

על הפרשה

חקת

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר" (יט, ב).

הקשה האור החיים, מדוע קראו למצוה זו חוקת התורה, והיה לומר זאת חוקת הטומאה או הטהרה.

ויישב, כי בדרך רמז אמרה התורה, שאם יקיימו מצוה זו הגם היותה חוקה בלא טעם, מעלה עליהם הכתוב כאלו קיימו התורה אשר צוה ה', כי קיום המצוה בלא טעם יגיד הצדקת האמונה והסכמת הנפש לקיים כל מצות הבורא וזה לך האות, ואולי כי לטעם זה רצה ה' שתתמסר להם המצוה בדרך חקה.

ביאר את דבריו הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, שבזמן שאדם מקיים מצוה שיודע בה טעם, עדיין אין אנו יודעים שאדם זה מוכן לקיים מצות בוראו, כי יתכן ואינו מקיים אלא מה שדעתו מכרעת, ואף במצוות השכליות צריך האדם לקיימם רק מחמת ציווי ה', ואף שבלי ציווי ה' גם היה נמנע מלגנוב ולרצוח וכדו', אבל לאחר שנצטוו בהן מאת ה', הרי עיקר המנעו מעשותן צריך שיהיה מחמת ציווי הבורא יתברך, וסלידתו מהרע אינה אלא כטפל לסיבה העיקרית שהיא קיום מצות ה'.

וכמו שמונח לפני האדם מאכל המאוס עליו ויש בו אף סם המות, אף שבלי סם המות גם לא היה אוכלו מפני שהוא מאוס עליו, אבל לאחר שיש בו סם המות, הסיבה שהוא מאוס עליו היא טפילה לסיבה העיקרית שיש בו סם המות.

ולכן מי שמקיים מצוה זו שהיא חוקה מעלה עליו הכתוב כאילו קיים את כל התורה כולה, שקיום מצוה זו מגלה שהוא מקיים את כל המצוות אך ורק מפני רצון ה' ולא מחמת הבנת שכלו.

ודבר זה שכל עשייתו תהיה מפני שהוא כבול ומוכרח הוא עבודה קשה, ואנו רואים זאת במעשה של שמעי בן גרא, שציוה דוד המלך טרם מותו לשלמה בנו שבחכמתו הרבה יוריד את שיבתו בדם שאול. ושלמה קיים את צוואת אביו וציוה על שמעי שיבנה בית בירושלים ולא יצא משם כל חייו, ואם יצא דמו בראשו. ולאחר שלוש שנים לא שמר שמעי את דבר המלך, ואז שלמה הרגו.

ומה היתה חכמתו הגדולה של שלמה להשביעו שלא יצא מירושלים, ואיך ידע שודאי יצא ויוכל להרגו, שהרי היה צריך לקיים צוואת אביו, והלא כמה וכמה זקנים בירושלים שלא יצאו מימיהם את שערי העיר.

אלא כאן למדנו שלמה המלך, שאע"פ שירושלים היא משוש לכל הארץ ויכול אדם לדור בה כל ימיו מבלי לצאת מחומותיה, אך כל זאת בזמן שאדם עושה כן מדעתו ומרצונו הטוב, אולם בשעה שנעשה מוכרח לשבת בה מבלי אפשרות לצאת ולבוא, הופכת ירושלים בעיניו

לבית האסורים, והרי הוא עושה כל טצדקי שבעולם כדי לשבור את כבליו, ולפרוץ את חומת בית האסורים.

וכל זה ראה שלמה בחכמתו, ועל ידי שציוה עליו שלא לצאת מירושלים, ידע שבסוף הוא יצא ויוכל להרגו.

ולכן יש לדעת כמה עבודה קשה ומיגעת לעשות את רצון ה' רק מפני שהוא מוכרח וכבול, ולא מפני הבנתו ורצונו.

"זאת חקת התורה" (יט, ב).

כתב רש"י, לפיכך כתב בה חוקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה.

אנו רגילים להיות "מבינים" דיני התורה, ולכן בהגיענו לפרשת פרה אדומה היא נראית בעינינו לפלא, הכיצד יתכן שמטהרת טמאים ומטמאת טהורים. אך לאמיתו של דבר הפלא הוא, איך בכלל ניתן לנו להבין את שאר חלקי התורה.

המשיל על כך **המגיד מדובנא** משל נפלא. לרב העיירה היה בן מופלג שהגיע לפרק האיש מקדש, ובעיירה איש פחות נפש ועלוב, מלאכתו בזויה ומהותו שפלה, אפילו הפשוטים בבני העירה מתרחקים ממנו. ולאיש הלזה בת יקרה שאינה דומה לאביה כלל, מופלגת היא בכל המעלות, במדות ויראת שמים, עד שלכל ברור שראויה היא להיות אשת חבר.

נמצא בעיירה שדכן ממולח ונועז, שהחליט לנסות את הבלתי ייאמן, והוא ניגש אל הרב והציע את הצעתו. הרב היה אדם נעלה, זך במידותיו, ונגד עיניו עמדה מטרה אחת להשיג עבור בנו אשה יראת ה'. וכששמע שדרישה זו תבוא על סיפוקה לא נרתע מלגשת לשידוך, והשידוך נגמר בשעה טובה והחתונה נחוגה במזל טוב.

ויהי היום, והמחותן שם לב שמחותנו כבוד הרב ממעט בשיחה עמו, הוא לא מספר לו את השאלות העומדות לפניו בבית הדין או את הקושיות המציקות לו בלימודיו. האיש לא השתנה וניגש בעצמו אל הרב ושאלו לפשר הדבר, איזה מין מחותן אתה? היכן הקשרים הנרקמים בין מחותנים?

ענה לו הרב, אתה עוד שואל שאלות, איש כמוך היה צריך להבין שאין השאלה למה אני לא מתיידד אתך, אלא השאלה היא איך קרה שאנו כלל מחותנים.

הנמשל הוא, הקב"ה התקשר עם בריה פחותה, עם בשר ודם, ונתן לו את התורה, וכשמוצא דברים אשר אינו מבין הוא מתפלא מדוע לא יבאר לו ה' את דבריו. ועל זה באה התשובה, שהפלא צריך להיות היאך בכלל הקב"ה התקשר אתנו על ידי התורה וזהו חוק אשר נעלם מאתנו מדוע בחר בנו לתת לנו מתנה כזו גדולה.

"זאת חקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדמה" (יט, ב).

פירש רש"י, לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם

יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה.

ובספר החינוך (מצוה שצז) כתב, "אף על פי שמלאני לבי לכתוב רמזים מטעמי המצות שקדמו על צד הפשט, עם ההתנצלות שהמלאכה לחנך בה בני והנערים חבריו ישמרום א-ל, במצוה זו רפו ידי ואירא לפצות פי עליה כלל גם בפשט, כי ראיתי לרבותינו זכרונם לברכה האריכו הדבור בעומק סודה וגודל ענינה, עד שאמרו שהמלך שלמה השיג לדעת ברבוי חכמתו כל טעמי התורה חוץ מזו, שאמר עליה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני".

כתב **הגאון ר' יעקב קמינצקי זצ"ל**, שלכאורה הוא תמוה, וכי בכל הטעמים שכתב החינוך בספרו האם עלה בדעתו שזהו טעם המצוה והרי אין אנו פוסקים כר' שמעון שדורש טעמא דקרא, אלא ודאי שאין הטעמים עיקר המצוה, והם באו רק כדי ליתן טעם מוסרי בקיום המצוה, ואם כן מדוע שלא נעשה כן במצות פרה. אלא שזה בא שלמה לחדש, שכל מצותה היא בשביל גזרה גזרת, א"כ כל טעם שימצא בקיומה ממעט הוא בתכלית המצוה.

ובזה ביאר מדוע בחר השי"ת דוקא בפרשת פרה אדומה ליתנה לישראל במרה, שהרי כתב רש"י שבמרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין (בשלח טו, כה). וכוונת דבריו, שעיקר הכוונה בזה הוא בשביל לימוד התורה בלי קיום המצוות, ושיתכוננו לקבלת התורה על ידי לימודה. וא"כ מובן היטב מדוע בחר בשביל זה דוקא פרשת פרה אדומה, שהרי מפרשה זה אנו למדים שאין אנו מקיימים את מצוות ה' משום שאנו מבינים אותם בשכלנו והם נראים לנו כהגונים ונכונים, אלא אדרבה - כאן יש לנו מצוה שכל כולה ניתנה רק בשביל "הגזרה גזרתי", ואעפ"כ אנו מקיימים אותה, והרי זה הכנה נכונה לשאר מצוות התורה, שאף שהם מובנים בשכלנו מכל מקום אנו מקיימים אותם משום שכך צוה הבורא.

"ושרף את הפרה לעיניו" (יט, ה).

שריפת הפרה היתה נעשית על ידי כהן טבול יום (קודם הערב שמש), והיו מטמאים את הכהן בכוונה ומטבילין אותו, כדי להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים שהפרה נעשית דוקא על ידי כהן שכבר היה לו הערב שמש והוא טהור לגמרי.

ומפני שהיו מקילים בכהן שיהיה טבול יום, החמירו שכל הכלים הנצרכים לעשיית האפר יהיו כלי אדמה וכדו' שאינם מקבלים טומאה, וזאת מפני שהקילו בדבר אחד, לא רצו שישלזלו בעשיית האפר, ולכן החמירו בשאר הדברים (יומא ב, א).

סיפר **המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל**, שבבית התלמוד תורה של קלם היה נהוג בימי הקיץ שזמן קריאת שמע היה מוקדם, היו ממהרים בתפילה כדי להספיק לסיים ק"ש לפני סוף הזמן, ואחר כך היו מאריכים מאוד באמירת אמת ויציב, עד שהיו סופרים כל מילה ומילה.

ודבר זה ייסד הסבא זצ"ל, שמכיון שממהרים ונראה שאין מייקרים כל כך את התפילה, לכן יש אחר כך להחמיר ולהראות יקרות וחביבות התפילה.

וביאר שלמד יסוד זה משריפת הפרה, שכיון שהקילו שתעשה בטבול יום, היו צריכים מיד להחמיר בדברים אחרים, כדי שלא ילמדו לזלזל בה.

"זאת התורה אדם כי ימות באהל" (יט, יד).

אמרו חז"ל (ברכות סג, ב ועוד) אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל.

וכן כתב הרמב"ם (ת"ת ג, יב) אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים.

וצריך לבאר מדוע רמזה זאת התורה בדיני טהרת הטומאה על ידי מעשה פרה.

ביארו זאת **בעלי המוסר**, שאף דבר זה שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה זהו גם חוק מחוקי התורה, ולא כמו שאר החכמות שהכל תלוי בכשרונותיו, מה שאין כן בלימוד התורה שאין היא מתקיימת אלא במי שעמל בה כל ימיו. ולכן נרמז דבר זה בדיני פרה אדומה שאינם אלא חוק.

"זאת התורה אדם כי ימות באהל" (יט, יד).

אמרו חז"ל (ברכות סג, ב), אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה.

המשיל על כך **החפץ חיים זצ"ל**, משל לסוחר גדול שהיו נוהרים אלו קונים אף מכל העיירות הסמוכות לעירו, ולרגלי מסחרו היה טרוד כל היום והלילה, ולא היה לו זמן אף לילך לבית הכנסת להתפלל בציבור.

עברו שנים וכבר שער לבן נראה בו בזקנו, והתחיל להרגיש כי הוא מתקרב אל ה"תכלית", וכי עליו יהיה לתת דין וחשבון מפעליו, והחליט להכין צידה לדרכו.

התחיל ללכת לבית הכנסת להתפלל, ואחר התפילה ללמוד שתי שעות בבית המדרש, ולא השיג בזמן הזה לסוחרים והקונים.

בשובו למסחרו, שאלתו אשתו בתמהון מדוע הוא איחר לבוא, והלא כל החנות מלאה סוחרים והם ממהרים לדרכם, ענה ואמר לה כי היה טרוד והיה מוכרח להתעכב.

וכך היה ביום השני והשלישי. וכשראתה זאת אשתו החליטה בעצמה לראות מה קורה, ומה נבהלה לראותו יושב ולומד. התחילה לצעוק עליו, מה זה אתך, כלום יצאת מדעתך, החנות מלאה קונים ואתה יושב ולומד.

ענה בעלה ואמר לה, מה היית עושה לו בא מלאך המות ואמר לי, הגיע זמנך להיפטר מהעולם, קום ולך, האם יכלת לאמר לו כי אין לי פנאי עכשיו כשהחנות מלאה קונים? ואם כן תוכלי לחשוב כי כעת הנני מת, ומה אכפת לך אם בעוד שעתיים אקום לתחיה ואלך לחנות

לעזור לך?

זה כוונת מאמר חז"ל "אלא במי שממית עצמו עליה", האדם צריך לחשוב שהוא מת בשעה שהוא לומד, ועל ידי כך לא יהיו לו כלל מפריעים.

"זאת התורה אדם כי ימות באהל" (יט, יד).

דרשו חז"ל (ברכות סג, ב) מניין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל.

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**. כלל הוא כי אין האדם משלם יותר מכפי שהוא מעריך את הדבר, ומה שהאדם מחשיב הוא מסכים לשלם עבורו הון רב.

ואילו היה האדם מכיר את ערכה של התורה הקדושה, לא היה קשה לפניו לתת בעדה כל אשר לו. ולכן יש להתבונן, כי כל אחד מבין היטב איזו מדה גרועה היא הכעס, וכשהוא כועס כבר אינו בטוח שיוכל ללמוד באותו היום בישוב הדעת, וודאי שלא במחשבה ובעיון כפי הצורך, ולכן אם האדם רוצה לזכות לתורה, הוא צריך לשלם עבורה בתיקון מדת כעסו, ואם אינו מוכן לשלם, סימן מובהק הוא כי התורה אינה חשובה אצלו.

והנה התנא מונה מ"ח דברים שהתורה נקנית בהן, וכולן מדות טובות, כי היסוד הוא שצריך לשלם עבור לקנות תורה, והתשלום הוא הסימן עד כמה הוא מעריך את התורה.

"ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו" (כ, ד).

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, תשנט), אשריהן הצדיקים שחביבה עליהן בהמתן כגופן.

דייק **המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל**, שאין זה משום צער בעלי חיים, שזה לאו דוקא בבהמה שלו, אלא הוא כמו שאמרו חז"ל "מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהן בגזל" (חולין צא, א).

ויש להבין דבר זה, שאדרבה איך צדיק מדקדק כל כך בממונו, והלא זה נראה כתאוה וחמדה. אלא חז"ל ידעו וראו ההיפך במידת הצדיקים, כי דוקא משום כך שהצדיקים חוששים שלא יפלו בתאוות הממון, לכן חביב עליהם ממונם ומדקדקים שלא לאבד פרוטה בחינם, כדי שלא יצטרכו לחפש ממון, ותתפשט על ידי זה אצלם תאוות הממון ויבואו לידי גזל.

ומי שיאמר שאף הוא חביב עליו ממונו ביותר, ומהי מעלת הצדיקים. אבל באמת אינו כן, ואצלנו חביב ממון אחרים עלינו, ולכן אנו עמלים כל היום להוסיף על כספנו, אבל הצדיקים חביב עליהם "ממונם" ולא ממון אחרים, ולכן הם מסתפקים במועט שלהם, ומדקדקים בו ביותר שלא לפזרו בחינם, וזה מפני שגזלם לפשוט ידיהם לחפש אחר ממון שאינו ברשותם ויוכלו להיכשל בגזל.

"וירם משה את ידו ויך את הסלע במטוהו פעמים" (כ, יא).

יש להבין מדוע משה רבינו שינה ממה שאמר לו הקב"ה לדבר אל הסלע, ולא עשה כן אלא הכהו.

ובס' לב אריה (חולין ז, ב) ביאר זאת באופן נפלא, עפ"י מה שאמרו "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן", והיינו שאלישע בחייו כשרצה להחיות את בן השונמית, הוצרך לשים פיו על פיו ועיניו על עיניו ולבקש רחמים, ואילו לאחר מותו, בנגיעה בעלמא החיה את המת. והוא מפני שבחייו היה צריך לקרב את הדבר יותר אל הטבע, ולכן הוצרך לשים את פיו על פיו, אבל לאחר מותו שהיה זכותו יותר גדול היה יכול להחיות בלא דבר טבעי כלל.

והנה במי הבאר יש להקשות, שבתחילה כשנתן להם הקב"ה את הבאר אמר למשה "והכית בצור ויצאו ממנו מים" (בשלח יז, ו), ואילו כאן אמר לו לדבר אל הסלע, ומה היה ההבדל בין הציוויים.

אלא הענין הוא, שאמרו חז"ל שהבאר ניתן לישראל בזכות מרים וכאשר מתה מרים נסתלק הבאר וחזר אחר כך בזכות משה, והנה מרים לא היה זכותה גדול כ"כ בזכות משה, ולזה לא עצר כח זכותה שיופעל הנס בדיבור בעלמא אל הסלע, לכך הוצרך לפעולות גשמיות להכות בצור לקרב הדבר קצת אל הטבע, אבל אח"כ כשחזר הבאר בזכות משה וזכותו גדלה מאד למעלה ראש, היה יכול לפעול הנס בלי עמל ויגיעה ופעולות טבעיות, רק בדיבור בעלמא, וכיון שפעולות הנס היה יכול לבוא ע"י דיבור לזה הקפיד הוא ית' שיהיה דוקא בדיבור למען יתקדש שמו יותר.

אולם זה האיש משה שהיה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, ומחמת ענוותנותו לא רצה לדבר אל הסלע, למען לא יתראה לעיני העם שזכותו גדול מאד מזכות מרים, לזה הכה בסלע כאשר בתחילה, אמנם הדבר היה רע בעיני ה' כי במקום שהיה יכול לבוא קידוש שמו מהראוי היה לו להניח מדת ענוותנותו בעת ההוא.

וסיים, כן נלענ"ד להליץ בעד אדונו משה ע"ה והוא נכון ונחמד.

ובשור"ת ציץ אליעזר (יז, מא) כתב לפי זה מדוע אנו מזכירים בתפילת גשם "על הסלע הך ויצאו מים" ולכאורה היא גנותו וחטאו של משה, והיאך מבקשים מים על ידי הזכרה זו. אולם לפי האמור הוא מבואר היטב, שכיון שהיתה כוונתו של משה רבינו בזה לשם צדקות לגודל ענוותנותו כלפי אחותו הגדולה, לכן יש להזכיר דבר זה.

"וידבר העם באלקים ובמשה למה העליתנו ממצרים למות במדבר" (כא, ה).

כתב **הסבא מקלם זצ"ל**, אמרתי עוד להודיעך דבר מבהיל מה שראינו בשבת העבר, "וידבר העם בא' ובמשה למה העליתנו וגו'", וכן בפסוק ז' "חטאנו כי דברנו בה' ובך התפלל וגו'", הנראה מפשטות הכתובים, כי דברו בשוה, בה' ובמשה, והנה התרגום תרגם "ואתרעם עמא

במימרא דה' ועם משה נצו" וכן בפסוק ז' "ארי אתרעמנא קדם ה' ועמך נצינא", עיין שם. ביאר לנו התרגום, כי באמת לא דברו בה', רק ה' להם תרעומות בלבם על סבלם, ועל משה ה' דבורם קשה "למה העליתנו ממצרים" כאילו עשה מעצמו, ח"ו, ועם כל זאת נחשב להם בתורה כאלו היה דבורם קשות גם נגד ה' כמו נגד משה.

הרי כמה צריך האדם להזהר מאד מאד, לקבל באהבה כל מה שבא עליו מן השמים, הן בדברים שנוגע לעצמו, הן למשפחתו, הן בממון, כפרנסה שלא כרצונו, או בשארי הסבל, שבעו"ה רבים סובלים, צריך האדם ליזהר מאד לקבל באהבה, שלא יהי' ח"ו כעושה מריבה עם הקדוש ברוך הוא, כי לפניו ית' המחשבה כדבור.

ויש לאדם לדעת כי כל הנהגתו בעולמו ובפרט עם כלל ישראל הכל חסד ורחמים בלי תכלית, ויש לנקיון, ויש לנסיון, כי את אשר יאהב ה' יוכיח. ולא כאותם אשר תמיד יש להם תרעומות על מצבם, כי הרי זה, ח"ו, כעושה מריבה עמו, ח"ו, ולכן אמרו וצריך לקבלינהו באהבה, ואז יראה בחייו רק טוב. (חכמה ומוסר א, סד).

"והיה כל הנשון וראה אתו וחזי" (כא, ח).

כתב **בנפש החיים** (ג, יב), ובאמת הוא ענין גדול וסגולה נפלאה, להסיר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים, שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רושם כלל, כשהאדם קובע בלבו לאמר, הלא ה' הוא האלקים האמיתי, ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם וכל העולמות כלל, והכל מלא רק אחדותו הפשוט יתברך שמו, ומבטל בלבו בטול גמור, ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ברוך הוא, כן יספיק הוא יתברך בידו, שממילא יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעול לו שום דבר.

וזהו ענין מאמרם ז"ל במשנה ראש השנה "עשה לך שרף" וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישאל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים. רצה לומר, כשהסתכלו כלפי מעלה להנחש השרף, והתבוננו בכוחו הרע, ועם כל זה בטלוהו מלבם ולא השגיחו על כוחו הנורא, ושעבדו את לבם באמת רק לאביהם שבשמים לבד, היו מתרפאין.

"ויעש משה נחש נחשת וישמהו על הנס" (כא, ט).

כתוב בילקוט שמעוני (יהושע, ה) ישמע חכם ויוסף לקח זה משה, אמר אם אני עושה אותו של זהב אין הלשון הזה נופל על הלשון הזה, אם אני עושה אותו של כסף אין הלשון הזה נופל על הלשון הזה, הרי אני עושה אותו של נחשת, למה שלשון הזה נופל על הלשון הזה שזמנא ויעש משה נחש נחשת, מכאן שנתנה תורה בלשון הקודש. וכן כתב רש"י.

ולכאורה יש לתמוה, וכי איזו סברא היא זו, הרי הנחש נעשה כדי שיסתכלו כלפי מעלה וישעבדו את לבם לאביהם שבשמים, ושיזכרו כי אין הנחש ממית אלא החטא ממית, ואיזה טעם יש בדבר לעשותו דוקא מנחשת משום לשון נופל על לשון, וכי בעשיית שירים וחרוזים

היו עוסקים.

ביאר זאת המשגיח הרב אליהו אליעזר דסלר זצ"ל, ככל שהציור שלם יותר הוא פועל יותר על הלב. לב האדם מורשם על ידי ביטויי הלשון, ואם על ידי לשון נופל על לשון כזה יעמוד כרגע מבהלת נפשו, כבר יש בזה די סיוע לו אשר ישיב אל לבבו את האמת.

"באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחקק במשענתם וממדבר מתנה" (כא, יח).

אמרו חז"ל (נדרים נה, ב), כיון שעושה אדם עצמו כמדבר שהוא הפקר לכל, תורה נתנה לו במתנה. ועוד אמרו (עירובין נד, א) אם משים אדם עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו.

עורר הגאון ר' משה שוואב זצ"ל, שאף בתפילת אלקי נצור מקדימים להתפלל "ונפשי כעפר לכל תהיה" ורק אח"כ "פתח לבי בתורתך", כי התורה יכולה להתקיים רק במי שנפשו כעפר ואין מרגיש שפוגעים בו, הוא זוכה לכתר תורה.

והוסיף, כי אף שאין אנו רואים סתירה בין קבלת תורה לגאווה, ונראה בעינינו שאחד יעלה במעלות התורה בלא תיקון מידותיו, אבל באמת אינו כן ורק לאחר "ונפשי כעפר לכל תהיה" אז יהיה "פתח לבי בתורתך", וכפי שפירש הגר"א שהלב הוא מקום התאוה, ופתיחת הלב לתורה היינו שינצל את כל כח תאוותו שבלבו למען לימוד התורה, ורק על כך יוכל לזכות לפתיחת לבו בתורה.

"על כן יאמרו המשלים באו חשבון" (כא, כז).

ודרשו חז"ל (ב"ב עה, ב), המושלים אלו המושלים ביצרם, באו חשבון באו ונחשוב חשבוננו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה.

עורר על כך המשגיח הגר"ל חסמן זצ"ל, שהמושלים ביצרם למדו אותנו יסוד גדול, שאין העיקר הידיעה הסופית מהחשבון, כי בזה עדיין לא יבוא האדם למשול ביצרו, שהרי יודעים הרשעים שדרכם למיתה ובכל זאת אינם שבים, ולכן אמרו המושלים "בואו ונחשב" שעשיית החשבון והחזרה עליו פעם אחר פעם בכל עת, והוא עושה את האדם להיות מושל ביצרו.

וכן מצינו (אבות ג, א) שאמר עקביא בן מהללאל, הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

ויש לבאר מדוע התנא כפל את דבריו ולא אמר את השאלה והתשובה ביחד. אלא זה היסוד של הדברים הנ"ל, שהעיקר הוא השאלה ולא ידיעת התשובה, ועצם השאלה היא גורמת לאדם שיעצור את רוחו ויתבונן על מעשיו בעולם, מה תכליתם ומה מוטל עליו לעשות, ורק על ידי כך יוכל שלא לבוא לידי עבירה.

"על כן יאמרו המשלים באו חשבון" (כא, כז).

דרשו חז"ל (ב"ב עה, ב) המושלים אלו המושלים ביצרם, בואו חשבון בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה.

המשיל וכתב על כך **המסילת ישרים** (פרק ג) משל לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בהם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שווים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיות וטביעות עין שכבר נכנס בהם והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו ומבחין בין האמיתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים בהם, לומר זה הדרך לכו בו, והנה מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו.

ולכן אף כאן מי שעדיין לא משל ביצרו, הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם. אך המושלים ביצרם שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו כל הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע, ואלהים צריכים אנו להאמין. ואמנם מה היא העצה שהם נותנים לנו, בואו חשבון, בואו ונחשב חשבוננו של עולם, כי כבר הם ניסו וראו וידעו שזה לבדו הוא הדרך האמיתי להגיע האדם אל הטובה אשר הוא מבקש ולא זולת זה.

עורר הגאון ר' בן ציון ברוק צ"ל, שלכאורה אין המשל דומה לנמשל, שבמשל בגן המבוכה מי שעומד על האכסדרה מראה באצבעו לכל אלו המסתובבים בין השבילים ואומר להם מהי הדרך האמיתית, ואילו בנמשל אין הם מראים את הדרך אלא רק אומרים בואו חשבון, ואין הם מוציאים אותם ממבוכתם.

אלא שיסוד זה מחדש בעל המסילת ישרים, שההכרעה האמיתית בכל המבוכות תלויה רק באדם עצמו, כי רוב המבוכות הם נעוצות בטבע האדם השקוע בעניינים של כבוד וקנאה, ואם האדם בעצמו לא ימצא דרך כיצד להתגבר על טבעו אין ביכולתם של אחרים להועילו, וזה מה שאמרו המושלים ביצרם, שאדם צריך לעשות חשבון הנפש באופן תמידי ואז יגיע לדרך האמת היאך לדעת ולהרגיש מהי חובתו בעולמו.

"על כן יאמרו המשלים באו חשבון" (כא, כז).

דרשו חז"ל (ב"ב עה, ב) על כן יאמרו המושלים ביצרם, בואו ונחשב חשבוננו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה.

ובמסילת ישרים (פרק ג) המשיל זאת לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל

השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שווים ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקאות וטביעות עין שכבר נכנס בם והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים בם, לומר: זה הדרך לכו בו! והנה, מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו.

כן הדבר הזה: מי שעדיין לא משל ביצרו, הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם. אך המושלים ביצורם שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו כל - הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע, ואלהים צריכים אנו להאמין. ואמנם מה היא העצה שהם נותנים לנו? בואו חשבון, בואו ונחשב חשבוננו של עולם, כי כבר הם ניסו וראו וידעו שזה לבדו הוא הדרך האמיתי להגיע האדם אל הטובה אשר הוא מבקש ולא זולת זה.

באחד מימי עשרת ימי תשובה עמד **הגאון ר' איצלה בלזר זצ"ל** לומר דברי התעוררות, וכה היו דבריו: משל לשיירא שתעו ביער גדול, וכבר כמה שבועות שהולכים ותועים ואין יודעים לצאת. פתאום ראו מרחוק איש אחד הולך, רצו אליו ובקשו ממנו שיראה להם את הדרך, אמר להם האיש, אחי ורעי, אתם טועים רק כמה שבועות, אבל לדאבון לבי אני תועה ביער זה כבר כמה חודשים, ואינני יודע איך לצאת מן הסבך - אבל נתחבר נא ביחד לחפש את הדרך וה' יהא בעזרנו, אולם בדבר אחד אוכל להועיל לכם להציל אתכם מאותם השבילים שאני תעיתי בהם שלא תסתבכו בהם יותר.

והוסיף ר' איצלה בעונתנותו ואמר: גם אני תועה כמותכם ועוד יותר מכם לפי זקנתי, אולם ממה שראיתי בימי חלדי מתוך הנסיון על כמה וכמה דברים שהם הבל הבלים ואין בהם ממש, תוכלו כבר לסמוך עלי שלא כדאי להתעסק בהם - ונתחבר נא יחד בתפילת רבים להתפלל "הורנו ה' דרכך".

סוגיות ועיונים

טומאת מת

מקומות בש"ס [ב"ק ב, ב ד"ה דטמא מת. חולין עא, ב ד"ה כי קאמר].

וכן כתב בשו"ת הריב"ש (קכד) לענין האם מותר לקבור כהן מת ליד מתים ישראלים מפני שהוא מתטמא מהם. וכתב שם להתיר משום שאין המת מתטמא מהמתים האחרים כיון שהוא עצמו טמא טומאה חמורה שאין למעלה הימנה, שהנוגע בו אב הטומאה, ואי אפשר בו להוסיף טומאה על טומאתו.

ג. אמנם בספרי זוטא על פסוק זה כתב "נוגע במת טמא אין מת עצמו טמא". וכן כתב לענין בנה של השונמית שמת וחזר וחי "כשמת כל שהיה עמו בבית טמא היה טומאת שבעה, וכשחיה היה טהור לקודש, חזרו ונגעו בו טמאוהו הם". ומבואר בדבריו שאין המת עצמו טמא כלל בטומאה עצמית, ורק דין הוא שאחרים הנוגעים בו טמאים אבל אינם נטמאים ממנו. ולכן בנה של השונמית אף כשהיה מת אינו נטמא אלא מאחרים שנגעו בו כשהוא היה מת ונטמאו וחזרו וטמאוהו.

ד. בספר זית רענן (על ילקוט שמעוני לבעל המגן אברהם) כתב שלדברי הספרי זוטא, המתים לעתיד לבוא לא יצטרכו הזאה לטהרם מטומאת מת כיון שהם עצמם לא טמאים.

א. כתוב בפסוק "הנגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים" (יט, יא). ויש לדון האם המת עצמו טמא, או שרק הנוגע בו נטמא ונהיה אב הטומאה אבל אין המת עצמו טמא.

והנה לא הוזכר בכל התורה הן בש"ס והן במדרשי חז"ל שהמת עצמו טמא, ואילו בשאר הטומאות כתוב מפורש שהם עצמן טמאים, וכגון בנבלת בהמה טמאה כתוב "טמאים הם לכם" (ויקרא יא, ח), וכן לגבי שרצים כתוב "אלה הטמאים לכם בכל השרץ" (ויקרא יא, לא), וכן אצל טומאת זוב וטומאת לידה כתוב בהם מפורש בתורה שהם טמאים.

ב. המקור הראשון שכתב שהמת הוא אבי אבות הטמאה הוא "הקליר" [תוס' בחגיגה יג, א) כתבו שהוא היה תנא והוא ר"א בר"ש, אמנם במחזיק ברכה (או"ח קיב, ג) האריך בדבר זה, והביא מהאר"י שהיה רק ניצוץ נשמת ר"א בר"ש] ביצירות לפרשת פרה, שכתב "והיא מטהרת אבי אבות הטומאה".

וכן כתב רש"י להלן על פסוק "והנפש הנגעת טמאה עד הערב" (יט, כב), מכאן למדנו שהמת אבי אבות הטומאה והנוגע בו אב הטומאה ומטמא אדם. וכן כתב בעוד כמה

והנה דבר זה נסתפקו בו בנדה (ע, ב) ולא פשטו ספק זה ואמרו שכשיחיו נתיישב בדבר זה.

ובמהרש"א שם ביאר, שכיון שאין במתים לעתיד לבא גוף הראשון שהבשר כבר נתעכל, אין בהם משום טומאת מת כיון שזה הגוף הוא בריה חדשה, והסתפקו בגמ' האם צריכין הזאה ג' וז' משום שיש מתים שיחיו לעתיד לבא שנטמאו בהיותם בחיים בטומאת מת ומתו אחר כך בלא הזאה ג' וז', ועל אותה הטומאה שהיתה מחיים בה הסתפקו האם היא תשאר בהם.

אמנם כתבו האחרונים (צל"ח נדה, שם. שו"ת חתם סופר יו"ד, שלז) ליישב, שאע"פ שהמת עצמו אינו טמא, אבל הוא נוגע בעצמו ומשום כך הוא טמא. ובסברא זו נסתפקו בנדה האם זה נחשב שנוגע בעצמו.

ויש שכתבו (שו"ת תירוש ויצהר, ק) שהתכריכים נטמאים והם מטמאים אותו (ונטמא בטומאת מת וצריך הזאה ג' וז' משום דין חרב הרי הוא כחלל). אולם העירו שזה תלוי האם המתים עומדים בתכריכים שנקברו עמם או בבגדים שלבשו מחיים (עי' כתובות קיא, ב ושם בתוס').

ה. עוד כתב בזית רענן, שלפי דברי הספרי אין איסור להכניס מת למקדש כיון שהוא אינו טמא. וכבר הקשה באמבואה דספרי ממה שמבואר בנזיר (מה, א) שמותר להכניס מת למחנה לזיה וכמו שמשה לקח את ארונו של יוסף עמו למחנה לזיה, ומשמע שלמחנה שכינה אסור להכניסו.

וכתב ליישב כנ"ל שאף שאינו טמא טומאה עצמית אבל נחשב שנוגע בעצמו ומתטמא בטומאת מת, ולכן אסור להכניסו כדין טמא שנגע במת.

טומאת מת בקברי צדיקים

שוכנת אצלו, על כן ראוי שיטמא כל סביביו בהתפשט מעליו כל הודו שזהו נפשו, ולא נשאר בו כי אם החומר הרע.

והוסיף ראיה לדבריו ממה שמצינו כי הצדיקים גמורים אינם מטמאין, ולפי הדומה כי הכוונה לפי שגופם טהור ונקי ולא החטיא נפשם אבל סייע לזכותה, ועל כן תעלה נפשם בנשיקה, ועל גיוסם ישכון אור זרוע לעולם.

א. כתב הרמב"ן (יט, ב) וטעם טומאת המת, בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין.

וכן כתב בספר החינוך (מצוה רסג), והענין הוא כי בהפרד מעליו צורת השכל החיה הטובה וישאר הוא לבדו, בשגם הוא בשר פחות וגרוע ומשתוקק אל הרעות, וגם ברעתו רבה החטיא הנפש היקרה בעודה

ב. יש מן הפוסקים שסברו שמותר לכהנים לעלות לקברי צדיקים כיון שאינם מטמאין. והביאו ראיה לשיטתם מדברי התוס' בכתובות (קג, ב) שהרב רבי חיים כהן היה אומר אילמלי הייתי כשנפטר ר"ת הייתי מטמא לו, והביאו עוד מדברי הירושלמי שבאותו יום שמת רבי אמרו אין כהונה היום, [ותוס' חלקו עליו וסברו שרק טומאה דרבנן הותרה ולא טומאה דאורייתא].

אמנם בבית יוסף (יו"ד, שעד) כתב שדברי רבי חיים כהן אינם אלא בשעת הקבורה, וכדין נשיא שהכל מטמאין לו משום כבודו, ואין זה לעולם אלא רק בשעה שקוברים אותו. ורבי חיים כהן סבר שלא דוקא נשיא אלא גם לגדול בדורו נטמאין לו בשעת קבורתו.

ולפי זה אין היתר לכהנים לעלות לקברי צדיקים כיון שאין זה לכבודם.

ג. וכן הביאו ראיה ממדרש משלי (ט, ב) שרבי עקיבא נפטר בבית האסורים, ומיד נטפל אליהו זכור לטוב ונטלו על כתפיו, וכשראה ר' יהושע הגרסי כך, אמר לאליהו, רבי הלא אמרת לי אני אליהו כהן, וכהן אסור לטמא במת, א"ל דייך ר' יהושע בני חס ושלוש שאין טומאה בצדיקים ואף לא בתלמידיהם.

אמנם תוס' בבבא מציעא (קיד, ב) הביאו את דברי המדרש וכתבו שאליהו דחה אותו כן משום כבודו של רבי עקיבא, אולם עיקר טעמו שנטמא משום שרבי עקיבא

היה מת מצוה כיון שהיו יראים לקברו שהיה מהרוגי מלכות.

ד. גם הזוהר (פרשת וישלח) כתב שאין איסור בדבר, וז"ל: ובגין כך צדיקא דמשתדלי באורייתא לא מסתאבי גופא דלהון (אלא הוא דכי, כגון אליהו בבי קברי דאשכחוהו רבנן ושאלו ליה ולא כהן הוא מר אמר לון צדיקא לא מסאבי במיתתהון כמה דתנינן ביום שמת רבי בטלה כהונה כלומר דאתעסקו ביה) דלא שרא עלייהו רוח מסאבא.

ה. יש מן הפוסקים שדחו את דבריהם והוכיחו ממה שמבואר בסוכה (כה, א) שיש שסברו שנושאי ארונו של יוסף היו טמאים ולא יכלו לעשות את הפסח בזמנו. והלא ודאי שיוסף היה צדיק ביותר ואע"פ כן נטמאו מארונו. וכן הוכיח שם הערוך לנר שיש שסברו שם שהטמאים היו מישאל ואלצפן שהיו עוסקין בנדב ואביהוא, ואע"פ שהם היו צדיקים נטמאו מהם.

וכן מבואר בבבא בתרא (נח, א) שרבי בנאה היה מציין את קבריהם של אדם הראשון ואברהם אבינו כדי שלא יעבירו טהרות על הקבר (כך ביאר הרשב"ם). ואם כן מוכח שאף קברי צדיקים מטמאין.

ועיין באבני נזר (יו"ד, תסו) שהביא מדברי ר' חיים ויטאל ז"ל שטומאת מת היא על ידי ג' טיפות שזורק מלאך המות והם מטמאים את הגוף ואין הנשמה מוצאת מנוח לכך רגלה ויוצאת. ועל פי זה חילק בין

אם הצדיק נהרג על ידי אדם או שמת בידי שמים. ובנהרג בידי אדם מבואר בזוהר שאין זה על ידי הטיפות של מלאך המות, ולכן אינו מטמא, ורק אם מת בידי שמים אז מטמא. ואם כן יש לחלק בין ארונו של יוסף שמת בידי שמים שמטמא ובין רבי עקיבא שנהרג על ידי המלכות ולכן אינו מטמא.

אמנם הדגול מרובה (יו"ד שעב) כתב להסתפק בשיטת הראב"ד האם כוונתו שאין איסור בדבר או שרק פטור ממלקות, ולכן כתב להחמיר שאין לכהנים לילך על קברים אף בזמן הזה. [עי' במשנה למלך (אבל ג, א) שהאריך לדון בשיטת הראב"ד].

ו. סברא נוספת להתיר כתבו האחרונים על פי שיטת הראב"ד (נזירות ה, טו) שכהן שכבר נטמא אין עליו איסור נוסף להטמאות. וכיון שהיום כולם טמאי מתיים אם כן אין איסור להטמאות שוב.

ז. למעשה רוב הפוסקים דעתם לאסור זאת באיסור דאורייתא ממש. עיין בשו"ת מהרי"ל ק"נ. שו"ת בתי כהונה א, כג. פתחי תשובה יו"ד שעב, ב. פאת השלחן הלכות ארץ ישראל ב, כה. שדי חמד מערכת ראש השנה א, ו.

רוב וחזקה רוב עדיף

א. כלל הוא בדיני חזקה שרוב וחזקה רוב עדיף (קידושין פ, א), וכגון שתינוק נגע בעיסה, ויש לנו ספק אם התינוק טמא או לא, ויש לדון מצד רוב שהוא טמא, שרוב תינוקות מטפחין, והיינו שנוגעים בנבילות ושרצים שבאשפה, ומצד שני יש חזקת טהרה לעיסה, וסברו חכמים שהעיסה טמאה מדין רוב, כיון שרוב וחזקה רוב עדיף.

ורוב זה מועיל אף נגד החזקת טומאה של האדם.

ולפי זה ביארו התוס', שבגמ' שאלו מה המקור לרוב מן התורה, ולכא' אם רוב עדיף מחזקה, ולחזקה יש מקור בתורה מטומאת נגעים (וכמבואר שם בסוגי') כל שכן שהולכים אחר הרוב, ולמה צריך מקור לכך. ולפי שיטת רבינו חיים שרוב עדיף מחזקה אינו מצד הסברא אלא הוא מגזירת הכתוב אין להקשות כן, ועדיין צריך מקור לדין רוב.

ובתוס' (חולין יא, א) הביאו את שיטת רבינו חיים שהמקור לדין זה הוא מפרה אדומה, ששורפים את הפרה ומזין מדמה על הטמא ונטהר מטומאתו, ואף שיש מקום להסתפק שמא הפרה טריפה ואינה כשרה, הולכים אחר הרוב שרוב פרות אינן טריפה,

ב. ובעיקר קושיית התוס' מדוע צריך פסוק לרוב והלא רוב וחזקה רוב עדיף. תירץ הרשב"א, שכל הדין שרוב עדיף מחזקה הוא רק לאחר שאנו יודעים שהולכים אחר הרוב,

אבל אם אין לנו מקור לדין רוב יש לומר שהולכים אחר חזקה ולא אחר הרוב.

ודבריו צ"ב, שאם יש סברא שרוב עדיף מחזקה מדוע צריך פסוק לרוב והלא הוא נלמד בק"ו, ואם צריך לרוב פסוק אם כן מה המקור שרוב עדיף מחזקה.

וביארנו האחרונים (קובץ שיעורים ב"ב, עח. קובץ הערות סז, ד. שערי ישר ב, יג. שו"ת שרידי אש א, קיג), שיש חילוק בין הנהגת רוב להנהגת דין חזקה, שהנהגת רוב היא הנהגה המבררת את מציאות הספק, אולם חזקה היא הנהגת דין שאינה דנה כלל במציאות הספק, אלא שמעמידים את הדין (ולא את הספק) על חזקתו הראשונה [ועי' בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד, ד) שהוכיח כן ממה שהולכים אחר חזקה אף בתרתי דסתרי וכגון בשני שבילין, וע"כ שאין דנים כלל על מציאות הספק אלא על הדין המוקדם].

ואם כן יש לומר, שאין כח הרוב יותר גדול מכח החזקה, אלא שהוא מברר את הספק והמציאות עצמה, ושוב אין לדון משום חזקה, שהרי אין כאן ספק. וכן עד אחד שנאמן נגד חזקה, אף שעד אחד נאמן דוקא בממונות ולא בנפשות, וחזקה היא גם בנפשות, ואיך יתכן שעד אחד יהיה נאמן יותר מחזקה, אלא, שעד אחד במקום שהוא נאמן הוא מברר את המציאות, ושוב אין כאן ספק וכיון שנסתלק הספק אין מקום לדין חזקה.

וזה ביאור דברי הרשב"א, שלעולם חזקה יותר גדולה מרוב, ולכן אין ק"ו שאפשר

ללמוד רוב מחזקה, ורק לאחר שיש פסוק לדין רוב, יש לומר שרוב עדיף מחזקה, כיון שרוב מברר את הספק ואין לדון מדין חזקה.

ג. ובפני יהושע (כתובות יב, ב) ביאר בדרך נוספת, שהרוב שסותר את החזקה הוא גורם לחזקה להיות עשויה להשתנות ולכן רוב עדיף עליה, אבל חזקה שאין הרוב מתנגד לה ואין ריעותא כלל בחזקה, כוחה גדול מן הרוב והולכים אחר חזקה.

ועל פי זה כתב (בקידושין סג, ב) שעד אחד שאינו נאמן נגד חזקה (כמבואר ביבמות פח, ב) הוא דוקא נגד חזקה שאין לנו מקום להסתפק בלא דברי העד, וחזקה זו כוחה גדול יותר מרוב, ועל זה עד אחד אינו נאמן, אבל בחזקה שיש מקום להתסתפק אף בלא דברי העד, עד אחד נאמן נגד חזקה כזו.

ולכן סבר שהוא הדין שעד אחד נאמן נגד רוב, ומעשים בכל יום שהוא נאמן נגד רוב, שהרי יש במקום השחיטה רוב בשר טריפה וחלב, והוא נאמן לומר על הבשר שהוא כשר. ואף שאין עד אחד נאמן נגד חזקה, ואם כן איך הוא נאמן נגד רוב, שהרי רוב וחזקה רוב עדיף, אלא שאף נגד חזקה שיש לה ריעותא הוא נאמן, ובכל רוב יש ריעותא שיש מיעוט נגדו, ולכן הוא נאמן נגד רוב [וע"ע בשו"ת נוב"י (מהדו"ק אהע"ז, סט) שדן בנאמנות ע"א נגד רוב, ורצה לחלק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן].

ובגינת ורדים (כלל לח) הקשה עליו מדברי רבינו חיים שלמד דין רוב וחזקה מפרה אדומה, והרי בפרה אדומה החזקה

אינה משתנית כלל והיא חזקה מבוררת, שהיה טמא קודם ההזאה ואין חזקה זו עשויה להשתנות, שהרי ודאי היה טמא, אלא שנטהר על ידי הזאה, והרוב מברר שהפרה כשרה וההזאה יכולה לטהר, אבל אינה מתנגדת לחזקה, אלא הרוב מכריע שהחזקה טומאה הופסקה, והאדם נטהר.

ורק באשה שהלך בעלה למדינת הים עם צרתה ומת בעלה (יבמות ק"ט, א), שיש לה חזקה שצריכה יבום כיון שלא היה לבעלה בנים, אמנם יש רוב נשים מתעברות ויולדות, ויש לומר שאינה צריכה יבום כיון שצרתה ילדה, ובזה הרוב הוא מתנגד לחזקה ממש, שעל פי החזקה היא זקוקה ליבום ומפני הרוב אינה זקוקה ליבום, ולכן היא חזקה העשויה להשתנות, שרוב עדיף ממנה.

ד. ובשב שמעתתא (ד, כד) ביאר בדרך אחרת, והקדים להקשות, שהרי אין הולכין בממון אחר הרוב, והרי רוב וחזקה רוב עדיף, ובממון הולכים אחר חזקה, ואם כן מדוע לא הולכים אף אחר הרוב.

ויישב, שרוב מועיל נגד חזקה, כיון שרוב הוא לפנינו, וחזקה אינה לפנינו אלא היתה בעבר, ולכן עדיף ללכת אחר הרוב שהוא לפנינו. ולכן כל זה דוקא בחזקה דמעיקרא, שרוב עדיף על חזקה זו, אבל חזקה ממון שהחזקה נמצאת לפנינו, אין הרוב עדיף עליה, ולכן אין רוב מוציא ממון, שאין לו שום עדיפות על חזקה ממון.

ועוד חידש, שחזקת מרא קמא אינה כמו חזקת ממון, אלא דינה כמו חזקה דמעיקרא, שאינה חזקה לפנינו אלא היא חזקה לשעבר, ולכן יועיל רוב נגד חזקת מרא קמא [ועי' בקונטרס הספיקות (ו, יא) שהסתפק בגדר של חזקת מרא קמא אם הוא חזקת ממון או חזקה של איסורין].

ומה שעד אחד אינו נאמן נגד חזקה ונאמן נגד רוב כתב לבאר, על פי דברי התשובות מיימוני (אישות, ג) בעד אחד שהעיד שהשליח לקידושין במקום לומר הרי את מקודשת לפלוני אמר מקודשת לי, והשליח אומר שטעה באמירתו והתכוון לפלוני, ופסק שהעד נאמן, ואף שהעד אחד מעיד נגד חזקת איסור, אין זה נחשב נגד חזקה, כיון שלפי דבריו אין כאן חזקה כלל ולא היה כלל מעשה קידושין למשלח, ורק במקום שהיה חזקה ובא העד להוציא מהחזקה בזה אינו נאמן, וכגון שמעיד על כשרות הגט, שיש חזקה שהיתה נשואה ועכשיו רוצה להוציאה מחזקתה ולהתירה לשוק, ובזה אינו נאמן.

וכמו כן במקום שיש הרבה חתיכות בשר ואנו מסופקים על כל חתיכה על כשרותה, ובא עד אחד ומעיד על חתיכה שהיא כשירה, אין הוא מעיד נגד הרוב, כיון שההליכה אחר הרוב היא רק במקום ספק, ומי שאינו יודע מהו מקור החתיכה צריך ללכת אחר הרוב, אבל העד שמעיד על החתיכה ואומר שאין כאן ספק כלל שצריך לילך בו אחר הרוב, אלא החתיכה כשירה, יש להאמינו כיון שאינו מנגד את הרוב.

ה. ובעצם דברי רבינו חיים שלמד דין רוב וחזקה מפרה אדומה, כבר הקשה רבי עקיבא איגר (תנינא, קכט) שבדבר שדנו בו כבר משום רוב ופסקו מכח הרוב את דינו לכמה ענינים, אף שלאחר זמן יש חזקה נגדו אין זה נחשב בכלל רוב וחזקה רוב עדיף, אלא לאחר שפסקנו את דינו אחר הרוב שוב הוא ודאי.

והוכיח כן ממה שחייב אדם לפדות את בנו ואף שאולי אינו בנו או שהוא טריפה ואין הולכין בממון אחר הרוב, אלא כיון שמיד בשעת הלידה דנו אותו מדין רוב שהוא בנו, שוב אף חייב לפדותו ואין לדון יותר בזה משום רוב בממון.

ולפי זה יש לבאר את דברי רבינו חיים, שהרי בפרה משעת עשייתה אנו דנים שהיא

כשירה מדין רוב, ואחר כך כשמזים מאפרה על האדם אין לדון משום רוב וחזקה שרוב עדיף, אלא הפרה היא כשרה ודאי, ואם כן אין ראי' מפרה אדומה לכלל שרוב וחזקה רוב עדיף.

[**וכיסודו** של רע"א כן כתב ההפלאה (כתובות כד, ב) והוכיח כן מכמה מקומות. ובש"ש (ד, ח) כתב שיסוד זה מקורו בדברי הרמב"ם לענין עד אחד, שאחרי שקבלנו את עדותו על איסור, מי שאוכל איסור זה לוקה, ואין זה נקרא שלוקה על פי עד אחד, והש"ש נקט שמטעם זה הולכים אחר רוב בנפשות, אבל הרבה אחרונים נקטו שדינו של הרמב"ם הוא דוקא בעד אחד שיש לו נאמנות אבל לא בדין רוב].

עמון ומואב טיהרו בסיחון

טיהרו בסיחון" - שעל ידי סיחון טהרו ארצם לישראל.

ופירש רש"י, שהמלחמה של סיחון במואב מפורשת בתורה בפסוק הנ"ל, שחשבון היתה עירו של מואב, וסיחון כבשה וישראל כבשו אותה מסיחון. והמלחמה בעמון מפורשת בס' יהושע "ויהי להם הגבול יעזר וכל ערי הגלעד וחצי ארץ בני עמון" ובהמשך נאמר "יתר ממלכות סיחון" ומשמע שכבשו את ארץ בני עמון מסיחון אשר כבשה קודם מעמון. וכ"כ רש"י בגיטין

א. "כי חשבון עיר סיחון מלך האמרי הוא והוא נלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו עד ארנן" (כא, כו). ואמר ר"ש בן לקיש שפסוק זה הוא אחד מהמקראות שראויין לשרוף אבל הן גופי תורה, והיינו שאין להם צורך בתורה וגנאי הוא לחברן עם הקדושה, אבל טעמים גדולים תלויין בהם. וביאר רשב"ל, שהקב"ה אמר לישראל "אל תצר את מואב", ולכן סיבב הקב"ה שסיחון ילחמו עם מואב ואח"כ ילחמו ישראל עם סיחון, ועל ידי כן יוכלו ישראל לקבל את החלק של מואב. וזהו שאמרו "עמון ומואב

(לח, א). וכן ביאר הרמב"ן (עה"ת בפסוק זה). אמנם בס' כפתור ופרח (לרבינו אשתורי הפרחי, פרק מז) כתב שסיחון נלחם רק במואב ולא בעמון, והיו צריכים לומר שרק מואב טיהר על ידי סיחון, ומפני שהיו אחים לא חשו לכך. ודבריו צ"ע מהפסוקים המפורשים אשר כבשו חצי ארץ בני עמון.

וכן בסוג' בגיטין (לח, א) למדו מכיבוש סיחון את מואב שגוי קונה גוי בכיבוש מלחמה, שעל ידי שסיחון נלחם במואב וקנאם בקנין כיבוש מלחמה, היה מותר לישראל לכבוש את סיחון ולקחת אף את החלק שהיה שייך למואב, ולא עברו בזה על האיסור "אל תצר את מואב", כי כבר נקנה לסיחון.

ב. והנה דוד המלך משבח בתהלים (קלה, י-יב) "שהכה גוים רבים והרג מלכים עצומים. לסיחון מלך האמרי ולעוג מלך הבשן ולכל ממלכות כנען. ונתן ארצם נחלה נחלה לישראל עמו" (קלה, י-יב).

ודקדק בפרשת דרכים (דרוש ז), מיהם המלכים הגדולים והאדירים שיש להודות על הכאתם, ואם הם סיחון ועוג, יש לבאר למה כפל הודאה זו, ומדוע בתחילה הזכיר אותם במאמר סתום מלכים גדולים ומלכים אדירים, ואחר כך פרט אותם לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן. וברש"י פירש שהם ל"א מלכים שיהושע נלחם עמם. והקשה עליו, שא"כ היה להקדים את סיחון ועוג שהמלחמה עמם היתה קודם המלחמה עם ל"א המלכים.

ועוד כתב לדקדק, במה שכפל דוד את דבריו ואמר, "ונתן ארצם לנחלה, נחלה לישראל עבדו", ואם הכוונה בתחילה שנתן את הנחלה לישראל מדוע כפל הודאה זו.

וביאר, לפי מה שאמרו שעמון ומואב טיהרו בסיחון, והיינו שקצת מארץ עמון ומואב נטהרה ע"י סיחון ועוג, יש לפרש שבתחילה מודים "למכה מלכים גדולים ויהרוג מלכים אדירים לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן ונתן ארצם לנחלה", והיינו שסיחון ועוג הכו את המלכים הגדולים שהם עמון ומואב, ולקחו את ארצם לנחלה. וכל זה היה מפני "נחלה לישראל עבדו", שהם טיהרו את עמון ומואב שיוכלו ישראל לירש את ארצם.

ג. וברמב"ן (עה"ת) כתב, "כי חשבון עיר סיחון מלך האמרי היא" - כלומר עתה כאשר נלחמו בו ישראל עירו של סיחון מלך האמורי היתה, כלומר עיר מושב המלך, כי הוא נלחם במלך מואב הראשון אשר מלך עליהם לפני מלך מלך וכו', על כן תחשב לאמורי, ולא הוזהרו ישראל על ארץ מואב ובני עמון רק על הארץ אשר היא בידם בעת הצואה.

ומבואר בדבריו, שהאיסור "אל תצר את מואב" הוא רק על מה שהיה שייך למואב בעת צוואת האיסור, וכיון שהמלחמה של סיחון במואב היתה קודם הצוואה לכן מותר לישראל לירש את חשבון שהיתה שייכת למואב. ולדבריו יהיה אסור ליטול חלק מעמים אחרים אשר כבשו אותם מארצות עמון ומואב, כי הולכים אחר שעת

הציווי, וכל מה שהיה שייך לעמון ומואב בעת הציווי, אסור לקחת להם חלק זה לעולם.

[אמנם לכאורה יש סתירה מדבריו כאן לדבריו בספר המצוות (השגות הרמב"ן, לאוין), שכתב שלאחר שסנחריב בלבל את האומות אין איסור ליטול חלק מעמון ומואב בימות המשיח, וכמו שאמרו "עמון ומואב טיהרו בסיחון". ומבואר, שאף על מה שהיה בידם בעת הצוואה אלא שאינו בידם בזמן ימות המשיח אלא הוא ברשות ארצות אחרות מותר ליטול מהם בעקיפין, וצ"ע].

ובכפתור ופרח (הנ"ל) חלק על הרמב"ן וסבר שבזמן מתן תורה היה הציווי "אל תצר את מואב" ואז היה אסור לישראל ליקח את חלקם של עמון ומואב, כי המלחמה של סיחון היתה בארבעים שנה שהיו במדבר ולאחר הציווי הזה, ורק לאחר שכבשו סיחון את חלק עמון ומואב היה מותר לישראל חלקם, וזה מה שאמרו "עמון ומואב טיהרו בסיחון" שאע"פ שחלק זה היה אסור להם בתחילה, הותר להם מפני שסיחון כבש ארץ זו ושוב אינה ארץ עמון ומואב [ולפי הרמב"ן יש לומר שהציווי היה קודם כניסתם לארץ ולא בשעת מתן תורה].

ד. אמנם דברי הרמב"ן צ"ב, שהרי אמרו "עמון ומואב טיהרו בסיחון", והיינו שסיחון קנו את הארץ בכיבוש מלחמה, ולמדו מכאן שגוי קונה גוי בכיבוש מלחמה, וא"כ מדוע סבר הרמב"ן שאם קנו את הארץ ממואב לאחר הציווי שיהיה אסור לישראל

ליטול חלק זה, והלא כבר אינה ארץ מואב שהרי גוי קונה בכיבוש מלחמה.

ובנחתם סופר (גיטין, שם) כתב ליישב, והקדים להקשות, היאך אמרו שעמון ומואב טיהרו בסיחון, והלא מבואר בסנהדרין (נט, א) שבני נח אינם בני כיבוש בארץ ישראל, כי הארץ שייכת לישראל, וא"כ איך קנו סיחון את הארץ מעמון ומואב.

ותירץ, שאף שגוי קונה בכיבוש מלחמה, אבל הוא כגזלן שעובר בכך איסור, כי הארץ שייכת לישראל [וזה מה שאמרו בסנהדרין שבני נח אינם בני כיבוש], אלא שכמו שגזלן קונה בקניני גזילה, כמו כן סיחון קנה את הארץ של עמון ומואב בקנין כיבוש מלחמה, אבל עדיין הארץ שייכת לעמון ומואב, ולכן הוכרח הרמב"ן להוסיף שהאיסור אל תצר את מואב נאמר רק על הארץ שהיתה בידם בעת ההיא, והיינו שהאיסור הוא רק על מה שהיה בידם ובשליטתם בפועל בעת הציווי, אבל קרקעות שכבשו מהם, אף שהכיבוש היה באיסור וקנוי לאחרים רק בקניני גזילה, אין איסור לישראל ליקח קרקע זו מיד הכובשים, ולכן היה מותר לישראל ליקח את חלקם של עמון ומואב אשר נכבש על ידי סיחון.

ה. ויש ליישב בעוד דרך, שהנה כתב לחדש הדבר אברהם (יא, ח) שקנין כיבוש מלחמה אינו קנין עולמית אלא שהוא קנוי לו רק לזמן הכיבוש, והיינו שכל זמן שהוא כבוש תחת ידו הרי הוא שלו, וכן יש לו רשות למוכרו שנכנס הלוקח תחתיו ונמשך זמן

כיבושו גם להבא, אבל אחר שנפסק הכיבוש נפקע זכותו של הכובש ממילא, ואינו צריך שיחזור ויקנה ממנו, אלא כיון שנפסק רשות הכובש ממילא היא חוזרת לבעלים, כי לא היה לו מעולם קנין עולמית אלא לזמן כיבושו. [ועי' באמרי משה (כג, ו) שכתב לחלוק על חידוש זה].

ובס' חלקו של יוסף (סימן י. חתנו של של הגרמ"מ אפשטיין ראש ישיבת סלבודקה) הקשה על חידוש זה, ממה שאמרו שעמון ומואב טיהרו בסיחון, ואם נאמר שקנין כיבוש מלחמה אינו אלא קנין לזמן הכיבוש, א"כ כשישראל נלחמו עם סיחון, כבר יצאה מידם החלק של עמון ומואב שהרי הפסיקו מלכבשם והארץ חזרה לרשות עמון ומואב, ונמצא שישראל כבשו את הארץ מיד עמון ומואב עצמם, וא"כ שעברו על האיסור אל תצר את מואב.

ויש לומר שלזה כתב הרמב"ן שהאיסור נאמר רק על הארץ שהיתה בידם בעת ההיא, כי אף שהארץ חזרה להם אבל בשעת הצוואה הארץ לא היתה בידם, שהרי אז היתה כבושה בידי סיחון, ולא נאמר האיסור אלא רק על מה שהיה בידם ממש בשעת הצוואה, וכיון שגוי קונה בכיבוש מלחמה, א"כ בשעת הצוואה שסיחון כבר כבש וקנה את ארצם בזמן ההוא, לא נאמר האיסור על חלק זה. ואף שלאחר זמן הארץ חזרה אליהם, וישראל כבשו זאת מידם, אין בכך איסור.

ולפי זה מובנים דברי הרמב"ן, שאף שלמדו מכאן שגוי קונה בכיבוש מלחמה, צריך עוד לומר שהאיסור הוא רק על מה שהיה בידם ממש בעת הצוואה, כי קנין הכיבוש הוא לזמן, וכשאחרים כובשים נפקע כיבוש הראשון והארץ חוזרת לבעלים הראשונים, וא"כ נמצא שישראל כבשו את הארץ מעמון ומואב עצמם, ולכן כתב הרמב"ן שלא היה בכך איסור כי בזמן הצוואה הקרקע לא היתה בידם, [ויש לומר שה"ה אם עמון ומואב היו קונים קרקע לאחר זמן הציווי שאין איסור לקחת חלק זה מידם, כי האיסור הוא דוקא על מה שהיה בידם בעת הצוואה].

ו. והנה בהפטרה לפרשה זו נאמר "ויאמר מלך בני עמון אל מלאכי יפתח כי לקח ישראל את ארצי בעלותו ממצרים מארנון ועד היבק ועד הירדן ועתה השיבה אתהן בשלום" (שופטים יא, ג). ויפתח האריך להשיב לו שישראל לא נלחמו כלל עם מואב, אלא רק עם סיחון.

ולכאורה יש להבין מה היה טענת מלך עמון על ישראל, והלא סיחון כבש את ארצם קודם שישראל כבשו את סיחון, ובאיזה טענה בא שרוצה להשיב את הערים האלו לרשותו.

אמנם לפי יסודו של הדבר אברהם הדברים מיושבים היטב, שכיון שהכיבוש של סיחון היה רק קנין לזמן, ובזמן שישראל כבשו את סיחון, הארץ היתה צריכה לחזור לרשות עמון ומואב כי הכיבוש נגמר,

וישראל כבשו את הארץ מרשות עמון ומואב, ולכן היתה טענה למלך עמון שישאל כבשו את הארץ מהם.

ויפתח האריך להשיב לו שישאל לא לקחו זאת מידם ממש אלא בדרך אמצעי. ועוד, שהקב"ה הוריש את הארץ בעת ההיא

לישראל, וכל העמים ידעו כי ה' הורישם [ואולי התכוון לומר לו שאף שנטלו את הארץ מידם אבל לא היה איסור על כך, וכדברי הרמב"ן שהאיסור רק על מה שהיה בידם בשעת הצוואה, ובזמן ההוא ארצם היתה כבושה אצל סיחון. וע"ע באברבנאל ובמלבי"ם שכתבו שהיה ליפתח ד' תשובות למלך בני עמון].

הקדמת שתית בהמה קודם האדם

לומר שבאכילה צריך להקדים את בהמתו שמא ישכח להאכילה מחמת סעודתו.

ובמגן אברהם (או"ח קסז, יח) הביא את דברי הספר חסידים, אמנם השמיט את הראיה שהביא מהוצאת מים מן הסלע.

ובאור החיים (במדבר כ, ח) כתב, שאין להביא ראיה משתיית עם ישראל, כיון שהיו צמאים והיו במצב של פיקוח נפש, ובזה ודאי אדם קודם לבהמה מדין חיך קודמין.

וע"ע ביד אפרים (על השו"ע, שם) שיישב בדרך דרוש שעל מאכל של נס אין להקדים את הבהמה.

אמנם בשו"ת כתב סופר (או"ח, לב) כתב בשם אביו החת"ס שאין טעם לחלק בין אכילה ושתייה וצריך להקדים אף את השתייה של הבהמה. ודחה את הראיה מרבקה שהשקתה את אליעזר קודם הגמלים, משום שהדין להקדים הוא רק על הבעל הבית, אבל מי שנותן לחבירו לשתות אין חייב הנותן ליתן לבהמת חבירו קודם, וכן המקבל אין חייב ליתן לבהמתו קודם כיון שקיבל במתנה ואינו שלו.

"אמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת" (ברכות מ, א. וכן הובא מימרא זו בגיטין סב, א. ובשינוי לשון שאף טעימה אסור. ונחלקו בזה הפוסקים).

ובספר חסידים (תקלא) כתב לחלק בין אכילה ושתייה, שבאכילה צריך להקדים את הבהמה, אבל בשתייה האדם קודם. והביא ראיה ממה שכתוב אצל רבקה "ותאמר שתה וגם גמליך אשקה ואשת וגם הגמלים השקתה" (בראשית כד, מז). וכן בהוצאת המים מן הסלע כתוב "והשקית את העדה ואת בעירם" (במדבר כ, ח), ומבואר שבשתייה האדם קודם.

ובטעם החילוק בין אכילה לשתיה כתב בשו"ת הר צבי (א, צ) שצער של שתיה יותר גדול מצער של אכילה, ולכן לא חייב להתאחר לשתות. ועוד, שכמו שמצינו שאסור לאכול קודם התפילה שמא ימשך בסעודתו, ובשתיה לא שייך חשש זה ולכן מותר לשתות קודם התפילה, כמו כן יש

ועל פי זה כתב הכת"ס לדחות אף את הראיה מהוצאת המים מן הסלע. שלכאורה יש להבין מהו התוספת שאמר הקב"ה למשה "והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם", ומדוע היה צריך לצוות אותו שישקה אותם, והיה די אם יאמר לו והוצאת להם מים מן הסלע, והם ישנו מאליהם.

אלא, שאם משה רק היה מוציא את המים והם היו לוקחים מאליהם היו צריכים להקדים את שתיית בהמתם וכשיטת החת"ס (שלא כספר חסידים), ולכן הקב"ה אמר למשה שהוא יתן להם מים ולא יזכו הם בעצמם במים, ובנותן לחבירו אין צריך להקדים את הבהמה, ולכן הכתוב הקדים את הבהמה.

בגדר הדין "חרב הרי הוא כחלל"

א. "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים" (יט, טז). ולמדו (נזיר נג, ב) מקרא זה שאם נגע בחרב שנגעה במת נטמא שבעת ימים וכמו שנגע במת עצמו. והיינו שדין החרב כדין המת עצמו, וכדין אדם שנגע במת שנעשה אב הטומאה ומטמא אדם וכלים [והם נעשים ראשון לטומאה], כמו כן מי שנגע בחרב שנגעה במת נעשה אב הטומאה ומטמא אדם וכלים.

תעלה על דעתך שזה ירה חץ והרג או זרק אבן והרג נטמא שבעת ימים, אלא הורג נפש בחרב וכיוצא בה שנטמא בנגיעתו בכלי שהרג בו שהרי נגע הכלי במת. והראב"ד השיגו וכתב, שדוקא בכלי מתכות נאמר הדין חרב הרי הוא כחלל ולא בשאר כלים, [ועי' בתוס' (נזיר נד, ב) שכתבו שהר"ר יצחק מסימפונ"ט אף סבר כדעת הרמב"ם שבכל הכלים (חוץ מכלי חרס שאין להם טהרה) נאמר דין זה. וע"ע בר"ש וברא"ש אהלות א, ב].

וכן כתב הרמב"ם (טומאת מת ה, ג), כלים שנטמאו במת בין במגע בין באהל הרי הן לנוגע בהן כנוגע במת עצמו, מה המת מטמא הנוגע בו בין אדם בין כלים טומאת שבעה אף כלים שנטמאו במת הם והכלים או האדם שיגע בהן טמאין טומאת שבעה, שנאמר בחלל חרב או במת, מפני השמועה למדו שהחרב כמת והוא הדין לשאר כלים, בין כלי מתכות בין כלי שטף ובגדים. הרי הוא אומר "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל" וכי

ב. והנה אמרו (ב"ק ב, ב) לענין אבות ותולדות, שבטומאה תולדותיהן אינו כיוצא בהן, והיינו שדין התולדה אינה כדין האב, שהרי אב הטומאה מטמא אדם וכלים, אבל האדם והכלי שהם התולדות אינן מטמאין אדם וכלים. והקשו התוס', שהרי מצינו אף בטומאה שהתולדה כאב בדין של חרב הרי הוא כחלל. ותירצו, שאף חרב שהיא כאב הטומאה ומטמאה אדם וכלים, אבל אם חרב נוגעת בה אין בחרב השניה דין של חרב

כחלל, ולכן התולדה אינה כמו אב הטומאה עצמו.

וכתב מרן הגר"ח מברסק זצ"ל (ב"ק (השלם), א), שיש שני סוגים בהעברת טומאה, יש טומאה על ידי נגיעה, והיינו שנמשכת הטומאה על ידי נגיעה של חפץ בחבירו, והוא נקרא אב ותולדה. ויש סוג שני של טומאה בשני חפצים שנחשבים לכלי אחד, וכגון ידות הכלים, שאינם נטמאים בתולדה מהכלי, אלא כיון שהם חלק מן הכלי הם נטמאים יחד עמו, וסיבת טומאת הכלי היא אף הסיבה לטמאותן, כיון שהם אחד.

ומדברי התוס' שהקשו על דין חרב כחלל שהוא ענין של אב ותולדה, ע"כ שסברו התוס' שגדר הדין של חרב כחלל הוא מצד טומאה של המשכה ונגיעה, שהטמא מת מטמא, ובכל זאת דין כאב עצמו שמטמאין אדם וכלים. אבל חידש הגר"ח שלולי דברי התוס' יש לומר שטומאת חרב כחלל אינה מדין תולדה אלא חידשה התורה שהחרב נעשית כגוף אחד עם החלל, והטומאה שחלה על החרב הוא מפני שנעשית אחד עם החלל, וטומאתה כטומאת מת ממש [ועי' בחידושי ר' ראובן (ב"ק, ו) שביאר ב' צדדים אליו].

ובדרך נוספת כתבו האחרונים לומר, שאין טומאת החרב כלל מצד חיבור למת, אלא היא טומאה בפ"ע שחידשה התורה בחרב שנוגעת בחלל שהיא טמאה, וכטומאת הבעל נדה שאין הנדה מטמאתו אלא היא טומאה בפ"ע בשם טומאת בעל נדה, וכמו

כן טומאת החרב היא טומאה בפ"ע, אלא שלטומאה זו יש דינים כפי טומאת החפץ שהחרב נגעה בו, אבל אין הטומאה באה כלל מצד החפץ שהחרב נגעה בו (וכמו שהמת עצמו טמא מפני סיבה בפ"ע ולא בתולדה, כן חרב הנוגעת בו יש לה סיבת טומאה בפ"ע).

ג. ולכאורה נחלקו בגדרים אלו הראשונים (תוס' בנזיר הנ"ל) לענין טומאת חרב כחלל בשאר כלים, שר"ת סבר שבכל הכלים נאמר דין זה, ורבינו חיים כהן שלח לו "איזה בית אשר תבנו לי". והיינו מכיון שכל הכלים נטמאין בטומאת חרב כחלל, א"כ לא שייך לבנות בית שכהן יוכל ליכנס אליו, שהרי אין לך בית שאין בו כלי מתכות או מסמר שלא היה באהל המת, ועל ידי טומאת אהל יש לו דין חרב כחלל שמטמא אדם וכלים.

וע"כ צריך לומר שר"ת סבר שאין החרב נטמאת בטומאת אהל, ורק אם נוגעת בטומאה עצמה היא נטמאת. אבל רבינו חיים כהן סבר שאין לחלק כן, ואף בטומאת אהל החרב נטמאת, ולכן הקשה איך הכהנים יכולים לדור בבית אשר אין בו טומאה.

[ועי' ברמב"ן (עה"ת, כאן) שכתב, "והנראה מן הסוגיות במשנה ובגמרא, שהוא מטמא במגע ובמשא כמת אבל אינו כמוהו לטמא באהל. שמה מצאו בו מיעוט מן הכתוב באהל "אדם כי ימות באהל", שאינו רק על האדם עצמו. ואם היה החרב שנטמא במת מטמא באהל, היו הכהנים אסורים בכל הבתים, שבכלן החרב טמא ויהיה מטמא אותם באהל". אמנם אין דבריו כדברי רבינו חיים כהן, כי רבינו חיים כהן ור"ת נחלקו האם החרב נטמאת בטומאת אהל מהמת,

ואילו הרמב"ן כתב דין אחר, האם החרב הטמאה מטמאה בטומאת אהל, והם ב' דברים נפרדים, ופשוט].

ולכאורה יש לומר שהם נחלקו בגדר דין חרב כחלל, שאם הוא נטמא בתולדה מאב הטומאה, והיא טומאה של המשכה ונגיעה, יש לומר שדינה כשאר כל הטומאות, וכיון שמת מטמא בטומאת אהל א"כ אף החרב נטמאת באהל. אבל לפי דברי הגר"ח שגדר הטומאה היא מדין שנעשית כמת עצמו, א"כ יש לומר שלא התחדש דין זה אלא כשנוגעת במת עצמו שאז היא נעשית כגוף המת, אבל על ידי טומאת אהל אינה נעשית כחלק מן המת ואין לדמותה לידות הכלים. ואף לפי גדר האחרונים יש לומר, שכיון שהיא שם טומאה בפ"ע שדינה כמת, א"כ אין לטומאה זו שייכות לדיני קבלת טומאה מכח טומאת המת, אלא החלות טומאה של החרב היא מכח המת עצמו (ולא מטומאתו), ולכן דין זה נאמר דוקא כשהחרב נוגעת במת עצמו ולא די במה שהיא מצטרפת על ידי אהל לטומאת המת.

ד. והנה נחלקו הראשונים האם נאמר דין חרב כחלל בראשון לטומאה. והיינו אם נגעה החרב בראשון לטומאה אם נעשית כמותה, שהרי ראשון לטומאה אינו מטמא כלים, אבל בדין חרב כחלל יש לומר שהוא כטומאת הראשון עצמו. ורש"י (חולין ג, א) כתב, "חרב הרי הוא כחלל - טומאות של מת הראויות לטמא כלי, כגון מת והנוגע בו דהוי מיהא אב הטומאה אם נגע בהם מתכות נעשה כיוצא בו, ואם נגע במת הוי אבי אבות

הטומאה, ואם בטמא מת נגע הוי אב. אבל ראשון ושני אין מטמאין כלים". וכן סברו הרמב"ן והרשב"א. אבל הרע"ב (פסחים א, ו) כתב שאף בראשון לטומאה נאמר דין חרב כחלל ונעשית ראשון [ועיי"ש במלאכת שלמה שתמה עליו שכל המפרשים פירשו את הדין של חרב כחלל רק לענין המת עצמו ואב הטומאה. אבל יש שנקטו בדעת הר"ח שסבר כרע"ב].

וביאר בקובץ שיעורים (פסחים, סז) את מחלוקתן עפ"י מה שיש לחקור במה שראשון לטומאה אינו מטמא כלים, האם הוא דין במטמא, והיינו שראשון לטומאה טומאתו קלושה שאינו יכול לטמאות כלים. או שהוא דין בנטמא, והיינו שכלים אינם יכולים להיות שני לטומאה. וביאר שבזה נחלקו הראשונים בדין חרב כחלל בראשון לטומאה, שאם הוא דין במטמא א"כ אף בחרב שדינה להיות כמטמא עצמו, אבל כיון שאין בכח הראשון לטמאות כלים א"כ אף החרב אינה נטמאת. אבל אם הוא דין בכלים שאינם יכולים להיות שניים לטומאה, שוב יש לומר שבחרב כחלל כיון שדינה להיות ראשון לטומאה יש בכח הראשון לטמאותה.

אמנם יש לדחות את דבריו עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שלפי דברי הגר"ח הגדר בדין חרב כחלל הוא שטומאתו כמטמא עצמו, וסיבת הטומאה של המטמא קיימת אף בו, כי דינו כחלק מן המטמא וכידות הכלים שנטמאין כיון שהם חלק מן הכלי. ולפי זה אין לומר שאין בכח הראשון לטמאות כלים, כי אין הוא מטמאן בתולדה אלא הם כחלק

מן הכלי עצמו, וכמו שהוא ראשון אף הם נעשים ראשון.

ולפי הגדר שטומאת חרב כחלל היא טומאה בפ"ע ואינה כלל מגדרי קבלת טומאה מצד החפץ שנגעה בו, א"כ ודאי אין מקום לביאורו, כי אין נדון כלל האם הראשון בכוחו לטמא כלים או לא, כי אין הטומאה כלל באה מכח הראשון אלא היא דין טומאה בפ"ע.

ה. ועוד יש להוסיף, שלכאורה דבריו הם כשיטת התוס' (הנ"ל) שדין חרב כחלל הוא בתולדה, ולכן ביאר שכיון שהראשון אין בכוחו לטמאות כלים, לכן אף החרב אין נטמאת אע"פ שדין טומאתה כראשון.

אבל כבר כתבו האחרונים (עי' שיעורי עיון התלמוד ב"ק, ו) לבאר בשיטת התוס' שנקטו שטומאת החרב היא בתולדה מהאב, שע"כ שגדר של "אב הטומאה" הוא מצד שבכוחו לטמא אדם וכלים, ולכן חומרנו נקראת בשם "אב הטומאה", שאל"כ מדוע הוא אב הטומאה והרי הוא עצמו נטמא וקיבל טומאתו מהמת וצריך להיות תולדה שהרי טומאתו על ידי תולדה, אלא ודאי שהוא גדר של דין התורה שטומאה שמטמאת אדם וכלים נקראת בשם אב הטומאה. וא"כ לכאורה צ"ב שכיון שהדין של חרב כחלל הוא כאב הטומאה ומטמאת אדם וכלים, מדוע קראו לה התוס' בשם תולדה ולא בשם אב.

אלא צ"ל, שתוס' סברו שדין חרב כחלל מצד עצמו ומצד החפצא של הטומאה אינו אב הטומאה אלא ראשון לטומאה וככל נוגע

בטמא מת שנעשה ראשון, רק שלגבי דיני הטומאה חידשה התורה שיש לחרב דינים של אב הטומאה ומטמאת אדם וכלים, אבל מצד החפצא של הטומאה הרי היא תולדה של האב והיא ראשון.

ולפי זה נדחו דברי הגר"א וסרמן זצ"ל, כיון שחרב שנוגעת בראשון מצד החפצא של הטומאה היא שני אלא שיש לה דינים של ראשון, ומעתה לפי ב' הצדדים אין חרב נטמאת מראשון, אף לצד שאין בכח הראשון לטמאות כלים, ואף לצד שאין כלים נעשים שני.

ו. ויסוד זה שיש חילוק בין החפצא של הטומאה לדיני הטומאה, מקורו בדברי הירושלמי (נזיר. והובא בר"ש אהלות א, ב) שנחלקו על אדם שנגע בחרב שנגעה במת אם חייב על ביאת מקדש. שלחם מ"ד חייב עד שיטבול במים, אבל לאחר שטבל הוא טבול יום ופסוק, וחד מ"ד סבר שאינו חייב כלל על ביאת מקדש. ולכאורה סברת המ"ד שאינו חייב עד שיטבול צ"ב, שאם דינו כנוגע במת עצמו, א"כ אף שטבל כיון שהוא עדיין טבול יום צריך להתחייב על ביאת מקדש, וכדין הנוגע במת עצמו שאף שטבל חייב על ביאת מקדש.

וביארו האחרונים (שם) שהמ"ד שסבר שאינו חייב על טומאת חרב כחלל בביאת מקדש, סבר שהמחייב של ביאת מקדש הוא החפצא של "אב הטומאה", ולכן בטומאת חרב אינו חפצא של אב הטומאה אלא רק דיני אב הטומאה, ולכן אינו חייב על ביאת מקדש. והמ"ד שסבר שאינו חייב עד

שיטבול, צ"ל שסבר שאף מצד הדיני טומאת אב יש לחייב על ביאת מקדש, אמנם כל זה קודם שטבל שיש לו דיני אב הטומאה, אבל לאחר שטבל אינו אלא טבול יום ואינו בטומאת אב ולכן אין חייבין בטומאה קלושה זו על ביאת מקדש. ואף שכל טבול יום חייב על ביאת מקדש זה דוקא במקום שנגע במת עצמו, שכיון שהוא בעצמותו אב הטומאה, לכן אע"פ שטבל

וכבר אינו בדיני אב הטומאה לטמאות אדם וכלים, אבל עדיין טומאתו שנשארה בו היא מטומאת אב הטומאה וחייב על ביאת מקדש מצד שיש בו עדיין חפצא של אב הטומאה, אבל בחרב כחלל שאין בו חפצא של טומאת אב אלא רק דיני טומאת אב, לכן כיון שטבל שלא נשארו בו כלל דיני אב הטומאה, אינו חייב יותר על ביאת מקדש.

בענין "גלגל החוזר" בניחותא של הבעלים בעליית עול בפרה אדומה

א. "ויקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה על" (יט, ב). ואמרו (פסחים כו, ב. ב"מ ל, א) שדוקא אם יש ניחותא של הבעלים שתיעשה בה המלאכה, אבל אם נעשתה בה מלאכה מאליה אין היא נפסלת בכך, ומפני כך אמרו שאם עלה עליה זכר פסולה כיון שהבעלים רוצה שתתעבר פרתו.

והקשו התוס' (שם), מדוע אם עלה עליה זכר פסולה, והלא היא נפסלת בכך וודאי שאין ניחותא של הבעלים שתיפסל כיון שדמיה יקרים ואינו מרויח בעליית הזכר אלא דבר מועט. ותירצו "דאם היתה כשירה הוה ניחא ליה ולכן אין להכשיר".

וביאור דבריהם הוא, שיש כאן "גלגל החוזר", והיינו שהניחותא של הבעלים תלויה בכשרות הפרה, ולכן אם נפסוק שאף לאחר עליית הזכר היא כשרה נמצא שיש לבעלים ניחותא בעליית הזכר, כי בעצם יש

לו רווח מכך, אלא שאם נפסול את הפרה עבור כן, שוב אין רצונו בעליית הזכר, ולכן אי אפשר לומר שאינו רוצה בעליית הזכר, ומפני כך פסקו שהיא פסולה.

ועדיין צריך לבאר, מדוע לא נאמר ההיפך, שעכשיו שאתה בא לפסול לו את הפרה הרי עומד וצווה שאינו רוצה בעליית הזכר כיון שמפסיד את דמיה, וא"כ צריך להכשירה, ומפני מה אמרו שהיא פסולה כיון שאם אתה בא להכשירה ניחא לו בעליית הזכר, ולא נאמר ההיפך שנכשירה כיון שאם תפסול הרי אין ניחא ליה בכך.

ומכח זה נקט בשו"ת מנחת אלעזר (א, א) שהוא ספק איך לדון בכה"ג, ולכן הולכים לחומרא ופוסלים את הפרה, כיון שמכל צד שנבוא לדון יש לומר ההיפך. ולכן בגלגל החוזר בדין דרבנן כתב שהולכים לקולא כדין ספק דרבנן.

אמנם יש שביארו בדברי התוס' שאין כוונתם לגלגל החוזר ממש, אלא שאין מחשבין את דעת ורצון האדם כפי הדין, כיון שהדין הוא לאחר דעת האדם, שהתורה אמרה את דינה לאחר שאנו יודעים מה דעת האדם ורצונו, ולכן אין לחשב כלל שאינו רוצה מחמת הדין, כי אדרבה הוא ההיפך והדין הוא התוצאה מרצונו.

ובנוסח אחר יש שכתבו, שאנו דנים את רצון האדם בעצם הפעולה של עליית הזכר, ובה הוא רוצה, אלא שאינו רוצה את תוצאתה שהפרה נפסלת בכך, ולכן אין לומר שאין ניחא ליה, כיון שבאמת ניחא ליה במעשה ורק לא ניחא ליה שתתפסל בכך, [אמנם עדיין צ"ב שהרבה פעולות שהאדם עושה או נמנע מעשייתן הם כדי שלא ילעגו עליו וכדו', וא"כ האם גם בזה נאמר שאין המעשה נוח לו אלא רק אינו רוצה בתוצאתו שילעגו עליו, וודאי אינו כן, וא"כ יש לומר שה"ה אם אינו רוצה מחמת הדין גם זה יחשב שאינו רוצה, וצ"ע].

ובתוס' הרא"ש (ב"מ, שם) כתב ליישב באופן נוסף "מ"מ חשיב ניחא ליה כיון דבשאר פרות ניחא ליה", וכן כתב הר"ש (פרה ב, ד). והיינו, שאין מחשבין כלל את דעתו על הפרה הזו בזמן מסוים, אלא הולכים אחר דעתו בשאר פרות, שודאי ניחא לו שתתעבר בהמתו [ועדיין צ"ב מה הוסיפו על ת"י התוס' ומה החילוק ביניהם, ועי' בס' נתיבות שלום (סימן ח) שהאריך לבאר את חילוקי התירוצים, ודבריו אינם מוכרחים].

ב. והנה שנינו (סוכה ו, ב) "דבר תורה, רובו ומקפיד עליו חוצץ, ושאנו מקפיד עליו רובו

חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד". והקשו האחרונים, שאחרי גזירת רבנן על רובו שאינו מקפיד, א"כ שוב היא מקפידה עליו מצד הדין, וכשבאה לטבול הרי מסירה מעליה אף חציצה דרבנן כדי שתעלה לה הטבילה, וא"כ צריך שתהיה החציצה מדאורייתא, כיון שהיא מקפידה.

ובאמת הישועות יעקב (יו"ד קצז, א) כתב שהוא חציצה דאורייתא, כיון שסו"ס מקפידה עליו, ולכן בספק חציצה הוא ספק דאורייתא והולכים בו לחומרא, [וכן פסק בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק חלק ב, קו)].

אמנם בקובץ הערות (הוספות, ד) כתב ליישב עפ"י דברי התוס' (הנ"ל) לענין עליית זכר שאין דנים את הניחוחות כפי הדין אלא לפי המציאות ורצונו האמיתי לולי הדין שנפסלת, ולכן כיון שנוח לו בעליית הזכר אע"פ שעכשיו אינו רוצה מפני שמפסיד דמים אין דנים אלא לפי רצונו בלא הדין, ולכן אף לענין חציצה יש לומר סברא זו, שבאמת אינה מקפידה על החציצה, אלא שמפני הדין דרבנן צריכה להסיר את החציצה ומקפידה על כך מצד הדין, אבל מצד רצונה לולי הדין אינו מקפידה על כך, ולכן אין דנים אלא כפי רצונה האמיתי לולי הדין, ואין חציצה מדאורייתא [ועיי"ש שכתב ליישב בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל באופן אחר, שכיון שאינה מקפדת על הלכלוך בעצם אלא רק מחמת הדין, וא"כ ההקפדה היא רק על המיעוט שהופכו לרוב שפוסל את הטבילה, וכיון שתסיר את אותו מיעוט א"כ שוב לא יהיה רוב,

אלא מיעוט שאינו מקפיד שאינו חוצץ ואפי' מדרבנן, ומדאורייתא צריך שתקפיד ממש על רובה, וכאן שאינה מקפידה אלא על מיעוט, ומיעוט המקפיד אינו חציצה אלא מדרבנן. וכ"כ ליישב בשו"ת מהר"י אסאד ב, סח].

ג. עוד מצינו שדעת האדם תלויה בדין, לגבי איסור קושר בשבת, שהאיסור מדאורייתא הוא דוקא בקשר של קיימא. והקשה הפרי מגדים (או"ח שיז, א"א כ) מדוע אסור לקשור בשבת ציצית על מנת להתירה לאחר השבת, ואף שהוא איסור דרבנן יש להתיר מפני כבוד הבריות אם אין לו ציצית בבגדו. וכן הקשה רבי עקיבא איגר על מה שאמרו (עירובין קב, ב) שאסור לקשור נימא של כינור במקדש בשבת, ולכאורה יכול לקשור על מנת להתיר במוצאי שבת שאינו רק שבות שהותר במקדש.

והביאור הלכה (שם) כתב, "אך זה אתפלא על הט"ז שכתב דלדעת הרא"ש והטור הכל תלוי בדעת האדם הקושר לחוד דאם דעתו שישאר כן לעולם הוי קשר של קיימא ואם לזמן הוא פטור ואסור ואם דעתו להתירו ביומו מותר לכתחלה ע"ש, ולפ"ז אפילו בקשר הגמלין והספנין גופא או בקטרי דאושכפי אם דעתו בעת הקשר להתירו ביומו אין עליו שם קשר כלל אפילו עשהו אושכפי בעצמו, ולפענ"ד צע"ג בזה דנראה דקשר שדרכו של העולם לעשותו בקביעות לא אזלינן בתר מחשבת הקושר לבטל שם קשר ממנו וכו'". והוסיף "ובזה יתורץ קושיית הפמ"ג למה אין עושין ציצית בשבת יחשוב שלמ"ש יתירו מיד עי"ש שנדחק

בזה מאד, ולדברינו ניחא. וגם קושיית הגרע"א שהקשה על סוגיא דעירובין ק"ג גבי נימא במקדש דהוא לדבר מצוה יחשוב להתירו במוש"ק, ולדברינו דהוא איסור דאורייתא ניחא".

ומבואר בדבריו שסבר שקשר של קיימא אינו תלוי בדעת האדם אלא בדעת העולם אם עושים קשר כזה לעולם או לא, ובזה יישב את קושיות הפמ"ג ורע"א הנ"ל.

וכתב הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה תפילה, מילואים ה) שעפ"י דברי התוס' לענין פרה יש ליישב באופן אחר, שכמו לענין פרה אין אנו מחשבין את רצונו כפי הדין אלא כפי רצונו האמיתי קודם הדין, כמו כן לענין קשר בשבת, הרי כדי להתיר לו לקשור צריך שירצה להתירו לאחר השבת, אבל כשיבוא לשאול במוצאי שבת אם חייב להתירו לא יהיה חייב בכך, כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה ובשעה שקשר היה בדעתו להתיר, ואם מתחרט אח"כ אינו עובר באיסור כלל, ולכן אף כשקושר על מנת להתיר אינו מצד רצונו באמת להתיר, אלא רק מצד הדין, שהדין מחייבו "לרצות" להתיר [שהרי בפועל אינו חייב בכך], ובמוצ"ש באמת ירצה לקיימו, וא"כ אין להתיר לו מצד שרצונו להתיר שהרי אין רצונו כן, [אמנם בסו"ד דחה תירוץ זה, כיון שיוכל ליטעם שלא יקיימו ואז ודאי שיתירו ונמצא שאינו של קיימא, וצ"ע].

ד. וכן כתב (שו"ת א, צא) לענין פסיק רישא, ששיטת הערוך שפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר בשבת, ולכאורה לדבריו יש להתיר

למי שרוצה לפתוח בשבת את המקרר ונזכר ששכח בערב שבת להוציא את הנורה שבתוך המקרר ונמצא שע"י הפתיחה יש כאן פסיק רישא של מלאכת מבעיר, ואף שהאיש הזה דרכו בכל ערב שבת להוציא את הנורה, וגם עכשיו טרח הרבה למצוא נכרי כדי לפתוח את הדלת והוא מצטער מאד ואינו רוצה שתיעשה על ידו מלאכה בשבת, וא"כ נאמר שאין ניחא ליה במלאכה ויהיה מותר לו לפתוח את המקרר, וודאי שאינו כן, והוא מבואר עפ"י דברי התוס' לענין פרה, שכיון שאם נאמר שמותר לו לפתוח הרי שוב ניחא ליה ליהנות מהאור שנעשה בהיתר, ולכן אין זה נחשב שאין ניחא ליה, כיון שאינו רוצה רק מחמת הדין שאוסר עליו לרצות, [וע"ע בשדי חמד מערכת פ, לא].

והוסיף, שאף שנדחה ונאמר שדברי התוס' לענין פרה הם רק באופן שהבעלים לא היה בשעת עליית הזכר אלא לאחר המעשה ומפני כך יש לדון אם יש לו ניהותא מעליית הזכר או לא, אבל אם הבעלים רואה את עליית הזכר וצווח שאינו רוצה בכך מפני שמפסיד דמים, אין לומר שבאמת הוא רוצה ורק אומר כן מפני הדין, ולא אכפת לן מדוע אינו רוצה כי הוא צווח בשעת המעשה שאין רצונו במעשה הזה, וכל הנידון בתוס' הוא לאחר מעשה שצריך לדון באופן כללי אם מעשה שנוח לו מצד המציאות ואינו נוח לו מצד הדין איך לדון בזה, אבל לגבי פסיק רישא אין לומר כן, כיון שעושה מעשה איסור בידיים, וכיון שעושה את המעשה בעצמו אף שעומד וצווח שאין רצונו

בפעולה אבל באמת אם היה מותר לו היה ניחא ליה בכך, אין להתיר לו לעשות את המלאכה בידיים, משא"כ לגבי פרה שאין הוא עושה בעצמו אלא רק צריך לדון אם ניחא ליה או לא, אם עומד וצווח שאינו רוצה אע"פ שאינו רוצה רק מחמת הדין, אבל כיון שסו"ס אינו רוצה די בכך כדי שיהיה נחשב לאין ניחא ליה ואין הפרה תיפסל.

ה. ובפוסקים כתבו לחלק באיזה אופן מחשבים את אי רצונו מחמת האיסור ומתי לא, שתלוי אם צריך את דעתו החיובית שייעשה המעשה או רק שלא יהיה דעתו נגד המעשה, ולכאורה הוא תלוי אם הרצון הוא רק תנאי צדדי למעשה האיסור או שהוא חלק מהאיסור, שאם הוא תנאי צדדי יש לומר שאין צריך את דעתו החיובית על העשייה אלא העיקר שלא יתנגד, אבל אם הוא חלק מהאיסור צריך את דעתו החיובית כדי לעבור.

ולכן יש לומר שלגבי פרה אם נאמר שהרצון הוא רק תנאי למעשה אבל אינו חלק ממעשה הפסול, מובנים דברי התוס' שאם אינו רוצה מחמת הדין אינו נחשב שאינו רוצה, כיון שאין צריך את דעתו ורצונו באופן החיובי אלא רק שלא יתנגד, והתנגדות שאינה באה מחמת עצמה אלא מחמת האיסור אינה נחשבת לאי רצון שמבטלת את המעשה. אבל אם הרצון היה חלק ממעשה האיסור וכדי לחייבו צריך את דעתו באופן החיובי, בזה אף אם רק היה מתנגד מחמת האיסור כבר לא היה נחשב לרצון באופן החיובי.

ובזה ביארו לענין קושר את מחלוקת האחרונים, שאם ננקוט שצריך את דעתו החיובית שהקשר יהיה לעולם, א"כ צדקו דברי הפמ"ג ורע"א שכיון שאינו רוצה מחמת האיסור די בכך שאינו נחשב למעשה האסור, ולכן הקשו שיוכל לקשור בשבת על מנת להתיר למוצאי שבת, ואף שרוצה להתיר רק כדי שלא לעבור באיסור, כיון

שצריך את דעתו באופן החיובי אין כאן דעת שיהיה הקשר לעולם, אבל אם נאמר שאין צריך את דעתו באופן החיובי אלא רק שלא יתנגד שהקשר יהיה לעולם, בזה צדקו דברי הגרשז"א לדמות דין זה לניחותא של פרה, שכיון שאי הרצון אינו מצד עצמו אלא מחמת האיסור, אין זה נחשב שאינו רוצה כדי לבטל את מעשה האיסור.

בגדרי טעמא דקרא

א. "זאת חקת התורה" (יט, ב). וכתב רש"י, "לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה חקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה". והרמב"ם (תמורה ד, יג) כתב, "אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם".

והנה נחלקו ר"ש ור"י אם דורשים טעמא דקרא, ומחלוקתן נאמרה בשני אופנים. באופן שלא נכתב הטעם מפורש בתורה, וכגון באיסור "לא תחבול בגד אלמנה" (בבא מציעא קטו, א) שחכמים סברו שמכל אלמנה בין ענייה ובין עשירה אסור ליקח משכון, ור"ש סבר שרק אלמנה ענייה אסור למשכנה כיון שצריך להחזיר לה את המשכון של כסות יום ביום וכסות לילה בלילה וכיון שנמצא אצלה הוא מוציא עליה שם רע אצל שכנותיה, אבל באלמנה עשירה שאין צריך להחזיר לה את המשכון לא שייך טעם של הוצאת שם רע אצל שכנותיה ולכן מותר למשכנה.

וכן (יומא מב, ב) בדין הוצאת פרה אדומה שאם לא היתה רוצה לצאת אין מוציאין עמה פרה שחורה, ואמרו שלר"ש הטעם הוא משום שלא יאמרו ששוחטים פרה שחורה, ולכן מותר להוציא עמה יחד חמור שלא שייך שיאמרו שחמור כשר, אבל רבי סבר שכיון שכתוב "אותה" אין לחלק ולעולם צריך להוציא רק את הפרה לבדה.

וכן (סוטה ח, א) לגבי השקאת שתי סטות יחד, שר"ש סבר שהטעם הוא כדי שלא יהיה לבה גס בחברתה שרואה את חברתה שותה ואינה מפחדת, ולכן אם רואים שהיא רותתת לא שייך טעם זה ומותר להשקות יחד, ור"י סבר שכיון שכתוב "אותה" אין משקין שתיים יחד אף ברותתת.

ובאופן נוסף נחלקו במקום שכתוב הטעם מפורש בתורה, שלר"ש הוא ייתור שהרי יש לדרוש טעמא דקרא אף שלא נכתב בתורה, וא"כ יש ללמוד מכך דינים נוספים, וכגון (סנהדרין כא, א) באיסור של מלך שלא להרבות לו נשים, שר"י סבר שמותר לו להרבות בתנאי שאין מסירות את ליבו,

בתורה חייב עליה ולא שאר הדברים אף שהם דומים לה.

וכן לענין פטור של שן ורגל ברשות הרבים כתב הרי"ף (בבא קמא א, ב) שהוא משום שאורחיהו הוא. והקשה עליו הרא"ש (שם א, א) "תמיה לי מה הוצרך לפרש טעמא דפטורי משום דאורחיהו הוא, הא קרא כתיב ובער בשדה אחר ודרשין ולא ברה"ר. ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברה"ר לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד, אבל קרן חייבת ברה"ר אף על פי שדרכו לילך שם דכיון דאייעד ויודע שהוא נגחן הוה ליה למריה לנטוריה וכו', ונפקא מינה מטעם זה שאם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים, כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין".

ועדיין צ"ב איך דרש הרי"ף טעמא דקרא והוציא הרא"ש מסברא זו נפק"מ לדינא בעץ ארוך.

וכן הקשה הפני יהושע (מכות ז, ב) על דברי הרמב"ם (רוצח ו, יב) שכתב, "היה יורד בסולם ונפל על חבירו והרגו, היה מעגל במעגלה ונפלה על חבירו והרגתהו, גולה, שנאמר ויפל עליו וימת, עד שיפול דרך נפילה, שהרי דרך נפילה מצוי ברוב העתים להזיק ודבר קרוב הוא להיות שהרי טבע הכבד לירד למטה במהרה והואיל ולא זירז עצמו ותיקן מעשיו יפה בשעת ירידה יגלה, וכן כל כיוצא בזה". והקשה הפני יהושע מדוע הוצרך הרמב"ם ליתן טעם בדין זה

ולר"ש אסור להרבות אף אם אינן מסירות, ואם מסירות את לבו אסור אפילו אחת. וביארו, שר"י סבר שלא דורשים טעמא דקרא וכיון שבאיסור זה כתבה התורה במפורש את טעם האיסור, א"כ יש ללמוד שהאיסור הוא בדוקא בנשים שמסירות את לבו, אבל בנשים שאינן מסירות את לבו מותר לו להרבות, ור"ש שסבר שדורשים טעמא דקרא א"כ אין צריך לכתוב בתורה את טעם האיסור, וכיון שהתורה כתבה את טעם האיסור ע"כ שהוא בא כדי לרבות שבמסירה את לבו אסור אפילו אחת.

וכן (קידושין סח, ב) לענין איסור חתנות עם גוי. שבתורה נאמר האיסור על שבעה אומות, וכיון שנכתב בתורה שהוא כדי שלא יסיר הגוי את הבן מאחרי ה', למד ר"ש שהוא מיותר ולכן ריבה שהאיסור חתנות הוא אף בכל האומות, אבל אם לא דורשים טעמא דקרא א"כ האיסור הוא רק בשבעה אומות ולא בשאר אומות העולם.

ויש עוד מקומות בש"ס שנחלקו ר"ש ור"י, והבאנו רק כמה דוגמאות לבאר את עיקר מחלוקתן.

ב. והנה אמרו (בבא קמא ב, ב) שתולדה של קרן הם נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה, וביארו שהתולדות הם כמו האב "מאי שנא קרן דכוונתו להזיק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כוונתן להזיק וממונך ושמירתן עליך". והקשה הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (הובא באהל ישעיהו, שם) מנא לן שכל מה שכוונתו להזיק חייב משום קרן, והלא אין דורשים טעמא דקרא, וא"כ דוקא קרן שנכתבה

והלא דרשו כן מהפסוק שיהיה דוקא בדרך נפילה.

ג. וייסד הגר"א וסרמן זצ"ל שיש חילוק אם דורשים טעמא דקרא להבין מדוע התורה אמרה דין מסוים או שדורשים כדי ללמוד את גדר הדין, והיינו שבמשכון אמרה התורה שלא למשכן אלמנה ולא חילקה התורה בין ענייה לעשירה, ור"ש דרש את טעם וסברת התורה ומכח זה חילק בין ענייה לעשירה, ובזה חכמים חלקו עליו וסברו שאין לדרוש טעמא דקרא, אבל בדין קרן או שן ורגל אין אנו באים לדרוש טעמא דקרא מדוע חייבה התורה בחיוב קרן, אלא אנו באים ללמוד את הדין, והיינו "מה" התורה חייבה בקרן, ומהו קרן שהתורה חייבה עליו, ובזה יש לומר מצד הסברא שאין החיוב דוקא על קרן ממש אלא כל דבר הדומה לקרן הוא בכלל מזיק של קרן, ומה שכתבה התורה קרן הוא כולל אף דברים הדומים לה, ובזה כו"ע מודו שדורשים טעמא דקרא, כי אין הדרשה באה לבאר למה התורה כתבה דינים מסוימים אלא רק כדי לידע מהם אותם הדינים.

וכן בשן ורגל, אין אנו מבארים מדוע שן ורגל פטורים ברה"ר אלא את גדר הדין של הפטור שהוא משום שאם אורחיהו בהכי אין עליהם שם מזיק בכה"ג ולכן אף בחפץ ארוך פטורים כיון שאין ברה"ר שם מזיק, ומכח טעמא דקרא אנו מגדירים מהו בכלל שם מזיק.

ובזה אף מיושב נידון האחרונים (אבן האזל נזקי ממון א, א. ועוד) בגדר חיוב נזקי ממון, האם הוא מצד שממונו הזיק ורק אם שמר כראוי פטור משום אונס, או שכל החיוב הוא מפני שלא שמר, ואם שמר אינו אונס אלא שאין סיבת חיוב כלל, ויש כמה נפק"מ

מנידון זה. ואף כאן אין לומר שלא דורשים טעמא דקרא, כי אין אנו באים אלא לדון בגדר החיוב של נזקי ממון ועל מה התורה חייבה בזנקי ממון, ולא דורשים מדוע חייבה התורה.

וכן מיושב בזה קושיית הפני יהושע מדוע כתב הרמב"ם טעם שדרך נפילה חייב גלות, כיון שהוא בא לבאר את גדר הדין של שוגג שאף בכה"ג שיש חשש של נפילה הוא שוגג ולא מזיד, וכיון שהוא בא לבאר מה "שוגג" לכן כתב הרמב"ם טעמא דקרא.

ד. ויש להוסיף בביאור חילוק זה, שהנה כבר כתב הרשב"א (שו"ת א, צד) "ואף המצות שיראה מפשוטי הטעמים שנתנה בהם התורה שהטעמים ההם הם תכלית הכונה בהם אינה תכלית, אלא הטעם ההוא אמת אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכונותיה, והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה לאשר חננם השם יתברך אין להם תכלה, והוא שאמר דוד (תהלים, קיט) לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד", ועיי"ש שהאריך בענין זה. וכ"כ בנפש החיים (א, כב) "כי טעמי מצות עד תכליתם לא נתגלו עדיין לשום אדם בעולם אף למשרע"ה, רק לאדם הראשון קודם החטא". וכיון שבאמת טעמי המצוות עמוקים אין אנו יכולים לדרוש טעמא דקרא, אבל כיון שהדינים נמסרו לנו, והיינו שאנו צריכים לקיים את המעשה כפי שהוא, לכן כשאנו באים לדון על סברא הנוגעת למעשה מותר לנו לדון ולהבין טעמי המצוה ביחס למעשה, כי הוא בא לומר את גדר הדין ולא את טעמו.

[**ומסופר** (בס' הצדיק רבי שלמה עמוד רמא) שהחפץ חיים זצ"ל שלח אחד מבעלי הכשרונות

שלמדו בראדן להיות במחיצתו של גאון ישראל ותפארתו רבי חיים מבריסק זצ"ל בעת שהותו באחת מערי המרחצאות, וסיפר הלה איך הגאון זצ"ל האיר עיניו בדרכי הלימוד, באשר הלה שאלו תוך משא ומתן בלימוד על איזה פרט "פארוואס" [מדוע], השיבו "מען פרעגט ניט פארוואס, נאר וואס! [שוואלים "מה" ולא "למה"]. וכאשר תמה הלה, הרי בגמרא מוצאים "מפני מה אמרה תורה". השיבו הגאון, הגמרא היא תורה, התורה שואלת "מפני מה" אמרה תורה, אך אנו אין לנו לשאול כי אם "מה" אמרה תורה. ולכאורה יסוד דבריו הם כנ"ל, שאין אנו דורשים טעמא דקרא, אלא רק מה אמרה תורה, אלא שלפעמים הטעמא דקרא בא לבאר מה אמרה התורה, וזה מה ששאלו בגמ' מפני מה אמרה תורה].

ה. יסוד נוסף בדין זה כתבו התוס' (סוטה יד, א) על מה שאמרו "היה מביא את מנחתה בתוך כפיפה מצרית ונותנה על ידיה כדי ליגעה", והיינו שצריכה האשה להחזיק בידיה את המנחה כל הזמן כדי לייגעה ותודה קודם שתבוא לשנות את המים. וכתבו התוס', "ולא שייך למימר דדריש טעמא דקרא, אלא היכא דנפקא לן מינה מידי דמרבי מיניה, וקרא סתמא כתיב וכולל הכל, ואנו דורשין טעמו ואומרים זהו הטעם של פסוק, הואיל וטעמו בשביל כך איכא דוקא, כגון לא תחבול בגד אלמנה משמע בין עניה ועשירה, וקאמר ר"ש טעמא דקרא שאם אתה ממשכן אותה אתה משיא לה שם רע בשכינותיה מתוך שאתה משיב לה העבוט ונאמר עניה דוקא אין ממשכנין אותה".

ומבואר בדבריהם שמחלוקתן של ר"ש ור"י היא דוקא באופן שיש נפק"מ אם דורשים

טעמא דקרא, וכגון באלמנה שבתורה לא נכתב חילוק בין עניה לעשירה, ומכא טעמא דקרא סבר ר"ש לחלק, אבל אם אין נפק"מ לדינא לכו"ע דורשים טעמא דקרא [והיינו שבאמת דורשים טעמא דקרא ואין הטעם רק כדי לקרב את הדין לשכל אלא הוא הטעם האמיתי של התורה, ודו"ק].

וכ"כ התוס' בגיטין (מט, ב) על מה שאמרו שהניזקין שמין להם בעידית מפני תיקון העולם הוא לר"ש שדורש טעמא דקרא, שאף שהוא מדאורייתא משום מיטב אבל טעם הדבר הוא מפני תיקון העולם מפני הגזלנים ומפני החמסנים, כדי שיאמר אדם למה אני גוזל ולמה אני חומס, למחר ב"ד יורדין לנכסי ונוטלין שדה נאה שלי וסומכים על מה שכתוב בתורה מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, לפיכך אמרו הניזקין שמין להן בעידית.

וכתבו התוס', "לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא כגון גבי חובל בגד אלמנה וגבי לא ירבה לו נשים, וה"נ משום האי טעמא שיימין בדמזיק". וכוונת דבריהם שר"ש ור"י נחלקו רק במקום שיש נפק"מ לדינא, ולכן אף בניזקין יש נפק"מ אם הולכים אחר מיטב של המזיק או של הניזק, ולכן אמרו שהוא רק לר"ש. ומפשטות דבריהם נראה שסברו כדבריהם בסוטה, שבמקום שאין נפק"מ לכו"ע דורשים טעמא דקרא.

וכן כתב הכסף משנה על דברי הרמב"ם (עבודה זרה ד, ד) שכתב, "ואין עושין עיר הנדחת בספר כדי שלא יכנסו עובדי כוכבים ויחריבו את ארץ ישראל", והקשה הכסף משנה שבסוגי' (סנהדרין טז, ב) אמרו טעם זה רק לפי ר"ש שדורש טעמא דקרא אבל

לר"י דין זה נלמד מהפסוק "מקרבך". ותיריך, שכיון שאין נפק"מ ביניהם בדין, וסברא זו קרובה אל השכל לכן אף חכמים מודו לסברא זו, ומפני כך כתבה הרמב"ם.

אמנם המנחת חינוך (מצוה תסד, ד) הקשה על הכסף משנה שיש כמה נפק"מ אם הוא קרא או סברא, לענין המדיחין אם נהרגים או לא, שאם הוא מצד גזירת הכתוב אין הורגים אותם אבל אם הוא מצד סברא שאין לעשות את העיר עיר הנדחת א"כ יש להרוג את המדיחין, וכן על היחידים שבעיר ספר אם הורגים אותם.

ולכן כתב איפכא, "וכי ס"ד דנדרוש טעמא דקרא, הלא דרכי התורה הקדושה עמקו ורמו ואין ביד שכל האנושי להשיג כטיפה מן הים, אלקים הבין דרכה, רק במקום דנ"מ לדינא דריש טעם ועל ידי זה נשתנה הדין והנגלות לנו ולבנינו, אבל במקום שלא נשתנה למה נדרוש, ושבעים פנים לתורה". ומבואר בדבריו היפך מדברי האחרונים, שמחלוקתן של ר"ש ור"י היא דוקא במקום שיש נפק"מ לדינא, אבל אם אין נפק"מ לכו"ע לא דורשים טעמא דקרא, שהרי שבעים פנים לתורה ואין בשכל האנושי להבין דרכה.

ונראה שאף דבריו הם עפ"י יסוד הדברים הנ"ל שאין לנו לדרוש את טעם התורה אלא רק לידע את דיני התורה, ולכן סבר ר"ש שאם יש נפק"מ לדינא א"כ אין דרישת הטעם רק להבין את טעם התורה אלא הוא כדי לדעת את הדין, ולכן אף שהתורה סתמה דבריה יש לחלק עפ"י הסברא, ובזה רבנן חלקו וסברו שאם הטעם מוציא את הדין

מפשוטו אין לחלק על פיו מה שלא כתוב בתורה.

ו. וכבר השדי חמד (כללים, מערכת ט כלל טז) הקשה על דברי המנחת חינוך שדבריו נסתרים מדברי התוס' בסוטה שכתב במפורש שאם אין נפק"מ לכו"ע דורשים טעמא דקרא [ובתוס' בגיטין לא פירשו כן להדיא]. ועיי"ש שהביא שאף השבות יעקב סבר כדברי המנחת חינוך.

ואולי יש להביא מקור לדבריו מדברי רש"י שפירש מה שאמרו (סנהדרין קיב, א) "אמר רבי שמעון, מפני מה אמרה תורה נכסי צדיקים שבתוכה יאבדו, מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד". וכתב רש"י, "בכל דוכתי דרש ר' שמעון טעמא דקרא". ובתוספות יום טוב (שם י, ה) כתב, "ולי נראה דכיון דלענין דין לא נפקא מיניה מידי נתנה תורה לדרוש טעמיה". ודבריו הם כדברי האחרונים שאם אין נפק"מ לכו"ע דורשים טעמא דקרא, וא"כ אולי יש לומר שרש"י סבר כדברי המנחת חינוך שאם אין נפק"מ לדינא לכו"ע אין לדרוש טעמא דקרא.

ז. עוד יש להסתפק (עי' ברכת אברהם גיטין, שם) אם רבנן שחלקו על ר"ש חלקו עליו בעיקר הטעם וסברו שאין זה הטעם שאמרה התורה ולכן אין לחלק, או שאף הם מודים שזה הטעם האמיתי שאמרה התורה אלא שאין לחלק משום לא פלוג כיון שהתורה לא כתבה חילוק זה.

ואולי אף זה תלוי בדברי האחרונים (בשיטת תוס') והמנחת חינוך, שלדברי האחרונים כיון שרבנן מודים שאם אין נפק"מ דורשים טעמא דקרא, ע"כ שהם סברו שיש באמת

טעמא דקרא המובן לפי השגתינו, אלא שסברו שאין לעשות נפק"מ לדינא מכח סברא זו, כיון שהתורה לא חילקה בכך [וכן נקט בקובץ ביאורים ב"ק, יא], אבל לדברי המנחת חינוך שאם אין נפק"מ לכו"ע אין דורשים טעמא דקרא, א"כ יש לומר שבמקום שיש נפק"מ רק ר"ש דורש טעמא דקרא, ורבנן חולקים וסוברים שאי אפשר לידע באמת מהו הטעם האמיתי, [אלא שצ"ע מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות (ב"מ ט, יג) שכתב, "ונאסר למשכן את האלמנה כדי

שלא תבוא לידי חשד כשתחזור אחר הממשכן בגלל המשכון, או יבואו ביניהם לידי קלקול, ולפיכך השווה בדבר זה בין העשירה לענייה", [ואף הש"ך (חו"מ צז, א) כתב טעם נוסף לאיסור זה שהוא מפני שמצירה ושובר את לבא] ומשמע שנקט ששיטת ר"י שיש טעם אחר לאיסור ולכן חלק על ר"ש, ולדבריו אף ר"י דורש טעמא דקרא, וצ"ע].

ונידון זה שורשו וענינו בהרבה סוגיות, וכתבתי רק כמראה מקום בעלמא.

בדין השותה לצמא ובתוך הסעודה

א. אמרו חז"ל (דברים רבה ג, ח), "הלכה אדם מישראל ששותה מים לצמא אומר ברוך שהכל נהיה בדברו רבי טרפון אמר בורא נפשות רבות וחסרונם, רבנן אמרי בא וראה כל הנסים שעשה הקדוש ברוך הוא לישראל לא עשאן אלא על המים וכו', בסלע עשה להם נסים במים מנין שנאמר (במדבר כ) ודברתם אל הסלע וגו', בבאר עשה להם נסים ואמרו שירה שנאמר אז ישיר ישראל וכו'", [ועי' בס' ראשית חכמה (שער האהבה, ז) שביאר את השייכות בין ברכת המים לניסים שנעשו על ידי מים].

ושנינו (ברכות מד, א), "השותה מים לצמא מברך שהכל נהיה בדברו, רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וחסרונן". ואמרו (שם, ב), "לאפוקי מאי, אמר רב אידי בר אבין לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא" (שנחנק על ידי חתיכת בשר בבית הבליעה ושותה מן המים כדי לסלקה משם).

ומבואר שאם שותה את המים לצמאון מברך שהכל, אבל אם שותה את המים רק

כדי לסלק את האומצא מגרונו אינו צריך לברך. וכתבו התוס' שכל זה דוקא במים שאין לו הנאה כי אם ששותה לצמאון לכן אם שותה להסיר את האומצא אינו מברך, אבל בשאר משקין שהגוף נהנה מהן מברך אף ששותה כדי להסיר את האומצא, [ואף שהשותה מחמת אונסו אינו מברך, יש לחלק שאם שותה מרצונו אף שמטרת שתייתו היא לרפואה שהוא אנוס עליה אבל כיון שמעשה השתיה הוא מרצונו יש לו לברך].

אמנם שיטת רב עמרם (הובא בתוס') שאף בחנקתיה אומצא צריך לברך לאחריו, ורק לפניו אינו מברך. וברא"ש (ו, מג) ביאר את שיטתו שכיון ששותה מחמת אונסו אינו מברך, אבל לאחריו צריך לברך כיון שנהנה. ולדבריו אין חילוק בין שותה מים לשאר משקין שלעולם צריך לברך אא"כ שותה מחמת אונסו, [ולדבריו צ"ל שאף ששותה מחמת רפואה צריך לברך, במקום שחנקתיה אומצא גרע טפי ונחשב לאנסוהו לאכול].

ב. ויש לדון אם חייב בברכה רק בשותה לצמאון או כל זמן שאין שתייתו עבור מטרה

אחרת (כגון שחנקתיה אומצא וכדו') ואין צריך שיהיה דוקא לצמא חייב לברך.

ובביאור הלכה הביא את דברי הרמב"ם (ברכות ח, א) שכתב, "והשותה מים שלא לרוות צמאו אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו". ודקדק מדבריו שרק בשותה לצמאון חייב לברך.

וכ"כ הרא"ה (ברכות, שם), "והאי דנקט לצמאון משום דמיא לא זייני כלל לפי שאינן אלא יסוד אחד ואינן פועלות במורכב אלא כעין משוש, לפיכך אין לברך עליהן אלא כששותה לצמאון דמיתתני לשבר צמאו". ומבואר שדוקא אם שותה לצמאון צריך לברך. אמנם כתב (שם, מ) "נראה דלאו דוקא לצמאון ממש, אלא בסתמא כל שהחין נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת וצריך לברכה דאם אינו צמא כלל לא היה החין נהנה ממנו". וכן אם כוונתו להשרות את המאכל בתוך מעיו (וצ"ע גדר דבר זה) צריך לברך.

ובס' מי באר מים חיים (ברכות, שם. נדפס בשנת תרס"ו) כתב לדקדק ממה שאמרו שאם שותה כדי לסלק את האומצא פטור מלברך, משמע שאין צריך שישתה לצמאון דוקא, אלא כל ששותה מברך אף אם אינו לצמאון ורק בשותה לסלק אומצא פטור.

והוכיח כן מדברי הרא"ה (שם, כט), שנחלקו הראשונים אם צריך לברך על מים שבתוך הסעודה, וכתב הרא"ה, "הרוצה להסתלק מן הספק, קודם נטילת ידים ישב במקום סעודתו ויברך על המים אדעתא לשתות תוך הסעודה", ומשמע שכל שתיתו היא רק כדי לפטור את המים שבתוך הסעודה,

וע"כ שיש לברך אף על מים שאינו שותה לצמאון.

אבל הביאור הלכה (סימן קעד, ז. ד"ה ויברך) כתב על דברי הרא"ה (שהובאו בשו"ע שם), "דוקא אם הוא מתנהג עכ"פ מהמים ששותה אבל אם אינו מתנהג כלל אין כדאי לברך עליהן".

ועוד כתב להוכיח כן ממה שאמרו בירושלמי (שקלים ג, ב) על תרומת הלשכה שהיו מדברים עם התורם משעה שנכנס עד שעה שיוצא כדי שלא יוכל ליתן את הממון בתוך פיו. והקשו מדוע היו צריכים לדבר עמו והלא היה יכול למלא פיו מים, ותירצו מפני הברכה. ופי' בקרבן העדה שחייב התורם לברך על התרומה ולכן לא היה יכול למלא פיו מים. אמנם היפה מראה פי' שמא יבלע מהמים ונמצא שמעל שנהנה בלא ברכה.

והקשה עליו בשו"ת חכם צבי (קכא), שכדי שלא יבלע בלא ברכה יכול לברך בתחילה על דבר אחר ולכוון על המים שיבלע. ועוד, שרק השותה מים לצמאון מברך שהכל, וא"כ כיון שאינו מתכוון לבלוע את המים הוא פטור מלברך. ולכן הכריח כפי' הקרבן העדה שהוא מפני שצריך לברך.

אמנם מדברי היפה מראה מוכח שסבר שאף אם אינו מתכוון לשתות צריך לברך, ולא דוקא אם שותה לצמאון.

ג. ויש כמה נפק"מ להלכה מפסק המשינה ברורה שאין לברך אלא לצמאון, וכגון ששותה מים בבוקר רק לצורך רפואה וכגון לבלוע כדור (עי' בפ' המשניות לרמב"ם (ברכות ו, ח) שכתב, "אבל השותה מים

להבליע בו דבר אחר אינו חייב ברכה"), או שעפ"י פקודת הרופאים יש לו להרבות בשתיה, וכן אם שותה לצורך בדיקה רפואית שיש לשתות עבודה או ששותה כדי להקל על צרבת ואינו צמא כלל אינו מברך (מ"ב ס"ק מב). וכן אם רוצה לשתות ולברך רק כדי לפטור מאכלים אחרים שיש לו ספק בהן אינו יכול לברך על מים אלו.

וכן מינקת שאינה צמאה כלל ושותה רק כדי שיהיה לה חלב להניק אינה צריכה לברך, וכן אם שותה מים קודם צום כדי שלא יחסר לו נוזלים בצום, אם אינו שותה לצמאון אינו מברך, (עי' בדעת תורה (רד, ז) שהביא פוסקים שאמרו שצריך לברך עפ"י דברי חז"ל (ברכות סב, ב) "עד דצחית שתה" [ולכאורה כוונת הגמ' לומר שבעודו צמא ישתה ולא קודם, וצ"ע], אמנם הוא כתב שהעיקר נוטה לברך רק כשהוא צמא כבר).

ואם מרגיש יובש בגרון (כגון שדורש ברבים ואינו צמא בגופו אלא רק בפיו) דנו הפוסקים (עי' בשו"ת שבט הקהתי (א, צו) שדעתו נוטה לחלק בין צמאון ליובש בפה) אם יכול לברך. ואם שותה מים כדי לבטל איזה טעם מר בפה או להעביר ריח רע מהפה (עי' תפארת ישראל ברכות, שם) ואינו צמא אינו מברך.

ובשתיית מי סודה יש להסתפק אם דינם כמים או כמשקה שיש לו טעם, ויש פוסקים (עי' חוט שני ברכות עמוד קצד) שכתבו לברך עליהם אף שלא לצמאון כיון שיש בהם הנאה, ואין חילוק אם ההנאה באה מחמת מתיקות של סוכר וכדו' שיש להם טעם עצמי או מחמת הגזים וכיון שסו"ס יש לאדם הנאה בשתייתם יש לברך עליהם.

ועוד כתב בס' חסד לאלפים (או"ח רה, ד) שיש מסתפקים בשותה מים קרים בימות הקיץ שלא לצמאון אלא מפני כי חם לבבו אם ראוי לברך כיון שאינו לצמאון. וכן יש להסתפק בשותה מים חמים כדי לחמם את גופו בימות החורף אם צריך לברך.

אמנם האגלי טל (באורים מלאכת האופה יט, יב) כתב שמים חמים כיון שנתבשלו יש בהם שינוי בגופן ואינם דומים למים שלא נתבשלו, ולכן אף ששותה חמין שלא לצמאון יש לו לברך כיון שיש שינוי בגוף המים ואין צריך שישתה אותם דוקא לצמאון.

ועוד הסתפקו אם אכל מיני פיצוחים ויש לו הרגשת מליחות אם יכול לברך כיון שאינו שותה מחמת צמאון אלא מחמת מליחות פיו. וכן אם שותה מים כדי להעביר חריפות המאכל יש לדון אם יכול לברך.

ובס' הצדיק רבי שלמה (עמוד קיט) סיפר על החפץ חיים זצ"ל שכאשר רצה לשתות מים, לא בירך שהכל על המים כי אם על דבר אחר, ואמר שאין לברך כי אם לצמאון ואינו יודע מה הוא שיעור צמאון.

ולכאורה כל ספיקות הנ"ל תלויים במה שיש לחקור אם הברכה היא על ההנאה מהמים או מה ששותה לצמאון, והיינו אם אין ברכה כלל על המים אלא רק על מה שמרווה ומסלק את צמאוננו, או שהברכה היא על המים אלא שיש תנאי שיהנה מהן, והצמאון הוא גדר בהנאה שאם צמא ע"כ שהוא נהנה. ומדברי המ"ב (הנ"ל) שכתב שאם החיך נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת כי אם לא היה צמא לא היה החיך נהנה, נראה

שנקט שהברכה היא דוקא על הצמאון ולא על הנאה מהמים.

ובזה יש לבאר את דעת המחזור ויטרי (הובא להלן) שבתוך הסעודה צריך לברך על כוס וכוס מים ששותה כיון שהוא כנמלך, ואף שלא נפסק כן בתוך הסעודה, אבל שלא בתוך הסעודה צריך לברך בכל פעם שצמא, ואם שתה וכבר צמא שוב אינו יכול לברך אף ברכה אחרונה על מה ששתה וצריך לברך שוב ברכה ראשונה (אא"כ יש לפניו כד מלא מים ודעתו לשתות במשך זמן) אבל באכילה אינו כן ואף שנהיה רעב לאחר שאכל אין צריך לברך שוב. ויש לבאר דין זה, ששונה מים משאר אוכלין ומשקין, שבכל דבר מאכל מברכים על ההנאה ולכן יש לו לברך קודם שנהנה, וכל זמן שלא עבר שיעור עיכול יכול לאכול על סמך הברכה שבירך, אבל במים מברכים על סילוק הצמאון, ולכן כל פעם שמתעורר צמאון מחדש יש לו חיוב חדש לברך.

ד. והנה דעת הגר"א (מובא בס' אמרי נועם ברכות, שם) שאף לגבי ברכה אחרונה על מים צריך שיהיה שיעור רביעית של צמאון, ולפי זה אף שתחילת שתייתו היתה מצמאון אבל אינו יכול לברך בורא נפשות אם לא שתה לצמאון שיעור רביעית, ולכן אם שותה רביעית רק כדי לברך ברכה אחרונה, אינו יכול לברך.

ה. ולענין ברכה על מים באמצע הסעודה כתב השו"ע (או"ח קעד, ז), "אם אין לו יין ושותה מים או שאר משקה, אין לברך עליהם דחשיבי כבאים מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה, ואף יין לא היה צריך ברכה לפניו, אלא מפני שהוא חשוב קובע ברכה לעצמו, אבל מים או שאר

משקים לא חשיבי, ואינם טעונים ברכה, ואפי' אם היה צמא קודם סעודה, כיון שלא רצה לשתות אז, כדי שלא יזיקו לו המים, נמצא כי שתיית המים בסבת הפת היא, ופת פוטרם. וי"א לברך על המים שבסעודה, ויש מחמירין עוד לברך עליהם בכל פעם, דסתמא נמלך הוא בכל פעם. והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו, ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו". והרמ"א כתב, "והמנהג כסברא סעודתו". הראשונה".

והבן איש חי (שנה ראשונה פרשת נשא) כתב לעשות כן. אמנם הרבה פוסקים כתבו שאף לבני ספרד אינו אלא מנהג חסידות והעיקר כדעות שהמים הם חלק מהסעודה ונפטרים בברכת הפת.

וכבר הבאנו לעיל את דברי הביאור הלכה שאף אם שותה קודם הסעודה יש לו לשתות מחמת צמאון אבל אם אינו צמא כלל ושותה רק כדי לפטור את המשקין שבתוך הסעודה לצאת ידי כולם אינו יכול לברך על שתיית מים אלו.

והעירו הפוסקים שאם הוא היה צמא קודם הסעודה אלא שלא היה לפניו מים והמתין לסעודה שיביאו לו מים, אולי יש לומר שבזה אינו נפטר בברכת הפת של הסעודה, כיון שהצמאון היה אף קודם שהתחיל לאכול, וא"כ השתיה אינה מפני המאכל ואינה חלק מהסעודה. ולכן יש לזהר שלא ישתה אלא רק לאחר שאכל, ונמצא ששותה אף מפני המאכל ובכך הוא נפטר בברכת הסעודה, [ואולי הוא הסמך למה שנהגו רבים שלא להביא את השתיה לשולחן אלא רק לאחר האכילה].

ועוד העירו הפוסקים בדין זה, שהבית יוסף (שם) הביא מס' אהל מועד, "יין שבתוך המזון אינו פוטר שלאחר המזון שהוא לשתות שאין העיקר פוטר הטפל, ואיזה יין נקרא שלאחר המזון כל שסח הרבה לאחר הסעודה קודם ברכת המזון ומרוב השיחה צמא לשתות, אבל אם צמא מחמת האכילה אפילו לזמן מרובה אחר שהפסיק אכילתו אם לא בדרך עדיין ברכת המזון כל יין שישתה אותו יין שבירך עליו בתוך המזון פטר אותו דלשרות המאכל הוא". ומדין זה

יש ללמוד אף לענין מים, וכגון בחתונה שלאחר האכילה רקד זמן רב, והצמאון שלו אינו מחמת האכילה אלא מחמת ההתאמצות שרקד, או שהפסיק בשיחה זמן מרובה והוא צמא מחמת השיחה, לכאורה אין שתיה זו חלק מהסעודה, כי הצמאון בא מדברים אחרים ולא מחמת המאכל, ולכן בכה"ג עדיף שיברך על מים קודם הסעודה ויכוון לפטור את כל מה שישתה בסעודה.