

נזיר דף ז

ימים לא מפסקי בהרדי

הגמ' בסוגיין סברה לטעון שכשם ששערות הראש מובדלות זו מזו, כך ימים מובדלים זה מזה שנאמר "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד". אך מסיקה שהימים אינם מופסקים זה מזה, ומה שנאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, לומר לנו שיום מורכב מלילה ויום. וצ"ב מה עלה בדעת המקשן.

וביארנו בספרים 'תפארת ציון' ו'חוסן רב' על מסכתין, שיסודה של הבנת המקשן הוא מחמת הדיוק שאמר הכתוב "יום אחד", ולא אמר "יום ראשון" (וכפי שעמדו בכך רש"י ורמב"ן בחומש), דלפי מספר הימים שאמר הכתוב לאחר מכן - "שני", "שלישי", היה לו להכתוב לומר יום ראשון. לכן היה סבור המקשן שכוונת הכתוב להודיע בזה שכל יום הוא מופרד מחברו, היינו שיש רגע אחד בין כל יום ויום שאינו לא יום ולא לילה והוא מפריד את יום העבר מיום הבא, ועל כן שייך לקרוא את היום הראשון בשם 'אחד', על שאין לו התחברות עם היום השני. והשיב התרצן שאין שום זמן מפסיק בין הימים, ומבאר ה'חוסן רב' שהחיבור בין הימים הוא באמצעות בין השמשות העומד בין הימים.

ודבר זה מבאר הלשם (ספר הדעה"ה ח"ב דרוש עץ הדעת פי"ג) שבין השמשות הוא צירוף של שני הימים, ואף שהגמ' בשבת (לד, ב) אומרת דבין השמשות הוא ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה. אין הכוונה שיש צד להגדיר חלק מביה"ש כשייך לגמרי לצד אחד, אלא דודאי בין השמשות כולו הוא תערובת של הימים, אלא שעדיין יש ספק על כל רגע ורגע שבו, שמה הצד של היום גובר על הצד של הלילה. ובזה מבאר (וכ"כ במפרשים נוספים) מה שעשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, שיש בזמן זה ערבוב של הזמנים השונים.

אבל, כפי שצינינו חלק מהמפרשים, במדרש כתוב שבין השמשות שייך רק כלפי בני אדם, לשון המדרש "הקב"ה שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו נכנס בו כחוט השערה". לפי"ז אולי ניתן לומר שבהוה אמינא של הגמ' הסתכלנו על כל יום במבט עליון, ואז כל יום עומד לעצמו, והמסקנה היא שמסתכלים במבט של בני האדם שכל הימים רצף אחד באמצעות בין השמשות המחברם.

דף ח

יוני בתורה

"ת"ר הריני נזיר הן - אחת, דיגון - שתיים, טריגון - שלש, טטרגון - ארבע, פנטיגון - חמש". וביארנו הראשונים שכל אלו הן לשון יוני. וכן מצינו בפסוק "הן יראת ה' היא חכמה", ודרשו בשבת (דף ל"א) 'הן' בלשון יוני 'אחת', ומכאן שאין להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד. וכתב המפרש כאן דקמ"ל שאפשר לקבל נזירות בכל לשון. אך התוס'

ב"ב (קסד, ב) הקשו דמאי קמ"ל, פשיטא, מה לי לשון עברי ומה לי לשון יוני ומה לי לשון לעז. ותירצו דהחידוש הוא שגם מי שאינו מבין את הלשון היוונית, מהני, דהוי כמו לשון חכמים.

וצ"ב מה פשר הדבר שמילים אלו השתרבו אל תוך לשון הקודש.

השל"ה (תורה שבע"פ כלל יד) מבאר שבתחילת העולם היתה רק שפה אחת בעולם, עד שהגיע דור הפלגה והקב"ה הפריד אותם ללשונות נפרדים. אבל יש מילים מסוימות בלה"ק שנשארו בלשונות החדשים, דאף שכל אומה קיבלה לשון, יש בתוך לשונות אלה, חלקים מלשון הקודש. וזה הפירוש "הן בלשון יוני אחת", דמילה זו היא שארית מתוך לשון הקודש, ונכנסה אל תוך השפה האחרת.

הקדושת לוי (פרשת דברים) אומר להיפך. כל שפה היא החיות של האומה שמשתמשת בה. לעם ישראל יש את לשון הקודש. אבל כיון שעם ישראל הולך לגלות אל בין הגויים, הקב"ה נתן להם שייכות לשפות אחרות כדי שגם בגלות תהיה להם חיות. וזה מה שמצינו שיש מילים בתורה מלשונות אחרים, הן בלשון יוני, טוטפות באפריקי וכתפי, והיינו שבכך שעם ישראל משתמש במילים לועזיות, יש להם חיות דרך השייכות לשפה זו.

השפת אמת (יתרו תרנ"ד) מבאר מה שנקט הפסוק "הן יראת ה'" בלשון יוני דוקא, שהיוונים באים באמצעות חכמתם לנתק את העולם מהקב"ה, וזה החידוש של הפסוק שגם החכמה שלהם מגיעה ממקור של ה' אחד. "הן ביוונית - אחת". ויש להוסיף שגם שאר המספרים שמוזכרים בסוגיא, בלשון יוני, מגיעים כולם מההתפשטות של השורש שורש של המספר אחד.

דף ט

אין אדם מוציא דבריו לבטלה

איתא בסוגיין שרבי מאיר סובר 'אין אדם מוציא דבריו לבטלה', ולכן גם אם הוא אמר דיבור שאינו משתמע לנזירות, אנחנו מפרשים אותו כך, כדי שהוא לא יצא לבטלה.

נקודה זו מתקשרת היטב עם דברי רבותינו בדבר חומרת העניין של דיבור שיוצא לבטלה. מובא בשל"ה (שער האותיות אות ש - שתיקה) בשם הראשית חכמה (שער הקדושה פי"א ופי"ז), שכתוב בזוהר (וכן בספר יצירה) שלאדם בגופו יש שתי בריתות, ברית המעור - שהיא ברית מילה, וברית הלשון. אחת היא הברית הגופנית, והשניה היא הברית הרוחנית יותר, שקשורה למחשבה ולדיבור שמחבר את הכל. שתי הבריתות הללו מקבילות זו לזו, שכשם שבברית המעור יש איסור חמור להוציא לבטלה, כמבואר בשו"ע (אה"ע סימן כג) שזה עוון חמור ביותר, כך גם בברית הלשון אסור להוציא דיבור לבטלה, כי הוצאה לבטלה נוגדת את הברית.

הבני יששכר בספר דרך פיקודיך (מל"ת לד) מביא שיש בידו קבלה שיש לאדם שיעור מסוים כמה דיבורים בטלים הוא יכול לדבר בימי חייו, ואדם שמדבר הרבה דיבורי בטלה גורם לקרב את מיתתו, וזה מש"כ "נפשי יצאה בדברו", כביכול שע"י הדיבור נפשו יוצאת. ועומק העניין

וזהו שנחלקו בית שמאי ובית הלל, שב"ש שבחינתם מצד מידת הדין, אומרים ה"ז נזיר, פירוש כלפיו יתברך, שאנחנו צריכים לבוא אליו, ואילו בית הלל שהם מצד מידת הרחמים אומרים שאינו נזיר, היינו שהקב"ה יתקרב אלינו.

דף יא

מתנה על מה שכתוב בתורה

מי שאומר הריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין ומיטמא למתים הרי הוא מתנה על מש"כ בתורה ותנאו בטל. בטעם הדבר כתבו התוס' בכתובות (נו, א ד"ה הרי) שכל תנאי נלמד מתנאי דבני גד ובני ראובן, ושם לא היה התנאי נגד התורה.

ולבאר יותר את הדבר, נוסף כאן מה ששמעתי בענין תנאי דבני גד וראובן. דהנה מה שהם רצו לעשות הוא להוסיף על עיקר הנחלה של עם ישראל. עיקר הנחלה היא בא"י והם רצו להוסיף נחלה מעבר לירדן. כתוב בחז"ל (והובא ברש"י דברים לג, כא) שהטעם שרצו להיות בעבר הירדן, לפי ששם קבור משה רבינו.

והנה איתא בחז"ל בספר הזוהר (תרומה קנז ע"א) שהטעם שמה רבינו נקבר בחו"ל, כדי להביא את דור המדבר לא"י. ישנה גזירה שלא ייכנסו דור המדבר לא"י, אך באמצעות משה יש להם כניסה. כלומר יש כאן תוספת על העיקר הבסיסי שבדרכי התורה.

נמצא דזהו המהלך כאן: על פי מידת התורה העיקרית, מידת הדין, אין דור המדבר נכנס לארץ, אבל ע"י משה רבינו הקבור שם נכנס. עפ"י עיקר התורה עבר הירדן אינו חלק מהארץ, אבל בני גד ובני ראובן מצרפים זאת.

וממילא זהו ענין תנאי בני גד ובני ראובן שנלמד כאן דוקא: עיקר התורה הוא דיבורים ברורים - כן או לא. דבר שנתון בתנאי הוא חוץ לגדרים הרגילים של התורה. בני גד וראובן מוסיפים ענינים אלה לתורה.

וכן בשל"ה (פרשת במדבר תורה אור אות ז) מובא שמבני גד ובני ראובן לומדים את ענין התשובה, והיינו שהתשובה היא להחזיר לתורה דברים שהם מחוץ לגדרים. השב מאהבה הופך את העבירה להיות מצוה. הוא מכניס את מה שבחוץ לתורה, פנימה.

ממילא, מבואר היטב ענין מתנה על מה שכתוב בתורה, שכן כל הנקודה של בני גד ובני ראובן היא להוסיף תוספות על התורה ולא לגרע ממנה. וזה מה שגער בהם משה כשחשב שהם באים להמנע מחובתם לכבוש את א"י. והם הבהירו את כוונתם שאינו לגרוע ולחסר, אלא רק להוסיף. לאור כל זאת, ברור שלא ניתן להתנות על מש"כ בתורה. שלגרע מהתורה לא נכלל בפעולת בני גד ובני ראובן.

דף יב

האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה

האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם, חזקה שליח עושה שליחותו. הנה בתורה מצינו שליח שנשלח לקידושין - אליעזר עבד אברהם שנשלח לקדש אשה ליצחק, ומצינו לגדולי הדורות שחיברו פרשה זו לסוגייתנו.

הוא, שהרי ברית המעורר זו הנקודה שמחברת את כל כוחות האדם כדי להביא חיים נוספים לעולם, ולהוציא את זה לבטלה הוא כביכול 'בזבוז' של הדבר הנשגב הזה, ומכל שכן בענין הדיבור, שבכוחו לפעול ולבנות עולמות שלמים, שיש בזה את החומר להוציאו לבטלה.

ה'שם משמואל' (ויצא תר"פ ועוד) מביא בשם אביו האבני נזר, שמצינו שיעקב אבינו היה מיוחד במידת הברית. ראובן היה ראשית אונו - שהוא מעולם לא ראה קרי, וכן כתוב עליו שחזר על פכים קטנים - שאצלו שום דבר לא הלך לבטלה. אדם כזה אינו שייך כלל למצרים, שהיא ערוות הארץ, ההפך הגמור ממה שהוא מייצג. ומה שבסופו של דבר הוא כן ירד למצרים, זהו על פי מה שכתוב במדרש (בראשית רבה פרשה צא, י) שיעקב אבינו לא דיבר שום דיבור לבטלה חוץ מפעם אחת, שאמר לבניו "למה הרעותם לי להגיד לאיש היש לכם אח", והיה כאן דיבור שלא לצורך, ואז בבחינה מסוימת הוא יכול להיות קשור באיזה ענין למצרים.

ראינו אפוא את חומר העניין בהוצאת דיבורים לבטלה, וכל זה נכלל בדברי הגמרא כאן: 'אין אדם מוציא דבריו לבטלה'.

דף י

אמרה פרה

איתא במשנה: "אמרה פרה זו הריני נזירה אם עומדת אני, אמרה דלת הזו הריני נזירה אם נפתחת אני, בית שמאי אומרים נזיר, ובית הלל אומרים אינו נזיר". ומבארת הגמרא שהפרה לא אמרה כך, אלא שהאדם מדבר עליה שהיא כסבורה כך. ומצינו במשנה זו ב' נקודות נפלאות על דרך החסידות.

רבי צדוק הכהן (פרי צדיק בפרשת יתרו) מבאר: כתוב וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר. מה ביאור המלה לאמר, בשלמא כשכתוב וידבר ה' אל משה לאמר, ניתן לפרש שה' דיבר אל משה שיאמר את הדברים האלה, אבל בפסוק הנ"ל לא מוזכר כלל משה רבינו. אלא הביאור, דהנה בעשרת הדברות יש תר"כ (כתר) אותיות, תר"ג כנגד תר"ג המצוות, ועוד שבע כנגד ז' מצוות דרבנן. שהתורה ניתנה יחד עם התורה שבע"פ. וזה שנאמר "לאמור", שכנגד התורה שבכתב יש אמירה של התושב"ע.

התורה שבכתב ניתנה לעם ישראל באופן כזה שניתנה לנו גם תפיסה והבנה בה, וזה הפירוש שבתורה שבכתב כלולה תורה שבעל פה. וזה כמו הלשון שכתובה במשנה, "אמרה פרה", שמתפרש כמו "סבורה פרה", הרי שאמירה היא הבנה וסברא. וזה מש"כ בעשרת הדברות 'לאמר', היינו שיש כאן את סברת עם ישראל לתפוס את התורה.

מצינו בספר מבשר צדק לרבי יששכר בער מזלוטשוב (שהיה תלמידו של המגיד ממזיטש וידידו של רבי לוי יצחק מברדיטשוב), דהנה ידוע במדרש שיש ויכוח בין עם ישראל לקב"ה מי צריך לפתוח בתשובה, עם ישראל אומר השיבנו ה' אליך ונשובה, והקב"ה עונה: שובו אלי ואשובה אליכם. עוד מצינו שכשעם ישראל חוטא משווים אותו לפרה, כמו שכתוב בפסוק בהושע (ד, ז) 'כי כפרה סוררה בית ישראל'. וזה מה שאומרת הפרה כאן במשנה: הריני נזירה אם עומדת אני, היינו שעם ישראל אומר אנחנו נזירים - מובדלים ומופרשים בגלות, ואין בידינו לעמוד לבד, וצריך אתה להקימנו. ומאיך הדלת גם כן אומרת הריני נזירה, דלת הוא לשון פותחים בתשובה, שהקב"ה אומר שהוא נזיר כביכול, והוא צריך בתחילה שעם ישראל יתקרב אליו.

ועיקר יסוד זה ניתן להסביר יותר, שה'שם' של אדם הוא האופן בו הוא מתגלה לאחרים (וכך גם בשמות הקב"ה), א"כ המימרא של האמורא היא בעצם שמו, כי על ידה הוא התגלה לזולתו.

וראיתי מי שביאר, שהנה מצינו בכתובות (סב, ב) שמסופר על רב רחומי שהתאחר לבא לביתו ואשתו הזילה דמעה, ע"ש, והיינו חושבים שמחמת כן אינו נחשב אדם גדול, על כן כשבנו אמר דברי תורה, הזכירו אותו על שם אביו "בן רחומי", כדי לבטא שאביו היה אדם גדול.

דף יד

יום פטירת משה רבינו

בתוך הסוגיא שדנו על נזירות בתוך נזירות, מובאת איבעיא: "אמר כמשה בז' באדר". וביארו התוס' שהספק הוא אם הכוונה ליום פטירתו שהוא יום צער ומביא אנשים לעשות נזירות, או ליום לידתו שהוא יום שמחה. והתמיהה גלויה, מה השייכות של ספק זה לסוגייתנו.

האו"ש בהל' נזירות (ד, ט) מבאר את הגמ' באופן זה: דיברנו על כמה מקרים של נזירות בתוך נזירות. חלק מהאופנים הוא שאדם לא יודע מתי תגיע הנזירות הבאה, כגון מי שנזר לכשיולד לו בן, ואין ידוע מתי ייולד הבן. אבל יש אופן שמעיקרא נוזר על עוד עשרים יום, ובכה"ג ידוע מראש מתי תגיע הנזירות שבתוך הנזירות. וספק הגמ' הוא שהאדם אמר בחודש שבט שמתחייב להיות נזיר ביום היארצייט של משה רבינו. אבל מתי הוא תאריך זה? בשנה פשוטה התאריך הוא ז' אדר, אבל בשנה מעוברת התאריך הוא ז' אדר ב'. נמצא שכעת בחודש שבט הדבר תלוי ועומד: אם יעברו את השנה הרי יספיק להיות נזיר שלם קודם הגעת יום זה, אבל אם לא יעברו את השנה, לא יספיק. העולה מביאור זה שיש לספק שייכות הדוקה לסוגייתנו, שהמקרה זה הוא ספק אם תהיה כאן נזירות בתוך נזירות.

ובעיקר הנחת האו"ש שהיארצייט הוא באדר ב', לא נתעלם מדיון הפוסקים על יארצייט בשנה מעוברת, שהרמ"א פוסק שהולכים לפי אדר א', אלא שכתב האו"ש דשאני פטירת משה רבינו, שכן אותה שנה שנפטר בה, היתה מעוברת ונפטר באדר ב', על כן מודה הרמ"א שהיארצייט הוא באדר ב'.

ובאמת שדברי האו"ש מוזכרים בפוסקים. החת"ס בתשובה מביא מהיעב"ץ בסידורו שמשנה רבינו נפטר באדר ב', ועל כן רצה המן שפורים יהיה באדר א', שלא תגן אז זכותו של משה רבינו.

אלא דאין הדברים פשוטים, והיעב"ץ עצמו בתשובותיו (שאלת יעב"ץ ח"א סי' קיז) דן בנושא זה, ומבאר שהדבר תלוי במחלוקת אמוראים סוטה (יב, ב) אימתי משה ניתן בתיבה ביאור, האם היה כ"א ניסן או ו' סיון. ולמ"ד כ"א ניסן איך יתכן שהיה אז כבר בן ג' חדשים, אם נולד בז' אדר. ומיישבת הגמ' שנולד בז' אדר א', נמצא דלשיטה זו צריך לצאת שאם השנה שנפטר משה רבינו היתה שנה מעוברת, שהוא גם נפטר באדר א', שהרי הקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים, ומשה רבינו הרי נפטר ביום שנולד.

ומוסיף היעב"ץ שבאמת זו מחלוקת במכילתא, ויש מ"ד שמשנה נפטר באדר א' ואכלו את המן במשך שבעים יום (עד יום הקרבת העומר), הרי להדיא די' מ"ד שמשנה נפטר בז' אדר א'.

בקדושת לוי (פרשת חיי שרה) ביאר שהטעם שבתואל ולבן ניסו להמית את אליעזר ע"י רעל, משום שכאשר השליח מת המשלח אסור בכל הנשים, ומזימתם היתה לאסור את יצחק בכל הנשים שבעולם וכך לא יהיה לו זרע. וזה שאמרו "לבן ביקש לעקור את הכל".

אלא שיש להעיר על דבריו שהרי אברהם הורה לאליעזר לקחת אשה רק ממשפחתו והזהירו לבן יקח ממקומות אחרים, א"כ לא היה יצחק נאסר בכל הנשים שבעולם. ובשו"ת מנחת יצחק (חלק י סי' קלא) עמד בהערה זו ויישב ע"פ שיטת רש"י בקידושין (סא, ב) שאם אליעזר לא היה מוצא אשה ממשפחת אברהם, היה מותר לו לפנות אל בנות הכנעני.

החתם סופר (מובא בסוף ס' חת"ס עה"ת פרשת חיי שרה) מבאר על דרך זו, ומיישב את הקושי הנ"ל, שלבן ובתואל בקשו לעקור את הכל ע"י זה שלא תהיה ליצחק ברירה אלא לקחת אשה מבנות כנען, וזה עצמו פגם גדול. ומוסיף על כך האמרי אמת (מובא בליקוטי יהודה חיי שרה), דהרי מדוע לא רצה אברהם שיצחק יקח אשה מכנען, מפני שהוא ארו, ממילא אם ע"י שיהרגו את אליעזר ייאלץ יצחק לקחת אשה מבנות כנען, הרי הצליחו במזימתם לגרום ליצחק וזרעו להיות ארורים ח"ו.

ויש שהביאו בשם החת"ס, אודות מה שלא רצה אליעזר לאכול כלום בביתם עד שידבר את דבריו. והיינו שאמר להם שאין טעם בתכניתם להרגו, משום שאברהם אמר לו שייקח רק ממשפחתו וממילא לא יועיל שיהרגוהו כנ"ל.

ונסיים בדברי הבכור שור (קידושין סא, ב) שמבאר להיפך מהקדושת לוי, דהנה בסוגיין מבואר שהטעם שאסור בכל הנשים שבעולם, משום דין קבוע, ואף שעתה אינה קבועה, הרי היא חוזרת לקביעותה. וזהו שאומר אברהם לאליעזר "השמר לך פן תשיב את בני שמה", היינו שמוכרח להיות שהאשה תבא אחרי יצחק לא", נמצא שאצלה לא מתקיים "הדרה לניחותא", ובכך לא יהיה כאן דין קבוע, ושוב גם אם אליעזר ימות, לא ייאסר יצחק בכל הנשים שבעולם. והיא גופא חלק מהטעם שציוה אברהם דבר זה שלא יבוא לידי האיסור שבסוגייתנו.

דף יג

בן רחומי

"בעא מיניה בן רחומי מאביי, הריני נזיר לכשיהא לי בן... רחימנא לך כוותך". נמצא שבן רחומי הביא ספק לענין מי שאומר הריני נזיר אם יהיה לי בן, ועוד מוזכר בהמשך "רחימנא לך".

וכתב מהר"ץ חיות "כבר כתבתי בהגהות למס' ב"מ פ"ב דדרך הש"ס לכנות את האמוראים אשר לא נזכרו בש"ס רק פעם אחת או שתיים רק ע"ש ההלכות אשר דיברו בבהמ"ד, כמו שקראו שם ר' יצחק מגדלאה ע"ש שאמר שם 'והוא שעשוין כמגדל', והבאתי שם עוד ראיות. וכן כאן, מפני שהשואל הזה לא בא רק הפעם, לכן כינו בעלי מסדרי התלמוד שמו בשם בן רחומי מפני ששאל הבעיא הריני נזיר לכשיהא לי בן, ובעיא שניה או דלמא רחימנא לך כוותיה". ובהגהותיו לב"מ כה. מביא המהרצ"ח דוגמה נוספת מהגמ' בברכות (נג, ב) "ר' זוהמאי אומר כשם שמזוהם פסול וכו'".

הרב היימן בתולדות תנאים ואמוראים, בערך 'בן רחומי' כותב לבאר כמו המהרצ"ח, אך מציין שיש 'רב רחומי' במקומות נוספים בש"ס.

רבי ראובן מרגליות מדגיש שגם לפי מהלך המהר"ץ חיות, היינו דוקא במי שמזכר פעם אחת בש"ס בלבד.