

נזיר דף טו

מקצת היום ככולו

הגמ' מבארת שלשיטת ר' יוסי שמקצת היום ככולו, יש לדון האם אותו יום עולה לכאן ולכאן. האחרונים מבארים (קובץ הערות) שהנידון הוא בביאור 'מקצת היום ככולו', האם הפירוש שמה שעושים במקצת היום נחשב שנעשה במשך כל היום, ואז אי אפשר שבאותו יום עצמו יהיו שני 'מקצת היום ככולו'. או דילמא שמקצת היום מהני כמו כולו, ואז ניתן לקחת באותו יום שני 'מקצתים' ולהתייחס לכל אחד כיום שלם לענין נפרד.

רעיון זה מתחבר היטב עם צורת ההבנה של 'מקצת היום ככולו' ע"פ מחשבה. בילקוט ראובני מבאר מה שדוקא ביום השביעי של האבלות אמרין מקצת היום ככולו, שהנה יודעים אנו שבעה נקודות, וכפי המתכונת של ששת ימי החול והיום השביעי שבת. ימי החול משקפים את העוה"ז, והיום השביעי מחבר את העוה"ז והעוה"ב יחד ויוצר 'קדושה'. כשמגיעים ליום השביעי של האבלות כבר אין צריכים יום שלם, שאין מדת הדין מתוחה כ"כ, שכבר הוא יום כמו שבת.

וע"פ דבריו יש להסביר את המושג שומרת יום כנגד יום, שכיון שאין צריכה יותר מיום אחד, הרי שמיד ביום הראשון היא נמצאת בכעין "יום השביעי" ומקצת היום ככולו.

ובכל עניני הטבע יש לנו את השש קצוות כנגד עצם הטבע, שכן כל חפץ בעולם יש לו ששה מימדים: פנים ואחור, ימין ושמאל, מעלה ומטה. והמימד השביעי הוא "היכל הקודש באמצע", הנקודה האמצעית שמסמלת את הרובד הרוחני. [ובאמת שהנקודה האמצעית היא אינסופית, שכן אפשר לחלק את החפץ שוב ושוב עד אין סוף, ויש בכך גילוי לנקודה הרוחנית].

נמשיך את הקו הלאה: נראה שכפי חקירת האחרונים בגדר 'מקצת היום ככולו', ניתן להעמיד חקירה בפנימיות הענין. שהנה יש להבין מה הפירוש שנקודת השבעה היא היכל הקודש. האם הפירוש שביום השביעי ניתן 'לקפוץ' לעולמות העליונים, או שהיום הזה גופא הוא ערבוב של קודש וחול ושדרך הבחינה הגשמית שלו יש אחיזה ברוחניות. ולפי הצד הראשון שניתן באותו יום להעפיל למקום אחר, למקום גבוה, ממילא כל מקצת ומקצת שבים, יכול להביא אותנו לשם. אבל אם זו הגדרה בתוך היום הזה עצמו, לא שייך שיהיה מקצת היום ככולו פעמיים, כי היום לא יכול להשתייך אלא למהות אחת.

דף טז

ספירת ספק אינה ספירה – ביאור שורש המילה: "ספר"

הגמ' מקשה לשיטת ר' יוסי דמקצת היום ככולו, איך שייך שתהיה זבה רצופה, הרי כל יום שראתה בו, שאר היום נחשב כיום 'נקי' ונקטע הרצף של הראיות. ומתרת בתירוץ הב' שראתה שלשה ימים קודם שקיעה"ה, כלומר שראתה שלשה ימים רצופים בתחילת וסוף היום, וכך אין שייך לומר

מקצת היום ככולו.

רש"י בפסחים (פא, א) מביא גירסא אחרת, שרואה שני בין השמשות. ומבאר שבכך סגי, דלדוגמא בביה"ש של ערב שבת יש כאן סוף יום ו' ותחילת יום שבת, וכן בביה"ש של מוצ"ש, יש כאן סוף יום שבת ותחילת יום ראשון. ומקשה התורא"ש כאן שהגמ' בשבת אומרת שאין אנו יודעים ביה"ש מהו, או כולו מן היום או כולו מן הלילה או מקצתו יום ומקצתו לילה. וא"כ מה מועיל שהזבה ראתה בביה"ש, הרי יתכן שביה"ש כולו מן היום ואזי יש כאן מקצת היום ככולו בתחילת היום הבא.

וניתן ליישב דברי רש"י שאין כוונתו ביה"ש ממש, אלא ר"ל שהאשה ראתה מלפני תחילת ביה"ש עד אחר סוף ביה"ש ונמצא שיש כאן ודאי תחילת וסוף היום. אבל בש"ס וילנא מודפס נוסחת הריב"ן, ושם כתוב שמדובר שראתה בין השמשות דייקא. ומוסיף שבין אם אתה אומר שביה"ש יום או שתאמר ביה"ש לילה, הוי להו תלתא יומין רצופין שלא היתה לה שעת הטוהר כלל. שפתיו ברור מיללו, שאם רואים בשני ביה"ש יש כאן רציפות, והדרא קושיית התוס' רא"ש לדוכתה.

מיישב הדבר אברהם (ה"א סי' לד בהג"ה) שמכאן ראייה ליסוד גדול שמבאר שם: ספירה היא רק כשסופרים דבר ברור. ומיושב, דאם יש כאן שני ביה"ש א"א לומר מקצת היום ככולו, דמאחר ויש כאן ספק אי אפשר לספור את הזמן הזה כיום, דספירת ספק לא שמה ספירה. ומזה הטעם בספירת העומר אין אנו סופרים בחו"ל ספירה כפולה (כמו יו"ט שני) דאין שייך ספירה מספק. והדברים מתחברים לענינים עמוקים בתורת המחשבה. המילה "מספר" היא לשון מספר וגבול, וכן לשון ספירת דברים, וכן לשון תספורת, וכן לשון בהירות כמ"ש לבנת הספיר. ומה השייכות בין כל המשמעויות.

וביאר מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שיסוד המילה הוא גבול, דרק כאשר ישנו גבול ניתן לצפות בדבר בהירות. רק ע"י גבול ניתן להבין את הסיפור, רק ע"י שיש רצף מסודר יש לאדם תפיסה בדברים. וכן ע"פ קבלה גילוי של הקב"ה בעולם נקרא בלשון "ספירות", וכבר ביארו הראשונים שהוא מלשון "ספיר", וכידוע הקב"ה צמצם את גילוי בעולם כדי שתהיה ניתנת תפיסה. כשהדבר ממוספר ומוגבל הרי הוא בר תפיסה ע"י כלים אנושיים. כשאדם מסתפר הוא מגביל ומסדר את שערותיו ובכך מתגלה תואר פניו והדרו.

והם הם דברי הדבר אברהם, שאין שייך ספירה, שכל ענין מושג זה הוא הגבול שמאפשר תפיסה ברורה ובהירה. וא"כ ספירת ספק הוא דבר והיפוכו.

דף יז

נזיר בבית הקברות הוי לאו שיש בו מעשה

סוגייתנו דנה במי שקיבל על עצמו נזירות בבית הקברות. האם נותנים לו זמן שהיה קודם שיקבל מלקות. ובאופן שהתרו בו שלא לקבל נזירות וקיבל, ודאי שלוקה. ומקשים התוס' דהרי הוי לאו שאין בו מעשה. ומיישבים התוס' דהוי לאו שיש בו מעשה במה שאינו יוצא משם אחרי שנזר. וכל האחרונים מתקשים בביאור דבריהם שהרי סוף סוף לא עשה מעשה. רבי

יוסף ענגיל רוצה לומר שיש כאן ט"ס וכוונת התוס' שודאי אינו מעשה ורק לגבי דיבור הוא מעשה.

ונביא שלשה תירוצים מהאחרונים:

(א) המל"מ (פ"ג מביאת מקדש הכ"א) מאריך בעניני לאו שאין בו מעשה, ומתייחס לדברי התוס' כאן ומבאר שאמנם מה שלא יצא אינו מעשה, אך מה שמעיקרא נכנס לביה"ק נחשב מעשה. רבי אלחנן וסרמן הי"ד מתקשה בדבריו ומביא ראיות שמעשה שנעשה לפני שהיה כאן חטא, לא נחשב לאו שיש בו מעשה.

(ב) ר"ב רנשבורג על הדף כאן מציין לדברי המ"מ (פי"ג משכירות ה"ב) שכתב דהחוסם את הבהמה בקולו נחשב לאו שיש בו מעשה, שכיון שיכול לחסום אותה בידיים, נחשב יש בו מעשה גם כשעשה זאת בקולו. והכא נמי הנזיר יכול להכנס לביה"ק ע"י מעשה, וממילא גם אם נכנס שלא ע"י מעשה נחשב "יש בו מעשה".

(ג) הקה"י (סי' ה) מבאר שכל דבר שנעשה בגופו של האדם, אף שלא עשה מעשה אקטיבי, נחשב מעשה. ומביא כן מהריטב"א בענין אדם שלבוש בכלאים, שאם התרו בו לוקה ואע"פ שלא עשה מעשה, כיון שעצם מה שגופו לבוש בכלאים הוי מעשה.

ועומק דברי האחרונים עולה בקנה אחד עם מה שידוע לנו בתורת הנסתר. דהנה יש עולם המעשה, עולם הדיבור, ועולם המחשבה. אין זה רק שיש מחשבה דיבור ומעשה, אלא כל אחד הוא עולם ומציאות בפני עצמה. עולם המחשבה שייך לנשמות. עולם דיבור הוא היכן האדם משתייך ונמצא. עולם המעשה זה העולם החומרי כאן בעולם.

ויש לומר כך: מה דבעינן לאו שיש בו מעשה, הכוונה שהלאו צריך להיות כאן בעולם המעשה, שבכך נוצרת פעולה ששייכת לעולם למטה. ואם רק בעולמות הגבוהים הוא נעשה, אין זה נחשב עבירה גמורה. מעתה יש להבין את הסברות שהובאו לעיל: המל"מ אומר שכל דבר שנעשה ע"י מעשה קודם, שייך לעולם התחתון. המגיד משנה אומר שכל דבר שיכול להיות ע"י מעשה, שייך לעולם הזה גם אם בפועל לא היה מעשה, מ"מ עצם זה שהדבר יכול להיעשות כאן מראה דהוי דבר השייך לעולם המעשה. והקה"י אומר שכל דבר שנפעל בגוף האדם אף שלא עשה מעשה פעיל, די בכך כדי לשייכו לעולם הגשמי.

דף יח

קרבן עולה דורון בעלמא הוא

מבואר בסוגייתנו שנזיר תמא צריך להביא ג' קרבנות: חטאת אשם ועולה. ורבנן דורשים מהפסוק "ביום ההוא" שמשעה שהנזיר הקריב את החטאת הוא יכול להתחיל לספור ימי נזירות טהרה, על אף שלא הביא עדיין את עולתו ואשמו. ורבי ישמעאל לומד מן הפסוק שמשעה שהביא את חטאתו ואשמו הוא מונה את ימי נזירות טהרה. והגמרא אומרת שלרבנן הפסוק לא קאי על עולה, כי עולה היא דורון בעלמא ואינה צריכה קרא. וצריך להבין מהי פלוגתת רבי ישמעאל ורבנן האם עולה צריכה קרא או לא (ועי' תוס').

נפתח במקור העיקרי שמשם לומדים שעולה היא דורון בעלמא. כן מבואר בגמרא בזבחים (ז, ב) שהרי עולה באה על ביטול מצוות עשה, והרי אם לא עשה תשובה הוא רשע, ואם עשה תשובה הרי קי"ל שעל מצוות עשה לא זז משם עד שמוחלים לו, אלא על כרחך שזה דורון בעלמא, ומפרש רש"י שזה כמו אדם שסרח במלך וריצהו על ידי פרקליטים, וכשבא להקביל פניו מרצהו על ידי דורון.

אבל חז"ל בירושלמי (יומא פרק ח הלכה ז) וכן במדרש רבה (פרשת ויקרא), מייסדים שעולה באה לכפר על הרהור הלב, ודורשים את הפסוק "והעולה על רוחכם", שדורשים מהמילה 'עולה' שעולה באה על מה שבא על הרוח - על הרהור הלב.

ובפשוטו נראה שיש כאן מחלוקת בדברי חז"ל. אבל הגור אריה על רש"י (במדבר טו, כד) כותב דבר נפלא. רש"י מדבר על הקרבנות שמביאים לכפר על עבודה זרה, שכתוב שם חטאת בלי א', ורש"י מבאר שבעלמא חטאת קודמת לעולה, וכאן עולה קודמת לחטאת ולכן החטאת חסרה א'. וקשה מה באמת הטעם שכאן חטאת קודמת לעולה, בפרט כפי שפירש"י לעיל את הטעם שחטאת קודמת לעולה - משום שכפרה קודמת לדורון.

ומבאר מהר"ל על פי דברי חז"ל שעולה מכפרת על הרהור הלב, אבל בשאר מצוות לא איכפת לן כל כך מהרהור הלב, כי אחרי עקירת המעשה קי"ל שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, ושם העולה באה רק בתור דורון. אבל בעבודה זרה כתוב (קידושין לט, ב) שנענשים גם על מחשבה, ולכן שם העולה צריכה לבוא לכפר על הרהור הלב - לפני החטאת שבאה לכפר על המעשה.

וא"כ מיושב, שבכל המצוות אע"פ שעולה מכפרת על הרהור, מ"מ כיון שלא איכפת לן מזה עולה נחשבת דורות בעלמא ובאה אחרי החטאת, אבל בעבודה זרה שהרהור מעכב שם העולה מעכבת ובאה קודם לחטאת.

נמצא לפי דברי המהר"ל יישוב נפלא לסתירה בחז"ל, מה שמובא בגמ' בזבחים דעולה דורון בעלמא ולעומת זאת בירושלמי מבואר דהוא בא על הרהור הלב, והביאור הוא דכיון שעולה מכפרת על הרהור הלב היא גופא הסיבה שנחשבת דורון.

וענין זה דעולה שייכת לכפרת המחשבה, מצינו כעין זה שלעולם העולה באה כנגד המחשבה. וכפי דמצינו שרבי חיים ויטאל בעין הדעת טוב (פרשת מצורע) אומר שמצורע שמביא עולה חטאת ואשם, הרי הוא מביא אותם כנגד המחשבה דיבור ומעשה, עולה על מחשבה, אשם על דיבור וחטאת על מעשה. ובדומה לזה אומר השם משמואל (נשא תרע"ז) לגבי נזיר טהור, שחטאת כנגד המעשה, שלמים כנגד הדיבור, ועולה כנגד המעשה.

ונמצא לפי כל זה, דעול תמיד באה על מחשבה, וגם לדברי הגמרא כאן יש על דיה איזה נקיון, ורק הוא לא הוזכר כי הוא לא עיקרי כל כך.

ועל פי זה יש לבאר את פלוגתת רבי ישמעאל ורבנן. רבנן סברו שעולה היא דורון וממילא לא צריך פסוק שהיא לא מעכבת, אך רבי ישמעאל סובר שסוף סוף היא כן מכפרת על הרהור, ולכן היה צד שיצטרפו להביא אותה לפני נזירות טהרה [ובפרט לפי מה שביארנו לעיל שנזירות היא דבר כ"כ גדול - לשון נזר כתר, היה צד שתפגום בה מחשבה יותר], ולכן צריך פסוק שהיא לא מעכבת.

דף יט

נזיר חוטא שציער עצמו מן היין

מובאים כאן דברי רבי אלעזר הקפר שנזיר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין, והבאנו כבר למעלה (לעיל דף ג) את דברי התוספות שעל אף שנזיר הוא חוטא מ"מ המצווה שהוא עושה גדולה יותר מהחטא שלו, יעוין שם.

אבל באמת צריך ביאור, מדוע אדם שרוצה לפרוש מתענוגי העולם הזה ולהתנהג בפרישות, נחשב חטא, הרי לכאורה פרישות הוא דבר טוב? ומצאנו בזה שלשה פירושים בדברי המפרשים.

שנזירות חו"ל אינה עולה.

ובקרן אורה מקשה ביותר, שהרי הגמ' בשבת (טו, א) אומרת שאם גזרו על אויר ארץ העמים היה זה שמונים שנה קודם החורבן, ובשלמא אם מדובר בהילני הגירות שחיה בשנים האחרונות של בהמ"ק, מובן שהיה זה אחרי גזירת אויר ארץ העמים. אך לרש"י שהילני חיה יותר ממאה שנה קודם החורבן, א"כ היה זה קודם גזירת ארץ העמים, ודלא כפי שנתבאר להדיא בסוגיין. ולכאו' היא קושיא אלימתא.

ולכאו' יש לומר כדלהלן. הגר"ז בחידושויו כאן מציין שברמב"ם מבואר שנזיר לא יכול להיות בחו"ל, לא מפני הטומאה אלא משום עיקרון עצמי שאין נזירות שייכת בחו"ל. ומקשה הגר"ז א"כ מה תלתה הגמ' בסוגיין באוירה או גושה. ע"ש מה שכתב.

ולכאו' יש לומר כך, שידוע מה שלמדונו רבותינו שגזירות דרבנן משקפות ומייצגות את מהות הענין, ואינן הרחקות בעלמא. דוגמא לדבר גזירה דרבא ששופר לולב ומגילה אין נוהגים בשבת משום שמא יעבירונו ד"א ברה"ד. והארכנו בשיעורים קודמים שאין זה רק גזירה בעלמא אלא פירוש הדבר שהמהות של שופר לולב ומגילה אין שייכת בשבת.

וכן הוא בעניינו. כשחז"ל גזרו בשלב מסוים טומאה על אויר ארץ העמים, פירוש הדבר שזה משקף את ענינה האמתי של חו"ל, וגם לפני שגזרו היתה זאת המציאות הרוחנית. וזה הפשט ברמב"ם שהגזירה על חו"ל היא סימן שחו"ל הוא מקום שאינו ראוי לעניני טהרה ונזירות.

וי"ל שבכך מיושבת גם קושיית הקרן אורה, שאף שהילני היתה קודם הגזירה בפועל, מ"מ שפיר שייך לדון על טומאת ארץ העמים - זו השרשית והמהותית שמהווה רקע לגזירה בפועל.

דף כא

תוך כדי דיבור (2)

הגמ' דנה דבתוך כדי דיבור של חבריו, יוכל להצטרף ולומר "ואני", ובדף שלנו הגמ' מביאה ברייתא כראייה.

ובמסכת נדרים דיברנו ביסוד דין תוכ"ד, ובדברי הר"ן שם שהאדם אינו גומר בדעתו עד שיעבור זמן תוכ"ד. והבאנו שהאחרונים מקשים דגם לגבי קריעה על מת ישנו דין תוכ"ד, הגם שאינו תלוי בגמירות דעת. והבאנו דברי הגר"ש שקאפ שמבואר בדבריו דתוכ"ד הוא יחידת הזמן הקטנה ביותר. והיינו שכל מה שקורה בתוך זמן זה, נחשב כאילו התחוללו שני הדברים כאחד.

והשייכות בין חלקיק הזמן ובין דיבור האדם, ביאור הדבר דהנה אנו אומרים "שהכל נהיה בדברו", העולם הוא דיבורי הקב"ה שבאים לידי ביטוי. ממילא חלקיק הזמן הקטן ביותר הוא "דיבור מינימלי". עיין במה שהארכנו בזה בנדרים דף פז.

ונוסיף כאן הערה קטנה: לאור הנ"ל, נמשיך ונבאר מדוע פרק זמן זה נמדד בשאלת שלום לרב. עיקר הדיבור שמתגלה בעולם הוא לבא ולגלות את דיבורו של הקב"ה. ותמיד מזכירים אנו את דברי מו"ר הגר"מ שפירא זצ"ל שכל חפץ בעולם נקרא 'דבר' מלשון דיבור. שכל דבר הוא גילוי דיבורו של הקב"ה. ומטרת הדבר הוא שיבוא האדם ויגלה את הדיבור. כלומר כל המושג 'עולם' שעומד בדיבורו הוא להכיר שיש בורא לעולם, וזה מתגלה במילים "שלום עליך רבי", שבכך מכיר התלמיד שרבו עומד לפניו. ובמובן שלנו, העולם מכיר בכך שיש לו אדון בבחינת "שלום עליך רבי".

המצודת דוד להרדב"ז (מצוה רכג) מבאר, שאדם הוא חיבור של גוף ונשמה יחד, והקב"ה רוצה ששניהם יחד יעבדו אותו, וכשם שאדם צריך להאכיל את הנשמה ולספק לה מה שהיא זקוקה, כך אדם צריך לספק לגופו את צרכיו. ולכן יש כאן איזה פגם וחטא בזה שהוא לא מספק לגופו את צרכיו, ולא משלים את עיקר תפקידו בעולם - להשתמש בגוף ונשמה יחד.

החתם סופר על אתר אומר שאמנם יש עניין לפרוש מתענוגי העולם הזה, אבל העניין הוא לפרוש שלא על ידי נדר, כי אז צערו אינו כל כך מרובה, שהרי פת בסלו, ולכן אדם שמקבל על עצמו בנדר של נזירות לפרוש מתענוגים, הוא נענש על זה שציער את עצמו שלא לצורך.

הרבה ממפרשי האגדה, וכ"כ בן יהוידע לפרש, כתבו על פי דברי האר"ז"ל והמקובלים שבכל העולם יש ניצוצי קדושה שנפלו אל תוך המאכלים, וכשאדם אוכל ומברך הוא מעלה את הניצוצות הללו ומתקן אותם. ומוסיף הבן יהוידע שביין יש תיקון גדול, כי בו היה חטא אדם הראשון, ולכן כשאדם לא שותה יין ולא מתקן את הניצוצות, יש בזה חטא.

בספר מאור עינים (פרשת מטות) מוסיף תוספת רבה, שכל מה שאדם עושה בעוה"ז הוא רק להעלות את ניצוצי הקדושה ולגלות את דיבורי הקדושה, וזה בין באכילה בין בשתיה ובין במשא ומתן. ומבאר שלכל אדם יש ניצוצי קדושה שרק הוא יכול להעלות ולתקן אותם, ולא אף אדם אחר. ולכן פעמים רואים אדם נוסע למקומות רחוקים ונידחים, כי יש שם ניצוצי קדושה שרק הוא יכול להעלות.

וכל מה שאדם צריך לעשות זה לעשות את כל מעשיו לש"ש כדי שעל ידם יעלו ניצוצי הקדושה, ולכן אדם שפורש לגמרי מיין הרי הוא מונע את בידור ניצוצי הקדושה, ונקרא חוטא.

דף כ

מעשה דהילני המלכה

מסופר בסוגיין שהילני המלכה קיבלה עליה נזירות בחו"ל, וכשבאה לא"י הורו לה ב"ה לקיים נזירות נוספת. ויש אומרים שנטמאה ועשתה שבע שנים נוספות.

יש דיון במפרשים מי היא הילני המלכה. רש"י בב"ב (יא, א) כתב שהיא בת מונבז המלך והם היו מלכים מבית חשמונאי. ולפי"ז הם חיו בזמן בהמ"ק השני, למעלה ממאה שנים קודם חורבן הבית, שהרי בשנים האחרונות של בהמ"ק השני כבר כלו מלכי בית חשמונאי ובאו עבדיהם תחתם.

אולם המהרש"א שם, בהתבסס על חז"ל במדרש, נוקט שהילני המלכה היתה מלכה ממלכי אוה"ע. וכן הוא בספרי היסטוריה בהרחבה ש התגירה עם בניה שהיו מלכים אחר מות אביהם. ברבות הימים הגיעה לא"י כדי ללמוד תורה ולהביא קרבנות. ולגירסא זו, הילני היתה כעשרים או שלושים שנה קודם חורבן הבית.

לפי דרכו מובנת סוגייתנו המספרת שהילני באה מחו"ל, ומשום שאכן זה היה מקומה בתחילה. ובנה שיצא למלחמה היה זה בחוץ לארץ. וכשקיבלה על עצמה שבע שנים נזירות לא היו במחיצתה חכמים ומורים שילמדוה שנזירות בחו"ל אינה עולה ותצטרך למנות שוב את כל הימים הללו. ולאחר שהגיעה לא"י הורו לה ב"ה למנות שוב.

ואילו לפירוש רש"י הנזכר, צ"ב קצת מה עושה מלכה מבית חשמונאי בחו"ל, ואיזו מלחמה עושה בנה בחו"ל, וכן קשה איך לא גילו חכמים את אזנה