

נדרים דף מז

'ביתך' ונפל ובנאו

מבואר בסוגייתנו ע"פ הר"ן שכאשר אדם אמר 'קונם ביתך שאני נכנס' והבית נפל ובנאו הבעלים מחדש, אסור להכנס אליו, משום שגם הבית השני הוא בבעלותו של הנידר. ולאפוקי אם אמר 'קונם בית זה' שהנדר מתייחס למבנה הזה, אזי אין איסור אם הבית חרב ונבנה מחדש.

וכאן מצינו להדיא קישור ישיר בין נושא הלכתי זה לדברי אגדה:

הפרשת דרכים (דרוש ח) שואל על הר"ן קושיא. המדרש בקהלת רבה (פ"י פיסקא כג) אומר כך: בפסוק איתא 'אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחת' וקאי על דור המדבר. מביא המדרש משל למלך שכעס על בנו ודחפו והוציאו מארמונו, ונשבע שלא יכניסנו לפלטיין. לימים רצה להכניסו, מה עשה? סתר את הארמון ובנאו מחדש, וכך הותר לו להכניס את בנו. כך אמר הקב"ה "אם יבואון אל מנוחתי", כלומר למנוחה זו אינם באים, אבל באים הם למנוחה אחרת (בימות המשיח). מקשה הפרשת דרכים בשם ריטב"א (אינו נמצא בריטב"א שלנו) מהמדרש על הר"ן, דכיון שנקט שהאומר 'בית' הנדר חל גם על מצב שנחרב ונבנה מחדש, ה"ה 'מנוחתי' אמור לכלול גם מנוחה עתידית.

ועל כן הריטב"א חולק על הר"ן, וסובר שכשאומר 'ביתך' לא נאסר אם חרב ובנאו, ומשום שמתייחס למבנה הזה בדוקא.

ומביא הפרשת דרכים מדרש נוסף (במדבר רבה פי"ט) שאמר הקב"ה למשה רבינו שלא יוכל להקבר בא"י, ומוכרח שייקבר במדבר, כדי שכאשר יקום לתחיה יביא עמו את דור המדבר. מקשה הפרשת דרכים, מדוע לא יוכל להתפלל עליהם מארץ ישראל. ואם נאמר שהם רשעים, מה יועיל שייקבר עימם.

ומבאר, שאילו משה רבינו היה נכנס לא"י היה מבטל את יצרא דעבודה זרה ולא היו עם ישראל יוצאים לגלות. [וכן מבואר במהר"ל שמושה רבינו כל דבר שהוא עושה קיים לעד, ואם היה מכניס אותנו לא"י לא היינו מאבדים אותה.] אומר הפרשת דרכים שהעולה מן הדברים הוא שבמצב שמושה רבינו נכנס לא"י, עם ישראל נשאר במנוחה הראשונה שהיתה להם ביצ"מ (שלא היה יוצא בגלות), ועל זה יש שבועה "אם יבואון אל מנוחתי". אבל כיון שמושה רבינו לא נכנס לא"י, ועל כן עם ישראל יצא לגלות, שוב ממילא כשהם חוזרים לא"י אין זו אותה מנוחה, והשבועה לא חלה על כך.

ונסיים שיש מהלך נוסף לתרץ את הר"ן מדברי המדרש, ומופיע בהקדמת העונג יו"ט (אות כא), דמה שכתוב במדרש שהשבועה תבטל אם ייצאו לגלות, אינו מפני הלשון 'מנוחתי' אלא שהשבועה של הקב"ה היתה שאין דור המדבר זכאים לירושת הארץ מחמת האבות. אבל ביאה שניה לא"י, אינה בגדר ירושה מהאבות, ועל זה לא חלה השבועה.

הרי לנו במה שהובא כאן - חיבור בין ההלכתא של הגמרא למדרשי אגדה.

דף מח

ואי הואי בר בריך צורבא מרבנן

הגמ' מספרת על אדם שבנו היה גנב. ולא רצה האב שבנו יירשנו. שאלוהו אולי יהיה לך נכד תלמיד חכם. ועל כן הקנה לבן 'על מנת להקנות'.

הדברים מתקשרים לגמ' בכתובות (נג, א) "לא תיהוי בעבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא, דלא ידיעא מאי זרעא נפיק מיניה". ובאמת מצינינים לדברי המשך חכמה פרשת בחוקותי, שמדבר שם על הגלות של עם ישראל, שבכל מקום שגולים אליו, מגיע שלב שהם מרגישים בנוח במקום ושוכחים את ה', ואז הקב"ה מביא צרות, והדור הבא חוזר להתקרב לה'. וכותב שם שלפעמים הבנים נמצאים במקום יותר קרוב לה' מהוריהם. הרי שישנה תופעה שיוצא זרע טוב מבן שאינו טוב.

החתם סופר (כתובות שם) מביא בשם אביו שזה הביאור במה ששרה אמרה לאברהם לגרש את ישמעאל, והקב"ה אומר לאברהם "אל ירע בעיניך על הנער... כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה", ופירש רש"י "בקול נבואתה ורוה"ק שלה". וצ"ב מה ענין רוה"ק ונבואה לכאן. ועוד מה הטעם שרצה אברהם להחזיק בביתו בן כמו ישמעאל. וביאר שבודאי לא הרע לאברהם לשלוח את ישמעאל עצמו אלא הרע לו על אודות בנו, היינו בנו של ישמעאל, דדילמא נפיק מיניה זרעא מעליא. ועל זה אמר לו הקב"ה אל ירע בעיניך כי כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקול רוה"ק שלה, שלא ייצא מישמעאל זרע מעליא לעולם.

דף מט

מאן חולין - רבנן

הגמ' מבארת לפי אחד התירוצים איך יש לאכול קרא, ואומרת: ודבר זה אסור לאמרו בפני עם הארץ. המפרש מסביר שאין אנו רוצים שעם הארץ יהנה מכך. וצ"ב מה אכפת לנו בכך.

ומבאר התפארת ציון דכונתו הוא שאסור לומר לעם הארץ דבר מהתורה שיש בו עצה גשמית, כי יאמרו שכל עיקר התורה אינו אלא ללמד את האדם איך יהנה מהעוה"ז, וע"כ לא יהיו התורה ולומדיה חביבים להם באומנם שכל עיקרם אינו אלא להנאותם.

ויש להוסיף דלהלן רבא מתרץ שסתם חולה לא יכול לאכול קרא, ומה שנאמר שהוא טוב לחולה, הכוונה לתלמידי חכמים שאינם ממש חולים, אך הם חלשים.

והתפארת ציון מקשה מה הפשט שת"ח חלשים, הרי יש מקורות רבים שהתורה מרפאת את האדם ומחיה את נפשו כגון: "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך" (משלי ג, ח). ומיישב שבודאי ע"פ דרך הטבע אדם שלומד תורה הוא ממיית עצמו עליה, אלא שהתורה יש לה הנהגה מעבר לגדרי הטבע, ומחיה את האדם ומחזקתו, אך זו הנהגה ניסית. ורבא הולך לשיטתו, במסכת מו"ק (כח, א) שבני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא אלא במזלא. ואמנם כתבו התוס' בשבת (קנו, א) שגם לדברי רבא אפשר לשנות את המזל אבל רק ע"י זכות גדולה. וזה הפשט במה שרבא אומר

גדול בתורה, אלא שהיופי עלול להביא את האדם לגאווה, ואז התורה לא נדבקת בו, שאין התורה שוכנת אלא בענווים. אבל אם הוא לא נופל ברשת הגאווה, אין מניעה לאדם נאה לגדול בתורה.

וכן כתב הבן יהודע בפירושו השני. והוסיף בתחילת דבריו שגם התורה עצמה באה בלבד שאינו יפה, שהרי הרבה מילים בתורה אין להם הבנה ברורה, וע"כ הת"ח דומה לתורה.

אולם במהר"ל משמע שיש סתירה עקרונית בין יופי הגוף לתורה, שאדם שהוא יפה תואר הוא גשמי. מי יש לו גוף יפה, הוא יותר קשר לגשמיות. ולכן התורה נתפסת במי שיש לו גוף מכוער, שקשור פחות לגשמיות.

ומקשה שלעיל אמרנו "חכמת אדם תאיר פניו", וכן מקשה היערות דבש (ח"א דרוש ד) שעל משה נאמר "כפני חמה", משמע שהוא יפה תואר. ומיישב המהר"ל שיש חילוק בין יופי גשמי ליופי רוחני. ומה שדיברו כאן הוא על יופי גשמי, אבל יופי רוחני אינו סתירה לתורה.

היערות דבש אומר שבדאי ע"פ הנהגת הטבע והמזל, ככל שאדם מכוער יותר, כך קונה תורה בקלות. אבל משה רבינו התגבר על המזל. ומוסיף שכאן מדובר אחרי החורבן שכבר א"א לגבור על המזל, ולכן אמר ר' יהושע בן חנניה מה שאמר.

ואולי בדרכו אפשר לומר באופן קצת שונה, שר' יהושע בן חנניה אומר שע"פ הטבע לאדם מכוער קל לקנות תורה ולאדם יפה קשה, אולם כל זה בדרך המזל, אך ניתן לגבור עליו.

דף ג-ג

בר קפרא ורבי עקיבא

מסופר בסוגיין שרבי בתחילה לא הזמין את בר קפרא לחתונה, וכינהו ב"ק "עוברי רצונו", ולאחר שנמלך והזמינו כינהו ב"ק "עושי רצונו". והדברים תמוהים כיצד מתחילה כינה בר קפרא את רבינו הקדוש "עוברי רצונו", מפני שלא הזמינו. אתמהה.

ובגליון הש"ס לגרעק"א מציין לשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קפב) לרבי יעקב ריישר (בעל העיון יעקב המציין לדברי עצמו בשו"ת). שם הוא מבאר כך: רבי סבר שאין למלא פיו שחוק בעוה"ז. בר קפרא סבר שבשמחת נישואין יש מקום לשחוק. המקור שלו הוא מעובדא שהובאה בסוף מסכת מכות על ר"ע וחבריו. במעשה הראשון שם מסופר שמעו קול המונה של רומי, והיו כולם בוכים ור"ע מצחק. ור"ע הסביר את הדבר: אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו עאכ"ו. ולפי"ז כוונת בר קפרא "אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו עאכ"ו" היתה לרמוז לאותו מעשה של ר"ע שממנו נלמד שבשמחה של מצוה מותר לשחוק, וכלל לא כיוון להתבטא כך על רבי עצמו. על פירוש זה מתבטא רעק"א: דבר נחמד.

החיד"א חולק על השבות יעקב, ומסביר באופן אחר: בר קפרא אומר לרבי, אם לא תזמין אותי לחתונה, הנוכחים לא ישמחו ולא ישמחו את החתן והכלה, וממילא יתקיים בהם "הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות", ועליהם התכוון בביטוי זה ולא על רבי.

החתם סופר מסביר חידוש עצום, שבאמת בר קפרא התכוין על רבי. ומשום ששיטת רבי היתה שאין לאדם ליהנות מהעוה"ז, כפי שלמדנו בסוף כתובות שרבי זקף אצבעותיו ואמר "לא נהניתי מהעוה"ז אפילו

שלתלמידי חכמים יש את הזכות להתעלות מעל הטבע והמזל, ועל כן אע"פ שעל פי הטבע אדם שלומד תורה הוא חלש, לתלמידי חכמים יש את הכוח להתגבר על כך.

אולי יש לומר לפי"ז במה שאמרו בגמ' דדבר זה אין לאומרו בפני ע"ה, ולאמור יש להוסיף שאת התירוץ השלישי ג"כ לא אומרים לע"ה, כי הוא לא תופס את ההנהגה הניסית הזו. רק לת"ח אפשר לומר שיאכל קרא ויהיה בריא, אבל לע"ה אי אפשר לאומרו.

דף ג-א

מן שית מילי איעתר רבי עקיבא

מן שית מילי איעתר ר"ע. ראשית צ"ב למה ר"ע צריך להתעשר. וכן מה המשמעות של שש מקורות לעושר, אם הקב"ה רוצה להעשירו דבר זה כול להעשות ממקור אחד.

מבאר המגלה עמוקות (פרשת ואתחנן אופן עג) שר' עקיבא הוא שורש תורה שבעל פה, וכיון שתושב"ע מחולקת לששה סדרי משנה, על כן התעשר מששה מקורות. והמגלה עמוקות מוסיף שלרבי עקיבא יש קשר מיוחד לאות וי"ו, שכן הוא היה דורש וי"ן שבתורה (תוס' סנהדרין ג, ב), ובשיעורים בסוף יבמות ביארנו שוי"ו זו היא וי"ו החיבור, וכל ענינו של ר"ע לחבר עליונים ותחתונים, עולם תחתון עם עולם עליון. ומאותו וי"ו התעשר ר' עקיבא. וכ"כ הבן יהודע כאן בקיצור.

ונוסיף עוד נופך ע"פ דברי המהר"ל (נצח ישראל פ"ה) שביאר שייתכנו רק ג' סיבות לעשירות, ואין סיבה אחרת לכך:

הראשונה מי שהוא מקור הברכה בעולם, כלומר שברכה יורדת לו משמיים, נעשה עשיר. וכמו שהתורה מספרת על האבות שהיו עשירים, ומדוע ענין זה מודגש? אלא שבזה מתבטא שהם שייכים למקור הברכה שבעולם.

סיבה נוספת היא שזה המזל שלו, וע"ז אומרים חז"ל שהמלאך מכריז על הטיפה אם יהיה גבור עשיר או חכם.

הטעם השלישי הוא שאם הקב"ה רוצה שיכבדו את אותו אדם, נותן לו עושר כדי שיהיה מכובד ודבריו נשמעים. ואז זהו אמצעי להגיע למטרה.

לפי"ז יש לומר שהעשירות של רבי עקיבא אינה תלויה בב' הסיבות האחרונות אלא בסיבה הראשונה, שהוא שייך לשפע עצמו ולמקור הברכה. וזה הביאור שיש לו ו' מקורות עושר, אין זו תוספת עושר, אלא הוראה שיש לו שייכות למקור הברכה מו' צינורות (וכדברי המגלה עמוקות), דבר זה מראה דהוי עושר של הבחינה הראשונה.

דף ג-ב

תורה מפוארה בכלי מכוּעַר

בת הקיסר שאלה את רבי יהושע בן חנניה איך התורה המפוארת שבו שוכנת בגוף מכוּעַר. והראה לה שגם היין מתקיים בכלים מכוּעַרים.

מצינו כאן שני פירושים עיקריים באחרונים.

המהרש"א בחידושי אגדות מבאר שבדאי אדם יפה תואר יכול להיות

באצבע קטנה". ועל כן מנע רבי עצמו משחוק. בר קפרא סבר שרצון הקב"ה שבריותיו יהנו מהעוה"ז, ולא תוהו בראה. וכשאדם מונע עצמו משמחה במקום מצוה, עובר הוא על רצון ה'. [ונידון עקרוני זה, מה הוא היחס לעוה"ז, קיים עד היום בין בעלי עבודה]. ומשמע מדברי החת"ס שממילא אין כ"כ קושיה, כי בר קפרא בא לחלוק על תפיסת רבי בדרכי העבודה, והוי בגדר תורה היא וללמוד אני צריך.

דף נא

זימה תועבה ותבל

בזמן החתונה של ר"ש בן רבי, בר קפרא ביאר לרבי כמה לשונות שנאמרו בעריות: א. תועבה שנאמר במשכב זכר - תועה אתה בה. ב. תבל במשכב בהמה - ביאה זו תבלין יש בה?! ג. זימה - זו מה היא.

המהר"ל בחידושי אגדות אומר בקיצור יסוד גדול שהאריך בו במק"א: התאוה של זנות מבוססת כולה על דמיון בעלמא. אדם מדמין איזו הנאה פלאית וגדולה וממילא רץ אחריה, אבל לפי דרך העולם האמתית ולפי השקפה פשוטה ברור שכל הריצה אחרי התאוות של עריות הוא דבר שאין בו ממש. ומדגיש המהר"ל שהדבר שונה מעבירות אחרות כגון רציחה שאמנם היא עבירה גדולה, אבל יש בה ממש, היה לו כעס על חבירו ובא לידי רציחה. ואילו עריות וזנות בנויות על דמיון. וזה הפשט בסוגיין, שלדמיון זה יש שלש דרגות.

הראשונה - עריות רגילות. "זו מה היא", כלומר באמת הוא הבל ורעות רוח, והגם שרוב בני אדם נמשכים לזה, צריך לדעת "זו מה היא" כנ"ל.

השנייה - משכב זכר. זה כבר משהו שהוא מחוץ לדרך העולם, "תועה אתה בה", וכפי שכתב רבי משה פיינשטיין בתשובה, שאין בזה שייכות לדרך העולם. אדם יוצר לעצמו מציאות שאינה רגילה.

השלישית - בהמה. כאן מדובר כבר על דמיון מופרך. "מה נשתנה ביאה זו מכל הביאות". זה כבר משהו שאינו בגדרו כלל. לשם כך אדם יוצר עולם מופרך.

כאשר בר קפרא נמצא בחתונה, הוא רוצה להראות לנוכחים ולהדגיש להם שיהיו עסוקים בנישואין של מצוה שזה האמת והיושר, ויעזבו את דרך הדמיון וההבל.

דף נב

דבר שיש לו מתירין

הר"ן בסוגיין עומד לבאר דמה שקי"ל "דבר שיש לו מתירין" אינו בטל ברוב, הוא דוקא במין במינו. ומסביר שביטול ברוב בנוי על שוני בין האיסור וההיתר. ועל כן מין במינו יש צד שאינו בטל משום שיש כאן שווי בין המינים, וכן היתר בהיתר לא בטיל. ובדבר שיש לו מתירין יש 'צד השווה' בין האיסור וההיתר, שכן גם האיסור יש לו היתר עתידי. ומעתה, כאשר מדובר בדבר שיש לו מתירין שהוא גם מין במינו הרי יש כאן 'צד השווה' בשני פנים, ואילו במין בשאינו מינו, כיון שמפן זה ישנו שינוי ביניהם, שפיר יכול להתבטל.

ועכ"פ יסד הר"ן שדברים דומים אינם מתבטלים זה בזה.

בספר אמונת משה לרבי יהודה משה דנציגר מאלכסנדר (סי' לב) מדבר על דבר שיש לו מתירין, ומבאר את דברי הר"ן. ראשית הוא מבאר שהנה המקור של ביטול ברוב הוא מ"אחרי רבים להטות", ואיתא בסנהדרין (כט, א) שאם יש שני דיינים שאומרים 'זכאי' ואחד אומר 'איני יודע' מוסיפים דיינים, וביאר רש"י שם שאע"פ שאם אותו דין היה אומר 'חייב' לא היו מוסיפים דיינים אלא מכריעים ע"פ הרוב והמיעוט מתבטל, אבל כאשר הוא אומר 'איני יודע' אינו מתבטל מכיון שדומה לדיינים האחרים. מבאר האמונת משה שיסוד הדבר הוא כמבואר בר"ן.

ומוסיף עוד בדרך החסידות, ע"פ מה שאמר המגיד ממזריטש, שכדי שדבר יעבור ממציאאות אחת למציאות אחרת, חייב להגיע לבחינת 'אין', לאפסיות וביטול. זה כל ענין המיתה בעולם, שכדי שיוכל ללכת מעוה"ז לעוה"ב חייב להיות ביטול. וכן ביארנו לעיל שזהו ענין השינה, כדי שיעבור מיום זה ליום חדש, צריך ביטול מסוים. כשהמציאאות הולכת ל'אין' אז אפשר ליצור 'יש מאין', אבל לא ניתן ליצור 'יש מיש'.

ואת זה מקשר האמונת שמואל לר"ן. שכאשר ישנם דברים המנוגדים זל"ז, יש בחינת ביטול בגדר 'אין', ואז אפשר לבוא למציאות החדשה שהאיסור נהפך להיתר. אבל אם הוא לא לגמרי מתבטל ומשום שדבר שיש לו מתירין יש לו שייכות להיתר, ויש לו דמיון למבטל, אינו נהפך לגמרי ל'אין' וממילא לא יכול להפוך מאיסור להיתר.

דף נג

דבש תמרים

הנודר מן הדבש מותר בדבש תמרים. כלומר 'דבש' סתם הוא דבש דבורים. הרדב"ז בתשובה מביא שיש דיון מהו 'דבש', ורש"י בפרשת כי תבוא כותב שהדבש הוא של תמרים. ואומר המזרחי כי סתם דבש בתורה הוא דבש תמרים ולא דבורים. ואומר הרדב"ז על בסיס המזרחי, שמקובל לומר שדבש של תורה הוא תמרים, אבל דבש שנאמר בדברי רבותינו הוא של דבורים. והרדב"ז מאריך מאד בזה, ומביא כעשרים ראיות שמסקנתן שגם בתורה לפעמים מדברים על דבש דבורים ולפעמים דבש תמרים, ובדברי חז"ל רק דבש דבורים.

ונראה לבאר בעומק את טעם החילוק שיש בין דבש של תורה לדבש של דרבנן. הגמ' בפ"ק דככורות אומרת שאע"פ שהדבש של הדבורים יוצא מן הטמא, הוא מותר באכילה. ועפ"ז מבארים רבותינו שיסוד הדבש הוא לרמוז על הבחינה שכל דבר רע בעולם אפשר להפוך אותו לטוב. בכל מקום שיש העלמה של הקב"ה אפשר להוציא ניצוצי קודש לטובה. וכן מבואר בדברי הפוסקים שהרגליים של דבורים שנמצאים בדבש מלורים באכילה. וביארו רבותינו שהדבש מתוך אל תוכו את הרגליים של הדבורים שנשרו בו. זה כח הדבש לקחת כל דבר רע ולהפכו לטוב.

ועפ"י י"ל כך, שכשמדברים על התורה שבכתב, שבאה משמים, שם הוא שורש הקדושה והכל טוב וקדוש. ולכן מדובר על דבש תמרים שכולו טהור. אבל בתושב"ע שהוא התורה שיוצאת מכני האדם, הרי כל תפקידם הוא להביא לגילוי הקב"ה בתוך החושך של העולם. ועל כן בתושב"ע כשאומרים דבש מדובר על דבש דבורים, טהור שיוצא מן הטמא.