

יוסף דעת

דף העשרה ללומדי 'הדף היומי'

נדירים, פרק שמיני 'קונם יין' (ס-סג)

(ס.) 'קונם יין'... – אפשר שנקט 'יין', להשמיענו שלא נאמר כיון שדרך בני אדם לשתות יין בשבת, כשאומר 'שבת זו' אין השבת בכלל, אלא 'יומי דשבתא' כדברי הגמרא להלן (בע"ב. וכן מדויק מלשון הר"ן שם: 'ולא לאסור על עצמו יין בשבת'). עוד משמיענו בזה – לפי שיטת הרמב"ן (ע' בראשונים בסוף הפרק) שהסיפא גם היא מתייחסת על האומר 'קונם יין' – שהאסור על עצמו יין 'עד שיהא הפסח', אסור לשתות יין בפסח, ואין אומרים שכיון שחייב בשתיית ארבע כוסות, ודאי לא התכוין עד – ועד בכלל, כסברת רבי יהודה בסוף הפרק. (וע"ע בחידושי חת"ס)

(סג.) 'עד הפסח – עד שיגיע' – כתב הרשב"א (בתשובותיו ח"ד קסא) שהוא הדין בכל הסכמים שבין אדם לחבירו, כגון שמתחייב אדם לפרוע חוב 'עד זמן פלוני' – חייב לפרוע לפני שיגיע הזמן, שבלשון בני אדם 'עד' – ולא עד בכלל' משמע. שאילו לא היה הדין כן, אף בנדר לא היה כן במשמע, שבנדרים ושבועות הלך אחר לשון בני אדם.

(סד.) 'כי איצטריכא לחדש חסר, מהו דתימא ראש חדש לשעבר משמע ולא ליתסר, קמ"ל קרו אינשי ריש ירחא' – לפירוש הר"ן יש לגרוס 'ליתסר' או אין לגרוס כלל מלים אלו (כפי שנראה משו"ת הרשב"א ח"ג שמו). וגרסת 'לא ליתסר' מובנת רק לפי פרוש רש"י, שמדובר על נודר בראש חדש עצמו. ואפשר שגרסה זו הכריחתו לפרושו שבמשנה, על אף הקושי שיש בפירוש זה, כמו שהקשו הראשונים ז"ל. (וכן כתב ר"ד פארדו בספרו 'שושנים לדוד').

בין כך ובין כך, יש קושי מסויים בלשון 'חדש חסר', שאינו מתייחס אלא לחודש הבא (ע' בתוס' וברא"ט, וערש"ש). ומצאנו שלשה פרושים נוספים: הרש"ש פרש (בדעת הרמב"ם) שמדובר כשנדר בחדש חסר אך חשב בעת הנדר שהחודש מלא, והחידוש שלא נאסור עליו את יום השלשים אף שחשב עליו שהוא מן החודש. החתם סופר הביא בשם הרלב"ח לפרש, ש'חודש חסר' כאן הכוונה דוקא על של שלשים יום, לפי שמחסרין ממנו יום אחד, הוא יום השלשים, שקרוי כבר על שם החודש הבא (ואם כי ניתן לפרש כך 'מלא' ו'חסר' בכמה מקומות – בברכות ל: ר"ה כב: תענית יז: – קשה מגמרא ערוכה (ר"ה יט:)) 'ארר הסמוך לניסן לעולם חסר'. פירוש נוסף כתב ב'אור שמח' (נדרים יג.) שבחודש חסר, יתכן והמולד החדש יחול רק בלילה שלאחר ראש חודש, ובראש חודש עדיין ייראה הירח של החודש שעבר, והוא אמינא משום כך שייאסר אף באותו יום.

(סה.) 'איבעיא להו, אמר יין שאני טועם יובל – מאי? שנת חמישים כלפני חמשים או כלאחר חמשים? תא שמע דתניא פלוגתא דרבי יהודה ורבנן... אמר להם: לדבריהם, הרי הוא אומר 'ועשת את התבואה לשלש השנים'...' – הפירוש המקובל אצל הראשונים, שלשיטת רבי יהודה, היובל עולה הן למנין שנות השמיטה הבאה, הן למנין היובל הבא. נמצא לפי זה, שאין בין יובל ליובל כי אם ארבעים ושמונה שנה לדעת רבי יהודה. וכן מתבאר מן הסוגיא בערכין (כד, ב וברש"י). אך בירושלמי מבואר שלרבי יהודה, פעמים בא היובל באמצע שנות השמיטה או בשמיטה עצמה. לשיטה זו אין קשר בין מנין שנות השמיטה למנין שנות היובל. ולפי זה, היובל הראשון כשנכנסו ישראל לארץ, היה לאחר שנת השמיטה השביעית, ושנת היובל היתה השנה הראשונה לשמיטה הבאה, ורק בשנה שלאחריה, השנה השנייה לשמיטה, התחילו למנות שנה ראשונה ליובל הבא, כך שהיובל הבא חל בשנה השנייה לשמיטה, וכן הלאה. (וכך פרש מדעתו את שיטת רבי יהודה, רבי יהונתן אייבשיץ, בספרו 'אורים ותומים' – אורים, סז).

לשיטה זו, טענת רבי יהודה 'לדבריכם, הרי הוא אומר ועשת את התבואה' היא רק לשיטת חכמים ולא לשיטתו. כיון שלשיטתו, רק אחת לכמה יובלות בא היובל סמוך לשיטה, מה שאין כן לחכמים. (אך לפירוש המקובל, דברי רבי יהודה אמורים גם לשיטתו הוא, וכמו שפרש"י).

בזה גם מובנת מחלוקת נוספת בין רבי יהודה לחכמים (ראש השנה ט:): אם מונים יובלות גם בזמן שלא שמרו שמיטות. שלרבי יהודה, אין היובל והשמיטה תלויים זה בזה כל עיקר. (אור שמח הל' שמיטה פרק י. ושנה דבריו ב'משך חכמה' בהר כה, י. ובוזו באר את לשון הכתובים, וכן כמה סוגיות).

(יש להדגיש שסוגייתנו חולקת על שיטת הירושלמי, ושיטתה כסוגית הש"ס בערכין, מפני שלפי הירושלמי מסתבר שגם לרבי יהודה הנודר 'שאני טועם יובל' כולל את שנת היובל, שהרי לענין שנות יובל שייכת שנת היובל לשלפניה, ומאי אכפת לן שעולה למנין שנות שמיטה. כל הסבר המש"ח אינו אלא לגוף הברייתא אליבא דהירושלמי, אך הבבלי חולק).

(סב.) 'רבי יוסי בר ר' יהודה לא אכיל... משום סניות מילתא הוא דקאמר הדין גברא' – יש מי שכתב שמצד הדין היו הפירות הפקר, שאין מתחשבין עם כל אדם פרטי, שבטלה דעתו אצל כל אדם, כמו שמצאנו כעין זה במקום אחר (ב"מ כב:), אלא שמשום מדת חסידות לא רצה ריב"י לאכול. (רבי עמרם בלוי זצ"ל, 'במנחת העומר' – נדפס בספר הזכרון על שמו. ואולי משום 'אל תלחם את לחם רע עין'. אך מפשטות דברי הראשונים כאן לא משמע כן).

(סב:) 'האיכא לפני עור לא תתן מכשול'?... – מבואר כאן ובעוד מקומות, שיש איסור 'לפני עיור' בהכשלת בן נח. ויש לחקור מאין קים להם לחז"ל כך? ואם נפרש שעיקר ענינו של האיסור הוא גרימת תועבה ותקלה בעולם, ניחא. שאין הפרש על ידי מי ייעשה הדבר הרע. ובוה גם מובן מקור הדבר שאיסור זה כולל גם באופן שה'נכשל' מזיד ומודע לעבירה, ומנין שדבר זה בכלל 'הכשלה לעיור'? ולהסבר זה אתי שפיר. וגם פשטא דקרא יתפרש על דרך זו, שגורם להכאת אדם, שהוא ענין רע לפני ה'. (חזון איש הל' עכו"ם סב, ז).

(סב:) 'עד שיפסקו גשמים – עד שיצא ניסן כולו, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר עד שיעבור הפסח' – כתב רש"י שמחלוקת זו שבין רבי מאיר ורבי יהודה, תלויה במחלוקתם במסכת תענית (פרק קמא) אם שואלים גשמים לאחר הפסח עד סוף ניסן. ואמנם, כבר בירושלמי כאן אמרו שהולכים הם לשיטתם. ויש שהקשו 'הלכתא אהלכתא', שלפי המבואר בסוגיית תענית (ד:): יש תנאים הסוברים שלדעת רבי יהודה מפסיקין לשאול גשמים בראשון של פסח, וכך נפסקה ההלכה (או"ח קיז). וכאן אין שום דעה האומרת שמותר כבר אז, ואף להלכה, פסקו הרמב"ם והשו"ע שאסור עד שיעבור הפסח? ועל כרחק שיש לחלק בין לשון בני אדם לדין הזכרת הגשמים בתפילה (לחם משנה הל' נדרים י, א – בדעת הרמב"ם; יד שאול – יו"ד רכ; חזון איש או"ח יח, ה).

יש מי שתירץ, שהסובר שאין שואלין גשמים בפסח, אין זה משום שאינו זמן גשמים אז, אלא לפי שסימן טוב הוא למועדות שיצאו בטל, כמו שאמרו בירושלמי בתענית. נמצא שלפי דעת כולם, עדיין עת גשמים ואינו מותר אלא לכשיעבור הפסח (שלמי נדרים). ויש לשאול על הלח"מ והחזו"א הנ"ל, שלא הזכירו דברי הירושלמי, ולכאורה לא על רש"י תיסוב תלונתם כי אם על הירושלמי. וי"ל שיפרשו דברי הירו' שהדברים תלויים רק בצד אחד, היינו, שר"מ הסובר שמזכירין ושואלין עד סוף ניסן, מוכרח לשיטתו שזוהו עת גשמים. מאידך גיסא, אפשר שבלשון בני אדם מימשך טפי).

יצויין, שהגר"א וכן החזו"א שם, דקדקו לכתוב על דברי רש"י הללו 'המפרש' ולא 'רש"י'. וכבר דנו הרבה אם פירוש זה נכתב ע"י רש"י (בכולו או בחלקו) או ע"י אחר. ונראה שיש בדבר דעות חלוקות בין האחרונים. וזו לשון הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בתשובה (אגרות משה או"ח ח"ד קטו) 'אבל ידוע שפירוש רש"י הנדפס בנדרים הוא פירוש מוטעה בכמה מקומות, ואינו מרש"י, או שאיזה מעתיק טועה ומשבש, בכל אופן אין לסמוך על לשונו...'.

(סג:) 'היה מסרב בו לשאת בת אחרות... היה מסרב בחבירו שיאכל אצלו, אמר: קונם לביתך שאני נכנס... שלא נתכוון זה אלא לשום אכילה ושתייה' – במקרה השני משמיענו חידוש שלא שמענו מן הראשון; שאף שפרש בהדיא שלא ייכנס לביתו ולא ישתה טיפת צונן, אין הולכים אחר דיבור פיו אלא אחר כוונתו, שאף שדברים שבלב אינם דברים, אם הם 'בלבו ובלב כל אדם' הווין דברים. אך ברישא, כיון שכוונתו איננה סותרת לפיו, אלא שמגבילה את דבריו, שאמר לשון כוללת והתכוון לענין מסוים בלבד, פשוט יותר שהולכים בזה אחר כוונתו. חילוק זה, יש בו 'נפקא מינה' לענין נוסף; הרא"ש כתב כאן שבסיפא, לא זו בלבד שמותר ליכנס, גם מותר באכילה ושתייה, שאף שרצה לאסורם, הרי לא ביטא בשפתיו אלא דבר אחר. אמנם ברישא, אסור לשאתה, שאף זה בכלל דבריו. אמנם מדברי הפוסקים משמע (ע' שו"ע ריח, ד ובש"ך) שאסור באכילה ושתייה, דלא כהרא"ש. (וכן כתבו הגר"א והלח"מ ועוד, שכך שיטת הרמב"ם (גדרים טז). ובתשב"ץ ח"ב סא) משמע שאף הרמב"ם סובר כהרא"ש. וצ"ע בדבריו).

– כתב הריב"ש (תשובה קצה. הביאו מהרש"ך שם), שאין ללמוד ממשנתנו לכל מקום שמוסיף דברים יותר מן הדרוש לו, שלא התכוין לכל דבריו, כגון ששואל מחבירו דבר מסוים, והודה לו הלה בנדר ביותר משאלתו, שודאי אפשר שזה שואל מעט והנותן נותן הרבה. לא אמרו אלא כשהיו מסרבין בו, וקפץ בחמתו ונדר, שאז מניחים אנו שלא חש לדקדק בדבריו.

'ככתבם וכלשונם'

(סב) (שו"ת הרשב"א ח"א פד): 'יש דברים שתלמידי חכמים נוהגין לכבוד תורה, והם מחזקי כבוד לומדיה. וכל תלמיד חכם שמוותר עליהם כמוותר כבוד תורה, שלא על כבוד עצמו וחוקיו הוא מוותר, אלא על כבוד תורה. ועל כן אמרו (יזמא כב): שצריך תלמיד חכם להיות נוקם ונוטר כנחש. כלומר, אם ביזו אותו או הקלו בכבודו. שהמקיל בכבודו מקיל בכבוד תורה ואסור לו למחול על כבוד תורתו, אלא אם כן בקשו ממנו המחילה לכבוד תורתו. ומן הצד הזה הן כל אותן שתמצא... ובמקום שאין מכירין אותו שרי ליה לאודועי נפשיה. ואני תמה, איך לא אמרו חייב לאודועי נפשיה... (ב'ג' ליוני הש"ס' כתב כן מדעתו, עפ"י הרא"ש, שאכן צריך להודיע). והיינו דאמרו ליה לרב פפא מה שמך, אמר להו 'רב פפא'. ושאלו 'הא כתיב יהלך זר ולא פיך?' ואמרו 'הא אין זר – פיך'...'. (בקונטרס 'ישראל קדושים' כתב שלא מצא מאמר זה בשום מקום. וכנראה הרשב"א גרס כן בעובדא דפסחים (פו:). אמנם הביא שבוזר דרשו כן (ח"ג קצג:), אך פרשו שם שיפתח פיו בדברי תורה ועי"כ יכירוהו. ולא ישבח עצמו. ואמרו שם: 'סימן דלא ידע כלום – שבוחי'. וכל אותם המקומות שמצאנו שחכמים אמרו 'כגון אנא' גבי מעלות טובות, (ע' סוף סוטה) – ודאי לא כיוונו לשבח עצמם, אלא לצורך בירור הענין – עד כאן מדבריו. וע' מהרש"א כאן). ובהמשך דברי הרשב"א: 'אותה שאמרו בנדרים 'שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא לא יהיבנא כרגא, מאי טעמא, לאברוחי אריא מיניה קאמר' דאמרת: ופרשו 'עבדא דנורא' כומר לעובדי האש – פירוש מוטעה נודמן לך. חס ושלום, לא כומר קאמר אלא עבד אני לכומרי נורא'...

'דנתני גם כן כאילו אני מכת גסי הרוח הרודפים אחר הכבוד. חלילה לזרעא דאבא. והואיל ואמרו חז"ל 'שרי ליה לאיניש לאודועי באתרא דלא ידעו ליה' לכן אומר שידוע לכל באי שערי, שאין בי, תהילה לא-ל, אפילו אחד משמונה שבשמינית, וגם אני נוטה לקצה השני הנוטה לצד השפלות עד בוש'. (שו"ת שארית יוסף – לגאון רבי יוסף כ"ץ מקראקא, בן דורם של המהרש"ל ורמ"א).

מוסר ומידות

(סב.) 'תניא: "לאהבה את ה' אלקיך, לשמוע בקולו ולדבקה בו" – שלא יאמר אדם, אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי, אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה. אלא, למד מאהבה וסוף הכבוד לבוא, שנאמר... ואומר "דרכיה דרכי נועם"... ואומר "עץ חיים היא"... – זה שפרשו את הכתוב 'לאהבה את ה'א' על תלמוד תורה, משום המשך הכתוב: 'כי הוא חיך ואורך ימך' שמשמע שמדובר על התורה. וכך מובן מה שלא הביאו פסוקים אחרים הדומים, שכתובים לפני פסוק זה. (מהרש"א. יש להעיר שבספרי (עקב, פ' מא מח) מובאת ברייתא זו על הפסוקים האחרים). ובדברי מהר"ל מפראג (בחינושי אגדות) מבואר טעם אחר, לפי ששלימות אהבת ה' והדבקות בו באה על ידי לימוד התורה דוקא. (וע' בהלכות תשובה לרמב"ם (פרק י) 'לפי הדעת תרבה האהבה. יעוין שם בכל הפרק). וכן מתבאר מתוך דברי ה'נפש החיים' (שער ד) וה'תניא' (ה).

והראיה שהביאו מ'דרכיה דרכי נועם', פ'רשה הר"ן, שמכאן שסוף הכבוד לבוא. והמהר"ל פ'רש שהראיה מוסבת על אהבת התורה, שכיון שיש בתורה מעלות אלו, נועם שלום וחיים, יש לו לאדם לאהבה מצד מעלות אלו, 'כי האדם בטבע אוהב דבר שהוא טוב בעצמו, ואם אין אוהב דבר שהוא טוב, אין האדם טוב בעצמו, כי הטוב אוהב את הטוב'.

(עוד אפשר, שהראיה מוסבת על עיקר הענין של 'למוד מאהבה', שמן הכתוב 'דרכיה דרכי נועם' וכל נתיבותיה שלום' למדים, שהתורה, שלא ככל החכמות ושאר קניני העולם, אף הדרכים להשגתה, יש בהן מעלות וענינים חשובים, ועל כן חשוב שגם אלו ייעשו בכוונה טהורה ללא פגם. ואף שבין כך ובין כך ייעשה תלמיד חכם, הפרש יש בין הלומד לשמה לשלא לשמה).

(סב.) 'עשה דברים לשם פעלם' – הראשונים פ'רשו 'פעלם' – הקב"ה, שפעלם וצוה עליהם (ר"ן); שפעל הכל למענהו (רא"ש). וב'דברי סופרים' לרבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל (כא) כתב, וזו לשונו:

'כי השם יתברך הוא הפועל באמת, ואין לאדם אלא הרצון וכח הבחירה שלו, שהוא בוחר והפ' במעשה זה. ועל כן העיקר להיות עושה לשמה, שיהיו כוונתו ומחשבתו לשם שמים, דאם עושה מעשה גולמת מה בידו כלום, שהרי המעשה מהש"י והוא הפועל. ומכל גמילות חסדים של אברהם אבינו עליו השלום, והכנסת אורחים שלו, לא נזכר בתורה לשבח אלא מה שעשה למלאכים, שלא היה בזה שום מעשה של גמילות חסדים על האמת כלל, שהם לא הוצרכו לכל זה כלל, ורק לכבודו הוכרחו להיות כאוכלים, ואין בזה אלא המחשבה והרצון הטוב של אאע"ה, להודיע שזה העיקר מכל המעשים בהשתדלות ועבודת האדם...'

ובמקום אחר (שם ד. וע' בתקנת השבים עמ' 81) האריך בראיות שאם כוונת האדם בעשיית מצוותיו, לעיקר ענין העולם הבא, היינו, הדבקות בהש"י, כמו שאמרו 'צדיקים נהנין מזיו השכינה', זוהי עיקר מצוותו לעשות על מנת כן, וזהו 'לשם פעלן' – להידבק בו יתברך. והוא התכלית המכוונת בכל מעשה המצוות. אין נחשב 'שלא לשמה' אלא כשעיקר כוונתו לטובת עצמו, בין טובה גשמית בעולם הזה, בין שכרו הרחני שלעולם הבא. (פרוש נוסף ל'לשם פעלם' – ראה ב'בן יהודיע').

... 'ודבר בהם לשמם' – ב'נפש החיים' (ד) האריך לבאר ענין 'תורה לשמה', ובאר (עפ"י פ' הרא"ש כאן) 'לשמה' – לשם התורה. היינו, 'לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול'. וראה עוד: בהקדמת ספר 'ראשית חכמה' וב'נועם אלימלך' – ליקוטים. (וע' סוכה מט: 'תורת חסד' – תורה לשמה, וב'מכתב מאלהו' ח"ג עמ' 121).