

קריאה כשאר קריאות, יש בו דין שירה, (וכמוש"כ הגר"ז מבריסק בספרו, ועוד), ומפני כן הצריכו חכמינו בקריאת הלל השתתפות בפה, ובקול ובנעימה (כמובא במסכת סופרים). ויש מן הראשונים והפוסקים (או"ח תכב) שכתבו שענייה מעכבת בהלל אף בדיעבד למי שבקי. ולפי שאין הכל בקיאים באמירתו, התקינו שאחד מקרא וכולם עונים. ובימיו ובמקומו של רבא שהיו בקיאים, השתתפו כולם בפיהם בהלל כולו.

אך לפי שיש בכל דרך מדרכי הקריאה הנ"ל מעלה מסוימת שאין בחברתה, באופיו של השיר, בביטוי הנפש כיחיד וכצייבור, לכך השאירו כל אחת מדרכים אלו; עניית 'הללוי-ה' (כמו 'אשירה לה') וראשי פרקים, חזרה על דברי המקרא, סיום המשפט שמתחיל, ואמירה של כל יחיד ויחיד. (עפ"י: שם משמואל — בעלותך; רשימות משיעורי הגר"ד סולוביצ'יק — סוכה לח, ועוד).

דף לא

'מה ירא אלקים האמור באברהם מאהבה...' — ואף על פי שנאמר בכתוב יראה ולא אהבה, הכוונה ליראה פנימית ביותר, הבאה בתולדה מאהבה. וזה טוד יחוד השם. [וזהו היא יראת 'החסיד' העושה יותר ממה שמצווה, משא"כ יראת 'הצדיק' היא יראה הקודמת לאהבה]. (עפ"י של"ה הק' — עשרה מאמרות קלה קלו קסא).

ע' שפת אמת (תולדות). סימן לאהבת ה' אמיתית, שנולדת ממנה יראה, שירא מניתוק אהבתו. ורק ע"י יראה זו הבאה מן האהבה, זוכה לנקודת האמת.

'גדול העושה מאהבה...' —

'אל יאמר אדם, הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקלות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא — אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזו, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה. והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלקיך, ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה.

וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה. מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני. וכל שיר השירים משל הוא לענין זה.

דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה. כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך. אינו אהב הקב"ה אלא בדת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה — לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה'. (מתוך רמב"ם הלכות תשובה י, א-ג ו).
ע"ע ספר המצוות להרמב"ם — עשה ג.

'כידוע ד'כסף' הוא אהבה... ובקריעת ים סוף נאמר ויראו העם את ה' — מדת היראה נקרא זהב כידוע. ואף דאהבה גדול כמו שאמרו בסוטה, זהו מצד המעלה עצמה, דודאי מדת אהבה מעלה גדולה יותר, אבל מצד השתדלות האדם העיקר יראה, כמו שאמרו בברכות (ג): הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... ואין להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים — כי האהבה בא אח"כ ממילא כידוע מהא דדרכו של איש לחזור על אשה ואין דרכה של אשה לחזור על איש...'. (מתוך פרי צדיק — שקלים א)

פרק ששי

'אפילו שמע מעוף הפורח' — לפרש"י (כפי שהבינו הראשונים ז"ל) שמיעת 'עוף הפורח' היינו שמועה מעד אחד, ואפילו עבד או שפחה. ותוס' רא"ש ורשב"ם פירשו 'עוף הפורח' — שיצא עליה קול, כמו שנאמר כי עוף השמים יוליך את הקול.
ובפירוש המשנה לרמב"ם משמע, אפילו הבין מצפצוף העופות שהיא נסתרה, או הבין מדעתו בדרך אחרת (מאירי), יש לו להוציאה לרבי אליעזר.

(ו) לשון הרש"ש: 'כוונת הרמב"ם נראה שהוא על מין עוף הנקרא 'פאפאג' ודומיו, שמלמדים אותו לדבר קצת ופעמים שמגלה דברים שראם ע"י דיבורו, כמו שספרו עליו הטבעיים'. ואילו המאירי פרש הכוונה לדרך נחש וסימן שנתלה בו הבעל, אף כי אין זו שמועה מבוססת. יש להעיר שהתרגום לפרוש המשניות שביד הרש"ש, שונה מזה הנמצא במאירי. לפני הרש"ש (וכ"ה בדפוסים שבסוף הגמרא) הגרסא 'צפצוף העופות' ובמאירי — 'עופפות העופות', יתכן שמכאן נובע חילוק פירושיהם).

בגוף פירוש ההלכה נחלקו הראשונים (וכבר הביא הרא"ש בתוספותיו שנחלקו בדבר בירושלמי); לפרש"י, רבי אליעזר מדבר כששמע שנסתרה, ויכול להשקותה (רבי אליעזר לשיטתו אין צורך בשני עדים על הסתירה). ואם אינו רוצה להשקותה יוציא ויתן כתובה. ורשב"ם פירש (וכן הסכים בתוס' שאנץ) שהואיל ואין כאן עד ממש אלא שמועות וקול בעלמא על הסתירה, אינו יכול להשקותה אלא חייב להוציאה מדרבנן ונותן כתובה.

(ע) במה שצדדנו לעיל ב: לחדש שלר"א אפילו נסתרה עפ"י עד אחד יש לה כתובה, כל שהאשה טוענת שלא נסתרה. ולפי"ז מתפרשים דברי ר"א כפשוטם, 'יוציא ויתן כתובה' בין בעד אחד בין בקול בעלמא. ואולם הראשונים לא פירשו כן, וצ"ב).

ולגרות התוס' אין מדובר שנסתרה, אלא שמע מעוף הפורח שאשתו זינתה, וכיון שקינא לה ויש קצת רגלים לדבר, לכך יוציא [לבית הלל — מצוה, ולבית שמאי — חובה].

ומדברי הרמב"ם נראה שמדובר לאחר קינוי וסתירה בעדים, ושמע מעוף הפורח שנמארה — לא ישקנה אלא יוציא ויתן כתובה. (עפ"י רמב"ם בפירוש המשנה ובחיבורו הגדול — סוטה א,ח. וכן נראה שפרש בעל הטורים באה"ע קעה ובספרו עה"ת — ויקרא ד,יג. ונראה שזו שיטת ר"ח המובאת בתוס' שאנץ. וכן הסכים המאירי). ואולם התוס' נמנעו מפירוש זה כי לדעתם אי אפשר שמצד הדין אינה שותה והוא צריך ליתן לה כתובה, (וכמו שהקשו על פרש"י מארוסה ושומרת יבם). ואכן הכסף-משנה (שם) הקשה על הרמב"ם מדוע יש לה כתובה, מאי שנא מקינוי וסתירה בזמן הזה, שאינה שותה ויוצאת ללא כתובה? אמנם כתבו האחרונים (בית מאיר קעה, יא; מרומי שדה; חידושי ר' מאיר שמחה; אבי עזרי סוטה א,ח) לחלק בין מצב שמלכתחילה בעת סתירתה היה ידוע שתאסר בכך ואין לה מים שיבדקוה, שאז היא גרמה לעצמה הגירושין ואין לה כתובה, למצב שנוצר לאחר הסתירה, כגון כאן שיצא עליה קול ושמעות פורחות לאחר שנסתרה, שאין לה להפסיד כתובה בשל כך, שהרי היא מוכנה לשתות.

א. האחרונים תמחו על הכס"מ שלא נחת לחילוק זה. ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב משום כך על דברי הכס"מ: 'אמינא ולא מסתפינא לומר, שדברים אלו לא יצאו מפה קדוש, רק תלמיד טועה כתבו'. אך נראה שאין כאן תמיהה גדולה, כי הלא כסברת הכסף-משנה מתבאר מהתוס'.

ב. לפירוש הרמב"ם יש לישב תמיהת התוס' על סדר המשנה, שהרי מדובר כאן לאחר קינוי וסתירה, ולאחר שפרש התנא סדר ההשקאה ואמר שאם שמע שמועה על טומאה, אותם המים שהשקה לא יבדקוה. וע' בירושלמי בפרקין ה"ב.
ג. מסופקני כיצד הדין כשהבעל עצמו אומר שידוע בודאות שנמארה בסתירה, האם נאמן כעד אחד לאוסרה עליו ולהפסידה כתובה, ואת"ל שאינו נאמן כעד [אע"ג דבעלמא בעל דבר נאמן כעד אחד, שמא י"ל שהכחשת האשה מועילה כנגד עדות הבעל], יש להסתפק הואיל וב"ד אוסרים אותה עליו בהחלט משום 'שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא' ושוב אינה בת שתיה, אין לה כתובה, וכארוסה ושומ"י, או שמא הואיל ובעצם היתה שותה לולא דבריו אלא שהוא אסרה על עצמו, הרי זה כאינו רוצה להשקותה, וכדין יצא עליה קול לאחר סתירה שיש לה כתובה להרמב"ם. וצ"ע.
ויש מי שפרש דברי הרמב"ם כשאין עדים על הסתירה אלא שמועה בעלמא, מעוף הפורח או מנשים המזרות בלבנה. (כן פרש הג"ר יאיר חיים בכרך בשו"ת חוט השני פט).

רבי יהושע אומר: עד שישאו ויתנו בה מוזרות בלבנה' — לפירוש רש"י ותוס' ורשב"ם, רבי יהושע מדבר ללא עדות סתירה, [ואין חילוק אם יש עד אחד על סתירה אם לאו, שלרבי יהושע צריך שני עדים על סתירה], והואיל והנשים נושאות ונותנות בניאופיה — צריך להוציאה, וחייב ליתן כתובה הואיל ואין כאן עדות סתירה ממש (כן פרשו התוס' בדעת רש"י).
ולפירוש הרמב"ם מדובר שיש עדי סתירה, ולענין שלא יוכל להשקותה אלא יוציא ויתן כתובה, כאמור.

ומבואר בירושלמי החילוק בין שמועת עוף הפורח לנשים הנושאות ונותנות בה, שהשומע ואינו יודע ממי שמע — זהו 'עוף הפורח', אבל סיפר ששמע מפלוני מפלוני, דבר שאין לו יסוד ושורש — זהו בגדר נשים הנושאות ונותנות. ואולם אם ידוע מקור השמועה, אעפ"י שלא שמע ממנו עצמו אלא על ידי אחר ששמע ממנו — הרי זה עד מפי עד וכשר בעדות טומאה (וכן אמרו בבכורות לו. שכל עדות שאשה כשרה לה עד מפי עד כשר), ויוצאת בלא כתובה.

(לכאורה מפורש בדברי הירושלמי הללו שעד מפי עד כשר בעדות טומאה. וכן נקט המנחת-חינוך כדבר פשוט. ולא הבנתי דברי האב"י עזרי (סוטה א,טו) שכתב להפך).

‘מזרות בלבנה’ — על משמעות הביטוי — ע’ לעיל ו.

‘חמותה ובת חמותה ויצרתה ויבמתה ובת בעלה’ — הרי אלו נאמנות, ולא לפוסלה מכתובתה אלא שלא תשתה’ — הגם שעל ידי עדותן זו, נאסרת האשה עולמית על בעלה, שהרי עד עתה יכולה היתה להבדק על ידי המים, ועתה שמעידות שנטמאה שוב אינה שותה, ואם כן מדוע נאמין להן לדבר זה — אעפ”כ אין בית דין נוקקין להשקותה, שמא בכל זאת עדותן אמת, והרי היא ממילא עומדת באיסורה לביתה, מפאת הקינוי והסתירה.

ואמנם, אם עבר הכהן והשקה — נראה שמותרת לביתה. ואין דינה כדין שאר נשים שאינן שותות, שאף בדיעבד אין המים בודקין אותן, כי כאן אליבא דאמת אין להן נאמנות, אלא שחוששין להשקותה לכתחילה. (עפ”י אור שמח — תרומות ח,טו. ודייק זאת מדברי הרמב”ם. וע’ קהלות יעקב ח”ב ד).

‘תלמוד לומר ועד אין בה כל עדות שיש בה’ — פשט המשנה משמע שהלימוד הוא מכך שאמרה תורה שאם אין בה שום עד מביא האיש את אשתו להשקותה, הא יש בה עדות כלשהי, מועילה למנוע השקאתה. ומכאן שאפילו עד אחד נאמן. וכן פירש רש”י בפירוש התורה. ואולם הגמרא דרשה באופן אחר, שהמקרא הזה מדבר בסוטה שנאסרת על בעלה ואינה שותה, [שלכך נאמר ‘והיא לא נתפשה’ — לאסורה], ואמר הכתוב שאין בה ‘עד’ כלומר שנים אלא אחד. (ע”ע במרומי שדה שלאביי מתפרש הכתוב כפי פשט המשנה).

(ע”ב) ‘אמר עולא: תני לא היתה שותה... כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה’ — יש סוברים שעולא אינו מחלק בדבר וסובר שאפילו בבת אחת אין נאמן העד האחר להכחישו. (עתוס’

שני תירוצים; תוס’ שני ותורא”ש).

מכאן כתב הנודע-ביהודה (אה”ע תנינא טו) להוכיח שעד אחד המעיד על אשה שקינא לה בעלה ונסתרה, שראה שלא נטמאה — אינו נאמן למנוע השקאתה, שאם כן, מה עדיפותו של העד האוסר על המתיר, אלא ודאי לא האמינה תורה כודאי אלא את האומר נטמאה, שרגלים לדבר, ולא את האומר טהורה. [ואף רבי חייא שחולק בבאו בבת אחת, לא מצינו שחולק גם בדבר זה, להאמין לעד המתיר למנוע השקאתה].

נראה שראייתו זו שייכת הן אם נפרש שהעד מעיד שראה שלא נטמאה הן אם אומר לא נטמאת באותה שעה שאתה אומר נטמאת, דומיא דסיפא בשני עדים שאמרו לא נטמאת — לפי שני האופנים כתב הנוב”י להוכיח שלא האמינה תורה אלא לומר נטמאת. ולפי דבריו נראה שהוא הדין שקדם עד ואמר לא נטמאת בסתירה זו, ואח”כ בא אחד ואמר נטמאת — זה האחרון נאמן למנוע השקאתה ולהפסיד כתובתה.

והנה מבורר בתוס’ שלפי עולא צריך להיות באיסורין כי האי גוונא להתחייב חטאת, שהאומר אכלת חלב נאמן כשנים ואין השני נאמן להכחישו. ונראה ודאי שאם קדם הראשון ואמר לא אכלת חלב, אין שום סברא לחייב חטאת בגלל השני, שהרי באיסורין האמינה תורה הן לקולא הן לחומרא, ומאי חזית להאמין בודאות לאוסר [אדרבה, יותר יש סברא להאמין למתיר, כדברי התוס’ ביבמות]. ומוכח אפוא שהתוס’ הבינו שגם בבת אחת יש לחלק מי קדם. ואם כן אזלה הראיה מכאן, כי אף אם נאמר בעלמא שעד טהרה נאמן, כאן כיון שקדם עד טומאה אין דבריו של השני כלום אפילו בא והעיד מיד אחריו, לסברת עולא. [וע’ גם בלשון הרשב”א בתשובה (ח”א תתלו): ‘אבל בעדי טומאה לעולם עד ראשון נאמן ומיירי שם בבאו בבת אחת, ע”ש’].

ועוד יש מקום לדחות הראיה, שבזה גופא נחלקו עולא ורבי חייא, וזהו יסוד מחלוקתם, האם האמינה תורה רק את האומר נטמאת וממילא אין חילוק בין בת אחת לזה אחר זה, או האמינה תורה שניהם בשוה, ולכך בבת אחת שותה ובוה אחר זה אינה שותה.

ועוד יש לומר: שונה כשיש עד המעיד שנטמאה, שרגלים לדבר כמותו, לכך אין אחר יכול להכחישו, והרי אמרה תורה 'ועד אין בה' — הא כל מקום שיש עד נאמן, גם אם עד אחר מכחישו. אבל כשאין עד טומאה שפיר י"ל שעד טהרה נאמן.

ולכאורה יש מקום לומר שאף את"ל שאין עד אחד נאמן להתירה לבעלה [כסברת הנוב"י. ולכאורה כן משמע בש"ך (יו"ד קכו סקי"ד), ממה שכתב שאין אומרים סברת 'הרי הוא כשנים ואין דבריו של אחד...'] כאשר עד אחד נאמן לשני הצדדים. ואולם מהתוס' נראה לכאורה שלא נקטו כן]. מכל מקום יש להאמינו למנוע ההשקאה כאשר הוא טוען שראה שלא נטמאה, די"ל שענין ההשקאה נידון כאיסורין, והרי לפי דבריו אינה בת שתיה. אך אפשר כיון שסוף סוף אסורה לבעלה, הדין הוא להשקותה כדי להתירה. וצ"ע בכל זה.

תנן, עד אומר נטמאת ושנים אומרים לא נטמאת היתה שותה, הא חד וחד לא היתה שותה. תיובתא דרבי חייא. אמר לך רבי חייא, ולטעמיך אימא סיפא...' — ואם תאמר, הלא אף לעולא ורבי יצחק קשה, מאחר ששנו ברישא 'לא היתה שותה', אם כן תרתי למה לי, הלא אין הסיפא נצרכת לגופה אלא לדיוק (כמו שפרש רש"י), והרי אותו דיוק מפורש כבר ברישא? ויש לומר, אמנם היה יכול להקשות כן, אלא שמקשה קושיא עדיפא, שהדיוק מהסיפא סותר לדין. (עפ"י מהרש"א). ועדיין לא הונח לי, כיון שהקושיא מיתור המשנה קשה מעיקרא גם לעולא, מדוע אמרו 'תיובתא דרבי חייא' בלבד? ונראה, שדוקא לר"ח אין חידוש בשנים שאינה שותה, אבל לעולא ור"י שכחו של ראשון אלים כשנים, יש לומר דאצטריך סיפא דלא נימא דלהוי כתרי ותרי, שהרי הראשון כשנים, קמ"ל שאינו כשנים ממש, ושותה. או קמ"ל שאף בתרי ותרי שותה (כמוש"כ בעה"מ (נדפס בסוף מסכת קדושין). וכן צדד בתשב"ץ ח"א סו סד"ה ונשוב. וע"ע לעיל כג:). והווי רק לעולא, אבל לר"ח הלא אפילו בחד וחד אינה שותה, לכך פריך מאי אשמעי' בשנים.

ולטעמיך אימא סיפא, שנים אומרים נטמאת ואחד אומר לא נטמאת לא היתה שותה, הא חד וחד היתה שותה, אלא כולה בפסולי עדות... ותרתי בפסולי עדות למה לי? מהו דתימא כי אזלינן בתר רוב דיעות לחומרא, אבל לקולא לא אזלינן. קמ"ל' — לכאורה עדיין יש להקשות על עולא ורבי יצחק, מה השמיענו בסיפא, הלא אפילו ללא רוב דעות אלא עד אחד כנגד עד אחד, אינה שותה?

ואמנם, לפי תירוץ אחד בתוספות (בד"ה כאן. וכן בסוגיא המקבילה ביבמות), עולא ור"י אינם חלוקים בד"ן על רבי חייא, לחלק בין בת אחת לזה אחר זה, ומחלוקתם אינה אלא בפשט המשנה. ולפי זה ניחא, שהסיפא באה להשמיענו שבבת אחת הולכים אחר רוב דעות ואינה שותה. אך לפי התירוץ האחר, שאין חילוק לעולא בין בת אחת וזוה אחר זה, ולעולם אינה שותה, מה ענין 'רוב דעות' לכאן? וצריך לומר לתירוץ זה, שהמשך דברי הגמרא אינם אלא אליבא דרבי חייא ולא לעולא ור"י, והם יפרשו משום ששנה 'אחד אומר נטמאת ושנים אומרים לא נטמאת', שנה גם את האופן ההפוך, ואכן אין בדבר חידוש.

ונמצא אפוא לפי זה דסתמא דגמרא סברה כרבי חייא. וכן הלכה, לחלק בין באו בבת אחת לבזוה אחר זה. [ובכסף משנה כתב הטעם שהלכה כר"ח, משום שגדול היה מעולא. 'ואם כוונת מרן דהוא רבי חייא התנא, קשה הדבר שיחלוק עולא על ר"ח שהוא תנא ותלמיד רבנו הקדוש ובקי בגרסת המשנה. ואם הוא ר"ח האמורא, צריך עיון מנא ליה למרן דהוא גדול מעולא ור"י, וראוי להכריע את עולא ור"י יחד? אבל למש"כ ודאי מוכח ההלכה כר"ח']. (חזון איש אה"ע כטי. וכהערותו מהמשך הסוגיא, העיר גם בהגהות ר"ש מדעסוי ולא תירץ).

עיונים נוספים

נאמנות עד אחד בסוטה

בשׁו"ת אחיעזר (ח"א ו) חקר בגדר נאמנות עד אחד המעיד על טומאה לאחר קינוי וסתירה; האם האמינותו תורה בודאות או שמא אינו נאמן אלא לענין זה החוששים לדבריו ואין משקים אותה, וממילא עומדת היא באיסור לבעלה, מפאת הקינוי והסתירה, מפני הספק. ומה שאמרו שעד אחד המכחישו אינו נאמן, לפי שהאמינה תורה לעד הראשון כשנים — הכוונה היא רק לענין ההשקאה, לזה בלבד האמינותו תורה.

(ובחזו"א (קלג,ב) הקשה (צ"ע לכאורה) על סברה זו האחרונה מכאן, שמשמע שנאמן בעיקר עדותו ולא רק ליצור ספק ומניעת השקאה. כמו כן יש להעיר על סברת הקל-וחומר 'שאוסרתה איסור עולם', שאף כי נאסרת ממילא עולמית, עיקר הנאמנות אינו אלא לחשוש לדבריו ולא להשקותה ובעצם היא נאסרת מחמת הקו"ם [כמו שמצינו שחמש נשים, הגם שהן חשודות, נאמנות למנוע ההשקאה]. ויותר קשה כיצד סלקא דעתך ללמוד מעדות אחרונה לראשונה שיועיל עד אחד, הלא כל גדר נאמנותו אינו אלא לחשוש לקו"ם שהיו ואינה נאמנות בפ"ע, ואיך יתכן להסתפק בעד אחד על סתירה? [ושמא לכך מביא התנא דרשת 'דבר דבר', לרמוז ששונה עד סתירה שבא להוציאנה מחזקתה ולהקים דבר, שלא כעדות אחרונה]. ועל כרחנו לומר שעיקר דבריו סומך על הקש סתירה לטומאה (כדלעיל בריש מסכתין, מ'ונסתרה והיא נטמאה), ולכך בעינינו מיעוטא ד'בה'. ובוה גם סרה תמיהת התוס' (ג:) הלא איכא למפרך מה לעדות אחרונה דאיכא רגלים לדבר). והאריך להוכיח שנחלקו בזה הראשונים. ודייק מדברי הרמב"ם כפי הצד השני, שאינו נאמן בצורה ודאית. ולכן כתב הרמב"ם שאין עד אחד נאמן לאחר שכבר שתתה. (ודלא כהתוס' לעיל ו שנסתפקו בוה. ועמש"כ שם). וכן כתב המשנה-למלך (סוטה ג,כג). וכן כתב בשׁו"ת אבני נזר (אה"ע רא,טו). ואולם בשׁו"ת עונג יום טוב (קע) נקט שהעד נאמן בעצם עדותו, ולא רק כלפי מניעת ההשקאה. (וע"ע בבאור הדברים בקהלות יעקב — סוטה ב. וע"ע במובא לעיל ו).

וכמה נפקותות בדבר: האם סוטה שהעיד בה עד אחד על טומאה, ומת בעלה — חולצת כשאר ספק-סוטה, או שמא יוצאת ללא חליצה, כסוטה-ודאי. וכן נפקא מינה, אם בעלה כהן ובא עליה, לא תלקה משום איסור טומאה כסוטה ודאי. (ואמנם כן כתב הרמב"ם (איסורי ביאה א,כב), אלא שלשיטתו לוקה מדין 'זונה', ולגבי איסור זה נאמן בודאות, כשאר איסורין שעד אחד נאמן ואף לוקין עפ"י עדותו, כמו שפסק הרמב"ם שהאיסור יחזק על פי עד אחד. ואולם שיטת הראב"ד שלוקה משום איסור טומאה כסוטה-ודאי, שלשיטתו נאמנות העד בתורת ודאי היא).

ויש להבין, אם אינו נאמן בודאות, מדוע נאמן להפסידה כתובתה, ובמה שונה הוא מאותן חמש נשים שאינן נאמנות להפסידה כתובתה אע"פ שאסורה על בעלה? ואמנם הנודע-ביהודה (ח"מ ח) כתב שתקנת חכמים היא, מתוך שנאמן לאוסרה עליו, האמינוהו לממון הקל, ובחמש נשים, לפי שחשודות ששונאות לה, העמידו שם את הדין על עיקרו ולא תקנו להפסידה כתובה. (ובמקום אחר כתב הנודע-ביהודה (אה"ע קמא נה) על פי דברי רש"י כאן, שעד אחד נאמן במקום רגלים לדבר אפילו בדבר שבערוה. ולכאורה נראה כסותר דבריו הנ"ל).

אך באחיעזר שם לא הסכים עם דבריו, כי לא הזכירו בגמרא שיש כאן תקנה מיוחדת. ולכן פרש טעם הדבר, הואיל שהיה כאן חיוב ממון ודאי וספק אם זינתה ונפקע החיוב (וכ'איני יודע אם פרעתיך'), הלכך כשיש לבעל טענת 'ברי' על ידי אחר, דהיינו עד אחד שטוען בודאות על הזנות — נאמן בדיני ממונות, משא"כ בחמש נשים שאינו נחשב 'ברי' כלל, מפני שחשודות לקלקלה ונוגעות בדבר. (וע"ע באני נזר שם ובקהלות יעקב ח"ב ד).

ועל גוף הדין שבעדות חמש נשים יש לה כתובה, כבר הקשה הגרעק"א, הרי להלכה קיימא לן כבית הלל שאם מת הבעל לפני שהשקה אין לה כתובה, כי עליה מוטלת חובת ההוכחה שלא זינתה, ומדוע אם כן כאן יש לה כתובה, מה בכך שאין הנשים הללו נאמנות, סוף סוף היתה כאן סתירה לאחר קינוי, ואין לנו אפשרות לבדוק נאמנותה? וצידד לומר שהיא תקנה מיוחדת שלא לגרוע כתובתה על פי עדותן, כי חששו שאם נפסידה על פיהן יבואו לשקר בה. ועוד תרצו שאלה זו בפנים שונות. ע' בית מאיר אה"ע קעה. ובתשובת רעק"א אליו (ח"ג נא) דחה דבריו; רש"ש; אחיעזר שם; חידושי רבי מאיר שמחה מדוינסק, חדושים ובאורים, ועוד.

דף לב; פרק שביעי

הערות ובאורים בפשט

'אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה ווידוי מעשר...' — טעם לסדר הדברים המנויים במשנה — ע' בספר אמת ליעקב.

'וברכת כהן גדול' — נקטו ברכת כהן גדול ולא קריאת התורה עצמה, כי קריאתו בתורה הרי היא כשאר קריאות שבתורה, שלדעת הסובר 'כל התורה בכל לשון נאמרה' (ראה להלן לג. ובראשונים), גם היא כשורה בכל לשון (משך חכמה — אחרי טז, לא). ולמאן דאמר 'בלשון הקודש נאמרה' אין צריך לומר שגם קריאה זו תהא בלשון הקודש דוקא (הרד"ל).

ואפשר שלענין הקריאה לא הוצרכו לומר, שפשוט הוא שבמקדש קורא מתוך ספר הכתוב אשורית ובלשון הקדש. גם אפשר שנקטו 'ברכת כהן גדול' אגב 'ברכת כהנים' [ו'פרשת המלך' אגב 'פרשת עגלה ערופה'] אבל הדין שוה לקריאה ולברכות. (עפ"י חדושים ובאורים להלן מ:). ובפירוש תוס' יום טוב (להלן משנה ז) כתב הכוונה כאן לקריאתו דוקא, אבל ברכותיו הרי הן כשאר ברכות, שלא מצינו מקור לחלק בין ברכה זו לשאר הברכות הנאמרות בכל לשון.

טעם הדבר שברכת כהן גדול בלשון הקדש, בשונה משאר ברכות ותפילות — אפשר משום מעלת קדושת היום תקנו כן (עפ"י תורא"ש להלן מ:). ופרשת המלך — אפשר משום שנאמר תקרא את התורה הזאת — משמע תורה זאת ככתבה תהא קריאתה. (תורא"ש מא.)

'ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל' — המאירי כתב שלא היו עומדים בראש ההר למעלה אלא בשיפועו, כדי שיהא קולם של לויים נשמע להם יפה. ולכך כתוב ביהושע (ח, לג) חציו אל מול הר גריזים והחציו אל מול הר עיבל, כאשר צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשנה. לדברי רבי (לז), לא עמדו על ההר אלא למטה, ככתוב בספר יהושע, ומה שנאמר על הר... — היינו בסמוך.