

נידוי על הזכרת ה' / ז:

הנה איתא בגמרא¹ וז"ל:

"אמר רב חנין אמר רב: השומע הזכרת השם מפי חבירו צריך לנדונו, ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי, שכל מקום שהזכרת השם מצויה - שם עניות מצויה, ועניות כמיתה, שנאמר כי מתו כל האנשים, ותניא כל מקום שנתנו חכמים עיניהם - או מיתה או עוני".

תוכן

- א. מי שלא נידה יהיה בנידוי.
- ב. הראייה השנייה בגמרא לעניות כמיתה.
- ג. שני המקורות בר"ן ד"ה "שבכל מקום".
- ד. מנין שהפסוק "כי מתו מדבר על דתן ואבירם"?
- ה. שיטת הר"ן ושאלת המהרי"ץ חיות בענין דתן ואבירם שלא היו מצורעים.
- ו. תירוץ להבנת דברי המהרי"ץ חיות.

בסוגיא זו יש לברר כמה נקודות:

א. מי שלא נידה יהא בנידוי

כתוב בסוגיא שמי שלא נידה יהיה בנידוי, מה הפשט בדבר?

הר"ן כותב וז"ל "לא שיהא בנידוי מאילו אלא ראוי להתנדות קאמר שהרי המזכיר עצמו צריך נדוי והיאך יהא חמור ממנו השומע ושותק אלא כדאמרן", דהיינו לפי הר"ן שראוי שחכמים ינדוהו, ולא שנהיה מאילו מנודה מכח הק"ו שמביא,

התוספות² כותב בצורה יותר ברורה ואומר שחכמי הדור³ חייבין לנדונו, ולכאורה יוצא שלפי התוס' יש חיוב לחכמי הדור לנדונו ואילו לפי הר"ן אין זה חיוב גמור אלא ראוי לנדונו, מ"מ בין כך ובין כך לפי שניהם ורוב הראשונים אין הנידוי חל מאילו אלא צריך מעשה של חכמים.

אך **הלחם משנה**⁴ כתב בדעת הרמב"ם שהנידוי חל מאילו, ומסביר הלחם משנה שלכן לא הזכיר דין זה בתוך אותם דברים שמנדים עליהם, והוכיח זאת הלחם משנה מלשון הרמב"ם (בהלכות שבועות יב, ז)

¹ דף ז ע"ב.

² ד"ה 'אם לא נדהו'.

³ יש לדון במושג הזה חכמי הדור שנוקט התוס', לכאורה בפשטות הכוונה לכל החכמים שיכולים לנדונו, וצ"ע אולי מתכוון התוס' לסוג אחר של חכמים, שכן יכול היה לנקוט בפשיטות חכמים.

⁴ הלכות ת"ת פרק ו הלכה יד.

וז"ל: "השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או שנשבע לפניו לשקר...הרי זה חייב לנדותו ואם לא נדהו הוא בעצמו יהא בנידוי...".

והנה דקדק הלחם משנה שבמזכיר עצמו, כתב בלשון 'חייב לנדותו', ואילו לגבי השומע כתב 'יהא בנידוי', ולא כתב כבתחילה. ולכאורה רואים מזה ששיטת הרמב"ם היא, שהנידוי חל מאליו לגבי השומע.

ויש לדון כיצד יענה הרמב"ם על הק"ו שאמר הר"ן? הרי לא יתכן שיהיה השומע חמור יותר מהמזכיר עצמו, ועל המזכיר לא חל מאיליו?

ואולי אפשר לומר, שהרמב"ם באמת סובר הפוך, שבהזכרת השם לבטלה, הטעם הוא שזה חילול ה' וביזוי ה', א"כ כאשר אדם אומר ומחלל את ה' בעצמו, בלי שיש מי ששומע, זה פחות חמור, פחות חילול ה', אך כאשר בא אדם וגם שומע זאת ממישהו, יש כאן חילול ה' יותר גדול, ולכן כשיש עוד אחד ששומע, זה מגדיל את ביזוי שם שמים, יותר מאשר שרק אחד מבזה את ה' ואף אחד לא שומע, ונכון שהשני לא עשה מעשה, אבל השב ואל תעשה שלו, שלא קם וצעק כנגד חילול ה' הגדול **שנוצר בעקבותיו**, הוא מגדיל עונו ובמידה מסוימת יותר חמור מהעושה עצמו, שכמו שאמרנו שכאשר בא השני ושמע, נוצר בגללו חילול ה' יותר גדול ממה שהיה לפניו, ובמקום לתקן זאת הוא שתק, ולא מיחה ולכן עונו חמור מאד.

סברא זו, לולי דמסתפינא הייתי אומר אותה בריש גלי, כי לכאורה אחרת קשה מאד פשט ברמב"ם לפי הלחם משנה, וה' יאיר עיני והדבר צריך עוד עיון רב.

הריטב"א⁵ מביא י"מ שהשומע צריך לנדות עצמו, עוד הביא דרך נוספת מהו 'יהא בנידוי' - שיחול עליו עונש כאילו נידוהו ומן השמיים יענישוהו, אך לפי פירוש אחרון זה קצת קשה לי מלשון הגמרא "יהא בנידוי", שלפי זה, אין הכוונה כפשוטו, אלא יקבל עונש **כאילו** נידוהו וא"כ זה קצת דחוק במילים של הגמרא, וצ"ע⁶.

ב. הראיה השנייה בגמרא לעניות כמיתה

בהמשך הגמרא, מובא הטעם, מדוע מי ששומע ולא מוחה יהא בנידוי, והטעם הוא, כיוון שכל מקום שהזכרת ה' מצויה עניות מצויה, ועניות כמיתה. והראיה לכך מהפסוק "כי מתו כל האנשים". ומביאה הגמרא עוד ראיה לכך שעניות כמיתה, שהבריתא אומרת שכל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני.

ולכאורה הדבר צריך ברור למה לגמרא לא הספיק הראיה מהפסוק, והצריכה להביא את הבריתא, ונראה לענ"ד לומר בפשיטות, לפי הגמרא לקמן (סד): וז"ל:

"ועוד אמר רבי אליעזר: פותחין בנולד כו' מ"ט דרבי אליעזר? אמר רב חסדא, דאמר קרא: כי מתו כל האנשים, והא מיתה דנולד הוא, מכאן שפותחין בנולד. ורבנן מאי טעמייהו? קסברי: הנהו מי מייתי? והא אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: כל מקום שנאמר נצים ונצבים - אינן אלא דתן ואבירם! אלא אמר ר"ל: שירדו מנכסיהן."

⁵ המובא בשיטה ד"ה 'זאם לא נדהו'.

⁶ אך בכל זאת לאחר עיון דעתי נוטה לומר שיש צד גם להסביר כך למרות הדחוק, ובכל זאת וה' יאיר עיני.

עולה מהגמרא, שלא לכולי עלמא הפשט בפסוק שנהיו עניים, אלא לפי ר' אליעזר הם מתו ממש, ולכן אם הם מתו ממש, אין ראיה מהפשט לכך שעניות כמיתה חשיבא שהרי באמת מתו, ולכן הביאה הגמ' ראיה שניה שיהיה אליבא דכ"ע.

ואם ישאל השואל א"כ מדוע צריך בכל זאת את הראיה הראשונה, והגמרא לא מביאה רק את הראיה השניה, יש לומר שהגמרא בכל זאת רוצה להביא מקור מהתורה לדבר, שזה חזק יותר, ומה עוד שלפי חכמים זה מסתדר לגמרי.

ג. שני המקורות בר"ן ד"ה "שבכל מקום"

הר"ן בד"ה "שבכל מקום" כותב וז"ל "טעמא קא יהיב למאי דאמרינן ואם לא נדהו הוא עצמו יהא בנדוי שהרי עכשיו חמור דשם עניות מצויה דכתיב בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך ומדהזכרת השם למצוה מביאה ברכה ועושר הזכרה לשוא גורמת עניות אי נמי מדכתיב גבי שבועת שקר וכלתו ואת עציו ואת אבניו ובתמורה מדמי הזכרת שם לבטלה לשבועת שקר", נראה לענ"ד שהר"ן מביא שני מקורות לכך הזכרת ה' מביאה לעניות ולא מסתפק במקור הראשון, שכן במקור הראשון אין לכאורה הראיה מוכרחת לגמרי שאולי אע"פ שאין ברכה על כל פנים אין עניות, וגם פה אפשר לומר שהביא גם את הראיה הרשונה ולא הסתפק בשניה שכן הראשונה למרות חסרונה היא מקור מהתורה.

ד. מנין שהפסוק "כי מתו..." מדבר על דתן ואבירים?

הר"ן בד"ה "שנאמר" מביא את הגמרא שהזכרנו לעיל בדף (סד:), שאומרת שהפסוק "כי מתו כל האנשים" מתיחס לדתן ולאבירים (שלמדנו גזרה שווה נצים שהכוונה לדתן ואבירים) והרי הם עצמם עדיין היו חיים עד מחלוקת קורח, ומכאן הראיה לגמרא שמתו לאו דווקא, ולכאורה יש לשאול מנין באמת שהפסוק "...כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" מדבר על דתן ואבירים? הרי לא מוזכר שרצו להורגו, אלא רק שבאו אליו בטענות?

ונראה לבאר שהרי מיד אחרי טענותיהם "וישמע פרעה את הדבר הזה" ופירש רש"י שדתן ואבירים הם אלו שהלשינו עליו ומכאן שהם הוגדרו בתורה בתור "האנשים המבקשים את נפשך" ופרעה היה רק מעין ידא אריכתא שלהם⁷ וכן הביא המהרש"א⁸ וז"ל "שהם היו מבקשים נפשו של משה שהלשינו עליו...וכתיב וישמע פרעה".

ה. שיטת הר"ן (שם) ושאלת המהרי"ץ חיות בענין שדתן ואבירים לא היו מצורעים

הר"ן (שם) מוכיח שדתן ואבירים שכתוב עליהם "כי מתו כל האנשים" אין הכוונה לשאר הדברים החשובים כמת⁹ אלא רק לעניות, לגבי האפשרות שהפסוק מתכוון לכך שהיו מצורעים ולא שנהיו עניים דוחה הר"ן מזה שנאמר "בקרב כל ישראל", וא"כ אם מצורעים היו, לא היו יכולים להיות בקרב ישראל

⁷ דרך אגב רואים מכאן על חומרת לשון הרע.

⁸ לקמן (סד:).

⁹ כדאיתא לקמן (סד:) וכן במסכת ע"ז דף (ה.) וז"ל "תניא ארבעה חשובים כמת עני ומצורע וסומא ומי שאין לו בנים עני דכתיב כי מתו כל האנשים מצורע דכתיב במחשכים הושיבני כמתי עולם ומי שאין לו בנים דכתיב הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי".

אלא מחוץ למחנות, ולכאורה יש להקשות שאין צריך להביא ראיה זאת, שהרי רש"י¹⁰ מסביר למה מצורע חשוב כמות וז"ל "מה מת מטמא בביאה אף מצורע מטמא בביאה" וא"כ לפי זה, פשיטא שלא יתכן שנצטרעו שהרי "כי מתו כל האנשים" היה הרבה לפני מתן תורה ועוד לא נצטוו על דיני טומאה וטהרה! וצריך לומר שלפי הר"ן מצורע חשוב כמות מסיבה אחרת, כמו שכתב שם האבן עזרא שהבשר המצורע הוא בשר מת, וכן תירגם המתרגם שם על הפסוק וז"ל "צלי כען על בישראל מיתא הדין".

והנה ראיתי למהרי"ץ חיות בסוגייתנו¹¹ שהקשה על הר"ן כיצד מוכיח מ"בקר כל ישראל" הרי מצורע לפני מתן תורה אינו מטמא בנגעים ורק משעת דיבור ואילך וכלשון הגמרא¹² וז"ל "תניא אדם כי יהיה מן הדבור ואילך"¹³ וא"כ יתכן שדתן ואבירם היו בקרב כל ישראל למרות שהיו מצורעים, שהרי לא חלו עליהם דיני צרעת, כי צרעת זאת היתה לפני מתן תורה?

ודוחק ומתרחץ שדין הגמרא בהוריות זה רק לגבי הלכות טומאה, אבל לגבי הלכות הרחקה מהמחנה כן חל הדין עוד לפני מתן תורה, ומוכיח המהרי"ץ חיות שאין קשר בין דין שילוח חוץ למחנות לבין דין טומאה, שהרי אפילו מצורע שמחוץ למחנות בדד ישב, ולא יכול להתקרב לחבריו המצורעים, ואם דין הרחקה היה מפני סיבת הטומאה, היה יכול להיות יחד עם שאר המצורעים שהרי גם הם טמאים כמוהו, וא"כ מוכח שאין דין זה תלוי בשני, מ"מ על פי תרוץ זה מוכח שפיר ראיית הר"ן מהפסוק "בקר כל ישראל".

ולכאורה אפשר לתרץ את קושיית המהרי"ץ חיות על הר"ן, בדרך אחרת ולא דחוקה, שאע"פ שצרעת לפני מתן תורה אין לה דין צרעת, אפשר לומר שכיוון שנתרפאו במתן תורה ואחרי כן בחטא העגל שבו למומן¹⁴, חשיב הנגע, נגע חדש שלאחר מתן תורה שעליו חלים דיני נגעים, וא"כ כיצד היו בקרב ישראל (שהיה אחרי מתן תורה), אלא על כרחך שלא היו מצורעים, ולכאורה צריך ברור למה נדחק המהרי"ץ חיות, ואולי אפשר לומר שלשיטת המהרי"ץ חיות שכשחזרו למומן זה חזר למצב ההלכתי הקודם שלו שאינו מטמא, כצרעת ממש לפני הדיבור.

ואם נתרץ כך את המהרי"ץ חיות, אפשר לתרץ את קושיית בעל התורה תמימה¹⁵, שמקשה הרי הרבה ראשונים הסבירו את הגמרא בהוריות שהזכרנו לעיל, שמן הדבור ואילך, הכוונה למתן תורה, ופירוש הדרשה שהתורה מדברת לאלו שהיה להם נגע קודם מתן תורה שאצלם הכהן אומר אין זה נגע, כי זה היה לפני מתן תורה וזה חידוש התורה.

וקשה על פרוש זה שהרי יש מ"ד דבשעת מתן תורה נתרפאו כל המנוגעים והמצורעים, וא"כ לא יתכן כלל שיהיה מצורע מקודם מתן תורה, והוא מוסיף שגם לפי המ"ד ששבו למומן אין זה אותו נגע שהיה לפני מתן תורה באותו גדרים, אלא פנים חדשות באו לכאן וא"כ קשה?

ולכאורה לפי מה שתירצנו במהרי"ץ חיות, זוהי בדיוק סברת הראשונים שהנגע חזר למצב ההלכתי הקודם שלו לפני מתן תורה, בדיוק מה ששולל בעל התורה תמימה, זה גופא סברת הראשונים.

¹⁰ פרשת בהעלותך פרק יד פס' יב.

¹¹ ד"ה 'ר"ן ד"ה שנאמר'.

¹² הוריות (י').

¹³ המהרי"ץ חיות הבין ששעת הדיבור הכוונה למתן תורה, ועל דבר זה יש חולקים.

¹⁴ מדרש רבה נשא פרשה ז.

¹⁵ ריש פרשת תזריע.

אך עדיין קשיא לי טובא בתרוץ המהרי"ץ חיות, שאכן בסברא אני מבין את החילוק שיש בין דין שילוח חוץ לשלושת המחנות לבין דין טומאה, ואכן ראייה מדהימה, אך מהיכי תיתי למהרי"ץ חיות החילוק הזה בגמרא בהוריות? מהיכן מוכח חילוק זה? ואולי בגלל זה התחיל המהרי"ץ חיות את תרצו במילה "אולי", אך מ"מ מנין למהרי"ץ חיות חילוק זה בגמרא בהוריות?

ו. תרוץ להבנת דברי המהרי"ץ חיות

והעיר החברותא שלי, תרוץ נפלא לקושיא, שדין שילוח אינו רק גזה"כ, אלא שכן היה מנהג המצורעים, עוד טרם נתנה תורה¹⁶ ורק התורה חייבה, לכן אם היו מצורעים, מסתמא היו מושלכים מצד הטבע ואפשר שהכי איכא למילף מקרא, דדין שילוח מצורע ילפינן מהפסוק "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" וע"פ מה שבאר המהרי"ץ חיות שבדד ישב מדגיש שאינו ענין לטומאה, שוב יש לפרש מחוץ למחנה מושבו, היינו שזה מקומו המתאים לו מצד עצם הצרעת וללא קשר לטומאה, ואפשר אף דדייק בקרא, מדלא כתיב 'וישב מחוץ למחנה', אלא 'מחוץ למחנה מושבו', ש"מ כן ראוי למצורע ללא קשר לטומאה, ולכן הגמרא אומרת שדין טומאה לפני מתן תורה לא שייך במצורע אם נמשך לאחר מתן תורה, אך דין שילוח הוא אינו קשור למתן תורה, והפרשה "אדם כי יהיה" דיברה כלל על טומאה וטהרה, אך השילוח היה גם קודם נתינת תורה.

¹⁶ וכעין שכתב הרמב"ן (בראשית לא, לה) שדין הרחקה מנידה היה נוהג קודם מתן תורה, ונראה שהסיבה זאת הסברא הפשוטה להתרחק מן הדבר המאוס. הערת מערכת: אין להתלות בדברי הרמב"ן שכן בדבריו מובא הסבר לדבר והוא מין חכמה קדומה בהיזק הבא מן הנדה. וכבר העירו שאין דבריו התקבלו להלכה ואכמ"ל.