

פרשת במדבר

סי' ע"ב

דרך ארץ קדמה לתורה

א] בשו"ע או"ח סי' תכ"ח הלכות סדר קביעת המועדים וקריאת הפרשיות סעיף ד' איתא "לעולם קורין וכו' ולעולם קורין פרשת במדבר סיני קדם עצרת וכו'". ומקור הדברים הוא בתוס' מגילה דף ל"א ע"ב ד"ה קללות. והטעם כתבו התוס' כדי להפסיק בין קללות שבתורת כהנים ליום טוב דשבועות. וביאר בלבוש [הו"ד בביאור הלכה שם] כדי שלעולם תפסיק בפרשת במדבר בין פ' בחוקותי שיש בה קללות התוכחה ובין חג השבועות שהוא יום הדין על פירות האילן שלא יקראו הקללות סמוך ליום הדין ויהיה לו פתחון פה לשטן לקטרג ח"ו עכ"ד. ועיין בשו"ע שם שנתן המחבר סימן לדבר שפרשת במדבר נקראת תמיד לפני שבועות, וז"ל וסימן וכו' מְנוּ וּעֲצְרוּ עכ"ל, וביארו הפוסקים שם, דמנו ר"ל קריאת פרשת במדבר שכתוב בו מנין בני ישראל, ועיצרו היינו לחג אח"כ יו"ט דעצרת. ויש לעיין בסימן זה, האם יש כאן איזה רמז או שאינו אלא סימן בעלמא, ובפשטות צ"ב מה שייכות דמנין בני ישראל לחג העצרת.

ב] ואולי יש לבאר בזה כוונה עמוקה, ונקדים לזה מה שנראה לומר טעם נוסף לקריאת פ' במדבר לפני חג השבועות. דהנה עיין בבעל הטורים ריש הפרשה, שכתב וז"ל במדבר סיני, לעיל מיניה, [סו"פ בחוקות] כתיב אלה המצות וסמך ליה במדבר, לומר אם אין אדם משים עצמו כמדבר אינו יכול לידע תורה ומצות עכ"ל. וכ"ה במדרש רבה כאן [פ"א פ"ז] "ד"א וידבר ה' אל משה במדבר סיני אלא כל מי שאינו עושה עצמו כמדבר הפקר אינו יכול לקנות את החכמה והתורה לכך נאמר במדבר סיני". היינו דחז"ל דרשו המילה יתירה של "במדבר" שהוא ללא צורך, ודרשו דמרזו לזה שאדם צריך לעשות א"ע הפקר כמדבר, כדי לידע תורה ומצות. ומצאנו כעין דרשה זו במס' נדרים ד' נה. "מאי דכתיב וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות וכו' כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל תורה ניתנה לו במתנה שנאמר וממדבר מתנה". והנה ענין "עושה עצמו כמדבר", הכוונה למידת ענוה והכנעה שהוא מקור לכל מידות טובות. ומבואר בדברי חז"ל הנ"ל, דלזכות לתורה, צריך שיהי' להאדם מידות טובות.

ולפ"ז י"ל דמקדימים במכוון פרשת במדבר לחג מתן תורה, דכיון שעכשיו עומדים לפני זמן מתן תורתנו, וצריכים אנו לקבל את התורה מחדש, כמו כן צריכים אנו לתקן את מידותינו ולעשות את עצמנו כהפקר כדי לזכות לקבלת התורה. ולהדיא מצאנו שקודם מתן תורה היה הכנה מיוחדת בענין תיקון המידות, דעיין בחסיד יעב"ץ על אבות רפ"ו, שכתב טעם למנהגינו ללמוד פרקי אבות בשבועות שבין פסח לעצרת, משום דתכלית כל החמשה פרקים הוא מבוא לפרק השישי פרק קנין תורה, דבפ"ו מדבר אך ורק מעניני תורה, וז"ל אבל כדי לבוא לקנין תורה צריך לתקן מקודם המידות ולישרם, ולזה מקדים התנא ה' פרקים מעניני מידת הגונות כדי להכין את האדם לקנות חכמת התורה עכ"ל. והוסיף עוד וז"ל דמזה הטעם נאמר לבני ישראל "וַיִּקְדָּשׁ אֶת הָעָם וַיַּכְבְּסוּ שְׂמֹלֹתָם" נ"ט, י"ג], ויש בזה רמז, שבני ישראל יתכבסו מלכלוכי הנפש, והיינו שיכינו א"ע לקראת מתן תורה בתיקון המידות והמעשים עכ"ל. וכתב עוד דלכן בחג השבועות הוא הזמן המסוגל לזה דכמו שאז בזמן יצי"מ, זכו עי"ז לקבל התורה כמו כן עתה וז"ל אין ספק שבזה הזמן נהי' יותר מוכנים לקבל כל דבר מעבודת השי"ת יותר מהזמן אחר, כי הרושם אשר קבלו נפשותינו אז יתנוצץ בנו עתה עכ"ל. הרי דבזמן קבלת התורה הכינו בני"א את עצמן בכביסת הבגדים שהוא תיקון המידות. וראיתי למרן הרב שך זצ"ל בס' מחשבת מוסר ח"ב שמציין לדברי הגמ' בשבת ד' פח. דא"ל הקב"ה למשה רבינו כשעלה למרום "אין שלום בעירך וכו' אמר לו היה לך לעזרני" ע"ש, דמבואר דקודם מתן תורה תבע הקב"ה ממשה רבינו דרך ארץ, וזה משום שאמרו חז"ל דרך ארץ קדמה לתורה. וע"ע בשפת אמת [במדבר שבועות, תרמ"ג] שכתב לבאר מה דכתיב בפ' יתרו במתן תורה, "וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם" [י"ט, ח], וברש"י "וכי צריך הי' משה להשיב אלא ללמדך ד"א ממה רבינו". ועדיין צ"ב מה בא ללמדנו כאן. וביאר השפ"א עפ"י מאמרם ז"ל "ד"א קודמת לתורה", ולכן הוצרך ללמדנו דרך ארץ קודם קבלת התורה עכ"ד. ומבואר דקודם מ"ת היה צורך ללימוד ד"א ותיקון המידות. וכמו כן אנו בזמנינו צריכין להכין עצמינו לקראת מתן תורה, בתיקון המידות וזהו שפרשת במדבר נקראת תמיד לפני חג מתן תורה, לרמז בענין של "מדבר" שצריך לעשות את עצמו כמדבר לפני מ"ת. ולפ"ז יתכן דזה גם הרמז של "מנו ועצרו" דידוע שהמנין של בני ישראל בא להראות חשיבותן של כל אחד ואחד מישראל כמש"כ רש"י בריש שמות וברמב"ן כאן,^א וזה הכוונה מנו כל אחד ואחד דהיינו החשיבו את כל אחד ואחד ובהו לכולם בבחינה של הפקר כמדבר לכל אחד ואחד, ואז עצרו ותקבלו את התורה.

א. ועי' מה שכתבתי עוד בזה להלן סי' ע"ג אות ה'.

ג] והנה עיקר ד"ז דכדי לזכות לתורה, צריך מקודם תיקון המידות, יש לבאר הטעם בזה. דהרי בשאר חכמות לכאורה אין שייכות בין תיקון המידות לקנין החכמה, דהרי גם אדם מושחת יכול להיות חכם גדול בחכמת מתמטיקה או פרופסור גדול ברפואה. ולמה בחכמת התורה, תיקון המידות הוא תנאי לקנין התורה. ובפשטות הענין בזה הוא, דזה ענין סגולי, דכדי שיהי' לאדם זכות להשגת התורה חייב מקודם לתקן מידותיו, ואז יזכה לתורה. ועיין ברבינו יונה ז"ל מס' אבות [פ"ג, מ"ז] על המשנה "אם אין דרך ארץ אין תורה", [וקאי על מידת טובות, כדמפרש רבינו יונה שם] שכתב בזה דברים נמרצים וז"ל ר"ל שצריך תחלה לתקן א"ע במידות ובוזה תשכון התורה, שאינה שוכנת לעולם בגוף שאינו בעל מידות טובות, לא שילמד התורה ואחר [כך] יקח לו המידות, כי זה כענין שנאמר "נעשה ונשמע" וכו' עכ"ל. ובפשטות כוונתו דהוא ענין סגולי שקדושת התורה אינה יכולה לשכון בגוף שאינו בעל מידות טובות.² ולפ"ז נראה דהביאור בהא דנתבאר בדברי חז"ל דכדי להגיע לחכמת התורה חייב להקדים תיקון המידות, מה שלא מצאנו כן בשאר חכמות שאדם שמתוקן במידותיו ישיג יותר החכמה, דהוא משום דתורה שאני, דקדושת התורה איננה יכולה לשכון במי שלא תיקן מידותיו. ונמצא דד"א גורם בדרך עקיפין להשגת חכמת התורה.

ד] ואולי יש לבאר באו"א הענין שבעינן להשגת התורה תיקון המידות, דנראה לבאר ד"ז בדרך טבעי, דהיינו שמי שלא תיקן מידותיו חסר לו הכלים להשגת חכמת התורה. ונראה לבאר בשני אופנים. דרך הראשון עפ"ד דברי מרן רבי ישראל מסלנט ז"ל באור ישראל [מאמר כ"ז שנכתב ע"י הגר"ב ז"ל] דיעו"ש שיסד דבמצוות ת"ת ישנו שני חלקים א' מצות לימוד התורה, ב' מצות ידיעת התורה. ויש כמה חילוקים בזה, דלגבי חלק של מצות לימוד התורה אין לה שייכות כלל ליראת ד', כי כל שעה וכל רגע שהוא לומד הוא מקיים מ"ע של והגית, וכמו כן ענין תיקון המידות לא שייך בחלק הזה כמו שאין יחוס לשאר מצות כמו שופר סוכה ולולב ליראת ד' ולתיקון המידות. אמנם לגבי מצות ידיעת התורה שכולל בתוכו, הבקאות בכל חלקי התורה וגם היכולת להתחכם בתורה

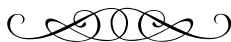
ב. והנה הר"י הוסיף חידוש מענינא דיומא, דמה שאמרו בניי נעשה ונשמע, דתמהו בזה איך שייך עשיה לפני שמיעת הציוויים והעשיין, אך להנ"ל י"ל דהנעשה קאי על מידות טובות, והיינו דהרי עניני הנהגות ישרות ידעו מהאבות הקדושים, ורק עדיין לא קיבלו התרי"ג מצוות ופרטיותן וכלליהן, אבל לתקן א"ע במידות הגונות כבר יכלו מקודם, ולפ"ז זהו מש"א בניי "נעשה", אנו נתקן את דרכינו והנהגותינו כבר עכשיו ואחרי זה נשמע התורה והמצוות.

לחדד השכל ולישרו שיוכל לישא וליתן במלחמתה של תורה, בחלק זה מוכרח האדם ליר"ש ולתיקון המידות. דמי שלא תיקן מידותיו יש לו נגיעות בכל דבר, דכגון מי שמתגאה בדעתו לומר שחכם גדול הוא וכל היוצא מפיו הוא דבר מושלם ומתוקן, יקשה לו מאוד להודות על האמת ולחזור מטעותו, ולכן אם יחשוב איזה סברא שישרה בעיניו, וימצא סתירה לזה, בודאי ישתדל בכל עוז להעמיד דבריו הראשונים כדי שלא יצטרך לחזור מדבריו משום דעי"ז יפחות כבודו, ויחלק בין הדבקים בסברות בלתי נכונים, ויטה מדרך האמת בגלל מידת הגאווה שלו. וגם הוא אינו מוכן לשמוע דעתם של חבריו שאומרים דברים נכונים ובוחרים את דבריו בעין הבחינה. כמו כן הבעל תאוה מחמת תאוותו, נעשה משוחד שהדבר חייב להיות מותר או פטור, וכן הלאה. נמצא דבלי תיקון המידות, הנגיעות בדרכי המידות, יכלים לשחד את שכלו ולהטותו עקלקלות, וכל החתירה לבקשת האמת מעורפל ומשובש, ורחוק הוא מהדרך הישר המוביל את הלומד תורה להגיע אל מרכז האמת של דברי תורתנו הקדושה עכתו"ד ע"ש כל דבריו הנעימים. נמצא לפ"ז דמי שלא תיקן מידותיו, פשוט חסר לו בהבנה האמיתית של התורה, וטועה הוא בהכרעת האמת, ולזה הרוצה להחכים בתוה"ק, צריך להקדים תיקון המידות ללימודו.

ה] בדרך שני יש לבאר כך. נקדים דברי מרן החזון איש ז"ל בס' אמונה ובטחון פ"ג אות כ"ד, שמבאר דלא שייך חכמת התורה בלי יראת שמים [וגם לא שייך יראת שמים בלי חכמת התורה, ע"ש אות כ"ה], ומבאר החזו"א בלשונו הזהב, עומק הענין בזה וז"ל כל שלא קנה היראה אף ששכלו חד ומצוחצח בתולדתו, לא יזכה לתורה שלימה, רק כל דרכו חתחתים נפתולים ועיקשות, וכו', ואור הפנימי המתלוו עם אור השכל לישר כל ההדורים ולחדור אל נקודת האמת העדינה היא יראת ד' טהורה, ומי שחסר את היראה הוא חדול הרגש עדינות הנפש וחסר טעם של זיו החכמה בת השמים, שכלו נעדר כח המבחין בין שקר לאמת וחכמתו נכזבה בכל פנותיה עכ"ל. ונראה ללמוד מדברי החזו"א דהא דלא שייך חכמת התורה בלי יר"ש אינו רק ענין סגולי מכח שקדושת התורה לא יחול על אדם בלי יר"ש [שזה ודאי ג"כ נכון], אלא יתירה מזו, שאדם בלי יר"ש פשוט אינו יכול להגיע לעומק חכמת התורה, וכלשון החזו"א: "השכל נעדר בכח המבחין בין שקר לאמת", וזה משום דחכמת התורה אינו כמו שאר חכמות שעניניהם קלים להבין ואין בו דקות ועדינות כלל, אלא יש בחכמת התורה ענינים עמוקים ועדינים מאוד שצריך הרגש מיוחד להבין "סוד טעמיה ומסתר צפונותיה" [לשון רש"י בתחילת שיר השירים] ורק מי שהוא יר"ש יכול ע"י מעלתו ודרגתו העדינה לירד לעומק חכמת התורה, אבל בלי

יר"ש אין לו את הכלים להבין העומק בדברי תורה ודו"ק.^ג ועל פי דבריו הקדושים של החזו"א, נראה לבאר גם הקשר בין תיקון המידות לחכמת התורה. דהנה מי שלא תיקן מידותיו וחי עפ"י טבעו ונפש הבהמי שלו, הרי לאדם כזה חסר עדינות הנפש, וככל שהאדם עדיין בגסות שלו ולא ציחצח את נפשו בתיקון המידות, אינו יכול להבין עומק דברי התורה, שיש בעומקם דברים רגשיים ועדינים כ"כ שאין לאדם גס תפיסה בו. וכיו"ב מצאנו ברמב"ן פ' כי תשא [ל"א, ב']^ד שעמד בהא דבני" עשו מלאכת מחשבת במשכן, דאיך ידעו לעשות בזה ובכסף וכו' הלא בני" במצרים היו עובדי אדמה, שהיא עבודה בענינים גסים, ולא הורגלו לעבוד במלאכות עדינות במציאות של זהב וכסף ונחשת ע"ש. וכל שכן בחכמת התורה שהיא יותר מלאכת מחשבת מזהב וכסף, דודאי מי שלא הורגל להרגיש ולהשיג דברים עדינים, לא יכול לירד לעומקם של ד"ת. נמצא דיש חסרון ברור וישיר בחכמת התורה למי שלא תיקן מידותיו ח"ו.

ה] ואולי דשני מהלכים בביאור הטעם בתיקון המידות לחכמת התורה, מרומז בשני מאמרי חז"ל שהזכרנו, דבהא דאיתא במס' נדרים שם, אם אדם עושה עצמו כהפקר ניתנה לו התורה במתנה, משמע שהוא מענין הזכות לקבל התורה, וזה כמש"כ לעיל בשם רבינו יונה ז"ל. ומדברי המדרש בפרשתינו שאמרו "אם אין אדם משים עצמו כמדבר אינו יכול לידע תורה ומצות", משמע שפשוט חסר לו בידעת התורה, וי"ל דהיינו כמש"כ בדרך השני דבלי מידות חסר לו ההבנה מחמת טעותים או שחסר לו בהבנה בעומקו מחמת עקמימותו דבלי תיקון המידות חסר לו באופן ישיר הדרך הנכונה להבנת התורה. ויה"ר שנוכה לתקן את מידותינו לשפשפם ולצחצחם כדבעי ונוכה לקנין חכמת התורה ויתקיים בנו "פתח ליבי בתורתך" על ידי "ונפשי כעפר לכל תהי".



ג. ועיין עוד מש"כ הרמב"ן בהקדמה למלחמות ה' [נדפס בתחילת מס' ברכות] ואעתיק דבריו כי הם יסוד חשוב. אחרי שכתב דאין עיקר פסק הלכה נבנה מכח ראיות בתלמוד, כתב וז"ל אין הדבר כן כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה, אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונרחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו, וכוונת כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא עכ"ל. ומבואר בדבריו דאין בגמרא ובחכמת התורה ראייה חותכת, אלא צריך "הסכמת השכל הנכון", ולהגיע לזה צריך יראת שמים טהורה ותיקון המידות והמעשים.

ד. ועי' בפ' ויקהל סי' נ"ד מה שהארכנו בדברי הרמב"ן.

סי' ע"ג

מספר בני ישראל ששים רבוא לענין רשות הרבים דשבת

א] התורה מאריכה בפרטות מספר בני ישראל, ואחרי המנין של כל שבט ושבט, כתוב מנין הכללי של כל בני ישראל יחד "וַיְהִי כָּל פְּקוּדֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְבֵית אֲבֹתָם מִן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמַעַלָּה כָּל יָצָא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל. וַיְהִי כָּל הַפְּקָדִים שֶׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים" [א', מ"ו]. לכאורה כל אריכות הפרשיות אינו נוגע לנו כלל. אמנם מצאנו בהלכות שבת שמספר בני ישראל יש לו חשיבות מיוחדת, והוא לענין איסור הוצאה ברשות הרבים. דהנה בגדר רשות הרבים דאורייתא, איתא בגמרא שבת ד' צו. שצריך להיות ט"ז אמות, וילפינן לה מעגלות הנכתב בפ' בהעלותך ע"ש. אמנם שיטת רש"י ועוד הרבה ראשונים, דכדי שיהי' לר"ה שם ר"ה בעינן עוד תנאי, והוא ש"יש בה דריסת ששים ריבוא" כלשון רש"י בעירובין ד' ו' ע"ב, ועיין ברש"י שם ד' כו. ד"ה ערסייתא, שכתב דילפינן ליה מדגלי מדבר שהיו בו ס' ריבוא. ורבים מהראשונים חולקים על רש"י וס"ל דלא בעינן ס' ריבוא, אלא סגי בהילוך של רבים למשווי רשות הרבים מן התורה. ובשו"ע הל' שבת סי' שמ"ה ס"ז הביא המחבר ב' דיעות בזה וע"ש בביאור"ל שהאריך מאוד, והוכיח שיש בראשונים מערכה מול מערכה בפלוגתא זו, ומסיק שיש לבעל יר"ש להחמיר בדבר ע"ש. והנה התוס' במס' עירובין ד' ו'. ד"ה כיצד, הקשו בשם רבינו תם על רש"י וז"ל ועוד הקשה דבדגלי מדבר הוו טף ונשים לאין מספר וכן קשה מערב רב ויש לומר דלא גמרי' ממשכן אלא מילתא דכתיבא

ה. וע"ש ברש"י שכתב דס"ר הוא לאו דוקא דהלא היו עוד ג' אלפים וה' מאות וחמשים. אכן עיין במשך חכמה פ' ויקהל [ל"ו, ו'] שכתב בזה וז"ל הנה אמרו דלענין רשות הרבים בעי' שיהיו ששים רבוא בוקעין בו, ובפרק קמא דעירובין דף ו'. פירשו בתוספות דעיקר קאי על מנין המפורש בתורה ע"ש. וכונתם דכתוב בהעלותך (במדבר יא, כא) שש מאות אלף רגלי העם וכו', אלמא מקפיד אזה, והנה המותר על שש מאות אלף היו שלושת אלפים וחמש מאות וחמשים, לא היו מגיעים לרבוא, לכן כללות המנין שש מאות אלף היו שקליהם לעמודי המשכן. אבל מה שאינו מגיע לרבוא המה האלפים הנותרים היו שקליהם ויום לעמודים בחצר אהל מועד (שמות לח, כח) עכ"ל ע"ש שהאריך.

ו. והנה בעצם אין כל כך נפק"מ אם אסור לטלטל בר"ה מה"ת או מדרבנן רק לענין חיוב חטאת, אמנם עיקר הנפק"מ הוא לגבי תיקון העיר דבר"ה גמור בעינן דלתות נעולות כלילה כמבואר בעירובין ד' ו': ובשו"ע סי' שס"ד ע"ש.

במספרם עכ"ל. ועיין עוד בחי' הרמב"ן עירובין ד' נט. שהאריך להוכיח דלא כרש"י ועיקר קושייתו כתב וז"ל ולא ידענו מנין לו לרש"י כן שלא הוזכר בתלמוד בשום מקום עכ"ל. עוד כתב וז"ל ועוד מדקדקין עליו בתוספות שהרי מדבר כפלי כפלים היו בו אנשים ונשים וטף וערב רב, והם מתרצים קושיא שלהם ז"ל כיון דממשכן גמרינן לכל מילי דשבת מן המנין שהוזכר בתורה ילפינן, ואין התירוץ נכון שהרי כתוב ויבאו האנשים על הנשים, ועוד ליבעו ששים רבוא מבני עשרים ועד ששים, וסוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד רשות הרבים שש עשרה אמה דגמרינן ממשכן כדאייתא בפרק הזורק (צ"ט א'), ושאינו מקורה כדאמרינן בפרק קמא דשבת (ה' א') אבל דיורין לא ילפינן עכ"ל.¹ וכשיטת הרמב"ן כן הוא דעת הרבה ראשונים.

[ב] והנה יל"ע לדעת הרמב"ן ודעימיה דלא בעי ס"ר וכדהוכיח מהא דלא הוזכר ס' ריבוא בשום מקום בש"ס, דמ"מ הא גופא קשיא למה באמת לא ילפא לה הש"ס, דליבעי ס"ר כדי לאשווי ר"ה מן התורה, כדמצינו ס"ר במשכן וכשיטת רש"י בזה, ומאי שנא מט"ז אמות ומקורה, דלכו"ע ילפינן ממשכן, ולמה דין ס"ר לא ילפינן ממשכן. והרמב"ן ביאר שיטתו וכתב ד"דירין לא ילפינן", אך צ"ב טובא דזה גופא טעמא בעי, למה לא יליף הש"ס דיורין ממשכן.

[ג] ונראה לבאר בע"ה בתרי אנפי. א' נקדים מה שיש לדון, ברשות הרבים שבוקעים בו כל יום ס"ר אנשים, אמנם עצם הרחוב שייך לאדם יחידי, היינו שהוא בבעלות איש פרטי, ואינו שייך לכלל הרבים, האם מקום כזה דינו כר"ה או לא. ומצאנו דנחלקו בזה הראשונים דעיין ברמב"ן הנ"ל שכתב בתו"ד וז"ל כל העיר מתחלה של אדם אחד ועכשיו נעשית של רבים, ומתחלה כשהיתה של יחיד והוא וביתו דרים בתוכה אין בה רה"ר לעולם ואע"פ שבאים בתוכה רבים לישא וליתן, כיון שהרשות כולה של יחיד ומתוך רשותו הן באין לתוכה רה"י, ואין חייבין עליו בשבת כדאמרינן בפ' עושין פסין (כב:) בשבילי בית גלגול יהושע אוהב ישראל היה ותקן להם דרכים וסרטיאות כל היכא דנייח תשמישתיה מסרה לרבים כל היכא דלא ניחא תשמישתיה מסרה ליחיד, אלמא כל רשות שהוא קנוי ליחיד אין חייבין עליו משום רה"ר אע"פ שרבים עוברין בתוכו, מ"ט רשות הרבים כשמה שהיא של רבים עכ"ל. ומבואר דעתו דר"ה אינו אלא אם היא של רבים ולא של יחיד, וע"ש ברשב"א וריטב"א שג"כ ס"ל כן. אכן בתוס' שם ד' כב: ד"ה יהושע, מבואר דלא ס"ל כן וז"ל אבל מבוי מפולש לבורות וחצר שרבים נכנסים לה

ז. אמנם רש"י לא חש לטענת הראשונים כמבואר, ועיין בשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' רכ"א בתשובתו הארוכה להגרא"ז מרגליות ז"ל עמוד קכ"ה מה שכתב לבאר בדעת רש"י.

בזו ויוצאין בזו הוי רה"ר לר"י אע"ג דהוו של יחיד הואיל וניחא תשמישתיה וראוי למוסרו לרבים הו רה"ר עכ"ל.^ח

ד] ומבואר בדברי הרמב"ן דיתכן שיהי' רחוב שבוקעים בו ס"ר איש או אפילו יותר ומ"מ אין עלין דין רשות הרבים לענין שבת. והנה ז"פ דרחוב שאינו רחב ט"ז אמות או רחוב שהוא מקורה, אך מ"מ בוקעים בו ס"ר איש או יותר, לא חשיב ר"ה, משום דילפינן ממשכן דצורת ר"ה חייבת להיות רחב ט"ז בלי קירוי ובלא"ה לא חשיב ר"ה, וזה משום דילפינן בגז"כ דיני צורת הרשות הרבים. אכן בדברי הרמב"ן התחדש דאף אם צורת הר"ה היא כהלכתו ממש, ויש גם בקיעת רבים של ס"ר או יותר מ"מ אינו נעשה ר"ה משום שהרחוב שייך לאיש פרטי, וצ"ב טובא לכאורה מה החסרון בזה. ולכאורה צ"ל דסבירא ליה להרמב"ן מסברא, דיסוד שמא דר"ה אינו נעשה מכח העוברים ושבים שם בפועל, ואין מספר העוברים ושבים מעלה ומוריד לענין שמא דר"ה, אלא העיקר תלוי, בהא דהרשות שייך לכל אחד ואחד והוא רשות מיוחדת לרבים ואף אחד אינו יכול למנוע את הילוך הרבים. וראה לשון הרמב"ן שם שכתב וז"ל מכלל דעיר ואיסטריטאות אף על פי שאין בהם ששים רבוא הוו רשות הרבים כיון שהדרכים כבושין ובני אדם עוברים בהם עכ"ל. היינו שר"ה היא "דרך כבושה", ר"ל שהיא מתוקנת להילוך הרבים, ואף אחד אינו יכול להניח שם חפציו לעכב את הרבים מלילך שם, ולא כמו מדבר וכיו"ב שאינו דרך כבושה,^ט וזה עיקר השם ר"ה.^י נמצא לפ"ד הרמב"ן הנ"ל, דיתכן רשות שבוקעים בו ס"ר ומ"מ אינו ר"ה, והיינו משום דיסוד דינו של ר"ה, הוא מקום שמוקצה ומיועד לרבים, ואין הדבר תלוי כלל בעוברים שם בפועל. ולפ"ז י"ל דס"ל להרמב"ן דאין מקום ללמוד ממשכן המנין של ס"ר, דהרי המנין לא משנה כלום בדין ר"ה, וכל מה דבעינן הוא רק שיהי' ברשות דרך כבושה לצורך הרבים ואין צורך בעוברים ושבים שם בפועל. אמנם התוס' דס"ל כרש"י בד' ו. דבעינן ס"ר לאשווי דין ר"ה, אזלי לשיטתם בעירובין ד' כב: הנ"ל, דס"ל דאף רשות ששייך ליחיד, אם יש בו

ח. ועיין במ"א ס"י שמ"ה סק"ו שכנראה דן בזה וז"ל ויש לעיין אם יש חילוק בזה בין עיר של יחיד לשל רבים (ריב"ל ח"ג ס' ע"ד) עכ"ל. ולכאורה ספיקו בהנ"ל וצל"ע בשו"ת ריב"ל בפנים, אבל נתבאר לפנינו, שלהדיא נחלקו הראשונים בזה. וע"ע בחלקת יואב בקבא דקשייתא קר' צ"ג מה שהק' בזה.

ט. ומדבר אינו ר"ה אפילו ביש בו ס"ר, משום שאינו דרך כבושה דהיינו שאינה מתוקן ומוכן לזה, וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב שם עמוד קכ"ז ד"ה ואולם עיי"ש.

י. ואולי י"ל עוד בדעת הרמב"ן, דס"ל דכדי להיות ר"ה בעינן שהרשות יהי' עומד לכל העולם כולו ולא סגי באם עוברים שם רק ס"ר, ולכן רק אם הרשות אינו שייך לאדם פרטי אלא הוא הפקר לכל העולם כולו חשיב ר"ה, דאז הרשות מיועד לכל אחד ואחד בלי גבול.

בקיעת רבים של ס"ר נחשב לר"ה, דמוכח מזה דס"ל דהעוברים ושבים בפועל, הם הם שקובעים את שמא דר"ה, וא"כ צריך לדעת מהו המנין שצריך לעבור בר"ה, ולכן שפיר מוכרחין לילף מנין האנשים ממשכן כמו דילפינן שאר הלכתא דשבת ממשכן.

ה] באופן אחר נראה לבאר שיטת הרמב"ן ודעימיה דסברי דלא בעי ס"ר לאשוויי ר"ה מה"ת, ולא ילפינן דיורין ממשכן, בהקדם דברי הרמב"ן בפרשתינו [א', מ"ה] שעמד לבאר מה טעם צריך לספור בני". וכתב וז"ל אבל ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו. אולי להודיעם חסדו עליהם כי בשבעים נפש ירדו אבותיהם מצרימה ועתה הם כחול הים, כך וכך בני עשרים. ואחרי כל דבר ומגפה ימנם, להודיע כי הוא משגיא לגוים ימחץ וידיו תרפינה. וזהו שאמרו רבותינו מרוב חבתם מונה אותם כל שעה. ועוד כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה' והוא נודע אליהם בשמו יהיה לו בדבר הזה זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן כי ישימו עליהם עינם לטובה, יבקשו עליהם רחמים, ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ולא ימעיט מספרכם, והשקלים כופר על נפשותיכם עכ"ל. ובביאור טעם השני של הרמב"ן עי' בס' לקט שיחות מוסר להגר"א שר ז"ל [ח"א פ' במדבר] שביאר שענינו להראות החשיבות ונשיאת ראש של כל יחיד ויחיד, דעל ידי שכ"א עובר לפני מ"ר ואהרן ויתוודע לפניהם בשמו וביחוסו וישימו עינם ויתפלל עליו, ע"י כך יתברר שאין חשיבותו רק מפאת היותו חלק מהכלל הגדול אלא הוא בעצמו בייחודו וביחוס עצמו, חשוב אצל השי"ת כמו הכלל כולו. ומצינו ברש"י בתחילת ספר שמות עה"פ "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" שכתב וז"ל אע"פ שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן להודיע חבתן שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם שנאמר (ישעיהו מ כו) המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא עכ"ל. וצ"ב הדמיון של בני ישראל לכוכבים. ויש לבאר ע"ד הנ"ל דכל כוכב יש לו תפקיד מצד עצמו אע"פ שיש אלפי אלפים כוכבים, וכמש"כ הרמב"ן בפ' בראשית [א', י"ח] וז"ל והוא מה שאמר הכתוב (תהלים קמז ד) מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא, וכן לכלם בשם יקרא (ישעיה מ כו). כי קריאת השמות היא ההבדלה בכחותם, לזה כח הצדק והיושר, ולזה כח הדם והחרב, וכן בכל הכחות, כידוע באצטגנינות, והכל בכח עליון ולרצונו עכ"ל, וכמו כן בא מנין בני"י להראות ההבדלה בכוחו של כל אחד ואחד.

ו] והשתא לפ"ז יתכן לומר [קצת ע"ד דרוש אך נראה שהוא קרוב לאמת], דהנה כבר הבאנו דברי התוס' בעירובין שכתבו דבמשכן ודגלי מדבר היו באמת הרבה יותר מס"ר אנשים היו בו נשים וטף ועוד שאינם בכלל הס"ר, רק דילפינן ממשכן דהוא "מילתא דכתיבא במספרם", ור"ל שזהו המספר שהתורה קבעה להראות מנין של כמות הרבים דבני

ישראל. והשתא ס"ל להרמב"ן דאמנם כן הוא שזה המספר הסך הכל של כלל ישראל, אבל הרי עיקר מטרת הספירה היתה להביא לפנינו כח היחיד של כל או"א ולא כח המאגד של כולם ביחד אלא אדרבה להיפוך הספירה בא להחשיב כחו של כל יחיד ויחיד, וא"כ המספר ס"ר הוא מספר של ס"ר יחידים ולא כתוב כאן שכמות של רבים היא ס"ר שנוכל ללמוד מכאן לשאר מקום ששיעור כמות של רבים הוא ס"ר, אלא עיקר מה שכתוב כאן בתורה היא שהיה בכלל ישראל ס"ר רשות היחיד שונים בתפקידם ובכחם הגדול של כל או"א, ולכן ס"ל להרמב"ן דאין ללמוד מכאן לכמות אנשים שבוקעים בר"ה לגבי שבת ודו"ק.



פרשת נשא

סי' ע"ד

בגדר בירור של מים המרים בסוטה

[א] בפרשה של סוטה, נאמר הבירור על כשרות האשה ע"י מים המאורים, וכתב הרמב"ן וז"ל והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה, שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל בהיותם רובם עושים רצונו של מקום, כי חפץ למען צדקו ליסר הנשים שלא תעשינה כזמת יתר העמים, ולנקות ישראל מן הממזרות שיהיו ראויים להשרות שכינה בתוכם. ולפיכך פסק הענין הזה משעה שנתקלקלו בעבירות, כמו שאמרו (סוטה מז א) משרבו הנואפים פסקו מי סוטה וכו' והכלל שהוא נס וכבוד לישראל עכ"ל [פסוק כ']. וראיתי בהקדמה לס' קול דודי עמ"ס סוטה להגר"ד פראנד שליט"א לבאר דברי הרמב"ן, דאנו היינו אומרים מסברא שמטרת הנס של צבתה בטנה בא בתורת נקמה ועונש לעוברי עבירות, אבל הרמב"ן מעמיד עיקר מטרת הנס לטובת כלל ישראל שיהיו ראויים להשרות שכינה בתוכם - שהוא נס וכבוד לישראל עכ"ל. והנה בהגהות תכלת מרדכי למהרש"ם ז"ל על הרמב"ן כאן, ציין לדברי הרמב"ן בפ' תזריע [י"ג, מ"ז] לגבי נגעי בגדים ובתים שכתב ממש כדבריו כאן וז"ל והבגד כי יהיה בו נגע צרעת. 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 בבשרו או בכגדו או בביתו להראות כי השם סר מעליו. ולכך אמר הכתוב "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם" כי היא מכת השם בבית ההוא. והנה איננו נוהג אלא בארץ שהיא נחלת ה', כמו שאמר "כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוזתה" ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע אבל מפני שלא יבא הענין ההוא אלא בארץ הנבחרת אשר השם הנכבד שוכן בתוכה וכו' עכ"ל. וא"כ למה כתב הרמב"ן כאן לגבי סוטה "אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה", הלא מצאנו במשפטי נגעים על בגדים או על בתים דבר התלוי בנס.

[ב] ולכאורה יש ליישב דכוונת הרמב"ן כאן לגבי הנס דצבתה בטנה, דרק בסוטה סומכין על הנס להכריע לנו ספק באיזה דין, דהלא אשה שקינא לה בעלה ונסתרה אסורה לבעלה מדין תורה ועשאה הכתוב ספק כודאי כדמבואר במס' סוטה ד' כח. אבל אחרי

שהשקו אותה ולא צבתה בטנה, מותרת היא לבעלה, וההיתר הזה בנוי מכח הבטחת התורה שאם היתה טמאה היתה צבתה בטנה, ומדלא קרה כן יש ראייה שאכן טהורה היא. וזהו כוונת הרמב"ן שכתב בלשונו "שאיין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס", היינו דהנס הוא המשפט והפסק דין של האיסור והיתר כאן. משא"כ לגבי נגעים אע"פ שאינן בטבע כלל, היינו רק עצם התהוות הנגע על הבגד והבית, אבל אין הנס מכריע איזה דין של איסור, ויש רק דינים מסוימים של הנגעים עצמם.^א

ג] אמנם נראה להוכיח, דגדר ההיתר שעל ידי ההשקאה, אינו בגדר הוכחה מכח הנס, אלא הוא הוכחה מכח משפטי התורה כדיבואר. דהנה יש דבר פלא בענין הבירור של המי סוטה, דמצאנו כמה אופנים שלא מועיל בירור המים, ומ"מ אם לא צבתה בטנה אחרי ההשקאה הרי האשה מותרת לבעלה. א' קיי"ל שאם אין הבעל מנוקה מעון [ע' קידושין ד' כז: והרמב"ן כאן הביא ענין זה] אין המים בודקים. ב' במשנה מס' סוטה ד' כ. איתא דיש זכות שתולה מיתתה עד זמן יותר מאוחר, ונחלקו תנאי מה הוא הזמן שזכות תולה, וע"ש במשנה ובד' כ: וקיי"ל דזכות תולה עד ג' שנים ע"ש כל הפרטים, ומ"מ היא מותרת לבעלה מיד כמו שכתבו בתוס' מס' סוטה ד' ו: ד"ה וטהורה. ג' איתא בגמרא ד' ו. לפי רב ששת אם יש עדים במדינת הים שיודעים שהיא טמאה, אין המים בודקין אותה כלל. והשתא קשה טובא, איך הבעל יכול לשוב לקחתה אחרי ההשקאה, ולסמוך על הבירור שלא צבתה בטנה שהיא טהורה, הלא יכול להיות שטמאה היא, אלא שלא צבתה בטנה משום שהוא אינו מנוקה מעון או משום שזכות תולה בה או יש עדים במדה". וכבר עמדו בזה קצת הראשונים והמל"מ בפ"ב מהל' סוטה ה"ח ד"ה ע"ש. ועיין בתוס' ד' ו: הנ"ל, שכתבו דלא חיישי' לזכות תולה עכ"ד. אבל עדיין אינו מובן המהלך בזה, דלמה מותר לסמוך על הבירור של ההשקאה אם הבירור אינו בירור מוחלט.

ד] ועיין בס' זכר יצחק [סי' כ"ח] להגרי"צ מפוניב"ז זצ"ל, שכתב מהלך נפלא בביאור הבירור וההיתר לבעלה ע"י השקאת מי סוטה, ואביא עיקר דבריו. יש להקדים דחוץ מהשקאת מי סוטה, גם משביעים את האשה בשבועה ואלה כמבואר בפרשתינו. והנה מוכח בסוגיא דפתח פתוח כתובות ד' ט. ברא"ש שם בשם רבינו יונה ז"ל, דלא רק לגבי ממונות מהני טענות ברי של הבעל דבר, אלא גם לגבי איסור והיתר מועיל טענת ברי

יא. ועי' בהערות כסף מזווקק על הרמב"ן נדפס ברמב"ן הוצאת מכון ירושלים שכ' כע"ז.

להתיר האיסור, אמנם לפעמים לא מהני טענת ברי גרידא רק בצירוף שבועה וכמו בממונות מצאנו שבמורה במקצת בעי שבועה, ובשאר אופנים סגי בטענת ברי של הנתבע. והשתא לענין הסוטה י"ל דיסוד הנאמנות שהאשה טהורה, אינה מכח הבירור של מי סוטה, אלא מכח השבועה שהסוטה נשבעת שטהורה היא וטוענת בטענת ברי שהיא טהורה. אך התורה צירפה להשבועה איום גדול כדי שתשבע אמת, וקבעה התורה נס גדול שאם תשבע לשקר ותשתה המים תמות. נמצא לפ"ז דיסוד ההיתר לבעלה, הוא היתר עפ"י שורת הדין של טענת ברי ושבועה, אלא שמצורף לזה נס של השקאת מי סוטה כדי לחזק השבועה. והשתא מיושב מה שהקשינו איך מהני הבירור של מי סוטה הלא לפעמים אין המים מבררים, דבאמת ההיתר אינו מכח נס של צבתה בטנה, אלא מכח שבועתה, ולכן אע"פ שיש אופנים שאין המים מבררים, מ"מ האיום הוא מספיק גדול לאיים את האשה לישבע אמת, משום דברוב אופנים המים מרים אמנם מבררים האמת. וכיון שהשבועה היא היא שמברר והמתיר האיסור מהני אפי' במקרים שהזכרנו שאין המים מבררים עכ"ד.

ה] והשתא לפי מה שנתבאר, מדברי הזכר יצחק, א"א לומר בפשט דברי הרמב"ן שכתב "שאין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס", דרצה לומר, דכאן ההיתר של האשה לבעלה הוא מכח הנס וזה לא מצינו בשום מקום, דהרי נתבאר דההיתר לבעלה, עיקרו מכח טענת ברי והשבועה שלה, וזה מהני מכח משפטי התורה ואינו מכח נס, וא"כ עדיין תיקשי מה המיוחד בנס של השקאת סוטה יותר מהנס של נגעי בגדים ובתים.

ו] עוד מהלך בגדר ההיתר של אשה לבעלה ע"י השקאת מי סוטה, מובא בשם מרן הגרי"ז ז"ל.² והוא דהנה בפשטות מבינים, די ש באשה שנסתרה, ספק דאורייתא אם זינתה ואסורה לבעלה או שלא זינתה והיא מותרת לבעלה, וע"ז בא הבירור של המי סוטה לברר המציאות, [וע"ז הקשינו איך מהני הבירור הלא אין הבירור מועיל בכל אופן וכנ"ל]. אמנם הגרי"ז מבאר שלעולם הדין הוא להיפוך מזה כדיבואר. ועי' בחי' הגר"ח הל' יבום וחליצה שמבאר ענין זה היטיב, דבאמת משורת הדין אין לאשה שנסתרה ספק איסור לבעלה מדין ספק דאורייתא לחומרא, דקיי"ל בקידושין ד' פ. "אין אוסרין על היחוד", היינו דיחוד לחוד אינה מספיק ספק לומר שיש כאן ספק דאורייתא, או משום חזקת כשרות או משום רוב וכיו"ב. ואף שי"ל דבאשה שנסתרה יש ג"כ קינוי וסתירה ואיכא

יב. נדפס בכתבי הגרי"ז סוטה דף ו' ע"ב, ובחי' הגר"ח על הש"ס סוטה שם, וכן מוכח בחי' הגר"ח על הרמב"ם הל' סוטה.

לכאורה רגלים לדבר" שזינתה או עכ"פ כבר אין לה חזקת כשרות ורוב להחזיקה שלא זינתה, ואיכא כבר ספק דאורייתא, אמנם הגר"ח מוכיח דאינו כן דגם הרגלים לדבר שיש אחרי הקו"ס אינו מספיק להגדיר המצב בגדר ספק השקול שדינו להחמיר מה"ת, אלא עדיין נשאר הדין דאיכא רוב צדדים להקל. ומביא ראיה מגמ' סוטה ד' כה. "איבעיא להו בעל שמחל על קינויו קינויו מחול או אינו מחול מי אמרינן בקינויו דבעל תלא רחמנא ובעל הא מחיל ליה לקינויו או דלמא כיון דקני ליה מעיקרא לא מצי מחיל ליה", ע"ש כל הסוגיא, ומקשה הגר"ח מה מועיל המחילה הרי סו"ס יש כאן בית ספק דאורייתא של אשת איש שזינתה, ד" וע"כ מוכח מכאן דאין דין ספק תורה להחמיר בזה. והטעם שאמנם האשה אסורה לבעלה אחרי הקינוי וסתירה, הוא מחמת שיש איסור חדש, שחל ע"י הקו"ס. והיינו דאשת איש שזינתה ודאי ע"י עדים, יש איסור לבעלה ולוקה עלה, אבל באשה שנסתרה יש איסור אחר הנלמד ממה דכתיב בפרשתינו דטומאה כתיב בה כעירות ולא מפרשה דכי תצא. ועי' בתוס' יבמות ד' סט. ד"ה כי תהיה, שס"ל דיש רק איסור עשה בסוטה שנסתרה, ואין לאו כמו באשה שזינתה בודאי, נאכן שם בדף יא: כתבו התוס' דלוקה ע"ש ובגה"ש, והטעם בזה משום דהוא איסור מחודש שלא משורת הדין וכמו שנתבאר.¹⁰

[ז] ולפ"ז כיון שביסוד האיסור סוטה לבעלה אין ספק עפ"י דין, א"כ בהכרח שלא יתכן שגדר ההיתר של המי מרים הם בגדר מברר, דהלא אין כאן ספק שנוכל לומר שיש לבררו, דהרי רק חל איסור חדש ומה מועיל הברור להתיר, ועל כן מחדש הגרי"ז שאין המים מבררים הספק אלא הם מתירים את האיסור החדש, היינו שהתורה קבעה סדר הדברים שאשה שקינא לה בעלה ונסתרה, וחל עליה איסור לבעלה, דלהתיר איסור זה בעי סדר של הבאת קרבן מנחה ושבועה והשקאה ואח"כ ניתרת לבעלה. ולפ"ז ביאר

יג. וכ"ה להדיא בנדה ד' ג. לגבי סוטה דאיכא רגלים לדבר, ומובא בשם הגר"ח שאמר דהגמ' נקט כן רק לגבי פירכא ללימוד שרוצה הגמ' ללמוד מסוטה ומחלק הגמ' דשאני סוטה דאיכא רגלים לדבר, אבל באמת אין בסוטה דין גמור של רגלים לדבר, וע"ע בשו"ת שערי ציון ח"ג סי' ט"ז אות ח' שהביא כן בשם הגרשש"ק ז"ל ע"ש.

יד. וידוע שכבר עמד בזה הרשב"א ביבמות ד' כד: ע"ש.

טו. ועי' עוד בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מ' שג"כ כתב להוכיח מכמה דוכתי דאיסור דסוטה שנסתרה הוא איסור מחודש משום קפידא דבעל, וע"ש שהוכיח כן מהא דשומרת יבם שנסתרה אסורה לבעלה אע"פ דקיי"ל דשמ"י שזינתה אינה אסורה לבעלה, וע"כ דאיכא איסור חדש משום קפידא דבעל. וידוע שכיוון הביה"ל למש"כ להדיא במאירי מס' סוטה ד' כג: כמו שכתבו עליו בשו"ת אור גדול סי' מ"ג אות י' ושו"ת אחריו ח"ג סי' ס"ט אות ג' ע"ש, וע"ע באור שמח ריש פ"ב מהל' סוטה מש"כ בדברי המאירי ואכמ"ל.

הגרי"ז הא דאשה ששתתה וזכות תולה אחר ג' שנים דמ"מ ניתרת לבעלה, הוא משום דכיון שעשתה סדר ההשקאה ולא מתה, היא ניתרת לבעלה עכ"ד.^{טז} אמנם נראה דגם להגרי"ז צ"ל דהמים גם כן מבררין את הספק, דבדף ו. מקשה הגמרא "נמצא עדים שקרנים" אם לא צבתה בטנה ע"ש, ומוכח דע"י שלא צבתה בטנה איכא בירור וראיה, שהעדים שהעידו שזינתה שקרנים הם. אך נראה דכוונת הגרי"ז דביחס להיתר של הסוטה לבעלה, אין ההיתר מכח בירור של המים, אלא מכח הדין מתיר של המים, ויש להאריך הרבה בבירור הדברים אך אכמ"ל.

ח] ונחזור לדברי הרמב"ן שכתב דיש בהשקאת מי סוטה, דבר שאין כן בכל התורה כולה, והקשה המהרש"ם מדברי הרמב"ן בפ' תזריע שכתב לגבי נגעי בגדים ובתים, שהוא נס, הרי דמצאנו בעוד מקום מהלך של נס. וכתבנו לתרץ דכוונת הרמב"ן דכאן בסוטה ההיתר לבעלה מתברר ע"י נס של מי סוטה. והשתא לדברי הגרי"ז, נמי אין הדבר כן, דאין ההיתר חל מכח הנס שאם לא צבתה בטנה מבורר הוא שלא זינתה, אלא יש כאן מהלך חדש של דין תורה, שהאיסור החדש נותר ע"י המתיר של המי מרים, וא"כ שוב ליכא בכאן משפטי התורה מיוחד שבא מכח נס. ועל כן נראה ליישב הערת המהרש"ם על הרמב"ן באופן פשוט, דאף שגם דיני מצורע הוא נס מופלא, אבל אין הנס תחת שליטת האדם דהלא רק הקב"ה מביא הצרעת, משא"כ כאן בסוטה הכהן מתרה להאשה שאם לא תודה על האמת יקרה נס, ובידו הכח לנהוג ולסמוך עפ"י מציאות שקורה בנס, ודבר זה אין בכל התורה כולה.



טז. ובחי' בגר"ח סטענציל כתב כן גם לגבי הדין בזמן שאין האיש מנוקה מעון שמ"מ מתיר המים, וצ"ע בזה דהיה אפ"ל דבגוונא זה האשה לאו בת השקאה וליכא תורת מתיר של מי סוטה, ורק בזכות תולה י"ל כיון שהיא בת שתיה לכן המים מתירים והמהלך הוא, דמים שבכחם בעצם לברר לכן יש להם כח להתיר, אבל אם אין להם כח לברר גם אינן מתירין ודו"ק.

סי' ע"ה

לברך את עמו ישראל באהבה

[א] בפרשתנו כתיב המצוה של ברכת כהנים "דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בָּנָיו לֵאמֹר כֹּה תִּבְרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמֹר לָהֶם. יִבְרַכְךָ ד' וְיִשְׁמְרֶךָ. יָאֵר ד' פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיַּחֲנֶנֶךָ. יֵשָׂא ד' פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיִּשֶׂם לָךְ שְׁלוֹם. וְשָׁמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָנִי אֲבָרְכֶם" [ו', כ"ג - כ"ז]. איתא במס' מגילה ד' כז: "שאלו תלמידיו את ר' אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים אמר להן מימי לא עשיתי בית הכנסת קפנדריא ולא פסעתי על ראשי עם קודש ולא נשאתי כפי בלא ברכה". ונשאלת השאלה, מה הרבותא שנשא כפיו בברכה, הלא כך הוא דינא של כל מצוות, שמברכין עליו ברכת המצוות, ואיך תלה אריכת ימיו במה שקיים עיקר הדין. וכבר עמדו בזה הראשונים והאחרונים, "ואענה את חלקי בזה בע"ה.

[ב] ונקדים לזה ביאור תוכן ברכת המצוה של ברכת כהנים, דהכי איתא בסוטה ד' לט. "מאי מברך אמר רבי זירא אמר רב חסדא אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה". וצ"ב, א' היכן מצינו בתורה שנצטוו כהנים לברך את ישראל באהבה, וכעין מה דתמה הגמרא בשבת ד' כג. על מצוה דרבנן, איך אומרים "וצונו במצותיו", "היכן צונו", ה"נ כאן יש להקשות היכן "צונו" לברך באהבה. ב' עוד קשה, אפילו אם נמצא מקור לחיוב אהבה בברכת כהנים, מ"מ לא מצאנו בשאר ברכת המצוות שנזכר פרטי המצוה בנוסח הברכה, וכמו שבברכת על נטילת ידים, אין אומרים על נט"י בכלי, וכן אין אומרים על השחיטה בסכין, ועוד הרבה מצוות אין מזכירין פרטי אופן קיום המצות, וכ"כ בט"ז יו"ד סי' כ"ח ס"ק ג', עיין שם שעמד על לשון הברכה שאומרים במצות כיסוי הדם, "על כיסוי דם בעפר" וז"ל כיסוי דם בעפר, אע"ג דלא מצינו בשום מקום שמזכירין פרט המצוה בברכה אלא דרך כלל וא"כ היה די לומר על כיסוי דם לחוד וכו' עכ"ל, וא"כ ה"נ כאן בברכת כהנים, למה מזכירים ענין "אהבה" בברכת המצוה שלו.

[ג] ונראה לבאר בזה, עפ"י מש"כ בזה בספר באר שבע בסוטה שם וז"ל ואם תאמר באהבה היכא רמיזה בתורה, וי"ל דאיתא בתנחומא [נשא י'] אמור להם, אמור מלא, פירוש

י. עי' ח' הריטב"א ומהרש"א בח"א וטורי אבן מגילה שם, וע"ע מאירי סוטה ד' לט. וקרא אורה שם, וע"ע העמק שאלה שא"י קכ"ה ס"ק י"א ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' י"ז.