

על הפרשה

תזריע - מצורע

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וילדה זכר" (יב, ב).

וכתב רש"י, אמר ר' שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף.

וצריך לבאר, שהרי מה שנברא האדם בסוף זה כפי המבואר במדרש רבה, שאם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת לכל מעשה בראשית, ואם לאו אומרים לו יתוש קדמך שלשול קדמך. אבל מה טעם יש שתורתו של האדם נתפרשה לאחר תורת בהמה חיה ועוף, ומה התורה באה ללמדנו בזה.

וביאר הגאון ר' אברהם יפהן זצ"ל באופן נפלא, שהקדמת הבהמה לאדם בסדר הבריאה מראה שהאדם צריך לתקן את עצמו, אולם הקדמת תורת ודיני הבהמה מורים על אופן התיקון, שהאדם נולד בכוחות שונים המנוגדים זה לזה, ואם כן היאך ידע באיזה אופן יתקן את עצמו.

וזה מה שלמדה התורה, שכדי לתקן את עצמו צריך האדם להבין את תורת הבהמה, וכמו שכתוב "וזאת תורת הבהמה והעוף להבדיל בין הטמא ובין הטהור" - ראש וראשונה צריך לדעת את המציאות של טמא וטהור, שבבהמות הם חלוקים ובאדם הם משמשים בערבובייה. וכן צריך ללמוד שההבדל בין טמא לטהור הוא דק מאוד וכמו שדרשו חז"ל להבדיל בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו (רש"י שם), וזה כחוט השערה ממש. וזה הלימודים שיוצאים מתורת הבהמה ובשביל זה קדמה תורת הבהמה לתורת האדם כדי ללמדנו את תורת חוט השערה, וכמו שאמרו (הקדמת הזוהר ח, ב) אין בין גן עדן לגיהנם אלא כחוט השערה.

"אשה כי תזריע וילדה זכר" (יב, ב).

כתב רש"י, אמר ר' שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף.

יש להבין מה חידש רב שמלאי, והרי כל אחד יודע שפרשת תזריע באה לאחר פרשת שמיני.

ביאר זאת הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק) באופן נפלא, שהרי אמרו חז"ל (סנהדרין לח, א) שאדם נברא בערב שבת כדי שאם תזוח דעתו עליו אומרים לו יתוש קדמך במעשה בראשית. וטעם זה שייך גם בתורתו של אדם, וגם אדם הלומד תורה צריך להזהר שלא תזוח דעתו עליו בלימודו, כי אמרו חז"ל "זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המות", ואם תזוח דעתו אף בלימוד יאמרו לו יתוש קדמך, כיון שאין לו את מידות התורה, ואז אין לו אף תורה, כי אין כוונת התורה רק שילמוד אלא העיקר הוא המעשה, וצריך שהתורה

תהיה אצלו בגדר של סם חיים, וזה מתבטא רק במעשה, ואם מוסכם אצל האדם שהעיקר הוא המעשה אז אין מקום יותר לזחיחות הדעת אפילו בלימודו, ולכן התפרשה תורתו לאחר תורת הבהמה חיה ועוף.

"אשה כי תזריע וילדה זכר" (יב, ב).

אמרו חז"ל (פסיקתא זוטרתא) "וילדה זכר" לכך נקרא שמו זכר שחייב לזכור את בוראו ואת מצותיו ולידע כי לכך נוצר ולכך נולד ולכך קיים, לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם לעשות נחת רוח לקוני.

"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יב, ג).

בברית מילה של אחד מנכדיו של מרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל ישב בסעודה ליד רבינו אחד מחשובי ירושלים ואמר בהתרגשות: אה! כזו ברית חשובה.

הגיב מרן הגרי"ז ואמר: ברית היא מצות עשה שיש בה כרת, ואין שום חילוק והבדל מי מקיים את המצוה, אם איש פשוט או גדול בישראל, וכי מה אפשר להוסיף על מצוה.

"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יב, ג).

בברית מילה נהוג לברך את הרך הנימול "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים".

שאל האדמו"ר רבי מנחם מנדל מקוצק זצ"ל מה הפירוש "כשם שנכנס" וכי התינוק נכנס לברית מילה הרי הוריו הם המכניסים אותו.

אלא כוונת הברכה היא, שכשם שהתינוק נכנס ומקיים מצות מילה ללא גאווה והתנשאות על שמקיים הוא כה מצוה גדולה, כך ימשיך בעזרת ה' לקיים מצוות ללא כל רגש גאווה, אלא רק כדי לקיים רצון בוראו.

"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יב, ג).

שאלו פעם את הגר"א על מצוה שיש בה טעם, ובהמשך הזמן נתבטל הטעם של מצוה זו מאיזה סיבה, אם חיוב המצוה במקומה עומדת, או כיון שנתבטל הטעם גם המצוה בטלה. והשיב הגר"א "אם כן לא תהא מילה בשמיני".

ובעל ה"חיי אדם" פירש את דברי הגר"א בפניו, שאמרו חז"ל מפני מה אמרה תורה מילה בשמיני כדי שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, שהיא טמאה לידה כל שבעה ימים. ולפי זה עכשיו שבטלו דם טוהר ואין אשה טהורה לבעלה עד שתספור שבעה נקיים, אם כן גם בשמיני אביו ואמו עצבים, ומכל מקום מלים ביום השמיני, ואין ממותינים עד שתטהר לבעלה, נמצא אף שהטעם בטל אבל המצוה אינה בטלה עולמית. ונענה לו הגר"א בראשו כי לזה כיון.

"ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעלה ובן יונה או תר לחטאת" (יב, ו).

כתב בעל הטורים, בכל מקום מקדים תורים לבני יונה חוץ מכאן, לפי שאינו מביא אלא אחד ואם ימצא יונה לא יקח תור לפי שבן זוגו מתאבל עליו ואינו מזדווג לאחר.

לומדים אנו מכאן את מידת ההטבה שצריכה להיות באדם, שאף שמביא קרבן לה' ומקיים בזה מצוה יש ליזהר שלא יהיה צער אף לבעל חי מכך, וכל שכן אם נגרם על ידו צער לבן אדם על ידי עשיית מצוותו.

"אדם כי יהיה בעור בשרו" (יג, ב).

כתב האור החיים שהתורה כתבה "אדם" כיון שאתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם, ולכן אין האומות מטמאין בנגעים.

בשנת תרע"ב התקיים בעיר קייב שברוסיה משפטו של ר' מנדל בייליס, שהעלילו עליו שרצח כביכול תינוק נוצרי לשם ניצול דמו לאפיית מצות. כל העולם היהודי נזדעזע ווחרד לגורל בייליס, שהיה גורלו של כל העם היהודי.

רבי מאיר שפירא ראש ישיבת חכמי לובלין, פנה אז לרבה הראשי של מוסקבה הרב מזא"ה וסיפק לו חומר להפריך את טענות הקטיגוריה, כי התלמוד הוא המסית הראשי להרוג בנוצרים. ההוכחה הראשית של הקטיגוריה היתה מאמרו של רבי שמעון בן יוחאי "אתם קרויים אדם ואין עובדי כוכבים קרויים אדם", כלומר, שרק היהודים הם בני אדם, בני גזע עליון, ואילו אומות העולם לאו.

אמת מיוחדת זו - אמר מהר"ם שפירא - הטבועה בתכונות העם היהודי גנוזה במאמר זה. הנה, כלל בוא "כל ישראל ערבים זה בזה" ואם כך גורלו של יהודי אחד, כמו מנדל בייליס נוגע לכל העם היהודי כולו, החרד לגורלו ועושה את כל המאמצים להסיר מעליו את הקולר.

ומה היה היחס של העולם הגויי אילו היה נשפט על עלילה דומה גוי אחד באיזו ארץ נדחת? רק בני העיר שבו מתגורר אותו גוי היו מגלים ענין בעלילה, ואילו אנשים שמחוץ לגבולות המדינה בודאי שלא היו מתענינים כלל.

זה איפוא ההבדל בינינו לבנים, "אתם קרויים אדם" - בעוד של"איש" יש לשון רבים, הרי ש"אדם" הוא בלשון יחיד, ואכן אם נשפט בעם ישראל מנדל בייליס אחד, מיד ניצב כל העולם היהודי לצידו כאיש אחד בלב אחד וכאדם אחד. "ואין עובדי כוכבים קרויים אדם" - "אנשים" הם קרויים אך לא "אדם" אחד.

"אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת" (יג, ב).

אמרו חז"ל (ערכין טו, ב) כל המספר לשון הרע נגעים באים עליו.

כתב הסבא מקלם צ"ל, יש להתבונן בחומר העונש של חטא לשון הרע, שהנה כשצריכים לעקור שן כואבת, יש רופא שינים שלוקחה בצבת ביסורים קשים, ויש רופא מומחה - בסמים קלים, ויש רופא מומחה יותר שנותן ידו בפה ושומט השן בלי יסורים כלל. והנה החולה כשבא אצל הרופא המומחה הזה, שמח הוא, כי יודע דרכו שנותן יד ומושיט להחולה את השן באין הרגש צער, אבל כשרואה את הרופא המומחה מצוה להביא צבת, וגם מצוה להביא סמים

קשים ומרים, ועוד מצוה להביא רופאים לרפאות אותו אח"כ, אז מזדעזע החולה ומבין כי ארס השן גדול מאד עד שגם המומחה צריך להכנות רבות כל כך.

כן בדבר הזה, השי"ת רופא נאמן ומרפא חולים בהושטת יד, כמו שאמרו "עבר אדם על מצות עשה ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו מיד", והנה בלה"ר ציוה להביא צבת, היינו יסורי נגעים ופרישה מבני אדם, כלימה מרה ממות, ואח"כ להביא הרופא, הוא הכהן, לרפאות אותו ע"י הבאת קרבנותיו בהכנה רבה כזו, ראה בפ' מצורע כמה קרבנות שצריך להביא עד ירפא ויטהר לגמרי.

הרי זה לעד עד היכן ארסה של לשון הרע גם בזה העולם.

"והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבני הכהנים" (יג, ב).

דין ראיית הנגעים תלויה רק בכהן, וודאי שהוא מסתרי תורה שהטומאה והטהרה תלויה בכהן. אמנם כתב **המשך חכמה** בביאור הענין, שכיון שהנגעים היא מחלה מדבקת, וכמו שאמרו (כתובות עז, ב) כמה אמוראים על זהירותם והתרחקותם ממצורעים, עד אשר לא אכלו מאכל אשר היה במבוי של אותו מצורע, וכיון שההתעסקות במצורע הוא ענין מסוכן וצריך לזה השגחה פרטית שלא ידבק בו הנגע, לכן בחרה התורה בבני אהרן הכהנים שהם יתעסקו בנגעים, כיון שיש להם השגחה מיוחדת והם נבדלים משאר ישראל.

"והיה בעור בשרו לנגע צרעת" (יג, ב).

אמרו חז"ל (רבה, טו) לפי שבעוה"ז הכהן רואה את הנגעים אבל לעוה"ב אמר הקדוש ברוך הוא אני מטהר אתכם מה"ד וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם.

ביאר **המגיד מדובנא זצ"ל** את דברי המדרש במשל נפלא, איש היה בכפר קטן שאין בו הרבה עוברים ושבים, ופתאום נחלה ונפל למשכב ולא היה מי שירפאנו ויצילו, והנה יום אחד עבר שם סוחר שחיפש לתת מספוא לחמוריו, ובא אל הבעל הבית, והחולה בכה והתחנן אליו כי הוא עני וכואב. ויאמר אליו הסוחר אין עלי לעשות לך טובה יותר גדולה כי אם לקחת אותך ולהביאך אל העיר וידעו רבים ממכאוביך, ובאין ספק ישתדלו עבורך להצילך.

וכן הוא ענין הנגעים, שהאדם לא יודע איך לרפאות את חולי נפשו, ולכן מגלגלים עליו שיצטרך ללכת לכהן, ויהיה טמא וכולם יראו את נגעו ויזכירו אותו ויחזירו אותו למוטב, אבל אם האדם היה משתדל בעצמו להתעורר ולרפאות את נפשו לא היה צריך אל הנגעים ואל חלאים רעים.

וזה מה שאמר המדרש, שלעתיד לבוא אמר הקב"ה אני מטהר אתכם, שנהיה כולם סרים לדבריו, ולא נצטרך אל הנגעים.

"וראהו הכהן וטמא אתו" (יג, ג).

הנה בדיני הנגעים צריך להביאו דוקא אל הכהן, ואף שהכהן אינו יודע בדיני נגעים, ישראל תלמיד חכם אומר לו מה לומר, וכדברי חז"ל (תורת כהנים) "הא כיצד, חכם שבישראל רואה

את הנגעים ואומר לכהן אעפ"י שוטה, אמור טמא והוא אומר טמא, אמור טהור והוא אומר טהור.

וכתב הרא"ש (נגעים ג, א) ההוא שוטה לאו דוקא, דצריך שיהיה פקח קצת דמסברו ליה וסבר, אלא דקרי לגבי חכם שבישראל שוטה.

ויש להבין מדוע חז"ל קראו כהן זה בשם "שוטה" והלא יתכן שהוא בקי בהרבה מחלקי התורה, ורק דיני נגעים אינו ידוע, ומדוע יש לקראו "שוטה" כי לעומת הישראל אינו יודע. ועוד, הרי בכל מקום מי שאינו יודע נקרא "עם הארץ" ומדוע לגבי נגעים קראוהו "שוטה".

תירץ זאת הגאון ר' זלמן סורוצקין זצ"ל, שהנה אמרו חז"ל "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ושניים להם לאוכלי תרומה" (מכילתא בשלח, יז), והיינו שבאמת כל אדם צריך לישוב יומם ולילה וללמוד תורת ה', אלא שטרדות הפרנסה מונעים את האדם מזאת, אבל בדור המדבר שהיו אוכלי המן ולא היו להם שום טרדות חיצוניות, עליהם לעסוק בעל עת ובכל שעה בתורה, ולכן ציוה הקב"ה שהכהנים יקבלו תרומה מכלל ישראל כי הם מורי העם, וצריך להיות זמנם ולבם פנוי ללמוד את התורה ללא שום דאגת פרנסה.

ולכן אם כהן שיש לו זמן ללמוד, והוא מבזבז זמנו להבל וריק ואינו עוסק בתורה, הרי הוא לא רק עם הארץ אלא גם שוטה, כי הוא הרי מאבד מה שנותנים לו, וזה המבחן של שוטה. וכיון שנתנו לו זמן שהוא יקר מהכל שאין לו תמורה, כי הזמן שהלך לבטלה אין להשיבו, והוא לא ניצלו כראוי ואבדו בידים, לכן נקרא שוטה.

בינו נא זאת!

"כלו הפך לבן טהור הוא" (יג, ג).

וצריך לבאר מדוע הוא טהור, והרי נגע לבן ושער לבן הם סימני טומאה ואם כן כשכל גופו התכסה בנגע לבן ודאי שצריך להיות טמא ומדוע התורה טהרתו.

וביאר החפץ חיים זצ"ל, שהרי הנגעים באים על עוון לשון הרע, ולכן שולחים את המצורע אל מחוץ למחנה כדי שיהיה בדד ועל ידי כך יחזור בתשובה ויחשוב על מעשיו. אולם כל זה רק כשיש לו נגע קטן שיכול עדיין לומר לעצמו שזה דרך מקרה ולכן התורה צותה להוציאו מחוץ למחנה כדי שלא יחשוב שזה דרך מקרה אלא זה בא כדי לטהרו ממעשיו, אבל אדם שכל בשרו נהפך לנגע כבר לא יכול לחשוב שזה דרך מקרה ויודע ודאי שזה מאת ה' ומתוך כך בא לידי הכנעה גם בלי להוציאו מהמחנה, ולכן אפשר לטהרו.

"נגע צרעת כי תהיה באדם" (יג, ט).

ומבואר בגמ' ערכין (ח, ב) על הפסוק צדקתך כהררי אל שאלו נגעי אדם, ומשפטין תהום רבה אלו נגעי בתים. וביאר רש"י, שבנגעי אדם יש שנבררין בשבוע אחד, ובנגעי בתים יש בהם הסגר לשלושה שבועות, ולכן צדקה גדולה היא אצל נגעי אדם שנבררים בשבוע אחד.

והקשה הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, מה צדקה היא בכך שנגעי אדם נבררין בשבוע אחד לעומת נגעי בתים הצריכים הסגר ארוך, והלא יתכן שאחרי ההסגר הבית יטהר ולא יצטרכו

לנתצו ואילו בנגעי אדם מתברר בשבוע אחד לפעמים שצריך לשלחו מחוץ למחנה עד שיטהר, ומה הצדקה הגדולה בכך.

וביאר, שנוח לאדם שיקדימו לו את הדין ואפילו שינתצו לו את הבית מאשר עוד שבוע של ספיקות, ולכן צדקה גדולה היא בנגעי אדם שתוך שבוע אדם יודע את דינו, ואילו בנגעי בתים הוא עומד בספק שלושה שבועות.

וכמו שכתוב במשלי (טו, ל) מאור עינים ישמח לב, וביאר המצודת דוד שזו הארת עינים בדבר המסופק והיא משמחת את הלב כי אין בעולם שמחה כהתרת הספקות.

והוא החסד הגדול שעשה הקב"ה עם ישראל שנתן להם את התורה שמראה לאדם את דרכו הברורה, וכל פרט ופרט בחיים יש לו דין מפורש בשו"ע, וכל אדם יודע מה מוטל עליו לעשות בכל עת וזמן.

"נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן" (יג, ט).

שינינו בנגעים (פרק ב) כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו. טבעו של האדם לראות רק את חסרונות השני, אבל את חסרונותיו אינו רואה.

ביאר הגר"י ניימן זצ"ל את הפסוק במשלי (ד, כה) עיניך לנוכח יביטו ועפעפיך יישירו לנגדך, מותר לאדם לראות את מומי חברו כדי להוכיחו ולהעמידו על האמת ולא כדי לגנותו, אבל מיד - ועפעפיך יישירו לנגדך - יביט גם על עצמו ויראה שבאמת אף הוא לוקה באותה מדה מגונה.

והביא שמדן הגר"ס זצ"ל היה אומר, על חזן אחד ירא שמים שעמד להתפלל לפני העמוד בתפילות הימים נוראים, ולפתע עלו במחשבתו הרהורי גאווה, והתחיל לחשוב שודאי כולם עכשיו משבחים אותי על נעימות תפילתי, ועודנו חושב מחשבות כאלו ויצרו הטוב זעק בתוך לבו איך אתה מתגאה ולא עוד אלא ביום הדין, הוא ממשיך בתפילתו ושוב עולים בו הרהורי גאווה. אבל האמת הוא שכל הציבור צוחק ולועג לו ולתפילתו. העצה שלו כי יגלה החזן טליתו ויווכח לראות כי אין הקהל נהנה מתפלתו, ואז הגאווה תחלוף ברגע.

כך הוא בכל המידות, שהדמיון יושב במפתחי הלב ואינו נותן לאדם לראות ולהרגיש את חסרונותיו, ולכן צריך האדם כי יבואו אחרים ויגלו את טליתו ויוכיחו אותו על מעשיו.

"ואת הנתק לא יגלה" (יג, לג).

כתב בספר החינוך (מצוה קע), משרשי המצוה, לרמז שיסבול כל אדם אי זה צער ואי זה עונש שיענישוהו השם ברוך הוא ולא יבעט בהם, ואל יחשוב שיהיה יכולת בידו לבטל אותם ולהעלימם מן הבריות, רק יש לו לבקש תחינה מאת הקל ברוך הוא שירפא מחץ מכותיו. וזה השורש יספיק גם כן ללאו דלא יקוץ בהרתו שבסדר כי תצא.

"בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (יג, מז).

כתב הרמב"ן (בראשית יט, יז) כי הראות באויר הדבר ובכל החליים הנדבקים, יזיק מאד וידביקם, וכן המחשבה בהם, ולכן יסגר האיש המצורע וישב בדד.

למד מכאן **הסבא מקלם זצ"ל**, שאם הארס של האדם החוטא כל כך מזיק לכל מי שרואה והולך לידו, על אחת כמה וכמה הארס של החטא עצמו שהוא מזיק נורא. ובעולם הזה יש עוד תקנה לחטא זה, וקל הוא לעומת הארס שיהיה בעולם הבא.

"זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן" (יד, ב).

מובא במדרש רבה, מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעיריות שהיו סמוכות לציפורי והיה מכריז ואומר מי רוצה לקנות סם חיים? והיו הבריות דוחקות עליו לקנות ממנו. ר' ינאי היה יושהב ועוסק בתורה בביתו ושמע את הרוכל המכריז מי רוצה לקנות סם חיים. אמר לו ר' ינאי בא ועלה לכאן ומכור לי. אמר ליה רוכל אתה אינך צריך לסחורתי ולא מי שכמותך. הפציר בו ר' ינאי ועלה אליו הרוכל. הוציא לו הרוכל ספר תהילים והראה לו את הפסוק "מי האיש החפץ חיים" ומה כתוב אחריו "נצור לשונך מרע סוד מרע ועשה טוב". אמר ר' ינאי כל ימי הייתי קורא פסוק זה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט, עד שבא רוכל זה והודיעו "מי האיש החפץ חיים". לכן משה מזהיר את ישראל ואומר להם "זאת תהיה תורת המצורע" תורת המוציא שם רע.

עורר מכאן **הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל**, הרוכל עמד באמצע השוק וצעק מי רוצה לקנות חיים, ועזבו כל האנשים את השוק ורצו אליו לקנות חיים, וכי לא ידעו שאי אפשר לקנות חיים, ועוד איך לא כעסו עליו לאחר ששמעו ממנו שכוונתו לחיים רוחניים.

אלא שהאנשים היו אז במדרגה גבוהה כזו, שגם הם הבינו תיכף שכוונתו על החיים הרוחניים, ומכיון שהם שמעו שבא איש ומציע לפניהם דרך חדשה בעבודת ה' מיד רצו אחריו לשמוע מה בפיו. המושכל הראשון במושג "חיים" אצלם היה לחיים רוחניים.

צריך ללמוד ולהתעורר מכאן עד כמה צריך שיעניין אותנו רוחניות, וגם באמצע שאנו עסוקים בדברים אחרים אם יזדמן לפנינו דבר רוחני שנשים לב אליו, ולא נהיה שקועים בהבלי העולם.

"זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו והובא אל הכהן" (יד, ב).

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שיש חילוק בין הלשונות בין הנזיר שבא לכהן למצורע שבא לכהן. אצל הנזיר כתוב "ביא אותו" ופירש רש"י יביא את עצמו, ואילו אצל המצורע בין בטומאתו ובין בטהרתו כתוב "והובא אל הכהן".

וביאר, שמעלת הנזיר הוא ה"עצמו", שהגיע לדרגה שהוא עושה דברים "מעצמו" בלי להיות מושפע מאחרים, ואם רוב העולם הולכים אחר תאוותם, הוא לעצמו הולך בדרכו, וזה עיקר מעלתו שהוא "עצמו".

אבל אצל המצורע כתוב "והובא", ואף שבא ברצונו וברגליו, אבל התורה באה להורותנו את טיבו של המצורע, כי איננו מן אותם הבלתי תלויים באחרים, אינו מן ה"עצמיים", ולכן הוא נכשל כי הולך אחר רוב בני האדם, ומבקש לרצות את דרכם.

ובשור"ת חתם סופר (או"ח, רח) כתב, שהוא רגיל לבאר את המעשה עם רבי אבא (ביצה לח,

א) שכשעלה מבבל אמר "יהא רעוא דאימא מלתא דתתקבל", והיינו, יהי רצון שאומר דבר תורה שיתקבל בעיני חכמי המקום ולא אבוש בפניהם. ומובא שם שחכמים לגלגו עליו. ויש להבין מה רצו חז"ל לספר בבזיונו של ר' אבא, והיו יכולים לומר את דבריו גם בלי סיפור הלעג הזה.

אך מוסר השכל נשמע מזה, כי רבי אבא התפלל שדבריו יתקבלו, וזו תפילה שונה מתפילתו של רבי נחוניא בן הקנה שהתפלל "שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי" (ברכות כח, א). וברש"י ביאר שחשש שמא יכשיל את חבריו ויגרום להם שיענשו בגללו, אבל הוא יתרה עשה שרצה שדבריו אף יתקבלו, ומה אכפת לו אם יתקבלו דבריו אם לא, והיה צריך לומר דבריו רק לשם שמים, ועל כן נכשל שלעגו על כל דבריו.

"ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות" (יד, ד).

כתב רש"י, לפי שהנגעים באין על לשון הרע, שהוא מעשה פטפוטי דברים, לפיכך הוזקקו לטהרתו צפרים, שמפטפטין תמיד בצפצוף קול.

עמד על כך **המשגיח ר' ירוחם ממיר צ"ל**, שהנה הזקיקה התורה את בעל הלשון הרע הזה להתבונן על מעשיו ולהיטהר מהם. ומהו הלימוד וההתעוררות? שעשה את דיבוריו דברי פטפוטים בעלמא.

אף שודאי דיבורו הרע הזיק מן הסתם למישהו, אבל התורה תובעת את האדם גם על מה שעצם דיבורו נעשה קל אצלו, ומדבר דברים שאין בהם יתרון כלל, וכדברי הרמב"ם באבות (א, טז) שקראם דיבור המאוס, שאדם מדבר סתם דיבורים ללא תועלת לנפשו וכגון איך נבנתה חומת העיר, ואיך נבנה ארמון פלוני, ותאור יופי בית פלוני. ולכן המצורע צריך להביא לטהרתו צפרים המרמזות על דיבור זה שהוא פטפוט דברים סתם.

"ורחץ את בשרו במים וטהר" (יד, ט).

את ענין הטהרה של האדם על ידי כניסה למים, ביאר **בספר החינוך** (מצוה קעג), שהענין הוא כדי שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה, כמו שהיה העולם כולו מים טרם היות בו אדם, ויתן אל לבו בדמיון כי כמו שנתחדש בגופו יחדש גם כן פעולותיו לטוב, ויכשיר מעשיו, וידקדק בדרכי השם ברוך הוא.

והוסיף, שלכן לא תכשר הטהרה במים שבכלי, רק במים חיים או מכוונסין שהן על קרקע ולא בכלי מכל מקום, כדי לתת אל לבו במחשבה כאילו העולם כולו מים, והוא נתחדש בעלותו מהן כמו שאמרנו, ואם יהיו המים בכלי, או אפילו עברו על כלי, לא יתכן הענין הזה שאמרנו אל מחשבת הטובל, כי יש גבול אל כל אשר הוא בכלי שהוא מעשה ידי אדם, ועל כן לא יחשוב בטובלו בכלי, כל העולם למים כאשר בתחילה ושהוא נתחדש לשעתו.

ורמז נוסף כתב (במצוה קעה) שיש בטבילה רמז אל הטובל שינקת נפשו מכל חטא, כמו שטבע המים לנקות כל דבר המתכבס בהן.

והרמב"ם (מקוואות יא, יב) כתב, דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן,

ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל, ואעפ"כ רמז יש בדבר כשם שהמכוין לבו לטהר כיון שטבל טהור ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם, השם ברחמיו הרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרנו אמן.

"וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים וכבשה אחת בת שנתה תמימה" (יד, י).

אף שהמצורע צריך להביא קרבנות, אמרו חז"ל (סוטה טו, א) שהיסורים והבושת של הנגעים מכפרים לו על חטאו שחטא, והקרבנות הם כדי להתירו לאכול בקדשים.

והקשה **מון הסטיפלער זצ"ל** ממה שאמרו (שקלים ה, ג) שהיה במקדש ארבע חותמות בשביל הנסכים, וכל מי שהיה צריך להקריב נסכים היה קונה את הנסכים עם החותם שעבורו קנה, ואחד מהחותמות היה שמו "חוטא", ומבואר שם שהמצורע צריך ליקח חותמת של חוטא. ולכאורה איך הדברים תואמים למה שאמרו שביסורים ובבושה התכפר לו חטאו, ואם כן מדוע צריך להביא נסכים עם חותמת של חוטא.

וביאר, שלאחר שכבר נתרפא ונמחל לו חטאו, היה עלול האדם לשכוח את חטאו ואת הסיבות שהביאו עליו את הצרעת, משום כך היה חקוק בחותמו של המצורע "חוטא" כדי לעוררו ולהזכירו לבל ישכח את חטאו לאחר שנתרפא, ועל ידי כך יקיים "וחטאתי נגדי תמיד". וכמו שאמרו בירושלמי (סוף יומא) שאף שאינו מתודה ביום הכפורים על עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים שעבר, אבל צריך שיהיו חטאיו נגדו תמיד, ולא יהיו בעיניו כאילו לא עשאן אלא שעשאן ונמחל לו. ואף המצורע צריך לזכור תמיד שחטא ונמחל לו.

"והנותר בשמן אשר על כף הכהן יתן על ראש המטהר וכפר עליו הכהן לפני ה'" (יד, יח).

כתב **הרמב"ן**, שהכפרה על חטאו הוא בקרבן האשם שמקריב. ואף בחטאת שמקריב חזר הכתוב ואמר "וכפר על המטהר מטומאתו" (פסוק יט), וזה בא לכפרה על חטאו אשר בימי הנגע שאולי בצערו נתן תפלה לאלקים, וזה "מטומאתו" (ועי' בשו"ת חת"ס (או"ח, קעד) מה שהקשה עליו).

דבר מבהיל טמון בדברי הרמב"ן עד כמה צריכה להיות הזהירות בשעת הצער שבא על האדם, שלא יחטא בלשונו ובמחשבתו לחשוב ולומר דברים כלפי מעלה ח"ו, אלא צריך לקבל את דינו באהבה.

וידוע שהרבה צדיקים לא רצו לספר את המאורעות והצרות שעברו עליהם, כי חששו שאף שמדברים על האנשים הרשעים שעשו להם את הצרות אולי תהיה איזה ניצוץ של מחשבה ח"ו נגד הקב"ה ולכן העדיפו לא לדבר מאומה.

"ועשה הכהן את החטאת וכפר על המטהר מטמאתו" (יד, יט).

כתב הרמב"ן, והנה אמר הכתוב באשם "וכפר", וחזר ואמר בחטאת "וכפר על המטהר מטומאתו", ואמר עוד בעולה ובמנחה "וכפר עליו הכהן וטהר", ולא ידענו מה ענין הכפרות הללו כולן. אולי האשם יכפר על מעלו אשר מעל קודם נגעו, והחטאת על חטאו אשר חטא בימי הנגע, אולי בצערו נתן תיפלה לאלקים, וזה טעם "מטומאתו".

ביאר הגאון ר' חיים זייציק זצ"ל את דברי הרמב"ן, מדוע המצורע צריך להביא כפרות אלו, הרי הורחק מן הישוב ואף טמאים אחרים לא יכולים לשבת עמו, ובמצב כזה בודאי היה למצורע שהות לעיין במצבו הרוחני, וכל ישיבתו מחוץ למחנה באה כדי לטהרו, ובכל זאת כתבה התורה שצריך להביא קרבן חטאת על מה שחטא במחשבותיו בימי נגעו, והיאך יתכן שיכשל כל כך בימי נגעו לחשוב מחשבות כאלו.

וביאר זאת, שידוע שבני אדם מתמלאים רחמים למראה מצב של עלבון וסבל, ומשתתפים בצער האומלל אף בלא לחטט בעברו, ואינם חושבים אולי האומלל הוא איש רע ואכזר, אלא כיון שהוא עכשיו מדוכא ביסורים נוראים מראים לו פנים של רחמים וחמלה.

וכמו כן אצל המצורע, אף שכולם יודעים שנשלח מחוץ למחנה עקב חטאיו, אבל סוף סוף טבע האדם לרחם עליו, ויש לחשוש שהאדה והחמלה הזאת תדבק בחוטא ויתחיל להתפאר בה, ואם כן כל מטרת שליחתו מחוץ למחנה כדי להשפילו מגאותו אינה מתקיימת, וחוזרים אצלו שוב הרהורי גאווה וגסות הלב.

לכן צריך המצורע להביא קרבן חטאת על חטאו שחטא בימי הנגע, כדי להסיר את הרושם וזחות דעתו שהתלוו אליו על ידי רחמנותו של ישראל.

למדים אנו מה עקוב ומוזר לב האדם, שאף בשפלותו ודכאונו הוא להוט לקבל מחמאות שוא, ואף בתוך תוככי השפלות עלול הוא לבוא לידי גאווה. ומספר הגאון הנ"ל, שפעם נזדמן לו ללכת לבית האבל אצל אדם ששיכל את ביתו הקטנה, והלה התחיל להתפאר מה רב מספר הרבנים הגדולים שכבר בקרו אצלו היום, ובמתינות פרט את כל שמות הרבנים שכבדוהו בביקורם וכמעט שכח כלל שהוא אבל.

"ואם דל הוא ואין ידו משגת" (יד, כא).

כתב **החפץ חיים זצ"ל**, ישנם אנשים שלומדים ומתפללים וחושבים בנפשם, כי אף שאינם לומדים ומתפללים כראוי, אבל עדיין הם יותר טובים מחבריהם או משכניהם שאינם מגיעים כלל למדרגתם.

אמנם התורה תובעת מכל אחד להשיג לפי גודל דעתו, וכמו בקרבן עני שרק העני יוצא בו ידי חובתו ואילו עשיר שהביא קרבן עני לא יצא ידי חובה.

מספרים שפעם אחת התאוננה אשתו של החפץ חיים על רוע מזלה, שאין ידה משגת לקנות לילדיה בגדים חדשים ליום טוב, בעת שבעל הבית הגר מולם מעניק לבניו ממיטב

נכסיו.

ענה לה החפץ חיים, שבאמת כך צריך להיות, כי הלא לנו הצליח ה' שהננו בעצמנו בני תורה והננו מגדלים את בנינו לתורה, ועלינו להודות ולהלל לה' יתברך על זה, ואילו שכנינו שאינו בן תורה ואף לא חננו ה' בבנים בעלי כשרון, שורת הדין נותנת שלכל הפחות תנתן לו היכולת להליבש את בניו בבגדים חדשים ליום טוב.

"כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחזה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם" (יד, לד).

יש לבאר מדוע האריכה התורה ולא כתבה בקצרה "כי תבואו אל ארץ אחזתכם ונתתי נגע צרעת בביתכם".

תירץ הגאון ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל, שהנה אמרו חז"ל "על שבעה עווונות נגעים באים" וביניהם חטא גסות הרוח (ערכין טז, א). ובחטא זה אדם עלול להיכשל כאשר הוא זוכה לאחוזת בית נאה משלו ופרנסתו מסודרת ורוחו טובה עליו, ואז הוא עלול להגיע למצב של "וישמן ישורון ויבעט".

על דבר זה באה התורה להתריע, שעל האדם לזכור תמיד כי הכל מאת ה' וכלשון הכתוב "אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחזה", שהכל מאת ה', וזו צריכה להיות ההרגשה כשדבר בביתו, אולם אם אינו מרגיש כך אלא חושב שהיא "אחוזתו" הפרטית, על זה אמרה התורה "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם", ובאה הצרעת להענישו ולהצריכו בסופו של דבר לנתון את הבית.

"וצוה הכהן ופנו את הבית וגו' ולא יטמא כל אשר בבית" (יד, לו).

כתב רש"י, ועל מה חסה תורה, אם על כלי שטף, יטבילם ויטהרו, ואם על אוכלין ומשקין, יאכלם בימי טומאתו, הא לא חסה התורה אלא על כלי חרס, שאין להם טהרה במקוה.

כתב הסבא מקלם זצ"ל, שידועים דברי הרמב"ם (תשובה ז, ג) כמה חמור חמדת הממון, וא"כ יש להתרחק מזה הרבה מאוד. והנה כאן כתב רש"י שחסה התורה על כלי חרס שאין להם טהרה במקוה, הרי ממש ההיפוך מן שונא בצע, הלא לכאורה יש להתלמד מזה במדת הקמץ לחוס על פכין קטנים.

והנה לא לחנם נכתב מקרא מלא על זה, ובודאי הוא ללמד לאדם דרך.

והענין הוא כך, כי לא רצתה התורה שיפקיר האדם ממנו לחנם, כי באמת אם יחשוב האדם כך, יוכל להיות מזה חסרון אמונה, כי יש לנו להאמין כי מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה (ביצה טז, א), וכתב רש"י על כן יצמצם אדם מזונותיו, ואם יפקיר ממנו הרי מגלה דעתו שמזונותיו תלויים בכחו ועוצם ידו, ואני ארויח.

אמנם במקום שרצונו יתברך לפזר, פזר ממנוך באשר הוא רצונו, ובזה הדרך הלך יעקב אבינו ע"ה שהיה חס על פכין קטנים, וודאי מהאי קרא היה מתנהג כך, לכן דקדקו לומר עליו שחזר על פכין קטנים.

ועל פי זה ביאר מה שאמר הכתוב "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך כי ירא אלקים יצא את כלם" (קהלת ז, יח), ו"יצא" פירושו כי האדם צריך עפ"י התורה לצאת מתכונה אל תכונה, מתכונת פזרן לתכונת קמצן, מתכונת עשיר לתכונת עני, מתכונת רחמן לתכונת אכזר, ורק ירא שמים יודע מתי צריך לצאת ואיך לצאת מתכונה לתכונה.

"ואיש אשר תצא ממנו שכבת זרע" (טו, טז).

כתב המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, אף שטומאת קרי היא הטומאה הכי קלה מכל הטומאות, אולם בדבר אחד היא חמורה מכולם, שכל הטמאים מותרים לדברי תורה ובעל קרי אסור בדברי תורה. ולמדו זאת בברכות (כב, א) ממה שכתוב "והודעתם לבניך ולבני בניך", וכתוב אחריו "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב" מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו הזבים והמצורעים ובאין על נדות מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים. וביאר רש"י, שכל הטמאים מותרים בתורה שאף הם יכולים להיות באימה וברתת אבל בעל קרי אינו אלא מתוך קלות ראש וזחות הדעת.

והוסיף ר' ירוחם, שאין קלות ראש מצויה אלא רק בריקי מוח, אדם בקלות ראש ריק הוא מכל תוכן, וכל רוח קטנה מנענעת אותו והוא נכנע תחתיה, אבל אדם שהוא בעל כובד ראש ומלא על כל גדותיו בתורה חכמה ויראה, אותו גם רוחות חזקות לא בנקל ישפיעו עליו.

והוסיף לתאר את ההסתכלות על הסבא מקלם, שכל רואהו מיד מכיר שראשו כבד ומלא במטען של תורה ויראה, ראשו קבוע ולא מתנענע, אינו מטה ראשו להסתכל לצדדיו, לא בנקל הוא שוחק. ורק באופן כזה אפשר להתקדם ולהיכנס בשער היראת שמים.

סוגיות ועיונים

מילה בשבת האם הותרה או דחוייה

שאינו מכוון להסיר את הצרעת, ואם כן גם לגבי מילה כיון שאפשר להעביר את האיזמל דרך גגות וחצירות שאין איסור הוצאה דרכם אלא מדרבנן ואפשר לקיים מצות מילה בלא להרבות באיסור שבת, ונשארו התוס' בצ"ע [ועי' במהרש"א שהקשה סתירה מדברי התוס' לעיל לגבי טלטול התינוק. וע"ע במגיני שלמה ובחתם סופר].

אמנם ברשב"א כתב לתרץ, שכיון שהמילה עצמה דוחה שבת אם כן אף מכשיריה דוחין והוי כמילה אריכתא.

ולכאוי' נראה שנחלקו תוס' והרשב"א בגדר היתר מילה בשבת, שתוס' סברו שהיא רק דחוייה בשבת ולכן אם יש אפשרות להעביר דרך גגות וחצירות עדיף, והרשב"א סבר שהיא הותרה לגמרי ולכן לא צריך לטרוח כדי למעט באיסורים.

וכן כתב בשיטה להר"ן (קל, א) לגבי הבאת האיזמל שיכול להביאו בידו בלא שום שינוי, ואפי' שלגבי פיקוח נפש צריך לעשות בשינוי כל מה שהוא יכול, מילה שונה מפיקוח נפש, שפיקוח נפש הוא בגדר הותרה בשבת, ואילו מילה הותרה בשבת, כיון שהתורה כתבה מפורש שחייבים למול בשבת ואם כן זה כחול גמור כלפי המצוה, ולכן לא צריך לעשות אף את המילה בשינוי בשמאלו או שינוי אחר.

וכן כתב בתשב"ץ (ג, לז) וז"ל: ונראה ודאי דשבת הותר למילה דלאו דחוייה בלבד היא, ואף על גב דלישנא דתלמודא הוא בכל

א. כתוב בפסוק "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" ודורשת הגמ' בשבת (קלב, א) שהיה אפשר לכתוב ובשמיני ימול, ומתוספת של "וביום" למדים שמילה בשמיני דוחה שבת. אולם רק המילה עצמה דוחה את השבת, אבל מכשירי המילה שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים שבת. ושיטת רבי אליעזר שאף מכשירין דוחים שבת, והוא סבר שהמילה עצמה שדוחה שבת זה נלמד מהלכה למשה בסיני ואם כן הפסוק של וביום השמיני בא לרבות אף מכשירי מילה שדוחין את השבת. ולהלכה נפסק כרבנן שרק המילה עצמה דוחה את השבת ולא מכשירי המילה (רמב"ם מילה ב, ו. שו"ע או"ח שלא, ו. שו"ע יו"ד רסו, ב.).

ודנו בראשונים והאחרונים האם גדר המילה המותרת בשבת היא בתורת דחוייה או שהותרה לגמרי. והנפק"מ האם צריך למעט כמה שאפשר בחילול השבת או שכיון שהותרה לגמרי לא צריך לחשב כלל באיזה אופן עושה את המצוה ואין בה איסור שבת כלל. ונבאר כמה מן הראיות שכתבו בזה.

ב. מבואר בשבת (קל, ב) שלשיטת רבי אליעזר שמכשירי מילה דוחין את השבת מותר להביא איזמל לצורך המילה אף דרך רשות הרבים. והקשו שם בתוס', שהרי ריש לקיש סובר לגבי עשה דוחה לא תעשה שבכל מקום שאפשר לקיים את שניהם אין העשה דוחה את הלאו, וכמו שמבואר שאם יש צרעת במילה שעדיף שמישהו אחר ימול

דוכתא מילה נתנה שבת לידחות אצלה, הוא הדין שהותרה שאין בין עבודה למילה לענין שבת כלום דשניהם התיירתם התורה בהדיא בשבת.

ג. כתב השו"ע (יו"ד רסו, יד) יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. ומקור הדין ביאר בבית יוסף שהוא ממה שאמרו בשבת (קלג, ב) מהלקטין (חותכים ומסירים ציצין המעכבים) את המילה (בשבת) ואם לא הילקט ענוש כרת. ומבואר שם שאם התחיל למול והפסיק אינו חייב כרת משום שיכול לומר לאחרים להמשיך את מעשה המילה, והחיוב כרת הוא במקום שהתחיל קודם בין השמשות ולא היה שהות לגמור קודם הלילה ולכן חייב מיתה כרת משום שעשה חבורה. ודייק הבית יוסף שאם אחר המשיך אינו חייב כרת אבל איסור עשה, ולכן פסק שאין למול על ידי שניים בשבת.

אמנם הרמ"א השיג עליו וכתב, ולא מצאתי ראייה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר. והיינו שכמו בעבודה שלא החמירו לעשות על ידי כהן אחד והרבה כהנים היו עובדים כיון שהותרה המלאכה לגמרי והיא כחול לגבי קרבנות.

ובביאור הגר"א כתב שהם נחלקו האם מילה הותרה בשבת או רק דחוויה, שהבית יוסף למד שהיא דחוויה ולכן אם רק מל ולא פרע אסור משום עשיית חבורה בשבת, והרמ"א כתב במפורש שהמילה הותרה וכמו עבודה

שהותרה בשבת והיא כחול לכל דבר ולכן מותר למול והשני יפרע. ובתשובותיו (סי' עו) האריך להביא ראיות ובסוף כתב שיותר טוב לעשות על ידי שנים כדי שכל אחד לא יעשה מלאכה שלימה בשבת.

ד. הגר"א (שם) הקשה על הרמ"א שסבר שמילה הותרה בשבת ממה שמבואר ביומא (פה, ב) שלמדים שפקוח נפש דוחה שבת מקל וחומר ממילה, ומה מילה שהיא אחד ממאותים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת, קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת. ופיקוח נפש הוא רק מדין דחוויה ולא הותרה וכמבואר ברמב"ם (שבת ב, א) דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות. ואם כן הוא הדין מילה שהיא רק דחוויה.

ומאידך בשו"ת הרמ"א הביא ראייה שרצו ללמוד (בשבת קלב, א) שמילה דוחה שבת מעבודה שהותרה בשבת, ואם כן נראה שגם מילה הותרה בשבת.

ה. ויש ליישב על פי מה שיסדו האחרונים (חכמת שלמה או"ח שלא. העמק שאלה י. המאיר לעולם כו) שיש לחלק בין דבר הבא בדרך מקרה לדבר הקבוע שחל בשבת, ולכן קרבנות ומילה שיש ציווי מפורש להקריב ולמול בשבת אם כן נחשבים כהותרו בשבת, אמנם פיקוח נפש שבא במקרה בשבת וכן מילה בצרעת שאין זה בכל מילה אם כן נחשבים רק כדחויים [אמנם בחכמת שלמה דימה מילה לפיקוח נפש, וצ"ע].

ואם כן אין סתירה בין דברי הרמ"א להגר"א, שאף שלמדו פיקוח נפש ממילה אבל אין גדרם שווה, כיון שמילה מוכרחת להיות בשבת ואינה על דרך מקרה.

ו. והוסיף המאיר לעולם שאף לשיטות שמילה הותרה בשבת אבל אם אין סיבה לעשות באיסור אסור לחלל שבת. ועל פי זה רצה ליישב את דברי התוס' שהקשו שיטלטל דרך גגות, שאפשר לומר שגם תוס' סברו שמילה הותרה בשבת אבל כיון שאין זה ממנהר לעשות המצוה ואין סיבה להעביר דרך רשות הרבים לכן הקשו שעדיף שיטלטל דרך גגות [אמנם עי' ברשב"א שמשמע מדבריו שדרך גגות מאריך את הדרך]. וכעין זה כתב בערוך השולחן (יו"ד רסו, כה) שאע"פ שמילה הותרה בשבת צריך למעט כמה שאפשר בחילולה, וכתב שזה כוונת הגר"א.

ז. ובשער המלך (עבודה זרה, יב) הביא רא"י שמילה הוי דחוייה ממה שמבואר ביבמות (ה), א) שרצו ללמוד דין של עשה דוחה לא תעשה ממילה, ואם כן מוכח שזה מדין דחוייה ולא הותרה.

ואפשר ליישב על פי מה שכתב בקובץ הערות (ט, ג) לגבי כלאים, שאע"פ ששיטת ר"ת (תוס' מנחות מ, ב) שכלאים בציצית הותרה בכל זאת למדים מכלאים בציצית לכל התורה כולה שעשה דוחה לא תעשה. ולכא' קשה איך למדים דין דחוייה מדין הותרה. וביאר הגר"א זצ"ל, שגם אם הותר

האיסור אין זה הותר לגמרי אלא רק במקום מצוה, וכגון בציצית שאף שבלילה אין מקיים מצוה ובכל זאת מותר ללבשה כלאים כיון שהותרה, אבל אם יפסק אחד מכנפותיה ותשאר בעלת ג' כנפות ודאי שיהא איסור ללבוש כלאים, כיון שאין כאן חפצא של מצוה, ועל כרחק שההיתר הוא רק בגלל המצוה ושוב אפשר ללמוד מכאן שעשה דוחה לא תעשה.

ואם כן הוא הדין למילה שאע"פ שהותרה בשבת אבל היא עדיין גם בגדר של עשה דוחה לא תעשה, כיון שהמצוה היא הסיבה המתירה.

ח. בברכי יוסף (או"ח שלא, ד) כתב שאם נזדמנה מילה ביום טוב שני בארץ ישראל, ויש מוהל שהוא מבני חוץ לארץ, שעדיף שהוא לא ימול כיון שאצלו זה יום טוב ואצל מוהל מארץ ישראל הוא כחול. אמנם במחזיק ברכה כתב שיש פוסקים שהתירו למול אף על ידי הבן חו"ל.

ולכא' נחלקו האם מילה הותרה או שהיא רק דחוייה ולכן עדיף למעט בחילול שבת ויו"ט עבודה.

וע"ע בשאגת אריה (נט) שהאריך בנידון זה.

במצות מילה קודם יום השמיני

הטפה יותר מקטן שלא היתה לו ערלה. וכתב על זה הר"ש שלפי דבריו אף קטן שנימול תוך ח' צריך הטפה כיון שהיתה לו ערלה, והר"ש חולק וסובר שאין צריך הטפה.

והוכיח את דינו ממה שאמרו (שבת קלז, א) שאם היו לו ב' תינוקות, אחד למול ביום

א. "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יב, ג). והרא"ש (שבת יט, ה) הביא את שיטת רבינו שמשון שאם מל קודם יום השמיני אין צריך הטפת דם ברית, [והוא חולק על שיטת הבה"ג שקטן שנולד מהול אינו צריך הטפה וגר שמל בגוויתו צריך הטפה, וביאר הרא"ש את טעמו, שבגר כיון שהיתה לו ערלה דין הוא שצריך

(מנחות עא, א) לגבי קצירת העומר שדוחה שבת רק למ"ד שאם נקצר שלא כמצותו פסול, ולכן אי אפשר לקצור מערב שבת. אבל למ"ד שאם נקצר שלא כמצותו כשר אין הקצירה דוחה שבת, כי יכול לקצור ביום שישי. וא"כ ה"ה לגבי מילה אם מילה קודם יום השמיני כשרה, לא היתה מילה דוחה שבת, כי מקיים את המצוה אף כשמל ביום שישי.

ומכח זה סבר הש"ך שאין חילוק בין מל בלילה למל תוך ח', ושניהם צריכים הטפת דם ברית.

ואת ראיית הר"ש שדקדק ממה שאמרו שאם מל את של שבת בערב שבת שלא ניתנה שבת לידחות, ומשמע שאין צריך להטיף דם ברית, דחה הש"ך, שלעולם חייב בהטפה אלא שההטפה אינה דוחה שבת, ורק הברית עצמה דוחה, וכיון שכבר מל ביום שישי אמרו שלא ניתנה שבת לידחות כיון שאין עליו יותר חיוב למול, אבל להטיף דם ברית ודאי שחייב אלא שאינו דוחה שבת.

והר"ש סבר שאף הטפה דוחה שבת, וכיון שאמרו שאם מל תוך ח' לא ניתנה שבת לידחות, ע"כ שאין צריך אף הטפה ויוצא במילה שמל תוך ח'.

ובאור שמח (מילה א, ז) ביאר את סברת הש"ך שהטפת דם ברית אינה דוחה שבת, כי אף שהיא בכלל "המול ימול", אבל אינה בכלל הפסוק "בשר ערלתו" [והוסיף שאולי אף אינו חייב כרת אם ביטלה, כי בחיוב כרת נאמר "וערל זכר אשר לא ימול בשר ערלתו"], ולכן אינו דוחה שבת, כי נאמר "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", והטפת דם אינה בכלל בשר ערלתו.

שישי ואחד למול בשבת, ומל את של שבת ביום שישי, ובשבת מל את התינוק של יום שישי, חייב חטאת. ובטעם הדבר אמרו "משום שלא ניתנה שבת לידחות", ופירש רש"י, "שאין לו תינוק שיהא זמנו היום, הלכך לא היה טרוד היום במצוה, שלא היה מוטל עליו כלום לעשות, ולא היה לו לטעות". וא"כ מבואר שאם מל תוך ח' אין צריך הטפה, שהרי מל את של שבת קודם יום השמיני, ואם היה צריך להטיף ממנו דם ברית, מדוע אמרו שאין מוטל עליו היום לעסוק כלל במילה, והרי חייב להטיף דם ברית כיון שמלו קודם זמנו, אלא ע"כ שאין צריך הטפה. וכדבריו פסק הרמ"א (יו"ד רסב, א) שאם מל תוך ח' יצא.

ב. אבל אם מל בלילה פסק הרמ"א (שם) שצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. וכן כתב בדרכי משה על דברי הבית יוסף שהשווה את דיניהם, וכתב שלפי הר"ש שבנימול תוך ח' אין צריך הטפה כמו כן אם נימול בלילה אין צריך הטפה. וכתב על זה הדרכי משה, "ואפשר דעדיף תוך שמנה ביום מאילו נימול בזמנו בלילה".

וצ"ב מהו הסברא לחלק בין נימול בלילה לנימול ביום בתוך ח', וכבר הקשה כן הט"ז (ב). ועוד הקשה סתירה בדברי הרמ"א שכתב (רסד, א) תינוק שהוצרכו למולו תוך ח' מפני הסכנה, אין חילוק בין ישראל לעובד כוכבים, דכל תוך ח' לא מיקרי מילה. ודבריו אלו סותרים את דבריו שכתב שאם מל תוך ח' יצא, וא"כ איך יצא במילה זו ע"י גוי, [וכן הקשה בביאור הגר"א].

ג. וכדי ליישב את הסתירה יש להקדים ולבאר את דינו של הרמ"א. שהנה הש"ך (ב) הקשה על דברי הרמ"א ממה שאמרו

ד. והשאגת אריה (נב) דחה את ראיית הש"ך, שאע"פ שאפשר לקיים את המצוה קודם זמנה אבל כיון שעיקר מצותה ביום השמיני לכן היא דוחה שבת. והכריח כן, שהרי לאחר זמנה לכו"ע מקיים מצוה, וא"כ יש להקשות לדברי הש"ך מדוע מילה דוחה שבת והרי יכול למול לאחר השבת, אלא ע"כ צ"ל שכיון שעיקר מצותה ביום השמיני לכן היא דוחה שבת, וא"כ אף לרמ"א שקודם זמנה יצא, בכל זאת היא דוחה שבת.

אמנם השאגת אריה יצא לחדש בדברי הרמ"א ביאור חדש, שאין כוונתו לומר שבמל תוך ח' יצא ידי חובת המצוה, אלא אדרבה ההיפך, כיון שמל תוך זמנו הרי הוא כנכרת הגיד שאין לו מה למול, ואף הטפה לא תועיל לו, וביטל מצות מילה לגמרי.

ולפי זה ודאי לא קשה קושיית הש"ך שימול קודם ולא ידחה שבת, כי אם מל קודם אינו מקיים מצוה כלל, ורק כשמל מהיום השמיני ואילך מקיים מצוה, ולכן היא דוחה שבת.

וכן יישב לפי זה את סתירת דברי הרמ"א, שכיון שבמל תוך ח' אינו מקיים מצוה כלל, לכן סבר הרמ"א שאם מפני הסכנה צריך למול קודם יום השמיני, אין חסרון למול על ידי גוי, כי אין שום עשיית מצוה במילה זו, ולכן היא כשירה ע"י גוי.

ה. והוכיח השאגת אריה את דבריו, ממה שאמרו (שבת קלז, א) שאם נולד בבין השמשות נימול לתשעה. ואם נאמר שלדעת הרמ"א במל קודם שמיני יצא ידי חובת המצוה, נמצא שאין חילוק אם מל קודם ח' או לאחר ח' ובשניהם מקיים מצות מילה, וא"כ מדוע בספק מל בתשיעי ולא מקדים לשמיני משום זריזין מקדימין, אלא

ע"כ שבמל קודם ח' כוונת הרמ"א שאינו מקיים מצות מילה כלל והרי זה כנכרת הגיד שאינו יכול לקיים מצות מילה לעולם, ולכן בנולד בבין השמשות נימול לתשעה, שאף שאינו מקיים את המצוה ביום השמיני אבל סו"ס מקיים מצות מילה.

ועוד הקשה, ממה שאמרו (שם) שאם היו לו ב' תינוקות, אחד למול אחר השבת ואחד למול בשבת, ושכח ומל את של אחר שבת בשבת חייב לכו"ע, כי לא עשה מצוה כלל שהרי מל את של יום ראשון בשבת. ואם נאמר שקודם ח' מקיים מצות מילה, א"כ מדוע אינו נחשב שטעה בדבר מצוה, והרי קיים מצות מילה, וע"כ שלא קיים מצוה כלל, ומה שאינו צריך הטפת דם ברית, אינו משום שבדיעבד קיים מצות מילה, אלא ההיפך שהוא כמעוות שאינו יכול לתקון.

ו. ואף הצ"ח (פסחים עב, ב) נקט כן בדברי הרא"ש, אבל בדברי הרמ"א שכתב שבמל תוך ח' יצא, כתב שמשמע שקיים את המצוה.

וכדי לתרץ את דבריו כתב, שאם מלו תוך ח' אינו מקיים מצות מילה בשעה זו, ורק כשיגיע יום השמיני מתקיימת מצוה זו, כי התורה אמרה ביום השמיני ימול, והיינו כשיגיע יום השמיני יהיה נימול, ולכן סבר הרמ"א שיצא ידי מצות מילה, ולא קשה עליו מהסוגי' שאמרו שאינו טועה בדבר מצוה במל קודם זמנו, כי באמת בשעת מעשה המילה לא קיים מצוה כלל, ורק כשיגיע זמנו ביום ראשון מתקיימת המצוה, ומשום כך חייב חטאת [וכתב, שרק הקושיא מהגמ' מיושבת לפי זה, אבל קושיית הש"ך מקצירת העומר אינה מיושבת עדיין, שהרי כיון

שאין צריך הטפת דם ברית מדוע שלא ימול קודם השבת].

ובבית הלוי (ב, מז) הוסיף לבאר את דבריו, שיש ב' חלקים במצות מילה, מעשה המצוה שהוא חתיכת הערלה, ועוד יש בה מצוה נמשכת לעולם, כי יש מצוה על ישראל שיהיו נימולים, וכמש"כ "והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם". ועל פי זה ביאר את שיטת הטור שצריך לחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה אף שכבר פירש ממעשה המצוה משום הידור, ואף שבכל מקום אי אפשר לקיים את ההידור מצוה בלא עשיית המצוה (וכגון ליטול לולב מהודר יותר לאחר שכבר קיים את המצוה), אבל במילה כיון שיש מצוה שנמשכת לעולם להיות מהול, לכן יכול לקיים את ההידור לעולם, [כבר כתב כן המהר"ח אור זרוע (שו"ת, יא), והוכיח כן ממה שדוד המלך היה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה, וכשנזכר על המילה שמח, ואם לא היה מצות המילה אלא העשייה, למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו, שקיים בהם מצות תפילין וציצית וכמה מצוות, אלא ע"כ שמילה היא מצוה בכל עת ולכן שמח שמקיימה אף בבית המרחץ].

ועל פי זה ביאר את שיטת הרמ"א, שקודם יום הח' אינו יכול לקיים את המצוה שהרי עדיין לא הגיע זמנה, אבל ביום השמיני מקיים את המצוה במה שהוא מהול. ובזה יש חילוק בין מל ביום תוך ח' שמקיים מצוה ובין מל בלילה שאינו מקיים מצוה וצריך הטפת דם ברית, כי מילה בלילה יש בה פסול ואין יכול להתקיים על ידה המצוה להיות נימול, כי היא מילה פסולה, משא"כ כשמל ביום קודם זמן החיוב, אין פסול במעשה המילה אלא רק שלא קיים מצוה בשעת המעשה [ולכן אם מל את של אחר השבת

בשבת חייב חטאת כי לא עשה מצוה כלל], אבל כשמגיע יום השמיני מקיים מצות מילה מצד שהוא מהול, ולכן אין צריך הטפת דם ברית, [אמנם לא מיושב לפי דבריו דברי הרמ"א שמכשיר מילה תוך ח' ע"י גוי].

ז. ומרן הגר"ח מברסק זצ"ל (הובא בשיעורי ר' ברוך בער יבמות, לה. ובחזון יחזקאל שבת טז, ו) ביאר את שיטת הרמ"א לחלק בין מילה קודם יום השמיני שיצא ואין צריך הטפת דם ברית לבין מילה בלילה שצריך הטפת דם ברית, שיש חילוק בין מצות מילה שאי אפשר לקיימה קודם יום השמיני וכמש"כ "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", והיא מצוה בעצם חיתוך הערלה שרק מיום השמיני ואילך שייך לקיים מצוה זו, אבל יש מצוה נוספת של הטפת דם ברית שנלמדת מהפסוק "ואתה את בריתי תשמור" שהוא אזהרה על קיום הברית ובה לא נאמר הדין של ביום השמיני [וכן נקטו הש"ך (הנ"ל) והגר"א (יו"ד רסד, י)], ולכן אף במל קודם יום השמיני אף שלא קיים כלל מצות מילה, אבל יצא ידי חובת הטפת דם ברית במילה זו, משא"כ כשמל בלילה אינו יוצא אף ידי חובת הטפת דם ברית, כי אף בהטפה אמרו בתוספתא (שם. ומובא ביבמות עב, א) שאין יוצאין ידי חובה בלילה, ולכן צריך לחזור ולהטיף שוב, [ועי' בתשובות והנהגות (ה, רצא) שהאריך להוכיח שיש חיוב של הוצאת דם במילה וכדברי הגר"ח שהיא מצוה בפ"ע, ואסר לעשות מילה ע"י מגן (קלאמפ) שמונע הוצאת דם].

ולפי זה מיושבת השגת הש"ך שאם אין צריך הטפה במל תוך ח' מדוע המילה דוחה שבת. אמנם לפי הנ"ל אין מקום לקושיא זו כלל, כי לא קיים כלל מצות מילה, וכוונת

הרמ"א שיצא רק ידי חובת הטפת דם ברית, וכדי לקיים מצות מילה צריך למול רק ביום השמיני ולכן היא דוחה שבת.

וכן מיושבת קושיית השאגת אריה מדוע בספק נימול בתשיעי ולא בשמיני, כי אם ימול קודם יום השמיני לא יקיים מצות מילה כלל, ולכן צריך למולו בתשיעי שאז ודאי יקיים מצות מילה.

אלא שעדיין לפי דבריו לא מיושבת קושיית השאג"א ממה שאמרו שאם מל של ערב שבת בשבת לא עשה מצוה כלל וחייב חטאת כי אינו טועה בדבר מצוה, ולכאורה לפי ביאור הגר"ח יצא ידי חובת הטפת דם ברית ומדוע נחשב שאינו עוסק במצוה.

ובתשובות והנהגות (הנ"ל) כתב ליישב, שקודם יום השמיני אף שבדיעבד אם מל קיים מצות הטפה, מ"מ כיון שעכשיו אין מוטל עליו כלל לעשות הטפה שהרי חייב למולו, לכן אינו נחשב טועה בדבר מצוה, כי לא קיים את המצוה שמוטלת עליו [וכדברי רש"י שכתב "הלכך לא היה טרוד היום במצוה שלא היה מוטל עליו כלום לעשות"].

[אמנם לדברי הגר"ח עדיין צ"ב דברי הרמ"א

שפסק שתוך ח' אפשר למול ע"י גוי, והלא אף הטפת דם ברית אינה כשירה בגוי, וצ"ע].

ח. ובשו"ת פרי יצחק (א, כט) ביאר את דברי הרמ"א, שיש חילוק גדול בין נימול תוך ח' ובין נימול לאחר יום הח' שלא כדין וכגון בלילה, משום שגזירת הכתוב הוא שביום השמיני לא חל עליו מצות מילה רק כשיש לו ערלה, אבל כשאין לו ערלה אף שהטפת ד"ב הוא תיקון למילה מ"מ גזירת הכתוב הוא שאין צריך לתקן כלל, כי קודם שחל עליו מצות מילה כבר אין לו ערלה ולכך אין צריך להטיף. ולכן כתב הרמ"א שבנימול תוך ח' כיון שאין לו ערלה ביום השמיני שוב לא חל עליו מצות מילה כלל, משא"כ בנימול לאחר השמיני שלא כדין כגון בלילה וכדו', כיון שכבר חל עליו חובת מילה בזמנו, אינו נפטר לעולם עד שיתקן המעוות עכ"פ בהטפת ד"ב.

והגאון ר' אליעזר גורדון זצ"ל (תשובות רבי אליעזר ב, כד. ותשובה זו בפרי יצחק נכתבה אליו) השיג עליו, שלפי זה יש חילוק בדברי הרמ"א אם מל בלילה קודם השמיני לבין מל לאחר השמיני, וחילוק זה לא נזכר בדבריו. ועיי"ש (סימנים כב, כד) שכתב באריכות לבאר באו"א.

ביסוד האבני נזר בדין חזקת מעוברת והמסתנף

ואע"פ שיש ספק ספיקא, שהרי בין השמשות הוא ספק יום ויש ספק שנולד קודם בין השמשות, כתב הפרי מגדים (שם א"א, ב) שהוא משום חזקת מעוברת, שיש חזקה שהיתה מעוברת ביום שישי ולכן אין מלין אלא ביום א'.

א. "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (יב, ג). ודנו הפוסקים בתינוק שנולד ביום ו' סמוך לשבת ואין ידוע לנו אם נולד ביום שישי קודם בין השמשות או שנולד בבין השמשות של שבת ויש למולו בשבת הבאה, ופסק הרדב"ז (ד, רפב). והובאו דבריו באליה רבה או"ח שלא, ב) שאין למולו ביום ו',

וכתב בשו"ת רע"א (א, מט) שלפי זה אם הספק הוא באופן שאולי נולד בבין השמשות ואולי נולד בליל שבת, שיהיה אפשר למולו בשבת משום ס"ס וחזקת מעוברת, שהרי יש ספק ספיקא שנולד בשבת וחזקת מעוברת מסייעת לומר שהוא נולד בשבת והיתה מעוברת ביום ו'.

ב. אמנם בשו"ת אבני נזר (יו"ד, שמא) כתב לדחות את דברי רע"א וייסד יסוד גדול בבין חזקה, ונעתיק את דבריו בשביל הבנת הענין, "דלא אמרינן הכי אלא במשארסתני נאנסתי, דספק אם בשעת אירוסין היתה בעולה והוי מקח טעות, בזה אמרינן דעל אז מוקמינן לה אחזקתה, ומה שנמצאת אח"כ בעולה אינו מבטל חזקה ראשונה דלא מחזקינן ריעותא למפרע. וכן בנמצא בה מומין שמסופקין על שעת קידושין אם היו בה אז מומין ובטלה הקידושין. וכן בקדשה עצמה ביומא דמשלם זמניה (קידושין עט, א) דהספק על שעת קידושין. וכן ביצה ספק נולדה מערב יום טוב ספק נולדה ביום טוב דכתב המרדכי (ביצה, תרפה) דמוקמינן לה אחזקתה שלא נולדה מעיו"ט (הובא בב"י ס"ס תקט"ו) שאין לידתה ביום טוב אוסרתה, רק מה שלא נולד מעיו"ט שלא היה לה הכנה מבע"י ואנו דנין על עיו"ט אם היה אז הכנה, ע"כ מוקמינן לה על חזקתה שלא נולדה.

אבל זה הספק אם נולד בשבת ממילא השמיני ג"כ בשבת, אבל אין הספק אם נולד בע"ש, שאין לידתו מע"ש ושבת אם התשיעי גורם האיסור, רק מה שלא נולד בשבת ואין השבת השמיני ללידתו, ובשבת הרי כבר נולד, ומהכ"ת להכריע שבשבת נולד דכך יש להיות שנולד מבע"י כמו שנולד בלילה, ודוקא בנדון הרדב"ז שספק

אם נולד ביום ספק בה"ש שתרצה למולו בע"ש לומר שבע"ש נולד והוא השמיני, נמצא שמסופקין על לידתו אם היה בע"ש אמרינן שבע"ש היה לה חזקת מעוברת ולא נולד בע"ש, ומה שנמצא אח"כ ילוד אינו מגרע חזקתו למפרע, ובע"ש עדיין לא נולד כלל, אבל בנ"ד שתרצה למולו בשבת משום חזקת מעוברת לומר שנולד בשבת, והרי בשבת כבר היה ילוד כך אפשר שנולד מע"ש כמו בשבת, ואין דנין לאסור המילה משום שנולד בע"ש, רק משום שלא נולד בשבת".

וביארור דבריו הם [וארווח בי מדרשא לבאר דבריו בכמה דרכים, עי' בס' אמרות אברהם וס' מהדורא קמא כתובות, ט], שיסוד דין חזקה הוא לדון על שעת הספק כפי שהיה ידוע לנו קודם לידת הספק, ולא להכריע שהשינוי קרה מעט קודם ראיית השינוי, וכגון במקוה שנמדד ונמצא חסר, הרי ודאי שהיום המקוה הוא חסר ואין החזקה מלמדתנו שהשינוי קרה בזמן המאוחר כי אין סברא לומר שהשינוי קרה רק מעט זמן קודם שראינו את השינוי במקוה, אלא דין חזקה בא לומר שדנים על שעת הספק כפי שהיה ידוע לנו קודם לידת הספק, ולכן במקוה ששעת הספק הוא בזמן טבילת האדם במקוה אנו דנים לומר שבשעה זו המקוה היה כשר.

ומעתה יש לומר, שדנים על חזקה רק כלפי ספיקות, כי דין חזקה הוא מדיני ספיקות והכרעתו, ולכן יש חילוק בין ספק נולד ביום שישי לספק נולד בשבת, שהרי כדי למול בשבת אין די בידיעה שהתינוק לא נולד ביום ו' אלא צריך לדעת שהוא נולד בשבת ואפשר למולו בשבת הבאה, וכיון שהספק הוא האם התינוק נולד בשבת או לא, אין

החזקה מכריעה בספק זה כלל, שהרי חזקת מעוברת לא מורה על זמן הלידה כלל אלא רק על זמן מסוים שיש לומר עליו שבזמן ההוא עדיין לא נולד, וכגון באופן שדן בו הרדב"ז שיש ספק אם התינוק נולד ביום ו' או לא שיש לדון בו מצד חזקת מעוברת, כי הספק הוא על יום ו' אם נולד בו או לא, ויש חזקת מעוברת שדנים על פיה לומר שלא נולד ביום ו', ולכן אין למול את התינוק ביום ו', אבל כשאנו רוצים למולו בשבת אין חזקת מעוברת מורה כלל על ספק זה, כי הספק הוא אם נולד בשבת או לא ועל זה אין חזקה שהוא נולד בשבת, אלא רק אם היינו דנים על יום שישי היינו יודעים שהוא נולד בשבת, אבל כיון שאין דנים על יום שישי אין מקום להכריע מצד חזקה.

וכן ביאר לגבי ביצה שיש ספק אם נולדה ביו"ט, שכדי להתירה ביו"ט צריך ששעת לידתה תהיה בערב יו"ט, וא"כ הספק הוא על ערב יו"ט אם הביצה נולדה בזמן ההוא או לא, ועל זה יש חזקת מעוברת לומר שהביצה לא נולדה בערב יו"ט וממילא היא אסורה.

ג. ובדרך אחרת יש לומר, שחזקה לא מורה על הצד החיובי אלא על הצד השלילי, והיינו שעפ"י החזקה יש לדון רק שלא השתנה המצב בשעת הספק אבל אין בכוחה להכריע על גוף השינוי שקרה, ואע"פ שלפי החשבון נמצא שאם לא היה שינוי בזמן מסוים ע"כ שהשינוי היה בזמן המאוחר, אין דנים חזקה בכה"ג, כי חזקה אין בכוחה רק להכריע בהנהגת ספיקות. ולכן כשיש ספק אם נולד בשבת אע"פ שיש חזקת מעוברת שהתינוק לא נולד ביום ו' אין החזקה מכריעה שהוא נולד בשבת ואין למולו בשבת.

ויסוד לזה הוא מדברי החמדת שלמה (יו"ד, ד) שביאר שחזקה אינה הכרעה אלא הנהגה, ולכן אף בתרתי דסתרי וכגון בשני שבילים שאחד מהן טמא והלכו שני אנשים בשניהן, שאף שודאי אחד מהן טמא, מכח חזקת טהרה פוסקים ששניהם טהורים, ואע"פ שהחזקות סותרות זו את זו, לא אכפת לן כיון שחזקה היא הנהגה ולא בירור, ואין לדון בחזקה מאדם לאדם. וא"כ אף לענין תולדה וחשבון היוצא מכח חזקה אין דנים על פיה, כי החזקה דינה רק להנהיג ולהכריע ספיקות ולדון שלא השתנו בשעת הספק, אבל אין להכריע על פיהן שהשינוי בא לאחר מכאן.

[ולפי] הדרך הראשונה אין יסוד זה קיים, כי יתכן שיש בכח חזקה להכריע על הצד החיובי, אלא שאין דנים חזקה רק על ספק, וכדי למול בשבת הספק הוא האם התינוק נולד בשבת או לא, ואין הספק האם הוא נולד ביום שישי, ועל הלידה בשבת אין חזקת מעוברת מכריעה כלום אא"כ נדון את החזקה על יום ו' ונכריע שהוא לא נולד ביום ו' וממילא הוא נולד בשבת, אבל כיון שאין הספק על יום ו' כלל לכן אין לדון חזקה כלל בכה"ג].

והגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל הביא דוגמא לדבר מאדם שהתפלל תפילת י"ח ולא שאל ותן טל ומטר, שפסק השו"ע (או"ח קיז, ה) שאם לא עקר רגליו חוזר לברכת השנים ואם עקר רגליו חוזר לראש התפילה, והוא מסתפק אם כבר עקר רגליו או לא, ויש לנו ידיעה שהיתה נמלה מאחורי רגליו שאם היה פוסע היה הורגה, ומעתה יש לדון שיש חזקת חי לנמלה ומכח חזקה זו נכריע שהוא לא פסע. ובזה שייך את יסוד דברי האבני נזר שאין בכח חזקה להכריע על הצד החיובי אלא רק על הצד השלילי, ולכן אע"פ שיש

לנמלה חזקת חי אין חזקה זו מכריעה שהאדם לא פסע, [כי הם ב' ספיקות שונים ואין לדון ולהוכיח מחזקה בספק אחד לספק השני].

ד. ובדרך נוספת יש לבאר, שמכח חזקה אי אפשר לדון מתי השתנה המציאות, כי בזמן שדנים על החזקה הרי ודאי שיש שינוי לפנינו (שאל"כ אין ספק כלל) ולכן אין לדון מכח החזקה מתי היה זמן השינוי כי הרי יש ריעותא לפנינו שודאי היה שינוי, ואין סברא לומר שהשינוי קרה רק עכשיו ולא קודם, אלא רק יש לדון על פיה על שעת הספק שלא יצאה בזמן ההוא ממה שהוחזק מקודם, אבל אין החזקה מכריעה את זמן השינוי. ולכן בספק נולד בשבת אין החזקה יכולה להכריע שזמן השינוי היה בשבת ולא קודם, ורק כשדנים על יום שישי יש לדון שבאותו הזמן עדיין היתה בחזקת מעוברת, אבל כשדנים על שבת אין לדון בו משום חזקה שהשינוי קרה בזמן המאוחר [וגדר זה יבואר יותר להלן].

ה. והנה שינוי (נגעים ד, יא. והובא בכתובות עה, ב) לענין סימני טומאה בנגעים, שאם הבהרת קדמה לשער לבן הנגע טמא, אבל אם השער לבן קדם לבהרת אינו סימן טומאה והנגע טהור, ובספק מה קדם לת"ק טמא ולר' יהושע טהור. וביארו בסוגי' שהוא משום חזקת הגוף, שיש חזקה שלא היה לו נגע בהרת בגופו, ולכן צריך לומר שהשער לבן קדם ואינו נגע טמא.

והקשה מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (הובא בסטנסיל, נגעים. ובחידושי הגר"ז נזיר סה, ב. והוא בשם ה"נאות יעקב"), מדוע לא נאמר חזקת הגוף אף כלפי השער לבן ונאמר שנולד לאחר הבהרת, [ועיי"ש מה שתירץ,

וע"ע בקובץ שיעורים (כתובות, רסב) שכתב ליישב באופן אחר. ויש עוד ליישב שהשער לבן אינו מטמא כלל אלא רק הבהרת שיש בה שער לבן טמאה, וא"כ לעולם אין לדון כלל על השער לבן מצד עצמו, אלא דנים רק על הבהרת אם קדמה לשער או לא, ולכן אין לומר חזקת הגוף כלפי השער שהרי אינו מטמא כלל, ורק על הבהרת יש לדון מצד חזקת הגוף, ודנים לומר שהשער קדם לה].

וכתבו האחרונים ליישב עפ"י יסוד דברי האבני נזר, שהרי כדי לטמאות מצד שער לבן יש לקבוע שהשער לבן גדל אחרי הבהרת, ואין בכח החזקה לומר מתי נעשה השינוי, שהרי כשם שנמצא היום בבהרת יש לומר שהיה קודם לה, ולכן אין החזקה יכולה להכריע מתי גדל השער, משא"כ כשדנים על הבהרת עצמה יש לומר שיש חזקת הגוף שלא היה לו בהרת, וזה חזקה רק על צד השלילה, שאנו מחזיקים אותו כפי מצבו הקודם שלא היה לו בהרת, ואם אנו רואים היום שער לבן ובהרת, יש לומר שהבהרת איחרה לבוא והשער לבן קדם לה, אבל כדי לטמאותו משום שער לבן צריך לומר שהחזקה תכריע שהשער לבן צמח לאחר הבהרת, ואין בכח חזקה להכריע על צד החיובי להורות על זמן צמיחת השער לבן, [ותירוצ' זה לא מתבאר לפי הביאור הראשון בדברי האבני נזר אלא לפי הביאורים האחרונים].

ו. עוד דנו האחרונים בספק פצוע דכה אם הוא נעשה בידי שמים (שהוא מותר בקהל) או בידי אדם (שאסור בקהל), שלכאורה יש חזקה שנעשה עכשיו, שהרי רוב העולם אינם פצוע דכה וא"כ יש חזקה הבאה מכח רוב שלא נולד פצוע דכה וא"כ הוא נעשה בידי אדם.

אמנם כתב האבני נזר (אבן העזר, כא), שכיון שהיום יש ריעותא שהוא פצוע דכה ויש חזקה דהשתא שסותרת את החזקה דמעיקרא, אין הולכים אחר החזקה שלא נולד כך ונדון שהוא נעשה בידי אדם, ורק במקוה שטבל ונמצא חסר, אע"פ שיש חזקה דהשתא שסותרת את החזקה דמעיקרא שהרי המקוה חסר לפנינו, הולכים אחר החזקה דמעיקרא, כיון שהספק הוא על שעת הטבילה ואין מחזיקים את החזקה דהשתא למפרע, ולכן בשעת הטבילה הולכים אחר החזקה דמעיקרא, אבל כשאנו דנים על פצוע דכה מה דינו היום יש לילך אחר החזקה דהשתא, וכמו שהיום הוא פצוע דכה יש לומר שהיה כן מעולם.

ויש לבאר את דבריו עפ"י יסוד הדברים הנ"ל, שאין לדון מכח חזקה מתי נעשה השינוי, כיון שיש חזקה דהשתא שהיה כן מעולם, וחזקה רק באה לדון בספק למפרע שיש לנהוג כפי שהיה קודם הספק, ולכן כשיש פצוע דכה לפנינו אין לומר שהשינוי קרה מאוחר ולא קודם.

[ולפי הדרך השניה שכתבנו שאין חזקה יכולה לדון על הצד החיובי אלא על הצד השלילי, נמצא שאין בכח החזקה לומר שהוא נעשה פצוע דכה בידי אדם אלא רק לומר שלא נעשה בידי שמים ולא נעשה שינוי בגופו, אמנם כיון שלא נעשה בידי שמים הוא יהיה אסור בקהל, וצ"ע].

וכבר כתב יסוד זה בשו"ת בית אפרים (אבן העזר, לו) לענין ספק מת אם הוא בתוך ג'

ימים למיתתו (שרק בכה"ג אפשר להעיד עליו ולהתיר את אשתו), ולכאורה יש לדון מכח חזקת חי שמת בג' ימים אחרונים. וכתב לחדש, שאין דנים חזקה על הזמן שודאי יצא כבר מהחזקה, ורק לגבי הזמן הקודם שייך לדון שבאותו הזמן לא יצא מהחזקה הראשונה, אבל אם הוא מת לפנינו ואנו דנים מתי הוא מת לא שייך לדון מכח חזקת חי שהוא מת מאוחר, [ועיי"ש בדבריו].

ורבי עקיבא איגר (יבמות פ, ב) כתב שכל ענין חזקת הגוף היא לדון שלא היה שינוי בגוף, ולכן בספק אם נעשה בידי אדם או בידי שמים יש לנו להחזיק שלא היה בו שינוי אלא נולד כך ממעי אמו והוא פצוע דכה בידי שמים וא"כ יש להתירו בקהל.

ויש לומר שהוא לשיטתו בספק מעוברת, שספק זה יכול להכריע אף לענין הלידה בשבת, ויש בכח חזקה להכריע אף על הצד החיובי וכן להכריע מתי נעשה השינוי.

וכן נראה מדבריו (שו"ע יו"ד, טו) שכתב לדון בספק אם הולד הוא בתוך שמונה ימים ללידתו (שאסור לשחטו) או לא, שאין להכריע מכח חזקת מעוברת שהוא נולד מאוחר כי היא חזקה שעשויה להשתנות. ולכאורה לפי יסוד האחרונים הנ"ל אין חזקת מעוברת מכריעה כלל מתי הוא נולד, וע"כ שרע"א לא סבר סברא זו.

[ויסוד] זה נוגע להרבה סוגיות, והוא כמראה מקום בלבד].

בגדר נגעי אדם ונגעי בתים ובגדים

אדם כדינה הכתוב בתורה", וכ"כ בספר המצוות (שורש ז) בשם הספרא שכשם

א. כתב הרמב"ם (בפרטי המצוות של הל' טומאת צרעת) שיש מצוה "להורות בצרעת

שיש מצוה לטהרו כך יש מצוה לטמא, והמצוה היא שיאמר הכהן טמא או טהור.

והגר"י פערלא (ביאור על הרס"ג, עשין קפו) הקשה סתירה בדברי הרמב"ם שבספר המצוות (עשין, צא) משמע שהמצוה היא על המצורע להתנהג בטומאה, ולפי זה אין מצוה על הכהן להורות, ונשאר בצ"ע.

וכתב להוכיח מדברי המדרש רבה (נשא ט, יז) שאין שורפין שתי פרות כאחד ולא עורפין שתי עגלות כאחד ולא הורגין שני אנשים כאחד ולא מסגירין שנים כאחד ולא מחליטין שנים כאחד, והטעם הוא משום שאין עושין מצוות חבילות חבילות (וכמבואר בסוטה ה, א). ומשמע שיש מצוה על הכהן להורות בדיני הנגעים ולכן שייך לדון בזה משום מצוות חבילות חבילות.

אמנם בספר החינוך (מצוה קסט) כתב, "וכל מי שנצטרע ולא התנהג על פי התורה הכתובה במצורע, אלא שלקח הדבר בדרך מקרה ולא חש לבוא אל הכהן ולהראותה לו, ביטל עשה זה". ומבואר בדבריו שיש אף מצוה על המצורע לבוא אל הכהן להראות לו את הנגע. וכן משמע מדברי השאלות (פח).

ויש לדקדק בדברי החינוך שכתב דין זה רק לענין נגעי אדם, אבל בנגעי בגדים (מצוה קעב) ובתים (מצוה קעז) לא כתב כלשון הזה שאם לא בא והראה לכהן שביטל מצוה זו, וצ"ב מאי שנא נגעי אדם שסבר החינוך שאם לא בא לכהן ביטל מצות עשה ואילו בנגעי בתים ובגדים לא כתב דין זה [וגם בפסוקי התורה יש לדקדק כן, שרק בנגעי אדם כתוב "והובא אל הכהן"].

ב. חילוק נוסף מצינו בין נגעי אדם לנגעי בגדים לענין גוי שנתגייר. שלגבי נגעי אדם שנינו (נגעים ז, א) שאם היה לו נגע קודם שנתגייר אינו נטמא. ואילו לענין צרעת הבגד שנינו (נגעים יא, א) שאם היה לבגד של גוי צרעת ונתגייר (כך ביאר הר"ש), או שקנה מגוי בגד עם צרעת (כך ביאר הרע"ב), צריך למנות את הימים משעה שבאו לרשות ישראל. וכתב הר"ש "ולא דמי להא דתנן לעיל אלו בהרות טהורות שהיו בעובד כוכבים קודם שנתגייר, דהתם בגופו וכשנתגייר הרי הוא כקטן שנולד, אבל הכא האי בגד חזי לנגעים אלא שרשות עובד כוכבים מעכב". וצ"ב סברתו מהו החילוק שלענין נגעי גופו אומרים שהוא כקטן שנולד ואין דנים את הנגע לטומאה כי נולד לו בזמן שהיה גוי, לבין נגעי בגדים שאף שנולדו ברשותו כשהיה גוי בכל זאת נחשב לנגע משעה שנתגייר.

ג. חילוק נוסף מצינו בין נגעי אדם לנגעי בתים ובגדים בדין שאין הכהן ראה נגעי עצמו, שאמרו (נגעים ב, ה) שאין הכהן רואה נגעי עצמו, ובנגעי קרוביו נחלקו ר"מ וחכמים. ובתוספתא (נגעים א, ו) שנינו "כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אף לא נגעי ביתו בגדיו וקרוביו". ולפי זה נמצא ששיטת ר"מ שהכהן יכול לראות נגעי ביתו ובגדיו, שדינם כנגעי קרוביו שבזה נחלקו ר"מ וחכמים. וצ"ב בחילוק זה, שהרי מה שאינו רואה נגעי גופו הוא או מפני חשד או מפני גזיה"כ (עי' בר"ש וברא"ש) וא"כ מדוע לענין נגעי ביתו ובגדיו יכול לראות.

ד. ומתוך קושיות אלו ארווח בבי מדרשא (עי' לימודי דעת ה, עמוד שטז ואילך) לבאר

לטומאה, והכהן אינו מייצר את הטומאה, אלא רק מורה איזה נגע הוא טמא.

ויש להביא סמך לזה מדברי הרמב"ן (יג, ג) שכתב, "והתורה רצתה בטהרת ישראל ובנקיות גופם, והרחיקה החולי הזה מתחילתו, כי המראות האלו אינן עדיין צרעת גמורה אבל תבאנה לידי כך, ויאמרו הרופאים בספריהם, הבהרות נירא מהן מהצרעת. ולכן יאמר הכתוב בהן בתחילתן "נגע צרעת", כלומר מכה של צרעת, איננה צרעת גמורה, ובהיות סימני הטומאה גמורין לאחר ההסגר שיאמר "צרעת היא", יתכן שהיא צרעת גמורה. ופעם יאמר בטומאה (פסוק כ) וטמאו הכהן נגע צרעת היא, והכונה לומר שיטמא בו מעכשיו כי הוא נגע שיבא ודאי לידי צרעת, וראוי להבדל מעתה מן העם וכו'". וכן כתב (שם, כט) לענין נתק הראש "ואם כן יהיה הנתק חולי הסעפ"ה או החליים הידועים הנקראים מחלת שועל ושביל הנחש, וכולם חליים ויש להם עזר, והמריטה היא הקרחת ואין לה עזר ורפואה כלל". וכ"כ (ויקרא יח, יט) בטעם איסור נדה "וכבר הזכירו הרופאים עוד, שאם יהיה נזון מדם משובח וכל מזונו מדם טוב אלא שנשתקע בתוכו מדם הנדות יחמיץ אותו ויליד בולד שחין ואבעבועות למיניהם, ועל דעת רבותינו (תנחומא מצורע א) אם ישאר ממנו בגופו קצת יהיה הולד מצורע, ומכל הפנים האלו ראוי שתרחיק התורה משכב הנדה".

ומבואר בדבריו שנגעי אדם הם חולי בגוף האדם שנראה כמחלות טבעיות, ולכן צריך להרחיקו משאר העם כדי שלא ידבקו ממנו.

שיש חילוק מהותי בגדר ההוראה בדיני הנגעים בין נגעי אדם לנגעי בית ובגד. שהנה כשמדקדקים בפסוקי התורה יש הבדל בלשונות בדיני הנגעים, שבנגעי אדם נאמר כמה פעמים הלשון "וטמא אותו" (פרק יג, ג) וכן נאמר "וטמאו הכהן" (פסוק ח), ואילו בנגעי בגד נאמר "טמא הוא" (פסוק נא), וכן בנגעי בתים נאמר "טמא הוא" (פרק יד, מד).

ומבואר שיש חילוק בין גדרי הוראת הכהן, והיינו שבנגעי אדם הכהן מטמא את האדם, ואילו בנגעי בתים ובגדים הכהן מטמא את הנגע, ואינו מורה על גוף הבגד והבית אלא ההוראה היא בדיני נגעים. וביאור הדברים הוא, שבנגעי אדם אין הנגע סיבה לטמאות את האדם, אלא נאמרה הלכה שכשיש לאדם נגע הכהן מטמא את האדם והוא נעשה צרוע, והנגע הוא סימן בעלמא לטמא את האדם, וכל זמן שאין הכהן מטמא את האדם אין כלל סיבה לטומאה, אלא רק סימן שמורה לכהן שהוא צריך לטמאות את האדם, ואין הטומאה מחמת הנגע כלל, אלא רק מחמת שהכהן טמאו. משא"כ בנגעי בתים ובגדים יש מציאות של נגע, והנגע עצמו הוא סיבה לטומאה אלא שיש דין בהלכות נגעים שכל זמן שהכהן לא מטמא אותו אינו טמא, אבל אין הכהן יוצר חלות טומאה, אלא רק מורה שהנגע הזה טמא, והנגע עצמו הוא סיבת הטומאה, ואין הבגד עצמו טמא אלא מחמת שיש בו נגע טמא.

ובזה מובן לשונות הפסוקים, שבנגעי אדם אמרה התורה "וטמא אותו", כי הכהן יוצר מציאות של טומאה באדם עצמו, אבל בנגעי בגדים ובתים אמרה התורה "טמא הוא" והיינו שאין הבגד והבית טמאים אלא מחמת הנגעים שבהם, והנגעים עצמם הם הסיבה

אמנם לענין נגעי בגדים ובתים כתב הרמב"ן (יג, מט), "זה איננו בטבע כלל ולא הווה בעולם, וכן נגעי הבתים, אבל בהיות ישראל שלמים לה' יהיה רוח השם עליהם תמיד להעמיד גופם ובגדיהם ובתיהם במראה טוב, וכאשר יקרה באחד מהם חטא ועון יתהווה כיעור בשרו או בבגדו או בביתו, להראות כי השם סר מעליו. ולכן אמר הכתוב (להלן יד, לד) ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם, כי היא מכת השם בבית ההוא. והנה איננו נוהג אלא בארץ שהיא נחלת ה', כמו שאמר (שם) כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוז, ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע, אבל מפני שלא יבא הענין ההוא אלא בארץ הנבחרת אשר השם הנכבד שוכן בתוכה". וכ"כ (יד, לד) "אמר הכתוב בנגעי הבתים ונתתי נגע צרעת, לרמוז כי יד ה' תעשה זאת, לא טבע כלל, כמו שפירשתי". ומבואר בדבריו שנגעי בגדים ובתים אינם בדרך הטבע כלל אלא בדרך נס ויד ה'.

ולפי זה יש להבין את החילוק הנ"ל בין נגעי אדם לנגעי בגדים ובתים, כי נגעי אדם אינם בדרך נס אלא בדרך טבעית, ולכן יש לומר שאין הנגע סיבה לטומאה, שהרי אינו אלא מחלה טבעית, אבל נגעי בגדים ובתים שהם מאת ה' בדרך פלא ונס יש לומר שהנגעים עצמן הם הסיבה לטומאה.

ה. ולפי זה יש לבאר את החילוק בין נגעי אדם לנגעי בגדיו בגוי שנתגייר, שבנגעי אדם אין הנגע סיבה לטומאה, אלא הוא סימן בעלמא שאמרה התורה לכהן שיטמאנו, ולכן אם הנגע היה בגיוותו אין הנגע מהוה סימן לכהן שיטמאנו, שהרי הוא סימן רק בדיני ישראל, ומפני כך אף שהתגייר ועדיין הנגע עומד בעינו אין לכהן

לטמאותו כיון שהסימן התחיל בעודו גוי, אבל בנגעי בגדים שהנגע עצמו סיבה לטומאה, א"כ אף בעודו גוי יש סיבה לטומאה אלא שאין דיני טומאה נוהגים בגוי, ולכן בשעה שהתגייר ויש נגע בבגדיו עליו להתנהג עמו כפי דיני הנגעים, כי יש בו סיבת טומאה מצד עצמו.

ו. ועוד מיושב בזה החילוק בדן שאין הכהן רואה נגעי עצמו. שהנה הסתפק המנחת חינוך (מצוה קסט) אם דין זה הוא דוקא על הראיה שאין הכהן יכול לראות את הנגע אם הוא טמא או לא, אבל אם אחר רואה את הנגע יכול לומר לכהן לטהר או לטמא, או שהוא דין דוקא על הפסק שאין הכהן יכול לפסוק על הנגע אם הוא טהור או טמא אבל לראות את הנגע הוא יכול.

ושוב (במצוה קעא) כתב להוכיח מגמרא ערוכה (זבחים קב, א) לגבי הסגרה של מרים, שדנו מי הסגירה, שמשא אינו יכול כיון שהוא זר (כי בפרשת נגעים כתוב דוקא אהרן ובניו), ואהרן היה קרוב ואין קרוב רואה את הנגעים (לחד מ"ד), אלא הקב"ה הסגירה. ולכאורה אם מה שאין הכהן רואה נגעי עצמו וקרוביו הוא דין בראיה ולא על הפסק, ודאי שהיו בישראל כמה זרים ישראלים שהיו בקיאים במראות נגעים והיה להם לראות ואהרן רק יאמר טמא או טהור, אלא ע"כ שהוא דין שאין הכהן יכול לפסוק על עצמו וקרוביו, ולכן הוצרך הקב"ה להסגיר את מרים.

[וכתבו] האחרונים שכבר נחלקו הרא"ש והר"ש (נגעים ב, ה) בדן זה, שהרא"ש כתב שהכהן יכול לראות את הנגע ולומר לכהן אחר שיטמאנו או יטהרנו, ואילו הר"ש לא סבר כחילוקו של

הרא"ש ומשמע מדבריו שאף לראות את הנגע אינו יכול].

ולדברי התוספתא ר"מ סבר לחלק בין נגעי אדם שאינו נאמן על עצמו לבין נגעי בתים ובגדים שנאמן, ולכאורה צ"ב מה החילוק ביניהם, אולם לפי הנ"ל הוא מובן, שבנגעי אדם פסיקת הכהן אינה רק דין מדיני נגעים שצריך את אמירת הכהן כדי לטמאות את הנגע, אלא הכהן מחיל חלות טומאה על האדם, ולכן בזה מיעטה התורה שאין הכהן יכול להחיל חלות טומאה על עצמו, אבל בנגעי בגדים ובתים שהנגע עצמו הוא הסיבה לטומאה, ואין הכהן מחיל טומאה חדשה אלא הוא דין שצריך את אמירתו, בזה יש לומר שסבר ר"מ שאין מיעוט שהכהן לא יטמא את בגדיו וביתו, כי היא רק הוראה בעלמא.

ז. ומעתה אף מיושבים דברי החינוך שבנגעי

אדם כתב שיש מצוה על האדם לבוא אל הכהן להראות לו את הנגע ואם לא בא ביטל עשה, ואילו בנגעי בתים ובגדים לא כתב כן. והוא מבואר, כי בנגעי בגדים ובתים הנגע עצמו הוא סיבה לטומאה, ויש שם "צרעת" אף קודם שטמאו הכהן, כי אין הכהן מחיל חלות טומאה חדשה אלא רק מברר ופוסק את דינו, וכיון שצותה התורה להתנהג בדיני הצרעת כפי הוראת התורה, ממילא מחויב לילך לכהן להראות לו את טומאתו שיפסוק לו את דינו, והוא חלק מדיני טומאת צרעת, אבל בנגעי אדם כיון שאין הנגע עצמו סיבה לטומאה, אלא הוא רק סימן בעלמא שעל הכהן לטמאותו, לכן הצריכה התורה להזהיר את האדם לבוא לכהן להראות לו את הנגע, כי אין סיבה דינית לילך לכהן, כי אין עליו שם "צרעת" קודם שיטמאנו הכהן, ולכן כדי לקיים דיני צרעת בנגעי אדם צריך להזהירו במפורש שילך לכהן, [ואולי הוא קצת על דרך פלפול].

חוב מצורע בקריעת בגדיו

הרי זה גוזל את המתים ואת החיים, אבל במצורע אין דין שיקרע אלא העיקר שילך בבגד קרוע.

והנה כתב הרמב"ם (טומאת צרעת י, ו) שאף כהן גדול שנצטרע צריך לקרוע את בגדיו משום שעשה דוחה לא תעשה. וביאר המנחת חינוך, שאם המצוה על המצורע רק שילך בבגד קרוע, על כרחך שהאיסור בכהן גדול של "ובגדיו לא יפרוץ" הוא אף ללכת בבגד קרוע ולא רק כשקורע, ולכן עשה דוחה לא תעשה ויכול ללכת בבגד קרוע כיון שאי אפשר לקיים שניהם [אבל אם נאמר

"והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרמים" (יג, מה). ומבואר שהמצורע צריך שיקרע את בגדיו. ובמועד קטן (טו, א) שאלו האם מצורע חייב בקריעה והביאו פסוק זה. וכתב הריטב"א, שלרווחא דמילתא נקיט לה ולאו דמספקא ליה דהא זיל קרי בי רב הוא.

ובמנחת חינוך (מצוה קעא) כתב לדון האם המצוה במעשה הקריעה שיקרע את בגדיו, או שהעיקר שילך בבגד קרוע ואינו חייב לקרוע. וכתב, שבאבל אמרו (שם כו, ב) שחייב לקרוע, והוצא בבגד קרוע לפני המת

שהמצורע חייב לקרוע אפשר לומר שאף בכהן גדול האיסור הוא רק לקרוע ולכן אי אפשר לקיים שניהם ולכן חייב לקרוע כשנצטרע. אמנם ע"י במנחת חינוך (מצוה קנ) שכתב לא כן והאריך בגדר איסור זה של כהן גדול].

וכתב הרמב"ם (ספר המצוות, שורש יא), "והוא שאנחנו נצטוינו שנעשה הכר למצורע עד שיכירהו כל מי שיראהו וירחיקהו והכרתו תהיה בכך וכך". ומשמע מדבריו שכל דיני המצורע הוא רק כדי שיכירו בו שהוא מצורע ויתרחקו ממנו, ונראה מדבריו שאין מצוה בעצם הקריעה אלא העיקר שילך בבגד קרוע ויהא ניכר על בגדיו שהוא מצורע.

ובשפת אמת (מו"ק, שם) כתב שזה מה ששאלו על מצורע האם חייב לקרוע או שרק צריך ללכת בבגד קרוע, ועל זה הביאו מלשון הכתוב "בגדיו יהיו פרמים" ומשמע

לקולא שלא צריך לקרוע אלא רק ללכת בבגד קרוע (וע"י בעמק ברכה (ענין מצורע, ב) שהקשה שבכל הסוג' משמע שמדמים דיני מצורע לדיני אבלות, ולגבי פרימת הבגדים יש חילוק שבאבל חייב לקרוע ובמצורע שילך בבגד קרוע).

ובאבן עזרא כתב, "בגדיו יהיו פרומים כמו קרועים, להכירו ללכת במנהג משונה, או טעמו כענין אבל, על כן בגדיו יהיו פרומים וראשו פרוע. והטעם, שיתאבל על רוע מעשיו, כי בעבור מעשיו בא לו זה הנגע". ומשמע מדבריו שיש שני ענינים במצורע שילך בבגד קרוע, גם מדיני מצורע שיכירו בו שהולך בבגד משונה, ומטעם זה אין צריך לקרוע אלא רק ללכת בבגד קרוע. ועוד הוסיף, שהוא מדין אבלות שצריך שהמצורע יתאבל על מעשיו, ולטעם זה יש חיוב לקרוע כאבל ולא רק ללכת בבגד קרוע.

דין נגעים בזמן הזה

ולגבי נגעי בתים ובגדים כתב הרמב"ם (טומאת צרעת טז, י) שאינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע. ולא מצינו כן בזמן הזה.

אמנם בנגעי בני אדם שמצויים אף בזמן הזה, כבר כתב בתפארת ישראל (מראה כהן (הקדמה לנגעים), לט), ומימי תמהתי למה אין נוהגין כן בזמן הזה, וזכרתי ימים מקדם, שבילדותי הצעתי תמיהתי זו לפני הגאון הגדול מה' עקיבא זצוק"ל (רבי עקיבא איגר), והשבני שגם הוא תמה על דבר זה, ושאלו לו תירוץ המתקבל על הדעת.

ותירצו כמה יישובים לקושיא זו ונבוא לבארם בעזה"ת.

א. כתב הרמב"ם (טומאת צרעת יא, ו) טהרת מצורע זו נוהגת בארץ ובחוצה לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית. וכן השאלות (פח) כתב את דיני המצורע. וביאר בהעמק שאלה (א) שידוע שהשאלות לא ביאר הלכות שלא נוהגות בזמן הזה, ועל כרחך שסבר שדיני מצורע נוהגים בכל זמן.

אמנם השו"ע לא כתב הלכות מצורע, רק בהל' תפילין (או"ח לה, יג) כתב שלמצורע אסור להניח תפילין.

ויש לבאר מדוע לא נוהגים כן למעשה ואין רואים נגעים בזמן הזה ולא מטמאים ומטהרים את המצורע.

ב. הראב"ה (מועד קטן, תתמ) כתב, "הלכות מצורע לא הזקקתי לפרש דכיון דכהן לא חזי ליה ולא בקיאיין למיחזי, ולא נהגי ביה בזמן הזה כל דיני מצורע, אבל מרחיקין מהם מפני הסכנה". ומבואר בדבריו שכיון שאין אנו בקיאים במראות הנגעים לכן אין אפשרות לכהן לטמא ולטהר.

וכן כתב בספר החינוך (מצוה קסט), ונוהגי דיני צרעת בזכרים ונקבות בכל זמן שיהיו לנו כהנים בקיאיין רואין אותם.

ג. בתורה שלמה (שמות מילואים, יח) כתב לתרץ על פי דברי הספרא (מצורע ז, ה) שאין כהן רואה את הנגעים עד שיוורנו רבו. וכן כתב הרמב"ם (טו"ז ט, ב) שצריך שיוורנו רבו. ומבואר שאף שהכהן עצמו יודע במראות הנגעים, אבל אסור לו להורות אם לא למד וקיבל מרבו להורות. ויש לומר שכמו שהתבטלה הסמיכה בדור אחד מפני צרות הגלות ושוב אי אפשר לחדשה, כמו כן לענין מראות נגעים שצריך בה שימוש מרב לתלמיד, והואיל ונפסקה בדור אחד הוראה בהלכה זו שוב לא יכלו לחדשה.

ד. האור שמח (טומאת צרעת יא, ו) כתב ליישב, שיתכן שנשתכח המראה של שני תולעת, וכמו שנשתכח מראה התכלת והחלזון כן נשתכח התולעת שני ומראהו, ולא יתכן טהרתו וטהרת בתים, כי התולעת שני מעכב בטהרה.

ה. הרמב"ם (פי' המשניות לנגעים יד, יג) כתב, ואני נבון מאד בתגלחת שניה לפי שאנו עוברים בה על מצות לא תעשה שהיא גלוח כל הראש והזקן, ולא תושג לנו בכך תכלית לפי שאי אפשר בזמנינו זה להביא כפרה כדי שיטהר מטומאת צרעת הטהרה השלמה

אשר בגללה מגלח תגלחת שניה, וכל מה שאנו אומרים יבא עשה וידחה את לא תעשה אם נתקיים העשה בשלמותו, וזה מקום עיון וספק.

ומבואר בדבריו שהסתפק האם אומרים עשה דוחה לא תעשה במקום שאינו מקיים את כל העשה אלא רק חלק ממנו, שאי אפשר ליטהר בזמן הזה כי אין יכולים להביא קרבן, וכיון שאין הטהרה שלימה אסור אף לגלח את ראשו מפני כך ולעבור בלאו. ונראה שדעתו שכל מעשה הטהרה היא מצוה אחת, אמנם בדבריו שם לעיל נראה שהסתפק אף בדבר זה, ויש צד לומר שהטהרה במעשה הצפרים היא מצוה בפ"ע ואינה תלויה בהבאת הקרבן ואף עליה נאמר עשה דוחה ל"ת.

ו. תירוצ נוסף כתבו האחרונים (רדב"ז תרומות ז, ט. תולדות אדם (לר' זלמן וואלז'ין) עמוד כג והביאו המנחת חינוך במצוה קסט, יג. העמק שאלה) על פי דברי הרמב"ם (שם) שצריך כהן מיוחס כדי לטמאות את המצורע, וכיון שאין בזמן הזה כהן מיוחס לכן לא נוהגים דיני מצורע.

ובעיקר נדון זה האם הכהנים בזמן הזה הם מיוחסים, יש בזה אריכות גדולה בפוסקים. ודעת היעב"ץ (שאלת יעבץ א, קנה) שאין לנו כהנים מיוחסים אלא רק הוחזקו כן, ולכן פסק שמעיקר הדין כל כהן שפודים אצלו את הבן צריך להחזיר את הממון ליד האב, ואינו יכול להוציא ממון על פי חזקתו [והביאו הפתחי תשובה (יו"ד שה, יב)]. אמנם בשו"ת חתם סופר (יו"ד, רצא) סבר שאין צריך להחזיר את הממון. וכן כתב בערוך השולחן (יו"ד שה, נה) שאסור לשמוע דברים

כאלו להקטין עתה מעלת הכהונה, ואין ריעותא כלל בחזקתם.

ובתפארת ישראל (הנ"ל) הוסיף, שכיון שאין כהן מיוחד והוא כהן רק משום חזקה, אין לעבור על כמה לאוין בהקפת הראש ובתער בזקנו כיון שהוא ספק. וכתב, שכל זה דוקא בנגעי אדם (ודוקא לאיש שצריך לגלח, אבל אשה אינה צריכה לגלח), אבל בנגעי בתיים ובגדים אין תירוץ זה מספיק, והיה עדיין לטמאות מספק. וכתב ליישב, שיש בהם הוצאת ממון שצריך לשרוף הבגד ולנתוץ את הבית ואין להוציא ממון על פי חזקת כהונה זו.

ז. יישוב נוסף כתב התפארת ישראל (הקדמה לקדשים, חומר בקודש ד, כז) שכדי לטהר את המצורע צריך שהכהן ילבש בגדי כהונה בשחיטת הצפרים ושילוחם, וכיון שאין לנו כהנים מיוחדים אסור ללבוש בגדי כהונה כיון שיש באבנט שעטנז. ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ב, קיג) סבר שאין צריך ללבוש בגדי כהונה, והביא ראיה ממה שפסק הרמב"ם (טו"צ יא, ו) שאפילו כהן טמא מת יכול לטהר את המצורע, וכהן טמא מת ודאי שאינו יכול ללבוש בגדי כהונה שלא יטמאם, וע"כ שלא צריך בגדי כהונה לטהרת המצורע.

ח. ובשו"ת שאילת יעבץ (א, קלח) כתב לחדש, שאם אדם רואה שיש לו נגע צרעת בסימני טומאה שהם ודאי טמאים, אין צריך שהכהן יטמאנו אלא הוא טמא מאליו, וכל מה שצריך את ראיית הכהן הוא דוקא

במקום שיש ספק האם הוא נגע טמא, ואז הכהן צריך להורות את דינו.

והביא ראיה לחידושו ממה שכתב הרמב"ם (טו"צ ט, ג) כהן שטימא את הטהור או טיהר את הטהור לא עשה כלום. וצריך לבאר מה החידוש שאם טיהר את הטהור לא עשה כלום, והלא אף אם לא טיהרו הוא טהור כיון שעדיין לא טמאו הכהן. אלא צריך לומר, שיש לו סימני טומאה ודאיים, והוא טמא מאליו אף בלא ראיית הכהן, ועל זה אמרו שאם הכהן טהרו לא עשה כלום, אלא אדרבה הוא נשאר טמא, כי אין צריך הוראת כהן בסימני טומאה ודאיים.

ולכן כתב היעב"ץ שאם אירע לאדם בזמן הגלות שיהיה לו בהרת עזה כשלג צריך לנהוג בדיני צרעת.

אמנם דבריו מחודשים והאחרונים חלקו על דבריו וסברו שלעולם צריך הוראת כהן, ולכן כל זמן שאין לנו כהנים הבקיאים בראית נגעים אין ללכת להראות לכהן.

ט. ועוד דן היעב"ץ (שם, קלו) במי שהיה לו נגע והלך להראות לכהן שהיה בקי בנגעים וטמאו, האם הוא יכול לטהר ולהביא שתי צפרים ועץ ארז. וכתב, שאין חיוב לטהר אלא היא מצוה כדי שיוכל לחזור לביתו משילוח מחנות, ובזמן הזה שאין שולחים את המצורע מביתו, ואין לנו מי חטאת, לכן אין לו לטהר.

בגדרי חציצה בגופו ובשעריו

שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים, וכן דרשו מ"את" לרבות את שערו שיש בו

א. "ורחץ את בשרו במים וטהר" (יד, ט). ולמדו (עירובין ד, ב. סוכה ו, א) מפסוק זה

חציצה [ועי' בשפת אמת (סוכה, שם) שכתב
לחדש שאף שהקשר בשער הוא רק על מיעוט
בשער, אבל דנים על מקום החיבור של השערה
לגוף]. ומה שאמרו שחציצה הוא הלכה
למשה מסיני הוא על פרטי דיני חציצה,
שמדאורייתא דוקא רובו ומקפיד הוא
חציצה, ומדרבנן גזרו על רובו שאינו מקפיד
ועל מיעוט המקפיד.

ורש"י (בעירובין) פירש, שרוב ומיעוט הם
בשערות. ודייקו התוס' מדבריהם שמשמע
שבבשרו אפילו מיעוט חוצץ. וצ"ב מהי
סברת רש"י לחלק בין חציצה בגופו שמיעוט
חוצץ ואילו בשערו רק רוב שמקפיד עליו
חוצץ.

ב. עוד נחלקו הרמב"ם והגאונים אם
מצרפים את החציצה של שערו וגופו ביחד
להיות רוב המעכב בטבילה. וזה לשון
הרמב"ם (מקוואות ב, טו) "שערה אחת
שנקשרה חוצצת והוא שיהיה מקפיד עליה,
אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה
עד שתהיה רוב שערו קשור נימא נימא
בפ"ע כזה הורו הגאונים. ויראה לי ששערו
של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה ואינו
כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער
אלא אף על פי שכל שיער ראשו קשור נימא
נימא אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה
אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא
הכל רוב גופו כמו שביארנו".

ומבואר, שהגאונים סברו שהשערות
נידונות בפ"ע לענין חציצה, ואם יש רוב
שערות קשורות אע"פ שאין בגופו כלל
חציצה, החציצה של השערות מעכבות את
הטבילה. אבל הרמב"ם סבר שאין השערות
כגוף בפ"ע, אלא מחשבין את החציצה יחד
עם גופו, ולכן אע"פ שרוב שערותיו

קשורות, אם אין בגופו חציצה, עלתה לו
טבילתו.

ג. ובקובץ שעורים (בבא קמא, צב) כתב
להקשות על שיטת הרמב"ם, שהרי ודאי
שלכו"ע השערות צריכות להיות במים
בשעת הטבילה, ואם יש שערה אחת חוץ
למים לא עלתה לו הטבילה, ורק לגבי חציצה
יש ריבוי מיוחד מ"את" שיש בהן דין חציצה,
וא"כ לשיטת הגאונים שדנים את השערות
לענין רוב ומיעוט בפ"ע, מובן מדוע צריך
קרא מיוחד לומר שאף שהם צריכות טבילה
יחד עם הגוף, אבל לענין חציצה דנים את
השערות והגוף כל אחד בפ"ע, אבל לשיטת
הרמב"ם שדנים על השערות יחד עם הגוף,
צ"ב מדוע צריך קרא לרבות דין חציצה
בשערות, והלא היא הסברה הפשוטה שיש
חציצה בשערות כמו חציצה בשאר גופו
החייב בטבילה.

וכתב לבאר עפ"י מה שיש לחקור בדין
חציצה, האם חסרון משום שלא היה ביאת
מים במקום החציצה ונמצא שלא טבל את
כל בשרו במים, או שאינו מצד חסרון ביאת
מים, ומצד הטבילה היה מעשה טבילת גופו
במים, אלא שגזירת הכתוב היא שחציצה
היא דבר הפוסל בטבילה.

והוכיח שאינו חסרון ביאת מים, שא"כ מדוע
צריך קרא כלל לפסול חציצה והרי כל גופו
לא היה במים. וכן מדאורייתא מיעוט
ומקפיד אינו נחשב לחציצה, ואם צריך
שיהיה ביאת מים בכולו א"כ איך מועילה
בכה"ג טבילה והלא לא הגיעו מים לכל גופו,
[ויש להוסיף, שלא הקשה ממה שרובו ואינו
מקפיד מועלת הטבילה אע"פ שלא באו מים
לכולו, כי באינו מקפיד יש לומר שהוא בטל
לגופו, וכדלקמן]. ועל כרחך מוכח שאין

חסרון ביאת מים בטבילה כזו כיון שנמצא בתוך המים, אלא הוא גזירת הכתוב שחציצה הוא דבר הפוסל בטבילה, וצריך ללמוד דין זה מקרא ד"בשרו", ולכן לגבי השערות אף צריך קרא מיוחד לרבות דין חציצה בהן, ואע"פ שחייבים לטבול אבל אין פסול חציצה מצד הסברה של חסרון ביאת מים אלא הוא דין הפוסל בטבילה ולכן צריך קרא שיש פסול זה אף בטבילת השערות.

ד. וכן הוכיח גדר דין זה מדברי הראשונים לענין חציצה בנטילת לולב. שנחלקו בסוכה (לז, א) בנטל לולב עם אגד אם יש בו דין חציצה, דבי ריש גלותא סברו שצריך להניח מקום בלולב ללא אגד כדי שלא יהיה חציצה בין ידו ללולב [והם סברו שלולב אין צריך אגד ולכן האגד הוא חציצה], ואילו רבא סבר שכיון שהאגד בא לנאותו אינו חציצה. ואם לבש על ידו סודר ובאופן כזה נטל את הלולב, שיטת רבה שצריך לקיחה תמה ולא יוצא בנטילה זו, ורבא סבר שלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.

והקשו התוס', שאף אם רבא סבר שלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה אבל עדיין יש חסרון של חציצה [ורק לגבי אגד סבר רבא שכיון שבא לנוי אינו חוצץ]. ותירצו לחלק, שחציצה הוא דוקא בגוף הדבר, כמו לענין אגד שהחציצה מחוברת ללולב, אבל כשהסודר מונח על ידו ואינו שייך עם הלולב אין לדון משום חציצה אלא רק מצד לקיחה תמה, ובזה רבא סבר שלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.

אמנם הריטב"א כתב ליישב, שרבא לא סבר כלל דין חציצה בלולב, והחסרון הוא רק משום לקיחה תמה, ולכן אם החציצה היא

לשם נוי, החציצה בטלה אל הלולב, וכן כל שהוא טפל בידו בטל בידו וכאילו נוגע ידו ממש בלולב. ורק אם אינו לנוי ואינו טפל בידו וכגון שכרך את הסודר על הלולב או שנטלו בכלי שאינו דרך כבוד בזה אינו יוצא משום שאינה לקיחה תמה. וכתב לבאר את דבריו, "דמיפסיל משום דליכא לקיחה תמה והוא כחציצה, אבל לאו משום חציצה ממש אתנין עלה, דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כגון טבילה שהכתוב אומר ורחץ את כל בשרו (לעיל ו, א) ולא יהא דבר חוצץ, ובתפילין (מנחות לז, ב) לך לאות ולא לאחרים". וכ"כ הר"ן (על הרי"ף, שם).

ומבואר בדבריו את יסוד הדברים הנ"ל, שחסרון של חציצה הוא גזירת הכתוב ולא משום חסרון שלא "נטל" לולב או חסרון "טבילה" שלא באו מים על גופו, ולכן רק בתפילין וטבילה שריבתה התורה בהן דין חציצה נאמר דין זה, ומפני כן סבר רבא שבלולב שלא ריבתה התורה דין חציצה, א"כ יש לדון רק מצד שצריך לקיחה תמה, ולכן אף כשנוטל עם סודר אין חסרון של לקיחה תמה [ואף שבדיני חציצה הוא חסרון (ושלא כתירוץ התוס') אבל אין דנים בלולב משום דין חציצה].

ה. וכן נראה מדברי תוס' הרא"ש (סוכה ו, ב) שכתב, שמצד הדרשא של "בשרו" אף מיעוט שאינו מקפיד היה חוצץ כי לא היה ביאת מים כלל בכל בשרו, וההלכתא באה להקל ולומר שדוקא ברובו המקפיד הוא חציצה.

ולכאורה יש לומר בדבריו, שההלכתא באה לומר שאין צריך שיבוא מים על כל בשרו והעיקר שגופו במים, אלא שיש דיני חציצה שברובו ומקפיד הוא פוסל את הטבילה אבל

אין חסרון של ביאת מים בבשרו במקום החציצה.

ו. וכן נקט בשו"ת אגרות משה (יו"ד א, צז), שנשאל אם יש חציצה בסתימה זמנית שיש בשינים, ויצא לדון שאם יש זמן קבוע להסירה נחשב שאינה מקפידה עליו ואינה חציצה. ותלה סברא זו במה שיש להסתפק בטעם שאם אינו מקפיד אינו חוצץ, שיש לפרש בשני טעמים (א) שהוא מחמת שמתבטל לגוף כיון שלא איכפת לה אם ישאר שם ממילא נחשב כבשרה. (ב) שאינו משום בטול לגוף הוא, שהרי מיעוטו המקפיד אין שייך שיבטל שהרי ודאי תסירנו ומ"מ אינו חוצץ (מדאורייתא), אלא צריך לומר דאף כשיש על גופה דבר החוצץ נחשב שהיא במים כיון שעכ"פ היא כולה במים אף שאין המים דבוקים לגופה, ולכן אם לא היה נכתב קרא שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים היה נטהר אף שלטבילה צריך שיהיה כל גופו במים, משום שאף שיש דבר חוצץ נקרא שגופו הוא במים, אבל חידשה התורה עוד דין שגם לא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים, וע"ז באה ההלכה שחידוש זה אינו אלא ברובו המקפיד, שמיעוטו אף במקפיד או אינו מקפיד אף ברובו אינו חוצץ. ונמצא שאינו מקפיד הוא דין בחציצה כמו מיעוטו ולא מצד בטול לגוף.

ולפי הטעם השני כתב שאין הסתימה הזמנית חציצה כי אינה מסירנו בכל זמן ונחשב שאינה מקפדת עליו, אבל לטעם הראשון שהגדר בחציצה תלוי מצד ביטול לגוף, לא שייך לומר שסתימה זמנית בטלה לגוף.

ונראה מדבריו בטעם השני שנקט שאינו מצד חסרון ביאת מים [שכתב "שאף שיש דבר חוצץ נקרא שגופו הוא במים"], אלא הכל תלוי בדין חציצה שפוסל בטבילה, ודין זה דוקא במקפדת עליו.

ז. אמנם מדברי מרן הגר"ז זצ"ל (רמב"ם, שם) נראה שנקט גדר אחר בדין חציצה. שכתב לבאר את מחלוקתן של הגאונים והרמב"ם עפ"י מה שאמרו (יבמות עה, ב) שאף שמדאורייתא רובו ואינו מקפיד אינו חוצץ, אבל בכולו אף שאינו מקפיד הוא חוצץ. וכתב "דאע"ג דזה הלמ"מ דדין חציצה תלוי במקפיד עליו, אבל מ"מ כיון שהוא כולו מכוסה א"כ הרי אין כאן ביאת מים כלל, משו"ה לא דיינינן בזה כלל דיני חציצה, ולא נאמרה בזה ההלכה דאינו מקפיד אינו חוצץ, ורק ברובו דיש כאן עכ"פ ביאת מים, דהביאת מים שעל מקצתו חשובה ביאת מים על כולו, שם הוא דנאמרו דיני חציצה וההלכה דרובו המקפיד חוצץ".

ובזה ביאר את מחלוקתן של הגאונים והרמב"ם, שכיון שמצד הביאת מים על מקצתו נחשב שבאו מים על כולו, לכן יש מקום לדון בשערות וגוף שהם ב' גופים נפרדים אם ביאת מים על אחד מהם האם מועלת לחבירו. ובזה נחלקו הגאונים והרמב"ם, שהרמב"ם סבר שכיון שיש ריבוי על השערות שהם טפלים לגופו וצריך לטבלם יחד עם הגוף, א"כ התחדש שהם נידונים כגוף אחד לענין טבילה, ולכן יש לצרף את החציצה של השערות יחד עם הגוף, ודנים על רוב ומיעוט בשניהם יחד. אבל הגאונים סברו שאף שהשערות התרבו שצריכים טבילה יחד עם הגוף, אבל אינם

שבא מים בכל בשרו.

ח. ולפי המבואר יש להבין את דברי רש"י (הנ"ל). וכתב כן הצפנת פענח כללי התורה והמצוות, חציצה) שכתב לחלק בין חציצה בשער לחציצה בגופו, שבגופו יש חציצה אף במיעוט, ובשערות דוקא ברובו המקפיד. וביאור דבריו הוא, שיש חילוק בדיני החציצה בין חציצה בגופו שהוא מדין ביאת מים, שצריך שיבואו מים בכל בשרו, ואם יש חציצה הוא חסרון בגוף מעשה הטבילה, ולכן אף במיעוט הוא חציצה כיון שלא נגעו המים בכל בשרו, אבל בשערות אף שהתרבו לדיני חציצה, אבל אינו בגדר שצריך שיגעו המים בכל שערו, אלא רק חידשה התורה שיש בו דיני חציצה הפוסלים את הטבילה, ובמקום שאינו מקפיד אינו בגדר חציצה.

כגוף אחד ממש [ועי' באבי עזרי (מקוואות, שם) שכתב לבאר כדברי הגרי"ז, והגרי"ז הקשה לו בשם מרן הגר"ח שאם השערות הם כגוף בפ"ע א"כ מדוע כל השערות נחשבות כגוף אחד ומה השייכות בין שעה לשעה, ועיי"ש שתירץ. וע"ע בפוסקים שסברו שכל מקום כינוס שערות בגוף נידון בפ"ע], ולכן אף שיש רוב גוף במים ונחשב שכל גופו היה במים אין זה מועיל לשערות שהם כגוף אחר ואין לדון על ביאת מים בהן מפני רוב הגוף שהיה במים, וצריך שיהיו רוב השערות נוגעין במים כדי שיחשב ביאת מים בכולן.

ומבואר בדבריו, שאין חציצה דין בעלמא הפוסל בטבילה, אלא הוא גדר בביאת מים בכולו, ורק אם רוב גופו היה במים ואינו מקפיד על המיעוט של החציצה, בזה נחשב

אם נטהר הטובל בשעת הטבילה או בעלייתו

יטהר" משמע שבעודו בתוך המים אינו טהור.

והרש"ש (נדרים עו, א) הביא את דברי הכס"מ, וכתב עליהם שהם פלא.

ב. והאחרונים (אור שמח משכב ומושב יב, כב. אבני נזר חו"מ, עב) הוכיחו שדעת הראשונים אינה כן. שהנה נחלקו (שבת לה, א) כמה זמן היא שקיעת החמה, ושיטת רבי נחמיה שהוא כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. ואמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה, יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה. והקשו התוס' (לגירסת המהרש"ל) שמרש"י משמע שכוונת רבי חנינא לומר ששיעור השקיעה הוא שירד לטבול מראש ההר ויעלה

א. כתב הרמב"ם (אבות הטומאה ו, טז), הנוגע באב מאבות הטומאות המושלך בתוך המקוה, כגון נבילה או שרץ או משכב שהוא במקוה ונגע בו ה"ז טמא, שנאמר אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונוגע בנבלתם יטמא אפילו כשהן בתוך המקוה מטמאין, וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע יטהר, וכן זב שדרס על המשכב שהוא מונח במקוה הרי המשכב טמא, וכשיעלה המשכב מן המקוה יטהר שהרי עלתה לו טבילה.

וכתב הכסף משנה, שהטעם הוא מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה.

ונראה מדבריו שדקדק בדברי הרמב"ם שכתב "וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע

מטבילתו ואז יהיה לילה, וא"כ מדוע אמר רבי חנינא שיעלה, ומה צורך יש בכך (ואין כוונת רבי חנינא לומר שיעלה חזרה לראש ההר אלא מהמים).

ולפי דברי הכס"מ אין כאן קושיא כלל כי הוא צריך לעלות מן המים קודם הלילה, שאל"כ לא יעריב שמשו לאחר שטבל, שהרי טהרתו רק כשעולה מן המים. ועל כרחק שתוס' סברו שאף השהות עצמה במים מטהרתו, ולכן הקשו מדוע הוא צריך לעלות מן המים, והרי יוכל ליטור אף כשלא יעלה.

ויש כמה נפק"מ לדינא בין דעת הכס"מ לדעת התוס'. א. אם נכנס למים לטבול קודם השקיעה ויצא אחר השקיעה, שלדעת התוס' נטהר מיד כשנכנס למים וא"כ עלה לו הערב שמש, ולדעת הכס"מ צריך להמתין עד הערב שמש של מחר. ב. טמא שטובל במקוה וקודם שיצא נגע בכלי טהור, שלדעת הכס"מ משנה טימא את הכלי. ג. לגבי איסור טבילת כלים בשבת, אם הכניס כלי קודם השבת למים האם מותר להוציאו בשבת, שלדעת הכס"מ אסור להוציאו כיון שאז נטהר, ולתוס' כבר היה טהור בשעה שהיה במים קודם השבת.

ג. והגאון מטשעבין צ"ל (שו"ת כוכב מיעקב, פז) הביא ראייה לדברי הכס"מ משנה משיטת הר"ן במצוות לאו ליהנות ניתנו, שכתב (נדרים טו, ב) שאם יש לו הנאת הגוף יחד עם קיום המצוה אין אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שגם נהנה. והביא ראייה ממה שאמרו (ר"ה כח, א) שהמודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, וע"כ משום שגופו נהנה מהטבילה.

ולכאורה יש לדחות, שבעצם הטבילה אין חסרון של מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא שיש הנאה לאחר שטבל במה ששווה עוד קצת זמן בתוך המים (כ"כ בשער המלך לולב ח, א).

אבל לפי דברי הכס"מ משנה שאינו נטהר רק בעלייתו מן המים ראיית הר"ן מוכרחת, שהרי כל זמן שלא עלה לא נשלמה המצוה, וכשעולה הוא זמן מועט ואין לומר בו שנהנה, ולכן הוכיח הר"ן שאף בשעת קיום המצוה אם יש לו הנאת הגוף אין אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו.

אמנם נראה שסבר שלדעת הכס"מ משנה צריך לצאת כולו מן המים ולכן אין הנאה במה ששווה בתוך המים. וכן נקטו הפרי יצחק (ב, לה) והבית יצחק (ב, לט) שאינו נטהר לדעת הכס"מ עד שיצא כולו מן המים. אבל הדבר אברהם (ג, יט) נקט שאף כשמוציא את ראשו נגמר הטבילה, וא"כ עדין יש להקשות על הר"ן שמא ההנאה היא מה ששווה בתוך המים לאחר שהוציא את ראשו וכבר נטהר.

ד. ובזרע אברהם (עו) הוכיח שלא כדברי הכס"מ משנה, מדברי התוס' (פסחים ז, ב) לענין זמן הברכה בטבילה, שכתבו בשם יש מפרשים שבכל טבילה אין מברכין עובר (קודם) לעשייתו כיון שקודם שירד למים אין לו לברך שמא מחמת פחד המים לא יטבול, ואחר שירד הוא ערום ואסור לו לברך משום שלבו רואה את הערוה, ולכן מברך רק לאחר שעולה.

ולכאורה לשיטת הכס"מ יכול לברך עובר לעשייתו, ויברך לאחר שטבל קודם עלייתו ויתכסה במים ויקרא. אלא ע"כ שתוס' סברו

שאף קודם שעלה כבר נטהר, ולכן אין זה עובר לעשייתו.

אמנם אף דבריו הם רק אם נאמר שלשיתת הכס"מ צריך להעלות כולו מן המים, אבל אם נטהר גם כשיצא מקצתו א"כ אף לשיתתו אם מברך כשהוציא ראשו אין זה עובר לעשייתו.

ה. והאור שמח (שם) הביא ראייה לדברי הכס"מ ממה שאמרו (יבמות מו, א) לגבי ישראל שקונה עבד מגוי ומטבילו לשם עבד כנעני, שצריך לתקפו לעבד בהיותו טובל במים, והיינו לתת עליו עול מלאכה, כדי שתראה טבילתו כטבילת עבדות, ולא יוכל לומר שהוא טובל לשם בן חורין.

והביאו ראייה שכך רב אשי הטביל את מנימין עבדו, שמסרו לרבינא ולרב אחא בריה דרבא כדי שיטבילוהו לשם עבד, ושמו עליו מעין שרשרת בצוארו, ובשעה שהטבילו אותו הרפו את השרשרת כדי שלא יהיה חציצה, ואח"כ הדקוה שוב כדי שלא יאמר שטובל לשם בן חורין. ובשעה שהרים את ראשו מן המים הניחו כלי מלא טיט על ראשו ואמרו לו, לך והבא סל מלא טיט זה אל בית אדונך.

וכתב הרמב"ם (איסורי ביאה יג, יא) לפיכך צריך רבו לתקפו במים עד שיעלה והוא תחת שיעבודו. ודייק האור שמח שמשמע מדבריו כדברי הכס"מ שעיקר הטבילה היא כשעולה מן המים ולכן צריכה להיות אף העליה מן המים לשם עבדות, אבל אם שעבד בו כשהוא תחת המים, ובעת עלייתו מהמים לא היה רבו אצלו, יוכל לחשוב שעולה לשם בן חורין ואינו עבד.

אמנם דייק מדברי הטור והשו"ע (יו"ד רסז, ט) שכתבו, לפיכך צריך להטיל עליו שום

עבודה בעודו במים. ומשמע מדבריהם שכשהטיל עליו עבודה במים וכבר עלתה טבילה לשם עבדות לא איכפת לן אם בעת עלייתו מהמים לא תהיה עליו עבדות, כיון שנגמרה הטבילה בעודו במים, וכבר גופו קנוי לרבו, ומה יועיל מה שיאמר אח"כ, והרי זה כמו שלאחר טבילה זו יחזור ויטבול לשם בן חורין שאינה כלום.

ובדבר אברהם (הנ"ל) ציין לדברי הראשונים שהנחת הכלי מלא טיט על ראשו בעת העליה מן המים היה רק לרווחא דמילתא להחזיקו עבד בפני הכל, ובאמת כבר בעודו במים הועילה טבילתו לשם עבדות. ולפי זה אין ראי' לשיתת הכס"מ.

ו. ויש לדון האם לדעת הכס"מ גם עצם הטבילה היא מטהרת או רק היציאה מהמים היא המטהרת.

ומהסוגי' ביבמות (הנ"ל) מוכח שאף עצם השהות במים היא חלק ממעשה הטהרה ולכן היו צריכים לעשות במנימין מעשה עבדות בעודו במים ולתקפו בשרשרת (וכבר הקשה כן האור שמח על הכס"מ, ולדברינו ניחא).

וכן יש להביא ראייה ממה שאמרו (חולין לא, ב) לגבי טבילת נדה שיש מ"ד שאם נפלה למים מן הגשר אינה טהורה, כי צריך כוונת טבילה. ולכאורה לדברי הכס"מ שהטהרה היא רק ביציאתה מן המים, אף אם בשעת כניסתה למים לא ידעה שטובלת אבל הרי בשעת עלייתה מן המים היא יודעת שהיא יוצאת מן המים ויכולה לכוון להיטהר (כן הקשה הגרי"ש אלישיב זצ"ל).

וע"כ שאף לכס"מ הטבילה עצמה במים מטהרת, ולכן אף הכניסה למים צריכה להיות בכוונה.

ז. עוד יש לדון אם עלתה בו חציצה לאחר שטבל, האם לדעת הכס"מ לא הועילה לו הטבילה כיון שטהרתו היא בזמן היציאה, ובזמן הזה יש בינו לבין המים חציצה.

וכן יש לדון אם בהיותו במים המקוה נפסל ונמצא שלא עלה מן המים.

והאחרונים (עי' בשו"ת תורת מרדכי (רבינוביץ, מתלמידי וואלז'ין. יו"ד, קלו) כתבו שאם היה רגע אחד בתוך המים ללא חציצה לא אכפת לן שאח"כ נפסל המקוה או שעלתה בו חציצה. ובביאור דבריו כתב הגרי"ש אלישיב (סוכה ו, א) שיש שני דינים. א. דין שהיה במים. ב. דין עליה מן המים. ורק בדין שהיה במים יש דין חציצה ולא בעליה, כיון שכתוב "ורחץ את בשרו במים" ומזה לומדים דין חציצה, ולכן הוא רק דין במים אבל בעליה לא איכפ"ל שיש חציצה.

ומפורסם לומר בדרך אחרת (משמו של הגר"ח מברסק זצ"ל), שאף לדעת הכס"מ אין הבדל אם האדם יוצא מן המקוה או שהמקוה יצא ממנו, וכיון שהמקוה נפסל או שעלתה בו חציצה שוב אינו במקוה ונחשב שיצא ממנו.

בענין תיקון חטא לשון הרע על ידי עסק התורה

אבל מדברי הפוסקים משמע שלא נקטו סברא זו. שהנה בשו"ת אבני נזר (חו"מ, עב) כתב להקשות על הכס"מ ממה שאמרו (מקואות ז, ו) שאם טבל בארבעים סאה מצומצמות מועיל, אף שבעלייתו נחסר המקוה משיעור ארבעים סאה, וע"כ שלא כדברי הכס"מ.

אמנם לפי הסברא הנ"ל אפשר לדחות שהמקוה יצא ממנו ולכן אף לכס"מ יש כאן עליה מן המים.

ח. ויש מן האחרונים (שו"ת זקן אהרן א, נג. סדרי טהרות כלים עמ' יד) שכתבו שכל דברי הכס"מ הם דוקא אם נטמא בעודו בתוך המים ואז כדי ליטהר צריך לצאת מן המים, אבל אם נטמא בעודו בחוץ ונכנס למקוה כדי ליטהר, אף השהיה במים בלבד מטהרתו.

ובביאור הדברים יש לומר, שהכס"מ הצריך פעולת רחיצה והיא או על ידי שנכנס למים או כשיוצא מן המים, אבל אין צריך את שניהם, ולכן אם נכנס כדי ליטהר נטהר אף כשלא עלה עדיין, אבל אם נטמא בתוך המים צריך לצאת מן המים כדי שעל ידי זה תהיה פעולת רחיצה.

[וע"ע בשו"ת פרי יצחק ב, לה. ובאבי עזרי אבות הטומאה ו, טז. מש"כ בדעת הכס"מ].

הרפואה שנאמר (משלי ד, כב) ולכל בשרו מרפא, לזה אמר זאת תורת המצורע, להודיע שעל ידי עסק התורה נתרפא."

והנה שנינו (ערכין טו, ב), "אמר רבי חמא בר' חנינא, מה תקנתו של מספרי לשון הרע, אם

א. "זאת תהיה תורת המצורע" (יד, ב). וכתב בס' שפתי כהן (עה"ת), "כשיראו כהן קדוש טורח ויוצא חוץ לשלוש מחנות היו יודעים שנתרפא, ובמה בתורה, לפי שכשהיה הכהן מסגירו היה מלמדו דרכי התשובה והיה מזהירו בעסק התורה שממנה תבוא לו

ידעו מזה וע"כ יתבייש לגלות את אזנם בזה".

ובבמ"ח (מט) כתב, שבזה יובן מה שאמרו לענין לשון הרע שאם סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, ולכאורה הלא אין לך דבר שעומד בפני התשובה, ואפילו חס ושלום כפר בעיקר נמי מועיל תשובה, ואיך סתם לומר שאין לו תקנה. ותידיך, שדברי רבי אחא ברבי חנינא הם רק במי שמפקיר עצמו לעבור על עון זה, ולכך שיין לומר שאין לו תקנה, משום שהוא מעוונות שבין אדם לחבירו שאין מועיל להן תשובה עד שירצה את חברו, וכמעט אי אפשר שירצה את כולם אחרי שהורגל בזה.

והמבואר בדבריו שסבר כשיטת רבי אחא שאין תקנה למספרי לה"ד על ידי תורה, ורק תשובה מועלת, וכיון שהוא חטא של בין אדם לחבירו, מי שמרגיל עצמו בכך קשה לו מאוד לעשות תשובה על עוון זה.

ב. וכ"כ הכלי יקר (ויקרא יד, ד) באריכות לבאר את דברי רבי אחא שאי אפשר לבקש מחילה כיון שלפעמים דבריו מפורסמים בכל מקום ואינו יכול לומר לכולם שדיבר שקר. והוסיף לבאר, שהנה אמרו (עבודה זרה יט, ב), "מכריז רבי אלכסנדר מאן בעי חיי מאן בעי חיי, כניפו ליה כולי עלמא ואתו לגביה, אמרו ליה הב לן חיי, אמר להו מי האיש החפץ חיים נצור לשונך מרע, שמא יאמר אדם הואיל ונצרת לשוני מרע אלך ואגרה בשינה, תלמוד לומר סור מרע ועשה טוב ואין טוב אלא תורה".

ומעשה זה מובא אף במדרש רבה (ויקרא טז, ב), "מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעצירות הסמוכות לצפורי והיה מכריז ואומר מאן

תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה שנאמר מרפא לשון עץ חיים ואין לשון אלא לשון הרע שנאמר חץ שחוט לשונם ואין עץ אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה, ואם עם הארץ הוא ישפיל דעתו שנאמר וסלף בה שבר רוח. רבי אחא ברבי חנינא אומר, סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקדש שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, אלא מה תקנתו שלא יבא לידי לשון הרע אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה ואם עם הארץ הוא ישפיל דעתו שנאמר וסלף בה שבר רוח". ומבואר שנחלקו אם לימוד התורה מכפר על חטא לשון הרע, שרבי חמא ברבי חנינא סבר שתקנת מספרי לשון הרע הוא לעסוק בתורה, ורבי אחא ברבי חנינא סבר שלימוד התורה מצילו שלא יבוא לידי לשון הרע, אבל אם דיבר כבר אין לו תקנה.

וכתב החפץ חיים (הל' לשון הרע ד, יב) לענין תשובה על חטא לשון הרע, "אבל אם חבירו נתגנה על ידי זה בעיני השומעים ונסבב לו על ידי זה היזק בגופו או בממונו או שהיצר לו על ידי זה, הרי הוא ככל עוונות שבין אדם לחבירו שאפילו יום הכפורים ויום המיתה אין מכפר עד שירצה את חברו, על כן צריך לבקש מחילה מחבירו על זה, וכשיתפייס וימחול לו, לא נשאר עליו כי אם העון דבין אדם למקום ויעשה כנ"ל וכו', ומזה נוכל להבין כמה יש לו לאדם ליזהר ממדה גרועה הזאת כי מי שמוטבע חס ושלום בזה כמעט אי אפשר לו בתשובה, כי בודאי לא יזכור את כל מספר הנפשות שהדאב על ידי הלשון הרע שלו, ואפילו אותם אנשים שהוא זוכר במחשבתו שהדיח עליהם הרעה הם לא

בעי למזבן סם חיים, אודיק עליה עלמא, ר' ינאי הוה יתיב ופשט בתורקליניה, שמעיה דמכריז מאן בעי סם חיים, א"ל תא סק להכא זבון לי, א"ל לאו אנת צריך ליה ולא דכוותך, אטרח עליה סליק לגביה הוציא לו ספר תהלים הראה לו פסוק מי האיש החפץ חיים מה כתיב בתריה נצור לשונך מרע סור מרע ועשה טוב, א"ר ינאי אף שלמה מכריז ואומר (משלי כא) שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו, א"ר ינאי כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא הייתי יודע היכן הוא פשוט עד שבא רוכל זה והודיעו מי האיש החפץ חיים, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם זאת תהיה תורת המצורע תורת המוציא שם רע".

ויש לדקדק כמה דברים במעשים אלו. שהנה בהכרזת הרוכל מה איכפת לנו אם היה רוכל או חנוני שהוצרך להודיע שהיה המכריז רוכל. וכן הלשון "מחזר" צריך ביאור כי לשון זה שייך על החוזר לאחוריו והיה לו לומר מסבב. ועוד, מה איכפת לנו בזה שהיו העיירות סמוכות לצפורי.

וכן יש כמה שינויים בין הכרזת הרוכל ובין הכרזת רבי אלכסנדר, כי הרוכל הכריז מאן בעי למזבן סם חיים, ורבי אלכסנדר הכריז מאן בעי חיי ולא הזכיר למזבן, וגם לא הזכיר שום סם. וכן אצל הרוכל אמר "אודיק עליה עלמא" משמע שלא ביקשו לקנות כלום ממנו אלא הביטו אחריו, ולרבי אלכסנדר מכניף כולי עלמא ואמרו הב לן חיי. וכן צ"ב מדוע אמרו שר' ינאי הוה יתיב בתורקליניה. וכן מה נפק"מ שהראה לו ספר תהלים מכורך, ומה הבדל בין מכורך לאינו מכורך. ועוד, מה היתה כוונת ר' ינאי שהוסיף לו ראייה מן שלמה שאמר שומר פיו ולשונו

וכו'. וכן מדוע אמר שכל ימיו לא היה יודע היכן מקרא זה פשוט וכו' והרי אפילו תינוקות של בית רבן יודעין לפרשו.

וביאר, שרבי אלכסנדר והרוכל נחלקו במחלוקתן של רבי חמא ורבי אחא. שרבי אלכסנדר סבר כשיטת רבי אחא שאם סיפר אין לו תקנה, ולכן לא הלך כי אם אל האנשים שלא סיפרו עדיין לה"ר והיה מזהירם ומלמדם דרך שמירת הבריאות שלא יבואו לידי לשון הרע והיה מכריז "מאן בעי חיי מאן בעי חיי", ולא הזכיר לשון סם וכן לא הזכיר לשון "למזבן", לפי ששמירת הבריאות אינו צריך סם, רק שהרופא מלמדו להועיל שיהיה נשמר מן הדברים המזיקים שלא יבוא לידי חולי, ואין ליקח על עצות אלו ממון, כי אינו נותן תרופות וסמים לרפואה אלא רק מזהיר באיזה אופן להתנהג.

אבל הרוכל סבר כרבי חמא שיש תקנה אפילו למי שכבר סיפר, וידע זה בנסיון בעצמו כי גם הוא היה "רוכל" - הולך רכיל ורגיל על לשונו לשלח מדנים בין אחים, ואחר כך נתן אל לבו לשוב בתשובה וביקש דרכי הרפואה שהזכירו חז"ל לתלמיד חכם בתלמוד תורה, ולעם הארץ על ידי שבר רוח, וראה כי התרופות הללו הועילו לו, על כן מלאו לבו לזכות הרבים ולהחזיר בתשובה כל אותן העיירות שידע בהם שיש שם בעלי הלשון עד אשר לא יבואו עליהם ימי הרעה בצרעת ויצטרכו להדר אחר צפרים עפות כטהרת המצורע בצפרים העושין מעשה פטיט, וזה שאמר שהיה מחזר בעיירות הסמוכות "לצפורי" - היה מחזר בתשובה אותן העיירות הקרובות למעשה ציפור העושין מעשה פטיט. והיה מכריז "מאן בעי

למזבן סם חיי", כי היו כבר חולים הצריכים סמים לתרופה שיש לקנותה בכסף, ולכן הכריז "למזבן סם". וכיון שכבר היו חולים לא באו לקנות אלא רק הביטו אליו, כי היו בדרך מקולקלת ולא רצו לחזור ממעשיהם, [וכן הוא דרך מואסי התוכחה שמביטים אחרי המוכיחם לראות אם ימצאו בו שמץ פסול כדי להשיב לו טול קורה וכו', ואמרו לו אתמול היית רוכל הולך רכיל והיום אתה רוצה לתקן דרכינו, קשט עצמך תחילה].

ורבי ינאי היה יושב בביתו, כי לא היה רוצה להיות במחיצתם, ואמר לו הרוכל שהוא אינו צריך את התרופה שלו כי הוא נזהר בלה"ר, אבל מכל מקום הראה לו ספר תהלים מכורך - לרמז לו שספר זה מכורך ונמצא בקרן זוית ואין דורש ומבקש. ועל זה השיב לו ר' ינאי שאף שלמה מכריז וכו', וכוונת הדברים, שר' ינאי הוסיף ראייה מהפסוק במשלי "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו", שאם כוונת הפסוק "מי האיש" שאין תקנה למי שדיבר, רק יש תקנה למי שלא דיבר, א"כ לא מובן מה מוסיף שלמה בפסוק שומר פיו ולשונו, אולם לפי מה שנתחדש שהפסוק בתהלים מדבר על מי שכבר נכשל בדיבורו שיש לו תקנה, א"כ מובן ששלמה מוסיף שאף מי שאינו מדבר לשון הרע צריך להוסיף שמירה על שמירתו ולעסוק בתורה כדי להינצל מלשון הרע. ועל זה אמר ר' ינאי כל ימי לא הייתי יודע היכן מקרא זה פשוט, והיינו פסוק שומר פיו ולשונו כי היה סבור שמי שסיפר אין לו תקנה, ואם כן היה קשה לו מה הוסיף שלמה על דברי אביו, עד שבא רוכל זה והודיע שפסוק מי האיש החפץ חיים מדבר במי שכבר סיפר, ואם כן שומר פיו

ולשונו מדבר במי שלא סיפר עדיין שצריך ללמוד תורה כדי לא להיכשל.

ג. ובשמירת הלשון (שער התורה, א) כתב הח"ח, "הנה יש עוד תקון כללי המיוחד לפגם לשה"ר, והוא לימוד התורה, כמ"ש בערכין (טו, ב) אמר רב חמא ב"ר חנינא מה תקנתם של מספרי לשה"ר אם תלמיד חכם הוא יעסוק בתורה שנאמר מרפא לשון עץ חיים ואין עץ חיים אלא תורה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה". ובהגהה ביאר מדוע לא הזכיר את דברי רבי אחא שאם סיפר אין לו תקנה. והקדים להקשות, שלכאורה צ"ב מדוע אין תקנה למספרי לה"ר, והלא אם מבקש ממנו מחילה בודאי נמחל לו העוון, ואם לא ביקש ממנו מחילה, א"כ מה הסברא של רבי חמא שהתורה מכפרת לו על העוון.

ותירץ, שבאיסור לה"ר יש שני קלקולים, מה שקלקל בזה לחבירו והציק לו בזעם לשונו, ולזה בודאי אין לו מחילה עד שיפייסנו, ועוד יש בזה קלקול שנפגם כח הדיבור שלו וירד מטה מטה ממדרגתו. ומחלוקתן של רבי חמא ורבי אחא היא במה שנפגם כח דיבורו, שרבי חמא סבר, שכיון שהוא עוסק בתורה בתמידות מקדש את כח הדיבור שנפל ממדרגתו ע"י הלה"ר, ובזה מרפא תיכף את הפגם שיש על הלשון, אף שלא תיקן עדיין את החלק שבין אדם לחבירו, ורבי אחא סבר שכל זמן שלא פייס את חבירו על מה שהציק לו, גם פגם לשונו לא נתרפא ע"י לימוד התורה. אבל אם תיקן את החלק של הבין אדם לחבירו לכו"ע נתרפא הפגם שבלשונו על ידי לימוד התורה.

צ"ב מה חידושו של רבי אחא.

וביארנו, שדברי רבי אחא שתקנתו של מספר לה"ר ללמוד תורה, אינו בלימוד התורה סתם אלא כוונתו שילמד תורת ודיני לשון הרע ורכילות, ואם יעסוק אדם ללמוד היטב כל פרטי ההלכות וידקדק בהן לידע ולהבין איך לשמור את עצמו בכל עת מבלי להכשל בעוון החמור הזה, אז יהיה לו תקנה באמת שלא יבוא לידי לשון הרע לעולם אף בזמן שלא עוסק בהלכות אלו.

והוסיפו לחדש, שאף תורה זו לא תציל את האדם רק אם מקבל על עצמו בעת לימודו שישמור את עצמו בכל לבבו ובכל נפשו שלא לעבור על הלכות אלו, ולומד אותם רק על מנת לקיים עם כל הפרטים, ואז התורה הזו מצילתו מן החטא של לה"ר. ולפי זה לא קשה מדואג, שאף שדואג למד את כל התורה, אבל אמרו חז"ל (סנהדרין קו, ב) שתורתו היתה משפה ולחוך, ולא למד על מנת לקיים, ולכן אף שלמד הלכות לשון הרע אבל כיון שלא למד על מנת לקיים, לא היה בכח התורה הזו להצילו מן החטא.

ה. ויש להוסיף עוד את דברי הח"ח (הקדמה בהערה) שכתב במעלת לימוד ההלכות אלו, "עוד ימצא תועלת גדולה מלמוד ענינים אלו, שעל ידי זה לא יהיה דבר זה בעיניו כהפקר, ואז אפילו אם יהיה חס ושלום נכשל בזה לפרקים איננו בכלל בעלי לשון הרע, שעל זה אחז"ל בערכין ששקול כנגד ג' עונות החמורות ואינם מקבלין פני שכינה וכיוצא מעונשין החמורים, כמו שמוכח מדברי רבינו יונה בשערי תשובה ומדברי הכסף משנה ברמב"ם בפרק ז' מהלכות דעות, רק כשאר לאו דעלמא".

ד. וגאוני וילנא (בהסכמה לס' חפץ חיים) כתבו להקשות על דברי רבי אחא שהתורה מצילה רק קודם החטא, ממה שאמרו (סוטה כא, א) "אמר רב יוסף, מצוה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא (מגינה מן היסורים ומצילה מהיצר הרע שלא יבוא לידי חטא), בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא, תורה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא. מתקיף לה רבה, אלא מעתה דואג ואחיתופל מי לא עסקי בתורה אמאי לא הגינה עליהו. אלא אמר רבא, תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא, בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא, מצוה בין בעידנא דעסיק בה בין בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלא". ומבואר שבזמן שלומד תורה היא מגינה ומצילה, ובזמן שאינו עוסק בה רק מצילה מן היסורים ואינה מגינה מהיצר הרע, ולכן דואג ואחיתופל אף שלמדו תורה לא היו מוגנים מהיצר הרע בזמן שלא למדו.

והקשו גאוני וילנא, שלפי זה צ"ב בדברי רבי אחא שלימוד התורה הוא תקנה כדי שלא יבוא לידי לה"ר, והלא בשעה שלומד התורה מצילתו מכל חטא ולא דוקא מחטא לה"ר (והקשו איך כלל יתכן שבשעה שלומד ידבר דברי לה"ר, והלא אם מפסיק לומר לה"ר כבר אינו לומד. ואפשר ליישב באופן שמביא דוגמאות של לה"ר לצורך לימודו, והוא דבר מצוי), ואם אינו לומד הרי אמרו שאין התורה מצילתו מן החטא בשעה שאינו לומד. ואין לומר שרבי אחא בא לחדש שהתורה מצילה מלה"ר אף כשאינו לומד, שהרי דואג חטא בלה"ר ונהרגו על ידו כל אנשי נוב, ואיך התורה לא הצילתו מחטא זה, וע"כ שאין לחלק בין חטא לה"ר לשאר חטאים, וא"כ

חזקת חיוב במצוות

א. דין חזקה באיסורין מבואר בחולין (י, ב) שלמדים זאת מהפסוק "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים" (ויקרא יד, לח), והכהן אינו מטמא בנגעי בתים כשהוא בתוך הבית אלא כשיצא מן הבית, ולא חוששים שעד שיצא שמא נפחת משיעור הנגע משום שמעמידים את הדבר על חזקתו של מקודם ואומרים שלא השתנה ולכן הכהן יכול לטמאות על פי ראייתו מקודם לפני שיצא מן הבית.

וחזקה זו מועילה אף נגד חזקה של עכשיו שהרי בסוף השבוע רואים שהנגע נקטן ומטהרים את הבית, ובכל זאת החזקה של מקודם יותר חזקה מהחזקה של עכשיו [כן מבואר שם בתוס'].

ב. יש לדון האם גם במצוות אומרים שאם יש לאדם ספק האם קיים את המצוה שנעמיד אותו על חזקתו של מקודם שהיה חייב במצוה ונאמר שעדיין לא נפטר מחיובה, ואף על פי שכל רגע ורגע יש סיבה לחייבו במצוה ואין חיובו בא מכח מה שהיה חייב מקודם בכל זאת מצינו שאף בזה הולכים אחר החזקה.

ומצינו בפוסקים שדנו בזה בכמה אופנים ונבארם בס"ד.

ג. פסק השו"ע (יו"ד תב, א) לענין אבילות שאם שמע שמת לו מת והוא בתוך ל' יום למיתתו חייב לנהוג ז' ימי אבלות וזה דין שמועה קרובה, ואם שמע רק לאחר שעברו ל' יום מהמיתה אינו נוהג אלא שעה אחת וזה דין שמועה רחוקה.

נחלקו הפוסקים אם יש לו ספק שמועה קרובה או רחוקה. שהמהר"י בן לב (ג, עב) פסק שיש חזקת חי למת ולכן אומרים שהוא מת כמה שיותר מאוחר ואם כן דינו כשמועה קרובה וחייב לנהוג ז' ימי אבלות. והוסיף המהר"י בן לב שאין לומר שיש לאדם חזקה שאינו חייב להתאבל וזה לא נקראת חזקה [דבריו הובאו בט"ז שצז, ב. וע"ע בברכי יוסף שהביא מהרבה פוסקים שדנו בזה].

אולם החכם צבי (ג) סבר שאינו צריך להתאבל כשמועה קרובה משום שיש לאדם חזקה שאינו חייב להתאבל וחזקה שהוא חייב בכל המצוות עד עכשיו, ולכן דינו כשמועה רחוקה.

ד. כתב השו"ע (או"ח קפד, ד) שאם אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק, מפני שברכת המזון חיובו מן התורה.

וכתב הפרי חדש שלשיטת הרמב"ם שכל ספק דאורייתא נוהגים בו לחומרא רק מדרבנן, אם כן זה שחייב לחזור ולברך אין חיובו אלא מדרבנן ולא יכול להוציא בברכתו את מי שאכל וחייב לברך מדאורייתא.

אמנם רבי עקיבא איגר (שם. ובשו"ת ו) השיג עליו, שכיון שיש לו חזקת חיוב שחייב לברך כיון שאכל אם כן אף הרמב"ם מודה שכאן חיובו הוא מן התורה ויכול להוציא אחרים אף שחייבים מדאורייתא.

וכן כתב לדון (שו"ת, כה) לגבי אשה שאכלה כדי שביעה ומסופקת אם בירכה, שיש מקום לומר שזה ספק ספיקא, ספק שמא חייבת כלל מדאורייתא וספק נוסף שמא

שמעיד על כשרות המקוה שלא נאמינו משום שהוא נגד חזקת טומאה של הטובל].

והגאון רבי עקיבא איגר (יו"ד, טו) הוציא מדין זה, שאם בא עד אחד להעיד על עגל שנשחט שהוא בן ח' ימים שאינו נאמן משום שדבריו הם נגד חזקת איסור של הבהמה שהיא אינה זבוחה, וכמו בגט שאע"פ שאינו מעיד אלא על כשרות הגט נחשב שבא להוציא את האשה מחזקתה, אף כאן אף שבא להעיד רק על כשרות העגל בכל זאת נחשב שעדותו באה להכשיר את העגל. ואף אם יעיד קודם השחיטה שעדותו היא ממש רק על כשרות העגל אינו נאמן, כיון שלאחר השחיטה היתר האכילה יהיה על פי דברי העד ונמצא שבא להוציא את העגל מחזקת אינו זבוח ואינו נאמן בכך.

ובשערי יושר (שער ו, א) כתב לחלק בין הדין של גט לשאר מקומות, שבגט כבר בכתבתו הוא מיועד לאשה מסוימת ובעיני לשמה בכתביה, ולכן אף שאינו מעיד אלא על כשרות הגט נחשב שמעיד נגד חזקת אשת איש כיון שאין נדון על גט בפני עצמו אם הוא כשר או לא, אלא כל נדונו הוא האם כשר הוא לאשה זו ולכן חשיב שמעיד נגד חזקה, אמנם כשמעיד על כשרות המקוה או על כשרות הסכין וכן בעגל שמעיד שיצא מכלל נפל, יש משמעות לעדותו גם על עצם הדבר ללא התולדות שיוצאים עפ"י עדותו ולכן זה לא נחשב שעדותו היא נגד חזקה, ורק בתולדה מעדותו מכשירים אחר כך את האדם הטובל או את העגל בשחיטה ואין העד מעיד ממש על כשרות האדם והשחיטה.

ולפי דבריו יצא שגם באתרוג אין העד מעיד כלל על חיוב האדם במצוה, אלא רק לברר

בירכה. אולם פסק רע"א שכיון שיש לה חזקת חיוב אם כן לא דנים בספק שמא בירכה להקל אלא כולם מודים שהולכים בספק זה להחמיר.

ה. בשו"ת פרי עץ הדר (יצא בשנת תר"ו נגד אתרוגי קורפו) כתב הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל שאם עד אחד יבוא ויעיד על אתרוג מסוים שאינו מורכב אין להאמינו משום שהוא עד אחד נגד חזקה, כיון שיש חזקת חיוב על האדם שצריך ליטול ד' מינים.

אולם החסד לאברהם [הובאו דבריו בסוף ספר נחלת יעקב של סבו בעל נתיבות המשפט בסימן ד] האריך להקשות עליו שאין זה נקרא שהעד מעיד נגד החזקת חיוב של האדם, אלא דן רק כלפי האתרוג ומברר במה ואיך לצאת ידי חובה. והביא ראיה לדבריו ממה שמבואר בקידושין (סג, ב) שאם אמר קדשתי את בתי ואיני יודע למי קידשתי ובא אחד ואמר אני קדשתי נאמן. וכתב שם הר"ן (על הרי"ף) שאינו נחשב שמעיד נגד חזקה כיון שאינה מוציאה מחזקתה אלא מעמידה בחזקתה ורק מברר שנתקדשה לו. ואם כן הוא הדין לגבי אתרוג שאינו טוען נגד החזקת חיוב של האדם, אלא רק מברר באיזה אתרוג יוכל לקיים ולצאת ידי המצוה.

ובסברא זו נחלקו עליה האחרונים, על פי מה שמבואר בגיטין (ב, ב) שאם עד אחד אומר על גט בפני נכתב ובפני נחתם אינו נאמן משום שדבריו הם נגד חזקת איסור של אשת איש, ואע"פ שאינו טוען דבר על גירושי האשה ואינו בא להוציאה מחזקתה כלל אלא רק מברר את כשרות הגט, בכל זאת זה נחשב שבא להעיד נגד החזקה [ועיין שם בתורת גיטין שהקשה שלפי זה כל עד

את כשרות האתרוג, ואף על פי שהנדון העומד לעינינו הוא האם האדם יצא ידי חובתו באתרוג זה, אבל אין עיקר העדות על האדם אלא על האתרוג, וחיוב האדם הוא בא בתולדה מדברי העד ולא נחשב שמעיד נגד חזקה.

ו. בשו"ת תורת חסד (או"ח, א) כתב כעין דברים אלו, והביא רא' ממה שמבואר בשולחן ערוך (או"ח לט, ט) שהמוכר תפילין נאמן שקנה אותם מאדם גדול. וכתב המגן אברהם (יג) שנאמנותו מדין עד אחד הנאמן באסורין. ואע"פ שדבריו הם נגד חזקת חיוב של האדם, ואם כן מוכח שזה לא נחשב נגד חזקה. אולם בשו"ת בית יצחק (או"ח ז) כתב לדחות שבתפילין יש רוב שמתעסקין אצל תפילין מומחין הם וכשרין.

ו'. בשו"ת מהרש"ם (ד, כט) כתב לדון במקום שמסופק אם בירך ברכת המזון ואשתו אומרת לו שבירך [וצריך לומר שמדובר במקום שנתחייב רק מדרבנן שאם לא כן צריך

לחזור ולברך משום ספק דאורייתא אף בלא עדות אשתו], האם היא נאמנת כיון שדבריה הם נגד חזקת חיוב של האדם שחייב לברך. והביא שם את המחלוקת בין הגר"ש קלוגר ובעל החסד לאברהם לענין אתרוגים, אולם כתב שכאן זה ממש נגד חזקה של האדם משום שאשתו מעידה עליו שהוא בירך.

ובסוף דבריו כתב שנאמנת על פי דברי הפני יהושע בקידושין (סג) שבמקום שיש ספק גם בלא עדותו אם כן זה לא נחשב שמעיד נגד החזקה כיון שהחזקה הורעה גם בלא דבריו, כיון שיש ספק אמיתי גם בלא עדותו. ואם כן כאן שהוא מסופק אם בירך כבר, לא נחשב שמעידה נגד חזקה כיון שהדבר עצמו בספק והורעה החזקה.

אמנם יש לדון במקום שהוא לא מסופק ואינו זוכר כלל שבירך, ואשתו טוענת לו שבירך כבר, שאף לדברי המהרש"ם יש מקום לומר שאינה נאמנת משום שזה נגד חזקת חיוב שלו לברך ברכת המזון.