

מחשבתו ללמוד מתגבר הצד שכנגדו, וכשאין רצונו בשלימות יוכלו לאחוז החיצונים במצוה ולבטלה (עפ"י ישמח ישראל (אלכנסדר) — חנוכה לא. וצ"ב מאי 'אפילו' דמשמע כל שכן בדברי הרשות).

'מהו דתימא הא עדיפא ליה, דכתיב מים גנובים ימתקו... — הגם שהוא יודע את האמת שאינה אשת איש ואין כאן 'מים גנובים', ומה יועיל בשקרו? אלא יש מקום לומר שבכוונה תחילה יבנה גדר מדומה כדי לפורצו, שכן הוא טבעו של האדם, מתאוה לפרוץ גדרים, אפילו גדר דמיונית... (עפ"י שיחות מוסר — כה תשל"א טז תשל"ב).

ובפשוטו יש לומר שה'מים גנובים' אינו מפני האיסור של אשת איש, אלא בזה שהיא מוחזקת כאשתו של פלוני והם צריכים להסתיר מעשיהם מן הבעל המדומה ומכל העולם (כן כתב בחדושי בית מאיר. ע"ש).

'סברי מצוה קא עבדי. והא קא משמתינא להו? סברי כפרה קא עבדי לן רבנן' — 'כשאדם עושה עבירה כענין 'עת לעשות לה' וגו' ו'בכל דרכיך דעהו' — מכל מקום צריך כפרה על העבירה שעשה, וכאותה שאמרו (ברכות לא): דמתענין תענית חלום בשבת וצריך למיתב תענית לתעניתיה, וכן בסנהדרין (כו) דסברי דמצוה קעבדי ומכל מקום (הם עצמם סבורין) דצריכין כפרה... (מתוך צדקת הצדיק קכת. וכן כתב בתקנת השבין ה, עמ' 21; י, עמ' 79. ע"ש דוגמאות נוספות. וכן יש בספרו דובר צדק עמ' 138. וכיו"ב בשו"ת חות יאיר רלו. וע' בחדושי הנצי"ב (גויר ג) שתמה על כגון זה: 'ובעניי אי אפשר להיות מצוה וחטא ביחד'. וראה במש"כ שם).

דף כז

'עד זומם; אביי אמר למפרע הוא נפסל... רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל — עד זומם חידוש הוא, דהא תרי ותרי נינהו, מאי חזית דציית להני ציית להני, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך' — זו לשון הטור (ח"מ לח): 'ומה יש בין הכחשה להזמה? הכחשה אינה בגוף העדים אלא שמכחישין אותן, שאלו אומרים פלוני לזה מפלוני ואלו אומרים יודעין אנו שלא לזה, כי היינו אצלו כל היום וראינו שלא לזה, והזמה — בגוף העדים, שאומר, באותה שעה שאתם אומרים שזה, הייתם עמנו. ומפני זה האחרונים נאמנין, כיון שמעידין על גופן של העדים, והוי כאילו העידו עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבת, והן אינן נאמנין על עצמן לומר לא עשינו כך וכך'.

— 'ונראה בבאור דבריו, שבכל הגדת עדות יש להבחין בשני חלקים; כגון עד שאומר 'אני ראיתי שראובן לזה מנה משמעון' — עיקר ההגדה הוא 'ראובן לזה מנה משמעון', ואילו אמירת 'אני ראיתי' אינה אלא הודעה לב"ד שהעד מעיד על עצמו שהוא ראוי להעיד עדות זו, מפני שהוא היה שם וראה את המעשה. [ואין לתמוה היאך הוא נאמן להעיד על עצמו — שהרי כך הוא הכשרה של עדות ומצוותה בכך].

והנה בהכחשה, העדים המכחישין באים לפגום בחלק ההגדה שבעדותן של הראשונים, משא"כ בהזמה הם פוגמים בחלק ההכשר שבעדותן, דהיינו באותו חלק שהם העידו על עצמם שהם ראויים להעיד עדות זו מפני שהיו שם באותה שעה, ועל זה מעידים האחרונים שזה שקר, והראשונים אינם ראויים וכשרים להעיד עדות זו, מפני שלא היו שם. וזהו שכתב הטור שהם מעידין על גופן של העדים, דהיינו שהם פוסלים אותן מהכשרם וראויותם להעיד בעדות זו [ואין כוונתו מה שהם רוצים לפסול את הראשונים

לעדות ולשבועה, דהא גם בהכחשה רוצים הם לפסלם]. והדברים ברורים בכוננת הטור' (בית ישי קט. וע"ע בפני יהושע מכות ה, בבאור טעם הטור).

ובאר הלחם-משנה (עדות יח, ב) מדוע הוצרך הטור לתת טעם לדבר — משום שסבר שמה שהוזכר בגמרא 'חידוש הוא' — זהו רק אליבא דרבא, אבל להלכה דקיימא לן כאביי שנפסל למפרע, אין עד זומם חידוש, ולכן הסביר הטור הטעם.

[וכתב שהרמב"ם חולק בזה על הטור, ולדעתו גם אביי מודה שחידוש הוא ללא טעם. כי הרמב"ם כתב (שם ה"ג) שזה שהאמינה תורה לאחרונים — גזרת הכתוב היא (וכ"מ בכס"מ שם). אולם כמה אחרונים כתבו (נודע ביהודה תנינא אה"ע נז; דורש לציון בסוף הספר; מרחשת, קונטרס בעיני הזמה — מובאים בבית ישי שם, ע"ש) שגם הרמב"ם מודה לטעם הטור [ואף הוא עצמו כתב טעם זה בפירוש המשנה במכות], אלא שמה שכתב 'גזרת הכתוב' הוא על כך שנאמנים האחרונים בודאות אפילו הראשונים המה מאה עדים. ועוד, 'גזרת הכתוב' ו'חידוש' לאו היינו הך; גזרת הכתוב גדרה לפעמים מה שאינו על פי השכל האנושי, ואילו 'חידוש' אינו אלא מה שהוא נגד חוקי התורה (בית ישי שם).

וזה לשון הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים יט, ט):

'כאשר זמם' — ולא כאשר עשה. מכאן אמרו: הרגו — אין נהרגין. והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים הזוממין בגזרת השליט, הם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם, צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה, אילו היה רשע בן מות, לא הצילו ה' מיד בית-דין, כאשר אמר כי לא אצדיק רשע, אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעוונתו מת, ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם... ועוד, שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלקים הוא, ובקרב א' ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט.

ובספר הר צבי (להלן עג) באר הענין בדרך זו:

זה שאמרה תורה לקבל עדות האחרונים ולפסול את הראשונים, אין זו הכרעה מציאותית, מי דיבר אמת ומי שיקר, אלא כשם שקבעה התורה דין 'כאשר זמם' כדי להעמיד את המשפט על תילו, שיהא אדם מופחד להעיד שקר, כמו כן נכלל בעונש זה לדון את המזומין לפסולי עדות ואת המזומין לכשרים. ופסול המזומין אינו אלא כסניף ל'ועשיתם לו כאשר זמם', ואין כאן הכרעה מציאותית רק גזרת הכתוב להענישם, לחזק יסוד נאמנות העדים, כאמור.

(ובזה יישב כמה דברים. ואמנם, אין לפרש הדברים כפשוטם, שפסלות העדות תלוי לגמרי בדינא ד'כאשר זמם', שהרי גם במקום שאין מקיימים 'כאשר זמם', פסולים הם בודאי, כגון בהזמה שלא בפניהם או שלא הזומו כל העדים, או שלא נגמר הדין על פיהם, וכמוש"כ בשו"ת הריב"ש (רסו. והביא שם את טעם הטור הנ"ל, שהזמה עדיפה מהכחשה לפי שיש כאן 'פסול הגוף'). והביאו הב"י (חו"מ לח).

ונראה שטעם זה עם דברי הרמב"ן, משלימים זה את זה, אלא שהטעם הראשון מסביר את האמת המשפטית' כפי תיקון סדרי משפט אנושי, ודברי הרמב"ן מסבירים את הדבר מצד דין שמים שכולו אמת וצדק. וגם טעם הטור דלעיל עם דברי הרמב"ן אינם סותרים זא"ז. תדע, שהרמב"ן עצמו (שופטים יט, יח) מביא טעם זה).

'איכא דאמרי, רבא נמי כאביי סבירא ליה, ומאי טעם קאמר מכאן ולהבא — משום פסידא דלקוחות' — כלומר, בשאר עדויות שאין שם הפסד לקוחות, מודה רבא שנפסל למפרע, כגון בעדי קדושי, בנפשות וכו'. ורק במכירות והלוואות חולק משום תקנת לקוחות.

ואף על פי שאמרו לעיל שגולן דאורייתא נפסל ללא הכרזה בבית דין, הרי שלא תקנו משום הפסד לקוחות בפסול של תורה — סובר רבא ששונה עד זומם כיון ששקרו אינו ידוע כלל עדיין, תקנו ללקוחות שלא יפסידו. [ולאביי לא תקנו בדאורייתא, אפילו כשאין ידוע פסולו, ורק בפסולין שמדרבנן הקלו שיצטרך הכרזה] (עפ"י חדושי הר"ן).

'מומר אוכל נבילות... להכעיס — אביי אמר פסול, רבא אמר כשר... רשע דחמס בעינן' — היה אפשר לנקוט מחלוקתם בכגון שאכל פרעוש משום תאותו לטעום טעם דאיסורא, ואין במינו כשר, והרי אינו רשע ד'חמס', שאין עושה כן בשביל הרווחת ממון. אלא נקט מחלוקתם ב'להכעיס' להשמיענו שגם בעושה להכעיס אינו נעשה מומר לכל התורה כולה וכשר לעדות לרבא [וכדעת רבינא — הוריות יא] (עפ"י חזון איש יו"ד ב,ט).

לפי"ו לרבא לא פסלה תורה אלא החשוד משום הממון, שזוהו השוחד הרגיל, ואף על פי שיתכן שמעיד שקר בשביל שאר טובות הנאה שהיצר חומדן, והרי הוא חשוד לעבור עברות מחמת תאותו לאותם דברים — אעפ"כ לא נפסל אלא ב'חמס'. והרש"ש כאן נקט שאף העובר עבירה בשביל תאוה שאינה של ממון, הרי הוא בכלל 'מומר לתאבון' ופסול לעדות לכולי עלמא — שכיון שראינוהו עובר על איסורים בשביל תאוה, הרי הוא בכלל חשד ד'חמס' שעלול הוא גם להעיד בשביל תאות הממון. ולפי זה מתפרש 'לתאבון' כפשוטו, ואף במקום שהנבלה אינה זולה יותר משחוטתה. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א נו) בדעת בעל המאור [שכתב שהבא על הערוה הרי הוא בכלל 'רע לבריות' — והרי מדובר גם כשכבא מרצונה], שאף העובר עבירה בשביל תאוה שאינה של ממון, הרי הוא בכלל 'מומר לתאבון' ופסול לעדות לכולי עלמא. ולא הבנתי שיטה זו, מה טעם לחלק בין 'לתאבון' ו'להכעיס', הלא כשם שעלול להעיד שקר מחמת תאותו, כך הוא יעיד מחמת זלזולו ובעייתו באיסורים (וע' רש"ש. וצ"ב).

והיה אפשר לומר שמה שכתב בעל המאור שהבא על הערוה הרי הוא רע לשמים ורע לבריות, הגם שבא לרצונה — אולי הטעם הוא משום שגדול המחטיאו יותר מן ההורגו, והרי אין לך 'חמס' גדול מזה. [ואולם ע' ברמב"ם (תשובה ב,ט) שכלל 'בעל בעילה אסורה' בחטאים שבין אדם למקום ולא שבין אדם לחברו — אך נראה שאע"פ שגדול המחטיאו, זהו מבחינת חומר העבירה, אך כיון שגם היא בעלת בחירה והחליטה מדעתה, אינה יכולה לבוא בתביעה עליו ועל כן אינו חייב לרצותה ולפייסה כשאר חטאים שבין אדם לחברו. ועע"ש בפ"ד ה"ג גבי החולק עם הגנב. וי"ל. עוד יש להעיר שמרש"י (מד. ד"ה כולי האי) מדויק שרק משום שאסורה על בעלה וביוש משפחתה נחשב 'רע לבריות', ולא בגלל עצם החטאתה]. ואולם לכאורה מבואר הדבר בראשונים — בנמוקי יוסף ביבמות (כה). וכן פרש מהר"ט אלגאזי בבכורות (ל). את דברי הרמב"ן שם — שכל העובר עברה להנאתו, גם שאינה הנאת ממון, הרי הוא בכלל רשע ד'חמס'. וצ"ע.

'נימא כתנאי... לא, אליבא דר' יוסי כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי אליבא דר' מאיר...' — אין לחלק ולומר שכיון שדיני נפשות חמורים ביותר על בני אדם, גם זה החשוד על הממון כשר להעיד בהם, ואף אביי מודה לכך — הא ליתא, שהרי לפי אביי הרשע פסול לעדות לא מפני החשש שמשקר בעדותו, כי אינו חשוד להיות גם רע לבריות, אלא פסול מגזרת הכתוב ד'אל תשת רשע עד' (וכמבואר באחרונים). ולכן אין לחלק לדבריו בין דיני ממונות לנפשות אלא פסול לכל העדויות.

ואולם לרבא המכשיר 'רשע' גרידא ופוסל רק רשע ד'חמס', גדר הפסול הוא משום חשש שקר (וכמו שכתב בגבורת ארי — מכות ה. וע' באבי עזרי טוען ב,א עדות י,א), ולכן יש מקום להכשירו לנפשות, שמצד החשד יש לחלק בין ענין קל לחמור. (ובזה מיושב מה שתמה במנחת חינוך לו,ו).

בספר קהלות יעקב יצא לידון בדבר החדש; גם לרבא, אם מעיד עדות שאין בה הרעה לבריות [לפי

דעתו של העד], כגון בעדות שאינה של ממון אלא מעיד להתיר אשה להנשא — אינו נאמן, שכשם שהוא אוכל נבלות להכעיס, כמו כן חשוד להעיד שקר להכעיס. ורק בעדויות שיש בהן הפסד לבני אדם סובר רבא שהאוכל נבלות להכעיס והוא 'רע לשמים', אינו חשוד להיות רע לשמים ורע לבריות. ולכאורה נראה מצד הסברא שאם חשוד לאיסור הקל אינו חשוד לחמור (ע' בכורות ל) א"כ החשוד על הנבלות אינו חשוד על איסור אשת איש, והרי להעיד להתירה בשקר חמור הוא יותר לגבי ואינו חשוד על כך. ועוד יש לדון לדעת בעה"מ הנ"ל, כשמעיד להתיר אשה להנשא הריהו בכלל 'רע לבריות'. ועכ"פ כאשר יודע שהיא כשרה ואילו היתה יודעת שהיא אשת איש, לא היתה נישאת לאחר. וע"ע בענין זה בשו"ת אבני נזר אה"ע נו.

'אייתי תרי סהדי אסהידו ביה בחד מהנך, חד אמר: קמאי דידי גנב קבא דחושלא, וחד אמר: קמי דידי גנב קתא דבורטיא' — יש לשמוע מכאן שניתן לפסול אדם כששני עדים מעידים על שתי עבירות שונות שעבר. וכן כתבו הפוסקים (והובא ברמ"א חו"מ לז, כת. ואולם שני עדים שעל כל אחד מהם מעיד עד אחד שעבר עבירה — לא נפסלו העדים ועדותם קיימת. שו"ת הריב"ש החדשות טו).
 [והוא הדין כשאחד מעיד עליו שגזל ואחד מעיד עליו שאכל נבלות, יש כאן צירוף לעשותו 'רשע', שהרי גם הגזול פסול מצד 'רשע' [מלבד היותו רשע ד'חמס'] [כן כתב בספר זכר יצחק ח"א יח, ד. ואולם בגבורת ארי (מכות ה) צידד שהיות ואין הגנב לוקה, לא נפסל אלא מחמת רשע ד'חמס' ולא מחמת 'רשע' סתם [ונפ"מ — לענין ביטול שאר העדים כשנמצא אחד מהם 'רשע'. ע"ש]. ובאבי עזרי (תנינא טוען ב, א) השיג על כך, שאע"פ שבפועל אינו לוקה, משום שניתן לתשלומין או שניתק לעשה, מ"מ נחשב לאו שיש בו מלקות].
 ואולם המאירי כאן כתב: יראה שצריך שיעידו שניהם על מין עברה אחת, אף על פי שהמעשים שונים, כגון שתי גנבות שבכאן, אך לא בשתי עברות שונות.

**(ע"ב) 'נשקיה אכרעיה וקבליה לכרגיה דכולא שתא' — הראשונים ז"ל עמדו על השאלה האם רב פפי היה חייב לשלם מסים למלך, והלא תלמידי חכמים פטורים מ'כרגא' (ב"ב ת. ה). ועוד שאלו כיצד היה מותר לו לקבל טובת הנאה זו מבר חמא, לאחר שדנו. וכמה הסברים ניתנו בדבר; —
א. הרמב"ן והרשב"א (ב"ב ת. ו"כ הר"ן והנמו"י) כתבו שהמס האישי שמטיל השלטון על כל אחד ואחד, גם תלמידי חכמים חייבים בו. והביאו סמך מכאן, שגם רב פפי שילם מסי מנת המלך.
 ואולם כמה ראשונים חולקים וסוברים שת"ח פטור אף ממס זה (רמב"ם ת"ת ו, י; רמ"ה ב"ב שם; שו"ת הרא"ש טו, ח ועוד. וכ"פ בשו"ע יו"ד רמג, ב). ולשיטתם שבה השאלה למקומה, מדוע שילם ר"פ מס.
ב. יש שכתבו שמן הדין אכן היה פטור, אלא הטילו עליו מסים שלא מן הדין. וזו גם הסיבה שלא נמנע מלקבל פטור זה מאת בר חמא שדיבר עליו לשלטון — היות ומן הדין היה פטור (כן משמע ברא"ש כאן ובתשובת הר' נחמיה — הביאה רבנו יהודה בן הרא"ש, בסוף ספר זכרון יהודה, ובעוד פוסקים).
 [ונחלקו הפוסקים באופן כזה, שהמלך מטיל מס על תלמיד חכם שלא כדין — האם מוטל על הקהל לפרוע בעדו ולפטרו. ולשיטת הסוברים שהקהל חייב, צריך לומר שלא עשו כדין ולא פרעו עבורו את המס, כפי שכתב הר' נחמיה בתשובתו הנזכרת].**

ולפי השיטה הראשונה שרב פפי היה חייב במס זה מן הדין — זה שקיבל רב פפי מתנה מבעל דינו [וכבר הביא הרמ"א (לד, יח) שאסור לדיין לקבל מתנה מבע"ד גם לאחר הדין], יש לומר שלא הוא זה שדנו את בר חמא, אלא רב אבא בר יעקב.

ג. יש מתרצים שמדובר במסים כגון חפירת בארות ותיקוני דרכים, שחייבים בהם תלמידי חכמים (כנסת הגדולה קסג, בהגהות ב"י קמ).
 ד. יש שכתבו שרב פפא שילם מס שלא מן הדין אלא ממדת חסידות, שלא להכביד העול על שאר הקהל.
 או י"ל שעד אז שילמו הציבור בעדו, ופטרו בר חמא לגמרי, שלא יצטרך להחזיק טובה לציבור (כן כתב בבית יוסף חו"מ קסג. מובא כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ז חו"מ י, ב).
 הבית-יוסף כתב הסבר נוסף; שרב פפא היה מתעסק במשא ומתן כדי להתעשר, ואינו נפטר מדין 'תורתו אומנותו'. וכתב בחזון איש (ב"ב סו"י ה): 'תמוה מאד, וכי ר"פ יבטל מתורה בשביל להתעשר? ולפיניו הגירסא בסנהדרין רב פפי, והמבואר בגמרא (פסחים מט, א קיא, ב קיג, א) שהיה עשיר — הוא רב פפא. אבל למה שכתבנו לעיל שאין בני העיר חייבין אלא במה שידם משגת, יש לומר דלפי שבת ממון של ר"פ היה מס הרבה ובני העיר מועטים היו, או שהיו רבנן מרובים בעיר' עכ"ל החזו"א. וכן תמהו עוד אחרונים על תירוץ זה שכתב בב"י — כמוכא ביבי"א שם.

'שונא — כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה' — נראה שהמקור לזה מן הכתוב והוא לא שונא לו מתמל שלשם (רש"ש). וכן דרש רבי יהודה בספרי — שופטים שם — לענין רוצח בשוגג.
 [חביבה עלי הערה פשוטה אחת מגרסא דינקותא, על מה שמצאנו בסוף המסכת שדרש רבי יוסי בציפורי 'אבא אליהו — קפדן הוה [שכעס על אחאב]. היה אליהו רגיל אצלו, ונכסה מאתו שלשה ימים. כאשר בא אליו אח"כ שאלו ר' יוסי, מדוע עד הנה לא באת, אמר לו: קפדן קרית לי. אמר לו ר' יוסי: הא קמן קא קפיד מר. הרי לנו שיעור שלשה ימים שלא דבר עמו משום הקפדה, שפחות מכן אינו בגדר 'מקפיד' או 'שונא'].

ענינים וטעמים

(ע"ב) 'שונא — כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה' —

'... וקובעת ההקפדה לעצמה מדור מיוחד אף שהיא לכאורה מענפי הכעס. הכעס היא התפרצות בזעם, אך היא אינה משאירה רושם בלב הכעסן, ואולי הוא מתחרט אחר כך על ההתפרצות, לא כן ההקפדה; היא שמורה היטב בלב ואולי בכלל אינה ניכרת בחוץ, אבל היא מכרסמת בלב יותר ויותר, ובמשך הזמן היא עלולה ליהפך לשנאה ממש, ואז בכחה לגרום דיבורים ומעשים נוראים.

תוצאה מיידית אחת יש לה לפעמים: מפסיקים לדבר עם זה שמקפידים עליו. אך המשנה בסנהדרין קובעת: 'שונא — כל שלא דבר עמו ג' ימים באיבה' — הרי לא לדבר מחמת איבה — היא כבר שנאה ממש!

והנה כעס צריכים ויכולים לכבוש, מי שהוא 'אדם', כובש כעסו. הקפדה צריכים לפורר עד שהיא סרה מן הלב, וזה הרבה יותר קשה. להסיר קפיידא מהלב היא מהעבודות הקשות שבמקדש...'. (מתוך עלי שור ח"ב עמ' רלח).

עוד דברים נפלאים בענין ההקפדה והסרתה — ע' בקונטרס 'הייתי שפל בעיני' להגר"י גינזבורג שליט"א.

'כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם' — אין כאן יציאה משורת הדין כי בשורשו של דבר היינו הק, עוון האבות יוצא לפועל במעשי הבנים, וכמו שכתב הרמב"ן על הפסוק פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה (צדקת הצדיק פו).

וכן לאידך גיסא, זכות אבות העומדת לבנים, ענינה טבע המוטבע בבן מכח האב — כפי שהאריך במכתב מאליהו ח"א עמ' 10, וכן בשעורי דעת ח"א עמ' 203-205. וע"ע תפארת ישראל למהר"ל פרק לח.

— למדים אנו מכאן כי ביותר צריך האדם לזוהר שלא להכשל באותן עונות שאביו נכשל בהן — למען לא יזכרו עליו עונות אבותיו (עפ"י חפץ חיים עה"ת — תשא לד,ז).

'מלמד שכולן ערבים זה בזה' — רצה לומר, כולם מעורבין ומעורין זה בזה, כי שורש אחד לכולם. ולכן כאשר באה לעולם איזו התעוררות לטובה מצד הקדושה, אותה התעוררות קיימת בכל אחד ואחד מבני ישראל, אלא שהיא פועלת אצל כל אחד לפי ערכו; הצדיק מתעורר לעבודת ה' בחשק גדול ובקדושה רבה, ושאינו צדיק מתעורר מעט, ואפילו רשע גמור הוא מתעורר באיזה הרהור תשובה, הגם שהוא רגעי, מ"מ קיימת גם בו התעוררות מה, ויכול להיות שעל ידה יחזור בתשובה שלמה. וכן להפך, כאשר באה איזו התעוררות מצד היצר הרע — הריהי באה לכל אחד ואחד; הרשע נכשל על ידה בפועל, והצדיק גם כן נכשל באיזה הרהור לפי שעה (מהבעש"ט. מובא בספר דברי משה שמיני; גנזי יוסף תשא; באר מים חיים ויקרא ב, ועוד). על ענין כלל ישראל כנפש אחת אחודה, ועל הקשר וההשפעה ההדדית של היחידים זה על זה — ע"ע: תומר דבורה; ספר התניא פרק לב; צדקת הצדיק קנט; שמירת הלשון — שער התבונה, ה; שעורי דעת (טלז) ח"א עמ' 157-152; אגרת מהחזו"א שבסו"ס 'דינים והנהגות'.

דף כח

תרשים לפסולי עדות מחמת קורבת משפחה, מאת הרב יעקב לוי שליט"א — ראה בירחון 'אור תורה' כסלו תשנ"ה.

'קרובי האם מנלן? אמר קרא: אבות אבות תרי זמני, אם אינו ענין לקרובי האב תניהו ענין לקרובי האם' — הרמ"א (בחו"מ לג, ב) הביא בשם הרמב"ם (עדות יג, א) שקרובי האם אינם פסולים אלא מדרבנן. ואולם הש"ך (שם) נקט לעיקר כדעת האומרים שהוא מן התורה. ונפקא מינה לענין עדי קדושין; אם פסולים מן התורה — אין כאן קדושין כלל, ואם מדרבנן — יש לחוש לקדושין, להצריכה גט (אה"ע מב, ה). וכתב הגרעק"א (בתשובה צד) שזה שהרמ"א חשש להחמיר בקרובי האם, שהם כשרים מן התורה — דוקא שלא במקום עיגון, אבל במקום עיגון — יש לסמוך על דעת רוב הראשונים להקל, שאין כאן קדושין כלל.

[ואף דעת הרמב"ם אינה ברורה כלל, שהרבה כתבו שהרמב"ם כדרכו קרא לנלמד באחד מי"ג מידות 'מדבריהם' או 'מדברי סופרים', אבל באמת הוא דין תורה. כן כתב התשב"ץ (ח"א קנא). וכן דעת הש"ך ועוד. וכן בשו"ת אבני נזר (אה"ע קלט, ג) נקט בבירור בדעת הרמב"ם שקרובי אם מדאורייתא, אלא שכתב דבר חדש, שאעפ"י שהוא מהתורה משמע ברמב"ם שהמקדש בעדים אלו צריכה גט. וטעם הדבר, לפי שאין פסולו מפורש בתורה הרי נראית כמקודשת, ולכך הצריכה חכמים גט. (וראה עוד בפירוט רב שיטת הפוסקים בזה [וכן בקרובים שע"י אישות, שגם הם נלמדו מדרשא] — בשו"ת יביע אומר ח"ו אה"ע י, ז).

וקרובי אם שעל ידי אישות — בשו"ת נודע ביהודה (תנינא, אה"ע עו) העלה שאף החולקים על הרמב"ם