

שניית חקנהילת גריון

פגנים הערות והארות ושיח תורני בין בני הקהילה בעניינים הנלמדים לעמוד הקהילה
מס' סנהדרין פרק דיני ממונות – נאסף בחלקו מתוך שלוחת' היא שיחת' בקו עמוד הקהילה

פרשת וארא
שנה א גליון יח

חזרה שיש - שב"ק כא' - כג'.
הלימוד בשבוע הבעל"ט כג' - כה:

היא שיחת - דיונים נערך מתוך שלוחת העיונים

ליבנו בתורתו מדברי רבינו רה"י שליט"א

הערות רבינו שליט"א סנהדרין כא.

בגמ' ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. וכתב רש"י (ד"ה משיאה) 'שתכנס לביתך שחרית וערבית', משמע שהיא נכנסת לבית המלוה. אך בבבא מציעא (קטו.) כתב רש"י (ד"ה משיאה) 'שאתה יוצא ונכנס אצלה שחרית וערבית', משמע שהמלוה יוצא ונכנס לבית הלוה. ובמהרי"ל דיסקין (כתבים ס' לה) עמד על סתירה זו, ובפשטות צריך לומר שיש ברש"י כאן טעות סופר, שהיה כתוב לבית' עם פס לקיצור, והמדפיס פתח לביתך במקום 'לביתה', והעד לדבר שהרי הגמ' מבארת הטעם 'משום שאתה משיאה שם רע בשכנותיה', ומבואר שהשם רע הוא בין שכנות האשה, משמע קצת שזה נעשה בבית האלמנה. ובמהרי"ל דיסקין כתב ליישב, שתלוי, שכשהמלוה צריך להחזיר ללוה את משכנו בומן תשמישו, אז הלוה צריך לבוא לבית המלוה, ואין המלוה מחויב לחזר אחריו. אך אחר כך כשהלוה צריך להחזיר את המשכון למלוה, אז המלוה צריך לבוא אליו, ואין הלוה צריך לחזר אחר המלוה. ודברי רש"י בסנהדרין אמורים כשהמלוה בא לקחת בחזרה את משכנו, ודברי רש"י בב"מ אמורים כשהלוה בא לקחת מהמלוה את משכנו להשתמש בו. ומה שכתב רש"י בב"מ 'שחרית וערבית' הכוונה שחרית או ערבית, והיינו סכות יום הלוה בא לקחתו בשחרית, וכסות לילה הלוה בא לקחתו בערבית.

אך מלבד הדוחק שבדבריו להעמיד את דברי רש"י כל פעם באופן אחר, ומה הכריח את רש"י לפרש כאן על שעת הלקיחה וכאן על שעת החזרה, עוד העירו על דבריו מרש"י בסוטה (ח.) ד"ה ר"ש) ובקידושין (סח: ד"ה דרש) שכתב 'ומתוך כך שאתה יוצא ונכנס תמיד אצלה שחרית למשכן וערבית להחזיר', ומבואר להדיא שמדובר על לקיחה וחזרה של אותו המשכון ולא על ב' סוגי משכונות. ועוד יש להעיר בדבריו, שכתב שבהחזרת הלוה למלוה אין הלוה צריך לחזר אחר המלוה משום 'שלא עדיף מהלוה גופה דאין צריך לחזר אחריו', ודבריו תמוהים מנין פשוט לו שבהלוה גופה אין צריך הלוה לחזר אחר המלוה, אדרבה מבואר בפוסקים (ע"י ש"ך ס"י עד סק"א) שרק אם המלוה עקר דירתו למקום אחר ממקום ההלוה יש אומרים שאין צריך הלוה לחזר אחריו, אך כל זמן שהמלוה גר במקומו פשוט שהלוה צריך לבוא לבית המלוה לשלם את חובו, כמו שכתב הב"ח (ח"מ ס"י קכ"ג ד"ה וכתב) משום שעבד לוה לאיש מלוה, וכן הוא בסמ"ע (ס"י קכו ס"ק כד) ובקצות החושן (ס"י קצח סק"ה) ובנתיבות המשפט (ס"י רלב סק"י) וכן הוא המשמעות ברש"י בגיטין (יד. ד"ה שפיר), ופלא על המהרי"ל שנקט בהיפך.

בגמ' מה טעם לא ירבה משום דלא יסור.

כירוד במשנת רבינו האמרי אמת – סנהדרין כב.

במשנה אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשים בשרביטו. כתב באמרי אמת (אמור תרצ"ה): בפסוק וילבש שאול את דוד מדיו (שמואל א' יז לח), לכאורה קשה האין עלה על דעת שאול להלביש בגדיו לדוד הא לא היה כמותו, וכי ידע שנמשח בשמן המשחה, ואפשר שבאמת ידע. עוד קשה האין היה דוד לובש לבושו של שאול הלא אין לובשין בגדיו של מלך (ע"י רמב"ם מלכים פ"ב ה"א) ואפילו אם מחל הלא איתא (קידושין לב ב) מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ויכול להיות ששאול הלבישו המלבושים שעל הגוף ומה שאין לובשין בגדיו של מלך היינו רק בגדי מלכות שהם הבגדים העליונים, ובאלישך יש פירוש אחר בפסוק זה, עכ"ל.

חידש האמרי אמת שבבגדים שעל הגוף לא נאמר האיסור שאסור להדיח להשתמש בכלי המלך, ומסברא הדברים מובנים היטב כיון שכל האיסור הוא מחמת כבודו של המלך, ועל כן זהו רק בדברים שהמלכות מתכבדת בהם ולא בבגדים הפנימיים שאין בהם כבוד למלך, ומדויק זאת היטב בלשון המשנה שנקטה רק סוס כסא ושרביט שהם דברים של חשיבות ולא סתם דברים. וכן הביא בספר המפתח (מלכים פ"ב ה"א) בשם ספר מחנה חיים (סופר, ח"א ס"ו טז) שכתב כך גם כן. אמנם בגוף דברי האמרי אמת הקשה הר"ד שלמה זלמן גלזומן, שאינו מובן מה קושייתו הרי דוד באותו זמן כבר נמשח למלך כמבואר בדברי הא"א גופיה, ועל כן היה מותר לו ללבוש את הבגדים. ועוד שעצם התירוץ דחוק מאד לומר ששאול הלבישו הבגדים הפנימיים, ואיזה חשיבות יש בכך ומה הרבנות בזה, וגם דחוק לומר ששאול ודוד הוצרכו לפשוט את בגדיהם העליונים על מנת ללבוש בגדים אלו.

עוד הוסיף להקשות הר"ד אברהם מרדכי אלתר מירושלים, מדברי ה"ט' והזמן אברהם באו"ח (ס"י שיא) שכתבו לבאר הטעם שלא היה אפשר לטלטל את דוד בשבת אגב בגדיו, משום שבגדיו לא היו ראויים לתשמיש כיון ששורפים על המלכים (ע"י י"א.). ולפי דברי הא"א הרי היה אפשר לטלטלו אגב הבגדים שעל הגוף. ועל קושיא זו השיב הר"ד שלמה זלמן גלזומן, שיש לחלק בין דין איסור תשמיש בכלי המלך שזהו דוקא בדברים שהם מכבוד המלוכה, אך דין שריפת כלי המלך הוא על הבגדים שהמלך לובש ואף הבגדים שעל הגוף, ולכן בגדי דוד לאחר שמת לא היו ראויים לשימוש. והעד לחילוק זה, שהרי מבואר בגמ' שלמלך אחר מותר להשתמש בכלי המלך הראשון, ולכן אבישג היתה מותרת לשלמה, וא"כ מדוע לא היה אפשר לטלטל אגב הבגדים שהיו ראויים לשלמה, אלא ע"כ שדין שריפה הוא דין אחר, וכיון שכלי דוד הוקצו לשריפתם לא היו ראויים לתשמיש אף לשלמה.

והר"ד זאב פריינד השיב, שיש לדחות הראיה משלמה, משום שיש לומר שמידת בגדי דוד לא היתה תואמת

לשלמה ועל כן לא היו ראויים לו הבגדים ומשום כך שרפו אותם, אך לעולם מה שמותר בשימוש אין בו דין שריפה. אך הוסיף, שאם נאמר דתרי דיני נינהו דין איסור תשמיש ודין שריפה, יש מקום לדון נפק"מ שהרי קיי"ל כל הנשרפין אפרן מותר משום שנעשית מצוותן, וכל הנקברין אפרן אסור משום שנקברו רק כדי שלא יבואו על ידהם לידי תקלה. וא"כ לגבי בגדי המלך שנשרפים יהיה תלוי בטעם שריפתן, אם הוא בגלל האיסור תשמיש שלא יבוא להשתמש בהם גם אפרן יהיה אסור, אך אם אף בגדים שמותרים בתשמיש יש בהם מצות שריפה, א"כ אפרן יהיה מותר כיון שנעשית מצוותן.

והעיר הר"ד שלמה זלמן גלזומן על דבריו, שיש מקום גדול לחלק בין דין שריפה באיסורי הנאה לבין שריפת כלי המלך, משום שדין שריפה בכלי המלך הוא רק משום כבודו של מלך ולאחר שריפה שכבר אין בזה משום כבוד אין טעם לאסור את השימוש, ואינו דומה לאיסורי הנאה שיש עליהם חלות איסור. והר"ד פנחס דאוד אמר ליישב את הקושיא מה הכבוד והרבנות של שאול שהלביש לדוד את הבגדים שעל הגוף, עפ"י מה שמובא בליקוטי יהודה (פ' אמור ד"ה והבחו) שהקשה מאי ס"ד דשאול להלבישו לדוד בגדים שאינם לפי מידתו שהרי שאול היה גבוה מכל העם, ותירץ שהלבישו מלבושים הקצרים שעל הגוף שבאים רק עד חצי הגוף וחשב שיתאימו לדוד לכל גופו, רק שאיתרחש ניסא והתאימו גם לדוד רק לחצי גופו, ובזה מיושב מדוע הלביש שאול לדוד רק בגדים אלו. והשיב הר"ד שלמה זלמן גלזומן שעפ"י זה נראה מבוארים גם כן דברי אמרי אמת בספר, ונראה מוכח שנפלה בהם טעות סופר וכנראה שטעו השומעים בהעתקתם את הדברים. דהנה הא"א בקטע הנ"ל מקדים להקשות ג"כ מאי ס"ד דשאול להלבישו לדוד, ומתירץ דאפשר גם שאול ידע שדוד נמשח בשמן המשחה, ודבריו תמוהים מה התירוץ בזה. ושוב חוזר ומקשה כיצד היה מותר לדוד ללבוש הבגדים, וגם זה תמוה כנ"ל שלאחר שכבר כתב שדוד נמשח והיה לו דין של מלך מה הקושיא כיצד לבש את הבגדים. אלא נראה ברור שהתחלפו התירוצים על השאלות, ומתחילה הקשה הא"א מאי ס"ד דשאול להלבישו לדוד בגדים שאינם לפי מידתו, ועל זה תירץ שהלבישו את הלבושים שעל הגוף שהיו קצרים ומתאימים למידתו של דוד, וכפי שמובאים דבריו בספר ליקוטי יהודה, ושוב הקשה כיצד היה מותר לשאול להלביש את דוד את בגדי המלך הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ועל זה תירץ דאפשר דגם שאול ידע שנמשח דוד, וא"כ ידע שיש לו דין של מלך, ומלך מותר להשתמש בכלי מלך אחר. ושמע השומע והחליף התירוצים ונעשו הדברים מבולבלים, אך לפי הנ"ל הכל על מקומו יבוא בשלום. ונמצא שמעולם לא בא האמרי אמת לחדש חידוש זה, שבגדי המלך שעל הגוף מותרים בתשמיש לכל אדם.



ובגליון הש"ס להגרע"א ציין, עיין מ"ש בגליון ביומא דף עב ע"א. ושם איתא, אמר רחבא אמר ר"י המקרע בגדי כהונה לוקה שנא' (שמות כח לב) שפה יהיה לפיו לא יקרע, מתקין לה ראב"ז ודלמא ה"ק רחמנא נעביד לי' שפה כי היכי דלא ליקרע מי כתיב שלא יקרע. והקשה בגליון הש"ס שם וז"ל, בס' קרבן חגיגה (ס"ו פ"ה) הקשה הא אמרי' בסנהדרין (כא). בקרא דלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו דה"ק לא ירבה לו נשים משום שלא יסור לבבו, ולא מקשינן מי כתיב שלא יסור, עכ"ל. וע"ש כמה תירוצים בזה בס' קרבן חגיגה הנ"ל.

ולפענ"ד נראה ליישב בפשיטות, דהתם בסנהדרין לא איירי לענין לא יסור, אלא לענין לא ירבה אם אסור דוקא במסירות, דלא יסור הוה נתינת טעם ללא ירבה, אבל ודאי גם על עצם האיסור דלא יסור מיירי קרא, דממילא ש"מ מובן מסברא דהקפידה תורה על הסרת לבו, וא"כ יש מקום לכתוב לא יסור בפני עצמו בלא ש' החיבור, רק דממילא מפרשינן שזה נתינת טעם, אבל כאן הקושיא היא על לא יקרע, שנמעטו לגמרי ממשמעותו ונאמר אין שום קפידת התורה לקורעו, אלא הוי דין במעיל דבעי' שפה שלא יקרע, וא"כ שפיר מקשה דניכחוס שלא יקרע ואז הוה רק נתינת טעם, וכיון דכתיב לא יקרע הוה לאו בפנ"ע, אם כי שפיר יתכן דהוא גם נתינת טעם לשפה יהיה לפיו, דאף שלא כ' שלא בש' החיבור, מ"מ הוה שפיר נתינת טעם, ולכן בסנהדרין שפיר דרשי' ולא יסור דהוה נתינת טעם, וא"ש הקושיא.

ובזה נתבאר דברי רש"י התמוהים בפ' תצוה (פכ"ח פסוק ל"ב) ש' ו' לא יקרע - כדי שלא יקרע, והקורע עובר בלאו וכו'. ותמה ע"ז בס' פרדס יוסף דהוא מזכיר שטרא לבי תרי, דאם לא יקרע הוה נתינת טעם לשפה יהי' לפיו, א"כ אין כאן לאו, ואם הפסוק אתא ללאו, אינו טעם לשפה, ועוד דמסקנת הגמ' כאן דהוי לאו ולא טעם, עי"ש.

ולדברינו נראה מאוד, דאין סתירה בין שניהם, ואף אם הוא לאו שפיר הוה גם נתינת טעם, מדמכחו הכתוב לשפה יהיה לפיו, וקו' הגמ' דילמא הוי רק טעם ולא אתי ללאו, וא"ש דברי רש"י (ושו"ר שבישוב דברי רש"י קדמי קני' ז"ל בעל דגל יהודה בחידושים שבסוף ספרו בהל' ריבית סי' קנ"ט, ע"ש בקיצור נמרץ) (מתוך הספר ילקוט שעורים סוגיות סי' יא קו' טהר יומא לוף עב).

בגמ' שאין להן לבנות ישראל לא שיער בית השחי ולא בית העררה. הראשונים מקשים [חידושי הר"ן (ד"ה שאין) רבינו יונה (ד"ה שלא)], אם כן כיצד שייך הדין שאמה העבריה יוצאה בסימני נערות. ובחידושי הר"ן כתב ליישב, א. שהיה צומח להם שערות מועטין במקום שאינו יכול להזיק. ב. אע"פ שלא היה להם שערות, מכל מקום גומות במקום השערות היה להם, ומבואר בגמ' (נדה נב). דגומות אע"פ שאין בהם שערות הם סימן גדלות. ובתירוץ השני צריך לבאר, הרי מבואר בגמ' שהטעם שגומות חשובים סימן משום שאנו אומרים שהיה שם שערות רק הם נשרו, וא"כ צ"ל גם כן כאן שהכוונה שהיה צומח לבנות ישראל שערות אך מיד היו נושרים.

אך בעיקר הקושיא יש לדון, הרי מבואר בגמ' (נדה מח). שיש סימן עליון ויש סימן תחתון, וא"כ נהי שלא היה אפשר לצאת בסימני נערות ע"י הסימן התחתון, אך היה אפשר לצאת על ידי הסימן העליון. ונראה שהטעם שהראשונים מייאנו בתירוצי זה משום שסוברים כדעת רוב הראשונים שסימן העליון הוא רק סימן לבגרות אך אינו סימן לימי נערות, ודלא כהרמב"ם (אישות פ"ב ה"ז ח) הסובר דהוי סימן אף לנערות. ולדעת הרמב"ם באמת אפשר ליישב כך את הקושיא, שבזמן התורה היתה אמה יכולה לצאת בסימני נערות ע"י הסימן העליון.

במרגליות הים (ד"ה מ"ד) הביא בשם המגיד מישרים להבית יוסף (פרשת שמות), לתרוץ את קושיית 'שלמה בחירי' היינו המהרש"ל (ד"ה לא) שכיון מעצמו לקושיית הר"ן ולתירוץו הראשון שצמחו להם רק מעט שערות. והמגיד שם כתב ליישב כדברי הר"ן שהיו בודקין על ידי הגומות, או שהיו בודקין על ידי סימן העליון, וזה כדברי הרמב"ם שסובר דהוי סימן אף לנערות.

בחידושי רבינו יונה (שם) כתב ליישב, שמה שכתבה התורה שאמה העבריה יוצאת על ידי סימני נערות נאמר על שם העתיד בבית שני שעתידיים לחטא ואז כבר צמח להם שערות. ובדבריו מחודשים לומר שהתורה תכתוב דין על שם העתיד, כי אנו מוצאים בגמ' (כתובות י') לגבי הטעם קריאת שם 'אלמנה' על שם שכתובתה מנה, אך זהו דוקא לגבי נתינת שם לדבר שייך לומר שכך מלכתחילה נקבע השם בגלל העתיד, אך לומר שהתורה תכתוב הלכה שבזמן נתינת התורה כלל לא נהגה ולא היה שייך דין זה, זה לא מצאנו.

עוד יש להקשות על דבריו, ממה שמבואר בריש קידושין (ד.) על הפסוק (שמות כא יא) 'ויצאה חנם אין כסף', ודורשת הברייתא ויצאה חנם אלו ימי נערות אין כסף אלו ימי בגרות, ומקשה גמ' כי נפקא לה בנערות בגרות מאי בעיא גביה יעו"ש, ולפי דברי הרבינו יונה מה הקושיא, הרי יש לומר שנצרך ללמד שיוצאת בבגרות בסימן העליון בזמן מתן תורה עד בית שני שלא היו לבנות ישראל סימני נערות, ונצרך גם כן ללמד שבבית שני נתינת סימנים לבנות ישראל היו סימני נערות שיוצאות על ידי זה. אך לדברי הר"ן לא קשה, כיון שלדבריו גם בזמן מתן תורה היה לבנות ישראל סימני נערות.

אמנם זה תלוי בנידון האחרונים [ראה מה שכתבנו בזה בקובץ אוצרות הסופר (גליון כב תשרי תשע"ב עמ' רטו) ובקובץ בית אהרן וישראל (תשפ"א פרשת תולדות גליון כד) והובא גם בבנאות דשא (תשפ"א פרשת תולדות גליון ה) האם השערות הם סימן לגדלות הבת, או שהם סיבה לגדלותה שעל ידי צמיחת השערות נעשית גדולה, ורק אם נאמר שזה 'סיבה' אם כן בזמן שלא היה צומח לבנות ישראל שערות אכן לא היה להם נערות רק בגרות. אמנם גם להצד שהסימנים הם 'סימן' לגדלות יש לדון לפי דברי הרבינו יונה, משום שאף שכל זמן שאין הוכחה על ידי סימנים אין לנו ידיעה ודאית שאכן היא כבר נערה, אך על כל פנים מגיל י"ב נחשוש מספק שאולי כבר גדלה ונעשית נערה, ויהיה אסור לעבוד בה מספק שהרי היא מוחזקת בעצמה, וכן יש לדון כלפי כל דיני התורה שנחשוש מספק אולי היא כבר נערה. ובשלמא לפי הר"ן שתמיד גם לבנות ישראל היה סימנים, אם כן כל זמן שלא הביאו סימנים זה גופא הוכחה שעוד לא גדלו, אך לרבינו יונה שמטבעם לא היה להם סימני נערות אם כן נחשוש שאולי כבר גדלה רק שאין גופא מגדל את הסימנים המעידים על גדלותה. ובמהרש"ל גם כן כתב להציע לתרוץ כדברי הרבינו יונה שהפסוק מדבר בזמן בית שני, אך כתב על זה שזהו דוחק, אמנם לדברי זה הרבה יותר מסתם דוחק אלא הברים קשים הם ביותר להבנה.

ברא"ש בגיטין (פ"ט ס"ו יא) מבואר, שבדורות הראשונים היו יודעים לאמוד על פי התנהגות ודרך הבת אם היא כבר גדולה או לא, אף ללא בדיקת הסימנים, ורק בדורות מאוחרים יותר איבדו מעלה זו והזקקו לסימנים. ולפי דבריו יש ליישב בפשטות את הקושיא, שאכן בדורות הראשונים הגדלות לא נקבעה על פי הסימנים, ואם כן בזמן התורה היתה אמה העבריה יוצאת על פי הכרת החכמים שהכירו שכבר באה לכלל נערות.

המהרש"א (ד"ה שאין) כתב ליישב קושיית המהרש"ל, שמה שלא היה לבנות ישראל שיער היינו על ידי גילוח. ואין דבריו מבוררים, אם כן מה המעלה בזה לבנות ישראל דוקא, הרי גם בנות אומות העולם יכולים לגלח.

במהרש"ל שם הקשה קושיא נוספת שלא זכיתי לעמוד על בוריה, ממה שמבואר בגמ' נזיר (טו.) שאסור לגבר לגלח שערות בית השחי ובית העררה משום 'לא ילבש גבר שמלת אשה' (דברים כב ה) כיון שדרך הנשים לגלח שערות אלו, ואם בזמן התורה לא היה צומח לנשים שערות במקום זה מדוע יש בזה משום לא ילבש. ולא זכיתי להבין את קושייתו, להיפך, מכך שלא היה צומח לנשים שערות שם מוכח שדרך הנשים שאין להם שערות במקום זה, וכל האומות העולם היו מגלחים זה רק לבנות ישראל היה מעלה שכלל לא היה צומח להם, והרי אין דין במה שדרך הנשים לגלח, אלא הדין במה שדרך הנשים כך להיאות, וזה אכן היה דרכם שלא יהיה להם שם שערות.

הערות רבינו של"ט א סנהדרין כא:

בגמ' מלמד שביקש להלמו ולא הולמתו. וביאר רש"י (ד"ה שבקש) שהיה בזה סימן, כי בראשם של בית דוד היה חריץ ובכתר היה שרביט של זהב בתוך חללה מדופן לדופן, ורק מי שהיה ראוי היה השרביט עומד בתוך החריץ, ומי שאינו ראוי לא היה הכתר עומד עליו כראוי. צריך להבין, הרי משמע שהיה זה סימן מפורסם ואם כן מדוע בכלל ניסה אדוניהו ללבוש את הכתר, וכי לא ידע שאין לו חריץ בראשו, ויתכן אולי שהיה לו חריץ קטן וחשב שיהלום את מידת שרביט הכתר, כמו שביאר במהרש"א (ע"ז מז. ח"א ד"ה שמתנשא) את הלשון (מלכים א' ה) 'ואדניהו בן חגית מתנשא לאמר אני אמלך' שאדוניהו היה מתנשא ראשו לדחוק בשרביט להלמו, אך למעשה כשלבש התברר שהחריץ שלו אינו בגודל. גם צריך להבין, אם כן היה זה סימן מלידה שביט דוד נולדו אם חריץ בראשם, ואם כן מלכתחילה על שם העתיד מי שהיה ראוי למלוך נולד כך, ולכאורה הרי יש בחירה לכל אחד וכיצד אפשר לקבוע מראש, וצריך בדיקה בדבר. אמנם בתוס' (ע"ז מז. ד"ה שהיה) מבואר שהיה זה על ידי נס שהולמתו, ובפרט למה שמבואר בגמ' (ע"ז שם) שהכתר היה כבד ביותר ולא היה ראוי ללבישה כי אם על ידי נס.

במשנה וכסף וזהב לא ירבה לו מאד. זה זמן רב נסתפקתי בענין זה, האם האיסור הוא דוקא על כסף וזהב, או על כל סוג ממון ורכוש כגון אבנים טובות ומרגליות. והגם שהפשטות היא שהוא הדין כל ממון, וכן מבואר להדיא בספרי מוני המצוות הרמב"ם (מצוה שסה) והחינוך (מצוה תקב) שכתבו שאסור למלך להרבות 'ממון', אך לשון הפסוק (דברים יז י) וכן לשון המשנה הוא כסף וזהב וכן גם כן העתיק הרמב"ם בספר היד החזקה (מלכים פ"ג ה"ד), ומה שעוררני שאולי יש מקום להסתפק בזה הוא דיוק לשונות שהיו לי בדברי הראשונים והאחרונים.

ומלכתחילה יש להקדים, דהנה ידועים דברי האבני מילואים (סי' כו סק"א) והראשונים בריש קידושין שלמילה 'כסף' יש שלושה משמעויות, א. מתכת כסף כמו (במדבר יב) 'עשה לך שתי חצוצרות כסף', ב. מטבעות כמו (שמות כא לב) 'שלושים שקלים' וכדו', ג. שם כולל לכל ממון ורכוש. בדרך כלל המשמעות הפשוטה של המילה כסף בתורה זה מטבעות של כסף, או מתכת ששל כסף. יש פסוק בתהלים (קט עב) 'טוב לי תורת פך מאלפי זהב וכסף', ומפורסמת הקושיא, אם נאמר זהב כל שכן כסף, ומדוע הוצרכו לחזור ולכתוב כסף לאחר שכבר נאמר זהב. כמה פעמים אמרנו לתרוץ בפשט, עפ"י דברי התרגום שם שפירש' מן אלף ככרין דהב וסימא' המילה סימא בלשון חז"ל משמעותה הון



רב וממון, וזה כולל את כל הדברים וסוגי הנכסים ולא רק מתכת של כסף, ולכן זה עדיף מזהב. תמיד חשבתי שעל אף שבעלמא כשאומרים כסף הכוונה מטבע או מתכת של כסף, מכל מקום כאן היה הכרח לתרגום לפרש שכסף משמעותו ממון, מחמת קושיא זו כי אם התורה עדיפה מזהב כל שכן מכסף, אך אחר כך ראיתי שבעוד מקומות מתרגם כך התרגום, כגון על הפסוק (תהלים י) 'צרפתנו כצרף כסף' כתב התרגום 'דמתך סימא', ושם על כרחך הכוונה מתכת כסף שמתכים אותה, ואעפ"כ פירשה התרגום 'סימא', ואם כן אין ראיה מלשון זו של התרגום שכשמתרגם כך כוונתו לפרש בזה 'ממון'. אמנם על כל פנים אף אם נאמר שבפסוק בתהלים שם הכוונה כסף לשון ממון, אך זהו דוקא היכן שנאמר זהב לפני כסף, אבל כאן שנאמר כסף ואחר כך זהב על כרחך הכוונה מתכת או מטבעות של כסף, כי אם הכוונה ממון אם כן מיותר לכתוב שוב אחר כך זהב, שהרי ממון כבר כולל את הכל, ואם כן בפסוק זה הפירוש של המילולי 'כסף וזהב' הוא ודאי מתכת או מטבעות של כסף וזהב. ולא מצאנו בשום מקום בחז"ל דרשה בסגנון של אין לי אלא כסף וזהב שאר ממון מניין, ומהיכן היה פשוט לרמב"ם ולחינוך שכל ממון בכלל, וצריך לומר שהיה ברור להם שזה במשמעות הלשון, על אף שבכל מקום כתבו תוס' (קדושין ב. ד"ה בפרוטת) שצריך לימוד מיוחד ששווה כסף הרי הוא כסף.

יש לי בזה דקדוק מלשון חידושי הר"ן (ד"ה לו) שיתכן שיש בו משמעות שדוקא כסף וזהב אסור להרבות אך לא אבנים טובות ומרגליות, דהנה ביד רמ"ה (ד"ה ד"ה פסקא) כתב שכל האיסור להרבות כסף וזהב זה רק על ידי מסיים וארגוניות שמשים על העם, אך אם נותנים לו מתנות או אם כובש מדינה ויש שלל רב יכול להרבות אף יותר, כי עיקר האיסור של התורה הוא שלא יעשה פעולות להרבות אך לא על עצם זה שמחזיק ברשותו ממון רב [וכל שכן בממון שהיה לו מלפני שנעשה מלך שמותר לו להשאיר ברשותו, אך יש לעיין אם מותר לו לכבוש על מנת להרבות ממון, או לעשות פעולות של השקעות במסחר, ויתכן שדוקא אם לוקח מהעם אסור]. ומביא ראיה לכך משלמה המלך שלא היה כסף נחשב בימיו למאומה (דבה"ב ב"ט טז), וכן ממה ששבחו הקב"ה על שלא שאל בחלומו עושר (מלכים א' ג'), ומשמע שמדינתה היה יכול לבקש. בחידושי הר"ן (שם) כתב גם כן כדברי הרמ"ה, והביא ראיה לדבריו מהגמ' לעיל (כ): אוצרות מלכים למלך והשאר חצי למלך וחצי לעם, ומבואר שדרך ביזה מותר להרבות. לכאורה לפי הספק הנ"ל היה אפשר לדחות את הראיה, כי אפשר לומר שבאוצרות מלכים היו דוקא סגולות מלכים נדירות כגון אבנים טובות ומרגליות או מיני אוצרות וכדו', ולא סתם כסף וזהב ולכן היה המלך יכול להרבות מזה, ומכך שהראשונים הביאו מזה ראיה מוכח שנקטו שכל ממון בכלל. אמנם הר"ן כשהביא ראיה זו כתב בזה"ל 'אבל אם הקנו לו מן השמים ממון הרבה לא קאי בלאו, כגון שכבש מדינה ומצא בה אוצרות כסף וזהב דודאי שלו הן, וכדאמר' לעיל אוצרות מלכים למלך ושאר ביזה שבזוין מחצה למלך ומחצה לעם, עכ"ל. ולשונו שנקט 'אוצרות כסף וזהב' צריכה דקדוק, הרי בגמ' כתוב 'אוצרות מלכים' בסתם ומה ההדגשה של הר"ן בכסף וזהב לשנות מלשון הגמ'. יתכן לומר שאורחא דמילתא נקט כיוון שמדברים פה על הלאו של לא ירבה כסף וזהב, וכאמור זוהי הפשוטות וכמו שמבואר בספר המצוות והחינוך, אך אני מסופק האם יש כאן מקום לדיוק.

דקדוק נוסף היה לי מלשון הבן יהוידע (יומא כב: ד"ה כיון), דאיתא בגמ' (יומא שם) אמר רב נהילאי בר אידי אמר שמואל כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור מתעשר, מעיקרא כתיב (שמואל א' ח') 'ויפקדם בבזק'

היינו שברי חרסים, ולבסוף כתיב (שם טו ד) 'ויפקדם בטלאים'. וכתב שם הבן יהוידע בתוך דבריו וז"ל, ועדיין קשה אטו כבוד מלכים בריבוי הצאן, דמעולם לא מצאנו שישבחו המלכים בריבוי הצאן אלא רק בריבוי כסף וזהב וסוסים ופרדים, דאלו הם העוורים לו במלחמה בריבויים, וכן תמצא באזהרות המלך שהוזהר רק על ריבוי סוסים וכסף וזהב ולא על ריבוי צאן, עכ"ל. ומשמעות שטחיות לשונו נראה מאד שכל האיסור הוא רק בסוסים וכסף וזהב אבל שאר דברים אכן מותר, אך אין דיוק זה מוכרח, כי הבן יהוידע בא שם בדבריו לבאר מדוע התורה פירשה דוקא סוסים וכסף וזהב, ולזה ביאר משום שבהם דרך המלכות להתפאר, ואם כן הוא הדין בכל דבר שדרך המלכות להתפאר כגון אבנים טובות ומרגליות גם כן אסור להרבות, ודוקא טלאים שאין בזה התפארות למלכות מותר להרבות בהם ולהתעשר על ידם.

שוב הראוני בדגול מרבבה הספרדי (טרוויש) תלמידו של בעל השבט מוסר, שכותב בסוף חיבורו (עמ' קסה) שהיות וספרו הוא פירוש על שיר השירים שנאמר על ידי שלמה המלך לכן יכתוב כמה דברים השייכים לשלמה, ובתור"ד כותב כמסתפק 'ואם נאמר שרק כסף וזהב ולא אבנים טובות ומרגליות, ושמתתי בזה מאד שיש מקום אכן לומר כך. אם כי כמובן שהפשוטות הפשוטה היא כמו שמבואר ברמב"ם ובחינוך של ממון הרי הוא בכלל.

שם. בשו"ת חסדי אבות (ס' ה סק"ו) מהרב טרונק הנדפס בסוף ספר יבין דעת מזקנו הגאון מקוטנא, יש תשובה מהמחבר לדו"ה הגה"צ רמ"מ מפאביניץ וצ"ל, ומתוך הדברים שם נראה שהרמ"מ רצה לטעון שהיה אסור לשלמה המלך בחלומו (מלכים א' ג') לבקש על עושר בגלל הלאו של לא ירבה. אך החסדי אבות שם צידד, שהאיסור הוא רק כשהוא מרבה בידים אבל אם מרבים לו מן השמים אין איסור, ועל דרך זה רצה לחדש שהוא הדין מלך שעבר וייבם לא עבר על לא ירבה לו נשים כי אשה הקנו לו מן השמים (נדרים עד:). יש להסתפק בזה באמת, האם להרבות ממון על ידי תפילה זה נקרא שעושה פעולה להרבות את ממונו, וכך נראה לכאורה שצידד הרמ"מ, מותר ולפי זה כל שכן שאסור גם כן להרבות ממון על ידי השקעות ומלחמות, אמנם בראשונים (רמ"ה ד"ה פסקא) נראה שרק על ידי מיסים על העם אסור, אבל סתם כך להרבות מותר. ובפשוטות משמע שהיה מותר לשלמה לבקש עושר ומוכח שאין בזה איסור. בכמה מקומות מצינו שיש נידון האם לפעול על ידי תפילה נחשב מעשה אדם, לגבי הלאו של 'השמר בנגע הצרעת' (דברים כד ח) יש דנים אם מותר להתפלל שתסור הצרעת (עי' כלי חמדה פרשת תזריע אות ד ד"ה אמנם לכאורה, ובמה שנאמר בפרשת מצורע תשפ"ב בעהרה), וכן לגבי בארה של מרים מובא מהאמרי אמת (ימים ראשונים של סוכות לא ידוע השנה, ליקוטים שבת לה). שהחידוש שמותר לטבול בה (שבת לה). משום שהיה הוא אמינא שכיון שבאה על ידי תפילה (עי' אבע"ז במדבר כא יז) על כן נחשב כמקווה שנעשית ביד י אדם (עי' רמב"ם מקואות פ"ד ה"ב) 'עו"ש, וכן יש עוד מקומות שדנים האם תפילה נקראת מעשה אדם (עי' קהלות יעקב ב"ס ק"י מה במהרה"ח, וע"ע בנאות דשא פרשת תזריע שנת תשפ"ב מדור מילי דאורייתא).

בגמ' רב יהודה רמי כתיב (מלכים א' ה) ויהי לשלמה ארבעים אלף אוורות סוסים וכתיב (דה"ב ט ט כה) ויהי לשלמה ארבעת אלפים אריות סוסים וכו'. בספר פני מבין (ד"ה רבי) הביא לדקדק בשם רבינו יונה (ד"ה אס), מדוע לא מתרצת הגמ' הסתירה דכאן מיירי קודם שנשא שלמה את בת פרעה וכאן לאחר שנשא את בת פרעה, כמו שמתרצת הגמ' להלן לגבי הסתירה האם הכסף בימי שלמה היה נחשב למאומה או לאבנים. ומיישב, שזהו רק אם שני הפסוקים נאמרו באותו ספר, כמו לגבי הסתירה בפסוקים לגבי חשיבות הכסף

ששניהם נאמרו בספר מלכים (א' פ"א פסוק כא, כז), אך בסתירה לגבי האוורות פסוק אחד נאמר במלכים (א' ה) ופסוק שני בדברי הימים (ב' ט כה), ואילו היה מדובר בשני מצבים שונים היו צריכים שניהם להיכתב באותו ספר, אלא על כרחך ששתי הפסוקים באים לספר את אותה עובדה, רק פסוק אחד התייחס לאוורות והשני לאיצטבאלאות. וביותר יש להוסיף, שהרי כידוע ספר דברי הימים בא לייחוס בית דוד ולכבודו, והרבה דברים הושמטו שם ממה שנאמר בספר מלכים לכבוד בית דוד, ועל כן כיון שהפסוק שאומר את המספר המועט נאמר בספר דברי הימים על כרחך שאין הכוונה בזה לומר גנאי שהיה זה לאחר החטא.

על דרך צחות יש לומר [כמובן שאין לנו השגה בשלמה המלך רק לעניינינו], שלאחר שנישאים עם בת פרעה לא מתמעטים הסוסים, אדרבה הסוס [שבפנים האדם] רק גדל ומתרבה יותר ואינו מתמעט.

בגמ' אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם. יש לעמוד על דקדוק הלשון שהניחו לו, ולכאורה היה מספיק לכתוב רק 'שהניחו אבותיו לאדם', ובפשוטות אינו קושיא כי כן הוא דרך צחות הלשון שרוצים לדבר כביכול על אדם מסוים לכן נוקטים 'לו', וכמדו' שאפשר למצוא כיו"ב בעוד מקומות. רק אולי אם אפשר ניתן לומר בזה פרפרת נחמדה, ספר ילקוט שיעורים (סוגיות ס"י עמ' עד, עה) כתבנו לדון למה שכתבו הראשונים [רש"י (מנחות ל?), רמב"ם בספר המצוות (מצוה יח)] שדוקא יורש אינו יוצא יד"ח בס"ת שהניחו לו אבותיו, אבל לוקח יוצא יד חובה בקניית ס"ת, וא"כ למאי דקיי"ל שאחין שחלקו לקוחות הן שונים זה מזה נמצא שגם יורשים מקיימים מצות ס"ת וכל מה שנאמר שיוורש אינו יוצא יד"ח זה דוקא ביוורש יחיד, יעו"ש בכל הדברים. וא"כ יש לומר לשכן נאמר כאן 'שהניחו לו אבותיו' היינו שרק לו הניחו שהוא יורש יחיד או אינו יוצא יד"ח, אבל יש לו אחים יוצא בזה ידי חובה. כך יש לומר על דרך החידוד, אך כמובן שבפשוטות כך הוא צחות הלשון.

סנהדרין דף כ"א עמוד ב'

תוס' ד"ה כתב ליבנאה, י"מ כזה שהאות נעשית מן הלבן, שממלאין החלק דיו והכתב נעשית מאליה מנייר חלק, ולא נהירא דאין זה כתב דהוי חק תוכות. בס' סנהדרי קטנה הבין אופן הכתיבה לפי ה"מ שבתחילה עושים בקולמוס מסגרת חלולה כצורת האות [כנהוג לעשות בזמנינו בסיום כתיבת ס"ת] ואח"כ משחירים בדיו כל הקלף סביב מלבד פנים המסגרת שממנו נעשה הכתב מן הלבן, והקשה דבשלמא אם היו עושים איפכא שבתחילה היו משחירים כל הקלף בדיו ואח"כ היו מגרדים בסכין כצורת האות שפיר חשיב חק תוכות דנעשה הכתב ע"י חקיקה, אבל באופן הנ"ל עיקר האות נעשה ע"י כתיבה בקולמוס ואין זה חק תוכות.

וצריך עיון דלמסקנת הגמ' (גיטין כ.) חקיקה נמי כתיבה היא, ופסול חק תוכות היינו דבעי' שתיעשה פעולת הכתיבה באות עצמה ולא שיעשה פעולה סביבה והיא נעשית מאליה, ממילא באופן השני שכ' הסנהדרי קטנה שהשחירו תחילה כל הקלף ואח"כ גירדו בו צורת האות הוי חק יריכות וכשר כשאר כל חקיקה דכתיבה מעלייתא היא, לעומת זאת באופן הראשון שכתבו מסגרת חלולה ואח"כ השחירו הקלף סביבה, מסתברא דאף להס' דמילוי האות אינו מעכב ואם עשה הסופר המסגרת ואדם פסול מילא האות אינו נפסל, ה"מ כשלא השחיר סביב המסגרת בדיו אבל כשהשחיר נישטטשה צורת האות שע"י המסגרת ונתבטלה כתיבתה (א) ואין לנו (א) והא לא מסתבר כלל לומר דכיון שעדיין ניכר גבולה הפנימי של המסגרת התוחם את הלבן חשיב כאילו לא נתבטלה הכתיבה הראשונה של הקולמוס.



כתיבה כאן אלא הלובן שבפנים המסגרת שנעשה מאליו ופסול מצד חק תוכות, ודברי הסנהדרין קטנה נראים כהולכין בתר איפכא. מה גם ד"ל שלפי ה"מ אופן הכתיבה בכתב ליבונאה היה שהיו מניחים על הקלף תבנית מעץ וכיו"ב כצורת האות וממרחים כל הקלף בדיו ואח"כ בהרמת התבנית נעשתה האות מאליה, ואהא ודאי הק' תוס' שפיר דהוי חק תוכות [ובתורה"ר כ' דדמי לחק תוכות, ואין כוונתו דמדרבנן מיפסל, אלא דכיון דהכא בכתבה מיירי ולא בחקיקה נקט לשון דמי'].

בסוף דבריו הק' הסנהדרין קטנה דיותר הו"ל לתוס' לאקשווי דכתיבה כזו פסולה מטעם שאין הכתיבה בדיו אלא בלובן הקלף, וקיי"ל (יר' מגילה פ"א ה"ט) הלל"מ שהיו ספרים נכתבים בדיו, ולדברינו אדרבא קו' התוס' אלימא טפי דכה"ג שלא עשה פעולת הכתיבה באות עצמה ל"ה כתיבה כלל, ולא רק דאינו כתיבה בדיו [ולענין פסול שאינו מוקף גויל י"ל דבכתב ליבונאה שהאותיות נעשין מן הלבן מיקרי מוקף גויל מחמת היקף השחור סביב האות הלבנה, דעיקר ענין היקף גויל שהיו האותיות ניכרות ולא יגעו זכ"ו, ובאיוה אופן שכותב האותיות אם בדיו אם בלובן צריך שהיו מוקפות בההיפוך וזה מיקרי גויל]. יש מי שהבין דפסול חק תוכות משום דהוי שלא כדרך כתיבה ולפ"ז תמה מאי מקשו התוס' על ה"מ הא בכתב ליבונאה כן היתה דרך כתיבתו, ולאו מילתא היא דפסול חק תוכות פסולא אחרינא הוא משום דבעי' שתיעשה פעולת הכתיבה בהאות עצמה כנ"ל, עי' אגלי טל (פתחת סק"א) דבכל מקום שאין שינוי באיכות הנפעל רק באיכות הפעולה אין נפק"מ אם נעשה כדרך או שלא כדרך מלבד לגבי שבת דבעי' מלאכת מחשבת, לכן ל"ש לומר דפסול חק תוכות משום דל"ה כדרך כתיבה.

סנהדרין דף כ"ב עמוד א'

חסריה לגנבא נפשיה לשלמא נקיט. פירש"י כשהגבגב חסר שאינו מוצא מקום לגנוב מחזיק עצמו בעונה לאיש שלום. ובמפ' יש שפי' כע"ז שכאשר מוקין ונחסר כוחו מחזיק עצמו לאיש שלום, והוי המשל כעין הנמשל דדוד. והנה מאמר זה יש להטעימו בב' אופנים, או חסריה לגנבא נפשיה - לשלמא נקיט, וקאי 'נפשיה' על חסרונה של הגנב, או חסריה לגנבא נפשיה - לשלמא נקיט, וקאי 'נפשיה' על האופן שמראה עצמו לאחרים, ול' רבינו יונה בשע"ת (שער ב אות לג) 'כאשר לא תמצא יד הגנב לגנוב יחזיק נפשו כאיש שלם' משמע כהאופן הב'. והרמ"ה גרס 'חסדיה' בדל"ת ופי' בדדרך תמיהה נאמר, וכי מי שגרם לגנב להקרא חסיד מתוך רשעתו עד שהגנב נחשב חסיד כנגדו יחזיק עצמו כאיש שלום, וצ"ב איך הרהיבה אבישג לומר כן בפני המלך שהגנב נחשב חסיד לעומתו, והגם שמבו' ברמ"ה שם שהמלך כעס עליה, הא הוי כמרידה במלכות מממש.

שרהי דוד המלך התיירו לו לייחד ולא התיירו לו לגרש. פירש"י התיירו לו לייחד עם אבישג ואע"פ שנאסר יחוד של פנויה. מצינן לפרושי דכיון שבית דינו של דוד הם שגורו על יחוד פנויה היה בכחם להתייר גזירתם לדוד, ושמא אכתי לא פשט האיסור ברוב ישראל. גם צרכי מלך חשיבי צרכי רבים ומתירים לו יותר משאר אדם, עי' כע"ז בפסחים (פ"א מ"ב) ברע"ב ותו"ט דהתיירו בריה בדאורייתא למלך משום שלום מלכות, אך גם בלא זה ב"ד שגורו הגזירה יש להם כח להתייר לצורך מטוים אם ירצו כנ"ל, עי' ב"ק (פ) מעשה בחסיד שהיה גונח מלבו וגידל עז בביתו כדי לינק מחלבה וכשמת אמר יודע אני שאין בי אלא

עוון אותה עז שעברתי על דברי חבריי שאסרו לגדל בהמה דקה בא", ודנו המפ' שם אם היה סכ"נ ולדעת המהרש"א היה חולה שאב"ס, אפשר היה החסיד סובר דכיון שבי"ד שדברו גזרו גזירה זו [כדמשמע מל' חבריי] יתירו גזירתם בשבילו.

אמנם בעיון יעקב (סוד"ה אמרה חסרא) כ' דהתיירו לו לייחד משום סכנת נפש, וכ"כ בסנהדרין קטנה דדוד ה' חולה שבי"ס שכיסוהו בבגדים ולא יחס לו, ולפי דבריו מ"ש דהתיירו לייחד ולא התיירו לגרש היינו דבי"ד הכריעו שמצד ההלכה דמתירין לחולה שבי"ס הקל הקל תחילה חשיב איסור יחוד קל יותר מאיסור גירושין, ולא דביטלו לגמרי גזירת איסור יחוד דפנויה לגבי דוד, וכן משמע מתוך ד' המל"מ (גירושין פ"י הכ"א) דהוכיח מסוגיין דאיסור גירושין אינו איסור תורה דא"כ מאי קאמר בוא וראה כמה קשין גירושין שהרי התיירו לייחד ולא התיירו לגרש דלמא משום יחוד דרבנן וגירושין דאורייתא [הו"ד בהרבה אח' ומכללם בבית מאיר (אהע"ז ס"י קיט ס"ג ד"ה ואין)], ואי נימא דבי"ד ביטלו גזירת יחוד דפנויה לגבי דוד גם השתא קשיא היכי מוכח דקשין גירושין דלמא איסור גירושין שלא הם גזרו לא יכלו להתיר, אלא ש"מ דהתרת בי"ד הנזכרת כאן היינו דמצד הקל הקל תחילה הכריעו דאיסור יחוד קל מאיסור גירושין.

בחי' הר"ן (ר"ה אמר) ועוד ראשונים הק' לדעת הראב"ד (מלכים פ"ג ה"ב) דשרי למלך לשאת פילגש אף כשיש לו י"ח נשים אמאי לא לקח דוד את אבישג כפילגש, ות' שלא נתרצית להיות פילגש. חזו"ן מהכא דאע"פ שדוד המלך היה בסכנת נפש לא היתה מחויבת להתרצות להיות פילגש כדי שלא יידחה איסור יחוד דפנויה לדוד, כהיסוד שכ' הגרש"ז אורבאך כמ"פ בספרו (ע' מנחת שלמה ח"א ס"ז) דאין אחרים חייבים לשנות דרכם ומנהגם כדי למנוע מחולה שבי"ס לעשות מלאכה בשבת בהיתר, כגון אם הרופא גר במקום מרוחק אין מוטל עליהם לטרוח לילך לקריתו כדי שלא יצטרך החולה לקרותו בטלפון וכיו"ב.

כל המגרש את אשתו ראשונה אפי' מזבח מוריד עליז דמעות שני' וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' וגו' מאין פנות עוד אל המנחה ולקחת רצון מידכם. פ' מהרש"א דאשת נעורים מצוי שתביא קניי זבה ולידה למזבח והמגרשה ממעט אכילת זבחים, והיינו דקאמר קרא מאין פנות אל המנחה שהיתה מביאה בזיבה ולידה. והנה זבה ויולדת אין מביאין מנחה בדלי דלות וצ"ל ד'מנחה' דקרא היינו זבחים או עופות [כל' המהרש"א 'ממעט אכילת זבחים'].

הערלו"ג תמה על המהרש"א דקרבן זיבה אינו להתירה לבעלה אלא להתירה בקדשים ולכנוס למקדש וזה תביא גם אחר שנתגרשה, וי"ל דבלא בעל לא היתה משגחת כלל בזיבתה לטרוח בספירה וכו' אע"פ שע"ז נאסרת בקדשים וביאת מקדש, אבל כשיש לה בעל כיון שעכ"פ צריכה להתחיל בטהרה לבעלה גומרת הטהרה בקרבן, ועוד דאשת איש היה מצוי לה יותר אכילת קדשים שמביא בעלה בפרט אם היא אשת כהן החולק בקדשים והיתה מביאה כפרתה כדי שיותר לה לאכול בהן.

תורה ארבעים יום, ומ"מ מועיל תפלה בתוך מ' ימים להופקע או לזכר או לנקבה. עי' בחי' המיוחסים לר"ן (ר"ה מ"י יום) ובפתח עינים (ר"ה אה) ב' דרכים בהבנת התוס', אם הפי' שהבת קול מכרזת האמת מה שיהיה לבסוף דקמי שמיא גליא אם יתפלל האדם או לאו, אלא שהכרזת הבת קול אינה מכרזת הבחירה כהסתירה הידועה בין הידיעה והבחירה שדברו בה

קדמוניו ז"ל, או כוונתם שהאדם בבחירתו להתפלל יכול לשנות מהכרזת הבת קול.

סנהדרין דף כ"ב עמוד ב'

כמאן שתי כהני חמרא האידינא כרבי מכלל דרבנן אסרי. הק' תוס' (תענית יז: ד"ה בעינן) הלא בלא יין נמי אסורין בעבודה דטמאי מתים ניהו וצריכין הזאה ג' וו' ואמאי אסרי להו יין, וי"ל דמ"מ מותרין בעבודת ציבור דטומאה הותרה בציבור. מבו' מדבריהם דכשיכנה ביהמ"ק יותרו כל הכהנים לעבוד בעבודת ציבור.

המהרי"ט אלגזי בס' שמחת יו"ט (ס"י צב) הביא להק' בשם מהרי"ד איך נתיר לכהנים לעבוד נחוש שמא נטמאו הכהנים בטומאת זיבה או צרעת שלא הותרו בציבור [מה שהזכיר צרעת לכ' אגב שיטפא הוא דטומאת צרעת תלויה בכהן ונוודע שאין אנו נוהגים דיני צרעת בזה"ז כאשר האריכו האח' בטעמא דמילתא (ע' תפא"י סוף הקדמה למס' נעים, דע"ת למהרש"ס יו"ד ס"ה סק"ח)] ואף שאין ידוע לנו בודאי שנטמאו מידי ספיא לא נפיק וספד"א לחומרא, והדרא קו' תוס' לזכותה. ות' דהכא הוי ס"ס לפי המבו' בזבחים (זב) בהיו רוב ציבור טמאי מתים ואח"כ נעשו זבים כיון שקדמה טו"מ לטומאת זיבה אמרי' הואיל והותרו לטומאתן מדין טומאה הותרה בציבור הותרו נמי לזיבתן, ממילא כיון די"ל שלא נטמאו בזיבה כלל ואת"ל נטמאו שמא קדמה טו"מ לטומאת זיבה והותרה נמי הזיבה הוי ס"ס ומותרים בעבודת ציבור. והגם דהוי ס"ס שאינו מתהפך, כבר העלו הרבה פו' דל"ב ס"ס המתהפך. עכ"ר. וי"ל דהרבה דבריו ע"פ כללי ס"ס אם חשיב ב' ספקות משם א' ועוד ואכ"מ, גם לפ"מ דאסור לן החת"ס בתשו' (יו"ד ס"י שט) הא דבזה"ז נחשבים כולנו כטמאי מתים הוא מחמת טומאת אהל ע"י זיוזים וגזוטרטאות חורים וחלונות ואין בנמצא אפי' א' מאלף שיהיה טהור מטומאה זיבה, א"כ קרוב לודאי שקדמה טו"מ לטומאת זיבה ולא ס"ס בלבד.

ובגבורת ארי (תענית יז: ד"ה ובעי' הק' באו"א דלרבנן יהא אסור לכהן לטמא עצמו בזה"ז בשום טומאה אף שאינה של מת מה"ט שמוא יבנה ביהמ"ק ולא יהא ראוי לעבודה, ות' דכיון דאין דרך בנ"א בטומאה לא גזרו בה רבנן, דאם יהא כהן זה טמא ודאי יימצאו באותו בית אב כהנים אחרים שלא נטמאו, אבל יין דרך בנ"א לשתותו וכן לגדל פרע חישי' שמא לא יהיה שום כהן הראוי לעבודה. וי"ל מתשה"מ דדרך בנ"א הוא וטומאה היוצאה מגופו לא הותרה בציבור ואמאי לא גזרו בה, ואי משום דא' לאסור לגמרי היה להם לאסור עכ"פ במכיר משמרתו, וצ"ל דבשתי יין איכא למיחש טפי שמא יהיו כולם שותיי יין משא"כ בתשה"מ אע"ג דדרך בנ"א הוא.

בעיקר קו' הגבו"א אפ"ל בפשיטות דלאחר החורבן בשעה שגורו חכמים האיסור על הכהנים לשתות יין עדיין היה להם אפר פרה והיו הכהנים אוכלים תרומה ובלא"ה היו נוהרים שלא לטמא עצמם בשום טומאה ולא הוצרכו לגזור, ואח"כ כשבטלה טהרה מישראל לא גזרו גזירה מיוחדת על הטומאה לחוד.

הכא אפשר דמספר ועייל. הק' בני רא"מ למ"ש רש"י (סוכה מא. ד"ה א"א) דבני העתיד שאנו מצפיין לו ירד מן השמים בנוי ומשוכלל לכן משכח"ל שייבנה בשבת ויו"ט, הא בשוי"ט לא אפשר דמספר ועייל, וי"ל דיאמר לנכרי שיספר בשנינו והוי שבות דשבות במקום מצוה.

(ב) דלא כמ"ש המלבי"ם בארצות החיים (ס"א סק"ז) דהוא משום דינא דחורב ה"ה כחלל, ולפ"ד ל"ה קרוב לודאי כ"כ.

