

נזיר דף לה

#### פרט וכלל ופרט

הגמ' עומדת על ההבדל בין "כלל ופרט וכלל", ובין "פרט וכלל ופרט". ובאמת המושג של "פרט וכלל ופרט" מוזכר רק בסוגיין, שכן בדרך כלל מובא "כלל ופרט וכלל". ובברייתא דרבי ישמעאל מוזכר רק כלל ופרט וכלל. ומבאר הש"ה בשם הליכות עולם שרבי ישמעאל אינו סובר את מידת "פרט וכלל ופרט", ולכן אינו מוזכר בברייתא די"ג מידות, וכנראה לכן אינו מוזכר בדרך כלל בש"ס, שהוא דעת יחיד.

וע"פ דברי רבותינו בעלי אגדתא יש כאן ענין גדול וננסה לבארו.

המושג של 'כלל ופרט וכלל' מתייחס למהלך העולם. הצורה הטובה להבין זאת, היא ע"פ הפזמון: 'אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, ואחרי ככלות הכל לבדו ימלוך נורא', כלומר מהלך העולם הוא שהקב"ה הוא אחד ויצר את פרטי העולם כדי שבסוף הבריאה יתגלה ה' אחד. כלומר מתחילים באחד, ממשיכים לפרטים, ומסיימים באחד.

וזו המתכונת במקומות נוספים: שבת היא זמן שמתגלה ה' אחד. אחרי כן עוברים לששת ימים בראשית, ובסופו של דבר חוזרים לשבת שאחרי כן. אדם במעי אמו לומד את התורה כולה, שוכח וממשיך ללמוד את הכל בפרטות, ובסוף ימי חייו חוזר לתפיסה הכללית.

המהלך תמיד הוא: כלל שמקיף את הכל, יציאה לפרטים, וחזרה לכלל הראשון.

ולפי זה מהו ענין 'פרט וכלל ופרט'?

מבואר בדברי רבותינו כך: כשנמצאים בתוך המהלך של הפרט, פעמים שמרוב הפרטים קשה להתחבר בחזרה לכלל. קשה להמשיך במהלך של הפרטים בלי להעזר בכוח של הכלל שיתן את הכוחות עבור הפרט. אדם בימי חייו רואה את כל הפרטים שבעולם ולעתים קשה לו לראות את אחדות ה', ולשם כך עליו לצאת מהפרטים כדי שיוכל לחזור לכלל. כביכול 'לקחת אויר' ואז לחזור למהלך שלו.

נמצא שלפעמים בתוך המהלך של הפרט נדרש חיבור אל הכלל. וזה הפירוש 'פרט וכלל ופרט', שכשנמצאים בתוך הפרטים צריך נגיעה בכלל. כל ענין הנזיר הוא שאותו אדם בתוך מהלך ימי חייו זקוק לתוספת קדושה. הוא מרגיש צורך בגושפנקא גדולה של קדושה בימי הנזירות, ואז יחזור לחיים הרגילים. זה גדר "פרט וכלל ופרט", ובכך מובן שהיסוד הזה מופיע במסכת נזיר דווקא.

דף לו

#### היתר מצטרף לאיסור ודברי הרשות

כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, חוץ מאיסורי נזיר, וכן באיסור הקטרת שאור וחמץ בפסח.

מה הביאור שדוקא בג' איסורים אלה, נאמר 'היתר מצטרף לאיסור' בשונה מכל מצוות שבתורה.

בספר הזמנים לבעל ה'בית יעקב' (רבי יעקב ליינער מאיזביצא), ענין בדיקת חמץ, מבאר דבר נפלא. ופותח בדברים המוזכרים גם בחובות הלבבות שכל מעשה בעולם הוא או מצוה או עבירה. ואף שלכאורה יש מצב שלישי של "דברי הרשות", באמת אין מושג כזה, שכן כל פעולה היא או מצוה או עבירה - אם הפעולה עוזרת ומסייעת לאדם בעבודת ה', הרי היא מצוה. ואם הפעולה גורמת לו לשקוע בחומריות ולסטות מתפקידו בעולם, הרי שזו עבירה.

אולם הגדרה זו היא כלפי שמיא, אבל כלפינו השטח של "דברי הרשות", הוא אכן שטח אמצעי שאין אנו יודעים להגדיר ברוב פעולות אלה לאן הן משתייכות. ככל שמגיעים יותר גבוה, כך יש פחות 'דברי הרשות'. וזה הפירוש "היתר מצטרף לאיסור". כל דבר ששייך לאיסור, הוא גם איסור. אפילו שהוא מצד עצמו רשות - כלומר היתר, כיון שהוא מישך שייך לאיסור, נדבק בו שם איסור. וככל שדבר קדוש יותר, כך ניכר יותר החלוקה הזו.

והנה כידוע ישנם ג' חלקים בעולם: עולם (כנגד המקום), שנה (כנגד הזמן), נפש (כנגד האדם).

שלושת האיסורים בהם נאמר 'היתר מצטרף לאיסור', כלומר שיש לנו חיבור לקדושה עילאית, הם כנגד ג' בחינות אלה: מה הוא המקום הקדוש בעולם? בית המקדש. על כן אף שבעלמא אין היתר מצטרף לאיסור, במקום המקדש היתר מצטרף לאיסור.

הזמן הקדוש ביותר לענין היבדלות מהעולם הזה, הוא פסח, שכן בימים אלה אנו נמנעים מחמץ. וכפי שאיתא בזוהר ששאלו את רשב"י מדוע אסור לאכול חמץ בפסח, והשיב להם שחמץ הוא כנגד יצה"ר. חזרו ושאלוהו אם כן מדוע אין איסור לאכול חמץ כל השנה כולה. וענה להם שבפסח עם ישראל יוצא ממצרים ונקודת התחלה זו צריך יותר להקפיד על קדושה וטהרה שלימה, כדוגמת חולה שצריך לאכול מאכילים בריאים בזמן חוליו. בזמן זה שייך גם 'היתר מצטרף לאיסור', לרוב מעלת הזמן.

נזיר הוא האדם הקדוש ביותר, נזיר הוא מלשון נזר, שעולה לשער הנ'. ועל כן אין חיוב להיות נזיר, אלא רק 'איש כי יפליא', ששייך רק לאנשים גדולים. גם כאן נאמר היתר מצטרף לאיסור.

זה הביאור הנפלא מדוע דוקא בג' מצוות אלה שייך היתר מצטרף לאיסור.

דף לו

#### טעם כעיקר בעבודת ה'

נחלקו בגמ' האם מהפסוק "משרת" לומדים שהיתר מצטרף לאיסור, או שטעם כעיקר.

הנעם אלימלך (פרשת נשא) מבאר את השיטות האלה על דרך העבודה, וכתב דשניהם אמת.

היתר מצטרף לאיסור היינו שבפרנסת האדם ישנם אנשים שמרשים לעצמם לעתים לשאת ולתת שלא באמונה, והתוצאה מכך היא שגם החלק שעושה באמונה 'מצטרף אל האיסור'. והדבר מתחבר עם מה

שהבאנו לעיל בשם הבית יעקב, שהיתר מצטרף לאיסור הוא שדבר הרשות שמתחבר אל הרע נחשב כמוהו.

ממשיך הנעם אלימלך לבאר את ענין 'טעם כעיקר', דיתכן שתהיה שייכות אל העבירה באופן של 'טעם', כגון הרהורים וכדומה. ויש צדיקים שמצד מעשיהם הם צדיקים גמורים, אך מצד חטא אדם הראשון יש בהם השפעה שמביאה להרהורים. והדבר מתחבר היטב לדברי רבי צדוק הכהן (פוקד עקרים אות ה ועוד עשרות מקומות) על מה שנאמר שאין צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא, וישנם ארבעה שמתו בעטיו של נחש, ובפשטות היינו שלא חטאו כלל ומתו רק מפני הגזירה הקדומה. אך מבאר רבי צדוק שהנחש גרם לעירוב טוב ורע, ועל כן גם הצדיק שאינו חוטא, יש איזה צל של רע בתוך המעשים, בהרהורים דקים וכדומה.

נמצא שטעם כעיקר הוא החידוש שדבר שהוא לא עיקר האיסור רק טעמו, כלומר מחשבה או הרהור בעלמא, גם הוא אסור. ועל דרך זה מבאר החידושי הרי"מ (פרשת מטות) את הכתוב בפרשת מטות שכאשר חזרו ממלחמת מדין פגשו את משה שלימד את פרשת גיעולי כלים, ואח"כ אמרו למשה שהוצרכו להקריב לה' מהשלל כדי לכפר על הרהורי עבירה. ומקשה החידושי הרי"מ מדוע לא הקריבו מיד כשחזרו והמתינו עד אחר פרשת גיעולי כלים? ומבאר שרק לאחר שלימד אותם משה את פרשת גיעולי הכלים, ואז למדו שגם טעם הוא אסור, כלומר שהרהור הוא גם עבירה, מזה הבינו שיש לכפר על המחשבה הרעה שהיא בגדר טעם.

דף לה

### לא תניא מידי חמש

רב פפא הקשה לאביי שסובר שלוקין על לאו שבכללות, מהברייתא שמונה רק חמשה לאוין. ולמסקנה באמת לא מופיע בברייתא חמש, ומה שהזכיר רב פפא גירסא זו היה כדי לבחון אם אביי סומך על סברא או על גמרא, דאם הוא סברא היה חוזר בו, אבל אם הוא גמרא לא יחזור בו.

רבי ראובן מרגליות בספרו שערי זוהר מפנה לדברי זוהר (בראשית קיב, א) שהטעם שאברהם אמר על שרה שהיא אחותו, כדי לרמז שהם קשורים בלא הפסק כמו אח ואחות, בשונה מאיש ואשתו שיכולים לנתק את הקשר. ומוסיף רבי ראובן שזה ביאור הפסוק (משלי ז, ד) "אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא" החכמה היא אחות והבינה היא מודע. ומבאר (וכיוון בזה לדברי הגר"א על אתר), חכמה היא מה שהאדם מקבל מרבו. החכמה שקיבל מרבו היא בדרגה של אחות, שקשורה בו בלא הפסק. אבל 'בינה' שהיא סברת האדם הרי היא רק בגדר מודע, שזהו קשר בר ניתוק, שהאדם יכול לשנות סברתו.

ודבר זה מתבאר גם להלן לט, א כשדנים אם שיער גדל מלתחת או מלעילא, ומביאים ראיה מצביעת בהמות, ומוסיפה הגמ' שגם בברייתא איתא כן. וקשה למה צריכים להביא ברייתא כאשר מדובר בסברא פשוטה. וכתב החיד"א (עין זוכר א, טז) להוכיח מכאן "אין להוציא דין מסברא רק צריך לבקש סמך מהגמרא או מהפוסקים". והן הן הדברים שהקשר לדבר שהוא גמרא הינו בגדר אחות, ואילו סברא היא דבר שעשוי להשתנות.

וזה יסוד גדול בדרכי הלימוד, שכאשר מוצא האדם מקור לסמוך עליו, הרי הוא יתן שלא תימוט. ואילו בסברא ייתכן שהדברים יתהפכו ומה שפשוט לו היום, יתכן בהמשך שיחזור בו לגמרי.

דף לט

### מזיא מלתחת רבי או מלעילא

דנה הגמ' אם השערות גדלות מלמטה או מלמעלה.

נביא את הבן יהודע: במדרש רבה (בראשית יא) איתא ששאל פילוסוף אחד את רב אושעיא אם הקב"ה ברא אדם מדוע עושים ברית מילה ומשנים אותו מכפי שנברא. השיב לו רב אושעיא בשאלה: מדוע אתה מגלח את שער הראש ומשאיר את שער הזקן. השיב הפילוסוף: שער הראש היה בי מזמן שהייתי ילד קטן שהוא כשוטה, ולכן אני מגלחו, ואילו שער הזקן התחיל לצמוח רק משנעשיתי בן דעת. ומסיים המדרש שרב אושעיא ביאר לו שהקב"ה ברא את העולם כדי שהאדם ישלים את העולם.

אומר הבן יהודע שהנידון והחילוק בין שער הראש והזקן הוא עמוק: שערות מסמלות את התענוגים, לפי שהם מותרים הגוף. שער הראש מסמל את תענוגי העוה"ז שאינם לשם שמים - שער שאינו שייך לבר דעת. שער הזקן מסמל את תענוגי העוה"ז לשם שמים כמו עונג שבת ויו"ט, כלומר תענוגים השייכים לבר דעת שכן הזקן גודל רק כשנהיה בן דעת.

ומבאר עוד שיש שני סוגי יצה"ר. ישנו הסוג הנמוך שנובע מכך שיש פחיתויות באדם כמו עצלות ותאוה. ויש גם יצה"ר מצד הקליפה, שמנסה את האדם בשאלות והתחכמויות כדי להתנגד לתורה. וכנגד זה נאמר "בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין".

תענוגי העוה"ז ומותרותיו מגיעים מהיצה"ר הנמוך, וזה הביאור אצלנו בגמ'. שער הראש מסמל את תענוגי העוה"ז, והגמ' מסתפקת האם היצה"ר שגורם לכך הוא היצה"ר התחתון או הגבוה. וזה הספק אם השער גדל מלמטה או מלמעלה, כלומר מהיצר הרע התחתון, הנמוך, או מהיצר הרע העליון הגבוה. ומסקנת הגמ' שצומח מלמטה, דהיינו מהיצה"ר הנמוך. וממילא באים ללמדינו שיותר קל לנצח יצר הרע זה.

דף מ

### תגלחת הלויים

תנן התם שלשה מגלחין ותגלחתן מצוה: נזיר, מצורע והלויים. והיינו כשהלויים התמנו בתחילת ספר במדבר, היו צריכים לגלח את שערם. וצ"ב מדוע הובאה כאן חובה זו שהיתה רק לשעה, ומאי דהוה הוה.

התפארת ציון כתב שכשם שהלויים גילחו בהקמת המשכן, כך יהיה לעתיד לבא, שהלויים יגלחו שוב. ומוסיף שמאומות העולם גם יתמנו לויים כמו שכתוב בישעיה פרק סו, ובודאי שאותם גויים יצטרכו לגלח.

יש להוסיף ביאור נוסף. הנה שם בפסוק (במדבר ח, ז) נאמר "והעבירו תער על כל בשרם", וכתב רש"י: "מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שניתנו כפרה על הבכורות שעבדו ע"ז, והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת, והזקיק כאן תגלחת כמצורעים". הרי"ף והרא"ש במס' שבת כתבו שעל כן ישנו מנהג שגר שמתגייר מגלח את שערו, מפני שעבד ע"ז. בפוסקים איתא שכמו כן משומד שחזר בתשובה צריך לגלח את שערו, והובא בט"ז אור"ח תקלא שנהגו בקהילות אשכנז שמומרים שחוזרים בתשובה מגלחים שערם, וכן הובא בב"ח יו"ד סי' רסח.

ואיתא בתרוה"ד (ח"א סי' פו) שבעל תשובה יכול לגלח את שערו אפילו

בחול המועד, דכיון שנהגו לגלח את השיער, הרי הוא מעוכב מלקיים את המצוות עד שיגלח, ולכן מותר לו לגלח בחוה"מ. והובא דין זה ברמ"א סי' תקלא.

נמצא לפי זה שכשהגמ' מדברת על גילוח לויים משם המקור לגילוח בעלי תשובה, והרי לנו שיש מכך נפק"מ לדין בזה"ז.

דף מא

## הקפת הראש

מובא בגמ' שאלמלי פסוק מיוחד, היינו אומרים שהקפת כל הראש לא שמה הקפה, ורק הקפת הפיאות הוי הקפה.

הרמב"ם (סהמ"צ מל"ת מג) מבאר שהטעם שהתורה אסרה הקפת הראש, כדי שלא נתדמה לכומרי עבודה זרה שהיו עושים כך. ועיקר מנהגם היה לגלח את הפאות בלבד, ועל כן היתה הו"א להתיר הקפת כל הראש.

ויצוין לדבר מעניין שכתב במושב זקנים (במדבר יט, כז) "והר"א מגרמייזא פירש גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהיו עתידין כומרי יש"ו להקיף פאת ראש, לכך הקדים הב"ה וצווה לא תקיפו פאת ראשכם, כדי להבדיל בין הטהור ובין הטמא".

הטור (יו"ד סי' קפא) הביא את דברי הרמב"ם, והעיר עליהם "וזה אינו מפורש, ואין אנו צריכין לבקש טעם למצוות, כי מצוות מלך הם עלינו אף אם לא נדע טעמן". והב"י השיב: "ואני אומר דחס ליה להרמב"ם מלמיסבר הכי, ומי יחוש לכבוד התורה והמצוות יותר ממנו, ודבריו בסוף הלכות מעילה יוכיחו... שדעתו ז"ל לומר שאע"פ שכל חוקי התורה גזירות מלך הם, מ"מ כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם וכר"ש דדריש טעמא דקרא, ומה שלא נמצא לו טעם נייחס הדבר לקוצר השגתנו ואנו חייבים לקיימם כמו המצוות שנודע טעמם, כי גזירות המלך הם עלינו, ומ"מ במצוות האלו נ"ל שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו, אלא מדעת הכותב שמצאן מוקפות מלפניהם ומלאחריהם ממצות הנאסרות משום חוקי הגויים".

וכוונתו למה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות מעילה (פ"ח ה"ח): "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו", כלומר שהאדם תמיד מחוייב למצוא טעם בטעמי התורה. וא"כ אומר הב"י שאין תימה על הרמב"ם שהביא טעם למצווה זו.

והאחרונים דנים הרבה במחלוקת הרמב"ם והטור.

ואולי יש להוסיף נקודה ע"פ מש"כ בספר ארץ צבי (ח"א סי' ג). שם הביא מה שפסק השו"ע (יו"ד קפא, ט) "שיעור הפאה מכנגד שיער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן", ומקשה הארץ צבי מנין המקור של השו"ע שהפאות יגיעו עד למטה מן האוזן, ולא מצאנו כן בראשונים והניח בצ"ע. ובהגהה שם כתב שאחר זמן מצא במדרש רבה (ואתחנן אות יח) "הלכה, אדם מישראל מהו שיהא מותר לו להקיף פאת ראשו, כך שנו חכמים אלו דברים אסורים משום דרכי האמורי, המספר קומי והעושה בלורית", ואין לדבריו מובן שהרי הדבר אסור בלאו מפורש. וביאר בעץ יוסף שאמנם אסור מדאו' להקיף את הפאות, אך התוספת שאסור עד למטה מן האוזן הוא מדין דרכי האמורי. וזה המקור של השו"ע. אך הניח בהערה מדוע לא הביא הב"י בזה מאומה בספרו הארוך.

ולאמור יש לומר שהדברים מבוססים על טעמו של הרמב"ם, שכיון שיסוד האיסור וטעמו הוא שלא להתדמות לגויים, שייך להוסיף על האיסור אופנים נוספים של התדמות לגויים.

דף מב

## רובו ככולו

מנזיר לומדים שבכל התורה רובו ככולו, ממה שהוצרכה התורה ללמדנו שנזיר מגלח את כל הראש מלבד ב' שערות, הרי שבלאו הכי די רוב השיער. ומקשה המהר"צ חיות מדוע בסוגיא דפ"ק בחולין כשדנו על המקור לדין רוב, הביאו מקורות שונים, כמו בי"ד וכאן הביאו מקור אחר. ומיישב שכאשר מדובר על כך שהמיעוט נהפך להיות כמו הרוב, לזה צריך מקור נוסף כמובא בחולין.

ומכאן נבוא לקושיית האחרונים דיש מקומות שלא אומרים רובו ככולו, כגון באכילת כזית לא שמענו מעולם שדי לאכול רוב כזית, וכן בשיעור של לולב, לא אמרינן שדי ברוב השיעור.

בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב נג) כתב דלא אומרים רובו ככולו במקום שצריך מידה ושיעור מסוימים, כמו בכזית וכדומה, ודוקא בגילוח שער הראש שאין שיעור מסוים, שייך רובו ככולו.

בשו"ת בנין ציון (סי' קפ) מוסיף יותר. רובו ככולו שייך כאשר הרוב והמיעוט מתנגדים זה לזה, וכגון בדיינים שכל חלק בבי"ד אומר הפוך מהחלק השני, ויש התנגדות ביניהם. בזה חייבים לבטל את המיעוט לרוב כדי להכריע. וכן כשיש איסור שמתבטל בהיתר, מדובר כאן על 'מאבק' בין האיסור להיתר מי יכריע. מה שאין כן באכילת כזית וכיו"ב אין התנגדות, ולכן לא אמרינן רובו ככולו. אך תימה מסויגין שאומרים רובו ככולו בשערות הראש הגם שלא מדובר בהתנגדות.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סוסי" קמ) מבאר את יסוד הדברים באר היטב, וכן מטו בשם הגר"ח, דרובו ככולו שייך רק ברוב מתוך הכל, היינו שיש גם את הרוב וגם את המיעוט והרוב מושך אחריו את השאר להיות מוגדר כמוהו. אבל כאשר יש רק את הרוב ללא המיעוט אין שייך רובו ככולו. וכגון באוכל רק רוב כזית אין שייך רובו ככולו, לפי שאין את המיעוט שיימשך בתר הרוב. וכן מתבאר שכשיש עשרה אנשים ומתוכם ששה שלא התפללו, הרי אמרינן רובו ככולו. אך כאשר יש רק ששה אנשים בלבד, אין שייך רובו ככולו.

[ומתחברים הדברים לענינא דיומא - ימי הפורים. חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ומבאר האריז"ל (פרע"ח פורים) שבאמת גם ברע יש ניצוץ של טוב, כלומר, כל דבר בעולם נובע מטוב, אלא שיש קליפות שהופכות אותו להשתייך לרע, ובפורים מתגלה שהכל מגיע משפעת ההטבה של הקב"ה, וגם הרע שייך לטוב, אך כל זה רק כשמתבוננים בתמונה השלימה, אז המיעוט נגרר בתר הרוב. אך בלאו הכי הרע הוא אכן רע. וזה הגילוי של פורים שמתגלית התמונה השלימה שהרע והטוב מופיעים יחד, והטוב גורר את הרע המועט אחריו. ולפי דברי החת"ס רק כאשר הטוב והרע הם יחד, כדבר אחד, כדוגמת פורים ולעת"ל, אז אמרינן רובו ככולו, דו"ק.]

דף מג



**גוסס**

סוגייתנו דנה האם אסור לכהן ולנזיר להטמא לגוסס.

לעיל ד, ב הובא שמשוון הרג פלישתים, ורצו להוכיח שמוותר לו להטמא למותים, ודחו דשוינהו גוססים. ומקשים שם התוס' והרא"ש מהגמ' דילן דיש צד דלנזיר אסור להיטמא לגוסס. ותיירץ הרא"ש לחלק דגוסס בידי שמים הוא קרוב לטומאה, וגבי שמשוון מדובר בגוסס בידי אדם.

והקשה החתם סופר (יו"ד סי' שלח) כיצד ניתן לומר כן, שהרי מצינו להיפך - בגמ' סנהדרין (עח, א) - שההורג את הגוסס, אם הוא גוסס בידי שמים ודאי חייב הרוצח, ובגוסס בידי אדם יש דיון. הרי שגוסס בידי שמים יש לו חיות טפי.

האבני נזר (יו"ד סי' תסו) מבאר כך: יש שתי סיבות לטומאת מות. הטעם הא' איתא בשם האריז"ל שמלאך המוות מטיף על המת ג' טיפי מרה, ומשם הטומאה. הטעם הב' שכשהגוף נשאר ללא הנשמה מתדבקים בו כוחות הטומאה. באדם שנהרג לא שייך הטעם הראשון, שהרי לא מת ע"י מלאך המוות. ומאידיך, אצל צדיק לא שייך את הטעם השני שכן גם הגוף שלהם קדוש. ובזה מבאר מה שמצינו שרבי עקיבא לא גרם לטומאת מות, משום שהוא גם נהרג וגם היה צדיק. ואילו יוסף אמנם היה צדיק, ואין אצלו את הטעם הב', אך כיון שמת על מיטתו, שייך בו הטעם הראשון.

ובזה מבאר את סוגיין. מה שאמרו שגוסס גורם לטומאה, הפירוש הוא שמלאך המוות כבר הניח בו את טיפי המרה, על כן הוא מביא לטומאה. אך כל זה בגוסס בידי שמים, אך בגוסס בידי אדם שמלאך המוות אינו פועל בו לא שייך את הטעם הזה. וגם הטעם השני של התדבקות החיצוניים אין שייך, שכן סוף סוף עדיין לא מת.

ועל כן לא קשה מהגמ' בסנהדרין, שהיא מדברת מי יותר קרוב למיתה, ובזה אכן גוסס בידי אדם יותר קרוב. אך הגמ' כאן עוסקת ביחס לטומאת מות, ובזה גוסס בידי שמים גרע.

[דף זה נלמד ביום הפורים, ונוכל לחבר את הדברים וליישב מה שיש להקשות מדוע גזירת הכליה על עם ישראל היתה צריכה להיות ע"י "בקום עלינו אדם", ולמה לא במגיפה וכדומה. אלא שבמיתה ע"י שמים יש טיפי מרה, שגורמים לטומאה, ולא רצו משמים לגרום לדבר זה, על כן נגזר שיימסרו בידי אדם.]

**דף מד**

**טומאת מת**

טומאת זב חמורה מטומאת מת, דזב אסור במחנה לוייה, וטומאת מת מותרת. וצ"ב מדוע טומאת זיבה חמורה, הרי מן הדין שתהיה טומאת מת חמורה שכן טעונה הזאת שלישי ושביעי מאפר פרה אדומה.

ולכא' יש להציע ביאור ע"פ דברי מהר"ל בהספדו על רבי עקיבא גינזבורג (נדפס בסוף גור אריה במדבר). שם הוא מבאר שהמיתה אינה חסרון לצדיק, ואדרבה על ידה הוא עולה ומתעלה. "ואין דבר יותר עילוי לצדיק מדבר זה". וע"ז אומר שלמה "ושבח אני את המתים שכבר מתו". אך אם כן, מה פשר טומאת מת. מבאר המהר"ל ששאר הטומאות באות מכוח חסרון, כגון זיבה וצרעת. אבל מת אינו חסרון. והטעם שיש טומאה, דבני האדם שנשארו בעוה"ז, ולא מתו, הרי הם מנותקים ורחוקים מהדרגה

של הנפטר. הניתוק שיש בין הצדיק שנמצא בשמים לאחרים שנמצאים בארץ, מביא לטומאה (כאשר יש נגיעה וכיו"ב ביניהם). העובדה שלא ניתן להתחבר אל דרגת המת, מביא לטומאה.

לפי"ז יש לנו לתת כיוון להבנת הדברים. בבהמ"ק אין שייך להביא דברים שיש בהם חסרון. ועל כן, דוקא טומאת מת פחות חמורה בכל מה שקשור לטומאת מקדש וקדשיו. ומשום שאין זו טומאה בעצם אלא מצד הריחוק שלנו.

**דף מה**

**איסור דאורייתא מטעם סייג**

לפי ר"ש שזורי דרשינן שדוקא איש מגלח מול פתח אהל מועד, ולא אשה נזירה, שמא יתגרו בה פרחי כהונה. רבי יוסף ענגיל בספרו לקח טוב (כלל ה) דן באריכות האם מצינו דין דאורייתא שעיקרו משום סייג. ומביא מהמדרש (נשא י) שהטעם שאסרה תורה לנזיר לשתות חומץ יין ומשרת ענבים, הרי זה משמרת כדי שלא יבוא לשתות יין. לכאורה מכאן ראייה שהתורה אוסרת מצד סייג.

ובאות י"ב הביא גם מפסחים (פה, א) 'ועצם לא תשברו בו', דאפילו עצם שיש בו מוח אסור לשבור, ואף להביא גחלת ולשרוף את העצם ולהגיע אל המוח, אין צריך, וביאר רש"י דלא מצרכה מילתא דאתי בה לידי תקלה, ולכא' חזינן סייג. אך דוחה דאין האיסור משום סייג, אלא ביאור הדבר הוא שלא יתכן שתהיה מצוה מהתורה שעלולה להביא אדם לידי תקלה, שכן לא ניתנה תורה לתקלה. ואין זה איסור מצד סייג אלא ביאור בחובת המצוה.

והביא מסוגייתנו שדרשו שאשה לא מגלחת פתח אהל מועד שלא תבא לידי עבירה. חזינן שיש כאן סייג מדאורייתא. ודוחה, דאפשר לפרש כנ"ל שלא יתכן שתהיה מצוה שתגרום לידי עבירה.

ובתוך הדברים מביא ראייה מאבות דר"נ (פרק א) שכתב שצריך לעשות סייג כדרך שהתורה עשתה סייג לדבריה, ובפרק ב' מביא האדר"נ דוגמה לסייג "איזהו סייג שעשתה תורה לדבריה, הרי הוא אומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים, ת"ל לא תקרב. יכול יישן עמה בבגדיה על המיטה, ת"ל לא תקרב". כלומר, יש כאן דברים מפורשים שאיסור לא תקרב מדאורייתא הוא משום סייג.

והמתבונן בדבר יראה שיש כאן חידוש עצום, שבפשטות מצוות התורה הן ענינים 'בעצם', ולאמור בהוכחות רבי יוסף ענגיל, ישנם ענינים בתורה שהם סייג ולא בעצם.

**דף מז**

**אחר ואחרי**

ת"ר ואחר ישתה הנזיר יין, אחר כל הדברים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים אחר מעשה יחידי. המלבי"ם בפרשת מצורע (סי' לג) מביא מהמדרש רבה (בראשית פנ"ד) שנחלקו בו, לדעת רבי יודן בכל מקום שנאמר 'אחרי' סמוך, 'אחר' מופלג. ורב הונא אמר בכל מקום שנאמר 'אחר' סמוך, 'אחרי' מופלג. מבאר המלבי"ם שבזה המחלוקת תלויה המחלוקת של ר"א וחכמים אצלנו, דלר"א 'אחר' מופלג ולכן מתפרש

שבסיום כל המעשים הוא מותר ביין. אבל לחכמים 'אחר' הוא סמוך, ומיד כשהוא מתחיל מותר ביין.

הגור אריה (פרשת וירא) מבאר את המחלוקת במדרש רבה כך: לכאורה מה ההבדל בין המילים 'אחר' ל'אחרי'? מבאר המהר"ל, אחרי הוא לשון 'אחרי', והוא ההיפך מ'לפני', כמו "אחורי המשכן". יש צד קדמי ויש צד אחורי. מה שאין כן 'אחר' פירושו שמשוהו אחד מגיע אחרי משוהו אחר, והוא ההיפך מ'קדם'.

רבי יודן סובר ש'אחרי' הוא סמוך כי כשיש דבר שהוא מאחורה, זה חלק מאותו הגוף, כשם שאדם בגופו - הפנים והאחור שלו צמודים זה לזה, כך כשאומרים 'אחרי' הוא סמוך. אבל 'אחר' משמע ששני דברים מגיעים זה אחר זה, ויתכן בהפרש זמן. לעומת זאת, רב הונא סובר שכשיש שני גופים שונים ואחד הגיע אחר השני, אם זה היה בהפרש זמן גדול, אין ביניהם שייכות ולא ניתן לומר שזה אחר זה. רק כשהם סמוכים ניתן להתייחס אליהם ש'זה אחר זה'. ואילו גוף אחד גם אם שני חלקיו מופרשים זה מזה, סוף סוף הם גוף אחד. רבי יודן מתמקד על גוף אחד, רב הונא מתמקד על שני גופים.

ובזה מבאר המהר"ל מה שהתקשו המפרשים "אחרי מות שני בני אהרן", ומיד אח"כ כתובות ההוראות. וקשה על מ"ד שאחרי מופלג. ומיישב שהפלגה אינו בדוקא אחרי הרבה זמן, אלא שאינם מחוברים זה לזה. ומה שנאמר "אחרי מות", אף שהכל היה באותו יום, אין קשר בין הדברים.

ונשוב לסוגיין. רבנן סוברים ש'אחר' הוא מיד, ממילא בתוך כדי הפעולה של הנזיר הוא יכול לשתות יין, כי הכל בתוך אותה מערכת. ואילו ר"א סובר ש'אחר' הוא מופלג והכוונה שאין קשר מיידי בין מה שעושה לתוצאת שתיית היין, ועל כן רק אחר כל המעשים כולם.

דף מז

## קדושת עולם

נחלקו ר"א ורבנן בכהן גדול ונזיר, מי ייטמא למת מצוה. לר"א נזיר קדושתו חמורה שהרי מביא קרבן על טומאתו. ולרבנן הכהן גדול חמור משום שקדושתו עולמית.

מתבאר בירושלמי כאן (סוף הל' א) שהמחלוקת היא בתדיר ומקודש מי עדיף. ר"א סובר כשיטת ב"ש שתדיר ומקודש עדיף, ונזיר נחשב יותר קדוש שכן מביא קרבן. ואילו חכמים סוברים (ע"פ אחד הביאורים בדברי רעק"א) שתדיר ומקודש תדיר עדיף, וכהן גדול קדושתו תדירה וקבועה.

ובמעלת תדיר איתא בשם האבנ"ז (שיח שרפי קודש) שדבר שהוא תדיר יותר, הרי הוא נמצא יותר, וקדושתו שייכת אלינו יותר.

והדברים מתחברים לדברי הירושלמי (שם) שמקשה אהא דכהן גדול קדושתו קדושת עולם יותר מנזיר, ומה נאמר בנזיר שאביו הקדושו מרחם, א"כ במה עדיף הכהן גדול ממנו. ומתרץ הירושלמי "זו תורה וזו אינה תורה", וביארו האחרונים שכהן התקדש מתולדתו, ואילו נזיר אין הקדושה בעצם אלא במקרה. הרי שככל שהקדושה שייכת אל האדם, יש בה יותר מעלה.

ומביא האבנ"ז דוגמה דאין יו"ט מכין לשבת, ולכאורה למה לא, הרי שבת קדושתו גדולה יותר. ומבאר, שיו"ט קדושתו שייכת אלינו ובכך יש לו

מעלה על שבת. וכע"ז מבואר באמונה ובטחון לרמב"ן (פרק כא) שהטעם שאין מברכים על בשמים במוצאי יו"ט, לפי שאין הקדושה מסתלקת במוצאי יו"ט, ומבאר הקדושת לוי (דרושים לפסח ואמרתם זבח) "משום שהבחינה שיש לאדם ביו"ט שהוא ע"י התעוררות התחתון יכול אדם לקשר עצמו בו, ולכך אין צריך לברך על הבשמים במוצאי יו"ט, אבל שבת הוא התעוררות העליון, וכיון שיצא שבת מסתלק התעוררות העליון וא"א לאדם לקשר עצמו בו אם לא בשבת הבא שמגיע התעוררות עליון מחדש".

זה האדם שיו"ט אינו מכין לשבת, דאע"פ ששבת קדושתו חמורה, מ"מ יו"ט יש לה קדושה השייכת אליו, כדוגמת סוגייתנו שכהן קדושתו קדושה השייכת אליו ולכן יש מ"ד דס"ל דקודם לנזיר.

דף מח

## מת מצוה

מבואר בסוגייתנו גודל החשיבות של קבורת מת מצוה. ובביאור ענין זה בעומק, יצויין לדברי הגור אריה (בראשית ב, ז) שקבורת מת היא כדוגמת זרע שנזרע באדמה, שלאחר שנרקב צומחים ממנו חיים חדשים. כך האדם שנקבר באדמה, זו הצורה שלו לחזור בתחיית המתים כאדם חדש.

ועל פי זה מבארים האחרונים את הגמ' גיטין נז, ב באותם ילדים שלקחום לקלון, והיו בספינה, ורצו להשליך עצמם לים, ושאלו את הגדול שבהם האם יזכו לתחיית המתים, והשיב להם "אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים". והמהרש"א מבאר בקיצור ששאלתם היתה, שהרי מי שנקבר זוכה לתחיית המתים ע"י גלגול מחילות, והם שקופצים לים, אין להם גלגול מחילות, ועל כן דנו אם יקומו בתחיית המתים.

רבי יוסף ענגיל מציין לשו"ת הלכות קטנות (סי' קלה) שכתב דבר נפלא למתבונן: יש תרי גווני תחיית המתים. האופן האחד הוא הטבעי כשאדם נקבר באדמה. ויש אופן נוסף באלה שלא זכו לקבורה כגון שטבעו בים או נאכלו ע"י חיות, ותחיית המתים שלהם היא ע"י נס. החידוש בגמ' בגיטין הוא דגם מי שאין לו תחיית המתים "טבעית" מ"מ יהיה לו תחיית הסמט"ת על דרך נס.

נמצא שבדרך הטבע, האופן שהמת יכול לחזור לחיים חדשים, הוא רק ע"י קבורה, וזו עומק עניין הקבורה.

עוד מביא השל"ה (פרשת כי תצא) בשם הרקאנטי שאדם שלא נקבר, נשמתו אינה מתחילה בתהליך ההגעה לתכליתה ("גלגול"). זה ביאור הברייתא במסכת שמחות (המובאת כאן בירושלמי): "אמר ר' עקיבה, כך היתה תחילת תשמישי לפני חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה, ונטפתי בו בארבעת מיל עד שהבאתי למקום הקברות וקברתי. וכשבאתי אצל ר"א ור' יהושע אמרתי להם את הדבר. אמרו לי, על כל פסיעה ופסיעה שהייתי פוסע, מעליך עליו כאילו שפכת דמים". והיינו משום שמת מצוה קונה מקומו, וצריך לקברו מיד. ולהנ"ל הפירוש הוא שכיון שתהליך תחיית המתים מתחיל בקבורה, על כן יש להקדים את הקבורה כמה שיותר מהר.

ובכל הנ"ל ניתן לנו קצת טעם מדוע כהן גדול ונזיר, וכן ההולכים למצוות מילה ופסח, צריכים לעצור ולהיטמא למת מצוה, דקבורת המת היא עניין עמוק ונורא שהמביא את המת אל תכליתו. ועוד נדבר בזה לקמן בעז"ה.