינו ונקט גם בהרמב״ם דעיקרו להשקאה ולא רק להדריכה. ולדבריו צ״ל דכל דברי הרמב״ם הוא רק בקינוי הראשון [וכמש״כ הבאר הגולה והקר״א וערה״ש כמובא לעיל] דיש שתי עניני קינוי, אבל בקינוי שני אינו אלא להתרות בה לבודקה.

תוד״ה ר׳ ישמאל אומר רשות. תימה לרבי וכי לית להו הא דאמר בשילחי מס׳ מכות תרי״ג מצות נאמרו למשה מסיני וכו׳ עכ״ל. עיין בפירות תאנה שהביא תירץ נפלא מהמלבי״ם בארצות החיים (הל׳ ציצית סי׳ י״ג ב׳) שכתב ליישב דתנן במנחות דף כח. דד׳ ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת, ור׳ ישמעאל אומר ארבעתן ארבע מצות. ונמצא דיש לר׳ ישמאל עוד ג׳ מצות בהמנין ונשלם כראוי.

וכן מצאתי בספר מעין החכמה (עמוד פא.) שתי׳ ממש כהנ״ל, וכן הביא במנחה חרבה בשם ספר ידי משה בהקדמתו למדרש רבה בשם הגאון ר׳ דוד אופנהיים זצ״ל. ושוב מצאתי שכבר נאמר זה בפנים יפות עה״ת (פ׳ ויקרא ב׳ י״ד) בשם ר׳ אברהם ברודא זצ״ל, וכן החת״ס (גיטין לח:) הביא כן בשם ר׳ אברהם ברודא הנ״ל ודן בדבריו[יח].

והפנים יפות והחת״ס העירו על תי׳ הנ״ל דנהי דאין מעכבין זה את זה מ״מ אין לחשוב אותן במנין ארבע ואינו אלא מצוה אחת, ובפנים יפות הוסיף כי היכי דתכלת ולבן דאין מעכבין זה את זה והוי מצוה אחת כמו״כ ד׳ ציציות הוי מצוה אחת גם לר׳ ישמעאל. וכן העיר בנו של הנו״ב בספרו שיבת ציון (סי׳ ל״ד) ע״ש.

והנה אע״ג דמסתבר יותר כדברי הנך אחרונים שלא יהא נמנה במנין תרי״ג, מ״מ יש בהרמב״ם קצת טעם לומר דשפיר נמנה, דהנה הרמב״ם כתב בסה״מ (שורש י״א) לייסד דכל דאמרו חז״ל ששני דברים אין מעכבין זה את זה אז הדין נותן דהם נמנין ב׳ מצות, ועל כן תפילין של יד ושל ראש נמנית לשתי מצות כיון דאינן מעכבין זה את זה.

והקשה הרמב״ם על עצמו מהא דתכלת ולבן דאין מעכבין זה את זה ואעפ״כ מנה אותו למצוה אחת וכתב וז״ל והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות לולי מה שמצאתו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל והוא אמרם שם יכול שהן שתי מצות, מצות תכלת ומצות לבן, ת״ל והיה לכם לציצית, מצוה אחת היא ואינה שתי מצות וכו׳, עכ״ל. והנה נמצא דהך קרא קאי על לבן ותכלת יחד, ולא נתפרש לגבי ד׳ ציציות, ולא הוצרך הרמב״ם לדבר על זאת כיון דקי״ל דד׳ ציציות מעכבין זה את זה.

אולם עיין בהל׳ ציצית (פ״א ה״ה) שכתב וז״ל אע״פ שאין אחד מהן מעכבת את חבירו אינן שתי מצות אלא מצות עשה אחת, והלובש טלית שיש בהלבן או תכלת או שניהם אחד הרי קיים מצות עשה אחת, אמרו חכמים הראשונים והיה לכם לציצת מלמד ששניהם מצוה אחת, **וארבע הציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת**, עכ״ל. ומבואר מדברי הרמב״ם דתכלת ולבן הוי מצוה אחת מדרשת הכתוב, וד׳ ציציות מצוה אחת כיון דמעכבות זו את זו, ולפי״ז יתכן מאד דלר׳ ישמעאל עצמו דס״ל דד׳ ציציות אין מעכבות דהוי ד׳ מצות ודו״ק היטב.

אולם הרמב״ן (שרשים שם) והריב״ש (ח״א סי׳ קל״ז) כתבו דכוונת הקרא והיה לכם לציצית דהוי מצוה אחת היינו משום דמעשה הלבישה הוא אחת, ולפי״ז גם ד׳ ציציות יהיו מצוה אחת אפילו אי אינן מעכבות זו את זו, אבל אי הכונה כלישנא דהרמב״ם דתכלת ולבן תכלית אחת, אפשר ד׳ ציציות מתחלקין מהדדי. והעולה מכל זה דפשטות הדברים הוא כדברי הפלאה וחת״ס ושיבת ציון דלכו״ע ד׳ ציציות נמנית רק למצוה אחת, אולם הנך גאונים שכתבו דלא כזה יש לו פנים בדברי הרמב״ם.

והנה הרמב״ן (שורש א׳) העיר כקושית התוס׳ מפלוגתת ר״י ור״ע וצידד דיתכן דעיקר מנין של תרי״ג מצות אינו דבר המוסכם, והנה הרמב״ן כתב להדיא לגבי ציצית דאינו אלא מצוה אחת, ולדידיה שפיר צידד להוכיח מכאן דמנין תרי״ג אינו דבר המוסכם, ורק להתוס׳ דנקטו דהכל מודים בתרי״ג יתכן דנצטרך לחדש כהנך גאונים דד׳ ציציות הוי ד׳ מצות ודו״ק.

יח. ע״ש שהקשה דשמואל ס״ל (מנחות לז:) דהלכה כר׳ ישמעאל לגבי ד׳ ציציות, וס״ל דהמשחרר עבדו עובר בעשה וא״כ יש לו מצוה אחת יתירא, ותי׳ החת״ס ברוב גאונותו דשמואל ס״ל בברכות (דף כא.) דקר״ש מדרבנן וא״כ אפיק חדא ועייל חדא, וע״ש מה שתי׳ עוד.

בספר פנים יפות (שם) תי׳ באופ״א דרש״י (שמות כ׳ כ״ב) הביא בשם ר׳ ישמעאל דכל אם שבתורה רשות חוץ משלשה, ונמצא דר׳ ישמעאל מוסיף מצות לעשות מזבח אבנים וכן מצוה להלוות לעני, ומצוה להביא מנחת בכורים גרש כרמל, משא״כ לאידך תנאי כל אלו רשות. והוסיף דהרמב״ם שפסק כר״ע בכל אלו השלשה שפיר לא מנה ג׳ מצות אלו ע״ש.

צ״ב איך ס״ד לאסור תוכחה באשתו

כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך יכול כגון זו וכו׳. ומקשין ע״ז הא הרואה פריצות באשתו חייב להוכיחה, וכבר הבאנו לעיל מהגרי״פ דמצד תוכחה צריך לעשותו בצנעה, וקמ״ל דמקנא לה בפני שנים דהוי בפרהסיא.

ועוד הקשה הגרח״ק שליט״א (מובא בקה״י ערכין סי׳ ד׳) בדעת הרמב״ם (הל׳ דעות פ״ו ה״ה, וסה״מ מצוה ש״ב) דלא נאסר אלא שנאה שהיא בלב, והא כאן שמתרה בה ואומר לה בפניה למה תיאסר. והשיב הקה״י דהקינוי גורם לקטטות ושנאה אח״כ, ודבר שמכשיר לשנאה ג״כ נאסר מהך קרא [חידוש גדול], ודייק כן ברש״י כאן שכתב שאסור להביא עצמו לידי שנאה ותגר.

ועולה בדעתי ליישב באופ״א, והנה רש״י כתב יכול אף זה כן שיראה את אשתו עוברת על דת יהודית נסתרת עם שכניה לא יקנא לה וכו׳. ומבואר דחיוב קינוי מיירי באופן שנוהגת שלא כדת יהודית, ועיין בכתובות דף עב. ברש״י שפי׳ דת יהודית שנהגו בנות ישראל אע״ג דלא כתיבא. וכן מפורש בגמ׳ דהקשו ראשה פרוע דאורייתא היא ופרש״י ואמאי לא קרי לה דת משה. ומבואר דכל מה שכתוב בתורה מקרי דת משה, ומה שנהגו בנות ישראל הצנועות מקרי דת יהודית. ונמצא דאשה זאת לא עבר על שום איסור דאורייתא, ורק נטה מדרכי הצניעות, וכן פרש״י בחומש כי תשטה שנטה מדרכי הצניעות, וא״כ בזה ליכא חיוב דאורייתא של תוכחה, ורק כשרואה חבירו עושה דבר עבירה נתחייב מה״ת להוכיחו, ושפיר נאסר משום לא תשנא לולי היתר מיוחד לקנאות לה״[יט].

והנה עיין ברמב״ם הל׳ דיעות (פ״ו ה״ז) שהביא מצות תוכחה וכתב בזה״ל הרואה חבירו שחטא או שהוא הולך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנ׳ הוכח תוכיח את עמיתך, עכ״ל. ומדכתב או ״שהוא הולך בדרך לא טובה״, משמע דגם כשאינו עובר על איסור מה״ת יש חיוב להוכיחו ודלא כדברינו, אולם יש

יט. ורק יש להקשות על רש״י גופיה, איך כתב דנסתרת אם שכניה הוי דת יהודית, והא הוי דת משה דאיסור יחוד מה״ת. ומצאתי דכבר דנו בזה במקו״א, דעיין לקמן דף כה. דנסתפקו בגמ׳ אם עוברת על דת צריכה התראה להפסיד כתובתה, ופרש״י עוברת על דת יהודית. ודייק הבית שמואל (סי׳ קט״ו סק״א) דמשמע מרש״י דלא איבעיא לן אלא בדת יהודית, אבל בעוברת על דת משה (דחמירא) פשיטא דא״צ התראה. ובשו״ת רע״א (סי׳ קי״ד) הביא בשם ספר הכתובה (הפלאה בקו״א סי׳ קט״ו סקי״א) שסתר דברי הב״ש, דהא מבואר בגמ׳ דהיכי דנסתרה נכלל בספיקת הגמ׳, והרי לרש״י יחוד הוי מה״ת והוי דת משה ואעפ״כ מספקא לן בזה.

והנה רע״א תי׳ דגם הבית שמואל מודה דיחוד הוי עוברת על דת משה, ורק ס״ל דחומר של דת משה שלא להצריך התראה היינו משום דהכשילתו בעבירה כגון משמשתו נדה וכדו׳ אבל בעברה על איסור יחוד אין לזה מעלת עע״ד משה כיון דלא הכשילו. וכן תי׳ בהגהות ר׳ ברוך טעם על ההפלאה, וכן עיין בחת״ס (אה״ע סי׳ קמ״ח) שכתב כדברי רע״א דיחוד הוי דת משה ותי׳ באופ״א קצת.

אולם מדברי רש״י היה נראה דלא כזה אלא כפשטות של הבית שמואל דגם איסור יחוד הוי עע״ד יהודית ולא עוברת על דת משה מדכתב כאן דהיכי דנסתרת עם שכניה הוי דת יהודית ולא דת משה. וצ״ע כנ״ל דדעת רש״י דיחוד הוי מה״ת (עיין שבת דף יג. וקידושין דף פא.) והיה נראה ליישב דמ״מ לא מקרי מפורש בתורה, וכבר מצינו דדבר שאינו מפורש מקרי דרבנן ועיין גר״א או״ח סי׳ תר״ח. ולפי״ז יתכן דחיוב תוכחה הוא ג״כ רק על דבר המפורש בתורה, וכדמשמע בביאור הגר״א הנ״ל דכל שאינו מפורש בתורה אמרינן מוטב שיהיו שוגגין, משא״כ כשהדבר מפורש אין שום עצה לפטור מחיובו. ולפי כל זה מתיישב דבר רש״י היטב דל״ש להקשות דיהא מותר להתרות בה משום תוכחה כיון דאינו מפורש בתורה.

אולם עיין בתה״ד (סי׳ רמ״ב) שכתב להדיא כרע״א והחת״ס, והוסיף דאע״ג דיחוד אינו מפורש בתורה מ״מ מקרי עוברת על דת משה, והדק״ל איך כתב רש״י כאן דהוי רק עוברת על דת יהודית. ולכאורה צ״ל דכוונתו באופן דליכא איסור יחוד כמו בעלה בעיר או שקינא לה משנים וכמבואר בירושלמי ורמב״ם דהוי קינוי. ועכ״פ גם לפי״ז מתיישב היטב דל״ש חיוב תוכחה כיון דלא עברה שום איסור, ורק נהגה שלא כראוי, והוצרכו גזה״כ להתיר שנאתה כדי להוכיחה

פירושים אחרים בכוונת הרמב״ם (ע׳ במפתח שם), ולדבריהם דנתכוון לאופ״א מתיישב דברינו, וצ״ע.

סיכום פלוגתת הראשונים בדין לה יטמא חובה

לה יטמא ר׳ ישמעאל אומר רשות ר׳ עקיבא אומר חובה. וכפשוטו נחלקו הראשונים בעיקר מהות המצוה, דלהרמב״ם (סה״מ מצוה ל״ז, והל׳ אבל פ״ב ה״ו) עיקר המצוה הוא מדיני אבילות דלחיזוק ענין האבילות נצטוו הכהנים לטמא לקרוביהם, אולם מרש״י (ב״מ דף יח. ד״ה ולא) ותוס׳ (כאן כביאורו של מהרש״א) משמע דעיקר המצוה הוא להתעסק במתו שיהא נקבר.

ונראה להוסיף דבר נחמד דכבר נחלקו תוס׳ והרמב״ם אי מצות אבילות הוי מה״ת דדעת הרמב״ם (הל׳ אבל פ״א ה״א) דאבילות יום ראשון דאורייתא אבל דעת התוס׳ (מו״ק יד: ד״ה עשה וברכות טז: ד״ה אנינות) דאבילות הוא מדרבנן[כ], ולכן רק הרמב״ם היה יכול לפרש דמצות טומאה הוא מדיני אבילות, אבל התוס׳ דס״ל דאבילות הוא מדרבנן א״כ בדיני דאורייתא אבילות מאן דכר שמיה ושפיר הוצרכו לפרש באופ״א דאינו אלא להתעסק במתו ועל כן כשיש מתעסקין אחרים ליכא חיוב עליו לטמאות, ודו״ק.

והדבר נפלא, דעיין בשו״ע (סי׳ שע״ג סעיף ה׳) שכתב ב׳ דיעות אי הותר לכהנים טומאת קרובים אפילו שלא לצורך או דוקא לצורך. ומקור הדברים הוא בהרא״ש (הל׳ טומאה סי׳ ז׳), ובתה״ד (סי׳ רפ״ג) דהביא דברי הרמב״ן (תורת האדם ענין כהנים) שכתב דמותר לטמא עד שיסתם הגולל וכתב דמשמע מזה דמותר אפילו שלא לצורך, וכ״כ בביאור הגר״א (סקי״ג) דעד שיסתם הגולל משמע דאף שלא לצורך, אולם התוס׳ בפסחים (דף ט.) ונדה (דף טו:) נקטו דלא הותר אלא לצורך המת.

והנה עיין ברמב״ם בהל׳ אבל (פ״ב ה״ח) שכתב להדיא כדברי הרמב״ן דהותר לטמאות עד סתימת הגולל ונמצא מבואר דגם להרמב״ם הותר שלא לצורך, וכן הוא הגירסא אצלנו בתה״ד שדייק מהרמב״ם דמותר שלא לצורך (וכוונתו להרמב״ם הנ״ל וכמו שציין המגיה שם לפ״ב ה״ח) ונמצא דלתוס׳ לא הותר טומאת כהנים לקרוביהם אלא לצורך קבורת המת או להביא ארון ותכריכין ולא לסיבה אחרת וכ״ש שלא לצורך כלל דאסור, ולהרמב״ם הותר אפילו שלא לצורך, והדבר א״ש היטב דלהרמב״ם הרי מצות טומאה הוא מדיני אבילות וא״כ א״צ שיהא לצורך, משא״כ לתוס׳ דהוא להתעסק בקבורתו שפיר צריך לצורך ואזלי לשיטתייהו[כא], ודו״ק היטב.

ורק יש לעיין בדעת הרא״ש (מו״ק פ״ג סי׳ ג׳) דס״ל דאבילות הוא מדרבנן, ואעפ״כ כתב להתיר שלא לצורך, וכיון א״א לומר לדידיה שמותר משום אבילות א״כ מהכ״ת שיהא מותר שלא לצורך, ויתכן דבאמת ליכא קיום מצוה שלא לצורך, ורק נכלל במצות טומאת קרובים היתר מכל וכל ושפיר הותר גם שלא לצורך, וזהו באמת כהמושיג של הותרה דהאיסור הותר מכל וכל. אולם להרמב״ם הביאור הוא כמש״נ לעיל דהכל נכלל בדינא דאבילות, ואדרבה הרמב״ם כתב דטומאת קרובים דחויה היא וא״כ איך התיר גם שלא לצורך

כ. ויש בזה ד׳ שיטות ראשונים, דבטור (סי׳ שצ״ח) הביא ג׳ דיעות א׳ דהגאונים נקטו דאבילות יום ראשון דאורייתא וכן הסכים הרמב״ם והרמב״ן, ב׳ והראב״ד הוסיף דכל שלשים הוא מה״ת, ג׳ ור״ת והר״י והרא״ש נקטו דהכל מדרבנן, ד׳ והמנ״ח הוסיף שיש דיעות המובא ברי״ף דכל שבעה הוא מה״ת. ולהלכה קי״ל דהכל מדרבנן ואפילו ביום ראשון וכמש״כ הרמ״א (סי׳ שצ״ט סעיף י״ג) והש״ך (סי׳ שצ״ח סק״ב), אולם עיין במשכנות יעקב (יו״ד סי׳ ע״ה) שהאריך להוכיח דהוי מה״ת, וכמו שציין בפתחי תשובה (סק״י) שם.

כא. וכל זה דלא כהמנ״ח (מצוה רס״ד אות ח׳) דעיין ברמב״ם (בפ״ב הט״ו) שכתב דטומאה אצל כהנים דחויה היא ולא הותרה, וביאר במנ״ח דר״ל דלא הותר אלא בשביל צורך המת ונ״מ דשלא לצורך כלל אסור, וכתב דלפי״ז דעת הרמב״ם כשיטת התוס׳ בפסחים ולא כהרמב״ן והרא״ש, ולדברינו הנ״ל אדרבה הרמב״ם מתיר שלא לצורך והדברים מוכרחין בדברי הרא״ש והתה״ד והגר״א שכתבו להוכיח כן מהא דהותר עד שנסתם הגולל והרי כך כתב הרמב״ם בה״ח בפירוש ונמצא דמפורש בהרמב״ם כדיעה הראשונה בשו״ע ולא כדיעה השניה, וצריך לפרש כוונת הרמב״ם בהא דהוי דחויה באופ״א ועיין בחידושי מרן ריי״ז הלוי (שם) שפי׳ באופ״א. ולפי כל כזה יוצא פלוגתא גדולה בדעת הרמב״ם כמאן סובר, ואפשר דבזה נחלקו הרמ״א והש״ך, דהרמ״א כתב להחמיר כדיעה אחרונה שלא לטמאות שלא לצורך והש״ך (בנקודת הכסף) כתב דהעיקר כסברא הראשונה וכן המנהג פשוט. ונראה דהש״ך נקט כדברינו ונמצא דגם הרמב״ם והחינוך וסייעתם ג״כ מתירין שלא לצורך ונמצא דרבו הדיעות להתיר [הרמב״ן והרא״ש, והרמב״ם והחינוך והסמ״ג וכו׳, נגד התוס׳ ותוס׳ שאנץ] ושפיר קי״ל כרבים, אולם הרמ״א נקט כהמנ״ח דלהרמב״ם אדרבה הדבר מוכח לאיסורא כיון דדחויה וא״כ רבו הדיעות לאסור ודו״ק היטב.

וע״כ משום דינא דאבילות, והכל מתיישב היטב, ועיין בהג״ה מה שכתבנו בדברי המנ״ח מה שדן בזה עפ״י נידון של הותרה ודחויה.

לדעת הרמב"ם דחיוב אבילת נלמד מטומאת קרובים, האם לר' ישמעאל ליכא מצות אבילות

לה יטמא, ר' ישמעאל אומר רשות ר' עקיבא אומר חובה. והרמב״ם פסק כר״ע כמש״כ בסה״מ (מצוה ל״ז) דנצטווה כהנים לטמא לקרוביהם שנאמר לה יטמא. והרמב״ם הוסיף לחדש בעיקר גדר המצוה, דמצינו מצות טומאת קרובים וכן יש מצות עשה להתאבל על קרובים (דקי״ל דאבילות יום ראשון דאורייתא) ושניהם אזלי יחד ועיקר מצות טומאת קרובים הוא משום מצות אבילות.

עיין בשיעורי הגרמ״ד שליט״א שהביא דברי הרמב״ם האלו דחזינן דדין טומאת קרובים ומצות אבילות שייכי להדדי. ועפי״ז העיר דהנה הרמב״ן בתורת האדם הקשה על הרמב״ם מכמה דוכתי דמבואר דאבילות אינו אלא מדרבנן. ותי׳ מרן הגרי״ז עפ״י הנ״ל דהא דס״ל להרמב״ם דיש מצות עשה דאורייתא להתאבל זהו רק לר״ע דלה יטמא חובה, אבל לר״י ליכא מקור ושפיר הוי מדרבנן, וא״כ כל המקומות דמוכח דאבילות דרבנן קאי כר׳ ישמעאל, והרמב״ם פסק כר״ע. אולם כנראה דהגרי״ז מספקא ליה בזה אי לר׳ ישמעאל ליכא חיוב אבילות מה״ת או לא.

ולכאורה זהו מחודש מאד לעשות פלוגתא דתנאי אי חיוב אבילות הוא מה״ת או מדרבנן, ובגמ׳ מו״ק (דף יד:) איתא דאבילות מקרי ״עשה דיחיד״ ונחלקו הראשונים אי ר״ל עשה מה״ת או מדרבנן ואטו נימא דנחלקו בזה ר״ע ור׳ ישמעאל.

ומצאתי במרכבת המשנה (הל׳ אבל שם) שכתב בפשיטות דגם לר׳ ישמעאל חיוב אבילות הוא מה״ת, והרחיב לבאר דהרי כתב הרמב״ם בפי׳ דגם נשים נצטוו באבילות אע״ג דלא נצטוו לטמא, והטעם בזה דמהא דהתורה חייב הכהנים לטמא משום ״חיזוק האבילות״ ידעינן מזה דאיכא עשה דאבילות, ולתוספת על המצוה נצטוו הכהנים לטמא, א״כ גם אלו שא״צ חיזוק מ״מ כבר נתחייבו באבילות ועל כן כתב הרמב״ם לחייב נשים באבילות, וכתב דא״כ אפשר לומר כן גם לר׳ ישמעאל דמהא דהתירה התורה איסור טומאה לכהנים על כרחך היינו בשביל ״מצות אבילות״ ולא בחנם הותרה, וכמו דאפשר למילף מתפקיד המצוה כמו״כ יש ללמוד מתפקיד ההיתר ודו״ק.

שיטת הרמב"ם דרק כהנים זכרים מוזהרים ע"ז, ודעות החולקים

לה יטמא חובה. ועיין רמב״ם הל׳ אבל (פ״ב ה״ז) שכתב דמצות טומאת קרובים הוא רק על זכרים שהם מוזהרים על לא יטמא, אבל נשים אינן מצוות לטמא לקרוביהם, וכן כתב בסה״מ (מצוה ל״ז) שם. וכן דעת הרשב״א (שו״ת סי׳ כ״ז) דמבואר דנקט בפשיטות דליכא חיוב טומאת קרובים אלא בכהנים זכרים. והרבה ראשונים תמהו דמנין להרמב״ם דבר זה, וגם מוכח מהא דאמרינן בגמ׳ דארוסה אינה מטמא לבעלה כיון שלא נשאת עדיין דמשמע דנשואה חייבת להטמא לו, ועיין בראב״ד בהשגות (שם) והרמב״ן (תורת האדם ענין כהנים) והרא״ש (הל׳ טומאה סימן ד׳) המובא בכס״מ שנתקשו בדברי הרמב״ם.

הנה הרמב״ם רק הוציא מהכלל כהנות דאינן מצוות להתטמא, ודנו האחרונים מהו לענין זכרי ישראל, ומפשטות לשון הרמב״ם בסה״מ משמע דרק כהנים שהוזהרו מלטמא נצטוו לטמא לקרוביהם, ולפי״ז ישראלים אין להם מצות טומאת קרובים, וכן נקט הטו״א (ר״ה טז:) וביתר אריכות בשאג״א החדשות (סי׳ ח׳) וכתב דלכל הטעמים שנאמרו בהרמב״ם (כנזכר ברמב״ן) הרי פשיטא דאם כהנות אינן מחויבות בזה א״כ ה״ה דישראלית אינן מחוייבות, ואם ישראלית אינן מחוייבות פשיטא ופשיטא דגם ישראלים אינן מחוייבן בזה, ולכן פשיטא דלהרמב״ם רק כהנים זכרים נצטוו בזה, וכן נקטו המנ״ח (מצוה רס״ד אות א׳) ורע״א (גיטין פ״ח מ״ה) ועוד ע״ש [אולם ע״ש מה שדייק מהש״ך (סי׳ שע״ג סק״ג) דלא כזה וצ״ע. והנה וכן עיין בהגהות אמרי ברוך על הטו״א מה שכתב לתלות בשני טעמים הרמב״ן, אולם צדקו דברי השאג״א מאד דאפילו אי נתמעט מבני אהרן ולא בנות אהרן אבל האיך יתכן שמיעוט כזה ימעט גם מה שחייבין כל ישראל בין זכרים ובין נקיבות ורק בנות אהרן נתמעטו אתמהה, ואינו מענינא למעט בנות אהרן אלא בדבר שאינו מוטל אלא על בני אהרן ופשוט ודו״ק היטב].

אולם כתב השאג״א (שם) דכל הראשונים חולקין על הרמב״ם הלא המה הראב״ד והרמב״ן ורש״י ותוס׳ והרא״ש ולכולם מצותו שוה בכהנים וישראלים וכן נפסק בשו״ע יו״ד סי׳ שע״ג סעיף ג׳ דהכל חייבין לטמא לקרוביהם.

ובדעת הרמב״ם באמת צ״ב איך יתכן דרק כהנים מצווין בזה, ויש לציין דהרשב״א (שו״ת ח״א

סי׳ כ״ז) כתב דדבר זה הוא חידוש גדול כ״כ ועל כן כל מצות טומאת קרובים הוא ״חידוש״ ואין לך בו אלא חידושו, דאיך יתכן שישראלים אינן חייבין ורק כהנים חייבין בה.

אולם באמת הרמב״ם בעצמו כבר הרגיש בזה וביאר בספר המצות דרק כהנים דבעלמא אסורין בה הוצרכו לתוספת חיזוק שיתחייבו לטמאות. ונראה להרחיב בכוונתו דבאמת ליכא שום מצוה מיוחד לכהנים יותר מישראלים אלא הכל חייבין ״במצות אבילות״ ולטמאות להמת הוא חלק מהאבילות וא״כ כבר נכלל הטומאה בדין האבילות וליכא חיוב פרטי על הטומאה אלא כל שקיים מצות אבילתו מספיק ולכן ישראל מקיים מצותו בשאר אופני אבילות והכהן שאסור לטמאות הוצרכו להזהירו לטמא במיוחד שלא ימנע מחמת איסורו, ולכן נתחזק אצלו הדבר ויש בו מצות עשה[כב]

ונמצא דאינו מצוה מחודשת מאיזה טעם שהיא על הכהנים אלא הכל מחוייבין באבילות ואחד מפרטי האבילות נתייחדו לכהנים משום דצריך חיזוק. ועיין בשו״ת הרדב״ז (אלף תצ״ד) שמבואר ג״כ נקודה זאת וז״ל עיקר המצוה היא להתאבל על הקרובים וכו׳ ומצות לה יטמא טעם וסבה לחזק מצות האבילות כדי שיתעסק ויתאבל על קרוביו וא״כ איך ראוי למנות אותה מצוה בפנ״ע ולפיכך כלל אותה הרב במצות אבילות וכו׳ עכ״ל.

אולם עיין מש״נ בתוס׳ ובמהרש״א (ד״ה לה יטמא) דבאמת מכח קושי הנ״ל דמאי שנא כהנים וישראלים פי׳ התוס׳ גדר מצות טומאה באופ״א.

להרמב״ם הנ״ל יצא נ״מ לדינא בין ר״ע ור׳ ישמעאל לה יטמא, ר׳ ישמעאל אומר רשות ר׳ עקיבא אומר חובה. בהערות להגרי״ש העיר הערה חדשה בהסוגיא עפ״י מה דאיתא בשו״ת ושב הכהן (סי׳ נ״ו), דהושב הכהן נסתפק להרמב״ם דטומאת כהן לקרוביו הוא משום אבילות וכל היכי שאינו מתאבל אסור לטמאות, א״כ כהן קטן דאביו מוזהר עליו מאמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים מלטמאותו א״כ יתכן שיהא אסור לטמא לקרוביו כיון דאינו מחוייב להתאבל ויש לו האיסור בלי המצוה ע״ש מה שכתב בזה, ועיין בפתחי תשובה (סי׳ שע״ג סק״א) שהעתיק דבריו.

ואמר הגרי״ש דלכאורה יהא ספיקתו תלוי בפלוגתת ר״ע ור׳ ישמעאל דבשלמא לר״ע י״ל ככל דבריו דכל היתירא דטומאת קרובים הוא מיוסד על מצות טומאתו בשביל להעתסק בקבורתו להתאבל עליו, אבל לר׳ ישמעאל דהוי רשות א״כ א״צ שום מצוה דכולו אינו אלא היתר, וא״כ יהא מותר לכהן קטן לטמא לאביו, ויוצא פלוגתא בין ר״ע ור״י בכל היכי דל״ש המצוה אי שייך היתרא דטומאת קרובים ודו״ק[כג].

רש״י ד״ה לה יטמא, אם מתה, ואינו מטמא לאיבריה, אם אחד מאלו מוכה שחין, ואיבריו נופלין אין מיטמא להן וכו׳, עכ״ל. ומבואר ברש״י דהמיעוט קאי על אבר מן החי, ונתקשה התוס׳ הרא״ש מסוגיא דנזיר דמבואר דקאי על אבר מן החי ומן המת בשוה. והיה נראה לפרש דרש״י בא ליישב קושית התוס׳ בע״ב דכבר ילפינן דאינו מטמא לאביו אלא בזמן שהוא שלם ולא כשהוא חסר וכ״ש לאיברים דאינו מטמא, וע״ז תי׳ רש״י דאכתי סד״א דמחיים אפשר לטמאות לאבריו והוצרך קרא לאבר מן החי, וכן מצאתי בשיעורי הגרמ״ד שליט״א (בע״ב) ע״ש, ורק אכתי צ״ב מהו הסברא לחלק בזה, ויש ליישב.

תוד״ה לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש. תימה לרבי היכא דאיכא למדרש כי הכא אמאי לא דרשינן וכו׳ עכ״ל. עיין בדבריהם, והנה עיין במאירי שפסק כר״ע בטומאה ושחרור, אבל בקינוי פסק כר׳ ישמעאל דהוי רשות. [ובדעת הרמב״ם עיין לעיל]. וצ״ע דלכאורה כל הג׳ פלוגתות תלוי זה בזה אי פרשה נשנית בשביל דבר שנתחדש בה או לא, ואיך חילק המאירי בין הנושאים. ולתוס׳ דידן א״ש דשייך לומר דנשנית בשביל דבר שנתחדש, אבל כשאפשר לדרוש דרשינן ולכן להלכה קי״ל דרק מצות טומאת קרובים ושלא

כב. ועיין בספר מצות המלך (מצוה ל״ז ענף ג׳) שהביא דברי הנצי״ב (העמק שאלה ק״ג אות ט״ז) דמצות לה יטמא מדין כבוד המת הוא וכן אבילות כבוד המת הוא, וביאר הנצי״ב דרק כהנים שמוזהרים על הטומאה ומפני כבודם של המת הם נכנסין לאהל של קרוביהם ניכר בו כבוד, אבל בשאר ישראל דאינו ניכר כבוד מיוחד במה שמטמא לו ליכא מצות עשה בזה. אולם מדברי סה״מ הנ״ל אינו משמע כן כ״כ, אלא דלגבי ישראל א״צ חיזוק וכהן צריך חיזוק.

כג. והוסיף דיהא נפקותא גם בכל אלו שאין מתאבלין עליהם כגון הרגוי ב״ד והפורשין מדרכי הציבור דמבואר בשו״ע (שמ״ה סעיף ה׳) דאין מתאבלים עליהם א״כ לר״ע יהא אסור לכהן לטמא להם ולר׳ ישמעאל יהא מותר.

לשחרר עבדו דרשינן, אבל קינוי אינו מסתבר לדרוש למצוה ואמרינן דלא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

תוד"ה לה יטמאה מצוה, ונ"מ לעוסק במצוה וכו', עכ"ל. דבריהם תמוהין הא אין לך נ"מ גדול מזה שיש מצות עשה לטמאות לקרובים, וזהו גם הנ"מ של מצות אכילת מצה וישיבת סוכה ולמה הוצרכו לעוסק במצוה ולכפיה. ובמהרש"א כתב לחדש דתוס' נקטו דהיכי דיש מתעסקים אחרים ליכא מצוה דוקא עליו דמ"ש משאר ישראלים דאינן מחויבין שיעשו הקבורה בעצמן, ולכן נתקשו התוס' ממ"נ אם ליכא מתעסקים הוי מת מצוה דלכו"ע הוי מצוה גם לר' ישמעאל ואם איכא מתעסקין ליכא חיוב עליו גם לר"ע, וע"ז תי' דמ"מ לר"ע יש לו קיום מצוה ונ"מ היכי דליכא מתעסקין דמטמאין אותו בע"כ כדי שהוא יתעסק בה.

ולפי"ז נמצא דלדברי מהרש"א הוי כעין מצוה קיומית, דאע"ג דאינו מחוייב מ"מ יש בו קיום מצוה. ובקר"א ביאר באופ"א ע"ש וגם לדבריו קשה הא המצוה עצמו הוא הנ"מ וצ"ע.

בא"ד. ונ"מ לעוסק במצוה, עכ"ל. והרבה העירו דהא גם לר' ישמעאל דמצד טומאת קרובים הוי רשות אבל הרי מקיים מצות קבורה ומשום זה נימא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ועיין באחרונים מה שכתבו בזה, ויש שתי' דמיירי בשבת ויו"ט דליכא מצות קבורה ורק שייך להתעסק בו [כגון מחמה לצל עיין תוס' נזיר דף מז.] ואז מקיים מצות טומאת קרובים לר"ע, ולר' ישמעאל הוי רשות ולית ביה עוסק במצוה, ובזה מתורץ גם הא דלא נפטר מן המצות משום אונן דפטור מכל המצות.

אולם שמעתי מדודי הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א ליישב [כפי הבנתי] דכיון דמצד מצות קבורה יש איסור לכהנים לקבור מתים והמצוה אינו מתיר להם לטמאות בשביל זה, א"כ אע"ג דילפינן מקרא דלה יטמא רשות ד"מותר" לכהן לטמא לקרוביו מ"מ נשאר דין הקבורה רשות ואין בה דין מצוה ולא יהא בו דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. אולם נראה דלמרכבת המשנה מוכח דלא כזה שכתב דילפנין דין אבילות אפילו לר' ישמעאל מהא דהותר טומאה לכהנים באופן רשות היינו שיתאבל, וי"ל כדבריו גם לתוס' דהותר כדי שיתעסק בו אע"ג דלא נצטווה ע"ז מ"מ ההיתר הוא בשביל זה, ואז בודאי יהא לו קיום מצוה כשקובר מתו.

בא"ד. כדאמרינן בם"פ משוח מלחמה, עכ"ל. וצ"ב למה הוצרכו לסוגית משוח מלחמה בשביל עוסק במצוה ולא הביאו עיקר הסוגיא בברכות וסוכה דילפינן ליה התם מקרא. ונראה דתוס' חידשו דליכא מצוה חיובית לטמא לקרובים אלא הוי כעין קיומית כמש"נ לעיל, וע"ז הביאו ממשוח מלחמה דאמרינן דיש ג' דרגות של מלחמה - מלחמת חובה, ומלחמת מצוה, ומלחמת רשות, ומבואר דגם במלחמת מצוה דליכא חובה מ"מ יש בה פטור דעוסק במצוה וא"כ שפיר ציינו לסוגיא דשם, ופשוט.

דף ג:

שני דינים במצות לעולם בהם תעבודו

לעולם בהם תעבודו רשות דברי ר"י ר"ע אומר חובה. והנה עיין בגיטין דף לח. דאמרינן דהמשחרר בעבדו עובר בעשה, ומקורו מדברי ר"ע דאמר חובה. והקשה ר' ברוך טעם (אמרי ברוך על טור"א חגיגה דף ב: אות י"ח) מ"ט לא אמר ר' יהודה הלכה כר"ע, ובפרט דנקט לשון אחרת לגמרי.

וכתב לייסד דיש בזה שני דינים חלוקין א' דר' עקיבא אמר "חובה" דהיינו כמו דלר' עקיבא יש מצות עשה לטמא לקרוביו, כמו"כ לר"ע יש מצות עשה לעבוד בעבדו הכנעני, ב' איסור לשחררו, דהיינו הא דהמשחרר עבדו עובר בעשה דמשמע דהוי רק איסור בגוף השחרור הוא דין נוסף שיש עבירה לשחררו, ונלמד ג"כ מהך קרא [ויל"ע במקור הדברים]. ונמצא שיש שני דינים בקרא דלעולם בהם תעבודו א' מצות עשה לעבוד בו, ב' ושנית שלא לשחררו.

ועיין בשער המלך הל' שבועות (פ"ו ה"ה) שהביא ממהר"י בן לב שכבר דן אי הא דהמשחרר עובר בעשה הוי איסור בקום ועשה או בשוא"ת, ואי יש מצוה לעבוד בו שפיר יתכן דהוי שוא"ת, ולדברי ר' ברוך טעם יש בה שני הדברים.

וציין ר' ברוך טעם דעיקר הדברים כבר מפורשין בפני יהושע (גיטין לח:) וכן ציין בחידושי הגרי"ז בסוגיין להפנ"י דהגמ' הקשה על ר' אליעזר איך שחרר עבדו הא אמר ר' יהודה דעובר בעשה, ותמוה דהא הגמ' מיד אח"כ אומר דר"א אומר לעולם בהם תעבודו

חובה, והיה להם להקשות מדידיה אדידיה, ותי׳ הפנ״י דהך מימרא דחובה ר״ל שיש מצוה להשתעבד בעבדו בעודו עבדו, אבל אכתי אינו מוכרח שיהא אסור לשחררו לחירות, וע״ז חידש ר׳ יהודה דהמשחרר עבדו עובר בעשה.

ב] ונראה עפ״י הנ״ל לפרש פלוגתת הרמב״ם והרמב״ן במנין המצות, דעיין ברמב״ם שכתב (מצוה רל״ה) דהמשחרר עבדו עובר בעשה חוץ מהיוצא בשן ועין. והרמב״ן טען דהיה לו למנותו לשני מצות א׳ לעבוד בו ושלא לשחררו בחנם, וב׳ שאם הפיל שינו ועינו שתצא לחירות, וכמו בקידושין וגירושין דהוי שני מצות. ונראה דהרמב״ם הבין כפשוטו דהמשחרר עבדו עובר בעשה ואיכא רק חד דינא דאסור לשחררו חוץ מעתים מזומנים כהפלת שן ועין דלא נאסר והוי שיור בגוף האיסור. וכן מורין דבריו בהל׳ עבדים (פ״ט ה״ו) שלא כתב איזה מצוה וחיוב כלל אלא האיסור שבו וז״ל וכן אסור לאדם לשחרר עבדי כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו, עכ״ל.

אמנם הרמב״ן הבין שיש מצוה בקום ועשה להשתעבד בעבדו, וא״כ הך דין דצריך לשחררו כשהפיל שינו א״א שיהא נכלל בה וע״כ דהוי מצוה אחרת דלפעמים ניתן הדין לשחררו כשהפיל שינו, ודמיא ממש לקידושין וגירושין ושפיר נמנית לשני מצות ודו״ק.

ג] והנה בפמ״ג (סי׳ צ׳ סק״ל) הקשה איך המשחרר עבדו יצא לחירות הא עובר בעשה ונימא אי עביד לא מהני, והוכיח מכאן דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד דאי עביד מהני.

ועולה בדעתי ליישב עפ״י מש״נ לעיל דלדעת הרמב״ן ומהר״י בן לב דהוי מצוה בקום ועשה להשתעבד בו א״כ ל״ש בו אי עביד לא מהני, דדוקא כשגוף המעשה נאסר שייך לומר שלא יהני, ולר׳ ברוך טעם דיש בזה שני דינים א״כ מצד האיסור עשה לשחררו אכתי נימא אי עבדי לא מהני והדק״ל, אבל לאידך שיטות יתיישב ודו״ק.

אמנם בשו״ת רע״א (סי׳ קצ״ד) ובשו״ת חת״ס (אה״ע ח״ב סי׳ ס״ג) הקשו כנ״ל למה לא אמרינן אי עביד לא מהני בשחרור עבדו, וכתבו דאין לתרץ דבעשה שאני, דבודאי ליכא שום חילוק בזה ע״ש בדבריהם ומוכח דלא כדברינו[כד].

ועיין בקר״א שנתקשה ג״כ דנימא אי עביד לא מהני ותירץ דכיון דע״י הפקר נמי יוצא לחירות וע״ז ל״ש אי עביד לא מהני ״דסלוקי רשות בעלמא הוא״, ולכן גם כשמשחררו ממש ל״ש לא מהני ע״ש. [וע״ש שהמציא עצה לשחררו בהיתר, דיכול להפקירו וכיון דצריך גט שחרור א״כ אכתי לא עבר בעשה, ובמצב כזה אין בו תועלת עבודה ושוב מותר לשחררו לגמרי, והוכיח מדלא הזכירו עצה זו בברכות ע״כ שיש כאן איזה איסור עיין בדבריו, ועיין במהר״ץ חיות (גיטין יא:) שג״כ צידד ממש כעצה הנ״ל ע״ש, וע״ש דלהר״ן דאינו עשה גמור א״כ ל״ק ג״כ מהא דאי עביד לא מהני].

איך הותר שחרורו להשלימו לעשרה

ר״ע אומר חובה. ומה״ט אמרינן בעלמא דהמשחרר עבדו עובר בעשה, ובעיקר דין זה הקשו בגיטין (שם) ובברכות דף מז: האיך שחרר ר״א עבדו להשלימו לעשרה הא עובר בעשה, ובגיטין תי׳ דמצוה שאני, ובברכות הקשה דאכתי הוי מצוה הבאה בעבירה (וביאר בקה״י (ע״ז סי׳ כ״ד) דאין הכוונה למצה״ב המוזכר בכל הש״ס דאטו אינו מצטרף למנין משום דנעשה ישראל כשר בעבירה, אלא ר״ל דבטל שכר המצוה בהפסד העבירה) ותי׳ דמצוה דרבים שאני, אולם בגיטין תי׳ דלצורך מצוה מותר.

והר״ן בגיטין (כ: בדפיו) תמה האיך הותר לדחות עשה מפני עשה. וכתב הר״ן א׳ דלאו עשה גמור הוא, ב׳ דדמיא לאיסור לא תחנם, וכל דהוי לצורך עצמו לית ביה משום חנינה[כה]. ובמג״א (סי׳ צ׳ סק״ל) ובטורי אבן (חגיגה ב:) תמהו מאד מסוגיא דברכות דמבואר דאכתי מקרי ע״י עבירה.

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין לדברי החינוך (מצוה תמ״ז) שכתב טעם אחרת בהא דהותר לשחרר עבדו להשלימו לעשרה, משום דכל חיובא דלעולם בהם תעבודו היינו שישתמש בהעבד כדי שיהא בעצמו פנוי לעבודת ה׳, ונמצא דכל תכלית המצוה הוא להתחזק ולהוסיף במצות ובקדושה, וא״כ

כד. רק אפשר יש לדחות דהם דיברו על איסור עשה ולא על מצוה בקום ועשה, וכן הפנ״י שהביא החת״ס מירי באיסור עשה שלא לגרש אשתו בחנם, וצל״ע בזה.

כה. ובהגהות אמרי ברוך הוסיף דכך משמע בדברי הרמב״ן בהשגות (מצוה רל״ה) שכתב דאסור לשחררו ״בחנם״, ומשמע דבשביל איזה תועלת מותר.

כשצריכין לשחרר בשביל קדושה אינו מן הדין שיהא מצוה כזו מעכבו.

ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך. וברש״י ד״ה ולא באחיכם, עבודת עבד. והגרי״ז תמה דמה ענין איסור עבודת עבד לאיסור עבודת פרך, שהם שני איסורין חלוקין, וכמבואר ברמב״ם (הל׳ עבדים פ״א) דבהלכה ו׳ ביאר איסור עבודת פרך שלא יהא שלא לצרוך או עבודה המשברת את הגוף, ובהלכה ז׳ ביאר עבודת עבד שלא לנהוג בו כעבד ע״י עבודות בזויות, וצ״ע, ועיין בעבודת דוד מה שטרח ליישב.

איידי דכתיב באחיכם כתיב נמי בהם. כך היא גירסת רש״י, ובתוס׳ הרא״ש גרס להיפוך איידי דכתיב בהם כתיב באחיכם, והקשה בין על עצמו ובין על רש״י מה נתחדש בכפילות הפסוקים, ותי׳ כפי גירסתו דאיצטריך בהם לדייק ולא באחיכם, ואיצטריך באחיכם לדייק הא דדרשינן באיזהו נשך (דף עג:) דאם נהג שלא כשורה מותר להשתעבד בו. אולם תוס׳ גרסו ג״כ כתוס׳ הרא״ש [וכן גרס מהרש״ל, ועיין בגליון] ואעפ״כ נקטו דדינא דעבד שנהג שלא כשורה הוא אסמכתא וצ״ל דלא קשה להו מה נתחדש בסיפא דקרא.

ביאור כוונת רש״י דקמו במלתייהו ככל עדיות שבתורה

רש״י ד״ה בה.. ולא גמרינן שאר עדיות דאשה מינה וקמו להו במלתייהו ככל עדיות שבתורה, עכ״ל. ומבואר מדברי רש״י חידוש גדול ונורא דהא דכל דבר שבעורה צריך שנים היינו ״מסברא״ דהוי ככל עדיות דעלמא ולולי בה הייתי יליף מטומאה דמהני ע״א וקמ״ל שלא לילף מיניה ושוב הדר דינא דצריך שנים ככל עדיות דעלמא. ונתקשה בזה מהרש״א למה הוצרך לזה הא י״ל דצריך שנים משום דבר דבר, וביותר תמוה דהגמ׳ אומר להדיא כאן דנלמד מדבר דבר ואיך כתב רש״י דקמו במילתייהו[כו].

וכתב הקר״א דהא דאמרינן דבר דבר הוא רק להפקיע מילפותא מטומאה, והקשה הא בגיטין דף ב. וביבמות דף פח. אמרינן דעיקר דינא דדבשב״ע נלמד מדבר דבר, וכתב ליישב דיש כאן שני נדונים, דסוגיין קאי באופן של הכחשה דומיא דסוטה, וע״ז אמרינן דמסברא צריך שנים ורק סד״א לילף מטומאה קמ״ל דבר דבר שלא ללמוד מיניה. אולם לאחר שזכינו ללמוד דבר דבר כבר ילפינן מיניה לגמרי גם לאופן דליכא הכחשה ונתחדש דין חדש דדבש״ע לעולם צריך שנים, וא״ש דסוגיין דמיירי בהכחשה שפיר אמרינן דקמו במילתייהו, ובגיטין דמיירי בשליח שהביא גט ממדנה״י דליכא הכחשה שפיר נלמד מכל וכל מדבר דבר. ונמצא דהיכי דאיכא הכחשה בדבר שבערוה יש צורך לשנים מתרי טעמים א׳ מסברא ב׳ מדין החדש דנלמד דדשב״ע לעולם צריך שנים. ואח״כ ראיתי ברשב״א (קידושין דף סו.) שדן בזה אי לאביי קרא דדבר דבר קאי רק באופן של הכחשה ומשמע דלרבא קאי בכל אופן ע״ש.

אולם עיין מה שהבאנו לעיל דף ב: דיתכן דדבר דבר מגלה לנו דכללא דעדות להצריך שנים, ואיסורין הוי יוצא מן הכלל, ולפי״ז שניהם אמת דקמו במילתייהו מסברא, אולם רק לאחר שילפינן דבר דבר אמרינן כן, ושני דיבורי רש״י כאן אינן סתירה. ובאמת נראה להוכיח כן דכבר הבאנו דברי רש״י בקידושין דף כז. שכתב דסתירה צריך שנים דילפינן דבר דבר אע״ג דמיירי ע״י הכחשה, וע״כ דבה רק מגלה לן דהדר למילתייהו לדינא דדבש״ע. אולם מרש״י משמע יותר כהקר״א דא״צ דבר דבר כלל, וע״כ היינו במצב של הכחשה.

ולכל הפירושין קיימת קושית הקר״א דבקינוי צריכין עדות לקיומי ואיך הייתי יודע כן מסברא לולי גזה״כ דבה, ואיך כתב רש״י דבה רק מגלה להדורי למילתא קמייתא, ונראה דלפי מה שבארנו בשיטת רש״י דעיכוב של עדים בקינוי וסתירה היינו משום דבעינן ראוי להשקאה וכסברת הדבר שאול, א״כ א״ש היטב דא״צ קרא לזה דלעולם צריך צורת קינוי שראוי להשקאה.

תוד״ה מה עדות אחרונה וכו׳ תימה דהוה מצי למפרך מה לעדות אחרונה שכן רגל״ד וכו׳, עכ״ל. ולפי מה שנתבאר לעיל דף ב. תוס׳ ד״ה אבל מובן יותר קושית התוס׳ ודו״ק.

תוד״ה נאמר כאן.. תימה למ״ל גז״ש.. עכ״ל. ותמה הקר״א הא בלי גז״ש מהיכ״ת כלל דדבש״ע צריך שנים, וכתב דמוכח בתוס׳ כמו שנתבאר ברש״י דהיכי דאיכא הכחשה מסברא ידעינן דצריך שנים, והא

כו. דהיינו המהרש״א הקשה למה הוצרך רש״י לזה, ולכאורה היה לו להקשות ביותר דהגמ׳ כאן אומר דנלמד משם, ואפשר דמהרש״א נחית לדברי הקר״א והגז״ש הוצרך לאופן דליכא הכחשה, ורש״י קאי כשיש הכחשה, וע״ז הקשה דאכתי למ״ל בה הא י״ל דהכל נלמד מדבר דבר, וצ״ע, ואיני ברור בזה.

דאמרינן בש״ס דדשב״ע נלמד דבר דבר היינו בליכא הכחשה, ולכן הקשו תוס׳ דכאן דמיירי כשיש הכחשה למ״ל גז״ש בלא״ה אין למילף מטומאה, ועיין במנחת קנאות שפי׳ ג״כ על דרך הנ״ל.

דף ד.

למה לי שיעור סתירה נימא דהכל תלוי אם אפשר במציאות שנטמאו

וכמה שיעור סתירה, כדי טומאה כדי ביאה כדי הראה כדי הקפת דקל **וכו׳.** הנה מבואר בהמשך הסוגיא כמה דינים בשיעור סתירה וגם פלוגתא תנאי מהו שיעורו, וצ״ב למה צריכין איזה הלכתא ודין קבוע לזה הא מספיק לומר דכל ששהו בכדי שיכול לבא עליה הוי סתירה ונאסרה, וכבר התעורר בזה בחי׳ הגרי״ז (ויובאו דבריו באות ג׳).

והנראה בזה דמבואר בכמה דוכתי דעיקר דינא דקינוי וסתירה הוא רגל״ד שזינתה (לעיל דף ג. ונדה דף ג.) ועיין ביבמות דף יא. דמובא מתני׳ דסוטה דנכנסה לבית הסתר ושהה כדי טומאה דאסורה לביתה ופרש״י וז״ל לביתה, שמא זינתה שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה, עכ״ל. ועל כן אע״ג דלפעמים אפשר במציאות שזינתה מ״מ כל שחסר בהרגל״ד אינה נאסרת, וע״ז דנו חז״ל מהו שיעור הממוצע דבסתם בני אדם הדבר רגיל שיתכן שזינתה דאז נאסרה, וע״ז ילפינן מקרא דונסתרה והיא נטמאה דשיעור סתירה הוא כשיעור טומאה. והגמ׳ צידד דבעינן גם בשביל ארצותה כדי לפתותה להסכים להזנות, ואע״ג דאפשר דכבר נעשית מקודם מ״מ כשיש פנאי גם לזה זה מגדיל הרגל״ד להיות יותר סימן לטומאה וקמ״ל דא״צ לה.

ובזה מתבאר גם איך נחלקו תנאי בשיעור טומאה, ואילו היה הדבר תלוי בכל אדם ל״ש שיעור קבוע כלל, וע״כ דאינו תלוי בכל אדם ואז קשה להיפוך דאמרינן דכל תנא שיער בעצמו כמה שוהה בהראתו וצ״ב מה איכפת לי כמה שוהה הא צריך שיעור בשביל כל ישראל.

וראיתי בשו״ת להורות נתן (ח״א סי׳ נ״ט) שביאר היטב דבאמת אפשר לעשותו גם בפחות מזה, והדבר מוכח דהא ר״ע הצריך כדי לצלות ביצה ולגומעה ולר׳ יהודה בן בתירא אפשר לבעול כדי הראה גם בכדי לצלות ביצה, ואיך הצריך ר״ע יותר כשחזינן דשייך במציאות כדרואין בריב״ב, וע״כ דנחלקו מהו שיעור הממוצע לרוב בני אדם, ותחילה שיערו בעצמם ואז הכריעו מהו השיעור לרוב בני אדם.

וכתב הטעם לזה להצריך כפי הרוב, דבאמת יש לאשה חזקת כשרות שלא נטמאה, וכדי להוציאה מחזקת כשרות צריך רגל״ד כזה השייך לרוב בני אדם[כז]. ועיין במנחת יצחק (ח״ד סי׳ צ״ז) שכתב ג״כ כהנ״ל ע״ש.

ב] ולפי״ז מתיישב גם מה שהעירו הקר״א והגרי״ז למה השמיט הרמב״ם דברי הירושלמי שהביאו התוס׳ דכל הנך שיעורים הם לאחר התרת סינר.

דהנה להנ״ל גם הוספת פנאי להתרת סינר הוא להגדיל הרגל״ד שיהא פנאי לכל צרכי הביאה, אבל גם בלי זה אפשר שעשו כן במהירות או שהסירה הסינר מקודם [כמש״כ בתורת הקנאות ובשו״ת שערי ציון ח״ג סי׳ ט״ו דלהבבלי אמרינן שהסירה מקודם] ומ״מ קמ״ל הירושלמי דצריך שיהא פנאי גם לזה.

ולפי״ז י״ל עפ״י מה שנתבאר בסימן א׳ בארוכה דלהרמב״ם נחלקו הבבלי והירושלמי בכל עיקר האוסר של קו״ס דלהבבלי הוא גזה״כ לאסור האשה אע״ג דאין אוסרין על היחוד וכמו שהאריך בחי׳ רבינו חיים הלוי (הל׳ יבום וחליצה) אולם בהירושלמי מובא כמה פעמים ענינא דרגל״ד, ובארנו דגם הרמב״ם מסכים דלדעת הירושלמי העיקר האוסר הוא הרגל״ד, ולכן השמיט כמה דינים המובא בירושלמי דאינו כן לפי הבבלי, דלדעת הבבלי כל זמן שהיה קינוי וסתירה כדין לא איכפת לן בפרטי הדברים אם בפועל נראית אם זינתה או לא, אלא מיד שנסתרה נאסרה לבעל ולבועל (וכמובן דבקינוי וסתירה רגילה יש רגל״ד טובא כמפורש בש״ס בכמה דוכתי אבל אין זה מעכב האיסור, ואם שהו שיעור דאינו

כז. וכתב לדון עפי״ז לגבי איסור יחוד, דכשדנין מהו שיעור יחוד אינו מוכרח להיות תלוי בשיעורים אלו המוזכר כאן, דיתכן דרק לאוסרה לבעלה צריך שיעור הממוצע כיון דיש לה חזקת כשרות, אבל איסור יחוד שהוא משום דשמא יבוא לידי עבירה [ועל להבא ל״ש חזקה] ושוב גם בפחות יהא אסור כל ״שאפשר״ לעשות ביאה בזמן כזה.

מסתבר דזינתה מ״מ כל שאפשר שנטמאו אמרינן דנאסרה). ולפי״ז הירושלמי לשיטתיה הצריך גם שיעור התרת סינר משא״כ להבבלי.

ויש לציין דיש בכל הנ״ל נ״מ לדינא כמה הוא שיעור יחוד האסורה, דהרבה פוסקים כתבו דדומה לשיעור טומאה הנמנית כאן [דקי״ל כדי לצלות ביצה ולגומעה] ולהנ״ל יתכן דהוא תלוי בפלוגתת הבבלי והירושלמי ועיין במכתב שהארכנו בזה ובדברי האג״מ (אה״ע ח״ד סי׳ ס״ד אות כ״ב) שהוסיף לשיעור יחוד ארצותה וכדו׳.

ג] והנה עיין בחידושי הגרי״ז שכתב דמהא דאמרינן ״כמה שיעור סתירה״ משמע דאין זה רק שיעור בכדי שיוכל להיות ספק, אלא דזהו דין שיעור ואע״ג דאפשר להסתפק גם בפחות מ״מ זהו ״הלכתא דשיעורין״ דבעינן כשיעור הזה.

ונסתפקתי בכוונתו, דמה שכתב דזהו הל׳ שיעורין צ״ב הא השיעור הוא כדי טומאה ואיזה הלכתא יש כאן, וביותר קשה דאי הוי הלל״מ כמו כדי אכילת פרס א״כ איך יתכן דכל התנאים שיערו בעצמן ובזה הכריעו הא יש איזה שיעור מהלכה למשה מסיני, וגם לא מצינו איזה הלכה למשה מסיני על כדי העראה והדברים תמוהין מאד.

ונראה דיתכן דגם הגרי״ז לא נתכוון לאיזה גזה״כ של שיעורין [ואטו הוי כמו כדי אכילת פרס] אלא ר״ל דקביעותא דשיעור טומאה שיש בו רגל״ד הוא שיעור קבוע ולא רק אם אפשר לעשות הזנות כמש״נ לעיל ולכן שפיר הוי שיעור קבוע כמו שאר שיעורים ושפיר אפשר להצריך שיעור ארצותה אע״ג דדלמא כבר התפתתה להזנות ודו״ק[כח]. וכן עיין בעבודת דוד שג״כ הבין כהנ״ל דהך יסוד של שיעור סתירה ר״ל דדין התורה הוא שצריך שתהיה שיעור סתירה באופן שיש רגלים לדבר מתוך הסתירה עצמה שזינתה ע״ש.

וכמה שיעור סתירה וכו׳. הנה בספר כרם נטע (כאן) ובפחתי תשובה (סי׳ קע״ח סקט״ז) הביאו ספיקת הנוב״ת (אה״ע סי׳ ק״ס) בעדים שהעידו שהיו יחד בבית הסתר ולא ידעו אם שהו כדי טומאה, וכתב הנו״ב די״ל דכל זמן שאינו ברור שהיה פחות מכדי טומאה דנאסרת ע״ש. אולם כבר העיר בכרם נטע דבמהרלב״ח (סי׳ מ״ג) נקט בפשיטות דלא כזה וצריך עדות על שיעור טומאה, וכן מפורש בישועות יעקב.

ובאמת דברי הנו״ב תמוהין איך אפשר לאסור אשה לבעלה ״דלמא שהו כדי טומאה״ וכל זמן שאין לנו עדות שקינא לה ונסתרה כדי טומאה פשיטא דהיא מותרת, וכן מורין פשטות דברי הפוסקים וכמפורש בשו״ת מהרלב״ח ועוד.

והמעיין היטב בדברי הנו״ב מבואר דגם הוא מסכים דא״א לאסור אשה ״מספק״ לומר דלמא שהו כדי טומאה, אלא דס״ל דיתכן דסתירה כל דהו ג״כ הוי רגלים לדבר וכבר יש סימן טומאה, ומיד שנסתרו יחד בועידת זנות כבר מורין הדברים לחשוד אותם, ורק דאם יצאו מבית הסתר מיד הרי יש לנו ראיה דלא נטמאו אבל כל זמן דליכא ראיה כזה שוב אמרינן דנאסרו, וע״ז הוסיף דדלמא רק בזה ששהו כשיעור טומאה יש רגל״ד ולכן צריכין לידע ששהו כשיעור.

וכל ספיקתו הוא בהל׳ רגל״ד מה פועל עיקר הרגל״ד והנה לא ביאר כ״כ הצד לאסור ורק כתב הצד להתיר וז״ל ולא מקרי רגלים לדבר אא״כ הרגל״ד מורים שזינתה וכששהתה כדי טומאה רגל״ד שזינתה עתה אבל תחלת הסתירה הוא רגלים לדבר שרצונה לזנות ועל דעת כן נכנסה עמו לבית הסתר, אבל אכתי אין רגל״ד שנעשית מחשבתם כי אילו קודם שזנו באו העדים עליהם והופר עצתם לא היה אפשר להם לזנות וכו׳, עכ״ל. ומבואר דצד הראשון דמיד שנכנסו לבית הסתר היה דעתם לזנות, וא״כ כל זמן דלא נודע שלא שהו כדי טומאה נאסרו. ואכתי הדבר מחודש מאד ופשטות הדברים הוא דצריך עדות על שיעור סתירה כדין, אבל בזה מתבאר קצת כוונת ספיקתו.

ולפי כל הנ״ל לכאורה הדבר פשוט דלהגרי״ז דיש שיעור של כדי טומאה ואינו תלוי בפרטי הרגל״ד בפועל א״כ פשיטא דצריך עדות על דבר האוסר והיינו כשיעור סתירה, ובאינו ידוע אם שהו כשיעור הוי כדלמא נסתרה ואין להחזיק שנסתרו בלי עדות ברורה על הדבר.

כח. וראיתי נ״מ מחוכמת, בקינא לה משני בני אדם, ונסתרה עם שניהם יחד, וכתב המנ״ח (שס״ה) דרק אם שהה כדי טומאת שניהם נאסרה בתורת ודאי לשניהם, ומה יהא הדין בשהו כדי טומאה (לצלות ביצה ולגומעה) ועוד שהו בפחות משיעור טומאה אבל באופן שיש פנאי לזנות, דיתכן דתהא נאסרת בתורת ודאי לשניהם דהיה כאן הל׳ שיעורים דכדי טומאה וגם אפשר להיות שזינתה עם שניהם ודו״ק.

קושי בשיעור של כדי הנראה

כדי הנראה. ראיתי בספר חבצלת השרון (פ׳ נשא) שהעיר דמבואר בדברי הראשונים דיש חזקה על הבועל שגמר ביאתו, וא״כ כאן שלא שהו כדי גמר ביאה נימא להיפוך דע״כ דלא היה גם הנראה. ותי׳

ומצאתי בשו״ת שערי ציון (ח״ג סי׳ ט״ו) שכבר העיר בזה בשם חתנו דאיש זה בא למלא תאותו ואיך נימא דרק הנרה בה, וצידד לדחוק דאה״נ ובדרך כלל צריך כשיעור גמר ביאה, ורק כשהפסיקום באמצע אמרינן דשפיר רצה לעשות כן ורק הוכרח לפסוק, אבל אם יצאו מבית הסתר מעצמן אז צריך כשיעור גמר ביאה, והקשה על עצמו דזה דחוק טובא וכו׳.

ומצאתי בס״ד בספרי דבי רב על הספרי שכבר הרגיש בזה בנוסח אחר דר׳ אליעזר אמר כדי מזיגת הכוס וכתב דזהו שיעור זוטא מאד וביאר בזה״ל וקמ״ל דהנואף מחמת שמתפחד שלא ירגישו בו אינו שוהא אלא מערה במהרה ופורש ובורח והילכך חיישינן אפילו בשיעורא זוטא, עכ״ל.

ולפי״ז מתיישב היטב דכאן שהוא חושש שימצאו אותו באמצע המעשה יש לו סיבה מיוחד לעשות רק הנראה וליכא ראיה משפחה חרופה דמחזקינן שגמר ביאתו כטבע הדברים, וכן עיין בחזון יחזקאל (פ״א ה״א) שכתב בהא דפלימו שנתן שיעור כדי שתושיט ידה לסל ליטול ככר, והביא רמז לזה מקרא דכתיב כי בעד אשה זונה עד ככר לחם, ורש״י פי׳ דחזינן דהוקשו זל״ז, ובחזון יחזקאל פי׳ וז״ל כלומר כדי לזנות עם אשה זונה הוא עושה מאמצים להיות זריז לבוא עליה במשך זמן מועט עד ככר לחם היינו כדי שתפשוט ידה ותטול ככר מתוך הסל, עכ״ל.

וכמה שיעור סתירה וכו׳. עיין במנ״ח (מצוה שס״ה) שחקר באופן שקינא לה משני בני אדם ונסתרה עם שניהם כדי טומאה של אחת מה דינה. וכתב דודאי נאסרה לבעל, ולגבי איסור לבועל דן בדינייהו והכרייע דנאסרה לשניהם מתורת ספק ולא מתורת ודאי, דכיון דא״א שזינתה עם שניהם, וכבר כתבו התוס׳ (נדה דף ב. נזיר דף נז.) דלא ילפינן לטמא ספק טומאה ברה״י שיהא ודאי טמא אלא כששיך הדבר.

וקשה לי דמאחר שכתבו התוס׳ דא״א למילף מסוטה אלא בדבר שיכולה להיות, א״כ לגבי הבועלים דהוי דבר שאי אפשר וא״א ללמוד מסוטה א״כ הדר דינא כבעלמא ונוקמה אחזקה לגבי כל אחד שטהורה ותהא מותרת לשניהם.

ונראה דלפי מה שיסד בחידושי ר׳ שלמה (כתובות סי׳ ד׳) דהך דברי התוס׳ דאין למידין דבר שאי אפשר הוא רק לגבי הדין ספק כודאי, אבל בהא דהתורה עשאה ספק שלא ליזיל בתר חזקה אמרינן גם כשא״א להיות, א״כ מתיישב היטב דברי המנ״ח, (והוכחנו במקו״א דיש שיטות דלא ס״ל כנ״ל, ולדבריהם צדקו דברינו וצ״ל דלא כהמנ״ח ודו״ק).

אולם בבית הלוי ח״ב סי׳ מ״ב אות ג׳ כתב בפשיטות דלא כדבריו אלא שהאשה נאסרת בתורת ודאי לכל הבועלים אע״ג דא״א להיות, ואינו ברור מהיכן הוציא כן, ואפשר כהנ״ל דל״ש לאוסרה מספק ועל כרחך דאסורה בתורת ודאי. ועיין בפתחי תשובה (סי׳ קע״ח סקי״ד) מש״כ בזה בדברי המל״מ, ומה שהביא מהחת״ס.

צ״ב מאחר שנאסרת בהנראה מאי ס״ד להצריך כדי גמר ביאה

ה״א כדי גמר ביאה. ויל״ע מהכ״ת ה״א כזו הא כבר נאסרה בהנראה דהוי כגמר ביאה בכל העריות, ועיין רש״י דף כו: דליכא שום ה״א להצריך גמר ביאה בסוטה.

ונראה לצדד דהנה עיין ברמב״ם הל׳ איסו״ב (פ״א הי״ט) שכתב בזה״ל אין העדים נזקקין לראות המנאפים שהערו זה בזה והכניס כמכחול בשפופרת אלא משיראו אותן דבוקין זה בזה.. מפני שחזקת צורה זו שהערה עכ״ל. והקשו המנ״ח (מצוה קכ״ט אות ל״ג) והחת״ס (אה״ע ח״ב סי׳ ק״ג) הא הבא על שפחה חרופה אינו חייב אלא בגמר ביאה, וא״כ איך סגי בכדרך המנאפים. ותי׳ החת״ס דיש שני חזקות, והרואה כדרך המנאפים סברא גדולה היא וחזקת המנהג הנהוג בטבע העולם אש בנעורת, אולם מהכנסת עטרה ואילך נהי דפסקה חזקה הנ״ל של חזקת טבע, מ״מ מתחיל חזקה שניה כיון שידעינן בודאי שהכניס העטרה אמרינן כך הוא ולא פירש וחזקה כאשר היה כן הוא ולא פי׳ עד שגמר ביאתו, וזהו וסת הענין להשאר שם עד שימות האבר. אך על חזקה זו הוא יכול לטעון טענת ברי ולימא דלא גמר ביאתו, משא״כ חזקה הראשונה הוא חזקת מנהג ואינו נאמן נגדו.

ומבואר מהנ״ל דבדרך כלל המערה גומר ביאתו, ורק לפעמים יתכן שלא גמר אלא הערה בה. וא״כ אם נסתרו רק כשיעור הנראה מסתבר שלא בא עליה כלל, דאילו היה בא עליה מסתמא היה גומר ביאתו.

ונמצא דהיכי דשהו כדי גמר ביאה יש רגל״ד אמיתי שזינתה, משא״כ בשיעור הראה לא שכיחי כ״כ שעשו רק הראה, ומתיישב היטב דסד״א דצריך שיעור גמר ביאה (דומיא דס״ד דצריך שיעור להרצותה), קמ״ל דסגי בשיעור הראה ודו״ק.

ועיין בשיעורי הגרמ״ד שהעיר כנ״ל מהכ״ת להצריך שיעור גמר ביאה. ותירץ עפ״י דברי אביו הגרי״ז דיש חלות שיעור סתירה וסד״א דצריך שיעור גמר ביאה.

כדי לגומעה. והנה גמיעה הוא לשון שתיה, וכמבואר בפ׳ חיי שרה (כ״ד י״ז) דאליעזר אמר הגמיאיני נא מעט מים מכדך, ופרש״י שם דהוי לשון גמיעה. והא כאן מיירי באכילת ביצה. וראיתי בהערות שכתב דע״כ דגמיעת ביצה חי דינו כשתיה ולא כאכילה [וכנראה דנו בזה הפוסקים]. ולא הבנתי דבריו הא אמרינן לקמן כדי לצלות ביצה ולגומעה, וביצה צלויה ודאי הוי אוכל, והדק״ל, וצ״ע.

שוב ראיתי במנחת יצחק (ח״ד סי׳ צ״ד המובא לעיל) שציין לדברי הרע״ב בעוקצין (פ״ב מ״ו) שכתב דביצה מגולגלת היינו ביצה רכה שאפשר לשתותה [ומיירי התם עד מתי קליפת הביצה הוי שומר לטומאה, ואמרינן דבמגולגלת עד שיעשה נקב לשתות הביצה ממנה, ולביצה שלוקה (ביצה קשה) עד שישבור כל הקליפה], ולפי״ז מתיישב דברי הגרי״ש דשייך לשון גמיעה גם על ביצה רכה ודו״ק.

דף ד:

ביאור הקשר דאכילה בלי נטל״י ואשה זונה

כל האוכל בלא נט״י כאילו בא על אשה זונה. ונראה דכל אכילה צריך להיות לש״ש ואדרבה מוסיף בה קדושה [ובפרט שיש נצוצות הקדושה בכל מאכל] ועיין של״ה (שער אותיות קדושת אכילה בארוכה בזה), אבל כשאוכל בלי נט״י הרי זה אכילה טמאה, ואז הוי בלי תועלת, והוי כבא על זונה דאינו לפ״ו דהוי מגונה. ועיין מהרש״א וקר״א איך שביארו הדברים.

למה נקטו המזלזל בנטל״י יותר מכל דברי סופרים

כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם. ופרש״י שהאוכל תמיד בלי נטל״י נעקר מן העולם דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה. והקשו תוס׳ א״כ אמאי נקט נטל״י הא אפילו כל דברי חכמים נמי [כמפורש בברכות דף ד: ועירובין דף כא: דכל העובר על דברי סופרים חייב מיתה], ותירצו עפ״י מה שהקשו עוד דהא אמרו בשבת (סב:) דהמזלזל בנטל״י עונשו עניות, ולכן פירשו דהיינו הך ונעקר מן העולם היינו ע״י עניות דקשה ממיתה ע״י נחש.

וביאור קושיתם למה נקטו בדוקא נטל״י, נראה ליישב דבאמת אין כל ״העובר״ על דברי חכמים חייב מיתה אלא ״המזלזל״ וכדאיתא הכא, וא״כ נקטו זלזול בנטל״י לדוגמא לפרש אופן החיוב מיתה דאינו כשעובר באקראי דאטו המטלטל מוקצה משום דחס על ממונו יתחייב מיתה, ולא נאמר החיוב מיתה אלא כשמזלזל בה תמיד וכמו שפירש״י, ועיין בשערי תשובה (ש״ג אות ח׳) דיש אנשים המלזלזים תמיד שאוכלים בלי נטל״י ודבר זה נעשו אצלם הפקר. ולהנ״ל זהו הקמ״ל דכאן דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה רק בכעי״ז דמזלזל בה ועושה כן תמיד.

ובביאור הדבר דרק המזלזל בה חייב מיתה עיין להלן דף לה. שהבאנו מה שציין דודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** דברי דרשות הר״ן (דרוש שביעי) שביאר ענין זה דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, וז״ל כי ישראל העובר על דברי תורה מצד אשר יתקפנו היצר, יענש כמשפטי התורה. אבל העובר על דברי חכמים, אחר היותו שומר דברי תורה, לא תהיה מתולדת היצר ותקיפתו, אבל מצד הבזיון, ולכן יתחייב מיתה[כט], עכ״ל. ובאמת זהו עיקר פירושו של ״זלזול״ דהדבר אינו חשוב בעיניו.

ועי״ל על דרך הנ״ל לפי מה שחידש מהרש״א (עירובין דף כא:) דלא אמרו דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה אלא כשהוא גדר לדבר שחובתו מיתה, אבל גזירה דרבנן בשביל עשה ול״ת אינו חייב מיתה דלא יהא הטפל חמור מן העיקר, והא דיש חיוב מיתה על המזלזל בנטל״י היינו משום דתקנוהו משום סרך תרומה דחיובו במיתה. ולפי״ז ג״כ י״ל דקמ״ל דרק המזלזל בנטל״י וכמוה חייב מיתה ולא בכל דבר [ורק קשה מהא

כט. וע״ש שעדיין נתקשה מהיכן נלמד חיוב מיתה זה הא לא כתיב מיתה על לא תסור, עיין להלן (לה.) שהבאנו תירוצו.

דברכות דף ד: דהעובר על דברי סופרים שתקנו בשביל מצות קר״ש חייב מיתה אע״ג דלית בה דדבר שחייבין עליו מיתה ועיין ברש״ש (עירובין שם) מש״כ בזה].

נטילת ידים. בעיקר תקנת נטילת ידים יש להעתיק כאן דברי המ״ב, ובסימן ו׳ הארכנו בביאור הסוגיא, וכאן כתבנו בקיצור.

וז״ל המשנה ברורה (סי׳ קנ״ח סק״א) : טעם תקנת נטילה הוא משני דברים, אחד מפני סרך תרומה והיינו כיון דידים עסקניות הן ונוגעים בכל דבר [לרש״י נגיעת זיעה, ולרבינו חננאל והרמב״ם ושאר פוסקים נגיעת טומאה, שעה״צ סק״א] ובזמן שהיה נוהג טומאה וטהרה והכהנים אכלו תרומה היו צריכין ליטל ידיהם מדברי סופרים קודם אכילת תרומה, כדי שלא יטמאוה בנגיעתן, וכדי שיהיו רגילין הכהנים בזה גזרו ג״כ על כל איש ישראל האוכל פת שאסור לאכל עד שיטול ידיו וגם עכשיו שאין הכהנים אוכלין תרומה מפני הטומאה לא בטלה תקנה זו כדי שיהיו רגילים בני שיראל כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו לאכול בטהרה, ועוד טעם לתקנת נטילה משום נקיות וקדושה, וסמכו בגמ׳ [ברכות נג:] אקרא ד״והתקדשתם והייתם קדושים״ סמ״ג (עשין כ״ז)].

טעם תקנת מים שניים ושיצטרך להגביה ידיו

הנוטל ידיו צריך שיגביה ידיו למעלה שמא יצאו המים חוץ לפרק ויחזרו ויטמאו את הידים. ובביאור הך תקנה יש להקדים דיש דין של מים שניים, דמים הראשונים מטהרין את הידים ומים שניים מטהרין את המים הראשונים כמבואר ברש״י כאן. ועל כן אם לא יגביה ידיו שמא יצאו מים הראשונים חוץ לפרק בלי טהרת השניים ויחזרו ויטמאו את הידים. אבל אם יגביה ידיו לא ילכו חוץ לפרק כלל. ונחלקו הראשונים כשמים הראשונים יצאו חוץ לפרק אבל גם השניים יצאו שמה, האם נימא דהשניים טיהרו הראשונים ולא איכפת לן אם יחזור או לא, ורש״י כאן כתב דאם השניים יצאו ג״כ חוץ לפרק ליכא למיחש כיון דהשניים טיהרו הראשונים, והר״ש (ידים פ״ב מ״ב) תמה עליו ממשנה מפורשת דלא כזה ואין המים השניים יכולין לטהר מים הראשונים אלא תוך הפרק, ועיין בסימן ו׳ מה שהבאנו ליישב דעת רש״י.

להלכה. מנהג העולם שלא להקפיד להגביה ידם, וכתב המשנה ברורה (סי׳ קס״ב סקט״ז) הטעם עפ״י דברי השו״ע (סעיף א׳ שם) דהיכי דנוטל ידיו עם רביעית לכל יד אז לא נטמאו המים כלל ושוב ליכא להך דינא להגביה ידיו. ולפי״ז מי שיש לו רק מעט מים צריך לקיים דברי חז״ל להגביה ידיו למעלה, אולם כתב המ״ב (סק״ב) דבדיעבד אינו מעכב ע״ש בשעה״צ (סק״ז) בטעמו.

צריך להגביה ידיו. יל״ע ממתי צריך להגביה ידיו, ובמשנה ברורה (סק״ג) כתב שיגביה ידיו אחר מים שניים עד הניגוב, אולם בחזו״א (סי׳ כ״ד סק״ל) חלק ע״ז וכתב דיש להגביה ידיו ״מתחלת נטילת ראשונים עד אחר הניגוב״, ובראב״ד בתמים דעים כבר דן בזה ע״ש.

רש״י ד״ה שמא יצאו וכו׳ שצריך ליתן המים על ידיו שני פעמים, הראשונים מטהרין את הידים, והשניים מטהרין את המים הטופחים על ידיו, שנטמאו בתחילה מחמת ידים, עכ״ל. ומבואר מזה דהמים הראשונים נשארו טמאין עד שנטהרו ע״י השניים, וצ״ע דא״כ נימא דהראשונים שוב מטמאין את הידים עצמן ואיך הועיל נטילתו כלל, ועיין בחלק הביאורים מה שכתבנו ב׳ מהלכים מדברי המפרשים איך ליישבו.

אם מים שניים מעכב טהרת הידים

בא״ד. והשניים מטהרין את המים הטופחים על ידיו, עכ״ל. ומשמע מרש״י דהידים הם טהורין ורק המים נשארו בטומאתן, ולפי״ז אם ינגב ידיו מיד ולא ישארו מים הטמאים עליו כפשוטו יהא מותר לאכול פת. ונחלקו בזה המשנה ברורה והחזו״א, דהמ״ב (סי׳ קס״ב סקנ״ז) כתב דאה״נ ומעיקר דדינא מספיק ניגוב אחר מים ראשונים ורק חוששין שמא יגע במים שבאו מידיו ויטמא ידיו על כן צריך ליטול מים שניים לטהר הראשונים.

אולם החזו״א (סי׳ כ״ד סק״ה) כתב דבר מחודש דעד שבאו מים השניים לטהר מים הראשונים עדיין ידיו הם קצת טמאות, דבאמת אע״ג דע״י שנטל ידיו ראוי לומר דהמים מטהרין את היד ואין בכח היד לטמאותן, מ״מ כיון שאין הראשונים גומרין לטהר הן מיטמאין עד שיבואו שניים הבאים לטהר את היד וימצאו את הראשונים ע״ג היד, וישתתפו עמהם לטהר ואז יתטהרו גם הראשונים, והוי כעין ב׳ דברים המטהרים אותה ומהמטהר הראשון איקלש טומאתה, וגם המים שעל היד מעורב בהן כח טהרה עד שיבואו המים השניים ויוגמר טהרתן. והידים קודם שבאו השניים פוסלין את התרומה ומטמאין משקין וכו׳ ע״ש בכל דבריו.

הנה הא פשיטא בין להשו״ע והמ״ב ובין להחזו״א עיקר חיוב נטילת מים שניים היינו משום טומאת מים הראשונים וכמפורש ברש״י כאן, ולפי״ז בנטל רביעית א״צ מים שניים כלל וכן נפסק בשו״ע סי׳ קס״ב סעיף ב׳ וביאר שם במשנה ברורה כהנ״ל דהיכי דליכא טומאת מים א״צ לשניים כלל.

אולם המ״ב (שם סקכ״א) הביא דעת הראב״ד (תמים דעים סי׳ ס״ז) דבכל אופן צריך מים שניים, וטעמו משום דעיקר שניים הוא משום לכלוך דע״י נטילה ראשונה מסיר הלכלוך מידו אבל אכתי המים מלוכלך קצת ולכן צריך שניים ועל כן גם בנטל רביעית צריך שניים, וכתב המ״ב דיש לנהוג כן לכתחילה.

דעת הגרי״ז דחלוק ביסוד דינו נטל״י לתרומה ולחולין

שם. הנה עיין בחי׳ הגרי״ז כאן [ובשיעורי ר׳ מיכל טהרות סי׳ ד׳ ביאר הענין בארוכה והעתקיו כפי הבנתו בדברי חמיו] דבר יסודי דיש תקנת חז״ל של נטילת ידים בתרומה וכן בחולין, אבל חלוקים המה ביסוד דינם, דלתרומה עיקרו ״לטהר״ ידיו שלא יהיו טמאות, אולם בחולין עיקרו ״ליטול ידיו״ ואח״כ כשידיו כבר נטולות יצא ידי חובתו וזהו עיקר דינו, (ולזה נתכוון הגרי״ז שיהיו ידיו ״נטולות״ שצ״ב כוונתו, ורצה לומר שיתקיים בהם מצות נטילה ולא שיהיו טהורות).

וביאר דבזה נחלקו הרמב״ם והראב״ד אי צריך מים שניים לחולין (עיין הל׳ מקואות פי״א ה״ג) דהרמב״ם לא הצריך מים שנים לטהר מים הראשונים אלא בתרומה ולא בחולין והטעם כהנ״ל דרק בתרומה תקנו שיהיו טהורות משא״כ בחולין מספיק לעשות מעשה נטילה, אולם להראב״ד גם בחולין עיקרו הוא לטהר ידיו [אולם צידד הגרי״ז דיתכן שיודה הראב״ד לדברי הרמב״ם ויהיה לדידיה שני דינים עיין בשיעורי ר׳ מיכל שם אות ג׳], והגרי״ז אמר דיש בזה כמה נ״מ מלבד מיים שניים וכגון לענין ניגוב נקט הגרי״ז דרק בתקנת נטל״י יש דין ניגוב משא״כ בנטל״י לתרומה, וכן לענין הא דמתנה עליהם כל היום ואכמ״ל.

ועיין במשנת טהרות (ידים סי׳ ב׳) שהאריך ביסוד הדברים, והעיר דא״כ למה צריך להגביה ידיו בנוטל ידיו לחולין שמא יחזרו ויטמאו ידיו הא לא איכפת לן לטהר ידיו כלל, וכתב דודאי כל שבא מים טמאים ממקום אחר מפקיעין השם נטולות ושוב נתחייב בנטילה עוד פעם, אבל גוף מעשה הנטילה אינו מעשה לטהר אלא שיהיו ידיו נטולות ע״ש.

ג׳ טעמים בניגוב ידים

כל האוכל בלי ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא. וכן נפסק בשו״ע (סי׳ קנ״ח סעיף י״ב) שינגבם היטב דהאוכל בלי נגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא. ובמ״ב וביאור הלכה (שם) מובא ג׳ טעמים לניגוב ידים. א׳ הב״י כתב להעביר מים הראשונים שהם טמאים [והביא המ״ב שהקשו ע״ז דהא השניים טיהרום]. ב׳ מהרש״ל (יש״ש חולין פ״ח סי׳ ל״ט) כתב דעיקר הניגוב משום נקיות שע״י שידיו לחים ימאסו בהדי האוכלין. והביא המ״ב דכן משמע ברש״י אצלינו שכתב דדבר מאוס חשוב כטומאה. ג׳ ורבינו חננאל פי׳ דע״י המים שעל ידיו יכשיר הפירות לקבל טומאה.

ונ״מ בין הטעמים בנטל רביעית דאין המים טמאים דלטעם הראשון לא יצטרך לניגוב משא״כ לאידך טעמים ע״ש בשו״ע (סעיף י״ג) דפסק בכה״ג דא״צ ניגוב וע״ש במ״ב, ובמה שכתבנו בזה בסימן ו׳ ענף ג׳ שהארכנו בהנ״ל [אולם בטבל ידיו מפורש בתוספתא דידים דא״צ ניגוב וקשה על טעמים הנ״ל ויתבאר בסימן הנ״ל].

סתירת רש״י אי מים אחרונים משום מלח סדומית או להעביר הזוהמא

רש״י ד״ה **אחרונים, של אחר הסעודה שחייבו חכמים מפני שמלח סדומית יש שממסא את העינים, עכ״ל.** ומבואר מרש״י דחובת מים אחרונים הוא משום מלח סדומית, ותמוה דרש״י סתר עצמו תוך כדי דיבור שכתב אח״כ דצריך להשפיל ידיו למטה כדי שתרד זוהמת התבשיל מידיו שהרי להעביר הזוהמא הן. ומבואר מזה דהוא נוטל ידיו לנקיות ולהעביר הזוהמא ולא משום מלח וצע״ג.

ונראה ד״הטעם״ שתקנו מים אחרונים הוא משום מלח סדומית וכמפורש בחולין דף קה. אולם ״מה שתקנו״ הוא לרחוץ ידיו מכל זוהמא ולכלוך, ומי שאין לו מלח סדומית על ידיו מאכילה זו אטו יפטר ממים אחרונים [ורק כשאינו מצוי דנו אי נתבטל הטעם שיתבטל התקנה, אבל פשוט דאינו תלוי בכל אכילה] וע״כ דתקנו לרחוץ ולנקות ידיו אחר אכילתו והמטרה והתפקיד והטעם הוא דבזה ינצל ממלח סדומית, אבל לא אמרו שירחץ את המלח סדומית, וכיון דמעשה הנטילה הוא להעביר זוהמא לכן צריך להשפיל ידיו.

אולם בראב״ד (השגות הל׳ ברכות פ״ו ה״ב) ובתמים דעים (ס״ז) כתב דיש בזה שני דינים א׳ משום סכנה

מפני מלח סדומית, וב׳ משום נקיות, ומשום סכנה אינו מברך עליו אולם משום נקיות מברך, ונ״מ דכשידיו מזוהמות חייב בברכה משא״כ כשאינן מזוהמות. והיה מסתבר ליישב דברי רש״י כאן עפ״י הראב״ד דשני הטעמים אמת [מלח סדומי וזוהמא) אולם רש״י לא הזכירו כשני טעמים אלא כאילו תקנו כן משום מלח וצריך להשפיל ידיו כיון דכולו להעביר הזוהמא הוא, ועל כן צ״ל כמש״נ לעיל ודו״ק.

והנה הרמב״ם (בהלכה ב׳) כתב להדיא דמים אחרונים אין מברכין עליו דאינו אלא משום סכנה ודלא כהראב״ד ושפיר כתב (בהלכה ט״ז) דצריך שישפיל ידיו למטה כדי שיצא כל כח המלח מעל ידיו ולא הזכיר ענין זוהמא כלל ודלא כרש״י והראב״ד.

כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש שנאמר וגו׳. ופרש״י נפש היקרה הגבוהה היא תצודנה רודף אחריה וצד אותה ומגיעה. ולפי״ז צ״ל דהיא תצוד קאי על נפש של הבעל גאוה ולכן נאמר בלשון נקיבה וכ״כ המגיה על המהרש״א, והקשה מהרש״א מהכ״ת יהא הבעל גאוה רודף אחר אשת איש, ולכן פי׳ דר״ל שהבעל גאוה שמסלסל בשערו אז האשה תרדוף אחריו (וכדמצינו ביוסף ואשת פוטיפר, ובבנו של ראב״ש שהיה יפה כ״כ שתהא שוכרתו בארבעה), והקשה רבא על דיוק הקרא, ותי׳ דר״ל דלאחר שנכשל באשת איש היא תצודנה לדינא של גהינם.

אולם מצאתי מפורש במדרש רבה פ׳ נשא (פרשה ט׳ אות ג׳) כדברי רש״י, וז״ל ד״א איש איש, הוי שוי לבני אנשא מעשה באשה אחת וכו׳ אלא מי גרם לך שאת גס רוח הוי שוה לבני אדם, עכ״ל. ופי׳ במהרז״ו כל הצער הזה על שאת גס רוח ואינך מסתפק באשתך כרוב בני אדם. וזהו דדריש איש איש שתהא שוה לכל איש, ולפי״ז נמצא דגס הרוח אומר לנפשו דאשתו אינו מספיק לאדם כמוני.

ועיין במהר״ל שג״כ פי׳ כרש״י וביאר דכתיב אשר ינאף איש את אשת ״רעהו״, והיינו שהתורה הזהירה שאינו ראוי שיקרב לאשתו של רעהו, אולם גס הרוח אין לו אח וריע דאין אדם שוה לו, ומפני כך לבסוף יכשל באשת איש.

היא תצודנו לדינה של גהינם. עיין תוס׳, ומבואר דהבינו דר״ל דאין לו חלק לעוה״ב. ומסתמא הוכיחו כן דפשיטא שיפול בגהינם על כל עבירה שבעולם, וע״כ דר״ל שהיא מפילתו לישאר שם.

כאילו עובד עבודה זרה, כאילו כפר בעיקר. והנה מבואר בכל המשך הגמ׳ דכל שיש בו גסות הרוח הוי כעובד ע״ז וכפר בעיקר, וגם הוי כמגלה עריות שהם שני ענינים חלוקין וצריכין לבאר איך מגאוה נתהוה כך.

ועיין במכתב אליהו שביאר ענין הגאוה וחומרתו היטב, דכל המצות הם לעבודת השי״ת, אולם הבעל גאוה שרוצה להגביה את עצמו נמצא שעושה המצות בשביל כבוד עצמו ולא בשביל כבוד שמים, ונמצא דבעומק הדברים הוא עושה המצוה - לעצמו, ולא לה׳, וזהו ממש עבודה זרה, וכתב דיתכן דמצותיו אינן אלא כמתעסק שהרי אינו עושה משום דנצטוה בה ולא לשום כוונה אחרת אלא לעצמו, וכתב דהלואי שיקרא שלא לשמה ע״ש דברים חריפים.

ובמהר״ל פי׳ דלגבי הקב״ה ל״ש התנשאות כלל, וע״כ דעובד ע״ז ולעומתו שייך להתגאות, כך הבנתי בדבריו.

ועיין במהרש״א שפי׳ כל הענין באופ״א דיש לאדם ב׳ רוחות רוח טהרה ורוח טומאה כדאמר לעיל (דף ג׳), ונאמר ברוח טהרה כי אני ה׳ את דכא ושפל רוח גו׳, ובהיפך רוח הטומאה שהוא כח של ע״ז כמש״כ והייתי רוח שקר גו׳ והוא הגס הרוח, וזהו גם רוח הטומאה דעריות ע״ש שהאריך בעין זה.

כאילו בא על כל העריות. והא דמצינו דהוי כגילוי עריות נראה דיש לפרש בתרי אנפי, די״ל עפ״י מה שנתבאר בדברי ההקדמה להספר דזנות הוא מעשה בהמה שאין לו שום שייכות לרוחניות ולכן נקרא טומאה דגורם סילוק השכינה, וא״כ כמו״כ בעל גאוה דאין אני והוא יכולין לדור כאחד הרי זה מסלק השכינה ודומא לגילוי עריות, ועיין במהר״ל שכתב על אופן זה. ועי״ל דכבר הבאנו לעיל בענין נט״י דחלק של גילוי עריות היינו שהוא עושה כן רק לתאוה ואינו מכוון לתועלת או למצוה וכדו׳, וכמו״כ בעל גאוה שהכל לעצמו דמיא למגלה עריות שכל מעשיו הם תאוה לבד בלי שום לש״ש שיתערב בו.

ביאור הג׳ דברים שהוזכר בגמ׳ שאינו מצילו מגהינם

אמר רב כל שיש בו גסות הרוח (גירסת רש״י וב״ח ומהרש״א), **אפילו הקנחו להקב״ה באברהם אבינו.. אפילו קיבל תורה כמשה רבינו.. אפילו עושה צדקה בסתר לא ינקה מדינה של גהינם.** והוזכר כאן ג׳ ענינים דאפילו עשה כל זה לא יועיל לו להנצל מגהינם שבא

לו ע״י גסות הרוח, ויל״ע מה הקשר של ג׳ דברים אלו, וראיתי בזה ג׳ מהלכים, ואפרטם.

א׳ במהרש״א פי׳ עפ״י מתני׳ דאבות (פ״ה מי״ט) דנתבאר שם חילוק בין אברהם אבינו ובלעם הרשע, ונמנה שם ג׳ מדות, א׳ עין טובה, וזהו מדת ההסתפקות. ב׳ רוח נמוכה, מדת הענוה. ג׳ נפש שפלה ג״כ שאינו גס רוח [וכמו שפרש״י שם], ומי שיש לו מדות אלו הם מתלמידיו של אברהם, וכנגדן מתלמידיו של בלעם הרשע. וע״ז אמרינן הכא דאם יש בו גסות הרוח שהיא מדה השניה של בעלם, אז אפילו יש לו מדה הראשונה של אברהם של הסתפקות דאמר הרימותי ידי שלא נטל כלום, וכן כמרע״ה שלא נהנה מביזת הים אלא מהלוחות שניתנו לו בהר סיני כשקיבל התורה, ואפילו הוסיף על צד השלימות ביותר לא די שאינו נהנה מהם אלא שהוא מהנה אותם במתן בסתר אעפ״כ כיון שיש בו מדה הרעה זו של גסות הרוח כבלעם לא ינוקה מדינה של גהינם.

ויש להוסיף דא״ש היטב דהמשנה מסיים שם דתלמידיו של בלעם הרשע יורשין גהנים ויורדין לבאר שחת וכדאמרינן הכא דלא ינוקה מדינה של גהינם ודו״ק.

ב׳ בקר״א ביאר באופן נפלא דנמנו כאן הג׳ עמודים שהעולם עומד עליהם שהם, תורה, ועבודה, וגמילות חסדים. ואברהם הוא עבודה שהקנה לה׳ שמים וארץ בעבודתו והוא הראשון לבעלי עבודה כמו שכתוב בבנין מזבחותיו לה׳. ומרע״ה הוא הראשון בעמוד התורה כמובן. ומתן בסתר הוא הראשון בגמילות חסדים (מסתמא כוונתו לדברי הרמב״ם סוף הל׳ מתנות עניים דמתן בסתר נמנית במעלות העלינות בצדקה, אולם אינו ראשון שם), ואפילו בצירוף כל זה לא ינצל מדינה של גהינם.

ג׳ המהר״ל ביאר דגאוה הוא חסרון והעדר דכל יתר כנטול דמי והוי מום וחסרון, וע״ז אמרינן דאפילו עשה כאברהם שהקנה להקב״ה שמים וארץ ואיש כזה הוא עיקר המציאות כאשר המליך הקב״ה על המציאות כי לא היו הנמצאים כלום קודם שבא אברהם, וכמו״כ התורה הוא עיקר המציאות וכל מעשה בראשית תלויין ועומדים עד שישי בסיון אם יקבלו ישראל התורה, וכמו״כ מתן בסתר שהוא צדקה מעולה הוא טוב גמור והיפוך הגהינם שהוא רע גמור, ומ״מ עם כל זה לא ינוצל הבעל גאוה מדינא של גהינם. והנה אצלינו הגירסא דכל הבא על אשת איש לא ינוקה מדינא של גהנים וכל הסוגיא, וכתב במהר״ל דכל דבריו מובן גם לגירסא זו.

דף ה.

מהכ״ת להצריך אזהרה לגסות הרוח יותר מכל מדות הרעות אזהרה לגסי הרוח מנין וכו׳. הנה ידוע דברי ר׳ חיים ויטאל שהקשה למה ליכא אזהרת התורה על עניני מדות, ותי׳ דדרך ארץ קדמה לתורה, וא״כ צ״ב למה הקשו אזהרה לגסי הרוח מנין ומהכ״ת להצריך בזה מקור, וכפשוטו צ״ל דכאן מדברים על שכחת ה׳ ומצותיו הבא ע״י גאוה, ולזה שפיר צריך מקור.

וזהו גם הטעם בהסמ״ג שמנה גאוה מתנין תרי״ג, וכמו שהעיד על החלום בהקדמת ספרו וז״ל וגם בענין לאוין בא אלי בחלום ענין מראה בזה הלשון הנה שכחת את העיקר השמר לך פן תשכח את ה׳ אלקיך, כי לא היה בדעתי לחברו במנין הלאוין, וגם רבינו משה לא הזכירו במנין, ואתבונן אליו בבקר, והנה יסוד גדול הוא ביראת השם וחיברתיו בעיקרים גדולים במקומן, וה׳ אלקים יודע כי לפי דעתי איני משקר מענין המראות, וה׳ יודע כי לא הזכרתים בספר זה אלא למען יתחזקו ישראל בתורה ובתוכחה וחפץ ה׳ ביד יצלח, עכ״ל.

ובל״ת ס״ד כתב וז״ל השמר לך פן תשכח את ה׳ אלקיך, לאו זה נראה אלי במראה לכותבו ויסדתיו אזהרה לגסי הרוח, ואחרי כן מצאתיו במסכת סוטה, עכ״ל.

והביאור בזה דכיון דאיסור גאוה היינו משום דבא לידי שכחת ה׳ וכל מצותיו א״כ לא דמיא לשאר מדות רעות, וקצרתי, ודו״ק.

ואמר ר׳ אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער. עיין בבן יהוידע שתמה איך בשביל גאוה לא יקום בתחיית המתים וא״כ לא שבקת חיי לכל בריה דרוב בני אדם נכשלים בגאוה, ועוד הו״ל למימר דאינו קם לתחיית המתים. וכתב לפרש דבשעת התחייה יקומו המתים כאילו ננערו משנתם בלי שום צער וחולי, אבל מי שהיה בעל גאוה קמים כאדם חולה ממכה גדולה שהיה לו בבשרו ונתנוהו בתרדמה כדרך הרופאים (anesthesia), ואח״כ כשיוצא ממנו הוא עודנו חולה ומרגיש בחלישות גופו, וע״ז אמרו אין עפרו ננער

כעומד משנתו אלא כחולה המושכב על מטתו [אולם בתוס׳ לכאורה מוכח דלא כזה אלא הכוונה כפשוטו וצ״ע].

אין אני והוא יכולין לדור בעולם וכו׳. עיין במכתב מאליהו (ח״א עמ׳ 123) שתמה הלא אין גבול לחסדיו יתברך ומה שייך ״אין יכולין״, ותי׳ דאין זה מצידו יתברך אלא אך ורק מצד המתגאה, שהבעל גאוה אינו יכול לסבול השי״ת, כל כל המתגאה בלי יוצא מן הכלל יחשוב את עצמו בקרב לבבו שהוא למעלה מן הכל אני ואפסי עוד, וכיון שהוא כאן אין כאן אחר, ולכן מצידו של המתגאה ״אין אני והוא יכולין״ וזה תוכן הענין אשר הגאוה תוכן האפיקורסות וכל בעל גאוה הוא מחוסר אמונה בפנימיותו, יעו״ש עוד בארוכה.

דף ה:

אבל מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם.. ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת וכו׳. ויל״ע מאחר דמעלתו גדולה כ״כ דהוי כאילו הקריב כל הקרבנות למה הוצרך ללמוד דאין תפלתו נמאסת. ונראה דענין של קרבנות הוא ביטול היש וצריך שיהא כאילו הקריב עצמו, ומי שדעתו שפלה קיים ענין זה, אבל מ״מ כשאינו יודע לכוין בתפלה ולעשות כל ההכנות הנצרכות אכתי תפלתו נמאסת, וקמ״ל דבזה שדעתו שפלה פועל שתפלתו ג״כ מתקבלת ומשום דלב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה, שהקב״ה לא יבזה אדם כזה (אע״ג דראוי להתבזות ודו״ק), ועיין בשיעורי הגרמ״ד.

כל השם אורחותיו בעוה״ז וכו׳. וצ״ב הקשר לסוגיא דגאוה, ויתכן דשם אורחותיו היינו תשובה שהוא מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה וכו׳ וזהו תחילת ענין התשובה להתבונן בדרכיו ובשכר ועונש. והנה מפורש במאירי ובעוד מחברים דא״א לעשות תשובה כשעודו בעל גאוה, ולכן תחילה פירשו גודל חומר עון של הגס רוח, ואח״כ המשיכו במעלת הענוה ואח״כ סיימו בענין התשובה, ודו״ק היטב.

אל תדברי ונסתרה.. עדיין מותרת לביתה וכו׳. ותמה רע״א (בתוס׳ משניות) הא הוי עוברת על דת ע״י שנתייחדה עמו ואיך הותרה לו, ועיין מה שכתבנו בזה לקמן דף כה ע״א.

רש״י ד״ה אלמא דיבור סתירה היא, אפילו מדברת עמו בשוק סתירת רישא לסיפא היה יתכן דע״י שדיברה עמו בשוק נאסרה, ותמוה הא ודאי לא זינתה אז, וצ״ל דע״י שעברה על התראתו חוששין שזינתה עמו במקום אחר. וחזינן כנ״ל מהא די״א דהיכי דע״א מעיד שנטמאה שלא באותו סתירה דמהימן לאוסרה, והמנ״ח צידד דאפילו העיד שנטמא קודם הקינוי, דע״י שעברה על הקינוי נעשית חשודה. וכמו״כ כאן צ״ל דהיה שייך לאוסרה כשדיברה עמו מה״ט.

אולם אכתי תמוה דברי רש״י שכתב דדיבור סתירה חשיב ליה ואין נהיה כדבר הזה לעשות דיבור כסתירה, וצ״ע. [ואפשר יש ליישב עפ״י דברי מהרי״ק (שורש ק״ס) שכתב דאע״ג דאין אוסרין על היחוד מ״מ היכי דדיברה דברי תפלות ובעניני זנות ואח״כ נסתרה אז אוסרין אותה על יחוד כזה, ובזה פירש מתני׳ דכתובות דף יג. ראוה מדברת ומפרש בגמ׳ היינו נסתרה, והעיר דלא מצינו בכל הש״ס לשון דיבור על סתירה, וע״כ דמיירי שע״י שהיתה מדברת עם איש פלוני חוששין שזינתה עמו אח״כ בהיחוד. וחזינן דשייך לקרוא היחוד שבא אחר הדיבור ״ראוה מדברת״, וכמו״כ כאן הדיבור הוא הכנה להיחוד של אח״כ ודו״ק]. ובדבר שאול (סי׳ ו׳ אות ב׳) פי׳ שע״י שדברה עמו בצורה של סתר וזה מורה שיש בינו לבינה דבר סתר מקרי סתירה, ואינו נראה לי.

תוד״ה הא גופא וכו׳. עיין מהרש״א ומהרש״ל שביארו איך תוס׳ תירצו קושיתם. ועיין קר״א שתי׳ באופ״א. ועיין קרבן עדה שפי׳ דברי הירושלמי באופ״א. וסוף כל סוף צ״ע דברי הירושלמי איך תני דיבור שני פעמים במתני׳ ופירושם שונים זמ״ז.

תוד״ה כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער. תימה אמאי לא חשיב האי במשנת חלק וכו׳, עכ״ל. במנחה חריבה ציין ליסוד חדש שכתב הנו״ב (יו״ד תנינא סי׳ ר״ה ור״ו) דהשואל העיר נימא תנא ושייר. והשיב לו הנו״ב דהתוס׳ מנו ד׳ דברים ששייר א׳ גסות הרוח, ב׳ מתים שבחוץ לארץ, ג׳ עמי הארץ, ד׳ ומלוי ברבית. ובמתני׳ דחלק קתני רק ג׳ ואין אומרים תנא ושייר כשהפרוץ מרובה על העומד, דהיינו כשהשיור יותר ממה ששנינו אין אומרים תנא ושייר ע״ש.

דין צרת ספק סוטה אי מתייבמת

ואם מת חולצת ולא מתייבמת. ולא נתבאר דין צרתה, עיין להלן בהג״ה שהבאנו דהרמב״ם (יבו״ח פ״ו הי״ט) כתב דמתייבמת, וכן דעת תוס׳ והרא״ש ביבמות דף יא., אבל להראב״ד נחלקו האחרונים.

סוגית הגמ׳ ביבמות דסוטה נאסרה להיבם, ואיך זה מתאים עם סוגיין [כמה שיטות ראשונים]

ותתייבם יבומי. והנה איתא בגמ׳ יבמות דף יא. דרב אמר דסוטה אסורה ליבם דטומאה כתיב בה כעריות (ופרש״י דכתיב ונסתרה והיא נטמאה, ובעריות כתיב אל תטמאו בכל אלה), והיא וצרתה פטורות מן היבום וחליצה וכמש״כ רש״י ותוס׳ שם, ובהמשך הגמ׳ שם מבואר דלא נאמר דין זה אלא בסוטה ודאי ולא בסוטה ספק.

ונתקשו כמה ראשונים (שם) דאיך שואל הגמ׳ כאן ״ותתייבם יבומי״ הא אע״ג דלא נאמר דין מיוחד דטומאה כעריות על ספק סוטה מ״מ תיאסר מספק דלמא זינתה ונעשית כערוה לגבי היבם. ויש בזה בערך ד׳ שיטות.

א׳ התוס׳ ביבמות נשארו בתימה איך פריך הכא ותתייבם יבומי, דהנה תחילה הקשו דהא בכל סוטה ספק [דהיינו סוטה שנסתרה] אמרינן ספק כודאי, וא״כ ממילא יחול בה דינא דטומאה כעריות לפוטרה מחליצה, ותי׳ דלא נאמר כודאי אלא לחומרא ולא לקולא לפוטרה מחליצה, אולם כתבו דמ״מ קשה דכיון דסוטה ודאי חשיב רב כערוה א״כ סוטה ספק הוה ליה ליחשב לכה״פ כספק ערוה ואיך פריך כאן בסוטה ותייבם ייבומי, ולגירסא דידן נשארו בצ״ע (ולגירסת הב״ח ומהרש״ל תירצו קושיתם, אולם ר׳ אלחנן (קובץ הערות סי׳ ט״ו) החזיק כגירסא דידן).

ב׳ אולם ברא״ש תי׳ דלא נאמר טומאה אלא על הודאי ״אבל סוטה ספק דכתיב טומאה בלשון עשה אע״ג דאסרינן משום ספק טומאה, לא חשיב טומאה דידה אפילו כספק ערוה הלכך פריך שפיר ותתייבם יבומי״. ומבואר דבר נפלא דאינה אפילו כספק ערוה, והדבר צ״ב רב איך יתכן דבר כזה.

וכן מבואר שיטת הרמב״ם (הל׳ יבו״ח פ״ו הי״ט) שפסק דסוטה ודאי פטורה מחליצה ויבום היא וצרתה, ואעפ״כ בסוטה ספק כתב דצרתה מתייבמת, ותמוה דלמא זינתה ונאסרה צרתה, וע״כ כנ״ל דלגבי יבום אינו אפילו ספק זנות והדבר תמוה הא זהו כל דינא דסוטה דע״י קינוי וסתירה הוי ספק דלמא זינתה.

ופי׳ האחרונים דכל שאינו נכלל בפרשת סוטה דיינינן כלא זינתה בתורת ודאי דהא יש לה חזקת טהרה, וכמש״כ בחי׳ רבינו חיים הלוי (הל׳ יבו״ח שם) דאין אוסרין על היחוד והיינו משום דמוקמינן לה בחזקתה[ל], וכן בקובץ הערות (סי׳ ט״ו סקי״ב), וכן ראיתי בישרש יעקב (יבמות שם) דלהרא״ש מוקמינן לה בחזקת טהרה, ועיין באחיעזר (ח״א סי׳ א׳ אות ב׳) שכתב מטעם אחר משום דהאשה טוענת ברי וכדברי ר׳ יונה בהרא״ש בכתובות דף ט. ולכן כל זמן דלא ידענו איזה גזה״כ לגבי יבום שפיר הקשו ותתייבם יבומי.

אולם מצאתי בב״ח (סי׳ קע״ג) שפי׳ דברי הרא״ש באופ״א דאינה אפילו ספק ערוה מדגלי קרא איסור לבעל ע״כ דליבם מותרת לגמרי, ועיין בקרבן נתנאל (יבמות פ״א אות י׳) דמשמע ג״כ כנ״ל, וזה יסוד גדול בסוגיא דסוטה ספק דלהגר״ח ודעימיה הותרה ליבם משום דליכא אפילו ספק זנות, ולהב״ח והקרבן נתנאל הוי גזה״כ ודו״ק.

ג׳ הראב״ד (כפי הבנת הראשונים) נקט דסוגיין פליג על סוגיא דיבמות ולא ס״ל דטומאה כתיב בה כעריות, ונמצא דקושית הגמ׳ ותתייבם יבומי קאי גם על סוטה ודאי דאיזה איסור ליבום יש בסוטה, וע״ז תי׳ משום לאחר ולא ליבום וכו׳ או ק״ו, וכל זה מהני רק ליבום ולא לחליצה ועל כן פסק הראב״ד דגם סוטה ודאי חולצת (ועיין ברמ״א סי׳ קע״ג שחשש לדעתו להצריך חליצה גם בסוטה ודאי), ועיין בחי׳ הרמב״ן ביבמות שם שהסכים לחשבון של הראב״ד, ורק בפסק הלכה חלק עליו דקי״ל כסוגיא דיבמות דפטורה מן החליצה ומן היבום,

---

ל. כך מפורש בחי׳ הגר״ח על הש״ס (נדה ד.) דאין אוסרין על היחוד משום חזקה, וכן עיין בפנ״י (כתובות יג.) שכתב להדיא דאין אוסרין על היחוד משום דמוקמין לה בחזקתה, וכן מצאתי באר״ש (הל׳ אישת פכ״ד הכ״ה) שהזכיר בהא דלא נאסרה בסתירה לחוד בלי קינוי משום חזקת היתר לבעלה ע״ש. אולם עיין בברכ״ש (כתובות סי׳ י״ז, סוף אות ב׳) שכתב דטעמא משום דאין האשה נאסרת אלא בקו״ס ולא משום חזקה, וכן מורין דברי הריטב״א בקידושין (פא.) ע״ש היטב. ועיין בחלק הביאורים מדברי ר׳ אשר אראלי שליט״א שג״כ הבין בהגר״ח דאינו משום חזקה, אלא משום דלא נחשב לספק כלל. ועיין מה שהארכנו בדברי הגר״ח בסימן א׳.

אבל לשניהם יוצא דאה״נ ולדעת רב דטומאה כתיב בה כעריות ל״ש להקשות ותתייבם יבומי[לא].

ד' באחיעזר (אה״ע סי׳ א׳ אות א׳) **ובחי׳ ר׳ ראובן** (סי׳ ט׳) תירצו דבאמת מהכ״ת מטומאה כעריות שתהא דינה כערוה על היבם ועכצ״ל משום דרשת לאחר ולא ליבם (כמש״כ הרמב״ן והרשב״א) או משום הק״ו דנאסרה במותר לה (כמש״כ בתבואות שור וכן משמע במאירי) וא״כ בתחילת הסוגיא כאן דאכתי לא ידענו כל זה א״כ גם טומאה כעריות אינו אוסרה לבם כלל ומותרת להתייבם, ורק לאחר שפירשו טעמים שאינה מתייבמת אמרינן ביבמות דסוטה ודאי ג״כ פטורה מחליצה ופוטרת צרתה משום דטומאתה הוי כערוה. וכן תי׳ בחמדת שלמה ביבמות שם.

ב] היוצא מכל הנ״ל, א׳ דתוס׳ ביבמות נשארו בצ״ע והדין נותנת שתיאסר לכה״פ מספק, ב׳ הרמב״ם והרא״ש נקטו דכיון דלא נתחדשה דין קו״ס לענין יבום הדר דינא כודאי לא זינתה, ג׳ והראב״ד ודעימיה תי׳ דסוגיין חולק על סוגיא דיבמות, וכן להאחיעזר ודעימיה הסוגיא דיבמות אינו כפי תחילת הסוגיא דכאן.

ולפי הנ״ל נמצא דיסוד של האחרונים דבעצם אין אוסרין על היחוד ומוקמינן לה בחזקתה הוא לדעת הרא״ש והרמב״ם, אולם לתוס׳ וכן להראב״ד (שיתבאר להלן) דלא ס״ל סברא הזאת א״כ אדרבה חזינן דלא כהבנה הנ״ל וסוטה הוי ספק בעצם ולא רק מה שנלמד בהפרשה, ובאמת כך הוא דעת התוס׳ בנדה דף ב. (ד״ה) ובחולין דף ט: (ד״ה) וכן בארנו דעתם לקמן דף כח. (ד״ה מ״ה ת״ל) דנגרע חזקתה בעצם ולא רק מחמת גזה״כ, ודלא כמו שנקטו בהמשך הסוגיא שם(כח: ד״ה וכט. ד״ה).

אולם אכתי יש להסתפק אי הא דהוי ספק לענין שאר דברים הוא מכח הפרשה או דלאחר שקבעה התורה דקו״ס הי רגל״ד שוב הוי ספק בעצם בלי איזה דין סוטה, וכנראה יש חילוק לשונות בדברי התוס׳ אי איתרע חזקתה מצד עצמה, ונתבאר בארוכה במקו״א ע״ש.

מנין להקשות דחליצה נמי לא תיבעי

אי הכי חליצה נמי לא תיבעי. וצ״ב טובא מהכ״ת לאביי להקשות דלא תיבעי חליצה נמי, ורש״י כתב דוהיתה לאיש אחר משמע בלא חליצה וא״כ הגמ׳ מקשה מכח גזה״כ ולא מסברא, וצ״ב דא״כ מאי תי׳ ר׳ יוסף הא למעשה משמע בקרא דאין בה חליצה וצ״ל דמחמת האי סברא דכי איתיה לבעל וכו׳ צ״ל דוהיתה לאיש אחר מיירי עם חליצה.

אולם באחיעזר (סי׳ א׳) ור׳ שמואל (סי׳ ח׳) פירשו דכאן דיש מיעוט להדיא על יבום אז אמרינן דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, ורק חי״ל ועשה דיש איסור מבחוץ המעכב היבום אמרינן דהיכי דתפסי קידושין דחולצת, אבל בכה״ג דיש גזה״כ דלא תתייבם אז מסתבר לומר דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה. וע״ז תי׳ דמ״מ כון דתפסי בה קידושין שייכת גזה״כ דר׳ גידל דחולצת גם לאופן זה ודו״ק.

נימא דחולצת בשביל הצד דלא זינתה

אלא מעתה חליצה נמי לא תיבעי. עיין בחידושי ר׳ שמואל (יבמות סי׳ ח׳) שתמה איך נימא דחליצה לא תיבעי הא אינו אלא ספק זינתה ושפיר חולצת, ואין לומר דכיון דעשאה הכתוב ספק כודאי לכן הקשה אביי שתיפטר מחליצה דהא כבר כתבו התוס׳ ביבמות דף יא. דרק להחמיר אמרינן ספק כודאי ולא להקל לפוטרה בלא חליצה, ובשלמא להראב״ד י״ל דהוי מחלוקת הסוגיות, אבל לתוס׳ והרא״ש דאין הסוגיות חלוקות כלל תמוה איך הקשו דתיפטר בתורת ודאי מחליצה, ואפילו לרש״י דכתב דהוי גזה״כ מקרא דלאחר ולא

לא. אולם נחלקו האחרונים אי להראב״ד סוגיא דידן ס״ל טומאה כתיב בה כעריות ורק דלא מהני לפטור מחליצה, או דלא נאמר טומאה כעריות כלל, ונ״מ לגבי צרתה אי מתייבמת להראב״ד, דעיין בתוס׳ רע״א (סוטה פ״א מ״א) וז״ל וצרתה או חולצת או מתייבמת, ודוקא בקינוי וסתירה לחוד אבל בנבעלה ודאי היא וצרתה פטורים לגמרי דטומאה כתיבה בה כעריות (תוס׳ (יבמות יא.) והרא״ש (שם סי׳ ד׳) והרמב״ם (פ״ו הי״ט)) אבל לדעת הראב״ד דאין חילוק בין סוטה ודאי או סוטה ספק דבשניהם היא או צרתה חולצת ולא מתייבמת, עכ״ל.

ומבואר מדבריו דיש שני פלוגתות בין הרמב״ם והראב״ד א׳ בסוטה ודאי דלהרמב״ם היא וצרתה פטורה לגמרי, ולהראב״ד צריכה חליצה, ב׳ בסוטה ספק דלהרמב״ם צרתה מתייבמת ולהראב״ד היא וצרתה חולצת ולא מתייבמת, וכן נקט הלח״מ והגר״א, אולם הש״ש ועוד פוסקים חלקו ע״ז ום״ל דלא פליג הראב״ד אלא בסוטה ודאי דחולצת, אבל בסוטה ספק מודה דצרתה מתייבמת, ועיין באחיעזר (אה״ע סי׳ א׳) ובחידושי ר׳ שמואל (יבמות סי׳ ח׳) שהאריכו בפרט זה.

ליבם מ״מ הרי ל״ש לפוטרה מחליצה על הצד דלא זינתה בלי דין ספק כודאי.

ותי׳ בטוב טעם דתוס׳ ביבמות קאי לאחר תי׳ הגמ׳ כאן, והטעם משום דתלוי בגדר פטור ערוה מחליצה דאי נימא דכל שפטור מיבום ממילא נפטר מחליצה א״כ אפילו לא נימא ספק כודאי לקולא מ״מ חליצה הוי פועל יוצא מיבום וכבר הוכרע דין ודאי דהוי ערוה ליבום (וכן כתב בשערי ישר ש״א פי״א דכל דהוי תולדה אמרינן ספק כודאי גם להקל) ולכן הקשה הגמ׳ דמאחר דאמרינן ספק כודאי לאוסרה ליבום נימא דממילא נפטרת מחליצה, והגמ׳ תי׳ דאין חליצה נפטר ממילא ע״י פטור יבום ולכן בסוטה אסרה ליבום וחולצת, ולאור זאת נמצא דשייך להיות ערוה ליבום ולהיות חולצת וע״כ דיבום וחליצה הוי שני דינים נפרדים ואז שפיר יש לחלקן דליבום הוי ערוה בתורת ודאי ולחליצה אינה ערוה כלל וחולצת וא״ש דברי התוס׳ ביבמות ודו״ק.

תמוה דהא סוטה ודאי צריכה גט מבעלה ופטורה מחליצה א״ל אילו איתיה לבעל מי לא בעי גט, השתא נמי תיבעי

חליצה. ותמהו הראשונים דא״כ נימא הכי גם בסוטה ודאי דמאחר דתפסי בה קידושין ובעי גט מבעלה נימא דתיבעי חליצה, ואיך אמר רב דפטורה מן החליצה ומן היבום, ובישוב קושיא יש בערך ב׳ דרכים

א׳ הראב״ד (והרמב״ן והרשב״א והריטב״א) נקטו מכח קושיא זאת דאה״נ ולדעת ר׳ יוסף גם סוטה ודאי צריכה חליצה, ורב דס״ל ביבמות דסוטה פטורה מחליצה ע״כ דחולק על סברת ר׳ יוסף. [והא דסוטה ספק חולצת לרב צ״ל דס״ל כק״ו דרבא דאם נאסרה במותר לה וכו׳ דאז א״צ לסברא זאת].

ב׳ התוס׳ כאן תירצו דשאני התם דהוי מדין ערוה דגזה״כ דפטורות, אבל סוטה ספק לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל דהיבם במקום בעל שתהא נאסרת גם אליו אבל חליצה בעיא. ומבואר דלא שייך סברת ר׳ יוסף בדין סוטה ודאי דהוי כערוה גמורה. וזה תלוי בעיקר הבנה דטומאה כתיב בה כעריות.

דהנה כבר העירו כמה אחרונים איך יליף רב מהא דכתיב טומאה כעריות לפוטרה מיבום וחליצה הא לא כתיב טומאה אלא לגבי בעל ולא להיבם, ותי׳ האחרונים (עיין קובץ הערות בשם תבואות שור, וכן באחיעזר בשמו, וכבר דייק ר׳ ראובן (סי׳ ט׳) כן בהמאירי שהביא ק״ו דרבא בעיקר דברי רב דטומאה כתיב בה כעריות) עפ״י ק״ו דרבא דאם במותר לה נאסרה באסור לה לא כל שכן דפרש״י דהיבם הוא המשך לאישות של הבעל ואם נאסרה לבעל נכלל בזה דנאסרה ליבם, וא״כ כיון דכתיב טומאה לגבי בעל ע״כ דזה נמשך גם להיבם. אולם בתוס׳ מוכח דלא כהבנה הנ״ל, שכתבו דהא דלא צריכה חליצה בסוטה ודאי היינו משום דהוי גזה״כ דערוה פוטרת ואינו קשור לאיסורא דבעל כלל, ולפי״ז הדק״ל איך ילפינן מהא דטומאה כתיב בה כעריות לענין היבם[לב].

ותי׳ ר׳ אלחנן (קובץ הערות שם) ועוד אחרונים דצ״ל דהוי גז״ש דכתיב לשון טומאה בסוטה ולשון טומאה בערוה וילפינן מהדדי דסוטה הוי כערוה לענין יבום, ואדרבה כיון דליכא נ״מ לעשותה כערוה לגבי הבעל דבלא״ה קידושין תפסי בה על כרחך דנתקבל הגז״ש לגבי היבם. ולפי״ז איסור סוטה ודאי להיבם אינו מצד הבעל כלל, ושפיר כתבו התוס׳ דלא קשה שתצטרך גט מבעלה ואעפ״כ נפטרת מחליצה.

ביאור סברת אילו איתיה לבעל א״ל אילו איתיה לבעל מי לא בעי גט, השתא נמי תיבעי

חליצה. ובביאור הך סברא דר׳ יוסף יש לפרש בתרי אנפי, א׳ רש״י כתב דיבם במקום בעל קאי וא״כ א״א שיהא היבם נפטר מחליצה ולגבי הבעל אין בכח דין סוטה להפקיע האישות ודינה דאכתי צריכה גט. ב׳ כמה אחרונים פי׳ (ברכת שמואל סי׳ ז׳, ואחיעזר סי׳ א׳ אות ח׳, ור׳ ראובן סי׳ ט׳) פירשו סוגיין עפ״י הגמ׳ יבמות דף כ. דילפינן דכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וילפינן מקרא אחרת (דכתיב לקחת) ריבוי לחליצה ומפרשינן דחייבי כריתות דלא תפסי בה קידושין אמרינן דאינן עולין ליבום ואינן עולין לחליצה, וחייבי לאוין דתפסי בהו קידושין נתרבו לחליצה. ולפי״ז הגמ׳ א״ש

לב. ובאמת הדבר מוכרח בשיטת התוס׳ דלא ככל הנך פירושים, שהרי הקשו לעיל דלאחר ולא ליבם כתיב בסוטה ודאי ותי׳ דלא איצטריך קרא לודאי סוטה דכבר כתיב בה טומאה כעריות לכן ילפינן ליה לספק, ומוכח דא״צ קרא דלאחר ולא ליבם כדי לידע דינא דטומאה כעריות, ועוד הוכיחו האחרונים כן מהא דנתקשו התוס׳ (יבמות יא.) בפירכת הגמ׳ ותתייבם יבומי דנימא דנאסרת לכה״פ משום ספק ערוה, והא אם נימא דכל דינא דטומאה כעריות הוא מיוסד על לאחר ולא ליבם או ק״ו דרבא א״כ לא קשה כלל דהא המקשן אכתי לא ידע כל זה, וע״כ דלתוס׳ גם בלא״ה ידעינן מיניה וביה מטומאה כעריות לפטור היבם מיבום וחליצה ודו״ק.

בפשיטות דכיון דכי איתא לבעל בעיא גיטא דהיינו דתפסי בה קידושין וא״כ צריכה חליצה מהיבם, ועיין בדבריהם שכתבו דזהו כוונת התוס׳ דלאחר ולא ליבם הוי דין באיסורא דבעל דנתמעט גם היבם וכיון דלגבי בעל תפסי שפיר איכא חליצה.

תוד״ה לאחר ולא ליבם, וא״ת והא האי קרא בסוטה ודאי ע״י עדים כתיב וכו׳, עכ״ל. ומבואר תירוצם דלא איצטריך קרא לסוטה ודאי דכבר נלמד מדין טומאה כעריות ולא איצטרך אלא לספק.

אולם לשאר ראשונים קושיתם מתיישב באופ״א, דעיין באחיעזר (סי׳ א׳ אות ח׳) שכתב דלהראב״ד דפליגי רב ור׳ יוסף א״כ לר׳ יוסף הך קרא דלאחר ולא ליבם קאי על הודאי וממילא נלמד גם לגבי ספק דדינייהו שוין. ורק לתוס׳ דיש שני פרשיות של ספק וודאי ונלמדו משני קראי הוצרכו לומר אם אינו ענין.

ולהך מפרשים דלא ס״ל כהראב״ד ויש חילוק בין ודאי לספק, תי׳ באחיעזר שם דכל דינא דטומאה כתיב בה כעריות הוא רק אחרי דילפינן לאחר ולא ליבם, וא״כ הא דחמירא ודאי אינו מהך קרא אלא מטומאה כעריות, ושפיר י״ל דמלאחר לא ידעינן אלא פטור יבום דשייך בין על הודאי ובין על הספק, ובסוטה ודאי נתוסף דין טומאה כעריות.

תוד״ה אילו.. דכיון דטומאה כתיב בה חרי היא כערוה גמורה וגזה״כ הוא דפטורות, עכ״ל. והנה כמה ראשונים חולקין על תוס׳ וס״ל דכמו דשייך סברת ר׳ יוסף בספק סוטה ה״ה בסוטה ודאי והוצרכו ליישב באופ״א, יש שהעירו דנחלקו בעיקר הבנת פטור ערוה מיבום, דלתוס׳ הוי גזה״כ דערוה פוטרת מיבום וחליצה, אבל הרמב״ן ביבמות (דף ט. ודף כ:) פי׳ דכיון דבעריות לא תפסי בהו קידושין כמו״כ לא תפסי בהו זיקת יבום ועצם האי תפיסת קידושין מפקיע הזיקה ולפי״ז ל״ש לומר דאע״ג דתפסי מ״מ הוי גזה״כ לפטור מיבום, דהא ליכא דבר כזה וכל עריות שפטורות מיבום הוא רק במהלך של לא תפסי ושפיר הוצרכו ליישב באופ״א, ועיין בברכת שמואל (יבמות סי׳ ז׳ אות ב׳).

בא״ד. אבל סוטה ספק לא אימעוט אלא גבי איסורא דבעל וכו׳, עכ״ל. ומבואר מתוס׳ דבר יסודי בגדר טומאה כעריות הנאמר בסוטה, דאינו מצד איסורא דבעל כלל אלא דיש לה דין ערוה ישר להיבם, וכמש״נ לעיל מדברי הקובץ הערות ור׳ אהרן ור׳ ראובן וכמה אחרונים.

תוד״ה דלא ליסתריה לביתיה וכו׳ ר״ח הטעים דבריו ופ׳ ורחנא אמר אשר לא יבנה לבנות ולא לסתור, עכ״ל. העירו בבי מדרשא דלפי״ז איך הקשו אלא מעתה לאחר נמי לא, והא כל המיעוט הוא רק לגבי יבום דצריך שיהא בנין ולא סתירה, ומצאתי במנחה חרבה שהעיר בזה עיין בדבריו, וצע״ג.

דף ו.

מי קא רמינן עלה בע״כ. ופרש״י דבהא אסור למימר דמצוה לייבם, ולכן נאסרה לייבם וחל עליה איסור אשת אח. ובביאור כוונתו כבר הבאנו במקו״א ממו״ר ר׳ אלי׳ חיים סווערדלאף שליט״א דאמר דמבואר מכאן דבר חדש, דאע״ג דהותרה להנשא לכל אדם, מ״מ כיון דהתורה רוצה דליסתריה לביתיה לכן א״א לחייבו לייבמה בע״כ, וביאר שיש כאן מקצת איסור נשואין, ולכן אינו מספיק לאוסרה לעלמא, אבל עכ״פ א״א לחייבו לישא אשה כזו ולכן נפטרה לגמרי והוי כאש״א שלא במקום מצוה, וחזינן מזה דע״י המקצת איסור חל בה פטור מיבום (ובזה ביאר בארוכה דברי מרן רי״ז הלוי בדינא דצרת ערוה).

ופעם אחר הוסיף בשיעור חומש דחזינן דהתורה קורא אשה האסורה לבעלה שהיא שנואה בנשואיה [עיין פר׳ כי תצא] ועל כן שייך גם מקצת שנואה, וציין להא דחזינן ביפת תואר דמקרי ״בשר שחוטות תמותות״ דאינה שנואה כאשה האסורה לגמרי והוי רק מקצת שנואה ולא סגי לאוסרה אבל א״א לעשות מצוה לישאנה, ומזה נולד הפטור יבום וחזר האשת אח למקומה.

רש״י ד״ה מי קא רמינן עליה וכו׳ אשת אח שלא במקום מצוה. ר׳ אלחנן (קובץ הערות סי׳ ג׳) הוכיח מהכא דשייך אשת אח גם כשיש חליצה, דהא מפורש דצריך חליצה ואעפ״כ יש בה אש״א, וי״ע מהיכ״ת לרש״י שיש כאן אשת אח, וגם למה כתבו כאן, וביאר ר׳ אלחנן דאע״ג דא״א למירמי עליה בע״כ אבל מ״מ יהא רשות בידו ליבמה אם ירצה, ולזה הוסיף רש״י כיון דליכא מצות יבום ממילא אסורה עליו משום אשת אח שלא במקום מצוה, והביא שכך מפורש במאירי בסוגיין.

והגרי״ז תי׳ באופ״א (כנראה ליישב מ״ט רש״י הוצרך

לכותבו הכא) דלתירוץ הראשון של ר' יוסף הוי איסור בעלמא וליכא אש"א, אבל לטעם שלא לסתריה לביתיה ליכא נפילה כלל, ושפיר יש כאן אשת אח [ואעפ"כ יש חליצה וצ"ע הא ליכא נפילה, וצ"ל דאפשר להתחלק הנפילה ליבום ולחליצה, ועיין ביבמות ענינים כזה, ואכמ"ל].

קושית האחרונים דטומאה כתיב גם באשת כהן שנאנסה

אלא אשת כהן שנאנסה וכו'. ונמצא דאחיו חלל מתייבמת. והקשו המל"מ ורע"א דמפורש ביבמות דף נו: דאשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה, וא"כ תיאסר ליבם משום דטומאה כתיב בה כעריות, ושניהם נשארו בצ"ע.

ויש להעיר טובא על דבריהם, הא סוגיין מיירי בספק סוטה דליכא דין טומאה כעריות כלל ואפילו מספק וכמש"כ תוס' והרא"ש ביבמות, ולכן הוצרכו לדרשת לאחר ולא ליבם או לק"ו, וע"ז הקשו דאשת כהן שנאנסה דהיינו שמספקא לן אם נאנסה נימא ק"ו וע"ז תי' דל"ש הך ק"ו, אבל היכי דודאי נבעלה אפשר פשיטא דלית בה דין יבום משום דטומאה כתיב כעריות. וצ"ל דכל קושיתם הוא מסתימת לשון הגמ', וצ"ע שלא פי' להדיא דמצד חשבון הסוגיא ליכא קושיא. וראיתי בהערות שתי' כעין דברינו ע"ש. ומדבריו נלמד דיתכן דהם הבינו דל"ש דין ספק סוטה באשת כהן שנאנסה דמאחר דל"ש ע"ז קו"ס, א"כ ע"כ דמיירי בציור של ודאי, אולם הגרי"ש העיר דשייך גם באשת כהן דין סוטה ספק וא"ש סוגיין.

וביאור קושיתם הדבר תלוי בנידון אחרת, דעיין בנמוק"י (יבמות דף יא.) שכתב דאשת ישראל שזינתה היא וצרתה פטורות מן החליצה ומן היבום, אבל אשת כהן שנאנסה צ"ע אם אסרינן לה עליה, וחולצת. ותמה הב"ח (סי' קע"ג) והב"ש (שם סק"י) דיש ע"ז גמ' מפורשת בפרק הבע"י (דף נו:) דטומאה כתיב גם באשת כהן שנאנסה, ופשיטא דהיא וצרתה פטורות מן החליצה והיבום.

ועיין באחיעזר סי' א' סקי"ג ובחזו"א סי' ק"ל שתי' עפ"י דברי הראשונים דעיקר פטור סוטה מחליצה ויבום נלמד מלאחר ולא ליבם, ורק אחר האי דרשא ילפינן פטור צרה מטומאה דכתיב בה כעריות ולפי"ז שפיר נסתפק הנמו"י אי נאמר גם קרא דלאחר ולא ליבם באשת כהן שנאנסה. ולפי"ז מתיישב גם קושית המל"מ ורע"א מסוגיין דאע"ג דמבואר ביבמות דף נו: דכתיב טומאה באשת כהן שנאנסה מ"מ אין זה מספיק אלא צריך גם קרא דלאחר ולא ליבם.

אולם שיטת התוס' (וכן משמע ברש"י ביבמות דף יא.) דהכל נלמד מדכתיב טומאה, והדק"ל, וכתב ר' אלחנן (סי' ט"ו אות ג') סברא נפלאה, דבאמת מהיכ"ת בכלל איסור ליבם הא טומאה לא כתיב אלא לגבי הבעל, והביא שהתבואות שור נתקשה בזה וכתב דסמכינן על הק"ו אם במותר לה נאסרה, וע"י הך סברא הדין טומאה נאמרה על היבם ג"כ, ולפי"ז באשת כהן שנאנסה דלגבי ישראל מישרא שריא א"כ ל"ש דין טומאה ג"כ דלא נאמר אלא על הבעל ולא על היבם אלא כששייך ק"ו.

אולם התינח באח חלל, אבל הנמוק"י שנסתפק באח כהן הדק"ל הא כתיב מפורש בפרק הבע"י דיש בה דין טומאה [ולאחיעזר וחזו"א א"ש אבל לדעת התוס' קשה], וע"ז תי' ר' אלחנן דצריך שיהא האיסור מחמת נשואי אחיו המת וכדמשמע ברש"י כאן, אבל באשת כהן שנאנסה דקדושת כהונה גרמה לה ליאסר ליה לא אמרינן דדיני הבעל חל על היבם, אולם הקשה דמתוס' לעיל (ה:) משמע דאין האיסור ליבם קשור להבעל כלל, ואז תמוה דנימא דין טומאה באשת כהן לגבי אחיו.

שם. הנה הב"ש (שם) תי' קושיתו על הנמוק"י וז"ל ואפשר דם"ל דוקא לחומרא חוי אונם בכהן כרצון בישראל ולא לקולא כמש"כ בתום', עכ"ל. ותמהני איך שייך לחלק בין חומרא וקולא בעיקר החפצא של טומאה, ודוקא לענין ספיקות נוכל לומר דהא דהתורה החמירה ועשאה ספק כודאי היינו להחמיר ולא להקל מספק, אבל בודאי זינתה ודנין אי נאמר טומאה כעריות לגבי יבום מה ענין חומרא וקולא לזה, ומצאתי בבית מאיר שהעיר כך על הב"ש וצ"ע.

תוד"ה אשת כהן.. פצוע דכא. וצ"ע דהא יש לחלק בפשיטות דשם לא נאסרה האשה כלל, ורק הבעל אסור בה, וא"כ מסתבר דל"ש לאוסרה להיבם, משא"כ בסוטה שנתקלקלה לגבי בעלה ה"ה לגבי היבם, וראיתי בתום' ביבמות דף פד: שכתב לתרץ וז"ל דל"ש אלא כשנעשה באשה שום מעשה דנאסרה בכך לבעל כגון סוטה ומחז"ג, עכ"ל. ולכאורה נתכוונו לדברינו, ונמצא דנחלקו רבותינו בעלי התוס' בסברא זו ויל"ע במאי פליגי.

צ"ב מה נתחדש במתני' הא פשיטא דכל אלו כבר נאסרו בקו"ס

ואלו אסורות מלאכול בתרומה וכו'. וצ"ב מה נתחדש במתני' ולמ"ל כל המשנה, הא כיון דכבר היה לה קו"ס ונאסרה עד שתשתה א"כ כל שלא שתתה הרי נשארה באיסורה.

ובמל"מ (תרומות פ"ח הט"ו) כבר העיר בזה לענין בבא דטמאה אני לך דמאי קמ"ל פשיטא הא כבר נאסרה בקו"ס ולא היה לה השקאה להתירה, ותי' דמיירי לאחר ששתתה עיין בדבריו, וקשה דעדין צ"ע שאר ציורים של המשנה, ועיין בחשק שלמה שכבר העיר כן דלא נתיישב בדברי המל"מ שאר בבי דמתני'.

ובחשק שלמה וחידושי הגרי"ז תי' דקמ"ל דכל אלו אינן שותות לעולם ובאיסורן קיימי, וכשאמרה טמאה אני לך, ובאו עדים שהיא טמאה, ובעלה בא עליה בדרך, מובן דאינה שותה לעולם, אבל כשהוא והאשה אמרו שאינן רוצים השקאה למה יאסרו לעולם. ותי' עפ"י תוס' ביבמות דף צה. דכשהבעל אומר איני משקה אינו יכול לחזור בו, ואכתי קשה כשהאשה אמרה איני שותה דלא כתבו התוס' דלא מצי חזרה, ותירצו עפ"י הגמ' לקמן (דף כ.) דאם אמרה כן מחמת בריותא (בלי פחד) לא מצי חזרה משום דטמאה קאמרה.

ולפי כל הנ"ל נמצא דבכל ציורי דמתני' נאסרה לעולם ושוב לא מצי שותה, ורק ק"ק דהתוס' הוכיחו כדבריהם דהבעל לא מצי חוזר רק מהא לקמן (דף כג.) דמנחותיהן נשרפות ולא ממתני' דידן (ועיין בחשק שלמה שכתב דאה"נ והוה מצו להוכיח כן ממשנתינו ע"ש), ועוד צע"ק דכשאמרה איני שותה מחמת בריותא הוי בעיא דלא איפשטא וקשה לפרש מתני' דידן רק לצד זה וצ"ע.

ועיין ברע"ב שפי' מתני' ואלו אסורות מלאכול בתרומה "לעולם", ומבואר כהנ"ל, אולם יתכן דכוונתו דהיכי דלא חזרו מיירי, והתנא רק מונה והולך אלו שאסורות בתרומה משום דאינן שותות, ועיין בהג"ה מה שכתבנו ליישב באופ"א [לג].

ושבעלה אינו רוצה להשקותה. ומבואר דגם בזה נאסרת בתרומה לעולם, ובתוס' הרא"ש והמאירי הוסיפו גם שאסורה לבעלה לעולם, וברמב"ם (הל' סוטה פ"ב הי"ב) הוסיף דאסורה גם לבועל לעולם.

ועיין בחלקת מחוקק (סי' י"א סק"א) שכתב דלא ברירה ליה האי מילתא דנאסרה לבועל, וכי משום דהבעל אינו רוצה להשקותה תשאר באיסור לבועל הא היא אומרת טהורה אני ורוצית לבדוק, ונשאר בספק בהאי דינא.

לג. ולולי דמסתפינא עולה בדעתי לצדד ליישב קושי זה, דהנה עיין במאירי שכתב בזה"ל שכבר בארנו במשנה ראשונה שכל שקנא לה ונסתרה אסורה בתרומה עד שתבדק, **ובא עכשיו לומר שכל שבדיקתה נפקעת אסורה בתרומה**, עכ"ל, ומשמע מדברי המאירי דסד"א דהיכי דנפקע דין הבדיקה הותרה בתרומה, ולכאורה פשיטא דלא הותרה וכמו שהקשה המל"מ דמיד שנסתרה נאסרה לבעל ולבועל ולתרומה עד שתשתה מי המרים.

והנה כל האיסור סוטה הוא בשביל השקאה, וזהו תכלית של כל סדר הקו"ס, ונראה דיתכן דהיכי דיש איזה הפקעה על הדין השקאה וכהנך ציורים דמתני', נתבטל כל הדין סוטה שלה, והותרה הרצועה, וסד"א דהותרה לבעלה כיון דנסתלק פ' סוטה ממנה, וקמ"ל דאעפ"כ נאסרות, והדבר מובן במיוחד להגר"ח דלא נעשה לנו ספק אמיתי ע"י קו"ס, אלא דיש חלות איסור של קו"ס ושייך מחילה ע"ז מכאן ולהבא, וכמו דמועיל מחילה לבטלה כמו"כ סד"א דהיכי דל"ש השקאה נפקעה לגמרי החלות קו"ס וקמ"ל דלא.

וגם יש להוסיף דכל הקפדת הבעל היה רק כדי לברר אם זינתה, ולא לאוסרה לעולם וא"כ כשלא שייך השקאה ע"ז מעולם לא הקפיד, ועיין באו"ש (אישות פכ"ד הכ"ה) שהאריך כעי"ז דהא התורה הרשה הבעל לעשות קו"ס הוא רק משום דיש לה עצה לברר צדקותה, ובאופן שאינה יכולה לברר אז אינו יכול לקנאות אלא א"כ יש חשד אמיתי יעו"ש, וכמו"כ הכא סד"א דהיכי דאין לה עצת השקאה נתבטל כל הקו"ס.

ואין להקשות דמצינו קו"ס לאיסור בלבד שאינו להשקאה כארוסה ושאר נשים שאינן שותות, אולם שאני הך קו"ס דלא נעשית אלא לאיסורא משא"כ בקו"ס רגיל דהוי רק בשביל השקאה אז אמרינן דע"י הפקעת השקאה נתבטל כל החלות קו"ס, ובפרט שיש גזה"כ מיוחדת לקינוי שאינו ראוי לשתיה, ודבר זה מוכח בחי' הר"ן (נדה דף ג.) דמהא דסוטה נאסרה עד השקאה אינו ראיה דספק כודאי, ורק מאלו הנשים שאינן ראויות לשתיה ואעפ"כ נאסרות ע"כ דמהני הרלנ"ד לאוסרה וחזינן דיש להם דין מיוחד מריבוי הקרא.

והמל"מ (סוטה פ"ב הי"ב ד"ה כל אשה) תמה מאד הא מאחר שכבר נאסרה ע"י קו"ס ולא היה לה שתיה להתירה איך תהא מותרת לבועל. ובאמת דברי החלק"מ תמוהין איך יהא ניתר איסור זה. ועוד קשה מ"ש מתרמה דמפורש במתני' דאסורה בתרומה בכה"ג.

ונראה דיש בזה ב' מהלכים איך לפרש דבריו, א' בחידושי ר' שמואל (יבמות סי' ז' אות ד') כתב לחדש דמאחר דכל איסורא דבועל הוא משום דגרם איסור לבעל, א"כ כאן שנשארת באיסורה לבעל מחמת הבעל כיון דבידו להשקותה, א"כ שוב לא מקרי שהבועל גרם האיסור והותרה לבועל, והדברים מחודשים.

ב' ולפי מה שכתבנו לעיל בהג"ה עפ"י דברי המאירי דסד"א דע"י שבטל דין השקאה נסתלקה ממנה כל דין סוטה שלה, א"כ י"ל דלגבי הבעל שכבר נאסרה וכן לעין תרומה שהיתה אוכלת מצד הבעל שפיר היא נשארת באיסורה משא"כ לגבי בועל. והדבר צ"ב רב אבל עצם הסברא מפורשת במל"מ (שם), ואכמ"ל, וצ"ע כעת.

אמר איני משקה לא מצי חוזר, וב' טעמים לזה

ושבעלה אינו רוצה להשקותה. הבאנו לעיל דברי התוס' ביבמות דף צה. דמיד שאמר איני משקה אינו יכול לחזור בו ואינה שותה לעולם (והוכיחו כן מהא דמנחתה נשרפת, ועיין לקמן (דף כ.) שהבאנו דברי האבנ"מ שדחה דבריהם ואכמ"ל), והדבר צ"ב רב הרי הספק עדיין במקומו עומד, ואם ירצה להשקותה וגם היא מסכמת לשתות מהיכ"ת שלא יוכל לחזור בו, ויש לפרש דבריהם בתרי אנפי.

א' ההפלאה (נתיבות לשבת, אה"ע סי' י"א סק"א) ביאר דהוא כעין מחילה, דזהו אחד מזכותי הבעל שיכול לכופה לברר צדקותה ע"י מי המרים, ומיד שאמר איני משקה הרי מחל על דין השקאה, ונשאר לעולם בדינה.

ובביאור דבריו יש לציין דברי התוס' במו"ק (דף יד: ד"ה מהו) שכתבו דהא דמנדין וליכא איסור משום מקלל חבירו ילפינן מסוטה, וביאר בעמק ברכה (ערך מנודה) וז"ל וכוונתם שגם ענין השקאת הסוטה הוא כעין נידוי שהבעל מנדה לכבודו, שהרי עיקר ענין הסוטה הוא מצד קפידת הבעל שקינא לה, שהרי הבעל שמחל על קינויו קינויו מחול, ומזה ראיה שנידוי דחי לאו דמקלל חבירו, עכ"ל. ולפי"ז מובן יותר דברי ההפלאה דהבעל יכול למחול עיקר דין השקאה.

ב' במנ"ח (מצוה שס"ה אות י"ג) ביאר דכשאמר איני משקה אינו יכול לחזור כעין דמצינו לגבי האשה דכשאמרה איני שותה לא מציא חזרה משום דאחזיק נפשה בטומאה, וכמו"כ לגבי הבעל כשאמר איני משקה אחזיק עצמו שאינו מוקה מעון, ובעל ביאה אסורה מימיו או שבא עליה בדרך ולכן לא מצי חוזר (ולפי"ז אם אמר כן בינו לבינה, ויודעין בעצמן שלא חטא יוכלו לעשות השקאה בלי להגיד לב"ד שכבר אמר איני שותה וצ"ע).

ובאו"ש (אישות פכ"ד הכ"ה) כתב כעי"ז דכשאמר איני משקה הוי כאומר יודע אני בה שזינתה ונטמאה בודאי, ולא תהא מותרת להבעל ע"י השקאה, דהוא נאמן על עצמו יותר ממאה עדים ע"ש[לד].

פלוגתת רש"י והרמב"ם במה מקרי שאינו מנוקה מעון

ושבעלה בא עליה בדרך. ופרש"י בזמן שהאיש מנוקה שלא בא עליה מאחר שנאסרה עליו וכו', עכ"ל. וכ"כ לקמן דף כח. ועוד כמה מקומות דהך גזה"כ דבזמן שאין האיש מנוקה מעון קאי דוקא כשבא עליה אחר שנאסרה.

אולם הרמב"ם חולק ע"ז וכתב בהל' סוטה פ"ב ה"ח וז"ל כל איש שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל אין המים המאררים בודקין את אשתו, עכ"ל. ועיין ברמב"ן עה"ת (במדבר ה' ל"א) שהביא שני

לד. וזהו עפ"י דרכו שהאריך לחדש בעיקר דינא דהאשה נאסרת ע"י קו"ס שהוא מדין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, דהא בסתירה לחודה אין אוסרין על היחוד, וא"כ מה נתוסף ע"י הקינוי, וז"ל לכן אמינא דהנה כלל גדול דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים ומצי למשוי אנפשיה חתיכה דאיסורא, וזה מתורת הודאה, דלגבי עצמו הוא כמאה עדים, וכמו דמצי לשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא בענין שעבר, כן הוא מצי לומר שהיא חשודה בעיניו מאיש פלוני שאם תיסתר עמו תזנה אתו, ומצי למשויא אנפשיה חתיכה דאיסורא לומר שהוא יודע יותר ממאה עדים שהיא דיימא עליה ובסתירתה עמו תטמא עמו ותו אסור בה מצד ספק, והטילה התורה ע"י איסור ודאי ולאוסרה לאכול בתרומה ולבועל, אף דע"ז לא מהני הודאתו דבעל ועדותו נגדה ולא כלום, בכל זה עשאה התורה הספק כודאי וכל היכי דקרינא ונטמאה לבעל קרינא בה ונטמאה לבועל וכו' עכ"ל, עי"ש שהאריך ביסוד זה, ואח"כ כתב דזהו טעמא דלאחר שאמר הבעל איני משקה תו לא מצי חזר דהרי החזיק בנפשיה שנטמאה וכמו שהבאנו בפנים, וע"ש שהוסיף סמוכין לעיקר דבריו מדברי השאילתות שהזכיר דין שוייה אנפשיה בביאור דין הסוטה.

הדיעות, ובמל״מ פ״ב ה״ח האריך מאד בסוגיין והעתקנו דבריו להלן.

ומקור פלוגתתם תליא קצת במתני׳ דלקמן דף כד. דתנן אלמנה לכהן גדול ושאר חייבי לאוין לא שותות ולא נוטלות כתובה. ופרש״י דלא נאמרה פרשה אלא בראויה לקיימה והכי תניא בספרי כי תשטה אשתו בראויה לאישות הכתוב מדבר פרט לאלמנה לכה״ג, עכ״ל. ומפורש בספרי הנ״ל דגם בכהן גדול שנשא אלמנה שבא ביאה אסורה (דאילו לא בא עליה בלא״ה לא קדמה שכיבת בעל) מ״מ היה נוהג דין השקאה לולי גזה״כ דבראוי לאישות הכתוב מדבר, ומוכח כרש״י דכיון שלא בא עליה אחר שנסתרה שייך בה השקאה.

אולם הרמב״ם בפיה״מ (שם) כתב וז״ל עוד יתבאר לך כשאדם בעל אחר שהגדיל בעילה אסורה אי זה איסור שיהיה, המים המאררים אין עושין רושם באשתו, לפיכך אלמנה לכה״ג והדומה לה בשנתבאר עליהם הקו״ס כמו שבארנו יוצאת בלא כתובה עכ״ל. וכתב המלבי״ם (ספרי שם) דנחלקו לשיטתן, ולהרמב״ם א״צ מיעוט מיוחד.

ונתקשה המלבי״ם מהספרי לדעת הרמב״ם וכתב ליישב דסתם ספרי ר׳ שמעון, ור׳ שמעון ס״ל דאין זכות תולה כדי שלא להוציא לעז על המים, ולפי״ז אם נימא דכל שבעל באית איסור מימיו אין המים בודקין יהיה הוצאת לעז, וע״כ דהא דתני דצריך שיהא האיש מנוקה מעון הכוונה לאחר שנאסרה ע״י קו״ס ואז לא שכיח שיבוא עליה וכמש״כ התוס׳ לקמן דף ז. וכ״ז לר״ש, אולם אנן דלא קי״ל כר״ש שפיר יכולין לומר דמנוקה מעון ר״ל שאין לו עון כלל דאין המים בודקין את אשתו.

ועיין בשער המלך (הל׳ סוטה) שכתב ליישב הספרי להרמב״ם באופ״א דמיירי באלמנה מן האירוסין שנפלה ליבום והותר ביאה ראשונה משום עדל״ת, ואעפ״כ נתמעט מהשקאה משום דאינה ראויה, והרמב״ם בפיהמ״ש שכתב הטעם משום דאינו מנוקה מעון היינו לאחר שרבנן אסרו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה.

ועיין לקמן דף כד. שהבאנו מהמנחה חריבה והערות להגרי״ש שנקטו דגם הרמב״ם מודה לדרשת הספרי דבראויה לאישות הכתוב מדבר, ובדרך כלל כשונשא חייבי לאוין בלא״ה אינה שותה דאינו מנוקה מעון דצריך קדמה שכיבת בעל, אבל איצטריך קרא לציורים דאינה ראויה לקיימה באופן דלא עבר כלום.

ג׳ ישובים לרש״י מסוגיא דפרק עגלה ערופה

ב] הנה איתא לקמן (דף מז:) ת״ר ונקה האיש מעון, בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין את אשתו אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין את אשתו, ואומר לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה כו׳, מאי ואומר וכי תימא עון דידיה אין דבניה ודבנתיה לא, תא שמע לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה וכו׳ אמר להם נביא לישראל, אם אתם מקפידין על עצמכם מים בודקין נשותיכם, ואם לאו אין המים בודקין נשותיכם. והקשה המל״מ ועוד מחברים על רש״י מסוגיא מפורשת הזו דגם בשאר עונות אין המים בודקין ואפילו בעון של בניו ובנותיו.

ונראה דהתם אינו מן הדין אלא הנביא מזהירן שאם לא יזהרו בעריות לא יבדקו המים את נשותיהם (וכעין מאי דכתיב בפ׳ בחקתי ולא אריח בריח ניחוחכם), אבל מצד הל׳ השקאה דוקא כשבא עליה אחר שנסתרה פקע הדין השקאה ולא נתמעט בגוף הפרשה אלא בכגון דא ודו״ק. ומצאתי בעמק הנצי״ב (נשא שם) דכתב ג״כ כעי״ז דהנביא היה מזהירן שלא יבדקו אותן המים, ומיירי בכללות בחטא הרבים, ובזה נתוסף בניו ובנותיו, אבל ממה שהוזהרנו בתורת משה צריך דוקא שבא עליה אחר שנאסרה.

ועיין בכתבי הגרי״ז החדשים שהביאו מרשימת התלמידים שהגרי״ז אמר כעי״ז בנוסח אחר דאותו דין של עון בניו ובנותיו אינו מן התורה כלל, אלא תקנת ר׳ יוחנן בן זכאי וסמכוהו על המקרא, והוכיח כן מהא דהרמב״ם לא הביא שע״י עון בניו או בנותיו אינו משקה, וע״כ דאינו מעיקר דדין אלא דכך נהגו אז, והוכיח כן מדברי ר״ת ע״ש היטב.

אולם הקר״א (דף כח.) רצה ליישב דבאמת גם רש״י מודה להרמב״ם דכל שבעל ביאה אסורה אין המים בודקין וכדמוכח סוף מכילתין, ואעפ״כ באלמנה לכה״ג המים בודקין משום דאינו דרך זנות אלא דרך אישות, ויוצא מדבריו דיש תרי אנפי דאין המים בודקין א׳ כשבא על אשתו אחר שנאסרה, ב׳ כשבא ״ביאת זנות״ מימיו, אבל אם עבר על איסורי חייבי לאוין באופן נשואין לא חמירא כ״כ ובר השקאה הוא. אולם פשטות לשון רש״י מורה דלעולם המים בודקין מלבד כשבא עליה אחר שנסתרה.

סיכום דיניו וספיקותיו של המל״מ בדין מנוקה מעון

ושבעלה בא עליה בדרך. ופרש״י דשוב אין המים בודקין אותה כדלקמן ונקה האיש מעון וכו׳

שלא בא עליה מאחר שנאסרה עליו. והרמב״ם (פ״ב ה״ח) כתב דכל שבא ביאה אסורה מימיו אין המים בודקין אותה. והמל״מ (שם) האריך טובא בפלוגתתם, ואעתיק בקצרה עיקר דבריו.

א׳ הקשה להרמב״ם דאלמנה לכה״ג וחיי״ל אינן שותות משום דאינו מנוקה מעון, א״כ למה נקט הני ולא מי שעבר ביאת איסור מימיו, ותי׳ דנ״מ לגבי כתובה דכשאינו מנוקה מעון יש לה כתובה (כמפורש במתני׳ שם) אבל בחיי״ל ליכא כתובה ע״ש טעם הדבר.

ב׳ תמה על רש״י דס״ל דרק כשבא עליה אחר שנסתרה מקרי אינו מנוקה מעון מגמ׳ ערוכה בדף מז: דעל כל עון אין המים בודקין ונשאר בצ״ע (עיין לעיל מה שכתבנו ליישב).

ג׳ הקשה על הרמב״ם מ״ט נקט התנא בכמה משניות שבעלה בא עליה בדרך (במתני׳ כאן, ולקמן דף כג. שמנחתה נשרפת) הא כל שבעל ביאה אסורה דינא הכי, ותי׳ דחידושא קמ״ל דאע״ג דבשעת קו״ס היתה ראויה לשתיה וסד״א דכבר נראית לשתות ושותה, קמ״ל דגם כשבא עליה אח״כ בדרך אין המים בודקין.

ד׳ תמה לר׳ שמעון דאמר דאין זכות תולה משום הוצאת לעז, הא להרמב״ם יש ג״כ לעז דדלמא בעל ביאת איסור מימיו, ובשלמא לענין בא עליה בדרך כבר כתבו התוס׳ דלא שכיח והטעם משום דמוסרין עמו שני ת״ח, וגם משום דמאיסא ליה, אבל ביאה מימיו ודאי שכיח, ובעלמא אמרינן דזנות עם עדים והתראה לא שכיח, אבל זנות בעלמא שכיח וצידד לדחוק ליישב ע״ש (ולעיל נתבאר מהמלבי״ם דגם הרמב״ם יודה דלר׳ שמעון המים בודקין גם כשבעל ביאה אסורה מימיו).

ה׳ וכעי״ז קשה על ר׳ ששת איך הוכיח דכשיש עדים אין המים בודקין דאל״כ סהדי שקרי נינהו, הא דלמא בא עליה מימיו (ול״ש התירוצים שנאמרו כפי דעת רש״י), ונשאר לבסוף בתימה.

ו׳ נסתפק אי ביאת שוגג מעכב הבדיקה, והוכיח מתוס׳ קידושין דף כז: דגם בביאת שוגג אינו מנוקה מעון, אולם דוקא בדידע ליה בשעת השקאה, אבל בשכח העון המים בודקין, וכתב דה״ה במזיד אם שכח מהני בדיקת המים[לה].

ז׳ ועוד נסתפק אי מועיל תשובה בשביל בדיקת המים, והביא מהקרבן חגיגה דנוטה דמהני תשובה, והמל״מ הכריע דלא מהני תשובה (והרבה מפרשים דנו בזה, ונתבאר אצלינו במקו״א).

ח׳ שיטת הראב״ד בהשגות (שם פ״ב ה״ח) דהבא על ארוסתו בבית חמיו המים בודקין, ונסתפק אי להראב״ד כל איסורי דרבנן אינן מונעין הבדיקה וה״ה שניות וכדומה, או דרק בבא על ארוסתו דהאשה מצד עצמה מותרת ורק בא עליה באופן איסור והזמן גרמא דלמא דוקא בכה״ג נקט הראב״ד שהמים בודקין אבל בשניות יודה להרמב״ם דאין המים בודקין.

ט׳ הרמב״ם כתב דהנושא מעוברת ומינקת חבירו המים בודקין את אשתו, וצ״ב הא איכא איסורא בנשואין אלו, ותי׳ דמקרי מנוקה מעון כיון דאין העבירה מצד הביאה אלא מצד הולד ע״ש.

תוד״ה האומרת טמאה אני לך, אי קשיא בשלהי מס׳ נדרים דפליגי רבה ורב ששת באומרת טמאה אני לך וכו׳, עכ״ל. מבואר דתוס׳ נתקשו דלמשנה אחרונה לא תהא האשה נאמנת לומר טמאה אני לך ותהא אוכלת בתרומה ואיך תנן דאסורה בתרומה, ותי׳ דשאני הכא דיש רגלים לדבר, וכעי״ז איתא בירושלמי.

ותמה המל״מ (תרומות פ״ח הט״ו) הא כבר נאסרה ע״י קו״ס לתרומה, ולמ״ל נאמנות של טמאה אני היעלה על הדעת שע״י שאמרה טמאה אני תותר בתרומה. ואי כוונתם דלא תהא תוכל לומר כן שלא להשקותה, הא בידה לומר איני שותה וכמפורש במתני׳ כאן ובעוד מקומות, ויש לציין לזה ג׳ מהלכים בכוונת התוס׳.

א׳ המל״מ כתב לחדש דמתני׳ מיירי לאחר השקאה, ואין זה דוחק כ״כ דגם ציור דבאו עדים שהיא טמאה מיירי אחר השקאה, וקמ״ל מתני׳ דאע״ג דיצאת זכאי מ״מ נאמנת לפסול עצמה. וע״ז שפיר הקשו ממשנה אחרונה, ותי׳ דשאני הכא שיש רגלים לדבר, ומבואר דבר נפלא דאפילו יצאת זכאי נשאר קיים הרגלים לדבר להאמינה שזינתה, והא דלא מתה ע״י המים צ״ל דיש עדים במדנה״י וכדו׳. אולם לא נחה דעתו כן בהתוס׳ דא״כ למה לא הקשו גם למה נאסרה

לה. עיין קר״א דף כז: שהוכיח מהירושלמי דלא כזה, והכל תלוי בשעת ביאה דאי היה שוגג המים בודקין ובמזיד אינן בודקין ע״ש.

לבעלה ע״ש, (ועיין בתוס׳ הרא״ש ששפיר הקשה גם על הא דנאסרה לבעלה).

ב׳ והקר״א חלק עליו דודאי אינה נאמנת אחרי שיצאת נקיה מהשתיה, וכתב לפרש דברי התוס׳ באופן פשוט, דהיא מסכמת לשתות ורק אומרת שנטמאת, ואם אינה נאמנת א״כ דל דבריה וכמאן דליתא דמי, ונשאר דינה לשתות, ואם תצא זכאי תהיה מותרת לבעלה, וגם שוויא אנפשיה ל״ש כאן כדברי המשנה אחרונה. וע״ז חידש לנו מתני׳ דאינה יכולה לשתות, וע״ז שפיר תמהו התוס׳ דלר׳ ששת שאינה נאמנת לענין תרומה א״כ מה מהני אמירתה, ושפיר תי׳ משום רגלים לדבר. ורק אכתי קשה למה לא הקשו על איסור לבעלה ואז תקשי לכו״ע למה תהא נאמנת לאסור עצמה לבעלה, ולמה אינה שותה וצ״ע.

אולם קשה לי דאכתי ל״ש להשביעה שלא זינתה (אמן שלא נטמאתי) כשהודה שנטמאת, ופשיטא דהשבועה מעכבת דזהו עיקר חלק מבירור של הסוטה שהיא נשבעת שלא זינתה (ועיין בתוס׳ דף כז: ד״ה דכתיב, שכתבו דאלמת אינה שותה משום דלא מצי לישבע), וכן מצאתי במל״מ (פ״א הי״ד) שכתב באמצע דבריו (ד״ה לזה אומר) שאם אינה רוצה לקבל השבועה כדינה דאינה שותה, וא״כ תמהני כשאמרה טמאה אני איך תוכל לישבע שלא נטמא, וצ״ע, שוב מצאתי בעמודי אור (סי׳ צ״ו אות י״ד) שכתב דמסתברא דשבועה אינה מעכבת[לו] ע״ש ולדבריו א״ש, אולם פשטות דברי התוס׳ מורין כהמל״מ דהשבועה מעכבת.

ג׳ ובעונג יו״ט (סי׳ קס״ט) כתב ליישב דכבר נחלקו הראשונים איך מתירין אשה לבעלה ע״י חששא דשמא עיניה נתנה באחר, ותוס׳ (נדרים דף צ:) והרשב״א (שם) תי׳ דיש בכח חכמים לעשות וכן והטעם דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקיעו הקידושין למפרע (וכמבואר בר״ן שם בטעם דהך שיטה), ולפי״ז גם כשהיה קו״ס וכבר נאסרה בתרומה מ״מ כשאומרת טמאה אני לך וחששו לשמא נתנה עיניה באחר והפקיעו הקידושין סד״א שתתיר בתרומה, קמ״ל דכאן היא נאמנת משום רגל״ד.

דברי המנחת חינוך בישוב קושית התוס׳

בא״ד תריץ דהכא מיירי אחר קינוי וסתירה דרגלים לדבר אפילו רב ששת מודה וכו׳, עכ״ל. ומבואר דתוס׳ הקשו דמתני׳ דומה למשנה אחרונה שלא תהא האשה נאמנת לומר טמאה אני, ותי׳ דשאני הכא דיש רגל״ד.

אולם עיין במנ״ח (מצוה שס״ה אות י״א) שכתב עוד שני מהלכים שתהא האשה נאמנת במיוחד כאן יותר מבעלמא ואינו מענינא למשנה אחרונה.

א׳ ותחילה כתב דהא דאין האשה נאמנת משום שאחד״א לומר שנאסרה לבעלה היינו משום דהיא משעובדת לו, וא״כ כאן דכבר נאסרה מספק ואינה משעובדת שוב נאמנת מדין שאחד״א, אולם יש לדחות בפשיטות דלאחר השקאה לא נאסרה, וע״ז קאי עדותה, ושפיר אינה נאמנת להפקיע עצמה לענין אחר השקאה, ולכן לא ברירה ליה זה.

אולם בסוף החזיק כצד הזה, והוסיף על דבריו וז״ל והא ראיה דהתורה נתנה לה רשות דאם אינה רוצה אינה שותה ומפקעת עצמה מיד בעלה נראה דהתורה הפקיעה השבעוד, עכ״ל. ודודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** אמר דמונח בזה יסוד גדול דאשה שהיה לה קו״ס הפקיעה התורה שעבודה לבעלה מכל וכל לעולם, ושפיר מצי אמרה בין איני שותה ובין טמאה אני ודו״ק.

ב׳ ועוד העיר המנ״ח טענה גדולה, דכל סוגיא דטמאה אני לך היינו דמדין עדות אינה נאמנת דאין דבר שבערוה פחות משנים ולכן צריכין לאוסרה מדין שאחד״א, אבל כאן לאחר קו״ס שהתורה האמינה ע״א ואפילו עבד ואפילו אשה, ובנוב״ק (אה״ע סי׳ כ״ז) מבואר דאפילו נוגע בדבר נאמן כיון דפסולין נאמנין, וא״כ יש לה נאמנות מהל׳ עדות כשאר עד אחד המעיד על הטומאה, וא״כ כשאומרת טמאה אני לך תהיה נאמנת גם למשנה אחרונה מצד ע״א דמעולם לא דיברו על אופן שהיא נאמנת מן הדין.

אולם הקשה על עצמו דא״א שתהיה נאמנת מדין עדות דהא אין אדם משים עצמו רשע ע״ש. ועיין

לו. ע״ש שצידד חידוש גדול, דדן בארוכה בע״א המעיד שלא נטמאת לאחר קו״ס אי נאמן או לא וכבר דיברו בזה הפוסקים, וכתב לצדד דמאחר דעד המסייע פוטר משבועה (ב״מ דף ב:), א״כ א״א לה לישבע ובלי שבועה ליכא השקאה ותשאר באיסורה בלי השקאה [ויש להעיר דממ״נ אי עד המסייע פוטר משבועה תעשה השקאה בלי שבועה, ויש לפלפל בזה], וע״ז כתב דאין זה נכון דאין השבועה מעכבת ויעשו השקאה לבי שבועה ע״ש.

בפירות תאנה שהוסיף דברמב״ם (הל׳ סוטה פ״א הט״ו) ובטורי אבן (ר״ה דף כב.) מבואר דגזלן דאורייתא פסול לעדות אשה, וא״כ גם זינתה ברצון תהיה פסולה לעדות ולא תהא נאמנת בתורת עדות שנטמאה, ועיין במנחה חריבה (בסוגיין ולקמן דף כ.) שהארך בדברי המנ״ח ע״ש.

סוטה שיש לה עדים במדינת הים אין המים בודקין אותה מ״ט דאמר קרא וכו׳. ומבואר מזה דכשיש עדים שנטמאה אע״ג דאינן לפנינו מ״מ אין המים בודקין אותה. ועיין בחלק הביאורים שכתבנו לחקור בגדר דהאי דינא האם משום דכבר נחשב כמבורר ול״ש כל ענין דבדיקת המים, וכן נקט בחי׳ רבינו חיים הלוי (הל׳ סוטה פ״), או דאין זה משום בירור כלל, אלא דכל דאיכא עדים דידעי בה לא בדקי לה מיא וכעין עגלה ערופה דיש תנאי בהבאתה דלא נודע מי הכהו, וע״ש הנ״מ ובדברי המפרשים דכנראה פליגי בזה.

עדים במדינת הים לגבי עגלה ערופה

סוטה שיש לה עדים במדינת הים אין המים בודקין וכו׳. יש לציין חידוש נפלא שכתב באבי עזרי (הל׳ רוצח פ״י ה״ז) דכמו שדרש רב ששת דכל שיש עדים במדינת הים אין המים בודקין אותה מדכתיב ועד אין בה דליכא דידע בה, ופרש״י דאע״ג דדרשינן ליה דע״א נאמן מ״מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו ודרשינן נמי דועד אין בה והביא האיש את אשתו וכל הפרשה. א״כ בודאי בעגלה ערופה ג״כ דרשינן המשך הפסוק כרב ששת, דרק היכי דלא נודע מי הכהו נאמר דין עריפה, הא אם יש איזה נודע אפילו לא בא לפנינו להעיד מ״מ ליכא חיוב עגלה ערופה[לז], והוסיף דלהני אמוראי בסוגיין דהקשו על רב ששת וחולקין עליו, גם בעגלה ערופה הקרא דלא נודע מי הכהו קאי רק למה שדרשינן שעד אחד נאמן לענין שלא לערוף אבל לא דרשינן שאם יש נודע דאין חיוב עגלה ערופה ע״ש בכל דבריו.

בדאיכא עדים במדינת הים דידעי דלא נטמאה

סוטה שיש לה עדים במדינת הים וכו׳. נסתפקתי בדאיכא עדים דידעי דלא זינתה מה דינה, ושמעתי מדודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א שדבר זה מפורש בפנ״י (ברכות דף לא:) בהא דאמרה חנה אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, והקשה הרי איכא איסור יחוד, וכתב דאת״ל שתמתין עדים אחורי הגדר שיראו שלא נטמאה, אז לא יהיו המים בודקין דלא גריעי עדי טהרה מעדי טומאה דאמרינן דכשיש עדים במדינת הים דאין המים בודקין.

ואחר זאת ראיתי בכלי חמדה (פ׳ נשא עמ׳ כ״ה) שהביא דברי הפנ״י וכתב שהוא חידוש גדול ופשטות הדברים אינו כן, והוסיף לתלות השאלה באופן נחמד בהטעם שהבטיחה תורה דאם טהורה היא ונקתה ונזרעה זרע, דאם הך ונקתה הוא לגלות שלא זינתה א״כ כשיש עדים על זנותה א״כ לא יועיל בדיקת המים כיון דיש עדים בלא״ה המעידים שטהורה היא. אבל אי הונקתה ונזרעה זרע היינו דמגיע לה שכר על שלא זינתה וגם היה לה בושת וכדו׳ א״כ מה לי שיש עדים אכתי תזכה להך ברכה של ונקתה ונזרעה זרע.

ואנכי מצאתי בס״ד ראיה מפורשת בדברי המל״מ (פ״א הי״ד) דלא כהפנ״י והמים בודקין גם בכה״ג, דכתב לדעת רש״י דעדים במדינת הים הוא רק כשמעידין שנטמאה עם זו שנסתרה עמו, והקשה המל״מ א״כ איך יהיו עדים נאמנין לומר שזינתה פעם אחרת, וכתב דצ״ל דאמדינן דזינתה באותו סתירה והיו שם עדים ג״כ ועל כן לא נבדקה, והעיר דלפי״ז יוצא דהיא נאסרת לאותו נחשד שנסתרה עמו אע״ג דלא באו עדים שזינתה עמו אלא עם אחרת, ונתקשה שזה חידוש גדול.

ואי נימא דהיכי דיש עדי טהרה אין המים מועילין, א״כ י״ל בפשיטות דהמים לא הועילו כיון דהיו עדי טהרה ומהכ״ת לאוסרה לאותו נחשד, וע״כ דהמל״מ הבין בפשיטות דלא מהני עדים במדינת הים אלא בדאיכא עדי טומאה. וכן משמע בתוס׳ הרא״ש דהיכי דידעי בה ״עדי טומאה״ אין המים בודקין.

אולם אכתי יש לדון בשיטת המל״מ בציור של הפנ״י, דהרי הפנ״י מדבר אם תזכה להונקתה ונזרעה זרע וע״ז כתב דיש בלא״ה עדים ולפי ביאורו של הכלי חמדה הכוונה דאין צריך להמים להודיע צדקותה דבלא״ה יש עדים, אולם היכי דנטמאת פעם אחרת אפשר שהפנ״י יודה שהמים יבדקוה להודיע שנאסרה לבעלה ע״י זנות אחרת, וא״כ לא יהא סתירה מהפנ״י להמל״מ [אולם דודי נקט דלהפנ״י לעולם לא יועילו המים כשיש עדי טהרה אפילו כשנטמאת בזנות אחרת, וביאר הענין בארוכה].

לז. וע״ש שנסתפק עפי״ז בכוונת הגמ׳ דף מז: דאם נודע מי הכהו אפילו אחד בסוף העולם אין עורפין.

אי ידיעת ע"א מונע הבדיקה א"כ בכל סוטה נימא שהבועל יודע

סוטה שיש לה עדים במדינת הים וכו'. עיין בתוס' שנסתפקו אי דינא הכי גם בע"א יעו"ש ומה שכתבנו שם.

והמנ"ח והמלא הרועים העירו קושיא מחוכמת דאי נימא דכל שיש ע"א היודע שוב אין המים בודקין א"כ לא משכחת לה בדיקת המים כלל דלעולם הבועל יודע (אלא בציור רחוק שכבר מת הבועל, או כשהבועל עכו"ם). והמנ"ח הוכיח מזה כהמל"מ דס"ל דלכו"ע אין ידיעת ע"א מפסדת בדיקת המים, וגם התוס' רק כתבו דע"א אמן אחר שתיה דאמדינן דהיו שם ב' עדים, אבל מצד ע"א לחוד אינו כלום.

והמלא הרועים הוכיח דע"כ דאין הבועל נאמן [דהא צריך לומר פלגינן דיבוריה וזינתה עם אחר, וא"כ אינו אותו איש שנסתרה עמו ושוב אינו נאמן, וצ"ע דהוכיח קושיתו משו"ת הרשב"א ואיך תי' דאינו נאמן] ועיין בדבר שאול (סי' ט' אות ד') מה שכתב ליישב באופ"א.

והיה אפשר לצדד דמאחר דכל בדיקת המים הוא לבדוק האשה והבועל (ושניהם מתים ע"י המים כדאיתא במתני' לקמן דף כז:) א"כ לא איכפת לן שיודעין בעצמם אם קילקלו או לא, דכל זה נכלל בהספק שאנו צריכין לידע מה עשו אלו השנים במסתרים ואין ידיעתם מעלה ומוריד כלל[לח].

רש"י ד"ה **סוטה עכ"ל.** ומשמע מרש"י דאם העידו עדים על זנות מאיש אחר המים יבדוקה, וזה תמוה מסוגיא דע"ב, ונחלקו בזה המל"מ והקר"א, שהמל"מ (פ"א הי"ד) הוכיח מרש"י כאן דרק כשיש עדים על זנות מסתיה זו ולא מסתירה אחרת, והאריך טובא בנידון זה, שהוא בעצמו נקט בפשיטות דכל שיש עדים על איזה טומאה שהיא לא יבדוקה המים, אבל הוכיח מרש"י דלא כזה, וכתב חידוש גדול ליישב סוגיא דע"ב עיין להלן מה שכתבנו בזה.

אולם הקר"א כתב באופן פשוט דלעולם המים בודקין סתירה דליכא עליו עדים, ולכן אפילו אם יש עדים שזינתה פעם אחרת מ"מ אם נטמאה בסתירה זו יבדקו המים על סתירה זו וזהו כוונת רש"י שכתב על סתירה זו, אולם אם יש עדים על טומאה אחרת אז לא יבדוק על אותו טומאה כיון שיש עליו עדים, ודלא כהמל"מ דנקט דגם אם לא זינתה בסתירה זו אלא בפעם אחרת אז אפילו אם יש עדים יבדקוה המים, ודו"ק, וקצרתי.

איך מכחישין עדים ע"י בירור של בדיקת המים

סהדי שקרי נינהו. מבואר בגמ' חידוש גדול דע"י בירור של בדיקת המים נימא דעדים שקרנים הם, ובדרך כלל כמעט ליכא שום דבר שהוא יותר חזק מעדים לומר עליהם שהם שקרנים. ומוכח מכאן דלאחר שקבעה תורה הך נס גלוי לישראל לבדוק נשותיהן, נאמר בזה דינא דיש בזה בירור לכל הדינים ואפילו נגד עדים.

ור' אלחנן זצ"ל הי"ד (דברי סופרים פ"ו בהג"ה) באמת נתקשה בזה, דאפילו בנביא האומר איזה נבואה לא מסתבר שיועיל נגד עדים, וכמו"כ בדיקת המים.

ועיין בחלק הביאורים מה שהבאנו שאלה מחוכמת אם אפשר להוכיח הוכחה צדדית מבדיקת המים (כגון להוכיח שכהן המשקה הוא ודאי כהן דאל"כ לא היתה מתה, או להוכיח שהבעל הוא מנוקה מעון ולא בעל ביאה אסורה מימיו והדינים הנובעים מזה) ועיין בקטע הבאה עוד בנידון זה באלימות הבירור.

ב] ויש להוסיף ע"ז דהגרי"ז נקט דהשקאה הוא מתיר להאיסור קו"ס (והוכחנו כדבריו מהירושלמי דדריש ונקה האיש מעון להתירו באשתו מכאן והלאה) ואפילו בציור דזכות תולה מ"מ חל היתר על איסורא דקו"ס ע"י בדיקת המים, ואפילו כשהתחילו החלאים לבוא אכתי הותרה עד שתתחיל הצבית בטן ונפילת ירך, וא"כ מהכ"ת להוכיח דסהדי שקרי נינהו.

ומוכח מזה דגם להגרי"ז מעשה הבדיקה היינו שתמות אם זינתה ונקתה ונזרעה זרע אם לא, וזהו בירור אמיתי על גוף הזנות (חוץ מעולם הלומדות) ורק הך בירור גופא יש בו דין מתיר. וא"כ מדלא נבדקה שפיר אפשר להוכיח אפילו נגד עדים, ומהא דזכות תולה צ"ל דר' ששת קאי דמ"ד דמתנוונה [אבל בלא"ה הרי גם משום זכות תולה נימא דאינן סהדי שקרי].

מהכ"ת דשקרנים הם נימא דבעלה בא עליה בדרך

סהדי שקרי נינהו. והקשה בתוס' שאנץ בשם ר"מ מפונטייזא לעולם אימא לך דלאו סהדי שקרי

לח. ואפילו את"ל דהבועל נאמן בתורת עד להעיד שנטמאו, מ"מ כל זמן שלא העיד לא מקרי שנתברר הדבר אלא כשיש עד מבחוץ היודע מעשיהם מקרי שכבר נודע ואיכא דידע בה ודו"ק היטב.

נינהו, והאי דלא בדקי לה מיא משום דשמא בעלה בא עליה בדרך שאין המים בודקין אותה, והשיב לו לבסוף דהיו משלחין שני ת״ח בדרך שלא יבא עליה, ואפילו לר׳ יהודה דאמר בעלה נאמן עליה ליכא למיחש דאטו בשופטני עסקינן שאינו מנוקה מעון שבא עליה בדרך ואח״כ משקה אותה אלא לאו ש״מ ליכא למיחש להכי. וכ״כ בתוס׳ הרא״ש כאן, ולקמן דף מז: אמרינן דאפילו עון דבניה ובנתיה אינן בודקין, והקשה התוס׳ הרא״ש א״כ למה הוי סהדי שקרי נימא שהיה עון בהם, ותי׳ דכל שלא ידע בדבר המים בודקין, ומצד עון דידיה ודאי לא היה משקה אותה אם יודע שאינו מנוקה מעון.

ובתב המל״מ (בפ״ב ה״ח) דצ״ל דהוי אומדנא דמוכח כ״כ לסתור אפילו דברי העדים. וצ״ע שיועיל נגד עדים, ובדבר שאול כתב להסביר קצת, דבודאי מה דאמרי עדים אפילו נגד חזקה ואומדנות הם נאמנין, אבל כאן הם מעידין על הזנות וע״ז יש לנו סתירה מדלא נבדקה מהמים, ורק כדי ליישב דבריהם נימא שלא היה מנוקה מעון, וע״ז סגי אומדנא דמוכח שלא נימא כן וסהדי שקרא נינהו, אבל אילו העידו שראו שבא עליה בדרך ולכן לא בדקי מיא ודאי היו נאמנין ותהיה אסורה.

והדבר אכתי צ״ב, ונראה לציין דברי ר׳ נחום (כתובות דף טז:) דלפעמים כשהדבר ברור לנו אפשר לילך נגד עדים ולהחזיק אותן כשקרנים, ובזה ביאר הה״א דמהני מגו נגד עדים, וכי יש איזה דבר שהוא יותר חזק מעדים, וביאר דאדרבה כיון שהוי בירור כ״כ ברור וגלוי אז אמרינן דהוי כבא הרוג ברגליו ובודאי אין כאן עדות כלל, וי״ל דכמו״כ כאן דהוי אומדנא גדולה כ״כ (כמש״כ המל״מ) דאפשר להחזיק העדים לשקרנים.

ועיין עוד במל״מ שכתב ליישב דלרש״י דאינו מנוקה מעון ר״ל שבא עליה אחר שנאסרה א״כ י״ל דהיא מאוסה בעיניו ואין חוששין שבא עליה, או דמיירי שיש עדים שלא בא עליה בדרך, אבל להרמב״ם דכל שבא עליה ביאה אסורה מימיו לא יועיל עדים, וצ״ל כסברת התוס׳ הרא״ש.

וכל זה הוא בעיקר דברי ר׳ ששת, אבל להרמב״ם אכתי תמוה, שכתב דהיכי דבאו עדים אחר השקאה נאמנין ואמרינן שלא בדקו המים משום דאין המים מועילין כשיש עדים ועוד שמא לא היה מנוקה מעון. ותמוה דלפי״ז איך הוכיח ר׳ ששת דהיכי דיש עדים במדנה״י שאין המים בודקין. ובמל״מ כתב דעכצ״ל דאין זה מתאים עם דברי ר׳ ששת וצ״ל דפסק כהברייתא ולא מטעמיה דר׳ ששת. ואכתי צ״ב מהיכן הוכיח הרמב״ם לחלוק על ר׳ ששת.

ובערוך לנר ביבמות (דף נח.) ובאו״ש (פ״ג הכ״ג) כתבו ליישב דהגמ׳ מיירי באופן שהשקה לאשתו אחרת ומתה ע״י המים, ואח״כ רוצה להשקות אשתו הזאת דכבר נתברר מהשקאה ראשונה דהבעל מנוקה מעון, וא״כ כשיבואו עדים אחר השקאה שניה לא יהיו נאמנין. אולם הרמב״ם מיירי באופן הרגיל ולכן הוסיף שמא אינו מנוקה מעון.

ובעונג יו״ט סי׳ קנ״ב (בהג״ה) וכן באו״ש הנ״ל כתבו ליישב דהגמ׳ מיירי לענין האיש שיודע בעצמו שהוא מנוקה מעון א״כ ע״כ דסהדי שקרי נינהו ומותר להאכילה תרומה, ומזה הוכיח ר׳ ששת מדנאמנין העדי טומאה גם לגבי הבעל ע״כ היינו משום דלא הועיל בדיקת המים מחמת העדים.

ועיין בעמק הנצי״ב (ספרי פסקא כ״א) שכתב לחדש דדבר זה תלוי בפלוגתא דר״מ ורבנן בכתובות דף יח: אי עדים נאמין נגד חזקה, והרמב״ם פסק דאע״ג דצדקו דברי התוס׳ הרא״ש ויש חזקה שהוא מנוקה מעון, מ״מ קי״ל דחיישינן ליה ע״ש.

הגרי״ש אלישיב תי׳ (הערות כאן) דמאחר שקבעה תורה הך בירור שיועיל לברר אם נטמאת, א״כ לעולם לא תלינן באופנים אחרים כדי להכשיר העדים, ורק לר׳ ששת דהיכי דיש עדים אין הבדיקה מועלת כלל א״כ שפיר נאמנין העדים.

נימא דעדי קינוי היו שקרנים

סהדי שקרי נינהו. עוד העיר לי הרה״ג ר׳ שמואל ישע׳ יפה שליט״א נימא דעדי קינוי היו שקרנים ושפיר לא נבדקה, ולכה״פ יהא תרי ותרי, ולתוס׳ הרא״ש מתיישב ג״כ שהרי מהא דהשקה אותה מוכח דיודע שקינא לה, ורק אם קינוי מועיל ע״י שליח ואז שייך שאינו יודע בעצמו יחול קושיא הנ״ל גם לגבי עדי קינוי, ועיין במנחת קנאות מה שהאריך בזה.

ביאור ספיקת התוס׳ אי ע״א נאמן אחר השקאה

תוד״ה ושבאו.. ומבואר דנסתפקו אי ע״א נאמן אחר השקאה ולא ביארו ספיקתם אלא כתבו בקיצור לשונם דדוקא קודם ששתתה האמינה תורה לע״א. ובאופן פשוט י״ל דדנו בגדר ע״א בסוטה, דמבואר בכמה דוכתי ברש״י ותוס׳ דהנאמנות הוא מחמת הרגלים לדבר (עיין רש״י דף לא. ותוס׳ דף לא: שמפורש כן,

וכפשוטו הם חולקין על הרמב״ם דלמד דאינו מיוסד על רגלים לדבר כמש״כ הגר״ח, והארכנו בזה במקו״א), וא״כ יש לחקור האם במצב של רגלים לדבר גם ע״א נאמן בתורת עדות ולא הצריכה תורה בכה״ג שנים, או דלמא דלעולם עיקר חפצא של עדות צריך שנים, ורק כיון דיש רגלים לדבר סומכין על העד לברר הענין והוי סמכות על הרגלים לדבר בצירוף העד ולא בתורת עד.

ובאמת יש אריכות גדולה בזה באחרונים בגדר עדות של ע״א בסוטה וע״ע ועד מיתה, ויש שתלו הדבר בתרי לישני דר׳ נחמיה אי עד כשר מכחיש כמה נשים, וכמה אחרונים חילקו בין עד כשר לעד פסול וכמבואר בשמעתתא ז׳ ובחידושי ר׳ חיים הלוי וברע״א, ובעזהשי״ת יתבאר במקו״א.

ועכ״פ לפי״ז יש לפרש בספיקת התוס׳ דאי עד אחד הוי בתורת עדות א״כ כל זמן שהיה כאן קו״ס, ועכשיו הוא מעיד דהשקאה לא הועילה שפיר יהא נאמן, אבל אי העד רק מוסיף בהרגלים לדבר, א״כ כאן שכבר שתתה ונסתלקה הרגלים לדבר שפיר אינו נאמן. וע״ז הוכיחו התוס׳ בטוב טעם דע״כ דהוי בתורת עדות דאל״כ ל״ש דינא דכל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים, ולאחר שנתברר להם דהוי בתורת עדות שפיר פשיטא להו דנאמן גם אחר שתיה.

ומצאתי ראיה לפירוש זה דעיין ברש״ש לעיל דף ג: שהביא בשם התוס׳ חדשים דע״א נאמן גם בלא רגל״ד והוכיח כן מתוס׳ דידן מדנאמן ע״א אפילו אחר השקאה, ולדבריו זהו ודאי ספיקת התוס׳ אי הע״א צריך הרגל״ד בפועל.

והנה התוס׳ פשטו דבריהם מהא דעולא דאמר כל מקום שהאמינה תורה לע״א הרי הוא כשנים. ותמוה הא זהו בדיני הכחשה דא״א להכחישו אבל מהכ״ת להאמינו אחר השקאה מטעם זה, ובחידושי הגרי״ז נשארו בצ״ע. ובמל״מ וקר״א פירשו דר״ל דלישנא דמתני׳ דקתני שנים לא קשה כיון דע״א הוי כשנים. וגם לפי״ז ק״ק דאכתי אין להם פשיטות לספיקתם אלא דליכא סתירה מלישנא דמתני׳ ולמה קבעו מסמורות דע״א נאמן.

ולדבריו א״ש דנסתפקו בעיקר גדר של ע״א אי הוי בתורת עדות, או בגדר בירור בצירוף רגל״ד, וע״ז הוכיחו מהא דאמרינן דהוי כשנים ע״כ דהוי בתורת עדות.

שוב אחר זמן רב מצאתי בקרן אורה ביבמות (דף קיז:) שכתב ממש כדברינו [ודלא כמש״כ כאן] דהתוס׳ פשטו מהא דכל מקום שיש להם נאמנות גמורה ולכן נאמנין גם אחר השקאה, ותודה לקל שכוונתי לדבריו.

ולפי״ז יל״ע בעדים פסולים די״א דחלוק מעד כשר ואינו בתורת עדות, א״כ גם לפשיטות התוס׳ לא יהא נאמן אחר השקאה, ובאמת עיין בחזו״א סי׳ קל״ג סק״א שנסתפק בזה דיתכן דלא יהא עד פסול נאמן אחר השקאה כיון דל״ש בו כל מקום, אולם פי׳ ספיקת התוס׳ באופ״א וכמובא להלן. ועיין בחידושי הגרי״ז שג״כ צידד שלא יהא עד פסול נאמן אחר שתיה, אולם מטעם אחר דאין לו שם עד ורק כשמעיד מתקבלין דבריו וא״כ לא מקרי שיש עד במדינת הים, ושוב אינו נאמן נגד בדיקת המים. אולם ר׳ יצחק אלחנן (נחל יצחק סי׳ ל״ה סעיף ה׳ ענף ד׳) כתב דמסתבר דגם עד פסול יהא נאמן גם לאחר השקאה.

אולם החזו״א הנ״ל ביאר ספיקת התוס׳ באופ״א, דאין ע״א נאמן נגד בדיקת המים, דבאמת הבדיקה הוי בירור שלא זינתה, ואין ערעור פחות משנים, וכל שלא באו שנים אין מבטלין בירורו של המים ע״ש ודו״ק. וכעי״ז כתב הקר״א דלאו כל כמיניה להעיד נגד בדיקת המים, ורק בשני עדים אנו דוחקין עצמינו לומר דלא בדקו משום דהיו עדים במדנה״י. ובקר״א הוסיף דלמעשה הא דנאמן היינו משום דלא נתבטל הרגל״ד וע״י עדותו שפיר נתחזק הרגל״ד ומהני עדות של ע״א.

עיין ברמב״ם בפ״ג הכ״ג שכתב דע״א אינו נאמן אחר השקאה (וכמו שצידדו תוס׳ מתחילה) ונחלקו המפרשים בטעם הדבר עיין סימן ו׳ שהבאנו כל השיטות.

בא״ד או דלמא כיון דהאמינה תורה לע״א אחר קינוי וסתירה, ליכא חילוק בין אחד לשנים, עכ״ל. ונחלקו המל״מ עם כמה מפרשים בכוונת התוס׳, דהמל״מ (פ״ג הכ״ג) כתב דכוונת התוס׳ דע״א נאמן לאחר שתיה, אבל מ״מ דינא דר׳ ששת דכשיש עדים במדינת הים אין המים בודקין הוא רק כשהיו שם עדים, וא״ת א״כ איך יהא ע״א נאמן נימא דעד שקר הוא, וע״ז תי׳ המל״מ דתלינן דהיו שם ב׳ עדים ולכן לא נבדקה ע״י המים, והוכיח כל זה מדברי התוס׳ בשבועות דף לב. יעו״ש. ובמנ״ח (מצוה שס״ה אות ל׳) החזיק מאד כדברי המל״מ ע״ש מה שהוכיח כדבריו.

אולם האבנ״מ (סי׳ קע״ח סק״א) והנוב״ת (אה״ע סי׳ קס״א) והקר״א, והחזו״א (אה״ע סי׳ קל״ג סק״א) כולן דחו ראיית המל״מ, וחלקו עליו דכוונת התוס׳ דכפשוטו דליכא שום חילוק בין ע״א לשנים וגם כשיש

ע״א היודע אם זינתה ליכא דין בדיקת המים. ובחלק הביאורים בארנו דעת ההמל״מ בארוכה, ואיך שזה תלוי בעיקר הבנת ר׳ ששת דעדים במדינת הים מפקיעין הבדיקה, ובדברי הגר״ח יעו״ש בכל זה.

ובעיקר פלוגתא זו עיין במנחת קנאות שהעיר הערה נפלאה די״ל צד שלישי בכל זה, די״ל דצדקו דברי המל״מ דע״י ידיעת ע״א אכתי המים בודקין, ואעפ״כ אם יבא ע״א ויעיד יהא נאמן בלי לתלות שהיו שם עדים.

דהנה כבר הקשה המנ״ח (שם) דלעולם תהא הבועל פועל שלא יבדקו המים כיון דהוא ויודע ועד. וכפשוטו צ״ל דהבועל אינו נאמן משום דאין אדם משים עצמו רשע, ואם יאמר שזינתה עם אחר א״כ בלא״ה אינו נאמן [כמבואר במל״מ (פ״א הי״ד) דלכו״ע אין ע״א נאמן על טומאה אלא עם אותו שקינא לה]. אולם כשיש עוד ע״א אז מצטרף עם הבועל ויש כאן שני עדים, וכשיש שני עדים א״צ קו״ס כלל, ואז אפשר לומר פלגינן דיבוריה דזינתה ולא עם זה, ושפיר יהיו נאמנין, ונמצא דכל שבא עד נתגלגל הדבר דיש ב׳ עדים.

ויש לציין דיוצא מזה נ״מ לדינא, דאם אותו איש שנסתרה עמו מת קודם בדיקת המים או שהיה עכו״ם, א״כ אם יבוא ע״א אחר השקאה ויאמר שזינתה לא יהא נאמן כיון דא״א לומר דלא נבדקה מחמת שני עדים דהרי לא היה שנים בשעת בדיקת המים ודו״ק. ומצאתי בישועות יעקב (סי׳ קע״ח סק״ז) שכתב ממש כחשבון של המנחת קנאות, והוסיף כדברינו דיהא חילוק בזינתה עם פסל לעדות ע״ש בדבריו.

והא אימור זכות תולה לה. וקשה לי טובא איך שייך שזכות תולה לה והיא נשארת באיסור עם בעלה כל ימיה, ובפרט שהתורה עשתה נס גלוי בשביל כלל ישראל וכמו שהאריך הרמב״ן בפירושו עה״ת, ואי לפעמים זכות תולה נפל תורא בבירא[לט].

ומצאתי במלאכת שלמה (לקמן פ״ג מ״ד) שהביא קושיא זו וז״ל כתב החכם ה״ר אפרים אשכנזי ז״ל חתנו של רש״ל ז״ל, דצ״ע וכי בעבור זכותה מניח הקב״ה לעשות הבעל איסורא בכל יום, ואפשר דלפי סברת רבי דלקמן אינו קשה כ״כ ודו״ק ע״כ, עכ״ל, וכוונתו ליישב דלרבי דמתנונה והולכת א״ש, אולם עדיין קשה לרבנן אליבא דר׳ ששת דאינו מתנונה כלל, ועוד להרמב״ם (פ״ג הכ״א) דמבואר דגם אחר שהתחיל נוונוה לא נאסרה עד צביית בטן ונפילת ירך א״כ גם [כמו שיתבאר מהגרי״ז] במה שנתנוונה לא יועיל והדק״ל.

ובחידושי הגרי״ז הביאו דברי הרמב״ם (פ״ג הכ״א) שכתב וז״ל סוטה ששתת מי המרים ולא מתה מיד, הרי היא מותרת לבעלה ואפילו היה כהן, ואע״פ שהתחילו החלאים לבוא עליה וחלו שאר איבריה, הואיל ולא צבתה בטנה ולא התחיל ירכה לנפול הרי זו מותרת, אבל משהתחיל בטנה לצבות וירכה לנפול הרי זו אסורה ודאית, עכ״ל. ודייק הגרי״ז הא כשהתחילו החלאים לבוא עליה הכוונה מחמת השקאת המים, וא״כ איך נשארה מותרת עדיין.

ותי׳ דיש חלות מתיר ע״י השקאה, ואפילו אם זינתה מ״מ כל זמן שלא מתה לא חל איסורא דבדיקת המים ואדרבה ההשקאה מתירתה. אולם אין זה מועיל ליישב קושי הנ״ל, דדברי הגרי״ז הוא לגבי ״איסורא דקינוי וסתירה״ אבל להתיר כלפי שמיא אחר שנבעלה שתהיה באמת מותרת מעולם לא דיבר ע״ז הגרי״ז (ועיין בע״ב שנתבאר זה בארוכה) והדק״ל וצ״ע.

ומצאתי בזכר יצחק סי׳ כ״ח שהעיר כנ״ל דאיך זכות תולה ויהא עמה באיסור אם זנתה, וכתב דבר מחודש דילפינן מקרא דונקה האיש מעון שהותר האסיור וזה נעשה ע״י הקרבן ממתיר האיסור סוטה לבעלה, [וכתב דילפינן מקרא דה״מ לגבי האיש ולא לגבי האשה], וכ״ז צ״ב רב.

לט. ואע״ג די״ל דאדרבה חזינן עד כמה יקר נפש אחת לפני הקב״ה דאם יש לה זכות לחיות עוד כמה שנים כדאי שבעלה תעבור איסורא דסוטה ולא תמות לפני זמנה, אולם קשה איך נצטוינו על בדיקה כזו שאינו מועיל ולא מצינו שיאמר הקב״ה לעשות דבר לתקלה, [ועיין בקה״י (סי׳ ד׳) שהעיר נקודה זו בהא דאיתא לקמן דף יח: דמצי לגלגל עליה שבועה על להבא שלא תזנה עוד, ותמה הקה״י דלא מצינו גלגול על להבא בלי לדבר על איזה תביעה שכבר נעשית, ותי׳ דיכול הבעל לטעון שהוא חושש על ההיתר שתותר עכשיו בשבועה והשקאת המים שמא ע״ז יבוא למכשול אם תזנה אח״כ, ולולי השקאת המים היה מגרשה ועכשיו מחמת המים הוא נכשל באיסור סוטה ולכן מקרי תביעה שיכול לתבוע שבועה על להבא. וכמו״כ לענין זכות תולה יש להבעל תביעה ע״ז שמחמת המים הוא נשאר באיסור סוטה כשיבוא על אשתו].

ועוד יש לצדד עפ״י מה שדנו האחרונים דהיכי שהבעל אינו יודע שזינתה כיון דמדין חזקות היא מותרת הוי כאילו היא מותרת לו עיין רש״ש (כתובות דף ט.) ועוד אחרונים, ודבר זה תלוי בכמה סוגיות ואכמ״ל ואי״ה יתבאר במקו״א.

ובעלי באר עמ״ס שבועות (דף לב.) כתבנו להעיר עוד לגבי הכתובה דע״י הזכות תולה אם הבעל יגרשנה יצטרך לשלם לה כתובתה שלא כדין, ויתכן שיהא זה תלוי בטעמא דאבדה כתובתה דאי משום דנאסרה לבעלה, א״כ אפשר כאן מקרי שלא נאסרה כמש״נ לעיל ושפיר מגיע לה כתובה וצ״ע.

דף ו:

דברי התוס׳ דרק כשבאו עדים המנחה יוצא לחולין

אלא אי אמרת אין המים בודקין אותה, תיגלי מילתא למפרע דכי קדוש מעיקרא בטעות קדוש, ותיפוק לחולין. עיין בתוס׳ לקמן (דף כב: ד״ה ושבעלה) שחידשו דלא הוי הקדש טעות אלא בבאו עדים שהיא טמאה דמאחר דכל תפקיד המנחה הוא לברר עון כשיש עדים הרי העון מבורר, משא״כ בשאר אופנים שנתמעטה מבדיקה (כגון שבעלה בא עליה בדרך וכדו׳) אמרינן דמנחתה נשרפת כיון דהוי מענינא של המנחה.

ומשמע מדבריהם כהגר״ח (הל׳ רוצח פ״ט) המובא לעיל דהא דליכא בדיקת המים כשיש עדים במדינת הים אינו גזה״כ בעלמא, אלא דהוי כמבורר וכשהדבר מבורר אינו מענינא של המנחה כלל[מ] ודו״ק.

דיון אם יש להוכיח מכאן דגם כשיש עדים על זנות אחרת דאין המים בודקין

אמר רב יהודה מדיסקרתא כגון שזינתה בעזרה. במשנה למלך (פ״א הי״ד) הוכיח מכאן דהא דכשיש עדים במדינת הים אין המים בודקין מיירי אפילו כשהעידו על טומאה אחרת, דאל״כ למה לא תירצו בפשיטות דבאו עדים שנטמאה מאחר מקודם.

אולם כבר הוזכר בע״א דדייק מרש״י דרק כשיש עדים שראו שנטמאה מזה אין המים בודקין אותה, ולפי״ז שוב צ״ע למה הגמ׳ לא תי׳ בפשיטות דבאו עדים שכבר זינתה מקודם עם אחר דשפיר אינו הקדש טעות ומכאן ואילך אין להשקותה כיון שנתברר שזינתה [דהיינו גם רש״י יכול להודות דאם נתברר שזינתה מאחר דשוב אין משקין אותה, ורק לגבי חידוש של ר׳ ששת דהיכי שיש עדים במדינת הים אין המים בודקין ע״ז חידש דצריך שידעו שנטמאה מזה, אולם אכתי תמוה למה לא תירצו דמיירי בהכי שבאו עדים שנטמאה מקודם דאינו הקדש טעות וגם המנחה נשרפת].

ומכח קושיא זאת היה משמע דלרש״י גם אחר שיש עדים שנטמאה מאחר אכתי עושין ההשקאה, וא״כ מה לי באו עדים שנטמאה או זינתה בעזרה הא אכתי לא באו עדים שזינתה עם זה שנסתרה כדי להפסיק ההשקאה וגם בזינתה בעזרה ימשיכו להשקותה ולמה המנחה נשרפת.

ומחומר הקושי כתב המל״מ דלרש״י צ״ל דהא דזינתה בעזרה מיירי שזינתה עם זה שקינא לה ממנה (וכתב דזהו דוחק גדול שיהא אותו שקינא לה מהפרחי כהונה המלוין אותה, ועיין בקר״א בסוגיין שכתב דהוא פלאי), **אבל** אם זינתה עם אחר או אם יבואו עדים על זנות אחרת היו עדיין מקריבין מנחתה ומשקין אותה.

והדבר מחודש מאד שיעשו השקאה לאשה שכבר נודע בבירורות ע״י עדים שנטמאה, ועיין בקר״א שתמה הא לא בא המנחה אלא להזכיר עונה ״וזו כבר נזכר ונתגלה עונה״ וכן עיין בחקרי לב (אה״ע סי׳ ע״ט) שחלק בתקיפות על דברי המל״מ דא״א להשקות אשה שכבר נטמאה, ועל כן דחה דברי רש״י דלעיל דמעולם לא נתכוון לזה, וכן הקר״א והגרי״ז פי׳ רש״י באופ״א כדי ליישבו עם הסוגיא דכאן ע״ש.

כוונת רש״י במה שהוסיף דהודתה לב״ד ע״י האיום

רש״י ד״ה האומרת טמאה אני. שהודתה לב״ד על קלקולה שהיו מאיימין עליה כדתני מתני׳, עכ״ל. בספר איזהו מקומן הביא מהמקור ברוך (ח״ב סי׳ י״ז אות

מ. וכתבנו לעיל דלדרשת התוס׳ הרא״ש הוי גזה״כ בעלמא דונסתרה משמע דליכא דידע בה, ולפי״ז מסתבר דלא כהתוס׳, והדבר א״ש מאד דהתוס׳ הרא״ש לקמן דף כב: לא הזכיר דברי התוס׳ כלל.

ד׳) דרש״י בדוקא נקט שהודתה בב״ד דמשו״ה לא מצי חזרה אפילו ע״י אמתלא.

וכפשוטו כוונת רש״י, דהיה קשה לו למה הודתה בדוקא עכשיו באמצע הבאתה לבודקה, וע״ז תירץ דע״י האיום של ב״ד הודתה שקלקלה, ועיין בתוס׳ להלן דף ז: ד״ה מה להלן שכתב דכל הדין סנהדרין הוא רק בשביל האיום, וזהו שכתב רש״י דהודתה לב״ד שקלקלה שהיו מאיימין אותה.

ורק קשה לי דהגמ׳ מבאר בהמשך דהא דמנחתה נשרפת מיירי לאחר קידוש כלי, והא האיום היה קודם שנתקדש המנחה בכלי וכמבואר בסדר המשנה (דף ז. ודף יד.), וכן בסדר הרמב״ם, דבפ״ג כתב כל סדר השקאת הסוטה, ובהלכה ב׳ הביא תחילה איך שהיו מאיימין ומפחידין אותה פחד גדול, ובהלכה י״ג כתב איך שהיו מקדשין את המנחה בכלי שרת, וא״כ איך פרש״י דהא דמנחתה נשרפת מיירי שהודתה להאיום הא עדיין לא נתקדש המנחה, וצ״ע.

רש״י ד״ה אלא לבתר דקדוש וכו׳ ולנדבה נמי לא חזיא להקריבה דמנחת שעורים אינה כשריה אלא לסוטה ולעומר, עכ״ל. ובכתבי הגרי״ז תמה איך יתכן שיוקרב לנדבה הא כבר הופרש למנחת סוטה.

וצ״ל הגרי״ז ליישב עפ״י סוגיא דמנחות דף ד. דמנחת קנאות הוקש למנחת חוטא דמותרה נדבה, ולפי״ז אפשר דחל בו דין הקרבה מצד עצמו ע״י הדין מותר, ורק הקשה דהא כל שנתקדש בכלי שרת אינו נעשה מותרה נדבה ודינה בשריפה[מא] יע״ש.

רש״י ד״ה אי אמרת בשלמא מים בודקין אותה וכו׳, דההוא שעתא בת מיקדשא ומיקרב היא מספק כשאר מנחת סוטה וכו׳, עכ״ל. בעבודת דוד העיר על רש״י דצ״ע כוונתו במה שהוסיף שמיקרב היא ״מספק״ כשאר מנחת סוטה, הא בכל הקרבת מנחת סוטה ליכא ספק ואף שבאה לברר הספק אבל אין הקרבתה ספק ע״ש מה שכתב בזה, והיא הערה נפלאה וצ״ע.

ועולה בדעתי ליישב עפ״י דברי האו״ש ואבי עזרי המובא להלן דכל מנחת סוטה דמיא לאשם תלוי כיון דבא לברר איזה ענין ואם לא נצטרך להבירור יהיה לשוא, ולא דמי למי שצריך כפרה דאינו תלוי באיזה דבר כלל, אלא דמיא לאשם תלוי דכל הבאתו הוא משום חסרון ידיעה אם חטא.

ועוד יתכן דיש ראיות דגם עיקר הקרבת מנחת סוטה הוא מספק דרק על הצד שזינתה צריכין לה להזכיר עונה, אבל אם טהורה אע״ג דמתברכת אבל אין הקרבת המנחה בשביל זה, ועיין בתוס׳ לקמן דף כג. (ד״ה האומרת) דהירושלמי מדמה מנחת סוטה לאשם תלוי, וביאר במנחת קנאות (שם) וז״ל כיון דהמנחה לבירור עון קאתיא והיא מביאה על הספק דלמא חטאה לכך יש למנחה זו דין אשם תלוי, עכ״ל. ומשמע מדבריו דהמנחה בא רק בשביל הצד שחטאה, והרבה יש להאריך בזה, ואי״ה יתבאר במקו״א.

טעמא דכשמת הוא ליכא השקאה

רש״י ד״ה שמת הוא ושוב אינה שותה דאמאן בעינן למשרייה, עכ״ל. ור״ל דמאחר דכל תפקיד של המנחה נתבטלה לכן מנחתה נשרפת.

וברש״ש תמה דמפורש ביבמות דף לח: במתו בעליהן עד שלא שתו דאינן שותות דוהביא האיש את אשתו אמר רחמנא, ונמצא דיש גזה״כ המצריך את הבעל להשקותה, וכן פרש״י לקמן דף כד., וא״כ למ״ל טעם זה. והוסיף להעיר דעיקר טעמו של רש״י צ״ב

מא. ויל״ע מהכ״ת דלאחר קידוש כלי אינו נעשה מותרה נדבה, ונראה דכוונתו משום דדין מותר נדבה היינו לקנות בו עולות לקיץ המזבח, וכן מפורש ברש״י (מנחות דף קח.) דמותר מנחת חוטא אזיל לקיץ המזבח, וא״כ לאחר קידוש כלי דאינו ראוי לפדיון שפיר נשרף וליכא דין דאזלה לנדבה, אולם הרמב״ם בהל׳ פסוהמ״ק (פ״ה ה״ח) כתב דמותר מנחת חוטא יביא מנחת נדבה, ומבואר דהוי נדבת יחיד, ואין דינו לקיץ המזבח [וע״ש בחידושי מרן רי״ז הלוי שביאר הדברים עפ״י דבר יסודי דבדין מותרות יש שני דינים, א׳ דמותרות של חטאות ואשמות אזלי לנדבה וזהו הלכה למשה מסיני, ב׳ ויש עוד גזה״כ דדרש יהודיע הכהן דמותר חטאת ועולה הולכין לה׳ ולכהן והיינו להקריב ממנו עולות שהבשר לה׳ והעור לכהנים, אולם אינן מוכרחין שיהיו תלויין זה בזה, והרמב״ם נקט דההיקש של מנחת חוטא לחטאת רק מהני שיהא בו ההלכתא דמותרה לנדבה, אבל אין בו גזה״כ של לה׳ לכהן, ולכן הוא קרב לנדבת יחיד] ולפי״ז היה מתיישב כוונת רש״י דאילו היה מנחת חטים היה ראוי להיות מותרה נדבה מדין מותרות, וכמש״כ האו״ש (פסוהמ״ק שם) דלהרמב״ם מנחת חוטא ומנחת קנאות היא עצמה אזיל לנדבה ואע״ג דזה חריבה וזה בלולה מ״מ נאמר בו דין דמותרה נדבה, אולם התינח אי רש״י היה נוקט כהרמב״ם אבל רש״י עצמו שכתב במנחות דלא כהרמב״ם שפיר קשה לשיטתיה דאפילו אי אינו מנחת שעורים אינו ראוי לשנותו למנחה, ועלה כהוגן כוונת קושית הגרי״ז. וע״ע במקד״ד (סי׳ י״ט סק״א) ובמנחת אברהם (מנחות דף ד.) מה שכתבו בזה.

דהא נ״מ להתירה לבועל ולתרומה, ולמה מקרי דליכא מה להתיר, ונשאר בצ״ע.

וכפשוטו צ״ל דדברי רש״י מיוסד על סברת הגמ׳ דוהביא אינו גזה״כ בעלמא אלא בא להורות שעיקר ההשקאה הוא בשביל הבעל וכדכתיב והביא, וממילא חזר הדין דליכא תועלת דאמאן בעינן למשריה, וכ״כ בדבר שאול (סי׳ ט׳ סק״ט) דרש״י נטק טעמא דמילתא של הך ילפותא, דמקרא דוהביא האיש את אשתו ילפינן שלא ניתנו מים המרים אלא היכא דבעינן להתירה לו.

אולם עיין בהערות להגרי״ש שתי׳ דביבמות מיירי שמתו קודם כל סדר ההשקאה וקודם הבאת המנחה ושפיר נתמעט דבעינן והביא האיש את אשתו, אבל כאן דמיירי דכבר הביאה להשקותה והקדישו את המנחה אז צריכין להטעם דלמאן צריכין להתירה. וכן תי׳ במנחה חריבה באריכות, וכתב ליישב גם מה שהקשה הרש״ש דנ״מ לבועל ולתרומה דכל דין השקאת סוטה הוא רק להתירה לבעלה ולא לשום ענין אחרת [וכבר הבאנו שנחלקו בזה המל״מ והחקרי לב, והתוס׳ הרא״ש (דף כו.) כתב להדיא דאפשר להשקותה לשאר דברים, ועכ״פ מכאן משמע דכל דין השקאה הוא רק להתירה לבעלה].

קושי בדברי התוס׳ שדימה מנחת סוטה לקרבנות נזירותה

תוד״ה כי קדוש וכו׳ **קשיא כיון דהוא היה מביא מנחתו עליה אמאי נשרפת מ״ש מהא דתנן** וכו׳ **כיון דמשלו היתה תצא ותרעה בעדר דנפקא לחולין** וכו׳ **עכ״ל.** וברש״ש, ובחידושי הגרי״ז, ובהערות להגרי״ש העירו דלא דמיא לנזירות דאינו חיוב על הבעל והיא מקריבה משלו, אבל במנחת סוטה דהבעל הוא המביא הקרבן שפיר הוי כקרבן של עצמו ולא של אשתו, וזה תלוי בפלוגתת הראשונים לקמן (דף כג.) אם מנחת סוטה הוי קרבנה או קרבן שניהם, ודעת התוס׳ דהוי קרבן של הבעל ג״כ וגם הוא מתכפר בו ולשיטתו בודאי קשה דלא דמיא לקרבנות נזירות, וכן הגרי״ז הוסיף בקושיתו לציין לדברי התוס׳ לקמן דגם להבעל יש לו חלק, ועיין בנתיבות הקודש שהאריך בישוב כוונת התוס׳.

בא״ד ואם משנגנבה בהמה נדר אינו נזיר, וה״נ הוו עדים בעולם קודם הקדש ולאו אדעתא דהכי הקדיש, עכ״ל. הנה ע״ש בתוס׳ (דף לב: ד״ה ואם לאו) שכתבו דהא דאינו נזיר היינו משום דהוי חרטה מעלייתא ומתיר לו החכם, וקשה דא״כ איך חזרו והקשו שיועיל שאלה הא כבר הקשו כן בקושיא זאת ואיך חילקוהו לשתי קושיות, ועיין במנחה חריבה שתוך אריכות דבריו העיר בזה, וציין דבסוף דברי התוס׳ שם משמע דאינו צריך שאלת חכם ואז יתיישב (ועיין ארזי הלבנון אות ל״ז על דברי התוס׳ בנזיר שם ותבין).

אי מהני שאלה אחר שנתקדש בכלי שרת

בא״ד. ועוד אמאי נשרפת וכו׳ **למה אינו נשאל עליה ותצא לחולין עכ״ל.** רע״א בגליון הש״ס ציין לדברי המל״מ (הל׳ מעה״ק פי״א ה״ד) שהביא דברי הרשב״ם (ב״ב דף קכ.) דהשוחט קדשים בחוץ ונתחייב כרת מצי לשאול על הקדשו ואיגלאי מילתא למפרע דלא היה הקדש ופטור מכרת, ונסתפק המל״מ בשוחט בפנים אי מצי שואל, וציין לתוס׳ בכריתות דף יג: ואח״כ הביא תוס׳ דידן שהקשו אמאי מנחתה נשרפת נימא דנשאל עליה, וכתב המל״מ די״ל דלאחר שנתקדש בכלי שרת הוי כתרומה שבא ליד כהן דאין נשאלין עליה כמבואר בנדרים (דף נט.).

וצ״ב דעת התוס׳ שהקשו כן ולא נחית לסברת המל״מ, ועיין במנחה חריבה שכתב ליישב עפ״י מה שיסד הנוב״ת (יו״ד סי׳ קנ״ד) דהא דלא מהני שאלה בבא ליד כהן היינו משום דכל שאלה ופתח היינו שהנודר אומר אילו הייתי יודע כך וכך לא הייתי נודר אם אם אין הדבר אמת והוא משקר אין לו התרה, ורק דא״צ לחשוד אותו שהוא משקר, אולם הכהן אינו מחוייב להאמינו, וכן לגבי הקדש אין בכחו להיות נאמן להפסיד הקדש. וכתב המנחה חריבה דכאן דבלא״ה מנחתה נשרפת וליכא הפסד להקדש י״ל דשפיר יהיה נאמן.

ועיין בקה״י בב״ב סי׳ ל״ו שהביא עוד טעמים אחרים בהא דתרומה שבא ליד כהן דאן בו שאלה, ועפי״ד כתב לחדש דגם בבא ליד הקדש מהני שאלה לעקור ״הקדושה״ ורק דלא נעקר ״הקנין״ שבו כיון דכבר זכו ביה, ולפי״ז צידד ליישב תוס׳ דידן דאפילו אם נשאר המנחה בבעלות של הקדש מ״מ נעקר הקדושה ושוב אינו מתקדש קדה״ג ע״י כלי שרת, וא״כ אפשר לפדותו ע״י השאלה עשה״ט בכל דבריו.

כוונת התוס׳ שדימו מנחת סוטה לאשם תלוי

תוד״ה דכי קדוש **בטעות קדוש. ואין להקשות והא אשם תלוי** וכו׳ **המביא אשם תלוי ונודע שלא חטא ירעה עד שיסתאב** וכו׳, **עכ״ל.** ובאבי עזרי (הל׳ רוצח פ״י) תמה הא קרבן אשם תלוי בא על ספק חטא, וא״כ שפיר הוקדש הבהמה לאשם ואע״ג דנודע שלא חטא אין זה סתירה לקדושת הקרבן, אבל כאן דצריך קו״ס וספק

זנות א״כ כשיש עדים במדינת הים דאין המים בודקין כלל ל״ש ענין הקרבן כלל, וכן תמה החזו״א (סי׳ קמ״ו), והאו״ש (ד׳ י״ד).

וכתב האבי עזרי לחדש דמוכח מדברי התוס׳ דבאמת שייך שיבואו עדים ויתברר שנטמאת וא״צ לבירור העון ע״י המנחה, ונמצא דבשעת הקדש המנחת קנאות נאמר בו דין הקדש גם על הספק, ועל כן אפילו אם ל״ש בה בדיקה כלל, מ״מ כיון דבעת שהקדישו המנחה היה ספק לפניהם ודין בדיקה, שפיר חל קדושת המנחה ולא איכפת לן דכלפי שמיא ליכא דין בדיקת המים, אולם מ״מ המנחה יוצא לחולין כיון דלא הקדישו אלא על דעת כן שיצטרכו להמנחה לבדיקת הסוטה, וע״ז הקשו התוס׳ דמ״ש מאשם תלוי דלא אמרינן דהוקדש על תנאי, ושפיר תירצו דהתם לבו נוקפו וכאן אין לבו נוקפו.

ועיין תוי״ט לקמן פ״ג מ״ו, וע״ע באו״ש שכתב במקצת כדברי האבי עזרי אבל לא רצה לחדש כן אף לר׳ ששת ע״ש מה שכתב לדמותו לחטאת העוף הבא על הספק.

והנה אם נימא דלא כהאבי עזרי, א״כ יש להעיר איך מקריבין המנחת סוטה נימא דלמא יש עדים במדינת הים והוי חולין בעזרה, ועיין בחזו״א (שם) שהרגיש בזה וכתב וז״ל ומה שמקריבה ואינו חושש שמא יש לה בירור בעולם הוא משום שאין לנו להחזיק שיש לה בירור כל זמן שאינו לפנינו, עכ״ל.

תוד״ה קרב הקומץ.. **נראה** דה״ה **אם** קרב הקומץ **ובאו עדים שנטמאה.. עכ״ל.** ותמהו האחרונים (קר״א, או״ש (פ״ד הי״ד), חי׳ הגרי״ז, והחזו״א (סי׳ קמ״ו)), הא לר׳ ששת דהיכי דבאו עדים לבסוף אמרינן דהיה הקדש טעות ויוצא לחולין איך שייך בזה כיפרה ספיקא, ובאו״ש כתב דצ״ל דתוס׳ קאי דלא כר׳ ששת, ועיין בשיעורי הגרמ״ד שליט״א שהאריך ליישב דברי התוס׳ גם לר׳ ששת.

למה אין חוששין דלמא נטמאה ולא מתה משום דהזכות תלה לה

תוד״ה וטהורה **ולא** שתלה לה זכות. **מהכא משמע דבעלה מותר בה לאלתר וכו׳ אינה חושש שמא תלה זכות וכו׳ עכ״ל.** מבואר בתוס׳ דהא דהותרה האשה אחר שיצאת נקיה ולא חיישינן דלמא זינתה ולא מתה משום סיבה צדדית שהיה לה זכות תולה, היינו משום דאין צריכין לחשוש לזה.

ויל״ע מהכ״ת שלא לחשוש לזה, ועיין בשו״ת שערי ציון (ח״ג סי׳ ט״ז אות ט׳) שכתב באופן מחודד דמבואר לקמן (דף כא.) דרק זכות דתלמוד תורה תולה, והרי תורה מגנא ומצלא ופרש״י מצלא מיצה״ר, וא״כ אילו יש לה זכות ת״ת היה זה מצילה מן החטא והדבר רחוק שתבוא לידי זנות, וא״כ ממ״נ על הצד שזינתה מסתמא אין לה זכות ת״ת ג״כ, ורק לעתים רחוקים יתכן שיהא זכות תלמוד תורה דילה באופן שיכול להצילה ממיתה ולא מגוף החטא, וע״ז אין צריכין לחשוש.

והנה הרמב״ם כתב (פ״ג הכ״א) דסוטה ששתתה מי המרים ולא מתה הרי היא מותרת לבעלה ואפילו התחילו החלאים לבוא, מ״מ כל זמן שלא צבתה בטנה הרי זו מותרת. והעיר בחי׳ הגרי״ז הרי מדהתחילה בה החלאים הדברים נוטין דזינתה ורק דזכות תלה לה, וא״כ איך היא מותרת.

ותי׳ דבאמת יש חלות מתיר של השקאה, והדבר חל מיד דאם מתה הרי נאסרה ע״י השקאה ואם לא מתה הרי הותרה, ועד שיתחיל בה הסימנים של צביית בטן אינו נאסרת. ולכאורה בתוס׳ מבואר דלא כזה ורק מתירין אותה משום ״דאינה חושש שמא תלה זכות״, ולתוס׳ בודאי בכה״ג שהתחילו בה החלאים שנאסרת דבמצב כזה אינו דבר רחוק, ונמצא פלוגתת הראשונים בטעמא דאין חוששין שהזכות תלה.

וכביאור עומק פלוגתת התוס׳ והרמב״ם נראה שהדבר תלוי במה שנתבאר בחלק הביאורים, דנחלקו הראשונים בכל עיקר גדר של פרשת סוטה, דלמקצת ראשונים (וכן דעת התוס׳ במקצת מקומות) יש חשש אמיתי שזינתה וא״כ צריך בירור גמור ע״י המים שלא זינתה, וצ״ל דאין חוששין לזכות תולה וכמש״כ.

אבל להרמב״ם כפי שהסביר הגר״ח בספרו דבאמת גם לאחר קו״ס קיימת דינא דאין אוסרין על היחוד, ורק גזרה תורה לעשות בה דין ספק ועשה אותו ספק כודאי, א״כ כל זמן ששתתה כדין ולא מתה הרי הותרה מאותו קו״ס, ומצד עצם הזנות הרי בלא״ה לא נאסרה, ושפיר היא מותרת בכל אופן, ואפילו כשהתחיל החלאים לבוא כל זמן דליכא בירור גמור שזינתה קיימת הדין דאין אוסרין על היחוד, והכל מתיישב היטב.

והדבר נפלא מאד דעיין בשערי ציון (הנ״ל) שהזכיר ממש שני הצדדים הנ״ל, דתחילה (אות ח׳) כתב כדברי הגרי״ז דכך הוא גזה״כ דהשקאה ואחר ששתתה חזרה חזקת כשרות שלה למקומה וא״צ לחשוש לזכות

תולה, והקשה ע״ז מדעת התוס׳ דיש ספק בעצם ע״י קו״ס גם בלי חלות האיסור שחל מגזה״כ, וע״ז תי׳ כמו שהבאנו לעיל משמו דזכות תולה לא שכיח, ונמצא דפלוגתת הראשונים בזכות תולה תלוי בעיקר דינא דאיסורא דסוטה ע״י קו״ס.

אולם צריכין לדעת דכל דברי הגרי״ז הוא רק לעומת איסור שנתחדשה ע״י קו״ס וע״ז בא החפצא של השקאה להתירה, אבל אם זינתה ונאסרה לבעלה הרי בודאי לא יתיר לה המים, ומעולם אין המים פועלין על דין סוטה ודאי, וכ״כ הגרי״ז להדיא בתוך דבריו וז״ל ושיטת הרמב״ם מבוארת דשתית מים המרים הרי זה מתיר לאיסור קינוי וסתירה, ולכן אם אך שתתה הותרה מאיסורה אם לא היכא דבדקוה המים והוא ע״י צביית בטן ונפילת ירך וכו׳, ורק היכא דאיכא עדים שנטמאה דאז איסורה לאו מדין קו״ס אלא מדין עדות וע״ז ליכא דינא שתתיר השתיה, עכ״ל, והדברים פשוטים, [ועיין לעיל (ע״א) מה שהבאנו מהזכר יצחק בזה].

דף ז.

כיצד עושה לה, מוליכה לב״ד שבאותו מקום. וי״ל״ע למה צריך לילך לב״ד שבמקומו, ועיין ברמב״ם (פ״ג ה״א) שהרחיב בדינא דמתני׳ וז״ל כיצד סדר השקאת סוטה, הבעל בא לב״ד שבעירו ואומר להן אשתי זו קנאתי לה עם פלוני ונסתרה עמו, ואלו הן עידי, והרי היא אומרת שהיא טהורה, ואני רוצה להשקותה לבדוק הדבר, וב״ד שומעין דברי העדים ומוסרין לו שני ת״ח וכו׳ ומשלחין אותו לירושלים שאין משקין את הסוטה אלא בב״ד הגדול של שבעים זקנים במקדש, עכ״ל.

ומבואר מדבריו דמוטל על ב״ד שבעירו לדון בדין הסוטה ולקבוע ולהכריע אם בת השקאה היא, ואם יחליטו שיש לבעל להשקותה אז משלחין אותו לב״ד הגדול והם משקין אותה. ונמצא דיש שני דינים חלוקין בדין הסוטה, ד״הכרעה״ של דין הסוטה מוטל על ב״ד שבעירו, ו״השקאתה״ מוטל על ב״ד הגדול, ולכן דייק ״שאין משקין״ אלא בב״ד הגדול [ומצינו כעי״ז להיפוך לגבי עגלה ערופה דמוטל על ב״ד הגדול ״ההכרעה״ לקבוע אם יש חיוב עגלה ערופה[מב], ו״עריפת העגלה״ מוטל על ב״ד שבאותו עיר ודו״ק].

האם הולכין לב״ד של ג׳ או של כ״ג

לב״ד שבאותו מקום. כתב בדבר שאול (סי׳ י׳ סק״א) דלכאורה ב״ד זה הוא ב״ד של ג׳ דלא שמענו להצריך ב״ד של כ״ג לקבלת עדי קינוי וסתירה, והוסיף דלא מקרי דיני נפשות כיון דאין הב״ד הורגין אותו אלא משמיא דנים אותו.

אולם דבר זה תלוי באשלי רברבי דכבר צידד רע״א (תוס׳ רע״א יבמות פ״ו מ״א) דעדות מיוחדת לא מהני בקינוי וסתירה משום דדמיא לדיני נפשות, ולדידיה הדר הספק לדוכתיה אם צריך ב״ד של כ״ג.

אולם פשטיה דמתני׳ דלא הצריך ב״ד של כ״ג משמע דסגי בב״ד של ג׳, וביותר הרי תנן ״בית דין שבאותו מקום״ והרי לא היה ב״ד של כ״ג בכל עיר ועיר אלא כשהיו בה לכה״פ ק״כ אנשים ועוד כמה תנאים המבואר ברמב״ם הל׳ סנהדרין, ומדתנן סתמא דמוליכה לב״ד שבאותו מקום משמע דבכל מקום עושה כן וע״כ היינו לב״ד של ג׳.

וי״ל דגם אליבא דרע״א יכול לילך לב״ד של ג׳ עפ״י החת״ס שהבאתי להלן (ונתבאר בארוכה בחלק הביאורים) דגם בדיני נפשות גופיה אפשר לקבל העדות בב״ד של ג׳ ולשולחו לב״ד הגדול, וכמו״כ כאן ב״ד שבעירו קיבלו העדות ושלחו עדות בכתב לב״ד הגדול. אולם לפי״ז יל״ע להאמור לעיל בדברי הרמב״ם דגם ההכרעה אם להשקותה תלוי בב״ד שבעירו א״כ יתכן לדהנ״ל לרע״א נצטרך לב״ד של כ״ג בשביל זה וצ״ע.

שוב ראיתי בספר מנחת דוד שהביא מספר ישועות ישראל (סי׳ ל׳, עין משפט אות א׳) להגאון ר׳ יהושע מקוטנא זצ״ל שנקט דצריך ב״ד של כ״ג לקבלת עדות כמו דלא מהני עדות מיוחדת דדמיא לנפשות[מג] ע״ש.

ומוסרין לו שני ת״ח שמא יבוא עליה בדרך. עיין בחלק הביאורים שהבאנו שנשאלתי למה הוצרכו לשנים רק משום שמא יבוא עליה בדרך, תיפוק ליה

מב. עיין לקמן דף מד: שנתבאר בדברינו ענין זה באריכות.

מג. ע״ש שכתב דלעדות קינוי סגי בב״ד של ג׳ ורק לעדות סתירה צריך כ״ג [וזה תלוי בדין עדות מיוחדת בקינוי ע״ש], וע״ש עוד שכתב דרק להשקאתה צריך ב״ד של כ״ג, אבל לאוסרה על בעלה פשיטא דמועיל ב״ד של ג׳.

דצריך להביא עמו שנים להעיד על הקינוי והסתירה, וכתבנו שם ליישב עפ״י דבר יסודי שכתב החת״ס (שו״ת אה״ע סי׳ צ״ד, וח״ב סי׳ מ״ב) דב״ד יכולין לשלוח עדותן בכתב להגיד שנתקבלה עדות העדים בפניהם דלא נאמר גבייהו דינא דמפי כתבם, וכתב דעל כן יכולין ג׳ לקבל עדות ולכתוב קבלת העדות ולשולחו לב״ד של כ״ג שידונו על פיהם וכמו״כ בנידון דידן, ועיין בשיעורי הגרמ״ד שכתב בקיצור כנ״ל דמצד עדי קינוי וסתירה היה סגי בכתב מב״ד שבעירו, ולא העיר מהא דמפי כתבם וצ״ל לדבריו כהחת״ס.

ומוסרין לו שני ת״ח שמא יבוא עליה בדרך. בגמ׳ מבואר ג׳ טעמים בהא דמוסרין שני ת״ח לילך עמהם לירושלים, א׳ משום יחוד, ב׳ כדי שאם יבוא עליה יעידו עליו לב״ד שלא להשקותה, ג׳ כדי להתרות בו (ונחלקו הראשונים מהו התראה זו ע״ש).

ויש להעיר דשייך כל הנך טעמים גם קודם שהולך לירושלים, ולמה רק עכשיו דואגין שלא יבוא עליה (ואפילו בתחילת הסוגיא דצריך שנים רק בדרך כרב מ״מ גם בעיר צריך לכה״פ אחד), ובשיעורי הגרמ״ד צידד דבר מחודש דאפשר דלא נאסרה על בעלה עד שיתקבל עדות קינוי וסתירה בב״ד, אולם העיר דפשטות לשון המשנה משמע דמשום הליכתן בדרך מסורין לו שני ת״ח ולא מקודם, וע״ע בשפת אמת (עמ״ס סוטה) מה שכתב בזה בקיצור.

ר׳ יהודה אומר בעלה נאמן עליה. ומבואר בגמ׳ דנחלקו אי ילפינן מנדה להתיר יחוד בסוטה, ועיין בשיעורי הגרמ״ד שליט״א שהעיר למה נקטו לשון נאמנות בכל הסוגיא, הול״ל איסור יחוד והיתר יחוד.

לא שנו אלא בעיר אבל בדרך עד דאיכא שלשה שמא יצטרך אחד מן לנקביו ונמצא אחד מן המתייחד עם הערוה. יש לציין מה שדנו האחרונים (מובא בעלי באר עמ״ס קידושין דף פ:) אי בדרך יש איסור יחוד גם בהדי אחד ורק ע״י שנים ליכא יחוד, או דגם בדרך האיסור יחוד הוא רק חד בחד אלא דחוששין שמא יצטרך אחד מהן לנקביו ואז יבואו לידי איסור יחוד, אבל לא נשתנה עיקר השיעור יחוד ע״ש.

תלמידי חכמים אין כו״ע לא, לימא מסייע ליה לאידך דרב דאמר ר׳ יהודה אמר רב לא שנו אלא כשרין אבל פרוצין וכו׳. ובשיעורי הגרמ״ד שליט״א דייק דמשמע דרק ת״ח הוי כשרין ״אבל מי שאינו ת״ח דינו כפרוץ״. אולם הביא דברי הגר״א באה״ע סי׳ כ״ב סקי״א דסתם אנשים כשרים הם והא דקאמר ת״ח הוא לאפוקי ע״ה הפרוצים.

לא, הכא היינו טעמא דידעי לאתרויי ביה. בתוס׳ פי׳ דר״ל התראה כפשוטו, ועיין באג״מ (יו״ד ח״א סי׳ קנ״ט) שכתב דפשיטא דליכא עיכובא שיהא צריך ת״ח דוקא להתראה דלא מצינו דבר כזה, אלא כוונתם שלכן מוסרים ת״ח שידעו להתרות דסתם אנשים אפשר לא ידעו או שלא ישמע לסתם אנשים שיחשוב המותרה שאין יודעים יעו״ש.

דידעי לאתרויי ביה. נחלקו הראשונים בכוונת התראה של סוגיין, דרש״י פי׳ דידעי לאתרויי ביה שאם יבוא עליה שאין המים בודקין אותה[מד]. ותוס׳ דימו זה להתראה בעלמא, ועפי״ז כתבו כמה אחרונים דזהו המקור להא דבעלה שבא עליה בדרך לוקה. אולם משמע קצת דהיה לראשונים איזה גמ׳ מפורשת דכתוב כן, דכולן הביאו לשון הש״ס דבעלה לוקה וצ״ע. ובביאור הנדון עיין מה שנתבאר בסימן א׳.

וקשה לי דרש״י כתב לקמן דף כה. דאיכא לאו לסוטה ספק דכתיב לא יוכל בעלה וכו׳ וא״כ לכאורה לדידיה איכא מלקות, וכן מסתבר כפי מה שבארנו שיטתו בסי׳ א׳ דס״ל כהצד דמחזיקין אותה בנבעלת ואינו טומאה חדשה, וא״כ למה לא רצה לפרש כתוס׳ דר״ל התראה לענין מלקות. ונראה דחולק על חלק אחר של תוס׳ וס״ל דא״צ ת״ח בשביל התראה, ולא ס״ל להוכחת התוס׳ מהא דמכות.

ועיין בהערות שהעיר למה הוצרך רש״י להטעם שלא יבדקוה המים, הא צריך התראה שלא יתייחדו ויעברו על איסור יחוד.

רש״י ד״ה שמא יצטרך וכו׳ הבעל או שליח ב״ד לנקביו, עכ״ל. עיין בהערות שהקשה מה איכפת לי שהבעל יצטרך לנקביו הא לגבי השליח הוי בעלה בעיר, ותי׳ דצ״ל דלאחר קו״ס דמאיסא עליה ליכא היתר דבעלה בעיר, אולם עיין בתוס׳ שאנץ שכתב דמחמת מים גנובים ימתקו חיישינן שרוצה לבא עליה, וא״כ לכאורה נסתר סברא הנ״ל, ועיין בדבר שאול שג״כ דן

מד. וברש״י בקידושין (דף פ:) כתב דהא דצריכין למנוע זה השקאה כזה הוא כדי שלא יהא שם שמים נמחק לבטלה. ולכאורה גם חוששין דיחשוב להתירה ע״י שלא מתה ע״י המים, ובאמת המים לא הועילו כלל כיון דבא עליה תחילה.

בהיתר דבעלה בעיר בסוטה. ועיין בהגהות רד״ל ורש״ש דמשמע ג״כ דלא כהגרי״ש.

פלוגתת הפוסקים אי יחוד דחייבי לאוין אסור מה״ת

ר׳ יהודה אומר בעלה נאמן עליה מק״ו וכו׳. ומבואר דנחלקו ר׳ יהודה ות״ק אי יש איסור יחוד בסוטה, והדבר תלוי אי בעלה נאמן עליה או לא. ועיין בקר״א שהעיר דכבר נחלקו הפוסקים אי איסור יחוד הוא רק בעריות, עיין בפרישה (אה״ע סי׳ כ״ב) ובית שמואל (שם), וקרית ספר (איסו״ב פכ״ב), ואת״ל דליכא איסור יחוד אלא בעריות, א״כ קשה מהכא דאיסור סוטה אינו אלא לאו או עשה בעלמא ואעפ״כ יש בה איסור יחוד.

ונראה ליישב עפ״י סוגיא דיבמות דף יא. דטומאה כתיב בה כעריות ושפיר יש לה דין ערוה לאוסרה על בעלה, אולם יש לפקפק בזה מכמה טעמים, א׳ דמצד אחד לא מצינו דין ערוה על הבעל אלא על היבם [וזה תלוי קצת בדברי הראשונים אי הילפותא מיוסד על הק״ו או על דרשת לאחר ולא ליבם], ב׳ וגם רב חידש דין טומאה כעריות ולמה אינו מוכח במתני׳ וביותר דלהראב״ד דנחלקו בזה הסוגיות וסוגיא דסוטה לא ס״ל הא דהוי כערוה א״כ הדק״ל איך נאסרו ביחוד, ג׳ וביותר יש לתמוה דלדעת התוס׳ והרמב״ם והרא״ש דלא נאמר דין טומאה אלא על הודאי ולא על הספק א״כ לא הועלנו כלום, ורק להצד דלחומרא אמרינן בו דין כעריות מתיישב.

ותודה לקל שמצאתי בספר חקרי לב (אה״ע סי׳ י״ח) שהאריך טובא בסוגיא דיחוד אי נאסר גם לחייבי לאוין ודן להוכיח מסוטה, וכתב לדחות כדברינו דמאחר דטומאה כתיב בה כעריות שפיר יש בה איסור יחוד מה״ת.

והנה להנך מפרשים דא״א לומר משום טומאה כעריות צ״ע טובא, אולם עיין בקרית ספר שהוסיף דאע״ג דיחוד מה״ת הוא רק בערוה מ״מ גם בחייבי לאוין איכא איסור מדרבנן, ולפי״ז יש ליישב סוגיין דדנין האיסור יחוד מדרבנן, ועיין בקר״א שג״כ צידד הסוגיא דן ביחוד דרבנן.

ובזה מתיישב היטב קושית רע״א שתמה איך למד ר׳ יהודה ק״ו מנדה הא כבר הקשו התוס׳ דאיסור יחוד הוא מה״ת ואיך התירו בנדה ותי׳ דלא דמיא לבן עם אמו דאין להם היתר, ותמה רע״א דא״כ סוטה דלית בה היתר שוב הדר האיסור דאורייתא ומה שייך סברות של קל וחמור, ונשאר בצע״ג[מה]. אולם להנ״ל דהכל מדרבנן א״ש היטב דדוקא נדה דהוי ערוה הוצרכו התוס׳ לסברתם, אבל סוטה דהוי רק חי״ל ועשה, שפיר מועיל סברות של ק״ו ודו״ק היטב.

ויל״ע מ״ט רע״א לא נחית לזה, וראיתי בחקרי לב (הנ״ל שג״כ צידד ליישב אלא מדרבנן והאריך להוכיח דהוי מה״ת ובפרט שר׳ יהודה ור׳ יוסי הביאו פסוקים ואי כל הנדון מדרבנן מה שייך להביא מקראות ע״ז וכן העיר בקר״א וצידד ליישבו, ועכ״פ י״ל דרע״א נקט בפשיטות כדבריו דצריך להיות איסור מה״ת ושפיר נתקשה בזה בלי מענה בפיו.

וכן עיין בחזו״א (סי׳ ל״ד סק״ו) שהוכיח כהפרישה דיחוד דחייבי לאוין מה״ת דהא כאן דהביאו קרא ע״כ דדנו מה״ת ואעפ״כ נאסרו ביחוד דסוטה דאינו אלא חי״ל.

ובישוב קושית רע״א כתב החזו״א דכבר רגיל בה והיא משעובדת לו וברשותו, ושפיר דמו סוטה ונדה להדדי, וקשה דהא ליכא איזה מקור לאסור סוטה וא״כ מה יועיל סברא לאוסרה, וברש״ש תי׳ דגם סוטה מקרי יש לה היתר דאפשר שתצא טהורה. ובמנחה חריבה ועוד מחברים צידדו עפ״י סוגיא דלהלן דיש מ״ד דמהני מחילה גם לאחר סתירה וצ״ל דכך ס״ל לר׳ יהודה עיין בדבריהם.

כרת חמירא וכו׳ היא הנותנת וכו׳. וכתב בתוס׳ רע״א על מתני׳ דלפי״ז בסוטה שפירסה נדה תהיה מותרת ביחוד, משא״כ לאידך טעמא דתלוי ביש לה היתר שפיר יאסרו ביחוד גם כשפירסה נדה.

סוטה שהיא בלאו. עיין תוס׳ הרא״ש שכתב ספק לאו, ויל״ע משיטתו ביבמות דאין בו אפילו ספק לאו אלא הכל איסור מחודש דנלמד מונטמאה וכמו שביאר הגר״ח ור׳ אלחנן בשיטתו, וצע״ק.

ולתום׳ לקמן דף כח. דאינו אלא עשה וכן דעת הרמב״ם, א״כ צ״ע מהכא דמקרי סוטה בלאו, וראיתי יש שכתבו דר״ל לאו הבא מכלל עשה, וצ״ע.

מה. ויש סברא אחרת בנדה משום דכבר בעל ונתפיים יצרו, ועיין תוס׳ סנהדרין דף לז. ובמהר״ם שם, ובזה מתיישב הא דסוטה, אבל רע״א העמיק קושיתו על תוס׳ שכתבו דליכא יחוד דאורייתא בנדה משום דיש לה היתר והא בסוטה ליכא היתר.

כוונת התנא שהאיום כדרך שמאיימין על עדי נפשות

ומאיימין עליה כדרך שמאיימין על עדי נפשות. נחלקו המפרשים בכוונת מתני׳ דקתני ״כדרך שמאיימין על עדי נפשות״, דהתוי״ט כתב דכוונת התנא דכמו דמאיימין לנפשות יותר מעדי ממון כמו״כ היו מאיימין הרבה על האשה שתודה.

אולם במנחות קנאות ובהערות להגרי״ש העירו דבמאירי משמע דלא כזה שכתב וז״ל כך בזו היו מושיבין אותה ביניהם ומאיימין אותה על מים המרים ובדיקתם, ושתזהר שאם אינה נקיה לא תמסור עצמה לסכנה ותודה, שאם תודה לא תשתה ולא תגרום לשם הקדוש שימחה על המים, עכ״ל. ומבואר דהיו עושין ממש אותו איום כמו בנפשות דאם זינתה ולא תודה ותמות ע״י המים המאררין, היא גורמת מיתה לעצמה ולזרעה עד סוף כל הדורות, והיינו איום עידי נפשות ממש להזהירה שלא תיהרג עצמה ע״י שתיית המים[מו].

וכן הבינו ברש״י שהזכיר דהיו אומרים לה שלא תביא עצמה לידי מיתה מנוולת, ועיין במנחת קנאות (בסוף דבריו) שדייק מהרמב״ם (פ״ג ה״א) שלא הזכיר דיני נפשות כלל דמשמע דהבין כהתיו״ט, ונמצא פלוגתת הראשונים בזה.

ושורש פלוגתא זו תלוי אם רוצין לעכבה מלמות או לא, וזה גופא תלוי בשאלה יסודי במכילתין אם מגיע להסוטה מיתה בדין, או דבאמת אין לה משפט מות ורק זהו אופן בדיקת המים שתמות בידי שמים[מז], ובאמת מסברא צ״ב איזה דין מיתה יש כאן הא ליכא עדים והתראה, ועכ״פ בזה נתעורר השאלה אם יש ענין למנוע מיתתה, ובזה תלוי ביאור הנ״ל דהלמאירי משתדלין שלא תמות ע״י המים, משא״כ להתוי״ט ליכא דין כזה למנוע מיתתה ומאיימין רק משום מחיקת השם.

וכפשוטו נחלקו תנאי בזה במתני׳ דלקמן (דף יד.) ולת״ק היו מאיימין רק בשביל קדושת שמו הגדול [וכן לתנא דידן שהזכיר שלא תימחק השם], ולר״א היו מאיימין לחוס על עוברי רצונו שלא תמות.

ובאחרונים תלו נידון זה אם יש למנוע שתייתה בנידון אחרת אם אדם מותר להרוג עצמו כשעבר על מיתות ב״ד, דאם כל המחויב מיתה יכול להרוג עצמו בשביל זה א״כ ליכא חטא אם תשתה המים ולא הוי כשאר אינשי דממיתין עצמן בכדי, ועיין בחלק הביאורים שהארכנו דנחלקו הפוסקים אי הותר לאדם להרוג עצמו בשביל כפרה.

ואומר לה בתי הרבה יין עושה. והנה נלע״ד דאשה שזינתה כשהיתה שיכורה דאינה נאסרת לבעלה דדינה כשוגגת ולפי״ז צ״ל דמה שאומרים לה שתודה מחמת שהרבה יין עושה אינו באופן שכרות ממש באופן שלא תיאסר לבעלה (ועיין ברש״י לעיל דף ב. שכתב יזיר עצמו מן היין שהיין מביא לידי קלות ראש, ובודאי אין זה בדרגא של שכרות ודו״ק).

שוב נתעוררתי דאפשר אין זה פשוט ויש לעיין בהדא מילתא מה דין האשה שזינתה כשהיתה שכורה, והנה איתא בגמ׳ עירובין דף סה. דשיכור מקחו מקח, וממכרו ממכר, עבר עבירה שיש בה מיתה ממיתין אותו, מלקות מלקין אותו, כללו של דבר הרי הוא כפיקח לכל דבריו וכו׳ ול״ש אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט אבל הגיע לשכרותו של לוט פטור מכולם. וכן פסק הרמב״ם (הל׳ מכירה פכ״ט הי״ח) דהגיע לשכרותו של לוט והוא השיכור שעושה ואינו יודע מה עושה, אין מעשיו כלום והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מבן שש.

ולפי״ז לכאורה אשה שנשתכרה ולא הגיעה לשכרותו של לוט וזינתה בודאי תהא אסורה לבעלה דהא הוי בת עונשין וחייבת מיתה או מלקות על מעשיה.

מו. אולם במתני׳ משמע להדיא דרוצין למנוע השתיה רק כדי שלא תמחוק שמו הגדול, ולא משום שחסין עליה שלא תהרוג עצמה, וכן לקמן דף יד. משמע דלתנא דידן אין מונעין ההשקאה בשביל להצילה כלל ועל כן לאחר מחיקת המגילה מאיימין עליה שתשתה, וכן כתב רש״י בע״ב וז״ל קודם שנמחקה מגילה כדי שלא ימחה השם מאיימין שלא לשתות, עכ״ל, וכן לקמן דף ח. תניא דאין משקין שתי סוטות שלא תהא לבה גס בחבירתה ולא תודה, ופירש הר״ן (נדרים דף עג.) דע״י שלא תודה חוששין שימחק השם, ולאור כל זאת נראה דגם רש״י והמאירי יודו לזה ולא הזכירו שאומרים לה שלא תמסור עצמה לסכנה אלא להוספת האיום, אבל גם לדידהו עיקרו הוא משום מחיקת השם ודו״ק.

מז. ויש בזה נ״מ גדולה באשה שזינתה באופן שאינה חייבת מיתה, וכגון אומרת מותר דלדעת מהרי״ק דינה כשוגג ואעפ״כ נאסרה לבעלה, ויש שכתבו דגם אשה כזאת תמות ע״י המים, ונתקשיתי בזה טובא איך תמות כשאין לה משפט מות, ועיין במקו״א שהארכנו בזה, ועכ״פ לפי זה פשיטא שיש ענין למנוע מיתתה ודו״ק.

אולם כשהגיעה לשכרותו של לוט לא מצאנו להדיא מה דינה.

וחפשתי הרבה בזה עד שמצאתי בשו״ת עמק הלכה (להרה״ג ר׳ יהושע בוימל זצ״ל) סי׳ כ״א שכתב דאי שכרות חשוב אונס לגבי זנות לא מצא מי שידבר בזה, ולכאורה דינה כשוטה כדברי הרמב״ם הנ״ל, ולגבי שוטה עצמה הביא דנחלקו הפוסקים, דהמל״מ (הל׳ אישות פי״א ה״ח) כתב דשוטה שזינתה דמיא לקטנה שזינתה, ועל כן דינה תלוי בפלוגתת הרמב״ם והראב״ד (הל׳ סוטה פ״ב ה״ז) אם פיתוי קטנה אונס, ולהרמב״ם גם שוטה אסורה ולהראב״ד שוטה מותרת. אולם בפתחי תשובה (סי׳ קע״ח סק״ז) הביא פוסקים שחלקו ע״ז לחמורא ולקולא, עיין בהג״ה[מח].

ועפ״י כל זה כתב העמק הלכה דכפשוטו גם אשה שהגיעה לשכרותו של לוט יהא תלוי בפלוגתא הנ״ל לענין שוטה, אולם צידד לחלק דלכו״ע כשזינתה בשכרות שתהיה מותרת (וכן הכריע להלכה בעובדא דידיה להתירה).

והנה בספר הנ״ל ציין לשו״ת הב״ח (ישנות סי׳ ס״ב) שכתב לגבי מי שהזיק בשכרותו דחייב בד׳ דברים וז״ל דלא קאמר תלמודא דבהגיע לשכרותו של לוט פטור אלא להני דקא חשיב בברייתא בפירוש מקח וממכר מיתה ומלקות, אבל לגבי נזיקין אין ספק דחייב, דהו״ל להזהר מתחלה שלא ישתכר כלוט ולהזיק את הרבים, דמי אנסו להשתכר כ״כ עד דלא ידע מה קעביד, וכיון דאונס דמחמתיה הוא דאיהו הוא דגרים לנפשיה חייב בנזיקין וכו׳, עכ״ל. ולפי״ז יש לדון טובא לגבי אשה שזינתה דאם נאסרה לבעלה אינו תלוי במזיד והתראה כחייבי מיתה ומלקות, אלא דכל שאיהי גרמה להך זנות אפשר תיאסר, וצ״ע.

והנה ע״ש בהערת המחבר (אות פ״ה) שחכם אחד ציין לו מראה מקום נפלא לזה, מסוגיא דנזיר דף כג. דאמרינן לגבי לוט דכל הפסוק על שם עבירה נאמר וישא לוט וכו׳ ופריך והא מינס אניס, ומבואר דשכרות לוט הוה אונס גבי זנות.

והנה הגמ׳ תי׳ דאע״ג דבשכבו לא ידע מ״מ בקומו ידע ולערב לא היה לו לשתות, ומשמע מזה דכל שגרם השכרות וידע שיבוא לידי זנות מקרי עבריין ורשע, ולפי״ז נימא דאשה שגרם השכרות שתיאסר לבעלה, ומצינו כעי״ז בהפלאה (כתובות נא:) שכתב דכל שנתייחדה ברצון אף דנאנסה אח״כ מקרי ברצון וע״ש בהערה הנ״ל מה שכתב בזה, ודו״ק.

ואם כנים הדברים נמצא דהדבר תלוי בכל ציור וציור איך נגרם השכרות וכן משמע קצת בדברי הב״ח דלעיל, וצ״ע בכ״ז.

דברים שאינה כדאי לשומען. וכתב הרמב״ם (פ״ג ה״ב) דאומר לה מעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו. ועיין בשו״ת הרמ״א (סי׳ י״א) שתמה איך מוציאין שם רע על ראובן, וכי מפני הטמאה הזאת שלא תשתה ותמות, נוציא שם רע על ראובן הצדיק ונאמר שחטא, ונכחיש המקרא שמעיד שלא חטא שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר, ואמרינן בשבת דף נה: מלמד שכולם צדיקים ושוין, שלא חטא ראובן. וכתב הרמ״א דעכצ״ל דהטעם הוא כדי שלא ימחק השם על המים.

וכתב דחזינן מזה דלהציל מאיסור מחיקת השם כדאי לעבור גם על איסור של בין אדם לחבירו, וחידש להלכה עפי״ז דא״כ להטיל שלום [דזה עצמו דוחה מחיקת השם] בודאי כדאי לעבור על איסור בין אדם לחבירו ומותר להוציא שם רע על חבירו כדי להטיל שלום בין הקהלות[מט], ע״ש באריכות. והוכיח כן גם מסוגיא דמכות דהתירו למחוק את השם להטיל שלום בעולם ק״ו מסוטה וע״כ דמותר למחוק את השם כדי להטיל שלום ע״ש.

מח. דיש שכתבו (מקום שמואל סי׳ כ״ה, וכנסת יחזקאל סי׳ ע״ח) דשוטה לכו״ע אסורה, ואחרים כתבו (בינת אדם, שער בית הנשים סי׳ ל״ה, והגהות רע״א שם, ובית מאיר סימן ו׳ סעיף י״ד, ושו״ת ברית אברהם סי׳ ע״ז) דאדרבה בשוטה לכו״ע הוי אונס דהא יותר אינה בת דעה מקטנה, ופשיטא דשוטה שזינתה מותרת לבעלה.

מט. וע״ע בשו״ת הרמ״א סי׳ ק׳ שכתב וז״ל מאחר שבא להוציא מידי ספק ומידי איסורא אין זה בכלל איסור מחיקת השם שאנו לומדים ממה שכתב ואבדתם את שמם לא תעשה כן לה׳ אלקיכם, ולכן אינו אסור רק כשעושים דרך מחיקה ודרך אבידה להשם אבל כשאנו עושין זה לשום צורך ותיקון שרי, עכ״ל. וראיתי בחבצלת השרון פ׳ נשא שהעיר בסתירת דברי הרמ״א דמשמע מכאן דליכא איסור מחיקה, ובאידך תשובה התיר איסורין מגודל השלום מהא דהתורה התירה איסור מחיקה. וע״ש שדן עוד מהיכ״ת גדול השלום, דלמא הותר איסור מחיקה משום עדל״ת, וכתב לתלות בנדון אי יש חיוב לעשות סדר השקאה, דהאבנ״ז (או״ח סי׳ ל״ד סק״ט), והרש״ש (דף כג:) כתבו דליכא חיוב להשקות אלא הוי כשחיטה דיכולין להתיר האשה ע״י בדיקת המים, אולם בחינוך (מ׳ שס״ה) מבואר דהוי מצות עשה וכמש״כ המנ״ח שם והדק״ל, ע״ש מש״כ בזה, ודברנו ע״ז קצת לקמן בפרק ג׳ ע״ש.

ובספר עמק ברכה (מחיקת השם אות ד') העיר ע"ז בתרתי א' דהדבר תמוה ללמוד מסוטה להתיר כל איסורים שבתורה כדי להתיר שלום, ודוקא השקאת סוטה הותר מגזה"כ, ורק חזינן מהתם גודל מעלת הטלת שלום, אבל להתיר איסורים בשאר מקומות תמוה. ב' ועוד איך מקרי עבירה דבין אדם לחבירו כשמדבר על ראובן הא כבר מת, ומבואר בברכות דף יט. דהמספר אחר המת כמספר אחר האבן, ובת"ח יש פגם בכבוד התורה אבל ל"ש לאיסור הוצאת שם רע.

ונראה ליישב דשאני ראובן דהמדבר עליו הוא מלעיג על כל שבטו שהם תלויין בזכותו, וכדחזינן בסוגיין דלא היה איזה שכר פרטי לראובן עצמו אלא שכרו היה ששבטו נטלו חלק בארץ תחילה, ולכן מקרי הוצאת שם רע על שבט ראובן, ופשוט.

היא וכל משפחת בית אביה. וצ"ב מה הקשר של בית אביה לענין הא דאמרו דברים שאינה כדאי לשומען, ועיין תפא"י (יכין אות כ"א) שביאר דמסתמא גם הם כמוה כדאיתא בשבועות (דף לט.) דאין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין מפני שמחפין עליה יעו"ש.

רש"י ד"ה שוברת כתובתה וכו' **ואינה נהרגת שלא התרו בה עדים בשעת מעשה, עכ"ל.** ודברי רש"י תמוהין הא גם בלי חסרון התראה [וכן בחבירה להנך תנאי דא"צ התראה] הא צריכין שני עדים כשרים לקיים חייבי מיתות, וגם דאין אדם משים עצמו רשע, וכבר העיר בזה בשירי קרבן ובמנחת קנאות ונשארו בתימה, וכן מצאתי מהגאון ר' משה פיינשטין זצ"ל שנשאר בצע"ג.

ועיין ברש"ש שג"כ העיר בזה וז"ל מ"מ הא אין אדם נהרג על פי עצמו, ודוחק לומר דשאני הכא דאיכא רגלים לדבר, עכ"ל. ומבואר שעלה בדעתו לומר דע"י רגלים לדבר של קינוי וסתירה תהא נהרגת, וזה תמוה מאד מאד כמבואר למעיין, וכי ע"י חששות ואומדנות נוציא זה לקטלא [וכ"ש להגר"ח דהכל גזה"כ לאשויי שם ספק ולעשות ספיקה כודאי], וגם ממ"נ א"כ גם בלי הודאתה נימא דחייבת מיתה ע"י רגל"ד כיון דאין הודאתה מועיל לדין מיתתה.

ובהערות להגרי"ש צידד ליישב דהיכי דאמרה טהורה אני יש לה טענת ברי וידועין דברי הפנ"י בכתובות דף כב: דכל עניני חזקות ורוב ועדים הוא רק למי שמסופק בדבר, אבל לזה שטוען ברי אינו מענינא ולכן א"א להורגה ע"י קו"ס לבד, אבל כאן שאמרה טמאה אני וליכא טענת ברי שפיר אפשר להורגה ע"י הרגל"ד, והדבר אכתי תמוה, ועוד לפי"ז כששותקת או שאומרת איני יודע תתחייב מיתה והדבר תמוה מאד.

ולהקל הקושי בישוב הרש"ש בדברי רש"י נראה עפ"י דברי הרמ"א (אה"ע סי' קט"ז סעיף ו') בשם התרומת הדשן (פסקים, סי' רכ"ב) עפ"י דברי התוס' דאע"ג דאשה שאמרה טמאה אני למשנה אחרונה אינה נאמנת דחיישינן שמא עיניה נתנה באחר, מ"מ כשיש רגלים לדבר היא נאמנת.

ובארנו בזה בכתובות דף יד. דמצד דבריה שנטמאת אינה נאמנת, וכן כשיש עדי כיעור או עדי יחוד ג"כ אין אוסרין אותה דאין אוסרין על היחוד, אולם כשיש שניהם ביחד שפיר נאסרת ואין זה משום דבזה סומכין על דבריה, אלא דהא דאין אוסרין על היחוד היינו משום דיש לעומת זה טענת ברי של האשה, אבל כשרואין שנסתרה עם פלוני וגם היא מודה ואומרת שנטמאה אז גוף היחוד והכיעור אוסרה וא"צ לנאמנותה, ולכן אע"ג דלמשנה אחרונה אין האשה נאמנת לומר טמאה אני וגם לא מהני לזה צירופים, מ"מ הודאתה מסייע להרגלים לדבר דשפיר נראה ברור שזינתה.

ולכן כאן שהיה קו"ס שנראין הדברים שזינתה וכל הטעם דאמרינן שלא זינתה היינו משום דברי האשה דטהורה היא, אבל כשאמרה טמאה אני אז הוי כאילו העדי סתירה ראו זנות ממש ודו"ק היטב, אולם בודאי אכתי הדברים מחודשים מאד להרוג בלי לראות כמכחול בשפופרת או לכה"פ כדרך המנאפים וצ"ע.

ומצאתי בכלי חמדה (פ' שופטים) ובמנחה חריבה (בסוגיין) שכתבו ליישב בדומה להנ"ל בנוסח אחר דרש"י אזיל לשיטתיה, דהנה רש"י במכות דף ה. כתב דהא דאין אדם נהרג עפ"י עצמו היינו משום דהוי מודה בקנס (עיין תוס' שם ד"ה וכן) , והנה המהרש"א בב"ק (דף מו.) כתב דאע"ג דמודה בקנס פטור, מ"מ כשיש הוכחות אז הודאתו מועיל לחייבו, וכמו"כ כאן ע"י שיש עדים על ההוכחה אז בצירוף הודאתו אפשר להורגה, עיין בדבריהם.

ב] ולאחר כל הנ"ל עדיין דברי רש"י תמוהין ונתקשיתי בזה טובא ושאלתי לכמה בני אדם, וידידי ר' אהרן שמואל דאוועק שליט"א השיב דיש ליישב קצת עפ"י לשון הרמב"ם.

דהנה הרמב"ם כתב בהל' סנהדרין (פי"ח ה"ו) דאין ממיתין אדם עפ"י עצמו שמא נטרפה דעתו

בדבר זה שמא מן העמלין מרי נפש המחכים למות שהן תמיד תוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות כך זה יבוא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג, וכללו של דבר גזרת מלך היא, עכ״ל.

ומטו משמיה דהרה״ג ר׳ אברהם גורביץ שליט״א שנתקשה מהכ״ת להורגו ע״י הודאתו הא עפ״י שני עדים יקום דבר כתיב, ואין כאן שני עדים, ואפילו דיין מומחה שראה בעצמו אינו יכול להרוג עפ״י עצמו. וצידד דבכל הודאת בע״ד יש בו גם אנן סהדי דודאי אומר אמת (וכבר האריך ר׳ שמואל ביסוד זה בכמה מקומות, עיין חי׳ ר׳ שמואל ב״מ סי׳ כ׳, וגיטין סי׳ ה׳, וזכרון שמואל סי׳ ל״ח), ולכן ע״י שהודה לפני ב״ד ויש אנן סהדי דאומר אמת א״כ הוי כאילו הב״ד הוי עדים על המעשה והיה מועיל לעדות לקיומי להורגו, ורק חוששין למרי נפש[נ], עכת״ד.

ובעיקר דבר זה שיועיל הוכחות להרוג על פיו, עיין בשו״ת חת״ס (אה״ע ח״א סי׳ צ״ד) שכתב כן להדיא דהיכי שהדבר ברור לב״ד א״צ דיני עדות, וכבר האריכו האחרונים בנידון זה, (וע׳ בשערי ישר ש״ז פ״א).

ועפי״ז ביאר ידידי דכאן דלולי הודאתה היתה מתה ע״י מים המרים, א״כ ל״ש סברת מרי נפש דהא בלי דבריה היתה בלא״ה מת מיד ע״י הבדיקה ועל כן כאן שפיר יש אנ״ס גמור דבודאי זינתה והב״ד יכולין לסמוך ע״ז להורגה לולי דליכא התראה ומתיישב דברי רש״י, עכת״ד הנחמדים.

אולם העירו לי ע״ז דרש״י חולק על הרמב״ם שכתב (כתובות דף יח:) דאדם קרוב אצל עצמו אינו נאמן על עצמו לא לזכות ולא לחבוה בדיני נפשות ובפסולי עדות יעו״ש [וע״ע ביבמות דף כה: אולם התם לא הזכיר נפשות], וא״כ נצטרך לפרש רש״י כאן דלא כדבריו בשאר מקומות וצ״ע.

רש״י ד״ה ששם משקין אות הסוטות וכו׳ שאם היה כהן מוציא את דם האשם חוץ לעזרה הרי הוא נפסל ביוצא לפיכך צריך להכנים ידו לתוך חלל העזרה וכו׳ עכ״ל. ותמה הגרי״ז למה הוצרך רש״י לחשוש שיפסול הדם ביוצא, הא גם בלי פסול יוצא הרי בשביל עיקר דין מתן בהונות צריך שיהיו בפנים (עיין בשיעורי הגרמ״ד מה שכתב למה עיקר מתן בהונות צריך בפנים, וע״ע בחי׳ הגרי״ז לקמן דף ח.) וצ״ע.

וכהן אוחז בכגדיה וכו׳ עד שהוא מגלה את לבה וסותר את שערה וכו׳. הנה ידוע הצער והבושה לעמוד ערום בפהרסיא, וכאן היו מגלין מקומות המכוסים של האשה ברבים כדי לביישה ולנוולה, וכדאי לציין מה שכתב הרמב״ם במורה נבוכים (ח״ג פרק מ״ט) דהנשים היו יראות מסדר השקאת סוטה מגודל הבושה יותר מהמיתה עצמה.

וז״ל ומפני שחשד הזנות והספקות הנופלות בו על האשה רבות מאד, נצטוינו בדיני שוטה אשר הענין ההוא מביא לכל אשה בעולה שתשמור עצמה בתכלית השימור, כדי שלא יחלה לב בעלה עליה, מפני פחד ״מי שוטה״, שאף רב הנקיות הבטוחות בעצמן היו פודות עצמן מן המעשה ההוא אשר יעשה בה כל ממונן, ואף המות טוב מן הבשת הגדול ההוא, והוא פריעת ראש האשה וסתירת שערה וקריעת בגדיה עד שיתגלה לבה והקפתה בכל המקדש לעיני הכל - נשים ואנשים, ובפני בית דין הגדול, וימנעו מפני זה הפחד, חליים גדולים ומפסידים סדר בתים רבים, עכ״ל.

ונראה להוסיף מקור לדברי הרמב״ם שכתב דע״י מעשה ההוא היו כל הנשים שומרות עצמן, דעיין בירושלמי (פ״א ה״ה) שהקשה וכי מבזין על הספק, דהיינו איך עשו לה כל הבזיונות האלו דלמא נקיה היא ואינו מגיע לה העונש ותירצו ״אמר ר׳ שמלאי בכל מקום שאת מוצא זנות את מוצא אנדרולמסי׳ באה בעולם״. ופי׳ בקרבן עדה וז״ל אנדרלמוסיא, דבר, והורגת טובים ורעים לפיכך ראוי שתתבזה אפילו על הספק כדי שיהיו נזהרים אפילו מיחוד, עכ״ל., וזהו ממש כדברי הרמב״ם דעשו כל הבושת הזה כדי שיראו ויפחדו כל הנשים.

נ. ועיין בד קודש (ב״מ סי׳ ח׳) שדייק כהנ״ל ג״כ מדברי הך רמב״ם דלולי סברת מרי נפש היה האדם נהרג עפ״י עצמו מחמת אנן סהדי.

אולם עיין בשו״ת קול מבשר (ח״ב סי׳ מ״ב) שביאר דברי הרמב״ם באופ״א, עפ״י חידושו של החינוך (מצוה כ״ו ומצוה קצ״ב) שכתב דגוי נהרג על פי עצמו, וביאר במנ״ח הטעם משום דהא דאין אדם משים עצמו רשע היינו משום דאדם קרוב אצל עצמו וכיון דקרוב כשר למיתת ב״נ א״כ ה״ה דהאדם נאמן על עצמו [והוסיף המנ״ח דלפי״ז להנך שיטות דאדם לגבי עצמו אין בו תורת עדות כלל אז לא יועיל גם לבני נח], ועפי״ז ביאר דעל כן הוצרך הרמב״ם לסברא אחרת דמפני מרי נפש אין להרוג אדם עפ״י עצמו דהיינו אפילו בן נח, ועיין בערוך לנר (סנהדרין דף ע.) דנקט ג״כ דאין ב״נ נהרג עפ״י עצמו ולכן נח לא הרג חם בנו.

וכן עיין ברש״י להלן (דף ח:) שכתב כהנ״ל וז״ל הכא טעמא מאי אמרי רבנן שמצוה לביישה אפילו היא טהורה, משום ונוסרו כל הנשים שלא יביאו עצמן לידי חשד ותהיינה צנועות, עכ״ל..

דף ז:

וכל הרוצה לראות, בא לראות. ומבואר בגמ׳ (ח:) דאפילו אנשים מותרין לראותה, ויל״ע מי התיר להם להסתכל במקומות המכוסין דיש לה דין ערוה, וצ״ל דהתירו איסור הסתכלות כדי לייסרה, וצ״ע, ועיין בתוס׳ לקמן דף ח. שדנו מ״ט לא תלו סדין של בוץ בינה לבין האנשים ותי׳ כדי לנוולה.

רש״י ד״ה מנא הני מילי וכו׳ מנלן דלא נתכשרו בה אחד משני בתי דינין שהיו שם של עשרים ושלשה וכו׳, עכ״ל. וכמה אחרונים [מנחת קנאות ועוד] הוכיחו מדברי רש״י כיסודו של רע״א (משניות יבמות פ״ו מ״א) דהשקאת סוטה הוי דיני נפשות ולכן גם בלי קרא מיוחד צריך לכה״פ ב״ד של כ״ג.

להם לבדם ניתנה נתנה הארץ. ופרש״י דיהודה זכה למלכות וראובן נטל חלקו תחילה בעבר הירדן. וצ״ב היכן נכלל מלכותו של יהודה בהך קרא דלהם ניתנה הארץ. ואין לומר דמלך ישראל יש לו בעלות על ארץ ישראל ולזה נתכוון קרא דע״י מלכותו ניתנה לו הארץ, דכבר כתב הר״ן בנדרים (דף כח.) דדינא דמלכותא דינא היינו משום דהארץ של המלך, וה״מ במלכי עכו״ם אבל במלכי ישראל לא, **לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה**, וא״כ קשה איך נכלל בהך קרא מלכותו של יהודה, וצ״ע.

כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון וכו׳. מהרש״א במכות (דף י:) ביאר הענין היטב, דכמו דמרחיקין בעוה״ז מן המנודה באכילה ושתייה ובכמה שאר דברים כן מרחיקין בעוה״ב מן המנודה באלו הדברים שהם בעוה״ב תחת אכילה ושתיה שבעוה״ז, כמו שאמרו עוה״ב אין בו לא אכילה ושתיה אלא צדיקים יושבים כו׳ ונהנין מזיו השכינה, ומיהו בעוה״ז ודאי אין מרחיקין מן המנודה בענין למוד התורה כדאמרינן דשונין לו והוא שונה לאחרים. והדברים נפלאים מאד דאכילה ושתיה של עוה״ב הוא ליהנות מזיו השכינה שע״י לימוד התורה ודו״ק.

מי גרם לראובן שהודה יהודה וכו׳. ונראה לציין דברי הגמ׳ ביומא דף פז. דכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו מ״ט ״כדי שלא יהא הוא בגהינם ותלמידיו בגן עדן״, וזהו היה טענת משה כאן שלא יהא ראובן עולה לרקיע ולא יהודה ודו״ק.

תוד״ה מה להלן וכו׳ וי״ל משום דגמר של סוטה וזקן ממרא לא היה בב״ד של ע״א, עכ״ל. עיין בקר״א שביאר כוונת התוס׳ עפ״י מה שכתבו בדיבור שאחר זה דרק האיום הוצרך לב״ד הגדול.

תוד״ה מה להלן וכו׳. ומבואר דבר מחודש דכל הדין ב״ד הוא בשביל איום, ונמצא דנתחדש בתוס׳ תרתי א׳ דגוף ההשקאה אינו צריך ב״ד הגדול. ב׳ דדין איום הוא מה״ת ובשביל זה לבד הצריכה תורה ב״ד הגדול. והמקור לזה עיין מה שנתבאר להלן בדף ח. ברש״י דיש מקרא מפורש דצריך איום לפני ב״ד הגדול, ומתיישב היטב דברי התוס׳.

אולם עיין ברמב״ם שלא הזכיר מענין האיום כלל כשהצריך ב״ד הגדול אלא כתב שמשלחין אותו לירושלים שאין משקין את הסוטה אלא ב״ד הגדול של שבעים זקנים במקדש. ופירשו בדעתו, (הפרי חדש, והקר״א, והגרי״ז) דחולק על דברי התוס׳ וס״ל דעיקר ההשקאה צריך ע״א. וכן מוכח בקרית ספר שכתב דדין איום הוא מסברא בעלמא ולא נלמד מקרא ולפי״ז צ״ל דגזה״כ של ע״א הוא רק בשביל השקאה ולא בשביל איום.

אולם החיד״א (חיים שאל ח״ב סי׳ ד׳) הקשה על הפר״ח איך כתב דסנהדרין של ע״א ולשכת הגזית מעכבין, הא כבר הוכיחו תוס׳ מדנהג מי סוטה בימי ר׳ יוחנן בן זכאי ע״כ דאינו מעכב. ועוד הוכיח כן דמצינו ענין של סוטה במשכן שילה (בחנה, וכן מפורש לקמן דף טז. דהיה דין השקאה בשילה ונוב וגבעון) אע״ג דלא היה שם לשכת הגזית וע״כ דגם הרמב״ם ס״ל דאינו מעכב.

אולם מהמשך דבריו משמע דהסכים להקר״א והגרי״ז דהדין ב״ד הגדול הוא בגוף ההשקאה ורק ס״ל דא״צ לשכת הגזית דאין המקום גורם, ושפיר היה נוהג בימי ריב״ז, וכן בשילה. ובסוף דבריו כתב להדיא דתוס׳ שהקשו כן היינו לשיטתם שכתבו בכמה דוכתי דאין גז״ש למחצה היינו דצריך ללמוד כל הפרטים מהמלמד. אבל להרמב״ם אע״ג דצריך ע״א מ״מ אין המקום גורם.

וכן עיין במנ״ח (שס״ה) שכתב בזה״ל ואין מקום הב״ד גורם אפילו לאחר שגלו הב״ד מלשכת הגזית מ״מ היו משקין את הסוטות כן כתבו התוס׳ בסוטה ז׳ ע״ב ד״ה מה להלן בב״ד, וכן נראה מהר״מ, עכ״ל. ומבואר כהחיד״א דאע״ג דצריך ב״ד הגדול מ״מ אין המקום מעכב. וצריך לדחוק דמש״כ דכך כתבו התוס׳ צ״ל דלא מטעם הנ״ל, אלא משום דאיום אינו מעכב, והצד השוה שבשניהם דהמקום אינו מעכב ונהג אחר שגלו מלשכת הגזית. ונראה דכן משמע גם במנ״ח במצות עגלה ערופה (מצוה תק״ל) שחלק על החינוך שהצריך לשכת הגזית, וביאר דרק בנפשות וזקן ממרא יש גזה״כ כזה, אבל בשאר מקומות סגי בע״א בלי המקום וזהו כוונתו גם כאן.

דף ח.

פלוגתא אי איום ומסיעין ממקום למקום הוי מה״ת

התם קיימא, דמסקינן לה ומחתינן לה כדי לייגעה. ופרש״י התם קיימא בלשכת הגזית כדקאמרת שיאיימו עליה ב״ד הגדול, ולשכת הגזית בעזרה קיימא וכו׳, עכ״ל. ומבואר מזה דלאחר שאיימו עליה ב״ד הגדול היו מורידין אותה למטה מכל הר הבית, ואח״כ מעלין אותה ומעמידין אותה בשער נקנור, ועיין בקר״א וחי׳ הגרי״ז שהעירו דבר נפלא, דעיין בפרשת סוטה דכתיב בפסוק ט״ז והקריב אתה הכהן והעמדה לפני ה׳. ופסוק י״ח כתיב והעמיד הכהן את האשה לפני ה׳ ופרע את ראש האשה וגו׳. ופרש״י והעמיד הכהן, הלא כבר נאמר והעמידה לפני ה׳ אלא מסייעין היו אותה ממקום למקום כדי ליגעה ותטרף דעתה ותודה, עכ״ל. ומבואר מרש״י דמה דאיתא בסוגיין הוא דין דאורייתא, ועמידה הראשונה לפני ה׳ היינו בלשכת הגזית כשאיימו אותה, ואח״כ מייגעין אותה ושוב מעמידין אותה בשער נקנור לפני ה׳, והביא הקר״א דכך מבואר בספרי וירושלמי. ונראה להוסיף דזהו מה שכתב רש״י דלשכת הגזית בעזרה היתה חציה בקודש וכו׳, והיינו לפרש איך מקרי לפני ה׳[נא].

וש״מ תרתי, א׳ חזינן דכתיב מפורש כמש״כ התוס׳ לעיל דדין ב״ד הגדול היינו לענין איום, דלפי״ז העמידה הראשונה לפני ה׳ היה בשביל האיום. ב׳ ועוד חזינן דעיקר ענינו של איום שתודה כדי שלא ימחק שמו על המים הוא דין דאורייתא, ולכן מאיימין אותה, וגם מייגעין אותה, וכן מצינו להלן דמה״ת נותנין המנחה על כפיה כדי לייגעה שתודה, וכמו״כ מצינו בסוגיין דכתיב אותה לבדה ולר״ש דדריש טעמא דקרא היינו שלא יהא לבה גס בה, וע״כ היינו משום דרוצין שתודה.

אולם עיין במל״מ ריש פ״ג שהביא דברי האבן עזרא שפי׳ עמידה הראשונה לפני ה׳ קאי על המנחה ולא על האשה, ולפי״ז יתכן דכל הך דין הוי דרבנן, וגם לא מצינו מפורש בקרא ענינו של איום, וכן הבאנו לעיל דברי הקרית ספר דאיום הוי מסברא.

ששם משקין את הסוטות.. והעמידה לפני ה׳, מצורעין נמי דכתיב והעמיד הכהן המטהר וגו׳. ומבואר דהסוטה והמצורע הוצרכו לעמוד בחלל שער נקנור כדי שיעמדו לפני ה׳, ותמוה על רש״י במתני׳ שכתב דליכא עצה שהכהן יוציא דם האשם למתן בהונות חוץ לעזרה כיון דנפסל הדם ביוצא, ותיפוק ליה דיש דין שיעמוד לפני ה׳ ולכן לא מהני שיוציא הדם ויזה שם, וכן תמה הגרי״ז, וע״ש שתי׳ דכוונת רש״י להגיד שיש בזה שני דינים, אחד מצד הדין עמידה לפני ה׳ ואחד מצד שלא יפסול הדם למתן בהונות.

דברי מרן רי״ז הלוי בענין שער נקנור

שם. הנה מצינו דבר מיוחד בשער נקנור דלא נתקדש ואעפ״כ מקרי לפני ה׳, ויש לחקור איך מקרי לפני ה׳, די״ל דמקום עזרה הוא מחנה שכינה, והמקום שלפניה מקרי לפני ה׳, או דלמא יש מעלה מיוחדת לשער נקנור שעי״ז יש לו שם ״לפני ה׳״.

ועיין בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ מחו״כ) שהאריך בזה בטוב טעם, והיוצא מדבריו דנחלקו בזה הראשונים, ולשיטת התוס׳ ליכא מעלה מיוחדת לשער

נא. ויש להעיר לשיטת הריב״ן מובא להלן דרק מה שנמצא לפני חלל הפתח הוי לפני ה׳, א״כ איך מקרי לשכת הגזית לפני ה׳ שהיה חדר בפנ״ע.

נקנור אלא דזהו מקום הראשון שלא נתקדש וכשעומד שם הוי לפני ה׳, אולם לרש״י והרמב״ם יש חפצא מיוחדת של שער נקנור ודינה חלוק משאר העזרת נשים.

והיינו, דהגמ׳ פסחים דף פה: אמרו דקידשו חלל של כל שערי העזרה חוץ משער נקנור כדי שיוכלו המצורעין לעמוד שם ולהכניס ידם לבהונות לתוך העזרה, והקשו התוס׳ ביבמות (דף ז:) למה הוצרכו לזה, הא ממ״נ אם יקדשו שער נקנור אז יעמוד בעזרת נשים ויכניסו ידיהם לשער נקנור (דהיינו עיקר הנקודה היינו מקום הראשון שלפני העזרה), ותי׳ בתרי אנפי דהריב״ן תי׳ דשער נקנור אינו תוך אויר העזרה ולא מקרי לפני ה׳, ותוס׳ תי׳ דעשו כן להגן על המצורעין בשעת טהרתם. ולפי״ז כל מעלת שאר נקנור הוא רק היכי תמצא להכניס ידיו לבהונות לתוך העזרה.

אולם הגרי״ז כתב ליישב דיש גזה״כ מיוחדת שהמצורע והסוטה יעמדו לפני ה׳ והיכי דהמצורע עומד בעזרת נשים לא מקרי עמידה לפני ה׳, ובביאור מעלת שער נקנור כתב דחלונות ועובי החומה יש לו דין כלפנים לכל דיני בית ומחיצות, והוי בכלל תוכה של עזרה, ורק לא נתקדש גוף המקום, אבל מ״מ נמצא תוך העזרה, והוסיף עפ״י רש״י שכתב דהוי מקום כניסה ויציאה לכל באי עזרה, וברמב״ם כתב דהוי כנגד הקד״ק, ועכ״פ אינו מענינא שיעמדו בעזרת נשים.

וע״ש שהביא הירושלמי בפרקין וז״ל כתיב והעמיד הכהן את האשה לפני ה׳ זה שער ניקנור כל מקום שנאמר לפני ה׳ זה שער ניקנור, עכ״ל. ומבואר דבר פלא דהיכי שאמרה תורה ״לפני ה׳ ״ הכוונה על שער נקנור וודאי דהכי גמירי לה, ושיש מעלה מיוחדת לשער נקנור[נב], אלו תוכן דברי הגרי״ז שנוגע לסוגיין.

ונסתפקתי אם הך דין של שער נקנור הוא גם לאפוקי העזרה ממש, או רק לאפוקי העזרת נשים, דמסתבר דכ״ש דמועיל להעמידה תוך העזרה. ואפשר י״ל שני סברות שהתורה רצתה דוקא שער נקנור, דתוס׳ הביאו מהתוספתא דהאשה לפני ה׳ ואין הכהן לפני ה׳, וא״כ צריכין שתהא האשה בקצה המקום של לפני ה׳ כדי שלא תהא הכהן לפני ה׳.

ועי״ל דחיישינן שתמות ע״י שתיית המים ומת אסור במחנה שכינה ולכן התורה רצתה שתעמוד דוקא במחנה לויה (ועיין לקמן דף כ: דהוצרכו להוציאה רק משום חשש נדות ולא משום גוף המיתה כיון דהיתה בשער נקנור דהיה מחנה לויה וכמו שפירש״י שם), ולפי״ז הדבר נפלא דמצד אחד צריכן לפני ה׳ ומצד שני אינו מן הדין שתעמוד במחנה שכינה והוצרכנו להמצאה של שער נקנור (וכמו מצורע דצריך לפני ה׳ ואסור במחנה שכינה).

פלוגתא היכן עמדה האשה בשעת השקאה

שם. והנה ראיתי דיש דיון באחרונים היכן עמדה האשה בשעת השקאה, דברש״י מפורש בכמה מקומות שעמדה בשער נקנור, אולם המקדש דוד (סי׳ ג׳ סק״ז) דייק בתוס׳ דעמדה תוך העזרה ממש[נג], והביא שכך מפורש ברבינו גרשום במנחות דף פח: ע״ש. ונראה לומר דבר נחמד, דרש״י כתב בכל מקום דיש גזה״כ של שער נקנור ולזה נתכוון בדיבור לפני ה׳ וכמו שביאר הגרי״ז בארוכה בדעת רש״י והרמב״ם, אבל בדעת התוס׳ כבר הוכיח הגרי״ז דהא דהמצורע צריך לעמוד בשער נקנור היינו רק משום היכי תמצא להכניס ידיו לבהונות וכמבואר ביבמות דף ז: וא״כ ליכא סיבה להקפיד בסוטה שתהא בשער נקנור ויכולין להשקותה גם תוך העזרה ממש, משא״כ לרש״י יש דין עמידה בשער נקנור.

אולם הך צד שעמדה בתוך העזרה תמוה מתרי טעמי, א׳ איך מדחין משנה מפורשת אצלינו שהיו מעמידין אותה אצל שער נקנור ששם משקין את הסוטות ומטהרין את היולדות ומטהרין את המצורעין. הרי להדיא שעמדה בשער נקנור, ואין לדחות דר״ל אצל שער נקנור מבפנים דהא המצורע היה אסור בפנים, ובאותו מקום של טהרת המצורע היו משקין את הסוטות. (ועיין במנחה חריבה (מובא בשמועות חיים על המקד״ד, ובאיזהו מקומן כאן) שדייק מדברי התוספתא שהביאו

נב. והנה כתיב לפני ה׳ פעמים אין מספר, כל סדר עבודות הקרבנות ושחט אותו לפני ה׳ וכו׳. ונראה פשוט דכוונת הירושלמי דכל מקום שנאמר והעמיד לפני ה׳ ר״ל שער נקנור, וזהו רק בהנך שני מקומות דמצורע וסוטה וכמש״כ הגרי״ז, ואיני יודע למה הנו״כ על הירושלמי לא פירשו בזה כלום.

נג. וראיית המקד״ד דדעת התוס׳ שהיה המים קדושים בכלי שרת וגם נעשה בהם עבודה של קידוש ידים ורגלים ונפסלין ביוצא, וא״כ ע״כ דהשקוה תוך העזרה. ונלע״ד לצדד דעשו כמו במצורע, שהיא עמדה בשער נקנור וכנסו פיה לפנים [כמו הבהונות] והשקוה מבפנים, ומעולם לא יצאו המים לחוץ, ורק אחר שירדה לתוך גופה יצאו לחוץ. אולם לתוס׳ אצלינו שכתבו דהכהן היה עומד בחוץ א״א לומר לא כדברינו ולא כהמקד״ד.

התוס׳ דכתיב ובא אלה לפני מזבחך וגו׳ דקאי על השקאת סוטה וע״כ דר״ל לפני המזבח ממש תוך העזרה ודלא כהבבלי עכת״ד, ותמהני מאד דהמעיין בהתוספתא בפנים יראה שמפורש כבמשנתינו דהעמידוה בשער נקנור ששם משקין את הסוטות ומטהרין את המצורעין וכו׳). ב׳ יש גמ׳ מפורשת לקמן דף כ: שהיתה עומדת במחנה לויה ולא במחנה שכינה, והיינו משער נקנור ולחוץ, וכן תמה המקד״ד על רגמ״ה, וצ״ע.

דשני טעמים לדינא דחבילות, והנפקותא ביניהם

והא אין עושין מצוות חבילות חבילות דתנן אין משקין שתי סוטות כאחת וכו׳. ומבואר מזה דאין לעשות שתי מצות כאחת באופן של חבילות חבילות. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר.

דרש״י (ד״ה חבילות) **ותוס׳** (ד״ה והא) **והרשב״ם** (פסחים דף קב:) פירשו שלא יהא נראה עליו כמשאוי, אולם בתוס׳ במועד קטן דף ח: ביארו דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכתבו דדמיא להא דאין מערבין שמחה בשמחה שלא יהא פנוי לשמחה אחרת. ויש כמה חילוקים בטעם הדבר וכמו שיתבאר, ועיין באות ב׳ שנתבאר דיש שכתבו דשני הטעמים אמת ויש בזה ב׳ דינים חלוקין.

והנה התוס׳ כאן כתבו דדין חבילות אינו אלא איסור מדרבנן, ובמצפה איתן העיר דלפי התוס׳ במו״ק דדמיא לדינא דאין מערבין שמחה בשמחה והרי אותו דין הוי דאורייתא כמפורש בתוס׳ שם, וא״כ גם דינא דחבילות הוי דאורייתא [וע״ע במצפה איתן בפסחים דף קב: שכתב ג״כ כנ״ל והוסיף דבזה מתיישב קושית התוס׳ בסוגיין כיון דחבילות שפיר הוי דאורייתא]. וכן כתב בחי׳ חת״ס, ובכרם נטע, ובנחל איתן ובעוד כמה אחרונים דלטעם התוס׳ במו״ק יהא דינא דחבילות מה״ת, אולם יש שכתבו דגם לתוס׳ במו״ק הוי דרבנן עיין אג״מ (או״ח ח״א סי׳ קפ״ט) ודבר שאול (סי׳ י״ד).

והנה לתוס׳ הכא דמחזי כמשא מסתבר דאינו אלא מדרבנן דאין זה חסרון בגוף המצוה אלא דהגברא מראה בעצמו שהמצות הם עליו כמשאוי, משא״כ לטעם התוס׳ במו״ק שפיר יש חסרון בגוף המצוה שלא נעשה כתיקונו וא״כ א״ש מאד דהתוס׳ כאן הבינו כפי טעמם דהוי מדרבן משא״כ התוס׳ במו״ק. וע״ע במנחה חריבה שהאריך בזה דלטעם דלבו פנוי הוי מה״ת והטעם דמחזי כמשא הוי מדרבנן.

נ״מ בין שני הטעמים

ב] עיין בחת״ס שכתב דלבו פנוי ל״ש בב׳ כהנים דכל אחד יכול לפנות מחשבתו על המצוה שהוא עוסק בו, אבל טעם דמחזי כמשא שפיר שייך דנראה כאילו אנו שולחין כמה שלוחים לפטור עצמינו מהמצוה.

ויש לציין עוד נ״מ שמצאתי בספר דברי הרב (ח״ג סי׳ ע״ב) מהפוניבזר רב זצ״ל, שכתב דבעשיית מצוה אחת שתי פעמים, וכגון להשקות שתי סוטות ולערוף שתי עגלות וכדו׳ ל״ש הסברא שיהא לבו פנוי לאותה מצוה, דהא הוא שפיר פונה למצות הזאת, ורק שייך טעמא דנראה כפורק משאו, אבל כשדנין לעזוב מצוה אחת בשביל השני כמו מצות שמחת יו״ט ולשמוח באשתו, ובזה שפיר שייך הסברא שלא יהא מצות שמחת חתן מטרדת אותו מלשמוח בשמחת יו״ט [ובזה יישב סתירת התוס׳ דכאן הוצרכו לסברא חדשה דאינו מספיק מה שכתבו במו״ק].

ויתכן דיש נ״מ גם לגבי דברי המג״א (סי׳ קמ״ז סקי״א) שכתב דנחלקו הרמב״ם ותוס׳ אי גוף ההעמדה ביחד הוי חבילות, דלתוס׳ דהוי משום דנראה כמפרק משאו א״כ גם קודם המצוה שייך חשש זה [ולשיטתם כתבו כן], משא״כ אי הטעם שיהא לבו ל״ש אלא בשעת המצוה גופא.

ג] והנה מבואר מדברי החת״ס והמנחה חריבה והדברי הרב, שכולן כתבו אופנים דרק שייך טעם אחד דנקטו דשני הטעמים אמת, ונמצא דיש שני דינים חלוקין בהא דאין עושין מצות חבילות חבילות, א׳ שלא יהא נראה כמפרק משאו, ב׳ שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ויש חומרות וקולות לכאן ולכאן עפ״י שני הסברות, ויהא זה אור לנתיבתך בהבנת כל הסוגיא.

ד] בפסחים דף קב: אמרינן דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד משום דאין עושין מצות חבילות חבילות, וראיתי יש שכתבו דל״ש חסרון של לבו פנוי בזה דהרי הוא מברך כל אחד לעצמו, ויש שכתבו להיפוך, ויש לפלפל.

ועיין בברכות דף מט. דאין חותמין בשתים דאין עושין מצות חבילות חבילות, וזה דומא להא דפסחים ויהא תלוי בפלוגתת האחרונים הנ״ל.

ה] עוד יש לציין דיש מבוכה גדולה לגבי מצות דרבנן אי שייך בהו דינא דחבילות, דעיין ברמב״ם הל׳ שבת (פכ״ט הי״ג) שכתב וז״ל ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושין שתי מצות בכוס אחד שמצות קידוש

ומצות ברכת המזון שתי מצות של תורה הן, עכ״ל. ומשמע דבדרבנן ל״ש חבילות וכ״כ במגדל עוז שם, אולם בכת״ס (או״ח סי׳ כ״ו וסי׳ קל״ט) כתב לצדד דכוונתו רק לאפוקי מצוה דאורייתא עם מצוה דרבנן אבל בשני דרבנן יתכן דשייך חבילות חבילות, (ועיין חת״ס (פסחים דף קב:) מה שהאריך בזה, ומה שכתב הכת״ס בדבריו).

ו] בפרי יצחק (ח״ב סי׳ כ׳) כתב דכל דינא דאין עושין חבילות הוא רק בדאפשר, אבל היכי דלא אפשר מותר לעשות גם באופן חבילות והוכיח כן מהא דפסחים דף קב: דהקשו איך אומרים שתי קדושות על כוס אחד ותי׳ דאין לו שאני, ומוכח דכשאין לו מותר לעשות כן.

והנה יש לדון היכי דאסור לעשות חבילות ועשה כן האם יצא ידי חובתו, ואת״ל דדין חבילות הוי מדרבנן פשיטא דיד״ח, אבל לתוס׳ במו״ק דהוי דאורייתא יש לחקור, ועיין במנחה חריבה שדייק מסוגיין דלא יצא יד״ח, אולם הביא מהמאירי דודאי יצא וכו׳.

ונראה דיתכן דליכא ראיה מהך פרי יצחק לענין זה, דאפשר היכי דיכול לעשותו באופן שאינו חבילות ולא עשה כדין שפיר לא יד״ח, משא״כ כשליכא ברירה אחרת מותר, ויתכן עוד דל״ש כל החסרון דחבילות דכיון דליכא ברירה אחרת א״כ אינו נראה כמשאוי.

ז] עיין חידוש גדול בדובב משירים (ח״א סי׳ ס׳) דלמ״ד דמצות אין צריכות כונה א״כ ל״ש טעם התוס׳ במו״ק שיהא לבו פנוי כיון דבלא״ה ליכא דין כונה לעיכובא וע״כ דחולק על הך דין דחבילות חבילות.

דתנן אין משקין שתי סוטות כאחת וכו׳. עיין בגבורת יצחק שהעיר דנחלקו הרמב״ם והחינוך אי יש מצות עשה של השקאת סוטה, וכמו שביאר במנ״ח (מצוה שס״ה), דלהרמב״ם ליכא שום מצוה בקום ועשה אלא דהוי דין מן הדינים וכמו דין טומאה וטהרה דנמנה בתרי״ג אע״ג דליכא שום עשיית מצוה כלל וה״ה השקאת סוטה. ולפי״ז תמוה איך שייך דין חבילות דלא נאמר אלא במצות עשה, וצ״ע.

לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. כבר דנו הראשונים והפוסקים כשיש שתי מילות בבהכ״נ בבת אחת אי יש חסרון של חבילות חבילות, ובתשב״ץ (ח״ב סי׳ מ״ב) כתב דמותר למולן מיד זה אחר זה ולעשות ברכה אחת לשנים, וליכא משם חבילות אלא במצוות חלוקות כבהמ״ז וקידוש היום, אבל במצוה אחת לא הוי חבילות חבילות, ואע״ג דטהרת שני מצורעין הוי ג״כ מצוה אחת התם הויא כל אחת מצוה בפנ״ע לכל אחד ואחד, משא״כ במילה דאינן בשביל אנשים שונים, ואפילו שני תינוקות דשני בני אדם לא דמי להני משום דהנך מצוות רמו עלייהו דב״ד לבני אדם חלוקין אבל מילה דרמיא על אב וכל חד וחד מיחייב למימהל בריה לא הוו מצוות חבילות חבילות אם יוצאין בברכה אחת.

ומבואר מדברי התשב״ץ דלעשות מצוה אחת שני פעמים מיד זה אחר זה ליכא שום איסור כלל, וצריך שיהא מצות חלוקות, וכגון שני מיני קדושות וכדו׳, אבל להניח תפילין שני פעמים פשיטא דל״ש חבילות דאינו ממהר מלקיים מצות תפילין דאדרבה מוסיף לקיימה שמקיימה עוד, אולם כשיש איזה שינוי בין המצות אז הדבר נראה דממהר מלקיים זאת כדי לקיים אחריני, ולכן אין להשתמש בכוס אחד לקידוש ולברכת המזון, דנראה כמקטין המצוה ורוצה לפטור עצמו בכוס אחד. ובהשקאת סוטה ואידך ציורים יש להעיר דהוי מצוה אחת וכתב ליישב דמ״מ הוי ״לבני אדם חלוקין״, וצ״ב דכמו״כ במילה לשני תנוקות הוי שני בני אדם ובפרט שני תינוקות של שני בני אדם ודאי דמיא לשתי סוטות.

ונראה דכוונתו דיש חיוב כלפי האיש והאשה לעשות סדר השקאה בעבורם, וכן יש חיוב כלפי אחריני לעשות השקאה בעבורם, ובזה נאמר דאין למהר סדר השקאה זו של ראובן בשביל שמעון, משא״כ במצות מילה אינו חל בגוף המצוה חילוק בני אדם אלא כל חתיכת ערלה הוי מצוה בפנ״ע, וממש כהמשל שהביא התשב״ץ דמותר לשחוט ק׳ בהמות זא״ז, וכמו״כ למול שני תנוקות, ודוקא בהשקאת סוטה ורציעת ע״ע ועגלה ערופה וטהרת המצורע שיש דין כלפי האדם ואחריות על הכהן או הב״ד שיעשו להם כסדר כך וכך בזה שפיר שייך דין חבילות חבילות ודו״ק.

אולם המג״א (סי׳ קמ״ז סקי״א) נקט דלא כזה אלא גם במילת שני תינוקות יש חסרון של חבילות, וכתב דתלוי בפלגותת תוס׳ והרמב״ם המובא להלן אם מותר להביאן יחד.

וע״ש במג״א שחידש דליכא דין חבילות אלא בדבר שבחובה, אבל בדבר שאינו חייב בו ל״ש בו חבילות, והקר״א בנדרים (דף עג.) חלק עליו וכתב

דנראה להיפוך דהיכי דהוי חובת הגוף ל״ש חבילות וכתב דלכן ליכא איסור למול שני תינוקות יחד. (ונמצא ג׳ צדדים בדין מילה, לתשב״ץ ליכא חסרון כלל, ולמג״א שפיר אסור משום חבילות, ולקר״א מותר משום דהוי חובה שבגופו).

תוד״ה אין משקין שתי סוטות כאחת. נראה לפרש שיעמיד שתיהן בעזרה בבת אחת להשקותן, אע״פ שאין שותות כאחת, וכן רציעה, עכ״ל. במג״א (סי׳ קמ״ז סקי״א) כתב דהרמב״ם חולק על תוס׳ וס״ל דליכא דין חבילות אלא בגוף המצוה, וכתב נ״מ אם מותר להביא שתי תינוקות בבהכ״נ למולן זה אחר זה, דלתוס׳ יהא אסור כיון דעומדין שם בב״א, משא״כ להרמב״ם. ועוד כתב דמנהגינו להוציא שני ס״ת ע״י שני בני אדם בב״א הוא דלא כתוס׳ אלא כהרמב״ם יעו״ש בארוכה.

בא״ד. ותימה וכי היה אוסר בכה״ג לשחוט שני זבחים כאחד, כגון שני עולות או שני חטאות, שיעמיד שניהן בעזרה וישחוט אחת ואח״כ ישחט השני, עכ״ל. במג״א (הנ״ל) כתב ליישב וז״ל . ובקר״א בנדרים (דף עג.) כתב דמסתבר להיפוך. ונראה דלטעם התוס׳ במו״ק שפיר מובן כהקר״א, וא״כ יתכן שיהא עוד נ״מ בין הטעמים.

בא״ד. כגון שני עולות או שני חטאות, עכ״ל. בחי׳ חת״ס (נדפס בסוגיין במהדורות החדשות) כתב דמשמע קצת מתוס׳ דדוקא בב׳ עולות או ב׳ חטאות שייך חבילות מפני שהן מצוות דומות ולא במצות שאינן דומות כגון עולה וחטאת, וכן משמע מהא דאמרינן דאין משקין שתי סוטות ואין מטהרין שני מצורעין ולא אמרינן דאסור להשקות סוטה ולטהר במצורע כאחד, וע״כ כנ״ל. [ויש להעיר דזה קצת להיפוך מדברי התשב״ץ שכתב דבמצות דומות ליכא חבילות, וי״ל בזה].

ועוד הוכיח כן מהא דנוהגין להביא בליל פסח מצה ומרור בבת אחת, וכן מהא דמקדשין על היין בשעה שהפת שם [ואין מכסין אותה אלא מפני בושתה ולא משום חבילות], ומכל זה מבואר דבב׳ מצוות שאינן דומות זה לזה ל״ש חבילות[נד].

בא״ד. ובפ׳ נערה המאורסה בנדרים בעי מהו שיפר אדם לשתי נשיו כאחד וכו׳, עכ״ל. וצ״ב כוונת התוס׳ מה רצו בזה וכן העיר במנחה חריבה שאינו מבין עומק כוונת התוס׳ שהביאו אותו סוגיא. ושמעתי מדודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** לפרש דלאחר שהוכיחו דדינא דחבילות היינו שאין להעמיד שתי סוטות בב״א בעזרה אע״ג דאין שותות כאחת, הרי חזינן דלגבי נדרים דנין שיפר לשניהם בב״א אע״ג דליכא עמידה כלל.

ויש להעיר ע״ז בתרתי, א׳ דלא דנו התם כלל משום חבילות אלא מצד אותה לבדה ומהכ״ת שיהא דין דאותה לבדה על ההעמדה, ב׳ ועוד לכאורה מעולם לא כתבו התוס׳ דמותר לעשות שתי מצות בב״א, אלא ד״אפילו״ ההעמדה אסור, וכ״ש לעשות גוף העשיה בב״א, וא״כ לכאורה ליכא קושי כלל אם נאסור גוף ההפרה לשניהם בב״א, וצ״ע.

תוד״ה והא אין עושין.. והלא אין עושין מצות חבילות ליכא אלא איסור מדרבנן, עכ״ל. ומבואר דעת התוס׳ דכל דינא דחבילות הוא מדרבנן, וכבר הארכנו בזה לעיל. ובישוב קושית התוס׳, עיין בתורת הקנאות שכתב לצדד דהגמ׳ אינו מקשה על הקרא, אלא על נ״מ דרותתת דמשמע דמותר להשקותה והא יש איסור לכה״פ מדרבנן משום חבילות. ומצאתי בפמ״ג (סי׳ קמ״ז סקי״א) שכתב כן בקיצור יעו״ש.

ובמצפה איתן בפסחים (דף קב:) וכן בשירי קרבן (גיטין פ״ט ה״ה) כתבו דאדרבה מכח קושית התוס׳ מוכח דחבילות הוי דאורייתא ושפיר מקשין מהא דחבילות, וע״ע בחת״ס המובא לעיל בישוב דברי התוס׳.

כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים. ופרש״י ותוס׳ דבכהן אחד איכא חבילות משא״כ בשני כהנים, ובמג״א (מובא לעיל) כתב בדעת הרמב״ם להיפוך דבכהן אחד איכא חבילות כיון דעל כרחו עושה אותן בזה אחר זה ליכא משום חבילות, ויש להאריך טובא בדבריו ואי״ה יתבאר במקו״א.

תוד״ה ואם היה לבה נאה וכו׳ אע״ג דגזה״כ הוא שוא״ת לאו מיעקר הוא כדאיתא בפ׳ האשה רבה, עכ״ל. וביעב״ץ תי׳ דע״כ לא היה יודע שלבה נאה עד שהתחיל לקרוע וכבר קיים הגזה״כ ואז הפסיק.

נד. ובזה כתב ליישב קושית המג״א (המובא לעיל) איך מוציאין שני ס״ת בב״א, ולהנ״ל כיון דקוראין בכל אחד בענין אחר לא מקרי מצות דומות, ושמעתי מדודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א בשם החמד משה שתי׳ ג״כ כנ״ל דשני ס״ת הוי כשני מצות דל״ש בה חבילות.

והנה יל״ע למה חשש ר׳ יהודה להרהורא יותר מהתורה, ונראה פשוט דרק אחר שנתקטנו הדורות ולא היו יכולין ליזהר הוצרכו לתקנו, ובזה מיושב הט״ז הידוע דאין חז״ל אוסרין דבר שהתורה התירה בפירוש, ולהנ״ל לק״מ דרק אח״כ נתהווה הך חשש.

דף ח:

תוד״ה ואח״כ וכו׳ ולא ידענא אי סודר שנחנק בו וסייף שנהרג בו וכו׳ אי פירושו נמי משירי הלשכה כי הכא, עכ״ל. ויל״ע דבשלמא חבל המצרי וכפיפה מצרית לסוטה, וכן חומת העיר ומגדליה שייכי לירושלים והמקדש ובאין משיירי הלשכה, אבל מה ענין מחויבי מיתה לשיירי הלשכה.

למה אין מביאין חבל כנעני

ואח״כ מביא חבל המצרי. ועיין ברע״ב שהביא דברי הירושלמי (פ״א ה״ו) לפי שהיא עשתה מעשה מצרים. ובתוי״ט העיר דהא כתיב בקרא ג״כ כמעשה ארץ כנען וא״כ ניתי חבל של א״י ותי׳ שכל השינויים שנוכל לעשות עושין כדי לנוולה.

וקשה לי בדברי התוי״ט הא עכשיו אינו נקרא ארץ כנען אלא ארץ ישראל, ואיך יביאו חבל ממנה, וצ״ע. ומצאתי בשירי קרבן (ירושלמי שם) שתמה כן על התוי״ט ע״ש.

ואחר זמן רב מצאתי בתנ״ך פסוק מפורשת בענין זה, דכתיב ביחזקאל (פרק ט״ז פסוק ג׳) ואמרת כה אמר ה׳ לירושלים מכרתיך ומלדתיך מארץ הכנעני, אביך האמרי, ואמך חתית. ופירש במצודת דוד וז״ל מכורותיך ומולדתיך, ארץ מגורך ומקום תולדתך המה מארץ הכנעני ר״ל ברוע מעשיך אתה ניכרת שארץ מגורך ומקום תולדתך המה כנען כאילו נולדת ושכנת שם וכאילו אביך האמרי ואמך חתית וכו׳, עכ״ל. ומבואר מזה דע״י שכלל ישראל עשו ע״ז נדמו ככנען ושוב מקרי ארץ כנען, ושפיר צדקו דברי התוי״ט.

ואחר זמן רב האיר ה׳ את עיני, ומצאתי בשל״ה הק׳ (פ׳ לך לך אות ט׳) שכתב דנשאר שם ״כנען״ לארץ הקדושה גם אחר שהיתה של ישראל וביאר הענין בארוכה, ובהג״ה כתב עפ״י האריז״ל דאף לאחר שהיתה של ישראל נשארה עדיין בכחו של כנען ולא יצאה מכחו עד עמוד בית שני לאחר כמה שנים.

ונשים חייבות לראותה. והמפרשים העירו מלישנא דמתני׳ דקתני מותרות לראותה, וביד שאול על המשניות הביא מי שכתב דהתי״ו בשב״א, והוי לישנא דהתראה שהנשים מותָרות לראותה. ובהערות להגרי״ש תי׳ דהלשון מותרות הוא לאפוקי עבדיה ושפחותיה דאסורות וע״ז נקט מתני׳ שאר הנשים מותרות אבל אה״נ דחיובא נמי איכא.

ביאור ענין מדה כנגד מדה

במדה שאדם מודד, בה מודדין לו. וצ״ב הלשון מדה ומה ענינו לכאן, והו״ל לתנא לומר באופן העבירה בא העונש. ונראה דכוונתו עפ״י מה ששמעתי בשם החת״ס דהאדם קובע שכר של עצמו, וכפי המדה שהוא מוסר נפשו על המצוה וכפי הממון שהוא מוותר על המצוה כמו״כ משלמין לו שכרו כפי הך חשבון על מצותיו, ושפיר נקטו דבמדה שאדם מודד מודדין לו.

ובעיקר הך ענין של מדה כנגד מדה עיין בקובץ מאמרים מר׳ אלחנן דטעם הדבר הוא, דאין העונש בתורת נקמה אלא להוכיחו ולישרו על דרך הטוב, ולכן צריך שיהא מוכח בתוך העונש מהו חטאו כדי שיכיר על מה בא עליו ואיך יתקנו בעתיד, ולכן לעולם מוטל על האדם להשים על לבו שורש העונש כדי לעמוד על שורש החטא, וכן פי׳ בחזון יחזקאל על התוספתא (פ״ג ה״א) המובא בסוגיין. ושוב מצאתי במהרש״א במגילה (דף לא:) שכתב מפורש דענין של מדה כנגד מדה הוא כדי שידע האדם שלא במקרה בא לו העונש ע״ש בכל דבריו.

וע״ע בחסדי דוד ובמנחת יצחק (על התוספתא שם) שכתבו דיש ענין מיוחד של במדה דהיינו כפי אופן עשיית העבירה אי היה מחמת תאוה או שהיה נסיון גדול וכדו׳, כמו״כ תהיה העונש וכעין מדה טפוחה ומדה גדושה ע״ש. וכתב החסדי דוד דלכן לא נכתב בתורה עונשי שמים ועוה״ב, דכל עבירה ועבירה יש בו מדה מיוחדת על אותו עבירה וליכא כללים, ורק בעונשים בדיני אדם יש כללים.

דף ט.

למה מחליטין שהיא הסיתה את הבועל

היא קשטה לו וכו' היא כיחלה לו וכו'. והנה בכל הנך עונשים מבואר שהיא הסיתה בו היצר, וגרמה לו להבעל לה, וקשה מהכ"ת להכריע שהאשה הסיתה להבועל אפשר היה להיפוך שהוא רדף אחריה וכדמצינו לעיל דף ד: שבעל גאוה רודף אחר אשת איש.

והנה במשלי פרק ז' מבואר בכל המשך הפרק דעיקר הנסיון של עריות בא ע"י פיתוי האשה וע"ז הזהיר "אל ישט אל דרכיה לבך, אל תתע בנתיבותיה. כי רבים חללים הפילה, ועצומים כל הרוגיה" דקאי על אשה זונה כפי פשוטו, ולפי"ז י"ל כיון דבדרך כלל כך הוא הדרך לכן אופן העונש של מי סוטה הוא כפי הרגיל, וצ"ע. ואגב אורחא עיין באותו פרק היטב, והרבה דברים מה שנמנה כאן נראה דנלקח משם.

ביאור המדה כנגד מדה על מעשיה שבסתר

היא עשתה בסתר, יושב בסתר שם בה פנים. וקשה מהו המדה כנגד מדה בזה שהקב"ה "נקרא" יושב בסתר. ונראה דבאמת מדת הקב"ה להסתיר עצמו וכדכתיב יושב בסתר, וכדי להפרע מאשה זאת הוא יוצא בגלוי ופונה מעסקיו ופורע ממנה, ושפיר הוי מדה כנגד מדה. וזהו לישנא דקרא ונתתי את פני, דהיינו שיהא נראית השגחתו לעיני בני אדם.

ויש להוסיף דדבר זה נתקיים ע"י השקאת סוטה, שהוא אחד מן הנסים שהובטחו לכלל ישראל, ונראית השגחתו הפרטית כדי להפרע מרשעה זאת.

דף ט:

קין. פרש"י שנתן עיניו בתאומה יתירה שנולדה עם הבל וכו'. ויש לפרש עוד, דקין הרג את הבל אחיו שיקח כל העולם לו ולזרעו, והנה עיין בפ' בראשית פרק ד' פסוק כ"ב ומבואר דקין הוליד את נעמה, ופרש"י דהיא היתה אשתו של נח, אולם במדרש נחלקו בזה, וכתבו המפרשים דאי נעמה לא היתה אשתו של נח א"כ לא נשאר לקין שום זכר ושארית וכל זרעו נאבדו במבול, והדבר מבהיל מאד דקין רצה שיהא הוא יחיד בעולם ועל כן הרג הבל ודמו ודם זרעו צועקים אליו מן האדמה, ומדה כנגד מדה לא נשאר לו כלום. ולפי"ז מובן היטב הגמ' דמה שמבקש אין נותנין לו (שנולד שת) ומה שבידו נוטלין הימנו.

בענין שמשון

שמשון הלך אחר עיניו לפיכך נקרו פלשתים את עיניו וכו'.

הנה סוגיא זאת קשה מאד כידוע, דמצד אחד שמשון היה אחד מן השופטים ואמרינן בסוגיין א"ר יוחנן שמשון דן ישראל כאביהם שבשמים, ומבואר מעלות נשגבות על שמשון, ועד כדי כך שיעקב חשב עליו שהוא משיח.

ומצד שני מוציאים בזה דברים מגונים מאד עד דאמרינן (דף י.) דכל אחד הביא אשתו לבית האסורים לתשמיש בגדר "קמי דשתי חמרא חמרא" ופרש"י לפני כל אדם מביאין מה שהוא רגיל בו.

וזה פשוט דא"א בשום פנים שיהיו שניהם כאחת והרי זה כאש ומים, ומי שיש בו תורה וירא"ש א"א שיהא בו תאוות נשים וע"כ שיש כאן דברים עמוקים ונסתרים. וראיתי בערך שני מהלכים חלוקין, ואפרש בקיצור.

א. ר' צדוק הכהן בישראל קדושים (מהד' החדשות אות ה'), **והמכתב מאליהו** (ח"ב עמוד 266) כתבו ע"ז באריכות, ותמצית דבריהם דמגודל קדושת שמשון דהיינו הבדלו מכל חטא ומכל עוה"ז, היה יכול לרדת לדברים גשמיים ושלא להשתייך להם כלל, ואדרבה בזה היה מברר ניצוצות הקדושה[נה], והיה הכל הוראת שעה, ואילו היה הדור ראוי באמת היה נעשית משיח ומכלה אומות העולם לגמרי, ובדומה לזה מצינו בשלמה שנשא נשים נכריות להכניע הרע תחת הטוב, ורק כיון דדבר זה הוא מן העבודות הקשים שבמקדש לכן היה לשמשון לבטוח בה' ולהכיר שאינו יכול לעשות כן בעצמו, וכיון דסמך על ישרות לבו, ולא סמך כל כולו על השי"ת, לכן ניטל ממנו העזר, ונפל בתוך עסקו

נה. ובבן יהיודע כתב כעי"ז באריכות בנוסח אחר ע"ש.

בענינים אלו, ואף גם זאת בהיותו בכל הנ״ל עדיין נשאר קדוש ושופט את ישראל עד שיראו מקדושתו גם אחר מותו לכ׳ שנה, אבל אכתי לא היה אלא בגדר התחלה להושיע את ישראל אבל לא גמר את הדבר.

ותמכו דבריהם על מדרש תנחומא בפרשת בשלח (אות י״ב) דאיתא שם בזה״ל - שמשון במה שנתגאה בו נפרע ממנו וכו׳, עכ״ל. ומבואר דכל חטאו היה ״אך ורק״ במה שנתגאה וחשב שיוכל לעשות כל זה בלי לסמוך על הקב״ה.

והביאו שאמו היה משבט יהודה וכן אמו של מנוח היתה משבט יהודה, והוא היה מדן שהיה מאסף לכל המחנות עיין בדבריהם. ויש להוסיף דעיקר יסודו של יהודה היינו ביטול והכנעה כלפי הקב״ה מכל וכל, בלי שום ישות כלל, וזהו דוד המלך שאמר על עצמו שהוא תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם, ורק בזה אפשר שיושיעו הקב״ה, ולכן ראה יעקב דא״א שיבוא משיח אלא מיהודה.

ואמיים בדברי ר׳ צדוק הכהן בסוף דבריו (ע״ש אות נ״ה) וז״ל ועוד יש בזה דברים עמוקים שאי אפשר לפרש וגם אין להאריך יותר מזה כאן, דהכוונה רק לבאר דחלילה לחשוב על משיח ה׳ במחשבת יעקב אבינו ע״ה, ושופט ישראל, והתורה העידה עליו מנבואת יעקב אבינו ע״ה שידין עמו כמיוחד שבשבטים וכיחידו של עולם כאביהם שבשמים ומגן עליהם כהקב״ה, ורז״ל קראוהו גם כן ׳אותו צדיק׳ בסוטה ט׳ ב׳ במקום שדברו גם כן מגנותו, והמשנה אמרה עליו שהלך אחר עיניו וידוע שאין נקרא צדיק אלא שומר הברית ומי שלא קלקל ופגם בריתו כלל מימיו - שהיה אוהב נשים ורודף אחר התאוה כאחד מהפריצים שטופי זימה ח״ו וח״ו - אבל דבר זה ממדרגת הקדושה הגמורה והגדולה שיש בישראל דלא עשה כן לכל גוי שיוכל לעשות כל ענינים גופניים והנאות חמדות עולם הזה ולא ירגיש שום הנאת עולם הזה, אלא הכל בכוונת הלב לשם שמים לבד ואם ריק הוא, ממך ריק, ולאו כל אחד זוכה לזה אפילו להבין ולהשיג דבר זה בשכל לבד כל שאין מרגיש בלבבו בפועל שמץ מקדושה זו על כל פנים.

דבאמת כל ישראל יוכלו להגיע לקדושה כזו גם כן שכולם נקראו ׳קודש׳ ו׳קדושים׳ מצד שרשם שמושרשים בקדושה עליונה הנמשכת מקדושתו יתברך דחלק ה׳ עמו אלא שהחטאים שמצד העולם הזה שהם ההוצי הסובבים לאסא והחוחים המקיפים לשושנה גרמו מה שגרמו בעולם הזה עד שנשבו ישראל בין העמים וגלו בראש גולים לצאת גם מקדושת הארץ שהיא אחרונה שבעשר קדושות, עכ״ל.

ב. הרה״ג ר׳ שמשון פנקוס (תפארת תורה, ליקוטים, חי׳ אגדות סי׳ ג׳) ביאר הענין דבנסיון של עריות א״א להנצל אלא ע״י שבורח ממנו, והביא מבעל חזון יחזקאל דזהו טעם ההיתר של יפת תואר, דמאחר דמוכרחים להלחם במלחמה וא״א לברוח לכן כנגד יצה״ר כזה א״א להתגבר עליו ושפיר התירה התורה.

והנה שמשון נצטוה מהקב״ה לקחת נשים מבנות הפלשתים אולם לא היה אלא כדי להנקם מהם, ולא הותר לו לראותם או להנות מהם כלום, וזהו נסיון שלא נצטוה בו אדם מעולם ולא עמד בו אדם מעולם.

ואיתא במדרש ששמשון ביקש שלא יפול ביד הערלים בזכות שהוא מהול, והביאור בזה דאמרינן בעירובין (דף יט.) דאברהם אינו מסיק מגהינם ישראל שבא על הגויה דמשכה ערלתו ואינו מכירו, ולזה נתכוון שמשון שלא נהנה מהם כלום ועמד בזה בשלמות[נו]. ורק דלענין ראיה לא עמד בנסיון אלא ישרו בעיניו, וזה היה נסיון שאין כמותו בתורה להיות ביחד עם הנסיון ושלא יכשל בה כלל.

וכשראה יעקב שיפול בה, אמר א״כ לישועתך קויתי ה׳, דהיינו לעולם לא תהא מי שיוכל לעמוד בנסיון כזה אלא המשיח בעצמו ע״י רוח ממרום. והמשיח יצטרך לישב בשערי רומי דהיינו תוך הנסיון של זונות ושלא לילך אחר עיניו.

והוסיף הגאון ר׳ שמשון דיתכן דה״ה דורו של משיח יצטרך לעמוד בנסיונות נוראים כאלו שבכל הדורות היו יכולין להימצא במקום שאין שם פריצות, אבל עכשיו שנתגדל הנסיון [ובפרט אינטרנט] כשיעמדו בזה הרי זה יביא הגואל צדק.

כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל. ועיין בקובץ הערות סימן מ״ט סקי״ב שהעיר על קושיא הידועה של ידיעה ובחירה, וביאר דעיקר הקושי דע״י הידיעה שכבר

נו. וזהו גבורה גדולה שאין כדוגמתו לעמוד בתוך הנסיון ולהתגבר עליו, ונראה דדבר זה נרמז בהא דנקרא שמשון הגבור (עיין מכילתא פ׳ בשלח), ותנן (אבות) איזהו גבור הכובש את יצרו, דגיבור אמיתי הוא רק מי שכובש את יצרו הרע, והרי אין לך כבישת היצר גדול מזה שיצטרך לבעול גויה ולא ליהנות כלל.

נודע מעשיו הוי כמוכרח לעשותו ואינו בדין שיענש עליו, ונתקשה דאכתי מה לי שיש ידיעה המכריחו הא למעשה הוא מצדו בוחר ברע ושפיר נענש על זה גופא, והוכיח כסברא זאת מסוגין דאע״ג דהיה מאת ה׳ לקחת הנשים מ״מ איהו בתר ישרותו אזל ונענש.

ולפי מה שנתבאר לעיל שלא עמד בנסיון שלא ליהנות מהעבירה, א״כ הרי על חלק זה לא נצטוה ושפיר נענש על מה שהלך אחר עיניו, ואין זה דומה להיכי שהאדם נצטווה על איזה מעשה, ועשה אותו מעשה מבחירתו ולא משום ציווי ה׳ ודו״ק.

בענין אם שמשון גייר נשיו תחילה

רש״י ד״ה **תחילת** קלקולו **מיהא בעזה הוה, דההיא דתמנת לאו** קילקול **הוא כולי האי** שלקחה לו **לאשה ולא בא עליה בזנות, עכ״ל**. ומקור לזה הוא בירושלמי בסוגיין דתירצו דההיא דתמנת דרך נשואין היו. והקשה מהרש״א אדרבה א״כ יש בזה איסור לא תתחתן, ותי׳ דעכצ״ל שגיירה תחילה כהרמב״ם כמו שיתבאר.

דהיינו עיין ברמב״ם (איסו״ב פי״ג הי״ד וט״ז) שכתב וז״ל אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה המלך שנקרא ידידיה נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון וכו׳ שמא עיניו נתן באשה יהודית וכו׳ ואם אשה היא שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל וכו׳ ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא עפ״י ב״ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין וכו׳ עכ״ל.

וכתב בקרית המלך להגר״ח שליט״א המקור לזה (מובא במקו״צ) וז״ל וכן שמשון גייר נשיו, עי׳ ירושלמי סוטה פ״א ה״ח דרך נשואין היו ע״ש, ובמדבר רבה פ״ט סי׳ כ״ד אבל כו׳, ועיין נזיר ד׳ א׳ כבעל דלילה ואם לא גיירה ל״ש בעל, ועיין ב״ר פפ״ה סי׳ ו׳ וירידה לשמשון שהוא נושא גוי׳ וי״ל כמש״כ רבינו כאן וכן צ״ל בבמדב״ר פי״ד סי׳ ט׳ שטימא עצמו בגוי׳ כו׳ ע״ש.

ומבואר מדבריו דמקור לדברי הרמב״ם הם מהירושלמי הנ״ל דלקחה דרך נשואין וע״כ שגיירה תחילה. וכתב דלפי״ז מתיישב הסתירות דאיתא במדרש בכמה מקומות ששמשון טימא עצמו בגויה, וע״כ כנ״ל דאע״ג דגיירה מ״מ לא היה גירות גמורה כיון דהיה לשם אישות, וחשבו הכתוב כאילו כבא על הגויה.

ונראה להוסיף דיש להעיר על הרמב״ם שכתב ד״חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורין עומדין״, בשלמא בשלמה מפורש דנשא נכרית, אבל בשמשון אינו מוזכר ענין זה בכל המשך הפסוקים שנשא נכרית, ועל איזה כתוב נתכוון הרמב״ם דחשבן הכתוב כאילו הן גויות.

ונראה עפ״י סוגיין דהנה מקור הרמב״ם דגיירה היינו מהא דלקחה דרך נשואין כמש״נ, וא״כ אלו שלא היו דרך נשואין היינו משום דלא נתגיירו, ועיקר חילוק בין הראשונה להשניה היינו בזה גופא אי נתגיירה או לא כמבואר במלבי״ם (שופטים שם) שכתב לענין דלילה דלא נתגיירה, והוכיח כן מהירושלמי דרק בתמנת היה דרך נשואין ולא בעזה, ומבואר דחילוק הירושלמי היה לענין גירות, וכעי״ז כתב המהר״ץ חיות בסוגיין דדברי הרמב״ם הם רק על הנשים שנטל בעזה, אבל ההיא דתמנת היתה גיורת מקודם ולא נתקלקל כלל[נז].

ועכ״פ להנ״ל בזה גופא שהכתוב חילק דרק הא דתמנת היתה דרך אישות מבואר דהכתוב לא חשב דלילה כאשתו והטעם משום דנחשב כאילו לא נתגיירה כיון דלא היה גירות נכונה, וזהו כוונת הרמב״ם דחשבן ״הכתוב״ כגויות דבזה דלא נקרא נשואין הוא משום דנחשב כגויה.

ועי״ל דכוונת הרמב״ם ממה שאמרו אביו ואמו כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים, וצ״ל דהרמב״ם לא למד כמהרש״א דר״ל זרע פסול, אלא כוונת הקרא דהיתה גויה, ורק אין זה ממש גויה אלא נחשב כאילו היתה גויה, ודו״ק בכל זה.

נז. ויש לעיין מהיכ״ת חילוק זה בין תמנת לעזה, וי״ל בתרי אנפי, א׳ דבאשה הראשונה שלקח בתמנת מבואר בקרא שהיתה אשת שמשון, וגם הוא אמר ״קחו אותה לי לאשה״, ומבואר דהיה דרך ליקוחין ואישות וע״כ שנתגיירה, משא״כ הזונה שבא עליה בעזה וכן בדלילה אינו כתוב בשום מקום שהיתה אשתו, והבינו חז״ל דבזה היה חסר הגירות וטימא עצמו בבנות הנכרים בשנים האחרונות. ובגדר זה נחלקו די״א דהיו גויות גמורות וכמש״כ המלבי״ם, ולהרמב״ם הכתוב חשבן כאילו הן גויות. ב׳ ועי״ל כמו שדייק במלבי״ם דחזינן דדלילה לא שינה שמה ומסתמא לא נתגיירה.

חילוק בין חתנות ודרך זנות

שם. אולם עיין בתום' שאנץ שהביא דברי רש"י, וכתב וכן איכא בירושלמי, ואע"ג דגויה היתה שמא בצינעה בא עליה אבל ההיא דעזה לא היה דרך נשואין אלא דרך זנות, עכ"ל. ומבואר דאפילו הראשונה היתה גויה, וקשה עליו קושית מהרש"א דאי גויה היתה א"כ אדרבה זה יותר גרוע דיש לאו דלא תתחתן, וצ"ל דקאי לת"ק דליכא איסור אלא בז' עממין, וכן משמע בירושלמי שם (לפי' הקרבן עדה) דקאי כמ"ד דלא נאסרו אלא בז' עממין ודו"ק, ונמצא דדרך אישות עדיף טפי.

אולם צ"ע דאם מירי בדרך חתנות מה ענין בצנעה בכאן דלא נאמר אלא בבא עליה דרך זנות, ומשמע מזה דגם בדרך חתנות יש דין קנאין פוגעין בו, וגם בדרך חתנות מהני שיהיה בצנעה ובזה לא נאסר עד שבאו ב"ד של חשמונאי ושמשון שהיה קודם לכן לא עבר שום איסור.

ועיין בקר"א שצידד דאפילו אם יש ל"ת בדרך חתנות מ"מ בדרך זנות גרוע יותר אע"ג דליכא איסור, ויש לציין דוגמא לדבריו ברמב"ם (איסו"ב פי"ב ה"ז) לגבי האיסור לבא על הגויה שכתב דאע"ג דאין בו מיתת ב"ד מ"מ הוא חמור מכל העריות. [ויתכן דהקר"א נוגע מאד להלכה, דהיכי דיש נדון אם אחד ישא חייבי לאוין כגון גרושה לכהן, או שיבעול נשים דרך זנות עדיף טפי לעבור לאו דאורייתא מלירד מטה מטה במעשה גרוע של זנות ודו"ק].

דלילה וכו' שדלדלה כחו מעשיו ולבו. עיין בבן יהוידע שכתב בשם בנו ר' יעקב שנענש בשלשה על שנתקלקל בלקיחת ג' נשים.

דף י.

עומק הכוונה דברכו באמתו

ברכו באמתו, אמתו ככני אדם וזרעו בנחל שוטף. עיין במהר"ל כאן שביאר באריכות דנזיר נעשה מובדל מהגוף ויש בו קדושה אלקית ובזה מקבל כח אלקי, וזהו כחו וגבורתו של שמשון, וידוע כי מן הראש ימשך הזרע אל אברי המשגל ור"ל שהיה הזרע נמשך מן הראש המקבל קדושה אלקית, ודומה לנחל שוטף כיון דיש לו מקור חזק דהיינו השי"ת, וע"ש שהאריך וכתב בסוף שנתגלה בזה כמה דברים עמוקים ומופלאים.

לאחר שנענש בנקירת עיניו איך תבע שכר עליהם

ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתים. ופרש"י שכר אחת מעיני תן לי בנקמה זו, ושכר האחרת **מאי ותאצלהו וכו' בשעת גמר ביאה נשמטה מתחתיו.** וצ"ב וכי מה איכפת ליה לאותו צדיק עד שהציקה נפשו למות, וכתב בבן יהוידע שהיה מצטער על הזרע שהיה הולך לבטלה עי"ז. וע"ש דמזה נתבאר שבחו שלא היה קשורה בו ככלב אחר מיתתו (עיין לעיל דף ג:) כשאר בועל ארמית אלא נתפרדו לגמרי, ונתכפר לו עון זה במיתתו ונטהר ונקה לגמרי.

אולם ברש"י אינו משמע כן אלא בשעת גמר ביאה תאות האדם מרובה (ועיין באג"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"ה אות כ') שהוכיח מזה דכמו דאמרינן בכתובות דף נא: דאשה שנאנסה חיישינן דסופה ברצון דיצר אלבשה, כמו"כ אצל האיש חזינן מכאן דתאותו מרובה בסוף ביאה).

שהיתה שבינה מקשקשת לפניו כזוג. וצ"ב כוונתו בזה, ובמהרש"א הביא מהירושלמי שהיו השערות מקשקשות כזוג כששרה עליו רוח ה'. ובעיון יעקב ורי"ף פירשו דר"ל שנתפרסם ונשמע בכל העולם מגבורתו שרוח הקודש שורה עליו כזוג שנשמע למרחוק. ובמכתב אליהו (המובא לעיל) כתב דר"ל דפעמים היה לו גבורה ממרום ופעמים היה צריך להתגבר בעצמו (ולפי"ז זוג הוא משל דפעמים כך ופעמים כך, כנלע"ד).

אמר ר' אסי צרעה ואשתאול שני הרים גדולים ועקרן שמשון וטחנן זה בזה. עיין בבן יהוידע שכתב דאין הדברים כפשטן אלא קאי על השרים הממונין על ההרים שהיו צריכין תיקון ובירור. וכן הגמ' להלן דבין כתיפיו של שמשון ששים אמה אינו כפשוטו עיין בדבריו.

לעוה"ב, עכ"ל. ומקורו מהירושלמי וכמש"כ מהרש"א. ומהרש"א פי' באופ"א דאחת היה על שמרד בעיניו. ותמהני הא כך מפורש במשנה שמרד בעיניו וגם הירושלמי ס"ל כן ואעפ"כ אמרו שם דשמר אחת לעוה"ב, וצ"ל דאינו סתירה מאיזה טעם שהיא וכמו שיתבאר, וצ"ע על דברי מהרש"א.

ושמעתי ליישב דשמשון בודאי עשה תשובה, והנה כתב הנתיבת (נחלת יעקב פ' בחקתי) דבר נפלא בענין תשובה דאם האדם חוטא ונענש עליו, אם יעשה תשובה מאהבה, אז העונות נחשב כזכיות וכאילו לא חטא למפרע דמי, ונחשב כאילו היה כל העונשין בחנם וממילא מגיע לו שכר חלף העונשין. ולפי"ז למפרע מגיע לשמשון שכר על נקירת עינו ושפיר תבע בעדו

לנקום מפלשתים, וזהו נפלא.

וכמדומה ששמעתי עוד כעי״ז באופ״א, שעל התשובה גופא מגיע לו שכר, והקב״ה מבקש מכל אחד שובה ישראל עד ה׳ אלקיך, וכשאחד שב ומקבל יסורין באהבה שפיר מגיע לו שכר ע״ז (וכעי״ז עיין בשערי אורה מר׳ מאיר צבי ברגמן שליט״א (פ׳ מצורע) דרש״י כתב דע״י נגעי בתים מצאו מטמוניות של כסף וזהב, וצ״ב אטו משום שחטא יזכה לזה, ותי׳ דאע״ג דנגעים באין על עבירות, מ״מ בזה שהוא בא לתקן עצמו הוא שכר להמטמון שהוא בתוך הבית).

ולא אמרתי לאחד מהם העבר לי מקל ממקום למקום. וכן מצינו במשה שאמר לא חמור אחד נשאתי מהם, וכן בשמואל בסוף ימיו. וי״א דזהו דרך ענוה שלא ליהנות כלום מאחרים. וי״מ דרצה לומר דהכתוב אומר שהשוחד יעוור עיני חכמים, ושמשון שפט ישראל והיה אפשר לחשוש אותו שנקרו עיניו משום דלקח שוחד, וע״ז אמר דלא לקח כלום מאחד מהם, ועיין במהרש״א שרמז לפירוש זה. ועיין בעיון יעקב דפרט מקלו משום דהיה חיגר בשני רגליו והוצרך למקל, ואעפ״כ לא אמר לאחד לעשותו.

קשה אך שמשון נבעלה לעכו״ם

מלמד שכל אחד ואחד הביא לו את אשתו לבית האסורים כדי שתתעבר הימנו. והדבר תמוה ביותר ששמשון המושיע את ישראל יבעול כל נשותיהם של הפלשתים, וביותר קשה דבמהרש״א כתב דדייקו כן דמשמע דהיה ברצון, וכן משמע בגמ׳ קמי דשתי חמרא חמרא. וצ״ל דהדברים נסתרים וכמו שהבאנו בפתיחת הסוגיא, ולזכור דברי ר׳ צדוק הכהן דהגמ׳ קורא אותו צדיק וידוע דמי שפגם בברית אינו נקרא צדיק.

ויש שצידדו להוכיח מכאן דסומא פטור מכל המצות ואפילו ממצות ל״ת ונמצא שלא עבר כלום, ועיין במנחה חריבה שהאריך בזה וצידד דאמרו להרוג אותו אם לא יבעול אותן, ואע״ג דנצטוה ביהרוג ואל יעבור הרי זה רק עשה של ונקדשתי וסומא אינו מצווה בעשה ושוב אצ״ל דמוכח מהכא דסומא אינו מוזהר על ל״ת (ור׳ שמחה זעליג מבריסק השיב לו דזהו לאו הבא מכלל עשה דגם סומא מוזהר בה, ועיין להלן דף כז. שהארכנו בזה ואכמ״ל).

כוונת פתח עינים

ותשב בפתח עינים. א״ר אלכסנדרי מלמד שהלכה וישבה לה בפתחו של אברהם אבינו מקום שכל עינים מצפות לראותו. ופרש״י שהיו רגילין להתקבל שם וללון, והיה חביב עליהן, עכ״ל. וקשה הא אברהם ושרה כבר מתו ואיזה פתח של אברהם ואיזה מקום ללון היה שם, וצריך לדחות דע״י שהיו רגילין ללון שם נעשית חביב עליהן לזמן הרבה, אבל עיין ברש״י להלן דמעשה זה נעשה כשיעקב היה בן מאה ועשר שנים, ואברהם מת כשהיה יעקב בן י״ג שנה (כמבואר ברש״י ריש פ׳ תולדות), ונמצא דמעשה זה נעשית קרוב לק׳ שנה אחר מיתת אברהם, וצ״ע.

ובמהרש״א הביא דברי המזרחי שפי׳ כוונת הגמ׳ דישבה על פתח מערת אברהם דהיינו מערת המכפלה ששם נקבר א״א, והקשה עליו המהרש״א למה דחק מלפרש כפשוטו, ונלע״ד דהיה קשיא ליה כנ״ל איזה ביתו של אברהם שייך אז ולכן דחק דר״ל קברו. ויש עוד פירושים אחרים בפתחו של אברהם עיין במפרשי רש״י עה״ת שם.

איזה איסור היה ליהודה לישא נכרית

אמר לה **שמא נכרית את, אמרה ליה גיורת אני.** ופרש״י ואיני עובדת כוכבים עד שאין אני ראויה לך [כגירסת הב״ח], עכ״ל. וצ״ב איזה איסור היה כאן כשהיתה נכרית, ואין לומר משום דב״ד של שם גזרו על הבועל נכרית דהא אמרינן בע״ז דף לו: דה״מ בגוי הבא על הישראלית, אבל ישראל הבא על הנכרית ב״ד של חשמונאי גזרו עליו, וא״כ עדיין לא נאסר ביאת עכו״ם בזמן יהודה.

ונראה דישוב קושיא זו יהא תלוי בפלוגתת מהרש״א ומזרחי, דהמזרחי (וכן דעת זקנים מבעלי התוס׳, ועוד מפרשים) כתב דיהודה קידשה בשו״פ קודם שבא עליה, ומהרש״א תמה עליו, ואי״ה יתבאר פלוגתתם בהמשך, ועכ״פ להמזרחי א״ש היטב דמאחר דהיה ע״י קידושין דהיינו דרך חתנות שפיר יש איסור מדין לא תתחתן בם, וגם קודם מ״ת היו אסורין בזה כדאמרינן ביבמות דף ק: דאמר הקב״ה לאברהם לזרעך אחריך דהיינו שלא תנסוב עובדת כוכבים שלא תיזיל זרעך בתרה. ונמצא דהיה איסור גמור בדרך חתנות ושפיר אינה ראויה לו מן הדין.

אולם למהרש״א דיהודה בא עליה דרך זנות א״כ ליכא שום איסור מה״ת אפילו לאחר מתן תורה ואין לומר משום דקנאין פגעין בו דהא זהו דוקא בפרהסיא, ובמהרש״א נתקשה בזה ותי׳ דצ״ל דהיה חושש לגזירת ב״ד של חשמונאי ולכן הוצרכה לגירות תחילה, ועוד תי׳ וז״ל ועוד דמה״ת נמי קנאין פוגעין בו, עכ״ל.

ותמהני הא היה בצנעה דליכא רק גזירת ב״ד של חשמונאי, ונראה ברור דכוונת המהרש״א עפ״י הנמו״י המובא בש״ך (יו״ד סי׳ קנ״ז סקי״ב) דע״ש בש״ך שהביא דברי הראשונים דיש דין יהרוג ואל יעבור לגבי בועל ארמית, וכתב הרמב״ן דה״מ בפרהסיא דיש בו דין מיתה, משא״כ בצנעה ליכא דין יהרוג ואל יעבור, וכתב הש״ך דבנמו״י (סנהדרין יח: בדפיו) איתא דאפילו בצנעה יהרוג ואל יעבור.

וז״ל מיהו נכרית דאנסה ליה לישראל לבא עליה יהרג ואל יעבור, שזו ודאי בכלל עריות חמורות היא, דהא זימנין דחייב מיתה כגון בפרהסיא וכמעשה שהיה דקנאין פוגעין בו, ואם לא פגעו בו קנאין חייב כרת, הלכך אפלו בצנעה דליכא כרת יהרג ואל יעבור מדין אביזרייהו דהא אשה זו פעמים שהיא ערוה גמורה וחייבין עליה כרת, עכ״ל.

ועיין בנו״ב תנינא (אה״ע סי׳ ק״נ) שתמה על הנמקו״י הא מה״ת ליכא שום איסור כלל בצנעה ואיך נימא יהרג ואל יעבור ע״ש. ועכ״פ לפי״ז מיושב דברי המהרש״א דמצד דין בועל ארמית דקנאין פוגעין בו הוצרכה לגירות אפילו בצנעה ודו״ק.

והנה מבואר מדברי הנמוק״י דליכא כרת בצנעה, ואעפ״כ יהרוג ואל יעבור כיון דפעמים היא ערוה ולא גרע מאביזרייהו. אולם עיין בב״ח (אה״ע סי׳ ט״ז) וב״ש (שם) שכתבו דגם בצנעה יש חיוב כרת, דלענין כרת ליכא נ״מ בין בפרהסיא ובין בצנעה, ורק דדבר זה תמוה דא״כ למאי איצטריך גזירת ב״ד של חשמונאי הא הדבר בכרת מדברי קבלה.

ובהגהות וציונים על הטור הביאו מהעצי ארזים שתי׳ דצ״ל ד״בית דין״ של חשמונאי קאי על מלאכי, והיינו הך קרא דדברי קבלה. ולפי״ז הך כרת דבצנעה וגזירת ב״ד של חשמונאי היא היא אותו דבר עצמו.

ובמהרש״א אצלינו מבואר דלא כזה שכתב שני טעמם לאסור א׳ משום ב״ד של חשמונאי, ב׳ משום קנאין פוגעין בו, והדק״ל איזה דין פוגעין בו שייך בצנעה, וצריך לפרש כהנמו״י דיהרוג ואל יעבור בצנעה משום אביזרייהו אע״ג דאינו אסור אלא מדרבנן.

האם מוכח מסוגיין דהיה גירות קודם מתן תורה

גיורת אני. עיין בחידושי הגרי״ז שהאריך להוכיח דהיה גירות קודם מ״ת והוכיח כן מכאן דאמרה תמר שנתגירה אע״פ שלא היתה מזרעו של אברהם. ועוד הוכיח כן מפרשת פסח מצרים דכתיב בו וכי יגור אתכם גר, וכן מהא דבת פרעה הלכה לרחוץ על היאור להתגייר. וכן מסוגיא דיבמות לגבי אזהרת זרע של אברהם שלא לישא לעכו״ם ומשמע דמועיל גירות ע״ש. וסיים בתימה על התוס׳ בשבת דף קלה: שכתבו דלא היה נוהג גירות קודם מ״ת.

ועיין באחרונים כאן (כרם נטע, והערות להגרי״ש) שצידדו דאין כוונתה גירות ממש, אלא דלא היתה עובדת ע״ז, ובאמת יש לציין דברי הרמב״ם בהל׳ איסו״ב פי״ב דגר תושב אין בו דינא דקנאין פוגעין בו. ונסתלקה קושית הגרי״ז, ויש להוסיף דנקראת גיורת משום גירות דגר תושב, ורק יתכן שהגרי״ז לא נחית לזה דדעת הרמב״ם דגר תושב אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג (עיין הל׳ איסו״ב פי״ד ה״ח) ולכן הבין דהיה גירות גמורה, ויל״ע בזה[נח].

האם ישראל נאסר באשת איש של עכו״ם

שמא אשת איש את, פנויה אני. והנה נחלקו הראשונים אי יש איסור על ישראל לבעול אשת נכרי וכמבואר בשער המלך הל׳ איסו״ב (פי״ב ה״ב) דלדעת הרמב״ם והרשב״א אין אישות לעכו״ם לגבי ישראל, ותוס׳ בקידושין (דף כא:) כתבו דיש עשה הנלמד מודבק באשתו.

ולדעת הרמב״ם יל״ע למה הקפיד על היותה אשת איש, אולם אין זה נכון דהא נתגיירה וע״כ כוונתו דשמא נתקדשה אחר הגירות והוי אשת איש גמורה. וכמו״כ הא דאמר שמא קיבל בך אביך קידושין מיירי לאחר שנתגיירה. ולפי״ז אילו לא היה מקפיד אם היה נכרית לא היה שואל הנך שאלות.

אולם להנך דסברי דלא נתגיירה לגמרי אלא כגר תושב הדק״ל, וצ״ל יסברו כהתוס׳ דס״ל דיש בו איסור מה״ת. ועי״ל דכל נדון הנ״ל הוא רק בישראל שבא על אשת גוי, אבל עכו״ם שבא על אשת חבירו פשיטא דאסור וחייב מיתה, וא״כ יש ליישב דהאבות וזרעם

נח. ועי״ל דהגרי״ז לשיטתו בחידושי מרן רי״ז הלוי (עמ׳ פב:) שכתב דגר תושב אינו חלות גירות כלל ע״ש, וא״כ כשאמרה גיורת אני על כרחך שכוונתה לגירות גמורה.

נהגו כדיני בני נח לחומרא (כמו שנקטו האחרונים) ושפיר הוצרך לשואלה על אשת איש.

לאחר שנתגיירה איזה כח יש לאביה לקבל קידושיה

שמא קיבל **בך אביך** קידושין, **יתומה אני.** והגמ׳ תמוה הא כבר אמרה דגיורת היתה וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואיזה זכות שייך לאביה לקדשה, ועוד הא אביה היה גוי והיא נתגיירה וכי אביה העכו״ם יהא בידו לקדשה.

וראיתי בעיון יעקב מבעל החק יעקב שכתב וז״ל ק״ק כיון דאמרה גיורת אני וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וא״כ אין האב יכול לקבל קידושין, אכן לפי מה שכתבו התוס׳ בפרק הבא על יבמתו דלא לכל מילי אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי[נט] לק״מ וכמש״כ בתשובתי שבות יעקב סי׳ קע״ז דכן עיקר, וא״כ ג״כ קדושי הגר שנתגיירה בתו עמו קדושיו קידושין וצ״ע לדינא, עכ״ל.

וזהו חידוש נפלא מאד, ונוגע לדברי רש״י בכתובות דף יא. דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב״ד, ופרש״י דמיירי באמו הביאתו להתגייר, וביארו כמה אחרונים דכוונת רש״י עפמ״ש ביבמות (דף מח.) דאב יכול למול בנו בע״כ, ושפיר יכול לגיירה בע״כ, ודוקא באמו הביאתו הוצרכו לזכין לאדם שלא בפניו. והקשה מו״ח שליט״א הא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואיך יהא האב יוכל לגייר בניו כשאין לו שום שאר. וצדדתי אז לומר דלגבי דיני בעלות של האב נשאר כבתחילה כשאר דינים של בעלות דאינו משתנה אחר הגירות, ולאור דברי העיון יעקב מפורש דלאחר שנתגייר אביה חזר זכותו לקדשה ומסתמא ה״ה לכל דיני בעלות על בניו ושפיר יכול לגיירם ודו״ק.

אולם קשה לי דהתינח אילו יש בכח עכו״ם לקדש בתו, אז י״ל דגם לאחר שנתגייר לא פקע זכותו לענין זה, אבל כל עיקר הך דין דאת בתי נתתי לאיש הזה בישראל נאמר, ובעכו״ם מנלן, וא״כ איך נימא דלאחר גירות יש להאב זכות לקדש בתו. וגיסי ר׳ יצחק אהרן קרמר שליט״א הראני דברי הבית האוצר (מערכת א׳ כלל א׳ אות ב׳) לר׳ יוסף ענגל שדן בזה אי יש כח לעכו״ם לקדש בתו יעו״ש.

למה לא נטמאת עכשיו משום דם חימוד

שמא טמאה את, טהורה אני. ופרש״י מנדה. ועיין בפוסקים ביו״ד סי׳ קצ״ב שדנו מ״ט לא נטמאת משום דם חימוד, ובט״ז תי׳ דהוי גזירה דרבנן ועדיין לא נהג (ומבואר מדבריו דהוי דרבנן כיון דלא הרגישה, ורק אחר גזירת כתמים שלא להצריך הרגשה, כללו בתוכו גזירת דם חימוד). ועוד תי׳ באופ״א בסוף דבריו, וע״ע בפוסקים שם, ואכמ״ל.

כוונת יתומה אני [ולמה לא נאסרה משום כלתו]

רש״י ד״ה יתומה אני.. ואין נישואין לער ואונן כלום לאסור עליו משום כלתו, עכ״ל. ובמהרש״א תמה דיהודה ודאי לא ידע שהיתה כלתו, וע״כ דר״ל שמא אביה קיבל בך קידושין בעודה קטנה, וע״ז השיבה דיתומה אני וכוונתה שאביה מת בעודה בבטן אמה דל״ש שקידשה. ולפי״ז מיושב אפילו אי בתה של שם היתה דאין כוונתה כלל לגבי נישואי ער ואונן, אלא לומר דעדיין פנויה אני. ונראה פשוט דרש״י לא רצה לפרש כן דא״כ תיאסר כל נשים שבעולם דלמא נתקדשו ע״י אביהם, וע״כ דמוקמינן לה בחזקת פנויה עד שנדע שנתקדשה, וא״כ כשאמרה פנויה אני הכוונה דלא נתקדשה כלל. וע״כ דכוונת יהודה דאע״ג דאתה פנויה דלמא שייך בך איסורי קורבה וע״ז השיבה דמעולם לא נתקדשה מה״ת.

ובזה אתאנו לשאלה גדולה בין הראשונים, איך הותר יהודה בתמר שהיתה כלתו והשאלה נחלקת לשתים, אי בני נח נאסרו בכלתו, ואת״ל דהותרו למה לא הקפיד עליה מדין ישראל.

א׳ ורש״י כאן כתב לתרץ דמעולם לא חלו קידושי ער ואונן ושפיר לא נאסרה משום כלתו, ורק נתקשו המפרשים דלפי״ז ל״ש יבום ג״כ דמעולם לא היתה נשואה להם, ועיין במזרחי שתמה על תמר איך הכשילה יהודה באיסור ערוה מה״ת של כלתו, והביא דברי רש״י דידן דלא חלו קידושי ער ואונן מה״ת, והקשה הא איתא במדרש דיהודה התחיל במצות יבום ותי׳ וז״ל צ״ל שכל זמן שלא מיאנה אע״פ שהיא בת מיאון יש בה מצות יבום, עכ״ל.

נט. תוס׳ שם הקשו על ר׳ יוחנן דס״ל דהיה לו בנים בגיותו קיים פריה ורביה הא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ותירצו כיון דבנכריותו קיים המצוה דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגייר. ומזה הוכיח דלאו לכל מילי הוי כקטן שנולד. אולם תוס׳ לא כתבו אלא במקום שהיה שייך אליו בגיותו, ועכו״ם לאו בני קידושין נינהו, וצ״ל דמ״מ הוי מענינא בגיותו בזה דהיה בעלים על בתו וכמו שיתבאר בהמשך, וצ״ע.

ומבואר דבר נפלא דאע״ג דאמרינן דמיאון עוקר הנשואין למפרע ומוכרח כן מיניה וביה מדלא נאסרה ליהודה משום אותן קידושין, ואעפ״כ קודם המיאון שייך מצות יבום, וזה מתפרש היטב עפ״י יסודו של הגר״ח בספרו (הל׳ אישות פ״ב ה״ט) דמיאון אינו איגלאי מילתא למפרע שלא נתקדשה מעולם אלא הוא חלות עקירה, ומועיל רק מכאן ולהבא. ועיין בצדה לדרך שם שהקשה על הרא״ם דל״ש מיאון אחר מיתת בעליהן, ותי׳ דאמה ואחיה קידשוה שלא לדעתה ולא הוצרכה למיאון כלל, וקשה שלא תי׳ לטענת המזרחי דמפורש דהיה שייך דין יבום ואילו לא חל הקידושין כלל הדק״ל.

ב׳ בחידושי הגרי״ז כאן ציין לדברי הרמב״ן ביבמות דף צח. שכתב לייסד דבר גדול באיסורי קורבה דבני נח וז״ל וה״ה נמי בעריות דאישות כגון אשת קרובים דמותרות בעודן עכו״ם, דגבי עריות קיחה כתיב בהו ואינהו קיחה לית להו, ולא גמרינן מדאשכחן להו אישות באב דחדוש בהו, דהא אפקרינהו רחמנא לזרעייהו כדפרישית.

והרי יעקב נשא שתי אחיות ואלמלא היו אסורות היו חכמים צריכין לפרש שלא היו אחיות מן האם לא פירשו כן בשום מקום. והרי יהודה אמר על תמר כלתו צדקה ממני ואילו היתה אסורה משום כלה אכתי חייבת היא מיתה דעריות. והא דכתיב ולא יסף עוד לדעתה מפני שהיתה זקוקה לשלה לפי מה שהיו נוהגין ביבומין, עכ״ל.

וכוונתו במה שכתב דלית בהו קיחה ביאר הגרי״ז דאע״ג דיש להם אישות דבעולת בעל מ״מ לית בהו קיחה והוי חפצא אחרת מאישות דישראל, ובמין אישות כזו לא נאמר איסורי קורבה. וכתב דרש״י חולק ע״ז וס״ל דיש איסורי קורבה גם בב״נ ולכן הוצרך לומר דלא חלו קידושי ער ואונן. וביאר בזה הא דמברכין על העריות בשעת אירוסין דדוקא בקידושי ישראל יש בהו איסורי עריות מחמת קורבה.

ג׳ אולם בחידושי הרשב״א שם חלק על הרמב״ן וצידד דכלתו אסור בב״נ מה״ת, וכתב וז״ל ומיהו אין תמר ראיה דמותרת היתה לו ליהודה דבר תורה משום יבמה דקודם התורה היה יבום מותר בקרובין, אלא שרצה יהודה לנהוג בה כדרך שצותה התורה באחים לא באב שהאח עיקר ובקי היה בענינו ויורה ע״ז בועז כנ״ל, עכ״ל.

ומבואר דנחלקו הרמב״ן והרשב״א אי יש להתיר איסור כלתו מדין יבום, והרמב״ן לא נחית לזה, והרשב״א דחה הראיה, והא דנקט דהיה קיום יבום כך מפורש במדרש דיהודה התחיל ביבום, ועיין ברמב״ן עה״ת ג״כ שהאריך בזה שהיה בו קיום דין יבום. ויל״ע לשיטתו מ״ט לא נחית לתירץ של הרשב״א ונראה דמשמע דעיקר הקושי לחדש כן היינו משום דרק הותר בתורה אשת אח ואע״ג דהיה נוהג בשאר קרובים אבל לא נאמר היתר גם ע״ז, ובזה חידש הרשב״א דגם לשאר איסורי ערוה כגון כלתו מתירין בשביל מצות יבום, ויתכן דבזה חולק עליו הרמב״ן.

אולם עיין בקובץ הערות סי׳ ט׳ שכתב לפרש דיבום הוא אחד מתרי״ג מצות ועדיין לא נצטוו על היבום, ורק היה המנהג לעשות יבום בתורת קיום יבום, ונחלקו אי צריך המצוה להתיר האיסור ערוה, דהרמב״ן והריטב״א ס״ל דצריך דין דחיה כשאר עדל״ת, והרשב״א ס״ל דאיסור אשת אח הותר לגבי המעשה יבום גם בלי קיום המצוה.

ובמגיה על הריטב״א רצה לפרש באופ״א דלכו״ע צריך מצות יבום ורק נחלקו אי יהודה נצטוה על היבום, ועוד צידד דטענת הרמב״ן והריטב״א היינו משום דליכא איסור אשת אח לבני נח ונמצא דליכא שום הכרח בדינא דיבום של בני נח להתיר איסור ערוה, וכך מורה לשון הריטב״א. וכתב דצ״ל דהרשב״א ס״ל דאכתי יש להוכיח מיבום דאחר מת״ת שהותרה האש״א דכמו״כ קודם מת״ת כשיש איזה אופן של ערוה דהותר לגבי מצות יבום.

ב] ובענין זה אזכיר מה דקשה לי טובא בפרט לדעת הרשב״א הנ״ל, דהנה מבואר במדרש דיהודה התחיל ביבום תחילה (וכן עיין בתוס׳ ישנים יבמות דף ב.) ובעוד מקומות, והנה דעת אבא שאול דהבא על יבמתו לשם נוי או לשם אישות קרוב הדבר להיות הולד ממזר, ולא קיים מצות יבום [ונחלקו הראשונים אי הוי דאורייתא, וכל דברינו כהנך שיטות], וא״כ יהודה שלא ידע שכלתו היא כמפורש בפסוק איך קיים מצות יבום, ובפרט להרשב״א דהותר איסור כלתו שנאסר לו מה״ת ע״י דין יבום א״כ בודאי היה קיום דין יבום, והא לא ידע כלל שיש כאן יבום, ולדעתי היא תמיה עצומה ולא מצאתי מי שעמד ע״ז. ושאלתי לזקני הרה״ג ר׳ מאיר שטרן שליט״א, והסכים להקושיא. ויש לי הרהורי דברים איך ליישבו, ואכמ״ל.

[**סוגיות** דאגדתא עד סוף הפרק לא הוכן עדיין לדפוס, ויופיעו במהדורא השלימה]

פרק שני - היה מביא

היה מביא את מנחתה. ופרש״י הבעל. עיין לקמן דף כג. שנתבאר בארוכה גדר דין הבעלים של מנחת סוטה, ונתבאר לרש״י דהאשה היא המתכפר, והבעל הוא המביא, ולתוס׳ בין הבעל ובין האשה הם מתכפרים, ועכ״פ מובן לרש״י דהבעל מביאו כיון דהבאת המנחה מוטל עליו.

תוד״ה מביא את מנחתה. אין סדר המשנה וסדר הפרשה מכוונין וכו׳ ולא ידענו למה שינה התנא הסדר, ואם סדר התנא דוקא או סדר הפרשה, עכ״ל. ולקמן דף יז: החליטו התוס׳ דסדר הפרשה עיקר, והך סדר מעכב ואם עשה כסדר המשנה אפילו בדיעבד לא יצא.

וע״ע בסדרו של הרמב״ם (פ״ג), וקשה טובא דאינו לא כסדר מתני׳ ולא כסדר הכתוב, ועיין באו״ש (שם), וקר״א, ומרומי שדה, ועוד אחרונים שהאריכו בדעת הרמב״ם.

דרשינן טעמא דקרא בדליכא נ״מ

תוד״ה כדי ליגעה וכו׳ ול״ש למימר דדריש טעמא דקרא אלא היכא דנפקא לן מינה מידי דמרבי מינה וכו׳, עכ״ל. ומבואר מדבריהם דכל היכי דליכא נ״מ להלכה אומרים טעם המצוה. ומהר״ץ חיות ציין לדברי הרמב״ם בסוף הל׳ תמורה (פ״ד הי״ג) שכתב וז״ל אע״פ שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם, הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה, עכ״ל.

וכן עיין בספר החינוך במצות שלוח הקן (מ׳ תקמ״ה) שהאריך בזה, והביא מהרמב״ם והרמב״ן דאנו מחזיקין כהסברא שיש בכל המצות טעם, וז״ל כי בכל אחת טעם ותועלת ותיקון לאדם מלבד שכרן מאת המצוה עליהן יתברך וכו׳ והנה הארכתי לכתוב לך בני כ״ז להעיד על כל שרשי ספרי עדים נאמנים שני עמודי עולם וכו׳ כי הנך רואה בעיניך דעת שניהם כי יש במצוות התורה טעם להועיל בני אדם בדעותיהם להכשירם ולהרגילם להכשיר בהן כל פעולותיהן וכו׳ ע״ש בדבריו.

דף יד:

אי האיום שתשתה הוא סתירה להך איום שלא תשתה

תוד״ה אי משום מגילה הא אימחיקא וכו׳ מאיימין עליה שתשתה וכו׳, עכ״ל. ומבואר בתוס׳ דלר״א דס״ל דחסין עליה, עושין כל טצדקי לפתותה שלא לשתות, ולדידיה ע״כ דאין מאיימין עליה שתשתה, ונמצא דנחלקו תנאי בזה ולהך מ״ד דמאיימין עליה שתשתה ע״כ חולק עם ר״א דחסה, ועפי״ז התוס׳ מצאו עצמם בפרצה דחוקה, דלמאן דאמר מאיימין מ״ט נותנין את המנחה על ידיה כדי ליגעה, ואי משום מחיקה הא למאן דס״ל דמשקה ואח״כ מקריב כבר אימחיקא המגילה, וכתבו דצ״ל דמאן דס״ל מאיימין ע״כ ס״ל דמקריב ואח״כ משקה, ושוב י״ל דטעמא משום מחיקת השמות.

ולפי״ז לדידן דקי״ל דמאיימין עליה שתשתה, ע״כ סבירא לן כר״ש דמקריב ואח״כ משקה ודלא כת״ק דדף יט., אולם ברמב״ם מבואר דלא כזה שהביא דינא דמאיימין (פ״ד ה״ה) ואעפ״כ פסק כת״ק דמשקה ואח״כ מקריב (כמבואר בפ״ג הט״ו), וא״כ הדק״ל.

וכתב הקר״א ליישב עפ״י דברי התוי״ט שכתב דקושית התוס׳ לק״מ דמאיימין שתשתה היינו להגיד לה דאם לא נטמאת שלא תזיק לה המים, אבל לאשה כזאת שנטמאת ורוצין לחוס עליה בזה אין האיום הנ״ל כלום ואינו מזרזה לשתות, ולכן גם לר״א דס״ל חסה מ״מ גם מאיימין שתשתה שלא תיאסר לבעלה בחנם, וכן כתבו עוד מפרשים. וצ״ל דתוס׳ חולקין ע״ז, וס״ל דדברי חיזוק לשתות מחזקה שלא להודות בכל אופן, אבל בהרמב״ם י״ל כנ״ל ומתיישב שיטתו.

צ״ב גדר הצורך של כלים הראויין לכלי שרת

אמר ר׳ פפא אימא בכלים הראויין לכלי שרת. וצ״ב גדר הדבר מה נתוסף לנו בזה שהכלי ראוי לכלי שרת, וצ״ת, וגם צ״ב איזה דין הבאה יש כאן והאם תופס מקום כלל בדין הקרבת המנחה. וכן יל״ע בהא דאמרינן ומוליכה אצל כהן דכתיב והביאה אל בני אהרן, ויל״ע אי זהו אחד מן מחלקי עבודת המנחה, או היכי תמצא בעלמא, וכ״ז צ״ת. ועיין בשיעורי הגרמ״ד שליט״א שכתב דמהא דמביאו בכלי כסף וזהב משמע דיש בזה קיום דין.

ואפשר יש לפרשו עפ״י דברי התוס׳ בזבחים דף מז. שכתבו לחלק בין סכין של שחיטה לכלי

שהמנחה מונח בתוכו וקומצין ממנו, דאע״ג דחזינן בסוגיין דכפיפה מצרית פסולה משום הקריבהו נא לפחתך מ״מ בסכין של שחיטה לא חיישינן לכלי יפה ולא נפסל קרומית של קנה והטעם משום דגבי מנחה דדורון הוא שדרך להביא בכלי נאה שפיר שייך הקריבהו נא, אבל בשחיטה לא חיישינן, וכן כתבו בחולין דף ג. ע״ש.

ומבואר דנכלל בעצם דין המנחה להביאו בכלי נאה דזהו חפצא של דורון שהוא מביאו בכלי נאה, ולפי״ז כמו דכלי שרת שהן כלים שעושין בו שירות לפני ה׳ נאמר בהו דבכלי עץ פסול, כמו״כ צריך להביא המנחה בכלי הראוי להביאו לפני ה׳, וכ״ש להך מ״ד דמכשיר בכלי עץ ופוסל מכפיפה מצרית משום הקריבהו נא, דשייך דין שיהא כלי שאין בו הקריבהו נא ולזה נתכוון דצריך כלים הראויין לכלי שרת.

וצ״ל לפי״ז דהך דין שלא יהיו כלי שרת מכלי עץ שייכת להך מושיג שיהא הראוי לבוא לפני ה׳, וכן מפורש ברש״י סוכה (דף נ:) דצריך של מתכת שהן מכובדים יעו״ש.

אולם מה שכתבו התוס׳ דדורון הוא יל״ע איזה דין דורון נאמר במנחת סוטה דלברר עון קאתי, ולא מצינו שם דורון אלא בעולה, ונראה דבאמת עיקר פירוש המלה של ״מנחה״ היינו מלשון מתנה ודורון, וכן עיין ברשב״ם בפ׳ ויקרא (ב׳ א׳) שכתב דמנחה הוא לשון דורון, ונמצא דכל המנחות בכלליות מקרי דורון להקב״ה ושפיר שייך בהו במיוחד הקריבהו באופן הבאתו ודו״ק.

דברי התפא״י דקידוש כלי שרת אינו מעכב

ונותנה לכלי שרת לקדשה בכלי שרת וכו׳. וזהו קידוש ראשון שהוא מקדשה קדוה״ג ע״י הכלי שרת וכן פירש״י (ד״ה נותנה) דהתורה חייבה קידוש ראשון כדי לקדשה קדושת הגוף, וקידוש שני נעשית בהקומץ ויתבאר בגמ׳ טעמא דמילתא להצריך קידוש שני.

ועיין במנחה חריבה שהביא מילתא דתמוה מהתפא״י (מעילה פ״ב בועז אות א׳) דהך קידוש כלי אינו מעכב, ואם קמץ מקודם כשרה, והביא מהמנחת קנאות דפשיטא דפסולה והעיר עליו מהך תפא״י ע״ש.

ותמהני איך יתכן שיעשה הקרבת המנחה על קדושת דמים, הא קודם קידוש ראשון עדיין לא נחתא ליה קדוה״ג, וכי אפשר לקמוץ מקדו״ד אתמהה, ועיין באבן האזל (מעשה״ק פ״ד ה״ז) שכתב בתוך דבריו בפשיטות דבלי קידוש ראשון פסול דאינו קדוש בקדוה״ג.

פלוגתת הראשונים אם צריך כלי שרת בשחיטת קדשים, והטעם להצריך כלי שרת

מידי דהוה אדם, דם אע״ג דקדישתיה סכין בצואר בהמה הדר מקדיש ליה בכלי שרת ה״נ לא שנא. ומדברי הגמ׳ כאן הוכיחו כמה ראשונים דשחיטת קדשים צריך להיות דוקא בסכין של כלי שרת, וכן דעת רש״י בכמה מקומות כמש״כ כאן דסכין הוי כלי שרת, ותוס׳ בזבחים (דף מז.) ובחולין (דף ג.) הביאו מרבינו אפרים שדקדק דסכין א״צ להיות בכלי שרת והביאו לזה כמה הוכחות.

והתום׳ חלקו ע״ז והוכיחו מסוגיין דהסכין מקדש לדם בצואר בהמה וע״כ דהוי כלי שרת, וכן כתב הריטב״א (חולין שם) וז״ל ואיכא למידק דהא אמרינן במסכת סוטה דסכין מקדש דם השחיטה, ואין מקדש **אלא דבר שהוא כלי שרת**, עכ״ל. ומבואר דפשיטא להו דא״א להקדיש הדם אלא בכלי שרת, ועיין בקטע הבא דברי הגרי״ז ליישב שאר ראשונים איך מתקדש הדם בלי כלי שרת.

ולדעת הנך ראשונים דצריך כלי שרת יש לחקור בגדר האי דינא, האם צריך כלי שרת בשביל גוף עבודת השחיטה, או דא״צ כלי שרת אלא לקדש הדם, ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בזה מדברי מו״ר ר׳ אליהו חיים סוועדלאף שליט״א דנחלקו בזה הראשונים, וע״ש עוד שהבאנו דביאר דלענין דין סכין של שחיטה יש בזה ד׳ שיטות ראשונים, דלרש״י ותוס׳ צריך כלי שרת, ולרבינו אפרים א״צ כלי שרת, אולם ברמב״ן (חולין דף ג.) יש בזה שיטה שלישית דלכתחילה צריך כלי שרת אבל בדיעבד מהני גם בכלי חול, וברמב״ם (הל׳ מעשה״ק פ״ד ה״ז) מבואר דלכתחילה צריך סכין כלי שרת, ובדיעבד אפילו כשאינו כלי כשר בדיעבד (וכמבואר בכס״מ שם), עיין בחלק הביאורים בכל האמור.

דם אע״ג דקדישתיה סכין בצואר בהמה וכו׳. ומבואר דהדם מתקדש בצואר בהמה, והבאנו לעיל דלהראשונים דסכין אינו כלי שרת צ״ל כמו שביאר הגרי״ז דעצם עבודת השחיטה מקדשת את הדם, וכן עיין בחזו״א (מנחות סימן ל״ב סקי״א) שביאר כן והוסיף דאפילו את״ל דסכין הוי כלי שרת הסכין אינו אלא ״תנאי בשחיטה״, וכן נקטו עוד אחרונים, ועיין בשבט הלוי (ח״א סי׳ ר״ד) שהביא כנ״ל בשם ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל הי״ד.

שם. ונראה דלאור דדברי הגרי״ז והחזו״א מתיישב קושיא נחמד מהקר״א, שהקשה איך אמרינן דשחט של״ש כשרה הא הגמ׳ צידד בסוגיין דאין כלי שרת מקדש אלא לדעת, וא״כ כששחט שלא לשמה וכ״ש לשם חולין נמצא שלא נתכוון לקדש הדם ואיך הזבח כשר, וביותר שלא מצינו שיצטרך לכוון לקדש דם השחיטה, ולדברי הגרי״ז ודעימיה מתיישב היטב דאין זה כקידוש כלי דעלמא דצריך כוונת קידוש, אלא כל שנתכוון לשחיטה הראויה ממילא נתקדש הדם.

אולם מה שהקשה מקבלה של״ש אין לי עצה הא זהו קידוש כלי מעליא ואיך מהני לשם חולין, ויתכן דל״ש מושיג של לשם חולין לגבי קבלה וצריכין לעיין בזה.

ביאור ענין קידוש שני

הדר מקדיש ליה **בכלי שרת ח״נ לא שנא.** ומבואר דהדם מתקדש פעמיים, דתחילה הסכין מקדשו ואח״כ הקבלה מקדשו, ויל״ע בגדר הדברים.

ועיין בשבט הלוי (ח״א סי׳ ר״ד) והבנתי מדבריו דבאמת הם חלוקין ביסוד דינם, דקידוש ראשון היינו לקדשו בקדוה״ג ע״י כלי שרת, ואע״ג דבבהמה גם בקידוש פה חל בו קדוה״ג, מ״מ חמירא קדוה״ג של כלי שרת, וכדמצינו במנחות דף קא. דמכלי שרת לא אשכחן דמיפריק, ופרש״י דבהמה שנפל בו מום ראויה לפדיון (אע״ג דנתקדש קדוה״ג) אבל ע״י קידוש כלי שרת של סכין אפילו ע״י מום אינו ראוי לפדיון.

אולם בקידוש שני של קבלה חל בהדם קדושת הקרבה דעכשיו הוא ראוי לזריקה שיהא נקרב ע״ג המזבח, וזהו כבר חלק של עבודת הקרבן לקדשו להקריבו, וכן לגבי מנחה ע״י קידוש קומץ חל בו קדושת הקרבה וכל זמן דהשירים מעורבין עם הקומץ א״א לקדשו לקדושת הקרבה, ועיין רש״י (מנחות דף יג:) שכתב דקומץ דמיא לשחיטה שהוא מברר חלק גבוה, ועל כן כשמקדש הקומץ אח״כ חל בו קדושת הקרבה (ובזה ביאר דברי הריטב״א בחולין דשחיטה אינו עושה קידוש גמור דר״ל דאכתי אין בו קדושת הקרבה, ולזה ל״צ כלי שירת כמו שאר כלי שרת שנצרכין לגוף ההקרבה).

ועיין בחי׳ הגר״ח (הל׳ פסוה״מ) המובא להלן שמבואר ג״כ דע״י קידוש שני חל בהמנחה דהוא בר הקרבה ולא נתרבה מקרא ד״אשר יקרב״ אלא לאחר קידוש שני, משא״כ לאחר קידוש ראשון וזהו על דרך הנ״ל.

וכן עיין בחי׳ הגרי״ז כאן שמתבאר קצת כהנ״ל, וכן עיין באו״ש (הל׳ מקואות פ״א) שג״כ כתב שם כענין זה.

פלוגתא בשאלת למה לי אי קאי על נתינה לכלי או להקידוש

ונותנו לתוך כלי שרת ומקדשו בכלי שרת, למה לי הא קדשה חדא זימנא וכו׳. ונראה דנחלקו הקר״א ור׳ איסר זלמן בכוונת שאילת הגמ׳, דהקר״א כתב להסתפק אי הגמ׳ שואל מנלן דנותנו לכלי לאפוקי בידו, או דידע דצריך נתינה לכלי ורק שואל מנלן דמקדשו, וכתב דצ״ל דשואל מנלן דבעי כלי, דהא הגמ׳ לא הביא מקור דצריך לקדשה עוד פעם, ובקבלת דם גופא מנין דצריך לקדשה עוד פעם, וע״כ דשואל מנלן דין נתינת כלי וע״ז תי׳ שפיר מידי דהוי אדם.

אולם ר׳ איסר זלמן (מעה״ק פי״ג הי״ב) כתב דיש שני דינים בנתינת הקומץ בכלי שרת, א׳ מדין קבלה דצריך ליתנו בכלי, וב׳ כדי לקדשו בכלי שרת, וכתב דהגמ׳ רק שואל מנלן הך קידוש שני, ונתקשה מאי תי׳ הגמ׳ ע״ש איך שכתב לפרשו, ועכ״פ לפי״ז כבר ידענו דין נתינת קומץ לכלי שרת, ורק הקשו למ״ל לקדשו פעם שנית. ועיין בקטע הבאה אריכות ביסוד הנך שני דינים, וישוב בכוונת הגמ׳ שאלת ותשובת הגמ׳.

שני דינים בקבלה ובקידוש קומץ

מידי דהוי אדם דם וכו׳. הנה בקבלה גופא כתבו האחרונים (מקד״ד סי׳ ז׳ סק״ב, ואבן האזל מעשה״ק פי״ג הי״ב וחי׳ הגרי״ז זבחים דף יג. בקיצור) דיש שני דינים בקבלה, א׳ עבודת הקבלה שהוא מקבל דם הפר לתוך כלי, וב׳ יש דין קידוש הדם ע״י כלי שרת, והדבר מוכח, שהרי בבמה ליכא כלי שרת כלל (כדתנן בזבחים דף קיב.) ואעפ״כ עשו ד׳ עבודות הדם של שחיטה קבלה והולכה וזריקה, וע״כ דשייך מעשה קבלה בלי לקדש הדם.

ובמקד״ד ובאבן האזל האריכו להוכיח מקיבל בפחות מכדי הזאה דחוזר ומקדש דלא הוי נשפך כיון דנתקיים קבלה גם בלי הקידוש (אולם הגר״ח והגרי״ז חלקו ע״ז וס״ל דהיכי דצריך קידוש אז א״א לעשות קבלה בלי הקידוש), ומכל הנ״ל מוכח דיש חפצא של קבלה גם בלי קידוש, אולם מצד שני מוכח בסוגיין דצריך לקדש הדם שנית אע״ג דכבר נתקדש בצואר בהמה. ונמצא מבואר בסוגיין דיש דין מיוחד בקבלת הדם שנותנו בכלי שרת כדי לקדש הדם.

וע״ש במקד״ד שנסתפק אי בנתינת קומץ לכלי שרת איכא ג״כ שני דינים, או דבזה הוא רק דין

קידוש קומץ אבל ליכא דין מעשה קבלה [ולא דמי לקרבנות דצריך לקבל הדם מהפר מצד עצמו משא״כ בקומץ], וכתב נ״מ דדלמא במנחה בבמה לא יצטרך נתינת קומץ בכלי כלל [דרק קבלת הדם עשו בכלי חול ולא נתינת קומץ].

אולם עיין באבן האזל שכתב בביאור סוגיין דגם בקבלת קומץ נאמר ב׳ דינים א׳ דין מעשה קבלה, וב׳ דין קידוש קומץ, וביאר בסוגיין דכבר ידענו דיש דין קבלת קומץ בכלי שרת, ורק הקשו מנלן על הקידוש כלי, וע״ז תירצו מידי דהוה אדם. אולם ר׳ איסר זלמן נתקשה מהכ״ת להגמ׳ דיש דין מיוחד של קידוש דשאלו מנלן, ותי׳ דמלישנא דנותנו בכלי שרת לקדשו בכלי שרת משמע דצריך לקדשו במיוחד, ע״ש.

ב] ונראה דיש ליישב קושית ר׳ איסר זלמן עפ״י דברי הגר״ח, דהנה בחי׳ רבינו חיים הלוי (הל׳ פסוה״מ) מפורש דבין בקבלה ובין בקידוש קומץ נאמר ב׳ דינים א׳ מצד עבודת הקבלה, וב׳ מצד קידוש קומץ.

וכתב שם לחדש דלגבי לבונה נחלקו רש״י והרמב״ם אי יש בו עבודת קבלה דלרש״י ליכא דין קבלה אלא בקומץ ולא בלבונה, ולהרמב״ם גם קבלת הלבונה יש בו דין עבודה.

וכתב הגר״ח לחדש דאפילו לדעת רש״י דליכא דין קבלת לבונה בכלי, מ״מ יש בו דין קידוש שני בכלי שרת וכמבואר בסוגיין דקומץ ולבונה צריכין קידוש כלי שני כמו דם, ומבואר מדבריו דמאי דקאמר הגמ׳ הכא דמידי דהוי אדם דאע״ג דקדישתיה סכין חוזר ומקדש ליה קאי בין על הקומץ ובין על הלבונה דנאמר בהו דין זה.

ונראה דלפי דברי מרן הגר״ח נתיישב היטב קושית ר׳ איסר זלמן, דלהנ״ל מהא דצריך ליתן הלבונה בכלי שרת אע״ג דלית ביה דין עבודת הקבלה היינו רק משום דין קידוש כלי, ולא משום קבלה כלל, וא״כ שפיר מוכח מהברייתא דצריך קידוש שלא מצד דין קבלה.

וראיתי בשם הליקוטי הלכות שהתעורר מ״ט לא תני בלבונה ג״כ דהוא נותנו בכלי שרת לקדשו בכלי שרת, ע״ש תירוצו, ועכ״פ להגר״ח כך הוא הדין.

הכא נמי לא שנא. ומבואר דילפינן מקבלת הדם דגם במנחות צריך לקדש הקומץ אחר שכבר נתקדש כל המנחה. ועיין בחי׳ הגר״ח הלוי (הל׳ פסוהמ״ק פי״ח הכ״ד) שכתב דזהו גם לעיכובא וכדמוכח בתוס׳ זבחים דף פג: שכתבו דהא דקמצין שלא קידשו בכלי אם עלו ירדו קאי בלי קידוש שני, וחזינן דקודם קידוש שני לא חזו להקרבה ואם עלו ירדו.

רש״י ד״ה סכין, הוי כלי שרת דתניא כל הכלים וכו׳, עכ״ל. ודברי רש״י תמוהין איזה ראיה איכא מהא דכל הכלים עבודתן מחנכתן, הא בשלמא אי צריך כלי שרת שפיר עבודתו מחנכתו אבל אי א״צ כלי שרת אז פשיטא דליכא עבודתו מחנכתו, וא״כ איך הוכיח מהא דעבודתו מחנכתו שהיה כלי שרת, ועיין במנחת קנאות ומנחה חריבה שכבר תמהו בזה. ועיין בתוס׳ הרא״ש שהתעורר כעי״ז, ועיין בקטע שהבאנו דבריו.

ושניהם תי׳ דאין כוונת רש״י להביא הוכחה דהוי כלי שרת אלא ליישב מה שהיה אפשר לשאול דאיך יתכן שיהא הסכין נעשית כלי שרת הא כיון דאינו כלי קיבול א״א שיתקדש (ע״ש טעמיהם) ועל כן כתב רש״י דעבודתן מחנכתן ושפיר מצי להיות כלי שרת, עיין בדבריהם.

דיון אי שייך עבודתו מחנכתו ע״י שחיטה דלאו עבודה היא

בא״ד עבודתו מחנכתו וכו׳. עיין במנחת קנאות שהקשה הא שחיטה לאו עבודה היא ואיך שייך שיהא עבודת השחיטה מחנכתו, ובמחול הכרם ובמנחה חריבה תי׳ דא״צ חלות שם עבודה, אלא כל שנעשית בו מלכאתו שהיא עומדת לה מהני לחנכו. ובאמת עיין בתוס׳ הרא״ש בסוגיין דלאחר שהאריך עם סכין הוי כלי שרת העיר ג״כ על רש״י מהא דשחיטה לאו עבודה היא ע״ש.

ובמנחה חריבה ציין לדברי התוס׳ ישנים ביומא (דף לט.) שכתב לגבי הגורל דא״א שיהיה כלי שרת דכל הכלים עבודתן מחנכתן אבל הגרלה לאו עבודה היא ועל כן א״א שתיעשה כלי שרת.

אולם עיין בריטב״א שם שהביא קושיא הנ״ל דל״ש עבודתו מחנכתו כיון דהגרלה לאו עבודה היא ולבסוף תי׳ וז״ל והנכון דכיון דעבודת קלפי אינו אלא בהגרלה זו היא עבודתו לקדש, ואשר ישרתו בם קרינן ביה, עכ״ל. ולפי״ז מתיישב גם סוגיין דאע״ג דשחיטה לאו עבודה היא שפיר שייך בו עובדתו מנחכתו.

והנה עיין בתוס׳ הרא״ש ביומא (שם) שהעיר ג״כ כנ״ל דהגרלה לאו עבודה היא ולפי״ז צריך דוקא עבודה משום עבודתו מחנכתו, ויש שהעירו דהתוס׳ הרא״ש לשיטתו הקשה כאן על רש״י מהא דשחיטה לאו עבודה היא.

אולם עיין בתוס׳ הרא״ש דמשמע באופ״א, וז״ל ורש״י פי׳ דסכין הוי כלי שרת דתנן כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, ולאו ראיה היא דשחיטה לאו עבודה היא דכשרה בזר, אלא כדפרישית לעיל דילפינן מעולה דבעיא כלי, עכ״ל. והנה התוס׳ הרא״ש לא הקשה דשחיטה לאו עבודה ״ולא שייך״ עבודתו מחנכתו, אלא דהעיר ד״לאו ראיה היא״ כיון דשחיטה לאו עבודה היא, וחזינן דבר נפלא דאילו היה שחיטה עבודה היה ״הכרח״ דהוי כלי שרת, וגם אילו יש ראיה אחרת מובן דיהא עבודתו מחכנתו אע״ג דלאו עבודה היא, אבל להוכיח ממנה א״א, ודבר זה צ״ב רב ודו״ק.

רש״י ד״ה הדר מקדש.. **שמקבלו בכלי שרת כדכתיב וישם באגנות, עכ״ל.** ומקורו מגמ׳ מנחות דף פב: דילפינן קבלה בכלי מדכתיב וישם באגנות, ויל״ע הא ילפינן התם דשחיטה בעי כלי מדכתיב ויקח את המאכלת, וא״כ מ״ט רש״י לא הביאו למקור דסכין הוי כלי שרת, וע״ע בשטמ״ק זבחים דף מז. היטב.

דף טו.

מצות מליחה בקרבנות ובמנחות ומתי מעכב

ומולחו ונותנו על גבי האשים, דכתיב וכל קרבן מנחתך במלח תמלח וגו׳. ובעיקר דין מליחה, כתב הרמב״ם דיש בזה עשה ול״ת להקריב מלח על כל קרבן (סה״מ עשה ס״ב, ול״ת צ״ט). ודנו האחרונים בגדר דין מליחה אי הוי כמצוה בפנ״ע למלוח כל הקרבנות, או דהוי חלק מהקרבת הקרבן והמנחה דצריך שיהא נמלח תחילה.

והגרי״ז כתב לחלק בין קרבנות ומנחות, דהרמב״ם בהל׳ איסו״מ (פ״ה הי״ב) כתב דאם הקריב בלא מלח אע״ג דלוקה מ״מ הקרבן כשר והורצה, חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה כמו שיתבאר שנאמר ולא תשבית מלח ברית אלקיך מעל מנחתך.

וצ״ב טובא מאחר דנתרבה דין מליחה בכל הקרבנות מהכ״ת לחלק בינייהו לענין עיכוב, ונאמר בזה ג׳ דרכים (כדמובא בספר פתגם המלך מצוה ס״ב) א׳ הכס״מ כתב דכך הוא משמעות הכתובים דכתיב על כל קרבנך תקריב מלח למצוה, אבל במנחה דכתיב לא תשבית משמע לעכב. ב׳ והקר״א (מנחות יט:) והישועות מלכו (הגהותיו על הרמב״ם שם) והחשק שלמה (מנחות דף יח.) תי׳ דבקרבנות דדין מליחה הוא בהקטרת האימורים, וכל עיקר הקטרתן אינן מעכבין א״כ הקרבן כשר, אבל במנחות דהקטרת קומץ מעכבת שפיר נאמר עיכוב גם בעיקר הכשר המנחה.

אולם הגרי״ז (כתבי הגרי״ז מנחות דף סז.) תי׳ דנאמר ב׳ דינים נפרדים בדין מליחה, חדא מצוה למלוח כל הקרבנות, ונכלל בזה גם המנחות וילפינן ליה מקרא דעל כל קרבנך תקריב מלח, ודין מליחה זו לא הוי חלק ממעשה העולה או שאר הקרבנות רק מצוה כללית למלוח כל הקרבנות (וזהו שמנה הרמב״ם למצות עשה מיוחד).

ועוד דין נאמר במליחה במיוחד למנחות, ודין מליחת המנחה הוא חלק מעצם המנחה וכמו בלילה ויציקה (ומליחה זו אינו נמנית בתרי״ג מצות דהוי חלק ממעשה המנחה), ועל כן שפיר נאמר עיכוב במליחת המנחות ולא בקרבנות. וביאר בזה ישוב בסתירת הרמב״ם בהשרשים ע״ש.

דברי הזכר יצחק דחלוק העשה והל״ת של מליחה

שם. הבאנו דיש מצות עשה ואזהרת ל״ת למלוח כל הקרבנות, ועיין בזכר יצחק (סי׳ מ״ה) שכתב לייסד דחלוק העשה והל״ת והם שני ענינים נפרדים, א׳ דיש מצות עשה למלוח הקרבנות והמעשה המליחה הוא המצוה, ואם נפל עליו מלח מעצמו לא קיים מצות מליחה, ב׳ ועוד יש בזה אזהרה דאסור להקריב קרבן שאינו מלוח ובזה סגי אף אם נמלח בעצמו (והוסיף דלכן הביא הרמב״ם דין מליחה בהל׳ איסורי מזבח ששם המקום לכל מה שאסרה התורה למזבח וגם זה קרבן שאינו מלוח דהוא איסור למזבח).

והוסיף דגם לגבי עיקר אופן המליחה יש חילוק בין העשה והל״ת, דהרמב״ם (הל׳ איסו״מ פ״ה הי״א) כתב שמצוה למלוח הבשר יפה יפה, ואם מלח כל שהוא אפילו בגרגר מלח אחד כשר. וביאר הזכר יצחק דמצות מליחה אינו מקיים אלא כשמולחו יפה יפה, אבל ליכא איסור לגבי מזבח אלא כשמקריב קרבן בלי מלח כלל, וכל שנתן אפילו גרגר אחד לא עבר איסורא, ולכן הקרבן כשר ג״כ יעו״ש.

פלוגתת הראשונים אי מליחה כשרה בזר

ומולחו ונותנו על גבי האשים דכתיב וכו'. הנה מהמשך הברייתא משמע דהך ומולחו קאי על הכהן, דתחילה תניא דאדם מביא מנחה מתוך ביתו וכו' ומוליכה אצל כהן, וכהן מוליכה אצל מזבח וכו' ומגישה וכו' וקומץ וכו' ומולחו וכו'. ומשמע דהך ומולחו קאי על הכהן, וכבר נחלקו בזה קמאי.

דהנה במנ"ח (מצוה קי"ט אות ט') כתב לגבי מליחת זר, דכיון דמליחה הוא בראש הכבש או בראש המזבח בודאי צריך כהן דוכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח, כמבואר במנחות דף כ., אולם אם עבר זר ומלח אם מליחה פסולה בזר, הביא סתירת הרמב"ם דבהל' פסוהמ"ק (פי"א ה"ז) מבואר דכשרה בזר, ובהל' ביאת מקדש (פ"ט ה"ח) מבואר להדיא דמליחה פסולה בזר.

והביא המנ"ח שם דבשער המלך (הל' יו"ט פ"ג ה"ד) פלפל בזה, וכתב דנחלקו החינוך והרמב"ן אי מליחה כשרה בזר, דהחינוך כתב "ונוהגת מצוה זו בזכרי כהונה" ומבואר דצריך דוקא כהן למליחה, אולם הרמב"ן (פ' ויקרא ב' י"ב) כתב דקרא דבמלח תמלח קאי על מביא הקרבן ומבואר דכשרה בזר (וצ"ע דלכתחילה בודאי צריך כהן), ובמנ"ח (שם) חלק ע"ז משום דעיקר העשה הוא שיהא ההקרבה במלח וכיון דדין מליחה הוא בהקרבה והקרבה אינו אלא בכהנים שפיר כתב החינוך דאינו אלא בזכרי כהונה[ס].

האם נחלקו רק לענין היתר שיריים באכילה

הקומץ מאימתי מתיר שיריים באכילה, רבי חנינא אמר משתשלוט בו האור, רבי יוחנן אמר משתיצת האור ברובו. עיין בהערות להגרי"ש שהעיר מ"ט מדברים רק מתי הותר השירים באכילה, ולמה לא דיברו על עצם קיום הקרבת המנחה, מתי נתכפרו הבעלים וא"צ להביא אחרת. ותי' דפשיטא דלגבי קיום ההקרבה צריך הקטרת כולו, ורק מ"מ לגבי היתר אכילה כל שהתחיל הקרבתו כבר הותר השירים באכילה.

והיה נראה לצדד להיפוך, דלענין קיום מעשה הקטרה נתקיים מיד, אבל מצד שהן מוקטרין כל זמן שלא נגמר הקטרתן מצד עצמן לא הותר שיריים באכילה, ובפרט דדרשינן ליה מקרא כמש"כ רש"י במנחות דף כו: דכתיב קדש קדשים מאשי ה', אין להן חלק אלא לאחר אשי ה'. ונלמד מזה דכל זכות אכילת הכהנים הוא רק "אחר אשי ה' וא"כ שפיר צריך שתשלוט בו האור או הצתת האור ברובו.

וחפשתי מי שיפרש כן, ומצאתי דבחידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים (עמ' ע"ז) מובא כעין דברינו בשם הגר"ח, דע"ש שהביא בשם הגר"ח בזה"ל והשיב לי דמשילת האור ברובה בעינן רק להיתר שירים אבל עיקר קיום ההקטרה בקומץ ובכל דבר הוא במשילת האור לבד, עכ"ל. ולפי"ז מתיישב היטב מ"ט דנין היתר שיריים באכילה ולא גוף קיום הקרבת המנחה.

אולם יש סתירה בדעת הגר"ח, דעיין בקה"י (פסחים סי' נ"ח) וכן מובא בחי' הגר"ח על הש"ס (מהד' החדשה) במנחות שם, דאמר ממש להיפוך דכבר יסד הגר"ח עפ"י דברי הרמב"ם (פיהמ"ש פ"ב דמנחות) דבכל הקטרת קומץ אית ביה תרתי א' דהקטרת קומץ הוא כנגד זריקת הדם, ב' וגם הוי כחלק האימורין דיש בהו קיום דין הקטרה. וכ"כ באו"ש באריכות כיסוד הזה.

ואמר הגר"ח דהא דמהני שמשלה בו האור הוא רק בשביל קיום זריקה, אבל לקיום הקטרת האימורים צריך הקטרת כולה, ודלא כתוס' במנחות (דף כו:) שכתב דהך פלוגתא שייך גם באימורי קרבן ע"ש. ולכאורה דברי הגר"ח האלו נוטין יותר לסברת הגרי"ש דבאמת אכתי לא נגמר הקטרת הקומץ, ואעפ"כ הותר שיירים באכילה [וצ"ל משום דהיתר אכילה רק תלוי בדין הזריקה, ולא דמי לאימורי קרבן דצריך להמתין עד שהוקטרו, והגר"ח ביאר בהירושלמי (יומא פ"ב ה"א) דרק באבדו הותרו

ס. והמגיה על המנ"ח תי' דהשער המלך הוכיח כן מהחינוך משום דהבין דמליחה הוא דין בפנ"ע שיש מצוה למלוח הקרבנות קודם ההקרבה, ואע"ג דבלי הקרבה ל"ש דין מליחה מ"מ עצם מעשה המליחה הוא המצוה ולא ההקרבה, ועל כן מהא דהצריך זכרי כהונה ע"כ דזהו משום גוף המליחה ולא משום ההקרבה. והביא שם נ"מ כשאין להם מלח כלל אם יש להם להקריב הקרבן בלי מלח, דהמנ"ח כתב דאסור להקריבו דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, אבל שאר אחרונים כתבו דגדר האיסור שלא למנוע ולהשבית המלח מהקרבן, ולכן באופן שאינו יכול למלוח מחמת איסור או משום שאין לו מלח רשאי להקריב בלא מלח את הדברים שבהם אין המלח מעכב את הכשר הקרבן יעו"ש.

מה״ט, אבל בבבלי משמע דלא כזה אלא ״שיריה נאכלין״ כשמשלה האור ברובו כדאיתא הכא בסוגיין, ולא מיירי בנאבד].

דין למשחה בשירי מנחות, וק' על תוס' דס"ל דרק בבשר שייך דין למשחה

ורשאין הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן ודבש, מ"ט אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים. ומבואר מזה דיש דין למשחה גם באכילת שירי מנחות, ותמה במרומי שדה מכאן על מה שכתבו התוס׳ בבכורות (דף כז. ד״ה אתיא) שהקשו למה לא מצינו דין למשחה בתרומה ותי׳ דלא נאמר דין למשחה אלא בבשר, ותמוה הא מבואר בסוגיין דגם בשירי מנחות איכא דין למשחה.

והנה כפשוטו התוס׳ בזבחים (דף עה:) חולקין על תוס׳ בבכורות, מדכתבו דמותר לחמץ תרומה משום דין למשחה. וביאר הנצי״ב דבזה גופא נתקיים דין למשחה כיון דחמץ הוא יותר טוב לאכילה, משא״כ שירי מנחה דהוא מצה ולחם עוני משו״ה בעינן יין ושמן ודבש. אולם אכתי צ״ע דעת התוס׳ בבכורות מסוגיין, וראיתי בזה ב׳ מהלכים.

א' בהערות להגרי״ש תי׳ דנאמר תרי דינים בלמשחה, א׳ בבשר שיהא נאכל בצלי, וציין לדברי החינוך (מצוה ז׳) דנצטוינו לאכול הפסח צלי משום דכך הוא האופן שהמלכים אוכלים, וחזינן דיש אופן מיוחד של צלי שבו מתקיים דין למשחה, ב׳ אולם בשאר דברים דין למשחה היינו שיכול לאוכלו כמו שירצה, וכתב דזהו כוונת התוס׳ בזבחים (המובא לעיל) דמותר לחמץ תרומה משום דכתיב למשחה, דכוונתם דדין למשחה גורם שיכול לעשות כרצונו ולא תיאסר עליו כלום.

ונמצא דדברי התוס׳ דל״ש דין למשחה אלא בבשר היינו לגבי הדין צלי, אבל בהא דצריך שיהא יכול לעשות כרצונו שפיר נאמר גם במנחות, ועיין במנחה חריבה שתי׳ ג״כ כהנ״ל. ועיין בקטע הבאה שבזה תי׳ לישנא דרשאין ע״ש.

ב' **במנחת אברהם** (בכורות שם) תי׳ באופ״א דאיכא שני עניני למשחה, א׳ במתנות כהונה דגם היכא דליכא קיום דין אכילה כגון בזרוע לחיים וקיבה דאז עיקר הדין למשחה הוא בחשיבות המתנה. ב׳ ואיכא עוד ענין של למשחה היכי דיש קיום דין אכילה כגון באכילת קדשים דצריך שיהא האכילה באופן של למשחה.

ועפי״ז תי׳ דברי התוס׳ דכל סברת התוס׳ דדין למשחה הוא רק בבשר היינו כשדנין חשיבות המתנות ובזה נאמר דרק בבשר איכא להאי דינא של למשחה, אבל היכא דאיכא קיום דין אכילה אז בכל דבר בעי למשחה וגם באכילת שיירי מנחות, ודו״ק.

צ"ב לישנא ד"רשאין" הא מצוה איכא

ורשאין הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן ודבש, מ"ט אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים. בחידושי הגרי״ז הקשה למה נקט לישנא ״דרשאין״ לעשות כן, הא מצוה יש בזה מדין למשחה, ותי׳ דאה״נ וכאן רק אתי לאשמעינן דמותר ולא נאסר ליתן בה שמן ודבש, ומאחר דהותר שוב איכא מצוה מדין לגדולה.

והמנחה חריבה והגרי״ש בהערות תי׳ באופ״א עפ״י מה שהבאנו לעיל דהך דין למשחה בשירי מנחות אינן חיוב או מצוה לאכול באופן מסוימת, אלא דעיקר דינא הוא שיוכל לאכול כמו שירצה, ושפיר קתני כהך לשון שרשאים לעשות כרצונם, דזהו עיקר דין למשחה דכאן.

התם מנגעיה הוא דאיכפר ליה. נשאלתי מבני היקר חכים ויניק ישראל נ״י אי המצורע יש לו צער מהנגע צרעת או דאינו אלא שינוי מראה המטמאו (ושאלתי לחכם אחד והשיב לי דגם הוא נסתפק בזה).

ובלימוד סוגיא זו זכינו לתשובה לזה דרש״י כתב וז״ל מנגעיה איכפר ליה, יסורין ובושת של נגע כפרו לו על אותו חטא, עכ״ל. הרי מפורש ברש״י דמלבד הבושת שיש לו מכל סדר טומאתו וטהרתו יש לו גם ״יסורין״ ודו״ק.

דף טו:

מקור שיעור המים, ותליית מיעוט המים במיעוט הכתב

ונותן לתוכה חצי לוג מים וכו', ר' יהודה אומר רביעית, כשם שממעט בכתב כך ממעט במים. ויל״ע המקור לשיעורים אלו, וגם צ״ב כוונת מתני׳ ד״כשם״ שממעט בכתב כך ממעט במים ואיזה קשר יש להנך ב׳ דברים, וראיתי ג׳ פירושים בזה.

ובשיעורי הגרמ״ד שליט״א אמר בשם מרן הגרי״ז דכפשוטו סימנא בעלמא הוא, דנחלקו בתרתי א׳ כמה הוא כותב, ב׳ וגם נחלקו בהלל״מ אי השיעור חצי לוג או רביעית וע״ז אמר כשם. וכן מצאתי בשירי קרבן (פ״ב ה״ב) שכתב דפשוטו סימנא בעלמא הוא ונתקשה בזה [ולבסוף כתב כמהלך דלהלן]. ולפי״ז

השיעור חצי לוג אין בו טעם מסוים ועיין ברש״י מנחות דף פח. שכתב דשיעור חצי לוג הלכתא גמירי לה.

אולם הגרי״ז הראה בתוס׳ מנחות דף פח. שכתבו ודוקא בסוטה פליגי כדקאמר במתני׳ דר׳ יהודה כשם שממעט בכתב כך ממעט במים דלא היה ניכר בחצי לוג. ומבואר דנחלקו לשיטתן אי צריך שיהא ניכר. והגרמ״ד הוסיף ע״ז דכך מפורש בירושלמי דצריך שיהא המים והדיו ניכר, ומפורש דמה״ט ר׳ יהודה שממעט בכתב ממעט במים, ועיין בקרבן עדה ובשירי קרבן שכתב ג״כ דזהו דין מדאורייתא שיהא הדיו ניכר. [ועיין בחידושי הגרי״ז בנזיר דף לח. שהגרי״ז ג״כ דן בדברי הירושלמי].

אולם ראיתי בתוי״ט פי׳ שלישי ותחילה הביא דברי רש״י במנחות דף פח. דהוי הלכתא והוסיף וז״ל וצ״ל דהכי גמירי לה שצריך מים למחוק הכתב יפה יפה בקלות[סא], ולפיכך ר׳ יהודה שממעט בכתב ממעט במים, עכ״ל. ועיין בשירי קרבן שכבר ציין להתוי״ט וכתב דיותר נראה פירושו דנחלקו משום היכר הדיו ע״ש.

והנה לתוס׳ במנחות דיש דין שיהא הדיו ניכר יש להעיר מהא לקמן דף טז: דג׳ צריכין שיראו עפר סוטה ואפר פרה ורוק יבמה. ומשמע להדיא דרק העפר צריך שיהא נראית ולא הדיו וצ״ע. ויש לדחוק דהך ברייתא אתא כרבנן דפליגי על ר׳ יהודה ולא מצרכי שיהא הדיו ניכר וכדמשמע בתוס׳ מנחות שם. אולם קשה דא״כ למה תלה ר׳ יהודה טעמו שחולק משום דממעט בכתב הא אילו רבנן היו ממעטין בכתב מ״מ לא היו ממעטין במים, ויש לדחות, וצ״ע.

האם מי כיור לעיכובא

מים מן הכיור. ופרש״י דכתיב מים קדושים ואין קדושים אלא שנתקדשו בכלי הכי תניא בספרי, עכ״ל. ויש מבוכה גדולה בדינא דמתני׳ דהיה נוטל מים מן הכיור ובדברי רש״י כאן אי צריך לעיכובא דוקא מים מן הכיור, או דכל דהוי מים קדושים מועיל אפילו ע״י כלי שרת אחרת. ועיין ברש״ש בסוגיין שכבר נסתפק בזה ותחילה כתב דאין מי כיור מעכבין, ובדברי התוס׳ (ד״ה ומה מים) תי׳ קושית התוס׳ אי נימא דמי כיור דוקא, ומבואר דלא ברירה ליה דבר זה.

ובחידושי הגרי״פ על הרס״ג (ח״ג פרשה נ״ה) דן בזה בארוכה ג״כ, וכתב דמרש״י והרע״ב ומאירי שכתבו דאין קדושים אלא דנתקדשו בכלי משמע דא״צ כיור אלא כל שנתקדש בכלי שרת. אולם הוכיח מדכתב בתרגום יונתן (ה׳ י״ז) מי כיור, וכן מבואר במדרש (שם) וברש״י שם דדוקא נוטלין מן הכיור שיש בו המראות הצובאות שזו פירשה מדרכיהן וחזינן דיש דין כיור, וכן הרמב״ם רק הזכיר כיור ולא סתם מים קדושים.

ונמצא דלדבריו נחלקו הראשונים, ופשטות דברי הספרי והמדרש והתרגום הוא דכיור לעיכובא וצ״ע מנלן. ויש לציין שתי מקורות.

א׳ הגרי״פ (שם) הביא מהספרי דבי רב לר׳ דוד פרדו שביאר דכתיב ולקח הכהן מים קדושים, דמשמע דבשעת לקיחה כבר היו קדושים, ואי נטלו מים חולין וקידשוהו בכלי א״כ בשעת לקיחה היו חולין, ואם יחזור ויתננו לכלי אחר אין זה תחילת הלקיחה, ולכן הוא מוכרח ליטול ממים מזומנים, וכן דייק מהאבן עזרא שכתב וז״ל מים קדושים מהכיור, כי כבר נקדשו, עכ״ל. וביאר דכוונתו עפ״י הנ״ל.

ב׳ ועיין בחי׳ הגרי״ז שג״כ נקט דליכא עצה אחרת אלא בכיור וביאר הטעם (וכעי״ז בשיעורי הגרמ״ד שליט״א בסוגיין) דעצם השקאת סוטה אינו צריך קידוש כלי ואינו דבר הקרב ששייך להצריך בו קדושת כלי, ורק התורה ציותה ליקח מים קדושים דהיינו מים שכבר נתקדשו[סב], אבל א״א לקדש מים במיוחד בשביל השקאת סוטה, ולכן צריך מזומנים לדבר אחר שכבר נתקדש, ושפיר צריך מי כיור.

והנה לפי ב׳ פירושים הנ״ל יש לנו ״הכרח״ להצריך מי כיור, ונראה דמתפרש היטב לישנא דספרי עפי״ז וז״ל אין מים קדושים אלא שקידשו בכלי, ואלו הם אלו מי כיור, עכ״ל. ונראה דר״ל דילפנין דצריך ליקח מים קדושים, ושוב ממילא נודע מזה דאלו הם ימי כיור וצריך דוקא מי כיור, וכן אמר הגרי״ז[סג] כשנשאל אם נתותרו ממי ניסוך המים אם יוכלו

סא. ואגב מבואר מהך תוי״ט דאופן מחיקת המגילה היה תוך המים ולא מחוץ להמים, ועיין לקמן שכתבנו ע״ז.

סב. וביאר דלפי״ז אין הקדושה משום החפצא של המים עצמן אלא ליקח מים כזו, ואמר הגרי״ז עפי״ז חידוש גדול דע״י הדין השקאה פקע קדושת המים ונעשית לחולין, ולכן באמרה איני שותה המים נשפכים, והאריך בדין לינה לגבי מי כיור ע״ש.

סג. מובא בהג״ה בחידושי הגרי״ז שם.

להשתמש בו להשקאת סוטה כיון שנתקדשו כבר בכלי, והשיב דצריך דוקא מי כיור, והיינו דלאור כל הנ״ל התורה נתכוון דוקא למי כיור ודו״ק.

ב] והנה לכאורה יש להוכיח מגמ׳ מפורשת בסוגיין דצריך דוקא מי כיור, דהקשו לר׳ ישמעאל דיליף כלי חדשה ממצורע נילף נמי להצריך מים חיים, ותי׳ דר׳ ישמעאל לשיטתו א״ש דס״ל דמי כיור מי מעיין הן, ואי נימא דמה״ת מותר ליקח מכל כלי שרת א״כ מה לי שהכיור היה מעיין, ומוכח להדיא דאינו סתם קידוש כלי אלא תנאי מיוחד של מים מן הכיור דאל״כ אכתי אפשר בלי מים חיים, וכן מצאתי בחי׳ הגרי״ז בתוך דבריו שהעיר דמגמ׳ הנ״ל מוכח דצריך דוקא מי כיור.

ובאמת מהך סוגיא קשה טובא על הרש״ש והגרי״פ ועוד אחרונים שצידדו דא״צ דוקא מי כיור ואיך יפרשו גמ׳ הנ״ל. וראיתי בזה שני מהלכים.

א׳ בכרם נטע נקט בפשיטות דכיור לאו דוקא ויכול להשתמש בכל כלי שרת והעיר מהוכחה הנ״ל, וכתב דכוונת הגמ׳ דלא תיקשי אם נצריך מעין, דלר׳ ישמעאל הכיור שהיו משתמשין בו היה מעיין, אבל אין זה המקור אלא מגז״ש דכלי כלי, וכתב דלפי״ז יכול ליתן מי מעיין לתוך כלי אחר שיתקיים דין זה.

ב׳ ראיתי בעמק הנצי״ב על הספרי שכתב וז״ל אלו מי כיור, כך היה המעשה שנטלו מי כיור ולא קידשו בשבילה בכלי שרת, וקמ״ל תו דדין מים אלו כדין מי כיור לר׳ ישמעאל מים חיים ולרבנן עכ״פ שלא נשתנו כדאיתא בסוטה דף טו ב׳, וכו׳ אבל אינו לעכיבוא, עכ״ל. ומבואר דבר מחודש דאע״ג דאינו מעכב מ״מ ילפינן מיניה לדין המים וצ״ע.

פלוגתת הראשונים לתנא דמתני׳ אי מצריך כלי חדשה

תנא פילי של חרס חדשה דברי רבי ישמעאל, מ״ט דר״י וכו׳. ומבואר ברש״י להלן דתנא דמתני׳ חולק על ר׳ ישמעאל ובעו חרס אבל מכשרי בישן. אולם הרמב״ם (הל׳ סוטה פ״ג ה״ט) פסק כר׳ ישמעאל דצריך כלי חרס חדשה, ונחלקו המפרשים בדעתו, דהכס״מ (שם) כתב דהרמב״ם פסק כר׳ ישמעאל כיון דרבא קאי אליביה (עיין סוגיא דלהלן). וי״א דהרמב״ם גרס במתני׳ פילי של חרס חדשה, וכן מורין דבריו בפהמ״ש, ועפי״ז כתבו (עיין באר שבע ועוד) דפסק כסתם מתני׳.

אולם כמה אחרונים כתבו (כך צידד בפר״ח מובא בתוס׳ חדשים על מתני׳, ובקר״א, ובמרומי שדה) דלהרמב״ם ליכא פלוגתא כלל וכו״ע ס״ל כר׳ ישמעאל להצריך חדשה.

רש״י ד״ה שלא נעשה בהן מלאכה, דהא חיים כתיב, עכ״ל. צ״ב האיך ילפינן ממלת חיים דצריך מים שלא נעשית בו מלאכה, ובדבר שאול (סי׳ כ״א אות ז׳) ציין לדברי החזו״א (נגעים סי׳ י״א סק״א) שכבר נתקשה בזה, וכתב לפרש דכיון דמלאכה פוגמת במים דנחשבין כמו שופכים בעיני בני אדם (ופסולין לנטילת ידים) ומאבדין חשיבותן, על כן ילפינן מחיים דבעינן שיהיו קיימין בחשיבותן.

ביאור הדרשא להצריך מים חיים

אי מה להלן מים חיים אף כאן מים חיים, לר׳ ישמעאל ה״נ וכו׳. ומבואר דילפינן שני דינים חלוקין ממצורע לסוטה א׳ שיהא כוס חדשה כמו במצורע, ב׳ שיהא המים חדשים שלא נעשו בהן מלאכה (ובמצורע גופיה ילפינן ממלת חיים דלא נעשה בו מלאכה כמו שפרש״י).

הנה הרמב״ם (פ״ג ה״ט) פסק דבעינן כלי חדשה כר׳ ישמעאל, והעיר הכס״מ דא״כ נצריך גם מים חיים כקושית הגמ׳, והרמב״ם עצמו פסק (ביאת מקדש פ״ה הי״ב) דמי כיור מי מקוה הן ונשאר בצ״ע.

ובמל״מ (שם), והתיו״ט (פ״ב מ״ב), והבאר שבע, תירצו דרק אי ילפינן כלי כלי ממצורע בגז״ש אז שפיר ילפינן גם דין המים, אבל למסקנא דילפינן מדכתיב בכלי דהיינו כלי שהיה כבר א״כ אינו מוזכר כולם בענין המים, ולא ילפינן אלא דין הכלי ולא דין המים, ובתוס׳ רע״א ובמרומי שדה כתבו דדבריהם פשוטין.

אולם בקר״א כתב להצדיק דעת הכס״מ דכמו דאי ילפינן כלי כלי מגז״ש ילפינן גם הדין מים כמו״כ אי ילפינן מדכתיב בכלי ילפינן גם דין המים.

ולכאורה דבריו צ״ב דבשלמא בגז״ש י״ל דנלמד הכל, אבל במלת ״בכלי״ היכן מוזכר רמז לענין המים, ונראה דהבין דהא דילפינן גם בגז״ש לענין המים אינו כמו שתי דרשות חלוקות לגמרי אלא גזה״כ אחת שיביא כוס מלא מים שהוא כולו חדש בין הכוס ובין המים, והוי חד דינא על הכוס של מים. ולפי״ז מתיישב דמאחר דילפינן מהתם דין כלי חדש נכלל בזה שיהא דין המים כן.

פלוגתת רש"י והרמב"ם בדינא דרבא דנתאכמו פניו

אמר רבא לא שנו אלא שלא נתאכמו פניו אבל נתאכמו פניו פסולין, מ"ט דומיא דמים וכו'. ונחלקו רש"י והרמב"ם בביאור דברי רבא ויוצא מזה כמה נ"מ, דרש"י פי' דרבא קאי אליבא דתנא דמתני' דאינו מצריך חדש ואפילו נעשית בו מלאכה כשר, מ"מ דוקא אם לא הושחרו פניו ע"י האור. ולר' ישמעאל א"א להסתפק בזה דבלא"ה מיד שנשתמש בו נפסל.

אולם הרמב"ם פסק כר' ישמעאל דצריך שלא יהא נעשית בו מלאכה, והביא דברי רבא באופ"א וז"ל ולא יראה ככלי בלה מאורך הזמן, עכ"ל, ומבואר דהבין דגם בלי לעשות בו מלאכה יתכן דהושחר ע"י יושנו ואינו עוד חדש, וכפשוטו לפי"ז אינו דין חדש שלא היא שחר, אלא דזהו הרחבת דין בגזה"כ של חדש דצריך שלא נעשה בו מלאכה ולא יהא ישן כלל.

והנה התוס' הקשו על דינא דרבא דבמים עצמן מהכ"ת דנפסלו בנשתנה הא שינוי מראה אינו פוסל את המקוה, ותי' דאינו אלא מדרבנן, ולרש"י מסתבר כתוס', אבל להרמב"ם דהוא מדין חדש יתכן דהוי מה"ת כמו שצידדו המפרשים, עיין להלן מה שנתבאר בזה.

ביאור ספיקת רבא בהחזירו לכבשן

בעי רבא נתאכמו והחזירן לכבשן האש ונתלבנו מהו, מי אמרינן כיון דאידחו אידחו או דילמא כייון דהדור הדור. כפשוטו ביאור הבעיא מתחלק בין רש"י והרמב"ם, דלרש"י דנפסל משום דהושחור ונשתנה מכמות שהיה א"כ כשהחזירן לכבשן ונתלבנו הרי אין כאן איזה פוסל כלל, ורק מיבעיא לן אי אית בה פסול אחרת של "דחוי" דכבר נדחה, וכמו שהביא התוס' מכמה סוגיות בש"ס דדנו בדיני דיחוי.

אולם להרמב"ם דצריך שיהא "חדש" א"כ צ"ל דמספקא לן אי מועיל להחזירו לכבשן שיהא נחשב כחדש (ובמנחה חריבה העיר דזהו חידוש גדול שיועיל החזרת כבשן לזה, הא אע"ג דנתלבן אבל אכתי אינו חדש, ועיין תוס' זבחים דף צו. ד"ה אלא).

והנה התוס' הקשו דכבר נסתפקו בשאלה זאת של נראה ונדחה במקומות אחרים, וכתב הקר"א ובחי' הגרי"ז דלהרמב"ם אינו שאלה של דיחוי כלל, אלא חקירה אם אפשר לעשותו חדש, ובחזו"א (ידים סי' ה' סקט"ו) כנראה הבין כן לכו"ע דהספק הוא אם נתקן חסרון הקדום ולא בהל' דיחוי. ורק צע"ק לישנא דגמ' דנקט לישנא דדחוי וצ"ע.

האם ספיקתו שייך גם לגבי המים, ודברי המג"א בזה

בעי רבא נתאכמו והחזירן לכבשן האש ונתלבנו מהו וכו'. במג"א (סי' ק"ס סק"א) כתב דמים שנשתנו ונפסלו לנטילת ידים, אם חזרו לברייתן כשרים כדאיתא בסוטה דף טו ע"ב.

ובמחצית השקל ביאר כוונתו דרבא פסל נתאכמו פניו דומיא דמים, ונסתפק אי מהני להחזירו לכבשן להכשירו, ופסק הרמב"ם (פ"ג ה"ט) לקולא וביאר המל"מ דס"ל כתוס' דמיבעיא לן מדרבנן והוי ספיקא דרבנן לקולא, וא"כ מאחר דכל פסולא דנתאכמו נלמד ממים (דומיא דמים דלא נשתנו), א"כ נילף מינה לגבי המים עצמן של מי כיור דאם נפסלו וחזרו לברייתן שיהא תלוי בספיקת רבא ולהרמב"ם יהיו כשרים. והוסיף החזו"א (נשים קמ"ו וידים סי' ה') דהרי דיני נטילת ידים כתב בב"י (שם) בשם הרא"ה דסמכו למי כיור ומאחר דהתם מהני שיחזרו לכשרותן ה"ה בנטל"י.

וכמה מפרשים העירו (עיין חזו"א שם, ועוד מפרשים) דהא רק לרש"י ותוס' דמיבעיא לן אליבא דתנא דמתני' דמכשרי בישן הוי מדרבנן, אבל להרמב"ם דמיבעיא לר' ישמעאל שפיר יתכן דהוי מה"ת.

ובחזו"א נתקשה עוד מ"ט רבא לא איבעיא במים גופיה מאחר דדינו נלמד משם (ועיין במחצית השקל מה שכתב לתרץ) ועל כן כתב החזו"א דיתכן דמים גרע ופשיטא דנפסלו, ועוד צידד דיתכן דמים עדיפא ופשיטא דלא נפסלו, וכן עיין בקר"א שחלק על המג"א והוכיח ממתני' דמקואות דפשיטא דבמים הם חוזרין לכשרותן ע"ש.

נכנם להיכל ופנה לימינו וכו' כל פינות שאתה פונה.

וי"ל"ע וכי יש איזה דין הליכה כאן דשייך דינא דכל פינות, אולם באמת מסתמא גם בהליכה בשעת הקרבת הקרבן אין זה חלק של העבודה, וע"כ כל הליכה שעושה בשביל עבודת פנים או ענין אחר השייכת להיכל אופן הליכתו צריך להיות לימין. וכעי"ז מובא בחידושי הגרי"ז בשם הגרי"ד דמוכח מכאן דאינו צריך דוקא הליכה של עבודה אלא כל ביאה צריך דרך ימין.

הא כיצד יש שם הבא, אין שם תן שם. ועיין בספרי שנתוסף כמה מילים ובזה מובן כל עיקר האי ענין "להניחו" על קרקע המשכן, דאיתא שם וז"ל ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן, מגיד הכתוב שאם לא היה שם עפר מביא עפר ממקום אחר ונותנו למקום מפני

שהמקום מקדשו, עכ״ל. ומוכח דצריך שיהא נתפס בהעפר חלות קודשה, והמקום מקדשו, ועיין להלן (דף טז:) דמפורש כן בגמ׳ דמניח העפר שם ומקדשו, והבאנו שם דברי הקר״א לקמן דף יז. דג״כ מבואר כן ע״ש.

ביאור ברש״י דבנו״ג ליכא השקאת סוטה משום דלא הוה שם ארון

רש״י ד״ה **איסי בן יהודה.. ונוב וגבעון אין משקין בה סוטות דהא במה הואי ולא הוה שם ארון אלא מזבח הנחושת לבדו ולא קרבה בהן מנחת סוטה ולא שום חובת יחיד.. עכ״ל.** והנה רש״י כתב שני דברים יחד, א׳ דאין משקין בה סוטות כיון דהיה במה ולא היה שם ארון, ב׳ והוסיף דלא קרבי מנחת סוטה ולא שוב חובת יחיד. ויל״ע אי טעם הראשון הוא רק סיבה להשניה דהיינו הא דלא קרבו כל זה הוא משום דהיה במה, והטעם שהוא במה הוא משום חוסר הארון, או דנאמר בזה ב׳ טעמים להא דאין משקין בה סוטות. ועיין במנחה חריבה שכתב דהוי ב׳ טעמים נפרדים א׳ דהיה במה בלי ארון ב׳ דלא קרבי מנחות.

ולפי״ז צ״ל דיש דין של לפני ה׳ בהשקאת סוטה כדמשמע בקראי, ולכן בנוב וגבעון שלא היה שם ארון שפיר לא השקו בה סוטות מלבד חסרון הקרבת המנחה. ובמנחה חריבה הקשה א״כ בבית שני שלא היה בה ארון נימא הכי, ותי׳ דהארון נגנז שם ולכן קידשה לעתיד לבוא (כמו שכתב בשם היעב״ץ לקמן דף לה.) ועכ״פ חזינן דבשביל קיום של לפני ה׳ צריך דוקא ארון.

ועיין בזבח יעקב (זבחים דף קיז.) שהאריך ביסוד זה, והביא מהתוספתא (קרבנות י״ג ח׳) דאיתא שם וז״ל אי זו היא במה גדולה בשעת היתר הבמה, אהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם, עכ״ל. ומזה נובע מקורו של רש״י.

ועיין מאירי במגילה (דף ט:) שכתב באמצע דבריו וז״ל באו לגלגל כל שבע שכבשו ושבע שחלקו, והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות, באו לשילה אחר חלוקת הארץ ועמד הארון קבוע עם המזבח נאסרו הבמות, באו לנוב וגבעון הותרו הבמות כלומר באו לנוב אחר שחרבה שילה והגלה הארון ביד פלשתים בימי עלי הכהן וכו׳ **וכל זמן זה הואיל ולא היה הארון קבוע עם המזבח הותרו הבמות**, באו לירושלים ונבנה בית עולמים והוקבע הכל על מכונו וארון אצל מזבח נאסרו הבמות ולא היה להן עוד היתר עכ״ל.

ועיין בתוס׳ ישנים ביומא (דף מד.) שכתב וז״ל דרחמנא אמר משכן ממש שיהא עומד בקדושתו כמשפטו שיהא הארון בקדש הקדשים, ובנוב וגבעון לא היה הארון אלא בקרית יערים, עכ״ל. ובירושלמי מגילה (פ״א) נסתפקו אפילו בזמן שילה כשהוציאו הארון לצורך מלחמה אי הותרו הבמות, ומכל זה חזינן דהדבר תלוי בארון. ועיין בקונטרס מנוחת השכינה מה שנתבאר עוד בזה.

והנה אם נפרש רש״י דלא כהמנחה חריבה והוי טעם אחת דכיון דהיה במה מחמת שלא היה בה ארון על כן לא קרבי בה מנחת סוטה, והרי בלא״ה תיפו״ל דיש דין בהשקאת סוטה גופיה דצריך לפני ה׳, וכמבואר לעיל ברש״י דף ז: דצריך לילך לירושלים לביהמ״ק מדין לפני ה׳. ולכאורה היה מוכח מזה דבמה גדולה יש בו מעלת לפני ה׳. וע״ש מה שהבאנו מהחיד״א בענין משכן שילה, אולם דברי רש״י נוטין יותר כהמנחה חריבה דהוי שני טעמים נפרדים וא״ש הכל.

דף טז.

תוד״ה לרבות.. דלמא קסבר איסי בן יהודה כר״י וכו׳, עכ״ל. והקר״א והגרי״ז העירו דר׳ יהודה ס״ל דאין מנחה בבמה וצ״ל דס״ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא. ובמהרש״ל נתקשה דתוס׳ לא תירץ למ״ל לרבות שילה, ותי׳ דלגבי שם אהל מועד מבואר דשילה לא מקרי אהל מועד, ותמה עליו בקר״א הא לא כתיב בפרשת סוטה אהל מועד אלא משכן, ובודאי שילה מקרי משכן. ולכן תי׳ דאה״נ ואגב אחריני נקט שילה, וכן משמע להדיא בתוס׳ להלן דלא איצטריך אלא לנו״ג ובית עולמים.

למה לי תרי קראי למשכן ומקדש [ושם טומאה לגבי סוטה] תוד״ה ובית עולמים וכו׳. ומבואר מדבריהם סתירת הסוגיות אי צריך קרא למשכן ומקדש, או דנימא דמקדש איקרי משכן ומשכן איקרי מקדש.

ובמנחת קנאות ציין לדברי התוס׳ ביומא (דף מד.) שתי׳ דרק לענין טומאה צריכי תרי קראי וז״ל ולי נראה אע״ג דמקדש איקרי משכן כו׳ אפי׳ הכי בההיא דשבועות דאיירי לענין טומאה סד״א לחלק בינייהו כיון דחלוקין הן לענין טומאה וכו׳, ובהא נמי מיתרצא הא דמצרכינן קרא בפרק היה מביא (סוטה דף טז.) לרבות בית עולמים, משום דאפקיה קרא בלשון טומאה דכתיב ונסתרה והיא נטמאה וכל הלכות ספק טומאה גמרינן מסוטה להכי סד״א כיון דמקדש ומשכן חלוקים לענין טומאה כדפרי׳ לענין טומאת סוטה נמי יהא חילוק ביניהם, עכ״ל.

ונראה דמבואר מתוס׳ דלא כמו שיסדו רבותינו (אחיעזר, שערי ישר, אבי עזרי) דספק סוטה לא מקרי ספק טומאה, ורק דילפינן מיניה ספק טומאה, דהרי התוס׳ כתבו דמקרי טומאה עד כדי כך דיש בו דיני טומאה לענין משכן ומקדש.

והצעתי הוכחה זו קמיה הרה״ג ר׳ אליהו יגיד שליט״א והשיב לי דאינו מוכרח כ״כ, דגם לדידהו יתכן לקרות מעשה הזנות טומאה, אבל אין זה פועל דיני טומאה כלל וכי מי שנגע בהאשה נטמא, וכל הדינים של ספק סוטה הוא האיסור הנובע מהזנות וע״ז חידשו דדין ספק כודאי בספק סוטה הוא מדיני סוטה ולא מדיני טומאה, אבל שיהא עצם הזנות מקרי טומאה הרי הכתוב קורא את זה טומאה, וליכא ראיה מתוס׳ דיש לכל אלו הדינים דין ספק טומאה.

ובביאור כוונתו יש להוסיף דעיין באחיעזר (סי׳ א׳) דצידד דלא אמרינן ספק מגע בטומאה ברה״י הוי טמא ודאי, אבל הטומאה עצמה לא נאמר בה דין ספק כודאי, וא״כ מה שדנו התוס׳ לגבי עצם האשה, ומה שדנין לגבי איסורה לבעלה אינן מוכרחין שיהיו תלויין זה בזה, ויש לדון בכ״ז טובא, וצ״ע כעת.

כי תיבעי לך אליבא דב״ה דאמרי מצינו אפר קרוי עפר וכו׳. עיין בתוס׳ חולין דף פח: שכתבו להוכיח דהא דאפר מקרי עפר אינו מספיק להכשירו לכיסוי הדם, דקרא דכתיב וכסהו בעפר מיירי בעפר רגיל דהוי עפר ממש ומגדל צמחין, ולא בשאר מילי, ורק לאחר דמרבינן וכסהו לרבות כל המגדל צמחים כמו״כ ילפינן דאפשר לכסות באפר. ותמה בקר״א א״כ מאי קמיבעיא לן הכא הא בעפר סוטה ליכא ריבוי לאפר, וביותר קשה דאת״ל דלא כתוס׳ ואפר נכלל במשמעותיה דקרא דעפר א״כ בודאי קשה דאין זה עקירה ומה הביאו מר׳ ישמעאל.

וכתב דצ״ל דילפינן מוכסהו דגם אלו נכלל בעפר דקרא כעין גילוי מילתא, ושוב ילפינן מהתם בעפר סוטה דכל דמקרי עפר לכיסוי מהני לעפר סוטה, ועיין בהערות שפי׳ ג״כ על דרך הנ״ל.

אולם לר׳ ישמעאל דלא נלמד מקרא אלא דיש הלכה למשה מסיני העוקבת את המקרא ואומרת דאפשר לכסות באפר א״כ בסוטה דלא שמענו הלכתא כזהו מהיכ״ת דיש הלכה גם בעפר סוטה, וכתב הקר״א לחדש דאה״נ וליכא ראיה מר׳ ישמעאל, וכוונת הגמ׳ דמדר׳ ישמעאל נשמע לב״ה דלא מצינו דפליגי בזה ושפיר איכא למפרש מבית הלל דמכשירין אפשר להשקאת סוטה, וצ״ע.

וכ״ז נכלל קצת בדברי התוס׳ כאן דע״כ ר׳ ישמעאל ס״ל כב״ש ואעפ״כ יש הלכה בכיסוי הדם אבל לא בסוטה. ועיין בהערות שפי׳ בנקודה זו באופ״א קצת.

בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא. בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ ק״מ) ובמנחת קנאות, ומנחה חריבה, העירו לדעת הרא״ם המובא במל״מ (הל׳ חמץ ומצה פ״א ה״ז) דסתם אכילה שבתורה בכל שהוא והלכתא אפקיתיה לכזית, א״כ נמצא דשיעור כזית עוקרת המקרא ולמה לא נמנה כאן, עיין בדבריהם מה שתירצו בזה.

גדר דרשת כלל פרט וכלל

שייר מצורע, דתניא וחיה ביום השביעי יגלח את כל שערו כלל וכו׳, והלכתא מגלח כדלעת וכו׳. וקשה לי טובא איך דורשין כלל פרט וכלל שאינו אמת דהא ההלכתא מפקיעו, ובשלמא תער וספר הרי כתיב בתורה דוקא אלו ואתי ההלכתא ועוקרת ואומרת כל דבר, אבל בתגלחת דסוף דינא דמגלח כולו נימא דלא דרשינן בכלל פרט וכלל ואיך שייך דרשא מהי״ג מדות נגד הדין, וצ״ע.

ונראה דמוכח מזה עיקר הבנת כלל פרט וכלל, דכלל ופרט הוא מכללי התורה איך לפרש המקראות וכביאור של פשטיה דקרא דכל מקום שאתה מוצא כלל ואח״כ פרט ואח״כ כלל, אז פירוש הפסוקים הוא שיהא

הכלל מוסבר עפ״י הפרט, ועל כן אמרינן דיש תנאים שדרשו כללי ופרטי בכל התורה ויש שדרשו ריבוי ומיעוטי דאין זה כשאר י״ג מדות שהדבר תלוי בכל מקום, אלא זהו מכללי התורה איך לפרש המקראות, ולפי״ז מתיישב סוגיין דאין זה איזה דרשא בעלמא אלא דכך ניתן לדרוש מן הדין עפ״י כללי הדרש, ואעפ״כ אתי ההלכתא שיגלח כולו כדלעת אע״ג שאינו דומה להפרט, ודו״ק.

דף טז:

מיעט שער שבתוך החוטם. ונחלקו הרמב״ם והראב״ד (טו״צ פי״א ה״א) בטעם המיעוט דוקא לזה, דהרמב״ם כתב דאינו דבר הנראה, והקשה הראב״ד הא מרבינן שער בית השחי וכדו׳ שאינו נראה, ותי׳ הראב״ד דממעטינן שער החוטם דאינו ברוב האדם. ובכס״מ תי׳ דעת הרמב״ם דשער החוטם אינו נראה כלל, משא״כ בית השחי שאם יגביה זרועו יהא נראה.

אין שם עפר מביא רקבובית ירק **״ומקדש״.** ופרש״י והמקום מקדשו, ומבואר דיש חלות קדושה שנתפס על העפר, ויל״ע בגדרו. ועיין בקר״א לקמן דף יז. שדייק כן מסוגיין דהיו צריכין דוקא עפר קדוש, וכן עיין לעיל דף טו: שהבאנו מהספרי דצריך להניח העפר על קרקע המשכן כדי לקדשו.

פלוגתת ר׳ ישמעאל ות״ק בשיעור הדם והמים

תוד״ה מביא מים וכו׳ מיהו לכתחילה מביא חצי לוג וכו׳ ונותן לתוכה חצי לוג מים חיים וכו׳ עכ״ל. ונחלקו הראשונים בגירסא הנכונה במתני׳ שם דנגעים (פי״ד מ״א), דתוס׳ כאן הביאו דגרסינן חצי לוג, אבל הר״ש שם גרס רביעית ובתוס׳ במנחות דף פח. הביאו פלוגתת בעלי התוס׳ אי גרסינן חצי לוג וקאי כרבנן דלא כר׳ ישמעאל, או דגרסינן רביעית ולכו״ע שיעורו ברביעית. והוכיחו מנזיר דף לח. דלא פליגי ברביעית דמצורע, אולם תוס׳ כאן תי׳ דכוונת הגמ׳ דלכו״ע מהני ברביעית.

ולהנך שיטות דלכו״ע היה ברביעית צ״ב במאי פליגי ר׳ ישמעאל ורבנן, ובתוס׳ במנחות שם כתבו דפליגי דמר בעי אדמומית דם גמור ומר לא חייש אלא אפילו נתבטל במים וליכא אלא חזותא בעלמא שיש בו קצת אדמומית. וכפשוטו כוונתם דנחלקו עד כמה דם צריך להתמצה מהציפור דלר״י עד שיהא ניכר.

ונראה דלדעת מרן רי״ז הלוי (הל׳ טו״צ פי״א ה״א) המובא להלן, פליגי גם אי צריך לטבול בו הצפור החיה מיד כשהדם עדיין לא נתערב בהמים דלר׳ ישמעאל צריך להטבילו מיד כדי שיהא טבילה בדם ובמים בנפרד, אבל לרבנן יכול להמתין עד שנתערב יפה ולא נשאר אלא חזותא בעלמא. אולם לשאר מפרשים דלא כהגרי״ז ליכא נ״מ הזה.

ר׳ ישמעאל אומר וכו׳ הא כיצד מביא מים שדם ציפור ניכר בהן וכמה רביעית. וכפשוטו קמ״ל ר״י דצריך שיהא הדם ניכר, אולם בחידושי מרן רי״ז הלוי (הנ״ל) ביאר דנכלל בפלוגתתם בעיקר מעשה הטבילה אי צריך שיתקיים טבילה בדם ובמים, או דצריך שיהא תעורבת של דם ומים ואז לטבול בחפצא זו ולא שיש דין מיוחד של טבילה בדם ובמים, והדברים נתבארו להלן.

מנלן שיעור רביעית

וכמה רביעית. וראיתי בעבודת דוד שהעיר הערה נכונה דמהכ״ת להצריך רביעית בשביל שיהא ניכר, הא אפשר להתמצות מהציפור פחות דם ואז מספיק פחות מרביעית מים, והביא מהחזו״א (נגעים סי׳ י׳ סק״ב) דחכמים קבעו שיעור רביעית דזהו השיעור שכשר בגדולה ובקטנה (וכדאיתא בהמשך הגמ׳). וראיתי בתפארת ישראל (נגעים פי״ד בועז אות א׳) שכתב דהוי הלכה למשה מסיני שיהא לכה״פ רביעית, ע״ש שהאריך בזה, וכתב דלהרמב״ם (טו״צ פי״א) כל עיקר השיעור רביעית הוא מדברי סופרים.

פלוגתת המפרשים בכוונת דברי התוס׳

תוד״ה מביא וכו׳. סיכום דבריהם הוא כך, דהקשו על שיעור רביעית מהא דמבואר בכמה דוכתי דכדי שיהא הדם ניכר יכול להיות עשר פעמים יותר מזה דאפילו בג׳ לוגין הדם ניכר. ותי׳ דעכצ״ל דשינוי מראה אינו מספיק וצריך ״ניכר ממשותו של דם״. ולאור זאת כתבו ליישב קושיא אחרת, דהא מצינו לגבי דם הפר ודם השעיר דלולי מין במינו ועולין היה מתבטל, וא״כ בדם ומים דהוי שלא במינו נימא דהמים מרובה משל דם ומבטלו, ותירצו דלדבריהם דצריך ממשותו של דם מתיישב דהוי ממש בעין ול״ש ביטול, עכת״ד.

ובנראה דנחלקו המפרשים בכוונת קושיתם דנימא ביטול ברוב, דהקר״א ורע״א הבינו כפשטיה דנימא שהדם מתבטל ברוב, וע״ז תמהו הא כאן דהוי מין בשאינו מינו דשיעורו בס׳ ול״ש בו ביטול כיון דעדיין יש בו טעם דם. ורע״א נשאר בקושיא, והקר״א הוכיח נקודה חדשה בביטול דדם וז״ל וי״ל דס״ל דלענין שיהיה נקרא על שם דם לא מהני הא דמין בשאינו מינו לא בטיל דנהי דלא בטיל היינו משום טעם כעיקר אבל דם לא מקרי.. וע״כ צ״ל כיון דממשותו ניכר הרי הוא בעין, עכ״ל. ויסוד זה תלוי בסוגיות אחרות ואכמ״ל.

אולם בהגהות בית מאיר ובחידושי מרן רי״ז הלוי פירשו קושית התוס׳ באופ״א [והדברים סתומים קצת, אבל לפירושם הכל מתיישב היטב], דתנן בזבחים (דף עז:) דם שנתערב במים אם יש בו מראית דם כשר, נתערב ביין רואין אותו כאילו הוא מים[סד], נתערב בדם בהמה או בדם החיה רואין אותו כאילו הוא מים, ר׳ יהודה אומר אין דם מבטל דם (דמין במינו לא בטל), ע״כ. וכתבו התוס׳ דהא דיש בו מראית דם ר״ל מראית דם גמור ולא חזותא בעלמא.

והנה דם שנתערב במים הוי מין שלא במינו, ואעפ״כ כשיש בו פחות מס׳ עדיין הדם מתבטל, וצריך כ״כ דם שיהא ניכר מראית דם גמור. וכן מבואר בתוס׳ מנחות דף כב. דהא דאמרינן דידוע דדמו של פר מרובה משל שעיר פשיטא דאינו כ״כ מרובה דאילו היה מים שלא היה ניכר בו דם השעיר, וע״כ דהכוונה דלא היה ניכר בו הדם כ״כ ומזה הוכיח ר׳ יהודה דמין במינו לא בטל, ומוכח דאע״ג דיש חזותא ע״י מיעוט דם והוי מין בשאינו מינו מ״מ הדם בטל ברוב כל זמן דליכא מראית דם גמור.

ומבואר מדברי התוס׳ דשאני ביטול דזריקה משאר ביטול דמין בשאינו מינו, דבעלמא הדבר תלוי בטעמא או בחזותא, וכאן כל זמן שאינו ניכר מראית דם ממש לא חזי לזריקה. ולפי״ז כוונת קושיתם הוא בפשיטות דצריך מראית דם גמור ובלא״ה מתבטל ולכן כתבו דאה״נ וצריכין שיהא ניכר ממשותו של דם, וכוונתם ממש כמש״כ בזבחים ובמנחות שצריך שיהא ניכר ממש ולא סגי בחזותא. ולק״מ מה שהקשה רע״א דיהא תלוי בס׳ דהא דם הפר אינו מרובה מדם השעיר בס׳ ואעפ״כ משערינן דאילו היה מים היה מתבטל וע״כ דבאלו דברים יש שיעורים אחרים ושפיר הקשו התוס׳.

ויש לציין מראה מקום נפלא לזה, דעיין במנחת קנאות שהאריך בכל הנ״ל, וציין לדברי הפרי מגדים (יו״ד סי׳ ק׳ משב״ז סק״א) בשם המנחת יעקב, שנחלקו בכוונת התוס׳ כאן, וע״ש בפמ״ג שכתב ממש כדברי הבית מאיר והגרי״ז דכוונת התוס׳ כאן מיוסדים על מה שכבר כתבו בזבחים ובמנחות בדינא דרואין יעו״ש.

ורק יש להעיר, דלפי״ז מה הקשו ולמה הוצרכו לכל ההקדמה, הא פשיטא דפירושו של ניכר היינו מראית דם ממש ולא חזותא וכמש״כ שם, ומה היה קשה לבעלי התוס׳ עד שהוצרכו להוכיח מג׳ לוגין דמקוה הא הדבר מוכרח מיניה וביה, ונראה דמשו״ה מיאנו רע״א והקר״א מלפרש כן. ונקטו דתוס׳ לא סמכו

סד. ומבואר במתני׳ דבר מחודש וכפי שנתבאר בדברי התוס׳ בזבחים ומנחות דיש דין של ״רואין״ כאילו הוא מים ואינו תלוי ברוב. וצ״ב גדר הדבר ועיין בקר״א שכתב בזה״ל ולפי״ז חלוק הוא הביטול בין דם קדשים ובין דם אסור דלענין דם קדשים אין חילוק בין מינו לשאינו מינו דבתרווייהו לא בטיל כל שניכר הדם ואפילו במינו רואין אותו כאילו נתערב בשאינו מינו ואם אין ניכר מראה דם אפילו בשאינו מינו בטיל ולאו דם הוא. ולענין דם אסור אם נתבטל במינו אפילו ברובו בטיל ולא אמרינן רואין ואם נתערב שלא במינו אסור כל שיש בו בנותן טעם. וכבר תמהו התוס׳ ז״ל בזה בזבחים שם דף עח:, עכ״ל. ומוכח דבר יסודי דשאני ביטול דקדשים מביטול דעלמא בין לחומרא ובין לקולא, וצ״ב גדר הדברים.

אולם עיין במשנת רבי אהרן (חולין סי׳ ט׳) שביאר באופ״א דלגבי זריקה לא איכפת לן אי יש בו רוב דכל זמן שיש בו דם הכשר לזריקה מועיל, וכמו דמצינו בטומאת משא (עיין שו״ת הרשב״א ח״א סי׳ רפ״ד) דלא איכפת לן שיש בו רוב כיון דיש בו גם שיעור הראוי לטמא והוא נושא הכל (ודמיא לתערובות דיש אוסרין לאכול הכל בב״א דלענין זה ל״ש ביטול) וכמו״כ בזריקה הא למעשה מעורב בו דם כשר לזריקה. אולם כשאין בו מראה דם אז הוי כנתבטל הדם מכל וכל ואיננו דנתבטל חשיבותו, והוי כביטול במציאות, ודבר זה תלוי אי יש בו מספיק דם לעשות חזותא, ולכן אפילו כשנתערב דם בדם הרי מצד ביטול של מין במינו לא איכפת לן דלמעשה יש בו דם כשר (וכטומאת משא) ורק דנין מצד המציאות וכל זמן שיש בו דם שאילו היה מים היה ניכר לא נתבטל במציאות ושפיר נשאר בכשרותו לזריקה.

כלל על מה שכתבו בזבחים ומנחות. ושפיר תמהו הא הוי מין בשאינו מינו והדם ניכר ול״ש ביטול כלל, ולדעתם צ״ל כמו שתירץ הקר״א כמש״נ לעיל.

בא״ד. והשתא לא תקשה מה שהיה תמיה רבי וכו׳. רע״א הקשה הא תי׳ התוס׳ היה לר׳ ישמעאל דמצריך היכר דם דבזה מתיישב גם ביטול ברוב, אבל רבנן לא בעי היכר דם ונימא דנתבטל ברוב.

ועיין בחידושי מרן רי״ז הלוי שהאריך בטוב טעם עפ״י לשונו של הרמב״ם ליישב קושית רע״א, ותמצית דבריו, דנחלקו ר״י ורבנן בעיקר דינא דטבילה בדם ובמים, דלרבנן כל הגזה״כ הוא רק לערב מים ודם ולטבול בהך תערובות, וא״צ שם דם ומים בשעת טבילה, אבל ר״י יליף מדכתיב בדם ובמים שיהא טבילה בחפצא של מים וחפצא של דם, ועל כן כתב הרמב״ם ״וטובל ארבעתן במים שבכלי ובדם שעליהן״. ומבואר דנשארין נפרדין ומתקיים דין טבילה בדם ובמים[סה].

ולפי״ז ביאר דקושית התוס׳ היה רק לר״י דלרבנן לא איכפ״ל שנתבטל דכך הוא גזה״כ לטבול בתערובת כזה, אבל לר״י שיש גזה״כ שיהא חפצא של דם הא נתבטל ברוב וע״ז תי׳ דבעינן ממשותו ניכר.

בא״ד. כיון דממשותו ניכר וכו׳, עכ״ל. וקשה לי טובא על דבריהם הא תינח הדין דם, אבל יש גזה״כ של מים וודאי אינו ניכר כלל, ונראה לפרש דדין המים הוא למזוג הדם, והוי כדם מזוג וזהו הכוונה שיהא ניכר המים דאינו דם גמור, ועל כן ל״ש בזה דין היכר. ואח״כ ראיתי בחידושי הגרי״ז שנתקשה בזה ותי׳ באופ״א כשיטתו בהרמב״ם דאדרבה צריך שיהא הדם והמים נפרדין וכלשון הרמב״ם וממצה בדם שעל המים ע״ש, אולם דבריו מתיישב רק להרמב״ם, ואכתי צריכין לדברינו בשאר המפרשים דלא כתבו חידושו של הרמב״ם.

בצפור דרור שיערו רבנן אין לך גדולה שמדחה את המים ואין לך קטנה שנדחית מפני המים. במנחת קנאות ביאר כוונת הגמ׳ היטב, דאיתא בביצה דף כה. דאפשר להחליף בציפור דרור בין האם והבת ופרש״י שקטנה היא, והבת והאם שוים, ולפי״ז כוונת תשובתו דכיון דבצפור דרור שיערו רבנן אין לך גדולה שמדחה את המים כו׳ שכולן שוות.

רצה זה נותן רצה זה נותן. וקשה הא מפורש ברש״י לעיל דמצוה לכתחילה ליתן עפר על המים, ואיך אמרינן רצה זה נותן רצה זה נותן. ולכאורה מוכח מכאן דשייך לישנא דרצה גם על בדיעבד וצ״ע, ועיין מנחה חריבה.

שוב ראיתי בתוס׳ הרא״ש שכתב רצה זה נותן רצה זה נותן ״אי לאו גז״ש דעפר עפר״, ולפי״ז מתיישב היטב דכוונת הגמ׳ דמצד סתירת הפסוקים בפרה היה מוכח דרצה זה נותן ורצה זה נותן, ולכן לא ילפינן מסוטה להקדים המים אלא לכתחילה ולא לעכב.

ורבנן אל כלי דוקא ועליו לערבן, ואימא עליו דוקא אל כלי שתהא חיותן בכלי, מה מצינו וכו׳. ובגלה״ש ציין לרש״י בפסחים דף לה. ונשאר בצ״ע, ועיין בחידושי רע״א שביאר כוונתו ביתר ביאור, ועיין בקר״א מש״כ בביאור דברי רש״י בפסחים שם.

תוד״ה שינה הכתוב במשמעו וכו׳ וי״ל תרתי שמע מינה, עכ״ל. ויש להטעים דבריהם עם שיטתם בחולין (דף פח:) דגם הא דס״ל לב״ה דאפר מקרי עפר היינו רק ע״י רבויא דקרא דכתיב וכסהו, ונמצא דאינו ממש משמעותיה דקרא, וא״כ שייך למילף מהא דשינה התורה בלשונו.

דף יז.

וכותב יתן ה׳ אותך לאלה ולשבועה וכו׳. עיין בעמק ברכה (מנודה א׳) שפלפל איך הותר לעבור על איסור לקלל חבירו, והביא דברי התוס׳ מו״ק דף יד: שכתבו דהיו מקללין בשביל בעלה, וחזינן דעיקר השקאת סוטה הוא כעין לכבוד בעלה ע״ש.

רש״י ד״ה כל עצמו לישנא בעלמא הוא יזהר בעצמו שלא יהא כותב אלא אלות לבדו וכו׳. ובהערות להגרי״ש ביאר דיש כאן זהירות מיוחדת שלא יבוא למחוק עוד שמות. וצידד דגם יש עיכוב שלא יהא כתוב בו יותר מהראוי ואז לא יבדוקה המים.

סה. ורק דבריו תמוהין דהמציאות מכחישו וכמו שהביא מהמנחת בכורים דעפ״י טבע כשמתערב לח בלח הוא מתערב ולא נשארו נפרדין ואיך כתב הרמב״ם בדם שעל המים והוא פלאי. ונראה דצ״ל לדעתו דמיד אחר השחיטה עשו הטבילה ולא היה פנאי שיתערב לגמרי ועדיין ניכר קצת חלק של הדם וחלק של המים, וצ״ע.

ר״מ סבר האלות לרבות קללות מחמת ברכות.. ר׳ יהודה האלות למעוטי קללות הבאות מחמת ברכות. והקשה הקר״א מהו הסברא חיצונה, ואי מסברא כותבו למ״ל ריבוי לר״מ ואי אינו כותבו למ״ל מיעוט לר״י. ותי׳ באופן פשוט דר״מ ס״ל דמכלל לאו אי אתה שומע הן א״כ מסברא אינו כותבו והוצרך לאשמעינן דכותבו, ולר״י דס״ל מכלל לאו איצטריך למעוטי ודו״ק. וכתב דבזה מיושב קושית התוס׳ מ״ט נתחלפו שיטת ר״י בקהל הקהל, דהכא איצטרך למעוטי, והתם לא איצטריך הקהל אלא לרבויא.

רש״י ד״ה צוואות. והשביע הכהן את האשה, דלא תימא לא ידלג הלכך איצטריך למעטינהו, עכ״ל. והערוני להקשות דמשמע מרש״י דליכא סיבה לכתוב הך השבעה וכל הטעם לכותבו היינו רק שלא לדלג בהכתיבה, וא״כ לר׳ יהודה דבלא״ה אינו מתחיל אלא מקרא דיתן ה׳ אותך א״כ אין כאן דילוג ולמה איצטריך קרא למעוטינהו. וראיתי בשיעורי הגרמ״ד דג״כ דייק כנ״ל ברש״י, והקשה א״כ למ״ל למעוטא קבלת אמן דל״ש לא יגדל, וצריך לדחוק דמ״מ אין להפסיק באמצע הפסוק, וקשה דהא בלא״ה התחיל באמצע הפסוק ומהכ״ת לחלק בין תחילתו לסופו, וצ״ע.

רש״י א״ר תנחום הנקי כתיב.. חנקי, עכ״ל. כמדומה פירושו דה״י וחי״ת הם מהאותיות המתחלפות. ועיין בברכות דף לה. דילפינן מדכתיב קדש הילולים אחליה והדר אכילה, וכתב רע״א שם בגליון הש״ס בזה״ל בירושלמי דפאה אמר אהך דרשה דהכא לא מתמנעי רבנן בין ה׳ לח׳. וכן הוא בירושלמי פ״ה דשבת על דרשה דאלה הדברים אלו ל״ט מלאכות, עכ״ל. והקרבן עדה (שבת דף מד.) פי׳ דאותיות אחה״ע מתחלפין. וכן עיין ברש״י פ׳ פנחס (פרק כ״ו פסוק י״ג) לענין צוחר וצוהר ובמפרשים שם.

ורק יל״ע היכן מצינו שמיתת סוטה בחנק הא מיתתה ע״י צביית בטן ונפילת ירך (ועיין דף יח: רש״י ד״ה מערערין אותה שכתב דהאשה נחנק ע״י המים, אולם יתכן דה״מ כשכבר שתתה ואח״כ זינתה והמים חוזרין לתוך גרונה משא״כ בעלמא).

שם י״ה מעיד על נקיות מזנות

לא זכו אש אוכלתן. ופרש״י שהקב״ה מסלק שמו מביניהן ונמצא אש ואש. וזה מתבאר עפ״י מה שהארכנו בפתיחה להמסכתא דעריות גורמת לסילוק השכינה.

ועיין במהרש״א לעיל דף י: שביאר בהא דנתוסף בשם יוסף משמו של הקב״ה היינו דנתוסף ה״י ועי״ז יש בו יו״ד ו״ו וה״י, דזה מעיד שלא נכשל בזנות וסיים במהרש״א וז״ל וכמש״כ שבטי י״ה עדות לישראל גו׳ כמש״כ לקמן (דף יז.) בשם י״ה המחובר באיש ואשה ודו״ק, עכ״ל.

ומקור הדברים הוא ברש״י פ׳ פנחס (במדבר כ״ו ה׳) שכתב דכתיב משפחת החנוכי וכו׳ דהוסיף הקב״ה שם י״ה לכל משפחה להעיד שלא נכשלו בזנות וע״ז כתיב שבטי י״ה עדות לישראל. ונמצא דשם י״ה הוא עדות שלא נכשלו בזנות, ועל כן פי׳ רש״י כאן דזכו היינו שלא יהא הוא נואף והיא נואפת דאז שורה בהו השם י״ה להעיד עליהם שהם טהורים.

ויש לציין דברים נחמדים מהכלי יקר בפ׳ נח (ו׳ ט״ו) שכתב דמוזכר מספר ט״ו כמה פעמים בענין המבול, וביאר דע״י שקילקלו בזנות פגעו בשם י״ה שהוא בגימטריא ט״ו. והוסיף דזהו כוונת הגמ׳ בסוכה (דף נג.) כשכרה דוד שיתין בקש התהום להציף עלמא עד דאמר חמש עשרה שיר המעלות ואסקיה. ופי׳ דידע דוד שדור המבול נענשו בתהום רבה בעון הזנות, לפיכך כשהיה דוד צריך להעלות התהום היה מתירא שמא ע״י שיעלהו יציף העולם כדרך שנעשה לדור המבול, ועל כן אמר ט״ו שיר המעלות לרמוז שבזכות שישראל גדורין מעריות ושם י״ה מתווך ביניהם ינצלו מתהום רבה יעו״ש בכל דבריו.

והנה כתיב בפ׳ סוטה איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל, ופרש״י שמועלת בשנים באיש מלחמה שלמעלה ואישה מלמטה. וכפשוטו המעילה בהקב״ה היינו בזה שפגעה בשמו שהיה שורה ביניהם.

מהו הנאת עפר סוטה

בשכר שאמר א״א ואנכי עפר ואבר זכו בניו לכ׳ מצות אפר פרה ועפר סוטה וכו׳ הכשר מצוה איכא הנאה ליכא. ומבואר דמלבד גוף המצוה יש הנאה מיוחדת בעפר סוטה, ופרש״י דבעפר סוטה יש ג׳ הנאות, א׳ לעשות שלום בין איש לאשתו. ב׳ שלא ירבה ממזרים (ע״י שהיא מזנה עם אחרים ומתעברת מהם, אבל מבעלה אינו ממזר כמבואר סוף פרק החולץ), ג׳ ונקתה ונזרעה זרע.

ועיין מה שכתבנו להלן (דף כו.) דעיקר מטרת המים היינו הזרע, דזהו כל תכלית הנשואין והאישות, וכל מחיקת המים היינו שימשכו להוליד, ולכן אמרה

תורה דאם נקיה היא ונזרעה זרע שלא יהא המים לבטלה ודו״ק, ועיין רש״י בחולין (דף פח:) שרק הזכיר מקצתן יעו״ש.

רש״י בשכר.. שהבריח עצמו מן הגזל, עכ״ל. וקשה הא זכו בו בכיבוש מלחמה ולמה יהא גזל, ועוד צ״ב למה לא פי׳ כפשוטו הטעם שמפורש שם בפסוק שלא יאמר אני העשרתי את אברהם, וצ״ע. [ויתכן דכל כיבוש מלחמה הוי קנין ע״י גזילה, ועיין בהערות דמשמע כן קצת].

בא״ד ואפר פרה לטהרן, ולזכות את ישראל ממעשה העגל, עכ״ל. ומבואר מדברי רש״י שיש שני חלקים ליסוד של פרה אדומה, דמצד אחד היא מטהר, מלבד זאת היא וגם מכפר על מעשה העגל.

ויש לציין מש״כ בחבצלת השרון בפ׳ חקת דיש דיני טהרה לפרה אדומה, וגם מצינו דחטאת קרייה רחמנא ויש בו דיני קרבן, וכתב דיש בו שני חלקים, אחד של טהרה וכמקוה, ואחד של כפרה וכשאר קרבנות, והוכיח כן מהא דמצינו דבמרה נצטוו על פרה אדומה ועדיין לא עשו העגל, וע״כ דחלק הטהרה כבר היו להם לא חלק הכפרה שבו ע״ש אריכות בכ״ז, ורש״י כאן מתיישב היטב עם דבריו הנ״ל.

שם. בעיקר סוגיין עיין קר״א דברים נפלאים במה שאפר ועפר מרמז. ומדבריו נלמד דיש שני חלקי השקאת סוטה דמחיקת השם תוך המים גורם שתמות, ונתינת העפר לתוך המים גורם הנקתה ונזרעה זרע מדכתב דעפר מרמז על צמיחה ע״ש, אולם ברמב״ן ואור החיים בפרשת סוטה דמשמע דלא כזה, אלא דעפר מרמז שתחזור לעפרה ע״ש.

דין כתיבת שמות על עור בהמה טהורה

תוד״ה לא על הלוח וכו׳ אין כותבין על עורות בהמה טמאה אמר ר״ש מכיון דאיתמר למחיקה ניתנה למה אינו כותב וכו׳, עכ״ל. ומבואר בירושלמי דנחלקו תנאי אי צריך לכתוב מגילת סוטה על בהמה טהורה או כיון דעומד למחיקה ליכא דין לכותבו על עור בהמה טהורה. וצ״ב מה ענין מחיקה לכאן הא דנין שיהא הכשר פרשת סוטה דוקא על קלף שנעשית מבהמה טהורה, ומה לי דין מחיקה.

ועיין בשו״ע או״ח סימן ל״ב סעיף י״ב דצריך לעשות סת״ם מעור בהמה טהורה דכתיב למען תהיה תורת ה׳ בפיך ממין המותר לפיך. וכתב שם המג״א (סקי״ד) וז״ל בתו׳ סוטה דף י״ז ע״ב כתבו בשם הירושלמי דאפילו שאר ספרים שיש בהם שמות אסור לכתוב על עור בהמה טמאה, עכ״ל. ומשמע שהמג״א הרחיב דברי המחבר גם לכל כתיבת שמות (וכן עין בביאור הלכה שם שכתב על מלות תורת ה׳ דה״ה כל כתיבת שמות נכללין בדין זה).

ומבואר דהבינו דברי הירושלמי דמחמת כתיבת השמות צריך לכותבו על דבר טהור, וגם זה נכלל בגזה״כ דמן המותר בפיך. וכן כתב במנ״ח (מצוה תל״ז אות ט׳) להדיא דילפינן מדכתיב למען תהיה תורת ה׳ בפיך דאסור לכתוב שמות על עור בהמה טמאה. ועיקר דבר זה שנכלל בלמען תהיה תורת ה׳ כתיבת שמות מבואר ברש״י שבת דף כח: דהצד דקאי על בתים של תפילין היינו משום דכתוב בו שמות וז״ל וכיון דאות השם נכתב בקמטין שלו, מותר בפיך בעינן ומקרא נפיק, עכ״ל.

וע״ש בפמ״ג (א״א סקי״ד) ובביאור הלכה (ד״ה תורת ה׳) דלפי״ז שאר ספרים אפילו לאו תנ״ך כל שיש בו שמות כתובים בפירוש (משמות שאינן נמחקין) אסור לכותבן על עור בהמה טמאה. וכ״כ במנ״ח (הנ״ל) מפורש דכל כתיבת שם שבעולם יש בו איסור על דבר טמא ע״ש.

ולפי״ז דיש גזה״כ בהל׳ קדושת השמות שיהיו נכתבין דוקא על דבר טהור, א״כ שפיר מהני סברת למחיקה עומד שלא יחול עליו מתחילה קדושת השם ולית ביה הדין דמן המותר בפיך. ולפי״ז אם כתב שם ונתכוון שלא לקדשו אפשר יהא מותר לכתוב על דבר טמא ויהא תלוי בדין שם שנתכב ע״ד שלא לקדשו (עיין בחלק הביאורים שהארכנו בזה לגבי דין מחיקה, ואם כנים הדברים יתכן דע״ז סומכין בזמה״ז דאין מקפידין לכתוב כל הספרים רק על דבר טהור).

ביאור פלוגתא דתנאי אי מהני סברת עומד למחיקה לכתוב על עור בהמה טמאה

בא״ד. אמר ר״ש מכיון דאיתמר למחיקה ניתנה למה אינו כותב וכו׳, עכ״ל. ומבואר דר״ש מתיר לכתוב על עור בהמה טמאה כיון דעומד למחיקה, ויל״ע במאי פליגי.

ובמנחה חריבה ציין לשו״ת עין יצחק (או״ח סי׳ ה׳ אות ל״א) שכתב בטוב טעם דנחלקו לשיטתן אי יש ברירה, דדעת ר׳ שמעון דיש ברירה וא״כ אפשר לקדש המגילה על דעת כן שאם לא תצטרכו למוחקו שלא יהא קדוש כלל, ונמצא דליכא למיחש שיהא השם גנוז

על עור בהמה טמאה, והני דחולקין עליו ס״ל דאין ברירה ושפיר יש לחוש לכך. ובמנחה חריבה העיר דיש לדון בזה הרבה אם מהני קדושת השם על תנאי, וציין לדברי העונג יו״ט (סי׳ ה׳) שהאריך דלא מהני תנאי בעיבוד לשם קדושת ס״ת אפילו למ״ד דיש ברירה ע״ש.

ובמנחה חריבה ובמרחשת (ח״א סי׳ נ״ג אות ז׳) כתבו לפרש ר״ש לשיטתיה באופ״א, דדעת ר״ש דכל העומד לשרוף כשרוף דמי א״כ כאן נמי דעומד למחיקה הוי כמחוק ומותר לכתוב על עור בהמה טמאה, אבל ר״א בן שמוע ס״ל דלא אמרינן כל העומד ושפיר אסר, וע״ש באריכות אי קי״ל להלכה כר״ש בדינא דכל העומד[סו].

דין כתיבת מגילת סוטה על עור בהמה טהורה

בא״ד. תני ראב״ש אומר רואה אני את דברי ר״א בן שמוע מדברי אבא, שמא תאמר איני שותה ונמצא השם גנוז על עור בהמה טמאה, עכ״ל. וכתב המנ״ח במצוה שס״ה דלפי״ז שכל דינא דעור בהמה טהורה היינו משום שם השם שלא יהא על עור בהמה טמאה, א״כ היכי דכבר נכתב המגילה כשרה בדיעבד להשקאה, ואדרבה אין לכתוב עוד פרשה וישאר השמות של זה מונח על דבר טמא.

והגרי״ש העיר דאה״נ שהדבר מוכח בירושלמי, אבל אינו ראיה לדידן דהרי הר״ן בראש השנה (דף כו:) כתב להסתפק אי שופר מבהמה טמאה כשר לתקיעה, משום דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא דבר טהור בלבד (שבת דף כח:), והרמ״א (סי׳ תקפ״ו סעיף א׳) כתב דשופר של בהמה טמאה פסול, ומוכח דנקט להחמיר, ובמג״א (סק״ג) פי׳ דעת הרמ״א דנכלל בדין למען תהיה תורת ה׳ בפיך מן המותר בפיך בכל מצות שבתורה (כמו שפי׳ במחצית השקל שם), וא״כ ה״ה מגילת סוטה[סז].

והנה עיין ברמב״ם (פ״ג ה״ט) שכתב דצריך לכתוב המגילה על עור בהמה טהורה כמו בספר תורה. ומבואר להדיא דאותו דין של ס״ת שייך כאן, והנה א״א לומר דדינא דס״ת הוא רק מצד האיסור כתיבת שמות על עור בהמה טמאה, דא״כ מהיכ״ת לפוסלו בדיעבד וגם חלק של הס״ת שאין בכתוב בו שמות מנין, וע״כ דיש עיכוב שיהא כתיבת סת״ם ממין המותר בפיך, וא״כ משמע דגם במגילת סוטה יש עיכוב של מן המותר בפיך.

וצ״ע דמהירושלמי משמע כהמג״א והגרי״ש דאתי רק מדין כתיבת שמות, ואי הרמב״ם אינו מעתיק דברי הירושלמי א״כ ממי הביאם, וגם הכס״מ כתב להדיא דמקורו בירושלמי והדק״ל וצ״ע.

והנה על עיקר הערת הגרי״ש מצאתי בסייעתא דשמיא בשו״ת בית יצחק (יו״ד סי׳ קמ״ה) שנתקשה בזה ג״כ דלדברי המג״א נפסול מגילת סוטה ככל המצות דצריך מבהמה טהורה וכתב ליישב דעכצ״ל דדוקא כשהדבר קיים גנאי הוא למצוה שיהיה על בהמה טמאה אבל היכא דלמחיקה קיימא לא חיישינן, והוסיף דלפי״ז בנרות של שבת וחנוכה דלשריפה קיימא יהא מותר גם מבהמה טמאה.

ובספר בכורי שלמה (השמטות סי׳ ב׳) מובא מכתב שכתב להבית יצחק והעיר ממש כמובא לעיל, דהרמב״ם כתב ״כמו ס״ת״ דמשמע דפסול אפילו בדיעבד ולהך ירושלמי דאינו אלא משום שמות אינו אלא לכתחילה, וא״כ ע״כ לא קי״ל כהך ירושלמי ע״ש בארוכה, אולם הבית יצחק (שם סי׳ ג׳) השיב לו באריכות והחזיק כמש״כ בספרו ע״ש, ומראה מקום אני לך.

והנה ע״ש שהביאו מראה מקום נפלא דהרש״ש בשבת דף כח: הקשה הדגמ׳ הקשה למ״ל דינא דלא הוכשר למאלכת שמים אלא מבהמה טהורה בלבד תיפוק ליה מלמען תהיה והגמ׳ צידד בכמה אנפי, והעיר למה לא קאמרי דנ״מ לענין מגילת סוטה ותי׳ הרש״ש

סו. וע״ש במרחשת דבר נחמד עפי״ז, דאיתא בנדרים דף סו: דר׳ יהודה ביזה עצמו בשביל שלום בית, ואמר ק״ו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים המאררים אני על אחת כמה וכמה, ור׳ שמעון לא הסכים ואמר דאל יזוז שמעון ממקומו. וצ״ב למה לא הסכים ר״ש לק״ו הנ״ל (ועיין בפי׳ רא״ש שם), וכתב במרחשת דר״ש לשיטתיה דכל העומד לשרוף כשרוף דמי ולכן מגילת סוטה אין בה קדושה וליכא איסור במחיקת השם (ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בזה) ושפיר ליכא ק״ו הנ״ל, והדברים מתוקים מדבש ונופת צופים.

סז. ומצד עצם דברי הר״ן לא קשה כ״כ, דהר״ן שם כתב בטעמו משום דשופר דלזכרון קאתי כלפנים דמי ומקרי מלאכת שמים ואז אינו ראיה לכל מצות התורה, אולם המג״א הבין דכך הוא הדין לכל המצות כדמוכח בדבריו. וגם יתבאר להלן דבמגילת סוטה דכתוב בו תורה גם להר״ן מקרי מלאכת שמים.

דבלא״ה צריך משום מן המותר בפיך, ופירש בבית יצחק שם דר״ל כתוב בו דברי תורה ושייך עיקר דין של תורת ה׳, והוסיף דאפילו הנו״ב ועוד דפסקו דא״צ בהמה טהורה למצות מ״מ מודים בכתיבת דברי תורה דפשיטא דנלמד מלמען תהיה תורת ה׳ בפיך ע״ש.

ויוצא מכל זה ג׳ טעמים להצריך עור בהמה טהורה, א׳ מצד השמות, ב׳ מצד דלא גרע מכל המצות וכמו שופר, ג׳ ומצד דברי התורה עצמה דצריך בהמה טהורה.

ב] ולאור מה שנתבאר דהמג״א כתב (סי׳ תקפ״ו) דהך דינא דמלאכת שמים צריך בהמה טהורה נלמד מלמען תהיה תורת ה׳ בפיך שיהא מן המותר בפיך, ואיתקש כל התורה לתפילין (כמו שפי׳ הלבוש ומחצית השקל) ונמצא דדינא דלמען תהיה הוא מדיני המצות שיהיו כולן מדבר המותר, וא״כ איך כתב המג״א בסימן ל״ב דאסור לכתוב שמות הקדושים על עור בהמה טמאה הא דינא דלמען תהיה אינו קשור כלל לשמות אלא למצות, וא״כ כשכותב איזה ספר עם השמות מהיכ״ת לאוסרו על עור בהמה טמאה, וצ״ע.

ולכאורה צ״ל דנלמד דיש שני אופנים שיהא נקראת תורת ה׳, או ע״י מצותיו, או ע״י שמותיו. אולם נצטרך להוסיף דנלמד מזה שני דינים נפרדים דהא לגבי שמות אינו אלא למצוה דאין כאן כשרות ופסלות, אבל לגבי כל המצות יש בו תנאי שיהא מן המותר בפיך ואם לאו הכי המצוה פסולה ונמצא דנתחלק הנך שתי ילפותות, וכשהצעתי הדברים לדודי הרה״ג ר׳ אליעזר ברעסלואר שליט״א אמר לי דגם הוא פי׳ דנאמר בזה שני דינים, ואכמ״ל.

וגם עיקר דינא דהמג״א והפמ״ג והמנ״ח תמוה מצד עצמו, כשכותב מסכת ברכות לעצמו וכותב השם במילואו איך שייך לאוסרו על בהמה טמאה וכי חל בזה איזה חפצא של ספרים הקדושים וכדומה, ומה לי היכן הוא כותב את השם, ועיין במנחה חריבה כאן שבתוך דבריו נתקשה כנ״ל[סח].

דברי התוס׳ להלן באומרת איני שותה דגרמו מחיקת המגילה שם. הנה נחלקו בירושלמי אי דנין מגילת סוטה כעומדת למחיקה, וקי״ל כראב״ש דחוששין שלא תהא נמחק ולכן צריך עור בהמה טהורה. ויש בזה נ״מ להא דהביאו התוס׳ לקמן דף כ. דהיכי דאמרה איני שותה היו נותנין המגילה תחת צירו של היכל כדי לשחקה. והכס״מ הקשה על הרמב״ם מ״ט השמיטה.

ותי׳ הרידב״ז ועוד אחרונים דהדבר תלוי בפלוגתא דכאן, ורק אי עומדת למחיקה ואין בה קדושה היו שוחקין אותה, אבל לדידן דקי״ל דצריך בהמה טהורה כמו״כ אין לשחקה אלא גונזין אותה, ועיין לקמן דף כ. שהבאנו דברי המפרשים והפוסקים בזה.

כוונת ספיקת הירושלמי אי מגילת סוטה מטמא את הידים

בא״ד. ר׳ לוי בר סיסי בעי קמיה רבי מגילת סוטה מהו שתטמא את הידים.. לא צריכא [דלא] הואיל ונתנה למחיקה, עכ״ל. ודנו המפרשים בכוונת הירושלמי, ומהרש״א וקר״א פירשו דפשיטא דאינו מטמא כיון דעומד למחיקה, ורק היכי דאמרה איני שותה ועכשיו אינו עומד למחיקה בזה קמיבעיא ליה, ובקר״א כתב למחוק מלת הואיל וכוונת הירושלמי ליישב דנסתפק באופן דלא ניתנה למחילה.

אולם הקרבן עדה ופני משה פירשו דלא כזה והירושלמי משיב דאדרבה כיון דעומד למחיקה לכך מיבעיא ליה ולפי״ז הוי בעיא דלא איפשטא. וברמב״ם בהל׳ אבות הטומאה (פ״ט הי״א) פסק דאינו מטמא את הידים, ומשמע כמהרש״א דאיפשט דאינו מטמא, וקר״ע ופנ״מ תי׳ דהוי בעיא דלא איפשטא באיסור דרבנן דאזלינן לקולא.

אולם קשה סתירת הרמב״ם דפסק דאינו מטמא את הידים, ומשמע דע״י שעומד למחיקה אין בו קדושת ספרים, ומצד שני פסק דצריך עור של בהמה טהורה, ותי׳ בעין יצחק (המובא לעיל) דרק לגבי טומאת הידים הקילו, ויתכן דלגבי טומאה הוי ספק איסור, אבל לגבי עור בהמה טהורה אי נכתב על הטמאה אין ההשקאה מועיל ושפיר צריך דוקא מבהמה טהורה, וצ״ע.

ועכ״פ לפי הנ״ל אי אינו מטמא את הידים אז היה מותר גם לכתוב על עור בהמה טמאה, ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי בהל׳ תפילין (פ״א הי״א) שהוכיח מהירושלמי דמגילת סוטה אין בה קדושה מהא דאינו מטמא את הידים, ואעפ״כ צריך עיבוד והוכיח מזה דדין עיבוד הקלף הוי מדין ספר ולא משום קדושה יעו״ש, ויל״ע אי דין עיבוד תלוי בעור בהמה טהורה, ואי״ה יתבאר יותר בסימן ז׳ יעו״ש.

סח. ויש לציין דברינו בגיטין דף ו: בסוגיא דשרטוט דיתכן דבכתיבת איזה פסוקים חל מאיליו קדושת אותן דברים כיון דבחפצא ניתנו ללימוד ולקריאה, וצ״ל כעי״ז גם לגבי שמות הקדושים וכדמבואר הכא וצ״ע.

דף יז:

צ"ב למ"ל דין מיוחד דכתיבתה ביום, הא כל מעשיה ביום אמר רבא מגילת סוטה שכתבה בלילה פסולה מ"ט אתיא תורה תורה וכו'. ובתוס' הביאו דכל מעשה דסוטה ילפינן מהכא בפ"ב דמגילה דהוי ביום. דאיתא התם במתני' השקאת סוטה ביום, וילפינן ליה דאתיא תורה תורה. והקשה הקר"א מאי חידש רבא במיוחד בכתיבת המגילה הא כל סדר הסוטה נלמד מהאי קרא דיעשה הכהן כל התורה הזאת דוקא ביום והכל נכלל במתני' דמגילה, ומאי קמ"ל.

וכתב ליישב וז"ל נראה משום דכתיבת המגילה אין סדרה מעכב ואפילו נכתבה בזמן מוקדם קודם הבאתה להשקות ג"כ כשירה, עכ"ל. דהיינו הקר"א גילה לנו נקודה יסודי בסוגיין, דחלוק כתיבת המגילה מכל שאר סדר השקאתה, והטעם דבשלמא ההשבעה והמחיקה וההקרבה וההשקאה כולם שייכין לבדיקת הסוטה, אבל כתיבת המגילה לכאורה הוי היכי תמצא בעלמא כדי שיוכלו למחוק השם על המים, ואינו חלק של סדר השקאת סוטה, ומה"ט סד"א דכשרה אפילו בלילה קמ"ל דגם זה נכלל בגז"ש דילפינן דצריך שיהא הסדר ביום.

אולם כ"ז הוא קודם מימרא דרבא, אבל לאחר שחידש דכתיבתה פסולה בלילה מבואר דאדרבה הוי חלק של ההשקאה, והדבר מוכרח בחשבון דהא מאי קרא גופא ילפינן לכל סדר השקאה ואיך למד רבא גם דין כתיבה, וע"כ דלא בא אלא לומר דגם זה נכלל בדינא דמנתי' דמגילה ודו"ק.

אולם הקר"א חידש דאין זה מוסכם ונחלקו בזה תנאי ואמוראי, דהאריך להוכיח דאין סדר כתיבת המגילה מעכב מדס"ל למקצת תנאי דאפשר למחוק פרשת סוטה מהס"ת ולהשקותה, וע"כ דאינו חלק מסדר ההשקאה. דהנה זה פשוט דס"ת שנכתב בלילה כשר וגם שנכתב ע"י ישראל כשר, וא"כ הנך מ"ד דס"ל דאפשר למחוק מהס"ת שפיר ס"ל כדס"ד דרבא ואינו חלק של ההשקאה, ולדידהו כתיבת מגילת סוטה כשרה בלילה. אבל לדידן דפוסלין בלילה ושאר דיניה, שפיר הוי חלק של השקאתה.

ובאמת מסברא נראה דהוי חלק של ההשקאה, דהתורה פירט שהכהן שעושה כל הסדר יכתוב את המגילה ומשמע דהוי חלק של הסדר, ועיין ברמב"ם שכתב דכהן קטן שכתבו פסול, וביאר בספרי דבי רב הטעם לזה משום דבעינן כהן הראוי לעבודה [וכעי"ז בקר"א דכל היכא דבעינן כהן, קטן לאו כלום דבקטנותו אין עליו מעלת כהונה בכל מעשה דבעי כהונה], ומבואר מזה דכתיבת המגילה הוי חלק של השקאתה ויש לו כל דיני כהונה. אולם הך מ"ד בעירובין דס"ל דאפשר למחוק מהס"ת שפיר ס"ל דאין בו כל דינים הללו.

ועכ"פ לפי"ז כמה הלכתא דכתיבה במחלוקת שנויה, דלרבא יש בו כל דיני השקאת סוטה, ולהנך מ"ד דעירובין אינו חלק של ההשקאה. ורק צע"ק דלא מצינו מי שיכשיר לכתוב קודם ההשבעה, ואפשר ס"ל כמ"ד דמצינו בירושלמי דמכשיר וכדמובא בתוס'.

ולאחר שנתבאר דבדין כתיבת מגילה במחלוקת שנויה אי יש בו דיני סדר השקאה, נראה לפרש דפלוגתתם תלוי בעיקר גדר של כתיבת המגילה, דכבר חקר מרן הגרי"ז אי הכהן כותב הפרשה הכתובה בתורה, או דיש דין לכתוב דברי הכהן, וכאילו הכהן משביעה ואח"כ כותבין כל דבריו בספר ומוחקין אותו להמים, ויש בזה ראיות לכאן ולכאן. ולהנ"ל נראה שזה תלוי במחלוקת דלעיל, דאי הוי חלק של ההשקאה וכרבא דפסול בלילה וצריך דוקא כהן וכדו' א"כ הוי ממש חלק של כל הסדר אז מסתבר דהוי כתיבת דברי הכהן, דהכהן מדבר אליה וכותב דבריו על הקלף. אבל אי הוי כתיבת הפרשה א"כ דמיא לכתיבת תפילין דצריך שיהא מוכן בעזרה פרשת סוטה כתובה על הקלף ואין בו שום דיני סוטה, וכשר בלילה ובישראל וכדו'.

שם. ברמב"ם הביא מקור להשקאה ביום דכתיב וכתב והשקה והקריב וכו'. וצ"ב מ"ט נטה מדברי הגמ', וגם מהו מקורו לדרשא זו, ובערה"ש סוף הל' סוטה כתב ליישב ולא הבנתי דבריו איך נתיישב דברי הרמב"ם. ועיין בגבורת יצחק מה שכתב ליישב והוכיח דיש זבה שני דינים, וע"ש איך שנתיישב גם קושית הקר"א המובא לעיל.

תוד"ה מה משפט ביום.. דהא ע"פ התורה כתיב גבי זקן ממרא דמשתעי בדיני נפשות וכו', עכ"ל. וברש"ש ובחידושי הגרי"ז תי' דילפינן ממלת משפט דקאי על דיני ממונות, ואין הילפותא מהפסק דין דמחייבו מיתה.

פלוגתת רש"י ותוס' אי ילפינן פסול לילה בסוטה ממונות או נפשות

בא"ד. ונ"ל דכל דין סוטה בין גמר בין תחילה פסול בלילה דומיא דדיני נפשות, עכ"ל. ובקר"א הקשה דכך תנן במתני' דמגילה דהשקאה ביום אע"ג דהוי גמר ענין של סוטה. וכתב דתוס' באו להכריח דלא כרש"י, דלדבריו דילפינן מדיני ממונות יהא כשר בסופו, וכן פי' במנחת קנאות שהתוס' באו להכריח כפירושם, אולם בדעת רש"י כתב בארוכה ליישבו לשיטתו עיין בכל דבריו הנפלאים.

אולם בחי' הגרי"ז הקשה דסוטה אינו דין כלל ול"ש לחלק בין תחילתו לסופו, וכיון דנלמד דין של יום הכל צריך יום, וצ"ע (עיין לעיל דף ז. שי"א דאיום של סוטה הוא מדיני נפשות דהוי כהורגין אותה שלא כדין ע"י המים, וא"כ אפשר יש בו קצת דיני משפט, והיה אפשר לחלק בין תחילתו לסופו, ורק משום דהוי כנפשות וכטעם הנ"ל נפסל אפילו בלילה. כ"ז כתבתי לעורר בלבד).

השקאת סוטה אחר שקיעת החמה קודם צאת הכוכבים

בא"ד אלא מוהוקע אותם לה' נגד השמש נפק"ל התם דביום, עכ"ל. ועיין בגבורת יצחק שהעיר דבר נחמד, דיתכן נ"מ בין רש"י ותוס' עד מתי כשר השקאת סוטה, דבכל מקום יום ר"ל עד צאת הכוכבים, אבל נגד השמש משמע עד שקיעה כמש"כ בצפנת פענח (פ"ד ה"ב) דהשקאת סוטה פסול אחר שקיעה מהאי דרשא, אולם לרש"י יהא כשר עד צאה"כ. והעיר עוד דהרמב"ם דלמד הדין יום דבעינן והשקה דומיא דהקריב, א"כ לרבינו יונה (ברכות, דף יח. בדפיו) ותוס' בזבחים דף נו. דדם נפסל בשקיעת החמה, א"כ יהא השקאתה פסולה אחר שקיעה.

אולם נלע"ד דאין זה פשוט דכבר ידוע מה ששאלו להגר"ח דלאחר שקיעה של ליל פסח יהא מותר להחזיק חמץ בביתו, דער"פ נאסר מדין לא תשחט על חמץ, ובלילה אסור מדין ליל ט"ו, אבל אחר שקיעה דאינו זמן הקרבה ול"ש לא תשחט ועדיין יום הוא, והשיב הגר"ח דדם נפסל בשקעה"ח הוא פסול בהדם, ומקרי זמן הקרבה ושפיר שייך איסור חמץ מדין זמן הקרבת קרבן פסח עד צאה"כ.

ולפי"ז נראה דהיכי דילפינן שאר דינים דצריך יום מקרבנות עיקר הלימוד הוא מזמן הקרבה וא"כ מסתברא שיהא דינו בצאה"כ ולא בשקיעה דהוי רק פסול בהדם.

אולם מרבינו יונה הנ"ל שכתב לחדש דאין להתפלל מנחה אחר שקיעה מדין דם נפסל, והיה לנו לומר דעד צאה"כ הוי זמן הקרבת התמיד ואפשר להתפלל מנחה, ומשמע מזה דלא מקרי זמן הקרבה וא"כ צדקו דברי הגבורת יצחק דגם בסוטה יפסל משקיעת החמה. אבל עיין בשעה"צ (סי' רל"ג סק"י) דצידד דדינא דרבינו יונה הוא מדרבנן, ולפי"ז יתכן דאינו סתירה להגר"ח דחז"ל דנוהו כאינו ראוי כלל.

שם. בעיקר סוגיין דביום. עיין בקר"א שהעיר דדעת הרמב"ם דקידוש המנחה בכלי שרת נעשית קודם השקאה, וא"כ למ"ל קרא דהשקאה ביום הא מוכרח שיהא ביום דאי קידשוהו בכלי שרת ואח"כ השקוה בלילה א"כ הקרבת המנחה (דהיא ודאי ביום) צריך להיות למחר ואז כבר נפסל המנחה בלינה. וצידד דלהרמב"ם א"צ קרא לפסול כתיבתה בלילה[סט].

רש"י ד"ה למפרע ירך ולפניך בטן וכו'. עיין בטורי אבן במגילה (דף יז:) שאין לזה שום משמעות והוי כמשחק ומתלוצץ בעלמא, וכתב לפרש דכתב פסוקים שלימים שלא כסדר ע"ש.

תוד"ה דכתיב וכו' וי"ל כיון דקיבלו וגמירי מרבותינו וכו' עכ"ל. ותירוצם אינו ברור, ובמהרש"א פי' דעיקר הקושי היה דגם לרבנן נדרוש והיו לענין לשון הקודש כיון דילפינן למפרע מהאלה, וע"ז תי' דגמירי דקורא בכל לשון, ולפי"ז מתיישב מ"ט לא הקשו אלא לרבנן ולא לרבי (ועיין בקר"א שנתקשה בזה). ובמהרש"ל ורש"ש פי' דבכל לשון הוא סתירה קצת לכסדרן כיון דבשאר לשונות המלות משתנות, ולכן בשלמא והיו

סט. ומצינו כעין הך חשבון במאירי שכתב בזה"ל ויראה הטעם שצריך שיהו המים נעשין ביום ההשקאה וודאי ההשקאה אינה אלא ביום שהרי משפט הוא והוא שאמרו בתלמוד המערב שירי מגלה שלנו נפסלו בלינה, אלא שחלקו שם קצתם לומר שכל שאין ממנו למזבח אינו נפסל בלינה, עכ"ל. וצ"ב כוונתו, ומשמע קצת דקאי על המחיקה דגם המחיקה צריך לעשות ביום וע"ז ליכא מקור, וע"כ משום דאם ימחקו המגילה לתוך המים בלילה יפסלו בלינה. אבל א"א לפרש דקאי על הכתיבה דהא אפשר לכותבו בלילה ולא למוחקו לתוך המים עד למחרת ואז ליכא פסול לינה כלל.

אפשר לדרוש למעט למפרע כיון דליכא עצה אחרת, אבל האלה דיש לו דרשא אחרת לא היינו ממעטין למפרע.

ור' אליעזר משה זצ"ל תירץ קושית התוס' דדוקא בכתיבה שייך דרשת האלה שהם כתובים לפניו כסדר, משא"כ באמירה ל"ש דרשא כזה. ובטורי אבן במגילה דף יז: תי' דאיצטריך האלה גבי ק"ש לכוונת הלב (ברכות דף יג.), ועיין רש"ש כאן שג"כ העיר על התוס' שלא הביאו דרשא זו. ובקר"א כתב ליישב דהגמ' שפיר יליף מוהיו הדברים האלה או ללשה"ק או לענין למפרע.

איך יתכן דלחד מ"ד כותב ואח"כ משביעה, הא בתורה הסדר להיפוך

תוד"ה קודם **שתקבל עליה שבועה פסולה.. וחד אמר כותב ואח"כ משביע.. עכ"ל.** וצ"ב שיטה זאת, דהרי בפרשת סוטה מפורש דמשביעה ואח"כ כותב, וע"ז כתבו התוס' דהך מ"ד ס"ל דהסדר אינו מעכב, אבל אכתי איך יאמר לכתחילה לכתוב תחילה נגד הכתוב בתורה.

ור' יוסף ענגל העיר (לקח טוב כלל ה' אות ט') בזה, וכתב דעכצ"ל דהך מ"ד ס"ל דאין כוונת התורה לומר סדר כלל, ונחלקו אי נכתבו הדברים על סדר השקאה או לא. ומתוס' בסוף דבריהם אינו משמע כן וכ"כ, ועיין בקר"א שהעיר על הרמב"ם דכתב כמה דברים שלא כסדר התורה ואעפ"כ פסק דכתבה קודם שתקבל עליה שבועה פסולה, וכן הנצי"ב במשיב דבר (ח"ד סי' י"ז) שהבאתי לעיל דף ב: בענין אי קינוי מתוך מורא מעכב והעיר על סתירת הדברים מסוגיא דכאן.

והנה בחידושי הגרי"ז מובא מהגרי"ד דצידד דהא דצריכה שתקבל עליה שבועה קודם כתיבה אינו מדין סדר כלל, אלא עיקר דינא דמגילת סוטה היינו לכתוב על הקלף מה שהשביעה הכהן, וכאילו מדבר אליה וכותב דבריו בהמגילה (וכמו שצידד הגרי"ז), ואמר דלפי"ז פשיטא דצריך לכותבו אחר השבועה, והקשה למ"ל קרא והוכיח דלא כצד זה, ולבסוף נקט דיש תרי דיני ע"ש. ויתכן דבזה מיושב קושית הקר"א דלהרמב"ם העיכוב אינו משום הסדר כמש"כ הירושלמי, אלא העיכוב הוא מצד עיקר דין הכתיבה, ודו"ק.

כתב אגרת פסולה בספר אמר רחמנא. ונחלקו הראשונים בכוונת הגמ', דרש"י ותוס' פירשו דר"ל שכתבה בלא שרטוט, וכן כתב הכס"מ בכוונת הרמב"ם (פ"ד ה"ח). אולם בתוס' הרא"ש כתב בדעת ר"ת דר"ל שלא דקדק בה בחסירות יתירות, ויש שהוכיחו לדעת מרן ריי"ז הלוי דלהרמב"ם א"א לפרשו לענין שרטוט עיין להלן שמובא הדברים.

חקירה בדין שרטוט אי הוי משום השם ספר

רש"י בספר אמר רחמנא והלל"מ שהספרים צריכין שרטוט, עכ"ל. הנה עיין במגילה דף טז. דילפינן דין שרטוט במגילה מדכתיב דברי שלום ואמת הרי הוא כאמיתו של תורה דצריך שרטוט, ופירשו רש"י והרמב"ם דר"ל כס"ת שצריך שרטוט, ותוס' פירשו בכל מקום דר"ל כמזוזה, ואדרבה ס"ת אינו צריך שרטוט. וכתבו תוס' (כאן ובעוד מקומות) דאת"ל דס"ת צריך שרטוט א"כ כבר ילפינן כל דיני ס"ת למגילה מדנקראת ספר (מגילה דף יט.) ונימא דנכלל בזה גם דין שרטוט, וע"כ דס"ת עצמו ג"כ א"צ שרטוט ושפיר הוצרכו לגזה"כ חדשה של דברי שלום ואמת, עכת"ד.

ובחידושי מרן ריי"ז הלוי (הל' מגילה) כתב ליישב עפ"י דקדוק בלשון הרמב"ם דמגילת אסתר צריכה שרטוט דהוי "כתורה עצמה", ובשאר דינים כתב דהוי כ"ספר תורה". והוכיח מזה דדין דיו והקלף ושאר דינים תלויין בדין ספר, משא"כ שרטוט אינו מדין ספר, אלא דדברי התורה עצמן צריכין שרטוט, ומגילת אסתר אינו ד"ת עצמן, ולכן הוצרכו דרשא מיוחדת דדינו כאמיתה של תורה. ולפי"ז א"ש דאע"ג דילפינן שאר דיני ספר מס"ת מ"מ לענין שרטוט אכתי צריך קרא מיוחדת שאינו תלוי בדין ספר.

וקשה מאד על דבריו מדברי רש"י בסוגיין שכתב להדיא דמגילת סוטה צריכה שרטוט דהלכה למשה מסיני "שהספרים צריכין שרטוט", ומפורש דהוי מדין השם ספר, וכן משמע בגמ' דילפינן מדכתיב בספר, ומצאתי בהערות מר' משה שמואל שפירא זצ"ל (גיטין שם) שכבר העיר דאף שהדברים מתוקים מ"מ אינו מתיישב עם דברי רש"י כאן. וביותר קשה לי דמפורש בשו"ע דגט צריך שרטוט משום דנקרא ספר כריתות, וכן מבואר ברש"י במנחות דף לב: (ד"ה ע"ש בלשון השני), ולהגרי"ז שרטוט אינו תלוי בהשם ספר. שוב ראיתי בחי' ר' נחום עמ"ס גיטין דף ו: (אות קנ"ז) שכבר

תמה כן על הגרי״ז מדברי רש״י בסוטה, וגם הוסיף מהא דכתב רש״י לגבי גט דע״כ דהוי דין כללי בכל הספרים דצריכין שרטוט.

ועיין בשיעורי ר׳ מיכל (כאן) שכתב דצ״ל להגרי״ז שהרמב״ם לא יפרש כרש״י וכתב אגרת ר״ל שלא דקדק בחסירות ויתירות כמו לר״ת. אולם אכתי קשה דהגרי״ז כתב כל דבריו ליישב דברי רש״י והרמב״ם שכתבו דילפינן מגילת אסתר מס״ת, וא״כ לא הרווחנו כ״כ לומר דהרמב״ם פי׳ באופ״א דאכתי קשה מדברי רש״י וצ״ע, ויש לי אריכות דברים בזה ואי״ה יבואו במקו״א.

ישוב הקושיא למ״ל גזה״כ לשרטוט תיפוק ליה מדר׳ יצחק תוד״ה כתבה וכו׳ ואי קשיא מאי איריא משום דנקראת ספר תיפוק לי דבלא״ה אסור לכתוב שום פסוק בלא שרטוט וכו׳ תריץ אי לאו משום דנקראת ספר ה״א אע״ג דאסור לכתוב בלא שרטוט המגילה עצמה אינה פסולה קמ״ל דפסולה, עכ״ל.

ותובן דברי התוס׳ שהקשו מדינא דר׳ יצחק דהכותב שום פסוק בתורה צריך לשטרט תחילה וא״כ למ״ל דין מיוחד דמגילת סוטה צריך שרטוט הא לא גרע מכל כתיבת דברי תורה דצריך שרטוט, ותי׳ דקמ״ל דפסולה אפילו בדיעבד, ומבואר דמצד דינא דר׳ יצחק אינו פוסל בדיעבד, ועיין בקטע הבאה שהארכנו בזה.

ויש לציין דנאמרו עוד כמה אופנים ליישב קושית התוס׳ למ״ל דין מיוחד במגילת סוטה יותר מכל כתיבת פסוקים בעלמא.

א׳ בשו״ת רע״א (קמא סי׳ נ׳) תי׳ באופן נפלא דעיקר דינא דר׳ יצחק הוא כדי שיהיה כתב מיושר, וא״כ היה מספיק שרטוט בבדיל וכדו׳ שאינו מתקיים, דאפילו אם יתפשט אח״כ מהני כיון דבשעת כתיבה היה שם שרטוט לסייעו בכתיבתו, אבל במזוזה ומגילת סוטה דמדינא צריכים שרטוט בעצמותם א״כ בעי שיהיה שרטוט מתקיים ואינו תלוי בשעת הכתיבה דוקא.

ב׳ בחי׳ ר׳ לייב (ח״א סי׳ ל״ז) כתב ליישב דרק היכי דנכתב בתורת כתבי הקודש נאמר דינא דר׳ יצחק דכתיבת פסוקי התורה צריך שרטוט, אבל מגילת סוטה דלמחיקה ניתנה ס״ד אינו צריך שרטוט קמ״ל.

ג׳ ובמשנת יעבץ (יו״ד סי׳ ל״ד) תירץ כעי״ז בנוסח אחר דלפי מה שיסדו הראשונים (רמב״ן גיטין דף ו: ור״ן במגילה דף טז.) דדין שרטוט דר׳ יצחק הוא בשביל הקריאה ולכן תפילין דמחופין ולא ניתנו לקריאה א״צ שרטוט, א״כ קושית התוס׳ לק״מ דהא מגילת סוטה אינו עומד לקריאה אלא למחיקה ושפיר צריך דין מיוחד של שרטוט ודו״ק.

בא״ד. אי לאו משום דנקראת ספר ה״א אע״ג דאסור לכתוב בלא שרטוט המגילה עצמה אינה פסולה קמ״ל דפסולה, עכ״ל. ומבואר בתוס׳ דדינא דר׳ יצחק אינו פוסלת, וכבר העירו הרבה אחרונים דבתוס׳ בגיטין (דף ו:) מבואר דפוסלת שהביאו דברי המס׳ סופרים דפוסלת יריעה של ס״ת שאינה משורטטת, ופי׳ דלר״ת דס״ת א״צ שרטוט צ״ל דהך פסול הוא משום דינא דר׳ יצחק ומוכח דפוסל אפילו בדיעבד ונמצא דנחלקו בעלי התוס׳ אי דינא דר׳ יצחק פוסלת או לא (ועיין במנחת קנאות מה שכתב ליישב דבריהם אהדדי).

ובביאור הלכה (סי׳ ל״ב סעיף ו׳, ד״ה אין צריך) כתב לפרש דתלוי אי ס״ת צריך שרטוט מעיקר מהלל״מ, דלרש״י והרמב״ם והרא״ש דס״ת צריך שרטוט א״כ הא דפסל במס׳ סופרים הוא משום עיקר דין שרטוט ולא משום דינא דר׳ יצחק וליכא ראיה לפסול, אבל לר״ת דליכא דין שרטוט בס״ת צ״ל דדינא דר׳ יצחק פוסלת ג״כ. ועיין להלן מה שכתבנו בדברי ר״ת עפ״י דברי הביאור הלכה.

והנה מה שחידשו התוס׳ דדינא דר׳ יצחק אינו פוסלת עיין בחי׳ ר׳ לייב (ח״א סי׳ ל״ו) שהביא מהרמב״ן והר״ן והריטב״א דמוכח דס״ל דפוסלת שהקשו למ״ל הלל״מ במזוזה תיפו״ל משום ר׳ יצחק ולא תירצו דנ״מ לענין בדיעבד ורק תירצו דאתי לאפוקי תפילין.

וביאר ר׳ לייב דלתוס׳ הכא יש בזה שני דינים נפרדים דבמזוזה זהו תנאי בהכתיבה שצריך לכותבה בכתיבה משורטטת, ואין זה שייך אלא כשמיחל חלות דין ספר וכדומה, אבל דינא דר׳ יצחק הוא איסור בעלמא שאסור לכתוב שום פסוק מהתורה בלי לשרטט תחילה. אבל להראשונים הנ״ל דס״ל דדינא דר׳ יצחק מספיק לפסול ס״ת ומזוזה א״כ עכצ״ל דגם בכל כתיבת ס״ת היינו משום דנתפס שם כתבי הקודש וכדחזינן דיש כמה דינים גם בכתיבת סתם פסוקים כגון בכותב לתינוק להתלמד וכו׳. ונמצא דאע״ג דליכא נפקותא לדינא מ״מ גם בכתיבת סתם פסוקים שייך דהוא מתנאי הכתיבה שיהא נכתב עם דין שרטוט.

ועפי״ז נסתפק ר׳ לייב בכוונת התוס׳ כאן, האם הוא חולק על הראשונים וס״ל כמש״נ לעיל דיש שני דינים נפרדים בדין שרטוט, או דלמא גם לתוס׳ שייך שדינו של ר׳ יצחק יפסול את המזוזה, ורק דהתוס׳

כאן בסוטה נקטו דכל זה אינו אלא לכתחילה ואינו מספיק לפסול, אבל אכתי הוא עם אותו הבנה של הראשונים דגם דינא דר' יצחק הוא מתנאי הכתיבה. ועיין מה שכתבנו בקטע הבאה עוד בביאור כוונת התוס'.

קושית האחרונים דמפורש במנחות דא"א לשרטט אחר הכתיבה

בא"ד, מיהו לא ידענא אם שרטט אותה בין שיטה לשיטה לאחר כתיבה וכו', עכ"ל. ומבואר בתוס' דצידדו דמהני שרטוט לאחר הכתיבה ג"כ, ובשו"ת רע"א (סי' נ) תמה מגמ' מפורשת במנחות דף לב: דא"א להוריד תפילין למזוזות כיון דתפילין אינו צריך שרטוט ומזוזות צריכין שרטוט, והקשה רע"א הא אפשר לשרטט עכשיו בשביל התפילין, וע"כ דלא מהני שרטוט אח"כ, ונשאר בצ"ע, ועיין ברש"ש כאן מה שכתב לתרץ.

ובמשנת יעבץ (יו"ד סי' ל"ד) דיש שני דינים בשרטוט (ועיין בחי' ר' נחום בגיטין שם, ובמרומי שדה בסוגיין שכבר כתבו עיקר צורת הדברים), אחד מצד גוף הכתיבה ושנית כדי שיחול עליו שם ספר ולא יהא כאגרת בעלמא. ויש קולא לכל דין, דמצד ליישר הכתיבה אפשר לשרטט בבדיל שאינו מתקיים, ומצד השם ספר אפשר לשרטט אח"כ. והנה הר"ן במגילה כתב דלא נאמר דין שרטוט ליישר הכתיבה אלא בדבר הניתן לקריאה, משא"כ תפילין ומזוזות דלא ניתנו לקריאה ליכא הלל"מ לשרטט ולכן הוצרכו בגמ' להלכתא מיוחדת במזוזה ותפילין נשאר כדינו, ע"ש.

ולפי"ז במגילת סוטה דלא ניתנה לקריאה דאדרבה ניתנה למחיקה ומה"ט אינו מטמא את הידים (כמבואר בתוס' לעיל), א"כ ל"ש הדין שרטוט בהכתיבה גופא, ורק מצד השם ספר שייך דין שרטוט ולזה שפיר מהני אח"כ.

ולפי"ז פי' באופן נפלא דבסוגיין רק פסלו משום "דכתבו אגרת", ולא אמרינן הכא דצריך שרטוט, דבאמת ליכא דין הצרך של שרטוט, ורק השרטוט הוא היכי תמצא שלא יהא כאגרת. ומתיישב ספיקת התוס' שאינו סתירה לסוגיא דמנחות, דמצד ספר מהני שרטוט גם אח"כ ורק מצד דין כתיבה צריך מקודם, וזה שייך רק במזוזה ולא במגילת סוטה[ע].

ביאור קושית התוס' על ר"ת

בא"ד מיהא לפירושו לא תירץ מאי איצטריך למימר גבי מגילת סוטה דפסולה בלא שרטוט כיון דאפילו ס"ת הוא סגי ליה בשרטוט לד' פיאות, עכ"ל. וצ"ב כוונתם ונקדים, דהנה תוס' הקשו תיפוק ליה שרטוט במגילת סוטה מדינא דר' יצחק, ותי' דהכא קמ"ל דפסולה אפילו בדיעבד. ואח"כ הקשו מתפילין דחזינן דליכא שרטוט, ואין לתרץ כנ"ל דמבואר במנחות דאינן משורטטין כלל. ותי' בתרי אנפי, א' תחילה תירצו דיש הלכתא מיוחדת שלא לשרטט תפילין, וכך נכלל בעיקר ההלכתא דמזוזה צריכה ותפילין א"צ. ב' ועוד תי' בשם ר"ת דמצד ר' יצחק סגי אם שרטט ד' פיאות הגליונים אע"ג דלא שרטט בין שיטה לשיטה, משא"כ במזוזה צריך בכל שיטה ושיטה.

ועכשיו נחזור לדבריהם שכתבו וז"ל מיהא לפירושו (של ר"ת) לא תירץ מאי איצטריך למימר גבי מגילת סוטה דפסולה בלא שרטוט כיון דאפילו ס"ת הוא סגי ליה בשרטוט לד' פיאות, עכ"ל. ונחלקו מהרש"א ומהרש"ל בגירסתם. ומהרש"א כתב דכוונתם להקשות למ"ל דין ספר תיפוק ליה דצריך שרטוט מדינא דר' יצחק, וביאר במלא הרועים דודאי מגילת סוטה לא עדיף מס"ת, וא"כ סגי בד' רוחות, וא"כ למאי איצטריך דין ספר הא בלא"ה צריך שרטוט דד' שיטין מדין ר' יצחק. ותמה המלא הרועים דכבר תירצו דמדין ר' יצחק אינו פוסל בדיעבד, משא"כ מדין ספר פוסל בדיעבד.

ע. והנה נראה להעיר בעיקר לשון התוס' שכתבו דמצד ר' יצחק אינו פסולה בלי שרטוט וקמ"ל דמגילת סוטה נקראת ספר ולכן נפסל בלי שרטוט "מיהו לא ידענא אם שרטט אח"כ וכו'" וצ"ב מהו זה שכתבו "מיהו" לא ידענא ואיזה קשר יש לספיקתם לכל דבריהם דלעיל, דלכאורה זהו ספק כללי בכל הל' שרטוט אם מהני שרטוט לאחר הכתיבה ולמה עירבו זה עם תירוצם.
ולפי דברי המשנת יעבץ ושארי אחרונים, נראה דמתיישב היטב די"ל דבזה גופא נסתפקו התוס' אי הוי דין אחרת רק מדין ספר ואז שפיר אפשר לשרטט אח"כ, או דלמא זהו דין הרגיל של שרטוט וצריך כתיבה משורטטת דלא כסברת האחרונים הנ"ל. ולפי"ז לאחר שכתבו דיש חידוש כאן יותר משאר שרוטוט דר' יצחק דכאן פוסל בדיעבד, מיד הוסיפו מיהו לא ידענא אם מצי לשרטט אח"כ, דהיינו אכתי יש לדון בגדר הפסול דיתכן דלא נתחדש אלא לפסול אבל אינו דין מיוחד כאן ושפיר לא מצי לשרטט אח"כ ודו"ק.

אולם מהרש״ל גרס מאי איכא למימר, ור״ל איך נפסל בלא שרטוט הא ס״ת עצמו סגי בד׳ שרטוטין, וכתב ע״ז המלא הרועים דגם זה לק״מ דקמ״ל דאם אינו משורטט אפילו בד׳ פיאות פסול.

ולייישב כל השיטות, נראה דיש להקדים דנחלקו מהרש״א ומהרש״ל מהו דין שרטוט במגילת סוטה, דלמהרש״א רק צריך ד׳ פיאות, ולמהרש״ל צריך בין כל שיטה ושיטה. ולכן למהרש״א הקושיא מאי איצטריך דין ספר תיפו״ל משום ר׳ יצחק, ולמהרש״ל קושיתם איך ילפינן דין על כל שיטה הא ס״ת עצמו סגי בד׳ שיטות.

ורק עדיין צריכין ליישב קושית המלא הרועים (למהרש״א) דכבר תירצו התוס׳ דמדין ר׳ יצחק אינו פוסל בדיעבד, ונראה ליישב עפ״י דברי הביאור הלכה (סימן ל״ב סעיף ו׳) שנסתפק כנ״ל אי דינא דר׳ יצחק מעכב וכתב דהדבר תלוי, דהנה מפורש במס׳ סופרים דיריעה שאינה מסורגלת פסולה וכדמובא בתוס׳ גיטין דף ו:, ולרש״י והרמב״ם דס״ת צריך שרטוט וכוונת המסכת סופרים מדין ס״ת א״כ יתכן דדינא דר׳ יצחק אינו מעכב, משא״כ לר״ת צ״ל דהך דין שרטוט של ד׳ פיאות מדר׳ יצחק מעכב.

ולפי״ז הא שכתבו התוס׳ לעיל דשרטוט דר׳ יצחק אינו מעכב קאי כשיטת רש״י והרמב״ם דס״ת צריך שרטוט מדין ס״ת ובהכי מתפרשא המסכת סופרים. משא״כ אחר שהביאו דברי ר״ת דס״ת א״צ שרטוט ואמיתה של תורה ר״ל מזוזה, א״כ צ״ל דשרטוט דר׳ יצחק מעכב וכשאינו משורטט מד׳ פיאות פסולה, וא״כ הדק״ל מאי איצטריך דין שרטוט מיוחדת במגילת סוטה, ודו״ק היטב.

(ולמהרש״ל התי׳ לזה הוא דאה״נ ואיצטריך דין מיוחד של שרטוט על כל שיטה כמזוזה, וע״ז הקשו מאי איכא למימר דזה גופא קשה שהיה לנו ללמוד מס״ת ולא ממזוזה, ואי״ה יתבאר דעת מהרש״ל ביתר ביאור בקטע הבאה.

פלוגתת מהרש״א ומהרש״ל בכוונת התוס׳

שם. הנה נחלקו הראשונים אי ס״ת צריכה שרטוט, דדעת רש״י והרמב״ם והרא״ש שצריכה שרטוט, ור״ח ור״ת ס״ל דא״צ שרטוט, (ולהלכה קי״ל דצריכה שרטוט כמבואר ביו״ד סי׳ רע״א סעיף ח׳). והנה אמרינן כאן דמגילת סוטה פסולה בלא שרטוט ״בספר אמר רחמנא״. ולדעת רש״י ודעימיה א״ש דכל הספרים צריכין שרטוט מלבד תפילין, ומגילת סוטה נכלל בשאר ספרים וכן מצאתי בתוס׳ הרא״ש כאן שהוכיח מסוגיין דגם ס״ת צריכה שרטוט.

אבל לדעת ר״ח ור״ת דמזוזה צריכה שרטוט וס״ת א״צ שרטוט, אז צ״ל דילפינן מגילת סוטה ממזוזה, וקשה מאי אולמיה מזוזה מס״ת אדרבה נילף מגילת סוטה מס״ת דא״צ שרטוט.

ולכאורה בזה נחלקו מהרש״א ומהרש״ל, דלמהרש״א אה״נ ודינא דשרטוט דהכא אינו משום הלמ״מ, אלא מדינא דר׳ יצחק שצריך ד׳ שרטוטין (ונפסל כמש״נ לעיל), אבל למהרש״ל ילפינן דין שרטוט על כל שיטה ושיטה, וע״ז גופיה הקשו תוס׳ מהיכ״ת הא אפילו ס״ת א״צ שרטוט, ונשארו בקושיא. ולישב זאת צ״ל שהיה להם איזה קבלה ללמוד ממזוזה ולא מס״ת. ונמצא דלמהרש״א נחלקו רש״י ותוס׳ אי דין שרטוט דהכא הוא מדין ר׳ יצחק או כמו מזוזה. אולם פשטות של הגמ׳ משמע כמהרש״ל דיש בו דין שרטוט גמור ולא ככל כתיבת ג׳ תיבות.

ולדעת המהרש״ל יש להוסיף, דהנה לא כתיב ספר אצל מזוזה וא״כ נתחזקה קושית התוס׳ איך אמרינן דצריך שרטוט משום בספר, הא לא מצינו שום ספר דצריכה שרטוט וזהו תמיה רבתי וזהו כוונת קושיתם איך ילפינן מדין ספר להצריך שרטוט הא ספר תורה עצמה שהיא המקור לדיני ספר אין בו שרטוט[עא].

אולם ידידי ר׳ יעקב חיים שטיין שליט״א הראני דברי הגר״ח בהל׳ תפילין (פ״א הי״א) שכתב לצדד דע״י גז״ש דכתיבה כתיבה הוי כאילו כתיב ספר אצל מזוזה, ולפי״ז יש מהיכן ללמוד ונתיישב קצת קושית התוס׳ דיש דין שרטוט במזוזה וילפינן שאר ספרים מיניה ולא מס״ת (מאיזה טעם שהיא), אולם ע״ש דאינו פשוט ויתכן דהגז״ש רק מגלה שיש בו דיני ספר אבל לא נקרא ספר ממש ואז קיימת קושית התוס׳ בתוקף דהיכן מתחיל דינא דספרים צריכין שרטוט ודו״ק היטב.

עא. וודאי לא ילפינן מספר דמגילת אסתר דלא נכתב עד אחר הרבה זמן, וכאן מדברים על עיקר דין התורה, ופשוט. (ובלא״ה הדין שרטוט דהתם אינו משום ספר אלא משום דהוי כאמיתה של תורה וכמו שהאריך בחידושי מרן רי״ז הלוי, אולם אין זה טענה כ״כ דהא כפשוטו התוס׳ חולק ע״ז מדהקשו מהתם, והגרי״ז רק כתב דבריו ליישב רש״י והרמב״ם).

דף יח.

פלוגתת רש"י ותוס' בכוונת שני דפין

תוד"ה כתבה על שני דפין פסולה וכו'. ומבואר דנחלקו רש"י ותוס' בביאור הגמ' דפוסל בשני דפין, דלרש"י אפילו בדף אחד כשכתב שני עמודין פסולה, ובמנחות דף לג. ג"כ מבואר ברש"י דאפילו בדף אחד כל דהוי כשני דפין פסולה. ותוס' חלקו ע"ז והוכיחו מכמה סוגיות בגיטין דכל שהן מעורין ומחוברין יחד מהני.

והקר"א הביא מה שכתבו תוס' במנחות ליישב דברי רש"י, דדלמא שאני גט דלא כתיב בספר ודרשינן ספירת דברים בעלמא אז א"צ ממש שני ספרים, משא"כ מזוזה ומגילת סוטה. ובאמת יש להעיר איך שייך כלל הדרשא דשני ספרים בגט הא מפרשינן סיפור דברים, וראיתי בבית שמואל בהל' גיטין (סי' ק"ל סק"ח) שהביא מהלבוש דדרשינן סיפור אחד ולא שני סיפורים.

ועיין במרומי שדה שחילק באופ"א בין הנושאים וז"ל שהכל תלוי בכמות הספר, ס"ת שמכילה הרבה דפין נקראת שפיר ספר אחד אפילו בכמה יריעות תפורים, וגט שאפשר להחזיק עפ"י תנאים שאחר התורף כשני עמודים נקרא ספר אחד אפילו בשני עמודים, משא"כ מזוזה ופרשת סוטה דספר אחד כזה לא נכתב אלא בעמוד אחד משו"ה אם כתב בב' עמודים נראה כב' ספרים, עכ"ל. ומש"כ ליישב ס"ת כנראה בא ליישב קושית הט"ז בהל' גיטין דלהנך שיטות דדבק לא מהני (עיין בהמשך מש"נ בזה) א"כ תפסול כל ס"ת שבעולם משום ספר אחד ולא שנים ושלשה ספרים, וע"ז תי' הנצי"ב דהדבר תלוי בכמות הספר.

ב' דפין שתפרן או דבקן יחד

בא"ד ודומה כאילו גט שכתבו על ב' דפין ותפרן יחד **דפסול וכו', עכ"ל.** ויש מחלוקת גדולה בין הפוסקים אי כוונת התוס' דוקא כשתפרן אחר הכתיבה או אפילו קודם הכתיבה, דהבית שמואל (הנ"ל) דייק דדוקא כשתפרן אחר הכתיבה וכבר חל שם ב' ספרים בשעת כתיבתה אז לא מהני תפירה, משא"כ כשתפרן קודם מהני. וכן מפורש בתוס' מנחות (דף לב. ד"ה דלמא להשלים). אבל הרמ"א הביא בשם האו"ז לפסול גט אפילו נדבק יחד קודם הכתיבה.

וכתבו הבית מאיר והתורת גיטין שם דליכא שום הכרח מתוס' דפסלוהו דוקא אחר הכתיבה, ודמיא לשופר דכל שניכר התוספת פסולה. ולכאורה מלשון התוס' משמע כהב"ש שתחילה כתבן על שני דפין ואח"כ תפרן יחד, וכן הרמב"ם והשו"ע נקטו כלשון הזה ולא משמע כדבריהם וצ"ע. ובאמת זהו שאלה יסודי בכל הש"ס אי מהני דבק להחשיבו כחד, והאריכו בזה הפוסקים, והדברים תלויין קצת בדברי התוס' כאן.

נתן שני גיטין בב"א אם מהני

בא"ד. וה"ה **אם כתב** לה **שתי מגילות ומחקן לתוך כוס אחד וכן גבי גט אם נתן לה שני גיטין אע"ג דכל חד וחד שלם..** עכ"ל. ודברי התוס' צ"ב טובא איך שייך לפסול כשנתן לה שני גיטין בב"א, הא דל מכאן השניה ואיך נתפס בגט הראשון שיש כאן עוד גט, וכן תמה הקר"א, וגם לגבי שתי מגילות הא הגמ' מסתפק במגילה של שתי נשים ואיך שייך דבאשה אחד יגרע.

וע"ש בקר"א שצידד דמירי שרצה לגרש ע"י שני הגיטין יחד ובזה שפיר שייך פסול דשני ספרים, וגם זה מוזר קצת, אולם משמע כן בדבריהם שכתבו "פסולין ולא מיגרשא בתרוויהו", ובמנחת קנאות הביא מהטורי אבן (ר"ה דף כז:) שג"כ תמה על תוס', ודברי התוס' צ"ע.

ועיין בקר"א שכתב דכל הך נידון הוא לשיטת התוס', אבל לרש"י עיקר המיעוט קאי שלא יכתוב חציה כאן וחציה כאן ול"ש כלל לשני גיטין יחד ופשוט.

כתב אות אחת ומחק אות אחת וכו'. וצ"ב הא לא נכתב איזה מילים כלל, ורק איגוד של כמה אותיות שלא נתחברו יחד, ואיך ס"ד שיהא נחשב שמחקו את דברי הכהן להמים. ורק כשכבר כתב איזה מילים היה שייך חידושו של רבא, וצ"ע.

ביאור כל הג' ספיקות דלהלן עם פרטיהן

בעי רבא כתב ב' מגילות לב' סוטות ומחקן לתוך כוס אחד מהו, כתיבה לשמה בעינן וכו' מחקן בב' כוסות וחזר ועירבן וכו' חזר וחילקן מהו וכו' תיקו.

ויש כאן ג׳ שאלות וכולן צריכין ביאור, וכבר האיר לנו רש״י דלשמה של האי סוגיא אינו לשמה של כל התורה, אלא ר״ל ״לעצמה״, דהיינו שלא יהא יחד עם אחרות, ואינו נדון בהל׳ כוונה אלא שיהא שמה עליה (ויתבאר יותר בהמשך), ודו״ק.

ובזה מיבעיא לן ג׳ שאלות זה ע״ג זה, שאלה הראשונה אי הדין ועשה מיוחדת לה, קאי על כתיבת המגילה אבל על המחיקה לא דיברה תורה, וא״כ בכתב שתי מגילות ומחקן לכוס אחד מהני, או דלמא בעינן נמי מחיקה מיוחדת לכל אחד לעצמה. ואז צריך שתמחוק המגילה לשתי כוסות.

ומשמע בכל הסוגיא דאינו מעכב שתשתה כל המי המרים שלה, דכאן פשיטא דהשניה אינה שותה כל מימיה, וסגי לשתות מקצתו, ונראה להביא ראיה נכונה לזה, דתנן (דף כ.) אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות וכו׳. ומבואר דבאמצע השתיה המים כבר פועלין בה כל הסימנים, וא״כ מסתבר מאד דאינה צריכה לשתות כל המים, ובלא״ה הדבר מוכרח ומבואר בסוגיין דכל אחד ודאי אינה שותה כל המים של מחיקתה, וכ״כ הגרי״ד כאן[עב].

ואח״כ מיבעיא לן בשאלה השניה את״ל דמחיקה להמים צריך נמי להיות מיוחדת לכל אחד, ואם מחק שניהם לכוס אחד אין כאן מחיקה לעצמה, מ״מ אפשר אם מחק מגילת כל אחד לכוס מיוחדת ונתקיים כבר הדין מחיקה כראוי, ואח״כ חזר ועירבן לא איכפת לן ששותה מים שאינו מיוחדת לעצמה דוקא, או דלמא הא לאו דידה קאי שתיה דהוי שתיית מים של כמה סוטות ואין המים מיוחדת לכל אחד וחסר בהלשמה שצריך שיהא מים מיוחדת לכל אחד ואחד ולא מעורב מכמה נשים.

ובשאלה השלישית מיבעיא אי שייך לחזור ולחלוק המים שיהא כאילו חזר מים זה להיות בשבילה, ואע״ג דיש בו מים ממגילת חבירתה לא איכפת לן דצריך שיהא בעיקר מים לצורך סוטה פרטי זאת, ונתקיים ע״י שחזר וחילקן, ולא איכפת לן אי יש בו עוד מים, או דלמא אין ברירה ול״ש לייחד מים בשביל אחד מהם לאחר שכבר נתערבו.

וכן מבואר בזכר יצחק (סי׳ כ״ח) שכתב בזה״ל רק דעיקר הכונה היא דעתה שמברר ומיחד זו בעד זו וזו בעד זו מהני דהא כל החסרון הוא משום שהוא מיוחד לשתיהן... דבעי שתהא מיוחד קודם שתיה ע״י הנחה בכוס של חרס ואין זה נוגע כלל לדין ברירה האמורה בכל הש״ס כי אם מה שעתה הוברר אם מועיל, עכ״ל.

ועיין בקר״א, ובחידושי הגרי״ז מה שהביאו בשם הגרי״ד, דמדבריהם מתבאר ככל הנ״ל כל אחד בסגנונו, וכן עיין בשו״ת חת״ס או״ח סי׳ קכ״ט (מובא דבריו להלן).

תמיה בדברי התוס׳ שדימו נידון זה לברירה שבכל הש״ס

תוד״ה חזר וחלקן. התוס׳ הקשו מ״ט רבא לא הוכיח מסוגיות מפורשות בש״ס דנדון כזה תלוי בפלוגתא דתנאי אי יש ברירה או אין ברירה. ובאמת היה אפשר לומר דהכא שאני משאר ברירות דכאן היה מבורר תחילה, אבל מגמ׳ עירובין דף לז. וגמ׳ יומא דף נה: מפורש דגם על כה״ג ד״ז תלוי ביש ברירה ואין ברירה ושפיר קשה למה לא הוכיח משם.

ואח״כ הביאו שני מקורות להיפוך דע״י שנוטל חד אמרינן דהובורר שהיתה האיסור והותר שאר התערובות, א׳ מהא דאמר פרוטה בכיס זה הקדש דאמר ר״ע כיון שהוציא ראשונה מעל. ב׳ ועוד מסוגיא דבכורות בסאה תרומה טמאה שנפלה לק׳ חולין ר״א אומר תירום ותירקב ״שאני אומר היא סאה שעלתה היא סאה שנפלה״. וה״נ נימא שהמחק של לאה יגיע ללאה. ג׳ ולאידך גיסא הריב״א הוכיח מתוספתא מפורשת, בנזיר שהפריש מעות דלא אמרינן היא היא.

עב. שוב ראיתי באיזהו מקומן שהביא מראה מקום נפלא דבירושלמי עצמו כבר הקשו כן, דבירושלמי (פ״ג ה״ד) על מתני׳ דלהלן הקשו מהא דצריכה לשתות כל המים ותירצו דאה״נ וכוונת מתני׳ דלאחר שגמרה לשתות מתחלת הסימנים וזה דלא כדברינו, אולם נראה דאינו סתירה דלשון הירושלמי שם ״סברינן מימר כולהן ולא מקצתן״ ומבואר דהיה מימרא מאיזה מ״ד דצריכה לשתות כולו, ולכן הקשו ממשמעות מתני׳, ובסוגיין דליכא מימרא כזו מסתבר כפשטות דמתני׳ דאינה צריכה לשתות כל המים וא״ש סוגיין. ועיין מנחה חרבה שהביא מספר מוצל מאש שכבר הביא דברי הירושלמי, ויתכן דתלוי בפלוגתא דתנאי בירושלמי שם.

"מיהו מכל הני הוה מצי רבא למפשט". דהיינו בתחילת דברי התוס' כתבו דתלוי בברירה דעלמא. ואח"כ הביאו ג' מקורות לענין זה במיוחד דבב' מקומות מבואר דמהני, ובמקום אחד מבואר דלא מהני. ולאור כל זאת כתבו תוס' פירוש אחרת בסוגיין.

וקודם שפירשו סוגיין דנו תוס' מסברא. "א"כ כל תערובות שבעולם יחזור ויחלק משום ברירה", וברי"ה ובפרק תערובות מבואר דלא כזה. ובתוס' כאן נשארו בקושיא (על הא דר"ע דראשונה שיצא מעל דנימא כן בכל תערובות, ובדיני דרבנן נימא כמו סאה שעלתה וכו').

אבל בתמורה דף ל. עשו פשרה ליישב הדברים וז"ל ואומר מורי הרמ"ר כלל גדול בדין זה דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחלה ואח"כ נתערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היה באיסור, **אבל הני תערובתן בהיתר כי האיסור לא היה מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובת נולד האיסור אז סמכינן אברירה**, עכ"ל.

ודברי התוס' תמוהין ביותר איזה ברירה שייך כאן, וכמו שתמה ר' שמעון (שער"י, ש"ג פכ"ב) וכי יש כאן איזה רוח נבואה להגיד שאותו דבר האיסור נתברר, ולא דמי לכל ברירה שבעולם דאין דנין על חפץ מיוחד אלא דצריך למיחל שם תרומה או חלות קידושין ואמרינן דהוברר למפרע דזהו אותו שחל עליו אותו חלות, אבל כשדנין על איזה מציאות ונתערב נבילה בכמה כשירות איך נימא דודאי יצא הנבילה.

ובחת"ם תמה ממש כדבריו (או"ח סי' קכ"ט) וז"ל אבל אם היה לזה יין ולזה יין ושפכו לחבית אחד ושוב ניסך זה חלקו בכל מקום שהוא, לא נאמר יחלוקו ונאמר הוברר למפרע דזה חלקו כי מי הנביא שהגיד זה שנזדמן לו חלקו, עכ"ל.

ויש בזה שני מהלכים איך לפרש דברי התוס', ובשו"ת חוות יאיר (סי' קל"ג) ועוד נקטו דבריהם כפשטן דיש מושיג של ברירה גם בכל תערובת של איסור והיתר, וכן נקט רע"א בגליון השו"ע (יו"ד, סי' ט"ז סעיף י"ב) דהיכי דנולד האיסור תוך התערובות אמרינן ברירה. והדבר תמוה ביותר והחת"ס כתב דרבים נשתבשו וכן גדולים וטובים חשבו שאם נודע האיסור אחר שנתערב שייך ברירה ושבוש הוא זה. ור' שמעון כתב על רעק"א דהוי כשגגה היוצאת מלפני השליט, והביא שכן מפורש בתוס' ישנים דא"א בשום פנים לומר דיצאה ההיתר.

ולכן פי' דתוס' כתבו חלק השני של הכלל דמהני ברירה כציור דהתם דכלב וטלה דשייך התחלקות השותפות ע"י קריאת שם ע"ש. אולם מתוס' כאן ותמורה לא משמע כדבריו אלא היה מענינא בכל תערובות לומר ברירה ורק הוקשו בסתירת הדברים וצ"ע[עג].

בא"ד אבל על תערובת דיו של כתב המגילה לא קפדינן שהרי בשעת מחיקה בטל הכתב וכו', עכ"ל. ובביאור דבריהם, נראה דדמיא קצת לדברי הגרי"ז לגבי הדין דם הצפור בתוך מים חיים לרבנן (לעיל טז:), דליכא דין מים ודם, אלא שיהא מים שנתערב בו דם, אבל עכשיו אין בו דין דם, וכמו"כ הכא ליכא דין דיו של אותיות תוך המים, אלא שיהא מים כזה שכבר נתערב ביה כך כך.

דברי הרמב"ם בספיקות דלעיל, ותמיה על הכרעתו

רמב"ם פ"ד הי"א. כתב שתי מגילות לשתי שוטות ומחקן לתוך כוס אחד או לתוך שני כוסות ועירבן בכוס אחד והשקה לשתיהן פסולה, שכל אחת מהן לא שתת מגילתה. מחקן לשני כוסות ועירבן וחזר וחלקן בשני הכוסות לא ישקה אותן ואם השקה כשר,

---

עג. ולחומר הנושא בישוב רבותינו בעל התוס' ורבינו רע"א, נראה ליישב קצת להקל על המעיין, דצ"ל דכל איסורא דתערובת הוא רק כשיש איסור ברור, אבל כשיש לנו ספק אי יש כאן איסור לא מצי הספק איסור לאסור רוב ההיתר, ואפילו בגווני דלית ביה חלות ביטול ברוב, בזה שהסירו אחד מהן והוחלש כל כח האיסור א"א לאסור הרוב מספק. ויש להסביר זאת בפרט כפי מש"כ ר' אלחנן בגדר דביטול ברוב דהמיעוט נעשית טפל להרוב ונתבטל מחשיבותו, ולפי"ז היכי דלא אמרינן ביטול היינו משום דאכתי שם המיעוט עליו ומצי לפעול איסור על כל התערובת, אולם בספק איסור בתערובת חסר בכחו לאסור. וזהו המושיג של אימר סאה שנפלה היא הסאה שעלה. ותמוה אע"ג דדנין איסורי דרבנן וכי אמרינן דברי שטות, וע"כ כנ"ל דכל זמן דשייך שהסאה עלה כבר אמרינן דהיא היא, והיינו מכח הרוב דאומר לנו דאין כאן מיעוט וע"כ היא היא. ואין זה במציאות אלא בדין. ולפי"ז ודאי לא עלה על דעת רע"א שיש כאן רוח נבואה שיצאה ההיתר, ורק בזה סגי שא"א לאסור התערובת (ומצינו מושיג כזה בדברי הרשב"א מובא בקובץ הערות דספק רוב אינו מועיל, וכ"ש י"ל דספק מיעוט אינו מועיל לאסור התערובת). ורק אכתי צ"ב מ"ש אם הוכר האיסור מתחילה או לא, דגם בכה"ג אין כאן אלא ספק איסור. וגם יש לפקפק טובא מה זה ענין לברירה, וגם התוס' צידדו דמהני ברירה כזו גם בתערובת קיני נשים ושם ליכא רוב כלל וכן בסוגיין בשני כוסות הוי חד בחד וצ"ל ברירה ממש, וכ"ז צ"ע רב.

עכ״ל. וכתב הכס״מ דשני שאלות הראשונות פסק דפסולה כאת״ל, וכדרכו בכל מקום, ובבעיא אחרונה פסק בדיעבד אינה צריכה לחזור ולשתות דמספיקא לא מחייבינן לה. ותמהו הקר״א והמנ״ח איך יתכן דבר כזה, הא כבר נאסרה ע״י קינוי וסתירה, ומספקא לן אי מהני הך השקאה ואיך הותרה לבעלה מספק, ופשיטא דצריך לחזור ולהשקותה מספק, ונשארו בתימה על הרמב״ם.

ובאו״ש (איסו״ב פי״ח ה״י) כתב ליישב דע״י המעשה השקאה נתבטל קצת הרגל״ד ושוב דינה כספק ומוקמינן לה בחזקת טהרה, ע״ש בדבריו, וכ״כ בכלי חמדה (עמוד 50).

ובזכר יצחק (סי׳ כ״ח) כתב כעי״ז דע״י שנשבעה שלא נטמאת וגם היתה יריאה מהמים מהני לסלק החשש מעליה, וכל צורך השתיה הוא רק בשביל האיום שתודה וכאן היה לה איום כראוי. וכ״ז צע״ג לומר דגם בהשקאה שאינו כדין יועיל להתירה לבעלה, ועיין בהערות להגרי״ש שהלך ג״כ על דרך זה.

וחשבתי דלפי מה שבארנו בכל מכילתין דנחלקו הרמב״ם ורש״י בגדר איסורא דקו״ס, דלהרמב״ם הוי חלות איסור מחודש, ומעיקר דדינא אין אוסרין על היחוד וכמש״כ הגר״ח, והראיה העיקרי לזה הוא מדהתיר צרת ספק סוטה להתייבם, וע״כ דכל שאינו נכלל בטומאה דקרא אין כאן אפילו ספק זנות, א״כ א״ש קצת דהוי כספק איסור סוטה ודעת הרמב״ם ליזיל לקולא בכל הספיקות מה״ת, ובאו״ש הזכיר באמצע דבריו דיתכן דהרמב״ם לשיטתו דכל ספק דאורייתא לקולא. אולם לרש״י דע״י קו״ס הוי חשש אמיתי שזינתה אז פשיטא דבספק השקאה תישאר באיסורה, והרמב״ם לשיטתו כאן[עד]. וראיתי באבי עזרי שתי׳ כעי״ז דספק השקאה לא דמיא לספק זינתה עיין בדבריו.

ביאור ספיקת הגמ׳, ודן כמה מים נשתיירו

בעי׳ ר׳ אשי נשפכו מהן ונשתיירו מהן מהו תיקו. והעיר הקר״א דלכאורה עומק הספק הוא אי צריכה לשתות כולו, וא״כ למה הזכירו נשפכו הו״ל לדון אי צריכה לשתות כולו, וכתב דעכצ״ל דבאמת צריכה לשתות כולו ורק נשפך שאני, ועיין במנחה חרבה שכתב ג״כ כנ״ל דנשפך עדיף, ולכאורה מסברא הדבר הוא להיפוך דבאמת מוכח דאין צריכה לשתות הכל, ורק בנשפך גרע דאין כל כל הכוס ומחיקת המגילה, ופקע דין השקאה בה. ושאני מכשיש שם הכל ושתתה מקצת הכוס וכו׳.

ובמנחת קנאות דן כמה נשפך ממנו, וכתב דלכאורה מירי דעכ״פ נשאר רביעית דבכל דוכתי סתם שתיה ברביעית, ולפי״ז לר׳ יהודה לעיל (דף טו:) דס״ל מביא רק רביעית א״כ אין מקום לבעיא זו.

אולם הוכיח דלא כזה, דבב״י (יו״ד סי׳ מ״ג) הביא בשם הרשב״א דסתם שיור הוא פחות מחצי, וא״כ גם לרבנן דמביא חצי לוג ע״כ דנשתיירו מים ר״ל שנשאר פחות מחצי שהוא פחות מרביעית וא״כ אפשר למיבעיא גם לר׳ יהודה.

והנה בתוס׳ הרא״ש חילק הגמ׳ לב׳ ספיקות וז״ל פי׳ נשפכו מהן מעט ונשתייר הרוב מהו, ואת״ל כיון דנשתייר הרוב כשרין, נשפך הרוב ונשתייר מיעוטו מהו,

---

עד. והיה אפשר לצדד עפ״י מש״כ הגרי״ז דהשקאה הוא חלות מתיר על האיסור קו״ס, א״כ אפשר הני ספיקות הם רק אם המים בודקין אותה, אבל לענין המתיר של קו״ס שפיר מועיל ההשקאה. ועוד אמרתי לצדד בנוסח אחר דיש מצות עשה על הכהן לעשות ככל הסדר וכמבואר במנין הקצר להרמב״ם מצוה רכ״ג. ולפי״ז י״ל דמיבעיא מהו צורת סדר השקאה ואיך מוטל על הכהן לעשות לה לשמה המחיקה והמים, אבל לענין שיועיל המים לא דיברו ע״ז, ופשיטא דמהני, וזה מתיישב עם לישנא דקרא דכתיב ״ועשה לה הכהן״, ומספקא לן בדינו ולא מצד גוף בדיקת המים. אבל א״א לומר ככל הנ״ל, דא״כ גם בשני ציורים הראשונים נימא דבדיעבד הותרה, וע״כ דנכלל בספיקת הגמ׳ אי מהני המים לבודקה וכמש״כ תוס׳ בסוף ד״ה חזר ושוב צ״ל כמש״נ בפנים.

עכ״ל. ומבואר לפי״ז דבעיא הראשונה ׳נשפכו מהו׳ ר״ל דנשפך מיעוטו ונשאר רובו, ובעיא השניה ׳נשתיירו מהו׳ ר״ל דנשאר מיעוטו.

וצ״ב טובא היכן מרומז בדברי הגמ׳ חילוק בין רוב למיעוט. אולם לדברי הרשב״א הנ״ל הדבר הפלא ופלא, דתחילה נסתפקו ״נשפכו״ ור״ל שנשאר רובו, ואח״כ נסתפקו ״נשתיירו״ מהו והיינו שנשאר רק מיעוט דכך הוא לישנא דשיור שנשאר פחות ממיעוטו כמש״כ הרשב״א וא״ש היטב. ועיין בההערה על המנחת קנאות שכבר כתבנו בזה.

אמר ר׳ זירא אמר רב ב׳ שבועות האמורה בתורה למה אחת קודם שנמחקה מגילה ואחת לאחר שנמחקה מגילה. וצ״ב מהכ״ת לחזור ולהשביעה אחר מחיקה, ובהגהות רד״ל הביא סברת הירושלמי (המוזכר בתוס׳ לעיל) כדי להסמיך שבועה לשתייה כל דאפשר. ואכתי צ״ב דא״כ תסגי בהאי שבועה לחודא. אולם י״ל דס״ל כרבא דכתבה קודם שתקבל עליה שבועה פסולה, וא״כ צריך תחילה להשביע בשביל הכתיבה, ואח״כ כדי להסמיך שבועה לשתייה.

דינים שונים בהא דהכהן משביע את הסוטה שלא זינתה

אמן על האלה אמן על השבועה. ופרש״י לכך הוצרכה לכפול. ומבואר דיש כאן שני ענינים בשבועתה, אחד של שבועה היינו שמשביעין אותה שלא זינתה, והיא צריכה לענות אמן. וב׳ שמקללין אותה בשבועת האלה והיא צריכה לקבל זה על עצמה.

ובתום׳ הביאו הגמ׳ שבועות דאמן יש בו קבלה יש בו שבועה ויש בו האמנת דברים, וביאר בחידושי מרן רי״ז הלוי (במכתבים) דנתכוונו לפרש שני חלק השבועה, דאמן הראשון יש בו משום שבועה דהוי כנשבעת שלא זינתה. ואמן השניה היינו קבלת דברים שהיא מקבלת הקללה על עצמה, וכמו בשבועת הר גריזים שענו כל העם אמן והיה בגדר קבלת הקללות.

וע״ש שהאריך לדון אי הוי כמושבעת מפי עצמה או מפי אחרים, וכבר הארכנו בזה במס׳ נדרים דף ב. בדברי הנצי״ב והגרי״ז ושאר האחרונים.

ויש לציין דמצאתי באג״מ (ח״א סי׳ ל״ב ענף ד׳) שכתב דלא פשיטא ליה כלל דאינה יכולה לישבע ע״י עצמה ואדרבה מהא דמוכיחין דהוי כמוציא שבועה מפיו ע״כ דשבועה מפיה מהני, וכתב לבסוף ״ולכן מסתפקא לי הדבר טובא ויותר נוטה שמהני שבועת עצמה״. אולם הנצי״ב הביא ספרי מפורשת דילפינן והשביע הכהן את האשה ולא שתהא נשבעת מפי עצמה. וכן מצאתי בחת״ס (יו״ד סי׳ רכ״ז) דמבואר מדבריו דצריכה לענות אמן לשבועת הכהן דוקא, והבאנו דבריו לקמן דף כז: ע״ש.

עוד יש לציין מה שהבאנו מהעמודי אור (סי׳ צ״ו אות י״ד) חידוש גדול דאם יש ע״א המעיד שלא זינתה אע״ג דאינו נאמן דעד כאן האמינה תורה לע״א היינו לומר שזינתה דע״ז יש רגל״ד ולא לומר שלא זינתה, אבל מ״מ יהא דין דעד המסייע פוטר משבועה ול״ש להשביעה, ונסתפק אי עי״ז נפקעה כל ההשקאה, או דיעשו השקאה בלי שבועה ע״ש.

דף יח:

אמן שלא אטמא. וקשה לי בתרתי א׳ הא שבועה להבא ישנו בשאלה, ולכאורה צ״ל דמשביעין אותה על דעת רבים כמו נושא נשים בעבירה משביעין אותה על דעת רבים. ב׳ הא הוי נשבע לקיים את המצוה וכמו הנשבע שלא לאכול נבילות דאין השבועה חלה עליו. ועיין במנחה חריבה ומנחת קנאות מה שכתבו בזה, ויש לי אריכות דברים ויתבאר במהדורה השלימה.

תמיה דאם זינתה תחת אחיו, אינו אשתו ול״ש השקאה [כמה מהלכים ליישבו]

בעי ר׳ ירמיה מהו שיתנה אדם על נישואין הראשונים על נישואי אחיו וכו׳. ופרש״י וכן בזנות נישואי אחיו כדאמר בפ״ק ואם מת חולצת ולא מתייבמת. דהיינו איך יתנה על נישואי אחיו הא אינה נאסרת עליו, וע״ז כתב רש״י דע״י שזינתה נאסרה להיבם.

ובאפיקי ים (ח״א סי׳ כ׳) הקשה תמיה עצומה מאד, דממ״נ אם זינתה תחת אחיו הרי טומאה כתיב בה כעריות ופטורה מחליצה ויבום, ואין זה בעלה כלל ולא מצי משקה אותה, וא״כ ממ״נ לא יבדקוה המים על נשואי אחיו, דאי זינתה נמצא דלמפרע אין זה בעלה ול״ש קו״ס ולא השקאה.

וכתב ליישב עפ״י מה שחידש הנו״ב (אה״ע סי׳ ק״נ) דאע״ג דאשה שנבעלה לעכו״ם נאסרה לבעלה, מ״מ לא נאמר בזה טומאה כעריות ולא נאסרה לאחיו דכתיב והיתה לאיש אחר ונמצא דקרא מיירי במי שיש לו עליו קידושין ע״ש. ולפי״ז שפיר שייך דנאסרה לבעלה ואעפ״כ הותרה ליבמה והוי בעלה.

ורק עדיין צ״ע דהא מפורש ברש״י דאינו יכול להתנות אלא כשנאסרה לבעלה ע״י הזנות של תחת אחיו, ובכה״ג דלא נאסרה לא מצי מתנה, וכן מפורש ברמב״ם (פ״ד הי״ז) דאפשר להתנות על אחיו ״שאם זינתה תחת אחיו הרי זו אסורה עליו״. והגע בעצמך אם רוצה להתנות על נישואין שהיה לה לאיש זר תחילה וכי מצי מתנה, והרי הגמ׳ רק מספקא ליה בנישואי הראשונים של עצמו או נשואי אחיו, ובכה״ג דמיא לזנות דאיש זר כיון דלא נאסרה עליו, וא״כ ממ״נ אם הועיל זנות אצל אחיו לאוסרה עליו שוב ל״ש כל ההשקאה ואם מיירי בציור שלא נאסרה שוב לא מצי מתנה.

אולם לבל ידח מדברי האפק״י נדח, נראה ליישב דבריו דעד כאן לא קאמר הנו״ב דבנבעלה לעכו״ם ליכא טומאה כעריות, אבל אכתי שייך הק״ו אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כ״ש כדאיתא לעיל (דף ו.) וחולצת ולא מתייבמת, ושפיר מתיישב בנבעלה לעכו״ם דנאסרה ליבום ומ״מ אם בעלו קנו, וא״ש מאד דברי רש״י שהביא מתני׳ דדף ב. דחולצת ולא דינא דרב דטומאה כתיב בה כעריות. אולם בדברי הנו״ב לא הזכיר דנאסרה כלל ועיקר דבריו קאי להצריך חליצה וא״כ אינו סתירה לדברינו, ויש לדון בזה.

עוד צידד באמצע דבריו ליישב עפ״י הרא״ש (יבמות פ״א), וכ״כ החזו״א (קל״ג ג׳), דלהרא״ש (שם) דסוטה ספק לא כתיב ביה טומאה כעריות ועל כן אפילו אם זינתה צרתה מתייבמת, א״כ א״ש כיון דליכא עדים על הזנות עיין בדבריהם.

ותמהני מאד דמעולם לא כתב כן הרא״ש, ורק כתב דבסוטה ספק אין כאן ספק זנות וכמו שביאר הגר״ח ור׳ חיים עוזר דמוקמינן האשה בחזקת טהרה ולא נאסרה אלא מחמת סוטה ספק דמצד המעשה זנות אין לנו אפילו ספק בזה וצרתה אפשר להתייבם. אבל כאן שמשקין אותה על הצד שזינתה ודאי לאותו צד נאסרה לבעלה וליבם מצד טומאה ודו״ק.

אולם חשבתי ליישב וכן צידד החזו״א דלהראב״ד דהוי מחלוקת הסוגיות, ולדעת ר׳ יוסף לעיל דף ה: גם סוטה ודאית חולצת א״ש סוגיין דהיכי דיש חליצה אם בעלו קנו ושפיר הוי בעלה אע״ג דזינתה, אבל רוב ראשונים כתבו נגד הראב״ד ולא תלו הדבר במחלוקת הסוגיות. ובחזו״א הוסיף להקשות דהרמב״ם פסק דפטורה מן החליצה והיבום וגם פסק לגלגל על נשואי אחיו.

ולכן סיים וז״ל וצ״ל דכל שהוא בעל אם היא טהורה, יכול להשקותה, אע״ג דאם זינתה אינו בעלה כלל, עכ״ל. והדבר תמוה ביותר דיבדקו המים לפנויה שלא היה לה קינוי וסתירה כדין וגם ליכא והביא האיש את אשתו וכל דיניו.

וליישב חומר הנושא צ״ל בכונת החזו״א, דכל החפצא של מי סוטה בא על הספק, דאם זינתה תבדוק ואם לאו ל״ש כל סדר ההשקאה, וא״כ אם יש לנו ספק שתלויה ממש בגוף הזנות שייך מושיג של השקאה אע״ג דעל צד אחד אינו מענינא, [וגם זה צ״ע אצלי, דעיקר ההשקאה הוא על הצד שזינתה ואז אינו בעלה ואיך נוטלין החבל בשני ראשין וצ״ע].

וראיתי בדברי יחזקאל (סי׳ ט״ז אות ט׳) שכתב כעין הנ״ל בנוסח אחר וז״ל דעיקר דינא דבעי תחת אישך אינו אלא באופן שהיא טהורה וגלי קרא דיש לו זכות להשקותה ולברר ע״י המים אבל באופן שהיא טמאה א״צ לכל התנאים ע״ש. ובציור דידיה שהיתה ארוסה מתיישב קצת, אבל כאן לא היה איזה קינוי וסתירה מבעלה ואיך שייך כל סדר השקאה.

ועיין באחיעזר (ח״א סי׳ א׳ אות ט׳) שכתב ליישב דאכתי שייך גלגול, והביא שכן כתב המקנה (קידושין דף כז:) ולא הבנתי דבריהם כלל, דאי אינה אשתו ל״ש כל סדר השקאה ולא גלגול.

ואפשר יש לפרש כוונתו, דהנה ראיתי בענין זה בספר מאור למלך (סי׳ ח׳ אות ב׳) שהביא בשם רע״א ופנ״י דיתכן לגלגל עליה שבועה אפילו באופן שאין המים בודקין אותה, ולפי״ז כתב לחדש דכאן אפילו זינתה תחת אחיו לא יבדקו אותה המים כיון דעל אותו צד אינו אשתו, ואעפ״כ שייך להשביעה ע״ז כדי שתודה כ״ז שע״י אותו זנות נאסרה עליו. ואפשר לזה נתכוונו המקנה והאחיעזר דזהו מדיני השבועה דאפשר לגלגל עליה גם על צד שאילו ידענו אותו צד לא היה חל בה דין השקאה.

אין ס״ד שתמות מיד קודם שתזנה

תניא לא כשאמר ר״מ וכו׳ אלא לכשתטמא מים מערערין אותה ובודקין אותה. ומקשין איך ס״ד

שתמות קודם שחטאה, וכבר ידוע דדנין באשר הוא שם ולא על העתיד. ובמנ״ח (מ׳ שס״ו) תירץ דבר נחמד דיש לחקור כשהבעל בעל ביאה אסורה אחר ששתתה קודם שזינתה אם יועיל בדיקת המים.

וכתב דתלוי מתי מועיל המים דאי מועילין מיד על איזה זנות דלהבא ורק שאינה מתה עד שתחטא א״כ לא איכפת לן שנעשה אינו מנוקה מעון אח״כ, אבל אי המים ממתינין והוי אז כבדיקה חדשה שפיר צריך שיהא אז מנוקה מעון, וכתב דלזה קמ״ל הברייתא דלכשתטמא מים מערערין אותה, ובודקין אותה באותה שעה וצריך שיהא אז מנוקה מעון. אולם עיין בתוס׳ לעיל (ע״א) שהביאו מהירושלמי שהמים בודקין אותה למפרע, ויל״ע אי חולק על הך ברייתא בדינא דהמנ״ח.

תוד״ה מהו שיתנה וכו׳ או מאחר שאין המים בודקין את האשה טמאה היא ואסורה לביתה, עכ״ל. ותמה בשירי קרבן ובקרן אורה הא פשיטא דאין המים בודקין דאין האיש מנוקה מעון כיון שהחזירה אחר שקינא לה ונסתרה. ותי׳ בשירי קרבן דהירושלמי מספקא ליה אי מהני מחילה אף אחר סתירה, ואיכא מ״ד דס״ל הכי לקמן דף כה. ע״ש. ובאיזהו מקומן דייק ממהרש״ל דלא כזה ופשיטא לתוס׳ דלא מצי מחיל אחר סתירה, וכתב לפרש הבעיא בחזר וכנסה ולא בעל אי מקרי מנוקה מעון. ועיין בקר״א שהקשה עוד למ״ל סתירה שניה לאחר שהחזירה ע״ש.

ת״ר זאת תורת הקנאות מלמד שהאשה שותה ושונה. ומבואר בהמשך דלת״ק בשני בועלין או בשני אנשים האשה שותה ושונה ורק בבעל אחד ובועל אחד נתמעט מזאת, וכן פסק הרמב״ם פ״א הי״ב.

ובמל״מ (פ״א הי״ד) הביא קושיא מפורסמת בשם המהרי״ט (בדרשות, ובשו״ת חו״מ סי׳ ק״ה) דהרמב״ם פסק בפ״ד הי״ז כר״מ דמגלגלין גם על להבא שאם תטמא יבואו בה המים ותמות, וא״כ איך שייך ששותה ושונה הא אילו זינתה היתה מתה מיד מחמת מים הראשונים דמועילין על להבא, ובמפתח הביאו כמה מראה מקומות בזה, ואביא בקיצור מה שראיתי בדברי האחרונים.

א׳ המל״מ (שם), וכן הסכים לזה החת״ס (אה״ע ח״ב סי׳ צ״ו) תי׳ דהיכי שהיו עדים במדנה״י אין המים בודקין את אשתו, ואז אפילו אם זינתה אח״כ בלי עדים מ״מ כבר אין המים פועלין כלום, ונמצא דשייך להשקותה עוד על פעם השניה.

ותמה המרכבת המשנה והכלי חמדה, דממ״נ איך הותרה אחר ששתתה דלמא היו עדים במדנה״י ונצטרך לומר כמש״כ הראשונים דאין חוששין לזה, וא״כ מה״ט א״צ לשתות בפעם השניה, ומ״ש ביאה ראשונה או ביאה שניה.

ונראה ליישב בטוב טעם דהא דהותרה בשתיה היינו מגזה״כ שהשתיה מתרת, וכמו שביאר הגרי״ז בדברי הרמב״ם (לעיל דף ו:) דאפילו נראין הדברים שהזכות תלה לה והתחילו החלאים מ״מ היא מותרת דזהו גזה״כ דהשקאה. ולפי״ז יתכן דלגבי זנות אחרת שלא חלה עליו היתר דהשקאה, וכל מעלת הגלגול היינו רק שיהיו המים מערערין אותה באותה שעה, אבל שיחול בה החלות היתר לא שמענו, ושפיר צריך להשקותה עוד להתירה דלענין זנות זה חיישינן דלמא היו עדים בהשקאה ראשונה, (ובקיצור הא דאין חוששין לעדים אינו משום דהוי חששא רחוקה וכדו׳, אלא דיש היתר מחודש בהשתייה, וא״כ לענין ספק אחרת צריכין לחשוש שהיו עדים ודו״ק היטב).

והראוני בחי׳ הגרי״ז כאן שמובא כהנ״ל בשם הגר״ח, והדברים נפלאים מאד.

ב׳ המהרי״ט, והמנ״ח (מצוה שס״ה) והקר״א תירצו באופן פשוט דהך דין גלגול אינו מוכרח, אלא שהרשות ביד הבעל לגלגל, וא״כ נ״מ בהא דשותה

ושונה היכי דלא גלגל. ואפילו להריטב״א דהב״ד מגלגלין מ״מ ודאי אם לא עשו הגלגול ההשקאה כשרה והמים בודקין, ובכה״ג נוגע דין ששותה ושונה.

ג׳ מרכבת המשנה (פ״א הי״ב) תירץ עפ״י דברי הראב״ד בהשגות בפ״ד דאינו ברור לפסוק כר״מ, והוי ספיקא דדינא וא״כ מגלגלין, אבל חוזרין ומשקין מספק, וכתב לחדש דאפשר למחוק המגילה מספק כדי לבודקה. וכבר דיברנו ע״ז במקו״א אי שייך השקאה מספק (עיין לעיל דף ב: בקו״ס בלי עדים).

אולם יש להעיר ע״ז מדברי הרמב״ם לגבי הספיקות שכתב דאינו חוזר ומשקה, והארכנו עפ״י האחרונים דס״ל להרמב״ם דספק השקאה מתירה. וצ״ל דזהו רק כשקיימו דין השקאה מספקא לן אי אהני, אבל כאן דעל קו״ס זה לא עשו כלום, ורק מסתפקין דהגלגול של השקאה הקודמת היה מהני, אפשר דיש חיוב לעשות לה ככל סדר השקאה, ויש לדון בזה וצ״ע.

ד׳ המרכבת המשנה כתב דגם י״ל דאינו מגלגל עליה אלא סתירה שלא ע״י קינוי. ונראה הטעם לזה דאז יחול עליו חיוב חדש של סדר השקאה, ולא רצה לבטל זה (ובפרט לרוב ראשונים שיש מצות עשה לעשות לה כסדר הזה).

וראיתי בקה״י (סימן ו׳) שכתב ליישב מדעת עצמו כעין המרכבת המשנה, דנתקשה דלא מצינו גלגול שבועה על להבא (וכמו שהעיר האו״ש דלהלן), וגם כל ענינו של גלגול על להבא מוקשה מאד ואיזה תביעה שייך על מה שעדיין לא נעשית. וכתב דעכצ״ל דלעולם אין דבר כזה לגלגל על להבא, ודוקא כאן שיש לבעל טענה דהמים מתירו לבא עליה ואפילו אם תזנה אח״כ כל שלא ידע בו תדור אצלו באיסור, ולולי המים היה מגרשה, ונמצא דמחמת המים אפשר לבא לידי מכשול, ולכן יש לו כח לגלגל עליה על זנות דלהבא, אולם היכי דיש עדי קינוי וסתירה ותיאסר ע״י העדים ע״ז אין לו תביעה ול״ש גלגול כלל. ושפיר מובן שהאשה שותה ושונה דעל ציור כזה אין גלגול חל.

ה׳ האו״ש (הל׳ טוען ונטען פ״ב ה״ב), כתב להעיר דלא מצינו בשום מקום גלגול על להבא (וכבר העיר בזה מהרי״ט בשם מהר״י באסאן), וכתב לחדש דגם לר״מ אינו מגלגל עליה על להבא אלא האלה, ולא השבועה. וא״כ אפשר תלה לה זכות להאלה, אבל בשבועה ואלה יחד לא יתלה לה.

וכעי״ז באופ״א תי׳ בזכר יצחק (סי׳ כ״ח אות ב׳) ובנחל יצחק (סי׳ צ״ב אות ב׳) דשאני שבועה להבא ושבועה לשעבר ושבועה לשעבר חמירא יותר כמבואר בהרבה מקומות. ולכן חיישינן שמא יש לה זכות כזה דמספיק רק על שבועה קלה של להבא ולא על שבועה דלשעבר, ושפיר חוזרין ומשביעין אותה ומשקין אותה.

ו׳ הנצי״ב (מרומי שדה כאן) תירץ דאם הבעל עשה עבירה קודם שזינתה אין המים בודקין אותה (וכמו שהבאנו לעיל מהמנ״ח) ואם אח״כ עשה תשובה (על שאר עבירות חוץ מאם בא עליה בדרך) חוזרת ושותה.

ז׳ במנחת קנאות תי׳ דבאמת שבועה להבא יש לו התרה, וא״כ י״ל דמיירי שהלכה לשלשה הדיוטות והתירו לה שלא כדין, ושוב זינתה דבזה לא יבדקו המים כיון דכבר נסתלק השבועה.

דף יט.

רש״י ד״ה ור׳ יהודה.. **ובעל אחד כיון דקינא לה כבר ונמצאת נקיה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ומתכוין להקניטה הלכך לא שנא מחש[ו]ד ראשון ולא שנא מאחר, עכ״ל.** ומבואר מרש״י דאיסור קו״ס מיוסדת על החשש שנובע מזה שהבעל חושדה, ויתכן דזהו רש״י לשיטתו דבכל קו״ס יש חשש אמיתי שזינתה, אבל להרמב״ם דהוי גזה״כ בעלמא דנאסרה ע״י קו״ס וכמש״כ הגר״ח א״כ לא איכפת לן אי נראה כקנטרן, אולם אפשר הרמב״ם יודה כאן דיש גזה״כ דנתמעט.

וראיתי במנחת קנאות שדייק מהרמב״ם (פ״א הי״ב) דגם בכה״ג הוי קינוי לאוסרה, ולדברינו הדבר מתיישב היטב לשיטתן. והמנחת קנאות ביאר באופ״א דאדם קנטרן הוא כעין קינוי מתוך כעס דהרמב״ם לשיטתיה שפסק דבדיעבד הוי קינוי. ועיין במחול הכרם (דף ב:) שחלק עליו כנ״ל די״ל דרק כאן הוי גזה״כ.

פרק שלישי - היה נוטל

דין הבעל להביא מנחתה והטעם שנותנו בכלי שרת

רש״י ד״ה היה נוטל את מנחתה. הבעל, עכ״ל. וכן עיין ברש״י לעיל דף יד. דהבעל היה מביא מנחתה בכפיפה מצרית וכדכתיב והביא את קרבנה עליה, ויל״ע בגדר דין זה שיהא הבעל מביאו ונותנו לכלי שרת, והאם מוכח מזה שהוי קרבנו, והנה רש״י כתב בד״ה וכהן דתנופה צריכי יד בעלים ובעלים דמנחת סוטה היא האשה. ומבואר דהוי מנחת האשה ולא של האיש, וא״כ צ״ב מהו דין זה שיביא את מנחתה.

והנה הארכנו בחלק הביאורים מי הוא הבעלים של המנחת סוטה, דכפשוטו לדעת רש״י והרמב״ם הבעל הוא המקדיש והמביא, והאשה המתכפר, ונתבאר דלרש״י יש חלות מביא הקרבן ויש כמה דינים שנובע מזה כגון באשת כהן שמנחתה נשרפת כיון דבעלה כהן והוא המביא את המנחה, ועכ״פ לפי״ז מתיישב דברי רש״י כאן דכיון דהוא המביא נאמר דהוא מביאו בכפיפה מצרית והוא נותנו לתוך כלי שרת, אולם אינו מבורר אי הוי דין דאורייתא שיעשה כן, או כיון דהוי המביא לכן הוי האדם הראוי לזה ביותר. ובתוס׳ חלקו ע״ז וכתבו שהכהן היה נותנו לכלי שרת, ויל״ע אי קאי כשיטתן לקמן (דף כג. ד״ה כל הנשואות) שחלקו על רש״י בגדר מנחת סוטה.

ועיין במרומי שדה שנקט כנ״ל דמחמת דין הבעל בהמנחה הוי כבעלים על הקרבן ולכן הוא נותנו בכלי שרת, וביאר באופן נפלא דידוע חידושו של רש״י בפסחים דף ז: דיש מצוה על הבעלים לשחוט כל הקדשים [וע״ש ברש״ש שדחה דברי רש״י, אולם כפשוטו מבואר ברש״י דיש מצות שחיטה בבעלים]. והנה מבואר לעיל דף יד: דהסכין מקדש הדם בשעת שחיטה, וי״ל דמצות הבעלים לשחוט היינו בעיקרו לקדש הקרבן בקדושת הקרבה שנעשית ע״י שחיטה, וא״כ כמו״כ במנחות יש מצוה על הבעלים לקדשו בכלי שרת דדמיא לשחיטה. ולפי דברי הנצי״ב יל״ע בכל מקדיש מנחה לחבירו מי נותנו בכלי שרת המקדיש או המתכפר דמשמע הכא שהמקדיש נותנו בכלי שרת, או יתכן דדוקא כאן שיש בעלות מיוחדת להבעל במנחתה.

גדר דין כהונה בהגשה

בא״ד. דאין מצות כהונה אלא מקמיצה ואילך, והגשה נמי תחילת קמיצה היא שאין זר קרב לגבי מזבח, עכ״ל. ודברי רש״י צ״ב מיניה וביה דתחילה כתב דהגשה הוי תחילת קמיצה ולכן צריך כהונה, ואח״כ כתב משום דאין זר קרב לגבי מזבח, וזהו טעם אחרת, וצ״ע. וגם צ״ב איך הוי תחילת קמיצה ומה שייכי להדדי, וגם למה הוכרח לפרש כן.

ב] והנה בעיקר דין כהונה בהגשה כבר הקשו הראשונים סתירת הסוגיות בזה, דבמנחות דף ט. אמרינן מקמיצה ואילך מצות כהונה, ומשמע דהגשה שהיא קודם קמיצה כשרה בזר, ותמוה דמפורש בגמ׳ קידושין דף לו. דממעטינן נשים מהגשה דכתיב והקריבו ״בני אהרן״ ולא בנות אהרן, ומבואר דהגשה נאמר רק בבני אהרן. ובריטב״א (שם) הביא בשם ר״ת דבאמת ילפינן להדיא דהגשה צריך כהונה, והא דאמרינן מקמיצה ואילך הוי מצות כהונה ר״ל דלענין מה שנשנית בהך קרא רק מקמיצה ואילך הוי מצות כהונה כיון דלא נאמר שם הגשה, אבל בעצם גם הגשה צריך כהונה, וכ״כ הרמב״ן בפירושו עה״ת (ויקרא ב׳ א׳).

אולם תוס׳ במגילה (דף כ:) כתבו ״וכן תנופה והגשה אין צריך בהו כהן במנחה לפני הקמיצה״, ותמה רע״א (מגילה שם) מגמ׳ קידושין הנ״ל דמפורש דבעי כהונה[עה].

ובתוס׳ מנחות דף ט. נתקשו על הא דאמרינן מקמיצה ואילך בעי כהונה הא תנופה והגשה נמי בעו כהונה, ותי׳ דצריכי כהונה שאין זר קרב אצל המזבח אלא הכא בד׳ עבודות שבמנחה איירי שמתחילין משעת קמיצה, עכ״ל. ומבואר בתוס׳ פשרה קצת דבאמת יש צורך של כהונה, אבל רק משום דאין זר קרב אצל

עה. ועיין בצפנת פענח כלאים פ״א ה״א שכתב דבר מחודש, דלפעמים יש פסול זרות, ולפעמים אין זר פסול ומ״מ צריך כהן, ונ״מ כשעשו כהן וזר בב״א דדוקא אי יש פסול זרות העבודה פסולה. וכתב לחדש דהגשה אינו פסול בזר אבל צריך כהן, ומה שכתבו תוס׳ במגילה דאינו נכלל בעבודות היינו משום דאין בו פסול זרות ולכן צריך קרא מיוחד לפוסלו בלילה, אבל מצד שני בודאי יש דין כהן מגזה״כ וכמפורש בקרא, (וע״ש שהאריך בכמה מקומות בחקירה כעין זו, כגון האם צריך א״י או דחו״ל פוסל, וכתב דמעבר לירדן אינו א״י אבל אין בו פסול חו״ל ע״ש בכל דבריו).

ובמצפה איתן תי׳ דהדין כהונה בהנך אינו לעיכובא, ולזה נתכוונו התום׳ דא״צ כהונה לעיכובא, ושפיר לא

המזבח ולכן כתיב בקרא הקרב אותה בני אהרן. ומיושב קצת דברי התוס׳ במגילה דבאמת א״צ לכהונה מעיקר הדין, והביאור בזה כתב המנחת אברהם (מנחות דף ב.) בשם הטהרת הקודש דהוי כעין כהונה דמראות נגעים דאינו מהל׳ עבודה אלא גזה״כ של כהונה.

והנה איתא במנחות דף ב. דכל המנחות שנקמצו שלא לשמן לא עלו לבעלים לשם חובה וכו׳ ודנו התוס׳ מ״ט תני רק קמיצה ולא הגשה, (ובמנח״א שם סיכם ג׳ תירוצים) א׳ התוס׳ שם תירצו דרק בד׳ עבודות נאמר דין מחשבת פסול, וילפינן ליה משלמים דמלמד על הדין ד׳ עבודות. ב׳ אולם בזבחים דף יג: (ד״ה זה הכלל) כתבו וז״ל בהגשה אין פיגול דקמיצה כנגד שחיטה ואין לו פיגול קודם שחיטה, עכ״ל. והיה משמע מזה דאפילו אי מקרי עבודה מ״מ עדיין לא חל עליו קדושת קרבן ואינו מענינא למחשבת פיגול. ג׳ ולדעת התוס׳ במגילה דף כ: דאינו עבודת כהונה כלל, אז פשיטא דל״ש מחשבה הפוסלת דנאמר רק בשעת עבודה.

ג] ולאור הנ״ל מתיישב דברי רש״י שהוצרך לומר דהגשה תחילת קמיצה הוא דהדבר ברור דבא ליישב הך סתירה שהקשינו לעיל דמצד אחד אמרינן דרק מקמיצה ואילך צריך כהונה, ולאידך גיסא חזינן דיש דין כהונה, וע״ז תירץ רש״י דהגשה צריך כהונה כשאר עבודות, ואעפ״כ אינו סתירה לכללא דמקמיצה ואילך דהגשה עצמו הוי תחילת קמיצה, אולם אכתי צ״ב הא דהוצרך להא דאין זר קרב לגבי מזבח

והנה עיין במקדש דוד (סי׳ ט״ו סק״ג) שכתב בגדר דאין זר קרב אצל המזבח וז״ל ומזה נראה לענ״ד להוכיח דזה דאין זר קרב לגבי מזבח אינו רק איסור כניסה, רק כל עבודות המזבח נמסרו לכהונה וכל דיני עבודות הצריכים כהונה יש להם, עכ״ל. וכעי״ז כתב בשיעורי ר׳ מיכל (אות מ״ד) בסוגיין בביאור דברי רש״י, ולפי״ז נמצא דהא דאין זר אינו חסרון בהיכי תמצא אלא הצרך של כהונה.

ולפי״ז יש ליישב סתירת רש״י מיניה וביה, דבאמת הגשה הוי עבודה הצריך כהונה מדינא דאין זר קרב אצל מזבח, אולם ס״ל לרש״י דאע״ג דאין זר קרב לגבי מזבח פועל שיהא בו תורת עבודה מ״מ צריך שיהא נכלל באיזה חלק של עבודת הקרבנות, ולכן שדינן ליה להגשה אצל קמיצה, ומצינו דבר זה בשאר מקומות וכגון טבילת אצבע דאפשר לפגל ואע״ג דאין פיגול אלא בד׳ עבודות צ״ל דנכלל בהולכה או בזירקה (עיין במנח״א מנחות ב.), ואין פירושו דהוי ממש חלק ממנו מצד עצמו, אלא דמצד קלישותו הוא נטפל להעבודה שלאחריו.

ולפי כל זה יש לחקור לדעת רש״י אי מפגלין בהגשה, ואע״ג דלא תנן אלא ד׳ עבודות הרי הגשה הוא תחילת קמיצה ואפשר נכלל ביה לענין פיגול, ורק יתכן דאפילו אי נחשב כחלק של הד׳ עבודות מ״מ הוי כקודם שחיטה וכמש״כ תוס׳ בזבחים דף יג: ודו״ק.

תוד״ה וכהן.. האי דאיצטריך תו למיתני וכהן.. לאשמועינן דתנופה בכהן, עכ״ל. וזהו רק לדעת התוס׳ שנתקשו שהזכיר כהן אצל תנופה, אבל לרש״י דהבעל היה נוטלו מהכפיפה מצרית והיה נותנו לכלי שרת לק״מ, דרק עכשיו מתחיל הדין כהונה, וכ״כ מהרש״א. ומה שתי׳ דאתי לאשמעינן דתנופה בכהן תמוה הא כך כתוב בקרא, וכפשוטו רצו לומר דאשמעינן דכהונה מעכבת.

דברי רש״י ותוס׳ מי הוא עיקר המניף

בא״ד. ואינו חוצץ, מביא כהן וקן, ואפילו תימא כהן ילד וכו׳ עכ״ל. והנה נחלקו רש״י ותוס׳ בתנופת שלמים איך נעשית, דבמנחות דף צד. אמרינן דשותפין אינן מניפין דאי יעשו כן בב״א הוי חציצה, והקשו תוס׳ א״כ איך הכהן נותן ידיו תחת יד בעלים הא הוי חציצה, ורש״י (בכת״י) תי׳ וז״ל לא הקפיד משום דעיקר תנופה בבעלים כדכתיב על כפי הנזיר, עכ״ל. והקשו תוס׳ מהיכ״ת דבר זה.

ולכן תי׳ התוס׳ (מנחות סא: סוכה מז:) דבעלים היו אוחזין האוגנין והכהן השוליים וליכא חציצה, אולם הביאו לדייק מירושלמי דידן דמשמע דלא כזה אלא דהיה יד הכהן תחת יד הבעלים ממש מדהוי דבר מכוער, ודחו דלמא חוששין שבשעת תנופה נגעי אהדדי. ובחידושי הגרי״ז שם הקשה דא״כ בשותפין ג״כ נימא הכי דאחד יאחוז כאן ואחד כאן ולמה אמרינן דהוי חציצה. ובתוס׳ שאנץ כאן תי׳ דשאני הכא דהוי גזה״כ דהאשה והכהן מניפין, משא״כ בשותפין ליכא גזה״כ מיוחדת לזה, וכן תירצו תוס׳ בקידושין דף לו: ע״ש.

ומש״כ רש״י בכת״י דעיקר תנופה בבעלים, עיין מהרי״ט בקידושין (דף לו.) דמשמע להיפוך ועיקרו בכהן, ויתכן דאין כוונת רש״י אלא לגבי חציצה

עיין בכתבי הגרי״ז במנחות, ובמנ״ח (מצוה קמ״א אות ח׳) הבין רש״י כפשוטו ונ״מ לגבי שהבעלים מברכין על התנופה כיון דעיקרו בהו ע״ש, ואכמ״ל.

בא״ד. ירושלמי וכהן מניח את ידו תחתיה, ואין הדבר כיעור וכו׳ עכ״ל. במנחה חריבה העיר דבכל סדר הסוטה נימא דהדבר כיעור שסותר בגדיה ושערה ולמה נתקשו רק בתנופת המנחה ע״ש. ואפשר י״ל דשאלת הירושלמי כוללת גם אשה נזירה (קידושין דף לו.) דג״כ עושות התנופה יחד עם הכהן והתם ליכא דין לנוולה וכדו׳ ושפיר איצטריך להאי תירוץ לשני המקומות.

בא״ד, אפילו תימא כהן ילד שאין יצר הרע מצויה לשעה, עכ״ל. עיין במנחת יצחק (ח״ה סי׳ כ״ז) שהביא מהגאון ר׳ מאיר אריק זצ״ל דגם זה לא הותר אלא לצורך ע״ש.

דין שליחות בתנופה, ולמ״ל שני כהנים

בא״ד תני ר׳ חייא סוטה גידמת שני כהנים מניפין על ידיה עכ״ל. וכפשוטו הא דצריך שני כהנים היינו אחד בשביל תנופת הכהן ואחד בשביל תנופת הבעלים, וחזינן דשייך שליחות על תנופה ועיין במנ״ח (מצוה קמ״א) שנסתפק בזה, וכן בחזון יחזקאל (מנחות פ״י ה״ד) ויש להוכיח מירושלמי דידן דמהני תנופה בשליחות, וכן הוכיח במנחה חריבה דתנופה איתא בשליחות (וכתב שכך מפורש ברמב״ם הל׳ מעשה״ק פ״ט הט״ו, אולם ע״ש ברמב״ם שלא הזכיר שליחות), וע״ש בחזון יחזקאל שביאר הא דמצינו דסמיכה ליתא בשליחות ותנופה איתא בשליחות משום דסמיכה הוא חובת הבעלים ואינו דין על הזבח, משא״כ תנופה הוא מצד הקרבן שזבח עצמה טעון תנופה ולכן ליכא עיכוב שיהא נעשית בעצמו.

אולם הא דאיתא בירושלמי דשני כהנים מניפין על ידיה העיר בקר״א דלמ״ל שני כהנים ויהא אחד מספיק, ובמקדש דוד סי׳ י״ח סק״ב כתב דיש צורך של תנופה לבעלים ותנופה לכהן וא״א שיתקיים ע״י חד עו. ויש שהעירו דזה דלא כהמנ״ח (מצוה קמ״א) שכתב דכהן שהביא שלמים הכהן מניף לבדו ומקיים דין בעלים ודין כהן.

ואכתי הקשה המקד״ד למה צריך שני כהנים ולא סגי בכהן אחד וישראל אחד, ותי׳ חידוש נפלא דבאמת תנופה הוי עבודה שצריך כהונה ורק יש גזה״כ שבעלים כשרים לתנופה זו, אבל השליח של הבעלים צריך כהונה, וצ״ע. ועיין בתורת הקנאות ובדבר שאול (ל״ב ג׳) שצידדו דשני כהנים הוא רק מדרבן יעו״ש.

נימא בגדמת דכל דלא מצי עביד לא משוי שליח

בא״ד. סוטה גידמת וכו׳. במנחה חריבה העיר דחזינן כאן דאע״ג דאין לה ידים אפשר בשליחות ולא אמרינן דכל דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, והעיר דזהו דלא כתוס׳ ישנים (עירובין דף יג.) דהוכיח דא״צ שליחות בכתיבת הגט דמסתמא אייר קרא שכל אדם יכול לגרש אפילו ידיו קטועות וחזינן מיניה דמי שאין לו ידים לא מצי משוי שליח משום דלא מצי עביד ולכאורה מהכא מוכח דלא כזה (ועיין בקובץ הערות (סי׳ ע״ו סק״י) שתמה על תוס׳ ישנים הנ״ל, וע״ש (סקי״ז) שביאר בטוב טעם דכל ענינא דלא מצי משוי שליח היינו דחסר בהמסירות כח שהלה יפעול החלות, ואין זה מענינא אלא כשהשליח פועל חלות אבל שליחות על מעשה בלי לפעול כלום פשיטא דלא איכפ״ל דלא מצי עביד ע״ש).

בא״ד. וי״ל דפליגי אי בעינן קרא כדכתיב, עכ״ל. ובקר״א העיר דקי״ל דלא בעינן קרא כדכתיב, ואעפ״כ גידמת אינה שותה. וכן הקשו על הרמב״ם שפסק לענין נזיר (הל׳ נזירות פ״ח ה״ה) דל״צ קרא כדכתיב [לגבי ממורט], וכאן פסק (הל׳ סוטה פ״ב ה״ב) דאינה שותה, ועכצ״ל לדידיה ביאור אחרת בפלוגתתם.

ביאור פלוגתת ר״ש ורבנן עפ״י הירושלמי

היה משקה ואח״כ מקריב את מנחתה, רש״א מקריב את מנחתה ואח״כ היה משקה. עיין בתוס׳ (ד״ה ואחר) שהביאו בשם הירושלמי דבר יסודי בזה״ל רבנן אמרי מנחת קנאות היא שהיא בודקתה, ור״ש אומר המים הן בודקין אותה, מ״ט דרבנן מנחת זכרון מזכרת עון, מ״ט דר״ש ובאו בה, עכ״ל. ופי׳ בקרבן עדה (שם) דנחלקו מהו עיקר הבודק דלר״ש המים מארירן אותה ובודקין אותה, ולרבנן המנחה הוא הבודק, ובזה תלוי פלוגתתם דלכו״ע עיקר הממית הוא באחרונה ורק נחלקו מהו עיקר הממית ודו״ק.

ילפינן מביום צוותו להצריך דוקא ביום.

עו. ויש להעיר דיתכן דלהבנת החזון יחזקאל צדק טענת הקר״א דלא כהמקד״ד, דאילו היה דין מצד הבעלים ולא משום הקרבן אז לא היה מועיל שליחות כלל, וא״כ כל מעלת תנופת השליח הוא רק שיתקים קיום דין תנופה בהקרבן, ולזה ליכא חילוק בין כהן אחד לשנים כיון דבלא״ה אין הבעלים מניפין בעצמן וי״ל בזה.

דף יט:

פלוגתת ר"ש ור"ע לרש"י ותוס'

ת"ר והשקה מה ת"ל וכו' דברי ר"ע, ר"ש אומר וכו'.
ונחלקו רש"י ותוס' למאי אתא והשקה קמא לר"ע, וכן למאי אתא ואחר ישקה לרבנן. והשקה קמא לרש"י לר"ע קאי דמערערין, ולתוס' אתי לגופו דס"ל כרבנן דמשקה ואח"כ מקריב. ולרבנן מבואר בגמ' דואחר ישקה אתי לרשומו ניכר, ולרש"י אתי כפשוטו [ומהא דצריך דיו שאין רישומו ניכר כתב הקר"א דרק בעינן ראוי לכך וכענין ראוי לבילה, ועיין בתוס' שאנץ] ולתוס' אתי למימר דבדיעבד אם הקריב ואח"כ השקה כשרה, וכעין דרשת ר"ש להיפוך. ונמצא דנחלקור ש"י ותוס' אליבא דרבנן במקריב ואח"כ משקה אם מהני בדיעבד, והרמב"ם (פ"ד הי"ד) פסק כתוס' דגם לרבנן אם השקה לבסוף כשרה.

ולרש"י דר"ע ס"ל כר"ש דמקריב ואח"כ משקה, אכתי נחלקו ר"ע ור"ש בתרתי, א' נחלקו בהשקה תחילה אי מהני בדיעבד, דר"ש דרש והשקה קמא לענין דיעבד, ור"ע דורשו לענין אחר ולית ליה דמהני בדיעבד. ב' ועוד נחלקו אי מחקו המגילה קודם הקרבה שלא כדין (דכל מה שיש שהות לאחר המחיקה מאחרין שמא תודה), אי מערערין אותה באמרה איני שותה, דר"ע דרש מערערין בהשקה קמא ומוכח דגם מחיקה כזו פועל השקאה בע"כ, משא"כ לר"ש דדריש ליה לענין דיעבד אין לו מקור לזה.

ולרש"י נחלקו תנאי אליבא דר"ע אי צריך גם הקרבת קומץ בשביל לאונסה לשתות (כמבואר לקמן דף כ.), והקר"א פי' מעלת של הקרבת קומץ דמצריכה לשתות שלא יפסל הקומץ. אולם לתוס' נחלקו תנאי אליבא דר"ע אי מקריב ואח"כ משקה או משקה ואח"כ מקריב עיין בדבריהם.

תוד"ה בפי' ר"ח וכו' וצריך לפרש דאם נמחקה מגילה קודם שקרב הקומץ דשלא כדין עבוד כהנים כיון שהתחילה לשתות מערערין אותה, עכ"ל. ונמצא דאם נמחקה אחר הקרבת הקומץ ואמרה איני שותה מערערין אותה בע"כ, אבל אם נמחקה שלא כדין קודם אז דוקא אם התחילה לשתות כופין אותה, ועיין במהרש"א שכתב ליישב סתירת הברייתות לרש"י עפי"ז. ובקר"א תמה מהיכ"ת שני דיני אונס הא ליכא אלא חד קרא לערעור, ואי בנמחקה שלא כדין אין כופין אותה מהיכ"ת לכפות כשהתחילה לשתות, והביא מהפני משה לפרש הירושלמי באופ"א.

דף כ.

גדר אמירת איני שותה, ובדיני שאחד"א

איבעיא להו **אמרה איני שותה מחמת בריותא וחזרה ואמרה שותה אני מהו וכו'.** ופרש"י לר"ע מהו להשקותה מרצונה, דהיינו ר"ע אמר לעיל דכל שאמרה איני שותה הוי כאמרה טמאה אני ואין משקין אותה בע"כ כלל אפילו אחר המחיקה, אולם אכתי יש להסתפק אם יכולה לחזור מזה.

והעירו על הרמב"ם (פ"ד ה"ג) שהביא דינא דגמ' דאמרה איני שותה מחמת בריותא דלא מצי חזרה, והא לכאורה זה תליא בפלגותא ומעולם לא הביא דברי ר"ע, וכתב הקר"א דמשמע דהבין דגם רבנן מודו לר"ע ותמה דמשמע דלא כזה, ובליקוטי הלכות (עין משפט אות פ' וצ') ביאר דהרמב"ם פסק כר"ע דקי"ל כוותיה לגבי ר' יהודה תלמידיה, וכן מורין דברי רע"א על גליון הרמב"ם שם בה"ד.

ובעיקר ספיקת הגמ' יל"ע אי הוי הודאה גמורה ושויא אנפשה חתיכה דאיסורא, ואפילו באו עדים דלא זינתה נאסרה לבעלה, או דכל זה לענין בירור של השקאה דהיכי דרואין מדבריה דנטמאת שוב הוי כאמרה טמאה אני לענין השקאה.

ועל דרך זה יתכן לומר דאינו אלא למנוע ההשקאה שתישאר באיסורה, וכדמצינו במל"מ (הל' סוטה פ"ג הכ"ג) לגבי עדות דע"א דאינו נאמן על העובדא אלא למנוע ההשקאה וכמו"כ כאן אין נאמנותה אלא

שכבר אינה יכולה לשתות, ולפי״ז אם באו עדים שהיא טהורה לא תהא אסורה מדין שאחד״א, ועוד יתכן דאם באו עדים אמרינן דהוי גילוי דהיה מחמת בעיתותא ולא נסתפקו בזה מעולם, ועיין בקטע הבאה שנתבאר ענין זה יותר.

כיון דאמרה איני שותה טמאה אני קאמרה וכיון דאחיזק נפשה בטומאה לא מציא הדרה בה או דלמא וכו׳. ועיין במנ״ח (מצוה שס״ה אות י״א) שהביא הא דמבואר בסוגיין דאיני שותה הוי כהודאה שנטמאת, וכתב דדינא דאיני שותה הוי ממש כמו באמרה טמאה אני.

וכבר הבאנו לעיל (דף ו.) דבריו דנסתפק בגדר נאמנותה כשאומרת טמאה אני האם האשה נאמנת לומר שנטמאת כמו שהאמינה תורה לע״א אחר קו״ס, ואז הוי נאמנות גמורה של עדות[עז], או דלמא אינה נאמנת אלא כשאר שאחד״א (ובאשה בעלמא דמשעובדת לא מצי אסרה נפשה כמש״כ הר״ן בנדרים דף צ: אבל כאן דכבר נאסרה ע״י קו״ס שפיר מצי אסרה נפשה).

וכתב נ״מ לגבי אי מצי חזרה ע״י אמתלא דאי נאמנותה מדין עדות אז יהא תלוי בדברי השמעתתא (ש״ו פ״ח) בעדות העד אי מהני אמתלא, דע״ש בשמעתתא שהוכיח מהא דמהני אמתלא בנדה (עיין כתובות דף כב.) ע״כ דגם בע״א נאמן באיסורין מהני אמתלא, אולם הוכיח מחכמי פרובינצא דלא מהני אמתלא אלא בשאחד״א, וכתב דלדידהו צ״ל דנאמנות של נדה הוא כעין שאדח״א, ולפי״ז לא יועיל אמתלא כשיש נאמנות ע״י עדות, וה״ה כאן אצל האשה שאמרה טמאה אני או איני שותה לא תוכל לחזור אפילו ע״י אמתלא.

אולם כל זה הוא להצד בהמנ״ח דיש להאשה נאמנות גמורה כע״א בעלמא, אבל לאחר שצידד דאין אדם משים עצמו רשע ואין לה נאמנות אלא משום שאחד״א אז פשיטא דמהני אמתלא, והגמ׳ כאן מסתפק רק בלא אמתלא אי מצי חזרה.

ונראה לצדד דיתכן דכאן לכו״ע יועיל אמתלא דלא אמרה בפירוש ״טמאה אני״ אלא איני שותה המורה על הודאתה, וא״כ בכה״ג מובן לומר דיכול לתרץ דבריה דמעולם לא הודית.

עיין במנחה חריבה שהביא דברי המנ״ח ודן בכל הנ״ל, והוסיף להסתפק אי מצי חזרה תוכד״ד וציין לדברי המהרי״ט אלגזי (בכורות פ״ה אות מ״ט) שדן בארוכה גדיא דפה שאסר אם צריך תוכד״ד, ונראה דמונח בספיקת המנחה חריבה שאלה גדולה אם שייך פה שאסר באשה שאמרה נטמאת לאחר קו״ס, דיתכן דלא מקרי פה שאסר ודו״ק וקצרתי.

ע״ע במנחה חריבה שדן לגבי הבעל כשאומר איני משקה אי גם אצלו הוי כמודה שנטמאה וצ״ב דהרי אינו יודע, אולם י״א דהוי כמודה שאינו מנוקה מעון, ועיין בהגרות להגרי״ש שדן בזה, ואכמ״ל.

למה אין מוכיחין מהא דכשאמרה איני שותה מנחתה נשרפת וחזרה ואמרה שותה אני מהו וכו׳. ומבואר דהגמ׳ מסתפק אי מצי האשה לחזור ממה שאמרה איני שותה, והעיר הקר״א דאיתא להלן (דף כג.) דאלו שמנחותיהן נשרפות האומרת איני שותה, ושאין בעלה רוצה להשקותה, וכתבו התוס׳ ביבמות דף צה. דמהא דמנחתה נשרפת כשאמר הבעל איני משקה, מוכח דאין הבעל יכול לחזור בו אח״כ (דאל״כ לא יהא נשרף), ותמה הקר״א דהרי הך דיוק יש לעשות גם לגבי האשה דכשארמה איני שותה מנחתה נשרפת דמוכח דלא מצי חזרה בה וא״כ איך מספקא לן כאן אי מצי חזרה הא כבר במתני׳ דמנחתה נשרפת וחזינן דלא מצי חזרה בה, ולכאורה דברי התוס׳ תמוהין וצע״ג[עח], ואח״כ ראיתי ברע״א (גליון על הרמב״ם פ״ד הי״ד) שהקשה כנ״ל ונשאר בצ״ע.

והנראה בזה, דהנה עיין בבית שמואל סימן י״א סק״ב שצידד דהיכי שהבעל אומר איני משקה דכופין אותו לברר הספק, וכתב המל״מ (פ״ב הי״ב)

עז. ויש להעיר דאפילו את״ל דטמאה אני נאמנת מדין עדות, מ״מ כשאמרה איני שותה אע״ג דמחזקת נפשה בטמאה אבל כל זמן דלא אמרה בפירוש שהיה שם טומאה ליכא חפצא של עדות שצריך להעיד דבר ברור, ובכה״ג לכו״ע אינו בגדר עדות אלא בגדר שאחד״א ודו״ק.

עח. ובעל״נ הוסיף דיש ליישב בפשיטות הא דנשרפות היינו אחר הקרבת התמיד או ע״י לינה דנפסל המנחה ושפיר נשרף, וליכא הכרח דנשרף מיד.

דדבר זה הוא נגד גמ׳ מפורשת ביבמות דלא מיבעיא דאין כופין אותו אלא שאינו יכול להשקותה וכמש״כ התוס׳ הנ״ל. ובעל״נ כתב (שם) ליישב דהרמב״ם לא הסכים לתוס׳ ופי׳ הגמ׳ באופ״א דנאסרה ע״י שאינו משקה ומיירי כשלא חזר בו ע״ש.

אולם נראה ליישב דברי הבית שמואל דהוי מחלוקת הסוגיות, דמהא דמיבעיא כאן אי מצי חוזרת ע״כ דחולק על דיוקו של תוס׳ וכמו שהעיר הקר״א וס״ל לסוגיין דמהא דמנחתה נשרפת אינו ראיה, ולפי״ז כמו״כ הבעל שאמר איני משקה יכול לחזור בו, וע״ז צידד הבית שמואל דאפשר כופין אותו. ובטעם הדבר לכופו עיין במנ״ח (מצוה שס״ה) שכתב עפ״י החינוך דיש מצות עשה על הבעל להשקותה, ומאחר דקי״ל דכופין על מצות עשה א״כ שפיר כופין להשקותה.

ולפי כל זה יש ליישב דברי התוס׳ ג״כ דס״ל דהוי מחלוקת הסוגיות והגמ׳ יבמות דמוכח דלא מצי הבעל לחזור על כרחך דדיקו כן ממתני׳ דקתני דמנחתה נשרשפת ולאותו סוגיא אה״נ א״א להסתפק אי מציא חזרה, והדברים ברורים דמשמעות הגמ׳ יבמות משמע דלא מצי חוזר וכאן מוכח דאפשר לחזור וע״כ דהגמ׳ יבמות הבינו מהא דמנחתה נשרפת הוי הוכחה ובעל מימרא דסוגיין ס״ל דאינו ראיה.

ב] ועיין בכלי חמדה (פרשת נשא אות י״א) שכתב ליישב קושית הקר״א באופ״א באופן נחמד, דעיין באבנ״מ (סימן י״א סק״א) שכתב לדחות דברי התוס׳ דאע״ג דהבעל מצי חוזר בו מ״מ כשאמר איני משקה נדחית המנחה ואח״כ כשחזר בו כבר הוי דחוי, והוסיף דאפילו את״ל דהיכי דהוי בידו לא הוי דיחוי ה״מ כשהבעלים יכולין להכשירו, אבל כאן דהוי מנחת האשה וכמש״כ רש״י לעיל דף יט. א״כ לא מהני מה שהבעל יכול לחזור בו ושפיר נשרף המנחה אע״ג דמצי לחזור בו עכת״ד.

והכלי חמדה תמה מהיכ״ת דבר זה דרק בבעלים מיועיל הבידו להפקיעו מלהיות דחוי, וכתב דאדרבה מסתברא כתוס׳ דמחמת בידו לא הוי דחוי ושוב צדקו דברי התוס׳, אולם כתב דמבואר דדוקא כשהוי מצוה לתקנו אמרינן דמהני בידו שלא יהא דחוי (עיין תוס׳ זבחים דף לד.), וא״כ בשלמא לגבי הבעל דיש מצוה להשקותה וכמש״כ החינוך (מצוה שס״ה) שפיר לא נחשב דחוי, אבל לגבי האשה דאין עליה מצות השקאה אז שפיר הוי דחוי.

ולפי״ז סוגיין מתיישב היטב דהכא עסקינן כשהאשה אמרה איני שותה ובזה יתכן שיכולה לחזור דמהא דמנחתה נשרפת איו הוכחה כויון דיתכן דהוא משום דחוי, אבל לגבי הבעל דל״ש דחוי דהא מצוה לתקנו שפיר הוכיחו התוס׳ דע״כ דלא מצי לחזור בו לעולם (ורק אכתי צריכין ליישב מ״ש הבעל והאשה בעיקר החילוק שזה יכולה לחזור והבעל אינו יכול לחזור וצ״ע) ודו״ק היטב.

טעם שהצריכה תורה ליתן בה דבר מר

אמר אבוה שמואל צריך שיתן מר לתוך המים, מ״ט דאמר קרא מי המרים שמרים כבר. וראיתי שני טעמים לזה, דבפירות תאנה הביא מהחת״ס (פ׳ נשא) שכתב דצריך שיהיו המים מרים כי היכי שלא יהיה המים ראויים לשתיית כלב ואז אינו מטמא טומאת אוכלין ולא תוכל האשה לטמאותו.

ובמאירי כתב כדי שתתירא ותודה ולא תגרום רעה לעצמה, וכן שלא תזקיק שם הב״ה לימחות. [וצ״ב וכי יש לה פחד מהמרירות יותר מהמיתה, ולאחר שכבר התחילה לשתות לא מהני טמאה אני וכדו׳].

ונראה להוסיף טעם שלישי דעיין בקה״י בסוגיא דלעיל דף יח. (סימן ה׳) שהקשה על הגמ׳ שם במחק לב׳ סוטות ועירבן יחד, איך מצי לשתות הא מי סוטה נתקדשו בהכיור ומועלין בו, ורק מים שלה הותרה לשתות מגזה״כ אבל לא של חבירתה, ותי׳ עפ״י סוגיין כיון דצריך ליתן בו דבר מר א״כ הוי שלא כדרך אכילתן, ומבואר בפסחים דף כו. דליכא מעילה בשלא כדרך הנאתו. ועפי״ז י״ל דהתורה לא רצתה כלל להתיר המים בהנאה, ולכן אמרה להטיל בו דבר מר, (אולם עיקר דבריו תלויין בפלוגתא בירושלמי אי יש במים משום קדושה, עיין בתוס׳ ומש״נ שם).

רש״י ד״ה מגילתה נגנזת.. דכל כתבי הקודש שאינן ראויין לקרות בהן נגנזין שלא יתבזו, עכ״ל. וצ״ב כוונתו שאינן ראויין לקרות, וכי איזה איסור יש בקריאת ובלימוד פרשת סוטה מהך מגילה, וצ״ל דאינו ראויה לתפקידו להשקות בו סוטה אחרת ולכן גנזוהו, וכעין מה שכתבנו בדברי התוס׳ דמה״ט יש ענין להשחיתו מיד כדי שלא יבואו לידי תקלה להשקות בו סוטה אחרת.

ועי״ל בדוחק דהמגילה בא משירי הלשכה ואסור בהנאה, ולכן אינו ראוי לקריאה. ונסתפקתי בזה, דעיין ברמב״ם (פ״ג הי״ב) שכתב דהמנחה בא משל

בעל, והכפיפה מצרית והחבל מצרי באין משירי הלשכה, ויל״ע מהיכן בא המגילה והדיו ושארי הדברים, ונראה דמסתמא הכל בא משירי הלשכה, וכדמשמע במתני׳ שהבעל היה מביא עמו מנחתה בכפיפה מצרית, ולא מצינו שהביא עמו שאר דברים, וא״כ שפיר י״ל דגם המגילה נקחת בדמי לשכה ואסור בהנאה, וצ״ע (וכעי״ז מצינו בקה״י (סי׳ ה׳) דיש מעילה לשתות מי המרים שלא כמצותה כיון שנתקדשו בכיור).

מערערין אותה. ופרש״י דדלמא טהורה היא.. עכ״ל. ולפי״ז הטעם של מערערין היינו כדי לחסות עליה שלא תיאסר לבעלה שלא כדין. ובתוס׳ הביאו מהירושלמי ״שגרמה לשם שימחק״. וביאר הגרי״ש דר״ל דהותר מחיקת השם בסדר השקאת סוטה מגזה״כ, וע״י שאומרת איני שותה נמצא דמחקו את השם שלא כדין, ולכן כופין אותה לשתות שתהיה מחיקתו כדין.

תוד״ה מגילתה נגנזת. ירושלמי נתי נגנזת תחת צירו של היכלן למה בשביל לשחקה, עכ״ל. עיין מה שנתבאר בסימן ז׳ בארוכה דברי הירושלמי ופלוגתת תוס׳ והרמב״ם (ורש״י כאן אזיל כהרמב״ם). ובהא דהוצרכו לשחקה בארנו כעין דינא דכל הנשרפים לא יקברו שלא יבוא לידי תקלה ע״ש.

קדושת המים

בא״ד תני אין בהם משום קדושה.. יש בהם משום קדושה, עכ״ל. ופירשו המפרשים דנחלקו בזה אי המים יש להם קדושה (ועיין מרומי שדה שפי׳ דלא פליגי). וראיתי מי שכתב באופן פשוט דתלוי בפלוגתא דלעיל אי המגילה יש בו קדושה, דאי יש בו קדושה א״כ כשנמחק לתוך המים נתקדשו המים, ואי המגילה אין בו קדושה גם המים נשפכין.

אולם המפרשים העירו דהמים נלקחו מהכיור דהוי כלי שרת ומקדש את המים, וא״כ איך אמרינן דאין בהם קדושה. ובשירי קרבן תי׳ וז״ל דהנך נמי נעשו מצותן הן דלא באו אלא לברר בהן הספק והרי כבר נתברר, עכ״ל. וצ״ע טובא איך זה מקרי נעשו מצותן, וכן תמה הרידב״ז הא לא נתברר ע״י המים אלא ע״י דבר אחר ולא מקרי נעשית מצותו, ותי׳ באופ״א דגוף נתינת המים להכלי הוי כנעשית מצותן לגבי הכיור, וכמו דקידוש ידים ורגלים מקרי נעשית מצותן, כמו״כ נתינה בהכלי חרש הוי נעשית מצותו. ומ״ד דיש בהם קדושה ס״ל דגזה״כ שיהיו לעולם מים קדושים, ומ״ד בפרק שני דיש במים משום לינה ס״ל כהך צד.

אולם עיין במאירי שכתב כעין השירי קרבן באופן פשוט דע״י שקדושת המים הם לברר וכבר נתברר א״כ הוי כקדשים שמתו שאין בהם מעילה, ויתכן דלזה נתכוון השירי קרבן ג״כ דנעשו מצותן וקדשים שמתו הם דין אחד דלאחר שאינו עומד לדינו פקע קדושתו.

ועיין בחידושי הגרי״ז לעיל דף טו: שכתב לחדש דמי סוטה הוא סתירה לקדושת המים, ועיין מה שמובא שם מהגרי״ד לבאר דברי התוס׳ דידן. וכן עיין באבי עזרי פ״ד הי״ב, ודבריו הם כעין דברי המאירי.

ובחשק שלמה כתב לפרש דלא היה בדעתם לקדש המים של מי סוטה על הצד שתימא איני שותה, ונמצא דהדבר בספק אי נתקדשו ותלוי בברירה, ומ״ד יש בהם קדושה ס״ל דאין ברירה, ומ״ד דאין בו קדושה ס״ל דיש ברירה. וקשה על הרמב״ם שפסק דאין בהם קדושה הא פסק דיש ברירה ע״ש.

שם. הנה נסתפקו בירושלמי בפ״ב אי יש במים משום לינה, ובפשוט הנדון אי לינה פוסלת תלוי בשני הברייתות כאן אי יש במים משום קדושה, ובמש״כ הרידב״ז. ותמהו האחרונים על הרמב״ם שפסק דאין במים קדושה, ואעפ״כ פסק דלינה פוסלת בהו, ואיך שייך לינה במים שאין בו קדושה, וצ״ל דרק אחר שהודתה אין בו קדושה, עיין בחידושי הגרי״ז ואבי עזרי הנ״ל מה שכתבו בזה.

פלוגתת הראשונים על מה קאי דינא דכתב שיכול למחות

וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו, והתורה אמרה ומחה כתב שיכול למחות. ותמוה מהיכ״ת להצריך כל התורה בכתב כזה הראוי למחיקת פרשה סוטה, ונחלקו בזה הראשונים.

דתום׳ בעירובין דף יג. נקטו דיש תנאי בעיקר כתיבת ס״ת שיהא נכתב באופן שראוי למחוק לה מן התורה, ונתקשו מהכ״ת דבר זה וכתבו שני צדדים, או דילף ליה גז״ש לכתיבת כל התורה, או דהוי מדרבנן, אבל לשני הצדדים כל ס״ת צריך שיהא ראוי למחיקה.

אולם רש״י כאן כתב דר׳ ישמעאל קאי על פרשת סוטה, ומשמע דקפידת ר׳ ישמאל לא היה על כל התורה, ולפי״ז יתכן דאינו דין חדש כלל אלא דחשש שמא יצטרכו למוחקו לפרשת סוטה, וזהו שיטת הריטב״א בעירובין שם שכתב וז״ל ואפילו למ״ד פרשת סוטה שבס״ת אינו מדין קדושת ס״ת דא״כ מ״ש משאר

פרשיות אלא כדאמרינן כדי למחוק לה מן התורה, ואין זה אלא לבזמן שביהמ״ק קיים שנוהגת השקאת סוטה, עכ״ל.

ובדעת התוס׳ הדבר באמת תמוה מהכ״ת להצריך בעיקר כתיבת ס״ת שיהא ראוי לסוטה, והנה מאחר דצריך לכתוב פ׳ סוטה שיהא ראוי להשקאה, אפשר נלמד מגזה״כ דיהא כל התורה שוה ומאחר דהך פרשה צריך ראוי למחות לכן שאר התורה נמי, אבל גם בהאי פרשה צ״ב מה לי שיש אפשרות למחוק מן התורה מ״מ מהו המחייב שיהא כתב שיוכל למחות.

ולהקל קצת על המעיין יש לציין דברי הגרי״ש אלישיב בהערותיו, שהקשה דבלא״ה יהא אסור להשתמש בס״ת למגילת סוטה דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה כדמצינו דאין לעשות מס״ת תפילין משום הורדה מקדושתה.

ואמר דנראה פשוט דס״ל לר׳ ישמעאל דביאור קרא דומחה היינו מהס״ת עצמה א״כ לכתחילה עומד הס״ת לכך וזהו חלק מקדושת הס״ת שישקו בה את הסוטה מאותה פרשה הכתובה בס״ת וא״כ ודאי אין כאן שום הורדה מקדושתו.

ב] ובעיקר דעת התוס׳ דיש תנאי בעיקר כתיבת ס״ת שיהא ראוי להשקאת סוטה יש בזה הרבה קושיות, א׳ רע״א (בגליון הרמב״ם) והקר״א (דף יז:) והרש״ש הקשו, דהרמב״ם כתב דכתבה ישראל פסולה, א״כ לר׳ ישמעאל יצטרך שכל ס״ת יהא נכתב ע״י כהן, ואפילו לרש״י אטו פרשת סוטה צריך שיהא נכתב ע״י כהן [ופרט דר״מ לא היה כהן]. ב׳ ועוד העיר הקר״א דכתבה בלילה פסולה, וא״כ לר׳ ישמעאל יפסל כל ס״ת שנכתב בלילה. ג׳ ונראה להוסיף להקשות לשיטת התוס׳ (דף יז:) דס״ת אינו צריך שרטוט א״כ יש לו ליפסל כדאמרינן כתבה אגרת פסולה.

ועיין במנחה חריבה (וכעי״ז בהערות להגרי״ש) דרק לענין עצם הכתב גלי קרא וכתב ומחה שיהא כתב שיכול להמחות, אבל לא באיש הכותב ע״ש.

ובקר״א כתב לתלות דאדרבה אי הוי דין כתיבה כשאר ספר תורה אז ליכא כל הדיני כתיבה של מגילת סוטה, דלר׳ ישמאל ליכא פסול לילה ולא פסול ישראל וכדו׳ ע״ש, וסברתו נכונה, ורק צ״ע מתוס׳ כאן שכתבו דגם לר׳ ישמאל שייך פסול דכתבה קודם השבעה.

דיני כתיבת מגילת סוטה בכתיבת התורה

תוד״ה אמר ר׳ ירמיה וכו׳ כגון אם נכתבה אותה פרשה בתורה לאחר שקבלה עליה שבועה אע״פ שהסופר לא נתכוין לשם סוטה אלא לשם ס״ת. ויש להעיר דהא לכאורה כל מעלת כתיבתה אחר השבועה היינו שהכתיבה יתייחס להשבועה, וכמו שבארנו (לעיל יז:) דתחילה הכהן משביעה בשבועת האלה, ואח״כ כותב דבריו בכתב, וא״כ בכתיבת ס״ת דאינו לשמה ואינו שייכת לה כלל איך שייך מעלה זו כלל, ומה לי כתבה קודם או אח״כ, הא ממ״נ אינו מקושר להכהן ולהשבעת הסוטה כלל, וצ״ע, וצ״ל דגם זה אפשר שיהא נכלל בכתיבתו שהוא עומד להשקאת סוטה זו (ובפרט כפי מה שהבאנו מגרי״ש לעיל).

והנה עלה בדעתי לצדד דכל הדינים היינו בכותב פרשת סוטה, אבל פרשה הכתובה בתורה היא מוכנת לכל דבר וכשרה להשקות בה בלי דיני כתיבת מגילת סוטה, ויראתי מלחדש כן עד שמצאתי בצפנת פענח (הל׳ סוטה פ״ד ה״ז) שכתב כעי״ז ע״ש.

בא״ד ומה שאין מטילין קנקנתום לתוך חדיו לפ׳ סוטה אפילו בזמן הזה דבעינן כתב שיכול למחות וכו׳ עכ״ל. וזהו כשיטתן בעירובין (שם) דלר׳ ישמעאל זהו תנאי בעיקר כתיבת ס״ת, אבל להריטב״א המובא לעיל אינו כן ובזמה״ז ל״ש דין כזה כלל, וכן הוא סתירת רש״י כאן כמש״נ.

דין לשמה בכתיבת מגילת סוטה

תוד״ה אבל תורה וכו׳. תוס׳ הקשו מהא דתנן בגיטין דף כד. דהכותב טופסי גיטין להתלמד הם פסולין[עט], ומ״ש כאן דנכתב סתמא. ותי׳ בתרי אנפי, או דמגילת סוטה הוי סתמא לשמה, משא״כ בגט דלית ביה סתמא לשמה [וכדאיתא בזבחים דף ב:]. א״נ גם ר׳ פפא אליבא דת״ק ס״ל דלא דרשינן ועשה לה אכתיבה שתהא לשמה, אלא ר״ל מחיקה, ואעפ״כ אהני קצת דכתיב ועשה לה סתם דיש איזה דיני כתיבה לשמה, ולכן אע״ג דסתמא אינו מועיל בגט, מ״מ

עט. ובקר״א תמה הא בכותב להתלמד לא נכתב לשם גירושין כלל וודאי הוי של״ש. ובאמת עיין בר״ן ריש כל הגט שהקשה ממתני׳ דדף כו. דהכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש והאשה והזמן, וע״ז שפיר תמוה מ״ש מס״ת, ותירץ שם כתי׳ השני כאן דיש גזה״כ של ועשה דאינו מצריך לשמה כ״כ כמו בגיטין ע״ש איך שביאר הענין.

במגילת סוטה מהני, ועיין בריטב״א בעירובין שכתב כעי״ז בנוסח אחר וז״ל כיון שהכתיבה הכשר המחיקה, עליה נמי קאי ועשה לה קצת, אלא דמסתייה שלא תהא מרחל ללאה דכון דאינתיקה ללאה לא הדרא ומינתקא לרחל, עכ״ל.

ובעירובין תירצו התוס׳ דלהתלמד דהתם לא נכתב כלל להכשר הגט, אבל ס״ת כותב בסתמא לדעת כן שאם יצטרכו ימחקו ממנו פ׳ סוטה. ומשמע דמהאי סברא מהני גם לגירושין כיון דכותבו על דעת שאם יצטרך אדם לגירושין שיועיל.

ועיין בדבר שאול (סי׳ ל״ו) שכתב דתוס׳ בתירוץ הראשון (כאן) וכן בעירובין (שם) ובגיטין (דף כ.) לא רצו לתרץ דכאן ליכא דין כתיבה לשמה, דבגמ׳ משמע דרק לר׳ אחי בר יאשיה אמרינן הכי, אבל לת״ק הוי דין לשמה רגילה, ועל כן הקשו איך מועיל מחיקת ס״ת, ולתי׳ הב׳ צריך לדחוק דהגמ׳ היה צריך לומר הך דרשא גם לת״ק.

אולם עיין בתוס׳ גיטין דף כ. ובעירובין דף יג. שהקשו באופ״א, דאמרינן בגיטין בההוא גברא דעל לבי כנישתא ונתן ס״ת לדביתהו ואמר לה הרי זה גיטיך, ואמר ר׳ יוסף למאי ניחוש הא בעינן וכתב לה לשמה. ומבואר דגם בכתיבת ס״ת דלא דמי להתלמד פסול לגיטין ומ״ש ממגילת סוטה דאמר ר׳ פפא דלת״ק מוחקין מן התורה. ותירצו דאה״נ ור׳ פפא דהכא חולק על ר׳ יוסף, דהיינו לר״פ גם בגיטין מהני ליתן לה פרשת כריתות מן התורה. ובגיטין תירצו ליישב דאין כאן פלוגתא ודוקא במגילת סוטה מהני סתמא כיון דאין הכהן מקפיד מי כותב המגילה, משא״כ בגיטין בעל מסתמא לא ניחא ליה.

סתירת התוס׳ בדין סתמא באשה שזינתה

בא״ד. אבל סוטה אחר שקינא לה ונסתרה סתמא להשקות עומדת. וכמה אחרונים העירו דתוס׳ בזבחים מבואר דלא כזה דאיתא בגמ׳ דאשה לאו לגירושין עומדת, וכתבו התוס׳ דאפילו זינתה מ״מ לאו להתגרש בגט זה עומדת, וא״כ נימא הכא ג״כ דאע״ג דעשה קו״ס מ״מ אינה עומדת שתשתה דוקא ממגילה זאת, ועיין במנחת קנאות, ובהערות.

והגרי״ד (מובא בחי׳ הגרי״ז) תי׳ דהנה תוס׳ בגיטין הקשו מ״ש מגילת סוטה דמוחקין מן התורה, ולגט אינו מועיל, ותירצו דבמגילת סוטה מסתמא אין הכהן שעליו לכתוב מקפיד אם יכתבנו אחר, משא״כ בגט סתמא הבעל מקפיד. וצ״ע דבזבחים אינו מוזכר הקפדת הבעל אלא דאשה לאו לגירושין עומדת. וחידש הגרי״ד דשני התוס׳ אזלי יחד, דע״י שזינתה היא שפיר עומדת לגירושין, אולם הבעל מקפיד וחסר בהסתמא על גט זה, ולכן בסוטה דע״י שקינא לה ונסתרה היא עומדת להשקאה, וגם הכהן אינו מקפיד שפיר מהני סתמא לשמה.

דף כ:

כתב מגילת סוטה סתם

ר׳ יעקב אומר משמו חוץ מפרשת סוטה של מקדש. ור׳ ירמיה פי׳ דס״ל דאין מוחקין מן התורה דאינו לשמה, ולכן ליכא נ״מ של כתב הראוי למחוק אלא בפ׳ סוטה שנכתב במקדש בשביל סוטה פרטית. וכך פסק הרמב״ם (הל׳ סוטה פ״ג ה״ח) דצריך שיהא לשמה כמו הגט, ולפי״ז אין מוחקין מפרשת סוטה שבתורה, וכן ביאר במנ״ח (שס״ה אות ל״ה).

ואח״כ כתב המנ״ח דיש להסתפק אם כתב סתם דאפשר דכשר דלא דמי לגט דסתם אשה לאו לגירושין עומדת וכו׳, ודבריו תמוהין הא האי סברא כתבו התוס׳ להכשיר למחוק מס״ת אבל לאחר שכבר העלה דאין למחוק מה״ת א״כ איך יועיל סתמא, וצ״ל דהבין דס״ת גרע מסתמא.

ויש להוסיף דלפי סברות הגמ׳ יוצא דאם כתב מגילת סוטה סתם להשקות בה סוטה יהא כשר לכו״ע דהרי נכתב לשם אלות וגם לא אינתיק לשם אחריני, וכן העיר בדבר שאול, וי״ל דבזה מיירי המנ״ח דנכתב לשם אלות אבל לא לשם אשה זו אלא סתמא דאפשר שהרמב״ם יודה לזה ודו״ק.

למה הוציאו הנדה רק מהעזרה ולא מכל הר הבית

אמר אביי שמא תפרוס נדה. ותמהו המפרשים א״כ למה אמרינן במתני׳ הוציאוה שלא תטמא ״העזרה״, הא נדה אסורה בכל הר הבית, ובתוי״ט תי׳ דלפעמים התנא קורא כל הר הבית עזרה. ובקר״א הביא

תוס׳ מפורשת בזבחים דף לב. שכתבו דהיו צריכין להוציאה מכל הר הבית וז״ל וכי האי גוונא נמי הוי ההיא דסוטה דקתני שלא תטמא העזרה והיו זקוקין להוציאה אף חוץ לחיל להר הבית דהא מפורש טעמא התם שמא תפרוס נדה, עכ״ל.

וברמב״ם פ״ג הט״ז כתב והן אומרים הוציאוה הוציאוה שלא תפרוש נדה, והנדות מטמאות עזרת נשים והן מוציאין אותה מעזרת נשים שהיא עומדת בה, עכ״ל. ולכאורה מפורש דלא כהנ״ל אלא רק הוציאו אותה מעזרת נשים, וכתב המל״מ שהדבר תימה היא אצלו דהא תנן דנדות משתלחין מכל הר הבית.

ועיין בקר״א שכתב ליישב דמדרבנן יש איסור על מת בעזרת נשים וכמש״כ התוס׳ ביבמות דף ז: ובזבחים שם, ורק מה״ט לא היו צריכין להוציא אותה, וא״כ י״ל דבצירוף איסור ודאי מדרבנן, ואיסור ספק מה״ת הוציאוה, אבל לשאר הר הבית דהוי רק ספק איסור שמא תפרוס נדה ע״ז לא הקפידו. והדבר סתום קצת בדברי הגמ׳ דמשמע דאינו משום טמא מת, אבל ההכרח לא יגונה ולא ישובח.

תוד״ה לא טמא מת וכו׳ אלא אפילו מת עצמו דהוי טומאה בחיבורין במכניסו דחמירי טפי וכו׳, עכ״ל. וקשה מהיכ״ת שמשה היה נוגע בעצמות יוסף ממש, והרי רק טיפל בו להכניסו לארץ, וא״כ אפשר נאסר טומאה בחיבורין במחנה לויה, ומוכח דמשה נטלו עמו בכל מקום ומקום בכבודו ובעצמו בידיו ממש וצ״ע.

ובקר״א הקשה דמשמע דמת עצמו מותר במחנה לויה אבל לא במחנה שכינה אפילו כשאינו בחיבורין, ולתוס׳ מהיכ״ת דבר זה דלמא לא הותר דוקא במחנה לויה אלא טומאה בחיבורין, אבל בלי חיבורין מותר אפילו במחנה שכינה.

שם. ובעיקר קושית התום׳ תי׳ בתום׳ שאנץ דהוי פלוגתא דתנאי, ועיין בתום׳ בשאר מקומות שתי׳ באופ״א. ובעיקר דברי התוס׳ בטומאה בחיבורין, ראיתי באיזהו מקומן שהביא מהקה״י (טהרות סי׳ ט״ז) שהוכיח מתוס׳ דידן בגדר טומאה בחיבורין דהנוגע חמיר, ואינו רק העברת טומאה ע״י.

דף כא.

ביאור הראיה דזכות תולה מנבוכדנצר

וכתיב לקצת ירחין תרי עשר. וקשה דמבואר ברש״י בסוגיין וכן פי׳ בדניאל (ד׳ כ״ד) דנבוכדנצר לא רצה ליזון העניים עוד ולכן בא הגזירה עליו אחר י״ב חודש, וא״כ איזה ראיה יש כאן שזכות תולה לי״ב חדש.

ואפשר דלזה גופא שיהא לו עצה של צדקה להנצל היה צריך זכות ג׳כ, וכשתם זכותו (דהיינו לאחר י״ב חודש) מיד נפל בלבו להפסיק מליתן צדקה, ודו״ק היטב.

ובאמת חזינן יסוד זה בב״ב דף ד. שנענש דניאל על שנתן עצה לנבוכדנצר הרשע להציל עצמו בזכות הצדקה, וחזינן דצריך להיות ראוי שיהא לו זכות הצדקה להציל עצמו ודו״ק[פ].

שוב ראיתי ברד״ל שהביא מהירושלמי (פ״ג ה״) שכבר דחה הראיה מנבוכדנצר מטעם הנ״ל דהיה בזכות הצדקה שנתן באותו שנה, וצ״ע מה יענה ש״ס דילן וצ״ל כמש״נ לעיל, וברד״ל תי׳ באופ״א וק״ק מלשון הפוסקים בדניאל ע״ש וקצרתי.

ומאי אע״פ שאין ראיה לדבר וכו׳. והקשה ר׳ אלישיב זצ״ל דבשאר עונשין שייך זכות, אבל בסוטה שכך גזרה תורה שתמות ע״י המים שאני לגמרי, ואינו

[פ] ויש לציין מש״כ במלבי״ם (דניאל שם) דגם נתינת הצדקה והצלת עצמו לזמן היה ג״כ בחלום, וא״כ ע״כ דאין הצדקה המצאת חוץ מהגזירה, אלא נכללת בהצלתו ע״י הזכות לי״ב חדש. ולפי דברינו יש לנו ראיה מה דמרגלא בפומיה דבית בריסק (בשם הגר״ח מוואלזין, והחפץ חיים) דכדי ליתן צדקה צריך לזה זכות, ודו״ק.

אלא זכר. ונראה פשוט דמבואר בגמ׳ דהתורה קבעה חוקים עד מתי זכות תולה למנוע העונש, וע״ז ילפינן דשנה אחת הוא השיעור, ולגבי סוטה רק צריכין לדעת השיעור, ולא איכפת לי דשאני דזהו רק מ״ט זכות תולה כלל, אבל לאחר שידעינן שזכות תולה (ובתוס׳ הביאו דרשת הירושלמי לזה) שפיר תלוי בכללי התורה, ופשוט.

מהכ"ת דמצות שאינן מצווין אינו מספיק להיות זכות תולה

אילימא זכות דתורה הא אינה מצווה ועושה היא.

וקשה הא אכתי יש לה שכר, ולא גרע מעכו״ם דעסק בתורה דמגיע לו שכר של אינו מצווה ועושה. ומשמע דבעלי הגמ׳ ידעו ברוחב דעתם דרגת הזכות של אינו מצווה ועושה וידעו דא״א שיהא זכות כזה מציל מן מי המרים. ועיין בעיון יעקב שרמז לזה קצת, דחטא גדולה כזו של זנות דאשת איש, וזכות קטן של אינה מצווה ועושה, ודאי אינו מספיק להצילה ע״ש.

ועוד עלה בדעתי ליישב עפ״י יסודו של הרמח״ל דבעת מתן תורה נקבעה בהבריאה שהכל נעשית ע״י מעשה ישראל והמצות, וכתב דזהו מעלת מצווה ועושה, דמי שאינו מצווה ועושה אע״ג דקיים מצוה מ״מ לא הועיל בתיקון העולמות וכו׳. והנה כבר בארנו בפתיחה למסכתין דע״י בדיקת המים האשה מתה מאליה דא״א לה לחיות במצב כזה. וא״כ רק עשיית מצות הפועלין בהבריאה יכולין להצילה שיהא לה זכות קיום לסתור מה שהבריאה רוצה להמיתה, אבל זכותים בעלמא אינו מועיל. ור׳ ראובן צבי קפלן נ״י הוסיף די״ל בנוסח אחר עפ״י הנ״ל, דרק זכות של מצווה ועושה הבריאה צריכה לה, משא״כ במה שאינו מצווה ועושה אין בזה תועלת להבריאה להצילה מחמתו.

ובברם נטע פי׳ באופ״א דמאחר דילפינן מנבוכדנצר שזכות הצדקה תלה לו וכבר כתב בחידושי הר״ן (סנהדרין נו:) דבני נח נצטוו על הצדקה, ועל כן שפיר נתקשה הגמ׳ דאכתי לא למדנו שיהא זכות תולה באינו מצווה ועושה שאין שכרה גדול כ״כ.

קושי מהא דנשים מברכות וצונו בברכת התורה

הא אינה מצווה ועושה. עיין בבית הלוי (ח״א סי׳ ו׳) שהקשה דהב״י הביא בשם האגור דנשים מברכות ברה״ת כיון דהם מחוייבות ללמוד ההלכות שנוגע למצות המוטלות עליהן, ומשו״ה מברכין ברכת התורה ואומרים וצונו. ותמה א״כ למה מקרי בסוגיין אינה מצווה ועושה אפילו בהנך מצות.

ותי׳ דאינו מחיוב ת״ת אלא כהיכי תמצא לידע איך לקיים המצות, אבל מצד מצות ת״ת מקרא מלא דיבר הכתוב ושננתם לבניך ולא לבנותיך. והא דמברכות ברה״ת היינו כשאר מצוה עשה שהזמן גרמא דאע״ג דפטורות יכולות לברך, וכן כתב הגר״א (סי׳ מ״ז סעיף י״ד) שדבריהם דחויין מכמה פנים ומברכות כשאר מעשה״ג, וסיים - ואף דקי״ל כאילו מלמדה תיפלות דוקא בתורה שבע״פ כמש״כ ביו״ד סי׳ רמ״ו סעיף ו׳.

אולם באבי עזרי (הל׳ ת״ת פ״א ה״א) כתב לפרש באופ״א דאע״ג דאינן מצווין במצות ולמדתם, מ״מ הם מצוות בחיוב לימוד הנכלל בכל מצוה ומצוה (עיין להלן דף לז: בהא דללמוד וללמד ושמור ולעשות) וע״ז שפיר מברכין מחמת חיובן.

ביאור הדמיון של תורה לאור ומצות לנר

כי נר מצוה ותורה אור, תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור וכו׳. מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה וכו׳ עבירה מכבה מצוה כו׳. דהיינו הגמ׳ אומר שני חילוקים בין תורה למצות, א׳ דתורה מגין לעולם ומצוה רק לפי שעה, ב׳ מצוה דומה לנר דע״י מים רבים יכבו, אבל תורה אפילו מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה שהיא תורה.

ועיין במלבי״ם (משלי ו׳ כ״ג) שכתב לפרש החילוק ביניהם, וז״ל והנר אינו בוער רק בעוד שיש שם שמן ופתילה, וכן המצוה היא רק בעודו כלוא בגויה, והאור מאיר מצד עצמו, כן אור התורה דבוק בנפש מצד שהיא נשמה אלקית, וגם אחרי הפרידה אור אלקים מאיר על ראשם ועטרותיהם בראשיהם, וכמו שע״י האור תאיר הנר כן ע״י עסק התורה ישמור מצוה ולא ע״ה חסיד, עכ״ל.

ובמהרש״א מבואר כעי״ז שהגוף פועל מעשה המצות, והנשמה שהוא שכלו של אדם פועל העיוני שהיא התורה ע״ש. וכן איתא בעוד ספרים דתורה פועל דיבוק הנפש עם האלקים, ומצות הוא רק מעשה הגוף (עיין מהר״ל נתיבות עולם פ״א ג״כ על דרך זה), ונפש החיים (ש״ד פכ״ט) ואכמ״ל.

אולם כנודע דשייך שהמצות ימשכו מאור התורה, ואז שורה אור גדול גם על המצות, ועיין בשפת אמת עה״ת פ׳ צו שהביא דברי הזהר שם ואעתיק לשון הזהר - ועוד אש תמיד תוקד על המזבח דא אורייתא דאתמר בה (ירמיה כג) הלא כה דברי כאש נאם ה׳, לא תכבה ודאי דעבירה אינה מכבה תורה, אבל עבירה מכבה מצוה... אבל לגבי מארי תורה לית ליה כבייה עולמית

בהון דנהרין לה בכמה רזין דאורייתא דאור ר״ז אתקרי ומצות דאורייתא דמקיימין לה רבנן תורה איהו לגבייהו, עכ״ל.

ומבואר דמצות דמקיימי רבנן ״תורה איהו לגבייהו״, וי״מ דהיכי דמקיים איזה מצוה מחמת התורה שלמד, נמצא דמצוה זה נובע מהתורה ויש לו אותן סגולות, ולא דמי למצות שעושה סתם, וע״ז אמרינן ולא ע״ה חסיד. ועיין במלבי״ם שהבאנו לעיל דג״כ מרומז ענין זה דע״י תורה גם המצוה מאיר, ובמכתב מאליהו (ח״ג עמוד 58) ביאר ד״ז בארוכה שיש שני מיני מצות ע״ש ואכמ״ל.

עבירה מכבה מצוה. עיין בשערי תשובה (שער א׳ מ״) שכתב דאחרי שהאדם עושה תשובה על חטאיו יתפלל לה׳ שה׳ יחזור ויקח מצותיו כדאיתא (סוטה כא.) דעברה מכבה מצוה, ובעת התשובה יתכפרו העונות ותתעורר זכות המצוה ויאיר נרה אחרי אשר לא הגיה אורו לפני התשובה וכו׳, ומבואר דאין העבירה מכבה המצוה לגמרי, אלא דבשעתה היה מכוסה בלכלוך החטא, ודו״ק.

מהו מעלת תורתו כשיש לו עבירות

ואין עבירה מכבה תורה. עיין ביערת דבש (ח״ב דרוש א׳) שהקשה ממאי דכתיב (תהלים נ׳ ט״ז) ולרשע אמר מה לך לספר חוקי, דאין לבעל עבירה חלק בתורתו של השי״ת. ותי׳ דיש עבירות שכליות כעריות ושפיכות דמים ושוחד, ויש שאר תרי״ג שקדשנו בהם וצוונו לקיימם. ואם האדם עובר בעבירות שהם נגד השכל כגון גילוי עריות ושפ״ד אז הוא מופקע משכל התורה ואינו מענינא ללמוד, אבל מי שנכשל בשאר חטאים אדרבה שכל התורה מכפר על עונו. ובזה כתב לפרש מה דאיתא במס׳ ע״ז דף ב: דלעתיד לבא יהא שו״ט בין האו״ה והקב״ה, וביאר דטוענים שגם הם אילו היו להם תורה היה מכפר על כל עוונותיהם, וע״ז ה׳ משיב להם שלא קיימו ז׳ מצות בני נח שהם שכליות, ואז אין תורה מכפר כלום.

ועיין בשערי תשובה (ש״ג אות רי״ט) שתי׳ באופ״א דדוקא העובר על דרך המקרה אין עבירה מכבה תורה, אבל הפורק על אזהרת העברה מעליו, אז שייך עליו המקרא ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי.

ותמהני מאד על רבינו יונתן, הא בסוגיין מבואר להיפוך מדבריו דגם בזנות דאשת איש אילו היה לה זכות תלמוד תורה היה מגינה עליה, וכן למסקנא דגם סיוע לת״ת סגי להגן עליה, והא לדבריו במצות שכליות כזנות וכדו׳ אדרבה אין התורה כלום.

ויש ליישב קצת למסקנת הגמ׳, דכיון דזכותה הוא בת״ת דבעלה ובנה, והם לא חטאו נמצא דיש כאן תורה שלימה וכראוי ואין עבירה שלה מכבה זכות ת״ת שהגיע לה, משא״כ בהלומד עצמו הנך עבירות מגרעין בלימודו. אולם אכתי קשה מדוד דאילו ידעו אחיתופל דאין עברה מכבה תורה לא היו רודפין אחריו אע״ג שחשדוהו שזינתה עם אשת איש, ולדבריו לא יועיל, וצ״ע.

תורה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא. ופרש״י מצלא היינו מיצה״ר שלא יכשל בחטא. ועיין במשך חכמה סוף פרשת לך לך מעלת התורה יתר ממצוה שמציל יותר, דבראתי יצה״ר ובראתי תורה תבלין, ונמצא דכח התורה מחליש היצה״ר, ולכן מצילו מן החטא אפילו אח״כ. וכתב שם דזהו דקאמר דוד שש אנכי על אמרתך דהיינו התורה, כמוצא שלל רב. ושלל היינו כסף מהאויב, דמלבד שנתרבה כספו הרי החליש האויב. אולם יש לציין דמצינו ענין התבלין גם במצוה לר׳ יוסף בעידנא דעסיק בה, וי״ל אי שוה לתורה בכה״ג או הוי ענין אחרת.

מתקיף לה **רבא אלא מעתה דואג ואחיתופל וכו׳.** עיין בליקוטי הלכות, שהחפץ חיים כתב ליישב קושיתו דיש שני אופני תורה אחד לשמה ואחד שלא לשמה, ודואג ואחיתופל דלמדו של״ש גם לר׳ יוסף אינו מגין ומציל לעולם ע״ש.

באגרא דמקרין ומתניין בנייהו ונטרן להו לגברייהו **עד דאתו מבי מדרשא מי לא פגלאן בהדייהו.** והרמב״ם כתב אע״פ שאינה מצווה על ת״ת מ״מ הזכות מגין עליה וכו׳. וקשה ממסקנת הגמ׳. ונראה דקאי כמסקנת הגמ׳ ואעפ״כ יש חידוש דאינה מצווה ועושה יש לה זכות, וכן משמע בסיום הגמ׳ דאע״ג דאינה מצווה ועושה מ״מ באגרא וכו׳.

רש״י ד״ה **ונטרן לגברייהו.** וממתינות לבעליהן שיוצאין לעיר אחרת ללמוד תורה, עכ״ל. ומבואר דהא דממתינות בכל יום אחרי הסדרים אינו נכלל בשכר של הגמ׳, אלא ע״י שמניחות אותן שלא לשוב לביתם כלל, וממתינות וממתינות ודו״ק.

חלוקת שכר בין איש לאשה

פלגאן בהדייהו. ומבואר מזה דאשה נוטלת מחצה שכר בלימוד התורה של בעליהן. ויל״ע היכן הדברים אמורים, ורש״י הזכיר שמניחות בעליהן לילך חוץ לעיר ללמוד תורה זה מסירות נפש הוא, וכן הא דמצינו בנדרים (דף נ.) דר״ע אמר לתלמידיו אודות אשתו דשלי ושלכם שלה הוא, פי׳ הר״ן דהיא נתנה לו העצה למיזל לבי רב, וחזינן דצריך שיהא לה ענין מיוחד שיהא מגיע לה השכר, ואינו בחנם דמיד שנשאת לו זכתה במחצה שכר, ומוכרח כן דאל״כ כל הנשים שבעולם יש להם איזה שכר של תלמוד תורה, וע״כ דרק בהני גוונא פלגאן בהדייהו

ועיין לעיל שהבאנו מהשערי ציון (ח״ב סי׳ ט״ז) דהא דזכות לא שכיח, היינו משום דתורה מגין ומציל וא״כ ממ״נ אם יש לה זכות של תורה היה מצילה מן החטא, ואם לא הצילה מסתמא ליכא זכות להצילה ממות ג״כ, ורק לפעמים רחוקים שייך דלא הועיל להצילה מן החטא ואכת מספיק להצילה מן המות ע״ש.

מאי פרשת דרכים, א״ר חמדא זה ת״ח ויום מיתה. עיין בספר שב שמעתתא (הקדמה אות כ׳) שביאר סוגיין בטוב טעם, דמי שהגיע לשלימות האמיתי יפרד נפשו מגופו במיתתו, ולא יתערב החומר לטשטש נפשו, וכן להיפוך, וזהו כוונת פרשת דרכים דגופו יפרד לקבר, ונפשו לחיי העולם הבא.

ביאור מעלת אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא

מר זוטרא אמר זה ת״ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא. וצ״ב מה רצו בזה. ועיין במהר״ל (נתיבות עולם פ״א, וכן באבות פ״ג מי״ח) שחידש דישרות הלימוד הוא ע״י לימוד הלכה למעשה שאינו נוטה מן האמת ימין ושמאל, וז״ל פי׳ ההלכה שהוא האמת והישר ואף ששאר התורה ג״כ נקראת תורה ויש עליה שכר ג״כ מ״מ יש לו קצת נטיה מן דרך האמת אבל ת״ח דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא זה הדרך נקרא פרשת דרכים שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים, וכ״ז מורה כי התורה היא שמביא האדם אל השי״ת ולהיות זוכה לעוה״ב וביותר כאשר מכוין הלכה, עכ״ל. ולפי״ז אין הנקודה דוקא לחדש ד״ת אליבא דהלכתא, אלא ללמוד הלכה למעשה, וצ״ע.

ובמכתב אליהו (ח״א עמוד 57) ביאר באופ״א, ותחילה האריך בענין הנגיעות שכל אדם יש לו בכל ספק שבחייו ואיך מוטל על האדם שיהא לבו מנוקה מכל סיג של שוחד ונגיעות, ואח״כ כתב וז״ל איך יבא אדם לשלימות זאת? רק אם יעבוד ויתקן מדותיו כי בזה יבטל הנגיעות בשרשן ושנים רבות של עבודה לשם שמים נצרכות לזה, לחזק את שאיפת ובקשת האמת כ״כ עד שישחרר את עצמו מהשפעת הנגיעות וזהו מה שקוראת הגמ׳ הגיע לפרשת דרכים (סוטה כא.) וקאמר עלה, מר זוטרא אמר זה ת״ח דסלקא ליה שמעתא אליבא דהילכתא, פי׳ שמכוון מעצמו אל האמת, כי כבר עבד על עצמו כ״כ עד שהגיע לטהרת הלב ואז רק אז ראייתו נכוחה ומשפטיו ישרים. עבודה זו היא עבודת המוסר, ומכאן שבלי מוסר א״א להגיע אל האמת. ויסוד זה הוא ״שרש המוסר״[פא] עכ״ל.

פא. וע״ש שכתב דמי שלא טיהר לבבו עדיין, יכול לעשות מבחן לידע קצת אם כיוון אל האמת, דאם ההחלטה בא לו בקל בלי שום מלחמה יחשוד עצמו באיזה פנה הסכים עמו נגיעותיו. ורק כשתעלה בידו בקושי מתוך התאצמות להכרת האמת רק בה אפשר שתהיה לו תקוה שתהיה אמיתית.

ענין יששכר זבולון

מאי בוז יבוזו לו, לא כשמעון אחי עזריה וכו׳ א״ל תא נערוב וליפלוג יצתה בת קול ואמרה אם יתן איש את כל הון ביתו וגו׳. ומבואר בגמ׳ דבר יסודי, דע״י שמסכים להתפרנס מאחרים כדי שיוכל ללמוד מתמעט ממנו שכר לימודו, עד שנקרא אם יתן איש כל ביתו במקום אהבה וכאילו מוכר האהבה בדמים. וכן מבואר במהרש״א שביאר כפילות הלשון בוז יבוזו, וז״ל דהיינו בעוה״ז ובעוה״ב, כדמסיק דיבוזו בעוה״ז דלא לקראוהו הלל אחי שבנא כמו שקראו שמעון אחי עזריה לכבודו בעוה״ז.. **ויבוזו לו גם בעוה״ב מלפלג עמו שכר לימוד התורה**, עכ״ל. וראיתי במשך חכמה בפרשת ויחי שפי׳ הפסוק ביששכר ויהי למס עובד, כי עבודתו בתורה נותן ממנו מס לזבולון. והביא סוגיין שמעון אחי עזריה. ומבואר דיששכר היה צריך לשלם מס לזבולון משכר תורתו. ויל״ע א״כ מהו מעלת שותפות של יששכר זבולון ואיזה פתי יקח אפילו כל הון באהבה. אולם עיין באור החיים (פ׳ כי תשא) שכתב להדיא דלא כזה ואין נגרע משכר התורה שיש על הלומד, ולזה נתכוון דשקל הקדש כפול שיש בו שכר כפולה, וכן הביא המנח״י (ח״ו סי׳ ק׳) בשם החיד״א.

והנה ממה שראיתי בדברי המפרשים יש מחלוקת גדולה מאד מהו סיבת בוז יבוזו לו. ובמהרש״א הנ״ל מבואר דכל שעושה עסק לפלוג בשכר לימודו מגיע לו בזיון, וגם על שמעון אחי עזריה נאמר בוז יבוזו. וכן הוא דעת ר׳ האי גאון שהביא רע״א בגליון השו״ע, ועוד מפרשים שפי׳ כן עיין במנחת יצחק הנ״ל.

אולם הב״י ורמ״א ביו״ד סי׳ רמ״ו הביאו בשם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב שני סוף חלק ה׳) דהך בוז יבוזו קאי דוקא משום דרצה לחלוק עמו אחר שלמד, וע״ז אמרינן שיש בזה בזיון גדול למכור שכר תלמודו, אבל אם קודם לימודו הוצרך לעזר והתנו שזה יפרנסו ובזה ילמוד אין איסור בדבר, וזהו ענין של שמעון אחי עזריה ומותר לעשות כן.

וכן נפסק בשו״ע בסעיף א׳ - ומי שא״א לו ללמוד מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו יספיק לאחרים הלומדים. הגה: ותחשב לו כאילו לומד בעצמו (טור). ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר אבל אם כבר עסק בתורה אינו יכול למכור לו חלקו בשביל ממון שיתנו לו,עכ״ל.

וכבר האריכו בזה במעלות וחסרונות של יששכר וזבולון, במהר״ם אלשקר (מובא בגליון רע״א על שו״ע סי׳ רמ״ו), **ובחיד״א** (הנ״ל), **ובאמרי בינה** (ח״א סי׳ י״ג), **ובמנחת יצחק** הנ״ל, **ובאגר״מ** (יו״ד ח״ד סי׳ ל״ז) **ובמנחת אשר** (פ׳ ויחי) עיין בדבריהם.

ונראה דיתכן דנחלקו בזה גופא, דרבינו ירוחם נקט דאע״ג דמגיע להמפרנס שכר מלימודו מ״מ אינו נגרע מערכו וא״כ מה הפגם והחסרון בזה, והטעם לזה היינו כמש״כ האחרונים דכיון דלא היה יכול ללמוד אלא בסיוע של כספו של זה הוי כגורם הלימוד ויש לו חלק בשכרו מצד גורם (ועיין בהערות שכתב דנראה דפשוט דשותפות דיששכר וזבולון הוא רק במסייעו במדה שבלא סיועו לא היה לומד אלא היה יוצא לעסק, ובלא״ה מקרי תמכין דאורייתא בעלמא), ואין זה מגרע שכרו של הלומד עצמו. אבל כשרוצה לקנות שכרו אח״כ וזהו לחסר שכרו של הלומד ע״ז נאמר בוז יבוזו לו. אבל מהרש״א ועוד נקטו דגם בהשתתף קודם נגרע שכרו, ובודאי גרוע אדם בזה ובוז יבוזו לו, כנלע״ד.

ורק אציין מה שהביא המנחת יצחק דתמה החיד״א דמבואר לעיל בגמ׳ דאשתו נוטל מחצה, וע״י היששכר זבולון העשיר נוטל מחצה, ונמצא שזה שעמל בתורה קרח מכאן ומכאן והעשיר ואשתו נהנין מזיו השכינה, ע״ש בדבריו. ועיין במנחת אשר שם שדן במי שהסכים לנדב סכום עצום לפדיון שבויים בתמורה שמאן דהוא יקנה את העבירות שלו ועונשם, ע״ש שהביא ממהרש״ם (ח״ג סי׳ קנ״א) ועוד גדולים שדחו קנין כזה מכל וכל.

דף כא:

קשה מכמה נשים דמצינו דלמדו תורה

אומר בן עזאי חייב אדם ללמד את בתו תורה. כפשוטו אין זה חיוב מה״ת אלא מדרבנן כדי שתדע שהזכות תולה, ועיין בתוס׳ (ד״ה בן עזאי) ובמהרש״א ומה שכתבנו שם.

ר׳ אליעזר אומר כל המלמד את בתו תורה מלמדה תיפלות וכו׳ כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו

ערמומית. ופרש״י שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע, ופי׳ במהרש״א דנשים דעתן קלות ויש לחשוש פן יערימו ויבואו לידי תקלה משא״כ באנשים, וכן ביאר במהרצ״ח בחילוק בין אנשים ונשים, ובאמת דבר זה מפורש בקצרה בשו״ת מהרי״ל (סי׳ קצ״ט) המובא להלן דמפני שנשים דעתן קלות יש לחשוש לזה. [ועי״ל דאנשים שנצטוו בלימוד התורה יש להם סייעתא דשמיא דלא יתקלקלו מחמת הלימוד, משא״כ בנשים].

ונמצא דבעצם ליכא איזה איסור או חסרון מצד עצמה במה שאשה לומדת תורה, ורק יש חשש שתגרום אצלה רע.

והנה בהערות הביא שבשו״ת מהרי״ל (סי׳ קצ״ט) נשאל איך מצינו דברוריה אשת ר״מ ועוד נשים שלמדו תורה והיו בקיאות בהן, והא המלמד בתו תורה כאילו לימדה תפלות.

והשיב בתרי אנפי או דאביהן סברו כבן עזאי דמותר ללמד בתו תורה. ואח״כ כתב באופ״א וז״ל אמנם יותר נראה לי שמעצמם עשו שהרי ברוריה הוכיחה סופה על תחלתה שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו נשים דעתן קלות, וראש לחכמים אמר אני ארבה ולא אסור ולא אטה כו׳, ה״נ סמכה על צדקתה שלא תעבור על ידי הלמוד, עכ״ל. ומבואר מדבריו דבר מבהיל דאלו הנשים שלמדו היו בטוחין בעצמן שלא יבוא תקלה ע״י לימודן, ולבסוף לא הועיל.

ובביאור כוונתו דעיין בע״ז דף יח: דאמרינן בגמ׳ דמחמת מעשה שהיה ערק ר׳ מאיר לבבל, ואיכא דאמרי ממעשה דברוריא. ופרש״י שפעם אחת ליגלגה על שאמרו חכמים נשים דעתן קלות הן עלייהו, ואמר לה חייך סופך להודות לדבריהם וצוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית, וכשנודע לה חנקה עצמה וערק ר״מ מחמת כסופא, עכ״ל. וע״ז כתב מהרי״ל דנתקיים בה דברי הגמ׳ דאני חכמה שכנתי ערמה, וכמו דאירע בשלמה.

ונראה להוסיף דהובא לעיל דעיקר החילוק בין אנשים ונשים דנאסר תורה רק לנשים מחששא הנ״ל משום משום דנשים דעתן קלות, ונמצא דברוריה לשיטתה שלא הסכימה להא דנשים דעתן קלות (וכמפורש ברש״י) שפיר התירה לעצמה ללמוד תורה וכמש״כ מהרי״ל דאמרה שלא תבוא לה תקלה בזה.

אולם הגמ׳ דס״ל דלא כן אלא שנשים דעתן קלות וגם שאסור לנשים ללמוד תורה מה״ט דשמא יעשו דבריה בהצנע ותתקלקל שפיר אירע לה ממש כמו שחששו בגמ׳ שהסכימה לדבר עבירה בהצנע ובערמימות, והדברים נפלאים מאד.

תוד״ה בן עזאי וכו׳ נשים לשמוע ונראה פירושו דמצוה לשמוע הנשים כדי שידעו לקיים מצוה ולא משום שידעו שזכות תולה, עכ״ל. ועיין בבית הלוי (ח״א סי׳ ו׳) שהוכיח יסודו מכאן דמצות לימוד של נשים הוא רק לקיים מצותיה, ולא לשם לימוד, וזהו דאמרינן בירושלמי אנשים ללמוד, נשים לשמוע כדי שידעו לקיים מצוה, ודו״ק.

גדר איסור ללמד בתו תורה

בא״ד ולא משום שידעו שזכות תולה, עכ״ל. כוונת התוס׳ דמה״ט ראב״ע דלא כבן עזאי דהא לבן עזאי יש להם ללמוד תורה ממש כדי שתדעו שתולה להן זכות, וכן מבואר במהרש״א. ותמוה דהא פ׳ הקהל הוא מצוה דאורייתא ובא למסבר קראי דאנשים ונשים וטף ומה ענין עצת בן עזא שתלמוד אשה תורה כדי שתדע שהזכות תולה, ומשמע מתוס׳ דדינא דבן עזאי הוא מה״ת וצ״ע. שוב ראיתי במנחה חריבה שכבר העיר בזה דכפשוטו דינא דבן עזאי הוא מדרבנן, ומתוס׳ משמע דהוא מה״ת יעו״ש.

ועוד קשה דבהקהל לא קראו אלא משנה תורה ולא פ׳ נשא שמוזכר שם שהזכות תולה, וכן העיר בתורת הקנאות.

ועוד תמה במהרצ״ח דברמב״ם (הל׳ תלמוד תורה פ״א הי״ג) מבואר דלא נאסר אלא תורה שבע״פ, והא הקהל היה תורה שבכתב, (ועיין להלן דף מא. שהבאנו פירוש אחת בתוספתא ומדברי הנצי״ב שהמלך היה מפרש הפוסקים ג״כ, והרי שלמה אמר קהלת בהקהל, וע״כ דלא אמר פסוקי משנה תורה לבד, וא״ש מתיישב היטב).

חומר מסירת תורה לנשים דאמר ע״ז ישרפו ד״ת

בא״ד. ישרפו ד״ת ולא ימסרו לנשים, עכ״ל. ותמוה דליכא איסור בעצמותו במסירת ד״ת לנשים כמו שנתבאר לעיל, ורק שיש חשש שתבוא בה ערמימות, וא״כ מהיכ״ת להחמיר כ״כ. ועיין במאירי על מתני׳ שכתב ובתלמוד המערב אמרו דרך גוזמא ישרפו ד״ת ולא ימסרו לנשים, ומבואר דהוי גוזמא בעלמא.

וע"ל דהוא בהפגלת קיום דברי חז"ל, ולא מחשש של ערמימות, אלא כך הוא צורת שמיעת דברי חכמינו ז"ל ודו"ק היטב.

ומצאתי ביאור נפלא ממרן הגרי"ד זצ"ל (מובא בחי' הגרי"ז להלן דף מ:) בהך לישנא דהירושלמי דישרפו דברי תורה ולא ימסרו לנשים.

דהנה בתמורה דף יד: אמרינן דכותבי הלכות כשורף דברי תורה, ופרש"י (בלישנא אחרינא) משום דאסור לשהות תורה שבע"פ שנכתב, וביאר הגרי"ד עפ"י יסודו של הגרי"ז דאיכא דין במסירת התורה שאופן מסירת תורה שבעל פה הוא בפה ולא בכתב, וזהו אופן שמירת תורה שבע"פ [ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פ' ואתחנן שכתב שנכרתה ברית מיוחדת על חובה זו של שמירת הקבלה דעל תורה שבע"פ איכא ציווי מיוחד לשמור הקבלה ולמוסרה לדורות] ואמר הגרי"ד על כן הכותב דברי תורה הוי כנשרפו דלא נשמרו כראוי שימסרו בע"פ.

ועפי"ז הוסיף דכמו"כ לענין מסירת התורה לנשים דמאחר שע"י נשים אין התורה שמורה כראוי דאינה נמסרת כפי צורת לימודה ממילא הרי הוא כשורף התורה, ואמר דזהו מה דמצינו בתוס' (כאן) שאמר ישרפו דברי תורה ולא ימסרו לנשים, דמסירת התורה לנשים הוי כשורף את התורה וממש כלישנא דגמ' תמורה ודו"ק.

למה לא הוי שופך דמים, ואיך הותר הסתכלות באשת איש בכה"ג

היכי דמי חסיד שוטה וכו'. ומקשין דהאי שופך דמים הוא שהיה לו להצילה ולא הציל, ובהערות תי' דמיירי כעין דברי התוס' דהיו מצילין אחרים ולא רצה להוסיף בהצלתה משום חסידותו ולמעשה הוצרכו לו ומקרי חסיד שוטה. ועוד תירץ עפ"י מה שכתב הרדב"ז דליכא חיוב להכניס עצמו לסכנת אבר כדי להציל נפש חבירו אבל מדת חסידות יש בו, וא"כ י"ל דמיירי שיש סכנת אבר ומונע עצמו מלהצילה כדי שלא להסתכל בה והוי שפיר חסיד שוטה.

ויש מקשין דאדרבה ליהנות בהסתכלות אשת איש הוי אביזרייהו דעריות ויהרוג ואל יעבור. ונראה דמיירי באופן שלא יהנה ממנה אלא דאומר "לאו אורח ארעא" לאסתכולי, ובפרט דשייך בעבידתיה טריד וכדחזינן בשאר מקומות. אבל אם אינו מצילה מחשש איסורא לא מקרי חסיד שוטה וצריך לדון כל ציור וציור. וכן מצאתי במנחה חריבה שכתב דהיכי דמתכון לאיסתכולי בה ורוצה להנות אפשר דלא שרי להצילה דאף דפק"נ דוחה כל התורה הא אביזרייהו דג' עבירות אפילו באיסור דרבנן יש סברא לומר דיהרוג ואל יעבור, עיין בכל דבריו (וצידד דהירושלמי דפי' חסיד שוטה באופ"א שפיר חולק על הבבלי ובכה"ג שפיר מחמיר כדין).

אולם עיין באג"מ (אה"ע ח"א סי' נ"ו) שכתב להדיא דלא ככל זה דברור שאף אם ברי לו שיבא לידי הרהור מחוייב לאצולה, דזה לא הוי מאיסורי ג"ע כיון שרק מדין הרהור הוא האיסור, דכל שאינו מכוון דרך תאוה והנאה לא הוי איסור קריבה, אלא איסור הרהור מקרא דונשמרתם מכל דבר רע, ואיסור זה נדחה בשביל פיקוח נפש, ע"ש בכל דבריו.

תוד"ה היכי דמי חסיד שוטה, ירושלמי ראה תינוק מבעבע בנהר, אמר לכשאחלוץ תפילין אצלינו, עד כשהוא חולץ תפילין הוציא זה את נפשו, עכ"ל. ודבר תמוה איך יעלה על הדעת דבשביל שמירת תפיליו יניח נפש מישראל למות, ובהערות פי' כמובא לעיל דמיירי שיש מצילין אחרים לא מיהר כ"כ.

ונראה לפרש באופ"א דהנה עיין בקרבן עדה שפי' הך ירושלמי וז"ל לכשאחלוץ תפילי אצילנו, שמתירא שיתמסמסו תפילין במים ויבואו לידי מחיקה, וזהו חסידות של שטות דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש כי אולי מות בתוך שהוא חלקץ תפיליו, עכ"ל. ומבואר דהחשש הוא מחיקת הפרשיות של תפילין.

ויתכן דלפי"ז דבר גדול חשב חסיד זה, דעיין בסוכה דף נג: דבשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא, ונסתפק דוד אם מותר לכתוב שם אחספא שלא לשטוף את העולם, ואחיתופל אמר ק"ו דמה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה. והגמ' תמוה הא פשיטא דכל התורה נדחית מפני פיקוח נפש, וכן תמה בעל"נ שם. ותי' דחשב דוד דלמא מחיקת השם הוי כחילול השם דיהרוג ואל יעבור, וי"א כעי"ז דמחיקת השם הוי אביזרייהו דע"ז דלא נאמר ביה יהרוג ואל יעבור, וע"ז הוכיח מסוטה דהתורה התירה מחיקת השם וע"כ דאינו בגדר ג' חמורות, ושוב נדחית מפני פיקו"נ.

ולפי"ז א"ש דברי הירושלמי דאינו שטות בעלמא שאין בו שום שכל, והיה אפשר לדון בזה, ורק קמ"ל דאעפ"כ כיון דנפסק בגמ' דחייב למחוק השם להצלת נפשות, שפיר מקרי חסיד שוטה.

ר' אבי אמר ר' יוחנן זה המשיא עצמה למכור בנכסים מועטין וכו' אביי אמר זה המשיא עצה למכור בנכסים כרשב"ג וכו'. עיין בעיון יעקב שכתב דבר נחמד, דר' יוחנן דס"ל בעלמא דקנין פירות כקנין הגוף (ב"ב דף קלו: וע"ש ברשב"ם) א"כ כשמוכר בציור דאחריך אינו רשע ערום דשלו הוא מוכר כיון דיש לו קנין פירות, והוצרך לפרש ציור דרשע ערום במוכר בנכסים מועטים, ואביי דס"ל בעלמא כר"ל דלאו כקנין הגוף וכמש"כ התוס' (ד"ה אביי) שפיר נקט ציור דרשע ערום באחריך ודו"ק.

דף כב.

הרי זה בותי. ופרש"י ואסור לאכול פתו ויינו, דכיון דלא שימש ת"ח אינו מקפיד על דברי חכמים וכו'. ובקר"א תמה דלא מצינו איסור כזה לאכול מפת ע"ה, וכתב דעכצ"ל דכוונתן דמי שאינו משמש ת"ח יכול להתדרדר מטה מטה, ויוכל לפול ד' דרגות, א' עם הארץ, ב' בור, וג' כותי, ד' מגוש, וביאר איך שחמורין כל אחד מחבירו. וכן הסכים הגרי"ש. ועדיין לא נתיישב לי כ"כ דברי רש"י דמשמע דאיסור פתו יינו קאי על איש זה.

הוראה עפ"י השו"ע האם מקרי שמורין מתוך משנתן

תנא התנאים מבלי עולם הן וכו' אלא שמורין הלכה מתוך משנתן. ופרש"י דאין יודעין טעמי המשניות ומדמין מילתא למילתא ועוד יש משניות הרבה דיחידאה היא ולית הלכתא כוותיה. ועיין במהרש"א שכתב וז"ל ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע, והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר, אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שימוש ת"ח, וטעות נפל בהוראותם, והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן, עכ"ל.

וכתב ע"ז בפתחי תשובה (יו"ד סי' רמ"ב סק"ח) וז"ל עיין במהרש"א בח"א פ"ג דסוטה וכו' ואפשר דדוקא בזמן הרב מהרש"א שלא היה עדיין שום חיבור על השו"ע, אבל האדינא שנתחברו הט"ז וש"ך ומג"א ושארי אחרונים, וכל דין מבואר הטעם במקומו שפיר דמי להורות מתוך השו"ע והאחרונים, עכ"ל. ולפי"ז יל"ע בלימוד מתוך משנה ברורה אם נכלל בזה, ועיין בהקדמת החפץ חיים למ"ב שכתב דלא העתיק דברים קצרים כחוקים כי המעתיק את הדברים בקיצור יוכל להוולד מזה כמה קלקולים, ומשמע דהמ"ב כתב פירושו על השו"ע להוציא מכל הנ"ל.

וע"ע בספר שדה צופים שהביא מהקדמת הסמ"ע שכתב דאין כוונת השו"ע והרמ"א לפסוק מהם לבד, אלא כי אם למי שלמד תחלה ד' טורים והב"י, וידע מקור כל דין וטעמו מהתלמוד והפוסקים, משא"כ בזמה"ז שמורין מתוך הש"ע והם מחריבי עמינו וכמש"כ כי רבים חללים הפילה זה מי שלא הגיע להוראה ומורה וכו'.

חומר החיוב ללמוד המקור של כל דין ודין

עיין עוד בשדה צופים שהביא מפירוש הגר"א במשלי, דכתיב (פ"י פסוק ד') ראש עושה כף רמיה, ויד חרוצים תעשיר. רש עושה כף רמיה, מי שלומד ברמיה היינו שאינו לומד שרשי הדינים רק קיצור הדינים, בכדי להראות שהוא יודע כל הדינים זה עושה אותו לרש כח, כי לסוף שישכח גם אותם מחמת שאינו יודע שרשן, אבל יד חרוצים תעשיר דהיינו מי שלומד הדין עם שרשו ויודע מקור כל דת ודין תעשיר שידע הכל ע"כ.

והעיר שם דידוע מכללי השו"ע דהיכי דהמחבר הביא דיעה סתם, ואח"כ כתב י"א, שההלכה כסתם. ואעפ"כ מצינו לפעמים דקי"ל דהי"א, וכתבו הנושאי כלים דרוב ראשונים ס"ל כן, ומבואר מזה דהמחבר סמך שהקורא ידע שבב"י מבואר דרוב ראשונים ס"ל כהי"א וידע לפסוק כמותם.

והביא שם מהאגר"מ (יו"ד ח"א, סי' ק"א) שכתב דאף בדין הנמצא בספרים ודאי שצריך המורה ג"כ להבין אותו ולהכריע בדעתו קודם שיורה ולא להורות רק מחמת שנמצא כן דהוי זה כעין מורה מתוך משנתו **שע"ז נאמר התנאים מבלי עולם שמורין הלכה מתוך משנתם בסוטה דף כ"ב ע"ש בפרש"י.** ומבואר דמי שמביא איזה פסק ולדידיה לא ס"ל כן נכלל במבלי העולם.

והביא עוד משמו (או"ח ח"ד סי' ל"ט) דאפילו לאחר שזכינו לספרי הראשונים והאחרונים מ"מ אדם צרך לקבוע לעצמו רב להסבירו עומק הדברים, ולכן צריכין הישיבות הקדושות, ומי שאומר שעכשיו כבר יש לנו דברי המפרשים וא"צ לרב הוא כמו הצדוקי שאמר לינאי המלך שתורה מונחת בקרן זוית וכו' ע"ש בדברים הנחמדים.

ב' פירושי רש"י למה לא יפסוק מתוך משנתו, ונ"מ בינייהו

רש"י ד"ה שמורין וכו' דכיון דאין יודעין טעמי המשנה וכו' ועוד יש משניות הרבה דאמרינן הא מני פלוני הוא וכו' עכ"ל. ומבואר מרש"י שני טעמים דאין להורות ממשניות א' דאינו מבין שורש וטעם ההלכה, וב' דלא ידע כפי נפסק ההלכה.

ועיין בפירות תאנה שהביא מראה מקום נפלא, דבשו"ע הרב (הל' תלמוד תורה פ"ב קו"א אות א') כתב דהרמב"ם שכתב ספרו יד החזקה וכתב בהקדמתו דא"צ חיבור אחר אלא שאדם קורא תורה שבכתב ואח"כ קורא בספר לידע כל הלכות והדינים, היינו משום דלמד כפי' השני של רש"י דהוי מבלי עולם משום המחלוקת, וכיון דהורה כפי ההלכה שפיר מותר לפסוק מתוכו, אולם הרא"ש (תשובה ל"א סימן ט') שכתב דאין לו לאדם ללמוד רמב"ם עד שידע הסוגיא על בוריה היינו משום דלמד כפי' הראשון של רש"י עיין בדבריו.

אולם עיין באג"מ שהבאנו לעיל (או"ח ח"ד סי' ל"ט) שכתב (בסוגריים שם) דאין לפרש הרמב"ם בהקדמתו כפשוטו יעו"ש בארוכה.

ענינא דשכר פסיעות

אמרה לו **רבי ולא שכר פסיעות יש לי.** ובמג"א (סימן צ' סקכ"ב) **הביא** זאת להלכה וז"ל ואם יש ב' בתי כנסיות מצוה לילך להרחוקה דשכר פסיעות יש [ב"מ דף קז.], עכ"ל.

ומקשין דנימא שילך להקרוב משום דאין מעבירין על המצות, ונאמרו בזה כמה תירוצים עיין בשו"ת הר צבי (או"ח סי' נ"ג) שהביא מהשדי חמד ועוד מחברים איך ליישבו, וכן עיין בהערות כאן מה שהביא בשם החיד"א (פתח עינים כאן).

ועוד חזינן דבר יסודי דכדאי לעשות מצות באופן שיקבל עליהם הרבה שכר, וזהו יסוד גדול ואין לקפוץ על הסולם ולומר שעושה ע"מ שלא לקבל פרס, והארכנו בזה במקו"א, ועיין בחיד"א הנ"ל מה שהרגיש בזה.

ועיין בשדה צופים שהביא מהספרי דבי רב דכ"ז לאשה או לאדם רגיל, אבל ת"ח השוקד על דלתות תורתינו הקדושה נכון יותר שיתפלל בבית הכנסת הקרוב אליו כדי שלא יתבטל מלימודו, "שזה יותר חשוב לאין ערוך לגבי שכר פסיעות, ותלמוד תורה כנגד כולם".

מאי דכתיב כי רבים חללים הפילה וכו'. עיין בשו"ע יו"ד סימן רמ"ב סעיף י"ג וי"ד דמובא שני המימרות ואעתיק לשון השו"ע והרמ"א הנוגע לסוגיין - תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה הרי זה שוטה, רשע, וגס רוח, ועליו נאמר כי רבים חללים הפילה. הגה ותלמידים הקטנים הקופצים להורות ולישב בראש להתגדל בפני עמי הארץ מרבים מחלוקת ומחריבים העולם ומכבין נרה של תורה. כל חכם שהגיע להוראה ואינו מורה הרי זה מונע תורה ונותן מכשולות לפני רבים ועליו נאמר ועצומים כל הרוגיה, ע"כ.

ועיין בשו"ת רע"א בהקדמה שכתב "כי תמיד מיראי הוראה אנכי, ודי אשר הוצרכתי להשיב לשואלי, מדאגה שבל אהיה בכלל כל מי שהגיע להוראה ואינו מורה". ועיין בהקדמת האג"מ שהביא דברי רע"א, והאריך דהגיע להוראה, אין הכוונה שיוכל לכוון לאמיתה של תורה, אלא כפי אותו דור כל שטרח ויגע והגיע לדבר ברור מקרי הגיע להוראה ע"ש.

דף כב:

תוד"ה עד כמה עד ארבעין שנין. פי' משעה שהתחיל ללמוד וכו', עכ"ל. ובמהרש"א פי' דלא כזה אלא ר"ל מלידה (כדחזינן במתני' באבות פ"ה משנה כ"א דבן ארבעים לבינה) ומה שהקשו התוס' דא"כ איך ילפינן ממתן תורה שהיו יותר מבני ארבעים, תי' מהרש"א דהיו שם יונקי שדים בשעת מתן תורה יעו"ש. ועיין בתוי"ט (אבות שם) שתי' באופ"א דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וא"כ הוי כאילו כל ישראל היו בן ארבעים, ושפיר י"ל דמ' שנה ר"ל מלידה ע"ש.

רש"י ד"ה **פרוש מאהבה.** מאהבת שכר המצות וכו' עכ"ל. עיין ברד"ל ובמהר"ל (כאן) שנתקשו בדברי רש"י דאינו מסתבר שיעלה על הדעת שהעושה לשכר ועונש יהא נכלל עם הנך רשעים פרושים, ולכן פירשו עפ"י הגמ' סנהדרין (דף סא:) דר"ל אהבת ויראת בשר ודם, וגם ע"ז אמרינן דיעסוק של"ש דמביא לידי לשמה.

כוונת ההוספה דסוף השכר לבוא בעבודה מאהבה

רש"י ד"ה **מיראה וכו' אלא מה על האדם לעשות מאהבת הש"י כאשר צוונו ה' אלקינו, וסוף**

השכר לבא, עכ"ל. וצ"ב למה הוצרך להא דסוף השכר לבא, ואדרבה זה מפריע לחשוב לשם אהבה בלי תערובות מחשבת שכר.

ובאמת כדברי רש"י מבואר ברמב"ם שכתב ג"כ (הל' תשובה פ"י ה"ב) וז"ל אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בכלל, עכ"ל, ועוד יש לציין מה שראיתי ברש"י בתהלים, דאיתא התם (ק' ב') עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה דעו כי ה' הוא אלקים וגו'. ופרש"י עבדו את ה' בשמחה וכ"כ למה דעו כי ה' הוא האלקים כשמשלם שכר פעולתכם, אבל עובדי עבודה זרה אין להם לעבוד בשמחה שאין משלמין שכר, עכ"ל. ומבואר דעבודת ה' בשמחה הוא מחמת השכר שסופה לבא, וצ"ע כנ"ל דאמרינן לפרוש מאהבת השכר ומיראת העונש.

ואפרש בקצרה כפי מה שהבנתי מדברי הגה"צ ר' מתתיהו סאלמאן שליט"א כפי המובא בשמו בפירושו על מסילת ישרים. דכנודע הקב"ה ברא את העולם להיטיב עם ברואיו דחק הטוב להטיב, והך הטבה היינו שנעבוד אותו ועי"ז יהא לנו שכר, ולא יהא לנו נהמא דכיסופא וכו'. וכל העולם כולו נברא לתכלית הזה, ולאחר שהאדם יודע תכליתו של העולם ואיך שהכל נברא בדיוק למלאות רצונו, הוא מלא אהבת ה' וכמש"כ הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ב ה"ב) דע"י שיתבונן בהבריאה ימלא בלבו אהבה עזה אליו.

אולם זהו רק כשמבין על בוריו תכליתו של העולם, אבל אילו חשב שהכל בלי שום תכלית אלא לעבוד אז היה הכל יבש בלי טעם ומלח. ונמצא דע"י שהאדם יודע ורואה איך שהשכר סופו לבוא, ואיך שהקב"ה מיטיב עמו כ"כ, ומרגיש גודל הכרת הטוב שיש לו להקב"ה, אז הוא מתחיל להתבונן ולאהוב אותו אהבה עזה עד שרוצה לעובדו בלי שום תשלום שכר, אבל כ"ז בידיעה הקדומה שיש שכר על מצותיו, אבל אם הכל היה עול על צווארינו בלי שום תועלת לנו אלא לעבוד לעולם לא היה שייך שיתחיל ההאהבה, וקצרתי מאד ודו"ק בכ"ז ואכמ"ל.

תוד"ה פרוש מאהבה וכו' שאם באת לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא מבעט, עכ"ל. לכאורה צע"ק דמי שבא ח"ו לבעוט בהקב"ה אינו ירא, ועיין בפירוש הגר"ח קנייסבקי שליט"א על הירושלמי שם שפי' דבא לבעוט דהיינו לזלזל בו ולנהוג בו כאוהב, וע"ז אומרים דצריך יראה ג"כ. וזהו כעין מה דאמרינן בברכות (דף לד.) חברותא כלפי שמיא מי איכא.

בא"ד. פרוש אהבה כאברהם וכו', עכ"ל. ומבואר בתוס' דנכלל בהפרושים גם אלו שהן לטובה ונמצא דמקצתן טובים ומקצתן רעים, וקשה א"כ מנין להגמ' להקשות שישמיטו מאהבה ויראה אפשר ר"ל דהם טוב, וצ"ל דהבבלי חולק וס"ל דאין לכלול פרוש שהוא לטובה.

דברי הראשונים פירוש של לשמה

תוד"ה לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה וכו' עכ"ל. והנה מהמשך דברי התוס' מבואר מדבריהם דענין לשמה היינו ע"מ לקיים מצותיו, וזהו שהביאו תכלית חכמה תשובה ומעש"ט, וגם להיפוך מי שלומד של"ש היינו שאע"פ שיודע שעובר לא מנע מכל תאוות לבו. והלומד בשביל שכר עוה"ב או יראת העונש ודאי דעתו לקיים מה שלומד, אבל הטעם שיושב ולומד ואינו עוסק בדרך ארץ וכדו' היינו משום דרוצה השכר או ירא מההפסד, אבל מ"מ לימודו הוא כצורתה, משא"כ הלומד של"ש דנעשית לו סם המות ונוח לו שלא נברא היינו שאינו לומד כלל ע"מ לקיים, אלא בועט באביו ובאמו וברבו.

ונמצא לפי"ז ג' דרגות בלימוד, א' יש הלומד רק כדי לקיים מצות ה', וע"ז אמרינן במצוותיו חפץ מאד ולא בשכר מצוותיו. ב' הלומד ע"י איזה סיוע אבל מ"מ לומד כצורתו וע"מ לקיים. ג' הלומד באופן שרוצה להיות מומר לכל התורה כולה, ורק לידע חכמת התורה ועל איש כזה נעשה סם המות. אולם תוס' בברכות ובתענית תירצו באופ"א, דהלומד של"ש דנעשה לו סם המות היינו לקנתר ע"ש בדבריהם.

והנה רש"י כאן ביאר ענינו של לשמה באופ"א, דעיקרו שיעשה מאהבת הבורא. וכן הרמב"ם בהל' תשובה פ"י האריך דעיקר מעלת הכוונה היינו רק מאהבה עיין בכל דבריו. וכנראה הוי מחלוקת ראשונים, אולם עיין ברש"י בברכות דף יז. שכתב וז"ל העושה של"ש נוח לו שלא נברא. פירשו שאינו לומד כדי לקיים.. עכ"ל. ומבואר דענינו ע"מ לעשות, ונמצא רש"י סותר עצמו.

וביאור דבר זה, מצאתי בקובץ חדו"ת מקבציאל (גליון ל"ה, תשרי תשס"ט) קונטרס מיוחד מהגאון ר' יעקב הלל שליט"א שהאריך בטוב טעם בכל השיטות בלשמה, וכתב להוכיח מדברי הרא"ש (נדרים דף סב.) שכתב דלשמה היינו לשם תורה וכמש"כ הגר"ח בנפש החיים שער ד', ומצד שני התוס' הרא"ש כתב בעצמו בפסחים (דף נ:) דפירושו של לשמה היינו ע"מ לקיים,

וע״כ דכולן אחד ואינו סתירה. ולימודו הוא לידע כל התורה לשם תורה, ומה שנכלל בתורה הוא שיקיימוהו וכל זה אחית. וגם לשם אהבה אינו סתירה לזה, דהא דלומד התורה וגם שרוצה לקיימה הוא כל כולו משום אהבת ה׳ ושזהו רצונו.

וע״ש שהביא שהגר״ח בעצמו כתב ברוח חיים (פ״ג מ״ט) וז״ל והנה אם לומד ״לשמה״ ע״מ לעשות, ובלימודו הוא נהנה מחכמתה לא יחשוב לו זאת לעוון, כיון שעיקר למודו לשם מעשה, וזהו מה שאמר כל שמעשיו כו׳ ודי למבין, עכ״ל. ומבואר דהיה פשיטא ליה שענין של לשמה הוא ע״מ לעשות, וכל דברי הגר״ח דצריך ללמוד לשם תורה הוא חלק מזה.

והוביח עוד כהנ״ל ממה שכתב ר׳ יצחק אייזק חבר שהביא דברי הגר״ח בפירושו בלשמה וכתב וז״ל שבאמת עיקר לשמה ר״ל לשם התורה ולא אמר לשמו. **ר״ל כפי הוראת שמה ״תורה״ שהוא מורה דרך לאדם לידע פרטי המצוות וחקותיהם האיך לקיימם.** וזהו עיקר כונתם במה שאמרו לשמה ולכן דקדק באמרו עשה דברים לשם פעלם ר״ל שבקיום המצוות במעשה צריך עיקר הכונה לשם בוראו שפעל אותם וצוה עליהם, אבל לימוד התורה הוא לשם תורה עצמה, וזהו שכתב ודבר בהם לשמם והוא ביאור האמיתי בכוונת דבריהם, עכ״ל.

תוד״ה אלו שמנחותיהם נשרפות. תימה אמאי לא חשיב מת הוא או מתה היא.. עכ״ל. ובקר״א כתב ליישב דזה נכלל באיני משקה ובכלל מאתים מנה.

תוד״ה ושבעלה בא עליה בדרך וכו׳.. אבל הכא שבא עליה בדרך שצריך לברר אע״ג דאין המים בודקין כי קדוש מעיקרא שפיר קדוש מאחר שלא נתברר העון, עכ״ל. והדבר צ״ב בסברא הא לא נאמר הדין השקאה בכה״ג ואיך יחול בו קדושת מנחת קנאות.

ועיין בקר״א וחידושי ר׳ מאיר שמחה שהעירו מדברי הירושלמי (פ״ג ה״ג) דמבואר דלא כתוס׳, דקאמר דאם קידשו את המנחה בדרך חל הקדושה, והוכיחו כן ממתני׳ דבעלה בא עליה בדרך מנחתה נשרפת, ופירושו דע״כ דבשעת קידוש המנחה היו עומדין להשקאה והיינו קודם שבא עליה, ונמצא מפורש דלא כתוס׳, ועיין ברידב״ז שם ויתכן דתוס׳ מתיישב אליביה, וע״ע בדבר שאול (סי׳ ט׳ אות ז׳) שביאר דברי התוס׳ דמדברים על קדושת הגוף שבא ע״י קידוש כלי, ובעבודת דוד העיר דלפי״ז אין הירושלמי סתירה לדברי התוס׳ דהירושלמי דמדבר על קדו״ד שבא ע״י קידוש פה, ובזה גם התוס׳ יודו דלאחר שבא עליה הוי קידוש פה בטעות דלא חל כלום.

בא״ד. ולא הוי אלא כמו שנשאו ונתנו בה מוזרות בלבנה וכו׳ שפיר קדוש וכו׳ עכ״ל. ובמהרש״א וקר״א תמהו דערבך ערבא צריך, וגם שם אילו ידעו בדבר דלמא הוי קדושה בטעות.

קושי בדברי התוס׳ שתהא מנחת ארוסה ושומ״י קדוש

בא״ד והאי דלא חשיב במתני׳ מנחת ארוסה ושומרת יבם וכו׳, עכ״ל. וכפשוטו כוונת התוס׳ דלאחר שיסדו דהיכי דצריכה לברר עון ורק יש עיכוב צדדי דאינה יכולה לשתות שייך קידוש כלי שרת כיון דהאשה הוי מענינא של השקאה, א״כ בשומרת יבם וארוסה נמי דצריכין לברר עון ורק התורה מיעטם משתיה, וא״כ שפיר חל הקדושת כלי שרת, והא דלא חשיב להו מתני׳ בהדי המנחות דנשרפות היינו משום דידוע פסול שלהן ואין מביאין אותן לשתות, כך הוא תוכן דבריהם.

והדבר מחודש מאד שאלו הנשים שנתמעטו משתייה מכל וכל שיהא חל הקידוש כלי, וביותר יש להעיר באלמנה לכה״ג וכי שייך לברר עון הא למיפק קיימא, וצ״ע.

ועיין בדבר שאול (סי׳ ט׳ אות ז׳) ובשיעורי ר׳ מיכל (אות ס״ג) שנתקשו בזה וכתבו לדחות דכוונת התוס׳ ג״כ שאינו חל קדושת כלי עיין בדבריהם ודוחק, וצ״ע.

דף כג.

דברי התוס׳ ביבמות דלא תהא בשריפה דלמא יחזור מדבריו ואלו שמנחותיהן נשרפות וכו׳ ושבעלה אינו רוצה להשקותה. רעק״א בגלה״ש ציין לתוס׳ ביבמות דף צה. שהוכיחו ממתני׳ דהבעל שאמר איני משקה אינו יוכל לחזור בו מהא שהמנחה נשרפת. ובעל״נ (שם) הוכיח מהרמב״ם שחולק ע״ז, וביותר מזה חזינן בבית שמואל סי׳ י״א סק״ב דנקט להדיא דמצי לחזור בו עד כדי כך דצידד דכופין אותו לברר הספק, ותמה עליו המל״מ (הל׳ סוטה פ״ב הי״ב) מתוס׳ הנ״ל, ותי׳ העל״נ דהב״ש קאי בדעת הרמב״ם ע״ש. ועיין לעיל (דף כ.) שכתבנו באופ״א דהוי מחלוקת הסוגיות יעו״ש.

ועיין באבנ"מ סי' י"א סק"א שכתב לדחות טענת התוס', דאפילו אם הבעל יכול לחזור בו מ"מ כבר נפסל המנחה דהוי דחוי ואינו חוזר ונראית ולכן נשרף. ואפילו את"ל דהיכי דהוי בידו לא אמרינן דחוי, מ"מ כאן דהוי מנחת האשה לא מקרי בידו לגבי הבעל, (ומבואר דנקט כדבר פשוט דרק אצל הבעלים מהני דיחוי).

ולדבריו נמצא דאכתי משקין אותה ובכה"ג מסתמא עושין מנחה חדשה ובודקין אותה על ידו.

והנה לפי"ז נראה לומר דבר נחמד דע"ש באבנ"מ שהוכיח דהוי מנחת האשה ממה שכתב רש"י לעיל (דף יט.) וא"כ לתוס' דחולק על רש"י (כמו שיתבאר להלן) והוי מנחת הבעל והאשה א"כ שפיר ס"ל דלא הוי דחוי כיון דגם הבעל הוי בעל הקרבן ודו"ק, (אולם ילסה"ת אי בשותפות מהני שלאחד מהן הוי בידו שיהא יכול להכשירו).

ביאור קושית הירושלמי דתיהוי כחטאת שמתו בעליה

תוד"ה האומרת טמאה אני. ירושלמי האומרת טמאה אני לא כחטאת שמתה בעליה היא, וחטאת שמתה בעליה ילכו לים המלח, עכ"ל. וכנראה נחלקו הקרבן עדה והפני משה בביאור הקושיא. דהקרבן עדה פי' דתנן דקודם קידוש כלי הרי היא ככל המנחות ותיפדה, וע"ז הקשו שילכו המעות לים המלח כחטאת שמתו בעליה.

אולם הפני משה פי' דמקשין על אחר קידוש כלי למה תשרף בעזרה, נימא דילך לים המלח.

ומשמעות הירושלמי הוא כהקרבן עדה דהירושלמי תירצו דדמיא לאשם, ושוב הקשו א"כ אפילו משקדשה בכלי, ומשמע דעד עכשיו לא דיברו ע"ז אלא על קודם קידוש כלי.

ביאור תי' הירושלמי דדמיא לאשם תלוי

בא"ד. דמיא לאשם תלוי, עכ"ל. וצ"ב השו"ט האם דומה לחטאת או לאשם. והפני משה ביאר דס"ד דכיון דכתיב מזכרת עון כחטאת היא, וכמתו בעליה דמיא. וע"ז תירצו דדמיא לאשם תלוי, דאמרינן בפ"ד דכריתות (דף כג:) דהמביא אשם תלוי אע"ג דנודע לו שלא חטא מ"מ לא פקע קדושתיה דמתחילה לבו נוקפו וגמר ומקדש, "וה"נ שעל ספק הופרשה המנחה, מתחלה גמר בלבו ומקדיש וכיון דנחתה לה קדושה טעונה שרפה בעזרה". וכעי"ז פירש הקרבן עדה.

והדברים תמוהין מה מועיל שלבו נוקפו וגמר ומקדש הא למעשה הוי כחטאת שמתו בעליה, ואטו בכל חטאת שמתו בעליה והיה שייך ענינא דגמר ומקדיש לא היה הולך למיתה, ומצאתי במנחת קנאות שתמה כנ"ל על דבריהם.

ולכן ביאר במנחת קנאות באופ"א דהירושלמי מספקא ליה אי מנחת סוטה דמיא לחטאת או לאשם תלוי, ותחילה נקטו דדומה יותר לחטאת, וע"ז השיבו כיון דבא על הספק הוי כאשם תלוי דלאו למיתה אזלי, אבל הא דגומר ומקדש אינו מענינא לכאן כלל.

ולכאורה דבריו צודקים, וצריכין ליישב דעת הני גאונים הקרבן עדה והפני משה מה ענין לבו נוקפו לכאן, וצ"ל דגם הם פי' הירושלמי כהמנחת קנאות וכל זה נכלל בתי' הירושלמי דדמיא לאשם תלוי כיון דבא על הספק, ורק אז מיד הדק"ל דאי הוי מנחה הבא על הספק אז נימא דעל הצד דלא נצרך לא הקדישו כלל וכדאמרינן לגבי אשם לולי הא דגמר ומקדיש, וע"ז כתבו דכל זה נכלל בהתי' דדמיא לגמרי לאשם תלוי בין דליכא דין דלמיתה אזיל, ובין הא דלבו נוקפו וגמר והקדיש, כך נלע"ד.

ספיקת המנ"ח אי מנחת חוטא יש בו דין חטאת המתות

בא"ד. לא כחטאת שמתו בעליה היא וכו', עכ"ל. והנה עיין במנ"ח (מצוה קכ"ה אות י"ב) שכתב דליכא דין חטאות המתות במנחת חוטא אלא גם לאחר מיתה היא קריבה, ובטעם הדבר כתב בזה"ל דדוקא חטאת ואשם הילכתא גמירי לה וכו' אך במנחת חוטא לא מצינו זה וכו' ולא מצינו שיהיו שוין לענין זה אם מתו בעליה, נראה דלזה דין מנחה יש לו, ועיין מנחות ק"ח ע"א לענין מותר דאזלא לנדבה דדין חטאת יש לו, מבואר באיזה דבר דין חטאת יש לו, וכאן דאינו מבואר נראה דאין לו דין חטאת רק דין מנחה וכו' עכ"ל.

ומבואר מדברי המנ"ח דלא גמירי גז"ש דלילף מנחת חוטא מחטאת אלא לענין מותר נדבה ולא לשאר דברים, וכמבואר בסוגיא הנ"ל.

ובמקד"ד (סי' י"ט סק"ז) ובמנחת קנאות (הנ"ל), תמהו עליו מתוס' מפורשת בסוגיין דהביאו קושית הירושלמי באומרת טמאה אני דתיהוי כחטאת שמתו בעליה ותירצו דדמיא לאשם תלוי, ומבואר דמנחת חוטא דבודאי דמיא לחטאת יש בו דין חטאות המתות. וזהו תמיה נשגבה על המנ"ח.

ונראה ליישב דהנה עיין במנחות דף ב. דתנן כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות. ובגמ׳ דף ד. אמרינן בשלמא מנחת חוטא חטאת קרייה רחמנא כי חטאת היא, אלא מנחת קנאות מנלן, ומיישב דדמיא לחטאת ומה חטאת פסולה שלא לשמה אף מנחות קנאות פסולה שלא לשמה, והגמ׳ מקשה ע״ז, ומתרץ, אלא מנחת חוטא ומנחת קנאות דפסולין שלא לשמן מנלן חטאת טעמא מאי משום דכתיב בה ״היא״ ה״נ הא כתיב בה ״היא״, ע״כ.

ונראה דמבואר בהך סוגיא דמנחת קנאות אינו חטאת ממש, ואפילו במנחת חוטא יתכן דאינו חטאת ממש, ולכן צריך גזה״כ דהיא ללמד על פסולא דשל״ש, וע״ש בתוס׳ ד״ה חטאת קרייה רחמנא שכתבו דלמסקנא א״א למילף דפסול שלא לשמה מהא דמקרי חטאת.

ולפי״ז נראה דמתיישב דברי המנ״ח דנקט דהבבלי חולק על הירושלמי כאן ומסקנת הגמ׳ מנחות דלא אמרינן חטאת קריה רחמנא אלא על מה שנכתב מפורש, וכיון דלא מצינו איזה ילפותא לזה לכן לא אמרינן בו דין חטאות המתות במנחות, והירושלמי דמדמה ליה ס״ל דלא כהבבלי וא״צ גז״ש לפסול בודין שלא לשמה אלא כל דיני חטאת נלמדו ממילא למנחת חוטא וא״צ קרא לכל דבר במיוחד[פב].

והנה עוד הקשה המקד״ד מתוס׳ בסוף העמוד (ד״ה הקומץ) שהביאו מהירושלמי דהקטרת שיריים של מנחת כהן אי הוי כהקטרת קומץ אז אינו קרב לאחר מיתה, ומבואר להדיא דבמנחת חוטא יש בו דין חטאות המתות, ולדברינו מתיישב ג״כ כנ״ל דהבבלי חולק על הירושלמי.

ב] ועי״ל בישוב דברי המנ״ח, דעיין במנחת קנאות שהביא דברי השער המלך (הל׳ פסוהמ״ק פ״ד ה״א) שהביא מרש״י נזיר (דף כא:) ומדברי הרא״ש במס׳ קנים (פ״ב מ״ה) בשם הר״י דאורליינש, דלא גמירי חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא רק בחטאת בהמה ולא בחטאת העוף יעו״ש, והביא שהשער המלך תמה על שיטה זאת ותי׳ דלא כתבו כן אלא אליבא דר׳ שמעון (תמורה דף טו.) דסובר דחטאת צבור לאו למיתה אזלא משום דחמשה חטאות בחד דוכתא גמיר, וכיון דבציבור לא משכחת חטאת שמתו בעליה, לכך גם כיפרו בעליו לא גמירי בציבור, וא״כ ה״ה בחטאת העוף דל״ש בו וולד חטאת, גם כולהו אחריני ליתנהי ביה, משא״כ לר׳ יהודה דחטאת צבור שכיפרו בעליו תמות, דלאו בחד דוכתא גמר להו, א״כ ה״ה בחטאת העוף יעו״ש.

וכתב במנחת קנאות דפי״ז י״ל דגם מנחת חוטא כיון דל״ש בזה וולד חטאת, תליא בפלוגתת ר׳ יהודה ור׳ שמעון, והירושלמי אזיל בשיטת ר׳ יהודה, אבל לר׳ שמעון באמת לא גמירי דתמות במנחה ע״ש בכל דבריו.

ועכ״פ לפי חשבון המנחת קנאות מתיישב המנ״ח, דלהנ״ל דתליא בפלוגתא הרי קי״ל (רמב״ם פסוה״מ פ״ד ה״א) כר׳ שמעון דלא גמירי דתמות, וא״כ הירושלמי אזיל כר׳ יהודה והמנ״ח מסתפק אליבא דר׳ שמעון.

אולם אכתי לא מתיישב כ״כ, דהא המנ״ח כתב ״דלא משכחת לה דתמות״ ולהנ״ל הרי בירושלמי מפורש דיש במנחת חוטא דין חטאת לענין זה, ורק יתכן מסיבה אחרת שאינו מתה משום דל״ש בו ולד חטאת, ונמצא דאע״ג דאין הירושלמי סתירה גלויה לדברי המנ״ח כיון דקי״ל כר׳ שמעון, מ״מ מבואר נגד סברתו

וגם לפי״ז לא ייתשב קושית המקד״ד מתוס׳ להלן לגבי שירי מנחת כהן אליבא דר״ש דלהנ״ל הרי לדידיה ליכא דין למיתה אזלא אלא בבהמה, ועיין במנחת קנאות שהעיר כנ״ל על תירוצו, וצ״ע.

תוד״ה כל הנשואות לכהונה וכו׳ אדם מביא על אשתו כל קרבנות שהיא חייבת דווקא שהיא חייבת כדמפרש בספרי כגון אם [הקיפה] נזירות בראשה וחיללה את השבת וכו׳ אפילו לרבנן דפליגי אדר׳ יהודה ואמרי דווקא קרבן שמכשירה לו מביא עליה, עכ״ל.

פב. ועיין בחק נתן שם שכתב דגם הגמ׳ לא הוצרך ללמוד דין של״ש במנחת חוטא מדכתיב היא כיון דחטאת היא ואגב מנחת קנאות נקט לה, אבל בתוס׳ שם נראה דלא כזה, ויתכן דהמקד״ד והמנחת קנאות נקטו כהחק נתן. ואח״כ מצאתי ברע״א בגלה״ש בדף ד: שכתב להדיא כדברינו דלמסקנא בשניהם אינן נלמדים מהא דקרייה רחמנא חטאת. אולם רש״י כתב דה״ה מנחת קנאות נלמד פסול של״ש מהא דקריה רחמנא חטאת, ותמה רע״א דאדרבה מפורש דלא נקרא חטאת גם בהה״א ע״ש, ועכ״פ יוצא מזה פלוגתת המפרשים אם אפשר ללמוד פסול של״ש משום דמקרי חטאת ובזה תלוי דברי המנ״ח והמנחת קנאות, ודו״ק.

ומבואר בתוס׳ דלכו״ע יש קרבנות שהבעל חייב בקרבנות אשתו, ונחלקו רבנן ור״י על איזה קרבנות, דלר׳ יהודה כל קרבן שהיא חייבת (ולא נדר ונדבה), ולרבנן רק מה שמכשירה.

האם מה שקנתה אשה קנה בעלה הוי מה״ת

בא״ד וי״ל משו״ה יש לו חלק משום דקי״ל מה שקנתה אשה קנה בעלה וכו׳, **עכ״ל**. עיין בקר״א שהקשה דאין זה אלא מדרבנן. וכן מצאתי בפנ״י בגיטין (דף עז.) שכתב ג״כ דמה שקנתה אשה קנה בעלה הוא תקנ״ח ובשו״ת מהרש״ם ח״ב סי׳ קפ״ג הביא דברי הפני יהושע בפשיטות.

אולם ע״ש שציין לספרו דעת תורה סי׳ תמ״ח והביא שם ממהרש״א שבועות דף יד. דמפורש דהוי מה״ת וצ״ע, ובש״ס עוז והדר הביאו שם בשבועות מספר אהל דוד שתמה מאד על מהרש״א דפשיטא דהוי מדרבנן. ועיין במנחה חריבה כאן מה שהעיר בזה ג״כ אי הוי מדרבנן או מה״ת.

בא״ד. מיהו בירושלמי דפרק היה מביא משמע דבמנחת סוטה איירי וכו׳, עכ״ל. ומבואר פלוגתא יסודי בין רש״י ותוס׳ אי במנחת נדבה מנחת אשת כהן נשרפת, ועיין בחלק הביאורים שבארנו דבריהם באורכה.

רש״י ד״ה השירים קרבין לעצמן. לאחר שקרב הקומץ, עכ״ל. מדברי רש״י משמע דעיקר הא דמקרי הקטרה בפנ״ע הוא בזה דנקטר אחר שכבר קרב הקומץ, אולם בשטמ״ק במנחות (דף עד.) לגבי מנחת חוטא של כהנים אליבא דר׳ שמעון כתב דמהא דמקרי שקריבין בפנ״ע ר״ל על התפוח ולא במקום המערכה.

רש״י ד״ה קרי כאן כל שממנו וכו׳ לא תקטירו כל שממנו עולה כבר אשה לה׳ וכו׳, עכ״ל. ודייק הגרמ״ד שליט״א דרק לאחר שכבר נעשה הקטרה בפועל נאסרה ממנו לאשים, והביא כן מרש״י בכמה מקומות, וכתב דמהרמב״ם משמע דלא כזה, אלא דכל שחל על חלק מהקרבן דין הקטרה חל על השיירים לאו דכל שממנו לאשים.

תוד״ה דמסיק וכו׳. הא ודאי כאילו מעורבין שיריים והוי כאברי עולה ואברי חטאת שנתערבו וכו׳, עכ״ל. ודברי התוס׳ צ״ב איזה תערובות שייך בזה, ומהכ״ת שיהא לזה חלק ולזה חלק, ועיין בקר״א, ובשו״ת דברי חיים ח״ב סי׳ ט״ז, ובקה״י סי׳ א׳, וצ״ע.

ביאור ספיקת הירושלמי בגדר הקטרת השיריים

תוד״ה הקומץ קרב **בעצמו והשיריים לעצמן וכו׳ משום קומץ או משום שירים, עכ״ל**. כוונת הספק אי הקטרה הוי כמו הקומץ, דאע״ג דנקרב בפנ״ע מ״מ דמיא לקומץ ואין הקטרה מפגלת הקטרה וכן צריך ביום ומחיים, או דדמיא לשיריים, וע״ז פשטו מהא דמתפזר על בית הדשן למטה ע״כ דאינו הקטרת קומץ, אלא כעין אכילה אבל לא אכילה ממש.

וצ״ב גדר הדברים, והנה עיין על״נ ביבמות דף ק. שכבר נתעורר איך מהני שמתפזרת על בית הדשן הא אם דינה שיהא כולה כליל א״כ צריך להקטיר כולה ובלא״ה הוי מנחה שחסרה, ועיין בהערות להגרי״ש כאן שתמה ג״כ כנ״ל דתיהוי כמנחה שחסרה (ע״ש תירוצו דצ״ל דבאמת שדינן לה בתר האשה ורק מחמירין שלא לאוכלו, וצ״ע).

ובעל״נ תי׳ דע״כ דגם הא דמתפזרת על בית הדשן הוי כהקטרה קצת, וצ״ב כוונתו. ונראה דהנה רש״י במתני׳ פי׳ דמנחותיהן של נשואות לכהנים מנחותיהן נשרפות היינו בבית הדשן, ומבואר דמקרי שריפה, וכן בהברייתא כשאומרת דמנחותיהן נשרפות ר״ל כולו גם השיירים. וע״כ דגם הא דמתפזר בבית הדשן מקרי שריפה והוי כמו הקטרה, אולם למעשה חזינן דאינו הקטרה כדין.

ונראה דלדברי הגרי״ז מתבאר היטב כוונת העל״נ, דעיין בחידושי הגרי״ז (מנחות דף עד.) שביאר דבאמת חסרה הך הקטרה כמה דינים, ורק דלפעמים מצינו שהדבר בחפצא צריך הקטרה ולהיות מוקטר, אבל ליכא דין מעשה הקטרה, והקטרה על התפוח בליעצים ואש מתקיים בו דין מוקטר אבל אינו מעשה הקטרה. וי״ל דגם הא דמתפזר על בית הדשן הוא כגדר הזה, וכל החילוק בינייהו הוא דליכא בכה״ג איסור דממנו לאשים כיון שנקטר למטה. ועיין במנחת אברהם שביאר ג״כ על דרך הנ״ל, וכן במקדש דוד (סי׳ ה׳) מה שכתב בזה.

וע״ע ברש״י סוף ד״ה כר״א בר״ש שכתב דהקומץ קרב בעצמו והשירים מתפזרין ״לאיבוד״ ומשמע קצת דלית בה קיום של הקטרה, וצ״ע.

דף כג:

כהנת מתחללת כהן אין מתחלל מנלן וכו׳. עיין דבר מחודש בשו״ת הרא״ם סי׳ נ״ט דאע״ג דכהן אינו מתחלל היינו להיות חלל לעולם אבל הא מיהא בשעה שנשא נשים פסולות נפסל מה״ת, ועיין בפהמ״ש להרמב״ם בסוגיין דמשמע כדבריו, והארכנו בזה להלן דף מד. ע״ש.

פלוגתא בגדר מיעוט האשה מפריעה ופרימה

איש פורע וכו׳. עיין בזכר יצחק (סי׳ מ״ג) שכתב להסתפק בהא דאיתא במו״ק (דף טו:) דמצורע אינו משלח קרבנותיו האם הוא מדין ״טומאתו״ או מצד דין ״ניהוג אבילות״ שהוא צריך לנהוג כדחזינן דאינו מגלח, וכן קורע בגדיו כשאר אבלים (כמפורש בגמ׳ שם דף טז. דיש דין קריעה במצורע כדכיתב ובגדיו יהיו פרומים) [פג].

והביא מרש״י בנדה (דף לז.) דמשמע דמצורעת שנטהרה מזיבתה יכולה לשלוח קרבנה, ובטורי אבן (מגילה דף ח.) כבר תמה הא קי״ל דמצורע אינו משלח קרבנותיו, ותי׳ דלפי המבואר במתני׳ דסוטה דרק איש פורע ופורם ולא האשה א״כ נכלל בזה דאשה אין לה דין אבילות כלל בימי צרעתה, וכן ביאר הא דמבואר בכריתות דף ח: דאשה מצורעת לא נאסרה בתשמיש המטה היינו משום שהוא מדיני אבילות, ולפי״ז מובן גם הא דמותרת להביא קרבנה, ורק אית בה דין טומאה ומצד דיני טומאה הרי מצורע שוה לשאר טמאים לענין זה ע״ש.

וע״ע באג״מ (ח״א קדשים סי׳ ז׳ ענף ב׳) שהביא חידושו של הזכר יצחק, וכתב דמסתבר כדבריו דאין למצורעת שום דיני אבילות ע״ש. ועיין במנ״ח (מצוה רע״א) מה שדן אי מצורעת מותרת בשאילת שלום, וכן בתספורת, ועיין בעמק ברכה (ערך מצורע) וכל זה תלויה קצת בהנ״ל.

ועיין בחבצלת השרון (פ׳ צו) שהביא בשם הגאון ר׳ אברהם יהושע סאלאויציק שליט״א שהביא דברי התוס׳ הרא״ש במו״ק (דף טו: שם) שביאר דינא דמצורע אינו משלח קרבנותיו וז״ל ואע״ג דקי״ל בפסחים דטמא משלח קרבנותיו, הכא לאו משום טומאה קא מדחי, אלא משום אבילות שעליו, שהוא כאבל לגיהוץ ולתספורת ולעטיפת הראש ולתשמיש המטה, עכ״ל. ומפורש דעיקר דינא דמצורע אינו משלח קרבנותיו הוא מדין אבילות. ואגב מוכח ג״כ לענין תשמיש המטה וכדברי הזכר יצחק.

אולם ראיתי מי שהעיר דבתוס׳ בערכין (דף ג.) מבואר דלא כהנ״ל שכתבו כפי גירסת השטמ״ק בזה״ל

ונראה לציין עוד סוגיא דכריתות דף ח: דהקשו מ״ט לגבי זב וזבה נחשבו לשתי מחוסרי כפרה, ומצורע ומצורעת נחשבו לאחד, והרי גם מצורע ומצורעת חלוקין בדיניהם דמצורעת אינה פורעת ואינה פורמת ואינה אסורה בתשמיש המטה. ולכאורה יש להעיר דכל אלו החילוקים אינן מצד הטומאה שבו אלא מצד ניהוג אבילות, אבל לגבי טומאתן הם חדא, ומזה קשה על הזכר יצחק.

אולם נראה די״ל דכל זה נכלל בתי׳ הגמ׳ דמשני זב וזבה עיקר טומאתן חלוקה מצורע ומצורעת אין עיקר טומאתן חלוקה האי והאי כגריס הוא. וי״ל דהאי והאי כגריס הוא רק סימן דבדיני טומאתן הן שוין לגמרי, ושוב ליכא חילוק אלא ניהוג האבילות, ודו״ק.

פג. ועיין ברש״י בפ׳ תזריע שם (י״ג מ״ה) שכתב ועל שפם יעטה, כאבל. וכן איתא בתרגום (שם) שכתב ועל שפם כאבלא יתעטף וכו׳, וחזינן להדיא בתורה דהוא נוהג כאבל, אולם יש בזה סתירה בהרמב״ם אם האשה עוטה על שפה, דבהל׳ מצורע (פ״י ה״ח) כתב הרמב״ם דאשה אינה עוטה על שפה, וזה מתיישב עם כל הנ״ל, אולם בסה״מ (מצות עשה קי״ב) כתב דאין האשה פורעת ופורמת אבל היא תעטה על שפם, ע״ש, ומשמע קצת דלא כהזכר יצחק וגם היא מצווה במקצת דיני אבילות, ואכמ״ל.

האיש מדיר וכו' אמר ר' יוחן הלכה היא בנזיר. עיין בנזיר דף כט. דנחלקו ר' יוחנן ור"ל בדין זה, ולר"ל הוי מדרבנן כדי לחנכו במצות, והחילוק בין אב ואם הוא משום דהאב חייב לחנכו ואין אמו חייב לחנכו, וקשה למה מובא כאן רק דעת ר' יוחנן.

אלא אותו בלא כסותו ולא אותה בלא כסותה. עיין בתוס' לעיל דף ח. שכתבו דליכא גזה"כ שתהא בכסותה, אלא דר"ל דליכא חיוב שתהיה בלא כסותה כמו האיש והדבר תלוי בב"ד, ועיין בתוס' שאנץ כאן מש"כ בזה.

האיש מקדש את בתו וכו' דכתיב את בתי נתתי לאיש. וקשה לי למה כללינהו בהדי חילוקין בין איש לאשה, הא כאן החילוק הוא מי הוא הבעלים על הבת, דרק האב זכאי בבתו לקדשה ולא האם, ואין זה חילוק בין זכר לנקיבה. והיה משמע דגם האם שוה בבעלותה, ורק לא נתחדש אצלה למכור את בתה או לקדשה, וצ"ת. ועיין בתוס' שכתבו דמרישא דקרא ממעט דכתיב אבי הנערה דבא למעט אמה דאינה זכאה בבתה לתת, ומשמע דלא כזה ודו"ק.

תוד"ה מה בין וכו' ונעטף ומספר ואין האשה נעטפת ומספרת, עכ"ל. וצ"ב הכוונה במה שאין האשה מספרת, ובחסדי דוד ובמנחת יצחק פי' דר"ל דאין נוהג בה ימי ספירה לאוסרה בתשמיש המטה, ורק צ"ע לפרש כן דהתוס' הקשו בסוף מ"ט לא תני חילוק הזה. ובמנחת ביכורים כתב דאינה מגלחת בתער משום לא תלבש. ומבואר דבר מחודש דיש איסור גילוח בתער בנשים משום לא תלבש.

פרק רביעי - ארוסה

דברי הראשונים בדין קינוי בשומרת יבם

ארוסה ושומרת יבם לא שותות ולא נוטלות כתובה, שנאמר אשר תשטה אשה תחת אשה פרט לארוסה ושומרת יבם. ונתקשו הראשונים ואחרונים בדינא דמתני', דהנה בשלמא ארוסה שזינתה שפיר נאסרה לבעלה ושפיר שייך בה קו"ס וקמ"ל מתני' דאע"ג דהקינוי מועיל בה מ"מ אינה שותה, אבל שומרת יבם שזינתה נחלקו אמוראי בכמה דוכתי אי נאסרת להיבם (עיין לעיל דף יח:), וא"כ איך שייך קו"ס כלל אצלה. ויש בזה בעיקר ג' מהלכים ויתבאר בארוכה בהמשך דברי רש"י ותוס' ואכתוב תחילה בקצרה.

א' דרש"י פי' דאפילו את"ל דמותרת מ"מ שייך בה קינוי להפסיד כתובתה, ודבריו צ"ב טובא איך שייך קינוי וסתירה על אשה המותרת, ויתבאר להלן, ומחומר הקושי בדברי רש"י צידד הבית הלוי (ח"ב סי' מ' אות ט"ו) לפרש ברש"י כדעת הרמב"ם דשומ"י נאסרה ע"י הקינוי כמו שיתבאר להלן, אולם רוב האחרונים הבינו ממשמעות רש"י דאע"ג דלא נאסרה שייך בה קינוי [משא"כ להרמב"ם מסתבר כהבית הלוי דע"י הקינוי נאסרה].

ב' תוס' תי' דצ"ל דמיירי בבא עליה יבם בבית חמיו וכדאוקימנא דגמ', ובאמת צריכין ליישב דברי שאר ראשונים (רש"י והרמב"ם) שלא פירשו כפי המפורש בגמ'.

ג' בתוס' שאנץ ובמאירי בשם יש חולקים (וכן במנחה חריבה דן בישוב זה) כתבו דמתני' אתי כר"ע דמשוי חייבי לאוין כערוה ולדידיה שומרת יבם שזינתה נאסרה ליבמה [פד].

ד' הרמב"ם פסק בהל' יבו"ח (פ"ב ה"כ) דשומרת יבם שזינתה מותרת ליבם, ואעפ"כ כתב דנאסרת בקו"ס וזה סתירה גלויה. ובמנ"ח (שס"ה י"ז) כתב דצריך לדחוק דדברי הרמב"ם מיירי בבא עליה יבם וכמש"כ התוס' ורק תמה על סתימת דברי הרמב"ם שלא פי' כן, ובאו"ש (סוטה ב' ב') ג"כ פי' כנ"ל והוסיף לדייק כן מדכתב הרמב"ם "ויאסרו על בעליהן" דלישנא דבעליהן היינו שכבר בעלו אותן והוסיף האו"ש דאף דזה קיצור מאד ידוע דרך רבינו שסמך על מה שביאר כל אחד במקומו. ועיין באחיעזר (ח"ג סי' ס"ט) שכתב ג"כ בסוף דבריו דכפשוטו צ"ל דהרמב"ם מיירי בבא עליה יבם בבית חמיו.

אולם בבית הלוי (ח"ב סי' מ' אות ו') והנצי"ב (עמק הנצי"ב פיסקא כ') והאו"ש (שם) ואחיעזר (שם) ואבי עזרי (סוטה ב' ב') כתבו ליישב דע"י קפידא דבעל אפשר שתיאסר גם באופן שלולי הקינוי היתה מותרת, והעירו דדבר זה כבר מפורש במאירי בסוגיין. ותמכו דבריהם מהא דס"ד לקמן (כו:) דאפשר לקנות מדרך איברים דבקפידא דבעל תלה רחמנא קמ"ל, ומזה הוציא הרמב"ם דגם לאחר הקמ"ל לפעמים תיאסר ע"י קפידא דבעל. אולם כבר העירו הרבה אחרונים דשאני שומרת יבם שאינה בת קינוי כלל ומעולם לא נאמר אצל היבם פרשת קינוי וקפידא (ואין כאן קפידא "דבעל" שהרי אינו בעל ודו"ק), ועיין להלן דיש שפי' דברי התוס' עפ"י סברא זאת וכמו שיתבאר.

כוונת רש"י דשייך קינוי בשומ"י גם למ"ד דמותרת

רש"י ד"ה ולא נוטלות כתובה. שהיא גרמה לאסור עצמה עליו שנסתרה אחר קינוי וכו' ואפילו לית לן דר' המנונא ושומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה נהי דמותרת מיהו לא בעי למינסב אשה זונה והיא הפסידה כתובתה, עכ"ל. ודברי רש"י תמוהין איך שייך קו"ס לגבי אשה דאפילו זינתה היא מותרת, ונחלקו המפרשים בכוונת רש"י דהבית הלוי כתב (ח"ב סי' מ' אות ט"ו) דעכצ"ל דגם רש"י מודה דע"י הקו"ס היא נאסרת וכמו שיסד בדעת הרמב"ם, וכוונת רש"י רק לענין תביעת הכתובה דכיון דלולי קינוי דידיה אינה נאסרת בזנות נמצא דהוא גורם הכל ולמה נימא להפסידה כתובתה, וע"ז תי' רש"י דמצי טעין דאינו רוצה אשה זונה ושפיר יש לו התנצלות שקינא לה ואינו בגרמתו אלא מחמתה, וסיים "והגם כי דברינו הוא ביאור חדש בפרש"י מ"מ נראין דברינו נכונים וברורים".

אולם רוב מפרשים פירשו רש"י כפשוטו (וכן הבית הלוי תחילה (אות ג') כתב דלרש"י ותוס' לא מהני קינוי לאוסרה ודלא כהרמב"ם) וכמו שביאר בתורת הקנאות ודבר שאול (סי' מ' אות י"ב) וכן מבואר בקר"א בהמשך הפרק (עיין דף כד: ד"ה דמבואר דהבין רש"י כפשוטו) וכן מפורש

פד. ובמנחה חריבה תמה דא"כ ל"ש קינוי באלמנה לכהן גדול דאין קידושין תופסין בחייבי לאוין, וכתב דצריך לדחוק דרישא ר"ע וסיפא רבנן וצ"ע.

בנצי״ב דרש״י חולק על הרמב״ם וס״ל דאע״ג דשומרת יבם מותרת גם לאחר קינוי וסתירה מ״מ שיך בה קינוי להפסיד כתובתה.

והדבר קשה להולמו שיהא שייך קינוי וסתירה על אשה דאפילו כשזינתה היא מותרת. ועוד צריכין לבאר לענין מה נתחדש הך קינוי, ומרש״י משמע דחל להפסידה כתובתה, אולם בתוס׳ לקמן דף כז. העירו דכתובה דרבנן וא״כ ל״ש חלות דין קינוי לגבי כתובה, וא״כ כאן שאינו חל לאיסורא, וגם לכתובה אינו נתפס בדיני התורה א״כ איזה קינוי יחול, אם לא דנימא דרש״י חולק על תוס׳ וס״ל דאיכא שיטות תנאים דכתובה דאורייתא וע״ז נתחדשה הך קינוי, וצ״ע.

ב] ונראה לבאר בטוב טעם עפ״י סוגיא דלהלן (דף כה.) דעוברת על דת, ובחלק הביאורים הארכנו בזה בכל הפרטים, וכאן אפרש תמצית הדברים.

דהגמ׳ מסתפק שם בעוברת על דת (פרש״י על דת יהודית שאינה צנועה יוצאה וראשה פרועה וטווה בשוק וכו׳ דאמר בכתובות דיוצאה שלא בכתובה) ורצה בעל לקיימה אי מצי לקיימה או לא, מי אמרינן ״בקפידא דבעל תלה רחמנא והא לא קפיד״ וכו׳ או לא, ופרש״י תלא רחמנא דכתיב וקנא את אשתו, עכ״ל. ודבריו תמוהין דהסוגיא מיירי בלי קינוי וסתירה ורק שאינה צנועה ונסתפקו אי חייב לגרשה ומה ענין פרשת קינוי לזה.

ועיין בגמ׳ בגיטין (דף צ.) דדבר שמדת כל אדם להקפיד עליו (כגון שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ופרומה משני צדדיה) יש מצוה מן התורה לגרשה שנאמר כי מצא בה ערות דבר. וכתבו שם התוס׳ (ד״ה עם) דמה״ת מצוה לגרשה, ומדרבנן יתכן דחייב לגרשה וזהו ספיקת הגמ׳ בסוטה, ומבואר דאשה שנוהגת באופן שדרך הבעל להקפיד יש מצוה לגרשה, והגמ׳ מסתפק אי חז״ל תקנו שכופין על הגירושין.

ונמצא דהגמ׳ דקאמר בקפידא דבעל תלה רחמנא ר״ל דמדת כל אדם להקפיד, ונלמד מקינוי שהדבר תלוי בקפידת הבעל, אולם יש חילוק דבקינוי וסתירה חוששין שנטמאה ויש בה איסור לבעל ולבועל ולתרומה, אבל ע״י קפידא על פריצות לא נאסרה לבעלה אבל מצוה מה״ת מונח אקרקפתא דגברא לגרשה מביתו וכמו שהביא הרמב״ם (הל׳ גירושין פ״) ע״ז קרא דכתיב ״גרש לץ״.

ומבואר דיש שני אופני קינוי וקפידת הבעל הפועלין דינים שונים אבל דמיין להדדי, ובזה נסתפקו בגמ׳ דאע״ג דמה שדרך האדם להקפיד על פריצות אשתו יש מצוה מה״ת לגרשה, מ״מ ביד הבעל לומר דאינו מקפיד כמו דחזינן דגם בקינוי הדבר תלוי ברצון הבעל.

ועיין בשו״ת מהר״י הלוי (סי׳ ל״ט) לאחי הט״ז שכתב עיקר יסוד הדברים דשייך דין קינוי לענין שיהא מצוה לגרשה, ועל כן כתב דכל ספיקת הגמ׳ בעוברת על דת אי מותר לקיימה הוא רק בלי התראה אבל כשהתרה בה פשיטא דחייב לגרשה דדמיא לקינוי וסתירה.

ולפי כל זה מתיישב דברי רש״י כאן, דבשומרת יבם אע״ג דלא מהני הקיני לאוסרה להיבם, אבל מ״מ דינה כעוברת על דת לאחר התראה שיש מצוה מה״ת לגרשה (או לחלוץ לה), ונ״מ להפסיד כתובתה ככל עוברת על דת, ולולי קרא כיון דלא נאמר כי מצא בה ערות דבר אלא בבעל ולא ביבם שפיר איצטריך ריבוי דיש חפצא של קינוי גם ביבם.

ועיין בדבר שאול (סי׳ מ׳ אות י״ב) וכן בעבודת דוד שפירשו דברי רש״י משום עוברת על דת, דאע״ג דאינה אסורה בזנות מ״מ שייך שתפסיד כתובתה כעוברת על דת לאחר התראה.

ג] והנה בזה נתבאר איך שייך קינוי על הפסד כתובה, אבל אכתי קשה (כמו שהקשו התוס׳) למ״ל קרא למעט ארוסה שאינה שותה, הא כל ענינא דהשקאה הוא לבודקה אם נאסרה לבעלה או לא, וגם ל״ש שתמות בכה״ג, ועיין בחידושי ר׳ מאיר שמחה כאן שכתב דישתקע הדבר ולא יאמר שתהא צביית בטן ונפילת ירך על בעל שהוא קפדן ואשתו מותרת, ולדברינו דלעיל יתכן דשייך השקאה גם להגיד שלית ליה מצוה מה״ת לגרשה.

אבל א״צ לזה דכפשוטו צ״ל דאה״נ ומיעוט הקרא רק קאי באופן שנאסרה להיבם וכגון שבא עליה יבם וכמש״כ התוס׳, ורק רש״י הוצרך לסברתו משום דמתני׳ סתמא קתני דמשמע דכל שומרת יבם אינה שותה ולא נוטלת כתובה, ובשלמא אינה שותה לפעמים מסברא (כשלא בא עליה יבם) ולפעמים מקרא (כשבא עליה), אבל הא דלא נוטלות כתובה הא קודם שבא עליה מהכ״ת שתפסיד כתובתה וע״ז תי׳ רש״י דמצי למימר דאינה

רוצה אשה זונה, וכן כתב הבית הלוי (שם) והשפ״א (כאן) ודבר שאול (שם) דרש״י דייק דמתני׳ מיירי בכל גווני, וגם לרש״י קרא לא הוצרך אלא כשבא עליה יבם.

ד] ובעיקר דברינו דשייך קינוי גם כשלא נאסרה, יש לציין דמצינו חידוש עוד יותר במקצת מפרשים, דעיין בעצי ארזים (סי׳ כ׳ סק״ד) שהביא דברי רש״י כאן לגבי שומרת יבם איך שייך בה קו״ס והביא דברי המל״מ דחזינן מושיג דבקפידא דבעל תלה רחמנא, ועל כן שייך קו״ס אע״ג דאינה אסורה עליו. ומבואר דלא הבין כהבית הלוי דע״י קפידא דבעל נאסרה גם בדבר המותר בעלמא, אלא דשייך קינוי וקפידא אע״ג דגם בהכי היא מותרת, וכבר העירו עליו איך שייך דבר כזה, ולדברינו חל ע״י קינוי דבעל דאיכא דין דאורייתא לגרשה ודו״ק.

עוד הערות בדברי רש״י הנ״ל

בא״ד מיהו לא בעי למנסב אשה זונה, עכ״ל. בבית הלוי (ח״ב סי׳ מ׳ אות י״ד) שהעיר קושיא עצומה על רש״י דאפילו את״ל דשייך קינוי גם באופן שלא נאסרה ואפילו תימא דיש לו טענה שאינה רוצה לישא אשה זונה, מ״מ זה שייך אם ההי ידוע לנו שבדואי זינתה אבל כאן הא לא ידעינן כלל אם זינתה רק נסתרה עם מי שקינא לה, והיא טוענת ברי שלא זניתה, ובשלמא אי נאסרת ניחא דאינו יכול להשקותה ונשארת באיסורה לעולם ושפיר מפסדת כתובתה, אבל כאן שהיא מותרת לו מהכ״ת להפקיע כתובתה ותיהוי כאיני יודע אם פרעתיך יעו״ש בכל דבריו.

ולכאורה דבר זה יהא תלוי בפלוגתת רש״י והרמב״ם שנתבאר בכמה דוכתי בספר הזה (ובעיקרו בסימן א׳) דלהרמב״ם הכל מצד גזה״כ אבל לרש״י עיקרו של קו״ס הוא אופן לידע שיש סימן טומאה שזינתה, ולפי״ז אפשר יש לחדש דשייך ענינא דקו״ס להגיד שזינתה אע״ג דנשארה מותרת מ״מ לענין אותו דבר שהועיל הקינוי שייך לומר ספק כודאי ונקטינן דזינתה, ויש לדון טובא בסברא זה.

ולפי דברינו דלעיל דמפסדת כתובתה מדין עוברת על דת א״ש בפשיטות, דדינה ככל עע״ד דהפסידה כתובתה בלי עדי טומאה.

למה הפסידה כתובתה הא הדבר עדיין ספק אם זינתה

תוד״ה ושומרת יבם לא שותות ולא נוטלות כתובה. ירושלמי יודעת היתה שאין ארוסה שותה ולמה הכניסה עצמה למספק הזה המרובה בשביל לפוסלה מכתובתה, עכ״ל. ובביאור כוונתם, דהנה נחלקו ב״ש וב״ה במתו בעליהן עד שלא שתו, וזה תלוי מי הוא המוחזק, ולדעת ב״ש אמרינן שטר העומד לגבות כגבוי דמי והאשה מוחזקת, וקשה א״כ למה תנן ארוסה ושומ״י לא נוטלות כתובה הא הוי ספק זנות בלי בדיקה ונימא דנחלקו ב״ש וב״ה ולב״ש נוטלות כתובתה.

ותום׳ ביבמות דף לח: כבר הקשו כן ותירצו בתרי אנפי, וז״ל ואור״י דהתם היא נתנה אצבע בין שיניה שנסתרה ואסרה עצמה על בעלה אבל הכא בשעה שנסתרה היתה יכול ליבדק בשתיה. ועוד דבארוסה ושומ״י יש לחושבה כעוברת על דת כיון שאינה יכולה ליבדק כדקאמר התם בגמ׳, עכ״ל.

ובתירוצם הראשון אינו ברור כוונתם מה לי שנתנה אצבע בין שיניה הא אכתי מידי ספיקא לא נפקע ודלמא לא זינתה ויש לה זכות כתובה, וכפשוטו משמע דבזה גופא שגרמה ליאסר עליו יש לה להפסיד כתובתה. ולכאורה זהו כוונתם כאן שכתבו דידעה שאינה שותה ונמצא דגרמה לאסור עצמה עליו. וכן עיין בתוס׳ לקמן דף לא. שכתבו דכל היכי דגרמה לאסור עצמה עליו אבדה כתובתה כדחזינן בארוסה ושומרת יבם. וכנראה כך נקטו ברוב מקומות, ואע״ג דיתכן דלא זינתה מ״מ כיון שהיא גרמה הספיקות מספיק להפסיד כתובתה.

ומצאתי תודה לקל בשו״ת רע״א (קמא סי׳ קי״ד) שדן באשה שאמרה שזינתה ושויא אנפשה חתיכה דאיסורא, ונאסרת לבעלה, ודן אם הפסידה כתובתה עפ״י סברת הראב״ד (מובא בר״ן כתובות דף עב.) דאין אדם משים עצמו רשע לענין זה, וכתב רע״א דאפילו לו יהא דלא זינתה מ״מ כיון דע״י דבורה אנו אוסרין אותה לבעלה מזה עצמו אין לה כתובה וכמש״כ רש״י ותוס׳ ריש פרק ארוסה בסוגיין, ובתוס׳ יבמות בתירוצם הא׳, דכיון דע״י סתירה אוסרת עצמה על בעלה הפסידה כתובתה אף אם באמת לא זינתה. ומוכח דגוף האיסור פועלת הפסד הכתובה, ולפי״ז בזה שגרמה חלות איסורא דקו״ס פועלת הפסד הכתובה ודו״ק.

וכן עיין בבית מאיר (סי׳ קע״ח סעיף א׳) שביאר כנ״ל והוסיף דלפ״ז לא מהני תפיסה דאין הפסידה מספק, אלא בתורת ודאי כיון דנאסרה לבעלה (אולם התינח לתוס׳, אבל לרש״י דבאמת לא נאסרה והפסידה כתובתה משום דאינו רוצה אשה זונה, לכאורה יועיל תפיסה, אולם בארוסה גם לרש״י יהא כהבית מאיר וכן בזמה״ז דע״ז קאי דבריו שם).

ובתי' השני ביבמות תירצו התוס' באופ"א דחידשו דרק משום עוברת על דת אבדה כתובתה, ובאשה הראויה להשקאה אינה עע"ד כיון דיכול לברר צדקותה, וכמו שביאר בבית מאיר (סי' קט"ו סעיף ד') ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בזה.

קושית המל"מ דמצינו דרך איברים דס"ד דהוי קינוי

בא"ד. [ועוד] דמה קינוי שייך היכא דלא מיתסרא בסתירותיה וכו', **עכ"ל.** והקשה המל"מ (הל' סוטה פ"א ה"ג) הא מפורש בגמ' לקמן דף כו: דסד"א דאפילו דרך איברים שייך קינוי דבקפידא דבעל תלה רחמנא הרי חזינן דשייך מיעוט גם כשאינה נאסרת ונשאר בצ"ע על דברי התוס'. וכמה אחרונים תי' (עיין אחיעזר ח"ג סי' ס"ט ובחידושי ר' שמואל סי', ובהערות להגרי"ש, ועוד) דשאני שומרת יבם שאינה בת קינוי כלל, ורק בבעל גמור הוי מענינא שיחול ע"י קפידא דבעל דין קינוי גם באופן שהיה מותר לולי הקינוי, וכן מצאתי בקר"א לקמן דף כו: שכתב כן בישוב קושית המל"מ.

ויש מתרצים דכוונת התוס' לאחר הקמ"ל דלקמן דף כו: דילפינן משכבת זרע למעט דרך איברים דאינו תלוי בקפידא דבעל ושוב א"צ קרא לזה במקו"א, וכן מפורש בבית הלוי (ח"ב סי' מ' אות ד') דמהך קרא ידעינן לכל הדבריםדאינו תלוי בקפידא דבעל כלל.

דף כד.

פלוגתת רש"י והרמב"ם בהא דנשים אלו אינן שותות

אלמנה לכה"ג וכו' לא שותות ולא נוטלות כתובה.

ופרש"י דלא נאמרה פרשה אלא בראויה לקיימה וכו', ומקורו מספרי. אולם הרמב"ם (פ"ב ה"ט) פי' באופ"א דנשים האסורות לו אינו מנוקה מעון, וזהו כשיטתיה (בהלכה ח' שם) דכל שבעל ביאה אסורה מימיו מקרי אינו מנוקה מעון, ורש"י לשיטתיה אינו יכול לפרש כן דס"ל דאינו מנוקה מעון היינו רק כשבא עליה בדרך, אבל בשאר ביאות איסור מקרי מנוקה מעון. ועיין בתוס' לקמן דף כו: (ד"ה אבל) שכתבו כרש"י דנתמעטו מדכתיב כי תשטה אשתו בראויה לאישות. וכבר האריכו המחברים בפלוגתא הזאת, עיין במל"מ (פ"ב ה"ח) באריכות, ובמנ"ח (מצוה שס"ה) ובקר"א, ועוד.

ועיין במנחה חריבה ובהערות להגרי"ש, שנקטו דגם הרמב"ם מודה לדרשת הספרי דבראויה לאישות הכתוב מדבר[פה], ורק בדרך כלל א"צ לה דבלא"ה כשנשא חייבי לאוין הוי אינו מנוקה מעון דצריך קדמה שכיבת בעל ונמצא דעבר בלאו, אבל אכתי איצטריך קרא להיכי לציורים דמשכחת לה דאינו ראויה לקיימה באופן דלא עבר כלום.

א' במנחה חריבה הביא ציור של הנו"ב (אה"ע תנינא סי' קנ"ח) באיש שנשא ישראלית כשרה ובא עליה (דהוי קדמה שכיבת בעל) ואח"כ נעשה פצוע דכא דאינו ראויה לקיימה אע"ג דהוי מנוקה מעון ולזה נוגע מיעוט הספרי דאינה שותה[פו]. ב' במנחה חריבה כתב ציור נחמד בחייבי לאוין שנפלו ליבום דמה"ת אמרינן בביאה ראשונה עדל"ת (ואלמנה לכהן גדול מיירי בנפלה מן האירוסין) וא"כ בכה"ג אינו ראויה לקיימה וגם הוי מנוקה מעון. ג' עוד צידד במשמש באבר מת דהוי קדמה שכיבת בעל לבועל ואעפ"כ לא עבר כלום ומקרי מנוקה מעון. אולם כמה אחרונים (קר"א ומנחת קנאות) הוכיחו דלא מקרי קדמה שכיבת בעל באבר מת. ד'

פה. אולם במלבי"ם (פ' נשא) ועוד מחברים נקטו דלא כזה, עיין לעיל דף ו. מה שכתבנו בזה.

פו. ונראה דצריך להוסיף דנעשה פצוע דכא קודם סתירה, דעיין בתוס' הרא"ש לקמן (דף כו.) שכתב דכל שהיתה ראויה בשעת סתירה שותה וז"ל אבל אם אח"כ נאסרה לו לא חיישינן ואילו אמרה בעינא למישתי כדי שלא אפסיד כתובתי ולהיות מותרת לבועל ולתרומה משקינן לה וכו' אבל זאת שבשעה שנסתרה היתה מותרת לבעל שותה אע"פ שעתה אינו רשאי לקיימה, עכ"ל. וצ"ב טובא הא נתמעט נשים האסורות מהשקאה, ומהכ"ת נימא דתלוי בשעת סתירה, ועכ"פ מבואר כן וצריך לפרש הציור כנ"ל. ובאמת התוס' הרא"ש קאי ממש על ציור זה שנעשה סריס אח"כ הויינו פצוע דכא וע"ז כתב דשותה.

בקטן שקידש ונשא אשה[פז] (וצ״ל בציור דחל קידושיו עיין במנ״ח היכי משכחת לה) שהיתה חייבי לאוין, ונתגדל וקינא לה ונסתרה, דהוי מנוקה מעון אבל אינה ראויה לקיימה.

אמר בעלה איני משקה ושבעלה בא עליה בדרך נוטלות כתובה. והקשה במל״מ (פ״ב ה״ח) דבבא עליה בדרך כיון דמניעת ההשקאה הוא מחמת הבעלה לכן נוטלות כתובה, וא״כ גם באלמנה לכהן גדול וכדו׳ לדעת הרמב״ם דכולהו משום דאינו מנוקה מעון נימא דנוטלות כתובה, ותי׳ דנשואין שאני וצ״ב סברתו.

והקר״א תי׳ דעיקר החילוק הוא דבאלמנה לכה״ג וכדו׳ בשעת הסתירה ידעה שתהיה אסורה ואבדה כתובתה, משא״כ בבא עליה בדרך דלא נסתרה באופן שתפסיד כתובתה.

מעוברת חבירו וכו׳. וקשה להרמב״ם הא אינו מנוקה מעון וכמבואר בדבריו דאפילו באיסור דרבנן מקרי אינו מנוקה, ובמשנה למלך (פ״ב ה״ח) תי׳ דאין האיסור מצד הביאה אלא מצד הולד וכיון שהוא מחמת דבר אחר לא מקרי ביאה אסורה (ועיין בשו״ת צפנת פענח שכתב ג״כ כהנ״ל באופ״א קצת).

ע״י כל עריות מקנין. רש״י פי׳ דקמ״ל דקינויו קינוי ונאסרת עליו ושותה, אולם עיין בתוס׳ להלן דף כו: דמבואר דרק קמ״ל דשותה אבל לענין קינוי ליכא ס״ד דנימא דמשום דעריות נינהו גריעי, ויל״ע במאי פליגי.

חוץ מן הקטן וכו׳. עיין להלן דף כו: דנחלקו תוס׳ והרמב״ם אי מתני׳ ממעט קטן מהשקאה וכמש״כ התוס׳, או דהוי מיעוט גם על עיקר הדין קינוי וכדעת הרמב״ם, וזה תלוי במאי דנחלקו באיזה קטן מיירי דלתוס׳ מיירי ביותר מבן ט׳ ולהרמב״ם בפחות מב׳ ט׳, ועיין להלן שכל זה נתבאר באריכות.

למה הוזכר קינוי ב״ד לענין כתובה ולא לענין איסורא ואלו שב״ד מקנין להן וכו׳ לא להשקותה אמרו אלא לפוסלה מכתובתה. וקשה למה לא קאמרי דלאוסרה על הבעל והבועל אמרו (וכמבואר דף כה. דקינוי ב״ד מהני לאוסרה), וכמו דאמרו בגמ׳ (כה. שם) לגבי ארוסה ושומרת יבם, ואלמנה לכהן גדול, דבשניהם ליכא השקאה ומ״מ תפקיד הקינוי לאיסורא, כמו״כ נימא בקינוי ב״ד דנ״מ לאיסורא ולמה נקטו רק הפסד הכתובה, וצ״ע.

ונראה ליישב עפ״י קושיא אחרת, דעיין בהערות להגרי״ש שנתקשה איך שייך דין סוטה בחרש ושוטה דאינן בני מצות כלל ומותר לו לבוא על אשה האסורה לו ג״כ, וכן עיין במנחה חריבה שהעיר כנ״ל דחרש ושוטה דפטורין מכל התורה א״כ אינו מענינא דין סוטה על חרש ושוטה.

וכפשוטו צ״ל דאה״נ ועיקר הקינוי בכה״ג הוא להפסידה מכתובתה, וכמו שפרש״י במתני׳ לגבי שומרת יבם דמהני הקינוי רק לענין הכתובה, כמו״כ בקינוי ב״ד לגבי חרש ושוטה.

ולפי״ז מתיישב מ״ט נקט במתני׳ לפוסלה מכתובתה כיון דעסקינן גם בחרש ושוטה, ואע״ג דבציור של חבוש בבית האסורין איכא נ״מ לאוסרה לבעל ולבועל מ״מ התנא אשמעינן דבר השוה בכולהו. ועיין בכלי חמדה (נשא אות ד׳) שכתב ממש כדברינו דמה״ט נקטו הפסד כתובה ולא לאוסרה משום דגבי חרש ושוטה ל״ש דינא דלאוסרה[פח].

אולם כל דברינו תלויין בפלוגתא, דעיין בתוס׳ להלן (דף כז. ד״ה איש איש) דמפורש דלא ככל הנ״ל, וכתבו דלכו״ע כתובה דרבנן, ועיקר ריבוי דקינוי ב״ד הוא רק לאוסרה לבעל ולבועל, ותנא דנקט כתובה מילתא אגב אורחיה קמ״ל דעובדת על דת צריכה התראה להפסיד כתובתה. אולם כבר העיר הקר״א ועוד

פז. וצ״ל דמיירי שחל קידושיו (וכהציורים שכתבו בהרמב״ם בקטן שקינא לאשתו, ובמנ״ח כתב לדעת ר״י ברזילי דשייך זכיה לקטן וכו׳), דאל״כ לא מסתבר שיהא מקרי קדמה שכיבת בעל אם עדיין היתה פנויה, וכן כתב במנ״ח (מצוה שס״ה אות ט״ז) בפשיטות דאם בא עליה בעודה פנויה ואח״כ קידשה ונשאה דלא מקרי קדמה שכיבת בעל. אולם במנחה חריבה הביא מספר יד איתן דכתב ציור הנ״ל של קטן אפילו אי הקידושין אינן חלין, וצ״ע. וע״ע במנחה חריבה שדן דאי קטן מקרי עבירה גם אצל הקטן א״כ אפשר לא מקרי מנוקה מעון, אולם נראה דפשיטא דבדיני התורה לא מקרי שעבר כלום, ורק בדיני שמים יתכן דצריך כפרה, וצ״ע.

פח. וע״ש שהאריך בענין השאלה הידוע אם האשה אסורה כשהיא יודעת שלא זינתה, ואת״ל דנאסרה א״כ נ״מ לאוסרה מצד האשה. ועיין באבנ״ז (אה״ע סי׳ קנ״ה אות ב׳) שתי׳ כנ״ל על קושית המנחה חריבה דנ״מ לגבי האשה, אולם דבר זה תלוי בפלוגתא כמש״נ שם.

אחרונים דרוב ראשונים לא ס״ל כן אלא דאיכא תנאי דס״ל דכתובה דאורייתא (ועיין בסה״מ ל״ת שנ״ה בדברי הרמב״ם והרמב״ן שם). ולדברי הרמב״ם מסתבר דהקינוי לכתובה הוא דאורייתא ואז צ״ל כמש״נ דלא נקט לאיסורא משום חרש ושוטה.

ביאור הנידון הגמ׳ אי אלימא ארוסה או שומרת יבם

מר אלימא ליה ארוסה וכו׳. ונראה בביאור דברי הגמ׳, דהנה הא פשיטא דארוסה חמירא משומרת יבם, דהא דבארוסה כשזינתה איכא חיוב מיתה וגם אין קידושין תופסין בה ככל אשת איש, ושומרת יבם אינה אלא בלאו, וגם נחלקו אי קידושין תופסין בה, ואיך אפשר לדמות שומרת יבם לארוסה.

אולם הא דנתמעט ארוסה ושומרת יבם הוא מדכתיב ״תחת אישך״ וברש״י במתני׳ פי׳ דביושבת תחתיו הכתוב מדבר. ובתוס׳ ביבמות (דף נז:) כתבו דתחת אישך ר״ל נשואין. ונלמד מכל זה דעיקר החסרון הוא האגידות והשאירות דחל ע״י נשואין, ובזה נחלקו ר׳ יאשיה ור׳ יונתן לאיזה מהן יש שאירות ואגידות יותר, וע״ז קאמר ר׳ יונתן דארוסה עדיפא דקידושי דידיה, ופרש״י דע״י ״קידושי עצמו״ באה לו, ורצה לומר דהוא עצמה קידשה ובזה היא שייכת לו יותר משומרת יבם דבא לו ע״י אחיו ואין הקשר מחמת הוא עצמו. ועוד הוסיף ר׳ יונתן דסוקלין על ידו, ופרש״י דאם זינתה ״נסקלת בשבילו״, דהיינו יש להם קשר חזק כ״כ דאם זינתה היא נסקלת מחמת שהיא תחתיו.

וע״ז השיב ר׳ יאשיה להיפוך דשומרת יבם דא״צ כניסה לחופה והתורה הקנה לו אשה מן שמים וא״צ נשואין כלל, א״כ כבר נתפס אצל השומרת יבם האגידות והזיקה לו יותר מארוסה דחסר כניסה לביתו בשביל חופה. ונמצא דכל פלוגתתם הוא לעומת הארוס או היבם עד כמה כבר נכנסה לרשותו, אבל אין דנין דין האשה מצד עצמה[פט].

ובזה יתיישב קושית התוס׳ בע״ב, דהקשו דלמסקנא דשמעתין דמיירי בבא עליה יבם בבית חמיה (דאל״כ חסר בקדמה שכיבת בעל לבועל) א״כ הרי גם בשומרת יבם הוי ביאה דידיה ונחנקת על ידו. ובקר״א ובמנחת קנאות כתבו ליישב באופן נפלא דהא דמועיל ביאת זנות דידיה הוא רק בצירוף זיקת אחיו המת, ונמצא דאע״ג דכבר חל הכל לגבי האשה דחייבת מיתה וכו׳, אבל אינו על ידי היבם, ולהנ״ל הדבר מובן מאד דאין הגמ׳ אומר דארוסה נתקדשה וחייבת מיתה, אלא הגמ׳ אומר דהוא עשה ופעל את זאת, וא״כ בשומרת יבם דאינו כל כולו ע״י היבם שפיר אין בו מעלת קידושי דידיה ונסקלת על ידו.

מר אלימא ליה שומרת יבם דלא מחסרא מסירה לחופה. ופרש״י דנקנית ליבם אפילו בזנות, וא״צ חופה לזה. והנה למסקנת הגמ׳ דפלוגתת ר׳ יונתן ור׳ יאשיה הוא בבא עליה יבם בבית חמיה א״כ יל״ע בכוונת ר׳ יאשיה דאלימא שומ״י דלא מחסר מסירה לחופה, הא כבר קנאה אותה והיה לו לומר דכבר נעשית אשתו ולא דא״צ חופה אלא דנקנית בזנות, ועיין במנחת קנאות שכתב דאה״נ ולזה נתכון הגמ׳ דכבר קנאה אותה וא״צ עוד כניסה לחופה, ונמצא שני פירושים נפרדים בתחילת ההסוגיא ובסוף הסוגיא וצע״ק.

רש״י ד״ה דלא מחסרא מסירה לחופה. דנקנית לבים בביאה גרידתא ואפילובזנות להיות כאשתו לכל דבר וכו׳, עכ״ל. והכל תמהו הא מבואר להלן דפלוגתתם מתיישב גם לשמואל ולדידיה לא קנה לכל דבר, ועיין במנחת קנאות שתי׳ דמיירי כשבא עליה בע״כ דהוי ביאת זנות מצדה ובזה גם לשמואל קנה לכל דבר, וכן עיין בחידושי ר׳ שמואל (יבמות סי׳ ט״ו אות ג׳) ובהערות להגרי״ש כאן שתי׳ כנ״ל, אולם הגרי״ש נתקשה בלישנא דרש״י דמשמע דהיה ביאת זנות מצדו.

מתי פליגי אי דיברה תורה כלשון בני אדם

תוד״ה ור׳ יונתן האי איש איש וכו׳. ומבואר מדבריהם דבר יסודי בפלוגתא דדברה תורה כלשון בני אדם, דלכו״ע אפשר לדרוש בכפילות הפסוקים ולכן היכי דמצו לדרוש להעמיד קבלתם או סברתם דרשינן, ורק נחלקו כשבאו להוציאו ממשמעותיה ולחדש גזה״כ חדשה אם הקרא מיותר דלר״ע דס״ל דלא דיברה תורה כלשון בני אדם הוי כמלה מיותרת דשייך דרשא גמורה וגם אם אינו ענין, משא״כ לאידך תנא.

פט. ובזה מיושב מה שהקשה הקה״י (גליונות על הש״ס) ממתני׳ דנדרים דף עד. דשומרת יבם עדיפא דאשה הקנו לו מן השמים, ולדברינו הרי התם מיירי לענין שהיבם יפר כמו הארוס, וכיון דהפרת הארוס תלוי רק בקנינו ולא באישות ושאירות [דהא הוא מיפר בלי נשואין], א״כ לענין קנין יתכן דאלימא קנין של שומ״י דנקנית לו מן השמים, משא״כ כאן דצריך תחת אישה, לזה לא מהני סברת הקנו לו ואדרבה היא גריעותא דבזה אינו על ידו כמו בקידושין דהוי קידושי דידיה, ועיין עוד בהגהות פורת יוסף ובמנחה חריבה שהעירו מסוגיא הנ״ל דנדרים, ועיין במנחה חריבה שכתב כחשבון דברינו בנוסח אחר.

ולמ״ד דיברה תורה מבואר מזה חידוש, דבשלמא בעלמא שיש מלה מיותרת הרי נכתבה בתורה לידרש בי״ג מדות, והדבר ניתן לחז״ל לדון ברוחב דעתם מה רצה התורה לדרוש ממנו, אבל כאן חזינן דבר נוסף דתלוי בהם לקבוע אם המלה ניתן לידרש, דאם יש להם סברא לומר כך וכך אז יכולין לומר דמלה זו נכתבה לה, ואם אינו מסתבר אז אמרינן דדיברה תורה כלשון בני אדם. ונראה לציין מש״כ הרמב״ם בהל׳ ממרים (פ״ב ה״א) כשדורשין מהקראות ״כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך״, וכבר שמעתי ממו״ח שליט״א להקשות ומאי איכפת לי אם נראה בעיניהם הדין, הא יש להם דרשא של היקש או גז״ש, ומבואר מזה דגם הדרשות שייכי להו קצת, וצ״ע.

דף כד:

השקאה בארוסה

הא לאו הכי ה״א ארוסה שתיא וכו׳. עיין בפירות תאנה שציין לשו״ת מהר״י הלוי (סימן ט׳) שכתב דיש חיוב כיסוי הראש לארוסה [ומובא ברע״א בשו״ע סי׳ ע״ה, ומשם למ״ב סקי״א להלכה] והוכיח כן מסוגיין דכתיב בסדר השקאת סוטה ופרע ראש האשה וילפינן מזה דהאשה חייבת בכיסוי הראש א״כ נכלל בזה דשייך גם בארוסה ופרע ראש האשה ומוכח דהם חייבות בכיסוי הראש, וכתב דאין לומר דלא כתיב ופרע ראש האשה אלא כששייך כן אבל בארוסה דליכא כיסוי הראש אז לא יהא נתקיים פסוק זה דא״כ גם הא דדרשינן מבלעדי אישך הרי אינו מיותר, אלא דצריך שיהא ראוי להפרשה וא״כ גם צריך שתהא ראוי לופרע ראש האשה.

אולם כבר תמהו רבים ממשנה מפורשת בכתובות (דף טז:) דאם יצאה וראשה פרוע הרי זו בתולה, וחזינן דאע״ג דכבר נתארסה מקודם מ״מ יצאו וראשה פרוע. אולם המעיין בתשובת מהר״י הלוי בפנים יראה דע״ז סובב כל תשובתו והביא אותו משנה וביאר דאינו ראיה כלל יע״ש.

ועכ״פ קשה להך דחולקין על מהר״י הלוי מה יעשו בהא דהוצרכו למיעוט להשקאה, ושמעתי ליישב די״ל דמיירי באשה שכבר נשאת ונתגרשה וחזרה ונתארסה דחייבת בכיסוי הראש כמבואר במשנה ברורה (שם), וא״כ שפיר שייך בה ופרע ראש האשה, [ואין להקשות דאטו יהא דין אחרת בארוסה שלא נשאת, דהא בלא״ה נתמעטה מהשקאה, וכל הקושי הוא למ״ל קרא וא״כ י״ל דלא איצטריך אלא לכה״ג].

ונראה להוסיף על תירץ זה דבר נחמד, דהנה עיין בשמעתתא (א׳ ט״ז) שכתב לייסד דאע״ג דבספק טומאה ברה״י לא אזלינן בתר חזקה מ״מ חזקת הגוף דאלים מכל החזקות שפיר מועיל בספק טומאה. ור׳ שמעון שקאף (שערי ישר ש״ב פ״א) הקשה עליו דמהא דהוצרך קרא לארוסה דאינה שותה חזינן דשייך בה דין קו״ס, והא יש לארוסה בתולה חזקת הגוף שלא נעשית בעולה בשעת סתירה אלא נשאר בתולה (דהוי שינוי הגוף כמש״כ התוס׳ בכתובות דף ט.) וא״כ איך תיאסר ארוסה לבעלה ע״י קו״ס.

ולהנ״ל הרי כל הקרא דארוסה מיירי בשכבר נשאת מקודם ונעשית בעולה [דאל״כ ל״ש ופרע ראש האשה] וא״כ שפיר אין לה חזקת הגוף ואשה כזאת נתרבתה לקינוי ונתמעטה מהשקאה. אולם לפי״ז יש להעיר דאטו נימא להלכה דארוסה בתולה שנסתרה תהא מותרת משום חזה״ג, וא״כ אכתי צ״ע דברי השמעתתא.

וצ״ל באופ״א כמש״כ במנחת קנאות באופן פשוט דאיכא למיחש שבא עליה הבועל שלא כדרכה דגם זה לא מקרי שינוי הגוף[צ], ונמצא דאפשר לאוסרה בלי לילך נגד חזקת הגוף, ועיין בשו״ת בית יצחק (ח״ב יו״ד סי׳ כ״ד) ובמשנת ר׳ אהרן (קידושין סי׳ כ״ב אות ג׳) שתירצו כנ״ל.

הא לאו הכי ה״א דארוסה שתיא והא וכו׳ משקדמה שכיבת בעל לבועל וכו׳. ויש בזה כמה ציורים שהעירו עליו רבותינו דמשכחת לה קדמה בלי שתיעשה נשואה וכגון ביאת קידושין אי אירוסין עושה (עיין קידושין דף י. שנתספקו בזה בגמ׳). והמנ״ח (שס״ה) חידש

צ. כך הוכיח מהאבנ״מ (סי׳ ל״ג סק״ב) שכתב דבהעראה דאינו משיר בתוליה לא מקרי שינוי וא״כ בבאיה שלא כדרכה נמי.

דצריך שתדוק האישות קודם הביאה, ובקר״א ועוד אחרונים תי׳ דהגמ׳ קאי כמ״ד דביאה נשואין עושה, ואה״נ לאותו מ״ד משכחת לה בלי ביאת זנות (ובזה תי׳ האו״ש ועוד, את דעת הרמב״ם דלא הוצרך לאוקמיה בבא עליה ארוס בזנות).

רש״י ד״ה כגון שבא עליה ארום בבית אביה, בזנות, **עכ״ל**. ומבואר דאילו היה לשם אישות היה קונה אותה, וכתב הישרש יעקב (יבמות דף נח.) ובמנחת קנאות כאן, דמבואר מדעת רש״י דס״ל כרבינו נסים גאון (מובא בתוס׳ קידושין דף י. ד״ה כל הבועל) דביאה לשם אישות עושה נשואה כחופה.

עדות לקיומי בביאת יבום

דכוותה גבי שומרת יבם כגון שבא עליה יבם בבית חמיה **וכו׳**. וכמה גדולי אחרונים העירו דלדעת התוס׳ (קידושין דף יב: ד״ה פריצותא) דיבום צריך עדי יחוד א״כ נימא דמיירי שבא עליה יבם בלי עדי יחוד.

והנו״כ (תנינא אה״ע סי׳ קמ״ח) ורע״א (שו״ת סי׳ צ״ד, וגליו משניות יבמות פ״ו מ״א) והבית מאיר (אה״ע סי׳ קס״ו סעיף ב׳) תי׳ דממ״נ אי ליכא עדים א״כ מנא ידעינן דבא עליה להשקותה (ולא דמי לכל נשואה דפשיטא דנבעלה וא״צ בירור), וע״כ דאיכא עדים והדק״ל[צא], עיין בפתחי תשובה (הל׳ יבום סי׳ קס״ו סק״ו) שהאריך בקושיא זה ובדברי האחרונים הנ״ל.

ובמנחה חריבה ציין דכבר העיר בזה בשו״ת הרשב״א (ח״ד סי׳ שכ״ח) ע״ש שתי׳ דכיון דלא קנאה בביאה זו לא מקרי קדמה שכיבת ״בעל״, וקשה א״כ גם בארוסה איך מועיל שבא עליה ארוס בבית אביה נימא מאחר דאינו קונה לא הוי כשכיבת בעל, וצריכין לחלק בין אירוסין דכבר מקרי בעל וזיקת יבם דלא מקרי בעל ודו״ק,

ומהך רשב״א מוכח כהמנ״ח (מצוה שס״ה אות ט״ז) דביאת פנויה לא יועיל בשביל קדמה דהא אפילו ביאת יבם לא מהני כיון דאכתי לא נשאה, וכן הוכיח במנחה חריבה הנ״ל ודלא כספר יד איתן המובא לעיל שנקט דלא כזה.

במנחת קנאות העיר נוקמיה בבא עליה באבר מת דאינו קונה יבמתו (כמפורש בתוס׳ יבמות דף נג:) ואעפ״כ הוי קדמה שכיבת בעל, ותי׳ דע״כ דבכה״ג לא מקרי קדמה שכיבת בעל, וכ״כ בקר״א (יבמות דף נח.).

גדר המיעוט בשומרת יבם אחר ביאה

אמר לך רב אנא דאמרי אפילו לר׳ יונתן וכו׳. ומבואר בזה דלר׳ יונתן דשומרת יבם נתמעט מקרא דכתיב ״תחת אישך״ היינו אפילו כשכבר בא עליה יבם וקנאה לכל דבר ומ״מ אינה ראויה להשקאה.

ויש לחקור בביאור הך דין ומצאתי באחרונים שני מהלכים, והנה בתוס׳ כתבו דהוי גזה״כ לענין השקאה דבעינן ״ביאה לשם אישות״ ואכתי יש לחקור היכן קאי הגזה״כ, האם הוא דין בקדמה שכיבת בעל לבועל, דצריך שיהא תחילה שכיבת בעל באופן של ביאה לשם אישות, או דלמא לא, ועיין בתוס׳ ביבמות (דף ח: ד״ה שומרת יבם) שהזכירו סוגיין וכתבו וז״ל התם משום דלאו אשתו מעליא היא לענין השקאה קרי לה שפיר שומרת יבם, עכ״ל. ומבואר מדבריהם דאינו גזה״כ בעלמא שיהא ביאת אישות אלא ״לאו אשתו מעליא היא לענין השקאה״, והדבר צריך תלמוד איזה חוסר אישות שייך כאן ע״י הביאת שוגג.

ונראה לפרש עפ״י דברי הגר״א באה״ע סי׳ ל״ג סק״ה שכתב דחפצא של נשואין הוא חופה וביאה יחד (״דנשואין דכל מקום הוא חופה וביאה״), ורק א״צ ביאה בפועל כיון דחופה תחילת ביאה היא. וכבר מטו משמיה דר׳ אברהם גורביץ שליט״א שהביא כמה ראיות בש״ס ליסוד זה דגמר נשואין היינו ע״י ביאה (ועיין ענפי ארז קנינים עמוד ר״ז). ולפי״ז יתכן דלענין השקאה הצריכה תורה נשואין כזה שיש בה ביאת אישות הגומר הנשואין מכל וכל. ובביאור הדברים יתכן דבגוף החלות נשואין אינו חסר כלום, אבל כיון דבמציאות לא נגמר האישות באופן מעשי, אינו משקה עד שיהא תחת אישך ממש.

וכן משמע קצת בקר״א שנתקשה דגם הביאה שיעשה אח״כ לשם אישות אינו קונה כלום וכי לעולם מקרי שומרת יבם שאינה שותה, ותי׳ וז״ל ולזה י״ל דעיקר מיעוטא אם בא עליה בבית חמיה דלא מקרי

צא. ורע״א אכתי הקשה דנוקמיה בעדות מיוחדת דאחד מעיד שנבעלה שחרית והשני מעיד שבעלה בין הערבים דמהני לברורי ולא לקיומי, וצידד דהשקאה הוי כדיני נפשות. אולם בבית המאיר הנ״ל מוכח דלא כזה כו

אישה עדיין אבל אם כבר הביאה לביתו שפיר מקרי תחת אישה אע״ג דכניסה לחופה ליתא ביבמה מ״מ לא מיקרי תחת אישה אלא כשהיא בביתו, עכ״ל. ומתבאר מזה דאע״ג דע״י הבאתה לביתו אינו נתוסף כלום בחלות האישות, מ״מ מקרי יותר אשתו ובביתו ודו״ק.

והה עיין במנחת קנאות שהעיר דלאחר שיש גזה״כ דבעינן ״ביאה לשם אישות לענין השקאה״ א״כ בבא עליה ארוס בבבית אביה ונכנסה לחופה אע״ג דהוי נשואה גמורה וגם קדמה שכיבת בעל לבועל, אבל אכתי לא היה ביאה לשם אישות, וכתב דאה״נ ולר׳ יונתן גם בציור הנ״ל לא תשתה, וצ״ע דבגמ׳ משמע דפשיטא דארוסה שכנסה לחופה וקדמה שכיבת בעל דשותה.

ולהנ״ל נראה דהא דחסר בהשם נשואה אינו אלא ביבמה ולא בארוסה שכנסה לחופה דהוי נשואין לגמרי, [והטעם בזה דהחופה הוי כאילו בעל ג״כ לשם אישות, משא״כ ביאת זנות ביבמה דלרב קנה לכל מ״מ חסר הך מעלה של חופה העומד לביאה ולכן אז צריך ביאת אישות בפועל].

פלוגתת הראשונים אי יש חיוב מיתה לשמואל בביאה גרועה

תוד״ה כשמואל.. שומרת יבם נמי ביאה דידיה היא ונחנקה על ידו, עכ״ל. עיין מנחה חרבה שציין לשו״ת עונג יו״ט (סי׳ קע״ט) שהעיר דאין זה פשוט כלל דהא לשמואל לא קנה אלא לדברים האמורים בפרשה וחנק לא כתיבא התם, והוסיף דכך מפורש ברמב״ן (פ׳ הבא על יבמתו שם) ג״כ דלשמואל לא תתחייב אשתו מיתה בביאה כל דהו. [וליישב קושיתו נראה פשוט, דכל הנך דברים דנזכרים שם דהיינו אכילת תרומה וליורשה ולטמאה לה וכו׳ ושאר זכויות הבעל שפיר י״ל דלא קנה אלא לדברים האמורים ולא לדברים שאינן אמורים, אבל חיוב מיתה אין זה איזה דבר שקונה אותה לענין זה, אלא דממילא ע״י שהיא אשתו מיתתה בחנק, וא״כ ס״ל לתוס׳ דכל דהוי אשתו למקצת דברים ממילא מקרי אשת איש להתחייב מיתה אפילו לשמואל].

האם ארוסה מקרי "אשתו"

תוד״ה אמר לך וכו׳ ירושלמי ארוסה לא שותה וישקנה, גזה״כ הוא והביא האיש את אשתו, ולא יקנא לה וכו׳ אפילו מקצת אשתו, עכ״ל. ובביאור מיעוט דוהביא האיש את אשתו ביאר בקרבן עדה דארוסתו אינה אשתו. ומבואר מזה דשם ״אשתו״ אינו אלא בנשואין, וחפשתי בתורה אי מצינו לשון אשתו בארוסה, וראיתי בפ׳ כי תצא (כ״ג כ״ד) דהבועל נערה ארוסה דינו בסקילה וכתיב על דבר אשר עינה את ״אשת רעהו״. ומשמע דארוסה מקרי אשתו, אולם בירושלמי מיניה וביה הקשו מהא דכתיב וקינא את ״אשתו״ ותי׳ דכתיב תרי זימני ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפילו מקצת אשתו, וחזינן דע״י הריבוי שפיר אפשר שם אשתו גם בארוסה כיון דהוי מקצת אשתו, וא״כ י״ל דגם בנערה המאורסה דמוכח מגופא דקראי דמיירי בארוסה שפיר נתכוון למקצת אשתו ולא לאשתו הרגיל, ואכתי צ״ב גדר הדברים, ועיין במנחה חריבה ריש פרקין שדן והביא מראה מקומות בענין זה.

מדקינוי מהבעל מועיל להיבם מוכח דאישות של הבעל נמשך להיבם

בא״ד ונפלה לפני היבם וכסה ונסתרה משקה אותה על קינויו, עכ״ל. ומבואר חידוש נפלא בפרשת יבמין דהיבם יכול להשקות יבמתו על קינויו של המת, וכבר העיר בקר״א מנלן דבר כזה שיוכל להשקות על סמך קינוי של אחיו.

ועיין בקה״י (יבמות סימן כ״ו) שכתב דמשמע בכמה דוכתי דקנין היבם ביבמתו אינו אישות חדשה אלא האישות דאחיו נעתקים אצלו דבמקום אחיו קאי וכאילו ירש אישות וקניני אחיו באשתו, וציין לדברי האתוון דאורייא (כלל ח׳) שכבר האריך בזה, וכתב ״ואחר זמן מצאתי דבר זה מפורש בירושלמי סוטה פ״ד ה״א דקינא לה בעלה ומת ונפלה לפני אחיו וכנסה ונסתרה משקה לה על אותה קינוי שקינא לה אחיו המת ע״ש והיינו משום דנחשבה חד אישות דהוא במקום אחיו קאי״. וחזינן דהיה לו כמה הוכחות ליסוד זה, אבל בירושלמי דידן אינו הוכחה אלא דזהו מפורש דהוי אותו אישות, והקינוי וההשקאה באישות אחת ורק הועתק מאיש לאיש ודו״ק.

אולם עיין באו״ש (הל׳ אישות פ״ב ה״ב) שהעיר דהא בעינן וקינא והביא וכל זמן שלא עשה הקינוי בעצמו אינו יכול להשקותה, וצידד דהירושלמי קאי כר׳ יוסי דגם בקינוי ב״ד יכול להשקותה, ע״ש עוד מה שצידד בזה.

סוטה הוי חייבי לאוין או חייבי עשה

בא״ד. קינא לה ועודה ארוסה [ונסתרה], וכנסה וידע בה תצא בכתובתה, ואם לאו תצא שלא בכתובתה, עכ״ל. במנחת קנאות העיר דהא דאם ידע בה וכנסה תצא בכתובה היינו משום דלאו מקח טעות הוא וכדין חייבי לאוין שהכיר בה דיש לה כתובה כמבואר ביבמות דף פה. משא״כ בלא ידע בה דהוי מקח טעות וכמו בחייבי לאוין שלא הכיר בה דאין לה כתובה.

והקשה מזה על הרמב״ם הל׳ אישות פכ״ד ה״ד שכתב דבחייבי עשה אפילו לא הכיר בה יש לה כתובה, והא כבר כתבו התוס׳ (דף כח.) דסוטה ספק הוא בעשה ולא בלאו וא״כ מוכח מהירושלמי דגם בחייבי עשה שלא הכיר בה אין לה כתובה כמו בחייבי לאוין ודלא כהרמב״ם.

ונראה זהו ראיה גדולה לדברינו שהארכנו בסימן א׳ דנחלקו הבבלי והירושלמי בעיקר גדר של קו״ס דלהבבלי דמהני מחילה ע״כ דמצד עצם הקינוי וסתירה ליכא חשד זנות וכמו שכתב הגר״ח (הל׳ יבו״ח פ״ו הי״ט) דאכתי שייך דינא דאין אוסרין על היחוד, ורק דיש איסור וגזה״כ שתיאסר משום קו״ס, וא״כ שפיר מסתבר דהוי איסור עשה לחוד וכמו שכתב בחידושי הגר״ח על הש״ס (נדה דף ד.) דמה״ט ליכא מלקות כיון דהוי איסור חדשה.

אולם הנצי״ב (העמ״ש קל״ד) והמנחת קנאות (לקמן דף כה.) הוכיחו מדברי הירושלמי בסנהדרין דמחילה אינו מועיל אלא שלא להשקותה, אבל לא להתירה לבעלה, וכתבנו דהירושלמי מורה בכמה מקומות דע״י הרגל״ד נקטינן שזינתה, וכן כתב במשנת ר׳ אהרן (יבמות סי׳ י״ד) וא״כ נמצא דלהירושלמי לשיטתיה דסוטה ספק הוי בלאו ולוקין ע״ז שפיר נקט דבלא הכיר בה פטור מכתובה כמו חייבי לאוין ואינו סתירה לדברי הרמב״ם דבחייבי עשה יש לה כתובה דגם הירושלמי ס״ל כן ורק חולק על הרמב״ם אי סוטה הוי בלאו או בעשה, דזה תלוי בפלוגתת הבבלי והירושלמי.

דף כה.

ג׳ מהלכים בביאור הצד להצריך התראה לעוברת על דת

איבעיא להו עוברת על דת צריכה התראה להפסידה כתובתה וכו׳. בביאור ספיקת הגמ׳ אי עוברת על דת צריכה התראה נראה דמדברי הפוסקים נלמד ג׳ צדדים חלוקין בהצד שצריכה התראה. ועיקרו של דבר תלוי בהטעם דעוברת על דת מפסדת כתובתה.

והנה כנראה יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים בהטעם שהפסידה כתובתה, וכפשוטו בזה גופא שעבר על דת משה או יהודית מחייבת שתצא בלא כתובה בשביל פריצותה ומעשיה הרעים, וכן משמע ברמב״ם (הל׳ אישות פכ״ד הט״ז) שכתב דעוברת על דת משה ויהודית אין כופין את הבעל להוציא ומ״מ אם הוציא אין לה כתובה ״שהכתובה תקנת חכמים היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להציאה ולא הקפדיו אלא על בנות ישראל הצנועות אבל אלו הפרוצות אין להם תקנה זו אלא תהא קלה בעיניו להוציאה״ , וכן ראיתי בשו״ת מוהרא״ל אה״ע סי׳ י״א (למהרא״ל צינץ) שכתב דלא כהמל״מ המובא בהמשך, אלא דבזה גופא שעשתה עניני פריצות פועל אצלה דינא דעוברת על דת שקנסו אותה כתובתה.

ולפי״ז מספקא לן דמ״מ שמא צריכין להתרות בה תחילה ככל עונשין וקנסות דתחילה מתרין שמא תחזור מחטאותיה שחטאה ועיין ברש״י (ד״ה דלית) דנקט לישנא דקנס, ועיין להלן שמוכח כפי׳ הזה במהר״י הלוי ועוד פוסקים. וכן כתב בשו״ת הב״ח החדשות (סי׳ פ״ד) דהתראה להפסד כתובה הוא אך ורק דאין להפסידה כתובתה בלי להתרות בה תחילה.

ב] אולם המל״מ (הל׳ סוטה פ״ב ה״א) כתב לחדש דעוברת על דת מצד עצמה אינה מפסדת כתובתה, וכל הטעם הפסד הכתובה הוא רק משום דעי״ז שעברה על דת חיישינן שמא זינתה, ונמצא דעיקר הפסד הכתובה הוא מחמת הזנות, והדבר תמוה איך מפסידין כתובתה בלי שום ראיה שזינתה, וכי סגי בחששות בעלמא להפקיע ממונה, ואי״ה יתבאר להלן יותר בארוכה, וכן בסימן .

ועפ״פ להמל״מ צ״ל דכוונת הספק של הגמ׳ באופ״א דאינו כשאר התראה בעלמא, דכאן ממ״נ אם זינתה פשיטא דא״צ התראה, ואם לא זינתה אז אפילו אחר שהתרו בה לא הפסידה כתובתה, וצ״ל דהגמ׳

מצדד דאינה חשודה על זנות אלא א״כ עשתה כ״כ פריצות שגם עברה על התראתו, וזה מגדיל החשד, וכן כתב המנחה חריבה והכרם נטע דלהמל״מ צ״ל דתקפיד ההתראה הוא להגדיל החשד, ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בכל זה, ובאמת בתה״ד (סי׳ רמ״ב) כתב להדיא דטעמא דהתראה משום פריצותא וחציפותא דבזה הוי יותר פריצות.

ורק עדיין קשה לי מלישנא דגמ׳ דקאמר או דלמא תיבעי התראה ״דאם הדרה בה תיהדר בה״ דמשמע דנותנין לה עוד זכות לחזור, ולא כהיכי תמצא שתהיה חציפא ביותר, וצ״ל דר״ל שתחזור מהפריצות ושוב לא תהא חשודה על זנות כלל.

ועוד קשה דבגמ׳ להלן מספקא להו בעוברת על דת אם רצה בעל לקיימה אי מצי לקיימה, ופי׳ הפוסקים דמיירי בלי התראה, והנה רע״א כתב (תוס׳ משניות פ״א מ״א) דגם הא דאסור לקיימה הוא משום חשד זנות וא״כ אי ליכא חשש זנות בלי שעברה על התראתו מהכ״ת שיהא אסור לקיימה בלי התראה, וצריך לדחוק דלזה א״צ חששא גדולה כ״כ וצ״ע.

ג] ומצאתי בשו״ת מעיל צדקה (מובא בפתחי תשובה סי׳ קט״ו סקי״א) דמשמע מדבריו פירוש שלישי בטעם של התראה לעוברת על דת, ונתקשה טובא בדברי רש״י שפי׳ עוברת על דת יהודית ומהכ״ת לרש״י דבר זה, וגם נתקשה בעיקר בעיא דגמ׳ לאיזה אופן נסתפקו בגמ׳ אם צריכה התראה הרי ממ״נ אם עשתה הדבר במזיד למ״ל התראה, ואם היא אומרת שהיא שוגגת ולא ידעה איסורו של דבר א״כ פשיטא דצריכה התראה להבחין בין שוגג למזיד, וא״כ באיזה ציור מיירי, וכתב לחדש דמיירי בדבר שאינו אסור מצד עצמו ורק ע״י קפידתו והתראתו יש לו כח להפסידה כתובתה.

וז״ל ועדיין קשה מנליה לרש״י לפרש כן, והנראה משום דקשה ליה לשון ״עוברת״ מזיד הוא דוקא, ולמה לה התראה שהרי כל הנך דדת משה דחשיב במתני׳ דכתובות הטעם מפני שהכשילתו בדבר איסור בנדרים משום דבנים מתים וכל שהיא מזדיה למה לה תו התראה, אבל בדת יהודית שאין הדבר בעצמו נאסר אלא משום פריצותא ומעילתה בבעלה שמקפידים בכך כדאיתא בסוף גיטין (דף צ.) וכן במקנא לאשתו יש דורשים לגנאי כדאיתא בריש סוטה, והיא אומרת באם אשמור נפשי מבוא לידי ניאוף אין בכך כלום, ואפילו אחת מן הנביאות חשבה כך באמרה אלך ואסתתר וכו׳ וכל שאין בו פריצות לא תצא וכו׳ אמרינן דבלא התראה סברי דאין בעלה מקפיד אף הדבר מכוער מ״מ כיון שאין בגופו איסור לא קפדי ולכך הסתפקו ליה להש״ס בכל הני אם תצא שלא בהתראה אפילו אם עברה במזיד באותן דברים וכו׳, עכ״ל.

ונראה מדבריו דאינו בתורת התראה כדי לעונשה בקנס ממון, וגם אינו להגדיל החשד של הפריצות אלא דכיון דאינו דבר האסור מצד עצמו אלא משום קפידתו דבעל לכן צריך להתרות בה שהוא מקפיד, ועיין בהמשך הסוגיא שיתבאר צד זה ממהר״י הלוי (אחיו של הט״ז).

קושית המל״מ דכל סוטה הוי גם עוברת על דת

שם. הנה המל״מ העיר שאלה מחוכמת דבכל השקאת סוטה אפילו כשיוצאת נקיה נימא דהפסידה כתובתה משום דעברה על דת ע״י שנתייחדה בשעת סתירה, וכמבואר בסוגיין דיחוד מקרי עוברת על דת, והוסיף להקשות דכשאמר בעלה איני משקה מ״ט יש לה כתובה תיפו״ל משום דעוברת על דת. ותי׳ דכל ענינא דעע״ד היינו דעי״ז חוששין שזינתה, ועל כן כשנמצאת נקיה גם מצד עע״ד אין לה להפסיד כתובתה שהרי נתברר שלא זינתה.

ורע״א (תוס׳ משניות פ״א מ״א) החזיק כדבריו והוסיף להוכיח כנ״ל למה ליכא איסור לקיימה בציורים הנ״ל מחמת עוברת על דת (להצד דלקמן דעע״ד אסור לקיימה) וע״כ דכל האיסור לקיימה הוא ג״כ משום חשד זנות וע״י בדיקתה נתברר שלא זינתה.

אולם כמה גדולי אחרונים תירצו באופ״א לגמרי מדברי המל״מ, דבבית מאיר (סי׳ קט״ו סעיף ד׳) ובהפלאה (קו״א סימן קט״ו סקי״א), ובישרש יעקב (יבמות דף לח:) תירצו עפ״י דברי התוס׳ ביבמות (לח:) שכתבו דארוסה חשובה כעוברת על דת כיון דאינה יכולה ליבדק, ומבואר בתוס׳ דהיכי דיש לה אופן לברר צדקותה ע״י השקאת מי סוטה אז אינה נקראת עוברת על דת כשנסתרה[צב], ורק בציורים שהביא הגמ׳ כאן

צב. ובבית מאיר ביאר דבריהם דע״י שאיכא אפשרות של בדיקה א״כ הוי כיש רואין בעת היחוד אם פעלו און, ובזה אינה עוברת על דת ביחודה. והדבר מפליא מאד דבזמן בית המקדש אם אחד אמר לאשתו אל תסתרי עם פלוני אע״ג דלולי הקינוי היתה אסורה מן התורה להתייחד עם הערוה ככל אשת איש, אבל ע״י קינוי וקפידת הבעל הותרה הרצועה והותרה להתייחד עם כל

בארוסה ושומרת יבם או אלמנה לכה"ג או קינוי ב"ד דבכל אלו ליכא השקאה שפיר נקראת עע"ד ע"י סתירה.

ולפי"ז מתיישב כל קושיות של המל"מ ורע"א דבכל קינוי וסתירה נימא דהוי כעע"ד ולמה יש לה כתובה, ולהנ"ל אינו כן ובדרך כלל אינה עוברת על דת, ורק בציורים של הגמ' מקרי עע"ד.

פלוגתת הפוסקים באופן ההתראה

צריכה התראה וכו'. ובגדר ההתראה נחלקו הפוסקים ויש בזה שני נידונים א' אי צריך בשעת מעשה כשאר התראות, ב' אם צריך לפרט בהדיא דאם תעבור על דבריו תפיסד כתובתה, ועיין במל"מ (הנ"ל) ובבית שמואל (סי' קט"ו סק"י) ושאר פוסקים מה שכתבו בזה.

ונראה דיתכן דנידונים הנ"ל תלוי בסיבת ההתראה, דאי הוי התראה על הקנס של הפסד כתובתה א"כ מסתבר דדמיא לשאר התראות דצריך לפרט להדיא העונש של הפסד הכתובה, אבל אם הוא רק להגדיל החשד של זנות א"כ כל שהתרה בה שלא תעשה כן מספיק.

ויש להוסיף דיש נ"מ בפלוגתא הנ"ל דפעמים א"צ התראה כלל כגון שהדבר ידוע להאשה האיסור, דאי הוי התראה כשאר עונשין א"כ לעולם צריכה התראה, אבל אי ההתראה רק להתרות בה שלא לעשות דבר הרע הזה א"כ באיסור המפורסם יתכן דא"צ התראה כלל.

דעיין בפתחי תשובה (סי' קט"ו סקי"א) שהביא מהשבות יעקב (ח"ג סי' קכ"ז) ובשם המעיל צדקה (סי' ס"א) שכתבו דאיסור נדה הוא דבר היודע לכל ולזה א"צ התראה, והוסיף שם דאע"ג דברשב"א (ח"א סי' תתס"ו) מפורש דגם במשמשת נדה צריכה התראה היינו משום דאזיל כשיטת הפוסקים דצריך להזכיר הפסד הכתובה וכל שכן כשלא אמר כלום, אבל להנך דא"צ להזכיר הכתובה אז באיסור ידוע אינה צריכה התראה כלל ודו"ק.

דיוק הבית שמואל ברש"י דלא מיבעיא בדת משה

רש"י עוברת על דת. יהודית, שאינה צנועה וכו', עכ"ל.

ודייק הבית שמואל (סי' קט"ו סקי"ז) דרק בעוברת על דת יהודית מספקא לן אי בעיא התראה, אבל בעוברת על דת משה שהכשילתו באיסור דאורייתא א"צ התראה, ודלא כמשמעות כל הפוסקים דהן עוברת על דת משה והן עוברת על דת יהודית צריכה התראה עכת"ד, והקשה ע"ז ההפלאה (קו"א סקי"א) דאיסור יחוד הוא מה"ת ומקרי בזה עוברת על דת משה, ואעפ"כ מבואר בהמשך הגמ' דנכלל בספיקת הגמ', וכן הקשה בבית מאיר (שם).

ותירץ רע"א (קמא, סי' קי"ד) דחומר דעוברת על דת משה הוא משום דהכשיל בעלה, וא"א לדור עמה עוד, וא"כ אפילו את"ל דאיסור יחוד מה"ת הא לא הכשילתו כלום והוי כניהוג פריצות, וא"כ אפילו אי הוי דאורייתא מ"מ יש בו דינא דעוברת על דת יהודית, ועיין בהגהות ר' ברוך טעם (על בית מאיר הנ"ל) שג"כ האריך כהנ"ל וכתב דגם בסוגיא דכתובות בהא דיוצאה וראשה פרוע אבדה כתובתה הוא משום דת יהודית ולא דת משה, והא דהגמ' תמה דדת משה היא, אע"ג דיוצאת משום דת יהודית, מ"מ עצם מעשיה מקרי דת משה כיון דיש בה איסור מה"ת וזהו שכתב רש"י בכתובות שם אמאי "קרי ליה" דת משה, עכ"ל, ולפי"ז אבידת כתובתה הוא מדיני דת יהודית ולא מדיני דת משה[צג] ודו"ק.

הערות שבתורה אתמהה, ורציתי ליישב דלא נתכוון הבית מאיר וכל האחרונים להתיר היחוד אלא דלא נחשבה כ"כ עוברת על דת משה ויהודית כיון דיש עצה לברר צדקותה, אולם בבית מאיר מוכח דלא כזה, שכתב דלפי"ז מיושב מה דאמרה חנה (ברכות לא:) אלך ואספתר וכי לא חששה לעבור על דת וניחא דזמן הבית נשואה אינה עוברת, ואי נימא דאכתי איכא איסור יחוד א"כ לא תירץ כלום.

ואפשר יש ליישב דלמעשה אם מתייחדת נאסרה לבעלה ולתרומה, וא"כ אכתי יש מניעה גדולה מצד זה מלהתייחד, ומצאתי בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' קמ"ח) שכתב ג"כ דאע"ג דלא נאסרה הסתירה שאחר הקינוי מדת משה מ"מ אימת מים המארירים עליה [ויש לציין דברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ט) דהפחד מהבזיון שעשו להסוטה היה יותר קשה להן מהמיתה עצמה].

צג. ותודה לקל דבזה נתיישב מה דנתקשיתי מעודי על דברי רש"י לעיל דף ג. שכתב דענינא דקינוי הוא כשהבעל רואה אשתו עוברת על דת יהודית נסתרת עם שכיניה, ותמהני (עיין בחלק הביאורים בארוכה) הא יחוד הוי דת משה וכמש"כ בתה"ד ועוד פוסקים, ולהנ"ל אה"נ דנקראת שמו בישראל "דת משה", אבל הפריצות שבו מקרי דת יהודית וע"ז יוצאה שלא בכתובה, וע"ז הבעל מקנא לה, ודו"ק היטב.

ובחת"ם (אה"ע סי' קמ"ח) תי' דכוונת רש"י (להבית שמואל) דרק היכי דשייך התראה מיבעיא לן, אבל במאכילו שאינו מעושר ל"ש התראה דאיך ידע שחזרה בתשובה כדי לסמוך עליה, ורק בציורים דהוי דבר בגלוי ושייך התראה מביעיא לן, ולכן גם ביחוד אע"ג דהוי עוברת על דת משה מ"מ שייך התראה.

ועיין במעיל צדקה (סי' ס"א מובא לעיל) שפי' דברי רש"י באופ"א דעיקר יסוד של התראה הוא להודיע לאשתו שהוא מקפיד עליה, אבל בדת משה הדבר תלוי אם היא יודעת האיסור, דכשאינה יודעת פשיטא ופשיטא דצריכה התראה ואם היא יודעת למה לה התראה, וכל ספיקא דסוגיין הוא בעניני פריצות שהבעל מקפיד עליהן ע"ש.

קושית האחרונים דמשכחת יחוד המותר דרק מפסדת ע"י קו"ס

ת"ש ארוסה ושומרת יבם וכו' הא קנויי מקני לה למאי וכו'. ומבואר דאי עע"ד מפסדת כתובתה א"כ ליכא שום תועלת של קינוי, והכל מקשין נימא דנ"מ ביחוד המותרת כגון מאחיה או מאביה וכדו', או בעלה בעיר, דלולי הקינוי אינה עע"ד ורק מחמת הקינוי אינה נוטלת כתובתה.

עיין חי' רע"א, וחשק שלמה (כאן), ורש"ש (כאן), והגהות ר' ברוך טעם (על הבית מאיר אה"ע קט"ו ד'), ובאו"ש (הל' אישות פכ"ד הכ"ה) שכולם תמהו כנ"ל, ולא העלו דבר ברור[צד].

ונראה דכפשוטו צ"ל דעיקר קו"ס הוא באופן שעוברת על דת ועושה דברים כעורין ועניני פריצות, וא"כ אע"ג דמהני קינוי על אופן כזה, מ"מ אין זה עיקר ציור של קו"ס. ועיין ברש"י דף ג. שכתב דעיקר קו"ס נעשית כשרואה אשתו עוברת על דת. וא"כ בקינא לה מאביה אין זה ציור שדיבר עליו התורה כשאמרה "איש איש כי תשטה אשתו", ואדרבה הוי חטא וע"ז אמרינן דאסור לקנאות כיון דלא פשעה כלום.

ועיין בתוס' שאנץ שהקשה בעצמו לגבי קינוי ב"ד דנוקמיה באופן יחוד המותרת, ותי' דאדרבה אז לא יעשו קינוי, ונראה דבזה מתיישב גם הגמ' מתחילה דעיקר פרשת קו"ס מיירי באשה שנטתה מדרכי הצניעות כמפורש בתורה, ורק לענין אם "חל חלות הקינוי" גם בלא זה שפיר אמרינן דמהני (אולם לפי מה שיתבאר דקושית הגמ' היינו לאיזה תכלית יעשה הקינוי ואין הקושי על ריבוי הקרא אז לכאורה א"א ליישב כנ"ל, וי"ל בזה).

הא קנויי מקני לה למאי לאו להפסידה כתובתה, אמר אביי לא לאוסרה. וצע"ק הא פשיטא די"ל דמקני לה לאוסרה דזהו כל ענינא דהאי קינוי. ונראה דהגמ' הקשה דלמה יעשה הבעל קינוי בלי שום תועלת, ובעלמא הוא מקנא לה כדי לבודקה ולברר עון קאתי, אבל בזה דליכא השקאה מסתמא הקינוי הוא כדי להפסיד כתובתה. וע"ז תירצו לאוסרה דהיינו שרוצה שאם תעבור על דבריו שתיאסר (ויתכן דהוא גם מפחידה בזה שתיאסר בסתירתה). וע"ז הקשו מאלמנה לכה"ג דאסורה בלא"ה, והוצרכו לחדש דמקני לה גם לאוסרה אבועל.

אולם בקינוי ב"ד הדבר פשוט דהוא להפסיד כתובתה וכמפורש במתני' ולכן שפיר נפשט הבעיא משם, ועיין במתני' שהקשינו דנימא גם התם דהוא כדי לאוסרה לבעל ולבועל.

למאי לאו להפסידה כתובתה וכו'. עיין במל"מ (פ"ב ה"א) שנסתפק אי הא דע"י הקינוי הפסידה כתובתה הוא משום דנתקיים דין התראה ושוב הוי כעע"ד עם התראה דהפסידה כתובתה, או דבאמת אינו התראה כראוי ורק דע"י קו"ס נאסרה לבעלה שיוצאת בלא כתובה ע"ש.

הוכחת התה"ד מרש"י דטעם התראה משום חציפותא

רש"י ד"ה דלית לה וכו' אבל מי שבעלה אצלה ואינה יראה ממנו ועוברת על דת פריצותא אית בה ואיכא למימר דבלאו התראה נמי מפסדא כתובתה, עכ"ל. עיין בתרומת הדשן סי' רמ"ב בציור שאשה אחת היתה רגילה להתייחד עם נכרים, וכתב דדינה כעוברת על דת והוי חוצפא יתירתא וא"צ התראה, והוכיח כן מרש"י כאן דאפילו אי א"צ התראה מ"מ כשאין בעלה אצלה לא נחשב פריצותא יתירא אלא א"כ התרה בה, ומוכח מזה "דטעם דהתראה משום פריצותא וחציפותא הוא", ולכן אע"ג דאיפשט דבעיא התראה אפילו בפני בעלה, מ"מ בחוצפה יתירתא כנ"ל שפיר אבדה כתובתה.

צד. וע"ש באו"ש שכתב ליישב עפ"י חידוש גדול דלא מהני קינוי על יחוד המותרת אלא כשיש בידו להשקותה ולברר צדקותה, אבל בארוסה ושומרת יבם וכדו' דנאסרת לעולם צריך שיהא רק באופן שיש איסור יחוד, ובזה מתיישב סוגיין ע"ש.

ומצאתי בפנ״י (כתובות דף ג:) שכתב ממש כיסוד הנ״ל לגבי ביאת נכרי דדעת ר״ת דהוי כביאת בהמה ואינה נאסרת בה, ותמהו הראשונים מכמה דוכתי דמבואר דנאסרה לבעל, ותי׳ בפנ״י וז״ל דודאי מודה ר״ת דאסורה לבעל מדרבנן כשזינתה ברצון עם עובד כוכבים, דנהי דקרא דונטמאה לא קאי אעכו״ם ולא הוי נמי בכלל גילוי עריות, אפ״ה אין לך עוברת על דת יהודית יותר מזו, ואע״ג דהתם צריך התראה הכא גרע טפי דפריצות יתירא ודאי חייב לגרשה כדאיתא שלהי גיטין (דף צ:), עכ״ל. ונראה להוסיף דחזינן בפנ״י דלא כהמל״מ דלעיל, דאי נימא דהכל משום חשד זנות, א״כ אשה החשודה עם העכו״ם הרי אפילו אם זינתה עמו לא נאסרה ואטו נימא דמשו״ה חשודה גם מישראל, וע״כ דפריצותא דעע״ד מצד עצמו פועל שהפסידה כתובתה ודו״ק היטב.

איבעיא להו **עע״ד מצי בעל לקיימה וכו׳**. עיין להלן (ד״ה ת״ש) פלוגתת הפוסקים אי מיירי בהתרה בה או בדלא התרה בה, או בשניהם.

מתקשה טובא איך אמרינן דקפיד נגד רצונו, וגם מה הקשר לקינוי

מי אמרינן בקפידא דבעל תלה רחמנא והא לא קפיד, או דלמא ביון דקפיד קפיד. והגמ׳ תמוה מאד משני הצדדים, דהיכן חזינן איזה תלה רחמנא מצינו בעוברת על דת בלי קינוי שלא דיברה עליו תוה כלל, ורש״י כתב תלה רחמנא ״דכתיב וקנא את אשתו״ וקשה מאד מה ענין פרשת קינוי וסתירה שחל בה איסורא דסוטה, לרואה אשתו נוהגת בפריצות דמספקא לן אי חייב לגרשה מחמת פריצותה ומה לי קפידתו.

וכן צד השני תמוה דאמרינן או דלמא ״כיון דקפיד קפיד״ והא הגמ׳ מיירי כשרוצה לקיימה ואינו קפיד ואיך נימא דקפיד ופרש״י דאורחיה למקפד על כרחיה הוי קפידא לגביה, והדברים סתומין איזה קפידא לגביה שייך ובפרט שהוא צווח ואומר דלא איכפת ליה באשה פרוצה אדרבה איהו בקרי ואיהי בבוצינא.

והארכנו טובא בחלק הביאורים בישוב כל הנ״ל, ותמצית הדברים כבר הבאנו לעיל דף כג: דנראה דכל סוגיין תלויה ועומדת על סוגיא ערוכה דגיטין דף צ. דאמרינן שם דדבר שמדת כל אדם להקפיד עליו (כגון שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ופרומה משני צדדיה) יש מצוה מן התורה לגרשה שנאמר כי מצא בה ערות דבר.

וכתבו שם התוס׳ (ד״ה עם) דמה״ת ״מצוה״ לגרשה, ומדרבנן נסתפקו בסוגיא דסוטה אי לא מצי לקיימה ואז הוא ״חייב״ לגרשה, ומבואר דאשה שנוהגת באופן שדרך הבעל להקפיד יש מצוה לגרשה, והגמ׳ מסתפק אי חז״ל תקנו שכופין על הגירושין.

ונמצא דהגמ׳ דקאמר בקפידא דבעל תלה רחמנא ר״ל דמדת כל אדם להקפיד, ונלמד מקינוי שהדבר תלוי בקפידת הבעל, אולם יש חילוק דבקינוי וסתירה חושש שנטמאה ויש בה איסור לבעל ולבועל ולתרומה, אבל ע״י קפידא על פריצות לא נאסרה לבעלה אבל מצוה מה״ת מונח אקרקפתא דגברא לגרשה מביתו וכמו שהביא הרמב״ם (הל׳ גירושין פ״י הכ״ב) ע״ז קרא דכתיב ״גרש לץ״, ונ״מ דגם להצד דאסור לקיימה מ״מ תהא מותרת לבועל, וכן מצאתי להדיא בשו״ת ר׳ אליעזר (סי׳ כ״ב אות ב׳) דלא תקנו איסור עוברת על דת לבועל (ואפילו להמל״מ דעע״ד הוא משום חשד זנות מ״מ לא מצינו איסור לבועל).

ומבואר דיש שני אופני קינוי וקפידת הבעל דמיין להדדי אבל פועלין דינים שונים, ובזה נסתפקו בגמ׳ דאע״ג דמה שדרך האדם להקפיד על פריצות אשתו יש מצוה מה״ת לגרשה, מ״מ ביד הבעל לומר דאינו מקפיד כמו דחזינן דגם בקינוי הדבר תלוי ברצון הבעל. ועיקר הדברים מפורש במהר״י הלוי (סי׳ ל״ט) דכל איסור דעוברת על דת הוא אותו דין של קינוי דהוי קפידא דבעל, וכתב נ״מ נפלאה דאם הבעל התרה בה על פריצותה אז פשיטא דאסור לקיימה דהא קא קפיד ונלמד מקינוי דחייב לגרשה, וכל ספיקת הגמ׳ הוא דאם לא קפיד מותר לקיימה.

אולם הבית מאיר חלק ע״ז (כמובא להלן) וס״ל דליכא חילוק בין התרו בה ולא התרו בה, ויתכן דמשמע דלא כדברינו, ולדידיה וכן אלו החולקים על ביאור הנ״ל הדק״ל איך יפרשו סוגיא חתומה שתהא עוברת על דת בלי ענינא דקינוי תלוי בהא דכתיב וקינא את אשתו.

ולכאורה צריך לדחוק דכוונת הגמ׳ בסברא דרבנן דמאחר דמצינו בתורה דדין קינוי וסתירה התורה תלוי ברצון הבעל, כמו״כ האיסור שהתקינו חז״ל מלקיים עע״ד יהא תלוי ברצונו, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ובסייעתא דשמיא מצאתי בתשובות ר׳ אליעזר סי׳ כ״ב אות ג׳ שביאר כן הסוגיא בארוכה עשה״ט.

ביאור הצד שאסור לקיים עוברת על דת

או אינו מקיימה. וצ״ב גדר האיסור ואיזה איסור יש לו מלקיימה, ועוד תמה הרע״א (הנ״ל) ומהר״י הלוי (הנ״ל) המובאין לעיל, דאפילו בעדי כיעור דהרבה גרוע יותר מעע״ד, ואעפ״כ לרוב ראשונים אין מוציאין אותה מבעלה וכאן תצא.

ומדברי רע״א נלמד התי׳ לזה והוא דבר יסודי בלכל סוגיין דאין זה דומה כלל לשם, דהתם דנין אי זינתה ונאסרה לבעלה מאיסור סוטה, וכאן פשיטא דלא נאסר לבעלה, ורק התורה ציוה עליו לגרשה ורבנן הוסיפו שחייב לגרשה להצד דלא מצי לקיימה. ועד שגירשה הוא מותר לבא עליה לכתחילה [לולי דינא דתשע מדות דהעומד להתגרש לא יבעול] משא״כ בכיעור דדנין אם נעשית סוטה לבעלה אז אין מוציאין אלא בעדי טומאה או בקו״ס, ולכן אין לצרף שני הסוגיות כלל.

אולם יש לדון לאידך גיסא דבעדי כיעור יהא חייב להוציאה משום עוברת על דת, ואפשר אה״נ (ודנו בזה הרבה הבית מאיר ורע״א בקמא סי׳ ק׳ וק״א עשה״ט), אולם נראה דעדי כיעור הוא מעשה יחידי ודנין אם זינתה ונאסרה לעולם, ואפילו חזרה בתשובה ונעשית צדיקת לא יועיל כלום והמעוות לא יוכל לתקון. אול בסוגיין דדנין מצוה לגרש לץ (וכמש״כ הרמב״ם דע״ז אמר גרש לץ) א״כ הוא ענין אחר לגמרי.

ובזה נראה ליישב תמיהת הבית מאיר מהא דלקמן דף כו: דקינא לה מדרך איברים מותרת לבעלה, והקשה בבית מאיר דלאחר הקינוי שהיה לה התראה יהא מחוייב לגרשה משום עוברת על דת, ולהנ״ל לק״מ דאם עבר בפעם אחת ועשתה תשובה ליכא דין עוברת על דת (ויש בזה מבוכה בהפוסקים עד כמה פעמים צריך לעע״ד עיין בסי׳ קט״ו ובנושאי כלים שם).

ועיין בהערות שהביא להעיר בשם רע״א דתהא עע״ד מפסיד כתובתה כיון דנאסרה לו את״ל דאסור לקיימה, ולנ״ל שיש עליו מצוה לגרשה, ותקנו חז״ל לקיים חיובו אין זה מספיק להפסיד כתובתה.

ובתום׳ סוף גיטין (דף צ:) כתבו להדיא דאינו אלא חיוב מדרבנן לגרשה, ונחלקו הראשונים להלכה אי נפשטא או לא, דתוס׳ והרשב״א כתבו דנפשטא מבעיא דמחילה, והראב״ד כתב דלא נפשט, ונתבאר קצת בסימן כ״ט שהארכנו בסוגיין.

פלוגתא אי הא דלא מצי לקיימה מיירי בהתראה

ת״ש ואלו שב״ד מקנין להם וכו׳ ואי אמרת רצה בעל לקיימה מקיימה עבדי ב״ד מילתא וכו׳. והנה מבואר דאי אסור לקיימה אז קינויו של ב״ד אינו חב להבעל, ואי נימא דהיכי דלא התרו בה מותר לקיימה, א״כ נמצא דשוב הוי חוב דלולי קינוי ב״ד היתה מותרת לו כיון דהוא לא התרה בה. והוכיחו מזה רע״א (סי׳ קי״ד) והנו״ב (אה״ע תנינא סי׳ כ״ו, וסימן קנ״ט) דהך בעיא אינו דוקא בהתרה בה אלא אפילו בלא התרה בה.

וכן מבואר בתוס׳ שכתבו דנפשט הבעיא דאם רצה לקיימה מצי לקיימה אפילו התרה בה, ומבואר דהספק היה בשניהם. ועיין בפתחי תשובה (סי׳ קט״ו סקי״ד) בשם כמה תשובות דכל זה בין בהתרה ובין בלא התרה.

ועיין בשו״ת מהר״י הלוי (סי׳ ל״ט) שג״כ הוכיח דבעיא דאם רצה בעל לקיימה הוא בלא התרה בה, והוכיח כן גם בשאר הסוגיא, אולם הוסיף דהבעיא הוא ״רק״ בלא התרה, דהיכי דהתרה בה פשיטא דאסור לקיימה.

והבית מאיר (סי׳ קט״ו סעיף ד׳) תמה עליו דמהכ״ת שבאופן התראה יהא איסור לקיימה יותר מציור הרגיל, (ועיין בחלק הביאורים שכתבנו ליישב עפ״י מש״נ לעיל דעיקר איסורא דעע״ד הוא משום קפידא דבעל, וא״כ אם התרה בה הרי הקפיד ושוב ל״ש צד השני של הגמ׳ ״דהא בעל לא קפיד״ ודו״ק היטב). וכן במנחת קנאות הוכיח מהרמב״ן (גיטין דף פט.) והרשב״א (שם) והריטב״א (שם) שכולן כתבו להדיא דאפילו בתר התראה מותר לקיימה.

ועיין בתשובות ר׳ אליעזר (ח״א סי׳ כ״ב אות א׳) שהוכיח מהריטב״א (כתובות עב.) דהאיבעיא הוא רק בהתרה, אבל בלא התרה פשיטא דמותר לקיימה ולהיפוך ממהר״י הלוי ולא מספקא לן אלא בהתרו בה ע״ש באריכות, ורק צריכין ליישב קושית רע״א מהא דקינוי ב״ד לא מקרי חוב והא לולי הב״ד לא היה התראה וע״ש באות ב׳ שהאריך ליישב קושית רע״א.

ונמצא ג׳ שיטות בציור של הבעיא אם רצה לקיימה, דרוב הפוסקים נקטו דהתראה אינו מעלה ומוריד כאן ומיבעיא בין בהתרו ובין בלא התרו, ולמהר״י הלוי מיבעיא דוקא בלא התרו, ולהנך ראשונים שהוכיח מהם בתשובות ר׳ אליעזר מספקא לן רק בהתראה, ובלי התראה פשיטא דמותר לקיימה.

סתמא דמילתא כיון דעוברת על דת היא מינח ניחא ליה. דנו האחרונים בכוונת הגמ' האם התי' דכיון דבדרך כלל ניחא ליה לכן אפשר לעשות קינוי בשבילו, ואם לא יסכים אה"נ לא יהא קינוי, או דלמא כיון דסתמא דמילתא דניחא ליה שוב לא מצי למחות. ובמחנה אפרים (זכיה ומתנה סי' ו') הבין דלא מצי למחות ואפילו צווח דלא ניחא ליה כל דהוי זכות עפ"י הכרעת חז"ל לא מצי לומר דלא ניחא ליה.

אולם עיין בעונג יו"ט (סי' ק"י) שהאריך לדחות דשאני הכא דהוי קינוי ב"ד, ועוד הוסיף (בהג"ה שם) דמצד עיקר החפצא של קינוי צריך שלא יהא תלוי בספק ע"ש באורכה.

דברי רש"י דקינוי ב"ד הוא מדין שליחות וזכיה

רש"י ד"ה **עבדינן מילתא** וכו' **והאיך אנו נעשים שלוחים לו בדבר שהוא חוב לו שאינו חפץ בו** וקו"ל **דאין חבין לאדם שלא בפניו, עכ"ל.** ומבואר ברש"י דבר יסודי דגזה"כ דקינוי ב"ד הוא מדיני זכיה ושליחות דהב"ד נעשין שלוחין בשביל הבעל לקנאות בשבילו. ועיין בנו"ב (אה"ע סי' קנ"ט) שכתב עפ"י הך רש"י דא"א לקנאות בפני הבעל כל זמן שלא גילה דעתו שרוצה לקנאות, ורק שלא בפניו אמרינן דמינח ניחא ליה. וכ"כ בחת"ס (אה"ע ח"ב סי' ק"ח) דבפני הבעל שלא מרצונו א"א לקנאות, ולא כתב טעמו ומסתמא ר"ל כדברי הנו"ב.

ורק צע"ק דא"כ מה כחו של ב"ד יפה, ולמ"ל קרא דב"ד מקנאין לה, וממ"נ אם הבעל רוצה למה אין חבירו יכול לעשות כן, (ומה"ט טעו הדיינים בשתי הנך תשובות, וחשבו דיש כח לב"ד לקנאות מצד עצמם, וכשהבעל היה פרוץ בעריות חשבו שיש לב"ד לקנאות לאשתו במקומו, וע"ז השיבו הנו"ב והחת"ס דאין דבר כזה כיון דהכל משום שליחותא דבעל, וצ"ע כנ"ל דא"כ למ"ל דין ב"ד), ועיין בנו"ב שנתקשה בזה וצידד דהוי חב לאחריני דהיינו להאשה, ולכן צריך גזה"כ ואפשר הגזה"כ הוא רק בב"ד ועפי"ז נסתפק אם הבעל יכול לעשות שליח לעשות קינוי[צה], וכן נסתפק אם הב"ד יכולין לעשות שליח ע"ש שלא הכריע.

ומצאתי בחזו"א (אה"ע סי' מ"ט סק"י) שנתקשה ג"כ למ"ל קרא וז"ל ומי שהלך למדינת הים בי"ד מקנין לאשתו משום דזכות הוא לו כדאמר סוטה כ"ה א' ע"ש ברש"י ד"ה עבדינן, ואע"ג דמקראי ילפינן ליה התם קראי **איצטריך למחשב קינוי אע"ג דליכא אימתא דבעל ואין זה חציפות כולי האי לעבור על התראת בי"ד מלעבור על התראת הבעל,** עכ"ל. ומבואר דמצד הל' שליחות פשיטא דמהני ולא איצטריך קרא אלא מצד הרגל"ד וקפידת הבעל דס"ד דא"א לעשות התראה במקומו.

ובעיקר יסוד של רש"י שהוכיח מיניה הנו"ב דקינוי ב"ד הוא מדין שליחות נתקשה בזה הכלי חמדה (שם) וצידד דלא כזה וז"ל ומעתה נראה דאין זה ענין שליחות שיהיה צריך דיני שליחות, רק דהתוה"ק אמרה דהב"ד שהמה אפוטרופסי כל ישראל ועליהם מוטל להשגיח על תקנת בנות ישראל יכולים לקנאות לאשת ישראל אם הבעל אינו פה או שנשתטה ואין בו דעת, אבל אין זה מתורת שליחות שנימא בהו דמילי אין שליח עושה שליח וכו', עכ"ל. ועיין בקטע הבא מה שהבאנו עוד משמו.

וכן עיין להלן שהבאנו מהאבנ"ז (אה"ע סי' קצ"ד סקי"ב) שכתב בדעת הרמב"ם והטור ושו"ע דאינו מדין שליחות אלא כח לב"ד לקנאות ולאוסרה על בעלה ע"ש.

ועוד יש בזה שיטה שלישית דהקרית ספר (פ"א ה"י) כתב דנראה דקינוי ב"ד אינו אלא מדרבנן ע"ש.

ב' הוכחות מהגמ' דהוי מדין שליחות

שם. והנה מבואר ברש"י דמהני קינוי ב"ד מדין שליחות וזכיה. וכפשוטו כך מוכח בגמ' דב"ד אין עושין דבר שהוא חב להבעל והיינו משום דאין חבין לו שלא בפניו. ועיין בכלי חמדה שהביא עוד ראיה נפלאה דהוא מכח הבעל דהגמ' מסתפק אי מהני מחילה לקינוי והוכיחו מקינוי ב"ד דלא מהני דאילו היה מועיל מחילה אטו יעשו ב"ד מה שהבעל יכול לבטל. ומבואר דביד הבעל למחול קינוי של ב"ד, ואי הוי דין חדש של קינוי ב"ד איזה כח יש להבעל למחול קינוי שאינו שייכת לו, וע"כ דגם הב"ד עושין מכח הבעל.

מתקשה אין מהני קינוי מדין שליחות בנשתטה

בא"ד ואין חבין לאדם אלא בפניו, עכ"ל. והנה מבואר מרש"י דקינוי ב"ד הוא מדין שליחות, וקשה לי דהא תנן נשתטה או נתחרש הבעל ב"ד מקנין, והא

צה. אולם בבאר היטב (סי' קע"ח סק"ו) בשם הכנסת הגדולה (הגהות הטור אות ב'), ובכלי חמדה (פ' נשא) ובמנחת קנאות (דף ב:) נקטו דמהני קינוי ע"י שליח.

שוטה אינו בר עשיית שליחות וכדאיתא בשו״ע חו״מ (סי׳ קפ״ח סעיף ב׳) דחרש שוטה וקטן אינם נעשים שלוחים ולא עושים שליח. ורק כשכבר עשה שליח ונשתטה אח״כ נחלקו הרמב״ם והטור אם כבר נעשה כמותו (וכמבואר בקצה״ח סי׳ קפ״ח סק״ב) אבל לעשות מינוי מחדש בעודו שוטה בודאי לית ביה מששא, וא״כ איך מצי ב״ד לקנאות בשבילו כשנשתטה. ועיין בכלי חמדה (פ נשא) שהוכיח מכח קושיא זאת דלא כרש״י דא״א שיהא בתורת שליחות ממש דהרי נשתטה לאו בר דעת הוא וכל מלתא דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי, וצ״ב דעת רש״י.

ולאחר העיון נראה, דלק״מ דמבואר בשו״ע (סי׳ רמ״ג סעיף ט״ז) דהשוטה אינו זוכה לא לעצמו ולא לאחרים, אבל המזכה לשוטה על ידי בן דעת זכה, וכתב שם הב״י דהדבר פשוט דמהני זכיה לשוטה. ויש שהוכיחו כן מב״מ דף ח. דאפשר לזכות בשביל חרש ע״ש, וא״כ א״ש דמועיל קינוי ב״ד מדין זכיה וא״צ מינוי מהשוטה.

ורק יש לשדות ביה נרגא מתרי טעמי, א׳ דבקצה״ח (רמ״ג סק״ו) כתב דהוי מחלוקת הראשונים והרא״ש (כתובות פ״ב סי׳ י״ד) ס״ל דליכא זכיה לקטן אלא משום דאתי לכלל גדלות, ולדידיה בשוטה דלא אתי לכלל דעת לא מהני זכיה בעבורו, ולפי״ז הדק״ל במשנתינו דמיירי בשוטה.

אולם הרא״ש כתב דכמו דקטן אתי לכלל דעת, כמו״כ שוטה דעתים חלים מקרי אתי לכלל דעת יעו״ש, ולפי״ז י״ל דקינוי ב״ד בשביל שוטה מיירי בעתים חלים ועתים שוטה, וכן מורה קצת מתני׳ מדתנן דהקינוי הוא להפסידה כתובתה, והאיך יוכל לגרשה הא שוטה אינו בר גירושין, ודוחק לפרשו רק לענין כשימות, ואי מיירי בעתים חלים ועתים שוטה א״ש דנוגע לגרשה בלי כתובה כשיתרפא.

ונמצא דמתיישב קינוי ב״ד היטב דמהני כמו זכיה לשוטה, דלהרמב״ם ושו״ע לעולם איכא זכיה לשוטה ולהרא״ש מתפרש כמש״נ, ועי״ל בדעת הרא״ש דחולק על רש״י וס״ל כהכלי חמדה, או כהקרית ספר (פ״א ה״י) שחידש דכל דין של קינוי ב״ד הוא מדרבנן.

ועיין במנחה חריבה שהביא דבבאר יצחק (או״ח סי׳ א׳ ענף ה׳) הוכיח מכאן כהרמב״ם דיש זכיה לשוטה ודלא כהרא״ש, ותודה לקל שכוונתי לזה, אולם נראה דיש ליישב גם כהרא״ש וכמש״נ.

ב] אולם יש להעיר עוד, דיש כמה שיטות ראשונים (עיין תוס׳ כתובות דף יא. ועוד ראשונים שם) דאי זכייה מטעם שליחות לא מהני זכייה לקטן אלא מדרבנן, והנה אם זכייה לקטן הוא רק מדרבנן א״כ ה״ה לחרש ושוטה, וא״כ איך מרבינן מקרא לרבות קינוי לשוטה הא מה״ת ל״ש זכייה בעבורו. ולדעת הקרית ספר (פ״א ה״י) דכל דין קינוי ב״ד הוא מדרבנן א״ש, או להכלי חמדה א״ש ויש לדחות דהני ראשונים יצטרכו ללמוד כמותם.

אולם נראה דיתכן יש ליישב דגם הנך ראשונים יסכימו לרש״י, דהנה הא דליכא שליחות לחש״ו היינו משום דצריך אתם גם אתם ורק בדבר שראוי לעשות בעצמו יכול לעשות שליח (עיין ראב״ד הל׳ גירושין פ״ו ה״ט), ולכן נתמעטו חש״ו דאין מעשיהם כלום דה״ה אינן יכולין למנות שליח.

אולם יש לדון אי שייך מעשה קינוי בחש״ו דאי הוי עשיית חלות מובן דמאחר דאינו בר דעת אינו יכול לאשווי חלות דין קינוי, אבל אי הוי מעשה בעלמא אז א״צ בר ודמיא לחליצה דסגיא בכוונה לחוד, וזה תלוי בהבנת עיקר גדר הקינוי, ונראה דיתכן שהדבר תלוי בפלוגתת רש״י והרמב״ם שכבר כתבנו ע״ז כמה פעמים (ונתבאר בסימן א׳) דלרש״י קו״ס הוא כל כולו לעשות רגל״ד שנטמאת באותו סתירה ובזה נאסרה, וכמו״כ מה״ט האמינה תורה ע״א, אולם להרמב״ם יש חלות איסורא דקינוי דע״י קינויו של הבעל הסתירה אוסרתה.

ולפי״ז נראה דיהא תלוי במחלוקת רש״י והרמב״ם, ולרש״י דכל ענינא דקינוי הוא רק הקפדת הבעל שלא תתייחד עם זה שנחשדה עליו, א״כ אינו פועל איזה חלות וגם שוטה מצי לקנאות, אבל להרמב״ם דהוי חלות קינוי שפיר צריך בן דעת.

ומתיישב רש״י לשיטתו דס״ל דאינו עשיית חלות ושפיר פי׳ דקינוי ב״ד מהני מדין שליחות ואעפ״כ מועיל גם בנשתטה הבעל. אולם הרמב״ם כשהביא דין קינוי ב״ד בפ״א הי״א לא הזכיר ענין זכיה או שליחות, ואדרבה כתב שאם קינא לה ב״ד ואח״כ באו עדים שנסתרה עמו ושהת כדי טומאה ״בית דין אוסרין אותה על בעלה לעולם״. ומשמע דב״ד עושין את הדבר.

ומצאתי סייעתא לזה באבנ״ז (אה״ע סי׳ קצ״ד סקי״ב) שהביא יסודו של הקצה״ח (סי׳ רמ״ג) דזכין לאדם ולא זכין מאדם, דרק אפשר לזכות באיזה חפץ

בשביל חבירו אבל כשליכא איזה קנין לחבירו ל״ש זכיה, וכתב ע״ז האבנ״ז דברש״י סוטה דף כה. מוכח דלא כזה מדפירש ענין קינוי ב״ד משום זכייה ואע״ג דהבעל אינו זוכה בשום דבר, וסיים דמ״מ מהרמב״ם והטשו״ע נראה שאינו מטעם זכיה מדכתבו דאוסרין אותה ״לעולם״ ואי הוי מטעם זכיה הא הבעל יכול לומר לא בעינא (עיין מחנ״א זכיה ומתנה סי׳ ו׳) וע״כ דאינו מדין זכיה. ולדברינו הכל מתיישב לשיטתייהו ודו״ק [צו].

אולם יש להעיר על דברינו דהרמב״ם כתב להדיא (פ״ב ה״ב) דקטן יכול לקנאות וראיתי שהרה״ג ר׳ אליהו מאיר סורצקין שליט״א בהערותיו נתקשה איך יכול הקטן להיות האוסר ע״י קינויו, וצידד דבקפידא דבעל תלה רחמנא ולכן סגי גם בקינוי דקטן, ולפי״ז גם להרמב״ם יועיל קינוי של חרש ושוב מהני קינוי ב״ד מדין שליחות ולפי״ז לא יהא תלוי בפלוגתת רש״י והרמב״ם, ויל״ע בכ״ז ודו״ק.

ד] שוב ראיתי במנחה חריבה בסוגיין שהביא מראה מקום נפלא דבעונג יו״ט (סי׳ ק״י) כתב דשליחות דב״ד אלים משאר אופני שליחות, ולכן לא מהני למחות נגד זכיית ב״ד (ודחה הוכחת המחנה אפרים מהא דלא מהני מחאה על קינוי שלהם עיין לקמן), וכתב דכך מפורש בפנ״י (כתובות דף יא. וקידושין דף מב.) דב״ד יכולין להיות שלוחין גם בשביל קטנים. ולפי״ז מתיישב סוגיין היטב בלי כל דברינו דכאן דהוי מעשה ב״ד מהני שליחות גם לקטן.

אולם אכתי צריכין לדברינו דלעיל, דהפנ״י בא ליישב קושית הראשונים בהא דגר קטן, ועל כרחך דכולהו לא ס״ל הכי, ולדידיהו גם בזכיית ב״ד אינו מה״ת ושפיר צריך להא דנתבאר לעיל. ועוד יש להעיר דעיין בשו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ רנ״ג) שהביא דברי הפנ״י והוסיף דזהו בצירוף דהקטן אתי לכלל דעת, וא״כ שוב לא יועיל דברי הפנ״י בשביל זכיה לשוטה ודו״ק היטב.

איבעיא להו בעל שמחל על קינויו קינויו מחול או אינו מחול וכו׳. יל״ע בכוונת הספק, [לכה״פ קודם סתירה] ולכאורה מספקא לן דדלמא לאחר שפעל חלות קינוי א״א להסירו, או דנימא כעין פה שאסר פה שהתיר שיכול לבטלו, ועיין בבית מאיר המובא להלן שנקט הך לישנא דפה שאסר, (ואדרבה הקשה דפשיטא דמהני מחילה). ועוד יתכן דדנין בהל׳ קפידא אם אפשר לחזור מקפידתו דמאחר שכבר הקפיד ונעשה קפדן על דבר זה א״א לחזור מזה, וכן מורה לשון הגמ׳.

טעם הדבר דלא מצי מחיל אחר סתיר

פליגי בה וכו׳ חד אמר קודם סתירה מחול וכו׳. ולהך מ״ד הא דלא מהני מחילה לאחר סתירה יש בזה שני מהלכים (עיין מנחת קנאות שהארין בב׳ הצדדים) דיתכן דע״י קו״ס נעשית רגלים לדבר שזינתה וא״כ פשיטא דלא מהני מחילה אח״כ, והכל נתקשו להמ״ד מהני מחילה אבל הך מ״ד מתיישב, אולם רוב האחרונים נקטו דלא מסתבר לומר דבזה גופא נחלקו מהו עיקר גדר של קו״ס, וע״כ דלכו״ע בעצם שייך מושיג של מחילה גם אחר סתירה, ורק צ״ל דלהך מ״ד לאחר שכבר שהקינוי כבר פעל איסורא דקו״ס א״א לבטלו, ואדרבה דנין כאילו הקינוי כבר בא לידי גמרו והוחלט האיסור עליו.

והנה עיין במנ״ח (שס״ה אות ל״ח) שהביא מר׳ דוד ערמאה שכתב דתיכף משנסתרה אפילו קודם ששהתה שיעור טומאה לא מהני מחילה. והמנ״ח העיר דמהכ״ת לומר כן.

ויש ליישב לפי מה שנתבאר דע״י שנתפס הקינוי לפעול איסור ע״י סתירה, א״כ הרי אילו שהו כדי טומאה אז כל הסתירה ביחד אוסרתה וא״כ מיד בתחילת הסתירה (אם ימשיכו הסתירה אח״כ) כבר חל הקינוי להביא הסתירה לידי איסור.

צו. ועיין בבאר יצחק (או״ח סי׳ א׳ ענף ג׳) ובחזו״א (המובא לעיל) שג״כ העירו כדברי האבנ״ז על מש״כ הקצה״ח בסי׳ רמ״ג דזכין לאדם ולא זכין מאדם והא קינוי ע״י ב״ד מהני, ובעיקר הך קושיא, היה יתכן לומר דכל דברי הקצה״ח הוא רק כשזוכין ומוציאין מאדם ממונו, וכן מורה לשון המרכבת המשנה (מובא בבאר יצחק שם) שכתב כעין דברי הקצה״ח בזה״ל ״שאין בידו להוציא ממון חבירו מרשותו שלא מדעתו״, וסברא זו שייך בכל ציורים של הקצה״ח, אבל כאן דאין מוציאין כלום והוי רק מעשה קינוי לבד דלמא יודה בזה הקצה״ח, וראיתי בבאר יצחק בהמשך דבריו (ענף ד׳) שהקשה על הקצה״ח ג״כ מסוגיין והוסיף דע״י קינוי שאוסרין אותה לבעלה מקרי שמוציאין ממנו ממונו, וזהו דבר מחודש, ולכאורה אינו מוכרח, ובפרט דבעת הקינוי עדיין לא נאסרה כלל, ועייבק מנחה חריבה שהעיר ג״כ דאינו מוכרח שיהא מקרי הוצאת ממון ע״ש טעמו. אולם אין דעתי נוחה לתרץ כן דמכל דברי הקצה״ח משמע דזכיה ל״ש אלא כשזוכה בשבילו באיזה חפץ, וכן כתב מפורש בסי׳ שפ״ב סק״ב דלא מהני זכיה במילה כיון דאינו מזכה לאבי הבן באיזה חפץ, והתם אינו מוציא ממנו כלום, וחזינן דכל זמן שאינו מזכה לו בחפץ חדש לא מועיל בה זכיה אלא צריך מינוי מפורשת, ושפיר תמוה עליו מסוגיין ומרש״י, וצ״ע.

אולם לאחר זמן רב עלה בידי לפרש באופ״א מרווח, דעיין בנוב״ת (אה״ע סי׳ ק״ס) שנסתפק בהא דצריך להעיד ששהו כשיעור טומאה האם ר״ל שידעו ששהו כשיעור, או דכל שאפשר שהו נאסרו, ורק בידעו העדים שהיה פחות מכשיעור טומאה לא נאסרו.

וכבר כתבנו במקו״א לתמוה איך יתכן לאסור כשלא ידעו אם שהו כשיעור טומאה, והיכן מצינו דאוסרין את האשה ע״י חששות בעלמא ״דלמא נסתרה״ ולמה לא נימא גם בלי כלום דדלמא נסתרה, וע״כ דפשיטא דלעולם צריכין להעיד על סתירה שלימה כפי שנכתב בתורה דהיינו כדי לצלות ביצה ולגומעה.

ולכאורה הישוב לזה הוא מלישנא דהנו״ב שכתב דתחילת הסתירה הוא רגלים לדבר שרצונה לזנות, וא״כ אפשר צריך רגל״ד שכבר נעשית הזנות ולא סגי שרצונם על העתיד לזנות ע״ש. ומבואר דנקט דמיד שנכנסו יחד לבית הסתר זה מורה דרוצין לזנות וכבר נשלם הרגל״ד על הזנות, ורק אם יצאו תיכף הרי נודע לנו שלא נתקלקלו אבל כל זמן דלא נתברר שיצאו מיד נקטנין דזינתה, וע״ז כתב דדלמא אינו מספיק רגל״ד על זנות שעתידין לעשות אלא רגל״ד שכבר עשו הזנות.

ולפי״ז נמצא דעיקר המחייב של הסתירה כבר נגמר מיד בתחילת הסתירה שרצונם לזנות יחד, וא״כ שפיר מובן שלא יועיל מחילה מיד כיון דכבר נעשית הרגל״ד, והדברים מאירים.

ומצאתי בס״ד במנחה חריבה בסוגיין שהאריך טובא בסוגיא דמחילה ובסוף דבריו הביא דברי המנ״ח בשם הר״ד ערמאה, וביאר עפ״י הנו״ב הנ״ל, והדברים נפלאים מאד.

הערת האחרונים איך מצי מחיל אחר שכבר איכא רגל״ד שזינתה

וחד אמר לאחר סתירה נמי מחול וכו׳. וכל רבותינו זכרונם לברכה הוכיחו מסוגיין דאיסורא דקו״ס אינו משום דחוששין באמת שזינתה דאל״כ איך יועיל מחילה אחר שכבר נעשית הקינוי וסתירה, וע״כ דהוי איסור וגזה״כ של קו״ס דאוסרה וע״ז שפיר מהני מחילה וכמו שהוכיח רבינו הגר״ח בספרו (הל׳ יבו״ח פ״ו הי״ט), ובאחיעזר (אה״ע סי׳ א׳), והאו״ש (אישות פכ״ד הכ״ה), ובשערי ישר (ש״א פט״ז) והחזו״א (אה״ע סי׳ ק״ל סק״ג), והחזו״א העיר דכבר עמד ע״ז רבינו הרשב״א (יבמות דף כד:) בסוגיא דעדי כיעור, וכן עיין במנחת קנאות ומנחה חריבה מה שכתבו בזה.

אולם יש ראשונים ואחרונים שנקטו דלא כזה (עיין סי׳ א׳ בארוכה) ובפרט דהגמ׳ לעיל דף ג. ובנדה דף ג. משמע דעיקרו משום הרגל״ד שזינתה, ולדידיהו הדק״ל איך מועיל מחילה על הקינוי, ורע״א (שו״ת סי׳ ק׳) נשאר בקושיא.

ועיין בדבר שאול (סי׳ מ״ב אות א׳) שכתב לבאר דהמחילה מועיל לבטל המחילה למפרע ומפורש ברע״א, ועל כן אע״ג דבשעת הסתירה לא ידעה שהקינוי יתבטל ועברה על התראתו ואיכא רגל״ד, מ״מ כל שמצד הדין אין הקינוי עומד בתקפו בשעת סתירה לא נאסרה, וכמו דבאיגלאי מילתא אחר סתירה דעדי קינוי היו קרובים, דלא אסרינן לה אף שסברה בשעת סתירה שעוברת על קינוי גמור, כמו״כ ע״י שמחל הקינוי ועקרו למפרע למעשה לא נעשה קינוי וסתירה כראוי ודו״ק היטב בזה, עכת״ד, ור״ל דאע״ג דשייך חששא דזנות מ״מ אין זה ציור של התורה לחשוד שזינתה, וא״כ אפילו אי במציאות היינו צריכין לחשוד וזהו באמת גדר הגזה״כ, מ״מ צריכין קינוי כדין וע״י מחילה נפקע הקינוי.

ויש שתירצו באופ״א (מנחת קנאות (שירי מנחה) בשם שו״ת מהרא״ל צינץ אה״ע סי׳ י״א, מנחה חריבה, ועוד) דע״י שהבעל מחל הוא מגלה דעת שמעולם אל היה סיבה לקנאתו ולכעסו, וכיון דאינו באמת מקפיד לא עברה כ״כ על הקפדתו.

ובספר מנחת דוד עמ״ס סוטה, הביא מראה מקום נפלא לזה, דעיין בשו״ת הרשב״א (ח״ד סי׳ שכ״ג) דכמעט מפורש כפי׳ הנ״ל בהא דמחילה, דע״ש שהשואל רצה לצדד דאף אם הבעל ימחול הקינוי שלא יועיל מ״מ אם יתחרט מעיקרו ואומר שאינו מאמין שעשתה שום איסור האם הוא מותר בה אם לאו.

והשיב הרשב״א בארוכה ובאמצע דבריו כתב וז״ל ועוד דכל מוחל על קינוי ודאי הכי הוא דאי בחושד ואומר שעברה עבירה ונטמא ליכא מאן דמחיל וליכא מאן דציית ליה, וקי״ל כמ״ד דלאחר סתירה אינו יכול למחול כדאתיא התם בריש פרק ארוסה (דף כ״ה ע״א) וכו׳, עכ״ל. ולכאורה מבואר ממש על דרך הנ״ל דהמחילה מגלה שכל החשד היה שלא מן הדין. אולם החזו״א הוכיח מהרשב״א ביבמות דף כד: דמהא

דמועיל מחילה מוכח דכל ענינא דקו״ס אינו אלא גזה״כ, וצ״ע. ועיין מה שהארכנו בדעת הרשב״א בסימן ב׳.

ועיין בשערי ציון (ח״ג סי׳ ט״ז אות ב׳) לר׳ בן ציון ביליסקר שהביא קושיא זאת בשם ״גאון אחד״ [צז] וייישב כעין הנ״ל באופ״א קצת, דאין הכוונה דלאחר הקינוי נקטינן דמסתמא זינתה בשעת הסתירה דאז שפיר קשה איך יועיל מחילה הא מה שנעשה כבר נעשה.

דבאמת הסתירה בעצמה היא ריעותא ומגרע לחזקת כשרות שלה, ואעפ״כ אין אוסרין על הסתירה דעדיין לא נגרע כל חזקת כשרות שלה וגם נשאר חזקת היתר, אבל כשקינא לה א״כ הקינוי בעצמה היא ג״כ ריעותא כיון שהבעל חושדה כ״כ מאיש הזה עד שקינא לה, וזה בעצמותה הוא ריעותא דמסתמא ראה ענינים שראוי לחושדה מאיש הזה, ומצטרף שני הריעותות (ריעותא דסתירה ודקינוי) וע״י שניהם ביחד הוי רגל״ד ואז נאסרת בספק. ולפי״ז מתיישב מחילה, דמהא שמחל על הקינוי מוכח שאינו חשודה באמת וא״כ נתבטלה הריעותא מצד הקינוי ולא נשאר רק הריעותא של הסתירה וקי״ל דאין אוסרין על היחוד. [ולפי״ז אין הכוונה דנקטינן דבאותה סתירה מסתמא זינתה דא״כ תמוה איך מועיל מחילה, אלא דקינוי וסתירה הם כשני דברי כיעור דמספיק לומר דמסתמא זינתה, ואז שפיר מועיל מחילה, והדברים מתיישבים יותר בהרמב״ם דס״ל דע״א נאמן אפילו על זנות אחרת שלא באותה סתירה (כמבואר במל״מ פ״א הי״ד), ולהנ״ל אין הנקודה דודאי זינתה אז, אולם אעפ״כ צריך שיהא אותו סתירה מעורר חשד שנתקלקלו אז דאל״כ למ״ל כדי טומאה, ורק דשני החשדות פועלין האיסור, והדברים מחודשים אבל בזה נתיישב הא דמחילה בהדי הא דמצינו דאיסורה משום רגל״ד ודו״ק היטב].

פירושו של מחילה

שמחל על קינויו וכו׳. עיין במנחת קנאות שהביא בשם הבית מאיר (סימן קט״ו סעיף ד׳) דאין כוונת המחילה שהוא מתירה להתייחד עם פלוני דאז פשיטא דמהני מחילתו ״דפה שאסר הוא הפה שהתיר״, אלא דאמר דאף אם תעבור על מחאתו אינו רוצה להשקותה.

אולם במהרא״ל צינץ (המובא לעיל) שכתב דהא דנתבטל הרגל״ד ע״י מחילה היינו ממה דרואין שהבעל מניחה להתייחד עם אותו פלוני וע״כ דאינו פרוץ וחשוד, ומבואר דחולק על הבית מאיר וצריך למחול מכל וכל, ובאמת כל אלו המחברים שכתבו דע״י מחילה יש בה גילוי דעת דלא קפיד לכאורה הכונה ממה דחזינן דאינו מקפיד כלל שתהא נסתרת עם זה החשוד (ואינו חושדה לזנות אפילו כשתתייחד עמו), וכן מורין להדיא דברי הרשב״א בתשובה שהובא לעיל.

ביאור בכוונת התוס׳ היכן נפשט בעיא דלעיל

תוד״ה ש״מ וכו׳ ותפשוט נמי עוברת על דת אם רצה בעלה לקיימה מקיימה אפילו התרה בה, עכ״ל. וכפשוטו כוונתם דהיכי דמחל על הקינוי ואח״כ נסתרה עם פלוני א״כ דל מיניה המעשה קינוי הרי עברה על דת, ואעפ״כ מותר לקיימה וש״מ דעע״ד מותר לקיימה. והקשה הקר״א הא ע״י המחילה שוב לא חששה מקינויו והוי כיחוד בעלמא דאינו כלום, וכן תמה באו״ש ובמנחת קנאות, ועוד.

ובאו״ש (הל׳ אישות פכ״ד הכ״ה, בסוגריים) ובמנחת קנאות, ובהערות תי׳ דתוס׳ נקטו דה״ה היכי דלא נודע לאשה שמחלה בעלה ואח״כ נסתרה והיא מותרת, ולגבי עע״ד לא הועיל המחילה כלל, וע״כ דנפשט דעע״ד מותר לקיימה. ועיין ברשב״א בכתובות דף עב. איך שביאר מ״ט נפשטא בעיא דעע״ד. וכן עיין בשו״ת ב״ח החדשות סי׳ פ״ח (מסתמא לזה נתכוון הב״ח בהגהותיו על תוס׳, וכ״כ במנחה חריבה).

ועיין בסימן כ״ט שבארנו באופ״א דדינא דעע״ד הוא כעין קו״ס דנאסרה מחמת קפידא דבעל, ואי מהני מחילה על קינוי גמור כ״ש דמהני מחילה על עע״ד דאינו אלא משום דאורחיה לבעל למיקפד, וכן מורין דברי הרשב״א ועוד ראשונים ואכמ״ל.

צז. ושמעתי דהיה מדבר מפעם לפעם עם הגר״ח זצ״ל ואפשר נתכוון אליו, ועיין בסימן א׳ אות מה שכתבנו לחדש בדברי הגר״ח ואיך שמפורש כן בדברי הך גאון אחד שהביא בסימן הנ״ל.

דף כה:

למה הוי רק ספק זנות נימא ספק כודאי

ב"ש סברי שטר העומד לגבות כגבוי דמי, וב"ה סברי שטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי. ומבואר מזה דהיכי דמת הבעל קודם השקאה הוי "ספק זנות" ודין הממון תלוי מי הוא המוחזק דליהוי אידך המע"ה, וכן מבואר ביבמות דף לח: דהוי "ספק זנאי ספק לא זנאי" ע"ש.

ועיין להלן בדברי התוס' שהבאנו קושית האחרונים (שערי ישר ש"א פט"ז, שיעורי ר' שמואל יבמות לח:) דבסוטה התורה עשאה ספק כודאי ונימא דודאי זינתה ואבדה כתובתה, ותי' דרק מה שנכתב בהפרשה הוי ספק כודאי ולא לענין כתובה, אולם אז קשה להיפוך דנימא דודאי לא זינתה עיין בדבריהם, והארכנו בזה בחלק הביאורים, והיוצא מדברינו דלדעת התוס' צ"ל דהוי ספק בעצם גם לשאר מילי, ולדעת הרמב"ם צ"ל ד"לענין השקאה" הוי ספק זנות דע"כ זהו כל החפצא של השקאה לברר הספק, וכתובה תלוי בהשקאה ע"ש כמה נקודות עפי"ז. וע"ע בדברי התוס' שהארכנו בהנ"ל.

דין נכסי צאן ברזל באשה שזינתה

תוד"ה בית הלל וכו' ולא ידענו בנכסי צאן ברזל מאי קא סבר ב"ה וכו' עכ"ל. ועיין קר"א שהביא דנחלקו הראשונים בדינא דנכסי צאן ברזל באשה שזינתה, דעיין בכתובות דף קא. ביוצאת משום שם רע דלרש"י נוטלת נכסי מלוג שלה, והרי"ף כתב דנוטלת בין נכסי מלוג ובין נכסי צאן ברזל, ותוס' כאן ס"ל כרש"י דהפסידה נכסי צאן ברזל, דלא נסתפקו אלא בהל' ספיקות מי הוא המוחזק, וכן כתבו התוס' להדיא בהמשך דבריהם דנוטלת מה שלפניה קאי על נכסי מלוג וכרש"י. ובשו"ע נפסק (אה"ע סימן קט"ו סעיף ה') דגם נכסי צאן ברזל נוטלת עמה.

בא"ד, וא"ת וכו' ותהוי תיובתא דר' הונא, עכ"ל. והעירו האחרונים (תומים סי' ע"ה סקכ"ב, ועוד) דכאן דיש בזה חזקת חיוב ליהוי כאיני יודע אם פרעתיך, ותקשי לכו"ע דנימא ברי עדיף, ועיין בחידושי ר' שמואל (כתובות סי' י"ג) שהאריך ליישב בטוב טעם, ע"ש.

דין ספק כודאי בסוטה לגבי כתובתה

תוד"ה בית הלל וכו' **וא"ת וכו' ה"נ היא טוענת ברי אבל הוא אינו יכול לטעון טענת ברי וכו', עכ"ל.** והנה תוס' הקשו שני קושיות, א' נימא ברי ושמא ברי עדיף ותטול כתובתה מדין ברי, ב' ועוד נימא חזקת הגוף ולר"ג יש לה כתובה מכח חזה"ג. ותירצו על שניהם דהתורה עשאה ספק, ולגבי חזה"ג הוסיפו דע"י הרגל"ד נעשית ספק[צח]. ודבריהם תמוהין מאד, הא אמרינן לקמן דף כח. דהתורה עשאה ספק כודאי, וא"כ פשיטא דאבדה כתובתה ול"ש לא ברי ולא חזקה. וביותר מזה אמרינן בנדה דף ג. דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא אפילו במקום חזקה דילפינן מסוטה דספיקה טמא, ועיין בשמעתתא א' ט"ו שביאר דכך הוא גזה"כ דסוטה שלא ליזיל בתר חזקה, וא"כ איך הקשו דנזיל בתר חזקה, וכן לגבי ברי הרי כתב הרא"ש בכתובות (פ"א סי') דמהני ברי באיסורים וכן דעת רוב ראשונים (כמש"כ הפנ"י שם) וא"כ בכל סוטה תהא נאמנת מדין ברי[צט], וע"כ דזהו איסורא דסוטה.

צח. ויל"ע מ"ט לגבי קושיתם על ברי היה מספיק לומר דהוי ספק, ולגבי חזקה הוצרכו להוסיף דע"י הרגל"ד הוציאה מחזקתה והוי ספק. ועיין בשער"י דמבין שורות מפורש דהבין כוונת התוס' דגם בתי' הראשון סמכו על סברתם של רגל"ד, וצ"ע מסתימת דבריהם.

ונראה לומר בזה דבר נחמד עפ"י דברי ר' שמואל, דהקשה מה מהני דהתורה עשאה ספק הא ע"ז גופא אנו דנין דעל אף שיש ספק מהני טענת ברי להכריע הספק (דהיינו מפרשת סוטה לא מוכח מידי כמו שהוכחנו בפנים). ותי' דאי נימא דיסוד דין ברי הוא דאומר דאין כאן ספק, א"כ שפיר מהני שהתורה חשבה לספק דלכה"פ א"א לומר דאין כאן ספק, ואע"ג דאפשר להכריע הספק (לגבי כתובה) אבל אין בכח ברי אלא לומר דאין כאן ספק וזה א"א כאן. ולפי"ז י"ל דהתינח בטענת ברי, אבל חזקה הוא מכריע דכך הוא דין התורה דאזלינן בתר חזקה, וא"כ נראה דבזה אינו מספיק לומר דהתורה עשאה ספק, אלא צ"ל דהתורה הוציאה מחזקתה מחמת הרגל"ד ועשהו ספק, ובמקום רגל"ד שפיר לא אזלינן בתר חזקה ודו"ק.

צט. ועיין ברשב"א כתובות דף ט. שבאמת הקשה כן דנימא ברי בכל סוטה, וכפי מה שבארנו בעלי באר עמ"ס כתובות נחלקו גדולי המורים והרשב"א איך ליישב, דגדולי המורים נקטו דכל זה נכלל בגזה"כ דפרשת סוטה דאין סומכין על ברי דידה, והרשב"א

ומצאתי בשערי ישר (ש״א פט״ז) שהעיר בזה, והקשה גם על פלוגתת ב״ש וב״ה איזה ספק ממון יש כאן הא הוי ודאי זנות, וכתב להוכיח דסוטה אינו ספק טומאה אלא גזה״כ של קו״ס האוסרת אותה ומשוי בה דין ספק כודאי, וכיון דלא נאמר כתובה בפרשת סוטה לכן הדר דינא כמעיקרא דהוי ככל הספיקות, וזהו כיסוד הגר״ח שהבאנו כמה פעמים דיש גזה״כ של קו״ס וכל שאינו נכלל בהפרשה הדר דינא לדוכתא דאין אוסרין על היחוד ונשארת בחזקת שלא נבעלה. וא״כ שפיר אמרינן בגמ׳ לענין כתובה דתלוי בשטר העומד לגבות והוי ככל הספיקות, וא״ש היטב דברי התוס׳ דלגבי כתובה הוצרכו לדון מסברא חיצונה.

ב] אולם אז תיקשי לאידך גיסא מה שתירצו לקושיתם דהתורה עשאה ספק, הא ע״ז נתייסד כל קושיתם דלא נאמר הך דין ספק לגבי כתובה והדק״ל דנימא לענין זה ברי עדיף, וכן דאזלינן בתר חזקת הגוף, ועיין בר׳ שמעון בשער״י שם שנתקשה בזה ולבסוף נשאר בצ״ע.

ובשיעורי ר׳ שמואל (יבמות דף לח:) תירץ, דהנה נחלקו האחרונים בטעם שהאשה שזינתה אבדה כתובתה דלמהרש״א (כתובות דף ל:) מבואר דאבדה מחמת עצם הזנות, ובבית יעקב (שם) חלק עליו דרק בזה שגרמה ליאסר לבעלה אבדה כתובתה, ונ״מ פשוטה באשת כהן שנאנסה ונאסרה לבעלה ושוב זינתה ברצון דלמהרש״א אין לה כתובה ולהבית יעקב יש לה כתובה.

ולפי הבית יעקב דכתובה תלויה ועומדת באיסורה לבעלה, יש ליישב סוגיין דכתובה שפיר הוי חלק של דין הסוטה כיון דהפסד הכתובה הוא תוצאה מהאיסור ונכללת בגזה״כ דסוטה.

ורק קשה דא״כ נימא ספק כודאי לגבי הכתובה, וע״ז ביאר דמ״מ דלגבי הכתובה ל״ה כודאי שהרי בשעה שנסתרה היתה ראויה לשתות ואפשר שהיו המים מברירים שאינה אסורה, וא״כ יש לה טענה שאולי ע״י השתייה תהיה מותרת לבעלה, ומשו״ה אף דעיקר הגזה״כ דקו״ס שייכא שפיר גם לגבי הכתובה מ״מ כיון שעדיין היה אפשרות שתהיה מותרת בשתיית המים, משו״ה לגבי הכתובה ל״ה רק ספק, ולפי״ז ביאר דמה דאמרינן ביבמות דהוי ״ספק זנאי ספק לא זנאי״ ר״ל דהספק הוא שמא ע״י ההשקאה יתברר שלא זינתה, עכת״ד.

ודבריו אכתי צ״ב מהו פשרה זה דנכלל בפ׳ סוטה ומ״מ כיון דיכולה לשתות המים ולברר שלא זינתה לכן ליכא דין ספק כודאי לענין זה, א״כ נימא להיפוך דודאי לא זינתה כיון דאינו נכלל בהפרשה שקבעה ספק כודאי.

ד] ולכן נראה דצ״ל לאידך גיסא דבאמת כתובה אינו חלק של הפרשה [וכר׳ שמעון], ואדרבה תוס׳ כבר ידעו דבעיקר פרשת סוטה מוכח דלא איכפת לן שיש ברי דידה ולא איכפת לן שיש לה חזקת הגוף דכל זה נכלל בדינא דאיסור לבעל ולבועל ולתרומה, ורק הקשו לגבי הממון דלא נאמרה כלל בפרשת סוטה ושוב שייך בה מעלת ברי ושמא וחזה״ג, ונימא דהבעל חייב בכתובה משום ברי ושמא.

וע״ז תירצו דהתורה עשאה ספק, ולהבין תירוצם נראה דצ״ל דהתוס׳ באו לחלק בין הדין שהתורה עשאו ספק, ובין הדין של ספק כודאי, דהא דהוי ספק היינו מחמת הרגל״ד דמועיל להסתפק שמא זינתה והתורה הוציאה מחזקתה מחמת הרגל״ד, ונעשית בזה ספק גמור לכל מילי מצד עצם הספק (וכדברי התוס׳ בנדה דף ב. וחולין דף ט:). אולם לענין איסורא הוסיפה התורה דין ספק כודאי ושיהא בעלה נענש עליה בתורת ודאי וכמש״כ התוס׳ לקמן דף כח. אבל אין זה מצד עיקר הספק, דמהכ״ת נימא דזינתה בודאי, והוי חומרא מסוים לאסור את האשה לבעל ולבועל ולתרומה, והך חומרא לא נאמרה לגבי דברים שלא נאמרו בפרשה.

אבל גוף השוואת הספק דחל ע״י הרגל״ד שפיר הוי דין מצד עצם הספק דמצב כזה יש לו שם ספק. וכן מתבאר יסוד זה מדברי התוס׳ ביבמות דף יא. (בלי הגהות הב״ח) דכתבו שלא נאמר דין טומאה לגבי היבם, ואעפ״כ תמהו דמ״מ איך פריך ותתייבם יבומי הא מידי ספיקא לא נפקא, דהיינו אע״ג דלא נתחדש דין כודאי לגבי היבם, אבל איך יצאת מידי ספק, וע״ז תירץ הגר״ח דמעמידין האשה בחזקתה ואין בה אפילו ספק זנות, זאת אומרת דתוס׳ לא ס״ל הכי ואף לענין מה שלא נאמר בהפרשה הוי לכה״פ ספק (וכ״כ בקובץ הערות

תי׳ דע״י הרגל״ד אינה נאמנת לומר שלא זינתה ולא מצד גזה״כ. ובשמעתתא הוסיף עוד שני סברות דע״י שעברה באיסור יחוד נעשית חשודה לאותו דבר ואינה נאמנת, ועוד דהוי דבר שבערוה (וזה תלוי אם להקשות מצד ברי או מצד ע״א ע״ש). ועכ״פ מבואר דגם באיסורין שייך קושיא הנ״ל ולמה תוס׳ הקשו כן רק לגבי ממון.

סי׳ ט״ו אות י״ג דמה שמוכח בהרמב״ם מוכח בתוס׳ להיפוך), ושפיר כתבו הכא דלא מהני ברי וחזה״ג משום דהוי ספק בעצם, והדברים ברורים.

וחילוק הנ״ל מתברר בדברי התוס׳ בנדה דף ב: שנקטו דמסברא ליכא חזקה בסוטה דהיינו דדינו כספק, ואעפ״כ כתבו דלולי הקרא אית לה חזקה ״שאינה טמאה ודאית ולא איתרע אלא חזקת טהרה ודאית״ והאריכו האחרונים בכוונתם דבריהם, וכפשוטו מבואר דרק למשוי ספק מועיל הרגל״ד אבל לומר ספק כודאי ע״ז שפיר יש חזקת טהרה שאינה טמאה ודאי, וא״כ שפיר נקטו התוס׳ לגבי שאר מילי דדינו כספק. והציור למשש זה בידים הוא כתובה לב״ה, דלא אמרינן דודאי זינתה, אבל גם לא אמרינן דיש לה חזקת טהרה אלא נשארת כלשון הגמ׳ יבמות ספק זנאי ספק לא זנאי[ק] ודו״ק.

ולפי כל זה יש להעיר לדעת הרמב״ם דחולק בזה על התוס׳ וס״ל דלכל שאר מילי הוי כודאי לא זינתה וספק צרת סוטה מתייבמת, א״כ מה יענה לקושית התוס׳ נימא ברי ושמא וחזה״ג.

וי״ל כדברי התוס׳ בכתובות (דף יב:) ובשאר דוכתי, דלא אמרינן ברי עדיף אלא בברי טוב ושמא גרוע, וכאן הוי ברי גרוע ושמא טוב. ומצד חזה״ג י״ל כדברי השמעתתא (א׳ ט״ו) דע״י שעברה באיסור יחוד אתרע חזקתה, ואע״ג דהקשו עליו מדברי הרמב״ם דמהני סתירה גם מאביה ואחיה או משנים אבל כבר תירצנו עפ״י דברי הבית שמואל (סי׳ קע״ח סק״ב) דע״י קינוי נאסרה ביחוד בכל גווני וא״ש.

ועיין בר׳ שמואל (הנ״ל) שכתב לפרש דעת הרמב״ם לשיטתיה דלכל שאר מילי נקטינן דלא זינתה, ועל כן כתב הרמב״ם בסוף הל׳ אישות (פכ״ד הכ״ד) דסוטה שמת בעלה אבדה כתובתה מדין דבר מכוער, ורק תמוה דא״כ איך שייך בזה פלוגתת ב״ש וב״ה אי הוי כגבוי ע״ש מה שטרח ליישב וצ״ע.

ביאור דבריהם מהכ״ת שאינה יכולה לטעון טענת ברי

בא״ד. י״ל מאחר שהתורה עשאה ספק עד שתשתה אינה יכולה לטעון טענת ברי, עכ״ל. ונראה לחקור בביאור תירוצם, דכפשוטו נראה דבכל קו״ס שבעולם האשה מכחשת ואומרת שלא פעלה און, וע״ז בא כל סדר השקאה, וא״כ מעיקר דינא דסוטה מוכח דלא איכפת לן שהאשה טוענת ברי, וזהו כוונת התוס׳ שהתורה עשאה ספק בכל גווני ולכן אינה יכולה לטעון טענת ברי, אולם לפני מה שנתבאר לעיל דלא מהני גזה״כ דקו״ס לענין כתובה צ״ל באופ״א, וראיתי בשיעורי ר׳ שמואל (יבמות הנ״ל) וכעי״ז בחידושי ר׳ נחום (כתובות דף ט.), דיסוד של ברי ושמא הוא דע״י הברי אין להסתפק כלל, דליכא מאן דמכחיש לזה שטוען ברי, ועל כן בסוטה שהתורה קבעה דיש לה שם ספק א״כ אין הברי מועיל כלום דלעולם נשאר בספיקה.

ונראה נ״מ לגבי קושית השמעתתא (ש״ו פכ״ג) שהקשה למה אין האשה נאמן מדין ע״א נאמן באיסורין ולבסוף תי׳ משום דבשב״ע, אבל מתחילה תי׳ דסוטה חשוב כחשוד לאותו דבר דאינו נאמן כיון דקינא לה ונסתרה ועברה על איסור יחוד. וחשבתי דלדברי התוס׳ כאן י״ל דהכל נכלל בגזה״כ שהתורה הפקיעה הטענת ברי, אולם אי כוונת התוס׳ כדברי האחרונים א״כ הא דיש לו שם ספק מהני להפקיע דיני טענה, אבל כשיש נאמנות של ע״א שפיר יועיל לידע שלא זינתה.

בא״ד. הנושא את האשה.. ר״ג.. עכ״ל. וכוונת התוס׳ להקשות מ״ש כל סוטה דאבדה כתובתה מספק מהנושא אשה ולא מצא לה בתולים ומספקא להו מתי זינתה ואמר ר״ג דהאשה נאמנת לומר משארסתני נאנסתי משום דיש לה חזה״ג דהיה לאחר נשואין, וכמו״כ הכא נימא חזקת היתר. וע״ז תירצו דמחמת רגל״ד התורה הוציאה מחזקתה ועשאה ספק.

שני עניני כל העומד

תוד״ה לאו כגבוי דמי. הכא לא שייכא כל הני פלוגתא דר״מ ורבנן דפליגי בפרק השואל דכל העומד לבצור כבצור דמי וכו׳ כל העומד לזרוק כזרוק דמי, טעמא דר״מ דכבצורות דמיין משום דבידו וא״צ לגופן וכו׳ והני דר״ש טעמא אחרינא אית בהו ולא אמר אלא במקום מצוה וכו׳ עכ״ל. הנה מבואר בתוס׳ שני עניני כל העומד, א׳ כל העומד לבצור וכל העומד לגזוז, וזה תלוי אם הוי בידו, וב׳ ועוד הביאו כל העומד לזרוק כזרוק וכל העומד לפדות ולשרוף, וזה תלוי אי הוי מצוה כמבואר בגמ׳.

ק. ורק יש לציין דנראה דיש פלוגתא בין בעלי התוס׳ בהא דהוי ספק בעצם האם זה ״מסברא״ או דלאחר פרשת קו״ס שנקבעה ע״י התורה דהוי רגל״ד שוב דינו כספק מגזה״כ, ומתוס׳ כאן משמע דהוי ע״י הגזה״כ, ומתוס׳ בנדה משמע דהוי מסברא, ועיין בסימן מה שכתבנו בזה.

ונראה הביאור בזה דכל העומד לגזוז ולבצור צריכין לדון שהם תלושין מן הקרקע, וכל דאינו נצרך להקרקע והוי בידו לתולשו הוי כאילו אינו מחובר להקרקע עוד. אולם בכל העומד לזרוק דיש מעשה זריקה וכן פדיה ושריפה אז צריכין לדון העתיד ולומר כיון דעומד לכך ויש מצוה לעשותו דהוי כאילו נעשית כבר אותו פעולה, ועל כן אינו מספיק שיהא בידו אלא צריך שיהא מצוה כדי שיהא עומד כ״כ דנחשב ככבר נעשית, משא״כ בגזוז ובבצור אינו צריך עשייה, אלא להחשיבו כאינו מחובר ואע״ג דבמציאות הוי כמחובר, מ״מ כיון דאינו צריך לקרקע ובידו לתלושו אין בו דין מחובר.

ותום׳ כתבו דדינא דב״ה דשטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי אתי ככו״ע ואינו תלוי בסוגיות הנ״ל והטעם שהרי צריך דיינין ולאו בידו הוא כדאמר גבי גר מי יימר דמזדקקין ליה בי דינא, ע״כ. ומדכתבו לחלק דלאו בידו נראה דהבינו דשטר העומד לגבות דמיא לכל העומד לגזוז ולבצור ולא דמי לעומד לזריקה, וע״ז חילקו דכאן דאינו בידו לכו״ע אמרינן דלאו כגבוי דמי.

וצ״ב, דלא דמיא למחובר לקרקע דאפשר לדונו כתלוש, משא״כ כאן צריכין לדון כאילו כבר עשו הגבייה ודמיא יותר לכל העומד לזרוק. ולכאורה צ״ל דגם כאן רק צריכין לדון דאין לבעלים זכות תפיסה על ממונו והוי כנפרד ממנו, ואילו היה ביד בעל השטר לגבות הוי כאילו בעל הממון אינו מוחזק בו ודמיא קצת למחובר דמועיל בו כל העומד לבצור, וע״ז שפיר כתבו דאינו בידו לגבות ושפיר לא אמרינן בזה כל העומד.

כתותי מיכתת שיעוריה וכל העומד לשרוף

בא״ד. והא דאמר כתותי מיכתת שיעוריה, אפילו רבנן מודו משום דאיסור הנאה הוא ולא הוי אלא כעפרא דארעא בעלמא וליכא שיעורא, עכ״ל. ומבואר בתוס׳ דדינא דכתותי מיכתת שיעוריה אינו מיוסד על כל העומד לשרוף כשרוף דמי ועל כן אפילו רבנן דפליגי ע״ז מודו להא דכתותי מיכתת שיעוריה, ועיין בעל״נ (יבמות דף ג:) שהאריך להוכיח יסוד הזה.

אולם אכתי קשה שכתבו דמאחר דהוי איסוה״נ לכן הוי כעפרא, והא בר״ה דף כח. וסוכה דף לא: מבואר דרק בדבר הטעון שריפה כעיר הנדחת ואשירה דמשה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, אבל באיסוה״נ לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה אלא כשעומד לשריפה, וכמו שפרש״י (סוכה שם) דכיון דלשריפה קאי הוי כשרוף.

וצ״ל דלר״ש דאמרינן כל העומד לשרוף כשרוף דמי א״כ בזה עצמו הוי כמיכתת שיעוריה, אבל לרבנן דלית להו הך סברא ע״כ דרק בצירוף דהוי בחפצא איסוה״נ אמרינן דנתפס בהחפצא דין שריפה, ולפי״ז כשיש בו דין שריפה אבל אינו איסוה״נ לא יהא כשרוף (ויתכן שיש נ״מ בערלת חו״ל די״א דטעון שריפה, ואעפ״כ מפורש בגמ׳ קידושין דמותר ליתנו לחבירו, ונמצא ציור שהדבר מותר בהנאה וגם עומד לשריפה ויהא תלוי בהנ״ל דלתוס׳ כאן לא יהא כשרוף ודו״ק), וכ״ז צריך תלמוד.

ואחר כתבי זה ראיתי דבר נפלא בתורת גיטין (סי׳ קכ״ד סק״א) בשם הרשב״א בסוכה דף לה. (כוונתו להריטב״א דבימיו נדפס בשם הרשב״א) דאמרינן כתותי מיכתת שיעוריה בכל איסוה״נ גם כשלית ביה דין שריפה, והא דאמרינן בשופר ולולב של ע״ז דלא מיכתת שיעוריה שאני ע״ז דאפשר בביטול ולכן צריך ביה דין שריפה, אבל בשאר איסהו״נ שפיר אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה. ואם התוס׳ כאן ס״ל כנ״ל א״ש דבריהם בפשיטות דמצד עצם האיסוה״נ אמרינן דכתותי מיכתת שיעוריה.

חילוק במיכתת שיעוריה בין רבנן ור״ש

בא״ד. ופרה חיבת הקדש מהני, וצ״ע כלאי הכרם אמאי מטמאין טומאת אוכלים ולא אמר כתותי מיכתת שיעוריה, עכ״ל. והנה בגמ׳ מנחות דף קב: הקשו לר״ש דכל העומד לשרוף כשרוף דמי נותר ופרה איך מטמאין טומאת אוכלין, ותירצו דחיבת הקדש מהני. ותוס׳ כאן הוסיפו להקשות גם לרבנן דגם בלי כל העומד לשרוף נימא דכתותי מיכתת שיעוריה ולא תטמא טו״א. והרבה אחרונים תמהו (מצפה איתן רש״ש ועוד) דבגמ׳ מבואר דלא קשה אלא לר״ש.

ובאמת צ״ב הסוגיא דשם הא גם לרבנן אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ובתורת גיטין הנ״ל פי׳ כוונת הגמ׳ שם דלרבנן לק״מ והטעם בזה דכתותי מיכתת שיעוריה רק פועל שאינו דבר שלם והוי כפירורין ואין זה כשר לשופר ולולב הצריכין שיעור, אבל בשביל טומאת אוכלין דאפילו פרור מטמא כמבואר בראב״ד (טו״א פ״ו הי״ז) ל״ש גביה כתותי מיכתת שיעוריה. ואעפ״כ פרכינן לר״ש דע״י דהוי כשרוף ״כמאן דליתא עולם כלל דמי״. (וע״ש בגר״א סק״ב שג״כ כתב כעין הנ״ל).

ומבואר מדבריהם דבר יסודי דגם בדבר העומד לשריפה ואמרינן כתותי מיכתת מ״מ נתחלק שיטת ר״ש ורבנן, דלרבנן רק בדבר הצריך שיעור אמרינן כן ולר״ש אפילו בדבר שא״צ שיעור (וע״ש בדברי הנושאי כלים בסי׳ קכ״ד סעיף א׳) [קא].

דף כו.

תוד״ה לא ישא אדם מעוברת חבירו וכו׳ בירושלמי עליו הכתוב אומר אל תשג גבול עולם, ובשדה יתומים אל תבא, עכ״ל. עיין בפני משה שביאר ד״גבול ראשונים״ היינו במעוברת שהוא מפסיד אביו של העובר, וב״שדה יתומים״ אל תבוא קאי על מינקת דדנין הבן והוא יתום, והדברים מדוייקין מאד. ועיין בחת״ס (מובא להלן) שכתבו דהירושלמי מפרש ״שדה״ בשי״ן ימנית ור״ל מלשון שדים שהתינוק עדיין מיונקי שדים.

ועיין בשו״ת חת״ס (אה״ע ח״א סי׳ ל״ג) שכתב שהוא מרחיק מאד מאד מלהתיר מינקת חבירו דהוא ירא מהקרא שהביאו התוס׳ בסוטה ובשדי יתומים אל תבוא, כי ה׳ יריב ריבם דהוא מזיק הולד ואינו משום דיני ממונות שיש להבעל שעבוד וכדו׳ ע״ש.

בכוונת התוס׳ שראויות להשקאה תלוי בשעת קינוי

בא״ד. היו לו אשה ובנים ומתו בין קינוי לסתירה כבר נראית לשתות, עכ״ל. עיין בקר״א שנתקשה טובא בדין זה מהכ״ת שיהא תלוי בשעת קינוי, והרי חזינן דשומרת יבם שקינא לה נאסרה ואינה ראויה לשתות ואעפ״כ אם אח״כ כנסה שותה וכמו״כ כאן יהא הדבר תלוי בשעת סתירה, וכן להיפוך בלא היו לו אשה ובנים וילדו בין קינוי סתירה שכתבו התוס׳ להלן דכבר נראית שלא לשתות מהכ״ת נימא כן ע״ש בארוכה.

ואולי יש לחלק דשומרת יבם אינה שותה משום דחסר בהאישות [ועיין בירושלמי דקורא לה מקצת אשתו] ועל כן נכלל בהקינוי דאם יגמר האישות שתהיה ראויה להשקאה, אבל בכל אלו הציורים דמתני׳ דנתמעט משום דכתיב כי תשטה אשתו בראוי לאישות

קא. ועיין בקה״י (סוכה סי׳ כ״ה) ובמנחת אברהם (מנחות שם) דהביאו מהמנחת ברוך (סי׳ צ״ט) ליישב באופ״א דהא דטו״א צריך שיעור ילפינן מדכתיב כל האוכל אשר יאכל דבר אוכל הנאכל בפעם אחת וכו׳, ולפי״ז אינו מהל׳ שיעורין אלא דצריך שיהא ראוי לאכול פעם אחת, וא״כ אפילו אי נחשב ככתותי מיכתת שיעוריה הרי עדיין נאכל הוא בפעם אחת וראוי לטמא, ורק כשיש דין שיעור הוי כניטל שיעורו.

ובקה״י הביא מספר שער אפרים (סי׳ ל״ח) שבנו כתב ליישב דלא נאמר כתותי מיכתת שיעוריה אלא בשיעורין של מצוות אבל בשאר דברים הצריכין שיעור כגון לטמא טו״א לא נאמר דינא דכתותי מיכתת שיעוריה. והשער המלך (גירושין פ״ד ה״ב) תמה עליו, ובקה״י כתב ליישב דבריו. וע״ש בשער המלך שהקשה (ורע״א בתוס׳ משניות פ״א דפסחים הביאו) דמפורש במתני׳ בפסחים דתרומה טמאה מטמא טו״א ולא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה ע״ש, ואכמ״ל.

הכתוב מדבר וכמו שפרש״י במתני׳, א״כ יש עיכוב מצד עצמה בשעת קינוי דאינו ראוי לבוא לידי השקאה, ומה יתן ומה יוסיף שנסתלק המניעה הרי כבר חל פוסל ועיכוב בהקינוי שאינה בת שתיה, משא״כ באידך ציורים דאינו פוסל אלא חסרון גמר הדבר. ואגב אורחא ועיין בתוס׳ הרא״ש בהמשך הסוגיא במי שנעשה פצוע דכא אחר הסתירה דשותה, וחזינן דהכל תלוי בשעת סתירה, ולא איכפת לן דאינו ראוי לאישות בשעת שתיה, ויש לדון בזה טובא ואכמ״ל.

ביאור פלוגתת רש״י ותוס׳ אם ממתינין לה עד שתלד

רש״י ד״ה **או שותות ולא אמרינן לא ליקטליה לולד, עכ״ל**. ותוס׳ חלקו ע״ז דאמאי אית לן למקטליה ובלי גזה״כ אין להרוג הולד בחנם וממתינין עד שתלד להשקותה, ואע״ג דילפינן בערכין (דף ז.) דממיתין גם הוולד ה״מ התם דאיכא גזה״כ. ובישוב דברי רש״י נאמרו כמה דרכים.

א׳ ולדידי נראה לומר דנחלקו רש״י ותוס׳ אי השקאת מי סוטה הוי כאילו ממיתין אותה או לא, דרש״י נקט דרק מזכירין עונה והיא מתה מאליה ולכן אין לנו עסק בהולד ומקיימין דין השקאתה, ומה שהקב״ה רוצה לעשות יעשה (ועיין במל״מ פ״ג הכ״ד שכתב לגבי בדיקת אשת כהן ״ולו חפץ ה׳ להמיתה וכו׳ ומה איכפת לן אנן בדידן ואינהו בדידיה״, וכעי״ז עיין באהל משה כאן שתי׳ ״הכל בידי שמים והוא ברצונו יתלה לה זמן מה״ [קב]).

אבל התוס׳ חולקין ע״ז וס״ל דדמיא קצת למיתת ב״ד כיון דאם זינתה אז המים ימיתו אותה מיד ואין לנו להמית הולד בחנם, וזהו על דרך דברי רע״א (יבמות פ״ו מ״א) דצדד דהשקאת סוטה הוי כדיני נפשות והיינו כנ״ל דהוי כאילו ממיתין אותה.

ב׳ וראיתי יש שכתבו ממש להיפוך מדברינו דלרש״י דהוי כדיני נפשות וא״כ שייך כאן גזה״כ דגם שניהם להמית גם הולד, אבל תוס׳ נקטו דאינו מיתת ב״ד ולכן ליכא מקור להמית הולד, כך תי׳ בעבודת דוד ועיין דבר שאול (סי׳ מ״ה אות ג׳).

ג׳ ובמנחת קנאות תי׳ בדעת רש״י דכל הטעם דאין להמית הולד היינו משום דהוי ממונו דבעל, וא״כ כאן שהבעל משקה אותה והוולדות הם דידיה שפיר אין ממתינין, והביא שכן תי׳ במשנה למלך (פ״ב ה״ז) בדעת רש״י, ועיין באהל משה לרא״מ שג״כ תי׳ כ״ל. אולם במנחת קנאות העיר דאפשר הוולד הוא של הבועל ושוב ליכא זכות להבעל להשקותה, עיין מה שכתב בזה, ובהערותי שם. והגרי״ש אלישיב העיר דלפעמים

קב. ועיין בהערות שהבין כוונתו דאי הולד נקי ואינו מגיע לו עונש אז הקב״ה לא יעניש האשה ג״כ, דרק במיתה בידי אדם חוששין שיהרגו נקי שלא כדין. והקשה הגרי״ש א״כ ליכא בירור מהמים ואיך תותר לבעלה, וע״כ דאין תולין בשביל הולד, ולדברינו לא קשה דודאי הולד ימות אם נטמאת אבל אין זה עסק שלנו.

כופין אותו להשקותה [אם אמר איני משקה אחר שנמחק המגילה] ואז הדק״ל איך אפשר להמית הולד על כרחו.

ד׳ ועל כן תי׳ הגרי״ש דילפינן מגם שניהם דהעובר הוא חלק מהאם ודינו נגרר אחר האם, ורק לולי הקרא ס״ד דלא כזה אבל לאחר דגלי קרא הוי דין כללי דלעולם דין הולד כהאם ושפיר אמרינן גם כאן דממיתין הולד עמה (ועיין בדבר שאול דלעיל סברא זו ג״כ).

ה׳ בפירות תאנה הביא מהערוך השלחן (סי׳ קע״ח סעיף מ״ב) שכתב ליישב דודאי אילו ידענו שטמאה היא והולכת למות היינו ממתינים אבל כאן ספק הוא ויותר קרוב לודאי שטהורה היא מדהולכת לשתות שהרי בידה שלא לשתות, וא״כ למה נמתין כיון שצועקת שהשתייה תברר שטהורה היא, ועיין במנחה חריבה בסוף דבריו שג״כ תי׳ כנ״ל [קג].

מעוברת חבירו ששותה האם ממתינין עד שתלד הולד

שם. הובא לעיל פלוגתת רש״י ותום׳ במעוברת עצמו אם ממתינין להשקותה, ונתבאר פלוגתתם בכמה אנפי׳, ויש נ״מ גדולה במעוברת חבירו דלדעת חכמים ששותה יש לדון אם ימתינו להולד עד שתלד, ולתום׳ פשיטא דצריכין להמתין גם במעוברת עצמו כ״ש בחבירו, אבל לרש״י דאין ממתינין יש לדון בזה, וכפשוטו הדבר תלוי כפי הטעמים, דלהמל״מ והמנחת קנאות דהבעל הוי הבעלים על הוולדות ויכול להשקותה, א״כ במעוברת חבירו ימתינו גם לרש״י, וכן כתב במשנה למלך בפירוש, אולם לשאר טעמים דהולד נגרר אחר האם א״כ גם במעוברת חבירו לא ימתינו ודו״ק.

איסור נשואין לאשה שאינה בת בנים

רובא שנשא עקרה וזקינה וכו׳. ומבואר מכאן דאסור לישא אשה שאינה ראויה לילד, ועד כדי כך דמקרי אינה ראויה לאישות. והיה מסתבר לומר דליכא איסור לישא אשה שאינה בת בנים ורק מוטל עליו במצות עשה לישא אשה הראויה, ואין זה סתירה לנישואי אשה כזאת, אבל מוכח מסוגיין דלא כזה ומקרי אינה ראויה לאישות ואינה שותה משום זה.

ומזה סייעתא לדברי הרמ״א (אה״ע סי׳ א׳ סעיף ג׳) שכתב דאסור לישא אשה שאינה בת בנים משום שחושק בה או משום ממון שלה. ועיין בביאור הגר״א (סק״ט) שהביא מקורו מפ׳ הבא על יבמתו (דף סא: ודף סה.), [וחידש הרמ״א דמ״מ אין מוחין בידו ומקורו בריב״ש סי׳ ט״ו ועיין בחלק״מ (סק״ד), ובפתחי תשובה (סק״ו) בשם ר׳ זלמן מוואלזין (תולדת אדם פ״ו) שהצדיק דברי הרמ״א, וזה קצת חידוש דתהא לאו בת שתיה בדבר שאין כופין ועיין במל״מ דמשמע דרק במה שכופין לא מקרי בת שתיה].

ועכ״פ חזינן דמקרי אשה האסורה, ועיין בשו״ת חכם צבי סי׳ מ״א שהוכיח כן מסוגיין דהם בחפצא נשים האסורות וז״ל וכל זמן דלא נסיב בת בנים לא מצי למינסב להנהו דלאו בת בנים כדאיתא בסוטה פרק ארוסה דף כ״ו הרובא שנשא עקרה וזקנה ואין לו אשה ובים מעיקרא לא שותות ולא נוטלות כתובה וכו׳ ש״מ דכל זמן דאין לו אשה ובנים אלו הנשים שאינן ראויות לילד דין נשים האסורות אית להו לגבי דידיה, עכ״ל [קד].

ואכתי יל״ע אי הוי דאורייתא או דרבנן ועיין בתוי״ט שכתב דהוי תקנה דרבנן ובגדר משמרת למצות פריה ורביה, וכעי״ז מתבאר מדברי הנצי״ב במרומי שדה, אולם עיין בדברי המגיד משנה (הל׳ אישות פט״ו ה״ז) דמשמע דהוי מה״ת, ואכמ״ל.

כוונת רש״י שהזכיר בחור

רש״י ד״ה והרובא, **בחור כמו ילד רביא, עכ״ל.** במנחה חריבה הקשה דמשמע מרש״י, דבזקן שנשא עקרה וזקינה, ואין לו אשה ובנים שותה וצ״ע מדוע,

---

קג. ונתעוררתי מדבריהם דבר יסודי בעיקר השקאת סוטה, דבאמת אשה שזינתה בלא עדים והתראה אינה חייבת מיתה, ואיך ממיתין אותה שלא כדין, וכפשוטו זהו אופן הבדיקה לידע אם זינתה [וכבר הארכנו בזה בעמוד], ונמצא דכל תפקיד ההשקאה הוא להודיע שטהורה היא ואם נטמאה תצטרך למות, וכן הערני ידידי ר׳ יעקב פיינגאלד שליט״א דעיקר מטרת השקאת סוטה הוא על צד הטהרה ולא על צד טומאה. ולפי״ז יש להסתפק כשידוע שזינתה, וכגון שכהן המשקה אותה יודע שזינתה ורק אינו נאמן להעיד ע״ז מאיזה סיבה שהיא [או כגון שכהן זה הוא הבועל עצמו ושפיר אינו נאמן] האם תיאסר להשקותה כיון דיודע שממיתה בתורת ודאי והוי כהורג אדם שלא כדין, או דלמא לעולם נאמר דין השקאה לאחר קו״ס, ומלשון הערה״ש משמע דאילו ידענו שטמאה היא היינו ממתינין עד שתלד ואח״כ משקין אותה ומשמע דלא איכפת לן בזה אלא להולד, אולם י״ל דגם כלפי היא עצמה א״א להשקותה אלא מצד הספק, וצ״ע.

קד. והנה בזמה״ז שיש חרם דרבינו גרשום א״כ מסתבר יותר דמקרי אשה האסורה כיון דע״י נשואיה אסור לו לישא אשה בת בנים והרי היא מפקיעתו מלהוליד ולקיים פ״ו.

ע״ש שנשאר בקושיא. ואפשר י״ל עפ״י מה דאיתא ביבמות (דף מד.) דכתיב לגבי יבום וקראו לו זקני עירו ודברו אליו, ומפרש בגמ׳ שמשיאין לו עצה הוגנת שאם הוא ילד והיא זקנה או הוא זקן והיא ילדה אומרים לו ״מה לך אצל ילדה מה לך אצל זקנה, כלך אצל שכמותך ואל תשים קטטה בביתך״, ומבואר דיש דין דאורייתא דילפינן מקרא שלא ישא אלא שכמותו, וא״כ מי שכבר הגיע לשנות הזקנה מותר לו לישא זקינה ושפיר שותה אע״ג דאין לו אשה ובנים.

אולם קשה ע״ז מהא דאיתא ביבמות (דף סב:) דאפילו היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו דכתיב בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך, וחזינן דיש חיוב לישא אשה הראויה לבנים גם בזקנותו [וצ״ל דחיוב פריה ורביה דוחה סברת שילך אצל שכמותו ודו״ק], והדק״ל.

וצ״ל דאין כוונת רש״י לאפוקי זקן שלא הוליד אלא היא גופא קמ״ל דרק ילד שעדיין לא הוליד אינו שותה וכן כתב בכס״מ (פ״ב ה״י) מפורש וז״ל ופרש״י הרובא ילך בחור כמו רביא עכ״ל היינו לומר שהוא ילד שעדיין אין לו אשה ובנים הא אם היו לו אשה אחרת ובנים שותה עכ״ל. אולם קשה לי מסיפא דברייתא דקתני הרובא שנשא עקרה וזקינה ויש לו אשה ובנים או שותה וכו׳, הרי קורין גם לזה שכבר הוליד רובא וע״כ דהכוונה בגיל שנותיו לא לגבי זרעו, והדק״ל מהכ״ת לחלק בין ילד לזקן, וצ״ע.

עוד הקשה במנחה חריבה דמאחר דיש מצוה להוליד בנים בזקנותו כדכתיב לערב אל תנח, א״כ אפילו כשיש לו אשה ובנים לא יהא ראוי לשתיה דנשא אשה שאיה בת בנים שלא כדין [והוסיף דבפתחי תשובה (אה״ע סי׳ א׳ סקי״ב) הביא בשם ארעא דרבנן דלהרי״ף (יבמות שם) הוי איסור דאורייתא, אולם ברמב״ם (אישות פט״ו הט״ז) מפורש דהוי מדרבנן וכמו שכתב הבית שמואל שם (סקי״ג), והרמב״ן (מלחמות יבמות שם) נסתפק בזה, ולהרי״ף בודאי תקשה אולם אפילו הוי איסור דרבנן הא גם בזה אינו שותה וצ״ע], וכתב דבמל״מ (פ״ב ה״י) כבר העיר בזה וכתב דמוכח מכאן דאין כופין ע״ז ואם נשא לזקנותו אשה שאינה בת בנים אין כופין אותו לגרשה ושפיר מקרי ראויה לו ושותה.

דין אי המוליד ממזר קיים פריה ורביה

אשת ממזר פשיטא, מהו דתימא אפושי פסולין לא ליפוש קמ״ל. ופרש״י לא נעשה שלום ביניהם הלואי לא יפרה ולא ירבה הואיל וכל דורותיו ממזרין. וי״ל מהו הקמ״ל האם קמ״ל דיש לאפושי ממזרין וגם אצלם שייך מצות פ״ו, או דלמא אין רצונינו להרבות ממזרים, ואעפ״כ לא חילקה תורה לגבי השקאה.

ונחזי אנן, דעיין בבית יוסף אה״ע סי׳ א׳ שכתב דהמוליד ממזר יצא ידי חובת פריה ורביה, וכן פסק רמ״א להלכה שם בסעיף ה׳[קה]. וכנראה יש בזה מבוכה גדולה, דבריטב״א ביבמות דף כב. (ועוד ראשונים) הביא מהירושלמי דבן ממזר בנו הוא לכל דבר אפילו לפריה ורביה, וי״א דהוי בעיא בירושלמי, וי״א דהבבלי חולק עיין בדברי המגיה שם, ונמצא דבאמת ליכא ראיה מכרחת לדינא דהרמ״א שמקיימין מצות פ״ו ע״י הולדת ממזר.

ויתכן דיש ראיה מסוגיין דסד״א דאין לנו להרבות ממזרין וקמ״ל דשפיר יש להרבות, וכיון דיש ענין להרבות אפילו ממזרין שפיר קיים מצות פריה ורביה וא״ש פסק הרמ״א. ובאמת עיין במנ״ח (מצוה א׳) שנשאר בצע״ג איך שייך לקיים המצוה ע״י ממזרין וכי רוצין להרבות ממזרין בישראל, ולדידיה צ״ל דכוונת הגמ׳ כאן דהתורה לא חילק בינייהו לגבי השקאה.

שוב ראיתי בפירות תאנה שהביא בשם היעב״ץ שהוכיח מסוגיין דהמוליד ממזר קיים מצות פ״ו, וברוך שכוונתי. ובפירות תאנה הביא לצדד לדחות דבריו ע״ש.

אשת גר ועבד משוחרר, פשיטא וכו׳. וקשה הא איתא בברכות דף יט. דנחלקו תנאי בזה וי״א דאין משקין אותה, ואיך מקשין הכא דפשיטא. ותי׳ בקר״א דלא נחלקו אלא בגיורת אבל באשת גר לכו״ע שותה ותמה על רש״י שם דכתב דלא כזה, ועכ״פ לרש״י הדק״ל וצ״ע.

טעם שכרה של ונקתה ונזרעה זרע

ונקתה וכו׳. המפרשים דנו מ״ט מגיע לה שכר כזה שתלד זכרים מחמת שנסתרה עם איש זר שלא כדין. ויש שכתבו דבא על הבושה שקיבלה, וכן מצאתי

קה. ואגב עיין בב״ש (סקי״א) שכתב דכל זה בממזר ודאי דחיי, אבל ממזר דאינו ידוע דלא חיי לא יצא חובתו ובזה פי׳ דברי הספר חסידים ע״ש.

מפורש בירושלמי (פ״ג ה״ד) בזה״ל ומה ת״ל וטהורה היא אלא סוף המקום פורע בה תחת ניוולה שאם היתה עקרה נפקדת וכו׳, עכ״ל. ובגבורות שמונים (אות ל״ט) כתב דהוא מפאת הקרבן שענינו התקרבות לגבוה שהאדם עולה ומתקרב בהבאת הקרבן עליו, ועל כן אם היא טהורה וראויה להתקרב לגבוה אז התקרובתה נרצה ומקבלת שפע בהתקרבה ושפיר מתקיימת בה ונקתה ונזרעה זרע.

ולדידי נראה דעיקר חיי האישות בישראל הוא להוליד זרע של קיימא להמשיך הדורות, ועיין בפ׳ כי תצא (כ״ט כ״א) דיעקב אמר אל לבן ״הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה״ וכתב רש״י והלא קל שבקלים אינו אומר שיבוא אליה, אלא להוליד תולדות אמר כך. דהיינו כל כולו הוא להוליד בנים, ולפי״ז כשהקב״ה עושה נס לעשות שלום בין איש לאשתו עיקר תפקידו הוא להבנים, ועל כן הבטיחה תורה שיבוא להם התועלת המקווה שע״ז נעשית הדבר. ובזה יתבאר גם הא דכתב הרמב״ם דפניה מזהירות עיין מה שכתבנו בהמשך, וגם לר׳ ישמעאל דיולדת בריווח דצריך שיהיה איזה תועלת בענין התולדות.

חידושו של המנחת קנאות

שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר״ע ר׳ ישמעאל אומר וכו׳. עיין במנחת קנאות שכתב שני חידושים גדולים בענין זה א׳ דגם הבועל נפקד לטוב ואם לא הוליד עד הנה יזכה לזש״ק, וחפשתי לו חבר וראיתי בשערי אהרן (נשא ה׳ כ״ח) שהביא כן מהש״ך עה״ת שכתב להדיא ״ונזרעה לעצמה, זרע לנחשד, שגם הוא אם לא היה מוליד מכאן ולהלאה הוא מוליד ואם היה מוליד נקיבות יוליד זכרים״.

ב׳ עוד הביא לישנא דהרמב״ם (ג׳ כ״ב) שכתב וז״ל סוטה ששתת והיתה טהורה הרי זו מתחזקת ופניה מזהירות וכו׳, עכ״ל. ונתקשה מנין לו שפניה מזהירות, והביא דכך מפורש בתרגום יונתן, ובאמת הדבר צ״ב טובא מהכ״ת שיבוא לו דבר מוזר כזה שיהיו פניה מאירות.

ונראה דהמעיין בדברי התרגום בפנים מתיישב וז״ל ותיפוק זכיא נזיוה מנהר ותשכח רחמין קדם בעלה ותתעבר בבר דכר, עכ״ל. ומבואר דעיקר טעמו בשביל שתמצא חן בעיני בעלה.

וזה מתאים מאד עם דברינו דלעיל דעיקר טעמא דונקתה ונזרעה זרע היינו דעיקר האישות והנשואין הוא לבנים, וכדי שלא תהא ההשקאה לשוא לכן היא יולדת בנים, וא״כ כיון דנכלל בה לעשות שלום בין איש לאשתו א״כ שפיר פניה מזהירות למצוא חן בעיני בעלה וכמבואר בדברי התרגום ודו״ק.

ועיין לעיל דף כ. שכתבנו טעם אחרת בהא דפניה מזהירות משום דשתת שם הקדוש ע״ש.

תירוצי האחרונים לקושית התוס׳

תוד״ה אמר לו רבי ישמעאל א״כ יסתרו כל עקרות ויפקדו. תימה ור׳ ישמעאל לימה ליה לנפשיה וכו׳, עכ״ל. עיין במצפה איתן שציין לספר לוית חן. ועיינתי שם בפ׳ נשא ותמצית תירוצו הוא דבאמת יש בזה עון פלילי לגרום מחיקת השם, וכל הטעם שהקב״ה ציוה בזה הוא כמבואר בחולין דף קמא. דגדול השלום, וא״כ בשלמא עקרה דליכא שלום דהא אדרבה חייב בעלה לגרשה ושפיר מותרת בשביל שלום, אבל מי שיש לו בנים לא הותר לה לגרום מחיקת השם בחנם.

ובמהר״צ חיות ציין לדברי הצל״ח (ברכות לא:) שכתב כעי״ז בנוסח אחר דדלמא לא ירצה הבעל להשקותה ותתבזה בחנם ותגרשה, ולכן בעקרה דבלא״ה חייב הבעל לגרשה שפיר כדאי לה להשתדל בזה על הספק, אבל כשילדה כבר אז אינו כדאי. וכן עיין בפנים יפות עה״ת (פ׳ נשא) שכתב ג״כ כחשבון הנ״ל דרק עקרות דמתגרשות עושין כן שישארו תחת בעליהם.

וע״ש במהר״צ חיות שציין לספר יד המלך (הל׳ סוטה פ״ב ה״א) שהעיר מה איכפת לי אם כולן יעשה כן, ותי׳ דאז היה חסר בהרגלים לדבר שמתהווה ע״י קו״ס, ועיין במנחת קנאות שג״כ תי׳ כעין הנ״ל, אולם במהרצ״ח תי׳ בפשיטות דכל העקרות יגרמו שימחק השם על המים בחנם.

בדיקת אשת כהן על אונס

במתנוונה דרך אברים, מהו דתימא וכו׳. קמ״ל דלא. והמל״מ נסתפק אי קמ״ל דאינו בודק על אונס, או דאע״ג דבודק אין חוששין שנאנסה[קו]. ומשמע דשורש ספיקתו הוא לגבי היתר אשה לבעלה אם ע״י

קו. ועיין רש״י לקמן דף לב: דאין המים בודקין באונס ושוגג ולא חילק בין אשת כהן ואשת ישראל ומשמע קצת דבכל אופן אינו בודק על אונס.

שנבדקה על הרצון הותרה לבעלה כהן, או דצריכה בדיקה גם על האונס.

ובביאור ספיקתו נראה דהנה מסברא פשיטא דאין חוששין לאונס, דהא לא היה קו״ס אלא על רצון שהוא חושדה לזנות ול״ש כל ענין רגל״ד על אונס, וגם להגר״ח דהוי חלות איסור חדשה זהו רק על מה שקינא לה בשבילו.

ואין להקשות דא״כ למה הוצרך מתני׳ לחדש דלא חיישינן לזה, דאה״נ והגמ׳ הוצרך לפרש דמיירי רק במתנוונה דרך איברים וסד״א דזהו סימן לטומאה באונס, ורק אז היינו חוששין לזהו וקמ״ל דאשת כהן מותרת דלא חיישינן.

אולם עיין בירושלמי מפורש דלא כזה ופי׳ חידושא דמתני׳ גם בלא מתנוונה וקמ״ל דבכל שתייה שבעולם אין חוששין לאונס וקשה מהכ״ת לחשוש לאונס.

ולכאורה צ״ל דהא דלא חיישינן לזנות בכל אשה שבעולם היינו משום חזקת כשרות, וא״כ כאן דיצאה מחזקת כשרותה א״כ שוב הדר חשש דאונס ג״כ, וכיון דהמים רק בדקו בשביל רצון ולא אונס לכן נשאר ספק דאונס, וע״ז קמ״ל דעכשיו הדרא לחזקתה קמא ושפיר אין חוששין לזנות.

ובזה יתבאר ספיקת המל״מ דנסתפק אי המים בודקין לאונס, ונראה דהכוונה כהנ״ל דאפשר עדיין האשה בספיקותה לענין אונס ושפיר צריך בדיקת המים, והצד דאינן בודקין היינו משום ״דאין צריך״ ליה דבלא״ה אין חיישינן וכך מורה לשונו שכתב וז״ל דכל באונס אין המים בודקין ואפ״ה אינה נאסרת דעל הספק אינה נאסרת עכ״ל. ומבואר דשורש ספיקתו הוא אם צריכין לחשוש לאונס לאחר שכבר נבדקה על הרצון.

קמ״ל דלא. מובא לעיל ספיקת המל״מ אי קמ״ל דאילו זינתה באונס היתה נבדקת כדרכה או דלא היתה נבדקת כלל. ותמהני איך שייך לבודקה ולעונשה כשנאנסה ומקרא מלא דיבר הכתוב ״ולנערה לא תעשה דבר״.

וצ״ל דפשיטא דלא היתה מתה ורק היתה מתנוונה דרך צביית בטן ונפילת ירך בלי למות, וכעין דמצינו ברמב״ם (פ״ג הכ״א) שכתב דמשהתחיל בטנה לצבות וירכה לנפול הרי היא אסורה אע״ג דלא מתה עדיין, וחזינן דשייך הסימנים של בדיקת סוטה גם בלי שתמות.

ורק אכתי צ״ב למה תיענש אפילו בבדיקה קלה כזו, ועיין בתוס׳ הרא״ש שנתקשה בזה וכתב בזה״ל והא לא תיקשי לך כיון שאנוסה היא למה יבדוקה המים כלל ואפילו דרך אברים, דאיכא למימר עונש פריצותא הוא שגרם לה לקנות לה בעלה והוה לה לאיזדהורי טפי אף שלא תאנס משום דאשת כהן היא וחברת הפריצים גרם לה ליאנס, עכ״ל. ומבואר דגם בנאנסה אמרינן שגרמה מכשול זה ומגיע לה קצת עונש[קז].

ובעיקר הקושי אני מצדד דאין זה בתורת עונש כלל אלא אופן להודיע לבעלה שנאסרה לו, ואינו מוכרח שיהא צער בדבר זה, ורק כשמתה הוא בתורת קללה ועונש.

אולם עיין במל״מ שהקשה על הרמב״ם מ״ט הביא דהמים אינו בודק על האונס והשוגג ומאי נ״מ מה שיעשה הקב״ה ״ולו חפץ ה׳ להמיתה בין באונס ובין בשגגה או דרך איברים, ומה איכפת לן אנן בדידן ואיהו בדידיה״. ומבואר דנקט דהיו המים בודקין אותה כרגיל, והדבר תמוה אצלי מאד איך אפשר להמיתה על האונס, ובפרט דהבאנו מקרא מלא דאין לעשות להנערה כלום (ולדידיה צ״ל דבדיני שמים שאני ומענישין גם על האונס, וצ״ע). וע״ע להלן דף לב: מה שכתבנו עוד בזה.

ביאור מיעוט דאשת סריס

אשת סרים שותה, פשיטא וכו׳. והנה מבואר דקס״ד למעט אשת סריס מהשקאה וקמ״ל דלא. ונראה דיש בזה ג׳ שיטות ראשונים בביאור הך ס״ד.

ותחילה צריכין לדעת האם סריס הוי בר ביאה או לא, וכנראה דנחלקו קמאי בזה, דרש״י כאן כתב דהוא בר שכיבה ואינו בר זריעה, ומבואר דשייך בו ביאה והוא מתקשה ויש לביאותיו כל דיני ביאה, ובתוס׳

קז. ומה שכתב התוס׳ הרא״ש דהיה לה ליזהר כיון דאשת כהן היא, תמוה הא כמו שמוטל על אשת כהן ליזהר כמו״כ תהא מוטלת על אשת ישראל שלא תיאנס לעבור על איסור דאשת איש, ואת״ל דכיון דהוי אונס אינה מחוייבת ליזהר מחברת פריצים, א״כ איזה איסור יש באשת כהן יותר מזה, וצ״ל דשעבודי האישות המחייבת שלא תיאסר לבעלה חמירא יותר ועליה מוטל לישמר גם מאונס, וצ״ע.

בע״ב (ד״ה שחוף) מבואר ג״כ דהוא מתקשה והוי ביאה דהקשו דדמיא לשחוף ולתוס׳ אליבא דרבינו חננאל כפי הבנת רוב הפסוקים שחוף מתקשה, וכ״כ .

אולם הרמב״ם (הל׳ איסו״ב פ״א הי״א) כתב דהמשמש באבר מת אינו ביאה, וביאר הציור שיהא אבר מת וז״ל כגון החולים או מי שנולד כך כגון סריס חמה, עכ״ל. ובמנ״ח (מצוה רס״ו אות ל״ח) הביא דברי הרמב״ם האלו וכתב דלא מצא בש״ס מבואר דסריס אינו יכול להתקשות אך כך מבואר ברמב״ם, וכן מבואר דעת הרמב״ן עה״ת (פ׳ וישב פרק ל״ט פסוק י״ט, עיין בהג״ה [קח]).

ונמצא דלרש״י ותוס׳ סריס מתקשה והוי בר ביאה ולהרמב״ם והרמב״ן אינו בר ביאה, ולפי״ז כשהגמ׳ אומר מהו דתימא מבלעדי אישך אמר רחמנא והאי לאו בר הכי הוא, לרש״י צ״ל דקאי על הא דכתיב ״ויתן איש בך את שכבתו״ דהיינו זריעה, וקמ״ל דלא [ויל״ע מהו הקמ״ל וברש״י יש סתירה מיניה וביה דתחילה כתב דילפנין ליה לקדמה שכיבת בעל ונמצא דלא אתי למימר דצריך בר שכיבה ואח״כ כתב דקמ״ל דמקרי בר שכיבה, וע״ע להלן מש״נ בזה], אולם להרמב״ם והרמב״ן ס״ד דחסר בעצם השם ״שכבתו״ כיון דאינו בר ביאה ושכיבה וקמ״ל דא״צ לזה. ובאמת עיין ברמב״ם בפיהמ״ש שכתב וז״ל אשת סריס אע״פ שאין לו שכיבה, עכ״ל, וזהו הרמב״ם לשיטתיה בהל׳ איסו״ב דאין לו ביאה כלל [קט].

ולפי האמור לרש״י המיעוט הוא משום בר זריעה ולהרמב״ם משום בר שכיבה.

אולם עיין בתוס׳ הרא״ש פי׳ אחרת ולכאורה הוא פי׳ שלישי דמבעלדי אישך היינו שהוא בר אישות, וצריך שיהא ראוי לאישות דהיינו להשאר נשוי זה לזה, וכיון דהוא חייב לגרשה לא מקרי אישך וקמ״ל, ולפי״ז אין דנין המעשה ביאה כלל, אלא כללות האישות, ודו״ק היטב בכ״ז.

רש״י ד״ה קמ״ל, דלמקדם שכיבת בעל לבועל הוא דאתא וסריס בר שכיבה הוא ואע״ג דלאו בר זריעה הוא, עכ״ל. ודברי רש״י קשין מיניה וביה, דתחילה כתב דהך קרא אתא רק להקדים שכיבת בעל לבועל, ולא אתא למעוטי דצריך ראוי לשכיבה, ואח״כ כתב דבר שכיבה הוא אע״ג דלא בר זריעה הוא ומשמע דקמ״ל דמקרי בר הכי. וברש״ש רצה להגיה א״נ דהיינו או דלמא קמ״ל דשפיר דרשינן ראוי לשכיבה ומ״מ אשת סריס שותה דבר זריעה הוא, וקשה להגיה.

ונראה דרש״י בא ליישב שני ענינים נפרדים, דתחילה כתב דקרא לא אתא להצריך בר זריעה אלא להקדים שכיבת בעל לבועל וזהו קמ״ל של הגמ׳, וע״ז הוסיף דליכא חסרון של שכיבת בעל בסריס כיון הוי בר שכיבה אע״ג דאינו בר זריעה ומקרי שקדמה שכיבת בעל לבועל, וא״ש היטב.

סתירת רש״י ממתני׳

בא״ד וסריס בר שכיבה הוא. ורש״י במתני׳ פי׳ באופ״א דמיירי שנסתרס אחר שנשאה, ונמצא דלרש״י במתני׳ אם נשאה מקודם לא מקרי קדמה שכיבת בעל לבועל, וזה סותר דבריו כאן, ומהרש״א כתב דרש״י

קח. במנחת קנאות דייק דהרמב״ן ס״ל כהרמב״ם, דע״ש בפרשה לגבי אשת פוטיפר שאמרה לבעלה כדברים האלה עשה לי עבדך, ופרש״י בשעת תשמיש אמרה לו, וכתב ע״ז הרמב״ן וז״ל לא תשמיש ממש, שהיה אדוניו סריס בגופו שבא אליו חולי שלא יתאוה כענין השחוף, עכ״ל. ומבואר דבין שחוף [המובא בע״ב] ובין סריס אינן ראוי לתשמיש.

קט. עיין במנחה חריבה שהביא הערה נפלאה עפי״ז בשם ר׳ יצחק אלחנן (באר יצחק אה״ע סימן ד׳ ענף ג׳) דדעת הרמב״ם דצריך חופה הראוי לביאה, ונסתפק דמי שאין לו גבורת אנשים ואינו יכול לבעול שלא יהא חופה הראוי לביאה, וכתב שם דיש להוכיח מסוגיין דלא כזה דאשת סריס שותה וברמב״ם מפורש דאינו בר שכיבה ואעפ״כ חזינן דנעשית נשואה, ובשלמא לרש״י במתני׳ דמיירי שנסתרס אחר הנשואין א״ש, אבל לרש״י כאן דמיירי שנשאה כך איך הוי חופה, והוכיח מזה דאף דלא הוי בר שכיבה מ״מ מקרי חופה הראוי לביאה כיון דהיא מצד עצמה ראויה לביאה היא ע״ש, והמנחה חריבה חלק על סברתו דלא מהני שהיא ראוי לביאה [ובאמת ברמב״ם מפורש כהמנחה חריבה בציור של טומטום כמו שהוכיח המנ״ח דלהלן].

שוב מצאתי במנ״ח (מצוה רס״ו אות מ״א) שכבר העיר בזה דלהרמב״ם דסרים אינו מתקשה א״כ איך יש לו חופה הא הוי אינו ראוי לביאה, וכתב דאין לומר דאה״נ [כמו שצידד בבאר יצחק] דהא מפורש ברמב״ם (הל׳ תרומות פ״ז הי״ד) דסרים חמה מאכיל אשתו בתרומה ואין זה אלא בנשואה, ועוד הוסיף דמוכח דכשהבעל אינו ראוי לביאה דאינו חופה דהא טומטום אינו מאכיל ופי׳ במל״מ הטעם משום דהוי חופה שאינו ראוי לביאה וא״כ בסרים חמה נימא ג״כ הכי, וכתב דצ״ל כיון הוי קצת ביאה דהא לענין לאוסרה לבעלה ולפוסלה לכהונה הוי ביאה שפיר מקרי חופה הראוי לביאה.

דלעיל הוא גליון ואינו מפרש״י, ובתוס׳ הרא״ש כתב דרש״י חזר בו, ובמל״מ תי׳ באופן פשוט דרש״י במתני׳ הוא בהס״ד דהקשו פשיטא וע״כ דהבינו דמתני׳ מיירי שנסתרס אחר שנשאה ושפיר פרכינן פשיטא, אולם לאחר שתי׳ דקמ״ל דליכא חסרון של בר שכיבה איכא לאוקמי גם שהיה כן מתחילה וכגון בסריס חמה וכמו שפרש״י כאן. ובחזו״א (סי׳ קל״ג סק״ה) כתב דיש שני מיני סריס ורש״י במתני׳ מיירי בסריס שאינו מתקשה וכאן מיירי בסריס שמתקשה, ועיין בעבודת דוד שדן בדברי החזו״א.

בא״ד וכסרים חמה קאמר דמותר לקיימה, ולא בסרים אדם וכו׳, עכ״ל. ובתוס׳ כתבו דאיכא לאוקמי גם בסריס אדם ששתה כוס של עיקרין דלא נאסר. ובמל״מ (הל׳ סוטה פ״ב ה״ו) כתב דיש לתרץ בפשיטות דמיירי שנשא לגיורת דמותרת בפצוע דכא ופי׳ כן בדברי הרמב״ם ע״ש.

תוד״ה אשת סרים.. ולא ידעינן מנלן דסרים אדם כגון ששתה כוס עיקרין דאסור לקיימה וכו׳, עכ״ל. ובכס״מ כתב ואני אומר דלא איירי רש״י בהכי דלא מקרי סריס אדם אלא בששלטה יד אדם ממש באיברי ההולדה וכקרא דמייתי בפצוע דכא וכרות שפכה. וכ״כ בתוי״ט ורש״ש דרש״י לא נתכוון כדברי התוס׳.

וצ״ב מנין לתוס׳ לפרש דברי רש״י באופן ששתה כוס של עיקרין וליכא שום רמז לזה ברש״י וכמש״כ הכס״מ ושאר מפרשים.

והנראה בזה, דהנה התוס׳ הביאו הגמ׳ יבמות דף עט: דאיתא התם פצוע דכא וכרות שפכה וסריס אדם והזקן וכו׳ ואח״כ אמרינן ואסור לקיימן, וכתב התוס׳ דאין לדייק מזה דסריס אדם אסור לקיימו, דודאי לא קאי על זקן וכמו״כ לא קאי על סריס אדם. אולם עיין ברש״י (יבמות שם) שכתב להדיא דקאי על שלשתן חוץ מזקן. ומוכח דקאי גם על סריס אדם, והנה התם כבר תני פצוע דכא וכרות שפכה, וע״כ דסריס אדם מיירי בשתה כוס של עיקרין וע״ז כתב רש״י דאסור לקיימה ושפיר תמהו תוס׳ על רש״י וחלקו על דבריו דשתה כוס של עיקרין מותר, ודו״ק היטב.

וראיתי בחזו״א (סי׳ קל״ג סק״ה) שג״כ כתב שתוס׳ סמכו על דברי רש״י במקו״א והביא מרש״י יבמות דף כ: ע״ש, וע״ע במל״מ (מובא לעיל) מה שכתב בכוונת התוס׳.

על ידי כל עריות מקנין, פשיטא וכו׳. ומקשין דלמא קמ״ל דמהני סתירה אפילו בקרובים דליכא בהו איסור יחוד, ונראה דלישנא דמתני׳ משמע דאין החידוש מצד שהם קרובים אלא מצד הערוה שבו, וכן תי׳ בהערות להגרי״ש.

וראיתי הערה נחמדה כעין הנ״ל באופ״א במנחה חריבה שהעיר דלאחר שביטלו חז״ל יצרא דעריות מקרובים א״כ אפשר דאינה נאסרת כשנסתרה לאחר קינוי כיון דאינו מתאווה להן, ונימא דקמ״ל דאעפ״כ אסורות (והביא דוגמא לזה ממה שכתב הפנים יפות (פ׳ קדושים) בבא על הזכור דלא אמרינן דיצרו תוקפו וצריך להעיד על מכחול בשפופרת ואינו מספיק כדרך המנאפים).

ועל כעי״ז נשאלתי מהרה״ג ר׳ שמואל ישעי׳ יפה שליט״א אודות הזמן שנתבטל יצרא דעריות מכל וכל לשלשה ימים האם היתה אשה נאסרת ע״י קו״ס, ואמרנו דזה תלוי אי צריך רגל״ד לאוסרה או דגוף הקינוי וסתירה אוסרת, אולם לכאורה נפשט ספיקתו ממתני׳ מפורשת דכאן דמכל עריות מקנין אף מאלו דלית בהו יצרא דעריות ודו״ק היטב.

דף כו:

פלוגתת הראשונים בביאור במיעוטא דקטן

איש אמר רחמנא ולא קטן. ונחלקו תוס׳ והרמב״ם במאי קא עסקינן, דתוס׳ פירשו דממעט פחות מבן י״ג מהשקאה, אולם דוקא משתייה ממעט ליה אבל שייך בו קו״ס[קי]. אולם הרמב״ם (פ״א ה״ו) כתב דאם קינא לה מקטן פחות מבן ט׳ אין זה קינוי שנ׳ ושכב איש אותה פרט לקטן, ומבואר דהמיעוט קאי על פחות מבן ט׳ והקשו כל האחרונים הא פחות מבן ט׳ אין ביאתו ביאה ואינו אוסרה לבעלה, עיין מל״מ (הל׳ סוטה פ״א ה״ג), ויד המלך (שם), ומנ״ח (מצוה שס״ה, אות ל״ב ול״ג), קר״א, ואו״ש (שם), ופתחי תשובה (סי׳ קע״ח סק״ד).

קי. עיין בקר״א שהביא מהמל״מ (פ״א ה״ג) שהבין בתוס׳ דתמעט גם מקינוי

ובבית הלוי (ח״ב סי׳ מ׳ אות ד׳) כתב ליישב עפ״י יסודו הידוע דבקפידא דבעל תלה רחמנא ואפשר לאוסרה ע״י קו״ס יותר מזנות גמורה, וכן כתבו כמה אחרונים באופנים שונים ויתבאר בארוכה להלן בסוגיא ד . אולם המנ״ח (הנ״ל) חלק על יסוד זה כמה פעמים, וכאן כתב לתרץ דנ״מ אי אפשר לקנאות לו שאם תסתרי עמו לאחר שנעשה בן ט׳ וס״ד שמועיל קינוי כזה קמ״ל, והדבר מתיישב בלשון הרמב״ם שהעתיק דינא דמתני׳ על אופן הקינוי דאם אמר לה אל תסתרי עם פלוני והיה קטן פחות מבן ט׳ אין זה קינוי, ולא כתב אודות עם נאסרה ע״י פחות מבן ט׳, ודו״ק.

זינתה עם קטן אם שותה ואם נאסרה לו כשיגדיל

שם. והנה יוצא נ״מ למעשה בין תוס׳ והרמב״ם בקטן יותר מבן ט׳ אי שותה, דלתוס׳ נתמעט משתיה ולהרמב״ם לא נתמעט ושפיר שותה, ועיין באו״ש (פ״א ה״ו) שהביא מהמדרש (ילקוט שמעוני תש״ח) דמפורש דיותר מבן ט׳ שותה וכהרמב״ם, ובתוספתא (פ״ה ה״ג) איתא דעם הכל האשה מיטמאת חוץ מן הקטן וממי שאינו איש, ומבואר דכוונת מתני׳ למעט כשנבעלה לפחות מבן ט׳ דלא נאסרה והיינו ג״כ כהרמב״ם.

ועיין בקר״א שנסתפק אי נאסרה להך קטן לכשיתגדל, דמי נימא דכיון דקטן הוא הוי כשוגג דאינה נאסרת לו [זה תלוי בספיקת הירושלמי המובא לקמן דף כז:]. וראיתי בפתחי תשובה (סי׳ קע״ח סקל״ב) שהאריך בחקירה זו בשם רב גדול אחד אם נאסרת לקטן לכשיתגדל [וה״ה לחרש ושוטה] וכתב שם כמה סברות א׳ דאפשר הקטן נחשב כאונס כמו דאמרינן דפיתוי קטנה אונס, ודחה זה דאפילו אי הוי אונס נאסרה לו, עפ״י התוס׳ לקמן דף כז: בשם הירושלמי (וכמש״כ הקר״א). ב׳ דבלא״ה אסורה לו כמבואר ברמב״ם (הל׳ איסו״ב פכ״א הכ״ה) משום דאין נשואין לקטן והוי כזנות[קיא]. ג׳ דבההיא שעתה לאו בר איסורין הוא ודמיא לכותי דלא נאסרה לבועל לדעת כמה ראשונים, אולם בסוף העלה דנאסרה לקטן ע״ש. ועיין במנחה חריבה בסוף פרקין שציין לספר יד המלך (הל׳ איסו״ב פ״ד הי״ז) שנסתפק בזה ג״כ, וכתב ג״כ להחמיר ע״ש בדבריו העמוקים.

מאיזה טעם אינו חל איסור בועל להך ערוה

מהו דתימא נטמאה נטמאה וכו׳ אבל הא הואיל ואסורה וקיימא אימא לא קמ״ל. עיין באבנ״מ (סי׳ י״א סק״ד) ומבואר מדבריו דכוונת הגמ׳ דאסורה וקיימא היינו משום דאין איסור חל על איסור, וכיון דכבר נאסרה להך ערוה על כן ל״ש למיחל איסור בועל, וס״ד דבזה לא נאסרה גם לבעל קמ״ל.

והקשו התוס׳ הא כבר שמעינן זאת מאלמנה לכהן גדול דאע״ג דכבר אסורה לו מ״מ נאסרה לבועל, ונשארו בקושיא. ובאב״מ (הנ״ל) תי׳ די״ל דע״י שחל האיסור להבועל חל גם להבעל מדין כולל ושפיר מקרי לבעל ולבועל, אולם ע״י שחל איסור לבעל לא מצי חייל על הערוה דלא אמרינן כולל מאיסור קל לאיסור חמור, יעו״ש.

ויש בזה חידוש דאפשר לומר כולל מבועל לבעל, דאי נימא דכל האיסור לבועל הוא פועל יוצא מהבעל (עיין בחלק הביאורים כמה מראה מקומות לזה) א״כ לכאורה ל״ש כולל בזה, ויש לדון בזה.

וע״ש שהעיר עפ״י דברי התוס׳ ביבמות (דף לב:) דכתבו דאכתי איכא נ״מ לקובדו בין רשעים גמורים, וא״כ שפיר חל מיהא לענין זה, וכתב דזהו הקמ״ל, ועל כן ס״ד דלגבי עכו״ם דל״ש זה שלא יהא איסור לבעל וקמ״ל דאינן תלויין זה בזה כלל.

מחלוקת הראשונים מהו שחוף

אילימא למעוטי שחוף וכו׳. יש פלוגתא גדולה בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים מהו שחוף, ואכתוב בקצרה עיקר הדיעות, ואח״כ יתבאר בהמשך הסוגיא איך מקנין על ידו ואיך פוסל בתרומה כפי כל אחד מן השיטות.

הרמב״ם כתב בהל׳ סוטה (פ״א ה״א) דמועיל קינוי אפילו משחוף ״והוא האיש שאינו מתקשה ואינו מוליד״. ומבואר דשחוף אינו מתקשה והוא בועל באבר מת. ועיין ברמב״ם הל׳ איסו״ב (פ״א הי״א) שכתב דכל הבא ביאה אסורה בלא קישוי אינו חייב לא כרת ולא מלקות אבל פוסל הוא בתרומה. וכתב המגיד משנה שהוציא דין זה מסוגיין דאמר שמואל דשחוף פוסל

קיא. וקשה לומר שיהא מקרי ״אסורה לו״ מחמת הך טעמא, דהא אין זה איסור מצד עצמו אלא חוסר אופן של נשואין הראוי, וצע״ק.

בתרומה, ומבואר מדברי המגיד משנה דהבין ציור של שחוף שבעל באבר מת, וכן מבואר בכס״מ (הל׳ תרומות פ״ו ה״ז) שכתב דמקורו של הרמב״ם הנ״ל בהל׳ איסו״ב הוא ממימרא שמואל כאן, וכן מבואר בבית שמואל (סי׳ כ׳ סק״ה) ע״ש.

וכבר הזכרנו לעיל לגבי סריס דבמנחת קנאות ציין למראה מקום נפלא דברמב״ן בפ׳ וישב (ל״ט י״ט) ג״כ משמע כהרמב״ם דביאת שחוף אינו ביאה כלל ע״ש.

אולם התוס׳ (ד״ה שחוף) כתבו בשם רבינו חננאל דשחוף היינו מי שאינו בועל כדרכו ואינו מזריע, ודייק במנ״ח (מצוה רס״ו) דהוא משמש באבר חי ורק דאינו מזריע, ובאמת גירסת הערוך בשם רבינו חננאל שהוא בועל כדרכו ואינו מזריע, ולפי״ז הדבר מפורש דהוי ביאה רגילה. ונמצא מחלוקת גדולה בין הרמב״ם והתוס׳ מהו שחוף אי מיירי במשמש באבר חי או באבר מת.

ורש״י כתב שבשרו כלה ויבש ואין בו כח. וכתב במנ״ח (מצוה רס״ו) ובבית הלוי (ח״ב סימן מ׳ אות ה׳) דזהו כדעת הרמב״ם דשחוף היינו משמש באבר מת בלי קישוי, דזהו כוונת רש״י שאין בו כח.

ב] אולם בים של שלמה (יבמות פ״ו סימן י״א) חלק על הנ״ל וכתב דא״א בשום פנים שיהא קינוי ע״י אבר מת, ועל כן כתב דהרמב״ם שפסל ביאה באבר מת מצא כן במקו״א והוא רק מדרבנן ״שהרי סוף נבעלה ונהנית מביאת עבירה ונתגלה מקורה״. אבל הא דמקנין ע״י שחוף היינו ביאה באבר חי כדברי התוס׳, ולפי״ז צ״ל דמה שכתב הרמב״ם בריש הל׳ סוטה דאינו מתקשה ואינו מוליד ר״ל שאינו קישוי כ״כ שיהא מוליד, ועיין בערוך השלחן (סי׳ קע״ח סעיף י״ד) שכתב כן בדעת הרמב״ם דר״ל דאינו מתקשה עד שיהא ראוי להוליד אבל לענין ביאה הוה קישוי. ועיין בברכת אליהו על הגר״א (שם) שהעיר דזהו גם דעת הגר״א מדציין על דברי הרמב״ם את התוס׳ בשם רבינו חננאל ומשמע דנקט דגם להרמב״ם הוא משמש באבר חי ולא באבר מת.

והוסיף דכך משמע במאירי (כד.) שכתב וז״ל באדם שחוף, והוא האיש שבשרו נשחף וכלה ויבש ואין בו כח מפני שאינו מתקשה ואין ראוי לביאה שמ״מ לפעמים[קיב] הוא מתקשה מעט בכדי העראה או יותר, עכ״ל. ומבואר דשייך בו קישוי וא״ש היטב גם דעת הרמב״ם.

היוצא מכל הנ״ל דלהמגיד משנה והכס״מ והבית שמואל שיטת הרמב״ם הוא דשחוף היינו משמש באבר מת, וליש״ש וערה״ש גם להרמב״ם שחוף משמש באבר חי, וכן מורין דברי המאירי. ובדעת התוס׳ נקטו רוב מפרשים דהוא משמש באבר חי, ובזה מתיישב כמה דברים כמו שיתבאר בהמשך הסוגיא.

ג] אולם יש שכתבו גם בדעת התוס׳ דשחוף אין בו קישוי כלל, דעיין במנחת קנאות שהביא דברי הגר״א דלעיל שצירף הרמב״ם והתוס׳ יחד והבין בכוונתו דהר״ח נתכוון כהרמב״ם דהוא משמש באבר מת[קיג], ועיין בב״ח (סי׳ קע״ח סעיף א׳) ובפרישה (שם) דמשמע ג״כ דהבינו בתוס׳ כהרמב״ם דשחוף אינו מתקשה כלל, וכן מצאתי בספרי דבי רב (ספרי שם) שכתב כן להדיא דלתוס׳ שחוף היינו משמש באבר מת וחלק על דברי הישׁ״ש הנמצא לעיל, ונמצא פלוגתא גדולה גם בדעת התוס׳, ודו״ק.

אם שחוף הוא משמש באבר מת איך מועיל בה קינוי

והאמר שמואל שחוף מקנין על ידו, ופוסל בתרומה.

הנה נתבאר לעיל דנחלקו הראשונים בשחוף אי הוי משמש באבר מת או דהוא משמש באבר חי, וקשה טובא להנך שיטות דהוי משמש באבר מת א״כ איך מקנין על ידו הא כפשוטו אינה נאסרת על בעלה בביאה כזו וכמו״כ לא ליהוי קינוי.

דהנה נחלקו אביי ורבא בשבועות (דף יח.) במשמש באבר מת (בלא קישוי) אי חייב או פטור, דלאביי חייב עליו ולרבא פטור עליו. וקי״ל להלכה כרבא דמשמש באבר מת פטור, וכך פסקו הרמב״ם (איסו״ב פ״א הי״א) והרא״ש (יבמות פ״ו סימן ד׳) והטור (אה״ע סי׳ כ׳) דהמשמש באבר מת אינו חייב מיתה ולא מלקות ולא שום דבר.

קיב. ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״ג אה״ע סי׳ ז׳ אות ט״ז) שהעיר דאם הוא רק לפעמים א״כ אמאי אסרינן לה על בעלה הא יש לנו להעמידה בחזקת היתר לבעלה ונימא דלא נתקשה ע״ש. ויש לעיין אם תלוי בפועל אם נתקשה או דהוי מין אדם שביאותיו הם כך וצ״ע.

קיג. עיין דרך אמונה (תרומות פ״ח הי״א ביאור הלכה סוף ד״ה אפילו) שדחה דאין כוונת הגר״א להשוות הרמב״ם לתוס׳ אלא לאפוקי מפי׳ רש״י שבשרו רקוב ע״ש.

ובמנ״ח (מצוה רס״ו) הוסיף דאם נתמעט מכל חיוב ועונש אפילו בעריות א״כ ע״כ דאינו ביאה כלל לשום דבר, ואם קידש אשה בביאת אבר מת לא קנה, וכן לכל הדינים ליכא שום דיני ביאה באבר מת [ועיין להלן דברי הגר״ח (הל׳ נערה ובתולה) איך שהגדיר משמש באבר מת].

ולפי כל הנ״ל תמוה איך מקנין על ידי ביאה כזו, ויש פלוגתא גדולה באחרונים איך ליישב, וראיתי בזה ה׳ מהלכים.

א׳ הבית שמואל (סי׳ כ׳ סק״ה) והמנ״ח (מצוה רס״ו) ועוד כמה גדולי הפוסקים הוכיחו מזה דאע״ג דלא נחשב ביאה לענין כל דברים הנ״ל מ״מ לענין שתיאסר לבעלה ולפוסלה מן התרומה נחשב כביאה, ולפי״ז מי שזינתה עם אשת איש באבר מת אסרה לבעלה [קיד].

ב׳ הבית הלוי (ח״ב סי׳ מ׳) תי׳ דבאמת אשה בעלמא אינה נאסרת בכך אבל בקינוי ע״י קפידא דבעל שפיר נאסרה וכדמצינו סברא זו בהמשך הגמ׳ לגבי דרך איברים והתם קמ״ל דלא הוי קינוי אבל לענין שחוף נשאר למסקנא דהוי קינוי [קטו], וכדברי הבית הלוי כבר תי׳ בקונטרס אחרון להשער אפרים (סי׳ ע״ח), ורע״א בגליון שו״ע (סי׳ כ׳) ציין לדבריו. וכן תי׳ בספרי דבי רב (מובא לעיל), ובמלבי״ם (נשא ה׳ כ׳), וכן עיין בקר״א (יבמות דף נה:) שצידד כן ורק תמה דא״כ איך מקשין ע״ז פשיטא.

ג׳ ביד המלך (הל׳ סוטה פ״א ה״א) כתב דבר מחודש מאד דקינוי אינו מועיל לאוסרה ואעפ״כ אפשר להשקותה ולבודקה על דבר שהבעל מקפיד בה אע״ג דאינה נאסרת, ונ״מ לענין הפסד כתובה. ועיין בעצי ארזים (סי׳ כ׳ סק״ד) שג״כ משמע כהנ״ל ע״ש. וראיתי אלו שהעתיקו דברי העצי הארזים כהבית הלוי אבל המעיין בדבריו יראה דהבין דע״י קו״ס שייך בה שתיה אע״ג דאינה נאסרת, שוב מצאתי באפיקי ים (ח״א סימן י״ט את ו׳) שכתב להדיא דדברי העצי ארזים אינו כהבית הלוי אלא דגם ע״י קינוי אינה נאסרת ואעפ״כ היא בת השקאה, ותודה לקל שכוונתי לדבריו.

ועיין במנ״ח (מצוה שס״ה אות ל״ב) שהרגיש בצד כזה שיועיל הקינוי אע״ג דאינה נאסרת וכתב שהדבר מרפסין איגרי ואיך אפשר לעשות קו״ס על אשה שאפילו נתודע לה שעשתה מה שעשתה אכתי היא מותרת לבעלה, וכן עיין בחידושי ר׳ מאיר שמחה דף כג: שכתב שהדבר פשוט מאד מאד דל״ש נפילת ירך ובטנה צבה על קפידא דבעל באופן שהאשה אינה נאסרת, ולכאורה דברי הנך אחרונים הם צע״ג.

ד׳ יש שתירצו דהא דמהני קינוי ונפסלה מן התרומה הוא מדרבנן, עיין בספרי דבי רב שצידד כן, אולם רוב האחרונים שדנו בזה דחו צד כזה דא״כ איך הקשו פשיטא, ועוד הגמ׳ מביא קרא דשכבת זרע ומשמע דדנין מה״ת ולכן כולן הוצרכו לפרש באופ״א ע״ש.

קיד. ובאמת צריכין לבאר דבר זה ממ״נ האם הוי ביאה או לא, והנה יל״ע אם יש איסור לבעול באבר מת דלא נתמעט אלא מעונש או דליכא איסור כלל. וראיתי בשו״ת צפנת פענח (סי׳ כ״ה) שכתב דהא דסוטה נאסרת לבעלה אינו תלוי בהאיסור ביאה דהא נאסרת ע״י שחוף אע״ג דלית בה איסורא ומוכח דהבין דליכא איסור ואדרבה מהכא הוכיח עיקר גדר איסורא דסוטה, ועיין במנ״ח דמשמע ג״כ דליכא איסור כלל. וכן עיין בקובץ הערות (סי׳ מ״ה) כבר העיר בזה איך נאסרה לבעלה כשהדבר מותר וכתב לתלות במחלוקת הראשונים אם האשה יכולה ליעשות זונה בלי לעבור איזה איסור וחילק בין שם ביאה וזונה.

אולם עיין בספר קרית מלך רב (לבנו של מחנה אפרים) שכתב (ח״ב סי׳ כ״ו) להסתפק בזה בארוכה אם הבועל באבר מת יש בה איסור תורה או רק מדברי סופרים, וכתב דמהא דנאסרת לבעלה מוכח דהוי איסור תורה דא״א שיהא נקרא זנות אלא א״כ הוי ביאה האסורה, והוסיף דאינו מסתבר דמשום קפידא דבעל לבד תיאסר ע״ש.

[וע״ש עוד מה שדן אי יש בזה איסור קריבא דעריות, ומסיק דיכא איסור קריבה כמו שאר חייבי לאוין דליכא איסור קריבה, ועיין במנחה חריבה שציין לשו״ת נחפה בכסף (ח״ב סי׳ י״ט) שג״כ כתב כנ״ל. ולכאורה יש לחלק טובא דכאן הוי ״ערוה״ ורק מחמת חלישות הביאה אין בו חיוב כרת אלא איסור קל, אבל מ״מ כיון דהוי מדיני עריות שפיר נאסר הקריבה מה״ת. שוב מצאתי בברכת שמואל (כתובות סימן ז׳) שכתב בפשיטות דשחוף אסור בקריבה מה״ת כיון דהגברא הוא בר ביאה ולא איכפת לן שא״א לו לבעול בפועל, משא״כ בנכרי דאין לו ביאה בחפצא ליכא איסור קריבה ג״כ].

קטו. ולדעת הבית הלוי דיש איסור חדש ע״י קפידא דבעל נסתפקתי אם יבדוקה המים ג״כ או דליכא עונש מיתה על ביאה כזו שנאסרת רק משום קפידא דבעל, ובכל דברי הבית הלוי לא הזכיר השקאה כלל. ולדעתי דבר זה תלוי קצת במה שכתבנו לעיל (כו.) לדון באשה שזינתה וסברה שמותר דכתב המהרי״ק דאע״ג דכלפי שמיא לא עבדא איסור דמקרי שוגג מ״מ הוי מעילה בבעלה ונאסרת לו, ויש לדון אם תמות ע״י מי המרים בכה״ג, והבאתי פלוגתא בזה [ומצאתי באג״מ יו״ד א׳ סי׳ ע״ה דמבואר להדיא דלא תמות], וכמו״כ כאן יהא כעין הנ״ל. ועוד יש לחקור לגבי הבועל אי מהני קפידא דבעל לאוסרה לבועל, ויש מצדדים כנ״ל עפ״י ר״ת דמחלק לגבי ביאת נכרי בין הבעל והבועל, ועיין להלן מה שכתבנו בזה.

ה' בקובץ הערות (סי' מ"ה אות י') כתב למקצת ראשונים דצ"ל דשמואל קאי כאביי דמשמש מת בעריות חייב, ושפיר פריך פשיטא, ואה"נ לדידן דמשמש מת בעריות פטור א"א שתיאסר לבעלה עי"ז ע"ש, וכן מצאתי בקונטרס אחרון לשער אפרים (המובא לעיל) שג"כ צידד כנ"ל דשמואל קאי כאביי ע"ש, אולם אין זה מיישב הרמב"ם שפסק דמשמש מת פטור ואעפ"כ העתיק דינא שמואל.

והאמר שמואל שחוף וכו' ופוסל בתרומה. והנה מבואר מזה דשחוף פוסל אשה בתרומה, ולדעת התוס' בשם רבינו חננאל דשחוף בועל באבר חי א"ש הא דפוסל מן התרומה, וכן הא דפריך פשיטא דבעלמא יש בזה כל דיני ביאה, ורק סד"א דצריך אופן דאיכא זרע כדתי' הגמ' וקמ"ל דלא, אבל להרמב"ם ודעימיה דשחוף היינו באבר מת תמוה מהכ"ת לפוסלה מן התרומה.

ואפילו להבית הלוי ודעימיה דיש דין מיוחד של קפידא דבעל הרי כ"ז ל"ש אלא בקו"ס, אבל לענין תרומה מהכ"ת, ועיין בדרך אמונה (תרומות פ"ח הי"א) שנקט דלהבית הלוי צ"ל דלגבי תרומה הוי מדרבנן.

אולם עיין בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' נערה ובתולה פ"ב הי"ג) שכתב דמשמש מת יש בה שם ביאה מדפוסל בתרומה, ומוכח דהבין דפוסל לתרומה מה"ת דלמקצת דינים שפיר יש בה דין ביאה, וצ"ב הגדר.

ובקובץ הערות (סי' מ"ה) ובאבי עזרי (הל' איסו"ב פ"א הי"א) ובחידושי ר' שמואל (כתובות סי' ג') כולם כתבו בערך בחדא מחתא, דשם "זונה" אינו תלוי בדיני ביאה, ואפילו אי אין בו תורת ביאה לענין דיני עריות מ"מ נעשית בה זונה, ור' אלחנן הוסיף דחזינן דאפיל נשים המסוללות זו בזו יש להו דין זונה אע"ג דודאי אינו ביאה כלל, ועל כרחך דענין זה אינו תלוי בשם ביאה עשה"ט.

אולם ע"ש שהביא דמדברי הר"ש משאנץ (כדמובא באגרות הרמ"ה) מוכח דלא כזה אלא דליאסר לבעלה צריך שיהא ביאה אסורה.

האם איכא איסור קריבה דעריות באדם שחוף

שחוף מקנין על ידו וכו'. והנה נתבאר לעיל פלוגתא גדולה בגדר ביאת שחוף, והרבה אחרונים נקטו דאינו ביאה לשום דבר, ויש שחילקו בין הנושאים. וכדאי לציין מה שהביא במנחה חריבה שאלה נפלאה לענין קריבה דעריות, דמעשה היה שמצאו בן תורה שחיבק ונישק איזה ערוה, וכשבאו לקונסו נמוקו עמו דמפורש ברמב"ם (הל' איסו"ב פכ"א ה"א) דאיסור קריבה דעריות הוא משום דמביאין לידי גילוי ערוה, וכיון דאין לו גבורת אנשים ואינו מתקשה בביאתו כלל, א"כ אפילו אם יבוא עליה לא עבר כלום ועל כן ליכא גביה איסורא דקריבה דעריות, ושאלה זו נשלח לכמה מחכמי הספרדים והשיבו ע"ז בשו"ת נחפה בכסף (ח"ב סי' י"ט) ובקרית מלך רב לבנו של המחנה אפרים (ח"ב סי' ס"ו) ועוד פוסקים.

ותחילה דנו לדעת הבית שמואל ודעימיה דליכא חיוב מיתה על אבר מת ומ"מ נאסרת לבעלה האם יש בזה איסור מה"ת לבא על אשת איש באבר מת ורק דליכא עונש עליו או דאינו אסור מה"ת כלל, ולאחר אריכות דבריהם שניהם כתבו דמהא דמקנין ע"י שחוף [ואין הפי' משום קפידא דבעל] עכצ"ל דיש בזה איסור מה"ת דבלא"ה ל"ש שתקרא טומאה ושתיאסר לבעלה, וא"כ מוכח שיש בביאתו איסור מה"ת. אולם אעפ"כ ליכא איסור קריבה דעריות כיון דלא נאמר אלא בחייבי כריתות, וכיון דביאת שחוף אינו אלא איסור בעלמא לכן ליכא איסור קריבה [ורק דנו אי אכתי יש בזה איסור מדרבן].

ונראה דיש לדון בזה, דאפילו את"ל דביאת שחוף הוי ביאת איסור בעלמא מ"מ לא דמי לחייבי לאוין כמו איסור של אלמנה לכהן גדול וכדו', אלא הרי זה איסור ערוה שנקלש איסורו דאינו חייב עליו כרת, אבל אכתי הוי בחפצא קריבה דעריות ויהא בה איסורא דקריבה דעריות, [והעירו לי דלפי"ז יש להסתפק אי ינהוג באבר מת דינא דיהרוג ואל יעבור משום אביזרייהו דגילוי עריות, וצ"ע].

אולם התינח אי יש איסור בביאתו כמו שנקטו, אבל אי נימא דליכא איסור מה"ת כלל אז מסתבר דלא יהא דין קריבה ג"כ כיון דכל כולו הוא משום דמביא לידי ערוה וכמש"כ הרמב"ם שם.

ובמנחה חריבה הביא סיוע לסברא זו דעיין בבית הלוי (ח"א סי' א') ובחמד"ש (או"ח סי' י"ח) שהביאו קושית השער המלך (הל' איסו"ב פ" ה") דמאי ס"ד ביבמות (דף ג:) דליתי עשה דיבום ולידחי ל"ת דחייבי כריתות הא לא הוי בעידנא, דבנשיקה עבר על לאו דלא תקרבו ומצות יבום לא קיים עד גמר ביאה או לכה"פ

הראה והניח בצ״ע. ותי׳ הביה״ל והחמד״ש דכל זמן שהביאה עצמה מותרת אין התחלת איסור על הקריבה כלל [קטז].

ומצאתי בברכת שמואל (כתובות סי׳ ז׳) דאגב אורחיה כתב בפשיטות דיש איסור קריבה דעריות בשחוף, וטעמו דרק כגון בעכו״ם וכדו׳ דאינו בר ביאה אז נתמעט גם מקריבה דעריות, אבל שחוף דהגברא הוא בחפצא בר ביאה אע״ג דל״ש ביאה אצלו בפועל מ״מ יש לו איסור דקריבה. [ואיני ברור אם ר״ל דקריבה דעריות אינו משום דמביא לידי גילוי ערוה, או דכל זמן דבדין אפשר להביא לידי גילוי ערוה איכא איסורא אע״ג דא״א שיבוא לידי כך בפועל וצ״ע].

שיטת ר"ת דזנות דעכו"ם הוי כבהמה ומה שהקשו ע"ז מסוגיין

והאמר רב המנונא עובד כוכבים מקנין על ידו. והנה לכמה ראשונים ליכא שום חילוק בין ישראל לעכו״ם לענין איסור אשת איש, והנבעלה לעכו״ם חייבת מיתה, וכן מפורש בתוס׳ יומא (דף פב: ד״ה מה רוצח) דאיכא חיוב מיתה על ביאת עכו״ם, אולם ידוע דעת ר״ת (שם, ותוס׳ כתובות דף ג: ורא״ש שם, וכאן בתוספותיו) דאין חייבין מיתה על ביאת נכרי דרחמנא אפקריה לזרעיה וביאתו הוי כביאת בהמה, ועפי״ז התיר ר״ת באשת איש שזינתה עם עכו״ם ונתגרשה ונתגייר העכו״ם דליכא איסור לבועל כיון דאין ביאתו כלום. והתוס׳ (שם) הקשו עליו מכמה דוכתי דחזינן דנאסרה לבעלה ע״י ביאת עכו״ם, והרא״ש הוסיף להקשות מסוגיין דמקנין ע״י עכו״ם.

ותי׳ בבית הלוי (ח״ב סי׳ מ׳ אות ה׳) כשיטתו דיש דין חדש דבקפידא דבעל תלה רחמנא, ולכן אפילו אי ביאת עכו״ם אינו אוסר בין לבעל ובין לבועל מ״מ מהני קינוי שתיאסר על ידו.

ובחת״ם (חידושיו בכתובות שם) תי׳ עפ״י יסודו של המהרי״ק (שורש קס״ו) דאשה שסברה דמותר לזנות אע״ג דנחשב כשוגג בדיני איסור והיתר מ״מ נאסרה משום דכתיב ומעלה בו מעל והרי מעלה בו, וכמו״כ ביאת עכו״ם אע״ג דחסר בהאיסור לבעל מ״מ ע״י מעילה בבעלה נאסרה [קיז].

ונראה דמבואר מדברי החת״ס דבר יסודי מאד, דהנה ר״ת התיר זינתה עם העכו״ם להבועל דאין ביאתו כלום, וכתב החת״ס דמ״מ נאסרה לבעלה משום מעילה בבעלה, ולמדין מזה דכל דברי המהרי״ק הוא רק לגבי הבעל, אבל לגבי הבועל ליכא דינא דמעילה בבעלה, ולפי״ז באומר מותר אפשר תהא מותרת להבועל ודו״ק היטב, (ואפשר יש לדחות דרק לגבי ביאת עכו״ם איכא חילוק הנ״ל, ועיין בברכת שמואל (כתובות סי׳ ח׳) שכתב בדברי החת״ס דחזינן דביאת עכו״ם מקרי ביאה לענין מעילה בבעלה, ולענין טומאת הבועל לא מקרי ביאה דעריות ע״ש, וא״כ יתכן דלגבי אומר מותר לא יהא חלוק וצ״ע, ועיין בקובץ הערות (סי׳ מ״ה אות ט׳) שחילק באופ״א [קיח]).

אולם אכתי צ״ב ענין זה אם אפשר לחלק בין טומאה דבעל ושל בועל, וכן נתקשה בקובץ הערות (שם) דחכם אחד הקשה דלא כתיב בועל בקרא כלל, ורק דרשינן תלתא ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל ואיך אפשר לומר דחלוקין בעיקר גדר דינייהו, וע״ע בחידושי ר׳ שמואל (כתובות סי׳ ג׳) ובדברות משה (כתובות סי׳ ג׳ ענף ב׳) שהאריכו בחילוק בין הבעל והבועל, ועיין מה שהארכנו בחלק הביאורים בגדר איסור בועל.

פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בדין קריבה דעריות, וכוונת סוגיין עפי"ז

א״ל אביי פריצותא בעלמא היא, ופריצותא מי אסר רחמנא. והנה הרמב״ם ורמב״ן נחלקו אי יש איסור מה״ת של קריבה דעריות, דהרמב״ם בסה״מ

קטז. ורק אפשר יש לחלק דהתם יש חלות היתר על הביאה מדין עדל״ת, אבל כאן דליכא איזה היתר ורק דא״א למעשה לבא לידי ביאה דבזה לא אמרו סברתם [וזהו כעין סברת הברכ״ש שהבאנו], אולם אכתי מסתבר דחסר בכל המחייב של האיסור.

קיז. ולפי כל הנך תירוצים צ״ב מה עלה על דעת התוס׳ להקשות על ר״ת מכל הנך סוגיות הא פשיטא דיודה ר״ת לגבי איסור לבעל, וראיתי בתוס׳ יוה״כ (למהר״ם חביב) ביומא דף פב: שכתב לבאר דגם הריב״ם ידע דיש ליישב דר״ת יודה לגבי בעל, אבל הא גופא קשיא ליה דאיך אפשר לחלק בינייהו וממ״נ אי ביאתו הוי כביאת בהמה א״כ תהא מותרת גם לבעל, ולר״ת צריכין לחלק בין איסור לבעל לאיסור לבועל, וכדברי האחרונים.

קיח. ויש בזה כמה נ״מ לכל המשך סוגיין אי איסור לבעלה תלוי בשם זונה או דהוי איסור מיוחד של אשת איש שזינתה וטמאה, ועיין בקידושין דף עז: דאיסור זונה לכהן יש בה חומר מיוחד הואיל ושם זנות פוסל בישראל, ופרש״י דאם זינתה תחתיו נאסרת על בעלה, וה״ה זנות דלאו תחת בעלה יש בה חומר דשם זנות, ומשמע להדיא דהוי אותו שם זונה, אולם מעודי היה קשה לי על המהרי״ק מדברי רש״י אלו, ויתכן דיש בזה שני דינים ויש הוכחות לזה ועיין בסימן מה שכתבנו בזה.

(ל״ת שנ״ג) הביא דרשת הספרי דילפינן מכתיב לא תקרבו לגלות ערוה, דכל קריבה דעריות אסורין כגון חיבוק ונישוק, וכן כתב בהל׳ איסו״ב פכ״א ה״א, וכן נפסק בשו״ע סי׳ כ׳ סעיף א׳. אולם הרמב״ן חולק ע״ז (סה״מ שם) והוכיח מכמה מקומות דהבבלי חולק על הספרי ואינו אלא מדרבנן, ויתכן דגם הספרי הוא אסמכתא בעלמא.

ובחלקת מחוקק סי׳ כ׳ סק״א הביא בשם הזהר הרקיע להרשב״ץ (ל״ת י״א) שכתב דמצא ראיה מפורשת כהרמב״ן מדאמרינן דפריצותא מי אסר רחמנא, הרי מפורש דליכא שום איסורא מה״ת מלבד דהוי פריצות.

ובביאור הגר״א (שם סק״א) תי׳ דכוונת הגמ׳ פריצותא בעלמא מי קאסר רחמנא, היינו לבעלה, וכפרש״י דהגמ׳ קאי על איסור לבעלה, וכן תי׳ במגילת אסתר (סה״מ שם). אולם אפשר יש לקיים דיוק הרשב״ץ דהיה להגמ׳ לתמוה על האיסור קורבה גופיה שלא תיאסר, ולימא וקריבה דעריות מי אסר רחמנא אבעלה, ומשמע דלא מקרי בדיני התורה אלא פריצות ואין בו שם אחרת, וגם בזה יש לדחות[קיט].

ביאור מיעוטא דנשיקה

אלא אמר אביי פרט לשקינא לה בנשיקה. ותמוה למ״ל קרא הא פריצותא בעלמא היא כמו שהקשו בגמ׳ לעיל, ותוס׳ נתקשו בזה ונשארו בצ״ע, ורש״י תי׳ דקמ״ל דלא תימא הראה היא, ולפי״ז אינו מיעוט דוקא בסוטה אלא לכל ביאות שבתורה, וצע״ק לישנא פרט לשקינא לה בדבר אחר, הא התורה אינו מדבר על דיני קינוי.

ועיין בקר״א שכתב דצ״ל דאע״ג דשאר קריבות א״צ מיעוט מ״מ נשיקה אפשר למעט, ועיין במנ״ח (מצוה קפ״ח) שהוכיח מכאן דאפילו להרמב״ן (המובא לעיל) דליכא איסור בקריבא דעריות מ״מ בנשיקה יש איסור מה״ת. והאור גדול (סי׳ מ״ג אות ט׳) תמה על דבריו דממ״נ לרש״י כוונת המיעוט דלא תימא דהראה היא, ותוס׳ שפיר נשארו בצ״ע, וא״כ ממי הכריח יסודו, אולם כפשוטו כוונתו ליישב קושית התוס׳.

ובאור גדול רצה ליישב קושית התוס׳ באופ״א קצת דלאחר שגמר הראתו הוא חייב גם על תחילת הביאה דהנשיקה הוא מקצת החיוב (ודימה אותו לישנה לשכירות מתחילה ועד סוף) ועל כן אף להרמב״ן דשאר קריבות הוי מדרבן מ״מ בנשיקה דהוי מקצת בעילה ומקצת מן החיוב הוי כחצי שיעור דאסור מן התורה, ויתכן דזהו גם כוונת המנ״ח.

והנה עיין בקר״א כאן שהביא מהמגיד משנה (איסו״ב פכ״א ה״א) שכתב דבנשיקה ליכא איסור אלא כבשאר קריבות. וצ״ב כוונתו מה רצה בזה לענין סוגיין,

ג׳ שיטות בכוונת הגמ׳ דס״ד דתיאסר בקינא לה דרך איברים לעולם בשקינא לה דרך איברים ומהו דתימא בקפידא דבעל תליא רחמנא ובעל הא קא קפיד קמ״ל.

כפשוטו הגמ׳ תמוה מה מועיל דבעל קפיד הא כל שאינה נאסרת בה איזה דין קו״ס שייך עליו.

והישוב לזה תלוי בפלוגתת הראשונים בעיקר כוונת הגמ׳, האם מדברים על מה שעשה הבועל, דגם כשבא עליה דרך איברים ס״ד שתיאסר מחמת קפידא דבעל, או רק מדברים על הקינוי של הבעל שהתרה בה על דרך איברים.

קיט. הנה עיין רמב״ן שהזכיר באמצע דבריו דיתכן דנאסרה מדאורייתא משום חצי שיעור וז״ל ...נבין מהם כי אצלם זה האיסור מדרבנן, או יהיה מן התורה דכל דמתהני מאיסורא הוא כענין בחצי שיעור, אבל אין זה עיקר מדרש בלאו הזה אלא קרא אסכמתא בעלמא, עכ״ל. וחזינן דבר נפלא דעיקר איסורא דעריות הוא ההנאה, ועיקר הנאת עריות הוא ע״י ביאה, ולכן גם מקצת הנאה כקריבה אפשר ליאסר משום חצי שיעור. ועיין לעיל דף ח: שדייקנו כן ממתני׳ דאמרינן בירך התחילה בעבירה ופרש״י בדרך תשמיש הירך נהנה תחילה בקירוב בשר. והקשינו מה לי שנהנה הא לא אסרה תורה אלא גוף הביאה, ומבואר דעיקר האיסור הוא ההנאה, וכל הנאה המשתייך להביאה נכללין באיסורא דעריות ודו״ק.

והראוני דברי האתוון דאורייתא (כלל כ״ד) שהאריך ביסוד זה דאיסור דעריות הוא ההנאה לבד, והוכיח כן בכמה ראיות צודקות, ונראה להוסיף על דבריו מהך רמב״ן דחזינן דהמעשה ביאה הוא רק היכי תמצא של הנאה ולא גוף האיסור דאילו היה הביאה גוף האיסור אינו מענינא שיהא חיבוק ונישוק להערוה חצי שיעור. אולם ע״ש שתמה מביאה שלא כדרכה דהגמ׳ מצדד דליכא הנאה ואעפ״כ נאסרה מה״ת ונענשין עליה, ע״ש דברים מחודשים איך ליישבו, ועוד עיין עלי באר כתובות דף ג: מה שהבאנו בזה בסוגיא דצנועות ופרוצות, ודייקנו דא״צ הנאה, ורק ע״י הנאה נחשב כמעשה כמבואר בתום׳ ב״ק דף לב. אבל אין זה עיקר

דהנה הרבה מפרשים הוכיחו מכאן דאפשר לעשות קינוי גם בדבר שאינה נאסרת לבעלה וע״י הקינוי שפיר נאסרת, וכן פירשו הקר״א (ד״ה אבל הרמב״ם ז״ל), **השבות יעקב** (ח״א סי׳ צ״ד [קב]), **והבית הלוי** (ח״ב סי׳ מ׳) [קכא].

ובאור גדול (סי׳ מ״ג אות י׳) **ובאחיעזר** (ח״ג סי׳ ס״ט אות ג׳) **הביאו** דכך מפורש במאירי כפירוש הנ״ל דהאשה נאסרת ע״י הקינוי.

ועל דרך זה יש שכתבו (עצי ארזים סי׳ כ׳ סק״ד, ויד המלך הל׳ סוטה פ״א ה״ו) להוכיח מסוגין דשייך קינוי על דבר שאינה נאסרת, וגם לאחר הקינוי אינה נאסרת ואעפ״כ שייך בה קינוי והשקאה ועל כן ס״ד דשייך קינוי והשקאה על דרך איברים אע״ג דאינה נאסרת בה, והדברים תמוהין מאד עיין לעיל מה שכתבנו בזה.

ב] **והמנ״ח** (מצוה שס״ה אות ל״ב) לא נחה דעתו בכל האמור ולכן פי׳ באופ״א, וכן מבואר בדברי רש״י ותוס׳ ביבמות דף נה: דזה ברור דחפצא של קינוי הוא רק כשחושדה על זנות, אבל אם התרה בה שלא תתייחד עם פלוני שמא יגזול אותך אינו קינוי, וכ״כ המל״מ (פ״ג הכ״ד) **עפ״י** רש״י ותוס׳ הנ״ל, וכ״כ **הבית הלוי בפשיטות** (ח״ב סי׳ מ״ב אות ד׳), **וכן בשו״ע הרב** (שו״ת סי׳ כ״ט).

ולפי״ז כשחושדה רק על דרך איברים אין זה קינוי כיון דלא התרה בה על זנות, וע״ז אמרינן דכיון דבעל קא קפיד והיינו משום דחושדה שאם תעשו דרך איברים שמא יבואו לזנות ממש לכן גם בזה הוי קינוי, (וכ״כ רש״י ביבמות להדיא דקמ״ל דאין זה קינוי) **ונמצא** דבודאי לא היתה נאסרת אלא בביאה גמורה, ומה דסד״א דמהני קינוי על דרך איברים היינו רק דבזה הוי קינוי גמור.

וכנראה דלכו״ע כך הוא פירושא דשמעתתין לרש״י ותוס׳ ביבמות שם, ורק נחלקו בדעת הרמב״ם, דמהרמב״ם (פ״ג הכ״ד) משמע דדרך איברים היינו כשבא עליה דרך איברים ואין דנין רק הקינוי ומזה הוכיח המל״מ והבית הלוי ואידך כדבריהם, והמנ״ח ודעימיה לא נחו דעתם בזה כלל והוצרכו לפרש כן גם בהרמב״ם.

וכן מפורש בערוך השלחן (סי׳ קע״ח סעיף י״א) שהביא דברי רש״י ותוס׳ דדרך איברים ר״ל שהתרה בה מדרך איברים, ובסעיף י״ב כתב דהרמב״ם מפרשו על גוף הזנות, וכן עיין במשך חכמה פ׳ אחרי מות (י״ח ה׳) שכתב הנך ב׳ פירושים בפלוגתת הראשונים, וע״ע מה שכתב בזה בחידושי ר׳ מאיר שמחה לעיל דף כג:.

ג] **והנה** המל״מ (פ״א ה״ג) כבר העיר על סוגיין וכתב וז״ל ומשני מהו דתימא בקפידא דבעל תלה רחמנא ובעל הא קא קפיד קמ״ל, **הרי דאיצטריך קרא למעט שלא יקנא בדבר שאין האשה נאסרת**, עכ״ל. ואינו ברור בכוונתו, והבית הלוי ודעימיה כתבו דמפורש כיסוד דבריהם דמהני קינוי לאוסרה גם על מה שלא נאסרה.

אולם בעצי ארזים ויד המלך הנ״ל הבינו בכוונת מהל״מ שייך קינוי אע״ג דאינה נאסרת גם לאחר קינוי והבינו כן בהמל״מ, וכן עיין במנ״ח (אות ל״ב שם) מה שהקשה על המל״מ ומוכח דלא הבין כהבית הלוי אלא כהעצי ארזים ע״ש, ונמצא פלוגתא בכוונת המל״מ ודו״ק היטב בזה, ועיין באפיקי ים ח״א סי׳ י״ט אות ו׳.

ועיין בערוך השלחן (הנ״ל) דנתקשה דהמל״מ כתב כן כדבר פשוט, והרי לרש״י ותוס׳ ליכא שום הכרח לזה ע״ש.

האיסור, וזהו דלא כהרמב״ן, ויש לפלפל ואכמ״ל.

קכ. ע״ש בשבות יעקב שהסכים לפרש כך דברי הגמ׳, אבל כתב דלאחר דילפינן משכבת זרע שהיא מותרת שוב אינו תלוי בקפידא דבעל, וע״ש בבית הלוי שכתב דבזה גופא נחלקו תוס׳ והרמב״ם בכמה מקומות אי קמ״ל דאינו תלוי בקפידא דבעל, או דקמ״ל דדרך איברים לא מהני בה קפידא אבל בעלמא שפיר יועיל קפידא דבעל.

קכא. וע״ש בבית הלוי שהאריך טובא ליישב כמה דברים, א׳ שומרת יבם דקי״ל דאינה אסורה ליבמה ומ״מ אסורה ע״י קו״ס. ב׳ קטן פחות מבן ט׳ להרמב״ם הוצרך למעט דס״ד דע״י קו״ס נאסרת. ג׳ שחוף כנ״ל. ד׳ ביאת עכו״ם לר״ת דאינה נאסרת לבעלה, ומ״מ מקנין ע״י והיינו כנ״ל דע״י קו״ס חל בה איסורא. ה׳ ואבא דכולהון דרך איברים דס״ד לאוסרה לבעלה משום קפידא דבעל.

ומדבריו למדנו דיסוד של קו״ס אינו רגלים לדבר לבד להגיד לנו מה שנעשית במסתרים, אלא יש חלות איסור מחודש ע״י קו״ס, והארכנו בזה מאד בסי׳, וכן בסי׳ א׳ דגם יסוד הגר״ח הוא על דרך זה דעיקר דינא דקו״ס הוא חלות איסור מחודש, ואינו רק סיבת רגל״ד וגם אינו מספיק להוציאה מחזקת טהרתה, ורק יש דין איסור ספק ועוד דין ספק כודאי. ועפי״ז יסד הביה״ל דבריו דע״י קו״ס יש בה איסורא.

דף כז.

פלוגתת המפרשים בציור של דומה ומהו איסורה

אמר שמואל ישא אדם דומה וכו' ור' יוחנן אמר וכו'. ומבואר דפליגי שמואל ור' יוחנן לגבי דומה, ור' יוחנן אמר שלא ישא דומה, ונחלקו הראשונים במאי קעסקינן.

דרש"י פי' דעסקינן באשה שיצאה עליה קול זנות ודנין אם לישא אותה דיש לחשוש שמא תזנה תחתיו ותיאסר עליו בלא ידיעתו[קכב], ונמצא דמן הדין ליכא שום איסור וכמש"כ היעב"ץ כאן דלא שמענו דכל זונה נאסרה לכל העולם, ורק דנין מאיזה מהן להתרחק יותר, וע"ז אמר ר' יוחנן שיש להתרחק ממנה, וכן כתב בבית מאיר (סימן ד' סעיף ט"ו) דלרש"י אינו אלא לענין סלסול בנשואין שאין לו ברירה לדעת לאיזה יתן דעתו יותר.

אולם במל"מ (הל' איסו"ב פט"ו ה"כ) כתב בדעת הרמב"ם (שם) ובדעת התוס' (כאן ד"ה דומה) דמיירי בכהן שבא לישא דומה שיצא עליה קול זנות בלי עדות ברורה, ונמצא דדנין על העבר ולא העתיד כרש"י, ודין זה תלוי בסוגיא דיבמות דף כה. מהו הדין בכל קול של זנות, וקי"ל דע"י עדי כיעור וקלא דלא פסיק תצא מן הבועל והדין שוה לגבי כהן מצד איסור זונה, וצ"ל דכאן מיירי באופן דלא אמרינן תצא, וביאר במל"מ דעל כן כתבו התוס' דמיירי בקלא דפסיק דקי"ל כרב דבכה"ג צריך עדי טומאה.

והנה לדעת הרמב"ם דר' יוחנן אסר חשודה לכהן משום ספק זנות יל"ע לגבי ישראל אם הרמב"ם יודה לרש"י דלכתחילה לא ישא אותה, ונראה דלזה נתכוון המגיד משנה שם שכתב וז"ל וכהן חושש לה מדין תורה, וישראל אם רוצה להתרחק מן הכיעור, עכ"ל, וכן העתיק השו"ע בסי' ד' סעיף ט"ו. וצ"ב כוונתו איזה ענין יש בזה, ונראה דר"ל דאף להרמב"ם מ"מ יש מעלה ועצה טובה שלא ישא אותה שמא תזנה תחתיו כמש"כ רש"י.

במאי פליגי אי ישא בת דומה

ואל ישא בת דומה וכו' ור' יוחנן אמר ישא בת דומה וכו'. ומבואר דנחלקו גם לגבי בת חשודה אם לישא אותה או לא, ובגמ' פסקינן כר' יוחנן משום דרוב בעילות אחר הבעל. וצ"ב טובא למה שמואל חולק ע"ז הא בכל התורה כולה סמכינן על רוב לכתחילה, ויש בזה כמה צדדים.

א' בתורת הקנאות צידד לומר דבר מחודש דאם יש כמה בועלים א"כ אע"ג דרוב בעילות הם של בעל, אבל כשדנין מי בועל אותה אז הבעל הוא מיעוט נגד כמה בועלים והוי כט' חנויות מוכרות נבילה דאזלינן בתריה אע"ג דבאחד מן החנויות יש בו הרבה בשר[קכג] ע"ש. ולפי"ז שמואל חולק מדינא ולא רק משום חששא, ובאמת עיין באבנ"מ (סי' ג' סק"ט) שנקט דלשמואל לא אמרינן רוב בעילות אחר הבעל, ומשמע דהוי מן הדין, אולם להטעמים האחרים שמובא בהמשך יתכן דאינו אלא חששא ולא מדינא.

ב' בתורת הקנאות שם הביא סוגיא דיבמות (דף קיט.) אי חוששין למיעוטא, ואפשר בזה מתיישב דברי שמואל דחייש למיעוטא.

ג' במנחה חריבה כתב באופן נחמד דנחלקו בגדר של כל דפריש מרובא פריש אם זה ודאי מוחלט או לא, ושמואל לשיטתיה דס"ל דכל דפריש מידי ספיקא לא נפקא ועל כן יש לחשוש שלא לישא בת דומה (וגם לדבריו אינו מן הדין, אלא כמו שכתב בדבר שאול (סי' מ"ז סק"א) דמשום מעלת יוחסין יש לחשוש לזה).

קכב. ואם יצאה עליה קול בהיותה אשת איש בודאי יש לחשוש לזה, אולם יש לדון אם זינתה כשהיתה פנויה אם זה גורם לחשוש גם כשתהיה אשת איש, ועיין בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' ט"ו) דבפנויה ליכא איסור הזה שהחשוד לדבר קל אינו חשוד לדבר חמור, ועוד דבעלה משמרתה ע"ש.

קכג. והביא דנחלקו בזה הפוסקים ע"ש בכל דבריו, ועוד ציין לסוגיא דבכורות דף כ. ובתוס' שם מבואר דביאת הבעל באשתו לא מקרי תלוי במעשה, ונמצא דיש מעלה לביאות של הבעל יותר מביאות של הבועלים, וכן עיין במנחה חריבה שדן בזה.

ותמך דבריו על דברי הפלתי (סי׳ ס״ג סק״א) שכתב דיש שני סברות הנמצאים במחברים בהא דאמרינן דכל דפריש מרובא קפריש אם זהו ודאי ומוחלט ואין בו שיור ספק כלל, ואנן סהדי שמרובא קפריש, או כמש״כ בשטמ״ק (ב״מ דף ו:) גבי קפץ אחד מן המונין לתוכו בשם הרא״ש דאע״ג דאמרינן דמרובא קפריש מ״מ ספק הוי, רק התורה התירה ספק זה.

וכתב הפלתי דנראה דבסברות אלו נחלקו רב ושמואל ביומא (דף פד:) אי הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב או לא, דרב ס״ל דהולכין אחר הרוב וכשיש רוב עכו״ם אין מחללין השבת, אבל שמואל ס״ל אין הולכין וכו׳ ומחללין עליו את השבת, דס״ל דמ״מ ספיקא הוי וספק פקוח נפש דוחה שבת, דאילו אין כאן ספק מהכ״ת לחלל עליו את השבת. ועפי״ז כתב המנחה חריבה דבריו דשמואל כאן אזיל לשיטתיה דס״ל דרוב אינו ודאי מוחלט ומידי ספיקא לא נפקא, אולם נתקשה אם מתאים חשבון זה להלכה דקי״ל התם (לגבי פיקוח נפש) כשמואל, וכאן כר׳ יוחנן ע״ש מה שדן בזה.

ישא בת דומה וכו׳ שזו עומדת בחזקת כשרות. וקשה הא איתא להלן בגמ׳ הטעם משום דרוב בעילות אחר הבעל ולא משום חזקה, ועין מהרצ״ח.

כוונת רש"י שהוצרך לעכו"ם או ממזר ואינו מספיק שהיא אשת איש

רש״י ד״ה ווו **באה מטיפה פסולה שמא מעובד כוכבים או ממזר, עכ״ל.** ונתקשה הקר״א בדברי רש״י דהא מפורש לקמן דבת דומה מיירי בבת אשת איש שזינתה דהא ר׳ יוחנן מכשיר לה משום דרוב בעילות אחר הבעל, וא״כ שמואל דאסר בת דומה היינו דלמא זינתה עם אחר והולד ממזר, ועכצ״ל דלא הוצרך רש״י לחששא דממזר ועכו״ם אלא בפנויה וצ״ב מגמ׳ דלקמן. ובתורת הקנאות כתב דצ״ל דמיירי בשניהם בין באשת איש ובין בפנויה (ונראה דכך נתכוון גם הקר״א שלא יישב קושיתו ורק כתב דרש״י מיירי בפנויה).

ובמנחה חריבה ציין לשו״ת חת״ס (אה״ע סי׳ ח׳) שכתב ליישב דקי״ל דעכו״ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אפילו כשבא על אשת איש, ולכן הוצרך רש״י לומר דאפילו בא עליה עכו״ם מ״מ הוי טיפה פסולה ממזר ועכו״ם, וע״ש בכל דבריו שהאריך בסוגיין.

וברע״א (שו״ת קמא, סי׳ ק״ו) העיר עוד דלשמואל עכו״ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, וכתב דצ״ל דמיירי לכהונה, ובתורת הקנאות הביא פלוגתת הראשונים אי הולד פגום לכהונה לשמואל ע״ש.

בענין עדי כיעור מתי מוציאין מהבועל

תוד״ה דומה וכו׳ מיהו הכא לא מיירי בדומה כה״ג דא״כ אפילו כנם יוצא וכו׳, עכ״ל. ודברי התוס׳ צ״ע דסוגיא דיבמות מיירי בעדי כיעור וקלא דלא פסיק לאוסרה לבעל ולבועל, אבל כאן דמיירי לאיש בעלמא איזה איסור שייך בזה עיין בקר״א, ויעב״ץ, ומהרי״ט (ח״ב אה״ע סי׳ ט״ו). **אולם** המל״מ (איסו״ב ט״ו כ׳) **כתב** דכוונת התוס׳ לענין כהן שאסור לישא אותה משום ספק זונה וכמו שפי׳ הרמב״ם.

והנה נמצא מבואר בתוס׳ דרק משום דאיירי בקלא דפסיק לא תצא, אבל בקלא דלא פסיק תצא מכהן שנשא דהכי מיירי סוגיין.

ובבית מאיר (סימן י״א סעיף א׳) העיר על תוס׳ כאן, דהנה כבר נחלקו הראשונים בהא דתצא בקלא דלא פסיק אם זה רק בהדי עדי כיעור ובצירוף שניהם תצא, או דכל אחד מספיק להיות תצא ונחלקו השו״ע והרמ״א (סימן י״א סעיף א׳ שם) דהרמ״א כתב דבאחד מהן מוציאין מן הנחשד, ורק מבעלה צריך תרתי. ובבית מאיר הביא דהרמב״ן והרשב״א דס״ל כן הוסיפו טעם הדבר משום דלאחר הקול הכניסה הנטען אין לך עדי כיעור גדול מזה דעל אותו שדיברו שהיא חשודה חזינן שכנסה, ונמצא דבכל קלא דלא פסיק הוי לגבי הבועל כמו עדי כיעור ג״כ, אולם כאן לגבי כהן דל״ש האי סברא נמצא חומרא גדולה מכל השיטות דקלא דלא פסיק גם בלי סברת הראשונים תצא מבועל.

על מה קאי הבעיא דפרוצה ביותר

בעי ר׳ עמרם היתה פרוצה ביותר מהו וכו׳. ומבואר דדנין אי הולד ממזר, ולכן הנדון תלוי אי הבעל מקפיד שיהא בועלה כשהיא מתעברת, אבל לכהונה מיד בפעם ראשונה שזינתה כבר נפסלו כל בניה אח״כ, ומזה תמהו הכל על הבית שמואל (סי׳ ד׳ סקכ״ו) שכתב בשם מהר״י וויל דסוגיין מיירי רק לכהונה, ותמוה.

והנו״ב (אה״ע מהדו״ת, סי׳ ב׳) תי׳ דאע״ג דאיכא חשש ממזרות מ״מ בכהן יש להקפיד יותר, ועיין בהערות שציין לסוגיא דקידושין דבודקין ליוחסין,

ומבואר שם דכהן צריך לבדוק יותר גם לממזרות אע״ג דשוה לישראל בזה, מ״מ אחר דמוטל לבדוק מכל פסולי כהונה כמו״כ יש להחמיר גם לגבי ממזרת. אולם לישנא דבית שמואל לא משמע כן, דתחילה כתב דחוששין לממזרות, ואח״כ הביא מהר״י ווייל דדנין רק לפסול לכהונה, ומשמע שלא מטעם ממזרות, ויש שתי׳ באופ״א ואכמ״ל.

גדר של פרוצה ביותר

בעי׳ רב עמרם היתה פרוצה ביותר וכו׳. עיין באג״מ (אה״ע ח״ג סי׳ ט׳) שכתב דאשה שמרבה בזנות אכתי לא מקרי פרוצה ביותר, דתלינן הולדות בבעלה מכמה טעמים (ועיין בהערות להגרי״ש שכתב ג״כ כנ״ל), ולכן כתב דצריכין איזה גדר מה מקרי פרוצה ביותר וכתב וז״ל ומסתבר דפרוצה ביותר היא אשה שאינה מתביישת כלל לא מבעלה ולא מאחרים, וקצת משמע כן מלשון הגמ׳ בטעם הבעיא דלמ״ד אין מתעברת אלא סמוך לווסתה לא תיבעי לך דלא ידע דלנטר לה וכו׳ ואם היא זהירה מבעלה הרי אינו יודע דצריך למנטר לה, עכ״ל.

וע״ש שנתקשה איך הבעל מותר בה אחר שהוא יודע שהיא מזנה, וכתב דצ״ל דמיירי ברשע דלא איכפת ליה בזה, או דמיירי שהיא פרוצה ביותר בעניני כיעור וחיבוק ונישוק ועדיין לא מצא בה דבר ערוה לחייבו להוציאו, אולם מ״מ הבעל חושדה ומשמרה כשהיא מתעברת.

ובסוף התשובה כתב דמצא באוצר הפוסקים (סי׳ ד׳ ס״ק ס״ז) כדבריו, דהסמ״ג פי׳ פרוצה ביותר שמפקרת עצמה לכל בפרהסיא, ומהר״י מברונא פי׳ דפרוצה בפרהסיא בגיפוף ונישוק, וכתב ר׳ משה דזהו ממש כשני הפירושים שכתב מלעיל ע״ש.

במאי קמפלגי רבנן סברי בעינן וקינא והביא, ור׳ יוסי סבר לא בעינן וקינא והביא. ופרש״י דלרבנן בעינן שהמקנא לה ישקנה. ועיין במנחה חריבה שצידד לפרש דנחלקו בגדר שליחות אי רק הפעולה מתייחס אל המשלח, או דהוי ממש כגופו וכאילו עשאה המשלח עצמו ושפיר מקרי וקינא והביא.

ורק קשה מלישנא דגמ׳ משמע דלר׳ יוסי ד״אין צריך״ וקינא והביא, ולא משום דמתקיים וקינא והביא, וכבר התעורר בזה המנחה חריבה עצמו ע״ש איך שפירש דברי הגמ׳. ועיין בלקח טוב (כלל א׳ אות ג׳) לר׳ יוסף ענגל זצ״ל שג״כ הוכיח כעי״ז מסוגיין דשליח אינו כמותו ממש.

תוד״ה איש איש וכו׳ דהא אפילו לרשב״ג דאמר בפרק בתרא דכתובות כתובת אשה דאורייתא, לאו ממש דאורייתא אלא אית ליה סמך מדאורייתא וכו׳ עכ״ל. ומבואר מדברי התוס׳ דלכו״ע כתובת אשה אינה מה״ת.

ועיין בקר״א שכתב דסברא זו מחודשת היא דפשטא דשמעתא בכמה דוכתי משמע דמדאורייתא היא לגמרי, והוכיח דתוס׳ בשאר דוכתי חולקין ע״ז מדהקשו (גיטין דף מח: ד״ה וכתובת אשה בזיבורית) דלמ״ד דכתובה דאורייתא יהא דינה בעידית ועל כרחך דר״ל דהוי ממש מה״ת. וכן עיין ברמב״ם בסה״מ (ל״ת שנ״ה) שכתב דאסור לבעול אשה בלא כתובה וקידושין, והקשה הרמב״ן הא כתובה אינה מה״ת, ומשמע דלכו״ע לרשב״ג כתובה הוי ממש מה״ת וראוי למנותה בהמנין. אולם עיין ברמב״ן בכתובות (דף קי:) שכתב ג״כ כדיוק דברי התוס׳ מדלשון סמכו משמע דאינו אלא אסמכתא, אולם דבריו הוא רק לגבי מאתים ולא לגבי עיקר כתובה דודאי הוי דאורייתא, יעו״ש, וע״ע במצפה איתן בכתובות דף י׳. ואכמ״ל.

ירושלמי סומא אינה שותה כר״י דליתא במצות, ופלוגתת המפרשים אי סומא מוזהר על ל״ת

כשם שאם הוא סומא לא היה משקה דכתיב ונעלם מעיני אישה כך היא וכו׳. מבואר בסוגיין דנתמעט סומא בין בהבעל ובין בהאשה ממיעוטא דקרא.

אולם עיין בירושלמי (פ״ב ה״ה) דאמרינן שם בזה״ל ונעלם מעיני אישה פרט לסומה שאין לו עינים, הוא סומה היא סומה, מתניתא דרבי יודן פוטרו מכל מצות האמורות בתורה, עכ״ל. ומבואר דלדעת ר׳ יהודה דסומא פטור מכל המצות (כדאיתא בב״ק דף פז.) א״כ פשיטא דסומה אינה שותה.

והנה ידוע פלוגתת המפרשים בדעת ר׳ יהודה אי סומא מוזהר על מצות ל״ת ולא נפטר אלא ממצות עשה או דנתמעט גם מל״ת.

והפמ״ג (או״ח, פתיחה כוללת ח״ג סי׳ כ״ט וסי׳ ס״ט משב״ז סק״ג) כתב דיתכן דסומא מחויב בל״ת ולא נפטר אלא מעשה, והוכיח כן מהא דצריך קרא (מכות דף ט:) דסומא אינו גולה הא בלא״ה אינו מוזהר על

שום ל״ת. ועיין שו״ת רע״א (תנינא סי׳ קנ״ג) דפשיטא ליה דסומא חייב בל״ת, אולם עיין בשו״ת נו״ב תנינא (סי׳ קי״ב) בתשובה מבן המחבר דמפקפק בדברי הפמ״ג ומוכיח דנפטרו גם מל״ת ומביא שם דאביו הנו״ב הסכים לדבריו, וכן נקט המקנה (קידושין דף לא.).

ועיין במנ״ח (מצוה ב׳ אות כ״ה) שהביא דברי הפמ״ג דסומא חייב בל״ת ודברי הנו״ב דסומא פטור, והוסיף דבספר המכריע לר׳ ישעיה הזקן (סי׳ ע״ח) מפורש דסומא פטור בין ממצות עשה ובין מל״ת.

ועיין בארצות החיים (סי׳ י״ז סק״ג) להמלבי״ם שהוכיח מרשב״א מפורשת בב״ק דף פז. דאי סומא נתחייבו במצות מדרבנן (כמש״כ התוס׳ שם) א״כ הם מצווין מה״ת מחמת לאו דלא תסור יעו״ש, ומפורש דיש להם לאו דלא תסור, וכן עיין בטורי אבן במגילה (דף כד.) שכתב כנ״ל דמהא דשייך מצוה דרבנן אצלם ע״כ דיש להם איסור ל״ת.

ב] ומירושלמי דידן כבר הוכיח במלבי״ם (שם) ועוד דחזינן דסומא פטור גם מל״ת מדאמרינן דדאינו מענינא השקאה בסומא, והרי אי נתחייבו בל״ת ואסורין בזנות א״כ מה מהני דינא דר׳ יהודה לכאן. וכן כתבו בפני משה ובקרבן עדה בהך ירושלמי דר׳ יהודה פוטר גם מל״ת.

ובאו״ש (הל׳ סוטה פ״ב ה״ג) כתב דליכא שום ראיה מכאן וז״ל וזה פשוט דכוות ירושלמי על הא דפוטרו לר״י מכל עונשין שבתורה ולכך אין המים בודקין אותה, אבל על ל״ת ומכש״כ עריות ודאי מוזהר ופשוט, עכ״ל. ונתכוון לומר דבדיקת סוטה הוי כדיני נפשות (וכמש״כ רע״א במשניות יבמות פ״ו מ״א, ועוד אחרונים) ונכלל בדינא דעונשין דיש גזה״כ מיוחדת דסומא נתמעט מכל עונשין שבתורה, אולם אי בדיקת סוטה לא נחשב כעונש הדק״ל.

ג] ובמנחה חריבה (בהדרן למס׳ סוטה, עמ׳ ק״פ) הביא בשם אביו אריכות בענין זה, ודן בדברי רע״א והארצות החיים, וכתב לדחות הראיה מהירושלמי דדלמא ר״ל דרק ממצות דין שתיה פטור מטעם המיעוט ולזה נתכוון הירושלמי. אולם קשה לי דלהרמב״ם ליכא מצות השקאה כלל ואינו אלא כדין מן הדינים וכמוש״כ המנ״ח (שס״ה אות י״ג), ואפילו להחינוך (שם) דיש מצות עשה בזה, מ״מ המצוה אינו אלא על האיש ולא על האשה, וא״כ כשהיא סומא למה לא יהא מצות השקאה מוטל על הבעל.

ועל כן נלע״ד ליישב באופ״א דכבר נחלקו הראשונים אי איסור טומאה של ספק סוטה הוא לאו או עשה, דדעת התוס׳ לקמן (דף כח.) דהוי עשה לחוד, וכן דעת הרמב״ם ועוד ראשונים. וא״כ י״ל כיון דכל ענינא דבדיקת סוטה הוא לברר אם נאסרה לו מדין סוטה א״כ כיון דסומא נפטר מכל עשה שבתורה וליכא גביה איסור טומאה כלל א״כ אינו מענינא דאיסור דקו״ס ושפיר ל״ש בו בדיקה.

אולם נסתפקתי אם נכונים הדברים, דיש לחקור באיסור עשה להנך דסומא מוזהר על כל ל״ת שבתורה האם הוא מוזהר על לאו הבא מכלל עשה, ואי נימא דמוזהר בזה כמו בל״ת א״כ הרי איסור טומאה לבעל ולבועל אינו מצוה בקום ועשה אלא איסור עשה, ושוב יסתלק ביאור הנ״ל בהירושלמי.

וידידי הרה״ג ר׳ שמואל ישעי׳ יפה שליט״א הראני ברע״א (הגהות יו״ד סי׳ א׳ סעיף ט׳) שכתב באריכות (כשיטתו בתשובות) דסומא מוזהר על מצות ל״ת, והוכיח כן מהא דמוכרח דגם סומא אסור במצרי וכתב וז״ל ואף דאיסור דמצרי הוי רק לאו הבא מכלל עשה, מ״מ יש לומר דכל לעבור בקום ועשה גם הסומא מוזהר, עכ״ל. ולפי״ז נסתלק כל דברינו.

ומצאתי במכתבו של ר׳ שמחה זעליג [נדפס להלן עמ׳] שכתב בפשיטות דסומא מוזהר על לאו הבא מכלל עשה, וכן מצאתי בשו״ת תורת חסד (ח״א או״ח סי׳ ח׳) שהביא דברי הירושלמי הנ״ל להוכיח דסומא לא הוזהר בל״ת, ודחה בתרי אנפי וממש כשני האופנים שכתבנו לעיל, דצידד כסברת המנחה חריבה דסוטא אינו בפרשת סוטה, ועוד תי׳ כדברינו דאיסור סוטה לבעל הוי עשה בעלמא ולכו״ע אין הסומא מוזהר עליה, והוסיף להדיא די״ל דסומא אינו מוזהר גם באיסורי עשה, ואינו מוכרח שיהא מותר גם בל״ת גמורה ודו״ק.

ג] ודרך אגב יש להעיר דאפילו את״ל דסומא נפטר מכל לאוין שבתורה מ״מ הרי כבר כתב במנ״ח (מצוה ב׳ הנ״ל) דאף לצד זה מ״מ אותן מצוות שבני נח מוזהרים עליהם גם הוא חייב, דאין סברא שיהיה גרוע מבן נח, ובבני נח פשיטא דסומא חייב דליכא גבייהו קרא לפטור, ע״ש.

וא״כ מאחר דהשקאת סוטה בא לברר עון דעריות של איסור אשת איש דגם בני נח מוזהרין בה (ועיין לעיל דף טז. דבדיקת סוטה קאי על טומאת אשת איש החמורה) שפיר שייך בה דין השקאה.

וצ"ל דמ"מ כיון דאינה אסורה לבעלה ל"ש בה השקאה, וגם צ"ל דבין אי ליכא איסור מצדו ובין דליכא איסור מצדה שוב ל"ש השקאה מדאין משקין בין אשת סומא ובין כשהיא סומא, אולם ע"ש בירושלמי דמשמע דצריך קרא גם לר"י ובשירי קרבן שינה הגירסא דאדרבה לר' יהודה א"צ קרא, וע"ש בתורת חסד מש"כ בזה, וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ב' בהג"ה) שדן בכוונת הירושלמי וציין לעוד ירושלמי במכות (פ"ב ה"ה) שכבר העיר כדברי הפמ"ג דלר' יהודה פשיטא דסומא אינו גולה ע"ש בכל דבריו.

כתיבה כדיבור לענין שבועה

תוד"ה דכתיב והעמיד וכו' ואפילו למ"ד לא בעינן קרא כדכתיב מודה דאילמת אינה שותה משום דלא מציא לקבולי שבועה, עכ"ל. הנה ידוע המבוכה אי כתיבה כדיבור דמי או לא, ואחד מן הנ"מ הוא אם אפשר לעשות שבועה בכתב.

ובתומים (סי' צ"ו סק"ה) הביא פלוגתא בזה, דהחות יאיר (סי' קצ"ד) והשבות יעקב (סי' קנ"ו) נקטו דאלם יכול לישבע בכתב והשב יעקב (יו"ד סי' מ"ט) הכריע נגדו דבכל מילי אין כתיבה כדיבור.

והשבות יעקב הוכיח כשיטתו דמהני שבועה בכתב מסוגיין דהגמ' הוצרך למעט אילמת מדכתיב "ואמרה" ולא הוכיחו כן מדצריכה שבועה וע"כ דגם אלם יכול לישבע ע"י כתיבה.

והתומים כתב עליו דראה ראיה אחת בגמ', ולא ראה בתוס' שכתבו דה"ה אי לא בעינן קרא כדכתיב אינה שותה כיון דצריכה להשבע, ונמצא מבואר ממש להיפוך.

ורק א"כ קשה למה הוצרך הגמ' להא דכתיב ואמרה, וכתב דצ"ל דלרווחא דמילתא אייתי ראיה מן ואמרה, אבל באמת בלא"ה אינה שותה כי אינה יכולה לקבל שבועה, וסיים "והדבר מבואר בתוס' להדיא ומה יש ספק עוד, והכרעתם תכריע".

ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רכ"ז) האריך בכל הנ"ל ודעתו כהחות יאיר והשבות יעקב דמהני שבועה בכתב, וממה שהקשו מתוס' בסוגיין כתב דזהו הוכחה לענין אם המשביע מדבר והאלם כותב אמן, שאין מוכח מתוך הכתב על מה קאי האמן, ואין לסוטה להוסיף דברים מה שלא אמרה תורה ואין לה לכתוב אלא תיבה אחת אמן, ואין מוכח מתוך הכתב אהיכן קאי, אבל הכתוב הריני נשבע שבועה גמורה היא, (ואגב מבואר בחת"ס דסוטה צריכה שתהיה מושבעת מפי אחרים, אולם עיין לעיל דף יח. שהבאנו מהאגר"מ שנסתפק בזה, ולדעתו יכולה לכתוב כל השבועה ושוב צדקו דברי התומים).

ועיין במנחה חריבה בסוגיין שהביא נידון הנ"ל וכתב כעין החת"ס בנוסח אחר דאפשר דאין הכתיבה מתייחס ונתפס לדברי המשביע ויש גזה"כ שתהיה מושבעת מפי אחרים, ורק בדיבור מקרי מושבעת מפי הכהן.

פרק חמישי - כשם שהמים

דף כז:

מ"ט אינו מובא ברישא דעת רבי החולקת

כשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין אותו שנאמר ובאו ובאו. בהערות להגרי"ש העיר דמבואר בגמ' דנחלקו ר"ע ורבי אי ילפינן ליה מו"ו דונטמאה או מיתורא דכתיב שני פעמים כמו שנחלקו בסיפא לגבי איסורא דבועל, וא"כ למה נשנית כאן סתמא ורק אח"כ מובא פלוגתתם.

וביאר בטוב טעם עפ"י דברי החת"ס (שו"ת אה"ע ח"א סי' כ"ו) שכתב לחדש דמה שדנו הפוסקים אם אפשר שתאסר לבועל בלי שתאסר לבעל (וכפשוטו נחלקו הבבלי והירושלמי בזה כמו שיתבאר בתוס' בעזהשי"ת) תלוי מהיכא נפקא לן, דאי ילפינן ליה מו"ו א"כ דינו תלוי בהבעל, אבל אי מדכתיב שני פעמים ונטמאה א"כ אינן תלויין זה בזה. ואמר הגרי"ש דלפי"ז מובן דרק תני לה בסיפא דיש בה נ"מ משא"כ לגבי בדיקת המים דליכא נ"מ שפיר מסתם לה סתומי.

בדיקת הבועל הוא גם לטובה

כך בודקין אותו. ויל"ע כשטהורה היא ואז המים מועילין לטובה וכדכתיב ונקתה ונזרעה זרע, מה יהא אם הבועל שהשקוה מחמתו, וראה זה חדש שראיתי בספר מנחת קנאות (לעיל דף כו.) דכיון דמדה טובה מרובה א"כ כ"ש שהבועל ג"כ יגיע לו טובה זה וילד זכרים, והוכיח כן מהספרי שכמעט מפורש כן, וע"ש במחול הכרם שכתב על דברי המנחת קנאות דהיטב לראות בספרי שגם הבועל נבדק לטוב.

ומדותם מחוץ לעיר.. **אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים.** ופרש"י אלף למגרש ואלף לשדות וכרמים, אולם ברמב"ם הל' שמיטה פי"ג ה"ב חלק עליו דהיה אלף אמה מגרש ואלפים לשדות וכרמים, ובדרך אמונה (שם) הביא דהרמב"ן ותוס' כתבו כרש"י. אולם קשה על הרמב"ם מסוגיא מפורשת בעירובין דף נו: ע"ש בכס"מ, ועיין בדרך אמונה מה שכתב ליישב.

מנין איברים באשה

תוד"ה כשם וכו' ונגד רמ"ח איברים שיש בה, עכ"ל. וקשה הא באשה יש יותר מזה וכמבואר בבכורות (דף מה.) דנחלקו ר' ישמאל ור"ע דלר"י יש בה רנ"ב ולר"ע יש רנ"ג, ואפשר הירושלמי פליג ע"ז, ועוד יתכן דהנה איתא התם דאלו איברים יתרים אינן מטמאין באהל, ואפשר לא חשיבי כ"כ ולא נמנו בתוך הקללה, וכן תי' בהגהות בן אריה כאן, וע"ע במנחת קנאות.

בא"ד. כשם שהמים בודקין אותה על כל ביאה וביאה שהיא מקבלת מבעלה לאחר הבועל, כך הן בודקין אותו, עכ"ל. וצ"ב כוונת הירושלמי בזה, וביאר בקרבן עדה דר"ל דכל ביאה וביאה שנבעלת מבעלה לאחר שכיבת הבועל (קודם שידעה הבעל שזינתה) שהן באיסור היא נענשת כפי ריבוי האיסורין ומיתתה מנוולת ביותר. וע"ז הוסיף הירושלמי דכך הבועל נענש בזה שהוא גרם באיסורין שעשה הבעל.

האם נאסרה גם לאחיו של בועל

בא"ד. וכשם שהיא אסורה לאחיו של בעל כך היא אסורה לאחיו של בועל, עכ"ל. הנה זה פשיטא דל"ש דין זה ע"י זנות לבד, ועכצ"ל דנ"מ בנשאת לבועל באיסור וקידושין תופסין בה ומת דנאסרה לאחיו של בועל וכמו שביאר במל"מ הל' יבו"ח פ"ו הי"ט.

והנה לא מצינו דין כזה בבבלי ויש לחקור מהו דעת הבבלי בזה והמל"מ (שם) האריך טובא בזה, וחילק השאלה לתרתי א' בסוטה ודאי, וב' בסוטה ספק. ולגבי סוטה ודאי כתב שהדבר תלוי בשני צדדי התוס' ביבמות דף ג: (ד"ה לפי שאינה) אי נאמרה דין טומאה כעריות לגבי בועל, ואי אמרינן טומאה א"כ בין היא ובין צרתה פטורין מן החליצה ומן היבום, ואי לא נאמר בו דין טומאה כעריות א"כ מסתבר להיות מותר לאחיו של בועל, וגם לגבי הבועל עצמו חולצת.

אולם לגבי סוטה ספק דהיינו שהיה לה קינוי וסתירה בלי עדות על טומאה, אז ל"ש טומאה כלל כמבואר בסוגיא דלעיל דף ה: ורק נאסרה משום ק"ו במותר לה נאסרה באסור לה לא כל שכן, וכתב המל"מ דלכאורה ל"ש האי ק"ו לגבי אחיו של בועל דדוקא באחיו של בעל מקרי באסור לה משום אש"א אבל באחיו של בועל מעולם לא נאסרה ואיך נאמר באסור לה לא כ"ש, וא"כ תהיה מותרת ליבום.

ולפי"ז לדעת התוס' דליכא טומאה בבועל א"כ אע"ג דבציורו של תוס' דנפלה לפני הבועל תהיה חולצת משום דנאסרת לו אבל כשנשאת לבועל עצמו ומת ונפלה לפני אחיו תתייבם אפילו בודאי זינתה. וכ"ז בשיטת הבבלי, אבל בירושלמי מבואר דלא ככל הנ"ל, דהא כאן מפורש דכשם שנאסרה לאחיו של בעל כך נאסרה לאחיו של בועל, ומיירי בסוטה ספק (דע"ז מיירי מתני'), ומבואר דאפילו בסוטה ספק נאסרה לאחיו של בועל.

ונמצא דנחלקו הבבלי והירושלמי בסוטה ספק מהו לגבי אחיו של בועל, דהירושלמי כתב לאיסורא, אבל לטעם הבבלי צריך להיות מותר כיון דל"ש הק"ו לגבי אחיו של בועל. וכתב המל"מ ביאור נפלא דהירושלמי לשיטתיה דליף איסור ליבם מדכתיב טומאה ג"פ (וכמובא בתוס' לקמן דף כט. ד"ה שכן) א"כ מסתבר דהך טומאה קאי בין על יבם דבעל ובין על יבם דבועל, משא"כ להבבלי דדריש הך טומאה לתרומה, והוצרכו לק"ו א"כ לא נאסר אחיו של בועל.

והוסיף המל"מ דכל זה מיירי לגבי האשה שזינתה אם מותרת לאחיו של בועל, אבל לגבי צרתה מפורש בירושלמי בפרק האשה רבה ופ"ק דסוטה דמותרת, דאמרינן דכשם שאסורה לאחיו של בעל כך אסורה לאחיו של בועל, יכול כשם שצרת סוטה אסורה לאחיו של בעל כך אסורה לאחיו של בועל נישמענא מן הדא ע"ש. וצ"ב מ"ש דהאיסור ליבם של בעל כולל גם הצרה והאיסור ליבם של בועל אינו כולל הצרה.

ועיין באבי עזרי (שם) שביאר דאפשר ס"ל להירושלמי דרק טומאה דבעל דנאמרה בלשון לאו הוי כעריות לגבי אחיו ופוטרת צרתה, משא"כ בטומאה דכתיב לגבי בועל דלא כתיב בלשון לאו לא הוי כערוה ואינו פוטרת צרתה, וה"ה דהיא עצמה חולצת, וכן מבואר בדברי המל"מ עשה"ט.

ב] והנה כל זה הוא במשנת המל"מ, אולם במשנתו של הגר"ח (הל' יבו"ח פ"ו) מבואר דלא כזה, דע"ש שהביא ירושלמי הנ"ל דטומאה קאי על היבם והסבירו בציורף עם הבבלי עם קרא דלאחר ולא ליבם. וכן עיין בקרבן העדה שהביא דברי המל"מ וביאר כל דברי הירושלמי באופ"א. ועוד עיין בחלקת מחוקק (סי' י"ז ס"ק קכ"ז) שביאר הירושלמי דהוי קנס דרבנן כציור של האשה רבה ע"ש.

בא"ד. היא ע"י שדרכה ליאסר, בין לו בין לאחר היא נבדקת, אבל הוא לכשתשתה הוא נבדק, עכ"ל. הכוונה בזה דהאשה מתה על כל זנות שעשתה תחת בעלה וכדחזינן דמגלגלין עליה בין מאיש זה מין מאיש אחר וכו'. אבל הבועל אינו נבדק אלא אם זינתה בהדי אשה זאת, אבל אם זינתה אם אחרת אינו נבדק.

ובטעם הדבר כפשוטו היינו משום דהשקאת מי המרים הוא אצלה ושפיר בודקת על כל זנות משא"כ הבועל הוא ענין מחודש ואינו אלא אם זינתה עמה. אולם המתבונן בלישנא דירושלמי מבואר טעם אחרת "היא על ידי שדרכה ליאסר". ונראה דר"ל דעיקר חפצא של השקאת מי המרים הוא "בדיקה" אם זינתה ונאסרה לבעלה או לא, ולכן כל זמן שזינתה עם איזה איש שבזה נאסרה לבעלה שפיר היא נבדקת, משא"כ לגבי הבועל דל"ש זה.

בא"ד. בדקו אותו ולא אותה אני אומר הזכות תולה... תיפתר שהיה הוא מזיד והיא שוגגת, עכ"ל. ומבואר דתלוי בפלגותא איך לפרש מ"ט לא מתה כשנבדק הבועל. וכתב המל"מ (הל' סוטה פ"ב) דיש נ"מ אם נאסרה לבעלה, דאם לא מתה משום זכות היינו דשניהם היו מזידין ונאסרה לבעלה, אבל אי משום דשוגגת הותרה לבעלה, וא"כ למ"ד דאין הזכות נכרת ותלינן בזכות נימא דמוכח מבדיקת הבועל שהזכות תלה ונאסרה לבעלה. וכתב דמ"מ י"ל דהיתה שוגגת ולכן לא בדקה ונשאר בספק, ולעולם אין תולין בזכות אלא כשמוכח כן, עיין בדבריו, ועיין בהערות להגרי"ש מה שהעיר על כל זה

גדר איסור לבועל אי הוא משום דנאסרה לבעלה על ידו.

בא"ד. הוא שוגג והיא מזידה.. הוא מזיד והיא שוגגת.. עכ"ל. ומבואר דפשטו שניהם לאיסור, דבין כשהבועל היה מזיד נאסרה בה מצד עצמו כיון שהיה מזיד, ובין שהיה שוגג ולא נאסרה מצד עצמו מ"מ נאסרה בה משום דע"י יצאת מבעלה. ולפי"ז מבואר מהירושלמי דבעיקר ציור של פרשת סוטה ששניהם זינו ברצון, יש שני דינים באיסור הבועל, א' דיש איסור ע"י שזינו יחד ואפילו לא נאסרה לבעלה, ב' אפילו כשהיה הוא שוגג ומן הדין אין לאוסרו, מ"מ כיון דנאסרה לבעל נאסרה לבועל. ומבואר מכאן היסוד שדנו אחרונים שבזה גופא שאסרוה לבעל נאסרה לבועל.

ויש להעיר א׳ מהיכ״ת הנך שני דינים, ודלמא לא נאסרה לבועל אלא משום דשניהם עשו ברצון או דלמא רק נאסרו משום דאסרה לבועל. ב׳ ועוד יש להעיר מ״ט בהוא שוגג והיא מזידה צריכין להטעם משום דאסרה לבעל, תיפוק ליה שהיא היתה מזידה, וחזינן מזה דעיקר קביעות של האיסור לבועל תלוי בהבועל וכשהוא עשה בשוגג א״א לאוסרה אלא מדין דנאסרה לבעלה.

ועכ״פ מבואר דעת הירושלמי בהוא מזיד והיא שוגגת דנאסרה לבועל אע״ג דלא נאסרה לבעל, ובשיטת הבבלי עיין בב״ש סימן י״א סק״ג שכתב דתלוי בשני תירוצי הגמ׳ בכתובות דף ט. דמקשין מפני מה לא אסרו בת שבע לדוד, ותירצו דבאונס היתה, אב״א כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, וכתב הב״ש דבתירוץ הראשון מפורש דלא כהירושלמי דאע״ג דדוד היה ברצון מ״מ כיון שהיא היתה אנוסה היתה מותרת לדוד, ובתירץ השני יש לחקור וצידד דתלוי בהנך שני צדדים, ובסי׳ קנ״ט סק״ט דעתו נוטה דהתירץ השני אוסר הבועל ע״ש.

אולם המל״מ כתב דלשני התירוצים הבועל מותרת בה, והגמ׳ אומר האמת דאפילו היתה מזידה היתה מותרת כיון דפנויה היתה, והוכיח כן מתוס׳ בשבת דף נו. שכתבו בפשיטות דהיתה מותרת ולא תירצו דהגמ׳ קאי כתירץ השני של הגמ׳.

ויש כמה נ״מ בנדון זה אי האיסור לבועל תלוי בהאיסור לבעל ונ״מ בין לחומרא ובין לקולא, וכבר כתבנו נ״מ לקולא להתירה לבועל כשאנסה, ב׳ באנס אשת כהן דלמא תהיה אסורה דאסרה לבעלה. ג׳ באשה שזינתה ברצון ונאסרה לבעלה, ואח״כ זינתה עם אחר מי אמרינן כיון דהך בועל שני לא אסרה לבעל דכבר היתה אסורה היא מותרת או לא. ד׳ שומרת יבם שזינתה למ״ד דלא נאסרה ליבם עיין ב״ש סי׳ קנ״ט. ועיין מה שכתבנו בענין כל הנ״ל בסימן ט׳.

בא״ד. ומנין שהדבר תלוי בה שמעון ב״ר אבא בשם ר׳ יוחנן אמר ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה בה הדבר תלוי, אם היתה מזידה אסורה שוגגת מותרת, עכ״ל. וצ״ב כוונת הירושלמי הא כבר נתבאר דאין הדבר תלוי בה לגמרי, והיא שוגגת והוא מזידה אסורה לבועל. ועיין בסימן ט׳ מה שבארנו בזה.

והמל״מ פי׳ דר׳ יוחנן חולק על אמוראי דלעיל, וס״ל דלעולם הדבר תלוי בה והיכא דהיא שוגגת מותרת גם לבועל. וזה מתאים עם דבריו דהבבלי ס״ל כן דלשני תירוצי הגמ׳ כתובות לעולם הדבר תלוי בה וכמו שהבאנו ממנו לעיל.

דף כח.

דאי אית בה עון בדקי ליה מיא וכו׳. ופרש״י שבא עליה לאחר שנסתרה. ועיין במנחת קנאות שהעיר דאין הבעל עובר אלא בעשה או בלאו ואיך ס״ד שתמות ע״י המים, ותי׳ דמשכחת לה בעוד מקומות שתמות בלי חיוב מיתה. ובהערות להגרי״ש תמה דגם שם קשיא איך יתכן מיתה בלי שתתחייב בזה. ואמר דצ״ל דיבואו בה הסימנים בלי שתמות, וכעי״ז כתבו במחול הכרם ובדבר שאול (סי׳ ״א אות ב׳) יעו״ש, ועיין בתורת הקנאות ומנחה חריבה שתי׳ באופ״א.

ובאמת מכאן סיוע קצת להרמב״ם, דדעת הרמב״ם דכל שבעל ביאה אסורה מימיו אין המים בודקין את אשתו, ולדידיה לק״מ די״ל דמיירי שבעל ערוה המחייבו מיתה, ורק לרש״י נצטרך ליישב באופנים שונים.

ומה סוטה שלא עשה בה כשוגג כמזיד. ומעולם נתקשיתי מהיכ״ת להתיר שוגג, הא בקרא כתיב והיא לא נתפשה דהיינו אונס, ומהיכ״ת להתיר שוגג, ובפרט לשיטת מהרי״ק דהדבר תלוי במעילה בבעלה וגם אומר מותר אסור, א״כ דלמא שוגג נמי אסור דלמעשה לא היתה אנוסה, ועיין עין יצחק (אבה״ע סי׳ ע׳ אות י״ז) שהביא דברי הרמב״ם בהל׳ אישות פכ״ד ה״כ שכתב בזה״ל ודין השוגגת ודין הנאנסת אחד הוא שהשגגה צד אונס יש בה, עכ״ל. והוכיח מזה דשוגג הוי מדין אונס, וכ״כ הגר״ח בחוט המשולש סי׳ י״ג (ד״ה גם) עפ״י הרמב״ם הנ״ל. ואכתי צ״ב גדרי הדברים ומהיכ״ת ד״ז.

מנלן דעשה בה ספק כודאי

עשה בה ספק כודאי. וצ״ב מהיכ״ת כלל דעשה בה ספק כודאי, ויתבאר בהמשך דברי רש״י ותוס׳, דלרש״י הראיה מהאיסור לבועל, דהאשה והבועל טוענין ברי ובהל׳ ספיקות לאלו שטוענין ברי ליכא איסור, ומזה מוכח דנאסרה בתורה ודאי. ולתוס׳ זה

נלמד מיתורא דקרא. ולהרמב״ם דכל הספיקות מותרין מה״ת, א״כ מוכרח דספק כודאי, [[ובארנו דא״א דהתורה החמירה לחוש להספק, דזהו דין כללי בכל התורה ול״ש יוצא מן הכלל ע״ז, וע״כ דהתורה אסרה בתורת ודאי (עיין בפלתי דלהלן דמשמע כנ״ל דלהרמב״ם א״ש בפשיטות, וכ״כ החשק שלמה בנדה דף ג. ועל״נ ביבמות דף יא..

רש״י ד״ה ואחד לתרומה, שאפילו היא בת כהן ובעלה כהן נפסלה מן התרומה, עכ״ל. ומבואר מרש״י דיש חידוש יתירא בבת כהן שנשאת לכהן, וכבר חקרו בדבר אי ע״י שנשאת פקעה זכותה של בת כהן ורק אוכלת מדין אשת כהן.

ביאור בכוונת רש״י דמגוף ההשקאה נלמד דספק כודאי

רש״י ד״ה **מגיד לך הכתוב שעל הספק אסורה** וכו׳ וקאמר לך דישקנה לברר הספיקא ואי לא משקה לה אסורה, עכ״ל. ומבואר מרש״י דאופן הילפותא הוא דהתורה אמר כל סדר ההשקאה כדי להתירה, ומזה נלמד דקודם השקאה נאסרה דאל״כ למ״ל השקאה, וזהו דאמרינן מגיד לך הכתוב שעל הספק אסורה.

ויש להעיר דעיין ברש״י להלן דנתבאר מהפלתי דהמקור להא דספק כודאי הוא מהא דנאסרת לבועל, ולכאורה תכלית ההשקאה הוא להתירה לבעלה, וא״כ מדין השקאה א״א ללמוד דין ספק כודאי, וצ״ל דההשקאה הוא בשביל כל הג׳ דברים לבעל ולבועל ולתרומה, וע״י דלגבי בועל צריך שיהא כודאי כמו״כ לגבי בעל הוי כודאי ושוב חל ההצרך של השקאה בתורת ודאי ודו״ק.

כוונת רש״י שהוצרך לפרש דהבועל היה שוגג

רש״י ד״ה **ומכאן אתה.** למד ק״ו לשרץ ספק גע בטהרות ספק לא נגע דמחזקינן לה בטומאה מספק, עכ״ל. בפתיחה למסכתין בענין גדר איסורא דקו״ס הבאנו חקירת הגר״ח ועוד אחרונים אי ספק טומאה ברה״י היינו טומאה חדשה בתורת ודאי שנתחדש כאן, או דכך הדין להכריע כאילו ודאי נטמא כעין חזקה, ומרש״י כאן משמע דמחזקינן לה בטומאה מספק משמע כצד השני דהוי בגדר הכרעה, וזה מתאים עם כל מה שנתבאר שם בדעת רש״י.

רש״י ד״ה סוטה לא עשה בה וכו׳. וה״ה לשוגג וכו׳ ואף היא שגגה כסבורה שהוא בעלה, עכ״ל. וכבר דנו האחורנים למה הוצרך רש״י לבאר שגם הבועל היה שוגג, הא כל דינא דסוגיין הוא לגבי האשה שלא עשה בה אונס כרצון ואעפ״כ עשה בה ספק כודאי.

והנה בעיקר מאי דילפינן דספק כודאי צ״ב מהיכ״ת דין ודאי, ודלמא אסורה כשאר ספיקות דאזלינן לחומרא, ובפרט דשיטת רש״י בקידושין דף עג. וביבמות דף פח: מפורש דס״ל דכל הספיקות אסורות מה״ת, וא״כ מהיכ״ת שעשה בה הכתוב ספק כודאי. ובתוס׳ תירצו דילפינן לה מיתורא דקרא דאטו איצטריך קרא למיסר ספיקא, וע״כ דאתי לאשמעינן דאסורה כאילו היא ודאי, אבל ברש״י לעיל מבואר דלא כזה שכתב דבזה גופא דצריך להשקותה מגיד לך שאסורה ומשמע דמזה נלמד דספק כודאי. ובאמת כן משמע ברוב ראשונים ביבמות דף יא. שהעתיקו סוגיין מגיד לך הכתוב שהספק אסורה כודאי, וצ״ע מהיכ״ת דבר זה. והיה אפשר ליישב בדחוק עפ״י דברי החת״ס אה״ע סי׳ קל״א ואכמ״ל.

והפלתי (יו״ד סי׳ ק״י בית הספק) תי׳ עפ״י דברי רש״י כאן, שהקשה על רש״י למה הוצרך לפרש דשניהם שוגגין ומה לי אי הבועל היה מזיד או לא הא פשיטא דכשהאשה שוגגת היא מותרת לבעלה אפילו כשהבועל במזיד.

וכתב דבאמת מהא דנאסרה לבעלה ליכא ראיה דספק כודאי דלמא איסורה מספק, אבל מצד איסורא דבועל שהבועל והאשה יודעין אם זינתו יחד או לא, ובספק מהני נשאת לאחד מעידיה וכמבואר בכתובות דף כב: וא״כ כאן איך נאסרה האשה להבועל הא שניהם טוענין ברי דלא נבעלו, וע״כ דהתורה אסרה בתורת ודאי ושפיר נאסרה לבועל. ולזה הוצרך רש״י לפרש דהא דבבועל לא עשה הכתוב שוגג כמזיד היינו רק בשניהם שוגגין, אבל באחד מזיד בין הוא בין היא נאסרו זל״ז וכמש״כ התוס׳ לעיל בשם הירושלמי, עכת״ד. ועיין במנחת קנאות שהאריך בדבריו כאן ולעיל דף ו.

ועיין בספרו בני אהובה (אישות פכ״ד) מה שדן לגבי אונס דיתכן דשאני משוגגת בנקודה זו.

ביאור הוכחת התוס׳ לפרש קרא דספק כודאי

תוד״ה מה ת״ל וכו׳. וא״ת וכי איצטריך קרא למיסר ספיקא, עכ״ל. וכתב מהרש״א דכוונת קושייתם דגם לולי הקרא היינו אוסרין מספק ולמ״ל קרא, ותמה הא בלי קרא היו מוקמינן לה בחזקת טהרה וקמ״ל דאעפ״כ טמא, וכמו״כ בספק טומאה ברה״י קמ״ל קרא

דאפילו כשיש חזקת טהרה מ״מ טמא, וסיים ויש ליישב בדוחק.

ויש אחרונים (עיין שפ״א, ועוד) שתמהו על מהרש״א, דכבר הקשו התוס׳ בנדה דף ב. ד״ה הלל דסוטה יש לה חזקת טהרה ולכן ספיקה טהור ברה״ר, אבל באופן דליכא חזקת טהרה מנלן ללמוד מסוטה, ותי׳ דע״י קינוי וסתירה ברה״ר איתרע חזקתה והוי כליכא חזקה. וא״כ א״ש קושית התוס׳ דהיה להם הנחה פשוטה דליכא חזקת טהרה בסוטה וא״כ פשיטא דאסירה מספק ולמ״ל קרא, ותי׳ דקמ״ל קרא לאוסרה כודאי.

ויש ליישב דברי מהרש״א, דבאמת יש מחלוקת גדולה בדברי התוס׳ אי ספק טומאה ברה״ר נאמר דוקא כשיש חזקת טהרה או לא, דתוס׳ בע״ב כתבו דרק היכי דאיכא חזקת טהרה אמרינן ספק טומאה ברה״ר טהור, וכן בנזיר דף נז. כתבו להדיא דליכא הלכתא גמירי לה וסומכין על החזקת היתר, אולם תוס׳ בנדה חלקו ע״ז וכתבו דגם היכי דליכא חזקת היתר ג״כ אמרינן דספיקו טהור, (ובאמת לגירסת התוס׳ בנדה משמע בגמ׳ כן דדוקא כשיש חזקת טהרה אמרינן ספיקו טהור ע״ש בגירסת רש״י ותוס׳).

ונמצא דנחלקו בזה בעלי התוס׳, ונחזי אנן מהו שיטת התוס׳ אצלינו, וע״ז הביא מהרש״א וכתב וז״ל ומה״ט הקשו התוס׳ ג״כ לקמן למאי איצטריך לטהר ברה״ר הלכתא נימא העמד דבר על חזקתו, עכ״ל. ומפורש דס״ל לתוס׳ בסוגיין דלא אמרינן ספיקו טהור בדליכא חזקת טהרה. וקשה הא בסוטה ליכא חזקת טהרה ואעפ״כ אמרינן ספיקו טהור ברה״ר ונלמוד מינה לשאר דוכתי דספיקו טהור גם בלי חזקת טהרה, ועל כרחך מוכח דתוס׳ אצלינו ס״ל דאדרבה לא איתרע חזקתה ברה״ר, והדבר נפלא דהתוס׳ הביאו בע״ב דברי הירושלמי דנסתרה בפלטיא בלילה הוי סתירה, וא״כ בלא״ה נסתר תירץ התוס׳ דנדה, ועכ״פ לתוס׳ דידן הדברים מוכרחין דבסוטה לא איתרע חזקתה כלל.

ויש להוסיף, דהתוס׳ הקשו בהמשך איך ילפינן ספק טומאה ברה״י מסוטה שאני התם דאיכא רגלים לדבר, ותי׳ דליכא רגלים לדבר שזינתה, ורק מועיל לעשותו ספק, ולפי״ז יתכן דלא איתרע חזקתה כלל, ואפילו נימא דאיתרע ה״מ ברה״י דיש לה דין ספק, אבל ברה״ר דמעולם לא נתנה התורה לה דין ספק מוכח מתוס׳ דאין מקום להסתפק בזה כלל, ודו״ק היטב בכ״ז.

ולאחר כל הנ״ל עדיין יש לדחוק דתוס׳ כאן לא אתיא כמו שכתבו בכל המשך הסוגיא וס״ל בקושיתם כמו שתי׳ בנדה וע״ז כתב מהרש״א ״ויש ליישב בדוחק״, דהיינו יש לדחוק ולפרש דלא כשיטתן בסוגיין דליכא חזקת טהרה.

והנה היה אפשר לדחות כל הנ״ל, דהתוס׳ בנדה דיברו על סתירה ברה״ר וחידשו דאע״ג דאינו סתירה גמורה מ״מ הוי ריעותא ולית לה חזקת טהרה, ותוס׳ בע״ב כאן ס״ל דעדיין קיימת החזקת טהרה, אבל בסתירה גמורה ברה״י שהתורה אסרה אפשר בזה פשיטא דאיתרע חזקתה מסברא ולכן הקשו תוס׳ וכי איצטריך קרא למיסר ספיקא.

אולם עיין בתוס׳ נדה שכתבו דנסתרה ברה״ר איתרע חזקתה וכתבו אח״כ וז״ל וא״ת א״כ היכי ילפינן מסוטה דברה״י ספיקו טמא אפילו איכא חזקה הא בסוטה איתרע חזקה וכו׳ עכ״ל. ומפורש בדבריהם דלא קשה להו אלא אחר שהוצרכו לומר דבקינוי וסתירה ברה״ר ליכא חזקה ומוכח דלא חילקו בין רה״ר ורה״י לענין זה ולכן אי נימא כשיטת התוס׳ בסוגיין דליכא הלכתא לטהר ברה״ר בלי חזקת טהרה אז לק״מ, ושפיר ילפינן דאפילו היכי דאיכא חזקת טהרה ברה״י ספיקו טמא כדחזינן בסוטה שיש לה חזקה ואעפ״כ טמאה בודאי, ושוב צ״ע כקושית מהרש״א ודו״ק.

מלקות בספק סוטה

בא״ד ואע״ג דליכא מלקות וכו׳, עכ״ל. מבואר דעת התוס׳ דספק סוטה ליכא מלקות, אולם עיין בתוס׳ יבמות דף יא: שהביאו גמ׳ מפורשת דבא עליה בעלה בדרך לוקה, ופירשו משום דספק כודאי, וכבר פירשו האחרונים דנחלקו הנך שני דיעות אי איכא מלקות בגדר ספק כודאי אי הוי כטומאה חדשה, או דנקטנין כהצד שנטמאה והארכנו במקו״א.

ומצד הגמ׳ כבר העירו מהרי״ט אלגזי והעל״נ והרש״ש דבכל התלמוד בין בבלי ובין ירושלמי ובכל התוספתא ליכא מימרא כזה, ופירשו דכך למדו הגמ׳ דף ז. דמשלחין עמו שני ת״ח להתרות בה והיינו למלקות, ורש״י פי׳ שם באופ״א, ותלוי בזה חילוקי השיטות לענין מלקות.

סוטה שאכלה תרומה, ונתברורה טהרתה האם למפרע לא עברה כלום

בא״ד. ואפילו היא טהורה נענש בב״ד של מעלה אם בא עליה וכו׳ עכ״ל. ובקר״א כתב דלפי״ז אם

אכלה תרומה קודם שתיה ואח״כ שתתה ונמצאת טהורה אפ״ה איסורא קעבדא, ולא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע דטהורה היא, והקשה דבספק טומאה ברה״י ודאי אינו כן ואם נגע בספק טומאה אע״ג דהוי ודאי טמא מ״מ אם נודע שלא נטמא כל מה שנגע הוי טהור וכו׳. וכן בקובץ הערות (סימן ט״ו אות י״ז) כתב דע״י הבירור שלא נטמאה אינה נתרת לבעלה למפרע אלא מכאן ולהבא והוכיח כן מדברי רע״א ע״ש.

בא״ד ולא כשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן אע״ג דצריך כפרה וסליחה מיהו לא חמיר כחייבי עשה, עכ״ל. ומשמע בדבריהם דכל ספק דאורייתא אסור לאוכלו וצריך סליחה וכפרה אפילו כשהיה שומן, ומוכח דס״ל דספק דאורייתא לחומרא מה״ת.

חידושו של התוס׳ דרגל״ד רק משוי לסוטה כספק מגע שרץ

[ולפי״ז למה ע״א נאמן]

תוד״ה אינו דין **וכו׳** וי״ל דסתירה ע״י קנויא בסוטה הוי כספק מגע שרץ.. עכ״ל. ולפי״ז הדק״ל למה ע״א נאמן אחר קו״ס הא עדיין ליכא רגלים לדבר אלא ספק מגע, והוי דבשב״ע שאינו בפחות משנים.

ונראה די״ל בתרי אנפי, א׳ י״ל דבהדי העדאת הע״א יש שפיר רגלים לדבר ושוב נאמן בתורת רגל״ד, ומשמע כן מלשון הגמ׳ לעיל דף ג. דר׳ ישמעאל אמר מפני מה האמינה תורה ע״א דיש רגל״ד דהרי קינא לה ונסתרה וע״א מעידה שהיא טמאה, ומשמע דע״א הוי חלק של הרגלים לדבר.

וכן מורין דברי התוס׳ בתחילת דבריהם שכתבו דאין להוכיח דיש רגל״ד אחר קו״ס מדף ג. כיון דיש בה ע״א דטומאה, ותמוה הא מ״מ אינו נאמן אלא משום דכבר קדם לה הרגל״ד ואי ע״י קו״ס ליכא רגל״ד איך נאמן כלל, ולכאורה צ״ל דהיה ניחא ליה לתוס׳ לפרש דהרגל״ד הוא בצירוף עדות העד, וא״כ שפיר מובן דנאמן אע״ג דמקודם היה רק כספק מגע שרץ (ועיין לעיל דף ב. שהרחבנו בזה).

ב׳ ועי״ל דע״י שנעשה ספק השקול שוב נאמן אפילו בדשב״ע, וזה תלוי בדינא דדבשב״ע דלא איתחזיק, ודעת מהרי״ק (שורש ע״ב) דע״א נאמן בדשב״ע דלא איתחזיק איסורא, והבית הלוי ורע״א נקטו דכך הוא שיטת התוס׳ בגיטין דף ב: וא״כ א״ש.

אולם לא נתיישב לגמרי דאכתי יש לה חזקת טהרה כמש״נ לעיל, וא״כ יהא תלוי כשיש ספק לפנינו עם חזקה אם אמרינן דע״א אינו נאמן, אולם יש ליישב גם את זה, דע״י שעשאה התורה ספק הוציאה מאותה חזקה ונעשית ספק גמור, ושוב נאמן בו ע״א מן הדין, וכן מבואר בתוס׳ לעיל דף כה: דהכתוב הוציאה מאותה חזקה ע״ש.

ונמצא לדעת התוס׳ כאן, דיש רגלים לדבר דפועל ריעותא לעשות ספק לפנינו, ועל ספק כזה אסרתה תורה לבעל ולתרומה והוציאה מחזקתה, ושוב נאמן בו ע״א. ומה דמבואר בגמ׳ דטעמא דע״א נאמן היינו להשוותו ספק כדי שיועיל בו ע״א מן הדין ודו״ק. ובאמת חזינן מושיג זה בדברי הפלתי (סי׳ ל״ט) שכתב דסוטה מקרי איסורין דע״א נאמן בו מסברא, ותמהו עליו ר׳ ברוך טעם והאמ״ב דדבריו נפלאו מהם הא אין לך דבר שבערוה יותר מסוטה, ולתוס׳ כאן מתיישב דהתורה עשאה ספק, ושוב נאמן ע״א מן הדין כמש״כ מהרי״ק.

אולם עיין בקר״א שנתקשה כנ״ל דלתירוץ התוס׳ הדק״ל מה מהני רגל״ד להאמין עד אחד, וכתב להפקיע ממה שכתבנו דאין לתרץ דע״י דהוי ספק נאמן דהא ספק קרוב לו ספק קרוב לה אינו נאמן. ולכן תי׳ דע״י שהתורה אסרה בתורת ודאי שוב נאמן הע״א להעיד שנטמאת. וק״ק דלפי״ז נאמנות העד מיוסדת על איסור הסוטה לבעלה, ובגמ׳ לעיל דף ג. מבואר דנאמנותו מיוסד על הרגל״ד [ולא שע״י הרגל״ד חל דין סוטה ואז ע״א נאמן], ולדברינו א״ש. ולייישב קושיתו יתכן שיש לחלק מספק קרוב לה לכאן, ויתכן דאפילו לא נחלק מ״מ הא דאין העד נאמן [לכה״פ למהרי״ק] היינו משום דיש לה חזקת פנויה, וא״כ כאן דהתורה הפקיעה חזקתה שוב נאמן מן הדין, והכל מחמת הרגלים לדבר שעשהו לספק גמור.

וכל זה הוא כפשטות הבנת התוס׳, אולם מצאתי שו״ת מהרי״ל דיסקין תקנות עגונות סי׳ מ״ב (עמ׳ 60) שביאר כוונת התוס׳ באופ״א לגמרי עשה״ט, ולדבריו יתכן דתוס׳ לא חזרו מהך יסוד דיש רגל״ד והוכחה שזינתה, ורק דיש גריעותא מצד אחר ובזה השוו הדברים עם ספק מגע שרץ ע״ש בכל דבריו.

דברי הרשב״א בישוב קושית התוס׳

שם. והנה התוס׳ הקשו איך ילפינן ספק טומאה ברה״י מסוטה שאני התם דרגלים לדבר שהרי קינא לה

ונסתרה, וזהו באמת טענת ר' שמעון בנדה דף ג. דכל ספק טומאה ברה״י תולין דשאני סוטה דרגלים לדבר, ותירצו דליכא רגלים לדבר אמיתי.

אולם עיין ברשב״א בכתובות דף ט. שהעיר כנ״ל ותי׳ וז״ל וכל ספק טומאה אקיש רחמנא לסוטה בין יש רגל״ד בין אין רגל״ד דלא אקשינהו רחמנא אלא לספק שברשויות ויש בו דעת לישאל אבל לרגלים לדבר לא אקשינהו כדעת רבנן דר׳ שמעון, ולר׳ שמעון אקשינהו לגמרי כדאיתא בריש פ״ק דנדה, עכ״ל [קכד]. וכעי״ז תירצו בתוס׳ הרא״ש ותוס׳ שאנץ כאן דהלכתא גמירי לה ואסמכוה אקרא.

קושית מהרש״א דלר׳ שמעון דאית ליה האי סברא שפיר לא ילפינן

שם. הנה התוס׳ הקשו איך ילפינן ספק טומאה ברה״י מסוטה, הא איכא למפרך דשאני התם דיש רגל״ד, ותירצו דליכא רגל״ד אמיתי והוי רק כספק מגע שרץ.

והקשה המהרש״א ממ״נ לר״ש שפיר לא ילפינן מיניה, ולרבנן לית להו פירכא זו וצ״ע. ובקר״א (כאן) ורש״ש (נדה דף ג.) תירצו די״מ דגם לר״ש ספק טומאה ברה״י ודאי טמא, ורק בסוף טומאה תולין, ושפיר הקשו תוס׳ על ר״ש. (ומש״כ הקר״א כך מבואר בתוס׳ שם כוונתו להתוס׳ ישנים על הגליון שם, וכ״כ בתוס׳ הרא״ש).

ועיין במנחת קנאות שפי׳ ג״כ על דרך הקר״א דהתוס׳ נתקשו על כל ספק טומאה ברה״י, ורק הוסיף דגם לרבנן הקשו עיין בדבריו ובדברי המגיה שם.

ובלא״ה היה אפשר לומר בפשיטות דתוס׳ הקשו כן על רבנן, דר׳ שמעון אמר פירכא מרגל״ד והגמ׳ לא תי׳ אליבא דרבנן, והרשב״א בכתובות (מובא לעיל) באמת הקשה על רבנן וכתב דכך הוא הגזה״כ, וא״כ י״ל דתוס׳ לא ניחא להו לומר דהוי גזה״כ בעלמא, ושפיר הקשו אליבא דרבנן, וצ״ב דעת מהרש״א דכנראה נקט דלרבנן אינו מענינא להקשות מרגל״ד.

בא״ד. אבל גבי מקוה קודם טבילה לא ראינו שום ריעותא דאיכא לספקוי על ידה, עכ״ל. עיין במנחת קנאות שביאר דנתכוונו לסברת התוס׳ בנדה דף ב. דלא ילפינן מספק טומאה ברה״י לטמא למפרע יעו״ש, וכן מבואר בשמעתתא (ש״א פי״א). וקשה טובא דלפי״ז נמצא דהגמ׳ אמר הך סברא לר״ש, והתוס׳ כתבו זה ברבנן, עיין בדברי המגיה על המנחת קנאות מה שהאריך בזה.

בא״ד. ולעיל בפ״ק קודם העדאת עדים לא הואי שום ריעותא, עכ״ל. ודבריהם תמוהין הא ביארו דהתם יש כאן ריעותא להשוותו לספק. ובקר״א כתב ליישבו, וכנראה רצונו לומר דלעיל (דף ג:) הקשו איך ס״ד למילף עדות הראשונה דהיינו סתירה מעדות אחרונה בק״ו, הא שאני טומאה דיש רגל״ד משא״כ קודם סתירה ליכא רגל״ד. וע״ז כתבו כאן דגם לדבריהם דאין כאן רגל״ד מ״מ איכא למפרך דקודם העדאת עדים אפילו ריעותא לא הואי, ושוב א״א למילף מינייהו.

ועיין במנחת קנאות שביאר באופ״א (וכעי״ז במנחת סוטה) דהעדאת עדים ר״ל ״עדי סתירה״ דהיינו דקודם שיש עדות על הסתירה ליכא שום ריעותא ולכן אין ע״א נאמן. וביאור דבריהם דתחילה תוס׳ נקטו דכוונת רגל״ד היינו שיש הוכחה שזינתה, וע״ז הקשו א״כ איך ילפינן ספק טומאה ברה״י בדליכא רגל״ד, ותי׳ דאין כוונת רגל״ד שיש הוכחה וסימן על הזנות, אלא ר״ל דע״י קו״ס נעשה ריעותא וספק לפנינו ושוב נאמן ע״א. וע״ז העירו על עצמם דא״כ גם קודם סתירה יהא ע״א נאמן דכבר יש ריעותא של קינוי לעורר ספיקות [קכה], וע״ז הוסיפו דקודם עדות סתירה ״לא הואי

קכד. והנה עיין ברשב״א שכתב שם דהאומר פ״פ מצאתי והאשה טוענת נאנסתי שהיא נאמנת מדין ברי ושמא וחזה״ג, וכתב וז״ל ואע״ג דכל ספק טומאה ברה״י נמי טמא וגמרינן לה מסוטה אע״פ שאין רגלים לדבר דאלמא סוטה לאו משום טענת רגלים לדבר היא, ליתא דספק טומאה היינו משום דליכא מאן דאמר בריא שלא נטמא אבל סוטה שנסתרה דטענתא בריא אי לאו משום רגלים לדבר לא מטמאינן לה, עכ״ל. דהיינו הא דסוטה לא מהני ברי דידה היינו משום דיש רגלים לדבר, אבל בלא״ה מועיל הטענת ברי, והא דא״צ רגל״ד בספק טומאה היינו משום דליכא מאן דטעין ברי [ואי יש מאן דטעין ברי שלא נגע השרץ שפיר נאמן]. ואח״כ הקשה ואיך ילפינן שרץ בלי רגל״ד מסוטה ותי׳ דאקשינהו לגמרי. וצ״ע הא יש ליישב בפשיטות דא״צ רגלים לדבר אלא משום דיש טענת ברי, אבל שרץ דליכא ברי א״צ רגל״ד ושפיר ילפינן להו מהדדי, ולמה הוצרך לומר דאקשינהו לגמרי, וע״ע ברשב״א בנדה דף ג. שביאר דברי ר״ש שאני התם שיש רגלים לדבר, דגם לדידיה כל ספק טומאה ברה״י טמא, ודוקא בסוטה צריך רגל״ד משום דטוענת ברי, ומשמע כמו שהקשינו דאפשר לילף סט״ו ברה״י משום דליכא מאן דטעין ברי, אולם ברשב״א בכתובות מבואר דלא כזה דהוצרך לומר דאקשינהו לגמרי, ויש לדון טובא בכ״ז ואכמ״ל.

קכה. ובאמת כך מפורש בתוס׳ הרא״ש (דף ב:), ובביאור הגר״א (סי׳ ז׳ סק״ח), דע״י קינוי לחוד כבר איכא ריעותא,.

שום ריעותא״ וא״כ שפיר צריך שנים, ורק לאחר עדות קינוי וסתירה מקרי ריעותא להאמין ע״א על הטומאה ודו״ק.

ובהגהות וציונים הביאו מהקה״י שמחק תיבת לא, וכוונתם דהיה שם ריעותא[קכו]. אולם עיין בשמעתתא (ש״א פי״א) שהביא התוס׳ כגירסא דידן.

דף כח:

פלוגתת הראשונים במקור דין ספק טומאה ברה״ר

וממקום שבאת מה סוטה רשות היחיד אף שרץ רשות היחיד וכו׳ ברה״ר ספיקו טהור. ויש לציין ג׳ צדדים בהך דינא, דספק טומאה ברה״ר ספיקו טהור.

א׳ ומשמעות הסוגיות משמע דהלכתא גמירי לה דספק טומאה ברה״ר טהור, וכן כתב רש״י מפורש בנדה דף ב. וז״ל כגון ספק לא נגע לא גרסינן, דהתם לאו משום חזקה הוא דהא ספק טומאה ברשות הרבים דהיינו ספק נגע הלכתא גמירי לה, עכ״ל. וכ״כ עוד ראשונים.

ב׳ אולם בתוס׳ בסוגיין כתבו דההלכתא גילה דמעמידין הדבר על חזקתה, ולפי״ז ליכא דין מיוחד בספק טומאה ברה״ר, ודינו ככל הש״ס דאזלינן בתר חזקת טהרה, והא דהוצרכו לחלק בין רה״י לרה״ר היינו רק שלא ללמוד מספק טומאה ברה״י, וכן נקטו בעוד מקומות, וע״ע מה שכתבו בחולין דף ט: ודו״ק.

ג׳ ובדעת הרמב״ם צ״ל ג״כ על דרך זה, דעיין בהל׳ אבות הטומאה (פט״ז ה״א) דמשמע דעיקר דינא דספק דרבנן לקולא נלמד מהא דספק טומאה ברה״ר טהור, ותמה מהרי״ט (ח״ב סי׳ א׳) דאמרינן דההלכתא גמירי לה דדוקא ברה״י ספיקו טמא אבל ברה״ר ספיקו טהור, ותי׳ כעין דברי התוס׳, דהוצרך לסברת בן זומא וכדו׳ כדי ללמוד החילוק רשויות שלא נימא דאיכא דינא דספק טומאה ברה״י טמא גם ברה״ר.

ולפי״ז יש ג׳ צדדים בדינא דספק טומאה ברה״ר, א׳ הלכתא דספיקו טהור. ב׳ חזקת טהרה. ג׳ להרמב״ם דבכל הספיקות מה״ת לקולא כך הוא דינא דספק טומאה ברה״ר.

ורק יש להעיר דא״כ כמו דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן בכל התורה, נימא כן גם בספק טומאה דמדרבנן ספק דאורייתא לחומרא. ונראה די״ל עפ״י דברי הט״ז הידוע דלא תקנו חז״ל להחמיר בדבר שמפורש בתורה להקל, וכאן בספק טומאה ברה״ר דנלמד מפורש שלא להחמיר כברה״י שפיר לא החמירו חז״ל, וכעי״ז כתב נכד הפלתי (נדפס בסוף הפלתי) דהא דהתירו ספק ממזר להרמב״ם אפילו מדרבנן משום דהכתוב התירו בפירוש.

כמה מהלכים בישוב קושית התוס׳

תוד״ה ברשות הרבים וכו׳ סוף סוף חברותיה והיא הויא שלש והוה ליה ספק טומאה ברה״ר ואמאי מטמינן לה, עכ״ל. וכמה ראשונים ומפרשים דנו בקושיא זו, ואעתיק עיקר הדברים, ומה שיש ללמוד מזה.

א׳ תוס׳ כאן תי׳ דבר מחודש דכיון דמקום המקור מקום סתר הוא ל״ש למימר ביה רה״ר אפילו אם נולד ספק ראייתה ברה״ר. ועיין בשמעתתא (א׳ ט״ו) מה שחידש עפ״י דברי התוס׳ גם לגבי זנות דאשת איש דהרצון האוסרת הוי מקום סתר.

קכו. וגם לגירסא זו צ״ב כוונתם, ובקה״י ביאר דר״ל דקודם העדאת עדים ״על הזנות״ ליכא ריעותא לומר דהוי טומאה ודאי. וצ״ב מה זה ענין להמשך דבריהם. ונראה דדבר עמוק נכלל בדברי התוס׳ לגירסת הקה״י, דהנה תחילה תוס׳ הבינו ענינא דרגל״ד דהוי כהוכחה על הזנות, וע״ז הקשו מספק טומאה ברה״י, ודחו דבאמת ליכא רגל״ד וכוות רגל״ד היינו רק דיש ספק לפנינו. ובזה הוסיפו התוס׳ דמובן למ״ל ע״א להעיד על הטומאה, דהיה אפשר להעיר הא בלא״ה כבר ידענו שזינתה ע״י קו״ס דהוי כודאי זינתה (ובאמת יש שהעירו מה נתוסף ע״י הע״א הא גם קודם לכן היה ודאי זנות ובעלה לוקה למקצת רבוותא) וע״ז הויספו התוס׳ דלפי״ז קודם עדות הזנות היה ״רק ריעותא״ ולא סימן טומאה והוכחה על זנות ושפיר צריכין לעדותו.

ב' בתוס' נדה (דף ב.) תי' דגם ברה"ר נאמר טומאת מעת לעת, ולכן לא איכפ"ל דהוי ספק טומאה ברה"ר, ורק הקשו אי הוי אין בו דעת לישאל, [וחזינן דחלוק ספק טומאה ברה"ר דספיקו טהור ואין בו דעת לישאל דספיקו טהור, ויש להאריך בזה טובא ואכ"מ].

ג' עוד צידדו התוס' (נדה שם) דמיירי שיש כילה מפסיק בינה לחברותיה ושפיר אינו רה"ר. [וזה תלוי קצת בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד (הל' נזירות פ"ט הט"ז) עד כמה צריך שיהיו השלשה מקורבין להחשב רה"י].

ד' הרשב"א הביא יש מתרצים דנשים לא חשיבי לעשות רה"ר, וטעמייהו כיון דילפינן הכל מסוטה וגם כשיש נשים הוי סתירה ודוקא אנשים מבטלין הסתירה לכן אין פועלין רה"ר, ועיין מנחת קנאות בסוגיין מה שכתב בזה.

ה' עוד תי' הרשב"א דכיון דהספק הוא עליה לכן נחשבת כהשרץ עצמה ואינה נכנסת תוך החשבון, ועיין בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"ב סי' ק"ב) ובמנחת קנאות מה שכתבו בזה.

דף כט.

ביאור בכוונת התוס' דלגבי איסור לבעל איכא ספק חייב מיתות ב"ד

תוד"ה שכן עשה בה ספק זונה וכו' דלא טמאה אלא לענין בעלה דאיכא ספק חייבי מיתות ב"ד על ידו וכו' עכ"ל. ודברי התוס' תמוהין מה ענין איסורה לבעלה להא דהבועל חייב עליו מיתה. ועיין מנחת קנאות שביאר בדוחק דהתורה רוצה שיגרשה שלא תזנה עוד כיון שיש בזנותה חייבי מיתות ב"ד, ובמנחה חריבה ביאר דיש בזה גם חייבי מיתות, וקשה איך הועיל בזה הא גם מה שפסל מתרומה היה מיתות ב"ד, ומה הקשר של החיוב מיתה להא דנאסרה לבעל ולבועל.

והרה"ג ר' שמואל ישע' יפה שליט"א העיר, דכוונת התוס' דכשדנין לגבי איסורה דבעלה אם זינתה או לא הנידון תלוי אי עברה על איסור דאשת איש שיש בה חיוב מיתה, אבל כשדנין תרומה וכהונה יתכן שתהא נאסרת גם בלי לעבור על חייבי מיתות ב"ד אילו היתה פנויה ונבעלה לפסול לה, ועל כן היה יתכן דמהא שהתורה אסרה לבעל בספק זה הוא רק לגבי בעל דהוי מין נידון אחרת, משאר ספיקות דמוקמינן לה בחזקת טהרה.

פלוגתת הבבלי והירושלמי אי צריך קרא לתרומה

בא"ד. אבל בירושלמי דפ"ק מתוך קושיא זו דריש חד **מהני תלתא קראי ליבם..** עכ"ל. ונמצא דנחלקו הבבלי והירושלמי אי צריך קרא לכל חד, ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי בהל' יבו"ח (פ"ו), ובקובץ הערות (סי' ט"ו), וכן הזכיר הקר"א כאן, דמבואר בסוגיין דבר יסודי דאע"ג דנאסרה לבעלה אין זה משום דנתברר דזינתה, או דחוששין מן הדין שזינתה, אלא דנתחדש כאן ע"י קו"ס איסור חדש לגבי הבעל, ולכן צריך קרא לכל חד, אולם בדעת הירושלמי מוכח דלא כזה, ונראה דנחלקו בכל עיקר גדר של איסור קו"ס, ויתבאר אי"ה במקו"א.

ובשמעתתא (ש"א פי"ג) הביא קושית התוס' ותי' דרק בדין טומאה נאמר ספק כודאי, אבל לולי קרא לא ידעינן דבועל ותרומה וכהונה הוי טומאה והייתי אומר להרמב"ם והראב"ד ספק לקולא ככל הספיקות, ולהר"ן וש"ר דספק דאורייתא לחומרא הייתי אומר דרק נאסרה מספק, וקמ"ל הנך ד' קראי דהוי טומאה לכל חד, ובמלואי שמעתתא הביא מהאחיעזר דאצ"ל דיש טומאה לגבי תרומה [דהוי דבר חדש] אלא דבלי קרא מיוחד לא היה בו גזה"כ דסוטה, ורק אח"כ ילפינן לשאר דיני טומאה.

וע"ש מש"כ בזה ליישב דברי הרמב"ם דהתיר סט"ו ברה"ר משום דכל הספיקות מדבריהם, דאע"ג דסט"ו הלכתא גמירי לה דמותר ה"מ לגבי הטומאה שבו, אבל לגבי האיסור שבו לא מהני וע"כ דמצד האיסור שבו אמרינן דספיקו לקולא, וזה נפלא מאד.

אימא סיפא והכשר וכו'. עיין קר"א עוד שני חילוקין ליישב סתירת הפסוקים, דברישא איכא חזקה ולכן מותר משא"כ בסיפא, ועוד ברישא הוי ספק לאו ולקולא ובסיפא ספק כרת ולחומרא [כמש"כ הרמב"ם], וכתב דצ"ל דהגמ' לא רצה לפרש כנ"ל יעו"ש.

ואי מסוטה עד דאיכא דעת מגיע ונוגע. ומבואר כאן דאיכא דעת בועל, והעיר הקר"א דמקנין אפילו ממי שאין בו דעת, אלא צ"ל משום דסתם סוטה איכא דעת נוגע ומגיע. ועיין במנחת קנאות שהאריך בזה טובא על תוס' לעיל דף כח: (ד"ה מכאן) יעו"ש.

רש"י ד"ה דעת נוגע ומגיע.. כיון דיש בו דעת בזה שנטמא.. עכ"ל. ומשמע דבעינן דעת של המקבל טומאה, ועיין מאירי שהביא מחלוקת ראשונים וכתב דפשוט דאו הא או הא סגיא. ועיין רש"י לעיל שכתב כגון אדם או טהרות שהיה אדם עסוק בהם בשעה שנולד הספק, ויל"ע אי הוי סתירה לרש"י כאן.

מתי נוגע דין טומאה בחולין דאמרינן דטבו"י מותר בו [מתרץ נ"מ לחולין בטהרה, או שהכונה למעשר]

ומה טבול יום שמותר בחולין פוסל בתרומה וכו'. ומבואר דקודם שטבל היה אסור בחולין, וצ"ע איזה איסור טומאה שייך בחולין. וכן יש להעיר על הא דאמרינן ביבמות דטבל הותר בחולין ובמעשר, ובשלמא במעשר יש איסור אכילה בטומאה, אבל חולין שאינו מעשר איך שייך נדון דאורייתא באכילתו בטומאה. וכן עיין ברש"י ד"ה ככר שני שכתב דמאי דכתיב כל אשר בתוכו יטמא חולין ותרומה וקדשים במשמע, צ"ב למאי כתבה התורה דיני טומאה בחולין.

וכנראה נחלקו הראשונים בזה, דעיין במקד"ד (טהרות סי' מ"א) שהאריך בטוב טעם דיש מחלוקת הראשונים אי יש איסור דאורייתא לאכול חולין בטומאה. דבחולין דף ב: הגמ' צידד דהכל שוחטין אתי לרבות אפילו טמא, והגמ' הקשה "טמא בחולין מאי למימרא", ופרש"י דהא לא הוזהרו ישראל על טהרת חוליהן. וכ"כ תוס' דהא דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י היינו דוקא בפירות דשייכא בהו תרומה אבל בשר לא. אולם אח"כ כתבו בזה"ל ואפילו יהא אסור לטמאות גופו באוכלין טמאין, כדדרשינן והתקדשתם והייתם קדושים אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, מ"מ יכול לטמאותן ולאוכלן בימי טומאתו, עכ"ל. ומבואר מתוס' צד שיהא אסור לאכול חולין בטומאה משום דמטמא גופו, ועיין ברש"י בחולין דף לה. שכתב בזה"ל והא מוזהר הוא מלפסול גופו דאמרינן בפ"ח דיומא אל תטמאו בהם ונטמתם בם מכאן לטומאת גוייה דאוריתא ואפילו למ"ד דרבנן איסורא מיהא איכא.. עכ"ל. ומבואר מרש"י דיש איסור מה"ת לאכול חולין בטומאה, אולם בתוס' שם חלקו ע"ז וכתבו דליכא בזה שום איסור, וכ"כ בכריתות דף יג. לגבי הא דהתירו למעוברת אוכלין טמאין פחות מכשיעור מיירי כשיש בזה חשש טומאה בתרומה ע"ש. ובמל"מ (הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"י) העיר בזה סתירת התוס', ובספר שחיטת חולין (חולין ב:) כתב דמש"כ תוס' דאפילו יש איסור וכו' כוונתם לשיטת רש"י ואינהו חולקין עלייהו, וכן ראיתי בחקרי לב (או"ח סי' מ"ד) שכתב כן בישוב סתירת התוס'.

ונמצא מחלוקת רש"י ותוס' אי יש חיוב מה"ת לאכול חולין בטהרה, ולכן כתבו התוס' דהא דאסור לגרום טומאה הוא רק משום חשש תרומה, אולם רש"י בגיטין דף נג. כתב הטעם דאסור לגרום טומאה הוא מפני פרושין שאוכלין חוליהן בטהרה, וא"ש לשיטתו דס"ל דצריך לאכול חולין בטהרה מה"ת. ועוד עיין בפסחים דף קטו. שכל שטיבולו במשקה צריך נטילה, ופי' בתוס' הטעם שלא יטמא המשקין להיות ראשון ויהא אסור לשתותן ולפסול את גופו, וכתבו דלפי"ז ליכא חיוב נטילה בזמה"ז דבלא"ה אין נזהרין מלאכול חולין בטהרה. ועיין בטור סי' תע"ג שהביא כן בשם מהר"ם והעיטור, וכן עיין בב"י סי' קנ"ח מה שהביא שיטות כנ"ל, וכתב בחקרי לב הנ"ל דכל הנך ראשונים ס"ל כרש"י בפסחים דף לה. דיש חיוב מה"ת לאכול חולין בטהרה. ושאר ראשונים פירשו דין טיבולו במשקה משום סרך תרומה וכמו נט"י לפת, ולפי"ז חיובו שייך גם בזמה"ז כמו שנוהג חיוב נטילה לפת.

אולם עיין ברש"י בגיטין דף סא. שכתב להדיא דהוי מדרבנן, וכן משמע ברש"י חולין דף ב: וצ"ע בכ"ז. ועכ"פ לדעת התוס' ודאי ליכא איסור מה"ת, ולרש"י יתכן דאסור מה"ת.

ולאור כל הנ"ל מתיישב סוגיין לכה"פ לדעת רש"י דיש איסור לאכול חולין בטומאה, וע"ז אמרינן דטבול יום מותר בחולין, וכן ככר שני פסול בחולין, אולם לתוס' הדק"ל.

ועיין ברמב"ם (הל' טומאת אוכלין פט"ז) שנקט כדעת התוס' וליכא שום דיני טומאה וטהרה לגבי חולין, ונתקשה א"כ מה ענין ראשון ושני בחולין ותירץ דהוא רק נוגע לענין תרומה וקדשים לעשותן שלישי ורביעי עיין בדבריו. ולפי דבריו אכתי צ"ע מאי דאמרינן דטבול יום מותר בחולין הא גם טמא גמור מותר בחולין, וצ"ל דכוונת הגמ' על מעשר.

ויש לסיים דעיין ברש"ש בריש חולין, ובמקד"ד שהעירו דיש בזה פסוק מפורשת דהדבר מותר דכתיב הטמא והטהור יחדיו יאכלנו, ומזה ילפינן דרק חולין הותר בטומאה ולא מעשר, ואיך נימא דנאסר לאכול חולין בטומאה. ותי' הרש"ש דנ"מ בפחות מכשיעור דמאחר שאינו מטמא את הגוף שפיר ליכא

איסור כלל וסתם אכילה בכזית ובזה התירה תורה אבל חצי פרס שפיר נאסר אפילו מה״ת או לכה״פ מדרבנן. אולם עיין במקד״ד שצידד בדעת התוס׳ ישנים בכריתות דגם חצי שיעור אסור מה״ת ולפי״ז ע״כ אינו משום דמטמא גופו והדק״ל, אולם בשחיטת חולין תמה עליו מיניה וביה דאי אינו משום דמטמא גופו א״כ למ״ל חצי פרס ותיאסר בכזית ע״ש.

ואחר כתבי כל זה ראיתי ברש״י חגיגה דף כד. שהעתיק גמ׳ דידן ולא כתב דטבו״י מותר בחולין אלא מה טבול יום דמותר במעשר, ואפשר קאי כהצד דליכא חיוב חולין בטהרה ולשון איסור והיתר ע״כ קאי לענין מעשר.

ועיין בדברי הגרי״פ על הרס״ג (ל״ת ע״ז) מה שהאריך טובא בנדון הנ״ל עד כמה איכא חיוב לאכול חולין בטהרה.

פלוגתת רש״י והרמב״ן למה לא אמרינן דיו

רש״י ד״ה כבר שני.. ודיו ליכא למימר דא״כ בטל ליה ק״ו.. **עכ״ל**. והקשה הרמב״ן (כאן) הא זהו רק לר״ט אבל לרבנן בכל אופן אמרינן דיו, ואין לומר דריב״ז ס״ל כר״ט דא״כ הו״ל למימר דאתי דור אחר ויאמרו דיו. ולכן תי׳ דילפינן לה לכו״ע ע״ש. ואינו ברור כוונתו.

דף כט:

מה לטבו״י דשרץ שכן במינו אב הטומאה כלי חרש יוביח וכו׳. ונסתפקתי אם ע״י הך יוכיח אפשר ללמוד גם מטבו״י דאב הטומאה עצמו, ונראה שהמהרש״א והקר״א נחלקו בזה עיין בדבריהם.

נידון אי טבול יום מטמא בנגיעה

רש״י ד״ה מטב״י דשרץ וכו׳ וכי טבל הותר לחולין ואסור לתרומה ואפילו לנגיעה, דכתיב נמי הערב שמש בכלים וכו׳, עכ״ל. וכוונת רש״י דילפינן מטבול יום דשרץ ״דמטמא״, והמקור דגם אחר שטבל עדיין טומאתו עליו אפילו לטמא אחרים ילפינן מדנאמר הערב שמש בכלים כמו שהוכיח רש״י.

וכן מפורש בגמ׳ שבת דף יד: דמובא כל הי״ח דבר שגזרו עליה ותנן טבול יום פוסל בתרומה, והגמ׳ מתמיה דאורייתא הוא והשיבו סמי מכאן טבו״י. ופרש״י שם דטבו״י מטמא לתרומה מדכתיב הערב שמש בכלים.

ונראה לצדד, דילפינן דכמו טבו״י דהוי טומאה קלושה ואעפ״כ מטמא א״כ כ״ש ככר שני דהוי טומאה יותר חמורה דהא אסור בחולין דמטמא, ולפי״ז ל״ש דיו, דילפינן דדרגת טומאה כזו בודאי יכול לטמאות אחרים, ואין צריכין לימוד על עשיית שלישי במיוחד אלא ילפינן דככר שני אע״ג קלישא טומאתו מ״מ בודאי יכול לטמאות כיון דעדיף מטבו״י. ומה שהאריך הרמב״ן נראה עפ״י מה שיתבאר בע״ב דיש לחקור בגדר דטבו״י מותר בחולין ואסור בתרומה, האם אמרינן דבאמת אכתי טומאתו עליו ורק יש היתר מסויים לחולין ולמעשר, או להיפוך דהוי בעצם טהור ורק אכתי פסול לתרומה ולקדש. ולזה נתכוון הרמב״ן דאילו היה טמא בחפצא אז צדקו דברי רש״י דהוי ק״ו רגילה ושייך דיו, אבל כיון דהוי טהור גמור לחולין ואעפ״כ בידו לטמאות, א״כ ככר שני שהוא בחפצא טמא כ״ש דמטמא אחרים, כך נלע״ד וצ״ע.

אולם עיין בע״ב שהבאנו מהגרי״ש זצ״ל שפי׳ באופ״א דלרש״י לא ילפינן כלל מהא דמטמא, אלא מהא דנאסר טבו״י באכילת תרומה, וכתב לפרש פלוגתת הטורי אבן והרש״ש בזה, וזהו דלא כמש״כ.

ונמצא ג׳ ראיות נאמנות דטבו״י מטמא לתרומה ולקדש מה״ת, א׳ מסוגיין דילפינן לפסול שלישי לתרומה מטבול יום דשרץ דמטמא בנגיעה כמו שפרש״י. ב׳ מסוגיא דשבת דהקשו בהא דכלליהו בי״ח דבר. ג׳ ובעיקר מהפסוק שהביא רש״י דשייך הערב שמש בכלים וודאי ל״ש לאוכלם וע״כ דאינו נוגע אלא להאוכלים שנוגעין בהם וה״ה לאדם שטבל דמטמא בנגיעה.

אולם עיין בחולין דף קכח. דהגמ׳ דן לגבי חיבור לטומאה והקשו סתירת ר״מ, והגמ׳ הקשה ודלמא שני ליה לר״מ טבול יום משאר טומאות. ופרש״י דלמא אע״ג דמיקל ר״מ בטבו״י שהוא טומאה דרבנן מחמיר הוא בטומאה חמורה, עכ״ל. ומפורש ברש״י דטבו״י אינו מטמא לתרומה אלא מדרבנן, וכתב ע״ז רע״א בגלה״ש וז״ל תמוה לי הא טבול יום הוא טמא דאורייתא לפסול תרומה בנגיעה, עיין סוטה דף כח. ובתוס׳ שם, וה״ל לרש״י לומר דט״י קליש טומאה

וצע״ג עכ״ל. וכוונתו לסוגיין ורש״י דהוכיח דטבו״י מטמא בנגיעה מדכתיב הערב שמש בכלים. וכן עיין ברמב״ם שכתב בהל׳ אבות הטומאה פ״י ה״י דטבו״י פוסל לתרומה ולקדש רק מדבריהם. וצ״ע בתרתי א׳ מהנך תרי סוגיות (סוגיין, וסוגיא דשבת), וב׳ מהא דכתיב הערב שמש בכלים, וכמו שהוכיח רש״י עצמו.

ובמשנת טהרות (טבול יום סי׳ א׳) כתב ליישב דנחלקו ר״מ ורבנן בעיקר גדר של טבו״י, וכל הני סוגיות הם לר״מ דמשוי טבו״י כטמא גמור, אבל החכמים חולקין עליו, וס״ל דהוי גזה״כ בעלמא שנפסל לתרומה ולקודש אבל מצד עיקר החפצא שלו הוא טהור, ושפיר לא מצי לטמאות בנגיעה. אולם רש״י בחולין דף קכח. כתב דבריו גם לר״מ וא״א ליישב כך, וצ״ע.

ומצד הערב שמש בכלים, עיין במקד״ד סי׳ ל״ט סק״א שהעיר כנ״ל דמה יעשו רש״י בחולין והרמב״ם במה שמפורש בקרא הערב שמש בכלים. ותי׳ דנ״מ לענין ביאת מקדש דכלי הוא טבו״י אסור להכניסו למקדש, וכתב דזהו ישוב רק לרש״י, אבל הרמב״ם כתב (הל׳ ביאת מקדש פ״ג הי״ז) דאין חייבין רק על כלים שהן אב הטומאה. ובתורה כתיב הערב שמש בכלים שנגעו בשרץ ובשכבת זרע שאינן אלא ראשון, וכנראה שנשאר בצ״ע.

ובמשנת טהרות הנ״ל כתב ליישב עפ״י דברי אביו ר׳ אברהם גרבוז שליט״א שהוכיח מהספרי זוטא דאפילו אי ליכא איסור ביאת מקדש בראשון מ״מ יש בה מצות שילוח טמאים (ושמעתי יסוד זה מפיו כשספדתי אצלו בשבת בהיותי בארץ הקודש), וא״כ נ״מ לגבי דין שילוח טמאים.

ועוד תי׳ דנ״מ לכלי שרת דאסור לעבוד בכלי שהוא טמא, אולם קשה לי ע״ז דבהאי קרא דטבו״י בכלים כתיב ״מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם במים יובא וטמא עד הערב וטהר״, וא״כ איך אפשר לעשות כלי שרת מכלי עץ וצ״ל דנחלקו בזה תנאי (כמבואר לעיל דף יד:) וקאי כהתנא דמכשיר כלי עץ לכלי שרת, אבל אכתי קשה מהא בגד או עור או שק, וכיון דמה״ת טבו״י אינו מטמא בנגיעה, ולענין כלי שרת אינו מעניא הדק״ל, וצ״ע.

שיטה מחודשת של רבינו משולם דשבירת כלי חרס הוי כטבילה במקוה

רש״י ד״ה הצד השוה וכו׳ ובכל הספרים כתיב הצד השוה שבהן שמותר בחולין ופוסל בתרומה, ולהך לישנא אין אדם יכול לפרש איזה כלי חרש שמותר בחולין ופסולין בתרומה, עכ״ל. בתוס׳ שאנץ ובתוס׳ הרא״ש בסוגיין הביאו חידוש גדול בשם רבינו משולם ליישב דשבירת כלי חרס באופן שנשאר השברים ראויין קצת, אמרינן דשבירתו זהו טהרתו והוי כטבילה במקוה, וטהור לחולין ופסול לתרומה ונמצא דשייך כעין דין טבול יום גם בכלי חרש וא״ש הצד השוה, ור״ת חלק ע״ז בתוקף וסתר כל המקורות ליסוד זה, ויש כמה דברים עמוקים בדברי רבינו משולם, ובמהדורה השלימה יבואו הדברים בשלימות.

למה לא פרכינן כן בכל מה הצד

מה לצד השוה שבהן שכן יש בהן צד חמור. ותמהו התוס׳ בכתובות דף לב. דא״כ נסתר כל מה הצד שבעולם. ותירצו בג׳ אנפי, א׳ דר״ל דיש בהם צד חמור משונה, דכלי חרס מטמא מאוירו, וטבו״י טמא אע״ג דכבר נטהר (וכתבו דזה דחוק). ב׳ דאיכא למפרך מה לצד השוה שבהן שכן במינן אב הטומאה, דבשאר כלים שייך אב הטומאה וא״צ בפועל בכלי חרס. ג׳ ועוד פירשו דשניהם קרובין לאב הטומאה שנגעו בהן, משא״כ שלישי שנגע בשני. וברש״י כאן פי׳ צד חמור טבו״י יש במינו אב הטומאה כלי חרש מטמא מאוירו, וצ״ל שפי׳ כמהלך הראשון.

דיון המפרשים אי הך ק״ו לשלישי ורביעי הוי מה״ת

שם. הנה מתבאר מסוגיין ק״ו דר׳ יוחנן בן זכאי ללמוד שלישי בתרומה, וק״ו דר׳ יוסי ללמוד **רביעי בקדש.** ויש מבוכה גדולה בדברי הראשונים אי הנך דינים הם דאורייתא או דרבנן. והנה עיין בגמ׳ פסחים דף יד. דילפינן מדכתיב וכי יתן מים על זרע, ונפל מנבלתם עליו, טמא הוא. הוא טמא ואין עושה כיוצא בו טמא. ופרש״י אין מטמא אוכל כיוצא בו. ומבואר מזה גזה״כ דאין אוכל מטמא אוכל, ונחלקו שם אמוראי לגבי תרומה וקדש, ולרבינא אליבא דרבא מקרא מלא דיבר הכתוב לא שנא חולין ולא שנא תרומה ולא שנא קדשים אינו עושה כיוצא בו.

ועיין ברמב״ם אה״ט פ״י ה״ט שכתב שהאוכלין לא יהיו אב הטומאה לעולם, ויהיו ראשון ושני מדברי תורה, ושלישי ורביעי מדברי סופרים בלבד. והנה דינא דשלישי ורביעי הוא רק בתרומה וקדש דאין שני עושה שלישי בחולין, ואעפ״כ כתב הרמב״ם דשניהם מד״ס. ומוכח דלעולם אין אוכל מטמא אוכל אפילו לקדש. ועיין במקד״ד סי׳ ל״ט שהביא דברי הרמב״ם בהקדמתו שכתב בזה״ל וכן ג״כ מה״ת אין אוכל מטמא אוכל ולא יהיה שלישי לעולם אלא מדרבנן בהכרח, לפי שהאב כאשר יטמא הכלי או האדם יחזור זה הכלי או האדם ראשון, וזה הראשון יטמא אוכלין ומשקים לבד כמו שקדם ויהיה האוכל שני דאורייתא ג״כ ולא יטמא זה האוכל זולתו ויחזור שלשי אלא מדרבנן כמו שהשרשנו כו׳ הנה כבר התבאר שראשון ושני כבר יהיו מדאורייתא וכו׳ אולם שלישי ורביעי הנה הוא לעולם מדרבנן וזה אמרו (סוטה כ״ז ב׳) עתיד דור אחר כו׳ עכ״ל. ומבואר דלעולם א״א בשום צד שיהא שלישי ורביעי מה״ת.

והקשו הצל״ח (פסחים טז: אות ס״ח וס״ט) והאבן האזל (איסו״מ פ״ו ה״ח אות ה׳) והאג״מ (או״ח ח״א, קדשים סי׳ ל״א) על דברי הרמב״ם בפי״א ה״ג וה״ד שהאריך למילף מפסוקי התורה שלישי ורביעי, ובה״ד יליף שלישי לקדש מפסוק מפורש דהתורה קראה שני טמא, וכתיב ו״הבשר אשר יגע בכל טמא״ נטמא, הרי למדת שבשר הקודש שנגע בשני נטמא וישרף. ואח״כ יליף רביעי בקודש מק״ו דר׳ יוסי כדאיתא בסוגיין, ומצד הק״ו לכאורה יש ליישב דהוי מדרבנן בעלמא ואינו מוכרח שיהא הק״ו מה״ת. אבל מה דהוכיח מקראי דמצינו שלישי בקדש מה״ת איך כתב בפ״י דליכא שלישי ורביעי אלא מדברי סופרים.

ור׳ איסר זלמן ור׳ משה תירצו דהרמב״ם בפי״א בא לומר דמדיני טומאה וטהרה מפורש בקרא דשני יכול לטמא שלישי דהא קרא לשני טמא וכתיב דכל אשר הוא טמא יכול לטמא. ורק יש עיכוב צדדי דילפינן דאין אוכל מטמא אוכל, ונמצא דהך קרא הוא אסכמתא, אבל אינו ממש אסמכתא, דשפיר אפשר לילף דשייך שהשני יטמא ורק לא ימלט בהיכי תמצא דאוכלין אינו מטמא אדם וכלים, וא״א לטמא כיו״ב ובדד ישב ולא יוכל לטמא שום דבר. כך הבנתי מדבריהם.

אולם הצל״ח תי׳ באופ״א וכתב לחדש דהא דילפינן דאין אוכל מטמא אוכל קאי רק לגבי אוכלין, אבל אוכל מטמא משקין בקודש מה״ת (והוסיף דגם משקה מטמא אוכל בקדשים וזהו חידוש נוסף, אבל אוכל לטמא משקה מוזכר בכמה אחרונים כמו שיתבאר). ורק הקשה על עצמו דא״כ הדק״ל איך כתב הרמב״ם דלעולם א״א לשלישי ורביעי מה״ת, וע״ז כתב לחדש דהרמב״ם ר״ל דא״א שישאר כקדמותו ויהא מה״ת, דהיינו שיגע אוכל לאוכל ולעוד אוכל ולעוד אוכל בזה א״א שיהא מה״ת, אבל מאוכל למשקה שפיר שייך שלישי ורביעי. ועיין במקד״ד שם שחלק על דבריו, וכתב ג״כ דהוא אסמכתא. ובנתיבי דעת הביא שהמשנה אחרונה (טהרות ד׳ ט׳) והתפא״י (שם אות ט״ו) והרש״ש (בכורות דף ל.) והחזו״א (גליון המקד״ד) ס״ל כהצל״ח דאוכל מטמא משקין מה״ת ע״ש, אבל המראה הפנים (סוטה פ״ה) והגרי״ז (כתבי הגרי״ז מנחות דף נד.), ואבן האזל ואגרות משה (הנ״ל), ס״ל כהמקד״ד.

ב] שיטת התום׳. והנה התוס׳ כבר נתקשו בזה איך שייך שלישי ורביעי מה״ת הא אין אוכל מטמא אוכל ותירצו דמשכחת לה בעצים ולבונה דחיבת הקדש מכשרתן, אולם הכס״מ כתב בדעת הרמב״ם דחיבת הקודש הוא מדרבנן, וא״כ שפיר צ״ל כנ״ל. אולם ר׳ איסר זלמן האריך לצדד דלא כזה ולהרמב״ם הוי מה״ת ושפיר יתכן דיש עצה אחרת בעצים ולבונה. ועיין במעילה דף ח: שהקשה תוס׳ איך אמר רבא דטבו״י הוי תחילה לקודש מדרבנן הא ילפינן מיניה רביעי בקדש, ותי׳ דרביעי בקדש הוי דרבנן, וזהו כרש״י והרמב״ם. אולם התוס׳ עצמן ס״ל בדרך כלל דלא כזה.

ובדעת רש״י יש לדון, ובפסחים דף יט. תלה הדבר אי אוכל מטמא אוכל בקדשים (פליגי בדף יד. שם) ולרבינא אליבא דרבא דאין אוכל מטמא אוכל אין רביעי בקדש מה״ת אלא מדרבנן וזה תלוי גם אי משקין מטמא אוכל מה״ת, אולם שלישי לקדש ודאי הוא מה״ת וכמו שאמר ר׳ יוסי דלמדנו שלישי לקדש מן התורה. ולענין תרומה לא כתב כלום בזה, וכן בחגיגה דף כד. כתב דק״ו דר׳ יוסי הוא מדרבנן, ולא דיבר על ק״ו דריב״ז לענין תרומה, ועיין בדבר שאול סי׳ נ״ט אות ח׳ שהוכיח מרש״י בחולין (דף לה.) דגם ק״ו דריב״ז הוי מדרבנן ולא משכחת לה שלישי מה״ת אלא לקדש. ולפי״ז נמצא ג׳ שיטות ראשונים, דלתוס׳ גם רביעי הוי מה״ת. ולרש״י רק שלישי לקדש, ולהרמב״ם כפשוטו לעולם לא משכחת לה שלישי או רביעי מה״ת, וכבר הבאנו שנחלקו בדעתו.

מה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש וכו׳. והרש״ש הגיה פוסל בקודש. וזה תליא בפלוגתא דלעיל של רש״י והרמב״ן אי ילפינן מהא דנאסר הגברא באכילת קודש או מהא דמטמא בנגיעה.

למה אינו אלא פוסל לקודש

וחכ"א כשם שפוסל אוכלי תרומה ומשקי תרומה כך פוסל אוכלי קדש ומשקי קדש. עיין במקד"ד סי' ל"ט סק"א שהעיר דמבואר במתני' דטהרות וברמב"ם (אה"ט פ"י ה"ב) דטבול יום דינו כשני, ומה שנוגע בו הוי כשלישי, וא"כ כשנגע בקדש נעשו שלישי ולעולם שלישי עושה רביעי בקדש, וא"כ למה אמרי חכמים שלא יעשה האי שלישי רביעי. וכתב ליישב עפ"י מה שהאריך (ונתבאר מקצת לעיל) דדעת הרמב"ם דלעולם אין שלישי ורביעי מה"ת דאין אוכל מטמא אוכל, וכל טומאת אוכלין הם רק לעצמן, ומצינו בכמה דברים שבטבו"י לא העמידו חז"ל דבריהם ואוקמוה אדאורייתא, ושפיר אמרי חכמים דרק פוסל קדש ואינו מטמא. ובנתיבי דעת כתב שם ליישב באופ"א עפ"י לשון הגמ' מעילה דמאחר דטבל קלש ליה טומאה, ולכן אין בכחו לטמא כלל, אלא לפסול (וכאלו לפעול טומאה שיוכל להעביר לאחרים הוא גדר אחרת, ואין בטבו"י בכחו לעשות כן).

תניא אמר ר' יוסי מנין לרביעי בקודש שפסול, ודין הוא מה מחו"כ שמותר בתרומה וכו'. ור' יוחנן השיב דפירכתו בצדו דלחכמים טבו"י רק פוסל לתרומה ולקדש וחזינן דאע"ג דפסול לתרומה מ"מ אינו מטמא לקדש וזהו סתירה לק"ו דידיה, וא"א לומר דס"ל כאבא שאול וכמו שהוכיח הגמ'. ומקשין על הרמב"ם שהביא ק"ו דר' יוסי (אה"ט פי"א ה"ד) וגם פסק כחכמים דטבו"י פוסל אוכלי תרומה וקדש (פ"י ה"ג) ולכאורה פירכתו בצדו, ועיין בהערות מש"כ ליישב דבלא"ה הכל מדרבנן, ובחידושי ר' מאיר שמחה כתב ליישב דעת ר' יוסי, וי"ל דבזה יתיישב דברי הרמב"ם ג"כ.

דף ל.

דברי רש"ן דאין רביעי בקודש אלא כשהראשון היה קודש

רש"י ד"ה ופוסל אחד בחולין.. ותנא דפליג עליה סבר ראשון של חולין לא אזיל בקדש עד רביעי, שאין קדש כא לידי רביעי אלא א"כ היה ראשון של קודש.. עכ"ל. עיין במקד"ד סי' מ"ה סק"ב שהביא חידוש זה מרש"י כאן, ומהרמב"ם בפיהמ"ש טהרות פ"ב מ"ו דאין רביעי בקדש אלא א"כ קיבל טומאתו מן הקדש או מן התרומה. ועיין במקד"ד סי' מ' סק"ג שג"כ דן בזה, ובהגהות נתיבי דעת (אות כ"ב) הביא מה שדנו הנו"ב והחזו"א מ"ט הרמב"ם לא הביא זה בהיד.

דף לא.

דברי מהרש"א בביאור הגמ'

כרם נעשה להם כאספקלריא המאירה. והנה הגמ' קאי על הכרס של אמותם שהיו יכולין לראות השכינה, אבל מדנקט הך לישנא ולא אמרו דנעשה כזכוכית וכדו' היה משמע קצת דבא לרמז דראו השכינה באספקלריא המאירה. וכן מפורש במהרש"א כאן דהא דראה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, הכונה דמבואר ביבמות דף מט: דכל הנביאים ראו באספקלריא שאינו מאירה, ומרע"ה באספקלריא המאירה, וקמ"ל דבשירת הים ראוי כולן כמשה באספקריא המאירה.

מה ירא אלקים האמור באברהם מאהבה וכו'. וצ"ב ענין זה של "יראה מאהבה", וראיתי בחזון יחזקאל על התוספתא (פ"ו ה"א) שביאר דע"י אהבתו בהקב"ה הוא מתקרב אליו יותר ויותר, וזה מביא לידי יראת הרוממות, שהיא כל כולו מורא ופחד מהדר גאונו שנובע מתוך קורבה, כך הבנתי מדבריו.

ביאור טענת מלאכים של מה אנוש, ומה השיב הקב"ה

תוד"ה ר"מ אומר.. ור"ש בן אלעזר אומר לא נאמרה פרשה זו אלא לענין עקידה, עכ"ל. הנה המלאכים טענו "מה אנוש" והקב"ה השיב להם העקידה, וי"ל בהשו"ט.

ונראה דעיקר טענתם דאדם שהוא חומריות ורצונו לדברים גשמים, אפילו כשעושה בשביל הקב"ה אין זה לאמיתו ומהותו, אלא דמה שנקל לו לעשותו הוא עושה, אבל כל נטיותו הוא בעיקר לגשמיות. וזהו מושיג של מלומדה דבקל לקיים תרי"ג מצות שהם המורגל, אבל לילך נגד רצונו וטבעו כשיפול תוך נסיון הוא קשה מאד, וא"כ סוף כל סוף אין בזה כלום. וע"ז השיב הקב"ה עקידת יצחק, דיש בהם הכח לשעבד גופם ורצונם לגמרי להקב"ה בכל מצב שבעולם ושפיר יכולין לשעבד לבם למקום, והוא טענה נצחת על מה אנוש.

והנה אינו משמע דנתכוונו על יצחק לבד, אלא נראה דהכוונה על דרך יסודו של הגר״ח מוואלזין (רוח חיים פ״ה מ״ג) דהנסיונות שעמדו אבותינו נתקיימו לעד בבניהם שישיגו זה בקל, וא״כ הקב״ה השיב להם עקידת יצחק, שיהיה דבר זה לעולם אצל כלל ישראל שהם מוסרין נפשם על קדושת השם. וצריך כל אדם להשים על לבו דלפעמים פתאום בא עליו נסיון גדול מאד של הרבה כסף או כבוד וכדו׳ וידע דאם אינו עומד בנסיון הגדול יזעקו לפניו ״מה אנוש״.

תוד״ה גדול העושה **מאהבה וכו׳** או מבעט ביסורין את וכו׳ עכ״ל. נראה הכוונה כמבואר בשערי תשובה (שער א׳) דאלו המאחרין מלעשות תשובה ולא יגור מפני האף והחמה רעתו רבה, והביא משל לכת של לסטים שברחו ושר בית הסוהר צעק עליו קשה יום הלא המחתרת חתורה לפניך ואיך לא מהרת המלט על נפשך. והרבה נתקשו בהמשל, ופירשו דזהו גילוי שהוא מזלזל בעונשו של מלך ואינו כלום בעיניו, וכמו״כ המאחר מלשוב ולא יגור מהאף והחמה, הוא זלזול בעונשו של הקב״ה. ונראה זהו ממש מה שאמר טורוסנופוס לר״ע כשצחק דמבעט ביסורין את דזהו זלזול בעונשו של מלכו של עולם.

פרק שישי - מי שקינא

ד' שיטות בציור דמתני' ובביאור פלוגתת ר"א ור"י

מי שקינא לאשתו ונסתרה אפילו שמע מעוף הפורח יוציא ויתן כתובה דברי ר"א, ר' יהושע אומר עד שישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה. בסוגיא זו רבו פירושיה, ואפרש כפי יכולתי בעזהשי"ת, ויש בערך ג' מהלכים היוצא בין רש"י תוס' והרמב"ם, ויש שינוי קל בינייהו, ואעתיק תחילה עיקר צורתא דשמעתתא, ואח"כ נפרש על סדר דבריהם. ויש פירוש רביעי בתוס' הרא"ש ותוס' שאנץ וכמו שיתבאר.

א' רש"י פי' דנחלקו אי ע"א נאמן על סתירה אחר קינוי, ואזלי לשיטתייהו בפרק א' דלר' יהושע משקה עפ"י שנים ולר"א עפ"י ע"א או עפ"י עצמו.

ב' תוס' פירשו דמיירי בלא סתירה, דמי שקינא לאשתו ואח"כ יצא קלא על פריצותא יוציא ויתן כתובה, ולא נחלקו ר"א ור' יהושע אלא איזה קול צריך דלר"א סגי בעוף הפורח וכמש"כ התוס' הרא"ש דזהו קול בעלמא, ולר"י צריך שישאו בה מוזרות בלבנה וזהו קלא יותר אלים, וכמש"כ תוס' לעיל דף כז. דקלא דלא פסיק היינו יומא ופלגא והוא עד שישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה. וקמ"ל דאע"ג דבקול על פריצותא אינו חייב להוציאה, מ"מ כאן "הואיל וקינא לה רגלים לדבר". והא דחייב בכתובה היינו משום דמן הדין ליכא איזה ראיה ברורה להוציאה, ורק כיון דשמע רגל"ד כ"כ צריך לחוש לעצמו להוציאה אבל לאו כל כמיניה להוציאה בלי כתובה, ועיין דבר שאול שפי' כעי"ז.

ונתחדש דבר יסודי, דכבר נחלקו ביבמות דף כד: אי מוציאין אשה מבעלה בעדי כיעור, ונחלקו רב ורבי והגמ' חילק בין קלא דפסיק וקלא דלא פסיק, וגם נחלקו הראשונים בהך מ"ד דתצא בעדי כיעור, אי ר"ל מבעל או מרוכל. ומבואר כאן דכל אותו סוגיא הוא בלא קינוי, אבל אחר שקדם לה הקינוי לכו"ע תצא מחמת הרגל"ד. ולכאורה צ"ל דזהו רגל"ד אלים יותר מעדי כיעור דהתם, אבל קשה הדבר לאומרו דאשה חוגרת בסינר ורוכל יוצא יהא פחות רגל"ד מקינוי ופריצות בעלמא. וגם ק"ק דבעלמא היכי דתצא היינו בלא כתובה וכמבואר בסוגיא דכיעור ובשו"ע דכל הנשים שאמרו חכמים תצא אין לה כתובה, ומ"ש כאן.

ולכן נראה עפ"י סוגיא דעוברת על דת (דף כה.), דהגמ' צידד דבכל עע"ד אסור לקיימה, וביאר רש"י כיון דאורחיה דבעל למיקפד, והגמ' רק התירה משום דהבעל יכול לומר דאינו מקפיד. ובארנו דאשה שנוהגת בפריצות יש מצוה מה"ת לגרשה כמבואר בגיטין דף צ. דילפינן להו מקראי דהרואה אשתו עע"ד יש מצוה לגרשה, ופירשו התוס' דהגמ' לעיל מספקא ליה אי חייבוהו רבנן להוציאה. ונמצא דעצם הפריצות מחייבו לגרשה (ומשום דנופל עליה חשד זנות וכמש"כ המל"מ ורע"א שם) וכל הנדון הוא רק משום דלא הקפיד אי חייבו חז"ל להוציאה, אבל כאן דעשה קינוי והרי הקפיד פשיטא דחייב להוציאה, ואע"ג דלא נאסרה כלל דאין כאן לא כיעור ולא עדי כיעור, מ"מ ע"י שנהגה בפריצות יש לגרשה, וכיון דהוי חיוב דרמיא אגברא ולא משום דאסורה לו לכן יש לה כתובה, והבאנו התם דכך כתב רע"א להדיא דע"י עע"ד בודאי ליכא איסור ביאה ומותר לו לבא עליה, ורק חל על קרקפתא דגברא חיוב לגרשה, ושפיר מובן לפי"ז הא דיש לה כתובה. וכ"ז כמעט מפורש בתוס' כאן שהביאו דברי ב"ש וב"ה דמדברים על עע"ד דמצוה לגרשה וכמבואר בסוף גיטין ודו"ק היטב.

ג' הרמב"ם כתב בפיה"מ וכן משמע בהל' סוטה פ"א ה"ח, וכן פירשו הבית מאיר והקר"א ובאבי עזרי, דמיירי שהיה קינוי וסתירה בעדים כדין. ואעפ"כ אם שמע אח"כ מעוף הפורח שנטמאת, ולר"י שנו"נ בה מוזרות בלבנה, יוציא ויתכן כתובה. והטעם שיוציא הוא ממש דינא דלעיל דף ו: דטהורה היא ולא שנו"נ בה מוזרות בלבנה, דהיינו היכי שיצא קול שזינתה חייב להוציאה ואין המים בודקין אותה, והוי כנמענה ההשקאה שתצא בכתובה.

אולם התוס' תמהו על צד זה, וכן הכס"מ ועוד אחרונים איך יתכן דבר כזה, דע"י קו"ס אבדה כתובתה, וכדחזינן בארוסה ושומ"י דבקו"ס לבד אבדה כתובתה כיון דהבעל לא גרמה וכן בזמה"ז בקו"ס לבד אבדה כתובתה, והכא ע"י שיצא עליה קלא בישא דזינתה תטול כתובתה אתמהה.

וע"ז תירצו הנך אחרונים דלק"מ, דכאן האשה טוענת שהקול שקר והיא עדיין ראויה להשקאה והוי כהבעל אומר איני משקה, ולכן אע"ג דמוטל על הבעל לחשוש להקול, מ"מ כיון דליכא ראיה שהוא אמת צריך ליתן לה כתובה. ויוצא חידוש לדינא דלפעמים אפילו נמנעה ההשקאה אחר קו"ס מ"מ נוטלת כתובתה, ולפי"ז אפילו בעדי כיעור דבעלמא אם הבעל מוציאה

אין לה כתובה יתכן דכאן יש לה כתובה כיון דיש לה זכות תביעה לברר צדקותה ע״י מים המאררים ולאו כל כמיניה דבעל להפסידה ע״י חששות שנולדה אצלו. ועיין בשו״ת חכם צבי סי׳ ק״נ בסוף התשובה שכתב כנ״ל בפשיטות, ורק נתקשה על הטור שמביא רק הנוגע בזמה״ז, ובזה ודאי הפסידה כתובתה וכמו שטען הכס״מ, ועיין בב״מ שג״כ דן בזה.

והכס״מ פירש בהרמב״ם דמיירי שהיה קינוי כדין בשנים, ואח״כ נסתרה בע״א כפרש״י[קכז], ואח״כ נו״נ בה מוזרות בלבנה שזינתה. וכיון דליכא עדי סתירה לכן יש לה כתובה, ומ״מ כיון דיש ע״א על הסתירה בצירוף קול על הזנות דינו להוציאה[קכח].

וקשה הא במקום דהצריכה התורה שנים אין ע״א כלום, והמעיד בדבר ערוה יחידי מלקין אותו משום מוציא שם רע, ומה נתוסף שיש ע״א על הסתירה.

ונראה ליישב עפ״י מה שהבאנו בסימן א׳ דברי הנו״ב שכתב דהיכי דאיכא רגל״ד גם ע״א נאמן כמו עד טומאה אחר קו״ס, לפי״ז י״ל דקינוי בצירוף של נותנות ונושאות מוזרות בלבנה שע״י שניהם יש רגל״ד טובא, מהני להאמין הע״א על הסתירה ושוב נאסרה מדין קו״ס. אולם אין זה מספיק אלא להרמב״ם דבסתירה לבד נאסרה אפילו בלא עדים כל שנודע לו הסתירה. אבל לרש״י לעיל (דף ב.) דצריך עדות לקיומי גם בשביל הסתירה הדק״ל, וצ״ל דהע״א נאמן לגמרי והוי כמו שני עדים על הסתירה וצ״ע. ועוד קשה לי דכבר הארכנו דהרמב״ם חולק על דברי הנו״ב וס״ל דצריך חלות קו״ס, ולא יועיל רגל״ד לחוד להאמינו, וא״כ מה לי שיש קול על הזנות בצירוף הקינוי, וצ״ע.

ד׳ בתוס׳ הרא״ש הביא בשם הרשב״ם דמיירי שיש קול על הסתירה ובזה נחלקו לשיטתייהו דלר״א דמשקה עפ״י ע״א או עפ״י עצמו ה״ה ע״י קול נאסרה כמו

קכז. ויש לציין דהך פלוגתא בדעת הרמב״ם נמצא בספר חוט השני מובא בפתחי תשובה (סי׳ קע״ח סק) באופן ויכוח, דהשואל תמה מאד על הרמב״ם, והלה השיב כדברי הקר״א דכל שאינה ראויה לשתיה משום דאנו חוששין להקול אין לה להפסידה כתובתה, והלה השיב שהדבר תמוה ביותר דאחר קו״ס אבדה כתובתה, וע״י שאשה רשעה זו נהגה אח״כ באופן פריצות יש לה כתובה, וסיים כמו שפי׳ הכס״מ דמיירי בלי שני עדים ולכן לא הפסידה כתובתה מחמת הקו״ס.

קכח. הנה הרמב״ם התחיל הלכה ח׳ דבעל שראה אשתו שנסתרה אחר קינוי נאסרה משום דשאחד״א, ותמה באבי עזרי מה הקשר להא דנו״נ דתצא בכתובה הא נושאות ונותנות מיירי בתר קינוי וסתירה בעדים (וכמו שפירשו הקר״א והבית מאיר) ואין לזה שום שייכות לשאחד״א, ונשאר בצ״ע. והנה לפי הכס״מ א״ש דבאמת אין כאן עדי טומאה, ולא עדי סתירה, ורק בצירוף הע״א והקול שזינתה יש לו לסמוך על הע״א שנסתרה ונאסרה מדינא דקו״ס. וע״ז הוצרך הרמב״ם להקדים דא״צ עדות לקיומי בסתירה, דאילו נימא כרש״י א״א לפרש כן דמה לי שיש לו לחשוש לדברי העד הא לא נאסרה משום מדין קו״ס, אלא כשיש עדי קינוי ועדי סתירה, ואדרבה כתבנו לעיל להקשות על הבית מאיר שביאר כן ברש״י הא לשיטת רש״י א״א לפרש כן אלא לשיטת הגרי״ז דכתב דגם רש״י מסכים להרמב״ם ודו״ק היטב.

ורק אכתי קשה להב״מ דמיירי אחר קו״ס א״כ מה זה ענינא להלכה דמקודם, ובאמת הבית מאיר עצמו הקשה כן וכתב בסוגריים בזה״ל ותו הא כותב דין זה בחדא הלכה אם ראה הוא הסתירה ודמיא דהכי ששמע העם מרננים משמע שאין יכול לברר הרנון אלא מפיו, עליו מזהיר שאסור בה ואין יכול להשקותה ומחוייב בהכתובה דומיא דראה הסתירה, עכ״ל. והיינו אע״ג דיש קו״ס מ״מ הא דנתחייב לגרשה אינו מן הדין כיון דליכא אלא קול בעלמא, אולם אחר ששמע קול כזה אינו בידו להשקותה ומזהירין אותו לגרשה, ולכן חייב בכתובה, ובזה דמיא לציור דראה הסתירה בעצמו דמוטל עליו בעצמו לגרשה. ונראה לדייק כן בפיהמ״ש שכתב אמר ר״א אפילו שיש לו ראיה מצפצוף העוף שהיא נבעלה אינו מותר לו להשקותה ולא להשאר עמה .. עכ״ל. ומפורש דהכל מצד הבעל דאסור לו להשקותה, ואסור לו להשאר עמה ודו״ק.

ועיין בחידושי הגרי״ז (דף ב.) שהביא דברי הרמב״ם וביאר באופ״א, דאיתא בספרי ונעלם מעיני אישה ולא שיהיה הבעל רואה ומערים, הא אם ידע בה בעלה אינו רשאי להערים עליה ולהשקותה, עכ״ל. ותמה פשיטא דליכא השקאה בכה״ג ואטו ברשיעי עסקינן. וכתב הגרי״ז לפרש דהיכי דנאסרה עליו משום כיעור עדיין היא בת שתיה, ואדרבה ע״י השתיה יתברר גם הך כיעור אי זינתה אז או לא. אולם יש גזה״כ שאסור להבעל להשקותה היכי דיודע בה דבר מכוער ונלמד מגזה״כ דכתיב ״ונעלם מעיני אישה״ שלא יהא הדבר גלוי לו, אבל מצד גוף הקו״ס עדיין היא בת שתיה ואדרבה יתברר ע״י המים גם הך כיעור. ולפי״ז א״ש מ״ט יש לה כתובה, כיון דמצד הל׳ קו״ס עדיין היא בת השקאה, ורק יש איסור מחודש על הבעל להשקותה, וזהו כוונת הרמב״ם בפיהמ״ש דכתב דאינו מותר לו להשקותה.

קו״ס, ורק א״א להשקותה כיון דאין כאן ע״א ממש ויוציא ויתן כתובה. ור׳ יהושע חולק וס״ל דע״א על הסתירה אינו מספיק, ולכן מחמיר יותר וצריך שנו״נ בה מוזרות בלבנה ואז יוציא ויתן כתובה.

וקשה בין לר״א הא צריך ע״א ובין לר״י הא צריך שנים ומה נתוסף בקול על הסתירה, וגם איך הוי לשיטתייהו הא בלא״ה אינו ציור של אותו פלוגתא אלא בגודל הקול על הזנות.

ולאחר העיון נראה בכוונתו, דהנה עיין לעיל דף ב: דהגמ׳ מפרש פלוגתייהו דר״א ור״י, והגמ׳ הקשה מ״ט דר׳ יהושע. ותמה התוס׳ הרא״ש מהכ״ת יהא ע״א נאמן דנימא מ״ט דר״י, ותי׳ דמסתבר טעמיה דר״א שלא למעוטי סתירה מבה, ועוד דאיכא קצת רגלים לדבר שהרי קינא לה. ומבואר מזה דיש להאמין ע״א על הסתירה משום רגל״ד דקינוי, דהיינו משבעל ראה בה דברי פירצות וקינא לה מסתמא נסתרה אח״כ ויש לזה ״קצת רגלים לדבר״, ולכן נאמן בה ע״א, והבאנו (דף ב.) דכך מפורש בביאור הגר״א (אה״ע סי׳ ז׳ סק״ח). ונמצא דר״א ור״י נחלקו בדרשת הפסוקים עפ״י סברא אי יש להאמין בעדות קל על הסתירה, ולכן נחלקו גם בקול על הסתירה איזה מין קול צריך, דלר״א דרגל״ד פועל להאמין אפילו ע״א א״כ אפילו שמע מעוף הפורח יוציא ויתן כתובה, אבל לר״י הרגל״ד אלים להאמין ע״א, וכמו״כ צריך קול גדול ולא יסף דנו״נ מוזרות בלבנה.

ועיין בתוס׳ שאנץ שג״כ הביא כן מהרשב״ם כחשבון אולם כתב מפורש דזהו מדרבנן דחייבוהו להוציאה, ואכתי צ״ל ככל הנ״ל בטעם החילוק בין ר״א ור״י איך אזלי לשיטתייהו, ובתוס׳ הרא״ש משמע כן קצת ואינו ברור.

אפילו שמע מעוף הפורח. ויש בזה ג׳ פירושים, א׳ רש״י פי׳ דר״ל אפילו עד פסול כעבד ושפחה דהוי כעוף הפורח. ב׳ תוס׳ הרא״ש דר״ל קול בעלמא, וכן משמע מתוס׳. ג׳ והרמב״ם פי׳ דר״ל עוף הפורח ממש, וביאר ברש״ש דקאי על אותן עופות דמצפצפין כפי שמרגילין אותן, ופעמים חוזרין על מה ששמעו.

רש״י ד״ה אפילו שמע מעוף הפורח שנסתרה יוציא ויתן כתובה ור״א לטעמיה וכו׳, עכ״ל. ודברי רש״י תמוהין בתרתי, א׳ דכבר תנן במתני׳ דף ב. המקנא לאשתו ר״א אומר משקה עפ״י עד אחד, וכאן חזר על דבריו. ב׳ תמוה איזה דין יתן כתובה יש כאן הא לאחר קו״ס אבדה כתובתה, וע״ז כתב רש״י ״אם אינו רוצה להשקותה״, וקשה היכן מוזכר זה במתני׳, וגם אין זה עיקר הדין אלא דינה להשקאה ואם אינו רוצה יוציא ויתן כתובה, ובלא״ה כבר תנן זה לעיל דף כד. באמר בעלה איני משקה יוציא ויתן כתובה. וכבר העירו בזה המפרשים עיין קר״א, ורש״ש.

ועל דרך הפשט צ״ל דעיקר הפרק מיירי בחידוש התורה דע״א נאמן בטומאה, ובתורת הקדמה התחיל התנא דלפעמים גם שארי דברים של סוטה סגי בחד דהיינו סתירה לר״א ומוזרות בלבנה לר׳ יהושע, וכן פי׳ הרש״ש. ובהא דנקט לישנא דעוף הפורח, נראה דבא לומר דאינו בתורת עדות אלא כגילוי מילתא שנסתרה ולא איברי סהדי אלא לשקרי, ונראה לציין מה שראיתי מכבר בתומים סי׳ צ׳ סקי״ד דחלוק ממון ונפשות, דבממון לא איברי סהדי אלא לשקרי ״ואם נתברר לב״ד דהוא אמת אפילו מעוף הפורח מוציאין ממון״, ור״ל דהדבר תלוי באמיתותו, וזהו כוונת התנא דאפילו שמע באיזה אופן המועיל מהני, וע״ז ביאר רש״י דדבר היחידי המועיל הוא ע״א או עצמו ודו״ק. וזה מתאים עם שיטת רש״י בדף ב. דלר׳ יהושע צריך עדות לקיומי על הסתירה (ודלא כהרמב״ם, וכמש״כ רע״א), וא״כ ר״א בא לאפוקי ר״י דא״צ עדות לקיומי ולא איברי כאן אלא לשקרי ודו״ק.

בירור כוונת רש"י

ד״ה רבי יהושע.. כשישאו ויתנו מוזרות בלבנה בפריצותה מכוער הדבר ותצא דהא אפילו מיא תו לא בדקי לה.. עכ״ל. ואינו ברור ברש״י הציור לדעת ר׳ יהושע ועיין לעיל מה שנתבאר, והבית מאיר ביאר רש״י בב׳ עדים על הסתירה ואח״כ יצא קול שזינתה, והכס״מ והבית שמואל פירשו דמיירי בע״א על הסתירה ואח״כ יצא קול על הזנות, ויתכן דתוס׳ צידדו דאין כאן עדים כלל עיין להלן מה שיתבאר בתוס׳. וכבר נתבאר טעמו של רש״י כפי כל הג׳ מהלכים.

ואכתי צ״ב מה רצה רש״י מהא דתו לא בדקי לה מיא. ואי מיירי בב׳ עדים על הסתירה א״ש היטב, ועיין בבית מאיר בהמשך דבריו שכתב לסייע לשיטתו מדברי רש״י שהביא המימרא דתו לא בדקי לה מיא. אבל לשני הפירושים האחרים דמיירי דאיכא ע״א או דליכא עדים כלל קשה איזה קשר יש להא דלא בדקי לה מיא ולמה הביאו רש״י ויש ליישב בדוחק, וצ״ע.

תוד״ה מי שקינא לה. פרק זה היה הגון.. עכ״ל. עיין בקר״א שהעיר דלרש״י ותוס׳ דמדברים על עדות קינוי וסתירה שפיר קשה, אבל להרמב״ם דמדבר

על עדות טומאה אחר קו״ס א״ש דכל הפרק מדבר על עדות טומאה. ועיין מראה כהן שכתב ליישב עפ״י תוס׳ לעיל דף ו. דע״א נאמן גם אחר השקאה, וא״כ י״ל דמתני׳ מיירי לאחר סדר השקאה ושפיר הוי כסדר. אולם לדברינו (שם) דרק בעד כשר דשייך בו כל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים נאמן אחר השקאה ולא בפסולי עדות, א״כ א״ש היטב דלא ניחא להו לתוס׳ לפרש כן כיון דתנן הכא גם פסולי עדות ודו״ק.

בא״ד. ומבואר בתום׳ דמיירי לאחר קינוי לחוד, ומכוער הדבר ותצא, לב״ה מצוה ולב״ש חובה. ובקר״א ורש״ש נתקשו גם בזה היכן מצינו חילוק כזה, וביורושלמי בפרק א׳ משמע שיש קצת חילוק כנ״ל, אבל כפשוטו אין זה אלא כשיש עדות על טומאתה, ולא בקול בעלמא ע״ש.

בא״ד מיהו מצי למימר הא דאמרינן אין המים בדוקין.. דוקא אחר קינוי ועדי סתירה לר״י אבל כאן אין עידי סתירה וכו׳, עכ״ל. ודבריהם תמוהין, וכי יש צד בעולם דשייך דין שתיה בלי קו״ס כדין, ועיין מהרש״א וצ״ע. והדרך הישר לפרש בדבריהם הוא לומר דאין כוונתם להסתפק בדין, אלא בהציור לדעת רש״י, דתחילה נקטו דמיירי שיש קו״ס בעדים ואח״כ נו״נ מוזרות בלבנה (וכדעת הרמב״ם), וע״ז תמהו דליהוי כארוסה דאין לה כתובה. וע״ז צידדו דמצינו למימר דמיירי בלא עדי סתירה ואז פשיטא דלא אבדה כתובתה, והלשון מגומגם אבל כך כוונתם.

אולם אם נרצה להעמיד דבריהם כלשונם, נראה דנסתפקו בפלוגתת רש״י והרמב״ם אי סתירה צריך עדות לקיומי, ותחילה נקטו כהרמב״ם דכל שהיה קינוי לפני עדים אז הסתירה אוסתרה מאליו ובלי שום עדות, וכל העדות על הסתירה לר״י הוא רק לברר אצלינו שנסתרה ונאסרה. וא״כ כשהיה קינוי וקלא דלא פסיק דנסתרה וזינתה, א״כ יתכן שהיה כאן קו״ס ואח״כ נו״נ מוזרות בלבנה המפקיע דין השקאה ושפיר אין לה כתובה, ולכה״פ הוי ספק דלמא נסתרה והפסידה כתובתה מחמת המוזרות ושפיר הקשו למה יש לה כתובה. וע״ז תירצו ושמא הא דאמרינן אין המים בודקין אותה לאחר שישאו בה מוזרות בלבנה דוקא לאחר ״קינוי ועדי סתירה״, דהיינו גוף הסתירה צריך עדים ובלא״ה אין בו דין סתירה כלל, וזהו דעת רש״י בדף ב. לפי רוב האחרונים, וא״כ אינו נתפס בה דינא דלא שנו״נ בה מוזרות בלבנה, ושפיר יש לה כתובה כיון דמצד המוזרות גופיה ודאי א״א להפסיד כתובתה דאין כאן בירור שזינתה בפועל.

הרי אלו נאמנין אף לפוסלה מכתובתה. ופרש״י (לעיל) דע״א נאמן בה אף להפסידה כתובתה שרגלים לדבר ומקראי ילפינן לה לקמן במתני׳. ומשמע קצת דיש נאמנות מיוחדת גם לכתובה מחמת הרגל״ד. וכן עיין ברע״א שהביא מהירושלמי דע״י שנאמן שנטמאת נאמן גם לכתובה וכעין יוחזק בחלב דלוקה אח״כ (וע״ש בפני משה). אולם רע״א הקשה דבלא״ה ע״י הע״א נמנעה השתיה וממילא אין לה כתובה לב״ה כמו במתו בעליהן, וא״כ למ״ל נאמנות מיוחדת ונשאר בצ״ע (ונ״מ בה׳ נשים וכמו שיתבאר בסמוך).

חמותה וכו׳ הרי אלו נאמנות וכו׳. ונחלקו המפרשים בדין נאמנות של חמש נשים הללו. דבאמת צ״ב למה נאמנות הא חשודות לשקר כיון דשונאות אותה ולמה נאמנות לאוסרה לבעלה. ובהגהות מל״מ (פ״א הט״ו) והשמעתתא (ש״ז פ״ז) ועוד פי׳ דאה״נ דאין לסמוך עליהם לגמרי, אבל מידי ספיקא לא נפקא ולכן נאסרות לבעליהן. ובמנחת קנאות הקשה עלייהו הא כל זמן דנשאר ספק א״כ תשתה ותבדק ע״י המים, ומ״ש מעד אחד האומר נטמאות ועד אומר לא נטמאת דשותה משום דנשאר ספק וכמו״כ כאן דהוי ספק.

ויש ליישב בפשיטות וכן נקט ר׳ אהרן (משנת ר׳ אהרן כתובות סי׳ ל״ג) דלא נאמר השקאה אלא בספיקא דקו״ס, אבל בשאר ספיקות לא נאמר דין השקאה, ושאני חד כנגד חד דאמרינן אוקי חד לבהדי חד והוי כמאן דליתא, ושוב נשאר ספיקא דקו״ס, אבל כגון תרי ותרי על טומאה דהוי ספק גמור שפיר ליכא שתיה. וא״כ כמו״כ כאן דיש ספק בנאמנות של הנך חמש נשים שפיר יצאה מספיקא דקו״ס והוי ספק נאמנות ואינה שותה.

ובמנחת קנאות כתב לפרש עפ״י דברי הראשונים בגיטין דף כג: דהנך חמש נשים רק חשודות לקלקל אבל להוציאה מבעלה אינה חשודות, ולכן נאמנות להביא גט להן. אולם אילו היו נאמנות גם לגבי כתובה דאז יש לחשוש דמעידות לקלקל אז לא היו נאמנות כלל, ועל כן נאמנות שלא להשקותה ולא כתובה ושפיר יש להם נאמנות גמורה. ובזה כתב ליישב קושית רע״א לגבי כתובה וכמו שיתבאר בקטע הבא.

איך נוטלות כתובתן תיפו״ל דע״י דנמענה השקאה הפסידה כתובתה

חמותה וכו׳ הרי אלו נאמנות ולא לפוסלה מכתובתה אלא שלא תשתה. ויש כאן קושיא גדולה, דכבר מבואר לעיל דף כה: דנחלקו ב״ש וב״ה באופן

דהיה קו״ס שראוי להשקאה, ואח״כ פקעה הדין השקאה, ודינו כשאר ספיקות ולב״ש דשטר העומד לגבות כגבוי דמי הוי האשה מוחזקת וגובה כתובתה, ולב״ה הוי היתומים מוחזקין והאשה מוציא, ואמרינן המע״ה ואבדה כתובתה. ועפי״ז קמו הבית מאיר ורע״א ותמהו מאד דה׳ נשים שהעידו שנטמאת דמיא ממש להנ״ל ולב״ה אבדה כתובתה ואיך אמרינן שאינן נאמנות לפוסלה מכתובתה, הא אינה ראויה להשקאה, והוי ספק זינתה ונימא המע״ה.

ומדבריהם עולה ג׳ צדדים איך ליישבו. א׳ רע״א (במשניות כאן) וכן הבית מאיר (בסוגריים ע״ש) צידדו לדחוק דבאמת גם בכה״ג אבדה כתובתה, אולם בציור שמתו בעליהן מ״מ מידי ספיקא לא נפקא ומהני תפיסה, אבל ע״י עדות שנטמאת שוב לא מהני תפיסה, וע״ז נתחדש בה׳ נשים אלו דאינן נאמנות לפוסלה מכתובתה, דהיינו שאינה מפסדת כתובתה בתורת ודאי ושפיר מהני תפיסה, אבל מ״מ אבדה כתובתה, וכתבו דזה דחוק בדברי המשנה, ומלבד זאת הרמב״ם כתב להדיא ״אלא נוטלת כתובתה״, ומפורש דשפיר יש לה כתובה והדק״ל.

ב׳ ומכח חומר הקושיא כתב הבית מאיר לחדש, דבציור שמתו עד שלא שתו ודנין לגבות הכתובה מיתמי הוי כאיני יודע אם נתחייבתי דאנו מסופקין אם מעולם נתחייבו היתומים לשלם כתובת אביהן, דאי זינתה א״כ מעולם לא נתחייבו, משא״כ בסוגיין דהבעל עודנו בחיים ורק יש עדות של החמש נשים, בזה הוי כאיני יודע אם פרעתיך דקודם שזינתה היה חיובו ודאי, וע״י שזינתה הוי ספק. ובסוף הביא דהבעל התרומות כתב להדיא דלא כדבריו ע״ש.

ובשו״ת רע״א (תליתאה, סי׳ ל״א) היה לו משא ומתן עם הבית מאיר וכתב אליו דהדבר זר מאד ואינו מוכן לקבל חידוש כזה, ובעלמא דין היתומין כדין אביהם, וכיון דלאביהם הוי כא״י אם פרעתיך כמו״כ לגבי היתומים. וכתב דאם נרצה להעמיד תירוץ הנ״ל, י״ל דדוקא במתו עד שלא שתו דנמצא דבחיי הבעל לא היה חיובו ברור דהיה עומד להתברר ע״י השקאה, ובזה כשמת ונסתלק אפשרות הבירור הוי כעין התחלת חיוב דאמרינן א״י אם נתחייבתי, אבל בעלמא שהיה ספק חיוב בחיי הבעל וכבר נפסק הדין דחייב משם א״י אם פרעתיך בזה פשיטא דגם היתומים חייבין ע״ש.

ג׳ ואח״כ כתב לצדד לפרש באופ״א, דהחמש נשים נאמנות מה״ת ורק חז״ל הפקיעו נאמנותן משום חשש שנאה, והתינח לענין ממון עשו כמאן דליתא, אבל לגבי ספק איסורא שפיר הוצרכו להחמיר שיהיו נאמנות שאינה שותה, ולפי״ז לגבי הכתובה דייניין כאילו היא עדיין ראויה לשתייה.

דף לא:

אלא אמר עולא תני לא היתה שותה. ר״ח אמר כאן בב״א כאן בזא״ז. ודייקו התוס׳ דמשמע דעולא חולק וס״ל דלעולם הראשון נאמן והשני אינו נאמן, ותמהו ע״ז מסוגיא מפורשת ביבמות דף קיז: דמבואר התם לעולא דדוקא בהתירוה לינשא אמרינן כ״מ אבל כשלא התירוה השני נאמן להכחיש הראשון, וא״כ מ״ט עולא לא תירץ כר׳ חייא.

ותירצו בג׳ אנפי וכמו שסידרן החזו״א (אה״ע סי׳ כ״ט אות י׳), א׳ תירצו דבאמת עולא מודה לר׳ חייא לחלק בין בב״א לזא״ז, ורק ס״ל דמתני׳ בסתם קתני ומשמע דמיירי בזה אחר זה ולכן פירשו דלא היתה שותה (ובתוס׳ הרא״ש הוסיף דמשום קושיא דפריך על ר׳ חייא (מסיפא) לא רצה עולא לפרש כן). ב׳ ועוד תירצו דבאמת עולא חולק על ר״ח ולעולם כ״מ שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים אפילו בב״א, וליכא שום נאמנות של ע״א לעשותו מוכחש, והא דצריך התירוה לינשא ביבמות הוא מטעם אחרת משום לזות שפתים. ג׳ וביבמות (שם) ובכתובות (דף כב:) כתבו בשם הר״י לתרץ לחלק בין עד סוטה ועדות אשה, דבסוטה דנאמן מה״ת וכדדרשינן ליה א״כ אפילו בב״א העד הראשון נאמן, אבל בעדות אשה דהוי דרבנן לא האמינוהו אלא בזה אחר זה, את״ד.

ועיין בחזו״א שהעיר דהגמ׳ מפרש תרי בבי דסיפא כדר׳ נחמיה דאזלינן בתר רוב דיעות, ותמה איך תנן שנים אומרים נטמאת ואחד אומר לא נטמאת לא היתה שותה והטעם כדמבואר משום דאזלינן בתר ״רוב דיעות״, הא גם בחד נגד חד לא היתה שותה דזה שאומר נטמאת נאמן ולא המכחישו. וכתב דצ״ל דקאי כר׳ חייא ושפיר תנן דוקא ברוב דיעות מחמת באו בב״א, וכתב דמה״ט יש ליישב מ״ט הרמב״ם פסק כר׳ חייא ולא כעולא והכס״מ דחק בזה, ולהנ״ל א״ש דהך סתמא דגמ׳ דמוקמיה כר׳ נחמיה ע״כ לא קאי כעולא.

ולכאורה לפי״ז צ״ל דתוס׳ שכתבו דבין לר״ח ובין לעולא צריך לתרוציה כדר׳ נחמיה לא כתבו כן אלא לתירץ הראשון שכתבו לעיל, וזה דוחק וצ״ע.

רש״י כאן בבת אחת, מתני׳ כשהעידו שניהם בתוך כדי דיבור קכט דבטלו דבריו מיד.. עכ״ל. ותוס׳ הקשו כאן משמע כרש״י דכל שלא באו בב״א נעשה הראשון כשנים, וביבמות אמרינן דצריך דוקא שהתירוה לינשא, וכתבו דצ״ל דלא כרש״י וגם הכא דוקא אחר שהורו ב״ד על פי העד שלא תשתה, והדק״ל סתירת דברי רש״י.

ועיין בש״ך (יו״ד סי׳ קכ״ז סקי״ד) שהעיר בזה וכתב שהתוס׳ נכנסו בדוחק גדול ועם כל זה לא יישבו פרש״י, וכתב ליישב וז״ל דשאני הך דהאשה שלום דאין העד אחד שאומר מת נאמן אלא מדרבנן דוקא כשאומר בפני ב״ד דהא קי״ל נישאת בע״א שלא ע״פ ב״ד תצא והלכך כל כמה דלא התירוה ב״ד לא חשיב עדותו כשנים, אבל גבי סוטה דרחמנא הימניה לע״א וכדילפינן מועד אין בה א״כ מיד שהעיד ה״ל כשנים כן נראה לי ברור ודוק היטב בדינים אלו, עכ״ל. ומבואר בדבריו חידוש גדול בסוגיא דעגונות דאין עדות הע״א מועיל בעדות אשה בלי שיתירוה ב״ד, והארכנו בזה במקו״א, ועכ״פ לפי״ז כתב ליישב סתירת הסוגיות לרש״י.

ובאמת יש בזה סתירה גם בדברי הרמב״ם והטור, שבהל׳ גירושין (פי״ב הי״ח) כתב הרמב״ם בא ע״א והעיד שמת בעלה ״והתירוה לינשא על פיו״ ואח״כ בא אחר והכחיש את הראשון ואמר לא מת הרי זו לא תצא מהיתרה ותנשא שעד אחד בעדות אשה כשני עדים בשאר עדיות ואין דבריו של אחד במקום שנים. ובהל׳ סוטה פ״א הט״ז כתב דבא ע״א ואמר נטמאת אינה שותה, ואם בא אחר והכחיש אין שומעין לו, אולם כשבאו שניהם כאחת הרי זו שותה. וצ״ע למה חילק בין עד סוטה ועדות אשה, וכן מבואר סתירה הנ״ל בדברי הטור.

וכתב הבית שמואל (סי׳ קע״ח סקי״א, וסימן י״ז ס״ק ק״ט) ליישב כנ״ל בדברי הרמב״ם והטור, וכתב דאח״כ מצא כדבריו בתוס׳ כתובות, וכן מצא כן בדברי הש״ך שכתב כן מדעת עצמו, וכבר מפורש הדברים בתוס׳. וכוונתו לדברי הר״י שהביאו התוס׳ (ביבמות וכתובות) לחלק דעולא לא אמר דצריך זה אחר זה אלא בעדות דרבנן ולא בעדות דאורייתא, ותמהו עליו הבית מאיר (שם) והחזו״א (סי׳ כ״ט סק״י) דאין תוס׳ כזה בעולם, הא התוס׳ כתבו לחלק לעולא דחולק על ר״ח וס״ל דאפילו בב״א ממש ע״א לא מצי מכחיש לזה שהאמינתו תורה, ובעדות אשה מהני הכחשה בב״א, אבל אנו קי״ל כר׳ חייא דגם בסוטה בב״א מהני הכחשה, ורק מחלקין מה מקרי זה אחר זה, דבעדות אשה עד שיתירוה מקרי בב״א, ובסוטה מיד אחר כדי דיבור מקרי בזא״ז, ומה הקשר לדברי התוס׳ ע״ש.

ויתכן לומר דהא שכתבו התוס׳ דאפילו בב״א לא מהני הכחשה ר״ל אחר כדי דיבור, אבל בב״א ממש מודים דמהני הכחשה, והטעם לזה דבזה א״ש מ״ט עולא רצה לפרש בזה אחר זה דסתמא דמילתא דהעידו אחר כדי דיבור, וזהו המשך דברי התוס׳ שהביאו פרש״י וחלקו עליו וכתבו דצריך הורוה ב״ד, וע״ז תמהו דא״כ מ״ט לא נחית עולא לדברי ר״ח, ונראה כוונתם דבשלמא לרש״י א״ש דתירוצו של ר״ח הוא דוחק גדול לומר דמיירי בתוכ״ד, אבל אחר שהוכיחו דכל שלא פסקו על פיו מקרי בב״א א״כ מ״ט לא תירץ כן עולא וע״ז כתבו בתי׳ השני דעולא חולק וס״ל דאפילו בב״א אין השני נאמן, אולם גם בזה אין דבריהם אלא לאחר כדי דיבור, ובזה חילקו בין סוגיא דהכא לסוגיא דהתם, ולפי״ז י״ל דקי״ל כעולא ולא כר״ח ומחלקין בין אשה וסוטה מה מקרי בב״א ומה מקרי בזא״ז, ובזה מתיישב דברי הב״ש שכתב דדברי הש״ך הם מפורשים בתוס׳, דבזה שהתוס׳ חילקו בין סוטה וע״א הוא לאחר כדי דיבור ודו״ק.

ביאור החילוק בין עדות דרבנן ודאורייתא

שם. ומש״כ התוס׳ לחלק בין עדות דרבנן לעדות דאורייתא צ״ע דא״כ איך הביאו עולא לגבי עדות אשה דלמא עולא רק אמר דבריו במקום שהאמינה תורה לע״א ולא היכי שרק נאמן מדרבנן, והתוס׳ הרגישו בזה וכתבו דמ״מ נראה להגמ׳ לאומרו לכה״פ בזה אחר זה.

קכט. ועיין בדבר שאול שהקשה דרש״י סותר עצמו מיניה וביה דתחילה כתב דכל דהוי אחר כדי דיבור מקרי זא״ז, ובהמשך כתב דאחר שיצא מב״ד הוי כזא״ז, וצידד דאם ב״ד ידעו שיש עוד ע״א שמכחישו לא היו גומרין קבלת העדות עד ששמעו דבריו, ורק כשיצא עד הראשון ולא שמעו דבר נעשה כשנים.

ובברכת אברהם (יבמות דף קיז:) ביאר דבאמת צ״ע איך מועיל כל מקום בבאו בב״א, הא שניהם באו יחד ואינו חל הדין שנים, וצ״ל עפ״י דברי הגר״ח דבאמת לא האמינה תורה ע״א אלא כשאומר נטמאת, או ידעתי ההורג, אבל כשמעיד להיפוך מהיכ״ת להאמין הע״א כלל, וביאר הגר״ח דנאמן לענין הכחשה דהיינו שהעד הנאמן נעשה מוכחש וע״א בהכחשה לאו כלום. ולפי״ז מובן דכיון דכל תורת עדותו היינו רק בתורת הכחשת עד הראשון, א״כ תחילה צריכין לקבל עד הראשון ואח״כ תופס הכחשתו בב״ד ואז כבר חל הכל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי הוא כשנים.

אולם כל זה כשנאמן מה״ת, אבל בעד מיתה שחז״ל הקילו מתוך חומר שהחמרת בסופה ועבידא לגלויי אז עיקר הסמכות על העד נובע מהאומדנא שאומר אמת ע״י הנך סברות, א״כ כל זמן שיש עוד עד האומר לא מת א״כ כבר חסר בכל האומדנא וא״א לקבל עד הראשון, ודוקא בסוטה ועגלה ערופה שיש להעד הראשון נאמנות מצד עצמו ולא בצירוף אומדנא ואין צריכין לדון המצב בכללותה, וחל עדותו ראשון ואח״כ עדות השני. ובאמת יש לפקפק דגם בעד מיתה ליכא נאמנות לזה שמכחיש ואומר לא מת, וא״כ לעולם מקרי שבא בזה אחר זה, אבל י״ל לאידך גיסא דחסר בכל האומדנא כשכבר העיד אחר שלא מת בעלה.

אולם עיין בבית מאיר (סימן י״ז) שהקשה כן מעצמו על תוס׳ איך חילקו בין דאורייתא לדרבנן א״כ איך הביאו עולא לנאמנות דרבנן, ותי׳ דא״כ בנשאת מ״ט לא תצא וע״כ כדעולא, דהיינו הגמ׳ הוכיח מיניה וביה כעולא ולא מסברא. ובהגהות מכתב יד הוסיף הב״מ שאח״כ מצא שהתוס׳ עצמן הקשו כן ע״ש מה שתירצו וסיים דאפשר דדבריו נכללין בדברי התוס׳, וצ״ע.

בא״ד. והיא דהאשה רבה לא דמיא לתרוייהו משום דגברא אתי וקאי, עכ״ל. וצ״ב טובא פירוש המלות של תוס׳, וכמש״כ הקר״א. וחזרתי על כל הצדדים איך ליישב דבריהם ולא מצאתי רמז קושיא, וסוגיא דהתם מיירי בתו״ת ונשאת לאחד מעדיה, או בנשאת עפ״י עדים ומותרת משום דהוי כאנוסה וכ״ז אינו שייך לכאן.

והדבר הטריד אותי עד שראיתי במרומי שדה שהביא קושית התוס׳ מההיא דיבמות וכתב דכתבו לזה שני תירוצים דהתם ביבמות חילקו בין דאורייתא לדרבנן ״והכא סוד״ה כאן יישבו משום דגברא אתי וקאי״. ומבואר מדבריו דזהו חלק מתירוצם, וצריך להגיה דההיא דהאשה זוטא לא דמיא לתרוויהו משום דגברא אתי וקא. ובאו לפרש חששא דלעז, דכיון דאם הראשון משקר א״כ יבוא בעלה ויוכחש דבריו לעין כל, לכן החמירו שלא לסמוך על העד המוכחש משום לעז. ורק עדיין צע״ק לישנא מה שכתבו דלא דמיא לתרוויהו. והיה נראה דר״ל דלא דמיא לעדות סוטה ועגלה ערופה, אולם ק״ק דבלא״ה ל״ש לעז דהא העד שאומר נטמאת אינה מתירה לשום אדם, וצ״ע. (ואפשר צ״ל כההיא דהאשה רבה משום דגברא אתי וקאי, והביאו סברת הגמ׳ שם לדוגמא ולפי״ז צריך למחוק ולא דמיא לתרוויהו).

תוד״ה הא חד.. עד אמר אכל וכו׳.. בשלמא ר׳ חייא הוה מוקי לה בב״א. ואין להקשות על מש״נ לעיל דאכתי יש ליישב ר׳ יצחק דהתם מיירי תוך כדי דיבור, דכמו דמשמעות המשנה הכא היינו בזה אחר זה כמו״כ התם, ורק ר״ח יש לו עצה זו לאוקמיה בב״א ודו״ק.

והנה מבואר בתוס׳ דשייך דינא דכל מקום בעד אחד שמעיד על אכילת קרבן לחייבו חטאת, אולם ברמב״ם אינו מוזכר לגבי קרבן, וצידד העל״נ (כריתות שם) דעדות העד מיוסדת על שתיקה כהודאה ובזה ל״ש כל מקום ע״ש. אולם בלא״ה לק״מ בדעת הרמב״ם לפי מה שהעלה הגר״ח דהרמב״ם ס״ל דלא אמרינן כל מקום באיסורין, וא״כ קרבן הוי כאיסורין, וכמבואר בש״ך (יו״ד קכ״ז י״ד) דהוכיחו דאמרינן כ״מ באיסורין מדברי התוס׳ לגבי קרבן ודו״ק.

בא״ד עד אחד אומר נטמאת ועד אחד אומר לא נטמאת.. לא היתה שותה.. מפני שכאן רגלים לדבר, עכ״ל. ומבואר מתוס׳ דבר נפלא דאע״ג דמהל׳ ע״א נימא דבהכחשה נשאר ספיקא, מ״מ כאן ע״י סיוע של רגל״ד נאמן הראשון יותר מהשני, וכבר בארנו (סי׳ א׳) דכך הוא דעת הירושלמי בכל המסכתא.

בא״ד ומסיק התם נמי דבעדי טומאה לא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטל כולה מפני שרגלים לדבר, עכ״ל. הנה הנו״ב באה״ע סי׳ מ״ה כתב יסודו הידוע דל״ש נמצא אחד קרוב ופסול בעדות אשה כיון דגם פסולים כשרין בה על כן אפילו נפסלו כל העדים מדין נמצא קו״פ מ״מ הם כשרין לעדות דגם פסולין כשרין ודוקא החשוד לשקר אינו נאמן וע״י נמצא אחד קו״פ לא נעשו חשודין, וכ״כ הבית מאיר ורע״א.

ותמה הברית אברהם (סי׳ ל״ד אות ז׳) דאישתמיט להנו״ב הך ירושלמי דמפורש דלא אמרינן בטלה כולה משום מעלת רגל״ד ולולי זאת היה נפסל

אע״ג דגם פסולים נאמנין בעדות סוטה, וכתב לצדד דדלמא הא גופא הוא כוונת הירושלמי דכיון דיש רגל״ד לכן ליכא חילוק בין כשרים לפסולים, ושוב ל״ש דינא דבטל מקצת בטל כולה, ועיין בעמודי אור סי׳ צ״ו אות כ׳ שפירש ג״כ כנ״ל והוסיף דנאמנין מדין רגל״ד ולא מדין עדות כלל ושפיר ל״ש כלל ענינא דבטלה מקצתה, וכן עיין בשערי ישר (ש״ו פ״ו) שביאר דענין עדות של סוטה אינו בגדרי עדות אלא בדרך הוכחה בנוסף להקו״ס, ולכן ל״ש ענין של בטלה מקצתה בטלה כולה, וה״ה לא אמרינן בו דינא דנמצא אחד קרוב ופסול ע״ש שהאריך בזה. וכתב ג״כ כשו״ת הנ״ל דלפי״ז יתכן דעיקר טעמא של הירושלמי שייך בעדות אשה בלי סברת רגל״ד אלא דזהו כל עיקר הנאמנות שנתנו לע״א מחמת סברת דייקא ועבידא לגלויי. וכן עיין באחיעזר ח״ג סי׳ כ״ד אות ב׳ שהביא דברי הברית אברהם והעמודי אור.

וכפשוטו עיקר דינא דכל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים משמע דלא כזה, דלהנ״ל אינו בתורת עדות כלל ומה ענינו לשנים, ובפרט להרמב״ם דדוקא בעד כשר אמרינן כ״מ ודאי מבואר דהוי מדיני עדות, וכבר הארכנו בכ״ז במקו״א.

שם. ועכשיו יש לדון מה עיקר דינו של הירושלמי, ונחלקו הפני משה והעמודי אור בזה, דהפ״מ ביאר דמיירי שהיו ג׳ עדי סתירה ואחד מהם אומר שראה שלא נטמאת, וצידדו דאמרינן בטלה מקצתה בטלה כולה וקמ״ל דמחמת רגל״ד לא בטלה כולה. ותמוה הא ע״ז גופא אנו דנין אי היה רגל״ד דהרי לדברי העד שלא זינתה וחסר בהסתירה א״כ מעולם לא התחיל הרגל״ד של קו״ס ואיך שייך סברא כזה, וכן תמה האחיעזר שם, אולם כבר הבאנו בריש פרקין דבתוס׳ הרא״ש מוכח דע״י הקינוי יש רגל״ד שנסתרה, וכן הבאנו בסימן א׳ מהתשב״ץ ע״ש.

והנה בציון ירושלים העיר דמה ענין בטלה כולה הא אין העדים מעידין כלל על הטומאה וליכא הכחשה בזה ומה שייך בטל מקצתה, ופי׳ דבזה גופא שמעיד העד שלא זינתה הוי חסרון בהסתירה, וכן מסתבר דאילו העידו שנכנסו לבית הסתר ולא זינתו כלל אטו יש לו דין סתירה, ושפיר הוי כהכחשת העדים דלשנים נחשב לסתירה ולחד לא הוי סתירה, וע״ז תי׳ דכיון דיש רגל״ד והתורה עשאה ספק כודאי שוב אין העד נאמן לומר שלא נטמאה ע״ש. ונראה בכוונתו דמאחר דסתירה הוא מחייב לזנות, א״כ הוי כג׳ עדים שמעידין על סתירה גמורה ועל רגל״ד, ויש כאילו עדות מבחוץ שאומר שלא נטמאת, אבל אין זה מגרע עדות הסתירה, וזהו כוונתם מפני שרגל״ד, דהיינו שעדות הסתירה הוא דבר לעצמו ואינו מיתלא תלוי שיעידו שלא ראו כלום ושוב אינו נאמן מצד עצמו לומר שלא נטמאת[קל]. ועיין באחיעזר בסופו מש״כ ומסתמא זהו כוונתו.

ונראה לציין דבר נחמד, דמצינו בחזקת הבתים דבר הדומה, דהנה ר׳ אשר אראלי שליט״א דן היכי ששני עדים אומרים שפלוני עשה חזקת ג׳ שנים ואחד מהם אומר שהלה מיחה, האם אמרינן דיש עדים על החזקה ואין דבריו של אחד לומר שמיחה במקום שנים, או דהוי כחסרון בגוף החזקה ושוב ליכא תרי המעידין על החזקה, ונראה דספיקת הירושלמי דמיא לזה האם נימא דעדות שלא נטמאת מפקיע כל הסתירה, או דיש עדות סתירה ושוב הוי עדות שלא נטמאה כע״א המעיד שלא נטמאת דאינו נאמן בזה, וע״ז פשט הירושלמי דמחמת סברת רגל״ד אינו חסרון בהעדות.

וכל זה הוא עפ״י פירושו של הפני משה, אבל העמודי אור (אות כ׳) כתב לפרש דקאי על הטומאה, וב׳ אומרים שנטמאת ואחד אומר שלא נטמאת דלא אמרינן בזה בטלה כולה כיון דיש רגלים לדבר כעדים האומרים נטמאת, ואינו בתורת עדות וכו׳ וכמש״נ לעיל. ובאחיעזר הביא דגם בנועם הירושלמי פי׳ דקאי על עדות טומאה, והעיר ר׳ חיים עוזר דהירושלמי משמע דקאי על עדות סתירה.

דף לב.

לקולא. ופרש״י להקל מעליה שלא תשתה. והדבר תמוה איזה קולא היא זו הא היא צועקת שהיא טהורה ורצונה לשתות, ועיין בדבר שאול שנתקשה בזה, וכעי״ז הקשה בקר״א דלהחזיקה בטמאה הוי חומרא. וכתבו דתוס׳ שפיר פירשו להיפוך דלקולא ר״ל שתשתה וכדמוכח מדבריהם ומקושית מהרש״א, ועיין בדב״ש

קל. ובגוף דין זה שע״א אינו נאמן לומר שלא נטמאת אינו דבר פשוט, וכבר דברנו ע״ז במקו״א (בגיטין, בסוגיא דע״א בדבר שבערוה ודיני איתחזיק) ובעמודי אור הוכיח מהך ירושמי דמפורש דע״א אינו נאמן לומר שלא נטמאת.

סברא חדשה מ״ט מקרי לקולא. ובספר ישוב הדעת כתב דאפשר דמהני סברת רגל״ד גם שתשתה, ודבריו צע״ג.

ונראה לפרש דלהך ראשונים שיש מצות עשה של השקאה א״ש, דלחומרא היינו לקיים מצות השקאה אז אזלינן בתר רוב דיעות, אבל להקל שלא תשתה שהוא נגד המצוה להשקותה לא סמכינן עלייהו.

פרק שביעי - אלו נאמרין

דף לב.

דין הבנה בשאר לשונות

אלו נאמרין בכל לשון. ובתוס׳ כתבו דגרסינן אלו נאמרין בלשונם, וכוונת התנא להורות דכל אחד יכול לומר בלשונו שהוא מבין לאפוקי כשאינו מבין. ויל״ע מנלן הלכה זו דצריך להבין דבריו, ובמאירי (כאן במתני׳) כתב להדיא בכל דבר ודבר שילפינן שנאמר בכל לשון, דנכלל בהדרש דצריך שיבין מה שאומר ולא נתרבה אלא בלשון שהוא יודע. וכן עיין בדבר אברהם (ח״א סי׳ ל״ד אות א׳) שכתב מפורש דלתוס׳ כל אלו דמתני׳ איכא מקור להצריך הבנה. וכן מבואר בפמ״ג סי׳ ס״ב (א״א סק״א) וכן נקט הגרי״ז (מובא בסימן י׳). אולם לפי הנך אחרונים דנקטו דשאר לשונות אינן לשון בעצם ולכן צריך להבין, א״כ מסתבר דא״צ מקור לזה [קלא].

ועוד יל״ע אם זה מוסכם או לא. וברש״י גרס בכל לשון (וכן הוא גירסת רוב ראשונים כמש״כ בבאר שבע) ונחלקו המפרשים בדעת רש״י אי מסכים לתוס׳, דבבאר שבע כתב דגם לגי׳ בכל לשון פשיטא דצריך להבין, וא״כ עדיין אין לנו מי שיחלוק על התוס׳ ויאמר דאפשר לומר כל אלו בשאר לשונות בלי להבין מה שאומר. אולם במרומי שדה ועוד אחרונים נקטו ברש״י דחולק על וס״ל דא״צ להבין.

ובשו״ע סי׳ ס״ב סעיף ב׳ כתב דיכול לקרות קר״ש בכל לשון ולא התנה שיבין הלשון, ובפמ״ג (א״א סק״א) צידד לדייק מזה דהמחבר ס״ל דלא כתוס׳ ואינו צריך להבין, ובאמת יש שכתבו דתוס׳ עצמן חזרו מזה ממה שסיימו דבגמ׳ לא משמע הכי, עיין מה שהבאנו שם.

ובמג״א (סק״א) ובמ״ב (סק״ג) כתבו בפשיטות להלכה דצריך להבין קר״ש בשאר לשונות. ולענין שאר דברים שלא נמנה במתנ׳ עיין בהמשך מה שנתבאר בתוס׳.

מי שיודע לשה״ק אם נאמרין בכל לשון

שם. וואת למודעי דיש נידון במכיר לשה״ק אם יכול לומר כל אלו בכל לשון כדמצינו במגילה דף יח. (למקצת ראשונים) דרק אלו שאין מבינין בלשה״ק יכולין לקיים מקרא מגילה בשאר לשונות. ובקר״א דן בזה וכתב לתלות בכוונת הירושלמין בפרקין יעו״ש, ועיין בביאור הלכה סי׳ של״ד (סעיף י״ב) דפשיטא דיד״ח וז״ל ולגבי קר״ש לא נזכר בשום פוסק חילוק בין אם יודע לשה״ק או לא, עכ״ל, וע״ע בחזו״א סי׳ ס׳ מה שכתב בזה, ועוד ראיתי מי שציין לרע״א בכתב וחותם (סי׳ ס״ג) שג״כ נקט דאינו יוצא תפלה במכיר לשה״ק ע״ש.

פלוגתת רש״י ותוס׳ בביאור הצד להצריך לשה״ק בהנך

רש״י ד״ה פרשת סוטה מה שהכהן אומר לה ולא אמרינן צריך לאומרה בלה״ק כדרך שנכתב וכו׳, עכ״ל. מדברי רש״י למדנו יסוד דינא דמתני׳, דהנה יש לחקור בהה״א להצריך בכל הנך לשון הקודש, האם משום דיש מילים מסוימים הכתובים בתורה ואין לשנות במילים אחרים וכ״ש ללשון אחר, או דיש מעלה ללשון הקודש עצמה. ומרש״י מבואר דס״ד שחייב לומר הפרשה כדרך שנכתב, וזהו הס״ד להצריך לשון הקודש. ונמצא דליכא מעלה ללשה״ק מצד עצמו, אלא דצריך לומר הדברים כמו שהן כתובין בפרשה.

ובאמת כן מבואר ברש״י בכל המשך המשנה, בד״ה וידוי מעשר כתב וז״ל ולא אמרינן ״בלשון זה הזקיקו הכתוב״ לאומרה בלה״ק, עכ״ל. ומבואר ברש״י דסד״א שיהא צריך ״לאומרה בלשון זה בלה״ק״, ומשמע להדיא דהצד להצריך לשה״ק אינו מצד הלשון, אלא מדין דהפרשה נכתב בלשה״ק.

והדבר מפורש ביותר בהמשך המשנה דתנן ״ואלו נאמרין בלשון הקודש״. ופרש״י ולא אמרינן נגמר מהנך דלעיל ״שנכתב ונסדר עליהן כל מצות

קלא. אולם עיין בביאור הלכה (שהוא המרא דשמעתתא לסברא זו) שכתב מפורש דלא כזה וז״ל כי אף אם נאמר דמה שאמרינן ״בכל לשון שאתה שמע״ לא קאי על לשון הקדוש דבו אפילו אינו שומע אותו כלל לא נתבטל ממנו שם לשון עי״ז וכו׳, עכ״ל, ומשמע דהא דנתבטל ממנו השם לשון נכלל בגזה״כ דלעיל, וצ״ע.

דיבורם״ וא״צ לאומרן בלה״ק. דהיינו רש״י בא לפרש דאיך ס״ד שיאמר פרשת ביכורים וחליצה וכו׳ בשאר לשונות הא כתוב מפורש אופן קריאתן וכתוב בלה״ק. וע״ז תי׳ דגם בהנך דלעיל ״נכתב ונסדר״ אופן דיבורן ואעפ״כ ילפינן בכולהו דא״צ לשה״ק וכמו״כ י״ל הכי בכל שאר דמתני׳, וע״ז קמ״ל תנא דמתני׳ דאעפ״כ בהנך כתיב עיכובא וצריכין דוקא בלה״ק.

וי״ל נ״מ פשוטה עפ״י הנ״ל דהתינח פרשת סוטה ווידוי מעשר וקר״ש דנכתב אופן אמירתו בתורה שייך ה״א להצריך אותו פרשה, אבל תפילה וברהמ״ז דלא נכתב בתורה איזה לשון לכאורה יהא תלוי בהנ״ל דלרש״י א״צ קרא שיוכל לאומרו בלשה״ק.

והדבר א״ש היטב דרש״י לשיטתו כתב לקמן דף לג. דתפלה וברהמ״ז אינו צריך קרא והביאור כנ״ל דליכא איזה פרשה שיהא צריך לומר דוקא.

ורק קשה מאד משבועת העדות ושבועת הפקדון, דבודאי אינו קריאת איזה פרשה בתורה, ולא נכתב ונסדר דיבורן בשום מקום ואיך ס״ד להצריך לשה״ק, וצ״ע.

ושמחתי לראות בהמשך הפרק בקר״א (דף לג. תוד״ה ברהמ״ז) שכתב ממש כדברינו, דברהמ״ז דלא נאמר נוסח בתורה מסברא דיכול לברך בכל לשון, ״דדוקא בלשון האמור בתורה איצטריך קרא לרבות דבכל לשון ולא ככתבה בתורה״. ומבואר דנקט בפשיטות דמעלת לשה״ק במתני׳ היינו הלשון והנוסח שקבע לו התורה כמש״נ.

ורק תמוה משבועת העדות ופקדון, וע״ש שנתקשה בזה ג״כ, ותירץ עפ״י רש״י דסד״א דנילף לשה״ק משבועת הר גריזים, וה״א ״כל שבועה אחת היא״ וכמו בהר גריזים היה בלשה״ק כמו״כ כל השבועות. דהיינו באמת מצד השבועה אין סברא להצריך לשה״ק, ורק לאחר דשייך להצריך לשה״ק בשבועת הר גריזים (דשם היה נוסח קבוע) שוב נאמר דכל שבועות צריכות שיהיו דמיין להתם ודו״ק.

אולם נראה דכל דברינו הוא רק לרש״י, אבל התוס׳ חולקין ע״ז, דעיין בתוס׳ לקמן (דף לג.) שכתבו דיש ה״א דברכת המזון צריך לשה״ק אע״ג דליכא לשון הכתובה בתורה, וחזינן דלא כמש״נ בדעת רש״י, אלא דיש מעלה ללשה״ק מצד עצמה.

ויש להוסיף בזה, דהתוס׳ נקטו דיש חילוק בין כשאומרו בלשה״ק או בשאר לשונות לגבי אם צריך להבין (ועיין סי׳ י׳ שבארנו בארוכה טעם החילוק ומקור הדברים) וחזינן דיש מעלה לחפצא של לשה״ק, דהא לאחר שכבר נתרבה דאינו צריך לקרות גוף הפרשה מהכ״ת להצריך מעלת הבנה בשאר לשונות, וע״כ דיש מעלה ללשה״ק ואז א״צ להבין, משא״כ שאר לשונות הגרועים לא נתרבו אלא בצירוף הבנה (ובארנו שני סברות בטעמא דהא מילתא). ונמצא דהכל א״ש היטב דתוס׳ לשיטתן דס״ל דאין הה״א של לשה״ק משום קריאת הפרשה אלא משום לשה״ק וכמו שהוכחנו, שפיר חילקו גם למעשה בין לשה״ק ושאר לשונות. אבל לרש״י דכל הה״א היה לומר ״כמו שנכתב״ א״כ לא מצינו איזה חילוק בין לשה״ק ושאר לשונות. וזה א״ש עם גירסתו דאלו נאמרין בכל לשון, ולא גרס ואלו נאמרין בלשונם, דיתכן דאינו מצריך שיבין בשאר לשונות או דצריך להבין גם בלשה״ק ועכ״פ ליכא חילוק להצריך הבנה רק בשאר לשונות[קלב].

ב]והנה יש לחקור (כמו שנסתפק החלקת יואב כמו שיתבאר) אם יש דין לומר אותן מילים הכתובים בתורה או דמספיק לומר ענינה, ויש לחקור בתרתי בין בהנך דברים הנאמרין בלשה״ק אם אפשר לאומרן בלשון בזה

קלב. ויש להוסיף מה שכתבו התוס׳ בנדרים דף ב. ובנזיר דף ב. דיש מעלה לקבלת נדר ונזירות ע״י לשה״ק ע״ש. ונתקשה הגרי״ז דבשלמא בקריאת שמע וכו׳ יש מעלה לקריאת הפרשה בלשונה משא״כ כשמתרגמו, אבל בנדר דליכא דין לשון אלא דין ביטוי שפתים מה לי לשה״ק ומה לי שאר לשונות. ולהנתבאר תוס׳ לשיטתייהו דס״ל דאין המעלה בלשה״ק מצד הכתובה בתורה, אלא מצד גוף הלשון, ושפיר יש לחלק גם לגבי שאר דברים. ועיין בעלי באר עמ״ס נדרים סי׳ א׳ שבארנו שם שני מהלכים חלוקין במעלת לשה״ק בענין נדרים דוק ותשכח.

במילים אחרים, ובין בדברים הנאמרין בכל לשון אם צריך לתרגם כל מלה ומלה (כעין קרה״ת בשאר לשונות דאינו יכול לומר ענינו אלא דמתרגם כל מלה).

וראיתי באג״מ (או״ח ח״א סי׳ ל״ב) שר׳ אפרים גרינבלאט זצ״ל שלח לר׳ משה זצ״ל ספיקו של החלקת יואב (תנינא סי׳ א׳) בענין דברים שצריך לומר בלשון הקודש אם צריך לומר דוקא בנוסח הכתוב בתורה או שהקפידא היא רק שיאמר בלשה״ק אבל יכול לומר גם בנוסח אחר.

והשיב לו הגר״מ וז״ל הנה לע״ד לא ידוע לי ספיקו כלל דפשוט דבדברים שנאמר נוסח בתורה כברכת כהנים וקריאה דחליצה וקריאה דבכורים וקריאת הפרשת דמלך ואמירה דמשוח מלחמה ואמירה דעגלה ערופה הוא בלשון הנאמר בתורה דוקא. ולבד דא״צ ע״ז ראיה דמה״ת נימא שיוכל לומר בנוסח אחר שלא אמרה תורה דאף שהיינו אומרים דא״צ בלשה״ק שיצטרך לומר בלשון זה דוקא דמחמת שנכתבה כה״ת בלה״ק נאמר גם מה שמצריך בלשה״ק אבל ה״ה שיוכל לומר בלשון אחר אותו הנוסח שנאמר בתורה שיאמר.. אבל לענין הנוסח אין שייך להסתפק כלל דמאחר דהתורה אמרה נוסח זה איך אפשר לומר נוסח אחר.. עכ״ל. ומבואר מדברי ר׳ משה דבין בלשה״ק ובין בשאר לשונות צריך דוקא כצורתה וככתבה.

אולם מאי דפשיטא לר׳ משה להך גיסא פשיטא להבאר שבע לאידך גירסא שכתב בהא דתנן אלו נאמרין בכל לשון וז״ל ואפשר לומר דנקט בכל לשון (ר״ל ולא בלשונם) לכלול תרתי אע״ג שאינו אומר בלשון הקדש, ואפילו באותו לשון אחר שהוא אומר אינו אומר ענין הדברים כהוייתן כמו שהם כתובים בלשה״ק אלא בנוסח אחר כענין מנימין רעיא כריך רפתא ואמר בריך מריה דהאי פתא וכו׳, עכ״ל. ומפורש דיכול לומר אלו דברים בכל לשון גם בלי לתרגם כל מלה אלא לומר ענינו, וכדמצינו בברכת המזון דלא רק שיכול לומר בכל לשון אלא גם בענינו יד״ח. ונמצא דיש לנו מחלוקת מהו פשטן של דברים.

ונראה דנדון זה יהא תלוי במחלוקת רש״י ותוס׳, דלרש״י דיש דין של קריאת אותו פרשה ודאי צריך לומר כצורתו, ואע״ג דנתרבה בכל לשון מ״מ לא נתרבה שלא להצריך אותן מילים [ודמיא לקריאת התורה בשאר לשונות], אבל לתוס׳ דמעולם לא ס״ד להצריך מה שכתוב בהך פרשה אלא לשה״ק שפיר יתכן כדברי הבאר שבע[קלג].

שוב מצאתי במנחה חרבה שהביא מהתפא״י (אות ט״ז) שכתב לגבי חליצה דהדבר תלוי בפלוגתא דתנאי דלר׳ יהודה דיליף מכה לעכיבוא א״כ צריך אותן מלים דוקא, אבל לת״ק דיליף להו מברכות וקללות אז יתכן דמספיק להגיד ענינה יעו״ש.

כתיבת המגילה אי צריך לשה״ק דברי רש״י והרמב״ם

בא״ד בלה״ק כדרך שנכתב, עכ״ל. ויש מדייקין ברש״י דהמגילה ודאי צריך להיות נכתב בלשה״ק, וכן מבואר ברמב״ם שכתב פ״ג ה״ח וכותב עליה בלשה״ק בדיו וכו׳.

וצ״ב מ״ש מאמירת הפרשה דנתרבה בכל לשון. ובליקוטים (שם) הביאו להוכיח מדדרשינן לעיל האלה כי דכתיבה ומזה נתמעט למפרע, ופשיטא דנכלל בזה בלה״ק, וכן כתב רש״ש במגילה דף ח: וכ״כ במחול הכרם. ועיין בטורי אבן מגילה דף ט. שג״כ כתב בפשיטות דהמגילה אינו נכתב אלא בלשה״ק. ובאמבוהא דספרי (מובא במפתח) הוכיח כן מדברי התוספתא פ״ב ה״א וז״ל היה נוטל את מגילתה ונכנס לו לאולם טבלא של זהב... ממנה רואה וכותב לא חסיר ולא יתיר, ע״כ. ומבואר דכתב ככל הכתוב בפרשת סוטה לא פחות ולא יותר, והיינו בלשה״ק. וראיתי באג״מ (או״ח ח״א, סי׳ ל״ב ענף ו׳) שנתקשה בזה מהיכ״ת להצריך לשה״ק, וכתב ג׳ צדדים. ותחילה כתב כהנ״ל דילפינן מהאלה דבעינן כדכתיבא כדאתיא לעיל דף יז:.

ואח״כ כתב ב׳ טעמים חדשים, א׳ ותחילה צידד דלמ״ד דכל התורה בלשון הקודש נאמרה א״כ כל צריך לשה״ק מלבד כשיש ריבוי מפורש, ועל אמירה

קלג. ורק יל״ע באלו הנאמרין בלשה״ק מהו לדעת הבאר שבע, ויתכן דמודה לר׳ משה דבאלו לא מהני להגיד ענינו בלשה״ק אלא צריך לומר אותן מילים דאדרבה מה״ט צריך בלשה״ק. וכן משמע קצת דלא נאמר הך חידוש של ״בכל לשון״ דר״ל דמהני להגיד ענינו אלא באלו דרישא, ואינו מוכרח וצ״ע כעת. ולדברינו יתכן שגם זה יהא תלוי בפלוגתת רש״י ותוס׳ דלרש״י צריך אותו פרשה כצורתה וככתבה משא״כ לתוס׳ א״צ אלא מעלת לשה״ק.

איכא ריבוי דכתיב ואמר אל האשה ועל כתיבה ליכא ריבוי. ולפי״ז למ״ד בכל לשון נאמרה שפיר ליכא מקור, וסיים ואולי כוונת רש״י בטעם הראשון דוקא למ״ד כה״ת בלה״ק נאמרה, וטעם שני שהביא מהספרי הוא למ״ד בכל לשון נאמרה. ב׳ ואח״כ כתב דאפשר ליכא גזה״כ של לשה״ק, ורק א״א לכתוב ספרים אלא בלשה״ק ובלשון יוונית, וכבר כתב הרמב״ם דהיום אין לנו יוונית ונמצא דלא נשאר לכתוב ספרים אלא בלשה״ק. וכן הגרי״ש בהערות אמר כהנך שני פירושים.

ורק תמהני הא מתני׳ קאי על זמן המקדש ושפיר היה להם לשון יונית, וע״כ דכוונת הרמב״ם מעיקר דדינא דצריך לשה״ק. וע״ש עוד בהערות שהוכיח דהמגילה נכתב בלשה״ק דאל״כ לא מקרי מחיקת השם, דעל שאר לשונות אין בו איסורא דמחיקת השם ובסוכה (נג:) מפורש דמחיקת מגילת סוטה יש לה דין מחיקת השם [קלד].

בא״ד ולא אמרינן צריך לאומרה בלשה״ק כדרך שנכתב, ובספרי אמרינן דאי לא כתיב קרא להתיר בכל לשון כדלקמן ה״א ניגמר מיבמה בק״ו וכו׳, עכ״ל. ולפי מה שנתבאר לעיל מהאג״מ והגרי״ש הנך שני טעמים של רש״י בביאור הה״א להצריך לשה״ק תלוי אי כל התורה בכל לשון נאמרה או בלשה״ק, דהא דהוצרך לסברת הספרי הוא למ״ד דבכל לשון נאמרה ולכן צריך ילפותא מיוחדת לזה.

בא״ד. ה״א ניגמר מיבמה בק״ו ומה יבמה קלה לא עשה בה כל הלשונות כלשה״ק סוטה חמורה לא כ״ש, עכ״ל. ויל״ע מפני מה יבמה הוי קל וסוטה חמורה. וכפשוטו צ״ל עפ״י סוגיא דלעיל דף טז. דאמרינן אשת איש חמורה לא כ״ש, ופרש״י לבודקה, ומבואר דהמים בא לבדוק עבירה חמורה של אשת איש, משא״כ איסור יבמה לשוק דהוי לאו בעלמא. אולם בנצי״ב על הספרי פי׳ דקאי על המתיר, דיבמה דנתרת ע״י מיתת היבם או חליצה, וגם י״א דאין האמירה מעכב, משא״כ בסוטה דליכא אופן אחר להתירה לבעלה ולכהונה בלי השקאה, וגם שהוא מעכב, ולכן מקרי יותר חמור. ונראה דמדבריו משמע קצת כהגרי״ז (מובא לעיל דף ו.) דהשקאה הוא חלות מתיר על האיסור קו״ס, ולא בדיקה לבד אם זינתה ושפיר מקרי חומר באיסורה דאין לאיסור זה היתר אלא בבדיקת המים, ודו״ק.

שם. רש״י כתב דסד״א דניגמר מיבמה, וברע״א במשניות כתב ליישב באופ״א סד״א דניגמר מאמירה דלויים ע״ש.

שם. עיין בספרי הנ״ל פלונתת ר׳ יאשיה ור׳ יונתן דנחלקו למ״ל קרא לגבי **השבעת סוטה, הא פשטא דצריכה להבין השבועה.** וסוגיין דידן קאי כר׳ יאשיה. ובנצי״ב צידד דהוצרך לרבות אפילו באופן שמכרת בלשה״ק דמ״מ מהני בשאר לשונות, וכעי״ז כתב הקר״א לקמן בע״ב.

תוד״ה אלו נאמרין בלשונם. ופירוש כל אדם בלשונו.. עכ״ל. עיין בשו״ת חלקת יואב תנינא סי׳ א׳ שכתב דאינו מספיק שיודע הענין שהוא מדבר, אלא כוונת התוס׳ לומר דצריך להבין כל מלה ומלה, והוכיח כן בכמה ראיות. ואדרבה באלו שכתבו התוס׳ להלן דאינו צריך להבין (הלל וקידוש וכו׳) מ״מ צריך להבין הענין דאל״כ אין כאן כוונת מצוה כלל.

מהו כוונת התוס׳ דבגמ׳ לא משמע דצריך להבין בכל לשון

בא״ד ובגמ׳ לא משמע הכי, עכ״ל. וצ״ב מהיכן ראו התוס׳ דלא משמע כדבריהם, וראיתי בזה כמה פירושים. עיין מגן גבורים (סי׳ ס״ב סק״א) דפי׳ דבגמ׳ אמרינן דקר״ש נאמר בכל לשון, ומבואר דא״צ דוקא בלשונו שהוא שומע, ודלא כמתני׳ דמצריך בלשונם על קר״ש, וכן ביאר בבאר שבע.

ובמראה הפנים פי׳ דבשמע אמרינן בכל לשון ״שאתה שומע״, ומשמע דצריכין להבין. ובסוטה אמרינן בגמ׳ בכל לשון ״שהוא אומר״, ומשמע דכל לשון של הכהן מועיל אע״ג דאינה מבינה.

ובדבר אברהם (סי׳ ל״ד אות ב׳) כתב דדברי מרה״פ דחוקין, ופי׳ באופ״א דבגמ׳ אמרינן לקמן דלמ״ד דכל התורה בכל לשון נאמרה למ״ל שמע בכל לשון שאתה שומע. ולדברי התוס׳ הא צריכין שמע

קלד. אולם כבר העירו דברשב״א (ח״א סי׳ תתמ״ב) איתא דאפילו אי נכתב בשאר לשונות מ״מ השמות נכתבו בלשה״ק וא״כ ליכא ראיה. ועוד נראה להעיר דבמעשה רב (המובא בליקוטים) הוכיח כנ״ל מירושלמי יומא וצ״ע דהתם איתא גם הקריאה, וזהו מתני׳ מפורשת דנאמר בכל לשון וא״כ ליכא ראיה גם לגבי הכתיבה ודו״ק היטב. אולם רש״י ביומא (דף לז.) כתב שהוצרכו ליה לכתיבת מגילתה וכ״כ הרע״ב, ואז אפשר לדייק דמשמע דהכתיבה צריך לשה״ק דלא דמי לאמירה.

להצריך הבנה, וע״כ דאינו צריך להבין. וע״ש דנקט דלמסקנת התוס׳ יתכן דא״צ להבין כלל אפילו בשאר לשונות, (והבאנו דבריו להלן).

תוד״ה קר״ש וכו׳. דתפלה וקר״ש דרבנן, עכ״ל. ועיין בפמ״ג סי׳ ס״ב שכתב דלדעת הרמב״ם דהחיוב תפלה הוא מה״ת, וכן חובת קר״ש, א״כ מתיישב היטב דלא תני אלא אלו דהם מה״ת, ושפיר שייר השאר. וקידוש נכללת בתפלה כיון דיד״ח בזה, ולפי״ז אין להרמב״ם הכרח לחלק בין הנושאים במה צריך להבין.

דברי הפוסקים דנימא דקידוש נכלל בתפלה

בא״ד. ועוד דהתם משמע דקידוש דאורייתא. ודבריהם צ״ב הא לאחר שכבר הזכיר בתפלה יד״ח מה״ת, וא״כ מאחר דתנן דתפלה בכל לשון שוב מועיל שאר לשונות לקידוש, ולא נשאר אלא החיוב דרבנן ואיך הקשו דהוי דאורייתא. ומזה הוכיח הרש״ש דאין כוונתם על קידוש לבד, אלא ר״ל דקידוש על היין הוי דאורייתא ונחלקו בזה הראשונים בנזיר דף ד. איך לפרש קושית הגמ׳ מושבע ועומד מהר סיני. ותוס׳ כאן נקטו דיש חיוב מה״ת לקדש על היין וע״ז שפיר הקשו למה שייריה. אולם צ״ע דהתוס׳ הביאו הגמ׳ ברכות דף כ: ושם אינו מוזכר כלל קידוש על היין. והרש״ש דחק דאה״נ דבתוי״ט כשהעתיק דברי התוס׳ אינו מובא הך גמ׳, אולם כפי התוס׳ שיש לנו א״א לפרש כן. ובאמת ברע״א וכן מבואר בתוי״ט מוכח דהבינו דתוס׳ קאי על קידוש דברים ולא על דינא של על היין. וצ״ע כנ״ל מה הוכיחו הא נכלל בתפלה.

ונראה ברור דרע״א נקט דדין קידוש בתפלה אינו חלק של תפלה ואין בו דיני תפלה, ואילו היה קידוש מצריך לשה״ק (מאיזה טעם שהיא) לא היה מועיל לאומרו בתפלה בשאר לשונות. והא דיוצאין בתפלה היינו משום דליכא דין על היין וכל שקידש את השבת בכניסתו יד״ח, אבל אינו מהל׳ תפלה ושפיר אינו נכלל במתני׳, והדבר נפלא דדעת רע״א (גליון סי׳ רע״א) דיוצאין החיוב דאורייתא גם ע״י ״גוט שבת״, ומוכח דאינו שייך לתפלה כלל, וכן משמע במג״א סי׳ רע״א סק״א שכתב ונ״ל דמה״ת בקידוש שאומר בתפלה סגי דקרא כתיב זכור את יום השבת ״והרי זכר אותו״ ע״ש. ודו״ק.

ואדרבה תמהני על הרש״ש והפמ״ג (סי׳ ס״ב א״א סק״א דמפורש כסברת הרש״ש ובזה תי׳ קושית התוס׳), איך כתבו שיועיל מה דיוצא ידי חובתו בתפלה הא אינו אלא דאגב מזכירו בתפלה, ולכאורה מוכח מדבריהם מושיג חדש בקידוש, דיכול לצאת ידי חיובו רק בתפלה, והזכרה בעלמא אינו כלום, וכעין מה שמצינו שיש צד להצריך על היין מה״ת ולא סגי בהזכרה לבד, כמו״כ לאידך שיטות צריך דוקא בתפלה, ובאמת הוכחנו דבר זה בעלי באר עמ״ס נזיר סי׳ ד׳ מדברי הבה״ג והתוס׳ רי״ד ובזה מתיישב הדברים היטב.

ועוד יתכן דד״ז תלוי מהו הס״ד להצריך לשה״ק בקידוש ובפרט דליכא איזה פרשה או פסוק שצריך להזכיר, וגם ליכא גזה״כ להצריך לשה״ק, ובאמת הבאר שבע ושאגא״ ורד״ל והרבה אחרונים תי׳ קושית התוס׳ דלק״מ דלא הוצרך התנא לשנותו כיון דליכא שום טעם להצריך בה לשה״ק. ולא עמדתי בסוד התוס׳ מהכ״ת להצריך לשה״ק, ואילו ידעתיה אפשר לא היה מועיל מה שיצא בתפלה בזה, וצ״ע.

משמעות התוס׳ דגם בלשה״ק צריך להבין

בא״ד. בשלמא מקרא מגילה איכא למימר להכי שייר דתנא בפ״ב דמגילה הלועז ששמע אשורית יצא, אלא הני אמאי שייר, עכ״ל. וצ״ב כוונת התוס׳ דלהכי שייר כיון דלועז ששמע אשורית יצא. ופשטות דבריהם היינו דבמגילה יש קולא מיוחדת דאף מי שאינו מבין לשה״ק מ״מ יוד״ח, ובאלו נאמרין דמשנתינו אינו יד״ח, ולכן שייר מגילה דדינו חלוק, וכן פי׳ בקר״א ועוד מפרשים.

ואם כנים הדברים יצא מזה חידוש לדינא דלדעת התוס׳ צריך להבין גם בלשה״ק, ובאמת עיין בפמ״ג בסי׳ ס״ב (א״א סק״א) שנסתפק בזה אי לתוס׳ צריך בלשונם גם בלשה״ק, ובסי׳ קצ״ג פשט ספיקו דודאי אינו צריך להבין, וכ״כ בביאור הלכה (סי׳ ס״ב סעיף ב׳) בפשיטות.

אולם לכאורה מתוס׳ הכא חזינן דלא כזה וגם בלשה״ק צריך להבין, ובאמת מסתבר כן דמאחר דיש גזה״כ באלו שצריך להבין וכמו שבארנו באריכות דבכל אחד יש גזה״כ דצריך להבין וכמש״כ הדבר אברהם א״כ מהכ״ת לחלק הא גם בלשה״ק נאמר הך גזה״כ, וכן מורין דברי הדב״א דמאחר דיש גזה״כ של הבנה גם בלשה״ק הדין כן. ועיין בגבורת יצחק שדייק כן ממתני׳ גופיה דתנן ואלו נאמרין בלשונם ופי׳ תוס׳ כל אחד בלשונו, ונמצא דקמ״ל דין הבנה ולא הוציא שום דבר מן הכלל ומשמע דאפילו בלשה״ק צריך

בלשונם[קלה], ועיין באג״מ בסי׳ ל״ב שג״כ משמע כנ״ל. אולם כל זה קשה ממה שכתבו כל הראשונים (ברכות דף מה:) דרק השומע צריך להבין ולא הקורא, וצ״ע.

ועיין בחלקת יואב (תנינא סי׳ א׳) שצידד לפרש גם דברי התוס׳ דלא הצריכו הבנה בלשה״ק אלא כעין שמיעת המגילה דהוי שמיעה, אבל הקורא בעצמו שפיר א״צ להבין בלשה״ק [כדברי הלבוש והפמ״ג] וכן ראיתי בדבר שאול (סי׳ נ״ט סקי״ב) ובעוד אחרונים שצידד כנ״ל.

תמיהת הפוסקים מהכ״ת לחלק דבהני א״צ להבין

בא״ד. ונראה דהני נאמרין בכל לשון אפילו אינו שומע וכו׳, עכ״ל. וכמעט כל הפוסקים תמהו מאד על דברי התוס׳ איך חילקו בין הנושאים, ובודאי לא יד״ח בשאר לשונות כשאינו מבין, וכמו שהביא הביאור הלכה (סי׳ ס״ב) בשם הקרבן עדה והמגן גבורים ור״א לנדא, וכן הקר״א נתקשה בכוונת התוס׳, וכן עיין בשאגת אריה (סי׳ י״ג) שכתב על דברי התוס׳ ״ותימה הוא לומר דקידוש היום והלל וברכת הפירות והמצות נאמר בכל לשון אפילו אינו שומע ומבין״, ובקר״א דייק בדעת הרמב״ם דמדלא חילק ע״כ דס״ל דלא כתוס׳, והדב״א (מובא לעיל) הוסיף דהתוס׳ עצמם דייקו לעיל בגמ׳ דלא כוותייהו, וכבר הארכנו בסימן י׳ בכוונת התוס׳, ואכמ״ל.

איך יתכן בבהמ״ז צריך להבין ובברכות דעלמא לא

שם. והנה הקרבן עדה והקר״א ועוד תמהו איך אפשר לחלק דבברכת המזון הוא צריך להבין, ובשאר ברכת הנהנין אינו צריך, וכי אלימי מברהמ״ז דאורייתא.

והיה נ״ל דאי נימא דברכת הנהנין נלמד מבהמ״ז שפיר תמוה כנ״ל, אבל למסקנת הגמ׳ (ברכות דף לה.) דילפינן ליה דאסור ליהנות מעוה״ז בלא ברכה, א״כ מהכ״ת לדמותו לבהמ״ז. אולם עיין בכס״מ הל׳ ברכות פ״א ה״ב שהביא הק״ו למסקנא (ואע״ג דהגמ׳ חזר מזה, צ״ל כמש״כ העמק ברכה (עמוד נ״ו) שיש שני דינים בברכת הנהנין, וכבר הארכנו בזה במקו״א), ולפי״ז צדקו טענת הק״ע, וא״ש שיטת הרמב״ם דלא חילק והשווה כל הברכות יחד לענין שאר לשונות.

אולם אכתי לא נחה דעתי בזה כיון דבחפצא של הברכה אחת הם מהכ״ת לחלק בין ברכה לברכה. ונלע״ד באופן פשוט דכבר נתבאר דכל הדין להצריך להבין הוא חומרא מסוימת בשאר לשונות מגזה״כ ויתכן דרק בבהמ״ז יש גזה״כ להצריך הבנה אבל בקידוש אע״ג דהוי מה״ת כיון דליכא מקור להצריך הבנה שפיר א״צ הבנה גם בלי מעלת דרבנן ודו״ק.

שוב מצאתי דמהרי״ל דיסקין (נדפס בסוף ספר תבואות שור) נתקשה טובא בדברי התוס׳ מהכ״ת לחלק וכתב לדחוק דעיקר תי׳ התוס׳ היינו רק לגבי ברכות דא״צ להבין אבל קידוש שפיר צריך להבין כל שאר דברים המנויים במתני׳.

תירוצי האחרונים לקושית התוס׳ באלו ששייר התנא

שם. והנה ראיתי עוד כמה תירוצים לקושית התום׳ (כיון שהאחרונים לא נחו דעתם בדברי התום׳ לכן חיפשו עצות אחרות).

א׳ בבאר שבע תירץ תנא ושייר, ומאי שייר דהאי שייר שבועת ביטוי ושבועת הדיינין, ולגבי אלו נאמרין בלשה״ק שייר פרשת זכור דנאמר דוקא בלשה״ק. ואגב אורחא ראיתי בשאג״א (סי׳ י״ג) שכתב בפשיטות דזכירת יציאת מצרים וקידוש ועמלק נאמרין בכל לשון ולא תני להו במתני׳ מחמת רוב פשיטותו, ומבואר דנקט דלא כהבאר שבע דמצריך לשה״ק לזכור. ונראה דתלוי אי יש חיוב לקרות פרשת זכור הכתוב בפ׳ כי תצא, או דחייב לזכור בפה מעשה עמלק ואינו דוקא בדרך קריאה (וכבר נחלקו הראשונים בזה וכמבואר בסימן כ״ב). והשאג״א נקט כהרמב״ן דהוי מעשה זכירה בעלמא וא״כ מהכ״ת להצריך לשה״ק, משא״כ לבאר שבע דהוי קריאת הפרשה שפיר נקט בפשיטות דצריך לשה״ק. ועוד יתכן

קלה. ואדרבה הוסיף לדייק דאלו נאמרין בלשה״ק אינו צריך להבין, דרק בבא דרישא תנן ״בלשונם״. והביאור כמש״נ דבהך גזה״כ של שאר לשונות נכלל גזה״כ להצריך הבנה וחוזרין ולמדין להצריך הבנה גם בלשה״ק ג״כ, משא״כ בהנך דנאמרין דוקא בלשה״ק וליכא גילוי של שמע בלשון שאתה שומע, שפיר אינו צריך להבין. ולהנ״ל נמצא דלרוב הפוסקים בכל דבר שאומר בלשה״ק אינו צריך להבין, ואפילו להצד דצריך להבין בלשה״ק, מ״מ זהו רק באלו שנאמרין בכל לשון, אבל הנך דלשה״ק אינו צריך להבין. אולם לגבי חליצה עיין בשו״ע סי׳ קס״ט דמבואר דהאשה צריכה להבין דבריה, וכתב הגרח״ק שליט״א (נחל איתן סי׳ ט״ו סק״י) די״ל הטעם, דרק בקריאות בינו לבין עצמו אינו צריך להבין, אבל כשמדבר לחבירו צריך לידע מה שאומר, ולכן בחליצה דהיא מדברת להיבם, שפיר צריכה להבין, משא״כ בקר״ש ותפלה ווידוי מעשר וכדו׳, ועיין בסימן שהבאנו לשונו של היד מלך ומוזכר סברא כזאת.

דהדבר תלוי בדין הכללי אי כל התורה בכל לשון נאמרה או בלשה״ק, וכן מצאתי בנחל איתן (סי׳ ט״ו ב׳ ו׳) שפי׳ כן דדין פ׳ זכור אי צריך לשה״ק תלוי אי כל התורה בכל לשון נאמרה או בלשה״ק.

ב׳ השאג״א תירץ דלא תני בהך משנה אלא אלו דיש ה״א שהם בלשה״ק דפרשת סוטה סד״א דנלמוד מיבמה וכן כולהו יש ה״א שיהא בלשה״ק. אבל הלל וקידוש היום וברכות ליכא שום מקור ללשה״ק ולא הוצרך לשנותו (ועיין דב״א סי׳ ל״ד אות א׳ שכתב בדעת התוס׳ דלא תנן ספירת העומר כיון דליכא מקור שיהא בלשה״ק, ומדברי השאג״א מוכח דלא כדבריו דגם אלו שהקשו מהם תוס׳ ליכא מקור ואעפ״כ הו״ל למתנינהו).

ג׳ ובפמ״ג בסי׳ ס״ב כתב דתוס׳ לא תירצו דלא תני דיני דרבנן כיון דתנן קר״ש ותפלה, וא״כ להרמב״ם דס״ל דשניהם דאורייתא שפיר י״ל דלא תני הלל וברכת הפירות והמצות מה״ט. ומצד קידוש הרי יד״ח בתפלה מה״ת, וכבר תני תפלה.

דין הבנה בספירת העומר

בא״ד. ונראה דהני נאמרין בכל לשון אפילו אינו שומע הלכך לא דמו להני דמתני׳ דנאמרין דוקא בלשונם, עב״ל. הנה עיין במג״א (סי׳ תפ״ט סק״ב) שכתב דפשוט דמותר לספור בכל לשון, אולם דוקא בלשון שמבין דאפילו בלשה״ק אם אינו מבין אינו כלום דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה. והיעב״ץ חלק עליו (שאילת יעב״ץ סי׳ קל״ט, ובמור וקציעה שם, ובלחם שמים כאן) והוכיח מתוס׳ כאן דכל מאי דלא תני במתני׳ מהני בכל לשון אפילו כשאינו מבין, וא״כ ה״ה ספירת העומר.

ובדבר אברהם (סי׳ ל״ד אות ג׳) כתב יסודו הידוע דבשביל שיהא מעשה ספירה צריך לידע מה הוא סופר, ולכן כשאינו מבין אינו כלום. והוסיף דאפילו במסופק מהו אותו יום חסר בהספירה בתורת ודאי, אולם בסוף הוכיח מבעה״מ דלא כזה ע״ש. ועיין בשעה״צ (סי׳ תפ״ט סק״ו) שלכאורה נתכוון ליישב קושית היעב״ץ כעי״ז דדמיא ללומד ואינו מבין דאינו לימוד כדאיתא במג״א (סי׳ נ׳ סק״ב).

קריאת בכורים על פה, וכן שאר דברים הנאמרין בלשה"ק

ואלו נאמרין בלשה״ק מקרא בכורים וחליצה וכו׳.

ומבואר במתני׳ כמה דברים שנצטוינו מה״ת לקרוא איזה פרשה הכתובה בתורה, ונאמר ביה דינא לאומרו בלשה״ק. ויש לחקור אי כל אלו הדברים הוצרכו לקריאה מתוך הכתב דהא קי״ל (תמורה יד:) דדברים שבכתב א״א רשאי לאומרם על פה, או דלמא לא.

ושמעתי ממו״ר הרה״ג ר׳ אלי׳ חיים סווערדלאף שליט״א בשם ר׳ יעקב קמנצקי זצ״ל (עיין אמת ליעקב פ׳ כי תבוא) שהקשה איך קראו בכורים על פה הא יש איסור לומר דברים שבכתב בע״פ, ועוד הקשה דברמב״ם מבואר דלא סיים סיפא דקרא של ועתה הנה הבאתי, והא קי״ל דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן.

ותי׳ ר׳ יעקב דמקרא בכורים אינו מדין תלמוד תורה אלא חיוב קריאת אותן פסוקים ובזה לא נאמר דינא דכל פסוקא דלא פסקיה משה, וכן לא נאמר בזה דינא דאיסור דברים שבכתב לאומרן על פה.

אולם מו״ר העיר ע״ז דתוס׳ בסוכה דף לח: הקשו איך מפסיקין קרא דאנא ה׳ הושיעה נא אע״ג דהלל אינו מדין תלמוד תורה, וכן מצינו בכמה ראשונים שהקשו איך אומרים שירת הים ופסוקי דזמרא בע״פ אע״ג דאינו מדין תלמוד תורה, ומשמע דהנך דינים נאמרו בכל אופן, והדק״ל.

ותי׳ דבר יסודי דכל היכי דקורא איזה פרשה בתורה נוהג דינים הללו, אבל כאן אדרבה בתורה נסדר אופן דיבורם בפרשה, דהיינו אין האדם קורא מה שכתוב בפרשה, אלא הפרשה מה אמירת האדם שנצטוה שיאמר בלשון הזה, ונמצא דהאדם אומר מה שה׳ אמר שיאמר ולא בתורת קריאה מה שכתוב בתורה ודו״ק היטב[קלו].

והוסיף דבאמת ככל יסוד הנ״ל כמעט מפורש ברבינו יונה בברכות (ה. בדפיו) שכתב דמותר לומר קר״ש שלא מתוך הכתב גם כשאינו יוצא ידי מצות קר״ש וביאר בזה״ל דכיון שניתנה לאומרה על פה

קלו. וציין כדוגמא לזה, מה שכתב בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ מגילה) דיש חפצא של קריאת המגילה בלי דין ספר וכתבי הקודש, דאז קורא הדברים ולא בתורת קריאת הפרשיות ולכן גם בקורא מתוך הספר הוא קריאת אותן דברים ולא מצד קריאת פרשה הכתובה, והוסיף דבזה מוסבר מ״ט אין צריך לדקדק באותיותיה במגילה כיון דאינו מצד קריאת הפרשה, וכמו״כ בכל אלו הנאמרין לא יהא דין דקדוק באותיותיה כיון דאינו קריאת הפרשה.

לחובה יכול לאומרה אפילו שלא לחובה כל הפעמים שירצה וכו׳ מזה הטעם אומרים בהרבה מקומות פרשת ברכת כהנים דכיון שחובה לומר בכל יום ברכת כהנים על פה בשעת נשיאת כפים יכולה לאומרה אפילו שלא במקום חובה וכו׳ **כללו של דבר כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאמרו על פה יכול לאומרו כמה פעמים שירצה אפילו בשעה שאין בו מצוה כלל ואין בזה משום דברים שבכתב לא ניתנו לאומרה על פה** הואיל וניתנו לאומרה פעם אחת, עכ״ל, ומבואר מרבינו יונה דהיה פשיטא ליה דכל דבר שמצותו באמירה דמותר על פה ולא בא לחדש אלא דעי״ז הותר גם שלא במקום מצוה, וחזינן מפורש דכל דבר שניתן מצות קריאתו הרי ממילא מותר על פה ודו״ק היטב.

ובסייעתא דשמיא מצאתי מפורש בטורי אבן במגילה (דף יח.) ג״כ שכתב כן להדיא וז״ל משום דבכל הדברים שמצותן בקריאה מה״ת דחשיב להו בריש פרק ז׳ דסוטה בכולהו ליכא קפידא שתהא קריאתן בספר אלא בע״פ נמי סגי להו, עכ״ל.

אמנם הראוני בתוס׳ תמורה (דף יד:) שהקשה איך הותר לומר ויושע וקר״ש בעל פה, וחזינן דנקטו דגם קר״ש דנצטוינו עליה היה צריך מן הכתב דלא כרבינו יונה הנ״ל, וכן בצפנת פענח (תנינא 121) כתב דמקרא בכורים וברכת כהנים ופ׳ משוח מלחמה צריך מתוך הכתב, וחילק בכמה מן הדברים, והדברים מחודשים [והוסיף דצריך שיקראו מתוך ס״ת ונראה דלא נתכון שיהא דין מיוחד של קרה״ת מתוך ספר באלו הדברים, אלא דס״ל דרק בספרים הנכתבין כדין (על הקלף ובדיו וכו׳) מוציא מידי בעל פה, ועיין להלן דף לג. דמבואר צד כזה בדברי התוס׳].

גדר קריאה בחליצה

חליצה. וגם בזה יש לדון אי צריכין לקרות הפרשה כמו שהוא, או דהוי סיפור דברים שכל אחד מדבר על עצמו שהיא אומרת מאן יבמי וכו׳ והוא אומר לא חפצתי לקחתה, ועיין לעיל שהבאנו בהג״ה דבשו״ע (אה״ע סי׳ קס״ט) מבואר דהאשה צריכה להבין דבריה, וכתב הגרח״ק שליט״א (נחל איתן סי׳ ט״ו סק״י) די״ל הטעם, דרק בקריאות בינו לבין עצמו אינו צריך להבין, אבל כשמדבר לחבירו צריך לידע מה שאומר, ולכן בחליצה דהיא מדברת להיבם, שפיר צריכה להבין ולא דמי לקר״ש ותפלה, ומזה היה משמע דהוי סיפור דברים ולא קריאת הפרשה, ויש לפלפל בזה.

לאיזה צורך מביא המשנה דברים דכבר נעשו

ברכות וקללות כיצד, כיון שעברו ישראל את הירדן וכו׳. הרה״ג ר׳ משה מרדכי שולזינגר זצ״ל בשעת לימוד מתני׳ ציין לדברי המנ״ח (מצוה רמ״ו) שהקשה על מתני׳ דערלה (פ״א מ״ב) שמבאר דיני ערלה בעת שנכנסו לא״י וכתב המנ״ח וז״ל ולכאורה קשה לאיזה צורך מביאה המשנה דין זה הא מה דהוה, אך באמת על המשנה לא קשה דדרך המשנה להביא אף מה שעבר כמו דיני במות בזבחים קי״ב ע״ב וכן הוא במשנה דנגעים פ״ז מ״א דבהרות קודם מתן תורה טהורים **דכל אלו ענינים הוא למיסבר קראי**, עכ״ל. והוסיף ר׳ משה מרדכי דצ״ל כנ״ל גם לגבי מתני׳ דהאריך בסדר ברכות וקללות.

ומו״ח הרה״ג ר׳ שמואל קפלן שליט״א הראה לי שכעי״ז מפורש בירושלמי שביעית (פ״א ה״א) דהקשו למה נשנית במתני׳ איסורין שנתבטלו לבסוף והשיבו ״הרי פרשת מילואים הרי פרשת דור המבול הרי אינן עתידין לחזור מעתה יעקרו אותן מן המשנה אלא כדי להודיעך״. ופי׳ בפני משה דדברים אלו אינן אלא לפי שעה ולא נשנו במשניות אלא כדי להודיעך מה שהיה בימים הראשונים.

מהיכן מתחיל קריאת בכורים, וגדר דין הקריאה

רש״י ד״ה מקרא ביכורים. שהיה קורא מארמי אובד אבי עד סוף כל הפרשה, עכ״ל. ומבואר דמתחיל מקרא בכורים מארמי אובד אבי, וכ״כ הרמב״ם בפיהמ״ש בכורים (פ״א מ״א).

ותמהו במשנה ראשונה (פ״א מ״א) ותוס׳ חדשים (פ״ג מ״ו) מהא דתנן להדיא בבכורים (פ״ג מ״ו) דמתחיל מהגדתי היום ולא מארמי אובד אבי, וכן פסק הרמב״ם בהל׳ בכורים (פ״ג ה״י), ואיך כתבו רש״י והרמב״ם בפיהמ״ש דלא כזה. והתוס׳ חדשים הוסיף דבודאי צריך לשה״ק גם מהגדתי היום, אמנם בתועפת ראם (סי׳ רס״ה אות ב׳) תי׳ דמה דכתיב ״ועניתָ ואמרתָ״ נכתב אחר הגדתי היום, ולכן ליכא דין לשה״ק אלא מארמי אובד אבי. וכן תי׳ בהגהות על המשניות ע״ש.

אולם אכתי קשה ממה שכתב רש״י במכות דף יז. בהא דאיתא קריאתו מעכבת פרש״י שהיה קורא מארמי אובד אבי, ותי׳ בתועפת ראם (שם) עפ״י דבריו זהו עיקר הקריאה, ועדיין קשה הא למעשה צריך לקרותה ואיזה חילוק יש בזה.

וראיתי ליישב דהנה עיין בליקוטי שיעורים (ב״ב סי׳ ל׳) לר׳ פסח שטיין זצ״ל שכתב לייסד דיש שני דינים בקריאת בכורים א׳ דין בגוף הבכורים דטעונים קריאה וכדמוכח מהא דבכורים שאינן ראויין לקריאה נוהג בו דין של אינו ראוי לבילה ואי הוי מצוה על הגברא איך יפסלו הבכורים עצמן, וע״כ דיש דין מצד גוף הבאת הבכורים דטעונין קריאה. ב׳ יש מצוה המוטלת על המביא לקרוא פרשה זו דארמי אובד אבי בשעת הבאה. והוכיח כן מהא דהרמב״ם מנאן לב׳ מצות א׳ הבאת בכורים וב׳ קריאת בכורים, ואי אינו אלא חלק ודין בגוף הבכורים מאיזה טעם יהא מצוה אחרת, וע״כ דיש דין נפרד דהמביא חייב במקרא בכורים, חוץ ממה שהבכורים עצמן טעונין קריאה. ועיין באמרי חן עמ״ס בכורים (סי׳ ל״ט) שהביא כהך יסוד מר׳ בנימין ציילברגר זצ״ל, עם אותן הוכחות.

ועפי״ז יש שכתבו (עיין אמרי חן, הנ״ל ועוד מחברים) דיתכן דהך אמירה של הנה הבאתי אינו אלא מצד הגברא [ובפרט דמוזכר ברמב״ם מושיג של וידוי ויתכן דחלק זה הוא שם וידוי עלה] ולזה ל״צ לשה״ק, וכן אינו מעכב בגוף הבכורים, משא״כ מארמי אובד אבי צריך בלשה״ק וגם מעכב בגוף הבכורים, ושפיר כתב רש״י כאן בסוטה דלשה״ק היינו מארמי אובד אבי וכן במכות דף יז. בהא דקריאתה מעכבת רק הזכיר מארמי אובד אבי, והרבה יש להאריך בכ״ז ומראה מקום אני לך.

מהו כוונת רש״י דיהושע אמר ברכות וקללות

רש״י ד״ה ברכות וקללות שאמרן יהושע וישראל בהר גריזים והר עיבל, עכ״ל. וקשה לי הא מבואר בגמ׳ (דף לז.) דהלוים עמדו בין ההרים ואמרו הברכות והקללות וענו כל העם אמן, וכן כתב רש״י כאן בהמשך מתני׳ בד״ה אלו ואלו שרק הלוים אמרו הברכות והקללות, וכ״כ רש״י עה״ת (פרק כ״ז פסוק י״ב) כנ״ל. וא״כ מה שכתב שאמרן ישראל ר״ל בכללותה ע״י הלוים. אבל צ״ע מה שכתב שאמרן ״יהושע״, הא רק הלוים דיברו.

ועיינתי בהפסוקים המוזכרים ביהושע וראיתי שיש שם מקרא מפורש דגם יהושע דיבר, דעיין בפרק ח׳ פסוק ל״ג דמפורש איך שכל ישראל וזקניו עומדים מזה ומזה ועשו כל הסדר. ואח״כ בפסוק ל״ד ול״ה כתיב - **ואחרי כן קרא את כל דברי התורה הברכה והקללה ככל הכתוב בספר התורה. לא היה דבר מכל אשר צוה משה אשר לא קרא יהושע נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם**, ע״כ. ומשמע דגם יהושע עשה איזה קריאה, וכן כתבו המפרשים שם דמוכח דגם יהושע קרא איזה דבר באזניהם.

ונחלקו מאי קרא לפניהם, דהמצודות דוד, והמלבי״ם, והאברבנאל פי׳ שיהושע קרא כל סדר של התוכחה בפרשת כי תבא דהיינו בין חלק של הברכה והיה אם שמוע וכו׳, ובין החלק של הקללה והיה אם לא תשמעו. וברד״ק כתב וז״ל לא היה דבר, נראה מהפסוק כי אחר שקראו הלוים הברכה והקללה פתח יהושע וקרא באזניהם כל המצות מצות עשה ומצות לא תעשה, עכ״ל. וצ״ע מהיכן הוציא דבר זה.

ועכ״פ נראה ברור דלזה נתכוון רש״י כאן שהזכיר יהושע, ור״ל דגם בזה היה בו דין לשה״ק, וזהו אמת לאמיתו של תורה[קלז].

ושמחתי כמוצא שלל רב שראיתי אח״כ בשושנים לדוד במשנתינו שנתקשה בדברי רש״י ותחילה כתב דר״ל שנעשה בציווי יהושע [וזה קשה דאיך כתב רש״י ״שאמרן יהושע וישראל״, הא היינו הך ואין כאן שני

קלז. ובהך ענינא יש לעיין קצת בלישנא דקרא דכתיב נגד כל קהל ישראל והנשים והטף והגר ההלך בקרבם. ומה רוצה בזה נגד כל ישראל, וגם למה פתאום הזכיר הגרים. ומדיוק הלשון משמע ממש כלישנא דקרא בהקהל שהמלך היה קורא נגד כל ישראל והנשים והטף והגר, וי״ע אי יש להם איזה קשר.

והנה עיין ברד״ק שכתב - והגר ההולך בקרבם כמו שכתיב בתורה בפרשת הקהל וגרך אשר בשעריך וכו׳, עכ״ל. וסתם ולא פירש מה זה ענין להקהל. ובכלל מהיכ״ת לעשות קריאה כזו, ומצאתי באיזה ספר שכתב שהיה בתורת רשות. ויש לי הרהורי דברים שהיה שייך לקריאת הקהל, ולא מצאתי ראיה לדברינו, ולע״ע הדבר צ״ת.

דברים]. ואח״כ הביא הרד״ק שפי׳ דאח״כ יהושע קרא כל התורה בעצמו, וסיים דודאי קרא מסייע ליה, וזהו כדברינו.

דף לב:

מהו סברא החיצונה בקריאות דמתני׳ האם בלשה״ק או בכל לשון

פרשת סוטה מנלן וכו׳. עיין בתוס׳ שאנץ ותוס׳ הרא״ש שפי׳ דהא דשאיל ״מנלן״ לא קאי כתנא דמתני׳, דהא מדהוצרך במתני׳ לקראי לאלו שנאמרין בלשה״ק (חליצה ובכורים) על כרחך דמסברא חיצונה הכל נאמר בכל לשון, וא״כ למ״ל קרא לסוטה, וע״כ דהך ״מנלן״ קאי למ״ד דכל התורה בלשה״ק ול״צ קרא לכל אלו הנאמרין בלשה״ק אלא לאלו שנאמרין בכל לשון. ועיין עוד בתוס׳ מגילה דף יז: ובראשונים שם, ובתוס׳ ברכות דף יג. ולרש״י לעיל שהביא דס״ד למילף סוטה מיבמה יתכן דאינו מוכח ועיין בעמק הנצי״ב על הספרי (פ׳ נשא) מה שכתב בזה, ובאג״מ ח״א סי׳ ל״ב.

פלוגתת הראשונים במקור דפרשת סוטה נאמר בכל לשון

ואמר הכהן לאשה בכל לשון שהוא אומר. וכן גרס הרמב״ם (בפיהמ״ש) ובמאירי, אולם רש״י גרס ״ואמר אל האשה״ בכל לשון שהיא שומעת, דהיינו בלשון שמבינה. ונמצא פלוגתת הראשונים על מה קאי הגזה״כ דלהרמב״ם קמ״ל דאפשר לאומרו בכל לשון, ולרש״י דצריך האשה להבינה.

והנה לרש״י קשה אכתי מנלן דינא דמתני׳ דפרשת סוטה נאמר בכל לשון, וצ״ל דזה ידעינן בתולדה מסברא דמאחר דצריך שתהא האשה מכרת בהלשון כדי שיכנסו בלבה ואם אינה יודעת לשה״ק מוכרח להשביע בשאר לשונות ושפיר מוכח דנאמר בכל לשון[קלח], וכן פי׳ בקר״א ועוד, ובאג״מ (או״ח ח״א סי׳ ל״ב ענף ב׳) פי׳ באופ״א דמדצריך שתבין הלשון אלמא דאין אמירת התיבות העיקר אלא ידיעתה וכוונתה בהשבועה ואז ״מסתבר״ דליכא קפידא שיהא בלשה״ק. אולם להרמב״ם הדבר נלמד מדכתיב ואמר הכהן בכל לשון שהוא אומר, ולפי״ז יל״ע לאידך גיסא מנלן להרמב״ם דינא דרש״י דהאשה צריכה להבין, ואין לומר דחולק דעיין ברמב״ם הל׳ סוטה (פ״ג ה״ז) שכתב להדיא כרש״י וז״ל ואח״כ משביעה הכהן בלשון שהיא מכרת, עכ״ל. ומבואר דגם לדידיה צריך האשה להכיר ולהבין דברי הכהן, והדק״ל מנלן דבר זה. ועיין בתוי״ט שכתב דלהרמב״ם לא איצטריך קרא לזה אלא נלמד מסברא דודאי שצריכה שתבין במה שאומר לה הכהן הואיל ומשביעה, ובאג״מ תי׳ דעת הרמב״ם על דרכו יעו״ש.

ונמצא דלכו״ע נאמר כאן שני דינים א׳ אמירת הפרשה ע״י הכהן בכל לשון, ב׳ שתהא האשה מכרת בה, ורק נחלקו במקור הדברים דלרש״י ילפינן שתהא מכרת ומאיליו ידעינן בכל לשון, ולהרמב״ם הדבר להיפוך דילפינן בכל לשון, ומסברא ידעינן שתהא מכרת. ורק יל״ע מ״ט הרמב״ם לא נחית לסברת רש״י דהיינו מאחר דגם להרמב״ם גם מסברא צריכה האשה להבין א״כ נלמוד מזה דמועיל בכל לשון לכל אשה ואשה, וכתבו האחרונים דאינו מוכח כ״כ די״ל דהכהן יפרש לה תחילה פירוש המלות מלשה״ק ללשונה, ואח״כ ישיבעה בלשה״ק, ובנקודה זו נחלקו רש״י והרמב״ם, דלרש״י מהא דצריכה להבין אפשר להוכיח שאר לשונות ולהרמב״ם א״א להוכיח דבר זה.

וכפשוטו הך פלוגתא של רש״י והרמב״ם הוא מחלוקת תנאי בספרי ובירושלמי, דר׳ יאשיה יליף בכל לשון מדכתיב ואמר אל האשה בכל לשון שהיא שומעת ור׳ יונתן השיב ״ואם אינה שומעת ולמה היא עונה אחריו אמן״, ורצונו לומר דמסברא מועיל בכל לשון כיוון האשה צריכה להבין השבועה, ונמצא דרש״י הוא כר׳ יאשיה, והרמב״ם במקצת כר׳ יונתן אולם לא לגמרי דאע״ג דס״ל כוותיה דיש ללמוד הבנה מסברא אבל אכתי מצריך מקור דמהני להשביעה בשאר לשונות (ונמצא דר׳ יונתן ס״ל כסברת רש״י וכסברת הרמב״ם דמסברא

קלח. ואע״ג דהיכא דמכרת בלשה״ק ליכא הכרח זה והדק״ל מנלן בכה״ג דנאמר בכל לשון מ״מ מאחר דליכא עיכוב באופן השבועה שתהא בלשה״ק לא איכפת לי שמבינה בלשה״ק, ועיין בעמק הנצי״ב על הספרי שכתב דיתכן דבזה גופא נחלקו ר׳ יאשיה ויר׳ יונתן, דר׳ יאשיה הוצרך למקור כשיודעת לשה״ק, ור׳ יונתן ס״ל דאין לחלק ומאחר דכשאינה מבינה פשוט דמהני בשאר לשונות שפיר א״צ שום מקור כלל, אולם בקר״א נתקשה בזה מהכ״ת כשיודעת לשה״ק, ולכאורה לא קשה כ״כ כמש״נ.

צריכה להבין ומסברא נולד מזה שאר לשונות ולכן הוצרך לפרש יתורא דקרא שלא להשביעה ע"י מתורגמן), ודו"ק היטב בכל זה.

היכן איכא דין הבנה בהשבעת סוטה

שם. הבאנו דברי הרמב"ם שכתב דצריך להשביעה "בלשון שהיא מכרת" ונמצא דין הבנה על האשה בפרשת סוטה, ויש סתירות בשיטתו בכל הנאמרין דמתני' אם צריך הבנה או לא, ובקר"ש (פ"ב ה"י) כתב לחדיא "בלשון שיהיה מבינה" ומשמע דצריך הבנה, אבל בוידוי מעשר ובברכות לא הצריך הבנה, וצריכין להבין פשר הדבר. ובאמת בספר דביר הקודש (סי' ל"א) והפחד יצחק בתשובתו אליו (ספר הזכרון עמ' ר"ז) העירו דגם בהשבעת הסוטה גופא לא התנה הרמב"ם אלא שתהא "האשה" מכרת בלשון אבל לגבי הכהן לא התנה כן, ומשמע מזה דבאמת א"צ הבנה אפילו בשאר לשונות, ורק בקר"ש ושמיעת האשה בסוטה יש צורך מיוחד של הבנה. ובסוטה הדבר מובן כדי שתהא מקבלת השבועה וכמש"כ הרמב"ם בהל' שבועות לגבי שבועת העדות ופקדון, אבל בקר"ש צ"ע למ"ל הבנה, ונראה משום גזה"כ דשמע דר"ל בכל לשון שהוא מבין וכמו שהבאנו במקו"א דדין הבנה הוא מגזה"כ, וא"כ בוידוי מעשר וברכות ליכא מקור להצריך הבנה, ועיין בספר דביר הקודש ותשובת ר' הוטנר (הנ"ל) שהאריכו בדעת הרמב"ם בענין זה בטוב טעם.

למאי הוצרכו לאשמעינן דאינה נבדקת באונס הא כבר שמעינן דאפילו בשוגגת אינה נבדקת

בשוגג או במזיד באונס או ברצון וכו'. וברד"ל העיר אם אינו בודקה על שוגג כ"ש על האונס. ובהערות מובא ג' ציורים שיהא אונס יותר חמירא משוגג, א' עפ"י הבית מאיר (אה"ע סי' קע"ח) דהיכא דנתייחדה ברצון הוי כמעילה בבעלה אע"ג דנאנסה אח"כ. ב' באנסוה לעשות מעשה של זנות דחייבת ליהרג ולא לעבור, דאם עברה ולא נהרגה מ"מ אין המים בודקין אותה כיון דאין עליה עונש ובזה האונס הוא יותר שלא כדין מבשוגג. ג' ועוד צידד באומר מותר [בתוס' זבחים דף קח: קראו לאומר מותר אונס] לדעת מהרי"ק דנאסרה לבעלה, אולם פקפק על תי' זה דדעתו נוטה שהמים בודקתה באומר מותר, ועיין בקטע הבא ובמכתב מה שכתבנו בזה.

אומר מותר אליבא דמהרי"ק אם מתה ע"י בדיקתה

רש"י ד"ה ובמה היא נטמאת וכו' ואם שוגגת כגון אמרו לה מת בעליך וכו' עכ"ל. החיד"א (שו"ת חיים שאל סי' מ"ח) האריך טובא מה תהא באשה שסברה שמותר לזנות, דכבר כתב במהרי"ק (שורש קס"ז) דנאסרה לבעלה משום דכתיב ומעלה בו מעל, והביא שם מהרשב"א (אלף קפ"ט) דבכה"ג נאסרה רק מדרבנן כמו אשה שאמרו לה מת בעלך דקנסוה. וכתב דתלוי פלוגתתם אי המים בודקין אותה בכה"ג, והבין בדברי רש"י כהרשב"א יעו"ש. ועיין בחלק הביאורים מה שכתבנו בארוכה לתמוה איך תמות כשיש לה דין שוגג בדיני התורה.

האם בכל מקום דכתיב ענייה היינו בקול רם

תניא רשב"י אומר אדם אומר שבחו בקול נמוך וגנותו בקול רם, שבחו בקול נמוך מוידוי המעשר, גנותו בקול רם ממקרא ביכורים. ופרש"י בקול נמוך מדלא כתיב ביה ענייה. ובנחל איתן סי' ט"ו סק"ז הוכיח מכאן דכל מקום שנאמר ענייה ר"ל בקול רם. וכתב דלכאורה המקור לזה היינו מברכות וקללות דכתיב וענו הלוים ואמרו אל כל איש ישראל קול רם, וילפינן מזה דכל ענייה הוא בקול רם. ולפי"ז כתב דה"ה חליצה ועגלה ערופה דכתיב בהו ענייה צריך קול רם. ונתקשה מ"ט השמיטוה הפוסקים, ובחליצה תי' דקול רם היינו שישמעו מה שאומרת ובלא"ה צריכין הדיינין לשמוע קריאתה, אבל בעגלה ערופה ק"ק על הרמב"ם שלא הביא כן לדינא וצידד דלא פסק כרשב"י.

וע"ש שהעיר דעגלה ערופה היינו שבחו דאומרים ידינו לא שפכו את הדם הזה וגו' ולמה נאמר בקול רם, ותירץ דאין אומרים שעשו דבר טוב, אלא שלא עשו דבר רע ולא מקרי שבחו אלא במשבח עצמו ולא במניעת הרע, והוכיח דבר זה מעוד מקורות ע"ש[קלט].

קלט. **והנה חליצה וברכת כהנים אינו לא גנותו ולא שבחו ואעפ"כ נאמר בהו דינא דכל רם, ומובח דדינא דקול רם אינו "דוקא" במספר גנותו, ורק כוונתו להקשות על הכלל דיאמר אדם שבחו בקול נמוך הא מצינו שבחו בקול רם ודו"ק.**

כוונת רש"י דצריך בקשת רחמים על צרות שכבר עברו על ישראל

אלא אימא צערו וכו' ורבים מבקשים עליו רחמים. ופרש"י דהיינו צרות שעברו על ישראל צרת לבן צרת מצרים. ותמוה א"כ מה זה נוגע מה שנעשה קודם כמה אלף שנה, ותי' במהרש"א דצריך שיתפללו שלא יבוא עוד צרה כזו, ואכתי צ"ב, ובעבודת דוד ביאר בטוב טעם דרואין משעבוד מצרים איך שבכל דור ודור עומדין עלינו לכלותינו, ובפרט שהיה בלי איזה סיבה כלל [כמבואר במהר"ל], ועל כן צריך כלל ישראל להודיע ולזכור ולהתפלל על צרת העכו"ם העומדים עלינו תמיד.

עוד טעמים דתפלה בלחש

מפני מה תקנו תפלה בלחש, שלא לבייש את עוברי עבירה וכו'. עיין באר שבע שהעיר ע"ז מכמה מקומות, א' הא מקרא מלא הוא דכתיב בחנה וקלה לא ישמע וילפינן מזה בברכות (דף לא:) שלא להגביה קול בתפלה, ועיין במהרצ"ח מה שחידש בזה. ב' עוד העיר מהא דברכות (דף כד:) דהמשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, ופרש"י כאילו אין הקב"ה שומע תפלתו בלחש וכו'. ג' עוד איתא (שם) דהמגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר, שהיו קוראין בקול גדול. ד' עוד איתא ביומא דף יט: ודברת בם ולא בתפלה, ופרש"י דרק בדברי תורה יש להשמיע מה שאתה מוציא בפיך ולא בתפלה. ועיין איזהו מקומן שהאריך בכל זה בטוב טעם. ועוד הביא שם מראה מקום נפלא דכתב המבי"ט (בית אלקים שער התפלה פ"ו) שמצינו בהרבה מקומות שצעקו אל ה' וביאר דהמתפלל בעת צרה וצער א"א שיתפלל אותן בנחת וגם אינו יכול לכוין דעתו אם לא בקול רם ומרירות נפשו. ונראה לציין לזה מה שכתב ר' שמשון פנקוס זצ"ל (שערים בתפלה) דחפצא של שועה וזעקה הוא צעקות מרוב יגון וצער. וחזינן דיש חפצא של מין תפלה כזו, ואינו סתירה לגדרי תפלה הרגילה דצריך להיות בנחת ובלחש.

שהרי לא חילק הכתוב מקום בין חטאת לעולה. ופרש"י לא קבע לשחיטת חטאת מקום בפנ"ע שלא יבינו שהיא חטאת ומתבייש. ויש להעיר מנלן לחז"ל שזהו הטעם דלמא צריך שתהא החטאת נשחטת בצפון מצד עצמה, ונראה דזיל קרי ביה רב הוא דמעולם לא כתב התורה לשחוט החטאת בצפון אלא כתיב (ויקרא ד' כ"ד) "ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה", ופרש"י בצפון, ונמצא דהתורה קבע מקומו של שחיטת החטאת "במקום של העולה" והדבר נפלא דלסוגיין זהו עיקר סיבת שחיטתו שם כדי שלא יבינו, ושפיר כתב התורה לשחוט החטאת במקום העולה ודו"ק היטב.

הוכחות התוס' דקר"ש דאורייתא, ודברי השאג"א בזה

תוד"ה ורבי וכו'. והאריכו התוס' להוכיח דקר"ש דאורייתא והביאו שש ראיות לזה, ואח"כ הקשו משני מקומות דמפורש דהוי דרבנן דבברכות דף כא. הגמ' מקשה (לגירסת התוס', וע"ש ברש"י שהביא שני גירסאות) דקר"ש דרבנן. ועוד בהמשך הגמ' אמר שמואל ספק קרא קר"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא והגמ' מפרש טעמא משום דקר"ש דרבנן. ותוס' נשארו בצ"ע, ובברכות (שם) הוצרכו לדחוק דקרא אסמכתא בעלמא.

ובשאג"א סי' א' האריך ליישב דאפילו לשמואל דס"ל דההיא בדברי תורה כתיב, מ"מ יש חיוב לקרות דברי תורה בכל בקר, ולכו"ע יש חיוב מה"ת של קריאת איזה פרשה, ורק נחלקו אי הך פרשת שמע הוא מה"ת או מדרבנן. ובזה מיושב כל הראיות דהוי מה"ת וכל הדרשות הם על קריאת איזה פרשה. אבל הא דאמרינן דבעל קרי מהרהר בלבו משום דהוי מה"ת וכן הא דספק קרא היינו לגבי אותו פרשה ובזה שפיר אמרינן דהוי דרבנן, ובסוף הביא שמצא כמעט מפורש כדבריו ברבינו יונה (יב: בדפיו). ורק ק"ק דכמו דיש לאוקמי כל הנך גמ' לענין קריאה סתם שצריך לקרוא, כמו"כ נימא כן לענין בעל קרי וספק קרא, ומהכ"ת לאוקמי שכבר קרא איזה דבר תורה ודנין רק על קריאת אותו פרשה ונימא דהוי מדרבנן.

ודודי הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א הוסיף על דברי השאג"א דמצינו ראשונים דס"ל דיסוד של קר"ש הוא חיוב תלמוד תורה, וכדאיתא בירושלמי זה שינון וזה שינון, ועיין בקר"א כאן שהעיר דאמרינן "לימא קסבר רבי כל התורה בכל לשון נאמרה" ולמה לא דייקו כן לעיל מדהוצרכו לקראי לפרשת סוטה ווידוי מעשר ופי' דרק קר"ש דהוי חיוב ת"ת הוי מענינא לדייק איך כל התורה נאמרה. ובאמת כך מפורש במאירי בברכות (דף יג.) דמזה הטעם דייקו דוקא מקר"ש. ועכ"פ מאחר דעיקר מצותו הוא חיוב תלמוד תורה ולא מצד עצם קריאת פסוקים אלו של שמע ישראל ואהבת, א"כ הוי מענינא שיהא מצות עשה לקרוא איזה פרשה שבתורה, כיון דעיקר מצותו הוא חובת ת"ת.

ישוב לקושית התוס' דלא משני דתרתי ש"מ

תוד"ה ורבנן וכו' תימה מאי דוחקיה למימר הכי וכו' ואידך תרתי ש"מ עכ"ל. וראיתי כמה תירוצים

באחרונים למה הגמ׳ לא תירץ כאן כמו בברכות, ונקדים דנחלקו הראשונים בברכות איך שמעינן מינה תרתי, ורש״י כתב דאיכא למשמע מהקרא שניהם. והרשב״א הקשה עליו מהכ״ת ללמוד שנים, וגם גרס בגמ׳ דממילא ש״מ ולכן פי׳ דאי א״צ להשמיע לאזניו אז יוצא גם בהרהור ובהרהור ל״ש לשון קמ, ומדאיצטריך קרא להכשיר בכל לשון ע״כ דיש דין דיבור ושפיר שמעינן דצריך להשמיע לאזניו, ור׳ יהודה דיליף להכשיר כל לשון ואעפ״כ ס״ל דאינו צריך להשמיע לאזניו צ״ל דחולק ע״ז, וע״ש מש״כ איך ר״י חולק ע״ז וכבר דנו בזה רבים עיין שאג״א סי׳ ז׳. אולם בריטב״א כתב באופן פשוט דילפינן בכל לשון שאתה ״שומע״, ומפורש דצריך לשמוע דבריו.

ועפ״י הרשב״א הנ״ל כתב הפנ״י (ברכות שם) ליישב קושית התוס׳ דהך ביאור אינו אלא אי הרהור כדיבור דאז אפשר לומר דבלי להשמיע לאזניו הוי כהרהור דל״ש ביה לשון, אבל אי הרהור לאו כדיבור דמי א״כ אע״ג דא״צ להשמיע לאזניו מ״מ אינו מכריח שיועיל הרהור ושוב ליכא הכרח שיועיל בכל לשון, וא״כ י״ל דסוגיין קאי כהלכתא דהרהור לאו כדיבור ושפיר לא שמעינן מינה תרתי.

ועוד תי׳ דרק למאי דס״ד דקי״ל כר׳ יוסי ורצו שלא יסתור הלכתא אהלכתא אמרו כן, אבל למסקנת הסוגיא שם דקי״ל כר׳ יהודה אין לנו לדחוק דתרתי ש״מ, וכעי״ז כתב הצל״ח שם.

ובקר״א תי׳ דיש לפרש שמע בתרי אנפי א׳ לשון שמיעה, ב׳ לשון הבנה, וכוונת הגמ׳ שם מדילפינן שמע בכל לשון שאתה שומע בלשון שמיעה ממילא מוכח מיניה דצריך להשמיע לאזניו (כפי׳ הריטב״א שם בכוונת ש״מ תרתי). אולם לתנא דידן דגרסינן אלו נאמרים בלשונם, והיינו שצריך להבין, וא״כ הא דדרשינן בכל לשון שאתה שומע ר״ל שאתה מבין, א״כ ליכא מקור לענין להשמיע לאזניו ודו״ק. ועיין במגן גבורים (סי׳ ס״ב סק״א) שכתב להיפוך מסברתו ע״ש.

דף לג.

פירושי הראשונים בהא דכל התורה בכל לשון נאמרה

למימרא דקסבר רבי כל התורה בכל לשון נאמרה.

מדברי רש״י ותוס׳ יוצא ג׳ פירושים בהא דבכל לשון נאמרה, דרש״י פי׳ לענין קריאת התורה וכבר תמהו דאינו אלא מדרבנן, ונאמרו תירוצים שונים [ויתבאר בחלק הביאורים]. ותוס׳ כתבו בשם הר״ח דקאי לענין כתיבת ספרים אי נכתבו בכל לשון, ותלוי בפלוגתא דרשב״ג ורבנן במגילה דף ח: דלרבנן ספרי תנ״ך נכתבין בכל לשון ולרשב״ג רק בכתב אשורית (דהיינו לשה״ק) ויונית. וכתבו התוס׳ דנמצא כאן שיטה שלישית דחמירא דאפילו ביונית לא אלא בלשה״ק ודלא כחד. והתוס׳ עצמן ורוב ראשונים פי׳ דקאי על כל מצות עשה שבתורה שנצטוינו באיזה דבר של אמירה האם כל הדברים נאמרין בלשה״ק או בכל הלשון, ולפי״ז כל התורה בכל לשון נאמרה ר״ל מצות התורה.

אולם יש בזה פי׳ רביעי המוזכר בראשונים (שטמ״ק בשם הראב״ד (ברכות דף יג.), ומאירי כאן) דהסוגיא קאי לענין עצם לימוד התורה אי מקיים והגית בו יומם ולילה בשאר לשונות. והדבר תמוה ביותר איך שייך להסתפק בזה וכי הלומד בלשונו שהוא מכיר אינו יוצא מצות ת״ת. וכפשוטו צ״ל דיש איזה מעליותא בקורא בתורה שבכתב כתיקונו ודנין אי מקיימו בשאר לשונות. וכן כתב הקר״א מדעתיה דנפשיה דכוונת הגמ׳ לענין מקרא, וציין לסוגיא דברכות דף יא: די״א דאין מברכין ברכת התורה אלא על המקרא. ויש לציין עוד מקומות שמצינו כעי״ז. ולהבנת הדבר וביאורו עיין בחלק הביאורים.

כוונת התוס׳ דקריאת שמע תלוי בכתיבת הפרשה

תוד״ה כל התורה.. ומפירושו נשמע דלמ״ד דלא ניתנה להעתיקה בל״א לא ניתנה לקרוא כמו״כ בל״א,

---

קמ. וזהו הרשב״א המפורסם דבהרהור ל״ש לשון, וי״ל בכוונתו, וגם יש בו קצת נ״מ לפרקין, דעיין בחזו״א סי׳ כ״ט שכתב לפרש דענינו של הרהור אינו להרהר המילים, אלא להרהר ולהבין הענין, ולא דמי לקריאה שעיקרו הוא לומר המילים בפה מלא. ולכן היכי דמועיל הרהור היינו הבנת הענין ואינו מענינא של לשון. אולם בסי׳ י״ד כנראה פי׳ החזו״א באופ״א דכל חילוקי הלשונות היינו כשמדבר עם חבירו, אבל כשמהרהר (או שאינו משמיע לאזניו) אינו אלא בינו לבין עצמו ואינו מענינא של חלות לשון. ונראה דיהא תלוי בהנ״ל למה ליכא מעלת לשה״ק בהרהור ולפי׳ הראשון של החזו״א א״ש דאינו מהרהר אותן מילים ולפי׳ השני י״ל דגם בלי חלות לשון הא יש מעליותא מצד עצמו ללשה״ק, ויש לדון בכ״ז וצ״ע.

עכ"ל. ונתקשו המפרשים הא מותר לומר קר"ש בע"פ, וגם נ"מ בדיעבד, ובמלא הרועים חידש דמצד כל הראוי לבילה ל"ש לקרוא בשאר לשונות. ועוד העירו (עיין רש"ש) דעל תרגום ליכא דין של דברים שבכתב א"א רשאי לאומרן ע"פ. וכבר דברנו ע"ז במקצת בחלק הביאורים .

ועוד העירו (ע' חידושי הגרי"ז תמורה דף יד:) דמה איכפת לי דאין הספרים נכתבין הא זהו רק לאשווי חלות דין ספר, אבל בתורת חומשין בעלמא למה לא יוכל לקרות מתוכן שלא יהא כקורא על פה [וכמו שאנו עושין יום דקוראין מתוך החומש] והוכיח מזה הגרי"ז דכדי שלא יהא מקרי קריאה על פה צריך חלות דין ספר וע"י שלא ניתנה להעתיקה א"א בשום אופן לקרותה, וכן בחידושי מרן רי"ז הלוי נקט כהנחה זו דצריך חלות דין ספר בשביל דברים שבכתב ע"ש ועיין בשבת דף קטו. בתוס' דמשמע כן ג"כ, ועיין בחזו"א (יו"ד סי' קס"ז סק"ח) שצידד דנידון זה תלוי בשני צדדי התוס' שם.

גדר כתיבת פרשיות של תפילין ומזוזות

בא"ד. דאיכא למימר ככתבה המיוחד לה כשנכתבה יחידי כגון במזוזות ותפילין דכ"ע מודה דבלשה"ק, עכ"ל. ומדברי התוס' מבואר דלשה"ק הוא כתב המיוחד לס"ת לענין כשנכתב יחידי. והיה משמע מזה דכתיבת תפילין ומזוזות הוי כתיבת פרשיות של התורה. ועיין בחידושי מרן רי"ז הלוי (הל' תפילין פ"ה ה"א) שכתב דחלוק כתיבת מזוזות וכתיבת תפילין, דבתפילין דין פרשיות שלהן אינו דין מחודש מכח דיני כתיבת תפילין עצמה רק משום דהפרשה צריכה להיות בדינה כמו שהיא כתובה בתורה. משא"כ במזוזה הדין פרשיות שלה הוא דין מחודש של מזוזה התלוי בדין כתיבת מזוזה עצמה. ולכאורה יש לדייק מתוס' כאן דשניהם הם דין כתיבת פרשיות של תורה, וע"ז אמר רבי קר"ש ככתבה בתורה והיינו בכתב המיוחד לה בתורה, ויש לפלפל. (והיה אפשר לדייק גם להיפוך, דלאחר שידענו שהספרים נכתבין בכל לשון, א"כ מ"ט תפילין ומזוזות אינן נכתבין אלא אשורית ע"כ דהוי כתיבה מחודשת, ואז היינו צריכין לומר דקר"ש הוא תלוי באותו כתיבה מחודשת, אבל אינו מסתבר).

למה לא ניחא להו לתוס' דאיצטריך והיו לאפוקי יונית

בא"ד. ה"פ ולית ליה דרשב"ג דאמר דוקא יוונית, עכ"ל. ובקר"א תמה הא איצטריך והיו לאפוקי יוונית. ובהערות כתב דמכאן ראיה דדין כתיבה ביוונית אינו מן הדין, אלא היתר מחז"ל ע"ש מש"כ בזה.

ועיין בחזו"א (סי' קס"ז סק"ח) שכתב אודות כתיבת יונית וז"ל ומשמע מהא דאמר מגילה ט. לר"י דהתירו יונית משום מעשה דתלמי המלך דרשות ביד חכמים לקבוע כבוד התורה כפי אשר יורו עליהם מן השמים בקביעות כבודה ובלבד שיהא הדבר קבוע לכל ישראל ע"פ ב"ד של כל ישראל, ומה שיקבעו לכבודה הוא קבוע לעולם ומי שיכתוב במה שאינה כבודה לא הוקדש, עכ"ל.

האם יש איזה מעלה להתפלל בלשה"ק

תפלה, רחמי היא כל היכי דבעי מצלי. ופרש"י דל"צ קרא דההוא לישנא דידע לכוון לבו ליצלי. והיינו דא"צ מקור שתפלה נאמרת בכל לשון, דכל שיודע לכוון לבו ליצלי. ונראה דמונח דבר יסודי דיש לחקור האם יש איזה מעלה ללשה"ק כשמתפלל, ומרש"י משמע דליכא שום מעלה ללשה"ק יותר משאר לשונות לגבי תפלה, ורק ביחידות אין להתפלל בשאר לשונות משום דצריכין למלאכים, אבל בציבור דא"צ למלאכים כל היכי דיודע לכוון ליצלי, דאל"כ מנלן דמהני בכל לשון אפשר צריך מה שמעולה ביותר, וע"כ דליכא בזה שום מעלה.

אולם במשנה ברורה (סי' ק"א) ציין לדברי הב"ח (סי' קצ"ג) שכתב לגבי בהמ"ז דיש "מצוה מן המובחר לברך בלשון הקודש" ועפי"ז הוסיף המ"ב גם לגבי קר"ש ותפילה דיש מצוה מן המובחר בלשה"ק. והנה אין הטעם משום דא"א לתרגם המלות כראוי דאז

אין זה מצוה מן המובחר אלא חסרון בהיכי תמצא, וע״כ דיש מעלה בעצמותה ללשה״ק ובמ״ב הביא גם דברי החת״ס (ח״ו סי׳ פ״ד) קמא שמוסיף עוד טעמים.

ועכ״פ קשה לי דא״כ דתפלה מן המובחר הוא בלשה״ק א״כ הדק״ל איך אמרינן מסברא דתפלה נאמרת בכל לשון. וליישב החת״ס צ״ל דלגבי דין תפילה ולעכב שפיר ליכא חילוק ורק לקבלת התפלה יש מעליותא ללשה״ק וצ״ע.

ב] ויש להוסיף דמלבד המשנה ברורה עפ״י הב״ח, יש עוד מקומות דמשמע דשייך דין לשון בתפלה ומשו״ז היה מסתבר להצריך מקור דתפילה נאמרת בכל לשון. א׳ מדברי רע״א שהוכיח דלא מהני הרהור בתפלה (עיין מג״א סי׳ ק״א) מדאמרינן הכא מקור להכשיר שאר לשונות ובהרהור ל״ש לשון כמש״כ הרשב״א וע״כ דלא מהני הרהור. ולכאורה היה נראה להיפוך דלאחר שהגמ׳ אמר דרחמי היא וליכא שום דין לשון אז י״ל דגם מהני הרהור, ומשמע דאין כוונת הגמ׳ דליכא שום דין לשון, אלא דהגמ׳ מוכיח דמועיל גם בשאר לשונות.

ב׳ וביותר מזה יש לציין דברי הבית אפרים (שפה נאמנה) שכתב דלא הוכשר תפלה בכל לשון אלא בשבעים לשונות, אבל לא בשאר לשונות. וביאר דבדור הפלגה הקב״ה עשה השבעים לשונות והם כנגד ע׳ שרים של מעלה (וכמבואר באורך ברמב״ן פ׳ בהעלתך פי״א פט״ז), ויש חשיבות מיוחד לכל אחד מן הלשונות. [ובחבצלת השרון פ׳ נח הוסיף לזה דברי הגמ׳ בע״ז דף י׳. דרומי נקרא מלכות בזויה דאין לה ״לא כתב ולא לשון״, ופירשו התוס׳ דכל הע׳ אומות נטלו לשונם לאחר דור הפלגה מהע׳ לשונות, משא״כ רומי. ובחת״ס גיטין דף פ. ביאר דבדור הפלגה נפלגה הארץ לע׳ עמים בע׳ מדינות וכל עם יש לו כתב ולשון לפי טבע המדינה או לפי המזל והשר מלמעלה או שניהם כאחד. משא״כ אומה זו (ר״ל רומי, ואיטליא של היום כנראה) איש אחד ששמו לאטינס

קמא. וע״ש בחת״ס שנתקשה מ״ט אנשי כה״ג תקנו תפלה בלשה״ק הא באותו זמן רוב אינשי לא הכירו בלשה״ק, וכתב וז״ל וא״כ מ״ט לא תקנו התפלה בתרגום, אע״כ הן תקנו וידעו מה שתיקנו כי א״א לומר שהתפלה בכל לשון ובכל אופן שתזדמן תמלא חסרון העבודה של בהמ״ק, דא״כ מעיקרא מאי קסבר ול״ל למקדש ועבודה כלל, אע״כ שאינו משלים החסרון לגמרי וע״כ תקנו הכנה״ג מה שהיה יכולין בתיבות ידועות וכוונת רצויות למלאות החסרון במה דאפשר והמה נמנו על כל תיבה ואות ואות וא״א להעתיק כוונה זו בלשון אחר בשום אופן אבל אם אנו אומרים דברים אלו כלשונם של אנשי כנה״ג אפילו שאין אנו יודעין לכוין מ״מ עלה לנו תפלתנו כהוגן משא״כ כשמתפללין בלע״ז, עכ״ל. ומבואר דיש סגולה מיוחדת בתפלה דע״י אותן תפלות ומילים שתקנו שיהא לו סוגלה מיוחדת. והדבר יודע מהנפש החיים שכתב (שער ב׳ פי״ב) נמי שגנזו בתוך התפלות כמה סודות נעלמים, והוסיף דיסדו וקבעו תפלות לכל הימים עד ביאת ינון.

וכן עיין בפנ״י בברכות דף כח: דאמרינן שם כשרצו לתקן ברכת ולמלשינים אמר ״כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים״, ונתקשה הפנ״י מה חכמה הגדולה בזה וכל אשה יכול לומר הנך קללות, וכתב ״אלא על כרחך כדפרי׳ שמספר התיבות ואותיות מצד עצמותם ומהסוד שבהם יכולין לעשות רושם למעלה עד כדי שיתקיים המכוון באותה ברכה, ואי תקשה א״כ מה זה שאמרו חכמים תפלה בכל לשון דלפי מאי דפרישית היה צריך להתפלל דוקא בלשה״ק זו אין קושיא דרחמנא לבא בעי וכל מי שמתכוון בתפלתו באיזה לשון שירצה אעפ״כ אותה התפלה עושה רושם על אותו הדרך שתקנוהו אנשי כה״ג בלשה״ק, עכ״ל. ומבואר שנתקשה כמו שהקשינו לעיל דלאחר כל הנך מעלות דלשה״ק איך פשיטא להגמ׳ דיוצאין בכל לשון ואיני ברור בכוונת תירוצו.

ועיין בספר שדה צופים שהביא כן מהחיד״א, והעיון יעקב ועוד כמה מחברים יסוד הנ״ל שיש כמה סודות המונח במה שתקנו אנשי כנה״ג. וכן להלכה כתב החי״ח בביאור הלכה סי׳ ק״א כיסוד הנ״ל של החת״ס דכדאי להתפלל בלשה״ק שיש בה כמה מעלות ע״ש. ויש לציין מה שכתב בשערים בתפלה (עמוד קי״ט) ״חוק הגדול בסוגית התפלה היא האפשרות להשתמש בכוחם העצום של אבות העולם בתפילתינו, הם המה התפילות שנתקנו ע״י אבותינו.. אברהם יצחק יעקב.. וכן נוסח התפילה שנתקן ע״י אנשי כנה״ג הלא הוא סידור התפלה הנורא שבידינו״.

והנה הבאנו דברי הפנ״י ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ביאר דע״י שמתפלל בכונה בשאר לשונות יש לו כל הסגולות כאילו התפלל בלשון של אנשי כנסת הגדולה, והעיר דבנפש החיים (ב׳ י״ג) מבואר דלא כזה שהאריך במעלת התפלה איך שכל תיבה שמוציא מפיו עולה למעלה ברומו של עולם ובהג״ה כתב בזה״ל והגם שהלכה פסוקה בש״ס שתפלה נאמרת בכל לשון היינו לצאת ידי מצות תפלה וכו׳ אבל אין ערוך למי שמתפלל בלשון הקדש באלו התיבות דוקא העומדים ברומו של עולם ומדבק כל כוחותיו בהם, עכ״ל. ומבואר דאע״ג דיד״ח מ״מ אין לו מעלת של תפלת שמו״ע שנקבע לנו ע״י אנשי כנסת הגדולה.

המציא לעצמו לשון לטין י״ט אותיות וכל הלשון כרצונו וחפצו [קמב]. ולכאורה חזינן להדיא להבית אפרים דיש חילוקי לשונות לגבי תפלה.

ג׳ וכן הגרי״ד נסתפק וצידד דיש דין לשון בתפילה, ועפי״ז הוסיף דא״א לערב ב׳ לשונות וביאר בזה דברי הרמב״ם למה תקנו אנשי כנסת הגדולה נוסח לכל אחד דבלא״ה לא היה מועיל עירוב הלשונות שדיברו.

ועכ״פ לפי כל זה צ״ב בכוונת הגמ׳ דמשמע דתפילה מועיל בכל לשון דכמו שהוא יכול לכוון יתפלל, והא יש חלות דין לשון בתפילה, ונתבאר דיש מעלה ללשה״ק וא״כ דלמא צריך דוקא לשה״ק.

ולכאורה לדידהו צ״ל כדמשמע בירושלמי דכי היכי שכל אחד יוכל להתפלל בלשונו שמבין ע״כ מותר להתפלל בכל לשון, ונמצא דאין כוונת דהגמ׳ ד״יעשה כרצונו״, אלא דכי היכי שיתפלל בכוונת הלב מותר לו להתפלל בכל לשון, ואפשר יש לדחות ולפרש כן ברש״י אבל נראה יותר דלרש״י א״צ שום מקור כמש״נ.

כוונת הגמ׳ דרחמי היא למקור דתפלה נאמר בכל לשון

ותפלה בכל לשון והא אמר ר׳ יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי וכו׳. ומבואר דהגמ׳ מקשה איך תנן דתפלה נאמרת בכל לשון והא אין מלאכ״ש מכירין בו, וקשה טובא דעל אף שאין המלאכים נזקקין ללשון ארמי, אבל מה זה ענין לתפלתו שעשה המוטל עליו וקיים חובת תפלה, וכי נשתנה גוף תפלתו בזה. ויש להוסיף דהגמ׳ תי׳ הא ביחיד הא בציבור ור״ל דהא דתנן דתפלה נאמרת בכל לשון, קאי רק בציבור וכן פי׳ הרע״ב במתני׳. ומשמע דיחיד לא יצא ידי תפלה כלל, ולא רק שאינו מתקבל אלא דלא ידי״ח, דע״ז קאי כל דיני המשנה במאי דיד״ח. וכן מבואר ברבינו יונה בברכות (ז. בדפיו) שהקשה איך נשים מתפללות בלע״ז ״שכיון שחייבות בתפלה לא היה להן להתפלל אלא בלשה״ק״. ומבואר דנתקשה דלא יצאו ידי חיוב תפלה ע״י שאר לשונות, וצ״ע איזה עיכוב יש בגוף תפלתו.

ושאלת חכם חצי תשובה ומוכח מזה דכל שאין תפלתו מתקבלת אינו יוצא ידי חובת תפלה, ומזה סיעתא גדולה לדברי האג״מ (או״ח ח״ב סי׳ כ״ז) דהמתפלל ביחידות בלי כוונה או עם חטאים ושאר דברים המעכבין התפלה לא יד״ח, דעיקר חפצא של תפלה הוא קבלת התפלה וכשיש מעכב ליד״ח ולכן החמיר מאד להתפלל בציבור. ונראה ראיה מכאן דע״י שאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמי אינו יוצא ידי חובת תפלה כדמשמע במתני׳ וכמפורש ברבינו יונה ודו״ק היטב, ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בזה, והוכחנו כן גם מהחינוך.

ב. והנה המשנה ברורה (סי׳ ק״א סקי״ט) הביא מהאור זרוע (שבת סי׳ נ׳) שכתב דהא דאומרים קדיש ויקום פורקן הוא משום דבציבור מותר לומר לשון ארמי. וכתב המ״ב דלפי״ז המתפלל ביחידות לא יאמר יקום פורקן. וברבבות אפרים ח״א סי׳ רט״ו נתקשה מאד על מה שכתוב בהרבה סידורים וכן איתא בשערי אפרים דהמתפלל ביחידות יאמר יקום פורקן הראשון (ולא השני דמדבר בלשון נוכח להציבור), והא אין להתפלל בלשון ארמי ביחידות, ושאל זה להרבה ת״ח, וכן להגר״ח קנייבסקי שליט״א והסכים דהדבר מוקשה מאד. וכתב דאחד משלוחיו שאל לר׳ יצחק ווייס (בעל מנחת יצחק) והשיב לו שמנהג העולם לומר יקום פורקן גם ביחיד דיקום פורקן אינו תפלה אלא ברכה. והעיר שם הרבבות אפרים דלא הועיל כלום דלמעשה הוא אומרו בלשון ארמי ואין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמי ומה איכפת להו אי הוי תפלה או ברכה.

והנראה בזה, דהנה מה שכתב דאינו תפלה אלא ברכה מקורו בלבוש (סי׳ רפ״ד סעיף ז׳) שביאר דאינו תחינה אלא ברכה וכוונתו ליישב איך אומרים בקשות בשבת ותי׳ דאינו בדרך תפלה אלא בדרך ברכה למרנן ורבנן ולכל קהלא קדישא. ונראה דלפי דברינו דלעיל א״ש, דבעצם לענין כל המצות והברכות ליכא שום חילוק בין לשה״ק ושאר לשונות ואין לנו עסק עם מלאכים. ודוקא בתפלה שאינו מתקבלת בלי המלאכים ויש דין עיכוב בתפלה שתהא מתקבלת שפיר נשתנה דיניו כפי המלאכים. משא״כ ברכות ושאר כל המצות

קמב. ועפי״ז צידד בחבצלת שרון דא״א לקיים מצות קר״ש בלטין, כיון דאינו מן הע׳ לשונות שיצאה הדיבור מאת הקב״ה במתן תורה (וע״ש תשובת הגרח״ק שליט״א לזה דאין זה מוכרח).

אין המלאכים קובעין כלום ואינו מוזכר ענינא דמלאכי השרת בהו, ושפיר נהגו לומר יקום פורקן דהוי ברכה ולא תפלה.

ג] ויש להוסיף דעיין בקר״א שהקשה מ״ט הגמ׳ לא תי׳ דמתני׳ מירי במי שאינו מכיר בלשה״ק דלכה״פ יתפלל בשאר לשונות. ותמהני הא אין מלאכי השרת מכירין ומה לי שאין לו ברירה אחרת, ולהנ״ל א״ש דלכה״פ יתפלל ויש מעליותא לתפילה גם כשאינו עומד להתקבל, ורק כשאפשר מוטל על האדם להתפלל באופן שיתקבל וכדמשמע בדברי האג״מ. אולם י״ל דהגמ׳ לא תי׳ כן דידע דבודאי ליכא שום קבלת תפילה וליכא ענין להתפלל וצ״ע בזה. ועיין גם במאירי דמפורש דכל דינא דלשה״ק ביחידות אינו לעוכבא וזה מוסבר עפ״י הנ״ל.

ד]ולפי כל הנ״ל יש לעיין בדבר מחודש שכתב מהרש״א לענין קר״ש שעל המטה דבגמ׳ ברכות (דף ח:) אמרינן ואל תשבו על מטת ארמית, שלא תגנו בלא קר״ש. ונתקשה מהרש״א (שם) מ״ט נקטו לשון כזה דמטת ארמית. וביאר דבאמת קר״ש ותפילה נאמרת בכל לשון, אבל קר״ש שעל מטתו שהוא ביחיד ובעי רחמים מפני שימור המזיקין, ואמרינן קרא דמלאכיו יצוה לך וכו׳ לכן כיון דהמלאכים אין מכירין בלשון ארמי צריך דוקא בלשה״ק, וע״ז אמרינן דהאומר שמע בלשון ארמי (מטת ארמית) הוי כישן בלא שמע.

ולפי דברינו יש לדון דיתכן דלא איכפת לן שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, דהא השמירה הוא ע״י שקורא שמע ומקבל עול מלכות שמים וכו׳ אבל אינו באופן תפלה שצריך קבלת התפילה להצריך סיוע המלאכים, ולפי״ז יתכן דיכול לומר קר״ש על המטה בכל לשון ודו״ק.

על איזה לשונות נתכוונו כשאמרו שלא יתפלל בלשון ארמי

בלשון ארמי. ונחלקו הראשונים באיזה לשונות אין להתפלל, דהרא״ש (ברכות פ״ב סימן ב׳) כתב דרק בלשון ארמי אין להתפלל לפי שהוא מגונה בעיניהם (ופי׳ במעדני יו״ט אות ז׳) משום דקרוב ללשה״ק והוי כלשה״ק משובש, ובבאר שבע כאן פי׳ כדי שלא יתקנאו בנו כשאומרים קדיש והרבה שבחות נאות, ודודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** אמר בשם רבינו פרחיה דמאחר שהיה לו ללמוד לשה״ק ואינו יודעו עושין כאילו אין מכירין בלשונו) אבל בשאר לשונות אפשר להתפלל, ויש חולקין וס״ל דבכל הלשונות אין להתפלל ולפי״ז פי׳ במהרש״א (כאן) דנקט ארמי לרבותא דאע״ג שהוא לשון חשוב שניתן בסיני מ״מ אפילו בו אין להתפלל וכ״ש בשאר לשונות, ולהלן הארכנו בזה.

כמה שיטות בביאור החילוק בין יחיד וציבור

הא ביחיד הא בציבור. ובמעלת ציבור יש כמה טעמים, דרש״י כאן כתב דאין הקב״ה מואס בתפלתן וא״צ סיוע מהמלאכים, ובבתי כהונה והמל״מ (כפי שמצויין בגלה״ש) הבינו ברש״י שבת דף יב: דיש טעם אחרת דיחיד צריך להכניס תפלתו לפנים ובציבור שהשכינה שריא שם א״צ להכניסו לפנים, ועיין להלן שהבאנו דבמחזור ויטרי ואור זרוע פי׳ דברי הגמ׳ כאן דשאני ציבור דשכינה עמו כמו חולה, וכן פי׳ הראב״ד (תמים דעים סי׳ קפ״ד). והמאירי (כאן, ובשבת שם) פי׳ דבלשה״ק האדם מכוון טפי, ובציבור איכא כוונה גם בשאר לשונות (ויתבאר דבריו להלן).

שיטת המאירי

שם. הנה דודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א העיר דרש״י והמאירי הם שני פירושים חלוקין בעיקרן וביסודן, דלרש״י מעלת הציבור הוא דעי״ז אין הקב״ה מואס בתפלתן ולא איכפת לן שאין המלאכים מכירין בו, אבל להמאירי הכל מצד כוונת המתפלל דבשאר לשונות יש חסרון בכוונתו וכמש״כ המאירי דביחיד יבור לו לשון העם ויהא בעיניו כדבור בעלמא שאין הכונות מצויה בו, משא״כ בציבור.

ובהא דבציבור ליכא חסרון כוונה נראה דנכלל בדבריו שני טעמים נפרדים, דכאן בסוטה כתב דהציבור בודאי יבור לשון השגור והמבורר להם שהכונה מצויה בו. אולם בשבת כתב וז״ל בתפלת הצבור שהוא בכל לשון מטעם זה שהציבור שכינה עמהם ר״ל שכונתם מצויה הרבה, עכ״ל. וצ״ב טובא איך מהני השראת השכינה לכוונת המתפלל, ויש לפרש בתרי אנפי דכפשוטו צ״ל דע״י שהאדם יודע שהשכינה שם הוא מכוון עצמו טפי, אולם נראה ביותר עומק עפ״י דברי ר׳ שמשון פנקוס בשערים בתפלה (הכנה אות ב׳) דהטעם שכוונת התפלה קשה כ״כ הוא משום דאין האדם מרגיש שהוא מדבר עם הקב״ה והחושים מכחישים את זה [וכבר הוזכר זה במסילת ישרים פי״ט ע״ש בארוכה], וכתב דע״ז צריך האדם להתפלל לסייעתא דשמיא שה׳ יתקרב אליו לשמוע תפלתו ואז הכוונה קל ביותר דהוא מרגיש כשהוא מדבר אל ה׳ כאילו הוא מדבר איש אל רעהו, וא״כ כשמתפלל בעשרה שהשכינה שם הדבר קל ביותר לכוון טפי.

והנה לפי המאירי ליכא שום חילק בעצם בין ציבור ויחיד, ורק חז״ל אמרו דעל דרך הרגיל בציבור יהא מכוון גם בשאר לשונות משא״כ ביחיד, ונראה דמשו״ה כתב המאירי דאינו אלא לכתחילה ולא לעיכובא, אבל לרש״י דהדגיש דא״צ קרא משום דסברא הוא דיכול להתפלל בכל לשון, וכן פי׳ דבציבור אין הקב״ה מואס בתפלתו ולכן היא מתקבלת ועי״ז יד״ח [כמו שנתבאר לעיל] א״כ יתכן מאד דהוי לעיכובא.

אולם אכתי קשה בלישנא דהגמ׳ דקאמר דאין להתפלל בלשון ארמי משום דאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי, ולהמאירי הול״ל דהמתפלל ביחיד באמרי אינו מכוון כראוי ולא יתקבל תפלתו, וצ״ל דהקב״ה שהוא רחמן ונושא פנים יקבל תפלתו גם בלא כוונה, אבל מאחר שמלאכי השרת מקבלין תפלתו הרי אין מכירין במי שאינו מכוון כראוי, (ויש לציין דוגמא לזה דמשה אמר לישראל שה׳ משלח מלאך לפניהם והזהיר (שמות כ״ג כ״א) ״אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו״ ופרש״י כי לא ישא לפשעכם אינו מלומד בכך שהוא מן הכת שאין חוטאין, והיינו כנ״ל).

תמיהת רבינו יונה איך נשים מתפללות ביחידות בלעז

שם. הרי״ף בברכות (ריש פ״ב) העתיק סוגיין להלכה דאין להתפלל בכל לשון אלא בציבור. ותמה הרבינו יונה על מנהג הנשים שמתפללות בלעז, ויש בזה בעיקר שני מהלכים בראשונים.

רבני צרפת (מובא ברבינו יונה שם) תירצו דכל תפלה קבועה שהציבור אומרים יש לו מעלת ציבור ומותר להתפלל בכל לשון אפילו ביחידות. והגר״א (סי׳ ק״א שם) דייק כן מלשון הגמ׳ שאל ישאל אדם ״צרכיו״ והיינו צרכי פרטי ולא צרכי כללי. והביאור בזה דכל שכל העולם צריכין להם הוי כאילו כל כלל ישראל מתפללין לדבר זה ואינו נדון פרטי על איש זה, ואין הנקודה שמתפלל במנין. אולם גם להך שיטה משמע דיש גם מעלה כשמתפלל במנין דשכינה שריא שם ויכול להתפלל בכל לשון, ועיין בדברי חמודות בברכות שם דמשמע כן.

וברא״ש (שם) תירץ דדוקא לשון ארמי אינן מכירין משום דהלשון מגונה בעיניהם, אבל שאר לשונות מותרות, והגאון דייק כן מדאמרינן שאין ״נזקקין״ משמע דאינו חסרון הבנה אלא דאין נזקקין לה. והרמ״א והפר״ח והגר״א הביאו דברי הזוהר דמפורש כהרא״ש דרק לשון ארמי אינן מכירין. ובשו״ע (סי׳ ק״א סעיף ד׳) מובא שני הדיעות להלכה, ובפוסקים משמע דס״ל כהרא״ש להתיר בכל לשון ולאסור רק בלשון ארמי.

להנך ראשונים דתפלה מדרבנן, ל״ל מקור דבכל לשון

רש״י תפלה, דקתני מתני׳ בכל לשון ״לא צריך קרא״ דהא רחמי נינהו וכו׳, עכ״ל. ועיין בהערות להגרי״ש שהעיר נקודה חשובה, דדעת רש״י בברכות דף כ: דתפלה דרבנן ולכן נשים חייבות דליכא פטור של זמן גרמא במצות דרבנן. וא״כ איך כתב רש״י דא״צ קרא דתפלה נאמרת בכל לשון מחמת סברת הגמ׳, הא בלא״ה ל״ש קרא לזה כיון דתפלה דרבנן, וע״ש מש״כ בזה, וכן עיין בתורת הקנאות שהקשה כן.

והיה נראה מזה סיוע להגר״ח, דעיין בעמק ברכה (נש״כ, אות א׳) ששמע מהגרי״ז בשם אביו מרן הגר״ח ז״ל שאחד הקשה לו להסוברים דתפלה דרבנן איך יתכן נשיאת כפים בגבולין מה״ת הא ליכא עבודה, והשיב לו ״דאף להסוברים דתפלה דרבנן היינו דוקא חובת התפלה דמדאורייתא ליכא חיובא להתפלל אבל ענין התפלה הוי מדאורייתא לכ״ע ואם התפלל שפיר מקיים מצוה דאורייתא ומקרי עבודה, עכ״ל. וכן כתב הגר״ח בספרו בהל׳ תפלה (פ״ד ה״א) לגבי כוונה המעכבת וז״ל לדעת הרמב״ם דחובת התפלה ומצותה הוי מד״ת, ואפילו להחולקים על הרמב״ם היינו רק בחיובה אבל קיומה וענינה הוי לכו״ע מד״ת, וא״כ מתעסק דהוי דין דאורייתא בכה״ת כולה דמתעסק אינו כלום מד״ת וכן הא דמצות צריכות כוונה דנוהג בכל מצות התורה הוי ג״כ דין עיכוב שלו מד״ת ואינה תפלה מד״ת, עכ״ל.

ולדברי הגר״ח נתיישב דברי רש״י מקושית הגרי״ש דדנין אי מצות תפלה צריך לשה״ק או לא, ואם צריך לשה״ק אז לא קיים מצות עשה דאורייתא ע״י תפלה בשאר לשונות ורק הוי בקשת רחמים בעלמא ודו״ק.

אולם המשכנות יעקב (או״ח סי׳ צ׳) והביאור הלכה (סי׳ קכ״ח סעיף א׳) לא נחו דעתם בתי׳ הגר״ח, ולדבריהם הדק״ל על סתירת רש״י, ומכאן ראיה גדולה להגר״ח ודו״ק[קמג].

קמג. וודאי אין לומר דהגמ׳ דן אי מהני בקשת רחמים בשאר לשון, דאין זה שאלה להלכה אלא לדעת איך לבקש רחמים ואין מקומו במשנתינו ופשוט.

ודודי הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א תי' די"ל דנ"מ לתפלה בעת צרה דגם להרמב"ן הוי דאורייתא ולאופן זה שפיר צריך קרא דנאמר בכל לשון, [ואפשר דבזה מתיישב גם להמשכנ"י וביאור הלכה דדיברו על תפלה סתם ולא בעת צרה].

סתירת רש"י במעלת תפלה בציבור שא"צ לשה"ק

רש"י ד"ה יחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת, ציבור לא צריכי להו דכתיב הן קל כביר לא ימאס, אינו מואס בתפלתן של רבים, עכ"ל. וברע"א בגליון הש"ס ציין לעיין בספר בתי כהונה (ח"ב בית אבות). והמעיין שם יראה דבר נפלא, דמביא דהרב המובהק גדול הדור כמהר"י רוזאניס נר"ו (בעל המל"מ) בהיותו יושב ודורש בבית הכנסת תמה על פי' רש"י בסוטה שכתב דהחילוק בין יחיד לציבור הוא אם צריך "סיוע", ולא היה צריך לזה דהא בשבת דף יב: משמע באופ"א דמובא שם עובדא דהתפללו בשביל החולה בלשון ארמי והגמ' הקשה והא אין להתפלל בלשון ארמי, ותי' שאני חולה דשכינה עמו. ופרש"י ואין המתפלל צריך שיזדקקו לו מלאכי השרת להכניס תפלתו לפנים מן הפרגוד, עכ"ל. ומבואר דעיקר החסרון הוא דאין השכינה שם וצריך להכניס תפילתו לפנים, ולפ"ז העיר הא בתפילת הציבור שכינה שריא וא"כ למ"ל לרש"י לפרש דהן קל כביר לא ימאס בתפלתו של רבים, תיפו"ל דבלא"ה שכינה עמו.

ועיין בפרשת דרכים סוף דרך הרבים (דרוש שלשה עשר) שכבר הזכיר קושיתו על רש"י דלמה הוצרך לטעם אחרת של לא ימאס הא מספיק טעמא דשכינה שריא, ונשאר בצ"ע, ובמגיה (מס' 125) הביא דבאמת כך פירשו במחזור ויטרי (ח"א סי' קכ"ח) ובאור זרוע (סי' נ') דציבור יכולין להתפלל בכל לשון משום דשכינה עמהם כדמצינו בחולה.

ובבתי כהונה תי' דיש בזה שני דינים ושני חסרונות א' דצריך סיוע ממלאכים וב' צריך שיכניסו התפלות לפנים ומתרי טעמי אמור רבנן אל ישאל בלשון ארמית, וכתב עפי"ז דהגמ' תי' הא בצבור דאינן צריכין סיוע כי הן קל כביר לא ימאס וכו' ואי משום הכנסת התפלה הרי נודע כי שכינה עמהם וכההיא דחולה ונמצא דנכלל בצבור שני מעלות דמצד סיוע א"צ ומצד שכינה הרי פשיטא דשכינה שריא, ורק אכתי קשה מההיא דחולה מה לי דשכינה עמו הא אכתי צריך הלצה, וע"ז תי' עפ"י תוס' שם דמיירי בעשי"ת דכח היחיד כמו הרבים יעו"ש.

ורק קשה לי על דבריו, דכבר כתב רבינו יונה בשם רבני צרפת ליישב איך נשים מתפללות בלעז ביחידות, ותי' דבתפילה הקבועה לרבים שאני ודינו כמו בציבור דהותר בכל לשון, וכן העתיק בשו"ע (סי' ק"א סעיף ד') להלכה. ובשלמא משום קל כביר לא ימאס שפיר יש בו מעלת הציבור דאינו מואס בתפלה הקבוע לרבים אבל שכינה שריא ל"ש אצל כל יחיד, וא"כ בשלמא להמל"מ דכל סברא מספיק לעצמו א"ש, אבל להבתי כהונה דצריך בין סיוע ובין שכינה עמו א"כ איך הותר להתפלל תפלת הרבים בארמי בלא ציבור בפועל וצ"ע.

ולכאורה י"ל גם להיפוך דיש מפרשים שדנו אם מותר להתפלל בבית הכנסת בלשון ארמי בלא עשרה דאמרינן בברכות דשכינה שריא שם, ולהנ"ל הדבר להיפוך דלרש"י בשבת שפיר אפשר להתפלל כיון דא"צ למלאכים להכניס תפלתו לפנים, אבל לרש"י כאן בסוטה דאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים ולכן אין צריכין מלין א"כ שפיר לא יתפלל, וא"כ להבתי כהונה גם בזה לא יתפלל כיון דצריך שני הסברות יחד, אבל להפרשת דרכים דכל סברא מספיק לעצמו שפיר אפשר להתפלל ביחידות בבהכ"נ בלשון ארמי, ואח"כ ראיתי דבפמ"ג (סי' ק"א א"א סק"ז) כתב ממש כנ"ל דהביא דברי הפרשת דרכים וכתב דלפי דבריו יחיד יכול להתפלל בבהכ"נ בלשון ארמי, ונפלא.

תוד"ה ברכתת המזון וכו' ומיהו נראה עיקר כגירסת הספרים דגרסי מנלן וכו', עכ"ל. עיין בחלק הביאורים שבארנו היטב פלוגתת רש"י ותוס'.

פלוגתת הראשונים אי ודאי מעשר דוקא בעזרה

בא"ד. ומואמרת לפני ה' אלקיך דכתיב גבי וידוי [מעשר לא יליף, דלא] דמי להאי, דהכא כתיב את ה', אבל התם לפני ה' דלהכי כתיב לפני ה' דמשמע דבעזרה היה מתודה ולהכי איצטריך גזירה שוה דאמירה אמירה, עכ"ל.

וקשה לי טובא בדברי התוס' דמשמע שהא דברהמ"ז נאמר בכל לשון היינו משום דמאחר דהברכה כלפי השכינה תוכל לברך בכל לשון. והביאור בזה שה' מבין דבריו וזהו הקביעות, ועיין במג"א (סי' נ' סק"ב) שכתב כעי"ז לגבי תפילה דאפשר להתפלל כשאינו מבין דהקב"ה יודע כוונתו ומבין.

וא"כ מה לי שהא דכתיב לפני ה' בוידוי מעשר ר"ל בעזרה, אבל למעשה אמירת הוידוי הוא כלפי השכינה וא"כ נימא דמה"ט היא נאמרת בכל לשון.

והיה נראה דמוכח מתוס׳ דבר יסודי דאין אמירת הוידוי כלפי השכינה אלא בינו לבין עצמו, שצריך להפריש כל מעשרותיו ולומר שעשה ככל שנצטוה, ובביאור הדבר נצטרך להבין ענין הוידוי.

דהנה כבר נחלקו קמאי גם במתודה על חטאיו אם צריך לפני ה׳ או לא, דברמב״ם משמע דעיקרו של וידוי הוא לבוא לפני ה׳ ולהתודות אליו ולהתפלל אליו שימחול ויסלח לו (עיין בהל׳ תשובה פ״א ה״א). אבל ברבינו יונה (שערי תשובה שער א׳) משמע דעיקרו הוא הגמירת דעת לבטא חרטתו בפה מלא והוא חלק מהחרטה. ולפי רבינו יונה אפשר א״ש גם כאן שהוא צריך להוציא בפה מלא איך שקיים כל תורת תרו״מ, ובאמת זה מחייבו מאד לעשותן כדין כדי שיוכל לומר כן בפה מלא.

ואם כנים הדברים יש להוסיף דהרמב״ם א״ש לשיטתו, דלמש״נ נמצא דלהרמב״ם עיקרו של וידוי הוא לדבר אל ה׳. והנה הרמב״ם כתב בהל׳ מע״ש (פי״א ה״ד) דבין לפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות. והשיג עליו הראב״ד שהוידוי אינו אלא לפני ה׳ ואין לפני ה׳ אלא בבית. ובישוב דעת הרמב״ם נחלקו המפרשים ובכס״מ כתב וז״ל ואי משום לפני ה׳ אינו מוכרח, דבכל מקום הוי לפני ה׳ היכא דליכא מקדש או בדיעבד, עכ״ל. ומבואר דבר מחודש דבכל מקום מקרי לפני ה׳ וצ״ב איך מתקיים לפני ה׳ בכל מקום. וראיתי בכפתור ופרח (פרק מ״ב) שהביא דברי התוספתא דוידוי מעשר הוא דרך תפילה ובזה מקרי לפני ה׳, וסיים דבזה מסתבר יותר כהרמב״ם ולא כהראב״ד. דהיינו אי הוי תפילה שפיר א״צ בעזרה ממש דבכל מקום מקרי עומד לפני ה׳, וזהו ממש כדברי הגרי״ז שהבאנו לעיל.

ונמצא דהכל מתיישב היטב, דהראב״ד ותוס׳ דנקטו דלפני ה׳ ר״ל בעזרה א״כ זהו פירושו של לפני ה׳ ואינו מוכרח שיהא תפילה כלפי השכינה, ואינו צריך לדבר אל ה׳, אבל הא מיהא צריך בעזרה, אבל להרמב״ם דכל החפצא של וידוי הוא לדבר ולהתוודת אל ה׳ שפיר פי׳ דהוי דרך תפילה ובזה נתקיים לפני ה׳, ושפיר נקט דמקום העזרה אינו מעכב.

האם שבועת הדיינים נאמרת בכל לשון

שבועת הפקדון, אתיא תחטא תחטא משבועת העדות.

והנה נחלקו הראשונים בשבועת הדיינים, דלרש״י ותוס׳ היא נאמרת בכל לשון, ולר״י מגא״ש היא נאמרת דוקא בלשה״ק, דבגמ׳ שבועות דף לט. אמרינן מאי אף היא בלשונה נאמרה כדתנן אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וידוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון וקאמר נמי שבועת הדיינין אף היא בלשונה נאמרה. ופרש״י דאף היא נאמרת בכל לשון וכן פי׳ התוס׳, וכן מורה פשטות הלשון. ובכס״מ ושאר נו״כ נקטו דגם הר״י מגא״ש פי׳ כן בהגמ׳ ורק פסק דלא כזה או החמיר עיין כס״מ. אולם בחידושי הר״י מגא״ש מפורש דפירש אף היא בלשונה ר״ל בלשה״ק, וקאי על סיפא דמתני׳.

והרמב״ם (הל׳ שבועות פי״א הי״ד) כתב הדיינין שהשביעו את הנשבע כל לשון שהוא מכיר הרי זו כמצותה וכן הורו הגאונים. אבל רבותי הורו שאין משביעין אלא בלשה״ק, ואין ראוי לסמוך על הוראה זו. ואע״פ שנהגו כל בתי דינין להשביע בלשה״ק צריך להודיע את הנשבע עד שיהיה מכיר בלשון השבועה. ששבועת הדיינין היא שבועת הפקדון בעצמה ואף שבועת הסת נהגו כל העם להשביע אותה בלשון הקדש. וכמדומה מפרשים כוונת הרמב״ם דמהא דחייב שבועת הפקדון בכל לשון ע״כ דהוי שבועת הדיינין דאל״כ איך מקרי כפירת ממון כששבועתו אינו מועלת.

וקשה על הר״י מגא״ש איך שייך שיתחייב קרבן שבועת הפקדון הא לא מהני לשבועת הדיינים ונמצא דלא אהני השבועה לכפירתו, ובאג״מ ח״א סי׳ ל״ב כתב לחדש דבזה שכפר וגם נשבע שייך שבועת הפקדון אע״ג דגוף השבועה לא הועיל לכפירתו.

שירת הלוים אי צריך דוקא לשה״ק

משה ידבר והאלקים יעננו בקול, מה להלן בלשון הקודש אף כאן בלשון הקודש. דודי הרה״ג ר׳ אשר דוד **מאי שליט״א** ציין לדברי החקרי לב (או״ח סי׳ ל״ד) שנסתפק אי שירת הלוים כשרים בכל לשון או בלשה״ק, ודייק עפ״י סוגיין, דהרי אמרינן בערכין דף יא. דה׳ יעננו בקול ר״ל על עסקי קול וזהו מקור לשירה מה״ת, א״כ הרי בהך קרא גופא כתיב לשה״ק כדאיתא כאן. וע״ע בחידושי ר׳ מאיר שמחה (סוף ח״ב) שהעיר כנ״ל.

והוסיף לבאר דיתכן דזה תלוי בפלוגתת המג״א והערוך השלחן, דעיין במג״א (ריש סי׳ רפ״ב) שהקשה איך הלוים פסקו באמצע שירת האזינו הא אמרינן (ברכות דף יב:) כל פרשה דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ותי׳ בערה״ש (סעיף ג׳) וז״ל וזה שבמקדש היו מחלקים פרשת האזינו - התם לא היה בשביל לימוד

התורה לכל ישראל, אלא הלוים בשיר היו מנגנים, כדאיתא בראש השנה ל״א עכ״ל. וביאר דודי דמבואר בדברי הערה״ש דמאחר דלא היה מצד קריאת הפסוקים אלא בדרך שיר לכן ל״ש דיני הפסק הפרשיות, אולם המג״א חולק ע״ז וס״ל דהיה בתורת קריאת פסוקים. והנה לערה״ש הדבר ברור שלא יתכן להצריך לשה״ק דאינו אלא שירה בעלמא ומשתמשין בהנך פסוקים, אבל להמג״א שפיר יתכן להצריך לשה״ק. וסיפר לי שהציע זה קמיה הגאון ר׳ מאיר הלוי סאלאוויציק **שליט״א** וקלסיה.

ומצאתי בסייעתא דשמיא דבר נחמד להוסיף על הנ״ל, דראיתי בשל״ה הק׳ (שער האותיות, קדושת האכילה, אות שכ״ג) שהאריך בענין קדושת האכילה וצריך שיהא שלחנו כמזבח לכפר עליו, וכתב דנחלקו בעל הראשית חכמה בשם ר׳ יוסף יעבץ והתולעת יעקב בחשבון הדברים, וז״ל דהתולעת יעקב חשיב ג׳ דברים שאדם צריך לקיים על שלחנו [א] אכילת עניים [ב] ותורה [ג] וברכת המזון, דומיא דשלחן גבוה שהוא המזבח שהיה מוכתר בשלשה כתרים כהנים עוסקים בעבודה ולוים שוררים על הדוכן, וישראלים במעמדם היו קורין במעשה בראשית, אכילת עניים על שלחנו דוגמת העבודה שהוא הקרבן, **ודברי תורה על השלחן דוגמת אנשי מעמד שהיו קורין במעשה בראשית בכל יום**, ובהמ״ז כנגד השיר שהיו הלוים אומרים בדוכן. ובעל ראשית חכמה בשם הרב רבי יוסף יעבץ לא זכר כי אם שני דברים שצריך אדם לקיים על שלחנו, אכילת עניים במקום קרבן, **והתורה במקום השיר שהלוים אומר** וכו׳ והשלישי שהוא בהמ״ז לא זכר ממנו דבר, עכ״ל

והיוצא מדבריו דנחלקו התולעת יעקב והראשית חכמה אי בחינת תורה שהיה במקדש נתקיים ע״י מעמדות או ע״י שירה, ונראה דתלוי בהנ״ל דלהמג״א ששירה היה קריאת הפרשה שפיר היה מדין תורה, ולערה״ש שהיה שירה בעלמא א״כ דומה יותר לתפלה שהוא ענין שירות ובקשות.

ויש להוסיף דבאמת יוצא מדבריהם דנחלקו בתרתי א׳ בגדר שירה ב׳ בגדר מעמדות דלבעל תולעת יעקב היה מעמדות בגדר תורה, ולר׳ יוסף יעבץ השירה היה תורה, ולדידיה נראה דאז הדבר להיפוך דמעמדות היא תפלה, דהנה עיין במשכנות יעקב (או״ח סי׳ צ׳) דמבואר דעיקרו של מעמדות הוא תפלה והוכיח משם דתפלה דאורייתא, וא״כ י״ל דנחלקו גם לגבי מעמדות אם עיקרו משום תורה או תפלה ודו״ק היטב.

תוד״ה וענית ואמרת.. הא לעיל פריך ונילף אמירה אמירה מלוים.. עכ״ל. וכוונת דבריהם דמקשין דאין לומר דנתקבלה הגז״ש עניה עניה דא״כ מאי פריך לעיל לילף וידוי מעשר מלוים הא לא גמיר אלא ענייה. וע״כ דגמיר אמירה ג״כ והדק״ל דנילף ביכורים מוידוי מעשר. ולמהרש״ל נשארו בצ״ע. ולמהרש״א צ״ל וי״ל, ותירצו דבתי׳ של הגמ׳ לעיל דאין דנין אמירה מענייה ואמירה הכוונה דנכלל בהגז״ש עניה ואמירה, ולכן א״ש דלא ילפינן ביכורים מוידוי מעשר.

ואגב מבואר דבדרך כלל המסורה של הגז״ש היה שמלה פלוני הוא גז״ש ואז יכולין לדרוש הנך שני מילים בכ״מ, ולכן כאן נסתפקו אי המסורה היה על מלת אמירה או על ענייה או על שניהם, ועיין בכתובות בריש אלו נערות שהארכנו בזה, ונתבאר שם דיש אופן אחרת שניתן לדרוש מקום אחד ממקום השני ולא נמסר מצד המילים ע״ש.

תוד״ה אתיא .. דעניה וקול מעניה וקול גמיר.. עכ״ל. וצ״ע דאי ילפינן מעניה דכתיב במת״ת משום שנאמר אלקים יעננו, א״כ נליף ביכורים ישר ממת״ת דכתיב ועונית ואמרת ואלקים יעננו, וכן הקשה בראמ״ה. והיה אפשר לומר דלא ילפינן אלא עניה וקול ולא עניה גרידתא, אבל זה דחוק דבלוים אינן כתובין יחדיו, אלא וענו הלוים ואמרו קול רם, ויש ליישב.

תוד״ה ורבי יהודה.. ותימה לומר כן דא״כ כמאן מרבותיו ס״ל וכו׳, עכ״ל. עיין מהרש״ם שהביא ירושלמי מפורשת דנחלקו אליבא דר״א אי קריאה מעכבת, ושפיר מתיישב דברי ר׳ יהודה, וצ״ע על התוס׳.

בא״ד. וגם הוא סברא תמוה שאם לא קראה כלל אינו מעכב ואם קראה בלשון חול מעכב, עכ״ל. ודברי התוס׳ תמוהין הא קריאה צריך להיות בלשה״ק ואם קראה בשאר לשון הוי כלא קראה, ואכתי אינו מעכב כמו לא קראה כלל, והיא סברא ישרה מאד ואינו תמוה, ועיין מהרש״ם שהביא כמה דוגמאות בזה בש״ס, וכגון סמיכה דאינו מעכב הקרבן ואם עשה סמיכה שלא כדין הרי זה מעכב הסמיכה, וצ״ע בכוונת התוס׳.

דף לג:

להראות להן דרך בשניה, כדרך שהראה להם בראשונה וכו׳. ונחלקו רש״י ומהרש״א מהו כוונת

״הדרך שהראה להם בראשונה״, דרש״י פי׳ דקאי על הענן, דכמו שהענן היה נוהגם בצאתם ממצרים, כמו״כ הוצרך עכשיו להראות להם הדרך. ובמהרש״א פי׳ דר״ל כפשוטו דכמו שהראה להם איך לילך במלחמת סיחון ועוג וכדכתיב בפ׳ חקת (כ״א כ״ב) אעברה בארצך לא נטה בשדה ובכרם וגו׳. כמו״כ עכשיו הראה להם ללילך דרך ישוב ולא בשדה וכרם, ולפי״ז אין הענן שייכת לכאן כלל.

אולם נראה דבפסוקי יהושע משמע כרש״י דע״ש (ג׳, ג׳ וד׳) דכתיב ויצוו את העם לאמר כראותכם את ארון ברית ה׳ אלקיכם והכהנים הלוים נשאים אתו ואתם תסעו ממקומכם והלכתם אחריו. אך רחוק יהיה ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה אל תקרבו אליו למען אשר תדעו את הדרך אשר תלכו בה כי לא עברתם בדרך מתמול שלשום, ע״כ. ופרש״י והלכתם אחריו, נשתנה המסע הזה משאר מסעות שכל זמן שמשה היה קיים היה עמוד הענן נוסע תחלה ומראה להם הדרך והארון נוסע אחר ב׳ דגלים עכשיו הארון נוסע תחלה (סוטה לב:). ובד״ה למען אשר תדעו מוסב על והלכתם אחריו. כי לא עברתם בדרך, לא הלכתם בענין זה עד הנה.

ומבואר דיהושע ציוה להם ללילך אחרי הארון כמו שהלכו אחר הענן, ונשתנה אופן הוראת הדרך מהענן להארון. וכן פי׳ במלבי״ם דעכשיו שאין להם הענן הוצרכו שהארון יורה להם הדרך. ומה״ט הוצרך הקב״ה להורות הדרך ליהושע שעי״ז ילך הארון כפי פקודתו ואחריו ילכו כל העם, ובזה מתיישב סוגיין היטב.

ועיין בבעל הטורים (פ׳ ראה י״א ל׳) על הפסוק הלא המה בעבר הירדן וכו׳ וכתב וז״ל סופי תיבות אהרן לפי שעד עתה היה עננים על ידו שהיו מראים להם הדרך ועתה פסקו העננים לכן צריך ליתן להם סימן לידע הדרך, עכ״ל. וזהו ממש כרש״י דע״י שנפסקו העננים הוצרך לומר להם דרך בדרך לכו וכו׳.

ולרש״י בסוגיין נמצא דלכו״ע הוצרכו לסימנים הללו משום דפסקו העננים, ורק נחלקו ר׳ יהודה ור׳ אלעזר אי הוצרכו להוראת הדרך לילך להר גריזים והר עיבל, או דהוצרכו להוראת הדרך איך לכבש ואיך לסבב את הארון. וזהו שפרש״י כאן דכדרך שהראה להם הקב״ה בראשונה משעת יציאתם כל המ׳ שנה ע״י הענן את הדרך והלכו אחריו, גם עכשיו הוצרכו להראותם הדרך שעי״ז ילכו כולם אחר הארון שיורה להם הדרך.

ועיין בקטע הבא שבארנו בארוכה איך שהארון היה ממלא מקום לעמוד הענן.

בכל יום הארון נוסע אחר שני דגלים והיום נסע תחילה, שנאמר הנה ארון הברית אדון כל הארץ עובר לפניכם. ובמהרש״א ביאר מהו טעם הדבר שמתחילה נסע באמצע הדגלים ועכשיו לפני כל ישראל. וכתב משום דכל זמן שהיו בחו״ל שהיא ארץ טמאה לא היתה השכינה שורה אלא בתוך בנ״י באמצע הדגלים כמפורש במסעות, אבל משבאו לארץ הקדושה נסעה השכינה תחלה, כאלפים אמה לפניהם שמורה שהוא אלקי אותה הארץ כמש״כ בזה הרמב״ן (דברים ל״א ט״ז) בפסוק אלקי נכר הארץ [קמד] עכת״ד.

ועיין במלבי״ם (יהושע שם) שכתב כעי״ז שאמר להם יהושע בשם ה׳ דבמה שהארון הברית אדון כל הארץ עובר ״לפניכם״ ״בירדן״, תדעו שני דברים א׳ תדעו כי קל חי בקרבכם והוריש יוריש כו׳ כי דומה כמלך ההולך לפני עמו לכבוש הארץ לפניהם. ב׳ ממה שאדון הארץ עובר בירדן, שזה סימן שהוא אדון הארץ וכמו שהשוערים יפתחו דלתים ושערים לא יסגרו לפני

קמד. ומתבאר מדברי מהרש״א ומלבי״ם, ומקורו מהרמב״ן הנ״ל, דכלל ישראל ירשו את הארץ מדין שהיא ארצו של הקב״ה, ועיין רש״י ריש בראשית דכח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים וכו׳. וכפשוטו ר״ל דהשי״ת ברא את העולם ונתנו למי שרוצה. אולם כאן מתבאר בעומק אחרת, דא״י השאיר לעצמו ולא ישכון שם אלא עם קרובו, ולא נתנו לאומות העולם וגם לא נתנו לישראל אלא נשאר שלו והוא מלך ואדון הארץ. ובגבורת יצחק הביא מהילקוט דכל מקום שנאמר אדון, עוקר דיורים ומכניס דיורים וזה בנין אב לכולם עוקר כנענים ומכניס ישראל. ועוד הביא ספורנו נפלאה מאד, דכתיב בפ׳ בהר ״והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי״, וכתב הספורנו **כי לי הארץ הגליל הוא ארץ ה׳, כי גרים ותושבים אתם עמדי באותו הגליל, שאינו בכלל והארץ נתן לבני האדם. ור״ל דארץ ישראל נשתנה מכל העולם דלא ניתן לבני אדם, אולם ברש״י אינו משמע כן כ״כ שכתב שם כל הארץ של הקב״ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. ומשמע דתחילה נתנו לאומות העולם, ואח״כ נתנה לנו, ויש לדחות, ועיין בגור אריה שם. ובפרט דכנען הוא עבד לישראל והוא החזיקו לאדוניו כדאיתא בספרים.**

אדוני המדינה כן יפתח הירדן שערי הארץ ויבא בם מלך הכבוד, וע״ש בהמשך דבריו שכתב ממש כעין דברי המהרש״א דלפעמים השכינה מוסתרת תוך כלל ישראל ולפעמים הוא בנגלה וביאר בזה ענין הליכת הארון לפניהם ודו״ק היטב.

ונראה להסביר קצת באופ״א בהא שהארון נסע בתוך כלל ישראל, ועכשיו עבר לפניהם, דבאמת במדבר היה גילוי שכינה הרבה יותר מבארץ ישראל וכדמצינו דמעת שיצאו ממצרים כתיב וה׳ הולך לפניהם יומם בעמוד ענן, ופי׳ ברמב״ן דהיה השכינה היה שורה בתוך הענן (וכדמצינו בהר סיני שהשכינה ירד מתוך ענן וערפל), ובפ׳ שלח בתפילת משה אחר המרגלים אמר גודל חיבת הקב״ה לישראל ״כי אתה ה׳ בקרב העם הזה אשר עין בעין נראה אתה ה׳ וענך עומד עליהם, ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה״. ודבר זה נפסק כשנכנסו לארץ, ואז הקב״ה הנהיגם ע״י יהושע באופן מוסתר קצת, ועיין בנצי״ב בהקדמתו לספר במדבר שכתב כנ״ל בזה״ל שבמדבר היו מתנהגים במדת תפארת שהלך לימין משה, שהוא לגמרי למעלה מהליכות הטבע, ובארץ ישראל הלכו בדרך הטבע בסתרי השגחת מלכות שמים ברוך הוא, עכ״ל.

ולפי״ז נראה דהוצרכו להשראת השכינה שהיה ע״י מעשה ישראל, דהיינו עשיית המשכון והשראת השכינה שנעשית ע״י וזהו ענינא דארון הברית שהיה במקום עמוד הענן, וזהו ממש מה שכתב רש״י לעיל דמשנפסק הענן הראה להם הדרך ע״י הארון. ונמצא דבמדבר הארון לא היה משתמש בתפקיד כזה לילך לפניהם, אלא היה מורה על השראת השכינה שנעשה ע״י ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, אבל עכשיו נתוסף עוד מטרה לילך לפניהם לכבוש הארץ, וכמלך ההולך לפני עמו וכמו שביאר המלבי״ם.

בכל יום ויום לוים נושאין את הארון והיום נשאוהו כהנים וכו׳ בג׳ מקומות נשאו כהנים את הארון, כשעברו את הירדן, וכשהסיבו את יריחו וכשהחזירוהו למקומו.

וי״ל״ע מה נשתנה ג׳ מקומות הללו שנשיאת הארון היה ע״י כהנים, ועיין בחלק הביאורים ומתבאר שם דנחלקו בזה הרמב״ם והרמב״ן, דהרמב״ן כתב (שורש ג׳) דלעולם מצות נשיאת הארון בלוים ״חוץ משלשה מקומות הללו שנתייחדה לכהנים על פי נביא״ ובכריתת הירדן ביאר הטעם וז״ל להעשות הנס על ידי הכהנים המקודשים מזרע אהרן, עכ״ל. ובהחזרתו למקומו כתב הטעם וז״ל מפני שהלוים אינם נכנסים לעולם לבית קדשי הקדשים, עכ״ל. אולם על הסבת יריחו לא כתב טעם, ובמהרש״א שכתב כעין דברי הרמב״ן והוסיף וז״ל וכן הסבת יריחו שכל ענינו היה בקדושה ז׳ שופרות בז׳ ימים ובפעם ז׳ היה ג״כ ע״י ז׳ כהנים הקדושים, עכ״ל. ובזה מתיישב סיבת הדבר שנתייחדו ג׳ מקומות אלו ע״י הנביא שיהא נשיאת הארון בכהנים.

אולם לדעת הרמב״ם (סה״מ מצוה ל״ג) נשתנה נשיאת הארון מלויים לכהנים לגמרי, ועפי״ז כתבו במגילת אסתר ועוד מפרשים דזהו כוונת הגמ׳ כאן דמעת כריתת הירדן נשאוהו כהנים, וג׳ מקומות לאו דוקא אלא דמצינו כן מפורש בהנך ג׳ מקומות, אבל באמת כשעברו הירדן נשתנה לגמרי למשא כהנים.

וי״א באופ״א עפ״י הגרי״ז שכתב דיש שני דינים בנשיאת הארון א׳ מצד נשיאת המשכן וכליו, וב׳ דין נשיאת הארון מיוחדת, וצידדו דהא דנשיאתו ע״י כהנים הוא כשהוא דין מיוחד מצד הארון אבל היכי דהיה משא המשכן שפיר נשאוהו לוים, ובחזון יחזקאל (פ״ז ה״ט) כתב כיסוד הנ״ל.

אולם קשה לי בזה דברמב״ם משמע דנשיאת הארון נשתנה לגמרי לכהנים [וכן מורין דברי הגרי״ז], ולכן נראה כמו שהבאנו (בחלק הביאורים) מהאמרי חן דהגרי״ז נקט דמעת שעברו הירדן נשתנה לכהנים לגמרי (כהמגילת אסתר) ואז חלה דין מצות נשיאתו מצד הארון, (ועיין בדברינו שם מש״נ בזה).

דף לד.

וכיון שניטבלו רגלי כהנים במים חזרו המים לאחוריהם שנאמר וכבוא נושאי הארון וכו׳. והנה זאת למודעי, דתוקף הנס של קריעת הירדן, היה ע״י הארון, וכאילו הארון עמד שם נגד המים ולא הניח המים לילך לדרכו, והוצרכו לעמוד כמו נד עד שגבהו י״ב מיל או ג׳ מאות מיל. וכן מפורש בקרא שם (ד׳ ז׳) כי ישאלון בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם, ואמרתם להם אשר נכרתו מימי הירדן מפני ארון ברית ה׳ בעברו בירדן נכרתו מי הירדן וגו׳. ומה״ט הכהנים לא היו יכולין לעבור הירדן, דמיד שילכו ממקומן יחזרו המים

למקומן, ולכן המתינו עד שיעברו כל ישראל, וחזרו לצד מערב, ואח״כ הארון נשא את נושאיו והעבירם לעבר הירדן.

ונראה להוסיף, דתני לעיל דבכל יום ארון נוסע אחר שני דגלים והיום נסע תחילה, והבאנו לעיל מש״כ רש״י ביהושע (ג׳ ג׳) והלכתם אחריו, נשתנה המסע הזה משאר מסעות, שכל זמן שמשה היה קיים היה עמוד הענן נוסע תחלה ומראה להם הדרך והארון נוסע אחר ב׳ דגלים, עכשיו הארון נוסע תחלה, עכ״ל. ומשמע קצת דהארון היה במקום עמוד הענן, וכל מלחמותם עשו ע״י הארון וכמבואר בכל המקראות ובנפילת חומת יריחו.

והטעם לזה היינו כמו שבארנו בארוכה בפרק משוח מלחמה דעיקר מלחמת ישראל נעשו ע״י הארון וכמפורש במתני׳ (דף מב.) דה׳ אלקיכם הולך עמכם להלחם לכם, זה מחנה ארון. ועל דרך זה נעשה הנס של כריתת הירדן ודו״ק בכ״ז, (ומה שנתבאר לעיל דהארון היה מקדים לפניהם במקום הענן להורות הדרך הוא ענין אחר ולא היה ע״י סגולת הארון אלא אופן הסימן שעל ידו ידעו היכן ללכת כשפסקו העננים. אולם עיין במלבי״ם (יהושע שם) דמשמע דשני תפקידים האלו של הוראת הדרך, וללחום מלחמתם בפלוגתא תליא, וצל״ע בזה).

וכבוא נושאי הארון עד הירדן וגו׳ ויעמדו המים היורדים מלמעלה קמו נד אחד. בחזון יחזקאל (ח׳ ב׳) העיר דחזינן דחלוק קריעת ים סוף וכריתת הירדן דכאן לא הוצרכו לכל כך תחבולות, והטעם דכאן היה בכח התורה וז״ל בקריעת ים סוף קודם קבלת התורה, וטרם שאמרו נעשה ונשמע לא היתה להם זכות אחרת, אשר בגללה יבקע הים לפניהם אך בזכות מסירת נפשם על דבר ה׳ ״דבר אל בני ישראל ויסעו״ ואשר בכח האמונה במאמר זה קפץ נחשון בים, גזר ה׳ לפניהם את ים סוף לגזרים. אבל בבואם אל הירדן כבר היתה זכותם גדולה זכות של מעמד הר סיני וקבלת התורה וכבר עבר עליהם אותו היום אשר עליו נאמר היום הזה נהיית לעם לה׳ אלקיך, ולפיכך מיד כנוח כפות רגלי הכהנים נושאי ארון ברית ה׳ במי הירדן, אז בזכות אשר קבלו עליהם את עול התורה והמצוה אשר בארון ברית ה׳ ההולך לפניהם מיד כשהוטבלו מקצת רגלי הכהנים בירדן עמדו מי הירדן ויעמדו הכהנים ויעמוד הכהנים בחרבה בתוך הירדן וכל ישראל עברו בחרבה, עכ״ל.

ולהנ״ל עיקר החילוק היה דהיה להם ״זכות גדולה״ מאד שבזה נעשה הנס בקל, אולם יש להוסיף עפ״י מה שראיתי בבית גנזי (פ׳ כי תבא) דקריעת ים סוף וכריתת הירדן היו חלוקין עוד יותר, דהרי אמרינן דתנאי התנה ה׳ עם הים במעשה בראשית, אבל לא מצינו תנאי בכריתת הירדן, והיינו משום דקרי״ס היה שינוי בהבריאה, והוצרך להתנאה מתחילה בעיקר מעשה בראשית, אבל בשעת מתן תורה כל הבריאה ניתנה להתנהג ע״י כח התורה [וע״ז אמרו המלאכים מה אנוש] וכמבואר בנפש החיים (שער ד׳) וא״כ שפיר נעשית הכל כפי התורה, ולא היה נצרך ככל מה שהצריכו בקריעת ים סוף.

רש״י ד״ה כמה גבהן גרס. ובמהרש״א הביא גירסת העין יעקב דקאי על רוחב. וכתב לחלוק על רש״י דאין כוונת ר׳ יהודה על גובה המים, אלא דהים קפץ לאחוריו י״ב מיל, ואח״כ הלך כדרכו ולאחר זמן של הילוך י״ב מיל חזר למקומו, וע״ז טען ראב״ש דאכתי מים קלים ומים באין ושוטפין אותן, ולפי״ז לדעת ר׳ יהודה לא גבהו המים כלל[קמה].

ונמצא מחלוקת רש״י ומהרש״א אי המים הלכו לגובה או לאחוריו, והנה רש״י בישעיה (י״ז י״א) פי׳ דנד הוא לשון גובה. וא״כ רש״י לשיטתו לא יוכל לפרש כמהרש״א. והדברים מתוקים מדבש דמהרש״א כתב ״זכר לדבר הירדן יסוב לאחור״, דמשמע דהלך לאחוריו (ודלא כרש״י). וזהו על דרך המפרשים בתהלים (קי״ד ג׳) דקאי על כריתת הירדן, וכמש״כ הרד״ק והמצודות והמלבי״ם ועוד. אולם רש״י כתב (שם) הירדן יסוב לאחור שכל מימי בראשית נבקעו. ומקורו ממדרש שוח״ט, ונמצא דקאי על שעת קריעת ים סוף דגם הירדן נכרת (ועיין בביאור הגר״א מ״ט נקט הכתוב דוקא הירדן) וע״ז קאי הירדן יסוב לאחור, ולשיטתו אין כאן לא ראיה ולא זכר, ודו״ק היטב.

קמה. וצ״ע דלפי״ז לא גבהו המים כלל ואיך שמעו כל מלכי כנען על כריתת הירדן, ועיין במהרש״א דאה״נ להך מ״ד לא ראו רק שמעו יעו״ש.

רש״י הרימו לכם וגו׳. הם האבנים שהקימו תחת מצב רגלי הכהנים לזכרון להיות סימן לבנים שעברו אבות את הירדן: **שאו מזה מתוך הירדן ממצב וכו׳.** הם שהקימו בהר עיבל ובנו המזבח וקפלום וקבעום בגלגל, **עכ״ל.**

ומבואר ברש״י דהאי קרא דהרימו לכם קאי על האבנים שקבעו בתוך הירדן, ובפסוקי יהושע לא משמע כן כ״כ, ועיין במהרש״א שנתקשה ופי׳ באופ״א דהנך שני קראי הם הם אותן אבנים שהקיבלו בגלגל ובהר עיבל.

אולם קשה לי דהברייתא ממשיך [לאחר שהפסיק בענין המרגלים והארון] בדף לה: נמצאת אתה למד ג׳ מיני אבנים היו. ומשמע דכבר דיברו על אבנים אלו. ועיינתי בהתוספתא בפנים (פ״ח ה״ג) וראיתי שמפורש כרש״י דאיתא התם עודם בירדן א״ל יהושע הרימו לכם וכו׳ והנחתם אותם וגו׳ תחת מצב רגלי הכהנים [קמו] סימן לבנים וכו׳. ומפורש דהך קרא קאי על אבנים שהקימו תוך הירדן, ונראה דיתכן דדייקו משינוי הלשון ד״הרמה״ היינו להגביהו לבד, אבל ״שאו״ משמע ליטלו למקום אחר. ועיין ברש״ש שכבר העיר מהתוספתא כרש״י.

תוד״ה עודם בירדן.. בירדן קיבלו עליהן את הנסתרות.. שהרי עכן חטא ורובם של סנהדרין נפלה בעי, עכ״ל. ומבואר דעת התוס׳ דקיבלו עליהם נסתרות כשעודם בירדן. ועיין במהרש״א שכתב דכל תכלית אזהרת יהושע תוך הירדן היה בשביל שיקבלו ערבות על הנסתרות. ועיין בסנהדרין דף מג: דהגמ׳ מקשה מ״ט לא נענשו ישראל עד שמעל עכן ביריחו הרי כבר מעל בימי משה, ותי׳ דלא נענשו על הנסתרות עד שעברו את הירדן. ומשמע כדברי הירושלמי הנ״ל שקיבלו הנסתרות בתוך הירדן וכדברי התוס׳.

אולם רש״י כתב שם וז״ל עד שעברו את הירדן. ושמעו וקבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים והר עיבל ונעשו ערבים זה בזה.. ובימי עכן כבר עברו את הירדן, עכ״ל. ומבואר דלא נתחייבו על הנסתרות עד ברכות וקללות של הר גריזים והר עיבל, ונמצא דנחלקו רש״י ותוס׳ מתי קבלו עליהם נסתרות, דלרש״י בהר גריזים והר עיבל ולתוס׳ בתוך הירדן עצמה.

וקשה למה פרש״י דלא כהירושלמי, וצ״ל דס״ל דהבבלי חולק וכמו שהביא מהברייתא דלקמן דף לז: דקיבלו ערבות בהר גריזים ומוכרח לומר דלא היה תוך הירדן וס״ל דאין לומר דהיה שני ענינים נפרדים.

ויש בזה נ״מ לשיטת ר׳ ישמעאל שהביאו תוס׳ לעיל דברכות וקללות נאמרו לאחר י״ד שנים, וא״כ מהיכן נתחייבו על הנסתרות, ובשלמא לדעת התוס׳ עפ״י הירושלמי הרי קיבלו בתוך הירדן ואינו תלוי בברכת הר גריזים והר עיבל [קמז], אולם לרש״י קשה אליבא דר׳ ישמעאל איך נענשו על חטא עכן, ועיין במראה הפנים שתי׳ דהיה חטאו של עכן מן הנגלות וכמבואר לר׳ נחמיה דס״ל דלעולם לא נענשו על הנסתרות ורק כיון דידעי אשתו ובניו נענשו.

בא״ד. אמר ר׳ לוי ביבנה הותרה הרצועה, עכ״ל. ונראה מבואר מזה דעיקר הך חומר של ערבות אפילו על הנסתרות היה מדין קדושת א״י וקיום מצות התלויין בה, דתנאי התנה משה ויהושע שאם ירצו לרשת את הארץ צריכין לקבל על עצמם ועל כל העם שיתקיימו המצות, ולכן לא נעשו ערבין עד שעברו את הירדן, וגם מיד שהלכו לגלות הותרה הרצועה, ודו״ק בזה [קמח].

ובזה יש ליישב קושיא חמורה, דהנה עיין בתורת הקנאות שהקשה איך הועיל קבלתם תוך הירדן הא היה בכפיה דאם לא יקבלו באין המים ושוטפין אותן, וכמו דאמרינן בשבת דף פח. מכאן מועדא רבה לאורייתא משום דהקב״ה כפה עליהם הר כגיגית, וע״ש שכתב דבר מחודש דבאמת היו במצב סכנה תוך הירדן ורק הקב״ה עשה נס שלא ירדו המים עליהם, וע״י מניעת הטובה לא מקרי כפיה ע״ש.

ולדברינו דהך קבלת ערבות היה תנאי לירושת א״י א״ש היטב, דהנה הכל מביאין דברי הרמב״ן (ומלפנים נדפס בשם הרשב״א) בשבת דף פח. שתמה איך

קמו. ותמהני דליכא פסוק כזה של והנחתם תחת מצב רגלים הכהנים, אלא כתיב בפסוק ג׳ והנחתם אותם במלון אשר תלינו בו הלילה, וצ״ע.

קמז. ורק קשה לי להיפוך דאם כבר קיבלו אפילו נסתרות א״כ למ״ל ערבות דהר גריזים והר עיבל, וצ״ל דהוצרכו לשניהם יחד ובארנו זאת לקמן דף לז: ע״ש.

קמח. ועיין לקמן שהבאנו מהאבנ״ז לפרש באופ״א.

אמרינן דלא הדר קבלוה עד אחשורוש א״כ איך נגזר עליהם גלות מקודם כשעדיין היה להם טענת אונס, ותי׳ דמ״מ ארץ ישראל לא ניתן להם אלא בתנאי שיקיימו המצות כמפורש בכמה קראי, וכדכתיב בתהלים ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו. ועיין בפרשת דרכים (דרוש כ״ב) שהביא דברי מהרי״ק שלפי דבריו נתיישב באופ״א, ועיין בבית מאיר (שבת שם) ובמהרש״א מש״כ בהנ״ל. ועכ״פ לפי״ז א״ש היטב גם כאן דיהושע התנה עם ישראל קודם שבאו לארץ דלא יתן להם אלא אם יקבלו עליהם ערבות גם על הנסתרות, וא״כ ל״ש בהו טענת אונס. ובזה מובן היטב מ״ט כשהלכו בגלות הותרה הרצועה כיון דלא היה אלא תנאי לירושת הארץ [קמט]. ועיין במנחה חריבה מש״כ בקיצור ונראה דרמז לתי׳ הנ״ל.

ב]הנה עיין בש״ך (יו״ד סי׳ קנ״א סק״ו) שכתב דליכא איסור להאכיל מומר איסורים, והנו״ב תמה (דגול מרבבה שם) עליו דאע״פ שחטא ישראל הוא. ובעין יצחק (אה״ע סי׳ א׳ ענף ג׳) הוסיף לתמוה מתוס׳ והסוגיא דסנהדרין דמבואר דנענשו על עבירת עכן מדין ערבות, ואע״ג דעבר על כל התורה והיה מומר גמור וכמבואר בסנהדרין שם.

ונראה לענ״ד ליישב, דהנה עיקר חילוקו של נגלות ונסתרות היינו דבנגלות יש בידו למחות משא״כ בנסתרות דל״ש למחות על הנעשה בנסתר, וכן מפורש ברש״י בפ׳ נצבים (כ״ט כ״ח) דאם תאמר בשלמא על הנגלות עלינו למחות ביד החוטאים אבל בנסתרות מה נעשה וע״ז השיב הקב״ה הנסתרות לה׳ אלקינו, (ואעפ״כ חזרו וקבלו גם הנסתרות). והנה במומר שאינו שומע נראה אפילו מה שנעשה בנגלה הוי כעין נסתרות כיון דאין בידינו למחות. והנה בזמן עכן היה יד ישראל תקיפה עליהם והיה בידם למחות בו גם אם לא ירצה לשמוע, אולם מומר בזמן הזה דאין בידינו למחות בו הוי כעין נסתרות [קנ].

ונמצא דקודם שהותרה הרצועה מודה הש״ך דהיה אסור להאכיל מומר גם כשאין ידינו תקיפה מחמת דין ערבות על נסתרות ושפיר מתיישב הא דעכן, אבל לאחר שהותרו הרצועה, וליכא דין ערבות אלא על הנגלות היינו היכי דבידינו למחות, ע״ז כתב הש״ך דמומר שאינו שומע לנו כלל ליכא דין ערבות ודו״ק היטב.

ג]הנה הארכנו בטעמא דמילתא דביבנה הותר הרצועה, ומצאתי באבנ״ז יו״ד סי׳ קכ״ו אות ד׳ שהביא ממהר״ל באופ״א וז״ל דארץ ישראל מיוחדת לישראל והיא עושה את כל ישראל השוכנים עליה כאיש אחד ע״כ כשבאו לא״י נעשו עריבים, עכ״ד. וע״ש שכתב ליישב דברי הש״ך עפ״י הנ״ל דעיקר ערבות לא נתחייבו אלא בא״י כמש״כ במהר״ל דנעשו כאיש אחד. ומומר הוי כגוי לכמה דברים ודאי אסור לדור בא״י, ונמצא דאינו נכלל בערבות.

ותמהני מה הועיל בזה הא אין צריך לא״י אלא בשביל הנסתרות והש״ך מדבר על הנגלות (ואי הבין כדברינו דלעיל א״כ א״צ לכל הסבירו הרי פשיטא דליכא דין נסתרות עכשיו), וצ״ע. וע״ש שתי׳ באופ״א דמקור ערבות נלמד מדכתיב וכשלו איש באחיו, ולכמה פוסקים מותר להלוות למומר ברבית דיצא מכלל אחיו, ועל כן גם אינו בכלל ערבות (אולם עיין בדברי הגרי״פ על הרס״ג (פרשה נ״ז) שהאריך להוכיח דהאיסור להכשיל חבירו אינו מיוסד על ערבות ולפי״ז לא יתיישב דברי הש״ך).

על מנת שתורישו את יושבי הארץ מפניכם שנאמר והורשתם את כל יושבי הארץ מפניכם וגו׳. הנה בתוס׳ הביאו דברי הירושלמי דבירדן קיבלו הנסתרות, ויל״ע היכן רמוז דבר זה בקראי דוהורשתם את הארץ [דמזה המקור כמפורש בתוספתא]. ונראה דכל החיוב להוריש מפניהם ז׳ עממין ועבודה זרה שלהם היינו שלא יחטאו בהם אח״כ וכמו שכתוב להדיא (דברים כ׳ י״ח) ״למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם

קמט. והא דהוצרכו להתפלל ושיצא בת קול ולא נתבטל מאיליו ע״י הגלות, י״ל משום דעדיין לא היו בגולה אלא ביבנה, והתפללו שיתבטל כבר מיד. אולם ראיתי במנחת קנאות שפי׳ באופ״א דהביא דברי הקרבן עדה שפי׳ שלאחר שגלו סנהדרין ליבנה הואיל ונפישי רוצחין התפללו שלא יענשו על הנסתרות ע״ש.

קנ. ונראה להוסיף דהא דלא נחת ר׳ יצחק אלחנן לפרש כדברינו היינו משום דכתב בענף ב׳ להדיא דגדר של נסתרות הוא מה שנעשה בסתר ואפילו כשאפשר למחות בו, וא״כ נגלות דא״א למחות בו ג״כ דינו כנגלות, לכן לא נחה דעתו בדברינו, אבל נראה דמסתבר מאד דעיקר יסוד של נסתרות הוא כמש״נ וכמבואר ברש״י ושפיר מתיישב הא דמומר.

אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לה׳ אלקיכם״, וזה דומה ממש לחיוב ערבות שמוטל על האדם להיות אחראי שלא יבוא לשום אחד מישראל.

שם. ראיתי בגבורת יצחק שהעיר דבתוספתא (פ״ח ה״ג) איתא בסוגריים גם סיפא דקרא ״ואבדתם״, ונתקשה מ״ט אינו מוזכר בסוגיין שהתנה גם שתאבדו את כל העבודה זרה שמה. וע״ש שכתב לתלות אי יש חיוב לרדוף אחר ע״ז מיד קודם כיבוש וחילוק, דלהרמב״ם (הל׳ ע״ז פ״ז ה״א) דנתחייבנו מיד לאבד כל ע״ז שפיר התנה יהושע, אבל אי לא נתחייב עד אחר כיבוש וחילוק מובן שלא הזכיר איבוד ע״ז (עיין טור ושו״ע יו״ד סי׳ קמ״ו ובגר״א שם סק״כ). אולם נראה יותר דהגמ׳ ג״כ נתכוון גם לסיפא דקרא, וכן בהמשך הסוגיא מביאין ראיות מהפסוקים בלי להביא כל הפסוק.

תוד״ה טורטני.. ירושלמי כתיב איש אחד איש אחד למטה.. על דעתיה דר״ע דו אומר לשונות כפולים כ״ד היו, ט״ז באשכול, ח׳ בתאנים ורימונים ונושאי כלים, עכ״ל. ומבואר דבר מחודש דכלל ישראל שלחו כ״ד מרגלים, והא דמוזכר בקרא רק י״ב כבר כתבו המפרשים דלא מנו אלא החשובים. אולם גוף הדבר צ״ב דמנין י״ב מתיישב היטב דשלחו מרגל אחד לכל שבט וכדכתיב איש אחד למטה, אבל מהכ״ת שישלחו כ״ד.

ועיין בחבצלת השרון (פ׳ שלח) שביאר הדבר היטב (ועיקרי הדברים איתא במשאת המלך), דעיין במהרש״א כאן שכתב דשילוח המרגלים היה בשביל שני דברים נפרדים, א׳ להודיעם אם אפשר לכובשה. ב׳ אם יש בה חיי נפש, וכדכתיב העם היושב עליה החזק וגו׳, ומה הארץ גו׳, הטובה וגו׳, ומה הערים וגו׳. וכתב דלפי״ז א״ש דדעת הירושלמי דהיו שני חלקים לשילוח המרגלים י״ב לראות אם טובה היא וי״ב לענין הכיבוש, והביא מש״כ המלבי״ם דכלל ישראל ביקשו לשלוח מרגלים לראות את ערות הארץ כדי להגיד לאנשי המלחמה איך לכובשה, ולזה אפשר לשלוח אנשים פחותים, ומרע״ה השיב דהכיבוש יהיה על דרך נס, ולכן שלח מרגלים חשובים לראות הטובה היא אם לאו. ולפי״ז י״ל דהיה שני חלקים להשליחות, דשלחו אנשים פחותים בשביל ערות הארץ, ואנשים חשובים לראות אם טובה היא וזהו האנשים שנמנו בפרשה שם.

וע״ש שהוסיף דכתיב למטה יוסף למטה מנשה גדי בן סוסי, ולמטה אפרים הושע בן נון. וכבר העיר בדעת זקנים מ״ט אצל מנשה כתיב למטה יוסף (וכן העיר הרמב״ן בפ׳ במדבר א׳ ל״ב). וכתב לחדש דלגבי חלוקת הארץ מנשה ואפרים הוי שני שבטים, אבל לגבי המלחמה הוי כשבט אחד, וא״כ לגבי לראות ערות הארץ יוסף שלח מרגל אחד והיינו גדי בן סוסי, ולגבי חלוקת הארץ שפיר נתחלקו מנשה ואפרים. וזה מתיישב אפילו לדידן דלא שלחו אלא י״ב מ״מ מנשה נשלח לשני דברים ויהושע לא נשלח אלא לדבר אחד. אולם הקשה ע״ז דא״כ להירושלמי היה צריך להיות כ״ג מרגלים לחוד, ורצה לומר דבר מחודד דאה״נ וליוסף היה רק אחד למלחמה ובמקום זה היה שבט לוי והדברים סתומים, ואפשר יש ליישב באופ״א ואכמ״ל.

שם. ועיין רע״א בגליון הש״ס שרמז להקשות דילפינן שיעור מנין מעדת מרגלים, ולדברי הירושלמי נצטרך כ״ב בשביל מנין לכל דבר שבקדושה, ויש שצדדו דלא הוציאו דבה אלא אלו העשרה וע״ז קאי קרא דעד מתי לעדה הרעה הזאת, וכן כתב החת״ס עה״ת (דברים ט״ז ב׳).

שמונה נשאו אשכול אחד. ונראה דחזינן גודל רשעם (כפי מדריגותם וכפי שהגדירו התורה) דטרחו כ״כ בגופם לשאת משא כבד כזה להוסיף קצת על הלשה״ר. ומסתמא הם חשבו שעושין כן רק משום ציווי משה, וככל דרכי היצה״ר.

ואב״א שלא היו באותה עצה. ופרש״י להביא אשכול משונה כזה לומר כשם שפירותיה משונים כך יושביה משונים. ובמהרש״א כתב דכוונתם היתה דאין בה אלא ענבים ותאנים ורמונים, אבל עיקר חיי הנפש של ארץ ישראל דהיינו חטה ושעורה ושמן אין בה, ודברו שקר בזה. ורק צע״ק לדעת מהרש״א למה הוצרכו להביאם להמדבר, והיה להם לספר דאין בה חטה ושעורה ושמן, וממ״נ אם כלל ישראל חששו שהם משקרים א״כ גם ע״י שהביאו אינו כלום דדלמא יש בה הנך דברים לרוב ורק לא הביאוהו, וצ״ע, משא״כ לרש״י הוצרכו להביאם להראות שינוי הפירי.

דף לד:

וייטב בעיני וכו׳. עיין תוס׳ שאנץ ותוס׳ הרא״ש דכוונת משה היה שע״י שיראו בנ״י שהסכים לשלוח מרגלים, שיחזרו מזה עיין בדבריהם, וכ״כ רש״י בדברים שם. ועיין מש״נ לעיל מדברי הרמב״ן ועוד

מפרשים.

אמר ר' חייא בר אבא מרגלים לא נתכוונו אלא לבושתה של ארץ ישראל וכו'. והגמ' תמוה ולמה נימא דכבר מתחילה רצו לבייש ארץ ישראל. ועיין בשל"ה הק' (פ' שלח) שכתב דלא נתכוונו דוקא לביישו אלא לידע האמת דאם הוא טוב אז ילכו, ואם לאו לא ונמצא דהסכימו לצד של בושתו ע"ש.

על שם מעשיהם. עיין בקר"א שביאר הדבר היטב, דיש שני בחינות בצדיק, הא' הוא צדיק מעיקרו כי טוב הוא מראשית תולדתו, והב' כי מעיקרו ושרשו לא טוב הוא אך מצד בחירתו הטובה משל ברוחו, וזה קרוב להכשל ח"ו בעת בואו לידי איזה נסיון כי יתגבר בו הכח הראשון להטותו מדרכו הטובה. וזהו שאחז"ל יש ששמותן נאים ומעשיהם נאים, ויש ששמותן נאים ומעשיהם כעורים, ויש שמותן כעורים ומעשיהם נאים והוא כנ"ל. וע"ז אמר ר' יצחק דכולם היו צדיקים אבל לא מעיקרן והליכה זו היה נסיון גדול וכו'.

ועוד האריך הקר"א מ"ט התפלל משה רק על יהושע (וכבר דנו בזה כל מפרשי החומש) **וכתב בשם** האריז"ל דנשמת השבטים נתלוו עם כל המרגלים חוץ מיהושע דכבר נתלווה יוסף עם נשיא של מנשה, ולכן הוצרך תפילה מיוחדת[קנא]. וסיים די"ל בטעם הצלת אלו הב' כי מהם להיות גואלים לעתיד משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ועל כן היה עליהם עזר אלקי שלא להוציא דבה על ארץ הקדושה, והבן.

סתור בן מיכאל, סתור שסתר מעשיו של הקב"ה, מיכאל שעשה עצמו מך וכו'. עפרש"י. ועיין במהרש"א שביאר היטב כל הדרשות דהם דברים נפרדים, א' דסתר מעשיו של הקב"ה היינו דעשה כאילו מעולם לא נעשה נסים ונפלאות של יציאת מצרים וקריעת ים סוף דאל"כ איך אפשר דאין הקב"ה יכול להעלותם. ב' במה שאמרו דהארץ יש לו רק תאנים וענבים ורמונים ולא חטה ושעורה ושמן היינו להגיד דאין בו מזון לחיי הנפש. ונמצא דעשה כאילו הקב"ה מך ואינו יכול ליזון אותן. ג' נחביא שהחביא דבריו של הקב"ה דהיינו שה' הבטיח להדיא שהארץ טובה היא והוא החביא והסתיר דבריו. ד' ווופסי שפיסע על מדותיו של הקב"ה, שנותן שכר טוב למאמינים בו ומקיים הבטחתו שהבטיח לאברהם לתת לו את הארץ הזאת. ועיין להלן בדברי כלב שביאר היטב דסתר כל טענות אלו.

והלך ונשתטח על קברי אבות א"ל אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. הגר"ח קנייבסקי שליט"א (דרך שיחה פ' שלח) פי' דלשעבר היה המנהג לשכוב עצמו לגמרי על הקבר, ויש בו יסוד עפ"י קבלה, וזהו דאמרינן הכא שנשתטח על הקבר.

אבותי בקשו עלי רחמים. עיין בפירות תאנה שהביא כמה מראה מקומות בענין התפלה בבית הקברות, דמשמע כאן שמותר לדבר להם שיתפללו בעבורו. והביא דברי הב"ח (יו"ד סוף סי' רי"ז) שהביא תשובת ר' חיים פלטיאל שכתב על הולכים לבית הקברות דנראה כדורש אל המתים, וכתב דמהא דסוגיין ליכא ראיה דכלב שנשתטח על קברי אבות (סוטה לד:) התפלל לשם במקום קדושה[קנב] כדי שתהא תפילתו נשמעת וכדכתיב באברהם (בראשית יט כז) אל המקום אשר עמד שם אלמא שהמקום גורם, והב"ח כתב דמהנהג לילך, והעתיקו הש"ך (סי' קע"ט סקט"ו), ובמג"א סי' תקפ"א סקט"ז הוכיח מסוגיין דנוהגין להשתטח על קברי צדיקים.

וכפמ"ג (סי' תקפ"א א"א סקט"ז) כתב וז"ל ועיין אליה רבה בשם מהרי"ל הלכות תענית דבית הקברות מקום קדוש וטהור, יתכון שה' יתן לו רחמים בזכות הצדיקים, ואל ישים מגמתו נגד המתים. ובסידור מענה לשון יש תפלות מה שאומרים על הקברים, משמע קצת שמבקשים מאת הנפש שילין טוב בעדנו, עכ"ל.

ומלשונו של כלב שאמר "אבותי בקשו עלי רחמים", משמע להדיא דמבקשין מאת המתים, ובודאי קשה על ר' חיים פלטיאל, ועיין במהרם שי"ק (או"ח סי' רצ"ג), ומנחת אלעזר (ח"א סי' ס"ח), ובהערות כאן.

קנא. וראיתי ג"כ בשם האריז"ל דאיך אמר יוסף להשבטים "מרגלים אתם" שלא היה אמת כלל, ותי' דלעתיד יתלוו עם המרגלים ושפיר נקראו מרגלים [אולם יל"ע דגם יוסף נתלווה עמם, וצ"ל דכיון דיהושע שיצא ממנו לא הלך אחר עצת מרגלים לכן אינו מתייחס להם, אבל א"כ גם יהודה שיצא ממנו כלב לא חטא במרגלים, וגם הרי שבטו של מנשה ג"כ יאו ממנו וחטאו במרגלים, וצ"ל דלא היה בדרך טענה אלא דלא היה שקר עי"ז].

קנב. ויש לציין דברי הרמב"ן ריש פ' חיי שרה שכתב דנכתב באריכות מקום מערת המכפלה כי רצה להודיענו מקום קבורת האבות "באשר אנחנו חייבים לכבד מקום קבורת אבותינו הקדושים", ומבואר דכבר הוקבע בתורתנו למקום קדוש שעלינו לכבד, ושפיר יתכן ענין תפילה במיוחד.

וכן עיין במנחת יצחק (חלק ח׳ סי׳ נ״ג) שהאריך בכל הנ״ל, והביא עוד מהגה״ק ר׳ יואל מסאטמאר זצ״ל שכתב דכל ענין הליכה על הקברים אינו ענין אלא לבני אדם גדולים וצדיקים היודעין ומבינין סודן של הדברים והוא ענין התדבקות נפש בנפש כמבואר בזוה״ק יעו״ש בכל דבריו [קנג].

יהושע כבר ביקש משה וכו׳ קה יושיעך מעצת מרגלים. והכל מקשין למה התפלל משה רק על יהושע, עיין בדברי המפרשים כאן ובפ׳ שלח, וכבר הבאנו ביאור הקר״א דלכל המרגלים נתלוו נשמת השבטים כמבואר באריז״ל, אבל יוסף כבר הלך עם גדי סוסי ונשאר יהושע בלי סיוע מהשבט והוצרך במיוחד לתפלת משה.

ואענה חלקי גם אני, ונראה לבאר עפ״י מה שכתב החפץ חיים (שמירת הלשון ח״ב, פ׳ שלח) שחלוק תפלת משה על יהושע ותפלת כלב להנצל מעצת מרגלים, דיהושע הראה מיד בגלוי דאינו משתתף עם עצתם והיה בסכנה שיהא ניזוק מהם, אבל כלב עשה עצמו כאילו מסכים לדבריהם ולכן לא היה בסכנה גשמי אלא בסכנה רוחנית דשמא יתפתה למזימתם. וביאר דתפילת משה היה בשביל שמירת הגוף של יהושע שלא יהא ניזוק מהמרגלים, משא״כ תפילת כלב היה שלא יהא לו השפעה ברוחניות כיון דחשבו שגם הוא כמותם ולא התנגד להם בפהרסיא יעו״ש.

ונראה דלפי״ז א״ש דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ולהנצל מעבירות צריך שיתפלל בעצמו ולכן הוצרך כלב להתפלל בעצמו, משא״כ הצלת יהושע היה מנזק וע״ז שפיר מועיל תפילת אחרים ודו״ק.

אפשר אדם בונה בית לבנו קטן קודם לבנו גדול וכו׳. וקשה גם בתי׳ הגמ׳ וכי אדם בונה לבנו קטן דבר יותר יפה מבנו הגדול, וצ״ל דרק לגבי קדימה יש טענה של קטן וגדול ולא לענין איכות, וצ״ע.

ואחר זמן רב ראיתי בעיון יעקב (כאן) שכבר כתב דלא קשה איך נתן לבנו קטן המובחר שבערים כי הדרך לאהוב בנו קטן שהוא בן זקונים לו, ורק בסדר קדימה עושין כסדר תולדותם, וברוך שכוונתי.

דף לה.

ויהם כלב את העם אל משה. וצ״ב כוונת ״אל משה״, ופרש״י דהתחיל לספר במשה והיו סבורים שידבר בגנותו ושתקו. ובספורנו (י״ג ל׳) ראיתי שכתב דשיתקן לשמוע אל משה, וכתב ואולי אז אמר משה מה שהעיד אחר כך באומרו (דברים א׳ כ״ט) ואומר אליכם לא תערצון ולא תיראון מהם וכלב חזק דבריו באמרו עלה נעלה וכו׳. ובמשך חכמה (שם) ביאר באופ״א דעיקר טעותם היה משום דשמעו דמשה מת ויהושע מכניס, וחשבו דא״א להנצל בדרך נס בלי משה, וע״ז דיבר כלב על משה וכי הוא עשה הכל, הרי הקב״ה עשה הכל ע״ש בכל דבריו.

אמר להו הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים והאכילנו את המן, אם יאמר עשו סולמות ועלו לרקיע לא נשמע לו. עיין במהרש״א שביאר עפ״י דבריו בשמותם של מרגלים דרצו להסתיר נסים של יצ״מ, ושאין בא״י מזון לאכול, והחביא קיום דבריו של ה׳, ועל כל זה השיבם והזיכרם יצ״מ, ואכילת המן, וקיום דבריו, ודו״ק.

כל לשה״ר שאין בו אמת וכו׳. ובמהרש״א נתקשה דלא מצינו שאמרו שקר, ותי׳ דכשאמרו וזה פריה רצו לומר דאין בו חטה ושעורה ושמן. וגם לגבי כיבוש א״י אמרו וגם ילידי הענק ראינו שם, וזה היה שקר גמור דלא באו לחברון אלא כלב, ועיין להלן ישוב אחרת לזה.

אמרי ליה דין ראש קטיעה ימלל. ופרש״י שאין לו בנים, והגרי״ש אלישיב פי׳ כוונתו דמבואר ביבמות דף סד. דא״י הוא ארץ המסוגל לזכות לבנים, ולכן חשדו אותו דמחמת שאין לו בנים רוצה לעלות לא״י. וי״מ דתחילת שמו הוא יו״ד קטיעה, עיין מהרש״א. ובנצי״ב פי׳ דידעו שיהושע מכניס, וחששו שיהושע רוצה להיות

קנג. ובאמת מצינו בקשה מהאבות להתפלל אצל ירמיה ומרדכי שהלו למערת המכפלה שיתפללו לישראל, וכן עיין בהגהות הב״ח לעיל דף יד. דה׳ הסתיר קברו של משה דאם ילכו לקברו להתפלל לישראל אז יתבטלו הגזירות, וכל זה צריך תלמוד. וגם יש לצדד דשאני מערת המכפלה דקבור שם יעקב ואמרינן בתענית דף ה: דיעקב אבינו לא מת, וא״כ שפיר אפשר לבקש ממנו להתפלל. ומה דאמר ״אבותי״ בלשון רבים י״ל עפ״י האריז״ל שהביא הקר״א דנתלוה עמו שבטו, וא״כ שפיר אמר ליעקב ויהודה לבקש עליו, משא״כ שאר מתים אפשר אינו מענינא לבקש מהן כלום.

ראש לכל לישראל ועכשיו אינו אלא נשיא לשבט, ולזה נתכוונו דעכשיו הוא ראש קטיעה (ויש להוסיף על פירושו, דכל הפוסל במומו פוסל (קידושין ע.), דזה היה סיבת חטא המרגלים כמבואר בזוהר וכדמובא במסילת ישרים פי״א).

ונראה לפרש עפ״י מה דאיתא בילקוט שמעוני (משלי פרק כ״א) וז״ל אוצר נחמד ושמן בנוה חכם - זה משה, וכסיל אדם יבלענה - זה יהושע. שלא היה בן תורה והיו ישראל קוראין אותו כסיל ובשביל שהיה משרת משה זכה לירושתו שהיה מכבדו ופורס הסדין על הספסל ויושב תחת רגליו לפיכך אמר הקב״ה איני מקפח שכרך ועליו נאמר נוצר תאנה יאכל פריה, עכ״ל. והדבר תמוה ביותר איך קראו ליהושע כסיל, ואדרבה מצינו שכל מה שקיבל משה מסיני מסרה ליהושע וכדאיתא באבות (א׳ א׳), וראיתי מי שכתב דיהושע לא היה גדול בתורה מצד טבעו אלא ע״י שטרח ויגע והיה מחזר על תלמודו פעמים אין סוף עד שנעשה לפרי גדול, וזהו הקרא שהביאו נוצר תאנה יאכל פריה, ואיתא בספרים דלכן נקרא ״בן״ נון לשון בינה. ולפי״ז נראה שלזה נתכוונו דין ראש קטיעה ימלל כפשוטו, דהיינו שאין לו ראש טוב (ובלע״ז א׳ שבח״ע קא״ף), ולהנ״ל אפשר לומר דעל מאורע זה נתכוון המדרש דהיו קורין אותו כסיל ור״ל כאן דאמרו שיש לו ראש קטיעא, ודו״ק.

אל תקרי ממנו אלא ממנו, כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם. והדברים תמוהין כידוע, ואפרש בקיצור וזהו בערך מהלך המקובל, דארץ ישראל הוא מקום שתלויין במעשיהם של היושבים בה, ואם יעשו רצון ה׳ יצליח שכרם, ואם יעבור פיו יכריתנו עונשו, וזהו באמת פרשה שלימה בפ׳ עקב (י״א י׳) דלאחר שציווה שישמרו כל המצות למען תאריכו ימים על האדמה כתיב כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה׳ אלקיך דרש אתה תמיד עיני ה׳ אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.

ופי׳ הרשב״ם בזה״ל כן שיטת פרשיות הללו, צריכים אתם לשמור את מצוות ה׳ אלקיכם כי הארץ הזאת טובה מארץ מצרים לשומרי מצות ורעה מכל הארצות ללא שומרים כי הארץ אשר אתה בא שמה אינה כארץ מצרים שאין צריכין למטר ובין טובים ובין חטאים בטורח השקאת שדותיהם יש להם לחם, אבל א״י אם אתם שומרים מצות עיני ה׳ אלקך בה להשקותה במטר השמים מראשית השנה ועד אחרית השנה לתת מטר בעת בצורך, עכ״ל.

ולזה אמרו המרגלים דכפי מצבם של ישראל לא יוכלו בשום פנים לעמוד בכל הנסיונות, ואז יהיה מקום שאוכלת יושביה, וגם א״א שהקב״ה יצליח מלחמתם עפ״י דרכי הבריאה שקבע בעולמו כשיש להם עוונות כאלו ובודאי אינן ראויין לניסים, וזהו הכוונה שבעה״ב אינו יכול להוציא כליו משם, דכבר עשה הבנין וקבע תחומין וגבולין, ומי שממרה פיו לא יתכן שיצליח.

וצ״ב מהו הקמ״ל והיכן חטאו, והחפץ חיים (בס׳ שמירת הלשון פ׳ שלח) ביאר כנ״ל בכוונת המרגלים והוסיף דלזה נתכוון כלב שאמר ״אך בה׳ אל תמרודו״ דכדי שיתקיים ההבטחה לירש א״י א״צ שיהיו צדיקים אלא שלא ימרודו בו, ויתכן שיש לפרש עוד דבודאי צדקו דברי המרגלים שא״י אינו מקום טוב לחוטאים, אבל מי אמר שיהיו חוטאים ולמה תפסו צד הרע ולא צד הטוב, ואדרבה היה להם להשיב שאם יעשו רצון ה׳ ויתחזקו שיהא להם ארץ זבת חלב ודבש וכל הטוב שיש בה, וה׳ יסייעם שיוכלו לעבדו באמת, והיה להם להאמין שיוכלו להצליח. ונראה דבאמת כן הוא הדבר ולולי חטא המרגלים היה קל מאד לעבוד ה׳ והיה איש תחת גפנו ותאנתו לעולם ועד, ורק משום מדה כנגד מדה שהם אמרו שא״א לעמוד בנסיון שפיר לא עמדו בנסיון ונגזר עליהם כל הגלויות עד היום הזה.

ועפ״י כל הנ״ל מתבאר עיקר ענינו של לשה״ר, דאינו סיפור של איזה רע שעשה פלוני, אלא סיפור מעשה רגיל באופן גנות, וכל כוונתו לגנות מעשיו, ויתכן ששנים יספרו מעשה אחת וזה מכוון לשבח וזה מכוון לגנות וזהו לשה״ר אמיתי. ובזה בארנו הטעם שאסור לקבל לשה״ר שנתקשו בו רבים הא אדם הנאמן עלי אמר לי את הדברים, ולהנ״ל אה״נ ואינו בודה פרטי המעשה בלבו, אבל הוא מגנה את הסיפור מלבו, וזהו כולו שקר ומלבו הרע.

ובזה מיושב מה שראיתי מקשין דאיתא בסוגיין דכל לשה״ר שאין בו דבר אמת בתחילתו אין מתקיים בסופו, והא לשה״ר הוא על דבר אמת ולא על שקר (עיין לעיל מה שהבאנו ממהרש״א). והתי׳ הוא פשוט דהשקר של כל לשה״ר הוא הגנות שבו, וע״ז אמרינן דתחילה אמרו בשבחו שהוא ארץ זבת חלב ודבש, וכל שאין בו שבח בתחילה לא יקבלו הגנות בסופו, ודו״ק

בכ״ז קנד.

ועוד מתיישב מה שהכל מקשין, דמרע״ה ציוה שיראו אם עז העם וכו׳ וע״ז נשלחו, ומה חטאו שאמרו האמת, והתי׳ ע״ז שאמרו שקר מוחלט שהראו הגנות של האמת ולא השבח של האמת.

אמר הקב״ה הם בכו בכיה של חנם, ואני אקבע להם בכיה לדורות. ובזה נגזרה עליהם הגלות, וכמו שציין הרמב״ן ומהרש״א כאן דכתיב וישא ידו להפיל אותם בגוים ולזרותם בארצות, עיין בחי׳ הגרי״ז דמובא שנסתפק הגרי״ז אי עיקר הגלות היה על חטא המרגלים, או דרק נקבע זמן הגלות בתשעה באב משום המרגלים אבל עיקר הגלות הוא על חטאם, והוכיח כצד הראשון מהנך קראי בתהלים. ויש לציין דעיין בספר חפץ חיים (בפתיחה) דמשמע דשניהם אמת, ונגזר עלינו גלות בין על לשה״ר שבבית שני, ובין על לשה״ר של המרגלים ע״ש.

ואני אקבע להם בכייה לדורות וכו׳. ונתקשו המפרשים למה אינו מרומז בקרא (ורק בתהלים כתיב וימאסו בארץ חמדה גו׳ וישא ידו להם להפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות), ותי׳ מהרש״א דנכלל במאמר ובניכם יהיו רועים וגו׳, וגם שאמרו ניתנה ראש ונשובה מצרימה שנתקיים בבית ראשון. והנצי״ב (העמק דבר) תי׳ דבר נפלא (כפי ששמעתי מהמשגיח ר׳ מתתיהו סולומאן שליט״א כמה פעמים) דקודם חטא המרגלים תכלית הבריאה היה מתקיים ע״י כבוד שמים של בית המקדש בתפארתו, אבל ע״י שנגזרו עליהם גלות נשתנה תכלית הבריאה ונקבע שילכו ישראל לכל ד׳ כנפי הארץ ויקדשו שמו שמה. וזהו דכתיב ״ואולם חי אני וימלא כבוד ה׳ את כל הארץ״. דהיינו אע״ג שאמרתי סלחתי כדבריך, מ״מ חי אני שילכו בגולה וימלא כבודו את כל הארץ, וציין הנצי״ב דמצא כן בפסיקתא דכבוד ה׳ קאי על כלל ישראל ע״ש. ור׳ מתתיהו שליט״א היה מזהיר דמבואר מזה עד כמה צריכין לעשות קידוש השם לפני אומות העולם אשר גרים בתוכם, דזהו כל התכלית שנתרחקנו לארבע כנפות הארץ, ודו״ק היטב.

וימותו לפני ה׳. עיין מה שבארנו בארוכה בסימן י״ג בענין מיתת המרגלים, ואם עשו תשובה מקודם.

א״ל הקב״ה עוזא, נושאיו נשא עצמו לא כ״ש. ונראה לפרש טעותו של עוזא, דעיין לקמן (עמוד ב׳) ברש״י דתמהו אנשים מישראל על הארון ״מי הכעסיך כשכעסת ולא הצלת את עצמך מן השבייה״. והיינו מצד הנהגה הניסית של הארון היה צריך שיציל עצמו משבייה מן הפלשתים, ומחמת שחטאו ישראל לא הציל עצמו, וע״ז טען עוזא אם עצמו לא הציל כמו״כ שאינו נושא עצמו. וצ״ל דמ״מ לא היתה חשבונו נכון.

ואח״כ ראיתי בדעת זקנים מבעלי התוס׳ (פרשת תרומה) שכתב וז״ל ראוי היה הארון להיות זהב כולו אלא לפי שהיה נישא בכתף ויכביד יותר מדאי. ואע״ג דאמרינן נושאיו נושא, לפי שעה היה. וקשיא לי א״כ למה נענש עוזא וצ״ע, עכ״ל. ומבואר להדיא דרק בכריתת הירדן נשא נושאיו, ונראה לדייק כן מרש״י בשמואל במעשה דעוזא (שם) שכתב וז״ל שהיה לו לדרוש ק״ו נושאיו נשא בירדן הוא עצמו לא כל שכן, עכ״ל. ומדדייק שנשא נושאיו בירדן משמע דלא היו נושא נושאיו בכל משך הזמן ודו״ק היטב.

ויתכן דצ״ל דמאחר דחזינן דלפעמים נשא את נושאיו א״כ בודאי שלכה״פ יציל את עצמו. ולפי״ז יש לנו עוד ביאור בטעותו של עוזא, דמאחר דבאופן רגיל אינו נושא נושאיו לכן לא הבין הך ק״ו.

אולם ראיתי מהרבה מפרשים שנקטו דלעולם נשא נושאיו וכן מבואר בדברי השפ״א בכמה מקומות [והא דמוזכר רק כאן, נראה משום דהכא היה ניכר יותר כיון שהעבירן על המים].

ויחר אף ה׳ בעוזא, ויכהו שם על השל וכו׳. הנה בהא דנענש עונש חמור כזה על שרצה להציל הארון ציין דודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** לדרשות הר״ן (דרוש שביעי) שכבר נתקשה בזה, וכתב דבר יסודי, ותחילה העיר על הא דהעובר על דברי חכמים חייב מיתה.

קנד. ויש להוסיף, דמקור לאיסור קבלת לשה״ר הוא מקרא דכתיב לא תשא שמע שוא (שמות כ״ג א׳), וכתב התרגום לא תקבל שמא דשקר, וכתב רש״י כתרגומו אזהרה למקבל לשון הרע. וצ״ע למה נשנית באופן שקר הא אסור אפילו על דבר אמת, והתי׳ פשוט כמש״נ דכל החפצא של הרע שבו הוא שקר מוחלט אפילו אי גוף המעשה שפיר נעשית. ולפי״ז יתכן דהכתוב בא לרמז איך אפשר לאסור קבלת לשה״ר הא איש נאמן אמרו, ובפרט כששני עדים העידו על הלשה״ר שלא כדין איך יתכן לאסור לקבלו, והתי׳ ע״ז דהגנות שבו הוא שקר.

וז״ל כי ישראל העובר על דברי תורה מצד אשר יתקפנו היצר, יענש כמשפטי התורה. אבל העובר על דברי חכמים, אחר היותו שומר דברי תורה, לא תהיה מתולדת היצר ותקיפתו, אבל מצד הבזיון, ולכן יתחייב מיתה, ושמא תשיב אף על פי שטענה זאת מספקת, מהיכן יצא לרבותינו ז״ל חיוב מיתה זה, שלא מצינו בלאו דלא תסור חיוב מיתה. תשובתך, השאלה הזאת מושכת כמה שאלות עמה, שמצינו כמה אנשים הגיעם עונש רב על עבירה אחת, אף על פי שלא נתברר גודל העונש ההוא בתורה, אמר בפרק המקנא (סוטה י.) מפני מה נענש אסא, מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. ובפרק ואלו נאמרין (שם לה.) דרשו ויחר אף ה׳ בעוזא ויכהו שם האלהים על השל וכו׳ וכן [ויך] באנשי בית שמש כי ראו בארון ה׳ וכו׳ ובכל חיובי מיתה אלו, לא מצינו רמז בדרכי התורה, כמו שלא רמז בה לעובר על דברי חכמים.

והתשובה בכל אלו השאלות, כי העונשים שנאמרו בתורה הם כללים שישיגו לכל אדם, אבל יש עוד עונשים חלוקים כפי הפרטים, כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר, יענש על לאו אחד מלקות ארבעים, אבל העובר על דברי תורה מצד היאוש, בזה הוא בוזה דבר ה׳, ואין לך כל קוץ וקוץ שבתורה, שלא יתחייב העובר בה בכעין זה מיתה. והחילוק בזה, כי העובר על דברי תורה מצד תולדת היצר, אינו חוטא רק באותו המעשה לבד. אבל העובר על דברי תורה מצד בזותו דבר ה׳, **הנה הוא מבטל באותו המעשה כל התורה כולה**. ודבר זה יחלק כפי העוברים וכו׳ יעו״ש בכל דבריו הנפלאים.

א״ר יוחנן עוזא בא לעוה״ב. עיין בשיעורי ר׳ מיכל והערות, דפשיטא דבא לעוה״ב וכי על חטא כזה אין לו חלק לעוה״ב, אלא ר״ל דגם על מעשה זו שהושיט ידו לאחוז הארון יבוא לעוה״ב דיש בו גם מעשה טוב[קנה], אולם עיין במהרש״א דמשמע דהבין כפשוטו.

זמירות היו לי חקיך. ועיין רע״א גלה״ש, וכן עוד מפרשים מקשין מעוד מקומות דחזינן דיש מעלה שנקרא זמירות.

ותחילה צריכין לבאר מהו הגנות של זמירות, וברש״י כתב הייתי משתשע בחוקך כשהייתי בבית מגורי. ויש מדייקים דהיה לומד כאילו לשכח צערו ולא לשמה. אולם פשוטו של דברים היינו דרצה לומר שתורה הוא דבר קל כזמר הזה, וע״ז הביא הגמ׳ דכתיב התעיף עיניך בו ואיננו. דמיד שתסגור עיניך הרי נאבד ממך. וכן מצאתי בתנחומא (פ׳ פנחס) דאיתא התם את מוצא שאמר דוד זמירות היו לי חקיך, ״שקלות ורגילות עלי כזמירות״. וע״ז השיב הקב״ה שמדה כנגד מדה שטטעה בו בדבר שתינוקות של בית רבן יודעים, ותראה חומר וקושי של דברי תורה. ולפי״ז היכי דאומר זמירות היו לי לומר דתורה משמח את האדם כדכתיב פקודי ה׳ משמחי לב אז אדרבה יש בו מעלה.

דכתיב ולבני קהת.. ואיהו אתייה בעגלתא. ונתקשו איך טעה בדבר כזה, ויש להוסיף דעיין בדברי הימים דכתיב (ט״ו י״ג) פרץ ה׳ אלקינו בנו כי לא ״דרשנוהו כמשפט״, ומשמע דהיה חסר באיזה דרשא כראוי. ודנו המפרשים מה היה טעותו של דוד, ומצאתי בביאור הגר״א (בדברי הימים שם) דבכתף ישאו לא נאמר אלא על דור הדעה דכל העדה כולם קדושים, אבל בדורו אין מי שראוי לזה, וכשראה פרץ עוזה אז אמר לא לשאת כי אם הלוים ולשרתו עד עולם[קנו].

ובגבורת יצחק תי׳ די״א דבהך ארון לא היו בו אלא שברי לוחות וחשב דוד דבארון כזה ליכא דין בכתף ישאו. ועוד כתב לתרץ עפ״י יסודו של הגרי״ז שיש שני דינים של נשיאת הארון, ובכתף ישאו נאמר על מסעות המשכן, אבל יש עוד דין מצד הארון עצמו אפילו כשאינו עם מסעות של המשכן, ובזה טעה דוד דחשב דבדין השני של הגרי״ז ליכא דין בכתף ישאו (דבאמת לא כתיב בכתף ישאו אלא בדין נשיאת המשכן, ואדרבה הקשינו בחלק הביאורים על הגרי״ז מהכ״ת דין בכתף על דין

קנה. ונראה להוסיף ע״ז, דעיין במגילה דף לב. כל האוחז ס״ת ערום נקבר ערום, ערום ס״ד.. אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה. דהיינו אע״ג דאוחז בו לכבוד הס״ת להחזיקו, מ״מ כיון דעושה כן באופן זלזול אין לו שכר על אחיזת הס״ת (ועיין עלי באר עמ״ס ברכות פ׳ מי שמת דיש שכר על אחיזת ס״ת גופא). ויתכן דזהו ממש הנדון כאן שאחז בארון הקודש להצילו ולכבדו אבל עשה כן באופן מזולזל דהארון נושא את נושאיו ולא היה לו לעשות כן, והיה לנו לומר דנקבר ערום מאותו מצוה, וע״ז קמ״ל דעוזא בא לעוה״ב על האי מצוה גופא כיון שנתכוון לכבדו.

קנו. הנה מדברי הגר״א משמע דאין כאן מצוה לשעה ולא לדורות, אלא הקפדה שישאו אותו בני לוי בכתף, וע״ז נסתפק דוד אי שייך מעלה זאת בא״י, אבל אי היה ציווי מה לי שהם קדושים או לא, וראה הפרץ וחזר מזה. אבל אינו משמע דעבר על איזה מצוה, וצ״ע.

השני, ועכ״פ זה היה גופו טענת דוד ודו״ק), ורק נתקשה א״כ איך מקרי שטעה בדבר שתנוקות של בית רבן יודעין, (וצ״ל שהתירץ שהבאנו שם הוא פשוט כ״כ אפילו לתנוקות של בית רבן).

דף לה:

א״כ מילאת את כל א״י במות. עיין במנחה חריבה שציין לדברי החת״ס (או״ח סי׳ ל״ב) דיש איסור נתיצה גם בבמה, וע״ז טען ר׳ חסדא א״כ מילאת כל א״י במות דאסור להסירם, אולם אכתי יל״ע מה איכפת לי דנעשו במות, ולזה צ״ל מה שאמר הגרי״ש אלישיב (בהערות) חידוש גדול דנתקדש מקום ההקרבה ואסור להשתמש בו מנהג בזיון, ובעלמא ליכא איסור משום דאזלינן בתר רוב דאין ידוע שהיה שם הקרבת במה, אבל אי קרבו כ״כ קרבנות א״כ כל א״י מלאה במות ואסור להשתמש שם מנהג בזיון, ותמך דבריו על גמ׳ מגילה דף כז: ואע״ג דאינו ראיה, אבל רואין שם המושיג, והדבר צ״ת.

נמצאת אתה אומר ג׳ מיני אבנים היו, אחד שהקים משה בארץ מואב וכו׳. עיין מהרש״א שביאר בטוב טעם דהג׳ אבנים רמזו על ג׳ עיקרי האמונה דתורה מן השמים (של משה), ומציאות ה׳ (אותן של תוך הירדן), ושכר ועונש (אותן של הר עיבל דברכות וקללות).

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א הוסיף דמהרש״א בכמה מקומות הולך כדעת ספר העיקרים דעיקרי אמונה הם ג׳ דהיינו כנ״ל מציאות ה׳ ושכר ועונש ותורה מן השמים, וציין למהרש״א בר״ה דף לב: שכתב בטעם דאומרים מלכיות זכרונות ושופרות שהן כנגד הנך ג׳ עיקרים וז״ל מלכיות שתמלכוני עליכם וכל פסוקי מלכיות מורים על מציאותו ואחדותו, זכרונות שיעלה זכרונינו לטובה בשכר טוב שההפך בעונש וכל פסוקי זכרונות מורים ע״ז, שופרות על עיקר תורה מן השמים בקול שופר כמו שמורים ע״ז הפסוקים, עכ״ל. וכן עיין בברכות דף יג. שכתב בטעם של ג׳ פרשיות של שמע, וז״ל פרשת שמע היא עול מלכות שמים דהיינו שמפורש בה מציאות השי״ת, ואחדותו, פרשת והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי וגו׳ היא עול מצות לקבל עלינו שהם מן השמים, ואח״כ פרשה ויאמר, דמפורש בה שכר לישראל ועונש למצרים כדאמרינן לעיל בסוף פרקין, עכ״ל.

נמצאת אתה אומר ג׳ מיני אבנים היו, אחד שהקים משה בארץ מואב ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן וכו׳ ואחד שהקים בגלגל. ובתוס׳ הביאו מ״ד בירושלמי שהיו ד׳ מיני אבנים, ועיין מה שבארנו בתוס׳ החשבון של ד׳ האבנים.

ויוצא דנחלקו הבבלי והירושלמי אי אבנים שהקימו בגלגל היו אותן אבנים של המזבח דהר עיבל, או דהיו אבנים אחרות, ובזה פליגי אי היו ג׳ או ד׳. ורש״י בחומש כתב (פ׳ כי תבא כ״ז ב׳) וז״ל והקמת לך בירדן, ואח״כ תוציא משם אחרות, ותבנה מהן מזבח בהר עיבל. נמצאת אתה אומר ג׳ מיני אבנים היו, י״ב בירדן וכנגדן בגלגל, וכנגדן בהר עיבל כדאיתא במסכת סוטה, עכ״ל. ומבואר דהיו ג׳ מיני אבנים שהקימו ע״י יהושע, ודבריו תמוהין דמבואר בסוגיין דהיו רק ב׳ מיני אבנים ע״י יהושע (והשלישי היה של משה). ועוד מפורש לקמן דף לו. דאותן של הר עיבל קפלום והביאום לגלגל והקימום שם, ובמזרחי ומהרש״א נתקשו בזה טובא ונשארו בצ״ע. אולם בקר״א תי׳ בטוב טעם דרש״י קאי כדעת הירושלמי דהיו ג׳ מיני אבנים ע״י יהושע דאותן של הר עיבל אינן אותן של גלגל (ורק צע״ק שפי׳ כהירושלמי נגד הבבלי, וצ״ל דמתיישב יותר עם פשוטו של מקרא וכדמצינו לפעמים במפרשי התורה). ועיין בשפתי חכמים שתי׳ באופ״א.

תוד״ה שלשה מיני אבנים היו. ירושלמי תני וכו׳ אמר ר׳ יצחק פשוט לן ד׳ מיני אבנים הוה וכו׳ אין תימר אבני המלון לשעה היו ונגנזו וכו׳, עכ״ל. ומבואר בירושלמי דאבני גלגל היו לשעה ונגנזו, וצ״ב למה היו לשעה ומה היה דינן אחר שהקימו האבנים בגלגל.

ונחלקו הק״ע והפנ״מ, דהקרבן עדה כתב דכתיב ביהושע (ד׳ ח׳) ויעבירום עמם אל המלון ״וינחום שם״, משמע שיהיו נגנזין. ולפי״ז נתחדש בדברי ר׳ יצחק ור׳ סימון דהיה חיוב גניזה מגזה״כ באבני גלגל, ובפני משה פי׳ דאלו האבנים הן של

המזבח של הר עיבל, ויש קדושה באותן אבנים ויש בו חיוב גניזה, וכן פי' ביפה מראה (ובשירי קרבן תמה על פירוש זה דמצינו הרבה מזבחות שנשארו קיים ולא נגנזו).

אולם בבבלי כאן, וכן בירושלמי מלעיל מפורש דאבני מלון (שהן של גלגל) עמדו ימים רבים ובכל יום ויום היו אומות העולם מעתיקין התורה וכדמובא בתוס' הבאה, וצ"ל דנחלקו הנך תנאי עם ר' יצחק ור' סימון, אולם דעת שניהם שוה דלא כמתני' והבבלי דהיו רק ג' מיני אבנים דאותן של הר עיבל סתרו ובנו בגלגל ודו"ק.

בא"ד. אלא א"כ כמה אנו קיימין באבנים שחקים יהושע להן על גב הירדן, עכ"ל. וצ"ב טובא מה טיבו של אבנים על גב הירדן, והיכן מצינו אבנים כאלו. וגם בזה נחלקו הקרבן עדה והפני משה, דהק"ע נקט דר' יצחק ס"ל כמתני' והבבלי דאותן של הר עיבל קפלום והביאן לגלגל, והא דהיו ד' מיני אבנים, היינו שהיו אבנים מיוחדים שהקימו על שפת הירדן לזכרון כריתת הירדן, וזהו אבנים מחודשים שלא דיבר עליהם אלא ר' יצחק. אולם הפני משה למד דד' מיני אבנים היינו כסוגיא דירושלמי לעיל דאבני מזבח ואבני מלון היו שני מיני אבנים, וכונת הירושלמי על גבי הירדן ר"ל דאבני המזבח של הר עיבל "נטלו מגב הירדן" דאותן י"ב אבנים שנטלו מתוך הירדן הקימו במלון דהיינו בגלגל, ואותן של הר עיבל באו מגב הירדן.

ונמצא לפי"ז פלוגתא בפירוש המלות של "על גב הירדן" דלקר"ע ר"ל דהקימו שם אבנים להתקיים שם. ולפני משה ר"ל שהקימו אבנים כדי ליטלם בשביל אבני מזבח דהר עיבל.

תוד"ה כיצד וכו' מ"ד על אבני מזבח לא לשעה היו ונגנזו [בתמיה] וכו', עכ"ל. ומבואר דאבני מזבח היו לשעה אבל אבני מלון עמדו ימים רבים, וכבר הבאנו דזהו דלא כירושלמי המובא בתוס' לעיל דגם אבני מלון היו לשעה ונגנזו, ורק אבנים שהקימו על גב הירדן עמדו קיים.

איך תרגמו התורה לשאר לשונות

ת"ר כיצד כתבו ישראל את התורה וכו'. ובמתני' מבואר דכתבו עליו כל דברי התורה בשבעים לשון. ויש שהקשו מהא דמובא במגילה דף ט. מעשה דתלמי המלך דהוצרכו הזקנים לתרגם את התורה, ומבואר בטור (או"ח סי' תק"פ) דמחמתו בא חושך לעולם. והא מצינו כאן דכבר תרגמו כל התורה על האבנים. וביערת דבש (ח"א דרוש ב') תי' דמיד אחר קבלת התורה עדיין ידעו התורה על בוריה לתרגמו כראוי, אבל לאחר ירידת הדורות לא היה התרגום מדויק.

ומצאתי בדרשות חת"ס החדשות (דרוש לח' טבת) שהביא קושית היערת דבש, ותי' באופ"א באריכות, ואעתיק תמצית דבריו בקצרה, דאיתא בסנהדרין דף כא: דמר זוטרא אמר דמתחילה ניתנה תורה בכתב עברי והיינו בכתב לבונאה (פרש"י כתב עברי של בני עבר הנהר, וליבונאה אותיות גדולות כעין אותן שכותבין בקמיעות ומזוזות), ואח"כ בימי עזרא ניתנה באשורית, וע"ז כתיב את משנה התורה שסופו להשתנות. וכתב החת"ס דבאמת הלוחות ניתנו באשורית, אבל לאחר חטא העגל וחזרה זוהמת הנחש למקומה ע"ש שעברו ע"ז וג"ע ושפ"ד לא היו ראויין לכתב הקדוש הזה, ולכן נגנז תוך הארון, והתחילו להשתמש בכתב לבונאה, אולם כשעלה עזרא מבבל וביטל יצרא דע"ז שוב היו ראויין לכתב הקודש.

ועפי"ז פירש דבזמן כתיבת האבנים שנגנז אשורית וקדושת לשה"ק לא היה פגם במה שתרגמו התורה ואדרבה הוצרכו לעסוק בתורה בכל הע' לשונות, אבל לאחר עזרא דחזרה קדושת הכתב למקומה אז בימי תלמי בא חושך גדול לעולם ע"ש בכל דבריו.

פלוגתא דתנאי אי הסיד היה תחת הכתב או למעלה מהכתב, וטעם הסיד לכל חד כדאית ליה

ר' יהודה אומר על גבי אבנים כתבוה שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת וגו' ר' שמעון אומר על גבי סיד כתבוה.

הנה בקרא כתיב תחילה (פסוק ב') ושדת אותם בשיד, ואח"כ כתיב (פסוק ג') וכתבת עליהן את כל דברי התורה, ואח"כ כתיב (פסוק ד') ושדת אותם בשיד. ונמצא דנכתב ציווי של סיד בין קודם הכתיבה ובין אחר הכתיבה, וצ"ל דאחת מהן לאו דוקא [וכמש"כ מהרש"א דאין מוקדם ומאוחר בתורה], ולכן ליכא ראיה לא לכאן ולא לכאן לפלוגתת ר' יהודה ור' שמעון, אולם יש מקור אחרת דכתיב בפסוק ח' "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב" ומשמע דנכתב על האבנים ממש, ומזה הוכיח ר' יהודה כשיטתו כדאמר "שנאמר וכתבת על האבנים", והגמ' שואל מ"ט דר' שמעון פי' במהרש"א דהקשו כן רק על ר' שמעון כיון דקרא משמע דנכתב על האבנים ממש.

ב] לפי פלוגתא הנ״ל יוצא חילוק בעיקר טעם הציווי לסוד אותו בסיד, ולר׳ שמעון דתחילה סדו אותו בסיד ואח״כ כתבו את התורה, כפשוטו הטעם שיהא כתיבה יפה שחורה על גבי לבנה, וכ״כ בנצי״ב (העמק דבר כי תבא כ״ז) ועוד מפרשים.

במנחת קנאות כתב באופ״א קצת (ודבריו באו לפרש דברי הירושלמי המובא בתוס׳ אבל יוצא מדבריו טעם לעיקר הסיד), עפ״י מה דאיתא במנחות (ל״ד ע״א) דצריך כתיבה תמה ופירש״י וז״ל ואין כתיבה תמה על העצים ואבנים עכ״ל, וביאר דסתם עצים ואבנים אינם חלקין ויש בהם פגימות, ואי אפשר לכתוב עליהם כתיבה תמה, וכמבואר בספר בית מאיר (או״ח סי׳ ל״ב סעי׳ ל״ו) ומה״ט פסל הבית מאיר שם לכתוב בס״ת חציו על המטלית המדובק מחמת שאינו חלק יעו״ש, ולכן הוצרכו לסוד אותו בסיד כדי שיהיו חלק ויוכל לכתוב עליהם כתיבה תמה.

אולם לר׳ יהודה דתחילה כתבו כל התורה ואח״כ סדו אותו בסיד הדבר תמוה, שיכתבו כל התורה ואח״כ יכסו אותה ואפוכי מטרתא למה לי, וראיתי בזה כמה מהלכים. א׳ בהערות להגרי״ש פי׳ דיש מצוה שיהא ס״ת מכוסה כדאיתא ביו״ד (סי׳ רע״ז) בב״ח וש״ך שם, ולכן סדוהו בסיד שיהא מכוסה. ב׳ ומצאתי בשו״ת פנים מאירות (ח״א סי׳ מ״ה) שכתב טעם אחר בזה״ל ואפשר שעשו כן להגין מפני הגשמים, עכ״ל. וכן מצאתי ברבינו בחיי (כי תבא כ״ז ב׳) שנצטוו בדוקא על סיד ולא דברים אחרים משום שהסיד מגין יותר מפני הגשמים למען ימדו ימים רבים. ג׳ ובאלשיך (מובא להלן) כתב כדי שיהא בדוקא קשה לאומות העולם ללמוד תורה.

הערת הפוסקים בענין מחיקת השמות

על גבי אבנים כתבוה וכו׳ ואח״כ סדו אותן בסיד. ברע״א (תנינא סי׳ ט״ו) הביא בזה ב׳ קושיות. א. הא כשכתבו את התורה כתבו גם השמות שאינן נמחקין, ואח״כ כשכיסו אותו בסיד להוי כמוחק את השם ואע״ג דלא מחק והסיר גוף השם מ״מ כיון דכיסה אותו הוי כמוחק. [ולדעת הראשונים דכתבו עליו תרי״ג מצות א״ש, אבל להסוברים דכתבו כל התורה איך סדהו בסיד].

א׳ הרבה אחרונים תי׳ דהא דכיסוי הסיד מקרי מחיקת השם הוא רק כשא״א לקולפו, אבל כשאפשר לקלוף הסיד באופן שישאר הכתב קיים שלם ליכא איסור מחיקה, וכך תי׳ רע״א, והביא כן מהפנים מאירות (ח״א סי׳ מ״ה) והמעיל צדקה (סי׳ כ״ד).

ב׳ ברע״א הביא בשם ספר לוית חן (פ׳ כי תבא, ספר עה״ת לנכד הב״ח) ליישב עפ״י דברי מהרש״א לקמן (לו:) דשבעים לשון אינו כולל לשה״ק, וא״כ לא כתבו התורה בלה״ק [קנז], ושמות שנכתבו בשאר לשונות ליכא איסור מחיקה כמבואר בש״ך (סי׳ קע״ט סק״א). ועיין בהעמק דבר (פרשת כי תבא שם) שכתב ג״כ כנ״ל עם תוספת דברים כמו שיתבאר להלן.

ג׳ במעיל צדקה תי׳ עוד דהכתיבה על האבנים לא היה בדיו [קנח] אלא דחקק האותיות על האבנים ולכן אף שסדו אותם בסיד לא נמחק הכתב, משא״כ בסיד על דיו יתכן דהוי מחיקה.

ד׳ במעיל צדקה (שם) בסוף דבריו כתב דבלא״ה א״א לילף משם דשאני התם שהיה מצוותו בכך ומה נעשה אם גזירת מלך הוא.

קנז. וקשה לי ע״ז מדברי הרמב״ן (מובא להלן) שכתב מפורש שמצא בספר תגי דנכתב כל התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל, ומוכח דנכתב בלשה״ק. ועיין בהעמק דבר (כי תבא שם) שתי׳ ג״כ כלויית חן בתוספת דברים, דרק השבעים לשונות כיסו אותו בסיד, אבל מה שנכתב בלשה״ק לא היה מכוסה בסיד, ובזה תי׳ דל״ש מחיקה כיון דרק כיסו מה שנכתב בשאר לשונות, ולפי״ז מתיישב תירץ זה עם הרמב״ן, אולם דבריו מחודשים מאד ולא מצינו פשרה כזו דנימא דגם לר׳ יהודה נכתב בלשה״ק בלי לסוד אותו אח״כ, וצ״ע.

קנח. והוכיח כן דלא היה בדיו, דהא כתיב ״וכתבתם״ ודיו על גבי אבנים אינו מתקיים, ועל כרחך דחקקו האותיות על האבנים. ובשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק, ח״ג סי׳ קמ״א) העיר עליו מגמ׳ מפורשת במנחות (לד.) דאיתא התם וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים, נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה מה להלן על הספר אף כאן על הספר, או כלך לדרך זו נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה (וכתבת על האבנים, רש״י) מה להלן על האבנים אף כאן על האבנים, נראה למי דומה דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה הנוהגת לדורות ואין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נוהגת לדורות. הרי מפורש דיתכן שיהא דין כתיבת מזוזות שהוא בדיו בדוקא על אבנים וע״כ דגם בדיו ע״ג אבנים מקרי כתיבה ודו״ק.

ב. אולם רע״א הביא מהבית הלל (הל׳ ס״ת סי׳ רע״ו סק״א) להקשות להיפוך, דהאיך הותרו ״לקלוף״ הסיד הא נעשית חלק של השם והוי כמוחק את השם. ותי׳ רעק״א דה״מ כשהדבר המודבק הוא מכוון על האותיות, אבל כאן היה טוח על כל שטח פני הכותל ולא על האותיות ואין זה מחיקה.

ולכאורה בלא״ה יש ליישב דלא מצינו שישראל הסירו הסיד אלא שבא נוטירין של העכו״ם וקילפו את הסיד, ומסתמא בני נח לא נצטוו על מחיקת השם (ועיין במנ״ח סוף מצוה תל״ו דמשמע דאינן מצווין בזה).

ובספר אמרי חן (פ׳ כי תבא) הביא כמה מראה מקומות דיתכן דהמוחק מקצת השם באופן שהשם נשאר קיים דלית ביה איסור מוחק, וא״כ אפילו אם הסיד שעל השמות נעשה חלק מהשמות מ״מ כיון דגם לאחר הקילוף נשאר השם בצורתו [דהא עדיין היו יכולין ללמוד מהאבנים] ובזה ליכא איסור מחיקה, ועיין במנ״ח (תל״ז) שכתב בזה״ל ונראה דעכ״פ אין חייב רק במחק אות או דמקלקל השם לגמרי או דנקרא שם אחר, אבל במחק קצת מן האות ועדיין האות ניכר וכו׳ כיון דהשם נקרא יפה מה איכפת זה לא הוי איבוד כלל וכו׳ אבל באינו מקלקל כלל בודאי אינו אסור כלל וזה פשוט, עכ״ל, אולם יש שכתבו דלא כזה, ועיין בהג״ה קנט.

אמר לו רבי שמעון לדבריך האיך למדו אומות העולם תורה וכו׳. ומבואר מדברי ר״ש דתפקיד כתיבת התורה על האבנים היה בשביל אומות העולם (ויתבאר להלן התכלית לזה), וגם ר׳ יהודה הודה לו והשיב דשלחו סופריהם להעתיקה מתחת הסיד, וקשה לי דמפורש ברמב״ן (שרשים , וכן עה״ת פ׳ כי תבא שם) דכתבו התורה על האבנים בשביל ישראל שידעו כל מצות ה׳ קודם ישיבתם בארץ ה׳, וגם בזכות זה זכו לישב בארץ ישראל, וכן כתב ברבינו בחיי דהורה בזה שקיום בהארץ הוא ע״י כח התורה (והוסיף דלכן מזכירין תורה בברכת הארץ) וקשה ממאי דאיתא כאן דהיה בשביל אומות העולם.

ונראה דבאמת היה בזה שני דינים נפרדים בעיקרן וביסודן, דמצד אחד נכתב התורה בלשה״ק בשביל ישראל שילמדו את התורה וידעו נאמנה שירושת הארץ תלויה בקיום התורה והמצות וכמבואר רבינו בחיי הנ״ל, ונאמר דין אחרת שיכתבו התורה בשבעים לשונות בשביל אומות העולם, כדי שלא יהא להם פתחון פה וכמבואר בתוס׳ או כדי שידעו ז׳ מצות בני נח כמו שפי׳ מפרשים אחרים. ובזה מתיישב הכל היטב, דהא דכתבו התורה בלשה״ק היה בשביל ישראל למען ירשו את הארץ, והא דנכתב באר היטב בשבעים לשון היה בשביל אומות העולם, ושפיר שאל ר׳ שמעון לרבי יהודה דלדבריו איך למדו אומות העולם את התורה.

ומצאתי בסייעתא דשמיא בהעמק דבר להנצי״ב שכתב כיסוד הנ״ל (פ׳ כי תבא, כ״ז ח׳), והוסיף לדייק כן דכתיב כתיבה בתחילת הפרשה ובסוף כתיב עוד פעם לכתוב התורה באר היטב דמזה ילפינן שבעים לשון וביאר דהוי שני כתיבות שונות[קס]. וכן עיין בהערות להגרי״ש אלישיב כאן שכתב ג״כ כעי״ז דמהא דכתיב שני כתיבות יש לחלק בין מה שנכתב בלשה״ק להכתיבה בשאר לשונות.

האיך למדו אומות העולם תורה. עיין במהרצ״ח שתמה הא אין מוסרין תורה לעכו״ם (חגיגה יג.) ותי׳ בתרי אנפי, א׳ דתורה שבכתב מותר, ב׳ דכאן היה הוראת שעה שלא יהא להם פתחון פה לומר שלא היה להם מהיכן ללמוד.

בינה יתירה נתן בהם הקב״ה וכו׳. ויל״ע למה הוצרכו לבינה יתירה, וראיתי בפני משה משום דהיו רק לשעה, אבל יתכן דזהו רק להירושלמי דנגנזו אח״כ, ובמהרש״א משמע דקשה לקרוא אחר הקילוף.

קנט. ע״ש דתחילה הביא מהמנ״ח (הנ״ל) דפשיטא דמותר, ומעבודת הגרשוני (סי׳ צ״ה) והגרי״ז (מובא במשמר הלוי זבחים סי׳ קכ״ו) דאסור, וכן נקט בנו״ב סי׳ קס״ט (לאסור מדרבנן) ע״ש, ורע״א עצמו רק הקשה כן על סמך דינא דעפרות זהב דגם התם אינו נמחק גוף האות ואעפ״כ מבואר בשו״ע לאסור וכמו״כ כאן, ואפשר יש לחלק במציאות הדברים ע״ש), ועיין במשמר הלוי הנ״ל שציין דבקסת הספר מביא בשם מהר״ל מפראג דליכא איסור מחיקה בכה״ג, וגם מציין לשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ י׳ אות י״א) וחינוך בית יהודה (סי׳ ע״ה), ורע״א תנינא (סי׳ כ״ט), ושדי חמד כרך ד׳ (עמ׳ 211) שכולן דנו בזה.

קס. ע״ש שכתב לחדש כמה דברים עפי״ז, ומה שכתב דלא נחלקו אי כתבו התורה על האבנים ואח״כ סדו בסיד אלא בשבעים לשון אבל בלשה״ק לכו״ע מה שנכתב בלשה״ק היה ע״ג סיד הוא מחודש מאד דאינו מוזכר בש״ס. והגרי״ש אלישיב כתב לחלק באופ״א, דבלשה״ק כתבו כל התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל כמש״כ הרמב״ן, אבל בשאר לשונות כתבו רק מנין המצות (וכתב כן ליישב מהא דמגילה דף ט. דבימי תלמי תרגמו התורה ובא אז חושך לעולם (כמובא בטור או״ח סי׳ תק״פ) והא כבר תגרמוהו כאן, וע״כ דהתרגום לא היה על עיקר חמשה חומשי תורה אלא על מנין המצות ע״ש).

ויש לציין דבר נפלא מדברי האלשיך (פ׳ כי תבא) בביאור פלוגתת ר׳ יהודה ור׳ שמעון בגדר תכלית כתיבת האבנים, דלר״ש נכתב שילמדו האומות באמת ויעשו תשובה, ועל כן נכתב באופן גלוי, אבל לר׳ יהודה באמת אין משתדלין שיקבלו התורה, ורק להסיר הפתחון פה נכתב התורה שיהא להם איזה עצה יעוצה ללמוד שלא יוכלו לתרץ עצמן, ועל כן נכתב תחת הסיד שיהא קשה להם ללמוד כיון דאינו אלא להסיר הפתחון פה [להראות חיבת הקב״ה דרק לישראל הוא משתדל ללמדם ועושה קל להם], ע״ש בכל דבריו.

ר״ש אומר על גבי סיד כתבוה, וכתבו להן למטה למען אשר לא ילמדו אתכם וגו׳ שאם היו חוזרין בתשובה היו מקבלין אותן.

ומבואר מהגמ׳ דפליגי ר׳ יהודה ור׳ שמעון בתרתי, א׳ איך כתבו התורה על האבנים אם על הסיד או מתחת הסיד, ב׳ ועוד נחלקו אי כתבו למטה למען אשר לא ילמדו, ונכלל בזה מחלוקת אם מועיל קבלת תשובה לז׳ עממין שחו״ל, וצ״ב איך תליא שני הדברים יחד, וי״ל בזה בתרי אנפי וכמו שיתבאר.

א׳ במהרש״א פי׳ בטוב טעם דלר׳ יהודה דנכתב תחת הסיד על דעת שיבוא סופרי העכו״ם להעתיקה א״כ נכתב התורה לכל העולם, וליכא הכרח דיש תקנת תשובה לז׳ עממין, אבל לר׳ שמעון דנכתב בגלוי על הסיד ולא העתיקוה סופרי העכו״ם, א״כ נמצא דנכתב במיוחד לעמים השכנים, ולכן הוסיפו למען אשר לא ילמדו להראות דגם לז׳ עממין יש תקנת תשובה (בתנאי שלא ישארו בארץ ישראל דאז מחמת יראה עושין ואין מקבלין אותן כמבואר ברש״י).

ב׳ היה נראה לצדד להיפוך דלר׳ יהודה דהכל נכתב תחת הסיד א״כ עצם הכתיבה לא נכתב לעכו״ם כלל[קסא] וליכא ראיה שיש אפשרות תשובה, אבל לר׳ שמעון דנכתב בגלוי באופן שיהא קל להאומות ללמוד שפיר מוכח דאומרים להם דאם יחזר בתשובה דנקבל אותן, ועיין בדבר שאול (סי׳ ס׳ אות ג׳) שפי׳ כעי״ז.

ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבאר שחת שהיה להן ללמד ולא למדו. וצ״ב טובא איזה ללמוד הוצרכו לאומות העולם עד שנחתמו דינם בזה לבאר שחת. ויש בזה שני מהלכים, א׳ בתוס׳ מפורש דקאי על לימוד כל התורה דהיה להם ללמוד ולא למדו, וזה דומה לשעת מתן תורה שה׳ החזיר התורה לכל אומה ולשון, ועכשיו שהיתה כתובה לפניהם העונש הוא יותר גדול. ב׳ בחידושי הגרי״ז מבוא מספר מעשה חייא שהציע קמיה הגרי״ז דהעיקר הוא בשביל ז׳ מצות של בני נח, וכיון דלא למדו ולא קיימו ז׳ מצות נגזר דינם לגהינם, והסכים עמו, [והטעם שהוצרכו לכל התורה עיין להלן]. ובעזהשי״ת מצאתי בהעמק דבר להנצי״ב שכתב כן להדיא דהכתיבה להאומות היה בשביל ז׳ מצות, ואחר זמן רב מצאתי עוד שכבר כתוב דבר זה בספר לוית חן (המובא לעיל בשו״ת רע״א) שהביא קושית התוס׳ שכבר החזיר התורה על כל אומה ולשון וכתב ליישב וז״ל .

ובדעת התוס׳ דיש טענה עליהם שלא קיבלו התורה, וכן מורין דברי רש״י כאן דעיקרו היה הלימוד, צ״ב טובא וכי יש חיוב על אומות להתגייר ולהיות ישראלים לקיים כל התורה, הא כל זמן דמקיימין ז׳ מצות שלהם אינן עוברין כלום.

והנראה בזה

ב. ובדעת המפרשים דקאי על ז׳ מצות דבני נח ג״כ צ״ב טובא א״כ מה זה ענין ללימוד, וכי אינן יודעין דאסור לעבוד ע״ז ולשפוך דם נקי ולגלות עריות, וכבר מפורש בב״ק דבני נח אין מקיימין ז׳ מצות שלהם, וכי הטענה עליהם הוא שאינן יודעין דקדוקי הדין בפרטי דיני ע״ז וג״ע ושׁ״ד, והגרי״ז הוסיף דהא דהוצרכו לכל התורה היינו לדון היקש וגז״ש, ותמהני וכי ע״ז נתחתם גזר דינם, או משום דעל כל הר גבוה יש ע״ז, וכולן שופכי דמים ומגלי עריות.

ועוד קשה לי טובא בדברי הגרי״ז, דעיין בחידושי מרן רי״ז הלוי (פ׳ ואתחנן) שכתב להדיא

רש״י ד״ה ה״ג ושבית שביו.. לרבות כנענים שבתוכה, בא הכתוב **להתיר כנענים שבחו״ל ולקיים מהם יפת תואר** שלא יהיו בכלל לא תחיה כל נשמה, עכ״ל. וצ״ב ממ״נ אי מיירי שעשתה תשובה א״כ למ״ל דין מיוחד של יפת תואר, הא כל שמחוץ לגבול א״י מקבלין ע״י תשובה, ואי בדלא תשובה א״כ איך

קסא. ומה דאיתא בגמ׳ דגם לר׳ יהודה באו נוטרין שלהן, נראה דהיינו כמבואר באלשיך שנכתב באופן שלא יהא להם פתחון פה ושיהא להם ״אפשרות״ ללמוד, אבל לא נכתב ישר להם משא״כ לר״ש, ועיין בדבר שאול שכתב דלא נכתב כלל בשביל העכו״ם ורק מעשה שהיה כך היה דשלחו נוטרין שלהם, אולם בגמ׳ לא משמע כדבריו אלא דר״י הסכים לטענת ר׳ שמעון דאיך למדו או״ה תורה דקילפו הסיד.

מקבלין אותה, ואי נימא דבאמת מיירי בלא עשתה תשובה ואעפ״כ יש גזה״כ דמותר לקיים יפת תואר והוי מדיני יפ״ת, א״כ איך אמרינן דאזלא כר״ש ולא כר׳ יהודה הא אינו תלוי כלל בדברי ר״ש דמהני תשובה, ועל כרחך דזהו אותו דין של תשובה כמוזכר לעיל לר״ש, וא״כ למ״ל דין מיוחד על יפת תואר. ועיין בתוס׳ שבאמת הקשו למ״ל תרי פסוקים, ותי׳ דאדרבה עיקר דינא דר״ש דמהני תשובה נלמדת מכאן ואינו דין מיוחד ביפת תואר, אבל ברש״י משמע דנאמר גזה״כ דהותר לקיים מהם יפ״ת וקשה כנ״ל.

והנראה בזה דרש״י ותוס׳ אזלי לשיטתייהו, דהנה עיין בקידושין דף כב. דנחלקו רש״י ותוס׳ מתי הותר ביאה ראשונה של יפ״ת, דלתוס׳ בועלה מיד במלחמה בגיותה, ואח״כ עושה ככל סדר הפרשה ומגיירה וכו׳ אבל לרש״י גם ביאה ראשונה נאסרה עד שעשתה כל המעשים כולן ונתגיירה, והקשו התוס׳ א״כ למה מקרי בשר תמותות שחוטות [כאילו אינו דבר המותר לגמרי] הא כבר נתגיירה, ותי׳ משום דהוי גירות בע״כ. ועיין בריטב״א שם שהאריך לפרש בדעת רש״י דבאמת אינו גירות כלל כיון דהוי בע״כ, ונתחדשה בפרשת יפ״ת דמהני הגירות לענין מקצת דינים, ועיין באבנ״מ (סי׳ ט״ז) שג״כ האריך ביסוד זה.

ולפי״ז נמצא דנתחדשה חלות גירות ביפ״ת שנעשית בע״כ מה שלא מצינו במקו״א, ולפי״ז נראה דבאמת הא דמותר לקיימה הוא משום תשובה וכדברי ר״ש לעיל, אבל מעיקר הדין אינו תשובה כראוי כיון דהוי בע״כ ורק כמו דמהני לענין יפ״ת כמו״כ מהני לענין לא תחיה כל נשמה, דנתחדשה דמקרי תשובה [אף דהוי בע״כ] ומקבלין אותן. ועיין במרומי שדה בסוגיין שכתב בקצרה כדברינו דיפ״ת איננה תשובה גמורה ושפיר צריך קרא מיוחד.

שוב מצאתי במהרש״א שכבר נתקשה למ״ל קרא ביפת תואר (וציין לתוס׳ להלן) ותי׳ בדעת רש״י דנתחדש כאן דגם אלו שהלכו בעל כרחם כגון כנענים שנשבו מקבלין אותן ע״ש.

דף לו.

כמאן כרבי שמעון. ופרש״י דמהי תשובה להעומדין חוץ לגבול, אבל לר׳ יהודה כולן בכלל לא תחיה כל נשמה. ועיין בתוס׳, דמבואר ג״כ דלר׳ יהודה ליכא שום תקנה אפילו לכנענים שבחו״ל לכה״פ לאחר שהתחיל במלחמה. והקשה בתוס׳ שאנץ א״כ היכי משכחת לה איסורא דלא תתחתן בם דקאי על ז׳ אומות הא בלא״ה צריך להורגה מדין לא תחיה ואסור להניח אפילו אחת מהן. ותי׳ דאיצטריך כגון אותן שלא יוכלו להחרימם וכמו הגרגשי דפנה והלך לו. ועיין במנחה חריבה שתי׳ באופן פשוט עפ״י החינוך (מצוה תכ״ה) דליכא חיוב כשיש סכנה בדבר, וא״כ היכי דיש סכנה להורגה וליכא איסור לקיימה מ״מ אסור משום לא תתחתן, (ועוד רמז לתרץ דנ״מ קודם שנכנסו לארץ דעדיין לא הוזהרו על לא תחיה כל נשמה, אולם אין זה ישוב להך דיעה המוזכר בתוס׳ מגילה דף יד: דגם לא הוזהרו בלא תתחתן עד שנכנסו לארץ).

תוד״ה כמאן כר״ש, וא״ת דלמא ביפת תואר אפילו ר״י מודה דהא לא דיברה תורה אלא כנגד היצר והואיל והותרו שאר נכריות דהלל״מ דקנאין פוגעין בו וכו׳, עכ״ל. ומבואר בתוס׳ דבר יסודי דבכל יפת תואר יש בה איסורא מה״ת מדינא דהלכתא דהבועל ארמית קנאין פוגעין בו. ודבריהם צ״ב הא מבואר בע״ז (דף לו:) דלא תתחתן הוא רק דרך אישות וכאן הוא בועל קודם כל המעשים ועדיין לא נתגיירה ואינו דרך אישות כלל, ומצד הלכתא דקנאין פוגעין בו הוא רק בפהרסיא, ונמצא דבצנעה דרך זנות לא נאסר מה״ת אלא ב״ד של שם גזרו עליה. ובאמת הך קושי הוא הערה על עיקר היתרא דיפ״ת דאמרינן (קידושין דף כא:) דלא דיברה תורה אלא כנגד יצה״ר ואיזה איסור מה״ת יש בזה.

ויש לפרש כוונת דברי התוס׳ בתרי אנפי. א׳ בריטב״א (קידושין שם) ביאר באיסורא דיפ״ת וז״ל פי׳ דמדינא גויה שהוא כיוצא בזו שהוא במלחמה מקום פרהסיא אסורה לישראל מה״ת וקנאין פוגעין בו בשעת מעשה כמעשה שהיה, עכ״ל, ובמנחה חריבה כתב דזהו כוונת התוס׳ כאן, ולפי״ז הוי ממש בועל ארמית בפרהסיא דקנאין פוגעין בו.

ורק יש לדון כמו שהעיר בפנ״י (שם) ובאבנ״מ (סי׳ ט״ז סק״א) ובמזרחי (פ׳ כי תצא) דמפורש ברמב״ם (הל׳ מלכים פ״ח ה״ב) דלא ילחצנה במלחמה אלא מכניסה לאיזה מקום לבעול, ומאחר שצריך להכניסה למקום פנוי א״כ שוב הוי בצנעה, ואיזה איסור תורה יש, ולכן פירשו באופ״א (עיין בדבריהם, ועיין בתוס׳ הרא״ש בקידושין, ובדברי יחזקאל סי׳ מ״ג).

אולם בלח״מ (הל׳ מלכים פ״ח) הביא קושיא זו על הרמב״ם דמאחר דבועלה בצנעה למ״ל התירא דיפ״ת ותי׳ דע״י שלוקחה לפני הכל מקרי בפהרסיא גם להרמב״ם, וכן העתיק המנ״ח (מצוה תקל״ב) בשם הלח״מ, וא״כ גם בהרמב״ם י״ל כהריטב״א.

ב׳ ועוד יש לפרש בכוונת התוס׳, דהנה עיין ברמב״ם בסה״מ (ל״ת נ״ב) שכתב דאם לא פגעו בו קנאין ״או שלא בפרהסיא״ הנה הוא מחוייב כרת ונלמד מדברי קבלה. וחזינן דיש בה איסורא מדינא גם בצנעה, וכן צידד הר״ן בחידושיו בסנהדרין (דף פב.), ובאבנ״מ (סי׳ ט״ז סק״ד) העתיק דהב״ח (סעיף ה׳) ופרישה (שם) וב״ש (סק״ד) כתבו כנ״ל דגם בצנעה יש בה כרת מדברי קבלה, והביא דבחלקת מחוקק (סק״ה) כתב דלא כזה, וכתב ע״ז לעיין בחידושי הר״ן וסיים בזה״ל ולפי״ז איסור כותית מה״ת אפילו בצנעה כיון דהיא הלכה למשה מסיני שיהא קנאין פוגעין ואין חילוק בין צנעה לפרהסיא, וכמו״כ עונש כרת האמור בקבלה ג״כ אפילו בצנעה וב״ד של חשמונאי למלקות הוא דגזור וכמש״כ הר״ן, עכ״ל.

ומבואר מזה דאיסורא דקנאין פוגעין בו שייכת גם בצנעה ורק ליכא העונש בפועל, וזהו כוונת התוס׳ דהותר הלל״מ דקנאין פוגעין בו ודו״ק, שוב מצאתי במנחה חריבה כאן שתי׳ בדברי התוס׳ כהנ״ל עפ״י הרמב״ם בסה״מ.

ב] הנה מש״כ הלח״מ דגם להרמב״ם ע״י שלוקחה לפני כל מקרי בפרהסיא הוסיף המנ״ח דבר מחודש מאד וז״ל ועיין בלח״מ כאן ה״ב דכיון דלוקחה לעיני הכל וכו׳ הוי ליה פרהסיא ע״ש אף דקנאין פוגעין לא שייך בזה, עיין בר״מ פי״ב מאיסורי ביאה ה״ד, מ״מ איסור תורה יש, כן נראה לי, עכ״ל. ומבואר מדבריו דבפרהסיא שלוקחה לפני הכל סגי שיהא נקרא בפרהסיא שיהא ״איסור תורה״ אבל אינו מספיק שיהא ״קנאין פוגעין בו״, ודבריו תמוהין איזה פשרה שייך כאן ומהיכן נובע איסור תורה של בפרהסיא בלי דינא דקנאין פגועין בו, אתמהה.

ומצאתי בספר אמרי חן הל׳ איסו״ב (פי״ב ה״ד) שכתב בשם דודי הרה״ג ר׳ **אליעזר ברעסלואר** שליט״א שהוכיח מזה דחלוק דין בפרהסיא לגבי קנאין פוגעין בו ודינא דבפרהסיא לגבי איסורא דכרת. ותחילה הביא מה שהקשה בחידושי הר״ן בסנהדרין (דף פב.) מ״ש בצנעה דליכא איסור תורה ובפהרסיא יש איסור תורה וחייב כרת מדברי קבלה, ותי׳ וז״ל ואפשר שהכרת הוא מפני חלול השם וחלול ליתיה אלא בפרהסיא, עכ״ל. ותמה מאד על קושית הר״ן וכי לא מצינו חילוק זה הא כל דינא דקנאין פוגעין בו נאמר רק בפהרסיא ולא בצנעה ולמה נתקשה יותר על חיובא דכרת, אתמהה.

והוכיח מזה דדין בפרהסיא בשביל קנאין פוגעין בו ודין עשרה בשביל איסורא דהזנות הם חלוקין ביסוד דינם, דעשרה דקנאין פוגעין בו הוא הלכה למשה מסיני שצריך שיהא כמעשה שהיה דפנחס וזמרי דהיה לעיני כל ישראל, וזהו תנאי בעיקר עונש של קנאין פוגעין בו, משא״כ איסורא דכרת דלית ביה איזה הגבלה מההלכתא, שפיר נתקשה הר״ן מ״ש צנעה ופרהסיא, ותי׳ דבשביל חילול ה׳ צריך בפרהסיא.

ועפי״ז ביאר דברי המנ״ח די״ל דבשביל קנאין פוגעין בו צריך שיהא ממש לעיניהם ואינו מספיק שהדבר ידוע כיון דצריך כמעשה שהיה, משא״כ לגבי חילול ה׳ הרי מפורש בסוגיא דסנהדרין (דף עד:) דאסתר מקרי בפהרסיא ע״י שהכל ידעו בכך, וא״כ שפיר כתב מהנ״ח לגבי יפ״ת דע״י שלוקחה בפני כל במלחמה מספיק בשביל לחילול ה׳, אבל אינו מספיק בשביל קנאין פוגעין בו.

אולם ציין דבשו״ת מהר״ם שיק (אה״ע סי׳ ל״ז, וסי׳ קנ״ה) כתב להדיא דלא כזה וע״י שהכל יודעין מספיק גם להרוג אותו מדין קנאין פוגעין בו [וזה נוגע טובא דכל אלו שנושאין נשים נכריות יש בהו דינא דקנאין פוגעין כיון דהן הן עדי יחוד וכו׳ ע״ש בכל התשובה], וכן נקט באחיעזר (ח״ג סי׳ כ״ח) בפשיטות, וכן מבואר בלשון הריטב״א המובא לעיל, אולם לדעת המנ״ח צ״ל כנ״ל ודו״ק.

בא״ד ש״מ דגבי כנענים לא אמרינן לא דברה תורה אלא כנגד היצה״ר דאע״ג דאיכא יצר אמר לא תחיה אפילו במקום יפ״ת, עכ״ל. ובהערות להגרי״ש העיר אכתי מ״ש איסורא דנכרית דהתירו משום יצה״ר ואיסורא דלא תחיה דלא התירו, ותי׳ דהתורה לא התירה משום יצרו הרע אלא מה שנוגע לעצמו, אבל לא תחיה כל נשמה שאינו דבר פרטי אלא נוגע לכל ישראל דילמדו אותם ככל תועבתם, ובזה אין היתר משום יצה״ר דיחיד.

וזהו יסוד גדול בכמה נסיונות של זמנינו דהיכי דיש השפעה לרע להרבים אין חשבונות ותירוצים של היחיד מועיל להפסיד ולקלקל הכלל ודו״ק היטב.

בא וראה כמה נימים נעשו באותו יום, עברו ישראל את הירדן וכו'. וראיתי בבן יהודע שמנה ה' ניסים וכתב דהוא כנגד (ר"ל בזכות) חמשה חומשי תורה. וראיתי בעיון יעקב שמנה י' נסים, וכתב שהוא כנגד העשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו.

אמור מעתה ראויין היו ישראל לעשות להם נס בביאה שניה כביאה ראשונה אלא שגרם החטא. וידוע תמיהת הצל"ח (ברכות דף ד.) על דברי הרמב"ם דכל נבואה לטובה אינו חוזרת ואפילו בשגרם החטא, וא"כ איך נתבטלה הך נבואה שיהא נעשית להם נס בביאה שניה. וכתב ג' מהלכים א' לדעת הרמב"ם (בית הבחירה ו' ט"ז) הרי קדושה שניה קידשה לשעתה ולעתיד לבא כיון דהיה ע"י חזקה ולא ע"י כיבוש יעו"ש. וכתב הצל"ח דאילו עלו בחזקה ע"י נס היה מדין כיבוש והיה מתבטל קדושתו בחורבנה, ונמצא דמה שלא עלו בחזקה היה לטובה ואין זה מקרי ביטול ההבטחה [אלא שהחליף טובה בטובה]. ב' דלא הוברר מתי יתקים ביאה שניה ע"י נס, ובמהרה יתקיים ע"י מלך המשיח, ונמצא דלא היה ביטול הנבואה לטובה. ג' עוד תי' דכל הטעם שאינו מתבטל היינו כדי להבחין שהוא נביא אמת, וא"כ במשה רבינו דכתיב וגם בך יאמינו לעולם, ואינו צריך אות ומופת על נבואותו שפיר יתכן שיתבטל, (ושמעתי לתמוה הא הגמ' ברכות דף ז. אומר כן על משה עצמו דה' הבטיחו שיהא לגוי עצום ונתקיים בזרעו).

ונראה להציע ליישב אם יסכימו בי חבריא, דהא דנבואה לטובה אינה חוזרת היינו דאיכא דינא שהנבואה יהא מוכרח לבוא, אבל כאן שהנבואה לא היה מוכרח דהא אילו לא חטאו בבית ראשון ולא הלכו בגולה לא היה מתקיים כלל ביאה שניה, ובודאי היה להם בחירה לבחור בטוב שלא יחרב בית ראשון, ונמצא דכל הביאה שניה אינו מוכרח, ומאחר דאין הכרח שיתקיים נבואה זו, על כן גם כשחטאו וחזרו והיה צריך להתקיים אפשר שיתבטל ע"י שיגרום החטא, ולא דמי לשאר נבואות לטובות שהן מוכרחין לגמרי.

וכתבו עליהם.. בשבעים לשון שנאמר באר היטב. וכבר הארכנו (בחלק הביאורים) דנחלקו הראשונים אי כתבו כל התורה כולה מתחילתו ועד סופו, או דרק כתבו תרי"ג מצות.

והעלו עולות ושלמים, ואכלו ושתו ושמחו וברכו וקללו. ומשמע דהברכות וקללות היו אחר שהקריבו הקרבנות ושמחו, וכן נקטו החסדי דוד וחזקוני ותפא"י, אולם הגר"א מחק מלת וקללו (כמובא במצפ"א ורש"ש כאן), ולפי"ז תחילה עשו הברכות והקללות וכסדר דמתני'. ועיין בסימן ט"ו שהארכנו בפלוגתתם. ויש עוד מבוכה מתי הקריבו הקרבנות אי היה קודם כתיבת התורה או אח"כ, וכאן משמע דתחילה כתבו התורה ואח"כ עשו כל הסדר, וי"א להיפוך (ועיין מלבי"ם שם).

וסימתה עינהן מלמעלה וסירסתן מלמטה. ופירשו המפרשים, דהיה מדה כנגד מדה, דכנען ראה ערות אביו, וגם סירסו או רבעו, ולכן סימו עיניהן, וגם סירסתן למטה.

ששה על אבן זו וששה על אבן זו שנאמר ששה משמותם על האבן האחת וגו' שניה כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם וכו'. ומבואר בסוגיין ג' שיטות בסדר כתיבת השמות באבני אפוד, א' דלרב כהנא היה כמו שעמדו על הר גריזים והר עיבל. ב' ולת"ק היה כתולדותם מלבד יהודה שהיה ראשון, וכתב האוה"ח (תצוה כ"ח י') בטעם להקדימו דסברא הוא כי הוא מלך ולו ראוי להקדים וגם מצינו לו שקדם בהקרבת חנוכת המזבח. ג' ולרחב"ג היה כסדר שנכתבו בפ' שמות, ובנימין למעלה באבן השניה, ויוסף למטה, ובני השפחות באמצע.

אולם הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט) כתב דלא כחד, ויש לו שיטה רביעית, עיין בדבריו. ובכס"מ וקר"א פירשו דפסק כרחב"ג ופירש דעתו כרש"י. אולם הר"י קורקוס וקרית ספר ובאר שבע כולן פירשו דהרמב"ם פסק כת"ק, ולמד כתולדותם היינו הסדר שהולידו הד' אמהות, ונמצא משפחת לאה קודם, ולכן אע"ג דישכר וזבולן נולדו אחר בני השפחות מ"מ קודמין כיון דשייכי למשפחת לאה, ואח"כ השפחות ואח"כ בני רחל. אולם הרמב"ם חידש דבר יסודי דשתי הכתפות נחשבין כחד, וקריאתם הולכין יחד, ולכן ראובן שמעון וכו' הוא בשניהם. ולפי"ז פירשו מה דאמרינן שניה כתולדותם ר"ל דהסדר של תולדותם הוא ביחד עם השניה, ולא בהראשונה לבד, ואח"כ השניה. ולפי"ז הרמב"ם הוצרך להוסיף ה' בשמו של יוסף, והא דהקשו בגמ' דבעינן כתולדותם היינו רק לרחב"ג שפירשו על שמותם שקרא להן אביהן, אבל לת"ק דתולדותם ר"ל כסדר לידתן אפשר לכתוב שלא כשמותן שקרא להן אביהן.

ונראה להביא סיוע לפירוש הנ"ל, דעיין ברש"י בחומש (כ"ח י') שכתב כתולדתם כסדר שנולדו. וכתב הגור אריה וז"ל ולא כסדר שהולידו כמשמעות "כתולדותם", שהרי אלה תולדות יצחק פרש"י אלה

שהוליד יצחק וכן כולן מ״מ כאן פירושו כסדר שנולדו, עכ״ל, וכעי״ז כתב המזרחי שם, ומבואר דעיקר פירושו של ״כתולדותם״ היינו ממש כהרמב״ם דקאי על המולידין, ושפיר הקדים יששכר וזבולון אע״ג דפסק כת״ק ודו״ק.

אולם צ״ע מהא דאיתא בת״ק דיהודה מוקדם, ובר״י קורקוס תי׳ באופן מחודש דהרמב״ם לא פסק כת״ק בזה אלא כרחב״ג. ובקרית ספר כתב דלא גרס ליה ע״ש. ובמאירי כתב דאין הלכה ככל המוזכרין בסוגין אלא באופ״א, וציין להרמב״ם, וצ״ב האיך פסק נגד הגמ׳.

תוד״ה מאי והחציו וכו׳. ומבואר דנחלקו הבבלי והירושלמי אי של הר גריזים היתה מרובה, או של הר עיבל, דלדעת הבבלי של הר גריזים היו מרובין, ולהירושלמי של הר עיבל. וניחא להו לתוס׳ כהירושלמי דאז מתפרש והחציו באופן חשיבות, משא״כ לומר שהם מועטין קשה קצת לומר עליו ה״י הידיעה, והוצרכו לומר להירושלמי דהיו ט׳ אלף של לוי למטה כדי שיהיו של הר עיבל מרובין וכמבואר בדבריהם[קסב], ויתכן דלפי״ז הבבלי חולק על נקודה זו וס״ל דרק ח׳ אלף של לוי היו למטה (או פחות מזה) ושפיר היו של הר גריזים מרובים.

דף לו:

אלא כדרך שחלוקין בחומש שני, ופרש״י בתחילת ואלה שמות ראובן שמועון לוי ויהודה וגו׳. ויל״ע מ״ט אותו סדר דוקא נבחר להכתב על האפוד. ונראה לומר בס״ד, דבאמת העירו לי מה טעם של סדר השמות בתחילת ספר שמות דאינן כפי תולדותם ולא כפי חשיבותן, ובפרט דלא מצינו במקו״א שיהא יוסף לבסוף ומה פשר הדבר.

ובארנו עפ״י דברי המדרש (מדרש רבה פ׳ א׳ אות ה׳) דכל השבטים נזכרו שם על שם הגאולה, ואיתא התם בזה״ל ואלה שמות בני ישראל, על שם גאולת ישראל נזכרו כאן, ראובן שנאמר ראה ראיתי את עני עמי, שמעון על שם וישמע אלקים את נאקתם, לוי על שם שנתחבר הקב״ה לצרתם מתוך הסנה וכו׳, יוסף על שם שעתיד הקב״ה להוסיף ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שגאל אותם ממצרים דכתיב והי ביום ההוא יוסף ה׳ שנית ידו וגו׳, עכ״ל. ולדברי המדרש נראה דמתיישב היטב הסדר כפי הזמן דתחילה ראה צרתן של ישראל ואח״כ שמע נאקתם, ואז נתחבר להם וכו׳ וכו׳ הכל כסדר עד יוסף שהוא אחרון שמרמז על גאולה העתידה, וע״ש באשד הנחלים שביאר כולן כפי הסדר כנ״ל. ולפי״ז מתיישב היטב הא דכתבו סדר שמות הנ״ל על האפוד, דבזה יהא מרומז בשמות השבטים גאולתן ויהא נכתב ונחקק באבני האפוד לזכרון טוב, ודו״ק היטב.

ויאמר להם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה.. שלא תשלוט בכם עין הרע וכו׳. ויל״ע איך השיב תשובה לשאלתם, והיה נראה דהם רצו להוסיף על נחלתם מחמת ריבוי ילדיהם, וע״ז השיב דלא טוב הדבר לעשות כן דאז יהיה שולט בהם עין הרע, אלא יותר כדאי שיחבאו עצמם ביערים, וע״ז השיבו דאין להם עין הרע ושוב רוצין נחלה יתירה.

וכב״ב דף קיח. ברשב״ם כתב בזה״ל ויאמר אליהם יהושע להוסיף נחלה א״א אך עצה טובה אני נותן לכם שאם עם רב אתם לך היערה וגו׳, עכ״ל. ומשמע דלא כדברינו. אולם בבן יהוידע שם כתב ממש כדברינו, דהשיב להם דאדרבה יש לכם לצמצם עצמכם במקום צר שלא להראות עצמכם לכל ודו״ק היטב.

יוסף שקידש ש״ש בסתר וכו׳ יוסף מאי היא, דכתיב ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו א״ר יוחנן מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו וכו׳. ותמה מהרש״א דמביא ראיה לסתור דבא לבאר גדלותו של יוסף ומביא מימרא דר׳ יוחנן, ותי׳ דלולי הך דר׳ יוחנן היה אפשר לומר דפירש מחמת יראה מאדוניו וכדו׳, אבל לאחר דאין איש מאנשי הבית וגם נכנס לדבר עבירה ע״כ דלא היה לו שום סיבה למנוע עצמו, ושוב כשפירש ה״ז קידוש השם בסתר. ועיין ברמב״ם הל׳ יסה״ת (פ״ה ה״י) שהדגיש כדברי מהרש״א דיוסף קידש ש״ש בלי שום סיבה אחרת ע״ש.

קסב. וזהו חשבון המספרים. הר גריזים בלי לוי - 293,800. מנין לוי - 23,000. הר גריזים עם לוי - 316,800. הר עיבל - 307,930. עודף של הר גריזים יותר מהר עיבל - 8870. וע״ז כתבו תוס׳ דצ״ל שהיו תשע אלף של לוי למטה, ונמצא דהר עיבל מרובה מהר גריזים.

וחד אמר לעשות צרכיו. והדבר תמוה וכי יוסף הסכים לעבור עבירה, ובמפרשי חומש יש בזה כמה דרכים, ואזכיר מקצתן א׳ במכתב מאליהו (ח״ב עמ׳ 226) ביאר דכבר פרש״י דאשת פוטיפר עשתה לשם שמים שראתה באצטרולגין שלה שעתידה להעמיד בנים ממנה, והיא אמרה לו כן ולפעמים יש מצב של הוראת שעה, ודומה ליהודה ותמר, ובועז ורות, ועל כן חשב זאת למצוה עד שראה דמות דיוקנו של אביו ואז הכיר האמת הברורה דלא כן הדבר במצב זה.

ומצאתי ביערת דבש (ח״א דרוש ב׳) שכתב ממש כהנ״ל שהיא טענה עפ״י הכוכבים דצריך להנשא לה, ולכן נראה לו דמות דיוקנו של יעקב שאמר לו אם רצונך שימחה שמו מביניהם דאי מועיל הגדת הכוכבים ואיצטגננית א״כ אין צורך לאיפוד ואו״ת להגיד רוח הקודש, וע״כ דהתרפים ידברו און ואין לסמוך עליהם כלל.

ב׳ וי״א דהיה משום פיקוח נפש שאמרה להרוג אותו ולייסרו ביסורין, וי״א דזהו טענתו כדחזינן דאילו נגדוהו לחנניה מישאל ועזריה, ועל כן רצה לעשותו אבל ע״י דמות דיוקנו של אביו הסכים גם ליסורין.

ג׳ ואאמו״ר הרה״ג ר׳ יעקב כ״ץ שליט״א היה רגיל לומר עפ״י הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״ט ה״ח) שכתב דכל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין. וא״כ היתה יכולה לומר שהיא פורשת מבעלה, והיה אפשרות לעשותו בלי לעבור שום עבירה, ורק אמר לה ״וחטאתי לאלקים״ דמצד יראת שמים אין לעשותו, ועכשיו ע״י גודל הנסיון היה לו חשבון ועכ״פ לא היה בו דבר האסור.

וחד אמר לעשות צרכיו. בהערות הביא תשובת מהרלב״ח (סי׳ קכ״ו) שנשאל מהכ״ת לדרוש לגנאי כשאפשר לדרוש כפשוטו ודוקא אצל רשעים יש ענין לדרוש לגנאי, והשיב דשינוי לשון הקרא מחייב הך דרשא, ועוד תירץ דיש בזה מעליותא שאעפ״כ כבש יצרו. ועיין בעיון יעקב שכתב באופ״א דמעונשו בבית האסורין לי״ב שנים הוכיחו חז״ל דהיה איזה חטא.

באותה שעה באתה דיוקנו של אביו וכו׳. ויש מקשין מאחר דנראה לו דמות דיוקנו מהו הגדלות ולמה מקרי שקידש שם שמים בסתר. ובהערות הביא בשם הבעלי מוסר דכשאביו אמר לו שעתידין שיכתבו כל השבטים על אבני אפוד רצונך שימחה שמך מביניהם. היה יכול יוסף להשיב יודע אני דהשבטים ידהם דמים מלאו ואם אעפ״כ עמדו זכותם שיכתבו על האפוד א״כ לא יגרע חלקי (וגם עפ״י דין היתה מותרת כידוע שאם רצה הוא והיא לגרש זה מזה מהני), ואעפ״כ לא השיב כלום ומנע עצמו מהעבירה, ושפיר קידש שם שמים בזה ודו״ק. אולם נראה דאע״פ דמה״ט נתגדל הנסיון מ״מ לאמיתו אינה טענה דשאני עריות שהוא סתירה לגמרי לכל ריח של קדושה, ועיין במהרש״א שכתב דנכתב שמותם במקום קדוש על אבני אפוד בבגד קודש שיהיה לזכרון קדושה, ורק במקום גדר ערוה אתה מוצא קדושה.

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א תי׳ באופ״א דאע״ג דהיה לו סיוע של דמות דיוקנו, מ״מ זהו רק משום דכבר נלחם עם יצרו בכל יום ויום ועכשיו שהגיע השעה שכבר לא היה יכול לגבור על יצרו שפיר נשתלח לו סייעתא דשמיא ממרום ואין זה מגרע משכרו.

ובעיקר ענינא דדמות דיוקנו של אביו ציין לדברי הקב הישר (פ״ב) שכתב בזה״ל והנה המגיד להרב בית יוסף זצ״ל נתן עצה הוגנת להרב ז״ל כדי שלא יבא לידי חטא וזה יצייר האדם כאילו דיוקנו של אביו עומדת לפניו והביא ראיה מיוסף הצידק שביקש לשכוב עם אשת פוטיפרע ונזדמן לפניו דיוקנו של אביו ופירש יוסף מהחטא, עכ״ל. וכעי״ז איתא באור החיים (ויקרא י״ט ג׳) יעו״ש.

תניא היה ראוי יוסף לצאת ממנו י״ב שבטים.. אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו. ונראה לומר עפי״ז דבר נחמד, דיוסף היה בבית האסורים לי״ב שנים, ומבואר ברש״י דנתוסף לו שני שנים מחמת שביקש משר המשקים להזכירו לפרעה והיה חסרון משהו בבטחונו. ונמצא דמתחילה נגזר עליו י׳ שנים מאסר, וזה הוא כנגד הי׳ טיפין שיצאו מבין ציפורני ידיו. ואח״כ מצאתי כן במהרז״ו על הפרקי דר״א (פרק ל״ט) שכתב כדברינו והביא כן בשם התנחומא. וברד״ל (שם) כתב דהיה עונש כנגד י׳ אחיו שהוציא עליהם דבה.

ואעפ״כ יצאו מבנימין אחיו וכו׳. ותמה מהרש״א דאם אלו י׳ בנים שהוליד בנימין היו תחת הפחת של יוסף א״כ תולדות עצמו היכן הלכו, ומסתמא בנימין היה ראוי להעמיד תולדות ותי׳ דתחילה היה צריך לצאת י״ב שבטים מיוסף ושוב נתקיימה דלכה״פ יצא י״ב שבטים מבני רחל, וא״כ אע״ג דמקצתן היה בשביל בנימין עצמו מ״מ המספר של עשרה בצירוף שנים של יוסף הוא כנגד הך י״ב.

הוסיף לו **אות אחת משמו של הקב"ה וכו'.** במכתב מאליהו ביאר כמה פעמים (עי' ח"ב עמ' 17) דכל אדם נולד עם כוחותיו איך לשרת לפני ה' אלקיו כל ימיו, וע"ז מורה שמו. ולפי"ז כוונת הוספת אות אחת על שמו היינו שניתן לו בשכרו שנתוסף כוחות בעצמו עד כמה הוא יכול להגיע, ובזה היה יכול להבין ע' לשונות כמבואר בהמשך הסוגיא.

שוב ראיתי במהרש"א שפי' באופ"א דאיתא בפ' פנחס דנתוסף שם קה על משפחות השבטים להעיד שלא נכשלו בזנות, ונמצא דשם קה מורה במיוחד ע"ז. והרי ע"י הוספת אות ה' לשמו של יוסף נמצא יהוסף שהוא שם קה המורה על שמירה מזנות, וזהו גם כוונת שנוסף לו "אות אחת משמו של הקב"ה" דאין הכוונה דכל מי שיש לו ה' יש לו אות משמו של השי"ת, אלא דעי"ז נכללת בשמו שם ה', וזהו נפלא מאד.

שם. והנה הגמ' הקשה לעיל דבאפוד חמישים אותיות נכי חדא ותירצו דהיה כתוב יהוסף, והגמ' חזר מזה, אבל ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ט) הביא כן להלכה דהיה נכתב על האפוד יהוסף. והנה בכל התורה יוסף לא נכתב בהוספת הך אות, ויל"ע מ"ש האפוד משאר מקומות.

ונראה דהנה בשעת הנסיון באת לו דמות דיוקנו של אביו ואמר לו "יוסף עתידן אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות דכתיב ורועה זונות יאבד הון". ומיד הפסיק, וכמבואר כל זה בסוגיין, וע"ז נאמר משם רועה אבן ישראל ופרש"י שזכה להיות באבן מאבני ישראל. ונמצא דאילו חטא היה מאבד מלהיות נכתב על האפוד, ובזה הוא מנע עצמו בתוקף תאותו מנסיון נורא שתיארו חז"ל שאין כדוגמתו עד שנקרא יוסף הצדיק עי"ז. וא"כ בדין הוא מדה כנגד מדה דלא מיבעיא שלא ימחה שמו מביניהם אלא אדרבה הוסיפו לו אות אחת על שמו, והוא השלים המנין של נ' אותיות באבני האפוד, ולכן אע"ג דבכל התורה נקרא יוסף, אבל באבני האפוד דמרובה מדה טובה הוסיפו לו יותר, וזה נפלא ויקר מכל הון.

בא גבריאל ולימדו שבעים לשון. הנה נראה דיש מחלוקת גדולה בין המפרשים כמה לשונות יש דבמהרש"א כתב בסוגיין דשבעים לשונות הם מלבד לשה"ק, והוכיח כן מהא דהוצרך גבריאל ללמדו שבעים לשונות והרי כבר ידע לשה"ק, וע"כ דהנך שבעים לשונות הם מלבד לשה"ק, וכן מפורש בתוס' הרא"ש כאן, ועוד הוכיחו זה מהא דמקריבין ע' פרי החג נגד או"ה ושה אחת נגד ישראלד משמע דשבעים אומות הם מלבד ישראל, ועיין בתוס' שאנץ כאן שנסתפק בזה.

אולם במזרחי (בראשית נ' ו') נקט דלא כזה וכתב דהא השביע פרעה ליוסף שלא להגיד שאינו מכיר לשה"ק היינו משום דנכתב בנימוסיהן דרק המכיר בע' לשון ראוי למלוך, וכיון דלא ידע לשה"ק נמצא דרק ידע ס"ט, ועל כן השביעו של לגלותו. ובמהרש"א כאן הביא דברי המזרחי וחלק עליו דמוכח מסוגיין דיש ע' לשונות מלבד לשה"ק, והא דהשביעו לאו משום נימוסיהן שצריך לידע ע' לשונות דודאי ידע זה, ורק משום דגנאי היה לו לפרעה שיוסף ידע בלשון אחד דהוא אינו יודע. ועיין בגור אריה (שם) שג"כ נקט כמהרש"א ונתקשה מ"ט השביעו פרעה שלא לגלות שאינו יודע לשה"ק, והוסיף להקשות דהא כבר אמר פרעה דאין חכם ונבון כמוך וא"כ מה לי שהוא יודע גם עוד לשון יותר ממנו, אולם פרעה היה שליט על ע' אומות וע"ז מורה ע' לשונות, אבל לא היה בכחו לשלוט על לשון הקודש שיש בו קדושה יתירה, ומזה שיוסף ידע כל הע"א לשונות זה מורה על שלימות והמלוכה ראויה לו מצד עצמו יותר מפרעה ולכן הקפיד במיוחד ע"ז יעו"ש בכל דבריו, ועכ"פ זהו על דרך המהרש"א.

ובשורש פלוגתתן הבנתי מדברי הנחלת יעקב (תלמיד הרמ"א) דיש לחקור מי דיבר לשה"ק האם רק בני יעקב, או כך היה שפת המדינה בכנען, ואי כנען דיברו בלה"ק אז מסתבר דע' לשונות כוללת גם לשה"ק כדברי המזרחי, אבל אי כנען דיברו בלשון אחרת א"כ ע"כ דיש ע' לשונות מלבד לשה"ק, ומצאתי דבר נפלא לזה דעיין בריטב"א במגילה (דף ג:) בזה"ל אבל לשון הקודש כבר "נודע לאבות ובני ישראל" קודם מתן תורה ובו השם מדבר עם נביאיו וקדושתו, עכ"ל ומשמע להדיא דרק בני ישראל דיברו אותו ולא כל בני כנען.

ועיין לעיל (לה:) שהבאנו משו"ת רע"א חידוש גדול דמאי דתנן שכתבו התורה בשבעים לשונות אינו כולל לשה"ק לדעת מהרש"א, וזהו דלא כהרמב"ן (פ' כי תבא) שכתב להדיא שהיתה כל התורה כתובה בהן מבראשית עד לעיני כל ישראל בתאגיה וזיוניה, ונמצא דלהרמב"ן שהיה נכתב בלשה"ק צ"ל דשבעים לשונות כולל לשה"ק וכהמזרחי דלשה"ק הוא אחד מע' לשונות, ומצאתי דבר נפלא דעיין ברמב"ן (ויגש מ"ה י"ב) שהעיר על מה שאמר יוסף כי פי המדבר אליכם דהיינו בלה"ק להוכיח שהוא יוסף דאינו ראיה שידבר

אדם אחד במצרים בלשון הקדש, דלשה״ק היה שפת כנען ורבים במצרים יודעים אותו כי קרוב הוא, ועל כן פי׳ באופ״א. ולפי הנחלת יעקב דנדון אי לשה״ק הוא אחד מע׳ לשונות תלויה אי היה לשון כנען, א״כ א״ש הרמב״ן בפ׳ כי תבא דנכתב על האבנים לשה״ק עם הא שכתב דהיה שפת כנען, ודו״ק היטב.

אולם יש לי קצת סתירה בזה דנראה להוכיח מהרמב״ן בפ׳ בהעלתך (י״א ט״ז) דס״ל כמהרש״א שכתב כי שבעים אומות הן בשבעים לשון ויש לכל אחת ואחת מזל ברקיע ושר למעלה ופרי החג ירמזו בהם, וכתב דצוה המספר הזה בשופטי ישראל כי המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכחות ולא יפלא מהם כל דבר, וכן במתן תורה ושבעים מזקני ישראל כי ראוי במספר השלם הזה שישרה עליהם כבוד השכינה כאשר היא במחנה העליון, ואח״כ כתב וז״ל והנה משה על גבי שבעים זקנים רמז לישראל שהוא גוי אחד בארץ וקבלו רבותינו כי כל סנהדרי גדולה היושבת בבית השם במקום אשר יבחר לשכנו שם כן יהיה מנינם שבעים והנשיא על גביהם כמשה רבינו והנה הם שבעים ואחד, עכ״ל. ומדבריו משמע דיש שבעים אומות ובצירוף עם ישראל שהם גוי אחד הם ע״א, וכמו משה עם שבעים זקנים ומשמע להדיא כמהרש״א דיש שבעים אומות ושבעים לשונות מלבד לשה״ק. ורק ק״ק מטענת רע״א דא״כ איך אמרינן דנכתב התורה בשבעים לשון הא כתב הרמב״ן להדיא דכתבוהו גם בלשה״ק וצ״ע, (אולם מהא דכתב דהיה לשון כנען לא קשה כ״כ דדברי הנחלת יעקב אינו מוכח).

א״ל זיל איתשיל אשבועתך וכו׳ א״ל עלה וקבור את אביך כאשר השביעך. ומבואר דהשקלא וטריא היה אם לשאול על השבועה, אולם עיין ברש״י עה״ת (נ׳ ב׳) שהביא סוגיין באופ״א בזה״ל כאשר השביעך. ואם לא בשביל השבועה לא הייתי מניחך, אבל ירא לומר ״עבור על השבועה״, שלא יאמר אם כן אעבור על שבועה שנשבעתי לך, שלא אגלה על לשון הקודש שאני מכיר עודך על שבעים לשון, ואתה אינך מכיר בו, כדאיתא במסכת סוטה, עכ״ל. ומבואר דפרעה רצה לומר לו לעבור על השבועה ולא רק לשאול עליו, וצ״ע. ולמסקנת התוס׳ דגם שאלת חכם לא היה מועיל והיה גיזום בעלמא אפשר א״ש.

א״ל ואיתשיל נמי אדידך. עיין בתוס׳ שדנו איך הותר לו להתיר שבועתו שלא מדעת פרעה, ולכאורה כן קשה להיפוך איך יכול יוסף להתיר שלא מדעת יעקב, וצ״ל דמת שאני, ועיין בשער המלך (הל׳ שבועות פ״ו ה״ה) מה שהעיר עוד בסוגיין.

דף לז.

שבטו של בנימין ירד לים תחילה. ולהלן אמרינן לר׳ יהודה שיהודה ירד תחילה כשקפץ נחשון לים, ומשם זכה למלכות. וחזינן דקפיצה לים גורם לזכות למלכות ויל״ע להך מ״ד דהיה בנימין למה לא זכה למלכות, ובגבורת יצחק הביא דרש״י כתב בתהלים (ס״ח כ״ח) בשם התרגום יונתן דבנימין זכה למלכות (שאול המלך) משום דקפץ לים תחילה, וא״ש היטב. ועיין בבן יהוידע מה שכתב בזה באופ״א.

והיו שרי יהודה רוגמים אותם וכו׳. בביאור הויכוח עיין בתוס׳ שהביאו משל לזה, ובארנו שם הדברים עפ״י הנצי״ב.

לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה **אושפיזכן** לגבוה **שנאמר** ובין כתפיו שכן. והנה בהך קרא כתיב ״לבנימין אמר ידיד ה׳ ישכון לבטח עליו, חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן״. ועיין בגבורת יצחק הערה נפלאה, דאמרינן כאן דהקב״ה אמר למשה ידידיי טובעים בים ואתה מאריך בתפלה לפני. ומבואר דאלו שקפצו לים נקראו ידידים, וא״ש היטב קרא דלעיל דע״י שהיה ידיד ה׳ לכן בין כתפיו שכן. ורק יל״ע ממה בא השם תואר של ״ידיד״.

ואזכיר מה שהעיר אאמו״ר שליט״א דאמרינן בעזרת ונתנו ידידים זמירות שירות ותשבחות, ורצה לדעת מ״ט נקראו בשם ידידים. ואמרתי אז עפ״י הפסוק בשיר השירים שכתיב ״לסוסתי ברכבי פרעה דימתיך רעתי״. ופרש״י דבשעת קריעת ים סוף הראתי לכל שאת ריעתי, וזהו הידידות שמוזכר לעיל. אולם לאור הנתבאר בסוגיין יתכן דקאי על שבט בנימין (או יהודה) שקפצו לים והראו בטחונם בהקב״ה ומזה זכו לתואר ידידים, ולפי״ז לא קאי על כל כלל ישראל.

ועוד יש להוסיף דבאמת טביעת מצרים בים היה מצב שהקדושה הכניע תחתיו הטומאה ונתבטל כל טומאת מצרים כמבואר בספרים, ונמצא דהא דשרו

שירה ואמרו אשירה לה׳ שסוס ורוכבו רמה בים הוא שירה ושמחה על נצחון של הקדושה מעל הטומאה, וזה שייכת רק במי שהוא ידיד ה׳ ורוצה בכך, ושפיר נקראו כאן ידידים.

רש״י ד״ה אושפיזכן לגבורה. שבית קדשי הקדשים בנוי בחלקו, עכ״ל. ובשיעורי הגרמ״ד הביא מהגרי״ז שהעיר דברש״י ביומא (דף יב.) ובמגילה (דף כו.) כתב באופ״א שהיה הארון נתון בחלקו. ואמר הגרי״ז נ״מ בין שני פירושי רש״י לענין נוב וגבעון דלא היה ארון נתון שם, דלרש״י כאן דהיה מדין קד״ק א״כ גם בנוב וגבעון הוצרך להיות בחלקו של בנימין, משא״כ לרש״י ביומא ומגילה. ובגמ׳ זבחים דף קיח: איתא מפורש בשלשה מקומות שרתה שכינה בישראל בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים, ובכולן לא שרתה אלא בחלקו של בנימין. ומבואר דגם בנו״ג היה בחלקו של בנימין ומבואר כרש״י כאן דהדבר תלוי בקד״ק ולא בארון.

ובספר איזהו מקומן הביא בשם ר׳ מאיר צבי ברגמן שליט״א ליישב סתירת רש״י דבאמת היה כאן שני ענינים דעיין בגמ׳ (זבחים נד.) דמשום שהיה מצטער עליה זכה ליה ולא כטעמא דאיתא כאן, ותירץ דבזכות שקפץ לים זכה להשראת השכינה שיהא הקד״ק בחלקו, אולם בשביל לזכות לתורה צריך שיצטער להרבות גבולו, ומחמת צערו זכה שיהא הארון בחלקו. ונמצא דמה שכתב רש״י דזכה להשראת השכינה זהו בזכות שקפץ לים, ומה שכתב רש״י במגילה ויומא דזכה שיהא הארון בחלקו זהו בזכות שנצטער עליה.

תוד״ה והיו שרי וכו׳ משל למה״ד למלך בשר ודם שהיו לו שני בנים וכו׳ מ״מ שניכם לא כיוונתם אלא לכבוד אף אני לא אקפח את שכרכתם וכו׳ עכ״ל. וצ״ב השו״ט והדמיון להמשל. וביאר במרומי שדה באופן נפלא דכבר הלך רוח חזק כל הלילה לייבש הים, ובזה יהיה נס נסתר בהשגחה פרטית, אולם אם יקפצו לים מיד יצטרך הקב״ה לעשות נס נגלה, ויהודה אמר להמתין שיהא ניכר כבודו ע״י הנהגת הטבע וזהו כבודו יותר, והוא הוא שם הויה שמהוה העולם, ובנימין היה דעתו שכבודו יותר ע״י שידוד הטבע, וכיון דקפץ בנימין ונבקע הים הרי נעשה כדעת בנימין, וזהו כהמשל דע״י שהיו עומדין ומתכווחין הקיץ המלך.

וחקב״ה קבע שכר לשניהם והגמול היה כפי הענין, דיהודה זכה למלכות להנהיג כפי הטבע, ובנימין ניתן ביהמ״ק שעשרה נסים קבועים שם.

רש״י ד״ה הראוי לשרת, לשאת את הארון דהיינו מבן ל׳ ועד בן נ׳, עכ״ל. וצ״ב היכן מוזכר בסוגיין נשיאת הארון יותר משאר שירות שהיו בלוים, ופי׳ במהרש״א דכתיב בההוא קרא ״כהנים הלוים נושאי ארון ברית ה׳״ ומזה דקדק רש״י דהראוי לשרת דהיינו לשאת את הארון היו למטה.

והנה רש״י כתב דראוי לשרת את הארון הוא מבן שלשים עד בן חמישים, והעיר בעבודת דוד [וכן דודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א] דרש״י לשיטתיה דפסול שנים דבן שלשים עד בן חמישים נאמר רק על נשיאת הארון ולא לשאר דברים (ע׳ בהעלתך ח׳ כ״ה), אבל הרמב״ן ועוד ראשונים חלקו עליו עכת״ד. ונראה דלמהרש״א אין זה נכון דאין כוונת רש״י דשנות הראויה לשרת נאמר לגבי הארון, אלא דכוונת רש״י לפרש היכן מרומז הך המצאה של ראוי לשרת, וע״ז תי׳ דכתיב נושאי ארון ברית ה׳ ואותן שראויין לכך היו למטה, ולפי״ז אין דברי רש״י כאן תלויין בדבריו בפ׳ בהעלתך, ופשוט.

תוד״ה אי אפשר וכו׳ אף לוי כולו למעלה וכו׳ בכ״ד מקומות נקראו הכהנים נקראו לוים וכו׳, עכ״ל. ולדברי ר״ש לא היו למטה אלא כהנים, והנה כתיב נושאי ארון ברית ה׳, ולדבריו צ״ל דכהנים היו נושאי הארון דהא לא היו שם לוים כלל, ונראה דמכאן ראיה ברורה לשיטת הרמב״ם (סה״מ מצוה ל״ד) דנשיאת הארון נשתנה לכהנים ובארנו (בחלק הביאורים) דהיינו לאחר שעברו את הירדן, ולדעת הרמב״ן וש״ר צ״ע מה יענו להך דיעה, ואין לומר דהיה הוראת שעה דהא רק בג׳ מקומות נשאו כהנים את הארון בהוראת שעה כמבואר לעיל דף לג: וצ״ל דלדידהו שאר תנאי דהכא פליגי בזה גופא על ר״ש וס״ל דהלוים שהיו למטה הם היו נושאי הארון ודו״ק.

ת״ר ברוך בכלל ברוך בפרט ארור בכלל ארור בפרט, ללמוד ללמד לשמור ולעשות.. נמצא מ״ח בריתות וכו׳.

ועלינו לפרש כוונת הענין של הנך בריתות והאיך מונח בברוך וארור כריתת ברית, ונראה דענין כריתת ברית הוא התחייבות בין שני צדדים וזה הכריתת ברית שעשו כאן (וכמו שיתבאר בארוכה בע״ב). ועל כן ע״י שאומרים שמי שיעשה דבר זה יהא ברוך ואם לא יעשה כן יהא ארור זהו חיזוק הברית דהבטחת הברכה יכריחו לקיימו והקללה יפחידו מלעזבו, וזהו אופן קיומו של הברית.

ורק קשה לי בהא דאמרינן דללמוד וללמד ולשמור ולעשות הוי בריתות, הא אין זה ברית על תרי״ג מצות אלא עוד ציווים בתרי״ג מצות, דכל מצוה ומצוה צריך ללמוד וללמד ולשמור ולעשות, והיכן מונח עוד בריתות על כל המצות.

ונראה דגם זה מתיישב עפ״י הבנה הנ״ל, דהנה בעיקר הך לשמור ולעשות צ״ב מה טיבו ובדרך כלל לשמור קאי על ל״ת ולעשות קאי על עשה, אולם במהרש״א העיר דא״כ ליכא מ״ח בריתות לכל תרי״ג מצות אלא מקצתן לעשה ומקצתן לל״ת, ולכן פי׳ דלשמור היינו לימוד המשניות ושמירתו תוך לבו כדי שעי״ז יבוא לקיים (ודבר זה מפורש ברש״י בכמה מקומות כמו שיתבאר להלן), וכן לקיים הוא על דרך הנ״ל. ולפי״ז נראה דבין ללמוד ובין ללמד ובין לשמור ובין לעשות הוא חיזוק והקדמה לקיים כל תרי״ג מצות, דנכלל במצות אכילת מצה שילמוד המצוה ודיניה, וכן ללמדה לאחרים (מדין ערבות), וכן שישמור הדברים בלבו ויקיימו. ונמצא דגם אלו ד׳ דברים הם אופנים לקיום הדבר, וגם זה הוא ענינו של כריתת ברית ודו״ק היטב.

ללמוד וללמד. ומבואר דמצד כל מצוה ומצוה יש חיוב ללמוד וללמד. וציין דודי הרה״ג ר׳ **אשר דודי מאי שליט״א** לדברי האגלי טל בהקדמה שכתב דמבואר מכאן דיש חיוב לימוד מדיני המצוה עצמה, והוי כקיום המצוה (ועל כן חידש דכשם ששבת שקולה כנגד כל המצות כך לימודה שקולה כנגד כל המצות כיון דיש בה דיני המצוה) יעו״ש. ועוד ציין לדברי האבי עזרי (הל׳ ת״ת פ״א ה״א) שכתב דהא דנשים מברכות ברכת התורה משום דצריכות ללמוד מצות שלהן, אין זה רק היכי תמצא לעשות המצוה, אלא דמדיני המצוה שילמוד המצוה ג״כ, והוא חיוב לימוד מצד עצמה ורק לא נלמד מושננתם אלא מגוף המצוה. [אולם צריכין להוסיף דאין מקורו מכריתת ברית שנאמר כאן ללמוד וללמד, דע״ש שכתב דמה״ט עכו״ם שעסק בתורה במצות שלהן יש לו שכר משום דחייב ללמוד, והרי הנך בריתות היו רק לישראל, וצ״ל דבכל מצוה נכלל כל הנך ד׳ דברים, ובכאן נתוסף ״כריתת ברית״ במיוחד על כל חלקי המצוה ולעכו״ם לא היה כריתת ברית, אבל עצם החיוב ללמוד וללמד ולשמור ולעשות נלמד גם בלי הברית, וזהו קצת חידוש].

אולם בחקרי לב (סי׳ מ״ח) ועוד ספרים כתבו להדיא להיפוך דנשים לא נכללו בהך חלק של ללמוד וללמד ע״ש.

לשמור ולעשות. ונחלקו המפרשים בכוונת הך לשמור ולעשות, דכבר הבאנו דברי מהרש״א דהך לשמור הוא על דרך מה דאיתא בקידושין דף לז. אלה החוקים אלו המדרשות, והמשפטים אלו הדינים, אשר תשמרון זו משנה, לעשות זו מעשה, ופרש״י תשמרון זו משנה, שמביאה לידי מעשה דכתיב תשמרון לעשות, עכ״ל. ומבואר דיש ענין של שמירה דקאי על שמירת התורה כדי שיוכל לקיימו כשיבוא המצוה לידו. ונראה לציין מה שכתב רש״י בפ׳ ראה (י״ב כ״ח) דכתיב שמור ושמעת את כל אלה הדברים וגו׳ ופרש״י שמור. זו **משנה**, שאתה צריך לשמרה בבטנך שלא תשכח, כענין שנאמר, כי נעים כי תשמרם בבטנך (משלי כ״ב י״ח), ואם שנית, אפשר שתשמע ותקיים, הא כל שאינו בכלל **משנה**, אינו בכלל מעשה, עכ״ל.

ונתבאר פירושו של שמירה דהיינו לימוד המשניות וזכרון כל הדינים, אולם אכתי צ״ב מהו ״לעשות״, ובמהרש״א סתם הדברים וז״ל וכן לעשות דהכא לא עשייה ממש אלא קיום המצות הוא ושייך גם בלאוין, עכ״ל. וצ״ב א״כ מה נתוסף בכריתת ברית של לעשות יותר מציווי על גוף המצוה. ומשמע קצת דענינו הוא המשך ללשמור, דצריך לשמור כל התורה וכל ד׳ חלקי שו״ע בלבו כדי לקיימם, ואז כשמקיימם אינו סתם קיום בעלמא, אלא שהוא בגדר ללמוד ע״מ לעשות שהוא שומרם ומקיימם וחלוק בחפצא ממי שמקיימו מתוך הרגל או מנהג וכדו׳.

ועיין בחידושי מרן רי״ז הלוי (פ׳ ואתחנן) שהעתיק סוגיין והביא דברי מהרש״א, וכתב לפרש באופ״א דיש חיוב מיוחד לזכור תורה שבע״פ כדי שיהא נמסר מדור לדור וז״ל ולפי דברינו י״ל דהברית של לשמור קאי על שמירת התורה שבע״פ שלא תשכח מאתנו שזאת היא הנקראת משנה כמו שהבאנו למעלה, וע״ז הוא שנכרתה ברית מיוחדת על חובה זו של שמירת הקבלה שתתקיים אצלנו שהוא ציווי מיוחד ואינו נכלל בכלל ללמוד וללמד שהוא על עצם לימוד התורה בין שבכתב ובין שבע״פ, אבל על תורה שבע״פ איכא ציווי מיוחד לשמור הקבלה ולמוסרה לדורות וזהו לשמור שנכרת עלי׳ ברית במסויים, עכ״ל. ורק יל״ע קצת דבשלמא למהרש״א דצריך לזכור כל תרי״ג כדי לקיימם וזהו מדיני המצוה שפיר נמנית בתרי״ג דיש תרי״ג חיובים של לשמור שהוא ללמוד המצוה, אבל להגרי״ז דהוא אזהרה על שמירת מסירת התורה א״כ

הו״ל למנותו למצוה אחת של מסירת התורה, וצ״ל דיש מסורה מתושבע״פ על כל אחד מתרי״ג במיוחד מצד עצמו, וצ״ע.

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין לדברי החקרי לב (או״ח סי׳ מ״ח) שנתקשה בזה מהו לשמור ולעשות, [ע״ש שכתב דפי׳ דלשמור הוא ערבות ולעשות הוא קיום המצות]. ועוד הראה דבחסיד יעב״ץ (ריש אבות) נמצא ישוב לזה, שכתב דבכל מצות עשה יש בה ל״ת ובכל ל״ת יש בה עשה, הרי כתיב את ה׳ אלקיך תירא והיא מצות עשה כוללת כל מצות ל״ת דהנמנע מעשות עבירה ירא את השם ב״ה, וכן כלל מצות עשה באומרו לא תגרע ממנו דמי שלא עשה מצוה הרי גורע הוא יעו״ש. ובזה מתיישב דשייך לשמור על כל תרי״ג ולעשות על כל תרי״ג ודו״ק.

דף לז:

נמצא מ״ח בריתות על כל מצוה ומצוה, ר׳ שמעון בן יהודה איש כפר עכו אמר משום ר״ש אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ״ח בריתות של שש מאות אלף.. ערבא וערבא דערבא. ויל״ע בעיקר הך מ״ח בריתות מה היה תועלת של הבריתות, ולר״ש יתכן דעיקרו היה שקיבלו ע״ע ערבות של כל ישראל, אבל לת״ק אינו ברור, ור׳ ירוחם פישל (מנין הפרשיות, פרשה נ״ז) נסתפק אי הת״ק מסכים לערבות של ר״ש וזה היה תכליתו או לא. והוכיח דכו״ע מסכימים לדינא דערבות וכמבואר בכמה דוכתי, ורק נחלקו אי כל ישראל נתערבו על הבריתות ע״ש.

ונראה דעצם הבריתות לא היה בשביל ערבות כלל, אלא דכל ישראל קיבלו את התורה באלה ובשבועה בערבות מואב ובהר גריזים, ומלבד זה היה נכלל בו גם ערבות.

והביאור בזה דיש חפצא של ברית בין שנים יחד, וברית הוא מחייב לשני הצדדים לקיים מה שהתנו ביניהם. ועיין במדרש תנחומא פ׳ נצבים דהקב״ה כרת ברית עם ישראל בסיני ועברו על הברית כשאמרו אלה אלהיך ישראל, ולכן הוצרכו לברית חדשה, ועשהו באלה ובשבועה. דהיינו הקב״ה ראו שברית בפנ״ע אינו מספיק, וצריך לעשות ברית עם קנס חמורה כזה דמי שיעבור על איזה דבר יתקיים בו ארור האיש וכו׳. וזהו הקשר שיש בין הברית להקללות, ועיין ברס״ג שמנה המ״ח בריתות לאחד מתרי״ג וז״ל **לכרות בברכות וקללות בריתות ארבעים ושמונה** עכ״ל. ומבואר דכרתו הברית ע״י הברכות והקללות וזהו כנ״ל. וכבר הארכנו בזה בסימן ט״ז.

כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב. ומשמע דאותן הדברים נאמרו ונשנו ונשתלשו, אולם עיין במרומי שדה שכתב דבסיני נאמרו הפרטים על סדר המקרא כעין תורת כהנים וספרי, ובאוה״מ נעשה משניות, ובערבות מואב נשתלש לדעת הדרשות והתלמוד, ומסתמא יש לו איזה מקור לזה.

שמעון בן יהודה וכו׳ מ״ח בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. ופרש״י לכל אחד שש מאות אלף וכו׳ כמנין שהיו במדבר שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו. ומכאן נלמד דין ערבות של כל התורה. וברש״י ותוס׳ דייקו מהכא דבר תמוה, דהך מספר אינו כולל הערב רב שנתגיירו עם ישראל במדבר, ומדקביעות הערבות הוא רק שש מאות אלף וכו׳ ע״כ דלא נתערבו בשביל הגרים, עיין רש״י נדה דף יג: ובתוס׳ קידושין דף ע: מש״כ בזה.

והעיר הצל״ח בברכות דף כ: דלפי דבריהם יש להוסיף כהנה וכהנה ולימא דגם כהנים ולויים אינן נכללין במספר זה, וגם נשים אינן נכללין במספר זה, ורצה להוכיח דכל אלו אינו נכלל בדינא דערבות. וד״ז תמוה מאד מכמה דוכתי. וראיתי מי שהוסיף [עיין חקרי לב המובא לעיל] דלא נמנו אלא מכ׳ עד ס׳, ואטו מי שהוא פחות מכ׳ אינו נכלל בערבות, ועיין ברע״א במהדו״ק ס׳ ז׳, ובשו״ע סי׳ רע״א שהאריך דיש ערבות לנשים. ונראה לענ״ד על דרך הפשט דע״כ דזהו מספר של כלליות ישראל, וכל השאר הם טפלים למספר זה, וודאי נתערבו בשבילם. ורק גרים שאינן ממש חלק מכלל ישראל יש לדון בו וע״ז דנו רש״י ותוס׳, אבל

כל שאר ישראל שאינן נכללין בהמספר ודאי יש בהם כל דינים של הס׳ רבוא[קסג]. ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בגדרי ערבות ובדברי הצל״ח ורע״א.

ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו. וצ״ב פירושו של ערבא דערבא, וכפשוטו הכונה דאפילו אם אחד אינו יכול לכוף חבירו לעשות מצוה אבל בידו למחות בחבירו שהוא יעשה כן זהו ערבא דערבא, דהיינו להיות ערב על הערב לעשותו ערבותו, וכן פי׳ בהערות, וכן מבואר באוצר הגאונים, ואחר זמן רב מצאתי בצפנת פענח (דרשות למהרי״ט עה״ת) פ׳ פנחס שפי׳ ממש כנ״ל באריכות (ע״ש בכל דבריו הנפלאים).

אולם עיין בתוס׳ הרא״ש שכתב דנ״מ לגבי פרעון העונש דאם נתחלק לכל ישראל, ואח״כ מת אחד מישראל אז חוזר עונשו על שאר ישראל מדין ערב דערב. ועין בחלק הביאורים שהרחבנו יותר בכוונתו, ובדברי המגיד משנה והאו״ש (הל׳ מלוה ולוה פכ״ה הי״ב) שתלוי בהנ״ל.

ובמנחה חריבה ציין לשו״ת בית יצחק (יו״ד סי׳ מ״ד אות ט׳) שפי׳ דנ״מ לגבי איסורא דלפני עור דהתוס׳ בע״ז (דף טו: ד״ה לעכו״ם) כתבו שני צדדים אי אנו מוזהרין על לפני דלפני, וכתב בבית יצחק דתלוי בערבא דערבא, דלמ״ד דלא קיבלו ערבות בשביל ערבות דחבירו לא מפקדינן אלפני דלפני, אולם זה תלוי בחקירה גדולה אי לפני עור הוא מדין ערבות או דהוא ענין אחרת וציין לדברי הפלתי (סי׳ כ״ז סק״ב) דלפני עור הוא מדין ערבות ע״ש, אולם עיין בפלתי שם ואינו מוכח, ועוד העיר במנחה חריבה הערה נכונה דהא קיבלו ערבות כל כל תרי״ג ואחד מהן הוא לפני עור ונמצא דקיבלו ערבות על לפני עור של כל אחד ונכלל בזה גופא לפני דלפני, וזה ק״ק על פי׳ הנ״ל ודו״ק וקצרתי.

שם. הנה נכרתו הנך בריתות בסיני וערבות מואב והר גריזים ונכללו בהן דין ערבות כמבואר בסוגיין. וקשה לי טובא הא לא נתערבו עד הר גריזים והר עיבל כמפורש בסנהדרין דף מג: דלכן לא נענשו על מעילת עכן בחרם של משה עד יהושע דאז נתערבו, ופרש״י דמבואר בסוטה דף לז: דנעשו ערבין בהר גריזים ורק אח״כ נענשו כל ישראל בעבירת היחיד, וקשה הא כבר בסיני וערבות מואב נעשו כל ישראל ערבין.

ונראה דמוכח לומר דרק בכל הג׳ בריתות יחד נעשו ערבין דלאחר שנגמר הכל חל הערבות בצירוף כולן, ומצאתי סמך לזה מדברי הצל״ח בברכות (דף כ:) שהאריך בדינא דערבות (מובא לעיל) ובתוך דבריו כתב בזה״ל דהנה הערבות הזה התחיל בערבות מואב שאז הכניסם משה בברית ובשבועת האלה והודיע לענוש את הרבים בשביל חטא היחיד, וכמ״ש רש״י בפ׳ נצבים, ונגמר הערבות בהר גריזים והר עיבל וכמו שפרש״י שם, עכ״ל. ומבואר דהיה גדר של התחלה וגמר (וצ״ב למה נקט שהתחיל בערבות מואב ולא כתב שהתחיל בסיני, ואפשר משום דהאלה ושבועה לא התחיל עד ערבות מואב, או דנחלקו תנאי אי התחיל מסיני) ובזה מתיישב עם סוגיא דסנהדרין דראיתי בחקרי לב (סי׳ מ״ח) שנתקשה על סתירת הסוגיות דכאן בסוטה מבואר דנתערבו בסיני (ולמ״ד באוה״מ ג״כ היה מיד בשנה השנית) ובסנהדרין מבואר דלא נתערבו עד שעברו את הירדן, ומחומר הקושיא עשה בזה פלוגתא דתנאי ע״ש באריכות, ולהנ״ל א״ש דהתחיל מסיני ונגמר אח״כ.

כל הפרשה כולה לא נאמרה אלא בנואף ונואפת. וצ״ב טובא מהכ״ת לומר כן, וכבר תירץ רש״י משום דאטו העובד ע״ז בארור סגי ליה, ולכן הוצרכו לפרש באופ״א. ונראה להוסיף דזהו המשך מסוגיא דלעיל דקיבלו אז ערבות על כל ישראל שכל אחד הוא אחראי על אחרים ג״כ, ובזה מפרשים ג״כ כל הארורין דארור האיש אשר יעשה פסל ומסיכה ר״ל דהבועל אשת איש וגורם להבן לעבוד ע״ז נכלל בארור כאילו עשה פסל ומסיכה, וכן כולן כמו שפרש״י ודו״ק. ומה דאמרינן כל הפרשה כתב במהרש״א דר״ל פסוק זה לחוד ע״ש.

תוד״ה ר״ש וכו׳ זה החזן שהוא עומד. עיין בפני משה שכתב ג׳ פירושים, וז״ל [א] זה החזן שהוא עומד להתפלל ולקרות בתורה, ועליו נאמר אשר לא יקים שבעומדו הוא מקים התורה ומעלה אותה לפני העם. [ב] והרמב״ן ז״ל בפי׳ החומש (דברים כ״ז כ״ו) לא גריס אלא זה החזן לחוד, ופירש שאינו מקים ספרי

קסג. ולגבי כהנים ולוים יש לצדד באופ״א, עפ״י מה שראיתי בשל״ה הק׳ שהקשה על מה שידוע דיש ס׳ רבוא אותיות בתורה נגד כל ישראל, וכי שבט לוי אין להם אותיות בתורה. ותי׳ דאין בכלל אלא מה שבפרט, ולוים הם הכלל של הפרט, וכלל ישראל הוי הפרט, ולוים הם הכלל, ואהרן הוא הכלל גם להם ולכן לא נמנה עמהם. ועכ״פ לפ״ז לוים נכללין בהס׳ רובא באופן כללות, ואפשר ה״ה לענין ערבות מהני זאת.

התורה בארון הקדש כתיקון שלא יפלו, [ג] א״נ על החזן שאינו מקים הס״ת להראות פני כתיבתה לעם, עכ״ל.

ובתום׳ דגרס זה החזן שהוא עומד צ״ל כפירוש הראשון וכמבואר בדברי הפ״מ, וכן מתבאר מביאור הגר״א (או״ח סי׳ קל״ד סק״ג) שהביא דברי הרמב״ן עה״ת, וסיים אבל גי׳ שלנו זה החזן שהוא עומד וכן גי׳ התוס׳ סוטה. ומבואר דהבין דלתוס׳ אין הפירוש כהרמב״ן אלא קאי על עמידת החזן כפשוטו, וכן פי׳ (שם) בדמשק אליעזר ודו״ק.

הנה לפי׳ הרמב״ן כוונת התורה ״אשר לא יקים״ ר״ל הגבהת התורה ויוצא מזה חידוש גדול דהוי חיוב מה״ת לעשות הגבהה ולהראותו לרבים, אולם ראיתי בברכי יוסף (סי׳ קל״ד שיורי ברכה סק״ב) שכתב דגם להרמב״ן חיוב הגבהת התורה ולהראות כתיבתו לכל אינו מה״ת אלא אסמכתא בעלמא ע״ש.

בא״ד. ר״ש בן חלפתא אמר זה הבית [דין] שלמטה, וכו׳ עכ״ל. ופירש הרמב״ן (שם) דר״ל דבית המלך והנשיאים שבידם להקים התורה מיד המפירים, וע״ז קאי ב״ד של מטה.

ובשו״ת חת״ס (חו״מ סי׳ קע״ז) כתב דמה שכתב הרמב״ן ב״ד של מטה לאו דוקא ב״ד וז״ל אלא כל אדם מישראל קטן וגדול שוה הוא אם יש בידו לעשות וכתיב ואם העלם יעלימו עם הארץ בתתו מזרעו למולך משמע שהיה על ע״ה שלא יעלימו וע״ה איננו ב״ד וכו׳ מ״מ אמת נכון **שאין בין ב״ד ובין כל שום איש מישראל שיכול למחות ולפגוע בעוברי עבירה ולא כלום**.. וב״ד שהזכירו בכל מקום לישנא בעלמא הוא ואורחא דמלתא שיש בכח בידם וכו׳ ע״ש בכל דבריו המלהיבים.

ועוד נראה לציין אודות חיוב מחאה על כל מי שבידו לכך, דהנה כתיב ארור אשר ״לא יקים״ את דברי התורה הזאת, ותוס׳ הביאו ע״ז ג׳ מימרות א׳ זה ב״ד של מטה, ב׳ זה החזן שהוא עומד, ג׳ זה שאינו מחזיק אפילו למד ולימד וכו׳. ועיין בדעת זקנים (פ׳ כי תבא) שהביא מהמדרש בשינוי לשון קצת דאפילו ״למד ולימד ושמר ועשה ויש סיפק בידו למחות ולא מיחה, הרי הוא בכלל ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת, לא למד ולא לימד וכו׳ כגון שהיה חבוש בבית האסורין, והיה סיפק בידו למחות ומיחה הרי הוא בכלל ברוך אשר קיים את דברי התורה הזאת״.

ועיין בספר טעם ודעת להרה״ג ר׳ משה שטרנבוך שליט״א שהביא דברי הירושלמי וסיים וז״ל והרי זו אזהרה נוראה לדורנו אנו שנתרבו פורקי עול שמשליטים דעתם ותאות לבם על המוני בית ישראל להעבירם על דתם ולנתקם מצור מחצבתם, הרי כל מי שבידו למחות ולעכב בידם ואינו עושה נתבע הוא על כך בחומר, ובהיות מדה טובה ממדת פורענות הרי כל אלו שאין נפשם שוקטת עליהם וקנאת ה׳ ותורתו בוערת בקרבם ללחום מלחמת ה׳ ברמה ומסייעים במעשיהם לתקן פרצות הדת ולחזק נחשלים מישראל שישמרו ויקיימו מצות ה׳ שכרם כפול ומכופל וזוכין בזה לברכת ה׳ בלא שעור וקיצבה שהרי הם בכלל ״ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת״, עכ״ל.

בא״ד. ר׳ אחא בשם ר׳ תנחום בר׳ חייא למד ולימד שמר ועשה והיתה סיפקו בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור. הנה עיין בשערי תשובה (שער השלישי אות י״ט) דרבינו יונה הביא דברי הירושלמי האלו, ונראה להקדים דבאמת צ״ב מהיכן מוכח בדברי הכתוב דיש חיוב להחזיק אחרים הא כתיב אשר לא יקום ולא כתיב לגבי אחריני. ומרבינו יונה נלמד תי׳ לזה, דע״ש באות י״ח שכתב דנתבאר בתורה עונש בטול המצוה שנאמר ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם, ולעשות אותם יורה כי זה נאמר על ביטול מעשה המצות. ואח״כ כתב רבינו יונה הוספת דברים -

וז״ל ודע כי נתחייב הנברא להיות ציר נאמן ועבד משכיל בכל מלאכת עבודת אדוניו. והפועל הנאמן יהיה מהיר במלאכתו וישגיח על מלאכת הפועלים חבריו, ועיניו על דרכיהם לראות אם באמונה הם עושים ויזהירם ויודיעם את המעשה אשר יעשון. כי חפצו ורצונו אשר תעשה מלאכת אדוניו בלא רמיה על כן יחזיק ידי עושי המלאכה. ואמרו רז״ל בספרי ארור אשר לא יקים, אדם שלמד ושנה ולימד לאחרים וקיים את התורה ויש בידו כח להחזיק ידי העוסק בתורה ובמצות ולא החזיק, הרי הוא בכלל ארור אשר לא יקים, עכ״ל. ונראה דמבואר מדבריו דחלק מקיום המצות הוא להיות ״ציר נאמן״ דהיינו שיהא מלאכת אדוניו נעשית, ובזה נובע החיוב להחזיק גם ידי אחרים.

ובעיקר הבנת ״לא החזיק״, עיין בספר שם עולם להחפץ חיים (החזקת התורה פט״ו) ובתורתו יהגה (ח״ג עמ׳ ס״ט) שיש שהוכיחו מכאן חיוב החזקת התורה.

בא"ד. עתיד הקב"ה לעשות צל לבעלי מצות בצילתן של בעלי תורה שנא' כי בצל החכמה בצל הכסף וכו', **עכ"ל.** ובפני משה פי' אע"פ שלא למד כלל הרי הוא במעלת בעלי תורה ויהיו שוין עם לומדי תורה במדריגה אחת.

וקשה הדבר לאומרו שיהא המחזיק תורה באותו מדריגה של זה שעמל ויגע בתורה, ובפרט אלו שלמדו כל ימיהם מתוך הדחק מרוב צער ושמו לילות כימים, ואותו עשיר שהיה כל ימיו מדושני עונג וכחגים והחזיק כמה ת"ח ישב בגן עדן במדריגה אחת.

והצעתי זה קמיה דודי הרה"ג ר' אליעזר ברעסלואר שליט"א והראה לי דבר נפלא דאיתא בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' ג', וחט"ז סי' ה') **בשם** הגר"ח מוואלזין זצ"ל דעכ"פ מעלת תורה מתוך הדחק לא יהיה להמחזיק תורה.

ועוד נראה לצדד דהנה לישנא דהתוס' הוא עתיד הקב"ה לעשות צל "לבעלי מצות" והיינו מי שמקיימין מצות, וידוע דא"א לקיים התורה כראוי ולעבוד ולעמדו בנסיון בלי עסק התורה, וא"כ רק מי שהחזיק וגם היה בעלי מצות כתיקונו יהיה במדריגה אחת עם בעלי התורה, אבל כמעט אינו בנמצא שלא יפול בנסיון ע"י שמתענג בעושרו ואינו עוסק בתורה [והרי מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי דבר ה' בזה, וכל כסף שבעולם לא יצילו מאותו עון החמור, וא"כ התוס' מדברים על מחזיק תורה שאין בידו רגע אחד של ביטול תורה וכדו' וע"ז אמר הכתוב אפילו אחת באלף לא מצאתי].

ולאחר העיון נראה דבר יסודי דבאמת אין התוס' מדברים כלל שיטול שכרו של הת"ח אלא בפרט אחד, דהנה אמרינן לעיל דנכרת ד' בריתות על כל מצוה ומצוה דהיינו ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וכבר נתבאר דזהו מדיני המצוה שילמוד דיני המצוה וישמרם בלבו וכו', ונמצא דיש שני דיני לימוד יש חיוב ת"ת הנלמד מקרא דושננתם ומדכתיב והגית בו יומם ולילה, ויש דין אחרת שכל מצוה מחייב ללמוד דיניה כדי לשומרם ולקיימם כראוי וע"ז נאמר ללמוד וללמד ולשמור ולעשות. והנה לשון הירושלמי הוא לא למד ולא לימד ולא שמר ולא עשה והחזיק הרי זה בכלל ברוך וכו' ועתיד הקב"ה לעשות צל לבעלי מצות בצל של בעלי תורה וכו'. ומשמע להדיא דקאי על דינא דללמוד וללמד לשמור ולעשות, וא"כ אין הירושלמי מדבר כלל על מעלת הת"ח ולימודו, אלא לענין קיום המצות דיש מעלה לת"ח שלומד הדינים ומקיים כל ד' חלקי המצוה, וע"ז אמרינן דאם מחזיק ביד אחר יש לו מעלת המצוה כמו בעלי התורה, וזהו ממש לישנא דהירושלמי דעתיד לעשות צל "לבעלי מצות" בצל של בעלי תורה, ור"ל דלענין קיום המצות יהא לו מעלת למד ולימד, אבל אין הסוגיא מדבר כלל על הלומד מצד לימוד התורה עצמה ודו"ק היטב.

וע"ע לעיל דף כא. שדברנו קצת אודות הסכם יששכר זבולון, ועיין מה שכתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ג סי' י"ד) בענין זה באריכות. ועוד מצאתי בסוף פתח העמק בהקדמת השאילתות שהאריך עוד הנצי"ב בזה והביא סוגיין (ופי' דהכל מיירי לענין כבוד, וצל ר"ל כבוד יעו"ש ואכמ"ל).

ברכת כהנים כיצד, במדינה וכו'. בענין גדר מצות ברכת כהנים אי הוי חלק של עבודה או דהוי מצות ברכה לחוד או דיש בה שני דינים, וכן לענין בזמה"ז, עיין בסימנים שהארכנו בעיקרי השיטות בזה.

גדר החילוק בין מדינה למקדש לענין אי חשיב ג' ברכות במדינה אומר אותה שלש ברכות, ובמקדש ברכה אחת.

ובגמ' (דף מ:) וכל כך למה, לפי שאין עונין אמן במקדש, ועפי"ז פרש"י כאן דבמקדש הוי ברכה אחת "דאין צריך כאן שום הפסק". ור"ל דבמדינה יש צורך לעשות הפסק בשביל עניית אמן, משא"כ במקדש א"צ שום הפסק. ולפי"ז בבית הכנסת שכולה כהנים שכולם עולין לדוכן (לקמן דף לח:) וליכא מי שיענה אמן יהיה דינו כמו במקדש כיון דא"צ שום הפסק.

ובראי"ש בתמיד (דף לג:) משמע נמי כרש"י שכתב בזה"ל וברכו את העם ברכה אחת וכו' יברכך יאר ישא היו אומרים ביחד בלי הפסק בנתיים שאין עונין אמן במקדש ולכך לא היו מפסיקים ביניהם, עכ"ל. ומשמע נמי דלא היה חילוק בלומדות בין מקדש למדינה אלא באופן אמירתו דבמקדש אמרוהו "ביחד בלי הפסק" ובמדינה "מפסיק ביניהם באמן".

אולם הדבר צע"ק דמאחר דברכת כהנים הוא בחפצא ג' ברכות ורק במקדש לא הפסיקו משום דלא היה ענייה אכתי אינו ברכת אחת כלל, אלא שאמרו ג' ברכות ברצף זה אחר זה, ומי שמברך על מקרא מגילה ושעשה נסים ושהחיינו זה אחר זה בלי הפסק וכי הוי משום כן ברכה אחת, [ועיין בקרבן עדה על מתני' שהרגיש קצת בזה ופי' דלפי שלא היו מפסיקין בין פסוק לפסוק "חשיב להו ברכה אחת", וכן מורין לשון התוס' להלן דף מ: בסופו יעו"ש].

וביותר קשה כפי מה שראיתי ברד״ל שכתב דגם בבית הכנסת שכולה כהנים צריכין הכהנים להפסיק מעט בין יברכך וישא שיהא ג׳ ברכות, הרי דנקט דגם בלי אמירת אמן כלל היה חילוק בין מקדש למדינה. וכעי״ז ראיתי באפיקי מגינים (סקכ״ד) שכתב דבית הכנסת שכולה כהנים ואין שם נשים וטף לענות אמן לא ישאו כפיהם כיון דיש דין במדינה שיהא ג׳ ברכות ע״י עניית אמן, וכשא״א לעשותו ג׳ ברכות א״א לעשות ברכת כהנים כלל, וכן מובא בשיעורי ר׳ מיכל (אות צ׳) ששמע בשם הרוגוצבו״ר שצידד דיש חיוב מיוחד של אמן בברכת כהנים כדי לעשותה ג׳ ברכות, ומבואר מזה דאין המשנה אומר חשבון מתי להפסיק דא״כ ליכא שום ענין לעשות אמן בכדי שיהא ג׳ ברכות, אלא משמע דיש דין בעיקר דינא דברכת כהנים שיהא במקדש ברכה אחת ובמדינה ג׳ ברכות, ודבר זה צ״ב רב, ובפרט איך זה מתאים עם הגמ׳ וצ״ע[קסד].

קסד. ומלבד דברינו בהמשך נראה ליישב עפ״י דעת הריטב״א, דהנה נחלקו הראשונים לגבי ברכת כהנים אי ענו בשכמל״ו בסוף (עיין לקמן דף מ: בתוס׳ וברמב״ם הל׳ תפלה פי״ד ה״ט) ואי נימא דענו בשכמל״ו אז נראה ליישב דהנה תנן בברכות כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם. ובגמ׳ הקשו (דף סג.) וכל כך למה, לפי שאין עונין אמן במקדש, מניין שאין עונין אמן במקדש שנאמר קומו ברכו וכו׳. ונתקשו המפרשים איך תירץ השאלה מ״ט אומרים במקדש ברוך ה׳ מן העולם, וכתב הריטב״א

ולהקל קצת על המעיין נראה לציין דבאמת יש להעיר היכן קיבלו הברכה במקדש כפי שנצרך ע״י עניית אמן (עיין באג״מ או״ח ח״ב סי׳ ל״א שהאריך בזה), ובשלמא להנך ראשונים דס״ל דענו בשכמל״ו אז הברוך שם הוא במקום אמן, אבל לתוס׳ דלא ענו גם בשכמל״ו על ברכת כהנים [אלא על שמיעת השם הנכבד] וכן להרא״ש בתמיד דלא ענו כלל בשכמל״ו א״כ היכן היה קבלת השפעת הברכה שצריך אמן.

והיה נראה דבמקדש שברכו בשם המפורש ועי״ז היה גילוי שכינה וכמו שפרש״י דהיה השכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם והרי כתיב בכל מקום אשר אזכיר את שמי ״אבוא אליך וברכתיך״, דאז הקב״ה משפיע הברכה בעצמו וא״צ קבלת הברכה מצד המקבלים. ועיין בר״ן (נדרים דף ז:) שהוכיח מהך קרא דהזכרת השם למצוה מביאה ברכה ועושר. וא״כ במקדש לא הוצרכו להפסיק בשביל עניית אמן, ומתיישב היטב דאמרינן כאן חילוק בעצם הברכת כהנים דבמקדש שברכו בשם המפורש לא הוצרכו להפסיק מחמת מעלת גודל הברכה, והיו יכולין לעשותו ברכה אחת, משא״כ במדינה שצריך אמן לקבלת הברכה הוצרכו לעשותו ג׳ ברכות, ועיין בערוך השלחן (סי׳ קכ״ח סעיף כ״ז) שכתב כהך יסוד דבמקדש א״צ אמן מחמת ריבוי השפע יעו״ש.

דף לח.

ובמקדש על גבי ראשיהם. ופרש״י מפני שמברכין בשם המפורש ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם, והראב״ד בתמיד (פ״ז מ״ב) כתב הטעם משום דלאו אורח ארעא שיהא ראשיהם של כהנים למעלה ממקום שכינה ששורה על ידיהם. ועוד דאיכא למיחש דלמא אתי לאסתכולי על הידים, ולפי טעם השני לכאורה אינו מה״ת.

טעמא דליכא האי איסור להגביה ידיו למעלה מהתפילין

חוץ מכה״ג שאינו מגביה את ידיו למעלה מן הציץ. והקשה הבאר שבע הא גם בתפילין יש בה הזכרות ומה״ט נאסר בהיסח הדעת (כמבואר במנחות דף לו: וביומא דף ז: ע״ש) וא״כ נימא דאסור גם לכהן הדיוט, ותי׳ דע״כ דכל האי דינא דהיסח הדעת אינו אלא מדרבנן דהא איכא למפרך דמה לציץ שכן השם בגלוי תאמר בתפילין שהן מחופין בעור, וכמש״כ התוס׳ ביומא (דף ח.) והגמ׳ רק מוכיח דאיכא צד חשיבות טפי בתפילין משום ריבוי האזכרות דמן הדין יש לחכמים לתקן למשמש בהן כל שעה.

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א תי׳ באופ״א בהקדם דברי הגרי״ז המובא בס׳ תורת זאב (סי׳ י״ד) מר׳ וולועול צצי״ק, דברמב״ם כתב בהל׳ תפילין (פ״ד הי״ד) וז״ל חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהן עליו שלא יסיח דעתו מהן ואפילו רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהן כ״א שם של יו״ד ה״א בשל ראש וכמותן בשל יד, עכ״ל. ומדכתב הרמב״ם ד״קדושתן״ גדולה מקדושת ציץ מבואר דאין הק״ו מצד גוף האזכרות, אלא דכיון דיש בהן כ״כ אזכרות לכן קדושתו גדולה כ״כ דנאסרו מהיסח הדעת, ולפי״ז ליכא נ״מ דהאזכרות מחופין עור דאינו מצד גוף האזכרות אלא מצד קדושתן, ולפי״ז שפיר הוי ק״ו גמור לתפילין וחיוב דאורייתא של משמוש ואיסור היסח הדעת.

וביאר דודי שליט״א דבזה מתבאר דברי היראים (סי׳ שצ״ט) שכתב דחייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ק״ו מציץ, ואע״ג דאמרינן דקמיע כיון דמחופה עור מותר להכניסו בבית הכסא, אין זה ראיה לאיסור היסח הדעת בתפילין לא מהני חיפוי עור הלכך איתיה לק״ו. וכתב היראים **תדע דציץ חמור מתפילין לענין בזיון** דלא דמי להיסח הדעת מהא דבמקדש נושאין כפיהם למעלה מראשיהן חוץ מכ״ג שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ, אבל משום תפילין שבראשו שאר כהנים לא חיישי. ומבואר ממש כיסוד הגרי״ז דלגבי דיני האזכרות שפיר מהני חיפוי עור, אבל היסח הדעת

ליישב וז״ל פי׳ במקדש לא היו עונין אמן אלא כל העונין אומרים בשכמל״ו, וכיון שהעונין מאריכין ואומרים ברוך וכו׳ לעולם כדאיתא במס׳ תענית, בדין הוא שיאריכו המברכין ויאמרו מן העולם ועד העולם, עכ״ל. ומבואר מדבריו דתחילת הדין היה שאין עונין אמן במקדש אלא ברוך שמו לעולם, ומחמת כן הוצרכו גם לברך באריכות ולומר ברוך ה׳ מן העולם וכו׳. ולדבריו נראה דזהו ממש מה דאיתא בסוגיין, דבמקדש ברכו ברכה אחת של כל הפסוקים יחד, והקשו וכל כך למה, ותי׳ משום שאין עונין אמן במקדש, דהיינו מאחר שיש ענייה גדולה כזו של בשכמל״ו כמו״כ הוצרכו שהברכה יהא יותר באריכות ודו״ק.

תלוי בקדושתן ולזה חמיר תפילין, ועל כן לגבי איסורא דכהן גדול להגביה ידיו למעלה מן הציץ שהוא ג״כ רק משום כבוד האזכרות עצמן ולא משום קדושת הציץ שפיר לא נאסר לגבי תפילין כיון דהאזכרות מחופין אלא לגבי ציץ, ובזה נתיישב היטב קושית הבאר שבע ודו״ק [קסה].

שנאמר וישא וכו׳. עיין בתוי״ט דאין זה מדברי ר׳ יהודה דא״כ נילף הכי גם לגבולין דצריכין למעלה מראשיהם, אלא דקאי על עיקר דינא דנש״כ. אולם עיין ברא״ש עמ״ס תמיד (דף לג:) שכתב דלא כזה ודייקינן מקרא שנשא ידיו למעלה מראשו. ונראה דמהראב״ד המובא לעיל בטעם השני מוכח כהתוי״ט דהא דינא דלמעלה מראשיהם הוא משום חששא בעלמא שלא יסתכלו וא״כ אינו מן הדין ואיך אפשר לילף כך מקרא, וע״כ דקרא לא בא לאשמעינן אלא עיקר דין נשיאת כפים.

רש״י ד״ה כנגד כתפותיהם, מפני שצריך נשיאות כפים כדאמרינן בברייתא בגמרא, עכ״ל. וק״ק למה הביא רש״י ענינא דנשיאות כפים מהברייתא הא תנן בסיפא דמתני׳ מדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם. ומזה נראה דס״ל דקרא רק מוכיח דמותר לכהן גדול להגביה ידיו למעלה מן הציץ, ולא נשנית למקור לעיקר דינא דנש״כ ודלא כהתוי״ט דלעיל ודו״ק.

דיני שירות בנש״כ ופלוגתא דתנאי במקור לדין עמידה

כה תברכו בעמידה וכו׳ אלה יעמדו לברך וכו׳ ר׳ נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר לשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה וכו׳. ומבואר שני מקורות לחייב עמידה בנש״כ, דלת״ק ילפינן ליה מגז״ש דברכות דהר גריזים, ולר׳ נתן ילפינן ליה מהיקישא מעבודה דצריך שיהא בעמידה. וכתבו התוס׳ דכהן שבירך בישיבה לא עשה ולא כלום הואיל ואתקוש ברכה לשירות וגבי שירות אמר בפ״ב דזבחים (דף כג:) דיושב מחלל עבודה. ומסוגיא זו נובע כמה יסודות בנש״כ עד כמה יש בו דיני עבודה וכמו שיתבאר.

והט״ז (סקכ״ז) כתב דמכאן למדנו דבר גדול בסוגיא דברכת כהנים, דנש״כ יש לו דיני עבודה כיון דאיתקש לשירות, ועפי״ז חידש כמה הלכות, ולמשל הא דשיכור אסור בנש״כ כתב (סקל״ה) דהוא מה״ת ככהן דאסור בו. ובפמ״ג (משב״ז ל״ט, א״א נ״א) כתב דלשיטת הט״ז א׳ יושב ב׳ ואונן ג׳ ושתוי יין ד׳ וערל ה׳ ומומר כולן פסולין לנש״כ מה״ת כיון דמחללי עבודה, ואפילו בדיעבד אם עלה ירד (ולגבי פרועי ראש, ונטילת ידים, ולילה, וטמא, עיין בהג״ה [קסו]).

והט״ז (סקכ״ז) תמה א״כ למה אין המומין פוסלין מה״ת הא איתקש ברכה לשירות שבע״מ מחלל עבודה, ותירץ דמרבינן ליה מבני אהרן דכל פסול שהוא בתולדה נתרבה לנש״כ, וסיים ודבר חידוש הוא אשר לא מצאנו קושיא זו ופירוקה בשום מפרש קדמון ולא בתראי, עכ״ל, ועיין בסקל״ה שכתב יותר מזה ״והלא היקש הוא א׳ מי״ג מדות שהתורה נדרשת בהם ולא נמצא בגמ׳ רמז שיהיה היקש זה אסכמתא ואדרבה התוס׳ פרק אלו נאמרין כתבו דאם נשא כפיו בישיבה צריך לחזור ולברך מכח היקש לעבודה ואי לא הוה רק אסכמתא לא היה להוציא שם שמים לבטלה״.

קסה. ועיין עוד ביראים סי׳ רס״ט מה שכתב בזה, ובחת״ס ביומא (שם) שהביא דבריו והקשה עליהם ותי׳ באופ״א יעו״ש.

קסו. א] ולגבי פרועי ראש נסתפק הפמ״ג אי פוסל מה״ת משום היקש דברכה לשירות דהא אינו מחלל עבודה ומ״מ אפשר לכתחילה אסור לו לישא כפיו. וכתב די״ל דמה״ט אבל תוך י״ב חדש אינו נוש״כ משום דאינו מגלח והוי פרועי ראש. ב] ולגבי נטילת ידים משמע בפמ״ג (משב״ז ל״ט) דלהט״ז הוי היקש גמור וצריך עד הפרק כבעבודה, ועיין בשו״ת הרדב״ז (ח״ב סי׳ תשע״ח) דנשאל אם צריך לברך על נטל״י לנש״כ והשיב דפשיטא דצריך לברך דהא מצות עשה של תורה לקדש ידיו בשעת עבודה וברכת כהנים עבודה היא דכתיב לעמוד ולשרת ולברך בשמו, דמשמע דיש חיוב נטילה מה״ת לנש״כ, ובמהרש״ם (ח״ח או״ח סי׳ כ״ה) תמה עליו דא״כ למ״ל קרא דשאו ידיכם קודש וע״כ דאפילו להט״ז דהוקש ברכה לשירות ה״מ לענין דיני נשיאת כפים עצמה אבל לא הנטילה דמקודם, וכתב דגם הרדב״ז נתכוון לזה. ג] ולגבי לילה יש מבוכה בהראשונים דהרא״ש (יומא פ״ח סי׳ כ׳) והגה״מ (הל׳ תפלה פ״ג אות ה׳ ופט״ו אות ב׳) הביאו דיעות שלא לישא כפים בלילה כיון דהוקש ברכה לשירות, אולם לדידן הרי אינו אלא אסכמתא למקצת פוסקים, וגם בלא״ה הא מצינו שירות בלילה כגון באברים ופדרים וכן איתא במהרי״ל מובא ברמ״א הל׳ יוה״כ סי׳ תרכ״ג, ובגבורת ארי תענית ריש פ״ד תמה ג״כ דודאי יש שירות בלילה. ד] ולגבי טמא באמת הדבר תמוה מאחר דיש כל פסולי עבודה להט״ז א״כ איך נושאין כפים בזמה״ז שכולנו טמאי מתים. והפמ״ג נתקשה בזה בשני מקומות וכתב שני ישובים דבמשב״ז סקל״ה כתב דאפשר לא הוקש לשירות אלא במקדש [אולם זהו דלא כהט״ז שכתב כמה פסולים בזמה״ז להלכה מחמת האי היקישא], ובמשב״ז סקל״ט צידד לתרץ דכמו דטומאה הותרה בציבור כמו״כ הותר לנש״כ, אולם הקשה מזב דלא הותר בציבור יעו״ש.

ב] והכל תמהו עליו (אליה רבה, וכן מוכח במג״א, ולבושי שרד, ושבות יעקב, ועוד) דאישתמטתיה סוגיא ערוכה בתענית דף כז. שהקשו כקושיתו דמאחר דאיתקש למשרת נימא דבע״מ פסול בו, ותירצו דהאי היקש הוא אסמכתא דרבנן וילפינן לקולא ולא לחומרא. ומצד קושיתו מהא דעמידה כבר כתבו התוס׳ במנחות דף קט. ובסמ״ג (עשה כ׳) דרק לעמידה הוקש ולא לדבר אחר, ולכן כל שאר מילי הוי מדרבנן, ועכ״פ נמצא דבין מה שכתב הט״ז לפסול שתויי יין מה״ת ועוד פסולים הם דלא כהגמ׳ דמפורש דהוי דרבנן, ובין מה שהקשה דלפסול בע״מ הוא גמ׳ מפורשת.

והפמ״ג (משב״ז ט׳) כתב להציל אדוננו הט״ז מכל אלו שהקשו עליו, דהט״ז הבין דת״ק ור׳ נתן בסוגיין נחלקו ממש בהך יסוד אי הוקש ברכה לעבודה, ונמצא דלת״ק דידן ליכא הכרח דהוקש ברכה לעבודה משא״כ לר׳ נתן דמזה ילפינן דהמברך בישיבה לא עשה ולא כלום. ועפי״ז כתב דסוגיא דתענית (דף כז.) דמפרש דהך היקש הוא מדרבנן קאי כת״ק דסוגיין, אבל לר׳ נתן באמת לא דיבר הש״ס ע״ז כלום, ושוב קם הקושי לדוכתיה מ״ט לא נפסל בע״מ לדעת ר׳ נתן, ושפיר הוצרך הט״ז לתירוצו וגם י״ל דכל הנך פסולים הם מה״ת[קסז], (ורק הרבה הקשו ע״ז דא״כ יהא טמא מת פסול לנש״כ, כמבואר בפמ״ג וקר״א ועוד, ואכמ״ל).

והנה ברמב״ם משמע כדעת הט״ז שכתב בפט״ו ה״ג דכהן שעבד עבודה זרה אע״פ שעשה תשובה אינו נושא כפיו לעולם שנ׳ לא יעלו כהני הבמות וכו׳ **וברכה כעבודה שנ׳ לשרתו ולברך בשמו.** ועוד כתב (ה״ד) דכהן ששתה יין אינו נושא כפיו עד שיסור יינו מעליו לפי **שהוקש ברכה לעבודה.** ומקשין ע״ז מסוגיות הגמ׳ דמשמע דילפינן ליה ממקו״א עין בשבות יעקב (ח״ב סי׳ א׳) ובלח״מ, ועכ״פ פשטות דברי הרמב״ם כהט״ז. וכן הב״ח כתב לפסול ערל משום דאיתקש לעבודה (מובא במג״א סקנ״ד), ובש״ך כתב דאונן אינו נושא כפיו כיון דאסור בעבודה ״ונשיאת כפים עבודה היא״ (מובא במג״א סקס״ד). ומכל הנך שיטות מתבאר על דרך הט״ז דיש בו דיני עבודה לכמה הלכות.

אולם אע״ג דיש כמה מקורות לאשווי נש״כ כעבודה מ״מ אין הכרח לומר חידושו של הט״ז והפמ״ג לעשות מחלוקת הסוגיות, וכפשוטו לעמידה הוי היקש גמור (כמש״כ התוס׳ והסמ״ג כמובא לעיל) ובע״מ בודאי הוי מדרבנן, אלא דיתכן דצריך לחלק בין הנושאים ולפעמים הוי פסול מה״ת מן הדין, ולפעמים אינו מדן הדין, ורק צ״ע פשר הדבר שיהא בע״מ כשר וערל פסול וכדו׳, ומהו גדר הדברים.

ושמעתי מדודי הרה״ג **ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ישוב** לכל הקושיות עפ״י יסוד אחד, דהנה בהל׳ עבודה יש שני מיני פסול, יש פסולי עבודה, ויש פסולי כהונה, וכגון הא דא״א לעשות עבודה בלילה אינו פסול כהונה אלא בהעבודה, וכן עמידה הוא אחד מדיני עבודה, ולזה הוקש ברכה לשירות דיש לברכה דיני שירות ועבודה. וכן כל ״פסולי עבודה״ נכללין בהיקש דברכה לעבודה, והנה ערל יש לדון אי הוי פסול עבודה או פסול בהכהן, ועיין בגמ׳ זבחים דף כב. דפסול ערל נלמד מקרא דכתיב ביחזקאל כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני, ומדכתיב לשרתני משמע דהוי פסול בגוף העבודה ולא בכהן העובד, ושפיר כתב הב״ח לפסול ערל לנש״כ.

וכמו״כ י״ל לגבי המיר דתו, דהנה עיין באור זרוע (סי׳ קי״ב) שכתב ולענין לעשותו שליח ציבור נראה בעיני דאם היה בכה״ג כהן הפסול להקריב לא יהא שליח ציבור. והנה זה פשיטא דהש״ץ אינו צריך להיות כהן, אבל מ״מ הוי כעושה עבודה, ושפיר שייך פסולי עבודה לגבי הש״ץ ושפיר פסל המיר דתו כיון דהוי פסול עבודה וא״ש דברי הרמב״ם דפסל המיר דתו לנש״כ משום דברכה כעבודה.

קסז. אולם לפי״ז כל אלו הפסולים במחלוקת שנו, ונחלקו ת״ק ור׳ נתן באונן וערל ושתוי וכו׳ דלת״ק כולן אינן אלא מדרבנן, ונמצא חידוש גדול דהרבה דיני נש״כ הוא מחלוקת תנאים אי נפסלו מה״ת ודו״ק היטב וצ״ת.

ובן שתויי יין הרי כתיב בפ׳ שמיני ״בבואכם״ דהיינו שאינו פוסל אלא לענין גוף העבודה ולא מצד הגברא[קסח], וא״כ כל אלו הדברים הוי דין גמור לגבי נש״כ, אבל פסול כהונה כגון בע״מ וכדו׳ לא ילפינן לגבי נש״כ.

וכבל הך יסוד מפורש בפנים מאירות שכתב (ח״א סי׳ קפ״ו) וז״ל דדוקא לענין פסולי כהנים מצד עצמותם בזה דינן כגון בעל מום ושתויי יין דאמרינן דהוי מדרבנן ואינו אלא אסכמתא אבל מה שצריך הכהן לעשות בשעת עבודה איתקש שפיר ברכה לשירות והוי לימוד גמור בין לענין עמידה ובין לענין נשיאת כפים, עכ״ל. ודו״ק היטב בכל זה.

ג] אולם המג״א (סקנ״ד) חלק בתוקף על הט״ז ודעימיה, וחיליה מסוגיא דתענית הנ״ל דמפורש דלא איתקש אלא לקולא להתירו בחרצן ולא לחומרא לפסול בעל מום, וגם הרבה פסולים שנמנו בפ״ב דזבחים שכשרים לנש״כ. וכן כתב הסמ״ג דמומר כשר לנש״כ דלא הוקש לעבודה אלא לענין עמידה כדאיתא בסוטה ובתענית. והא דכתב הרמב״ם לפסול מומר משום דברכה כעבודה כוונתו דקנסינהו לנש״כ כמו דנקנס לענין עבודה, אבל היכא דליכא קנסא מודה הרמב״ם דכשרים לנש״כ דתלמוד ערוך הוא. והמשיך המג״א (סקס״ד) לחלוק על הש״ך לענין אונן דל״ש לפסול משום עבודה וכמש״נ ורק משום דאינו בשמחה לא ישא כפיו ע״ש.

ובן דעת האליה רבה (סקנ״א וס״ח) דלא הוקש כלל למשרת אלא להתירו בחרצן, וכן מורין דברי הב״י (כדמובא בט״ז סקל״ה), ועיין בביאור הלכה (סעיף ל״ז ד״ה ואם נאנס) שכתב דלהלכה רוב הפוסקים ס״ל דהיקש ברכה לשירות אינו אלא מדרבנן יעו״ש.

פלוגתת רש"י והרמב"ן אי אהרן בירך ברכת כהנים ויישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם מה להלן בנשיאות כפים אף כאן בנש"כ. ויש בזה מחלוקת יסודי בין רש״י והרמב״ן (בפ׳ שמיני שם) בגדר הך ברכה שעשה אהרן, דרש״י פי׳ שברכם ״ברכת כהנים״, והרמב״ן חלק עליו דהיה ברכה בעלמא כעין ברכת שלמה בבנין המקדש. ויש כמה ראיות לרש״י (דמפורש בירושלמי ותו״כ דברכה זו סתומה ונתפרשה במקו״א דכתיב כה תברכו, וכן ילפינן כמה דברים מהא דבירכם אחר העבודה) ורק הקשה המל״מ (פי״ד ה״ט) דלרש״י למ״ל גז״ש לנש״כ הא היא היא נש״כ. ותי׳ דצ״ל דהוצרך הגז״ש שלא לפרוך מה להלן דהיה כה״ג ור״ח ועבודת ציבור, ועוד תי׳ דדלמא רק אחר הגז״ש ידעינן דבירך ברכת כהנים. אולם עיין בפמ״ג (משב״ז ט׳) שתי׳ בזה״ל וי״ל עוד דאהרן מעצמו נשא כפיו, אבל לא שיהיה מצוה ועיכוב בכך ולכך יליף גז״ש, עכ״ל ויש לציין לזה דברי הבן יהוידע (מובא להלן דף לט.) דאהרן חידש ענין זה של נשיאת כפים בשעת ברכת כהנים, וזכה שיהא נקבע למצוה לדורות ולכן אומרים אשר קדשנו בקדושתו של אהרן ע״ש.

אולם הרבה הקשו דאהרן היה יחיד ומבואר להלן דרק בשנים קורא כהנים ורק אז יש חיוב נש״כ, ועיין בקר״א שכבר התעורר בזה, ובשו״ת ראשית בכורים לר׳ בצלאל הכהן (סי׳ ד׳) בתשובתו הידוע לענין שומע כעונה בברכת כהנים שכתב דמהני והוסיף תוך דבריו בזה״ל ובאמת דבזה א״ש פשטיה דקרא דוישא אהרן כו׳ ויברכם די״ל דבניו שמעו ממנו אז (וע״ש ברמב״ן ז״ל), עכ״ל. ומבואר דתי׳ דאע״ג דרק אהרן אמר הברכה מ״מ בניו יצאו ע״י שומע כעונה ושפיר היה קיום של שנים. ושמעתי בשם ר׳ יצחק קוזלוויץ שליט״א שדייק דמהקרא משמע דרק אהרן נשא ידיו אל העם ולהנ״ל מוכח דכהן שיוצא ברכה״נ בשומע כעונה אינו צריך לישא כפיו ולכן לא הוצרכו בני אהרן לישא כפיהם אלא אהרן לחוד שהוא הוציאם.

ויש לציין מראה מקום נפלא בענין זה דעיין במעיין החכמה (דף פג.) לבעל עצי הארזים שכבר נתקשה בזה דאהרן היה יחוד וצריך לכה״פ ב׳ כהנים ותי׳ דיש שני דינים בנש״כ א׳ מצד עבודה דהעבודה מחייב הנש״כ ולזה א״צ קריאה כלל, ב׳ יש פרשת כה תברכו ובזה המחייב הוא הקריאה לכהנים לברך את ישראל, ועפי״ז תי׳ דבאהרן לא נצרך לקריאת כהנים וגם ביחיד היה חייב כיון דהיה בסיום העבודה וחלק ממנה, משא״כ כשאינו שייכת לעבודה צריך קריאת כהנים ולזה צריך שנים ג״כ יעו״ש.

קסח. יש לציין דדודי אמר דבריו להט״ז דשתוי נפסל מה״ת וצ״ל דהוי פסול בעבודה, אולם הפנים מאירות עצמו ביאר דבריו גם כסוגיא דתענית דשתוי הוא מדרבנן ולפי״ז צ״ל דשתוי הוי פסול בהגברא ודומה לבע״מ כמבואר בהמשך בלשונו. ובאמת עיין בשירת נתן (לדודי שליט״א) שכתב שם (להיפוך מכאן) דשתוי הוי פסול בהגברא ולא בהעבודה, וכך צ״ל להפנים מאירות כפי חשבון הנ״ל.

ולדבריו מתבאר גם דברי המהר״ם מינץ (סי׳ י״ב) דנסתפק במי שלא עקר רגליו בעבודה ואמרו לו לעלות **אם** צריך לעלות (ומובא ספיקתו להלכה בא״ר סקט״ז, ובמ״ב סק״ט), וביאר שם ספיקתו דדלמא הא דכל כהן שלא עקר רגליו בעבודה אינו עולה היינו כשלא קראו אותו דומיא דאהרן דלא קראו לו לעלות, אבל בקראו לעלות גם בלי עליה בעבודה חייב ע״ש, וכתב דדוחק לומר כן דמהכ״ת לחלק בזה, וגם דלמא אמרו לו לאהרן לברך. ולדברי המעין החכמה הנ״ל מובן היטב הך צד, דבאמרו לו לעלות חייב משום פרשת כה תברכו גם בלי דיני עבודה ואז א״צ לעקור רגליו בעבודה, ודו״ק.

פלוגתת רש״י ותוס׳ אי ילפנין מכל הימים שלא להצריך עבודת ציבור

רש״י ד״ה **וכתיב כל הימים.** ולא תיקשי לך תו ראש חדש ועבודת צבור, עכ״ל. ומבואר דילפינן מכל הימים לרבות שא״צ עבודת ציבור. ותוס׳ תמהו הא בכל הימים איכא עבודת ציבור כגון תמיד, וכתב דאגב שיטפיה נקט ליה. ונראה דמכאן היסוד לכל סוגיא דברכת כהנים, דנחלקו רש״י ותוס׳ אי נתרבה בהך היקש שלא להצריך עבודה או לא. דלרש״י יש גזה״כ של כל הימים דגם היכי דליכא עבודת ציבור שייך נש״כ, ומסתמא א״צ עבודת יחיד ג״כ דאין לו תוקף לענין נש״כ. וע״כ דנתרבה מהך דרשא חפצא של ברכה לחוד וכך הוא דעת רוב האחרונים (קר״א והביאור הלכה ועוד) דהא דאין נשיאות כפים בלא תפלה הוא רק מדרבנן. וכתבו הקר״ס והלבוש דנלמד בגבולין מכל הימים והיינו כרש״י. אולם לתוס׳ אדרבה בהך כל הימים מיירי כשיש תמיד, ואדרבה מזה נלמד דאין לרבות בזמה״ז בלי תפלה. והא דיש ברכת כהנים בזמה״ז היינו רק בהדי עבודת התפלה דהוי במקום עבודת ציבור, ויש לו תוקף מה״ת של עבודת ציבור[קסט]. ולפי״ז ברכת כהנים שאינו תוך שמו״ע של חזרת הש״ץ אינו כלום מה״ת. והארכנו בזה בחילוקי השיטות הסברות בסימן י״ז.

משמעות רש״י דלא ברכו בשם המפורש בנוב וגבעון

רש״י ד״ה **מסורם הוא וכו׳ באהל מועד שבמדבר ובשילה ובבית עולמים, עכ״ל.** נראה לדייק מרש״י דלא הזכירו שם המפורש בנוב וגבעון אלא במשכן שבמדבר ושילה ובית עולמים.

וראיתי בספר תורת הבמה (פ״ח סי׳ י׳) שהביא שכבר דייק כן הנצי״ב (עמק הנצי״ב, נשא פיסקא ל״ט) מדברי רש״י כאן, וביאר דס״ל לרש״י דבבית הבחירה היה גילוי שכינה ג׳ פעמים בשנה בשעת ראית פנים דכתיב יראה יראה, והיינו דוקא במקום אשר יבחר שנאמר בו דין ראית פנים, אבל מקום הבמה גדולה דנוב וגבעון ס״ל לרש״י דלא נבחר ע״פ ה׳ ולא היה שייך ביה גילוי שכינה בשעת ראית פנים וכתב הנצי״ב דהרמב״ן בפ׳ ראה (ט״ז י״א) הסתפק בזה ולרש״י היה פשוט דלא היה נוהג דין עליה לרגל בנוב וגבעון משום דלא היה שם גילוי שכינה.

והוסיף בספר הנ״ל דבפסיקתא זוטרתא (מדרש לקח טוב שמות פרק כ׳ אות כ״א) מבואר דאף בנו״ג הותר להזכיר שם המפורש וז״ל בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך בכל המקום יכול בכל מקום ת״ל אשר אזכיר את שמי זו בית הבחירה שנאמר והיה עיני ולבי שם כל הימים (מלכים א׳, ט׳ ג׳) ואומר והיה המקום אשר יבחר ה׳ אלהיך מכל שבטיך וגו׳ (דברים י״ב י״א) אם כן מה ת״ל בכל מקום **לרבות נוב ושילה וגבעון** מלמד ששם המפורש אסור להאמר בגבולין ע״כ.

פלוגתת רש״י והר״ן אי קורא כהנים שיעלו לדכון או שיהפכו פניהם

רש״י לשנים קורא כהנים.. כשגמר ברכת הודאה קורא אותן כהנים והן הופכין פניהם, עכ״ל. ועיין בר״ן במגילה (כד:) שכתב דלכאורה מאחר דכהנים צריכין לעלות בעבודה א״כ יש לקרותן לעלות מקודם לזה, אולם העיר מרש״י במכילתין דעוקרין רגליהם מאיליהם בעבודה, ולאחר הודאה קורא כהנים, ובאמת ברש״י כאן משמע דהקריאה הוא שיהפכו פניהם לעומת

קסט. ואצלי זה דבר יסודי דגם מה״ת יש לשמו״ע מקצת דיני עבודה אפילו מה״ת ובזה שייך ברכת כהנים, וראיתי מי שכתב דבלי אמירת רצה אינו יכול לישא כפיו אפילו מה״ת. ויש לציין דוגמא לזה דעיין בפרישה (סי׳ קכ״ח) שכתב דשותה יין שיכול לדבר לפני המלך מותר בתפלה אבל כיון דאסור בעבודה, ולכן לכתחילה לא יתפלל. והיינו כנ״ל דיש דינים מסויימים רק מצד עבודה. וכן עיין בחת״ס (שו״ת או״ח סי׳ כ״ג) דמי שאינו מכוון כראוי תפלתו פגול ואינו קרבן כשר, ובודאי מ״מ יד״ח תפלה, ורק חסר לו השם עבודה. וכן עיין בט״ז בסי׳ ק״כ דרק תפלה בזמנה הוי במקום קרבן, ושאר תפלות הוי כתפלה בלי מעלת עבודה והקרבת קרבן, והארכנו בזה בסימן.

הציבור וא״כ אדרבה המתינו לומר כהנים עד שהגיעו להדוכן ופניהם כלפי ההיכל, וכן ברש״י ד״ה אמור להם מפורש דהש״ץ מזהיר אותם לברך, והיינו ג״כ כנ״ל דאינו מזהירן שיעלו לדוכן, אלא שיברכו, ונמצא דפליגי רש״י והר״ן אם קריאת כהנים הוא ש״יעלו״ לדוכן, או ש״יברכו״.

תוד״ה וכתיב כל הימים.. וברכו את העם ג׳ ברכות אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים, עכ״ל.

ומבואר דברכת כהנים ר״ל ברכת כהנים כפשוטו, אולם בתוס׳ ברכות דף יא: כתבו דאין זה ברכה״נ אלא שאמרו פסוקי ברכת כהנים כמו שהש״ץ אומר אלקינו ואלקי אבותינו ברכנו בברכה משולשת וכו׳ יברכך וכו׳ (עיין תפא״י תמיד פ״ה אות ז׳), דהא עדיין לא עמדו על הדוכן עד אחר הקטרת האימורים. וברש״ש כאן העיר בסתירת דבריהם. ועיין בשיעורי רבותינו (עמוד) מה שהאריך הרב פאלאר זצ״ל בענין נקודה זו.

ואגב בענין הך אמירת פסוקים שאומר הש״ץ ברכנו בברכה וכו׳ יברכך וכו׳ ראיתי בנצי״ב (העמק דבר פ׳ שמיני, ופ׳ נשא) דבר מחודש מאד דילפינן מקראי הנך שני אופני ברכת כהנים, וכה תברכו היינו אמירת הפסוקים בשעת תפלה ע״י הש״ץ. ואמור להם היינו בנשיאת כפים ובאמירה לישראל.

פלוגתת תוס׳ והרמב״ם אי נשאו כפיהם רק בתמיד של שחר בא״ד. וה״ה במוספין ובתמיד של בין הערבים, עכ״ל.

ובמפרשים העירו דהרמב״ם חולק שכתב כיצד נש״כ במקדש הכהנים עולין לדוכן אחר שישלימו הכההנים עבודת תמיד של שחר וכו׳. ולא הזכיר מוספין ותמיד של בין הערבים. וקשה דהא בה״א כתב דבגבולין נשואין כפיהם בשחרית ובמנחה ובנעילה, ומ״ש מקדש וגבולין, ובקר״א כתב דלא רצו להזכיר שם המפורש אלא מצד ההכרח ולכן רק בגבולין נשאו כפיהם בכל פעם. אולם לפי מה שבארנו דנחלקו הרמב״ם ותוס׳ אי עבודה מעכבת, יתכן דגם נחלקו אי העבודה מחייבת בנש״כ ותוס׳ לשיטתן ס״ל דכל עבודה מחייב עוד ברכה״נ, ועיין בחלק הביאורים מה שכתבנו בכל זה.

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א אמר ליישב דעת הרמב״ם עפ״י יסוד ששמע בשם ר׳ לייב מאלין זצ״ל, דהנה מס׳ תמיד הוא כל סדר הקרבת הקרבנות בכל יום ויום והקטרת הקטורת והדלקת המנורה, והמוספין וכו׳ וכו׳, ובסוף המס׳ תנן ״זה סדר התמיד לעבודת בית אלקינו״ והנה עשו כמה עבודות וקרבנות אחר התמיד, וולמה נקרא הכל ״סדר התמיד״ וביאר ר׳ לייב דיש דין של ״עליה השלם״ דהכל נגרר וחלק של סדר עבודת התמיד. והוסיף דודי ששמע מר׳ מאיר הלוי סאלאוויציק שליט״א דיוק בדברי הרמב״ם כשהביא כל הכלים וכתב (הל׳ בית הבחירה פ״א ה״ו) בזה״ל ועושין במקדש שבעה כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח וכו׳, עכ״ל. ודייק למה מקרי מזבח לעולה ולשאר קרבנות, הו״ל לומר רק לקרבנות ומה מתייחד לעולה, ואמר דהכל מתייחס לעולת התמיד ושפיר מקרי דנעשה להעולה.

ולפי״ז מתיישב בפשיטות די״ל דליכא דין לישא כפיהם בכל עבודה, אלא דיש דין שיהא נש״כ שייכת להעבודה, ולכן במקדש כיון דכבר נשאו כפיהם בשחרית הרי בכל סדר עבודת היום כבר נתפס קיום של נש״כ וא״צ לעשותו עוד, משא״כ במדינה שמברכין בשעת תפלה הרי לגבי ג׳ תפלות שביום כל תפלה ותפלה הוא בנפרד ויש שחרית ומנחה ומעריב ושפיר צריך נש״כ בכל תפלה ותפלה [חוץ ממנחה משום שכרות].

ביאור דעת רבינו הלל דכינוי ר״ל אפילו קל ואלקים וכו׳ תוד״ה או אינו אלא בכינוי. רבינו הלל פי׳ בספרי

בכינוי כגון קל אלקים צבקות[קע], ולא מסתבר דהיכי תיסק אדעתא לשבושי קרא למימר יברכך אלקים במקום שם בן ד׳ אותיות, עכ״ל. והתמיה קיימת איזה ס״ד יש לשנות מה שכתוב בתורה בפירוש יברכך ה׳, ולומר יברכך אלקים.

ובאג״מ (ח״א סי׳ ל״ב) ביאר באופן נפלא, דבכל קרי וכתיב הוי כקורא מה שכתוב בתורה, ולכן צריך להסתכל בפנים דהקרי הוא קריאתו של הכתיב, אולם בהא דאמרינן לגבי שם הוי״ה לא כשאני נכתב אני נקרא, יתכן דגרע מקרי וכתיב דאין לומר דקריאתו

קע. יל״ע למה לא הזכיר גם א״ד בתוך אלו השמות, ולכאורה בזה פשיטא דמהני וק״ק שלא הזכירו. ואפשר אדרבה בהך ס״ד דאין לברך בשם המפורש כמו״כ אין לברך בשם א״ד דהוא קריאה של שם הוי״ה וכמו שנקט הגרי״ז, וצריך לברך דוקא בכינוי. אולם בזה יהא קושית התוס׳ עליו יותר חמירא דכתיב הוי״ה ויש דין שבדוקא לא יהא שם המיוחד.

של הכתיב הוא כפי הקרי דהא בביהמ״ק אומרים אותו ככתבו, וע״כ דאינו קרי וכתיב. אלא דיש גזה״כ דאין להגיד שם המפורש אלא להשתמש בכינוי במקומו. ועל כן נחלקו תוס׳ ורבינו הלל אי קריאת אדנות הוי קריאה של השם הכתוב כשאר קרי וכתיב, דרבינו הלל נקט דאינו קריאת אותו מלה, ולא דמי לקרי וכתיב ג״כ, אלא ״הוא דין דכאן לא יאמר מה שנכתב וגם מה שנקרא אלא ממש שם אחר שלא הוזכר כאן לא בכתיבה ולא בקריאה״. ומאחר דאינו קריאת אותו מלה אלא כינוי אחר א״כ מה לי א״ד או קל או אלקים או צבקות. והתוס׳ חלקו ע״ז וס״ל דא״ד הוא קריאתו של שם הוי״ה ככל קרי וכתיב ושפיר צריך לברך דוקא בא״ד.

וכתב האג״מ דיש בזה שני נ״מ להלכה א׳ בברכת כהנים דגבולין דמברכין בכינוי, דלרבינו הלל בדיעבד יוצאין בכל השמות משא״כ לתוס׳. ב׳ ועוד נ״מ בנטף שעוה בס״ת על שם הוי״ה אם צריך להוציא ס״ת אחרת, דבכל קרי וכתיב צריך להוציא ס״ת אחרת כדי לקרות הקרי מתוך הכתיב, אבל לגבי שם הוי״ה יהא תלוי בפלוגתא הנ״ל דלרבינו הלל א״צ להוציא ס״ת אחרת כיון דאינו קריאת אותו מלה כלל משא״כ לתוס׳.

ב]וכל זה הוא במשנתו של רבינו משה, אבל בחידושי מרן ריי״ז הלוי (פ׳ ואתחנן) נקט דלא ככל זה אלא כל קרי וכתיב אין הקרי קריאתו של הכתיב אלא כקורא על פה, ורק בשם הוי״ה יש גזה״כ מיוחדת דקריאתו של הוי״ה הוא בא״ד. ועפי״ז ביאר בספרו (הל׳ ע״ז פ״) בדברי הרמב״ם שכתב שם דמברך את השם אינו חייב אלא בשם המיוחד ואעפ״כ חייב בין על הוי״ה ובין על אדנות, וקשה הא אינו שם המיוחד, וביאר בגרי״ז דזהו אופן של קריאת שם הוי״ה יעו״ש (ובאג״מ או״ח ח״ד סי׳ כ״ד הביא דברי הגרי״ז ולא הסכים עמו).

אולם גם להגרי״ז יש לפרש פלוגתת רבינו הלל ותוס׳ כהאג״מ רק בנוסח אחרת, דרבינו הלל נקט דאדנות אינו קריאה של שם הוי״ה ועל כן הבין דליכא שום חילוק בין אדנות וקל ואלקים, אבל תוס׳ הבינו כהרמב״ם עפ״י הגרי״ז דאדנות הוא קיום קריאתו של שם הוי״ה וא״כ פשיטא דאין לשבושי קרא לומר שם אחרת. וא״ש תוס׳ לשיטתייהו שכתבו בשבועות (דף לה.) דגם שם אדנ״י נקרא שם המיוחד ע״ש.

ולכאורה יוצא גם השני נ״מ של האג״מ א׳ בנטף שעוה על שם הוי״ה דלרבינו הלל יכול לקרות א״ד בע״פ, ולתוס׳ צריך לקרות בכתב. ב׳ ולענין ברכת כהנים בגבולין דלרבינו הלל יוצא בקל ואלקים גם למעשה, ולתוס׳ צריך אדנות, כך הבנתי מתחילה.

ג]אולם אחר זמן רב האיר ה׳ את עיני ונראה דמסתבר דלא כזה, דהנה תוס׳ הקשו על רבינו הלל ״דהיכי תיסק אדעתא לשבושי קרא״ וצ״ב שנקטו לישנא דתיסק אדעתא הא גם למעשה כן הוא לרבינו הלל דאפשר לומר קל ואלקים בגבולין. ועוד הערוני דעיין בחידושי מרן ריי״ז הלוי הנ״ל שכתב דוגמא להא דאדנות הוא קיום קריאת שם הוי״ה הוא לענין ברכת כהנים וכדומה דנאמר ״דינא דכה תברכו דהכהנים צריכין לברך דוקא בשם זה הכתוב בפרשה ובזה הוא דנאמרה ההלכה דבקריאה זו של אדנות חשיבא שקראו וברכו את ישראל בשם הוי״ה שהוא הכתוב פרשה״. ומבואר מדברי הגרי״ז דבר יסודי דהך דינא דכה תברכו בשם המפורש נאמר גם בגבולין ומתקיים ע״י אדנות (ועיין בגמ׳ מה שכתבנו בזה). ולפי״ז יש להעיר לרבינו הלל איך מתקיים הך גזה״כ של כה תברכו בשם המפורש בגבולין.

ונראה לפרש דבאמת לא פליגי רבינו הלל ותוס׳ בלומדות של הגרי״ז, ולכו״ע אדנות הוא קריאה של שם הוי״ה וכדביאר הגרי״ז דדבר זה מוסכם הוא, אולם כבר כתב הגרי״ז דאעפ״כ לא בכל מקום הוי כקריאת שם הוי״ה אלא כשיש סיבה שיהא כקרא שם הוי״ה. ולפי״ז נראה דזהו שו״ט של הגמ׳, דבתחילה כשהגמ׳ אמר ״או אינו אלא בכינוי״ היינו דליכא דין של שם המפורש כלל, וא״כ א״צ שיהא אדנות קריאתו של הוי״ה, ואז טען רבינו הלל דא״כ יכול לומר קל ואלקים, אבל לאחר דילפנן מדכתיב ושמו את שמי דהיינו שמי המיוחד, א״כ יש גזה״כ שיברכו בשם המפורש, ואז שוב הדר דינא דגם בגבולין צריכין לברך בשם המפורש וזה מתקיים ע״י אדנות דהוי קריאתו של שם הוי״ה וכמו שכתב הגרי״ז להדיא.

ונמצא דכל פלוגתת רבינו הלל ותוס׳ הוא רק בהה״א דליכא דין של הוי״ה כלל, אבל לאחר הקמ״ל רבינו הלל ותוס׳ הם שוין דצריך דוקא אדנות. ובזה א״ש קושית התוס׳ דהיכי ״תיסק אדעתין״ לשבושי קרא

ולומר דליכא שום דין של הוי״ה הא כתיב הוי״ה, אבל למסקנא הכל א״ש היטב, ולפי״ז להלכה למעשה אין לברך בגבולין באלקים וקל ודו״ק היטב.

ד] הקשינו לעיל [אות א׳] על רבינו הלל איך קס״ד לשנות מה שכתוב בפרשה. ודודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** הגיד ששמע בשם מרן הגרי״ז דביאר דדינא דברכת כהנים הוא ״ושמו את שמי על בני ישראל״ ונלמד מהכא דיש דין מיוחד לברך ישראל ב״שמי״, דהיינו בשם ה׳ ועל כן הא דצריך להזכיר יברכך ה׳ אינו בשביל דזהו מה שכתוב בהפסוק אלא משום דצריך להשתמש בשם ה׳ לברך ישראל, וכיון דעיקר דינו הוא מצד ושמו את שמי אז כל שנכלל ״בשמי״ שפיר מועיל שיתקיים ברכת כהנים בשם ה׳, ועל כן הבין רבינו הלל דגם שאר שמות מהני לזה כיון דבירך בשם ה׳.

תלמוד לומר ושמו את שמי. והקשה הנצי״ב והרש״ש הא כתיב ולא תשבעו בשמי לשקר וילפינן מיניה כינויין ג״כ, וא״כ היכי נתמעט מדכתיב שמי שאר כינויין. והנצי״ב תי׳ דאילו היה כתוב ואמרו שמי היה שפיר קשה, אבל עכשיו דכתיב ושמו את שמי והיינו שיפרשו שמו, ואין זה אלא ככתיבתו של י״ה או כקריאתו של א״ד דהוא פירושו של הוי״ה, משא״כ בלא תשבעו לא כתיב ושמו אלא ולא תשבעו.

ביאור כוונת הריבוי לגרים ונשים

תניא אידך כה תברכו את בני ישראל, אין לי אלא בני ישראל גרים נשים ועבדים משוחררים מנין, ת״ל אמור להם לכולהו. וצ״ב לענין מאי נתרבו נשים וגרים. ודודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** ביאר דלהחרדים שיש מצות עשה על הישראלים להיות מתברך, א״כ שפיר ילפינן מקרא לרבות נשים וגרים לחיוב זה, דהיינו שיש מצות עשה גם על נשים וגרים להתברך מהכהנים.

אולם העיר דהמנ״ח (מצוה שע״ח אות ד׳) כבר נסתפק בזה, דהביא דברי החרדים, וכתב ע״ז המנ״ח דאפשר דנשים ועבדים אין מחוייבים במצוה זו לדעת הסוברים (רא״ש יומא פרק ח׳ סי׳ כ׳ וט״ז סקל״ה) דאין נשיאות כפים בלילה אפשר דהוא מן התורה דההיקש ברכה לשירות הוא היקש גמור, א״כ הוי ליה מצות עשה שהזמן גרמא ונשים עובדים פטורים, אולם לש״ס דילן (תענית כז.) דהוי רק אסמכתא אפשר לא מקרי זמן גרמא ונשים חייבות, ואח״כ כתב דמצאתי בריטב״א בסוכה דף לא: דמצוה דכהנים הוא לבד, עכת״ד.

ולפי״ז אכתי תקשי לדעת הרא״ש דהוי זמן גרמא א״כ נשים פטירי כמש״כ המנ״ח, ולדעת הריטב״א הרי בלא״ה ליכא מצוה כזו, וא״כ הדק״ל לענין מאי נתרבו גרים ונשים. והביא דברי הפמ״ג (א״א ל״ז) שכתב דנ״מ לענין קריאת כהנים, דגם נשים וגרים יכולין לחייב הכהנים לברך את העם ע״ש.

והנה נראה להוסיף דהפמ״ג קאי על דברי המג״א (שם סקל״ז), ומדברי המג״א משמע דעיקר הריבוי הוא לגבי גוף הברכה דכהנים מברכים כל איש ישראל, וגם גרים ונשים, ומאחר דהברכה הוא לכל יחיד ויחיד שפיר נתרבה גם גרים ונשים. ונראה דיש בזה נ״מ גם בלי קריאת כהנים דעיין בט״ז (סקי״ג) שכתב חידוש גדול דעניית אמן של הקהל הוא חלק וגמר של הברכה, ועל כן צריכין הכהנים להמתין עד שיגמור כל הציבור לענות אמן ואינו מספיק רוב הציבור, וגם אין יכולין לומר ״עשינו מה שגזרת עלינו״ כיון דהעשייה לא נגמרה כל זמן שיש קצת עונים ע״ש בדבריו. ולהמג״א הנ״ל נראה דגם יצטרכו להמתין גם לגרים ונשים לומר אמן כיון דגם הם הוי חלק מהברכה ודו״ק.

מ״ט הוצרכו לרבות עבד משוחרר דהוי כישראל לכל דבר

גרים נשים ועבדים משוחררים מנין ת״ל אמור להם לכולהו. בחידושי הגרי״ז העיר דהוי״ל לרבות עבדים שאינן משוחררים דומיא דנשים ולא עבדים משוחררים דנכלל בגרים, והביא הגרי״ז דבספרי הגי׳ עבדים סתם, וכן הגיה הנצי״ב בסוגיין, והוסיף הנצי״ב דהמג״א (סקל״ז) הביא דברי הגמ׳ וכתב עבדים סתם.

אולם אכתי קשה דהגרי״ז הראה דבספרי זוטא הגירסא כמו כאן דמרבינן עבדים משוחררים, וצ״ע כנ״ל, ויש להוסיף דקשה בתרתי א׳ דלגירסא דידן נמצא דעבדים שאינן משוחררים אינן בכלל ברכה ולמה יהיו גריעי מנשים, ב׳ ועוד למ״ל קרא לרבות עבדים משחוררים דדינן כישראל לכל דבר.

ונראה דעבדים כנענים גריעי מנשים, דהרי אמרינן דעבדים יצאו מכלל עכו״ם ולכלל ישראל לא באו, ומי הגיד לנו שזוכין לברכה הנאמרה לישראל, ומה שהערני לזה דראתי בהערות להגרי״ש אלישיב שפי׳ בהגמ׳ דאי לא גרסינן עבד משוחרר א״ש הה״א דהרי דלכלל ישראל לא בא, וא״כ בזה מתיישב גירסא דידן לענין הא דעבדים שאינן משוחררין גם למעשה אינן בכלל ברכה, ושוב מצאתי כן בהנצי״ב עצמו בעמק שביאר הס״ד וז״ל ולפי״ז אפשר גם לאחר הקמ״ל אין עבדים בכלל ברכה.

ונראה להוסיף ע״ז, דעיין מה שכתבנו במכתב ה׳ בענין טמטום הלב בגרים דנראה לדעתי דליכא שום טמטום הלב אצל גרים דע״י שמתגיירים וזוכין לנשמתא חדתא הויין כקטן שנולד, ואין להם הטמטום של גויותם, אולם יתכן דעבדים משחוררים שאני, דמאחר דגירותן נעשו בעל כרחך הרי ידוע דברי מהר״ל דלא אמרינן כקטן שנולד דמי בגירות בע״כ, וא״כ אפשר יש טמטום הלב בעבדים משוחררים יתר משאר גרים, ושפיר הייתי ס״ד דגם עבדים משוחררים אינן בכלל ברכה הקדושה הזה, וקמ״ל קרא דלכה״פ משחוררים הם בכלל ברכה, אבל קיימת הך ס״ד לענין עבדים ממש וכמו שכתבנו לעיל.

גדר דין פנים כנגד פנים ואי הוי מה״ת

פנים כנגד פנים. הרבה גדולי הפוסקים נתקשו מ״ט אינו מובא דין זה בשו״ע, ובפר״ח הביא שכבר נתקשה בזה בספר כנסת הגדולה (בהגהות הטור). והפר״ח תי׳ בתרי אנפי א׳ דכלל בדינא דקול רם כאדם האומר לחבירו, ואין דרך לומר לחבירו פנים כנגד עורף. ב׳ ועוד תי׳ דנכלל במה שכתב השו״ע (סעיף כ״ג) דצריכין הציבור להסב פניהם לנגד הכהנים.

בפמ״ג (משב״ז ט׳) הביא דברי הפר״ח ותי׳ בזה״ל וי״ל הנך ד׳ עיכובא הוה ודיעבד לא יצא משא״כ פנים לפנים אסמכתא בעלמא הוה ולא לעיכובא, עכ״ל. ומבואר דבר יסודי דדין פנים כנגד פנים אינו מה״ת כלל. ועיין בעולת תמיד (סק״ל) שתי׳ כעין הפמ״ג דפנים כנגד פנים אינו מעכב ולכן לא הוזכר בשו״ע.

ועיין בשו״ע הרב (סעיף כ״ג) שכתב ג״כ כהעולת תמיד דאינו מעכב והוכיח כן מבית הכנסת שכולם כהנים [ועיין כעי״ז בעמק ברכה (נש״כ) לענין קול רם כאדם האומר לחבירו דאינו מעכב מהא דבהכ״נ שכולה כהנים]. אולם בשו״ע הרב יש סתירה בזה דבסעיף כ״ג כתב כנ״ל דאינו מעכב, אולם בסעיף י״ז הביא פלוגתת הפוסקים מתי הכהנים מברכים ברכת המצות, וכתב דצריך שיברכו קודם שישאו ויפרסו ידיהם דנשיאת כפים הוא עיקר המצוה ״אבל החזרת פניהם אינה מגוף המצוה אע״פ שהיא מעכבת״ ומוכח דעתו דפנים כנגד פנים מעכבת וצ״ע. ועיין בסעיף מ׳ שכתב דלאחר שהציבור החזירו פניהם מכלפי העם ליכא בל תוסיף להוסיף איזה ברכה כיון דאינו פנים כנגד פנים (ומובא בביאור הלכה סעיף כ״ז), ובשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ ס״ב) הביא להעיר דהא דעתו שאינו מעכב וא״כ ליהוי בל תוסיף, והוכיח דגם כשחסר איזה פרט דאינו אלא לכתחילה מ״מ לא הוי בל תוסיף. אולם להנ״ל דיש סתירה בדברי השו״ע הרב יתכן דבסעיף מ׳ קאי כשיטתו בסעיף י״ז ודו״ק.

באלי׳ רבה (סק״ל) ובמאמר מרדכי (סקכ״א) תירצו עפ״י דברי רש״י שכתב כאן דאזהרת פנים כנגד פנים קאי על ישראל ולא על הכהנים, וא״כ שפיר לא הוצרך המחבר להביאו אלא בסעיף כ״ג בניהוג הציבור (ועיין להלן מה שכתבנו בזה בדברי רש״י), ובמאמר מרדכי כתב דלזה נתכוון הפר״ח כשכתב דהמחבר סמך על סעיף כ״ג.

ועיין במשנה ברורה (סק״נ) שכתב על כל דינים דסוגיין (לשה״ק עמידה נש״כ וקול רם) דכולהו מה״ת, ואח״כ כתב וז״ל עוד ילפינן בגמ׳ דצריך להיות פנים כנגד פנים וכתבו רוב הפוסקים וכמעט כולם דהני כולהו לעיכובא ואפילו בדיעבד לא יצאו באופ״א, עכ״ל. ומבואר דנקט דהוי מה״ת ומעכב, ויל״ע כאיזה תירץ הבין (דזה ודאי דלא כהפמ״ג ועולת תמיד ושו״ע הרב).

רש״י ד״ה או אינו וכו׳ שאין הציבור צריכין להסב פניהם לצד הכהנים, עכ״ל. ונתקשיתי טובא למה פי׳ רש״י הך דין פנים כנגד פנים על הציבור ולא על הכהנים, ועיין להלן דף מ. מה שכתבתי ליישב. אולם מצאתי באלי׳ רבה (סק״ל) כתב דדין פנים כנגד פנים הוא דין על הציבור והביא כן מרש״י, וזה נפלא. ובמאמר מרדכי (סקכ״א) כתב דלגבי כהנים פשיטא ופשיטא והשכל מחייבו שצריך שיהיו המברכים נגד המתברך, ורק נתחדש כאן דגם הישראלים צריכין לקבל הברכה, ועיין בפר״ח סקט״ז.

שומע כעונה בברכת כהנים [פלוגתת בית הלוי וחזו״א]

תניא אידך כה תברכו בקול רם או אינו אלא בלחש ת״ל אמור להם כאדם שאומר לחבירו. ומבואר דברכת כהנים צריך שהיא נאמר בקול רם. וידוע דברי הבית הלוי (סוף בראשית) שכתב דעפי״ז א״א לצאת ע״י שומע כעונה ״דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו וכמו דנפקא לן בסוטה מקרא דאמור להם״. ועיין בחידושי הגרי״ז כאן שהביא כמה מראה מקומות בהענין, דהחזו״א (סי׳ כ״ט סק״ג) העיר דשומע כעונה יש לו כל מעלות של המדבר וכדחזינן דמהני לשמוע מגילה מפי הקורא ויש לו מעלת קריאה תוך הכתב. והנצי״ב במשיב דבר (ח״א סי׳ מ״ז) העיר ממש כטענה הזאת ועל כן כתב דל״ש לפסול משום קול רם. אולם הרבה כתבו (י״א משם הגר״ח, ועיין עמק ברכה נש״כ ד׳, ואבי עזרי הל׳ תפלה פי״א הי״א ועוד) דאין כוונת הבית הלוי משום עצם

הגבהת הקול דקול רם, אלא דאיכא דין שיהא נאמר לאחרים ולגבי דין זה שיהא כאדם האומר לחבירו ל״ש שומע כעונה דעל שמיעתו ל״ש לומר דהוי כאומרו לחבירו.

ורק נראה להעיר דעיין בעמק ברכה (שם) שכתב דכל הך דין של כאדם האומר לחבירו אינו מעכב כדחזינן דבית הכנסת שכולם כהנים עולין לדוכן וליכא שומעין כלל, וכתב ליישב דעת הרמב״ם לגבי בל תוסיף עפי״ז. ולפי דבריו הרי כל הך דין שיהיו שומעין אינו מעכב וא״כ גם שומע כעונה מהני בדיעבד דרק חסר כאדם האומר לחבירו, ובבית הלוי משמע דלא כזה אלא דאינו יוצא כלל. וכן מפורש במכתבו של ר׳ שמחה זעליג (מובא כולו בעמ׳) שכתב לחזק דברי הבית הלוי וכתב שם להדיא דלא יצא כלל יעו״ש. וא״כ נראה דמוכח מבית הלוי ור׳ שמחה זעליג דלא כמו כל אלו שביארו דצריך שיהא הקהל שומע, אלא כמו שהבין מרן החזו״א דיש תנאי של קול רם ואז שפיר מסתבר דמעכב (וכמו שהביא במ״ב סקנ״ג), ומצד קושית החזו״א שערי תירוצים לא ננעלו [והרבה כתבו ליישב דהבית הלוי הבין ענין של שומע כעונה באופן אחר לגמרי ול״ק מהא דמגילה].

ועוד נראה להעיר דעיין בתוס׳ ד״ה או אינו, שכתבו דבאמת מצינו ללמוד דין קול רם מגז״ש דברכות הר גריזים והר עיבל דכתיב מפורש בקרא שיהא בקול רם, ותי׳ דלא איצטריך אלא לר״י דלא יליף ליה מגז״ש אלא מכה. והנה לכאורה התם ליכא דין של כאומר לחבירו, אלא שיברכו בקול רם כדכתיב בקרא, וא״כ איך כתבו התוס׳ דא״צ דרשת ״אמור להם״ בקול רם כאדם האומר לחבירו הרי צריך הקרא לדין החדש הזה שיאמר להקהל ונ״מ לשומע כעונה ועוד דינים, ומדכתבו דאפשר ללמדו מהר גריזים דליכא דין כזה, ע״כ דכל דין של קול רם הוא זה לבד שיהא בקול רם, ולפי״ז עכצ״ל דסברת הבית הלוי הוא כפשוטו דיש תנאי של קול רם, וא״כ שפיר צדקו טענת החזו״א דאפשר לצאת בקול רם של המברך, וצריכין ליישב דברי הבית הלוי באופ״א, ודו״ק היטב.

עוד סברות שלא יועיל שומע כעונה בנש״כ

ב] הנה נתבאר סברת הבית הלוי דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו ולכן לא מהני שומע כעונה, והחזו״א חלק עליו וכתב דשפיר מהני. ובעיקר הך נידון יש לציין עוד ג׳ סברות שלא יועיל שומע כעונה בברכת כהנים.

א׳ י״א דלענין אדם אחר מעולם לא נאמר שומע כעונה, דהיינו בין האדם והקב״ה הוי כאילו אמר את הברכה ע״י שומע כעונה, אבל כשצריך לדבר לנוכח אדם אחר לא נתפס כלפי אחרים שדיבר מחמת ששמע מאחרים, ועיין בשו״ת הר צבי (סי׳ נ״ז) ובקה״י (ברכות סי׳ י״ג) ובשיעורי ר׳ מיכל (כאן) שכתבו על דרך זה [וזה דומה לדברי העמק ברכה ורק בלי דינא דקול רם].

ב׳ ראיתי בעבודת דוד שהביא מהגאון ר׳ מרדכי גיפטר זצ״ל לצדד דל״ש שומע כעונה לאשווי ״חפצא של ברכה״ דאע״ג דהוי כדיבור לכל דיני דיבור, אבל כשרוצה לברך לא מהני שומע כעונה.

ג׳ והנצי״ב כתב (מרומי שדה, ומשיב דבר סי׳ מ״ז) דברכת כהנים הוא ענין של תפלה, וקי״ל דא״א להוציא בתפלה רק אינו בקי, ולכן א״א לצאת ע״י שומע כעונה. ואמרתי דלדבריו א״ש מנהג טריסט באיטליא דאפשר היו אינן בקיאין ושפיר יצאו ע״י שומע כעונה אע״ג דבעלמא לא מהני.

מנהג טריסט דאיטליא, ודברי האחרונים בזה

ג] וידוע דר׳ **בצלאל הכהן זצ״ל (אחיו של ר׳ שלמה הכהן בעל חשק שלמה) הביא בספרו ראשית בכורים (סי׳ ד׳) דראה אלו שנוהגים שלעולם יוצאים ע״י שומע כעונה וז״ל ובזה יש ליישב גם מנהג ק״ק טריעסט יצ״ו באיטליא וכו׳ והתפללתי בש״ק פ׳ שופטים בבהכ״נ ספרדים שם כבדוני אז בעז״ה להיות הכהן המברך כל ברכת כהנים לבדי בקול, וכל הכהנים שבבהכ״נ שעלו עמי יחד לדוכן שתקו אז ושמעו ממני לבד שכך מנהגם שם שכהן אחד לבד מברך לעם בקול ושאר הכהנים שעולין עמו יוצא בזה ע״י שומע כעונה לבד עכ״ל.**

ובמנחה חרבה כתב בשם ר׳ זלמן סנדר דאילו ידע הבית הלוי מנהג אטליא היה חוזר מדבריו, אולם בסוף הספר מובא מכתבו של ר׳ שמחה זעליג (והעתקתי אותו בעמ׳ לתועלת הלומדים) וכתב שם ״ואני אומר״ דמעולם לא היה מנהג כזה ורק אלו שלא ידעו לשה״ק בחרו הרבנים הרע במיעוטו שלא ישכחו שהם כהנים. ולדעתי דבריו תמוהין עד מאד וכי לא היה כהן אחד שידע לשה״ק, והרי בשבת קודש דשעבר קודם שבא ר׳ בצלאל הכהן מי נשא כפיו לכל הציבור, והרי אותו האיש מכיר לשה״ק וחייב מה״ת לברך את העם כשקראו כהנים, ואיך יעקור מצות עשה מה״ת, ומלבד דגם הבעל קורא ידע לשה״ק וכן הש״ץ וכן הרב וכו׳ וכו׳.

והוסיף ר׳ שמחה זעליג להוכיח דהוי מנהג טעות שהרי לא מצא בשום מקום שיהא מובא מנהג זה, אולם חפשתי הרבה בזה ומצאתי דבר נפלא שהמנהג הזה מובא כבר כמה מאות שנים.

דראה זה מצאתי בשו״ת ציץ אליעזר חט״ו סי׳ כ״א בשם הבית דוד שנתקשה על מתני׳ דמגילה דף כד. דהמפטיר בנביא נושא כפיו והכל תמהו הא כולם נשאו כפיהם, והבית הלוי כתב (שם) דאילו אפשר לצאת שומע כעונה היה מתיישב מתני׳ כמין חומר דהכוונה בזה שהוא מוציא כולם בנש״כ ורק כתב דנראה דלא מהני וע״כ דאין זה פירושא דמתני׳, אולם בבית דוד (על המשניות מגילה פ״ד מ״ה) כתב כהנ״ל וז״ל ובעיני נראה דלק״מ דוהוא נושא את כפיו היינו שהוא המברך בקול רם והאחרים העומדים עמו על הדוכן מברכין בלחש **וכמנהג הרבה קהילות קדמניות שבמלכות סאבוי״א בערי פיימונט״י**, ומתני׳ מסייעא למנהגם, עכ״ל.

והשושנים לדוד (שם) תמה עליו דזה נגד גמ׳ מפורשת דצריך קול רם, וכתב וכי זו בלבד כהן הוא ואידך כולהו חללים בתמיה, והוסיף דלא כתב זה חלילה להוציא לעז על מנהג אחינו שבערי פיימאנטי שבמלכות סאביא שנוהגין כן דחס ליה לזרעא דאבא דכבר ידוע דמנהגן של ישראל תורה היא ומנהג מבטל הלכה כיון דמסתמא נוסד ע״פ ווותיקין והכל לפי צורך השעה וכו׳, ורק דא״א לפרש מתני׳ כן.

וכתב בציץ אליעזר דנחלקו ממש בפלוגתת אחרונים הנ״ל אם אפשר לצאת שומע כעונה בברכת כהנים. אולם לדעתי קשה טובא דהבית דוד כתב ״והאחרים העומדים עמו על הדוכן מברכין בלחש״ ומוכח דשאר כהנים ג״כ אמרו הפסוקים, והא בכה״ג איך אפשר לצאת שומע כעונה, ולכאורה בזה גם להראשית ביכורים והחזו״א לא יד״ח, ואכתי תמוה איך נהגו כן.

אולם נראה דבאמת יתכן מאד דאפשר לצאת שומע כעונה גם כשאומר בעצמו, ולכאורה נחלקו בזה אבות העולם. דעיין בשו״ע (סי׳ תר״צ סעיף ד׳) דמי שתופס מגילה שאינה כשרה לא יקרא עם הש״ץ אלא שומע ושותק. וכתבו הט״ז (סק״ד) והמג״א (סק״ו) דאם מכוון להש״ץ אע״ג דקורא בעצמו יד״ח, ורק דיש חשש שאחרים ישמעו אותו ויכוונו לקריאתו, וכן הסכים הגר״א שם (סק״י), ויש עוד טעם אחרת בלבוש (סעיף ד׳) דחוששין שיכוון לקריאת עצמו ולא לקריאת הש״ץ. ובכל אופן אם יכוון להדיא לקריאת הש״ץ יד״ח אע״ג דקורא כל מלה ומלה בעצמו. אולם באליה רבה (סק״ה) חלק ע״ז והביא מספר התניא ואמרכל דכל שקורא בעצמו נחשב כקורא על פה ואינו יוצא יד״ח, אולם בראשונים המובא בב״י (שו״ת הרשב״א ח״א סי׳ תס״ז, ושבלי הלקט וארחות חיים) משמע להדיא דאפשר לצאת יד״ח גם בקורא מלה במלה, ועיין פמ״ג שם סק״ו.

ולכאורה יוצא מחלוקת גדולה אם אפשר לצאת שומע כעונה שיחשב קריאה מתוך הכתב כשקורא בעצמו, וא״כ נראה דבין הבית דוד ובין השושנים לדוד הבינו דמהני שומע כעונה בברכת כהנים ורק כיון דאמרו בלחש לכן נתקשה השוש״ל דלא יד״ח.

אולם יתכן דשאני מגילה דא״צ שיהא כקורא מתוך הכתב אלא בזה ששומע ממי שקורא מהכתב מספיק ועיין בקה״י (ברכות סי׳ י״ג) שהאריך בזה. ולפי״ז י״ל דהיכי דצריך שיאמר בעצמו בקול רם וכדו׳ לא יועיל כשאומר בעצמו, ואז יחזור התמיה על הבית דוד איך נהגו לומר נש״כ בלחש נגד הגמ׳.

דברי הראשונים דבלא קריאת כהנים ליכא חיוב נש״כ

אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים ולאחד אינו קורא כהן שנא׳ אמור להם, לשנים. ומבואר מזה דדרשינן מקרא דין ״קריאת כהנים״ שצריך שהש״ץ [ולר״ת אדם אחר] יזהיר לכהנים שיעלו לדוכן, וע״ז חידש אביי דרק כשיש שני כהנים קורא כהנים ולא בכהן אחד. ור׳ חסדא חידש עוד דרק ש״ץ כהן קורא כהנים ולא ש״ץ ישראל, ולא קי״ל כוותיה בהא.

והנה אינו מבואר כאן דיש איזה ״עיכוב״ של קריאת כהנים, אלא דלמדנו מצוה וחיוב של קריאת כהנים, אולם הב״י (ריש סי׳ קכ״ח) הביא חבל של ראשונים (רא״ש, ר״ן, מרדכי, סמ״ג, סמ״ק) שכתבו דכל שלא קראו כהנים אין הכהן חייב לעלות ואינו עובר כלום כשאינו עולה, וכולם כתבו עפ״י התרגום דמתרגמינן ״כד תימרון להון״ דליכא חיוב ברכת כהנים אלא כשיאמרו לכהנים לישא כפיהם. וכן מפורש בתוס׳ מנחות דף מד. שהביא מהספרי (כמו שהגיה שם בצ״ק) דצריך שיאמר להם חזן הכנסת שאו ידיכם, ובלא״ה אינן עוברים. אולם בבבלי אינו מובא דבר זה ורק

מרומז קצת בסוגיין דאמרינן דלשנים קורא כהנים [קעא].

אולם עיין בקר״א כאן שכתב דמדברי הרמב״ם (פי״ד ה״ח) משמע דלא כהנ״ל, דהרמב״ם כתב דכהן אחד מתחיל מעצמו ובשני כהנים קוראין להם כהנים, ומשמע דכל החילוק ביניהם הוא רק האמירה ולא גוף הברכת כהנים, ועיין בחידושי הגרי״ז כאן שג״כ דייק כהנ״ל בהרמב״ם, ולפי״ז לא מיבעיא דיש קיום מצוה ביחיד אלא דיש חיוב ג״כ וכל החילוק הוא רק אם צריכין לומר כהנים או לא, ולפי״ז יוצא מחלוקת גדולה בראשונים בדינא דקריאת כהנים, דלתוס׳ ושאר הראשונים שהביא הב״י צריך דוקא קריאת כהנים לחייבן לברך, ולהרמב״ם ודעימיה לא נשתנה מאומה ורק הנ״מ אם לומר כהנים או לא ודו״ק בכל זה.

וראיתי במאירי (מגילה כד:) שכתב ג״כ דבתרגום מפורש דצריך שיקרא כהנים ובלא״ה אינו עובר וכתב ״ויש חוככין לומר שאף בלא התראה הם מצווים בכך אלא שבתלמוד המערב ראיה לדעת ראשון״. ומבואר דהך יש חוככין ג״כ ס״ל דאין קריאת כהנים מונע הברכה כלל.

ובאמת נראה דמר׳ חסדא משמע ג״כ דהם מחוייבים בלא״ה דאמר דבש״ץ ישראל אינו קורא כהנים, וכי אינו מוטל עלייהו לשאת כפים כשאין הש״ץ כהן, וכפשוטו כוונתו הוא דלא נאמר הך ״מצוה״ של קריאת כהנים אלא כשהאמירה משלהם עצמן, אבל שיהא חסר בעיקר חובת הברכה מנלן, ולומר דבזה גופא נחלקו אי יש עיכוב של כהנים ודאי אינו מסתבר דלא דיברו ע״ז כלום אלא מתי נאמר דינא דקריאת כהנים.

ובעין דעה זו המובא במאירי כבר הביא הב״י מרבינו מנוח דאע״ג דהיכי דלא קראו כהנים אינו עובר בג׳ עשה מ״מ עובר בחד עשה, והכס״מ העיר עליו דבפוסקים לא משמע כן, וכן מהא דהש״ץ אינו נושא כפיו.

חקירה בגדר דין קריאת כהנים

לשנים קורא כהנים. לפי מה שנתבאר לעיל מדברי הראשונים דקריאת כהנים אינו מצוה לחוד אלא דכל חיובם הוא רק בהדי קריאת כהנים, יש לחקור בגדר הך דין קריאה, האם הוא מדיני הברכה דצריך שיוקדם לו קריאת כהנים, ובלא״ה לא נאמר דינא דברכת כהנים, או דאינו מעכב בגוף הברכה, אלא דאין הכהנים עוברים בעשה כשלא היה קריאת כהנים.

והנה במג״א (סקט״ז) כתב דכהן אחד מברך ברכת המצות אשר קדשנו וכו׳ אע״ג דאינו מחוייב לעלות, וביאר במחצית השקל (שם) דהא דמברך וצונו ואע״ג דאינו מחוייב דהוי כנשים דמברכין על מצות עשה שהזמן גרמא דמ״מ יש להם מצוה קיומית ויכולין לברך. וכן מוכח במהר״ם מינץ (סי׳ י״ב) ולקט יושר (עמ׳ 27), וכן רמז במ״ב (סקל״ט) להלכה.

וצ״ב דבשלמא נשים שלא נצטוו על מצות לולב מ״מ יכולין לקיימו כדינו ובהידורו, אבל בברכת כהנים דנאמר דינא שיאמרו הברכה ״כד תימרון להון״ דהיינו כשיאמרו להם א״כ כל שחסר אחד מתנאי המצוה ל״ש מצוה קיומית ג״כ.

ונראה דצ״ל דהך דין קריאת כהנים אינו תנאי בגוף הברכה, אלא תנאי בהחיוב, דהיינו מיד שהזהירו הכהנים לברך את ישראל הם חייבין בכך ואם לא יעשו כן עברו בעשה, וכן רש״י נקט לישנא ד״אזהרה״ וז״ל הוא קורא ומזהיר את חביריו וכו׳, עכ״ל, וכן במאירי (מגילה שם) קראו ״התראה״ יעו״ש.

ולפי״ז ע״י קריאת כהנים חל ״החיוב״ על הכהנים לברך את ישראל, אבל מצד עצם ברכת כהנים אינו לעיכובא כלל.

שוב מצאתי בלקט יושר בהמשך דבריו מובא תשובת התרומת הדשן למהר״ם מינץ האם יחיד מברך והשיב לו בזה״ל ואשר כתב די״א דיחיד העולה לדוכן

קעא. ויתכן שיש עוד מקור לזה (ולדעתי נחלקו הראשונים בזה) דאיתא בירושלמי (ברכות פ״ה ה״ד) דר׳ אדא בר פזי כד הוה חלש ולא חזיק רישיה, הוה קאים ליה אחורי עמודא, ור״א הוה נפיק לברא. ופי׳ הרא״ש דלא שמעו קריאת כהנים ולא עברו בעשה ומכאן מוכח דבלי קריאת כהנים אינו עובר. אולם עיין בר״ן (מגילה שם) דמשמע דע״י שלא היו בבית הכנסת לא היו חייבין בנש״כ ומשמע דאפילו קראו להם לעלות לא היו מחוייבין, דצריך ״שיהא בבית הכנסת ושיקראו לו כהנים״. ועיין בביאור הגר״א (סעיף ב׳) דחילק קריאת כהנים ודין להיות בבית הכנסת לשנים, ודו״ק. ונראה דיתכן דדבר זה תלוי בעיקר המחייב של נש״כ דאי הוי מדיני עבודה א״כ כל שאינו חלק של ציבור המתפללין אינו חייב לישא כפיו, אבל אי הוי חובת ברכה בעלמא א״כ כל זמן שקראו לו חייב בנש״כ מה״ת, ועיין בסי׳ אות שהרחבנו בנקודה זאת.

שאין יכול לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, אין נראה כלל דמדקאמר תלומדא אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים לאחד אינו קורא משום דכתיב אמור להם, משמע **דלא אימעיט יחיד אלא ממה שאנו דורשים מאמור להם ולא מגוף המצוה כלל**[קעב], וההיא דסמ״ק נמי כיון דדרשינן מאמור להם דאינו עובר אלא כד יימרון להון, אבל יחיד דליתא באמור להם לכך אינו עובר. וראיותיך אשר כתבת אינם להוכיח דרשות הוא לברך כמו נשים אבל שחייב לברך לית לך ראייה[קעג] עכ״ל. ומבואר דדין קריאת כהנים אינו מיעוט בגוף המצוה כלל.

אולם עיין בתוס׳ מנחות דף מד. שהביאו סוגיין דלשנים קורא כהנים וכתבו בזה״ל ומ״מ אומר ר״ת שאפי׳ כהן אחד עולה **לכל הפחות מדרבנן** ודייק מלישנא דלא קאמר שני כהנים עולים ולא אחד משמע אפי׳ אחד, עכ״ל, ומשמע דליכא אפילו קיום מצוה וכן נקט הגרי״ז בכוונת התוס׳ (מובא כאן בחי׳ הגרי״ז), אולם עיין במנ״ח (מצוה שע״ח) שכתב להדיא דגם התוס׳ במנחות מסכים שיש בזה מצוה גם ביחיד, ומה שכתבו דמדרבנן אחד עולה ״היינו ג״כ שמחוייב אבל לענין לקיים המצוה בכל ענין מקיים וזה ברור״, וכן מצאתי בסייעתא דשמיא לאחד מגדולי הפוסקים, דעיין בחמד משה (סק״ג) שכתב דגם לתוס׳ במנחות איכא קיום מצוה מה״ת ורק דחיוביה הוא מדרבנן[קעד]. והגרי״ד זצ״ל (חי׳ הגרי״ז שם) ג״כ צידד כנ״ל בדברי התוס׳ דלא כהגרי״ז ע״ש.

גדר דין ברכת כהנים בכהן יחיד

ולאחד אינו קורא כהן שנ׳ וכו׳. וכן נפסק בשו״ע סעיף י׳. וע״ש בפמ״ג (משב״ז ד׳) דנחלקו הט״ז והלבוש בדרשא זו, דלהט״ז הוי דרשא גמורה דלאחד אינו קורא, ולהלבוש הוי אסמכתא, ודייק מתוס׳ במנחות דף מד. כהט״ז דהוי דרשא גמורה. ועיין אלי׳ רבה (סקכ״ד) ויהודה יעלה (או״ח סי׳ מ״ב) מש״כ בזה.

אולם יש פלוגתא גדולה בעיקר דין של כהן אחד ואכמ״ל ואקצר, דהטור (ריש סי׳ קכ״ח) הביא בשם רבינו פרץ דאחד אינו מחוייב כלל, והטור חלק עליו דאמור להם ר״ל לכל אחד ואחד, ונחלקו המפרשים בכוונת הטור דהב״י כתב דר״ל דאם קראו לו בדיעבד חייב, ומהרל״ח והט״ז כתבו דאדרבה דאחד חייב גם בלי קריאת כהנים [וטעם חומרת אחד עיין במהרל״ח דכיון דאין שם כהן אחר הוא מוכרח מצד עצמו לברך העם, אבל כשיש יותר מאחד ליכא חיוב על אחד במיוחד וצריך לקרותן], ועיין במ״ב (סקל״ט) שהביא דבריהם בקצרה.

ועוד יש לציין דכמה ראשונים ופוסקים ס״ל דצריך לקרות כהנים גם ביחיד, עיין בב״י (קכ״ח שם) ואליה רבה (סקכ״ד), ובמ״ב (סקל״ח) כתב גם להלכה דאין מזניחין לאלו שקוראין כהנים ליחיד, ועיין בשו״ת מהר״י אסאד (סי׳ מ״ג) שהביא כמה מראה מקורות וטעמים שיקראו כהנים גם ביחיד.

כוונת הגמ׳ עפ״י פלוגתת הראשונים מי קורא כהנים

ואמר ר׳ חסדא נקטין כהן קורא כהנים ואין ישראל קורא כהנים, שנאמר אמור להם אמירה משלהם. ופרש״י אם ש״ץ כהן הוא קורא ומזהיר את חביריו וכו׳ ואם ישראל הוא אינו קורא כהנים, עכ״ל. והנה נחלקו רש״י (כאן) ור״ת (ברכות דף לד.) מי קורא כהנים דלרש״י הש״ץ קורא כהנים, ולר״ת אין לשליח ציבור להפסיק

קעב. הנה מדכתב דכהן יחיד לא נתמעט מגוף המצוה משמע דמצווה כשני כהנים, וכן כתב מהר״ם מינץ להדיא וז״ל מעבר הוא דלא עבר הא מ״מ מצוה הוא דרמיא עליה, עכ״ל, וצ״ב דאם אינו עובר כשלא עלה ע״כ דלא נתחייב כלל ורק דאם עשה כן זכה לקיים מצוה אבל איך נימא דהוא מחוייב בכך, ולכאורה חזינן שלב אמצעי דיש לו מצוה לברך את ישראל, אבל כשאינו עושה כן לא עבר כלום, ונראה דבכמה מקומות בדברי הפוסקים מורין מושיג זה בברכת כהנים שיש לו מצוה לישא כפיו ורק ״דאינו עובר״ כשלא עלה, ויש להאריך בפרט זה ואכ״מ.

קעג. כנראה כוונתו דבאמת התה״ד מסכים דלא גרע יחיד מנשים שמברכות, אולם חידש דגם נשים שעושות מצוה שהזמן גרמא ד״רשאות״ לברך אבל אינן מחוייבות, וכבר דנו בזה הפוסקים להנך שיטות דמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא האם הם ״מחוייבות״ לברך או ד״רשות״ לברך. ולדברי הגרי״ד שהבאנו לקמן (מד:) דיש איסור לעשות מצוה בלי לברך עליו, מסתבר דאע״ג דנשים אינן חייבות בהמצוה מ״מ אם יעשו המצוה צריכות לברך, ואפשר דכך ס״ל למהר״ם מינץ דלא כהתה״ד.

קעד. אולם במשנה ברורה יש לדייק דליכא אפילו קיום מצוה, דבשו״ע (סעיף כ״ה) איתא דביהכ״נ שכולם כהנים אם יש יותר מעשרה היתרים יעלו ויברכו והעשרה עונים אמן. ודייק בביאור הלכה דאפילו יש רק אחד יותר מעשר דהוא נו״כ וכל השאר עונין אמן והקשה ״דמוטב שיעלו כולם דיקיימו הכהנים מצות עשה דאורייתא של נשיאת כפים משא״כ אם יעלה רק אחד לדעת איזה פסוקים הוא רק מצות עשה מדרבנן״, ומשמע קצת דגם לגבי קיום המצוה דכשאחד עולה אין בו קיום מה״ת כלל, וזה נוגע טובא הלכה למעשה אם לטרוח אחר כהן שני, וצ״ע לדינא.

באמצע תפלתו לזה, אלא אדם אחר קורא כהנים, ולדברי ר״ת קשה על מי נתכוון ר׳ חסדא שאם הוא כהן יקריא ואם הוא ישראל לא יקריא, הא בלא״ה אחד מן הציבור קורא והיה לו לומר שכהן יש לו להקריא, וצ״ל דכוונתו על השמש דאם הוא כהן אומר כהנים ואם הוא ישראל אינו אומר כהנים, והדבר צ״ע טובא שידרשו מפסוק דין כזה לגבי השמש.

דף לח:

הטעם שה׳ מתאוה לברכת כהנים

ואמר ריב״ל מנין שהקב״ה מתאוה לברכת כהנים שנאמר ושמו את שמי על בנ״י ואני אברכם. ורש״י פי׳ דכתיב ושמו את שמי דמבואר דהוי צורך המקום ולא צורך ישראל, ועיין במהרש״א ורד״ל פירושים אחרים.

ומבואר מרש״י דבר יסודי בדינא דברכת כהנים, דיש מצוה של ״שימת שמו על עמו״, שמתקיימת ע״י ברכת כהנים ויש תועלת מיוחד בזה מלבד הברכה שמגיע לישראל ע״י הנש״כ, והענין צ״ב.

והנה בפירושא דהאי קרא דושמו את שמי כתב באבן עזרא ב׳ פירושים, ותחילה כתב וז״ל ושמו את שמי, כטעם לשום שמו שם, שיהיו מקודשים בשם, עכ״ל. ועיין בתרגום יונתן (פ׳ ראה בקרא דלשום שמו שם) שפי׳ לשום שמו שם היינו להשרות שכינתו שם. ונמצא דהכהנים מצווין להשרות שכינתו ע״י הזכרת השם וע״ז נאמר ושמו את שמי, וכבר הארכנו בכל זה בקונטרס מיוחד בענין הארון שיש גילוי שכינה מיוחדת ע״י הזכרת שמו, ובפרט בנש״כ דיש איסור להסתכל בידיהם משום דהשכינה שורה שם ומי שמסתכל עיניו כהות, ועיין בפנים יפות עה״ת (ו׳ כ״ז) שג״כ ביאר קרא דושמו את שמי כעין הנ״ל ע״ש.

ונמצא שיש תרי מעלות בהזכרת שם המפורש, א׳ דזה פועל השפעת ברכה מרובה על כלל ישראל (כמו שהבאנו בתחילת הסוגיא בשם הערוך השלחן), וב׳ דזה גורם גילוי שכינה ומרבה בתכלית של ביהמ״ק שהוא להשרות שכינתו בישראל, וזהו מאי דאמרינן הכא דהקב״ה מתאוה לברכת כהנים.

וראיתי פירוש אמיתי במלבי״ם בפסוקי הלל, דאומרים הכהנים לבאי בית ה׳ ״ברוך הבא בשם ה׳ ברכנוכם מבית ה׳״, וכתב בזה״ל ובאשר בברכת כהנים אמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, אומרים ברוך הבא בשם ה׳, שכבר שם שם ה׳ על ב״י ובשמו באו למקדשו, לכן ברכנוכם מבית ה׳, שהברכה יוצת מביתו מאת השוכן בו והוא יברך, עכ״ל. דהיינו יהיה הברכה מבית ה׳ ולא כשאר ברכת כהנים בגבולין.

ביאור בכוונת רש״י דהוי ״צורך המקום״

רש״י ד״ה ושמו את שמי.. ולא עשאה צורך ישראל אלא צורך מקום, עכ״ל. והנה בארנו דכוונת רש״י דנתרבה גילוי שכינה ע״י שברכו בשמו. אולם אכתי יל״ע בכוונת רש״י דהוי ״צורך המקום״, ותחילה צריכין לבאר בעיקר תפקיד של המשכן והמקדש האם הוי צורך ישראל או צורך המקום, וכפשוטו נוקטים דהוי לצורך ישראל שיזכו להשראת השכינה ולהקריב קרבנות וכמו כל המצות שניתן לזכות את ישראל.

אולם שמעתי מדודי **הרה״ג ר׳ אליעזר ברעסלואר שליט״א** שדן בזה עפ״י דברי הרמב״ן, דהה עיין בפ׳ תצוה (כ״ט, מ״ה מ״ר) דכתיב בקרא ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלקים, וידעו כי אני ה׳ אלקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה׳ אלקיהם. ורש״י פי׳ לשכני בתוכם על מנת לשכון אני בתוכם. ורמב״ן הביא דברי רש״י ואח״כ הביא פי׳ האבן עזרא וכתב וז״ל אבל רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו תעבדון את האלקים על ההר הזה. ויפה פירש, ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב ישראל אשר בך אתפאר (ישעיה מט ג), ואמר יהושע ומה תעשה לשמך הגדול, ופסוקים רבים באו כן, אוה למושב לו, פה אשב כי אויתיה, וכתוב והארץ אזכור, עכ״ל. וכוונת דלולי האבן עזרא כפי השפט המקדש הוא לצורך ישראל, אבל לפי׳ האב״ע כוונת הפסוק לצורך המקום כביכול שהקב״ה הוציאנו ממצרים ע״מ לשכון בתוכנו בבחינת צורך מקום. ועיין ברבינו בחיי (שם) שכתב כהנ״ל גם בפרש״י.

ולפי"ז א"ש היטב דברי רש"י כאן דעשאה צורך המקום ולא צורך ישראל, דיתכן דכל עיקר השראת השכינה הוא בגדר צורך המקום.

אולם אכתי קשה לי טובא מגמ' מפורשת בסוף מנחות דף קי. דאמרינן שם דלא תימא לאכילה הוא צריך דלא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם וכו', ופרש"י דלא להנאותי וכו' אלא לצורך עצמכם לקיים מצוותי שתהא כפרה לכם בכך. וליישב צריך לחלק דהשראת השכינה הוא צורך המקום והקרבת קרבנות בשביל ישראל, ויש לדון בזה וכן דודי דן בזה בארוכה ואכמ"ל, ואכתי צע"ק.

פלוגתת הרמב"ם והטור אי עובר ממש בג' עשה

ואמר ריב"ל כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה. והרמב"ם בהל' נש"כ (פט"ו הי"ב) כתב אע"פ שביטל מצות עשה אחת הרי זה כעובר בשלש עשה. וכנראה נחלקו בכוונתו שלא רצה לפרש דעובר ממש בג' עשין, דהכס"מ כתב וסובר רבינו דלאו דוקא עובר אלא הרי זה כעובר משום דליכא לשון צווי אלא כה תברכו, עכ"ל. ומבואר דטעמו דלא מקרי מצוה גמורה אלא כשנכתב בלשון ציווי. אולם ברבינו מנוח פי' דכפילות המצוה כמה פעמים לא יתוסף במנין המצות ונחשב רק כאחת.

והגר"א (סי' קכ"ח סק"ג), והפמ"ג (משב"ז ג') הביאו דזהו שיטת הרמב"ם בשרשים (שורש ט') דאין למנות הרבה מצות הנכפלות אלא כמצוה אחת, והגר"א רמז דכן כתב הרמב"ם בעצמו להדיא בשורש ט' לגבי סוגיין וז"ל וכן אמרם כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה להכפל הצווי בו שלש פעמים, ולא יתפשט אחד מהמונים המצות שיאמר ברכת כהנים שלש מצות וכו', עכ"ל. ומבואר דזהו טעם שנחשב כאחת, (ואגב בלשונו מפורש דלא כהכס"מ ומקרי כפילות ה"ציווי" ג' פעמים, וצ"ע). וע"ש ברמב"ן (בתחילת השורש) שכתב על דברי הרמב"ם שהם דברים ברורים.

אולם עיין בטור שכתב וז"ל ואם אינו נושא עובר בשלש עשה, עכ"ל. ודייק בפמ"ג (הנ"ל) דלא כהרמב"ם, וס"ל דהוי ממש ג' עשין. וכתב שני נ"מ בזה, א' אם יש לפניו מצות נש"כ או השבת אבידה, דלהרמב"ם השבת אבידה עדיפא דיש בו עשה ול"ת, ולהטור נש"כ עדיפא דיש בו ג' עשין. ב' לגבי נדון הירושלמי (המובא בתוס') אי אמרינן עדל"ת שידחה איסור טומאה, דלהרמב"ם אמרינן דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, אבל להטור דיש בו ג' עשין אפשר עדיפא מל"ת ועשה.

ובפר"ח (סי' קכ"ח סעיף ב') כתב ליישב דילפינן מאמור להם דקורא לכהנים רק לשנים, ונמצא דקאי על הש"ץ, ולא לצוות לכהנים, ואע"ג דילפינן מיניה גם דינים לכהנים מ"מ אינו עשה גמור. ועוד כתב כדברי הכס"מ דרק כה תברכו הוי בלשון ציווי. ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' מ"א) כתב לחדש דדוקא בבית המקדש עברו על ג' לאוין, אבל במדינה רק עובר בעשה אחת ע"ש בטעמו.

דין ברכת כהנים בלי קריאה

כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה. והיינו דוקא כשקראו אותו לעלות, אבל בלי קריאה אינו עובר וכן העתיק בשו"ע (סי' קכ"ח סעיף ב') דכהן שקראו לו לעלות או שהיה בבהכ"נ כשאמרו כהנים ולא עלה הוי כעובר ג' עשה (וכבר הארכנו בזה לעל).

וכב"י הביא דברי רבינו מנוח דגם בלי קריאת כהנים עובר בעשה אחת ותמה עליו הב"י, ובהעמק שאלה (קכ"ה ט') כתב ליישב דגם בלי קריאה יש מצוה לעשותו כציצית וכדו' דענשינן עליה בעידן ריתחא, והאריך להוכיח כן מהשאילתות שם. ועיין בפמ"ג (משב"ז ג') וביאור הלכה (סעיף ד') שכתבו ג"כ כהך לישנא דענשין עלה בעידן ריתחא, ולפי"ז דמיא למצות ציצית.

אמנם ראיתי במנ"ח (מצוה שע"ח) שכתב דמצות ברכת כהנים דמיא לתפילין, דהיינו שיש חיוב לברך לכה"פ פעם אחת ואם לא בירך עבר על עשה כמו תפלין דהחיוב מוטל עליו. אולם אח"כ בכל עת שמברך מקיים מצוה והוי כציצית דאם ירצה יברך ואם לא ירצה לא יברך. וצ"ל דכל דבריו הוא בהדי קריאה דכמובן אינו עובר בלי קריאה וכמו שהביא בעצמו בהמשך וא"כ צע"ק שדימה אותו לתפילין הא הוי ממש כציצית דאם יקראו אותו יתחייב ואם לא לא, (והיה משמע דהקריאה אינו אלא תנאי בעלמא, אבל מצד עצם חיוב ברכת כהנים יש חיוב על כל כהן לברך לכה"פ פעם אחת ביום ודו"ק ויש להאריך טובא בזה ואכמ"ל).

פלוגתת המפרשים אי עקירת רגליו בעבודה הוי מה"ת

ואמר ריב"ל כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, שנאמר וישא אהרן וגו' מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה. ובעיקר האי דינא דצריך לעלות בשעת רצה נראה דנחלקו בזה המפרשים אי הוי דין דאורייתא או לא. דעיין בקר"א כאן שכתב דפשיטא דאינו אלא מדרבנן דלא מצינו איזה דין דאורייתא של עבודה בתפלה, ורק חכמים תקנו דומיא דמקדש דהיתה בעבודה, ובשוא"ת מצו רבנן לתקוני. וכן ראיתי בביאור הלכה (סי' קכ"ח ב') שכתב תוך דבריו בזה"ל כיון דזה גופא דשוב אינו רשאי לעלות משמע דהוא אסמכתא בעלמא אקרא ומדאורייתא היה אח"כ ג"כ רשאי לעלות לדכון, עכ"ל. וכן עיין בהעמק שאלה (שאילתא קכ"ה אות ט') שכתב מתחילה כהקר"א דאינו אלא תקנה דרבנן עשו חכמים עבודה שבתפלה כעין בהימ"ק. וכן עיין בהערות כאן שנקט בפשיטות דכל זה אינו אלא מדרבנן.

אולם אח"כ כתב הנצי"ב שם בזה"ל מש"ה יותר נראה דאע"ג דתפלה דרבנן הא עיקרה דאורייתא לדעת הרמב"ם, ואפילו לשיטת הרמב"ן דתפלה בכל יום עיקרה מדרבנן מ"מ בעת צרה היא מה"ת כמש"כ בסה"מ מ"ע ה' והיא עבודה שבלב, ומן התורה שיקבעו בתפלת הצבור ברכה דעבודה ואז ברכת כהנים מה"ת, עכ"ל. ובאמת עיין בגבו"א וכפו"ת ביומא דף פז: שהקשו על דעת שמואל דתפלת נעילה הוא רק מה אנו מה חיינו וא"כ איך אפשר לישא כפים הא לא אמרו רצה ואמרינן דכל כהן שלא עקר רגליו בעבודה שוב אינו עולה. ובעמק ברכה כתב דאינו לעיכובא כלל, והיה משמע מדבריהם דהוי לעיכובא, ויתכן דהוי ממש מה"ת. ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בכל זה.

ביאור ספיקת הירושלמי אי נש"כ דוחה ל"ת דטומאה

תוד"ה כל כהן וכו' מהו שיטמא אדם לנשיאת כפים.. ומבר למימר שמצות עשה דוחה למצות ל"ת.. עכ"ל. ומבואר דהך תלמיד סבר למימר דעשה דנ"כ דוחה ל"ת דטומאת כהנים, ודחה ליה ר' אחא דאינו כן. ואינו מבואר בירושלמי הטעם דלא אמרינן עדל"ת, ופי' שם הקרבן עדה דנשיאת כפים הוי עשה, ואיסורי כהונה עשה ול"ת, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה כדמצינו לגבי אבידה בבית הקברות שאינו דוחה מה"ט, וכ"כ הפמ"ג (משב"ז ג') והמ"ב (סק"ח).

והקשו המפרשים הא כשאינו תוך בית הכנסת אינו עובר בעשה ואיך יהא מותר לו ליכנס משום עדל"ת[קעה], ונחלקו השיירי קרבן ומרה"פ, דבשירי קרבן תי' דאע"ג דאינו "עובר" כשאינו בביהכ"נ מ"מ מצות עשה איכא ושפיר שייך עדל"ת. ומרה"פ תי' דצ"ל דמיירי שכבר היה שם ומספקא לן אי מחייב לצאת. ונראה דפלוגתתם תלוי בדיון האחרונים אי אמרינן עדל"ת במצוה קיומית לדחות ל"ת, ועיין בקובץ הערות (סי' י"ד) דצידד דלא אמרינן עדל"ת אלא היכי דכשלא יקיימו מקרי שעבר על מצות עשה, ולפי"ז צדק המרה"פ.

ובפמ"ג (סי' קכ"ח משב"ז ג') חלק על השירי קרבן וז"ל ומה שכתב המפרש דאבעיא אע"ג דלא היה בבית הכנסת קשה דנהי דמענישין על עשה כזה בעידן ריתחא כדאיתא במנחות (מא.) סדינא בקייטא מ"מ אין דוחה ולא הוה מבעיא ליה כלל, עכ"ל.

ב] עוד הקשה בשירי קרבן דנימא דעשה דנ"כ הוי עשה דרבים, ועשה דטומאה עשה דיחיד, ועשה דרבים דוחה עשה דיחיד, ולא נשאר אלא ל"ת ונימא עדל"ת, ותי' דעשה דנ"כ לא מקרי עשה דרבים דאע"ג דהרבים מתברכים אבל אין כאן עשה דרבים. ובפמ"ג תי' דלא מהני עשה דרבים אלא בדבר שא"א לו ליפטר ממנה משא"כ דאם לא אמרו ליה אין עובר אפשר לא אמרינן ביה הא מילתא ע"ש.

ובדברי השירי קרבן יש להעיר בתרתי, א' דלדעת מקצת ראשונים (עיין תוס' קידושין דף לד. ובחולין דף קמא.) בציור של אין עשה דוחה ל"ת ועשה אמרינן דנתחזק הלאו ג"כ ושוב אינו דוחה גם הלאו, ונ"מ אם עבר וקיים העשה אם לוקה על הלאו. ולפי"ז לא איפכת לן דאפשר לדחות העשה דמ"מ נתחזק הלאו וא"א לדחות לאו כזה שיש בו עשה בהדיה. ב' ועוד יש לדון לפי דעת החרדים (מובא בכל האחרונים, ובביאור הלכה ריש סי' קכ"ח) דיש מצוה על הציבור לשמוע ברכת כהנים,

---

קעה. ועוד יש להעיר כעי"ז באופ"א דלכאורה בעת שנכנס לבהכ"נ הוא עובר על לאו דטומאה ועדיין אינו עושה המצוה ולא הוה בעידניה, ובשלמא לגבי אבידה י"ל דהכל נכלל במצות השבת אבידה לטרוח להחזיר אבידתו [עיין ר"ן באלו מציאות], אבל בברכת כהנים דרק גוף הברכה הוא המצוה א"כ כשמטמא עצמו קודם לזה לא הוי בעידנא, ולמרה"פ א"ש דמיירי שכבר נמצא שם אבל לשי"ק קשה, וצ"ע.

א״כ הוי מצוה על הרבים, אולם י״ל דהוי כשני מצות ולא יועיל מצות הישראלים להתיר לכהנים לברך את העם, אולם מלשון השירי קרבן משמע דלא כזה שכתב וז״ל אבל הכא אע״ג דרבים נהנה בה שמתברכים מ״מ אינן מצווין עליה, עכ״ל. וצ״ל דקאי דלא כהחרדים.

ועיין במשנה ברורה סק״ח שפסק להלכה דאין נש״כ דוחה האיסור טומאה וצריך לצאת תיכף אפילו קראוהו לעלות אולם בכה״ג שכבר קראו כהנים ואירע טומאה דרבנן יש לו לסיים הנש״כ ואח״כ לצאת ע״ש.

אי לימוד התורה מצי לדחות ל״ת דטומאה

בא״ד כל כהן. ר׳ אבוה הוי יתיב ומתני בבי כנישתא דקיסרין והוי תמן מיתנא, ואתא עונתא דנש״כ ולא שאלו ליה אתא עונתא דמיצליא ואשלון ליה וכו׳ עכ״ל. ומבואר דנש״כ אינו דוחה טומאה ולכן לא הלכו לישא כפיהם אלא המשיכו בלימודם, ואח״כ כששאלו בתפלה או לאכול (לגירסת מהרש״ל) כעס עלייהו.

והנה בטעם שנש״כ אינו דוחה טומאת כהנים נתבאר לעיל דהקרבן עדה והפמ״ג פי׳ משום דהוי עשה ול״ת, וכן הביא המ״ב (סק״ח) טעם זה להלכה. ועכשיו יש לדון א״כ איך הותרו ללמוד כשהיה שם מת ועברו על איסור דאורייתא. וכתב הפמ״ג (סי׳ קכ״ח, א״א ד׳) דצ״ל דמיירי בטומאה דרבנן וז״ל ולכאורה מיתא תמן לאו דוקא אלא בבית הסמוך וטומאה דרבנן דאל״כ איך הותר תלמוד תורה עיין מפרש שם, ש״מ נשיאות כפים אף טומאה דרבנן אין דוחה. וי״ל כל שלא אמרו להם פשיטא דצריכין מקודם לצאת. ויש לפרש שם תמן ממש ות״ת עשה דרבים חמיר ודוחה לעשה ול״ת דטומאה ועיין תוספות זבחים ל״ג ע״ב ד״ה לענין, דכרת דווקא דוחה לעשה ול״ת וי״ל ת״ת דרבים נמי, עכ״ל.

והנה עיין במג״א סקמ״א שכתב ברואה שזמן תפלה עוברת ויש לו ברירה לישא כפיו או להתפלל, שילך חוץ לבית הכנסת ויתפלל. אבל אם אמרו לו עלה דהוי חיוב מה״ת ותפלה דרבנן אז צריך לעלות וסיים ״וכן משמע בתוס׳ סוטה דף ל״ח בשם הירושלמי״. ופירשו המחצית השקל והפמ״ג דכוונת המג״א דהירושלמי מיירי בטומאה דאורייתא וע״ז חידשו דאינו דוחה הא טומאה דרבנן ודאי דוחה, וכמו״כ תפלה דרבנן שנדחית ע״י נש״כ. ובפירות תאנה העיר שלכאורה זה תלוי בספיקת הפמ״ג דלעיל אי הירושלמי מיירי בטומאה דרבנן או דאורייתא, דאי מיירי בטומאה דרבנן שאינו דוחה אפשר ה״ה דאינו דוחה תפלה דרבנן. אולם אינו ממש תלוי דאפילו אי הירושלמי מיירי בטומאה דרבנן מ״מ כבר צידד הפמ״ג דמיירי שלא קרואהו לעלות ואילו קראוהו אפשר דשפיר דוחה.

איך ס״ד להתיר אכילה במקום טומאה

בא״ד. אתא עונתא דמיצליא ושאלון ליה וכו׳ עכ״ל. ויש כאן שני גירסאות, בתוס׳ אצלינו איתא דמצליא דהיינו תפלה, וע״ז תמה עלייהו דלנש״כ דאורייתא לא שאלו ועכשיו הם שואלין. אולם גירסת הירושלמי אצלינו וכן הגיה מהרש״ל ״מיכליא״, ור״ל לאכילה. ואז הדבר תמוה איך עלו על דעתם להתיר אכילה באהל המת.

ועיין בשירי קרבן שכתב בזה״ל וא״ת דלמא אכילה שאני אם ילכו לביתם יבטלו מלימודם בהליכתם ובחזירתם, וי״ל על האכילה עצמו כעס וכו׳, עכ״ל. ומבואר מדבריו דהבין דהרוויחו זמן ללמוד, והקשה דאדרבה שאני התם דיש לו מעלת ת״ת, ותי׳ דכעס על שרצו לאכול, וצ״ב א״כ מה הקשר לנש״כ דדנין מצד הטומאה. וצ״ל דכך רצה לומר כמו דסברו דיש כ״כ צורך ללימוד דא״צ להפסיק לנש״כ כ״ש דיש צורך ללימוד שאין להתבטל ממנו בשביל לאכול. אולם אכתי איני ברור בזה, דכפשוטו לא הפסיקו לנש״כ כיון דאינו דוחה טומאה, משא״כ לגבי האכילה דיש לו מעלה ללימוד כמש״כ הש״ק שפיר שאלו. וצ״ל דס״ל דלא כהוה אמינא של הש״ק וליכא מעלה, ואכתי צ״ע.

דעת הגר״א בכל הנ״ל

שם. מדברי הגר״א נראה להוכיח דגרם מיצליא. דעיין בשו״ע סעיף כ״ט שכתב בזה״ל כהן שלא התפלל עדיין ומצא צבור מתפללין נושא כפיו ואין התפלה מעכבתו, עכ״ל. וכתב הגר״א מקור לזה וז״ל עיין תוספות ל״ח ב׳ ד״ה כל רבי אבהו כו׳, עכ״ל. ונראה כוונתו דכשהגיע זמן נש״כ לא הפסיקו דאינו דוחה טומאה וכשהגיע זמן תפלה שאלו ליה, ומוכח מזה דלולי הטומאה היו נושאין כפיהם אע״ג דעדיין לא התפללו. ועכ״פ מוכח דגרס תפלה ולא אכילה. וכן כתב בדמשק אליעזר דיש להגיה בירושלמי מיצליא וכדמכוח בתוס׳ ודלא כהמפרש שם (וע״ש שפי׳ דברי הגר״א באופ״א קצת, ונראה כמו שכתבתי).

טעמא דנשאו כפיהם רק במועדים

רב אמר חוששין שמא בן גרושה או בן חלוצה הוא, ולא פליגי הא דסליק לפרקים וכו׳. ופרש״י לפרקים, בחגים ובמועדים. ותמוה דמדברים כאן בזמן

שנושאים כפים בכל יום, וע״ז אמרינן דעובר בעשה ולא נעשה בן גרושה כיון דעולה לפרקים, וא״כ מהיכ״ת שיעלה רק בחגים ומועדים, ואיזה פשרה היא זו, (דהיינו בזמן הזה בחו״ל אין נושאין כפים אלא בחגים ומועדים, אבל הסוגיא מיירי במקום שנו״כ בכל יום, ואיזה לפרקים שייך שם).

ולכאורה צ״ל דיש שהיו טרודין במלאכתן ולא היו יכולין לישא כפם, וכדמצינו להלן בעם שבשדות דאניסי, ורק בחגים ומועדים היו נושאין כפיהם. ויש לציין הגמ׳ חולין דף קלג. (שהביאו התוס׳ כאן) שאביי לא היה נוטל מתנות אלא ערב יו״כ לאחזוקי נפשיה בכהן, ומצד נש״כ אמרינן ״אנסי ליה עידניה״. ויש בזה שני פירושים, א׳ הרי״ף פירש דחולי במעיו היה, ולכן לא נשא כפיו. ב׳ ורש״י פי׳ וז״ל עתים שקבע לתלמידיו היו טורדים אותו מלישא את כפיו שהיה עוסק לתלמדיו בעת שהצבור נאספים לבית הכנסת, עכ״ל. וחזינן המושיג של טירדא שלא נשא כפיו[קעו]. ורק כ״ז אינו נוח לי כ״כ דהא אמרינן דעובר בעשה וע״כ מיירי במי שבמזיד אינו נושא כפיו, וא״כ ממ״נ מהיכ״ת שיעשה כן בחגים ומועדים, וצע״ק.

איסור ליהנות מצרי עין

ואמר רבי יהושע בן לוי כל הנהנה מצרי העין עובר בלאו שנאמר אל תלחם את לחם רע עין וגו׳.

עיין במנחה חריבה שהביא דהגאון ר׳ ישעיה פיק זצ״ל (בעל מסורת הש״ס) בספרו אומר השכחה ששם הוא מביא שם כל הדברים שנשמטו מהפוסקים שנוגעין להלכה, והעיר שם (אות ע״ח) שלא מצא שיביאו מה שמבואר כאן דאסור ליהנות מצרי עין. והוסיף הגרי״פ דאפילו תימא דאינו אלא אסכמתא מ״מ כבר כתב מהרש״א (ברכות יג.) דגם דבר כזה יש להפוסקים להביא ע״ש.

אל תלחם את לחם רע עין וגו׳. אאמו״ר שליט״א הראה לי דבספר לב ים על הגדה של פסח הביא מדברי הזוהר דכל גלות מצרים היה מחמת שנהנו מלחם של מצריים שהיו צרי עין, והוסיף ע״ז בלב ים שם דמשו״ה האופן לזכור המרירות הוא אכילה, דאוכלין מרור ואין עושין דברים אחרים כעבודת פרך וכדו׳ משום דעיקרו של המרירות בא ע״י אכילת דברים מצרי עין.

ביאור הצורך להא דמברכים לאחיהם שבשדות

אמר אדא א״ר שמלאי בית הכנסת שכולה כהנים כולין עולין לדוכן למי מברכין, אמר ר״ז לאחיהם שבשדות. ומבואר דבשביל עיקר דין הברכה של ברכת כהנים צריך שיהא מברכים ומתברכים וע״ז הקשה הגמ׳ איך אפשר שכל הקהל יעלו לדוכן הרי אין מי שמברכין להם, ותי׳ דמברכין לאחיהם שבשדות דאניסי מלבוא לביהכ״נ וגם הם בכלל הברכה. וכתב באג״מ (או״ח ח״ב סי׳ ל״א) דלפי״ז בידוע לנו דאין בעיר הזאת אחיהם שבשדות אז אין נושאין כפיהם, דזהו דין לעיכובא שיהא מברכים ומתברכים.

והנה מימרא זו מובא בירושלמי ברכות פ״ה ג״כ בשם ר׳ שמלאי ואיתא התם ר׳ אחא ר׳ תנחומא בר׳ חייא בשם רבי שמלאי, עיר שכולה כהנים נושאין את כפיהם למי הם מברכין לאחיהם שבצפון לאחיהם שבדרום לאחיהם שבמזרח לאחיהם שבמערב, ומי עונה אחריהם אמן הנשים והטף, וכן העתיק הרמב״ם (פט״ו ה״ט) והטור ושו״ע (סעיף כ״ה).

ומבואר דיש דין עניית אמן בברכת כהנים וע״ז מהני עניית נשים וטף, וצ״ב דא״כ למה אינן מועילין בשביל עיקר הברכה שיהיו המתברכים ולמה צריכין לעם שבשדות.

ובט״ז ומג״א כבר העירו בזה וכתבו דלא חשיבי לברכה לחודייהו אבל לאחר שיש אנשים זכרים המתברכים, שוב יכולין גם הם להיות העונין אמן. וצ״ב מהו פשר הדבר שיש ענין של עניית אמן אבל אינו מדין מתברכים ואפשר שיתחלקו זה מזה.

ונראה דחלוק עיקר דינא דמברכים ומתברכים ועניית אמן, דהא דצריכין מתברכים זהו עיקר צורת הברכה שיברך הכהנים את ישראלים פנים כנגד פנים ובדאניסי מהני גם בלא״ה אבל זהו עיקר החפצא של

קעו. ובאמת אין הדבר ברור אם יש חיוב לילך לביהכ״נ להתחייב בנש״כ, וכפשוטו הוי כמצות ציצית דאם ישמע קריאת כהנים יתחייב בה ואם לא רק ענשינן עליה בעידן ריתחא, אולם ברמב״ם בהקדמה להל׳ תפילה מנה שתי מצות א׳ להתפלל בכל יום, וב׳ שהכהנים יברכו את ישראל בכל יום, ומשמע דיש חיוב של נשיאת כפים בכל יום, ואי״ה יתבאר יותר במקו״א. ואח״כ מצאתי בבית אפרים או״ח סי׳ ו׳ שכתב בסוף התשובה בזה״ל וכבר הבאתי מש״ס דחולין דאביי דחי מצות נשיאת כפים משום דאניס ליה עידנא ולמי היה נאה לברך ולהדר המצוה יותר מן אביי והיה לו לדחות העת שקבע בשביל מצוה זו שחובה עליו לברך את העם, אלא ודאי דכיון דאם לא נקרא אינו עובר, בטעמא זוטא יכול להיות מן הנמנעין ומושכין ידיהם, עכ״ל.

הברכה שהכהנים מברכים את ישראל באהבה. אולם יש דין נוסף של קבלת הברכה כאילו לקבל השפע כדמצינו בסוטה דע״י שאומרת אמן חל בה הקללה וכמו״כ כאן ע״י עניית אמן חל הברכה עלייהו.

ורק יש לדון אי יש דין מיוחד של אמן כאן או דדמי לכל ברכה שמברכין שיש דין עניית אמן, והנה עיין בקרית ספר (פי״ד ה״ג) שכתב דכל ברכה שמצותה מן התורה, כמו״כ יש מצוה מה״ת לענות אמן, וכמו״כ בברכת כהנים יש מצות עשה לענות אמן. ומבואר דליכא דין מסוים בברכת כהנים של עניית אמן, ואם ליכא עונין אמן אינו לעיכובא כלל, וכן עיין ברבינו מנוח (פ״ט הט״ז) שכתב בזה״ל ומי עונה אחריהם אמן הנשים והטף שמעינן מינה שצריך כל אדם ירא שמים ללמד אשתו ובניו וכל הנלוים עמו לענות אמן אחר כל הברכות, עכ״ל. ומשמע להדיא דאינו דין מסויים בברכת כהנים. אולם בירושלמי אינו משמע כן כ״כ דא״כ למה הוצרכו לעניית אמן של נשים וטף. ולכאורה יוצא מזה פלוגתא יסודי בגדר של עניית אמן בברכת כהנים, וכמו שיתבאר.

ונראה דנחלקו בזה האחרונים, דברע״א (הגהות על שו״ע סעיף כ״ה) כתב דהיכי דליכא נשים וטף מוטב שיתחלקו הכהנים ולא יעלו כהן בשביל עניית אמן, אבל בשעה״צ (סקע״ט) הביא דהעולת תמיד ופמ״ג ודרך החיים כולם כתבו דלא כזה, ובעשרה כהנים וליכא נשים וטף כולן עולין ומחסרין העניית אמן, ויל״ע במאי פליגי.

ולכאורה זה תלוי בהנ״ל, דלהקרית ספר ליכא דין מיוחדת של אמן בברכת כהנים, אלא הוי כבעלמא דילפינן מדכתיב כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לה׳ דהיינו אמן, ואז מסתבר כהאחרונים המובא בשעה״צ דליכא עיכוב של אמן. אולם רע״א נקט דצורתו של נשיאת כפים הוא בצירוף אמן, והדבר מובן מעצמו שחלק של הברכה הוא שיקבלו את הברכה, וכמו שביאר באג״מ (או״ח ח״ב סי׳ ל״א) דצריך עניית אמן לעיכובא בשביל קבלת הברכה כדמצינו בברכות וקללות דהר גריזים והר עיבל דהצורכו לאמן לקבלת הברכות והקללות (ויש לציין רש״י לקמן דף מ. כלום יש עבד שמברכין אותו ואין מסביר פנים, ופרש״י להראות שברכת רבו חשובה לו ועריבה עליו, וזהו גם ענינא דאמן).

אולם שוב צע״ק לאידך גיסא, דאי יש ענין של קבלת הברכה ע״י עניית אמן, א״כ נשים וטף שאינן ראוין לקבלת הברכה למה מועילין לענין אמן. ובאג״מ הנ״ל נתקשה בשינוי הדין בין המתברכים ועניית אמן וכתב וז״ל ועל עניית אמן להחשיב ברכתם דכהנים שתהיה ברכה סגי גם באמן דנשים וטף אף שנשים וטף אין עושין דין ברכת כהנים בשביל עצמן... דמאחר דעכ״פ הם מתברכין בהברכה כדיליף בגמ׳ והוו מקבלין הברכה שייך שעניית אמן שהצריכה תורה להחשיב שתהיה ברכת הכהנים ברכה הוא גם בעניית הנשים והטף ומועילה גם לאלו שבשדות, עכ״ל.

והדבר אכתי צ״ע ממ״נ הא גם עניית אמן שייכת לגוף הברכה ומי שאינו מתברך אינו מועיל בו אמן דידיה, וא״כ מה פשר הדבר של נשים וטף. ובביאור הדבר נראה כמש״נ לעיל דחלוק הדין של מברכים ומתברכים והדין קבלת הברכה, דהיינו צורת הברכה של נשיאת כפים היינו שכהנים גדולים מברכים לישראלים גדולים, וזהו גוף הברכה. אולם עניית אמן הוא כאילו קבלת השפע של הברכה ולזה מועיל כל מי שמגיע לו תועלת ע״י הברכה, ולכן אע״ג דנשים וטף אינן מועילין לגוף הברכה, אבל יכולין לקבלו ע״י עניית אמן, וזהו מועיל לכל הציבור, וכ״ז נכללת בדברי רבינו משה.

איך עולין כל הכהנים הא עי״ז ליכא קריאת כהנים

כולן עולין לדוכן. ותמוה הא אין מי שיקרא להם ואיתא לעיל דשנים קורא כהנים והבאנו שם דהקריאה מעכבת. ובט״ז (סקי״ז) הוכיח מכאן דקריאה אינה מעכבת, וכן הפר״ח (סעיף כ״ב), אולם בפמ״ג (משב״ז כ״ב) ובביאור הלכה (סעיף י״ג) האריכו לפרש דכפשוטו כולן עולין מלבד הש״ץ ושפיר יש כאן קריאה. ובביאור דעת הט״ז והפר״ח שגם הש״ץ עלה עיין בפמ״ג וביאור הלכה הנ״ל. ובמשנה ברורה (סקמ״ט) פסק כהפר״ח דקריאה אינה מעכבת[קעז].

קעז. ויש לדון בכוונת הנידון אי קריאה מעכבת, הא כהן אחד עולה בלא קריאה כלל וא״כ חזינן דמותר לישא כפיו בלי קריאה, ואם כוונתם דיש חיוב נש״כ בלי קריאה הא כבר כתב הב״י בשם כמה ראשונים דכל שלא קראו לו אינו עובר כלום, ולכאורה צריך לדחוק דהנידון כשיש שני כהנים ויש חיוב קריאה אפשר אסור לישא כפיו בלי קריאה, ורק זה דחוק דא״כ מהו הראיה מעיר שכולה כהנים הא התם ליכא חיוב קריאה כיון דכולם עלו, ודמיא באחד דליכא דין קריאה דנושי״כ כמו״כ בכולם כהנים.

הטעם בדלא אשתייר עשרה דמקצתן אינן מברכין כלל

הא דאשתייר בי עשרה. ופרש״י מקצתן עולין והעשרה עונין אמן. והדבר תמוה מהיכ״ת להפקיע ברכת כהנים מאלו העשרה כדי שיהא שם עניית אמן, ובשלמא אי אמן מעכבת אז מובן דבלית ברירה צריך מקצת הכהנים לוותר על המצוה אבל הרי אינו מעכב דהא חזינן דבלא אשתייר עשרה כולן עולין, וא״כ גם ביתר מעשרה נימא דכולן עולין. והנה בתורת הקנאות נתקשה בזה וכתב חידוש גדול דאה״נ וכולין עולין ונושאין כפיהם פעמיים כדי שכולן יעלו ויברכו ג״כ. אולם מלבד הדוחק שיש בזה, נראה דבטורי אבן מוכח דלא כזה דתנן במגילה דף כד: דהמפטיר בנביא נושא כפיו וכל המפרשים תמהו הא בלא״ה כל כהן שבבהכ״נ נושא כפיו, ותי׳ הטו״א עפ״י סוגיין דבית הכנסת שכולן כהנים מקצת עולין ומקצתן עונין אמן, והך מפטיר בנביא שרוצין לכבדו יש לו זכות להיות נושא כפיו ולא להיות העונה אמן וחזינן דנקט דאינו נושא כפיו כלל, ושוב צ״ע למה מוותרין מצות עשה נשגבה כזאת שיהיו מתברכין.

ונראה לומר בזה דבר חדש, דע״י שנשאר עשרה מתברכין נעשה דין נש״כ מה״ת משא״כ בדליכא עשרה, דהנה עיין בביאור הלכה (סעיף כ״ה) שהעיר דמלשון המחבר משמע דאפילו כשיש אחד יותר מעשרה דהוא עולה לדוכן והשאר עונין אמן, והקשה הא בכה״ג עוקרין נש״כ דאורייתא דאינו אלא בתרי ולא בחד. ותי׳ עפ״י הפמ״ג דבלא״ה ליכא מצוה דאורייתא כיון דליכא ישראל שיכול לקרוא כהנים, וגם כשהש״ץ כהן מ״מ הוא קורא בשליחות ישראל, משא״כ כאן דליכא שום ישראל חסר בגוף המצוה, וכיון דבלא״ה אינו מה״ת שפיר ליכא נ״מ עם יעלה רק כהן אחד, עכת״ד. והנה עדיין לא נתיישב השאלה למה יתבטלו מקיום המצוה של נש״כ ע״י שלא יעלו, ודברי הביאור הלכה הוא רק לגבי החיוב [וראיתי בכמה ספרים שכתבו דלפי״ז מתיישב הא דאין כולן עולין כיון דליכא מצוה מה״ת, ואינו נראה כלל דוכי משום דליכא ״חיוב״ מובן שיתבטלו ממצוה חביבה עד מאד בשביל שיענו אמן].

ונראה לצדד דאפילו אם צדקו דברי הפמ״ג דכהן אינו יכול לעשות קריאת כהנים (שהוא דבר חידוש, דהא כל זמן שאינן מברכים מהיכ״ת שלא יוכלו להיות המתברכים), אין זה אלא כשדנין כהן אחד או שנים וכו׳ דכל זמן דליכא ישראל ליכא דינא דנש״כ, אבל כשיש ציבור של עשרה כהנים ויש חפצא של ציבור אז אינו נתפס השם ישראל או כהן אלא יש ציבור שמתברכים ואז יכול אחד לקרות כהנים בשבילם ויועיל מה״ת. ולפי״ז יתכן דהיכי דאישתייר בי עשרה ואינן עולין בזה הם פועלין דהוי נש״כ דאורייתא, דאילו עלו מקצתן או כולן היה מדרבנן כדברי הפמ״ג, אבל עכשיו שיש לנו עדה שלימה בזה מהני קריאתן מה״ת, ונמצא דבאשתייר עשרה הוי ברכה״נ דאורייתא, ובלא אשתייר עשרה הוי ברכה״נ דרבנן, וא״כ פשיטא דכדאי לוותר שמקצתן לא יברכו משיברכו כולן ולא יהא ברכת כהנים מה״ת כלל, ומתיישב היטב מה שהקשינו מתחילה.

ועולה בדעתי דזהו גם כוונת הב״י והט״ז שכתבו דישראל אחד מועיל להיות מתברך, אבל כהנים שהם בדרך כלל המברכים צריכין עשרה, וצ״ע מהו מעלת עשרה וכי משום דנתוסף עוד מאה או אלף ישתנו ממהותם, ומה לי שהם ״חשיבי״, ואע״ג דלגבי דבר שבקדושה יש מעלה של עשרה וכן לענין השראת השכינה דבבי עשרה שכינתא שריא אבל מה זה מועיל לענין ברכת כהנים, ולהנ״ל יתכן דכוונתם דיש חשיבות לציבור שאין דנין היחידים, ובזה שפיר שייך שיהיו מתברכין דזהו חפצא של ציבור דהיחידים מתבטלין לציבור שלם[קעח]. ועיין באג״מ (המובא לעיל) בסוף התשובה שכתב קצת כחשבון הנ״ל בביאור אחרת.

חקירה אי כהנים שאינן נושאין כפיהם נכללות במצות הישראלים להתברך

הא דאשתייר בי עשרה וכו׳. וכבר נתבאר לעיל הטעם דחד ישראל מספיק ולגבי כהנים צריך עשרה. ויש לציין דמצאתי ביאור אחר באפיקי מגינים (ביאורים סקכ״ה) שכתב דמה שכתב החרדים דכי היכי דיש מצוה לכהנים לברך יש מצוה על הישראל להתברך ל״ש

קעח. ועיין בערוך השלחן (סעיף ל״ח) שביאר מעלת עשרה בזה״ל אבל כשגם השומעים כהנים צריכים עכ״פ עשרה שומעים, דאכל בי עשרה שכינתא שריא ולא בפחות, עכ״ל, ומשמע שהבין דלא כזה.

בכהנים, וא״כ בישראל דיש לו מצות עשה סגי בחד, אבל בכהנים דליכא בהו מצות עשה זו לא חשיבי עד דאיכא עשרה.

ונראה דיש לדון בזה טובא אי דברי החרדים הוא שיש ״לישראלים״ מצוה לעמוד פנים כנגד פנים לשמוע הברכות, או דהמצוה ״להמתברכים״ ואלו הכהנים שאינן מברכים אלא מתברכים שפיר יש להם מ״ע זו כישראלים.

ב' צדדים בהא דעם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה

והא תני אבא בריה דרב מנימין בר חייא, עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה. והנה יש לחקור מ״ט אינן בכלל ברכה האם משום ״דבעינן פנים כנגד פנים״ וכיון שהם מאחורי הכהנים אין להם הברכה, או משום ״דאין הברכה חשובה בעיניהם״ מדלא באו לפניהם ולכן אינן נכללין בהברכה.

ורש״י ותוס׳ הזכירו שני הסברות יחד וצ״ב למה אינו מספיק לומר משום דחסר פנים כנגד פנים, ובאמת מצאתי ברבינו מנוח (פט״ו ה״ח) שכתב להדיא דעם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה דהא בעינן פנים כנגד פנים ונמצא שאין הברכה עשויה כדת כיון שאין העם עומדין כנגד פני הכהנים, עכ״ל, ומשמע דזה מספיק לחודיה, וצ״ב לרש״י ותוס׳ למ״ל שניהם.

ונראה דעיקר צורת ברכת כהנים כדת הוא פנים כנגד פנים, וזה מתקיים ע״י הציבור המתברכים, אולם גם מי שאינו פנים כנגד פנים יכול להיות ״נטפל״ לברכתם ולכן עם שבשדות דאניסי יש להם הברכה אע״ג דליכא פנים כנגד פנים. וע״ז באנו לדון דעם שאחורי כהנים אע״ג דאין להם פנים כנגד פנים שהוא עיקר צורת הברכה, מ״מ יהיו כנטפלין דלא גריעי מעם שבשדות, וע״ז כתב רש״י דמאחר שהם בביהכ״נ ויכולין להתברך פנים כנגד פנים ואינן עושין כדת ע״כ דאין הברכה חשובה בעיניהם ואינן בכלל ברכה. ונמצא דצריכין שני הסברות יחד, וכן במ״ב (סקצ״ד) כתב דעם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה משום דבעינן פנים כנגד פנים. אולם אח״כ (סקצ״ו) הביא סברת רש״י דאינם בכלל הברכה משום דמראים שאין הברכה חביבה עליהם, והכוונה כנ״ל דצריך לשני הסברות יחד, ודו״ק בזה, ויש נפקותא ביסוד הנ״ל בהמשך הסוגיא לגבי אלו דלא אניסי ולגבי מחיצה של ברזל וכמו שיתבאר.

הא דאניסי. עיין במ״ב (סקצ״ה) דלפי״ז העומדים במזרח אינן בכלל הברכה שהם אחורי הכהנים, והביא דבר מחודש מהב״ח דע״י שכל אחד קונה מקומו בבית הכנסת חשוב כאנוס דאינו יכול לדחות חבירו, אולם האחרונים נקטו דלא כזה ובקל יוכל למצוא מקום לעמוד וכדמובא במ״ב. ובשעה״צ (סקע״ה) הביא עוד דבר מחודש מהפרישה דרק העומדים בכותל מזרח מקרי לאחורי כהנים, אבל כל השאר מקרי לצדדין אע״ג דהוי מאחורי הכהנים ע״ש שהפוסקים לא משמע כן.

אלו דלא אניסי שאינן בביהכ״נ האם נכלל בהברכה

הא דלא אניסי. עיין בביאור הלכה (סעיף כ״ד) שכתב דנראה דמי שהוא בעיר בביתו ואינו הולך לבית המדרש ג״כ אינו בכלל ברכה מדאין הברכה חשובה לפניו לבוא ולשמוע. ודייק כן מרש״י ותוס׳ ולבסוף כתב דמצא במאירי בסוגיין דמשמע כדבריו ע״ש. ומצאתי בשו״ע הרב (סעיף ל״ז) שג״כ כתב כדבריו וז״ל אבל כל מי שהוא בעיר ויכול לבוא לבית הכנסת לקבל הברכה פנים אל פנים כדת של תורה ואינו בא מראה בעצמו שאין הברכה חשובה בעיניו לבא לבית הכנסת בשבילה לכך אינו בכלל ברכה אם הוא אחורי הכהנים, עכ״ל.

אולם בתוך דברי הביאור הלכה יש חידוש גדול שאינו מבואר בדברי המאירי, דהביאור הלכה כתב וז״ל ואפילו ביתו היה עומד נגד פני הכהנים מדאין הברכה חשובה לפניו לבוא ולשמוע, עכ״ל. והנה בארנו לעיל דעיקר דינא דאחורי כהנים היינו משום דאינו פנים כנגד פנים, ולא אמרינן שיהיו טפלין כעם שבשדות משום דיכולין להתברך פנים כנגד פנים וע״כ דאינה חשובה בעיניהם ואינן מתייחסים להברכה. אולם כל זה שייך כשחסר פנים כנגד פנים ואז דנין שיהיו טפלין להברכה, אבל כשמתקיים פנים כנגד פנים אז א״צ שיהא הברכה חשובה בעיניהם, דבלא״ה הם בכלל ברכה מצד עצמן. ועיין בלשון השו״ע הרב שהזכרנו לעיל שכתב דע״י שלא בא לביהכ״נ ואין הברכה חשובה בעיניו לכך אינו בכלל ברכה ״אם הוא אחורי הכהנים״, ומוכח דלא

כהביאור הלכה אלא כל זה הוא רק כשאין בו פנים כנגד פנים. ולדעת הביאור הלכה צ״ל דע״י שאין הברכה חשובה בעיניו ״זה מפקיעו״ מהברכה ואינו רק חסרון פנים כנגד פנים, ודו״ק קעט.

ספק לגבי נשים אי מקרי אניסי

שם. לאור דברי המ״ב דמי שיושב בביתו אינו נכלל בהברכה, יל״ע לגבי נשים שיכולות לבוא האם צריכין לבוא לבהכ״נ לקבל הברכה או דלמא דמאחר דליכא שום דין עליהן שילכו לא מקרי חסרון חשיבות בעיניהם, ובחו״ל דנו״כ רק ביו״ט ואז דרך הרבה נשים לילך אפשר צריכין לילך להיות בכלל ברכה. [ושמעתי בשם הרה״ג ר׳ שלמה מיללער שליט״א דמקרי אניסי ע״י שמטפלין בילדיהן ויש להם הברכה, ועיין בפסקי תשובות מס׳ 8 שכתב יותר מזה דבכל הנשים י״ל כל כבודה בת מלך פנימה ונכללות בהברכה גם כשהן בביתן, ורק נשים הבאות לביהכ״נ ונמצאות במזרח ל״ש סברות הנ״ל, אולם בדברי עם הרה״ג ר׳ יצחק מיללער שליט״א החזיק כדברי אביו והוכיח כן מהמג״א (סי׳ רפ״ב) שכתב דנשים חייבות בקרה״ת ואיך נימא דא״א לחייבן לבוא לבהכ״נ, ורק כשמטפלות בילדיהן מקרי דאניסי, וע״ע בפסקי תשובות אות ס״א].

יש לדון לאלו הדרין בחו״ל אם יש להם הברכה שבא״י משום דלא גריעי מעם שבשדות, או דלא דמי כלל. ועיין בתשובות והנהגות (ח״א סי׳ ק״ל) שכתב דנכללין בעם שבשדות, ויש לדון טובא בזה, וכן נראה לדייק דלא כזה מדברי האג״מ (או״ח ח״ב סי׳ ל״א) דדינא דעם שבשדות הוא על עיר זאת וצידד דדוקא לאלו הרגילין לבוא לביהכ״נ זה ע״ש. ועולה בדעתי לצדד שיהא תלוי בפלוגתת הבבלי והירושלמי, דהגמ׳ כאן תי׳ ״אחיהם שבשדות״ דמשמע מעיר הזאת, אבל בירושלמי תי׳ לאחיהם שבצפון ושבדרום היינו לכל רוח צפונית ולכל רוח דרומית, (מובא בהג״ה לעיל).

טעם השתדלות להתברך פנים כנגד פנים

רש״י דלא אניסי וכו׳ שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגלים ולבא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת, עכ״ל. והנה לדעת החרדים יש מצות עשה לעמוד פנים כנגד פנים וא״כ למה כתב רש״י דע״י שאין ״הברכה חשובה״ בעיניהם ולא עקרו רגלים אינן בכלל הברכה, הא הו״ל לומר יתר מזה דביטלו מצותן המוטל עליהן לעמוד פנים כנגד פנים. אולם נראה דזהו גוף המצוה שירצה וילך לקבל הברכה, וכן מורה לשון החרדים ״דישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה׳ הם נמי בכלל המצוה״. ומבואר דעיקר מצותן הוא ״קבלת הברכה״ ואינו מעשה מצוה כלובלב אלא מצוה לקבל ברכה ממשרתי ה׳, וזהו שכתב רש״י דמי שאין הברכה חשובה בעיניו אינו מהמתברכים [וידוע עד כמה היה מרן הגרי״ז משתדל לשמוע ברכת כהנים והיה ממתין באמצע חזרת הש״ץ עד שיביאו כהן, ולהנ״ל זה הוא עיקר צורת המצוה שיהא ברכת ה׳ חשובה בעיניו ושישתדל לקבלו].

מה מועיל שמחיצה אינו מפסיק, הא אכתי אינו פנים כנגד פנים

מחיצה מאי, ת״ש דאריב״ל אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ויש להעיר דאע״ג דמצטרפים מאחורי המחיצה (בין לברכת כהנים הנאמר כאן, ובין לתפילה ושאר דברים כמבואר בתוס׳

קעט. ונראה בס״ד דנחלקו הבבלי והירושלמי בפלוגתת הביאור הלכה והשו״ע הרב דהנה בירושלמי (ברכות פ״ה ה״ד) איתא דעיר שכולה כהנים למי מברכין לאחיהם שבצפון ושבדרום, וכתב ברבינו מנוח (ט״ו ט׳) דצפון ודרום הוא לצדדין ושפיר נכללין בהברכה וכ״ש למערב אבל אלו שבמזרח שהם מאחורי כהנים אינן בכלל הברכה, ואח״כ הביא תי׳ הבבלי דמיירי בעם שבשדות דאניסי, ומבואר דלמד דאין כוונת הירושלמי כהבבלי על עם שבשדות משום דאניסי, אלא מיירי בדלא אניסי ואעפ״כ נכללין בפנים כנגד פנים כיון דמחיצה אינו מפסיק ואינן לאחוריהם. וכן מפורש במאירי שהביא דברי הירושלמי דמברכין לאחיהם שבצפון ודרום דהוי לצדדים, והוסיף אולם אלו שהם מאחורוהים הדבר תלוי דאי אניסי הם בכלל הברכה ואי לא אניסי אינן בכלל הברכה. ומשמע להדיא דמה שכתב דמהני לאחיהם שבצפון ודרום הוא גם בדלא אניסי, ונמצא מפורש בירושלמי כשו״ע הרב ודלא כביאור הלכה אלא כל שאינן מאחורי הכהנים הרי גם אלו שאינן באין לביהכ״נ וגם לא אניסי שהן בכלל הברכה. אולם הבבלי תי׳ בדאניסי ויתכן משום דחולק על הירושלמי [ועיין בביאור הלכה שכתב להדיא דמה שכתב הטור צפון ודרום ר״ל בדאניסי]. ורק קשה לי דהביאור הלכה כתב דמצא כדבריו במאירי, ולכאורה במאירי מפורש ממש להיפוך וצ״ע.

מ״מ הא אין כאן פנים כנגד פנים, ואפילו את״ל דמחיצה של ברזל אינה מפסקת גם לענין פנים כנגד פנים אבל אין להוכיח כן מריב״ל דלא דיבר על ברכת כהנים כלל.

ועיין בכס״מ (פט״ו ה״ח) דמבואר דמקרי פנים כנגד פנים, והחפץ חיים (ליקוטי הלכות עין משפט סק״ס) נתקשה טובא איך מתקיים פנים כנגד פנים וצידד דמיירי במחיצה שאינה גבוה כ״כ להפסיק פניהם, וזה דחוק, וגם מהפוסקים אינו משמע כן.

אולם ראיתי בשו״ע הרב (סעיף ל״ו) דג״כ הבין כהח״ח דצריך שיהא ממש פנים כנגד פנים כמבואר בהמשך דבריו, ובתוך הדברים כתב בזה״ל ולא אמרו אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כמו שיתבאר אלא כשיש ציבור המתברכים מהכהנים בבית הכנסת אז גם מי שהוא חוץ לבית הכנסת מתברך עמהם, עכ״ל. ונראה בכוונתו דפשיטא דמחיצה מפריע מקיום של פנים כנגד פנים, ורק הגמ׳ מסתפק אי ע״י המחיצה הוא מופקע מהברכה, או דהוי כטפל להברכה, ולא דמי לאחורי כהנים שאינו חשובה בעיניהם, וע״ז קמ״ל דשייכים להברכה ולא דמיא לאחורי כהנים, אבל אה״נ ליכא קיום של פנים כנגד פנים ודו״ק.

ונראה דכן משמע בתוס׳ ג״כ, שנתקשו במאי עדיפא מחיצה מעם שאחורי כהנים ותי׳ דהם מראין שאין הברכה חשובה בעיניהם, וקשה ממ״נ אם מחיצה מקרי פנים כנגד פנים א״כ אין לו שייכות כלל לאחורי כהנים, ואם לא מקרי פנים כנגד פנים א״כ מה תי׳ הא למעשה הוי כאחורי כהנים וזהו עצמו הזלזול שהוא עומד מאחר המחיצה שמפריע הפנים כנגד פנים, ולהנ״ל י״ל דבאמת א״צ שיהא כל הקהל פנים כנגד פנים כמש״כ בשו״ע הרב, ולכן אפילו את״ל דהפסק מחיצה ליכא קיום של פנים כנגד פנים מ״מ כיון דאינו מונח בו זלזול בהברכה, אינו מוקפע מהברכה משא״כ העומד מאחורי כהנים דעושה להיפוך מציווי התורה (שהתורה אמרה פנים כנגד פנים, והם עומדים אחורי עורף) אז אמרינן דאינו חשובה להם ואינן בכלל הברכה.

האם טינוף מפסיק לנש״כ

אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת וכו׳. וכתב בביאור הלכה (סעיף כ״ד ד״ה אפילו) מהאלי׳ רבה (סקמ״ז) דאכתי בעינן שלא יהא טינוף מפסיק, והעיר עליו דבאשכול כתב דדוקא לענות אמן הוי הפסק אבל לעם שבשדות שאינם צריכין לענות אינו הפסק. ובבאר שבע בסוגיין משמע כהא״ר שכתב וז״ל אפילו מחיצה וכו׳ מיהו בירושלמי איתא שהשומע מביתו קדיש או קדושה אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף, ובשם רב אחאי מצאתי כתוב דה״ה אם כותי מפסיק באמצע, עכ״ל.

דף לט.

טעם וגדר איסור סיפור בשעת קרה״ת

אמר רבה בר ר׳ הונא כיון שנפתח ס״ת אסור לספר אפילו בד״ת שנאמר ובפתחו וכו׳. ראיתי בספר עמק ברכה (ערך כבוד ס״ת) שחקר בהאי איסור סיפור. דהנה בקידושין דף לג: אמרינן איבעיא להו מהו לעמוד מפני ס״ת.. אמרי ק״ו מפני לומדיה עומדין מפניה לא כ״ש. וכתב דק״ו דאורייתא היא נמצא דהוי מצות עשה גמורה לקום מפני ס״ת ולכבדה ולהדרה בכל מיני כיבוד והידור כמו בזקן ות״ח, וזהו שכתב הרמב״ם (הל׳ ס״ת פ״י ה״י) מצוה לייחד מקום לס״ת ולכבדו ולהדרו יותר מדאי וכו׳. והוסיף דמלבד מצות כיבוד איכא נמי מצות מורא כמו ברבו מובהק.

ולאחר זאת כתב לחקור וז״ל אך אני מסתפק בהא דאיתא בסוטה דף לט. כיון שנפתח ס״ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנא׳ ובפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה. לפי שיטת הרי״ף והרמב״ם דבכל גווני אסור לספר אפילו בלחש ואפילו איכא עשרה דצייתי לס״ת בלא הוא, אם זהו נמי משום כבוד הס״ת וזהו דילפינן מהקרא דנחמיה דהוי בכלל כבוד הס״ת, וא״כ מי שמספר עובר בעשה דאורייתא דכיבוד ס״ת, או דאינו משום כבוד הס״ת אלא משום כבוד המצוה של קריאה, והוי איסור בפנ״ע מדברי קבלה הנלמד מקרא דנחמיה. והנה רבינו ירוחם כתב דגם כשהמפטיר קורא בנביא אסור לספר עד שישלים כמו

בס״ת, וכן פסק בשו״ע סי׳ קמ״ו. והנה אם נימא דהאיסור הוא משום כבוד הס״ת מה שייך למילף בזה מפטיר בנביא מס״ת הא בנביאים ליכא העשה דכיבוד ואין צריך לקום מפניהם [קפ] וע״כ דסבר דהאיסור לספר אינו אלא משום כבוד המצוה של קריאה וע״כ שפיר שייך למילף גם לענין קריאת המפטיר דמשום כבוד המצוה של קריאה אסור לספר וצ״ע, עכ״ל.

ונראה דהך חומר הנ״ל שהאיסור סיפור הוא מצד מצות כבוד התורה נכלל קצת בדברי הביאור הלכה (סי׳ קמ״ו סעיף ב׳ ד״ה והנכון) שכתב וז״ל והנה כל זה הסעיף הוא תוכחת מגולה לאותן האנשים המפקירין את נפשותם ומספרין בשיחה בטילה בעת הקריאה וכו׳ כמה יגדל האיסור בעת שהספר פתוח שבזיון הוא כשמסיר אזנו מלשמוע דבר ה׳ וגדול עונו מנשוא, שאפילו מי שיוצא באמצע הקריאה נאמר עליו ועזבי ה׳ יכלו כ״ש בזה שעומד בבהכ״נ ואינו רוצה להטות אזנו לתורה וכו׳ וגם תפלתו מתועבת עבור זה לפני ה׳ כדכתיב מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה, **ואשרי מי שנותן כבוד לתורה וכמו שנאמר כי מכבדי אכבד** וגו׳ עכ״ל. וסוף דבריו הם כהעמק ברכה דצריך לשתוק ליתן כבוד לתורה.

אולם עיין להלן שהבאנו מדודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** שטעם האיסור סיפור תלוי בתירוצי הראשונים בסתירת הסוגיות דלפי צד אחד טעם האיסור הוא משום דצריך לשמוע קרה״ת ולמקצת ראשונים הטעם הוא שלא להפריע אחרים [ע״י שלומד בקול רם, או כשאין עשרה מבלעדו וצריכין לו וכדו׳], וראיתי בלבוש שכתב שני הטעמים יחד וז״ל ויבלבל כל השומעים, וגם לא יצא שמיעת הקריאה מפי הש״ץ עכ״ל. אולם מדברי העמק ברכה מבואר טעם שלישי דאסור לספר משום ״כבוד התורה״ או משום ״כבוד המצוה״.

ונמצא דיש לנו ג׳ טעמים בטעמא דאיסור סיפור, א׳ משום חיובו לשמוע קרה״ת. ב׳ שלא להפריע אחרים. ג׳ משום כבוד התורה או כבוד המצוה.

האם יש איסור סיפור משום חיובו לשמוע קרה״ת

ואזני כל העם אל ספר תורה. ראיתי בשבלי הלקט המובא בב״י (סי׳ קמ״ו) שנתקשה על הרבה קולות המבואר בראשונים דמותר לספר בלחש או בדאיכא עשרה דצייתי וכדו׳ וכתב וז״ל מיהו תימה לרבי שגם הוא מצוה לשמוע קריאת התורה דכתיב ואזני כל העם אל ספר התורה, ואם יקרא בספר לא יוכל להבין מה שקורין הלכך נראה דאסור, עכ״ל. ומבואר מדבריו דבר יסודי דעיקר חיוב שמיעת קרה״ת נלמד מהך קרא דכתיב ואזני כל העם אל ספר תורה.

וכן עיין בביאור הלכה שתמה איך נאמר הנך קולות ״והא על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא״, ואח״כ הביא דברי השבלי הלקט, ומבואר דהבין דיש חיוב מדינא דתקנת עזרא לשמוע לכל קרה״ת. ונלמד מזה דמלבד החומר של איסור סיפור בשעת קריאת התורה (שהבאנו לעיל), הרי גם חסר לעצמו קיום של שמיעת כל הפרשה מפי הקורא, אולם יש לדון האם שפיר יש חיוב כזה, ומהו חיובו.

ועיין באג״מ (או״ח ח״ד סי׳ כ״ג) שיש חיוב לשמוע כל מלה ומלה של קריאת התורה, ואם חיסר אפילו מלה אחת צריך לחזור ולשמוע. אולם המתבונן בדבריו יראה שאינו קשור לא למצות קריאת התורה של תקנת מרע״ה, ולא להפסוק כאן דצריכין לשמוע מה שקוראין, אלא דבריו הם מנהגא בעלמא, וז״ל בדבר קריאת התורה ודאי שצריך כל אדם לשמוע כל הקריאה שלא יחסר לו אף תיבה אחת שלא שמע, ובדיעבד אם חסר תיבה אחת ופסוק אחד אם הקריאה היא בשני וחמישי... אבל בקריאת הפרשה דשבת הרי לבד חיוב שמיעת ז׳

קפ. ואפשר יש להעמיד סברת העמק ברכה דאיסור סיפור הוא משום כבוד התורה והוי מה״ת, ולא דמי לאיסור סיפור דהפטרה, דהנה ראה זה מצאתי בלבוש (סי׳ רפ״ד סעיף א׳) שהביא טעמים שונים למה נקרא ״הפטרה״, וכתב בפירוש השני דהוא מלשון יפטירו בשפה דהיינו מלשון דיבור, דכיון דאמרינן בסוטה דף לט. דמשנפתח ס״ת אסור לספר אפילו בדבר הלכה ולאחר הקריאה הותר להם לדבר ולכן מקרי הפטרה דהיינו לשון דיבור דעכשיו מותר לדבר [והוסיף דודאי חלילה לדבר דברים בעלמא דהא כולם צריכין לשמוע הפטרה, אלא דמותרין לדבר בדבר הלכה ובענין הפרשה ע״ש] וחזינן דאיסור סיפור בעת הפטרה קיל מעת קרה״ת וא״כ שפיר י״ל דרק בקרה״ת הוי מה״ת ודו״ק.

קרואים... מ״מ הא יחסר לו הפסוק שדילג בו התורה וכ״ש כשלא שמע פסוק שלם שאיכא דין מצד מנהג קבוע בכל העולם לגמור את התורה בכל שנה ושנה.. עכ״ל. ומבואר דהגדירו כמנהג קבוע המחייבו לשמוע קרה״ת.

ובן עיין שם בסימן מ׳ אות ה׳ שכתב בזה״ל משום שאיכא חיוב על כל אחד לשמוע כל התורה במשך השנה משבת בראשית עד שמחת תורה שקורין ברכה, ואף שהם דברים פשוטים וברורים לא ידועים להרבה אינשי, עכ״ל. ועיין באו״ח ח״ה סי׳ כ׳ אות ל״ב שכתב ביותר מזה דמה שנהגו לקרות בפרשת זכור לקרות פעמיים זכר עם צירי וסגול כ״ש דצריך לעשות כן בקריאת פ׳ כי תצא וז״ל והוא עוד כ״ש לדינא דבקריאת פ׳ זכור אף נימא שרק אז הוא מדאורייתא ליכא הכרח שנצטרך לקריאה תמה דלא נמצא בגמ׳ שנדרש ע״ז מקרא כמו שדורשין בק״ש בברכות דף טו: דתני ר׳ עובדיה קמיה דרבא מקרא דולדמדתם שיהא למודך תם [קפא], אבל בקרה״ת איכא קפידא גדולה מטעם שנמצא שלא קרא תיבה זה, עכ״ל. וצ״ב הגדר לדעתו.

והנה כבר העירו הכל שהדבר תלוי אי הוי חובת ציבור או חובת יחיד, והאריכו האחרונים הרבה בדבר זה (וגם אנחנו דברנו ע״ז בסוגיא דהקהל עיין בחלק הביאורים). ולדעת ר׳ משה היה משמע דמצד תקנת עזרא הוי חובת ציבור, אבל אכתי יש מנהג קבוע בכל העולם המחייב לכל יחיד ויחיד לשמוע כל קרה״ת בציבור.

ונראה לציין דמצינו אפילו בהפטרה שיש חיוב על כל אחד ואחד לשמוע, דאמרינן לקמן (ע״ב) דאין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיגולל ס״ת, ופי׳ רש״י כדי שלא יהיו הגוללים טרודים מלשמוע הפטרה מפי המפטיר, וכן נפסק בשו״ע (סי׳ רפ״ד סעיף ו׳) דהמפטר ממתין עד שגמרו לגלול הס״ת, וכתב המ״ב (סי׳ רפ״ד סקי״ב) בזה״ל והטעם כדי שגם הגולל יתן לבו למה שיאמר המפטיר, שחובה היא על כל אדם לשמוע פרשת ההפטרה כמו פרשה שבספר תורה, עכ״ל.

הרי חזינן דתקנת הפטרה שהיה במקום קרה״ת יש חיוב על כל אחד א״כ וכי יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, ומוכח דיש חיוב על כל אחד העומד בבהכ״נ לשמוע כל קרה״ת ודו״ק.

סיכום כל התירוצים ליישב סתירת הסוגיות מכאן לברכות

תוד״ה כיון שנפתח וכו׳ ומבואר ג׳ תירוצים, ובתוס׳ ברכות דף ח. הוסיפו עוד שני תירוצים, ובב״י מבואר עוד תירוצים. ודודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** עשה סיכום על כל התירוצים וביאוריהם ואעתיק דבריו.

א׳ בתוס׳ שאנץ תי׳ דר׳ ששת חולק על גמ׳ דידן וס״ל דאע״ג דדרשינן איסור סיפור מ״מ לא נאסר דבר הלכה ולכן היה ר׳ ששת גריס.

ב׳ תוס׳ תירצו כאן דמהדר אפיה שאני. וביאור דבריהם היינו דע״י שמחזיר פניו אינו שייכת להציבור ולכן לית ביה חיוב שמיעת קרה״ת, והכוונה בזה דנקטו דקרה״ת הוא חובת הציבור ורק מי שמשתתף עם הציבור חייב בקרה״ת, ור׳ ששת הוציאו עצמו מן הכלל ע״י דמהדר אפיה.

ג׳ עוד תי׳ באופ״א שלא היה חייב בקרה״ת והיינו משום דהיה סומא והכל יוצאין משום ״שומע כקורא״ וכיון דלא היה בו חיוב קריאה לא היה בו חיוב שמיעה. ומאחר דליכא חיוב שמיעה ליכא איסור סיפור. ובביאור הדבר עיין בשו״ת הרדב״ז (ח״ב סי׳ תתס״ז) שכתב דסומא אינו חייב בשנים מקרא ואחד תרגום דלא

קפא. והנה הגמ׳ ברכות מיירי לענין קר״ש שיש גזה״כ שיהא למודך תם ואינו מוזכר קרה״ת כלל. ורק רבינו משה הוסיף מדעתו גם קרה״ת. וביאור דבריו דכבר בארנו באורוכה בריש הפרק דיש צד השוה של קרה״ת וקר״ש דשניהם הוי חיוב לימוד התורה באופן קריאה, ומזה דימה מילתא למילתא דכמו שיש דין של קריאת שמע תמה, כמו״כ יש חיוב קרה״ת תמה, אולם עדיין יש לחלק, ואכמ״ל.

מצינו דבר שיהיה פטור ע״י עצמו משום דלא שייך ויתחייב ע״י אחרים, וראיה מהא דר׳ ששת דמהדר וגריס בשעת קרה״ת משום דהיה סגי נהור וכו׳.

ד׳ ועוד תי׳ דרב ששת היתה תורתו אומנתו. וגם בזה הביאור דע״י שתורתו אומנתו אינו חייב בקרה״ת וכמו דפטור מתפילה משום דהוי דרבנן כמו״כ קרה״ת דהוי מצוה דרבנן אינו חייב, וע״י שהיה פטור ליכא איסור סיפור, ולפי״ז אינו נוגע לדידן דאין לנו דין תורתו אומנתו.

וביאר דודי דהנך ג׳ תירוצים מיוסדים על שורש אחד דרק כשיש חיוב קרה״ת שייך איסור סיפור, וכתבו התוס׳ ג׳ אופנים שלא יתחייב בקרה״ת [או ע״י שמפקיע עצמו מהציבור, או משום דהיה סומא, או משום תורתו אומנתו].

ה׳ בתוס׳ ברכות (דף ח.) כתבו עוד שני תירוצים ליישב סתירת הסוגיות, ותחילה תי׳ דהא דאסור לספר היינו בקול רם שלא להפריע השומעים אבל בלחש מותר, ור׳ ששת למד בלחש. ולפי״ז אין איסור הסיפור משום החיוב קרה״ת, אלא איסור להפריע אחרים (ואינו תלוי כלל אם הוא חייב בקרה״ת).

ו׳ עוד תי׳ שם בשם הרי״ף בשם בה״ג דהא דאסור היינו כשליכא עשרה דצייתי, אבל בדאיכא עשרה דצייתי מותר לספר, וגם בתי׳ זה הוא כנ״ל דאסור לספר שלא לבטל הצורך לעשרה [קפב].

ז׳ רבינו יונה (ברכות שם) תי׳ ג״כ כתוס׳ דמהדר אפיה שאני, אבל בתנאי שהתחיל ללמוד מקודם ובזה הוי כאילו כבר התחיל במצוה מתחילה וראו אותו אנשי בהכ״נ שקבע עצמו לקרוא ולכן אינו פוסק בה בעבור ס״ת, יעו״ש.

ח׳ עיין ברבינו מנוח (הל׳ תפילה פי״ב ה״ט) שכתב בשם י״א דהא דאיכא איסור לספר היינו במי שלא קרא בביתו שנים מקרא ואחד תרגום, ובזה עלה לנו עוד תי׳ לסתירת הסוגיות. וביאור כוונתו דבודאי יש חיוב על הציבור לעשות קרה״ת גם בקראו שמו״ת, אבל החיוב על היחיד הוא רק אם עדיין לא קרא שמו״ת.

ט׳ רבינו מנוח (שם) כתב עוד, וכן מפורש בכל בו, ושבלי הלקט, דהא דאסור לספר היינו מחמת הברכה, דהיינו שמא יקראו לו לעלות לתורה ויצטרכו לברך מחדש משום דהפסיק, ולפי״ז למנהגינו דמברכין על כל עליה ועליה ליכא סיבה לאסור הסיפור.

י׳ אור זרוע תי׳, וכזה נתכוון ממש בערוך השלחן (סי׳ קמ״ו סעיף ו׳) שרב ששת היה מספר בעת שהמתרגם היה מתרגם, וזהו שאמר אינהו בדידהו דהיינו בתרגום התורה, ואנן בדידן דא״צ לזה ולכן מותר ללמוד [קפג].

י״א. ואני העני, נראה להוסיף תי׳ אחרת שכתב הפמ״ג (ראש יוסף ברכות דף ח.) דר׳ ששת כבר שמע קרה״ת מקודם ושפיר הותר לו ללמוד משא״כ בסוגיין, וע״ש שתמה למה הראשונים לא כתבו תי׳ פשוטה כזה.

פלוגתת הראשונים מתי צריך ליטול ידיו לנש״כ

ואמר ריב״ל כל כהן שלא נטל ידו לא ישא את כפיו שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה׳. ומבואר דין נטילת ידים לברכת כהנים, ונחלקו הראשונים מתי צריך לעשות נטילה זו, ויתכן דנחלקו גם בעיקר גדר של חובת נטילה זו וכמו שיתבאר.

דרש״י ותוס׳ נקטו דצריך ליטול ידיו קודם שעולה לדוכן, אולם תוס׳ הביאו מרש״י (שאינו לפנינו) שכתב בשם רבי דאם נטל ידיו שחרית אינו צריך ליטול ידיו כשעולה לדוכן, ודחה תוס׳ את דבריו, וכתב הב״י

קפב. וקשה לי איך אפשר לפרש סוגיין בדליכא עשרה דצייתי הא בהך קרא היה מעמד גדול עם עזרא ופשיטא דהיה יותר מעשרה דצייתי וצ״ע. שוב ראיתי ברבינו מנוח (הל׳ תפילה פי״ב ה״ט) שכבר תמה כנ״ל יעו״ש.

קפג. עיין במגדים חדשים (ברכות שם) שהביא פי׳ זה בשם חמדת הימים, וכתב דהגר״ח מוואלזין, והמשכנות יעקב קילסו תירץ זה מאד, וכן החכם צבי כתב דזהו תי׳ מתוק. אולם הביא שם דמישהו שלח תי׳ זה להכנסת הגדולה והשיב (או״ח סי׳ קמ״ו) דאם היה מקום לפירוש זה לא משתמיט שום חד מינייהן לפרש כן, **ומה גם בהיות הגאון בה״ג מהמפרשים כן שדבריו דברי קבלה, ודאי שכך קבל מרבו ורבו מרבו דור אחר דור דרב ששת הוה מהדר אפיה וגרים בעת קריאת התורה ואיך ניקום אנן לפרש מה שקבלו מרב ששת עצמו בעל המעשה, ואף כי במקומות רבים אנו תופסים דלא כבה״ג, היינו בדבר שנחלקו עליו גדול הפוסקים הבאים אחריו, אבל במקום בהזה שכל הפוסקים מודים לו ואין בם שפירש דלא כפירושו צריכין אנו לילך אחר קבלתו ואחר הסכמת הפוסקים.**

והב״ח (סי׳ קכ״ח) דהרמב״ם (הל׳ תפילה פי״ד ה״ט) ס״ל כהך שיטה דאינו צריך לחזור וליטול, והביא שכן העיד ר׳ אברהם בן הרמב״ם בשם אביו, אולם המג״א וכן ראיתי ברבינו מנוח כתבו גם בדעת הרמב״ם דצריך ליטול ידיו תיכף לעלייתו לדוכן.

ולהלכה לא הוכרע כמי, ולכן כתב בשו״ע (סי׳ קכ״ח סעיף ו׳) דצריך ליטול ידיו, אבל לא יברך דלמא קי״ל כהרמב״ם דאינו צריך ליטול ידיו שנית. ולפי״ז כשלא שמר ידיו או הסיח דעתו לכו״ע צריך ליטול עוד, וכתב המג״א (סק״ט) דהיה צריך לברך בכה״ג ורק לא ראינו מי שינהוג כן, ולכן מי שירא וחרד דבר ה׳ ישמור ידיו משעה שנטל ידיו שחרית שלא יגע במקום מטונף שלא להכניס עצמו לספק ברכות. אולם האלי׳ רבה (סקי״ג) חלק ע״ז וכתב דהראשונים לא הזכירו ברכה ואפשר לא תיקנו ברכה על נט״י של נש״כ, והטור יחידאה בזה, ובמ״ב (סקכ״ד) הביא שני השיטות.

ויל״ע במאי נחלקו הראשונים, והטעם שיצטרך ליטול קודם עלותו לדוכן היינו משום דצריך דומיא דעבודה וכדילפינן משאו ידיכם קודש [ר״ל דומיא דקידוש ידים ורגלים עיין בפוסקים, וברש״ש כאן] אולם הב״י העיר דכהן שקידש ידיו ורגליו בבקר מועיל לכל היום ולילה, וא״כ כשלא הסיח דעתו ולא נגע במקום מטונף מהיכ״ת להצריך נטילה חדשה, (ודוקא כשאוכל פת תקנו חיוב נטילה חדשה, משא״כ כאן דהוי מדין עבודה תסגי בנטילת שחרית), ולפי״ז אדרבה צ״ע מהכ״ת להצריך נטילה חדשה.

ואם נימא דתוס׳ חולק לגמרי על הבנת הרמב״ם ואין חובת הנטילה ככהן הנוטל ידיו לעבודה א״ש דיתכן דהוי דין נטילה לברכה וכדמצינו שיש ענין של תיכף לברכה נטילה א״כ א״ש דפליגי[קפד]. אולם יתכן דאפילו לא פליגי בעיקר נטילה לנש״כ מ״מ נחלקו אי מהני נטילת שחרית, וצריכין לבאר שורש פלוגתתן.

ונראה דיתכן דהדבר תלוי עד כמה הוי חלק של התפלה דהרמב״ם נקט דהוי חלק של עבודת הקרבנות או עבודת התפלה וא״כ אינו דבר חדש אלא המשך למה שעסקו בו תחילה ומהני נטילה אחת בשביל הכל, אבל תוס׳ נקטו דתפלה לחוד ונש״כ לחוד ושפיר לא מהני נטילה מאחת להשני.

ואחר כתבי זאת ראיתי דבר נפלא, דהנה המג״א נקט לדבר פשוט כתוס׳ שצריך נטילה קודם עלייתו לדוכן, ודחה דברי הב״י בהרמב״ם. והנה ראיתי בהעמק שאלה (שאילתא קכ״ה אות י״ג) שכתב דנשיאות כפים הוי תפילה, והביא מש״כ המג״א בסי׳ תקפ״ה דכהן ש״ץ אינו מפסיק לישא כפיו (אלא כשאין שם כהן אחר) משום דהוי הפסק לתפילה ״דלא הוי מעין התפלה כ״כ״, ולכן לא שרי ליה אלא בדליכא כהן אחר. וחלק עליו הנצי״ב וכתב ״דנשיאות כפים היא תפלת שמונה עשרה עצמה ואין בזה שום הפסק בתפלה״. ולפי מה שבארנו, מתיישב היטב המג״א לשיטתו, דמאחר דס״ל דלא הוי מעין התפלה כ״כ כמש״כ לגבי ש״ץ שפיר נקט בפשיטות דצריך נטילה חדשה ולא מהני נטילתו בתחילת התפילה ודו״ק היטב.

שוב ראיתי כל דברי ר׳ אברהם בן הרמב״ם (מובא במעשה רוקח בתחילתו) בשלימות, וכתב שם דרבני צרפת מזלזלין בנטילת ידים לתפלה ולכן מצריכים נטילה מיוחד לנש״כ ואילו הבינו שיש חיוב גמור ליטול ידיו לתפלה א״כ למ״ל ליטול ידיו פעמים, והוסיף אטו צריך נטילה לקר״ש ואח״כ לחזור וליטול ידיו לשמו״ע יעו״ש. ומשמע קצת דעיקר פלוגתייהו הוא בנטילה

קפד. ובאמת נראה כצד זה דנחלקו הרמב״ם ותוס׳ בעיקר גדר של חיוב נטילה זו, דלהרמב״ם הוא ככהן המקדש ידיו לעבודה, ולתוס׳ הוא מדיני ברכה דצריך ליטול ידיו קודם ודמיא לשאר ברכות המצריכות נטילה מקודם. ומצאתי מראה מקום נפלא לזה, דעיין באור אברהם (ברכות סי׳ ל״ה) שהביא בשם המאירי דצריך ליטול ידיו קודם כל ברכות וכתב שם המאירי וז״ל שאר ברכות אף הם צריכות נטילת ידים, ממה שאמרו בהגדה (סוטה לט.) כל המברך צריך נטילה שנא׳ שאו ידיכם וברכו את ה׳, מעתה אין אנו צריכין למנות נטילה לציצית ותפילין ות״ת כמו שבארנו וכן מכל הדברים שצריך לברך עליהן, שהרי בכולן צריך ליטול מצד הברכה וכו׳, עכ״ל. ומתבאר כיסוד זה דעצם הברכה מחייב הנטילה, אולם ע״ש במאירי במה שדן דמי שידיו נקיות יתכן דא״צ ברכה, ולתוס׳ צ״ל דבכל אופן חייב לברך.

דתפלה דלתוס׳ אינו מספיק ולהרמב״ם מספיק, וחפשתי ומצאתי שהמלבי״ם (ארצות החיים סי׳ ד׳ סק״ה) כתב ממש כדברינו דנחלקו הראשונים עד כמה צריך ליטול ידיו קודם התפלה אם מספיק עד קשרי אצבעותיו, או דצריך עד חיבור הזרוע והיד, וכתב דבזה נחלקו תוס׳ בסוטה (כאן) והרמב״ם דלתוס׳ אינו חייב ליטול עד הפרק ושפיר הצריכו נטילה חדשה משא״כ הרמב״ם, ודברי ר׳ אברהם בן הרמב״ם מסייעין ליה טובא ודו״ק.

איך ילפינן מקדש חיוב נטילה

שאו ידיכם ״קדש״. יל״ע היכי נכלל בקדש חיוב נטילה, ועיין ברש״ש שכתב דקודש הוא מלשון קידוש ידים ורגלים. אולם התינח לדעת הרמב״ם שהחיוב הוא ככהן המקדש לעבודה שפיר יש לפרש כן, אבל לתוס׳ שבארנו דהוא דין נטילה בעלמא מדין ברכה ולא מדין עבודה הדק״ל איך נלמד מלישנא דקודש. ונראה פשוט עפ״י סוגיא דברכות דף נג: דאמרינן התם והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים. ופי׳ בראשונים דהברכה הוא משום ״נקיות וקדושה״ ובאמת תוס׳ כתבו דהך קרא של שאו ידיכם קדש קאי על מים אחרונים קודם ברכת המזון וע״ז גופיה ילפינן מהתקדשתם, וא״כ אינו מענינא כלל להא דנש״כ שייכת לעבודה, אלא דיש דין קידוש ידיו ע״י נטילה קודם שמברך לנש״כ.

שם. ובעיקר דין נט״י דהוי בעין קידוש ידים ורגלים לעבודה וכמבואר ברמב״ם ובראשונים, עיין מה שהארכנו בחלק הביאורים בגדר נשיאות כפים לאיזה דברים יש לו דין עבודה, ועוד עיין בהג״ה לעיל (מספר) מה שכתבו בזה.

תוד״ה כל כהן וכו׳ ובמסכת מדות משמע דלא הוי טפי מכ״ב אמה וכו׳. וכן נפסק במג״א סק״ט שלא להפסיק שיעור כזה, וכן עיין ברמ״א (סי׳ קס״ו סעיף א׳) שהביא תוס׳ להלכה לגבי הפסק בין נטל״י לברכת המוציא. ורק הדבר תמוה איך שייך ליטול ידיו קודם רצה ולהתחיל נש״כ אחר מודים תוך כדי הילוך מועט כזה שהוא הרבה פחות מדקה אחת, ועולה בזכרוני שראיתי מי שהעיר בזה.

במה הארכת ימים. ראיתי ביעב״ץ (מגילה כז:) שביאר דבאמת שכר מצוה בהאי עלמא ליכא ולכן צריך איזה זכות מיוחד לזכות לאריכות ימים ודו״ק היטב.

מימי לא עשיתי ביהכ״נ קפנדריא ולא פסעתי על ראשי עם קודש. ופי׳ במהרש״א (כאן) ובטו״א (מגילה כז:) טעמים שכל זה לא היה מדינא.

ולא פסעתי על ראשי עם קודש. והא דנקט לישנא דעם קודש פי׳ דודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** עפ״י הרמב״ם בהל׳ סנהדרין (פכ״ה ה״ב) שכתב בדיני הדיינים וז״ל וכן אסור לו לנהוג בהן קלות ראש אע״פ שהן עמי הארץ, ולא יפסע על ראשי עם הקדש, אע״פ שהן הדיוטות ושפלים, בני אברהם יצחק ויעקב הם, וצבאות השם שהוציא מארץ מצרים בכוח גדול וביד חזקה, עכ״ל. ונמצא דמחמת גודל קדושת כל אחד מישראל (שירשו מהאבות וגם נתקדשו ע״י יציאת מצרים) שפיר צריך לנהוג בהן כבוד, והדברים נפלאים.

תמיהת המפרשים דפשיטא דצריך לברך ככל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן

ולא נשאתי כפי בלא ברכה. ותמהו המפרשים הא פשיטא דבירך, ככל המצות דמברך עליהן עובר לעשייתן. ונאמרו בזה כמה פירושים, עיין ריטב״א במגילה דף כז: שכתב דבר נפלא דאין זה דבר מיוחד אצלו אלא כל כהן המברך יש בו הך סגולת אריכת ימים, ונראה לציין מה שכתב בדמשק אליעזר (סי׳ קכ״ח סעיף י״ג על דברי הגר״א שהוכיח מסוגיין דהברכה אינו מדינא) דמצינו בכמה מקומות שהשתבחו בעצמן שקיימו דבר שהוא מן הדין ומשום זה זכו לאריכות ימים (וזהו דלא כיעב״ץ המוזכר לעיל).

ובטו״א במגילה תי׳ דאפשר הוא תיקן ברכה זו, והרד״ל והקר״א תי׳ דאין מברכין ברכה על ברכה. ובהעמק שאלה (קכ״ה אות י״א) תי׳ דאסור לברך באמצע שמו״ע, וקמ״ל דמעולם לא יצא תפילתו עם הש״ץ דאז יתבטל מברכתו (וע״ש מראה מקום נפלא, דהבעה״מ כתב דמעיקר דדינא אין לברך על תקיעת שופר כיון דתוקעין באמצע מוסף, והרמב״ן כתב ע״ז דמברכין באמצע תפלה ״כדרך שעושין בנשיאת כפים״ וחזינן חידוש מיוחד לברך באמצע התפילה יעו״ש בכל דברי הנצי״ב, וכן כאן במרומי שדה). וי״א דהשתבח שבירך בעצמו ולא יצא ע״י אחר.

ובמהרש״א במגילה כתב וז״ל דה״א דאין הכהן צריך לברך כיון שאין זה המצוה אלא לטובתן של ישראל שתחול ברכת הקב״ה על ישראל כמו שכתוב ואני אברכם, עכ״ל. ודבריו צ״ב, ושמעתי מדודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** לבאר עפ״י מה

שכתב הרמב״ם (הל׳ ברכות פי״א ה״ב) וז״ל וכל מצות עשה שבין אדם להקב״ה וכו׳ מברך עליה קודם לעשייתה, עכ״ל, ומבואר דרק ברכות שהם בין אדם למקום אדם מברך עליהן, אבל במצוה שבין אדם לחבירו אינו מברך (וכבר דנו הראשונים מ״ט אין מברכין על צדקה וחסד וכדו׳ ודעת הרמב״ם דאין מברכין על מצות שבין אדם לחבירו) וביאר דזהו כוונת מהרש״א דמאחר דהברכות הם בשביל ישראל סד״א שלא יברך עליו, קמ״ל דמברך.

וציין לדברי האג״מ (או״ח ח״ג סי׳ י״ז) שביאר באופ״א דאין מברכין על הכשר מצוה כגון עשיית סוכה ועשיית לולב אף באופן דנצטוינו עליהם כיון דאין זה גמר המצוה, וזהו שכתב מהרש״א דס״ד דכל ברכתם של כהנים אינו אלא התחלה כדי שה׳ יברכם וכדכתיב ואני אברכם ולכן סד״א שלא יברכו, וקמ״ל דזהו גמר עשייתן דהשאר נעשית ע״י הקב״ה שפיר מברכין[קפה].

ואפשר י״ל בכוונת מהרש״א דסד״א דליכא מצוה כלל על הכהנים לברך את ישראל ואינו אלא חסד לישראל דאם ירצו להתברך יאמרו לכהנים והכהנים יאמרו כך וכך, וזהו ממש לישנא דקרא ״כה תברכו את בני ישראל״ דהיינו כך יעשו הברכה אבל ליכא ציווי, וקמ״ל דהוי מצוה ושפיר צריך לברך, ומצאתי באיי הים (על העין יעקב) שפי׳ כנ״ל דס״ד דאינו מצוה אלא רשות.

באיזה ברכות הזכירו שנתקדשו בקדושתו של אהרן

אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו וכו׳. בענין הך נוסח של ״בקדושתו של אהרן״ ציין דודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** דנחלקו קמאי מתי אמרו כן, דהרמב״ם כתב דבכל ברכות הכהונה אמרו כהך נוסח וכמש״כ בהל׳ תרומות (פט״ו הכ״ב) דכל האוכל תרומה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה. אולם בתוספתא (ברכות ה׳ כ״ג) איתא דהמקריב זבחים אומר בא״י אקב״ו להקריב זבחים וכשהוא אוכלם הוא אומר לאכול זבחים ואינו מוזכר לומר בקדושתו של אהרן, ובגר״א כתב דהתוספתא הוא דלא כהרמב״ם.

ונמצא דלהתוספתא צ״ב מ״ט אומרים בברכת כהנים כהך נוסח, וביאר הבן יהוידע (בבניהו כאן) דבאמת בכל הברכות הכהן אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו כרגיל, ורק ברכת כהנים שאני, והטעם לזה משום דאיתא בלקוט וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם ״באותה שעה זכה בנש״כ לו ולדורותיו עד תחיית המתים״. והקשה הא המצוה לברך את ישראל היא מצות עשה שנצטוו לדורות ומאי קאמר באותה שעה זכה. ותי׳ דהוא ובניו לא נצטוו אלא לברך את ישראל בפסוקים, אבל זה הדבר של נשיאות כפים אהרן הכהן חידש אותו שבירך את ישראל בנשיאות כפים, כי הוא ראה בחכמתו שראוי לברך את ישראל בנש״כ ועשה כן, **והקב״ה הסכים במעשיו אלו של נשיאות כפים ועשאה קבע לו ולדורותיו שכל עת שיברכו את ישראל בפסוקים של יברכך יאמרו הברכה בנשיאות כפים.**

ונמצא אהרן הכהן זכה לחדש מצוה זו של נשיאות כפים מדעתו בכח קדושתו כי מחמת קדושתו כיון ההלכה שראוי לומר ברכה זו של ישראל בנש״כ, ומחמת קדושתו השיג לחדש מצוה זו מדעתו והסכים הקב״ה עמו שעשאה קבע לו ולדורותיו שיברכו בנש״כ. ולפי״ז מתיישב מה שאומרים במיוחד לישנא דאשר קדשנו בקדושתו של אהרן במיוחד כאן כיון דהוא חידש מכח קדושתו חלק של ברכת כהנים דהא נשיאות הכפים הוא רק מחמתו, עכת״ד. ודודי שליט״א הוסיף ע״ז דברמב״ן (עה״ת פ׳ שמיני שם) מבואר על דרך זה וצידד ביתר שאת שם דכל המצוה לגמרי נעשה בזכות אהרן דלאחר שבירך ישראל עשאה הקב״ה מצוה לדורות.

ביאור מנלן דנצטוו לברך באהבה

באהבה. וכבר תמהו מהכ״ת דבר כזה שיצטרכו לברך ישראל באהבה, ועיין מג״א (סי׳ קכ״ח סקי״ח) שפירשו עפ״י הזוהר, וז״ל באהבה, נ״ל דפירושו כמ״ש בזוהר כל כהן דלא רחים לעמא או עמא לא רחמין ליה לא ישא כפיו, עכ״ל. ופי׳ המחצה״ש דהכהנים והמתברכים צריכין להיות אוהבים זא״ז. ונראה הטעם בזה דכל החפצא של ברכה הוא מעומק הלב וכדכתיב

קפה. וע״ש שצידד עוד באופ״א דקמ״ל דברכת הקב״ה אינו הוספה וגמר לברכת הכהנים אלא ברכה בפנ״ע מהגבורה יעו״ש ודו״ק.

טוב עין הוא יברך, דהרוצה להשפיע טוב על חבירו הוא מברכו, וכשאינו באהבה במילים בעלמא אינו כלום. ולכן הצריך גם מצד המתברכים כיון דצריכין לקבל הברכה.

ועיין במ״ב (סקל״ח) שכתב שני כהנים השונאים זה את זה מותרין לעלות ביחד אבל כהן שהצבור שונאים אותו או הוא שונא את הצבור סכנה הוא לכהן אם ישא כפיו, וסיים וע״ז תקנו בברכה לברך את עמו ישראל באהבה. וחזינן דלא איכפת לן שיש שנאה בהמברכים, דרק צריך שירצה הכהן לברך את העם, ושירצו העם לקבלו.

אולם עיין בבאר שבע שהביא המדרש דכתיב אמור להם מלא שיהא בכוונה מליאה, ולכן אומר באהבה דהיינו בכל לב. וכן פי׳ באלי׳ רבה והעתיק הפמ״ג. ואיני יודע הקשר של כוונת הלב לאהבה, וצ״ע. (ואח״כ ראיתי דגם הגרי״פ (מצוה ט״ז) עמד בזה איך נתיישב להב״ש לישנא דאהבה).

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א אמר בשם ר״י יהודה בן יקר שפי׳ באהבה על הקב״ה, דהיינו שציונו לברך את עמו ישראל - באהבה, דהיינו מחמת אהבתו אותנו.

כי עקר כרעיה מאי אמר וכו׳. וקשה לי מהיכ״ת שצריך לאמר איזה דבר דמקשין ״מאי אמר״. (ונראה לצדד דבכל המשך עלייתם וירידתם צריכין להראות שאין הם המברכים, אלא הקב״ה. ולכן אומרים מיד יה״ר שתהא ברכה זו שצויתנו, ואח״כ ג״כ אומרים עשינו מה שגזרת עלינו, וכבר הבאנו לעיל דזהו הפירוש של ושמו את שמי וכן עיין בקטע הבא מש״נ בשם מהרש״א, וע״ז הקשו כאן מאי אמר דהיינו דודאי צריך שיהא נאמר איזה רמז לכך, וע״ז השיבו לשון התפלה, ודו״ק).

ולא יהא בה מכשול ועון. וצ״ב למה צריכין להתפלל על מכשול ועון במצוה זאת יותר מבעלמא. ובספר **הבתים** (ספר המצות מצוה כ״ה, במהדורת בלוי עמוד ק״ח) פי׳ כלומר שתגיע ברכתנו בדרך שלא יכשלו בני אדם, כלומר שאין השגחת ה׳ דבקה בנו ולא יהיה בה עון שיגרום זה, עכ״ל.

ובילקוט גרשוני פי׳ שלא תהא העשירות שברכו בהם את ישראל מכשול ועון, על דרך דכתיב וישמן ישורון ויבעט. ובבנין שלמה (סי׳ י׳) פי׳ דאם הוסיפו או החסירו אפילו תיבה אחת עברו על בל תוסיף או בל תגרע ולכן מתפללין שתהא ברכה שלימה בלי מכשול ועון.

וכי מהדר אפיה מציבורא וכו׳ עשינו מה שגזרת עלינו וכו׳. ובב״ח וט״ז ושאר פוסקים מבואר דאין להם להתחיל הך תפלה עד שיתחיל הש״ץ שים שלום (וכן מוכח בחשבון דרק כי מהדר אפיה אומרים רבש״ע ואיתא להלן דאין להם להחזיר פניהם עד שיתחיל שים שלום). וכתב הט״ז (סקי״ג) דבר יסודי דאסורין הכהנים להתחיל עד שיכלה אמן מפי ״כל״ הציבור, והמג״א (סקכ״ח) חלק עליו דאין שום טעם לזה. והט״ז ביאר דבריו וז״ל ועל כן הזהירו הכהנים שלא יאמרו עשינו מה שגזרת עלינו עד לאחר שסיימו כל הצבור אמן דהא עניית אמן שייכא לברכה וכאלו היא ברכה אריכתא כדאתיא לעיל על כן אין שייך לומר עשינו מה שגזרת דהעשייה לא נגמרכה כל זמן שיש קצת עונים עוד כן נראה לענ״ד, עכ״ל.

מ״ט משתמשין בלישנא ד״גזרת״ עלינו

עשינו מה שגזרת עלינו. וכתב מהרש״א דר״ל, דבאמת הקב״ה מברך כלל ישראל וכדכתיב ואני אברכם, וא״כ ברכת כהנים למה ואינו אלא גזירת מלך עליהם שיברכו את ישראל ושהוא מתאוה לברכתם. וכן עיין ברמב״ם שכתב כן להדיא (פט״ו ה״ז) דאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב״ה, והכהנים עושין מצוה שנצטוו בה והקב״ה ברחמיו מברך ישראל כחפצו, וזהו דאמרינן הכא עשינו מה שגזרת עלינו.

ובאו״ש (הל׳ תפלה פי״ד ה״ב) ביאר דכיון דאחוריהם כלפי השכינה לכן אומרים דעשו מה שנגזר עליהם. ועיין ישועות יעקב סקי״ג, ותפלת דוד להאדר״ת, ובן יהוידע ר״ה דף לה ע״א.

ביאור פסול של כהן שעבד ע״ז מלישא כפיו

תוד״ה וכי מהדר וכו׳. כהן שעבד עבודת כוכבים לא ישא את כפיו דגרע מהורג את הנפש וכו׳ עכ״ל. הנה בכהן שהרג את הנפש ילפינן ליה מקרא (בברכות דף לב:) דכתיב ידיכם דמים מלאו שלא ישאו כפיהם, אבל שאר עבירות אינו מונעו מלישא כפיו וכן נפסק בשו״ע ברמ״א (סעיף ל״ט) שאין שאר עבירות מונעין מנש״כ אפילו הוא מפורסם ברשעו חוץ מעבודה זרה ושפיכות דמים. וא״כ צ״ב מהכ״ת לפסול עבודה

זרה הא קרא מדבר על רציחה וכדכתיב ״ידיכם דמים מלאו״.

ויש בזה שני מהלכים, דתוס׳ כאן כתבו ״דגרע מהורג את הנפש״, אולם במנחות (דף קט.) כתבו דילפינן ליה דאיתקש לשירות דכמו דנפסל לעבודה כמו״כ נפסל לנש״כ דהוי כעבודה. וכן כתב הרמב״ם (פט״ו ה״ג) שכתב דכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו דכתיב ובפרשכם כפיכם וגו׳, וכהן שעבד ע״ז אע״פ שעשה תשובה אינו נושא כפיו שנ׳ אך לא יעלו כהני הבמות וגו׳ וברכה כעבודה שנ׳ לשרתו וולברך בשמו.

ורק יל״ע להנך דס״ל דליכא דיני עבודה לנש״כ מלבד לגבי עמידה א״כ מהכ״ת לפוסלו וצ״ל כדברי התוס׳ דגרע מהורג את הנפש, וצ״ע.

כהן שהרג את הנפש או עבד ע"ז האם פסולו מה"ת או מדרבנן

שם. בעיקר האי דינא דכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו ראיתי בפמ״ג (א״א נ״ב) שדן באופן ספק רוצח וכתב בזה״ל ומיהו כל שיש ספק פלוגתא בזה י״ל לקולא, כי מדרבנן הוה, ומאן נימא לן דהוה דברי קבלה ולא דרך דרשא ואסכמתא ההיא דרבי יוחנן ברכות ל״ב ב׳, ועיין בחל׳ מגילה בעיר ספק, עכ״ל. ומבואר דנסתפק אי הוי מדברי קבלה ודומיא דמגילה [ויהא דיני ספק כמו במגילה וזהו כוונתו שציין לעיר ספק] או יתכן דהוי מדרבנן בעלמא. אולם בסקנ״א כתב דלהט״ז דיש היקש גמור לשירות א״כ במומר לע״ז דמחלל עבודה אז פסול לנש״כ מדינא ואם עלה יורד, וזה ל״ש ברוצח. ונמצא דרוצח הוי מדרבנן או מדברי קבלה, ומומר יתכן דגרע והוי מה״ת ודו״ק.

דף לט:

טעם הדבר שישאר קשרי אצבעותיהן פתוחין עד שיחזירו פניהם

אמר ר׳ חסדא אין הכהנים רשאים לכוף קישרי אצבעותיהן עד שיחזרו פניהם מן הצבור. וי״ל בטעמא דהא מילתא ולא מצאתי טעם מספיק. ונראה עפ״י המבואר בספרים דאופן השפעת הברכה הוא ע״י שהידים הם מכוונין למטה (ועיין בדברי הגר״א (ישעיה א׳ ט״ו) שכתב וז״ל ובפרשכם כפיכם וגו׳ מבואר בזוהר בתפלה ובברכת כהנים שניהם בנשיאת כפים אלא שבברכת כהנים בהפרשה היינו הכפות למטה ואחורי הידים למעלה להושיט הברכה מלמעלה למטה, ובתפלה הכפים למעלה להעלות התפלה מלמטה שיקובל למעלה, עכ״ל) וכל זמן שלא החזירו פניהם ולא התחיל הש״ץ שים שלום עדיין לא נסתיים הברכה והשפע שנעשית על ידם. ועיין בדבר שאול (סי׳ ס״א סקי״ז) שביאר באופ״א דמשום כבוד הברכה והציבור שלא יהא נראה כמשאוי שממהר לסיימו.

שוב מצאתי מפורש כדברינו בלבוש (סעיף ט״ז) וז״ל שכל זמן שפניהם כנגד העם יהיו ידיהם פרושות לחול עליהם הברכה, עכ״ל.

ויש להוסיף דאמרינן להלן דאינן מותרין להחזיר פניהם עד שיתחיל הש״ץ שים שלום, ויתכן דבדוקא רוצין שיהיו ידיהם פרושות בשעת שים שלום להשתייך הברכת כהנים לשים שלום שהוא עיקר ברכה דנש״כ שה׳ ישים עליהם שלום.

טעם הדבר שימתינו עד שיסיימו הציבור אמן

אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הציבור וכו׳ ואין הכהנים רשאין להתחיל בברכת אחרת עד שיכלה אמן מפי הצבור. ומבואר בהסוגיא דיש שני פעמים דצריכין להמתין לאמן של הציבור א׳ המקריא כהנים צריך להמתין עד שיסיימו הציבור אמן על לך נאה להודות, וב׳ הכהנים אסורין להתחיל ״בברכה״ עד שיסיימו הציבור אמן על מה שברכו תחילה. וכתבו התוס׳ דעד שיכלה אמן הפי הציבור היינו ״כל״ הציבור ואינו מספיק ברוב הציבור, וכתבו לזה שני טעמים א׳ דתרי קלי לא משתמעי וא״כ כל הציבור לא יוכלו לשמוע ברכת כהנים כשיש אחרים הממשיכים באמן. ב׳ ועוד דאותן שעונין אמן לא יוכלו לשמוע. ומוכח מכל המשך התוס׳ דלא דיברו אלא על

מימרא השניה דצריכין הכהנים שלא להתחיל בברכה עד שסיימו הציבור אמן.

אמנם נחלקו הט״ז והפמ״ג לגבי מימרא הראשונה דאין הש״ץ מתחיל כהנים עד שיכלה אמן מפי הציבור האם צריך כל הציבור ג״כ או דמספיק רוב ציבור כבעלמא. דבט״ז (סקי״ב) מוכח דגם לגבי קריאת כהנים צריך להמתין עד שסיימו הכל אמן, והמג״א (סקכ״ח) חולק דרק בשמיעת הציבור לברכת כהנים עצמה יש הקפדה שישמעו הכל. וביאר בפמ״ג (משב״ז י״ב) דנחלקו בשני תירוצי התוס׳, דהט״ז נקט כתי׳ הראשון דיש חסרון של תרי קלי א״כ הרי הכהנים צריכין לשמוע קריאת ״כהנים״ ואם לא נסתיים אמן מהציבור אינן שומעין היטב קריאת כהנים, אבל המג״א נקט כתי׳ השני דרק חוששין לאותן ישראלים שעונין אמן שישמעו הברכות ול״ש בזה לגבי קריאת כהנים.

על איזה ברכה מדברים שאין הכהנים רשאין להתחיל

ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן המפי הציבור. ותמה הב״י (סעיף י״ח) הא בלא״ה המקריא אומר מלה במלה והוא צריך להמתין ואיך מזהירין לכהנים שימתינו עד שיכלה אמן מהציבור, וכתב כמה מהלכים, א׳ להרמב״ם דאין החזן אומר יברכך א״ש. ב׳ י״ל דקאי על תפלת רבון העולמים שאומרים הכהנים אח״כ. ג׳ ועוד צידד דהגמ׳ לאו דוקא ור״ל דאין המקריא מתחיל עד שיכלה אמן מהציבר. ד׳ ועוד תי׳ דפשטא דהש״ס דלא היו מקרין מלה במלה בזמניהם מדלא הזכירו זה בשום מקום. ה׳ והמג״א (סקכ״ח) תי׳ לשיטתו דהמקריא יכול להתחיל כשסיים רוב הציבור אמן (כמובא לעיל), אולם הכהנים צריכין להמתין בשביל כל הציבור כמש״כ התוס׳, וא״כ גם אחר ההקראה אכתי צריכין להמתין עד שיכלה אמן מפי כל אחד ואחד.

יסוד הט״ז דעניית אמן של הציבור הוא חלק מהברכה

ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן המפי הציבור. והבאנו לעיל דלהב״י (בפי׳ אחד) והרמ״א כוונת הגמ׳ על עשינו מה שגזרת עלינו דאין לכהנים להתחיל בה עד שיכלה אמן מפי הציבר. ונחלקו הפוסקים אי צריך כל הציבור או סגי ברוב, וכפשוטו מספיק ברוב דל״ש כאן סברת התוס׳, וכן כתב המג״א (סקכ״ח) דליכא שום טעם להצריך כולם.

אולם הט״ז (סקי״ג) כתב דבר יסודי דאסורין הכהנים להתחיל עד שיכלה אמן מפי ״כל״ הציבור, וביאר דבריו וז״ל ועל כן הזהירו הכהנים שלא יאמרו עשינו מה שגזרת עלינו עד לאחר שסיימו כל הצבור אמן דהא עניית אמן שייכא לברכה וכאלו היא ברכה אריכתא כדאתיא לעיל **על כן אין שייך לומר עשינו מה שגזרת דהעשייה לא נגמרה כל זמן שיש קצת עונים עוד**, כן נראה לענ״ד, עכ״ל. ומבואר מדבריו דחלק של ברכת כהנים הוא עניית אמן של הציבור, וכל זמן שיש אפילו אחד שעדיין עונה אמן נמצא דהכהנים עדיין הם באמצע ״עשיית הברכה״ ורק עד שיכלה אמן מפי כל הציבור יכולין לומר ״עשינו״ מה שגזרת עלינו. ועיין לעיל (דף לח:) מה שהבאנו מר׳ משה בגדר אמן, וכן לעיל (דף לז:) במתני׳ בחילוק בין מקדש למדינה לגבי אמן הנוגע לזה.

ואינן רשאין לעקור רגלים ולילך עד שיגמור ש״ץ שים שלום. ובתה״ד (ח״ב סי׳ ק״ט) כתב דלאור המתבאר בגמ׳ ברכות (דף מז.) דעד עניית אמן לא נסתיים הברכה א״כ צריכין הכהנים להמתין עד אחר אמן של שים שלום ורק אז עוזבין הדוכן, וכן נפסק בשו״ע ורמ״א (סעיף ט״ז).

ענין אמירת חלומות בשעת ברכת כהנים

תוד״ה אם וכו׳ כדמשמע בפ׳ הרואה האי מאן דחזי חלמא ולא ידע מאי חזי ליקו קמי כהני בעידנא דפרסי ידייהו ולימא רבון העולמים חלום חלמתי וכו׳, עכ״ל. ומבואר מזה ענין של תפלה על החלומות בשעת ברכת כהנים, ויש לציין דאיתא ברב נסים גאון (ברכות דף נה:) כפי המובא בציונים והערות על המ״ב (סימן ק״ל) בשם המדרש (עיין תנחומא נשא) דכתיב ״הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה״ (שה״ש ג׳ ז׳), ודרשו אלו ששים אותיות שבברכת כהנים, כולם אחוזי חרב שכל אחד ואחד שמו של הקב״ה נזכר בו יברכך ה׳, יאר ה׳, וישא ה׳, ״איש חרבו על ירכו״ אפילו רואה אדם בחלומו החרב שלופה ונתונה בצוארו וקוטעת את ירכו משכים לבוקר והולך לבהכ״נ מפחד שראה בלילות בחלומו, ורואה את הכהנים נושאים את כפיהם והחלום הרע מתבטל ממנו, לכך נאמר ״מפחד בלילות״.

והוסיפו לציין בהערות הנ״ל, וכן ציין דודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** לדברי תורת חיים (ב״ק דף נה.) שביאר בטעם הענין שהחלום הרע מתבטל ומתהפך לטובה בשעת ברכת כהנים כשאומר רבש״ע אני שלך.

וכתב לפי שהחלום הוא אחד משישים בנבואה וידוע שכל דבר רע בטל בששים וברכת כהנים כדמות נבואה היא שהכהן העולה לדוכן לברך את ישראל הרי

הוא כמתנבא[קפו] שענין הנבואה הוא שמכריז ומשמיע לעם מה שצוה השם אף הכהן מכריז ומשמיע מה שצוהו השם לאמר לישראל הברכות הללו, ולכן כשם שבשעה שהנביא מתנבא השכינה שורה עליו ואין נביא עצמו מדבר אלא שכינה מדברת מתוך גרונו אף הכהן בשעה שעולה לדוכן השכינה שורה עליו, ואן הכהנים מברכים אלא הקב״ה וכמו שכתוב ואני אברכם, וכיון שהחלום אחד משלשים נבואה הוא, לכך מי שרואה חלום רע ורוצה שתתבטל נבואה קטנה אשר ראה בחלומו בששים חלקים נבואה טובה שיעמוד לפני הכהנים בשעה שנושאים כפיהם ומתנבאים נבואה גמורה כנ״ל, ויפרש חלומו לפני ה׳ בסוף כל ברכה בשעה שחלה עליו נבואת הכהנים, ויאמר אני שלך וחלומתי שלך כדי שתתערב נבואתו הקטנה בתוך נבואה גמורה של הכהנים ותתבטל בששים ותתהפך להיות ברכה כמו ברכת כהנים, וזהו מהו שיש ששים אותיות בברכת כהנים, רמז לחלום רע נבואה קטנה שמבטל בששים חלקים נבואה שבברכת כהנים, עכ״ד.

דף מ.

כל האומרן בגבולין אינו אלא טועה וכו׳ כלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין. ובתוס׳ הקשו מהא דמזכירין חלומות בעת נש״כ, ותי׳ דמשום סכנה התירו. ובבאר שבע הביא מהר״י מולון ליישב דבהזכרת חלומותיו הוא מראה עצמו שהוא מקבל הברכה ומשו״ה קאמר ליה שיתקיים בו הברכה ויתהפך חלומו. וזה מובן עם דברינו דלעיל דחלק של עיקר ברכת כהנים הוא לרפא החלומות הרעים שהם ששים מנבואה ודו״ק.

אמר רבי אבהו מריש הוה אמינא עינותנא אנא וכו׳ ולא קפיד וכו׳. ומבואר מכאן דענינו של עניות הוא שלא להקפיד על כבוד עצמו, ומסופר על ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל ששאלו אותו מתי האדם יודע שהגיע למעלת הענוה והשיב כשידוע בעצמו שאינו מקפיד על שום דבר ובזיון וזלזול בכבודו כלל וכלל אז הוא עניו אמיתי. ונראה מקור לזה מסוגיין.

ביאור אמירת מודים דרבנן ע"י הציבור

בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים. וצ״ב טובא מהכ״ת שאומרים איזה דבר, ודודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** ציין לזה כמה דברים נחמדים, והעיקר מה שיסד דמודים הוא ענין של קבלת עול מלכות שמים וצריך שיהא נעשית בעצמו.

ותחילה ציין דעיין באבודרהם שביאר סוגיין וז״ל וכשיגיע ש״ץ למודים וכורע, כל העם שוחין ואומרים הודאה קטנה המתחלת כמו״כ במודים, שאין דרך העבד להודות לרבו ולומר לו אדוני אתה ע״י שליח, אלא כל אדם צריך לקבל בפיו עול מלכות שמים ואם יקבל ע״י שליח אינה קבלה גמורה שיכול להכחיש ולומר לא שלחתיו, אבל בשאר התפלה שהיא בקשה יכול לתבוע צרכיו ע״י שליח שכל אדם חפץ בטובתו ולא יכחיש ויאמר לא שלחתיו, וזה שאמר דוד אמרתי לה׳ ה׳ אתה, אני בעצמי אמרתי לו ולא ע״י שליח, עכ״ל. ומבואר מדבריו דהענין הוא משום קבלת עול מלכות שמים דצריך שיאמר בעצמו אדוני אתה ולכרוע ולא ע״י שליח [ודלא כמו שאומרים העולם בשם האבודרהם דצריך לתת הודאה בעצמו אלא עיקרו קבלת עול מלכותו בעצמו].

וכהך יסוד איתא גם בתורת חיים (ב״ק דף טו.) עפ״י מה שאיתא שם דמי שאינו כורע במודים נעשה שדרו נחש אחר שבע שנים, וצ״ב טובא כ״ז. וכתב בזה התורת חיים דברים נפלאים והאריך טובא ואעתיק מקצת דבריו וז״ל ונראה לפרש לפי שהוא יתברך עושה חסד עם כל אדם בכל יום ובכל עת ובכל רגע אלא שאין בעל הנס מכיר בניסיו, סבור עולם כמנהגו הוא

קפו. ולפי״ז נראה ליישב ענין מחודש דמצינו בברכת כהנים, דעיין במג״א (סקכ״ב) שכתב דהציבור רשאין לישב, ובמשנה ברורה סי׳ קכ״ח סקנ״א) העתיק דבריו וכתב וז״ל והמנהג שהכל עומדין וכן משמע במאירי סוטה פ״ז ומגילה פ״ג, וכן משמע באשכול הלכות ברכת כהנים דכתב שהכל צריכין לעמוד לפניהם באימה ובכובד ראש, עכ״ל. וצ״ב מהיכן נובע מנהג זה שיהיו הקהל עומדין (ועיין בציץ אליעזר חלק י״ד סי׳ י״ח שהאריך להוכיח כהמג״א), ולדברי התורת חיים נראה דמתיישב היטב, דמצינו דבשעת שמיעת הנבואה יש ענין לעמוד וכדכתיב בפ׳ בלק (כ״ג י״ח) ״קום בלק ושמע, האזינה עדי בנו צפר״ ומצאתי בספר אמרי חן (פ׳ בלק שם) שהביא בשם מרן ר׳ מאיר הלוי סאלאוויציק שליט״א דמשמע מזה דלמי שנאמר לו הנבואה יש דין לעמוד, ולפי״ז שפיר צריכין הקהל לעמוד בכובד ראש כששומעין דברי הנבואה וברכת ה׳.

נוהג, ואינו מרגיש שכל פסיעה ופסיעה וכל תנועה ותנועה וכל נשימה ונשימה הוא ממנו יתברך שמו, כמו שנ׳ מה׳ מצעדי גבר כוננו, וכתיב אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש, והיה מן הראוי שיודה האדם ויברך בכל עת ובכל רגע על כל פסיעה ותנועה ונשימה כמו שאמרו החכמים כל הנשמה תהלל י׳ה על כל נשימה ונשימה חייב אדם להלל י׳ה, וכל מי שאינו מעלה על לבו בכל רגע שהכל מאתו יתברך אלא עולם כמנהגו נוהג הרי הוא ככופר בו ח״ו.

ולפי שהוא מן הנמנע שיעמוד אדם מן הבקר ועד הערב ויתן שבח והודאה על כל פסיעה ונשימה ותנועה וכו׳ ולזאת המציאו אנשי כנסת הגדולה תקנה, ויסדו לומר בכל תפלה ערב ובקר וצהרים ברכת הודאה, כדי שיכלול אדם בהודאה אחת את כל הנשימות וחסדים ונפלאות שהוא יתברך עושה עמו בכל רגע ויוצא ידי חובת כולן בב״א בהודאה אחת. ולזה יסדו לומר מודים אנחנו לך וכו׳ על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך דהיינו על כל נשימה ונשימה ועל נסיך שבכל יום ויום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב ובקר וצהרים וכו׳, ולכך תיקנו לשחוח בברכה זו כמנהג בשר ודם המודה לחבירו דבר, שהוא שוחה ומנענע בראשו, וכדאשכחן בר׳ ישמעאל כשאמר ליה ברכני נענע לו בראשו ופירש רש״י ז״ל כמודה בדבר, ולהכי בכל מקום הודאה מצינו השתחואה, כמו שנאמר אשתחוה אל היכל קדשך ואודה את שמך וכו׳ ואחז״ל במקדש על כל הודאה השתחויה.

שכל העומד בקומה זקופה ככופר בדבר הוא ואין הודאתו הודאה וכו׳ ואמרו במ״ר על הנחש כשבא לפתות את חוה בא בקומה זקופה לפי שבא לכפור בו יתברך ולכך נענש במדה ללכת שחוח שנאמר על גחונך תלך דרגלים היו לו ונקצצו, ואפשר לומר דמה״ט מי שאינו כורע במודים שדרו נעשה נחש דכיון שעומד בקומה זקופה וכו׳ הרי הוא ככופר בו יתברך ואומר לא הוא והרי הוא כמודה לדעת הנחש הקדמוני וכו׳. ונראה דהיינו הא דתנן בפרק אין עומדין האומר מודים מודים משתקין אותו דלפי מה שפירשתי השוחה במודים בכוונת הלב הרי הוא מקבל עליו מלכות שמים ומודה בו, לכך אין ראוי לכפלו שלא יהא נראה כמקבל ח״ו שתי רשויות, ומה״ט איתא נמי התם האומר שמע משתקין אותו ״**דכוונת מודים וכוונת שמע חד טעמא איתא ליה, דכי היכי דכל בר ישראל שאינו אומר שמע ישראל בכל יום הרי הוא ככופר בו יתברך, כך מי שאינו אומר בכל יום מודים אנחנו לך שאתה הוא ה׳ אלקינו וכו׳ בכריעה ובכוונת הלב הרי הוא ככופר בו יתברך כדפירשתי**״, עכ״ל.

ועפ״י יסוד זה דהשתחואה נכלל בהודאה הוסיף דודי שליט״א ליישב מה דמצינו בשמו״ע במוסף דמזכירין ענין של השתחוואה בעלייה לרגל.

דהנה איתא ברמב״ן (ראה ט״ז ח׳) דענין של עלייה לרגל הוא לשמוח לפניו להודות לו וז״ל כי לא בא עתה רק להזכיר הראיה והשמחה שחייבין כל ישראל ללכת בשלש הרגלים האלה אל המקום אשר יבחר ה׳ ולחוג שם איש כמתנת ידו כברכת השם אשר נתן לו לשמוח לפניו להודות על כל הטובה אשר גמלנו כרחמיו וכרוב חסדיו, עכ״ל, וכן כתב במקו״א (פ׳ משפטים כ״ג ט״ז) דראיית פנים אל האדון הוא לתת הודאה לאלקים אשר הוא שומר חקות שמים ומוציא לחם מן הארץ להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב. ובאמת כך מפורש בתהלים דעלו לרגל להודות וכדכתיב (קכ״ב ד׳) ששם עלו שבטים להודות לשם ה׳.

ולהתורת חיים הנ״ל מתיישב מה דאומרים בשמונה עשרה ״ואין אנחנו יכולין לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך״ וצ״ב למה מזכירין השתחואה שם, ולהנ״ל א״ש היטב דחלק של עליה לרגל הוא הודאה וחלק של הודאה הוא השתחוואה, **עד כאן דבריו הנפלאים של דודי שליט״א.**

תמיה שהגמ׳ תולה פניהם להציבור משום אימת ציבור, ולא משום פנים כנגד פנים

אמר ר׳ יצחק לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה. והגמ׳ תמוה טובא הא כך הוא אופן של ברכת כהנים כדדרשינן לעיל (דף לח.) כה תברכו פנים כנגד כנגד פנים דכתיב אמור להם כאדם האומר לחבירו, וא״כ אין הטעם משום ״אימתא דציבורא״. ועוד יש להעיר דאפילו בית הכנסת שרובן כהנים ויש ישראל אחד הם הופכין פניהם אע״ג דאינו אלא יחיד, וע״כ משום דכך הוא הדין שיהא פנים כנגד פנים ואיך ילפנין מזה לאימתא דציבורא. ובשיירי כנסת הגדולה (הגהות ב״י אות ו׳, ומובא בברכ״י שם) כתב דמה״ט הוצרכו שאר אמוראי למקורות אחרות כיון דאינו מוכח מכאן מאחר דכך הוא הדין מצד פנים כנגד פנים. ויש שתי׳ דהוא כטעמא דקרא דהקב״ה ויתר על כבודו משום כבוד הציבור כדי שיתברכו פנים כנגד פנים (וכעי״ז כתבו בערה״ש סעיף י״ח

ובמאמר מרדכי סקט״ז), ואכתי צ״ע, וע״ע בנתיבת הקודש ותורת הקנאות.

ועולה בדעתי ליישב, דעיין רש״י לעיל דף לח. שכתב דיכול שאין ״הציבור״ צריכין להסב פניהם לצד הכהנים ת״ל אמור להם פנים כנגד פנים. ומבואר דהילפותא הוא על הציבור שיסיבו פניהם לצד כהנים ולא על הכהנים, ולפי״ז י״ל דהא דהכהנים מחזירין פניהם לצד מערב (ולא לצד מזרח כלפי הארון) היינו משום כבוד הציבור, ולולי כבוד הציבור היו צריכין כל הציבור לילך למזרח הבהיכ״נ ולהיות פנים אל פנים גם בלי שיסיבו הכהנים את פניהם, אבל מפני כבוד הציבור הכל עומדין במקומן והכהנים הופכים פניהם, וידעתי שזהו פי׳ חדש אבל כך נראה מרש״י ומתיישב הגמ׳ כמין חומר ודו״ק.

אולם גיסי ר׳ שמואל אליהו פיין שליט״א הקשה אלי דלפי״ז אפשר אה״נ שהציבור צריכין לילך למזרח דמפנים כנגד פנים ליכא ראיה, ומי גילה לן רז זה להוכיח מיניה כבוד הציבור וכי ממנהגא הוכיחו כן, ויש ליישב דעיין ברש״י לעיל דף לח. דקריאת ״כהנים״ היינו שהכהנים יחזירו פניהם להציבור, ושפיר מוכח גם מעיקר הדין מה״ת שהם מחזירין פניהם, ודו״ק ואכתי צ״ע.

ביאור רבינו בחיי איך שאינו ממש אחוריהם כלפי השכינה

ואחורהים כלפי השכינה. הרבינו בחיי (כד הקמח, ערך יראה) כתב דמ״מ אינו ממש אחורי השכינה, דהא השכינה לפניהם למעלה מקשרי אצבעותיהם, וז״ל וזה תימה שיהיו מהפכין אחוריהם לקודש, אבל זה באור הענין כי הכהן בשעה שנושא את כפיו השכינה שורה על ידיו וכמו שדרשו רבותינו ז״ל משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים, וכיון שכן שהשכינה שורה בין שתי ידיו כבין שני הכרובים אין לחוש אם אחוריהם כלפי הקדש כי אין קדושת הקודש לפני ולפנים כי אם מקדושת השכינה, וממה שכתוב ״ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם״, שהוא בשעת הכעס מוכיח זה, וממנו אתה למד כי בעת הרצון בשעה שפורשין כפיהם הוא יתברך כנגד עיניהם ושכינה שורה על ידיהם, עכ״ל [קפז].

רבנן אמרי מהכא דת״ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן וכו׳ מ״ט לאו משום כבוד הצבור, אמר ר׳ אשי לא התם שמא נפסקה לו רצועה וכו׳. ומבואר שני טעמים לאסור מנעלים בשעת נש״כ א׳ משום כבוד הציבור וכדפרש״י שאינו ראוי שיראו הטיט שעליהן, וב׳ משום דע״י שיקשור רצועה יאמרו שהוא בן גרושה. ועיין בפר״ח (סעיף ה׳) שכתב דשניהם קיימי להלכה, ונ״מ דגם במנעלים שהתירו (כגון בתי שוקיים וכדו׳) מ״מ אסור כשהולך בהם בטיט, וכן צריך להסתיר המנעלים תחת הספסל וכדו׳ משום כבוד הציבור. ועיין הגהות מיימוני (פי״ד אות ד׳) מש״כ בזה.

משום כבוד הציבור. עיין מנחה חריבה שהביא דנחלקו היד מלאכי (כללי הדינים תכ״ט) והפר״ח (סי׳ נ״ג) אם יכולין הציבור למחול כבודם, ועיין לעיל בהג״ה שכתבנו דתלוי בעיקר המחייב של כבוד ומורא הציבור.

האם יש סיבה שרצו לתקן שלא יעלו הכהנים במנעלים

שמא נפסקה לו רצועה וכו׳. ויש להעיר קצת מהכ״ת שיצטרך לקשור לו רצועה, ולמה אין חוששין כן על שאר בגדיו שמא יצטרך לתקן הכובע שבראשו או האבנט שבמתניו, ואין קץ לחששות ומסתמא יש איזה טעם כמוס וגנוז בתקנה זו. ועיין ברבינו מנוח (פי״ד ה״ו) דקודם שכתב טעם של נפסקה רצועה כתב ״והסרת המנעלים הוא הערה לכוונה יתירה״, וחזינן דהיה להם טעם נוסף לתקן כן. וראיתי שיש שכתבו דצריך שילכו כמו בבהמ״ק במקום השראת השכינה, ורק חז״ל לא רצו לעשות כן בלי איזה סיבה יתירה, ולכן חששו לכך אבל בעצם יש דבר סודי המחייב את הגזירה [קפח].

קפז. וע״ש שכתב מתחילה דכל יראה מבשר ודם הוא סתירה ליראה מהקב״ה, מלבד מהיכן שאנו מוזהרים מלירא מבשר ודם, וכתב דיש ג׳ מקומות שציותה התורה יראה מבשר ודם, א׳ מלך, ב׳ ציבור, ג׳ תלמידי חכמים עשה״ט. וצ״ב דבשלמא יראת המלכות מובן וכן יראת ת״ח היינו משום תורתו, אבל יראת הציבור יל״ע מהיכן נובע. ומו״ח הרה״ג ר׳ שמואל שמעלקא קפלן שליט״א אמר משום דשכינה שריא בהו, אולם אז אינו ירא מהציבור אלא מהשכינה שנמצא שם. והנה עיין לקמן שהבאנו פלוגתת האחרונים (כדמובא במנחה חריבה) אם אפשר להציבור למחול כבודם, ולהנ״ל י״ל שיהא תלוי מהו המחייב של יראה זו, דאי משום שכינה וכדברי מו״ח מובן שלא יוכלו למחול כבודם, משא״כ אי משום אינהו גופייהו שפיר יכולין למחול, ויש לדון בכל זה.

קפח. וכן ידוע מהאריז״ל והמקובלים דכמה גזירות חז״ל יש להם טעם גם עפ״י סוד, ואזכיר דוגמא אחת דראיתי בשו״ת רבי יצחק מפוזנא (רבו של המג״א, והמג״א מזכירו בסימן א׳ סקי״א) שכתב (סימן, במהדורת מכון ירושלים) דטעם תקנת מוקצה שלא להשתמש בנצוצות הקדושה בשבת ע״ש באורכה.

ובן שמעתי מדודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א דבספר חנוכת התורה (ליקוטים על הש״ס) כתב כהנ״ל על הקרא אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עמד עליו אדמת קודש הוא, וכתב דהל״ם בגמטריא כהן. וביאר דודי שליט״א דכהנים צריכים להיות יחפים דברכת כהנים הוא כשעת עבודה והשכינה שורה בשעת ברכת כהנים, והמקום אדמת קודש הוא, ולכן צריך שיהיו יחף, והוסיף דלפי״ז מתפרש לשון הרמב״ם (י״ד ו׳) שכתב ״אלא עומדים יחפים״ ודייק בב״י דמזה משמע יחפים ממש בלי כלום ולהנ״ל הדבר מובן, ודו״ק, [אולם במשנה ברורה (סקי״ח) כתב דאין נכון לעלות יחף ממש שהוא דרך גנאי ע״ש].

ואמרי בן גרושה או בן חלוצה הוא. ופרש״י דאתו למימר דאינו ראוי לנש״כ והלך וישב לו. ובטו״א (ר״ה דף לא:) הקשה למה לא אמרו בפשיטות דאם לא יברך יעבור בשלש עשה, ולמ״ל חששא דבן גרושה, ולא תירץ. ויתכן דע״י שלא מצי לעלות מחמת קשירת מנעלו הוי אונס ולא עבר כלום ול״ש אלא חששא דלעז, [וכבר ידוע החקירה בנאנס מלעשות מצוה אי האונס פוטרו לגמרי או דמחוייב ורק אינו יכול לקיים חיובו עיין אתוון דאורייתא כלל י״ג שכבר האריך בזה, ואפשר יהא תלוי כאן אם כדאי לעשות תקנה שלא יבוא לידי כך ודו״ק]. ובמנחה חריבה תי׳ דנ״מ בכהן יחיד דאינו עובר ומ״מ אמרי דבן גרושה הוא.

דף מ:

טעם החילוק בין מקדש למדינה לגבי ברכה אחת

וכ״כ למה לפי שאין עונין אמן במקדש. והקשה הגרי״ש אלישיב זצ״ל הא מסברא נראה להיפך, שהאמן תלוי אי הוי ג׳ ברכות ואין חילוקי הברכות תלוי בעניית אמן. וכתב דצ״ל דבחפצא הוי ברכה אחת וכולן מעכבין זה את זה (והביא כן מתוספתא דמנחות פ״ו) ורק בגבולין דאפשר לענות אמן חילקו הברכה לג׳ חלקים, ונעשית לג׳ ברכות יעו״ש, וצ״ב טובא מי חילק הברכות וכי הוי תקנה דרבנן. ונראה להיפוך דבחפצא הוי ג׳ ברכות, ורק במקדש כיון דאין עונין כלום בין פסוק לפסוק לכן הוי כברכה אחת, והוי ברכה משולשת של שלש ברכות ביחד ומשולב לברכה אחת. וכן מוכח ברד״ל (לעיל לז:) שהעיר בבהכ״נ שכולה כהנים וליכא עניית אמן אטו הוי ברכה אחת, וכתב דצריך להפסיק ולשהות מעט ולהגרי״ש כיון דליכא אמן מהכ״ת להפסיק. ובעיקר החילוק בין ברכה אחת לשלש ברכות עיין לעיל (דף לז:) שכתבנו להסתפק אי הוי חילוק בעצם או רק איך אומרים אותו בפועל.

ביאור הטעם דאין אומרים אמן במקדש

ומנין שאין עונין אמן במקדש שנ׳ קומו וברכו וכו׳. ובמהרש״א ביאר הא דבמקדש לא אמרו אמן אלא בשכמל״ו, דאמן הוא גימטריא שם אדנ״י ושם הוי״ה ביחד, והכוונה בזה לצרף קריאתו וכתיבתו, ורק לעתיד לבא יהא נקרא כמו שהוא נכתב. אולם במקדש היה כתיבתו וקריאתו בשם הוי״ה, וא״צ ליחד שם הוי״ה וא״ד, אלא אדרבה צריך להזכיר איך ששמו הוא לעולם בין בעוה״ז ובין בעוה״ב, וזהו דאמרינן ששמו מבורך לעולם ועד. והנה לפי״ז אמן מורה במיוחד על שם א״ד, ויש הקפדה שלא לאומרו בבית המקדש.

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין למאירי במס׳ תענית (דף טז:) שביאר באופ״א וז״ל ובערוך פי׳ הטעם מפני שמלת אמן סוף ברכה ואין סוף לברכותיו של הקב״ה, עכ״ל. ור״ל דבמקדש אין סוף לברכותיו של הקב״ה ולכן אין לומר אמן. ועוד ציין להערוך השלחן (סי׳ קכ״ח סעיף כ״ז) שהקשה על מהרש״א דלאחר שמת שמעון הצדיק דפסקו מלהזכיר שם המפורש א״כ יש להם לחזור לאמן, ועל כן פי׳ דאמן הוא להוריד השפע למטה, ובמקדש היא כבר למטה וא״צ אמן.

ענינו ופירושו של בשכמל״ו

ומנין שעל כל ברכה וברכה תהלה, שנאמר ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה וכו׳. ופרש״י ויברכו שם כבודך ושאר העם יענו בשכמל״ו שהעם עונין להלל ולהודות, עכ״ל. ובביאור הענין נעתיק דברי המלבי״ם שם, וז״ל דהנה הם יברכו שם כבודך, ר״ל אתה כפי עצמותך מרומם ונשגב מכל ברכה ותהלה, כי אין משיג אותך להללך ולא את השפעתך מצד עצמותך לברכך מצד זה, כי אתה נעלם בתכלית ההעלמה נעלה מכל ברכה ושבח, רק מה שיברכו הוא את השם כבודך השם שבו נודעת ע״י כבודך בהבריאה שבראת שע״י נגלה כבודך ומלכותך את שם הזה יברכו, לא את עצמותך, כי מרומם על כל ברכה ותהלה אתה הוא ה׳ לבדך, שאתה לבדך מצד עצמותך מרומם ונעלה מכל ברכה ותהלה, עכ״ל. ולפי״ז כשאומרים שכבוד מלכותך

הוא מבורך, נכלל בזה דמדברים רק על כבודך, ולא על עצמותך וזהו גופיה התהלה, וכעי״ז עיין ברש״י ושאר מפרשים שם.

וזהו מקור לעיקר יסודו של הנפש החיים בשער ב׳ בפרקים הראשונים דאין לנו שום שייכות לעצמותו יתברך והכל רק כפי התחברותו להעולמות, ועיין בלשונו בשער ב׳ פ״ב וז״ל אמנם ענין הברכה לו ית״ש אין הכוונה לעצמות אדון יחיד ב״ה כביכול חלילה וחלילה, כי הוא מרומם מעל כל ברכה.. עכ״ל. ונראה דרמז לפסוק הנאמר כאן דמרמז ממש על יסוד זה וכמו שביאר המלבי״ם ודו״ק.

ד׳ תירוצים בהא דלא ענו בשכמל״ו בברכת כהנים

תוד״ה וכל כך למה.. תימה והלא היו עונין בשכמל״ו כשהיו שומעין שם הקדוש וכו׳ וזה היה הפסק גדול מעניית אמן וכו׳ עכ״ל. ונאמרו בזה כמה תירוצים, א׳ תוס׳ תי׳ דלא ענו בשכמל״ו בסיום הפסוק אלא מיד ששמעו השם (ויתבאר כוונתם להלן), ב׳ בתוי״ט כתב ליישב דלא היו אומרים בשכמל״ו אלא ביום הכפורים בהזכרת כהן גדול, וכתב הטעם עפ״י הרמ״ק דהניקוד היה שונה ביוה״כ [והרמ״ק כתב כן לענין השתחויה, וע״ז הוסיף התוי״ט לענין בשכמל״ו], ג׳ וי״מ דרק בהזכרת שם י״ב או מ״ב אמרו בשכמל״ו ולא בשם בן ד׳ אותיות, ד׳ ובראי״ש בתמיד (דף לג:) תי׳ דלא אמרו בשכמל״ו בברכת כהנים כיון דאינו אלא לברך את ישראל, ועיין להלן שבארנו דבריו.

ביאור כוונת הקרובים נופלים

בא״ד. ה״פ הקרובים היה נופלים .. עכ״ל. וצ״ב מי הוא הקרובים ומי הרחוקים, וביאר בחידושי הגרי״ז עפ״י הרמב״ם דהעומדים בעזרה במקום גילוי שכינה הם הקרובים והיו נופלים מחמת הגילוי שכינה, ואותן שמחוץ לעזרה רק אמרו בשכמל״ו, ועיין בדבריו הנחמדים בענין השתחוייה. וכעין דבריו מפורש במקראי קדש (ימים נוראים סי׳ נ׳) בשם מהרי״ל דיסקין ע״ש.

וע״ש שהביא משו״ת הרדב״ז (ח״א תת״י) שכתב וז״ל דהקרובים שומעים את השם יוצא מפי כה״ג ולתת גדולה לכבוד לשמוע השם המפורש היו נופלין על פניהם כאילו אינן יכולין לעמוד על עומדם מפני רעד ורחת, עכ״ל. ועיין בספר עבודת דוד שהביא מהמרדכי (ביומא) דמוכח דלא כהגרי״ז ואין החילוק במקום עמידתם ע״ש.

ואחר כתבי כל זאת ראיתי בספר פשוטו כמשמעו שהביא קושית המג״א (סי׳ קי״ג סק״ה) בשם בעל היפה מראה (ירושלמי ברכות פ״א) דמבואר בשו״ע דבברוך כורע ובהשם זוקף, והא כששמעו השם נפלו על פניהם וחזינן להיפוך דנופלים בשעת השם, ותי׳ המג״א עפ״י הזוהר דבעלמא צריך להשתחוות, אבל לאחר הברכה צריך לזקוף ע״ש במחצית השקל מש״כ בזה.

והנה לפי הגרי״ז מתיישב קושית המג״א היטב דהא עיקר ההתשחואה לא היה על שמיעת השם אלא על גילוי השכינה במקום העזרה, וא״כ בשמו״ע דליכא גילוי שכינה שפיר שייך שיצטרך זקיפה. וכן להרדב״ז א״ש דהיו נופלין כאילו אינן יכולין לעמוד מפני רעד ורתת של השם הקדוש, וא״כ בשם אדנות דל״ש זאת יתכן דאדרבה צריך לזקוף. [ונמצא דמשמע מהמג״א דלא הרדב״ז ודלא כהגרי״ז, ויש לדון בזה]. וע״ש בפמ״ג (א״א ה׳) שתי׳ די״ל דלאחר ששמעו השם היו כורעים. ובזה נתפשט ספיקת הגרי״ז (חידושי מרן רי״ז הלוי יומא עמ׳ 42) אי השתחוו בתחילת השם או בסופו, דמהנ״ל מפורש דהיה בסוף.

ובספר הנ״ל הביא תי׳ היפה מראה (שם) שכתב בזה״ל ושמא שאני התם ששכינה באה ע״י הזכרת שמו כאומר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וראוי להתנפל לפניה על דרך וירא העם וירונו ויפלו על פניהם, עכ״ל. וזה מתאים טובא עם הרדב״ז והגרי״ז, וי״ל״ע מ״ט המג״א לא נחה דעתו בתי׳ זה.

ויוצא מכ״ז שני אופנים שונים בהך השתחוואה שהזכירו התוס׳, דלהרדב״ז עיקרו משום גילוי שכינה, ולהמג״א הוא משום הזכרת השם וגם בלי גילוי שכינה כמו בכל שמו״ע שהאדם מתפלל ודו״ק.

ביאור ספיקת התוס׳ מתי ענו בשכמל״ו, ואיך נתיישב בזה קושייתם

בא״ד. ושמא היו עונין בשכמל״ו לאלתר כשהיו שומעין שם הנכבד והנורא ולא היו ממתינין עד סוף הפסוק, עכ״ל. וצ״ב איזה חילוק יש בזה מתי ענו בשכמל״ו.

וכפשוטו כוונת דבריהם דיש בזה שני דינים בהזכרת ברוך שם, והנה בתענית דף טז: ילפינן מקרא דעל כל ברכה תהילה (כדמובא הכא) דכל חותמי ברכות שבמקדש היו עונין בשכמל״ו. ועוד אמרינן ביומא דף לז. דכשהזכיר הכהן גדול את השם היו אומרים

בשכמל״ו, ובגמ׳ יליף ליה דכתיב כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלוקינו. והנה התם לא היה ענין של ברכה אלא שכה״ג היה מתודה על הפר, וכששמעו השם אמרו בשכמל״ו.

ועיין בתוס׳ ישנים (יומא שם) שכתב דאין זה ענין להא דאיתא בתענית דעל כל ברכה תהלה, דכאן הוא ענין אחר דבהזכרת השם צריך לומר בשכמל״ו. ונמצא שיש שני דינים המחייבים בשכמל״ו, א׳ הזכרת השם המפורש. וב׳ בכל ברכות שבמקדש אין עונין אמן אלא ברוך שם, וזהו דין עניית הברכה במקום זה.

ולפי״ז כוונת התוס׳ הוא דאע״ג דענו בשכמל״ו בהדי הזכרת השם אבל אין זה משתייך להברכה כלל, ואכתי הוי ברכה אחת בלי הפסק, ורק אגב כששמעו השם הנכבד והנורא השתחוו וענו בשכמ״ל. וכן ראיתי בפתגם המלך (מצוה כ״ו אות ז׳) שהוכיח מתוס׳ דידן דיש שני דינים בבשכמל״ו. אולם בריטב״א והר״ן בתענית (שם) משמע דגם הא דעל כל ברכה ותהלה הוא מצד הזכרת השם ולא משום דיני ברכה במקדש, וכן דייק בעבודת דוד כאן בדברי המרדכי ביומא (תשכ״ז) שהרכיב שני הדברים יחד עשה״ט.

ב] ורק אכתי יל״ע בתרתי א׳ מאי קס״ד לתוס׳ הא פשיטא דבשכמל״ו הנאמר על הזכרת השם אינו פועל שיהא הברכה ג׳ ברכות. ב׳ ועוד צ״ב מ״ט לא הוצרכו לענות בשכמל״ו מצד עצם הברכה דברכת כהנים בלי שם המפורש כלל.

ועל הערה השניה יש בזה שני מהלכים, דבתוס׳ יו״ט כאן נתקשה בזה ותי׳ דרק היכי דאמרו מן העולם ועד העולם היה דין לענות בשכמל״ו על הברכה, אבל בברכת כהנים דאסור להוסיף עליו ליכא דין ענייה על הברכה שבו. אולם בראי״ש בתמיד כתב כיון דאינו אלא לברך את ישראל לפיכך לא ענו בשכמל״ו כלל, וביאר בעבודת דוד דכוונת הרא״ש דאינו כשאר ברכות דמברך לה׳ אלא דכאן היה ברכה לישראל ולא נאמר בה דין דויברכו שם כבודך וכו׳.

ולאור הנ״ל נחזור לשאלה הראשונה, מאי סברו התוס׳ בההי״א דיהא ג׳ ברכות ע״י שענו בשכמל״ו אחר סיום כל פסוק הא אינו אלא משום הזכרת שם המפורש, ועוד תמוה מהכ״ת כלל שימתינו עד סוף כל ברכה וברכה הא פשיטא דאמרו בשכמל״ו מיד ששמעו השם.

ונראה ליישב עפ״י התוי״ט, דהתוי״ט כתב דהיכי דהמברך לא אמר מן העולם ועד העולם ליכא ברוך שם, ונראה דהתוס׳ הבינו דמ״מ כשאומר השם המפורש בתוך הברכה אז א״צ מן העולם שהרי הזכיר השם המפורש וע״י שהזכירו בברכתו שוב חל על גוף הברכה דצריך עניית בשכמל״ו. וע״ז תי׳ דמיד שהזכיר השם היו מזכירין ברוך שם וליכא חיוב לענות מצד הברכה, והטעם בזה כמש״כ בתוי״ט.

ובאמת המעיין בתוי״ט היטב משמע כדברינו, דתחילה כתב דלא כתוס׳ ולא ענו כלל בשכמל״ו בברכת כהנים, ודחה שני הדינים (שהבאנו לעיל) דמצד הברכה הרי לא אמרו מן העולם, ומצד הזכרת שם המפורש הרי כתב הרמ״ק דהיה בניקוד אחרת מביוה״כ, ולא ענו בזה בשכמל״ו. ואח״כ חזר מזה וכתב דמסתבר כתוס׳ דשפיר ענו בשכמל״ו.

וכתב בזה״ל אבל לקושטא דמילתא נ״ל דהיו אומרים בשכמל״ו וכשיטת התוס׳, **וגם מה שכתבתי דאין עונין אלא אחר שאמר ברוך ה׳ וכו׳ ג״כ אמת ״ולפיכך״ לא היה כאן הפסק**, וכן מוכח בגמ׳ שהבאתי בשעה שאני מזכיר השם הבו גודל וכו׳ **ונמצא שבברכת כהנים לא היו מפסיקין בין ברכה לברכה אבל ענו בשכמל״ו כששמעו השם**, עכ״ל. ומבואר דמה שכתבו התוס׳ דענו כששמעו השם ולא היה הפסק היינו משום סברתו דליכא דין ענייה על הברכה משום דצריך ברוך ה׳ מן העולם. והבין התוי״ט דזהו כוונת תי׳ התוס׳ דאינו מדין הברכה אלא מדין הזכרת השם ודו״ק היטב.

ג] אמנם דודי הרה״ג **ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** ביאר דברי התוס׳ דלא כדברינו, ותוס׳ בין בקושיתם ובין בתירוצם נקטו דאינו מדין הברכה כלל אלא מדין שמיעת השם, והא דנקטו התוס׳ בקושיתם שלא אמרו בשכמל״ו מיד, היינו כיון דהשם הוא חלק של פסוק שלם של ברכת כהנים לכן יש להם להמתין עד סיום הקטע ורק אז ענו בשכמל״ו, וע״ז תי׳ דגם בכה״ג ענו כן מיד.

ורק קשה לי ע״ז מאי קס״ד שיהא עניית בשכמל״ו דאינו קשור לברכת כהנים הפסק בגוף הברכה לעשותו ג׳ ברכות, וצ״ל דהגאון שליט״א נקט דכיון דלמעשה הפסיקו מעט בין ברכה לברכה לכן סוף כל סוף היה הפסק ושוב הוי כג׳ ברכות.

ברכות כהן גדול כיצד. דביום הכפורים אחר שכלתה עבודת היום היה קורא בתורה ומברך ח׳ ברכות, וכמבואר ברש״י. ויש להקדים סיכום קצרה, וכנראה יש ג׳ שאלות עיקריות שצריכין לבאר. א. אי הוי דאורייתא או מדרבנן. ב. אי הוי חובת ציבור או לא. ג. הרי תנן ברכות כה״ג באלו הנאמרין בלשה״ק וצ״ב מהכ״ת להצריך לשה״ק, ושאלה זאת קאי בין על הברכות ובין על הקריאה.

א] מדאורייתא או מדרבנן. מדברי הראשונים מבואר דהוי חיוב מה״ת, וכמפורש ברש״י ביומא דף סח: דילפינן ממילואים, ובמילאוים נאמר גזה״כ שיקראו הפרשה דילפינן (דף ה:) מדכתיב זה הדבר אפילו דיבור מעכב. ובתוס׳ ישנים וריטב״א ותוס׳ הרא״ש (שם) הביאו דברי הירושלמי ביומא דיליף ליה מדכתיב ויעש כאשר צוה ה׳, דמספיק לומר ויעש, מאי דכתיב כאשר צוה ה׳ שיקראו מה שצוה. ובמאירי (שם) מפורש דהוי מה״ת דצידד דמעכב וכמו שיתבאר באות ג׳, וכן כתב הגבו״א (יומא שם) להדיא דהוי מה״ת, וכן מבואר במקד״ד (סי׳ כ״ד סק״ז) כמו שיתבאר להלן.

אולם בתוי״ט (להלן במתני׳ דפרשת המלך) כתב בפשיטות דהוי תקנה ומנהג מאנשי כנסת הגדולה [קפט], וכן הקר״א לעיל דף לג. כתב דהוי מדרבנן, וכן עיין בקרית ספר (עבודת יוה״כ פ״ג ה״ט) שכתב וז״ל וילפינן לה להאי קריאה ממילואים דאמרינן בפ״ק מנין שאף מקרא פרשה מעכב ת״ל ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה׳ אפילו דיבור מעכב, וה״נ קורא בענינא דיומא, ואפשר דמדרבנן בעלמא הוי אסמכתא, עכ״ל. ומבואר דהעמיד דבריו גם ברש״י דהדרשא הוי אסכמתא. אולם במאירי מפורש דלדעת רש״י הוי מה״ת.

והנה עיין בקר״א שכתב בזה״ל אבל קריאת כה״ג נראה דהיא ככל הקריאות של ציבור מדרבנן בעלמא, עכ״ל. ומבואר דמקורו לומר דהוי מדרבנן היינו דמאי שנא משאר קרה״ת של ציבור דכולן הויין מדרבנן. ואינו מסתבר ליה למימר שנתחדש כאן קרה״ת מחודשת שהיא מה״ת.

ויש לציין דאפילו את״ל דהוי מה״ת מ״מ אינו מוכח שיהא קריאת כל הג׳ פרשיות מה״ת דעיין בגבו״א (יומא דף סח:) שחידש דאע״ג דקריאתו הוי מה״ת, ה״מ קריאת אחרי מות דהוי סדר עבודת יוה״כ, אבל אך בעשור ובעשור שחומש הפקודים הוי מדרבנן בעלמא. ובריטב״א (יומא דף ע.) כתב דאחרי מות ואך בעשור הוי עיקר הקריאה, אבל עשור שבחומש הפקודים אינו מן עיקר הקריאה כיון שכב קרא סדר שבפ׳ אמור [קצ].

ולאחר שנתבאר דהרבה שיטות ס״ל דהוי חיוב מה״ת לקרות פרשת עבודת היום יל״ע אי הקריאה מעכבת.

ונחלקו בזה המפרשים דהרבה דייקו דאינו מעכב דכל שאינו בבגדי לבן אינו מעכב, אולם המאירי (יומא שם) כתב דלדעת רש״י דנלמד ממילואים א״כ מעכב כמו התם. וברש״ש כאן נסתפק בזה אי מעכבת או לא. ובמקד״ד סי׳ כ״ד סק״ז פשיטא ליה דמעכב כיון דילפינן ליה ממילואים. וכ״ז להשיטות דהוי מה״ת, אבל אי הוי מדרבנן פשיטא דאינו מעכב.

ב] חובת ציבור או לא. ונקדים דמדברי הקר״א המובא לעיל מבואר דהוי חובת ציבור ככל קרה״ת, דהא השווה קרה״ת זו כשאר קריאות. ורק אי הוי דאורייתא צריכין לבאר גדר הגזה״כ, ובגבו״א ביומא האריך בזה וכתב דאינו חובת ציבור אלא חיוב דרמי על הכהן גדול לבד ואין הציבור חייבין בשמיעתה, והביא לזה בעיקר שני ראיות.

א׳ מהא דאין מברכין ברכת התורה לפניה ע״כ היינו משום דאינו תלמוד תורה דציבור אלא דיחיד, ולכן ליכא חיוב לברך אשר בחר בנו קודם קריאתו, ורק צ״ע

קפט. וקשה דאנשי כנסת הגדולה היה בתחילת בית שני, וא״כ במקדש ראשון לא עשו קריאת הפרשה ותמוה לומר כן, ועיין לקמן מה שכתבנו עפי״ז.

קצ. ודודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ביאר בכוונת הריטב״א דכפ׳ פנחם רק בתוב המוספין ואין זה חלק של עבודת יוה״כ, ושפיר ליכא חיוב קריאה עליה מה״ת. ורק יש להעיר מלישנא דהריטב״א שכתב דאינו מעיקר הקריאה ״כיון שכבר קרא סדר שבפרשת אמור״, ומשמע דעיקר טעמו משום דמספיק ממה שכבר קרא.**

דא״כ למה מברך לאחריה אשר נתן לנו וכתב ע״ז וז״ל מיהו הואיל ומ״מ קריאה זו חשובה יותר מת״ת דשאר כל יחיד דהא רמי רחמנא עליה קריאת פרשה זו לפיכך עדיפא משאר ת״ת דיחיד ומברך לאחריה הואיל ואכתי לא בירך אותה כלל עד השתא משא״כ לפניה דכבר בירך אותה תו לא צריך דלא חשיב כ״כ כציבור לחזור ולכפל ברכה שלפניה, עכ״ל. ובביאור כוונתו, דברכת התורה שבכל יום הוא רק קודם הלימוד אבל אין מברכין אחר הלימוד, ולכן נתחלקו בדינייהו, דברכה שלפני קרה״ת הוא אך ורק בקרה״ת דציבור כיון דהוא בא לכפול ברכתו, משא״כ ברכה שלאחריה שנתחדש דעל קריאות כאלו יש לברך ברכה מחודשת לאחריה בזה מספיק דאינו ת״ת הרגילה.

אולם נראה להעיר דבבאר שבע לכאורה מבואר דלא כיסודו דהא ס״ל דילפינן מקרא דכי ה׳ אקרא דיש חיוב מה״ת לברך על כל קריאה ולימוד בציבור ולא הצריך שיהא חובת ציבור כלל אלא לעולם יש חיוב ברכת התורה קודם לימודה ברבים (וכבר הבאנו דבריו בריש פרקין ודברי התורת רפאל סי׳ ב׳ דכל שקורא בציבור נתחייב מה״ת לברך ברכת התורה). **ושוב שמעתי מדודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** שאמר כנ״ל דלהבאר שבע אפילו נודה להגבו״א דהוי חובת יחיד מ״מ שייך ברכה לפניה, והוסיף להוכיח כן מתוס׳ הרא״ש ביומא שכתב דחיוב קריאת הפרשה היה להודיע שעשה כאשר ציוה ה׳ ומוכח כהגבו״א דהוי חיוב מצד הכהן גדול ואעפ״כ פי׳ דמברך לפניה.

ב׳ ועוד הוכיח בגבו״א דאין הציבור חייבין בה מהא דתנן הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כ״ג כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהם שוה כאחת. וכתב דמבואר דמותר להניחו ולצאת אלמא אין קריאה זו אלא חובת כהן גדול לבד.

הנה מש״כ דמוכח דאינו כשאר קרה״ת, באמת עיין בתו״י וריטב״א שכתבו להיפוך והקשו איך רשאים לעזוב הא כתיב ועוזבי ה׳ יכלו זה המניח ס״ת ויוצא, ותי׳ דיוצא בין גברא לגברא, ומשמע דאדרבה דינו ממש כשאר קרה״ת. ורק יל״ע מהא דהקשו מצד מניח ס״ת, ומשמע דפשיטא דקודם שנטל הס״ת והתחיל בו דמותר לילך והא כולן חייבין בהך קרה״ת. ויתכן דמוכח כהגבו״א דמצד חובת הציבור אין כאן דהוי רק חובת כה״ג לבדו, ורק מצד מניח ס״ת יש בזה איסור וליכא חילוק על מי מוטל החיוב. אולם נראה דעיקר הנחתו דאי הוי חובת ציבור שיהא כל אחד מחוייב לשמוע תמוה לי, וכי כל א״י היו צריכין לבוא לשמוע קרה״ת של כה״ג, וע״כ דרק אותן שנמצאים שם מחוייבין בזה דהוי ככל חובת ציבור דאותו ציבור שם מחוייבין בה, ואותן שראו קרבנות הנשפרים הלכו לקרה״ת רגילה, וא״כ מהכ״ת מזה דלא הוי חובת ציבור[קצא].

והמגיה על הגבו״א הביא עוד מפרשים כהגבו״א, וכולן בנויין על סוגיא דתענית דף כח. לגבי הקריאות שעשו המשמרות בעריהן דנחלקו באופן הקריאה דת״ק אמר דיחיד קורא על פה בשביל כולן ור׳ יוסי תמה וכי יחיד יכול לקרות דברי תורה על פה בציבור אלא כולן נכנסין וקורין אותה על פה כקורין את שמע. וקשה איך אמרינן דא״א לקרות דברי תורה על פה בציבור הא חזינן שהכה״ג קרא על פה בציבור. ותירצו המאירי (שם) והבית מאיר (יו״ד רע״ט ט״ז סק״ב) דשאני קריאת כה״ג שהיה חובת יחיד ול״ש סברת ר׳ יוסי אלא בקריאות של ציבור. והבית מאיר הביא רש״י מפורשת לזה ביומא דף לה: שכתב דמקרי עבודת יחיד ואינו צורך הציבור ע״ש. וכן עיין באבנ״ז (יו״ד סי׳ שע״ז אות י״ד) שכתב דהוי רק חובת יחיד.

והנה בעיקר גדר של הך קראיה הדבר תלוי דאי הוי חובת ציבור א״כ הוי כשאר קרה״ת, אבל להגבו״א דהוי חובת כהן גדול צ״ב גדרו.

ועיין בתוס׳ הרא״ש (יומא שם) שכתב וז״ל בא לו כהן גדול לקרות וכו׳ אחר שעשה עיקר עבודות של כפרת היום **קורא בפרשה להודיע שעשה העבודות כסדר המקראות** ומתפלל שתתקבל עבודתו ומברך על המחילה וכל סדר הברכות, עכ״ל. ומבואר דהוי קריאה מיוחד כאן להודיעשנעשה הכל כסדר.

ג]לשה״ק. הנה תנן אלו נאמרין בלשה״ק מקרא ביכורים חליצה וכו׳ ברכות כה״ג ופרשת המלך. והגמ׳ פירש מקור לכל המנויין כאן מהכ״ת דצריך לשה״ק, ולגבי ברכות כה״ג ופרשת המלך לא דיברו כלום, וצריכין לפרש מעצמינו.

קצא. ובאמת גם מצד חובת ציבור אינו פשוט כלל דכל יחיד מחוייב בה, וכידוע ספיקת האחרונים אי כל אחד חייב בקרה״ת או דהוי חובת ציבור ואינו מוטל על יחידים. ולמדנו דדעת השאג״א דבכל קרה״ת חייב כל אחד ואחד ודו״ק.

וברמב"ם הל' חגיגה (פ"ג ה"ה) כתב לגבי פרשת המלך "הקריאה והברכות בלשון הקדוש שנ' תקרא את התורה הזאת, בלשונה".

הקריאה. אולם בהל' יוה"כ **לא הביא** מקור **לברכות וקריאת כה"ג, ותי' התוי"ט,** והקר"א (**לעיל דף לג.**) ורד"ל (לעיל דף לב.) דקרה"ת בציבור פשיטא דצריך לשה"ק וא"א בשום פנים לקרות בציבור בשאר **לשונות** (ותמה הקר"א על רש"י דלמד נדון הגמ' בדף לג. אי כל התורה בכל לשון נאמרה לענין קרה"ת בבית הכנסת), וא"כ א"צ מקור לקריאת כה"ג, והא דהוצרך הרמב"ם לדרשא בהקהל היינו משום דקורא אפילו לגרים ונשים וטף וס"ד כיון שאין מבינים שיקרא בשאר לשונות קמ"ל, אבל בלא"ה פשיטא דהוי בלשה"ק. אולם בזה נתיישב הקריאה אבל אכתי צ"ע מנלן דברכות כהן גדול הם בלשה"ק.

ברכות. והנה יש שכתבו דהגמ' **לא הוצרך להביא** מקור **לזה דאינו אלא מדרבנן וכך תקנו שיהיו בלשה"ק.** ורק צ"ב מ"ש משאר ברכות דנאמרין בכל לשון. ובתוס' הרא"ש תי' משום מעלת קדושת היום תקנום לומר בלשה"ק. והקר"א תי' דכיון דנאמרין במקדש החמירו בו להצריך לשה"ק. ונראה לבאר דבריו עפ"י החת"ס (ח"ו סי' פ"ד) שכתב דכשמדבר עם המלך צריך לדבר בלשונו ע"ש וא"כ אע"ג דבעלמא אינו מעכב מ"מ בפלטרין של מלך בודאי צריכין לדבר בלשונו ודו"ק, (ויתכן דגם תוס' הרא"ש מתפרש על דרך החת"ס, דמחמת קדושת היום מקרי שעומדים ומדברים לפניו יותר מהרגיל ודו"ק).

ובתוי"ט כתב לחדש דהברכות באמת א"צ להיות בלשה"ק, והנה הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ (פ"ג) השמיט כל דינא דמתני' דצריך לשה"ק, ותמה בתוי"ט למה השמיטו, והוכיח כדבריו דמצד קרה"ת פשיטא דצריך לשה"ק, ולגבי הברכות אה"נ דאינו צריך ומותר לברך בכל לשון.

אולם פשטות המשנה מדקתני ברכות כהן גדול מורה שגם הברכות צריך בלשה"ק, וכן מבואר בבאר שבע במתני'. וכן עיין באג"מ (מובא לעיל) שתמה על הרמב"ם למה השמיטו.

ונראה ליישב עפ"י חקירה אחת. דיש לחקור בהנך ברכות האם היה בהו דין "תפילה" וכעין שמו"ע דאומרים ביו"ט ז' ברכות. או דהוי "ברכות" בעלמא ותקנו לומר ח' ברכות לאחר קריאתו בציבור.

והנה רש"י כתב שהיה "מתפלל" על המקדש "ומתפלל" על ישראל וכו', ומשמע קצת דהיה תפילה. וכן מבואר מהא דהצריך עבודה ואח"כ הודאה כדאיתא במגילה דף יח, והגמ' שם מירי רק לגבי שמו"ע ולא בתפלה אחרת. וכן יש לדייק מהא דאמרינן בגמ' והשאר תפילה דהיינו תחנה רנה ובקשה וכולן הם צורת תפלת שמו"ע כמבואר ברמב"ם (הל' תפילה פ"א) שלא מצינו זה במקו"א.

ומכל זה נלע"ד דהך ז' ברכות של כה"ג (מלבד ברכה ראשונה שהוא עה"ת כדרך שמברכין בבכה"נ) **הם** כעין תפלת שמו"ע שנתקנה במיוחד בשביל כה"ג ביוה"כ, ולאחר שסיים עבודת הקרבנות היה הולך וקורא בתורה בסדר הקרבנות, ואח"כ מתפלל וכמו שעשו בבהמ"ק לאחר שסיימו עבודת היום שהיו מתפללין.

ולפי"ז נראה ליישב שהרמב"ם השמיט ברכות כהן גדול דנאמרין בלשה"ק משום דהרי הם כשמונה עשרה ברכות של תפלה, שאינן נאמרין בכל לשון אלא בציבור, וכאן דהוי חובת יחיד (כמבואר לעיל במאירי תענית, ובגבו"א, ובית מאיר ועוד) שפיר צריך דוקא

בלשה״ק מן הדין, ואע״ג דגם תפלה הקבועה לרבים אפשר לאומרו בכל לשון, הא כאן הוא תפילה מיוחדת לכה״ג ושפיר הוי לגמרי כתפלת יחיד דאינו נאמר אלא בלשה״ק קצב.

וצ״ל דאעפ״כ נכלל בזה איזה חידוש שהתנא פירטו וי״ל מתרי טעמי א׳ שהיה יתכן לומר דמ״מ יש בו מעלת בציבור כיון דנאמר בעשרה וברוב עם, וקמ״ל דדינו כיחיד, ב׳ ועי״ל דהיה סד״א דדינו כברכה וקמ״ל דדינו כתפלה. ובאמת התוס׳ הרא״ש שתמה למה צריך לשה״ק כתב מאי שנא משאר ״תפלה וברכות״ והרכיב שניהם יחד, ועכ״פ מוכח דהוי ג״כ ענינו של תפלה ולדידיה י״ל דיש בו מעלה של ציבור אבל להרמב״ם י״ל דשפיר צריך לשה״ק.

ומצאתי שני גדולי עולם שרמזו כדברינו דהנך ברכות כהן גדול היה בו תורת תפילה ולא תורת ברכות, והם היעב״ץ והאדר״ת.

דעיין בפירות תאנה שהביא מספר לחם שמים להיעב״ץ שכתב דהברכות נאמרין דוקא בלשה״ק כמו תפלת יחיד קצג. ואח״כ מצאתי שהאדר״ת (זכר למקדש, פ״ב) נקט בפשיטות דברכות כה״ג הוי מדין שמו״ע, שנסתפק כשהמלך והכהן גדול היו אומרים הח׳ ברכות אי היו כורעין ומשתחווין בחתימת הברכה כשמו״ע דידן, או שהיו כורעין כל הזמן כדין כה״ג ומלך (ע״ש צדדי הספק). ומבואר דנקט בפשיטות דדינו כשמו״ע שיש בו כריעות והשתחוואות ודו״ק. ולפי״ז שפיר מתיישב התירץ שכתבנו דצריך לשה״ק כשאר תפלת יחיד.

דברי הראשונים איך קראו דברים שבכתב בעל פה

ובעשור שבחומש הפקודים **קורא** על **פה**. ותמהו המפרשים הא דברים שבכתב א״א רשאי לאומרן על פה. וכבר הקשה כן בתו״י ביומא דף ע. וכתב שני תירוצים א׳ דהך דין הוא למצוה מן המובחר, אבל משום טירחא דציבורא מותר. ב׳ ועוד דאינו אלא קריאת סידורו של יום. וביאור כוונתו כתבו בחידושי הגרי״ז עפ״י הגרי״ד דאיסור דדברים שבכתב א״א לומר ע״פ הוא רק בתורת קריאה של לימוד, אבל כשאינו אלא מעשה קריאה בעלמא ליתא להך דין. ועיין במ״ב סי׳ מ״ט סק״ג שהביא מהגר״א שפסק לדינא כתי׳ הזה.

ויש לציין שהארכנו במקו״א דהריטב״א כתב בברכות דף יג. בשם הראב״ד דיש אופני לימוד של תורה שבכתב, ושצריך להיות בלשה״ק. ועפי״ז מובן דינא דדברים שבכתב צריך בכתב דוקא כשהוא בתורת לימוד שיש דיני לימוד, וא״ש היטב שהריטב״א תי׳ ביומא כנ״ל דאינו אלא סידורו של יום וא״ש לשיטתו בהבנת הענין. ועוד יש לציין מש״כ הריטב״א (גיטין דף ס:) דטעמא דדברים שבכתב צריך בכתב היינו כדי לדרוש חסירות ויתירות וכדו׳ וכ״ז ג״כ מצד מצות לימוד, שילמוד כראוי וכצורתה כמו שצריך להיות. ונמצא שדבריו בשלשה מקומות הנ״ל מתאימין יחד וחוט המשולש לא במהרה ינתק.

פלוגתת הראשונים אי ברכו אשר בחר בנו קודם

על התורה ופרש״י ברכה של אחריה. דהיינו אשר נתן לנו תורה אמת וגו׳ כמו שמברכין אחר קרה״ת.

קצב. אולם יש להעיר דהתינח לדעת הראשונים דתפלה ביחיד נאמרת רק בלשה״ק, אבל להנך דס״ל דמלאכי השרת מכירין הכל מלבד לשון ארמית, וגם יחיד יכול להתפלל בשאר לשונות א״כ הדק״ל למה צריך דוקא בלשה״ק. אולם בעיקר הא דברכות כה״ג היה בלשה״ק לק״מ די״ל דכך תקנו וכמש״כ התוס׳ הרא״ש והקר״א, ורק הקשינו על הרמב״ם דהשמיטו, וע״ז כתבנו ליישב דפשיטא דצריך לשה״ק דהוי תפלת יחיד, ולהרמב״ם י״ל דס״ל דתפלה אינה נאמרת אלא בלשה״ק, ועיינתי ברמב״ם ולא מצאתי מקור לכאן ולכאן, אולם ראיתי בחידושי הגרי״ז (דף לג.) בשם הגרי״ד שהביא דברי הרמב״ם בפיהמ״ש שכתב בזה״ל ותפלה ידוע ומתפללין בני אדם בכל לשון ואמנם זה בצבור אבל יחיד יזהר בעצמו שלא יתפלל אלא בלשון הקודש, עכ״ל. והוכיח בדעתו דאף בשאר לשונות אין להתפלל ביחיד, ומתיישב דברינו היטב.

קצג. אולם בטעם הדבר כתב מטעם אחר ונכלל בדבריו חידוש גדול לדינא שכתב בזה״ל **דכל ברכות המצות בכלל תפלה הן ורובן נאמרות ביחיד ותפלה דיחיד אינה אלא בלה״ק**, אלא דהנך ברכות [של כה״ג] כיון דבצבור הן ס״ד דנאמרין בכל לשון כתפלה להכי איצטריך, טעמא פשוט משום דבתר קריאה נינהו כקריאה דמי וה״ה לברכות ק״ש דשייכן לתפלה וכל דכוותייהו כמו ברכת התורה ושל מגילה דפשיטא שאינו מברך אלא באותו לשון שקורא וכן במגילה אע״פ שקורין אותה ללעוזית בלעז מ״מ אם קראה עברית ודאי לא יברך עליה בלעז, עכ״ל. וצ״ע דלא אישתמיט שום פוסק לחלק בין הברכות, וברמב״ם הל׳ ברכות כתב שכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעניין שתקנו חכמים. ולא מיעט שום ברכה מכללו וצ״ע.

והרמב״ם פי׳ דר״ל ברכה לפניה ולאחריה דהיינו גם מקודם אומר אשר בחר בנו, וכן פי׳ מקצת ראשונים ביומא יע״ש.

ובגבו״א תמה על רש״י מהכ״ת שלא יברך לפניה ומ״ש משאר קרה״ת, ותי׳ דאינו חובת ציבור אלא חובת יחיד המוטל על הכה״ג ולכן סומך על ברכה״ת של שחרית ככל לימוד של היחיד, אולם אחר שגמר הקריאה וניכר החילוק בין סתם ת״ת שפיר מברך עליה (וכבר נתבאר כוונתו לעיל).

ועיין באמרי חן (ח״ו סי׳ ו׳) שכתב דנמצא דיש לנו מחלוקת הראשונים בגדר הך קרה״ת, דלרש״י הוי חובת כה״ג ולהרמב״ם כשאר קרה״ת. וכתב נ״מ בהא דבזמה״ז קורין באחרי מות ובחומש הפקודים, ואין קורין אך בעשור שבפ׳ אמור, ולרש״י דאין זה קשור לקרה״ת של כל השנה א״ש דאינן קשורין זל״ז כלל. אולם להרמב״ם הדק״ל למה אין קורין אך בעשור והביא מהמחזור ויטרי שתמה על מנהג דידן דאין קורין כמו בזמן הבית, והיינו משום דהיה קרה״ת רגילה. וע״ש עוד נ״מ אי יצאו יד״ח קרה״ת בזמן הבית, או דהוצרכו לשמוע עוד פעם משם חיוב קרה״ת.

קושי למה הזכירו עבודה והודאה קודם ענין היום להיפוך מהרגיל

ועל העבודה, ועל ההודייה, ועל מחילת העון. וכו׳.

ופרש״י רצה ומודים ואתה בחרתנו וחותם מלך מוחל וסולח לעוונותינו וכו׳. וקשה דזהו ממש כנוסח שמו״ע דידן, ולמה הקדים רצה ומודים ואח״כ חזר לסליחה ושומע תפילה, להיפוך מסדר דידן דתחילה מתפלל כל שמו״ע ואח״כ אומר רצה ומודים.

ונתקשיתי טובא על היפוך הסדר עד שה׳ האיר את עיני ליישב דעיקר תפילת רצה היינו בקשה על שיתרצה עבודתנו אל הקב״ה וע״ז אומרים ״ואשי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון״, וא״כ היום שהתפילה במקום עבודת הקרבנות [והרמ״א (סי׳ קכ״ג א׳) כתב בטעם שמתפללין שיבנה בהמ״ק אחר סיום התפלה ״כי התפילה במקום העבודה ולכן מבקשים על המקדש שנוכל לעשות עבודה ממש״] הרי תחילה מתפללין ואז אומרים רצה ומודים, אבל כהן גדול שעשה עבודה ממש בבהמ״ק אז תפילת רצה קאי על קבלת העבודה כפשוטו, וא״כ מיד אמר רצה ומודים, וכך מורין דברי רש״י ביומא (סח:) שכתב וז״ל על העבודה מברך בשביל העבודה שעבד, והודאה סמוכה לעבודה, עכ״ל. ומבואר דברכת רצה היה על העבודה (כל עבודת היום) שעבד, ורק אח״כ המשיך להתפלל גם על מחילת העון והמקדש וירושלים וכו׳.

שוב מצאתי דגם בעבודת כל יום ויום משמע כהנ״ל דאיתא בברכות (דף יא:) דלאחר הקרבת התמיד קראו קר״ש ואמרו עבודה וברכת כהנים (ודלגו כל התחלת שמו״ע) ופרש״י וז״ל ועבודה, בשביל העבודה שעשו היו מברכין אחריה רצה ה׳ אלקינו עבודת עמך ישאל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון ברוך המקבל עבודת עמו ישראל וכו׳, עכ״ל. והכל מיושב היטב.

ועל המקדש, ועל ישראל, ועל הכהנים, ועל ירושלים, והשאר תפילה. ובגמ׳ מבואר דהשאר תפילה היינו שהיה מתפלל תחינה רנה ובקשה ומסיים בא״י שומע תפילה. וצ״ב דנמצא עפ״י חשבון ט׳ ברכות [א׳ תורה, ב׳ עבודה, ג׳ הודאה, ד׳ מחילת העון, ה׳ על המקדש, ו׳ על ישראל, ז׳ על כהנים, ח׳ על ירושלים, ט׳ השאר תפילה]. ועיין בקר״א שכבר האריך בדברי הרמב״ם והתוי״ט בזה איך ליישבו. וזה תלוי ג״כ בפלוגתת הראשונים אי ״על התורה״ ר״ל שני ברכות של אשר בחר בנו נתן לנו או לא.

רש״י ד״ה ועל מחילת העון, אתה בחרתנו שחותם מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעוונות עמו וגו׳, עכ״ל. וברמב״ם משמע באופ״א שכתב (הל׳ עבודת יה״כ פ״ג הי״א) סלח לנו אבינו כי חטאנו וכו׳ וחותם בה בא״י מוחל עונות עמו ישראל ברחמים. ומשמע דאומר מחילת העון של חול ולא כמו שאנו אומרים ביוה״כ, ולכאורה מסתבר כרש״י וצ״ע.

והאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב״ד בלבד. עיין מל״מ (הל׳ בית הבחירה ז׳ ו׳) שכתב דנחלקו רש״י ותוס׳ אי הוי מה״ת או מדרבנן, דלרש״י הוי מה״ת (עיין סנהדרין דף קא: וביומא דף סט: דברי רש״י) ומה שכתב כאן דחוץ ממלכי ב״ד שחילק להם המקום כבוד הוא ג״כ דבר תורה בין האיסור ובין ההיתר, אולם הביא מתוס׳ שצידדו דהוי מדרבנן. ועיין בחי׳ ר׳ לייב (ח״א סי׳ י״ט) מה שכתב בגדר הדבר. ועיין ברמב״ם (סה״מ מצוה כ״א, ובית הבחירה בפ״ז ה״ז) שמפורש דאיסור ישיבה בעזרה נכללת באיסור מורא מקדש ונלמד מדכתיב ומקדשי תיראו.

ועיין בסי׳ מה שהבאנו בשם דודי הרה״ג **ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** מה ששמע בזה מהגאון **ר׳ מאיר הלוי סאלאוויציק שליט״א** יעו״ש.

רש"י ד"ה אלא למלכי ב"ד. שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה, עכ"ל. ולפי טעם זה באמת שייך האיסור גם לגבייהו, ורק דהקב"ה חילק להם כבוד ונתן להם רשות לישב. אולם במהרש"א פי' דמלכות בית דוד מקרי כסא ה', ולפי"ז חסר בכל סיבת האיסור כיון דמלכותו הוא מלכות שמים, ודו"ק, וכבר האריכו כמה מחברים לפרש כנ"ל איך שמלכות דוד וזרעו הוא קיום של מלכות שמים.

תוד"ה והאמר מר וכו' ולמי היתה ישיבה בעזרה ובהיכל חוי **אומר לכהן גדול שנאמר ועלי הכהן יושב על הכסא, עכ"ל.** ומבואר דדעת המדרש דלא הותר אלא לכהן גדול, אולם תוס' הוכיחו מסוגיין מדהקשו על הכהן גדול איך הותר לישב דמוכח דלהבבלי גם הכה"ג אסור בזה. והנה עיין רש"י ביחזקאל (מ"ד ג') שכתב דכהן גדול מותר לישב בעזרה, ותמוה מה יעשה בסוגיין. ועיין בדרך חכמה (ביהב"ח ז' ו') להגר"ח קנייבסקי שליט"א שכתב לחדש דבאמת דעת רש"י דקי"ל כהירושלמי דכהן גדול מותר לישב, אבל רק המשוח בשמן המשחה אבל בבית שני שהיו רק מרובה בגדים לא, והמשנה בסוטה מירי אפילו בבית שני ולכך פריך, יעו"ש. וצ"ל דהבין דקדושתו של מרובה בגדים לא אלימא כמשוח עד כדי כך דאין בו היתר דישיבה בעזרה.

דף מא.

כוונת רש"י דענינו של קרה"ת ללמד המצות

ורמינהו מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה וכו' כאן בענין אחד כאן בשני ענינין. ומבואר איסור מיוחד בתורה שאסור לדלג בשני ענינים ובנביא מותרת. ופרש"י דבשני ענינים אין הלב נמשך מהר לצאת מענין אחד לענין השני. וכן פירש במס' מגילה דף כד. יעו"ש. ואכתי צ"ב דא"כ נימא הכי בנביא ג"כ, וע"ז תי' רש"י דבר יסודי דתורה שהמצות תלויות בה יבא חורבה ע"י כך משא"כ בנביא, ומבואר בזה דעיקר קרה"ת הוא בשביל ללמד את המצות וההלכות לכלל ישראל, ועיין בסימן י"ח שהבאנו מקורות לזה, ולכן תקנו שיסיימו כל התורה בכל שנה כדי שידעו כל המצות ודיניהם על בורים. ועיין בגמ' ברכות דף יב. דרצו לתקן עשרת הדברות תוך התפלה ועקרוהו משום תרעומת המינים, וכתב מהרש"א (שם יא:) דטעם לקרותו בכל יום הוא משום דבעשרת הדברות מרומז כל תרי"ג מצות וכמו שיסד ר' סעדיה גאון.

והנה אמרינן דיותר מכדי שיפסוק המתורגמן אין מדלגין גם בנביא, ולא פי' רש"י הטעם, אולם במגילה פי' וז"ל שלא ידלג ממקום שהוא קורא אלא כדי שיוכל לגול את הספר ולקרות במקום הדילוג קודם שיגמור התורגמן וכו' משום שאין כבוד צבור לעמוד שם בשתיקה, עכ"ל. ומבואר דהטעם משום כבוד הציבור.

ולמדנו שני דינים בקרה"ת א' דאין לדלג בתורה בשני ענינים והטעם משום הבנת השומעים. ב' ואין לגלול באופן שלא יהא כבוד הציבור, והם שני טעמים חלוקין מהדדי.

ואין מדלגין בתורה. כתב במשנה ברורה (סי' קמ"ד סק"ב, ושעה"צ סק"א) דהיינו בשני וחמישי דצריך מדינא לקרוא רק עשרה פסוקים לתלתא גברי או ביו"ט דצריך לקרות ה' גברי אין לקרותם לכתחילה בדילוג רק בסדר, אבל בשחרית שבת ל"ש האי דינא דהא צריך לקרות כל הסדר. וסיים בשעה"צ ואולי שייך גם על שחרית שלא ידלג איזה פסוקים אפילו על מנת לחזור ולהשלימם אח"כ.

טעם הדבר שאין מדלגין מנביא לנביא

ואין מדלגין מנביא לנביא. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, ובמגילה דף כד. פרש"י וז"ל ואין מדלגין מנביא לנביא שיש כאן טירוף יותר מדאי, עכ"ל ור"ל אע"ג דבנביא אין חוששין כ"כ לטירוף כמש"נ לעיל, מ"מ מנביא לנביא שיש בו טירוף יותר אז צריכין להקפיד ע"ז. וחזינן דיש קצת קפידא שידעו דברי הנביא, ונראה דמוכח דחוששין שיבינו גם בנביא מהא דהעמידו מתורגמן גם בנביא, והרי כל טעם העמדת מתורגמן פי' ברמב"ם (פי"ב ה"י) כדי שיבינו ענין הדברים, וע"כ דגם בזה חוששין לכה"פ במקצת.

אולם בתרה״ד (סי׳ כ׳) הביא בשם ראבי״ה דהטעם משום דיצטרכו לגלול מנביא לנביא ואינו כבוד הציבור. והוסיף בתה״ד עפי״ז דרק בנביאים שלהן שהיו כתובין כגליון ס״ת שלנו שייך טעמא דאין גוללין משום כבוד הציבור אבל בזמנינו שהן כתובין בקונטרסין או כחומשים דאפשר לדלג מהר אז לראבי״ה יש להקל, משא״כ לרש״י ליכא נ״מ בזה.

ובשו״ע (סי׳ קמ״ד סעיף ב׳) כתב להקל במה שנוהגין לקרות הפטרת שוש אשיש אע״ג דקראו תחילה בנביא אחרת, דסמכינן על הראבי״ה. אולם ברמ״א (סי׳ תכ״ה סעיף ב׳) כתב שאין לעשות כן אלא בנביא אחת, והיינו כרש״י ונמצא דנחלקו המחבר והרמ״א איי קי״ל כטעמו של רש״י או כהראבי״ה.

דיון בהפוסקים אי מותר לדלג למפרע בספר אחד

ובלבד שלא ידלג **מסוף הספר לתחילתו.** ונחלקו הכס״מ (הל׳ תפילה פי״ב) והמג״א (סי׳ קמ״ד) על מה קאי, דהכס״מ הביא דקאי רק על תרי עשר דאע״ג דמותר לדלג מנביא לנביא מ״מ צריך שידלג על הסדר, אבל בנביא אחת מותר לדלג לתחילתו. והמג״א חלק עליו. ולהכס״מ מתיישב יותר הלשון ״ובלבד״ דקאי על קולא דתרי עשר, ויש שהעירו דכבר נחלקו בזה הראשונים ביומא עיין בלישנא דהתוס׳ והריטב״א שם.

ועיין ברש״ש (ביומא) שהביא שני הוכחות כהכס״מ. א׳ מהקהל שהיה מדלג למפרע דמתחילה קרא עשר תעשר ואח״כ חזר לפרשת המלך. ב׳ ועוד הוכיח מהפטרת משפטים דחוזרין למעיל מיניה. ואפשר יש לצדד דבחד ענינא גם המג״א מסכים דמותר, (ואינו דחוק כ״כ, דבלא״ה חילוק המשנה בין תורה ונביא מיירי בשני ענינים דהא בענין אחד מותר אפילו בתורה, וא״כ י״ל דגם דינא דלמפרע על מה דמיירי בה דהיינו בשני ענינים). ואח״כ ראיתי בפמ״ג (שם) שכתב דלזה נתכוון המג״א במה שסיים וי״ל, דס״ל להכ״מ דפ׳ א׳ מותר לקרות למפרע, ור״ל בענין אחד מותר למפרע וכן הביא המ״ב. ויל״ע אי המג״א פליג עליה גם בזה ואז קשה כקושית הרש״ש או דמודה ליה בזה ואינו ברור בדבריו, וצ״ע.

שלא להוציא **לעז על ס״ת.** ויל״ע מה איכפת לי שיוציאו עליה לעז ובשלמא ס״ת פסול שיחשבו שהוא כשר יש למנוע, אבל ס״ת כשר שיאמרו שהוא פסול הרי לא ישתמשו בה ואיזה דין נאמר שלא לפסול ס״ת בחנם. ויש לצדד עפ״י דברי העמק ברכה (מובא לעיל דף לט.) שיש חיוב של כבוד ומורא לס״ת, וא״כ הוצאת לעז הוא כחסרון בכבודו. וכמו״כ יש לפרש בגמ׳ לקמן בחסרון של פגמו דראשון.

וליברכיה לספר וליקרי. ותמהו הראשונים ביומא (עיין תו״י ותוס׳ הרא״ש ועוד) הא לעיל הקשו להיפוך דאין מדלגין בתורה כלל וכאן מקשין שיגלול הס״ת לשם. ואיני ברור בכוונתם, דממ״נ אם קושית הגמ׳ הוא באופן דהוי בכדי שלא יפסוק התורגמן א״כ הגמ׳ פי׳ דבענין אחד בכדי שלא יפסוק מותר. ואי נקטו דאינו בכדי שלא יפסוק אז יש להם להקשות בפשיטות ממסקנת הגמ׳. ובאמת ראיתי בראבי״ה שהקשה כנ״ל דודאי הוי בכדי שיפסיק. ובריטב״א ביומא בסוף דבריו תי׳ כדברינו דמיירי בכדי שלא יפסוק ושפיר לק״מ. אבל התו״י ותוס׳ הרא״ש שלא דיברו ע״ז יל״ע ממ״נ.

שני טעמים שאינו כבוד הציבור לגלול הס״ת בפניהם

לפי שאין גוללין ס״ת בציבור. ובמס׳ יומא (דף ע.) הגמ׳ הוסיף ״מפני כבוד ציבור״. ופרש״י שיהיו מצפין ודוממין לכך. וכן הא דאין מדלגין יותר מכדי שיפסיק המתורגמן פרש״י במגילה (דף כד.) שאין כבוד צבור לעמוד שם בשתיקה. וכן כתב הטור (סי׳ קמ״ד) שאין גוללין ס״ת בציבור מפני שאינו כבוד לציבור לעמוד בשתיקה, וכן העתיק המ״ב שם סקי״ד בשם רש״י.

אולם עיין ברמב״ם (הל׳ תפילה פי״ב הכ״ג) שכתב דאין גוללין ס״ת בציבור שלא יטריח עליהן להיותן ״עומדין״ עד שיגלל. ודייק מזה אזמו״ר הרה״ג ר׳ נפתלי קפלן שליט״א דמבואר דעת הרמב״ם דכשגוללין את הס״ת כל הקהל צריכין לעמוד, ומה״ט אינו כבוד לציבור. ויל״ע אם קי״ל כהך רמב״ם ובפרט דהפוסקים לא העתיקו טעם זה לדינא.

והנה באמת עיקר דברי הרמב״ם צ״ע טובא מהכ״ת להצריך לעמוד בשעה שגוללין הס״ת, ואפילו בשעת קרה״ת ממש נחלקו הפוסקים אבל בשעה שגוללין הספר מנלן.

ותחילה צריכין לדעת אי יש חיוב עמידה בשעת קרה״ת, ועיין בשו״ע סי׳ קמ״ו סעיף ד׳ וז״ל אין צריך לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה. (ויש מחמירין ועומדין וכן עשה מהר״ם), עכ״ל. ובטעם הרמ״א שיש מחמירין לעמוד נחלקו הפוסקים, דהב״ח והפר״ח והגר״א נקטו דמעיקר דדינא ודאי א״צ לעמוד, ובטעמא דמחמירין כתב הב״ח וכן פי׳ המ״ב היינו משום דקרה״ת דומה לקבלת התורה בהר סיני, וכיון שכל העם

עמדו יש ענין לעמוד. אבל מעיקר דדינא ליכא חיוב לעמוד בקרה״ת. אולם הט״ז (סק״א) כתב טעם אחרת בדעת מהר״ם דס״ל דילפינן מקרא דכתיב ובפתחו עמדו כל העם דפשוטו של מקרא היינו עמידה, והא דאמרינן לעל דף לט. דר״ל שתיקה היינו שהגמ׳ יליף דהך עמידה אינו עמידה לחוד אלא שיעמדו באופן שתיקה. וראיתי מביאין דבאמת האבן עזרא ואברבנאל כתבו דפשוטו של מקרא קאי על עמידה ממש. ולפי״ז הוי חיוב מדינא מדברי קבלה דצריך לעמוד בשעת קרה״ת.

ועפ״י הנ״ל להפוסקים דס״ל דאינו אלא חומרא שיעמוד כמו בשעת קבלת התורה קשה לומר דיש חיוב עמידה בשעת שגוללין אותו. אבל להט״ז ודעימיה יל״ע אי יש חיוב עמידה כשגוללין הספר. וראיתי בספר אמת ליעקב (סי׳ קמ״ד) שהעיר על דברי הרמב״ם וביאר דהרמב״ם ס״ל דיש חיוב מדינא לעמוד בשעת קרה״ת ואפילו משעה שנפתח ושפיר יתכן דה״ה בשעה שגוללין אותו. ומובא שם דכך נהג ר׳ יעקב זצ״ל למעשה לעמוד בשעה שגללו הס״ת.

אולם אכתי יש לדון בזה, דהנה כבר נחלקו הראשונים ממתי נאסר סיפור בקרה״ת אי רק בשעת הקריאה ממש או משעה שפתחו את ס״ת, דרש״י (דף לט.) והרמב״ם (פי״ב ה״ט) נקטו דרק אחר שהתחיל הקורא לקרות יש איסור סיפור, אבל המג״א (סי׳ קמ״ו סק״ג) כתב דמפשטות דברי הגמ׳ והפוסקים משמע דמיד שנפתח ס״ת אסור. ולפי״ז אכתי קש דברי הרמב״ם דאיך אפשר לאסור לישב בשעה שגוללין אותו והרי אפילו סיפור לא נאסר אלא בשעה שקוראין ממש.

אולם להט״ז הנ״ל עפ״י דברי הכס״מ מתיישב הדבר היטב, דהנה הגמ׳ לעיל דף לט. הביא שני מקראות לאיסור סיפור א׳ ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה. ב׳ ואזני העם אל הספר. והרמב״ם כתב דאסור לספר שנ׳ ואזני כל העם אל ספר התורה, וכתב הכס״מ דהרמב״ם הביא הך קרא משום דאידך קרא לא מוכח כולי האי דאיכא לפרושי כשפתחוהו להראותו בצבור עמדו על רגליהם. ולהכס״מ מובן ביתר שאת דברי הט״ז דקרא דופתחו עמדו כל העם ר״ל כפשוטו דהא לא יליפנן משם שתיקה כיון דמשמע עמידה ושוב י״ל דבכל קרה״ת יש חיוב עמידה.

ולפי״ז יתכן דאע״ג דהאיסור סיפור הוא רק בשעת קריאה מ״מ החיוב עמידה הוא מיד שנפתח [וכן שכגוללין] והטעם דאיסור סיפור נלמד מדכתיב ״ואזני כל העם״ והיינו בשעה ששומעין הקריאה, אבל החיוב עמידה נלמד מדכתיב ״ובפתחו עמדו כל העם״ וא״כ מיד בפתחיתו יש חיוב לעמוד. [ונמצא דחמור עמידה יותר מסיפור, והדבר מובן מאד דעמידה הוא כבוד התורה ונתחייבו בזה מיד, משא״כ סיפור מפריע דברי תורה של הבעל קורא וכמש״כ הרמב״ם דצריכין להיות שותקין ושומעין ומשימין לבם להקריאה וזה אינו שייך אלא משהתחיל הקריאה ודו״ק].

להמפרשים דלא ברכו אשר בחר בנו איזה ברכה שאינה צריכה שייך כאן

רשב״ל אמר לפי שאין מברכין ברכה שאינה צריכה. ור״ל דע״י שקורא בס״ת אחרת זה מחייב עוד ברכה, ומקרי ברכה שאינה צריכה כיון היה יכול לסמוך על ברכה ראשונה, וכתבו הראשונים ביומא דמכאן דהשוחט כמה בהמות שיעשו אותן יחד ויסמוך על ברכה אחת ולא יתחייב לחזור ולברך.

ומגמ׳ זו יש להעיר על הגבו״א (מובא לעיל) דלרש״י הכהן גדול אינו מברך ברכת התורה מלפניו כלל כיון דאינו חובת ציבור, וא״כ איזה ברכה שאינה צריכה שייך כאן הא ברכת אשר בחר בנו אינו מברך כלל, והח׳ ברכות בודאי לא בירך אלא פעם אחת בסוף.

ושאלתי קמיה הרה״ג ר׳ אליהו לוין שליט״א והשיב לי דאפשר דגם להגבו״א בירך ברכת המצות דהא היה חיוב מדינא על כהן הגדול לקרות פרשה זו (וככל העבודות שמברכין עליהן כמבואר ברש״י עירובין דף נ. ד״ה והרי) והדבר היה מחודש אצלי, ומצאתי לו חבר דבשמועות חיים (יומא פ״ז סי׳ ב׳) הביא מהספר מחנה חיים (ח״ו או״ח סי׳ י״ח) שהכהן גדול לא בירך אשר בחר בנו אלא אשר קדשנו במצותיו וצונו לקרוא עבודת יוה״כ. ודודי **הרה״ג ר׳ אליעזר ברעסלואר שליט״א** השיב לי די״ל בפשיטות דהך ברכה שאינה צריכה קאי על אשר נתן לנו דאינו כמו הז׳ ברכות של עבודה והודאה ומחילת העון אלא היה ברכה הרגילה על התורה וכמפורש בגמ׳ שמברך על התורה כדרך שמברכין בבהכ״נ, וגם לברכה זו יש מחייב ע״י כל ס״ת וס״ת ושפיר נגרם ברכה שאינה צריכה.

רש״י משום פגמו של ס״ת ראשון שלא יאמרו מצא בו ״פסול״, עכ״ל. ולעיל פרש״י שלא להוציא לעז שיאמרו ״חסר״ הוא וספר ״משובש״ הוא. ומשמע דהיכי דלא כתב כל הס״ת הוי ספר משובש, אבל כשנמצא בו פסול אינו אלא פגם בעלמא, וצ״ב חילוקי הדברים, ועוד עיין ברש״י ביומא שכתב גם על פגמו של ס״ת דר״ל שהוא חסר וצ״ע. ועיין ברש״ש ביומא

שכבר העיר על שינוי הלשון, ולכן פי׳ באופ״א דפגמו של ראשון ר״ל דבזיון הוא לראשונה שיניחוה ויקח אחרת לקרות בה.

ביאור שהראו יפיו של הספר במיוחד ביוה״כ

מבאן ואילך כל אחד ואחד מביא ס״ת מתוך ביתו וקורא בו וכ״כ למה כדי להראות חזותו לרבים. ופרש״י חזותו של ס״ת ונויו משום זה קלי ואנוהו. וביומא הוסיף לפרש כדי להראות נויה ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה (ועיין בספר איזהו מקומן שהביא דברים נחמדים להוכיח מכאן שיש ענין להראות נוי מצוה לאחרים ויפארוהו בני אדם).

ונתקשיתי טובא מה ענין שמיטה אצל הר סיני ולמה עכשיו ביום הקדוש הזה הביאו הס״ת להראות נויה לרבים. ואי משום קרה״ת וכי זו היה קרה״ת היחידי שעשו הא כבר תיקנו נביאים שבימי משה שלא ילכו ג׳ ימים בלי קרה״ת כמבואר בב״ק דף פב. ע״ש [קצ].

ואחר זמן רב עלה בדעתי ליישב בפשיטות עפ״י מה דאיתא בסוף תענית (דף ל:) דלא היו ימים טובים לישראל כט״ו באב ויוה״כ, ואמרינן בשלמא יוה״כ יום סליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות אחרונת. ומבואר דיש שני חלקים ליום הקדוש [א] שהוא יום סליחה וכפרה שה׳ נתרצה לישראל לכפר להם על מעשה עגל, ולא רק שנתרצה להם ומחל להם, [ב] אלא גם החזיר להם הלוחות שנתשברו וזכו ללוחות שניות וזהו תורה הקדושה ששוב זכו לה. ולפי״ז יש לנו הבנה אחרת בעבודת יוה״כ דתחילה עשו כל עבודת הקרבנות שיהא להם סליחה וכפרה, ואח״כ היה חיוב מה״ת של קרה״ת שהוא כנגד נתינת התורה (כמבואר בספרים ועיין בסי׳ שהבאנו אריכות בזה). ולאחר כל זאת כל אחד ואחד הביא ס״ת מביא להראות חביבות של התורה על ישראל [וזה ממש דומה למנהגינו שנעורין כל ליל שבועות להראות חיבת יום מתן תורתינו, וכמו״כ מביאין ס״ת ביוה״כ שיה יום מתן לוחות שניות].

ושאלתי קמיה דודי הרה״ג ר׳ אליעזר בראסלוער **שליט״א** והשיב באופ״א בטוב טעם, דהנה תחילה צריכין להבין מהו עיקר יסוד של זה קלי ואנוהו,

סיכום כללי בעניני הקהל [קצה]

א] גדר מצות הקהל (פלוגתת באר שבע ומג״א). ב] פלוגתת הראשונים אי יש בה שתי מצות. ג] אי המלך קורא מה״ת, ואי הוי לעיכובא. ד] פלוגתא אי בימה הוי מה״ת. ה] פלוגתת בבלי וירושלמי אי קראו בעזרה או בעזרת נשים. ו] מתי החיוב. ז] דין חצוצרות. ח] אי היה מתורגמן

סיכום וגדר מצות הקהל (פלוגתת באר שבע ומג״א)

א] מתני׳ פרשת המלך כיצד. ובעיקר גדר מצות הקהל עיין בחלק הביאורים שהארכנו טובא בגדר המצוה עפ״י דברי הראשונים ואפרש כאן בקצרה.

כתב הרמב״ם בהל׳ חגיגה פ״ג ה״א וז״ל מצות עשה להקהיל את כל ישראל אנשים ונשים וטף כל מוצאי שמטה כשיעלו לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת שנ׳ מקץ שבע שנים בחג הסוכות בבוא כל ישראל וגו׳ הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו׳, עכ״ל. ומבואר מזה דיש מצות עשה הנוהג פעם אחת בכל שבע שנים לקרות חלק מחומש דברים לפני כל ישראל כשבאו להמקדש לראיית פנים.

ועיין ברש״י בעירובין (דף כז.) איך שהגדיר המצוה וז״ל הקהל, במועד שנת השמטה בחג הסוכות המלך עומד על בימה וקורא **לפניהם מצות משנה תורה** כדאיתא בסוטה וכו׳, עכ״ל. ומבואר דעיקר החיוב הוא לקרוא ולהשמיע מצות התורה.

וכן עיין במס׳ חגיגה דף ג. ברש״י ותוס׳ ובטורי אבן שם דמבואר דעיקר המצוה הוא בשביל לימוד שיבינו הדברים, והטו״א הבין כן עד כדי כך שכתב שם

קצד. והיה אפשר לדחות דזהו קרה״ת היחידי שהוא מה״ת (לרוב ראשונים) אולם מלבד שזה דוחק דמה לי אם הוא מה״ת או מדרבנן, אבל הרי גם כל קרה״ת אע״ג דאינו ״חייב״ מה״ת אכתי הוי ״קיום״ מה״ת וכמו שיסד הבאר שבע ודעימיה. וגם הרי פרשת זכור לכמה ראשונים (תוס׳ ברכות יג. והרא״ש ועוד) הוי חיוב קרה״ת מתוך ספר מה״ת, וא״כ למה לא הביאו ס״ת שלהם אז וע״כ דיש איזה ענין דוקא ביוה״כ.

קצה. ויש לדעת דהגאון האדר״ת (ר׳ אליהו דוד רבינוביץ תאומים) חיבר ספר מיוחד להחזיר לישראל ידיעות בענין מצוה זו וקרא שמו ״זכר למקדש״, וכתב כמה יסודות עם פנינים יקרים בסוגיא זאת והבאנו דבריו בכל משך הסוגיא.

דמי שאינו מבין לשה״ק נפטר מלבוא להקהל, אולם הרמב״ם (חגיגה פ״ג ה״ו) חולק ע״ז ויתבאר במקו״א פלוגתתם.

והנה מלבד לימוד המצות יתכן דנכלל בקריאת הקהל דין קרה״ת וכנראה דנחלקו בזה המג״א והבאר שבע, דהבאר שבע (כאן) הקשה איך המלך ישב הא ילפינן במגילה דף כא. דחייב הבעל קורא לעמוד, ותי׳ דהקהל אין בו דיני קרה״ת. אולם המג״א (סי׳ קמ״א סק״א) הוכיח מהקהל דעמידה לקרה״ת אינו מעכב. ומבואר דנחלקו אי יש להקהל דיני קרה״ת, ובארנו (בחלק הביאורים הנ״ל) דנחלקו אי יש בו גם לימוד וכקרה״ת דהוי תלמוד תורה דרבים או לא, ואכמ״ל.

הנה כתיב (ל״א י״ב) למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה׳ אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ומבואר מזה וכן מפורש ברמב״ם דתפקידו של הקהל הוא גם למען שיזכו ליראת שמים שיבואו לקיים את המצות (דהיינו לא רק שידעו הדינים אלא שיקיימום), ועפי״ז בארנו דגם אלו שאין שומעין דברי המלך חייבין לבוא ״לחזק דת האמת״ כמש״כ הרמב״ם.

וכן עיין בחינוך (מצוה תרי״ב) שכתב דיש בזה עוד תועלת איך שעיקרן של ישראל היא התורה דבה זוכין לחיי הנצח, ולכן בהיות כל עקרן בה - ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה, ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם, אנשים ונשים וטף לאמר מה הקבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כלנו, ותהיה התשובה, לשמוע דברי התורה שהיא כל עקרנו והודנו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגדל שבחה והוד ערכה ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם ויזכו לטובה, וישמח השם במעשיו, וכענין שכתוב בפירוש בזאת המצוה ולמען ילמדו ויראו את ה׳. ובאמת בכמה ספרים מבואר דחלק ממצות הקהל הוא גוף הקהילה שיהיו כל ישראל יחדיו בשמיעת הפרשיות ולימודה.

פלוגתת הראשונים אי יש בה שתי מצות.

ב]הגרי״פ (עשין ט״ז) והדבר שאול (סי׳ ס״ג סק״ז), והאדר״ת (זכר למקדש פ״א) דנו בגדר מצות הקהל על מי מוטל החיוב ומהו גדר הציווי. ותלו הדבר בפלוגתת הראשונים כמה מצות יש בזה, דבה״ג (מצוה קס״ב, ופרשה ס״ה) מנה שתי מצות להקהל, וכן מבואר ביראים דבמצוה רס״ו כתב וז״ל קריאת המלך, צוה הקב״ה שיקרא ספר אלה הדברים בהקהל וכו׳, עכ״ל. ובסי׳ תל״ג כתב ״מצות הקהל״ וכו׳, ויתכן דגם הרס״ג מנה שתי מצות עיין בגרי״פ שדן בדבריו, אמנם הרמב״ם (סה״מ מצוה ט״ז) והחינוך (מצוה תרי״ב) כתבו מצוה אחת שיקהל העם יחד ויקראו לפניהם פרשיות התורה.

והנה לדעת היראים יש מצוה על המלך לקרוא הפרשה לפני העם, ויש מצוה אחרת על העם לבוא ולהקהל לשמוע הפרשיות, ונ״מ דיתכן דגם בדליכא מלך אפשר לקיים מצוה השניה שישמעו הפרשיות מגדול הדור וכמש״כ הגרי״פ. אולם להרמב״ם והחינוך נסתפקו אי המצוה על המלך והכל צריכין לבוא משום ציווי המלך, או דהוי ציווי לישראל. אולם כבר העירו כמה מחברים שליט״א (מצות המלך מצוה ט״ז, פתגם המלך מצוה ט״ז, ברכת צבי על הטו״א דף ג., מנחת אשר דברים סי׳ נ״ז) דא״א להסתפק צד כזה שיהא החיוב על המלך לבד, דהרי אמרינן בגמ׳ קידושין דף לד: דהקהל הוא מצות עשה שהזמן גרמא שנשים חייבות בה. ומוכח להדיא דהוי מצוה המוטלת על קרקפתא דגברא של כל אחד ואחד ואפילו על נשים, ורק יש לדון לאידך גיסא אי יש עוד מצוה על המלך או דהכל מצוה אחת.

ונראה להציע לפי מה שנתבאר לעיל דיש שני דינים במצות הקהל א׳ מצות הלימוד ושמיעת המצות, וב׳ חיזוק ביראת ה׳ ובדת האמת ע״י המעמד. יתכן דבזה נתחלק שני חלקי המצוה, דהמלך נצטווה לקרוא הפרשיות באזני העם וזהו חיוב ללמד לישראל תורה. והעם נצטוו להקהל ולעמוד בנפשם להצטרף ולהשתתף במעמד הנשגב הזה.

וכספר תהלה ליונה עמ״ס חגיגה (עמ׳ תשמ״א) מובא מהרה״ג ר׳ ירוחם אלשין שליט״א לפרש שני הדינים באופ״א, דיש דין ראייה בעזרה בבוא לעזרה להקהל (כבר דנו רבים דיש דין ראיה שהוא חלק מהקהל, ומוזכר צד כזה בזכר למקדש להאדר״ת עיין בפ״ד), ועל כן ביאר דיש דין ״ראיה דהקהל״ שהוא מצוה אחת, ויש מצות ״למען ישמעו ולמען ילמדו ליראה״ שהוא מצוה אחרת יעו״ש באריכות.

אי המלך קורא מה״ת, ואי הוי לעיכובא.

ג] המלך היה קורא וכו׳. ולא נתפרש בתורה ובש״ס המקור שהמלך הוא הקורא ויש בזה כמה פירושים, ואפרש בקיצור. א׳ רש״י הביא כן מספרי בפ׳ שופטים דכתיב בפ׳ המלך וכתב לו את משנה התורה הזאת, ואיתא בספרי דאין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה. ולמדין מזה דהמלך היה קורא, והתוי״ט תמה היכן מוכח מהקרא שהמלך היה קורא. ועיין מה

שכתבנו על דברי רש״י כמה צדדים בכוונת המקור עפ״י הספרי. ב׳ התוי״ט תי׳ דהציווי היה ליהושע שהיה מלך, וכוונתו דמתחילה כתיב בפסוק ז׳ ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ וגו׳ ובפסוק י״א כתיב מצות הקהל בלשון נוכח ״תקרא את התורה הזאת״ ומשמע דקאי על יהושע. וכן מצאתי מפורש בחזקוני וז״ל תקרא את התורה הזאת, ליהושע היה מצוה ולכך היה קורא אותה המלך, עכ״ל. וכבר קדמם בספר בכור שור (תלמיד ר״ת) שפי׳ כנ״ל. ג׳ בסמ״ג ויראים כתבו דנלמד מדברי קבלה דכתיב ביאשיהו המלך (מלכים ב׳, כ״ג ב׳) שקרא על הבימה באזניהם את כל דברי ספר הברית. ד׳ המנ״ח (מצוה תרי״ב) כתב דיתכן דהוי הלכה למשה מסיני ולא ברירא ליה יעו״ש. ד׳ התפא״י (יכין אות נ״ב) כתב דמה שהמלך קורא הוא מדרבנן כדי ליתן כבוד לתורה וגם כדי שיזהרו טפי במצות התורה כישראו שגם המלך חייב לשמור מצותיה, מיהו בזמן שאין מלך לא נתבטל המצוה אלא קורא אותה גדול שבצבור ככהן גדול או ראש הסנהדרין[קצו]. אולם היראים ודעימיה שכתב מצוה נפרד על המלך לקורא ע״כ דס״ל דהוי מה״ת במלך, דאי על גדול העם קשה לומר דיחול עליו מצוה כשלא נתייחד דוקא אליו וצ״ע[קצז].

פלוגתא אי בימה הוי מה״ת

ד] עושין לו בימה של עץ. וי״ל״ע במקור דבר זה.

וכפשוטו נחלקו רש״י ותוס׳ דרש״י כתב דקורין ביום שני ולא ביום ראשון משום דא״א לעשות הבימה ביו״ט, ותוס׳ כתבו דמנין שהבימה מעכבת ויקראו בלא בימה. ומצאתי ג׳ טעמים שיהא מה״ת, [ויש לציין דאין זה חידוש רחוק לומר דהוי מה״ת דכבר ציין בזכר למקדש (פ״ד) פסוק מפורשת במלכים (כ״ג ג׳) דבקריאת הקהל דיאשיהו כתיב ״ויעמוד על העמוד״ ולכן מסתבר מאד כצד זה דהוי מה״ת].

א׳ הט״ז (סי׳ תרס״ח סק״א) כתב דמדתנן ״עושין לו בימה״ משמע ממתני׳ דזהו הלכה למשה מסיני. ובבכורי יעקב (שם סק״ג) תמה עליו מהכ״ת לחדש כן יעו״ש. ב׳ בזכר למקדש (פ״ד) כתב ג״כ שהיא מה״ת והלימוד לזה הוא מדכתיב ״למען ישמעו״ מכלל דכל הבאים צריכים לשמוע, וא״א להשמיע לכל העם אם לא שיעמוד במקום גבוה מכולם. ונראה דטעמו מפורש ברמב״ם (חגיגה פ״ג ה״ד) שכתב דהיו עושין בימה של עץ ״והמלך עולה עליה כדי שישמעו קריאתו״, ומבואר דהוא כדי שישמעו דברי המלך. ג׳ וראיתי מי שכתב (איני זוכר כעת מי) דמדכתיב ״תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל״ משמע שיהא נגד כל ישראל ולכן צריך לעמוד על הבימה, ועיין בטורי אבן (חגיגה דף ג.) שהקשה למסקנת הגמ׳ דשם למ״ל נגד כל ישראל, ובזה מתיישב.

והנה עיין ברש״י עה״ת (ל״א י״א) שכתב ענין הקהל בקיצור וז״ל תקרא את התורה הזאת, המלך היה קורא מתחלת אלה הדברים כדאיתא במס׳ סוטה על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה, עכ״ל. ויל״ע למה הביא זה בפירוש המקראות, ונראה דאזיל לשיטתיה דס״ל דהבימה מה״ת הוא (ועיין בזכר למקדש הנ״ל שביאר כוונת רש״י עה״ת כפי פירושו) ושפיר ס״ל דא״א לעשות הקהל בלי הבימה ודלא כתוס׳ ודו״ק.

פלוגתת בבלי וירושלמי אי קראו בעזרה או בעזרת נשים

ה] בעזרה. והיינו בעזרת נשים כמבואר בגמ׳. וי״א דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, ולהירושלמי קראו בעזרה ממש עיין בדברינו להלן בע״ב. ולהבבלי יל״ע מ״ט היה בעזרת נשים, ועיין במנ״ח (מצוה תרי״ב) נסתפק אי כשר בכל ירושלים, ובזכר למקדש (פ״ד) צידד דלא כזה דהא כתיב בבא כל ישראל ליראות וליכא מצות ראיה בירושלים אלא בעזרה ולכן עשוהו במקום קרוב להעזרה ועכ״פ צריך דוקא מקום המקדש. ועיין בדבר שאול (סי׳ ס״ג סק״ה) שכתב דמסתבר דכשר בכל הר הבית דבדרך כלל ליכא שום דין מיוחד שיהא בעזרת נשים.

ובזכר למקדש צידד יותר דבאמת מן הדין צריך העזרה ממש ורק משום כבוד המלך כדי שיוכל לישב שינו קצת מכפי הנראה בתורה בשביל לקיים כבוד

קצו. הנה להיראים ודעימיה שכתבו מצוה מיוחדת של קריאת המלך, כפשוטו מוכח דלא כהתפא״י, ויש לדון בזה ואכמ״ל.

קצז. נתבאר פלוגתת המפרשים אי דין המלך הוא מה״ת ולעכיבוא או לא. ויש לציין דגם עפ״י סוד ענינו הוא דוקא ע״י מלך דעיין ברבינו בחיי (ל״א י׳) שכתב בזה״ל וסוד ההקהל כי כל הנמצאים כולן יהיו נקהלים ונקראים לפני המלך ה׳, ולכן היתה מצותה במלך שהמלך היה קורא בתורה וכן אמרו חכמי האמת היה הקב״ה מביט בתורה ובונה עולמו. ועוד קרה״ת להורות כי היא קיום העולם ואי אפשר להברא זולתה וכו׳ עכ״ל. ומבואר דהמלך מסמל הקב״ה כביכול, וכן כתב הרמב״ם סוף הל׳ חגיגה שיהא כאילו מפי הגבורה שומעה, דהמלך שליח ה׳ הוא יעו״ש.

המלך, ובבית שני שלא היה להם מלך דלמא עשו הקהל תוך העזרה ממש. ואע״ג דנשים אינן נכנסות לעזרה (כמבואר בקידושין דף נב:) ואיך היו באות להקהל הרי חזינן דמותרות ליכנס לעמוד על קרבנותיהן, וכמו״כ מותרות בשביל לקיים מצות הקהל, (ואילו היו מחוייבות בראיה היו נכנסות בשביל מצות ראיה ג״כ), יעו״ש בכל דבריו.

ודבריו תמוהין לשנות ממה שכתוב בתורה מסיבות שונות. ונראה דמסתבר כהמנ״ח דא״צ שיהא במקום שקיימו מצות ראיה דהתורה לא תלה הקהל במצות ראיה אלא לזמנה, וכן לעוד דינים הנלמדים בחגיגה במי מחוייב, אבל בעיקר המצוה אינן שייכין זל״ז, ומה לי שמצות ראיה הוא בעזרה ולא אמרה תורה אלא שיעשוה בזמן שכל ישראל נכנסין לראיה. וכן מורין דברי הטו״א בחגיגה דף ג. יעו״ש קצח.

ובאמת כאן המקום להעיר על מה שהקשה בכל משך הקונטרס מ״ט לא עשו זכר למקדש למצות הקהל (וע״ז קרא שם הקונטרס ״זכר למקדש״) נראה דאינו שייכת למקדש כלל ול״ש בו זכר, ורק ספירת העומר שהיו מונין להקרבת העומר, וכן לולב כל שבעה שהוא מדין לשמוח לפני ה׳ וע״י שבא להמקדש נתחייב ליטול לולב שפיר שייכת להמקדש, וע״ז ילפינן לעשות לה זכר כדאמרינן בסוכה דף מה. ציון היא דורש אין לה מכלל דבעי דרישה, אבל מצות קריאת הקהל שהיא למען ישמעו ולמען ילמדו ורק דינו היה ליעשות בהמקדש ל״ש בו זכר למקדש, וכ״ש להמנ״ח דהיה אפשר לעשותו בכל ירושלים.

מתי החיוב

ו] מתי. וכפשוטו נחלקו רש״י ותוס׳ מהו עיקר זמן הקהל מה״ת, דלרש״י זמנה מתחילת המועד ורק דחוהו ליום שני משום הבימה, ולתוס׳ עיקר זמנה הוא מוצאי יו״ט הראשון של חג וכפשוטו היינו בליל ב׳ של סוכות וי״א דהיה ביום ב׳ עיין בגמ׳ מה שכתבנו בזה. ועד מתי נחלקו האחרונים דבטו״א כתב דעד אמצע החג אכתי מקרי אתחלתא דמועד, ובמנ״ח צידד אפשר לקיימו כל החג, ובזכר למקדש צידד דאפשר לקיימו אפילו בשמיני עצרת. ולגבי בזמה״ז עיין להלן בגמ׳ מה שכתבנו אי יש חיוב הקהל גם בזמן דליכא שמיטה.

דין תקיעת חצוצרות

ז] חצוצרות. הנה במתני׳ לא דיבר כלל לגבי קהילת העם, ובקרא כתיב ״הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו׳״ ובאופן שעשוהו כתב הרמב״ם (חגיגה ג׳ ה׳) וז״ל תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, עכ״ל. וציין בכס״מ מקורו בתוספתא (פ״ז ה״ח) דאיתא התם אותו היום כהנים עומדים בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעין, כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרין דומה זה שאין הוא כהן וכו׳, עכ״ל. ומבואר דהיו תוקעין בחצוצרות להקהיל בשביל קריאת הקהל.

ועפ״י דין זה כתב הרמב״ם (ה״ז) דיום הקהל שחל בשבת מאחרין אותו מפני ״תקיעת החצוצרות״ והתחינות. ויל״ע למה לא ביטלו התקיעה כדי לקיים הקהל בזמנו (וכעין קושית התוס׳ על רש״י בבימה) ועיין בשירי קרבן ומראה פנים (מגילה פ״א) דמשמע מדבריהם דדעת הרמב״ם דדין תקיעה הוא מה״ת, ונלמד מקראי דפ׳ בהעלתך דכתיב (י׳ ז׳) ובהקהיל את העם תתקעו וגו׳, ונשמע מזה דגם קהילה של כאן צריך שיהא נעשית ע״י תקיעות, וכבר מפורש שם דהתקיעות נעשין ע״י כהנים וכמו״כ כאן.

שוב מצאתי תוס׳ מפורשת דהוי מה״ת דעיין בגמ׳ ע״ז דף מז. דמיבעיא המשתחוה לבהמה קרניה מהו לחצוצרות, והקשו התוס׳ מהא דאיתא במנחות (דף כח.) דחצוצרות היתה באה מן העשת של כסף (ולא מקרן הבהמה), ותי׳ דההיא דמנחות מיירי בחצוצרות שתוקעין הכהנים, ובע״ז מיירי בחצוצרות של לוים שהם משוררים על הקרבן וכמה כלי שיר היו שם כנורות ונבלים ומצלתים וכו׳ ועוד תי׳ בשם רבינו יהודה דההיא דמנחות בשל משה דוקא קאמר, וסיימו בזה״ל וראיה דבתוספתא מצינו היו מחצצרין וחצוצרות של זהב בידיהם, עכ״ל. וצ״ב היכן מצאו זאת בתוספתא, וכן נתקשה הגרי״ז דהיכן מבואר בתוספתא דחצוצרות היו של זהב. והגרי״ד תי׳ דתוס׳ נתכוונו לתוספתא דסוטה (פ״ז ה״ח) דמבואר דתקעו בחצוצרות של זהב ומזה

קצח. וכמו״כ בהא דצידד דא״א לקיים מצות ראיה והקהל בב״א דהוי כעושה שני מצות במעשה אחת אינו נראה, דמצות ראיה הוא ליכנס ולהיות שם, ומצות הקהל הוא לשמוע לקריאת התורה הזאת ואינן שייכין זל״ז, אולם הרבה צידדו דיש ענין ראיה בהקהל עצמה, עיין לעיל מה שהבאנו מר׳ ירוחם שליט״א והרבה יש לדון בכ״ז.

הוכיחו תוס׳ על עיקר דינא דחצוצרות דהיו של זהב ולא של כסף מכאן, וחזינן דהיה כאן דין חצוצרות מדינא.

ומצאתי מקור אחרת, דבספר פתגם המלך הביא דבר מחודש מדרשות חת״ס (פ׳ ויקהל, עמוד רי״ד) שהביא דברי הרמב״ם דשצריך להקהילם בחצוצרות ומשום כן לא דחי שבת, וכתב דהאופן היחידי שיהא המלך המקהיל כל ישראל הוא רק ע״י חצוצרות, ולכן נכלל בעיקר המצוה שיקהילם בחצוצרות. ועיין לשונו בהג״ה קצט.

אי היה מתורגמן בהקהל

ח] מתורגמן. כנראה יש מחלוקת גדולה אי היה מתורגמן המפרש המקראות או לא, דרש״י כתב בפשיטות ״אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו״, וכן מבואר ברמב״ם (חגיגה ג׳ ו׳) דגם אלו שאין מכירין בלשה״ק צריכין לבוא להשתתף בהמעמד ומשמע דלא היה המלך או אחר מפרש להם שיבינו.

אולם עיין בתוספתא (פ״ז ה״ט) דרבי חולק על תנא דמתני׳ באיזה פרשיות קורא המלך וס״ל דאינו מתחיל מתחילת דברים וז״ל רבי אומר לא היה צריך להתחיל מראש הספר, אלא שמע, והיה עם שמוע, עשר תעשר, וכי תכלה לעשר, ופרשת המלך, עד שגומר את כולה ודרשיות נדרשות בה וגו׳, עכ״ל. ונחלקו המפרשים בכוונת התוספתא מהו הנך דרשות שנדרשות בה, ובחסדי דוד פי׳ דמאי דקתני ודרשיות נדרשות בה ר״ל שהחכמים שהיו בעזרה היו דורשים הדרשות שבפרשת המלך כגון לא ירבה לו נשים יותר מי״ח ועוד כזה להודיע למלך משפטו אם לא היה בקי בהלכותיו, ורק העיר דברש״י והרמב״ם מבואר דלא כזה, וצידד דזהו רק לרבי ודעת יחיד הוא. ובמנחת בכורים פי׳ באופ״א לגמרי דאינו מדבר על הקהל אלא מתחיל קטע חדשה בענין משוח מלחמה יעו״ש.

הנה ראיתי בנצי״ב (העמק דבר ל״א י״א) שכתב בזה״ל באזניהם, שיכנס באזניהם, היינו שיתרגמו ויבינו מה ששומעים, עכ״ל. והיה תמוה לי שכתב נגד הראשונים אולם ראיתי ברוקח עה״ת (שם) שביאר בהא דכתיב שמיעה ב׳ פעמים כנגד תורה שבכתב ושבעל פה ״כי היה קורא התורה ומפרש כמו שעשה עזרא״, והמגיה (הגאון הגדול ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א) כתב ״תוספתא סוטה פ״ז ה״ט״, ומבואר דהבין דהיו מתרגמין התורה כמו בשאר קרה״ת כדמצינו בעזרא.

ועוד מצאתי בזה בזכר למקדש (פ״ב) שהביא הך תוספתא וצידד דהיו מבארים הפסוקים (כהרוקח הנ״ל) והוסיף בזה״ל ולא רחוקה היא השערתי מאז שמגילת קהלת חיברה שלמה המלך ע״ה לקרואתה אז, וזו שם ״קהלת״ והיינו בביאור התורה שקרא ועשאו אח״כ ספר בפנ״ע, עכ״ל. ותמהני שלא הביא רש״י מפורשת כדבריו בקהלת (א׳ א׳) שכתב בזה״ל קהלת. על שם שקיהל חכמות הרבה וכו׳ וי״א שהיה אומר כל דבריו בהקהל, עכ״ל. אולם יל״ע איך זה מתאים עם דברי רש״י כאן דרק קרא הפסוקים בלי שום הוספות.

ביאור המקור דקריאת הקהל ע״י המלך

רש״י ד״ה שנאמר מקץ שבע שנים, בסוף שבע שנים, ואותה קרייה על יד מלך היא כדתניא בספרי בפ׳ המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה, עכ״ל.

ובתוי״ט כתב דלא מצא שום רמז בספרי שקריאתו ע״י המלך והגרי״ש בהערות הבין דאה״נ ולא נמצא כן בספרי אצלינו. אולם המפרשים פי׳ דמהא דכתיב בפ׳ המלך דאין קורין בהקהל אלא משנה תורה משמע דהקריאה היה ע״י מלך, וכן מבואר בפר״ח (מים חיים על הרמב״ם הל׳ חגיגה פ״ג) שכתב וז״ל פירוש לפירושו ואי לאו לאשמעינן שהמלך הוא הקורא למה

קצט. וז״ל והנה בפ׳ הקהל כתב רמב״ם סוף הל׳ חגיגה שצריך להקהילם בחצוצרות ומשום כן לא דחי שבת, והוא מהירושלמי לחד מ״ד. וני״ל משום דא״א שהמלך יקבצם באמרי פיו ולא יכול להשמיע קולו שילך בכל ירושלים שיבואו ויקהלו ובמרע״ה נאמר עפ״י נס שהשמיע קולו בכל ארץ מצרים קהלת עדת ישראל [ירושלמי פסחים פ״ה ה״ח], וע״כ ע״י שליח יקבצם המלך ואי ס״ד ע״י דבורו הא קי״ל מילי לא מימסרי לשליח ראשון דמה״ט כתב ר״ן וב״י ססי׳ תל״ד דלא מהני ביטול והפקר ע״י שליח כמש״כ בתשובת מהרי״ט סי׳ רכ״ז ע״ש. וע״כ מצות עשה לקבצם ע״י חצוצרות וכיון שמוסר החצוצרת לשליח ה״ל כמותו וכאלו הוא הקהילם, עכ״ל. ובפתגם המלך הוסיף עפי״ז ליישב מה שנתקשו המפרשים מהכ״ת דמצותו ע״י מלך, וכתב דיש חיוב להקהיל כל ישראל ואין מי שמוטל על גביהם כמלך שיוכל להכריחם לבא וע״כ דהתורה דיבר אליו (ואע״ג דאין זה ראיה אלא על הקהילה מ״מ משמע בהפסוק דאותו שמוזהר להקהיל הוא המוזהר לקרות).

נכתב זה בפרשת המלך, ודלא כתוי״ט בזה יע״ש, עכ״ל. וכעי״ז פי׳ בדבר שאול (סי׳ ס״ג סק״ב) ע״ש, וכן עיין במלבי״ם על הספרי שפי׳ כן דברי הספרי.

אמנם מצאתי בזה פירוש אחרת בכוונת רש״י, דעיין בפירוש הגרי״פ על הרס״ג (מנין הפרשיות, פרשה י׳) שהביא דברי המאירי בסנהדרין דף כב. שכתב בזה״ל נפק״ל הכי בספרי מדכתיב משנה התורה שעתיד להשתנן, כלומר שהמלך היה משננן בפרשת הקהל וכו׳, עכ״ל. והנה אצלינו הגירסא שעתדיה להשתנות ור״ל שישתנה לכתב אשורית כדאיתא בסנהדרין שם, והמאירי הביא גירסא אחרת דר״ל שהמלך ישנן מה שכתוב בהתורה בהקהל. ולפי״ז יתכן דרש״י הביא סיפא דספרי להוכיח דמיירי על שינון של פרשת הקהל, אבל עיקר המקור הוא ממה שאיתא מלפני זה וכגירסת המאירי[ר]. ויוצא מהנ״ל דבר מחודש דהמלך נתחייב לכתוב ס״ת לעצמו כדי שיקרא בו בהקהל, וע״ש בגרי״פ שהאריך בזה.

עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה. וכפשוטו נחלקו רש״י ותוס׳ אי הדין בימה הוא דאורייתא וכבר נתבאר לעיל באריכות באות ד׳.

וקורא יושב. ותמה הבאר שבע הא מפורש במס׳ מגילה דף כא. דצריך הבעל קורא לעמוד בשעת קרה״ת, ותי׳ בתרי אנפי א׳ דשאני הכא שאינו בא להוציא הרבים ידי חובתן. ב׳ דכאן שהיה קריאה ארוכה יש להקל לישב. אולם במג״א הוכיח מכאן דקריאה בישיבה אינו מעכב מדהתירו בשביל כבוד המלך. והארכנו בכ״ז בסימן י״ח.

בעזרה. והיינו בעזרת נשים כמבואר בגמ׳, והבאנו לעיל דיתכן דלהירושלמי היה בעזרה ממש.

רש״י ד״ה שמע וכו׳ וכן ברכות וקללות קבלת בריתות של תורה, עכ״ל. ומבואר דהיה ענין של קבלת בריתות בהקהל, ובאמת הראשונים כתבו דקראי דיאשיהו (מלכים ב׳, פרק כ״ג) היינו מצות הקהל, וכתיב שם ״ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית״ ואח״כ כתיב ״ויכרת את הברית לפני ה׳ ללכת אחר ה׳ ולשמור מצותיו... ויעמד כל העם בברית״. וחזינן דענין הקהל הוא לחזק הכריתת ברית עם הקב״ה להיות לו לעם ולקיים מצותיו.

ביאור דברי רש״י דע״י שליכא מתורגמן מותר לדלג

בא״ד אין למלך מתורגמן ואין מתרגמין אחריו, עכ״ל.

ובמהרש״א פי׳ דבאין מתורגמן אין חוששין לדילוג כלל אפילו יותר מכי שיפסיק המתורגמן. במאירי ותוי״ט תמהו דאדרבה בזה הקושיא יותר חמורה דבודאי אין פנאי לדלג כלל, וכתבו דצ״ל באופ״א דמשום כבוד המלך אין חוששין לטירחא דציבורא. [ובזכר למקדש (פ״א) כתב לתלות פלוגתת רש״י והמאירי אי מצותו דוקא במלך, דרש״י נקט דאינו דוקא במלך ולכן הוצרך ליישב באפ״א, ואינו מוכרח כ״כ].

ועכ״פ דברי רש״י תמוהין, וברש״ש כתב דמרש״י ומהרש״א יוצא חידוש גדול להלכה שלא הוזכר בפוסקים דכל דליכא מתורגמן מותר לדלג וצ״ע בטעמא דמילתא, ובאיזהו מקומן הביא בשם תורת הקנאות, דרק היכי דמפסיקין בשביל המתורגמן יש להקפיד שלא להפסיק עוד יותר, אבל כשליכא מתורגמן כלל אז אדרבה לא איכפת לן הפסקה מועטת של דילוג.

ובאמת נראה לציין דאין כל חדש תחת השמש, וכבר מפורש בתה״ד (סי׳ כ׳) דבר זה דהא דנוהגין היום לדלג בנביא יותר מכדי שיפסיק המתורגמן נגד דינא דמתני׳ היינו משום דהיום דליכא מתורגמן מותר לדלג. ויש לציין עוד יותר דעיין בגמ׳ מגילה דף כג. דהמפטיר בנביא לא יפחות מכ״א פסוקים (כנגד שבעה קרואים וג׳ פסוקים לכל אחד), ואמרינן לא שנו אלא במקום שאין תורגמן אבל מקום שיש תורגמן פוסק, ופרש״י מקום שיש תורגמן שאני, שיש טורח לצבור, עכ״ל. ומבואר דאע״ג מדינא צריך כ״א פסוקים אבל כשיש מתורגמן מקילין כדי למעט בטירחא דציבורא, וכמו״כ לגבי אין מדלגין שפיר מובן היטב דהיכי דליכא מתורגמן מותר להאריך יותר.

ר. ורק קשה לי ע״ז מהא דכתב רש״י בב״ב דף יד: דהיו קוראין פרשת כה״ג ופרשת המלך מס״ת שכתב משה (ועיין באדר״ת שצידד דהוי דין דאורייתא דכתיב תקרא את התורה ״הזאת״ ור״ל אותו ס״ת, והוא מחודש מאד) וזה סותר לכל דברי הגרי״פ ושוב אינו מתיישב רש״י ממש״כ מהספרי. אולם יתכן דבלא״ה קשה דמרש״י כאן משמע דקרא מס״ת שלו וזה סותר רש״י בב״ב (ועיין בפירות תאנה שנתקשה בסתירת רש״י). ואח״כ ראיתי דהגרי״פ עצמו נתקשה בזה מהא דרש״י בב״ב ולא תירץ כלום וצ״ע. ומצאתי דבר מחודש בצפנת פענח עה״ת (פ׳ וילך) שכתב דהא דאמרינן דהשתמשו בס״ת שבארון ר״ל שכתבו ס״ת של המלך כמו שכתוב בהארון ולא שהשתמשו באותו ס״ת ממש וחידש דהיה כתוב שם הטעמים והנקודות וכו׳ מה שבדרך כלל נמסר על פה ע״ש.

אי נתחייבו בהקהל כשלא נהג שמיטה מה"ת

כתב רחמנא שמיטה. והאדר"ת (הקדמה לזכר למקדש) כתב לחדש דבזמן שאין שמיטה נוהגת לא נהג מצות הקהל, ולכאורה אינו מוכח די"ל דלא נתפס השם שמיטה עד שהתחילו למנות אחר כיבוש וחילוק, אבל אח"כ אפילו יש להם פטור ממצות שמיטה מ"מ מקרי "שנת השמיטה". אולם נראה לצדד כדבריו מטעם אחר דהגמ' ר"ה דף יב: תמה על לשון הפסוק בשנת השמיטה הא בשמינית היא, ותירצו אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ר"ה אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית, וזה מובא ברש"י בחומש שם. ולפי"ז לא מקרי שנת השמיטה כלל אלא ע"י שנוהג קדושת שביעית בהתבואה שגדלה בשביעית, משא"כ כשלא נהג שביעית אע"ג דיש על השנה שם שמיטה אבל ליכא על השמינית שם שמיטה ודו"ק.

וע"ש באדר"ת שכתב בהערה בזה"ל ואולי כשמקיימים מפני תקנת חכמים כבבית שני ממילא נקראת שנת השמיטה גם מן התורה, עכ"ל. וזה תמוה מאד איך נתהוה מקיום תקנ"ח לשמיטה דאורייתא.

אולם נראה דיש לו אילן גדול לתלות עליו דעיין בבית הלוי ח"ג סי' א' ענף ז' אות א' שכתב חידוש נפלא וז"ל אמנם מה שהדבר בעצמו הוא מצוה דאורייתא והמקיימה עושה אותה מצוה ממש אשר התורה ציותה עליו ורק מצד אחר אינו מחוייב בה בזה"ז וכמו איסור שביעית אם נאמר דלא בטלה הקדושה גם עתה וא"כ הרי המקיימה עושה הוא מצוה דאורייתא דרצון התוה"ק דהארץ הקדושה תשבות בשבעית ורק אין החיוב בה עתה משום דאין היובל נוהג ורבנן תקנו שיתחייבו בה עתה אבל עצם העשיה בשמירת שביעית הוא מצד עצמה מצוה דאורייתא הוא חמור יותר משארי דרבנן והמקיימה שכרו גדול, עכ"ל. והדברים מחודשים.

ועב"פ לפי"ז נראה לענ"ד דע"י שמקיימים מצות שמיטה מה"ת בזה גופא שפיר נתפס דיש לו שם שנת השמיטה, ואז נוכל לומר דנהג הקהל מה"ת ע"י שקיימו שמיטה מדרבנן, ודו"ק היטב בזה, וזה אהוב וחביב ונחמד.

דברי הפוסקים אי שמיני עצרת מקרי חג הסוכות

ואי כתב רחמנא בחג הסוכות ה"א דאפילו יו"ט אחרון. וכפשוטו מוכח דיתכן שיהא שמיני עצרת מקרי "חג הסוכות", ובט"ז סי' תרס"ח (סק"א) הביא בזה ב' פירושים. דהט"ז הוכיח מסוגיין דשמיני עצרת מקרי חג (דלא כהרמ"א שם) ולא מיבעיא מקרי חג אלא דמוכח דמקרי חג הסוכות כיון דהוי טפל לימים דמקודם. אולם הביא מהלומדים שפירשו דר"ל יום אחרון של חוה"מ, והביאו לזה שני ראיות א' דודאי לא מקרי חג הסוכות, וב' הא כבר כתב רש"י דביום ראשון לא משום דאין הבימה דוחה יו"ט ושייך האי טעמא גם על יו"ט אחרון, וע"כ דהכוונה לחוה"מ.

והט"ז תמה עליהם דלא מצינו בשום מקום שיהא חוה"מ מקרי יו"ט, וע"כ דר"ל שמיני עצרת, וממה שהקשו מצד הבימה כתב דבר מחודש, דיש הלכה למשה מסיני שיעשו בימה, אולם מצד עיקר הזמן לא נתפרש בכתוב, דבמועד משמע כל המשך המועד ובבא כל ישראל משמע באתחלתא, והוי כשני כתובים המכחישים זה את זה וע"ז מהני סברת בנין הבימה לפרש לן הקרא לעשותו ביום ראשון של חוה"מ. ונמצא דגם רש"י ס"ל כעין דברי התוס' דיום שני הוא מעיקר הדין מחמת סתירת הדיוקים.

ועיין בטורי אבן במגילה דף ה. שכתב ג"כ כהט"ז דמכאן למדנו דשמיני עצרת מקרי חג הסוכות וכתב נ"מ לגבי בל תאחר דאינו עובר עד אחר שמיני עצרת.

ועיין בבכורי יעקב בסי' תרס"ח (סק"ג) שהסכים לעיקר דברי הט"ז דשמיני עצרת מקרי חג הסוכות וגם הביא נ"מ דבל תאחר, אולם מש"כ דבימה הוא הלמ"מ חלק עליו בתוקף וכתב דאינו אלא מדרבנן, ובזה מתיישב הגמ' בפשיטות דס"ד דזמנו בשמנ"ע, ובהערות כתוב ליישב באופ"א גם בהא ס"ד זמן קריאתו הוא באמת מתחילת המועד, והגמ' רק מרבה בדיעבד כשלא קראו קודם לזה, ונראה דכן משמע לישנא דגמ' דקאמר ה"א "דאפילו" ביו"ט אחרון, ומשמע דבא להוסיף אפילו יום זה ודו"ק, ואכמ"ל.

תוד"ה כתב רחמנא.. ואהני בבא כל ישראל דמשמע מאתחלתא דמועל לא ביום ב' או ביום ג' אלא במוצאי יו"ט ראשון, עכ"ל. ותמהני א"כ כשחל יום שני של יו"ט בשבת איך דחו אותו ליום שלישי הא לא קיימו מצות הקהל כלל. וצ"ל דהזמן אינו מעכב וכל זה לכתחילה, וא"כ י"ל כן גם לרש"י דהזמן אינו מעכב ושפיר נדחה כן משום הבימה, וא"כ מה הקשו על רש"י, ונראה דגם התוס' ס"ל כן ורק הקשו דיותר מסתבר לעשותו בזמנו לכתחילה מלדחות הזמן רק משום הבימה, וזהו שהקשו דמאחר דאינו מעכב אינו בדין לדחות הזמן.

ולפי"ז מבואר דבין לרש"י ובין לתוס' הזמן אינו מעכב, ויל"ע א"כ עד מתי הוא זמנה, וכבר הבאנו בפתיחה דהטורי אבן כתב עד חצי הרגל, והאדר"ת צידד דאפשר לקרות כל הרגל, וכתב דיתכן אפילו בשמיני עצרת [לדעת הט"ז] וכתב דלזה רמז התנא דתנן בשמיני ור"ל בשמיני של חג.

בא"ד. לא ביום ב' או ביום ג' אלא במוצאי יו"ט הראשון, עכ"ל. ומדכתבו ולא ביום ב' משמע דעשאוהו בליל ב', ומוכח דכשר בלילה וכך הוא עיקר מצותה, וברש"ש נתקשה בזה שיהא כשר בלילה, וכן בזכר למקדש (פ"ג) נסתפק בזה וצידד שיהא תלוי בדין ראיית פנים, והביא מהמנ"ח דאפשר לקיים מצות ראייה גם בלילה, וא"כ ה"ה הכא.

ועיין בשו"ת משנת ר' אהרן (סי' י"ג) שכתב דמסתבר שהיה הקריאה ביום דומיא דכל הקריאות. ומשמע דר"ל דמצד הל' קרה"ת צריך שיהא ביום[רא]. ועוד העיר דעשו שמחת בית השואבה בכל לילה של חוה"מ סוכות ואיך עשו הקהל וגם שמחה זו, ואי נימא דלא עשוהו א"כ היה להתנא לפרש בהחליל דפעמים בד' וע"כ דהיה ביום ע"ש.

דף מא:

רש"י ד"ה מאימת דמתחיל מועד. ומיהו ביו"ט לא שאין תיקון הבימה דוחה לא את השבת ולא יו"ט.. עכ"ל. ועיין ברש"י במגילה דף ה. שכתב דבחל יום שני של יו"ט בשבת מאחרין משום דא"א להביא הטף בשבת. ותמה הגבו"א דביו"ט דהותרה הוצאה לצורך וע"כ דצ"ל משום טעם הבימה וכמש"כ רש"י כאן וא"כ מה"ט גופיה מאחרין לאחר השבת ג"כ.

וברמב"ם (חגיגה פ"ג ה"ז) כתב הטעם משום התקיעות והתחנות שאינו דוחה שבת, ובראב"ד השיג עליו דבירושלמי איתא הטעם משום בימה, וכבר תמהו עליו הכס"מ והלח"מ דבירושלמי מפורש שני דיעות ותחילה פירשו משום תקיעות ואח"כ משום בימה, ובלח"מ כתב דע"כ דלא היה להראב"ד גירסא כזו. ובשירי קרבן כתב דכוונת הראב"ד דממ"נ צ"ל כרש"י דהטעם דמדחין לאחר יו"ט היינו משום בימה וא"כ נימא כן גם לגבי שבת. וע"ז י"ל דהרמב"ם ס"ל כתוס' וטעמא דיום שני אינו משום בימה אלא מה"ת ע"ש, וכן פי' עוד אחרונים דהרמב"ם ס"ל כתוס' דעיקר זמנה הוא ביום ב', ודודי הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א דייק כן גם מלשונו בסה"מ (מצוה ט"ז) שכתב "היא שצונו להקהיל את העם כולו בשני מסוכות בכל מוצאי שמיטה" ומשמע דכך הוא עיקר המצוה ולא איזה תקנה. ובעיקר דברי הרמב"ם שכתב מטעם התקיעה עיין לעיל שהבאנו דלהרמב"ם הוי התקיעה מה"ת יעו"ש.

רש"י ד"ה למלכי בית דוד ולא למלכי בית חשמונאי, עכ"ל. ותמוה דאגריפס היה מזרעי עבדי החשמנואי ולא מן החשמנאים עצמן שלא נשאר מהם כלום. ועיין ברשב"ם (פסחים דף קז:) שג"כ כתב דהיה ממלכי חשמונאי ותוס' שם תמהו עליו ע"ש.

רש"י ד"ה אגרופה.. ווילא מילתא, עכ"ל. ותוס' תמהו איך הגיע להם עונש כזה כשליכא איסור תורה כלל, ולכן תי' דבמלך יש גזה"כ מיוחדת שיהא ממוצע מאביו ואמו מישראל, ושפיר היה פסול. וברמב"ם (בפיהמ"ש כאן) כתב דלא היתה אמו מישראל, והוצרך לבזה דהרי הסכים לרש"י דא"צ אלא אמו מישראל

רא. ולא מצאתי עדיין היכן מוזכר דקרה"ת צריך שיהא דוקא ביום, ואדרבה במגילה דף כ: איתא דקריאת המגילה כשר כל היום, ומפרשינן בגמ' דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים. ומשמע דליכא מקור לשאר קרה"ת. ועיין במשנה ברורה סי' קל"ה סק"א שכתב דבדיעבד אפשר לקרות כל היום, ומשמע דלא בלילה, וצל"ע בפוסקים בזה. ושאלתי בבי מדרשא, והשיבו לי דכבר נסתפק בזה המהרש"ם (ח"א סי' קנ"ח) וכתב להוכיח כמעט כמש"כ דבמתני' לא תני אלא מגילה ולא כל קרה"ת, ודן אי תנא ושייר, והעלה דקרה"ת כשרה גם בלילה.

כמפורש בהל׳ מלכים (פ״א ה״ד) וגם הסכים לתוס׳ דא״א שנענשו כשליכא איסורא, ולכן נקט דלא היתה אמו מישראל.

תוד״ה מצוה שאני.. שהיה סעודת מצוה ומחל על כבודו בשביל כבוד חכמים אורחין.. עכ״ל. ויל״ע מה נתוסף בזה שהיה סעודת מצוה, וכי מפני כן יש מצוה לשמש אחריני, ורק משום הכנסת אורחים וכיבוד ת״ח הוי מצוה וצ״ע.

ביאור איסור חניפה

באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה שהחניפו לו לאגריפס. ובעיקר איסור חניפה כפשוטו הוי מדה רעה ולא מעשה עבירה, וכן נראה לדייק מהמג״א שכתב (סי׳ קנ״ו בסופו) ״יזהר מחניפות וליצנות כידוע, וגם מכעס״. ומשמע דהוי זהירות ממדות רעות.

אולם עיין בעין משפט (כאן) שכתב וז״ל עיין בס׳ יראים סימן נ״ה שמנה אותו במנין תרי״ג מצות, עכ״ל. וביראים שם כתב מקורו מדכתיב בפ׳ מסעי ״ולא תחניפו את הארץ״ ופירשו בספרי הרי זו אזהרה לחנפים. והנה עיין ברש״י שם שפי׳ לא תרשיעו, ובגור אריה הוסיף דא״א לפרשו על חניפה דהא כתיב שהדם יחניף את הארץ ומה ענין רציחה לחניפה, אולם ברמב״ן בסוף דבריו הביא דברי הספרי וכתב וז״ל ובספרי אמרו ולא תחניפו את הארץ הרי זו אזהרה לחנפין, כי הזהיר מתחלה שלא נקח שוחד ברוצחים, וחזר והזהיר שלא נחניף להם למעלתם או לתקפם וכבוד משפתחם בלי מקח שוחד, כי אם אנחנו נחניף להם הנה נחניף את הארץ והיא חנפה תחת יושביה, עכ״ל. ומשמע קצת שעיקר האיסור אינו מעשה החניפה, אלא דעי״ז יוגרם שלא יתכפר הארץ על הרציחה או שאר העבירות שחנפו להם.

וכן עיין ברבינו יונה (שער שלישי אות קפ״ז) דמשמע כן שכתב דחניפה הוא מענינא דתוכחה דלא מלבד שאינו מוכיחו אלא שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה, ולפי״ז חניפה הוא היכי תמצא לעבור על איסורי התורה. אולם בודאי יש מדה רעה של חניפה אפילו כשאינו בשביל דבר עבירה.

ולפי כל זה נראה דיתכן דהמג״א דיבר על מדה הרעה של חניפה, אבל היראים ורבינו יונה דיברו על חניפה אמיתי בעשיית עבירות וזה שפיר נאסרה מה״ת ודו״ק. ונראה לדייק כן מהמג״א גופיה, שסיכם (שם) הרבה לאוין ואיסורין שאינו מוזכר בשו״ע ותחילה כתב מה שהבאתי לעיל להזהר מחניפה, ואחר כמה שורות הביא הגמ׳ שכלל ישראל החניפו לאגריפס המלך וסיים וז״ל וזהו עונש המחניף בדבר עבירה מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקב״ה, עכ״ל. והדבר מוזר קצת שהביא איסור חניפה, והפסיק בכמה דברים ואח״כ הביא סוגית הגמ׳ בענין חניפה, ולהנ״ל דהוי שני ענינים נפרדים א״ש ודו״ק.

ובעיקר הך חניפה שנאסר רק מצד מדות יל״ע מהכ״ת דבר זה, ומהו גרעון המדה שבו, ואיני ברור אם היא משום חסרון במדת האמת וכעין שקר, או מצד המקבל דאין לחנוף אדם לומר לו מעשיו טובים יותר מהאמת.

ואעתיק מה שראיתי בחבצלת השרון פ׳ מסעי שהביא דברי הארחות חיים לרא״ש שכתב באות ק״ג וז״ל אל תפתה את חבריך בשפתי חלקות ובחניפות ואל תדבר בלב ולב, עכ״ל. ומשמע קצת דבזה שהוא מדבר בחניפות ואין לבו שלם יש בזה חסרון, ועיין ברש״י עירובין דף יח: שכתב דאין להרבות לשבח אדם בפניו משום דנראה כמחניף. והביא ממסכת דרך ארץ זוטא (פ״ב) דאיתא התם אל תאמר אחנוף לזה שיאכילני ולזה שישקני ולזה שילבישני ולזה שיכסני. ומשמע דיש בזה פגם מצד עצמו אע״ג דאינו רשע. אולם עיין במסכת כלה רבתי סוף פ״ד דאיתא האי לשון ומהמשך שם משמע דרק אסור לרשעים.

ועכ״פ אינו ברור שיש איסור בדבר כשאינו מחניף לרשע כלל, ועיין באג״מ או״ח ח״ב סי׳ נ״א דמשמע ג״כ דליכא איסור בזה. וכן ברבינו יונה אינו מוזכר כלל אלא חניפה לרשעים דמחזיק ידי עוברי עבירה, ובהערות של ר׳ מתתיהו סולומאן שליט״א שם (במתנת חלקו) מבואר להדיא דליכא איסור בזה ומותר לשבח חתן ולומר עליו יותר ממה שיש בו ול״ש בו איסור חניפה כלל, וכ״ז צ״ע.

אולם דודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין לזה דאיתא בפלא יועץ (ערך חנופה) דגם זה אסור וז״ל אפלו אם אינו אויב לו ולא מבקש רעתו, כל שמראה אהבה רבה וכבוד גדול יותר מן האמת אשר בלבבו הוא נכשל בעון חנפה, וכל כי האי התירו חז״ל אצל אשתו משום שלום הבית ולרבו כדי שילמדנו תורה, וגם מחניפין לרשעים מפני דרכי שלום, עכ״ל.

תוד״ה כל המחניף לחבירו. יש לפרש שלא במקום סכנה אבל במקום סכנה מותר, עכ״ל. ותמוה הא מפורש לעיל דמותר להחניף לרשעים בעוה״ז, ומבואר דלכה״פ במקום סכנה מותר. ועיין בקר״א,

ובאג״מ (המובא לעיל) שכבר העירו בזה. ועיין בשערי תשובה לרבינו יונה (אות קצ״ט) דמבואר דלעיל מיירי לכבד הרשע באופן כללי, אבל אינו מחניפו על איזה עבירה שעשה, וכיון דהדרך לכבד עשירים בשביל איזה תועלת מותר לעשות כשיש צורך וכ״ש במקום סכנה, אבל להחניפו על עבירה מסוימת כאילו הוא מסכים ליה (וכעובדא דאגריפס) בזה הוי יהרוג ואל יעבור. ועיין במנחה חריבה שג״כ תי׳ כעין הנ״ל דלעיל מיירי שאינו משבחו על מעשיו המקולקלים.

תמוה מאי נסתפקו התוס׳ שיהא חניפה דוחה פיקוח נפש בא״ד. אבל במקום סכנה מותר, עכ״ל. ודבריהם תמוהין איך צדדו לאסור אפילו במקום סכנה. וביותר יש להעיר דעיין ברבינו יונה (שע״ת שער השלישי אות קפ״ח) שכתב בזה״ל וחייב האדם למסר עצמו לסכנה ואל ישיא את נפשו עון אשמה כזאת, ואמרו רבותינו על ענין אגריפס שהיה קורא בתורה וכו׳, עכ״ל. וכ״ז תמוה.

וצ״ל דהוי כאביזרייהו דחילול ה׳ דעושה כעין של מעלה שאינו רואה, (וכעין מה דצידדו המנ״ח והעל״נ דמחיקת השם הוי יהרוג ואל יעבור משום אביזרייהו דחילול ה׳) אולם אכתי צ״ב מה גבול יש בזה.

ובספר שערי תשובה המבואר (מר׳ מרדכי צוקערמאן זצ״ל) הביא מספר יד הקטנה שפי׳ דברי רבינו יונה שצריך למסור עצמו למצב של ״ספק״ סכנה, וביאר דר׳ יונה הוכיח זה מאגריפס דנפל פחד אלקים בלבבו כשראה שהוא עובר מאמר המלך, והם החזיקו אותו שלא לפחד וזהו חניפה גדולה, ואע״ג דהיה בזה איזה צד סכנה מ״מ נתחייבו כליה ע״ז. ונראה להוסיף דכל החפצא של חניפה בא לתועלת על להבא וכל אחד יאמר דאם לא יעשה כן יהיה סכנה דדלמא יהא נעשית כך וכך, ודלמא יעשה לי כך וכך, וע״ז הקדים רבינו יונה רפואה למכה דכל דליכא סכנה ברורה לפניו אין להתיר חנופה על העתיד להציל מספק נפשות, ובזה נסתרו רוב תירוצים לעשות חניפה.

אולם אח״כ ראיתי באג״מ המובא לעיל דביאר באופן נפלא עפ״י דברי היש״ש בב״ק פרק ה׳ דאסור לשנות שום דין מדיני התורה וחייב למסור נפשו ע״ז ודינו ביהרוג ואל יעבור, וא״כ כשמחניף לרשע על עבירות שעשה הוי כשינוי דת דמראה כאילו ליכא איסור ושפיר שייך לאסור אפילו במקום סכנה, וחידשו התוס׳ כיון דאינו משנה הדין בפירוש, ורק כך יוצא מדבריו לכן יש להתיר במקום סכנה. ועולה מכל התשובה דאיסורא דחניפה הוא מצד העבירה שהוא מכסה עצמו ממנו, ולא מצד גוף החנופה וכמו שנתבאר לעיל בדברי רבינו יונה.

אפילו עוברין מקללין אותו. נראה הכוונה דעובר הוא בלוע תוך מעי אמו, והוי כמופרש ומובדל מן העולם ואינו מושפע עליו מה שנעשה בעולם, אבל חניפה גרוע כ״כ דאפילו עוברים מרגישין בזה ומקללין אותו. ואח״כ ראיתי בקר״א שפי׳ כעי״ז.

דף מב.

ד׳ כיתות אין מקבלות פני שכינה וכו׳. ובספר משיבת נפש על שע״ת ציין לדברי הרמ״ה בסנהדרין (דף קג.) דאע״ג דיזכו לעוה״ב אבל לא יזכו לקבל פני שכינה, והביא שיש הנאה ותענוג מיוחדת לקבל פני שכינה יותר מלהיות עמו, ועיין במהרש״א כאן שכתב דיהיו מחוץ למחנה שכינה.

ונראה לציין מה שכתוב בתהלים (י״א ז׳) צדיק ה׳ צדקות אהב, ״ישר יחזו פנימו״. ופי במצודות - **איש ישר יראה פני ה׳, והוא ענין משל ממלך שאת אשר יאהב הוא מרואי פניו.** וזה מתאים מאד עם הנך ד׳ כתות שכולם הם סתירה לישרות ולא יזכו להך הבטחה של ״יחזו פנימו״.

ד׳ כיתות וכו׳. ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין לדברי הגר״א (מגילת אסתר פ״א פ״ב) דכמו שיש ד׳ רגלי מרכבה הקדושה, כמו״כ יש ד׳ רגלי המרכבה הטמאה, והן הן הד׳ כתות, וחשמ״ל הוא ר״ת חנפים, שקרנים, מספרי לשה״ר, וליצנים, והוסיף דהכסא עצמו הוא הגאוה. ובמהרש״א מבואר טעם אחרת למה אין גאוה אינו נמנית לד׳ כתות.

בת חניפים. וי״ל דהוי מדה כנגד מדה שהוא עשה עין של מעלה כאילו אינו רואה (כמש״כ תוס׳ לעיל), ולכן לא יזכה לראותו ולקבל פניו.

פרק שמיני - משוח מלחמה

מהות משוח מלחמה [שני דיני כה"ג מדברי מרן הגר"ח] ואם מתחנך ע"י שמן המשחה דוקא

משוח מלחמה. פרש"י כהן שנתרבה לכך שנאמר ונגש הכהן. ובעיקר מהות של משוח מלחמה ודין כהונתו לא נתברר כלל בפרקין, ויש לו דינים שונים דלמקצת דברים הוי ככהן גדול ולמקצת דברים ככהן הדיוט, ועיין במנ"ח (מצוה ק"ז) שכתב בקיצור עיקר דיני משוח מלחמה וז"ל עוד היו מושחין כהן שיצא למלחמה, והוא נקרא משוח מלחמה, עיין הוריות יב: אשר יוצק על ראשו שמן המשחה וגו' זה משוח מלחמה. ומבואר יומא עג. והוריות שם דמשוח מלחמה שוה לכהן הדיוט לכל ענינים משמש בד' בגדים ולעוד כמה ענינים, רק לה' דברים האמורים בפרשה שוה לכהן גדול, לא פורע ולא פורם ומוזהר על הקרובים ועל האלמנה ומצווה על הבתולה. ונראה פשוט דמשוח מלחמה אינו מתקדש רק במשיחה, דל"ש ריבוי בגדים אצלו כי הוא אינו משמש בשמונה בגדים, א"כ אינו מתקדש רק במשיחה דוקא, עכ"ל.

ומבואר דילפינן מקרא דכתיב בכהונה גדולה גם כהן משוח מלחמה, ומשם נלמד דיש לו מקצת דיני כהן גדול, וגם נמשח בשמן המשחה ככהן גדול, אולם להרבה ענינים הוי ככהן הדיוט, וצ"ב פשר הדבר וגדרו, ועיין בסי' י"ט שבארנו היטב עפ"י דברי מרן הגר"ח דבכל כהן גדול יש שני דינים א' דין משיחה שבה הוא מתקדש לכהן גדול, דחל בגופו קדושה יתירה מכהן הדיוט כמו קדושת כלי שרת. ב' דין מינוי, דעצם המינוי הוי חלות דין שחל בו לעשותו כה"ג, וחידש הגר"ח דמשוח מלחמה רק יש לו דין אחד דהיינו קדושת כהונה גדולה יעו"ש דמתיישב כמה חילוקי דינים בזה.

ב] עוד מבואר בדברי המנ"ח המובא לעיל, דמשוח מלחמה אינו מתקדש אלא בשמן המשחה, ורצה לומר דבכל כהן גדול אפשר להתקדש ע"י שמן המשחה או ריבוי בגדים (דהיינו שהוא לובש השמונה בגדים שרק הכהן גדול לובש), משא"כ במשוח מלחמה צריך דוקא שמן המשחה לחנכו לכהונה, ועפי"ז כתב דלא היה משוח מלחמה נוהג בבית שני כיון דנגנז שמן המשחה ולא נעשו אז כהנים גדולים אלא ע"י ריבוי בגדים ואין זה מועיל למשוח מלחמה כיון דמשמש רק בד' בגדים עכת"ד.

והנה נחלקו ביומא דף עג. אי משוח מלחמה משמש בד' בגדים או בח', ולדברי המנ"ח להך תנא דמשמש בח' שפיר שייך משוח מלחמה בבית שני, ונמצא דהדבר תלוי במחלוקת. ועיין בספר שמעתתא דכהן גדול (סי' י"ג) דהאריך טובא בכל זה, והביא דבתוס' ישנים (יומא דף לט.) מפורש כהמנ"ח דלא היה משוח מלחמה בבית שני. אולם עיין במנחה חריבה שהוכיח מסוגיא דתענית (דף לא.), ומבאר שבע (בסוגיין) דשפיר נהג משוח מלחמה בבית שני, ובאמת בדבר אברהם (ח"ב סי' כ"ב ב') צידד דלא כהמנ"ח ומהני ריבוי בגדים גם למ"ד דמשמש ב' דכיון דהיה נשאל לאו"ת בח' בגדים (כמבואר ביומא דף עג. אולם נחלקו הראשונים אי קי"ל כן) שפיר נתרבה בכך. אולם הביא מבעל זכר יצחק (וכן נעתק בזכר יצחק ח"א סי' פ' אות ז') שכתב ממש להיפוך דלכו"ע אינו נתרבה בבגדים אפילו אי משמש בח' יעו"ש.

ובחידושי הגרי"ז יצא לדון מצד אחר שיהא משוח מלחמה בבית שני דאפשר הכהן גדול ראוי הוא להיות גם משוח מלחמה, וא"כ שפיר נתרבה כשאר כהנים גדולים, ע"ש בדברי הגר"מ זצ"ל. אולם כבר העיר דבמאירי מפורש דכהן גדול אינו ראוי להיות משוח מלחמה. ולדידי נראה מדברי רש"י שכתב דמשוח מלחמה הוא כהן שנתרבה לכך, משמע דצריך שיהא במיוחד לזה. וכן כתב בפירושו עה"ת וז"ל ונגש הכהן, "המשוח לכך", והוא הנקרא משוח מלחמה, עכ"ל. ומאחר דפירושו הוא המשוח לכך מהכ"ת נימא דגם כהן גדול שאינו משוח לכך מהני.

אולם שמעתי מדודי **הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א** דברמב"ן עה"ת (פ' מטות ל"א ו') משמע כהגר"מ שכתב דמשה עשה פנחס משוח מלחמה "ואין ראוי שילך אלעזר שהוא כהן גדול". ומשמע דבאמת היה מתקיים מצות משוח מלחמה גם ע"י שישלח אלעזר שהיה כהן גדול. ונמצא דיש לנו מחלוקת גדולה בין הראשונים אי כהן גדול היה ראוי להיות משוח מלחמה דבמאירי מפורש דאינו ראוי ולהרמב"ן הוא ראוי, ודו"ק היטב.

ויוצא מכל זה ד' שיטות בענין אי נהג משוח מלחמה בזמן שלא היה שמן המשחה. א' לזכר יצחק לכו"ע לא מהני ע"י ריבוי בגדים, ב' לדבר אברהם לכו"ע מהני ע"י ריבוי בגדים, ג' למנ"ח הדבר תלוי

בפלוגתא אי משוח מלחמה משמש בח׳ בגדים, ד׳ והגרי״ז חידש דגם כהן גדול ראוי להיות משוח מלחמה ואז אפילו בלא כל הנ״ל יכול להיות משוח מלחמה.

ג] והנה מכל הנ״ל נתברר קצת סדר הדברים, דהיו ממנין כהן מיוחד שילך למלחמה, והיו מושחין אותו בשמן המשחה ונעשה במקצת ככהן גדול, ובשעת מלחמה הלך עם הלוחמים, וקודם המלחמה קרא להם הפרשה של שמע ישראל וגו׳ ואל ירך לבבכם וגו׳, ומי האיש אשר בנה בית וגו׳, לחזק אותם שלא ירך לבבם, וגם להחזיר אלו הצריכין לחזור ממערכת המלחמה.

ויש לציין דעוד נאמר במשוח מלחמה שיהא שואל להאורים ותומים בשביל ישראל כמבואר ברמב״ם (הל׳ כלי המקדש פ״י הי״ב) וז״ל ואין נשאלין בהן להדיוט אלא למלך או לב״ד או למי שצורך הציבור בו, שנ׳ ולפי אלעזר הכהן יעמוד וגו׳, הוא זה המלך, וכל בני ישראל זה משוח מלחמה או מי שצורך הציבור בשאילתו, וכל העדה אלו ב״ד הגדול, עכ״ל. ומקורו ביומא דף עג: [ויתכן דהיה לובש גם הח׳ בגדים להיות נשאל בהן כמבואר שם (ע״א) אולם ברמב״ם לא הביא שהיא נשאל, ודנו בזה המפרשים].

ועוד העירו המפרשים דיש פלוגתא גדולה בין הראשונים אי נסתיים מצותו בקריאת הפרשה, או דהיה מתייחס לגוף המלחמה ג״כ, דבמרדכי בגיטין (סוף פ׳ מי שאחזו) צידד דמיד אחר קריאת הפרשה שב לביתו. אולם הרא״ש בהוריות דף יג. כתב דמשוח מלחמה היה ראש ערכי מלחמה וחיי ישראל תלויין בו, ובנזיר דף מז: ג״כ כתב הרא״ש דכל ערך המלחמה נעשה על פיו. וכן עיין ברש״י (נזיר שם) שכתב דמשוח מלחמה עביד מלחמה, והוכיח מיניה ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (דרך אמונה שמו״י פי״ב הי״ג) דלא כהמדרכי הנ״ל שכתב ששב לביתו.

אולם קשה לי על המרדכי הא בלא״ה היה נשאר שם במשך המלחמה בשביל שאילה לאו״ת, ואין לומר דהמרדכי מיירי בבית שני דלא היה או״ת, דהא דבריו קאי על מלחמת בית דוד ע״ש, וצ״ע.

אי צריך לשה״ק בכל דברי הכהן והשוטרים

בשעה שהיה מדבר אל העם בלשון הקודש היה מדבר שנא׳ וכו׳. ותנן לקמן דף מג. ודברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית וכו׳, ואיתא להלן דהיה ג׳ חלקי הדיבור, [א] דפסוק ג׳ וד׳ דהיינו שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה וגו׳ אל ירך לבבכם.. כי ה׳ אלקיכם ההלך וגו׳, בזה כהן מדבר וכהן משמיע. [ב] וג׳ פסוקים דאח״כ של בנה בית ונטע כרם וארש אשה כהן מדבר ושוטר משמיע אל העם. [ג] והכרזת הירא ורך הלבב וגו׳ היה שוטר מדבר ושוטר משמיע. ודנו האחרונים על מה קאי דינא דמתני׳ שצריך בלשון הקודש.

ויש בזה בערך ג׳ שיטות, דהקר״א נקט דהכל היה בלשון הקדש, דהיינו כל דברי הכהן (משוח מלחמה) וכן מה שהשוטרים משמיעין[רב]. ב׳ המנ״ח (מצוה תקכ״ו אות ב׳) נוטה לומר דכל דברי הכהן היה בלשון הקודש אבל לא דברי השוטרים, וכן הסכים עמו במנחה חריבה. ג׳ והרש״ש (לעיל דף לב.) כתב דרק דיבור הראשון של הכהן של שמע ישראל וגו׳ כי ה׳ אלקיכם וגו׳ היה בלשה״ק, ושאר דברי הכהן והשוטרים היה בכל לשון. וכתב דיוק נפלא לזה, דאיתא כאן ״בשעה שמדבר אל

רב. וראיתי ברשב״א במגילה (דף יז:) שכלל ״פרשת שוטרים״ בהנך דנאמרין בלשה״ק, ומשמע דגם דבריהם היה בלשה״ק, ובמגיה שם העיר מדברי הירושלמי דדברי השוטרים אינו בלשה״ק, ולהקר״א מתיישב דלהבבלי הכל היה בלשה״ק, אולם עיין בריטב״א שם שכללו בין הנאמרין בלשה״ק ובין הנאמרין בכל לשון, וא״כ יתכן דגם ברשב״א אינו מוכח.

העם בלשה״ק״, ודייק דהיינו מה שהכהן דיבר ישר אל העם, אבל מה שכהן דיבר ושוטר משמיע הרי לא היה אל העם וע״ז לא נאמר דינא דלשה״ק. אולם הרמב״ם (מלכים פ״ז ה״ג) נקט דגם דיבור ראשון היה כהן מדבר וכהן אחר משמיע, ולפי״ז בלא״ה הדיוק אינו נכון וכמו שהעיר הרש״ש על עצמו. ועיין במנחה חריבה שהאריך ליישב בכמה אנפי הך לישנא דבשעה שמדבר אל העם.

והנה בירושלמי מפורש דדברי השוטרים אינו דוקא בלשה״ק אלא היו משמיעין דברי הכהן (מי האיש וגו׳) בכל לשון. ונמצא דפלוגתת הקר״א והמנ״ח הוא רק בדעת הבבלי אי השוטרים הוצרכו ללשה״ק. וכתב הקר״א דהירושלמי והבבלי נחלקו לשיטתן, דלהבבלי ילפינן לשה״ק מדכתיב ״ודבר״ והירושלמי יליף מדכתיב ״ונגש״ ולכן להבבלי הרי גם בהשוטרים כתבי ״ודברו״ השוטרים, אבל ונגש לא כתיב אלא אצל הכהן עצמו ושפיר א״צ לשה״ק בדברי השוטרים.

חקירה אי דברי המשוח מלחמה הוי קריאת הפרשה, וגדר דין לשה״ק

ודבר אל העם בלשון הקודש, ואמר אליהם שמע ישראל וגו׳. ונסתפקו האחרונים בגדר אמירת הפסוקים אי הוי קריאת הפרשה או לא (עי׳ חי׳ הגרי״ז, ובספרי זמנינו), ובתוס׳ מפורש דמה״ט לא תנן ״פרשת משוח מלחמה״ משום דלא נתנה משום מצות קריאה אלא משום התראה, ונמצא מפורש להדיא דאינו קריאת הפרשה. ולפי״ז מסתבר דא״צ שיקרא מתוך ס״ת וכמו שבארנו בריש אלו נאמרין.

אולם כבר העיר רע״א (על המשניות) דרש״י גרס לעיל דף לב. פרשת משוח מלחמה, ולדידיה הדר החקירה לדוכתיה אי הוי דין קריאת הפרשה או לא.

ולכאורה חקירה זו נופלת גם על דברי הכהן שאמר מי האיש אשר בנה בית, וכן שייך לחקור בדברי השוטרים שחוזרים ואומרים דבריו של מי האיש, וכן יש לחקור על הוספת השוטרים בהחזרת הירא ורך והלבב, וי״ל דכולן שוין אבל יתכן דהם חלוקין בדיניהם, ויש לדון בכל זה.

תוד״ה משוח מלחמה.. וי״ל דהתם הקדים פרשת עגלה ערופה משום דאיירי בפרשת המלך נקט בתריה פרשת עגלה ערופה, עכ״ל. ולא כתבו תוס׳ איך שדומין זל״ז, וצ״ל דשניהם הוי פרשיות משא״כ משוח מלחמה דאינו אלא התראה וכמו שפירשו בהמשך. ועי״ל עפ״י מש״כ התפא״י דבאלו הוי חובה על הקורא, משא״כ קריאת משוח מלחמה שהחוב על השומע טפי שהרי עיקרו להתרות באנשי המלחמה.

תוד״ה הכי קאמר, ירושלמי למה בגין דכתיב ודבר הרי ק״ש דכתיב ודברת בם והיא נאמרת בכל לשון, עכ״ל. ובישוב הבבלי לקושית הירושלמי מקר״ש עיין בשירי קרבן וקר״א (לקמן דף מג.) שתי׳ דהכא ודבר מיותר ללמד על לשה״ק, ובמרומי שדה והערות תי׳ דמשוח מלחמה וקריאת משה במתן תורה דומין להדדי שהיו מדברים אל העם, משא״כ קר״ש שאינו דיבור אל העם. והנצי״ב הוסיף דיש מחלוקת במדרשות בפי׳ הכתוב של משה ידבר, והבבלי (ברכות דף מז.) פירשו אל העם, וי״א דר״ל להקב״ה וביאר דהירושלמי הבין דקאי להקב״ה ואז ליכא טעם לעשות גז״ש ממשה יותר מקר״ש ודו״ק.

בא״ד. עד כדון כר״ע דאמר לשונות ריבויין הן וכו׳, עכ״ל. בכוונת הירושלמי דעד כדון נחלקו המפרשים, ויש בזה ג׳ פירושים (א׳ קרבן עדה, וכן הסכימו עמו רי״א חבר, ומלא הרועים, ורש״ש. ב׳ פני משה, וכן הסכים הקר״א. ג׳ הרידב״ז, והבאנו כל הדברים בפירושנו על הירושלמי). ומבואר שם דלהקרבן עדה הכפילות במשוח מלחמה (דכתיב דיבור ואמירה), ולהפני משה והרידב״ז הכפילות הוא בעגלה ערופה (דכתיב עניה ואמירה).

דיון אי הכהן אומר כל דרשות של המשנה, (ונדון אי יש בל תוסיף בזה)

על אויביכם, ולא על אחיכם לא יהודה על שמעון וכו׳. ונחלקו המפרשים בכוונת מתני׳ אי כל זה הוא ״דברי כהן״ או דלמא הכהן אמר פסוקי התורה, ואינו אלא ״דברי התנא״. ועיין בבאר שבע ובמנ״ח (מצוה תקכ״ו אות ג׳) שכתבו דהכהן לא היה אומר כן ואינו אלא דברי התנא איך לפרש הפסוקים. וכתב המנ״ח דפשיטא דאם עשו כן עברו על בל תוסיף כדמצינו בברכת כהנים (ר״ה דף כח:) דאסור להוסיף עוד ברכה.

אולם בחינוך (שם) כתב להדיא שהכהן היה מוסיף דברים משלו לעורר אותם למלחמה. ומוכח דלא כזה, ולפי״ז כפשוטו כל המשך דמתני׳ הוא מדברי הכהן. ובדעת הרמב״ם איכא קצת סתירה דבהל׳ מלכים (פ״ז) לא הביא כל הדרשות אלא דהכהן אומר הפרשה, אבל בסה״מ (מצוה קצ״א) כתב ג״כ כדברי החינוך דהוא מוסיף מאמרים לעורר הלבבות למלחמה. ובמאירי מפורש דהמשוח אמר דברים אלו, וזהו פשטות המשנה.

ובמנחה חריבה תי׳ בכמה אופנים נפלאים מ״ט ליכא בל תוסיף, א׳ ותחילה העיר דבודאי ליכא בל תוסיף אלא בלשה״ק, ובהך דיבורים א״צ לשה״ק, וא״כ י״ל דאמר כן בשאר לשונות ושפיר ליכא בל תוסיף גם להמנ״ח.

ב׳ ואח״כ הוסיף לתרץ וז״ל ולחלק זה ממצות ברכת כהנים שהעיר המנ״ח נראה פשוט, דהתם מצות ה׳ היא וניתנה למצוה, אבל כאן לא ניתנה משום מצות קריאה אלא משום התראה כמו שהקדימו והטעימו לנו התוס׳ א״כ לא שייך כאן בל תוסיף על המצוה ודו״ק, ודבר זה קילורין לעינים, וקצרתי, עכ״ל. ונראה דיסוד גדול נכלל בתירוצו, דל״ש בל תוסיף אלא על חפצא של מצוה כגון ציצית תפילין ולולב, וכן ברכת כהנים שנצטוו לומר ג׳ פסוקים אלו. אבל אם יש מצוה לסייע לעני והוסיף עליו ל״ש בל תוסיף דאין כאן חפצא דמצוה אלא דנצטווה לעשות איזה עסק, וכמו״כ כאן נצטוה הכהן לדבר אל העם ולחזק לבם ואין בדבריו חפצא של מצוה[רג] כיון דאינו אלא להתרות בהם, ושפיר ל״ש בזה בל תוסיף ודו״ק.

ג׳ ועוד תי׳ דמהא דכתיב ״ויספו״ השוטרים ילפינן דמותר להוסיף. ובאמת מצאתי בילקוט מעם לועז שכבר קדמו בזה וכתב על דברי החינוך דנלמד מדכתיב ויספו. אולם עיין ברש״י לקמן דף מג. (ד״ה ת״ל ויספו) דמשמע דהך ויספו לא קאי אלא על הוספת השוטרים של הירא ורך הלבב ע״ש.

ביאור כוונת משוח מלחמה שלא יפחדו

אל ירך לבבכם מפני צהלת סוסים וכו׳. עיין בקה״י (סי׳ ו׳) שביאר מתני׳ היטב דבאמת א״א לומר שלא יראו ושלא יפחדו כלל דהרי ראינו בכמה מלחמות שנפלו ונהרגו, ורק עיקר אזהרתו הוא שלא יפחד מהאויב ומחוזק העם אלא ידע ויבטח שהכל תלוי בידי שמים. וזהו מה דכתיב בתחילת הפרשה כי תצא למלחמה על איביך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא ״מהם״ כי ה׳ אלקיך עמך המעלך מארץ מצרים. וזהו מה דתנן אל ירך לבבכם ״מפני צהלת סוסים״ ויש בזה איסור מה״ת (לדעת הרמב״ם) להיות בפחד מהן, אלא צריך שיבטח בה׳ שיושיע אותן עם יהיו ראויין לכך, וזהו מה דהביאו מגלית ודוד דאין הדבר תלוי בגבורה שהרי נפל גלית הגבור ביד הקטן דוד אלא דהכל תלוי ביד ה׳. ועיין לקמן דף מד. שהבאנו פלוגתת הרמב״ם והרמב״ן אי אל ירך לבבכם הוי ל״ת, או הבטחה שא״צ לפחד, ואכ״מ.

פירושו של "מחנה" ארון

זה מחנה ארון. וצ״ב כוונת ״מחנה״ ארון, והדבר סתום קצת בדברי המפרשים. והנה רש״י עה״ת בהך פסוק הביא משנתינו דהולך עמכם קאי על מחנה ארון, וחפשתי במפרשי רש״י, וראיתי בבאר בשדה שכתב וז״ל נ״ל דמחנה הוא לשון חנייה ששם חניית השכינה כדכתיב ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת, עכ״ל. ונמצא דכוונת התנא לומר ״זה השראת השכינה שעל הארון״.

ובמשכיל לדוד כתב לעיין בספרו שושנים לדוד ועיינתי שם וכתב על מתני׳ דידן וז״ל זה מחנה ארון. זה הארון לא קתני אלא מחנה הארון, לרמוז מ״ש התוס׳ שהיה ארון מיוחד לצאת למלחמה והוא שברי לוחות, שהארון האחר לא יצא אלא פעם אחת בימי עלי ונשבה ולכן לא היה אומר להם זה הארון כדי שלא ישמעו שהיה ארון שבו הלוחות וא״כ אדרבה יפחדו יותר שיהיה כמו בימי עלי ולכך אמר זה מחנה הארון כלומר הארון מיוחד לצאת למלחמה שקרויה מחנה בין בלשון התורה ובין בלשון חכמים כדתנן (עירובין דף יז.) ד׳ דברים פטרו במחנה, עכ״ל. ולפי״ז כוונת התנא דזהו הארון של המלחמה, וכאילו היה להם ארון מיוחד למלחמה. ויש לציין מה שבארנו בסימן י״ב דהיה תורת ארון מיוחדת לענין נשיאתו למלחמה וכמו שדייקנו שם מהגרי״ז, ובכאן חזינן דגם נקרא כן ״ארון של מחנה המלחמה״, ודו״ק היטב.

וי״א (עיין דבר שאול סי׳ ס״ו סק״ג) דמחנה הארון קאי על הכהנים או הלוים שנשאו את הארון, ועיין בצל״ח ברכות דף נד: ודו״ק.

מה שוטרים בממונה אף כהן בממונה. ומוכח דכהן משוח מלחמה היה חלות דין מינוי, והנה הבאנו דברי הגר״ח (המובא בסי׳ י״ט) שכתב דאין לו דין ממונה אלא קדושת כהן גדול, וצ״ל דהא דכאן הוא ענין מינוי אחרת לדבר אל העם אבל אינו מעניניא למינוי של כהונה גדולה.

רג. ומדבריו נתעורר אצלי להסתפק האם משוח המלחמה עשה ברכת המצות קודם קריאת הפסוקים, ולהנ״ל אפשר ל״ש בזה ברכת המצות. ובנחל איתן (סי׳ ה׳ סעיף ב׳) עשה סיכום לכל ברכות המצות מכל דברי המפרשים ולא הזכיר ברכה על זה, וצ״ע.

בעבודתו קאמר. וצ״ב דהא משוח מלחמה אינו ענין לעבודה אלא עיקר משיחתו למלחמה כמפורש ביומא דף עג. ואיך מתקיים שכהן הגדול הלמעלה ממנו מקרי ע״ג בעבודתו. ועיין בסי׳ שבארנו היטב דע״י שהוליכו הארון למלחמה הוציאו עמהם השראת השכינה, ולכן היה דבר זה שייך לכהונה ולא לשאר עניני שררה ומלכות ועל כן שפיר מקרי בעבודתו כיון דשניהם מענין מינוי של השראת השכינה, וכן שמעתי מדודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א שפירש כעין הנ״ל.

ואימא סגן, סגן לאו ממונה הוא וכו׳. וקשה טובא דהא משוח מלחמה היה נמשח בשמן המשחה וכדילפינן בהוריות דף יב: וא״כ איך אפשר לומר דקאי על הסגן שמעולם לא נמשח בשמן המשחה. ובה״א של הגמ׳ ששאלו ״יכול כל כהן שירצה״ לא קשה די״ל דקודם שידענו שיש חפצא של כהן משוח מלחמה שפיר ליכא מינוי ולא משיחה, ורק לאחר דילפינן דין מינוי אז נאמר בו כמה דינים וגם דין משיחה בשמן המשחה הנלמד מקרא דאשר יוצק על ראשו שמן המשחה. אבל עכשיו הגמ׳ שואל ואימא סגן ותי׳ דאינו ממונה והא אפילו היה ממונה הא לית ביה משיחה בשמן המשחה. וכפשוטו צ״ל דהגמ׳ רק שואל דא״צ למנות כהן חדש ואפשר בסגן, אבל אכתי יצטרכו למושחו בשמן המשחה. ועיין בחידושי הגרי״ז, ובעבודת דוד שהאריכו בזה ופירשו הענין יפה.

פלוגתת הראשונים אי סגן יש לו מינוי מה״ת

סגן לאו ממונה הוא. ופרש״י דאין לסגן גדולה של כלום, והקשו תוס׳ מכמה דוכתי דמקרי ״ממונה״ ותי׳ דמה״ת אין לו שום מינוי ושררה ואינו אלא כעין מינוי אמרכל וגזבר שגידלוהו אחיו הכהנים.

ותמהני על כל זה מדברי הספרי ורש״י בחומש דמשמע דלא כזה, דכתיב בפ׳ חקת (י״ט ג׳) באופן עשיית פרה האדומה ״ונתתם אתה אל אלעזר הכהן״ ופרש״י ״מצותה בסגן״. ובספרי אמרינן דזה היה רק לשעה אבל לדורות נחלקו תנאי י״א דכשר רק בכהן גדול, וי״א דכשר בין בכהן גדול ובין בכהן הדיוט, וכן איתא ביומא דף מב: דהוראת שעה היתה להצריך אלעזר ולדורות נחלקו תנאי יעו״ש. ועכ״פ חזינן דין דאורייתא שמצותה בסגן, ואיך אמרינן כאן דמה״ת אין לו גדולה של כלום. ועיין בסי׳ שכתבנו דיש בזה מחלוקת רש״י ותוס׳ אי יש לסגן דין מינוי מה״ת.

והבאנו שכבר עמד החזו״א בפרה (סי׳ ה׳ סק״ח) בקושי זה איך שייך שיהא מצות פרה בסגן הא אין לו שום דין מה״ת, ע״ש מה שכתבנו בדבריו.

מעלת קר״ש דבזכותה מנצחין המלחמה

אפילו לא קיימתם אלא קר״ש שחרית וערבית אי אתם נמסרין בידם. וביאר מהרש״א דזו היא קבלת מלכות שמים ועול מצות, להשרות השכינה שילך עמהם להלחם. והדבר נפלא דכבר בארנו בארוכה בסימן י״ט דעיקר ההבטחה היינו שהיו מוליכין עמהם הארון ובזה היה השראת השכינה מיוחדת במחנה המלחמה וכמו שהבאנו מהערוך השלחן, ולכן הוצרכו לקבלת עול מלכ״ש ועול מצות כדי שיתקיים ההבטחה. וע״ז סיים מהרש״א דלכן גלית בא עליהן שחרית וערבית כדי לבטלן מקר״ש, והיינו ע״י שיפחדו ממנו ולא יסמכו על ה׳ כראוי אז חסר בכל ההליכה עמהם, וכמפורש בקרא דצריכי לבטוח בה׳ ההולך עמהם. ועל דרך זה פי׳ במהר״ל (גור אריֵ פ׳ שופטים) דע״י שמאמינים באחדות השי״ת ואין עוד מלבדו יש להם הכח לנצח המלחמה (ועיין בע״ב מה שבארנו בדברי גלית עפי״ז).

אולם במהרצ״ח משמע דלא כהנ״ל, שכתב דר׳ שמעון בר יוחאי לשיטתו דס״ל (מנחות דף צט:) דאפילו לא קרא קר״ש אלא שחרית וערבית בלבד קיים לא ימוש, וכיון דזה מקרי לימוד יומם ולילה שוב תורה אגוני מגני ואצולי מציל מן הפרוענות, וכן עיין בעיון יעקב ובמנחה חריבה שכתבו כנ״ל, ולפי״ז אין הנקודה הקבלת עול מלכ״ש אלא משום מעלת לימוד התורה.

שוב ראיתי בכלי יקר פירוש שלישי, דאסור לקרות קר״ש בלי תפילין דאז הוי כמעיד עדות שקר בעצמו, ובתפילין שבראש כתיב ״וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך״, ועי״ז יהיו נמסרין בידם. ולפי״ז הענין הוא תפילין ולא תורה ולא קר״ש, (אולם ע״ש שכלל כל הדברים).

ורק צ״ע דאיך נימא דהכוונה לתפילין הא אינו מוזכר אלא קר״ש וכי משום דיש דין צדדי דאסור לומר קר״ש בלי תפילין נימא דרמזו לתפילין. ונראה דלהריטב״א א״ש דהריטב״א (שבת דף מט.) כתב דמן התורה חיוב תפילין היא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ושאר היום הוא ממדת חסידות, ולפי״ז שפיר נכלל בעיקר ענינא דשמע ישראל גם הנחת תפילין ומעלתו.

דף מב:

פלוגתת רש"י והרמב"ם בזמן ההכרזות

שמעו דברי מערכי מלחמה וחזרו. ופרש"י וחזרו הראויין לחזור כגון בנה בית ונטע כרם וכו'. אולם ברמב"ם (פ"ז ה"ב) מבואר דהמשוח אמר פעמיים מי האיש, אחת בספר ופי' בכס"מ דר"ל שיהיו מוכנים כשישמעו דבריו שנית במלחמה שיחזרו. ואח"כ בעת המלחמה כשקרובים להלחם אמר שמע ישראל וגו' ומי האיש ואז חזרו כל החוזרין.

ונמצא דנחלקו רש"י והרמב"ם מתי חזרו כל החוזרין, דלרש"י מיד שיצאו מארצם כשהגיעו לספר, ולהרמב"ם רק בעת שהתחילו המלחמה חזרו כולם. ולפי רש"י בעת המלחמה הכהן המשוח רק אמר שמע ישראל אל ירך לבבכם, אבל מי האיש לא היה צורך בכך דכבר חזרו. ובלח"מ העיר דלרש"י אין הפסוקים כסדר ולכן נקט הרמב"ם כשיטתיה, אולם בירושלמי מפורש כרש"י דאין הפסוקים כסדר דדברי השוטרים קודמין לדברי הכהן, ועיין בלב שמח (סה"מ ל"ת נ"ח) שהאריך טובא בדברי רש"י והרמב"ם.

אולם עיקר שיטת הרמב"ם צ"ב טובא למה אמר מי האיש ב' פעמים, ובלח"מ כתב שהכתוב מיירי בעת המלחמה "אלא דמסברא אמרינן לה דבשעת יציאה מארצם הוא מתרה כן", וצ"ב כוונתו איך נתחדש עוד קריאה מסברא. ומכל מה שראיתי בטעם הרמב"ם למה אמרו ב' פעמים לא נחה דעתי, עד שיצא לאור ספר פתגם המלך ח"ג (חשון תשע"ה) וכתב שם (מצוה קצ"א אות ב') ביאור נפלא, דכבר נסתפק המנ"ח אי כל החוזרין חייבין לחזור או דמותרין לחזור. וכתב דלפי"ז א"ש די"ל דתחילה פטר כל אלו הג' דאינן חייבין לילך למלחמה אלא יחזרו לספק מים ומזון. אולם אם לא חזרו עדיין לא עברו שום איסור כיון דאכתי יכול לחזור אח"כ, אולם כשקרובים להלחם אז שוב הכריז שכל אלו הג' "חייבין לחזור" ואם לא יחזרו כדאי הן שימותו על שלא שמעו לדברי הכהן. וכדבריו כמעט מפורש במאירי שכתב וז"ל שלא היו דנין לאלו לחזור אלא משהלכו עמהם עד הספר, שהרי מוטל היה עליהם להשתדל בספוק מים ומזון ולתקן את הדרכים, וזהו שאמרו בברייתא פעמים יוצא ומדבר עמהם אחת בספר ואחת במלחמה.. ופעם שניה כשעורכין המערכות הוא דורש להם שלא ירך לבבם וכן שאם בא שם מי שראוי לחזור שיחזור, עכ"ל. ולהנ"ל כוונתו דתחילה אמר ובירר אלו הראויין לחזור, ואח"כ ציווה שעכשיו חייבין לחזור.

שוב מצאתי אחר כתבי כל הנ"ל בצפנת פענח (תנינא, יסה"ת פ"ו ה"ב [עמ' ס:]) דבר מחודש מאד דהיה שני דיני קריאה, ותחילה היה בתורת קריאת הפרשה וקרא מתוך ס"ת כל הפרשה, ואח"כ בעת המלחמה בתורת התראה ע"ש שהאריך בזה. וצידד לומר דהא דקאמר אחת "בספר" ר"ל מתוך הספר תורה, והדברים מחודשים, אולם באמת כדבריו מבואר במאירי כמו שהעיר במנחה חריבה דהמאירי כתב שני גירסות בניקוד של מלת "ספר", ומשמע דתחילה גרס בְּסֵפֶר דהיינו מתוך הספר, וכתב במחנה חריבה משום דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן על פה, ומבואר כהצ"פ.

ביאור שו"ט של גלית ודוד

ברו לכם איש וירד אלי, ואין איש אלא הקב"ה שנאמר ה' איש מלחמה וכו'. וצ"ב טובא משא ומתן הזה שחשב שיכול הוא ללחום עם הקב"ה וכי שוטה ופתי היה, ובפרט שכוונתו במלת איש היה שה' נקרא איש מלחמה וא"כ וכי לא ידע שה' הוא שפיר איש מלחמה וברגע אחת ימות ואבד שמו.

ועיין במהרש"א שכתב דהא דנקט "וירד אלי" ר"ל שירד מן השמים להלחם עמו. ונראה בביאור הענין בטוב טעם עפ"י מה שהארכנו בקונטרס הארון דהך קרא של ה' איש מלחמה ה' שמו היינו דבכח האדם לדבק עצמו ביחוד ה' עד שמסיר מעליו כל עניני התבל ומאמין דאין עוד מלבדו ואז ליכא שום שליטה עליו, וכמו שהאריך בנפש החיים בסגולתו הידוע דע"י שמכיר ומבין ומשתייך למדת שם הוי"ה אז שורה עליו מדה זו ואין בכח שום נברא להזיק לו, והדברים ידועין מכמה ספרים וסופרים באופנים שונים. ובארנו דזהו ממש פירוש הפסוק, וכמו שפירש"י (פ' בשלח) דכלי מלחמתו של הקב"ה הוא בשמו, וע"ז אמר דוד ואנכי בא אליך בשם ה' צבקות. ונמצא דהמשל להך כלי מלחמה הוא מעובדא דהכא בדוד וגלית.

ולהנ"ל נראה דגלית ידע היטב כל הנ"ל ואמר לישראל ברו לכם איש שהוא במדריגה זו ועי"ז ירד אלי השכינה. ותחבולתו היה לבטלן מקר"ש שחרית וערבית

ועי״ז יתבטלו מיחוד ה׳. ובאמת הועיל למ׳ יום, אבל לבסוף בא אליו דוד ואמר אליו שהוא ילחם עמו עם שם ה׳ צבקות, ובאמת זה היה תחילת ירידת השכינה ובסוף חינך דוד המלך את המקדש להשרות השכינה שם.

ויש להוסיף ע״ז דבר נפלא דאיתא בשמואל (כ״א י׳) דחרב גלית הפלשתי שהכה בו דוד היה מונח במשכן שילה, וביאר הרד״ק (י״ח נ״ד) וז״ל כי שם החרב באהל מועד בנוב כמו שכתוב למעלה לוטה בשמלה, והיתה שם לזכרון הנס הגדול הזה, והיה כל הבא אל אהל מועד לנוב לזבוח או להתפלל היה רואה אותה וזוכר הנס ומודה לקל יתברך **ומישר לבבו אליו ומגדיל בטחונו בו**, עכ״ל. ונראה בעומק כוונתו דבמעשה של דוד וגלית ראו איך שביד האדם ליישר לבבו לזכות לבטחון וליחוד ה׳ גם יותר מהמדריגה שהיו בו מתחילה.

ועוד יש להוסיף דעיין ברש״י שגלית כשאמר ברו לכם איש הוסיף ״אני הרגתי חפני ופנחס, ושביתי את הארון״. ולדברינו דעיקר יסוד הארון הוא השם וכל כינויו שמורין על שם הוי״ה ויחוד ה׳ שפיר אמר דכבר נגרע מעלתכם בענין זה שנטלתי הארון [אע״ג דכבר הוחזר להם זמן רב] וגם עכשיו אין בידכם לייחד ה׳ כראוי.

ואנכי בא אליך בשם ה׳. כבר בארנו במקו״א סוד ענינו של דוד דהיה כל כולו סומך על הקב״ה, ולית ליה מגרמיה כלום, ולכן היה יכול לנצח יותר מכולם שהיה בא בשם ה׳, ולכן שאול באחת ולא עלתה לו ודוד בשתים ועלתה לו, דכשצריך גדלות עצמי אז אפילו אחת ממעטו, משא״כ כשבלא״ה אינו בא בזכות עצמו אז ליכא דבר שאפשר לדחותו. ובארנו דכל שירות ותשבחות שאנו אומרים היום באנשים כערכנו הוא רק ״בשירי דוד עבדך״ ועל דרכו, ואכמ״ל.

כנגד איזה ארבעים יום מיירי הכא

כנגד ארבעים יום. ופרש״י שאיחרה תורה להתקבל ניתן לו כח להתיצב. ומשמע דיש כאן איזה חסרון ופגם בכלל ישראל שנתאחר מ׳ יום עד שקבלו התורה וצ״ב (ואח״כ ראיתי בשיעורי ר׳ מיכל שכתב דלולי שאמרו קרב אתה ושמע והיו שומעין הכל מאת השי״ת היה ניתן להם כל התורה מיד, ואיני ברור בזה דגם קודם שאמרו כן משמע שה׳ בא להר סיני רק להגיד עשרת הדברים, וצ״ע. ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א פי׳ עפ״י רש״י ביחזקאל (כ׳ י״ג) דברפידים רפו ידיהם מלקבל את התורה, ואילו ביקשו את התורה מיד שיצאו ממצרים היה התורה ממהר להתקבל[רד]).

אולם בבן יהוידע פי׳ דקאי על לוחות אחרונות, ולפי״ז א״ש היטב דרק מחמת חטאם לא ניתן להם כל התורה מיד שירד משה בי״ז בתמוז, וכן צידד בשיעורי ר׳ מיכל.

ובמהרש״א פי׳ באופ״א דזה לעומת זה עשה אלקים ויש כח הטומאה כנגד כח הקדושה, וכמו שהתורה מצד קדושתה ניתן למ׳ יום בהר סיני כן ניתן לצד הטומאה שעמד גלית לחרף מערכות אלקים מ׳ יום. וסיים דמ״מ כחו של משה גוברת שהיה יום ולילה, ושל גלית רק ביום.

פלוגתת רש״י ותוס׳ אם אפשר לאשה להתעבר משני בני אדם

מאה פאפי וחד נאני. ונחלקו רש״י ותוס׳ בפירושו, דלרש״י ר״ל מאה נואפים וחד אב. ולתוס׳ ר״ל מאה אבות, וחד כלב. וכפשוטו מבואר מזה מחלוקת רש״י ותוס׳ אם אפשר לאשה להתעבר משני בני אדם כאחד, לדרש״י לא היה לו אלא אב אחד, אולם לתוס׳ היה לו מאה אבות והירושלמי הוכיח מזה דאפשר

רד. אולם ראיתי ברבינו בחיי דמשמע דלא כזה שכתב בריש פ׳ בשלח (י״ג כ״א) דהיה להם עמוד הענן ועמוד אש ללכת יומם ולילה וז״ל על דרך הפשט **מרוב חפצם וזריזותם לקבל התורה ביום חמשים היו ממהרים את דרכם והיו הולכים ביום ובלילה לא כשאר הולכי דרך שהם יניעם ביום ונחים בלילה, ועל דרך המדרש ללכת יומם ולילה הולכים לקבל תורה שכתוב בו והגית בו יומם ולילה, עכ״ל. וביותר קשה דידוע דברי הר״ן (סוף מס׳ פסחים) שכתב וז״ל ובהגדה ג״כ אמרו בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו אמר להם לסוף חמשים יום והיון מונין כל אחד ואחד לעצמו מכאן קבעו חכמים לספירת העומר וכו׳, עכ״ל. ולפי״ז מפורש דכבר ידעו מראש שיקבלו אותו לאחר חמישים יום ואדרבה המתינו לה מיד וספרו חמישים, וכעי״ז כתב החינוך (מצוה ש״ז) בשורש מצות ספירת העומר. ומבואר מכל זה דכלל ישראל ציפו והמתינו ורצו לקבל התורה, וק״ק על הנ״ל, ואפשר יש בזה דרגות, ועדיין לא הגיעו כפי שהיו יכולין להגיע, וצ״ע.**

לאשה להתעבר משנים בני אדם כאחד, ועיין להלן שהבאנו ממדרש תנחומא שמפורשת כתוס׳ דאפשר להתעבר מהנואף אח״כ.

ועיין בערוך לנר (יבמות דף לה:) שכתב דנחלקו הבבלי והירושלמי ולהבבלי א״א שתתעבר משניהם כאחד, וזהו כרש״י כאן. ועוד עיין בר״ן (נדרים דף כ:) בהנך דתשע מדות שפי׳ בני ערבוביא ״שבאו עליה כמה בני אדם״, ומשמע דהבן מעורב מכולן, ובמנחה חריבה (סוף ספרו) ובטל תורה (בנדרים שם) דייקו מהר״ן דס״ל כתוס׳. אולם עיין בישרש יעקב ביבמות (דף לז.) שתמה מאד בזה, וי״א דהיה מעשה ניסים ואין למידין ממנו, וראיה לזה דמפורש בבכורות (דף ח.) שכל שאין עיבורן שוה אין מתעברין זה מזה, ואיך נתעברה מהכלב, וע״כ דהיה מעשה נסים, ועיין מראה כהן מש״כ בזה.

ולדעת התוס׳ דאפשר שתתעבר משנים או ממאה יל״ע בגדר דינו של הבן, ובהערות הביא דבשו״ת בית יצחק סי׳ קס״ח האריך בטוב טעם כמה צדדים בזה ואם שייך שיהא בו כל דיני שני אבות וחיוב כיבוד אב לשניהם וכדו׳.

יבואו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה. וצ״ב מה ענין נשיקתה לכאן. ויש לפרש בב׳ אנפי, א׳ במהר״ל פי׳ מפני דבני הנשוקה היו קרובים להדבק ואעפ״כ פרשו ובני הדבוקה לא פרשו ודבקו לגמרי, ואילו לא נשקה ערפה לנעמי י״ל שלא היתה ראויה להדבק ואין כאן פרישה אבל ע״י הנשיקה ואעפ״כ פירשה שפיר הוי מתנגדים זה לזה לגמרי, עכת״ד. ור״ל דמהא דנשקה ערפה לנעמי חזינן קירוב קצת ואעפ״כ נתרחקה לכן נפלו ביד בני הדבוקה לגמרי. ב׳ ועי״ל עפ״י מה שראיתי בבן יהיודע דע״י נשיקת נעמי לערפה משכה ממנה כל חלק הטוב שבה, ועי״ז נשאר ערפה רע הגמור. ונמצא דהא דנפלו ביד בני הדבוקה היינו מחמת שהיו בני הנשוקה.

מכאן שאסור לספר בשבחן של רשעים. וביאר במנחה חריבה עפ״י סוגיא דע״ז דף כ. לא תחנם לא תתן להם חן, דאסור לומר כמה נאה נכרית זו, וכן נפסק ברמב״ם הל׳ ע״ז פ״י ה״ד דאסור לספר בשבחן ובשבח מעשיהם. ומה שהוצרך להוכיח מכאן ולא סגי מהא דלא תחנם צידד דקמ״ל דהוי איסור דאורייתא, אולם הקר״א תי׳ דקמ״ל דאפילו בשביל שבחיה דדוד אסור לספר הרבה.

רש״י ד״ה וכתיב ערפה.. ביד בני רות שדבקה בשכינה. ומבואר דמאי דכתיב ורות דבקה בה לא קאי על נעמי, אלא על אלקי נעמי, ודו״ק.

תוד״ה מאה.. ש״מ שאין האשה מתעברת משני בני אדם כאחת, ופליג על רבנן דאגדתא וכו׳ אמר ר׳ מתניא ולא פליגין עד שלא נסרחה הזרע האשה מתעברת משני בני אדם כאחת וכו׳, עכ״ל. ומבואר למסקנא דלא פליגי ולכו״ע תוך ג׳ ימים (שהוא שיעור שלא נסרח הזרע כמבואר בשבת דף פו. וברש״י שם) אפשר שתתעבר משני בני אדם, ואח״כ לא.

אולם ראיתי ברד״ק (שמואל א׳, י״ז כ״ב) שכתב דיש בזה ג׳ שיטות, א׳ י״א דאפשר לאשה להתעבר משני בני אדם, ב׳ י״א דא״א שתתעבר משנים, ג׳ וי״א דעד שנקלט הזרע אפשר להתעבר והביא שזהו דעת התוס׳ כאן. ויל״ע מי הם אותן שני שיטות הראשונות. ונראה דהבין דהך מ״ד שאמר תחילה בירושלמי דמתני׳ פליג על מימרא דאגדתא, הרי לא חילק וס״ל דלמתני׳ דיבמות לעולם אינה מתעברת משנים, ולהך מ״ד הרי מאגדתא דגלית מוכח דלעולם מתעברת כיון דאינו מחלק, ור׳ מתניא פליג דליכא סתירה. ונמצא ג׳ שיטות.

ובזה מתיישב דברי התנחומא (פ׳ נשא) דאיתא התם דלמ׳ יום צורת העובר ניכר, ואם אח״כ הנואף בא עליה הקב״ה צריך לשנות הצורה שיהא של הנואף יעו״ש. וכתב בעץ יוסף וז״ל ״לאחר מ׳ יום הנואף בא עליה כו׳ ס״ל דאשה מתעברת מב׳ כאחד כמש״כ התוס׳ בסוטה, זית רענן, עכ״ל. ותמה במנחה חריבה הא אדרבה מפורש בתוס׳ דרק עד שלא נסרח אפשר שתתעבר משניהם ולא אחר מ׳ יום, אולם להנ״ל עפ״י הרד״ק א״ש דיש מ״ד דס״ל דהוי מחלוקת ולא חילק בין הנושאים ודו״ק.

בא״ד. אמר ר׳ יצחק אותה הלילה שפירשה ערפה מחמותה נתערבו בה גיים של מאה בני אדם... אף כלב אחד... עכ״ל. והדבר תמוה ביותר איך שייך דבר כזה דלאחר שהלכה ערפה מבית אביה ומארץ מולדתה להתגייר עם נעמי, ועמדה בתוקף נסיון כזה לעזוב כל כסף וזהב של בית המלכות שהיה למשפחתה, ואח״כ כשנעמי התעקש ואמרה לה לשוב לביתה והסכימה הלכה וזינתה עם מאה בני אדם וכלב אחד, וזהו חידה סתומה לא יכילהו הרעיון. ובספר איזהו מקומן הביא מהשיחות של ר׳ חיים שמולביץ שנתקשה בזה, וביאר דלפעמים כשאדם אינו עומד בנסיון ורואה איך שהיה יכול להגיע לכ״כ דרגות גבוהות ובמעט סכלות אבד את הכל, הוא מייאש מכל וכל, ויורד לבאר שחת. ויש לציין מעשה דאלישע בן אבויה (חגיגה דף טו.) דלאחר שקצץ בנטיעות ושמע מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים חוץ מאחר, מיד תבע אשה זונה

בשוק, ושאלו "האתה אלישע בן אבויה ששמו הולך מסוף העולם עד סופו", וזהו מצד היאוש שאין לו כלום ולכה"פ לחטוף מהאי עלמא ולילך לקצה האחר של תאוות וגשמיות, וכ"ז מוסר השכל נורא בכוחות של האדם.

ביאור ענין של השם וכל כינויו מונחין בארון

שהשם וכל כינויו מונחין בארון. וצ"ב על איזה כינוים מדברים, ובמהרש"א משמע דר"ל דיש על הלוחות שם המפורש, וגם כינוין דאלקיך וקל. וכן עיין בב"ב דף יד: דאמרינן דהשם וכל כינויו מונחין בארון, ומדברי מהרש"א שם משמע כמו שכתב כאן. אולם ברבינו גרשום שם כתב דהיה מונח בו שבעים שמות הקודש של הקב"ה, ובדבר שאול כתב כאן (סי' ס"ו סק"ג) דהיה כתוב על קלף מיוחד כל השמות כפי שנמסר למרע"ה, וכעי"ז כתב בדרך חכמה (בית הבחירה פ"ד ה"א) וז"ל וקלף שכתוב עליו השם וכל כינויו מונח בתוך הארון, עכ"ל.

ובקר"א תמה על מהרש"א דאי הכונה על שמות הכתובין בהלוחות א"כ איזה חידוש מיוחד יש כאן דהיה בו השם וכינויו זה נכלל בהלוחות שהיה מונח בו, וביותר קשה דבב"ב דרשינן פסוק מיוחד לדרוש ממנו על השם וכל כינויו ולמ"ל קרא לזה הא פשיטא, ולרגמ"ה מתיישב דהיה דבר נפרד עם השמות.

ובביאור השיטות והבנת הענין הארכנו בקונטרס "מנוחת השכינה", ותמצית דברינו דהתרגום בשיר השירים (פ"ב פסוק י"ז) לאחר שדיבר אודות כלל ישראל שיצאו ממצרים וקיבלו התורה, אז חטאו בעגל, וע"ז כתב בזה"ל ובזערות יומיא עבדו בני ישראל עת עגלא דדהבא, ואסתלקו ענני יקרא די מטללין עלויהון ואשתארו מפרסמן, **ואתרוקנו ית תקון זינהון דחקיק ביה שמא רבא מפרש בשבעין שמהן**, עכ"ל. ומבואר דבשעת חטא העגל אבדו כלל ישראל את "תקון זינהון" דהיה חקוק בו שם המפורש עם השבעים שמות, דהיינו במתן תורה ניתן לכל אחד "תיקון זינוהי שהיה חקוק בו שם המפורש עם השבעים כינויין". ובחטא העגל ניטלה מהם.

ובביאור הך תיקון זינהון הבאנו דזהו העדיים שקיבלו במתן תורה ובחטא העגל התנצלו ישראל את עדיים מעליהם, אולם לאחר הקב"ה אמר שישרה שכינתו ביניהם ע"י הארון ואז הניחו הך תיקון זינוהין בהארון, וע"ז נתכוון הגמ' דהשם וכל כינויו מונחין בארון, ומתיישב כמה נקודות בזה וגם מובן דברי רגמ"ה דהיה מונח בו שבעים שמות הקדש, דזהו אותן שבעים שמות שהיו על התיקון זינוהי. ואפילו את"ל דלא הניחו עצם התיקון זינוהי אלא היה כתוב על הקלף, מ"מ היה סגולת השמות וקדושתן להמשיך השראת השכינה שניטלה מהם.

והנה הגמ' ממשיך וכן הוא אומר וישלח אותם משה.. וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו. וכפשוטו באין להוכיח כנ"ל דהיה בו שמות וכל כינויו, ומשמע כמהרש"א דקאי על הלוחות, דלשאר ראשונים דהיה מונח בו דבר נפרד למה לא הזכירוהו. אולם מצד שני העירו לי דמבואר בתוס' דארון שיצא עמהם למלחמה היה בו שברי לוחות, ומפורש במדרשים דהאותיות פרחו מהן וא"כ אין כאן לא שם ולא כינויו, ומזה מוכח דהיה דבר נפרד, ועיין בקונטרס שכתבנו ישובים לזה.

פלוגתת הראשונים אי היו שני ארונות

תוד"ה מפני וכו' רבי יהודה בן לקיש אומר ב' ארונות היו עמהם וכו', עכ"ל. עיין בקונטרס הארון במילואים סי' א' וב' שהארכנו בענין שני הארונות, ובפלוגתת הראשונים בזה.

דף מג.

כמה מהלכים מאיזה טעם הלכו הסנהדרין למלחמת מדין

אתם אלו סנהדרין. וצ"ב טובא למה הוצרכו לשלוח הסנהדרין למלחמת מדין, ולא מצינו דבר כזה בשאר מלחמות ומה נשתנה מלחמה זו לשלוח כל הסנהדרין למערכת המלחמה, וחפשתי בזה ולא מצאתי טעם מספיק, ואפרש מה שיש לדון בזה.

א' בתפארת ציון כתב וז"ל ומה ששלחם הוא כדי שישמרו אותם שלא יהיו נלכדים ח"ו בבנותיהם כמו שנלכדו בשטים דאם יהיה נלכד אחד מהם יהיו שופטים אותו כפי המשפט המגיע לו, עכ"ל. ודבריו מחודשים קצת.

ב' בגבורת יצחק כתב לבאר דאיתא ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י הי"ב) דאין הדיוט יכול לשאול באו"ת אלא מלך או משוח מלחמה או ב"ד הגדול. והרי מבואר

בתוס׳ בסוגיין ובתרגום יונתן דהביאו למלחמת מדין בגדי כהונה כדי לשאול באו״ת, ובזה מובן דהוצרכו לב״ד הגדול כדי שיוכלו לשאול בו דאין נשאלין להדיוט עכת״ד.

ודבריו תמוהין דהא מפורש ברמב״ם דגם משוח מלחמה יכול לשאול ופנחס היה משוח מלחמה[רה], וגם קשה דלפי״ז גם בכל מלחמה שיש בו משוח מלחמה נימא דצריך גם הסנהדרין ולא מצינו דבר כזה ופשיטא דלא הלך הסנהדרין לכל מלחמת ישראל, וצ״ע.

ג׳ ולענ״ד אפשר יש לפרש באופ״א, דהנה בעיקר מלחמת מדין מבואר ברמב״ם שהיה בבנות מדין חיוב מיתה מן הדין, וכמש״כ בהל׳ איסו״ב (פי״ב ה״י) וז״ל אבל ישראל הבא על הגויה בין קטנה בת ג׳ שנים ויום אחד בין גדולה בין פנויה בין אשת איש ואפילו היה קטן וכו׳ הרי זו נהרגת מפני שבאת לישראל תקלה על ידיה כבהמה, ודבר זה מפורש בתורה שנאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וגו׳ וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו, עכ״ל. ומבואר דנתחייבו בנות מדין מיתה מדין תקלה כמו דמצינו בבהמה. והנה אצל בהמה כתב הרמב״ם בהל׳ סנהדרין (פ״ה ה״ב) דאינו נהרג אלא בב״ד של כ״ג, ומקורו ממתני׳ דסנהדרין דף ב. ובגמ׳ דף טו. יעו״ש.

וכתב במנ״ח (מצוה ר״ט) דכמו דאצל בהמה אינו נהרג אלא בב״ד של כ״ג כמו״כ ישראל הבא על העכו״ם אינה נהרגת אלא עפ״י ב״ד, ואין דינה כבן נח דנהרג בעד אחד ובדיין אחד, (ועיין בגרי״פ על הרס״ג (עונש ס״ח) ובאג״מ (אה״ע סי׳ ל״ח) מה שדנו בזה אם הריגת גויה מדין תקלה צריך ב״ד של כ״ג).

ועכ״פ לפי״ז מיושב היטב הא דהוצרכו לשלוח הסנהדרין במיוחד במלחמה זו דלאור דברי הרמב״ם דחלק ממלחמה זו היה מדין מיתת ב״ד ע״י הסנהדרין שפיר שלחו גם הסנהדרין, ודו״ק היטב[רו].

ד׳ ועי״ל דהנה ילפינן ליה מדכתיב ״אותם״ ופי׳ במהרש״א דאותם השנייה מיותר ודריש אלו סנהדרין שהם שקולים ככל ישראל. וכוונתו דאותם מתכוון על כלל ישראל ורק לא שלח כל ישראל אלא סנהדרין שהם שקולין ככולם.

ונראה דמלחמת מדין היה משונה משאר מלחמת, דבעלמא עיקר המלחמה הוא ללחום נגד האויב ולהמיתו, אבל כאן היה לנקום נקמת ה׳ ונקמת ישראל על שהעיזו פניהם להחטיא את ישראל, וכדכתיב נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים, ואחר תאסף אל עמך. ואיתא במדרש דמשה זכה לראות בנקמתו של מדין קודם מיתתו על דרך הכתוב ישמח צדיק כי חזה נקם וגו׳. ועיין בצפנת פענח עה״ת שדן בכמה חילוקי דינים שהיה במלחמה זו כיון דהיה מתורת נקמה. ובאור החיים (ריש פ׳ פנחס) האריך ג״כ שהוצרכו לשנוא המחטיאים וגם להתעיב הערב והטוב הבא מהם על אשר גרמו להם עשות רע, על דרך אומרו הלא משנאיך ה׳ אשנא. והוסיף דבאמצעות מחשבה זו תהיה מתרחקת תאות העבירה מהם ובזה יתכפר עון הקודם במחשבת עבודה זרה גם בארס תאות הניאוף ולא יהיה בהם נגף, וסיים דזהו אחד מתקוני התשובה.

ועכ״פ לפי״ז נראה דבאמת היה כל ישראל צריך להשתתף בנקמה זו, ורק נתקיים ע״י שלוחן ולכן שלחו אלף לכל שבט ושבט דלא מצינו כיוצ״ב בשאר מלחמות, ומה״ט גם שלחו הסנהדרין שהן

רה. ואפשר יש ליישב עפ״י מה שראיתי מסתפקין דהנה איתא בגמ׳ יומא (דף עג.) בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה נשאל בהן. ופרש״י בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה נשאל כשיוצא למלחמה ונשאל באורים ותומים שהמלך נשאל לו בהן, [וכבר העיר המל״מ על הרמב״ם מ״ט לא הביאו, והזבח תודה והגרי״ז ועוד מפרשים כתבו דלא קי״ל כהך סוגיא].

ועכ״פ לפי״ז נמצא דפנחס היה לובש האו״ת והיה נשאל בהן, והנה איתא בגמ׳ שם דהשואל פניו כלפי הנשאל, וברמב״ם כתב דהשואל עומד לאחורי הכהן, ולפי״ז ראיתי לדון להך צד דמשוח מלחמה נשאל בהן, וגם שואל בהן, האם יכול להיות שואל ונשאל בב״א, או דצריך שיהא אחר השואל בשביל שיהא נשאל בהן. ואם נימא כן אז מתיישב דברי ר׳ יצחק סורוצקין שליט״א דהך ברייתא דם״ל דפנחס היה נשאל בהן שפיר הוצרכו לסנהדרין כדי לשאול. אולם אכתי קשה דמאחר דיש בכח המשוח מלחמה לשאול מכח כלל ישראל, א״כ יעשה שליח לשאול אותו וא״צ כח מיוחד של סנהדרין להיות השלוחין של ישראל, וצ״ע.

רו. ואחד העיר דהא למעשה החיו כל הנקיבות ועל כן קצף עליהם משה, ואי לכך נשלח הסנהדרין א״כ מעיקרא מאי קא סברי. אולם עיין ברמב״ן שכתב דמשה תמה על אנשי החיל דתחילה היו צריכין להרוג הנקיבות לדין תורה כדכתיב ואת הבהמה תהרוגו [וכהרמב״ם הנ״ל], ומבואר דאה״נ שנשלחו לזה מתחילה ולא הבינו.

במקום כל ישראל. וכבר כתב בחידושי מרן ריי"ז הלוי (הל' סנהדרין פ"ה ה"א) דב"ד של ע"א הם הממונים על הדבר ששייך לכל ישראל. ולכן י"ל כיון דהוצרכו כל ישראל לילך שפיר הלכו הסנהדרין בשליחותן[רז].

פלוגתת המפרשים אי יש משוח מלחמה במלחמת מצוה

פנחס, זה משוח מלחמה. עיין רמב"ם (פ"ז ה"א) דיש משוח מלחמה במלחמת מצוה, והראב"ד נתקשה קצת בדבריו, וכן ברבינו יונה סנהדרין דף טז. נוטה דליכא. ובאו"ש (פ"ז ה"ב) כתב דמקורו מכאן דמלחמת מדין היה עפ"י ה' והיה שם משוח מלחמה, וכן עיין במשנת יעבץ (הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"ב) מה שכתב בזה. אולם י"א דהיה מלחמת רשות וכן מצאתי בדברות משה (שבת דף י"ט, עמוד ש"פ) דהיה עפ"י ה' שיעשו מלחמה ונכלל בהציווי שיהא עם דיני מלחמת הרשות. ועיין בהר אפרים (הוריות סי' י"ח) שהעיר עוד דלחד מ"ד בזבחים (דף קב.) עדיין לא נתכהן פנחס יעו"ש. ויש שכתבו דתלוי למה הלך פנחס אי משום משוח מלחמה או לנקום לאבי אמו, ואין רצוני להאריך בזה.

ורק נראה להוסיף דברמב"ן עה"ת (דברים כ' א') כמעט מפורש דיש משוח מלחמה גם במלחמת מצוה שכתב בהא דלא נאמרה פרשה זו עד קודם מיתת משה וז"ל זו מצוה מחודשת אמרה להם עתה בבואם למלחמה, עכ"ל. ור"ל שנאמרה פרשת משוח מלחמה קודם שבאו לארץ למלחמת ז' עממין, ומשמע דהיה משוח מלחמה במלחמת מצוה ודו"ק.

פירושים שונים בכוונת כלי הקודש

וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו. ויש בזה כמה שיטות בכוונת הקרא של "כלי הקודש". ובפרט דנכתב עם ציר"י בלשון רבים. ולפי המתבאר כאן הכוונה להארון שהיה כלי והלוחות שהיה כלי.

אולם תוס' הביאו בשם התוספתא דקאי על בגדי כהונה, וג"כ נקראו קודש דכתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך. וצ"ב למה הוצרכו לבגדי כהונה, ויש בזה שני מהלכים, א' במדרש תנחומא מפורש דהלכו עם בגדי כהונה "שבהם אורים ותומים", ומבואר דהוצרכו בשביל האו"ת כדי לשאול בהם לצורך המלחמה. ב' אולם בהמשך התנחומא, וכן במדרש רבה כפי המובא ברש"י מבואר דהוצרכו להציץ כדי להפיל בלעם ושאר מלכי מדין שפרחו באויר, וע"י שהראו להם הציץ נפלו על חלליהם. וכפשוטו מה"ט הביאו כל הבגדי כהונה. ועיין להלן (ד"ה וחצוצרות) מה שהבאנו הנצי"ב טעם אחרת להבאת הציץ.

ורק צ"ע לישנא דרש"י עה"ת שכתב "וכלי הקודש זה ארון וציץ". ותמוה דלא נמצא שיטה כזאת בשום מקום. ואע"ג דמבואר במדרש דהוצרכו להציץ אבל המדרש מפרש כלי הקודש על הארון. אולם במדרש רבה פ' בלק איתא שם וכלי הקודש זה ציץ כדכתיב קודש לה'. וצ"ל דרש"י הרכיב שני הפירושים יחד וצ"ע. וראיתי בספרי דבי רב שטרח ליישב דברי רש"י וכתב דהוי ט"ס בהספרי וצ"ל זה ארון וציץ.

תמיהת מהרש"א דנימא דר"ל חצוצרות כפשוטו

וחצוצרות התרועה אלו השופרות. ותמה מהרש"א הא ודאי חצוצרות ממש של כסף היו להם במלחמה כדכתיב וכי תבואו מלחמה והרעותם בחצוצרות, ונשאר בתימה. וברש"ש תי' דמבואר דנשתנה שמייהו וחצוצרות איקרי שופרות, ולפי"ז כוונת הגמ' על חצוצרות ולא על שופרות.

ובמנחה חריבה תי' באופ"א, דהנה הרמב"ם כתב (הל' תענית פ"א ה"א) מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והעותם בחצוצרות. וע"ש במגיד משנה (ה"ד) שדייק מהרמב"ם דבגבולין ליכא אלא חצוצרות ולא שופרות, אולם הביא מרשב"א דבגבולין איכא חצוצרות או שופר, יעו"ש.

והמג"א (ריש סי' תקע"ו) הביא דברי הרמב"ם והמ"מ ותמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה ואע"פ שאין תענית ציבור בבבל מ"מ הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית, ותי' בנתיב חיים (בעל הקרבן נתנאל) דלק"מ דמקרא מלא הוא וכי תבואו מלחמה בארצכם נמצא שמצות עשה מן התורה בארץ ישראל הוא, וזהו כוונת הרמב"ם שכתב בגבולין ר"ל חוץ למקדש אבל רק בא"י. וכתב במנחה חריבה דלפי דברי הנתיב חיים מתיישב קושית מהרש"א דהא מלחמת

רז. ולפי"ז יש ליישב פרש"י עה"ת שלא הביא דרשת הגמ' של סנהדרין אלא כתב אותם ואת פנחס "מגיד שהיה פנחס שקול כנגד כולם". ולדברינו י"ל דלפי דרשא זו דפנחס היה שקול ככל ישראל א"כ א"צ הסנהדרין דמספיק בפנחס לבד, ורק להבבלי דלא דריש דפנחס היה שקול כנגד כולן הוצרך לדרוש דהוליכו הסנהדרין עמהן ודו"ק.

מדין היה בחוץ לארץ ולכן נקט הגמ׳ בפשיטות דלא הביאו חצוצרות משום דינא של ותקעתם בחצוצרות. ועוד תי׳ כהרש״ש דאפשר כוונת שופרות של סוגיין הוא חצוצרות.

וכבר העירו המפרשים (עיין נתיבות ים, ועבודת דוד) דכל שו״ט הזה כבר נמצא בכתובים אצל הרמב״ן בתענית דף יד. שנתקשה ממש כהנ״ל, ותי׳ כשני תירוצים הנ״ל דע״ש שדן בארוכה בהא דתוקעין בתעניות בשופרות ואח״כ כתב וז״ל ובפרק משוח מלחמה גבי מלחמת מדין דריש וחצוצרות התרועה בידו אלו השופרות, ולא ידעתי אם שלא דקדקו בלשונם, או שאין חצוצרות אלא במלחמת אויבים הצרים עליהם בארץ כדכתיב בארצכם על הצר הצורר אתכם, דלמה להם לפרש אלו השופרות לכך, עכ״ל. ומבואר מדבריו ממש כיסוד של המנחה חריבה דיתכן דמלחמת מדין שהיה בחו״ל לכן לא היה בו דינא דשופרות.

ועוד נראה ליישב עפ״י דברי הפמ״ג (סי׳ תקע״ו משב״ז סק״ב), דהנה הרמב״ם בסה״מ (מצוה נ״ט) מנה תקיעה בחצוצרות על הקרבן ובעת מלחמה במצוה אחת, והקשה הפמ״ג למה לא מנה לב׳ מצות עשה אחר שהם זמנים מתחלפים כמו שופר ר״ה ויובל ביוה״כ דנמנין לשתי מצות (וכמו שהעיר במ״מ שם) ותי׳ עפ״י החינוך שהכוונה להם אחד שאדם צריך כוונה גדולה בקרבן וכן בעת צרה צריך כיוון גדול לה׳ והיינו נמי כמו שמבואר שלא יאמר מקרה הוא או ממערכת השמים, האדם חומר צריך התעוררות רב ולזה נצטוינו להריע בחצוצרות, וכיון שהכוונה אחת מנה במצות עשה אחת, עכ״ל ומבואר מדבריו דדברי החינוך אינו רק טעם המצוה, אלא עיקר גדר של תקיעה בחצוצרות הוא לעורר הכוונה ויש שני סיבות שצריך התעוררות א׳ בעת הקרבת הקרבן, וב׳ כשבא צרה על ישראל שלא יאמרו מקרה הוא וכו׳.

ולפי״ז במלחמת מדין שלא היה עת צרה ע״י נפילת האויבים עליהם, אלא שהלכו לנקום בשביל בעל פעור, א״כ ל״ש דין תקיעה להבין הצרה, אלא אדרבה הולכין לנקום נקמת ה׳ לכלות קוצים מן הכרם, ועיין באבנ״ז (או״ח סי׳ תכ״ה) שהזכיר סברא כעי״ז[רח].

הקדמה בגדר החוזרים מעורכי המלחמה

מתני׳. ודברו השוטרים **אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו** וגו׳ **ומי האיש אשר נגע כרם ולא חיללו** וגו׳. הנה יש להסתפק בעיקר גדר של כל אלו החוזרין ע״י שבנה בית או נטע כרם, האם הוא פטור לאיש הפרטי דאינו מחוייב לילך למלחמה ויש לו התנצלות לפטור עצמו מלהלחם משום דחושב על ביתו וכרמו, או דהוא מצד המלחמה דאין רוצין אנשים כאלו שדעתם על נכסיהם.

ובתוספת ביאור יש להוסיף דכבר מצינו שני צדדים אלו דהנה יש ג׳ מיני פטורים ממלחמה, א׳ בנה בית ונטע כרם ואירש אשה דחוזרין מערכי המלחמה ומספקין מים ומזון. ב׳ בנה בית וחנכו, ונטע כרם וחיללו כו׳ דפטורין שנה אחת מכל דבר. ג׳ וירא ורך הלבב [ונחלקו תנאי אי ר״ל כמשמעו שאינו יכול לעמוד בקשרי מלחמה או דר״ל המתיירא מן עבירות שבידו].

והנה לגבי ירא ורך הלבב כתיב להדיא בקרא ״ולא ימס את לבב אחיו כלבבו״. ומבואר להדיא דהוא מצד המלחמה שיגרום חלישות אצל אחרים, ומאידך גיסא הלוקח אשה חדשה דכתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת, בודאי אינו מצד המלחמה אלא מצדו ״נקי יהיה״ מלהתחייב לילך למלחמה לשמוח עם אשתו, וכן בבית ושדה שהותר לשמוח בקנינו שנה אחת ואינו מצד המלחמה. וע״ז באתי לשאול מהו לגבי אלו הג׳ דבנה בית ולא חנכו ונטע כרם ולא חיללו ואירש אשה ולא לקחה דהכהן מכריז שישובו לביתם האם הוא כמו הירא ורך הלבב דהוא מדיני המלחמה שלא יהיו שם, או דהוי כעין לקח אשה חדשה דיש לו פוטר מלילך למלחמה.

ונראה דעיקר הנ״מ בין הנך שני צדדים יהא אם ״חייב״ לחזור מהמלחמה, או דיש לו ״זכות״ לחזור ואז אם רוצה מותר לו לישאר שם. ודבר זה כבר נסתפק במנ״ח (מצוה תקכ״ו) שכתב שלא נתברר לו אם נתנה רשות להם לחזור אם רוצים אבל אם רוצים להיות במלחמה הרשות בידם, או שצריך לחזור ומה שאמר ילך וישוב לביתו הוא חובה עליו דצריך לחזור ואסור לו לצאת למלחמה. ונראה דחקירה דידן תלוי בהנ״ל, דאי הוי זכות חזרה אז הוא רשות והברירה בידו, אבל

רח. ויש לציין דיש תי׳ אחרת בכרם נטע שחידש דכוונת הגמ׳ דמלבד החצוצרות הוליכו גם שופרות דהיה כבמקדש דיש חצוצרות ושופרות כיון דהוליכו הארון ולוחות וציץ יעו״ש. אבל דבריו קשה לי דבכל נשיאת הארון עם הלוחות מקרי שה׳ הולך עמם, ויש בו קדושת מחנה שכינה כמו שהבאנו מהערוך השלחן (סי׳ ע״ד) ואעפ״כ בכל מלחמה איכא רק חצוצרות, וע״כ דצריך מקום המקדש דוקא, ומה יוסיף בזה הציץ וצ״ע.

אי הוא מתכסיסי המלחמה א״כ מכריחין אותו לעזוב. והנה המנ״ח כתב להדיא דהירא ורך והלבב מסברא מחוייב לשוב כדי שלא ימס, רק על האחרים דבנה בית וכו׳ נסתפק, וזהו ממש כהנ״ל.

והנה כתב המנ״ח לפשוט ספיקתו מרש״י בחומש (שופטים שם) שכתב וז״ל פן ימות ״כדאי הוא שימות אם לא ישמע לדברי הכהן״, עכ״ל. והוכיח מדבריו דחוב עליו לחזור, וכן עיין ברמב״ן דג״כ כתב כרש״י שכתב שם וז״ל ויהיה טעם ״פן ימות״ שהוא יחשוב בלבו כן וינוס, עכ״ל. ומשמע דסיבת חזרתו הוא שלא ינוס וכעין ירא ורך הלבב, אולם כתב המנ״ח דבש״ס וברמב״ם לא נתברר דבר זה.

ונמצא דלרש״י ורמב״ן הנ״ל מוכח דאלו הג׳ חוזרין כמו ירא ורך הלבב, וכן נראה מהרמב״ם בסה״מ (מצוה קצ״א) שכתב דהא דכהן משוח מלחמה מזרז העם ללחום, והא דמחזיר אלו הצריכין לחזור, שניהם שייכין להדדי וז״ל היא שצונו שנמנה כהן שיוכיח לעם תוכחת המלחמה, **ויחזיר מי שאינו ראוי לו להלחם, או לחולשה, בעבור שתהיה מחשבתו בענין יחייב לו מעוט הגבורה למלחמה** וכו׳ ואח״כ יכנסו למלחמה, וזה הכהן נקרא כהן משוח מלחמה, עכ״ל. ומשמע מדבריו דכל זה הוא הכנה ליכנס למלחמה כראוי לחזק הלוחמים ולהחזיר אלו שאינן ראויין למלחמה, ומצד עצם המלחמה אין רצונינו שיהיו אלו שם.

ומצאתי בספר משחת שמן (פ׳ שופטים סי׳ רכ״ח) שכבר העיר חקירה הנ״ל וכך הוא הצעת דבריו - יש לחקור למה חוזרים אלו הג׳ מעורכי המלחמה אי הוי משום רחמנות על אלו שימותו במלחמה ואינו מנימוס שלא יזכו לינשא ולחנך הבית ולחלל הכרם, או הטעם משום שאלו דעתם על נישואין ועל ביתם וכרמם ולא ימסרו נפשם למלחמה ועי״ז יחלשו כל החיילים במלחמה. והנה רש״י כתב ואיש אחר יחנכנו ודבר של עגמת נפש הוא זה, משמע שהטעם לצורך האיש הזה ומצד רחמנות עליו, אבל בראשונים הרמב״ן וספורנו ורבינו בחיי וחינוך וסה״מ להרמב״ם איתא בהדיא כטעם השני הנ״ל כי אלו מחשבותם שקוע בעינינהם ולא ירצו ללחום כהוגן ולא ימס לבב אחיו כלבבו, עכת״ד.

ב] וי״ל עוד נ״מ באופן שיש ספק בפטורו, דאי הוא ״זכות חזרה״ א״כ על האיש להביא ראיה שבנה בית ולא חנכו, אבל אי הוי ״מתכסיסי המלחמה״ דאין רוצין אנשים כאלו א״כ מספק אין להחזיקם במערכת המלחמה, וראיתי במנ״ח שכתב דבאופן ספק יכול לחזור דספק נפשות להקל, ולפ״ז אפילו אי הוי זכות חזרה מ״מ מצד ספק נפשות יכול לחזור. [וממה שכתב הרמב״ן (דברים כ׳ ח׳) בשם הירושלמי שכולן צריכין להביא ראיה לדבריהם, כלומר שיביא עדים על הבית והכרם והאשה לפני שר הצבא ואז יתן לו רשות לחזור, אינו ראיה כ״כ דהא כתב דאל״כ אז כולם יחזרו].

ג] ונראה נ״מ שלישי לגבי מלחמת מצוה דאי הוי זכות חזרה א״כ יתכן דבמלחמת מצוה לא יפטרו אותו אבל אי הטעם דחוששין שיבואו להחליש כח המלחמה א״כ איך אפשר לחלק במלחמת מצוה לענין זה. ודין זה הוא מתני׳ מפורשת לקמן (מד:) דכל אלו החוזרים היינו במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין, ולהנ״ל נפשט הספק דאינו אלא זכות חזרה ודו״ק.

אולם יש לדחות הוכחה זו, דבאמת עפ״י סברא הנ״ל עלה בידינו חקירה נפלאה, דירא ורך הלבב פשיטא דהוא לצורך המלחמה שלא ימס את לבב אחיו, וא״כ מה יהא במלחמת מצוה וכי גם זה שירא יצא למלחמה, ופשטות לשון המשנה משמע דהכל יוצאין ואפילו ירא ורך הלבב מדלא נתמעט, ואיך יתכן דבר כזה, ועיין בהג״ה שמצאתי שנחלקו האחרונים בזה[רט]. ונמצא דאי ירא ורך הלבב הלך למלחמת מצוה א״כ צ״ל דמלחמת מצוה אינו ראיה לספיקתנו דהא גם כשאין רוצין אותן מ״מ במלחמת מצוה יוצאין דכך הדין שהכל ילחמו, אבל אי ירא ורך הלבב לא הלך

רט. עיין בערוך השלחן העתיד (הל׳ מלכים סי׳ ע״ו סעיף ג׳) שכתב דהכל יוצאין למלחמת מצוה אפילו הירא ורך הלבב, אולם במנחה חריבה (דף מד:) תלה הדבר אי ירא ר״ל מעבירות או כמשמעו, ובספר פועל צדק (על סה״מ של הש״ך) כתב דלהרמב״ן (בנשכחות ל״ת י׳) דיש ל״ת מפורשת שלא ילך ירא ורך הלבב למלחמה ע״כ דלא הלך גם למלחמת מצוה, אבל להרמב״ם דאינו אלא טעם על חזרתו יתכן דשפיר הלך, וכן עיין בשיעורי ר׳ מיכל (לעיל דף מב. אות קי״ז) שדייק ממלחמת גדעון (שופטים ז׳) דהכריז ״מי האיש הירא והחרד ישוב לביתו״ והתם באו העכו״ם על ישראל ונחשב מלחמת מצוה ומשמע דירא ורך הלבב לא הלך למלחמת מצוה, וצידד לדחות דהתם היה הוראת שעה אולם עיין ברלב״ג דמשמע כדבריו ודו״ק היטב. ומהא דמבואר ברמב״ם וראב״ד (פ״ז ממלכים) דליכא הכרזת משוח מלחמה במלחמת מצוה אינו ראיה לנדון דידן כלל, כיון דירא ורך הלבב לא הוכרז על ידו אלא ע״י השוטרים לבד כמפורש בגמ׳.

למלחמת מצוה, אז יש לנו סיוע גדולה לומר דאלו הג׳ שהלכו אינו אלא זכות חזרה ולא משום חכסיסי המלחמה, ודו״ק היטב בכל זה.

ביאור הא דחוזר רק בבנין של מצוה

אשר בנה בית חדש ולא חנכו וכו׳. הנה עיין בירושלמי דמבואר דלא נאמר דין חזרה מערכי המלחמה אלא בבנין או נטיעה של מצוה וכו׳, אבל של רשות אינו חוזר. ולכן בבנה בית בחו״ל אינו חוזר וכן נפסק ברמב״ם פ״ז הי״ד. ומבואר מזה דהא דחוזר אינו סתם משום אגמת נפש שאיש אחר יקחנו, אלא מצד שיש לו הך בית לצורך מצוה. אולם בודאי אין המצוה גורם, דהא מי שהיה עוסק במצוה לא נפטר מלצאת למלחמה, וגם לא מצינו שהבונה בית בארץ ישראל מקרי עוסק במצוה לפטור משאר מצות. ובפרט לריה״ג שכל אלו חוזרין רק שלא לבייש את הירא ורך הלבב ודאי אין העיקר משום המצוה, וא״כ צ״ב מאי נ״מ אי הוי בנין של מצוה.

וצ״ל דהוי כסעד קצת לסיבת פטורו ממלחמה, או צ״ל דבית של רשות אינו תופס מקום כלל בדיני התורה, ורק בבית של מצוה חוששין לבנינו החדש ופוטרין אותו כדי שיגמור אותו. שוב מצאתי בחידושי ר׳ שלמה (ח״ב סי׳ נ״ז) שהרגיש קצת בזה וכתב דאין חזרתו משום מצות חינוכו, אלא דכוונת הירושלמי דהיכא שאין מצוה בחנוכו ל״ש ע״ז לומר ״ולא חנכו״ יעו״ש, ואכתי צע״ק.

ובירושלמי אמרינן יכול הנוטע כרם בחו״ל יהא חוזר ת״ל ולא חיללו את שמצוה לחללו יצא זה שאינו מצוה לחללו. ובחידושי הגרי״ז הביאו שר׳ שמחה זעליג הוכיח מזה דליכא דין רבעי בחו״ל (וכדעת הרמב״ם בפ״י ממאכל״א הט״ו), אבל הגרי״ז פי׳ להיפוך דלולי הדין חילול ל״ש כלל לדון ולא חיללו, וע״כ דנוהג בו ורק כיון דליכא מצוה על גוף הנטיעה לכן אינו חוזר, וכדמוכח מבונה בית בחו״ל דשם ודאי רק דנין מצד גוף הבית.

חקירה אי חוזר לאכול הפירות, או לקיים מצות רבעי

ולא חללו. ופרש״י דלא חילל הפירות על המעות.

ונסתפקתי בעיקר דין חזרה של נטע כרם האם חוזר בשביל אכילת הפירות להשתמש בכרמו, או דחוזר לקיים מצות פדיון הפירות וכדכתיב ולא חללו. וי״ל נ״מ במה שדנו האחרונים (עיין דבר שאול סי׳ ס״ו סקט״ו שהביא שיטות חלוקות בזה) בנטע ה׳ אילני מאכל למ״ד דרק כרם רבעי חייב בחילול ולא שאר אילנות, דאי חוזר משום האכילה א״כ באופן דא״צ חילול הוא ג״כ חוזר ואדרבה אז חוזר מיד דא״צ להמתין, אבל אי חוזר משום דין רבעי א״כ צריך שינהוג כן בפועל, ובאילני מאכל דאינו נוהג בו דין רבעי לא יחזור ממלחמה.

והנה קשה לי בהא דכתיב מי האיש אשר נטע כרם ״ולא חללו״, ולמה לא כתיב ולא אכל פירותיו בירושלים שזהו עיקר קיום מצות נטע רבעי לאוכלו בירושלים, וא״כ למה דיבר התורה על המצאה של חילול הפירות על המעות, וראיתי בדבר שאול שהביא שהחזו״א (הל׳ ערלה סי׳ י״א סקי״ט) כבר העיר בזה. ונתקשיתי טובא בזה עד שהאיר ה׳ את עיני שהדבר תלוי ממש בהנ״ל, דאי עיקר חזרתו הוא משום קיום מצות רבעי א״כ שפיר כנ״ל דהיה לתורה לכתוב הבאת הפירות לירושלים, אבל אי עיקר חזרתו הוא משום השתמשות בכרמו, א״כ אדרבה אין התורה מדבר על עיקר המצוה אלא על עיקר השימוש, ושימוש היותר רצוי להבעלים הוא לחלל הפירות על המעות ולאוכלן בעירו ובמקומו, ושפיר כתיב מי האיש שעדיין לא חילל פירותיו לאוכלן אז ילך וישוב לביתו, ודו״ק היטב.

ואפשר י״ל עוד נ״מ במה שכתב בדבר שאול (סקי״ג) בפשיטות דמעת נטיעת הכרם חוזר למשך ד׳ שנים, ובמגדים חדשים (ברכות דף לה.) כתב דרק חוזר בשנת הד׳ ולא הוצרכו המפרשים לכותבו מרוב פשיטותו, וציין לשו״ת חת״ס (אה״ע ח״ב סי׳ קנ״ה) שכתב להדיא דבג׳ שנים ראשונים של נטיעת הכרם אינו חוזר ע״ש. ונראה דיתכן דתלוי בהנ״ל דאי חוזר משום מצות אכילתו בירושלים או חילולו א״כ עד שהגיע זמן החילול אינו חוזר, אבל אי חוזר דעדיין לא השתמש בנטיעתו א״כ מיד שנטעו ולא נשתמש בו חוזר, ודו״ק בכל זה, ולא באתי אלא להעיר (ועיין בטורי אבן ר״ה דף ט: דכמעט מפורש בדבריו דחוזר מיד ודלא כהחת״ס).

ביאור בהך חידוש ד"אפילו" שמע במלחמה

אפילו שמע שמת אחיו במלחמה וכו׳. בביאור הך ״אפילו״ היינו דבאמת מי שאירס אשה בזמן המלחמה אינו חוזר ורק כאן בשומרת יבם יש סברא לחלק דגם במת אחיו במלחמה חוזר, כך ביאר הכס״מ (פ״ז ה״ח), ובדבר אברהם (ח״ג סי׳ ל״א) הביא מהירושלמי דמפורש דזהו החידוש. אולם אכתי יל״ע מ״ט באמת חוזר ומ״ש מאירס בזמן המלחמה.

וראיתי בזה שני סברות דבכס״מ כתב דלא עשה מעשה לפטור עצמו מהמלחמה, ור״ל דבבא ממילא ע״י שמים שפיר דמי. אולם בדבר אברהם (הנ״ל) הביא

מהירושלמי דדמיא לקידש אשה מעכשיו ולאחר י״ב חודש ושלם הזמן במלחמה דחוזר ובא לו. וביאר שם בקרבן עדה דכיון דאמר מעכשיו הוי כקידשה קודם טרם בוא המלחמה, ודמיא לשומרת יבם שמחמת קידושי אחיו שהיו קודם בואו במלחמה היא נשואה לו ע״ש. וע״ש בדבר אברהם כמה נ״מ בין טעם הירושלמי לטעם הכס״מ.

ונראה דיתכן דשאלה הנ״ל תלוי בגדר של זיקת יבום,

וכבר הארכנו בזה בעלי באר עמ״ס קידושין דף ד: שכתב רש״י שם דיבמה מקרי זקוקה ועומדת, מחמת קידושי המת, ומבואר מרש״י יסוד גדול דהדין זיקה של יבמה הוא דעדיין קיים קידושי המת והאופן להמשיך קידושי המת הוא ע״י קיום יבום, וכן כתבו התוס׳ שם ״אלא גומרת קידושי ראשון״. והמהרי״ט (ח״ב אה״ע סי׳ י״ח) האריך בזה וכתב דכן משמע מרש״י ותוס׳ בקידושין הנ״ל, ועיין או״ש ור׳ אלחנן בב״ב דף קנא: מה שכתבו בזה. ועכ״פ י״ל דהירושלמי ס״ל דהוי המשך לקידושי המת ושפיר הוי כקידש מקודם המלחמה, אבל הכס״מ אזיל כהשיטה דהקנו לו משמים אישות בלי לעשות כלום, ושפיר כתב הטעם משום דנעשה ממילא, ודו״ק ואכמ״ל.

הטעם דתחילה שומעין דברי הכהן ורק אח״כ חוזרין

כל אלו שומעין דברי כהן מערכי מלחמה וחוזרין ומספקין מים ומזון ומתקנין את הדרכים. ומבואר דכל אלו דפטורין ממלחמה אינו דבר דממילא, אלא תחילה צריכין לילך להמלחמה ולשמוע דברי הכהן ואז חוזרין וכן כתב רש״י דהנך הולכין עד לספר ושם שומעין דברי כהן וחוזרין מן המערכה לא״י[רי]. וכן הרמב״ם כתב (ה״ב) אומר אליהם מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו כשישמע דברי יחזור מערכי המלחמה. דרק אחר ששמע דבריו חוזר. ולכאורה הגדר בזה דהתורה לא מיעט אלו מלילך למלחמה, אלא שיש חלות פטור ע״י כהן המשוח מלחמה ואם לא פטרם צריכין לילך למלחמה. ודוקא בנה בית וחנכו הוי פטור מצד עצמו ולא נאמר כלל בפרשת משוח מלחמה, ושפיר אינן זזין ממקומן.

ויתבן להוסיף דבאמת צ״ע מ״ט אמרה תורה שיהא נעשית באופן כזה שילכו והכהן פוטרם ואפוכי מטרתא למ״ל. וי״ל דהתורה לא פטרם כלל, אלא שהכהן ממנה אותן למלאכות קלות של סיפוק מים ומזון שיעשו במקום מלעמוד בתוך מערכת המלחמה, ושפיר צריכין לילך עד הספר שיתנו להם מלאכות אחרות במקום גוף המלחמה.

שוב לאחר זמן רב מצאתי שהלב שמח (סה״מ ל״ת נ״ח) הרגיש בתוך דבריו בקושי זה למה הלכו עד הספר וכתב באופ״א וז״ל ונ״ל שכמו שלא היה לאלו רשות לשבת בארצם... [ר״ל דהיו מספקין מים ומזון] כן לא היה להם רשות לחזור אפילו שהגיעו לספר **כדי שיהיו טורחין ונושאין בעול עם אחיהם עד יום המלחמה עצמה**, עכ״ל.

מקור להא דצרכין לספק מים ומזון

וחוזרין ומספקין מים ומזון ומתקנין את הדרכים. ויל״ע מהו מקור לדבר זה שהם מספקין מים ומזון, וי״ל דנלמד מאלו שאין זזין ממקומן דילפינן (דף מד.) מדכתיב ולא יעבור עליו לכל דבר, דנפטר גם מאלו מכלל דהשאר צריכין לעשותו, וכן מצאתי במעיין החכמה (קלב:) שכתב ליישב דעת הרמב״ם דלא מנה שני לאוין של לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר, וביאר משום דס״ל דעיקר קרא דלא יעבור בא ללמד דרק חתן בשנה ראשונה אינו מספק מים ומזון אבל שאר החוזרין מספקין מים ומזון.

שם. ומבואר דכל אלו אינן חוזרין לבתיהם, ויש מקשין ממה שמפורש בקרא ילך וישב ״לביתו״, ועיין במשך חכמה שביאר דילך ר״ל ממקום המלחמה לספק מים ומזון ולתקן הדרכים, למען בכלות המלחמה ישוב לביתו ולא יספה במלחמה.

מוכח דכהנים הלכו למלחמה, והמבוכה הגדולה בזה

אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט וכו׳. והקשו המפרשים דמבואר מכאן דגם כהנים הלכו למלחמה [מדהוצרך כהן להיות פטור ע״י דברים אלו], וברמב״ם הל׳ שמיטה ויובל (פי״ג הי״ב) כתב להדיא דכל שבט לוי אינן עורכין מלחמה. וכעי״ז יש להקשות על המרדכי (סוף פרק מי שאחזו) שנסתפק ג״כ אי כהנים הלכו למלחמה ונ״מ אי כתבו גט לנשותיהם על תנאי [דכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט לאשתו] שיוכלו לחזור לנשותיהם בחזרתם מן המלחמה, וצידד להוכיח מהא דמספקא בגמ׳ קידושין (דף כא:)

רי. הא דנקט דחוזר לארץ ישראל, פי׳ בהערות משום דסתם מלחמת הרשות היה בחו״ל, משא״כ במלחמות א״י שהיה מלחמת מצוה לא היו חוזרין כלל, ודו״ק.

כהן מהו ביפת תואר דחזינן דכהנים הלכו למלחמה ודחאו וסיים דיתכן דלא הלכו יעו״ש[ריא]. וקשה טובא ממתני׳ מפורשת כאן דגם כהנים הלכו למלחמה, ונאמר בזה כמה מהלכים.

א׳ במשנת יעבץ (על הל׳ שמיטה ויובל שם, וכן מובא בגנזי הספרי) תי׳ בטוב טעם דמצד חובת מלחמה המוטל על הציבור נפטרו שבט לוי דאינן אחראין על דברים כאלו. אולם ברמב״ם מבואר דיש דין אחרת שביד המלך לעשות מלחמה כרצונו וליקח מן העם כפי שיבחר וכמש״כ בהל׳ מלכים פ״ד ה״ב ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי החיל ועושה מהן חיל וכו׳. ולענין זה לא נפטרו מלילך למלחמה שהוא מצד ציווי של המלך, והמלך הוא למעלה אפילו מכהן גדול וכמבואר לעיל דכה״ג מקרי שיש לו ממונה על גביו [וכן לעיל דף מא. דהפחות היה נותן ס״ת לזה שלמעלה ממנו, וכהן גדול נתנו להמלך], ולכן אפשר להמלך לחייב אפילו הכהן גדול לילך למלחמה, וע״ז נשנית במתני׳ דאכתי מי שבנה בית ונטע כרם ואירס אשה פטור.

אולם הגרח״ק קנייבסקי שליט״א (דרך אמונה שם) נתקשה בדבריו דלפי״ז המלך יכול להכריח גם תלמידי חכמים לעשות מלאכתו ובב״ב דף ח. אמרינן דת״ח לאו בני מיפק באוכלוזא נינהו, וביותר אלו שחזרו מערכי המלחמה יכול המלך להכריחם לחזור להמלחמה, וזהו נגד הסברא.

ב׳ ולכן כתב ליישב באופ״א דגם שבט לוי נכלל במלחמה, ורק אין ליקח אותם לכתחילה דאין זה עיקר עבודתם אלא להיות חיל ה׳ אבל אם רוצין יכולין לילך, והוסיף דיוק נכון לזה דלכך לא הביא הרמב״ם דין זה בהל׳ מלכים דאינו מדיני המלחמה אלא מדין כבוד כהנים ולוים דאין להכריחם לילך ע״ש. וכעי״ז תי׳ החיד״א (ברכי יוסף אה״ע סי׳ ו׳ אות ו׳) דמדין תורה מצו למיזל למלחמה יעו״ש.

אולם עיין במנחה חריבה שהרגיש בישוב הנ״ל ותמה דאי נימא דרק ״מותרין״ לילך א״כ למ״ל להכריז דכהן שבנה בית יחזור לביתו הא מותר לו לחזור לביתו גם בלי שבנה בית ויטע כרם וכל הליכתו הוא מרצונו הטוב, ועל כן דחה פירוש בזה בשתי ידים. אולם נראה דד״ז תלוי בספיקת המנ״ח (מצוה תקכ״ו) אי כל הנך ״פטורין״ ממלחמה או ״אסורין״ לילך למלחמה, דאי נימא דאסורין א״כ לק״מ דאכתי נ״מ דכהן שבנה בית חייב לשמוע לדברי הכהן לחזור ולא מצי למיזל משא״כ שאר כהנים ולוים מותרין לילך אם רצו. והמעיין היטב בדברי הדרך אמונה יראה שכבר הקדים רפואה למכה ותי׳ כן וז״ל אבל אם רוצין מעצמן לילך למלחמה רשאין, ולא דמי להני שחוזרין מעורכי המלחמה שיש עליהן איסור לילך כדאי׳ בספרי, עכ״ל. והכל עולה על נכון.

ג׳ והנה הגרי״ד (מובא בחי׳ הגרי״ז) תי׳ ג״כ כעין הנ״ל אולם בנוסח אחר, ותי׳ דגם הם בחפצא שייכין למלחמה ואינן מופקעין מעיקר דין מלחמה, אלא דלכתחילה יש ליקח אנשים אחרים ולהניחם לעבדו ולשרתו כיון דהם חיל ה׳, אבל כשיהיו צריכין לכהנים גם הם היו יוצאין, ושפיר שייך הכרזה בהו. ולפי״ז לא קשה קושית המנחה חריבה דהיכי דהיה צורך להו שפיר כופין אותן ג״כ ושפיר שייך הכרזה ולפוטרן מלילך למלחמה. אולם יש להעיר ע״ז ממש״כ החזו״א (עירובין ליקוטים סי׳ ו׳ סק״ג) שכתב דכל הנך דינים מיירי רק כשאין צורך בכל האנשים, אבל היכי דצריכין לעזרתם לנצחון המלחמה פשיטא דבשביל פיקוח נפש והצלת העם גם חתן מחדרו יוצא בכל מלחמה ואפילו מלחמת הרשות. וא״כ אכתי צ״ב דהיכי דצריכי לכהנים פשיטא דיוצאין ואפילו בבנה בית ונטע כרם, וכשאין צריכין להם אז שפיר אין חייבין, וצ״ע.

ד׳ ועולה בדעתי לצדד דיש לחדש, דבאמת שבט לוי לא הלכו למלחמה, ורק אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט היו מחויבין לילך למלחמה כיון דהיה להם דין נושא נשים פסולות דליכא עלייהו דין וקדשתו ושפיר חייבין במלחמה לולי המיעוט דולא לקחה (אולם הגמ׳ לקמן מוקמי בקידש ולא בעל, ויתכן דמה״ת אינו עובר ולא מקרי נושא נשים פסולות אולם ע״ש ברש״י שכתב מפורש דהוי ליקחת איסור וע״ש בדברינו ועכ״פ מתיישב מה שכתבנו) ודו״ק.

שוב ראיתי בדובב מישרים (ח״ג סי׳ ע״ג אות ב׳) שהשואל כתב ליישב דעת הרמב״ם ממש כדברינו דרק אלו שנשאו נשים פסולות יצאו למלחמה ולא שאר שבט לוי [והוסיף דברי הרא״ם (שו״ת הרא״ם ח״א סי׳ נ״ט) מובא במג״א סי׳ קכ״ח סקנ״ט, דכהן שנשא אשה פסולה נפסל מה״ת כל זמן שלא גרשה, ולכן א״ש דנתמעט כאן מקרא, ויש להוסיף על דבריו דעיין בהג״ה שהבאנו דכך הוא דעת הרמב״ם

ריא. ומה שדן לגבי משוח מלחמה אי נשתתף בגוף המלחמה עיין לעיל דף מב. מה שכתבנו בזה.

עצמו[ריב] והכל מתיישב היטב, והדובב מישרים השיב לו דיתכן דבאירוסין אין לומר כן כדרבה דאינו חייב עד שיבעול. ותודה לקל שכוונתי לדעתם, אולם יש לנו סיוע מרש"י דיהא דינו כנושא נשים פסולות מהא דמקרי לקיחת איסור ודו"ק.

אולם ידידי ר' יעקב חיים שטיין שליט"א העיר דהא גם לוים לא הלכו למלחמה וע"כ דא"צ לזה קדושת כהונה, וא"כ מה לי שנשאו נשים פסולות שאינו הפקעה אלא מדיני כהונה אבל לא נגרעו משאר לוים. אולם יש ליישב עפ"י מה שיסד הגר"ח בספרו (הל' אסו"ב פט"ו ה"ט) דכהנת שנבעלה לנכרי וילדה בנה חייב בפדיון והקשה הא אע"ג דאיתחלל קדושת כהונה אבל כל כהן הוא גם לוי וגם לויים נפטרו מפדיון הבן, וכתב דצ"ל דדין כהונה מפקיע הדין לוי שבו, והא דנקראו כהנים לוים היינו רק ע"י כהונתם, ואם נפסלו מכהונתם אבדו גם הדין לוי שבהן יעו"ש. וכן עיין במנ"ח (מצוה שצ"ה אות ט"ו) שנסתפק בכהן חלל אי יש לו לכה"פ דיני לוי, ולבסוף העלה דלא הוי כלוי אלא כישראל גמור וכדברי הגר"ח[ריג], ולפי"ז יתכן דכהן שנתחלל צריך לצאת למלחמה וגרע משאר שבט לוי, ודו"ק.

דיון אי צריך צורת כרם

רש"י חמשה אילני מאכל. דבהכי הוי כרם ב' כנגד ב' ואחת יוצאה זנב כזה, עכ"ל. וברמב"ם (פ"ז ה"ו) מבואר דא"צ שיהיו בצורת כרם, וכפשוטו הוי מחלוקת רש"י והרמב"ם, וכן נקט בלח"מ שם, אולם בקר"א הוכיח מתוספתא שמפורש דאפילו ה' אילני מאכל בה' עיירות, וביאר דגם רש"י לא נתכוון אלא לפרש מהכ"ת ה' אילנות, וע"ז תי' משום דצורת כרם הוא כזה ומזה ילפינן המספר. ודייק כן מרש"י לקמן בע"ב שכתב דדמי לכרם ופחות שבכרמים ה' גפנים. ומשמע דעיקרו שיהא כמספר הכרם.

אולם ראיתי במלבי"ם על האי קרא שכתב דלפעמים כרם ר"ל כפשוטו, ולפעמים הוא שם כללי על הרבה שורות שורות, וכדאיתא בגמ' דמה"ט נקרא כרם ביבנה משום דהיו יושבין שורות שורות. ולדבריו נראה דשאר אילני מאכל בודאי צריך ב' כנגד ב' דאל"כ אינו כרם אמיתי וגם אינו שורות שורות שיהא נקרא כרם.

הא כיצד מנוגש עד ודברו, כהן מדבר וכהן משמיע, ומודברו עד ויספו, כהן מדבר ושוטר משמיע, מויספו ואילך שוטר מדבר ושוטר משמיע. וצ"ב פשר הדבר שנשתנו אופן של קריאות האלו דמקצתו אמר הכהן בעצמו מקצתו ע"י השוטרים, ועיין ברמב"ן עה"ת (דברים כ' ד') ובחת"ס (אה"ע ח"ב סי' קנ"ה) ובפתגם המלך (מצוה קצ"א), ואכמ"ל.

סתירה בהרמב"ם לענין בית הבקר

מנין לרבות בית התבן ובית הבקר וכו' ת"ל אשר בנה מ"מ. וכן נפסק ברמב"ם (הל' מלכים פ"ז ה"ה) דבכ"ז חוזר עליו. והעירו מהא דפסק בפ"ו מהל' מזוזה דבית הבקר אינו חייב במזוזה. ובר' דוד ערמאה תי' דמזוזה הוי חובת הדר וצריך שיהיו דרין בה, משא"כ כאן רק צריך ראויה לדירה, וכלשון הרמב"ם שכתב הואיל וראוי לדירה. ובמשכנ"י (יו"ד סי' ס"ו) ובאו"ש (שם) תירצו דע"כ דמעיקר דדינא אינו בכלל בית סתם, ורק נתרבה לחזור עליו מעורכי המלחמה, אבל בעלמא אינו בכלל בית ושפיר פטור ממזוזה.

תמוה איך ס"ד שיחזור בשביל בית הגזול, כמה מהלכים בזה

פרט לגזלן. והגמ' תמוה מאד איך איצטריך קרא למעט בית הגזול הא פשיטא דאינו חוזר על בית שאינו שלו, ובפרט דבית דינו כקרקע וקרקע אינה נגזלת, ויש בזה כמה מהלכים איך ליישבו ונסכם בקצרה. א' הקר"א כתב דאה"נ ולא איצטריך קרא ולרווחא דמילתא הקשו מדר' יוסי הגלילי דלדידיה יש להקשות

ריב. והנה באמת היה קשה לי דברי הרא"ם ממתני' מפורשת לעיל דתנן (דף כג.) כהנת מתחללת וכהן אין מתחלל, ומשמע דלא מצינו חללות אלא בכהנת ולא בכהן, וברא"ם עצמו הרגיש בזה וכתב דכוונת מתני' דרק כהנת מתחללת לעולם. אולם הראוני דברי הרמב"ם בפיה"מ שם, שכתב להדיא דכוונת מתני' דכהנת מתחללת לעולם וכהן מתחלל רק בשעה שהוא נשוי נשים בעבירה, ומשמע להדיא כהרא"ם, וביותר מזה ע"ש שהביא דרשת הספרא "להחלו בזמן שהוא נוהג מנהג זה הרי הוא חולין" ומבואר דהוי דין דאורייתא. ומו"ח הרה"ג ר' שמואל שמעלקא קפלן שליט"א אמר לי דזהו פשטיה דקרא דכתיב לא יטמא בעל בעמיו להחלו, ופרש"י לא יטמא לאשתו פסלוה שהוא מחולל בה בעודה עמו. ומבואר דהכהן מתחלל בעת שהוא נשוי להאשה, וכן עיין ברש"י יבמות דף פה. ובגיטין דף ס. ובקידושין דף עז., ובעיקר דברי הרא"ם עיין משך חכמה פ' אמור מש"כ בזה.

ריג. ועיין בפמ"ג (יו"ד שפתי דעת סי' ס"א סקי"ב) שנסתפק בזה.

בתרתי דהרי זה נכלל בירא ורך הלבב, אבל גם לר״ע צריך לאוקמיה קרא בדיהיב דמי, (ומה מהני יהיב דמי יתבאר להלן).

ב׳ בדבר אברהם (ח״א סי׳ ח׳) כתב דאילו הוה מיירי במטלטלין היה אפשר לדחוק דמהני לזה קניני גזילה (לאונסין ולשינוי קונה) למחשב כשלו לענין זה שיחזור מעורכי המלחמה, אבל כיון דמיירי בגזל בית לכן צריך לפרש באופ״א. וכן עיין בגרי״פ (ל״ת רע״א) שצידד לתרץ דמיירי בגזל עצים ואבנים ואח״כ בנה בית, ובזה שהגזילה נקנית להגזלן לאונסין ויש לו קניני גזילה ס״ד דיחזור עליו מעורכי המלחמה. [ואפשר יש להוסיף דבקרא כתיב מי האיש אשר בנה בית, ולא כתיב דהבית שלו ורק צריך שיהא הבנין שייכת אליו, ובזה דאוקמיה רחמנא ברשותיה מספיק דהוי בנינו לחזור עליו]. אולם צע״ק דא״כ שפיר הוי שלו ואיך נתמעט מחנכו, וצ״ל דבזה שנעשית מתחילה שלו ע״י גזילה אפשר למעטו (וכעין מצוה הבאה בעבירה לדעת ר״ת כדמובא בתוס׳ ב״ק דף סז.). אולם גם הגרי״פ לא נחה דעתו בזה מדכתבו רש״י והרמב״ם שגזל בית משמע דלא גזל אבנים, והדק״ל. אולם ראיתי בדבר אברהם ח״ג סי׳ ל״א דאחיו של הדב״א השיב לו די״ל דמיירי בגזל אבנים ע״ש.

ג׳ בדבר אברהם (שם) ובחזון יחזקאל תי׳ עפ״י תוס׳ בסוכה דף לא. דאם ראובן בנה סוכה בחצירו של שמעון ואח״כ שמעון גזלו ממנו דבכה״ג קרקע נגזלת כיון דהבית עומדת ברשותו, וא״כ משכחת לה שגזל בית שהיה מונח בחצירו. ובחזו״י הוסיף דמיירי שנתייאשו הבעלים ממנו, ונעשית הבית שלו וא״צ שינוי רשות כיון דליכא חיוב השבה ובכה״ג יאוש כדי קני[ריד].

ד׳ בחזון יחזקאל תי׳ עוד עפ״י תוס׳ סוכה דף ל: באנס שלקח שדה ונשתקעו שם הבעלים דנאסר משום כלאים, והוכיח דקנה מה״ת, וכן איתא ברמב״ם (הל׳ כלאים פ״ה ה״י), וכן כאן י״ל דבזה מיירי מיעוט של בית הגזול . וכן תי׳ במרחשת (קונטרס היאוש ענף ה׳ אות ד׳), אולם שהוסיף לחדש דלפי״ז יתכן דבגזילה רגילה של קרקע ועבד תשובה ויהיב דמי יהא חוזר עליו מעורכי המלחמה דכיון דתחילת הגזילה לא הועיל כלום משום דקרקע אינה נגזלת הוי כבא מתחילה לידו בהיתר, ולא נתמעט בית הגזול אלא בציור של אנס.

ה׳ הגרי״ש אלישיב (בהערות) אמר ליישב עפ״י שיטת הנתיבות (סי׳ שמ״ח סק״א) דאפילו למ״ד דגזל עכו״ם אסור מ״מ אינו חייב בהשבה ומותר להשתמש בו, ורק שאינו נעשית שלו. ולפי״ז י״ל כיון דאין הבית חוזרת לבעליה ומותר ליהנות ממנו מקרי אשר בנה בית, ומ״מ שפיר מקשין מהירא ורך הלבב כיון דגזל עכו״ם אסור. ונראה דיש לפקפק בזה קצת דהנתיבות מיירי במטלטלין אבל בקרקע דאינה נגזלת נימא דברשות בעליה עומדת ואין להגזלן בו כלום, ופשיטא דאינו חוזר עליו, ויש לחקור בזה טובא[רטו]. ועוד קשה דעיין במנחה חריבה שכבר צידד לפרש כנ״ל וכתב סברא נפלאה דלהנתיבות דמותר להשאירו בידו [כמו שכתב שם להדיא דהחפץ מותר בהנאה ועל כן קידש לאשה בגזל עכו״ם מקודשת] א״כ למה לי דיהיב דמי הא אפשר לעשות תשובה בדלא יהיב דמי, וע״כ דמיירי בגזל ישראל שחייב להחזירו. ובדעת הגרי״ש נראה דהבין דגם להנתיבות יש חיוב להחזירו דאל״כ הוא ממשיך הגזילה וגם בלא דין השבה צריך להוציא הגזילה מתחת ידו, ורק דבישראל כתיב והשיב את הגזילה ״אשר גזל״ ולכן צריך להחזיר גוף החפץ, ובעכו״ם מהני יהיב דמי, אבל בלי יהיב דמי לא מהני תשובה. ונראה דמונח בפלוגתת ר׳ פנחס עפשטיין והגרי״ש אלישיב הנ״ל דבר עמוק בביאור דברי הנתיבות, ישמע חכם ויוסיף לקח.

עוד הערות בענין בית הגזול

פרט לגזלן. והנה הקשינו לעיל דקרקע אינה נגזלת ובלא״ה אינו שלו והבאנו כמה תירוצים. ויש לתמוה עוד שני קושיות חזקות, א׳ דמאחר דקרקע אינה נגזלת א״כ לא עבר על לא תגזול ולמה מקרי ירא ורך הלבב. ב׳ ועוד קשה דמבואר בירושלמי וכן נפסק

ריד. ויוצא מזה נקודה חשובה לסוגין דהדב״א תי׳ דמיירי בציור של תוס׳ סוכה, והחזון יחזקאל ג״כ תי׳ כן והוסיף דמיירי שנתייאש ממנו וקנאו בזה. ומשמע קצת דנחלקו אי המיעוט מיירי דוקא היכי דקנהו או דמיירי דוקא הכי דלא קנהו. ועיין בח״ג מה שמובא מאחיו, וכתב שם דאי שינוי החוזר קנה אז א״א לפרש בגזל עצים ואבנים דהא קנה ביאוש. ומשמע דס״ל דע״כ מיירי באופן שלא קנאו, דאי קנאו אינו מתמעט מחנכו, ולכאורה יוצא בזה מחלוקת למעשה היכי דקנהו לגמרי דלדב״א ואחיו לא נתמעט משא״כ להחזו״י.

רטו. והנה הנתיבות ביאר עפ״י דבריו הא דכתב הרמ״א (אה״ע סי׳ כ״ח סעיף א׳) דהמקדש אשה בגזל עכו״ם מקודשת, דאע״ג דגזל עכו״ם אסור ואינו שלו מ״מ כיון דליכא חיוב השבה מקרי שבא הנאה ליד האשה. ונתעורר לי עכשיו להסתפק מה יהא בקידשה בגזל קרקע מעכו״ם, דיתכן דבכה״ג הוי עדיין ברשות בעליה לגמרי ולא נתן לה כלום.

ברמב״ם דרק בבנין של מצוה חוזר עליו, ולאפוקי בית של חו״ל וכ״ש בית הגזול.

וקושיא ראשונה נתיישבה בכל התירוצים שכתבנו דעכ״פ צ״ל דמיירי באופן שנגזלת ואז שפיר עובר בל״ת, ורק להקר״א יל״ע דל״ש להקשות לרווחא דמילתא לריה״ג משום עבירות שבידו דהא גם עבירה ליכא. אולם באמת זהו מבוכה גדולה אי נתמעט גזילת קרקע גם מהלאו עיין בב״מ (דף סא.) בתוס׳ ובמהרש״א ומהרש״ל, ומה שכתבו האחרונים בריש מרובה (דף סב:) ודו״ק.

ומצד בנין של מצוה כפשוטו זה תלוי בדברינו דלעיל, דאי מיירי באופן שקנאו (וכמש״כ בחזון יחזקאל) א״כ א״ש דלעת עתה הוי שלו לגמרי וגם יש בו מצות ישוב א״י, אבל אי מיירי כשהוא עדיין גזול כמו הדבר אברהם א״כ אין בו שום מצוה כלל, וצ״ע. ועיין בדבר אברהם סי׳ ח׳ שהאריך בקושיא זו מדברי הירושלמי, וכנראה נשאר בצ״ע. וע״ע בדבר אברהם ח״ג סי׳ ל״א מה שכתב אחיו ליישב מדברי הירושלמי.

ובסייעתא דשמיא מצאתי תירוץ בחי׳ ר׳ שלמה ח״ב סי׳ נ״ז שהביא קושית הדבר אברהם וכתב ליישב דרק הדר בחו״ל מקרי דליכא מצוה בדירתו דעל גוף הדירה לא נצטוה, אבל הדר בא״י ויש מצות דירת א״י אפילו יש בידו איסור גזילה אין זה מפקיע השם דירת מצוה ואין הגזילה אלא כדבר צדדי ע״ש בכל דבריו הנחמדים.

דף מג:

ביאור איך מועיל החזרת דמים בלי להחזיר החפץ

כגון דעבד תשובה ויהיב דמי. והנה כתיב בתורה והשיב את הגזילה אשר גזל וילפינן (ב״ק דף סו.) דאם הוא כעין שגזל יחזיר וא״כ מעיקר דדינא הגזילה חוזרת בעינא ומה לי דיהיב דמי. ואין לפרש משום תקנת השבים דסגי בדמים דהא באין לפרש מיעוט הקרא, וא״כ מה מועיל יהיב דמי.

וכפשוטו צ״ל דמיירי שנתרצה הנגזל למוכרו להגזלן ושפיר נעשית שלו בזה. אולם לפי החזו״י דמיירי באופן שקנאו א״כ י״ל דמהני יהיב דמי לסלק העבירה שיש בו, ועיין בעלי באר עמ״ס ב״ק דף סז. שהבאנו בשם ר׳ אשר אראלי שליט״א דאפילו לר״ת דשייך מצוה הבאה בעבירה אחר שקנאו [ע״י שינוי או יאוש] מ״מ אם שילם בעבורו אין העבירה נתפס בהחפץ כלל, ונעשה כשר למצוה, וכמו״כ הכא ע״י ששילם לא מקרי שיש בידו דבר עבירה.

ולדעת ר״ע נחלקו הלח״מ והקר״א, דבלח״מ (מלכים פ״ז ה״ז) כתב דמאחר דקי״ל כר״ע א״כ א״צ לאוקמיה באופן מחודש כזה, וא״כ היכי דיהיב דמי חוזר עליו, ועל כן השמיטו הרמב״ם, והקר״א כתב דלולי זאת אין החפץ שלו ולכו״ע צ״ל דמיירי בהכי, ולשאר התירוצים שהבאנו קמו דברי הלח״מ.

פלוגתא בכוונת הירושלמי דממעט נטיעת חוץ לארץ

מנין לרבות ה׳ אלני מאכל ואפילו משאר מינין ת״ל אשר נטע. עיין בקר״א שכתב דכ״ז למ״ד נטע רבעי תנן, אבל למ״ד כרם רבעי תנן, ואינו נוהג רבעי אלא בכרם א״כ אינו חוזר מערכי המלחמה אלא בנטע כרם.

ועיין בירושלמי דממעט נוטע בחו״ל דליכא מצוה לחללו, ונסתפק הקר״א אי ר״ל דליכא דין רבעי כלל, או דליכא מצוה לחללו כי היכי דממעט בית בחו״ל משום דליכא מצות ישוב א״י, וכן נחלקו ר׳ שמחה זעליג והגרי״ז בכוונת הירושלמי (כדמובא לעיל). וכן ר׳ שלמה (המובא לעיל) כתב בפשיטות בכוונת הירושלמי כהגרי״ז דר״ל דליכא מצוה על גוף הנטיעה ואין הכוונה על מעשה החילול.

למה לא הקשו נימא דלא כריה״ג לגבי הרכבת איסור

ל״ק כאן בהרכבת איסור כאן בהרכבת היתר. ונמצא דהמיעוט של ״ולא חיללו״ קאי על הרכבת איסור, ותמהו בתוס׳ הרא״ש ובמהרש״א למה לא פרכינן נימא דלא כר׳ יוסי הגלילי כמו דהקשו לעיל לגבי בית הגזול ולקמן (דף מד.) לגבי אלמנה לכהן גדול, ותוס׳ הרא״ש תי׳ דכאן פשיטא די״ל דעביד תשובה כיון דא״צ לעוקרו, וכעי״ז תי׳ בטורי אבן (מגילה דף יג:) ע״ש. ובמהרש״א תי׳ דמיירי ע״י אחר [משא״כ בגזילה גם בנגזל ע״י אחר כיון דלקחו ממנו דינו כגזלן]. ובבאר שבע תי׳ עפ״י הרמב״ם והכס״מ שכוונת הגמ׳ כאן בהרכבת איסור ר״ל כשיש חיוב ערלה, אולם המשך הגמ׳ תמוה לפי״ז כמו שתמה הלח״מ, וצידד בבאר שבע דהרמב״ם יש לו גירסא אחרת בסוגיין.

ביאור מ"ט הגמ' נתקשה בציור של הרכבה רק משום דמיירי בהרכבת היתר

האי הרכבת היתר היכי דמי אילימא ילדה בילדה תיפוק ליה דבעי מיהדר משום ילדה ראשונה, אלא בילדה בזקינה.. בטלה לגבי זקינה. והגמ' צ"ב טובא איך זה תלי אי מיירי בהרכבת היתר או איסור, הא בכל אופן יש להקשות ממ"נ דבילדה תחזור משום ראשונה ובזקינה אמרינן דבטלה וגם מה שהרכיב אינו חייב בערלה. ויש בזה כמה מהלכים בכוונת הגמ'.

א' הקר"א כתב דכפשוטו צ"ל דאה"נ והו"מ להקשות על מתני' גופיה ואינו תלוי אי מיירי בהרכבת היתר או איסור. ולפי"ז הגמ' תירץ בתרי אנפי או בנוטע לסייג ולקורות או במרכיב אילן בירק למ"ד דאינו כלאים.

ב' אולם בהערות הביא משו"ת בית אפרים (סי' נ"ו) וכן כתב הקר"א בהמשך הסוגיא, דבאמת אילימא דמתני' מיירי בהרכבת איסור מתיישב, דהא דבטלה ילדה בזקינה הוא רק במין אחד ולא בשני מינים, וא"כ א"ש מתני' בפשיטות דמיירי בשני מינין בילדה בזקינה וחוזר רק משום הילדה שאינה בטילה בהזקינה.

ושניהם תמכו יסוד זה על דברי מהרש"א שהקשה על תי' הגמ' דמיירי במרכיב אילן בירק והא אכתי נימא דבטלה אילן בירק ולא תתחייב בערלה ותי' במהרש"א וז"ל די"ל דילדה בזקינה כיון דמינה הוא בטיל לגבה משא"כ אילן בירק כיון דלא בת מינה הוא לא בטיל לגביה, עכ"ל. ומזה הוכיחו דה"ה בשני מיני אילן אמרינן דלא בטלה ילדה לגבי זקינה (וזהו הוספה על דברי מהרש"א דרק דיבר על שני מינין בעצם מהותם דזהו ירק וזהו אילן, אבל בשני מיני אילן אינו מוכרח. שוב מצאתי בחלקת יואב (או"ח סי' ל"ב ענף ב') שכתב ג"כ דליכא הכרח מדברי מהרש"א לסברת הבית אפרים משום דיתכן דאילן בירק הוי כנטעו בקרקע, ונראה דא"א לפרש כן בדברי מהרש"א דהזכיר שני מינין, ורק י"ל כדברינו דאילן בירק הוי שני מינין יותר משני אילני מאכל ודו"ק).

ולפי מהלך זה הגמ' מיישב בתלת אנפי א' ילדה בילדה והראשונה היה לסייג ולקורות. ב' במרכיב אילן בירק. ג' דהך ברייתא דממעט מבריך ומרכיב ראב"י היא, ושוב ליכא סתירה בין המשנה והברייתא וא"צ לאוקמי מתני' בהרכבת היתר דמיירי גם בהרכבת איסור ושוב י"ל בפשיטות דמיירי בילדה בזקינה וכגון בשני מינין דאין הילדה בטילה וחוזר משום שניה.

ג' ועל דרך זה הוסיף הקר"א תי' אחרת למה מתיישב מתני' אי מיירי בנטיעת איסור עפ"י דברי הר"ן (ר"ה דף ט:) שכתב דהמרכיב באילן סרק אע"ג דאסור לעשות כן מ"מ חייב בערלה, וא"כ אי מתני' מיירי בהרכבת איסור א"ש בכה"ג, וזהו קושית הגמ' האי הרכבת היתר היכי דמי כיון דא"א לפרש כנ"ל. ועיין בעבודת דוד שהביא דבר נפלא דכך מפורש בביאור הגר"א (יו"ד סי' רצ"ד סקמ"ח) שהביא דברי הר"ן וביאר עפי"ז סוגיין וז"ל וכתב הר"נ שם דעוד משכחת לה במרכיב באילן סרק וכמש"כ בתוספתא וירושלמי פ"ק דערלה עכו"ם שהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן יש בו משום ערלה מאימתי מונין לו משעת נטיעתו, ונ"ל שזהו שמבואר בסוטה שם ל"ק כאן בהרכבת כו' האי הרכבת היתר ה"ד כו' דר"ל בלא זה ה"א באילן סרק, עכ"ל. ומבואר דביאר כנ"ל קושית הגמ'.

אולם נראה לציין דבירושלמי מפורש דלא ככל הנ"ל דהקשה ג"כ הרכבת היתר היכי דמי ואמרו "ואם בשהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק מין במינו נוטע כבתחילה הן". ופי' בקרבן עדה וקר"א דר"ל דאין זה "הרכבה" אלא "נטיעה" בתחילה כיון דהרכיבו לאילן סרק שאינו טוען פירות. וצ"ל דהבבלי חולק בנקודה זו על הירושלמי, או צ"ל כהפני משה שפי' באופ"א ורק צ"ע מלישנא דהירושלמי כמו שהעיר בקר"א.

ד' בבית אפרים סי' נ"ז כתב ליישב באופ"א בהטעם שהגמ' הבין מתני' אי מיירי גם באיסור, דלריה"ג דנתמעט גזילה אפילו בדיהיב דמי א"כ י"ל דמיירי שגזל ילדה ראשונה ויהיב דמי ואח"כ הבריך עליה ילדה אחריתי, דאינו חוזר על הראשונה דנתמעט מקרא ואעפ"כ חוזר על השניה. אולם לא נחה דעתו בזה כיון דאינו מתיישב דעת ר"ע, וכן עיין בדבר אברהם סי' ח' שכתב כהך חשבון.

פלוגתת רש"י ותוס' (בע"ז דף מט.) בטעמא דבטלה ילדה בזקינה

בטלה ילדה בזקינה. וצ"ב מ"ט נימא דבטלה בזקינה הרי הפירות שיגדלו מחלק הענף של הילדה באין מאילן שלא עבר עליו ג' שנים, ותיהוי ערלה, ומה לי שנתחבר לזקינה. ונחלקו בזה הראשונים.

דעיין בע"ז דף מט. ברש"י בל"ק שכתב דטעמא דליכא חיוב ערלה על הילדה הוא משום ד"זה וזה גורם מותר" ולפי"ז למ"ד דזה וזה גורם אסור לא אמרינן דבטלה (ויתיישב מתני' להך תנא, וצ"ל דמאחר דקי"ל דזו"ז גורם מותר לא רצה הגמ' לתרץ כן, כנלע"ד), ותוס' הקשו ע"ז מלישנא דבטלה דמשמע דמדין ביטול אתינן עלה, ולכן חלקו על רש"י דאין זה תלוי בזו"ז גורם אלא לכו"ע בטלה מצד עצמו. והר"ן תי' דעת רש"י "דדא ודא אחת היא" והאריך לפרש איך זה וזה גורם שייכת ג"כ לביטול.

ולא פי' התוס' גדר של הך ביטול, ועיין במנחת קנאות (כאן) שפי' דהאילן מרובה מהענף ובטל הענף בהאילן מטעם ביטול ברוב. אולם ראיתי בדרך אמונה (הל מע"ש פ"י ה"כ בביאור הלכה) שכתב לפרש דזהו דין מיוחדת בערלה וז"ל דלא אמרו ילדה שסיבכה בזקנה בטלה אלא בדיני ערלה שאין חל על יחור הילדה דין ערלה והטעם דילפינן לה מדאמרה תורה ונטעתם[רטז] משעת נטיעה מונין לה כמש"כ בתו"כ (דהיינו משעת קליטת האילן עי' ר"ה דף י') ואע"ג דעתידין לצאת עדיין כמה ענפים ושרשים חדשים אלמא דכולן בטלין לאילן הראשון ומזה למדו חז"ל דה"ה ילדה שסיבכה בזקנה מתבטלת נמי לגבי הזקנה כמו כל הענפים החדשים שיוצאים, עכ"ל. ומבואר שני מהלכים בכוונת התוס' שכתבו ביטול אי ר"ל חד בתרי, או דר"ל דנתבטל הענף להאילן.

ובהאי פלוגתא איכא גם לדעת הר"ן שכתב דעיקר יסוד של זה וזה גורם הוא מדין ביטול, וצ"ב טובא מה ענין זה לביטול. ונחלקו בזה האבנ"מ (שו"ת סי' ו') ושערי ישר (ש"ג פכ"ה), דהאבנ"מ כתב דכוונת הר"ן כצורתה דזהו ממש דין ביטול וכשיש בעין בעינן חד בתרי אבל בשני גורמים גם חד בחד אמרינן ביה ביטול, ולפי"ז כל דבר דלא מהני ביה ביטול כמו"כ אינו מותר משום זה וזה גורם. והביא סיוע לזה מהכס"מ (הל' נדרים פ"ה הט"ז) דהראב"ד הקשה מ"ט אסרינן גידולי קונם בדבר שזרעו כלה הא הוי זה וזה גורם דקי"ל דמותר. ותי' בכס"מ דנדרים ושבועות הוי דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל. והוכיח האבנ"מ דחזינן דהכס"מ הבין כהר"ן דמדין ביטול נגעו וכל היכי דלא מהני ביטול כמו"כ לא הותר ע"י זו"ז גורם.

אולם בשער"י תמה עליו דאין זה ענין לביטול ברוב כלל ע"ש בכל דבריו העמוקים, וכן עיין בתורת חסד סי' כ"א שהקשה הא לדעת רש"י מין במינו לא בטיל ואיך יועיל בזו"ז גורם ולכן פי' באופ"א וכן עיין בחלקת יואב (תנינא סי' כ') מה שכתב בזה.

ביאור בכונת רש"י בהא דבטלה זקינה בילדה

רש"י ד"ה בטלה לגבי זקינה. ואינה חייבת בערלה ואין בה דין רבעי, וכי תנן במסכת ערלה דמרכיב חייב בערלה, [זקינה] בילדה תנן שאף אותו ענף חייב בערלה, ואע"ג שקצצו מזקינה נעשה עכשיו ילדה שזו היא נטיעתו, עכ"ל. והנה מסוף דברי רש"י משמע דהא דחייב הזקינה בערלה היינו משום דהוי כנטיעה עכשיו מחדש כשמרכיבו להילדה, וזהו שכתב דנעשה עכשיו ילדה "דזו היא נטיעתו" ולא כתב דנעשה ילדה כיון דבטלה לגבי הילדה, אלא דזו היא נטיעתו. ולפי"ז מסתבר למנות שנות הערלה מעכשיו בשעת ההרכבה ולא כפי שנות הילדה שהיא מחוברת לה.

אולם ראיתי שכל הראשונים נקטו דלא כזה דעיין בר"ן בר"ה (דף ט:) שכתב להדיא וז"ל דקי"ל ילדה שסבכה בזקנה בטלה כדאיתא בפרק משוח מלחמה, ואפילו ילדה בילדה נמי לכי מטו שלש לילדה ראשונה שניה נמי שריה והכי מוכח התם, עכ"ל. והגר"א (סי' רצ"ד סקמ"ח) הביא כן בשם הר"ן כדבר מוסכם והוסיף דכך מפורש גם בתוס' מנחות דף סט: והר"ש, והמרדכי בפ"ק דקידושין. וכן כתב בדרך אמונה (הל' מע"ש פ"י אות ק"ח) בשם הנך הראשונים והחזו"א (דיני ערלה אות י"ט), ולא הביא מי שחולק ע"ז. ומכל זה משמע דליכא צד למנות מחדש כשמרכיב זקינה בילדה. וביותר מזה מצאתי בט"ז (סי' רצ"ד סקכ"ד) שהעתיק דברי הר"ן ופי' דברי השו"ע עפ"י הר"ן ורש"י כאן בפרק משוח מלחמה. ומכל זה מוכח דלא כדברינו ברש"י, והדק"ל לישנא דרש"י שכתב ד"זו היא נטיעתו", וצ"ע.

רטז. עיין בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ל"ו) שג"כ הזכיר קרא דונטעתם להא דבטלה בזקינה אולם בנוסח אחר מהדרך אמונה יעו"ש.

במה מקרי לסייג ולקורות

לעולם ילדה בילדה, וכגון דנטע להך קמייתא לסייג ולקורות. ובירושלמי (ערלה פ״א ה״א) דריש ליה מקרא ונטעתם כל עץ מאכל, את שהוא למאכל חייב לסייג ולקורות ולעצים פטור. דהיינו דצריך שיהא מיוחד למאכל. וראיתי בחזו״א (ערלה סי׳ א׳ סק״א) שנסתפק אי בעינן שיהא בדעתו שלא ללקט הפירות כלל [כגון שהן רחוקין מביתו ואין דעתו למטרח ללקטן או שאר סיבות], או אפילו דעתו ללקטן מ״מ כיון דעיקר דעתו לסייג ולקורות פטור ודייק כצד זה מהרא״ש והרע״ב יעו״ש.

ומאי שנא וכו׳ הכא אי מימליך עלה בת מיהדר היא [דהא מעיקרא לפירי קיימא] מידי דהוה אעלו מאיליהן וכו׳. וצ״ב סברת הגמ׳, וברש״י משמע דמאחר דמהני כונה לחייבו בערלה כ״ש דע״י הרכבה שיתחייב מה שנתכוון לאכילה[ריז]. אולם עיין בר״ן בע״ז דף מט. (המובא לעיל) שפי׳ באופ״א לגמרי, ודבריו קאי בשיטת רש״י, ועיין במנחת קנאות מה שפי׳ בדבריו, וצריך תלמוד.

מבריך ומרכיב לענין ערלה

ה״נ נטע כמשמעו נוטע אין מבריך ומרכיב לא. וברמב״ן בר״ה דף ט: איתא דכמו״כ פליג לענין ערלה דאינו נוהג בו. ועפי״ז נפיק הלכתא רבתא דכללא בידינו דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו״ל, ועפי״ז כתבו הרמב״ן והרא״ש דליכא ערלה במבריך ומרכיב בחו״ל כיון דלראב״י אינו נוהג בערלה ואע״ג דלא קי״ל כוותיה מ״מ מהני להתיר בחו״ל. וכן נפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ רצ״ד סעיף י״ז). אולם הטו״א (ר״ה שם) והקר״א תמהו הא לראב״י ממעטינין ליה מדכתיב ולא חללו, וחזינן דלא סגי בקרא דונטעתם ואינו מיעוט אלא לענין מלחמה, ועוד הרבו לתמוה ע״ז יע״ש, וע״ע בהערות שהאריך בכ״ז.

אבל כוליה כרם קלא אית ליה. עיין בחזו״א (כלאים י״א י״א) שכתב דכוליה כרם ר״ל ג׳ על ג׳, וכן פירש לקמן לגבי כלאים.

ביאור מ״ט פירטו קר״ש במיוחד

מת תופס ד׳ אמות לקר״ש. פרש״י שאסור לקרות בד׳ אמותיו, משום לועג לרש. והקשה הנצי״ב הא אסור בכל דברי תורה, ותי׳ דה״מ לדבר עם אחריני או לעסוק בו, אבל ללמוד לעצמו מותר, ורק קר״ש אסור. והגרי״ש תי׳ דנתחדש דאם קרא קר״ש לא יצא יד״ח[ריח] וכמבואר ברמב״ם (הל׳ קר״ש פ״ג ה״ב) ושו״ע (סי׳ ע״א סעיף ז׳), אולם לפי״ז להראב״ד שחולק על הרמב״ם וס״ל דיוצא ידי חובתו הדק״ל.

לקט שכחה ופאה שעשאן בגורן הוקבעו למעשר. ופרש״י שעשאן העני גורן, וכן פרש״י בברכות דף מ: אולם עיין בב״ק דף צד. שפרש״י דקאי על הבעה״ב, וכבר העיר בזה הרש״ש שם עיין בדבריו.

פלוגתת רש״י והרמב״ם בהא דילדה פחות מטפח אינו אוסר משום כלאים

ילדה הפחותה מטפח אינה מקדשת את הזרעים. ופרש״י דכל הזרעים מלבד קנבוס ולוף אינו אסור אלא מדרבנן ובכי האי כרם לא גזור רבנן לאסור זרעים. וכנראה דרש״י דנקט דליכא שום סברא לחלק מעיקר הדין, וע״כ דהוי קולא דרבנן.

אולם הרמב״ם (כלאים פ״ו ה״ד) הביא הדין סתם, והכס״מ הביא דברי רש״י וכתב שאין נראה כן מדברי רבינו שלא חילק בדין זה בין קנבוס ולוף לשאר זרעים, ומשמע לי שדין זה בכלל שיעורים שהם הלכה למשה מסיני, עכ״ל. אולם ראיתי בר״י קורקוס שם שכתב דנראה מהרמב״ם כדעת רש״י מדנקט לשון זרעים, וע״כ דבא לומר דתבואה שהיא מדאורייתא שפיר מקדשת. ובחזו״א (כלאים י״א י״א) הקשה על

ריז. וצ״ב דלכאורה הדבר תלוי אי שייך שיהא באילן אחד חלקו חייב וחלקו פטור, דאי שייך שיהא מתחלק א״כ פשיטא דרק עיקר האילן שהוא לקורות פטור אבל מה שהוסיף לפירות יתחייב, ואי א״א לחלק בהאילן גופיה א״כ מה לי שמהני מימלך הא אכתי לא נמלך על עיקר האילן וא״כ יהא כילדה בזקינה. ובאמת פליגי תנאי בזה בריש ערלה (פ״א מ״א) דר׳ יוסי אמר דאפילו אמר שצד הפנימי של האילן למאכל והחיצון לסיג, הפנימי חייב והחיצון פטור, וצ״ב מ״ט הגמ׳ לא הביאו ועיין בקר״א שכבר העיר בזה וצידד דסברת הגמ׳ כאן הוא גופיה סברת ר׳ יוסי, וצ״ע בכל זה.

ריח. וצ״ב מהכ״ת שלא יצא ידי חובת קר״ש, ובמג״א (סק״ה) ובמשנה ברורה (סקי״ז) הביאו דברי הכס״מ דקנסוהו חכמים הואיל ועבר על דבריהם. ובפמ״ג (א״א סק״ה) כתב משום דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א אמר די״א משום מצוה הבאה בעבירה, ועוד אמר טעם אחרת (כמש״כ בספר דברי ירמיהו) דהא דכתיב לועג לרש ״חרף עושהו״ קאי על הקב״ה, דהוא מחרף הקב״ה, ולכן אם בשעה שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים הוא עושה דבר נגד כבוד קונו מסתבר דלא יד״ח.

הכס״מ א״כ בנדה דף כו. דקחשיב כל שיעורי טפח שהם הלכה למשה ולמה לא חשב ילדה הפחותה מטפח. וכתב ליישב דהא דאמרינן דכולי כרם מקדש היינו מה״ת דכל הגריעותא של פחות מטפח היינו דלא חשיב כרם, אבל בכרם גדול חשיב כרם, ולכן לא כללינהו בנדה דאינו דבר קצוב דלפעמים א״צ טפח. (וע״ש שנסתפק לרש״י אי רק דין כרם אין לו אבל גפן יחידית יש לו, או שאינו חשוב לכלום).

כמה דיונים ברש״י דמצריך כרם גם לגבי ערלה

רש״י ד״ה קלא.. להכי נקט שתים וכו׳ דסבר לה כמ״ד במס׳ ברכות כרם רבעי תנן שאין ערלה נוהגת בנטיעה אחת אלא בכרם שלם, עכ״ל. וכמה הלכתא רבתא נפיק מרש״י זה. ותחילה מבואר מדבריו דהך דין כרם נאמר גם לגבי ערלה ולא רק לרבעי והראשונים תמהו ע״ז כמו שיתבאר באות ב׳. אולם עוד מבואר חידוש גדול דלמ״ד דכרם רבעי תנן, צריך שתים כנגד שתים ואינו מספיק במין גפנים, וגפן יחידית אינו חייב מה״ת (וזהו חידוש גם לגבי רבעי).

ובחת״ם יו״ד סי׳ רפ״ה (וכן השואל בתשובת רע״א סי׳ קע״ו, מובא להלן) כתבו לתלות נידון זה במקור הדבר דצריך כרם דאיתא בברכות דף לה. שני שיטות דאיכא למ״ד דילף ליה מגז״ש מכלאי כרם ולפי״ז שפיר יתכן דצריך צורת כרם של ה׳ גפנים, אבל אי ילפינן ליה מכתיב קדש הילולים דדבר הטעון שירה חייב ברבעי אז אפילו גפן יחידית חייבת, וכתב החת״ס דאח״כ הראו לו שכן מפורש בשאלתות פ׳ קדושים (שאילתא ק׳) יעו״ש, וע״ש בהעמק שאלה (אות י״ט) מה שכתב בזה.

ב]ועוד מבואר ברש״י דהך פלוגתא לענין נטע רבעי הוא גם לענין ערלה, דלהך תנא דכרם רבעי תנן, כמו״כ אינו נוהג ערלה אלא בכרם, וכל שאר אילנות הם מדרבנן, והרמב״ן בר״ה דף י. תמה ע״ז והוכיח בכמה מקומות דמעולם לא נחלקו בערלה אלא ברבעי, וכן הבעה״מ בברכות שם חלק ע״ז וז״ל אבל ערלה נוהגת בכל נטיעה ולא כן כתב ה״ר שלמה במסכת סוטה, עכ״ל. ורע״א בגליון הש״ס כתב ע״ז וצע״ג, וכן בשו״ת רע״א (סי׳ קע״ו) תמה מאד ״דמה ענין ערלה לרבעי דפלוגתייהו רק ברבעי״, וכן בחזו״א כלאים (סי׳ י״א סקי״א) כתב דכבר תמה הרמב״ן עליו.

והיה נראה דדבר זה תלוי במחלוקת הגאונים והרמב״ם (מאכ״א י׳ ט״ו) אי רבעי נוהג בחו״ל, דהגאונים כתבו דדינו כערלת חו״ל, והרמב״ם כתב דלא נתחדש בההלכתא אלא ערלה ולא רבעי, ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי (שם) שביאר היטב דנחלקו אי ההלכתא מהדר דין ערלת חו״ל להקרא עצמו, או דהוי דבר חדש מהלכה, ונ״מ לגבי רבעי. ויתכן דלהרמב״ם מבואר עוד חידוש דשייך ערלה בלא רבעי ואינן מוכרחין שיהיו תלויין זה בזה, משא״כ להגאונים אפשר א״א לחלקן כלל. ואם כנים הדברים יתכן שיהא פלוגתת רש״י והרמב״ן תלוי בזה אם אפשר לחלק ערלה ורבעי, ורש״י ס״ל כהגאונים ומאחר דילפינן דרבעי צריך כרם ה״ה ערלה משא״כ להרמב״ם דאפשר לחלקן מסבר כהרמב״ן ושאר ראשונים, ועיין בדברי השואל בתשובת הרשב״א (ח״ג סי׳ רל״א) דמשמע קצת כדברינו. ועכ״פ בזה מתיישב דעת רש״י.

ובחת״ם הנ״ל כתב ליישב לחומר הקושיא, דבאמת ק״ק הלשון ״חייבת״ בערלה, הול״ל דאסור מדין ערלה, וכתב דבמשך מס׳ ערלה ל״ק דנקט לישנא דחייב לגבי ערלה כיון דכולל ביה גם חיוב רבעי, אבל כאן דלעולם נשאר בדין ערלה מהו לישנא דחיובא. ועוד הקשה דמאחר דאסורין בהנאה א״כ תעקר הנטיעות לגמרי שלא לקיים מכשול ותקלה. ולאחר כל זה כתב וז״ל ע״כ מפני כל האמור היה נראה לרש״י ז״ל לפרש האי חייב בערלה כל שנותיה ר״ל חייב בפדיון כרבעי בכל שנה ושנה, וגם חייב לציין השדה בגזוזות האדמה כרבעי בכל שנותיה ומצינו רבעי בלשון ערלה בקידושין לח ע״א. ובזה נתיישב כל הקושיות, עכ״ל. וראיתי בפירות תאנה שהביא דבמאירי בברכות מפורש להדיא כהחת״ס וז״ל אבל דין ערלה נוהג על כל נטע ואף בגפן יחידית אע״פ שבקצת ספרים נמצא לגדולי הרבנים במס׳ סוטה הפך הדברים, ח״ו על פה קדוש לאמרה **ולא כונו בה אלא לענין רבעי**, עכ״ל.

ורק תמוה כמו שהעיר המגיה על החת״ס דבגמ׳ מפורש הטעם לאסור ״דמתחזיא כבת שתא״, ומפורש דחוששין שיאמרו שהיא ערלה, וצ״ע.

דף מד.

פלוגתת הראשונים אי גזרו טומאה בכה״ג, ועוד הערות

מת תופס ד׳ אמות לטומאה. ופרש״י חכמים גזרו שיהא המת מטמא כל הנכנס בד׳ אמותיו כדי שלא ירגילו אוכלי טהרות ליקרב ויהא סבור שלא האהיל.. עכ״ל.

וכדאי לציין כמה נקודות בהא גזירה. א׳ רש״י כתב דחכמים גזרו ״שיהא המת מטמא״, ומבואר דמי שנכנס לתוך ד׳ אמותיו נטמא, וכ״כ החזו״א (אהלות סי׳ י״ג סקט״ז) שהנכנס תוך ד״א טמא טומאת ז׳ ונעשה אב הטומאה מדרבנן לכל דבר. וכן ראיתי בסדרי טהרות (אהלות דף קצב. מובא בפירות תאנה) שדייק מהברייתא דקאמרה בחצר הקבר העומד בתוכה ״טהור״ דמשמע דבלא״ה הוי טמא. אולם המרכבת המשנה (הל׳ טומאת מת פ״ו ה״ט) כתב דאינו אלא איסור הרחקה שלא ליכנס לשם אבל אם נכנס לא נטמא. וכן כתב הסדרי טהרות בדעת הרמב״ם ע״ש שהאריך.

ב׳ והנה רש״י כתב דהך דינא קאי לענין אוכלי טהרות שירגילו טהרות שם ויהיו סברי דלא נטמא וי״ל למה לא פירש לענין איסור על כהנים לבא אל המת. והנה הרמב״ם (אבל פ״ג הי״ג) והשו״ע (סי׳ שע״א) העתיקו דינא דידן לענין איסור כהנים. ועיין בסדרי טהרות הנ״ל שדייק מהרמב״ם מדכתבו רק באיסור כהונה משמע דאינו מטמא בפועל, ורק גזרו שלא יכנסו שם ולפי״ז ליכא נ״מ לגבי טהרות, ועפי״ז נראה דהא דרש״י רק הזכיר טהרות היינו משום דכ״ש לענין כהונה.

שוב ראיתי בתוס׳ הרא״ש (עירובין דף לא. כדמובא בספר טעם ודעת שעה״צ ס״ק ק״כ) שכתב להיפוך מהרמב״ם דד׳ אמות הוא רק טומאה דרבנן ולא איסור כניסה לכהנים וז״ל ואין הכהן מוזהר עליה דהא אפילו בטומאה דאורייתא אמרינן כל שאין הנזיר מגלח עליו אין הכהן מוזהר עליו עכ״ל. וצע״ק דהא עיקר הגזירה הוא שמא יגע בגופו של מת וזה שייך גם בכהן[ריט], ועוד כבר העיר המגיה על התוס׳ הרא״ש דזה סותר מה שכתב הרא״ש בפסקיו בהל׳ טומאה דאסור לכהן ליכנס לתוך ד׳ אמות של מת.

ג׳ הנה רש״י כתב שלא ירגילו לשם וסבור שלא נגע. וראיתי בדרישה שכתב וז״ל מכאן מוכח דאפילו תוך ד״א של מת המונח לפנינו אסור לקרב כהן משום דתופס ד״א או משום גזירה שמא יגע במת עצמו, עכ״ל. ומשמע קצת דמספקא ליה אי יש חלות שתופס מקומו או דהוי גזירה בעלמא, ויתכן דנסתפק בנדון הנ״ל אי העומד שם נטמא דאי תופס מקומו היינו שחז״ל גזרו על ד׳ אמות סביביו שיהא מקרי ״מקומו של המת״, ושפיר מטמא כל הבא לשם, אבל אי הוי גזירה שמא יגע א״כ כל שיודע שלא נגע לא נטמא.

ד׳ עיין ב״י (סי׳ שע״א) שהביא פלוגתת רבינו יונתן והרא״ש (הל׳ טומאה סי׳ ח׳) אי יש בקבר חיוב הרחקת ד׳ אמות, דהרא״ש כתב דצריך להרחיק אלא א״כ יש שם מחיצות. ורבינו יונתן כתב דדוקא מת שלא נקבר תופס ד״א משא״כ כשנקבר. והרא״ש חלק עליו ע״ש. וקי״ל לחומרא כהרא״ש והטור דאסור להתקרב ד״א לקבר וכדנפסק בשו״ע שם (סעף ה׳).

ה׳ ברא״ש הנ״ל כתב דכשיש מחיצה א״צ להרחיק ״אלא ד׳ טפחים״, ותמה המעדני יו״ט (סי׳ ח׳ סק״י) והגר״א (סקט״ז) והחזו״א (אהלות סי׳ י״ג סקי״ד) דמהכ״ת שיעור הרחקת ד׳ טפחים, הא לא מצינו אלא דצריך חשיבות של מקום ד׳ וכן פרש״י כאן לב״ה ד׳ טפחים הוי מקום חשוב בכל מקום, ואז יכול לעמוד בכל מקום שירצה, וכ״כ רש״י לעיל העומד בתוכה טהור ״כל מקום שהוא עומד בה טהור״, ומשמע גם תוך ד׳ טפחים. ובערוך השלחן (סעיף כ״ז) כתב דא״צ להרחיק רק ד׳ טפחים ״דבמקום קצר כזה ודאי יש חשש נגיעה ואהל״, ואפשר דהיה סברא פשוטה להרא״ש, וצ״ע.

ו׳ עיין בדרישה שכתב ששמע שיש מקילין לכהן הדורש לעמוד אפילו תוך ד״א של מת כיון שהמת מונח לפנינו וניכר (שלא יגע), וכתב דודאי אינו כן ובכל אופן אסור. ובש״ך (סקי״ח) כתב בדעת המקילין דדוקא במקום קביעותו אסור לקרב לתוך ד״א, אבל כשהוא במטה אינו תופס. וי״ל דזהו להיפוך מסברת רבינו יונתן דרק בקבר א״צ להרחיק, ויש לדון בזה.

ז׳ עוד יש לציין דעיין בספר טעם ודעת (הל׳ טו״מ פ״ו ה״ט) שהביא דמותר להתקרב תוך ד׳ אמות של מת בתוך שידה תיבה ומגדל (כמבואר בתוס׳ ב״ב דף קא. ועירובין דף לא.), ואע״ג דבעלמא קי״ל דאהל זרוק לא שמיה אהל הכא שכל עצמו להרחקה מתכוין לא גזרו, והמג״א (סי׳ ת״ט סק״ה) כתב דבעינן שיהא המגדל מחזיק מ׳ סאה שהוא אמה ברום ג׳ אמות, ובביאור הלכה (שם) כתב שאינו מוכרח כ״כ דאפשר שכיון שהוא

ריט. ונראה ליישב קצת, דמהאי חששא תקנו טומאה דרבנן, והוי טומאה מחודשת מדרבנן וכיון דהוי טומאה חדשה א״כ לא נאסר לכהנים כיון שאינו טומאה שהזיר מגלח עליה. ולא איכפת לן ששייך להם טעם תקנתן כיון דעצם גדר התקנה אינו שייך בהם. ועין בעלי באר עמ״ס נזיר דף נד: שכתבנו כעי״ז לגבי טומאת ארץ עמים דאע״ג דגזרו משום מתי מדבר או מתי עכו״ם הקבורין שם מ״מ יש ציורים דשייך חששא הנ״ל ואעפ״כ לא נאסר כיון דאינו נכנס בגדר תקנתן.

רק משום הרחקה מהני אפילו פחות מזה. וכפשוטו לפי״ז מותר להכנס במכונית לתוך ד״א של קברים וע״ש בשעה״צ ס״ק קמ״ה שדן בזה.

חצר הקבר העומד בתוכה טהור. ותוס׳ בב״ב (דף קא. ד״ה ותו) כתבו דצ״ל דמיירי שנכנס ע״י שידה תיבה ומגדל דאל״כ נטמא ע״י שהאהיל על המערה והיה קשה לי דהא כתב הרשב״ם שם דעשו פותח טפח בהמערה שלא יטמא העוברין על גבה, וראיתי בתפא״י (באהלות שם) שביאר קושיתם דמ״מ נטמא מדרבנן, והתפא״י כתב שם ליישב קושית התוס׳ דמיירי שנכנס דרך קרנות (ואיני ברור מה הועיל בזה הא תוס׳ הקשו מדין מת שתופס ד׳ אמות ע״ש), או שטבל במקוה (ותמהני מה מועיל טבילה בלי הזאת אפר פרה[רכ]).

ת״ר אשר ארס אחת המארס את הבתולה ואחד המארס את האלמנה וכו׳. ותמה הרש״ש מהכ״ת לחלק בינייהו הא סתם אשה כתיב, וכתב דזהו כוונת הגמ׳ דהכל נלמד ממנו, ונתקשה בדברי התוי״ט שהביא דיוק בהקרא לרבות אלמנה, ובעבודת דוד כתב דכאן שהכל תלוי באגמת נפש י״ל דיש מעלה לבתולה יותר מאלמנה (ויש לציין סוגיא דריש כתובות (דף ז.) דליכא שבעה לברכה ולשמחה באלמנה כיון דליכא שמחה כולי האי ע״ש). אולם לגבי שומרת יבם שפיר נתקשה הרש״ש מהכ״ת שנתרבה בדין ארס אשה עיין בדבריו.

ואפילו ה׳ אחין ומת אחד מהן במלחמה כולן חוזרין. בגמ׳ לעיל (דף מג:) הוכיחו דשני שותפין בכרם אינן חוזרין, והגמ׳ הקשו מכאן דכל האחין חוזרין ותירצו התם כל חד וחד קרינא ביה אשתו, הכא כל חד וחד לא קרינא ביה כרמו. ופרש״י קרינא ביה אשתו ״שמא לזה תתייבם״. והנה אילו רש״י היה מפרש משום דיש זיקה (עיין יבמות דף יז:) ואפילו בתרי א״ש, אבל למה יחזרו כולן משום דשמא לזה תתייבם. ולכאורה צ״ל דחוזרין מספק, וכמבואר במנ״ח (מצוה תקכ״ו) דגם מספק חוזרין משום ספק נפשות להקל, וצע״ק.

רש״י ד״ה לקחה. מדלא כתיב לקח מיעוטא הוא למעוטי לקיחת איסור, עכ״ל. ומבואר ברש״י דגדר המיעוט של אלמנה לכה״ג וכו׳ הוא משום דהוי לקיחת איסור, ותמהני, הא הגמ׳ הקשה דתיפו״ל משום ירך ורך הלבב, ותירצו דמיירי בקידש לבד וכדרבה דליכא עבירה, וא״כ איך נתמעט מדין לקיחת איסור, וצ״ע. ועכ״פ מבואר דגם בקידש מקרי לקיחת איסור, ומתיישב דברינו דלעיל (דף מג.) דכהן שקידש גרושה נפסל לכהונה ולכן יוצא למלחמה ע״ש.

כמה הערות על הא דמבואר דליכא שום איסור בקידושי חייבי לאוין

אפילו תימא ריה״ג כדרבה וכו׳. ומבואר מזה דליכא שום איסור בקידושין לבד, והקשה הקר״א מהגמ׳ תמורה (דף ה:) דהקשו דנימא בקידושי אלמנה לכה״ג אי עביד לא מהני ומוכח דאיסורא איכא, ולא תירץ.

ועוד קשה מדברי התוס׳ בב״מ דף י: דמובא ציור דאין שליח לדבר עבירה בכהן שעשה שליח לקדש לו גרושה, והקשו בתוס׳ הא לרבא ליכא איסור כלל בקידושין אלא בבעל, ותירצו בתרי אנפי, א׳ דהיכי דבעל לבסוף לוקה גם על הקידושין. ב׳ דאין הנ״מ לענין מלקות (דבלא״ה ליכא מלקות בקידושין) אלא לענין ביטול השליחות. ומבואר משני התירוצים דהבינו דשייך יסוד של אין שליח לדבר עבירה גם בקידושין, ורק כתבו שני נ״מ או למלקות למפרע או לביטול הקידושין, ותמוה מסוגיין. ובשער המלך (הל׳ מעילה פ״ז ה״ב) כבר העיר בזה וכתב דלתירוץ הראשון י״ל דכל זמן שלא בעל עדיין ליכא איסורא, וצ״ל דלא איכפת לי דלאחר זמן יעבור למפרע [וגם זה אינו פשוט דעיין בקובץ הערות סי׳ נ׳ סק״ב שהוכיח מדברי הראשונים דהביאה הוא רק תנאי ועיקר המלקות הוא על הקידושין ועל כן הקשו שיהא התראת ספק, ולפי״ז הדק״ל, ואכמ״ל]. אבל לתי׳ השני ודאי קשה איך לא מקרי ירא ורך הלבב הא איכא איסורא מה״ת דע״ז אמרינן כללא דאין שליח לדבר עבירה, וצ״ע.

ועוד הקשה הקר״א למ״ל ולא לקחה פשיטא דאינו חוזר כיון דלאפוקי קיימא. והגרי״ש תי׳ עפ״י ספיקת המנ״ח אי הנך חוזרין חייבין לחזור ואסורין לישאר שם, או דהוי פטור מחובת מלחמה. וביאר הגרי״ש דתלוי בעיקר טעם החזרה, דאם הוי כזכותו של הלוחם דמרחמין עליו שיחזור וא״כ הדבר תלוי ברצונו, או דחוששין שימס לבב אחיו ומוציאין אותו משם בע״כ. וחידש דאם ננקוט כצד הזה, א״כ אפילו בלקח אשה באיסור מ״מ כל זמן שנפשו עגומה עליו תלתה לו תורה לחזור מהמלחמה.

רכ. ולגודל התמיה אפשר יש לדחוק דדעת התפא״י דבטומאה דרבנן כזו לא הצריכו הזאת ג׳ וז׳ וסגי בטבילה בעלמא וצ״ע.

ציורים דחל הקידושין ואינו ירא מעבירות שבידו

שם. המקנה (קידושין מב:), **העיר למה הגמ' לא אמר דמיירי שעשה שליח לקדש לו אשה גרושה דאינו עובר כלום דאשלר"ע, ואעפ"כ** הקידושין חל. וכתב המקנה דסוגיא זו הוא מקורו של תוס' בב"מ דבכל אשדל"ע הקידושין בטלין, ועיין מנחה חריבה מה שכתב בזה.

ועוד ראיתי שיש שהעירו למה לא אוקמיה בלא הכיר בה שהיא אסורה לו, ואעפ"כ לא מקרי ירא מעבירות שבידו כיון דהיה שוגג. ומצאתי שני תירוצים ונחלקו בדינא דשוגג, דבבאר יצחק (אה"ע סי' ג') תחלה צידד דבלא הכיר בה הוי מקח טעות (דאילו ידע שהיתה חייבי לאוין לא היתה מקדשה וכל איסורא דלא יקח מיירי בידע בה) ועל כן א"א לאוקמיה בהכי דהרי לא לקחה. אולם דעתו נוטה בכל התשובה דלא הוי מקח טעות, (וכן דעת הנו"ב (אה"ע תנינא סי' נ') שלא להקל בזה), ועל כן תי' דגם עבירה בשוגג נכלל בירא מעבירות שבידו וחוזר וכדמצינו לגבי סוטה דגם ע"י שוגג אינו מנוקה מעון, ועל כן כל מי שעבר עבירה בשוגג חוזר מערכי המלחמה.

אולם בחלקת יואב (אה"ע סי' כ"ו) כתב דפשיטא דאינו חוזר על שוגג, והוסיף דהרי בעשה תשובה אינו חוזר כמבואר בהמשך הסוגיא ושוגג קילא מתשובה ע"ש, ועל כן הוכיח דלא הכיר בה הוי מק"ט.

דברי הרמב"ם ששינה הסדר, וכוונת הדברים

ת"ר אשר בנה אשר נטע.. לימדך תורה דרך ארץ.. ואף שלמה אמר בחכמתו הכן בחוץ.. זה בית וכו', ד"א הכן בחוץ מלאכתך זה מקרא וכו'. עיין ברמב"ם הל' דיעות (פ"ה הי"א) ששינה הסדר לגבי בית וכרם, וכבר תי' הכס"מ שם, והאריכו בזה המחברים.

ובעיקר סדר הדברים עיין במהרש"א שכתב דלגבי בית וכרם ואשה שלמה המלך דיבר על סדר בזמן, ולגבי מקרא משנה תלמוד הכוונה מהטפל אל העיקר דמקרא הוא הכנה למשנה, ומשנה הכנה לתלמוד. ומאן דמוסיף מעשים טובים היינו דתלמוד נמי אינו אלא הכנה למעשים טובים כדאמרינן שהתלמוד מביא לידי מעשה. ומאן דמוסיף דרוש וקבל שכר היינו "בחכמה עיונית", ור"ל דתלמוד הוא קודם ליראת שמים ומעש"ט, אבל חכמה עיונית הוא אחרי כן, וע"ז תנן באבות (פ"ג מ"ט) כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת דא"א לפרש על תלמוד הרגילה דהא לא עם הארץ חסיד, אלא תחילה הוא לומד ואח"כ זוכה ליראת שמים ואח"כ זוכה לחכמה עיונית (ולא זכיתי להך חכמה עיונית לדעת מה זה ועל מה זה, ועיין בשו"ת דברי יציב ח"ז סי' קל"ד אות ח' מה שביאר בכוונת מהרש"א).

מצות שנה ראשונה לחתן

ת"ר לא יצא בצבא וכו'. ויש לציין דיש בזה מחלוקת גדולה בראשונים אי נתחדש בפרשה זאת מצוה של שנה ראשונה, שחייב החתן לישב עם אשתו ולשמחה בשנה ראשונה או לא. דדעת החינוך והרמב"ם והיראים דיש בזה מצות עשה ונוהגת בזמה"ז, וכן פסק החכמת אדם. אבל האחרונים הוכיחו מרש"י והרמב"ן עה"ת, וכן מדברי הסמ"ג ויתר ראשונים דחולקין ע"ז ולא נאסר אלא מלצאת למלחמה, ולפי"ז אינו נוהג בזמן הזה כיון דאין לנו מלחמה כראוי עפ"י מלך. וכהאי שיטה פסק בערוך השלחן, וכן נקט הנצי"ב בפירושו עה"ת דליכא שום מצוה של שנה ראשונה ואפילו מדרבנן.

ויש בזה נ"מ לגבי בנה בית ונטע כרם, דלהנך שיטות דהכל מדין המלחמה א"כ ליכא חילוק בין בנה בית ולקח אשה, אבל להחינוך שיש מצוה עשה מיוחדת לשמוח עם אשתו, צ"ל דבית וכרם הוא דין מדיני המלחמה ואין בו עשה, ונסתפקתי אי יש בו ל"ת, עיין מה שכתבנו בכל זה בסימן כ'.

פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אי נמנה לשתי מצות

לעבור עליו בשני לאוין. ובכוונת הגמ' נחלקו הרמב"ם ורמב"ן, דהרמב"ם כתב (סה"מ ל"ת שי"א) דאינו נמנה בהמנין אלא ללאו אחד, והטעם מבואר בשורש התשיעי דריבוי הלאוין אינו נמנית אלא לאחת. והרמב"ן (שם) השיג עליו דכאן האיסור ולא יעבור עליו מוסיף אפילו כשאינו יוצא לצבא, ונמצא דהיוצא לצבא עובר בשתים, והיוצא לשאר מילי עובר באחת, ועל כה"ג שפיר נמנית לשתים.

ונחלקו המפרשים איך ליישב דעת הרמב"ם, דהמגילת אסתר תירץ דס"ל להרמב"ם דגם בסיפוק מים ומזון עובר בשני לאוין, דכיון דהוי לצורך הצבא שייך בו גם איסורא דלא יצא בצבא, ולעולם עובר בשני הלאוין. אולם ראיתי מי שהעיר דהרמב"ם כתב להדיא דהחתן מוזהר מלצאת לביתו [ואנו גורסין לסחורה, ולרדב"ז קאי על שאר צרכים ולכו"ע לא מיירי בצרכי הצבא], ואז ודאי אינו עובר בל"ת דלא יצא בצבא ושוב יש למנותו בשתי לאוין. וצ"ל שהמגילת אסתר נקט כהחת"ס שהרמב"ם לא כתבו אלא לזהירות בעלמא ולא מה"ת, וצ"ע. ובלב שמח תי' באופ"א, ובמעיין החכמה

(קלב:) ותועפת ראם תמהו עליו דלא הועיל כ״כ לתרץ הקושי. ובמעיין החכמה תי׳ דעיקר קרא אשמעינן דשאר חוזרים צריכין לספק מים ומזון וכדדרשינן עליו אי אתה מעביר אבל אתה מעביר על אחרים, ורק ילפינן מיניה ג״כ לעבור בשתים אבל אינו מפורש שיהא נמנה בהלאוין. (ויל״ע מלשון הרמב״ם שם שכתב טעם אחר עפ״י שורש התשיעי).

בדברי ר"ע נתפרש "רך הלבב", אבל לא נתפרש מהו "ירא"

ר״ע אומר הירא ורך הלבב כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. הנה עיין ברמב״ן עה״ת (דברים כ׳ ח׳) שכתב דבר מחודש דכל דברי ר״ע הם לבאר ״רך הלבב״ אבל לא ביאר עדיין מהו ירא, וכתב בזה״ל ועל דעת רבי עקיבא הוא כמשמעו כי מי שירא אחר הבטחת הכהן איננו בוטח בה׳ כראוי ולא יעשה לו הנס, וטעם ״ורך הלבב״ שאינו בטבעו לראות מכת חרב והרג, כי ״הירא״ הוא אשר לא יבטח ויחזיר אותו מפני מיעוט בטחונו ו״רך הלבב״ מפני חולש טבעו כי ינוס או יתעלף, עכ״ל. ויש לציין מה שראיתי ממרן הגרי״ז עה״ת (סטנסיל, שמואל א׳ כ״ה כ״ח) דלהרמב״ן הנ״ל ר״ע הוא מחמיר יותר מר׳ יוסי, דלר׳ יוסי רק מי שחטא חוזר, ולר״ע מי שאינו במדריגת הבטחון כראוי חוזר וזהו מדריגה יותר גדולה. וציין דגם בהרמב״ם (פ״ז הט״ו) מבואר כהרמב״ן מדכתב ומאחר שיכנס אדם בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא ירא ולא יפחד וכו׳ ומבואר דהכל נכלל ברך הלבב, ורק דנחלקו היכן נכלל מי שאינו בוטח דלהרמב״ן זה נכלל ביירא, להרמב״ם זה נכלל ברך הלבב ודו״ק.

דברי הרמב"ם דיש ל"ת מלפחד

ר״ע אומר הירא ורך הלבב כמשמעו. כתב הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״ז הט״ו) מי האיש הירא ורך הלבב, כמשמעו שאין בלבו כוח לעמוד בקשרי המלחמה, ומאחר שיכנס אדם בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולאי ירא ולא יפחד וכו׳, וכל המתחיל לחשב ולהרהר במלחמה ומביהל עצמו עובר בלא תעשה שנ׳ אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם וכו׳ עכ״ל. ומשמע קצת דהך ל״ת שלא יירא במלחמה שייכת להכרזת הכהן בהחזרת הירא ורך הלבב, ולכאורה הכוונה דמאחר דצריך כל אחד לבטוח ולא לפחד על כן החזירו תחילה כל מי שיודע שהוא ירא ויהיה רך הלב. וכן הבין הגרי״ז כמבואר בדבריו שהבאנו לעיל.

ובעיקר מה שכתב הרמב״ם דכל המפחד עובר בל״ת שנ׳ אל ירך לבבכם, עיין בסה״מ (ל״ת נ״ח) שמנאו ג״כ שלא לפחד במלחמה, ובקה״י (סי׳ ו׳) הביא שהרמב״ם והרמב״ן נחלקו בזה דלהרמב״ם יש בזה ל״ת מלירא מהאויבים בעת המלחמה, והרמב״ן פי׳ דהוי הבטחה שא״צ לירא מהאויב, וכן דעת הראב״ד שהשיג במנין הקצר על הרמב״ם.

ובקה״י שם דן לדעת הרמב״ם בגדר הלאו אי נצטוינו לבטוח בה׳ אלקי ישראל ועל כן אין לו לפחד, או דנצטוינו לילך במסירת נפש אפילו על דעת ליהרג. ומהא דהרמב״ם כתב שישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה, משמע דצריך לבטוח בה׳ ואסור לפחוד, ותמה הא הרבה פעמים נפלו במלחמה וגם יעקב נתיירא שמא יגרום החטא. ועל כן פי׳ דעיקר הלאו הוא שלא לירא מריבוי העכו״ם וכדו׳ אלא צריך לידע שהכל בידי שמים, וזהו כוונת התנא (לעיל דף מב.) דמהא דגלית נפל חזינן דאין הדבר תלוי בחוזק האויב וחלישות ישראל, אלא כפי רצון הקב״ה ושפיר אמרינן אל ירך לבבכם ״מפני צהלת סוסים״, דהיינו דאסור לירא מזה ובזה צריך לסמוך על הקב״ה ורק מותר לירא מעבירות. אולם נתקשה גם בזה וכתב דעיקר האיסור הוא לעורר הפחד על עצמו יעו״ש.

ועיין בחידושי הגרי״פ על הרס״ג (ל״ת קכ״ח) שכתב ממש כדברי הקה״י ותי׳ בזה קושית המנ״ח למה המפחד לא מקרי מתיירא מעבירות שבידו ע״י הפחד גופיה. אולם הוכיח מהרמב״ן דלא הבין דברי הרמב״ם כן, ואי״ה יתבאר יותר בע״ב.

וראיתי בשערי תשובה (שער שלישי אות ל״ב) לרבינו יונה שכתב כי תצא למלחמה וכו׳ לא תירא מהם, שהוזהרנו בזה שאם יראה האדם כי צרה קרובה תהיה ישועת ה׳ בלבבו ויבטח עליה. ומשמע מדבריו דזהו לאו כללי לכל מצב של סכנה שיבטח בלבבו לישועת ה׳. ורק תמהני הא כתיב בקרא משום דה׳ הולך עמכם וזהו מחנה ארון, ואיך נלמד מזה לכל צרה בלי הליכת שכינה עמו, וצ״ע. ואפשר יש ליישב קצת עפ״י הקה״י דלעיל דגם היום אין לירא מהצרה אלא מה׳, ועי״ל דרבינו יונה רק נתכוון לתחילת הפרשה דכתיב לא תירא מהם, ורק מה דכתיב אח״כ בדברי הכהן שה׳ הולך עמכם מיירי בהליכת השכינה עמהם, ודו״ק וקצרתי.

למה הא דהתורה תלתה לאלו לחזור תלוי בדברי ריה"ג

ר' יוסי הגלילי וכו' **לפיכך** תלתה לו התורה את כל אלו שיחזור בגללן. ופרש"י דלכן בנה ונטע ואירס חוזרין שעי"ז לא ידעו כשחוזר משום עבירות שבידו ויתבייש. ומבואר דרק לריה"ג זהו טעם חזרת השאר, אבל לר"ע הטעם כפשוטו דחיישינן שמא ימותו במלחמה, וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ (מ' קצ"א) ובחינוך (תקכ"ו) דמחשבתם על אלו הדברים ולא יתגברו ללחום כראוי, והוי צורך המלחמה שלא ילכו אתם.

והא דנחלקו ר"ע וריה"ג אי החזרה הוא רק לתלות על ירא ורך הלבב או לא, עיין במזרחי ובגור אריה טעמים שלא רצה ר' יוסי לפרש כפשוטו.

אולם קשה לר' יוסי הא כתיב בפירוש בכל אלו פן ימות במלחמה. ותירץ במזרחי וכ"כ בגו"א דרש"י כתב פן ימות שאם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות. וכתבו דהיה קשה לרש"י דאם אינו חוזר אלא לכסות על הירא ורך הלבב א"כ מאי קאמר פן ימות, וע"ז תי' רש"י דרק אחר שדינו לחזור ולא חזר אמרה תורה פן ימות, וכן פי' המנחה חריבה כאן עפ"י דבריהם.

הנה עיין במנ"ח (מצוה תקכ"ו) שנסתפק אי כל החוזרין מצו לישאר במלחמה, והביא רש"י הנ"ל דאם לא יחזור כדאי הוא שימות, והוכיח מזה דחייב לחזור, ונתקשה דאינו מבואר ברמב"ם ובפוסקים. ובספר משחת שמן (סי' רכ"ח) תי' דלדברי המזרחי א"ש דהא דהוצרך רש"י לפרש פן ימות משום דלא שמע לדברי הכהן היינו רק לר' יוסי, אבל לר"ע אתי כפשוטו, וא"כ הרמב"ם דפסק כר"ע דירא ורך הלבב היינו כפשוטו שפיר לא הביא דברי רש"י ודו"ק.

ואגב בספרי ראיתי טעם שלישי שכל אלו חוזרין וז"ל "למה נאמרו כל דברים הללו שלא יהיו ערי ישראל נשמות". ופירש במלבי"ם שלא יהיו כולם במלחמה ובתוך כך יפול אויב אחר אל ארצם דאין איש נמצא שם ויחריבו את הארץ.

לריה"ג מהו פירוש "ירא" ורך הלבב. והנה ר' יוסי פי' ירא היינו שירא מעבירות שבידו, ויל"ע מהו רך הלבב. ובספרי דרשי היינו מבן ס' ולמעלה, ובלמבי"ם פי' דיש חשש שימות ויבוא זמנו ע"ש.

והיה נראה לבאר, דהנה בגמ' ע"ב אמרינן דגם לר' יוסי הא דסיים הקרא "ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" קאי על המתפחד בתוך המלחמה, ועיין בתוי"ט דריה"ג מודה לר"ע דירא כמשמעו חוזר ורק מוסיף גם ירא מעבירות שבידו, ויל"ע א"כ למה לא הכריזו עליו, ולולי דמסתפינא הייתי אומר דלר' יוסי ירא היינו מעבירות שבידו, ורך הלבב היינו רכות הלב כמשמעו. אולם כיון דאני ירא ורך הלב מלומר דברים חדשים נמנעתי מלכתוב דבר זה עד שמצאתי בענף יוסף (על עין יעקב) שכתב ממש כדברינו, ע"ש. ורק יש להעיר דלעיל דף מג. נתמעט בית הגזול, והקשו ע"ז לימא דלא כריה"ג דאמר "רך הלבב זה המתיירא מעבירות שבידו", ומשמע דלמד דבריו ברך הלבב וצ"ע.

דף מד:

בר"א במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין וכו'. ולענין מה מקרי מלחמת מצוה פרש"י כגון כיבוש ארץ ישראל בימי יהושע, אולם ברמב"ם כתב מלחמת שבעה עממין ומלחמת עמלק, וכ"כ במאירי. ועיין בגמ' שבארנו הדבר בארוכה.

דיון אי מוכח ממתני' דנשים הלכו למלחמת מצוה

אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. ונתחדש במתני' דבר חדש שלא שמענו עד כה, דבמלחמת מצוה גם נשים חייבות במלחמה, ונתקשו בזה המפרשים, וברש"ש כתב וז"ל משמע דגם נשים יוצאות למלחמה וחדוש הוא. ואולי אינן יוצאות אלא לבשל ולאפות וכדומה לצורך הגברים אנשי המלחמה, עכ"ל. ועיין ברדב"ז בהל' מלכים (פ"ז ה"ד) וז"ל בד"א שמחזירין וכו', משנה כלשון רבינו, אלא דקשה וכי דרך נשים לעשות מלחמה דקתני וכלה מחופתה והא כל כבודה בת מלך פנימה. וי"ל דה"ק כיון דחתן יוצא מחדרו כלה יוצאה מחופתה שאינה נוהגת ימי חופה. ואפשר דבמלחמת מצוה הנשים היו מספקות מים ומזון לבעליהן וכן המנהג היום בערביות, עכ"ל. ומבואר דמספקא ליה להרדב"ז אי הנשים הוצרכו לצאת למלחמה, אולם פשיטא ליה דלא עשו מלחמה ממש לעמוד במערכי המלחמה עם האויב אלא דאפשר היו מספקות מים ומזון לבעליהן.

ויש חילוקי דיעות בזה לכאן ולכאן, דבשושנים לדוד (להחסדי דוד) כתב דפשיטא דאינן יוצאות כלל, ופירש כדרך הראשון ברדב״ז, והוסיף דחתן מחדרו ר״ל מאירוסין, וכלה מחופתה ר״ל אפילו אחר נשואין, ותלה הצער קודם ביאה בהבעל, ולאחר ביאה בהאשה ע״ש. אולם במנ״ח (מצוה תר״ג) פשיטא ליה לאידך גיסא, דודאי יוצאות למלחמה וכמפורש במתני׳ ותמה על החינוך (שם) שפטר נשים ממלחמת עמלק. ולכאורה הדברים ברורים שהחינוך פי׳ כהרדב״ז והשושנים לדוד, אולם עיין בחזון יחזקאל שכתב דבחינוך מפורש להיפוך מדבריהם דבמצוה תכ״ה לגבי הריגת ז׳ עממים כתב דהוי מלחמה מצוה ומוטל על זכרים ונקבות, ובסתירת החינוך כבר דיברו רבים ויתבאר בהמשך[רכא], ועכ״פ א״א לפרש דברי החינוך על דרך הרדב״ז. וכן ברמב״ם בסוף השרשים כתב כמעט מפורש דיוצאות למלחמה שכתב וז״ל וידוע שאין הנשים דנות ולא מעידות ולא מקריבות קרבן בידיהן ולא נלחמות במלחמת רשות, עכ״ל. ומדכתב דוקא מלחמת הרשות משמע דבכל מלחמת מצוה נלחמות, אולם אכתי יתכן דר״ל לספק מים ומזון, אבל א״א לפרש כלה מחופתה כרדב״ז ושושנים לדוד.

להרמב"ם דלא תסור קאי על כל תקנות חז"ל א"כ

איך מקרי שעבר רק עבירה דרבנן

א״ב עבירה דרבנן וכו׳. עיין בעבודת דוד שהעיר לדעת הרמב״ם בסה״מ (שורש א׳) דכל מצוה דרבנן יש בה איסור מה״ת של לא תסור, א״כ בכל עבירה דרבנן נימא דנחשב כעבירה דאורייתא שיחזור אפילו לר׳ יוסי, ועיין בלישנא דהתוי״ט (פ״ד מ״א) שביאר דברי ר׳ יוסי בזה״ל וטעמא רבה איכא שהתורה צותה לשמוע לדברי חכמים ושלא לסור מדבריהם, עכ״ל, ומשמע דזהו באמת טעמא דר׳ יוסי וקשה לריה״ג [והדבר תלוי קצת איך ליישב דעת הרמב״ם מהרבה קושיות של הרמב״ן, אולם כמה אחרונים כתבו דכמה קולות שמצינו בדיני דרבנן כגון ספיקא לקולא ובמקום כבוד הבריות וכדו׳ כולם נכללו בעצם התקנה להקל במקומות אלו, אבל כאן שעבר באופן שלא היה איזה היתר הרי עבר על איסור דאורייתא של לא תסור ולמה לא יחזור ממלחמה].

וע״ש בעבודת דוד שצידד ליישב דאכתי אינו חמור כשאר ל״ת המפורש בתורה, ותמך דבריו על דברי רבינו יונה (שע״ת ש״ג אות ד׳) דכתב כהרמב״ם ואעפ״כ כתב דדברי סופרים קילא משאר עבירות דאורייתא כיון דלא נתפרש בתורת משה יעו״ש.

ג׳ שיטות בשח בין תפלה לתפלה מהו העבירה דרבנן

א״ב עבירה דרבנן וכו׳ כמאן אזלא הא דתניא שח בין תפילה לתפילה עבירה הוא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה, כריה״ג. ויל״ע מהו העבירה דרבנן בשיחה זו, ונראה דיש בזה בערך ג׳ שיטות.

רש״י כתב עבירה הוא בידו אם לא חזר ובירך. ומשמע דבזה שלא בירך הוי עבירה דרבנן, ולפי״ז אם חזר ובירך אע״ג דסח בין תפילה לתפילה אינו חוזר עליה, וכ״כ התוס׳ במנחות (דף לו.) דלרש״י משמע דאם סח ובירך שרי ואדרבה נשתכר שכר ברכה.

ולפי הנ״ל צ״ל דהך ״עבירה דרבנן״ קאי על תקנת חז״ל של ברכת המצות לברך קודם כל מצוה ומצוה[רכב], ומי שאינו מברך קודם המצוה עבירה הוא בידו עד כדי כך שחוזר מעורכי המלחמה. ולפי״ז הנוטל לולב ולא בירך עליו חוזר מעורכי המלחמה. וק״ק שיהא מקרי ״עבירה״ בזה שנמנע מלברך כדין, ובפרט שהוא בשוא״ת שחיסר הך ברכה ולא מקרי עבירה, ועוד צ״ב למה הוצרכו למצוא ציור כזה להגיד שלא בירך מה שהוצרך לברך. ועיין בקר״א שכבר העיר דאינו מסתבר שיחזור משום חוסר ברכה ונשאר בצ״ע.

ולכן יש לצדד באופ״א דכאן דברכת להניח קאי על התפילין של ראש, ונמצא דהפסיק בין הברכה להמצוה וזה יותר חמור ממי שלא בירך כלל. ובגבורת

רכא. עיין מה שבארנו דגם להחינוך נשים חייבות במלחמת מצוה, ושאני מלחמת עמלק שהוא בתורת נקמה ותחילה צריכין לעורר השנאה ע״י זכירה בפה ובלב ואח״כ לנקום נקמת השם, וכיון שאין דרך נשים לעשות מלחמה ולכן הופקעו ממצוה זו, משא״כ כשהמלחמה רק לסייע לישראל בזה הם מסייעין ע״י שמספקין מים ומזון.

רכב. ועיין במנחה חריבה שהעיר לדברי הפמ״ג בפתיחה כוללת לאו״ח (פתיחה להל׳ ברכות, אות ט״ו) שהביא מאי דגרסינן בירושלמי ברכות פרק כיצד מברכין הל׳ א׳ ר׳ חגי ור׳ ירמיה אזלי לחנותא, בריך רבי חגי, אמר ר״י יאות, דכתיב ואתנה לך התורה ומצות, מקיש מצות לתורה מה תורה צריכה ברכה אף מצות עכ״ל, ומבואר דיש לברכת המצות אסמכתא דאורייתא ואעפ״כ מקרי לרש״י עבירה דרבנן לענין חזרה מערכי המלחמה (ונתקשה איך זה מתאים עם דברי הריטב״א במכות דף יג. שכתב בשם הרמ״ה דחלוצה יש בו אסמכתא מה״ת ולכן חוזר גם לריה״ג, ולהנ״ל נימא כן גם בברכת המצות).

יצחק הביא מהגרי״ד זצ״ל דיש איסור לעשות מצוה בלי לברך עליו (וכמו לאכול בלי ברכת הנהנין) וא״כ שפיר חשיב עבירה, יעו״ש ויש להאריך טובא בזה.

ויש לציין שראיתי מי שרצה לחדש לפרש דברי רש״י להיפוך מהראשונים דרק בלא חזר ובירך הוי עבירה דרבנן דאילו חזר ובירך הרי עבר על ברכה שאינה צריכה דיש בה איסורא דאורייתא ואז לכו״ע חוזר, ובתחילה עלה בדעתי שזה תי׳ נכון מאד, אולם אחרי שובי נחמתי ולכאורה הדבר תמוה, דהרי חז״ל אמרו דאם סח חייב לברך על מצות תפילין ואיך יתכן הדבר דאם לא שמע להם הוא עבר על איסורא דרבנן, ואם שמעו לדבריהם עבר על איסורא דאורייתא, ומהא דאמרו לברך ע״כ דלית ביה איסורא, ועכצ״ל כדברי הראשונים בכוונת רש״י.

אולם שוב מצאתי כדברים האלה מפורשים בפמ״ג (סי׳ נ״ד א״א סק״א) וז״ל ועיין רש״י שם עבירה אם לא חזר ובירך, י״ל לאו לשלול אם חזר ובירך ליכא עבירה, אלא כ״ש ואם שח במזיד הוי כמברך ברכה שאינה צריכה ויש דרא דלא תשא י״א דין תורה וא״כ ליכא למפשט דר׳ יוסי הגלילי הוא, עכ״ל. [[ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים איך יתכן דבר כזה הא חז״ל אמרו לו לברך וצע״ג.]

שיטת התוס׳. בתוס׳ (מנחות דף לו.) חלקו על רש״י ופי׳ דאפילו חזר ובירך עבירה הוא בידו וחוזר מערכי המלחמה, אולם אכתי נסתפקו מהו העבירה, ותחילה נקטו דעיקר העבירה הוא במה שגרם ברכה שאינה צריכה, ונ״מ דגם בשוחט כמה עופות אין להפסיק ואם שח חוזר מערכי מלחמה כיון דצריך לברך פעם שני וגרם ברכה שאינה צריכה. ולפי״ז מבואר דהגורם ברכה שאינה צריכה מקרי עבירה דרבנן[רכג] וחמירא כ״כ דמחזירו מערכי המלחמה.

בעל המאור. בבעה״מ (סוף ר״ה) ובר״ן (שם) פי׳ העבירה של השח בין תפילה לתפילה דיש דין דיהיו התפילין של יד ושל ראש תכופין להדדי וכדילפינן כל זמן שבן עיניך יהיו שתים, ולכן אסור להפסיק ביניהם.

וגם בתוס׳ והרא״ש שדחו ההכרח לגבי עופות דאפשר רק בתפילין דהוי מצוה אחת חוזר כששח, כפשוטו זהו כסברא הנ״ל. אולם היה אפשר לפרש דבזה הוי יותר חמיר להתחייב ברכה חדשה, משא״כ בעופות דאינו חייב לשחוט כל עוף ועוף א״כ אינו אחראי על מה שנעשה אח״כ. אולם בתה״ד מוכח דהבין גם דברי תוס׳ והרא״ש כנ״ל.

ובאמת יש נ״מ גדולה במניח תפילין בחול המועד או תפילין דר״ת כשאינו מברך עליהן כלל, האם מותר לספר בינתיים או לא, וכפשוטו הדבר תלוי בהנ״ל דאי איסורו משום ברכה שאינה צריכה א״כ כשאינו מברך מותר לספר משא״כ אי הטעם שיהיו תכופין זה לזה א״כ שפיר שייך הך איסורא בכל אופן.

וכ״כ בתרומת הדשן (ח״ב סי׳ ק״ז) שדן אם עבירת השיחה הוא מצד הברכה או גם שלא מצד הברכה ונ״מ במניח תפילין בחוה״מ בלא ברכה האם מותר לספר בין תפילין של יד לתפילין של ראש. והשיב התה״ד דמדברי תוס׳ והרא״ש מוכח דאינו מצד ברכה שאינה צריכה וז״ל ואין הטעם דוקא משום דמביא עצמו לברכה שאינה צריכה לו אלא בלא זה יש עבירה להסיח ביניהם, כדמוכח באשר״י פ׳ בתרא דר״ה וכו׳ עיין פ׳ כיסוי הדם בתוס׳ (חולין דף פז.) ושם מוכח דאסור לדבר אפילו בלא טעם דמרבה בברכה וכן באשרי פ׳ כיסוי הדם משמע קצת כמו בתוס׳, עכ״ל.

וכבר הבאנו הטעם בזה בשם בעה״מ דיש דין דאורייתא שיהיו הנחת תפילין של יד ושל יחד תכופין ומצורפין יחד. אולם קשה לי דא״כ אינו עבירה דרבנן אלא עבירה דאורייתא, ושוב מצאתי בארצות החיים (סי׳ כ״ה) שהעיר כן דלהנ״ל אינו עבירה דרבנן אלא עבירה דאורייתא.

ועכ״פ היוצא מכל הנ״ל דיש לנו ג׳ שיטות מהו עבירה שחוזר עליה מערכי המלחמה, א׳ לרש״י משום דלא חזר ובירך. ב׳ לתוס׳ והרא״ש יתכן משום דגרם ברכה שאינה צריכה. ג׳ או דיש דין מיוחד בתפילין שיהיו הויה אחת.

רכג. וראיתי בחכמת שלמה (או״ח סימן רט״ו סעיף ד׳) שהוכיח מסוגיין דעל ברכה שאינה צריכה ליכא איסור דאורייתא (לעבור על לא תשא) אלא איסור דרבנן מדקרי ליה עבירה דרבנן.

נ"מ בין הטעמים

שם. ועיין בקר"א שכתב נ"מ לזה דהנה בשו"ע (או"ח סי' נ"ד) מובא מהירושלמי דהשח בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ולרש"י הרי אין ההפסק העבירה, אלא חסרון הברכה, ויש להוסיף דגם אי הטעם משום ברכה שאינה צריכה ליכא הכרח, אולם לטעם השלישי דבזה גופה שהפסיק צריך לחזור א"ש דמדמין דכל הפסק כל דהו גורם שיחזור מערכי המלחמה. אולם עוד העיר בקר"א דבאמת אנן קי"ל כר"ע דירא ורך הלבב כמשמעו וא"כ איך מובא בשו"ע האי דינא דיחזור מערכי המלחמה, ועיין בפמ"ג (המובא לעיל) שכבר העיר בזה.

לרש"י איך יביא עדים שלא בירך כדי לחזור

שם. מבואר דלרש"י העבירה הוא כמה שלא בירך על תפילין של ראש, ובקר"א העיר קושיא מחוכמת, דלמ"ד הרהור כדיבור א"כ א"א לדעת אם עשה ברכה או לא, ורק הוא יודע שלא בירך, והרי כתב הרמב"ן (שופטים כ' ח') עפ"י הירושלמי דכל החוזרין צריכין להביא ראיה דלבריהם, וכן לריה"ג צריך להביא ראיה על העבירה שעשה (ורק לר"ע א"צ ראיה דאימתו נכרת על פניו). ולהנ"ל איך יתכן להעיד שלא בירך דלמא בירך ע"י הרהור.

וראיתי במנחה חריבה שהביא קושיא זו בשם רי"י דיסקין זצ"ל (בנו של הגרי"ל דסקין) והאריך בזה טובא ליישב, ומדבריו מבואר דצידד ליישב דסוגין קאי כמ"ד דהרהור לאו כדיבור דמי.

ולדידי נראה ליישב בפשיטות דהיה מדבר בשעה שאכל ואף אם הרהר לא הוי כדיבור כיון דפיו סותר מחשבתו באומרו דיבורים אחרים בשעת מעשה, והצעתי הדברים קמיה חבירי וצידדו דאפשר דאפילו בשעה שמדבר יכול לצאת ידי חובתו בהרהור, ולדעתי אינו מסתבר כ"כ, ועיין לעיל (דף לח.) מה שכתבנו על כעי"ז אי שייך שומע כעונה כשמדבר בעצמו (ואחד הוסיף דחזינן דבאמצע שמו"ע כשרוצה לצאת שומע כעונה צריך לשתוק ולשמוע לדברי החזן (סוכה דף לח: תוד"ה שמע) וחזינן דאינו יכול לדבר וגם לצאת שומע כעונה כאחת, ומסתבר דה"ה לגבי הרהור כדיבור).

שיטות חלוקות בראשונים כמה ברכות מברך ב. ועוד

צ"ב למה יברך שתי ברכות על מצוה אחת

רש"י ד"ה עבירה היא בידו.. סח מברך שתים לא סח מברך אחת. א] ונחלקו אבות העולם בכוונת הגמ', וכנראה דיש בזה ג' שיטות ראשונים. א' רש"י (כאן ובמנחות דף לו.) והרי"ף (מנחות שם) והרמב"ם (הל' תפילין פ"ד ה"ה) והרשב"א (ח"א סי' קנ"ו) נקטו דהיכי דלא הפסיק בינתיים מברך להניח תפילין בלבד וזה מועיל לתפילין של יד ושל ראש, ורק היכי דהפסיק מברך על מצות תפילין בשביל השל ראש.

ולשיטה זאת דבדלא סח מברך אחת האריכו המפרשים בטעם הדבר וכפשוטו היינו משום דמהני ברכה אחת לשתי מצות אלו, ואם הם מין מצוה אחת מובן דמועיל ברכה אחת לפטור שניהם, אלא אפילו אי הוי שתי מצות [ובפרט דהרמב"ם בסה"מ מצוה י"ב וי"ג מנה תפילין של ראש ושל יד לשתי מצות ואעפ"כ פסק דמברך אחת] מ"מ מועיל ברכה אחת לשתיהם כמש"כ הגר"א דאפשר לעשות ברכה אחת על כמה מצות אפילו כשאינן משם אחד. ובשו"ת הרמב"ם מובא סברא אחרת דשניהם ענינם אחד להיות לזכרון בין עיניך.

ב' אבל ר"ת (תוס' מנחות דף לו.), ומהר"ם מרוטנבורג (מובא ברא"ש), והרא"ש (הל' תפילין סי' י"ד) נקטו דלעולם מברך שתי ברכות להניח על של יד ועל מצות תפילין על של ראש, ובסח מברך שתים על של ראש. וכפשוטו צ"ל דס"ל דברכת להניח אינו מועיל בשביל השל ראש, והגר"א (סי' כ"ה סק"י) תמה ע"ז מאד. אולם המלבי"ם בארצות החיים (סי' כ"ה מאיר לארץ סק"י) העיר דבאמת ר"ת (כדמובא בתוס' ברכות ס:) והרא"ש (מנחות שם) כתבו להדיא דאפילו אם אין לו אלא תפילין של ראש מברך שנים, וחזינן דשייך שתי ברכות על של ראש עצמו, וא"כ אין הנקודה משום דשל יד ושל ראש

הוי שתי מצות אלא דשל ראש עצמו מחייב שתים, ולפי״ז באמת ברכת להניח מועיל גם בשביל הראש ורק אעפ״כ צריך לברך עוד ברכה בשביל השל ראש [ובאמת גם ע״ז תמה הגר״א איך יברך פעמים על מצוה ומעשה אחת, ועיין להלן מה שיתבאר בזה].

ג׳ בעה״מ (סוף ר״ה), ור״ן (שם) פי׳ כעין ר״ת באופ״א קצת, דגם הם ס״ל דצריך לברך להניח על של יד ועל מצות תפילין על ראש, וכן ס״ל דבסח מברך שתים אולם אין הפי׳ כר״ת והרא״ש דמברך שנים על של ראש, אלא דמברך עוד פעם על השל יד ואח״כ על של ראש, ונמצא דבסח הפסיד ברכת להניח על של יד, והדבר תמוה איך נפקע ממנו ברכת להניח על היד. וע״ז תי׳ דיש דין שיהיו תכופין זה לזה, ולכן ע״י שסח צריך למשמש בשל יד ולחזור ולהניחו כדי להניח השל יד ביחד עם השל ראש. ולפי״ז באין לו אלא תפילין של ראש אינו מברך שנים אלא אחת דהיינו על מצות תפילין.

ב] והנה בעיקר האי מילתא שיברך שתים [לר״ת ובעה״מ] נאמרו בזה כמה סברות ואעתיק בקיצור, ויש בזה חילוק קצת בין ר״ת ובעה״מ כמו שיתבאר.

א׳ בתוס׳ ברכות דף ס: (וכעי״ז ברא״ש) כתבו בזה״ל כיון דתחלת הנחתו בזרועו יש לברך להניח, אבל בשל ראש מברך על מצות ולא להניח שכבר התחיל והניח אחד מהם וכו׳ לכן פר״ת דעל של ראש שהיא גמר מצוה ועיקר דיש בה ד׳ בתים ושי״ן מברך על מצות אבל סח חוזר ומברך שתים על של ראש עכ״ל. ומבואר דיש סברא של התחלה וגמר, ועיין להלן מה שכתבנו מהב״ח כשהניח רק של ראש למה מברך שתים.

ב׳ במלבי״ם (סי׳ כ״ה) וערוך השלחן (שם) צידדו דברכת להניח הוי ברכת המצות וברכת על מצות תפילין הוי ברכת השבח, וז״ל ערה״ש (סעיף י׳) ואינו מובן לרבינו תם, דבסח מברך שתים על של ראש, ואיך אפשר לברך שני ברכות על מצוה אחת, וכבר נתעורר בזה המהר״ל מפראג הביאו הב״ח, וכתב דימשמש בשל יד, וקאי אחת אשל יד. ולפי זה באין לו רק של ראש לא יברך רק ברכה אחת ע״ש, ולא משמע כן מתוספות ורא״ש, וכן משמע ממגן אברהם סקט״ו וכו׳ ונראה לי דלהניח היא ברכת המצוה, ועל מצות היא ברכת תודה שזכנו ה׳ לעשות אות בינו ובינינו. וזה שייך לשל ראש כמו שדרשו (מנחות לה:) על קרא ד״וראו וכו׳ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך״ אלו תפילין שבראש, ולפי זה אתי שפיר, עכ״ל.

ג׳ בשיעורי ר׳ מיכל (אות קל״ה) כתב לייסד עפ״י הגמ׳ מנחות (דף לו.) דכשחולץ תפיליו הוא חולץ של ראש ואח״כ של יד, והגמ׳ מסביר דאמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתים. ופרש״י כל זמן שאותן של ראש מונחין של יד נמי מונחין. וביאר ר׳ מיכל דמבואר מזה דמלבד מצות תפילין של יד ותפילין של ראש, יש עוד קיום מצוה של כל זמן שבין עיניך יהיו שתים, והיינו יש חפצא בזה ששניהם מונחין בזרועו ובראשו, וע״ש איך שביאר פלוגתת רש״י ור״ת עפי״ז, ונראה באופ״א קצת דלהנ״ל על גוף מצות תפילין ודאי מועיל ברכה אחת, ורק יש ברכה אחרת שהוא על הך קיום, ובזה נחלקו הראשונים דרש״י ס״ל דהברכה על גוף המצוה מועיל גם לקיום זה, ור״ת ס״ל דצריך ברכה מיוחדת. ומה״ט כששח בינתיים צריך לברך שתים, א׳ על גוף התפילין של ראש, וב׳ על קיום זה של כ״ז שבין עיניך יהיו שנים. אולם יקשה על ביאור זה כשמניח של ראש לבד למה יברך שנים. אולם דבריו מובנים מאד בדעת הר״ן.

ד׳ יש שכתבו לבאר עפ״י דברי הצפנת פענח (הל׳ תפילין פ״ד ה״ד) שביאר דחלוק בעיקרו וביסודו מעשה המצוה של תפילין של יד ושל ראש, דשל יד מצותו במעשה ההנחה [או הקשירה לדעת רבינו אליהו] ובתפילין של ראש המצוה שיהיו עליו, ולכן מברכין ״להניח״ על של יד, ועל מצות על של ראש. וכתב נ״מ דאם היו מונחין עליו קודם עלות השחר ועכשיו הם עודם עליו, וכתב צפנת פענח דיד״ח של ראש ולא של יד.

ונראה להוסיף דבר נחמד דהבאנו לעיל דברי ר׳ מיכל דיש קיום בפנ״ע של כל זמן שבין עיניך יהיו שנים, והנה עיין בצפנת פענח הנ״ל שכתב דאע״ג דאם היו עליו קודם אור היום לא יצא של יד אלא של ראש, מ״מ יתכן דמותר להשאיר התפילין של ראש בלי לחזור ולהניח השל יד דבזה שהן מונחין עליו מתקיים אצלו דינא דבין עיניך יהיו שנים. וזהו חידוש נפלא דאינו יוצא מצות תפילין של יד ואעפ״כ יש לו קיום של כ״ז שבין עיניך יהיו שנים, ומשמע כר׳ מיכל דהוי שני דינים נפרדים ואפשר שיהא לו קיום של אחד בלי השני ודו״ק היטב.

ובעיקר חידושו של ר״ת דמברך שנים גם על של ראש בעצמו כבר תמה הב״ח איך יתכן שני ברכות על מצוה אחת, ותי׳ דתחילה תקנו לברך להניח על של יד, ועל מצות על של ראש, דהוא גמר המצוה, אולם כשאין לו אלא של ראש [או כשהפסיק] דצריך לברך להניח והרי כבר תקנו על מצות להראש לכן ברכה לא זזה ממקומה ומברך שתים.

ולהלכה נחלקו המחבר ורמ״א, דבשו״ע (סי׳ כ״ה סעיף ה׳) נפסק לברך אחת בשביל שניהם, והרמ״א כתב דמנהגינו לברך שתים, ולרווחא דמילתא יאמר אח״כ בשכמל״ו. ובביאור הגר״א האריך להוכיח כהמחבר דרק מברך אחת, וכן פסק למעשה לברך אחת. ובביאור הלכה הביא עצת רע״א להתנות שאם ההלכה כרש״י שלא יועיל ברכת להניח בשביל השל ראש, ובזה לכו״ע מברך עוד פעם.

דן אי שתי פלוגתות [כמה ברכות מברך, ומהו עבירה דרבנן דסוגיין] תלויין זה בזה

שם. הנה יוצא מכל הנ״ל שני פלוגתות גדולות בין רש״י ותוס׳, א׳ מהו העבירה שמחזירו מערכי המלחמה, דלרש״י חסרון הברכה שלא חזר ובירך, ולתוס׳ גם כששוב בירך עבר כשסח בנתיים [משום ברכה שאינה צריכה או משום גוף ההפסק]. ב׳ בכל הנחת תפילין כמה ברכות מברך, דלרש״י מברך אחת על שניהם, ולר״ת מברך על של יד ועל של ראש

ויש לעיין אם שתי פלוגתות הללו תלויין זה בזה, ולדברי הקר״א יהיו לשיטתן, דהתוס׳ תמהו על רש״י שכתב דרק מברך אחת א״כ איך נמנה בברכות דף ס: על מצות תפילין בהדי מאה ברכות הא אינו אלא כשעשה עבירה וכי בעבר עבירה עסקינן. ותי׳ הקר״א באופן נפלא דלרש״י לשיטתו מתיישב דהא ליכא עבירה כשחוזר ומברך, ומותר לכתחילה להשיח ולחזור ולברך ושפיר אפשר למנותו במאה ברכות דכל אחד יכול לעשותו, אבל לתוס׳ דגם כשחוזר ובירך יש בו עבירה א״כ א״א למנותו כשתים וע״כ דבכל אופן מברך שתים.

וכן מצאתי במשכנו״י (סי׳ כ״ד) שתי׳ כן אחיו דלרש״י לשיטתו לא קשה דנמנה שתים במס׳ ברכות כיון דמותר לעשות כן לכתחילה.

אולם נראה דבב״י והגר״א מוכח דלא כזה, ולדידיהו ע״כ דאין הפלוגתות תלוי בזה ויצטרך לחלוק על תירוצו של הקר״א, דהא פסקו כרש״י לענין ברכת התפילין דרק מברך להניח על של יד ושל ראש, ולגבי שח כתב הב״י דכל הפוסקים חולקין על רש״י, וכן הגר״א (סי׳ כ״ה סקכ״ב) פסק כתוס׳ דגם כשחזר ובירך הוי עבירה ודו״ק היטב, ויפול עליו קושית התוס׳ דאיך נמנה ברכת להניח ועל מצות תפילין הא אינו שייך אלא כשעבר וסח, ואטו מדברים על מי שעשה עבירה, שוב ראיתי במלבי״ם (ארצות החיים סי׳ כ״ה) שכתב כחשבוננו דלרש״י לשיטתו לק״מ והעיר ממש כהנ״ל דהרמב״ם פסק כרש״י דמברך אחת ומבואר בדבריו דיש איסור להפסיק ודלא כרש״י השני וע״כ צ״ל תי׳ אחרת ע״ש[רכד].

פלוגתת הראשונים למה מלחמת יהושע מקרי מלחמת מצוה

אמר רבא מלחמות יהושע לכבש דברי הכל חובה. כבר הזכרנו במתני׳ דנחלקו הראשונים על מה קאי מלחמת חובה ומצוה דמתני׳, דלרש״י רק מלחמת יהושע לכבוש א״י, ולהרמב״ם ושאר ראשונים גם מלחמת עמלק, נראה דהם חלוקין בתרתי, א׳ דרש״י לא הזכיר עמלק והרמב״ם והמאירי הזכירו עמלק, ב׳ דגם לגבי מלחמת יהושע רש״י קרא את זה ״כיבוש ארץ ישראל״, והרמב״ם והמאירי קראו את זה הריגת ״שבעת עממין״, ויל״ע במאי פליגי, וגם אי הדברים תלויין זה בזה.

והנה מבואר במתני׳ דבר מחודש דלמלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו נשים (וכבר הארכנו בזה לעיל), והמנ״ח הקשה על החינוך שכתב לפטור נשים ממלחמת עמלק והא הכל יוצאין למלחמת מצוה. ותי׳ במרחשת (סי׳ כ״ב אות ו׳) דבאמת אין נשים בנות מלחמה ולא נתחייבו בהריגת שבעה אומות וכן לא נתחייבו בהריגת

רכד. ובאמת נראה דגם בסברא שני פלוגתות תלויין בהדדי דלרש״י דע״י שסח מברך ברכה אחרת לגמרי (על מצות תפילין) לא מקרי ברכה שאינה צריכה דמעולם לא בירך ברכה זו, אבל לתוס׳ דחוזר ומברך אותו ברכה דלהניח פעמיים הוי ממש ברכה שאינה צריכה, וא״כ לרש״י השכיר עוד ברכה ולתוס׳ הפסיד שגרם לברך עוד פעם ברכה שאינה צריכה ודו״ק היטב, ומצאתי סברא זו במשכנות יעקב (הנ״ל), ובמלבי״ם (הנ״ל) ובשיעורי ר׳ מיכל (אות קל״ט).

עמלק ואין זה ענין שלהם. אולם מה שנתחייבו במלחמת מצוה הוא דוקא מלחמת יהושע שהוא לכבוש ארץ ישראל וכמו שפרש״י כאן, ובזה גם נשים חייבות דהא גם הם מחוייבות במצות ישוב ארץ ישראל.

והוסיף ע״ז בזה״ל וקצת מוכיח כן לשון הש״ס בסוטה (מד:) מלחמת יהושע לכבש ד״ה חובה, דלכאורה מה צריך לטעם דלכבש תיפוק ליה משום הרחם תחרימם, אלא ודאי משום זה לא נצטוו נשים כלל ורק מטעם כבוש, אבל מצד המלחמה עצמה ומצות החרם תחרימם לא היו מצווין, ולפי״ז נוחים דברי החינוך דבמלחמת עמלק שאין בה משום כבוש וישוב א״י שהרי ארץ עמלק לא היתה מז׳ עממין ואינה בכלל א״י הנשים לא מצוות עליה, ועיין בשהגות הרמב״ן על ספר המצות במצוות שהוסיף ותמצא שכתב כן לדייק מלשון הגמ׳, עכ״ל.

הנה מבואר במרחשת דיוק נפלא בדברי הגמ׳ דאמרינן דלכיבוש ד״ה חובה ומשמע דעיקר החיוב הוא מצד דיני כיבוש א״י, ולא משום מצות הריגת ז׳ עממין, וזהו כפרש״י כאן. ורק נתקשה דהא יש עוד מלחמות שנקראות מלחמת מצוה, וע״ז תי׳ דאה״נ שיש עוד מלחמת מצוה, אבל מלחמת מצוה היחידה דגם נשים נתחייבו בה הוא מלחמות יהושע דהיה לכיבוש א״י שגם הם נתחייבו בה, ולכן כאן במתני׳ דקתני אפילו כלה מחופתה לא נתרבה אלא מלחמת כיבוש ארץ ישראל.

ובסוף דבריו כתב דהמעיין ברמב״ן במצות הנשכחות יראה דגם הוא רמז לזה. ואבאר כוונתו דעיין בסה״מ במצות הנשכחות שהוסיף הרמב״ן (עשה ד׳) וז״ל מצוה ד׳ שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן הקל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה, והוא אמרו להם והורשת את הארץ וישבתם בה, עכ״ל. ומבואר מזה פלוגתא גדולה בין הרמב״ם והרמב״ן אי אחת מתרי״ג מצות הוא כיבוש וישוב א״י[רכה]. וכתב הרמב״ן להוכיח כדבריו וז״ל וזו היא שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה, וכן אמרו בגמ׳ סוטה (מד:) אמר רבא מלחמת יהושע לכבוש דברי הכל חובה, מלחמת דוד להרווחה דברי הכל רשות... ומאמרם מלחמת יהושע לכבוש תבין כי המצוה הזו היא הכבוש, עכ״ל. ומבואר מזה דכבר אחד מרבותינו הראשונים דייקו מדברי הגמ׳ כאן דיש מצות כיבוש ארץ ישראל מדקרי ליה מלחמת מצוה ״לכיבוש״.

ולדעת הרמב״ם דס״ל דליכא מצות ישוב א״י צ״ל דהך מלחמת מצוה הוא משום הריגת ז׳ עממין שנצטוינו בה כדכתיב החרם תחרים אותם, ונמנה בתרי״ג (וכמש״כ הרמב״ם בסה״מ עשה קפ״ז) ולזה נתכוונו דמלחמת יהושע היה מלחמת מצוה לכבוש הארץ מיד הכנעני והאמורי לקיים החרם תחרימם. ועכ״פ מתיישב היטב שני הדיוקים בין רש״י והרמב״ם, דרש״י רק כתב כיבוש א״י, והרמב״ם כתב הריגת ז׳ עממים והריגת עמלק, דרש״י הבין כהרמב״ן וכמו שביאר במרחשת א״כ רק כתב כיבוש א״י. אבל להרמב״ם דליכא מצוה כזו א״כ ע״כ דהגמ׳ מתכוון להריגת ז׳ עממין, ואז מסתבר לומר דה״ה מלחמת עמלק וכל מלחמת מצוה דמאי שנא זה מזה ושפיר הוסיף הרמב״ם מלחמת עמלק, ודו״ק היטב והדברים משמחים.

ורק דא עקא דכפי כל הנ״ל צ״ל דרש״י ס״ל דיש מצות כיבוש א״י, וקשה דעיין ברש״י בפרשת מסעי (ל״ג נ״ג) שכתב על הקרא שכתב הרמב״ן וז״ל והורשתם את הארץ. והורשתם אותה מיושביה ואז וישבתם בה תוכלו להתקיים בה, ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה, עכ״ל. וכתב ע״ז הרמב״ן שם וז״ל על דעתי זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה כי הוא נתנה להם ולא ימאסו בנחלת ה׳ וכו׳ כי הכתוב הזה היא מצות עשה ויחזיר המצוה הזו במקומות רבים באו ורשו את הארץ אבל רש״י פירש והורשתם את הארץ והורשתם אותה מיושביה אז וישבתם בה תוכלו להתקיים בה ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה ומה שפירשנו הוא העיקר עכ״ל.

רכה. ונחלקו האחרונים בדעת הרמב״ם מהנך פסוקים ומקורות שהביא הרמב״ן, ובמגילת אסתר כתב דהרמב״ם ס״ל דאינו מצוה לדורות, והאבנ״ז (יו״ד סי׳ תנ״ד) הביא בשם ספר מעיין החכמה דגם הרמב״ם מודה להך מצוה ורק ס״ל דתכלית של הריגת ז׳ עממים הוא בשביל ישוב א״י, ולכן אינו מונה המצוה שנובע ממנה, והוסיף דכה״ג נחלקו אי למנות ארון וכפורת, דהרמב״ם ס״ל דעיקר תכלית המקדש הוא שיהא שם ארון ולכן מספיק למנות לבנות בית הבחירה, והרמב״ן חלק עליו דיש למנות שניהם, וכמ״ש נחלקו הכא ע״ש. ועוד עיין באמרי חן (סה״מ סי׳ כ״ח) שהביא מהרה״ג ר׳ מאיר הלוי סלאוויציק שליט״א דלהרמב״ם מצות ישוב א״י הוא מעלה גדולה אבל לא מצות עשה יע״ש בכל דבריו. והנה כל הנ״ל הוא לגבי מצות ישוב א״י ואכתי יל״ע בדעת הרמב״ם לגבי מצות כיבוש א״י, ואכמ״ל.

ומבואר מהנ״ל דרש״י חולק על הרמב״ן וס״ל דהך קרא הוא הבטחה ולא מצוה, וא״כ נפל תורא בבירא דצ״ל דהבין כהרמב״ם דהמצוה הוא שבעת עממין וא״כ קשה למה נקט כיבוש א״י וגם למה לא הזכיר עמלק.

אולם עיין באור החיים (שם) שהעתיק דברי רש״י וז״ל רש״י ז״ל פירש שהמצוה היא והורשתם אבל וישבתם הוא הבטחה, ורמב״ן ז״ל פירש שהמצוה היא וישבתם ומכאן סמכו לומר הכל מעלין לארץ ישראל, ונראה פשט הכתוב כדברי רש״י ממה שגמר אומר כי לכם וגו׳ לרשת אותה, ואם הישיבה היא המצוה היה לו לתלות בעיקר המצוה ולומר כי לכם וגו׳ לשבת בה, עכ״ל.

ומבואר מדבריו דלרש״י המצוה היא ״וירשתם״ דהיינו לכבוש א״י מיד האומות שיהיה תחת ידינו, והישיבה אח״כ הוא הבטחה, ונמצא דרש״י מודה במקצת להרמב״ן וס״ל דאע״ג דליכא מצות ״וישוב ארץ ישראל״ אבל יש מצות ״כיבוש ארץ ישראל״, ולפי״ז מתיישב היטב ככל דברינו ברש״י דכיבוש יהושע היינו משום כיבוש א״י, אולם הרמב״ם חולק על שני הדברים ולא מנה לא והורשתם ולא וישבתם, ושפיר הוצרך לפרש סוגיין משום החרם תחרימם, ודו״ק היטב בזה, והדברים נכונים מאד.

ביאור בדברי ר׳ יוחנן ורבא

א״ר יוחנן רשות דרבנן זו היא מצוה דר״י וכו׳ אמר רבא מלחמת יהושע לכבש ד״ה חובה וכו׳. ונראה דנחלקו הראשונים אי ר׳ יוחנן ורבא פליגי. דרש״י פי׳ דלא פליגי ור׳ יוחנן פי׳ כוונתם דבריהם, ורבא הוסיף הנ״מ אי מקרי רשות או מצוה לגבי עוסק במצוה.

אולם ברמב״ם מסתבר לומר דפליגי, דהנה הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״ה ה״א) כתב וז״ל אין המלך נלחם תחלה אלא על מלחמת מצוה ואיזו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מצר שבא עליהם. ואח״כ נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו, עכ״ל. ומשמע קצת דפסק כר׳ יהודה מדכתב דלעזור למלחמה מהאויב הוי מלחמת מצוה, וכן מוכח בדברי הכס״מ שהקשה מ״ט הרמב״ם לא קראו מלחמת חובה, וכוונת קושיתו דמאחר דמוכח בהרמב״ם שפסק כר׳ יהודה א״כ היה לו לנקוט לישנא דר״י. אולם בפיהמ״ש מוכח דפסק כרבנן, ועיין בלח״מ ובכנסת הגדולה (מובא בליקוטים שם).

ובקר״א תי׳ עפ״י דברי הירושלמי דמבואר דנחלקו ר׳ יוחנן ור׳ חסדא איך לפרש דברי רבנן ור׳ יהודה, דלר׳ יוחנן ליכא פלוגתא אלא לענין עוסק במצוה, אבל לר׳ חסדא נחלקו באופ״א לגמרי, דלרבנן כגון דאנן אזלינן עליהון הוי רשות, אבל כשהם באו עלינו הוי מצוה, משא״כ לר׳ יהודה. ולפי״ז דברי הרמב״ם הם כמין חומר דפסק כרבנן אליבא דר׳ חסדא, עכת״ד הקר״א. וכעי״ז מבואר במראה הפנים שם. ורק צע״ק למה הרמב״ם פסק כהירושלמי נגד הבבלי הא בדרך כלל קי״ל כהבבלי נגד הירושלמי וכמבואר ביד מלאכי (כללי שני התלמודים אות ב׳) שהביא מהכנסת הגדולה ועוד מחברים דהיכי דפליגי הירושלמי והבבלי נקטינן כהבבלי, ונראה דיש ליישב באופן נחמד, על דרך הקר״א.

והנה עיין בכנסת הגדולה שהביא דברי הכס״מ וביאר דהכס״מ הבין שהרמב״ם פסק כר׳ יהודה, ותמה עליו דבפיהמ״ש כתב להדיא דאין הלכה כר׳ יהודה. ואח״כ הביא דברי הלח״מ וכתב דדבריו דחוקין. וכתב דמחומר הנושא צ״ל דס״ל להרמב״ם דרבא חולק על ר׳ יוחנן, ולרבא נחלקו מהו מלחמת מצוה לגבי החוזרין מערכי המלחמה ע״ש באריכות. והמעיין בדבריו יראה דמה שהבין בכוונת רבא הוא ממש כדברי ר׳ חסדא בהירושלמי אליבא דהקר״א, וא״כ א״ש הרמב״ם שהבין דברי רבא עפ״י דברי ר׳ חסדא בהירושלמי ופסק כדבריו וא״צ לומר דפסק כהירושלמי נגד הבבלי, והכל א״ש היטב, (ועיין בברכות דף נו. דרבא היה נשוי לבת ר׳ חסדא, ואפשר שמע דבריו והסכים לו ודו״ק)[רכו]. ועי״ל דבאמת בבבלי אינו מפורש להיפוך אלא כגון דאנן אזלינן עלייהו, אבל בציור של הרמב״ם דכבר בא האויב שפיר מקרי מצוה (וכן כתבו כמה מחברים דליכא ראיה מהגמ׳) ולהנ״ל יתכן דסמך על הירושלמי כיון דאינו מוכח בהבבלי להיפוך.

רכו. אולם ראיתי בספר פרי האדמה (מובא במפתח שם) שהקשה על הכנסת הגדולה דהרמב״ם כתב בפיהמ״ש להדיא דלת״ק הוי רשות ולר״י הוי מצוה ודלא כחשבון הנ״ל. ונראה דל״ק כ״כ, די״ל דפירש כן כדעת ר׳ יוחנן דבזה מתפרש המשנה שפיר, אבל להלכה קי״ל כרבא ודו״ק, (אולם זה דחוק, דהרמב״ם כתב שם נ״מ דעוסק במצוה שזהו דברי רבא, ואיך נימא דפירושו מיוסד על ר׳ יוחנן דלא כרבא, וצריך לדחוק דבזה מודה לרש״י דר׳ יוחנן סמך על נ״מ של עוסק במצוה וצ״ע).

דיני מלחמת הרשות

מלחמות בית דוד לרחבה דברי הכל רשות. עיין כעין זה בברכות (דף ג:) שהוצרכו ישראל לפרנסה ואמר להם דוד לכו פשטו ידיכם בגדוד, ובודאי ליכא איזה מצוה מן התורה לילך למלחמות כאלו והן נכללין במלחמת הרשות, ויש כמה הערות בעיקר ענינא דמלחמת הרשות, וכגון איך הותר להרוג העכו״ם משום צורך ישראל, ואיך הותר ליכנס לספק סכנת נפשות בלי איזה מצוה, ובגדר שאלת או״ת וכדו׳, והארכנו בכל זה בחלק הביאורים.

בהא דהוי מלחמת הרשות אע״פ דמקרי עוסק במצוה

כי פליגי למעוטי עכו״ם דלא ליתי עלייהו מר קרי לה מצוה ומר קרי רשות, נ״מ לעוסק במצוה שפטור מן המצוה. ומבואר מזה דלר׳ יהודה מלחמה כזו יש בה מצוה דאורייתא ומקרי מלחמת מצוה לענין שהעוסק בה פטור ממצוה אחרת, ואעפ״כ אין חתן יוצא מחדרו וכלה מחופתה דלענין זה מקרי מלחמת הרשות, וצ״ב פשר הדבר ממ״נ האם יש בה מצוה או לא. והגרמ״ד שליט״א (מובא בחידושי הגרי״ז, ובשיעורי הגרמ״ד עמ״ס סוטה) ביאר דלר׳ יהודה קביעותא דמלחמת מצוה אינו אי יש ציווי לעשותו אלא דרק מלחמות המוטלות על הציבור הוי מלחמת מצוה, אבל כשאינו חיוב לילך למלחמה ורק דיש מצוה להרוג אז יש ״להמלחמה״ דיני מלחמת הרשות, אבל מ״מ יש בה מצוה ושפיר מקרי עוסקין במצוה שפטורין מן המצוה.

ועיין בגבורת יצחק שביאר באופן פשוט דמלחמה על עכו״ם דלא ליתי עלייהו הרי ליכא חיוב לעשותו וא״כ א״א לחייב הפטורין לצאת ושפיר הוי כמלחמת הרשות לענין זה, אבל למעשה יש בה קיום מצוה להציל ישראל מסכנה וא״כ יש להו דין עוסק במצוה פטור מן המצוה. (ובקיצור הוי כמצוה קיומית ולא חיובית, וא״כ א״א לכוף שום אדם לצאת, אבל קרויין עוסקין במצוה ודו״ק).

הערה בהא דעוסק במלחמת מצוה יש לו פטור

דעוסק במצוה

נ״מ לעוסק במצוה פטור מן המצוה. ומבואר מזה דבמלחמת מצוה יש לכל הלוחמים דין עוסקין במצוה שפטורין מן המצוה (ולא נחלקו כאן אלא במלחמה דלא ליתי עכו״ם עלייהו אי מקרי מצוה). ולפי״ז אינן חייבין בקר״ש ולא בתפילין ולא בכל מצות עשה האמורות בתורה.

והנה תנן בעירובין (דף יז.) ארבעה דברים פטרו במחנה (פרש״י במחנה היוצאת למלחמה) מביאין עצים מכל מקום, ופטורין מרחיצת ידים, ומדמאי, ומלערב. ומפורש בגמ׳ דמיירי במלחמת הרשות דהותרו בכל אלו הדברים שאינן אלא מדרבנן. וברמב״ם בפיהמ״ש כתב וז״ל וזה המחנה הנזכר כאן אפילו למלחמת הרשות וכ״ש למלחמת מצוה ואנו מקילין עליהם לפי שהם מתעסקין בכבוש ארצות האויבים, עכ״ל. ויש להעיר על מה שכתב דמיירי גם במלחמת מצוה הא במלחמת מצוה א״צ קולא מיוחדת אלא הם פטורין מכל המצות מדין עוסק במצוה. ולכאורה התי׳ פשוט דעוסק במצוה רק פוטרת ממצות עשה אבל אינו מתיר איסורין, וכל הד׳ דברים הם איסורים מדרבנן דהיינו ליקח עצים מאחרים דיש בה חשש גזילה, וכן לטלטל בשבת בלי עירוב, ולאכול דמאי בלי הפרשת מעשרות, וכן לאכול בלי נטילת ידים.

אולם נסתפקתי אם מתיישב נטילת ידים דיש לחקור אי הוי ״מצוה דרבנן״ ליטול ידיו קודם אכילת פת, או דהוי ״איסור דרבנן״ מלאכול קודם שיטול ידיו, ונ״מ בעוסק במצוה. ונראה דלהרמב״ם מוכח במתני׳ דנטילת ידים יש בה איסור דאל״כ למ״ל תקנת פטור מצד מלחמה הא במלחמת מצוה בלא״ה פטורין מדין עוסק במצוה.

ונתתי אל לבי לעיין בהדא מילתא אי עוסק במצוה נפטר מנטילת ידים, ומיד שמתי עיוני בדין אונן דפטור מכל מצות האם חייב ליטול ידיו, וראיתי במ״ב (סי׳ ע״א סק״ד) שכתב בשם הברכי יוסף (יו״ד סי׳ שע״א סק״ה) שכתב דאע״ג דאינו מברך על נטילת ידים מ״מ צריך ליטול ידיו, והיינו משום דהוי איסור ולא מצוה ושמחתי כמוצא שלל רב דיש לנו סיוע גדולה לדבריו ממתני׳ דעירובין. אולם בשעה״צ בהל׳ סוכה (סי׳ תר״מ סקמ״ח) הביא מהבכורי יעקב (סקי״ט) להדיא דאונן מותר לאכול בלי נטילת ידים כיון דאינו אלא חיוב ליטול ידיו ומה שאוכל בלי נטילה אינו איסור אלא חוסר מצוה והרי נפטר מכל מצות, וכתב ע״ז בשעה״צ דבברכי יוסף (הנ״ל) כתב דלא כזה. ונמצא דנחלקו הפוסקים בספיקא דידן דלהבכור״י יש לו הפטור ולברכ״י חייב, ולענ״ד יש לנו תניא דמסייע כהברכ״י דל״ש בו פטור דעוסק במצוה מדכלל הרמב״ם מלחמת מצוה בהנך אלו ארבע דברים שפטרו במחנה.

פרק תשיעי - עגלה ערופה

דף מד:

גדר קריאת פרשת עגלה ערופה

עגלה ערופה בלשון הקדש. יש לחקור בגדר קריאת הפסוקים דעגלה ערופה אי גדרן כ״קריאת הפרשה״ או דזוהי אמירה בעלמא שאומרים ״ידינו לא שפכו וגו׳״ וכדמצינו ספק זה בשאר דברים הנמנין במתני׳ דאלו נאמרין.

ובביאור הספק נראה להקדים דהא פשיטא דאין זה כקריאת התורה שקורין פרשת עגלה ערופה, אלא דמעידין על עצמן שידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו, וכוונתם דלא גרמו מיתתו ע״י שלא נתנו לו מזונות וכדו׳ וכמבואר לקמן דף מו:, וצריכין לידע דכ״ז נכלל בדבריהם. ונראה לענ״ד דאילו הניחו בלא מזונות או בלא לויה ל״ש אצלם עגלה ערופה דאיך יעשו כל הסדר הזה ויאמרו דברי שקר, וכבר כתוב (תהלים ק״א ז׳) דבר שקרים לא יכון לנגד עיני.

ושוב ראיתי בנחל איתן (סי׳ ט״ו, סעיף ב׳ ס״ק י״ד וט״ו) שנסתפק בזה ג״כ, והביא המנ״ח (תק״ל אות י״ח) שנסתפק אי הקריאה מעכבת, ודן שם דאפילו את״ל דלא מעכב מ״מ ראוי לקריאה בעינן, וכן מצאתי בהערות בהמשך הפרק (מה:) שדן כהנ״ל שיהא תלוי בראוי לבילה. אולם נראה דאפילו את״ל דלא בעינן ראוי לקריאה, אבל עיקר חפצא של עגלה ערופה היינו שלא עשו כלום, ואם פשעו בהחלל זהו סתירה לגוף ענינו של ע״ע, ויותר מסתבר דמעכב[רכז].

ובאמת גם במקרא ביכורים וחליצה ווידוי מעשר נראה כהנ״ל דהוי דברי עצמן שהאשה צריכה לומר שלא חפץ היבם לקחתה, וכן המביא ביכוריו מעיד שזהו ראשית בכוריו וכדו׳, וכן בוידוי מעשר הוא אומר שעשה ככל אשר ציותני, משא״כ קר״ש וכדו׳ וכן פרשת המלך וכה״ג ומשוח מלחמה יתכן דאינן דברי עצמו אלא קריאת הפרשה כמו שכתובה, והשומעין מבינין מעצמם כל דברי התורה הזאת, או לבטוח בה׳ וכדו׳ ודו״ק.

אלא דעדיין יש להסתפק דכשאומרים עדות זו איך נעשית האם ע״י שאומרים דברי עצמן כפי שקבע להן התורה, או דע״י מעשה קריאת הפרשה הם מעידין על עצמן כך וכך. ועיין בחידושי הגרי״ז (דף לב.) שהביאו מהגרמ״ד שליט״א דנקט דהוי קריאת הפרשה והוכיח כן מתוס׳ לעיל דף מב. שכתבו דלא תנן פרשת משוח מלחמה כדתני פרשת עגלה ערופה משום דמצותו מדין התראה ולא מצות קריאה, ומבואר ד״פרשת עגלה ערופה״ ר״ל דהוי קריאת הפרשה ובזה נתחלקה מאמירת משוח מלחמה דאינו כן אלא התראה בעלמא.

דין הבנה באמירת הפסוקים

בלשון הקדש. ויל״ע אי צריכין הזקנים והכהנים להבין דבריהם, ולכאורה הדבר תלוי בשאר חיובי קריאה שנתבאר לעיל (דף לב.) דלרוב הפוסקים ליכא דין הבנה בלשה״ק אלא בשאר לשונות וא״כ כאן דבלא״ה אמירתו בלשה״ק א״צ להבין, וכל החקירה הוא רק לתוס׳ דמשמע (שם ד״ה קר״ש) דגם בלשה״ק צריך להבין, אולם כבר כתבנו שם דיתכן דרק בדברים שנאמרין בכל לשון יש קפידא שיבין אפילו בלשה״ק, אבל דברים הטעונין לשה״ק גם לתוס׳ א״צ להבין.

ועיין בנחל איתן (ט״ו ב׳) שכתב להדיא לגבי פרשת עגלה ערופה דא״צ להבין וז״ל ונראה דאפילו אינו מבין פירוש המלות אם מבין הענין מה מתודה יצא ידי המצוה עכ״ל, (מה שכתב דצריך להבין הענין כבר הבאנו כן בריש אלו נאמרין בשם החלקת יואב).

רכז. ואינו נראה לומר דהוי טעמא דקרא בעלמא, אלא כך כתוב בפירוש דיורדין לנחל איתן ומכריזין שלא פשעו כלום, וכשפשעו זהו סתירה מיניה וביה, וכן עיין ברמב״ן (שופטים כ״א ד׳) שכלל אמירתם לפני ה׳ שלא התרשלו לגרום הריגתו כחלק של עיקר המצוה. משא״כ כשיש עיכוב צדדי באמירתם אז הדבר תלוי אי הקריאה מעכבת כמו שנסתפק במנ״ח. וכן בציור שהביא הגרח״ק דאיתא לקמן (דף מז:) דסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש ואין מכירין אותו דאין עורפין דכתיב ועינינו לא ראו והלא ראו, בזה נראה דבעצם שייכין לע״ע כיון דלא נודע מי הכהו, ורק דא״א לומר הנך מילים שלא ראו כיון שראוי מעשה הרציחה. וכן בציורים אחרים, משא״כ כשכולו הוא בשביל הך אמירה לומר דלא פשעו אינו מענינא כשנחסר פרט זה. ודומה לוידוי מעשר דא״א להתוודות כשלא קיים ככל אשר נצטוה, וכאן גם העריפה עצמה הוא מעשה המוכיח על הוידוי.

כל מקום דכתיב ענייה היינו שיהיו מקרין מלה במלה

שנאמר כי ימצא וכו' ובגמ' מבואר דנלמד מדכתיב וענו ואמרו. עיין בנחל איתן (פרק ט"ו סעיף ב' אות א') שהביא מהנצי"ב בהרחב דבר סוף פ' שופטים שכתב וז"ל וענו ואמרו בירושלמי ביכורים (פ"ג מ"ד) איתא כל מקום שנאמר עניה הוא ע"י אחר וכן כאן **הכהנים אומרים ידינו וגו' והזקנים שבעיר אומרים אחריהם מלה במלה** וכשבאים לכפר לעמך וגו' אומרים הכהנים לבדם, עכ"ל. ומבואר מהנצי"ב שני חידושים א' נלמד מזה דבר יסודי דכל שכתוב לשון עניה היינו ע"י אחר, ב' דיש דין מה"ת שהכהנים מקרין להזקנים. והגרח"ק תמה על שני החידושים, דמה שכתב דכל עניה צריך להקרות תמה דמפורש במתני' וברמב"ם דהא דביכורים שאמרו מלה במה אינו אלא מדרבנן דאותן שלא ידעו לקרות נתביישו והתקינו שיהא מקרין לכולן, וסמכו לזה מדכתיב עניה דאינו אלא ע"י אחר, והאריך להוכיח מהרבה מקומות בש"ס דסמכו ר"ל אסכמתא בעלמא. ולאחר שהעלה דהוי תקנה דרבנן שסמכו על המקרא, חקר אם תקנו כן בשאר מקומות דכתיב עניה (דל"ש הטעם דאמרו בביכורים). וכתב דאי נימא דלא תקנו כן בכל ענייה א"כ הסמך הוא סתירה מיניה ביה, וע"כ דתקנו דכל מקום שנאמר עניה שיהא ע"י אחר, ולכן כתב למעשה דשפיר צריכין להקרות מלה במלה מדרבנן.

ב' וגם מה שכתב הנצי"ב דהכהנים הם שהקרו מלה במלה חלק ע"ז בתוקף דמאיזה טעם נימא דהכהנים היו מקרין להזקנים מלה במלה ולא התחילו לדבר כלל עד שאמרו כפר לעמך ישראל [ואי הוי מדרבנן פשיטא דלא היה ע"י הכהנים, אלא דאפילו אי הוי מה"ת מ"מ לא נאמר גזה"כ של כהנים לענין זה יעו"ש בארוכה], ואפילו להגר"א באדרת אליהו (סוף שופטים) דהכהנים צריכין לעמוד שם בשעת אמירת הזקנים מ"מ שיהיו מקרין אותן לא שמענו.

וענו ואמרו קאי גם על אמירת הכהנים

רש"י ד"ה עגלה ערופה בלשה"ק. נאמרת, מה שהזקנים אומרים ידינו לא שפכו, והכהנים אומרים כפר לעמך ישראל וכו' עכ"ל. ומבואר דבין אמירת הזקנים ובין אמירת הכהנים הוזקק להיות בלשה"ק וכן מבואר ברמב"ם הל' רוצח (פ"ט ה"ג) יעו"ש, וילי"ע מהכ"ת דבר זה הא קרא דכתיב "וענו ואמרו" ממשיך באמירת הזקנים וא"כ מהכ"ת להצריך באמירת הכהנים לשה"ק.

אולם משמע דהא דכתיב "וענו ואמרו" קאי על שניהם, דהכי כתיב - וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. כפר לעמך ישראל אשר פדית וגו'. ובגמ' מתבאר דכפר לעמך הוא אמירת הכהנים ולא של הזקנים אע"ג דהכתוב סתם ולא פירש. ועכ"פ הך לשון וענו ואמרו קאי על הזקנים והכהנים וכל אחד אומר הפסוק שלו, ושפיר הוזקק שניהם ללשה"ק, וכן ראיתי בנחל איתן בסוף הספר (עמוד ד"ש) מחידו"ת של בנו שכתב כמש"נ. וכן בסי' ט"ו סעיף ד' האריך להוכיח דוענו ואמרו קאי על תרוויהו, וכן הוכיח מרש"י לקמן דף מו. שכתב ד"ונכפר להם הדם" לא קאי על ענייה ואמירה אלא רוח הקדש מבשרתן, ומוכח דשני האמירות דמקודם נמשכו מעניה ואמירה. ועפי"ז כתב דגם בזה צריך להקרות מדרבנן מלה במלה, ודלא כהנצי"ב דרק אמירת הזקנים היה מלה במלה[רכח].

שומע כעונה בעגלה ערופה

שם. הגרי"ש אלישיב (הערות כאן) ויבלח"ט הגר"ח קנייבסקי שליט"א (נחל איתן ט"ו ב' י"א) יצאו לדון מהו לענין שומע כעונה, האם מהני שהזקנים ישמעו מאחד ויועיל לכולם. והצד שלא יועיל היינו עפ"י מה שנתבאר לעיל בדברי רש"י (דף לב:) דכל מקום שנאמר ענייה ר"ל בקול רם, ונמצא דיש דין ענייה בקול רם. והבית הלוי חידש דכ"מ שצריך קול רם ל"ש שומע כעונה, א"כ גם הכא לא יועיל שומע כעונה. אולם להחזו"א דכל דיני שומע כעונה נגררין בתר המדבר ואפשר לצאת ידי קול רם ע"י ששומע לדיבור של קול רם שפיר מהני גם כאן, ועל כן כתבו דקריאת הפסוקים בעגלה ערופה יהא תלוי בפלוגתת הבית הלוי והחזו"א.

אולם נראה דלדברי הגר"ח והעמק ברכה (מובא לעיל דף לח.) דכוונת הבית הלוי היינו משום דכתיב אמור להם כאדם האומר לחבירו וחסר בהדיבור לחבירו, א"כ כאן דלא נאמר דינא דאמור להם שפיר יועיל שומע כעונה גם להביה"ל ודו"ק, (וכעי"ז כתב בנחל

רכח. וק"ק על הנצי"ב למה לא הצריך להקרות מלה במלה גם באמירת כהנים מאחר דמוכח ד"וענו" קאי גם על אמירתם, ואפשר יש ליישב דבעצם גם אמירת הכהנים צריך ענייה, ורק דאמירת הכהנים הוא כענייה לאמירת הזקנים, דהם אמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה, והכהנים משיבים שה' יכפר בעדם וצ"ע.

איתן שם דבקה״י (ברכות סי׳ י״ג) כתב דגם להבנת החזו״א בשומע כעונה מ״מ יש דין בברכת כהנים שיאמר לחבירו ולא יועיל שומע כעונה, וסברא זו ל״ש בע״ע).

ורק אכתי יתכן דלא יועיל שומע כעונה מסיבות אחרות וכמו שכתב ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (שם) שני טעמים שלא יועיל שומע כעונה לגבי עגלה ערופה. א׳ דתחילה הביא מש״כ הרמ״א בהל׳ יוה״כ (סי׳ ר״ז) דחייב כל אדם להתוודות ביחד עם הש״ץ, ומקורו מדברי הר״ן ביומא (ו. בדפיו) דצריך כל אחד לאומרו בעצמו. ונתקשה מ״ט אינו יד״ח עם הש״ץ, וע״כ דחפצא של וידוי צריך שיאמר בעצמו, וא״כ גם כאן בעגלה ערופה שמתודין ואומרים שידינו לא שפכו את הדם הזה אפשר כל אחד צריך לאומרו בעצמו, אולם כתב דיש לחלק דכאן אין מתוודין שחטאו אלא שלא חטאו (אולם נראה דצדק דבריו לדמותו להתם).

ב׳ ועוד צידד דל״ש שומע כעונה אלא על ברכה כללי כמו בורא פרי העץ, וכן ברכת כהנים שאומרים יברכך, אבל כשמדבר על אדם פרטי ואומר שהוא לא שפך דם ל״ש כעונה דהלה דיבר על עצמו ואיך יועיל לחבירו שאינן שוין בדיבורן, והאריך בזה עיין בדבריו[רכט].

גדר הא דג׳ מב״ד הגדול עושין המדידה

שלשה מב״ד שבירושלים היו יוצאין ר״י אומר חמשה.

ויש כאן חקירה גדולה הנוגע לכמה דברים, מהו גדר דהך דינא דג׳ היו יוצאין מלשכת הגזית, דהנה יש דברים דמספיק ב״ד של ג׳, ויש דברים שצריכין ״סנהדרין״ אבל מספיק סנהדרין קטנה של כ״ג [שהיה בכל עיר ועיר] ויש עוד דברים המצריכים דוקא ב״ד הגדול שבלשכת הגזית של ע״א זקנים.

ויש לחקור האם עגלה ערופה הוצרכו לב״ד הגדול ורק דיש גזה״כ דסגי בג׳ למדוד בשביל כולם, או דלמא דאין כאן דין ב״ד הגדול כלל ואפשר א״צ סנהדרין כלל אלא מספיק בג׳ דיינים ורק יש גזה״כ שיהיו אנשים מסנהדרין הגדול. ולכאורה נחלקו בזה המפרשים וכמו שיתבאר.

דעיין בחי׳ הגר״ח על הש״ס (מס׳ ר״ה) מובא בשם אחיו הגר״מ זצ״ל שהביא פלוגתת הרמב״ם והרמב״ן (סה״מ מצוה קנ״ג) לגבי קידוש החודש אם צריך סנהדרין הגדול לקידוש החודש או דסגי בכל ג׳ מומחין ורק צריכין רשות מב״ד הגדול וכשליכא ב״ד הגדול עושין שלא ברשות, דדעת הרמב״ם דצריך סנהדרין הגדול, והרמב״ן תמה עליו דמ׳ שנה קודם החורבן כבר לא דנו דיני נפשות וה״ה דבטלה כל דיני הסנהדרין לגמרי, ואעפ״כ קידשו עפ״י הראייה עד זמן אביי ורבא.

ותי׳ הגר״מ דיתכן דאע״ג דנתבטל החלות שם סנהדרין של ע״א, מ״מ יש חלות מסוימת על הגברא שהוא מן הסנהדרין, והוכיח יסוד זה מסוגיין מדין מדידה וז״ל דחוץ מדין ב״ד הגדול שנאמר בכל התורה בנוגע להוראותיה וכל החלותים והדינים עוד איכא חלות שם מינוי בעצם הגברא של ע״א זקנים, והנה עיין במשנה סוטה שלשה מב״ד הגדול שבירושלים וכו׳ ולכאורה צ״ע מהו פירושה של הלכה זו הא אין כאן מנין של ע״א ומאי מהני לן אם החמשה שיוצאים המה

רכט. וציין לכעי״ז בברכת הגומל דא״א לצאת מחבירו ע״י שומע כעונה ולכן צריך לענות אמן, ויתכן עפ״י סברא כעין הנ״ל, עיין בשו״ע סי׳ ריי״ט סעיף ד׳ ובשעה״צ שם סק״ט.

מסנהדרין גדולה או קטנה, ומפורש בזה כמו שכתבנו וכו' וזו ההלכה דמדידת עגלה ערופה זקוקה לגברא של סנהדרין וכו'[רל] עכ"ל.

ונראה דכן משמע לישנא דגמ' דילפינן דבעינן "מיוחדין שבשופטיך" ופרש"י למיוחדין "הנך" דלשכת הגזית, דהיינו שכל הסנהדרין של ע"א קרויין "אנשים מיוחדין" שהן הנך דלשכת הגזית וזהו מה שנצרך כאן.

אולם להלח"מ (הל' סנהדרין פ"ה ה"א) ודעימיה דתחילה צריך שכל הב"ד הגדול יחליטו לעשות מדידה בשביל עריפת העגלה א"כ הדבר באמת נעשית עפ"י כל הסנהדרין ובזה מובן דלאחר שהחליטו למדוד שולחין חמשה מהם לעשותו בפועל וכמו שיתבאר.

סתירת הרמב"ם אם המדידה נעשה בה' או בכל הסנהדרין, וגדר חדש ביציאת חמשה זקנים

ב] דהנה כתב הרמב"ם בהל' רוצח (פ"ט ה"א) דיוצאין חמשה זקנים מבית הגדול שבירושלים ומודדין ממנו אל הערים שסביבות החלל.

ובהל' סנהדרין (פ"ה ה"א) כשמפרט כל דבר שצריך ב"ד הגדול של ע"א, וכתב דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות ולא מוציאין למלחמת הרשות "ולמדידת החלל" אלא עפ"י ב"ד הגדול.

וקשה טובא הא מפורש בסוגיין דסגי בחמשה וכן פסק בעצמו בהל' רוצח ואיך הצריך ע"א להמדידה, וביותר קשה דהרמב"ם שם בהל' סנהדרין (ה"ה) כתב "עריפת העגלה בחמשה". ופי' בכס"מ ולח"מ דר"ל המדידה בשביל העריפה וכמש"כ התוס' בסנהדרין דף יד. דעריפת העגלה בחמשה לאו דוקא ור"ל המדידה[רלא], ונמצא דסותר עצמו תוכ"ד שכתב תחילה דצריך כל הב"ד הגדול למדידה ואח"כ כתב דאינו אלא בחמשה.

ותי' הלח"מ דהא דכתב בה"א דצריך ע"א היינו שהחמשה שהיו יוצאין היו יוצאין ברשות ב"ד הגדול, וכתב דלא ידעתי מנין לו דבר זה. ובנחל איתן פ"ה סעיף א' אות ה' הביא שכך מפורש בתוספתא דסנהדרין פ"ג ה"ב דאיתא התם אין שורפין את הפרה ואין עורפין את העגלה.. אלא בב"ד של שבעים ואחד. והכוונה כמש"כ הלח"מ דהם מחליטין אם לעשות סדר הע"ע וכשהחליטו לעשותו משלחין ה' מבית דינם למדוד[רלב]. וכן נקטו הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם דהוצרכו לב"ד הגדול להלחיט על הבאת העגלה הערופה קודם שעשו המדידה, ועפי"ז עשו המדידה (ע' דבר שאול סי' ע"א סק"א שהאריך לפרש כן, וכן בהערות).

ולפי כל זה הרי יש צורך לכל הב"ד הגדול של ע"א ואינו רק מין אנשים דצריך מאלו, ולפי"ז מתיישב גם הא דיצאו ה' והקשה הגר"מ ממ"נ איזה גדר יש בזה להצריך ה' מב"ד הגדול, דהביאור בזה דגם המדידה עצמה צריך שיהא נעשית ע"י ב"ד הגדול, ורק דשולחין ה' מהם לצאת ולמדוד והוי בגדר שליחותיה דהב"ד הגדול (וכן עיין בשיעורי ר' דוד פוברסקי בסנהדרין דף יד. (אות רי"ב) שביאר בדעת הרמב"ם דהמדידה הוי דין על כל הב"ד של ע"א ורק דלמעשה סגי בחמשה דהם כשלוחים של כל הב"ד, וכעי"ז בשיעורי ר' שמואל שם).

ובעבודת דוד ציין להמאירי דמבואר כן להדיא וז"ל ואמר אח"כ שהיו **ב"ד הגדול** מעיינין בו ואם מצאוהו טמון בארץ או בתוך גל אבנים או שמצאוהו תלוי לא היו עורפין ר"ל לא היה שם דין

רל. וכתב ליישב בזה דעת הרמב"ם בסה"מ (מצוה קנ"ג) דבשביל קידוש החדש בין עפ"י הראיה ובין עפ"י החשבון צריך ב"ד הגדול. ותמה הרמב"ן דגם לאחר שבטל הסנהדרין קדשו עפ"י הראיה, ועוד דמפורש בסוגיות דר"ה דקידוש החדש בשלשה ולא בע"א. ותי' הגר"מ דא"צ ב"ד הגדול אלא אנשים כאלו מב"ד הגדול, ושייך שיהא גברא כזה גם הרבה שנים אחר שנתבטל הסנהדרין, וצידד דאפשר מינוי מחדש לענין זה לחוד לאחר שכבר נתבטל הסנהדרין.

רלא. ועיין בנחל איתן שצידד דלא כזה וכתב לחדש דהרמב"ם לא ניחא ליה בדברי הראשונים בסנהדרין דף יד. דעריפה לאו דוקא, אלא הרמב"ם הבין דכמו דנחלקו ר"י ור"ש במדידה כמו"כ יליפנן מיניה לעריפה, ולר' יהודה צריכין ה' מזקני העיר ההיא. וזהו כוונת הרמב"ם דעריפת העגלה בה'. ודלא כהכס"מ והלח"מ דפירשו בהרמב"ם כתוס' דכוונתו על המדידה. (וע"ש שהביא מכמה ראשונים דצריך כל זקני העיר, ודלא כהרמב"ם בזה).

רלב. ובדבר שאול צידד דב"ד הגדול יכולין למנות חמשה זקנים על הרבה חללים כאחת וכדו' והגרח"ק שליט"א חלק עליו בתוקף (עיין סי' ה' סעיף א' סק"ו).

ע״ע ומתוך כך לא היו מזקיקין עמן למדוד, עכ״ל. ומבואר דעשיית הנך חמשה זקנים יש בו דין הכרעה של ב״ד הגדול.

ונראה דכך משמע גם בירושלמי דאמרינן ״שיצאו ב״ד מלשכת הגזית וימודו״ וצ״ב וכי הב״ד שבלשכת הגזית יצאו הא חמשה זקנים מהם יצאו, אולם היה הך חמשה זקנים קיום של ב״ד הגדול.

והנה יל״ע מנלן דבר זה הא קרא דזקניך ושופטיך קאי על החמשה שעושין המדידה, ומנלן כלל איזה דין על כל הב״ד, וכפשוטו צ״ל כמש״כ הרמב״ם דד״ז מיוסד על קרא דכל דבר הגדול יביאו אליך וחז״ל הבינו דגם זה נכלל בדבר הגדול, ורק דברי הרמב״ם תמוהין דבגמ׳ (סנהדרין דף טז.) מבואר דילפינן מדבר הגדול דבריו של גדול דהיינו כהן גדול, וא״כ הדק״ל מהכ״ת להצריך ב״ד הגדול בשביל החלטת המדידה, וראיתי בשיעורי ר׳ דוד פוברסקי זצ״ל (סנהדרין יד:) שצידד לפרש המקור דמזה גופה דכתיב דיצאו ה׳ זקנים מב״ד הגדול הכוונה דהיה על פיהם.

והנה הגרח״ק (שם) הוכיח דאין זה לעיכובא, ואם עשו כל הסדר בלי הכרעתו של הב״ד הגדול מהני ונאסר העגל בהנאה וכדו׳. ונראה שיהא תלוי במקור הדבר דלהרמב״ם הרי דבר זה צריך ב״ד ככל שאר הדברים דמעכב שיהא ע״י ב״ד הגדול, אולם אי נלמד מאיזה קראי שנצטוו במיוחד על מדידת העגלה אז י״ל דאינו אלא למצוה[רלג].

פלוגתא יסודי בגדר הצורך של ב״ד הגדול למדידה

ג] הנה לאחר כל הנ״ל יוצא דיש שני מהלכים נפרדים בגדר של ב״ד הגדול בעסק של עגלה ערופה. דלדעת הלח״מ ורוב המפרשים כל עסק של ע״ע נעשית **ובשבט הלוי (ח״ד סי׳ קפ״ה) כתב ליישב דברי הרדב״ז דמש״כ הרמב״ם למדידת החלל ר״ל להוראת המדידה, דהיינו הב״ד הגדול מכריעין אי החלל שנמצא מחייב לדין מדידה [וכגון אם נמצא מפרפר או תלוי באילן או נמצא בגל דאין עורפין ועוד כמה הלכות, ואם הוא קרוב לספר וכדו׳]. וע״ז כתב דמדידת החלל הוא ״על פי״ ב״ד הגדול. ולאחר שהכריעו כן שולחין ה׳ חמשה זקנים, והם מודדין ומכריעין על עריפת העגלה, וזהו כוונת הרדב״ז דעריפת העגלה בחמשה המיוחדין ור״ל דהכרעת העריפה ולא העריפה עצמה.**

ורק אכתי תמוה דהרדב״ז כתב בהלכה א׳ דהרמב״ם פסק כראב״י דמדידה נעשה ע״י כל ב״ד של ע״א, וזה סותר לביאור הנ״ל דהרמב״ם פסק כר׳ יהודה ואעפ״כ צריך הכרעת ב״ד הגדול, ותי׳ בשבה״ל דכוונת הרדב״ז דקי״ל במקצת כראב״י והיינו לענין דכל הסנהדרין מותרין לצאת כיון דהכל נעשית בשבילם ועל פיהם וליכא איסור של אל יחסר המוג, ומה דאמרינן דאסורין לצאת למדידה הוא רק להנך דלא ס״ל כהך יסוד [של התוספתא] שהכל נעשית ע״פ ב״ד הגדול. ורק אכתי צ״ע איך אפשר לעשות פשרה כזו דלא מצינו בגמ׳ וצ״ע.

רלג. וכל זה כפי פי׳ הלח״מ ודעימיה, אולם הרדב״ז כתב דבר פלא דחילק בין הנושאים דהרמב״ם בה״א מיירי למדידת החלל ולזה צריכין ע״א, ובהלכה ה׳ מיירי בעריפת העגלה ולזה סגי בחמשה המיוחדין שבהם. ותמהו האחרונים ע״ז מאד דזהו נגד משנה מפורשת דזקני העיר עשו העריפה ולא זקני ירושלים, ועוד הא הרמב״ם עצמו (הל׳ רוצח פ״ט) פסק להדיא דלמדידה צריך חמשה מב״ד הגדול ולעריפה מזקני העיר, ובנחל איתן (אות י׳) נשאר בצע״ג על דבריו.

בהוראת וע״פ ב״ד הגדול, משא״כ להגר״מ ואחרים יתכן דאין בו שום קשר לב״ד הגדול, אלא עושין ב״ד של שלשה וצריך אנשים כזה שמיוחדין ובאין מב״ד הגדול.

ויש בזה כמה נ״מ, ועיקר הנפקותא הוא אי צריך פסק של ב״ד הגדול, אולם נכלל בזה עוד נדון אחרת דהנה עיין במנ״ח ריש מצוה תק״ל שכתב בפשיטות דא״צ שישבו הסנהדרין בלשכת הגזית בשביל עגלה ערופה, אלא אפילו אחר שגלו מירושלים וישבו בחנות וביבנה ובטבריה יכולין לדון ע״ע, ורק בדיני נפשות יש גזה״כ שהמקום גורם.

וקשה מדברי רש״י כאן דמפורש דבעינן הנך דלשכת הגזית, וצ״ל דס״ל כהגר״מ דדינא דמיוחדין הוא מציאות של הגברא ולא קאי על הישיבת ב״ד, וא״כ כל אלו שישבו בלשכת הגזית יש להם שם תואר לעצמם וכשרין לע״ע אע״ג דאינן בשלכת הגזית.

אולם החינוך כתב להדיא דלא כהמנ״ח ובסוף מצוה תקל״א כתב וז״ל ואע״פ שכתבתי למעלה שמצות דין ע״ע אינו נוהג אלא בזמן הבית כשאנו דנין דיני נפשות, עכ״ל. והנה להמנ״ח הדין ע״ע נוהגת גם אחר החורבן כיון דא״צ לחלות סנהדרין שבלשכת הגזית, אולם בחינוך דכתב דצריך בזמן הבית כפשוטו נקט דצריך דוקא ישיבת ב״ד של לשכת הגזית[רלד].

ובגבורת יצחק ביאר דדעת המנ״ח הוא על דרך הגר״מ דא״צ ב״ד הגדול אלא אנשים כאלו, וכעי״ז נקט דודי הרה״ג ר׳ **אשר דוד מאי שליט״א** בכוונת המנ״ח. אולם לדידי יותר נראה דגם המנ״ח מסכים דצריך ב״ד הגדול, ורק ס״ל דליכא שום עיכוב של לשכת הגזית בשביל רוב דינים התלויין בב״ד הגדול ודוקא דיני נפשות וזקן ממרא נאמר דין מסוים שהמקום גורם וכן הוא דעת רוב ראשונים דלא נאמר עיכוב של המקום גורם אלא לדיני נפשות וזקן ממרא, מלבד הרמב״ן (סה״מ מצוה קנ״ג) דנקט דנתבטל דינייהו לגמרי מיד שיצאו, ולדבריו צדקו דברי החינוך דאין דנין אלא בזמן שנוהג דיני נפשות. ובאמת גם לענין השקאת סוטה (מצוה שס״ה) כתב המנ״ח דא״צ דוקא לשכת הגזית דלא נאמר המקום גורם אלא לזקן ממרא ודיני נפשות, והרי התם צריך כל הב״ד הגדול ולא רק חמשה מהם, ואעפ״כ כתב כדבריו כאן, וע״כ דעיקר יסודו הוא דא״צ שישבו במקומם ללשכת הגזית.

ורק עדיין קשה מדברי רש״י, דבגמ׳ איתא ״מיוחדין שבשופטיך״ והכוונה על אלו שהן מב״ד הגדול ומובן דברי המנ״ח, אבל רש״י כתב הנך דלשכת הגזית ומשמע דלא כהמנ״ח, ויש ליישב.

והחינוך דנקט דלא נהג עגלה ערופה אלא בזמן שדנין דיני נפשות י״ל בתרי אנפי א׳ דהבין דעגלה ערופה הוי כדיני נפשות וכדעת הבאר שבע והקרי״ס בהא דצריך ב״ד של כ״ג. ב׳ ועי״ל כמש״נ עפ״י הרמב״ן דנתבטל כל דין ב״ד הגדול כשגלו מלשכת הגזית. ורק עיין במצוה ד׳ והביא שם דברי הרמב״ם והרמב״ן, ויל״ע כמי הכריע לענין כל דינים הצריכין ב״ד הגדול.

ואין ב״ד שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, ויש לדון איזה פסק דין יש כאן דנימא ע״ז דצריך שלא יהא ב״ד שקול.

וכבר הארכנו בזה בעלי באר עמ״ס יבמות (סי׳ ל״א) דהתוס׳ ביבמות (דף קא.) הקשו מהכ״ת שיהא דין אין ב״ד שקול לגבי סמיכת הפר הא אינו נידון בפסק ותי׳ בתרי אנפי וז״ל וי״ל דהתם נמי איכא פלוגתא אי בעינן בכל כחו (חגיגה טז:) ועי״ל דבכל דוכתין דבעינן ראוי לב״ד אין ב״ד שקול, עכ״ל.

ונראה דיש לחקור בגדר של ב״ד של חליצה וסמיכת פר ועגלה ערופה, דאינו דומה לשאר ישיבת ב״ד שבאין להתיר ולאסור או לזכות ולחייב או לטהר ולטמא, ולכן י״ל שיש גזה״כ שסמיכת פר העלם דבר יהא נעשית ע״י ב״ד של שלשה או חמשה, וכן בחליצה יש גזה״כ שיהא נעשית בפני ב״ד של ג׳, וכמו״כ בעגלה ערופה אין באין לפסוק איזה שאלה, אלא דיש גזה״כ שיהא המדידה ע״י שלשה מב״ד הגדול, אולם א״כ מהכ״ת דין של אין ב״ד שקול, או דלמא גם בכל אלו הוי ב״ד של הכרעה ונ״מ דאם יפול איזה ספק שיכריעו הדין, ולכאורה הדבר תלוי בשני תירוצי התוס׳. דלתי׳ הראשון דצ״ל שיש איזה הכרעה אז מסתבר

רלד. והגרח״ק שליט״א (א׳ ג׳ א׳) תמה דמפורש בתוספתא ריש פי״ד דר׳ יוחנן בן זכאי הפסיק ע״ע כשרבו הרצחנין. והא לא נהג נשיאותו בזמן שדנו דיני נפשות אלא היה תלמיד יושב לפני רבו, ומוכח מזה כהמנ״ח דגם לאחר זמן נהג דינא דע״ע. וצידד אפשר דהיו חוזרין לשם לפעמים לדון דיני נפשות, ועוד יתכן דאמר כן לפני רבו וקראוהו על שמו, וכמו שמוזכר הנך סברות בתוס׳ במק״א, ע״ש שהאריך, וכן בכלי חמדה (סוף שופטים) הוכיח כהמנ״ח מהכרח הנ״ל ע״ש ואכמ״ל.

דדמיין לב״ד רגיל, אבל לתוס׳ שני דכל שיש שם ב״ד שייך הך דינא א״כ יתכן דאינו הכרעה כלל אלא גזה״כ דכל שחל עליו שם ב״ד צריך שלא יהא שקול.

להלכה מי יוצא למדידת החלל [ובענין סתם ואח״כ מחלוקת]

שלשה מב״ד הגדול וכו׳ ר״י אומר חמשה וכו׳. הרמב״ם (רוצח פ״ט ה״א) פסק כר׳ יהודה דחמשה זקנים יצאו מלשכת הגזית, ונתקשו המפרשים דכאן הוי סתם משנה בג׳ דהיינו הת״ק, ורק בסנהדרין נתפרשו שמותן דר״ש פליג על ר״י. ובכס״מ תי׳ דבתרי סדרים יש סדר למשנה, והוי סתם (כאן) ואח״כ מחלוקת (בסנהדרין) ואין הלכה כסתם, ושוב הדרינן לכללא דר״ש ור״י הלכה כר״י. ובתוי״ט האריך בזה מהכ״ת דיש סדר בתרי סדרים.

וביאור כוונתו דאיתא בב״ק דף קב. דרבי סידר המשניות וסדר המסכתות אחר שכבר לימדם לרבים, ונמצא דיתכן דשנה להם דין במכות ואח״כ שנה להם דין בב״ק, ובסוף כשסידר המשנה קבע זה ראשונה וזה אחרונה ובאמת היה להיפוך, ולכן לגבי סתם משנה דתלוי בשעת לימודו אין סדר וא״א לדעת מהו ראשון ומהו אחרון. וזהו רק בשני מסכתות, אולם במסכתא אחת ודאי יש סדר וכל הקודם קודם, (ונחלקו אמוראי אי כולה נזיקין חדא מסכתא היא), ועכ״פ בשני מסכתות אין סדר. וע״ז חידש הכס״מ דרק בתרי מסכתא בסדר אחת אמרינן דאין סדר למשנה אבל בתרי סדרים ודאי יש סדר, ולכן פסק הרמב״ם כמחלוקת דסנהדרין וכר״י. ובתוי״ט האריך להוכיח דליכא סדר, והביא ראיות לכאן ולכאן, והביא ממהר״ם מרוטנבר״ג שכתב מפורש דאין סדר אפילו בתרי סדרים.

ובטעם שיטת הכס״מ לחלק בזה, כתב התוי״ט עפ״י הגמ׳ שבת (דף לא.) דילפינן הששה סדרים עפ״י הפסוק והיה אמונת עתיך חוסן ישועות וגו׳, וכיון דילפינן להו מקרא מסתמא גם רבי לימדם על הך סדר ושפיר שייך בו סתם ואח״כ מחלוקת. וברע״א על המשניות ציין לכפו״ת בסוכה לו: שהוכיח מתוס׳ כהכס״מ דבתרי סדרים יש סדר.

ובנחל איתן (סימן ה׳ סעיף א׳) הביא ראשונים דלא כהרמב״ם (מאירי בשם יש פוסקין) ופסקו כסתם מתני׳ דידן וג׳ מלשכת הגזית עשו המדידה. ואח״כ הביא שיטה שלישית דפסק כראב״י (מיוסד על רש״י ביבמות דף מט: דמשנת ראב״י קב ונקי, היינו דמוזכר במקומות מועטים במשנה או ברייתא, ונקי היינו דבכל מקום הלכה כמותו) וצריך כל הסנהדרין ומלך וכה״ג ע״ש שהאריך בכ״ז.

ביאור דברי הרמב״ם דהכוונה על ב״ד של כ״ג

נמצא סמוך לספר וכו׳ או לעיר שאין בה ב״ד לא היו עורפין. וכתב הרמב״ם (פ״ט ה״ד) דהך ב״ד היינו ב״ד של כ״ג. וצ״ב מקורו, ועיין במנ״ח (מצוה ת״י) ובבית יצחק (אה״ע ח״ב סי׳ ק״ו) שנתקשו טובא על הרמב״ם מהכ״ת להצריך כ״ג דלמא סגי בשלשה ונשארו בצ״ע[רלה], ונאמרו בזה כמה טעמים.

א׳ בקרית ספר (שם) הוסיף דמשום דהוי דיני נפשות בעינן ב״ד של כ״ג. וסתם ולא פירש האיך מקרי דיני נפשות, הא רק דנין אם לערוף העגלה ואע״ג דבא לכפר על נפשות אבל אין דנין כאן דיני נפשות. ובבאר שבע כתב ג״כ דצריך כ״ג משום דיני נפשות ולא פי׳ דבריו.

ב׳ ובנצי״ב (מרומי שדה דף מה: ובספרי פ׳ שופטים שם) תי׳ באופ״א דזקני העיר סתמא משמע סנהדרין של העיר ולא ב״ד של ג׳ לבד, ובנחל איתן כתב דבגמ׳ יבמות דף קא. מפורש דלא כזה דסתם זקני העיר היינו ב״ד של ג׳.

ג׳ הנצי״ב בהעמק דבר (פ׳ שופטים שם) פי׳ דהרמב״ם סמך על הירושלמי דהא דקאמרינן ידינו שלא שפכו את הדם הזה היינו שלא בא לידם הרוצח ופטרוהו, אלא אילו היה מגיע לידם היו דנין אותו ומחייבין אותו מיתה. ולכן מסברא צריך ב״ד של כ״ג שיהיו ראויין

רלה. והמגיה על המנ״ח לא עיין היטב במצוה רמ״ח שלא תי׳ כלום על שאלה זו, ורק תי׳ לגבי בן סורר ומורה דצריך ב״ד של כ״ג ע״ש בדבריו, וכן מוכח ממה שסיים דגם מלקות דבן סורר ומורה סגי בג׳ כיון דאינו דיני נפשות וא״כ כאן בע״ע דאינו דיני נפשות [כדמוכח דעת המנ״ח] שפיר ליכא תירוץ.

לעשות העריפה, ורק תמוה דהבבלי חולק על זה ומפרש לא בא לידינו הנרצח (ולא קאי על הרוצח) וכן כתב הרמב״ם בעצמו מפורש (ה״ג) דלא בא לידינו הנהרג ופרטנוהו וכו׳.

ד׳ ובנחל איתן (סי׳ ו׳ סעיף ה׳ סק״ב) תי׳ דמה שאמרה תורה ״ואתה תבער הדם הנקי מקרבך״ מדבר אל הזקנים שערפו את העגלה שאם נמצא ההורג שיהרגוהו וא״כ מיירי בב״ד שבידם לבער וע״כ דהיינו ב״ד של כ״ג, ותמך דבריו על הרש״ש (דף מז:) שכתב ג״כ דהך ואתה תבער מדבר להזקנים שע״י פרסום הע״ע יוודע הרוצח ויוכלו לעשות בו דין.

חקירה בכוונת המיעוט דנופל ולא תלוי

נופל ולא תלוי באילן. עיין בדבר אברהם (ח״א סי׳ ו׳) שנסתפק בביאור הך מיעוטא אם המיעוט הוא לפי שהוא תלוי באויר ואינו מגיע לארץ או לפי שהוא דרך עמידה ואינו שטוח כנופל, ונ״מ בנמצא חלל עומד ע״ג קרקע דאי צריך שיגע בקרקע הרי הוא נוגע בקרקע, אבל אי צריך דרך נפילה הרי הוא עומד. ולבסוף נקט דהחסרון הוא דאינו מושכב ושטוח, והביא שכך מפורש ג״כ בירושלמי. ועיין ברש״ש שכבר רמז לחקירה זו ודעתו נוטה ג״כ דעיקר המיעוט הוא משום דאינו מושכב ולא מקרי נופל.

דף מה.

מהו המקור לדרוש עוד שנים

אלא מעתה ויצאו שנים ומדדו שנים לר״י הרי כאן תשעה וכו׳. ותמה הקר״א ובהערות דרק שופטיך דמיותר דרשינן לרבות שנים, אבל כאן צריכא למימר דיצאו למדוד ומנלן לדרוש מזה עוד שנים. וראיתי בערוך לנר בסנהדרין (דף יד.) שצידד דקאי על וי״ו בתרא דהוי״ל למימר ויצא ומדד ומדכתיב וי״ו יתירא יש לרבות עוד שנים, אולם הקשה ע״ז ע״ש.

חקירה בגדר מיעוטא דשליחות למדידה

ויצאו הן ולא שלוחיהן. ויש לחקור בגדר הך מיעוט, האם הכוונה דצריך שהב״ד עצמן ישגיחו ויהא המדידה נעשה על פיהם, או דהוי מיעוט בתורת שליחות דלא מהני בזה שלוחו של אדם כמותו וצריך שיעשו הכל בעצמן. והנה רע״א ציין לתוס׳ ביבמות (דף קא:) שכתבו דזהו אחד מן המקומות שיש גזה״כ דלא אמרינן שלוחו של אדם כמותו, ומוכח מדבריהם דס״ד דיועיל שליחות וקמ״ל דלא. ולכאורה אילו היינו צריכין הוראת ב״ד על גוף המדידה איך שייך שליחות ע״ז, וע״כ דבודאי צריך שיהא הב״ד שם ומ״מ יש גזה״כ שיעשו הם המדידה ולא ע״י שלוחם.

אולם ברמב״ם אינו מובא דין זה, וכתב הפר״ח והמנ״ח והקר״א דהדבר מובן מאיליו, מדאמרינן שיצאו ה׳ זקנים למדוד ע״כ דלא מהני שליחות. ולפי״ז אין כאן מיעוט מחודשת בהל׳ שליחות, אלא התורה גילתה לנו דצריך הוראת ב״ד ומשו״ה צריכין לצאת מעצמן, וכל זה נכלל בדינא דמתני׳ דיצאו ה׳ זקנים מלשכת הגזית למדוד. ונמצא לפי״ז דלתוס׳ מלבד דינא דמתני׳ שיצאו ה׳ זקנים יש דין נוסף שלא יעשו אותו ע״י שליחות, ולהרמב״ם עיקר דינא דמתני׳ נלמד מהך דרשא. ויל״ע מהו שורש פלוגתתם. ונראה דנחלקו אי מעשה המדידה מוטל על הב״ד.

דהנה המנ״ח כתב דפשיטא דאין הב״ד צריכין לעשות גוף מעשה המדידה אלא צריך שיבואו שם, אבל המדידה יכולין לעשות ע״י אחרים. והדבר שאול חלק עליו דיש גזה״כ ולא ע״י שלוחיהן (ומ״מ אין צריכין להעמיד הקנים ולמתוח החבל, אלא גוף המדידה היינו ״לראות״ שיעור הריחוק של כל אחד ועי״ז יראו בעצמן איזהו עיר הקרובה), ואדרבה ע״ז גופא בא הגזה״כ דסד״א שיצאו הב״ד שם וימנו שלוחין למדוד והם יבואו ויאמרו שמדדו ונמצא כך וכך וע״ז אמרינן דאינן יכולין לעשות שלוחין להודיע להם המדידה.

ונראה דדבר זה תלוי בפלוגתת הרמב״ם והתוס׳, דלהרמב״ם דליכא שום חידוש נוסף בדינא דשלוחין א״כ מסתבר כהמנ״ח דהם מורין על הדבר, אבל לתוס׳ דנתמעט מגזה״כ שלא יעשו שליח כלל שפיר מסתבר כהדב״ש שיעשו הכל בעצמן.

והנה עיין בהערות שתמה למ״ל קרא למעט שליחות הא מאחר דבעינן ב״ד מה ס״ד שיועיל שלוחין הא צריך שיקול הדעת של הב״ד עצמן. ותי׳ עפ״י שיטת הרמב״ם בהל׳ סנהדרין (כפירושו של הלח״מ) דהנך חמשה צריכין לצאת עפ״י ב״ד של ע״א והן ממנין אותן שילכו למדוד, א״כ אם רצו חמשה אחריני למדוד לא יועיל דצריך מינוי מב״ד הגדול. וסד״א דמ״מ יכולין הנך חמשה שנתמנו לעשות ה׳ אחרים מלשכת הגזית שיהיו שלוחיהן, ויש כאן דיינים של ב״ד הגדול ונתקיים המינוי ע״י שליחות, וקמ״ל הן ולא שלוחיהן.

אולם לפי הנתבאר לעיל דהרמב״ם השמיטו משום דמובן מאיליו א״א לפרש כנ״ל, ולדברי הגרי״ש צ״ל דהרמב״ם השמיטו מטעם אחר אע״ג דנשמע מזה חידוש גדול.

אופן המדידה בנמצא בעליל לעיר

ומדדו שאפילו נמצא בעליל לעיר היו מודדין שמצוה לעסוק במדידה. ועיין במנ״ח שהביא דנחלקו המל״מ והבאר שבע (ויש עוד שדיברו ע״ז ואכמ״ל) אי מודדין רק להך עיר הקרובה ואין תועלת למדוד לכל עיירות הסביבות לחלל, דבעלמא א״א לדעת הקרובה שבכולן עד שנמדוד לכל אחד, אבל כאן דנודע לנו מקודם סגי במדידה אחת לאותו עיר. אולם הבאר שבע חולק ע״ז שאין לחלק בין הנושאים.

והנה בהך דין מדידה של נראה בעליל נסתפק ר׳ שמואל (ב״ב סי׳ י״ח) האם הכוונה דלעולם צריך לברר הקורבה ע״י מדידה, ואע״ג דכבר נודע לנו שהיא קרובה בודאי מ״מ צריך שיהא הכרעת הקורבה ע״י מדידה. או דלמא שיש חפצא של מדידה לעצמו אע״ג דאינו בא לגלות כלל על הקורבה, ולכן גם בנראה בעליל יש חובת מדידה. וכתב נ״מ גדולה, כשעיר הרחוקה מרובה מעיר הקרובה, דלדעת הרמב״ם העיר הרחוקה מביאה ע״ע, האם צריכין למדוד לאותו עיר, דבאמת הוי חוכא וטולא דהמדידה יגיד לנו שאינו קרובה, אולם יתכן שיש מעשה מדידה, וכתב לפרש דודאי אין מודדין לה ועיקר המדידה הוא כדי לדעת עיר הקרובה. וכעי״ז יש להסתפק (עיין דבר שאול סי׳ ע״א) בהיתה יושבת בין ההרים ואיכא רק עיר אחת האם שייך מדידה, דיתכן דאע״ג דיש מצוה במדידה היינו כלפי עיירות אחרים, ועיין בלשון התוס׳ רי״ד בב״ב שכתב להדיא דהיכי דאיכא רק עיר אחת ל״ש שהתורה יאמר למדוד.

אולם עיין בבאר שבע כאן, וכן בליקוטי הלכות של החפץ חיים שכתבו דהטעם שמודדין כשנראה בעליל היינו כמש״כ הרמב״ם והחינוך דתכלית המדידה היא כדי שיתפרסם מי הוא הרוצח. ושניהם כתבו חידוש גדול דיתכן למדוד לעיר אחת, ועיר אחרת יביאו העגלה בפועל. וחזינן דהבינו דינא דעליל דהוי גזה״כ של מדידה בלי שיברר כלום ודו״ק. ולפי״ז יתכן דלדידהו גם בעיר המרובה ימדדו אע״ג דהוי יותר רחוק, וצ״ע.

דעת התוספתא בנמצא בעליל לעיר

שם. עיין בתוספתא (פ״ט ה״א) דאיתא התם לגירסא דידן - נמצא בעליל העיר לא היו עורפין שמצות עיסוק במדידה. ולג׳ המנחת בכורים והגר״א והחזון יחזקאל מבואר דע״י דל״ש מדידה שוב אין עורפין, ומוכח דצריך מדידה לברר העיר הקרובה, וגם צריך המדידה בשביל עיקר הבאת ע״ע. ורק נתקשו המפרשים דזה סותר דעת הבבלי כפי המובא כאן, ובחזון יחזקאל תי׳ דהתוספתא מיירי בנמצא בעיר ממש דל״ש מדידה כלל משא״כ כשנראה בעליל.

והנה רש״י בחומש כתב שתכלית המדידה הוא לידע עיר הקרובה. וכתב הרא״ם דלפי״ז בידוע מקודם א״צ מדידה, ותמה המל״מ מסוגיין וכתב לפרש דר״ל דאינו מודד לכל העיירות וכמו שהבאנו לעיל. ובבאר שבע כתב דאישתמטתיה להמזרחי גמ׳ זאת.

ונראה לצדד דרש״י הלך בשיטת התוספתא דבנראה בעליל לא מדדו כלל ועל כן גם לא הביאו דל״ש מדידה אלא לברר, והא דהלך בעקבות התוספתא נגד הבבלי יתכן משום דמתיישב יותר בפשטיה דקרא, אולם לא יתיישב דברי הרא״ם דכתב דעורפין בלי מדידה, [אולם בהמנחת בכורים לא כתב דאין עורפין ואפשר כונת התוספתא דעורפין בלי מדידה ויתיישב היטב רש״י והרא״ם].

אולם אכתי קשה לישנא דרש״י במתני׳ דידן שג״כ כתב דמודדין לידע איזו קרובה, ועל כן נראה דצ״ל על דרך שהבאנו לעיל מר׳ שמואל דחפצא של מדידה הוא לידע איזו קרובה, ואפילו כשידוע לנו מקודם מ״מ זהו עיקר מהות המדידה ודו״ק.

ביאור הקשר של מלך וכהן גדול לעגלה ערופה

שופטיך זו מלך וכהן גדול. וצ״ב מה ענין מלכות וכהונה גדולה לכאן שהוצרכו המלך על ישראל והכהן גדול בעצמן לבוא ולמודד בשביל הבאת הע״ע.

ונראה דמזה סייעתא לדברינו (סי׳) שבארנו דעד שנודע עיר הקרובה החיוב מוטלת על כל כלל ישראל לדעת מה זה ועל מה זה בא החלל וכדחזינן דע״ע מכפרת על כל ישראל שהיה ביניהם רציחה, ולכן מוטל על כלל ישראל לברר איזה עיר נתחייבה בהבאת ע״ע ואז הדבר מוטל על אותו עיר. ולפי״ז מתיישב גם איזה שייכות יש להמלך וכהן גדול לכאן, כיון דהוא ענין של כל ישראל.

והנה ילפינן ליה מדכתיב שופטיך, ומשמע קצת דהמלך והכה״ג שייכת לענין המשפט, ובשלמא מלך מובן כמש״כ הרמב״ם (הל׳ מלכים פ״ד ה״י) וז״ל שאין

ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמה שנ׳ ושפטנו מלכנו וכו׳, עכ״ל ועיין בד קודש (ח״ג סוף סי׳ מ״ט) מה שכתב בזה. אולם לגבי כהן גדול צ״ב מה ענינו אצל משפט, ועיין בתוס׳ הרא״ש שכתב וז״ל כהן גדול דכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט. משמע ליה שופט הממונה על הכהנים והיינו כהן גדול, עכ״ל. ומבואר דהכה״ג מקרי ״שופט״ על אחיו הכהנים, וזהו דבר יסודי בהבנת כה״ג, ואין לי בירור הגון לזה, ועכ״פ צ״ל דכהנים הם ראשי העם שיורו משפטו ליעקב ותורתו לישראל, והוא ממונה על גביהם ובזה מקרי ממונה על כלל ישראל, וצ״ע.

שוב מצאתי דבר נפלא בתוס׳ בגיטין דף ז. שפי׳ מ״ט רק נאסר עטרות לחתנים ולא לאחרים וז״ל לפי שאין אסור אלא לחתנים כדמפרש כעין כ״ג שהוא ראש ושר בישראל, עכ״ל. ומבואר דכהן גדול היה שרוה גם לגבי כל ישראל, ומשמע יותר מהתוס׳ הרא״ש שכתב (בסוגיין) דהיה ראש לכהנים, ויש להעיר דבתוס׳ הרא״ש בגיטין כתב כלשון התוס׳, ויש לפלפל, ודו״ק בכ״ז.

אי כהן משוח מלחמה כשר למדידה

וכהן גדול. וכתב הגרח״ק שליט״א בנחל איתן (סימן ה׳ סעיף א׳ סקט״ו) וז״ל וכן משוח מלחמה נראה דלא מהני, דהא אין לו שום דיני כה״ג לשום דבר רק לה׳ דברים האמורים בפרשה שנתרבה ע״ז בהוריות י״א ב׳, עכ״ל. והנה בסימן ט״ז הארכנו דיש כמה דינים שהוי ככה״ג ויש כמה דינים שאינו ככה״ג, ובארנו דלענין פנים אינו ככה״ג כיון דמשיחתו בשביל חוץ, וכדאמרינן ביומא דף עג. דזה משיחתו לאהל מועד וזה משיחתו למלחמה. ולפי״ז י״ל דרק לכל דיני פנים אין לו דין כה״ג, אבל למדידת עגלה ערופה דאין לו קשר לפנים יתכן מאד דמהני. אולם לפי מה שנתבאר לעיל דבאמת אין זה ענין לכהונה כלל ורק כיון דהוא בשביל כל ישראל לכן גם המלך והכה״ג משתתפין א״כ רק כהן גדול העיקרי שהוא הראש שייכת למינוי זה, וצ״ע.

למה צריך כולהו ואינו מספיק רובן

אלא פשיטא דנפיק כולהו. עיין ברמ״ה (סנהדרין יד:) שהקשה למה אינו מספיק ברוב, ותי׳ דצריך שיהיו כולן יחד דאל״כ איכא למימר דאי הוו הנך גואי הכא הוה אמרי טעמא דמסתבר להאי רובא דקיימי אבראי והוה הדרי בהו.

והיה אפשר ליישב עפ״י המבואר בתוס׳ (ב״ק דף כז:) דבב״ד דאזלינן בתר רוב הגדר דהמועטים מתהפך כאילו אומרים כהרוב וכמבואר בקו״ש שם, ורק אמרינן שנתהפך האיסור להיתר ע״י שהם יחד, ועיין בנחל איתן שדן (ה׳ א׳ ט״ז) מה שדן בזה. אלא דבגמ׳ לא משמע כן דאמרינן דלמא איכא דס״ל כוותי ומשמע דרק משום טעם זה צריך להיות שם והא אין זה הטעם דהא אפילו חולק עליו יהא זקן ממרא.

ועיין בשיעורי ר׳ דוד פוברסקי זצ״ל (סהדרין שם) שתמה למ״ל טעמא דאפשר שיחזרו הרוביאמרו הרוב כמותם, הא בלא״ה צריך להמרות פי סהדרין הגדול וא״כ בלי כולם איך יהא מקרי זקן ממרא, ע״ש שחידש דלגבי הוראה יתכן דגם ע״י רוב מקרי שהמרה פי ב״ד הגדול אע״ג דלא הכריעו דין בגדר פסק ב״ד, והדבר צ״ב רב ואכמ״ל.

לאיזה דינים המקום גורם

מלמד שהמקום גורם. כנראה יש בזה ג׳ שיטות לאיזה דינים נאמר דהמקום גורם, א׳ דעת רש״י (ע״ז דף ח:) ותוס׳ (שם) והרמב״ם (הל׳ סנהדרין) דעדיין יש להם כל דיני ב״ד הגדול ורק נאמר גזה״כ מיוחדת לענין דיני נפשות וזקן ממרא שהמקום גורם (וע״ש ברש״י ותוס׳ הילפותא לזה). ב׳ אולם הרמב״ן (סה״מ מצוה קנ״ג) נקט דמיד שעזבו מקומן בלשכת הגזית בטל מינייהו שם סנהדרין לכל הדינים. ג׳ וביד רמה (סנהדרין מא.) מבואר להיפוך דלא נסתלק שום דין מהם, והא דהלכו לחנות היינו שלא יהא התביעה עליהם כ״כ כיון דאינן במקומן.

ובשיעורי אשר לשלמה (סנהדרין יד:) העיר קושיא נפלאה על הרמב״ן דאם מיד שיצאו מן המקום בטל מינייהו דין סנהדרין א״כ איך יוצאין להוסיף על העיר והעזרות, וכן לראב״י איך יוצאין למדידת העגלה הא צריך ב״ד הגדול ומיד שיצאו ממקומן פקע מינייהו חלות שם סנהדרין וב״ד הגדול, ותי׳ דצ״ל דכיון דיש גזה״כ שיצאו סהדרין הגדול ע״כ דלזה לא פקע מייניהו שם ב״ד הגדול, אולם העיר דיצא מזה חידוש לדינא דזמן שיצאו לדין זה אי ימרה עלייהו זקן ממרא תהא המראתו המראה, וכן יוכלו לדון דיני נפשות בזמן זה דחיש כמו שב״ד במקומן.

ומסתמא תלמיד טועה כתב כן משמו, דהא מפורש בהברייתא על ציור זה גופיה דאם המרה עליהן כשיצאו למדידת העגלה או להוסיף על העיר והעזרות יכול תהא המראה ת״ל וקמת ועלית אל המקום

מלמד שהמקום גורם [ואין לומר דזהו דין אחרת דהא מכאן למד הרמב״ן לדינו], הרי דע״ז נאמר דאינו חייב וצריך ליישב באופ״א וצ״ע.

איזה מקום גורם, לשכת הגזית, ירושלים, או הר הבית

מלמד שהמקום גורם. כנראה יש ג׳ שיטות איזה מקום גורם. א׳ כפשוטו צריך דוקא לשכת הגזית, וכן מבואר ברש״י כאן שכתב המקום המיוחד למשפט והוא לשכת הגזית, וכן בע״ז דף ח: כתב דצריך דוקא מקום המיוחד לה היינו לשכת הגזית. וכן מפורש בתוס׳ הרא״ש כאן, ובתוס׳ סנהדרין דף יד: והמקור לזה הוא מהא דאיתא בגמ׳ (ע״ז ח:) דמ׳ שנה קודם החורבן גלו לחנות כדי שלא יוכלו לדון דיני נפשות דהמקום גורם.

ב׳ אולם הנצי״ב על הספרי (שופטים עמ׳ קפ״ה) דייק דבכל ירושלים מהני המראתו, ונקט דבית פאגי היה חוץ לירושלים ומשמע דתוך לירושלים הוי המראה, והחיד״א (חיים שאל ח״ב סי׳ מ״ב) ג״כ דייק מזה דבכל ירושלים הוי זקן ממרא אבל חזר מזה מהוכחת התוס׳ מהא דישבו בחנות[רלו], אולם רש״י ותוס׳ נקטו דבית פאגי הוא תוך ירושלים. ומצאתי במאירי בסנהדרין (דף מב:) שכתב להדיא כהנצי״ב וז״ל ולדעתי אין כאן קושיא כלל שכל שנקבע מקומם באי זה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה, עכ״ל.

ג׳ ובספרי דבי רב להחס״ד (ספרי שם) רצה לומר דהדבר תלוי בהר הבית, ודייק כן מרש״י שכתב בסנהדרין דף יד. שמצאן לסנהדרין חוץ ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית. ומאי קמ״ל רש״י וכי לא ידענו שפתח העזרה היה על הר הבית, וע״כ דר״ל דמקומן היה בהר הבית. ויש להעיר קצת דבשלמא אי המקום ר״ל לשכת הגזית מובן דזהו עיקר מקומן, וכן אי קאי על ירושלים א״ש כמו שהעירו התוס׳ (סנהדרין שם) דלגבי מע״ש המקום מתכוון לירושלים, אבל מהכ״ת שנימא דהמקום הוא בהר הבית ונראה דנקט דעיקר המקום הוא בלשכת הגזית ורק דליכא חלות מקום של לשכת הגזית, ומסתבר דהתורה הקפידה על איזה מקום בדיני התורה, וכבר ידענו שהעזרה הוא מחנה שכינה והר הבית מחנה לויה וכל ירושלים מחנה ישראל, וצריך אחד מן הג׳ מקומות הללו וכיון דלשכת הגזית היה בהר הבית לכן מסתבר דצריך מחנה לויה, אבל עצם מקום של לשכת הגזית אינו תופס מקום. ואפילו לגבי העשר קדושות אין לשכת הגזית אחד מהם אלא הר הבית והחיל והעזרת נשים וכו׳.

אולם מרש״י ותוס׳ הרא״ש כאן ומתוס׳ בסנהדרין מפורש דלא כזה אלא דיש דין דאורייתא שמקום הגורם הוא לשכת הגזית, וצריכין ליישב טענתו ומהו החלות מקום של לשכת הגזית. והתוס׳ בע״ז והתוס׳ הרא״ש כאן כתבו דגמירי דשכינה בחלקו של בנימין וסנהדרין בחלקו של יהודה, והיינו לצד השכינה. ובנצי״ב תמה מהכ״ת דבר כזה, ועכ״פ מבואר דיש חלות מקום של ״חלקו של יהודה וסמוך לשכינה״ ויל״ע למ״ד דלא נתחלקה לשבטים איזה הקפדה יש על לשכת הגזית דוקא.

וברש״י כאן נראה דמתיישב באופן אחר שכתב ״המקום המיוחד למשפט״ וכן דייק לישניה בע״ז שכתב במקום המיוחד לה שהוא לשכת הגזית. ונראה מזה דאינו מצד קדושת המקום אלא דיש חומר בזה גופא דזהו מקום המשפט, ולגבי הל׳ שמיעה לב״ד יש חומר דזהו מקום המשפט ומשם תצא תורה ודבר ה׳ לכל ישראל ודו״ק.

ונמצא שני מהלכים בגדר עיכוב של לשכת הגזית דלרש״י הוא מצד מקום המשפט, ולהחולקים הוא קרוב למחנה שכינה וזהו עיקר דין מקומו.

ביאור ספיקו אי אויר שדה כשדה

בעי ר׳ ירמיה צפו עומרין לתוך שדה מהו, אויר שדה כשדה דמי או לאו כשדה דמי. ובתוס׳ הרא״ש כתב לפרש דאין זה ספק כללי בכל התורה אי אויר השדה דינו כשדה דפשיטא דדינו כשדה, ורק מספקא לן לגבי שכחה דכתיב ושכחת עומר בשדה, ודלמא בעינן שיהיו מונחין בשדה כדרך הקוצרים שמניחין העומרין בקרקע ובענין אחר לא קרינן ביה ושכחת.

רלו. וע״ש בחיים שאל שדייק מלשון הרמב״ם פ״ג ה״ח שכתב ואין ממיתין אותו בב״ד שבעירו ולא בב״ד הגדול שיצא חוץ לירושלים. דמשמע דבכל ירושלים הוי המראתו המראה ורק הקשה ע״ז כמו שהבאנו בפנים. ולא ירדתי לסוף דעתו, ומה ענין ההמראה להמקום שממיתין אותו, דבהלכה ה׳ כתב דצריך שיחלוק עליהם והם יושבין בלשכת הגזית. וכתב הכס״מ המקור ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם. ובהלכה ח׳ כתב הרמב״ם דאין ממיתין אותו בעירו אלא בב״ד הגדול בירושלים, וכתב הכס״מ דאמרינן בגמ׳ ולא בב״ד שביבנה ר״ל אם הב״ד הגדול יצא חוץ לירושלים. והם דינים חלוקין לגמרי, וצ״ע.

ויש לדון לפי״ז אי נלמד מדכתיב ״בשדה״, או ממשמעותא דקרא דושכחת עומר בשדה משמע דמיירי שהונח שם כאופן הרגיל וכן נראה דלא מצינו איזה ילפותא בגמ׳[רלז]. ואכתי יש לדון מהו הצד השני האם הגמ׳ מסתפק על כל עיקר סברת התוס׳ הרא״ש דא״צ בשדה, או דאפילו צריך מונח על הקרקע כדרך הקוצרים מ״מ גם באויר נתקיים תנאי זה כיון דאויר שדה כשדה [ובפרט דאויר שסופו לנוח הוי ממש כנח ויש בו אותן מעלות], וצ״ע.

גדר מיעוטא דעומרין שצפו לשדה חבירו

רש״י ד״ה שצפו עומרין לתוך שדה חבירו. שנשבה הרוח והרימה את העומרין מן הארץ והציפתן לתוך שדה ושכחן ״כסבור שאינן שלו״ נפקא וכו׳, עכ״ל. עיין בעבודת דוד שהביא מהדרך אמונה (מתנות עניים פ״ה ציון ההלכה סק״פ) בשם הפר״ח לדייק מרש״י דכל המיעוט הוא דוקא משום דסבר שאינו שלו, אבל עצם היותו בשדה חבירו אינו מפקיעו משכחה, אולם הביא מהמאירי והרמב״ם דמבואר דלא כזה וכל שנמצאין בשדה חבירו ליכא דין שכחה, וכן עיין בהערות ובשיעורי ר׳ מיכל (קל״ט) שהעירו בפלוגתת הראשונים הזה, אולם בדרך אמונה (הנ״ל) ובדבר שאול (סי׳ ע״א סקט״ז) חלקו ע״ז דגם לרש״י אינו אלא טעמא דקרא ולא עיקר דינא דשדה חבירו.

ביאור בעיא דמין במינו לענין שכחה וע״ע

מין במינו הוי טמון וכו׳. יל״ע אי הוי ספק כללי ככל הש״ס אי מין במינו חוצץ או דהוא ספק במיוחד לעגלה ערופה ושכחה בגדרי טמון, ועיין בקר״א שכתב דהרמב״ם פסק דלא הוי צף כיון דקי״ל בעלמא לכל מילי דמין במינו אינו חוצץ וה״נ לא הוי כצף אלא כמונח באדמה, ומשמע דתלוי בשאלה הכללי. אולם א״כ קשה מיניה וביה איך מתחלק טמון וצף וממ״נ איך נימא דהוי טמון ולא צף, וע״כ דיש איזה סברא מסוים כאן, וצ״ת, [שוב מצאתי בסוף הספר של נחל איתן הערות קצרות על הדף שנתקשה בדברי הרמב״ם ותי׳ בטוב טעם דלענין צף כיון דקי״ל דמין במניו אינו חוצץ לא מקרי צף אבל לענין טמון דלא מטעם חציצה אתינן עלה רק משום שאינו מגולה א״כ גם אם מכוסה במינו סוף סוף אינו מגולה, ובזה מתיישב גם דברי הקר״א ודו״ק].

אי נתמעט רק צף על המים

ומין במינו לא הוי צף. והקשה הקר״א והמנחה חריבה הא לא נתמעט במתני׳ בעגלה ערופה אלא צף על פני המים ולא צף על דבר אחר וא״כ אפילו אי מין במינו חוצץ מ״מ לא נתמעט, ועיין בכס״מ (פ״ט ה״י) שכתב דמה״ט הרמב״ם פסק דלא הוי צף דצריך דוקא על ע״ג מים ורק צ״ע מסוגיין, עיין בדבריהם.

חידוש המנ״ח דספק כפרה לחומרא מדאורייתא גם להרמב״ם

מין במינו הוי טמון ומין בינו לא הוי צף וכו׳. והרמב״ם (פ״ט ה״י) פסק דמודד מן העליון ולא מן התחתון, וביאר בכס״מ דלגבי טמון נפשט דהוי טמון ע״ש בטעמו, ולגבי צף שפסק דמודד מן העליון נתקשה בזה. ודודי **הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** ציין להמנ״ח שתי׳ דבאמת צף הוי בעיא דלא איפשטא (ורק טמון נפשט דפטור) ודעת הרמב״ם דמספק צריך להביא משום דהוי ספק כפרה ״וספק כפרה לחומרא״. והוסיף דודי דמדברי המנ״ח מוכח דכוונתו מה״ת, ונמצא דבר יסודי מאד דאע״ג דבכל התורה כולה ספק דאורייתא לקולא להרמב״ם, מ״מ בספק כפרה ספיקו לחומרא מדאורייתא.

ונראה לציין לזה דברי החמדת שלמה (אה״ע סי׳ כ״ג אות ס׳) שכתב ממש כעין הנ״ל לגבי ספק ספיקא דאע״ג דלהבא מותר לסמוך על ס״ס אבל לגבי לשעבר אם מסופק אם אכל חלב אפילו כשיש לו ס״ס דהיה שומן חייב אשם תלוי דלמעשה דלמא יענש על עונו ולגבי כפרה לעולם צריך כפרה עד שיתברר בודאי שאינו צריך, והוסיף די״ל דמשו״ה מן הסברא לא היה ע״א נאמן בעגלה ערופה כיון דלכפרה קאתי. ולפי״ז י״ל דמקורו של דין החדש של המנ״ח הוא מדינא דאשם תלוי שנתחייב להביא כפרה על ספיקו ע״כ משום דספק כפרה לחומרא (אולם יש גי׳ אחת ברמב״ם דאדרבה מחיוב אשם תלוי מוכח דבכל חייבי כריתות ספיקו לחומרא, ואז לא יהא ראיה לכל ספק כפרה ודו״ק).

רלז. ובזה מתיישב שני קושיות של הקר״א דהקשה הא כבר ילפינן מבשדה למעט טמון, ועוד הא במתני׳ לא נתמעט מבשדה אלא בצף על פני המים ומהכ״ת למעט כל צף שבעולם, ולהנ״ל כוונת הגמ׳ מסברא דמשמע מהקרא דמיירי בקצירה כרגיל.

דף מה:

ג' פירושים בגזה"כ דחלל ולא חנוק

ת"ר חלל ולא חנוק. ופרש"י דחלל לא מקרי אלא בכלי ברזל כעין חרב. ובהערות הביא עוד ב' פירושים בהאי מיעוטא דבמאירי פי' דאין דין עגלה ערופה אלא כשמצאו אותו דקור בחרב דאל"כ אמרינן שמא מאיליו מת [וקשה לי בדקירת חרב נימא ג"כ דעשאו לעצמו כדמצינו בשאול, ומצאתי בדבר אברהם סי' ה' אות ח' שהקשה ממש כנ"ל ע"ש]. והיד רמ"ה בסנהדרין (דף פח.) כתב דלשון חלל היינו שיצא ממנו דם וחנוק כיון שלא יצא דם ממנו לא הוה חלל ואין מביא עגלה. ועיין בנחל איתן (סי' ג' סעיף ו') שהביא ג"כ הג' שיטות בזה (ושיצא ממנו דם הביא מהמלבי"ם).

ונראה להוסיף על טעם האחרון שצריך שיצא ממנו דם דהא הזקנים אומרים "ידינו לא שפכו את הדם הזה" דמשמע דהיה שפיכת דם כפשוטו, ודו"ק היטב והיא הערה נפלאה בפירוש הכתובים.

הטעם דאין עורפין על המפרפר

חלל ולא מפרפר. ולא פי' רש"י כלום, וברמב"ם כתב דחנוק ומפרפר לא נקרא חלל, וביאר בדבר אברהם (ח"א סי' ה' אות א) דהאדם אינו מטמא עד שיהא נעשה חלל והיינו שתצא נפשו לגמרי (עיין נזיר מג. ואהלות פ"א מ"ו), ולכן במפרפר שעדיין לא יצא נפשו לא מקרי חלל.

והעיר דבירושלמי איתא טעם אחרת דאיתא התם חלל ולא מפרכס, ראוהו מפרפר כאן ובא לאחר זמן ולא מצאו אני אומר "נעשה לו נסים וחיה", ראוהו מפרכס כאן ובא ומצאו מת במקום אחר מודדין ממקום שנמצא. ומבואר מדברי הירושלמי דכל הטעם הוא משום דשמא נשאר בחיים.

וכתב נ"מ בין הבבלי והירושלמי כגון שהותז ראשו דאע"ג שעדיין מפרכס מ"מ מטמא מיד, ובזה להבבלי עורפין אבל להירושלמי הרי אכתי שייך החשש של מעשה נסים וחיה. אולם נתקשה טובא מהכ"ת לחשוש למעשה נסים[רלח], ולכן פי' בארוכה דעיקר הטעם הוא דשמא בא אדם אחר והרגו ואז אין הראשון חייב כמבואר בתוס' סנהדרין דף עח. דנלמד מדינא דחובשין אותו וממתינין יעו"ש בארוכה וכן האריך בהערות, ויש לדון טובא בהרבה דברים שנתחדש שם, ואכמ"ל.

קושי ברש"י שכתב דר' אליעזר חולק גם על מפרפר

ר' אלעזר אומר בכולן אם היה חלל עורפין. ופרש"י בכולן אפילו "מפרפר" וצף וטמון ותלוי. ובעל המנחה חריבה שאל להדבר אברהם (ח"ב סי' כ' אות י"ב) הרי כפי פירושו דלעיל מתבאר מסוגיות אחרות דאינו מקרי חלל בעודו מפרכס א"כ איך חולק ר"א גם במפרפר, והשיב לו הדב"א דאין ההשגה עליו אלא על הרמב"ם שכתב להדיא דמפרפר לא מקרי חלל.

ועיין במלבי"ם (סוף שופטים) שכתב דר' אלעזר אינו חולק על מפרפר, ותמה במנחה חריבה הא מפורש ברש"י דלא כדבריו.

פירושי הראשונים במיעוט דעיר של עכו"ם

נמצא סמוך לספר או לעיר שרובה עכו"ם וכו' דכתיב כי ימצא פרט למצוי. וכנראה יש בזה ג' טעמים, א' רש"י פי' פרט למצוי תדיר, דהיכי דרציחה הוא דבר הרגיל שם לא נאמר דין עריפה. ב' רמב"ם בפיהמ"ש, וכן פי' הרע"ב דכתיב כי ימצא פרט לממציא עצמו שסמוך לגבול העכו"ם הוי כאילו המציא עצמו למיתה (ובבאר שבע כתב דהם גרסו פרט לממציא עצמו). ג' הרמב"ם

רלח. ונראה לומר דבר נחמד דבאמת מצינו בעוד מקום דדעת הירושלמי לחשוש למעשה נסים דעיין בתוס' יבמות דף קכא: שהביאו בשם הירושלמי דלענין עגונות חוששין למעשה ניסים (והנופל לכבשן האש או לגוב האריות אין מעידין עליו להתיר אשתו לשוק) וחזינן דדעת הירושלמי דלהתיר אשה מבעלה חוששין אפילו לחשש רחוק של מעשה ניסים. והנה הבאנו במקו"א מהבכור שור (תלמיד ר"ת) דענין של עגלה ערופה היינו שיתפרסם מי הוא החלל ועי"ז לא ישאר אשתו עגונה (ולהיפוך מרוב ראשונים שכתבו דהוא לפרסם מי הוא הרוצח). ונמצא דכל תכליתו של הע"ע הוא שידעו מי היה זה האיש שנרצח. ולפי"ז מתיישב היטב דברי הירושלמי כאן דהיכי דיש לחשוש למעשה נסים אין תועלת להביא ע"ע כיון דשייך מעשה ניסים ולא יתירו אשתו אפילו יתפרסם מי הוא הנרצח. ואע"ג דאין זה אלא כטעמא דקרא מ"מ חזינן דטעמא דעגלה ערופה פועל כמה דינים כמבואר בחינוך ועוד ספרים, ודו"ק, ולא באתי אלא לעורר.

בהל' רוצח (פ"ט ה"ה) כתב דאין מודדין כל עיקר "שהרי זה בחזקת שהרגוהו עכו"ם" ולפי"ז אינו מתמעט משום דהמציא עצמו למיתה, ונ"מ דאם ידוע שנהרג ע"י ישראל ורק לא נודע מי הכהו להרמב"ם בפיה"מ לא יהא דין עריפה כיון דהמציא עצמו במקום ששכיח שפ"ד, משא"כ להרמב"ם בהיד הרי למעשה לא נהרג ע"י גוי. ועיין בנחל איתן (פפרק ג' סעיף ג') ובהערות שדנו בזה ובהנ"מ בינייהו, ובהערות הוסיף דשני הטעמים שהזכיר הרמב"ם אמת יעו"ש. וק"ק מהכ"ת שני דינים נפרדים ולא נתבאר בגמ' אלא מיעוט אחד, וצ"ע.

בנמצא סמוך לעכו"ם אם מביאין משאר עיירות

שם. עיין בנחל איתן (פ"ו סעיף ג') שכתב דבר יסודי דנמצא סמוך לספר או לעיר של עכו"ם אינו רק דאין מביאין מהם עגלה ערופה, אלא דהם מפקיעין הבאת העגלה לגמרי גם כשיש עיר אחרת מישראל הקרובה יותר, דכיון דיש עכו"ם הנמצאים שם נפקע דין ע"ע והביא שכן מבואר בחת"ס (ב"ב דף כג:), ועיין בעבודת דוד מה שהעיר עליו בזה. ובאמת עיין בהערות שג"כ לא ניחא ליה בזה ע"ש.

קושית הפלתי דלעולם העיר שיש בה ב"ד מרובה

כדתניא מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד ת"ל ולקחו וכו'. ועיין בפלתי (סוף סימן ס"ג) שהקשה דיש מצות עשה להושיב דיינים בכל עיר ועיר, ועכצ"ל דמיירי בעיר שאין בה ק"כ אנשים וכן כתב הבאר שבע במתני', ולפי"ז העיר שיש בה ב"ד יש בה ק"כ אנשים, וא"כ נמצא דהעיר השניה מרובה ממנו ובלא"ה מביאין ממנה. ותי' דבשביל ק"כ צריכין בני עשרים לצבוא צבא, אבל בשביל שהיו רצחנים גם נערים בכלל.

והנה עיין ברמב"ם בהל' סנהדרין פ"א הלכה ה' שכתב כל שאין בה שני חכמים גדולים אין מושיבין בה סנהדרי אע"פ שיש בה אלפים מישראל. וא"כ יש ליישב בפשיטות דמיירי כשאין בה שני חכמים גדולים, ומיושב קושיתו בפשיטות.

ואח"כ ראיתי בתפא"י שהביא בשם חכם אחד לתרץ כן. והוא עצמו תי' דצריכין לק"כ של העיר כשרים לעדות, ומיירי שהיו פסולי עדות ע"ש. וזהו כעין תי' הפלתי (ומש"כ שהפלתי נשאר בצ"ע, כנראה לא סיימו קמיה כל דבריו שתי' כמעט כמש"כ הוא בעצמו).

ובנחל איתן סימן ו' סעיף ה' אות ב' תי' דאע"ג דעיר שאין בה ק"כ אינו מחוייב להושיב ב"ד, מ"מ מותרין ושפיר משכחת לה שהן שוין.

חקירה בעיקר יסוד של עיר הקרובה אי הוא משום בירור או גזה"כ בעלמא

שמניחין אותה ומדדין לעיר שיש בה ב"ד וכו'.

וברע"א ציין לתוס' בב"ב דף כג: ובאמת בהך תוס' מונח עיקר יסוד של הבאת עגלה ערופה מעיר הקרובה, שהקשו סתירה גלויה בעיקר הבנה של "עיר הקרובה" דבסוגיא דשם מוכיחין דכמו דיש בירור של "רוב" כמו"כ יש בירור של "קרוב" ומקור לזה הוא מעגלה ערופה דעיר הקרובה מחוייב להביא הע"ע, ופי' בתוס' דר"ל דהקורבה מוכיח שמשם בא הרוצח. וע"ז תמהו דא"כ איך אמרינן בסוגיא דנמצא סמוך וקרוב לעיר שאין בה ב"ד דמודדין לעיר שיש בה ב"ד הא הקורבה מוכיח להעיר שאין בה ב"ד ואיך אפשר למדוד לעיר אחרת, ומכאן היה משמע דדין עיר הקרובה הוא גזה"כ דעיר "הקרובה אל החלל" מתחייב להביאו וע"י הגזה"כ דצריך ב"ד שפיר מודדין לעיר הקרובה שיש בה ב"ד, אבל אי הדבר תלוי בבירור של רוב אז תמוה כנ"ל איך אפשר לילך ולמדוד לעיר אחרת.

ויש בזה כמה מהלכים בדברי האחרונים ובחלק הביאורים הבאנו ד' עיקרי המהלכים. ויש בזה עוד קושי בדברי הרמב"ם שרק העתיק מקצת סוגיא דב"ב ותמהו עליו כל האחרונים והרבה תלוי בקושי הנ"ל בישוב סתירת הסוגיות, ועיין בענף ב' שם שהבאנו תשע מהלכים ליישב דברי הרמב"ם, ואכמ"ל.

ביאור איך יתכן ששתי עיירות יתחייבו על חלל אחת נמצא מכוון בין שתי עיירות שתיהן מביאות שתי עגלות, דברי ר' אליעזר. ובגמ' מ"ט דר"א קסבר אפשר לצמצם וקרובה אפילו קרובות. ובבכורות דף יח. מבואר עוד שתי שיטות בזה, דלחד תנא לא היו עורפין כלל, ולחד תנא יביאו עגלה אחת בשותפות ויתנו, וזהו השיטה שהזכיר רש"י כאן (ולגירסת הירושלמי מובא דעת חכמים במתני' כאן ע"ש).

והנה שיטת ר"א דמביאין שתי עגלות צ"ב איך שייך שיתחייבו שתי עירות להביא עגלה ערופה בתורת ודאי, הא עיקר דינא דעיר הקרובה היינו דמוכיחין דמשם בא ההורג (תוס' בב"ב דף כג:) או הנהרג (יעב"ץ

ודעימיה) ובודאי לא בא משתי עיירות איך שייך ששנים יביאו שני עגלות, ואין לומר דהוי בתורת ספק בכל אחד, דא״כ יביאו אחת בשותפות כמ״ד דא״א לצמצם.

והגרי״פ על הרס״ג (ח״ג פרשה ח׳) כתב דצ״ל דלדעת ר״א אין הדין קורבה משום הוכחה כלל אלא גזה״כ דעיר הקרובה מביאה ע״ע, וסוגיא דב״ב דילפינן לבירור של קרוב מע״ע היינו לחכמים, אבל לר״א צ״ל דאינו משום הוכחה כלל[רלט].

אולם נראה דלא הועיל בזה כ״כ, דעיין ברש״י כאן שכתב דלמ״ד דא״א לצמצם יביאו עגלה בשותפות ויתנו אם שלנו ״קרובה״ חלקכם יהא קנוי לנו וכו׳, ויל״ע כשמתנין היה להם להתנות אם ההורג או הנהרג בא משלנו חלקכם יהא קנוי לנו. ומדכתב דהתנאה הוא על ה״עיר הקרובה״, משמע דעיקר דינא הוא עיר הקרובה ולא רק לברר מהיכן בא ההורג, ורש״י קאי כחכמים דלא סברי כר״א וא״כ הדק״ל מסוגיא דב״ב דחזינן דדין עיר הקרובה היינו משום דמוכיחין דמשם בא החלל.

ונראה כמש״נ במקו״א דבאמת קורבה לא דמי לרוב וחזקה, דבהנך הכרעות הדבר הוכרע בתורת ודאי לכל דיני התורה, משא״כ קורבה הוא סמכות בעלמא, דהדבר נוטה יותר להקרוב, ומה״ט רובא עדיף מקרוב, וכיון דבלא״ה אינו דבר מוכרח לכן אמרה תורה דלעולם עיר הקרובה מביאה ע״ע, והוי כעין לא פלוג דלעולם עיר הקרובה מביא הע״ע, וכן משמע בדבר אברהם וכן נקט הגרח״ק שליט״א, וכן ראיתי באו״ש דמשמע כן. (ר״ל, דאילו היה קורבה בירור גמור א״כ מסתבר מאד דהתורה אמרה שזה שנתברר שיצא משם יביא ע״ע, אבל אי הוי סמכות בעלמא הדבר מובן יותר לומר לא פלוג דבלא״ה אינו ברור ולכן נעשית חק קבוע דהקרוב ביותר יבא הע״ע ודו״ק). ובזה מתיישב דברי רש״י עם הסוגיא דב״ב דעיקר קביעות של עגלה ערופה אינו מהיכן בא הרוצח אלא עיר הקרובה, ורק התורה קבעה עיר הקרובה משום דמסתמא יצא משם ודו״ק היטב.

והנה הגמ׳ בכורות הביא דעת הת״ק דקרובה ולא קרובות ולכן אין עורפין כלל. וצ״ב למה אין עיר אחת מביאה ע״ע, הא נתקיים בה דין קרובה ושייך בה כל סדר ע״ע ודוקא לחייב שתיהן צריכין גזה״כ של קרובות, אבל לחייב חדא מהכ״ת דלא. ומצד מאי אולמיה האי מהאי, מהכ״ת לפטור מטעם זה מע״ע, (וגם מצד זה אפשר שיתנו ביניהם מאיזה מהן הלך החלל). אולם להנ״ל א״ש יותר דודאי לכו״ע עיר הקרובה הוא כבירור קצת, וא״כ א״א שיהא בירור שוה לשתי עיירות ורק אחת יביא העגלה, ואו דשייך על שניהם או לא כלום, אבל האיך יתכן דשניהם שוות לגמרי, ורק אחת מביאה ע״ע.

והנה נתבאר בארוכה דעיקר חיוב עגלה ערופה הוא על עיר ״הקרובה״ ואינו תלוי מהיכן ״יצא הרוצח״, ולכן כששנים קרובות שייך ששניהם יביאו, וכן לחכמים דא״א לצמצם הם מתנין על עיר הקרובה, אולם נראה דדעת הירושלמי הוא דלא כזה, אלא כמו שהקשינו שהדבר תלוי כפי אותו מקום שיצא ההורג, דע״ש בה״ב דמובא דעת חכמים דעיר אחת מביאה ופי׳ בגמ׳ הטעם דכתיב והיה העיר הקרובה, (ופי׳ בפני משה אחת ולא שתים), ומדלא פירשו משום דא״א לצמצם משמע דקאי גם למ״ד דאפשר לצמצם, ואעפ״כ אמרינן עיר אחת מביאה, וזהו דלא כהגמ׳ בכורות שכתב מפורש דאם אפשר לצמצם א״כ או ששניהם מביאות או שאין עורפין כלל. ולכאורה הטעם הוא כנ״ל דאותו עיר שיצא ממנו הרוצח הוא המחויב ושפיר שייך שיהיו שוות בקירוב ואעפ״כ רק אחת נתחייבה וכן פי׳ בקר״א בדעת הירושלמי דהדבר תלוי מהיכן יוצא החלל, וא״כ גם בשניהם שוות שייך שיביאו אחת בשותפות ויתנו שמאיזה שבא ממנו יהא העגלה שלו (כנלע״ד בכוונתו), ועיין מה שצידד לדחות בכוונת הירושלמי.

ונראה להוסיף נ״מ גדולה עפ״י כל הנ״ל, דעיין בעבודת דוד שהביא מחלוקת בין הדבר שאול והגאון ר׳ חיים קניבסקי שליט״א כשידוע שהרוצח בא מעיר רחוקה מה דינו, דבדב״ש כתב דאין מביאין ממנה דהתורה תלאה בקרובה ואף להרמב״ם דהרוב מביא היינו דכמו דיש דין עיר הקרובה יש דין עיר של רוב אבל בלא״ה אין מביאין, והגרח״ק (סי׳ ו׳ סעיף ד׳ אות א׳) נקט בפשיטות דיביאו מאותו עיר. ולדברינו נראה דיהא מחלוקת בבלי וירושלמי דלהירושלמי דמתנין מהיכן בא הרוצח שפיר יביאו מהמקום שידוע לנו שבא

רלט. וע״ש שכתב ליישב דעת הרמב״ם שהכל תמהו דלא הביא תי׳ הגמ׳ בב״ב דצריך עיר שיושבת בין ההרים, ותי׳ הגרי״פ עפ״י הנ״ל שלא יסתרו הסוגיות הדדי דהא דמודדין לעיר אחרת שיש בה הב״ד קאי כר״א, והסוגיא בב״ב קאי כחכמים, והרמב״ם פסק כר״א לענין זה, אולם זה תמוה דודאי קי״ל דאזלינן בתר קרוב, וגם דוחק לומר דכל סוגיא דמודדין לעיר שיש בה ב״ד קאי רק כר״א, אולם עיקר דבריו בר״א עצמו דס״ל דאינו משום בירור יתכן מאד.

משם אבל להבבלי שפיר צדקו דברי הדב״ש (והעבודת דוד הסכים להגרח״ק מצד אחר דע״י שנתברר שמשם בא הרוצח הרי הופקע כל שאר העיירות ושוב הוי אותו עיר העיר הקרובה, ויל״ע בזה[רמ]).

נמצא מכוון וכו׳. אזכיר מקצת הערות בענין נמצא מכוון בין שתי עיירות.

למ״ד דאין עורפין אי מודדין לעיר אחרת

א] עיין נחל איתן סי׳ ז׳ סעיף ג׳ סק״א שהקשה למ״ד דאין עורפין כלל, א״כ נמדוד אחוריהן לעיר הקרובה והלאה, וכמבואר בתוספתא (פ״ט) וברמב״ם (ט׳ ד׳) דכל עיר שאין מביאין ממנה ע״ע כמאן דליתא דמי ומודדין לשאר העיירות, ותי׳ בפשיטות (וכן תרצתי בעצמי) דכאן שהעיירות שייכות לע״ע ואדרבה רק משום ששניהם קרובות אין עורפין מה יתן ומה יוסיף להוסיף עוד עיר שקרובה היא, הא עי״ז יהא לנו ג׳ עיירות הקרובות, ודוקא כשיש איזה חסרון בעיר הראשון שאין בהשניה שייך לדונו כמאן דליתא ודו״ק. וכתב בשם אביו לתרץ דל״ש ללמוד מהא דעיר שאין בה ב״ד, דכאן אין הענין שהתורה פטרה ב׳ העיירות רק אדרבה שניהם מחויבים וממילא אין כל א׳ יכול להביא מאחר שיש ב׳ חיובים, ולא דמי לעיר שאין בה ב״ד ודעימיה שהתורה פטרתן.

שוב ראיתי בחידושי הגרי״ז שהביאו מספר עבודת דוד ששמע מהגרי״ד שנקט דלא ככל הנ״ל ושפיר מודדין לעיר השלישי, והא דאמרינן אין עורפין היינו ד״אותן״ שתי עיירות אין עורפין, והוכיח כן מדברי הגר״א באדרת אליהו (פ׳ שופטים) שכתב וז״ל והיה העיר הקרובה ולא קרובות פי׳ אם שני עיירות קרובים בשוה אין מודדין להם, עכ״ל. וביאר דאין מודדין להם היינו דנתמעטו מדין מדידה ולכן מודדין לעיר אחרת, אולם הדבר תמוה בסברא, וכמו שכתבנו לעיל דאין כאן שינוי בגוף העיר, ואדרבה כל החפצא של קרובות הוא ע״י מדידה וצ״ע, ובעבודת דוד פי׳ באופ״א דמאחר דליכא דין הבאת עגלה ערופה א״כ גם מצות מדידה ליתא (שאינו אלא פרט בסדר עגלה ערופה) וא״כ בכה״ג אין המדידה כלום ושפיר כתב הגר״א דאין כאן מדידת מצוה כלל, וגם זה דחוק קצת אבל יותר נראה מפי׳ הראשון.

כשאחת מן העיירות מרובין משל חבירו מי מביא

ב] עיין בדבר שאול (סי׳ ע״א סקכ״ג) שנסתפק לדעת התוס׳ רי״ד דהיכי דהרחוקה מרובה מהקרובה אין עורפין כלל, דהקרובה אינה מביאה דרוב עדיפא מיניה, והמרובה אינה מביאה דלא אמרה תורה אלא עיר הקרובה. וכשנמצא מכוון בין ב׳ עיירות ואחת מהם מרובה מהו. וזה תלוי בכל הג׳ שיטות התנאים שהבאנו לעיל דלר״א שניהם מביאין ולחכמים אין מביאין כלל או דאחת מביא בשותפות. ועיין במאירי שכתב להדיא דהעיר שיש בה רוב מביא, אבל אינו פושט ספיקא דילן דהוא קאי כהרמב״ם דעיר המרובה מביאה ואז פשיטא דגם במכוון בין שתי עיירות שהמרובין מביאין, וכל ספיקתנו הוא רק להתוס׳ רי״ד ואין זה נפשט מהמאירי.

ונראה דלמ״ד דא״א לצמצם ושניהם מביאין מספק, א״כ המרובה לבד מביא מספק[רמא] דאי הוי הקרובה שפיר מביאה, ואי אינה הקרובה שניהן אינן מביאין, אבל אין מקום לשותפות. ולת״ק דר״א דאין עורפין כלל דקרובה ולא קרובות, א״כ מסתבר שהמרובה מביא, דהקרובה המועטין ודאי אינו מביא, ולא נשאר אלא המרובה שמביא מדין קרוב, ול״ש ולא קרובות דמעיקר הדין רק אחת נתחייב להביא. ורק לר״א דס״ל קרובה אפילו קרובות יל״ע טובא דאי נימא שהמרובין מביאין הא ליכא דין רוב בע״ע ולמעשה יש

רמ. ובאמת זה תלוי איך להבין הרמב״ם דכשיש עיר הקרובה, והעיר הרחוקה נפישא מביאין מהרוב, וצ״ב הרי בתורה כתוב דהעיר הקרובה מביאה, ויש לחקור איך ליישב א׳ די״ל דזיל בתר טעמיה הרי כל הטעם דמביאין מהקרובה היינו משום דמכריעין דמשם בא הרוצח כמו שפי׳ רש״י ותוס׳ בב״ב שם, וא״כ יש להבין מעצמינו דאם יש בירור מהיכן בא הרוצח פשיטא דמביאין ממנה, ב׳ או דבאמת לא קבעה התורה להביא ממקום שבא, אלא דיש חלות של ״עיר הקרובה״ ורק בהל׳ הכרעה כיון דרובא עדיף לכן יש חלות של ״עיר הרוב״ וגם ע״ז נאמר דין הבאת עגלה ערופה ושפיר נתפס חלות דין על העיר שזהו העיר שהטילה עליו התורה להביא. ג׳ וי״ל צד שלישי דלעולם צריך ״עיר הקרובה״ ורק ע״י הרוב נפקע עיירות הקטנות הקרובות ולא נשאר אלא זה של הרוב והיא היא הקרובה. ונ״מ בציור הנ״ל כשידוע שבא הרוצח מרחוקה וקטנה דאי צריך חפצא של רוב או קרוב א״כ לא יביאו, אבל אי מביאין מהרוב משום דזיל בתר טעמא וידוע לנו שבא מהרוב א״כ כ״ש כשידוע לנו בפועל שיביאו, וכן לצד השלישי יביאו דהרי נפקע שאר העיירות וכסברת העבודת דוד, ודו״ק בזה, והרבה יש לפלפל.

רמא. עיין נחל איתן סימן ז׳ סעיף ד׳ שכתב וז״ל כל ספק עגלה ערופה י״א שמביאין מספק אבל לא יברכו וכן נראה עיקר, וי״א שאין מביאין ואם יש ס״ס נראה שאין מביאין לכו״ע, עכ״ל. וגם בכאן יהא תלוי בפלוגתא זה.

שני קרובות, ושיביאו שניהם ג״כ לא יתכן דהא יש רובא קמן, ולכאורה צ״ל דע״י הרוב המועטין הוי כמאן דליתא, ושוב הוי רק עיר אחת שמקרי קרובה [כמו שנים קרובות וא׳ אין בה ב״ד דהוי כעיר אחת הקרובה].

איך נתקיים דין מדידה כשא״א לצמצם

ג] עיין בחידושי הגרי״ז שהקשה דכדי להביא ע״ע תחילה צריכין למדוד לברר מי הוא עיר הקרובה והמדידה מעכבת, ולמ״ד דא״א לצמצם נמצא דלא נתברר ע״י המדידה מי הוא הקרובה ולא נתקיים דין מדידה וא״א להביא ע״ע ונשאר בצ״ע.

והנה מה שנקט בפשיטות דמדידה מעכבת העריפה, יש לדון בזה אי הדבר מוסכם או לא, ומצאתי במנ״ח (סוף מצוה תק״ל) שכתב וז״ל ופטפוטי דאורייתא טבים, ולא אבוש כי איני יודע אם נמצא חלל בעיר אם מביאים עגלה עורפה אף דכתיב בשדה אפשר דבר הכתוב בהוה. וגם דלא שייך מדידה אפשר דהיא מצוה והיכא דלא שייך מדידה ג״כ שפיר דמי, עכ״ל. ומשמע דהמנ״ח מספקא ליה בזה.

אולם אח״כ הביא בשם הרלב״ג והאברבנאל שכתבו דאין עורפין. ובנחל איתן סימן ג׳ סעיף י״א כתב דטעמא דהנך מפרשים היינו משום דמדידה מעכבת, וכתב דנלמד מדכתיב בשדה ולא בעיר, ומזה ילפינן לעלמא דמדידה מעכבת, ועוד צידד דפשיטא דמעכבת וא״צ קרא דע״ע אינו כקדשים וא״צ קרא לעכב [אולם נראה דאין מזה הכרע, דודאי כל תנאי שנאמר בע״ע מעכבת, אבל מ״מ בסדר הע״ע המדידה והעריפה הם שני דברים ואין אחד מעכב השני, ואין זה תלוי בדינא דקדשים ודו״ק]. ומדברי הגרי״ז כאן מפורש דג״כ נקט כהגרח״ק דמדידה מעכבת ודלא כהמנ״ח.

ובאמת בתוספתא משמע להדיא דהיכי דל״ש מדידה אין עורפין דאיתא התם ״נמצא בעליל העיר לא היו עורפין שמצות עיסוק במדידה״. והיינו כיון דל״ש מדידה לכן אין עורפין ומפורש דמדידה מעכבת. ורק נתקשו המפרשים דזה להיפוך מש״ס דילן, ופירשו הדבר אברהם (ח״א סי׳ ו׳ סק״ג) ובחזון יחזקאל שם, דהבבלי מיירי כשהיה סמוך להעיר ושייך מעשה מדידה, משא״כ התוספתא מיירי כשנמצא תוך העיר ובזה ל״ש מדידה ושפיר אין עורפין, ובכל אופן מוכח בתוספתא דאין עורפין בלי מדידה. ויש שפירשו (שלא יסתור הבבלי) בכוונת התוספתא דאין עורפין עד שימדדו, אבל לאחר המדידה עורפין, כך פי׳ בשירי מנחה, וכן הביא הגרח״ק בשם החזו״א וכן צידד הדב״א, וגם לפי״ז משמע דמדידה מעכב. ושפיר טען הגרח״ק דפשטות הדברים הוא דמדידה מעכבת, ודלא כספיקת המנ״ח. והגרי״ז כנראה הוכיח מלשון הרמב״ם מדכתב דאחר המדידה הביאו עגלת בקר וכו׳ דמשמע דכך הוא עיקר הסדר ול״ש בלא״ה.

להרמב״ם נימא ספק דאורייתא לקולא על כל עיר

ד] עיין במנחה חריבה שהקשה לחכמים דא״א לצמצם ושניהם מביאין מספק, הא לדעת הרמב״ם מה״ת ספק דאורייתא לקולא, א״כ למה כל אחת צריך להביא מדין ספק.

והביא מהפנים יפות (פ׳ שופטים) שהרגיש בזה וכתב בזה״ל אך י״ל דהא דאמרינן קרובה ואפילו קרובות אפילו לדעת האומרים דספיקא דאורייתא מה״ת לקולא מ״מ הכא כיון דקולא לאחת הוי חומרא לאחרת אזלינן בכל לחומרא כמש״כ התוס׳ בביצה דף יד. (ד״ה איכא בינייהו) לענין ספק דרבנן וכו׳, עכ״ל.

וכוונתו דהגמ׳ (ביצה הנ״ל) דן אי מלח נדוך ביו״ט כדרכו, ומפרש בגמ׳ שני צדדים לאסור, וכתבו התוס׳ דלטעם הראשון יש בו קולא לפעמים ויש בו חומרא לפעמים, וכן לטעם הב׳. וכתבו בזה״ל ופסק ר״י שיש לאסור בכל ענין דאזלינן לחומרא, אע״ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל הואיל ולכל אחד ואחד יש קולא וחומרא מכל צד עבדינן לחומרא, עכ״ל. וכוונתם דא״א לעשות תרתי דסתרי, ובשלמא אי היה לצד אחד רק לקולא ולצד השני רק לחומרא אז היו מקילין לנקוט כדעת המיקל, אבל בכה״ג בכל צד שנלך יש בו חומרא וצריכין להחמיר כשני הצדדים. וע״ז חידש ההפלאה דכמו״כ כאן אי נפטור עיר אחת משום ספק יצטרך עיר השני להביאו ובזה לא אזלינן לקולא. והמנחה חריבה הקשה עליו דמנ״ל דיש בזה סברא דאורייתא, דרק בדיני דרבנן לא רצו להקל כך, אבל אכתי איך שייך שיתחייב מה״ת מה״ט.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות דדנין שני העיירות יחד, ויש כאן חיוב ודאי של ע״ע, ורק מספקא לן על מי מוטל החיוב, ובזה שניהם יחד הם אחראין שתהא נעשית סדר הע״ע כדת וכדין.

ונראה דההפלאה לא תירץ כך משום שהקשה כן על ר״א דס״ל קרובה ואפילו קרובות (כמפורש בלשונו) ושניהם חייבין ואת״ל דדנין שתי העיירות יחד א״כ איך נתחייב שניהם וע״כ דנתחייב כל אחד בנפרד,

וע״ז שפיר תמה דנימא סד״א לקולא, אולם תמהני הא לר״א אינו מדין ספיקות כלל, וכמש״נ לעיל דאת״ל דהתורה חייבה שניהם מספק, א״כ יביאו אחת בשותפות, ומוכרח ומבואר מזה דכל אחד חייב בתורת ודאי (וכמו שבארנו באורך) וא״כ בכה״ג לק״מ מדיני ספיקות וצע״ג, ורק צריכין ליישב קושית המנח״ר לדעת חכמים דא״א לצמצם וע״ז י״ל כמש״נ דהכל נדון אחת.

הבאת עגלה בשותפות ר"ל דמשתתפין בתשלומין

רש"י ד״ה וקסבר.. יביאו עגלה בשותפות ויתנו אם שלנו קרובה חלקכם יהא קנוי לנו וכו׳. ומדכתב שיש חלקים מבואר דאנשי העיר היה משלמין בשביל העגלה ערופה, וכן מפורש ברמב״ם הל׳ רוצח (ט׳ ב׳) וז״ל וב״ד של אותה העיר מביאין עגלת בקר משל אנשי אותה העיר, עכ״ל, והדבר צ״ת דלא מוזכר זה בש״ס. וי״מ דמקורו גופיה מסוגיין מדאתיא בבכורות בנמצא מכוון מביאין עגלה ״בשותפות״ משמע דבני העיר ההיא משלמין בעבורו.

אולם דודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א נתקשה למה הוצרכו להתנות שיהא חלקו נקנה לעיר השניה, הא מצינו בחייב קרבן דאפשר שיהא מופרש ע״י אחר שיתכפר בו חבירו, ובאמת עיין ברגמ״ה (בכורות דף יח.) דמתנין על הכפרה דאם אנו עיר הקרובה יהא הכפרה לנו, אולם מרש״י מוכח דצריך שיקנו גם הכסף. ואמר דלכאורה מוכח מזה דיש דין מיוחד בעגלה ערופה דאינו רק כפרה בעלמא אלא דצריך הבאה מכל העיר ושכולם ישלמו בשבילו.

פלוגתא דתנאי אי ירושלים מביא עגלה ערופה

אמר קרא לרשתה וקסבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים. והכוונה דכבר נחלקו תנאי (יומא יב.) אי ירושלים נתחלקה ומתני׳ קסבר דלא נתחלקה ולכן אין מביאין. והיה מוכח מזה דלהנך שיטות (ר׳ יהודה) דס״ל דירושלים נתחלקה לשבטים א״כ גם ירושלים מביא ע״ע, וכן מפורש בתוס׳ יומא דף כג. ע״ש.

אולם הגרח״ק (סי׳ ו׳ סעיף י״א סק״א) הביא דרשת הספרי דדרשינן ולקחו זקני העיר ההיא ולא זקני ירושלים. ולפי׳ הגר״א יתכן דיש מיעוט שאין ירושלים מביא כלל וגם להך מ״ד דנתחלקה אינו מביא יעו״ש בארוכה.

נתחלקה לשבטים

וקסבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים. ובביאור הך שיטה דלא נתחלקה עיין בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ בית הבחירה) שביאר דר״ל דמעולם לא נתחלקה ירושלים בגורל ולא נפלה בחלוקת א״י, אולם החזו״א (או״ח סי׳ קכ״ח סק״ח) פי׳ דאע״ג דנתחלקה ליהודה מ״מ יש שיור לכל ישראל לבוא ולדור שם בחנם, ע״ש כמה נ״מ ומה שכתבנו דכבר נחלקו הראשונים בזה.

איך ס"ד דנחלקו לענין מדידה

במאי קמיפלגי אילימא לענין מדידה קמיפלגי הא מדקתני סיפא וכו׳ מכלל דרישא לא במדידה עסקינן. וצ״ב מאי קס״ד דפליגי לענין מדידה. והיה משמע דצריך להוליך הראש אצל הגוף או הגוף אצל הראש בשביל לעשות המדידה. ונתקשו המפרשים דזה סותר שיטתן, דהא ר״א ס״ל דמודדין מטיבורו דהיינו מגופו, והוא קאמר דמוליכין הראש אצל הגוף, ולאיזה צורך יוליכו הראש בשביל המדידה הא בלא״ה מודדין מטיבורו. ובשלמא אי ס״ל דמודדין מחוטמו אז קמ״ל דתחילה מוליכין הראש אצל הגוף ואז נשתנה מקום המדידה ומודדין שם מחוטמו, אבל לשיטתו ליכא שום נ״מ, וכן יש להקשות לר״ע למ״ל להוליך הגוף אצל הראש הא ממ״נ מודדין מחוטמו.

ובנחל איתן כתב ליישב דכ״ז נכלל בקושית הגמ׳ דקמיפלגי בסיפא להיפוך ולכן ע״כ דלא פליגי ברישא במדידה אלא בענין אחר, ודייק כן בדברי המאירי עיין בדבריו. וע״ש שהביא דברי התפא״י דל״ש להביא זה אצל זה לענין מדידה דמאיזה צד יניח הגוף, ותמה עליו דרק מחמת סיפא א״א לפרשו במדידה, ובלא״ה לק״מ דיעמידו הגוף כאילו הוא מחוברת עם הראש וכאופן שהיתה מונחת.

דעת הרמב"ם דקוברין החלל אחר המדידה

אילימא לענין מדידה וכו׳. עיין בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ רוצח פ״ט ה״א) שדייק מכאן דצריך גוף החלל בשביל המדידה ואין קוברין אותו עד שמדדו החמשה זקנים, ובזה תי׳ מה שהעירו הרבה אחרונים דבירושלמי (ה״א) ובתוספתא (ט׳ ב׳) מפורש דמיד קוברין אותו ומציינין מקומו ומשם מודדין הזקנים, וברמב״ם מפורש דלא כזה אלא המתינו מלקוברו עד אחר המדידה, ותי׳ הגרי״ז דהרמב״ם סמך על סוגיין דצידדו להביא הראש אצל הגוף או הגוף אצל הראש בשביל המדידה ועל כרחך דמדדו מהחלל עצמו.

ונמצא פלוגתת הבבלי והירושלמי מתי קברו החלל וממה מדדו, ויש לדון מהו עומק פלוגתתם, ונראה עפ״י דברי המהר״ל דנחלקו בעיקר כוונת ומדדו,

דעיין ברש״י בפ׳ שופטים (כ״א ב׳) על הכתוב ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל וז״ל ומדדו ממקום שהחלל שוכב, עכ״ל. וכתב בגור אריה וז״ל פי׳ המדידה אינה בשביל החלל עצמו למדוד מן החלל סביבות הערים כדמשמע לשון המקרא ״כי ימצא חלל באדמה וגומר״, דל״ש מדידה אלא ממקום למקום דבענין זה הוי מדידה אבל לומר שימדדו מן החלל אל העיר זה ל״ש ולפיכך צריך לפרש שימדדו ממקום שהחלל שוכב, עכ״ל.

ונראה דבזה מתבאר דעת הירושלמי והתוספתא (ולרש״י גם להבבלי למסקנא אפשר כן הוא) דאין המדידה מהחלל עצמה כלל ושפיר א״צ שישאר שם ולמה להניחו מגולה בלי קבורה ולכן תחילה קוברין אותו, אבל הרמב״ם למד הקרא כפשוטו דכתיב כי ימצא חלל ומדדו וא״כ צריך להניחו עד המדידה כדי למדוד ממו וכמש״כ הגרי״ז ודו״ק היטב.

קשר של מת מצוה קונה מקומו לפרקין

אמר ר׳ יצחק במת מצוה קנה מקומו קמיפלגי וכו׳.

ויל״ע למה הכניסו דין זה לדיני עגלה ערופה, ואין זה רק ברציחה אלא כל מת מצוה בעולם קנה מקומו. וראיתי בנחל איתן (י״א ג׳ ג׳) שאגב אורחא יישב זאת.

דהנה הביא שם דבר מחודש דיש ראשונים (רמב״ם במורה נבוכים, ורבינו בחיי, ורלב״ג) דמשמע מדבריהם דשצריך לערוף העגלה במקום שנמצא החלל וכמובן זהו רק עם אותו מקום הוא נחל איתן עם כל דיניה, וצ״ל דיש ענין לכתחילה לערוף שם (ע״ש שהסביר הטעם). ולאור זאת כתב הגרח״ק דמתיישב מה דהמשנה נקט בפרק עגלה ערופה דין נמצא ראשו במקו״א וגופו במק״א לענין מת מצוה קנה מקומו, דלהנ״ל הרי יש בה נ״מ גם לגבי מקום העריפה (לכתחילה) אם במקום הראש או במקום הגוף ודו״ק.

שני פירושים למה הדבר תלוי בעיקר חיותיה

מר סבר עיקר חיותא באפיה וכו׳. בהא דהדבר תלוי במקום חיותו י״ל בתרי אנפי דנראה דגמר הרציחה היינו כשיצאה נשמתו ואותו מקום שפסק חיותיה הוא מקום המדוקדק שנהרג, וכל גופו נגרר אחריו, ועוד יתכן דהכוונה דזהו עיקר גופו ומקום חשיבותו לענין החיים שלו, וכן משמע ברש״י שכתב דע״י דעיקר חיותא וכו׳ הלכך עיקר חלל מקרי.

עיין ברמב״ם בפיה״מ שביאר דהנשימה הוא בהחוטם, ומקום האכילה הוא בטיבורו, ומשמע דנחלקו מהו עיקר חיותו שתהא הקובע ע״ש.

כוונת "נפטרו" זקני ירושלים

נפטרו זקני ירושלים והלכו להן. ויל״ע למה קתני הליכתן במתני׳, ומה איכפת לי מה שעשו.

ובנחל איתן (ו׳ י״ג ב׳) הביא בזה שני פשטים, א׳ השושנים לדוד פי׳ דקמ״ל דכיון שהשלימו מצותן שאינם באין אלא למדוד (וכמש״כ רש״י והרע״ב) אינן רשאין לישב שם עוד, דאין יכולין לישב חוץ מהלשכה אלא למצוה וכמבואר לעיל ע״א. ותמה הגרח״ק שליט״א הא תנא דמתני׳ ס״ל דחמשה זקנים או שלשה יצאו מלשכת הגזית, ולדידיה ליכא שום איסור לצאת, ורק לראב״י דס״ל דכל הסנהדרין יצאו קאמרינן לעיל דאסורין לצאת וכדילפינן מדכתיב אל יחסר המזג.

והנה עיין ברמב״ם שהעתיק דינא דמתני׳ ״וחוזרין זקני ירושלים למקומן״. ונראה דמשמע כהחס״ד דר״ל למקומן המיוחד של לשכת הגזית. ורק צ״ע כנ״ל דקי״ל דלא כראב״י. והנה הגמ׳ לעיל אמרי שאם ״נצרך״ אחד מהם לצאת אם יש שם כ״ג יוצא. ויל״ע למה קתני שאם נצרך, ויתכן דגם היכי דנשאר שם כ״ג מ״מ בשעת ישיבת הב״ד הגדול לכתחילה אין לו לעזוב המקום, והא דנאסר יציאת כולם היינו אפילו לצורך. וכן עיין ברמב״ם הל׳ סנהדרין פ״ג ה״ב שכתב ״כל מי שהיה לו עסק יצא לעשות חפצו וחוזר״. וזהו ממש מה דתנן הכא שיצאו לעשות המדידה וחזרו מיד ודו״ק[רמב].

ב׳ ובנחל איתן פי׳ באופ״א דיש דין ללות לדיינים של לשכת הגזית, ומאידך גיסא מוטל על זקני העיר להביא עגלת בקר, וקמ״ל דתחילה נפטרו זקני ירושלים והלכו להם עם שאר העם ללותם, ואח״כ התחיל סדר עשיית העריפה, ובטעם הדבר משום דכבוד התורה עדיף ועוד דמצוה זו קדמה למצות עריפה ע״ש.

מי הם זקני אותה העיר

זקני אותה העיר מביאין עגלת בקר וכו׳. וכתב המאירי דר״ל ב״ד שבה. וכן מפורש ברמב״ם (ט׳ ב׳) דב״ד של אותה העיר מביאין עגלת בקר. וכן מבואר מהמשך

רמב. ויש להוסיף דעיין ברמב״ם שם שלא היו מקובצין יחדיו אלא לעת הצורך, וא״כ מזה שיצאו מלשכת הגזית היינו בעת הצורך ושפיר הוצרכו לחזור.

מתני׳ דקתני דזקני אותה העיר אומרים ידינו לא שפכו וכי עלתה על לבנו שב״ד שופכין דמים הם וכו׳ ומוכח דזקני העיר ר״ל הב״ד וכן ברישא.

מביאין ע"י שמשלמין בעבורו, ואופן התשלומין

מביאין עגלת בקר. והרמב״ם (ט׳ ב׳) העתיק דינא דמתני׳ וז״ל וב״ד של אותה העיר מביאין עגלת בקר משל אנשי אותה העיר, עכ״ל. ומבואר דכל העיר צריכין להשתתף בתשלומין של העגלה, וצ״ב מקורו של הרמב״ם. ובאמת גם ברש״י לעיל (ד״ה אפשר לצמצם) מוכח דיש חלק לאנשי העיר בדמי העגלה. וצ״ל דהיה איזה הכרח או מקור לזה, ועיין בנחל איתן (ז׳ א׳ ג׳) שהביא כן ממדרש תנאים ורצה להוכיח כן מעוד מקומות.

ובגדר אופן התשלומין של העיר בנחל איתן (ז׳ א׳) כתב כל הדינים וז״ל אחר שנודע העיר שצריכין להביא, שולחין ב״ד שבה וגובין מכל בני העיר בשוה ממון לקנות העגלה, וצריך כל אחד ליתן פרוטה לכה״פ, וכל הדר בעיר י״ב חודש בשעת מציאת החלל או שדעתו להשתקע בעיר אע״פ שלא דר י״ב חדש חייב להשתתף בדמי העגלה, ובחינוך משמע שרק הזכרים צריכין להשתתף[רמג], ולפי״ז כל זכר מבן י״ג שנה ויש אומרים מבן כ׳ חייב להשתתף ואפילו לא היה אותו היום בעיר כיון שהוא מבני העיר חייב להשתתף וכו׳ ואם מתו קצת מהצבור אחר מציאת החלל נראה דגובין מהיורשים, עכ״ל.

עגלת בקר. היינו נקבה, ונראה הטעם עפ״י המבואר בגמ׳ יבא דבר שלא עשה פירות (פרש״י עגלה בת שנתה לא ילדה) ויכפר על מי שלא הניחוהו לעשות פירות, ודבר זה שייך יותר על הנקיבה שאין מניחין אותה שתלד.

אשר לא משכה בעול. והנה בקרא כתיב ״אשר לא עובד בה אשר לא משכה בעול״, וקשה לי טובא מ״ט תני במתני׳ רק משיכת העול ולא עבודה, וצ״ע.

חקירה בדיני פסולי קרבן לגבי עגלה ערופה

ואין המום פוסל בה. כפשוטו נחלקו המפרשים בגדר דהך דינא דאין המום פוסל בו, דהנה בגמ׳ ילפינן ליה מקרא דכתיב אצל פרה אדומה ״אשר אין בה מום״ בה מום פוסל ולא בעגלה ערופה דאין המום פוסל.

ובמנ"ח (מצוה תק״ל אות ט״ז) כתב דבאמת כיון דכפרה כתיב בה כקדשים ומה״ט טריפה פסולה (חולין דף יא.) א״כ כמו״כ דכל פסולי קרבן נוהגין בע״ע, והא דאין המום פוסל בו הוא גזה״כ מיוחד למומין שאינן פוסלין. אולם בקר״א נקט להיפוך דמהא דאין המום פוסל בו ע״כ דאין בה דיני קרבן ולא ילפינן מכפרה כקדשים אלא לענין זה לחוד דטריפה פסולה[רמד] ע״ש. ובבית הלוי (ח״א סי׳ מ״ג אות ז׳) דעתו כהקר״א דלהבבלי לא נאמר כל פסולי קרבן בעגלה ערופה אלא טריפה לחוד יעו״ש, וכעין דבריו נקט ג״כ ר׳ יצחק אלחנן בבאר יצחק (יו״ד סי׳ ב׳) יעו״ש.

ועפ"י הנ״ל נחלקו בכוונת הרמב״ם שכתב (רוצח י׳ ב׳) דטריפה פסולה בעגלה ערופה, והקשה הכס״מ למה השמיט מחוסר אבר ג״כ, ובמנ״ח תי׳ דפשיטא דמחוסר אבר פסול דהרי הכל פסול חוץ ממומין דגלי בה קרא ולא הוצרך הרמב״ם לכותבו, והקר״א תי׳ להיפוך דהרמב״ם ס״ל דמחוסר אבר לא נפסל דלא נלמד בחולין דף יא. אלא טריפה ולא לשאר דברים ודו״ק. ועיין בחלק הביאורים שנתבאר דיתכן דנחלקו הבבלי והירושלמי עד כמה יש לעגלה ערופה דיני קדשים ונ״מ אם שייך בה תנאי ע״ש בארוכה.

רמג. וצ״ב מהכ״ת רק הזכרים יתחייבו בזה, ודודי **ר׳ אשר דוד שליט״א אמר בשם הגרח״ק דהוי חובת ציבור שאינו אלא על הזכרים [ויש לדון בזה טובא וכתבנו ע״ז בענין חובת נשים במחיית עמלק]. וראיתי בעבודת דוד שביאר היטב דכבר אמרו ביבמות (דף עו:) דמואבי ולא מואבית משום דאין דרך נשים לקדם בלחם ומים, ולפי״ז שפיר ליכא טענה של ענייו לא ראו שלא הנחנו בלא מזונות אלא על הזכרים ולא הנקיבות.**

רמד. והנה בירושלמי נסתפקו אי מחוסר אבר פסול לעגלה ערופה, והדבר תלוי בכמה נקודות א׳ דידוע לחקור אי מחוסר אבר הוא דין מום ורק שחמירא משאר מומין ולכן פוסל גם בבני נח ובעופות או דהוי דין אחרת לגמרי. ואי הוי דין מום אז מסתבר שאינו פוסל בעגלה כיון דגזה״כ דאין המומין פוסלין בה ובלי מקור אין לנו לחלק, ועיין בעבודת דוד בסוגיין שהביא מהגרי״ד בשם הגר״ח דמחוסר אבר אינו פסול מום אלא דין חדש יע״ש. ב׳ ועוד הדבר תלוי אי הוי משום הקריבהו נא דעיין ברש״י זבחים (דף סח:) שכתב דמחוסר אבר נפסל משום הקריבהו נא, והתוס׳ (שם) חלקו ע״ז, ובקר״א רמז דהרמב״ם כתב (איסו״מ פ״ב ה״י) דטריפה נפסל משום הקריבהו נא [ע״ש בכס״מ שנסתפק אי זהו עיקר הטעם ויהא נ״מ לסוגיין ודו״ק], וא״כ לרש״י מסתבר לפסול מחוסר אבר לע״ע כמו טריפה אבל לתוס׳ אינו מוכרח כיון דמחוסר אבר אינו משום הקריבהו נא ודו״ק.

ודודי הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א נתקשה בפלוגתת המנ"ח וקר"א בכל פסולי קרבן דנחלקו מהיפוך להיפוך, וגם צ"ב דבריה קר"א דטריפה חמירא מבע"מ.

וביאר עפ"י דברי מרן הגר"ח (הל' אסו"מ פ"ג ה"י) שכתב לחדש דהא דלא חייל קדה"ג על בעל מום אינו משום דנפסל למזבח אלא משום דראוי לפדיון וזה מונע חלות קדושתו, וראיה לזה מהא דבע"מ עובר חייל עליו אע"ג דלעת עתה הוי פסול לקרבן מ"מ כיון דראוי לאחר זמן אפשר שיתפס בו קדושה.

והנה הגר"ח הוסיף דבזה חלוק בע"מ וטריפה, דבע"מ אינו אלא דמונע חלות הקדושה אבל טריפה מצד עצמו אינו ראוי לקרבן, וראיה לזה דקרבן שהומם אפשר להמיר ולעשות בו תמורה, אבל נטרף אינו ראוי לתמורה, וחזינן דמצד עצמו אינו ראוי לקרבן. ולפי"ז מתיישב דברי הקר"א כמין חומר דאע"ג דס"ל דבע"מ אינו פוסל לעגלה ערופה מ"מ טריפה פוסלת מדין כפרה כתיב בה כקדשים, והביאור דבע"מ אינו פוסל מצד עצמו אלא משום היכי תמצא של פדיון משא"כ טריפה ושפיר אינו נלמד מדינא דמום.

ומורידין אותה לנחל איתן. הגרח"ק שליט"א (י' ב') נקט דדינא קתני שיש מצוה להורידו לשם, ואם היה שם מתחילה צריך להעלותו ולחזור ולהורידו והאריך להוכיח כן, וצ"ב גדר דהך דין.

כמה שיטות מהו נחל איתן

לנחל איתן, איתן כמשמעו קשה. ונחלקו הראשונים בפי' דנחל איתן דרש"י פי' קרקע קשה שלא נעבד והרמב"ם פי' נחל ששוטף בחזקה, ויש בזה עוד שיטות.

והגרח"ק שליט"א סיכם השיטות (סי' י"א סעיף א') וז"ל איזהו נחל איתן יש בזה כמה שיטות. דעת רוב הראשונים דנחל איתן הוא בקעה קשה וחזקה שאינה ראויה לזריעה כ"א ע"י הדחק ובדיעבד כשר אע"פ שאינה קשה. ודעת הרמב"ם שהוא נהר ששוטף מים בחזקה אע"פ שאינו גדול. וי"א שהוא נהר הנובע בימות הגשמים ופוסק בימות החמה ובפסיקתא זוטרתי איתא שעורפין בימות החמה כשהוא יבש. ובמאירי מבואר דלכתחילה מצוה בנהר ששוטף מים בחזקה ואם אין נחל מים כשר גם כל קרקע קשה. וי"א שהוא שדה דשן ושמן, עכ"ל. ועיין בחלק הביאורים שהארכנו בדברי הראשונים בזה.

ועכ"פ לפי"ז יוצא מחלוקת איך לפרש מתני' דלרש"י קשה ר"ל כפשוטו, ולהרמב"ם קשה ר"ל שהמים שוטף בחזקה [וצ"ל דשייך לשון "קשה" גם ע"ז].

פלוגתת רש"י והרמב"ם בכוונת אע"פ שאינו איתן

אע"פ שאינו איתן כשר. וגם בזה נחלקו רש"י והרמב"ם, דרש"י פי' דקמ"ל דאיתן אינו לעיכובא, והרמב"ם בפיהמ"ש, וכן האריכו בתוי"ט וקר"א לפרש בהרמב"ם, דר"ל דפשטות מלת "איתן" היינו גדול, וא"כ מן הדין שיהא צריך נחל גדול וע"ז קמ"ל דקשה [שוטף בחזקה] אע"פ שאינו איתן [דהיינו שאינו גדול] כשר.

ורק נסתפקתי לפי"ז אם יש דין לכתחילה שיהא נחל גדול, וכדמשמע במתני' דאפילו אינו כן "כשר", או דמאחר דנתקיים מלת איתן ע"י החוזק שוב ליכא דין לכתחילה שיהא גדול, ויש משמעות לכאן ולכאן וצ"ע.

צ"ב מהכ"ת שלא יהא איתן לעיכובא

רש"י ד"ה ואע"פ שאינו איתן כשר. דלא כתיב ביה עיכובא ולא נאמר אלא למצוה, עכ"ל. והכל תמהו (קר"א, ומהרצ"ח, ועוד) הא לא בעינן שינה עליו הכתוב לעכב אלא בקדשים, והרי כשדנין מהו נחל איתן בודאי אינו כקדשים, ואפילו נימא דעגלה ערופה דינה כקדשים משום דכתיב בה כפרה כקדשים היינו רק בדיני העגלה עצמה, אבל לגבי נחל איתן צ"ב למ"ל עיכובא.

ובישוב דבר זה נראה דיש מחלוקת יסודי בין השואל והנו"ב (תנינא יו"ד סי' קכ"ד) דהשואל רצה להוכיח מרש"י דכל שאינו גוף המצוה אלא חלק מחלקי המצוה אינו מוכרח שיהא מעכב, וכיון דנחל איתן אינו אלא פרט אחד יתכן דאינו מעכב. והנו"ב דחה דבריו, ותי' באופ"א דכיון דשינה הכתוב בנחל ולגבי איתן לא שינה בו על כרחך דלא נאמר בו עיכובא וזהו כוונת רש"י. ועיין בדברי הגרי"פ על הרס"ג (עשה קע"ד) שהחזיק כדעת השואל דיתכן דכל שאינו גוף המצוה לא נאמר ביה עיכובא [וכמובן שהדבר תלוי בכל מצוה ומצוה והציור וצורת הדברים וקשה ליתן כלל בזה].

וכן עיין בנחל איתן (י"א א' א') שתי' כנ"ל והביא מספר תורת הקנאות שג"כ תי' כן.

במהרצ"ח כתב לחדש דלרש"י דנחל איתן היינו קרקע קשה שאינו ראוי לזריעה א"כ איך שייך איסור לזרוע הא אינו ראוי לזריעה, ומזה מוכח דאיתן אינו מעכב ולציור כזה נאמר האיסור זריעה.

אי הכהנים עורפין

ועורפין אותה בקופיץ מאחוריה. עיין ברש"ש חידוש גדול דנחלקו תנאי אי עריפתה טעונה כהונה דלר' שמעון העריפה הוא בכהנים, ועיין במנחה חריבה שהביא דברי הרש"ש וכתב דבמאירי מפורש דלא כזה אלא דזקני העיר ערפו אותה, אולם ציין לשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ל"ה) דג"כ נקט כנ"ל דלר"ש העריפה צריך כהונה, והאריך להוכיח כן גם מהספרי והזית רענן שם דמשמע דעריפה צריך כהונה (וא"ש דסתם ספרי ר"ש). ועיין בנחל איתן (י"ב ב' י') שהביא כל הנ"ל ותמה דפשטות מתני' משמע דזקני אותה העיר עורפין אותה, והאריך לדחות דבריהם וכדעת המאירי.

סדר עגלה ערופה

ועורפין אותה בקופיץ מאחוריה. בנחל איתן (י"ב ה' ו') ביאר איך נעשית, דתחילה מברכין על העריפה אשר קדשנו במצותיו וצונו על עריפת העגלה. וחותכין בה בכח מאחוריה ממול ערפה נגד הסימנים, ועד מקום שהצואר כשר לשחיטה - כנגדו העורף כשר לעריפה, וצריך להתיז כל הראש, ובדיעבד י"א דדי ברוב שנים וי"א דדי ברוב אחד, ואפשר דלדעת הרמב"ם צריך שנים שלמים. ואם ערף מצד הצואר או ששחטה או המיתה מיתה אחרת בודאי לא יצא. וע"ש שביאר כל הצדדים ודעות חולקות בארוכה.

קושיא המפורסמת למה לא נאסר כל העולם משום ספק נחל איתן

ומקומה אסור מלזרוע ומלעבוד. ידוע דברי ספר הכריתות סי' ר' להר"ש מקינון (המובא בכמה פוסקים) שהקשה כיון דקבוע כמחצה על מחצה דמי יאסר כל העולם בחרישה ובזריעה, ותי' דכיון דלא ידעינן היכן נחל איתן ל"ש למימר כל קבוע אבל אי ידעינן מקומו אמינא כי הנזרע בתוכו אסור.

ודודי הרה"ג ר' אשר דוד מאי שליט"א אמר דנלמד מהך ספר הכריתות ג' חידושים, א' מדהקשה שיאסר כל העולם מוכח דאפשר לערוף העגלה בכל מקומות גם מחוץ לא"י ודלא כהחינוך דכתב דרק בא"י שייך איסור זה. ב' דל"ש קבוע אלא כשהאיסור ידוע לנו. ג' דמה שנזרע שם אסור, ובפר"ח (יו"ד סי' ק"י סקי"ג) ביאר משום דכל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל.

והוסיף דבעיקר דברי ספר הכריתות דע"י שאין האיסור ניכר ליכא דין קבוע, צ"ב למעשה מהו ההיתר, ואמר דמדברי הכרתי (סי' ק"י) והחוות דעת משמע דהבינו שיתבטל הקרקע ברוב, והחו"ד (סי' ק"י סק"ו) תמה דל"ש ביטול בקרקע וכתב לחלוק על ספר הכריתות ויוצא מזה פלוגתא יסודי אי שייך ביטול בקרקע.

מי הוא זקני העיר שרוחצין ידיהם

זקני אותה העיר רוחצין את ידיהם במים וכו'. ור"ל הב"ד של כ"ג שדברנו עליו לעיל וכן פי' במאירי. וברמב"ם (פ"ט ה"ג) הוסיף גם שאר זקני העיר וז"ל וב"ד של אותה העיר, עם כל זקני העיר אפילו הם מאה, הכל רוחצין את ידיהן שם במקום עריפתה של עגלה, עכ"ל. וציין בכס"מ לספרי דילפינן מוכל זקני העיר ההיא אפילו הן מאה. וצ"ב טובא מהו כוונת "עם כל זקני העיר אפילו הם מאה" והא קרא מירי על הב"ד ואיזה זקני העיר יש כאן מלבד הב"ד.

ובנחל איתן (מובא להלן באריכות) פי' דיש שני דינים בהך זקני העיר א' דצריך ב"ד וב' דצריך כל הזקנים שהם ששים ולמעלה והדבר סתום מהכ"ת דבר זה וצ"ע. אולם עיין בעבודת דוד פי' דר"ל דגם שאר בתי דינין של כ"ג שבעיר יבואו וירחצו ידיהם, וגם זה דחוק קצת.

ונראה לדייק מעמק הנצי"ב על הספרי (שופטים אות ס"ו) באופ"א וז"ל אפילו הן מאה שאינם בכלל כ"ג דסנהדרין, כמש"כ הרמב"ם וכו' עכ"ל. וכנראה דר"ל דכל הדיינין שבעיר אע"ג דאינן יושבין על הב"ד בפועל מ"מ כל שראויין להיות על הב"ד [דהיינו שהן מומחין וסמוכין וכל דיני סנהדרין ויתכן דצריך שלא יהיו בהן מומין וכדו' דצריך שיהיו כשרים לישב על הסנהדרין] נכללין בהך דינא דכל זקני העיר דהיינו כל חכמי העיר רוחצין ידיהם.

אי אמרינן רובו ככולו לגבי רחיצת זקני העיר

זקני אותה העיר רוחצין את ידיהם וכו'. הבאר שבע דייק ממתני' דא"צ כל הב"ד אלא רוב סגי מדלא תנן "כל" זקני העיר רוחצין ידיהם, והעיר הא בקרא כתיב כל זקני העיר, ותלה הדבר אם אמרינן רובו ככולו גם היכי דכתיב כל, ונחלקו בזה אמוראי בהוריות דף

ג: והקשה סתירת הרמב״ם בזה. ובישוב קושיתו האריך הגר״ח קנייבסקי שליט״א עיין בקטע הבא.

ובמשך חכמה (שופטים כ״א ו׳) תי׳ באופן נפלא דכתיב בקרא ״וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל״. והעיר למה כתיב לשון רבים ״הקרובים״ אל החלל, הא כפשוטו קאי על העיר דזקני העיר שקרובה אל החלל צריכין לרחוץ ידם. ותי׳ דהקרא קאי על הזקנים דכל הזקנים שקרובים אל החלל חייבין בריחוץ ידים, ולכן ל״ש רובו ככולו דאילו היה דין על הב״ד היה שייך לומר רובו מתוך כולו, אבל כיון דהוי חובת גברא דכל זקן וזקן שקרוב אל החלל חייב לרחוץ ידיו ולא יועיל לו כלום שחבירו יעשה הרחיצה.

וחידש נ״מ עפי״ז דאם יש ב״ד שהוקם אחר המציאה של החלל אין כולם צריכין לרחוץ דלא היו קרובים אלא החלל ורק חייבין מדין זקני העיר ולזה יועיל רוב זקניה ככולם. (ומבואר דנקט דיש בזה שני דינים ויל״ע מהכ״ת, ואפשר יש לדייק כן מהמשך הפסוקים ע״ש ודו״ק וצ״ע).

דעת הגרח"ק שליט"א דיש ב' דיני זקני העיר לרחיצה

זקני אותה העיר רוחצין את ידיהם וכו׳. בנחל איתן (י״ד ג׳) ביאר בארוכה דיש בזה שני דינים חלוקין בעיקרן וביסודן, דמצד אחד חייב הב״ד לרחוץ ידיהם דכמו דהם מביאין העגלת בקר ועורפין אותה הרי גם רוחצין ידיהם, ורק מדכתיב ברחיצה וכל זקני העיר ההיא מרבינן ממלת ״כל״ גם זקני העיר סתם (וזהו מבני ששים ויום א׳ ולמעלה כמש״כ שם), שכל זקני העיר יבואו וירחצו ידיהם שם על העגלה הערופה בנחל.

ורק נתקשה טובא מ״ט מתני׳ השמיט דינא דהספרי דצריך גם זקני העיר. וכתב לצדד (שם) דהדבר תלוי בפלוגתא אחרת אי דרשינן כל היכי דאינו מסתבר לדורשו, וכמו כאן דבאמת לא מצינו איזה דבר שיצריך עמי הארץ של העיר שיעשוהו במיוחד, ונחלקו בזה תנאי בפסחים (מג:), והרמב״ם פסק דדרשינן כל, ומתני׳ אזיל כמ״ד דלא דרשינן כל ושפיר לא הצריך תנא דמתני׳ שאר זקני העיר. ועיין בתורה תמימה אות מ״ו) שצידד דיש כאן ט״ס במתני׳ וצ״ל ״כל״ וכו׳ רוחצין ידיהם ולא פליג מתני׳ על הספרי וציין להבאר שבע המובא להלן.

מתי אומרים רובו ככולו

ב] ועכשיו באנו לדון אם צריך כולו או דסגי ברובו, והשאלה נחלקת לשתים א׳ אם צריך כל הב״ד, ב׳ אם צריך כל זקני העיר, ותחילה נבאר לגבי אי צריך כל הב״ד.

ובבאר שבע (כאן ובהוריות שם) תלה הדבר במאי דנחלקו תנאי בהוריות דף ג: אי אמרינן רובו ככולו גם היכי דכתיב כל או היכי דכתיב כל מצריכין כולו ממש ואינו מספיק ברובו, ולהלכה קי״ל כר׳ משרשיא דגם רובו מהני ואתותב ר׳ יוחנן דמצריך, ועל כן תמה על הרמב״ם שכתב דצריך דהב״ד וכל זקני העיר רוחצין ידיהם הא לא דרשינן כל. ועוד הקשה על הרמב״ם הא כאן במתני׳ לא קתני כל אלא דזקני העיר רחצו ידיהם דומיא דרישא ונשאר בצ״ע.

ומבואר מדברי הבאר שבע דנקט דנחלקו מתני׳ והספרי אי צריך כל הב״ד או לא. ובנחל איתן העיר דלא קרב זה אל זה כלל, דבמתני׳ מדברים על הב״ד וכמפורש בגמ׳ דאמרינן וכי עלתה על דעתנו שב״ד שופכי דמים הם. והספרי מוסיף ע״ז דגם זקני העיר ההיא שאינן מהב״ד ג״כ צריכין לרחוץ ידיהם, וכמפורש ברמב״ם דב״ד של העיר עם כל זקניה אפילו הם מאה כולן רוחצין וכו׳. ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. וכתב דצ״ל דהבאר שבע למד הספרי דקאי על הב״ד דאפילו כשהב״ד של מאה צריך כולן. ועל כן העלה דמתני׳ פליג על הספרי, אולם לפירושו של הרמב״ם לק״מ [ומהבאר שבע קצת ראיה לדברינו לפרש דלא כהגרח״ק].

ואדרבה יש לחקור אי צריך כל הב״ד של כ״ג של אותה העיר או דסגי ברובו, ואין לומר דכתיב כל ולכן צריך כולו דהא ילפינן מכל שאר זקני העיר. אולם יש להעיר להיפוך מהכ״ת ללמוד ממלת כל לרבות זקני העיר דלמא אתא לרבויי דצריך כל הב״ד ללמד שאינו מספיק ברוב.

למה אינו מספיק רוב זקני העיר

וע״ז תי׳ בנחל איתן דיש סברא פשוטה דצריך כל הב״ד גם בלי גזה״כ, והטעם לזה משום דכאן גבי הרחיצה הרי אין כאן שום קביעות ב״ד ע״י הרחיצה שהרי אין כאן שום הוראה וע״כ כוונת התורה שכתבה זקני העיר היינו הב״ד הקבוע בעיר שהיו כאן אתמול וכל יום וא״כ כאן אין שייך כלל לומר שיבואו מקצתם

ואפילו רובם שאין זה הב״ד שהיו כל הזמן ואין שייך לומר רובו ככולו רק היכא שיש כולם והורו מקצתם דאז המיעוט בטלים להרוב ומקרי שיצאה ההוראה מכל הב״ד אבל פשיטא שאם לא יבואו כל הע״א רק רובם ל״ש לומר שההוראה יצאה מכולן דרובן ככולן שהרי המיעוט ישבו בבתיהן ולא באו כלל דדוקא כשכולם באו ורובם הורו שייך רובן ככולן ולכן בעגלה ערופה אם מקצת מהב״ד ישבו בבתיהן או אפילו באו ולא רחצו ל״ש כלל לומר רובן ככולן כיון שאין כאן הוראה שתצרפם, וא״צ פסוק לזה וע״כ דהא דאמרה תורה כל זקני היינו זקנים ממש, עכת״ד.

ונראה דנכלל דבר עמוק בדברי הגר״ח קנייבסקי שליט״א, דידוע לפרש עיקר דינא דרובו ככולו דל״ש אלא כשיש תחילת דבר לדון בו ככולו, וכגון בדין עשרה לתפלה ולקרה״ת כשיש עשרה י״ל דמהני רוב מתפללין, אבל אין לומר על ששה אנשים שיהא רובו ככולו כאילו יש מנין, וכן לענין שיעור כזית ורביעית כמובן דל״ש רובו ככולו לאכול רוב כזית דהא אין כאן חפצא של כזית שיהא רובו ככולו[רמה]. ולכן גם הכא לגבי אי צריך כל הב״ד לרחיצת הידים הרי כיון דליכא קביעות ב״ד לגבי רחיצה א״כ בלי כולם ליכא מעלת רובו ככולו וכסברת הגרח״ק שליט״א.

וידידי ר׳ יעקב חיים שטיין שליט״א הראה לי דהדברים כבר מפורשים בחת״ס (או״ח סי׳ ק״מ) שהביא קושית ר׳ שלמה קלוגר דנימא רובו ככולו בשיעורי כזית, ותי׳ וז״ל ולפע״ד ל״ש רובו ככולו אלא מתוך כולו, דמסנהדרין ילפינן דבעינן רוב מתוך כל, אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום, וה״נ לעולם שדינן המיעוט בתר הרוב אבל כולו בפנינו כגון יו״ד הוה עדה לדבר שבקדושה, ואם ז׳ מהם לא שמעו קדיש וברכו נמשך המיעוט אחר הרוב אבל אם רק נתעודו ז׳ לא אמרינן דבר שבקדושה וכו׳ אבל לאכול פחות מכשיעור או לטבול בפחות מכשיעור ולימא רובו ככולו לא שמענו, עכ״ל, ועיין בליקוטי שיעורים (חולין סי׳ י״ב) שכבר ציין להחת״ס והאריך ביסוד זה.

אולם עיין בחי׳ הגר״ח על הש״ס (חולין כז.) שלא נחה דעתו בביאור הנ״ל וכתב ישוב אחרת דל״ש רובו ככולו אלא בדבר מסוים כגון שחיטת סימנים ודייני ב״ד דיש איזה דבר מסויים שדנין עליה, אבל באכילת כזית דליכא איזה הכרח לאכול חתיכה זו א״כ ליכא על מה לדון רובו ככולו.

ולדברי הגר״ח הרי כאן בעגלה ערופה הוי דבר מסויים של ב״ד זה ושפיר אפשר לומר רובו ככולו, ונמצא דספיקת הנחל איתן אי שייך רובו ככולו לגבי הב״ד של רחיצת ידים יהא תלוי בפלוגתת החת״ס והגר״ח, ודו״ק היטב.

עוד צידד הגרח״ק דצריך כל הב״ד משום דלא גרע מזקני העיר דכולם צריכין לבוא כמבואר בספרי[רמו].

ונראה נ״מ בין שני הצדדים לגבי הבאת הע״ע דלסברא זו גם שם צריך כל הב״ד, משא״כ אי הטעם משום דלא גרע מאנשי העיר א״כ רק ברחיצה דנאמר גזה״כ של זקני צריך שיבואו כל הב״ד אבל בהבאתה דליכא דינא דאנשי העיר שפיר יועיל בזה רובו.

ג] וכל זה הוא לגבי הב״ד, אולם לגבי אנשי העיר פשיטא דצריך כולם דזהו עיקר כוונת הספרי דכל זקני העיר ההיא ואפילו הן מאה ורק קשה טובא מהכ״ת להצריך כל זקני העיר הא לר׳ משרשיא לא דרשינן כל להצריך כולו וכן פסק הרמב״ם, ואפילו לר׳ יונתן הא כאן דרשינן מכל לרבות עיקר דינא זקני העיר ומהכ״ת להצריך כולן, ע״ש בנחל איתן מה שטרח ליישב ואכמ״ל.

רמה. וראה זה מצאתי במהרצ״ח (נזיר דף ד.) שנתקשה בנזיר ששתה רוב רביעית שיתחייב מטעם רובו ככולו דהא אמרינן בכל מקום דהמיעוט נתהפך להרוב וא״כ נזיר שהיה לפניו רביעית שלם בכוס ושתה רוב מן הכוס יחשב ככולו וילקה. והדברים תמוהין, וידידי ר׳ יעקב חיים שטיין שליט״א אמר דאפשר רק בנזיר י״ל כן דהגרי״ז חידש דיש חפצא של רביעית יין לנזיר, וא״כ אינו סתם שיעור שתיה ואפשר דבזה שייך רובו ככולו וצ״ע.

רמו. ויש לדון בזה, דהא שייך אנשי הב״ד שהן רק בשנים שאינן זקנים, ורק אעפ״כ מקרי זקנים מדין ב״ד דקרויה זקני העיר [מסתמא משום זה שקנה חכמה], אולם הרי מצד הב״ד מספיק רובו ככולו, ומצד זקני העיר ההיא הכוונה לזקנים ממש, וא״כ כשיש כבר רוב הב״ד מהכ״ת להצריך מיעוט של הב״ד מדין זקני העיר ההיא, ואפשר יהא תלוי עד כמה הוי שני שמות של זקנים, ודו״ק.

דיני נטילה רחיצת הזקנים

זקני אותה העיר רוחצין ידיהם וכו׳. וכתב בנחל איתן (י״ד ד׳) דיני הרחיצה וז״ל כל אלו נוטלים את שתי ידיהם כאחת עד הפרק העליון וצ״ע, וכל החוצץ בטבילה חוצץ גם כאן, וא״צ ליטול בכלי וא״צ רביעית מים ולא מים חיים ולא ניגוב ולא כח גברא וכו׳ ורוחצים על מקום שנקברה העגלה שהוא מקום העריפה ונראה שאם לא רחצו במקום זה לא קיימו מצות רחיצה, ונראה דהרחיצה צריכה להיות ביום וכו׳ ונראה דהרחיצה אינה מעכבת את הכפרה עכ״ל.

טעם הרחיצה

רוחצין ידיהם. עיין בחלק הביאורים שהבאנו טעם הרחיצה שהוא כסימן על רחיצת הדם על יד הרוצח וכלינשא דקרא ידיכם דמים מילאו וכן עיין בעיון יעקב כאן, ועוד בארנו ענינו ליטהר מהטומאה שנעשית ע״י הרציחה שמטמא את הארץ.

ואומרים ידינו לא שפכה את הדם הזה, ועינינו לא ראו וכו׳ אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו וכו׳. עיין בנחל איתן (ט״ו ב׳ י״ב) שכתב דדבר פשוט הוא דאין הזקנים אומרים כל אלו הדברים אלא הפסוק כצורתה, והמתני׳ רק מבאר כוונת דבריהם. וכתב דיתכן דאם יוסיפו כלום יעברו על בל תוסיף כדמצינו בברכת כהנים.

דף מו.

ספיקת המנ״ח בגדר אמירת הכהנים כאן

והכהנים אומרים כפר לעמך ישראל וכו׳. עיין במנ״ח (מצוה תק״ל) שנסתפק דבר יסודי אי יש לאמירתם דיני עבודה וכגון להצריך יום וכו׳, וזה דמיא לפלוגתת הראשונים אי יש לנש״כ בגבולין דיני עבודה מה״ת וכתבו ממש נ״מ זו דאין נושאין כפים בלילה כיון דליכא עבודה בלילה. וע״ש עוד נ״מ אם נמצא דאחד מן הכהנים היה חלל דלגבי עבודה נאמר דינא דברך ה׳ חילו .

אשר פדית ה׳. פי׳ מארץ מצרים. וצ״ב למה מזכירין יצ״מ כאן. ועיין בהוריות (דף ו.) דראויה כפרה זו לכפר עד יציאת מצרים, וכבר נתבאר הכל בפתחא זעירא.

ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל. וי״ל בפירוש המלות של ״ואל תתן דם נקי״ הא כבר ניתן ואטו מתפללין על העתיד שלא יהא נעשית עוד פעם. וראיתי בתרגום שכתב ״ולא תתן חובת דם זכי״ וכן עיין בחזקוני שהוסיף מלת עונש וכתב ״ואל תתן ״עונש״ דם נקי בקרב עמך ישראל״, ור״ל שמתפללין שלא יתן החטא על ישראל, וצ״ב בסתימת לשון הקרא.

ונראה לצדד עפ״י מה שנתבאר במקו״א עפ״י דברי התוס׳ דעיקר כפרת עגלה ערופה הוא לכפר על ישראל שיש ערבות אחריות לחטא של הרציחה, וע״י כפרתו לא נשאר החטא אלא על הרוצח עצמו. ולפי״ז א״ש תפלתם שלא יתן דם נקי ״בקרב עמך ישראל״ דהיינו שלא יהא הך דם נקי בקרב כל ישראל אלא על ראשו של החוטא והרוצח[רמז] ודו״ק.

דברי מהרש״א דרוח הקודש מברר הרוצח

אלא רוח הקודש מבשרתן, אימתי שתעשו ככה הדם מתכפר להם. ובמהרש״א העיר מה ענין רוח הקודש להכא, ותי׳ דהמשנה מתכוון דאם תעשו ככל מצות עגלה ערופה יתפרסם הרוצח מי הוא לנקום דם הנרצח ונתכפר להם, וכן הוא במדרשות ומובא בתרגום יונתן דמן העגלה יוצא נחיל של תולעים והולך עד מקום הרוצח ודנין אותו[רמח].

ונראה דמבואר דא״א בשום אופן שיהא להם כפרה עד שינקום דם הנרצח, וכן מבואר ברמב״ן (כמובא בפתחא זעירא) דכתיב בסוף מסעי בפרשת רוצחים ״ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם

רמז. ועיין ברמב״ן בפ׳ קרח (ט״ז כ״א) שכתב דמשה התפלל שיהא העונש על קרח לבדו ולא על ישראל וכתב וז״ל וזו דרך מבקשי רחמים שיקלו החטא מעל העם ונותנין אותו על היחיד הגורם מפני שהוא חייב על כל פנים, עכ״ל, וזהו כענין התפלה כאן שלא יהא הך דם נקי שייכת לישראל אלא להחוטא לבד.

רמח. עיין נחל איתן (י״ב י״ג) שהביא כמה פירושים איך דנין אותו בלי עדים.

שפכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה׳ שכן בתוך בני ישראל״. ובגמ׳ יומא דף פה. אמרינן ששפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל. ופרש״י עבירה חמורה היא שמטמאת את הארץ כדכתיב ולא תטמא את הארץ גבי פרשת רוצחין. וגורם לשכינה שתסתלק. כדכתיב אשר אני שוכן בתוכה הא אם תטמאו איני שוכן וגבי רוצח כתיב, עכ״ל. וכתב הרמב״ן וז״ל וענין הטומאה שתהיה הארץ טמאה ולא ישכון בה כבוד השם בהיות בה דם נקי שלא נתכפר בדם שופכו, עכ״ל.

ועל כן אמרינן דע״י הבאת עגלה ערופה יהא להם כפרה אימתי ״על ידי״ שימצאו הרוצח ויהרגו אותו.

למ״ל קרא לפסול מום בפרה הרי בלא״ה חטאת קרייה רחמנא

ויהא מום פוסל בעגלה מק״ו ומה פרה שאין השנים פוסלות בה מום פוסל בה וכו׳. ומום פוסל בפרה כמו שכתוב להדיא ״ויקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום״. והנה זה כבר שנים רבות שנתקשיתי טובא למ״ל קרא דאין בה מום תיפו״ל משום דחטאת קרייה רחמנא ויש בה כמה דיני קרבנות וכמו״כ יהא מום פוסל בו מה״ט, ובבחרותי בהיותי בבריסק שאלתי כמה ת״ח זה אומר בכה וזה אומר בכה, ומצאתי אז בפי׳ הרא״ש עה״ת שכתב וז״ל אשר אין בה מום - כל מום כמו קרבן דהא חטאת קרייה רחמנא, עכ״ל. ומבואר מדבריו דאדרבה הפסול מום שבו הוא מדין קרבן כשאר קרבנות, אולם קשה הא גופא למ״ל קרא לזה.

ועבשיו בלמדי סוגיות דסוטה שמחתי לראות בהערות שכבר העיר בזה הגרי״ש זצ״ל בסוגיין ותי׳ דאה״נ ולולי הקרא הייתי פוסלו מדין מום של קרבנות, אולם גילה לן קרא להפקיעו מדיני מום של קרבנות וקמ״ל דמצד גזה״כ המום פוסלת בה, וצ״ב למאי נ״מ, ופי׳ דיש נ״מ לגבי אחר שחיטה דקי״ל (זבחים כה:) דהצורם אוזן הפר ואח״כ קיבל דמו פסול דבעינן שיהא תמים עד קבלה וזהו דין כללי בכל פסול מום בקדשים אבל בפרה כיון דאפקעיה רחמנא לדין מום בפנ״ע הרי דלא נתחדש האי דינא ודי לן שלא יהא מום עד שחיטא ומכאן ואילך לא איכפת לן[רמט]. ונמצא לפי״ז דלמעשה פסול מום דפרה אינו מדין קרבן שבו, משא״כ להרא״ש הוי מדין קרבן.

ובאמת ברמב״ם (הל׳ פרה פ״א ה״ז) משמע קצת דלא כהרא״ש שכתב דמום פסול משום דכתיב אין בה מום ושאר דברים פוסלים משום חטאת קרייה רחמנא, ומשמע דאינו מדין חטאת, אולם הא גופא תמוה מ״ש, וי״א דקמ״ל שני דינים ונתוסף בה דין מום מלבד דין הקרבנות ולחומרא [כגון שלא יהא מום משעת לקיחה וכו׳] ולהגרי״ש הדבר הוא להקל ולהיפוך מזה ודו״ק. ועיין בקטע הבא נ״מ בין הנ״ל בכוונת סוגיין.

הטעם דילפינן עגלה מפרה דוקא ולא מקרבנות

עגלה ששנים פוסלות בה אינו דין שיהא מום פוסל בה. ויל״ע מ״ט ילפינן ליה מפרה ולא עבדינן האי ק״ו מקדשים, דג״כ אין השנים פוסלות בהם (במקצתם כמבואר להלן) ואעפ״כ מום פוסל בם.

ונראה דאין ללמוד מפסול מום שבקרבנות דזהו דינא אחרת דכל שקרב לגבי מזבח לא יהא בו מום וכדכתיב בקרא לא תקריבו אלה לה׳. משא״כ פרה אדומה שאינו קרבן הקרב ע״ג מזבח, ורק נאמר בו גזה״כ אשר אין בה מום, שפיר אפשר לילף מינה לעגלה ערופה שג״כ אינו קרב ע״ג המזבח.

אולם לזה באנו לדברינו שהבאנו לעיל למה צריכין לקרא לפסול מום בפרה תיפו״ל משום חטאת קרייה רחמנא, ואי נימא דקמ״ל דהוי פסול מדין קרבן אז לא מסתבר לומר כנ״ל, והנה עיין בתוס׳ הרא״ש שהקשה איך רוצים ללמוד פסול מום בעגלה ערופה מפרה הא איכא למפרך מה לפרה שכן ב׳ שערות שחורות פוסלות בה, ותי׳ דקדשים יוכיחו. דהא בקדשים אין השערות פוסלות ואעפ״כ מום פוסלין בם. משמע דלא כדברינו ושפיר אפשר ללמוד הפסול מום מקרבנות.

רמט. וכהבנה זאת הלך ג״כ בגבורת יצחק בישוב דברים התמוהים של רבינו גרשום שכתב (חולין דף יא.) דמום פוסל בעגלה ערופה, וביאר דר״ל דלא נתמעט בעגלה ערופה הדין מום אלא מצד הילפותא של פרה אדומה, אבל מצד כפרה כתיב בה בקדשים שפיר פוסל בו מום. ותמהני ע״ז הא תנן במתני׳ שאין המום פוסל בה ואיך נוקים בציורים דחוקים. והאמת יורה דרכו כמו שמצאתי באג״מ (חו״מ ח״א, סי׳ ק״ה) דודאי יש ט״ס בדברי רגמ״ה.

אולם באמת עיקר התי׳ שכתבנו אינו אלא להגרי״ש אלישיב ומשמעות הרמב״ם דאינו מדין פסולי מומין בקרבנות שפיר מובן דילפינן עגלה ערופה מפרה אדומה ולא משאר קדשים מה״ט. אבל להרא״ש (פ׳ חקת) דיש בו דיני קרבן בלא״ה א״א לומר כנ״ל, ונמצא דהרא״ש לשיטתו שנקט דהפסול מום בפרה הוא מדיני הקרבנות שפיר כתב כאן דקדשים יוכיחו ודו״ק.

ועכ״פ צריכין ליישב להרא״ש מ״ט לא ילנפין מקדשים ובקר״א כתב ליישב בנוסח אחר ״דלענין מום ליכא למילף בק״ו מקדשים דקדשים שאני שהם קרבנות שמים ואיכא משום הקריבהו נא לפחתך״. ומסתבר דל״ש הקריבהו נא בפרה גם להרא״ש כיון דלמעשה אינו קרב בפנים אולם אכתי אפשר לעשות יוכיח מינה ודו״ק.

יהא מום פוסל בעגלה דכפרה כתיב בה כקדשים

שם. אולם יש להקשות באופ״א דקודם שהגמ׳ ידע קרא דליכא פסול מום בעגלה נימא דכפרה כתיב בה כקדשים [לענין איסוה״נ קידושין נז. ולענין טריפה חולין יא. ולענין יום מגילה כ:] ויהא מום פוסל בו. וגם זה יהא תלוי איך ליישב בפרה ודו״ק. ובאמת עיין בקר״א שהוכיח מסוגיין דמסברא לא היה מום פוסל לולי ק״ו מפרה דמוכח דלא כהמנ״ח ומסברא לא מהני כפרה כקדשים שיהא בו כל פסולי קרבן, ורק לענין טריפה ילפינן ליה, ובאמת זהו טענה גדולה על המנ״ח וצ״ע.

גדר דין שנים בפרה אדומה ובעגלה ערופה

עגלה ששנים פוסלות בה אינו דין שיהא מום פוסל בה. והנה בעיקר הך דינא דצריך שיהא עגלה דהיינו בת שנתה יש לחקור בגדר דינו האם הוי פסול שנים דלאחר שהגיע לשתים נפסל מדין שנים, או דהתורה הצריכה שיביאו ״עגלה״, וכל שהוא גדול מעגלה מקרי פרה ואין בו תואר עגלה ואין זה מדין פסול שנים אלא שינוי בעיקר שמו, ולצד הראשון הכל חד שם פרה, ורק יש שמות מחולקין לשניו של הך בהמה, וכשרוצין לדבר על ילדותו אומרים עגל ובזקנותו פרה, אבל לא משום דיש בו שתי שמות מצד עצמו, ולכאורה מסוגיין משמע דהוי פסול שנים.

והנה עיין בר״ש ריש פרה שכתב וז״ל עגלה ערופה בת שנתה פרה אדומה בת ב׳ שנים. דלשון פרה משמע דקשישא טפי מעגלה, דעגלה משמע ילדה... וחכ״א עגלה בת שתים ולאו למעוטי בת שנתה דכל שכן הא דילדה טפי.. עכ״ל. ומדבריו משמע ג״כ דאינו שם תואר של עגלה ופרה, אלא דפרה משמע דקשישא מעגלה, ועגלה משמע דילדה טפי. וכן מוכח מהא דכתב דבת שנתה כשר ״דכל שכן הוא דילדה טפי״, וי״ל איזה כ״ש שייך בזה הא שניהם הוי עגל, ולהנ״ל דכוונת התורה ליקח ״פרה ילדה״, א״כ בת שנתה הוא יותר ילדה, ומכל זה משמע דאינו שם תואר אלא סימן למנין שנותיו. ולפי״ז מתיישב בפשיטות הא דמקרי פסול שנים דאינו משום השם תואר, ודו״ק היטב.

אולם עיין בגר״א שם שכתב בת שנתה פי׳ אבל אחר שנתה לא מקרי עגל, ופרה קודם שתים אינו מקרא פרה, עכ״ל. ומשמע להדיא כצד הראשון דיש שם עגל ויש שם פרה.

ונמצא דנחלקו בזה אי הוי חלות פסול שנים או דהוי שם תואר אחרת. והנה להך צד דאינו מדין שנים קשה טובא איך מקרי שהשנים פוסלות בעגלה הא אינו פסול שנים אלא דאינו עוד עגלה.

והנה רש״י כתב עגלה בת שנתה, והקשו (מל״מ ריש הל׳ פרה) עליו דנחלקו תנאי בזה במס׳ פרה (פ״א מ״א) ולת״ק גם בת שתים כשרה ולר״א רק בת שנתה כשרה, ונמצא דרש״י סתם כר״א ודלא כת״ק. ועולה בדעתי לצדד דרש״י נתקשה כנ״ל דאין זה פסול שנים, ומפני זה חידש דלר״א דצריך בת שנתה באמת גם כשהיא בת שתים יש בה שם עגל בן בקר (וכת״ק), ורק יש גזה״כ של בת שנתה, ולפי״ז שפיר הוי פסול שנים דלמבד דין עגלה יש גזה״כ של שנים שיהא רק בשנתה הראשונה, ומתיישב דנקט כר״א דאפילו אם קי״ל כת״ק מ״מ הך פירכא לא אתיא אלא לר״א.

ובזה מתיישב ג״כ קושית הרש״ש שהקשה דגם פרה יש בו פסול שנים מדנפסל בפחות מב׳ או ג׳, ולהנ״ל היינו ג״כ משום דמקרי עגל, ולא מקרי פסול שנים, ורק לר״א דמצריך בת שנתה חזינן פסול שנים. וצ״ע בכ״ז דמנליה לר״א דבר זה, וצריך עיון במקומו.

אולם בדברי הגר״א משמע דלא כזה שכתב דלאחר שנתה לא מקרי עגל, ויש לפלפל אם זה סתירה לדברינו ודו״ק. שוב ראיתי בגבורת יצחק ובמראה אליהו (עמ״ס פרה) שכתבו כעין דברינו בכוונת רש״י עיין בדבריהם.

ומה פרה שאין השנים פוסלות בה. והקשה רש״ש הא קודם ב׳ לר״א וג׳ לחכמים פסולה, ותי׳ דמאי דלא חזיא קודם לא נקרא פסול, ועל דרך דיחוי מעיקרא לא מקרי דחוי. ובהערות כתב דהוי כמחוסר זמן כיון שעדיין ראוי להתכשר, משא״כ עגלה דנפסל לעולם.

מוכח בגמ׳ דהטעם של ע״ע פועל נ״מ לדינא

מאי פירות אילימא פ״ו אלא מעתה אזקן ואסריס ה״נ דלא ערפינן וכו׳. וצ״ב וכי משום דהטעם שאמרה תורה ל״ש בהו לא נעשה כפי שנצטוינו במצות עשה להביא עגלה ערופה כשנמצא חלל באדמה ולא נודע מי הכהו. ונראה דמוכח מסוגיין דיש כמה דינים בעגלה ערופה שתלויה בטעם הדבר, ובאמת גם בראשונים חזינן בין לענין המדידה ובין לענין שאר דברים דדנין הטעם, ואע״ג דלא דרשינן טעמא דקרא צ״ל דבמצוה זו הטעמים נכנסין לעצם הדינים וצ״ע, וביותר קשה דהרמב״ם (הל׳ מעילה פ״ח ה״ח) והרמב״ן (סוף שופטים) כתבו דעגלה ערופה הוא בכלל החוקים וא״כ בודאי צ״ב שנלך בתר הטעם, ועיין מה שכתבנו בזה בבחלק הביאורים.

הבאת ע״ע על טריפה, ועל חרש ושוטה

אלא מצות. וכתב המאירי וז״ל חלל זה שעורפין עליו את העגלה כל חלל ישראל במשמע אפילו אשה או קטן עבד או שפחה זקן וסריס מנוול ומוכה שחין אפילו טריפה שהרי מ״מ נגזל הוא בקצת חיים שהיה ראוי לעשות בהן הרבה מצות, עכ״ל. ומבואר דכיון דהכל תלוי במצות לכן כל מי ששייך למצות מביאין בשבילם עגלה ערופה. ובמנחה חריבה הביא שכבר העירו מזה על המנ״ח שכתב דכל שאין חייבין עליו מיתה אין מביאין עגלה ערופה, והרי ליכא חיוב מיתה על הטריפה ואעפ״כ כתב דמביאין עליו ע״ע, וכפשוטו להמנ״ח אה״נ ולא יביאו ע״ע על הטריפה, וכ״כ בתורת הקנאות ודבר אברהם (ח״א סי׳ ה׳ אות ד׳) [ועיין בדבר אברהם ח״ב סי׳ כ׳ אות י״ג שהשיב על דברי המנחה חריבה, והמנח״ר עצמו כאן חלק על תשובתו ע״ש].

ונראה להעיר עוד על עבד ואשה די״א דליכא ערבות עלייהו, ובתוס׳ זבחים (פח:) מבואר דכפרת עגלה ערופה הוא על ישראל שערבין זה בזה וא״כ נימא דאין מביאין על עבד ואשה, אולם כבר כתבנו בפתחא זעירא למסכתין דצ״ל דערבות זה חלוק משאר דיני ערבות, ולענין זה שפיר נאמר גם לעבד ואשה וכדו׳.

ונסתפקתי בחרש ושוטה אי עורפין עליהן, דההורגן חייב מיתה, אבל אינן ראויין לעשות מצות [וקטן ראוי למצות לכשיגדל], ולכאורה יהא תלוי אי יש להם קיום מצות או לא, וכבר דנו רבים אי יש לקטן קיום מצות מה״ת וה״ה בשוטה וחרש, והדבר תלוי קצת אי יש לנשים קיום מצוה במצות עשה שהזמן גרמא [עיין רש״י סוכה דף מב. ובהגהות אשר״י שם דמשמע דלית להו קיום מצוה כלל כמו שדייק בקה״י ברכות סוף סי׳ כ״ד] וי״א דאפילו אי נשים יש להם קיום מצוה מ״מ יתכן דחש״ו אין להם קיום, וגיסי ר׳ אליהו פיין שליט״א הראה לי דברי התוס׳ בעירובין (דף צו: סוד״ה ודלמא) שדימו קטן לנשים לגבי קיום מצות וצידדו דאדרבה דקטן עדיף עשה״ט. ונראה נ״מ גדולה לסוגיין אם להביא עליהם עגלה ערופה.

ועיין בנחל איתן (ג׳ ג׳ י״ז) שנסתפק בזה אי עורפין על חרש ושוטה משום דאין להם מצות, והביא מאביו הקה״י זצ״ל שכתב כדברינו דמ״מ יש להם קיום מצוה, ע״ש שדן בזה[רנ], ונשאר בצ״ע, וע״ש באות ו׳ שהוסיף דסומא אליבא דר׳ יהודה יהא תלוי ג״כ בהנ״ל.

שוב ראיתי בחידושי ר׳ חיים הלוי (הל׳ ק״פ פ״ה ה״ז) שכתב דחש״ו אין להם קיום מצוה כלל, אולם אפשר להקריב קרבן בשבילם ויהא להם קיום דין הקרבת קרבן. ועוד הוסיף דיתכן דע״י שיש להם קיום הקרבת הפסח שוב יש להם המצוה ג״כ כיון דחפצא של המצוה הוא שיוקרב הקרבן בשבילם.

ולפי״ז נראה ברור דודאי יש דין עגלה ערופה על חרש ושוטה דהא אפשר להקריב בעבורם קרבנות ויהא להם הך מצוה [ולאחר החורבן דלדעת המנ״ח אכתי נוהגת ע״ע יש להסתפק בזה כיון דל״ש קרבנות עוד, ואפשר שייך סברת הגר״ח בעוד מצות אחרות] ודו״ק.

דברי מהר״ל איך מצות הוי פירותיו של האדם

אלא מצות. ומבואר דמצותיו של אדם מקרי פירותיו. ועיין מהר״ל בחידושי אגדות כאן שביאר דהאדם דומה לאדמה דע״י שזורעין אותו מצמיחין בו פירות, וכמו״כ האדם נברא באופן של בכח וצריך להוציאו אל

רנ. והביא מהביאור הלכה (סי׳ שכ״ט סעיף ד׳) דחרש ושוטה מקרו בני מצות אלא דאנוסים נינהו. וקשה לי דאדרבה הביאור הלכה כתב שם דפיקוח נפשות אינו תלוי במצות והוכיח כן מחרש ושוטה ומשמע דאין להם קיום מצוה ודו״ק.

הפועל, וכמו״כ אמרינן בסנהדרין דף צט: אדם לעמל יולד והיינו כנ״ל, ולכן מצות מקרי בלשון פירות, והמהר״ל האריך בזה גם בספרו תפארת ישראל (פ״ג) ע״ש.

רש״י ד״ה שאינו עושה פירות, עגלה בת שנתה לא ילדה, עכ״ל. ולכאורה למסקנת הגמ׳ דר״ל מצות, א״כ י״ל דדומה לזה עגלה שלא עשה שום מלאכה שלא עבד בה ולא עלה עליה עול, והיינו שלא עשה פירות דומיא דהאדם שלא עשה מצות, ואפשר יש לדחוק דגם רש״י פי׳ כנ״ל בהה״א של הגמ׳ דקאי על פריה ורביה וצ״ע.

ת״ר מנין לאיתן שהוא קשה שנאמר איתן מושבך ושים בסלע קנך. ונחלקו רש״י והרמב״ם בפירושו של נחל איתן כמש״נ, דלרש״י ר״ל עמק קשה, ולהרמב״ם ר״ל נחל שוטף, והארכנו בזה בסימן כ״ה ע״ש, ובמהרי״ק (שורש קנ״ח) כתב דמסוגיין משמע יותר כרש״י מדהביאו ושים בסלע קנך היינו קשה כסלע דלהרמב״ם היה להגמ׳ להביא קראי אחריני כגון הובשת נהרות איתן וכו׳, אולם מדבריו משמע דאינו פירכא להרמב״ם דיתכן להביא קראי כאלו גם להגיד על חוזק המים, ורק הדברים נוטין כרש״י.

דף מו:

אחרים אומרים מנין לאיתן שהוא ישן שנאמר גוי איתן הוא גוי מעולם הוא. והנה אינו נראה דכל עיקר דינא דנחל איתן הוא רק שהוא ישן, אלא דהוי עוד הוספת פירוש במלת איתן, שיהא קשה וישן, וכ״ז לדעת אחרים, אבל לת״ק יל״ע אם מודה לזה ובנחל איתן סי׳ י״א סעיף ב׳ סק״ה האריך לדון בזה אי חכמים פליגי על אחרים או לא [ועיין תוי״ט].

מ״ט גמר עריפה עריפה מחטאת העוף. ופרש״י מחטה״ע דכתיב ביה ממול ערפו. וקשה מהו הדמיון, הא כאן כתיב וערפו אותו דהיינו מעשה ההריגה, והתם כתיב ממול ערפו דהיינו מקומו בהעוף. אולם ראיתי במפרשי רש״י עה״ת דוערפו אינו לשון פועל, אלא בא משורש מלת ערפו ור״ל שכורתין אותה מעורפה וזה נקרא עריפה.

דברי התוי״ט דלר׳ יאשיה ליכא איסור להבא

ת״ר אשר לא יעבד בו ולא יזרע לשעבר, דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר להבא, רבא אמר להבא דכ״ע לא פליגי דכתיב לא יזרע וכו׳. ועיין בבחלק הביאורים שהבאנו דברי התוי״ט ועוד מפרשים דכתבו לחדש דפלוגתת רש״י והרמב״ם מהו נחל איתן הוא באמת פלוגתא דר׳ יאשיה ור׳ יונתן דלר׳ יאשיה דקאי על לשעבר א״כ זהו פירושא דנחל איתן מקום שלא נעבד ולא נזרע, ולר׳ יונתן פירושו נחל שוטף מים, וכוונת הקרא לאסור זריעה מכאן ולהבא.

ובתוי״ט בתוך דבריו כתב וז״ל דרש״י נסיב לה בפי׳ החומש אליבא דר׳ יאשיה משום דמשמעות דאשר הכי משמע טפי ״דלא בא לאוסרו להבא״, עכ״ל.

ודבריו מרפסין איגרי דזהו נגד גמ׳ מפורשת כאן דלהבא כו״ע לא פליגי וכי פליגי לשעבר. וראיתי בזה ב׳ מהלכים, א׳ בחכם צבי (סי׳ ל״ב) כתב דמחומר הנושא שלא לומר דנשמט מהתוי״ט גמ׳ שהיה לפניו צ״ל דס״ל דרבא פליג על סתמא דגמ׳ דסתמא דגמ׳ לא ס״ל כוותיה, וצ״ע. ב׳ ובקר״א מבואר דמה דאמר רבא דלא יזרע לכו״ע להבא משמע היינו רק לא יזרע אבל לא יעבד קאי על אשר דהיינו לשעבר. כך הבנתי מדבריו הקצרים, ורק עיין בסוף דברי התוי״ט דמשמע דלא כזה, וצ״ע כעת.

דין בנין וכדו׳ בנחל איתן

אף כל שהיא בגופה של קרקע יצא סריקת פשתן וניקור אבנים שאינן בגופה של קרקע. ונסתפקתי לגבי בנין אם מותר לבנות בית על המקום, דאין לך השתמשות גדול מזה, או דלמא אינו עושה מלאכה בגופו. וחפשתי בנחל איתן וראיתי בסימן ט״ז סעיף ד׳ שכתב דלרוב המפרשים גם בנין אסורה, והוכיח כן מדברי החינוך והרמב״ם ורבינו בחיי דהטעם שלא יעבד ולא יזרע היינו שיתפרסם הדבר ע״י שיראו שהמקום חרב, ואי מותר לבנות א״כ אינו מקום חרב כלל. ורק דעת הפלתי (סי׳ ק״י סקי״ב) דמותר ע״ש. אולם הגר״ח סיים דבנין המוטלת ממקום למקום שאינו מחובר לקרקע מסתבר דמותר לכו״ע.

פלוגתת הבבלי והירושלמי על מי קאי לא בא לידינו

אלא לא בא לידינו וכו׳. ומוכח מכאן דעת הבבלי דהחיוב עגלה ערופה בא מצד הנהרג שלא עשו כלום לגרום הריגתו, דהיינו שלא פטרוהו בלי מזונות

ולויה וכל צרכיו. אולם דעת הירושלמי דקאי על ההורג דאיתא התם רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג, ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג, רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג שלא בא על ידינו ופטרנוהו ולא הרגנוהו, ולא ראינוהו והנחנוהו ועימעמנו על דינו. ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג לא בא על ידינו ופטרנוהו בלא הלוייה ולא ראינוהו והנחנוהו בלא פרנסה, ע״כ.

ומה דאמרי שלא בא ההורג לידם ופטרונהו בלא הריגה כנראה נחלקו הק״ע והפנ״מ בכוונתם. דהקרבן עדה פי׳ דר״ל שלא עותו הדין לפטור הרוצח כשנתחייב מיתה על רציחה אחרת שע״י כן הרג זה. אולם הפנ״מ כתב בזה״ל שלא בא לידינו ופטרנוהו ממיתה דאז כשופכין דמו של זה הן ושלא רצו לנקום דמו מהרוצח וזהו ידינו לא שפכו, עכ״ל. ומבואר מזה דבר נפלא דע״י שלא קיימו דין חיוב מיתה בהרוצח הוי כאילו הרג הנרצח וצ״ב וכי משום דלא עשו נקמה הוי כאילו הרגו.

ובטל תורה לר׳ מאיר אריק הוסיף ע״ז דברי המדרש (ומובא הדברים בארוכה ברבינו בחיי) דאין להמת מנוחה עד שינקום דמו בהריגת הרוצח, וזהו כוונת מצות הגואל הדם לנקום דם קרובו, ומצאתי (בציונים להרמב״ן מהד׳ עוז והדר) בשם המגיד מישרים להב״י דענין עגלה ערופה לטהר הנהרג מטומאה שהביא עליו הרוצח ולהחליש כח צד הטומאה שבעולם, וזה מתיישב עם הנ״ל דנפעל איזה דבר על הנהרג ובאין לכפר ולטהרו מזה.

ובעיקר פלוגתת הבבלי והירושלמי יש כמה נ״מ וכמו שנתבאר לעיל בדינא דלאיזה עיר מודדין דכמה אחרונים תלו הדבר בפלוגתת הבבלי והירושלמי אי דנין מהיכן יצא הנהרג או ההורג.

בענין חובת לויה [ד׳ ענפים]

ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לויה, תניא ר״מ אומר כופין ללויה ששכר הלויה אין לה שיעור וכו׳. ומבואר מזה חיוב ללות האורחים, וע״ז מתוודין הב״ד שלא עברו על חיוב לויה. והגרי״ש הקשה דברמב״ם מבואר דחיוב לויה הוא מדברי סופרים, וא״כ איך שייך דזהו הוידוי דאורייתא של עגלה ערופה.

דהנה עיין ברמב״ם בהל׳ אבל פי״ד ה״א שכתב בזה״ל מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללות האורחים וכו׳ ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע״פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות, עכ״ל.

ודברי הרמב״ם סתרי אהדדי, דפתח דכל זה הוא מצות עשה של דבריהם, ואח״כ כתב דהרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך שהיא עשה דאורייתא הנמנה במנין המצות. וכבר הקשה כן במגילת אסתר ומרגינתא טבא (שורש א׳), ועיין בפמ״ג או״ח (סי׳ ע״ב סק״ד) שכבר נתקשה בזה, ודעתו נוטה להרמב״ם דהוי מדרבנן, וע״ש בביאור הלכה.

ואמר הגרי״ש דצ״ל דהוי מדרבנן ואסמכוהו על ואהבת לרעך כמוך, ולפי״ז הקשה איך שייך וידוי הב״ד, ותי׳ באופן מחודש דכבר דנו האחרונים במי שעשה שליחות להוליך סחורתו למקום פלוני והשליח מת בדרך האם המשלח צריך כפרה, וחזינן דאע״ג דלא פשע כלל מ״מ כיון דמחמתו הלה מת הוא צריך כפרה, וכמו״כ כאן כיון דהיו יכולין לפוטרו בלויה ולא עשו כן צריכין כפרה.

והדבר קשה לי מאד א׳ דהך דיון עצמו אינו פשוט כלל ואדרבה כמה אחרונים כתבו דאינו צריך כפרה, ב׳ ובלא״ה אין זה אלא זהירות במדות, אבל מן הדין הרי לא עשה כלום שבכלום ואיך נימא דע״ז בא מצות ע״ע.

ולכן נראה כמו שנתבאר אצלינו כמה פעמים בכוונת הרמב״ם, דודאי יש בה קיום מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, אולם מצד מצות ואהבת ליכא חיוב לעשות איזה דבר, והוי כעין מצוה קיומית דיש ענין לעזור לחבירו, וכשעשה איזה דבר של גמ״ח בגופו וכדו׳ קיים מצוה זו. וחז״ל הוסיפו ע״ז דיש מצוה חיובית מדרבנן להנך חמשה דברים של ביקור חולים ניחום אבלים והוצאת המת והכנסת כלה וללוות אורחים, אולם כשעושה הנך דברים יש בה קיום מצוה מה״ת, וזהו שסיים הרמב״ם שהרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. ולפי״ז שפיר שייך להתוודות דאילו קיים מצות הבורא לא היה בא תקלה זו לידיהם, והוי כעין פשיעה דאע״ג דלא היו מחוייבין בדבר מ״מ היה ענין לעשותו מה״ת, ובפרט דענשינן על מניעת עשה בעידן ריתחא (מנחות מא.) ודו״ק.

ב] והנה במפתח (שם) ציין לדברי ההעמק שאלה (שאילתא קל״ז אות ב׳) ומדבריו משמע כדברינו. דתחילה כתב לחדש דכמה גזירות של חז״ל נכללין

במצות עשה של והבדלתם בין הבהמה טהורה לטמאה דבא להזהיר דבר יסודי להתרחק מן האיסור, וכל ריחוק מן האיסור נכלל בעשה זה.

וז"ל וכל הגזירות נכללו בעשה דהאי קרא דוהבדלתם וגו' וכמש"כ הרמב"ן בפי' התורה ר"פ קדושים דכל מיני פרישות מרומז בעשה קדושים תהיו וכל מילי דחסידותא בין אדם לחבירו בעשה ועשית הישר והטוב כמו בר מצרא ושומא הדרא וחז"ל פירשו כמה דברים לפי דעתם, ומ"מ נקרא הכל דרבנן **כמש"כ הרמב"ם ה' אבל ר"פ י"ד מ"ע של דבריהם לבקר חולים כו' אע"פ שכל אלו מדבריהם ה"ה בכלל ואהבת לרעך כמוך וכו' והן הן דברי הרמב"ן, אלא שהרמב"ם מירי בגמ"ח דגופו ונכלל במ"ע ואהבת לרעך כמוך**, וה"נ גזירות חז"ל שלא יבא לאיסור נכלל במ"ע והבדלתם ונתן הדבר לחכמים בכל דור היכן ראוי לגזור וכו' [רנא] עכ"ל.

ומשמע מכל זה דודאי כל אלו הדברים נכללין במצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, וחסיד שעושה הכל כרצון הקב"ה היה מקיים כל הנך תקנות, ורק לא נעשו חוק ולא יעבור עד שנתקנו ע"י גדולי הדור ודו"ק.

אולם במגילת אסתר ומרגניתא טבא (הנ"ל) וכן משמע בקרית ספר (הל' אבל שם) כתבו דמצות ואהבת הוא מצוה כללי, אבל הנך חמשה דברים הם פרטים וע"ז כתב הרמב"ם דהוי מדרבנן, ולכאורה גם לדידהו יש בה קיום מצות עשה מה"ת, ורק צ"ב למאי נ"מ אי הוי כחמשה מצות או כמצוה אחת ולמה "יתקנו" שיהא מדרבנן ה' מצות חלוקות. ומצאתי לר' אברהם גורביץ שליט"א (ענפיה ארזי אל, פ' קדושים) שכתב שני נ"מ, א' דמצינו דיני קדימה כהא דמעבירין את המת לפני הכלה וזה שייך רק אי הוי שתי מצות אבל אי הכל מצוה אחת ל"ש דיני קדימה, ב' ועוד הרי יש דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה ורק משום דמדרבנן הוי מצות חלוקות שייך בהו דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ועוד נראה דאפילו את"ל דהוי לגמרי מדרבנן, מ"מ כבר כתב הרמב"ם בהלכה ג' דב"ד היו מתקנין שלוחין ללות האדם העובר ממקום למקום, וכתבו המפרשים (קר"א ועוד) דתמך יסודו מסוגיין, וא"כ י"ל דמהוידוי גופא נלמד שיש חיוב גמור מה"ת לתקן ד"ז שיהיה לויה. ודוקא מה שכתב הרמב"ם בחיוב המוטל על היחיד הוי מדרבנן, ויל"ע בכ"ז, וצ"ע.

פלוגתת רש"י והרמב"ם בדין היחיד לענין לויה

רש"י ד"ה כופין ללויה כופין את מי שאינו רוצה ללות את חבירו לדרך שילוהו, עכ"ל. ומרש"י מבואר דהוי חיוב על כל יחיד ללות את חבירו, ודלא כמו שנתבאר לעיל. וכן אמר הגרמ"ד דהרמב"ם שפי' הכפיה על ב"ד חולק על רש"י. ונראה דגם הרמב"ם מסכים דעיקר לויה הוא על כל מכניס אורח, וכמו החק שחקק אברהם אבינו, ורק בנוסף לזה הדבר מוטל על ב"ד של אותה עיר לתקן שלוחים שיעשו כן. וזה ממש דומה לצדקה דיש חיוב על כל יחיד ליתן צדקה [כמש"כ הרמב"ם בסה"מ (מצוה קצ"ה) ובהל' מתנ"ע (פ"ז ה"א) דיש מצות עשה על כל מי שידו משגת ליתן צדקה והוי מצוה חיובית], ומלבד זאת יש מצוה על ב"ד לעשות קופה של צדקה, וזהו כוונת הרמב"ם שכתב כמו על הצדקה, דר"ל דנכלל בו שני הנך דברים, כנלע"ד ודו"ק.

שוב ראיתי דהדבר מפורש בגמ' וברמב"ם דהרי אמרינן להלן דרב לתלמיד וכו' וחבר לחבר וכו' ותמהני הא כל זה הוא לגבי יחידים ואיך כתב הקר"א בהרמב"ם דהוי רק חיוב על הב"ד, וכן מפורש ברמב"ם

רנא. הוסיף לחדש דגם יחידי סגולה כבר קיימו הנך גזירות מעצמן וז"ל ומ"מ היו גדולי הדור ויראי ד' מגדרים עצמן מדעתן אלא שלא בא לכלל איסור לכל ישראל עד שבאו חז"ל בכל דור ועשו גזרה חוק ולא יעבור. וה"ז כמו גוף תורה שבכתב שעד שלא ניתנה תורה כבר היה נזהרים בה מידיעת בית האבות ולמדו גדולי הדור זה מזה ונזהרו בהם אלא שלא נזהרו כל ישראל בחיוב וגם אותם הנזהרים בהם הורו לעצמן היתר בעת הצורך ובהוראת שעה כמו יעקב שנשא שתי אחיות ועמרם שנשא דודתו עד שנתפרש האיסור בסיני על כל ישראל ושוב אין מקום להורות היתר מדעת עצמם וכמו שהאריך בזה בספר נפש החיים. כך בגזירות דרבנן נהגו מכבר גדולי הדור בשביל מ"ע זו והבדלתם וכיב"ז כמש"כ אלא שהיה הדבר ברפיון ותלוי בדעת עצמם עד שבאו חז"ל וגזרו על כל ישראל חק ולא יעבור, עכ"ל.

עצמו שכתב וז״ל וכמה הוא שיעור הלוייה **שחייב אדם בה** הרב לתלמיד עד עבורה של עיר וכו׳ והאיש לחבירו וכו׳, עכ״ל. הרי מפורש דיש חיוב על כל יחיד לעשות לוייה.

ומוכח דודאי כל יחיד ג״כ ״חייב בה״ כלשון הרמב״ם, ורק צ״ל דהדין ״כפיה״ לא נאמר אלא על הציבור, ודו״ק היטב שהיא הערה נכונה.

איך כופין ללויה הא הוי מתן שכרה בצדה

כופין ללויה. עיין מהרש״א שהעיר הא הוי מצוה שמתן שכרה בצדה כדאיתא לעיל דשכר לויה אין לה שיעור, ואמרינן בחולין דף קי: דכל שמתן שכרה בצדה אין ב״ד של מטה מוזהרין עליה. ותי׳ דאינו נכתב בצדו [ובאמת לא נכתב כלל אלא נלמד מזה שהראה מבוא העיר] וכוונת דבריו דעיין ברש״י בחולין (שם) דהשכר הוא גוף הכפיה דאם לא תקיימו תחסר לך הך שכר, וא״כ כאן דלא כתיב השכר אצל המצוה א״כ אין זה אופן הכפייה, ומה שהמצוה נותנת שכר אינו טעם כלל שלא לכפות עליה.

אולם י״ל בפשיטות דע״י שאין לו שיעור וליכא דבר קצוב לשכרו, ל״ש מעלת מתן שכרה בצדה. ובפרט אי השכר לעוה״ב, וכמש״כ בגבורת יצחק כמו שיתבאר להלן דדוקא בכנעני הזה זכה לחיות לעולם ועד כיון דב״נ אין להם חלק לעוה״ב. אבל בישראל שיש שכר יותר גדול בעוה״ב הך דאין לו שיעור הוא לעוה״ב, ולפי״ז זהו כוונת הגמ׳ דכופין ללויה כיון דשכרו אין לו שיעור ולא הוי מתן שכרה בצדה.

ובקר״א תי׳ קושית מהרש״א עפ״י דברי הרמב״ם שכתב דכופין ללויה כמו שכופין לצדקה, וכמו בצדקה דכופין אע״ג דיש בו מתן שכרה בצדה כמו״כ ללויה. ולא הבנתי כוונתו הא תוס׳ כתבו הטעם דכופין לצדקה היינו משום דיש בו ל״ת בהדיה, אבל לויה בודאי לית ביה הך ל״ת, וא״כ לענין זה אינו דומה לצדקה וצ״ע.

מהות מצות לויה [שני חלקים]

כופין ללויה. וי״ל מהו מצות הלויה, וגם כבר תמהו רבים מ״ט אין מקפידין ע״ז בזמה״ז. ומדברי המפרשים בסוגיין (מהרש״א ועיון יעקב וחפץ חיים), מבואר דבר יסודי דעיקר מצות לוויה היינו להורות הדרך לכל מי שהולך לדרכו, שלא יתעקם לו הדרך ויבוא לידי סכנה אלא שידע אתה דרך אשר ילך בה מראש. ועפי״ז חידש העיון יעקב דבזמה״ז דהדרכים מסומנים היכן לילך ליכא מצות לויה, וכן העתיק הח״ח. אולם כתב הח״ח דמ״מ יש ענין סגולי של הליכת ד׳ אמות דעי״ז המתלוה בטוח שאינו ניזוק. וכתב דיש מצוה על כל אחד להקפיד מאד ע״ז לקיים מצוה זו כתיקונו.

ומבואר מכ״ז שיש שני חלקים למצות לויה. א׳ ענין סגולי, וב׳ ענין טבעי. דהיינו עיקר המצוה הוא ענין הטבעי לילך עמו קצת כדי שידע הדרך ומה דאמרינן ששכר לויה אין לו שיעור קאי ע״ז והדבר מוכח ומפורש בסוגיין דהוכיחו דשכר לויה אין לו שיעור מהך איש שהראה להשומרים מבוא העיר ובזה זכה לכל מה שזכה, ותמוה דלא עשה שום לויה כלל, אלא הורה באצבע או בשפתיו היכן מבוא העיר, וע״כ דזהו עיקר ענין של לויה להראות המקום והדרך להלוך בדרך.

ומלבד זה יש סגולות של הגמ׳ לכל המתלוה, וכמבואר במהרש״א הענין דמתלוה... ויתכן דמצד הדין דאורייתא שנתחדש בפרשת עגלה ערופה בדברי הזקנים סגי בלוויה כזה של הוראת הדרך. וא״כ שפיר אין עלינו טענה כ״כ.

ובעמק ברכה (ענין גמ״ח שבגופו אות ד׳) הביא ששאל למרן החזו״א והשיב לו דדלמא היום שאין הולכין יחידי אלא יחד בחבורה, הוי כאילו כל אחד מלווה לחבירו.

והנה רש״י במתני׳ כתב לא ראינוהו והנחנוהו יחידי בלא חבורה. וראיתי מי שדייק מזה כהחזו״א, אולם עיין במהרש״א שכתב על דברי רש״י ומיהו ודאי דגם בעיר שייך לויה אפילו בד׳ אמות **גם אם לאו יחידי הוא** והוא ודאי דבר סגוליי שהמתלוה ניצל מהיזקא דמטא לידיה כדלקמן וכו׳. וק״ק על החזו״א מהך מהרש״א, ואפשר יש לדחוק דלפי מה שנתבאר לעיל החיוב דאורייתא היינו ביחידי משום הוראת הדרך, אבל בעיר דהוי רק ענין סגולי ע״ז ליכא קפידא כ״כ, וצ״ע.

שם. ובעיקר סגולת לויה ציין דודי הרה״ג ר׳ אשר דוד שליט״א לדברי מהר״ל שכתב בזה שני פירושים

מי שעושה לויה ברגליו על אחת כמה וכמה. ומשמע דעיקר לויה היינו ברגליו והיינו לילך אתו, וצ״ל דמי שמראה הדרך ע״י שהולך אתו במקצת ומראהו יפה היכן לילך זהו עיקר לויה בהידורה, וכן לקמן מזכירין הפסיעות של פרעה.

טעם בהשיעורים בלויה

ת"ר הרב לתלמיד עד עיבורה של עיר, חבר לחבר עד תחום שבת, תלמיד לרב אין לו שיעור וכו'. ויל"ע מהכ"ת להצריך כל הנך שיעורים, הא בשביל להראות הדרך ממ"נ צריך לעשות ככל הצריך עד שידע הדרך על בוריו, ומצד הענין סגולי כל שמלוה ד' אמות כבר פעל הך שמירה וכמבואר לעיל. ואין לומר דהוי בדרך כבוד, דהא רב לתלמיד אינו חייב בכבוד כלל, וכן חבר לחבר. ולכאורה מוכח מזה דלויה היינו שמלוה חבירו שלא ילך יחידי וכמש"כ רש"י במתני', ורק פשיטא דאינו צריך לילך עמו כל הדרך, אבל כל שמוסיף בהילוכו עמו ממעט בסכנה, ובזה חלוק כל השיעורים עד כמה הוא חייב לעשות לקיים מצות לויה כראוי.

ואותו איש ומשפחתו שילחו וכו'. והקשה בהערות הא איכא לאו דלא תחיה כל נשמה, ובשלמא רחב הזונה כבר תי' התוס' לעיל (דף לה:) דעשתה תשובה קודם שהתחילו המלחמה, אבל כאן דהיה באמצע הכיבוש קשה, ותי' דהיה משום חילול ה' כיון שאמרו לו "ועשינו עמך חסד" וכעין מעשה דגבעונים (גיטין מו.).

למה זכה הכנעני לשכר גדול כזה שאין מלאך המות שולט בעירו [דברי הזוהר]

תניא היא לוז שצובעין בה תכלת וכו'. הנה הבאנו לעיל קושית הגבורת יצחק דלא מצינו חוץ מכאן שכר גדול כזה שיחיה לעולמי עד ע"י לויה, ותי' דרק לכנעני הזה שאין לו עוה"ב הוצרכו לתת לו שכר שאין לו שיעור בעוה"ז דהיינו חיים לו ולזרעו, אבל כל זה הבל ורעות רוח כלפי שכר הטוב בעוה"ב, וישראל זוכין ע"י לעוה"ב.

אולם בדברי הזהר נראה שמתיישב באופ"א, ובהערות ציין לדברי הזהר בפ' תרומה דף קנא: דסגולת לוז היה כבר משׁשׁת ימי בראשית, ואמר הגרי"ש דזכה רק למצוא אותו מקום, וכן עיין בשפ"א ובן יהוידע כעי"ז. ובאמת כן מפורש בזהר, אבל גם מבואר כהגבו"י במקצת.

ואעתיק לשון המתוק מדבש איך שפירש והבין דברי הזהר, וז"ל לפי שאמר שאין מלאך המות שולט בארץ ישראל מביא כאן מאמר הבא. מקום יש בישוב העולם שאין המלאך המות שולט בו ולא ניתן לו רשות ליכנס שם וכל אלו שדרים שם אינם מתים עד שיוצאים חוץ לעיר, ועכ"ז אין לך אדם מכל הדרים שם שאינם מתים וכולם מתים כשאר בני אדם אבל אינם מתים בתוך העיר מה הטעם שמתים לפי שאינם יכולין לישב תמיד בעיר אלא אלו יוצאים ואלו נכנסים ר"ל כשמגיע עת המיתה לאיזה אדם מסבבים סיבות שיצא לחוץ וימות שם ועל כן כולם מתים.

ושואל מהו הטעם שאין מלאך המות שולט שם, א"ת לפי שאין מקום ההוא עומד ברשותו הרי ארץ הקדושה שאינה עומדת ברשות הסט"א ועכ"ז מתים מפני שקליפת המות ששולטת בחטאו של אדם הראשון עדין לא נתקנה א"כ קשה במקום ההוא למה לא מתים א"ת מחמת גודל הקדושה שיש שם הרי אין מקום דקדושה בכל ישוב העולם כמו א"י **וא"ת מחמת הזכות לבני יוסף את מבוא העיר זכה שידחה את המות ממקו היו שזכותם היתה יותר משלו ולא זכו שיסתלק מה**

אמר רבי יצחק לרבי יוסי אני לא שמעתי ואיני רוצה לומר סברות מדעתי באו ושאלו את ר' שמעון, אמר להם ודאי דבמקום ההוא אינו שולט המלאך המות... אלא מיום שנברא העולם נתקן אותו המקום לקיום וזכות האיש ע"י שהראה את מבוא העיר לבני יוסף גרם לו שיזדמן לו לבנות עיר במקום שיש בו סגולה מיום שנברא העולם שלא ימותו שם בני אדם לעולם... (ומפרש סוד הענין ברחבה, ואח"כ כתב) ועוד טעם למה לא נבנה הביהמ"ק במקום אות ט' לפי כי א"י נותנת חיי העוה"ב וכפרה לכל יושביה ע"י שמקיימים בה את התורה ומצותיה, והעיר לוז שנבנתה תחת אות הט' אינה כן כי אין שם קדושת המקום אלא נותנת חיי גשמיים ליושבי המקום ההוא בעוה"ז ופעמים היא סיבה לאבד את חיי העוה"ב ע"י שאוכלים שכרם בגשמי, וביהמ"ק הוא בהפוך משם לפי שחלקם של ישראל הוא בעוה"ב ולא בעוה"ז ועל כן הבהמ"ק קיים לכפר עונות ולזכות את ישראל לעוה"ב, עכ"ל.

והנה קושי הנ"ל כמעט נתפרש בדברי הזהר וכתב דמצינו הרבה שהיה להם זכות יותר מזה, ותי' ע"ז דכבר היה מוכן מקודם, ומשמע דלא היה לו זכות לחיות לעולם, אלא למצוא מקום כזה. אולם בסוף דבריו מפורש ג"כ דאינו אלא שכר גשמי ואין לו קשר לבהמ"ק וכדו' שנותנת חיים לעושיה לעוה"ב.

שעבוד מצרים ע"י לויה

ואמר ריב"ל בשביל ד' פסיעות שלוה פרעה לאברהם וכו'. עיין בעיון יעקב ובקר"א דמה"ט כתיב ויהי בשלח פרעה את העם, ומקשין הא ויהי הוא בדרך כלל לשון צער, ותי' דהיה צער לישראל שבעת יציאת מצרים

ליוה אותם פרעה עוד פעם שיהא לו זכות להשתעבד בם עוד.

ונראה לצדד דבר נאה, דהנה אמרינן כל המלוה את חבירו ד׳ אמות בעיר אינו ניזוק. וזהו הבטחה של חז״ל מחמת מעלת הלויה, וכ״ז נלמד מעגלה ערופה שזקני ב״ד אומרים שלא גרמו הדבר ע״י שחיסרו ממנו לויה.

והנה כבר הביא רש״י בפ׳ ויגש דכשראה יעקב העגלות ששלח יוסף ותחי יעקב, דסימן מסר לו דכשפירש ממנו היו עסוקין בפרשת עגלה ערופה. ויל״ע מה רצו בזה ומהכ״ת עגלה ערופה. אולם המהר״ל (גור אריה שם) ביאר באופן נפלא וכן כמה מפרשי רש״י הלכו בדרך זה, דיעקב ליוה את יוסף אל חוץ לעיר, והיה יוסף מתמיה על אביו שאינו ראוי לו לעשות כן, והשיב לו יעקב דעגלה ערופה בא להגיד שלא חיסרו לויה, דאילו היה אותו איש מתלוה ודאי לא היה ניזוק, ולכן כשפירש ממנו היה עוסקין בעגלה ערופה. וזה היה טענת יוסף, דודאי אני חי דכבר הבטיח התורה דכל המתלוה אינו ניזוק וע״כ שאני חי, והדברים נפלאים.

ויש להוסיף דבאמת מה עלה על דעת יעקב הא גם הוא ידע הסוד של לויה (וכן הקשה בנחלת יעקב שם, ותי׳ דלמעשה לא הלך לשכם אלא לדותן וסבר דלזה לא הועיל לוויתו), ונראה דעיין ברש״י שכתב דיש עוד שבר במצרים, דיעקב ידע שיש לו משהו במצרים, והרגיש קצת דיתכן דיוסף עדיין חי במצרים. והנה אמרינן דבזכות שפרעה ליוה לאברהם זכה להשתעבד בבניו, וא״כ אפשר יעקב חשב שכבר קדמוני פרעה, והוי כלויה נגד לויה, ולגבי מצרים לא יועיל הלויה וכיון דנשתעבד יוסף במצרים לא יועיל לו זכות הלויה שלו, אולם אח״כ כשיוסף היה חי הודיעו דלוית יעקב גבר ולא של פרעה. אולם אח״כ כשירד יעקב למצרים לא היה להם לויה ושפיר נשתעבד בהם פרעה, ורק יתכן דהקב״ה ליוה אותו וכמו שכתוב ואנכי ארד עמך וכו׳ ודו״ק.

על מי מוטל לויה

שם. יש לעיין על מי מוטל מצות לויה, והנה מצינו דאברהם אבינו היה מלווה את האורחים, וא״כ יתכן דרק הבעל אכסניא מחויב, אולם מלשונו של הזקנים ״ועינינו לא ראו״, משמע דכל שראינוהו היו מחוייבין בלויה, ורק יתכן דזהו דוקא מצד החיוב ב״ד כמו שנתבאר לעיל, אבל מצד החיוב על היחיד אפשר רק מי שהוא ברשותו כמו רב לתלמידו או בעל הבית לאכסניא שלו, אבל אינו מוטל על כל רואה, וצ״ע.

איך תורה ימלא מקומו של לויה

יעסוק בתורה שנאמר כי לוית חן הם לראשך. ודרשינן מלת לוית, שהתורה היא לוית חן בשבילך. וכנראה דנחלקו מהרש״א וקר״א איך התורה הוא ממלא מקום לזה. דהקר״א כתב כי התורה לוית חן להורות לאדם הדרך אשר ילך. ולפי״ז התורה היא במקום הוראת הדרך, ומהרש״א כתב שההולך בדרך יחידי צריך חן על ראשו וכמו דאמרינן בתפלת הדרך ותתנני לחן ולחסד ולרחמים. וע״ז אמרינן דגם תורה נותנת חן לראשך.

ביאור של "מתלוה"

כל שאינו מלוה ומתלוה כאילו שופך דמים. עיין באהבת חסד ח״ג פ״ב בהג״ה דכוונת ומתלוה היינו שאינו מניח הלה להלווהו וגם הוא הוי כאילו שפך דמים, והוכיח מזה דא״א למחול על מצות לויה. ומבואר מזה דבר יסודי דנחשב כשופך דמים לגבי עצמו, וכבר שמעתי מאזמו״ר הרה״ג ר׳ נפתלי קפלן שליט״א כעי״ז לדייק מדברי הרמב״ם דמי שאינו שומר נפשו הוי כשופך דמים, אולם במהרש״א כתב דאינו מסתבר שיהא מקרי שופך דמים, ופי׳ כוונת הגמ׳ דכל שאינו מלוה אפילו הלה מתלוה בלא״ה מ״מ הוי כאילו שופך דמים וע״ז הביאו מאלישע דלא הוצרך ללויה ואעפ״כ חשבינן ליה שפיכות דמים.

כאילו שופך דמים. וחזינן מכאן דלויה נחשב בעיני חז״ל כהצלת נפשות ממש. ונראה דזהו טעמו של הרמב״ם, שהביא ה׳ אופנים של גמילות חסדים בגופו, שהן ביקור חולים וניחום אבלים והוצאת המת והכנסת כלה ולווית אורחים, וכתב דלויה גדולה מכולן, ונראה הטעם בזה משום דיש בו הצלת נפשות, משא״כ כל אינך אין בהם הצלת נפשות דוק ותשכח.

כאילו שופך דמים. ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין למהר״ל בחי׳ אגדות ומבואר בדבריו שני טעמים שיהא נחשב כשופך דמים. א׳ תחילה ביאר מעלת הלויה דעי״ז הוא נכלל בתוך כלל ישראל ויש שמירה מיוחד להציבור, משא״כ כשאין מלוין אותו הוי כאילו דוחין אותו מתוך הכלל וזה ממש דומה לרציחה דאיתרע מזליה עי״ז. ב׳ עוד פי׳ במהר״ל דע״י שמלוין אותו ומכבדין הצלם אלקים שבו אז

מתקיים בו ומוראתם וחתכם יהיה על כל חית הארץ, אבל כשאין מכבדין הצלם הוי כאילו מבזים הצלם אלקים ובזה שופכין דמו.

שאילמי ליווהו אנשי יריחו לאלישע וכו'. צ"ב קצת מנלן דאילו ליווהו לא היה נעשה הדבר. וראיתי בליקוטי הלכות להחפץ חיים (עין משפט את ת') שכתב דר"ל שלא היו מניחים להנערים להלעיג ולהתלוצץ מן הנביא ולא היו באים לעונש כזה.

אנשי יריחו וכו'. ועיין בהערות שהעיר איך בנו יריחו אחר שקילל יהושע לבל יבנהו, והביא מתוספתא דאחר שכבר נבנית מותר לדור שם. [ויש להוסיף דמסתמא זהו הטעם שהיה קללה במים, דסוף כל סוף נתקלל המקום].

דין הזכרת שם שמים בקללת רשע

וירא ויקללם בשם ה'. ובהערות הביא קושית המנ"ח (מצוה רל"א) דבשלמא לגבי איסור קללה י"ל דהיו רשעים [וגם ע"ז נתקשה המנ"ח דלא מצינו איזה עבירה גמורה שעשו] אבל האיך הותר להוציא שם שמים לבטלה. והגרי"ש תי' דלכבוד התורה מותר ע"ש.

ובפירות תאנה הביא מהחזו"א (סנהדרין כ' י') דמבזה ת"ח חייב נידוי ומותר לקללו ולכן הותר לאלישע לקללם וכמו דהותר לקללם כמו"כ הותר לקללם בשם [וצ"ב הטעם וצ"ל דמקרי לצורך ולא לבטלה], וכעי"ז כתב בעמק ברכה (עמוד קמד), והביא דברי התוס' במו"ק (דף יד:) שכתב להדיא דבשביל נדוי נדחית איסור קללה, וצ"ל דה"ה איסור קללה בשם, עיין בדבריו.

ראה שכולן נתעברו וכו'. עיין בקר"א שביאר בטוב טעם דהיו ג' זכותים שהגינו על ישראל להצילם מקללת בלעם א' קדושת ישראל, ב' זכות המצות, ג' שמצויינים במלבושיהם, ובאלו היה חסר כל אלו א' מצד הקדושה, הרי נתעברה אמם ביוה"כ, ב' מצד מצות, הרי לא היה בהם לחלוחית של מצוה, ג' ומצד מלבושיהם הרי היו להם בלוריות כאמוריים וע"י ג' חסרונות הנ"ל שפיר חל עליהם קללת בלעם ע"י קללת אלישע.

דף מז.

וליהוי דובים ולא ליהוי יער, דבעיתי. ופרש"י הדובים בעיתי להתגרות בתנוקות אם ליכא מקום קרוב לנוס שמה. וצ"ב דממ"נ הכל היה בנס, וכי נתמעט הנס ע"י שנברא יער שלם ע"י נס. וביאר המכתב מאליהו דכאן חזינן יסוד גדול בסוגיא דנסים, דהא שהתורה רוצה למעט בנס היינו רק לגביה בני אדם, אבל מצד עצם הנס ליכא שום חילוק אצל הבורא יתברך. ולכן קאמרי דהנס אינו נראית כ"כ כשיש שם יער ולא בעיתי, ודו"ק.

ת"ר ג' חלאין חלה אלישע אחד שגירה דובים בתינוקות, ואחד שדחפו לגחזי בשתי ידים, ואחד שמת בו שנאמר וכו'. וצע"ק האי לישנא, דבשתים הראשונים כתב הטעם דהראשון על שגירה דובים והשנית על שדחפו לגחזי, ובשלישית אמר "שמת בו", ואין זה הטעם אלא הזמן שנעשית.

ונראה דגם זה הוא הטעם, וכדאמרינן בעלמא דיעקב התפלל שהאדם יחלה קודם שימות כדי שיוכל לצוות לבניו, וא"כ שפיר אמרינן דשנים הראשונים היו מחמת עונש, והשלישית היה מחמת שהולך למות. (והדבר מכוון קצת דבסוגיא דסנהדרין דף קח: הביאו הך דיעקב שהתפלל על החולי סמוך להא דחלה אלישע ג' חלאין ודו"ק).

וצרעת נעמן תדבק בך. ועיין במהרש"א בסנהדרין שביאר הענין היטב. דנעמן חשב דא"א להתרפא מצרעתו אלא מדרך הטבע, וע"ז השיבו לו שיש נביא אלקים שיכול לרפאותו בדרך נס, וכשאלישע א"ל לרחוץ בירדן חשב שהוא בדרך הטבע וע"ז טען שיש הרבה נהרות יותר טובות במקומו, וע"ז השיבו לו משמשיו דכוונת הנביא בדרך נס, ואח"כ כשנרפא עי"ז ורצה לשלם שכר טוב לאלישע לא רצה אלישע לקבל מטעם דאין נהנין ממעשה נסים. אולם גחזי חשב שהיה

בדרך הטבע, לכן הלך מעצמו ליקח הכסף והבגדים. וע״ז השיב לו אלישע ש״צרעת נעמן תדבק בך״. וכנראה הכוונה בזה דע״י קבלת הכסף וההנאה מהנס צריך הנס לחזור למקומה, ותדבק אותו צרעת בך ולא יהיה עוד מסולק מן העולם ודו״ק.

החוטא ומחטיא את הרבים וכו׳ אין מספיקין בידו לעשות תשובה. ובמהרש״א בסנהדרין דף קז: הביא פרש״י (עיין אבות ה׳ י״ח) שאינו בדין שיהיו התלמידים בגהינם והמחטיא בגן עדן. ומהרש״א פי׳ משום דע״י חטאו בורא מלאך ורוח רע, ואותן רוחות מונעין אותו מלחזור בתשובה. ויל״ע לפי״ז מה זה ענין למחטיא את הרבים.

א״ל רשע בכך אתה עוסק, אפיק ארבע מאה שפורי ושמתיה. והיה ק״ק אצלי דתבע אותו כ״כ על הרהור הלב. ורציתי לומר דעל מחשבה לבד לא היה מענישו אבל להגיד דבר כזה לרבו בפה מלא זהו נבלה גדולה מאד. ואח״כ ראיתי בהערות שפי׳ כן, והוסיף לדייק דזהו שאמר לו בכך אתה ״עוסק״, דהיינו מזה שאמר כן הוכיח דהוא עוסק בדברים הללו ואינו עולה על לבו העוול והפשע.

פלוגתא אי ירידתה לנחל איתן אוסרתה

נמצא ההורג עד שלא נערפה העגלה תצא ותרעה בעדר. ופרש״י דהאי תנא לית ליה הא דאמרינן בכמה דוכתי עגלה ערופה נאסרה מחיים וירידתה לנחל איתן אוסרתה וכו׳. ומבואר דאילו נאסרה מחיים אז אע״ג דמצאו ההורג קודם עריפה מ״מ היה נשאר באיסורה.

והקשו בתוס׳ (כריתות כה. חולין פב.) מ״ט לא אמרינן דהוי כאשם ודאי שנודע לו קודם שחיטה דיוצא לחולין דאדעתא דהכי לא אקדשיה וא״כ ה״נ אדעתא שימצאו ההורג לא אקדשיה ותי׳ דדמיא לאשם תלוי. ויש בזה אריכות בהמפרשים בכוונת דבריהם, וגם תמוה דעת הרמב״ם שפסק דנאסרה מחיים ואעפ״כ פסק כמתני׳ דתצא ותרעה בעדר, והארכנו בכל זה באורוכה בבחלק הביאורים .

ועוד נתבאר שם דיש מחלוקת גדולה מאד בעיקר גדר של איסוה״נ דעגלה ערופה, די״א דעגלה ערופה יש בה דיני קדשים ולכן אסורה בהנאה כמו כל קרבן, וי״א דהוי איסהו״נ בעלמא כשור הנסקל ובשר בחלב, ויש בזה כמה נ״מ ע״ש.

גדר דין קבורתה

משנערפה העגלה תקבר במקומה. וכתב המנ״ח (מצוה תק״ל אות כ׳) דחיוב קבורה זו הוא מה״ת דילפינן ליה מקרא וערפו שם העגלה שם תהא קבורתה, וכמבואר בכריתות דף ו. והקשה מ״ט במתני׳ דתמורה (דף לג:) נחשב מן הנקברין דאפרן אסור ופי׳ התוס׳ (שם) בשם הרמ״ר משום דליכא מצות שריפה ול״ש ענינא דנעשית מצותו, והא כאן יש בו מצות קבורה מה״ת, ויהא אפרו מותר.

והנה כבר דן הנוב״ק (יו״ד סי׳ צ׳) בכעין זה לגבי אסה״נ של מת דנימא דנעשית מצותו דדינו בקבורה, וכתב דמאחר דאין הקבורה משום האיסור הנאה אלא בזיונו של מת א״כ לא מהני שנתקיים בו מצות קבורה כיון דאין לו קשר להאיסוה״נ שבו. ולהנ״ל אי נימא דדין קבורת עגלה ערופה אינו מצד איסהו״נ שבו א״ש היטב דלא אמרינן דאפרו מותר.

ובאמת ראיתי בשיעורי הגרמ״ד שליט״א (מח:) שכבר נסתפק בעיקר יסוד דינו של חיוב קבורה בעגלה ערופה אי הוי מדיני איסהו״נ דכל איסוה״נ טעונין קבורה כמבואר בשלהי תמורה, או דהוי מסדר עגלה ערופה דטעונה קבורה אחר עריפתה, והוכיח מדתנן דצריך קבורה ״במקומה״ ע״כ דהוי מדיני עגלה ערופה ולא משום דין הכללי של איסוה״נ. ולפי״ז נתיישב היטב קושית המנ״ח עפ״י הנו״ב דכאן דאין הקבורה מדין איסוה״נ אין אפרו מותר.

אולם אם כנים הדבר יחזור עלינו קושיא אחרת, דהנה בגמ׳ כריתות (דף ו.) ילפינן איסוה״נ דעגלה ערופה מדכתיב וערפו שם העגלה בנחל שם תהא קבורתה, דחזינן דאסור בהנאה, ובנחל איתן (י״ב י״ד ד׳)

הביא קושית האחרונים (לבוש מרדכי, והחזו״א) מהכ״ת איסוה״נ הא צריכין הקרא לחיוב קבורה ומהכ״ת ללמוד גם איסור הנאה [והוכיחו דליכא חיוב קבורה מה״ת].

והיה נראה ליישב עפ״י מה שכתב בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ נזירות עמ׳ כ״ז) דכך הוא עיקר דינא דהנקברין דנכלל בדין קבורתה איסור הנאה, אולם התינח אי החיוב קבורה הוא מצד האיסוה״נ שבו, אבל לאור דברי הגרמ״ד דהוי חיוב נפרד שפיר הדק״ל מהכ״ת ללמוד מזה תרי דיני שאינן שייכים זל״ז וצ״ע.

ובאמת יהא נ״מ כמש״כ בנח״א (שם) דאי הוי חיוב קבורה מצד ע״ע א״כ סגי בראשו ורובו אבל אי הוי מדיני איסוה״נ א״כ כל העגלה שנאסרה צריך קבורה ואפילו אבר יחידי ודו״ק.

ובעיקר דעת המנ״ח דהוי חיוב מה״ת עיין במצוה קמ״ו שחזר מדבריו וכתב דאינו מצוה מה״ת כלל לקוברו אלא שישאר שם, ומדרבנן תקנו קבורה, והגרח״ק העיר עליו מכמה דוכתי ע״ש בארוכה.

שעל ספק באתה מתחילתה כיפרה ספיקה והלכה לה. ויל״ע מהו הצד דנימא דלא כזה, הרי לא היה איזה טעות שנודע אח״כ, אלא תחילה לא נודע מי הכהו והביאו ע״ע ונאסרה בהנאה ועכשיו נודע אבל באותו שעה הובא כדינו. ומצאתי בשיעורי הגרמ״ד שליט״א שעמד בזה בנוסח אחר ע״ש בדבריו, ולבסוף תי׳ (עי׳ עמ׳ קי״ב) דכוונת מתני׳ דגם עכשיו קיימת דיני הע״ע דהיינו לקוברה וכדו׳ ולא אמרינן דמכאן והלאה כבר בטלה אלא כיון דעל ספק באתה מתחילתה עדיין קיימת המצוה ולפי״ז אין הקמ״ל שלא פקע איסוה״נ אלא לענין דין קבורתה במקומה ודו״ק.

למה ס״ד שיפטר ההורג ע״י הבאת ע״ע

נערפה העגלה ואח״כ נמצא ההורג יהרג. ובגמ׳ ילפינן ליה מקרא דכתיב ולארץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו.

ור׳ אלחנן (קוב״ש כתובות אות צ״א) העיר דבר נחמד בזה, דנסתפק בעיקר גדר של מיתה ומלקות מהו יסוד דינו, דזה פשיטא דקרבן הוא מדין כפרה וכן מצינו דברים אחרים דהוי כפרה, אולם מיתה ומלקות כפשוטו הם בתורת ״עונש״ דאע״ג דמצינו דנתכפר לו כדכתיב ונקלה אחיך לעניך ודרשינן משנקלה לעיניך אחיך הוא [ונראה דבאמת בדבר זה תלוי בכל עיקר נאמנותה דהעד על מה הוא בא להעיד, האם עדותו מי הרגו לזה ומאמינין אותו שפלוני אפשר ע״י שקיבל עונשו נתכפר, או דלמא באמת הוי בתורת ״כפרה״, והעיר דמסוגיין מוכח דהוי מדין כפרה דמה לי שכבר הגיע להם כפרה ע״י עגלה ערופה ומה זה ענין לעונשו של זה, אבל אי חיובו הוא משום כפרה א״ש דסד״א לפוטרו ע״י כפרת העגלה וקמ״ל דאינו מכפר על הרוצח עצמו (וכן פי׳ התוס׳ בזבחים דף פח: דקמ״ל דאינו מכפר על הרוצח אלא על שאר ישראל, ומשמע כר׳ אלחנן דאילו היה מתכפר לא היה צריך עונש).

אולם אכתי נתקשה על הדרשא דכתיב ״ולארץ לא יכופר לדם״ ולכאורה אפילו אם יתכפר הארץ הא כל זמן שלא נתכפר הרוצח יש לו להתחייב מיתה, וצידד דמוכח מזה דכל חיוב מיתה דידיה הוא משום ״כפרת הארץ״ על דרך ובערת הרע מקרבך, ואז שפיר שייך לפוטרו ע״י שנתכפר הארץ, וקמ״ל דלארץ לא יכופר אלא בדם שופכו היכא שנמצא ההורג, [ורק ק״ק דבכל מקום יש חיוב מיתה ואפילו בחו״ל וע״כ דאינו שייך לכפרת הארץ].

מהות העדות של העד

עד אחד אומר ראיתי את ההורג וכו׳. כתב בתוס׳ הרא״ש דפי׳ דראיתיו היינו ״הכרתיו״ כדכתיב לא נודע מי הכהו כלומר שאין מכירין את ההורג, אבל כשיש אחד שמכירו אין עורפין. ומבואר מזה דאינו מספיק שאחד ״ראה״ ההריגה, אלא צריך שיהא מכירו, וכן מבואר ברש״י (ע״ב) שכתב אפילו אחד בסוף העולם ״הכיר בו״, ומבואר דהעיקר שיהא אותו איש מכיר בו.

אולם מזה משמע דא״צ להעיד מי היה הרוצח אלא לומר ״הכרתיו״ דהיינו שאני מכיר מי היה הרוצח וליכא נ״מ לב״ד מי הוא דכבר נודע מי הכהו לאחד ואין עורפין.

וכן מצאתי מפורש בירושלמי דאפילו באמרו אם רואין אנו אותו מכירין אנו אותו שלא היו עורפין [וע״ש שינוי נוסחאות דאפילו כשאמרו שלא יכירו לא היו עורפין] והא מיהא פשוט דא״צ להגיד מי הוא הרוצח, דא״כ מה לי שאם יראה אותו יכירו הא עדיין לא הגיד מי הוא.

אולם עיין בחמד״ש (אה״ע סי׳ כ״ג) שכתב דצריך להגיד מי הוא הרוצח ודייק כן מהרמב״ן עה״ת (מובא להלן) שצריך שיאמר פלוני הוא הרוצח, וצ״ב מהיכן הוציא זה הרמב״ן, ובירושלמי משמע דלא כזה וצ״ע.

הרג חלל זה שנמצא באדמה ועל ידו ״ב״ד יודע״ מי הכהו ואין עורפין ונכלל בזה חידוש דאע״ג דלא מהני ידיעת ב״ד לכלום דאכתי אין דנין אותו מ״מ לענין עריפה מספיק דנודע לב״ד, או דלמא דהוא מעיד על עצמו שהוא ראה ומכיר הרוצח, ולפי״ז מאמינין אותו ״שהוא יודע״ הרוצח, וצ״ל דאם אחד מכחישו היינו שאומר שהוא אינו יודע, ויתכן דיש בזה כמה חילוקי דינים[רנב] ודו״ק].

דף מז:

נמצא שהרג בשוגג מה דינו

ת״ר מנין שאם נמצא וכו׳ כי אם בדם שופכו. הגרי״ש אלישיב נסתפק בדין השוגג דהרי קרא מיירי ברוצח במזיד כדכתיב כי אם בדם שופכו דהיינו שיומת, וא״כ אם נמצא ההורג והיה בשגגה מנלן דחייב גלות, ונשאר בצ״ע, אולם חתנו הגדול בנחל איתן (י״ז ב׳ ד׳) כתב ״נראה פשוט״ דאם הרג בשוגג גולה ע״ש בטעמו.

קושית השמעתתא למ״ל קרא לע״א בעגלה ערופה

מנה״מ דת״ר לא נודע מי הכהו הא נודע מי הכהו וכו׳. ומכאן ילפינן דע״א נאמן לעגלה ערופה לומר ראיתי שלא יהיו עורפין. ושמעתי מדודי הרה״ג **ר׳ אשר דוד מאי שליט״א** שציין לכמה דברי אחרונים שדנו בדברי הגמ׳ מאיזה טעם הוצרכו למקור שע״א נאמן ולמה לא יהא כאיסורין דע״א נאמן מסברא.

דעיין בש״ך (יו״ד סי׳ קכ״ז סקי״ד) שהקשה על דברי הריטב״א בשם הרא״ה (יבמות פרק י׳) דלא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים אלא כשצריך שנים ומספיק אחד, אבל דבר שמעולם לא נצרך שנים לא אמרינן כל מקום ולכן באיסורין לא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה ע״א הרי כאן שנים, והש״ך הקשה עליו מעגלה ערופה דהוי כאיסורין ואעפ״כ אמרינן כל מקום ע״ש מה שתי׳.

והשמעתתא (ש״ו פכ״א) תמה על הש״ך מסוגיין דהקשו ״מנה״מ״ דמוכח דמסברא ע״א אינו נאמן, ורק צ״ב מהכ״ת שלא יהא נאמן. ותי׳ השמעתתא דעגלה ערופה הוי כקרבן דאין ע״א נאמן [ור״ל כיון דכפרה כתיבא בה כקדשים לכן גם לענין עדות דינו כקרבן]. אולם במלואי שמעתתא (אות 103) העיר דהתינח לדעת התוס׳ (קידושין סה:) דצריך שנים לקרבן והא דע״א מהני הוא רק בצירוף שתיקה כהודאה, אבל להרמב״ן והרשב״א ושאר ראשונים דגם ע״א נאמן לקרבן הדק״ל, וציין לכמה תי׳ אחרים כמו שיתבאר.

בקובץ הערות (סי׳ ס״ג סק״ב) תי׳ עפ״י יסודו דע״א אינו מברר גוף העובדא אלא דכך דין התורה לנהוג כפי מה שיעיד העד אבל היכי דצריך ידיעה ממש צריך ב׳ עדים, ולכן כיון דכתיב ״לא נודע מי הכהו״ א״כ צריך ידיעה ממש שיהא נודע מי הכהו, ושפיר סד״א שלא יהא ע״א נאמן קמ״ל מגזה״כ דנאמן[רנג].

ובשו״ת חמדת שלמה (אה״ע סי׳ כ״ג אות ס״ב) מתבאר ביאור נפלא איך ליישב סוגיין למ״ל קרא להאמין ע״א.

וע״ש שתחילה נסתפק כשע״א אומר ראיתי ההורג האם צריך להכיר הרוצח ולהודיע לב״ד מי הוא, או דמספיק לומר שראה הרציחה. ודייק מהרמב״ן עה״ת

רנב. ובאמת קשה לי דלפי״ז האדם מעיד על עצמו ״שהוא יודע״ ונימא דנאמן בלי הל׳ עדות, וגם עיקר דבר זה שנימא דרק אומר על עצמו שהוא יודע צ״ב טובא שיהא מקרי חפצא של עדות, ועיין בחידושי הגר״ח על הש״ס (לעיל לא:) דמשמע כצד זה, וכן בקר״א לקמן דף מז: בהא דגזלן דאורייתא כשר לעגלה ערופה ולא לסוטה משום דלמעשה נודע להגזלן, וכ״ז צ״ב טובא ולא באתי אלא להעיר.

רנג. ונראה להעיר קצת, דבאמת דברי הגמ׳ צ״ב טובא היכן מרומז ד״נודע מי הכהו״ דע״א נאמן, ועיין במנחת סוטה שתי׳ דשנים מקרי עדות או הגדה, אבל כאן דכתיב ״ידיעה בעלמא״ לזה מספיק אפילו אחד, ולכאורה זהו להיפוך מסברת ר׳ אלחנן, ולר׳ אלחנן צ״ל תי׳ אחרת בכוונת הגמ׳.

(סוף שופטים) שהביא טעם הרמב״ם במורה דענין עגלה ערופה הוא לגלות על הרוצח ולבער דמו דברוב הפעמים יהיה הרוצח מן העיר אשר סביבות החלל וכשיצאו הזקנים ויתעסקו במדידה וזקני העיר יעידו לפני הבורא שלא התרשלו בתקון הדרכים ושמירתם ושאינם יודעים מי הרג את זה וכשיחקר הענין יאספו הזקנים ויביאו העגלה ירבו בני אדם לדבר בו אולי יגלה הדבר וכבר אמרו (ירושלמי סוטה פ״ט ה״א) שאפילו תבוא שפחה ותאמר פלוני הוא הרוצח לא תערף. ומבואר מדבריו דהע״א צריך שיאמר ״פלוני״ הוא הרוצח.

ועפי״ז כתב דע״א מן הדין אינו נאמן לפוסלו ולהוציא ישראל כשר מחזקת כשרות, וא״כ כשמעיד שפלוני הוא הרוצח בעצם אינו נאמן, וגם לשאר דברים אינו נאמן ולכן צריך קרא להאמינו שפלוני הוא הרוצח לענין עריפת העגלה שיהא מקרי דנודע מי הכהו[רנד].

המקנה תי׳ דקמ״ל דנאמן נגד קרוב [דבעלמא אין ע״א נאמן נגד רוב והיה מסתבר שלא יהא נאמן נגד קרוב קמ״ל קרא]. והמראות הצובאות תי׳ דקמ״ל דאפילו כשהבע״ד מכחישו ובעלמא ע״א בהכחשה אינו נאמן קמ״ל. עד כאן דברי הרה״ג שליט״א.

ויש להוסיף מה שצידד הגרי״ש אלישיב דלהבאר שבע והקרית ספר דעגלה ערופה הוי כדיני נפשות א״כ מן הדין צריך שנים, וכן תי׳ במלואי שמעתתא שם.

על איזה עון אין המים בודקין

וכ״ת עון דידיה אין דבניה ודבנתיה לא וכו׳ וכ״ת עון א״א אין עדון דפנויה לא וכו׳. וכבר הארכנו לעיל (דף ו.) בפלוגתת רש״י והרמב״ם דלרש״י דינא דמנוקה מעון היינו שבא עליה אחר שנסתרה, ולהרמב״ם כל שבעל ביאה אסורה מימיו. והמל״מ (הל׳ סוטה פ״ב ה״ח) העיר דמסוגיין מבואר דלא כשניהם אלא אפילו בעון דבניו ובנותיו מעכב.

והבאנו דכפשוטו הא דסוגיין אינו מיעוט בעיקר השקאת סוטה כמו דינא דמנוקה מעון, אלא דנתחדש כאן מדברי קבלה או מדרבנן דלאחר שנתרבה הזנות אין המים בודקין אפילו על דברים כאלו, אבל מדין תורה רק עונות מיוחדין מונעין הדין השקאה, וכן פי׳ מרן הגרי״ז ומובא בחי׳ הגרי״ז שהדבר מפורש בספר הישר לר״ת (חלק התשובות סי׳ כ׳) וגם מבואר כן בקיצור לעיל דף ו: בתוס׳ שאנץ ע״ש, וכן ביאר בהערות, ונראה דכן משמע מלישנא דגמ׳ דאמרינן ״אמר נביא לישראל״, דאין זה מעיקר דין התורה.

ועל דרך זה פי׳ המאירי באופ״א דע״י עון דבניו ובנותיו נקטינן דגם הוא אינו מנוקה מעון ע״ש.

אולם בתוס׳ שבועות דף ה. מבואר דהוי מעיקר הדין ממש, דע״ש שהביאו סוגיין גם לגבי עיקר דרשת הפסוקים אולם נראה מדבריהם דעיקר היסוד הוא ״שאין מקפידין״ על עצמכם דבזה שאינו מקפיד על הזנות אין המים בודקין וחידשו התוס׳ דגם בלי איזה עבירה אלא כל זמן שאינו מקפיד כ״כ על אשתו [וכגון ששכח שנסתרה ומראה שלית ליה קפידא כולי האי] אין המים בודקין אותה, וזהו הטעם דצריך שלא מיחה בבניו ובנותיו כמש״כ התוס׳ הרא״ש כאן דאל״כ ליכא הכרח דאינו מקפיד, וכן מורין דברי הרמב״ן בפ׳ נשא יעו״ש.

משרבו בעלי הנאה וכו׳. ועפרש״י. ומבואר גודל הקלקול של ריבוי ההנאות, דזה מונעו מעמילות בתורה ואינו מעיין בדין כראוי, ואינו פוסק ההלכה כראוי, ומתוך כך מתקלקל המעשים, ועי״ז ח״ו הקב״ה אין לו נוח בעולמו. ובהערות ציין להא דאיתא באבות דאחד ממ״ח קניני התורה הוא מיעוט תענוג.

ויש להעיר ממה שידוע מדברי הגר״א דלעולם הקב״ה שמח בעולמו. וצ״ל דמ״מ נחת רוח אין לו, וזהו מקרא מפורש ולא אריח בריח ניחוכם, וקרבן הוא כל כולו להיות נחת רוח לפניו.

ועיין בתוספתא (פי״ד ה״א) שנתוסף שם משרבו בעלי הנאות בא חרון אף לעולם ובטל כבוד התורה. ופירש במנחת יצחק דע״י שאין העולם נוח לו בא חרון אף, וגם בטל כבוד התורה עי״ז שההמון עם מספרים בגונתן של הדיינים שעושין כן.

רנד. וע״ש באות ס׳ שכתב ליישב באופ״א דע״א אינו בירור גמור ולענין איסורין מספיק מקצת בירור, אבל כשצריך כפרה אינו מספיק אלא בירור גמור [וחידש דבר נפלא דאפילו ספק ספיקא דמותר להבא אבל לענין כפרה על לשעבר לא סמכינן על ס״ס וחייב אשם תלוי], וכיון דעגלה ערופה בא לכפר לכן קס״ד שלא יספיק ע״א. וזה דומה ממש לסברת המנ״ח שהבאנו לעיל בדף מה. דגם להרמב״ם דספק דאורייתא לקולא בכה״ת מ״מ ספק כפרה לחומרא ודו״ק.

שם. עיין מהרש"א שפירש באופ"א, דמשרבו בעלי הנאה היינו שהבריות נהנין מחבריהם והדיין נהנה מהבעל דין וכו'. ומסתימת הגמ' משמע כרש"י דאמרינן משרבו בעלי הנאה, דזה משמע שאנשים נעשו בעלי הנאה, ואינו מוזכר דנהנין מבעלי הדין.

ואין נוח בעולמו. ומבואר דע"י ריבוי ההנאות אין להקב"ה נחת רוח בעולמו ועיין מה שנתבאר לעיל. ונראה לפרש עפ"י דברי המסילת ישרים שכתב (ריש פי"ח) דעיקר יסודו של חסידות הוא לעשות נחת רוח ליוצרו, ומי שאוהב השי"ת אהבה אמיתית רוצה לעשות אפילו מה שאינו מצווה כדי שיהא להקב"ה נחת רוח ממנו. ובאמצע פרק י"ט כתב שהכוונה המעולה של חסידות הוא להיות רחוק לגמרי מכל הנאות עצמו ולעשות הכל לכבודו של מקום לקדוש שמו יתברך המתקדש בבריותיו בשעה שעושים רצונו וע"ז אמרו איזהו חסיד המתחסד עם קונו. ולפי"ז נראה כוונת הגמ' כאן דמשרבו בעלי הנאה, והיינו להנאת עצמן כמובן, אין להקב"ה נחת רוח בעולמו מאחר דאינן מענינא דחסידות ודו"ק.

משרבו רואי פנים בדין בטל לא תגורו וכו'. וצ"ב פירושו, וברש"ש מחק מלת בדין. ולפי"ז הכוונה על חנופה וכמש"כ מפרשי התוספתא, דמשרבו המכבדין את העשירים ועושין לפנים נתנו עליהם עול בשר ודם שעושין הכל רק לקיים דברי העשיר, ולא דברי הקב"ה.

וראיתי במכתב מאליהו (ח"א עמוד 54) שהביא מהמהר"ל דבטל לא תגורו אפילו מן הכשרים שאינן רואי פנים בדין.

משרבו לוחשי לחישות בדין רבה חרון אף בישראל, ונסתלקה השכינה דכתיב בקרב אלקים ישפוט.

וצ"ב אכתי מהכ"ת שחסרה מישראל הא האי קרא מדבר על הדיינים, ונראה לפרש"י עפ"י הגמ' ר"ה (דף לא.) דאומרים בשיר של יום שלישי אלהים נצב בעדת קל, על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו, ופרש"י שגילה ארץ מקום מצב עדתו שנאמר ותראה היבשה בשלישי נאמר. ונמצא דמושב השכינה בהעולם היינו ע"י שה' יושב בעדת של דיינים.

משרבו אחרי בצעם לבם הולך רבו האומרים לרע טוב ולטוב רע וכו'. הנה מה שאומרים לרע טוב מובן כיון דהולכים אחר לבם ותאוותם, אבל שיאמרו לטוב רע מהכ"ת, דבזה כשהצדיקים מוחים להם על הנהגתם הזאת אומרים רע שהם הולכים בדרך הרע.

משרבו מושכי הרוק. ופרש"י מאריכין הרוק, וצ"ל דכך היה מדת בעלי גאוה דאז. ובהערות פי' ברק לפני חבירו ע"ש.

משרבו מקבלי צדקה מן העכו"ם וכו'. ובמהרש"א פי' האיסור בזה משום דאסור לקבל צדקה מן העכו"ם משום ביבוש קצירה תשברנה. וכמדומה ששמעתי שהיום אין בהממשלה איזה יחיד שיקבל הך זכות, ולכן ליכא הך איסור לקבל מהם.

מאי אשכולות. איש שהכל בו. ולפרש"י ר"ל שאין חסרון בתורתו אלא כל המעלות בו (בלי דופי, ושכחה, ומחלוקת). וכן עיין רש"י במתני'. ורק צ"ע דאדרבה מהם התחילו מחלוקת הראשונה, ובתמורה (דף טו:) הקשו זאת ותי' דרק בסוף ימיהם שנתמעטו לבבם התחילו במחלוקת.

וברמב"ם כאן פי' ואשכולות כינוי על אדם הכולל המדות ומעלות והחכמות לפי מיניהם והוא מה שאמרו אשכולות איש שהכל בו. ולפי"ז הכוונה כפשוטו.

דף מח.

איך הפקיעו חז"ל מצות התורה ליתן מעשר ללוים

דרחמנא אמר דיהבי ללוים ואנן קא יהבינן לכהנים. ופרש"י דקנסינהו עזרא כדאמרינן ביבמות וכו', עכ"ל. והנה נחלקו ר"ע ור' אלעזר בן עזריה ביבמות שם אי מה"ת מעשר ראשון רק ללוים או בין ללוים ובין לכהנים, ולראב"ע דנותנו לשניהם מובן התקנה שלא יתנו אלא לכהנים. אבל לר"ע דמה"ת אינו ניתן אלא ללוים וקנסיהו עזרא שיתנו לכהנים הדבר תמוה שעקר מצוה מה"ת לדורות.

ועיין במנ"ח (מצוה שצ"ה) שכבר תמה כן עפ"י דברי הט"ז הידוע דאין לחכמים לתקן איסור בדבר שמפורש בתורה להיתירא, וכ"ש כשיש בו ביטול מצוה. ותי' דלדעת הרמב"ם (תרומות פ"א) דבמזמן עזרא ואילך ליכא חיוב תרו"מ מה"ת כיון דלא היה ביאת כולכם א"כ א"ש דכל החיוב אינו אלא מדרבנן והם אמרו והם אמרו (והוסיף דמגמ' זו הוכיח הרמב"ם שיטתו המחודשת שלא ינהג תרו"מ בבית שני מה"ת דאל"כ איך ביטל מליתן מעשר ללוים), אבל לשאר ראשונים קשה.

ועיין בריטב״א ביבמות דף פו: שם שכבר העיר בזה וז״ל וא״ת כיון דמדאורייתא לר״ע ללוי דוקא האיך אפשר לקנוס עזרא שיתנו לכהן כלל שהרי לא יצאו ישראל ידי נתינה, וי״ל כיון דממונא הוא הפקר ב״ד הפקר ואפקוה רבנן למעשר מן הלוים ואקומה ברשות כהנים, ועשאום כשלוחים של לויים, עכ״ל.

ודבריו צ״ב טובא, ור׳ אהרן יפהן זצ״ל (שם בהגהותיו) ביאר דכשנותנו לכהן מהני ע״י זכיה כאילו זכה בה הלוים ואח״כ נתנו חז״ל המעשר לכהנים. ורק נתקשה דבלא״ה הוי ממון השבט מקודם וא״כ מה נתוסף שזכה בו בשביל כל השבט, וכתב דאכתי יש חילוק דעכשיו הוי בבעלותם לגמרי וכו׳ ע״ש. ועכ״פ לפי״ז שפיר קיימו מצותן ליתנו ללוים, וצ״ל דמ״מ אינו ממש כתיקונו.

סתירות אם אפשר להתוודת רק על מע״ש

אמר ר״ל כל בית שאינו מתודה על מעשר ראשון שוב אינו מתודה. וקשה טובא דמפורש במתני׳ (פ״ה מ״ד) וברמב״ם (פי״א הי״ד) דלא כזה, אלא גם על מעשר שני לבד אפשר להתוודות, וכגון כהנים שאין נותנין מע״ר כלל מ״מ מתוודין על מעשר שני, ועיין במג״ח (מצוה תר״ז) שנתקשה בזה טובא ונשאר בצע״ג. ובקר״א וחזו״א (דמאי סי׳ ב׳ סק״ד) תירצו דבאמת מי שרק קיים מצות מע״ש אפשר להתוודות עליה לבד, וכאן דנין מצד שלא נתן המתנות כדין שעיכבם מליתנם ללוים, וע״ז שפיר יש עיכוב דשוב אינו מתודה על כלום.

אולם היכי דעיכב המתנות שלא כדין גם על השאר אינו מתודה, וכמפורש ברמב״ם פי״א הלכה י״ב ומניין שאינו יכול להתודות עד שיוציא כל המתנות שנ׳ בערתי הקדש מן הבית וכו׳ הקדש זה מע״ש ונטע רבעי הקרוין קדש מן הבית זו חלה וכו׳, וע״ז תי׳ החזו״א דאה״נ ופשיטא דגם במע״ש אינו מתודה, אלא רבא חידש דאפילו מע״ר שאינו עיקר הוידוי מ״מ מעכב, וממנו נלמד לכל שאר מתנות שהם מעכבין את הוידוי.

אולם מדברי הקר״א נראה ליישב באופ״א קצת, דהביא מהירושלמי דמי שיש לו מעשר שני או ביכורים לחוד מצי להתוודות, אבל מעשר ראשון לחוד אינו מתודה (כיון דאינו עיקר הוידוי). ונמצא דמע״ש וביכורים הם עיקר הוידוי ופשיטא דצריך להו כדי לעשות הוידוי, משא״כ מעשר ראשון אפשר להתוודות מבלעדו, אולם אם עשה בו שלא כדין אינו מתודה ולכן פתח בו הכתוב תחילה. ונמצא דיש שני דינים בוידוי מעשרות, דמע״ש וביכורים הם מעכבים בעצם. משא״כ מע״ר נלמד דין מיוחד דע״י שעשה בו עבירה זה מעכבתו, ולכן רק מע״ר נכלל בהאי דינא. אולם להחזו״א גם מע״ש נכללת בהך גזה״כ ודו״ק.

רש״י ד״ה ואנן יהבי ליה לכהנים.. אין יכולין לומר וגם נתתיו ללוי ככל מצותך, עכ״ל. הנה היה מספיק לרש״י להביא מה דכתיב נתתיו ללוי ואנן יהבי לכהנים, ולמה הוצרך להוסיף ככל מצותך, ולתוס׳ יתיישב.

דעיין בתוס׳ ביבמות פו: שהקשו לדעת ר׳ אלעזר בן עזריה דקודם הקנס היו נותנין לכהנים וללוים, ולאחר הקנס רק לכהנים, א״כ עדיין הם נותנין כדין, וכתבו התוס׳ דהא דביטל וידוי מעשר היינו משום דכלל ישראל בכללות אינן נותנין כדין ע״י שהפסידו הלוים. ולפי״ז באמת נתנוהו ללוים הכתוב בקרא, ורק אינו ככל מצותך, וא״ש היטב לישנא דרש״י.

רש״י ד״ה תחילה.. בשעריך זה מעשר שני דכתיב לא תוכל לאכול בשעריך, עכ״ל. וקשה דעיין במתני׳ דמעשר שני (פ״ה משנה י׳) כיצד היה הוידוי בערתי הקדש מן הבית זה מעשר שני ונט״ר, נתתיו ללוי זה מעשר לוי, וגם נתתיו זו תרומה ותרו״מ, לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני הלקט והשכחה והפאה אע״פ שאינן מעכבין את הוידוי, מן הבית זו חלה. ומפורש דילפינן מע״ש מדכתיב הקדש ולא מבשעריך. ועוד הרי לא כתיב בשעריך כלל תוך הוידוי, אלא מקודם כתיב ואכלו בשעריך ושבעו, ואח״כ כתיב ואמרת לפני ה׳ אלקיך, ואיך ילפינן דין הוידוי מהתם. ועוד קשה לי דעיין ברש״י לעיל דף לב. שכתב מפורש דבערתי הקדש זה מעשר שני.

ועלה בדעתי ליישב דלדרשת המשנה נמצא דתחילת הוידוי הוא מע״ש דמתחיל בערתי הקדש מן הבית, וכאן פי׳ אביי דהכתוב פתח במעשר ראשון, ועל כן הוצרך רש״י לפרש באופ״א, זהו כדמפורש בתוספתא (פ״ה הי״ג) דדרשינן מע״ש מבשעריך. ורק אכתי קשה איך ילפינן דין הוידוי מזה (ואע״ג שיש ליישב דמיניה ילפינן על מה הוא מתודה, הא למעשה אינו תוך קריאת הפרשה של הוידוי).

מעשר שני עולה ואוכלו בירושלים, מעשר ראשון ומעשר עני המע״ה. ויל״ע אכתי מ״ט אינו צריך ליתן המעשרות משום ספק מצות נתינה המוטל

עליו. והנה עיין בחי׳ הגרי״ז שהביאו קושית הנתיבות הקודש דממ״נ אם מחמת ספק אינו צריך ליתן ללוי ולעני א״כ מספק לא יתחייב לאכול המע״ש בירושלים.

ולכאורה הדבר פשוט דהא דאינו חייב ליתן המתנות היינו משום דע״י הפסק של המע״ה ליכא מצות נתינה כלל, וכבר נסתפקו האחרונים אי תחילה מתחיל החיוב ממון וע״ז יש מצות נתינה, או דיש מצות נתינה ומזה נולד החיוב ממון. וכפשוטו מהא דפטור משום המע״ה משמע דהכל מתחיל מהחיוב ממון, וא״כ ע״י המע״ה נפטר לגמרי מהמצוה [ועיין בנדרים דף ז. בר״ן שהאריך בספק מתנות עניים אי אזלינן ביה לקולא או לחומרא, ורוב האחרונים תלו הדבר בחקירה הנ״ל], ולפי״ז מתיישב דלהעלות מע״ש לירושלים אינו ענין לממון ול״ש עליו המע״ה ושפיר נתחייב מספק כלל ספק מצוה ודו״ק.

במתניתא תנא שהיו חובטין אותו במקלות כדרך שעושין לפני עבודת כוכבים, א״ל עד מתי אתם מאכילין נבילות למזבח וכו׳. ק״ק למה הדגישו כדרך שעושין ״לפני עבודת כוכבים״. ומשמע קצת מזה שהיה קפידא גם בשביל הכי שלא להתדמות למעשיהם, ואפשר אינו אלא משל בעלמא, [וצע״ק שישתמשו במשל כזה].

עד מתי אתם מאכילין נבילות למזבח וכו׳ שמא ניקב קרום של מוח וכו׳. ובמנחת קנאות העיר הא גם הכהנים אוכלים ונמצא דמאכילין טריפות גם לכהנים, ועיין במחול הכרם מה שתי׳, וכן בהערות האריך בזה דרק בתמידין עשו כן שכולה כליל.

למה בטל השיר כבר קודם החורבן

משבטלה הסנהדרין בטל השיר וכו׳. ולכאורה הכוונה מ׳ שנה קודם החורבן וכדאיתא בסנהדרין דף מא. דמ׳ שנה קודם החורבן גלה סנהדרין ולא דנו עוד דיני נפשות, וכ״כ בדבר שאול (סי׳ ע״ג).

ונמצא דבר מחודש דכבר התחיל אבילות על ירושלים גם קודם החורבן, ובביאור הדבר נראה דחלק מהשראת השכינה שהיה במקדש היתה ע״י סנהדרין שהיה סמוך ונראה לעבודת הקרבנות, וכבר הבאנו התוס׳ הרא״ש (לעיל דף מה.) דגמירי שיהא סנהדרין סמוך לשכינה. ועיין לעיל (מז:) דמשנתקלקל ענין הדינין נסתלקה שכינה מישראל דכתיב בקרב אלהים ישפוט.

אולם יסוד דברינו תלוי בשני פירושי תוס׳ הרא״ש שהביא פלוגתא בירושלמי בטעם דנתבטל השיר בדוקא משבטלה סנהדרין דאיתא בירושלמי (הי״ב) א׳ דר׳ חסדא פי׳ דבראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר. ב׳ ו ור׳ יוסי בר׳ בון דכל צרה שבאה על הציבור פסקו שמחה כנגדה, ומשבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, ובסוף שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחולנו, ונמצא דרק לפי תי׳ השני צ״ל כנ״ל דכבר התחיל אבילות גם קודם החורבן.

בטל השיר מבית המשתאות. וברמב״ם (תענית פ״ה הי״ד) העתיק הך דינא שגזרו שלא לנגן בכלי שיר וכו׳. ומבואר דכוונת ״בטלו״ היינו ש״גזרו״ חז״ל איסור על הדבר, והוסיף איסור שמיעה ומקורו מדברי הגמ׳ דאודנא דשמעה זמרא תעקר, וכן ציין הגר״א (סעיף ג׳ שם) להך הוספה של שמיעה.

האם האיסור שיר רק בבית המשתאות

מבית המשתאות. ונחלקו הראשונים בכוונת המשנה וראיתי בזה ג׳ מהלכים, דבאמת קשה מהא דמפורש בגמ׳ דגם זימרא דגרדאי דהיינו בעת מלאכתו אסור ומוכח דא״צ בבית המשתאות.

א׳ הרמב״ם (שם) כתב לחלק בין זמר בכלי וזמר בפה, דזמר בכלי נאסר בכל גווני וזמר דפה אסור רק על היין, ומתני׳ והפסוק דהצריכו בית המשתאות היינו בפה, אבל בכלי שיר אסור גם בלא״ה, ולפי״ז לכאורה צ״ל דבקרי וגרדאי מיירי עם כלי שיר.

ב׳ רש״י בגיטין דף ז. כתב דהאיסור הוא בבית המשתאות, והתוס׳ הוסיף גם מי שרגיל בהו, ולפי״ז בין בכלי ובין בפה הותר באקראי שלא על היין, אבל בקביעות לעולם אסור, ובמשתה גם באקראי אסור. ובאגר״מ (או״ח ח״א סי׳ קס״ו) כתב דלפי״ז י״ל דהא דגרדאי אסור היינו ברגילות, ונתקשה בדברי הב״ח (המובא להלן) שהוכיח דלעולם אסור.

ג׳ הרמב״ם בתשובה (מובא בטור) אסר בכל גווני, וכן פסק הב״ח (סי׳ תק״ס), והוכיח כן מהא דגרדאי. ונתקשה על מתני׳ וכתב וז״ל דס״ל דהמקרא דקאמר בשיר לא ישתו יין ״לאו דוקא קאמר בבית המשתה״ דעיקר קפידא אינה אלא בשביל השיר ואורחא דמילתא הוא לשורר במשתה היין אבל אה״נ דאפילו בלא משתה

אסור ומתני׳ דסוף סוטה דבטל השיר מבית המשתאות נמי לאו דוקא אלא אפילו בלא משתה נמי אסור, כן נראה לי לדעת הרמב״ם, עכ״ל.

והפוסקים נחלקו כמי קי״ל, והב״י פסק כהרמב״ם [שיטה א׳] להחמיר בכלי שיר בכל גווני ושירה בפה על היין, והרמ״א פסק כרש״י ותוס׳ [שיטה ב׳] לאסור רק ברגילות או במשתה, והב״ח פסק כהרמב״ם בתשובה [שיטה ג׳] לאסור הכל בין בכלי בין בפה אפילו שלא על היין.

ביאור הטעם להחמיר יותר בבית המשתאות

מבית המשתאות. ונתבאר לעיל (לרוב ראשונים) דיש חומר מיוחד בבית המשתה, וי״ל מפני מה הדבר חמור יותר במשתה.

ובאנ״מ (או״ח ח״א סי׳ קס״ו) פי׳ דהוי תענוג יתירה, וכן הא דרגילי אסירי היינו משום דהוי תענוג יתירה כמש״כ תוס׳ בגיטין שם. אולם בישועות יעקב (סי׳ תק״ס סק״ד) פי׳ עפ״י סוגיא דבבא בתרא (דף ס:) דבאמת היו צריכין לאסור בשר ויין שהקריבו מהם קרבנות ונסכים, ורק דהוי גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, אבל בשעת שתיית יין דדמיא ממש לשירה בעת ניסוך היין שפיר מסתבר לאסור. ויש לציין דזה דומה לדברי הגר״א (סי׳ תקנ״א סעיף ט׳ וסעיף י״א) שביאר המנהג למנוע מבשר ויין בתשעת הימים משום סוגיא דב״ב דבימים מועטין הציבור יכול לעמוד בה [והתיר שם שכר של דבש משום דאינו ראוי לנסך על המזבח], ודו״ק.

משחרב בהמ״ק בטל השמיר וכו׳ וניטל טעם הפירות וכו׳. עיין תוס׳ סוכה דף מט. שכתב דהך משחרב בהמ״ק ר״ל בית שני דגם בבית שני היה להם שמיר וכדהוכיחו זה, וכן רשב״ג היה בסוף בית שני וע״כ ר״ל דאז ניטל טעם הפירות. אולם הרמב״ם נקט (כמבואר במנ״ח מצוה צ״ה) דמשחרב בהמ״ק ראשון בטל השמיר.

אמר ר׳ יוחנן כל השותה בארבעה מיני זמר וכו׳. לכאורה זהו איסורא דניגון ושמיעת בכלי שיר [מלבד עון השתיה שיתבאר בקטע הבא] וא״כ צ״ב למה נקט ״בארבעה מיני זמר״. ולכאורה מבואר מזה דיש איסור מיוחד בהרבה מיני זמר המביא פורענויות לעולם.

ביאור המדה כנגד מדה של ה׳ פורענות על ד׳ מיני זמר

מביא חמש פורעניות לעולם שנ׳ הוי משכימי בבקר שכר ירדפו וכו׳. וי״ל דאינו מדה כנגד מדה שנשתמש בד׳ מיני זמר ומביא ה׳ מיני פורעניות.

וי״ל בתרי אנפי א׳ לדברי מהרש״א יתיישב היטב, שהקשה מהא דאיתא בשבת דף קיט: דלא חרבה ירושלים אלא על שביטלו קר״ש שחרית וערבית וכדכתיב הוי משכימי בבקר וגו׳, וצ״ב דכאן ילפינן מהך קרא לענין השותה בהרבה מיני זמר, וביאר דכוונת סוגיין הוא ג״כ דע״י ששותה יין בהרבה מיני זמר הוא מתבטל מקר״ש שחרית וערבית, וכתב דד׳ מיני זמר הוא כנגד ד׳ ברכות קר״ש של ערבית [מעריב ערבים, אהבת עולם, אמת ואמונה, השכיבנו]. וה׳ פורעניות הוא כנגד הד׳ ברכות בהדי קר״ש, ושפיר יש בו ה׳ פורעניות, וע״ש שביאר היטב איך כל הפורעניות הוי מדה במדה על הה׳ דברים שנתבטל ממנו. ב׳ ובעיון יעקב כתב דגם שתיית היין גופיה נחשב לו לעון ושפיר הוי חמשה ודו״ק היטב.

ואת פועל ה׳ לא יביטו. וכבר הבאנו דבמס׳ שבת מבואר דהאי קרא קאי על ביטול קר״ש, וכתב רש״י (שם) וז״ל ואת פועל ה׳ לא יביטו - לא שמו לב ליחד שמו על בריותיו, עכ״ל. ולפי״ז כוונת הקרא דכל פעולות של הקב״ה בעולם לא הביטו ולא הבינו משום דלא שמו לב ליחד שמו. ומבואר עד כמה פועל יחוד ה׳ של קר״ש, דעי״ז כל הבריאה הוא מציאות של ״פועל ה׳ יביטו״. ויש לציין הגמ׳ דלקמן דף מט. דקרא דוהיו עיניך רואות את מוריך קאי על הקב״ה, דע״י עבודה הראויה רואין הקב״ה בכל צעד ושעל, וע״ש מה שבארנו בזה.

דף מח:

צ״ב למה ירשו גהינם בצירוף עונשם דלעיל

רש״י ד״ה הרחיבה שאול נפשה. לאחר שהביאו ה׳ פורעניות הללו לעולם סופן נופלין בגהינם, עכ״ל. וי״ל לאחר שכבר נתייסרו למה מגיע עונש להם הא יסורין מתכפרין, [וכן קשה בסוגיא דלקמן דקטני בני הרשע טוענין דמאחר שירשו אביהם גהינם א״כ למה הכיתה אותם גם בעוה״ז. וקשה הא יסורין מכפרין]. וצ״ל דמיירי בלא תשובה, ואדרבה כשאינו חוזר בתשובה היסורין הם לפוקה ולטענה עליו שהוא ממרה פי ה׳, ועיין בחידושי מרן רי״ז הלוי בריש שמות

דאחר התחלת המכות טען משה עד מתי מאנת לענות מפני. דהיינו עכשיו יש עוד תביעה שלא חזרת ע״י המכות.

ואכתי צ״ע דכאן מיירי במאמר הנביא שיביא עליהם גלות וכו׳ וגם גהינם, ומהיכ״ת שלא יעשו תשובה. ועיין במהרש״א דמשמע דנאמר כאן שני מיני עונשים א׳ בעוה״ז וב׳ בעוה״ב, ובתפארת ציון ביאר דהני דלעיל הוא על הציבור בכלל, וע״ז קמ״ל דגם יגיע עונש על איש זה הפרטי.

וראיתי מי שדייק מרש״י דלאחר שהביאו ה׳ פורעניות הללו לעולם סופן נופלין בגהינם, דהכוונה דע״ז גופה דגרם עונש להעולם מגיע לו עונש שהרחיב שאול נפשה פערה פיה, והדבר מבהיל.

יסוד החילוק בין נביאים הראשונים ואחרונים

מאי נביאים ראשונים וכו׳ אלא אמר רנב״י מאן נביאים הראשונים לאפוקי מחגי זכריה ומלאכי דאחרונים נינהו. ואכתי צ״ב למה יש להם שם לעצמם דהם ״נביאים אחרונים״ וכל שקדמו להם מקרי ראשונים, ובעיון יעקב פי׳ דאחרונים ר״ל בבית שני [ור״ל דהיה נבואה פחותה].

ודודי הרה״ג ר׳ אשר דוד מאי שליט״א ציין לדברי הגר״א (ישעי׳) שכתב נביאים הראשונים ראו באספלקריא המאירה שאינה מאירה מלבד מרע״ה, אבל נביאים האחרונים ראו שאינה מאירה, נביאים הראשונים ראו באופן שלא היה דמיון וגשם משא״כ נביאים האחרונים, ולכך נקראו נביאים אחרונים.

דוד ושמואל ושלמה. ומבואר דדוד ושלמה היו נביאים, ועיין רש״י במגילה דף יד. שמנה כל המ״ח נביאים וכלל גם דוד ושלמה עמהם, ובשירי קרבן העיר דמוכח מכאן דדוד ושלמה נקראו לוים וזה דלא כהרמב״ם במורה נבוכים דדוד ושלמה לא היו נביאים אלא בעלי רוה״ק, וכן העיר ביעב״ץ במגילה שם.

בטלו אורים ותומים. ונחלקו הרמב״ם והראב״ד (בית הבחירה פ״ד ה״א) אי קאי על תשובת האו״ת דנפסקה רוה״ק של או״ת וכמו שביאר הרמב״ם ותוס׳ (יומא כא:) או דנתבטל עצם האו״ת כדעת הראב״ד, ועיין בחידושי מרן רי״ז הלוי (הל׳ כלי המקדש פ״י ה״י) ועוד אחרונים שהאריכו בזה.

טעמא דתולין ביטול או״ת בסילוק המקדש ונביאים

ת״ר משחרב בהמ״ק ראשון וכו׳ ופסקו או״ת וכו׳. ויל״ע א״כ מ״ט תנן במתני׳ משמתו נביאים הראשונים נתבטלה או״ת ולמה לא תנן כפשוטו משחרב בהמ״ק. והנה אמרינן דמשמתו נביאים אחרונים (חגי וכו׳) נסתלקה רוח הקדש מישראל, ורוח הקודש אינו בדרגת נבואה לגמרי, ואמרינן ביומא דף עג: דכל כהן שאינו מדבר ברוח הקדש ושכינה שורה עליו אין שואלין בו. ומשמע קצת דלא סגי ברוח הקדש לבד. ולפי״ז יתכן דהא דפסק משחרב בהמ״ק ראשון היינו משום דנסתלקו נביאים ראשונים שהיה להם נבואה גמורה ולא רק בגדר רוח הקדש, ודו״ק.

ובזה נתיישב לי מה דהביאו לעיל דבימי דוד זימנין סליק וזימנין לא סליק, ומה זה ענין לכאן דדנין מתי נתבטל לגמרי. אולם עיין ביומא דאמרינן דצריך רוה״ק ושכינה שורה שהרי שאל צדוק ועלתה לו אביתר ולא עלתה לו שנאמר וכו׳. ונמצא דכל המקור דצריך נביא בשביל או״ת הוא מהתם, וזהו הטעם דנתבטל לגמרי אחר נביאים הראשונים, ושפיר הביאו האי קרא לפרש כוונת הענין מ״ט פסק לבסוף (ובחידושי מרן רי״ז הלוי המובא לעיל משמע דהבין באופ״א ע״ש) ודו״ק.

ביאור כוונת בטל ערי מגרש, ודין קליטתן בבית שני

בטלו ערי מגרש. ופרש״י ערי הלוים. וצ״ב מהו הכוונה שנתבטל ערי הלוים ומה הסיבה לזה. וברש״ש נתקשה בזה טובא וכתב ג׳ צדדים א׳ שלא קלטו בכל ימי בית שני, ותמה ע״ז מהכ״ת שלא יקלטו [ועיין לקמן מה שיתבאר בזה]. ב׳ עוד צידד דלא חזרו הלוים לעריהם, והקשה דמפורש בקראי שעלו בימי עזרא וישבו בעריהם [ודחה דאפשר דנתבטלו מקצתן]. ג׳ ועוד צידד דר״ל דעשו ממגרש לעיר, ותמה גם ע״ז דיש איסור מפורשת ע״ז כדאיתא בסוף ערכין (דף לג:).

והנה כמה אחרונים נקטו כפי׳ הראשון (כמו שיתבאר) ורק אכתי נחלקו בגדר הדברים ובטעם הדבר. דהנה עיין במשך חכמה (פ׳ מסעי) שהביא סוגיין דמבואר דערי הלוים לא קלטו בימי בית שני ונתקשה בטעם הדבר, וכתב משום דלא ניתנו הערים ללוים ועל כן אינן קולטות והא דלא ניתנו ללוים צידד משום דלא היה החלוקה על פי אורים ותומים, לכן לא היה ערי מגרש והוסיף דה״מ המ״ב עיר שניתנו ללוים, אבל השש ערי מקלט קולטין לעולם גם בלי שיהיו ללוים וא״כ שפיר קלטו גם בימי בית שני.

אולם הנצי״ב (עמק הנצי״ב מסעי שם) הביא סוגיין דבבית שני נתבטלו ערי הלוים ופי׳ דכולם לא קלטו ע״ש.

ובטעם הדבר עיין במשנת יעבץ (או״ח סי׳ מ״ח) שביאר היטב עפ״י דבר יסודי מהגר״א והגר״ח, דהנה חידש הגר״ח (כמובא בבית הלוי ח״ג ס׳ א׳) דלא היה כיבוש וחילוק בבית שני ובזה הסביר כוונת הרמב״ם דתרומות ומעשרות היו מדרבנן בבית שני, והנה בשו״ע (חו״מ סי׳ תכ״ה) מובא דליכא בזהמ״ז ערי מקלט, וכתב הגר״א (סק״ב) וז״ל ובספרי ״והקריתם לכם ערים״ אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר וכו׳ עכ״ל. וכוונת הגר״א דבשביל קליטת ערי מקלט צריך ירושה וישיבה ולאחר שנתבטל הכיבוש והחילוק נתבטל גם דין ערי מקלט.

ונמצא דלהגר״א בשביל ערי מקלט צריך כיבוש וחילוק, ולהגר״ח כבר בבית שני לא היה כיבוש וחילוק א״כ נמצא דכל בית שני לא נהגו ערי מקלט כיון דצריך כיבוש וחילוק. וא״ש היטב הא דאיתא בסוגיין דמשחרב מקדש ראשון בטלו ערי מגרש דלא קלטו כל בית שני.

והמשנת יעבץ כתב די״ל באופ״א דהנה עיין ברמב״ם (שמיטה ויובל פי״ג ה״א) שכתב דשבט לוי אע״פ שאין להם חלק בארץ אבל כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם, אולם כל עיקר הך דינא דנתינת ערים ללויים הוא בעת החלוקה, וכיון דלא היה כיבוש וחילוק בבית שני א״כ לא היה דין נתינת ערי הלוים, ואפילו הלוים שישבו ודרו שם היה בדין חו״מ אבל לא בתורת חלוקה, וא״כ הרי מבואר כיון דאינן ערי הלוים שוב אינן קולטין דבשביל קליטת העיירות תלוי בזה שהם ערי הלוים.

ובאמת נראה דתלוי בהנך ב׳ ביאורים של המשנת יעבץ אי נתבטל השש ערים ג״כ בבית שני, דלהגר״א דצריך כיבוש וחילוק בשביל גוף הדין קליטה א״כ גם השש ערים לא קלטו בבית שני וכדברי הנצי״ב, אבל אי עיקר הטעם הוא משום דחסר השם ערי הלוים, א״כ מסתבר מאד כדברי המשך חכמה דרק המ״ב עיר יש להם תנאי שיקראו על שם הלוים כדי שיקלטו, משא״כ בשש ערים שפיר קלטו גם בבית שני[רנה].

ובעיקר הך נידון אם לחלק בין ערי הלוים ושש ערי מקלט, וכן בעיקר גדר דירת הלוים בערי מקלט עיין בסי׳ שהארכנו בטוב טעם.

ביאור הענין דאבנים שלמות, ודברי הראשונים בזה

ת״ר שמיר שבו וכו׳. ומבואר דנחלקו ר׳ יהודה ור׳ נחמיה איך לפרש פסוקים במלכים דמתארים איך שלמה המלך בנה ביהמ״ק, דלר׳ יהודה לא השתמשו בברזל כלל וקרא דכתיב מגוררות במגרה קאי על אבני ביתו כמו שפי׳ רבי (כך מפורש במל״מ וקר״א ועוד דודאי גם לר׳ יהודה ס״ל כרבי לענין זה וכן משמע בתוס׳ גיטין דף סח.), ולר׳ נחמיה גם לאבני מקדש השתמשו בברזל ורק הקפידו לעשותו בחוץ ולא בפנים וע״ז נאמר לא נשמע בבית בהבנותו. והנה אינו מבואר מהו עיקר דין תורה בכל דברים אלו, ורק נחלקו במעשה שהיה איך היה, ועלינו לבאר אי יש איזה איסור מה״ת להשתמש בברזל להמקדש ואם נחלקו ר״י ור׳ נחמיה בזה.

והנה עיין במכילתא שכתב לגבי איסור דהנפת ברזל על המזבח וז״ל לא תבנה אתהן גזית, בו אי איתה בונה אבל אתה בונה בהיכל ובקדש הקדשים, שהיה בדין ומה אם המזבח הקל אסור לבנות בו, ההיכל וקדש הקדשים החמורים דין הוא שלא יהיו בונין בו גזית, ת״ל לא תבנה אתהן גזית בו אי אתה בונה גזית אבל אתה בונה גזית בהיכל ובקדש הקדשים, ומה אני מקיים ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו בבית אינו נשמע אבל בחוץ נשמע, עכ״ל. והנה משמע מהמכילתא דהא דנתמעט ההיכל וקד״ק היינו לר׳ נחמיה ועל כן הותרו להשתמש בברזל מבחוץ, אבל לר״י אדרבה לא נתמעט המקדש והדבר אסור מה״ת, וכן פי׳ במהרש״א ובמלבי״ם והבינו כן בדעת הרמב״ן כמו שיתבאר.

והנה עיין ברמב״ן (יתרו כ׳ כ״ב) שהביא דברי המכילתא והאריך כדעת ר׳ נחמיה דלא נאסר ברזל לאבני מקדש מה״ת כלל, ורק שלמה ״הוסיף במצוה שלא נשמע כל כלי ברזל בבית בהבנותו אע״פ שהיה מותר״.

רנה. ועיין באור החיים (פ׳ מסעי) שכתב יסוד זה דהמ״ב עיירות הם בעיקר ללוים משא״כ הששׁ ערי מקלט שהם בעיקר להרוצחים, ולדעת הרמב״ן יש קצת סתירה בזה עיין בסי׳ מש״כ בזה.

ואח״כ הביא דעת ר׳ יהודה דלא השתמש באבני גזית בשביל המקדש וסיים ״ולא החמיר רק בהיכל ובדבר וכל זה ריחוק הברזל מן הקדש״. וי״ע אם ר״ל דהוא מדרבנן ומעלה והידור או מן הדין, וכבר הבאנו דבמהרש״א ומלבי״ם משמע להדיא דהבינו בהרמב״ן דלר׳ יהודה הוי ממש מה״ת, ובמהרש״א ביאר דלר׳ יהודה מקור האיסור הוא ממזבח וק״ו הוא ולא ס״ל כהמיעוט דאיתא במכילתא.

וכן עיין בחזו״א (קדשים, ליקוטים סי׳ ב׳ אות ב׳) שכתב דהיה מצד הכל בכתב דכך ניתן בנין המקדש, והוכיח כן מהא דגיטין דף סח. דשלמה הוצרך לשמיר בשביל אבני מקדש ואי היה משום מדת חסידות א״כ לא היה צריך ליה, וסיים החזו״א בזה״ל ולשון הרמב״ן שם שכתב שהוסיף שלמה שלא להכניס ברזל בבית וכן מה שכתב לשון חומרא לר״י דאוסר ברזל גם בחוץ היינו שעשה שלמה עפ״י מה שמסר לו דוד מפי שמואל, עכ״ל. וצע״ק מלשון הרמב״ן שכתב ששלמה החמיר בזה, ולהנ״ל זהו דין דאורייתא של הכל בכל בכתב, אולם כבר כתבנו דכך משמע במכילתא, ואפשר יש ליישב קצת דעיין ברמב״ן כשביאר עיקר איסורא דהנפת ברזל על המזבח ״וטעם המצוה בדברי רבותינו להדור מצוה שלא יונף המקצר על המאריך״ ונמצא דכל המצוה הוא חומרא יתירה להרחיק כל ענין הברזל להדר בית אלקינו, וא״כ לא קשה כ״כ שכתב לישנא דהחמיר.

אולם במנ״ח וקר״א כתבו דיתכן דלכו״ע אינו מן הדין כלל ולא נחלקו ר׳ יהודה ור׳ נחמיה אלא בניהוג שלמה אבל ליכא איסור ברזל אלא לגבי המזבח.

ולהלכה הרמב״ם (הל׳ ביהב״ח פ״א ה״ח) פסק כר׳ נחמיה וכמש״כ בכס״מ שם, ומבואר דלא השתמשו בשמיר גם בשביל המקדש, ובמנ״ח (מצוה צ״ה) כתב דמקורו של הרמב״ם הוא דס״ל דלא היה שמיר בבית שני ואז נצטרך לומר כר׳ נחמיה כיון דבבנין בית שני לא היה להם שמיר. אולם יש לציין דברמב״ן איתא דלא נאסר אלא חיתוך ע״י ברזל, אבל ע״י כסף שפיר דמי, וא״כ לעולם היה עצה ע״י כסף גם לר׳ יהודה ואפשר כך עשו בית שני.

פלוגתת הראשונים אי צריך שמיר להעזרה, ולאבני אפוד

ב] ויש לציין עוד שני פלוגתות בענין זה, א׳ דנחלקו הרמב״ם והרמב״ן אי גם באבני עזרה עשו אבנים שלמות, דהרמב״ן (הנ״ל) כתב דרק בהיכל והדביר נאמר האי דינא, ולא בעזרה, אבל הרמב״ם (ה״ח והי״ד) הזכיר גם העזרה. ב׳ ועוד נחלקו הראשונים בדין אבני אפוד, דהגמ׳ קאמר ״אבנים הללו״ ופרש״י של אפוד וחושן, אולם ברמב״ן (תרומה כ״ה ז׳) צידד דא״צ אלא בחושן דכתיבי הנך קראי.

ג׳ טעמים בראשונים לאיסור גזית

ג] ובעיקר טעמא דאיסור גזית במזבח [ולר׳ יהודה גם למקדש], עיין ברמב״ן שהביא ג׳ טעמים בזה, א׳ האבן עזרא כתב שלא ישאר מן האבן באשפתות והמקצת בנו במזבח השם, או שלא ילקח ממנה לעשות מזבח לע״ז כי עובדיה יעשו כן אולי יצליחו. ב׳ והרמב״ם במורה נבוכים (ג׳ מ״ה) כתב הטעם שלא יבאו לעשות בהן צורה ותהיה אבן משכית כי היה כן מנהג עובדי ע״ז. והרמב״ן תמה על שניהם א״כ מה הועילו שהשתמשו בשמיר אכתי היה בו פסולת. ג׳ ולכן פי׳ דהיות ברזל חרב, והוא המחריב העולם ולכן לא יבוא בית ה׳. וכן מבואר במכילתא דברזל הוא מקצר חיים של אדם ואינו מן הדין שיונף המקצר על המאריך.

ביאור הקר״א בעומק כוונת הדברים

אמר רב אמי משחרב מקדש ראשון בטלה שירא פרנדא וזכוכית לבנה וכו׳. בקר״א ביאר דנתכוונו חז״ל להודיע לנו איך שבמקדש ראשון ע״י אור הגדול אשר האיר מהמקדש היה בכחם לזכך חומרם עד שנעשה גם הוא בהירי ולא היה למסך מבדיל להשגת אור תורתו ומצותיו יתברך, ולזה רמזו בשירא פרנדא וזכוכית לבנה דאינו מעורב שום סיג ופסולת וכדו׳.

אולם הא דבטלה השמיר ונופת צופים קאי על מקדש שני. וביאר בקר״א דאז היה ירידה יותר בקדושה ורוחניות, דע״י מקדש שני ג״כ היו להם כמה מעלות ״וקדושה זו ג״כ היה בעזרם לפתח אבן המכשול אשר בלב המעשה התורה ומצוה אשר היו עושים בהארת קדושה זו **וגם טעמו מתיקות ונעימות התורה והמצוה ע״י אור היוצא מן הקדש להאיר בלב כל ישראל**, ומפני זה אשר טעמו מתיקות התורה והמצוה גבר שורש האמונה בלבם״.

אולם משחרב מקדש שני בטל השמיר ר״ל דבטל הכח לשבור אבן היצר, וגם בטלה נופת צופים דהיינו מתיקות התורה והמצות, והתחילו להשתוקק אחרי ההבל לאהוב את הממון, ונתגשמו מאד. וע״ש שהסביר דע״י שרדפו אחר התענוגים גבר הפירוד והשנאה שסופה הביא לידי שנאת חנם ולחורבן הבית, עיין בכל דבריו הערבים והמתוקים.

חוקר אי מיעוט השכר בא משום חסרון באמונה או חסרון בקיום המצות

מי גרם לצדיקים שיתבזבזו שולחנן לעתיד לבא, קטנות שהיה בהן שלא האמינו בהקב״ה. ופרש״י שיתבזו שלחנן ר״ל שלא יקבלו שכר שלם. והגמ׳ צ״ב דממ״נ אם יש איזה טענה עליהן באמונה א״כ יענשו עליו ואם לא לא, ומה נתחדש כאן כאילו יש איזה תמיה על מיעוט שולחנן והתי׳ הוא חסרון באמונה.

ומדברי רש״י מתבאר דאין מדברים כאן על אמונה כלל אלא על עשיית המצות, דישאל השואל איך יתכן שצדיקים שעשו כל ההשתדלות לקיים תרי״ג מצות כדין ואעפ״כ יחסר משולחנן לעתיד לבא. והתי׳ לזה הוא קטנות באמונה שהיתה בהם, דלעתיד יתבעו שהיו יכולין לקיים עונג שבת באופן יותר מעולה, וכן עשיית חסד והרבה מצות התלויין בממון אילו היו מאמינין בהקב״ה שלא יחסר להם כלום היו יכולין לקיים המצות ביתר שאת ויתר עז. אבל כיון דחשבו שאין להם כסף והחסירו מן המצות לכן יתמעטו שולחנן לעת״ל.

והנה תחילה הגמ׳ הביא מה דאמרי דמי שיש לו פת בסלו ואומר מה נאכל למחר הרי זה מקטני אמנה, וע״ש במאירי שפי׳ וז״ל אע״פ שראוי לאדם להיותו חרץ ומשתדל בעסקיו, מ״מ תהא תורתו קבע ועסקיו עראי ויתלה עיקר בטחונו בהקב״ה וכו׳, עכ״ל. ומבואר דגם מימרא הראשון עיקרו הוא לימוד התורה שתלויה בבטחונו, ועיין בפנ״י (ברכות דף ד:) שביאר מעלת אמירת אשרי דיש בו פותח את ידיך וגם א״ב לרמז דהקב״ה יכול לפרנס כל אחד וליכא שום התנצלות מללמוד יעו״ש.

ובמסילת ישרים (פ״ט) ביאר כעי״ז אודות המונע ממצות משום יראה מפגעי הזמן שהוא חסרון בבטחון, וע״ז כתיב (תהלים ל״ז ג׳) ״בטח בה׳ ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה״. דע״י בטחון אפשר לעשות טוב ודו״ק.

רש״י ד״ה שמאמינים בהקב״ה. לוותר ממונם לנוי הדור מצוה, ולצדקה, ולהוצאת שבתות ויו״ט, עכ״ל. ויל״ע למה רש״י נקט ג׳ אלו, ושמעתי מאאמו״ר שליט״א לפרש דבג׳ אלו יש הבטחה מיוחדת שלא יחסר להם ממון, דעל הידור מצוה איתא בב״ק דף ט: דמכאן ואילך משל הקב״ה, ולגבי צדקה כתיב בחנוני נא בזאת, ולבי שבת ויו״ט הרי ה׳ אמר לוו עלי ואני פורע. אבל בשאר דברים לא מקרי כ״כ חסרון באמונה כשדואג על זה.

ולדברינו דלעיל נראה בכוונת רש״י דכל אחד מקיים חיובו ולוקח מה שנצרך לזה כגון תפילין ומצה ולולב ולא נחשדו צדיקים ע״ז, ורק כשדנין עד כמה לשלם בשביל המצוה אז דואגין משום פרנסה וזהו ענין של הידור, וכן בצדקה והוצאת שבתות דליכא שיעור קבוע לחובתו שפיר תלוי הרבה בבטחונו בה׳ עד כמה יוציא ממונו לזה.

דף מט.

למה היו אליהו ואלישע ראויין לישרף

ויהי המה הולכים הלוך ודבר וכו׳ טעמא דאיכא דיבור הא ליכא דיבור ראוין לישרף. ופרש״י ודבר בדברי תורה. דהיינו כיון שהיו מדברים בדברי תורה לכן ניצולו.

ותום׳ בתענית דף י: הביאו בשם המדרש שהיו מדברים בדברים בטלים, ותמה הגבו״א מהגמ׳ ורש״י כאן דמבואר דאדרבה היה ביניהן דברי תורה. ונראה דתחילה היו מדברים בדברים בטלים ואחר שכבר התחיל האש לבוא התחילו ללמוד ד״ת ועי״ז נצולו, וזהו דדייקינן טעמא דאיכא דיבור הא לאו הכי לא היו ניצולין. אולם הא דכתבו תוס׳ שהיו מדברים דברים בטלים תמוה מאד כמובן. וראיתי שנשאל הגרי״ז [עיין עובדות והנהגות ח״ג עמ׳ ל״ד] דאדרבה משמע בהפסוקים דהיו מדברים בדברי נבואה דאלישע ביקש פי שנים בנבואה מאליהו, והשיב מרן הגרי״ז דלעומת קדושת ומעלת התורה אפילו נבואה מקרי דברים בטלים.

והדברים צ״ב דאע״ג דאין גדול ממעלת התורה אבל אכתי איך מקרי ״דברים בטלים״, [ובפרט דכבר הוכחנו במקו״א שיש מצוה להתנבא מה׳ כדאיתא בשבת דף ל: דאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה דכתיב ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה׳. וצ״ב טובא איזה שמחה של מצוה היה שם ופרש״י וז״ל קחו לי מנגן, מצוה

היא להשרות עליו שכינה, עכ״ל. וילפינן מזה דבר נפלא דיש מצות עשה להשרות על עצמו רוח הנבואה שיהא השכינה שורה עליו, ולפי״ז בודאי צ״ע איך יהא מקרי דברים בטלים].

ונראה לבאר בטוב טעם, דבאמת הרי כל אדם צריך לדבר גם שלא בלימוד לצרכי יום יום ולכל תרי״ג מצות ואע״ג שאינו תורה ואיך שייך לומר שראוין לישרף על דיבור בדברים אחרים שהוא רצון השי״ת. והמוכרח מזה כמו שביאר הגרי״ש אלישיב בטוב טעם דסוגיין קאי רק על ההולך בדרך כמפורש בהמימרא ״שני ת״ח המהלכין בדרך״ וכן בתענית דף י: דיברו בענין אל תרגזו בדרך, והטעם דמבואר לעיל (דף מו:) דמי שאין לו לויה יעסוק בתורה שנאמר כי לויית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך. דהיינו התורה מלוה האדם, ומי שיכול לעסוק בתורה בדרך צריך לעשות כן בתורת שמירה ולויה. והנה נראה דרק דברי תורה עצמן שיש לכל תיבה ותיבה קדושת התורה וכמו שהאריך בנפש החיים (שער ד׳) ולעומת זה צדקו דברי מרן הגרי״ז מאד דכל דיבור בעולם עדיין מקרי דברים בטלים לעומת דברי תורה כיון דליכא קדושה בהדברים עצמן אלא שהם לצורך דברים נשגבים, ורק תורה הקדושה יש לה אותה סגולה בהדברים שלה, ודו״ק היטב.

ביאור הקרא והיו עיניך רואות את מוריך

משביעין אותו מזיו שכינה שנאמר והיו עיניך רואות את מוריך. ופירש מהרש״א דמגלין ליה רזי תורה, ובזה מקרי שהאדם רואה הקב״ה כביכול. ויש לציין דברי הח״ח דתורה מקרי משל הקדמוני שהיא משל של קדמונו של עולם, ואמר הח״ח דמשל היינו כדוגמא דהתורה הוא כדמות ודמיון להקב״ה, וע״י שלומדים בתורה רואין בבואה של הקב״ה, וע״ז כתיב והיו עיניך רואות את מורך.

ונראה עוד לפרש דהלומד תורה מתוך הדחק רואה על כל צעד ושעל מעשה הקב״ה, ובכל דבר שנעשית בעולם רואה הוא מעשי ה׳. ועיין בשבת דף קיט: דאמרינן לא חרבה ירושלים אלא על שביטלו קר״ש שחרית וערבית דכתיב ואת פעל ה׳ לא יביטו וגו׳ לכן גלה עמי וגו׳. ופרש״י ואת פועל ה׳ לא יביטו לא שמו לב ליחד שמו על בריותיו. ומבואר דע״י שמייחדין שמו על בריותיו שוב רואין בכל דבר ״פועל ה׳״. והנה הלומד תורה ודאי שייך לזה יותר מכל אדם, אולם לא ניתנה אלא לאוכלי המן ופי׳ ר׳ אלי׳ לופיאן דהכוונה דהיו צריכין בכל יום לצפות למזונם מאת הקב״ה והיה עיניהם נשואות למרום בכל עת ובכל שעה (כמבואר ביומא דף עו.). וכמו״כ הלומד תורה מתוך הדחק ואינו יודע מה יאכל למחר אז זוכה שיראה השי״ת בכל מעשה ומעשה ומתקיים בו את פעל ה׳ יביט והיו עניך רואות את מוריך. ובנוסף לזה כיון דתפלתו נשמעת בזה מוסיף בבטחונו בהקב״ה ורואה השגחתו הפרטית ביותר מכל אדם וקל ליה לראות את מורו.

אמר רבא בכל יום מרובה קללתו משל חבירו וכו׳ ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא וכו׳. וצ״ב מה קשר הדברים, דאמרינן דבכל יום הצרות ומתגברות אלא עלמא אמאי מקיים, והא על מה שהיה קיים מתחילה הוא קיים עכשיו. ושמעתי דקללתו מרובה משל חבירו קאי על רוחניות והגמ׳ מדבר על ירידת הדורות, וע״ז הגמ׳ מקשה דא״כ עלמא אמאי קיים הא כשירד כ״כ מטה מטה על מה קאים עלמא, וע״ז תי׳ אקדושא דסידרא ואיש״ר דאגדתא. והנה בודאי הקללה הוא גם בגשמיות, ורק הכוונה כמבואר להלן דע״י הטומאה ניטל טעם הפירות וע״י ביטול מעשרות ניטל שומן הדגן, וכל ירידת גשמיות הוא ע״י ירידת רוחניות, ועל הרוחניות שבו שואלין ״אלא עלמא אמאי קאים״, ודו״ק.

ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא וכו׳. ובב״י (סי׳ קל״ב) דאסור לאדם לצאת מבית הכנסת קודם קדושא דסידרא שחייב הוא לומר קדושה דסידרא דדבר שהעולם מתקיים עליו א״א לזלזולי ביה, עכ״ל. ונלמד מזה איסור לצאת מבהכ״נ, וכן פסק בשו״ע ״אסור לצאת מבהכ״נ קודם קידושא דסידרא״, ויל״ע מאיזה דין נולד איסור כזה, ונראה דמונח בזה דיש ענין מיוחד להשתדל שיהא העולם קיים, וכבר מצינו שהגר״ח מוואלזין עשה משמרות של לימוד התורה להחזיק את כל העולם. ויתכן דחיוב זה נכלל בוהלכת דרכיו, דכמו שה׳ המציא כל הבריאה להטיב עם ברואיו כמו״כ מוטל על כל אדם להמשיך ולפעול קיום הבריאה כדי להטיב ודו״ק.

חיוב כיבוד אבי אביו ואבי אמו

רש״י ד״ה בר ברתך אנא ואין עלי לכבדך כבן. ומבואר מהכא דאין אדם מחוייב בכבוד אבי אמו, וידוע פלוגתת מהרי״ק והרמ״א, דמהרי״ק (שורש מ״ד) כתב דליכא חיוב כיבוד אבי אביו כלל, והרמ״א (יו״ד סי׳ ר״מ סעיף כ״ד) כתב דחייב בכבוד אבי אביו אבל באביו יותר ממנו, וכדמוכח ברש״י בחומש, ועיין בביאור הגר״א שהוכיח כמהרי״ק מסוגיין דאמר ליה בר ברתך אנא ופרש״י דאין עלי לכבדך כבן, אולם תי׳ לדעת הרמ״א דרק חייב בכבוד אבי אביו ולא אבי אמו, אולם ראיתי

מובא משו״ת הרמ״א (סי׳ י״ח) שכתב דיש חיוב כיבוד גם על אבי אמו והדק״ל, ועיין בהערות כאן מש״כ בזה.

על האירוס. ופי׳ בגמ׳ דהיינו טבלא דחד פומא, ופרש״י זוג של ענבל שמקשקשין בו. וקשה לי טובא על הרמב״ם בפיהמ״ש והרע״ב שפי׳ אירוס טנבורא. ובגמ׳ רק איתא דגזרו טנבורא אטו טבלא דחד פומא, אבל אין זה פירושו דאירוס. ובאמת עיין במלאכת שלמה שהביא מהסמ״ג כדברינו שפי׳ אירוס זוג המקשקש וזהו כנ״ל [ואפשר הרמב״ם והרע״ב חולקין על רש״י בכוונת טבלא דחד פומא והבינו דהוי ממש טנבורא בשינוי קל וצ״ע].

משמת בן עזאי בטלו השקדנים. ופרש״י דאמר מה אעשה ונפשי חשקה בתורה, וכידוע שבן עזאי הוא סמל של התמדה. והנה עיין לעיל דף מה. דאמר אביי ״הריני כבן עזאי בשוקי טבריא״. ופרש״י יום אחד היה דעתו צלולה, ואמר שהוא מוכן להשיב לשואל ״בעומק ובחריפות״ כבן עזאי שהיה חריף. וחזינן דאביי רצה להביא דוגמא של עמקות וחריפות (לומדות) ואמר כבן עזאי. ולאידך גיסא מבואר כאן דעיקר מעלתו שנשתבח בו היה ההתמדה, ונראה פשוט דשניהם אזלי יחד, דע״י התמדתו הגדולה נעשה חריף ובקי, וזה ידוע ומובא בהרבה ספרים וכתוב בכתובים ״עדות ה׳ נאמנה מחכימת פתי״. ודו״ק.

ביאור גזירת עטרות חתנים וכלי שיר

גזרו על עטרות חתנים וכו׳ על עטרות כלות. עיין בתוס׳ גיטין (דף ז.) **ובשבת** (דף נט.) והרמב״ן (תורת האדם ענין אבילות ישנה) דלא נאסרו דברים אלו אלא להחתן והכלה ולא לשאר בני אדם, וכן נפסק בטור ושו״ע (סי׳ תק״ס סעיף ד׳).

ובהערות העיר דזהו ממש להיפוך מאיסור שמיעת כלי שיר דנאסר לכל אדם והותר רק להחתן והכלה (כמפורש בתוס׳ גיטין דף ז. ונפסק בסי׳ תק״ס סעיף ג׳), וכאן הותר לכל אדם ונאסר לחתן וכלה.

ונראה ליישב בטוב טעם דחלוק בעיקר וביסודו איסורא דכלי שיר ואיסורא דעטרות חתנים וכלות, דהנה איסור כלי שיר הוא שלא ישמח שמחה יתירא לאחר החורבן משום אבילות דירושלים, וכן הוא לשון הרמב״ם (הל׳ תענית פ״ה הי״ד) דאיסור ניגון ושמיעת כלי שיר היינו שלא לשמוח בהן. אולם איסור דעטרות חתנים ילפינן בגיטין דף ז. מדכתיב הסר המצנפת והרם העטרה וכי מה ענין מצנפת אצל עטרה אלא לומר לך בזמן שמצנפת בראש כהן גדול עטרה בראש כל אדם נסתלקה מצנפת מראש כ״ג נסתלקה עטרה מראש כל אדם, וכן הביא הרמב״ם (שם הט״ו) שלא יניח החתן בראשו שום כליל שנאמר הסר המצנפת וכו׳.

וע״ש בתוס׳ שכתבו דהא דנקט מצנפת בראש כה״ג וז״ל לפי שאין אסור אלא לחתנים כדמפרש כעין כ״ג שהוא ראש ושר בישראל, עכ״ל. דהיינו ע״י החורבן נתבטל כל ענין שררה של מלכות וכהונה גדולה, ולכן גם החתן הדומה למלך אין לו להתנהג כמלך עם עטרה על ראשו.

ובאמת בגמ׳ מבואר דכל עטרות נאסרו לחתנים אבל לכלות לא נאסר אלא עיר של זהב, והטעם דתקנה ראשונה דעטרת הוא רק בגברי דומיא דכהן גדול כדאיתא בגיטין שם, דהיינו שיש איסור חדש להתנהג במלכות ושררה דומיא דכהן גדול ולהכלה ל״ש זה כ״כ ועל כן לא החמירו בה לגמרי.

ועכ״פ לפי״ז מתיישב היטב הערת הגרי״ש זצ״ל מהא דהוי תקנה הפוכה, דלהנ״ל אדרבה ל״ש איסור ״כתר מלכות״ אלא בחתן וכלה ולא בשאר בני אדם, משא״כ שמיעת כלי שיר וכדו׳ דאינו כבוד מלכות אלא לשמוח בהן אז הדבר להיפוך דבדרך כלל אין לשמוח יותר מדי ולמצוה מותר.

אולם נראה דדבר זה בפלוגתא שנו, דהרמב״ן בתורת האדם כתב ג״כ דלא נאסר אלא לחתנים וז״ל וכן עטרת חתנים ששנינו דוקא לחתנים אבל שאר כל אדם מותרין בהם **לא גזרו אלא בשעת שמחה** כענין שאמרו אפר מקלה שבראשי חתנים, עכ״ל. וזהו על סמך הקרא להעלות ירושלים על ראש שמחתי, ולפי״ז האיסור לחתנים הוא משום ריבוי שמחה ולא כדברינו דלעיל דל״ש שררה אלא אצל חתנים, וכן עיין בלבוש (תק״ס ג׳) שביאר דלא נאסר עטרות אלא לחתנים וכלות ״כדי למעט שמחתם שהם שמחים בו עכשיו״ ולפי״ז יפה טען הגרי״ש דהוי תקנה הפוכה.

אולם לפי״ז יל״ע למה הקילו בכלות יותר מבחתנים וראיתי בהרמב״ן בהמשך שכתב ״ואסורים לחתנים ומותרות לכלות שא״א לנוולן לגמרי״ וזה א״ש היטב לשיטתו דהוצרך לטעם אחרת שלא לנוולן, וכן עיין בתפא״י (אות נ׳) שביאר שלא רצו לגזור על כלות שלא תתגנה על בעלה.

משמת ר׳ יוחנן בן זכאי בטל זיו החכמה. ופרש״י זה לא ידענא מאי היא. ועיין תוי״ט ומהרש״א. ובפני משה (ירושלמי פ״ט הט״ז) פי׳ באופן פשוט ע״פ

הגמ׳ סוכה (דף כח.) דאמרו על ריב״ז שלא הניח מקרא משנה וכו׳ וזהו זיו החכמה ״שהיה בקי בכל ונמסרו לו מעיינות החכמה״.

על מי לנו להשען על ״אבינו״ שבשמים. כתב במהרש״א דדקדק לומר אבינו כי זכות אבותינו אברהם יצחק ועיקב כבר תמו ואין לנו להשען רק על אבינו זה שבשמים. ונראה להוסיף ע״ז דבר נחמד דלכן נשנית ג׳ פעמים נגד ג׳ האבות, דהיינו יש זכות מיוחד מכל אחד מן האבות ומצד כל אחד היה כדאי להתנצל (וכ״כ רש״י בפ׳ בחוקתי כ״ו מ״ב) וע״ז קמ״ל דגם לגבי כולם צריכין לסמוך רק על אבינו - שבשמים.

דף מט:

תוצאה מהקללות הוא שאין תוכחה

חוצפא יסגא, ויוקר יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביוקר, ומלכות תהפך למינות, ואין תוכחת. עיין תפא״י (אות צ״א) שביאר דנמנו תחילה ד׳ קללות שהם הגורמים שלא יועיל תוכחה - חוצפה, יוקר, ורדיפת התענוגים, ומינות.

א׳ דמי שיש לו חופצה אינו מטה אזנו למוכיחיו. ב׳ ע״י שהכל ביוקר בני אדם רודפים לפרנסתיהם ואין להם פנאי וישוב הדעת לשוב בתשובה וכדמצינו ״ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה״. ג׳ ע״י רדיפת התענוגים אין רוצין לשוב. ד׳ וע״י מינות שאינן מאמינין בודאי לא יועיל תוכחה, לכן סיים התנא אח״כ ואין תוכחה.

זקנים יעמדו מפני קטנים. עיין רש״י בסנהדרין (צז.) שכתב דהיינו דאמרינן חוצפא יסגא, וכאילו זהו דרגא יתירה של חוצפא, וידוע המעשה עם רע״א והנתיבות שעברו איזה נערים שלא עמדו מפניהם, ואמר אחד לחבירו בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, והלה השיב דאדרבה בעקבתא דמשיחא הם יתמהו על שאין אנו עומדין מפניהם.

כמה פירושים בהדמיון לכלב

פני הדור כפני הכלב. יש בזה כמה פירושים, א׳ רש״י בסנהדרין דף צז. כתב כפני הכלב שלא יתביישו זה מזה, עכ״ל. וכעי״ז פי׳ בעיון יעקב דחוצפא יסגא ויהיו עזי פנים, וכלבים עזי נפש הם (ורש״י כתב שם עוד לשון אחרת דדומין ממש לכלב, וצ״ב כוונתו).

ב׳ עיין בקובץ מאמרים (ח״ב עמ׳ ש״א) שהביא עוד שני פירושים בהגמ׳. בשם ר׳ ישראל סלנטר ז״ל דהכלב מקדים לפני אדונו והולך כפי שרואה שאדונו רוצה לילך, וכמו״כ בעקבתא דמשיחא מנהיגי הדור לא יורו את הדור, אלא אומרים להם כפי שרואים שהם רוצין ללכת.

ג׳ ובשם החפץ חיים כתב דדרך הכלב לנשוך המקל שהכה אותו, ואין בו דעת שהאדם הכה אותו ולא המקל. וכמו״כ אין חוזרים בתשובה ורק משתדלים להסיר הצרה, ולא ידעי דהרבה שלוחים למקום.

ד׳ וע״ש שסיים דבזהר איתא שמנהיגי הדור יהיו מערב רב כי ג׳ סימנים יש באומה זו [וכידוע שזה נתקיימה במדינת ישראל ע״י ממשלת הציונים].

ועל מה יש להשען על אבינו שבשמים. עיין בקובץ מאמרים (ח״ב עמ׳ רס״ב) שכתב בזה״ל ובשם הגאון בעל נפש החיים ז״ל אומרים על סיום המשנה בסוף סוטה ואנו אין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים אשר המשנה שם מודיעה אותנו את הקללות אשר תחול בעיקבתא דמשיחא. ואמר הגאון כי הדברים האחרונים שבמשנה זו גם הן קללה והיא יותר נוראה מכל הקללות שלפניה, כי יראי ה׳ שיהיו בימים ההם יתיאשו וירפו ידיהם מללחום מלחמת ה׳ והיא טעות גדולה והמקרא צווח תנו עוז לאלקים, אבל עלינו לחפש ולמצוא בתורה דרכי המלחמה הזאת ואופנה, עכ״ל.

כוונת זרועי תורה

משמת ר״ע בטלו זרועי תורה ונסתתמו מעיינות החכמה. ואיני ברור בכוונת מלת זרועי, ומשמע קצת אלו שנושאים את התורה בזרוע שלה, וצ״ב הכוונה בזה. ורש״י פי׳ שסמך תורה שבע״פ על מדרשי המקראות ואותיות היתרים. ויש לפרש עפי״ז דר״ל שעל ידו הכל נכלל בתורה שבכתב ויש מקום אחיזה לכל דבר של תורה שבע״פ, ודו״ק.

ובאמת עיין באור החיים פ׳ תזריע (י״ג ל״ז) שכתב דעיקר עמילות בתורה המוטל עלינו הוא להעמיד דברי התושב״ע תוך המקרא, וכן מבואר מעוד מחברים (וכן מטו משמיה דהגר״א). וכתב שם דלזה נתכוונו בגמ׳ (מנחות כט:) שדרש ר״ע דרשות שלא ידעום משה דהיינו שלא ידע סמיכתם ודיוקם היכן

רמוזים בתורה, ונמצא דזה היה מעלת ר״ע שהיה מכניס הכל לתורה שבכתב ולזה נתכוונו משמת ר״ע בטלו זרועי תורה.

והנה לעיל במתני׳ אמרינן משמת ר״ע בטלה כבוד התורה ופרש״י שהיה דורש כל קוץ וקוץ ואות מיותרת, ונמצא דיש במה שעשה שני מעלות, אחד שנתרבה כבוד התורה לראות שכל אות ואות היא מדוייקת ומסיני. ושנית הוא הכניס תורה שבע״פ לתוך תורה שבכתב. וזהו השני דברים שאמרו על ר״ע שבטל א׳ כבוד התורה ב׳ וזרועי התורה, ודו״ק היטב.

משמת רבי הוכפלו צרות. ונראה לפרש עפ״י הא דאיתא בב״מ (דף פה.) דרבי אמר חביבין יסורין וקיבל על עצמו י״ג שנים של יסורין וכו׳, ובהמשך אמרינן כולהו שני יסורי דרבי לא איצטריך עלמא למיטרא וכו׳. ופי׳ במהרש״א דבימי רבי לא היה מדת הדין שולט בעולם אלא מדת הרחמים. ובזה מובן היטב דמשמת רבי הוכפלו הצרות שלא היה להם הגנת יסורי דרבי.

הטעם שהוצרך להגיד שהוא עניו, ולמה אינו סתירה לעניוות

לא תיתני ענוה וכו׳. יש בזה שני שאלות א׳ למה הוצרך להגיד זה על עצמו ב׳ ועוד למה אינו סתירה לעניוות. ותחילה נבאר למה הוצרך לומר כן, ועיין במהרש״א דהוצרך לומר כן שלא ישנה הברייתא בטעות. והחיד״א (גליונות) פי׳ דחשש שלא יפתח פה לשטן. ובעבודת דוד פי׳ דתועלת של כל אלו דמתני׳ הוא לידע דא״א להגיע למדה זאת ואין לדמות בעצמו שאפשר להגיע שם, ולכן הוצרך לומר דאכתי שייך להגיע למעלת ענוה ויראת חטא. ונראה להוסיף ע״ז דיש בזה פגיעה בכבוד התורה דע״י שיחשבו שבטל ענוה חסר בכל קדושת ומעלת התורה וכמש״כ הגר״ח ברוח חיים (פ״א) דא״א שישכון בהאדם תורה בשלימות בלי שיהא עניו, ונמצא דלמתני׳ בטל התורה בעוצמה וכיון דלא היה אמת היה סתירה לכבוד התורה.

ב׳ עוד קשה איך אמר והאיכא אנא שהוא עניו, וזה פלאי כידוע, ואפרש כפי שנלע״ד, והנה יל״ע מ״ש ענוה מכל השאר דלעיל דלא קשה ליה, וכי לא היו שקדנים אחר שמת בן עזאי, וע״כ דהכוונה דהיה ירידת הדורות ומתמיד של היום אינו דומה למתמיד של אתמול. אולם בענוה הדבר להיפוך שכל שיורד הדורות הוא בנקל מאד להיות עניו, ואדרבה מה״ט אמר ר׳ יוסף דלאחר כל הדברים האלו שנחסר לנו דבטל זיו החכמה וטהרה ופרישות וכו׳ וכו׳ א״כ הרי יש כאן ענוה.

ועיין במסילת ישרים (פכ״ב) דהאופן להגיע לענוה הוא לראות מה שפגם בשלימותו, והוסיף אח״כ וז״ל ואמנם כל זה הוא ממה שראוי להשיב על לבו מי שיהיה כאברהם, כמשה, כאהרן, כדוד, ושאר החסידים שזכרנו, אבל אנחנו יתומי יתומים, אין אנו צריכים לכל זה, **כי כבר יש ויש אתנו חסרונות רבות שאין צריך עיון גדול לראות פחיתותנו** וכל חכמתנו כאין נחשבת, כי היותר חכם גדול שבינינו אינו כי אם מן תלמידי התלמידים אשר בדורות הראשונים. וזה מה שראוי שנבין ונדע באמת, ולא יזוח עלינו לבנו חנם, אלא נכיר שדעתנו קלה ושכלנו חלש עד מאד, הסכלות רב בנו והטעות גוברת, ואשר נדע אותו אינו אלא מעט מן המעט, אם כן ודאי שאין ראוי לנו ההנשא כלל אלא הבושת והשפלות וזה פשוט, עכ״ל.

ולכן נראה דר׳ יוסף אמר דאדרבה כיון דיש כ״כ ירידת הדורות הדבר היחידי שלא אבדנו הוא ענוה ודו״ק.

והנה הרבה ספרים דנו איך אמר על עצמו שהוא עניו, ור׳ משה מרדכי שולזינגר זצ״ל סיפר דפעם נכנס בעל נתיבות הקודש למרן הגרי״ז ושאלו (על סוגיין) איך שייך להיות עניו ולומר על עצמו שהוא עניו, והשיב לו הגרי״ז ״לא אני ולא אתה יודעין מהו ענוות״ [וכעי״ז מצאתי מהחזו״א דא״א להבין ענין של ענוה עד שיגיע להמדריגה], ואחר זמן רב אחד אמר להגרי״ז דבמהרש״א הקשה כן, והגרי״ז היה מתמיה שהמהרש״א ישאל קושיא כזאת, ופתח המהרש״א שכתב בסוגיין ״אין דרך החכמים להתפאר ולהשתבח במעלתם וכמו שכתוב יהללוך זר ולא פיך״. והשיב הגרי״ז הרי מכאן ראיה כדברינו דמהרש״א לא שאל לא מיניה ולא מקצתיה אלא שאין דרכם להשתבח בעצמן, אבל מצד ענוות לק״מ, ודפח״ח.

וע״ע בחי׳ חת״ס (כתובות דף קג:) שכתב שיש בזה שני מיני ענוה, וענוות כזו של ר׳ יוסף שהוא יודע מעלת עצמו ואעפ״כ אינו מתגאה אינו כמו מי שאומר בלבו שהוא פחות מכל שאר העם, ובזה כתב ליישב הא דמבואר במתני׳ דמשמת רבי בטלה ענוה עם דברי ר׳ יוסף שאמר והאיכא אנא, דרבי היה בתכלית העניוות

ואומר בלבו שהוא פחות מכל העומדים לפניו ואיננו ראוי להשתרר אלא ה׳ אמר לו עלה ומה לעשות, וזה מענין ענוותנותו של משה רבינו ע״ה, וע״ז תנן משמת רבי בטלה ענוה, אמנם איכא מדה אחרת שהוא יודע בעצמו שהוא גדול ומהולל מאוד ומ״מ מתנהג בנחת עם כל אדם ואינו משתרר ומתגאה ולזה אמר רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא יעו״ש.

פתיחה כללית למסכת סוטה

ביסוד דין איסורא דקינוי וסתירה ונאמנות ע"א בטומאה

(סימן א')[א]

ענף א' שיטת הרמב"ם

חקירה בעיקר איסורא דסוטה אי אזלינן בתר הרגל"ד שזינתה או דהוי איסור חדש

א) דף ב. המקנא לאשתו וכו' ונכנסה עמו לבית הסתר ונסתתה עמו כדי טומאה, אסורה לבעלה ואסורה לאכול בתרומה, ואם מת מולגת ולא מתייבמת. הנה בעיקר פרשת סוטה נתחדש בעיקר שני חלקים, ג' דע"י שקינא לה ונסתרה נאסרה לבעלה ולכהן ולתרומה כאילו זינתה. ב' ועוד נתחדש לע"ג דבעלמא אין דבר שבערוה פחות מבשנים, מ"מ כאן האמינה תורה לע"פ וילפינן ליה מקרא. ובגמ' דף ג. ממרינן דהטעם שהאמינה תורה לע"פ היינו משום דיש רגל"ד ע"י שקינא לה ונסתרה ע"פ מעידה שהיא טמאה, וכן בדף ב: מוכר בגמ' לד שיהא ע"פ נאמן משבועת משום רגל"ד. וכמו"כ לגבי איסורא דסוטה בלי ע"פ מבואר בגדה דף ג. דר' שמעון לא יליף ספק טומאה ברה"י שהוא ודאי טמא מסוטה, דמה לסוטה שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה, ומזינן דגם איסורא דסוטה מיוסדת מצד רגל"ד.

ועדיין יש לחקור בגדר הך גזה"כ ואין קבעה התורה הנך מילושים, ויש לפרש בשני חופנים, ונראה דנחלקו בזה הראשונים. דבפשוטו י"ל דע"י שראה בשתו נוהגת בפרישות וכדכתיב כי תשטה אשתו ופרש"י שנטמאה מדברי הלשיעות, ואח"כ קינא לה והתרה בה אלא שתייחד עם אחד פלוני, ואח"כ באו עדים שנכנסו יחד לבית הסתר ושהו כדי טומאה, דהתורה קבעה דזהו פרישות ורגל"ד המורין שזינתה, ועי"ג לאינו דבר ברור אבל הוכחה יש כאן, ולכן אע"ג דבעלמא יש לאשה חזקה כשרות, וחזקה טהרה להחזיקה אלא נבעלה, כאן ע"י ריעותא כזה נאמנה דיעה ולא מוקמינן לה אחזקתה, ומדרבה היא נאסרת לבעלה ולתרומה. וכמו"כ לענין ע"פ דהא לאין ע"פ נאמן היינו בעלמא לליכא אוס ידיעה על עדותו או כשהדבר מוטל בספק. אבל היכי דיש רגל"ד המסייעין לדברי העד שפיר האמינה תורה לע"פ, ויש לו נאמנות כדין ואלא אלא כמובא.

או דלמא לעולם אין לזוז מכללי התורה וכל זמן לאין כאן דבר ברור מעמידין אותה בחזקת אלא נבעלה, וכך הוא דיעת לחזקות להכריע ולנקוט דלא נבעלה, ומע"ג דיש רגל"ד לא נאמנה דיעת כלום מחמת, ורק התורה מידש דבניור כזה שקיעא לה ונסתרה, אל בהאשה איסור אשה של קו"ס ונתחדשה כאן אלות אדם של איסור אשה לבעלה ע"ז, ולפי"ז מסתבר דגם הא דע"פ נאמן אינו אלא מצד הסברא שרגל"ד פועלין להאמין הע"פ, אלא דבאשה כזו שנאסרה ע"י פרשה זו של קו"ס אמרה תורה דגם ע"פ נאמן, ואינו משום דמסתבר כדבריו, אלא דבניורה של פרשה זו אמרינן דגם ע"פ נאמן. ויתכן עוד לאין העד נאמן כלל, אלא דהוא מדיני קינוי וסתירה שהתורה אמרה להשקותה לברר אם זינתה או לא, וע"ז מועיל ע"פ לאין להשקותה, אבל אינו נאמן על גופא דעובדא שנטמאת (וכמו שפי' המל"מ (פ"ג הכ"ג) דלהרמב"ם אם יתכן לליבא נאמנות על גוף הטומאה אלא למנוע השקאתה).

ועיין בשו"ת אור שמח (סימן ה') שחקר ממש כהנ"ל מי הוי איסור חדש או דנקטינן דזינתה ע"י שהסתרה בה ונסתה כדי טומאה, עשה"ט, ובדברי הירושלמי, ויתבאר לעת הירושלמי בענף ג'.

ב) ומתחיל בדברי הרמב"ם, לאיתא בגמ' יבמות דף יא. לגבי סוטה אסורה טומאה כתיב בה בעריות, לשאה שבאו עליה שזינתה תחת בעלה נאסרה לבעלה, ואם מת נאסרה ליבם בה טומאה, וגם גרתה אסורה, ושניהם פטורות מן החליצה ומן היבום. תולס בספק סוטה שרק היה לה קו"ס בזה לא נאמר גזה"כ לטומאה בעריות, וע"ז הגמ' הקשה (דף ה:) ותתייבם יבומי ופירשו דילפינן מדכתיב לאחר ולא ליבם לאסורה ליבם אלא מולגת, וזהו דיעת דמשנתינו, ודין גרתה אינו ברור. והרמב"ם (הל' יבום וחליצה פ"ו הי"ט) פסק לגרתה מתייבמת, ותמהו המפרשים לפילו לא נאמר טומאה על הספק, מ"מ לגמ' זינתה וחל בה דיעת לטומאה בעריות וחליצה תיבעי, ואיך שייך יבום בכה"ג. וכמו"כ קשה אין הקשו בגמ' ותתייבם יבומי, הא מידי ספק לא נפקא ולגמ' נבעלה וחל בה דין טומאה, וכבר ליבאו התוס' ע"ז ביבמות שם.

א. סימן זו היא חלק מהסימנים שיופיעו בהמהדורה השלימה בחלק הביאורים

ובחידושי רבינו חיים הלוי (הל׳ יבו״ח סמ) כתב לישב דלולי גזה״כ של קו״ס היינו מומרים לתין מוסרין על היחוד ולא מיכפת לן שהיה קו״ס, ומתחדש בתורה לאסור אשה לבעלה ולתרומה ע״י קו״ס, אבל מה שלא נאמר בהך פרשה חזר היינו כמקדש ליבמה אפילו ספק זנות, וכיון דלא נתחדשה בסוטה ספק לאסור נרחה ג״כ לענין נרחה הוי כודאי לא זינתה ושפיר מתייחמת, וז״ל ולפי״ז נרחה דמתייחמת גם הסוגיא דסוטה דפריך הגמ׳ ותתיחם יבומי ולא חיים גם לספיקא אמת וינחה דהרי נאמת מיתת בקידושין דף פ״ו דמלקין על היחוד ואין מוסרין על היחוד, וע״כ הרי חזינן דבאמת כל סתירה אין בה גם משום ספק זנות, ובע״כ דהגזה״כ של קינוי הוא בחרתי אין לשוי׳ ספיקא ואין לעשות ספקה כודאה אבל בלא״ה הרי היא בחזקתה ואין כאן אשם ספיקא דזנות כלל, וממילא דהדר דינא דלענין טומאה כתיב בה כעריות לענין תלינה ויבוא ולא מועיל בזה הדין קינוי ודיינינן לה כמו בלא קינוי ע״כ הוא בכלל הך דינא דאין מוסרין על היחוד דלא הוי גם ספיקא, עכ״ל.

ובעי״ז מצאתי בחוז״א (סה״ע סי׳ ק״ל סק״ג) שביאר דברי הרמב״ם דלרחה מתייחמת כנ״ל ובאמת דבריו כתב בזה״ל ואם נימא דסוטה אף שרבנ״ד מ״מ אין רצוי לאסור מן הדין אלא גזירת מלך הוא נימא דבדבר שלא עשתה תורה כודאי אף ספק לא הוי ו״א, עכ״ל. וכן עיין בחתיעזר ח״א סי׳ ג׳, ובקובץ הערות סי׳ ט״ו, ובשערי יאר ס״ק פט״ו, ועוד מחרונים, שכולן הלכו בדרך זה, דרק מה שנכלל בפרשת סוטה יש בו כל הדינים, משא״כ לגבי יבום דלא נאמר בפרשת סוטה אין כאן אפילו ספיקא דזנות (ובחתיעזר רק ביאר מטעם אחרת משום דהאשה טוענת ברי, ותכמ״ל) ב.

ג) והגר״א כתב להוכיח כדבריו מסוגיא דלקמן דף כה. דמחלקו מי מהני מחילה אפילו אחר סתירה, ומי נימא דע״י שקינא לה ונסתרה מושתין שזינתה מ״כ מחילה אינו מועיל כלום, וע״כ דהוי מדר המלות איסור קו״ס, וע״ז שפיר יש לנדד דמועיל מחילה. וכן בחוז״א (הנ״ל) נתקשה זה מאד איך מועיל מחילה, והוכיח כנ״ל, וכמו״כ עיין בחתיעזר מש״כ בזה. ועיין בלשון הגר״א שכתב ״ואחרי מחילה אינה מפקיעה את הקינוי רק מכאן ולהבא ומ״מ נתרח הרי להדיא דעיקר איסור ההוא רק ע״י הקינוי וכשפקע הקינוי נתרח״. ומדכתב הגר״א דהמחילה רק מועיל מכאן ולהבא, נמצא לחאמול היתה האשה אסורה לבעלה מאמת איסורא דקו״ס, והיוס היא מותרת ע״י מחילתו, ואיך יתכן דבר כזה אלא שם נאמר דהוי איסור מחודש ע״י קו״ס.

ובאמת הדבר מפורש בהרשב״ץ וריטב״ץ ונמוק״י בינמות דף כד: שדנו בעדי כיעור אי מועילין אשה מבעלה, וכתבו להוכיח מכל סוטה דקינא לה מבעלה ואין לך עדי כיעור גדול מזה, ואעפ״כ מהני מחילה, וע״כ דמלד דבריס מכוערים אין מועילין אשה מבעלה, אלו דבריהם. ולא שייכו בזיאור איסורא דסוטה, אבל הדבר מוכרח כמש״כ הגר״א דהוי איסור חדש שאל ע״י קינוי שהסתירה מוסרתה, וכן הבין החזו״א בדבריהם. מוסף רע״א (בינינא ס׳ ק׳) כתב ללא כזה, ויתבאר דבריו להלן.

והנה מכל הנ״ל יוצא נ״מ בין שני הלדדים לגבי דבריס שאינו כתוב בפרשת סוטה, לאי התורה קבעה לאשה להנך רגל״ד ולהסתפק שזינתה או היתה נרחה תולה מאשה דאמת זינתה, אבל אי הוי גזה״כ של איסורא דקו״ס ג״כ אי אכתוב בהפרשה אל, ואה אלא כתוב לא אהני הקו״ס מידי.

וי״ל עוד נ״מ, דעיין בחידושי הגר״א על הש״ס (נדה דף ד. ועוד מקומות) שנסתפק בספק סוטה דעשאו הכתוב כודאי וכן בספק טומאה דילפינן מסוטה דברה״י ודאי טמא, האם אנו מחזיקין אותה לודאי זינתה או ודאי נגע בטומאה, או דהתורה הטילה בין טומאה ודאית על הספק אבל עשה המעשה עם נגע טומאה אבתי הוי ספק. וכתב להוכיח מהא דאיכא ד׳ קראי אחד לנגעל ואחד לנזעל ואחד לתרומה ואחד לכהונה ע״כ דהוי איסור מחודש על הספק, דאי הכוונה דנקטינן דודאי זינתה ע״כ למ״ל קרא דנפסלה לכהונה הא כל שזינתה ודאי נאסרה לכהונה, וע״כ ״דעל ספק הטילה תורה בין טומאה ודאי ולא על עשה המעשה דעשה המעשה אם היה כאן זנות או לא נאמר לעולם בספק״, ולכן רק מה דאיכלנו בפרשת סוטה דינו כודאי.

והביא דתוס׳ והרמב״ם פליגי אם בספק סוטה יש חיוב מלקות כשבעלה בא עליה, דתוס׳ בינמות דף יא: כתבו לוקה, אבל הרמב״ם (הל׳ גירושין פי״ח הי״ד) כתב להדיא דאינו לוקה, וביאור פלוגתתם תלוי בהנ״ל, דהתוס׳ נקטו דמחזיקין אותה כודאי נבעלה ג״כ יש כאן מלקות, אבל להרמב״ם דזהו בין טומאה דחידשה תורה על ספק ג״כ אינו אלא כי אם איסור עשה ולית ביה מלקות.

ובזה כתב לישב עוד פלוגתא (וביתר ביאור בחתיעזר סי׳ ג׳) דמחלקו תוס׳ והרמב״ם אי נזיר מגלח על ספק טומאה בהנ״ו, וכן לענין אי חייב עליו על בית מקדש, וביאר הגר״א דהדבר תלוי בזה, דלהרמב״ם דהוי טומאה ממודאת ג״כ אין זה עצמו אל אח ואין הנזיר מגלח עליה, וגם ליכא איסור בית

ב. ועיין באו״ש (הל׳ אישות פכ״ד הכ״ה) שהוכיח ג״כ דמצד עצם הקינוי וסתירה ליכא חשד זנות כדי לאוסרה, וביאר באופן מחודש דע״י שהבעל קינא לה הוא עושה שוייה אנפשיה דאם נסתרה הוי כהחזיק אצל עצמו דזינתה ונאסרה לו, וע״ש מה שהביא מהשאילתות.

מקדש, משמ״כ תום׳ נקטו דהוי כמילו הוכרעה שנעלה, שפיר הוי כעטמע בעלמו של מת ונזיר מגלח עליו ומייבין על ספק טומאה בהס״י בציעת מקדש.

ובל זה מתאים עם דבריו בספרו, למין כוונת קו״ס דע״י הרגל״ד מחזיקין אותם בנעלת, אלא דהתורה מידם מיסור מחודש בספק טוטה שמיאסר בחורת ודאי, ולכן כתב הגר״א דליכא מלקות דכיון דמיהו הכרעה על הזנות אלא מיסור חדש, ס״כ כיון דלא נכתב בתורת לאו לית בזה מלקות ומיהו אלא עשה בעלמא.

ד) וכל זה הוא לגבי מיסורא דטוטה ע״י קו״ס, ועכשיו יש לדון לענין נחמנות ע״ק, והגר״א הניף ידו שניה גם בזה. דהנה התוס׳ כתבו (לף ו.) דכמו דע״ק נחמן קודם השקאה כמו״כ אחר השקאה, ומין לומר מדשתתה המים ולא נדקה ע״כ דעד שקר הוא, דלדבריה ניחא כיון דהיה ע״ק לכן לא נדקוה המים דהיכי דליכא עדים בחדינת היס מין המים בודקין, ונשאר נחמנות העד כמו קודם השקאה. תולס הרמב״ס (פ״ג הכ״ג) חלק ע״ז וכתב שאם בא עד אחד והעיד שנטמאת אחר ששתתה הרי זו תשב תחת בעלה שהרי שתת. ונתקשו בזה המפרשים ממ״נ כמו בב׳ עדים נחמנין אחר השקאה ניחא כן גם לגבי ע״ק.

ובתב הגר״א (הל׳ סוטה שם) לפרש דהא דע״ק נחמן מינו מלד הרגל״ד שנעשית ע״י הקו״ס, אלא דאשה כזו שיש בה מיסורא דקו״ס גזרה תורה דע״ק נחמן בה, ומ״כ אחר ששתתה וכבר הותרה מיסורא דקו״ס שוב אין ע״ק נחמן כשאר דבר שבערוה, ונעתיק מקלת לשונו - דהנה נחמת הרי ק״ל למין דבר שבערוה פחות משנים ואין ע״ק נחמן לומר כלל שזינתה, ורק במקום קינוי וסתירה הוא דהוי גזה״כ להאמין גם ע״ק, ורשה דלאו כמעשה קינוי וסתירה לשוד הוא דתליא כי אם דבעינן גם המיסור של קו״ס דרק במקום דמייל עלה דין סוטה ואית בה מיסורא דסוטה ודין ספק זינתה אז הוא דמועיל עדותו של ע״ק לשו׳ לודאי זינתה לאסרה בודאי אבל במקום דבלא עדותו של הע״ק ליכא עלה מיסורא ואינה בדין סוטה כלל אז שוב לא מהניא עדותו של הע״ק לאסרה, עכ״ל.

ומבואר מדבריו הגר״א דגם עיקר יסודו של נחמנות של ע״ק לאו במעשה קו״ס לשוד הוא דתליא, אלא דצריך מעשה של קו״ס ושיהיו על ידייהו חלות מיסורא דסוטה ואז ע״ק נחמן. וזהו כשיטתו בהל׳ יבו״ת, דהיינו אם כתב לגבי גוף מיסורא דסוטה דהוי גזה״כ ולא דמחזיקין אותה בנעלת, וכאן כתב דע״ק אינו נחמן משום דיש ראיה לדבריו, אלא משום דנתפס בה חלות מיסורא דסוטה ואז ע״ק נחמן, ולכן היכי שהותרה המיסור לא מהני עדותו.

ה) תולס צריכין ליישב מהנך מקומות דמפורש דטעמייהו משום רגל״ד, ועין לגבי ע״ק מבואר לקמן בדף ג. דטעמא משום רגל״ד, וכן בנדה דף ג. מבואר דגוף מיסורא דסוטה הוי כולהי משום רגל״ד, ולכאורה זהו סיבה לומר דנקטינן דזינתה בפועל. תולס הדבר ברור להגר״א רגל״ד הוא רק טעמא שהתורה מידם פרשה זאת שתיאסר בבעלה, וכן הא לממרינן בנדה הוא רק פירכא בעלמא למין ללמוד זה מזה כיון דיש מעלת רגל״ד אלא סוטה. וכן מלשמי בשם המזון יחזקאל (מובא בחידושי הגר״א החדש עם הערות) שפשיל להגר״א מסוגיא מפורשת בנדה דף ג. והשניב לו דלאו אלא בגדר פירכא בעלמא, והדבר תלמי צ״ב.

וקשה לומר דגם הגר״א מודה לאחר הגזה״כ של קו״ס הגדר הוא דהתורה עשתה ספק להחזיקה בנבעלת, ואין כוונתו אלא לענין יבום וכדו׳ דלא נכתב בתורה אז חזר הדין למין מוסרין על היחוד, אבל לגבי מיסורא לבעל, וכן לגבי ע״ק גדר מיסורא דסוטה הוא להחזיקה בנבעלת, דלכאורה ממחילה מוכח דלא כזה, ואילו היה מחילה עוקר הקינוי למפרע היה לפשר לומר כן, אבל הגר״א כתב להדיא דהמחילה מהני רק מכאן ולהבא, ומעלת דלפשר לומר דאחמול היתה לסורה משום קו״ס, והיום היא מותרת, ואי גדר המיסור הוא דנקטינן דזינתה קשה טובא לומר דבר כזה, (תולס יתכן דמניהו דבר כזה בסס׳ טהרות בספק טומאה בהס״י דספיקו כודאי טומאה ואעפ״כ אם אח״כ הוליכו לבה״ב ונעשה ודאי טהור, ותזיון דלפשר לשנות ההכרעה מזמן לזמן ול״ב רב בנקודה זו).

ובגדר הדברים נראה, דאלד אחד יש לנו רגל״ד והוכחות מזה, תולס מלד שני יש לנו דין של מזקות המכריעות לנו כל ספיקות שבעולם, וזה כלל גדול בדין לחזלינן בתר חזקה, וכל זמן דליכא עדים שראו גופא דעובדא אין להחזיקה בנבעלת, ודלדבה מוסרים דודאי לא זינתה, וכל דיני התורה כך הם שהתורה קבע גבולים אין ליזיל בתופן ספיקות וכך הוא בפק התורה. אבל מאחר דמשתבר זינתה ורצה התורה לאסרה, לכן הטילה עליה מיסור מדשה של מיסורא דקו״ס, ונאסרה לבעלה עד שתשתה, והתורה אסרה הך ספק במיסורא בתורת ודאי, ובב״א אין זה סתירה להל׳ מזקות דמחזיקין אותה שלא נבעלה כלל. ולכן לענין יבום וכדו׳ דלא נאמר הך מיסור מדשה אין כאן תפילו ספק זנות כלל.

ובזה מתבאר כמה לשונות בהגר״א, דבחידושיו על הש״ס כתב להתורה אסרה את הספק בתורת ודאי. והא כבר כתב למין כאן תפילו ספיקא דזנות כלל, ועיין בחידושי ושיעורי ר׳ בדוב בער (יבמות דף יח.) שג״כ כתב ממש כהך נקודה דהתורה ביבר על המגע של ספק, דספיקא כזו של סוטה יש בה מיסור ודאי ע״י גזה״כ, ולכאורה כבר הורה הגר״א הדרך למין כאן שהותרה המיסור לא מהני עדותו.

מפילו ספיקא דזוזא, מוכח נראה דכוונתו דמ״מ יש במציאות ספיקא דזוזא, ומע״ג דלדינא אין מוסרין על היאוד, אבל כשיש ספק כזה ע״י קו״ס התורה מסרה בתורת ודאי, ולזה נתכוון המז״א בלשונו שכתב ״אף שרגל״ד מ״מ אין רצוי למסור מן הדין אלא גזירת מלך הוא״, דהיינו שרגל״ד אינו מועיל כלום נדין ומפילו אחר גזה״כ דקו״ס אינו מועיל, ורק דמה״ט התורה מסרה בתורת ודאי, ודו״ק היטב כנ״ן.

ענף ב', שיטת רש״י

הוכחות ברש״י דהכל סובב והולך על רגל״ד בין לאיסורא ובין נאמנות דע״א

ו) מוכח נראה דמע״ג דבדברי הרמב״ם הדבר מוכרח ואין לזוז מדברי הגר״א, אבל יתכן שיש רשמוים שמולקין ע״ז, ומחזור מן המאוחר אל המוקדם לענין עדות ע״ג, דיש כמה מקומות דמזינן דלא כהז. דעיין ברש״י לקמן דף לג. שכתב וז״ל דעד אחד נאמן בה אף להפסידה כמוצאה דרגלים לדבר, ומקרקי יליפינן לה לקמן בתמני׳, עכ״ל. ומבואר דתחילה ניחא משום רגל״ד ורק אח״כ כתב מהיכן נלמד, ומשמע דעיקר הנאמנות מיוסדת על הרגלים לדבר, ולא משום גזה״כ בעלמא. וכן ע״ש בדף לג: שכתב רק טעמא דרגל״ד ולא הביא קו״ס ולא הקרע כלל, ורק כתב בבעלמא אין בבצ״ע פחות משנים חוץ מסוטה דנאמן משום דרגל״ד. וכן עיין בדף ג: שכתב וז״ל דעד אחד בטומאה אינו כלום אלא בסוטה בלבד שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה, עכ״ל. ולא הביא הגזה״כ כלל אלא טעמא דרגל״ד והיינו כנ״ל.

והנה עיין נו״ב (תה״ע סי׳ נ״ד) שכתב וז״ל דהיכא דרגלים לדבר יש להאמין ע״ג אפילו בדבר שבערוה ואפילו מיתחזק איסורא, שהרי עיקר הלימוד דאין דבר שבערוה פחות משנים יליפינן דבר דבר מדכתיב כי מצא בה ערות דבר, והרי בערות דבר גופיה היכא דרגל״ד נאמן ע״ג, שהרי סוטה אקינא לה ונסתרה אוב נאמן ע״ג על הטומאה מטעם שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה והרי שם בחזקת היתר עומדת ונאמן ע״ג לאסור... וכן פרש״י בהדיא בסמ׳ סוטה בפרק מי שקינא ד״ה לא היתה שותה דעד אחד נאמן בה אף להפסיד כתובתה שרגלים לדבר ומקרקי יליפינן לה וכו׳, הרי מפורש שטעם שנאמן ע״ג מה״ת הוא משום שרגלים לדבר, עכ״ל.

ומבואר מדברי הנו״כ דבר יסודי מאד דנאמנות ע״ג נקו״ס אינו שייכת כלל להחלוט של קו״ס, אלא דיש כאן רגל״ד ובזה לא נאמר גזה״כ שאין דבר שבערוה פחות משנים, ומזה העלה לאפילו בעלמא כל זמן שיש רגל״ד לדברי העד גם ע״ג נאמן בכה״ג. ויש להוסיף להשוחל ומשיב (מובא בליקוטי הערות על הנו״כ) תמה למה לא הביא הנו״כ גמ׳ מפורשת בדף ג. מפני מה המימינה תורם ע״ג ע״ש, ולדידי הדבר ברור דמלד דברי הגמ׳ י״ל כהגר״מ דאין זה גדר הנאמנות אלא כעין טענת דקרקע, אבל ברש״י בתמני׳ מבואר דעיקר הנאמנות הוא מדין רגלים לדבר, וכמו״כ בדף ג: תילק בין סוטה לשאר דבר שבערוה דכאן יש רגל״ד, ולא כתב דיש גזה״כ של קו״ס.

ולמדנו מדברי הנו״כ דלא כהגר״מ אלא שהדבר תלוי במציאות של רגל״ד וגם כשלא חל כלום על ידו, אולם אין הנו״כ יחידי בדבר זה, ויש עוד כמה מקורות ליסוד הנ״ל.

ועיין בשבצ״ץ (ח״מ סי׳ ע״ו) שדן בגדר הא דהלריכה תורה שני עדים לממון ולערוה, וכתב דיש משם רמוק שהוא משקר, ובהמשך כתב וז״ל ונראה דזהו טעמו של דבר שהמינה תורה ע״ג בסתירה בסוטה כדאיתא בפ״ק דכתובות, דכיון שקינא לה ונסתרה רגלים לדבר כדאיתא בפ״ק דסוטה ובפ״ק דנדה, ומשמע דהעד בשפלתו התורה לאו משום דודאי משקר או קרוב לודאי הוא אלא משום משפט רמוקה הוא דפסלינן ליה וכיון דאיכא קלת רגלים לדבר שהרי קנא לה בעדים ועכשיו העיד זה העד שנסתרה ממרינן דודאי בקונטא קמסהיד ומסרינן לה על בעלה ואלו היינו מושמין משם קרוב לשקרא לע״ג מפני שקנא לה לא היינו מאמינים לזה העד לשפסר קרוב הוא שאחר שהתרה בה בעדים שמרה עלמה מסתירה[ג], אבל העד שהוא מוחזק בכשרות אלא מפני משם רמוק קלת רגלים שיש לדבר מסלקים מעליו חותו משפט, עכ״ל. ומבואר מדבריו דגדר נאמנות של ע״ג בסוטה הוא בגירוף הרלג״ד ולא משום גזה״כ דקו״ס.

ומצאתי בבית מאיר (סימן קע״ח סעיף י״ד) שהביא קושית הב״ש (סק״ג) למאי נ״מ הביא השו״ע דינא דע״ג נאמן בסוטה אחר קו״ס, הא כבר נאסרה ע״י הקו״ס וכל הנ״מ של העד טומאה היינו למנוע השקאה, ובזמן הזה דאינו נוגע להשקאה למאי נ״מ הביא דינא דע״ג. וכתב הבית מאיר וז״ל ואולי י״ל דיש ללמוד מיניה להיכי דיש רגלים לדבר באופן אחר אחוץ קו״ס דיש לקבל עד טומאה יהיה מי שיהיו לכל הפחות להחמיר עליו להוליאה, עכ״ל. וזהו ממש כדינא של הנו״כ, והא דלא נבירא ליה היינו דעד כאן לא שמענו אלא ברגל״ד של קו״ס

ג. ודבריו תמוהין דמשמע דנקט דסגי בע״א גם בסתירה, וצ״ע דלא קי״ל כר״א, וגם איזה רגל״ד שייך קודם סתירה, וצ״ל כמו שהבאנו בדף ב. מתוס׳ הרא״ש דע״י קינוי לחוד יש רגל״ד, וכן מצאתי בדרישה (סימן קע״ח סקכ״א) דע״א נאמן על סתירה יותר מעל טומאה בלי קו״ס, כיון דיש רגל״ד וחזינן כנ״ל דגם בעדות סתירה יש מעלת רגל״ד.

דע"ז דיברה תורה, אבל בגוף ההבנה של נאמנות דע"י מבואר דנקט כהגו"ב. וכן עיין כי"ל בישרש יעקב בינמות דף קיט. וכן מלשמי בהעמק שאלה שאילתא קנ"ט אות ד' ע"ש.

ועוד מזינן כן בדברי המפרשים בקידושין דף סו. דפליגי אביי ורבא בשמעך מינה דעד אחד והלה שותק, דאביי אמר היא היא והע"י נאמן, ורבא אמר אין דבר שבערוה פחות משנים. והקשו תוס' הא רבא הסכים לדינא דאביי בשאר דיניס דמהרינן שתיקה כהודאה, ע"כ גם בשמעך מינה בע"י וכי לא מצי לאשווי מפשיה מחיבא לחיסורא, ותירלו דהא דמהני ע"י נאמן ושתיקה הבעלים היינו משום דגלים לדבר ובכה"ג ע"י נאמן, אבל בדבר שבערוה אפילו בדאיכא רגל"ד אין העד נאמן.

וברש"ש שם נקט בפשיטות כהגו"ב והקשה על תוס' מ"ש מע"י דמהני ע"י רגל"ד דסוטה ותירץ דשאני הכא דרק ע"י העד נעשית הרגל"ד, ובריך דוקא שיהא לג"ד קודם העלמת העד. וכן עיין במרומי שדה שם שכתב ותע"ג דע"י בקו"ס אסור משום שרגל"ד מ"מ לא כל רגלים לדבר שוין ובדשב"ע בעינן שיהא רגל"ד מלבד העד, משמ"כ הכא אחרי העד והוא שותק נעשה רגל"ד, וזהו כעין הרש"ש (ולשיטתו בהעמק שאלה שהבאנו לעיל). וכל זה לא כהגר"א בספרו למלך הדין עדיין קיימת הא דאין מוסרין על היחוד והשאה בחזקת טהרה לולי גזה"כ של טומאה שנתחדש בקו"ס.

העולה על כל זה עיין בתוס' הרש"ש שכתב בתוס' בזה"ל **אבל לדבר שבערוה לא אסרינן ברגל"ד כי אם, לא המינה תורה עד אחד באיסור ערוה אלא בשקינא לה ונסתרה אחלה לאיכא רגלים לדבר טובא,** עכ"ל. ור"ל לא מצינו עדות ע"י ברגל"ד אלא באיכא רגל"ד טובא כקו"ס, ומובא דרק אסר לעינו רגל"ד טובא, ומובא בע"י תלות קיום וסתירה בשביל נאמנות העד..

והעולה מכל זה דהו"ב ובית מאיר ועי"ב ועוד כולהו ס"ל דע"י איסורא דקו"ס לאשווי להאיסור שאל ע"י קו"ס, וכל זה לא כהגר"א, אולם אין לנו הוכחה בהרמב"ם לא כהגר"א ומדברי הגר"א מוכרחין ומתיישבין היטב בדברי הרמב"ם, ובעיקר כמש"כ הגר"א דמהא דכתב הרמב"ם דטעמא דסוטה היינו דמחזיקין אותה בנבעלת, ומי ניימא דכל דינא דסוטה הוא בזה שיש רגל"ד שזינתה ומועיל להוציאה מחזקתה, ומן הדין היא נאסרת, ע"כ ע"ש לדוקא כשבא עליה, וכן מבואר בדברי הגר"א הדין מלקות תלוי בעיקר תקירתו ע"ש.

ועיין ברש"י דף יט. דממעטינן בעל אחד לקנאות לאשתו שני פעמים וכתב רש"י הטעם וז"ל כיון דקינא לה בבר ונמצאת נקיה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ומתכוין להקניטה, עכ"ל. דהיינו ע"י שבבר קינא לה וינאת טהורה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ואין קו"ס שלו מועילין, והיינו לדריך רגל"ד טובא ובבר אסר ברגל"ד, ועיין במנחת קנאות שם שדייק מדברי הרמב"ם (פ"ג הי"ב) דמוכח על רש"י והשאה נאסרת בכה"ג, ולהנ"ל ג"כ רש"י והרמב"ם לשיטתייהו.

ז) והנה נתבאר מהנ"ל דמלקו רש"י והרמב"ם בגדר נאמנות דע"ז, דלרש"י הע"ז נאמן ע"י רגל"ד, ולהרמב"ם בנאמנותו הוא בהנטרפות קו"ס. והנה עיין ברש"י שכתב (דף ב.) דבטומאה ע"ז נאמן וז"ל אם יש עדים בקינוי וסתירה, וים כתב דבטומאה ע"ז נאמן ע"י רגל"ד, ולהרמב"ם בגדר נאמנות הוא בהנטרפות קו"ס. והנה עיין ברש"י שכתב (דף ב.) דבטומאה ע"ז נאמן וז"ל אם יש עדים בקינוי וסתירה, וים כתב דבטומאה ע"ז נאמן ע"י רגל"ד, ולהרמב"ם בגדר נאמנות הוא בהנטרפות קו"ס. והנה עיין ברש"י שכתב (דף ב.) דבטומאה ע"ז נאמן וז"ל אם יש עדים בקינוי וסתירה, וים

דע"ז דיברה תורה, אבל בגוף ההבנה של נאמנות דע"י מבואר דנקט כהגו"ב. וכן עיין כי"ל בישרש יעקב בינמות דף קיט. וכן מלשמי בהעמק שאלה שאילתא קנ"ט אות ד' ע"ש.

ועוד מזינן כן בדברי המפרשים בקידושין דף סו. דפליגי אביי ורבא בשמעך מינה דעד אחד והלה שותק, דאביי אמר היא היא והע"י נאמן, ורבא אמר אין דבר שבערוה פחות משנים. והקשו תוס' הא רבא הסכים לדינא דאביי בשאר דיניס דמהרינן שתיקה כהודאה, ע"כ גם בשמעך מינה בע"י וכי לא מצי לאשווי מפשיה מחיבא לחיסורא, ותירלו דהא דמהני ע"י נאמן ושתיקה הבעלים היינו משום דגלים לדבר ובכה"ג ע"י נאמן, אבל בדבר שבערוה אפילו בדאיכא רגל"ד אין העד נאמן.

וברש"ש שם נקט בפשיטות כהגו"ב והקשה על תוס' מ"ש מע"י דמהני ע"י רגל"ד דסוטה ותירץ דשאני הכא דרק ע"י העד נעשית הרגל"ד, ובריך דוקא שיהא לג"ד קודם העלמת העד. וכן עיין במרומי שדה שם שכתב ותע"ג דע"י בקו"ס אסור משום שרגל"ד מ"מ לא כל רגלים לדבר שוין ובדשב"ע בעינן שיהא רגל"ד מלבד העד, משמ"כ הכא אחרי העד והוא שותק נעשה רגל"ד, וזהו כעין הרש"ש (ולשיטתו בהעמק שאלה שהבאנו לעיל). וכל זה לא כהגר"א בספרו למלך הדין עדיין קיימת הא דאין מוסרין על היחוד והשאה בחזקת טהרה לולי גזה"כ של טומאה שנתחדש בקו"ס.

העולה על כל זה עיין בתוס' הרש"ש שכתב בתוס' בזה"ל **אבל לדבר שבערוה לא אסרינן ברגל"ד כי אם, לא המינה תורה עד אחד באיסור ערוה אלא בשקינא לה ונסתרה אחלה לאיכא רגלים לדבר טובא,** עכ"ל. ור"ל לא מצינו עדות ע"י ברגל"ד אלא באיכא רגל"ד טובא כקו"ס, ומובא דרק אסר לעינו רגל"ד טובא, ומובא בע"י תלות קיום וסתירה בשביל נאמנות העד..

והעולה מכל זה דהו"ב ובית מאיר ועי"ב ועוד כולהו ס"ל דע"י איסורא דקו"ס לאשווי להאיסור שאל ע"י קו"ס, וכל זה לא כהגר"א, אולם אין לנו הוכחה בהרמב"ם לא כהגר"א ומדברי הגר"א מוכרחין ומתיישבין היטב בדברי הרמב"ם, ובעיקר כמש"כ הגר"א דמהא דכתב הרמב"ם דטעמא דסוטה היינו דמחזיקין אותה בנבעלת, ומי ניימא דכל דינא דסוטה הוא בזה שיש רגל"ד שזינתה ומועיל להוציאה מחזקתה, ומן הדין היא נאסרת, ע"כ ע"ש לדוקא כשבא עליה, וכן מבואר בדברי הגר"א הדין מלקות תלוי בעיקר תקירתו ע"ש.

ועיין ברש"י דף יט. דממעטינן בעל אחד לקנאות לאשתו שני פעמים וכתב רש"י הטעם וז"ל כיון דקינא לה בבר ונמצאת נקיה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ומתכוין להקניטה, עכ"ל. דהיינו ע"י שבבר קינא לה וינאת טהורה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ואין קו"ס שלו מועילין, והיינו לדריך רגל"ד טובא ובבר אסר ברגל"ד, ועיין במנחת קנאות שם שדייק מדברי הרמב"ם (פ"ג הי"ב) דמוכח על רש"י והשאה נאסרת בכה"ג, ולהנ"ל ג"כ רש"י והרמב"ם לשיטתייהו.

ואח"כ מלשמי בשיעורי הגרמ"ד שליט"א (דף ב.) שכתב כדבריהו לדברי רש"י שהלריך בחותו סתירה הוא לשיטתו עפ"י דברי הגרי"ז. וע"ש בדברי הגרמ"ד שדייק עוד מרש"י בע"ב שכתב סתירה חוסרתה כטומאה ולחית. והא דסתירה למיא לטומאה היינו טומאה של המי פרשה למייני ע"י ע"ג, ומזינן דרש"י קורא לזה טומאה ולחית, דזהו רש"י לשיטתו דים לו נאמנות מוחלטת משמ"כ להרמב"ם.

ח) והנה כל זה הוא לגבי עדות ע"ג דמבואר ברש"י דלא כמש"כ הגר"א בדעת הרמב"ם דהיא מיוסדת על איסורא דקו"ס, ועכשיו יש לדון לגבי גוף האיסור של קו"ס. והנה עיין ברש"י בדף ו. וכן בדף כה. דמבואר דים לאו בסוטה סבק ומשמע דלוקה ע"ז, והיה משמע כלד השני של הגר"א דטעמא דסוטה היינו דמחזיקין אותה בנבעלת, ואי נימא דכל דינא דסוטה הוא בזה שיש רגל"ד שזינתה ומועיל להוציאה מחזקתה, ומן הדין היא נאסרת, ע"כ ע"ש לדוקא כשבא עליה, וכן מבואר בדברי הגר"א הדין מלקות תלוי בעיקר תקירתו ע"ש.

ועיין ברש"י דף יט. דממעטינן בעל אחד לקנאות לאשתו שני פעמים וכתב רש"י הטעם וז"ל כיון דקינא לה בבר ונמצאת נקיה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ומתכוין להקניטה, עכ"ל. דהיינו ע"י שבבר קינא לה וינאת טהורה נראה הדבר שאדם קנטרן הוא ואין קו"ס שלו מועילין, והיינו לדריך רגל"ד טובא ובבר אסר ברגל"ד, ועיין במנחת קנאות שם שדייק מדברי הרמב"ם (פ"ג הי"ב) דמוכח על רש"י והשאה נאסרת בכה"ג, ולהנ"ל ג"כ רש"י והרמב"ם לשיטתייהו.

והנה בחידושי הגרי"ז דייק מדברי רש"י מדכתב דנאסרה לבעל ולבועל ולתרומה, משמע דהעד נאמן על הטומאה ושוב נאסרה ע"י עדותו בכל מלו. אולם הרחה דברמב"ם משמע דלא כזה והעד רק נאמן למנוע ההשקאה, וכמש"כ בפ"ג ה"כ כשביאר איסורא ע"י ע"ג, שהרי נאסרה בקינוי וסתירה והשתיה שתתירה נמנעה שהרי יש בה עד כמו שבארנו. ומעתה דנחלקו מי העד נאמן על גופא דעובדא או רק למנוע ההשקאה.

ולדברינו הדבר מתיישב היטב, דלרש"י ע"י הרגל"ד יש סיוע לדברי העד וזה יש לו נאמנות גמור. ולכן לריך שיעיד שנטמאה בחותו סתירה כדי שיהא רגל"ד כראוי. משא"כ להרמב"ם כל נאמנותו הוא בדינא דקו"ס והוי גזה"כ להאמין ע"ג בכה"ג לענין זה, ולכן גם ג"כ שיעיד בחותו סתירה גופה.

ואח"כ מלשמי בשיעורי הגרמ"ד שליט"א (דף ב.) שכתב כדבריהו לדברי רש"י שהלריך בחותו סתירה הוא לשיטתו עפ"י דברי הגרי"ז. וע"ש בדברי הגרמ"ד שדייק עוד מרש"י בע"ב שכתב סתירה חוסרתה כטומאה ולחית. והא דסתירה למיא לטומאה היינו טומאה של המי פרשה למייני ע"י ע"ג, ומזינן דרש"י קורא לזה טומאה ולחית, דזהו רש"י לשיטתו דים לו נאמנות מוחלטת משמ"כ להרמב"ם.

והנה בחידושי הגרי"ז דייק מדברי רש"י מדכתב דנאסרה לבעל ולבועל ולתרומה, משמע דהעד נאמן על הטומאה ושוב נאסרה ע"י עדותו בכל מלו. אולם הרחה דברמב"ם משמע דלא כזה והעד רק נאמן למנוע ההשקאה, וכמש"כ בפ"ג ה"כ כשביאר איסורא ע"י ע"ג, שהרי נאסרה בקינוי וסתירה והשתיה שתתירה נמנעה שהרי יש בה עד כמו שבארנו. ומעתה דנחלקו מי העד נאמן על גופא דעובדא או רק למנוע ההשקאה.

ולדברינו הדבר מתיישב היטב, דלרש"י ע"י הרגל"ד יש סיוע לדברי העד וזה יש לו נאמנות גמור. ולכן לריך שיעיד שנטמאה בחותו סתירה כדי שיהא רגל"ד כראוי. משא"כ להרמב"ם כל נאמנותו הוא בדינא דקו"ס והוי גזה"כ להאמין ע"ג בכה"ג לענין זה, ולכן גם ג"כ שיעיד בחותו סתירה גופה.

ואח"כ מלשמי בשיעורי הגרמ"ד שליט"א (דף ב.) שכתב כדבריהו לדברי רש"י שהלריך בחותו סתירה הוא לשיטתו עפ"י דברי הגרי"ז. וע"ש בדברי הגרמ"ד שדייק עוד מרש"י בע"ב שכתב סתירה חוסרתה כטומאה ולחית. והא דסתירה למיא לטומאה היינו טומאה של המי פרשה למייני ע"י ע"ג, ומזינן דרש"י קורא לזה טומאה ולחית, דזהו רש"י לשיטתו דים לו נאמנות מוחלטת משמ"כ להרמב"ם.

ח) והנה כל זה הוא לגבי עדות ע"ג דמבואר ברש"י דלא כמש"כ הגר"א בדעת הרמב"ם דהיא מיוסדת על איסורא דקו"ס, ועכשיו יש לדון לגבי גוף האיסור של קו"ס. והנה עיין ברש"י בדף ו. וכן בדף כה. דמבואר דים לאו בסוטה סבק ומשמע דלוקה ע"ז, והיה משמע כלד השני של הגר"א דטעמא דסוטה היינו דמחזיקין אותה בנבעלת, ואי נימא דכל דינא דסוטה הוא בזה שיש רגל"ד שזינתה ומועיל להוציאה מחזקתה, ומן הדין היא נאסרת, ע"כ ע"ש לדוקא כשבא עליה, וכן מבואר בדברי הגר"א הדין מלקות תלוי בעיקר תקירתו ע"ש.

ובן מצאתי דבר נפלא בדברי הגר"ע מפורסם בכל הג"ל, דבמה"ע סימן ז' סעיף י"ג כתב הרמ"ע דאסור שתתייחד עם כותית אינה נאסרת עולם אם נתייחד לפחות זמנו יש להחמיר, ומקורו מדברי מהרי"ק שורש ק"ס. וכתב הגר"ע המקור לזה וז"ל מיהו וכו' כמו אחר קינוי ופתיחה דנאסרה משום דרגלים לדבר כמ"ש בסוטה ב' ב', עכ"ל. ומבואר דרגל"ד ביחד עם פתיחה מותרת כמו קו"ס מע"ג דפחיטע דאינו אל דין השקאה וכו', אלא דילפינן מסוטה לכל ענין של רגל"ד, ומע"ג דכיוצא של הגר"ע אינו מיסור גרוע ובב"ח בידד דנאסרה רק לכהן, מ"מ מזינן דרגל"ד לחשוד לזנות, ואינו רק סיבה לעשות פרהסיא אחרת נמורה.

פלוגתת הראשונים בעדי כיעור ואיך להבין סוטה עפי"ז

ח) ואם כנים הדברים יש להוסיף בזה דבר נפלא. דעיין ביבמות דף כד: דאיתא בברייתא מצא רוכל יושב ומשה מוגרת בסיגר, או תופנים אחרים של דברים מכוערים תצא, ונחלקו רב ורבי אי מצא או לא, וקי"ל בהלא דלא פסיק דמצא. ויש מחלוקת גדולה בראשונים אי הך מצא היינו מבעל או מבועל, דרש"י והשמילתות פירשו דמצא מבעל, אבל דעת הרי"ף והב"ג והרמב"ם ורשב"ץ ורוב ראשונים דמצא מבועל, אבל מבעל לעולם אין מוציאין אלא בעדי טומאה, ועיין בחה"ע סי' י"ג במחבר ורמ"א דהובא שני הדיעות, ובגר"ע שם שפיכס כל הדיעות וטעמיהם.

והרשב"א והריטב"א והנמוק"י כתבו להוכיח דלא כרש"י מכל קו"ס דמהני מחילה ואין לך עדי כיעור גדול מזה שקינא לה מאיש פלוני ואח"כ נכנסו יחד לבית הסתר ושהו כדי טומאה, ואעפ"כ אי אתה אלא ועכ"כ אלא גוף המעשה של כיעור אין מוציאין אותה מבעלה. ואריכין ליישב דעת רש"י, ובמחנה הרשב"א עלמו רמז קצת לדוחקי במשובה וכתב בזה"ל ואפילו במקנא לה ע"פ שנים ונסתרה ע"פ שנים אינה אלא מ"ד שיכול למחול על קנויו, **ומע"ג דקי"ל כמ"ד אין קינוי מחול לאחר שתיירה, הא ודאי ר' אחא ורבינא דפליגי לאו בדרבי פליגי דנימא דמ"ד מחיל ליה ליה דרבי**, וכודאי אין לך דבר מכוער יותר ממי שקינא וכו', עכ"ל. זאת אומרת דהרשב"א כתב דלמ"ד דמחילה לא מהני מ"ש דברי רש"י, ומשה לי הא מ"כ למ"ל כל פרהסיא דסוטה הא בלא"ה מוציאין אשה מבעלה בעדי כיעור וכל קו"ס הוי עדי כיעור. ול"ל דלה"ג וזהו גוף מיסורא דקו"ס דע"י שנכנסה עמו לבית הסתר גזרה תורה דזה מפסיק לחשוד אותה שזינתה, ומשו"ה נאסרה לבעל ולבועל ולתרומה. ורק הרשב"א לא נחית לזה דלא מסתבר דפליגי בדרבי, וגם אין נאמר דלא פליגי בדרבי, אלא דרש"י יש לו עצה אחרת ליישב אחילה, ועכ"פ הדבר נפלא מאד דרש"י לשיטתו בכל מסכת סוטה דאיסורא דקו"ס אינו אשום אלות איסור אחודש, אלא אשום דע"י הרגל"ד נקטנין שזינתה שפיר כתב דבכל עדי כיעור מוציאין אשה מבעלה.

ושמחתי כמונח אלו רב, שראיתי בהעמק שאלה (קל"ד ח') שהוכיח מדברי הירושלמי ברש"י דאצא מבעל, ובילמר בתורכה לחדרבה זהו עיקר פרצת סוטה דהוי מדין כיעור (כך יונא מדבריו עשה"ט, ומונא מקומו להלן). אולם הוא לא מירץ כן ברש"י אחמת קושיא דאחילה, אבל לאחר שבררנו דכך הבין רש"י כל פרצת סוטה מסתבר לומר כמותו גם בהבבלי[ד].

ט) ועכשיו נריכין ליישב קושיא החמורה הזה של אחילה, דלהנך דנקטו דלא כהרמב"ם והרשב"א אם יעשו עם דינא דאחילה. ועיין בדבר שמואל (סי' מ"ב) שכתב ליישב קצת דאילו היו עדי קינוי פסולים הרי נאבטלה הקינוי לאפרע ולא הועיל כלום, ומע"ג דאלד הל' אשות יש כאן אותו רגל"ד על הזנות, מ"מ נריכין אותו זורת רגל"ד שקבעה תורה, וכיון דלא היה קינוי כדין אינה נאסרת, וכמו"כ כאן ל"ל דע"י האחילה נעקר הקינוי לאפרע (וכ"כ שו"ת רע"א תנינא סי' ק'), וכן משמע קצת ברמב"ם שכתב בפ"ג ה"ז בעל שאחל על קינויו קודם שתסתר קינויו אחול "וכאילו לא קינא לה".

ועי"ל כמו שהבאתי בדף כה. בשם כאה אחרונים (אהרע"ל ליתן, ואנחת קנאות, ונאחה אריבה, ויש אקור לזה בדברי שו"ת הרשב"א ח"ד סי' שכ"ג) דע"י שאחל לה גילה בדעתו דאעולם לא היה עליה חשד אאיתי ושפיר נסתלק קצת הרגל"ד, וע"ע אה שהבאתי אהשערי ציון ליישב בפופ"ת. ויהיה אין שיהיה דברי רש"י צרורים אכל הג"ל, ונריכין להאיישב היטב אין ליישב הא דאחילה.

ענף ג', פלוגתת הבבלי והירושלמי בזה

כמה מקורות דלהירושלמי הכל תלוי ברגל"ד וישוב עפי"ז בדברי הרמב"ם

י) הנה נראה דבכאה אקומות יש אשמעות דדעת הירושלמי חלוק אדעת הבבלי, דעל אף שנאבטר בשיטת הרמב"ם עפ"י הגר"ע דדינא דקו"ס הוא גזה"כ בעלאת, מ"מ יאכן דבירושלמי אפורש בלא כזה, ואדרבה נראה דזה אאיישב אאיזה כאה פאקי הרמב"ם עפי"ז.

ד. אולם אין זה אוכרח, ויאכן דאפילו לרש"י צריך דוקא קו"ס וכך גזרה תורה שיהא צורת הרגל"ד, ויש ליישב רש"י באופ"א וכאש"כ הנצי"ב הנ"ל, דאדרבה יש אתרצים דקו"ס אינו אמש כעדי כיעור ועיין בגר"א, וי"א דעדי כיעור אוציאין אבעלה רק אדרבנן, והרבה דרכים לאקום.

ואפתח בדברי המוס' כדף לג: דמצותה שם בסוגיא דעד אחד
אומר נטמאת ועד אחד אומר לא נטמאת אם נאמן
בג"ץ לומר אד בהדי אד והרי הוא ספק ושותה, לומס המוס'
הניחו מהירושלמי שכתבו בבעלמא הדין כך (כגון עגלה ערופה),
אבל בסוטה לא היתה שותה וטעמא משום שיש כאן רגלים לדבר.
ולכן מממינין העד המעיד על הטומאה. וק"ב מה מיכפת לי
למה המממינה תורה לע"ע הא גם בעגלה ערופה התורה הממינה
לע"ע ומעפ"כ מועיל הכחשה וכמו"כ כאן למה אינו מועיל
הכחשה. והיה משמע להעד שאומר נטמאת יש לו סיוע של
רגל"ד וזה מכריע כדבריו נגד המכחישין.

ועוד כתבו תוס' בשם הירושלמי לא ממרינן עדות שבטלה
מקצתה בטלה כולה בעדות סוטה כיון דיש בה רגלים
לדבר. ומזינן חילוק להלכה ממחת הרגל"ד, והיינו הירושלמי
כשיטתן.

והנה כבר הבאנו (אות ג') דברי הגר"א על הס"ס שנסתפק
מי דינא דספק כולהי הוא מיסור מדם, או דמחמירין
בהך ספק כאילו הוי ודאי. והוכיח משם לבריכין קרע מיומדם
לבעל ולתרומה הא מזה לנסקרה לבעל היינו משום דמחזיקין
אותה שבעלה ס"ב ממילא נפסרה בתרומה, ולמ"ל קרע מיומדת
לתרומה. וע"ב לא נפסרה אלא על מה שיש בה גזה"ב.

והנה עיקר הערת הגר"א הוא תוס' מפורשת לקמן דף כט.
שכתבו וז"ל שכן עשה בה ספק זונה כזונה. תימה ממאי
לא ממר כיון דטומאה הכתוב מספק מהיכא תיתי דמותרת
בתרומה ולכהונה ויש לומר מי לאו קראי איכא למימר לא טומאה
אלא לענין בעלה דאיכא ספק חייבי מיתות בית דין על ידו אבל
לענין תרומה וכהונה הוה ממינן אוקי איתתא אחזקה, ע"ל.
ויש לפרש דבריהם עפ"י הגר"א דהך גזה"ב לא נאמרה אלא
לגבי מיסור הבעל וכך הוא הגזה"ב. אולם מ"ב כתבו בזה"ל
אבל בירושלמי לפרק קמא ממוך קושיא זו לריש אד מהני תלתא
קראי ליבם... ע"ל.

ומבואר מזה דבר נפלא, דהירושלמי הקשה כטענת הגר"א
ומה"ט מוזכו מהאי דרשא ולמדו אחד לבעל ואחד
לבועל ואחד ליבם. ונראה הביאור בזה דהירושלמי ס"ל כהך סברא
שהגר"א בא לפקוק, דע"י קו"ס הדברים מרחין שזינתה ומה"ט
אסרה תורה, ושפיר תמהו מיך אפשר לחלק הדבר למצות שתהיה
מותרת לתרומה ותירצו מה"ע[ה].

ורק קשה מהא דמהני מחילה על הקינוי וכרחיית הגר"א
ודבריו אלו מתיישב גם כהגר"א דלעת הרמב"ם הוא
כהבבלי דלא כהירושלמי, וע"כ מי נימא דהרמב"ם והגר"א יודו
להירושלמי זהו גדר הדברים ע"כ בע"ג ממחילה להגר"א נקט
דזהו רחיה גדולה דלא ככל הנ"ל, ומצאתי בנני"צ (העתק שלה
סי' קל"ד) שכתב להירושלמי מחילה אינו מועיל להתירה לבעלה,
אלא שלא יקנוה ע"ם. וזה נפלא מאד להירושלמי לשיטתו שפיר
ס"ל דלא מהני מחילה, ומצאנו דגם לדעת הגר"א י"ל כנ"ל
בהירושלמי ומ"ם שני הדברים יחד.

והנה נחלקו כל רבותינו הגאונים והרחשונים בעדי כיעור מי
תלת מבעלה או רק מהבועל וכמובא לעיל, לרש"י
והשחילתות תלת מבעלה, אבל להרמב"ם ועוד הרבה רחשונים
תלת מרובל אבל מבעלה אין מועילין לעולם אלא בעדי טומאה.
והקשה הגר"א (סי' י"ח) מהא דמפורש בירושלמי בפרק המדיר
דתלת מבעלה. ותירץ הנני"צ (הנ"ל) להרמב"ם נקט דנחלקו בזה
הבבלי והירושלמי, ולדעת הירושלמי דמחילה אינו מועיל על קינוי
שפיר ליכא רחיה לומר דאין מועילין בעדי כיעור וכו'. ודברי
הנני"צ אתיין היטב עם כל מה שנתבאר להירושלמי הגדיר דינא
דסוטה דע"י הרגל"ד נעשית ספק לפנינו לדונה שזינתה.

והנה תנן במתני' נכנסה עמו לבית הסתר ושהתה עמו כדי
טומאה מסורה לבעלה וכו'. ודנו בירושלמי (דף ג. ע"ם
בפני משה) מי לריכין שנכנסו יחד לבית הסתר וכדתנן נכנסה
עמו, או דגם בזה אחר זה הוי רגל"ד. ומבואר דקו"ס לומד
יתכן שהיו מספיק לנו לריך שיהא לורת הדברים בפופן של
רגל"ד. וכמדומה שדנו המפרשים מ"ט הרמב"ם לא הביא ספק
זה, אולם יש לחקור בדעת הגר"א לשיטת הרמב"ם, דלעיל
לעיקר פרשת קו"ס נאמר מלד רגל"ד, מ"מ כיון דהרגל"ד אין
לו תוקף בהלכה, והוי רק כטעמא דקרע והתחלת הפרשה, ע"כ
כל מי שעשה קו"ס כדין לא מיכפת לן מי יש שם גם רגל"ד,
ורק הירושלמי לשיטתו לכל הך ענין הוא בגדר רגל"ד שהדברים
מרחין שזינתה לריכין שנכנסו יחד.

והנה עיין בתוס' דף ד. שהביאו לכל שיעורי טומאה שמובא
בגמ' הוא לאחר התרת סיגר. והקשו הקר"ע והגרי"ז
מ"ט השמיטה הרמב"ם. ונלענ"ד דהא לריך ליתן פנאי גם לזה
הוא כדי שיתחזק הרגל"ד ויהא פנאי לכל, אבל להבבלי כל שיש
פנאי לשיעור טומאה סגי ומ"ל הוספות על הרגל"ד, ומתיישב
היטב דברי הרמב"ם שלא העתיקה.

ולפי"ז מתיישב עוד קושי בדברי הרמב"ם שנתקשו בו רבים,
דמבואר בירושלמי דהמקנא מתוך שחוק או מתוך כעס
וכדו' אין קינויו קינוי, והרמב"ם כתב דבדיעבד אינו מעכב והכל

ה. ויש להעיר דעיין בגר"ח שהביא ראיה לדבריו מהך ירושלמי דנשנית דין טומאה גם לבי היבם. אולם זהו נדון אחרת לגמרי אי נכתב טומאה על היבם, אבל בעיקר סברת דבריו אינו הולך בשיטת הירושלמי. וגם עיין במל"מ דמפורש דנקט דהך ירושלמי חולק על שיטת תלמודין.

הקשו עליו, וכבר הארכנו בזה בדף ב: ע״ש. עוד להמתעקר כאן מ״ש היטב דכל מעלת קינוי מתוך תימה היינו שהבעל אינו מתרה בה בפנים, אלא שבא להוכיחה על פריצותה ומתרה בה שלא תסתרי עם פלוני, ורק בכה״ג יש לרג״ד לומיתי שעברה ע״ז. אבל אם קינא לה מתוך שתוק אז אסר בכל המפלגא של הרגל״ד דאין קינוי אלא מתוך שתוק וקלות ראש, עוד כיון דלמעשה נעשית צורת קינוי ומתירה שפיר נאסרת להרמב״ם ודו״ק.

שוב מצאתי בפשטות ר׳ אהרן (כתובות סי׳ ל״ג) שכתב ממש כדבריו דנחלקו הבבלי והירושלמי, ודבריו קובבים על דברי הגמ׳ דף כח. דלפנין דפק טומאה ברה״י מפקק קושטא, והקשו התוס׳ הא שמי התם דהוי רג״ד (וכמו שאמר ר׳ שמעון בנדה דף ג.) וירושלמי בפשיטות יליף ליה ממקו״ע מהא דליבור עושין פסח בטהרה כדמוכח בתוס׳ בע״ב שם, ובילר ר׳ אהרן דנחלקו הבבלי והירושלמי בזה גופא אי הכל תלוי ברג״ד, דהירושלמי דנקט דהכל משום רג״ד שפיר לן היו יכולין ללמוד דפפק טומאה ברה״י טמא מקושטא והולרך ללמוד ממקו״ע משא״כ לדעת הבבלי, והדברים נפלאים מאד, ותודה לקל שכוונתי לדבריו דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי[1].

והנה אין זה מוכרח לומר דהרמב״ם אינו מלריך רג״ד, דיתכן דחפלא של קו״ם הוא מופן של רג״ד ומע״ג דבפועל נאסרה רק מלד גזה״כ וגם נאמנות הע״א הוא רק מלד איסורא דקו״ם, מ״מ לריך צורת קינוי ואסירה של התורה שהוא בתופן של רג״ד, אולם לומר שהבאנו כאן מקומות דהרמב״ם לעיקר האלות איסור הוא גוף הקו״ם, ורג״ד הוא רק בטעם שהתורה מידם איסור כזה, ושוב אינו תלוי אלא בקו״ם מ״כ מסתבר כל הנך דברים שהבאנו בזה.

שוב הרחבתי דבר נפלא עד מאד, דבשו״ת שערי ליון ח״ג סי׳ ט״ו [מר׳ בן ליון בילסקר, מהמסכימים לספר משנה ברורה] הביא בשם ״גאון אחד״ דהוכיח מהא דאמרי אחילה דקו״ם הוא גזה״כ ואיסור מחודש, ועפי״ז נקט כך גאון דמ״ל דגלים לדבר, וגם בליור של קינוי ואסירה כדין אבל אינו מסתבר דזיבה עמה [כגון שהיה שיעור רק כדי העראה ולא מסתבר שבעל לאחלין] מ״מ נאסרה מלד קו״ם, וזהו ממש כדבריו להגר״ח לן מלבד דהוי גזה״כ אלא דאין הרג״ד פועלין כלום ומ״ל לה למעשה, והדברים נפלאים עד מאד.

עוד שתי נקודות בסוגיא דקינוי וסתירה

י״א) הנה עיין בבית הלוי ח״ב סי׳ מ׳ שהאה על הרמב״ם שפסק דשומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה, ומע״כ כתב דמהני קו״ם בשומרת יבם, והקשה עוד מתירות, והביא סוגיא דדרך מיבריס (דף כו:) דסד״א דנקפידא דבעל תלה רחמנא, ומזיגן דיש ענין מיוחד של קפידא דבעל, ולכן מע״ג דשומ״י שזינתה מותרת ליבמה, מ״מ ע״י קו״ם חל קפידא דבעל ונאסרה, וכמו״כ בניאת קטן ובילת עכו״ם וכיולא״ב, דע״י קפידא דבעל אפשר לאוסרה.

ונמצא דשומרת יבם שזינתה בעדים מותרת, וע״י שקינא לה בעלה ונסתרה היא מאוסרה, ואי נימא דכל עניני דקו״ם הוא רק להגדיל הרגל״ד ולנקוט דזינתה, ל״ב כ״ז אינו מעניין כלל שיהא מיאוסים בקו״ם יותר מהרגיל. ונראה דהיה פשוט אללו כל דברי בנו הגר״ח, ורק הוסיף למדם דאפשר לעשות מיאוסים מדאים, אבל לרש״י אין זה מעניין, ובאמת רש״י בדף כג: כתב כאחד מפורש דלא כהביה״ל ולאולקין על ר׳ אמונה האשה מותרת וכאש״כ בניה״ל בתחילת הסימן. אולם בסוף לידד דגם רש״י מסכים לזה, ול״ל דס״ל דגם ברש״י אפשר שאיבא תרתי בקו״ם ואפשר להוסיף עוד מיאוסים, ול״ע.

ועוד יש ליין למיבא בחידושי הגרי״ז (דף ו: ועוד כאה מקומות) דהשקאה הוא תלות מתיר על האיסור של קו״ם, ונראה דזהו רק להגר״ח דים תלות מחודשת של איסורא דקינוי, אבל לרש״י דהכל תלוי באיסורות אי זינתה או לא וכלאזין דלוקה גם בסוטה ספק, ל״ב אסתבר לי״ם היתר על איסורא דקו״ם דאמ״נ אם לא זינתה מעולם לא נאסרה.

אולם יש לפלפל בזה לגבי מה שדן רע״א ועוד אחרונים אי האשה נאסרה לבעל ולבועל כשיודעת שהיא טהורה, דלכאורה יהא תלוי ברש״י והרמב״ם, אולם יתכן שים רווית דנאסרה ול״ל כן גם ברש״י, וים הרבה להתריך בכל אה שנתבאר, וכן יש לי תריכות בדעת רבותינו בעלי התוס׳ שנחלקו בזה בכמה אקומות, וכן בשיטת הרשב״ץ שכתב כמה נקודות בכתובות דף ט. ובעוד אקומות, וכ״ז אינו אלא בגדר פתיחה קטנה לעיניים אלו.

---

1. ויש לציין דיש עוד כמה אקומות דיתכן דנחלקו לשיטתייהו, ואי״ה יתבאר בארוכה במהדורה השלימה, ורק אציין עוד סיוע דבכתובות דף ט. מבואר דהמוצא פתח פתוח נאסרה ואם יש ספק ספיקא מותרת, והקשה השטמ״ק והפנ״י והגר״ח הא בספק טומאה ברה״י לא מהני ס״ס, וכן תוס׳ שהקשו דנוקמה אחזקה הא לא מהני חזקה בספק טומאה ברה״י. ותי׳ הגר״ח דרק ע״י קינוי מקרי ספק טומאה ולא כל זנות דאשת איש. אולם עיין בירושלמי שם שכתב דבאמת כל ספק זנות הוי ספק סוטה, והדבר א״ש לשיטתיה דסוטה ע״י קו״ס אינו גזה״כ מחודשת, אלא לידע שזינתה ולכן ליכא הצרך של חלות קינוי בשביל דין ספק כודאי.