הקדמה לחלק הראשון של מסכת נדרים

במסכת נדרים מתבארים דיני הנדר, מושגיו, חלותו והתרתו.

בהקדמה להלן, יבוארו, בסייעתא דשמיא, כמה מושגי יסוד בנדרים, ויוצגו כמה נושאים מרכזיים, הנידונים בסוגיות הגמרא, ובדברי רבותינו הראשונים והאחרונים.

בין השאר יבואר —

מהו עיקר הנדר, ומהו "יד" הנדר?

מדוע מוגדרים הנדרים כאיסור "חפצא", בעוד שאר האיסורים מוגדרים כאיסור "גברא"?

כיצד יש דין "מעילה" בנדרים, על אף שאין החפץ הנאסר שייך להקדש?

מה בין נדר לשבועה, אחרי ששניהם נלמדים מאותו הלאו, "לא יחל דברו"?

א. **כיצד הוא עיקר הנדר?**

בתחילת המסכת וכן במסכת שבועות, דנו רבותנו הראשונים בשאלה היסודית:

האם עיקר הנדר הוא כאשר אומר האדם "דבר זה אסור עלי", ומשעה שאמר זאת הוא אסור בו מן התורה, שנאמר "לא יחל דברו".

או שהדיבור "דבר זה אסור עלי" אין לו משמעות כשלעצמו, אלא אם כן יגדירנו שהוא אסור עליו כקרבן, או כשאר חפצי הקדש, שנאסרים בדיבור פיו, בשעה שמקדישים אותם בעליהם.

לפי הצד השני, אם לא יאמר האדם שהוא אוסר זאת כהקדש, יועיל דיבורו מדין "יד הנדר".

לפי שלימדה תורה בפרשת נדרים, שגם דיבור חלקי בנדר, אם רק משתמע ממנו נדר, הרי הוא חל כאילו הושלם דיבורו, וכאילו אמר שאוסר זאת כקרבן או כהקדש.

לדיבור חלקי שכזה קראו חכמים "יד הנדר", כמשל לאדם האוחז ביד הכלי ובכך הוא כאילו מחזיק בכלי כולו.

הגדרת הנדר כ"קרבן", נקראת "התפשה".

אך אין משמעות ההתפשה העברת קדושה כל שהיא באמצעות "התפשת" החפץ בקרבן, אלא זו היא הגדרה של האיסור, שבדימוי לקרבן מבהיר הנודר שהחפץ הוא שצריך להשאר באיסור, כמו שאיסור הקרבן הוא מחמת קדושת החפץ, ומבלעדי הגדרה זו, אין כל משמעות של נדר [לפי הסוברים כך], לפי שאמירת "דבר זה אסור עלי" אינה מגדירה אותו כאיסור חפצא, וממילא אין כאן כלל לשון נדר.

ב. **נדר הוא איסור חפצא, ואילו שבועה היא איסור גברא.**

כל הנדרים, מלבד נדרי מצוה, יכולים לחול רק על החפץ ולאסור אותו, אך אינם יכולים לחול על האדם, לאסור את גופו מלעשות מעשה מסויים, או לחייבו לעשות מעשה מסויים.

רק בנדרי מצוה התחדש שיכול האדם לנדור בנדר לעשות מעשה.

לעומת זאת, השבועה אינה חלה על החפץ, אלא היא מחייבת את האדם לעשות או להמנע מלעשות.

ואם כי השבועה והנדר נלמדים מאותו פסוק "לא יחל דברו", חיובם השונה נגזר מעצם מהותם. כי מהות הנדר היא הטלת איסור, בעוד שמהות השבועה היא התחייבות האדם.

איסור החפצא של הנדר שונה מכל שאר האיסורים בתורה [למעט הקדש], לפי שאפילו מאכלות אסורות אין איסורם איסור חפצא [לפי הרבה ראשונים], כי לא התכוונה תורה באסרה מאכלות אסורות שהחפץ ישאר באיסורו, אלא דאגה התורה שהאדם לא יפגע מאכילת מאכל האסור לו. ואילו בנדר אסרה התורה את החפץ, כדי שלא יפגע האיסור הרובץ על החפץ, ולא יתחלל הדיבור שהחפץ הזה אסור [לפי הסברו של הגר"ש שקופ].

ג. **מהו פשר דין ה"מעילה" בנדר?**

נפסק להלכה ש"יש מעילה בקונמות" [הקונם הוא כינוי לנדר, ש"מתפיסו" בקרבן].

והיינו, אף על פי שאין החפץ שנאסר בנדר שייך להקדש, חידשה תורה שיכול האדם להחיל על חפץ חולין דין שינהגו בו כהקדש, וימעלו בו, למרות שאינו הקדש!

נמצאנו למדים לפי חידוש זה, שלא רק שאיפשרה התורה לאדם לאסור את עצמו בדבר המותר, אלא איפשרה לו התורה לדמות את איסור החפץ לאיסור תורה, ולהחיל עליו דיני הקדש למרות שאינו הקדש.

ד. **התפשה בדבר הנדור, ולא בדבר האסור.**

כאשר רוצה האדם "להתפיש" את נדרו בדבר האסור מן התורה, חייב הוא להתפישו בדבר הנדור, כמו קרבן או הקדש, ואינו יכול להתפישו בדבר האסור, שאינו יכול לומר "דבר זה אסור עלי כחזיר".

אך יש נידון בגמרא ובדברי רבותינו במי שמתפיס את נדרו ומדמהו לקדושת בכור, האם מועילה התפשה שכזו, שהרי בכור הוא קדוש מחמת לידתו ולא מחמת הקדש בעליו, אך יחד עם זאת, יש מצוה על בעליו להקדישו.

והמשנה למלך דן בשאלה האם רק אם מתפיש את הנדר בקרבן יש דין מעילה, או גם בלא התפשה יש דין מעילה [פרק ד מהלכות מעילה].

מסכת נדרים

פרק כל כנויי

הקדמה

בארבעה ענינים יכול האדם לאסור על עצמו בדיבור פיו — בנדר, בשבועה, בחרם, ובנזירות.

זאת, מלבד המקרים בהם מטיל האדם חלות של קדושה על דבר, כמו הקדש או הפרשת תרומה, שבהם מחיל דיבורו את הקדושה על החפץ, ומשעה שחלה הקדושה חייב הוא לנהוג בדבר לפי מה שמחייבת התורה.

הנדר מתחלק לשני סוגים עיקריים:

האחד, נדר שבו אוסר אדם חפץ מסויים על עצמו או על חברו.

והשני, נדר שבו מחייב האדם את עצמו לעשות דבר מצוה.

אך אין האדם יכול לחייב את עצמו בנדר לעשות פעולה שאינה מצוה, היות ומהותו של נדר היא הטלת איסור על חפץ, ולא התחייבות לעשיה. מלבד נדר לדבר מצוה, שנלמד מפסוקים אחרים, שיכול האדם לחייב את עצמו לעשות דבר מצוה, כמו מי שמחייב עצמו ליתן צדקה או להביא קרבן, או שמחייב עצמו ללמוד בהשכמת הבוקר.

מתניתין:

משנתנו מבארת שני חידושים בענין הלשונות שבהן אוסר האדם את עצמו.

האחד, לשון הנאמרת באופן של "כינוי", שאינו אומר את הנדר או השבועה בלשון הרגילה, אלא משתמש בביטוי אחר [שהוא שיבוש לשוני, או שהוא לשון מיוחדת שתקנו חכמים לנודרים].

והשני, לשון הנאמרת באופן של "יד", שאומר רק דיבור חלקי מהנדר או מהשבועה.

א. כינויי נדרים:

כל כינויי נדרים — דינם **כנדרים**.

מי שנודר ואינו אומר לשון מפורשת של איסור נדר אלא משתמש בביטוי שהוא "כינוי", חל נדרו, וכפי שיבואר:

האומר בנדרו "דבר זה אסור עלי כקרבן", הרי זה נדר מפורש.

אך אם יאמר "דבר זה אסור עלי כקונם", או אם יאמר "קונם עלי דבר זה" — הרי הוא מתבטא בכינוי, לפי ש"קונם" הוא כינוי לקרבן.[1]

---

1. רבותינו הראשונים דנו כאן ובמסכת שבועות האם יסוד הנדר הוא באמירה גרידא, שאומר הנודר "דבר זה אסור עלי", או שצריך הנודר "להתפיס" את נדרו בדבר הנדור, כמו בקרבן [שקדושתו היא מחמת שהקדיש אדם אותו].

הסוברים שעיקר הנדר הוא בהתפסתו בדבר הנדור, הרי אם לא יתפיס אותו בדבר הנדור, אפשר להשלים את נדרו מדין "יד", ולהחשיב

וכל כינויי חרמים — דינם כחרמים.

כגון אדם האומר "דבר זה הוא חרך", הרי הוא כינוי לחרם, וחל החרם.(2)

וכל כינויי שבועות — כשבועות.(3)

כגון אדם האומר "שבותה שאעשה דבר פלוני", הרי זה כינוי לשבועה, וחלה שבועתו.

וכל כינויי נזירות — כנזירות.

כגון האומר "הריני נזיק", שהוא כינוי לנזיר, חל עליו דין נזיר.

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בגמרא, האם הכינויים הם לשונות של נכרים, והם שיבוש של לשון הקודש, או שהם לשונות שתיקנו חכמים לאדם הנודר, כיון שהיו רגילים לומר "לה' קרבן", וחששו חכמים שמא יחזרו בהם אחרי שיגידו את שם ה', ולא יקדישו את הבהמה לקרבן, ונמצא שמוציאים שם שמים לבטלה. ולכן תקנו חכמים לנודרים לומר "קונם" במקום "קרבן", ואז לא יהיו רגילים לצרף לביטוי הזה את שם ה'.

את דיבורו כאילו אכן אמר "כקרבן".

ההתפסה האמורה כאן, היא הדימוי שצריך הנודר לדמות את איסור נדרו, לאיסור הנעשה במאמר פיו של אדם. ועיין בהקדמה מדוע צריך לדעתם להגיע להתפסה.

ורבותינו האחרונים דנו באם אמר הנודר לשון נדר מלא, "דבר זה אסור עלי" אלא שהוסיף והתפיסו בדבר האסור [בחזיר] ולא בדבר הנדור, האם גרעה התפסתו בדבר האסור את דיבורו.

2. לדעת רוב הראשונים מדובר כאן במי שמחרים את נכסיו, שאם הוא מחרים חרם לכהנים שייך הדבר לכהנים, והוא צריך ליתנו להם [ויש בו קדושה עד שנותנו לכהנים, אך משנתן להם את החרם פקעה הקדושה, והרי הוא חולין גמור]. ואם החרים את הדבר לגבוה, הרי הוא שייך להקדש, והוא קדוש ככל הקדש.

אך הר"ן טוען שמדובר כאן במי שמתפיס את נדרו בחרם ולא במי שמחרים. וצריך ביאור לשיטתו, מדוע ההתפסה בכינויי החרם נשנית לחוד, כדבר בפני עצמו.

3. הר"ן מוכיח מכאן ששבועה אינה צריכה הזכרה של שם ה', שהרי אם היה צריך להזכיר את שם ה' בשבועה, לא היה צורך להזכיר "שבועה", כי הזכרת שם ה' גרידא היא לשון שבועה כשלעצמו, וממילא אין צורך לומר שכינויי שבועה כשבועה. ובהכרח ששבועה אינה צריכה הזכרת שם ה', אלא מספיק לומר "שבועה", ולכן חידשה המשנה שגם כינויי שבועה הרי הם כשבועה.

והקשה הר"ן שמצינו בשבועת העדות, שמשביע אדם את חברו שיבוא להעיד עבורו, שצריכים להזכיר בה שם ה'.

והביא הר"ן את תירוצו של רבינו תם, ששם מדובר בענין שהוא משביע את חברו, והמשביע את חברו צריך להזכיר את שם ה'.

ותמה הר"ן עליו "פה קדוש - איך אמר דבר זה!?", עיין בדבריו.

אך ביארו האחרונים, שיסוד דבריו של רבינו תם הוא, שענין שבועת העדות [הנלמד מההשבעה שמשביע הכהן את האשה הסוטה], שונה הוא לחלוטין מהשבעה רגילה שמשביע אדם את חברו, והוא עונה אמן על שבועתו.

לפי שהשבעה זו חלה גם ללא עניית אמן על

ב. ידות נדרים

מי שאומר דיבור חלקי[4] של נדר שיש במשמעותו איסור [ודיבור שכזה קרוי "יד" של נדר, בדומה ליד הכלי, שכל האוחז ביד הכלי הרי הוא כמי שאוחז בכלי עצמו], חל נדרו, היות ו"ידות הנדרים" הרי הם כנדרים עצמם. וכגון:

האומר לחברו "מודרני ממך", שאינו אומר דיבור שלם "הריני אוסר על עצמי לאכול ממאכליך" או "הריני מודר ממך כקרבן", אלא רק דיבור חלקי, "מודרני ממך", שיש במשמעותו "אסור אני לאכול ממאכליך". אך אין זה דיבור שלם של נדר.[5]

או האומר לחברו "**מופרשני ממך**", שלא אמר דיבור שלם של איסור "אסור עלי לאכול ממאכליך".

או האומר לחברו "**מרוחקני ממך**".

בכל שלשת הדיבורים הללו, אם הוסיף ואמר: "**שאני אוכל לך**" [דהיינו, כגון שאמר "מודרני ממך שאני אוכל לך],

או הוסיף ואמר "**שאני טועם לך**" —

אסור לו לאכול או לטעום ממנו מחמת נדר, כאילו אמר לו במפורש שאסור לו לאכול ממנו.[6]

ידי השומע, אלא גדרה הוא, שחידשה תורה [שנאמר "נפש כי תשמע קול אלה"] שיכול אדם להטיל על חברו את חומר השבועה [ובלשון התורה "אלה"], שיבוא להעיד עבורו. ואם חברו כופר בכך [או אפילו שותק, ונמנע מלהעיד, עיין ברש"י וברמב"ן בתחילת פרק שבועת העדות] לאחר שמטיל עליו התובע את חומר השבועה, הרי הוא חייב להביא קרבן שבועת העדות, למרות שלא נשבע כלל וכלל! ולהשבעה שכזאת הצריך רבינו תם לומר את שם ה'. ודין זה חידשה התורה רק בשבועת העדות ובשבועת הפקדון, ואף בהשבעת סוטה.

אך מלבד ההשבעה של הסוטה, צריכה הסוטה להשבע בעצמה על ידי עניית אמן.

ועיין במכתבי הגרי"ז בסוף ספרו על הרמב"ם, ובדברי הנצי"ב על התורה [העמק דבר] בביאור החילוק בין ההשבעה שהשביע אברהם את עבדו אליעזר ובין ההשבעה שהשביע יעקב את בנו יוסף!

ועיין עוד בחידושי רבי שמואל שדן בהרחבה בדברי הראשונים והאחרונים הסוברים ששבועה בלי שם מחייבת רק מדין "בל יחל", ואינה מחייבת מדין "לא תשבעו בשמי לשקר".

4. בחידושי הגרי"ז [נזיר ג א] מבאר שלדעת הרמב"ם גם אם אומר דיבור שלם, אלא שאין הדיבור הזה מורה מפורשות על נדר, הרי זה יד, וכגון האומר "הריני מסלסל [בשערי]", הרי זה יד לנזירות, אם כי אין זה דיבור חלקי אלא דיבור שלם. וציין שהתוס' חולקים על הרמב"ם וסוברים שאין זה "יד" אלא דיבור של נזירות עצמו.

5. הר"ן והרבה ראשונים כאן, מבארים שהגדר של "יד" הוא, שנחשב דיבורו החלקי כאילו גמר והוציא אותו בשפתיו במלואו.

אך רבותינו האחרונים דנו בשאלה האם אפשר לומר שחידוש התורה בידות הוא בכך שהיד כשלעצמה נחשבת כדיבור, ואין צורך להחשיבה כאילו הוא גמר את דבריו.

6. הר"ן מביא שני פירושים מדוע נחשב לשון זה "יד".

האחד, לפי שלא גמר דיבורו לומר "כקרבן".

אבל אם אמר "מודרני ממך" גרידא, אין זה אפילו "יד" של נדר, ואינו אסור להנות ממנו.

האומר לחברו "**מנודה אני לך**" — **רבי עקיבא היה חוכך** [מסתפק בדבר, ונוטה] **בזה להחמיר**, לאסור כנדר, כי גם דיבור שכזה הוא אופן של יד, שהרי המנודה אסור לו לאכול או אפילו להיות יחד עם חברו שאינו מנודה.

ב-ב **גמרא:**

שנינו במשנה: **כל כינויי נדרים, כנדרים**, וחרמים כחרמים, ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות.

והוינן בה: **מאי שנא**, מדוע שונה הדבר, של**גבי נזיר**, בתחילת מסכת נזיר, שגם בה שנינו "כל כינויי נזירות כנזירות", **דלא קתני להו לכולהו**. לא שנה שם התנא בנוסף לכינויי הנזירות, גם את כינויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות.

ומאי שנא כאן, **גבי נדרים, דקתני לכולהו?**

ומשנינן: **משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי**, כתובים הם ביחד בפרשת מטות "כי ידור נדר או השבע שבועה", לכן **תני** כאן **תרתין**, שנה התנא את שניהם יחד, גם את כינויי נדרים כנדרים וגם את כינויי שבועות כשבועות.

וכיון דתני תרתין, והיות וכבר שנה התנה שני ענינים שבהם הכינוי הוא כלשון עצמו, **תני**, שנה כבר התנא **לכולהו**, לכל ארבעת הענינים שבהם הכינוי הוא כלשון עצמו. אך נזיר הוא נדר בפני עצמו, ולכן לא שנה התנא במסכת נזיר לכולהו.

אך מקשה הגמרא, כיון שאמרת ששנה התנא את כינויי השבועות יחד עם כינויי הנדרים היות והם כתובים יחד בפסוק, אם כן, תיקשי:

וליתני "**כינויי שבועות** כשבועות", **בתר**, מיד אחר כל "כינויי **נדרים** כנדרים", ומדוע הפסיק התנא ביניהם, ושנה אחר כינויי הנדרים את כינויי החרמים!?

ומשנינן: **איידי** כיון **דתנא נדרים, דמיתסר חפצא עליה**, שמהות הנדר היא החלת איסור נדר על החפץ, ומכח איסור החפצא אסור לו לאדם לעבור על נדרו, **תנא נמי חרמים, דמיתסר חפצא עליה**, שהמחרים דבר מחיל עליו איסור חפצא של חרם, ומכח איסור החפצא של "חרם", שחל על החפץ, אסור לו לאדם לעבור על איסור החרם.

והיינו, שהסמיך התנא את שני איסורי החפצא זה לזה —

לאפוקי, להוציא מהגדר הזה **שבועה**, שלא החפץ נאסר בשבועה, אלא האדם הוא זה **דקאסר נפשיה מן חפצא.**[1]

והיינו, כאשר נשבע האדם שלא לאכול חפץ, אין הוא אוסר את החפץ עליו, אלא הוא אוסר את עצמו שלא לאכול את החפץ, ואיסור זה נחשב ל"איסור גברא", כנגד איסור נדר הנחשב ל"איסור חפצא".

והשני, לפי שלא אמר במפורש שאוסר עצמו באכילה.

1. הריטב"א בתחילת פרק שני, מבאר שכל איסורי תורה הם איסורי גברא, כי גם במאכלות

וכדי להצביע על השינוי המהותי הזה בין נדר לשבועה, הקדים התנא לשנות את דין החרמים בסמוך לדין הנדרים, להראות ששניהם איסור חפצא הם, ואילו את דין השבועות שהוא איסור גברא, הוא שנה לאחר מכן.(2)

ועתה מבארת הגמרא את מהלך התנא במשנה:

והוינן בה: **פתח** התנא **בכינויין**, וכמו שאמר "**כל כנויי נדרים** כנדרים", אך לא ביאר

האסורות לא החפץ הוא זה שאסור באכילה, אלא האדם אסור לו לאוכלו.

ולאור זאת מבאר רבי שמעון שקופ, שגם הנדרים הם מבחינה זאת "איסורי גברא", לפי שהאדם הוא זה שאסור לו לעבור על נדרו, וכל החילוק שמחלקת כאן הגמרא בין נדרים שהם איסור חפצא לבין שבועות שהן איסור גברא, הוא לגבי **הסיבה הגורמת** את איסור העבירה על הנדר.

כי בשאר האיסורים, כולל מאכלות האסורות, סיבת האיסור היא מחמת שרצתה התורה שהאדם לא יעשה את המעשה, או לא יאכל את המאכלות אסורות, כדי שלא ייפגע האדם בעצמו באכילתו, ואין לה כל ענין שלא יפגע החפץ או המאכל עצמו.

אך בנדר, סיבת האיסור הוא רצון התורה שלא תפגע חלות איסור הנדר הרובצת על החפץ, לפי שהחפץ הנדור הוא חלות איסור כמו קרבן או הקדש. וזה כמו הקדש עצמו, הנחשב גם הוא לאיסור חפצא, היות שהסיבה שאסרה התורה את האדם מלהנות מהקדש, היא משום שרצתה שלא יתחלל או יפגע החפץ שהוא הקדש.

ובכך מסביר הגר"ש שקופ את דברי הנמוקי יוסף לקמן בפרק שני, שמתרץ את קושיית הראשונים מדוע חל הנדר על דבר מצוה, וכגון מי שנדר הנאה מישיבת סוכה, שאינו יכול לקיים מצות ישיבת סוכה בגלל נדרו, והרי יבוא עשה של ישיבת סוכה וידחה לא תעשה של נדר. ותירץ הנימוקי יוסף שאיסור הנדר הוא איסור חפצא, ולכן הוא אינו נדחה מחמת מצוה של סוכה שהיא מצוה על הגברא.

ולכאורה תירוצו תמוה, כי מדוע לא ידחה העשה של ישיבת סוכה את איסור הלאו, ושוב לא יהיה כאן איסור חפצא כלל.

אך אם נאמר שאיסור החפצא של הנדר הוא שלא לחלל את חלות האיסור הרובצת על החפץ, ובדומה להקדש שאסרה תורה את חילול הקדושה שלו, הרי גם אם נאמר שהמצוה תדחה את הלאו, עדיין תשאר חלות האיסור על החפץ, בדומה להקדש, שגם אם נאמר שיבוא עשה וידחה את הלאו של הקדש, ישאר החפץ בקדושתו, ואם יקיימו את העשה תפגע הקדושה שלו.

ובמקרה כזה, שחלות האיסור או הקדושה ייפגעו גם אם תדחה המצוה את הלאו, אין עשה דוחה לא תעשה!

ולשון הרא"ש כאן מסייעת להגדרה זו, שכתב להסביר מדוע איסור נדר הוא איסור חפצא "דאיסור נדר הוא שמתפיסו בדבר הנדור, **ונאסר כמוהו**".

2. כתב הרא"ש בפירושו: ונזיר, אף על פי שנאסר ביין, אינו נאסר היין עליו, אלא בגופו תלוי הנזירות, שאומר "הריני נזיר", וממילא נאסר ביין ובתגלחת ובטומאה.

והאחרונים נחלקו בהגדרת הנזירות אם היא איסור חפצא או גברא, או הגדרה אחרת.

המהרי"ט בתשובותיו חלק א, סימנים נג נד, הביא את שיטת המהר"י באסאן שנזירות היא

התנא מה הם הכינויים, ובמקום זאת הוא **מפרש** את ענין **הידות**: "**האומר לחבירו מודר אני ממך**"!?

ותו, ועוד יש להקשות: וכי את הכלל ש"כל **ידות** נדרים הם כנדרים", **אינשי**, שכח התנא מלהזכיר, אלא הוא עובר מיד להסביר כיצד הוא לשון הידות, מבלי להקדים את הכלל שהידות הינן כנדרים!?

ועונה הגמרא תחילה על השאלה השניה:

ידות — **איירי בהון**, אכן עוסק בהן התנא, ואומר את הכלל שידות נדרים הרי הם כנדרים.

וחסורי מיחסרא במשנתנו, **והכי קתני** בה התנא:

א. **כל כינויי נדרים — כנדרים.**

ב. **וידות נדרים — כנדרים.**

אך עדיין נשארת בעינה הקושיה הראשונה:

וליפרוש, שיפרש התנא מהם **כינויין ברישא**, תחילה, לפני שהוא מפרש את דין הידות, שהרי פתח בתנא את דבריו בדין הכינויים, ויש לו לבארם לפני שיבאר את דין הידות!

ומשנינן: **ההוא** ענין **דסליק מיניה** התנא [ענין ידות, לאחר שתקנו את לשון המשנה, ושנינו בה "כל כינויי נדרים כנדרים, וידות נדרים כנדרים"] — **ההוא** ענין **מפרש** התנא **ברישא**!

שדרך התנא לפרש תחילה את הענין שהזכיר בסוף דבריו, לפני שהוא מפרש את תחילת דבריו.

כגון הא **דתנן** במסכת שבת [כ ב]: **במה מדליקין** את נרות השבת, **ובמה אין מדליקין**? וממשיך ומסביר התנא תחילה את סוף דבריו: **אין מדליקין**, **וכולי**.

וכמו כן שנינו שם [מז ב]: **במה טומנין** בשבת, **ובמה אין טומנין**? וכשבא התנא

איסור גברא, והאומר "הריני נזיר" הרי הוא כאוסר פיו לדיבור, שהוא איסור גברא להשתמש בפיו לדיבור, והוא הדין בנזיר, שאוסר עצמו מלשתות יין.

ואילו המהר"י בן לב סבור שהוא איסור חפצא, שהיין אסור עליו בשתייה.

ואילו המהרי"ט עצמו סבור שאין הנזירות לא איסור חפצא ולא איסור גברא, אלא דין קדושה, שהאדם מחיל על עצמו שם נזיר, ומשחלה עליו קדושת הנזיר קבעה לו התורה הלכות כיצד עליו לנהוג כדי שלא תתחלל קדושת נזירותו, והרי זה דומה להלכות הכהן הנובעות מקדושת כהונתו, שאינן לא איסור גברא ולא איסור חפצא.

וכתב האבני מילואים [בתשובותיו סימן כב], שלפי המהרי"ט אין הנזירות נחשבת כאיסור שהחיל פיו, אלא היא כמו איסור תורה. והיינו, שהאדם רק קיבל על עצמו את הנזירות, אך אינו יכול לקדש עצמו בקדושת הנזירות. ומכאן ואילך, הוא לא אסור מכח התחייבותו להיות נזיר, אלא מחמת קדושת הנזירות שחלה עליו **מאליה**, בשעה שאמר "הריני נזיר".

אך הגר"ש שקופ וכן הגרי"ז הגדירו את קבלת הנזירות כהתחייבות לנהוג בדיני הנזירות, וקדושת הנזירות נובע מהתחייבותו הקיימת כל ימי הנזירות. עיין בחידושי רבי שמואל סימן ד אות ד בביאור דבריהם.

להסביר דבריו, הוא מתחיל לפרש את סוף דבריו: **אין טומנין, וכולי.**

וכן שנינו שם [נז א]: **במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה? — לא תצא אשה.**

ותמהה הגמרא: וכי כך הוא דרכו של התנא, **שכל היכא דפתח** דבריו בענין אחד, ומסיים אותם בענין נוסף, **לא מפרש** התנא **ברישא** את פתח דבריו אלא מקדים ומפרש את סוף דבריו?

והתנן במסכת בבא בתרא [קח א]: **יש נוחלין ומנחילין,** ויש **נוחלין ולא מנחילין.**

ומפרש התנא תחילה את פתח דבריו: **ואלו נוחלין ומנחילין!?**

וכן שנינו במסכת יבמות [פד א]: **יש** נשים שהן **מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן.** ויש נשים שהן **מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן.**

ומקדים התנא לפרש את תחילת דבריו: **ואלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן.**

ובדומה לזה שנינו במסכת מנחות נט א]: **יש** מנחות שהן **טעונות שמן ולבונה,** ויש שטעונות **שמן ולא לבונה.**

ומפרש התנא את תחילת דבריו: **ואלו טעונות שמן ולבונה!**

וכן שנינו שם [ס א]: **יש** מנחות **הטעונות הגשה** לקרן המזבח, **ואין טעונות תנופה,** ויש מנחות שטעונות **תנופה ולא הגשה.**

ואלו טעונות הגשה!

וכן שנינו במסכת בכורות [מו א]: **יש בכור לנחלה ואין בכור לכהן,** וכגון שהוא בכור לאביו, ובנחלה נאמר "כי הוא ראשית אונו", אך אינו בכור לאמו, ובפדיון הבן נאמר "פטר רחם", שפטר [פתח לראשונה] את רחם אמו בשעת לידתו.

ויש **בכור לכהן, ואין בכור לנחלה,** כשהוא בכור לאמו ולא לאביו.

ואיזהו בכור לנחלה ואין בכור לכהן?

ומשנינן: **הלין,** אלו המשניות שמפרש בהן התנא תחילה את הרישא, הוא **משום דאווישו ליה,** שיש בסיפא יותר פרטים מאשר ברישא [או שיש בהן הרבה ענינים], ולכן, בהן **מפרש** התנא תחילה את **ההוא** ענין **דפתח** בו **ברישא.**

ופרכינן: **והא** במשנת "**במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה**", **דלא אווישא,** שאין שם הרבה ענינים בסיפא, ובכל זאת מבאר תחילה התנא את דבריו ברישא, **דקתני: יוצא גמל!**

ולכן מתרצת הגמרא באופן אחר: ג-א

אלא, לאו דווקא, אין כלל קבוע בדבר —

זימנין לעתים **מפרש** התנא תחילה את **ההוא** ענין **דפתח** בו **ברישא.**

זימנין, ולעתים — את **ההוא** ענין **דסליק** ממנו, שסיים בו, אותו הוא מקדים **ומפרש ברישא.**

ואיבעית אימא יש לך לומר תירוץ נוסף על השאלה מדוע מפרש התנא את דין הידות לפני שהוא מבאר את דין הכינויים —

ידות — איידי דאתיין מדרשא, היות ואין

דינן מפורש בתורה, אלא הוא נדרש מדרשה, וכפי שיבואר לקמן, חביב הוא לתנא לשנותו, והוא מעדיף להשמיעו תחילה, ולכן **מפרש לחון**, לידות, **ברישא.**

ומקשה הגמרא על התירוץ הזה: אם כן —

וליפתח בענין **הדין**, הזה, של ידות, **ברישא** של המשנה! היות ודבר שנלמד מדרשה עדיף לו לתנא להקדימו!?

ומתרצת הגמרא: **מיפתח פתח** התנא **בכינויין**, שהם מ**דאורייתא**, **ברישא**, שכן דרך התנא לפתוח בדברים הפשוטים והידועים בתחילת דבריו, והמשיך התנא לומר גם את דין ידות הנדרים שהם כנדרים.

והדר, ולאחר מכן, מקדים התנא **ומפרש** את דין **הידות**, לפני שהוא מפרש את דין הכינויים, היות **דאתיין ליה** הידות **מדרשא.**

ודנה הגמרא בתירוץ האמור:

הניחא למאן דאמר "כינויין", לשון נכרים הן, שהם שיבוש לשוני של הגויים ללשון הקודש, שפיר אמרינן שהכינויים כנדרים — דין דאורייתא הוא. וכיון שהוא דין פשוט מן התורה, שנה אותו התנא בתחילת המשנה. אך כאשר הוא בא לפרש, הוא הקדים לפרש את דין הידות הנלמד מדרשה, ואינו מפורש מן התורה.

אלא למאן דאמר כינויים הם **לשון** מחודשת, **שבדו**, שחדשו וקתנו **להן חכמים** לנודרים, **להיות** האדם **נודר בו** [בלשון כינוי, ולא בלשון אמיתית, ומהטעם שיבואר לקמן], הרי לפיהם אין הכינוי דבר פשוט מדאורייתא, אלא הוא מחודש אף יותר מהידות, שהידות נלמדות מדרשה, ואילו הכינויים תקנת חכמים חכמים הוא [שאחרי תקנתם היא מועילה מן התורה] — **מאי איכא למימר**?

דהיינו, חוזרת השאלה, מדוע לא מפרש התנא תחילה את ענין הכינויים, שבהם הוא פתח את המשנה, לפני שהוא מפרש את הענין של ידות נדרים?

ומתרצת הגמרא: הרי גירסת משנתנו אינה מושלמת.

שהרי **מי קתני ידות** בגירסא שלפנינו במשנה?

ולאו, והאם לא **חסורי קא מחסרת לה**? הרי תיקננו את לשון המשנה בסיפא, והוספנו בה דברים.

אם כן, נעשה שינוי נוסף בלשון המשנה, גם ברישא —

אקדים נמי, ותני ידות בתחילת המשנה, וכך נשנה את משנתנו —

א. **כל ידות נדרים — כנדרים.**

ב. **וכל כינויי נדרים — כנדרים.**

ומבאר התנא את הדין הראשון:

ואלו הן ידות: האומר לחבירו ...

ואחר כך הוא מבאר את הדין השני:

ואלו הן כינויין: קונם, קונח, קונס.

ועתה באה הגמרא לבאר את מקור הדין של ידות:

וענין "ידות" — היכא כתיב? מהיכן הוא נלמד מן התורה?

דכתיב בפרשת נזיר, בספר במדבר [פרק ו]: **"איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".**

ותניא: הדרך של המקרא היא להקדים את ה"מקור" ל"שם הפעולה", כמו "לאסור איסר".[1]

אך כאן שינה כאן הכתוב מלשונו הרגיל, והקדים את שם הפעולה למקור, ואמר **"נזיר להזיר"** במקום שיאמר "להזיר נזיר" [וכמו שאכן נקט בתחילה "לנדור נדר"].

ולמדנו משינוי הלשון, שבא הכתוב ללמד —

לעשות ידות נזירות — כנזירות.[2]

אין לי אלא בנזירות —

בנדרים מנין, שגם בהם ידות נדרים כנדרים?

תלמוד לומר: "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".

מקיש הכתוב הזה **נזירות לנדרים, ונדרים לנזירות.**

ולמדנו מההיקש הזה שלשה דברים:

א. **מה,** כמו שב**נזירות עשה בו** הכתוב **ידות נזירות כנזירות — אף נדרים, עשה בהם** הכתוב **ידות נדרים כנדרים.**[3]

ב. **ומה,** כמו שב**נדרים עובר ב"בל יחל** דברו", אם אסר דבר על עצמו, ואכלו, **ו"בכל תאחר** לשלמו", אם נדר להביא קרבן, ולא הביאו תוך שלשה רגלים — **אף נזירות עובר בכל יחל** נדרו **ובכל תאחר** לקיימו, וכפי שיתבאר להלן.

ג. **ומה,** כמו שב**נדרים האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו — אף נזירות, האב מיפר נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו.**

והוינן בה: **מאי שנא גבי נזירות,** מדוע דוקא בנזירות יש לדרוש מהכתוב שידות נזירות כנזירות היות **דכתיב** בנזירות שינוי הלשון **"נזיר להזיר"**?

הרי בענין **נדרים נמי** אפשר לדרוש שידות נדרים כנדרים משינוי הלשון האמור בפרשת נדרים — כי **הא כתיב "לנדור נדר".**

ואם כן, **היקישא — למה לי?**

ומשנינן: **אי כתב "נדר לנדור" כדכתב "נזיר להזיר",** אכן היה אפשר לדרוש משינוי הלשון, שידות נדרים כנדרים, **כדקאמרת,** ואכן **לא** היה **צריך היקישא** של נדרים לנזירות כדי לדעת שידות נדרים כנדרים.

---

1. הר"ן. והוסיף הר"ן דוגמא נוספת - "לקיים כל דבר".

ובפירוש הרא"ש כתב: דרך המקרא להקדים את המקור לפני שם הדבר ופירושו, כמו "לעשות מעשים".

2. גירסת הר"ן.

3. ואין אפשרות ללמוד נדרים מנזירות בלימוד של "מה מצינו" לפי שאין עונשין מן הדין, והרי ידים התרבו אף למלקות. רשב"א כאן, והר"ן בדף ד ב. ורע"א בתוספותיו על המשניות פרק א משנה א אות ב הקשה למה לא נלמד ידות בנדרים בלימוד של מה מצינו מנזירות, והרש"ש

אבל **השתא**, עתה **דכתיב** "**לנדור נדר**", אין לנו אפשרות לדרוש מכפל הלשון הזה, היות **ודברה תורה כלשון בני אדם**, וכך הוא דרך בני אדם לדבר. ולכן, אין כפל הלשון בדברי הכתוב מהווה מקור כדי לדרוש ממנו דרשה.

אך עדיין הוינן בה: **הניחא למאן דאית ליה** "**דברה תורה כלשון בני אדם**", ואין לדרוש מלשון שכזאת שום דרשה, שפיר הוצרכנו ללמוד דין ידות בנדרים מההיקש של נדרים לנזיר.

אלא, למאן דלית ליה "**דברה תורה כלשון בני אדם**", אלא מכל כפל לשון של הכתוב ניתן לדרוש ממנו, **האי** "**לנדור נדר**" — **מאי עביד ליה**? לאיזה צורך נאמר כפל הלשון הזה, אחרי שאפשר ללמוד את הדין שידות נדרים כנדרים מההיקש של נדרים לנזירות!?

ומשנינן: אכן, מאן דאמר זה, **דריש ליה** לכפל הלשון "לנדור נדר" **לעשות ידות נדרים, כנדרים**.

ומקיש נזירות לנדרים כדי ללמוד שגם בנזירות אמרינן "ידות נזירות כנזירות".

ואילו את כפל הלשון האמור בנזירות "**נזיר להזיר**" — **דריש ליה** כך:

ג-ב **מלמד שהנזירות חל על הנזירות.** והיינו, שנזיר האומר "הריני נזיר היום, הריני נזיר היום", הרי הוא מתחייב לנהוג בנזירות נוספת במשך שלשים יום לאחר שישלמו ימי נזירותו הראשונה. וזוהי משמעות "נזיר להזיר", שמקבל נזירות נוספת על אף היותו נזיר משעה שאמר בפעם הראשונה "הריני נזיר"!

ומבארת הגמרא:

ולמאן דאמר "**דברה תורה כלשון בני אדם**", ו"**נזיר להזיר**" **דריש: לעשות ידות נזירות כנזירות** —

זה **שהנזירות חל על הנזירות** — **מנא ליה**?

הניחא, אי סבירא ליה כמאן דאמר אין נזירות חל על נזירות.

אלא, אי סבירא ליה כמאן דאמר "**נזירות חל על נזירות**" — **מנא ליה** זאת? —

נימא קרא, היה לו לכתוב לנקוט בנזיר לשון דומה לנדר, וכמו שבנדר אמר הכתוב "לנדור" כך בנזיר היה לו לומר, על אותו משקל — "**ליזור**".

מאי, מדוע שינה הכתוב בנזיר, ונקט בו לשון "נזיר **להזיר**"? —

שמעת מינה משינוי הלשון **תרתי**, את שתי ההלכות, גם את הדין שידות נזירות כנזירות, וגם את הדין שנזירות חלה על נזירות.

במערבא בארץ ישראל **אמרי** כך:

אית תנא דמפיק ליה שמוציא [לומד] **לדין ידות מן** "**לנדור נדר**".

ואית תנא דמפיק ליה לדין ידות **מן** הריבוי

ציין לדברי הר"ן האלה.

ולגבי יד בשבועה, כתב השלטי גיבורים במסכת שבועות לה ב, שלוקה על שבועה שנאמרה בלשון יד משום "בל יחל". וכתב

שבמילה "כל", דכתיב בפרשת נדרים [במדבר ל] "**כל היוצא מפיו, יעשה**".

ועתה באה הגמרא להסביר כיצד יתכן לעבור על הלאו של "בל יחל" בנזירות.

אמר מר בברייתא: **ומה נדרים עובר בבל יחל ובל תאחר.**

והניחה הגמרא עתה שכוונת התנא לומר, שתיתכן אפשרות שיעבור על נזירות בבל יחל בלבד, כמו שבנדרים עובר בבל יחל בלבד.

והוינן בה: **בשלמא "בל יחל" דנדרים משכחת לה, כגון דאמר "ככר זו אוכל", ולא אכלה** — שעובר משום "**בל יחל דברו**".

אלא "בל יחל דנזירות" — **היכי משכחת לה**? באיזה אופן תיתכן מציאות שיעבור בנזיר רק על "בל יחל"?

והרי **כיון דאמר "הריני נזיר"**, **הוה ליה** מיד **נזיר**, ואם **אכל** ענבים **קם ליה** מתחייב הוא מיד **ב**איסור לאו, "**בל יאכל** ענבים", ואם **שתה** יין, **קם ליה**, מתחייב הוא מיד, **בבל ישתה** יין!

וכיון שחיובו הוא מצד נזירותו, ונזירותו חלה מיד, ועובר עליה מצד הלכות נזירות, כיצד יתכן שהוא עובר ב"בל יחל דברו" בלבד?

אמר רבא: כונת התנא היא לומר, שההיקש מלמד — **לעבור עליו בשנים**. שכל נזיר העובר על איסורי הנזיר, הרי מלבד העבירה על איסורי הנזיר הוא עובר גם על איסור נדר של "לא יחל דברו". כי כל נזיר מקבל עליו את נזירותו בלשון נדר, שמלבד נזירותו הוא גם מתחייב בנדר שלא לחלל את נזירותו.

עוד הוינן בה: "**בל תאחר" דנזירות** — **היכי משכחת לה**? באיזה ענין תיתכן מציאות של עבירה על "בל תאחר" בנזיר?

הרי **כיון דאמר "הריני נזיר"**, **הוה ליה** מיד **נזיר**!

ואז, אם הוא **אכל** ענבים, **קם ליה** מתחייב הוא מיד **בבל יאכל** ענבים! והיכן הוא איחור נזירותו?

ומשנינן: "בל תאחר" בנזירות יתכן, **במי שאומר "לכשארצה — אהא נזיר"**, שאינו נהיה מיד לנזיר, ואם הוא מאחר את ניהוג נזירותו, הרי הוא עובר בבל תאחר!

ותמהה הגמרא על התירוץ הזה: **והרי אי אמר "כשארצה** אהא נזיר", לעולם **ליכא "בל תאחר"**, שהרי אמר במפורש "כשארצה", וכל עוד הוא אינו רוצה הוא אינו חייב בנזירות, ואין כאן איחור!

ולכשירצה, הוא נהיה מיד נזיר, ושוב אין כאן איחור!

ומשנינן: **אמר רבא: כגון דאמר "לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר". דמן ההיא שעתא** שאמר זאת **הוה ליה** חיוב לנהוג מיד בהנהגת **נזיר**, ואם לא התחיל בניהוג הנזירות אינו נזיר, ועובר על כך מיד ב"בל תאחר".

והחיוב המיידי לנהוג בנזירות, הוא **מידי דהוה**, דומה הוא לדין כהן **האומר לאשתו**

הדרישה [יו"ד רלז א] בשם מהרש"ל, שאין לוקים ואין מביאים קרבן על יד בשבועה.

[הישראלית] "**הרי זו גיטיך — שעה אחת קודם מיתתי**", **שאסורה** האשה הישראלית **לאכול בתרומה מיד**, כי שמא ימות הבעל הכהן בעוד שעה, ונמצא שהיא עתה מגורשת ממנו, ובהיותה ישראלית שאינה אשת כהן, היא אסורה באכילת תרומה.

אלמא, מוכח מכך שאינה אוכלת בתרומה מחמת החשש שמא ימות בעלה הכהן בעוד שעה, **דאמרינן** ש**בכל שעתא ושעתא** יש לנו לחוש **דילמא מיית** בעוד שעה.

הכא נמי, מי שנדר שלא אפטר מהעולם עד שאהיה נזיר, **לאלתר הוי**, מיד יש לו לנהוג בהנהגת **נזיר**, משום **דאמרינן: דילמא השתא מיית**. שמא ימות עתה. ואם לא קיבל על עצמו מיד הנהגת נזירות, הרי הוא עובר בבל תאחר.(1)

ד-א **רב אחא בר יעקב אמר**: יתכן אופן שיעבור בו על "בל תאחר" בנזירות, **בכגון דנדר** להיות נזיר, **והוא** נמצא בזמן קבלת הנזירות **בבית הקברות**, שבהיותו שם אינו נעשה נזיר, משום שבית הקברות הוא מקום האסור

ולקמן בדף יד א כתב הריטב"א [ד"ה אנו בעניותנו], שאי אפשר להתפיס נדר בנדר שנעשה בדיבור "יד". וביאר הברכת שמואל בסימן ד טעמו של דבר, לפי שהיד אינה יכולה להועיל אלא לאסור את הדבר, אבל לא להחיל עליו שם של "דבר הנדור", ואי אפשר להתפיס אלא בדבר הנדור.

1. בדברי הראשונים יש כמה הסברים בביאור הסוגיה:

הר"ן מבאר שהיות ויש חשש שיפטר מהעולם מיד, הרי זה כמי שנדר למנות נזירות מיד, שהרי הוא עובר מיד בבל תאחר, כיון שהיה נדרו לנהוג מיד בנזירות .

אך הר"ן לא ביאר כיצד הוא מתחיל לנהוג מיד, האם צריך לומר מיד "הריני נזיר", או להתחיל לנהוג מיד בנזירות, ללא אמירת "הריני נזיר".

כמו כן לא ביאר הר"ן מדוע הוא עובר על "בל תאחר" בעיכוב ניהוג הנזירות מיד, כי אם זה מחמת שיכול אדם להתחייב בנדר על המידיות של הנהגת הנזירות, הרי אם התעכב, הוא עובר מיד בבל יחל נדרו, אך לא בבל תאחר.

והחזון איש [בתחילת ביאורו למסכת נדרים] מביא את דברי הירושלמי, שהנודר להביא את קרבנותיו ביום שני, ולא הביאם אז, עובר בלאו. ויתכן שכוונת הירושלמי לבל תאחר. אך מציין החזון איש שאין מקור מפורש לכך שעובר בבל תאחר, כי יתכן שהירושלמי מתכוון לבל יחל, על כך שלא הביא את הקרבן ביום שני, שאותו הוא קבע בנדרו.

ואילו הרא"ש מבאר שהוא מתחייב **לקבל על עצמו נזירות**, וכיון שכבר עתה יש לו לקבל על עצמו את הנזירות מחמת החשש שמא יפטר מיד מהעולם, הרי הוא עובר בבל תאחר רק **אחר שלשה רגלים**, אם עיכב את קבלת הנזירות עד אז.

ומבאר הגרנ"ט את מחלוקת הר"ן והרא"ש אם עובר מיד בבל תאחר או רק לאחר שלשה רגלים, בשאלה העקרונית האם האיחור של קיום נדר או מצוה הוא מיד, אלא שהרחיבה התורה את הזמן לענין העבירה, שאין עוברים על האיחור אלא לאחר שלשה רגלים, או שמא בלי קביעות הזמן הזה לעולם לא היה איחור, וקבעה התורה את זמן האיחור שהוא מתחיל לאחר שלשה רגלים, ומשעה שמתחיל האיחור, הוא עובר מיד ב"בל תאחר".

בכניסה לנזיר, ואז יתכן לו לעבור בבל תאחר, אם לא יצא מיד מבית הקברות, ויטהר עצמו, ויקבל נזירות.(1)

ופרכינן: **הניחא למאן דאמר** שהמקבל על עצמו נזירות בהיותו בבית הקברות **לא חיילא עליה נזירות מאלתר,** אינו נעשה מיד נזיר בהיותו שם, שפיר יתכן לדין בל תאחר בנזיר.

אלא למאן דאמר מאלתר חיילא עליה נזירות, עוד בהיותו בבית הקברות, תיקשי: **מי איכא** וכי תיתכן אפשרות של עבירת **בל תאחר** בנזירות, והרי עם קבלתו הוא נהיה לנזיר!?

ועוד תיקשי, **האמר מר בר רב אשי:** לדברי הכל **חיילא נזירות עליה מאלתר** בבית הקברות, **וכי פליגי,** רק **לענין מלקות פליגי,** האם הוא לוקה בהיותו בבית הקברות על אכילת ענבים.

לדעת הר"ן, רק משעברו שלשה רגלים מתחיל האיחור, ואז עובר מיד בבל תאחר. ולכן אם קיבל עליו בנדר להיות **מיד** נזיר, הוא חייב מיד לקיים את נדרו כדי לא לאחר את המיידיות שבנדרו. ואם לא מקיים אותו הרי הוא מאחר מיד את קיום נדרו, ולכן עובר מיד בבל תאחר.

אך לדעת הרא"ש גם אם לא התחייב מיד מתחיל האיחור מיד, אלא שהרחיבה התורה את הזמן שבו הוא עובר בבל תאחר לשלשה רגלים, ולכן גם כשנודר לקבל נזירות מיד, והאיחור הוא אכן מיד, אין הוא עובר על בל תאחר אלא לאחר שלשה רגלים.

ואילו הרמב"ם פסק [בפרק א מהלכות נזירות הלכה ד] שהאומר לא אפטר מהעולם עד שאהיה נזיר הרי זה נזיר מיד, שמא ימות עתה. ואם איחר נזירותו הרי זה עובר בבל תאחר לשלמו.

ודבריו צריכים ביאור, כי אם הוא נעשה מיד נזיר שוב אין בל תאחר.

וכתב הגרי"ז [בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם, פרק ד מהלכות נזירות הלכה ד] שכונת הרמב"ם שחייב לקבל על עצמו נזירות, ואם איחר את הקבלה של הנזירות עובר בבל תאחר. והוכיח זאת מדברי הרמב"ם [פרק ו מהלכות ערכין הלכה ג] הפוסק שיכול אדם לידור נדר שהוא יקדיש דבר שלא בא לעולם, בעת שהוא יבוא לעולם. ומביא הרמב"ם ראיה לכך מיעקב אבינו שנדר על העתיד "וכל אשר תתן לי - עשר אעשרנו לך", ומההלכה האמורה כאן בנזיר, שהאומר לא אפטר מהעולם עד שאהיה נזיר, חייב לנהוג בנזירות. ואף על פי שעדיין לא נדר בנזיר, הואיל ואמר **שידור בנזיר - חייב להנזר**".

והגר"ש שקופ [סימן ד] הוכיח מלשונות הרמב"ם שהוא חייב לנהוג בנזירות מבלי שיצטרך לומר הריני נזיר, אך אין הוא נעשה נזיר מיד אלא רק בשעה שיתחיל לנהוג בנזירות.

ובתוס' כאן מצאנו שתי גישות לענין.

בתירוצם הראשון ביארו שכונת הגמרא לומר שהוא נודר לקבל נזירות, והאיחור הוא בקבלת הנזירות.

ואילו בתירוצם השני, טוענים התוס' שאם הוא מתאחר בקבלת הנזירות אין זה בל תאחר של נזיר אלא בל תאחר של נדר!

ועיין ביאור התוס' בחידושי רבי שמואל סימן ד אות ו.

1. הר"ן מבאר שעליו לצאת, להטהר, ולקבל על עצמו נזירות.

והתוס' במסכת נזיר [טז ב] כתבו שלריש לקיש לא חלה הנזירות בהיותו טמא, עד שיטהר, ואז יצטרך לקבל על עצמו נזירות, והביאו את דברי הקונטרס ש"בקבלה מועטת סגי לחול עליו

וכיון שלדברי הכל חלה עליו נזירות, הוא אינו עובר בבל תאחר!

ומשנינן: **אפילו הכי**, שחלה עליו מיד נזירות, עוד בהיותו בבית הקברות, **קם ליה** עובר הוא **בבל תאחר** אם אינו יוצא מבית הקברות מיד, **משום דקא מאחר** בכך את קיום **נזירות דטהרה.**

שנזיר זה, שקיבל נזירות בעודו טמא, חייב להיטהר מיד, ולהביא קרבנות נזיר שנטמא, ולהתחיל למנות שלשים ימי נזירות של טהרה. ואם הוא מאחר את קיום נזירות טהרה, הרי הוא עובר בבל תאחר.

אמר רב אשי: הואיל וכן, שגם כאשר חלה נזירות, אם היא חלה בטומאה, יש בל תאחר על איחור בניהוג נזירות טהרה —

נזיר שטימא עצמו במזיד — עובר בכך **משום בל תאחר דנזירות טהרה.**

רב אחא בריה דרב איקא אמר: יתכן אופן אחר לבל תאחר בנזירות, **שעובר בבל תאחר** מצות **תגלחתו.**

שהרי כיון שטימא את עצמו, אינו יכול לקיים מצות תגלחת של נזיר טהור בתום ימי נזירותו, כדין נזיר טהור, אלא עליו לגלח שערות ראשו כיון שנטמא, ואין בתגלחת זו קיום מצות תגלחת של נזיר טהור, אלא התגלחת הזאת נועדה לסיים את נזירותו הטמאה, כדי להתחיל למנות נזירות טהרה מחדש.

ולא מיבעיא למאן דאמר תגלחת של נזיר שנטמא **מעכבת** את תחילת ניהוג נזירות הטהרה, שלפיו פשוט הדבר שהוא עובר בבל תאחר תגלחתו כאשר הוא מטמא את עצמו.

אלא, אפילו למאן דאמר תגלחת נזיר שנטמא **אינה מעכבת** את תחילת ניהוג נזירות טהרה, בכל זאת, **מצות גילוח** של נזיר טהור **מיהא** הוא **לא מיקיים**, ונמצא שאיחר בידים את קיום המצוה, בכך שטימא עצמו בידים.

מר זוטרא בריה דרב מרי אמר: נזיר שטימא עצמו **עובר בבל תאחר קרבנותיו.** שהרי היה עליו להביא בתום ימי נזירותו קרבנות של נזיר טהור, ובכך שטימא עצמו, הוא איחר את הבאתם, עד שיטהר וימנה ימים של נזירות טהרה.(2)

הנזירות, ואומר הריני כמו שנדרתי".

ומבאר הגר"ש רוזובסקי בחידושיו [סימן ד ב], שכונת הר"ן והתוס' היא אחת, שצריך הנזיר להתחיל בניהוג נזירותו הטהורה, אך אינו צריך לומר "הריני נזיר" בתחילת ניהוג הנזירות, היות וכבר קיבל עליו להיות נזיר. אלא שהוא צריך להגדיר את זמן תחילת ניהוג הנזירות ב"קבלה מועטת", שמשמעותה הודעה שהוא מתחיל בניהוג הנזירות שקיבל על עצמו בעבר, בשעה שנזר בהיותו טמא.

כי אם ינהג בנזירות ללא כל הודעה על תחילת ניהוג הנזירות לא תהיה כל משמעות למעשהו, שהרי יתכן ואדם לא ישתה יין ולא יטמא למת ולא יתגלח, ולא יהיה בכך משום הנהגת נזירות.

2. הר"ן מבאר שעובר על בל תאחר של קרבנות הנזיר לאחר שלשה רגלים.

ובבל תאחר תגלחתו משמע מהר"ן שעובר מיד.

ותמהה הגמרא: **וכי מן הכא**, מן ההיקש של נדרים לנזירות **נפקא ליה** לבל תאחר קרבנות הנזיר?

והרי **מהתם נפקא ליה**, מהא דכתיב בענין בל תאחר [דברים כג] "**כי דרוש ידרשנו**" — **אלו חטאות ואשמות**! וגם קרבנות נזיר שיש בהם חטאת ואשם, הם בכללם.

ומשנינן: בכל זאת הוצרך ההיקש של נדרים לנזירות, כי **מהו דתימא**, היה מקום לומר, לולי ההיקש, **חידוש הוא שחידשה תורה בנזיר**, ולכן אינו עובר על אי הבאת קרבנות הנזיר בבל תאחר, קא משמע לן ההיקש שגם בנזיר עובר.

והוינן בה: **מאי חידוש** יש בנזיר?

אילימא, אם נאמר שהחידוש הוא בכך **דלא מתפיס ליה לחטאת נזיר בנדר**, שאי אפשר לנדור להביא חטאת נזיר אלא אם כן נעשים לנזיר, אין זה חידוש, כי —

הרי חטאת חלב [חטאת רגילה נקראת "חטאת חלב", כי היא החטאת השכיחה, שטועה אדם ואוכל חלב בשגגה], **שאין מתפיסה בנדר**, אלא מתחייב בה אך ורק אם עבר בשוגג על עבירה חמורה [שזדונה כרת], **ועובר** עליה **בבל תאחר**!

ומבארת הגמרא: **אלא מאי חידושיה** של נזיר? —

כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל ואם אמר הריני נזיר אפילו מן חרצן** בלבד, חידשה תורה דהוי **נזיר לכל** דבריו, וכיון שחידוש הוא, **אימא לא ליעבור עליה משום בל תאחר** —

קא משמע לן קרא שיש בל תאחר גם בנזיר.

אך תירוץ זה אינו לכולי עלמא.

כי **הניחא למאן דאמר, כי** האומר "הריני **נזיר מן חרצן**" **הוי נזיר לכל**, שפיר יש חידוש בנזיר.

אלא לרבי שמעון, דאמר אין הוא נעשה **נזיר עד שיזיר מכולן**, מכל עניני הנזיר — **מאי איכא למימר**?

ועוד, האי חידוש הרי חידוש **לחומרא הוא**! וכיון שהחמיר עליו הכתוב, פשיטא שיש להחמיר עליו גם לענין בל תאחר, ולא להקל עליו בבל תאחר מחמת החידוש בחומרא שלו.

ומשנינן: **אלא, מאי חידושיה** של נזיר

וביאר הקרן אורה, שנחלקו האמוראים אם נוהג בל תאחר בקיום מצוות הנזיר.

למאן דאמר שעובר בבל תאחר תגלחתו, יש בל תאחר בכל קיום מצוות הנזיר, והוא עובר עליהן מיד, כי הוא חייב בהן מיד.

ולמאן דאמר שעובר הנזיר על בל תאחר קרבנותיו, אין הנזיר עובר מצד דין נזירותו לא בבל תאחר על התגלחת ולא על בעל תאחר בהבאת הקרבנות של נזיר מחמת היותו נזיר, אלא כל חיובו בבל תאחר הוא רק משום איחור הקרבנות שחייב בהם, והוא בל תאחר של **חיוב קרבן**, ולא בל תאחר של **נזיר**, ולכן אינו עובר אלא לאחר שלשה רגלים, כדין איחור בהבאת כל קרבן.

ומהתוס' משמע שעובר מיד בבל תאחר קרבנותיו, כיון שחיוב הנזיר הוא להביא את

לקולא, שבגללו הוצרך הכתוב לומר שאפילו בנזיר יש בל תאחר —

ד-ב **דסלקא דעתך אמינא, הואיל ואם גילח** הנזיר **על אחת משלשתן**, משלשת הקרבנות שהוא חייב [עולה, חטאת ושלמים], **יצא** ידי חובתו, ואינו צריך לחכות עם תגלחתו עד שיקריב את כל שלשת הקרבנות שהוא חייב בהם, אם כן לא הקפידה התורה על הבאתם מיד עם סיום הנזירות, ולכן **לא ליעבור** הנזיר **עליה**, על עיכוב הבאת קרבנות הנזיר, **בבל תאחר** —

לכן **קא משמע לן** ההיקש שיש בל תאחר על עיכוב בהבאת קרבנות הנזיר.

ואיבעית אימא: מאי חדושיה של נזיר? — **משום דלא מתפיסו** לחטאת הנזיר **בנדר**.

והא דקא קשיא לך, הרי כל **חטאת חלב** אין להתפיסה בקרבן חטאת אלא אם כן חטא, ומה חידוש לקולא יש בחטאת נזיר!? —

תשובתך: **חטאת חלב** — **קאתיא לכפרה**, כיון שהיא באה לכפרה, חייב האדם להביאה כדי להתכפר, ויש בכך חומרא, שהיא מאזנת את הקולא שאי אפשר להתפיס חטאת חלב אם לא חטא.

אבל **חטאת נזיר** — **למאי אתיא**? הרי היא אינה באה לכפר על חטא, ומדוע שלא יוכל אדם להתפיס בהמה בחטאת נזיר גם אם אינו נזיר? וכיון שיש קולא בדבר, היה מקום לומר שאין בה בל תאחר, והוצרך ההיקש לומר שגם בה יש בל תאחר.

אך מקשה הגמרא: **הרי חטאת** שמביאה **יולדת, דלא אתיא לכפרה**, ויש בה קולא, שאין אדם יכול להתפיס בה חטאת, **ובכל** זאת **עבר עלה משום בל תאחר**. וזאת, מבלי צורך בהיקש לגלות על כך. ואם כן, מדוע הוצרך הכתוב בנזיר לחדש שיש בו בל תאחר.[1]

ומשנינן: **ההיא** חטאת של יולדת, יש בה חומרא מצד אחר, **דקא שריא לה** שהיא מתירה ליולדת **למיכל בקדשים**. כי עד שאין היולדת מביאה את קרבן חטאת יולדת אסורה היא לבוא אל המקדש ולאכול בשר קדשים. ואילו חטאת נזיר יש בה רק צד קולא, שהרי אין היא מתירה דבר, ולכן הוצרך הכתוב לומר שבכל זאת עוברים עליה בבל תאחר.

אמר מר בברייתא: **ומה נדרים** — **האב מיפר נדרי בתו ובעל מיפר נדרי אשתו, אף נזירות** — **האב מיפר נזירות בתו ובעל מיפר נזירות אשתו**.

והוינן בה: **למה לי היקשא** של נזיר לנדרים

קרבנותיו מיד.

והקשה הקרן אורה, מאי שנא מעולת ראיה, שעובר עליה בבל תאחר רק אחרי שלשה רגלים, למרות שהוא חייב להביאה מיד ברגל הראשון.

ותירץ בשיעורי רבי שמואל [על הדף], שהחיוב להביא עולת ראיה מיד ברגל הראשון אינו מצד חיוב הקרבן, שלא ציוותה התורה את מי שמפריש עולת ראיה שיביא אותה מיד ברגל הראשון, אלא החיוב הוא על מי שבא ברגל לעזרה להביא מיד קרבן, אך אין עליו חיוב להביא מיד עתה את הקרבן הזה שהפריש.

1. רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס נשאר בצריך עיון, מנין יודעת הגמרא שיש בחטאת יולדת בל

שיכול האב להפר נזירות בתו והבעל את נזירות אשתו? —

תיתי תלמד זאת **ב**לימוד רגיל של "**מה מצינו" מנדרים**! כמו שבנדרים מפר האב והבעל, כך גם בנזירות, שהרי יסוד הנזירות הוא נדר.

ומשנינן: **דילמא** דוקא **גבי נדרים הוא דמיפר** האב או הבעל, **משום דלא אית ליה קיצותא**. והיינו, שאיפשרה התורה לאב ולבעל להפר היות ואין לנדר קיצבת זמן והוא איסור לעולם.

אבל גבי נזירות, דאית ליה קיצותא, שיש זמן קצוב לנזירות, **דסתם נזירות** הוא **ל' יום** — **אימא לא** איפשרה התורה להפר, אלא ימתינו עד כלות ימי הנזירות —

קא משמע לן הכתוב שגם את נדר הנזירות מפר האב והבעל.(2)

שנינו במשנה: **האומר לחבירו מודר אני** ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך.

אמר שמואל: בכולן, בכל הלשונות הללו — אינו נאסר **עד שיאמר** בנוסף להם, גם את הלשון שבסוף המשנה — "**שאני אוכל לך**", או "**שאני טועם לך**".

מיתיבי לשמואל מברייתא, ששנינו בה:

א. האומר לחברו **מודר אני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך — הרי זה אסור.**

ב. **שאני אוכל לך, שאני טועם לך — הרי זה אסור!**

ומשנינן: **הכי קתני** בברייתא:

א. האומר לחברו: מודר אני ממך, או מופרשני ממך או מרוחקני ממך.

ב. **במה דברים אמורים** שמודר אני ממך וכדומה אסור — **באומר** בסיום דבריו: **שאני אוכל לך, שאני טועם לך.**

ומקשינן: **והתניא איפכא**, שנשנו דברי הברייתא בצורה הפוכה, בהקדמת דברי הסיפא לרישא, כך שאי אפשר לומר שהסיפא היא השלמת דברי הרישא:

דתניא: **שאני אוכל לך שאני טועם לך — אסור.**

מודרני ממך, ומופרשני ממך, מרוחקני ממך — הרי זה אסור!

ומשנינן: **תני** להאי ברייתא **הכי**: "שאני אוכל לך" אסור, ובלבד **שכבר** הקדים **ואמר** "**מודרני** ממך".

תאחר יותר מאשר בחטאת נזיר!?

2. האור שמח מבאר את מהלך הגמרא בהוה אמינא ובמסקנא, שהוא תלוי בשאלה האם כאשר מפר האב או הבעל את נדרי אשתו או נזירותה, הוא "מיגז גייז", כאילו הוא חותך את חלותו של הנדר מכאן ולהבא, או "מיעקר קעקר", שעוקר את נדרה כאילו לא נדרה מעיקרא.

כי אם נאמר שאין הבעל עוקר את הנדר אלא רק חותכו ומתירו מכאן ולהבא, הרי זה מועיל רק בנדר ולא בנזירות. כי גם אם יפר לה את נזירותה מכאן ולהבא, תשוב ותתפשט הנזירות שהיתה קיימת לפני שהפר לה, ותחול על כל

ומקשינן: **אי הכי, היינו** ממש דברי הברייתא שהובאו **ברישא** [דהיינו הברייתא הקודמת, ולא "רישא" כפשוטו], ומה באה ברייתא זו להוסיף?!

ועוד, זה שכפל התנא ואמר "**אסור**" ברישא, וחזר ואמר "**אסור**" בסיפא — **למה לי למתני** פעמיים "אסור"? והרי לדבריך כל דברי הברייתא ענין אחד בלבד הוא, והיה צריך התנא לומר פעם אחת בלבד, בסופה, "אסור"!

ומכח קושיה זו חזר שמואל מדבריו:

אלא, אמר שמואל, לעולם ב"מודרני ממך" גרידא או ב"שאני אוכל לך" הוא נאסר, ואכן שתי הברייתות נקטו בדבריהן שני דברים, הן "מודרני ממך", והן "שאני אוכל לך", ונאמר בהן פעמיים "אסור", ואין לשנות אותן כאילו אמרו רק דבר אחד, בלשון "במה דברים אמורים".

אך במשנתנו, שנאמר בה רק פעם אחת אסור, יש להעמידה בענין אחד, כגון שאמר "מודרני ממך שאני אוכל לך", ובאה המשנה לחדש, ולומר:

טעמא דאמר בלשונו בנוסף ל"מודרני ממך" גם "**שאני אוכל לך**", או "**שאני טועם לך**" — **הוא** דרק לו **אסור** להנות מחברו, **ואילו חבירו — מותר** להנות ממנו!

ה-א **אבל** אם **אמר** "**מודרני הימך לחודיה**" — **שניהן אסורין**! למדיר אסור להנות מן המודר, ולמודר אסור להנות מהמדיר, לפי שלשון זאת משמעותה איסור הנאה לשני הצדדים.

ובהכרח שכך צריך להעמיד את משנתנו. כי אם נחלק אותה לשני ענינים, ל"מודרני ממך" ול"שאני אוכל לך", לא יתכן לומר רק "אסור" אחד לגבי שני הענינים! כי הרי ב"מודרני ממך" לחוד שניהם נאסרים זה בזה, ואילו ב"שאני אוכל לך" נאסר רק המדיר בחברו, אך חברו לא נאסר בו, ונמצא שהם שני איסורים החלים באופן שונה, ואי אפשר להכלילם ב"אסור" אחד.

כי הא דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: האומר "**מודרני הימך**" — **שניהן אסורין** להנות האחד מן השני.

כי משמעות "מודרני", היא: מודר אני ונכסי — ממך ומנכסיך.

וכיון שאין נכסי אדם יכולים להאסר מלהנות מחברו, שהרי הנכסים כשלעצמם אינם "בני הנאה", ואינם "נהנים" מחברו, ואי אפשר לו לאדם לאסור את נכסיו מלהנות מחברו, הרי בהכרח, שמשמעות דבריו באומרו "מודר אני" היא — לאסור על חברו את ההנאה מנכסיו, מלבד זה שהוא אוסר את עצמו מלהנות מחברו ומנכסיו.

אך מקשה הגמרא על ההנחה שלשון "מודרני ממך", משמעותה היא "אני ונכסי מודרים ממך ומנכסיך":

הא **תנן** לקמן [מז ב]: האומר "**הריני עליך חרם**", שהוא לשון הדומה במשמעותה

שלשים היום, בדומה למי שמקבל על עצמו נזירות ליום אחד, שמתפשטת הנזירות של היום האחד לכל שלשים הימים, היות וגדר נזירות הוא שלשים יום.

ל"מודרני ממך", אלא שכאן הוא אומר זאת בצורה הפוכה, שאוסר עצמו על חברו.

ואם נאמר שב"מודרני ממך" הוא אוסר את עצמו ונכסיו מחברו ומנכסיו, הרי הוא הדין לצד ההפוך, כשאומר "הריני עליך חרם", הוא אוסר את עצמו ואת נכסיו על חברו ועל נכסי חברו.

וכיון שאינו יכול לאסור את נכסיו על נכסי חברו, משמעות דבריו היא שהוא אוסר את חברו מלהנות ממנו ומנכסיו, ואוסר את עצמו מלהנות מחברו ומנכסיו.

ובכל זאת שנינו שם:

רק **המודר אסור** להנות מן המדיר.

אבל מדיר לא אסור להנות מן המודר! אלא מותר לו להנות מן המודר!

ומשנינן: משנה זו מדברת **בכגון דפריש** המדיר את דבריו, והוסיף "**ואת עלי — לא** אסור".

ועוד מקשה הגמרא ממה ששנינו באותה משנה:

האומר "**את עלי חרם**" — רק **הנודר** [המדיר] **אסור** בחברו, **אבל מודר לא** אסור במדיר!

ומשנינן: מדובר כאן **בכגון דפריש** ואמר "**ואנא עלך — לא** אסירנא".

ומדייקת הגמרא: **אבל סתמא**, אם לא פירש והוסיף, אלא רק אמר "את עלי חרם", **מאי**? לדבריך, צריך לומר **ששניהן אסורים** להנות זה מזה.

והרי אי אפשר לומר כך, כי —

הא מדקתני סיפא: "**הריני עליך** חרם **ואת עלי** חרם" — **שניהן אסורין**, מוכח כי **הדין**, רק בלשון הזה, **הוא דשניהם אסורין**, כיון שפירט את האיסור לשני הצדדים.

הא אמר **סתמא** "הרי אתה עלי חרם" — רק **הוא**, המדיר, **אסור** במודר, ואולם **חברו מותר** בו!

ומכח קושיה זאת צריך להעמיד דברי רבי יוסי ברבי חנינא באופן אחר —

אלא, הכי אתמר הא דאמר **רבי יוסי ברבי חנינא**:

האומר לחברו: **מודר אני לך — שניהם אסורין**.

לפי שמשמעות דבריו היא "אני ונכסי אסורים בך ובנכסיך", וכוונתו לאסור הן את עצמו ונכסיו על חברו, והן את חברו ונכסיו על עצמו.[1]

דהיינו, שלא יתכן לחתוך נזירות באמצעה, כי עצם קיומה של הנזירות עד עתה, ימשיך את קיומה, גם לאחר ההפרה, עד שימלאו לה שלשים יום, היות ונזירות זמנה קבוע לשלשים יום, ולא תיתכן מציאות שתהיה נזירות חמשה עשר יום!

אך מסקנת הגמרא היא, שהבעל עוקר את הנדר מעיקרו, והרי זה כאילו לא נדרה כלל בנזיר, ולכן יכולים הבעל או האב להפר את נדר נזירותה.

1. לפי הר"ן.

אך אם אמר לו: **מודרני הימך — הוא אסור וחברו מותר.**

כיון שאמר "הימך", משמעות דבריו היא לאסור רק את עצמו מחברו ומנכסיו.

ומקשינן: **והא מתניתין**, משנתנו **דקתני** בה "**הימך**", **ואוקימנא למתניתין לשמואל**, דהכי קתני בה: **בכולן, עד שיאמר "שאני טועם לך, ושאני אוכל לך" — הוא דאסור וחברו מותר.**

אבל במודרני הימך גרידא — **שניהם אסורין!**

ולכן חוזרת בה הגמרא, ומבארת את דברי שמואל באופן אחר:

אלא, מעיקרא, הא דאמר **שמואל — הכי איתמר:**

טעמא דאמר "שאני אוכל לך ושאני טועם לך" — הוא דאין הוא אסור אלא באכילה.

הא אם אמר "**מודרני ממך**" — **אסור אפילו בהנאה.**

כי "ידים שאינן מוכיחות" נחשבות לשמואל כידים, ולכן הוא אסור אפילו בהנאה, אם כי לא אמר זאת במפורש, ודבורו אינו מוכיח שזו היא כוונתו.

ופרכינן: **אי הכי**, שזהו ביאורו של שמואל בדברי משנתנו, הכיצד אמר שמואל "בכולן — עד שיאמר שאני אוכל לך"?

והרי לאור זאת, היה שמואל צריך לומר להיפך!

לימא יאמר **שמואל הכי**: זה שאמרה משנתנו "מודרני ממך אסור", הוא בין באכילה ובין בהנאה. **ואם לא אמר אלא "שאני אוכל לך, ושאני טועם לך" — אין אסור אלא באכילה!**

ומכח קושיה זאת, חוזרת בה הגמרא, ומעמידה את דברי שמואל כמו שהעמידה אותם בהתחלה:

אלא, הכי איתמר בדברי שמואל:

טעמא דאמר בנוסף ל"מודרני ממך" גם "**שאני אוכל לך**", ו"**שאני טועם לך**" — **הוא דאסור.**

אבל אם **אמר** "**מודרני הימך**" גרידא — **לא משמע** כלל מדבריו **דאמר "אסור"**.

והיינו, שהדיבור "מודרני ממך" אינו דיבור שמוכיח כי כוונתו לנדר, וכפי שתבאר הגמרא, וכיון שאינו דיבור מוכיח, הרי הוא "יד שאינו מוכיח", וסובר שמואל שידים שאינן מוכיחות אינן ידים!

ומבארת הגמרא מדוע אמר שמואל שלולי התוספת "שאני אוכל לך" נחשב הדיבור "מודרני ממך" כיד שאינו מוכיח.

מאי טעמא אין "מודרני ממך" גרידא נחשב כיד מוכיח לנדר? —

כי יתכן ואמירתו "**מודר אני ממך**" — **לא משתעינא בהדך**, שלא אדבר עמך, **משמע.** ואין זה כלל נדר.

וכמו כן יתכן כי אמירתו "**מופרשני ממך**" — **דלא עבידנא**, שלא אעשה **עמך משא ומתן, משמע.** וגם זה אינו נדר.

וכן יתכן שאמירתו "**מרוחקני ממך**" — **דלא**

קאימנא, שלא אעמוד **בד׳ אמות דילך** שלך, **משמע**. ואין בדבריו נדר.

וכיון שיש להסתפק במשמעות לשונו, האם היא לשון נדר או לשון שאינה נדר, היא נחשבת ל״יד שאינו מוכיח״, ולדעת שמואל — ידים שאינן מוכיחות, אינן ידים! (2)

ה-ב והוינן בה: **לימא**, האם לאור דברי שמואל אלו יש לנו לומר, כי **קסבר שמואל** ש״**ידים שאין מוכיחות**״ — **לא הוויין ידים**!

דהיינו, כל דיבור חלקי, שאינו מוכיח את כוונתו בדיבור הזה, אינו נחשב ל״יד״.

אלא, עליו לומר דיבור, אפילו חלקי, שיוכיח הדיבור עצמו מה היא כוונתו בדיבורו.

ומשנינן: **אין**, אכן, כך סובר שמואל.

כי **שמואל מוקים לה** מעמיד **למתניתין** — **כרבי יהודה**.

דאמר: ידים שאין מוכיחות — לא הוויין ידים.

ומביאה הגמרא משנה, ובה מחלוקת חכמים ורבי יהודה, בענין ״יד שאינו מוכיח״ בנוסח הגט של אשה, ומשווה את דין ״יד שאינו מוכיח״ בגט, לדין ״יד שאינו מוכיח״ בנדרים. (1)

דתנן במסכת גיטין [פה א]: **גופו של** הנוסח של לשון **הגט**:

״**הרי את מותרת לכל אדם**״.

והיינו, לדעת חכמים, די בנוסח הזה הנכתב

---

2. הקדמה לסוגיית ידים שאינן מוכיחות:

א. נחלקו הר״ן והרא״ש מהו ״יד שאינו מוכיח״.

לדעת הר״ן, לשון הניתנת להתפרש לשני צדדים באופן שוה, הרי היא יד מוכיח.

ואילו לדעת הרא״ש רק כאשר יש יותר הוכחה לצד אחד, נחשב הצד הזה ליד מוכיח.

ב. נחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים, האם הוכחה מנסיבות הענין, בלי שתהיה הוכחה מהלשון עצמו, עושה את היד ליד מוכיח. עיין ביאור השיטות בתשובה כז שבסוף אבני מילואים.

ג. יד שאינו מוכיח, משמעותו היא דיבור חלקי, שאינו מוכיח את הדבר עצמו היות שהוא דיבור חלקי.

אך אם אומר אדם דיבור שלם, אך ניתן לפרש את דיבורו המלא בשני אופנים, בזה נאמר הכלל ״סתם נדרים להחמיר, ופירושם להקל״, ויכול אדם לפרש דבריו אם הם לאיסור או להיתר.

והגרי״ז [חידושים לנזיר ג א] מבאר, שנחלקו הרמב״ם והתוס׳, באם אמר דיבור מלא ״הריני מסלסל״, אם מדין יד הוא נעשה נזיר, כי זו היא משמעות דבריו, או שזה דיבור מלא של נזיר עצמו.

ד. דין ״יד״ נאמר בכל מקום שדיבורו של אדם קובע, ולאו דוקא בנדרים. ולדברי המאירי [להלן ו ב] לא נאמר דין יד **במקח וממכר**! ופשוט לו למאירי שאין היד מועיל במקח וממכר!

ה. נחלקו רבותינו האם משמעות היד היא שאנו מסיימים את דבריו, כאילו אמר את כל הדיבור, או שמשמעות יד היא שמספיק בדיבור חלקי, ואין צורך בדיבור מלא.

1. בנוסח המלא של הגט צריך לציין במפורש, בין השאר, שתי נקודות:

א. הבעל מגרש את אשתו **בגט הזה**.

זאת, כדי להבהיר שהוא אינו מגרש אותה

בגט, גם אם לא מצויין בגט שהבעל מגרש אותה בגט הזה ממנו.

כי על אף שלשון כזאת של גט אינה מוכיחה, כשלעצמה, שהבעל מגרש אותה ממנו בגט זה, שהרי לא נאמר בגט אלא "הרי את מותרת לכל אדם", ולא נאמר בו במפורש כי הוא זה שמגרש אותה ממנו בגט הזה, והלשון הזאת היא בגדר "יד שאינו מוכיח", בכל זאת לדעת חכמים, די בלשון שכזאת לגרש בה, היות והגט היוצא מתחת ידה, הוא עצמו הראיה שהגט הזה ניתן לה ממנה לצורך גירושיה ממנו [כי אין אדם נותן כתב שכזה לאשתו לולי שהוא מגרשה בו].

רבי יהודה אומר: צריך שיהא כתוב בנוסח הגט לשון שתוכיח כי הבעל הוא זה שמגרשה בגט הזה, ואי אפשר להסתפק בהוכחה שהגט יוצא מתחת ידה.

ולכן, צריך גם להוסיף בנוסח הגט את הלשון הזאת:

"**ודין** [וזהו] **דיהוי ליכי מינאי**, שיהיה לך ממני — **ספר תירוכין**, ספר גירושין, **ואיגרת שבוקין**, איגרת עזיבה [ממני].

והמחלוקת של רבי יהודה וחכמים בנוסח הגט אם ידים שאינן מוכיחות הויין ידים או לא הויין ידים, היא מחלוקת עקרונית, ולכן, גם בידים שאינן מוכיחות בנדר הם יחלקו, אם הויין ידים או לא.

והעמיד שמואל את משנתנו כרבי יהודה.

ולכן אמר שמואל: רק אם יוסיף הנודר ללשון "מודרני ממך" את המילים "שאני אוכל לך", הוא יאסר בנדר, כי אז יהיה לשון זה "יד מוכיח" שכוונתו לאסור על עצמו בנדר את מאכליו של חברו.

אך אם רק יאמר "מודרני ממך", שהיא יד שאינו מוכיח, היות ואפשר גם לפרש את כוונתו שהוא לא ידבר עמו, הוא לא יאסר, וכשיטת רבי יהודה.

והוינן בה: **אמאי דחיק שמואל לאוקומה** להעמיד **למתניתין כרבי יהודה** ולא כרבנן?

לוקמה יעמידנה **כרבנן**, הסוברים **שאף על גב דאין** הגט נכתב בנוסח של **ידים מוכיחות**, די בהוכחה מהגט שיוצא מתחת ידה, שהוא גירשה בגט זה, ואין צורך שנוסח הגט עצמו יוכיח, והוא הדין כאן, די בכך שיאמר "מודרני ממך"!?

אמר רבא: לשונה של **מתניתין** — **קשיתיה** ליה לשמואל:

בעל פה, והגט שנותן לה אינו אלא שטר ראיה על הגירושין שנעשו בעל פה.

ב. הבעל מגרש את אשתו בגט - **ממנו**!

וצריך לכתוב זאת, כדי להבהיר שהוא מגרש אותה ממנו בגט הזה, ולא יוכל הבעל לטעון כי כלל לא גירשה ממנו, אלא רק שיטה בה, ונתן לה את הגט בתורת גירושין מחברו, שהוא דבר חסר משמעות.

ואם לא ציין הבעל שתי נקודות אלו בנוסח הגט, אלא רק כתב בו "הרי את מותרת לכל אדם", נחלקו חכמים ורבי יהודה האם זה גט כשר.

והמחלוקת ביניהם, היא בשאלה: האם די בכך שנכתב בגט "הרי את מותרת לכל אדם",

אמאי תאני, מדוע שנה התנא במשנה "**שאני אוכל — לך**", "**שאני טועם — לך**"?

ליתני "**שאני אוכל**" גרידא, או "**שאני טועם**" גרידא!?

אלא, **שמע מינה, בעינן ידים מוכיחות.** ולכן, אם אינו מוסיף את המילה "לך", כיון שלא מוכח מגוף הדיבור הזה שהוא אוסר עצמו במי שהוא דובר אליו, אין הוא נאסר בו, אם כי העובדה שהוא מדבר אליו, מוכיחה שהוא אוסר עצמו בו.

וכיון שהוכיח שמואל שמשנתנו כרבי יהודה היא, הסובר שידים שאינן מוכיחות הויין ידים, הוא סבר כמותו, והעמיד את משנתנו באופן שתתאים לשיטת רבי יהודה, ולכן אמר שמואל: בכולן לא חל הנדר עד שיוסיף ויאמר "שאני אוכל לך".

איתמר: ידים שאין מוכיחות —

אביי אמר: הוויין ידים.

ורבא אמר: לא הוויין ידים.

אמר רבא: רבי אידי אסברה לי, הסביר לי מקורו של ענין זה.

כי **אמר קרא** [במדבר ו]: "**נזיר להזיר לי**".

מקיש הכתוב **ידות נזירות** [הנלמדות לעיל ג א] מ"להזיר" — **לנזירות** מפורשת.

ולמדנו מההיקש:

מה נזירות היא **ב"הפלאה"**, שצריך לקבל נזירות באופן "מופלא", מפורש וברור, ואי אפשר לקבל נזירות מסופקת, כגון אם אמר אדם, בראותו את חברו עובר לפניו, "הריני נזיר אם חברי נזיר", לא חלה נזירותו אפילו אם חברו נזיר, כי בשעה שקיבל את הנזירות הוא לא ידע אם חברו נזיר או לא, ולא היתה זאת נזירות מפורשת —

אף ידות נזירות צריכות להיות **בהפלאה**, שיהיה דיבורו מפורש ומוכח. ואם היד אינה מוכיחה, אין זו הפלאה.

וכיון שידות נדרים נלמדות בהיקש מידות נזירות, אין "יד שאינו מוכיח" בנדר נחשב ליד.

והוינן בה: **לימא**, האם יש לנו לומר שאביי ורבא **בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן, קמיפלגי!**

דתנן, גופו של גט: הרי את מותרת לכל אדם!

רבי יהודה אומר: צריך שיהא כתוב בו גם: **ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין וגט פטורין ואיגרת שבוקין.**

אביי דאמר כרבנן, ורבא דאמר כרבי יהודה!

ודוחה הגמרא, שלא נחלקו אביי ורבא בכך. אלא —

אמר לך אביי: אנא דאמרי — אפילו לרבי יהודה.

ומדין "יד" נאמר שאין צורך בנוסח המלא של הגט, אלא מספיק נוסח חלקי, אף על פי שהוא "יד שאינו מוכיח", וכפי שיבואר. או שיש צורך לכתוב בגט נוסח המוכיח מהלשון עצמו שהוא

כי **עד כאן לא קאמר רבי יהודה דבעינן ידים מוכיחות — אלא גבי גט,** היות **דבעינן** "**כריתות**", שיהא הגט עצמו כורת, ולא תהיה הכריתות תלויה בהוכחה שאינה כתובה בגט.

וליכא ל"כריתות" בגט הזה, כיון שלא נכתב בו אלא "הרי את מותרת לכל אדם", שאינו לשון של כריתות מוחלטת, כי אין לשון הגט מוכיח שהוא המגרש וכי בגט הזה הוא מגרש.

אבל בעלמא, שאין צורך ב"כריתות" — **מי שמעת ליה** לרבי יהודה שהלשון עצמה צריכה להוכיח, ולא די בהוכחה מעצם הענין!?

ורבא אמר: אנא דאמרי — אפילו לרבנן.

עד כאן לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידים מוכיחות — אלא גבי גט היות **דאין אדם מגרש את אשת חבירו.** ולכן הלשון של ו-א

הגט היא לשון כריתות מוחלטת גם אם לא יהיה כתוב "מינאי".

אבל בעלמא, שאין את ההוכחה המוחלטת הזאת — **מי שמעת להו** שידים שאינן מוכיחות הויין ידים!?(1)

מיתיבי לאביי הסובר שידים שאין מוכיחות הויין ידים, מברייתא:

דתניא: האומר "**הרי הוא עלי**", "**הרי זה עלי**" — **אסור, מפני שהוא יד לקרבן.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאמר "עלי" — הוא דאסור. אבל** אם **לא אמר "עלי"**, אלא "הרי הוא" בלבד — **לא** הוי נדר כיון שהוא יד שאינו מוכיח!

תיובתא דאביי!

אמר לך אביי: בלא אמר עלי אין זה יד כלל, ולכן אינו נאסר.

מגרש את אשתו בגט הזה.

והטעם ש"הרי את מותרת לכל אדם" בלבד נחשב "יד שאינו מוכיח", הוא משום שלא מוכח מהלשון עצמו שהבעל מגרש את האשה בגט הזה. אלא רק העובדה שהאשה מוציאה את הגט שכתב לה בעלה היא המוכיחה, עובדתית, כי בעלה גירשה בגט זה. כי לולי שהיה בעלה מגרשה בגט הזה, הוא לא היה נותן לה אותו, ולא היה יוצא הגט הזה מתחת ידה.

1. כתב הר"ן שהרשב"א מתקן את לשון הגמרא, כי רבא לא אמר שבגט לא צריך לרבנן ידים מוכיחות, אלא יש לגרוס שהידים הללו הויין ידים מוכיחות, לפי שאין אדם מגרש את אשת חברו.

אך הר"ן כתב שאין צורך להגיה את דברי רבא, אלא אפשר להשאירם כמות שהם, לפי שאכן הלשון הזאת כשלעצמה היא יד שאינו מוכיח, שאין יודעים ממנה כי הוא המגרשה בגט זה, אלא שבגט, כיון שאין אדם מגרש את אשת חברו, **הענין עצמו מוכיח** שהוא המגרשה בגט זה.

אלא שהמוהרי"ט בתשובותיו סימן קלח הביא מדברי הר"ן הללו, ראיה לשיטתו שיד מוכיח היא רק כשהדיבור עצמו מוכיח, ולא כאשר יש הוכחה לדיבור מצד אחר.

ותמה עליו האבני מילואים [בתשובות סימן כז], שאדרבה, מדברי הר"ן מוכח שגם ראיה מהענין עצמו מועילה, ואין צורך שהלשון בלבד תוכיח!

וכך יש לך לדייק מהברייתא, ולא תקשה ממנה לדברי:

טעמא דאמר "עלי" — הוא דאסור.

אבל אמר "הרי הוא" בלבד, **ולא אמר "עלי"** — **"הרי הוא דהפקר"**, או **"הרי הוא דצדקה", קאמר.** ואין זה כלל לשון נדר, כי לשון הנדר הוא רק באומר "הרי עלי", ולא כשאומר "הרי הוא". ולכן כל עוד לא אמר "עלי" — אין כאן אפילו יד של נדר.

ותמהינן: **והא** הברייתא אינה עוסקת ביד לנדר! שהרי בברייתא "הרי הוא עלי — אסור, **מפני שהוא יד לקרבן", קתני!**

ואם כן, אין זו יד לנדר אלא יד להקדשת קרבן, ולשון מלאה של הקדשת קרבן היא "הרי הוא קרבן". ולכן אמירת "הרי הוא", היא יד להקדשת קרבן.

והסיבה שאין אמירת היד מקדישה את הקרבן, בהכרח, שהיא משום שאמירה שכזו היא "יד שאינו מוכיח", ולכן אומרת הברייתא שלא חל הקדש הקרבן!

ותיקשי מכאן לאביי, הסובר ש"יד שאינו מוכיח" הוי יד!

ומכח קושיה זאת מביאה הגמרא הסבר אחר כדי לתרץ את הקושיה לאביי:

אלא אימא לתרץ, לאביי, שיש לדייק מלשון הברייתא, כך:

טעמא דאמר "עלי" — הוא אסור וחבירו מותר, היות ולשון נדר הוא, ורק על עצמו הוא אסר ולא על חברו.

אבל אמר "הרי הוא" — שניהן אסורין, דדלמא "הרי הוא הקדש" קאמר. וחל ההקדש.

מיתיבי לאביי מברייתא אחרת:

תניא בתוספתא [תמורה פרק ג]: האומר על בהמה **"הרי זו חטאת"**, או **"הרי זו אשם"** — **אע"פ שהוא חייב חטאת ואשם, לא אמר כלום!**

וטעמו של דבר, לפי שאין אדם יכול להביא מעצמו קרבן חטאת או אשם, אלא אם מקדיש את הקרבן לחטאתו או לאשמו.

ורק אם אמר **"הרי זו חטאתי"**, או **"הרי זו אשמי" — אם היה מחויב** בחטאת או באשם, **דבריו קיימין.**

והרי האומר "הרי זו אשם" והוא מחוייב אשם, זהו יד שאינו מוכיח ל"הרי זה אשמי", ובכל זאת לא אמר כלום.

ותיובתא דאביי דאמר יד שאינו מוכיח הוי יד!

אמר לך אביי: הא ברייתא **מני?** — בשיטת **רבי יהודה היא,** דאמר ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים.

ותירץ האבני מילואים, שלדעת המוהרי"ט כוונת הר"ן היא לחלק בין גט שהענין **עצמו** מוכיח, לבין הוכחה צדדית.

והנידון בדברי המוהרי"ט היה, בכגון מי שקידש את האשה המשודכת לו, ואמר לה "הרי את מקודשת" ולא אמר "לי".

והעובדה שהיא משודכת שלו אמנם מהווה ראיה שכוונתו לקדשה לעצמו ולא לאדם אחר,

ומקשינן: **והא אביי, הוא** זה **דאמר: אנא דאמרי — אפילו לרבי יהודה!**

ומשנינן: **הדר ביה** אביי מדבריו אלו, כי הוא אינו יכול לסבור כרבי יהודה.

אלא מעתה, שחזר בו אביי, דנה הגמרא הגמרא האם גם רבא חזר בו —

והוינן בה: **אלא, לימא, רבא דאמר כרבי יהודה** ולא כרבנן!

אמר לך רבא: אנא דאמרי אפילו לרבנן!

כי **עד כאן לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידים מוכיחות — אלא גבי גט, דאין אדם מגרש את אשת חבירו,** והענין כשלעצמו מוכיח.

אבל בעלמא, בעינן ידים מוכיחות.

בעי רב פפא: האם **יש** "**יד**" **לקידושין, או לא?** (1) ו-ב

אבל היא נחשבת רק כראיה צדדית, כי עצם ענין הקידושין אינו מוכיח זאת.

1. בשאלה של יד בקידושין נחלקו הראשונים מהו הספק, ומהו הדמיון בין קידושין לנדרים.

לפי הרשב"א והר"ן ספק הגמרא הוא האם יכולים אנו ללמוד שיש יד בקידושין בלימוד של "מה מצינו" מנדרים, או שיש לחלק, שרק בנדרים חידשה התורה דין יד, היות והם חמורים בכך שהם חלים בדיבור בלבד, ואילו קידושין צריכים מעשה קידושין, של כסף ושטר או ביאה.

והרא"ש ביאר שספק הגמרא הוא מחמת שקידושין הם לשון הקדש, שאוסר אותה על כל העולם כהקדש, ולכן אפשר ללמוד אותם מנדרים, לפי שמתפיסים את הנדר בקרבן. או שמא ענין יד חידוש הוא שחידשה התורה בנדרים בלבד.

ואילו המאירי כתב שהשאלה היא אם לקידושין יש דין של קנין, **שלא מועילה בו יד,** או שיש להם דין הדומה לנדרים, שמועילה בהם יד.

וכתבו הקרן אורה כאן והפני יהושע בקידושין, שלפי ביאור הרא"ש, כל ספק הגמרא הוא כאשר הוא מקדש אותה בלשון "הרי את מקודשת", אבל אם יאמר "הרי את מאורסת", למרות שהיא לשון קידושין, אין בה דין יד!

ומה שמצינו דין ידים בגט, ביארו הראשונים שהיות ומדובר בלשון שבגט, אין זו אמירה בלבד, אלא כותב ונותן לה את אמירתו בגט, ואין זה קשור לדמיון לנדרים.

רבותינו האחרונים דנו רבות בשאלה למה לנו כלל להגיע לדין יד, והרי לא צריך כלל לדבר בקידושין, אלא רק שיהיה מוכח ממעשיו שהוא מקדשה. שהרי הגמרא במסכת קידושין [דף ו א] אומרת שדיינו אם היו "עסוקים באותו ענין" של קידושין, ונתן לה כסף קידושין ולא אמר לה דבר, שהרי היא מקודשת.

והברכת שמואל בסימן הראשון למסכת קידושין מבאר שיש חילוק בין האמירה בקידושין, שהיא חלק ממעשה הקיחה של הבעל, ולכן יש דין אמירה בקידושין, ובין שאר הדברים שלא נאמר בהם דין אמירה.

ויש מרבותינו שרצו לומר שיש דין דיבור בקידושין, ו"עסוקין באותו ענין" הוא סוג של דיבור, וכך משמע קצת מלשון הריטב"א בקידושין, ולכן צריכים אנו לדון מדין יד.

אך הדברים קשים, כי מנין לנו שיש דין דיבור בקידושין, והרי אילם מקדש אשה מן התורה ברמיזה, וכי עדיפה רמיזה של אילם מדיבור חלקי של יד, שמוכח ממנו שבכוונתו לקדשה.

והבעיה של **רב** פפא היתה אפילו ביד מוכיח[2].

ודנה הגמרא באיזה אופן הסתפק רב פפא:

היכי דמי?

אילימא, אם נאמר שהספק הוא בכגון **דאמר לה לאשה** "**הרי את מקודשת לי**", **ואמר לחבירתה** "**ואת נמי**", ולא הוסיף "מקודשת" — **פשיטא** שגם חברתה מקודשת לו, היות ולשון כזו — **היינו** לשון **קידושין עצמן** ואין זה יד!

אלא, הספק הוא **בכגון דאמר לה לאשה** "**הרי את מקודשת לי**", **ואמר לה לחבירתה** "**ואת**". והלשון הזאת אינה לשון קידושין גמורה, אלא היא "יד".

והספק הוא:

מי אמרינן יש יד לקידושין, ולכן, "**ואת נמי** תהיי מקודשת לי" — **אמר לה לחבירתה**.

דהיינו, כך היא לשון קידושין, כיון שיש יד לקידושין.

ואם כן, **תפסי בה קידושין לחבירתה** על ידי אמירת ה"יד".

או דלמא אין יד לקידושין, ולשון זו אינה לשון קדושין, אלא — "**ואת חזאי** [את תסתכלי ותראי כיצד אני מקדש את חברתך]" — **אמר לה לחבירתה**.

ולפי הצד הזה, **לא תפסי בה קידושין בחבירתה**.

ותמהה הגמרא: **ומי מיבעי ליה לרב פפא** אם יש יד לקידושין או לא?

והא מדאמר ליה רב פפא לאביי במסכת קידושין [ה ב] בלשון תמיהה: **מי סבר שמואל שידים שאין מוכיחות הויין ידים** בקידושין? —

הרי **מכלל** זה שתמה רב פפא רק על ידים

והתירוץ המקובל הוא, שאין כלל צורך באמירה בקידושין. אבל אם אכן אמר הבעל לשון מסויימת בקידושין, הרי הוא מגדיר באמירה זאת את מעשיו, ומעשהו ייקבע אך ורק לפי משמעות דיבורו [עיין היטב בלשון הרא"ש בקידושין לענין מי שמקדש אשה ולא אמר "לי"].

ולכן, אם אין יד לקידושין, והוא אמר לשון חלקית, שאינה אלא יד, הרי אפילו אם היא לשון מוכיח, אין האשה מקודשת, שהרי קבע את הקידושין לפי אמירתו, ואין באמירתו אמירה של קידושין, על הצד שנאמר "אין יד לקידושין".

אך כשקידש בזמן שהיו עסוקים בענין קידושין, הרי הוא מקדש בלא אמירה כלל, והדיבור בענין הקידושין מקודם, אינו אלא **הוכחה** למעשה הקידושין, שנעשה בלי אמירה כלל!

וכן מוכח במאירי, שביאר את הצד שאין יד בקידושין, שהם דומים לקנין גרידא, ובקנין לא נאמר דין יד, ואם לא אמר דיבור מלא ומפורש לא חל קניינו.

והרי לא יעלה על הדעת שיש דין דיבור בקנין. אלא, בהכרח, שאם הוא מדבר ומגדיר את הקנין, עלינו להתייחס לדבריו, כי גילה דעתו שעושה את הקנין לפי דיבורו, וכיון שאין יד לקנין, לא חל קניינו.

2. ר"ן.

שאינן מוכיחות, ולא תמה כך על ידים מוכיחות, אתה למד **דסבירא ליה לרב פפא דיש יד** מוכיח **לקידושין!**

ומשנינן: רב פפא עצמו מסתפק אפילו ביד מוכיח, שיתכן ואפילו יד מוכיח אינו כלום בקידושין.

אך שמואל, יתכן והוא סבור שיד מוכיח הוי יד, ואין לכך סתירה מדבריו במקום אחר. ולכן, לא הקשה רב פפא לאביי במסכת קידושין "וכי סבר שמואל שיד מוכיח הוי יד", כי יתכן וצודק אביי, ששמואל סובר שיד מוכיח הוי יד.

ולכן, רב פפא, רק על ענין **חדא** [ידים שאינן מוכיחות], **מגו** מתוך **מאי דסבירא ליה לשמואל** בכלל [שבין ידים מוכיחות ובין ידים שאינן מוכיחות הויין ידים] — **אמר** תמה **ליה לאביי.**

והיינו, רק על הפרט שאמר שם אביי, שלדעת שמואל גם יד שאינו מוכיח הוי יד, כמו יד מוכיח — תמה רב פפא, שיש סתירה לכך.

בעי רב פפא: אם תמצא לומר שאין יד לקידושין, לפי שאינם דומים לנדרים — האם **יש יד לפאה,** לפי שהקיש הכתוב פאה לנדר של קרבן, **או אין יד לפאה,** למרות ההיקש של פאה לנדר קרבן?

וגם בשאלה זו דנה הגמרא כיצד הסתפק רב פפא:

היכי דמי?

אילימא דאמר הקוצר את השדה: "**הדין אוגיא,** ערוגה זו **ליהוי פאה, והדין נמי,** וגם ערוגה זו", אלא שלא המשיך ואמר בערוגה השניה "פאה" —

ההיא — פיאה מעלייתא היא!

אלא, **כי קא מיבעיא ליה** לרב פפא, **בכגון דאמר** "**והדין**" ["וזאת"], **ולא אמר** "**נמי**" — **מאי?** מהו דין הערוגה השניה, האם יש יד לפאה והיא נעשית פאה או אין יד לפאה, והיא לא פאה?

ומפסיקה הגמרא באמצע הסבר הבעיה, כדי לדון בחידוש המשתמע מבעייתו של רב פפא:

מכלל בעייתו של רב פפא, שהסתפק רק בדין יד, אך אילו יאמר לשון מפורשת הוא יכול לעשות פאה גם ערוגה נוספת, ואינו מוגבל לערוגה אחת בלבד —

אתה למד, **דכי אמר** "**שדה כולה תיהוי פאה**" — **הויא פאה!**

והאם אכן כך היא ההלכה!?

ומבארת הגמרא: **אין,** אכן כך הוא הדין.

והתניא, ראיה לכך: **מנין שאם רוצה** אדם **לעשות כל שדהו פאה, עושה?** — **תלמוד לומר:** [ויקרא יט] "**פאת שדך**".

והיינו, מכך שאמרה תורה "פאת שדך" ולא אמרה "פאה בשדך", משמע שאפילו את השדה כולה ניתן להפריש פאה.[3]

---

3. ומבאר הירושלמי שתחילה צריך לקצור לפחות שיבולת אחת, ואז יכול להפריש את כל

וממשיכה עתה הגמרא בביאור בעייתו של רב פפא:

מי אמרינן: כיון דאיתקש פאה לנדרי **קרבנות,** יש לנו לומר: **מה** נדרי **קרבנות יש להם יד, אף פאה יש לה יד.**

או דלמא כי איתקש פאה לקרבן — רק לענין **בל תאחר הוא דאיתקש** ולא לענין חלות הנדר!

ועתה מבארת הגמרא את ההיקש של פאה לקרבן —

והיכא איתקש פאה לקרבן?

ז-א **דתניא:** כתיב בפרשת נדרי גבוה [דברים כג]:

"כי תדור נדר לה' אלהיך — לא תאחר לשלמו.

כי דרוש ידרשנו ה' אלהיך מעמך".

"מעמך" — זה לקט שכחה ופאה.

עוד הסתפק רב פפא:

האם **יש יד לצדקה, או אין יד לצדקה?**

ודנה הגמרא: **היכי דמי?**

אילימא, אם נאמר שהבעיה היא במקום **דאמר "הדין זוזא** [הזוז הזה] יהא **לצדקה, והדין** זוזא **נמי".**

ההוא — צדקה עצמה היא!

אלא, כגון דאמר "והדין זוזא", **ולא אמר "נמי".**

מאי? האם יש יד לצדקה, ולפי זה, **"הדין** זוזא **נמי צדקה** יהא", **קאמר.**

או דלמא אין יד לצדקה. ולפי זה, **מאי "והדין** זוזא" דקאמר? — שיהא הזוז השני **לנפקותא** להוצאה **בעלמא קאמר, ודבורא** "להוצאה" **הוא דלא אסקיה,** שלא סיים דבורו לומר שהסלע השניה היא להוצאה בעלמא.

מי אמרינן כיון דאיתקש צדקה **לקרבנות, דכתיב** [דברים כג] **"בפיך — זו צדקה",** יש לנו לומר: **מה קרבנות יש להן יד, אף צדקה יש לה יד.**

או דלמא רק לענין **בל תאחר הוא דאיתקש,** ולא לענין יד.

ובעיה נוספת:

יש יד להפקר, או דלמא אין יד להפקר?

ותמהה הגמרא: הפקר — **היינו צדקה!** לפי שההפקר הוא לכל, ויכולים העניים לקחתו.

ומשנינן: **"אם תמצא לומר", קאמר —**

אם תמצא לומר יש יד לצדקה, משום **דאין היקש למחצה,** מעתה יש לנו להסתפק **בהפקר:**

מי אמרינן הפקר **היינו צדקה,** לפי שהעניים יכולים לזכות בו.

או דלמא שאני צדקה, דצדקה לא חזיא אלא

השדה לפאה, כדי לקיים את הפסוק "לא תכלה", ואם אינו מתחיל לקצור כלל לא קרינן ביה "לא תכלה פאת שדך". רא"ש.

לעניים. אבל הפקר, הוא **בין לעניים בין לעשירים.**(1)

בעי רבינא: האם **יש יד** ליחוד מקום **לבית הכסא**, שיהא אותו מקום אסור בקריאת שמע [וכן בתפילה ובלימוד תורה], **או לא?**

ודנה הגמרא בספק הזה:

היכי דמי?

אילימא דאמר "**הדין ביתא ליהוי בית הכסא, והדין נמי**" —

ההוא — בית הכסא נמי הוה!

אלא, כגון דאמר "**והדין** ביתא" **ולא אמר** "**נמי**" —

מאי?

האם "**הדין**" **דאמר** — **והדין נמי בית הכסא.**

או דלמא מאי "**והדין**" — **לתשמישא בעלמא קאמר!**

ומפסיקה הגמרא את הסבר השאלה כדי לדון בחידוש שבדברי רבינא —

מכלל דבריו של רבינא אתה למד, **דפשיטא**

---

1. כיון ששאלות אלו נשארו בספק, הרי בשאלות שהן ספק איסור, כמו קידושין, פוסקים בהם לחומרא, כדין ספק איסור, אך בפאה וצדקה נחלקו הראשונים האם פוסקים בהם את הדין של ספק דאיסורא לחומרא, או פוסקים שספיקא דממונא לקולא, והמוציא מחברו עליו הראיה.

הרשב"א והרמב"ן פסקו בהם לחומרא, משום שהם ספק איסורא, שמא חייב ליתנו לעניים.

ותמה עליהם הר"ן, מהמבואר במסכת חולין [קלד א] בענין ספק לקט, שרק משום שהקמה בחזקת חיוב לקט אמרינן שספק לקט הרי הוא לקט, ומוכח שאם לא היתה חזקה של חיוב על הקמה, אלא ספק גרידא, היינו אומרים שספק ממונא לקולא, והעניים שבאים להוציא את הלקט מידי הבעל הבית, עליהם הראיה.

וביאר המחנה אפרים [הלכות צדקה ב] את מחלוקתם, בשאלה אם המפריש מעות לצדקה, ואומר "סלע זו לצדקה", האם זכו בה עניים מדין "אמירתו לצדקה כמסירתו להדיוט דמי", והרי היא ממון עניים, או שלא זכו בה העניים, וכל זמן שלא נתן להם את הסלע הרי הוא מחוייב בנדרו ליתן להם את הסלע.

לפי הצד שזכו העניים באמירתו בסלע, הרי כאשר יש ספק באמירתו על הסלע, הוא ספק ממון ולא ספק נדר, כי על הצד שאמירתו הועילה, זכו כבר העניים בממון, ושוב אין לו דין נדר. וכל הספק הוא רק ספק ממוני של מי הסלע הזאת, אם של הבעלים או של העניים, והולכים בו לקולא, והמוציא מחברו עליו הראיה. וכך סובר הר"ן.

אך לפי הצד השני, שכל עוד לא נתן את הסלע לעניים עדיין הוא מחוייב בנדר ליתנו להם, כשיש ספק, הרי זה ספק איסורא וצריך מספק ליתנו להם. וזו היא שיטת הרמב"ן והריטב"א.

ואילו הנתיבות, דיני תפיסה כלל ב, ביאר את שיטת הרשב"א, שיש בנוסף לספק הממוני גם ספק איסור של בל יחל ובל תאחר, ומכח האיסור הוא צריך ליתנו לעניים.

ותמה עך כך הגרש"ש, שהרי כבר כתב קונטרס הספקות אודות קושיית המהרי"ט שבכל ספק ממון יש גם ספק איסור גזל, ואיך אומרים ספיקא דממונא לקולא - לפי שדיני האיסורים נגזרים מדיני הממונות, וכל שנפסק הדין בספק ממון שהמוציא מחברו עליו הראיה, זכה

ליה לרבינא דיש "**זימון**" **לבית הכסא**, שייחודו של מקום לבית הכסא אוסרת אותו לקריאת שמע על אף שעדיין לא השתמשו בו.

ותימה, **הא מיבעיא ליה** דין זה **לרבינא**, שהסתפק:

הזמינו למקום מסויים **לבית הכסא**, ועדיין לא השתמש בו — **מהו** לקרוא בו קריאת שמע?

וכן **הזמינו לבית המרחץ** שגם בו אסור לקרוא קריאת שמע — **מהו**?

האם **זימון** לבית הכסא **מועיל** להחיל עליו שם בית הכסא או שם בית המרחץ, לאוסרו בקריאת שמע, **או אין זימון מועיל**!?

ומשנינן: **רבינא, חדא מגו חדא**, שאלה אחת מתוך שאלה אחרת, בדרך אם תמצא לומר — **קמיבעיא ליה**:

א. האם **זימון** לבית הכסא או לבית המרחץ **מועיל. או אין זימון מועיל**?

ב. **אם תימצי לומר יש זימון** לבית הכסא או לבית המרחץ — **יש יד** לזימון שכזה, **או אין יד**.

ומסקינן: **תיבעי ליה**! נשארה הבעיה בלי פשיטות.

שנינו במשנה: האומר לחברו **מנודה אני לך** — רבי עקיבא היה חוכך להחמיר.

אמר אביי: מודה רבי עקיבא לענין מלקות שאינו לוקה, כי נשאר הדבר בספק בעיניו.

דאם כן לוקה, **ניתני: רבי עקיבא מחמיר.**

המוחזק בודאי, ואין עליו ספק איסור גזל. ואם כן, הוא הדין בספק ממון עניים, לאחר שנפסק הדין שזכה המקדיש בסלע, שוב אין לו חוב מדיני צדקה ליתן לעניים מספק.

אך יש ליישב, שאכן לגבי ההנהגה של איסורי גזילה מכריע הדין הממוני את בעלותו על החפץ, ומותר לו לנהוג בו כחפץ שלו, אך בנוגע לקיום מצוות יתכן ונשאר הספק.

שכן מצינו במסכת בבא בתרא, שהקונה שני אילנות בחצר חברו, הדבר ספק אם מכר לו המוכר גם את הקרקע שביניהם או לא, ומספק אנו משאירים את הקרקע בחזקת המוכר.

ולפיכך, לענין מצות ביכורים, מביא המוכר ביכורים שגדלו בקרקע שנשארה ברשותו, כאילו היא קרקע שלו בודאי, ואף קורא מקרא ביכורים. אך יחד עם זאת חייב גם הקונה להביא ביכורים מפירות האילנות שקנה, מספק שמא הוא קנה גם את הקרקע, אך אינו קורא, כי הבאת ביכוריו היא רק מספק.

ומוכח שגם כאשר זוכה המוכר בדיני ממונות בקרקע בודאי, ואין לו איסור גזילה, והוא מביא ביכורים מהקרקע הזאת וקורא, בכל זאת חייב גם הקונה לקיים מצות הבאת ביכורים מאותה הקרקע, מספק!

ומצינו לגבי מצות ראשית הגז שנחלקו רב ושמואל בשיעור הגיזה שצריכים לתת ממנה ראשית הגז.

והכריעו הרמב"ם והשולחן ערוך ביורה דעה סימן שלג סעיף ט כרב. וכתב הגר"א שהכריעו כרב, משום שבמחלוקת של רב ושמואל, ההלכה כרב **באיסורי**!

הרי כשאנו דנים לענין קיום מצוה ממונית, ההכרעה בה היא לפי דיני האיסורים ולא לפי דיני הממונות.

אמר רב פפא: **ב**אומר לחברו: **נדינא מינך** שאני אוכל לך —

דכולי עלמא לא פליגי דודאי לשון הרחקה של נדר הוא, **ואסור**, ואף לוקה אם יעבור על נדרו.

ואילו באומר לחברו: **משמתנא מינך** שאני אוכל לך — ודאי לשון נידוי הוא ולא לשון נדר, **ולכולי עלמא שרי** להנות ממנו.

במאי פליגי תנא קמא ורבי עקיבא —
ז-ב **ב**אומר לחברו: **מנודה אני לך** —

דרבי עקיבא סבר: יש להסתפק שמא **לישנא דנידויא** של הרחקה **הוא**, ויתכן שהוא לשון נדר.

ורבנן סברי: ודאי **לישנא דמשמתנא** של נידוי **הוא** בלבד, ולא לשון הרחקה של נדר.

ופליגא מימרא זו של אביי על דינו **דרב חסדא** —

דההוא גברא דאמר "משמתנא בנכסיה דבריה דרב ירמיה בר אבא".

אתא לקמיה דרב חסדא, לשאול האם "משמתנא" הוא לשון נדר.

אמר ליה רב חסדא: **לית דחש לה**, אין מי שחושש לפסוק **להא דרבי עקיבא** הסובר שהוא ספק לשון נדר, אלא ודאי אינו נדר!

והיינו, דקס**בר** רב חסדא, ש**במשמתנא פליגי** תנא קמא ורבי עקיבא, וקאמר שאין לחוש לדברי רבי עקיבא.

וזה בניגוד לאביי, שאמר כי "משמתנא" גם לדעת רבי עקיבא בודאי אינו לשון נדר.

ומכאן ואילך עוסקת הגמרא בהלכות נידוי:

אמר רבי אילא אמר רב: מי שנתחייב נידוי, **ונדהו** החכם **בפניו** של המנודה — **אין מתירין לו** למנודה את נידויו **אלא בפניו**.[1]

אבל אם **נדהו שלא בפניו**, ולא התבזה בנידוי בפניו — **מתירין לו** את נידויו, **בין בפניו בין שלא בפניו**.

אמר רב חנין אמר רב: השומע הזכרת השם לבטלה **מפי חבירו** — **צריך לנדותו**.

ואם לא נידהו — ראוי **שהוא עצמו יהא בנידוי**, כיון שמראה בעצמו שאינו חס על כבוד ה'![2]

ומצינו שחמור ביותר הוא העוון של הזכרת השם לבטלה — **שכל מקום שהזכרת השם** לבטלה **מצויה** — **שם עניות מצויה**.

---

1. כי יש לכבדו בהתרת הנידוי בפניו, כמו שביזוהו בהטלת הנידוי בפניו. רא"ש.

2. עיין בחידושי רבי אריה לייב [חלק א סימן כב] שדן בענין זה, והוכיח מהרמב"ם, המביא את הלכות נידוי ואת רשימת עשרים וארבעה דברים שחייבים עליהם נידוי בהלכות תלמוד תורה, ואילו את הדין שהשומע הזכרת שם שמים מחברו ולא נדהו חייב הוא עצמו נידוי הוא מביא בהלכות שבועות, שחיוב השומע את הזכרת השם ואינו מנדה את המזכיר, הוא חיוב שונה משאר חייבי נידוי.

כי בעוד ששאר חייבי נידוי חיובם הוא מחמת שעברו על דבר מסויים, ומנדים אותם משום שהם חייבים בנידוי, הרי השומע את חברו מזכיר שם שמים חייב לנדות את המזכיר

כי אמרה תורה [שמות כ] "בכל המקום אשר אזכיר את שמי [שיוזכר שם שמי לברכה] — אבוא אליך, וברכתיך".

והיינו, שתהיה ברכת ה' בעשירות במקום שמכבדים את שמו, ומכאן אתה למד, כי אם עושים להיפך, שמבזים את שמו בכך שמזכירים אותו לבטלה, תהיה העניות מצויה שם.

ועניות — נחשבת היא **כמיתה!**

שנאמר [שמות ד] לגבי דתן ואבירם, שזממו להרוג את משה במצרים, וברח משה למדין, וכאשר שלח הקב"ה את משה לגאול את בני ישראל ממצרים, אמר לו על דתן ואבירם — "**כי מתו כל האנשים**".

והרי מצינו שדתן ואבירם לא מתו אז, שהרי הם השתתפו במחלוקתו של קורח. ובהכרח, שנעשו עניים, ובכך נחשבו כאילו מתו.

וראיה נוספת שעניות שקולה היא כמיתה, מהא **דתניא: כל מקום שנתנו** בו **חכמים עיניהם** לרעה — סופו, **או מיתה או עוני.**

אמר רבי אבא: הוה קאימנא עמדתי **קמיה דרב הונא.**

שמעה רב הונא **להך איתתא** לאשה אחת **דאפקה** שהוציאה **הזכרת השם לבטלה.**

שמתה נידה אותה רב הונא, **ושרא לה לאלתר באפה.** ומיד התיר לה את נידויה בפניה.

שמע מינה ממעשה זה של רב הונא, **תלת,** שלשה דברים:

א. **שמע מינה, השומע הזכרת השם מפי חבירו — צריך לנדותו.**

ב. **ושמע מינה, נידהו בפניו — אין מתירין לו אלא בפניו.**

ג. **ושמע מינה, אין** צורך להמתין **בין נידוי להפרה, ולא כלום.**

אמר רבי גידל אמר רב: תלמיד חכם מנדה לעצמו, את עצמו, **ומיפר** את נידויו **לעצמו.**

ומקשינן: **פשיטא!**

ומשנינן: **מהו דתימא "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין"**, ויצטרך אחר להתיר את נידויו, **קא משמע לן** שיכול לעשות זאת בעצמו.

ומבארת הגמרא: **היכי דמי? — כי הא דמר זוטרא חסידא, כי מחייב בר בי רב שמתא,** אם היה אחד מבני בית המדרש חייב נידוי — היה מר זוטרא **משמית נפשיה ברישא,** היה תחילה מנדה את עצמו, **והדר משמת בר בי רב.**

וכי עייל מר זוטרא **לביתיה, שרי** את הנידוי **לנפשיה. והדר,** ולאחר מכן **שרי ליה,** לתלמיד שנדהו.

מנין שנשבעין לקיים את המצוה? ח-א

לא רק בגלל שהוא עשה עבירה בהזכרת שם שמים, אלא כדי שלא יפגע השומע אם הוא ישאר אדיש לשמיעת הזכרת שם שמים לבטלה על ידי חברו.

ואם נשאר אדיש ואינו מנדה אותו, הוא חייב נידוי כדי שלא יפגע בשתיקתו לחברו, אך אינו

שנאמר בתהלים [פרק קיט]: "**נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך**". הרי שנתחייב דוד לקיים את שבועתו שנשבע לקיים את המצוות.

וסבורה היתה הגמרא, שכוונת רב גידל היא ללמד ששבועה זו חלה.

ולפיכך תמהה הגמרא:

הלא מושבע ועומד מהר סיני הוא על קיום המצוות! ואם כן, שבועתו היא כשבועה על שבועה,(1) שאינה חלה לחייבו קרבן כשאר שבועת ביטוי [וכדילפינן בשבועות כז א, ששבועה על קיום מצוה נתמעטה מפרשת קרבן שבועת ביטוי]!?(2)

שמא תאמר, אף שנתמעטה שבועה לקיום מצוה מחיוב קרבן, מכל מקום בא רב גידל לחדש ששבועה זו חלה לענין איסור "לא יחל דברו".(3)

אי אפשר לומר כן. שהרי לא היה לו לרב גידל צורך להביא מקרא זה, מספר תהילים, הנחשב "דברי קבלה", כדי להוכיח את דבריו. אלא, יש לנו לדעת דבר זה מן התורה, מכך שמיעוט התורה "להרע או להיטיב" נאמר רק בפרשת קרבן שבועת

חייב נידוי על עברה שבשתיקה ללא תגובה על הזכרת שם שמים שעשה חברו.

ולכן גם יכול להתיר את נידויו מיד, לפי שאינו כשאר נידויים על עבירה שאין מתירים להם עד שיחזרו בתשובה.

1. רא"ש. וכן מבואר בהמשך הסוגיא "והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, ואין שבועה חלה על שבועה", וכן משמעות לשון הגמרא כאן. שאם לא כן, לשם מה הזכירה הגמרא שהוא **מושבע** ועומד מהר סיני, אם לומר שהוא מצווה בה, הרי על המצוה אנו מדברים, ובהכרח שכוונת הגמרא לומר שכבר **מושבע** הוא עליו ואין שבועה חלה על שבועה.

2. נתבאר על פי הר"ן; אבל הריטב"א לא הביא כלל אותה דרשה שבגמרא שבועות, וכתב: "ופריך, והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, פירוש דאין שבועה חלה על שבועה אפילו לקיים, שהאומר שבועה שאוכל ככר זו שבועה שאוכלנה, אין השניה חלה עליו לשעתה. אלא, שאם נשאל על הראשונה, שנייה חלה עליו. והיינו דאמרינן: והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא על המצוות, והאיך דוד נשבע עליהם לקיימם".

3. בגמרא שבועות [כ ב, וכא א] נחלקו אמוראים, במי שעובר על שבועתו שנשבע לעשות, מהיכן אזהרתו, יש הסובר שאזהרתו היא מ"לא תשבעו בשמי לשקר" [וכן פסק הרמב"ם, שבועות א ג], ויש הסובר שאזהרתו היא מ"לא יחל דברו". וכתבו התוספות שם כ ב בד"ה קונמות, שלכולי עלמא העובר על שבועתו עובר ב"לא יחל דברו", ולא נחלקו אלא אם עובר ב"לא תשבעו בשמי לשקר".

והר"ן כתב שהנשבע לקיים את המצוה אינו פטור אלא מקרבן. אבל עבר ב"לא יחל דברו".

וראה עוד בר"ן לקמן יז א ד"ה וחד קרא למפטריה מלאו דשבועה, שכתב "**היינו קרא דלא יחל דברו**".

ולשון בעל המאור סוף פרק שלישי משבועות [יב מדפי הרי"ף] "ובנשבע לקיים מצות עשה, השבועה והנדר חלין עליו למלקות, אבל לא לקרבן, לפי שאינה בלאו והן".

ביטוי בלבד, ולא נאמר מיעוש שכזה לענין איסור "לא יחל דברו".[4]

ואם כן תיקשי: מאי קאמר רב גידל!?

ומשנינן: לא נתכוין רב גידל לחדש שהשבועה חלה לענין "לא יחל", שזה דבר פשוט הוא.

אלא, הא קא משמע לן רב גידל: **דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה** [מותר והגון הוא לאדם להישבע כדי לזרז את עצמו] לקיום המצוות.

וכך אמר רב גידל: מנין שדבר הגון הוא להישבע כדי לקיים את המצוה, ואפילו הכשרים שנמנעין משבועה, נשבעין הן על כך? תלמוד לומר: "נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך". הרי שאף דוד המלך היה עושה כן.[5]

---

4. כעין זה מבואר בגמרא לקמן יז א לענין שבועה לבטל את המצוה.

בבעל המאור בשבועות שם מבואר, שהנשבע לקיים מצות **לא תעשה**, אפילו מלקות אין בו, משום ש"אין איסור חל על איסור".

ולפי זה יש לפרש את קושיית הגמרא, באופן אחר: הרי גבי דוד בהכרח שלא חלה השבועה כלל, היות ושם כתוב: נשבעתי ואקיימה **לשמור** משפטי צדקך, ו"שמירה" בכל מקום היא שלא לעבור על לא תעשה [וכמו שכתב ב"קרן אורה" לקמן יח א בד"ה וראיתי], ובזה הרי אפילו מלקות ליכא, ואם כן מה הביא רב גידל ראיה מדוד.

ומיהו, לפי מה שכתבו האחרונים, שאף כשאין איסור חל על איסור, אין זה אלא לענין מלקות, אבל עובר על שני איסורים, וקוברים אותו בין רשעים גמורים [ועל פי הגמרא ביבמות לב ב], אם כן ניחא הראיה מדוד, כיון שאיסור שבועה חל עליו, ואף שלא ילקה. וראה שו"ת אבני מלואים סימן יב.

5. א. ב"קהלות יעקב" סימן כב הביא, ששיטת הרמב"ן היא שלא כהר"ן, אלא שאף "בל יחל" ליכא [ראה גם בגליון הש"ס שהביא כן מהרמב"ן בפרשת מטות].

והקשה "קצות החושן" [עג ה], אם כן מה זירוז יש במה שנשבע שבועה שאינו חייב לקיימה. ותירץ: אף הרמב"ן מודה שיש איסור, רק הוא סובר שאין אפילו מלקות מצד "בל יחל". וב"קהלות יעקב" כתב שם, שמדברי הרמב"ן במלחמות פרק ג' משבועות לא משמע כן.

וכתב שם לבאר את הזירוז בשבועה שאינה חלה [והביא שכן כתב בעל ה"גידולי תרומה"], לפי שטבען של בני אדם במצוה שקשה עליהם לקיימה, הרי הם מחפשים איזה הוראת היתר באופנים שונים ומשונים להקל על עצמן, ועל ידי השבועה שוב לא יחפש הוראות היתר. כי על הצד שדבר זה מותר הוא, הרי חלה השבועה [ולפי זה נשבע דוד שלא באופן כללי לשמור את משפטי התורה, שאם כן לא היה מועיל כלום, אלא נשבע באופן שייכללו בשבועתו כל דרכי ההיתר השונים והמשונים], וראה עוד שם.

ב. ב"קהלות יעקב" שם הביא את דברי המאירי, שאף הוא סובר שאין השבועה חלה כלל, ואת סוגייתנו הוא מפרש, שנלמד מדוד שאין בזה משום "שבועת שוא" כמי שנשבע על אבן שהוא אבן, כי היות והוא עושה כן כדי לזרז את עצמו, אין זו שבועת "שוא" [וכן כתב הריטב"א: כיון דמצוה דגופיה, וקים ליה דמוקים שבועתו, לא הוי שבועת שוא].

והוסיף המאירי, שכל זה אם קיים את

ואמר רב גידל אמר רב: האומר בלשון שבועה: **אשנה**(6) **פרק זה**, או **אשנה מסכתא זו — נדר גדול נדר** [שבועה גדולה נשבע](7) **לאלהי ישראל.**

ותמהה הגמרא: מדקאמר רב גידל "נדר גדול" נדר, משמע שהיא שבועה לכל דיניה, ואפילו לגבי חיוב קרבן אם לא יקיימנה.

ואם כן תיקשי: **והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא** ללמוד תורה,(8) **ואין שבועה חלה על שבועה** לחייבו קרבן על השבועה השניה אם לא יקיימנה!?

שמא תאמר: "נדר גדול" שאמר רב גידל, אין כוונתו לומר שהיא שבועה גמורה, אלא **מאי קא משמע לן** רב גידל — **דאפילו**(9) **זרוזי בעלמא**, לזרז את עצמו ללמוד תורה, דבר גדול הוא —

תיקשי: הרי **היינו דרב גידל קמייתא** [מימרתו הראשונה של רב גידל], ולמה הוצרך רב גידל לאומרה פעמיים!?

ומשנינן: לעולם "נדר גדול" שאמר רב גידל היינו לומר שהיא שבועה גמורה לכל דיניה, ומה דקשיא לך: והרי מושבע ועומד מהר סיני הוא —

שבועתו לבסוף. אבל אם לא קיימה לבסוף, הרי זו שבועת שוא למפרע.

וב"קהלות יעקב" שם נוטה לבאר כוונתו בזה, משום שאם לא כן אין כאן זירוז, שהשבועה שנשבע כבר עברה.

6. בספרים שלפנינו "**אשכים** ואשנה פרק זה", אבל התוספות ציטטו "האומר אשנה פרק זה", וכן משמע קצת מהר"ן.

7. ראה בר"ן ובריטב"א שהביאו כמה דוגמאות שמצינו שבועה בלשון נדר.

8. הקשו ב"קרן אורה" ובהגהות הרש"ש: מאי קושיא? והרי על פרק זה ומסכתא זו יכולה השבועה לחול, שהרי את המצוה יכול הוא לקיים בפרק אחר או במסכת אחרת, וראה מה שפירש מכח זה את הגמרא באופן אחר מהר"ן.

וב"עיון יעקב" [לבעל ה"שבות יעקב"]: תירץ: המקשן דקדק מלשון הש"ס "נדר גדול נדר לאלהי ישראל", משמע דמצוה עביד בנדר זה, לכן מקשה הגמרא, מאי מצוה יש בזו והלא מושבע ועומד מהר סיני ללמוד על כל פנים, ומה לי אם לומד פרק זה או פרק אחר; **ואולם ראה בהערה לקמן בשם הריטב"א.**

ב. ה"חזון איש" [חו"מ ליקוטים סימן כד לדף כד], למד מזה, שהאומר "לא אשנה פרק זה" או "לא אשנה מסכתא זו" חשוב נשבע לבטל את המצוה, שהרי הטעם לכך שהנשבע לקיים את המצוה פטור, מבואר במסכת שבועות כז א שהוא משום ד"ליתא בלאו והן", ובהכרח שהנשבע שלא ללמוד פרק זה, חשוב מבטל את המצוה וליתא לשבועה זו בלאו.

ואולם לפי מה שביארו אחרונים [הובא בהקדמה] מכח סוגייתנו, ש"ליתא בלאו והן" אינו אלא גילוי שאין הכתוב מדבר אלא בדבר הרשות, יש לעיין בראייתו של החזון איש. ולמדנו מדברי ה"חזון איש", שלא כדברי האחרונים שנזכרו.

9. לשון "**דאפילו**" אין לו הבנה כל כך לפירוש הר"ן; ואולם לפירוש המאירי לעיל שהחידוש בדינו של רב גידל הוא שאין זה שבועת שוא, [ולעוד ראשונים הסוברים כן, או שאין בזה חשש הוצאת שם שמים לבטלה], הרי ניחא מאד הלשון "**אפילו** זרוזי בעלמא", כלומר: אפילו

הא קא משמע לן רב גידל, בכך שחלה השבועה, וזה הוא חידושו:

כיון דאי בעי פטר נפשיה [אם היה רוצה לפטור את עצמו] מחיוב תלמוד תורה שנאמר בתורה במפורש, הרי היה יכול ליפטר **בקרית שמע שחרית וערבית**.

לפי שלא מצאנו בתורה במפורש חיוב ללמוד תורה כל היום וכל הלילה, והמצוה "והגית בו יומם ולילה" היא פסוק ביהושע, ואינה מפורשת בתורה.

ואמנם חייב כל אדם מישראל ללמוד את כל התורה ולדעתה, שנאמר "ושננתם לבניך", שיהיו דברי התורה מחודדים בפיך, וכל עוד לא למד האדם את התורה כולה ואין הוא יודע אותה, הרי הוא מצווה בכל רגע פנוי ללמוד תורה, כפי כוחו ויכולתו, כדי שידע את מה שהוא עדיין אינו יודע בה.

אך דבר זה, שצריך האדם להגות בתורה בכל זמנו הפנוי הוא רק תוצאה מהחיוב ללמוד את התורה, אך הוא לא נאמר בה במפורש, ולכן יכול הוא להשבע על כך שילמד תורה בזמן מסויים, כי על כל דבר שלא נאמר בתורה במפורש, אפשר להשבע עליו.(10)

ומשום הכי חייל שבועה עליה.

וחידוש זה בא רב גידל להשמיענו, שהשבועה חלה על דבר שאינו מפורש בתורה, ואף שמחוייב הוא בו מן התורה, כדרשת חז"ל.(11)

ואמר רב גידל אמר רב:

האומר לחבירו:(12) "**נשכים** בבוקר **ונשנה פרק זה**", או שקבע זמן אחר עם חבירו לשנות פרק בתורה, ואפילו שלא הזכיר לשון נדר או שבועה —

עליו להשכים! צריך הוא להקדים את חבירו

כשאין מטרת השבועה אלא לשם זירוז, אין זו "שבועת שוא".

10. משמע מן הגמרא, שבחיוב קריאת שמע יש מצות תלמוד תורה.

11. נתבאר על פי הר"ן.

והריטב"א כתב: פירוש הא דאמרינן דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו בדלא איפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום בפרנסתו. הא לאו הכי, לא מיפטר, כדאיתא במנחות [צט ב].

ונראה עוד לפרש דלאו דוקא נקט קריאת שמע, אלא לומר דשבועת "והגית בו יומם ולילה", היינו שיתעסק בתורה בכל מקום שירצה בתורה שבכתב או שבעל פה, ואינו מושבע על על פרק זו ומסכתא זו, הילכך בנשבע בפרק זה ובמסכתא זו חיילי עליה, הרי זה כמי שנשבע שיאכל פת היום ואחר כך נשבע שיאכל ככר זו היום, דחיילא עליה שבועה שניה נמי, דלאו עלה אישתבע בקדמייתא אלא על כל לחם שירצה, ואף זו כיוצא בה, וזה נראה לי נכון.

וראה עוד ב"אור שמח" בהלכות תלמוד תורה, בד"ה ביומא, שהאריך בענין זה, וביאר את גמרתנו.

12. דוקא לחבירו, אבל רב האומר לתלמידו אז יקדים התלמיד; **עיון יעקב, וראה שם.**

לבוא ללמוד, כי כך משמע: כשם שאני מעורר אותך לדבר מצוה, כך אהיה אני מעורר בדבר כאשר נעשה את אשר קבלנו עלינו, וכיון שקיבל עליו מחוייב הוא בכך, שקבלה לדבר מצוה אינה צריכה לשון שבועה.

ומנין שבכלל דבריו שיקדים את חבירו, **שנאמר** ביחזקאל [פרק ג]:

"ויאמר אלי, קום צא אל הבקעה, ושם אדבר אותך. ואצא אל הבקעה, והנה שם כבוד ה' עומד".

הרי שהקדים הקב"ה את יחזקאל.

אמר רב יוסף: מי **שנידוהו בחלום, צריך עשרה בני אדם** שהשכינה שורה ביניהם, כדי **להתיר לו** את נדויו, כי אפשר שבשליחות המקום נתנדה.

והוא שיהיו אותם עשרה מאותם **דמתנו הלכתא** [מלמדים גמרא] לאחרים, כי הם הראויים שתשרה שכינה ביניהם[13] —

אבל אם **תנו** לעצמם ואינם מלמדים לאחרים — **לא**.

ואי ליכא דמתנו הלכתא [אם אינו מוצא מי שמלמד לאחרים], **אפילו תנו** לבד, שפיר דמי.[14]

אי ליכא [אם אינו מוצא מיד עשרה] דמתנו או תנו —

ליזיל וליתב אפרשת דרכים [ילך וישב על פרשת דרכים] שם יוכל למצוא עשרה שיתירו לו את נדויו.

ובינתיים יהיב שלמא לבי עשרה [יתן שלום לעשרה אנשים בעלמא כדי שזה יגן עליו מן היסורים],[15] **עד דמקלעי ליה עשרה דגמרי הלכתא** [עד שיזדמנו לו עשרה אנשים דמתנו או תנו הלכתא] ויתירו לו יחד את נדויו.

אמר שאל **ליה רבינא לרב אשי**:

אם **ידע** החולם **מאן שמתיה** [מי הוא זה שנידהו בחלום], **מהו דלישריה ליה** אותו

---

13. תוספות.

14. נכתב ונתבאר על פי גירסת הר"ן הראשונה - והיא גירסת התוספות - וכפי שנתבארה בר"ן. והתוספות פירשו: "הלכתא" הלכה למשה מסיני. אבל הר"ן בגירסא השניה פירש "גמרא", ומסתמא בענין זה אין חילוק בין הגירסאות.

והביא הר"ן עוד גירסא שהיא כגירסתנו: "**והוא דתנו הלכתא** [כלומר: שהם לומדים גמרא], **אבל מתנו ולא תנו** [בעלי משניות ולא בעלי גמרא] **לא, ואי ליכא דתנו הלכתא, אפילו מתנו ולא תנו**" שפיר דמי.

15. הקשה ב"שיעורי רבי שמואל" אות נג: כיצד מותר הוא בנתינת שלום לפי מה שצידד הר"ן [בעמוד ב] שהמנודה בחלום צריך לנהוג בכל דיני נידוי, איך מותר לעשרה אלו לתת לו שלום, והרי אסור אפילו לישב בארבע אמות שלו; ובשלמא אלו שמתירין לו את נדויו, כיון שזהו דין היתר נדוי שבית דין מתירין לו נדויו, אם כן מה שנצרך להיתר הנדוי מותר, אבל נתינת שלום של אלו העשרה שאינו אלא כדי להגן מן היסורין, האיך מותרין לעשות כן!?

ותירץ: וצריך לומר, שגם לענין להגן מן היסורין ליכא איסורא דניהוג נידוי, דומיא דהיתר של אלו המתירים את נדויו, שזה הוא גם כן

אדם, [האם אותו אדם יכול להתיר לו לבדו], שהרי כך הוא הדין בכל נידוי, שהמנדה בכחו להתיר לבדו?

אמר ליה רב אשי לרבינא: אינו מועיל בלא עשרה דמתנו או תנו הלכתא, כי:

אפשר **לשמותיה שויוה שליח** [אף שלנדות נעשה המנדה שליח] מן השמים, **למישרי ליה לא שויוה שליח** [להתיר את הנידוי לא נעשה שלוחו של מקום].

אמר שאל **ליה רב אחא לרב אשי:**

אם **שמתיה ושרו**(16) **ליה בחלמיה** [נידוהו ואף התירוהו בחלום], **מאי** דינו האם צריך הוא התרה, או ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר"?

אמר ליה רב אשי לרב אחא:

כתיב [ירמיה כג]: "הנביא אשר אתו חלום יספר חלום, ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת, מה לתבן את הבר נאם ה",(17)

ולמדנו: **כשם שאי אפשר לבר** [תבואה] **בלא תבן** [קש] —

כך אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים, ומי יודע אם אין התרת הנידוי ה"דברים בטלים" של החלום הזה.(1) ח-ב

אדם הנודר נדר, ומתחרט על נדרו, ומבקש מהחכם להתיר את נדרו — צריך שיבוא בעצמו בפני החכם, ואינו יכול לעשות שליח במקומו, שיבוא לחכם ויבקש עבורו את התרת נדרו.

רבינא(2) **הוה ליה נדרא לדביתהו** [לאשתו של רבינא היה נדר] שהיתה רוצה להתירו אצל חכם.

אתא בא רבינא **לקמיה דרב אשי.**

אמר ליה [שאל רבינא את רב אשי]:

בעל — מהו שייעשה שליח לחרטת אשתו?

האם יכול הבעל לייצג את אשתו, כאילו היא

כעין היתר נידוי במקצת, כיון דבזה מגינים עליו מן היסורים.

16. מסתבר שהגירסא הנכונה היא: שמתיה **ושרא** ליה בחלמיה, כלומר: נידהו אדם בחלום, והוא עצמו התיר לו.

17. פירוש: "הנביא אשר אתו חלום יספר חלום", מהראוי שהנביא אשר אתו חלום פשוט ודמיוני, יספרנו בדרך ספור חלום בעלמא; "ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת", מי אשר בחלום אדבר בו, הוא ידבר דבר ויאמת אותו, רצה לומר, חלום כזה יוכל לספר בדרך ספור נבואה; "מה לתבן את הבר נאם ה'", מה ענין תבן להידמות עם הבר, רצה לומר, מה ענין חלום דמיוני להדמותו עם חלום נבואי, מצודות.

1. נסתפק הר"ן, אם מי שנידוהו בחלום צריך לנהוג בכל דיני מנודה.

והוסיף הר"ן: "אין ללמוד מכאן למי שנדר בחלום שיהא צריך היתר, דהכא היינו טעמא משום דאיכא למימר שמן השמים נידוהו, מה שאין לומר כן בנדר, אלא שראיתי לרשב"א ז"ל בתשובה, שמעשה בא לפניו והצריכו היתר".

2. השמועה מתבארת בפנים על פי שיטת הרמב"ם שהביא הר"ן, ובהערות תתבאר שיטת התוספות.

עצמה באה בפני החכם, מכח הכלל ש"אשתו של אדם היא כגופו", אן שהיא צריכה לבוא בעצמה לפני החכם?[3]

אמר ליה רב אשי לרבינא: **אי מכנפין**, אם מכונסים חכמי הבית הדין לצורך דיון בענין אחר, **אין**, אכן יכול הבעל לבוא אז בפניהם, ולבקש שיתירו את נדר אשתו.

אבל **אי לא** מכונסים חכמי הבית הדין, אלא שהוא רוצה לכנסם לצורך זה — **לא!**

והיינו, שלא הקילו לאפשר לבעל לייצג את אשתו, אם לא שהיו חכמי הבית מכונסים, היות ומן הראוי הוא שתבוא אשתו הנודרת עצמה בפני בית הדין.

שמע מינה מתשובתו של רב אשי — **תלת**, שלשה ענינים!

א. **שמע מינה: בעל נעשה שליח לחרטת אשתו.**

ב. **ושמע מינה: לא יאלי** [אין זה ראוי לחכם] **למישרי נדרא באתריה דרביה** [להתיר נדר במקום רבו, בגלל כבוד רבו]. שאם לא כן, למה לא התיר רבינא עצמו את נדרי אשתו, יחד עם שנים אחרים.[4]

ג. **ושמע מינה: כי מכנפין — שפיר דמי** [אם כבר מכונס בית הדין, יכול הבעל להיעשות שליח לחרטת אשתו].[5]

וכך הוא ביאור ספקו של רבינא, והמענה של רב אשי —

מבחינה עקרונית יכול כל אדם להיעשות שליח עבור חברו, ולספר לבית הדין את הסיבות שבגללן יוכל בית הדין להתיר את הנדר.

אלא, שהסתפק רבינא, האם גם הבעל נאמן על כך, או שמא יש לחוש שהיות ונדרי אשתו קשין עליו, הוא יוסיף דברים, מדעתו, בנימוקי חרטתה.

וענה לו רב אשי: אם בית הדין כבר מכונס, שפיר דמי, כי היות ואין לבעל טירחא בדבר, לא חיישינן שמא יוסיף מעצמו דברים על חרטתה.

אבל אם טרח הבעל, וכינס בית דין לשם כך, מצטרף גורם הטירחה [שאינו רוצה ליגע לריק], אל הגורם שנדריה קשין אצלו, ומכח שני הגורמים הללו יש לנו לחוש שמא יוסיף מעצמו בחרטתה, ולכן אין מקבלין הימנו את חרטתה.

ואגב שהזכירה הגמרא את ההלכה שאין לחכם להתיר נדרים במקום רבו, מוסיפה על

---

3. אבל שליח אחר אינו יכול לבוא במקום האדם הנודר. כן היא שיטת הרמב"ם שהביא הר"ן, והביאו על זה ראיה מירושלמי כמבואר בר"ן. וב"קרן אורה" תמה מה המקור לזה!?

כתבו התוספות, שאותו נדר היה מן הנדרים שאין הבעל יכול להפר, או שכבר הקים רבינא את נדרה, וראה עוד שם.

4. הוסיף הר"ן: ואפילו אם תמצי לומר, דהכא שאני משום ד"אשתו כגופו", ואינו יכול אפילו להצטרף עם אחרים, מכל מקום היה אומר לתלמידיו שיתירו לה.

5. השמועה נתבארה על פי שיטת הרמב"ם שהביא הר"ן.

כך הגמרא הלכות נוספות:

ושמתא, נידוי — יכול החכם להתיר **אפילו באתרא דרביה**, במקום רבו.

ואגב דאיירי בשמתא, מוסיפה עוד הגמרא:[6]

ויחיד מומחה [חכם מובהק ובקי בהלכות][7] **שרי שמתא**, מתיר הוא את הנידוי לבדו, ואין צריך בית דין. וכן מתיר יחיד מומחה את הנדר.

אמר רבי שמעון בר זביד, אמר רבי יצחק בר טבלא, אמר רבי חייא אריכא דבי רבי אחא, אמר רבי זירא, אמר רבי אלעזר, אמר רבי חנינא, אמר רבי מיאשה משמיה דרבי יהודה בר אילעאי:

מאי מהו ביאור הכתוב **דכתיב** בספר מלאכי [פרק ג] "**וזרחה לכם יראי שמי**"?

מי הם הללו שהכתוב קורא אותם "יראי שמי"? —

אלו בני אדם, שהן יראין להוציא שם שמים לבטלה.[8]

ומאחר ששפירשה הגמרא את תחילת הפסוק, מוסיפה הגמרא לבאר את המשך הפסוק:

"**שמש צדקה ומרפא**" —

אמר אביי: שמע מינה חרגא דיומא מסי [אבק הנראה בקרני החמה החודרות דרך החלון, מרפא].[9]

ופליגא הך דאביי, המפרש "שמש צדקה" על "חירגא דיומא" — על הא **דאמר רבי שמעון בן לקיש**.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: **אין גיהנם לעולם הבא!**[10]

---

6. תוספות.

7. כתב הר"ן: יש מי שאומר, שדוקא "סמוך" [איש מפי איש עד משה רבינו] מתיר את הנדר או הנידוי. ולא נהירא. אלא כל שהוא חכם מובהק ובקי בהלכות נדרים, אף על פי שאינו סמוך הרי הוא מתיר נדר ונידוי, שהרי גבי התרת נדרים לא כתיב בפרשה "אלהים" דמשמע סמוכין, אלא "ראשי מטות" [וכמו שנאמר בתחלת פרשת מטות: וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר]. והביא ראיות לזה.

עוד כתב הר"ן: ויש מי שאומר, כמו ששלשה הדיוטות מתירין את הנדר במקום שאין מומחה, כך מתירים הם את הנדוי במקום שאין מומחה, שהנדוי אף הוא נדר, וכמו שמצינו בסנהדרין [סח א] גבי נידוי: "הותר הנדר". הרי מוכח שנדוי נמי "נדר" הוא קרוי. וכן דעת הרמב"ם בפרק ז מהלכות תלמוד תורה.

8. ראה במהרש"א מה שביאר בזה.

9. הקשה הרא"ש: למה לא אמר שהחמה עצמה מרפאת, וכמבואר בבבא בתרא טז ב "אמר רבי שמעון בן יוחי: אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא. ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם תלאה הקב"ה בגלגל חמה. אמר אביי: היינו דאמרי אינשי: אידלי יומא [הוגבה היום, כשהחמה זורחת] - אידלי קצירא [מיקל החולי]".

10. כתב הר"ן: לא לאחר מיתה קאמר, כי ודאי איכא גיהנם לרשעים, אלא לעתיד לבוא, לאחר תחית המתים, קאמר.

לעתיד לבוא, לאחר תחיית המתים, לא יהיו אותם רשעים שנידונו "לחרפות לדראון עולם",[11] נידונין בגיהנם.

אלא בכך יהיו נידונין:

הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה — צדיקים מתרפאין בה.

ורשעים — נידונין בה, שמצטערים מחומה.

צדיקים מתרפאין בה —

שנאמר: "**וזרחה לכם יראי שמי** שמש צדקה ומרפא בכנפיה".

ולא עוד, אלא שהצדיקים מתעדנין בה.

שנאמר [סיום הפסוק הוא]: "**ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק**". כעגלים הנכנסים ל"רבקה" להתפטם.[12]

ואילו הרשעים — נידונין נענשים **בה!**

שנאמר [בפסוק הסמוך לו מלפניו]: "**הנה היום בא בוער כתנור**, והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש, וליהט אותם היום הבא".

ט-א **מתניתין:**

המשנה שלפנינו מביאה סוג חדש של ידות נדרים, שבהם מגדיר הנודר או הנשבע או המקבל עליו נזירות, את דבריו, והם חלים לפי משמעותן.

האומר "**כנדרי רשעים**" — הרי זה **נדר בנזיר, ובקרבן, ובשבועה.**

לפי שדרך הרשעים לנדור ולהשבע.

[ואינם רשעים ממש, אלא כיון שאין ראוי לכשרים לנהוג בנדרים ובשבועות, נקראים הללו שנודרים ונשבעים בשם "רשעים"].

והיינו, שאם אמר "כנדרי רשעים הריני", כאשר עבר לפני נזיר, הרי זה יד לנזירות.

ואם אמר "כנדרי רשעים עלי", והיתה לפניו בהמה — הרי זה יד לנדר של התחייבות להביא קרבן.

וכן אם אמר "כנדרי רשעים הימנו", והיה לפניו ככר לחם — הרי זה יד לאיסור נדר.

אך אם אמר "**כנדרי כשרים**" — **לא אמר כלום**, כיון שאנשים כשרים אינם מחייבים עצמם בנדר.

אך אם אמר "**כנדבותם** של כשרים" — הרי זה **נדר בנזיר ובקרבן**, כיון שהכשרים נודבים קרבנות ונוהגים בנזירות.[1]

---

11. וכמו שנאמר בדניאל [יב ב]: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו [יחיו המתים, רש"י], אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות לדראון עולם".

12. רש"י

1. תמה הר"ן, הרי החילוק בין נדר ונדבה הוא בכך שהנודר אומר הרי עלי להביא קרבן, והנודב אומר הרי זה קרבן, וחילוק שכזה לא נמצא בנזיר!

ותירץ הר"ן, שכונת המשנה לומר שהנודב הוא "נודר יותר בנדבת נפשו, ומעשיו יותר רצויים", כי הנודר רק מבטיח להקדיש קרבן, ואילו הנודב מקדישו מיד.

ובדומה לכך בנזיר, אף על פי שיש שם רק אפשרות של קבלת נזירות מיד, בכל זאת, מי שהכוונה שלו לנזירות רצויה יותר נקרא "נודב", ומי שכוונתו אינה רצויה כל כך נקרא "נודר".

אך לא הזכיר התנא שבועה של נדבה, לפי שאין הכשרים נשבעים כלל!

גמרא:

שנינו במשנה, שהאומר "כנדרי רשעים" חל נדרו או נזירותו.

והניחה הגמרא, שדי בכך שאמר לשון זה, כדי להאסר בנדר ובנזירות. ולכן תמהה הגמרא: וכי מנין לנו בלשון זו שכוונתו לנדור או לקבל נזירות?

ודלמא הכי קאמר: כנדרי רשעים — לא נדרנא!

אמר שמואל: המשנה מדברת **במי שאומר "כנדרי רשעים — הריני"**, או שאומר "כנדרי רשעים — **עלי**", **ואו** שאומר "כנדרי רשעים — **הימנו**".

ומשמעות "כנדרי רשעים הריני" — "**הריני בנזירות**".

ומשמעות "כנדרי רשעים עלי" — "מקבל אני **עלי בקרבן**".

ומשמעות "כנדרי רשעים הימנו" — "אסור אני **הימנו בשבועה**".

והוינן בה: מנין לך ש"כנדרי רשעים **הריני**" היא קבלת **נזירות**?

דלמא "הריני בתענית", קאמר!?

אמר שמואל: מדובר כאן בכגון **כשהיה נזיר עובר לפניו.**(2)

ועוד הוינן בה: כיון שנודר זה לא אמר אם כוונתו להשבע לאכול את הככר או כוונתו להשבע שלא לאכול את הככר, מנין לך שמשמעות "**הימנו**" היא שלא יאכל מהככר **בשבועה**? ואולי כוונתו היא הפוכה —

דלמא האומר "כנדרי רשעים **הימנו**" — שבועה **דאכילנא**, **קאמר!**

אמר רבא: מדובר בכגון **דאמר** "**הימנו — שלא אוכל**".

ופרכינן: **אי הכי**, שאמר במפורש שהוא לא יאכל, פשוט הדבר שהוא נשבע שלא לאוכלו, **ומאי** איצריך **למימרא**?

ומשנינן: **מהו דתימא**, הייתי אומר, **הא לא מפיק שבועה מפומיה**, הרי אדם זה לא הוציא שבועה מפיו, אלא רק אמר "כנדרי רשעים הימנו שלא אוכל", ואין זו שבועה, **קא משמע לן הדין**, בזאת, שלשון שבועה הוא.

שנינו במשנה: **כנדרי כשרים — לא אמר כלום.**

כנדבותם — נדר בנזיר ובקרבן.

והוינן בה: **מאן**, מיהו **התנא דשאני ליה** המחלק **בין נדר לנדבה**, שהכשרים נודבים ולא נודרים?

לימא, האם יש לנו לומר כי משנתנו **לא רבי מאיר** היא, **ולא רבי יהודה** היא!?

דתניא: כתיב בספר קהלת [פרק ה]:

ואילו הרשעים, אין כוונתם בנזירות רצויה כלל.

2. במסכת קידושין, בסוגיית ידות, מבואר שאם אומר האדם "אהא" כאשר נזיר עובר לפניו, הרי

א. את אשר תדור — שלם!

ב. **טוב אשר לא תדור** — משתדור ולא תשלם!

ודרשו חכמים את שני הכתובים הללו כך:

טוב מזה ומזה, מהנודר ומשלם, ומהנודר ואינו משלם — מי **שאינו נודר כל עיקר, דברי רבי מאיר.**

נמצא שלפי רבי מאיר הכשרים אינם נודרים כלל, לא נדר ולא נדבה.

רבי יהודה אומר: טוב מזה ומזה ממי שלא נודר, וממי שנודר ואינו משלם — מי **שנודר ומשלם!**

ונמצא, שלפי רבי יהודה הכשרים אפילו נודרים, ואילו משנתנו מחלקת בין נדר לנדבה!?

ומשנינן: **אפילו תימא** משנתנו **רבי מאיר** היא, יש ליישב:

ט-ב **כי קאמר רבי מאיר** שטוב מזה ומזה, מי שאינו נודר כלל — **בנדר.** אבל **בנדבה** — **לא קאמר.**

ופרכינן: **והא קתני: "כנדבותם** של כשרים" — **נדר בנזיר ובקרבן!**

קתני "נדר", ואילו לרבי מאיר אין הכשרים נודרים כלל!?

ומשנינן: **תני: נדב בנזיר ובקרבן.**

והוינן בה: **מאי שנא נודר, דלא?** — **דלמא אתי בה לידי תקלה** שלא יקיים נדרו.

אם כן, **נדבה נמי לא** — **דלמא אתי בה לידי תקלה**, שלא יביא נדבתו תוך שלשה רגלים!?

ומשנינן: יש אפשרות שלא יבואו לידי תקלה, כשיעשה **כשם** שנהג **הלל הזקן.**

דתניא: אמרו על הילל הזקן, שלא מעל אדם בעולתו כל ימיו, לפי שהיה **מביאה כשהיא חולין לעזרה, ומקדישה** שם, **וסומך עליה** ומיד **שוחטה.**

ופרכינן: **הניחא נדבה דקרבנות** שמביאה מיד כשנדב.

נדבה דנזירות, שמקבל עליו את הנזירות, ומביא את הקרבנות רק לאחר שלשים ימי הנזירות — **מאי איכא למימר?** והרי יש לחוש שמא לא יקיים התחייבותו, שהיא שלשים יום לאחר שמקבל עליו?

ומשנינן: **סבר לה כשמעון הצדיק**, שמדובר בנזיר כזה שאין לחוש בו —

דתניא, אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא, אלא אשם **אחד** בלבד.

פעם אחת, בא אדם אחד נזיר מן הדרום. וראיתיו שהוא יפה עינים, וטוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים.

אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה בתגלחת הנזיר?

הוא נזיר.

ומבאר הר"ן [אחרת מפירוש רבותיו] שגם האומר "הריני" בלבד כשהיה נזיר עובר לפניו הוא נעשה נזיר. ומה שהוסיפה המשנה ל"הריני" את המילים "כנדרי רשעים", היא מתכוונת רק לשלול את האמירה "כנדרי כשרים". שאם אמר

אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי, והלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי שהשתקפה במים. **ופחז עלי יצרי,** לפי שנוכחתי אז כמה אני נאה, **ובקש לטורדני מן העולם.**

אמרתי לו ליצרי הרע: **רשע! למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך,** כיצד אתה מתגאה, **במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה** בקבר? **העבודה** [לשון שבועה, שנשבע בעבודת המקדש], **שאגלחך לשמים!**

ומוסיף שמעון הצדיק: **מיד, עמדתי ונשקתיו על ראשו. אמרתי לו: בני, כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל! עליך הכתוב אומר** [במדבר ו] **"איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".**

מתקיף לה רבי מני: מאי שנא אשם נזיר טמא דלא אכל, היות **דאתי** שבא האשם הזה **על חטא.**

ואם כן, **כל אשמות** [או חטאות] **נמי לא ליכול,** היות **דעל חטא אתו,** הן באות.

אמר ליה רבי יונה: היינו טעמא, שלא אכל את קרבנות הנזיר, לפי **כשהן תוהין,** הם **נוזרין. וכשהן מטמאין** [בשוגג] ומתוך כך **רבין עליהן ימי נזירות,** הם **מתחרטין בהן. ונמצאו** [דהיינו, קרוב הדבר לידי כך, שהן] **מביאין חולין לעזרה.**

ופרכינן: **אי הכי,** שיש לחוש שמא התחרט בו הנזיר, **אפילו** קרבנות **נזיר טהור נמי** לא יאכל מחמת החשש הזה!?

ומשנין: **נזיר טהור לא** חשוד על כך, היות **דאמודי אמיד נפשיה דיכול לנדור.**

ואיבעית אימא, יש אפשרות לתרץ את משנתנו גם כרבי יהודה:

אפילו תימא, תאמר שמשנתנו בשיטת **רבי** יהודה היא — י-א

כי, היכן **אמר רבי יהודה** שהנודר ומקיים הוא "טוב מזה ומזה" — רק **במי** שנודר **נדבה.** כגון המקדיש בהמה, ואומר "הרי זו עולה", וכדומה, שאין הוא מתחייב באחריות לקיום נדרו.

אבל **בנדר,** שמחייב עצמו, ואומר "הרי עלי עולה" — **לא אמר** רבי יהודה שהנודר ומקיים הוא טוב מזה ומזה.

ופרכינן: **והקתני** בדברי רבי יהודה במפורש: **טוב מזה ומזה — נודר ומקיים!?**

ומשנינן: **תני,** יש לך לשנות בדברי רבי יהודה כך: טוב מזה ומזה, מי **שנודב ומקיים.**

ורבי יהודה דורש את הפסוק כרבי מאיר, שטוב מזה ומזה הוא מי שאינו נודר בכלל. אלא שרבי מאיר מייחס את דברי הכתוב הן לנודר והן לנודב, ואילו רבי יהודה מייחסו רק לנודר ולא לנודב. כי לדעת רבי יהודה הנודב ומקיים — טוב מזה ומזה.

והוינן בה: **מאי שנא נודר, דלא** טוב לו

כנדרי כשרים, הרי אפילו אם היה נזיר עובר לפניו לא נעשה נזיר.

לנדור — כי **דילמא אתי בה לידי תקלה**, באם לא יקיים נדרו.

אם כן, קרבן **נדבה נמי** לא טוב לנדוב — כי **דילמא אתי לידי תקלה**, שלא יביא למקדש את הבהמה שהקדיש לקרבן תוך שלשה רגלים, ויעבור בבל תאחר!?

ומשנינן: לכך אין לחשוש! כי **רבי יהודה** הולך בכך **לטעמיה, דאמר: אדם** הרוצה לנדוב קרבן, אין לו להקדיש את הקרבן בביתו, אלא **מביא כבשתו** כשהיא חולין, עד סמוך **לעזרה**, ורק שם הוא **מקדישה**, ואז הוא מכניסה לעזרה, **וסומך עליה** שם, **ושוחטה**.

ולכן, לשיטת רבי יהודה אין לחשוש בנדבה שמא יאחר את הבאת קרבנו.

ופרכינן: **תינח נדבה דקרבנות**, אין לחשוש שמא יאחרנה, שהרי מקדישה סמוך לעזרה.

אבל "**נדבה**" **דנזירות**, שבשעת קבלת הנזירות הוא גם מקבל עליו, כחלק מנדר הנזירות, להביא את קרבנות הנזיר, לאחר שימלאו שלשים ימי נזירותו — **מאי איכא למימר**? הרי כאן הבאת הקרבן היא לאחר שלשים יום מקבלת הנזירות, ויש לחשוש שמא יתאחר מלהביא את הקרבן!

ומשנינן: **רבי יהודה** הולך בכך **לטעמיה**, שיש אנשים כשרים שמתאווים להביא קרבנות חובה, מלבד קרבנות נדבה, ומתוך כך הם נודרים בנזיר, ואז מחוייבים הם להביא את קרבנות החובה של נזיר. והם נקראים "נודבים" ולא "נודרים", היות שכוונת נדרם נובעת מנדבת לבם.

ובנזירים הצדיקים הללו אין לחשוש בהם שיבואו לידי תקלה של בל תאחר, ועליהם אמר רבי יהודה "טוב מזה ומזה — הנודב ומקיים".

דתניא, רבי יהודה אומר: חסידים הראשונים היו מתאוין להביא קרבן חטאת, לפי שאין הקב"ה מביא תקלה של עשיית חטא בשגגה **על ידיהם**, ולא היתה מזדמן להם קיום המצוה של הבאת קרבן חטאת.

מה היו עושין? —

היו **עומדין ומתנדבין נזירות למקום, כדי שיתחייבו קרבן חטאת למקום**, שהרי הנזיר מביא בסוף נזירותו קרבן חטאת, בנוסף לעולה ולשלמים.

רבי שמעון אומר: לא נדרו החסידים הראשונים **בנזיר!**

אלא, הרוצה להביא עולה — מתנדב ומביא. שלמים — מתנדב ומביא. תודה וארבעה מיני לחמה — מתנדב ומביא.

אבל בנזירות — לא התנדבו כלל, **כדי שלא יקראו "חוטאין"**.

לפי **שנאמר** [במדבר ו]: בנזיר שנטמא, בשעה שמביא קרבנות נזיר טמא — "**וכפר עליו מאשר חטא על הנפש**".

אמר אביי: שמעון הצדיק, ורבי שמעון, ורבי אלעזר הקפר — כולן שיטה אחת הן, דנזיר — "חוטא" הוי!

ומבארת הגמרא:

שמעון הצדיק ורבי שמעון — הא דאמרן.

ורבי אלעזר הקפר ברבי —

דתניא: רבי אלעזר הקפר ברבי אומר: נאמר בחטאת הנזיר "**וכפר עליו מאשר חטא על הנפש**" —

וכי באיזו "נפש" חטא נזיר **זה?**

אלא, צריך הוא כפרה על החטא שחטא בנפשו בכך **שציער עצמו מן היין.**

והלא דברים קל וחומר: ומה זה, שלא ציער עצמו אלא מן היין, נקרא "חוטא" —

המצער עצמו בנדר מאכילת **כל דבר** — **על אחת כמה וכמה** שנקרא "חוטא"!

מכאן אמרו חכמים: **כל היושב בתענית** — **נקרא "חוטא"**!

ופרכינן: **והרי הדין קרא,** מקרא זה — **בנזיר טמא,** שחטא בטומאה, **כתיב!** והאיך אתה למד ממנו למי שלא חטא!?

ומשנינן: לעולם מדבר הכתוב בכל נזיר, גם אם לא חטא בטומאה.

ומה שאמר זאת הכתוב דוקא בענין נזיר טמא — **משום דשנה בחטא הוא,** שהכפיל חטאו, שקיבל נזירות, וגם לא שמר על נזירותו.

מתניתין:

שנינו במשנה בתחילת הפרק "כל כינויי נדרים — כנדרים", ועתה באה המשנה לבאר מה הם הכינויים:

האומר: קונם, קונח, קונס — הרי אלו כינויין לקרבן.

האומר: **חרק חרך חרף — הרי אלו כינויין לחרם.**

האומר: **נזיק נזיח, פזיח — הרי אלו כינויין לנזירות.**

והאומר: **שבותה, שקוקה,**

או שאמר: הריני **נודר** [נשבע] **בשבועת מוהי** ["מוהי" הוא כינוי למשה רבנו, אשר נשבע ליתרו שיישב עמו במדין] —

הרי אלו כינויין לשבועה.

גמרא:

איתמר: כינויין —

רבי יוחנן אמר: לשון אומות הן, שבלשונם הם קוראים לקרבן "קונם" או "קונח".

רבי שמעון בן לקיש אמר: לשון מיוחדת היא, **שבדו** שחידשו **להם חכמים, להיות נודר בו.**[1]

וכן הוא אומר [מלכים א יב]: "**בחדש אשר בדא מלבו**".

וטעמא מאי תקינו רבנן את לשון ה"**כינויין**" המיוחדת? —

דלא לימא, כדי שאדם ירגיל עצמו, שלא לומר בשעה שהוא נודר "הרי עלי דבר זה

---

1. הריטב"א בתחילת הפרק כתב שרק במקום שנהגו לידור או להשבע בכינויים אלו חלים הנדר והשבועה מן התורה. ומסתברא שלשון לע"ז וער"ב וכיוצא בו ככינויין חשיבי, ואסור

כקר**בן**", אלא יהיה רגיל לומר "הרי עלי דבר זה כקונם" או "הרי עלי דבר זה כקונח", וכן שאר כינויים.

והוינן בה: **ולימא**, ויאמר "**קרבן**", ומה איכפת לנו שיאמר כך!?

ומשנינן: יש לנו לחוש **דילמא אמר**, שמא יאמר "הרי עלי דבר זה **קרבן לה**"".

אך עדיין הוינן בה: **ולימא**, ויאמר הנודר "הרי עלי דבר זה **קרבן לה**"", ומה איכפת לנו שיאמר כך!?

ומשנינן: חששו חכמים **דילמא אמר**, שמא יתכוון הנודר לומר "הרי עלי דבר זה לה' קרבן", ויתחיל לומר "הרי עלי דבר זה **לה**"", אך בטרם ימשיך לסיים את לשון נדרו ולומר "קרבן", הוא יחזור מכוונתו לנדור, **ולא אמר** "**קרבן**".

ונמצא, שבאומרו "לה"" גרידא, בלי לנדור, הוא **קא מפיק** מוציא **שם שמים לבטלה**.

ולכן, תיקנו חכמים את הכינויים לקרבן, לפי שאדם רגיל לומר בשעה שמקדיש דבר לקרבן "הרי זה קרבן לה"", כלשון הכתוב, ויש לחשוש שישתמש במטבע של הלשון

בהן.

ולאור זאת פסק המשנה ברורה [בביאור הלכה סימן סב] לענין קריאת שמע [שההלכה היא שיוצאים בה בכל לשון], כי רק במקום שאנשי המדינה מדברים בשפה הזאת יוצאים שם ידי חובת קריאת שמע, אך אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע בשפה זרה אם קורא אותה במקום ששפה זו אינה השפה המדוברת באותו מקום, מלבד אם קורא אותה בלשון הקודש, היות וכל השפות הן כינויים ולשון הקודש היא השפה בעצם.

ועיין בחידושי רבי שמואל [סימן א אות ב], שהוכיח מהרמב"ם ומהשולחן ערוך שרק לענין להחשיב את הכינויים כלשון עצמה, יש הבדל בין המקום שמשתמשים בו בכינוי הזה למקום שלא משתמשים בו, אבל שפה זרה, שאינה כינוי אלא לשון, יוצאים בה בכל מקום.

וביאר שם, שיש לתלות ענין זה במחלוקת שבין הריטב"א והר"ן לבין הרמב"ם.

כי אפשר לבאר שנקודת המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם התחדשה פרשת כינויים בנדרים, או שכינויים נחשבים כמו הלשון עצמה בכל מקום, וכל מה שהתחדש בנדרים הוא רק שהם נאמרים בכל לשון, וממילא הכינויים גם הם חלק מהלשון.

מהר"ן בתחילת הפרק מוכח, שלדעתו אין צורך בפסוק לחדש את ענין הכינויים לצד שהם לשונות של נכרים, וכל חידוש המשנה שכינויי נדרים כנדרים הוא לומר שהנדרים נאמרים בכל הלשונות. וכן מוכח מהריטב"א הסבור שבכלל הכינויים האמורים במשנה הם לשונות הלע"ז, וכתב שאין הם נוהגים אלא במקום שמדברים בהם.

ולפי ביאור זה, אי אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע אלא במקום שמשתמשים בשפה הזאת.

אולם הירושלמי דורש מהכתוב את כינויי הנדרים, ומוכח שיש חידוש בעצם הכינויים, והם אינם מכלל הלשון. וכך גם יסבור הרמב"ם, ולכן לפיו יתכן שבלשון אין חסרון בלשון במקום שאין משתמשים בה, ויכול לצאת ידי חובת קריאת שמע [וכן לנדור נדר] גם במקום שלא משתמשים בשפה הזאת.

והביא שם [באות ד] ששמע בשם הגרי"ז שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע בכינויים אלא רק בלשון עצמה.

הזה גם בבואו לנדור נדר, ושמא יתחרט אחר שיזכיר שם שמים, ולא ינדור, ונמצא שהוציא שם שמים לבטלה.

אך כיון שתיקנו חכמים לשון מיוחדת לנדור בה, בלשון "קונם" או "קונח", שוב לא יאמר אדם "דבר זה עלי לה' קונם", לפי שאין הוא רגיל להקדיש קרבן בלשון הזאת.

ותניא, רבי שמעון אומר: מנין שלא יאמר אדם הבא להקדיש קרבן, "**לה' עולה**", או "**לה' מנחה**", או "**לה' תודה**", או "**לה' שלמים**" —

תלמוד לומר [ויקרא א]: "**קרבן לה'**".

מלמד הכתוב, שיש להקדים ולומר "קרבן" או את שם הקרבן, לפני שמזכיר עליו את שם ה'.

והדברים קל וחומר הם:

ומה זה, שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן, אמרה תורה, החמירה התורה, ואמרה שעליו להזהר ולומר "**קרבן לה'**", ולא "לה' קרבן", כי שמא יחזור בו אחרי אמירת שם ה' ולא יקדיש את הקרבן, ונמצא מוציא שם שמים לבטלה, אם כי לא התכוון לכך —

המוציא שם שמים **לבטלה** בכונה — **על אחת כמה וכמה** חמור מעשהו.

לימא, האם יש לנו לומר, שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, **כתנאי** היא? דתניא —

בית שמאי אומרים: כינויי כינויין — אסורין.

ובית הלל אומרים: כינויי כינויין — מותרין.

מאי לאו, מאן דאמר [בית שמאי] **שכינויי כינויין אסורין — קסבר שהכינויין לשון אומות הן**, ולכן גם כינוי כינוייהם אסורים, שגם הם לשון אומות.

ואילו **למאן דאמר** [בית הלל] כנוי כינויים **מותרים — קסבר**, שהכינויים הם **לשון שבדו להן חכמים**, ורק כינויים חידשו חכמים, ולא כינוי כינויים.

ודחינן: **לא** נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.

אלא, **דכולי עלמא** סברי **שכינויין — לשון אומות הן.**

ובית שמאי סברי: בהני כינוי כינויים **נמי משתעי** מדברים בהם **האומות.**

ואילו **בית הלל סברי: בהני** כינוי כינויים, **לא משתעי אומות.** שאין כנוי הכינויים מעיקר השפה של האומות, אלא יש המשבשים את השפה ומדברים בכינוי כינויים, ואין זו לשון האומות.

ואיבעית אימא, בכך נחלקו:

בית שמאי סברי: גזרינן כינויי כינויין משום כינויין.

ובית הלל סברי: לא גזרינן כינויי כינויין משום כינויין.

ועתה דנה הגמרא, **היכי דמי "כינויי כינויין" דנדרים?**

תני רב יוסף: מקנמנא, מקנחנא, מקנסנא.

היכי דמי כינויי כינויין דחרם?

תני מפשאה: חרקים, חרכים, חרפים.

והיכי דמי **כינויי כינויין דנזירות**?

תני רב יוסף: מחזקנא, מנזחנא, מפיחנא.

איבעיא להו: מיפחזנא, מאי? מיתחזנא, מאי? מיתעזנא, מאי?

אמר שאל **ליה רבינא לרב אשי: קינמא, מאי?**

האם **קונם קאמר, או דילמא** [שמות ל] "**קינמן בשם**" **קאמר**?

אמר שאל **ליה רב אחא בריה דרב חייא לרב אשי: קינה, מאי?**

האם **קינה של תרנגולין קאמר, או דילמא לשון דקונם** קאמר?

ומסקינן: **תיבעי**! נשארות כל השאלות הללו בספק!

עוד דנה הגמרא:

כינויי כינויין דשבועה, היכי דמי? —

שבואל, שבותיאל, שקוקאל.

ופרכינן: **שבואל** — הרי **שבואל בן גרשום משמע**!

אלא כך יש לומר: **שבובאל, שבותיאל, שקוקאל.**

אמר שמואל: אמר אשיבתא — לא אמר כלום.

אשקיקא — לא אמר כלום.

קרינשא — לא אמר כלום.

שנינו במשנה: **נדר במוהי — הרי אלו כינויין לשבועה**!

ומביאה הגמרא ברייתא המבארת את המשנה:

תניא, רשב"ג אומר: האומר "במוהי" — לא אמר כלום, כי "מוהי" הוא כינוי למשה רבנו, ולא לשבועה.

ורק האומר "**במומתא דאמר מוהי**" [בשבועה שאמר ונשבע משה] — **הרי אלו כינויין לשבועה.**

מתניתין:

המשנה שלפנינו שונה שלש הלכות בלשונות הנדר.

בשתי ההלכות האחרונות מתחילה המשנה לעסוק במי שנודר על ידי התפסה בדבר הנדור, וגם במשניות הבאות בהמשך, יהיה הנידון "נדר בהתפסה".

א. ההלכה הראשונה עוסקת במי שנודר, ומזכיר בלשונו דבר היתר, עליו לשלול בלשונו את ההיתר כדי שיאסר, וכיון שהוא שולל את ההיתר, הרי גם אם אינו אוסר במפורש, אמרינן "מכלל לאו אתה שומע הן", ובלשון הזאת הוא נודר ואוסר את הדבר.

ומביאה לכך המשנה ארבע דוגמאות:

האומר לחברו —

א. **לא חולין** [הגהת הב"ח. ולפי הר"ן גורסים "לחולין" בפת"ח תחת הלמ"ד, שמשמעותו היא: לא חולין] יהא מה **שאוכל לך**.

ומכלל לאו אתה שומע הן: מה שאוכל לך, לא יהיה נחשב כחולין המותרים באכילה, אלא הוא יהיה אסור כקרבן, האסור באכילה!

והיינו, כיון שהזכיר חולין, שהם דבר היתר, חייב הוא להוסיף לפני המילה "חולין" את המילה "לא", כדי לשלול את ההיתר [לפי גירסת הב"ח. ולפי הר"ן, יש לו להוסיף את האות למ"ד כשהיא מנוקדת בפת"ח, ["לחולין"], שגם הוספה זו שוללת את ההיתר.

ב. **לא כשר** [לקרבן] יהיה מה שאוכל לך.

מה שאוכל לך — יהא כמו קרבן פסול.

ג. **לא דכי** [לא יהא טהור לקרבן] מה שאוכל לך.

מה שאוכל לך יהא אסור, כמו קרבן טמא, שאינו ראוי לקרבן כיון שאינו טהור.

ד. לא **טהור** לקרבן, יהא מה שאוכל לך.

ודוגמה זאת שוה לקודמתה, ורק החילוק הלשוני שבין "דכי" ובין "טהור" יש ביניהם.

ב. ההלכה השניה במשנתנו, עוסקת במי שהזכיר בנדרו לשונות של איסורי קרבן. ובלשונות אלו הוא לא מוסיף דברי שלילה לפניהם, ואף לא מוסיף בהם את כ"ף הדמיון, אלא אומרם כמות שהם.

חלות הנדר נעשית על ידי התפסה בקרבן, שהוא דבר הנדור.

ומביאה המשנה מספר דוגמאות לכך:

האומר לחברו —

א. מה שאוכל לך יהא **טמא**!

שמשמעותו, יהא אסור כבשר קרבן טמא.

ב. מה שאוכל לך יהא **נותר**!

שמשמעותו, יהא אסור כבשר קרבן שנותר אחר זמן אכילתו.(1)

ג. וכן מה שאוכל לך יהא **פיגול**!

שמשמעותו, יהא אסור כבשר קרבן שעבד הכהן את עבודות הדם שלו במחשבת פיגול.

בכל אלו חל נדרו, והרי הוא **אסור**.

ג. ההלכה השלישית במשנתנו, מבארת אופן שבו מדמה הנודר את איסור נדרו לדבר שיש בו קדושה. ובכל הדוגמאות לכך, להלן, מופיעה כ"ף הדמיון —

הלכה זאת עוסקת במי שמתפיס בדבר הנדור, הקדוש בקדושת פה, בקדושה הקשורה בענין של קרבן.(2)

האומר: דבר זה [אסור] עלי —

---

1. הגמרא מעמידה שמדובר כאן בנותר של בשר עולה שלא הוקטר.

ואף על פי שבנותר של עולה יש שני איסורים אכילה: האחד, של קרבן עולה, שהוא חל בהקדש פיו והוא דבר הנדור, והשני של נותר, שלכאורה הוא דבר האסור, שאסרתו תורה בגלל שנותר הבשר אחר זמן הקרבתו - בכל זאת מועילה התפסתו ב"נותר", לפי שגם איסור הנותר נובע מפני קדושת הקרבן. תוס' בדף יב א.

2. לפי הרמב"ם [פרק א מנדרים הלכה יד], כל

כאימרא [כטלה של קרבן].(3)

או **כ**[בהמות קרבן הנמצאות ב]**דירים**, בלשכת הטלאים הסמוכה לעזרה.

או **כעצים**, שני גזרי עצים של המערכה.

או **כאשים**, כאש שעל גבי המזבח.(4)

או **כמזבח**, שמשמעותו כקרבנות המזבח.(5)

או **כהיכל**, שמשמעותו כקרבנות שמזים דמם בהיכל.

או **כירושלים**, שמשמעותו כקרבנות הקרבים בירושלים.(6)

או **שנדר באחד מכל** הכלים שהם **משמשי המזבח**, כגון כף ומחתה ומזרק —

בכל אלו, **אע"פ שלא הזכיר** בדבריו "**קרבן**" — **הרי זה** כמי **שנדר**, והתפיס נדרו **בקרבן**.

רבי יהודה אומר: האומר "ירושלים" בלא כ"ף הדמיון — **לא אמר כלום.** וכפי שיתבאר להלן.

גמרא:

יא-א

סברוה, סברו חכמים לומר [וכך גם נשאר במסקנה]: **מאי "לא חולין"**? [לפי גירסת הב"ח, ולפי הר"ן הגירסא היא "לחולין" בפת"ח תחת הלמ"ד, שמשמעותה "לא חולין"] —

לא לחולין ליהוי, אלא יהא אסור כמו **קרבן!**

והוינן בה: **מני מתניתין**?

אי רבי מאיר היא, הא **לית ליה**, אין הוא סובר את הכלל ש"**מכלל לאו אתה שומע הן**". אלא צריך שיאמר האדם דברים מפורשים. והאומר "לא חולין", כיון שאינו אומר במפורש "קרבן יהיה" — אין בדבריו כלום.

המתפיס בקדושות שלהלן, כיון שהן קדושות הנוגעות לקרבן, נחשב הדבר כאילו אמר הנודר "הרי עלי דבר זה כקרבן".

3. ככבש התמיד. רבי יוחנן בירושלמי. ר"ן.

ואף על פי שלא אמר במפורש שמתפיס בכבש התמיד, סתם נדרים להחמיר. ר"ן.

ואילו ריש לקיש, בירושלמי, סבור שהוא מתפיס בטלה שהוקדש לעולה על ידי אברהם אבינו [עיין בנועם ירושלמי].

4. התוס' מבארים שהכונה של המשנה היא לקרבן, הנקרא "אשה ריח ניחוח".

או כפי שמבאר הירושלמי, שמדובר במי שמתפיס בשלהביות של מזבח. והוסיפו התוס', שאש של מזבח מועלין בו **כדאיתא במסכת יומא** [**מו ב**].

וכונת התוס' לומר, שיש כאן התפסה בקדושת האש, והוכיחו שיש באש קדושה מכך שמועלין בה.

אלא מה שכתבו התוס' "כדאיתא ביומא [מו ב]", צריך עיון רב, כי אין שם שום מקור לכך.

וביאר ה"צפנת פענח", שכונת התוס' היא לגמרא ביומא דף כא ב, שאש של מזבח **יש בה ממש** [ומפרש רש"י שיש ממש בשלהבת]. והוכיחו התוס' מכאן שיש בשלהבת הזאת מעילה, כי בדבר שאין בו ממש, כמו קול מראה וריח, אין מעילה [והסימון לדף מו ב אינו מבעלי התוס', שהרי בימיהם לא הודפס עדיין הש"ס, ולא היתה חלוקת הדפים שיש כיום].

5. ירושלמי.

6. ירושלמי. והרא"ש כתב, שירושלים עצמה

דתנן, רבי מאיר אומר: כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן — אינו תנאי!

ולכן אם יתלה את קיום המעשה בקיום התנאי, אך לא יכפול את התנאי, ולא יחזור ויאמר שאם לא יתקיים התנאי יתבטל המעשה — אין המעשה מתבטל באי קיום התנאי. ולא אומרים "מכלל הן — אתה שומע לאו" [והוא הדין שאין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן].

אלא בהכרח, שמשנתנו בשיטת **רבי יהודה היא**, הסבור שמכלל לאו אתה שומע הן.

אך יש להקשות, מהמשך המשנה, שמובאים בה דברי רבי יהודה:

אימא סיפא: רבי יהודה אומר: האומר "ירושלים" — לא אמר כלום!

ומדסיפא של המשנה **רבי יהודה** היא, מוכרחים אנו לומר שה**רישא** של המשנה **לאו** בשיטת **רבי יהודה היא!**

כי אם היתה גם הרישא כרבי יהודה, לא היה צורך לומר בסיפא של המשנה "רבי יהודה אומר". שהרי כל המשנה, מתחילתה, היא לפי רבי יהודה.

ומשנינן: אכן **כולה** מתניתין — בשיטת **רבי יהודה היא** אמורה.

והכי קתני: האומר כאימרא, כדירים, כמזבח, כהיכל, כירושלים — כיון שאמר זאת בכ"ף הדמיון, הרי זה נדר בקרבן.

וממשיכה המשנה לומר, שדוקא אם אמר דברים אלו בכ"ף הדמיון הוא נאסר. לפי **שרבי יהודה אומר: האומר "ירושלים"** גרידא או אימרא גרידא או מזבח גרידא, בלי כ"ף הדמיון — **לא אמר כלום.**

ותמהינן: **וכי אמר "כירושלים" — לרבי יהודה, מי מיתסר?**

והתניא, רבי יהודה אומר: האומר "כירושלים" — לא אמר כלום, עד שידור במפורש **בדבר הקרב בירושלים!**

ומשנינן: **כולה**, כל משנתנו — בשיטת **רבי יהודה היא.**

ותרי תנאי, שני תנאים הם שנחלקו **אליבא דרבי יהודה**, מהי שיטתו.

התנא של משנתנו סבור שלפי רבי יהודה די בכך שיאמר "כירושלים", לפי שנוסח כזה מוכיח את דעתו של הנודר לאסור כמו דבר הקרב בירושלים.

ואילו התנא של הברייתא סבור שלפי רבי יהודה צריך לפרש דבריו, ולומר "כדבר הקרב בירושלים", ואם יאמר רק "כירושלים" כוונתו היא לעצים ואבנים של ירושלים.

תניא: יא-ב

א. האומר: **חולין, החולין, כחולין** —

בין שהוסיף ואמר: **שאוכל לך**, שאז פשוט הדבר שלא אסר בדבריו כלום, **ובין** שהוסיף על "חולין" ואמר: **שלא אוכל לך — מותר.**

היתה קדושה, לפי שחומת ירושלים ומגדלותיה היו נבנים מהכסף של שיירי הלישכה.

זאת, על אף שהיינו יכולים לפרש דבריו שרק מה שלא אוכל לך יהיה חולין, אך מה שאוכל לך יהיה אסור כקרבן.

ב. האומר: **לחולין** [לא חולין] יהיה מה **שאוכל לך — אסור.**

ואם אומר: **לחולין** [לא חולין] מה **שלא אוכל לך — מותר!**

ודנה הגמרא בדברי הברייתא:

רישא של הברייתא — **מני**? בהכרח, שבשיטת **רבי מאיר היא, דלית ליה מכלל לאו אתה שומע הין.** ולכן, האומר "חולין מה שלא אוכל לך", אין אתה שומע מכלל דבריו כאילו הוא אומר "מה שאוכל לך יהיה כקרבן".

אך, אם כן, שברייתא זו בשיטת רבי מאיר היא אמורה, תיקשי, **אימא סיפא:**

"**לחולין מה שלא אוכל לך" — מותר.**

והרי לפי רבי מאיר, מי שאומר לשון שכזאת, נעשה כאומר "לקרבן יהא — לפיכך לא אוכל לך", והרי הוא אסור לאוכלו. ואילו הברייתא מתירה לאוכלו!

והראיה שכך סובר רבי מאיר, כי —

והתנן לקמן [יג א]: "**לקרבן לא אוכל לך" — רבי מאיר אוסר.**

כי היות ואמר "לא יהיה קרבן מה שלא אוכל לך", משמע מדבריו: אבל מה שאוכל לך — יהיה קרבן.

וקשיא לן: הא לית ליה לרבי מאיר "**מכלל לאו אתה שומע הין**"!

ואמר רבי אבא לתרץ את שיטת רבי מאיר במשנה, שהאומר "לקרבן לא אוכל לך" — **נעשה כאומר** בפירוש "**לקרבן יהא — לפיכך לא אוכל לך**". ואין זה שייך לענין "מכלל לאו אתה שומע הן".

ואם כן, **הכא נמי**, בברייתא זו, לפי הכלל שביארנו במשנה להלן בשיטת רבי מאיר, כשאומר "לא חולין לא אוכל לך", **הכי קאמר ליה** לחברו:

לא חולין ליהוי אלא קרבן — **לפיכך לא אוכל לך!**

ונמצא שחל נדרו. ומדוע התירה הברייתא לאוכלו, והרי העמדת את הברייתא בשיטת רבי מאיר?

ומשנינן: **האי תנא** של הברייתא הזו — **סבר לה כרבי מאיר בחדא, ופליג עליה בחדא:**

סבר לה כותיה דרבי מאיר **בחדא** — בכך **דלית ליה** לתנא של הברייתא "**מכלל לאו אתה שומע הין**".

ולכן אמר ברישא, שהאומר "חולין יהא מה שלא אוכל לך" אינו נאסר, כי לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ואין אנו שומעים אותו כמי שאומר "לקרבן יהא מה שאוכל לך".

ופליג עליה בחדא — בקרבן.

שאינו סבור שמשמעות דברי האומר "לקרבן לא אוכל לך" היא "לקרבן יהא, לפיכך לא אוכל לך!".

ולפיכך הוא מתיר בסיפא, כשאומר "לחולין לא אוכל לך".

רב אשי אמר, לעולם כל הברייתא בשיטת רבי מאיר היא.

ואין להקשות, אם כן, מדוע מתיר רבי מאיר בסיפא, באומר "לחולין לא אוכל לך", והרי לשיטת רבי מאיר במשנה להלן הרי הוא נעשה כמי שאומר "לקרבן יהא — לפיכך לא אוכל לך".

כי **הא**, בברייתא, מדובר בכגון **דאמר "לחולין"**, בניקוד שוו"א תחת הלמ"ד, שאומר במפורש שיהא כחולין מה שלא יאכל. ורבי מאיר סבור שאין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, ולכן אין משמעות של נדר בדבריו.

ואילו הא, מה שטענת שלפי רבי מאיר הרי הוא נעשה כמי שאומר "לקרבן יהא — לפיכך לא אוכל לך", יכול להיות רק בכגון **דאמר "לא חולין"** [או לחולין בפת"ח תחת הלמ"ד] — דאז **משמע: לא ליהוי חולין, אלא כקרבן.**

שנינו במשנה: האומר **טהור וטמא, נותר ופיגול — אסור.**

בעי רמי בר חמא: האומר "**הרי עלי** דבר זה **כבשר זבחי שלמים, לאחר זריקת דמים**" — **מהו?**

ותמהה הגמרא על הספק: **אי דקאמר** מפורשות **בהדין לישנא** — הרי ודאי **בהיתרא קא מתפיס!** שהרי לאחר זריקת הדמים מותר בשר זבח השלמים באכילה, והרי הוא מתפיס בדבר המותר, ואין הוא נאסר.

אלא, הספק הוא **בכגון דמחית** שמביא **בשר זבחי שלמים** לאחר זריקת דמים, **ומחית**, ומביא בשר חולין או ככר **דהיתרא גביה**, שם אותו לידו, **ואמר** על בשר החולין או על ככר ההיתר: "**זה כזה**" —

והספק הוא, **מאי**?

האם **בעיקרו**, באיסור שהיה בעבר על בשר זבח השלמים, לפני זריקת הדם, הוא **קא מתפיס**, וחל נדרו.

או דילמא, **בהיתרא** של בשר השלמים עכשו, משנזרק הדם, **קא מתפיס**.

שהרי לא אמר בלשונו מה היא כוונתו.[1]

אמר רבא, תא שמע ממשנתנו, ששנינו בה: האומר **נותר ופיגול** — אסור.

והא בשר **נותר ופיגול — לאחר זריקת** יב-א

---

1. בכתבים המיוחסים לגרי"ז מבאר שהספק הוא, כיון שגם לאחר זריקת הדם הבשר קדוש, אלא שהוא מותר באכילה כדין אכילת קדשים, והרי קדושתו של הבשר, גם לאחר זריקת הדם, היא מחמת הקדשתו, לכן יש להסתפק שמא הוא מתפיס עתה בגורם לקדושת הבשר, שהוא ההקדשה של הקרבן, והוה דבר הנדור, או שמתפיס בהיתר האכילה שלו.

ובשיעורי רבי שמואל על הדף, כאן, תמה על דבריו, שאם כן, כיצד מדמה הגמרא את השאלה הזאת למי שנדר להתענות ביום שמת בו אביו, ואחר כך הוא מתפיס ביום השנה, והרי שם הספק הוא רק אם מתפיס באיסור או בהיתר.

אלא, בהכרח, שהספק בגמרא הוא באומד דעתו של אדם.

ובדבר הקושיה מדוע לא נאמר כאן את הכלל

דמים הוא! שהרי כל זמן שלא נזרק הדם אין הבשר נאסר בפיגול ובנותר.

וכיון שהוא נאסר בנדר על ידי התפסתו בבשר פיגול ונותר, מוכח שהוא מתפיס בעיקרו של הבשר, שהיה אסור לפני זריקת הדם באכילה מדין קרבן. כי אם הוא מתפיס באיסור פיגול ונותר, אין זה מתפיס בדבר הנדור אלא בדבר האסור. שהרי איסור אכילת בשר קדשים כשהוא פיגול או נותר אינו איסור הנובע מנדר אלא מהפסול בבשר הקרבן.

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרבא: לעולם בהיתר של עכשיו הוא מתפיס, ואין ממשנתנו ראיה שהוא מתפיס במעיקרא.

כי אפשר לומר שמשנתנו מדברת במתפיס **בנותר של** בשר **עולה**, שאינו ניתר בזריקת הדם לאכילה, אלא הוא צריך להיות מוקטר על המזבח, ואיסור אכילתו הוא הן מחמת היותו קרבן, והן מחמת היותו "נותר".[1]

אמר ליה רבא: **אם כן**, שמדובר במשנתנו במתפיס בבשר עולה, **ליתני "כבשר עולה"**! שהרי בעולה אין חילוק באיסור האכילה בין בשר עולה שהוא כשר להקרבה ובין בשר עולה שהוא פיגול ונותר, כיון שלעולם בשר עולה אסור באכילה כבשר קרבן, ולמה נקט התנא "נותר ופיגול"?!

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרבא: התנא בלשון של "**לא מיבעיא**", **קאמר**.

לא מיבעיא מתפיס **בבשר עולה, דאסור, דהא בקרבן קא מתפיס**.

אבל מתפיס **בנותר ופיגול דעולה — איצטריכא** לחדש שאסור.

כי **סלקא דעתך אמינא** שהמתפיס בבשר עולה שהוא נותר או פיגול, ואומר "זה כזה" — כוונתו לומר "**כאיסור נותר**", או "**כאיסור פיגול**", ואז **הוה ליה כמתפיס בדבר האסור**, ולא בדבר הנדור, **ולא מיתסר**.

קא משמע לן שאסור, מפני שזה מתפיס בקרבן ולא באיסור, היות וגם האיסור של פיגול או נותר הוא מפני היותו קרבן, והוה

שספק נדרים להחמיר, יש המתרצים שהכלל הזה לא נאמר אלא במי שאומר לשון שלם, כגון שאומר דבר זה חרם, וחרם עצמו הוא לשון איסור, אלא שיש להסתפק אם הוא חרם כהנים המותר או חרם גבוה האסור, ועל הצד שנדר בחרמי גבוה, יש כאן לשון נדר גמור. אך כאן הרי הוא מתפיס ואינו אומר לשון גמור של נדר, ועל הצד שהוא מתפיס בדבר המותר אין כאן כלל לשון איסור.

והגר"ש מבאר שיש חילוק מהותי בין סתם נדרים להחמיר למתפיס. כי בסתם נדרים להחמיר נשאר הספק האם כוונתו של **הנודר הזה** לחרם כהנים או לחרם גבוה, והדבר נשאר בספק, ולחומרא. אך כאן הספק הוא **באומדנא כללית של כל בני אדם**. ועל הצד שהם מתפיסים בהיתר, וודאי לנו שהוא מותר, ועל הצד שמתפיסים באיסור, וודאי לנו שהוא אסור.

1. וגם אם נאמר שהמתפיס בדבר הנדור שהוא גם דבר האסור אינו נאסר, וכפי שיבואר בהערה להלן, בכל זאת, המתפיס בנותר של עולה כן נאסר, היות וגם איסור נותר הוא מחמת היותו קרבן. תוס' ד"ה אבל נותר, בסופו.

לה מתפיס בדבר הנדור.[2]

מיתיבי לרב הונא בריה דרב נתן, הסובר שבהיתרא דהשתא קמתפיס, ולא בקרבן דמעיקרא, מהא דתניא:

איזהו "איסר" האמור בתורה בפרשת נדרים ["לאסור איסר"]?

כגון מי **שאמר**:

הריני שלא אוכל בשר, ושלא אשתה יין — כיום שמת בו אביו [אבי].

או **כיום שמת בו רבו** [רבי].

או **כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם** [צום גדליה].

או **כיום שראיתי ירושלים בחורבנה.**

ואמר שמואל על ברייתא זו: **והוא, שכבר** היה **נדור באותו היום** של השנה שמת בו אביו.

והניחה הגמרא שפעם אחת בלבד, ביום שמת אביו, הוא נדר שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אבל במשך השנים הבאות הוא היה אוכל ושותה ביום השנה לפטירת אביו.

ועוד הניחה הגמרא, שאם אמר הנודר "הריני שלא אוכל בשר ולא אשתה יין ביום השנה לפטירת אבי כשם שנדרתי שלא לאכול בשר ולא לשתות יין ביום שמת בו אבי", פשוט הדבר שהוא אסור ואין צורך לומר זאת.

ואם כן, יש לדון בדברי שמואל המבאר את הברייתא:

היכי דמי, באיזה אופן מדברת משנתנו? —

לאו, האם לא מדובר בה, **בכגון דקאי**, שעומד הנודר, כמה שנים אחר פטירת אביו, **בחד בשבא דמית ביה אבוה**, ביום ראשון בשבת, שהוא "יום השנה" לפטירת אביו ["יום ראשון" הוא רק דוגמא של תאריך], ואומר "הריני שלא אוכל בשר ולא אשתה יין כמו ביום השנה לפטירת אבי", וחל נדרו, **אע"ג דאיכא** ממותו של אביו עד עתה, **טובא**, הרבה ימי השנה של אביו **בחד בשבא**, שהיו ימי השנה **דהיתרא**, שלא נדר להתענות בהם, ובכל זאת **קתני "אסור"**.

שמע מינה, בעיקר האסור, שהיה בעבר, **הוא מתפיס**, ולא בהיתרא דהשתא קמתפיס!

והרי זו ראיה לרבא, וקושיה לרב הונא בריה דרב נתן.

ודוחה הגמרא, שאין מכאן ראיה שהוא נאסר מחמת שבעיקרא קמתפיס, אלא הא **דאמר שמואל — הכי איתמר**:

אמר שמואל: והוא שהיה נדור ובא מאותו היום ואילך, בכל "יום השנה" לפטירת אביו, וברור שהוא מתפיס ביום השנה האסור בנדר, כי אין כאן כלל אפשרות להתפיס בהיתר.

אמר רבינא, תא שמע מהא ששנינו במשנה בתחילת פרק שני [יג ב]:

זכותם של הכהנים לקבל "תרומה" מן התבואה, ו"חלה" מן העיסה.

כמו כן יש זכות לכהנים לקבל "תרומת

---

2. דבר שהוא גם דבר הנדור וגם דבר האסור - המתפיס בו, לא חל נדרו, כי אין האיסור מחמת

לחמי תודה", שהיא ארבעה לחמים מתוך ארבעים הלחמים שמביא עמו למקדש מי שמקריב קרבן תודה.

ארבעים לחמי התודה עשויים מארבעה סוגי לחם, עשרה לחמים מכל סוג:

עשרה לחמי חמץ. עשר חלות שלא החמיצו. עשרה רקיקים [כעין מצות שלנו]. ועשר חלות רבוכות, שחולט הבצק שלהם תחילה במים רותחים, ואחר כך אופים ממנו חלות "רבוכות".

הכהן מקבל "תרומת לחמי תודה" שהם ארבעה לחמים, לחם אחד מכל אחד מארבעת הסוגים.

התרומה והחלה נחשבים לדבר האסור ולא לדבר הנדור, כי אין הפרשת התרומה והחלה נחשבים לנדר, ולכן אי אפשר להתפיס בהן נדר.

ואילו תרומת לחמי תודה, שהיא חלק מהקרבן, נחשבת לדבר הנדור, ואפשר להתפיס בה נדר.

האומר: דבר זה עלי **כחלת אהרן**, הניתנת לכהנים, **וכתרומתו** — **מותר**. היות ואינו מתפיס בדבר הנדור, אלא בדבר האסור [לישראל בלבד לאוכלו].

ומדייק רבינא: **הא** אם אומר "**כתרומת לחמי תודה**" — **אסור**.

יב-ב **והא תרומת לחמי תודה** מארבעים הלחמים — רק **לאחר זריקת דמים היא** נעשית, שאז פוקעים כל איסורי הקרבן, ואז היא נהיית מותרת באכילה לכהנים, ולכן נוהגים להפריש את תרומת לחמי תודה רק לאחר זריקת הדם.

ומשנזרק הדם, שוב אין הלחמים אסורים מחמת "דבר הנדור" כדין קרבן, אלא רק משום "דבר האסור" לישראל, כמו תרומה מהתבואה, הנחשבת לדבר האסור ולא לדבר הנדור, שהיא מותרת באכילה לכהנים ואסורה לישראל.

ואם כן, בהכרח שהמתפיס בתרומת לחמי תודה נאסר רק משום שבעיקרא הוא מתפיס, דהיינו, בלחמי התודה לפני זריקת דמים, שאז הם אסורים באיסור אכילה של קרבן לפני זריקת הדם, מחמת היותם לחמי קרבן תודה, ודינם כקרבן, שאיסורו הוא בגדר דבר הנדור, ולכן אפשר להתפיס בהם!

ודוחה רב הונא בריה דרב נתן את הראיה:

אימא, יש לתקן את האמור, ובמקום "תרומת לחמי תודה" יש לגרוס: **כתרומת הלשכה**.

נדרו נחשב כנגד איסור התורה. ולכן הוא נחשב כמתפיס בדבר האסור. כך היא שיטת התוס' במסכת שבועות כ ב ד"ה דכי, וכך היא גם שיטת הנימקי יוסף כאן.

ולפיכך, מי שנדר שלא לאכול ביום הכיפורים, ושוב אמר על יום אחר הרי עלי שלא לאכול בו כביום הכיפורים - לא חל נדרו [נמוקי יוסף כאן ועיין שו"ת שבסוף אבני מילואים יד].

אך שונה הדבר במתפיס בנותר או בפיגול, שעל אף שיש כאן דבר הנדור ודבר האסור, כיון שגם הדבר האסור אינו אסור אלא מחמת היותו קרבן, שהוא דבר הנדור, המתפיס בו נחשב כמתפיס בדבר הנדור. תוס' ד"ה אבל נותר.

אך הר"ן במסכת שבועות שם כתב, שרק

דהיינו, השקלים שהיו "תורמים" אל תוך שלש קופות מתוך כל הכסף הנמצא ב"לשכה" [בעזרה, ליד המקדש].

בלישכה היו מרכזים את כל השקלים שהתקבלו מידי שנה בשנה מתרומת מחצית השקל של עם ישראל, ובכסף שבקופות, ש"נתרם" מתוך כל השקלים שבלשכה, היו קונים את קרבנות ציבור.

ונמצא, שהמתפיס ב"תרומת הלשכה", אמנם בהשתא קא מתפיס, בממון שיש בו עתה קדושת קרבן, שהוא דבר הנדור, ולכן הוא **אסור.**

אך מקשה הגמרא:

אבל המתפיס **בתרומת לחמי תודה, מאי?** מה דינו, לדעתך, שבדהשתא קמתפיס? — **מותר.** שהרי עתה אין הלחמים קדושים בקדושת קרבן.

אם כן, תיקשי, **ליתני** במשנתנו המתפיס **בתרומת לחמי תודה** לאחר זריקת הדם, מותר.

ויש חידוש בדבר זה יותר מהדין שהמתפיס בתרומה או בחלה מותר — שעל אף שמעיקרא היו הלחמים הללו קדושים בקדושת קרבן, שהיא "דבר הנדור", בכל זאת לא נאסר הדבר שהוא מתפיס עתה בתרומת הלחמים. כיון שבדהשתא קמתפיס, ועתה אין בלחמים שנתרמו קדושת קרבן, אלא יש בהם רק דין אכילה, שיהיו מותרים באכילה לכהנים ולא לישראל.

וכל שכן, שהמתפיס **בתרומתו** שתרם מהתבואה, מותר, כיון שתרומת תבואה מעולם אינה דבר הנדור. כי גם מעיקרא, בהיות התבואה טבל, היא לא היתה נחשבת כדבר הנדור אלא דבר האסור!

ומשנינן: לחמי תרומת תודה נכללים גם הם במה שאמרה המשנה לקמן "כחלת אהרן וכתרומתו".

והא קא משמע לן המשנה שהכלילה אותם בכלל תרומה, **שתרומת לחמי תודה** — בכלל **תרומתו היא!**

ואיבעית אימא: תרומת לחמי תודה, נמי — אפשר שקודם **זריקת דמים היא** נעשית.

וכגון, דאפרשינהו ללחמי התרומה מלחמי התודה עוד **בזמן הלישה** של הבצק, שאז עדיין לא נזרק הדם של זבח התודה, ונמצא שלחמי התודה היו קדושים בקדושת קרבן, שהוא דבר הנדור.

ומוכיחה הגמרא שיש אפשרות להפריש בשלב כה מוקדם את תרומת לחמי התודה —

וכי הא דאמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: לחמי תודה שאפאן בארבע חלות מארבעת הסוגים של לחמי תודה — **יצא.**

ועתה דנה הגמרא בדברי שמואל, ומוכיחה שבהכרח יש להעמיד את דבריו בכגון שהפריש את לחמי התודה בשעת לישה:

והוינן בדברי שמואל, **והכתיב** "**ארבעים** לחמים", וכיצד אמר שמואל שאפשר לאפות את לחמי התודה בארבע חלות!

כאשר אוסר האדם בנדר דבר שכבר היה אסור, אז אם מתפיס בו לא חל נדרו, לפי שבעיקרו

ויש לבאר את דבריו, כי זה שצריך לאפות ארבעים לחמים נפרדים הוא רק דין לכתחילה **לקיום המצוה**. אבל בדיעבד, יוצאים ידי חובה אפילו כשאופים אותם בארבע חלות.

אלא שעדיין יש להקשות על דברי שמואל:

הכיצד יתכן לאפות ארבע חלות מארבע סוגים ולצאת בכך ידי חובה בדיעבד? **והא בעי למשקל תרומה**! הרי יש צורך לקחת מתוך לחמי התודה ארבע לחמים לתרומת לחמי תודה [שחייב להפריש מכל עשרה לחמים לחם אחד], וכיצד אפשר לקחת תרומה של ארבעה לחמים מתוך ארבע חלות!?

וכי תימא דשקיל, שמא תאמר לתרץ, שהוא יכול לקחת **חדא ריפתא**, לחם אחד מתוך ארבעת החלות ולהפרישו כתרומה **על כולה**.

אי אפשר לומר כך. כי יוצא שהלחם שהוא מפריש תרומה הוא רק סוג אחד של לחם מתוך ארבעת הסוגים של תודה —

והתנן: כתיב בתרומת לחמי תודה [ויקרא ז] "**אחד מכל קרבן**" — מלמד הכתוב **שלא יטול מקרבן** אחד ויפרישנו **על חבירו**!

אלא יטול מכל אחד ואחד מארבעת הסוגים של לחמי תודה לחם מהסוג ההוא —

וכי תימא דשקיל, שמא תאמר לתרץ את דברי שמואל, שהוא יחתוך **פרוסה מכל חד וחד** מארבעת הלחמים, ויתרום את ארבעת הפרוסות מארבעת הסוגים על ארבעת הלחמים.

אי אפשר לומר כך. כי —

והתנן: "**אחד**" — שיטול תרומה לחם אחד שלם — **שלא יטול פרוסה**!

אלא, בהכרח, שדברי שמואל אמורים בכגון **דאפרשינהו** לחלות התרומה של לחמי תודה, **בשעת לישה**, בעודו לש את העיסה.

דשקיל חדא חתיכת בצק **מ**עיסת חלת **החמץ**, **וחדא** חתיכת בצק **מן** עיסת **החלות**, **וחדא** חתיכת בצק **מן** עיסת **הרקיקים**, **וחדא** חתיכת בצק **מן** עיסת **הרכוכה**.

והיינו, שנוטל חתיכת בצק מכל אחת מארבעת החלות, שאז אין נחשבת חתיכת הבצק בגדר "פרוסה" מתוך לחם, ומפריש תרומת לחמי תודה את ארבע חתיכות הבצק מארבע סוגי העיסות לתרומה.

ואחר כך הוא אופה את ארבעת העיסות כארבע חלות תודה מארבע סוגים.

וכמו כן הוא אופה לחוד את ארבעת הבצקים שבידו כארבעה לחמים של תרומת לחמי תודה.

ונמצא, שיש בידו ארבעה לחמים אפויים כתרומה, ואין בהם חסרון של "פרוסה".

וכיון שהעמדנו את דברי שמואל שהפריש את חלות התרומה של לחמי תודה עוד

מתפיס. ולפי זה בפיגול ובנותר של עולה, שחל איסור הפיגול והנותר על העולה, לאחר מכן, גם בלי החילוק של תוס' חל נדרו.

בהיותן בצק, בשעת לישה, הרי מצינו שמפרישים תרומת לחמי תודה עוד לפני זריקת דם זבח התודה.

ועתה דנה הגמרא, האם המחלוקת בין רבא לרב הונא בריה דרב נתן אם בעיקרא הוא מתפיס או בדהשתא הוא מתפיס, היא מחלוקת תנאים:

לימא כתנאי? —

דתניא: האומר: **הרי עלי כבכור** —

רבי יעקב אוסר, ורבי יהודה מתיר.

והוינן בה: **היכי דמי?** באיזה אופן נחלקו?

אי נימא שמדובר בברייתא במי שמתפיס בשר או ככר לחם ואומר במפורש שהוא מתפיס בבשר בכור **לפני זריקת דמים** — **מאי טעמא דמאן דשרי?** והרי בכור קרבן הוא, ונמצא מתפיס בקרבן! (1)

ואי במתפיס במפורש בבשר בכור **לאחר זריקת דמים** שמותר באכילה — **מאי טעמא דמאן דאסר?**

אלא, לאו, מדובר בברייתא, בכגון:

יג-א **דמחית** שמביא **בשר בכור, ומחית בשר דהאיך,** ומביא בשר היתר הזה מצדו השני, ומניחו **גביה,** לידו.

ואמר על בשר ההיתר "**זה** — **כזה**"!

ומחלוקת **תנאי היא,** אם הוא מתפיס במעיקרא, בבשר הבכור לפני זריקת הדם, כשהיה אסור באכילה לכל אדם מחמת קדושת הקרבן, ואסור. או שהוא מתפיס בדהשתא, בבשר הבכור לאחר זריקת הדם, כשהוא מותר באכילה לכהנים, והוא מותר!

ודחינן: **לא** בכך נחלקו רבי יעקב ורבי יוסי.

אלא, **דכולי עלמא** הוא מתפיסו, אפילו אם סתם דבריו, בבשר בכור **לפני זריקת דמים.**

ומאי טעמא דמאן דשרי? והרי בכור, קרבן הוא!?

היות **ואמר קרא** בפרשת נדרים [במדבר ל] "איש **כי ידור** נדר לה'" — מלמד הכתוב בכפל לשונו "כי ידור נדר", שלא חל הנדר בהתפסה, **עד שידור** ויתפיס אותו **בדבר הנדור.**

לאפוקי להוציא **בכור** — **דדבר האסור הוא!** כי בכור הוא קדוש מרחם, מאליו, ואין הוא דבר הנדור בידי אדם!

ואילו **מאן דאסר,** סבר:

כיון **שאמר קרא** "כי ידור נדר **לה'**" — לימד הכתוב "לה'", **לרבות** מתפיס **בדבר האסור.**

ומבארת הגמרא:

ומאן דשרי [היות והתפיס בדבר האסור ולא בדבר הנדור] — זה שאמר הכתוב "לה'", **מאי עביד ליה?**

מיבעי ליה, צריך את היתור "לה'" — **למתפיס בבשר חטאת ואשם.**

והוינן בה: **ומה ראית לרבות** את המתפיס בבשר **חטאת ואשם, ולהוציא את** המתפיס **בבכור?**

---

1. אם כי בכור אינו קדוש על ידי אדם, אלא מאליו הוא מתקדש, כיון שיש מצוה להקדישו,

ומשנינן: **מרבה אני חטאת ואשם — שהוא מתפיס בנדר.**

ומוציא אני את הבכור — שהוא קדוש ממעי אמו.

ומאן דאסר סבר, **בכור נמי — מתפיסו בנדר הוא**, כי בנוסף לקדושתו מרחם, שהיא קדושה הבאה מאליה, יש בו גם קדושה הבאה מכח הקדשתו של אדם!

דתניא, משום רבי אמרו: מנין למי שנולד לו בכור בתוך ביתו, שמצוה על בעליו **להקדישו** בעצמו, ולומר "הרי זה קדוש בבכורה", על אף שהוא כבר קדוש מאליו מן התורה?

שנאמר [דברים טו] "**הזכר — תקדיש**".

ואם כן, גם בכור הוא דבר הנדור, שהרי הקדישו בעליו.

ומאן דשרי, סבר, הרי גם **כי לא מקדיש ליה** בעליו לבכור — **מי לא מיקדיש** הבכור מאליו, בשעת לידתו?

ולכן המצוה להקדישו אינה עושה אותו ל"דבר הנדור", לפי שאין תוספת קדושה בהקדשת האדם אותו, אלא יש מצוה גרידא לבעליו, לומר בפיו שיהא הבכור קדוש בבכורה.(1)

שנינו במשנה: האומר **כאימרא, כדירים** הרי זה אסור.

תנא בברייתא:

אימרא, לאימרא, כאימרא.

דירים, לדירים, כדירים.

עצים, לעצים, כעצים.

אישים, לאישים, כאישים.

מזבח, למזבח, כמזבח.

הרי הוא בכלל דבר הנדור [הגמרא לקמן יג א]. עיין שם בהערה.

1. רבותינו האחרונים דנו בסוגיה זאת בשתי שאלות יסוד:

האחת, מהי מהות ההקדשה על ידי האדם בקדושת הבכור, אחר שהיא כבר קיימת עליו ממעי אמו.

והשניה, האם צריכה ההתפסה להעשות דוקא בהקדשת האדם, או שמא כיון שהבכור יש בו גם הקדשה מצד מעשה האדם, הרי הוא "דבר הנדור", ואין צורך להתפיס דוקא בקדושת האדם הנעשית בו.

לגבי השאלה הראשונה - בכתבי הגרי"ז [למסכת נזיר דף ד] מבואר שחידשה תורה מצוה של "מעשה הקדשה" של אדם בבכור, אם כי אין מעשה ההקדשה הזה מחיל תוספת של קדושה בבכור, ואין מחשיבים את הבכור שהוקדש גם בידי אדם כאילו הוא קדוש בשתי קדושות, קדושת בכור ממעי אמו וקדושת האדם. אלא חידשה בו התורה שיקדיש את בכורו באמירתו, גם מבלי להחיל קדושה נוספת על הקדושה הקיימת.

ואילו הגר"ש שקופ מבאר שיש תוקף להקדשתו בכך שלאחר הקדשת האדם יש שתי סיבות לקדושתו - האחת מחמת לידתו, והשניה מחמת הקדשתו.

ולגבי השאלה השניה - המחנה אפרים [סימן י], והלחם משנה [פרק א מהלכות נדרים] כתבו שכל עוד לא הקדישו הבעלים את הבכור אי

היכל, להיכל, כהיכל.

ירושלים, לירושלים, כירושלים.

בכולן, אם הוסיף ואמר: **שאוכל לך — אסור.**

אך אם הוסיף ואמר: **לא אוכל לך — מותר.**

והוינן בה: **מאן שמעינן ליה דלא שני ליה** בין האומר **אימרא** ובין האומר **לאימרא** או **כאימרא**, שבכולן חל הנדר, גם אם אינו מוסיף את כ"ף הדמיון? —

רבי מאיר היא! שהרי לרבי יהודה אם לא הוסיף את כ"ף הדמיון לא אמר כלום.

אם כן, **אימא סיפא: וכולן**, אם הוסיף ואמר: **לא אוכל לך — מותר.**

וזה שלא כרבי מאיר, כי —

והתנן: "**לקרבן לא אוכל לך" — רבי מאיר אוסר.**

ואמר על כך **רבי אבא: נעשה כאומר "לקרבן יהא — לפיכך לא אוכל לך"!**

ואילו משנתנו מתירה אותו באכילה.

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא, משנתנו מדברת בענין **דאמר: "לא אימרא** לא אוכל לך". שאז מותר לרבי מאיר, היות ואינו סבור ש"מכלל לאו אתה שומע הן".

ואילו **הא דאמר** רבי מאיר שאסור, הוא בענין דאמר: "**לאימרא** [בשוו"א תחת הלמ"ד] לא אוכל לך".

מתניתין:

א. **האומר: קרבן עולה, מנחה, חטאת, תודה, שלמים — שאני אוכל לך!**

אסור, על אף שלא הוסיף את כ"ף הדמיון.

רבי יהודה מתיר, עד שיוסיף את כ"ף הדמיון.

ויש חידוש בדברי רבי יהודה, שלא אומרים בהם "שמם מורה על איסורם", ואינם דומים לאומר "פיגול" או "נותר" בלי כ"ף הדמיון, שבהם אף רבי יהודה אוסר היות ושמם מוכיח עליהם שכוונתו לאיסור.

ב. האומר: **הקרבן, כקרבן, קרבן — שאוכל לך!**

אסור אפילו בלי כ"ף הדמיון.

ג. האומר **לקרבן לא אוכל לך — רבי מאיר אוסר.**

אפשר להתפיס בו לכולי עלמא.

ואילו הגרי"ז מבאר, שלכולי עלמא אין צורך שקדושה הנעשית בפיו של האדם תחול בפועל מחמת פה האדם כדי שיוכלו להתפיס בה.

אלא, די בכך שהקדושה הקיימת יכולה להעשות על ידי פי האדם, כדי שתחשב הקדושה לדבר הנדור שאפשר להתפיס בו.

והמחלוקת כאן היא בקדושה המיוחדת במינה של בכור, כי זה שטוען שאפשר להתפיס בה, סבור שדי בכך שאמרה תורה שיש "מעשה הקדשה" בבכור על ידי אדם כדי שקדושת בכור תחשב דבר הנדור. ואילו החולק עליו סבור שרק בסוג קדושה שחלה גם על ידי אדם אפשר להתפיס, ולא בקדושה של בכור שכל ביטויה בידי האדם הוא רק במעשה הקדשה, ללא חלות של קדושה על ידו.

גמרא:

קתני במציעתא של המשנה:

קרבן, הקרבן, כקרבן שאוכל לך — אסור.

סתמא תנא "קרבן" — **כרבי מאיר, דלא שני ליה בין "אימרא" לבין "כאימרא".**

ופרכינן: **אי רבי מאיר** היא, תיקשי **הא דקתני** בדוגמא הנוספת: **הקרבן שאוכל לך — אסור.**

והתניא: מודים חכמים [רבי מאיר] **לרבי יהודה, באומר הא קרבן, והא עולה, והא מנחה, והא חטאת שאוכל לך — שמותר,** לפי **שלא נדר זה אלא בחיי קרבן!**

יג-ב ומשנינן: **לא קשיא:**

הא, שמודה רבי מאיר לרבי יהודה שמותר, מדובר בכגון **דאמר** זאת בשתי תבות "**הא קרבן**", ומהטעם שתבאר הגמרא בסמוך.

והא שנחשב הדבר שמתפיס בקרבן, בכגון **דאמר** זאת במילה אחת, "**הקרבן**", שמשמעותה היא "כקרבן".

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** האומר "הא קרבן" אין זה נדר? —

היות ובאומרו "הא קרבן" — ב"**חיי קרבן**", **קאמר**, ואין זה מתפיס בדבר הנדור.

ועתה באה הגמרא לבאר את מה **דקתני** בסיפא של משנתנו: "**לקרבן לא אוכל לך — רבי מאיר אוסר**".

והניחה הגמרא שמשמעות דבריו היא: לא קרבן יהא מה שלא אוכל לך, ומכלל דבריו אלו משמע "מה שאוכל לך — יהיה קרבן".

והוינן בה: **והא לית ליה לרבי מאיר** את הכלל ש"**מכלל לאו אתה שומע הן**"!?

ומשנינן: **אמר רבי אבא: נעשה** דיבור זה, **כאומר "לקרבן יהא — לפיכך לא אוכל לך".**

מתניתין:

במשנה זו מתבאר יסוד חדש בנדרים, שאדם יכול לאסור על עצמו את איבריו, מלעשות בהם שימוש — כמו שהוא יכול לאסור על עצמו את השימוש בחפצים שלו.

כגון, לאסור על עמצו את פיו מלעשות בו שימוש של דיבור.

וכמו כן, הוא יכול לאסור על עצמו מלעשות שימוש באבריו כלפי חברו, כגון שיכול לאסור על עצמו את פיו, מלדבר בו עם חברו.

האומר לחבירו: "**קונם פי מדבר עמך**",

או האומר "קונם **ידי עושה עמך**",

או האומר "קונם **רגלי מהלכת עמך**" —

אסור לו לדבר עמו, או לעשות עמו או ללכת עמו.

ובגמרא למסקנה, יבואר, שאף על גב שאין אדם יכול לאסור על עצמו בנדר עשייה או פעולה, אלא רק יכול לאסור חפץ עליו, בכל זאת חל נדרו שלא ידבר עמו ולא יעשה עמו ולא יהלך עמו.

כי משנתנו מדברת שהוא אסר על עצמו את פיו, מלהשתמש בו לדבר עם חברו, או שאסר על עצמו את ידיו מלהשתמש בהם

עבור חברו, או שאסר על עצמו את רגליו מלהשתמש בהם להלך עמו.

גמרא:

תחילה הניחה הגמרא, שכוונת משנתנו היא לומר שיכול האדם לאסור את עצמו בנדר מלדבר עם חברו, או לעשות עמו או להלך עמו.

ורמינהו סתירה לכך, ממה ששנינו בתוספתא [נדרים פרק א, וכן במסכת שבועות כה א]:

יש **חומר בשבועות מבנדרים**, ויש חומר **בנדרים מבשבועות**.

ומבארת הברייתא שם: **חומר בנדרים** מבשבועות —

שהנדרים חלין אפילו **על המצוה**, לבטל את קיומה **כשם** שהם חלים **בדבר** שהוא **רשות**.

כגון אדם האוסר על עצמו בקונם לשבת בסוכה — אסור לו לשבת בסוכה, על אף שהוא מבטל בכך מצות ישיבת סוכה.

מה שאין כן בשבועות, שאינן חלות לבטל את המצוה. שהנשבע שלא לשבת בסוכה לא חלה שבועתו.

וחומר בשבועות מבנדרים —

שהשבועות חלות בין **על דבר שיש בו ממש**, ובין על דבר **שאין בו ממש**.

מה שאין כן בנדרים!

שהנדר יכול לחול אך ורק על דבר שיש בו ממש. ולכן האומר "קונם שלא אדבר עמך", לא חל הנדר, כי אין לו דבר ממשי שיוכל לחול עליו. אבל אם אומר לו "קונם פי מלדבר עמך", חל הנדר על פיו, שהוא דבר שיש בו ממש.

וכיון שאין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש, הרי זה סתירה, לכאורה, למשנתנו, האומרת שיכול האדם לאסור את עצמו מלדבר או לעשות או ללכת!

אמר רב יהודה: משנתנו מדברת **באומר** "**יאסר פי — לדיבורי**", "יאסרו **ידי — למעשיהם**", "יאסרו **רגלי — להילוכן**", שבכך הוא מטיל איסור חפצא על איברי גופו, שיהא הוא אסור להשתמש בהם.

ואיברי גופו הם דבר שיש בו ממש, והם נעשים כלפיו חפצא של איסור לענין הדברים שאסר אותם עליו.

דיקא נמי, דקתני במשנתנו "קונם **פי מדבר עמך**", שאוסר את פיו, שיש בו ממש, **ולא קתני** "קונם **שאני מדבר עמך**", שהוא דבר שאין בו ממש.

פרק ואלו מותרים

מתניתין:

במשנה זו מתבאר היסוד — שאפשר להתפיס נדר רק ב"דבר הנדור" ולא ב"דבר האסור".

מקור הדין התבאר בפרק הקודם [בעמוד הקודם], מכפל הלשון "כי ידור נדר".[1]

ונאמרו בראשונים כמה הגדרות ל"דבר הנדור".

יש המגדירים אותו שהוא דבר שקדושתו באה על ידי פיו של האדם ולא באה מאליה.[2]

ויש המגדירים אותו כדבר שיכול לבוא בנדר ונדבה, מבלי שיהיה חייב לעשותו. או אפילו אם הוא חייב לעשותו, אבל הוא בא מחמת נדרו או נדבתו.[3]

אבל המתפיס בדבר האסור מאליו, שהתורה אסרתו והוא לא בא כתוצאה מדיבור האדם, אין הנדר חל.[4]

משנתנו מתחלקת לשניים.

בחלקה הראשון היא מבארת את דין המתפיס נדרו בדבר האסור, שאינו חל כלל, ואינו צריך התרה אפילו לא מדרבנן.

ואילו בחלקה השני, מבארת המשנה תקנת חכמים הנוהגת רק במקרים מסויימים, כגון בנודר הנאה מאשתו, שחייבו את המתפיס בדבר האסור להשאל על נדרו, מדרבנן. ועד שישאל עליו, הוא אסור בה מדרבנן כאילו חל הנדר.

החלק הראשון:

ואלו הם ה"נדרים" **המותרין**, שאין הדיבור בנוסח של נדר אוסר את ה"נודר" כלל, כיון שהיתה התפסת הנדר בדבר האסור ולא בדבר הנדור —

האומר לחברו: **חולין שאוכל לך**.

ודין זה יתבאר בגמרא, לאיזה צורך השמיעתו המשנה.

או האומר לחברו: **כבשר חזיר** שאוכל לך.

או **כעבודת כוכבים** שאוכל לך.

או **כעורות** של בהמות, שהיו תקרובת לעבודה זרה, שהם **לבובין**.

והיינו, שהיו העורות מנוקבים כנגד לב

---

1. והרא"ש מבאר שלמאן דאמר דיברה תורה כלשון בני אדם, למדים מ"כי ידור נדר לה'", מהמילה "לה'", עד שידור בדבר הנדור לה'.

2. התוס' והרא"ש בעמוד הקודם.

3. הרמב"ם פרק א מנדרים הלכה יא.

4. הרמב"ם בפרק א מנדרים הלכה א, וכן הר"ן בעמוד הבא, מבארים שכאשר אוסר עליו אדם דבר כקרבן, משמעות דבריו היא: כשם שהקרבן נאסר על ידי נדר, כך ייאסר הדבר הזה על ידי נדר. ולכן, המתפיס בדבר האסור, לא חל נדרו, שהרי הדבר האסור לא נאסר מחמת נדר.

הבהמה, לפי שהיו עובדי העבודה זרה נוהגים לנקב את עור הבהמה בחייה כנגד לבה, ומוציאים משם את לב הבהמה, בעודה בחיים, כדי להקריבו לעבודה זרה.

ועורות אלו אסורים בהנאה, מחמת היותם עורות בהמות שהוקרבו כתקרובת עבודה זרה.

או **כנבילות וטריפות**, או **כשקצים ורמשים**.

או **כחלת אהרן וכתרומתו**[5] —

בכל אלו — **מותר**, היות והוא מתפיס בדבר האסור ולא בדבר הנדור.

החלק השני:

האומר לאשתו "הרי את [אסורה] **עלי כמו שאימא** שלי אסורה עלי" — לא חל נדרו מן התורה, לפי שהתפיס בדבר האסור.

אך בכל זאת תיקנו חכמים שינהג כאילו חל הנדר, וישאל עליו.

וטעמו של דבר שהחמירו חכמים לתקן בנדר זה יותר משאר נדרים שהתפיסם בדבר האסור, לפי שרגיל אדם להדיר את אשתו כאשר הוא כועס עליה, ואם נתיר לו כשמתפיס בדבר האסור, הוא יבוא גם להתיר לעצמו כשיתפיס בדבר הנדור.

ועל אף שאין הנדר חל מן התורה אלא רק מדרבנן, בכל זאת החמירו בו, שבבואו

---

5. בדברי רבותינו הראשונים יש כמה הסברים חלוקים, מדוע נחשבות תרומה וחלה לדבר האסור ולא לדבר הנדור, על אף שהשם של התרומה והחלה חל עליהן על ידי דיבור האדם, ובכך הן נאסרות באכילה לזרים.

לדעת **הרמב"ם והנימוקי יוסף**, טעמו של דבר הוא מחמת שאין התרומה והחלה באות בנדר ובנדבה, לעומת קרבן, שהוא דבר הבא בנדר ובנדבה.

ואילו **הראב"ד** בהשגותיו, וכן **הרשב"א**, מבארים שאין איסור אכילת התרומה והחלה לזרים נובע מקריאת השם עליהן בדומה לקרבן, אלא רק מחמת היותן נכסי כהן. וראיה לדבר, שהן מותרות באכילה אפילו למקנת כספו של כהן, על אף שאינם כהנים.

ולפי זה גם לא יתכן להתפיס נדר בחזה ושוק הניתן לכהנים מזבחי השלמים, לפי שגם חזה ושוק נאכלים למקנת כספו של כהן, והרי הם דבר האסור לאכילת זרים מחמת היותם נכסי כהן, ולא מחמת היותם דבר הנדור [וקדושת הקרבן שהיתה בהם, שהיא דבר הנדור, ירדה מהם בשעת זריקת הדם של הקרבן].

אך **התוס'** לעיל יב א, **והרא"ש** שם, כתבו שהתרומה או החלה אוסרים את התבואה או את העיסה מדין טבל עוד לפני שקרא עליהם שם תרומה או חלה, לפי שההימצאות של התרומה בתבואה או של החלה בעיסה, היא הטובלת את הכל עד שיפרישו ויבררו את התרומה או את החלה.

ונמצא, שהפרשת תרומה מהתבואה או נטילת חלה מן העיסה אינה אוסרת בקריאת השם את התרומה או את החלה, אלא אדרבה, קריאת השם רק מתירה את הטבל על ידי בירור התרומה האסורה או החלה האסורה ממנו.

ואם כן, אין קריאת שם תרומה או חלה נחשבת כ"דבר הנדור", אלא כדבר המברר את האיסור מתוך התערובת שהיה בתוכה, ולכן המתפיס בחלת אהרן ובתרומתו נחשב למתפיס בדבר האסור.

וכן כתבו **המאירי והריטב"א**, ואף **הרשב"א** הביא שיש מי שפירש כך.

ולפי זה, המתפיס בחזה ושוק נחשב למתפיס

להשאל על נדרו, לא יהיו פותחים לו פתח בכבוד אמו, לשאול אותו "אילו היית יודע שההתפסה באמך אינה לכבודה לא היית נודר", וכמו שמחמירים שלא להזדקק לפתח של כבוד אבא ואמא בנדר דאורייתא.

אלא, יהיו **פותחין לו פתח ממקום אחר,** דהיינו, ימצאו סיבה אחרת לתלות בה, שאילו היה יודע אותה הוא לא היה נודר — כדי להתיר את נדרו.

וכל עוד לא נשאל על נדרו, היא אסורה עליו, כדי **שלא יקל ראשו לכך.**

גמרא:

מדייקת הגמרא מלשון משנתנו, שפתחה ואמרה "ואלו מותרים — חולין שאוכל לך", שהוא דבר שאין בו כל חידוש, ובהכרח שכוונת משנתנו היא לבוא וללמד:

טעמא שהם מותרים, היות **דאמר** "**חולין שאוכל לך**".

הא אם **אמר** "**לחולין שאוכל לך**", בפת"ח מתחת ללמ"ד — **משמע** "**לא לחולין ליהוי — אלא קרבן**", והרי אלו אסורים.

והוינן בה: **מני מתניתין?**

אי רבי מאיר היא — **הא לית ליה** לרבי מאיר את הכלל ש"**מכלל לאו אתה שומע** יד-א **הן!**

ואלא שמא תאמר, משנתנו בשיטת **רבי יהודה** היא —

אי אפשר לומר כך, כי אם כן **היינו רישא!** הרי נשנו כבר הדברים האלה במשנה בפרק הקודם [י ב], "לחולין שאוכל לך — הרי זה נדר בקרבן", ולמה היה צריך כאן התנא לחזור ולשנות שוב את דברי רבי יהודה אלו.

ומשנינן: **איידי,** אגב **דקתני** במשנתנו **כבשר חזיר, כעבודת כוכבים,** מותר, מפני שאינו מתפיס בדבר הנדור, **להכי קתני** גם דין האומר **חולין.**

רבינא אמר תירוץ אחר לשם מה שנה התנא כאן "חולין" —

לפי שהתכוון התנא לחדש שאין כאן צורך להשאל על הנדר כמו שצריך להשאל עליו בסיפא, **והכי קתני:**

ואלו מותרין לגמרי **כחולין,** ואינם צריכים

בדבר הנדור.

והר"ן בדף יב א ביאר, שהיות והתרומה והחלה מותרים באכילה לכהנים, ואסורים באכילה רק לישראלים, הרי זה ראיה שאיסור הזרות הוא דין תורה, ואינו מחמת דיבורו. כי המפריש אותן, בהקדישו את התרומה והחלה, לא חילק בדיבורו בין כהנים לישראלים.

ולדבריו, גם המתפיס בחזה ושוק לא חל נדרו, לפי שהוא הקדיש את הקרבן ואסרו באכילה לכולם, ורק דין תורה הוא שזריקת הדם מתרת את איסור הקרבן, ומתירה את אכילת החזה והשוק לכהנים ולא לישראלים, ואת הבשר גם לישראלים.

ולכן אין איסור אכילתם לזרים של החזה והשוק נחשב כדבר הנדור, כי מבחינת נדרו, אין הבדל בין כהנים לישראלים.

להשאל על נדרם — המתפיס **כבשר חזיר, כעבודת כוכבים.**

אבל האומר לאשתו "הרי את עלי כאמא", צריך להשאל, מדרבנן, על נדרו, ופותחין לו פתח ממקום אחר, כדי שלא ייקל ראשו בנדרים.

והוינן בה: **ואי לא תנא חולין,** האם **הוה אמינא** שגם האומר כבשר חזיר **בעי שאלה?**

ומי איכא לאסוקי על דעתא הכי!? וכי יתכן להעלות זאת על הדעת?

הא, והרי **מדקתני סיפא: האומר לאשתו הרי את עלי כאימא — פותחין לו פתח ממקום אחר, מכלל** זה אתה למד, **דרישא — לא בעיא שאלה!**

אלא מחוורתא, שחולין — **ממילא נסבה.**

ועתה מבארת הגמרא את מקור הדין שרק אם מתפיסים בדבר הנדור חל הנדר —

מנהני מילי? —

אמר קרא: [במדבר ל] "**איש כי ידור נדר לה'**".

מכפל הלשון "ידור נדר", אתה למד שאין אפשרות להתפיס בנדר — **עד שידור,** שיתפיס, **בדבר הנדור.**[1]

והוינן בה: **אי הכי,** שמ"ידור נדר" אתה למד זאת, **אפילו** המתפיס **בדבר האסור נמי** יחול נדרו!

דהא גם באיסור **כתיב** לשון כפול, המלמד על התפסה — שנאמר "**לאסור איסר על נפשו**"!?

ומשנינן: אין ללמוד התפסה בדבר האסור מדברי הכתוב הזה, כי "**לאסור איסר**", **מבעי ליה — לכדתניא:**

דתניא: **איזהו איסר האמור בתורה:** האומר שלא אוכל בשר ביום זה כיום שמת בו אביו, שהיא התפסה בדבר הנדור.

שנינו במשנה: **האומר לאשתו הרי את עלי כאימא,** צריך להשאל עליו, ופותחים לו פתח ממקום אחר.

ורמינהו סתירה לכך מברייתא אחרת:

דתניא: האומר "**הרי את עלי כבשר אימא,** דהיינו, דבר זה אסור עלי כבשר אמי, **כבשר אחותי, כערלה, וכבלאי הכרם**" — **לא אמר כלום!**

אמר תירץ **אביי:** אמנם **לא אמר כלום מדאורייתא,** ואולם, **צריך** הוא **שאלה מדרבנן.**

רבא אמר: הא שלא אמר כלום הוא **בתלמידי חכמים,** שאין לחשוש שיבואו לידי מכשול אם לא יצטרכו לבוא ולהשאל.

הא, משנתנו מדברת **בעם הארץ.**

וראיה לדברי:

והתניא: הנודר בתורה — לא אמר כלום.

ואמר על כך **רבי יוחנן: וצריך שאלה לחכם.**

---

1. עיין בהקדמה ביאור הענין, האם צריך לידור בדבר הנדור, או שאם בא להתפיס, עליו להתפיס בדבר הנדור ולא בדבר האסור.

ואמר רב נחמן: ותלמיד חכם — אינו צריך שאלה!

יד-ב בברייתא להלן, העוסקת במי שנדר בתורה, נחלקו רבותינו האם היא מדברת בנדר, או בשבועה.

המחלוקת ביניהם היא עקרונית, האם ניתן להתפיס נדר של אדם בנדר ובאיסר או בקרבנות האמורים בתורה, או שמא לא תיתכן התפסה אלא בדברים שנעשו, ולא בדברים הכתובים בתורה.

הראשונים [הריטב"א והר"ן] הסוברים שלא ניתן להתפיס נדר במה שכתוב בתורה, מעמידים את הברייתא בשבועה, שמאמת האדם את דבריו בכך שהוא נשבע בתורה.(1)

הביאור בברייתא להלן, נכתב על פי הר"ן והרא"ש, המעמידים אותה בנשבע ולא במתפיס בנדר.

ונאמרו בברייתא שלשה דברים, ברישא, במציעתא, ובסיפא.

תניא:

א. רישא:

הנודר ב"תורה", שהיה ספר תורה לפניו, ואמר "בזו התורה שאעשה, או שלא אעשה, דבר פלוני" — **לא אמר כלום**, כיון שהוא נשבע בגוילין.

ב. מציעתא:

אך אם נדר **במה שכתוב בה — דבריו קיימין**, כיון שהוא נשבע בשם ה' שבתורה.(2)

ג. סיפא:

ואם אמר "**בה ובמה שכתוב בה" — דבריו קיימין**, והרי זאת שבועה.

ודנה הגמרא בלשון הברייתא:

קתני במציעתא "**במה שכתוב בה — דבריו קיימין**".

ואם כן, מדוע הוסיף התנא לומר בסיפא "**בה, ובמה שכתוב בה**"?

וכי **צריך למימר** שאם אמר זאת דבריו קיימים?

אמר רב נחמן: לא קשיא.

כך היא משמעות הברייתא:

הרישא של הברייתא והמציעתא מדברות במי שנקט ספר תורה בידו.

ולכן ברישא שהוא נשבע בה, אין דבריו קיימים היות והוא נשבע בגוילים.

ובמציעתא, שהוא נשבע במה שכתוב בה, דבריו קיימים, מפני שנשבע, בעודו מחזיק בה בידו, בשם ה' הכתוב בה.

---

1. אך הר"ן כתב שהבבלי מעמיד זאת בשבועה והירושלמי מעמיד בנדר, אך גם לבבלי הוא הדין בנדר.

2. ולפי הראשונים המעמידים את הברייתא במתפיס בנדר, הרי זה נדר היות וכתובים בתורה קרבנות, והוא מתפיס בהם נדרו.
ירושלמי, פרק א הלכה ג, הביאוהו הרמב"ן

ואילו בסיפא, מדובר שאינו מחזיק את ספר התורה, אלא הוא מונח לפניו. ואז, אם יאמר רק "במה שכתוב בה" כוונתו היא לגוילים שספר התורה כתוב בהן.

ולכן רק אם יאמר "בה ובמה שכתוב בה", תהיה משמעות דבריו שהוא נשבע בשם ה' הכתוב בה.

וכך חילק רב נחמן:

הא, הסיפא שהוא אומר "בה ובמה שכתוב בה", מדובר בה בכגון **דמחתא אורייתא אארעא**, שמונחת התורה על הקרקע, וכפי שהתבאר.

ואילו **הא** שאמרה הברייתא ברישא "הנודר בתורה", ובמציעתא "הנודר במה שכתוב בה" — מדובר בכגון **דנקיט לה** לתורה **בידיה**.

ומבאר רב נחמן את חילוקו —

אם הוא נודר כאשר ספר התורה **מחתא על ארעא** — **דעתיה אגוילי**, דעתו להשבע בגוילים, ואין ממש בשבועתו. ולכן, רק אם אמר את הנוסח "בה ובמה שכתוב בה" הרי הוא מתכוון להשבע בשם ה' הכתוב בתורה.

אך אם בשעה שנודר הוא **נקט לה** לתורה **בידיה**, ואמר שנשבע בתורה — **דעתיה על האזכרות שבה**.

ואיבעית אימא, נעמיד את הברייתא באופן אחד, ולא בשני אופנים חלוקים כמו שהעמדנו בתירוץ הקודם, אלא בכל שלשת המקרים מדובר בכגון **דמחתא** שמונחת התורה **על ארעא**.

והא קא משמע לן התנא במציעתא, **דאף על גב דמחתא** שמונחת התורה **על ארעא**, והיה אז מקום לומר שנשבע בגוילין שבה, בכל זאת, **כיון דאמר "במה שכתוב בה" — מהני**, כיון שכוונתו להשבע בשם ה' שבתורה.

והסיפא היא מיותרת, כי באומרו "בה ובמה שכתוב בה", פשוט הוא שאין כוונתו להשבע רק בגווילים אלא גם בשמות הקודש שבתורה.

ובא היתור של הסיפא לגלות שהברייתא מדברת באופן הזה, שאינו מחזיק את ספר התורה בידו אלא הוא מונח לפניו, ובכל זאת מחדשת המציעתא שאם אומר שהוא נשבע "במה שכתוב בה", אין כוונתו על הגווילים אלא על השמות הקדושים שבתורה.

ודברי הברייתא — בנוסח של "זו, **ואין צריך לומר זו**", **קתני**.

כי הרי אחרי שמגלה הסיפא על המציעתא שמדובר באופן שספר התורה אינו בידו אלא מונח לפניו, אין כל חידוש בדברי הסיפא עצמה.

והרשב"א.

ויש מפרשים שבתורה נאמר נדר ואיסר, ובהם הוא מתפיס. רמב"ם ושולחן ערוך.

ואילו הראב"ד סבור, שהוא מתפיס בשמות הקודש שבתורה, שקדושתן היא מכח כתיבתו וכוונתו של האדם.

והרשב"א והמאירי ביארו שכל ספר התורה נחשב דבר הנדור כיון שקדושתו היא מכח כוונת הכתיבה של האדם לכתוב אותו לשם קדושת ספר תורה.

ואי בעית אימא, אפשר להעמיד את הברייתא באופן אחר:

הרישא והמציעתא מדברים כאשר ספר התורה מונח לפניו, ולכן כשהוא אומר "בתורה" הוא מתכוון להשבע בגווילים, וכשאומר "במה שכתוב בה" הוא נשבע בשמות הקדושים שבה.

ואילו הסיפא מדברת כאשר הוא מחזיק את ספר התורה בידו, וכמו שהעמידה רב נחמן בתירוץ הראשון. אלא, שאין לגרוס בסיפא שהוא נשבע "בה ובמה שכתוב בה", כי דבר פשוט הוא, ונכלל בדברי המציעתא.

אלא, יש לגרוס בסיפא [שכאמור, העמדנוה עתה שהיא מדברת בכגון שהוא מחזיק בידו את התורה], שנשבע "בה" בלבד!

[הגירסא להלן היא לפי גירסת הר"ן!]

וסיפא, הא קא משמע לן: כיון דנקיט לה לתורה **בידיה**, הרי **אף על גב דלא אמר אלא "בה" — כמאן דאמר "במה שכתוב בה", דמי.** כי בהחזקתו את ספר התורה בידו הוא מתכוון להשבע במה שאמור בו, ולא בגווילים.

מתניתין:

האומר: "**קונם שאני ישן**", או שאמר: "קונם **שאני מדבר**", או "**שאני מהלך**", ובגמרא יתבאר כיצד היה לשונו.(3)

וכן **האומר לאשתו: קונם שאני משמשך —**

הרי זה — כל אחד ואחד מאלו — **ב"לא יחל דברו"**.(4)

---

3. בגמרא מתבארים שני אופנים בביאור המשנה:

האחד: שאמר "קונם עיני בשינה", אבל אם אמר בלשון השנוי במשנה, אין הנדרים חלים כיון שהדיר עצמו בדבר שאין בו ממש, ובגמרא יתבאר מאי קא משמע לן משנתנו.

השני: אכן אמר כלשון השנוי במשנה "קונם שאני ישן", שפירוש לשונו הוא: "מה שאני ישן יהא עלי קונם", ואף שנדר בדבר שאין בו ממש הוא, בכל זאת מדרבנן חלים הנדרים אף על דבר שאין בו ממש.

וכתב הר"ן: בכולהו גרסינן "שאני ישן" בלא יו"ד, ובשבועות [כלומר: במשנה השנויה לקמן טו ב בענין שבועות] גרסינן: "שאיני ישן" ביו"ד, דמשום דבנדרים מתפיס חפצא אנפשיה תני להו בלשון "שאני", כלומר: "מה שאני", ומשום דבשבועות אסר אנפשיה תני להו בלשון "שאיני" ביו"ד.

ופירושו של הר"ן הוא בהכרח לפי הסובר שהמשנה כפשוטה ואמר בלשון הזה שעובר מדרבנן על בל יחל ואף שאין בו ממש; ואם כן למדנו מדבריו, שאם יאמר "קונם שאיני ישן" לא יהיה בו איסור אפילו מדרבנן.

וטעמו, משום שלא אסרו חכמים אלא אם הוא בדרך "מתפיס חפצא אנפשיה", שאסר את השינה עליו. אבל אם אסר את עצמו מלישון, הרי אפילו מדרבנן אין ממש בנדרו, וכן נראה גם מדברי המאירי בפירוש המשנה; וכעין זה כתב ב"חזון איש" סימן קלו לדף ה סקי"א, בדעת הרא"ש בשבועות.

4. אף שלשון הפסוק ולשון המשניות הוא "לא יחל דברו", בכל זאת הגמרא משתמשת בלשון "בל יחל".

גמרא:

אתמר:

מי שאמר "**קונם עיני בשינה היום, אם אישן למחר**".

אמר רב יהודה אמר רב: אל יישן היום מדרבנן, **שמא יישן למחר** ונמצא שהתקיים תנאו, והיה אסור למפרע בשינה היום.

ורב נחמן אמר: יישן היום אם ירצה, **ולא חיישינן שמא יישן למחר** ונמצא שעבר למפרע על "בל יחל" בשינתו היום.(5)

ומודה רב יהודה:

באומר: "קונם עיני בשינה למחר, אם אישן היום".

שישן היום, ואין חוששים שמא יישן למחר.

והטעם: **כי לא מזדהיר** איניש **בתנאה** [רק בתנאי אין אדם נזהר], כלומר: אין אדם נזהר מלעבור על התנאי שנדרו על אתמול תלוי בו, ואף שאם יעבור נמצא שעבר למפרע על הנדר, ולכן חששו חכמים שמא יעבור על התנאי, ונמצא עובר למפרע. טו-א

אבל באיסורא מזדהר, בגוף האיסור שאסר על עצמו בנדר, הרי הוא נזהר, והיות והשינה למחר היא גוף האיסור, לכן אין לחוש שמא יישן למחר.(1)

---

5. דקדק רבינו עקיבא איגר את לשון הגמרא "קונם עיני בשינה **היום** אם אישן למחר", ולא: קונם עיני בשינה סתם, דמשמע לעולם.

ותירץ, על פי מה שהביא מדברי הר"ן בשבועות, שהתולה מעשה או נדר בתנאי "אם" יהיה כך וכך, הרי הדין חלוק:

אם אמר דרך משל: "הרי זה גיטך אם תתני לי מאתים זוז", מתפרשת כוונתו שהגט יחול **לכשתתן** לו מאתים זוז, שכך הוא פירושו הסתמי של "**אם**".

ורק כשאמר דרך משל: "לא אוכל ככר זו אם אוכל ככר זו", אין מתפרשים דבריו שיהיה אסור עליו הככר הראשון רק **לכשיאכל** את הככר השני [כשאר "אם" לדעת הר"ן], היות ואם כן אפשר שיתקיים התנאי ולא יתקיים מה שתלה בו, וכגון שיאכל את הככר שאסר קודם שיאכל את השניה, ולכשיאכל את הככר שתלה את תנאו בו, שוב לא יהא שום איסור בעולם, ולכן מתפרשים דבריו, שהוא בא לאסור את הככר **מעכשיו**.

ולפי זה האומר: קונם עיני בשינה סתם אם אישן למחר, הרי מתפרשים דבריו שיהיה אסור בשינה "לכשיישן" מחר, היות והאיסור נמשך אף לאחר עבירת התנאי, שהרי אסר את עצמו לעולם, ולא שייכת באופן זה המחלוקת כלל; ולכן צריך לומר שאמר "קונם עיני בשינה היום", שבהכרח מתפרשים דבריו "מעכשיו", שאם לא כן הרי אפשר שמחר יעבור על תנאו ולא יתקיים האיסור, שהרי אסר רק על היום.

אלא שהקשה רבינו עקיבא איגר על עיקר דברי הר"ן מהמשך הסוגיא, ויובאו דבריו בהמשך הסוגיא בהערות.

1. יש לעיין, למה צריכה הגמרא להשמיענו, שמותר לישון היום ואין חוששים שמא יישן למחר, והרי כשם שמותר לו לאדם לאסור את שינת המחר, ואין חוששים שמא יעבור על נדרו, כך אין לאסור לעבור על תנאי שיגרום איסור שינה למחר!?

וראה מה שכתב בזה ב"ברכת אברהם" [טו ב ד"ה ונראה] בשם הגר"נ פרצוביץ זצ"ל.

תנן במשנתנו:

קונם שאני ישן, שאני מהלך, שאני מדבר הרי זה ב"לא יחל דברו".

היכי דמי, באיזה אופן עוסקת משנתנו, ומה באה היא להשמיענו?

אילימא שנדר הנודר **כדקתני** [כפי שכתוב במשנה], שאמר: קונם "**שאני ישן**", דהיינו מה שאני ישן יהא אסור עלי, ובאה המשנה להשמיענו שאף על פי שלא אסר חפץ כל שהוא עליו, אלא את השינה שאין בה ממש, אפילו הכי חל הנדר?

אי אפשר לומר כך.

כי **מי הוה נדרא** כלל כשאין בו ממש!?

והתניא בברייתא שהובאה לעיל יג ב:

חומר בשבועות מבנדרים, **שהשבועות חלות על דבר שיש בו ממש ועל דבר שאין בו ממש, מה שאין כן בנדרים**, שאין הם חלים אלא על דבר שיש בו ממש, דהיינו שהאיסור יתייחס לחפץ או לאבר מן האדם.

ושינה הרי **דבר שאין בו ממש הוא**, ואי אפשר שיחול עליו נדר!?

אלא שמא תאמר לפרש את משנתנו שהיא עוסקת באופן **דאמר**: **קונם עיני** — שהם החפץ הנאסר עליו — **בשינה** עולמית, ובאה המשנה להשמיענו, שאף כי בסופו של דבר יאלץ לעבור על נדרו, שהרי אין אדם יכול להמנע משינה עולמית ואפילו שלשה ימים, מכל מקום אין הוא מותר לישון עד שיאנס בשינה.

הרי אף כך אי אפשר לומר, כי:

ואי דלא יהיב שיעורא [אם אכן לא הגביל את נדרו] ואסר על עצמו את השינה עולמית, **מי שבקינן ליה עד דעבר איסור בל יחל** [וכי מניחים אנו אותו עד שיעבור איסור בל יחל], כלומר: וכי נדר כזה שאינו יכול לקיימו ובהכרח יעבור על בל יחל, וכי חל הוא מעיקרו כלל!?(2)

והאמר רבי יוחנן:

שבועה שלא אישן שלשה ימים שהוא דבר שאין אדם יכול לעמוד בו, אין השבועה חלה כלל, **ומלקין אותו** מיד משום "שבועת שוא" **וישן לאלתר**, שהרי לא חלה השבועה כלל.

ואם כן, אם תמצי לומר שמשנתנו עוסקת באופן שאסר עליו את השינה עולמית, ולהשמיענו שעד האונס אסור הוא בשינה,

---

2. א. ביאר הר"ן, שאף כי לשון הגמרא "מי שבקינן וכו'" משמע, שאין אנו מניחים אותו מלהלקותו, לא אמרו כן אלא מפני שבדברי רבי יוחנן שמביאה הגמרא כסייעתא לדבריה, אכן אין מניחין אותו אלא מלקין אותו משום שבועת שוא; וראה עוד בביאור גמרא זו, בפירוש הרא"ש, ובתוספות בגיטין לה א ד"ה ונודרת, ובמה שפירש דבריהם ב"קובץ הערות" יח א, ובדבריהם כאן.

ב. הר"ן בשבועות [דף כה] מסתפק, אם דינו של רבי יוחנן - שאין השבועה או הנדר חלים אם אינו יכול לקיימו - יהא גם במי שנשבע שלא יטעום כלום חודש ימים, ומשום שזה אינו דומה לשינה שבעל כרחו יירדם, מה שאין כן

הרי זה אינו, כי הנדר אינו חל כלל, ויכול לישון לאלתר.

אלא שמא תאמר שמשנתנו עוסקת ב**דאמר: קונם עיני בשינה למחר, אם אישן היום,** ובאה משנתנו להשמיענו שאסור הוא בשינה היום שמא יישן למחר, וזו היא ששנינו: "הרי זה בלא יחל דברו", כלומר: אסור הוא בשינה היום, שמא יבוא מחר לידי "לא יחל דברו".(3)

אף כך אי אפשר לומר, ד**הא אמרת: כל באיסורא מזדהר**, ואין הוא אסור בשינה היום מחשש שמא יישן למחר שהוא עיקר איסורו.

אלא פשיטא, שמשנתנו עוסקת, כגון **דאמר**: "**קונם עיני בשינה היום, אם אישן למחר**", ובאופן זה אומרת המשנה "הרי זה בלא יחל דברו".(4)

והשתא תיקשי:

הרי אי אפשר לפרש את כוונת המשנה, שהוא באיסור "בל יחל" לישון היום שמא יישן למחר, שהרי אין זה איסור "בל יחל", שאפילו לדעת האוסר אין זה אלא חששא דרבנן, ולא איסור בל יחל.

ובהכרח ש"לא יחל דברו" האמור במשנה היינו על השינה למחר.

והרי באיזה אופן עוסקת משנתנו:

אי לא ניים היום כלל [אם לא ישן היום], **כי ניים למחר מאי "בל יחל דברו" איכא** הרי אין כלל איסור "בל יחל" לישון מחר.

אלא לאו בדניים [כגון שישן] היום כי אז אכן יש איסור "בל יחל" על שינת מחר.

והרי אי אתה יכול לומר שמשנתנו באה להשמיענו שאם ישן היום הרי הוא באיסור "בל יחל" למחר, כי זה הוא פשיטא.

אלמא איתיה דניים, כלומר: בהכרח שמשנתנו באה להשמיענו שמותר הוא לישון היום, וכך הוא פירוש המשנה: הרי זה מותר לישון היום ולהכניס את עצמו לספק איסור "לא יחל" אם יישן למחרת.(5)

ותיובתא דרב יהודה האוסר לישן היום שמא יישן למחר, ויבוא לידי איסור בל יחל למפרע.(6)

ומשנינן: **כי קתני** משנתנו "הרי זה בלא יחל

בשבועה שלא לאכול הרי לא יאכל מאליו, אלא שיהיה מוכרח לאכול משום פיקוח נפש, ובזה יש לומר שיחכה עד שיסתכן, ויאכל.

3. כתב הר"ן: ומשום הכי קתני "הרי זה בלא יחל דברו", ולא קתני "אסור", משום שאין שייך לומר "אסור" שהרי יום ראשון אינו אסור מצד עצמו, אלא כדי שלא יבוא ביום שני לידי "לא יחל".

4. **ראה מה שכתב בהגהות רבי אלעזר משה.**

5. ראה ב"קושיות עצומות" לרבינו עקיבא איגר, שהאריך לתמוה על פירושו של הר"ן, ובצורך להידחק בפירוש המשנה.

6. תמה הר"ן: כיון שסוף סוף מפרשת הגמרא את המשנה שהיא אינה באה להורות איסור אלא היתר, אם כן מנין לנו לדחות את האפשרות

דברו״ **דאי ניים**, כלומר: כך היא כוונת המשנה וחידוש שלה:

היות ואם יישן היום הרי הוא ב״לא יחל דברו״ למחר, לכן לא יישן היום שמא יבוא לידי ״בל יחל״ למחר.

רבינא אמר:

לעולם כדקתני שלא אמר ״קונם עיני בשינה״ אלא שאמר ״קונם שאני ישן״, ולהשמיענו בא התנא שהוא אסור אף על פי שהוא דבר שאין בו ממש, ודקשיא לך: והרי אין בזה איסור כיון שאין בו ממש —

מאי ״בל יחל״ מדרבנן, כי מדרבנן חל הנדר ואף על גב שאין בו ממש.

תמהה הגמרא: **ומי איכא ״בל יחל״ מדרבנן**, כלומר: וכי מצינו שתאמר משנה הרי זה ב״לא יחל דברו״ שהוא לשון הכתוב, ומכל מקום אין כוונת המשנה אלא לאיסור דרבנן משום ״בל יחל״!?

ומשנינן: **אין**, אכן מצינו לשון ״לא יחל דברו״ ואין הכוונה לאיסור התורה, אלא לאיסור דרבנן משום בל יחל.

והתניא בניחותא:

דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור,(7) **אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר: ״לא יחל דברו״**.(8)

מקשה הגמרא קושיא על רב יהודה מהא **דתנן** במשנה לקמן נז א:

האומר לאשתו לפני חג הפסח: ״**שאת נהנית לי** [משלי] **עד הפסח, אם תלכי לבית אביך עד החג** שלאחריו״.

אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, שהרי

הקודמת שהעלתה הגמרא בפירוש משנתנו, שהיא עוסקת במי שאמר ״קונם עיני בשינה למחר אם אישן היום״, ואם תקשה: הרי מותר הוא לישון היום, אימא לך: אכן זה גופא באה המשנה להשמיענו, שמותר הוא לישון היום, כי אין חוששים שמא יבוא לידי ״בל יחל״ מחר, כי כל באיסורא מיזדהר.

ותירץ הר״ן: הרי ודאי שאם נפרש כן, בהכרח שאסור לעבור על נדר התלוי בתנאי שמא יעבור על תנאו, ואם כן לא מסתבר שישמיענו התנא שמותר לעבור על התנאי מה שהוא פשוט ואין בו חולק, ולא ישמיענו שאסור לעבור על הנדר מה שאינו פשוט ויש בו חולק, [וראה מה שתמה על הר״ן ב״קושיות עצומות״].

והתוספות תירצו, שהוא דבר פשוט ואין צורך להשמיענו.

7. א. כגון בני חוזאי שהיו נוהגים להפריש חלה מאורז, ואסור לאכול את חלתם בפניהם, כמבואר בפסחים נ ב; וכגון: במקום שהמנהג הוא לא לעשות מלאכה בפורים, אסור לנהוג היתר בפניהם, כמבואר במגילה ה ב.

ב. כתב הרש״ש לבאר את האסמכתא: נראה דדריש ״דברו״ ״הנהגתו״ מלשון [תהלים מז] ״ידבר עמים״, פירוש הרד״ק, ושמע מינה שהוא ענין הנהגה; [וכן מצינו בלשון חכמים, שאמר הקב״ה למשה: ״דבר אחד לדור״, כלומר: מנהיג אחד לדור].

8. א. נתבאר על פי הר״ן; ואולם שיטת התוספות [ד״ה ואחרים] אינה כן, אלא שנדר ב״דבר שאין בו ממש״ הרי הוא אסור משום ״דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור״, ומשום ש״האי נמי שנדר ומתכוין לאסור עצמו

התנה שלא תלך משעת נדרו ועד החג, הרי היא **אסורה בהנאתו עד הפסח**.

מדייקת הגמרא: רק אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, אכן אסורה היא בהנאתו עד הפסח, אבל אם עדיין **לא הלכה** — אלא שאם תלך תהא אסורה למפרע — **לא** נאסרת היא בהנאתו.

הרי מוכח, שמותרת היא לעבור על האיסור, ואינה חוששת שמא תעבור בעתיד על התנאי, וקשיא לרב יהודה!?

אמר רבי אבא ליישב את שיטת רב יהודה:

לעולם אסורה היא מיד בהנאה ואפילו לא הלכה, כי שמא תלך; ומה ששנינו: "הלכה" לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח, הכי קאמר:

הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו ואף **לוקה** האשה(9) שעברה על "לא יחל דברו".

אבל אם **לא הלכה**, **אסורה בעלמא** מדרבנן, אבל אינה לוקה.

ואכתי מקשינן לרב יהודה:

אימא סיפא דמשנה זו:

גם בדבר שאיו בו ממש, אין לך **נהגו** גדול מזה".

ונחלקו עוד התוספות והר"ן, שלדעת תוספות, אף התירוצים הקודמים מודים שיש איסור מדרבנן בנדר על דבר שאין בו ממש, אלא שלא ניחא להו לפרש כן את לשון המשנה "הרי זה בלא יחל דברו", ואילו בר"ן לקמן טז ב ד"ה על, נראה שנחלק עליהם.

ויש שהעירו שלשיטתם נחלקו, שהרי בלשון הגמרא לעיל איתא על נדר שאין בו ממש: "**מי הוה נדרא כלל**", ומשמע שאין כאן נדר אפילו מדרבנן, ומכאן יתכן שלמד הר"ן שהם חלוקים על רבינא; אבל לשיטת התוספות, הרי בפרט זה ד"מי הוה **נדרא** כלל" כולי עלמא מודים, שהרי אין בו אלא איסור משום מנהג, וכוונת הגמרא לומר שהיות ו"נדר" אינו, שוב לא שייך לשנות "הרי זה בלא יחל דברו" ואפילו מדרבנן.

ב. הרמב"ם [נדרים ג יב] כתב: "הנודר בדברים שאן בהן ממש ואסרן, אף על פי שאין הנדר חל עליהם, אין מורין לו שינהג בהן היתר, הואיל ואסר עצמו בהן ובדעתו שהנדר חל עליהן, אלא פותחין לו פתח ממקום אחר ומתירין לו נדרו, ואף על פי שלא נאסר, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים".

וחילוק יש בין שיטת התוספות לשיטת הרמב"ם, דלשיטת התוספות הנודר בדבר שאין בו ממש יש בו איסור גמור מדרבנן, [כמבואר בדבריהם בד"ה רבינא, וכן היא גם שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות], אבל לשיטת הרמב"ם בחיבורו, אפילו איסור דרבנן אין כאן, רק שאין מורין לו שינהג בהן היתר: על פי חידושי רבי שמואל סימן יג אות ג.

ג. כתבו האחרונים נפקא מינה לדינא בין דעת הר"ן לדעת הרמב"ם והתוספות, כי לדעת הר"ן אף האוסר דבר שאין בו ממש על חבירו הרי הוא אסור מדרבנן, ואילו לדעת הרמב"ם אינו אסור אלא אם אסר על עצמו, שהרי אינו יכול להנהיג את חבירו באיסור, וראה ב"חידושי רבי שמואל" שם במה שהביא בזה, ומה שהאריך בפרט זה, וראה גם בגליון מהרש"א כאן.

9. כתב הר"ן: כלומר: לוקה היא, אבל הוא אינו לוקה [אפילו אם ההנה אותה], שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה. ואפשר, שהתנא השמיענו אגב אורחיה שהאיסור הוא עליה ולא

אחר הפסח הרי היא **בבל יחל דברו**, כלומר: אסורה היא מללכת לבית אביה עד החג, כיון שעל ידי זה תעבור למפרע באיסור "בל יחל" על ההנאה שנהנתה קודם הפסח.

ואי דלא איתהני לפני הפסח [אם לא נהנתה לפני הפסח] **מי איכא בל יחל** אחר הפסח, וכי מה איסור יש לה לילך חבית אביה ככל שתרצה!?

אלא פשיטא שהסיפא עוסקת באופן **דאיתהני** האשה ממנו לפני הפסח, ולכן אסורה היא ללכת לבית אביה עד החג.

אלמא מיתהני [מותרת היא ליהנות קודם הפסח], כלומר: אם לא שמותרת היא ליהנות לפני הפסח, איך שנה התנא בפשיטות שאסורה היא ללכת לבית אביה עד אחר הפסח, והרי אדרבה מסתמא נמנעה מליהנות, ושוב מותרת היא לילך.(10)

טו-ב **ותיובתא דרב יהודה!?**

ומשנינן: **כי קתני "דאי איתהני הרי זה בבל יחל דברו"**.

כלומר, כך היא כוונת המשנה: כיון שאם תיהנה לפני הפסח, תהא היא בבל יחל דברו למפרע אם תלך לבית אביה, לכן לא תיהנה אף לפני הפסח.(1)

מקשה עוד הגמרא קושיא על רב יהודה מהא **דתנן** באותה משנה:

האומר לאשתו קודם הפסח: **שאת נהנית לי** [משלי] **עד החג** שלאחרי הפסח, **אם תלכי לבית אביך עד הפסח** הקרוב.

אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, הרי היא **אסורה בהנאתו עד החג, ומותרת לילך אחר הפסח**.(2)

ודייקינן: אם **הלכה** לפני הפסח **אסורה** היא בהנאה עד החג.

עליו.

אבל הרמב"ם ז"ל כתב, "לוקה הוא" שהדירה אם ההנה אותה, אבל היא אינה לוקה [אלא שאסורה היא בזה מן התורה], דכיון שהיא לא נדרה כלל לא שייך בה "לא יחל דברו"; והר"ן חלק עליו, והוכיח שהמדיר אינו עובר [משום בל יחל, אלא משום "לפני עור", מצפה איתן], והוסיף: והמודר נמי ודאי עבר, דאף על גב דכתיב "לא יחל דברו" לא יחל אדבור קאמר.

ועיין בגר"ח בסטנסיל, הובאו דבריו בשיעורי רבי שמואל, שמהספרי זוטא מוכח שיש דרשה מיוחדת מהפסוק לאסור את המודר, ולחייבו לקיים את הנדר שאסר עליו המדיר

10. כן נראה בפשוטו לבאר את הגמרא, ועל דרך שפירש הר"ן לקמן בעמוד ב גבי "הלך הרי זה בבל יחל".

1. ונמצא, שברישא של המשנה משמיענו התנא, שאיסור מלקות אין עליה אלא אם כן הלכה לפני הפסח; ובסיפא משמיענו התנא, שמכל מקום אסורה היא בהנאה לפני הפסח, היות ואם תלך אחר החג לבית אביה, תהא היא למפרע באיסור "בל יחל".

2. התנא בא להשמיענו במה שאמר "ומותרת לילך אחר הפסח", שאין חוששים: אם נתירנה לילך לאחר הפסח, שמא תשכח שעברה על תנאה לפני הפסח, ולכן נאסרנה לילך אף לאחר הפסח כדי שתזכור שעברה על התנאי ואסורה היא בהנאה עד החג.

אבל אם **לא הלכה** לפני הפסח **לא** אסורה היא בהנאתו ואפילו עד הפסח, ואף שאם תלך לפני הפסח, נמצא שכבר אסורה היתה בהנאה משעת הנדר.

הרי מוכח שאין חוששים שמא תעבור על תנאה, וקשיא לרב יהודה!?(3)

אמר תירץ **רבא**:(4)

הוא הדין דאפילו לא הלכה לפני הפסח, **שאסורה** היא בהנאה על כל פנים עד הפסח שמא תלך ותיאסר.

אלא שאם **הלכה** לפני הפסח וחל הנדר, הרי היא **אסורה** ליהנות אפילו עד החג **ולוקה** אם עברה.

אבל אם **לא הלכה** לפני הפסח, **אסורה בעלמא** ליהנות עד הפסח מדרבנן, שמא תלך עד הפסח.

מיתיבי לרב יהודה:

"**ככר זה עלי היום** באכילה, **אם אלך למקום פלוני למחר**":

אכל היום, **הרי זה ב"בל ילך"** למחר; הלך, הרי זה ב"בל יחל דברו".

קא סלקא דעתין שכוונת הברייתא "אכל הרי זה בבל ילך", היינו לומר, שהרי זה אוכל היום, ואינו חושש שיהא ב"בל ילך" למחר.

ומשום, שאם תמצי לומר שלא נתכוין התנא לומר אלא שאם אכל הרי הוא בבל ילך, ולעולם אסור הוא לאכול שמא ילך למחר, תיקשי: היות ופירט התנא את כל אופני האיסור, הרי שאם תמצי לומר שגם זה אסור, הרי שהיה לו לתנא לפרש גם את האיסור הזה.

ואם כן קשיא לרב יהודה האוסר לאכול שמא ילך למחר!?

ודחינן: **מי קתני "אוכל"** דמשמע לכתחילה, והרי "**אכל" קתני, דכי אכל הרי זה בבל ילך.**

כלומר: אכן רמז לנו התנא גם את האיסור הזה באומרו "אכל" לשון דיעבד, ולהשמיענו שלכתחילה לא יאכל.

מוסיפה הגמרא להקשות מן הסיפא: "**הלך** למחר, **הרי זה בבל יחל דברו**".

אבל "**מהלך**" **לא** קתני, כלומר: אם תמצי לומר שאסור הוא לאכול היום שמא ילך למחר, אם כן מסתמא אכן לא עבר האדם על האיסור, והיה לו לתנא לומר: "מהלך למחר — שהרי לא אכל היום — ואינו בבל

---

3. הקשה רבינו עקיבא איגר: לפי הכלל שהובא בתחילת הסוגיא מהר"ן בשבועות בביאור לשון "אם", שפעמים הוא מתפרש "מעכשיו אם", ופעמים הוא מתפרש לכשיתקיים התנאי, הרי נמצא שהאומר: "שאת נהנית לי עד החג, **אם** תלכי לבית אביך עד הפסח", מתפרש לשונו שלא תיאסר אלא לכשתלך, כיון שהאיסור נמשך לאחר התנאי, ואם כן מאי קשיא לגמרא, והרי פשיטא שאם לא הלכה אינה אסורה מליהנות, כיון שלא נאסרה עד שתלך, ונשאר בצע"ג. וראה מה שיישב ב"חזון איש" סימן קלו לדף זה.

4. לעיל בגמרא בעמוד א', תירץ תירוץ כעין זה "רבי אבא" וכאן "רבא" מתרץ כן, ואפשר שטעות סופר היא.

יחל דברו", ואילו לפי לשונו של התנא משמע שמסתמא אכל היום, והרי זה ב"בל יחל דברו" משום שאכל אתמול —

ואם כן **קשיא לרב יהודה** הסובר: מסתמא לא אכל, שהרי אסור הוא לאכול!?[5]

אמר לך רב יהודה:

"**הוא הדין דליתני** בסיפא "**מהלך** ואינו בבל יחל דברו", שהרי מסתמא לא אכל אתמול.

אלא **איידי דקתני רישא**: "**אכל** הרי זה בבל יחל דברו" **דלא מיתני ליה "אוכל"**, שהרי לדעתי אסור הוא באכילה לכתחילה, לכן **תני** אף **בסיפא** "**הלך**".

כלומר, כיון שברישא כתוב "אכל הרי זה בבל ילך", אילו היה שונה התנא בסיפא "מהלך ואינו בבל יחל דברו", היינו מפרשים את הברייתא כך:

פעמים שאם "אכל [בראשון] הרי זה בבל ילך" למחר.

ופעמים שאפילו אם אכל ביום הראשון, בכל זאת הרי זה "מהלך [למחר] ואינו בבל יחל דברו". כיצד?

אם "אכל" — ביום הראשון במזיד, דהיינו שהיה יודע שבעבירה על נדרו שאסר את עצמו באכילה יהא ממילא אסור ללכת למחר — "הרי זה בבל ילך" למחר.

אבל אם אכל ביום הראשון בשוגג, דהיינו שלא היה זכור בשעת האכילה שעקב אכילתו יהא אסור ללכת למחר, הרי זה "מהלך ואינו בבל יחל דברו".[6]

והיות ואין התנא עוסק כאן בדינים אלו, לכן שנה התנא בסיפא לשון "הלך" כדי שלא נטעה בפירוש הברייתא.[7]

---

5. בפשוטו היה נראה שלרווחא דמילתא סגננה הגמרא את הקושיא שיהיה כתוב "מהלך ואינו בבל יחל", שהרי קושיית הגמרא כאן דומה ממש לקושיית הגמרא לעיל ממה ששנינו "אחר הפסח הרי זה בבל יחל דברו", שהכוונה שם - כפי שנתבאר לעיל - שאם נוקט התנא בפשיטות שהיא אסורה לילך אחר הפסח, בהכרח שאין איסור לה ליהנות קודם הפסח, שאם לא כן מסתמא אכן לא נהנתה.

אלא שמהמשך הגמרא והר"ן אין נראה כן, **וראה מה שכתבו התוספות.**

6. הר"ן כתב להוכיח דין זה - שאם היה שכוח בשעת אכילה שאיסור ההליכה למחר [שהוא התנאי לאיסור נדרו שהוא האכילה היום], תלוי באכילתו [שהוא עיקר האיסור], שמותר להלך למחר — משמעתתא דככרות בפרק שבועות שתים בתרא כה א; וראה שם בזה, ברש"י ותוספות שם, וראה ב"ברכת אברהם" שטרח לבאר דין מחודש זה.

7. א. הוסיף הר"ן לבאר את החידוש בסיפא - שלכאורה דין פשוט הוא, שאם אכל היום והלך למחר שהוא בבל יחל - שלא תאמר: כיון דבעידנא דאכיל לא עבר, כי הלך נמי לא ליחול עליה בל יחל למפרע, קא משמע לן.

ובפשוטו ביאור דבריו הוא: הא פשיטא שאסור הוא ללכת למחר כמבואר ברישא, אלא שלא הייתי יודע שאם אכל במזיד אתמול, הרי הוא עובר ב"בל יחל" למפרע, ונפקא מינה לענין מלקות.

אלא שבגמרא בשבועות בשמעתתא דככרות מבואר, שאינו לוקה על אכילת האיסור, אלא

שנינו במשנה: **האומר לאשה קונם שאני משמשך הרי זה בלא יחל דברו:**

ותמהינן: **והא משתעבד לה** [הבעל לאשתו] לתשמיש **מדאורייתא, דכתיב: שארה כסותה ועונתה לא יגרע**, ואם כן האיך יכול הוא לאסור את התשמיש עליה, והרי זה כמי שאוסר פירות חבירו על חבירו!?(8)

ומשנינן: **באומר "הנאת תשמישך עלי", והא לא קא ניחא ליה בתשמיש**, כלומר: אין משנתנו עוסקת שאסר תשמיש על האשה, כי אם שאסר על עצמו את הנאת תשמישה, ולאסור על עצמו הרי הרשות בידו.(9)

דאמר רב כהנא חילוק זה לגבי אשה האוסרת את בעלה בתשמיש, והוא הדין לגבי בעל:

האומרת לבעלה: "**תשמישי עליך" כופין אותה ומשמשתו**, כיון **דשעבודי משעבדת ליה** [האשה משועבדת לבעלה לתשמיש], והרי זה כמי שאסרה את פירות בעלה על בעלה, שאין הנדר חל.

אבל האומרת לבעלה "**הנאת תשמישך עלי**" — **אסור** הוא לשמש עמה, **שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו**, והיות והיא נאסרת להנות מתשמיש שלו, אסור הוא לשמש עמה, כדי לא להכשילה בדבר האסור לה.

למאן דאמר "התראת ספק" הוי התראה, ראה שם.

ב. עוד כתב הר"ן שהלכה כרב יהודה, והאומר: קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר, הרי זה אסור לישון היום שמא יעבור על תנאו, ולמד כן ממה שאמרה הגמרא לעיל "ומודה רב יהודה", וכיון ששקלינן וטרינן אליבא דרב יהודה, הרי שמע מינה שכך הלכה.

8. יש מן הראשונים שמפרשים את קושיית הגמרא, משום שנדר כעין זה אינו חל לבטל את המצוה, ותובא שיטה זו בהערות לקמן טז ב בסוגיא של נדר לבטל את המצוה, ראה שם.

9. א. הקשה הר"ן: לפי מה שפירש רבינא - ונראה מדברי הר"ן שכמותו קיימא לן - את הרישא של המשנה, שהיא עוסקת באופן שאסר דבר שאין בו ממש [וכפשטות המשנה], אם כן אף בסיפא באופן זה היא עוסקת, שאסר את הנאת התשמיש ולא את הגוף לתשמיש, ואין זה אלא נדר מדרבנן כיון שאין בו ממש, וכיון שכן יקשה איך יכול איסור דרבנן שהוא אסור לשמשה, לבטל מצות עונה מדאורייתא ומצות פריה ורביה!?

ותירץ הר"ן: כיון דנדרא מיהא חייל, ממילא פקעו להו הנך מצוות, דחכמים מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

ב. הקשה הר"ן: אם אמר "הנאת תשמישך עלי", למה נאסר הוא, והרי כיון שמצוה היא הרי קיימא לן "מצוות לאו ליהנות ניתנו"!? [בחת"ם סופר ביאר את קושיית הר"ן, שאין קושייתו אלא על הלשון שבתירוץ הגמרא "**הנאת** תשמישך עלי", אבל אין הכי נמי שיכולה היתה הגמרא לומר: באומר "תשמישך עלי", ואז באמת לא יקשה קושיית הר"ן].

ותירץ: "מצוות לאו ליהנות ניתנו" אינו בא אלא לומר שאין קיום המצוות חשוב הנאה [וכגון שאסר על עצמו תקיעת שופר, וכמבואר בראש השנה כח א], אבל אם נהנה גופו יחד עם המצוה, הנאה זו אסורה עליו; ודימה הר"ן את זה למה שאמרו בראש השנה כח א, שהנודר

מתניתין:

האומר: "**שבועה שאיני ישן**", או שאמר: "שבועה **שאיני מדבר**", או "**שאיני מהלך**" —

בכל אלו הרי זה **אסור**.(10)

האומר: "**קרבן לא אוכל לך**", מתפרשים דבריו בשני אופנים:

האחד: "שבועה אני נשבע בחיי קרבן [שלא שייך להשבע בו] שלא אוכל לך".

השני: "קרבן [איסור נדר] יהא מה שלא אוכל משלך", שלא אסר אלא את מה שלא יאכל.

או שאמר: "**הא קרבן שאוכל לך**", משמע: שבועה בחיי קרבן [שאין נשבעין בו] שלא אוכל משלך.

או שאמר "**לקרבן** [בפת"ח תחת הלמ"ד] **לא אוכל לך**", משמע: "לא יהא קרבן מה שלא אוכל משלך", ולא אסר במפורש את מה שיאכל(11) —

ולכן בכל אלו הרי זה **מותר** לאכול משל

הנאה מן המעיין, מותר לטבול בו בימות הגשמים, כיון שאין בזה הנאת הגוף אלא הנאת מצוה בלבד, אבל בימות החמה שגופו נהנה יחד עם המצוה הרי זה אסור.

ג. אף הרשב"א הקשה ד"מצוות לאו ליהנות ניתנו" ותירץ תירוצים אחרים, ובהכרח שהוא חולק על הר"ן וסובר שאף הנאת הגוף עם המצוה מותרת; ומה שהביא הר"ן ראיה ממעיין בימות החמה, פירשו בו הראשונים שהוא אסור משום שהוא נהנה שלא בזמן המצוה ממש, אחרונים.

10. פיסקא זו נשנית כאן, משום שכל עיקרה של משנה זו באה לפרש את החילוקים שבין נדר ושבועה, וכפי שמסכמת המשנה לקמן טז א: "זה חומר בשבועות מבנדרים"! וכנגד מה ששנינו: "קונם שאני ישן הרי זה **בלא יחל דברו**", ובדוקא שנינו "לא יחל דברו" ולא "אסור", לומר שנדר שאין בו ממש אינו אלא מדרבנן [לפי פירושו של רבינא לעיל; וכמו שכתב שם הר"ן בד"ה רבינא], כנגד זה שונה כאן המשנה שבשבועות אסור מן התורה דבר שאין בו ממש, כן משמע מדברי הר"ן הנזכרים, וראה במשניות הנדפסים, וכן במשניות שבמאירי ובפירושו, שפיסקא זו נשנית עם המשנה שלפניה.

וכן הסיפא של משנה זו עם המשנה הבאה, באים לפרש חילוק אחר שבין נדר לשבועה, כמבואר בר"ן בסוגיין, ובמשניות שם היא נשנית עם המשנה שלאחריה ועם המשנה שלאחרי אחריה שם שנינו "זה חומר בשבועות מבנדרים", וכן מוכח בהדיא מלשון הגמרא לקמן טז ב שכך היא חלוקת המשניות.

ואולם כל זה הוא לדעת רבינא המפרש את המשנה "קונם שאני ישן" שהיא באה ללמד איסור דרבנן בדבר שאין בו ממש, אבל לשאר השיטות בגמרא לעיל, אין קשר בין משנה זו לזו שלפניה, אלא שהתנא אומר את הדין בשבועה, וכוונתו לומר שבנדר אינו כן, וכפי שמסכמת המשנה לקמן טז א "זה חומר בשבועות מבנדרים", ומבואר בגמרא שם שעל פיסקא זו קאי נמי התנא.

11. כתב הר"ן: כשאמר: "לקרבן לא אוכל לך" אף ש"מכלל לאו אתה שומע הן", ומשמע: מה שאוכל משלך יהא קרבן, בכל זאת אינו אסור לאכול משל חבירו, כי משנתנו הרי רבי מאיר היא וכמבואר בגמרא, והוא הרי סובר: אין

חבירו, שהרי אין במשמעות דבריו לא שבועה ראויה ולא איסור כקרבן על מה שיאכל מחבירו.

גמרא:

טז-א שנינו במשנה: קרבן לא אוכל לך, קרבן שאוכל לך, לקרבן לא אוכל לך מותר:

לעיל במשנה י ב נחלקו רבי מאיר וחכמים: לדעת תנא קמא שהוא רבי מאיר, האומר "ירושלים שאוכל לך", הרי הוא אסור ואף שלא אמר "כירושלים" בכ"ף הדמיון, ואילו רבי יהודה סובר: "האומר ירושלים [וכל לשון אחרת שלא הוסיף בה את כ"ף הדמיון] לא אמר כלום".

מדייקת הגמרא ממה ששנינו "קרבן לא אוכל לך מותר", שאם היה אומר "קרבן אוכל לך" [דהיינו "מה שאוכל משלך יהא עלי כקרבן"] אכן היה אסור, ואף שלא אמר "כקרבן" —

ואם כן בהכרח **דמני מתניתין? רבי מאיר היא, דלא שני ליה קרבן ולא שני ליה כקרבן**,(1) כלומר: אינו מצריך כ"ף הדמיון —

ואם כן **אימא סיפא: "לקרבן לא אוכל לך", מותר.**

והיות ומשנתנו רבי מאיר היא, תיקשי: התנן במשנה לעיל יג א:

האומר: "**לקרבן לא אוכל לך" רבי מאיר אוסר, ואמר רבי אבא** [לעיל יג ב] בביאור טעמו של רבי מאיר: משום **שנעשה כאומר "לקרבן יהא** [מה שאוכל משלך] **לפיכך לא אוכל לך"**.

והאיך שנינו: "לקרבן לא אוכל לך מותר", במשנתנו שהיא כרבי מאיר!?

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא — המשנה לעיל — **דאמר "לקרבן** [בלמ"ד שבאית] לא אוכל לך", שיש לפרשו: "לקרבן יהא לפיכך לא אוכל לך", ולכן אסור הוא באכילה משל חבירו.

הא — משנתנו — **דאמר "לקרבן"** [בלמ"ד פתוחה], **ד"לא הוי קרבן" קאמר**, ושוב אין שייך לומר: לקרבן יהא לפיכך לא אוכל לך.

מתניתין:

האומר(2) "**שבועה לא אוכל לך**", דמשמע: "בשבועה! לא אוכל לך".

או שאמר: "**הא שבועה שאוכל לך**" משמע נמי שלא אוכל לך.(3)

אומרים "מכלל לאו אתה שומע הן" [כמבואר לעיל יא א], ולכן אין הוא אסור לאכול משל חבירו.

1. כן נראה שגרס הר"ן.

2. כל הלשונות שנשנו במשנה לעיל, שבלשון "קרבן" אינם חלים, מתפרשים כאן במשנה זו שבלשון "שבועה" הם חלים, וכאילו אמר כאן: **אבל** האומר, ולפרש באה המשנה את החילוק שבין נדר לשבועה.

3. א. כתב הר"ן שאי אפשר לפרש את הלשון "חי שבועה שלא אוכל לך" וכמו שאנו מפרשים

או "**לשבועה** [בלמ"ד פתוחה(4)] **לא אוכל לך**", משמע: לא יהא אסור עלי בשבועה מה שלא אוכל משלך, הא מה שאוכל משלך יהא אסור בשבועה, כי "מכלל לאו אתה שומע הן" —

ולכן בכל אלו הרי זה **אסור**.(5)

גמרא:

שנינו במשנה: הא שבועה שאוכל לך וכו' אסור:

מכלל דאם אמר "**הא שבועה שאוכל לך**" אין מתפרש לשונו "שבועה שאוכל", אלא **ד"לא אכילנא" משמע** וכאילו אמר: "בשבועה יהא עלי אם אוכל משלך",(6) ולכן הוא אסור באכילה.

ורמינהו סתירה לכך ממשנה בשבועות:

שבועות שתים שהן ארבע, כלומר: שתי שבועות מפורשות בכתוב "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב", ודרשו חכמים שתי שבועות נוספות —

שתי שבועות להבא המפורשות בכתוב: "שבועה **שאוכל**" [היינו "להיטיב"] ו"שבועה **שלא אוכל**" [היינו "להרע"].

שתי שבועות נוספות על העבר ממדרש חכמים: "שבועה **שאכלתי**" ו"שבועה **שלא אכלתי**".(7)

ודייקינן: **מדקאמר** התנא: "**שאוכל ושלא אוכל**", ו"**שאכלתי ושלא אכלתי**", הרי משמע: כשם ש"אכלתי ולא אכלתי" היינו "הן ולאו", אף "שאוכל ושלא אוכל" היינו "הן ולאו" —

מכלל ד"שאוכל לך" "דאכילנא" משמע, כי

את לשונו כשאמר: "הא קרבן", ומשוּם שאין דרך אנשים להתבטאות כך.

ב. הר"ן סתם ולא פירש את הלשון, והרא"ש בגמרא בסוף ד"ה אבל אמר, פירש: "בשבועה יהא עלי מה שאוכל משלך", וכן פירש רש"י בשבועות יט ב "באיסור שבועה יהא עלי מה שאוכל משלך".

4. לשון הר"ן הוא: "אפילו בלמ"ד פתוחה, אסור", והיינו דבלמ"ד שבאית כל שכן שהוא אסור ובכלל דברי התנא הוא.

5. ואם תאמר: והרי גבי קרבן שנינו לעיל "לקרבן לא אוכל לך" שהוא מותר, והיינו משום דמשנה זו רבי מאיר היא, שאינו סובר "מכלל לאו אתה שומע הן" [וכמבואר לעיל], ואם כן מאי שנא שגבי שבועה אנו אוסרים את מי שאמר "לשבועה לא אוכל לך" משום "מכלל לאו אתה שומע הן"!?

תירץ הר"ן על פי המבואר בגמרא [שבועות לו א], שאף רבי מאיר מודה שאומרים "מכלל לאו אתה שומע הן" באיסורא, ולא חלק על רבי יהודה אלא בממון או באיסור שיש בו ממון; ואם כן בנדר שהוא אוסר את החפצא עליו הרי זה איסור שיש בו ממון, ולכן אין אומרים בו "מכלל לאו אתה שומע הן", מה שאין כן בשבועה, שאינו אוסר אלא את הגברא, ואין בזה שום ענין ממוני, בזה אף רבי מאיר מודה שאומרים "מכלל לאו אתה שומע הן"; [האחרונים הביאו את דברי הר"ן האלו, כדי ללמוד מהם את פירושו של המושג "איסור חפצא", שהוא ענין שנתלבטו בו האחרונים].

6. נתבאר על פי הרא"ש, ורש"י בשבועות.

7. נתבאר על פי רש"י שם.

אם "שאוכל" מתפרש "בשבועה יהא עלי מה שאוכל" וכמו במשנתנו, אם כן "אוכל ולא אוכל" שניהם "לאו" הם, ולא "הן ולאו"!?

אמר תירץ **אביי**:

"שאוכל" שתי לשונות משמע, והכל לפי הנסיבות:

אם **היו מסרבין** [מפצירים] **בו לאכול, ואמר "אכילנא אכילנא" ותו** הוסיף לומר **"שבועה שאוכל"**, אז **"דאכילנא" משמע**.[8]

אבל אמר "לא אכילנא לא אכילנא" ותו הוסיף **ואמר: "שבועה שאוכל"** אז **"דלא אכילנא" קאמר**, דהיינו מה שאוכל משלך יהא אסור עלי בשבועה.

רב אשי אמר לתרץ באופן אחר:

שאוכל דשבועה שאי אוכל קאמר.

[בשבועות כ א גרסינן: **רב אשי אמר: תני שבועה שאי אוכל לך**].[9] כלומר: זו ששנינו במשנתנו "הא שבועה שאוכל לך" לא תיתני כן, אלא "הא שבועה שאי אוכל לך" שזה ודאי משמע "דלא אכילנא", אבל סתם "שאוכל" — "דאכילנא" משמע.

ותמהינן: **אם כן פשיטא** היא **ומאי למימרא**[10] [מה חידוש יש בזה]!?

ומשנינן: חידוש יש בדבר, כי **מהו דתימא: מיעקם לישנא היא דאתקיל ליה**, [כלומר: מיעקם לישנא היא, ולישנא הוא דאתקיל ליה; ובשבועות יט א: מהו דתימא לישניה דאיתקילא ליה].

היינו, שהיה מקום לומר שלשון "שאי אוכל" אינו אלא עיוות לשון כי אין דרך בני אדם להשתמש בלשון "שאי אוכל" אלא "שלא אוכל", ולשונו היא שנתקלה שהאריך בתנועת שי"ן "שאוכל", ודמי כאומר "שאי אוכל", ולעולם לא נתכוין לומר אלא "שאוכל".

קא משמע לן משנתנו שלשונו מתפרשת כפשוטה, ואסור הוא באכילה.[11]

ומפרשת הגמרא: **אביי לא אמר טעם דרב אשי** שאמר: "תני שאי אוכל", משום **דלא קתני "שאי אוכל"**.

---

8. כתב הר"ן שמסוגייתנו משמע, שצריך הוכחה כדי לפרש "שאוכל" דהיינו "דאכילנא", ואילו בשבועות מובא בשם אביי עצמו, שבסתם מתפרש לשונו "דאכילנא" אלא אם כן הנסיבות מוכיחות "דלא אכילנא?

וכתב הר"ן שסוגיא זו היא מהסוגיות המתחלפות שבש"ס.

והרא"ש כתב: "גירסא יתירא היא, ובתחלת פרק ב דשבועות ליתא, דבפשטא דמתניתין בלא "מסרבין" מצי לאוקומיה, אלא שגירסת נדרים משונה, ואגב אידך אוקמיה במסרבין".

9. לשון נדרים "משונה" הוא.

10. כפל לשון הוא, ולשון נדרים משונה. ובשבועות יט א גרסינן: "**אי הכי מאי למימרא**".

11. הקשו התוספות בשבועות יט א: נשייליה מה היה בדעתו!?

ויש לומר: כגון שאמר שבדעתו כל מה שיהיה משמעות לשונו, אי נמי כגון ששכח מה היה בדעתו.

ורב אשי נאדי [היה נודד ומתרחק][12] **מן טעם דאביי** המפרש לשון "שאוכל" בשתי משמעויות ובהתאם לנסיבות.

משום דקסבר רב אשי: כשם שאתה אומר שלשון "שאוכל" יש לה שתי משמעויות, כך יכול אתה לומר: **"שלא אוכל" נמי משמע שתי לשונות.**

שאם **היו מסרבין בו לאכול, ואמר: "אכילנא אכילנא"**,[13] **ואמר נמי: שבועה בין "שאוכל" בין "שלא אוכל"** [ונשבע הן "שבועה שאוכל" והן "שבועה שלא אוכל"] —

יכול אתה לפרש: **הדין אכילנא משמע דאמר** ["את זה אוכל" היא משמעות לשונו].

כלומר: אף כשאמר לשון "שלא אוכל", אם היו מפצירין בו תחילה לאכול, אין לשונו מתפרש בהכרח "שלא אוכל", אלא יכול אתה לפרשו: "וכי נשבעתי לך שלא אוכל, והלא כבר אמרתי לך שאוכל", ולא יהא אסור בשבועה לאכול.[14]

ואיכא לתרוצה נמי לישנא [ויכול אתה לפרש את הלשון] כפשוטה: **"שבועה שלא אוכל" — שבועה דלא אכילנא קאמר.**

ואם כדבריך: מאי שנא שנוקט התנא בלשון "שאוכל" פעם משמעות כזו ופעם משמעות כזו, ואילו ב"שלא אוכל" נוקט התנא משמעות אחת בלבד והיינו "לא אכילנא"!?

ובהכרח שפירוש הלשונות אינו משתנה, **אלא תנא פסקה** [קבע באופן החלטי]: **"שאוכל" דאכילנא משמע** בכל אופן; **ו"שלא אוכל" לא אכילנא"**[15] **משמע** בכל אופן.

מתניתין:

במשניות הקודמות שנינו שני חילוקים בין נדרים לשבועות:

האחד: דבר שאין בו ממש כגון האוסר את השינה, שבנדר אינו אסור אלא מדרבנן כיון שאין בו ממש, ואילו בשבועה אסור מדאורייתא.

השני: שלש לשונות "קרבן לא אוכל לך" "הא קרבן שאוכל לך" "לקרבן לא אוכל לך", שאינם חלים לאסור עליו לאכול עם חבירו כשאמרם בלשון זה שהוא לשון נדר, ואם אמר את אותם לשונות בלשון "שבועה" הרי הן חלין.[16]

ומסכמת המשנה:

זה — חילוקים אלו ששנינו בין נדר לשבועה — **חומר** הוא **בשבועות מבנדרים**,

---

12. פירוש הרא"ש.

13. כן נראה שהיא גירסת הר"ן, וראה בפירוש הרא"ש, וראה הגהות ר"ש מדסוי.

14. ואף לא יתחייב לאכול, שבודאי אין בלשונו משמעות שבועה לאכול.

15. כן נראה דצריך לומר.

16. א. החילוק הראשון שנתבאר הוא לדעת רבינא, דקיימא לן כוותיה.

ב. החילוק השני שנתבאר אינו חילוק בין נדר לשבועה, אלא בין לשון קרבן ללשון שבועה.

שהרי בשבועה הם חלים, ולא בנדר.

וחומר בנדרים מבשבועות — כיצד?

אמר: קונם סוכה שאני עושה,[17] **לולב שאני נוטל, תפלין שאני מניח, בנדרים** הרי הוא **אסור** מלקיים את המצוה.

ואילו **בשבועות** הרי הוא **מותר, שאין נשבעין לעבור על המצוות**, ובגמרא יתבאר טעם החילוק שבין נדר לשבועה.[18]

טז-ב **גמרא:**

שנינו במשנה: זה — החילוקים ששנינו במשניות לעיל — חומר בשבועות מבנדרים:

ומקשה הגמרא:

כיון ששנה התנא לשון: "**חומר**" בשבועות מבנדרים, **מכלל** דהשבועה רק חמורה היא מן הנדר שהיא חלה מן התורה, אבל אף גבי נדרים **נדר הוא** מדרבנן!

והא במשנה לעיל טו ב בלשונות שחילקה המשנה בין לשון "קרבן" ללשון "שבועה" הרי "**מותר**" **קתני** בנדרים שבלשון "קרבן", ואם כן אינו נדר כלל ואפילו מדרבנן!?

ומשנינן: לשון "חומר" ששנה התנא אכן אין הוא מתיחס לחילוק השני שבין שבועות לנדרים, אלא **אסיפא דאידך בבא** [משנה] **קתני:**[1]

ששנינו לעיל טו ב: **שבועה שאיני ישן שאיני מדבר שאיני מהלך אסור**, ולפיסקא זו מתיחס כאן התנא בלשון "חומר", ואומר: **זה** הוא **חומר בשבועות מבנדרים**, שאכן אף הנדרים חלים מדרבנן על דבר שאין בו ממש.[2]

---

17. לכאורה בלשון זה לא תתבטל מצות סוכה על ידי הנדר, שהרי לא נאסרו סוכות שהוא לא עשה אותם, ובלשון הגמרא איתא "הנאת סוכה עלי", או "ישיבת סוכה עלי".

18. פשוטן של דברים הוא, שאין כח בשבועה לבטל מצוה, והוא נלמד מדרשה, וכפי שמבואר בגמרא טעם החילוק בין שבועה לבין נדר.

ואולם יש ראשונים שמבואר בדבריהם, שעיקר הטעם הוא משום שלא היה לו לישבע לבטל מצוה, ולכן אין היא חלה, וכדמוכח מדברי שו"ת הרא"ש [כלל ח סימן יז, הביא דבריו ב"חידושי רבי שמואל" בקונטרס סימן ג ד"ה עיין, ראה שם], שכתב במי שנשבע ולא ידע שהוא מבטל מצוה, ונודע לו רק לאחר שבועתו, היות ובשוגג נשבע, תתבטל המצוה ולא שבועתו, [וכן נראה הגדר לדעת הרא"ה כמבואר בהערות בסוגיא].

ולשיטה זו מתבאר לשון המשנה היטב, כי לכאורה "שאין נשבעין לעבור על המצוות" שפת יתר היא, שכבר ביאר התנא שאין השבועה מבטלת את המצוה, אך לשיטת הרא"ש, "שאין נשבעין לעבור על המצוות" הוא נתינת טעם לעיקר הדין, כי מפני שאין ראוי להשבע לבטל מצוה, לכן אין השבועה חלה.

1. ביאור לשון הגמרא הוא, כי חלוקת המשניות כפי שהיא לפנינו אינה נכונה, ובמשניות חלוקים הם באופן אחר:

המשנה שבדף יד ב, עם תחילת המשנה שבדף טו ב "שבועה שאיני ישן וכו'", היא משנה אחת; ומאמצע המשנה שבדף טו ב ועד סוף המשנה כאן, היא משנה שניה; ונמצא שהפיסקא "שבועה שאיני ישן וכו" היא הסיפא של המשנה הקודמת, וזה הוא שאמרו בגמרא: אסיפא דאידך בבא קתני, ולשון "בבא" היינו משנה, [ולשון נדרים משונה].

2. א. כתב הר"ן שישוב זה הוא אליבא דרבינא שפירש לעיל טו א את המשנה "קונם שאני ישן

שנינו במשנה: **חומר בנדרים מבשבועות, כיצד** וכו׳ שאין נשבעין לעבור על המצוות:

רב כהנא מתני [היה שונה את השמועה הבאה] כך: **אמר רב גידל אמר רב, ורב טביומי מתני** [היה שונה אותה שמועה משמו של אמורא אחר]: **אמר רב גידל אמר שמואל:**

מנין שאין נשבעין לעבור על המצוות, וכפי ששנינו במשנתנו?

תלמוד לומר: ״[איש כי ידור נדר לה׳ או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו] **לא יחל דברו״, דברו לא יחל, אבל מיחל הוא לחפצי שמים.**(3)

ומקשינן: והרי מפסוק זה כשם שאתה ממעט שבועה לחפצי שמים, כך יש לך למעט נדר לחפצי שמים, ובהכרח שטעם הנדר שהוא חל אף על חפצי שמים וכמבואר במשנתנו, הוא משום שנאמר: ״איש כי ידר נדר לה׳״ ומריבוי ״לה׳״ מתרבה הנדר על חפצי שמים —

וכו׳ הרי זה בלא יחל דברו״ - ״מאי בל יחל דרבנן״.

ונראה מדבריו ששאר השיטות שם שפירשו את המשנה באופן אחר, סוברים שבנדר שאין בו ממש אין איסור מדרבנן; ואולם התוספות שם כתבו שכולי עלמא מודים בזה.

ב. כתב הר״ן: ״והאי דלא דייקינן נמי גבי חומר בנדרים מבשבועות [שהנדרים חלים לבטל את המצוה, ואין נשבעין לעבור על המצוות], מכלל דשבועה מיהא איתא, משום דאין הכי נמי דאיתא, ולקי בה משום שבועת שוא, אלא שאינה חלה לבטל את המצוה״, [וראה בזה בהערה בהמשך הסוגיא].

3. א. לשון הריטב״א בביאור הדרשה הוא: פירוש כדי לקיים על דברו שהיא דבר הרשות אינו מיחל שבועתו, אבל מיחל הוא שבועתו כשנשבע לעבור על חפצי שמים.

ב. בספר ״ברכת אברהם״ כתב, שבפשוטו משמע שהוא מיעוט באיסור ״בל יחל״, דלצורך מצוה מותר לעבור על שבועתו, אלא שהוכיח לא כן ממה שסוברים כמה ראשונים שאם נשבע לבטל את המצוה, וכלל בשבועתו גם דבר היתר, הרי השבועה חלה אף לבטל את המצוה משום ״כולל״, ואם היה זה גדר של היתר, אין מקום לומר שב״כולל״ ישתנה הדין, ובהכרח שהגדר הוא, שביטול חפצי שמים נתמעטו משבועה, ולכן בכולל יכול להחיל שבועה אף על חפצי שמים.

ג. נחלקו הראשונים: דעת הרמב״ן במלחמות סוף פרק שלישי משבועות, שבכלל המיעוט ״אבל מיחל הוא לחפצי שמים״ שבועה שהיא באה לקיים מצות עשה, והוא פטור עליה אף ממלקות [מלבד מקרבן שהוא ממועט מפסוק אחר], ד״לא יחל דברו כתיב, וחפצי שמים אינן בכלל״; אבל דעת הר״ן לעיל ח א, שהנשבע לקיים מצות עשה, אף שאינו חייב בקרבן, מכל מקום עובר הוא ב״בל יחל״; ומדברי הרמב״ן מוכרח כפי שהסביר בעל ״ברכת אברהם״.

ד. אף מדברי הר״ן בסוגייתנו יש להוכיח כדברי ה״ברכת אברהם״, ממה שכתב הר״ן [הובא בהערה לעיל] לבאר לשון ״חומר בנדרים מבשבועות״ לענין ביטול מצוה, שלכן שנינו: ״חומר״, משום שאכן שבועה מיהא איתא לגבי שבועת שוא, ראה שם.

ואם תמצי לומר ששבועה לבטל את המצוה היא בכלל שבועה, אלא ״שהתירה״ התורה

והשתא תיקשי: **מאי שנא נדר** שהוא חל לבטל את מצות השם, משום **דכתיב "איש כי ידור נדר לה'** [וגו'] **לא יחל דברו"**.(4)

והרי **שבועה נמי הא כתיב: "או השבע שבועה לה' לא יחל דברו"**, כלומר: כיון דכתיב "[כי ידור נדר] לה' או השבע שבועה" הרי "לה'" נדרש על השבועה שלאחריו כשם שהוא נדרש על הנדר שלפניו, וכמי שהיה כתוב "השבע שבועה לה'", ונלמד שאף אם יש בשבועתו ביטול מצוה, יהא אסור לחלל דברו!?

אמר תירץ **אביי:**

הא דאמר "הנאת סוכה עלי".

הא דאמר "שבועה שלא אהנה מן הסוכה".

כלומר: סברא הוא ש"לה'" אינו מתיחס אלא על נדר לביטול מצוה, שהרי הנדר הוא בהכרח בלשון "הנאת סוכה עלי" שכך הוא לשון נדר בכל מקום, שהוא אוסר את החפצא עליו, והיות ואת החפצא הוא אסר ולא את עצמו, ואילו במצוה מחוייב הוא ולא החפצא, לכן חל הנדר.

אבל שבועה שהיא בלשון "שבועה שלא אהנה מן הסוכה" שהוא לשון: מיתסר גברא אחפצא, סברא היא שלא תחול שבועה זו, שהיא סותרת את המצוה המחייבת את הגברא לעשותה.(5)

אמר הקשה **רבא** על לשונו של אביי, שהאומר "הנאת סוכה עלי" הרי הוא אסור לישב בסוכה:

וכי מצוות ליהנות ניתנו, עד שייאסר הנודר

לעבור על השבועה לחפצי שמים, אין מקום לדברי הר"ן; ובהכרח ששבועה על חפצי שמים אין בה שם שבועה כלל, וזהו שכתב הר"ן, שרק לענין קיום השבועה אין שבועה כזאת בכלל שבועה, אבל לענין איסור שבועת שוא הרי היא בכלל שבועה.

4. הקשו הרשב"א כאן, ובחינוך מצוה ל: יבוא עשה וידחה את לא תעשה ד"לא יחל דברו"!? ותירצו: שבנדר יש גם עשה "ככל היוצא מפיו יעשה".

ובנמוקי יוסף כתב: לפי שהנדרים חלים על דבר מצוה, דנדרים איסור חפצא הם, ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה, ולפיכך ליכא למימר בהא דליתי עשה דמצוה ולידחי לא תעשה דנדרים; וראה ביאור סברתו, בקונטרס הנדפס בסוף חידושי רבי שמואל לנדרים תחילת סימן א, וראה שם אריכות בדברי ה"נמוקי יוסף".

וב"שער המלך" פרק ג מנדרים תמה על עיקר קושיית הרשב"א, שהרי גזירת הכתוב היא "לה' לא יחל דברו" שאפילו נגד מצוה יש איסור!?

וב"ברכת אברהם" כתב על פי מה שהוכיח [ראה בהערה לעיל], שגדר הדרשה "אבל מיחל הוא לחפצי שמים", אינו היתר לעבור בשביל חפצי שמים, אלא גילוי שחפצי שמים לא שייך בהם שבועה, ולפי זה "לה' לא יחל דברו" אינו איסור, אלא גילוי שחפצי שמים הרי הם בכל נדר, ואם בכל מקום עשה דוחה את לא תעשה, הרי שמן הדין היה שלא תעשה זה יידחה.

5. א. דנו האחרונים בדינו של האומר: ייאסר פי לקריאת שמע, האם ייאסר מלקרוא קריאת שמע, ומשום שיש לומר, היות וכל הטעם בנדר שהוא חל על חפצי שמים, הרי הוא משום שאסר את

בהנאת הסוכה, והרי אין זו הנאה כלל, שהמצוות לעול על צוארי ישראל ניתנו, ולא ליהנות מהם.(6)

אלא אמר רבא כתירוצו של אביי, ובלשון אחרת:

הא — נדר לבטול מצוה שהוא חל —

החפץ שאינו מחוייב, אם כן באופן זה שאסר את פיו שהוא מחוייב במצוה, יש לומר שלא יחול נדרו כשם ששבועה אינה חלה לבטל מצוה.

והגר"ד פוברסקי זצ"ל אמר בזה שהנדר חל, ואינו דומה לשבועה שאינה חלה לבטל את המצוה, ומשום שחיוב המצות אינם על אבריו של אדם אלא על אישיותו של האדם שהיא מחוץ לאבריו, ולכן רק בשבועה שהיא והמצוה הן על אישיותו של האדם, לכן אין היא חלה; אבל האוסר את פיו, לא גרע ממי שאסר כל חפץ אחר להשתמש בו לקיום המצוה, שהנדר חל לבטל חפצי שמים.

ב. לעיל בגמרא טו ב, הקשתה הגמרא על מה ששנינו "קונם שאני משמשך, הרי זה בלא יחל דברו" - "והא משתעבד לה מדאורייתא, דכתיב: שארה כסותה ועונתה לא יגרע".

ופירש בשיטה מקובצת בשם הרא"ה [וראה גם ברשב"א שם]: והרי הוא מבטל המצוה וכו', והא דנדרים חלין על דבר המצוה כדבר הרשות, הא מוקמינן לה לקמן [בסוגייתנו] במי שתלה האיסור בחפץ דאמר "ישיבת סוכה עלי", דאינו נראה כמבטל מצוה, אבל קונם שלא אשב בסוכה [כלומר, שאמר: ייאסר גופי לישיבה בסוכה, שאם לא כן הרי זה נדר בדבר שאין בו ממש], לא חאיל, שנראה כמבטל מצוה מאחר שתלה האיסור בעצמו, והכא נמי תלה בעצמו, שאמר קונם שאני משמשך", ונראה מדבריו, שהאומר "ייאסר פי לקריאת שמע" חייב הוא בקריאת שמע.

והטעם בזה הוא כלשון הגמרא לעיל "והא משעבד לה" [שלא מצאנו לשון זו בשום מקום, כשאנו דנים על נדר או שבועה או נזירות לבטל מצוה], והיינו שאברי האדם משועבדים לקיום מצוותיו של האדם, ובחיוב עונה משועבדים הם לאשה.

ג. לפי שיטת הרא"ה מתבאר היטב לשון הגמרא בסוגייתנו "הא דאמר ו"הא דאמר", שלפי הר"ן אינו מיושב כל כך, היות ואין זו אוקימתא אלא שבהכרח כך הוא, אבל להרא"ה אכן אוקימתא היא, שאף הנדר אינו חל לבטל את המצוה, אלא באופן שאומרת הגמרא, וכלשון הרא"ה "הא מוקמינן לה לקמן".

ד. עוד למדנו בשיטת הרא"ה, שעיקר החילוק הוא לדעתו [דלא כדמשמע מלשון הר"ן ועוד ראשונים], משום שבנדר "אינו נראה" כנודר לבטל את המצוה, ואילו בשבועה נראה כנשבע לבטל את המצוה, [וראה היטב לשון פירוש הרא"ש כאן], ולפי שיטה זו עיקר הטעם שאין השבועה חלה על ביטול מצוה הוא משום שהוא "נשבע לבטל את המצוה" ולא משום שאין בכח שבועתו לבטל את המצוה; וכעין זה הובא בהערה במשנה משו"ת הרא"ש, ראה שם.

ויהיה עוד נפקא מינה בגדר זה, במי שנשבע על דבר שבשעת שבועתו לא היה בטול מצוה, ושוב נעשה מצוה, וכגון שנשבע על דבר שלא יאכלנו, ושוב הקדישו לקרבן ונתחייב לאוכלו.

6. א. רש"י ראש השנה כח א.

ב. הקשו הרבה אחרונים: והרי הנאת הגוף כשהיא באה עם מצוה, הרי היא אסורה לדעת הר"ן לעיל טו ב, ואם כן מאי פריך "וכי מצוות ליהנות ניתנו", והרי ישיבה בסוכה הנאה היא לגוף מלבד המצוה, [ראה תוספות ראש השנה כח א].

דאמר "ישיבת סוכה עלי" [כלומר: שאמר "סוכה לישיבתה עלי"[7]], שאסר את הישיבה עליו, ולכן הוא חל.[8]

והא — שבועה שאינה חלה לבטל מצוה — **דאמר "שבועה שלא אשב בסוכה"**, והיות ואוסר את עצמו בישיבה, אין השבועה חלה.

תו מקשינן על המקור שאמר רב גידל לדין "אין נשבעין לעבור על המצוות" ממה שנאמר: "לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים:

וכי אטו **שאין נשבעין לעבור על המצוות מהכא** — מ"לא יחל דברו" — **נפקא ליה** [מכאן הוא נלמד]!?

והרי **מהתם** — מפסוק אחר **נפקא ליה**!?

דתניא:

יכול נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל, יכול יהא חייב?

תלמוד לומר בפרשת קרבן שבועת ביטוי: יז-א
"או נפש כי תשבע לבטא בשפתים **להרע או להיטיב**", **מה "הטבה" רשות, אף "הרעה"**

ורבינו עקיבא איגר [מהדורא תניינא סימן קלח] הזכיר סברא "דגם הנאת ישיבה בכלל המצוה, ד"תשבו כעין תדורו" כתיב, היינו אכילה ושתיה וטיול, והכל בכלל המצוה", **וראה שם.**

7. א. כן ביאר הר"ן, ומשום שאם לא כן הוי נדר על דבר שאין בו ממש שאינו חל אלא מדרבנן; וביאר הר"ן שרבא לא דקדק בלשון, אלא לאפוקי מלשון "הנאה" שאמר אביי.

ואולם הביא בשם התוספות, שאפילו אם אמר "ישיבת סוכה עלי" אין זה חשוב דבר שאין בו ממש, "דלא מיקרי דבר שאין בו ממש אלא בשאינו מזכיר שם החפץ שאוסר עליו, כגון שאני ישן שאני מדבר, אבל כשמזכיר החפץ הנאסר דבר שיש בו ממש הוא.

ב. ולמדנו מדברי התוספות: שהאומר "קונם שאני ישן" אין זה נקרא שהזכיר שם החפץ, ואף שאילו היה אומר "קונם גופי בשינה" ודאי שהיה מועיל כמו "קונם עיני בשינה"; והטעם בזה הוא על דרך שנתבאר לעיל בהערה בשם הגר"ד פוברסקי זצ"ל, ש"אני" אינו כולל את אבריו של האדם, אלא את אישיותו.

ג. הרשב"א לעיל טו ב כתב, ש"הנאת תשמישך עלי" אין זה נדר בדבר שאין בו ממש, "דכיון שהוא מזכיר את שם החפץ שאוסר הנאת תשמישו עליו, אף על פי שאינו מזכיר בפיו ובלשונו האיסור, אלא על הנאתו, הרי הוא כאילו אסר את החפץ להנאתו, וכן ראיתי למקצת רבני צרפת ז"ל בתוספות גבי ישיבת סוכה עלי"; ואולם מדברי הר"ן שכתב לעיל גבי "הנאת תשמישך עלי" שהוא נדר בדבר שאין בו ממש, ולא הביא את דברי התוספות שהביא כאן, נראה ש"הנאת תשמישך עלי" הרי זה דומה ל"קונם שאני ישן" שאין זה חשוב כמזכיר את שם החפץ.

8. כתב הר"ן: ואם תאמר ואפילו אם אמר "ישיבת סוכה עלי" למה אסור בישיבה של מצוה, והא כיון ד"מצוות לאו ליהנות ניתנו" הרי אינו נהנה מן הסוכה כלל!?

וכתב: "תירצו בתוספות: דמכל מקום כיון שאסר ישיבתה עליו, אע"פ שאין לו בו הנאה, חל, ולפי זה אמר קונם זריקת צרור לים עליו, אסור, אע"פ שאין לו בזריקתו הנאה אסור לזורקו", ומכל מקום כתב הר"ן שאם לא אסר

רשות, יצא נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל, שאין הרשות בידו.

וכיון שכן למה לנו ללמוד דין זה מ"לא יחל דברו" דמשמע: אבל מיחל הוא לחפצי שמים!?

ומשנינן: **חד קרא** — "להרע או להיטיב" האמור בפרשת קרבן שבועת ביטוי — **למיפטריה מקרבן שבועה**, ועדיין לא ידענו שאף אינו עובר בלאו ד"לא יחל דברו", שהרי המיעוט נאמר בפרשת קרבן שבועת ביטוי.

וחד קרא — "לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים — **למיפטריה מן לאו דשבועה**, דהיינו מ"לא יחל דברו".

מתניתין:

חילוק נוסף בין נדר לשבועה מתבאר במשנתנו, בין חלות שני נדרים זה על גבי זה, לבין חלות שתי שבועות זו על גבי זו.

יש נדר החל **בתוך** [על גבי] **נדר.**

ואין שבועה חלה **בתוך** [על גבי] **שבועה.**

כיצד?

אם נדר פעמיים בנזירות, וכגון **שאמר: הריני נזיר**(1) **אם אוכל** ככר לחם זה, וחזר ואמר **הריני נזיר אם אוכל** את הככר הזה, **ואכל** את הככר — הרי הוא **חייב** לנהוג שתי נזירות, בזו אחר זו, **על כל אחת ואחת** משתי אמירותיו "הריני נזיר".(2)

אבל אם נשבע פעמיים, ואמר: **שבועה שלא אוכל** ככר זו, וחזר ונשבע **שבועה שלא אוכל** ככר זו, **ואכל** —

בהדיא פעולה, אין הוא אסור אלא בהנאה מן החפץ, ראה שם.

ביאור דבריו: בתחילה סבור היה הר"ן שאין לאסור פעולה או אף חפץ לפעולה, אלא כשהפעולה הנאה היא לאדם, ומתרץ הר"ן שיכול לאסור אף בלי הנאה.

והטעם שהיה סבור הר"ן שאין הוא יכול לאסור אלא הנאה, הוא בפשוטו משום שדין הנדר הוא שהדבר נאסר על האדם או על אחר, שהוא או אחר לא יקבלו איזה דבר מן החפץ, ולכן אם הוא נהנה מאותה פעולה נמצא שהאדם אכן קיבל דבר מן החפץ, אבל כשהוא עושה בצרור פעולה יבשה של זריקה, אין זה חשוב שהוא קיבל איזה דבר מן החפץ, [אלא שלפי פירוש זה, היה מקום לומר, שאף כי מצוות לאו "ליהנות" ניתנו, מכל מקום שימוש הוא שמשתמש בחפץ לצרכו, כדי למלאות רצון בוראו].

1. המשנה שואלת כיצד יש נדר בתוך נדר, ועונה שיש נזירות בתוך נזירות.

ומבארים הראשונים שהיות ולמדנו את הדין שיש נדר בתוך נדר מנזירות, מביאה המשנה את מקור הדין.

2. רוב הראשונים מבארים שחייב על כל אחת ואחת, כוונת הדברים היא שצריך לנהוג שתי נזירויות.

אך הרמב"ן מבאר כפשוטו, שאם עבר על נזירותו לוקה שתיים, על כל אחת ואחת מנזירותיו.

והקשה הר"ן מהגמרא להלן, האומרת שהוא

אינו חייב אלא על שבועה **אחת.**[3]

גמרא

אמר רב הונא: לא שנו במשנתנו שחלו שתי הנזירויות, **אלא** בכגון **דאמר הריני נזיר היום**, וחזר ואמר **הריני נזיר למחר. דמיגו דקא מיתוסף יומא יתירא**, שהיות והוסיף בנזירות השנייה יום נוסף, מעבר לנזירות הראשונה, ובאותו יום חלה נזירותו השניה, **חיילא נזירות על נזירות.**

אבל אם **אמר הריני נזיר היום**, וחזר ואמר **הריני נזיר היום**, כיון שלא הוסיף כלום בנזירותו השניה — **אין חלה נזירות על נזירות.**

ושמואל אמר: אפילו אמר "הריני נזיר היום", "הריני נזיר היום" — חלה נזירות עליה [עליו].

ומקשינן: **ולרב הונא**, שאמר אם לא הוסיף דבר בנזירותו השניה לא חלה עליו הנזירות השניה, תיקשי:

אדתנא, במקום ששנה התנא במשנתנו את החילוק בין שבועה לנדר, שיש נדר בתוך נדר אבל **אין שבועה בתוך שבועה** — **ליתני** את החילוק הזה בנדר עצמו —

יש נדר בתוך נדר, ואין נדר בתוך נדר. כיצד?

אם אמר **"הריני נזיר היום", "הריני נזיר למחר" — יש נדר בתוך נדר.**

אבל אם אמר **"הריני נזיר היום", "הריני** נזיר היום" — **אין נדר בתוך נדר!** יז-ב

ומסקינן: **קשיא.**

צריך למנות שתי נזירויות, ואם הוא לוקה שתיים בזמן הנזירות הראשונה נמצא שחלו שתי הנזירויות בבת אחת באותו הזמן, ולמה עליו למנות עוד נזירות?

ומבארים האחרונים, שדעת הרמב"ן היא שאם מקבל עליו האדם שתי נזירויות, אמנם חייב הוא **לנהוג** פעמיים נזירות בזו אחר זו כדי למנות את ימי שתי הנזירויות, אך יחד עם זאת, כבר עתה חל עליו חיוב הנזירות השניה, ולכן אם הוא שותה יין בזמן ניהוג הנזירות הראשונה הוא לוקה עתה גם על נזירותו השניה שחלה כבר, אלא שאינו יוצא בה ידי חובת ניהוג נזירותו עד שינהג עוד שלשים יום.

3. כתב רבי עקיבא איגר [ביורה דעה, רל"ח על דברי הש"ך ס"ק כו] כי מי שנשבע שבועה שלא יאכל וחזר ונשבע שבועה שלא יאכל, לא חלה שבועתו השניה היות ואין איסור חל על איסור, ולא מחמת שאין נשבעין לקיים את המצוות, וכאן, כיון שהוא מצווה מכח השבועה הראשונה שלא לאכול, הרי זה כנשבע לקיים את המצוה.

היות שלדברי הר"ן הנשבע לקיים את המצוה חלה שבועתו, ולא התמעטה אלא מקרבן. אבל אם נפטור אותו מדין אין איסור חל על איסור הוא לא יתחייב כלל.

ובשיעורי רבי שמואל על הדף ביאר כי זה שלא חלה שבועה על שבועה יסוד דינו הוא משום שאין השבועה השניה מחייבתו כשיש עליו שבועה קודמת, וכל יסוד השבועה הוא התחייבות, ואם אינו מתחייב אין זו שבועה. ולפי יסוד זה, אפילו אם נאמר כפרי מגדים שבכל מקום שאין איסור חל על איסור משמעות

תנן, שנינו במשנה: **יש נדר בתוך נדר, ואין שבועה בתוך שבועה.**

והוינן בה: **היכי דמי?**

אילימא, אם נאמר בכגון **דאמר** "**הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר**".

הרי **דכוותה**, בדומה לזה **גבי שבועה**, צריך לומר שנשבע "**שלא אוכל תאנים, וחזר ואמר שבועה שלא אוכל ענבים**".(1) —

ואם כן, **אמאי לא חלה שבועה על שבועה?**

והרי אין השבועה השנייה מעין מה שנשבע בראשונה, ואין זה כלל שבועה על שבועה?

אלא, היכי דמי דלא חלה שבועה על שבועה? —

כגון דאמר "**שבועה שלא אוכל תאנים**", **וחזר ואמר** את אותה השבועה, "**שבועה שלא אוכל תאנים**".

וממילא **דכוותה**, בדומה לזה, **גבי נזירות** שאמרה המשנה שחלה נזירות על נזירות, **היכי דמי?** —

בכגון **דאמר** "**הריני נזיר היום**", וחזר ואמר "**הריני נזיר היום**".

וקתני: יש נדר בתוך נדר!

קשיא לרב הונא!

ומשנינן: **אמר לך רב הונא: מתניתין**, משנתנו מדברת כמו שהעמדתיה, בכגון **דאמר** "**הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר**". ולכן חלה הנזירות השניה.

ואילו **דכוותה**, בדומה לזה **גבי שבועה**, מדובר **דאמר** שבועה "**שלא אוכל תאנים**", **וחזר ואמר** "**שבועה שלא אוכל תאנים וענבים** כאחת"(2) — **דלא חיילא** שבועתו השניה.

הדברים היא רק לעונש, אבל האיסור השני חל, בשבועה הדבר שונה, לפי שאין השבועה השניה יכולה לחול כשאינה מחייבת.

וזהו גם נימוקו של הר"ן בתחילת פרק שבועות שתים בתרא, שאין שבועה שלא לאכול נבלות חלה על איסור אכילת נבלות, לפי שאינו מחדש דבר בשבועתו.

ויש נפקא מינה בדבר, כשנשבע בבת אחת שתי שבועות. לדברי רבי עקיבא איגר יחולו שתי השבועות כדין איסור חל על איסור בבת אחת, אך אם נאמר ששבועה שאינה מחדשת דבר אינה חלה מעצם מהותה של שבועה, גם בבת אחת אין אדם יכול להתחייב משום שתי שבועות.

1. הר"ן מבאר, שהגמרא הניחה עתה שהיות ובנזירות השניה יש יום נוסף שאינו כלול בנזירות הראשונה, הרי הנזירות של יום זה מהווה נזירות שניה, שאינה קשורה כלל לראשונה, כי מכח היום הזה חלה נזירות של שלשים יום אחרים!

ולכן, גם בשבועה צריך לומר שמדובר בשתי שבועות חלוקות.

2. לפי ביאור הר"ן תשובת הגמרא היא, שמדובר בשבועה שניה שכלל בה שני דברים כאחת! ולכן היא אינה חלה כלל, כיון שמחצית ממנה אינו יכול לחול.

ואם נדמה לכך את ענין הנזירות, ונעמיד שנדר נזירות של שלשים יום כחטיבה אחת, אכן גם בנזירות לא תחול הנזירות שניה, גם אם יאמר הריני נזיר היום, ויחזור ויאמר הריני נזיר מחר, כיון שלא יחולו אלא שלשים יום כאחד

ונפקא מינה, אם ישכח את שבועתו הראשונה ויהיה מזיד על השניה, ויאכל תאנים וענבים כאחת, לא יהיה חייב כלל.

כי על אכילת התאנים הוא אינו חייב, כיון שאין שבועה חלה על שבועה, ועל התאנים הוא כבר נשבע בראשונה.

וגם על הענבים הוא פטור, לפי ששבועתו השניה היתה שלא יאכל ענבים ותאנים כאחת, וכיון שלא חלה שבועתו השניה על התאנים, היא לא חלה גם על הענבים, כי התאנים והענבים כאחת נכללו בשבועתו, ואין היא יכולה לחול למחצה.

ומקשה הגמרא שמצינו בדברי רבה סברה הפוכה, שהיות וחלה שבועתו השניה על הענבים היא תחול גם על התאנים!

והאמר רבה: האומר "**שבועה שלא אוכל תאנים**", **וחזר ואמר** "**שבועה שלא אוכל תאנים וענבים**", חלה שבועתו.

ולכן, אם **אכל תאנים**, **והפריש קרבן** שבועת ביטוי על עבירת אכילת התאנים.

וחזר ואכל ענבים —

הויא להו הענבים "**חצי שיעור**" משבועתו השניה, הכוללת תאנים וענבים כאחת, ועל התאנים הוא כבר הפריש קרבן, שהרי חייב עליהם בפני עצמם מכח שבועתו הראשונה, ואם יביא עתה קרבן על אכילת הענבים נמצא שהוא מביא קרבן על חצי שיעור משבועתו השניה.

ואין מביאים קרבן על חצי שיעור.

אלמא, מוכח מדברי רבה, כי **היכא דאמר** "**שבועה שלא אוכל תאנים**", **וחזר ואמר** "**שבועה שלא אוכל תאנים וענבים**" — **מיגו** כיון **דחל שבועה על ענבים**, **חיילא נמי על תאנים**!

ומשנינן: **רב הונא — לא סבירא ליה כרבה**, אלא לדעתו יש לומר להיפך, שהיות ולא חלה שבועה למחצה, הרי כשם שלא חלה השבועה השניה על התאנים, היא לא חלה גם על הענבים.

מיתיבי מברייתא, ששנינו בה:

מי שנזר שתי נזירות. ומנה את הראשונה, והפריש קרבן, ונשאל עליה — עלתה לו הנזירות **השניה בניהוג** הנזירות **הראשונה.**

ומדייקת הגמרא: **היכי דמי**?

אילימא דאמר "**הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר**" — **אמאי עלתה לו שניה בראשונה**? **הא איכא יומא יתירא** של הנזירות השניה, היום השלשים ואחד, שלא היה בכלל הנזירות הראשונה!

אלא פשיטא, שמדברת הברייתא בכגון **דאמר**: **הריני נזיר היום, הריני נזיר היום.**

ולא יחול יום אחד מתוך השלשים.

אלא שבנזירות הוא אינו נודר ממחר שלשים יום כאחת, אלא רק אומר בפעם השניה הריני נזיר מחר, שנודר שלשים ימי נזירות החל ממחר, אבל אינו עושה אותם לחטיבה אחת. ולכן הנזירות שמקבל על היום השלשים ואחד היא דבר בפני עצמו, שמכוחו חלה נזירות חדשה מהיום השלשים ואחד ואילך.

ולכן אם נשאל על הראשונה אחר קיומה, עלתה לו הנזירות השניה בניהוג הנזירות ראשונה.

יח-א **ותיובתא דרב הונא!**

ומשנינן: **לא. לעולם** מדברת הברייתא בכגון שאמר "**הריני נזיר היום, הריני למחר**".

ומאי "**עלתה לו** נזירות שניה בראשונה"? — **לבר מההוא יומא יתירא**, שאותו הוא צריך להמשיך ולנהוג בנזירות.

אי נמי, מדברת הברייתא **בכגון שקיבל שתי נזירות בבת אחת**, וכגון שאמר "הריני נזיר פעמיים", שאז גם לרב הונא חלות עליו שתי נזירויות.

מתיב רב המנונא מברייתא:

דתניא: כתיב [במדבר ו] "**נזיר להזיר**" — **מכאן** למדו חכמים **שהנזירות חל על הנזירות.**

שיכול היה להיות אחרת. כי **והלא דין** קל וחומר **הוא** שיהיה אחרת:

ומה שבועה, שהיא **חמורה — אין שבועה חלה על שבועה.**

נזירות, שהיא **קלה — לא כל שכן** שלא תחול נזירות על נזירות.

תלמוד לומר: "נזיר להזיר"!

מכאן, שהנזירות חלה על הנזירות.

ודן רב המנונא בדברי הברייתא:

היכי דמי? כיצד מדובר כאן?

אילימא אם תרצה לומר שמדובר בכגון **דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר"** —

אי אפשר לומר כך.

היות, וכי **הא**, דבר פשוט שכזה — **קרא בעיא**!? האם צריך לשם כך לימוד מהכתוב?

אלא, מוכיח רב המנונא, **לאו**, בהכרח, שהברייתא מדברת בכגון **דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר היום"**.

וקתני בברייתא **שנזירות חל על נזירות!**

וקשיא לרב הונא!

ודוחה הגמרא את ראייתו של רב המנונא מהברייתא:

לא מדובר בברייתא באופן שכזה.

אלא, **הכא, במאי עסקינן — בכגון שקיבל עליו שתי נזירות בבת אחת.** ומחדש הכתוב ששתיהן חלות.

ועתה באה הגמרא לדון בדברי הברייתא:

ומאי חומרא, במה מתבטא החומר **דשבועה מנדר**, שאמרה הברייתא?

אילימא, אם נאמר שחומר השבועה הוא **משום דחיילא** שחלה השבועה **אפילו על דבר שאין בו ממש**, כגון שמתחייב אדם בשבועה לאכול, ואילו נדר חל רק על חפץ, שהוא דבר שיש בו ממש —

הרי מצד שני **נדר נמי חמור, שכן** הנדר **חל על המצוה**, ומונע לקיימה, כגון שאוסר על עצמו את הסוכה מלשבת בה, **כמו** שהוא חל על דבר **רשות!**

אך שבועה חלה אינה חלה על דבר מצוה אלא רק על דבר שהוא רשות, ואין אדם יכול להשבע שלא לקיים מצוה, ואם נשבע שלא לישב בסוכה, לא חלה שבועתו.

אלא, החומר בשבועה הוא **משום דכתיב בה, בשבועה**, [שמות כ], "**לא ינקה**".

שנינו במשנה: הנשבע "**שבועה שלא אוכל**", וחזר ונשבע "**שבועה שלא אוכל**", **ואכל — אינו חייב אלא אחת.**

אמר רבא: אם נשאל על השבועה **הראשונה** — השבועה **השניה חלה עליו.**

וממאי, מהיכן אני למד זאת? —

מדלא קתני בברייתא "**אינו אלא** שבועה **אחת**", **וקתני** "**אינו חייב אלא אחת**" — משמע שרק לענין מלקות, אינו חייב שתי מלקויות אלא אחת, אבל יש תוקף גם לשבועה השניה.

כי מה שאינו לוקה גם על השנייה, משום שכל עוד קיימת השבועה הראשונה ומחייבת אותו, **רווחא** [מקום מרווח, פנוי] **הוא דלית לה** לשבועה השניה לחול, והרי היא תלויה ועומדת.

אבל **כי מיתשיל**, כאשר נשאל **על חבירתה**, השבועה הראשונה, **חיילא** השבועה השניה.

לישנא אחרינא, כך יש לדייק מהברייתא:

חיובא הוא דליכא על השבועה השניה.

הא תוקף של **שבועה איכא**.(1)

ולמאי הלכתא? באיזה ענין יתבטא תוקף השבועה השניה, אחרי שאין לוקים עליה?

לכדרבא.

דאמר רבא: אם **נשאל על הראשונה — עלתה לו שניה תחתיה.**

והוינן בה: **לימא מסייע ליה** לרבא ממה ששנינו:

מי שנדר שתי נזירות, ומנה את הראשונה, והפריש קרבן, ונשאל עליה — עלתה לו הנזירות **השניה בראשונה!**

ודוחה הגמרא את הראיה, כי אפשר לומר שדין זה הוא רק **כגון שקיבל עליו שתי נזירות בכת אחת.**

מתניתין

סתם נדרים — להחמיר, ופירושם — להקל, יח-ב
וכפי שתבאר המשנה —

---

1. האחרונים דנו בשאלה, האם הדין שאין שבועה חלה על שבועה אומר שאין איסור כלל מחמת השבועה השניה, או שהוא רק פטור מקרבן ומלקות.

הרדב"ז סובר שיש איסור, ויש להביא ראיה לדבריו מכאן.

ולכאורה הדבר תלוי בסיבת הדין שאין שבועה חלה על שבועה. אם הוא משום הדין הכללי שאין איסור חל על איסור, הרי סובר הפרי מגדים, שאין כלל זה אלא ביחס למלקות ולשאר עונשים, אבל האיסור השני עצמו חל, והוא הדין בשבועה.

אך אם הפטור הוא משום שאין שבועה חלה לקיים מצוה, וכאן הוא מצווה שלא לעבור על

כיצד?

א. אם **אמר** הנודר: **הרי עלי** דבר זה **כבשר מליח, כיין נסך** —

אם פירש דבריו **שבבשר** מליח [בשר קרבן, הנמלח לפני הקטרתו], וביין נסך **של שמים**, המתנסך על גבי המזבח, **נדר** — **אסור**. כי הוא התפיס נדרו בדבר הנדור.

ואם פירש דבריו **שבבשר** קרבן או ביין נסך **של עבודת כוכבים** התפיס **ונדר** — **מותר**. כי הוא התפיס בדבר האסור.

ואם אמר לשון נדר **סתם**, שיחול לפי משמעות לשונו כמות שהיא — **אסור**.

והיינו, שספק נדרים להחמיר.(1)

ב. ואם אמר: **הרי עלי כחרם** —

אם כחרם של שמים — **אסור**, לפי שהוא קדוש לגבוה, והוא דבר הנדור.

ואם כחרם של כהנים — **מותר**, לפי שהמחרים דבר כ"חרם לכהנים", הרי הוא קדוש בקדושת הקדש רק עד לשעה שהוא ניתן לכהנים, אבל משהגיע לידי הכהנים הוא נעשה לחולין גמורים.

ואם סתם נדר, שיחול הנדר כמו משמעות לשונו — **אסור**.

ג. **הרי עלי כמעשר** —

אם כמעשר בהמה נדר — **אסור**.(2)

ואם כמעשר ראשון **של גורן** — **מותר**.

לפי שהמעשר מותר באכילה, ואין בו אלא דין נתינה ללוי.

ואם סתם — **אסור**.

ד. **הרי עלי כתרומה** —

אם כ"תרומת הלשכה", הנתרמת מתוך כספי מחצית השקל אל תוך שלש קופות כדי לקנות ממנה קרבנות ציבור, והיא דבר הנדור, **נדר** — **אסור**.

ואם כתרומה **של גורן** — **מותר**.(3)

ואם סתם — **אסור**,

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: סתם "**תרומה**" —

שבועתו מחמת שבועתו הראשונה, לא תחול השבועה השניה כלל.

עיין ביאור הענין בחידושי רבי שמואל סימן יא.

1. והאיסור הוא בגדר ספק, ולא בתורת ודאי, עיין בביאור הענין בשיעורי רבי שמואל על הדף!

2. ואף על פי שמעשר בהמה חל מאליו, כשעובר העשירי תחת השבט גם מבלי שיקדישנו, בכל זאת הוא נקרא דבר הנדור, היות ויכול למנותו בתורת עשירי מבלי העברה תחת השבט. ולכן הוא בגדר דבר הנדור גם אם לא הקדישו אותו אלא עבר עשירי תחת השבט.

3. לעיל התבאר מדוע אין התרומה נחשבת דבר הנדור. והריטב"א כאן חזר וכתב את הסברו, שאין הטבל אסור אלא מכח התרומה שבתוכו, ונמצא שהפרשת התרומה מן הטבל אינה אוסרת

ביהודה אסורה, כי הוא מתפיס בתרומת הלשכה, שהיא דבר הנדור, לפי שהיא נתרמת ממחצית השקל שהוא דבר הנדור.

אבל **בגליל** — **מותר**, לפי **שאין אנשי גליל מכירין את תרומת הלשכה** בשם "תרומה", וברור שכוונתם להתפיס בתרומה של תבואה.

ואילו **סתם חרמים** — **ביהודה מותרין**, כי כוונתו של הנדר היא לחרמי הכהנים.

ובגליל — **אסורין**, לפי **שאין אנשי גליל מכירין את חרמי הכהנים.**

גמרא:

והוינן בה: מדוע סתם נדרים להחמיר?

והתנן במסכת טהרות [ד יב]: **ספק נזירות**, שגם היא נדר — **להקל!**

ומשנינן: **אמר רבי זירא, לא קשיא:**

הא המשנה במסכת טהרות, בשיטת **רבי אליעזר** היא.

הא, משנתנו הסוברת שסתם נדרים להחמיר — בשיטת **רבנן** היא.

דתניא: המקדיש חייתו ובהמתו — **הקדיש את הכוי** בכללם, על אף שהכוי הוא ספק חיה ספק בהמה.

רבי אליעזר אומר: לא הקדיש את הכוי.

מאן דאמר [רבנן] **ממונו מעייל לספיקא**, שמספק מקדיש גם את הכוי, **גופיה נמי**, כשאוסרו בנדר, הוא **מעייל** עצמו גם לספק הנכלל בדיבור הנדר.

ומאן דאמר [רבי אליעזר] **ממונו לא מעייל לספיקא**, ואינו מקדיש את הכוי — **גופיה כל שכן דלא מעייל** אדם **לספיקא**, ואינו כולל בנדרו את הצד של ספק. יט-א

והמשנה במסכת טהרות, האומרת שסתם נזירות להקל, לדברי רבי אליעזר היא.

אמר ליה אביי: במאי אוקימתא, לפי מי העמדת למשנה במסכת טהרות האומרת **שספק נזירות להקל?** — **כרבי אליעזר**, הסובר שלא מכניס אדם עצמו וממונו לספק.

אם כן, **אימא סיפא** של המשנה במסכת טהרות שם:

ספק בכורות, אחד ספק פדיון של **בכורי אדם**, **ואחד** ספק נתינה של **בכורי בהמה, בין** בכור בהמה **טמאה** [פטר חמור, שצריכים לפדותו בשה וליתנו לכהן], **בין** בכור בהמה **טהורה**, שהוא קרבן, וצריך ליתנו לכהן, כיון שהדבר ספק — הרי הכהן, שהוא **המוציא מחבירו, עליו הראיה.** וכל עוד לא הביא ראיה נשאר הדבר בידי הישראל.

ובכל זאת **תני עלה** של אותה משנה, בברייתא: **ואסורים** ספק בכורי בהמה **בגיזה ועבודה!**

והרי לרבי אליעזר לא מכניס אדם עצמו וממונו לספק!

את התרומה מחמת דיבורו, אלא רק מבררת את האיסור שכבר היה קיים בטבל, איסור החל מאליו, ולא בדיבור פיו.

אמר ליה: זאת — לא רק שאיננה קושיה!

אלא אדרבה, יש לתמוה עליך: **אמאי קא מדמית**, הכיצד מדמה אתה **קדושה** של בכור, **הבאה מאליה**, **לקדושה הבאה בידי אדם**, בנדרו?

אלא אי קשיא על דברי רבי אליעזר בענין ספק — **הא קשיא**, בענין אחר, שמצינו סתירה בדבריו בענין ספקות:

דתניא: אם התעורר **ספק** בטומאת **משקין** —

הרי אם הספק הוא לענין **ליטמא**, אם נטמא המשקה — הרי הוא **טמא**, מספק.

אך אם הספק טומאה הוא לענין **לטמא אחרים**, דהיינו, אם הספק הוא האם טמאו המשקים את האוכל שנגעו בו — ספיקו **טהור**, **דברי רבי מאיר**.

וכן היה רבי אליעזר אומר כדבריו של רבי מאיר.

ועל כך יש להקשות, שרבי אלעזר סותר משנתו:

ומי סבירא ליה לרבי אליעזר שכאשר הספק הוא לענין **ליטמא** [קבלת טומאה] למשקין, ספיקו **טמא**?

והתניא, רבי אליעזר אומר: אין טומאה למשקין מן התורה — **כל עיקר**, אלא רק מדרבנן!

תדע, שהרי העיד יוסי בן יועזר איש צרידה, על "איל קמצא", סוג של חגב, **דכן**, שהוא מין חגב טהור, המותר באכילה.

וכמו כן הוא העיד **על משקין בית מטבחיא**, המשקים שבבית המטבחיים בעזרה, במקדש, **דכן**, שהם טהורים מטומאה, ואפילו טומאה דרבנן לא נתפסת בהם, כי לא גזרו חכמים קבלת טומאה על המשקין שבמקדש.

הניחא לשמואל, דאמר שמשקין בית מטבחיא **דכן** — טהורים הם רק **מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמן יש בהן — שפיר.**

אלא לרב, דאמר דכן טהורים **ממש** הם — **מאי איכא למימר?**

אלא, כך יש לחלק:

הא המשנה בטהרות האומרת שספק נזירות להקל, לדברי **רבי יהודה** היא.

והא משנתנו שסתם נדרים להחמיר, לדברי **רבי שמעון** היא.

דתניא: מי שאמר "**הריני נזיר אם יש בכרי הזה מאה כור**", **והלך ומצאו שנגנב או שאבד** הכרי, והדבר בספק אם יש בו מאה כור —

רבי יהודה מתיר, כי ספק נזירות להקל. היות שאין אדם מכניס עצמו לספק, ואין בכוונתו שתחול נזירותו עד שיתברר שיש בכרי הזה מאה כור.

ורבי שמעון אוסר, כי סובר שמכניס אדם עצמו לספק.

ורמי סתירה **דרבי יהודה אדרבי יהודה** —

מי אמר רבי יהודה לא מעייל איניש נפשיה לספיקא?

ורמינהי סתירה בדבריו, ממה ששנינו במשנתנו:

רבי יהודה אומר: סתם תרומה ביהודה אסורה, ובגליל — מותרת, שאין אנשי הגליל מכירין את תרומת הלשכה.

ויש לנו לדייק: **טעמא דאין מכירין** אנשי גליל בתרומת הלשכה.

יט-ב **הא מכירין — אסורין!**

ומשנינן: **אמר רבא: גבי כרי קסבר** רבי יהודה, **כל שספיקו חמור מודאי** שלו — **לא מעייל נפשיה לספיקא.**

ובנזיר שנזר על מנת שיש בכרי מאה כור, והדבר ספק, נמצא שודאו חמור מספקו —

דאילו גבי נזיר ודאי — מגלח שערו בתום ימי נזירותו, **ומביא קרבן, ונאכל.**

ואילו **על ספיקו — לא מצי מגלח** שערו לעולם, שאינו מגלח שערו אלא בהבאת קרבנותיו, ונזיר זה אינו יכול להביא קרבנות נזיר, כי על הצד שאינו נזיר הוא אינו יכול להקדיש קרבנות נזיר, ואם יקדישם מספק ויביאם, יש חשש שמא הוא מביא חולין בעזרה, ולכן אינו יכול להקריבם, ואינו יכול להתגלח.

אמר ליה רב הונא בר יהודה לרבא: ואם **אמר "הריני נזיר עולם,** אם יש בכרי הזה מאה כור", שאין ספיקו חמור מודאו, שכן נזיר עולם אינו מתגלח לעולם — **מאי?**

אמר ליה: נזיר עולם נמי, ספיקו חמור מודאי!

דאילו נזיר עולם **ודאי,** אם **הכביד שערו — מיקל,** מגלח אותו **בתער, ומביא** על תגלחתו **שלש בהמות** לקרבן, חטאת עולה ושלמים כדין נזיר טהור שמתגלח בתום ימי נזירותו, אלא שנזיר עולם ממשיך הלאה בנזירותו.

ואילו ספיקו — לא מגלח כלל לפי שאינו יכול להביא קרבנותיו.

אך עדיין יש להקשות: אם **אמר "הריני נזיר שמשון** אם יש בכרי הזה מאה כור", שאינו מגלח אפילו אם הכביד שערו — **מאי?**

אמר ליה: נזיר שמשון — לא תניא בדברי רבי יהודה, ובסתמא לא משמע נזירות שמשון.

אמר ליה: והאמר רב אדא בר אהבה, תניא בהדיא בדברי רבי יהודה גם **נזיר שמשון!**

אמר ליה: אי תניא — תניא.[1]

רב אשי אמר: ההיא ברייתא של כרי שמתיר בה רבי יהודה — **רבי יהודה משום רבי טרפון היא.**

דתניא, שני אנשים שהיו עומדים ועבר לפניהם אדם שלישי, ואמר אחד מהשניים הריני נזיר אם אדם זה נזיר, והשני אמר הריני נזיר אם אין אדם זה נזיר —

רבי יהודה משום רבי טרפון אומר: אין אחד מהם נזיר!

---

1. וביאר הר"ן בשני אופנים:
האחד, הרי קשים דברי רבי יהדה, ואין לי לתרץ את הסתירה. והשני, שני תנאים הם שנחלקו בשיטת רבי יהודה.

לפי שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, שיאמר בפירוש ובודאות תוך ידיעה ברורה שבשעת נזירותו הוא נעשה נזיר, ולא כשהוא מספק בדבר.

ופרכינן: **אי הכי, מאי איריא** דתני בברייתא **שנגנב או שאבד** ואין אנו יודעים עתה כמה היה בו? והרי אפילו אם נשאר הכרי במקומו, כיון שהוא לא ידע בשעת נזירותו אם יש בו מאה כור אין זן נזירות של הפלאה!

ומשנינן: לא אמרה זאת הברייתא **אלא, להודיעך כחו דרבי שמעון, דאף על גב דנגנב או שאבד** הרי הוא נזיר, **קסבר: מעייל איניש נפשיה לספיקא.**

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: סתם תרומה ביהודה** אסורה, בגליל מותרת, לפי שאין אנשי גליל מכירים את תרומת הלישכה.

והוינן בה: **הא מכירין — אסורין.**

אלמא, ומוכח, **שבספיקא** אם התכוונו לתרומת הלשכה או לתרומת גורן, אזלינן **לחומרא.**

אם כן, **אימא סיפא:**

סתם חרמים ביהודה מותרין, ובגליל — אסורין, שאין אנשי הגליל מכירין את חרמי הכהנים.

ויש לנו לדייק: **הא מכירין — מותרין.**

אלמא ספיקא לקולא!

ותיקשי סתירה בין רישא לסיפא!

אמר אביי: סיפא — רבי אלעזר ברבי צדוק היא.

דתניא, רבי יהודה אומר: סתם תרומה ביהודה אסורה.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: סתם חרמים בגליל אסורין.

מתניתין:

מי שנדר **ב**"**חרם**", **ואמר: לא נדרתי אלא בחרמו** ברשת **של ים,** שצדים בה דגים, ולא התכונתי לחרם של גבוה. כ-א

או מי שנדר **ב**"**קרבן**", **ואמר: לא נדרתי אלא בקרבנות של מלכים,** שמביאים לפניהם.

או מי שאמר "**הרי עצמי קרבן**", **ואמר: לא נדרתי אלא בעצם שהנחתי לי בביתי, להיות נודר בו.**

או מי שאמר "**קונם אשתי נהנית לי**", **ואמר: לא נדרתי אלא באשתי הראשונה, שגירשתי —**

על כולן — אין נשאלין להם. אין החכמים נזקקים לשאלתם להתיר את נדריהם, כי אין ממש בדבריהם [ובגמרא יבואר שאין נדרם כלום, ואינו צריך כלל התרה].

ואם נשאלו על נדריהם — **עונשין אותן, ומחמירין עליהן —**

דברי רבי מאיר.

ויבואר בגמרא שהענישה כאן היא תקנת חכמים, לנהוג את הנדר לחומרא, על אף שנדרם לא היה נדר, ולא היו צריכים להשאל עליו כלל.

וחכמים אומרים: פותחין להן "פתח" להתיר את נדריהם **ממקום אחר,** לחרטה, שאילו היו יודעים בו הם לא היו נודרים, **ומלמדין אותן** ומוכיחים אותם על שנדרו, **כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים.**

גמרא

והוינן בדברי רבי מאיר:

הא גופא קשיא!

תחילה **אמרת: אין נשאלין להן.** ומשמע, לכאורה, שאין טענתם נחשבת לפתח, וחל נדרם.

ואילו **הדר,** אחר כך **תני** בדברי רבי מאיר: **אם נשאלו — עונשין אותן, ומחמירין עליהן!**

ומשנינן: **אמר רב יהודה, הכי קתני: וכולן, אין צריכין שאלה,** לפי שאין נדרם נדר.

במה דברים אמורים — בתלמיד חכם, היודע שאין זה נדר, ולכן גם אינו בא להשאל עליו.

אבל בעם הארץ, החושב שהוא נדר הזקוק להתרה, **שבא לישאל** עליו לפני חכם — **עונשין אותו, ומחמירין עליו.**

ומבארת הגמרא: **בשלמא "מחמירין** עליו" — **דלא פתחינן ליה בחרטה.**

אלא "עונשין אותו" — **היכי דמי?**

כדתניא: מי שנזר, ועבר על נזירותו — אין נזקקין לו חכמים להשאל עליה מיד — **עד שינהוג בו איסור** של נזיר **כימים שנהג בהן היתר, דברי רבי יהודה.**

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים שצריך לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר — **בנזירות מועטת,** שהיא שלשים יום.

אבל בנזירות מרובה — דיו שינהג איסור **ל' יום,** ואפילו אם נהג ימי היתר יותר משלושים יום.

אמר רב יוסף: הואיל ואמרי רבנן אין נזקקים לו — כי דינא דמזדקקי לו, להשאל על נזירותו מיד — **לא עביד שפיר!** אין בית דין זה עושה כשורה.

רב אחא בר יעקב אומר: משמתינן ליה, מנדים בית דין שכזה.

שנינו במשנה: **וחכמים אומרים: פותחין לו פתח** ממקום אחר.

תנא: לעולם אל תהי רגיל בנדרים — שסופך לבוא **למעול בשבועות.**

ואל תהי רגיל אצל עם הארץ — שסופך להאכילך טבלים.

אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ — שסופך להאכילך תרומה.

ואל תרבה שיחה עם האשה — שסופך לבא לידי ניאוף.

רבי אחא ברבי יאשיה אומר: כל הצופה בנשים — סופו שהוא **בא לידי עבירה. וכל המסתכל בעקבה של אשה — חויין לו בנים שאינן מהוגנין.**

אמר רב יוסף: והמדובר הוא אפילו במסתכל בעקבה של **אשתו** כשהיא **נדה**.

אמר רבי שמעון בן לקיש: "עקבה" דקתני — **במקום הטנופת, שהוא מכוון כנגד העקב**.

תניא: כתיב [שמות כ] "**בעבור תהיה יראתו על פניכם**" — **זו בושה**. "**לבלתי תחטאו**" — **מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא**.

מיכן אמרו חכמים: **סימן יפה באדם שהוא ביישן**.

אחרים [רבי מאיר] **אומרים**: **כל אדם המתבייש — לא במהרה הוא חוטא. ומי שאין לו בושת פנים — בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני**.

אמר רבי יוחנן בן דהבאי: **ד' דברים סחו לי מלאכי השרת**:

בנים **חיגרין**, **מפני מה הויין**? — **מפני שהופכים** הוריהם **את** "**שולחנם**", בשעת תשמיש.

בנים **אילמים**, **מפני מה הויין**? —

מפני שמנשקים על אותו מקום.

בנים **חרשים**, **מפני מה הויין**? —

מפני שמספרים בשעת תשמיש.

בנים **סומין מפני מה הויין**? —

מפני שמסתכלים באותו מקום.

ורמינהו סתירה לכך, מברייתא ששנינו בה:

שאלו את אימא שלום: **מפני מה**, **בניך יפיפין ביותר**? כ-ב

אמרה להן: בעלי **אינו מספר עמי** [בתשמיש] **לא בתחלת הלילה, ולא בסוף הלילה, אלא** מספר עמי **בחצות הלילה**.

וכשהוא מספר [ומשמש] — הוא **מגלה טפח ומכסה טפח. ודומה עליו כמי שכפאו שד** לשמש.

ואמרתי לו: **מה טעם** אתה נוהג כך?

ואמר לי: **כדי שלא אתן את עיני באשה אחרת, ונמצאו בניו באין לידי ממזרות**!

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא במילי דתשמיש, ראוי לו לספר עמה, כדי שלא יחשוב על אשה אחרת.

הא במילי אחרנייתא, אין לספר בהם בשעת תשמיש.

אמר רבי יוחנן: **זו דברי יוחנן בן דהבאי** בהנהגת התשמיש.

אבל, אמרו חכמים: **אין הלכה כיוחנן בן דהבאי! אלא, כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה**!

משל לבשר הבא מבית הטבח. רצה האדם **לאכלו** חי **במלח**, מבלי לבשלו או לצלותו — **אוכלו** חי במלח. רצה לאוכלו **צלי** — צולהו **ואוכלו** צלי. **מבושל** — **אוכלו** מבושל. **שלוק** — **אוכלו** שלוק. **וכן** הוא נוהג **בדג הבא מבית הצייד**.

אמר אמימר: **מאן מלאכי השרת**, מי הם "מלאכי השרת" שסחו לרבי יוחנן בן דהבאי את אותם ארבעה הדברים? — **רבנן**!

חכמים אמרו לו זאת, ולא מלאכי השרת ממש.

דאי תימא, כי אם תאמר **שמלאכי השרת ממש** סחו לו את הדברים הללו, **אמאי אמר רבי יוחנן שאין הלכה כיוחנן בן דהבאי? הא אינהו** מלאכי השרת **בקיאי בצורת הולד טפי**, בקיאים הם בגורמים המביאים לפגם בוולדות בשעת עיבורם יותר מבני אדם, ויש לנו לנהוג לפי דבריהם כדי שלא ייפגמו הוולדות מחמת הנהגה המביאה לפגמים שכאלו!

אלא בהכרח, שחכמים סחו לו זאת, ולכן אמר רבי יוחנן את דעתו שאין לחוש לכך.

ואמאי קרו **להו** דרבנן בתואר **"מלאכי השרת"?** — **דמצייני** שהם דומים **כמלאכי השרת.**

מעשה **בהחיא** אשה **דאתאי לקמיה דרבי. אמרה לו: רבי, ערכתי לו שלחן** לבעלי לתשמיש, **והפכו!**

אמר לה רבי: **בתי, תורה התירתך** לנהוג עמך כך, **ואני — מה אעשה ליך?**

ועוד מעשה, **בהחיא** אשה **דאתאי לקמיה דרב. אמרה לו: רבי, ערכתי לו שלחן, והפכו!**

אמר לה רב: מותר לו לנהוג כרצונו, **מאי שנא מן ביניתא** [דג]. משל הוא לדג, שיכול אדם לצלותו או לבשלו כרצונו, וכך התירה התורה לבעל לנהוג בתשמיש כרצונו.

כתיב [במדבר טו] **"ולא תתורו אחרי לבבכם"** —

מכאן אמר רבי: אל ישתה אדם בכוס זה, ויתן עיניו בכוס אחר.

אמר רבינא: לא נצרכא, אלא דאפילו בשתי נשיו, לא יתן עינו באחת וישמש עם השניה.

כתיב [יחזקאל כ] **"וברותי מכם המורדים והפושעים בי"** —

אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, וסימנם: **בני אסנ"ת משגע"ח:**

בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה.

ופרכינן: **איני!**

והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אדם שאשתו תובעתו לשתשמיש **— הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם.**

שנאמר [דברים א]: **"הבו לכם אנשים חכמים ונבונים"**, **וכתיב "ואקח את ראשי שבטיכם"**, ואולם **לא כתיב "נבונים"**.

וכתיב [בראשית מט]: **"יששכר חמור גרם"**, **וכתיב** [דברי הימים א יב] **"מבני יששכר יודעי בינה לעתים"!**

ומשנינן: **החיא — דמרציא ארצויי.**

הדרן עלך ואלו מותרין

פרק ארבעה נדרים

מתניתין:

ארבעה נדרים התירו חכמים: נדרי זרוזין, ונדרי הבאי, ונדרי שגגות, ונדרי אונסין.

ומבארת המשנה את ארבעת הנדרים הללו:

נדרי זרוזין כיצד? —

היה מוכר חפץ, ואמר: קונם עלי דמי החפץ, **שאיני פוחת לך מן הסלע,** שהוא מחירו [וסלע הוא ארבעה דינרים], **ואילו הלה,** הקונה, **אומר: קונם שאיני מוסיף לך על**
כא-א **השקל** [שהוא שני דינרי] **שניהם רוצין בשלשה דינרין,** ולכן אין נדרם אוסר אותם.

גמרא:

שנינו במשנה: **ארבעה נדרים התירו חכמים וכו׳.**

אמר ליה רבי אבא בר ממל לרבי אמי: אמרת לן משמיה דרבי יהודה נשיאה: מאן תנא משנת **ארבעה נדרים? —**

רבי יהודה היא, דאמר משום רבי טרפון: שנים שהיו מהלכים בדרך וראו אדם שלישי, ואמר אחד מהם: הריני נזיר אם זה איש פלוני הוא, ואמר השני הריני נזיר אם זה אינו איש פלוני — **לעולם אין אחד מהן נזיר, לפי** שתלו נזירותם בתנאי בדבר שהוא ספק להם, וכל נזירות הנעשית בספק אינה נזירות היות **שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה.** שצריך להביע בקבלת הנזירות דבר מפורש ומוחלט, ולא דבר מסופק.

והוא הדין לנדרים, כיון שהוקשו נדרים לנזירות, הם אינם חלים כשהם נעשים בצורה מסופקת, וכיון שהתנו את נדרם במחיר המקח ולא עשאוהו כדבר מוחלט, לא חל הנדר.

רבא אמר: אפילו תימא, יכול אתה לומר שמשנתנו גם לפי **רבנן** היא, הסוברים שנזירות ונדר חלים גם בתנאי, ובכל זאת כאן לא חל נדרם, לפי שאמדו חכמים את דעתם, שלא התכוונו לנדר בשעה שנדרו, אלא אמרו כן, כדי לזרז את הצד שכנגד להסכים למחיר שלהם.

כי **מי קתני שניהן ״רצו״** עתה, שהסכימו לבסוף על שלשה דינרים, למרות שבתחילה עמדו על דעתם, ואז נדרו!?

שניהן ״רוצין״ בשלשה דינרים **קתני!** שכך גם היתה דעתם מתחילה ועד סוף, ואמרו את נדרם רק כדי לזרז את הצד שכנגד.

אמר שאל **ליה רבינא לרב אשי:** אם **אמר לו** המוכר שהמחיר הוא **טפי** יותר **מסלע, והלה** הקונה **אמר** מחיר שהוא מוכן לשלם **בציר** פחות **משקל** — האם **נדרא הוי, או זרוזין** גרידא **הוי?**

כי בסלע יש שני שקלים, ואם אמר המוכר שהוא דורש יותר מסלע והקונה מוכן לשלם פחות משקל, נמצא שההפרש מהם הוא יותר מפי שניים, והאם גם בהפרש שכזה נחשב הדבר לנדר זירוזין או שהם מתכוונים ברצינות לנדרם?

אמר ליה רב אשי, **תנינא**, אפשר לפתור את שאלתך מדברי הברייתא:

דתניא: **היה מסרב בחבירו שיאכל אצלו, ואמר לו "קונם ביתך שאני נכנס"**, או "קונם **טיפת צונן שאני טועם"** — **מותר ליכנס לביתו ולשתות הימנו צונן**, לפי **שלא נתכוון זה** שנדר הנאה **אלא לשום** להמנע ממנו **מאכילה ושתיה** ממש. על אף שבדבריו הוא אמר שלא יהנה ממנו כלל.

ואמאי מותר לו לשתות ממנו מים צוננים? **והא** אפילו "**טיפת צונן**" **קאמר** בקונם שלא ישתה ממנו!

אלא, משתעי איניש הכי, ככה אנשים מדברים, ואינם מתכוונים לאסור בקונם אפילו כשהם מדברים בצורה כה קיצונית, שאפילו טיפת מים הם אוסרים על עצמם, אין כוונתם לאיסור.

הכא נמי, על אף שיש הפרש גדול ביניהם, שזה דורש יותר מסלע וזה מסכים לפחות משקל, אין כוונתם לנדור בדוקא, אלא **משתעי איניש הכי!**

כא-ב **אמר ליה** רבינא: **מי דמי** המקרה בברייתא לשאלתי?

הרי **גבי** שתיית טיפת **צונן**, שהתירה לו הברייתא, זה משום **שצדיקים אומרים מעט, ועושין הרבה.**

וכוונת זה שהזמינו לאכול עמו, היתה להזמינו לאכילה ושתייה מרובה, ולכן דחאו בנדר של זירוזין על טיפת מים או להכנס לביתו, כדי שלא יצטרך לסעוד אצלו, אך בודאי לא התכוון לאסור על עצמו שתיית צונן גרידא או שלא להכנס לביתו.

אבל **הכא, ספיקא הוא**, כי מצד אחד יש לומר **דלמא** זה **פחות מסלע** כוונתו לומר, **וזה יותר על שקל קאמר**, ונדרי זירוזין הוי. **או דלמא דוקא קאמר, ונידרא הוי?**

ומסקינן: **תבעי!** נשאר הדבר בספק.

אמר רב יהודה אמר רב אסי: ארבעה נדרים הללו, צריכין שאלה לחכם.

ואמר רב יהודה: **כי אמריתא** לדברי רב אסי **קמיה דשמואל**, תמה על דברי **ואמר**:

תנא תני "ארבעה נדרים התירו חכמים", ואילו **את אמרת "צריכין שאלה לחכם"!?**

רב יוסף מתני לה להא שמעתא — בהאי לישנא:

אמר רב יהודה אמר רב אסי: אין חכם רשאי להתיר אלא כעין ארבעה נדרים הללו, שהן נדרי טעות, משום שקסבר: **אין פותחין בחרטה.**

והיינו, מי שבא לפני חכם כדי להשאל על נדרו, מתיר לו החכם אותו רק בהסתמך על "פתח", שמוצאים סיבה שאילו היה יודע אותה בשעת נדרו הוא לא היה נודר, שזה כעין נדר בטעות, אך לא מתירים לו ["פותחים"" לו] על סמך שהוא מתחרט עתה על מה שנדר בעבר.[1]

---

1. בכמה מקומות מצינו שנחלקו תנאים ואמוראים אם פותחים בחרטה או אין פותחים בחרטה.

והיינו, האם בכוחו של החכם להתיר את

ההוא דאתא לקמיה דרב הונא, להשאל על נדרו.

אמר ליה רב הונא: **לבך עלך?** האם שלם אתה עם נדרך שנדרת, כי נדרת אותו בלב שלם, ואינך מתחרט על שנדרת אותו, אלא רק שעכשיו מתחרט אתה על המשך קיומו ובאת לבקש שאתיר לך אותו מכאן ואילך?

אמר ליה: לא, אין לבי שלם על שנדרתי, אלא מתחרט אני מעיקרא, **ושרייה,** והתיר לו רב הונא בחרטה גרידא.

ההוא דאתא לקמיה דרבה בר רב הונא, אמר ליה: אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה שנדרת, **מי נדרת?** האם היית נודר אז?

אמר ליה: לא הייתי נודר אז אלא מתפייס!

והתירו רבה בר רב הונא.(2)

תניא, רבי יהודה אומר: אומרים לו לאדם: האם **לב זה** שנדרת, עדיין **עליך** שרוצה עתה בנדרך אלא אינך רוצה בו מכאן ולהבא?

אם אמר "**לאו**", אלא מתחרט על שנדר אותו מעיקרא — **מתירין אותו.**

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: אומרים לו לאדם: אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה שנדרת, **מי נדרת?**

אם אמר "**לאו**" — **מתירין אותו.**

[סימן: אסי ואלעזר, יוחנן וינאי]

ההוא דאתא לקמיה דרבי אסי, אמר ליה: כדו תהית? האם עתה תוהה אתה על הראשונות, על שנדרת, או שמא מרוצה אתה מכך שנדרת אלא אתה בא להתירו עתה?

אמר ליה: וכי **לא** תוהה אני?

דהיינו, ודאי שתוהה אני על שנדרתי!

הנדר על סמך חרטה גרידא, שמתחרט עתה הנודר חרטה מעיקרא על נדרו, ואומר שמתחרט על מה שנדר, ומסביר שבשעת נדרו היא מרוגז, או לא היה מיושב לגמרי, ואילו בזמן שנדר הוא היא חושב כראוי, הוא לא היה נודר אז.

יש אומרים, די בחרטה מעיקרא על שנדר אז.

אך יש אומרים שאי אפשר להתיר את הנדר על סמך חרטה, אלא צריך למצוא "פתח" לנדרו, שימצא סיבה, שאילו הוא היה יודע אותה בשעת הנדר הוא לא היה נודר, והפתח גורם שיהיה הנדר כעין נדר טעות, ואז יכול החכם להתירו, אם כי אינו בגדר "נדר טעות" מוחלט, כי אם היה נדר טעות, הוא אינו צריך התרה כלל.

במה דברים אמורים שמתירים בפתח, בפתח כזה שיכול האדם להעלות על דעתו בשעת הנדר לפי שהוא דבר המצוי, ולא העלה, שאז הנדר הוא בגדר טעות, שלא העלה אז על דעתו שיכולה להיות סיבה שבגללה לא כדאי לא לידור.

אבל אם לאחר שנדר התחדשה סיבה לא מצויה, שאילו הוא היה יודע בשעת הנדר שהיא יכולה לקרות הוא לא היה נודר, אין כוחו של החכם להתיר את הנדר נלמד מהכתוב "לא יחל דברו", ודרשו חכמים: הוא אינו מחלל דברו, אבל אחרים מחללים לו.

2. לפי הר"ן מצב שכזה הוא מצב ביניים, שהוא עדיף על חרטה רגילה, לפי שהוא בנוי גם על סיבה, ולא על חרטה גרידא.

אך מאידך הוא פחות מפתח, שאין הוא בנוי

ושרייה רבי אסי על סמך חרטתו בלי שיצטרך פתח של טעות [ואין זה **רב** אסי, הסובר לעיל שאין פותחין בחרטה].

ההוא דאתא לקמיה דרבי אלעזר, אמר ליה: בעית נדור?

אמר ליה: אילו לא היו **מרגזין לי** בשעה שנדרתי — **לא בעינן כלום** לנדור.

אמר ליה: תהא כבעית, כרצונך להתירו, והנדר מותר.

ההיא איתתא דאדרתה לברתה, שהדירה את בתה הנאה ממנה.

אתאי לקמיה דרבי יוחנן להשאל על נדרה.

פתח לה רבי יוחנן פתח לנדרה **ואמר לה:**

אילו הוה ידעת בשעת נדרך, **דאמרן מגירתיך**, שמחמת נדרך ירננו שכנותייך **עלה דברת**, על בתך:

כב-א "**אילו לא חמאת בה אימה**, אילולי לא ראתה בה אמה **מילין דעזיבה**, דברים מגונים, שבסיבתן היא הדירה אותה, **בכדי, לא אדרתה**" — **מי אדרתה**, האם גם אז היית מדירה אותה?

אמרה ליה: לא!

ושרייה, והתירה רבי יוחנן בפתח הזה.

בר ברתיה בן בתו **דרבי ינאי סבא, אתא לקמיה דרבי ינאי סבא** להשאל על נדרו.

אמר ליה רבי ינאי פתח של חרטה לנדרו: **אילו הוה ידעת** כי בעקבות נדרך, שמראה אתה את עצמך כצדיק, **דפתחין פינקסך**, שפותחים בשמים את הפנקס בו רשומים כל מעשיך, **וממשמשין בעובדך** האם צדיק אתה או לאו — **מי נדרת**?

אמר ליה: לא!

ושרייה רבי ינאי בפתח זה.

אמר רבי אבא: מאי קראה" — דכתיב [משלי כ] "**ואחר נדרים — לבקר**".

שמאחר ונודר, מבקרים את מעשיו, לראות אם הוא אכן בדרגה זו.

ואומרת הגמרא: **ואף על גב דפתח רבי ינאי ליה** בפתח של חרטה כזה, **אנן — לא פתחינן ליה בהא.**

כי אין אנו סומכים על דבריו שהוא מתחרט מעיקרא, אלא יתכן והוא אומר כך לחכם משום שאינו יכול להתחצף בפניו ולומר לחכם שאינו מפחד שיבקרו מעשיו, אבל למעשה הוא לא מתחרט.[1]

וכמו כן **לא פתחינן בהדא אחרנייתא**, בפתח לחרטה אחר, כמו **דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי פתח ליה רבן גמליאל להוא סבא** שבא להשאל לפניו על נדרו?

כתיב [משלי יב] "**יש בוטה כמדקרות חרב. ולשון חכמים — מרפא**".

על סיבה גרידא כמו פתח, כי הסיבה גרידא לא התרחשה, שהרי בפועל לא באו עשרה בני אדם לפייסו עד שנחשיב זאת כפתח.

1. כך מבאר הרא"ש.

כל הבוטה, מבטא נדר, **ראוי לדוקרו בחרב, אלא**, **שלשון חכמים** המתירים את נדרו הוא **מרפא** לו.

וכיון ששמע הסבא דברים אלו, אמר שהוא מתחרט מנדרו, והתיר לו רבן גמליאל. ואנחנו לא פותחים לו בכך, כי חוששים אנו שאינו אומר את האמת, ואינו מתחרט, אלא אינו מעיז לומר שהוא נשאר בנדרו אחרי איום שכזה.

וכמו כן **לא פתחינן בהדא אחרנייתא**, שאם מאיימים על הנודר את האמור בברייתא להלן, והוא מתחרט בפנינו, אין אנו סומכים על חרטתו שהיא אמיתית —

דתניא, רבי נתן אומר: הנודר נדר, הרי הוא **כאילו בנה במה**, בזמן איסור הבמות, שאמנם כוונתו להקריב קרבן, אך בפועל הוא עושה דבר שהקב"ה אינו רוצה אותו.

והמקיימו לנדר, ואינו נשאל עליו, אלא מקיים את נדרו, הרי הוא עושה דבר יותר חמור, **כאילו מקריב עליו קרבן** חוץ למקדש, שחייב על כך משום שחוטי חוץ.

והיינו, שלא עשה זה מצוה אלא עבירה, ובדומה לו המשלים ומקיים את נדרו, עובר על רצון ה', שרוצה שישאל על נדרו ולא יקיימו! [2]

ואנחנו, **בדברי הרישא** של הברייתא, **פתחינן**, ומודיעים לו שכל הנודר כאילו בנה במה, ואם יתחרט בשומעו זאת, חרטתו היא חרטה נכונה, ואפשר להתיר לו, כיון שאין הדברים האלו מאד חמורים, והרי הוא דובר אמת בחרטתו.

אבל **בדברי הסיפא** של הברייתא, שהמקיימו כאילו הקריב קרבן בחוץ, נחלקו אביי ורבא —

אביי אמר: פתחינן לו גם באיום שכזה, ואם הוא מתחרט אפשר לסמוך על חרטתו.

רבא אמר: לא פתחינן, שמא מחומרת הדברים הוא יגיד שהוא מתחרט, למרות שאליבא דאמת הוא אינו מתחרט.

רב כהנא מתני לה להא שמעתא בהדין לישנא, כמו ששנינו עתה.

ואילו **רב טביומי מתני** למחלוקת אביי ורבא, **הכי**:

בסיפא, שהמקיימו כאילו הקריב בחוץ — **לא פתחינן** לכולי עלמא, מפני חומרת הדברים.

ברישא, שהנודר הוא כמקיים במה —

אביי אמר: פתחינן.

רבא אמר: לא פתחינן.

והלכתא: לא פתחינן לא ברישא ולא בסיפא.

ולא פתחינן בהא נמי דשמואל —

---

2. הר"ן מבאר את הדימוי של הנודר למי שבונה במה בשעת איסור הבמות, בכך שהנודר חושב שרצוי הוא לאסור על עצמו איסורים, כמו שאסר הבורא את האדם בכמה איסורים, ובדומה לו

דאמר שמואל: אף על פי שמקיימו לנדר, הרי הוא **נקרא רשע.**

אמר רבי אבהו: מאי קרא? [דברים כג] **"וכי תחדל לנדור, לא יהיה בך חטא".**

ויליף לכך שנקרא רשע בגזרה שוה **"חדלה חדלה".**

כתיב הכא: "כי תחדל לנדור".

וכתיב התם: [איוב ג] **"שם רשעים חדלו רוגז".**

אמר רב יוסף, אף אנן נמי תנינא: כנדרי כשרים — לא אמר כלום, כנדרי רשעים — נדר בנזיר ובקרבן ובשבועה.

ומכאן שהנודר נקרא רשע.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל הכועס, כל מיני פורעניות **גיהנם שולטין בו.**

שנאמר [קהלת יא]: **"והסר כעס מלבך, והעבר רעה מבשרך".**

ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר [משלי טז]: **"כל פעל ה' — למענהו, וגם רשע — ליום רעה".**

ולא עוד, אלא שהתחתוניות שולטות בו, שנאמר [דברים כח]: **"ונתן ה' לך שם לב רגז, וכליון עינים, ודאבון נפש".**

איזהו דבר שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש?

הוי אומר, אלו התחתוניות.

עולא, במיסקיה בשעת עלייתו **לארעא דישראל, איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה.**

קם חד, שחטיה לחבריה.

אמר ליה, שאל הרוצח **לעולא: יאות עבדי,** האם עשיתי דבר נאות בשחיטתו?

וחשש עולא מפני הרוצח וענה לו בשקר:

אמר ליה עולא: **אין,** אכן עשית דבר נאות. ולא עוד, אלא המשך את שחיטתך, **ופרע** ופתח **ליה** את **בית השחיטה** לגמרי, כדי שימהר למות!

כי אתא לקמיה עולא **דרבי יוחנן, אמר ליה,** שאל עולא את רבי יוחנן: האם עשיתי כראוי בדברי כך אל הרוצח? **דלמא, חס ושלום, אחזיקי** החזקתי בדבורי את **ידי עוברי עבירה?**

אמר ליה רבי יוחנן: שפיר עשית, כי אתה, את **נפשך הצלת!**

קא תמה רבי יוחנן האיך אירע מעשה מחריד שכזה, שיתרגז בן חוזאי אחד על חברו, עד שיקום וישחטנו בארץ ישראל?

מכדי, הרי **כתיב "ונתן ה' לך שם לב רגז"**

הבונה במה, חושב הוא כי כמו שרצה הבורא להקריב קרבנות בפנים, כך רצוי הוא להקריב קרבן בכל מקום.

ושניהם טועים, וכמו שאמר הירושלמי: לא דייך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים.

ודמיון נוסף ביניהם, לפי שהנודר מתפיס את נדרו בקרבן!

— **בבבל כתיב** ולא בארץ ישראל!

אמר ליה עולא: **ההוא שעתא** ששחט זה את חברו —

כב-ב **לא עברינן ירדנא**, לא עברנו עדיין את נהר הירדן לארץ ישראל, והיה זה בחוצה לארץ.

אמר רבה בר רב הונא: כל הכועס — אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו.

שנאמר [תהלים י]: **"רשע כגובה אפו, בל ידרוש, אין אלהים כל מזמותיו!"**

רבי ירמיה מדיפתי אמר: משכח תלמודו, ומוסיף טיפשות.

שנאמר [קהלת ז]: **"כי כעס בחיק כסילים ינוח"**

וכתיב [משלי יג]: **"וכסיל, יפרוש אולת".**

רב נחמן בר יצחק אמר: בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו.

שנאמר [משלי כט]: **"ובעל חימה — רב פשע".**

אמר רב אדא ברבי חנינא: אלמלא, אילו לא, **חטאו ישראל — לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד**, לפי שספר יהושע, **ערכה של ארץ ישראל הוא.** ולא היו צריכים ליותר מזה.

מאי טעמא?

דכתיב [קהלת א]: **"כי ברוב חכמה — רב כעס".**

אמר רב אסי: אין החכמים **נזקקין** להתיר נדר ושבועה שהזכיר בהם הנשבע או הנודר **"אלהי ישראל"**, כיון שהתחצף להזכיר את שמו של אלהי ישראל בנדרו או בשבועתו.

חוץ מ"קונם אשתי נהנית לי משום **שגנבה את כיסי ושהכתה את בני", ונודע שלא גנבה ושלא הכתו**, שנזקקים להתיר לו גם אם הזכיר בנדרו את "אלהי ישראל", לפי שבטעות נדר או נשבע.

ההיא אשה **דאתאי לקמיה דרב אסי** להתיר את נדרה.

אמר לה: במאי נדרת [נשבעת]?

אמרה לו: **באלהי ישראל.**

אמר לה: אי נדרת ב"מוהי", שהיא כינוי בעלמא לשבועה, **מזדקיקנא לך** להתיר את השבועה.

אבל **השתא דלא נדרת ב"מוהי", אלא** נשבעת **באלהי ישראל — לא מזדקיקנא לך.**

רב כהנא איקלע לבי רב יוסף.

אמר ליה רב יוסף לרב כהנא: **לטעום מר מידי!**

אמר ליה רב כהנא: **לא** אטעום!

מרי כולא [ובשם רבון העולם, אדון הכל] נשבע אני **שלא טעימנא ליה!**

אמר ליה רב יוסף לרב כהנא: **לא** יהי כדבריך!

אלא, נשבע אני **במרי כולא — שלא טעימת ליה.**

והניחה עתה הגמרא, שהשביע רב יוסף את רב כהנא שלא יאכל רב כהנא ממנו.

ותמהה הגמרא: **הניחא לרב כהנא**, שסירב לאכול אצל רב יוסף, **דאמר לא** טעימנא, ונשבע על כך ב"**מרי כולא**", באדון הכל.

אלא לרב יוסף, אמאי, למה הוא **אמר "לא, מרי כולא"**? איזה ענין היה לרב יוסף להשביעו שלא יאכל אצלו?

ומשנינן: לא השביע רב יוסף את רב כהנא שלא יאכל אצלו.

אלא **הכי הוא דקאמר ליה** רב יוסף: האם **לא "מרי כולא" הוא דקאמרת** בשבועתך לא לאכול אצלי? —

הלכך, כיון שנשבעת בשם אין זה בגדר שבועת זירוזין, **ולא טעימת ליה!**

אין אפשרות להתיר שבועתך, לפי שאין נזקקים להתיר שבועה בשם ה'.

אמר רבא אמר רב נחמן, הלכתא:

א. **פותחין בחרטה**, ואין צורך להגיע לפתח של טעות בנדר.

ב. **ונזקקין** להתיר, אפילו לשבועה **באלהי ישראל.**

משתבח ליה רבא לרב נחמן ברב סחורה, דאדם גדול הוא.

אמר לו רב נחמן **כשיבא** רב סחורה **לידך — הביאהו לידי.**

הוה ליה לרב סחורה **נדרא למישרא, אתא לקמיה דרב נחמן.**

אמר ליה רב נחמן לרב סחורה:

וניסה רב נחמן להתירו בפתח,[1] ושאלו: האם **נדרת אדעתא דהכי**?

אמר ליה: אין.

ושוב שאלו האם נדרת **אדעתא דהכי**?

וגם על כך השיבו: **אין.**

וכך שאלו וענה לו **כמה זימנין.**

איקפד רב נחמן, על שאינו מוצא פתח לנדרו, **ואמר ליה** לרב סחורה: **זיל לקילעך**, לך לביתך.

נפק רב סחורה, ופתח פיתחא לנפשיה —

שהרי **רבי אומר: איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? — כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם.**

והשתא דאיקפד עלי **רב נחמן**, אם כן, **אדעתא דהכי לא נדרי, ושרא לנפשיה.**[2]

רבי שמעון ברבי הוה ליה נדרא למישרא.

אתא לקמייהו דרבנן.

---

1. הר"ן מבאר שרב נחמן חיפש פתח ולא הסתפק בחרטה לפי שהכיר ברב סחורה שלא בא לפניו בשביל חרטה. והביא עוד, שיש אומרים שהיו אלו נדרי מצוה, ולא רצה רב סחורה להיות בגדר תוהה על דבר מצוה.

2. כתב הר"ן שלא התיר רב סחורה לעצמו, כי בפירוש דרשו חכמים מהפסוק "לא יחל נדרו", שהוא אינו מיחל אבל אחרים מיחלים לו, אלא הכוונה שהוא מצא לעצמו את הפתח להשאל לחכם.

ניסו חכמים למצוא פתח לנדרו **ואמרי ליה:** האם **נדרת אדעתא דהכי? אמר: אין. אדעתא דהכי?** אמר: **אין.**

וכך שאלו אותו, וענה **כמה זימנין.**

כג-א כיון שדנו בענין זמן ממושך, נכנסו קרני השמש למקום מושבם של החכמים, והיו צריכים החכמים מידי פעם בפעם לשנות את מקום מושבם.

והוו מצטערי רבנן לעבור **משימשא לטולא** ממקום שיש בו שמש לצל, **ומטולא לשימשא.** והיינו, שדנו בדבר זמן ממושך.

אמר ליה בטנית בריה דאבא שאול בן בטנית פתח לנדרו:

מי האם **נדרת** גם **אדעתא דמצערי רבנן,** בשעה שידונו בהתרת נדרך, ויתמשך הדיון עד שיצטרכו לשנות מקומם **מטולא לשימשא** מצל לשמש **ומשימשא לטולא** ומשמש לצל?

אמר: לא!

ושריוה, התירוהו על סמך פתח זה.

רבי ישמעאל בר רבי יוסי הוה ליה נדרא למישרא. אתא לקמייהו דרבנן.

אמרו ליה פתח לנדרו: **נדרת אדעתא דהכי?** והראו בפניו פתח מסויים.

אמר להו: אין.

וחזרו למצוא לו פתח אחר: האם **נדרתא אדעתא דהכי?**

אמר להו: אין.

וכך שאלו אותו בנסיון למצוא לו פתח, וכך ענה להם שנדר גם על דעת כן, **כמה זימנין.**

כיון דחזא, שראה **ההוא קצרא,** כובס שעבר שם, **דמצטערי רבנן** כדי למצוא לו פתח, **מחייה,** הכהו הכובס **באוכלא דקצרי,** בכלי הכובסים.

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: **אדעתא דמחי לי** שיכה אותי **קצרא — לא נדרי, ושריה לנפשיה.**

אמר ליה תמה **רב אחא מדיפתי לרבינא:** הרי **האי** מעשה שהכהו הכובס, הרי **"נולד" הוא,** היות **דלא מסיק** כלל **אדעתיה** בשעת נדרו **דמחי** שיכה **ליה קצרא.**

ותנינא: אין פותחין לו להתיר נדרו **בפתח** של **"נולד",** שהוא דבר שהתחדש אחר הנדר ואינו מצוי.

כי אי אפשר לפתוח לו בפתח של טעות, שאילו היה חושב בשעת הנדר על מצב שכזה הוא לא היה נודר, אלא אם היה יכול להעלותו על הדעת, וטעה בכך שלא העלהו על הדעת בשעת נדרו.

אבל דבר שלא היה יכול להעלות על הדעת בשעה שנדר, והתחדש אותו דבר אחר כך, אין זה טעות בשעת הנדר, ולכן היא אינה יכולה לשמש פתח להתרת נדרו!

אמר ליה רבינא: **האי, לאו נולד הוא,** כיון **דשכיחי אפיקורי** אפיקורסים **דמצערי רבנן.** והנודר יכול להעלות על דעתו מצב שיכוהו.

דביתהו אשתו **דאביי הוה לה ההיא ברתא,** והתווכחו ביניהם למי יש להשיאה לאשה.

הוא אמר לקריבאי, לקרוב שלי יש להשיאה.

והיא אמרה לקריבה, לקרוב שלי.

אמר לה אביי: **תיתסרא הנאתי עלך, אי עברת אדעתאי, ומינסבת לה**, ותשיאי את בתי **לקריבך**, לקרובך.

אזלת, הלכה **ועברת על דעתיה** דאביי, **ואינסבא לקריבה.**

אתא אביי **לקמיה דרב יוסף** להתיר נדרו.[1]

אמר ליה: אילו הוה ידעת דאשתך עברת תעבור **על דעתך ומנסבא לה לקריבה, מי אדרתה?**

אמר אביי: **לא! ושרייה רב יוסף.**

והוינן בה: **ומי שרי כי האי גוונא** להתיר את הנדר בפתח מחמת שעברה על דבריו וחל הנדר, ולא מחמת סיבה אחרת? והרי כל מה שהוא נדר, נועד למנוע את המעשה שלה, שהרי בשביל זה הדירה, וכיצד העבירה על דבריו תהווה פתח לומר שעל דעת כן הוא לא נדר!?

ומשנינן: **אין**, גם זה הוא פתח, כי אמנם הדירה כדי למנוע ממנה להשיאה לקרובה, אך הוא חשב כי הנדר יספיק למונעה, ולא חשב שתעבור על רצונו ויחול הנדר.

והראיה לכך מדתניא: מעשה באדם אחד שהדיר את אשתו מלעלות לרגל, ועברה על דעתו ועלתה לרגל, ובא לפני רבי יוסי.

אמר לו: ואילו היית יודע שעוברת על דעתך ועולה לרגל, כלום הדרתה?

אמר לו: לא.

והתירו רבי יוסי.

מתניתין:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף הרוצה להדיר את חבירו מנכסיו כדי **שיאכל אצלו**, שמתכוון לזרזו שיאכל אצלו, ואם לא יאכל אצלו הוא יאסור עליו את נכסיו בקונם מלהנות ממנו, אך למעשה הוא רוצה שלא יחול נדרו — ימסור לו הודעה על כך, **ויאמר לו: כל נדר שאני עתיד לידור** כלפיך **— הוא בטל!**

ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר מהודעתו זאת.

ויתבאר בגמרא שהסיפא הוא ענין בפני עצמו.

גמרא:

והוינן בה: מה הועיל הלה בנדרו אחרי מסירת הודעה שכזאת לחברו?

והרי **כיון דאמר** לחברו "**כל נדר שאני עתיד לידור, יהא בטל**", **לא שמע ליה** חברו, **ולא אתי בהדיה**, ולא יבוא לאכול עמו גם אם הוא יאסור עליו את נכסיו בנדר, שהרי מראש הוא ביטל את נדרו.

ומשנינן: **חסורי מיחסרא** במשנה, **והכי** כג-ב **קתני**:

א. הרוצה שיאכל אצלו חבירו, ומסרב בו, ומדירו — נדרי זירוזין הוא.

---

1. ואין זה נדרי זירוזין, כיון שהיה מאד איכפת לאביי להשיאה לקרובו, ואילו בנדרי זירוזין כמו

ב. **והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה, ויאמר: כל נדר שאני עתיד לידור — יהא בטל!**

ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

והוינן בה: **אי**, אם הוא **זכור** בשעת הנדר מתנאו שהתנה בראש השנה, הרי עתה, כשהוא נודר ביודעין — **עקריה** בכך **לתנאיה** שהתנה בראש השנה, **וקיים ליה לנדריה!**

אמר אביי, תני במשנתנו איפכא:

ובלבד שלא יהא זכור בשעת הנדר. כי אם יהיה זכור בשעת הנדר מהודעתו בראש השנה, ובכל זאת נודר, הרי הוא עוקר בכך את הודעתו, וחל נדרו.

רבא אמר: לעולם יש לשנות **כדאמרינן מעיקרא**: "ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר".

והיינו, אם אכן שכח לגמרי מהודעתו בראש השנה בשעת נדרו, מודה רבא לאביי שנדרו בטל. אלא, כדי לא לשבש את לשון המשנה, מבאר רבא שהמשנה אמרה שתי הלכות:

האחת — אם אינו זוכר כלל בשעת נדרו את הודעתו בראש השנה, בטל נדרו.

והשנית — אם הוא זכור להודעתו בצורה חלקית.

והכא במאי עסקינן — כגון שהתנה בראש השנה, שמבטל נדרים מסוימים, כגון שביטל את נדרו בעתיד על פת או על יין, שידור במשך השנה, **ולא ידע** בשעת נדרו **במה התנה** בראש השנה, אם הודיע אז שהוא מבטל נדרו על פת או מבטל נדרו על יין, **והשתא קא נדר.**

ולכן, **אי זכור בשעת הנדר** מתנאו בראש השנה, **ואמר: על דעת הראשונה אני נודר**, שנשאר אני בהודעתי מראש השנה, ואיני חוזר בי ממנה, אלא שאינני זוכר עתה איזה נדר ביטלתי, והריני נודר עתה על דעת שאם בטלתי נדר מהסוג הזה אינני חוזר בי, ונדרי בטל.

ואחר כך נזכר שביטל בראש השנה את הנדר מהסוג הזה — **נדריה לית ביה ממשא**, אין ממש בנדרו, כיון שמסר בראש השנה הודעה על ביטולו, וגם עתה, בשעת נדרו, הודיע שהוא נשאר בביטולו [אלא שלא זכר מה ביטל].

אך אם **לא אמר "על דעת הראשונה אני נודר"**, אלא נדר סתם — **עקריה** עוקר הוא בשעה שנודר **לתנאיה** שהתנה בראש השנה, **וקיים לנדריה.** כי אם היה רוצה להשאר בתנאו היה צריך להודיע על כך בשעת נדרו, שהרי זכור הוא מהודעתו בראש השנה אלא שאינו זוכר מה התנה.

רב הונא בר חיננא סבר למידרשיה להלכה זו ברבים **בפירקא**, בשיעור בבית המדרש, שאפשר לעמוד בראש השנה ולהתנות על ביטול הנדרים במשך השנה.

קונה ומוכר שמתווכחים ביניהם על המחיר, יש לנו אומדן דעת שלא התכוונו לנדור אלא רק לזרז. הר"ן.

אמר ליה רבא: הרי **התנא קא מסתים לה סתומי** להלכה זו במשנתנו, ולא אמרה במפורש, **כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים**.

ואילו **את — דרשת ליה בפירקא**? (1)

איבעיא לחו: האם **פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בן יעקב** במשנתנו, **או לא**?

ואם תמצא לומר פליגי, יש להסתפק ספק נוסף:

האם **הלכתא כותיה**, כרבי אליעזר בן יעקב, **או לא**?

תא שמע, מהא **דתנן** [לקמן סג ב]: **האומר לחבירו קונם שאיני נהנה לך, אם אי אתה נוטל** ממני **לבנך כור של חיטין ושתי חביות של יין — הרי זה** שאמר לו כך, **יכול** הוא **להתיר את נדרו, שלא על פי חכם**. כד-א

לפי **שיכול לומר לו**: **כלום אמרת** זאת **אלא בשביל כבודי**, שיראו אנשים כיצד אני נכבד בעיניך.

אך עתה **זה הוא כבודי** בעיני האנשים, בכך שאיני נוטל ממך, והתקיים בכך רצונך, וממילא הותר הנדר, שלא נעשה על ידך אלא כדי למלאות רצונך לכבדני!

ומדייקת הגמרא: **טעמא** שאין נדרו נדר, משום **דאמר** הלה "**זה הוא כבודי**".

הא לאו הכי — נדר הוא.

מני, ואיזה תנא שנה משנה זו?

אי רבי אליעזר בן יעקב, הרי לדעתו, במשנתנו, כל המסרב בחברו ומדירו, **נדרי זירוזין הוי**!

אלא, שמע מינה: **פליגי רבנן עליה**. והמשנה לקמן היא לדעתם.

ודחינן: **לעולם** לא חולקים רבנן על רבי

---

1. ומה שנוהגים היום לומר "כל נדרי" לפני כניסת יום הכיפורים, הוא לפי שהנהיגו הגאונים, בזמנם, לומר את התרת הנדרים ברבים לפני כניסת יום הכיפורים, לפי שאין הכל בקיאים בנדרים לדעת שיש עבירה אם אינם מקיימים אותם, וכן משום שגם בנדרים מוזכר ענין הסליחה [הגר"א בסימן תרי"ט, ועיין שם בדבריו שגירסת הגאונים היא עיקר, שמתירים רק את הנדרים לשעבר].

ולכן היו מעמידים ליד הש"ץ עוד שני אנשים, כדי שיהיו שלשתם בית דין להתרת נדרים [ועיין בדרכי משה תריט ג, ובמגן אברהם תקסו י]. והדרכי משה [שם] דן בשאלה מי מתיר את הנדרים לשלשה שעומדים לפני התיבה להתיר לכולם.

והיו מן הגאונים שערערו על מנהג זה, וטענו שאי אפשר להתיר נדרים בצורה שכזאת.

והראשונים תיקנו לאומרו בלשון עתיד, ואין זה התרת נדרים אלא מסירת מודעה על העתיד, שכל הנדרים שנידור והיו בטלים, באם נשכח ממסירת המודעה בעת שנידור.

ומה שמעמידים כיום עוד שני אנשים ליד השליח ציבור, על אף שאין מסירת מודעה צריכה בית דין, לפי שהיא דומה להתרת נדרים, ויבואו האנשים לטעות ולומר שיש התרת נדרים ביחיד, אפילו אם איננו מומחה. דרכי משה שם.

ויש מקומות, וכן נהגו בישיבות, לומר נוסח שבו גם מתירים את נדרי העבר, מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה, וגם מוסרים מודעה מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא, אלא

אליעזר בן יעקב, והמשנה לקמן גם בשיטת **רבי אליעזר בן יעקב היא.**

ומודה רבי אליעזר בן יעקב בהאי, שאם לא יאמר הלה זהו כבודי שאיני נוטל ממך, **דנדרא הוי**, ולא נדר זירוזין הוא.

משום **דאמר ליה** המדיר, הנהנה מחברו, ומבקשו שגם הוא יהנה ממנו: **לא כלבא אנא**, אינני כלב שרק נהנה ואינו מהנה, **דמיתהנינא מינך**, ואילו אתה **לא מיתהנית מינאי.**

אך במשנתנו מדובר שהמהנה הוא גם המדיר, ולא הנהנה, ולכו הווי נדרי זירוזין.

תא שמע מהמשך אותה משנה לקמן:

האומר לחבירו: קונם שאתה נהנית לי אם אי אתה נותן לבני כור של חיטין ושתי חביות של יין —

רבי מאיר אומר: הרי הוא אסור **עד שיתן.**

וחכמים אומרים: אף זה יכול להתיר את נדרו שלא על פי חכם, לפי **שיכול לומר "הריני כאילו התקבלתי"**, ונעשה רצונך, ושוב אין מקום לחלות הנדר, לפי שלא נדרת אלא לקיום רצונך, והרי הוא התקיים.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאמר "הריני כאילו התקבלתי", הא לאו הכי — נדר הוא.**

מני? אי רבי אליעזר בן יעקב, הרי נדר שכזה, **נדרי זירוזין הוי!**

אלא לאו רבנן היא. ומוכח **שפליגי** עליו רבנן!

ודחינן: **לא, לעולם** לא נחלקו עליו, ומשנה זו גם בשיטת **רבי אליעזר בן יעקב** היא.

ומודה רבי אליעזר בהאי נדר, **דנדרא הוי.**

משום דאמר ליה המדיר: **לאו מלכא אנא, דמהנינא לך, ואת לא מהנית לי.**

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: תא שמע מהמשנה לקמן בפרקנו [כז א]:

נדרי אונסין, שאינם חלים, כיצד? —

הדירו חבירו כדי **שיאכל אצלו, וחלה הוא או חלה בנו, או שעכבו נהר**, הרי זה נדרי אונסין, ואינו חל.

הא לאו הכי — נדר הוא.

מני?

אי רבי אליעזר בן יעקב, לדעתו נדר **זירוזין הוי!**

אלא, לאו, רבנן היא, ומוכח **שפליגי** עליו!

ודחינן: **לעולם רבי אליעזר בן יעקב** היא, ולא פליגי עליו רבנן.

ומי סברת דאדריה מזמנא לזמינא, שמדובר שהמזמין לסעודה הדיר את המוזמן?

שהנוהגים כך צריכים לדייק לומר בנוסח שיתאים גם לעבר וגם לעתיד.

עיין בביאור הענין בר"ש למסכת יומא [ח כח, בשם רב סעדיה גאון], ומאירי בחיבור התשובה, וכן בספר הישר לרבינו תם סימן קמד, ובדברי הראשונים כאן.

לא כך הוא. אלא **דזמינא** המוזמן הוא זה **דאדריה למזמנא** למזמינו.

דאמר ליה המוזמן למזמין: האם **מזמנת לי לסעודתיך**?

אמר ליה המזמין: **אין**.

וחזר ואמר המוזמן למזמין: נדור **נדר זה עליך** שאם לא תאכילני בסעודה תהיה אסור בנכסי, **ונדר** המזמין עקב הפצרתו של המוזמן.

ועתה **חלה הוא** המוזמן **או שחלה בנו, או שעכבו נהר**, ואינו יכול לבוא לסעודה — **הרי אלו נדרי אונסין**, ולא נדרי זירוזין. כי את הנדר הזה לא נדר המזמין בגלל שרצה לזרז את המוזמן, אלא רק בגלל שהמוזמן ביקש ממנו לידור זאת.

תא שמע מברייתא בתוספתא [פרק ב]: **יתר על כן אמר רבי אליעזר בן יעקב: האומר לחבירו קונם שאני נהנה לך אם אי אתה מתארח אצלי, ותאכל עמי פת חמה, ותשתה עמי כוס חמין**, ואחרי כל זאת **חלה הקפיד כנגדו** ולא בא — **אף אלו נדרי זירוזין**.

ולא הודו לו חכמים.

ודייקינן: **מאי "לא הודו לו חכמים", לאו, דאפילו בקמייתא**, דהיינו אפילו במקרים הקודמים, שדחתה הגמרא שיש בהם נימוק שיודו חכמים לרבי אליעזר בן יעקב, כגון שיכול לטעון שאינו כלב, או אינו מלך, בכל זאת חולקים עליו חכמים.(1)

ושמע מינה שאכן **פליגי רבנן עליה**.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שנחלקו עליו בכל המקרים.

ודנה הגמרא: **מאי הוי עלה**? כיצד נפסקה ההלכה במחלוקת זו?

תא שמע, דאמר רב הונא: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

וכן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.(2)

מתניתין:

נדרי הבאי, שאינם נדרים — כיצד?

אמר: קונם עלי דבר זה, **אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים**.

או שאמר: קונם עלי דבר זה, **אם לא ראיתי נחש** שעוביו **כקורת בית הבד**.(3)

---

1. לפי שעד עתה ניסתה הגמרא לומר שגם חכמים מודים שהמפציר בחברו לאכול עמו ומדירו מנכסיו אם לא יעשה כן, הרי זה נדרי זירוזין. אך משמצינו בברייתא שנחלקו חכמים עם רבי אליעזר בן יעקב במפציר בחברו, שוב אין לנו לומר את התירוצים דלעיל, אלא עדיף לומר שנחלקו עליו בכל המקרים במפציר בחברו לאכול עמו. הר"ן.

2. ומבאר הר"ן כי הגמרא גם מוכיחה שהיה מסורת בידם שנחלקו בכך, והכריעו כרבי אליעזר בן יעקב.

3. הר"ן מבאר שהמשנה מביאה שתי הלכות

גמרא:

תנא בברייתא: רק **נדרי הבאי** — **מותרין**.

אבל **שבועות הבאי** — **אסורין** מדרבנן מחמת חומר השבועה.(4)

ודנה הגמרא: **היכי דמי** "**שבועות הבאי**", שהן אסורות?

אילימא, דאמר "**שבועה** — **אם לא ראיתי בדרך הזה** כעולי מצרים", ולא אסר דבר בשבועתו —

וכי **מידעם**, משהו שיש בו ממש, **קאמר**! והרי אין כל משמעות לדברים שכאלו, ומה יש כאן לאסור.

אמר אביי: כגון **דאמר** "**שבועה שראיתי** בדרך הזאת כעולי מצרים", ואם כי היא שבועת הבאי, אסור לו להשבע כך, מדרבנן, לפי שהחמירו חכמים בשבועות מחמת חומר השבועה.

אמר תמה **ליה רבא**: **אם כן**, שנשבע שראה כעולי מצרים, הרי גם אם דרך אנשים לומר כן על ציבור רב, להשבע בלשון הזאת אסור, שהרי לא ראה למעשה כיוצאי מצרים, **ולמה לי למימר** שהיא אסורה?

ועוד, שבועה — **דומיא דנדר קתני**! ובנדר מדובר שאסר עליו פירות בקונם אם לא ראה כעולי מצרים, וגם בשבועה צריך להעמיד שנשבע על פרות שלא יאכלם אם לא ראה כעולי מצרים.

אלא, אמר רבא: מדובר בברייתא **באומר** "**יאסרו פירות העולם עלי בשבועה, אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים**". ואסור לו לאכול את הפירות, אף על פי שדרך בני אדם לקרוא להמון רב "יוצאי מצרים", מחמת חומר השבועה. אם כי הוא לא נאסר מן התורה, שהרי כן ראה כ"יוצאי מצרים" בלשון בני אדם.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **ודלמא האי גברא, קינא דשומשמני חזא**, קן של נמלים רבות ומרוכזות במקום אחד, ראה, **ואסיק להון שמא**, וקרא להם שם "**עולי מצרים**", **ושפיר משתבע**!

אמר ליה: **כי משתבע** — **אדעתא דידן**, לדעתנו הוא **משתבע**. כה-א

ואנן, לא מסקינן נפשין לא מעלים אנו על דעתנו שמדובר **אשומשמני**, שראה קן נמלים וקרא להם יוצאי מצרים!

חלוקות בנדרי הבאי, ואין אלו שתי דוגמאות גרידא של נדרי הבאי.

ההלכה הראשונה היא באדם שראה אנשים רבים מהלכים בדרך, ודרכם של אנשים להגזים ולומר על ציבור גדול שהוא כיוצאי מצרים.

ונמצא שתלה את נדרו בדבר אמיתי, לפי שכך מנהג אנשים לומר, ומכח האמת שבדיבורו לא חל נדרו, שהרי אמר שיחול הנדר אם לא ראה כיוצאי מצרים, והוא אכן כן ראה ציבור גדול שדרך אנשים להגזים ולקרותו כך.

ואילו ההלכה השניה היא במי שמגזים בדבר שאינו יכול להיות כלל, לפי שאין נחש שהוא עשוי בקעים בקעים כקורת הבד, ולכן, מכח השקר שבדיבורו לא חל נדרו, שהיות ודבר שכזה אינו בנמצא כלל, ודאי נדר הבאי הוא, ולא התכוון כלל לנדור.

4. כך היא הגירסא לפנינו, ולפיה מבאר הרא"ש

ופרכינן: **וכי על דעתא דנפשיה**, על מה שהוא מעלה בדעתו, ואין אנו יודעים מכך, **לא עביד איניש דמשתבע**?

והתניא: כשהן, בית דין, **משביעין אותו**, את המחוייב שבועה מן התורה, כגון מי שהודה לחברו במקצת תביעתו, שמשביעים אותו על השאר, **אומרים לו: הוי יודע, שלא על תנאי שבלבך אנו משביעין אותך, אלא על דעתינו ועל דעת בית דין!**

ומדייקת הגמרא: **לאפוקי מאי** הם משביעים אותו על דעתם ולא על דעתו? —

לאו, האם לא, **לאפוקי**, כגון **דאסיק להו לאיסקונדרי**, לאפשרות שהוא יוציא חתיכות פסיפס, ונותנם לתובע, **ואסיק להון שמא זוזי**, ומכנה להם על דעת עצמו בשם זוזים, והרי הוא נשבע, על דעתו, שכבר שילם לתובע זוזים.

ומדקאמר שמשביעים אותו "**על דעתינו**", **מכלל** זה אתה למד, **דעביד אינש דמשתבע אדעתא דנפשיה!**

ומשנינן: **לא** להוציא מאיסקונדרי שכינה אותם זוזים משביעים אותו, כי אין אדם נשבע על דעת עצמו, אלא **לאפוקי מקניא דרבא.**

דההוא גברא דהוה מסיק שהיה נושה **בחבריה זוזי.**

אתא לקמיה דרבא לתובעו.

אמר ליה התובע **ללוה: זיל, פרע לי!**

אמר ליה הלוה: **פרעתיך!**

אמר ליה רבא ללוה: **אם כן, זיל אישתבע ליה דפרעתיה.**

אזל, הלך המלוה, **ואייתי קניא** והביא קנה חלול, **ויהיב זוזי בגויה**, מילא את חלל המקל בזוזים בשיווי חובו, **והוה מסתמיך ואזיל**, כאילו הוא זקוק להשען על מקל, **ואתי עליה לבי דינא.**

אמר ליה הלוה **למלוה: נקוט האי קניא בידך** בשעה שאני נשבע לך, כי עלי לאחוז בספר התורה.

נסב לקח הלוה **ספר תורה, ואישתבע דפרעיה כל מה דהוה ליה בידיה!**

ההוא מלוה רגז, ותברה ושבר בחמתו **לההוא קניא, ואישתפך הנהו זוזי לארעא.**

ואישתכח דקושטא, ונמצא שאכן באמת, **אישתבע.**

וכדי שלא ינקוט צעדים שכאלו משביעים אותו בית דין על דעתם, ולא בגלל שאדם נשבע על דעת עצמו.

אך עדיין מקשה הגמרא:

ואכתי לא עביד איניש **דמישתבע אדעתא דנפשיה?**

והתניא: וכן מצינו במשה רבינו, כשהשביע את ישראל בערבות מואב על שמירת התורה, **אמר להם:**

הוו יודעים, שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעתי, ועל דעת המקום!

את הסוגיה שלפנינו, וביאורנו יהיה לפי הרא"ש. אך לר"ן יש גירסא שגם שבועות הבאי מותרות,

שנאמר [דברים כט] "**ולא אתכם לבדכם**". **וגומר.**

מאי אמר להו משה לישראל?

לאו, האם לא, **הכי קאמר להו: דלמא עבריתון**[1] **מילי**, תשנו את דברי שעליהם השבעתי אתכם, **ואמריתון** ותתרצו דבריכם **שעל דעתינו** נשבענו, **משום הכי אמר להו** משה, הריני משביעכם **על דעתי.**

לאפוקי מאי? —

לאו, האם לא, שהתכוון משה **לאפוקי**, להוציא את האפשרות **דאסיקו שמא**, שהם יקראו **לעבודת כוכבים** "**אלוה**", וישבעו לשמוע לו, במקום להקב"ה.

מכלל, דעביד איניש דמשתבע אדעתא דנפשיה!

ודחינן **לא** חשש משה שמא הם ישבעו על דעתם על ידי שיקראו מעצמם לעבודה זרה בשם אלוה, כי אין לחשוש עד כדי כך.

אלא חששו של משה היה משום **שעבודת כוכבים איקרי** בתורה עצמה "**אלוה**", **דכתיב** [שמות יב] "**וכל אלהי מצרים** אעשה שפטים", וחשש שישבעו על דעת אלוה זה.

ותמהינן: אם משום חשש זה אין לו צורך להשביעם על דעתו. אלא, **ולשבע יתהון** שישביעם **דמקיימיתון מצות**, ועל קיום המצוות אין חשש שישבעו על דבר אחר.

ומשנינן: גם בשבועה על קיום מצוות יש לחשוש שישבעו על מצוות שאינן מצוות ה', היות ו"מצוות" גם **משמע — מצות המלך.**[2]

ועדיין יש לתמוה: **ולשבע יתהון דמקיימיתון כל מצות!**

ומשנינן: "כל מצוות" **משמע** גם **מצות ציצית** לבדה.

דאמר מר: שקולה מצות ציצית כנגד כל מצות שבתורה.

ותמהינן: **ולשבע יתהון דמקיימיתון תורה!**

ומשנינן: לשון זו **משמע תורה אחת**, ואילו אנו הצטווינו בשתי תורות, שבכתב ושבעל פה.

ותמהינן: **ולשבע יתהון**, שישביעם משה **דמקיימיתון תורות!**

ומשנינן: תורות גם **משמע: תורת מנחה, תורת חטאת, תורת אשם.**

ותמהינן: **ולשבע יתהון דמקיימיתון תורות ומצות!**

ומשנינן: **תורות — משמע תורת המנחה.**

מצות — משמע מצות המלך.

ועדיין תמהינן: **ולישבע יתהון דמקיימיתון תורה כולה!**

ולפי זה ביאר את הסוגיה במהלך שונה.

1. גירסת הב"ח.

2. המפרש [רש"י] כתב שיתכוונו למצות המלכת מלך בלבד. וכן משמע מהמשך הגמרא.

ומשנינן: **תורה כולה — משמע עבודת כוכבים.**

דתניא: חמורה היא עבודת כוכבים, שכל הכופר בה כאילו מודה בתורה כולה.

ותמהינן: **ולישבע יתהון דמקיימיתון עבודת כוכבים ותורה כולה!**

אי נמי, שש מאות ושלש עשרה מצות!

ולכן מתרצת הגמרא באופן אחר:

אלא, משה רבינו מילתא דלא טריחא נקט. והשבעה על דעתו היא הדרך הקלה ביותר.

מתניתין:

כה-ב כיצד הם **נדרי שגגות** שאינם חלים?

א. האומר: קונם עלי דבר זה, **אם אכלתי ואם שתיתי. ונזכר שאכל ושתה.**

ב. או שתלה את הקונם בתנאי **שאני אוכל ושאני שותה. ושכח** מנדרו, **ואכל ושתה.**

ג. **אמר: קונם אשתי נהנית לי** משום **שגנבה את כיסי ושהכתה את בני. ונודע שלא הכתו, ונודע שלא גנבה.**

ד. **ראה אותן אוכלין תאנים, ואמר הרי עליכם קרבן, ונמצאו אביו ואחיו, והיו עמהן אחרים —**

בית שמאי אומרים: הן מותרים ומה שעמהם אסורים.

ובית הלל אומרים: אלו ואלו מותרין, כי נדר שלא חל מקצתו, לא חל כולו.

גמרא:

תנא בברייתא: **כשם שנדרי שגגות מותרין, כך שבועות שגגות מותרות.**

והוינן בה: **היכי דמי שבועות שגגות?**

כגון רב כהנא ורב אסי, בשעה שנחלקו בדברי רב:

הדין, זה **אמר: שבועתא,** נשבע אני **דהכי אמר רב.**

והדין ואילו זה **אמר: שבועתא דהכי אמר רב,** להיפך.

דכל חד וחד — אדעתא דנפשיה, שפיר קמישתבע.

ולכן, למרות שברור כי אחד מהם טועה, שניהם אינם חייבים על שבועתם, לפי שהטועה היה בטוח בדבריו, ונשבע לפי טעותו.

שנינו במשנה: **ראה אותן אוכלין,** והדירם שלא יאכלו, והיו ביניהם אביו ואחיו — כולם מותרים.

ודנה עתה הגמרא בנדר או שבועה שהותרו מקצתם, אם הותרו כולם.

תנן התם: פותחין פתח להתרת נדרו, למי שהדיר עצמו בבשר ויין למשך שנה אחת, ויודע הוא שבמשך השנה יש שבתות וימים טובים שמצוה לשתות בהם יין ולאכול בשר — **בשבתות וביו"ט,** לומר לו: אם היית זוכר בשעת נדרך שאסור להמנע משתיית יין ומאכילת בשר בשבת ויום טוב, האם היית נודר גם עליהם? ואם יאמר לאו, מכח זה מתירים לו.

בראשונה היו אומרים: אותן הימים [שבתות וימים טובים] **מותרים, ושאר כל הימים אסורים.**

עד שבא רבי עקיבא, ולימד: נדר שהותר מקצתו — הותר כולו!

ונחלקו רבה ורבא בביאור מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים:

ויש להקדים לשיטת רבה, שיש בידו של הנודר, אחר ששמע שאביו נמצא בין הנכללים בנדרו, לחזור מהדרת אביו, שודאי היתה נדר טעות, בשני אופנים:

האחד, להתחרט מכל וכל בלשונו שכלל את אביו בכלל המודרים, ולומר אילו הייתי שאבי נמצא ביניהם לא הייתי אומר "כולכם" אלא הייתי פורט את שמות הנאסרים, ולא הייתי כולל בהם את אבי.

והשני, להשאר בלשונו שאמר "כולכם", ולחזור בו ממה שלא הוסיף לדבריו "חוץ מאבי".

אמר רבה: דכולי עלמא — כל היכא דאמר: אילו הייתי יודע בשעה שנדרתי **שאבא ביניכם, הייתי אומר "כולכם אסורין חוץ מאבא" — דכולהון אסורין, ואביו מותר.**

לפי שנדר זה נשאר כמות שהוא, ואין זה נדר שהותר מקצתו, כיון שברור הדבר שלא התכוון להדיר את אביו, ועתה הוברר הדבר שהוא לא הכלילו באומרו "כולכם", ואין זה נדר שהותר מקצתו.

לא נחלקו חכמים ורבי עקיבא **אלא באומר: אילו הייתי יודע שאבא ביניכם, הייתי אומר "פלוני ופלוני אסורין, ואבא מותר"**, שבכך הוא מבטל את לשון הנדר.

וטענתו שאילו היה יודע הוא היה אומר כך, היא לכבוד אביו, שלא היה לו לומר "כולכם" כשאביו נמצא ביניהם, ונראה הדבר כאילו הוא מדיר את אביו.

ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל אם אומרים נדר שהותר מקצתו הותר כולו, כיון שכאן גם לא עומד הנדר של "כולכם" בשלמותו, וגם לשון הנדר אינה נשארת כמות שהיא אלא שהיא מתוקנת למקצת הנדר.

ורבא חולק על רבה, **ואמר:** כו-א

גם בית שמאי סוברים עקרונית שנדר שהותר מקצתו, בטל כולו.

דכולי עלמא סברי — **שכל היכא דאמר "אילו הייתי יודע שאבא ביניכם, הייתי אומר פלוני ופלוני אסורין ואבא מותר" — כולם מותרין.**

שהיות ושני הדברים משתנים, גם שלא כולם אסורים, וגם שלא נשארת הלשון כמות שהיא, נחשב הדבר שבטל מקצת הנדר, ומודים בית שמאי לבית הלל שבטל כולו.

וכל מחלוקתם היא בהגדרת המצב שאביו לא נכלל בנדר, והוא חוזר בו מלשון הנדר, האם זה נדר שהותר מקצתו או לאו.

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, **אלא באומר: אילו הייתי יודע שאבא ביניכם, הייתי אומר, כולכם אסורין חוץ מאבא.**

ותולה רבא את מחלוקתם במחלוקת של רבי מאיר ורבי יהודה בשאלה אם אומר אדם שני דברים, האם תחילת דבריו קובעת, או סוף דבריו הם עיקר דבריו.

בית שמאי סברי לה כרבי מאיר, דאמר: תפוס לשון ראשון, וכיון שדבריו "כולכם אסורים" הם העיקר, והם קיימים גם אם רוצה לתקן את נדרו, שהרי גם לאחר שהוא טוען אילו הייתי יודע הייתי שאבי נמצא ביניהם הייתי אומר את נדרי אחרת, הוא משאיר את תחילת דבריו שאמר "כולכם" על מקומם, אלא שהוא מוסיף עליהם שהיה אומר "חוץ מאבא". והרי לא איכפת לנו מאמירתו "חוץ מאבא", כי תחילת דבריו הם העיקר, והם נשארים כמות שהיו. ולכן אין זה נדר שהתבטל מקצתו, וממילא אין להתיר את כולו.

ובית הלל סברי לה כרבי יוסי, דאמר: בגמר דבריו אדם נתפס. וכיון שעתה טוען שהיה אמר חוץ מאבא, וסוף דבריו הם העיקר, נמצא שבטל גם לשון נדרו, במקצת, ולכן נחשב הדבר לנדר שהתבטל מקצתו, והותר כולו.

איתיביה רב פפא לרבא, ממה ששנינו לקמן [סו א]:

כיצד אמר רבי עקיבא: נדר שהותר מקצתו הותר כולו?

א. אם אמר "**קונם שאיני נהנה לכולכם**" — כשהותר **אחד מהן, הותרו כולם.**

ב. ואם אמר "**שאיני נהנה לזה ולזה**" — כשהותר **הראשון, הותרו כולם.**

ג. אך אם **הותר האחרון** — רק **האחרון מותר, וכולן אסורין.**

ונקראים שני הענינים הראשונים "רישא", והענין השלישי "סיפא".

וכך טען רב פפא לרבא:

בשלמא לרבה, מוקים לה לשני המקרים של **הרישא**, בכגון **דאמר** "**לזה ולזה**".

ואילו את המקרה השלישי, המבואר **בסיפא**, הוא יעמיד בכגון **דאמר** "**לכולכם**".

והיינו, שלפי שיטת רבה, אפשר להעמיד שבטל הנדר במקצתו לרבי עקיבא, היות והיה ביניהם אביו, ומשנודע לו על המצאו של אביו ביניהם, הוא רוצה לחזור בו עתה הן מנדרו כלפי אביו והן מלשונו.

וכאשר יש חזרה הן ממקצת הנדר והן מלשון הנדר, נחשב הדבר לנדר שהותר מקצתו, ולכן לרבי עקיבא הותר כולו.

ומביאה המשנה שתי דוגמאות לדבר:

במקרה הראשון מדובר, שאמר תחילה "כולכם אסורים", ומשנודע לו שאביו ביניהם הוא טוען שאילו היה יודע שאביו ביניהם הוא היה אומר "לזה ולזה", כדי שלא יכלול את אביו בלשון "כולכם".

ולכן כ"שהותר אחד", דהיינו אביו, הותרו כולם.

ובמקרה השני מדובר באופן הפוך, שתחילה הוא אמר "לזה ולזה", בלי לדעת שאביו נמצא שם, ומשנודע לו שאביו ביניהם הוא טוען הפוך, שאילו היה יודע שאביו נמצא ביניהם הוא היה אומר תחילה "כולכם" ואחר כך היה מפרט חוץ מאביו, כדי שלא למשוך את הזמן שבו הוא מוציא את אביו מן הכלל. כי כאשר הוא מצביע בזה אחר זה

על האנשים הנמצאים שם, יחשבו שהוא מתכוון לאסור גם את אביו, ויקח זמן עד שיתברר להם שאין הוא אוסר את אביו, ואין זה לכבודו של אביו.

וגם כאן, כוונת המשנה באומרה "שאיני נהנה לזה ולזה, הותר הראשון הותרו כולם", שכיון שהותר הנדר ביחס לאביו, הותרו כולם.

והיינו, שנקטה המשנה ברישא שני מקרים בהם חל שינוי הן בנדר והן בלשונו, שאז סבור רבי עקיבא נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

ובסיפא נקטה המשנה מקרה שלישי, שהוא מעמיד את דבריו ואינו משנה אותם, אלא רק רוצה שלא יתפוס הנדר כלפי אביו.

וכיון שאינו משנה לשונו אלא רק את חלות נדרו, אין זה נדר שהותר מקצתו, אלא רק אביו הותר, כיון שלא נכלל בנדרו, והשאר מותרים.

והלשון שאמרה המשנה "הותר האחרון", כוונתה לאביו.

והיינו, בין אם אמר תחילה כולכם בין אמר תחילה לזה ולזה, כיון שהוא נשאר בדיבורו ואינו רוצה לשנותו, אין זה נדר שהותר מקצתו ולכן השאר נשארים באיסורם.

אלא רבא, **לדידך**, לשיטתך — **בשלמא רישא**, ניחא שחולקים רבי עקיבא ורבנן, **מוקים לה**, אפשר להעמידה בכגון **דאמר** תחילה הריני אוסר "**לכולכם**", ואתה הוא מעמיד דבריו, אלא רוצה שיחול חוץ מלאביו, וכיון שאינו משנה דבריו, רק לרבי עקיבא נחשב הדבר לנדר שהותר מקצתו, ולא לרבנן.

אלא סיפא של הרישא, שמדברת בכגון כו-ב
דאמר תחילה "**לזה ולזה**", ועתה הוא חוזר בו גם מלשונו, הרי זה שינוי הן בנדר והן בלשון, והוא נדר שהותר מקצתו לדברי הכל, ואם כן לשיטתך קשה: מדוע אמרה המשנה שרק **לרבי עקיבא היא**? **ואמאי פליגי רבנן עליה**?

והאמרת שאם הותר מקצת הנדר **לדברי הכל מותר**! כי הכל מודים, לדבריך, שנדר שהותר מקצתו הותר כולו, ולא נחלקו אלא אימתי הוא מוגדר כנדר שהותר מקצתו.

אמר ליה רבא לרב פפא: **ולרבה, לרבי עקיבא — מי ניחא סיפא**?

במאי מוקים לה, דאמר לכולכם — הי דין איזה **הוא ראשון, והי דין** ואי זה **הוא אחרון**?

דהיינו, אם אינו חוזר בו מלשונו כמו שאמרת, אלא מעמידו כמות שהוא, מי הוא הראשון ומי הוא האחרון שנקטה המשנה בסיפא, ומדוע לא קורא התנא ברישא ובסיפא באותו השם לכולם?

אלא בהכרח שכך הוא ביאור משנתנו, שהיא מדברת בענין שונה לחלוטין ממה שהעמדת אותה:

רישא, המקרה הראשון ניתן להעמידו כבתחילה, **דאמר לכולכם**, וכמו שביארנו.

וסיפא של הרישא, והסיפא עצמה, מדובר בה **כגון שתלאן** לכולן **זה בזה** כשרשרת.

ואמר: פלוני — כפלוני, ופלוני — כפלוני.

דיקא נמי, דתניא: הותר האמצעי — הימנו ולמטה, מותרין. הימנו **ולמעלה אסורין.**

איתיביה רב אדא בר אהבה לרבא [וכל שכן לרבה, עיין בר"ן] ממה ששנינו:

קונם בצל שאני טועם, לפי **שהבצל רע ללב!**

אמרו לו: והלא בצל **הכופרי יפה ללב!**

הותר בבצל כופרי כדין נדר טעות.

ולא בבצל כופרי בלבד הותר, אלא הותר **בכל הבצלים.**

מעשה היה, והתירו רבי מאיר בכל הבצלים, כי נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

ומדייק רב אדא בר אהבה: **מאי לאו, דאמר: אילו הייתי יודע שהכופרי יפה ללב, הייתי אומר כל הבצלים אסורין וכופרי מותר!?**

והיינו, שאינו משנה את לשונו אלא מעמידו כמות שהוא, ובכל זאת אמר רבי מאיר שנדר שהותר מקצתו הותר כולו.

וכיון שלפי רבא מודים בית שמאי בנדר שהותר מקצתו הותר כולו, אלא השאלה היא היכן זה נדר שהותר מקצתו, והעמיד רבא לעיל את שיטת בית שמאי כרבי מאיר, דאית ליה תפוס לשון ראשון, ומסתבר שרבי מאיר גם הוא סבור בשיטת בית שמאי בענין זה, שרק אביו מותר וכל השאר אסורים, ואם כן מדוע התיר כאן רבי מאיר את כל הבצלים?

ודוחה הגמרא: **לא** בזה מדובר.

אלא מדובר **באומר: אילו הייתי יודע שהכופרי יפה ללב, הייתי אומר בצל פלוני ופלוני אסורין וכופרי מותר.** והיינו שמשנה גם את נדרו וגם את לשונו, ובמקרה כזה מודים הכל שזהו נדר שהותר מקצתו, ולשיטת רבא מודים הכל שהותר כולו.

ולכן מתרץ רבא:

ורבי מאיר הולך בין **אליבא דרבי עקיבא,** ובין **אליבא דרבנן.**

איתיביה רבינא לרבא ממה ששנינו: **רבי נתן אומר: יש נדר שמקצתו מותר ומקצתו אסור.**

כיצד?

נדר מן הכלכלה, והיו בה בנוסף לתאנים הרגילות גם **בנות שוח,** שהן תאנים משובחות. כז-א

ואמר: אילו הייתי יודע שבנות שוח בתוכה, לא הייתי נודר! —

הכלכלה אסורה, ואילו **בנות שוח מותרות.**

עד שבא רבי עקיבא ולימד: נדר שהותר מקצתו, הותר כולו!

מאי לאו, מדובר בכגון שחוזר גם מלשונו, **דאמר: אילו הייתי יודע שבנות שוח בתוכה, הייתי אומר** מפרט ואומר: **תאנים שחורות ולבנות אסורות,** ואילו **בנות שוח מותרות.**

ורבי עקיבא היא, ופליגי רבנן! וקשה לרבא שאמר אם משנה נדרו ולשונו הכל מודים שהוא נדר שהותר מקצתו, והכל מודים שנדר שהותר מקצתו הותר כולו!

ודוחה הגמרא: **לא!** מדובר כאן **באומר: אילו הייתי יודע שבנות שוח בתוכה, הייתי**

אומר: כל הכלכלה אסורה, ובנות שוח מותרות.

והיינו, שמעמיד את לשונו, ומשנה רק את נדרו.

ומבארת הגמרא:

מאן תנא להא דתנו רבנן: נדר מחממשה בני אדם כאחד — הותר לאחד מהם הותרו כולן.

נדר לכולן **חוץ מאחד מהן — הוא מותר, והן אסורין?** —

אי לרבה — רישא רבי עקיבא, וסיפא דברי הכל.

אי לרבא — סיפא רבנן, ורישא דברי הכל.

מתניתין:

נדרי אונסין כיצד:

הדירו חבירו מנכסיו כדי **שיאכל אצלו**, שהדירו על תנאי אם לא יבוא לאכול אצלו.(1)

וקרה למודר אונס המונעו מלבוא, וכגון שחלה **הוא** [נחלה המודר], **או שחלה בנו** של המודר והיה אנוס קצת כי היה צריך לשומרו, **או שעכבו נהר** מלבוא לאכול אצל המדיר.

הרי אלו נדרי אונסין ואינו אסור בהנאה מן המדיר, כי לא עלה על דעת המדיר להדירו אלא אם לא יעכבו אונס כלל, אבל כל שנאנס אפילו קצת וכגון שחלה בנו — לא נתכוין להדירו.(2)

גמרא:

מעשה **בהחוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא** [התפיס את שטר זכויותיו בבית דין], **דאמר** [ואמר]: **אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותא** [אם לא אבוא מכאן ועד שלשים יום ייבטלו כל זכויותי אלו] —(3)

כלומר: אותו שטר היה שטר חוב, או שטר של בית דין המאשר שאותו אדם הביא ראיות אלו ואלו, ואמר הלוה, שהוא מודה ששטר החוב הוא מזויף וכל הראיות שהביא אינם אמת, אלא שתלה את הודאתו בתנאי אם לא יבוא מכאן ועד שלשים יום.(4)

---

1. נתבאר על פי הר"ן בד"ה הרי; וראה מה שנתבאר בגמרא לעיל כד א, בפירוש הר"ן והרא"ש, ובתוספות יום טוב כאן.

2. נתבאר על פי הר"ן, והרע"ב הוסיף: ובכי האי גוונא שהדברים מוכיחים, דברים שבלב הוו דברים; ובהערות בגמרא יתבאר, שמדברי התוספות נראה ביאור אחר בענין.

3. כתב הר"ן שהוצרך לעשות כן, מפני שביקש אותו אדם מבית הדין פסק זמן כדי להביא ראיות שיש לו לזכות בדין, ונתנו לו זמן שלשים יום [וכמבואר בסנהדרין לא א], והתנו עמו בית הדין שיתפיס בידם את שטר זכויותיו שיש לו בנושא הנדון, על תנאי שאם לא יבוא להמשך הדיון עד הזמן שקבע, ייבטלו כל הזכויות שיש לו, וכך עשה.

4. נתבאר על פי מסקנת הר"ן בסוף ד"ה שאני, וכפירוש זה פירשו התוספות בד"ה וכי, וז"ל:

לבסוף **איתנים**(5) **ולא אתא** [נאנס ולא בא] לזמן שקבע.

אמר רב הונא: אף שנאנס, כיון שלא בא כפי שאמר — **בטיל זכוותיה** [בטלו זכויותיו].

אמר ליה רבה לרב הונא: והרי **אנוס הוא, ואונס רחמנא פטריה**!?

דכתיב "[ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה והחזיק בה האיש ושכב עמה, ומת האיש אשר שכב עמה לבדו]. **ולנערה לא תעשה דבר** אין לנערה חטא מות וגו'. כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה".

ואף זה כיון שמשום אונס לא בא, אין זכויותיו מתבטלות.(6)

וכי תימא, ואפילו אם תמצי לומר(7) **דקטלא שאני** [מיתה שאני], שהרי התורה באה לפטור את הנערה המאורסה מסקילה; ואין "טענת אונס" מועלת אלא כדי ליפטר מעונש, אבל לענין דברים אחרים כגון קיום תנאי אין "טענת אונס" כלל —

הרי שמצד אחר לא ייבטלו זכויותיו, ומשום שלא עלתה על דעתו לבטל את זכויותיו אלא אם כן לא יבוא מרצונו, אבל אם לא יבוא מחמת אונס לא נתכוין כלל שייבטלו זכויותיו, שהרי:

"שמודה שהשטר פסול, לכך אמר ליבטלן זכוותיה וכו', דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, והא מודה שראיותיו שקר הן, שהרי אינו מוחל לו שום דבר אלא מטעם הודאה", [וראה ב"קהלות יעקב" מה שכתב "בענין הודאה על תנאי"]; וראה עוד בענין הודאה זו בר"ן בסוף הסוגיא.

5. בפשוטו צריך לומר שהיה זה אונס גמור [ולא אונס כעין "חלה בנו"], שהרי מתחילה דנה הגמרא בזה משום "אונס רחמנא פטריה" וזה הרי דוקא באונס גמור, וכן נראה מדברי הר"ן בעמוד ב תחלת ד"ה והלכתא, ראה שם; וראה מה שנתבאר בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

6. ב"חידושי רבי שמואל" כתובות סימן ב אות ד תמה: מה שייך לענינו פטורא ד"ולנערה לא תעשה דבר", הלא מקרא זה אינו שייך אלא אלא לענין עונשי עבירות וכיוצא בזה, שאמרה תורה כיון שעבר אמימרא דרחמנא באונס, פטור הוא מעונש; אבל כאן שאנו דנים לענין קיום תנאים, מה איכפת לן שהיה באונס!?

והביא שם בשם האחרונים לבאר, שבמקרא ד"ולנערה לא תעשה דבר" מלבד מה שהוא פטור מעונש, נלמד מזה גם שמעשה הנעשה באונס אינו מתיחס אל העושה, וכמו שכתב ב"חמדת שלמה" סימן לח, ואם כן זה שאמר "אם לא אבוא וכו'", עיקר כוונתו היא ל"אי ביאה" המיוחסת אליו, וכיון דה"אי ביאה" היתה באונס, ונמצא שאין זה מתיחס אליו, אם כן לא נתקיים התנאי; והגר"ש אמר על זה שהוא פירוש דחוק.

ותוכן דברי הגר"ש באות ה שם בביאור ענין זה הוא: היות ונתקיים התנאי על ידי אונס, הרי זה כאילו נאנס בעצם התפסת הזכויות [ולמד כן מדברי הרא"ה שהביא שם], ואת זה לומדים מ"ולנערה לא תעשה דבר", דשום דינים ושום חלויות אין יכולים לחול על האדם לאונסו, וראה שם באריכות; וראה עוד בענין זה בהערות בהמשך הסוגיא.

7. ראה בהערה הבאה, שנתבאר שם ההכרח לפרש שכוונת רבא היא בדרך "ואם תמצי לומר", ואינו דוחה סברא הקודמת לגמרי.

והתנן במשנתנו סברא זו לענין נדר:

נדרי אונסין: הדירו חבירו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו, או שעיכבו נהר, הרי אלו נדרי אונסין, והטעם משום שלא עלתה על דעת המדיר להדירו על אופן שלא יאכל אצלו מחמת אונס, ואם כן הוא הדין בנדון דידן נאמר כן.(8)

ומקשינן **לרבה: מאי שנא מהא דתנן:**

הנותן גט לאשתו, ואמר: "**הרי זה גיטיך מעכשיו, אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש**", **ומת בתוך שנים עשר חודש** ומתוך כך לא בא, ונתקיים התנאי —

הרי זה גט.

ולרבה תיקשי: **אמאי!? והא מינס איתנים** [והרי נאנס במיתה]!?

אמרי בני הישיבה לתרץ את שיטת רבה: **דילמא שאני התם דאי הוה ידע דמית, מן** כז-ב **לאלתר הוה גמר ויהיב גיטא** [לו היה יודע

---

8. א. כתב הר"ן, שרב הונא לא חש לקושיא זו, משום שהוא סובר, שרק במשנתנו שהדיר אדם את חבירו ולא היה צריך להתנות בפירוש כי מה איכפת לו, לכן אם היה המודר אנוס אין חל עליו הנדר, אבל בענייננו היה לו למתפיס להתנות בפירוש, וראה מה שכתב על זה בקרן אורה.

ב. השמועה נתבארה על פי הר"ן שנראה מדבריו [וכן הבין הגר"ש שם], שמכח שני טענות בא רבה, ומתחילה בא משום "טענת אונס", ושוב טען רבה מצד אחר, ומשום אומדנא של המתפיס; והר"ן בעמוד ב' ד"ה והלכתא, כתב על מה שפסקה הגמרא "והוא דלא אניס" וכרבה, וז"ל "כלומר, אפילו דומיא דחלה בנו שאינו אונס גמור, דאי אנוס גמור קאמר, פשיטא וכו'", ומשמע כוונתו, דבאונס גמור תיפוק ליה משום "ולנערה לא תעשה דבר", ומזה יש ללמוד שסברא הראשונה קיימת, ולא הוסיף רבה טעם אחר אלא בדרך "ואם תמצי לומר", [וראה בהגהות הרש"ש שם; וראה גם ברש"י בכתובות ב ב [הביאו הגר"ש שם], שדן בתנאי שנתקיים באונס משום "ולנערה לא תעשה דבר"].

ג. בתוספות נראה שהם מפרשים את סוגיית הגמרא באופן אחר; שהרי כתבו: "וכי תימא קטלא שאני, אבל הכא לעולם הוי פושע ממה שלא התנה להוציא אונס מן הכלל", ומבואר, שדחיית רבה היתה, משום שזה אינו אנוס אלא פושע, כיון שלא התנה, אבל אילו היה אונס גמור, ודאי שיש ללמוד מ"ולנערה לא תעשה דבר" שאין מועיל קיום התנאי באונס.

ד. בראיית הגמרא מנדרי אונסין, פירשו התוספות, שהגמרא מוכיחה ד"לא אמרינן איבעי ליה לאתנויי, הכא נמי לא שנא", ומבואר, שהם חלוקים על הר"ן גם בעיקר דין "נדרי אונסין", שלהר"ן הוא משום אומדנא המפרשת את נדרו וכמו שנתבאר לעיל, וכן פירש גם הרע"ב כמובא לעיל; ואילו התוספות סוברים בביאור דין "נדרי אונסין", שמשום טענת אונס הרי הנדר בטל.

ה. ואם תאמר: לפי זה איך אפשר שבחלה בנו — שאינו אונס גמור — יתבטל הנדר מדין אונס!? יש לומר, ד"טענת אונס" המבטלת את קיום הנדר אינה טענה של המודר אלא טענה של המדיר, וכמבואר בהדיא בלשון התוספות, והיינו משום שאילו היה יודע המדיר שיארע למודר אונס המונעו מלבוא הרי לא היה נודר, ונמצא שנאנס המדיר בעשיית הנדר, ואם כן לא איכפת לן שאצל המודר אינו אונס גמור.

ו. ולפי שיטתם, אף במעשה זה של התפסת הזכויות אין צריך לפרש שהיה "אונס גמור" וכמו שנתבאר בהערה לעיל, אלא אפילו אונס

שימות, כלל לא היה עושה תנאי אלא נותן גט מיידי],[1] כלומר: הרי כל מה שנתן לה גט, לא היה אלא מפני שלא היה רוצה שתזדקק ליבם,[2] ואם כן ודאי שעל אונס כזה אינו רוצה לבטל את הגט.

תו מקשינן לרבה:

מאי שנא מההוא דנתן גט לאשתו, **ואמר להו: "אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין ליהוי גיטא"** ["אם לא אבוא עד שלשים יום יהיה זה גט"] —

ואכן היה הוא בדרך לחזור, אלא שבסוף דרכו היה צריך לחצות נהר, **ופסקיה מעברא** [המעבורת היתה מצדו השני של הנהר ולא היה יכול לעבור].

אמר להו מעברו השני של הנהר: **"חזו דאתאי, חזו דאתאי"** [ראו שבאתי, ראו שבאתי] —

ואמר שמואל: אף שנאנס מלבוא **לא שמיה מתיא** [אין זה חשוב כאילו בא], והרי הגט — גט.

ולרבה תיקשי: **אמאי!? והא מינס אנים!?**

ומשנינן: **ודילמא אונסא דמיגלייא** [אונס גלוי וצפוי] **שאני**, כי אונס כזה היה צריך להתנות עליו מראש, **ומעברא** הרי **מיגלי אונסיה**, דבר שכיח הוא שיהיה מנוע לעבור בשל המעבורת.[3]

כאן שבה הגמרא לעיקר דינו של רב הונא שביטל את זכויותיו של המתפיס מאחר שאמר המתפיס "אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי" ולא בא —

ומקשה הגמרא **לרב הונא: מכדי אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא,**[4] כלומר: הרי אדם זה לא התפיס זכויותיו אלא משום שהיה סמוך בדעתו שיבוא בתוך הזמן, וכל

קצת, כל שאילו היה יודע ממנו לא היה מתפיס, [וראה היטב ב"חידושי רבי שמואל" כתובות סימן ב אות ה, מה שביאר דברי התוספות].

1. לשון הגמרא בכתובות ב ב, הוא: לא ניחא ליה דתפול קמי יבם.

2. נתבאר על פי הר"ן; וכן כתב רש"י בכתובות ב ב ד"ה דלמא "דכל עצמו שכתב לה גט, מחמת כן כתב לה, שאם ימות יהיה גט למפרע, שלא תיזקק ליבם".

ודבריהם מחודשים, שהרי בפשיטות הנותן גט "מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש" אינו בהכרח משום יבום, אלא כדי שלא להשאירה עגונה, והוא תלוי בנסיבות, שאם הבעל חושש ממיתה אז דעתו על יבום, ואם חושש מסיבה אחרת שתעכבהו או שירצה לנוטשה, אז כוונתו להצילה מכבלי העיגון, [וראה מה שתמה רבינו עקיבא איגר בדרוש וחדוש לכתובות ב ב [הובא כאן בליקוטים הנדמ"ח] על דברי רש"י שם]; ובפירוש הרא"ש כתב: "דעיקר נתינת הגט הוא להצילה מעיגון, או שלא תיזקק ליבם".

3. לשון הגמרא בכתובות ב ב: "ודילמא אונסא דשכיח שאני, דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשיה".

4. ראה בר"ן שביאר, מנין פשיטא לגמרא ש"אסמכתא לא קניא".

כי האי גוונא אף אם לא נאנס אינו קונה!?[5]

ומשנינן: **שאני הכא דמיתפסן זכותן**, כיון שיצאו מרשותו הזכויות והתפיסן ביד בית דין ליכא אסמכתא.[6]

מתמהת הגמרא: **וכי אטו היכא דמיתפסין לאו אסמכתא היא!?**

והתנן:

מי שפרע מקצת חובו והיה דואג הלווה שלא יחזור המלוה ויתבענו את כל חובו הכתוב בשטר,[7] **והשליש את שטרו** ביד אדם שלישי, והוסיף הלוה **ואמר** לשליש:

אם אין אני נותן לו את פרעון יתרת חובי **מכאן עד שלשים יום**, הרי המעות שנתתי הן בתורת מתנה ולא בתורת פרעון, **ותן לו** למלוה את **שטרו** שיגבה בו את כל החוב, שהרי לא נפרע כלום.[8]

אם **הגיע הזמן** שקבע הלוה, **ולא נתן** הלוה למלוה את פרעון יתרת חובו:

רבי יוסי אומר: יתן השליש למלוה את השטר, ויגבה בו את כל חובו, שהרי כך הסכים הלוה, ואף ש"אסמכתא" היא, שהרי היה הלוה בטוח שיפרענו תוך שלשים יום.

ורבי יהודה אומר: לא יתן השליש, כיון ש"אסמכתא" היא, ואסמכתא לא קניא.

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: אין הלכה כרבי יוסי, דאמר: אסמכתא קניא.

הרי למדנו מדברי רב נחמן שאסמכתא אינה קונה, אף שהתפיס את שטר החוב ביד השליש!?

ומשנינן:[9] **שאני הכא, דאמר** המתפיס: **לבטלן זכותיה** [ייבטלו זכויותי]!

כלומר: כיון שהודאה היא שראיותיו הם שקר, אין לדון בזה משום אסמכתא לא קניא, שזה הוא דוקא בהקנאה חדשה או התחייבות או מחילה.

א. אף דקיימא לן "אסמכתא לא קניא", מכל מקום אם מקנה הוא לו מיד את הדבר שהבטיחו, הרי הוא קונה, ואף שאסמכתא היא; ואף אם אינו מקנה לו מיד אלא שאומר לו "מעכשיו אם לא באתי עד שלשים יום" וכיוצא בזה, הרי הוא קונה ואף שהיא אסמכתא.

ב. קנין סודר לאחר זמן אינו מועיל, כיון שכבר "כלתה קנינו" בשעת חלות הקנין,

---

5. נתבאר על פי לשון הר"ן; והרא"ש ביאר: "מכדי אסמכתא היא, דאמר מילתא יתירה, ולא אמר כן אלא להסמיכו [לזה שכנגדו] על דבריו, ובטוח היה שיוכל לקיים דבריו ולבוא, ולכך התנה, אבל לא כיון להקנות מעולם".

6. נתבאר על פי הר"ן שסתם ולא ביאר את הטעם בדבר; והתוספות כתבו: "וכיון דהתפיסן כבר גמר וביטל, ולא להסמיכו [לזה שכנגדו] בדבר שאינו — מכוין".

7. רש"י בבא מציעא קיז ב.

8. נתבאר על פי הר"ן סוף ד"ה שאני.

9. בפשוטו משמע שהוא תירוץ חדש ואפילו לא התפיס זכיותיו ביד בית דין, אלא שלפי זה היה לגמרא לומר "אלא".

ומכל מקום אם הוסיף בלשונו ואמר: "מעכשיו" אז אין בזה חסרון של "כלתה קנינו".[10]

ג. כאן באה הגמרא לפסוק את פסק ההלכה בענין זה של ביטול הזכויות, ביחס לשני הנידונים שדנה בהם הגמרא, דהיינו, אם קיום התנאי באונס מבטל את זכויותיו שנחלקו בו רב הונא ורבה, ואם יש בזה משום אסמכתא; ומוסיפה הגמרא עוד פרטים בענין זה של ביטול הזכויות, וכן בדיני אסמכתא בכל מקום, ושייך גם לענייננו.

והלכתא בדין זה של המתפיס זכיותיו:

אסמכתא קניא, כלומר: אף על גב שאסמכתא היא ובעלמא "אסמכתא לא קניא", כאן נתבטלו זכויותיו, ואם לא בא עד הזמן שקבע — נתבטלו זכויותיו.

והגמרא מסייגת שני סייגים:

האחד, באופן קיום התנאי: שלא יתבטלו זכויותיו אם לא יבוא אלא "**והוא דלא אנים**", אבל אם נאנס אפילו אונס קל, כגון שחלה בנו ומשום כך לא הגיע, לא נתבטלו זכויותיו, וכדעת רבה.

השני בעיקר חלות דבריו: **והוא דקנו מיניה בבית דין חשוב** [כגון בית דינו של רבי אמי ורב אסי].

ונכלל בזה שלשה חלקים:

א. הודאתו שראיותיו שקר הן, אינה תופסת בלי קנין כשאר הודאות בעל דין, אלא צריכה היא "קנין סודר", היות ולא הודה באופן מוחלט, אלא תלה את הודאתו בתנאי.

ב. היות והודאה זו אינה כשאר הודאות אלא על תנאי היא וצריכה קנין, חזר הדין שיהיה זה כשאר אסמכתאות שאינן קונות.

אלא שכבר נפתרה בעיית האסמכתא מאליה, היות וקנין סודר בהכרח שייעשה באופן שיאמר: "מעכשיו אם לא באתי", שאם לא כן הרי "כלתה קנינו", וכיון שאמר "מעכשיו", שוב אין בזה חסרון משום אסמכתא.

ג. מחדשת הגמרא כלל בדיני אסמכתא: אף אסמכתא גמורה, אם נעשה הקנין עליה בבית דין חשוב אין בזה משום "אסמכתא לא קניא" כי אין אדם משחק בבית דין חשוב.

ובענייננו מועיל חידוש זה, שאף אילו לא היה נצרך לומר "מעכשיו" כדי שלא תכלה קנינו, לא היה בזה חסרון של אסמכתא, אם אך היה עושה את הקנין בבית דין חשוב.

מתניתין:

במשנה הקודמת נתבאר סוג אחד מנדרי אונסין, והוא שנאנס לעבור על נדרו; ובמשנתנו מתבאר סוג אחר של "נדרי אונסין", שהיה אנוס לידור, שאם לא כן יהא לו נזק.

עוד מ"נדרי אונסין" שהתירו חכמים:

נודרין, יכול אדם לידור:

---

10. ואף שחלות הקנין אינו אלא לאחר זמן, כיון שהוסיף ואמר "מעכשיו" אין בזה חסרון של

להרגין ולחרמין[11] [לסטים ישראל הרוצים לשדוד את תבואתו], **ולמוכסין** [ישראלים הממונים על המכס, שתובעים ממנו מכס על תבואתו שאינו מגיע להם בדין] והוא רוצה ליפטר מהם:

"**שהיא תרומה**", כלומר: יכול לידור ולומר: "קונם זה וזה עלי אם אין תבואה זו של תרומה כאשר אני אומר לכם",[12] **ואף על פי שבאמת אינה תרומה**, ועושה כן מפני שיודע בהם שאינם נוגעים בתרומה,[13] והוא רוצה ליפטר מהם בטענת שקר זו, שהוא מאמתה על ידי הנדר.

ואם עשה כן, הנדר אינו חל ומותר הוא במה שנדר כיון שאנסוהו לידור, שהרי אם לא כן יקחו את תבואתו שלא בדין.

או שיאמר להם על נכסים שבידו: "קונם זה וזה עלי אם לא **שהן של בית המלך**" ואז יעזבוהו לנפשו, **ואף על פי שאינן של בית המלך**.

ואולם נחלקו בדין זה בית שמאי ובית הלל, בשלשה ענינים:

כח-א

א. **בית שמאי אומרים: בכל נודרין חוץ מבשבועה**,[1] משום שהיא חמורה שנאמר בה "לא ינקה".

ובית הלל אומרים: אף בשבועה.

ב. ועוד נחלקו: **בית שמאי אומרים: לא יפתח לו בנדר**, שאם אין דורשים ממנו לנדור כדי לאשר את דבריו, לא יציע מעצמו לידור נדר לאמת את דבריו.

ובית הלל אומרים: אף יפתח לו.

ג. ועוד נחלקו: **בית שמאי אומרים**: אפילו כשהאנס אומר לו שידור כך וכך כדי לאמת את דבריו,[2] אין הנודר מותר אלא **במה שהוא** האנס **מדירו** ולא שינה ולא הוסיף, אבל אם שינה או הוסיף לאסור על עצמו מה

כלתה קנינו, אחרונים.

11. "הרגין" הם לסטים שאינם נמנעים מלהרוג, וה"חרמין" אינם הורגים אלא מחרימים רכוש.

12. בגמרא יתבאר שאינו יכול לידור סתם, אלא שידור באופן שאין פיו ולבו שוין בפירוש הנדר.

13. כתב הרע"ב: אף על פי שהורגין וגוזלין, אין אוכלין דבר האסור, אי נמי תרומה לא חשיבא להו, מתוך שאינה נאכלת אלא לכהנים טהורים, [וראה בתוספות כאן].

ואף המוכסין אינם רגילים ליטול מכס ממוליכי תרומה לכהנים, תוספות.

1. א. כלומר, שלא יאסור על עצמו איזה דבר בשבועה אם לא שהיא תרומה או שהן של בית המלך, כן פירש בתוספות יום טוב על פי המפרש, ודקדק כן מלשון המשנה שלא אמרה "ואין נשבעין, ובית הלל אומרים אף נשבעין", וראה שם; אבל מדברי המאירי נראה, שהנידון הוא על שבועה שהיא של תרומה או שהן של בית המלך; [וראה לשון הר"ן בסוף ד"ה במוכס, שכתב "לישבע שהן תרומה"].

ב. ב"ברכת אברהם" נסתפק, אם זה רק איסור לכתחילה להשבע, אבל אם יישבע לא יהא אסור במה שנשבע עליו [לפירוש התוספות יום טוב שנשבע לאסור על עצמו איזה דבר], או שאפילו אם יישבע יהא אסור במה שנשבע, ראה שם.

2. נתבאר על פי פשוטו, ומה שכתב הר"ן: שאפילו פתח לא ידור אלא לא ידור אלא במה

שלא נתבקש, אין הוא מותר במה באותו שינוי או תוספת.

ובית הלל אומרים: הרי הוא מותר **אף במה שאינו מדירו**, ובלבד שנדר כן כדי לאמת יותר את דבריו.

כיצד נחלקו בית שמאי ובית הלל במחלוקתם האחרונה:

אם **אמר לו** הלסטים: **אמור**: "**קונם אשתי נהנית לי**" אם לא כאשר אמרת, **ואמר**: **קונם אשתי ובני נהנין לי.**

בית שמאי אומרים: אשתו מותרת מפני שהדירו בה, **ובניו אסורין** מפני שלא הדירו בהם, אלא מעצמו הוא שהוסיף.

ובית הלל אומרים: אלו ואלו מותרין.

גמרא:

שנינו במשנה: נודרין וכו' ולמוכסין:

ומקשינן: **והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא**, וכיון שקנה המוכס את המכס מאת המלך, אסור לגוזלו הימנו, ואיך יתירו חכמים לגזלן לידור כדי לגוזלו!? (3)

אמר רב חיננא אמר רב כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה.

וביאר הרא"ש שני פירושים:

האחד: המלך עצמו לא קבע קיצבה כל שהיא ונתן למוכס ליקח כפי שרירות לבו מזה יותר ומן השני פחות, ודין כזה אינו

שהוא מדירו, היינו שפתח האנס, ואינו דומה ללשון "יפתח" השנוי קודם, שהוא עולה על הנודר.

3. א. נתבאר על פי הרא"ש.

והר"ן כתב: "וכי אמרינן דינא דמלכותא דינא, הני מילי לענין שאם קנה אחד מכס זה חייבים ליתן לו את המכס, וכן נמי אם לא קנה אותו, אלא שהוא ממונה לגבות את המכס, שאינו רשאי ישראל חבירו לישבע שהן תרומה, דליכא אונסא כיון דדינא דמלכותא דינא", וכוונתו צריכה ביאור.

ביאור דבריו על פי דברי האחרונים הוא, שדין "דינא דמלכותא" לענין הברחת המכס מתחלק לשנים:

האחד: איסור הברחת המכס: אם המלך עצמו מקבל את כספי המכס והעמיד פקיד לגבותו, אין איסור להבריח את המכס, כי מטעם "דינא דמלכותא דינא" נעשה חוב כלפי המלך לשלם לו את המכס, ואולם כשם שמותר להפקיע את הלואתו של כל גוי, כך מותר להפקיע את חובו של המלך, [וכמבואר בבבא קמא קיג ב, שלהבריח את המכס מגוי שחכר את המכס, הרי זה כ"הפקעת הלואתו" שהיא מותרת, והוא הדין מן המלך עצמו, לדעת הר"ן].

ואין איסור הברחת המכס משום דינא דמלכותא לדעת הר"ן, אלא "אם קנה אחד [ישראל] מכס זה חייבים ליתן לו את המכס", שהרי אסור להפקיע את הלואתו של הישראל שקנה את המכס בדין מן המלך שהיא שלו מדין "דינא דמלכותא", [ומה שלא הזכיר הר"ן במפורש שישראל קנה ממנו, יתבאר בהמשך].

וכדעת הר"ן נראה גם ברש"י בבא קמא קיג א ד"ה דינא דמלכותא, ראה שם היטב; ואולם הרמב"ם בפרק ה מגזילה הי"א כתב לא כן, ואף מן המלך עצמו אסור להבריח, וב"כסף משנה" תמה על זה ויישבו, וה"משנה למלך" יישב שם באופן אחר, ראה שם.

דין, כי אף המלך אינו יכול לקבוע חוק מפלה, אלא חוק שוה לכל בני המדינה.(4)

שהמוכס נוטל יותר מהקיצבה, וכיון שכן חשוב המוכס כאילו עמד מאליו ליטול מכס, שאין רצונו של המלך בנטילת מכס באופן זה, והכל גזל בידו.(5)

השני: המלך אמנם נתן לו קיצבה, אלא

השני: נדרי אונסין בהברחת המכס: בפקיד ממונה מטעם המלך, אף שאין איסור להבריח את המכס, מכל מקום לענין "נדרי ושבועות אונסין" אין זה אונס, כי אף שמותר לגזול את המלך באופן זה, אבל אין הוא חשוב אנוס אם אינו יכול לגזול את המלך, [כן הבין דבריו הגר"א בביאורו לשולחן ערוך סימן שס"ט סעיף ו, ותמה על הרמ"א שלא הבין כן, וכן תמה רבינו עקיבא איגר, הובא בליקוטים הנדמ"ח בתוך תשובת רבי שלמה איגר, וראה גם ב"משנה למלך" הנזכר, שהביא דברי הר"ן; ומה שהדגיש הר"ן שהפקיד הממונה הוא ישראל, כן כתב גם הרמב"ם בפרק ה' מגזילה הי"א, שאם לא כן יש לומר שאינו נותן את המכס למלך אלא גוזל לעצמו, ראה ברמב"ם שם].

ובפשוטו היה נראה, שהיה קשה לר"ן על קושיית הגמרא, מנין לפרש שהמוכס חכר את המכס, והרי יש לומר שהוא פקיד ממונה וכיון שמותר להבריח את המכס מן המלך לכן נודרין להם, ולזה ביאר, שבכי האי גוונא אין זה אונס.

אלא שאי אפשר לפרש כן, כי משנתנו בהכרח עוסקת במוכס ישראל שחכר את המכס, שאם לא כן מה מועיל לו שהוא אומר על התבואה שהיא תרומה, והרי לגבי המלך כך לי תרומה כמו חולין, ואף שהפקיד הוא ישראל, אינו יכול לחרוג ממצות המלך, [ומטעם זה לא הדגיש הר"ן בתחילת דבריו שאיסור הברחת המכס הוא רק בישראל שקנה את המכס, ומשום שבישראל אנו עוסקים, וכעין שפירש הר"ן במשנה שהלסטים הוא ישראל].

ובהכרח שלא כתב כן הר"ן אלא לפי האמת שאין זה בכלל אונס, אבל קושיית הגמרא מתבארת כפשוטה.

ויש להסתפק, אם בדוקא כתב הר"ן שאינו מותר "לישבע שהן תרומה" כשאינו אנוס, או ששבועה ונדר שוין; ולשון המאירי בביאור קושיית הגמרא: "ואסור לו להבריחו, כל שכן שישבע עליו בשקר", ומלשון הגר"א בביאורו נראה ששבועה לאו דוקא, וראה מה שכתב בביאור דברי הר"ן ב"ברכת אברהם".

4. ואף המאירי פירש שהמלך מינהו ליטול באופן זה ו"מאחר שאין לו קיצבא, אין זה דינא דמלכותא אלא גזילה דמלכותא".

5. א. לשון הר"ן נוטה לפירוש שני, וראה אות ב; וגם לשון הרמב"ם [שבועות ג א] הוא כפירוש שני: שלוקח ברשות המלך אבל מוסיף לעצמו על הדבר הקצוב, [וראה "קצות החושן" שסט א].

ב. כתב הר"ן בשם התוספות, שדוקא במלכי גויים אמרינן "דינא דמלכותא דינא" מפני שהארץ שלו, ויכול לומר להם אם לא תעשו כמצותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי ישראל לא, לפי שארץ ישראל כולם שותפים בה.

ולפי זה בפשוטו, אי אפשר לפרש כפירושו הראשון של הרא"ש, כי היות וזכות המלך לקבוע חוקים ודינים היא מכח זכויותיו הממוניות, מי יאמר לו מה תעשה, וזכותו אף להפלות בין זה לזה כאשר יעשה האדם בתוך שלו, ובהכרח שהר"ן סובר כפירוש השני של הרא"ש.

ג. ראה אריכות גדולה בריטב"א כאן, בענין דינא דמלכותא.

דבי רבי ינאי אמרי:(6) **במוכס העומד מאליו** שלא במצות המלך, ואינו אלא לסטים.

שנינו במשנה: נודרין וכו׳ **שהן של בית המלך ואף על פי שאינן של בית המלך:**

ומפרשינן: **היכי נדר**, באיזה אופן יכול הוא לידור ולא יתקיים נדרו?

אמר רב עמרם, אמר רב:

באומר: ״יאסרו פירות העולם עלי, אם אינן של בית המלך״, והיות שאין הוא מתכוין לאסור עליו כלום, אלא כדי להטעות את הלסטים או המוכס, אין נדרו חל.

ומקשינן: והרי **כיון דאמר ״יאסרו** פירות העולם עלי״, **איתסרו עליה כל פירי עלמא!?** כלומר: אם באמת ידור כן, הרי שאף כי מתוך אונס נדר כן, ובלבו לא חשב לאסור עליו כלום, מכל מקום אין דברים שבלבו מבטלין את מה שהוציא בפיו, ואינו מותר בפירות העולם.

ומשנינן: **באומר** ״ייאסרו כל פירות העולם עלי **היום**״.(7)

ומקשינן: והרי אי אפשר לפרש כן את המשנה, **דאי דאמר ״היום״ לא מקבל מיניה מוכס**, הרי המוכס לא יסתפק בנדר כזה, כי יכול הוא לשקר ולהיאסר יום אחד בפירות העולם!?

ומשנינן: (8)לא שאמר בפיו ״היום״, אלא **באומר בלבו** שאינו מתכוין לאסור אלא ״היום״, **ומוציא בשפתיו סתם:** ״יאסרו כל פירות עולם עלי״, וכיון ש״נדרי אונסין״ הם, אין הוא צריך לקיים את מאמר פיו אלא כאשר חשב בלבו.

ומבארת הגמרא: **ואף על גב דסבירא לן: דברים שבלב אינן דברים**, וכאן שאמר בסתם הרי משמע ״לעולם״, ולא היתה צריכה להועיל מחשבתו שחשב בלבו לאסור רק היום —

לגבי אונסין שאני, כלומר: אף שבפשטות מתבאר לשון ״ייאסרו עלי״ דהיינו לעולם כי כך משמע יותר, הרי כאן שהיה אנוס, מפרש האונס את דבריו שאין הכוונה לעולם אלא היום, היות ולא אמר בפירוש שהוא אוסר לעולם.(9)

---

6. כן נראה דצריך לומר.

7. תירוץ הגמרא אינו מובן כלל, כי מה הועלנו בכך שאמר ״היום״, והרי אם כן בהכרח שכוונת המשנה היא לומר שהנדר אינו חל כלל כיון שלא נתכוין לאסור, ואכתי תיקשי כיון דאמר בפירוש שייאסרו פירות העולם עליו היום, איך יבטלו הדברים שבלבו את מה שאמר בפיו.

וצריך לומר, שכוונת התרצן היתה לומר ״באומר בלבו היום״ כפי שהגמרא מסיקה, אלא שהמקשן לא הבין את דבריו, והקשה עליו, והוא הדין שהיה יכול להקשות, שלא הועלנו בתירוץ זה כלום, וראה גם בהערה הבאה.

8. לכאורה היה לגמרא לומר ״אלא״ באומר בלבו היום; והטעם שלא אמר ״אלא״, כי הוא הסבר לתירוץ הקודם של הגמרא: ״באומר היום״, שהמקשה חשב שאמר במפורש ״היום״ ותמה על זה, ומבארת הגמרא את הכוונה שאמר בלבו היום, וראה גם בהערה הקודמת.

9. א. כתב הר״ן: אף שלמסקנת הגמרא, אם לא היה אנוס היו מתפרשים דבריו שאוסר את עצמו לעולם, ואפילו אומר בלבו ״היום״ אינו מועיל,

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים בכל** נודרין חוץ מבשבועה; ובית הלל אומרים אף בשבועה:

בית שמאי אומרים במה שהוא מדירו ובית הלל אומרים אף בשאינו מדירו כיצד אמר לו קונם אשתי נהנית לי ואמר קונם אשתי ובני נהנין לי בית שמאי אומרים אשתו מותרת ובניו אסורין ובית הלל אומרים אלו ואלו מותרין:(10)

אמר רב הונא: תנא בברייתא:

בית שמאי אומרים: לא יפתח לו בשבועה.

ובית הלל אומרים: אף יפתח לו בשבועה.

מתמהת הגמרא: וכי **לבית שמאי בשבועה הוא דלא יפתח לו, הא בנדר יפתח לו!?**

והתנן במשנתנו:

בית שמאי אומרים: לא יפתח לו — אפילו — **בנדר!?**

ותו תיקשי:

מיפתח הוא דלא יפתח לו בשבועה, [משמע שלא אסרו בית שמאי אלא לפתוח בשבועה], **הא מידר נדר בשבועה,** כלומר: אם דרשו ממנו להישבע, אכן יישבע!?

והתנן במשנתנו:

בית שמאי אומרים: בכל נודרין חוץ מבשבועה, ואפילו כשדרשו ממנו להשבע!?

ומשנינן: המשנה והברייתא לא נחלקו, אלא האחד משלים את השני:

תנא מתניתין את מחלוקת בית שמאי ובית הלל **בנדר,** כדי **להודיעך כוחן דבית שמאי,** שאף בנדר אין מתירין לו לפתוח.

ותנא ברייתא את מחלוקת בית שמאי ובית הלל **בשבועה,** כדי **להודיעך כחן דבית הלל,** שאף בשבועה מתירים הם לפתוח.

רב אשי אמר ישוב אחר ליישב את הסתירה ממשנתנו לברייתא:

הברייתא אינה עוסקת כלל בהתחמקות מלסטים או ממוכס, **והכי קתני** בברייתא, כלומר: כך היא כוונת הברייתא:

אפילו הכי אם אסר אדם על עצמו פת בסתם, ובלבו חשב על פת חיטין בלבד, אין אומרים שיהא אסור בכל מיני פת, כי דוקא בענייננו שכוונתו היתה לומר לשון שמשמעותו יהא לעולם [שאם לא כן לא היה מסכים המוכס, כמבואר בגמרא לעיל], ומשום הכי אם אין אונס "לעולם" משמע, "אבל התם כיון דלהוציא פת חיטים נתכוין, אלא דבתר דאמר פת איתקיל מילוליה, הרי אין פיו ולבו שוין, ואינו אסור אלא בפת חיטין".

ב. לעיל בהערה נתבאר, שדעת המאירי היא, בביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל לענין שבועה, שהנדון הוא בשבועה שהיא של תרומה או של בית המלך, וביאר דאף לענין שבועה לא נחלקו באופן שהוא נשבע לשקר ממש, אלא: שיהא נשבע במוחלט "של בית המלך הם", ויהא בלבו דבר שיסמוך עליו, כגון שקורא לבעל הפירות "מלך" דקרחא בביתיה פרדשכא ליהוי [ראה מגילה יב ב].

10. המשך הציטטא מן המשנה מיותרת.

"בית שמאי אומרים לא יפתח לו בשבועה", כלומר: **בית שמאי אומרים: אין שאלה** לחכם **בשבועה**, שלא יפתח לו החכם פתח להתיר לו שבועתו, כי אין מתירין את השבועות.

"ובית הלל אומרים: אף יפתח לו בשבועה", כלומר: **ובית הלל אומרים: יש שאלה בשבועה**, ויפתח לו החכם פתח אף להתיר שבועה.

מתניתין:

מי[11] שאמר על נטיעותיו: **הרי נטיעות האלו קרבן** כלומר: קדושים לדמי קרבן, **אם אינן נקצצות** [אם לא ייקצצו].[12]

וכן האומר על טליתו: **טלית זו** תהא לדמי **קרבן אם אינה נשרפת** [אם לא תישרף] —

הרי אלו **יש להן פדיון**, כלומר: קדושות הן,[13] וממילא יש להן פדיון כשאר "קדושת דמים".

אבל האומר: **הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו**, או שאמר: **טלית זו קרבן עד שתשרף**, כלומר:

א. עד שיקצצו [הנטיעות, או תישרף הטלית] יהיו קדושות, ואפילו אם אחזור ואפדה אותן מיד ההקדש, ישובו ויתקדשו.

ב. לכשיקצצו [הנטיעות או תישרף הטלית] תיפקע קדושתן.

הרי אלו **אין להם פדיון**, כלומר: אין פדיון מועיל להם, שאפילו אם פדאן הבעלים עצמם ויצאו לחולין, הרי הן מיד חוזרות וקדושות. כח-ב

ונחלקו אמוראים בגמרא: אם אכן פקעה קדושתם לכשייקצצו כפי שאמר, או שמא "קדושה לא פקעה בכדי [בחנם ללא תמורה]", ואינם יוצאות לחולין אלא על ידי פדיון כשאר קדושת דמים.[1]

גמרא:

שנינו במשנה: הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות וכו' יש להן פדיון:

תמהה הגמרא על לשון משנתנו ששנה התנא "יש להן פדיון":

וליתני התנא לשון: "**קדושות**" שהרי זו היא עיקר כוונת התנא!?[2]

ומשנינן: **איידי דבעי למיתנא סיפא** [היות

---

11. המשנה והסוגיא שלאחריה מתבארת על פי השיטה הסוברת, שמשנתנו אינה עוסקת בדיני נדרים, אלא בדיני הקדש, והיא שיטה אחת בר"ן, וכן שיטת התוספות והרא"ש.הערה

12. בגמרא יתבאר, מה טעם תולה אדם את הקדשו בזה, וכיצד היה תנאו.

13. ובגמרא יתבאר למה לא שנה התנא לשון "קדושות".

1. המשנה נתבארה על פי המבואר בגמרא, וכפירושו של הרשב"א שהביא הר"ן שם, וכן פירשו התוספות והרא"ש.

2. הגירסא שלפנינו "וליתני קדושות ואין קדושות" אינה נכונה לדעת הר"ן, וראה תוספות.

וזקוק היה התנא לשנות בסיפא]:

"הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו **אין להם פדיון**", שהרי ודאי קדושות הן, אלא שאין פדיון מועיל שלא תחזור הקדושה ותחול עליהן —

לכן **תנא נמי ברישא**: "**יש להם פדיון**", ואף על פי שעיקר כוונת התנא היא לומר שהן קדושות.

שנינו במשנה: הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות; טלית זו קרבן אם אינה נשרפת:

ותמהינן: **היכי נדר**, האיך היה תוכן נדרו בנטיעות!? כלומר: איך התנה את ההקדש בקציצת הנטיעות, שאם תפרש כפשוטו, שתלה את הקדשו בקציצה סתם, אם כן לעולם לא יקדשו, שהרי סופן של נטיעות ליקצץ!?[3]

אמר פירש **אמימר**:

משנתנו עוסקת **במי שאומר**: "הרי נטיעות האלו קרבן **אם אינן נקצצות היום**", וקדושות הן אם **עבר היום** ואכן **לא נקצצו**.

מתמהת הגמרא: **אם כן למה ליה** לתנא **למימר** דין זה, והרי **פשיטא** היא!?

ומשנינן: **לא צריכא**, לא נצרכה משנתנו להשמיענו שהקדשו חל אלא **כגון דאיכא זיקא נפישא** [היתה מנשבת רוח חזקה בעולם], וקיים חשש שיישברו הנטיעות ויקצצו —

ועד שלא סיימה הגמרא את תירוצה, מוכיחה הגמרא שבאופן זה אנו עוסקים, שהרי:

והא קתני לה אף **גבי טלית** שהקדישה אם אינה נשרפת, **וכי טלית לשריפה קיימא** [עומדת היא לשריפה, כמו נטיעות שהן ראויות ליקצץ ביום מן הימים], עד שיעלה על דעת בעליה להקדישה אם אינה נשרפת!?

אלא[4] ודאי שגבי טלית עוסקת המשנה **כגון דאיכא** עכשיו **דליקה** המסכנת את קיומה של הטלית, ולכן תולים הבעלים את ההקדש בתנאי שלא תישרף —

והכא נמי גבי נטיעות, עוסקת משנתנו כגון **דאיכא** עכשיו **זיקא נפישא**.

ומסיימת הגמרא את תירוצה, לבאר מה חידוש יש בדבר, ואפילו אם עומדות הנטיעות והטלית בסכנת קיום:

וסלקא דעתין — הייתי אומר אם לא שהשמיענו התנא לא כן — **דמסיק** בעל

---

3. כתב הר"ן: אבל "טלית אם אינה נשרפת" לא קשיא ליה, דטלית לאו לשריפה קיימא ואפשר שלא תשרף לעולם, ומשום הכי מהשתא חייל איסורא עליה", היינו לומר שמספק חל עליו איסור, ותלויה ועומדת היא לעולם אם תישרף.

וראה במאירי שפירש את קושיית הגמרא על נטיעות ועל טלית.

4. השמועה מתבארת כאן על פי משמעות דברי הר"ן [וראה גם בר"ש], ושלא כדברי המפרש; והמפרש אכן גרס בגמרא אין, ועל פיו הכניסו המדפיסים תיבה זו בסוגריים מרובעות, אבל לפירוש הר"ן אין מקום לתוספת זו, [ולשון הגמרא בהמשך "הכא נמי דאיכא זיקא נפישא", מסייע לפירושו של הר"ן].

הנטיעות והטלית **אדעתיה**, כלומר: ברור לו לבעל הנטיעות **דלא מיתנצלן** [שלא יינצלו] הנטיעות והטלית מהרוח או מהשריפה, ורק **משום הכי קא נדר**, ולא היתה לו גמירות דעת להקדישם אם אכן יינצלו, ואם כן הייתי אומר שלא יחול ההקדש.

לפיכך: **קא משמע לן** התנא שאם ניצלו הנטיעות והטלית הרי הן קדושות.(5)

שנינו במשנה: **הרי נטיעות האלו קרבן** עד שיקצצו — או שאמר — טלית זו קרבן עד שתשרף, אין להם פדיון:

תמהה הגמרא: **וכי** אטו **לעולם** לא יהא להם פדיון, והרי "עד שייקצצו" קאמר!?(6)

אמר פירש **בר פדא**:

פדאן הבעלים שהקדישו את הנטיעות או הטלית הרי אלו יוצאות לחולין ותופסות פדיונן **וחוזרות וקדושות**, ואם חזר **ופדאן** הבעלים הרי הן שוב **חוזרות וקדושות**, וכן לעולם **עד שיקצצו**, ומשנקצצו **פודן פעם אחת ודיו**.

כלומר:

א. זו ששנינו: "אין להם פדיון" אינו לעולם אלא עד שייקצצו, וזו היא התשובה לתמיהת הגמרא: "ולעולם".

ב. אל תאמר, כי זו ששנינו: "אין להם פדיון", היינו לומר שאם פדאום אין הם יוצאות כלל לחולין ואין נתפסים הדמים בקדושה כשאר פדיון, אלא לומר: שאין פדיונן של הבעלים מועיל להוציא אותם לחולין לגמרי, שאם פדאן, נתחללה קדושתן ונתפסה במעות, ומיד חוזרות הן וקדושות, ומשום שכוונת דבריו במה שאמר: "עד שייקצצו", היא לאמר: עד שייקצצו לעולם תהיין נטיעות אלו קדושות, ואפילו אחזור ואפדם מיד ההקדש — יחזרו ויקדשו.(7)

ג. אל תאמר, כי היות ואמר "עד שיקצצו" דמשמע שלאחר שייקצצו שוב לא יהיו

---

5. התוספות ביארו על פי מסקנת הגמרא בפירוש המשנה את הקשר שבין משנה זו לארבעה נדרים שהתירו חכמים:

מהו דתימא דחשיב "נדרי זירוזין", שלא נדר אלא כדי לאמת את דבריו שלא יינצלו הנטיעות והטלית, ולא משום שאכן דעתו להקדישם אם יינצלו, וקא משמע לן שאפילו הכי הוו קדושות, משום שגמר בלבו להקדישם, כי כסבור הוא שיכול להיות שיינצלו.

6. רא"ש; וראה מה שכתבו התוספות בזה.

7. א. בסוף הסוגיא מתבאר, כיצד מועיל הקדשן של הבעלים לאחר שיפדה אותן מיד ההקדש.

ב. הרשב"א [הובאו דבריו בר"ן] למד מזה: הוא הדין למי שאומר לחבירו "קנה שדה זו מעכשיו ועד שאלך לירושלים", וחזר המוכר וקנה את השדה מן הלוקח, שזכה בה הלוקח מחדש, [אם הקנין שעשה מתחילה מועיל לקנות אותו מחדש, וכפי שיתבאר באות ג'], ומשום שיש בכלל דברי המוכר שאם אחזור ואקנה ממך את השדה, לעולם תהא שלך עד שאלך לירושלים, ואז תחזור השדה לרשותי, וכשם שאנו מבארים את דברי המקדיש.

ג. וביאר הרשב"א, שאפשרות קנייתו של הלוקח מחדש לאחר שקנה המוכר את השדה ממנו לא תיתכן בכל אופן, שהרי אין קנינו שעשה בתחילה מועיל לקנות את הקרקע מחדש,

קדושות כלל — אכן יוצאות הנטיעות לחולין.

אין הדבר כן, כי אין באפשרותו להפקיע מעליהן את הקדושה ללא פדיון ש"קדושה לא פקעה בכדי", ולכן אף לאחר קציצה צריכות הן פדיון כשאר קדושת דמים, ומשפדאן יצאו לחולין ושוב לא יתקדשו.(8)

ועולא נחלק על החלק השלישי שבדברי בר פדא, **ואמר**:

היות ואמר "עד שייקצצו" דמשמע נמי שלאחר קציצתן יצאו לחולין, לכן **כיון שנקצצו, שוב אין פודן**, ומשום ד"קדושה פקעה בכדי" אם מתחילה לא החיל המקדיש קדושה אלא לזמן.(9)

אמר הקשה **ליה רב המנונא** לעולא הסובר כט-א "קדושה פקעה בכדי":

וכי **קדושה שבהן להיכן הלכה**, כלומר: וכי יש קדושה הפוקעת מהקדש ללא פדיון, ואפילו אם מתחילה הקדישם המקדיש לזמן מוגבל!?

והרי מה אילו אמר אדם **לאשה**: "**היום את אשתי, ולמחר אי את אשתי**", כלומר "היי

כי קנין אינו מועיל אלא בשעתו, ולא לאחר זמן שכבר "כלתה קנינו"; ולא יחזור ויקנה הקונה מחדש את הקרקע אלא באחת מהדרכים הבאות:

קנה הלוקח את הקרקע בכסף, כי כסף קונה אפילו לאחר זמן, היות ו"שעבוד המעות קיים", כלומר: חיובו של המוכר לתת בתמורה למעות את הקרקע, קיימת ועומדת, ולכן מועיל הקנין לאחר זמן, [וכמבואר בגמרא לקמן כט ב].

או שקנה בקנין אחר, אלא שאמר המוכר בשעת הקניה "מעכשיו ועד שאלך לירושלים", שהאומר לחבירו לך חזק וקני מעכשיו ולאחר שלשים יום, קנה הלוקח את השדה לאחר שלשים יום, ואין אומרים ש"כלתה קנינו" כיון שאמר "מעכשיו", [וכפי שנתבאר גם בר"ן לעיל כז ב גבי קנין סודר שאמר "מעכשיו"].

ד. ומכל מקום היה הרשב"א חוכך בדבר, שחילוק יש בין הקדש הנעשה על ידי דיבור, לבין קרקע, "דבמאי קני, הא אפילו אמר לו מעכשיו, אי אפשר לו לקנות אלא בכסף בשטר וחזקה, וכסף או שטר או חזקה שנעשה על מכר זה, או מתנה זו ראשונה, כשחזר זה וקנה, כבר כלתה קניינן של אלו [שהן היו על הקנין הראשון], ולבסוף במה יקנה".

וראה בחידושי רבי שמעון שקאפ, שתמה: למה שטר לא יועיל, שהרי בשטר כאילו כתוב כל זה, שאף אם יקנה ממנו תחזור השדה להיות שלו, וכאילו נתן לו שתי שטרות, אחת על עכשיו ואחת לאחר שיקנה ממנו, ראה שם.

8. ונמצא, שלא נשתנה דין הנטיעות קודם שייקצצו לדינן לאחר שייקצצו, אלא שעד הקציצה חוזרות הן לאחר הפדיון וקדושות, ואילו לאחר שנקצצו הועילה להם הפדייה להוציאן לחולין, ושוב לא יחזרו לקדושתן.

9. ביאור מחלוקתו של עולא על בר פדא נתבארה בפנים על פי שיטת הרשב"א שהביא הר"ן, וכן היא שיטתם של התוספות והרא"ש.

והר"ן הביא בשם החכם הגדול רבי משה קרטבי ז"ל פירוש אחר במחלוקתו של עולא על בר פדא, והיא: עולא נחלק על בר פדא הן בחלק השלישי שבדברי בר פדא ["קדושה לא פקעה בכדי"], והן בחלק השני ["פדאן חוזרות וקדושות"], ואף נחלק עליו בפירוש לשון המשנה "אין להם פדיון" [שלדעת בר פדא, אין מועיל הפדיון]; וכך היא שיטתו של עולא:

לי לאשה עד מחר" — **מי נפקא** למחר **בלא גט**!? הרי פשיטא שלא פקעה, וכך גם בקדושת הקדש, לעולם אין ההקדש פוקע אלא בתמורת הפדיון.(1)

אמר ליה רבא לרב המנונא:

מי קא מדמית [וכי אומר אתה לדמות] **קדושת דמים** שהוא הנידון במשנתנו ובדברי עולא, **לקדושת הגוף** דהיינו קידושי אשה!?

והרי יש לחלק ולומר: **קדושת דמים** אכן **פקעה בכדי** וכמו שאמר עולא, ואילו **קדושת הגוף לא פקעה בכדי**, וכמו שהבאת מקידושי אשה.(2)

א. זו ששנינו "אין להם פדיון" אין הכוונה לומר שאין מועיל להן הפדיון קודם שייקצצו, אלא שאין הן צריכות פדיון לאחר שייקצצו [שלא כדברי בר פדא בפירוש המשנה]; והטעם כי "קדושה פקעה בכדי" אם החיל עליה קדושה לזמן, [שלא כדברי בר פדא בחלקן השלישי של דבריו].

ב. אם פדה אותם אפילו קודם שייקצצו הרי הן יוצאות לחולין, שאין בכלל דבריו אלא שאותה קדושה שהקדיש בתחילה תיפקע לכשייקצצו, ואין בכלל דבריו שיתקדשו הנטיעות שוב לכשיפדה אותן, [ונחלק בזה עולא על חלקן השני של דברי בר פדא].

והוסיף החכם הנזכר לבאר, שיסוד מחלוקתם אחד הוא: אם "קדושה לא פקעה בכדי" וזו היא דעתו של בר פדא; או ש"קדושה פקעה בכדי", שזו היא דעתו של עולא, אלא שמחלוקת זו מביאתם למחלוקתם האחרת, אם חוזרות הנטיעות וקדושות לאחר פדיון עד שייקצצו.

שלדעת בר פדא הסובר: "קדושה לא פקעה בכדי", בהכרח, שאין כוונתו — במה שאמר "עד שייקצצו" — להפקיע את הקדושה לאחר הקציצה ללא פדיון, שהרי זה דבר שאי אפשר, אלא כוונתו לומר: עד שייקצצו יהיו לעולם קדושות, ואפילו אם ייפדו על ידו.

ואילו לדעת עולא הסובר: "קדושה פקעה בכדי", מתפרשים דברי המקדיש כפשוטם, שאין הוא מחיל קדושה אלא עד שייקצצו, וממילא מהיכי תיתי לנו לומר שכוונת המקדיש היתה שתשוב ותחול הקדושה אם יפדנה קודם שייקצצו.

ומתוך כך נחלק החכם הנזכר על דברי הרשב"א שהובאו בהערה הקודמת המדמה כל מכר לזמן למשנתנו, שאם קנה המוכר מן הלוקח, חוזרת שוב הקרקע ללוקח; ומשום שאף בהקדש לא היינו מפרשים את דבריו באופן זה, אלא משום שאם לא כן הרי אמר דבר שאי אפשר; מה שאין כן במכר, הרי יש לפרש את דבריו כפשוטם, שיחול המכר עד שילך לירושלים, ולאחר שילך לירושלים יחזור השדה למוכר שהרי "קנין פקע בכדי", ויכול אדם להקנות דבר לזמן מוגבל.

1. ואם תאמר "ערביך ערבא צריך", וזו מנין לך שאינה יוצאת בלא גט!?

ביארו התוספות בד"ה היום: היות וגבי גט כשאמר "היום אי את אשתי ולמחר את אשתי" אינה חוזרת להיות אשתו, ומשום שאנו אומרים: "כיון דפסקה — פסקה", וכפי שהוכיחה הגמרא בגיטין פג ב, לכן סלקא דעתין השתא, שיש להקיש לענין זה הויה ליציאה מכח ההיקש "ויצאה והיתה" שבכל מקום, ודין הקידושין כדין הגירושין, וכן כתב הרא"ש.

2. ביאר הרא"ש את החילוק, שקדושת דמים פוקעת על ידי קביעות זמן, כשם שהיא פוקעת

אמר ליה אביי לרבא, שלא קיים את דברי עולא אלא משום שעולא בקדושת דמים מיירי, אבל בקדושת הגוף מודה הוא לרב המנונא שקדושה לא פקעה בכדי:

וכי אטו **קדושת הגוף לא פקעה בכדי!?** (3)

והתניא:

האומר: "**שור זה עולה כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום** יהא **שלמים**" —

נתקדש השור **כל שלשים יום** בקדושת **עולה, ולאחר שלשים יום** פקעה קדושת עולה ממנו ונתקדש בקדושת **שלמים**.

ולדבריך: **אמאי!?** והרי **קדושת הגוף נינהו, והאיך פקעה** היא **בכדי!?** (4)

אמר ליה רבא לאביי: **הכא במאי עסקינן** באותה ברייתא: **דאמר** "**לדמי**", לא הקדישו בקדושת הגוף לעולה או שלמים, אלא שהקדיש אותו לדמי עולה או שלמים, וקדושת דמים אכן פקעה בכדי. (5)

ולדעת בר פדא שאפילו קדושת דמים לא פקעה בכדי, תתפרש ברייתא זו כגון שפדה — את השור שהוקדש לדמי העולה — לאחר שלשים, והועיל הקדשו שהקדיש בתחילה את השור לשלמים לאחר שלשים,

---

על ידי פדייה, אבל קדושת הגוף שאינה נפקעת על ידי פדייה, אינה נפקעת אף לא על ידי קביעות זמן.

3. הר"ן נסתפק, אם אביי חולק על רב המנונא אף בקדושי אשה, ואם אמר אדם לאשה: "היום את אשתי ולמחר אי את אשתי", אכן פקעו קידושיה; או שלא אמר כן אביי אלא בהקדש קדושת הגוף שהיא פוקעת בכדי, אבל בקדושי אשה מודה הוא שאין קדושיה פוקעין בלי גט, וכצד שני נראה לר"ן, היות ובתחילה אמרה הגמרא בפשיטות כל כך שקידושין לא פקעו בכדי, אם כן מסתבר שלא נחלק על זה רבא; [ומלשון התוספות בסוף ד"ה היום, שהובאו בהערה לעיל, נראה כצד ראשון].

וביאר הר"ן את סברת החילוק: "והיינו טעמא, משום שכל קנין שאינו עולמית "קנין פירות" בלחוד מיקרי, [כדמוכח בסוף פרק השולח גיטין מח א, גבי מוכר שדה לחבירו בזמן שהיובל נוהג], הלכך גבי הקדש כיון דודאי חייל עליה הקדש דמים שאינו עולמית, בדין הוא דתיחול קדושת הגוף לזמן ידוע בלבד, שאפילו לא תהא אותה קדושה אלא קדושת דמים, הרי מצינו קדושת דמים גבי הקדש, אבל באשתו כיון דאי לא הויא אשתו לעולם לא קני ביה קנין הגוף, וקנין דמים באשה לא אשכחן, אי אפשר שתהיה אשתו לזמן ידוע בלבד, שכל כיוצא בזה אינו "קנין גוף".

4. העיר ה"חזון איש" [סימן עא ס"ק ל, הובא בליקוטים החדשים], לפי מה שכתב הר"ן שקדושת הגוף לזמן היא "קדושת דמים" [הובא בהערה לעיל], אם כן האיך איתא בברייתא "כל שלשים יום עולה דמשמע שמקריבה לעולה, והרי אין בה קדושת הגוף!?

וכתב שצריך לומר, דהוה כתנאי, שאם יקריבנו תוך שלשים יום, תהיה קדושת הגוף שלו קדושה לעולם, וראה עוד שם.

5. ביאר הר"ן ששור זה היה בעל מום, ולכן יכול הוא להתפיס בו "קדושת דמים", אבל אם היה השור תם אינו יכול להקדישו אלא קדושת הגוף בלבד.

וכמקור לדין זה הביא הר"ן את המבואר בתמורה [לג ב, ראה שם את לשון הברייתא], "המתפיס תמימים לבדק הבית, מידי מזבח לא

שתחול קדושת שלמים לאחר שלשים כפי שאמר.(6)

מקשה הגמרא על הביאור בברייתא שהיא עוסקת ב"קדושת דמים":

אי הכי אימא סיפא של אותה ברייתא:

האומר: "שור זה **לאחר שלשים יום** יהא **עולה, ומעכשיו** ועד שלשים יום יהא **שלמים**", [כך הוא הדין ש"**לאחר שלשים יום** הוי **עולה, ומעכשיו** ועד שלשים יום הוא **שלמים**]".(7)

יצאו", וזה אינו ממש הנידון שבסוגייתנו, שאין אנו עוסקים בקדושת בדק הבית, אלא בקדושה לדמי קרבן, [וראה בזה ב"קרן אורה ובהגהות הרש"ש]; ואילו התוספות הביאו את המבואר בתמורה [יא ב] "הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף", וזה הוא ענין סוגייתנו ממש.

6. כן ביאר הר"ן בשם איכא מאן דאמר.

והקשה הר"ן, וכי מה חידוש יש בדבר שאם פדאה לאחר שלשים יחול ההקדש שהקדיש מתחילה כדי שתחול לאחר הפדיון שיעשה ביום השלשים!?

וביאר: "דסלקא דעתך אמינא, שכיון שבשעה שאמר לאחר שלשים שלמים לא היה ראוי לחול, דקדושת עולה לא פקעה בכדי, וכיון שכן נימא דאפילו לאחר שפדאה לקדושת עולה לא תחול קדושת שלמים, קא משמע לן דקדושת שלמים מתלא תלייא וקיימא, וכי משכחת רווחא חיילא".

וב"קרן אורה" תמה על דברי הר"ן, אם אכן זה הוא חידוש הברייתא, אם כן למה נקטה הברייתא באופן שאמר בתחילה על העולה שתחול רק לשלשים יום, והרי אפילו אם החיל את קדושת העולה ללא הגבלת זמן, תחול קדושת השלמים, כי מה לי אם אמר שור זה עולה סתם או שאמר שור זה עולה שלשים יום, שהרי מה שאמר אינו תופס ולא תיפקע הקדושה, וזה כאילו אמר לעולם!? וראה עוד שם מה שכתב על דברי הר"ן.@89 @99

7. א. בגירסא שלפנינו בגמרא, לא איתא בסיפא אלא "לאחר שלשים יום עולה ומעשיו שלמים", ואין הברייתא מסיימת לבאר את דין השור אם אמר כן, וכתב המפרש: "הכי הוי כדאמר איהו", ומבואר, שאכן הוא משפט ללא סיומת, וסמך התנא שנבין כי דבריו חלים כפי שאמר, וכמו ברישא.

ואולם גירסא זו לא תיתכן אלא לדעת המפרש עצמו בהמשך סוגיית הגמרא בישוב הסיפא לשיטת בר פדא, אבל לפי מה שפירש הר"ן שם, וכן לפי מה שפירש הרא"ש שם, נראה ודאי שהגירסא היא כפי שנתבאר בפנים, האומר: לאחר שלשים יום עולה, ומעכשיו שלמים, כך הוא הדין שלאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים".

ב. לפי הבנת הגמרא כאן את הסיפא של הברייתא כפשוטה, עיקר הסיפא של הברייתא באה לבאר מקרה הפוך מן הרישא, שברישא הקדישו מתחילה לעולה ואחריו לשלמים, ובסיפא הקדישו תחילה לשלמים ואחר כך לעולה, ומה שנקט התנא בסיפא אופן שאמר: "לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים" ולא כפשוטו "שור זה שלמים כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום עולה", ביאר בזה הרא"ש, שהוא משום שרצה התנא להזכיר עולה בתחילה כשם שהזכיר ברישא; וכל זה אינו אלא לפי הבנת הגמרא כאן, אך לפי תירוץ הגמרא כפי שביארה הר"ן, הרי שלשונו של התנא מדוקדק, וכפי שפירש הר"ן בתירוץ הגמרא, והובא בהערה לקמן.

אי אמרת בשלמא לפרש את כפילות הדין ברישא ובסיפא של הברייתא:

חדא מבבות הברייתא עוסקת **בקדושת הגוף, וחדא** מבבות הברייתא עוסקת **בקדושת**
כט-ב דמים **היינו דאיצטריך ליה לתנא למיתנא תרתי**, הרי ניחא שהוצרך התנא לשנות שתי בבות —

דאם לא היה שונה את הבבא האחרת **סלקא דעתין אמינא**: רק **קדושת דמים פקעה בכדי**, אבל **קדושת הגוף לא פקעה בכדי** —

ואמטו להכי [משום כך] **תנא תרתי** בבות, שבהכרח נבין על ידי הכפילות שאף בקדושת הגוף פקעה קדושה בכדי.

אלא אי אמרת: אידי ואידי — בבא דרישא ובבא דסיפא — עוסקות **בקדושת דמים, למה לי למיתנא תרתי** [לשם מה כפל התנא את דינו]!?

שמא תאמר: לא דמי רישא לסיפא, שהרי ברישא הקדיש את השור בתחילה לעולה, ואחר כך לשלמים, ואילו בסיפא הקדישו תחילה לשלמים ואחר כך לעולה; זו הרי אינה סיבה שיהא התנא צריך לשנות גם את הסיפא, שמן הרישא נדע כן, כי:

השתא יש לומר מקדושה חמורה דהיינו קדושת עולה שהיא קדשי קדשים **לקדושה קלה** דהיינו שלמים שהם קדשים קלים **פקעה** הקדושה —

מקדושה קלה לקדושה חמורה צריכא למימר!?

אלא בהכרח שאחת מן הבבות של הברייתא עוסקת בקדושת דמים, והאחרת בקדושת הגוף, ומלמדנו התנא שבין קדושת דמים ובין קדושת הגוף שניהם פקעו בכדי.

לימא תיהוי ברייתא זו **תיובתא דבר פדא, דאמר: לא פקעה קדושה בכדי**, שהרי מן הברייתא מוכח שאפילו קדושת הגוף פקעה בכדי!?[1]

---

1. נחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא בקושייתה:

דעת הר"ן: רבא — שעד כאן התיחסה הגמרא לדבריו — אכן איתותב מברייתא זו, שהרי מוכח ממנה שאף קדושת הגוף פקעה בכדי, אלא שהגמרא מקשה גם על בר פדא: הניחא אם לא היה שונה התנא אלא בבא אחת, אכן היה אפשר לפרש את הברייתא כשפדה את השור, וכפי שנתבאר לעיל; אבל כיון ששנה התנא שתי בבות, הרי בהכרח שאחת מן הבבות היא בקדושת הגוף ואחת בקדושת דמים, ובקדושת הגוף הרי אי אפשר לפרש על ידי פדיון.

דעת הרא"ש: ודאי שאם בר פדא לא איתותב, וכפי שהגמרא מיישבת את שיטתו, הרי כל שכן שרבא לא איתותב, כי רבא אמר רק שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, ואילו בר פדא אמר שאפילו קדושת דמים לא פקעה בכדי, ואי אפשר שתהיה ראיה מהברייתא נגד רבא ולא נגד בר פדא.

ולכן מבאר הרא"ש ש"לשון נדרים משונה", שהרי פתחה הגמרא ברבא וסיימה בבר פדא, ועל כל פנים הגמרא מתייחסת בהמשך לרבא ולבר פדא כאחד, ומיישבת לדברי שניהם.

א. ב"קושיות עצומות" לרבינו עקיבא איגר [הובא בליקוטים הנדמ"ח] תמה עוד, האיך איתותב רבא, והרי כשם שניחא לומר "חדא בקדושת דמים וחדא בקדושת הגוף", והיינו

אמר רב פפא: אמר לך בר פדא לפרש את הברייתא:

רישא של הברייתא: "שור זה עולה כל שלשים יום ולאחר שלשים יום שלמים, כל שלשים יום עולה לאחר שלשים יום שלמים", עוסקת בקדושת דמים וכגון שפדאו לאחר שלשים, וקדושת שלמים שהחיל עליה, הרי היא חלה לאחר הפדיון, [וכפי שכבר נתבאר לעיל].

ואילו סיפא של הברייתא "לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים, לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים"[2] אכן עוסקת בקדושת הגוף, ואולם אין כוונת הברייתא — כאשר חשבנו בתחילה — שאכן חלים הקדושות כפי שאמר, אלא:

אדרבה כוונת הברייתא להשמיענו שאין קדושת העולה חלה, כי היות ובתוך כדי דיבור[3] אמר שתהא קדושה קדושת שלמים, שוב חלה קדושת השלמים באופן שהיא אינה פוקעת לאחר שלשים, ומונעת מקדושת העולה מלחול אחריה,[4] וללמדנו: קדושת שלמים לא פקעה בכדי.

וכדי שלא נאמר: קדושת העולה שאינה חלה לאחר שלשים אין זה משום קדושת השלמים

שאם לא היה כתוב שתי בבות הייתי מפרש דמיירי בקדושת דמים בלבד, כך יש לומר "חדא בקדושת דמים שפדאה — כדמפרש לה בר פדא — וחדא בקדושת דמים שלא פדאה", כלומר: אם היה כתוב רק בבא אחת הייתי מפרש דמיירי בפדיון, ולעולם לא פקעה קדושה בכדי, ולכן תני שתי בבות.

ולכאורה קושיא זו תיקשי אף להרא"ש, שהיה לגמרא ליישב תחילה את שיטתו של רבא בביאורו של רבינו עקיבא איגר, ולחזור ולהקשות אליבא דבר פדא; אלא שלהרא"ש אין זו קושיא, כי ברא"ש לא מוזכרת אפשרות זו של הר"ן לבאר את הברייתא באופן שפדאה, ויש לומר שהוא חלוק על פירוש זה מעיקרו, [וכנראה מדברי הר"ן שבפשוטו אין נראה לפרש כן, כיון ד"מאי למימרא"].

2. תוספת זו בגופה של הברייתא שאינה מופיעה בספרים שלפנינו, מוכחת היא מתוך דברי הר"ן, שאם לא כן אין תחילת הבנה לדבריו, ובפשוטו, תוספת זו מחוייבת היא מצד עצמה, שאם לא כן הרי שנה התנא משפט ללא סיומת.

3. כן מבואר בתוך דברי הר"ן [הובאו דבריו בהערה הבאה באות ג] שהברייתא עוסקת כשאמר "ומעכשיו שלמים" בתוך כדי דיבור לאמירתו שתהא עולה לאחר שלשים; ואילו לא היה אומר בתוך כדי דיבור, היינו אומרים כי מאחר שכבר אמר לאחר שלשים יום עולה, אי אפשר שיתפיס בה קדושת שלמים והיא תתפשט ותעקור את מה שאמר "לאחר שלשים יום עולה" אלא מתחלה היתה חלה קדושת השלמים לשלשים יום בלבד.

ולמדו האחרונים מדברי הר"ן האלו [ראה "קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן כב בהערה שבשולי הגליון, ובאריכות ב"ברכת אברהם"], שהאומר "לאחר שלשים יום עולה" אין זו אמירה בעלמא התופסת לאחר שלשים, אלא שכבר מהיום חל בה איזה חלות לענין לאחר שלשים.

שאם לא כן, אלא אמירה בעלמא היא, איך תמנע אמירה סתמית מקדושת השלמים לחול כפי שהיתה חלה אלמלא אותה אמירה, והרי אין אלו אלא דברים בעלמא.

4. כתב הר"ן, שהברייתא באה לא רק להשמיענו

שקדמה לה ומשום ש"קדושה לא פקעה בכדי", אלא משום שאמירתו אינה מועילה כלל להחיל עליה קדושה לאחר שלשים, כי אמירה שאינה מועלת מיד, אף לאחר זמן אינה מועילה(5) —

לכן מבארת לנו הברייתא, באומרה, שהאומר: לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים, הרי הדין הוא ש"לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים" — שאינו כן, וכל הטעם הוא מפני שקדושת השלמים מונעתה.

והכי קאמר התנא במשפט השני:

אם לא הוה **אמר** "**מעכשיו שלמים**", הרי ש**לאחר שלשים יום** אכן **עולה הוי**, כלומר: מן הראוי היה שיחול קדושת עולה לאחר שלשים, כי באמירת "לאחר שלשים יום עולה" אכן צריך לחול קדושת עולה לאחר שלשים — וזהו שאמר התנא: "לאחר שלשים יום עולה"; ומוסיף התנא להסביר, ואלא מפני מה אין חלה קדושת עולה זו משום שאמר "ומעכשיו שלמים", והתפשטות קדושת השלמים היא זו שמונעתה מלחול, הרי לימדתיך: קדושת הגוף דשלמים לא פקעה בכדי.

ומפני מה באמת קדושת העולה ראויה לחול

את עיקר הדין שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, אלא להשמיענו בענין זה דברים הרבה, בכך שחידשה דין זה באופן שאמר: "שור זה עולה לאחר שלשים ומעכשיו שלמים":

א. לא מיבעיא קדושת עולה החמורה שהיא "קדשי קדשים", שהא אינה פוקעת, אלא אף קדושת שלמים הקלה שהיא "קדשים קלים" אף היא אינה פוקעת; ומטעם זה נקט התנא בסיפא של הברייתא שקדושת השלמים קדמה לעולה היפך מהשנוי ברישא.

ב. קדושת הגוף אינה פוקעת בכדי, אפילו אם לאחר פקיעתה תחול על השור קדושה אחרת ואף חמורה מן הראשונה, וכנידון הסיפא שקדושת השלמים אינה פוקעת אף לא כדי שתחול קדושת עולה החמורה הימנה.

ג. אף על פי שבשעת חלות קדושת השלמים על הבהמה, כבר מצאה היא את קדושת עולה שהיא מונעתה מלהתפשט לאחר שלשים יום, שהרי אמר תחילה: שור זה עולה לאחר שלשים, והיה מקום לומר, שקדושת השלמים "לא משכחא רווחא אלא שלשים יום ולא תחול יותר, קא משמע לן, דכיון שבתוך כדי דבור אמר "מעכשיו שלמים" חיילא ליה קדושת שלמים, ושוב אין מקום לקדושת עולה לחול כלל", [פרט זה שבדברי הר"ן הובאו בקיצור, והר"ן עצמו האריך בזה יותר, וביאור דבריו הנראים ככפל לשון — ראה בהגהות הרש"ש].

5. א. עיקר הנידון אם יכולה קדושת העולה לחול לאחר שלשים הוא, משום שאם היה מקנה שדה לחבירו לאחר שלשים דרך משל בקנין חזקה, הרי לא היה קונה לאחר שלשים משום ש"כלתה קנינו", ואם כן אף ההקדש שהוא נעשה על ידי אמירה, כיון ש"כלתה אמירתו" לא יחול ההקדש לאחר שלשים, וכעין מה שכתב הר"ן בהמשך הסוגיא בד"ה פשיטא "דבדיבורא בעלמא אקדשה, כי חייל הקדש ליתיה לדיבוריה", [אלא שיש מקום עיון בכמה מלשונות הר"ן בענין זה].

ב. הקשה הר"ן: והרי כל זה הוא פשוט כבר מן הרישא ששנינו בה "שור זה עולה כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום שלמים, כל שלשים יום עולה ולאחר שלשים שלמים", הרי שחלה קדושת השלמים לאחר שלשים, [ויתירה מכך

לאחר שלשים, אם לא שהיה אומר "מעכשיו שלמים", ואין אומרים: כיון שלא חלה אמירתו להקדישה מיד לעולה, אף לאחר זמן לא תחול:

מדעם דהוה על — מפני שדין זה הוא כדין — **האומר לאשה: התקדשי לי לאחר שלשים יום דמקודשת, ואף על פי שנתעכלו** [לשון עיכול והשחתה] **המעות** ואינם בעין בשעה שחלו הקדושין.(6)

הרי למדנו: אף על פי שלא חלו הקדושין היום, הרי הם חלים לאחר זמן, ואף כאן אף על פי שלא חל ההקדש מיד בשעתו, הרי הוא חל לאחר זמן.(7)

מתמהת הגמרא: והרי **פשיטא** היא שאמירתו עכשיו ראויה היא להחיל לאחר זמן את קדושת העולה, וכשם שבקדושין חלים הקידושים לאחר שלשים, ומעצמי הייתי יודע כי אם אכן אינה חלה קדושת העולה, אין זה אלא משום שקדושת השלמים אינה פוקעת, ולא היה צריך התנא להשמיענו את כל זאת!?

ומשנינן: **לא צריכא** הברייתא להשמיענו שאין הטעם מפני שאין ראויה כלל קדושת העולה לאחר שלשים, אלא באופן **דהדר ביה** [חזר בו] מהקדשת השור לעולה לאחר שלשים, שהייתי אומר כיון שחזר בו, אף בלאו קדושת השלמים שקדמה לו אין קדושת העולה ראויה לחול —

שמענו ממנה, שאילו כאן אנו חוככים בדעתנו לומר שאפילו אם לא הזכיר כלל את השלמים, לא תחול קדושת העולה לאחר שלשים, ואילו ברישא כבר השמיענו התנא שאפילו אחר שכבר החיל עליה קדושת עולה, אם החיל עליה קדושת שלמים לאחר שלשים ופדה את הקדושה הראשונה, הרי הקדושה השניה חלה], וראה בדברי הר"ן בסוף ד"ה אמר מה שיישב בזה, ויובאו דבריו בהמשך הסוגיא בהערות.

6. הטעם בזה מבואר בר"ן בהמשך הסוגיא, שהוא משום ששעבוד המעות קיים.

וביאור הענין הוא, על פי מה שכתבו האחרונים, שכל יסוד קנין כסף הוא, שחיוב התמורה מקבלת הכסף היא זו שקונה לבעל הכסף את החפץ, אם כן כל זמן שחיוב ושעבוד המקבל [המוכר] קיים, הרי עדיין קיימת סיבה לקניית החפץ.

7. הוסיף הר"ן — לקמן ד"ה פשיטא, על מה שהקשתה הגמרא: והרי פשיטא שדומה הוא לקדושין — לבאר: ואף שבקדושין לאחר שלשים הטעם הוא משום ששעבוד המעות של הקדושין עדיין קיים, ולכן אין בזה חסרון ש"כלתה קנינו", והא ראיה שאם קידשה בשטר ונתקרע השטר אכן אין היא מקודשת, ומשום שהשטר אינו בעולם בשעת החלות, ואם כן מה ראיה היא לנידון דידן, שהרי בדיבור בעלמא הוא מקדיש את השור, וכבר כלתה דיבורו בשעת חלות ההקדש!?

וביאר: "אמסקנא סמיך, דאמר: אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, הלכך פשיטא ליה דלא גרעה אמירה לגבוה מכסף קדושי דאשה".

ובחידושי רבי שמעון בנדרים סימן כב כתב: ואכתי לא נתבאר הענין אמאי לא חשיב "כלתה קנינו", ובמה עדיף דיבור ממעשה של משיכה וחזקה, וראה שם אריכות בביאור הענין.

ומיהו מלשון הר"ן בד"ה הכא שאני, נראה בפשוטו, שהרי זה דומה למי שאומר לחבירו "משוך פרה זו ולא תקנה לך עד לאחר שלשים",

ולזה הוצרך התנא לומר שחזרתו אינה מועילה לו, ואילו לא היה אומר "מעכשיו שלמים" היתה חלה קדושת העולה, אם לא שקדושת השלמים היא זו שמונעתה מלחול כיון שאינה פוקעת בכדי.(8)

שנינו במשנה בקדושין נח ב "האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני".

ובגמרא שם נט א, איתא:

לא בא אחר וקידשה [בתוך שלשים] וחזרה בה, מהו?

רבי יוחנן אמר: חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור.

ריש לקיש אמר: אינה חוזרת לא אתי דיבור ומבטל דיבור.

ומקשינן: **הניחא** — לפרש שהברייתא עוסקת באופן שחזר בו אלא שאין חזרתו מועלת לו — **למאן דאמר** [ריש לקיש]: "האומר לאשה התקדשי לי לאחר שלשים יום" הרי זו מקודשת **ואינה חוזרת** בה בתוך הזמן לומר איני רוצה להתקדש, ולכן אף כאן אינו יכול לחזור בו.

אלא למאן דאמר [רבי יוחנן]: שבקדושין **חוזרת** היא, **מאי איכא למימר!**? והרי בהכרח שהברייתא עוסקת כשלא חזר בו, שאם חזר בו אכן אין חלה הקדושה מטעם חזרתו, ואין צורך לקדושת השלמים שתמנענו מלחול.

ואם כן, הרי מעצמנו נדע שאי חלות הקדושה לאחר שלשים אינה אלא מפני שקדושת השלמים מונעתה מלחול!?

ומשנינן: לעולם כשחזר בו, וחזרתו אינו מועלת לו, כי **אפילו למאן דאמר** — רבי יוחנן — **התם** בקדושין לאחר שלשים: **חוזרת** בה האשה תוך שלשים —

הכא גבי הקדש **שאני**, כיון **דאמירתו לגבוה** היא **כמסירתו להדיוט**, ושוב אינו יכול לחזור בו.(9)

שאם הפרה עומדת בחצירו של הלוקח בשעת חלות הקנין, הרי הלוקח קנה וכפי שהביא הר"ן שם מגמרא, ולכן אף ההקדש שעל ידי אמירתו הרי הוא כמסור לגבוה, הרי זה דומה לפרה העומדת בחצירו של לוקח, שהוא קונה.

8. א. נתבאר על פי הר"ן, וכפי מה שנראה מדבריו שעיקר חידוש הברייתא אינו שקדושת העולה חלה לאחר שלשים, אלא שקדושת שלמים לא פקעה בכדי; אלא שאם כן צריך ביאור: למה הוצרך התנא לדבר באופן שחזר בו והיה מקום לטעות שהטעם הוא משום שהחזרה מועילה, יעסוק התנא באופן שלא חזר בו, ואנו נבין שבהכרח הטעם הוא משום שקדושת שלמים לא פקעה בכדי.

ב. הר"ן יישב על פי דברי הגמרא בתירוצה כאן, את קושייתו שהובאה בהערה לעיל, למה הוצרך התנא להשמיענו שהקדש לאחר שלשים הוא חל, והרי כבר למדנו את כל זה מן הרישא.

ותירץ הר"ן, שבסיפא עוסק התנא כשחזר בו המקדיש וכפי שהגמרא מסיקה כאן, וזו הרי לא שמענו מן הרישא, שהיא אינה עוסקת בחזרה.

9. הוסיף הר"ן ביאור בענין: ואם תאמר, ולו יהא שאמירתו היא כמסירה, למה לא יוכל לחזור בו כיון שבשעת חזרתו עדיין לא חל ההקדש —

כי אף על פי שאמרו: האומר לחבירו: משוך פרה זו ולא תקנה לך עד אחר שלשים, שאם

יתיב(10) [יושבים היו] **רבי אבין ורבי יצחק ברבי, קמיה** [לפני] **דרבי ירמיה, וקא מנמנם רבי ירמיה.**

ויתבי אמוראים אלו **וקאמרי: לבר פדא**(11) **דאמר** [לעיל בתחילת הסוגיא בפירוש משנתנו]: האומר "נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו" **ופדאן**, הרי אלו **חוזרות וקדושות.**

ל-א **והיינו** משום שבתחילת ההקדש כשאמר "עד שייקצצו" נתכוין להקדיש היום, ונתכוין גם להקדישן שוב לאחר שיפדם; אם כן **תפשוט** ממשנתנו הא **דבעי רב הושעיא:**(1)

היות והאומר לאשתו התקדשי לי לאחר שאגרשיך, אין היא מקודשת, שזה בכלל דבר שלא בא לעולם, שהרי היום אין הוא יכול לקדשה לו שכבר מקודשת היא לו, וכל שאינו יכול לעשות היום, אינו יכול לעשות למחר —

היתה הפרה עומדת באגם בשעת חלות הקנין הרי זה לא קנה [משום ש"כלתה קנינו"], ואילו כשהיא עומדת בחצירו הרי זה קנה [ואם כן, כיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, הרי זה כמי שהשור עומד בחצירו של גבוה]; מכל מקום הרי אף שם לא אמרו אלא כשלא חזר בו, אבל אם חזר בו, אפילו כשהיא עומדת בחצירו לא קנה הלוקח, שהרי חזר בו המוכר קודם חלות הקנין!?

וביאר הר"ן "דכי אמרינן: כמסירתו להדיוט, בקנין ממש של הדיוט קאמר, וכמאן דאמר [וכאילו היה אומר] מעכשיו ולאחר שלשים יום דמי, כלומר דלא מצי הדר ביה", [והיינו ששיטת הר"ן היא, שהאומר "מעכשיו" שוב אינו יכול לחזור בו, ואף שלא הקדיש או הקנה אלא לאחר שלשים, וכן כתב הרמב"ן בקדושין ס"ג, ואין כן שיטת התוספות בבבא מציעא טז א]; וראה ביאור ענין זה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח לנדרים סימן כב.

והוסיף הר"ן שזה הוא עיקר מה שחידשה הגמרא כאן, כי אילו את עיקר הדבר ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט" כבר ידעה הגמרא לעיל, שרק משום כך דימתה הגמרא את דין ההקדש לקידושי אשה לאחר שלשים, שאם לא כן הרי "כלתה קנינו" וכפי שביאר הר"ן לעיל, הובאו דבריו בהערה.

ב. הרא"ש פירש את דברי הגמרא באופן אחר: שאני הכא דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וחייב לקיים דבריו כאילו נדר, דכתיב: מוצא שפתיך תשמור, ולא מצי למיהדר ביה, וראה מה שכתב ב"קרן אורה" על דברים אלו.

ג. ב"קרן אורה" בתוך דבריו כתב פירוש אחר בגמרא: כיון שכל טעמו של רבי יוחנן הוא משום "אתי דיבור ומבטל דיבור", אם כן באמירה להקדש שהיא כמסירה, חשוב זה כמעשה, שלא אתי דיבור ומבטלו.

10. נראה דצריך לומר "יתוב" או "יתבי" שאלו מתייחסים לישיבת הרבים.

11. לעיל בתחילת הסוגיא הובאו שתי שיטות בביאור מחלוקתם של בר פדא ועולא, אם נחלקו רק בדין "קדושה לא פקעה בכדי", וכאשר היא שיטת הרשב"א, או שנחלקו גם אם "פדאן חוזרות וקדושות" כשיטת החכם הגדול רבי משה קרטבי ז"ל; ולשון הגמרא כאן: "לבר פדא דאמר פדאן חוזרות וקדושות", נוטה יותר לשיטת רבי משה קרטבי ז"ל.

1. ביאור ספיקו של רבי הושעיא מתבאר כאן על פי שיטת הרשב"א שהביא הר"ן; ושיטתו של הר"ן בביאור הספק תתבאר בסוף הסוגיא.

כיצד יהא דין **הנותן שתי פרוטות לאשה, ואמר לה: באחת התקדשי לי היום, ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשיך** אם מקודשת היא לאחר שיגרשנה?[2]

האם נאמר כיון שיכול הוא לקדשה היום, אין זה בכלל דבר שלא בא לעולם; או שנאמר: היות ובינתיים משקידשה ועד שיחולו הקדושין יהא זה דבר שלא בא לעולם, אינו יכול לקדשה היום?

ולפי פירושו של בר פדא, תפשוט ממשנתנו **דהכי נמי דהוו קידושי** [שהקדושין חלים], שהרי:

האומר על הקדש שיהא מוקדש לכשיפדנו מן ההקדש, אין הקדשו חל ואף שפדהו, כי בשעה שהקדישה אין הוא יכול להחיל עליה הקדש היות והחפץ כבר קדוש, וכשם שהאומר לאשתו הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשיך אין הקדושין חלים.

ובכל זאת מבואר מבואר במשנתנו, שאם בשעה שהקדיש את החפץ עדיין לא היה קדוש והקדישו לאחר שיפדנו הרי ההקדש חל — כי מטעם זה כשפדה את הנטיעות מן ההקדש הרי הן חוזרות וקדושות — ומכאן אתה למד לכיוצא בזה באשה שהיא מקודשת, ונפשטה בעייתו של רב אושעיא.

איתער [לשון תעורה מנמנום] **בהו רבי ירמיה**, כלומר: קם עליהם רבי ירמיה **ואמר להו**:

מאי קא מדמיתון הקדש לאחר פדיון כש**פדאן הוא** [המקדיש עצמו], לקדושי אשה שהוא כ**פדאום אחרים** [וכי מה אתם מדמים, את דין הנטיעות כשפדאן המקדיש עצמו, לקדושי אשה שהם דומים לפדאום אחרים]!? וכדמפרש ואזיל.

והרי **הכי אמר רבי יוחנן**:

פדאן הוא, היינו המקדיש עצמו מיד ההקדש אכן הנטיעות **חוזרות וקדושות**, כי מאחר שלא יצאו הנטיעות לרשות אחרת, והיו כל העת ברשות ההקדש — שהיא זו האמורה לזכות בחפץ אף לאחר שיפדנה — או ברשות המקדיש, לכן חל ההקדש לכשיפדנו המקדיש.

אבל **פדאום אחרים** מיד ההקדש, שבשעה שנפדו קודם החלות השניה של ההקדש הרי לא היו לא ברשותו ולא ברשות הקדש — **אין** הנטיעות **חוזרות וקדושות**, ואפילו שחזרו לרשותו.

ואשה כשנתגרשה הרי **כפדאוה אחרים דמיא**, שבאותה שעה הרי ברשות עצמה היא; ולכן אין מועילים קידושיו שקידש לאחר שיגרשנה.[3]

---

2. לדעת הרשב״א לאו דוקא כשנתן שתי פרוטות בבת אחת, והוא הדין שמסתפק רב הושעיא, כשנתן לה פרוטה היום, ואמר לה: לכשאקדשך ואגרשך, תהיי מקודשת לי שנית, וקידשה ביום אחר וגירשה.

3. לתוספת ביאור:

א. כתב הר״ן: אילו היתה אשה יכולה להקנות את עצמה לאיש, והיתה אומרת: ״הרי אני קנויה לך לאחר שאקנה את עצמי לך ותחזור ותגרשני״, אכן היתה חוזרת ומתקדשת, כי

איתמר נמי בשם רבי יוחנן כפי שאמר רבי ירמיה משמו: **אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן:**

לא שנו אלא שפדאן הוא.

אבל פדאום אחרים, אין חוזרות וקדושות.(4)

מעולם לא יצאה מאותה רשות שהיא מבקשת להכניס אליה את עצמה לאחר הגירושין, דהיינו הבעל או מרשות עצמה שהיא המקנה; ומקרה זה אכן היה דומה לנטיעות של הקדש שפדאן הוא, שמעולם לא יצאו הנטיעות מרשות מי שהקדישו או מהרשות שהוא מבקש להכניס אליה את הנטיעות לאחר שיחזרו אליו, דהיינו רשות ההקדש.

אבל בקדושין אין הדבר כן, שאין היא מקנה את עצמה לבעל, אלא הוא זה שקונה אותה לו, ואם כן צריכים אנו לדון את הרשות שהאשה נמצאת בה בין שעת הקדושין לשעת חלות הקידושין, ביחס לבעל, ואי אפשר שיחולו הקדושין אלא אם כן לא יצתה מרשותו או שהיתה מקודשת לו, והרי אין הדבר כן, שבשעת הגירושין הרי יצתה מרשותו; [ואולם חידוש יש בדברי הר"ן, כי היה מקום לומר, שהמקבילה של רשותו בנטיעות של הקדש, היא רשות האשה, כי "רשותו" היינו המצב שבו יכול הוא לעשות את ההקדש, ולגבי הקדש אכן רק כשהיא שלו בפועל אז יכול הוא להקדיש, אבל בקדושין שהוא מקדש אותה שהיא ברשות עצמה, אם כן היה מקום לומר שכל עוד היא ברשות האשה או ברשותו שהיא מקודשת לו, יכול הוא לקדשה לאחר שיגרשנה, ורק לו יצוייר שתצא לרשות אחרת שאינה שלה, אז לא יוכל לקדשה, וראה ב"ברכת אברהם"].

ב. כתב הר"ן: שאף אין לפשוט מדברי רבי יוחנן שאמר בפדאום אחרים שאין הנטיעות קדושות, שאף באשה שהיא כ"פדאוה אחרים" אינה מקודשת, ומשום "דלא דמי נמי לגמרי, דהא הכא האשה גם כן מכנסת עצמה לרשותו במקצת, ואיכא לדמויי לפדאן הוא, והיינו דליכא למיפשטא מהא כלל".

4. א. כתב הר"ן בשם הרשב"א, שיש לפשוט את בעייתו של רב אושעיא ממה שאמרו בכתובות נט ב ולקמן פו א: האומר לחבירו שדה זו שאני מוכר לך לכשאקחנה ממך תקדוש, שהיא קדושה, והטעם הוא "דכיון דבידו להקדישה עכשיו, אף על פי שיבוא זמן שלא יהא רשות בידו בכך, יכול עתה הוא להקדישה לכשיהיה הרשות בידו, הכא נמי גבי אשה הואיל והוא יכול לקדשה עכשיו, יכול לקדשה גם כן לאחר זמן".

כלומר, ומקרה זה ל"פדאוה אחרים" דמיא, שהרי הרשות שהוא בא להכניס אליה את השדה לאחר שיקחנה היא רקשות ההקדש, ובין מעשה ההקדש לחלות ההקדש, הרי יוצאת השדה לרשות שלישית שהיא רשות הלוקח, ואינה לא ברשותו ולא ברשות ההקדש, והיות ומבואר באותן סוגיות שאין בזה חסרון, הוא הדין בקדושין.

ב. והיות שנתבאר שאף על פי שפדאום אחרים אין בזה חסרון, אם כן לכאורה צריך ביאור למה בנטיעות שפדאום אחרים אמר רבי יוחנן שאין ההקדש מועיל!?

ביאר הרשב"א שבהכרח טעם אחר הוא, ומשום אומדן דעתו של המקדיש שלא נתכוין לאופן זה, אבל אם יאמר בפירוש שהוא רוצה להקדיש את הנטיעות לאחר שיחזרו לרשותו ואפילו אם היו בינתיים ברשות אחרת, אכן יחול ההקדש.

ג. הר"ן דחה את ראיית הרשב"א, ולפי הנראה מדבריו מפרש הוא אתבעייתו של רב הושעיא באופן אחר; וכך כתב הר"ן:

"דשאני התם שבידו להקדישה עכשיו, וכיון שבידו להקדישה עכשיו, יכול הוא גם כן להקדישה לאחר זמן, לפי שאותו הקדש עצמו שהוא מקדיש לאחר זמן אף מעכשיו יכול הוא להקדישה, מה שאין כן בנטיעות ובקדושי אשה שאותה קדושה שניה אי אפשר לה שתחול עכשיו, שכיון שהוא מתפיס בהן קדושה ראשונה, אי אפשר לאותה קדושה שניה לחול עכשיו, וכיון שכן איכא למימר דלאחר שעה נמי דהיינו לאחר פדייה וגירושין לא חיילא".

ולשון הר"ן בקדושין [כו א מדפי הרי"ף] הוא: "מה שאין כן בקדושי אשה שאותם קדושין שניים אי ארפשר להם שתחול עכשיו, שהרי היא מתקדשת קדושין ראשונים, דבבת אחת נותן לה שתי פרוטות הללו ואומר כן, ואיכא למימר דקדושין שניים דלאחר גירושין לא חיילי".

ד. והמתבאר מדבריו, שלא נסתפק רב הושעיא אלא באותו ציור שצייר, דהיינו: הנותן לאשה שתי פרוטות, באחת אמר לה: התקדשי לי היום, ובאחת אמר לה: הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשיך, שבאותו זמן שהוא מקדש אותה לאחר שאגרשנה כבר "יוצאת היא מן העולם" שהרי מקדשה באותו זמן מעכשיו ושוב אינה בידו לקדשה, אבל אם יאמר לאשה: הרי את מקודשת לי לראחר שאקדשיך ואגרשיך, וקידשה לאחר זמן וגירשה, בזה לא נסתפק רב הושעיא כיון שהיום היא בודאי "דבר שבא לעולם" ובידו לקדשה עכשיו.

ה. ולפי הר"ן, בהכרח שספיקו של רב הושעיא הוא: כיצד לדון כשנותן לה שתי פרוטות בבת אחת, האחת מהיום ואחת לאחר שיגרשנה, אם לדונו כאילו קידשה לאחר שיגרשנה קודם שקידשה לו מעכשיו, ואם כן היא מקודשת, או לדונו כאילו קידשה לאחר הגירושין אחר שקידשה לו מעכשיו, שזה ודאי אינו מועיל.

ארבעה נדרים (המשך)

מתניתין:

כלל הוא בנדרים — "הלך לפי לשון בני אדם".[1]

והיינו, שדרך האדם בשימוש הלשון, היא הקובעת אם יש בלשונו נדר, ואת כן, מה כולל נדרו.

ובמשניות הבאות יתבארו כמה לשונות, כיצד דרך בני אדם להשתמש בהן, ומה נאסר ומה נשאר מותר, לאחר שנדר האדם בלשונות הללו.

הנודר שלא להנות **מ"יורדי הים"** — הרי הוא **מותר ב"יושבי היבשה"**, גם אם מידי פעם הם נוסעים בים, לפי שאין קרויים "יורדי הים" אלא אותם אנשים הרגילים לשוט בספינות בים.[2]

אבל הנודר **מ"יושבי היבשה"** — הרי הוא **אסור** גם **מיורדי הים**, היות **שגם יורדי הים — בכלל "יושבי היבשה"** הם, שהרי כל יורדי הים סופם שעולים ליבשה.

ומבארת המשנה מי הם "יורדי הים" —

לא כאלו שהולכין, שמשייטים בספינה, למרחק קצר, לאורך חופה של ארץ ישראל, **מעכו ליפו, אלא במי שדרכו לפרש** בים למרחקים.

ובגמרא יבואר אם המשפט האחרון הוא המשך המשפט שלפניו, או שהוא המשך לאמור בתחילת המשנה.[3]

גמרא:

רב פפא ורב אחא בריה דרב איקא, נחלקו בביאור המשפט האחרון במשנה.

חד מתני, אחד מהם שונה את "לא כאלו שהולכין מעכו לטבריה" — **ארישא**, וכונת המשנה להקל, וכפי שיבואר להלן.

וחד מתני "לא כאלו שהולכין מעכו לטבריה" — **אסיפא**, וכונת המשנה להחמיר, וכפי שיבואר להלן.

ומבארת הגמרא:

מאן דתני, מי ששונה "לא כאלו שהולכין מעכו ליפו" **ארישא — מתני הכי**, שונה את המשנה כך:

הנודר מיורדי הים — מותר ביושבי יבשה, שאינם רגילים לשוט בים.

הא ביורדי הים — הוא **אסור**.

וממשיכה המשנה לבאר, ולהקל, שלא בכל יורדי הים הוא אסור —

---

1. לקמן בגמרא בעמוד הבא, ובעוד מקומות.

2. הרא"ש והתוס'.

3. הר"ן מביא את הספק של הירושלמי במי שנדר ביורדי הים לאחר שלשים יום, ובתוך שלשים יום הם נעשו יושבי יבשה אם הולכים לפי שעת הנדר או לפי שעת חלותו.
והירושלמי תולה שאלה זו במחלוקת רבי

ל-ב **ולא בכאלו ההולכים מעכו ליפו,** שבהם הוא אינו נאסר, משום **דהלין,** שהללו, "**יושבי יבשה**" **נינהו,** כי נסיעתם בים בדרך הקצרה שבין עכו ליפו אינה נותנת להם את השם "יורדי הים", ולא היתה כוונת הנודר לנדור **אלא ממי שדרכן לפרש** בים למרחקים, בספינות מפרש.

ומאן דמתני אסיפא — מתני הכי, לחומרא:

הנודר מיושבי יבשה — אסור בכל האנשים, ואפילו **ביורדי הים.**

ולא רק **באלו ההולכים** בים **מעכו ליפו בלבד** הוא אסור, **אלא אפילו במי שדרכו לפרש** למרחקים, גם בו הוא אסור, לפי שאף הוא נחשב בכלל "יושבי היבשה", **הואיל וסופו — ליבשה סליק,** הוא עולה.

מתניתין:

הנודר שלא יהנה **מ"רואי החמה" — אסור אף** באנשים **סומין.**

היות **שלא נתכוון זה** באומרו "רואי חמה" לאלו שרואים את החמה, **אלא למי שהחמה "רואה" אותן.** ויתבאר בגמרא.

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא** אין אנו מפרשים את כוונתו לרואי חמה ממש, ולהוציא את הסומים? —

מדלא קאמר, "**מן הרואין**" גרידא, והיה אוסר בכך את הנאתו מכל האנשים הרואים, שאינם סומים. אך הוא לא הסתפק בכך, אלא אמר "רואי חמה", בהכרח שכוונתו היתה לאסור את הנאתו מכל האנשים ומכל בעלי החיים ה"נראים" על ידי החמה, כולל הסומים, ולא התכוון אלא **לאפוקי** להוציא מכלל הנאסרים בנדרו רק **דגים, ועוברים** במעי אמם, שאין החמה "רואה" אותם.

מתניתין:

הנודר הנאה **מ"שחורי הראש",** הרי הוא **אסור —**

בקרחין, על אף שאין להם שערות שחורות, שהרי אין להם בכלל שערות.

והרי הוא אסור באנשים זקנים **בעלי שיבות,** על אף ששערותיהם לבנות ולא שחורות.

ישמעאל ורבי עקיבא, באשה שאמרה "הריני נזיר בשעה שאנשא", האם הולכים אחרי שעת חלות הנדר, בשעה שנישאת, ואז יכול להפר לה הבעל את נדר נזירותה. או שהולכים אחרי שעת הנדר, וכיון שנדרה לפני הנישואין, אין בעלה יכול להפר לה, על אף שחלותו של הנדר היתה רק משנישאת, לפי שאין הבעל יכול להפר נדרים שנדרה האשה לפני שנישאת לו.

ובחידושי רבי שמואל, הוכיח מכאן, שהמקבל על עצמו לנהוג נזירות בעוד שלשים יום, אינו צריך לומר פעם נוספת, בהגיע יום השלשים, "הריני נזיר", אלא מתחיל לנהוג אז נזירות, מבלי לומר כלום. כי אם נאמר שצריכה האשה לאחר שנישאת לקבל עליה אז את הנזירות, הרי אין זה נדר שחלותו לאחר זמן, אלא זה נדר של "התחייבות", שקיבלה על עצמה לנדור בנזירות לאחר מכן, ואם כן, הבעל יכול להפר את הנזירות שקיבלה עליה אצלו.

ומותר — בנשים ובקטנים על אף ששערן שחור.

לפי **שאין נקראין "שחורי הראש"** בפי האנשים **אלא אנשים**, ולא נשים, שדרכו של אדם לקרוא להן "מכוסות הראש", ולא קטנים, שדרכו של אדם לקרוא להם "גלויי הראש", מהטעם שיבואר בגמרא.

גמרא:

ומבארת הגמרא את תחילת דברי המשנה:

מאי טעמא אסור הנודר מ"שחורי הראש" גם בקרחין ובבעלי שיבות, על אף שאין שערם שחור? —

מדלא קאמר מ"בעלי שער", מוכח שכוונתו לאסור גם את הקרחים. ומה שאמר "שחורי הראש", אין כוונתו לבעלי שער שחור דוקא, אלא לכלל האנשים, שהם נקראים "שחורי הראש", היות ורובם הם בעלי שער שחור, וכפי שיבואר להלן.

וכיון שמוכח מדבריו שלא התכוון להוציא את הקרחים, ואמירתו "שחורי הראש" היא לאו דוקא, לכן, גם בעלי השיבה בכלל "שחורי הראש הם, על אף שאין להם שער שחור, היות וכוונתו היא לאסור את כלל האנשים, שנקראים "שחורי ראש", על שם רובם.

עוד שנינו במשנה:

ומותר בנשים ובקטנים —

לפי **שאין נקראין "שחורי הראש" אלא אנשים**, ולא נשים, ולא קטנים.

מאי טעמא? —

אנשים נקראים "שחורי הראש" כי שחרות ראשם ניכרת, כי **זימנין דמיכסו רישייהו, וזימנין דמגלו רישייהו**. לפעמים ראשם מכוסה ולפעמים הוא מגולה, ובשעה שהוא מגולה רואים את שחרות שער הראש.

וכיון שלרוב האנשים יש שער הראש, ואצל רובם הוא שחור, לכן נקראים כל האנשים, גם הקרחים וגם בעלי שיבה "שחורי הראש".

ואין הוא קורא לאנשים "מכוסי הראש", כי לעתים שערם מגולה, ואין הוא קורא להם "גלויי הראש", כי לפעמים שערם מכוסה, ולכן שמם הוא "שחורי הראש".

אבל נשים — לעולם מיכסו שערות ראשן.

שערותיהן מכוסות, מחמת צניעות, ואינן ניכרות, לכן הן אינן נקראות "שחורי הראש", אלא אדם מכנה אותן בשם "מכוסות הראש".

ואילו **קטנים — לעולם מיגלו** שערות ראשם.

ולכן אדם מכנה אותם "גלויי הראש", ולא "שחורי הראש".

מתניתין:

מבחינה לשונית —

"ילודים" — הם אנשים שכבר נולדו.

"נולדים" — הם האנשים שעתידים להוולד.

אך דרך בני אדם לקרוא בשם "נולדים" לכל האנשים, בין אותם שנולדו ובין אותם העתידים להוולד.

ולעומת זאת, בביטוי "ילודים", דרך האנשים היא להשתמש בביטוי מיוחד זה לאלו שכבר נולדו, ואין ביטוי זה כולל אצלהם גם את העתידים להוולד.

הנודר מן ה"ילודים", כיון שנקט לשון שהיא מיוחדת לאותם שנולדו בלבד, הרי הוא אסור רק באותם אנשים שכבר נולדו בשעת נדרו. אך **מותר** הוא **בנולדים** שנולדו לאחר נדרו, כי זו היתה כוונתו באומרו "ילודים", להוציא את אותם שעדיין לא נולדו.

אבל אם אסר עצמו **מן ה"נולדים"**, שהיא לשון שבה רגילים בני אדם לקרוא לכל האנשים, לאלו שנולדו ולאלה שעתידים להוולד, הרי על אף שמבחינה לשונית "נולדים" הם רק אלו שעתידים להוולד, בכל זאת, אדם זה התכוון לכלול בנדרו את כל האנשים — והרי הוא **אסור** להנות מכולם, בין מהנולדים ובין **מן הילודים**.

אך **רבי מאיר** חולק על כך, ואומר: גם הנודר מן ה"נולדים" יש להתחשב בבחינה הלשונית של נדרו, וכוונתו היא רק לאלו שעתידים להוולד, ולא לכל אדם.

ולכן, כשם שמתירים חכמים לנודר מן ה"ילודים" להנות מן הנולדים לאחר מכן, כך **מתיר** רבי מאיר **אף ב**נודר מן ה"נולדים" להנות מן **הילודים**.

וחכמים החולקים על רבי מאיר, וסוברים שהאומר "נולדים" כוונתו לכולם, בין אלו שכבר נולדו ובין אלו העתידים להוולד, **אומרים**:

לא נתכוון זה, הנודר מן ה"נולדים" לבחינה הלשונית של דבריו, שהיא רק הנולדים בעתיד, **אלא במי שדרכו להוולד**, דהיינו, לאסור את כל בעלי החיים הנולדים, בין שנולדו ובין שעתידים להוולד, ולהתיר את בעלי החיים שאינם נולדים מגוף אמם אלא בוקעים מהביצים שהטילה אמם.

גמרא:

הניחה הגמרא, כי **לרבי מאיר**, המתיר את הנודר מהנולדים אף בילודים, כוונתו לומר שהוא מותר בילודים, **ולא מיבעיא**, ואין צורך לומר שהוא מותר ב**נולדים**. והיינו, שהוא מותר בכולם.

ואם כן, תיקשי — **אלא ממאן** הוא **אסור**? על מי חל נדרו?

ומשנינן: **חסורי מיחסרא** במשנתנו, **והכי קתני** בה:

הנודר מן הילודים — מותר בנולדים.

הנודר **מן הנולדים — אסור** בין בנולדים ובין **בילודים**.

רבי מאיר אומר: אף הנודר מן הנולדים, מותר בילודים —

כי היכי כמו **דנודר מן הילודים, מותר בנולדים.**

אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא, האם לפי רבי מאיר, צריך לומר, לפי זה, **ד"נולדים"** — דוקא **דמתיילדן**, העתידים להוולד, ולא שכבר נולדו, **משמע**!?

אלא מעתה, זה שאמר יעקב אבינו ליוסף על שני בניו, מנשה ואפרים, [בראשית מח] "**שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים**" — האם **הכי נמי דאתיילדן** העתידים להוולד, **הוא**? והרי הם כבר נולדו!

אמר ליה אביי: **ואלא מאי** רצונך לומר? ש"הנולדים" — **דאתיילידו** כבר **משמע**.

אלא מעתה, הא **דכתיב** [מלכים א יג] בנבואה שאמר הנביא למלך ישראל הראשון, ירבעם: "**הנה בן נולד לבית דוד, יאשיהו שמו**" — האם **הכי נמי** אפשר לומר דכבר **הוה** יאשיהו?

והא עדיין מנשה, סבו של יאשיהו, **לא בא** אז לעולם!

אלא, בהכרח, שהנולדים — **משמע הכי** שנולדו, **ומשמע הכי** העתידים להוולד.

ובנדרים — הלך אחר לשון בני אדם, ולא אחר לשון הכתוב, או הלשון המדוייקת.

וכך נחלקו רבי מאיר וחכמים:

לדעת חכמים — ה"ילודים" היא לשון מיוחדת, ודרך בני אדם להשתמש בה רק כלפי אותם שנולדו, ולא כלפי אותם שעתידים להוולד.

ולעומת זאת ה"נולדים" היא לשון שמשתמשים בה גם לגבי ילודים וגם גבי נולדים, ולכן הכל נאסרים בה.

וכיון שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, יש לחלק בין האוסר את הנולדים, שנאסרים כולם, לבין האוסר את הילודים, שרק הם בכלל האיסור.

ואילו רבי מאיר סובר שדרך בני אדם לחלוק לשונם, ונולדים בלשון בני אדם הם רק העתידים להוולד, כשם שילודים לחכמים הם רק אלו שכבר נולדו.

שנינו במשנה: **וחכמים אומרים: לא נתכוין זה אלא ממי שדרכו להוולד.**

ומבארת הגמרא: **לאפוקי מאי**? —

לאפוקי דגים ועופות, שאינם נוצרים במעי עולם, אלא נולדים מביצים.

מתניתין:

א. **הנודר משובתי שבת — אסור בישראל ואסור בכותים.** לא-א

כיון שגם הכותים, שהתגיירו, מצווים הם על השבת ושומרים אותה.

ב. הנודר **מאוכלי שום** בליל שבת, שכך נהגו ישראל, לאכול שום בליל שבת היות והוא זמן עונה, והשום מרבה את הזרע — **אסור בישראל, ואסור בכותים**, לפי שגם הכותים מחזיקים במנהג זה של אכילת שום בליל שבת, על אף שאין הם מחוייבים בו.

ג. הנודר **מעולי ירושלים — אסור בישראל, ומותר בכותים.**

כיון שהכותים עולים לשכם, ולא לירושלים.

גמרא:

והוינן בה: **מאי** הנודר מ"**שובתי שבת**"?

אילימא, אם נאמר, שכונתו לאסור עצמו בהנאה **מ"מקיימי שבת"** —

מאי איריא, אם כן, מדוע נקט התנא שהוא אסור בישראל **ובכותים**? והרי כיון שכוונתו למקיימי שבת, **אפילו בעובדי כוכבים, נמי**, אם הם שובתים בשבת, הוא אסור בהם!

ואם כן, היה לו לתנא לומר "הנודר משובתי שבת — אסור במקיימי שבת", היות ולשון זו כוללת גם את אותם הגויים השובתים בשבת, ומדוע נקט התנא "הנודר משובתי שבת אסור", שמשמעותו כי הוא נאסר זו רק בישראל ובכותים ולא בגויים שהם שובתי שבת?!

ומשנינן: **אלא**, הנודר מ"שובתי שבת" מתכוון לנדור איסור הנאה רק מאלו שהם **מצווים על השבת**.

ורק ישראל וכותים מצווים על השבת, ולא עובדי כוכבים.

ותמהינן: **אי הכי**, שאדם אוסר הנאה בלשון זו מאלו שהם מצווים על הדבר, **אימא סיפא**:

הנודר **מעולי ירושלים — אסור בישראל, ומותר בכותים**.

ואמאי מותר בכותים? — **והא** כותים, **מצווים** לעלות לרגל **נינהו**!

אמר אביי: בנודר הנאה ממי שהוא "**מצווה ועושה**" **קתני** במשנתנו. ולכן —

בתרתי בבי קמייתא, בשתי הבבות הראשונות שבמשנה, של שובתי שבת, ואוכלי שום בלילי שבת — **ישראל וכותים מצווין**[1] **ועושין**, ולכן הוא נאסר בהם, ואילו **עובדי כוכבים, ההוא דעבדי**, אלו שעושים כן, בגדר "**עושין ואינם מצווין**" הם, ואין כוונת הנודר לאסור הנאה מהם.

אבל בבבא האחרונה, **בעולי ירושלים** — רק **ישראל** הם **מצווין ועושין**, אך **כותים מצווין ואינם עושין** הם, שאינם עולים לירושלים, לפי שהמירו את ירושלים בשכם.

מתניתין:

האומר "**קונם שאיני נהנה לבני נח**" —

מותר בישראל, שנקראים "זרע אברהם", ואינם נקראים "בני נח", **ואסור בעובדי כוכבים**, הקרויים בני נח.

לפי שרק הגויים קרויים "בני נח", ולא ישראל, אף על פי שגם בני ישראל הם צאצאים של נח.

גמרא:

והוינן בה: **וישראל — מי נפיק** האם הוא

---

1. אין הכותים מצווים באכילת שום בליל שבת, אלא כוונת הגמרא לומר שהם מקיימים מצוה באכילת שום בליל שבת.

ומשנתנו הולכת לפי השיטה שהכותים הם גרי אמת, ולא גרי אריות [שנתגיירו מפחד האריות שהשתלחו בהם, קידושין עה ב, וחולין ו א].

יוצא **מכלל "בני נח"**? והרי גם בני ישראל, צאצאיו של נח הם!

ומשנינן: **כיון דאיקדש אברהם**, שנקרא "אוהבי"[2] — **איתקרו** בני ישראל **על שמיה** של אברהם, ואינם נקראים עוד בני נח.

מתניתין:

האומר: "קונם **שאיני נהנה לזרע אברהם**" — **אסור בישראל, ומותר בעובדי כוכבים.**

גמרא:

ומקשה הגמרא: **והאיכא ישמעאל**, שגם הוא זרע אברהם, ומדוע הוא אסור רק בישראל ולא בבני ישמעאל!

ומשנינן: משום שאמר הקב"ה לאברהם [בראשית כא]: "**כי ביצחק יקרא לך זרע**", **כתיב.** רק ביצחק יקרא לך זרע, ולא בישמעאל!

ועוד הוינן בה: **והאיכא עשו**, שהוא זרעו של אברהם וגם של יצחק!

ומשנינן: אמר קרא: כי "ביצחק" יקרא לך זרע!

מלמד הכתוב כי רק **ב**חלק **מיצחק**, ביעקב, יקרא לך זרע. **ולא בכל יצחק** יקרא לך זרע — להוציא את עשו.[3]

מתניתין:

במשנה זו מתבאר, כי גם קניה ומכירה אסורה במודר הנאה, היות שיש לקונה ולמוכר הנאה בקניה או במכירה, לפי סוגי המקח המתבארים להלן.

ולכן נותנת המשנה דרך לקניה ולמכירה במודר הנאה, באופן שאין בה הנאה למוכר או לקונה כשהם מודרים הנאה.[4]

ושלשה סוגי מקח הם:

---

2. רא"ש.

3. הרמב"ן בפרשת אמור דן בשאלה אם בני ישראל לפני מתן תורה היה דינם כבני נח או כבני ישראל לענין ירושה. והביא הרמב"ן ראיה מעשו, שמחשיבה אותו הגמרא בקידושין כ"ישראל מומר", ומוכח שלא היה להם דין בן נח.

והקשה הגר"ש רוזובסקי הרי משמע כאן שאין לעשו שם של ישראל כלל.

ותירץ, שבשעה שנולד עשו עדיין הוא היה מבני ישראל, ורק משעה שנתן יצחק את "ברכת אברהם" ליצחק חדל עשו להיות מבני ישראל.

ועיין בחידושי הגרי"ז לפרשת תולדות, שכאשר נולדו יעקב ועשו עדיין לא נקבע מי ביניהם יהיה "מקצת מיצחק" שיזכה להיות ממשיכו של יצחק, והדבר היה תלוי במעשיהם.

ולפי זה הוא מתרץ את דברי הרמב"ם הפוסק שאין עשו בכלל זרעו של אברהם, ומביא לכך מקור מכך שאמר יצחק ליעקב שהוא זה שיקבל את ברכת אברהם, ולא הביא את האמור בסוגייתנו "כי ביצחק ולא כל יצחק".

כי גם אחר שלמדנו מהכתוב שלא בכל זרעו של יצחק יקרא לך זרע, עדיין לא ידענו במי יקרא ובמי לא, ולכן אמר הרמב"ם שלאחר שהתברר שיעקב הוא הצדיק נתן יצחק את ברכת אברהם ליעקב, ורק אז נבחר יעקב כזרעו של יצחק הבלעדי.

4. אך יש לסייג את דברי המשנה, שהיא מדברת

זבינא חריפא, זבינא מציעי, וזבינא דרמיא על אפיה.

זבינא חריפא, הוא מקח בסחורה דרושה בשוק, הנמכרת היטב, ובמקח שכזה, ההנאה של המקח, היא לקונה.

זבינא מציעי, הוא מקח בסחורה ממוצעת, הנמכרת רגיל, והנאת המקח היא למוכר ולקונה בשוה.

זבינא דרמי על אפיה, הוא מקח בסחורה שאין לה דרישה, שהמוכר שמח להפטר ממנה.

האומר: קונם **שאיני נהנה מישראל** —

הרי כאשר הוא **לוקח**, ויש לו הנאה מהקניה, אם בא לקנות חפץ מישראל אחר, הרי הוא משלם לו **ב**מחיר הגבוה **יותר** מהמחיר הרגיל בשוק אצל הנכרים, כדי שלא יהנה מקנייתו זו אצל ישראל.

ואם הוא **מוכר** חפץ לישראל אחר, הרי הוא מוכרו **ב**מחיר שהוא **פחות** מהמחיר הרגיל, כדי שלא יהנה במכירתו לישראל.

ואם אמר: קונם **שישראל נהנין לי** [ממני] —

אין לו תקנה, אלא אם יהא **לוקח** מהם **בפחות** מהמחיר, כדי שלא יהנו ממכירתם לו, **ומוכר** להם **ביותר** כדי שלא יהנו מקנייתם ממנו.

ואין ישראל **שומעין לו** לקנות ממנו ביוקר או למכור לו בזול!

והיינו, שאין לו תקנה.

האומר: קונם **שאיני נהנה לחן**, לישראל, **והן** אינם נהנים **לי** —

יהנה לעובדי כוכבים.

וחידושה של המשנה הוא, שלא נאמר שנדר שוא הוא, כיון שאינו יכול לעמוד בו, והרי זה כמי שנשבע שלא לישן שלשה ימים, שמלקים אותו וישן מיד, כי יכול הוא להנות מעובדי כוכבים.(5)

גמרא:

אמר שמואל: הלוקח כלי מן האומן כדי **לבקרו**, ואם ימצא שהוא ראוי לו ישלם דמיו, ואם לאו יחזירנו למוכר, **ונאנס** הכלי **בידו** — **חייב** לשלם למוכר את דמיו [אם משום דמי המקח, אם משום שהוא חייב באונסין כדין שואל, וכפי שיבואר בהערה הבאה].

ומדייקת הגמרא:

אלמא, מוכח מדברי שמואל אלו, **קסבר** שמואל, שהנאת המקח — **הנאת לוקח היא.**

ומחמת הנאת המקח הוא מתחייב בתשלום

במודר הנאה מהאדם, שאז יש אפשרות להתיר לו באופן שלא יהנה המודר מהרכישה או מהמכירה על ידי הוזלת המחיר או ייקורו. אך אם הדירו מחפץ, אין כל דרך לאפשר למודר הנאה מהחפץ עצמו. ר"ן.

5. ר"ן.

דמיו כשנאנס [וכפי שיתבאר בהערה].[6]

ומקשה הגמרא ממשנתנו, **דתנן** בה:

האומר קונם **שאיני נהנה מישראל** — **מוכר** להם **בפחות** מהמחיר.

ומוכח ממנה, שדוקא למכור בפחות הותר לו למוכר שהדיר עצמו הנאה מישראל, **אבל** למכור להם **שוה בשוה**, במחיר השוק — **לא** הותר לו כיון שהוא נהנה מהמכירה.

ואי, אם נאמר שהנאת המקח, **הנאת לוקח היא** — הרי **אפילו שוה בשוה** יהיה מותר למכור לו, שהרי לא נהנה המוכר מהמקח אלא הקונה!

ומשנינן: **מתניתין**, משנתנו, מדובר בה, **בזבינא ד"רמי על אפיה"**, [כאילו הוא שוכב "על הפנים"], שהוא דבר שקשה לו למוכר למכור אותו, ולכן אם מזדמן לו קונה, הרי הנאת המקח היא של המוכר, ורק אם מוכר בפחות משוויו אין לו הנאה!

ואין להקשות ממשנתנו על שמואל, המדבר במקח של זבינא חריפא, של סחורה הנדרשת, שבו הנאת המקח הנאת הקונה היא, ולפיכך מתחייב הקונה באונסי החפץ.

ומקשה הגמרא: **אם כן**, שמשנתנו מדברת ב"זבינא דרמי על אפיה", **אימא רישא**:

המודר הנאה מישראל, **לוקח** מהם **ביותר** מהמחיר, כך שאינו נהנה מהם! ולמה לו לקנות ביותר מהמחיר כדי שלא יהנה, והרי גם אם יקנה במחיר השוה לכל הוא לא יהנה מהקניה, שהרי הוא רוכש דבר שהוא זבינא דרמי על אפיה, שקשה למוכר להפטר ממנו, והנאת המקח הזה של המוכר היא, ולא של הלוקח!

ועוד, אימא סיפא: האומר "קונם **שישראל נהנין לי**" — **לוקח** מהם **בפחות**, כדי שלא יהנו ממנו ישראל, **ומוכר** להם **ביותר** כדי שלא יהנו מקנייתם.

ואי מדובר במשנתנו **בזבינא דרמי על אפיה** — **אפילו שוה בשוה** יהיה מותר לו למכור

---

6. הר"ן מבאר שהיו דמי הכלי קצובים, כמבואר במסכת בבא בתרא, ולכן סמכה דעתו של לוקח, שאם ירצה, יוכל לקנותו מבלי שהמוכר יוכל לחזור בו. ומצב כזה ש"כל ההנאה" היא של הלוקח, כי גורל הבעלות על החפץ תלוי רק בו, והמקח משתלם לו כי הוא זבינא חריפא, הרי זה מחייב אותו כשואל, שגם הוא חייב באונסים היות וכל הנאת החפץ היא שלו.

אך רש"י במסכת בבא מציעא [דף פא] מבאר שחיובו הוא מדין לוקח, שהרי הוא כלוקח עד שיחזירנו.

וכמוהו הוכיחו התוס' [במסכת בבא בתרא פז ב ד"ה הלוקח] שחיובו הוא מדין לוקח, ולא מדין שואל.

ומבאר הקהילות יעקב את מחלוקתם בגדרי לוקח.

לדעת רש"י והתוס', קנין שעושה הלוקח בחפץ באופן שהמוכר אינו יכול לחזור ורק הקונה יכול לחזור, מחייב את הקונה בהחזרת החפץ או בתשלום דמיו, ואם החפץ אינו קיים, אפילו נאנס, חייב הקונה בתשלום דמיו, שהרי זהום חיובו, או לשלם דמיו, או להחזירו.

אך הראשונים המחייבים אותו מדין שואל סוברים, שקונה היכול לחזור בו מן המקח אינו מתחייב בתשלום דמיו עדיין, ולכן אפשר לחייבו רק מדין שואל ולא מדין לוקח.

להם, שהרי הוא זה שנהנה במכירת המקח ולא הקונים, והוא אסר בנדרו את הנאתם ממנו, וכאן אין הקונים נהנים ממנו!

ומשנינן: רישא מדברת בזבינא דרמי על אפיה.[7]

ואילו **סיפא** מדובר בה **בזבינא חריפא**, שהסחורה נדרשת, והנאת הלוקח היא לקנותה.

ומקשינן: **אי הכי**, שמדובר בסיפא בזבינא חריפא, תיקשי, מדוע המדיר, האוסר את הנאתו עליהם, **לוקח** מהם **בפחות** כדי שלא יהנו ממנו כאשר הם מוכרים לו? והרי בזבינא חריפא הנאת המקח היא של הקונה ולא של המוכר, ואם כן כשמוכרים לו הישראלים והוא הקונה — **אפילו שוה בשוה** יהיה מותר להם למכור לו, שהרי הוא זה שנהנה ולא הם!?

לא-ב ומשנינן: **אלא**, **מתניתין** מדובר בה **בזבינא מיצעא**. שהנאת המוכר והקונה שוים בה.

ואילו דשמואל מדובר **בזבינא חריפא.**

תניא כותיה דשמואל:

חתן מאורס, **הלוקח כלים מן התגר**, כדי **לשגרן** כמתנה **לבית חמיו**.

ואמר לו החתן לתגר: **אם מקבלין אותן ממני** בבית חמי, שמתאימה להם מתנה זו, **אני נותן לך דמיהם**.

ואם לאו, אחזירם לך. ובתמורה לשימוש שעשיתי בהם, שהראתי להם את רצוני בשיגור המתנה, **אני נותן לך לפי "טובת הנאה"**, שהכירו לי טובה, **שהיה לי בהן** —

אם **נאנסו** הכלים **בהליכה**, כאשר הוליכן לבית חמיו — **חייב** החתן לשלם דמיהם, שהיות ובשעה שמוליכם החתן להית חמיו כל ההנאה שלו היא, הרי הוא חייב באונסים.

אך אם לא קיבלו את הכלים בבית חמיו, ונאנסו **בשעת חזרה** למוכר — **פטור, מפני שעתה** אין כל הנאה שלו.

שהרי מעתה, אין לו בהם שימוש, כי הוברר שאין מקבלים אותם בבית חמיו.

ודינו בזמן החזרת הכלים **הוא כנושא שכר**, שחייב בגניבה ואבידה בשכר זה שנהנה מהכרת הטוב שהכירו לו בית חמיו על שיגור הכלים.

ועתה מביאה הגמרא מעשה, **בהחוא ספסירא**, סרסור המתווך בהמות בין המוכרים לקונים, **דשקל חמרא**, שלקח חמור כדי **לזבוני** למוכרו עבור בעליו, **ולא איזבן**.

בחדי דהדר, כאשר עמד הסרסור להחזיר את החמור לבעליו, **איתנים חמרא**.

חייביה רב נחמן לסרסור **לשלומי** דמיו לבעליו.

איתיביה רבא לרב נחמן מהברייתא ששנינו כאן:

נאנסו בהליכה — חייב, בחזרה — פטור!

---

7. ועדיין אין זה מתרץ את הקושיה שהקשתה הגמרא מדוע ברישא צריך לקחת ביותר ולא שוה בשוה.

אמר ליה רב נחמן לרבא: **חזרה דספסירא — הולכה היא** נחשבת!

הואיל **דאילו משכה לזבוני**, אם היה הסרסור מוצא קונה שיקנה את החמור, הרי **אפילו** היה מוצא את הקונה **אבבא דביתיה**, על שער ביתו של המוכר, **מי לא מזבין ליה**? האם לא היה מוכרו אז?

ומכאן ראיה, שכל זמן שלא החזיר הסרסור את הבהמה הוא נחשב כסרסור המוליך את הבהמה למכור, וכיון שכל ההנאה היא שלו, הרי הוא חייב באונסיה.

מתניתין:

האומר: **קונם שאני נהנה לערלים — מותר בערלי ישראל**, כי אף על פי שיש להם ערלה הם אינם נקראים "ערלים", **ואסור** אפילו **במולי עובדי כוכבים**, כי אף על פי שהם נימולים, שמם הוא "ערלים".

ואם אמר: קונם **שאני נהנה למולים — אסור** הוא אפילו **בערלי ישראל**, כיון שגם הם נקראים מולים, **ומותר במולי עובדי כוכבים**.

לפי **שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים**, אפילו לאותם שהם מולים.

שנאמר [ירמיהו ט] "**כי כל הגוים ערלים**, אפילו הנימולים.

ואילו **כל בית ישראל — ערלי לב** הם [כאילו מכסה שכבת ערלה את לבם מלשמוע את דבר ה']".

וכן הוא **אומר** בספר שמואל א [יז לו], שאמר דוד על גלית: "**והיה הפלשתי הערל הזה**". הרי שקראו דוד ערל, אף על גב שלא ידע בודאות שלא נימול או שנולד מהול.

וכן הוא **אומר** [שמואל ב א] "**פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים**". ובתוך עם שלם מצויים כמה מולים, ובכל זאת קרא הכתוב לכולם ערלים.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: מאוסה היא הערלה — שנתגנו בה רשעים,

שנאמר "כי כל הגוים ערלים".

רבי ישמעאל אומר: גדולה היא מילה — שנכרתו עליה, שנאמרו בפרשת מילה, **שלש עשרה** פעם "**בריתות**".

רבי יוסי אומר: גדולה מילה — שדוחה את השבת, **החמורה.**

רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה — שלא "נתלה" לו, שלא המתינו **למשה הצדיק עליה**, על העיכוב בעשייתה, אפילו לא **מלא שעה.** וכפי שיבואר בגמרא.

רבי נחמיה אומר: גדולה מילה שדוחה את הנגעים. שמלים את התינוק אפילו אם יש נגע צרעת במקום המילה, והתורה אסרה את הורדת הנגע מהמצורע שלא במקום מצות מילה.

רבי אומר: גדולה מילה — שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא "שלם" עד שמל את עצמו.

שנאמר [בראשית יז] "**התהלך לפני** במצות מילה, **והיה** בכך **תמים** "שלם".

דבר אחר: גדולה מילה — שאלמלא היא, לא ברא הקב"ה את עולמו.

שנאמר [ירמיהו לג] "**כה אמר ה': אם לא בריתי יומם ולילה — חקות שמים וארץ לא שמתי**".

גמרא:

תניא, רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה — שכל זכיות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה.

שנאמר [שמות ד] "**ויפגשהו ה', ויבקש המיתו**".

אמר רבי: חס ושלום לומר **שמשה רבינו נתרשל מן המילה.**

אלא כך אמר משה: אם **אמול** עתה את בני, **ואצא** לדרך לאחר שנימול —

סכנה היא לו שלשה ימים.(1)

שנאמר [בראשית לד] "**ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים**", **וגומר.** ומשמע מכאן שלפחות שלשה ימים יש סבל מהמילה.

ואם **אמול ואשהא שלשה ימים** עד שיתרפא מקום המילה —

הרי **הקב"ה אמר לי** [שמות ד] "**לך שוב מצרים**"!

אלא, אם כן, **מפני מה נענש משה?**

מפני שכאשר הגיעו למלון בדרך, **נתעסק** משה רבנו **בסידור** עניני **המלון תחלה**, ולא מל מיד את בנו. לב-א

שנאמר [שמות ד כד] "**ויהי בדרך — במלון**, ויפגשהו ה', ויבקש המיתו".

הרי שחיוב המיתה היה על עיסוקו של משה בענין המלון.(1)

---

1. בספר פרשת דרכים [פרק א] הביא את הקושיה מדוע לא מל משה מיד? והרי ההיתר של "וחי בהם", האומר שפיקוח נפש דוחה את כל התורה נאמר רק בישראל, לאחר מתן תורה, ואילו כאן היה זה לפני מתן תורה, בשעה שכבר היתה לבני ישראל מצות מילה, מימות אברהם אבינו, ואם כן, היה חייב משה למול אותו מיד, ולצאת מיד לדרך עקב ציווי ה', מבלי להתחשב בסכנת התינוק!

ותירץ זאת הפרשת דרכים בשני אופנים.

האחד, שלא נאמר בבני נח שאין להם את ההיתר של פיקוח נפש הנלמד מ"וחי בהם", אלא במקום שאחרים נוטלים את נפשם, ולא במקום שהם עצמם נאלצים ליטול את הנפש. כי לעומת מצות מילה יש פה איסור רציחה, שגם עליה הצטוו בני נח, וכיצד היה יכול משה למול בשעה שיש צד שהוא רוצח בנך את בנו.

והשני, יש צורך בהיתר של פיקוח נפש מכח הפסוק רק בנוגע למצוותיו של האדם עצמו. אך כאן היה משה מקיים את המצוה, ואילו התינוק היה נהרג, ובמצב שכזה אין צורך בלימוד מהפסוק "וחי בהם", כדי לומר שאי אפשר לו לאדם להרוג אדם אחר כדי שהוא יקיים מצוה.

1. ונאמרו בדברי רבותינו כמה ביאורים, מדוע התחייב משה רבנו בעונש מיתה על התעכבותו בקיום מצות מילה.

לפי המהרש"א, היה חיובו מדין בן נח, החייב מיתה על אי קיום אחת ממצוותיו, וזרעו של אברהם היו מצווים במצות מילה, וחיובם היה במצוה זו היה כדין בני נח, בנוסף לשבע המצוות האחרות שמצווים בהם שאר בני נח.

אלא שענין זה, הוא נידון בדברי האחרונים [עיין בהרחבה בפרשת דרכים, בשני הסימנים

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא למשה רבינו בקש שטן להרוג, אלא לאותו תינוק.

שנאמר [שמות ד כה] "**כי חתן דמים אתה לי**".

צא וראה מי קרוי כאן "**חתן**"? הרי אין משה רבינו ראוי להקרא על ידי ציפורה אשתו בשם "חתן" — ולכן **הוי אומר: זה התינוק.**

דרש רבי יהודה בר ביזנא: בשעה שנתרשל משה רבינו מן המילה, באו שני מלאכי חבלה, הקרויים "**אף**" ו"**חימה**", **ובלעוהו** למשה, **ולא שיירו ממנו אלא רגליו.**

מיד "ותקח צפורה צור, ותכרת את ערלת בנה".

ומיד "וירף ממנו".

באותה שעה, ביקש משה רבינו להורגן, לשני מלאכי חבלה אלו.

שנאמר [תהלים לז] "**הרף מאף, ועזוב חמה**".

ויש אומרים: למלאך "**חימה**" אכן **הרגו.**

שנאמר [ישעיהו כז] "**חמה — אין לי!**"

ומקשינן: **והכתיב** [דברים ט] שאמר משה זמן רב לאחר מכן, "**כי יגורתי מפני האף והחמה**"!

ומשמע שגם מלאך החימה עדיין קיים!

ומשנינן: **תרי** שמי מלאכי "**חימה**" **הוו.** אחד הרג משה, והשני נשאר.

ואיבעית אימא, יש לתרץ תירוץ אחר: **גונדא** חילותיו **דמלאך** "**חימה**" נשארו, ומהם חשש משה, אך הוא עצמו נהרג על ידי משה.

תניא, רבי אומר: גדולה היא מצות **מילה —**

שאין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו, ובכל זאת **לא נקרא** אברהם אבינו "**תמים**" **אלא על שם המילה,** כאשר נימול.

שנאמר [בראשית יז] כאשר ציווהו הקב"ה על המילה: "**התהלך לפני, והיה תמים**".

וכתיב לאחר מכן: "**ואתנה בריתי ביני ובינך**".

דבר אחר: גדולה מילה —

ששקולה כנגד כל המצות שבתורה!

הראשונים], האם בני ישראל היו מחוייבים במצוות שהצטוו עליהן לפני מתן תורה [כגון מילה וגיד הנשה] כדין בני נח גרידא, וממילא היו חייבים מיתה על אי קיומן, או שהוא חיוב מיוחד לבני אברהם יצחק ויעקב, כדין שאר המצוות שהתקבלו אחר כך בסיני, ואין חייבים עליהם בני אברהם מיתה.

ועיין עוד בספר "מראש אמנה" [למרן הגרא"מ שך] על פרשת שמות, שמבאר כי כאן לימדה התורה עד כמה צריך האדם לשים לב לקיום המצוות בדיוק גם בשעה שהוא מתעסק בענינים העומדים ברומו של עולם.

שהרי משה רבנו היה עסוק באותה שעה במחשבות אודות הצלת בני ישראל משיעבוד מצרים, ותיכנן כיצד הוא יופיע לפני בני ישראל ולפני פרעה, ולכן לא שם לבו שעליו למול את בנו מיד עם הגיעו למלון. ומלמדת אותנו התורה שגם בשעה חשובה שכזאת לכלל ישראל, מוטלת על האדם החובה לשים לב לכל מה שהוא צריך לעשות בחייו הפרטיים.

שנאמר [שמות לד] "**כי על פי הדברים האלה** כרתי אתך ברית ואת ישראל".(2)

דבר אחר: גדולה מילה —

שאילמלא מילה, לא נתקיימו שמים וארץ.

שנאמר [ירמיהו לג] "**אם לא בריתי יומם ולילה** — חוקות שמים וארץ לא שמתי".

ופליגא דרשה זו **אדרבי אלעזר**.(3)

דאמר רבי אלעזר: גדולה תורה — שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ.

שנאמר: "אם לא בריתי יומם ולילה, חקות שמים וארץ לא שמתי". וגומר.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו "התהלך לפני והיה תמים" — **אחזתו** לאברהם **רעדה.**

אמר אברהם, כאשר שמע את דבר ה' אליו "היה תמים": **שמא יש בי דבר מגונה** במדותי!?(4)

כיון שהמשיך ואמר לו הקב"ה "**ואתנה בריתי ביני ובינך**", ובזה תהיה תמים, **נתקררה דעתו.**

[בראשית טו] "**ויוצא אותו החוצה**" —

אמר לפניו אברהם: **רבונו של עולם!**

הסתכלתי במזל שלי בכוכבים, ורואה אני, **שאיני ראוי להוליד בן!**

אמר לו הקב"ה: **צא מאיצטגנינות שלך! אין מזל לישראל!**

והיינו, שיכולים הם לשנות את מזלם במעשיהם הטובים, ובתפילותיהם.(5)

אמר רבי יצחק: כל המתמים עצמו, שבוטח באמת ובתמים רק בהקב"ה ולא בכל גורם אחר — **הקב"ה מתמים עמו**. שממלא צרכיו בשלמות.

שנאמר [שמואל ב כב] "**עם חסיד — תתחסד. עם גבר תמים — תתמם**".

אמר רבי הושעיא: כל המתמים עצמו — שעה שבה עולים לגדולה, **עומדת לו**, לזכות בגדולה.

שנאמר [בראשית יז] "**התהלך לפני, והיה תמים**".

וכתיב לאחר מכן "**והיית לאב המון גוים**".

אמר רבי: כל המנחש את העתידות, בכל מיני אמצעי ניחוש — **לו נחש!** רודפים אחריו הנחשים והקסמים, שהרי הוא ניזוק בכל דבר [הר"ן]. **שנאמר** [במדבר כג] "**כי לא נחש ביעקב**". שהמנחש — לו נחש!

ופרכינן: **והא** המילה "לא" שבפסוק "כי לא

---

2. אם כי כאן הכוונה היא לברית שבין הקב"ה לעם ישראל, למדים אנו מלשון "ברית", שהכוונה היא גם למצות מילה, שגם היא ברית בינינו להקב"ה.

3. הגהת הרש"ש.

4. מהרש"א.

5. רש"י במסכת שבת קנו א, ד"ה אין מזל לישראל.

וכתב ספר החינוך [מצוה תקי], כיון שהשם "ישראל" משמעותו "כי שרית עם אלהים,

נחש ביעקב״ — **בלמ״ד אל״ף כתיב**, ולא כתיב באותיות למ״ד וא״ו, כמו שדרשת מ״כי לו נחש ביעקב״!

ומשנינן: אין זה לימוד מ״לו נחש״, **אלא, משום מדה כנגד מדה.** שכל המנחש נפגע מניחושיו.

תני אהבה בריה דרבי זירא: כל אדם שאינו מנחש — מכניסין אותו במחיצה שאפילו מלאכי השרת אין יכולין ליכנס בתוכה.

שנאמר ״כי לא נחש ביעקב, ולא קסם בישראל — כעת יאמר ליעקב ולישראל: מה פעל אל!״

והיינו, שהיות ובני ישראל אין בהם ניחושים וקסמים, זוכים הם להכנס מעבר למחיצה שמלאכי השרת רשאים להכנס.

ולכן, יבואו מלאכי השרת, וישאלו את בני ישראל הנכנסים מעבר למחיצה הזאת, וישאלום ״מה פעל אל״? מה ראיתם שם שאנו לא זכינו לראות!(6)

ועתה מביאה הגמרא שלש סיבות לעונש הגלות במצרים, שנענש בה אברהם אבינו.

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים?

א. **מפני שעשה אנגרייא**, שימוש של מלחמה, **בתלמידי חכמים** בשעה שהוציאם להלחם כנגד המלכים, כדי להציל את לוט שנשבה על ידם.

שנאמר [בראשית יד] ״**וירק**, הזדרז אברהם, לקחת **את חניכיו, ילידי ביתו**״.

ועל אף שהיתה זאת מלחמת מצוה של הצלת נפשות, והיתה המלחמה לילה אחד בלבד, נענש כל זרעו של אברהם בשיעבוד מצרים.

ב. **ושמואל אמר: מפני שהפריז**, הגדיל לבקש, **על מדותיו**, יתר על המידה, **של הקב״ה.**

בכך שביקש לדעת מהקב״ה, כיצד תתקיים הבטחתו של הקב״ה לתת לזרעו את ארץ ישראל, ולא הסתפק במאמר ה׳ אודות ההבטחה.

שנאמר לאחר שקיבל אברהם אבינו את הבטחת הארץ: [בראשית טו] **במה אדע כי אירשנה!?**

והיינו, שביקש לדעת זאת בצורה יותר מוחשית מאשר ההבטחה שהבטיחו הקב״ה.

ולפיכך ענהו הקב״ה ב״ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם״!

ג. **ורבי יוחנן אמר**: לפי **שהפריש** אברהם **בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה.**

שהיה אברהם יכול להשאיר את השבויים, ששבה מאת המלכים, תחת ידו, ואילו הוא הסכים להענות לבקשת מלך סדום, ולשחררם.

ותוכל״, יש לעם ישראל כח יותר מכל גורם אחר, והם מתגברים אפילו על מזל שבשמים.

6. וכתב הר״ן שזו היא מידה כנגד מידה, שבזכות ההמנעות מניחושים וקסמים, מגלה

שנאמר [בראשית יד] בבקשת מלך סדום: "**תן לי הנפש, והרכוש קח לך**". והסכים לכך אברהם, על אף שבכך הוא הפרישם מלהכנס תחת כנפי השכינה.

"**וירק את חניכיו ילידי ביתו**" —

רב אמר: שהוריקן זירזם(7) **בתורה.**

ושמואל אמר: "וירק" לשון "ירוק" הוא [ובלשון חכמים "ירוק" הוא צבע צהוב, הדומה לצבע של זהב]. מלמד הכתוב **שהוריקן בהרבה זהב** כדי שיצאו להלחם עמו כנגד המלכים.

"**שמנה עשר ושלש מאות**" —

אמר רבי אמי בר אבא: מלמד הכתוב **שאליעזר**, שמספר זה הוא הגימטריא שלו, היה שקול **כנגד כולם.**

איכא דאמרי: אליעזר הוא בלבד יצא עם אברהם. והמספר האמור בתורה הוא רמז לאליעזר, **דחושבניה**, שחישוב שמו של אליעזר בגימטריא, **הכי הוי.**

ואמר רבי אמי בר אבא: כן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו!

שנאמר [בראשית כו] "**עקב אשר שמע אברהם בקולי**".

חושבניה, חישוב הגימטריא של "עקב" הוא **מאה ושבעין ותרין** [172], והיינו, כמנין שנות "עקב", שמע אברהם בקולו של הקב"ה.

וכיון שאברהם נפטר בן מאה שבעים וחמש, נמצא שהוא הכיר את בוראו בגיל שלש שנים [3 = 172 — 175].

ואמר רבי אמי בר אבא:

השטן, בחושבניה, בגימטריא, הוא **תלת** לב-ב
מאה ושיתין וארבעה, שלש מאות וששים וארבע.

ואילו מספר הימים של שנת החמה הוא שלש מאות ששים וחמש יום, נמצא שיש יום אחד בשנה שאין לשטן רשות לקטרג בו, ביום הכיפורים.

ואמר רבי אמי בר אבא: כתיב בתחילה, שהיה שמו של אברהם אבינו "**אברם**", **וכתיב** אחר כך, שהוא נקרא "**אברהם**".

בתחלה, המליכו הקב"ה ל"אברם" **על מאתים וארבעים ושלשה אברים** בלבד, כמנין אברם.

ולבסוף, משנימול אברהם, **המליכו** הקב"ה **על** חמשה איברים נוספים, שיהיו תחת שליטתו, ולא יפעלו מאליהם, על אף שלכל אדם אין עליהם שליטה, וביחד הם **מאתים וארבעים ושמונה אברים**, כמנין אברהם:

ואלו הן חמשת האיברים הנוספים:

שתי עינים, ושתי אזנים, וראש הגוייה.

כי השמיעה והראיה, אינם נמצאים בשליטת האדם, ורק אברהם זכה שלא יסתכל ולא ישמע אלא דבר מצוה, וכמו כן זכה על ידי ברית המילה, לשלוט בקדושת אבר המילה.

הקב"ה דברים נעלמים.

7. לפי הרא"ש וביאור אחד בר"ן, שניצחו בזכות שזירזם בתורה.

ומביאה הגמרא דרשה נוספת של רבי אמי בר חמא:

ואמר רבי אמי בר אבא: מאי, מהו ביאור המשל **דכתיב** בספר קהלת [פרק ט]:

"**עיר קטנה, ואנשים** בה מעט. ובא אליה מלך גדול, ובא אליה מלך גדול, וסבב אותה, ובנה עליה מצודים וחרמים.

ומצא [ונמצא] בה איש מסכן וחכם, ומלט הוא את העיר בחכמתו.

ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

"**עיר קטנה**" — **זה הגוף** של האדם, שקל לכובשו.

"**ואנשים בה מעט**" — **אלו אברים** של האדם, שתחת שליטתו.

"**ובא אליה מלך גדול, וסבב אותה**" — **זה יצר הרע**, שכוחו גדול, המסבב את האדם בעבירות.

"**ובנה עליה מצודים וחרמים**" — **אלו עונות**. לפי שאדם העושה עבירה, נופל בשבי יצר הרע, והוא משול למי שנתון בתוך טבעת המצור.(1)

"**ומצא בה איש מסכן**, שאין בידו כח גופני, ואולם הוא **חכם**" — **זה יצר טוב**, המפעיל את שכלו של האדם שיעמוד מול כח הפיתוי של יצר הרע, שכולו דמיון, ואין לו מעמד נגד השכל, הרואה נכונה.

"**ומלט הוא את העיר בחכמתו**" — **זו תשובה ומעשים טובים**.

היצר הטוב מחכים את האדם לעשותם, ובכך הוא ממלטו משבי היצר הרע.

"ואולם, **אדם לא זכר את האיש המסכן ההוא**" — מלמד הכתוב **דבשעת יצר הרע**, בשעת מעשה העבירה, כאשר יצר הרע שולט באדם — **לית דמדכר ליה**, אין מי שיזכירנו **ליצר טוב!**

דהיינו, המילוט מהיצר הרע, יכול להיות רק בשעה ששקט האדם מתאוות העבירה, והוא יכול לחשוב ולהתבונן במעשיו, ולא בשעה שהוא להוט לעשות את העבירה.

עוד אמר שלמה המלך בספר קהלת [פרק ז]:

"**החכמה תעוז לחכם, מעשרה שליטים**".

"**החכמה תעוז לחכם**" — **זו תשובה ומעשים טובים**, שנותנים "עוז" לאדם להתגבר על כוחות הגוף, השולטים בו.

ועוד פירוש הביא הר"ן, שהוריקם מן התורה, דהיינו, שעשה בהם אנגרייא, ובטלם מתלמוד תורה.

1. ספר נפש החיים מרחיב את הדיבור אודות השליטה שמקבל יצר הרע בעקבות מעשה עבירה של אדם. כי נפש האדם נפגעת כתוצאה מהעבירה, ובהיות הנפש פגועה, יש כח ליצר הרע להשפיע על נפש האדם לרעה, יותר ממה שהיה יכול להשפיע עליה לפני שחטא.

וכל מעשה עבירה, שכאמור הוא פוגע בנפש האדם, מביא בעקבותיו כח יותר חזק להשפעת היצר הרע.

והפרי מגדים [בספרו על התורה תיבת גומא, במאמרים] מבאר שיש שלשה גורמים המשפיעים על דרכו של אדם בחיים:

ובעשותו תשובה ומעשים טובים, עז הוא יותר **"מעשרה שליטים"** שבגופו — **שתי עינים, ושתי אזנים, ושתי ידים, ושתי רגלים, וראש הגוייה, ופה"**.

אמר רבי זכריה משום רבי ישמעאל: ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר [בראשית יד יח] **"והוא כהן לאל עליון"**.

אך **כיון שהקדים** שם את **ברכת אברהם לברכת המקום — הוציאה** הקב"ה לכהונה **מאברהם**.(2)

שנאמר [בראשית יב, יט כ] **"ויברכהו** שם תחילה לאברהם, **ויאמר: ברוך אברם לאל עליון, קונה שמים וארץ"**, ובהמשך, **"וברוך אל עליון"**.

אמר לו, תמה **אברהם** לשם: **וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו?**

האחד, הוא ההתמודדות המתמדת בין יצר הטוב ויצר הרע, הנטועים שניהם, בלב האדם.

השני, הקרב על האדם המתנהל בין כוחות הקדושה ובין כוחות הטומאה, הצמודים לכל אדם. כוחות הטוב נקראים "שני מלאכי השרת" המלווים את האדם, שמושכים אותו לצד הטוב, וכוחות הרע נקראים מלאכי החבלה המלווים, גם הם, כל אדם. [באגרת המוסר לרבי ישראל סלנטר הרחיב את החילוק בין שני היצרים ובין כוחות ההשפעה של הטומאה והקדושה].

והשלישי, שלדעתו הוא הגורם החשוב ביותר המשפיע על האדם, הוא מעשי האדם עצמו, היות שמכל מעשה מצוה נוצר מלאך טוב, ומכל מעשה עבירה נוצר מלאך חבלה.

והאדם מוקף משני צידיו בכתות של מלאכים טובים ורעים!

ואם הוא נוטה אל הצד הרע, הרי הוא נופל שבוי בידיהם של אותם מלאכי חבלה, שהוא עצמו יצר אותם.

והקושי לצאת מן השבי הזה, הוא הרבה יותר גדול מאשר לעמוד בהתמודדות בין יצר הטוב ויצר הרע, או במאבק שבין כוחות הקדושה והטומאה!

2. המדרש [במדבר רבה ד ח] מבאר שהמושג "כהונה" היה קיים עוד לפני שנבחר אהרן הכהן וזרעו, ותפקידו של הכהן היה להקריב קרבנות לה'.

תחילה היתה הכהונה שייכת לבכורים, ואף אדם הראשון הקריב קרבן לה', ככהן, לפי שהוא היה "בכורו של עולם".

ומוסיף המדרש, שכתנות העור שעשה הקב"ה לאדם ולחוה, שימשו לאדם הראשון כבגדי כהונה, **והיו הבכורות הבאים אחריו משתמשים בהן לעבודת הקרבנות!**

כיון שמת אדם הראשון, מסרן לשת, ושת מסרן למתושלח, וכיון שמת מתושלח מסרן לנח. מת נח, מסרן לשם.

ואף על פי שיפת היה הבכור ולא שם, בכל זאת מסר נח את הכהונה לשם, לפי שצפה ברוח הקודש ששלשלת האבות עומדת לצאת ממנו.

מת שם, מסרה לאברהם, אף על פי ש**אברהם לא היה בכור**, כיון שהיה צדיק.

ומסיבה זאת זכו יצחק ויעקב בכהונה, על אף שלא היו בכורים.

וגם אהרן זכה בכהונה על אף שלא היה בכור, שהרי מרים היתה הבכורה [עיין תוס' בכורות ד א שהביאו את דברי המדרש שמרים היתה הבכורה].

ועיין בהרחבת הענין במשמר הלוי למסכת בכורות [סימן א], שדן, בין השאר, בשאלה אם לפני שהתכהן אהרן, הוא כיהן בתורת בכור, שהיה בכור ביחס למשה.

ויש להתאים את לשון הגמרא כאן לדברי

מיד נתנה הקב"ה לכהונה **לאברהם**.

שנאמר בספר תהלים [פרק קי א] פסוק העוסק בתיאור מלחמתו של אברהם במלכים, ובפגישתו עם שם, לאחר נצחונו[3] —

"**נאם ה'**, אמר הקב"ה **לאדני**, לאברהם הנקרא בפי כל "אדוני"[4] —

אתה, אברהם היוצא למלחמה נגד המלכים, **שב לימיני**, המתן והתעכב לתשועת יד ימיני, **עד אשית אויביך**, אמרפל וחביריו, **הדום לרגליך**".

ובתריה, ולאחר מכן **כתיב**, כיון שנתיירא אברהם, שמא יענש על האוכלוסים שהרג במלחמה[5] —

נשבע ה', ולא ינחם!

אתה אברהם — תהיה **כהן לעולם**, שתירש את הכהונה ואת המלכות משם, שיהיו צאצאיך כהנים ומלכים —

על דברתי, מלכי צדק" —

על דיבורו של שם, הנקרא **מלכי צדק**, שהקדים ברכת עבד לרבו הוא נענש, ועברה הכהונה ממנו לאברהם.

והיינו דכתיב בשם "**והוא כהן לאל עליון**".

מלמד הכתוב כי **הוא**, שם בלבד, **כהן** — **ואין** כל **זרעו כהן**, אלא רק אברהם אבינו בלבד.

הדרן עלך ארבעה נדרים

המדרש, ועיין כאן בתוס'.

וכתב הר"ן, שאברהם זכה בכהונה מצד עצמו, ולא מחמת היותו זרעו של שם, ולכן נטל הקב"ה את הכהונה מכל בני שם, ונתנה רק לאברהם.

ועיין בספר דברי תורה [על פרשיות השבוע, פרשת בא] לפי החזון איש, שתמה החזון איש [אורח חיים, קכה ו], כיצד נאמר כבר ביציאת מצרים הציווי "וכל בכור בניך תפדה", כאשר באותה שעה עדיין היתה העבודה בבכורות, שהרי לא נתקדשו הכהנים עד שהוקם המשכן.

ותירץ, שכבר ביציאת מצרים הודיע הקב"ה שהכהנים הם שיהיו קדושים לעבודת הקרבנות, ולכן, על אף שהמשיכו הבכורים בעבודת הקרבנות עד הקמת המשכן, היה כבר ידוע וקבוע מעת שנאמרה פרשת פדיון בכורות ביציאת מצרים, שעבודתם של הבכורות היא זמנית, עד להקמת המשכן.

3. ביאור הפסוקים להלן, הוא לפי ביאור רש"י בספר תהילים.

4. וכך אמר עפרון החתי: "שמעני אדוני". רש"י בתהילים שם.

והרא"ש בפירושו כאן, מבאר לפי דברי הגמרא במסכת ברכות ז ב, שאברהם אבינו הוא זה שקרא ראשון להקב"ה "אדון".

5. וכדברי הכתוב בספר בראשית טו, שאמר לו הקב"ה "אל תירא אברהם". רש"י בתהילים שם.

אין בין המודר

מתניתין:

אין חילוק **בין** אדם **המודר הנאה מחבירו,** שנדר שלא יהנה מחבירו בשום דבר, או שהדירו חבירו, שלא ייהנה ממנו, **למי שמודר הימנו,** מחבירו, רק מדבר **מאכל, אלא** דברים אלו:

א. דריסת הרגל, דהיינו, לעבור דרך חצירו. שהמודר הנאה מחבירו — אסור אף לעבור בחצירו, ואילו המודר ממנו מאכל — מותר.

ב. וכלים שאין עושין בהם אוכל נפש [מאכל]. שהמודר הנאה מחבירו — אסור בהם, ואילו המודר ממנו מאכל — מותר. [והיינו דווקא במקום שאין משכירין כלים אלו, כמבואר בגמרא].

המודר מאכל מחבירו, לא ישאילנו חבירו אפילו **נפה, וכברה, וריחים, ותנור.** אף שאין עושין בכלים אלו את המאכל עצמו, אלא הם רק גורמים למאכל שייעשה, והרי הם "גורם לגורם", מכל מקום אסור. וכל שכן שלא ישאילנו קדרה שמבשלין בה את המאכל עצמו, או שפוד שצולין בו בשר.

אבל משאיל לו חלוק, וטבעת, וטלית, ונזמים [ובגמרא יתבאר אם יש חידוש בדברים אלו, או ששנה אותם התנא אגב דבריו ברישא של המשנה, שלא ישאילנו נפה וכברה וכו']).

גמרא:

והוינן בה: **מאן תנא?** מיהו התנא שסובר שמודר הנאה אסור אף בדריסת הרגל?

אמר רב אדא בר אהבה: רבי אליעזר היא.

דתניא: רבי אליעזר אומר: אפילו ויתור, דהיינו, מה שדרכן של מוכרים לוותר לקונים, שכשקונים הלקוחות פירות, דרכן של המוכרים להוסיף להם על המקח פרי או שנים, אפילו אותו ויתור — **אסור במודר הנאה,** כשהקונה מודר הנאה מהמוכר. ואף כשמדובר בסחורה שהמוכר רוצה להיפטר ממנה, שאז עיקר ההנאה היא של המוכר, שאין איסור לקונה לקנות את הסחורה עצמה, בכל זאת אסור לו ליהנות מה"ויתור".

לכן אף דריסת הרגל אסורה, אף שאנשים אינם מקפידים על כך[1].

אבל רבנן חולקים על רבי אליעזר, וסוברים שכיון שאין בני אדם מקפידים על כך, אין זו נחשבת הנאה[2][3], ולכן מותר בדריסת

---

1. כתבו התוס', דהיינו דווקא כגון בבקעה בימות החמה, שאין אנשים מקפידים בכהאי גוונא על דריסת הרגל.

והקשו, למה לא העמידה הגמרא שמדובר בחצר, שלכו"ע מקפידין על כך? ותירצו, דאם כן, הוה ליה מקום שמשכירין כיוצא בו, והיה אסור אף במודר מאכל.

2. והרשב"ם במס' בבא בתרא כתב, דהאי דשרו רבנן ויתור במודר הנאה, היינו משום שהרי בשביל המקח הוסיף לו, ואילו לא היה לוקח ממנו בדמים, לא היה נותן החנוני לבעל הבית כלום. ונמצא שלא נהנה המודר כלום.

3. והגרעק"א על המשניות [בריש פרק השותפין] כתב, דהיינו משום שאין זה נקרא שמהנה

הרגל[4] [5].

שנינו במשנתינו: **המודר מאכל מחבירו לא ישאילנו כו׳.**

לג-א ומקשינן: **והא** רק **מן מאכל נדר** אותו אדם מחבירו שלא ייהנה ממנו, ומדוע נאסר גם בנפה וכברה, ריחים ותנור?!

אמר רבי שמעון בן לקיש: במשנתינו מדובר **באומר: ״הנאת מאכלך עלי״.** כיון שאמר לשון כזו, מסתבר שאסר על עצמו כל דבר שגורם למאכל. ואמר לשון ״מאכלך״, משום שבגרמת הנאה שלו — המאכל מתוקן.

ומקשינן: ועדיין, למה נאסר בדברים אלו? **אימא** שבמה שאמר ״הנאת מאכלך עלי״, נתכוין לומר **שלא** רק שלא יאכל משל חבירו, אלא אף **לא ילעוס חיטין** של חבירו **ויתן על מכתו** [שחיטין לעוסין מועילין למכה[6]], דהיינו, שלא ייהנה מגוף המאכל כלל. אבל למה שייאסר בנפה וכברה וכו׳?!

אמר רבא: משנתנו מדברת **באומר: ״הנאה**

לחבירו. וכתב לפ״ז, דדווקא במודר הנאה מחבירו, מותר בויתור. אבל אם אסר על עצמו ליהנות מנכסיו, אסור אף להלך בהן. שהרי כשהולך בחצירו — נהנה מהקרקע שהולך עליה.

ועיי׳ בלשון הריטב״א, שכתב: ״ואינו סבור שיהנה לחבירו בכך״. והיינו, שהמדיר אינו מחשיב זאת להנאה.

ובטורי אבן על מסכת מגילה [ח׳ ע״א], שכתב דהיינו משום דמידי דלא קפדי עלייהו אינשי, ואין דעתם עלייהו, אין בדעת המדיר לאסור על חבירו. ותמה, וכי איסורי הנאה שאין מקפידין עליהם מותר ליהנות מהם? והרי שנינו במס׳ ע״ז שאסור אפילו לעבור תחת צילו של עץ אשירה!

ותירץ הגר״ש רוזובסקי [שיעורי רבי שמואל עמ׳ רל״ה], שבפשטות משמע מל׳ הר״ן שהנאה כזאת אינה נחשבת כהנאה מהבעלים, כיון שאין הם מקפידים עליה, ולכן אין הנהנה נחשב כמי שנהנה מהבעלים. אך אם יאסור את ההנאה מהחפץ, יהיה אסור להנות ממנו הנאה של ויתור אפילו לרבנן. והיינו כדברי הגרעק״א.

4. הקשה הר״ן, דהכא משמע דבדריסת הרגל לא קפדי אינשי, ומש״ה שרו רבנן. ואילו בפ׳ חזקת הבתים גבי אלו דברים שאין להם חזקה, אמרינן: הכא בחצר של שותפות עסקינן, דאהעמדה כדי לא קפדי. משמע שדוקא שותפין לא קפדי על העמדה, הא אינשי דעלמא — קפדי! וכיון שכן, שייאסר בדריסת הרגל אפילו לרבנן!

ותירץ הרמב״ן, דהעמדה דאמר התם — היינו להתעכב ולישב בחצר, דומיא דהעמדת בהמה דתנן התם במתני׳. ובכי האי גוונא הוא דאמר דוקא שותפין לא קפדי, הא אינשי דעלמא — קפדי. אבל הכא בדריסת הרגל בעלמא עסקינן, דהיינו לעבור דרך חצרו, ולא להתעכב שם. ובכך אפילו אינשי דעלמא דלא שותפין — לא קפדי, ולכן שרו רבנן.

5. ולענין הלכה פסק הרמב״ן כרבי אליעזר שסובר שויתור אסור, כיון שסתם לנו כך התנא. ועוד, שכך הוא מהלך הסוגיא לקמן בפרק השותפין שנדרו [מ״ח].

אבל הר״ח כתב בפרק חזקת הבתים גבי אלו דברים שאין להם חזקה, שאין הלכה כרבי אליעזר. וכן דעת ר״ת.

6. כדאיתא במס׳ כתובות [ק״ג ע״א].

המביאה לידי מאכלך עלי״, ולכן אסור אף בכלים המביאים לידי מאכל(7).

אמר רב פפא: לא דברים אלו בלבד נחשבים הנאה המביאה לידי מאכל, אלא אף **שק להביא** בו **פירות, וחמור להביא עליו פירות, ואפילו צנא** [סל] **בעלמא**(8), אף שאינו מתקן בהם את המאכל, אלא רק מביאו בהם, מכל מקום, **הנאה המביאה לידי מאכל הוא**, שהרי הפירות היו רחוקים ממנו, ונתקרבו על ידי כך, ולכן אסור לשאול דברים אלו מהמדיר.

אמנם, **בעי רב פפא:** ליטול את **סוס** המדיר כדי **לרכוב עליו** לבית המשתה, וכן ליטול את **טבעת** המדיר כדי **ליראות בה** אדם חשוב, ויתנו לו מנה יפה(9) — **מהו**, האם זה נחשב הנאה המביאה לידי מאכל.

או שאין זה דומה לשק וחמור, ששם עושה מעשה במאכל עצמו, שמביאו בשק ובחמור, מה שאין כן כאן, שאין עושה מעשה במאכל עצמו, הרי זה נחשב רק גרמא בעלמא — ומותר?

עוד הסתפק רב פפא: **מיפסק ומיזל בארעיה,** דהיינו, לעבור דרך קרקעו של המדיר כדי שיגיע מהר יותר למאכל — **מאי**, האם זה נחשב הנאת מאכל, או שכיון שאינו עושה מעשה בגוף המאכל, אין זה נחשב הנאת מאכל?

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו: **אבל משאיל לו** המדיר **חלוק וטלית, נזמים וטבעות.**

היכי דמי, איך מדובר, לאיזה צורך משאילו?

אילימא שלא מדובר ששואל כדי **ליראות בהן**, אלא סתם לצרכו, **צריכא למימר**? האם צריך התנא לחדש לנו שיכול להשאיל לו דברים אלו, הרי רק ממאכל הדירו, ולא משאר דברים!?

אלא לאו, ודאי מדובר במשנה **אפילו** שמשאילו דברים אלו כדי **ליראות בהן**, ובכל זאת **קתני שמשאילו!**

ודחינן: **לא. לעולם** מדובר שמשאילו **שלא** כדי **ליראות** בהן, ובאמת אין בזה חידוש. **ואיידי דקתני** התנא **ברישא** גבי נפה וכברה

---

7. כתב הר״ן, שלמסקנת הגמרא כך הוא הדין: אם נדר רק ממאכל — אסור רק ממאכל. ואם אמר ״הנאת מאכלך עלי״, אסור אף לתת על גבי מכתו, אבל לשאול ממנו נפה וכברה — מותר. ואם אמר ״הנאה המביאה לידי מאכלך עלי״, אסור באכילה, ואסור לשאול ממנו נפה וכברה וכו׳. אבל ללעוס חיטין — מותר. אמנם הביא הר״ן דאיכא מאן דאמר דבכהאי גוונא אסור גם ללעוס חיטין. והקשה, דהרי אין זה בכלל לשון ״הנאה המביאה לידי מאכל״!

8. כתב הרש״ש, דהרבותא בסל היא, דלא מבעיא חמור שמביא עליו את הפירות, שמקרבם אליו, אלא אפילו צנא, שרק מניח בו את המאכל, גם כן אסור.

9. כך פירשו הר״ן והרא״ש. והמפרש כתב, דהיינו כדי שינהגו בו כבוד, והיינו הנאה.

והתוס׳ רי״ד פירש, דכל הנהו לא קאי על בית המשתה, אלא שלגבי הנהנה חשובים דברים אלו הנאה, שהיה משלם עבורה. אבל המהנה לא היה נוטל כסף עבור זה. ולכן מסתפקת הגמ׳ אי אזלינן בתר מהנה, או בתר נהנה. עיי״ש.

ריחיים ותנור לשון "**לא ישאילנו**", שבא התנא להשמיענו בזה שאסור להשאילו כלים שעושים בהם אוכל נפש, **תנא** גם **בסיפא** "**משאילו**"(10).

מתניתין:

וכל דבר שאין עושין בו אוכל נפש, במקום שנוהגין שמשכירין כיוצא בהן, דברים כאלו — **אסור** אפילו במודר ממנו מאכל.

שהרי ביארנו לעיל, כי מה ששנינו במשנה "המודר מאכל", מדובר שהדירו מהנאה המביאה לידי מאכל, ואם כן, כשמשאילו המדיר דבר שבדרך כלל משכירין אותו, ונוטלין על כך שכר, והוא משאילו ללא דמים — הנאה המביאה לידי מאכל היא, שהרי בדמי השכירות שמחל לו המדיר, יכול המודר לקנות לו מאכל(11).

גמרא:

מכלל דברי המשנה משמע, **דרישא,** מה ששנינו שאסור להשאילו נפה וכברה וכו', מדובר **אף על פי שאין משכירין** כיוצא בהן!

מאן תנא? מיהו התנא שסובר שאסור להשאילו דברים אלו?

אמר רב אדא בר אהבה: רבי אליעזר הוא, שסובר שויתור אסור במודר הנאה. ולכן אסור אף לשאול דברים אלו, למרות שבני אדם מוותרים עליהם — ואין נוטלין על כך שכר.

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, שוקל לו המדיר **את שקלו,** דהיינו, שנותן המדיר עבורו את מחצית השקל, שנותנין כל ישראל כל שנה בחודש אדר לתרומת הלשכה, לצורך קרבנות ציבור. אם משום שאין הוא נותן לו בידים ממש ולכן הוא לא נחשב שמהנהו מנכסיו [המפרש], ואם משום שבין כה וכה יתרמו גם עבורו את שלשת הקופות מתוך כל הכסף

---

10. וכתבו הפוסקים, דכיון דלא איפשטו בעיין, אזלינן לחומרא. והרמב"ם פסק שאסור, אבל אינו לוקה על כך [ועי' בלבושי מרדכי שדן בדברי הרמב"ם, שהשמיט את הספק של סוס לרכוב עליו]. ובקרן אורה הוכיח מדברי הרמב"ם, שויתור אסור מן התורה, שהרי מיפסק ומיזל בארעיה — ויתור הוא!

11. המאירי כתב, שהנאה זו שאסורה במודר הנאה, היא אפילו בפחות משוה פרוטה. ושיש המפקפקין בשאר איסורי הנאה, אם איסור הנאה הוא אפילו בפחות משוה פרוטה או לא. ולא הוכרעה בידם.

ורבי עקיבא איבר בתשובתו [סי' ק"צ] חקר אם איסורי הנאה הנלמדים מ"לא יאכל" או "לא תאכל" שיעורם הוא בכזית או בפרוטה.

אך יש לעיין מנין לו בודאות שצריך שיווי של פרוטה לאיסור הנאה, ומדוע לא יתחייב בכל שהוא.

והגר"ח [פרק ה' ממעילה הלכה א'] וכן האור שמח [פ"ח ממאכלות אסורות] הוכיחו שאיסור מעילה יסודו הוא משום גזל, מכך ששיעור מעילה הוא בפרוטה, שהוא שיעור של "ממון" לענין גזל, ואילו לא היה איסור מעילה ענין של גזל, הוא היה מתחייב אפילו על הנאה מהקדש ששוה פחות מפרוטה!

של מחצית השקל הנמצא בלשכה, שמהם לוקחים את קרבנות הציבור.

ופורע עבורו **את חובו** שחייב לאדם אחר, כיון שאינו נותן לו ממון בידים [המפרש].

ומחזיר לו את אבידתו. שהרי אינו נותן לו דבר, אלא מחזיר לו את שלו.

ובמקום שנוטלין עליה [על השבת האבידה] **שכר,** דהיינו, כגון שעל ידי שהשיב לו את האבידה — התבטל ממלאכתו, והפסיד ממון, שהדין הוא שבעל האבידה משלם לו שכרו, אזי אם אין המחזיר רוצה לקבל את אותו שכר, **תפול** אותה **הנאה להקדש.** דהיינו, שיתננה המודר להקדש[12]. שאם לא כן, נמצא שהמדיר מהנהו בזה שמוחל לו על שכרו!

גמרא:

אלמא, משמע, ששקילת שקלו[13] ופרעון חובו, **אברוחי ארי בעלמא הוא,** הרי הוא כמבריח ארי שבא עליו הוא, שלא נתן לו דבר משלו, אלא רק סילק מעליו את המזיק.

כך גם כשפורע את חובו, אינו נותן לו דבר, אלא רק מסלק מעליו את בעל חובו שלא יבוא לתבעו.[14]

וכן בשקילת שקלו, אינו נותן לו דבר, שהרי בלאו הכי יש לו חלק בקרבנות ציבור, כיון ש"תורמים" את שלשת הקופות מתוך כספי מחצית השקל, שמתוכן קונים קרבנות ציבור, גם עבור אלו שעדיין לא שקלו שקליהם, כך שקרבנות הציבור הם עבור כל ישראל, גם עבור אלו שלא השתתפו במחצית השקל[15], אלא הוא רק מסלק מעליו את חובו —

ולכן שרי.

מאן תנא? מיהו התנא שסובר שדבר זה מותר?

ובשיעור רבי שמואל הוכיח מדיין מעילה בקונמות שאיסור מעילה אינו מדין גזל, שהרי המעילה היא בקונם ולא בהקדש, והקונם שייך לו.

ובתוס' לקמן [ל"ד ב'] כתבו, שאפילו בפחות משוה פרוטה יש מעילה בקונמות!

12. ומה שצריך ליתן להקדש, היינו לפי שאסר עליו הנאתו בהקדש, הלכך כל הנאה הבאה לידו ממנו — הקדש הוא. ולאו כל כמיניה להוליכה לים המלח, משום דלאו כל כמיניה להפסיד להקדש. רא"ש.

13. כך כתב הר"ן, דאף מה ששוקל לו את שקלו, היינו משום שאברוחי ארי הוא.

אבל הרא"ש כתב, דהיינו משום דמצוה בעלמא עבד, ואין דינו כפורע שאר חובותיו.

14. עיי' בתוס' שהקשו, הרי ידוע לכל שיש לו לפרוע חובו, ואם כן, נמצא מהנהו!

וכתבו, דהך פורע חובו, היינו שזן את אשתו ובניו שלא בפני האב, ובסיפא מיירי שפרנסם בפניו, ובזה יש חידוש, שאף שראה האב ולא מחה, בכל זאת חשבינן ליה מבריח ארי. עוד תירצו, שבאמת מדובר בפורע חוב ממש, ובכל זאת נחשב רק מבריח ארי, כיון שיכול לומר בעל החוב, הייתי מפייס את המלווה, והיה מוחל לי.

15. דהכי איתא במסכת כתובות [קח א], שתורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד ליגבות. וכיון שאפילו אם לא היה חבירו נותן

לג-ב **אמר רב הושעיא: זו דברי חנן היא**[16]. שסובר, שאם הלך אדם למדינת היום, ובא אחר וזן את אשתו, אף שפרע עבורו את חובו, שהרי חיוב הוא על הבעל לזון את אשתו, בכל זאת, הרי הוא כמניח מעותיו על קרן הצבי, ואין חבירו חייב לשלם לו כלום[17], משום שאינו אלא כמבריח ארי[18].

כך גם כאן, אף שפרע המדיר עבור המודר את חובו, אין הלווה חייב לשלם לו עבור זה, ולכן אין זה נחשב שההנהו.

רבא אמר: אפילו תימא משנתינו **דברי הכל** היא. שאפילו לרבנן שחולקין על חנן, ואומרים שחייב הבעל להחזיר לזה את מה שפרע בשבילו, אין זה דומה לענינינו.

לפי שגבי **מודר הנאה**, דהיינו במשנתנו, מדובר **דיהיב על מנת שלא לפרוע**. דהיינו, שכשהלוהו התנה עמו שלא יוכל המלוה לכופו לפרוע, אלא כשירצה הלוה — יפרענו מדעתו.

ולכן, כשפרע המדיר את אותו חוב, אף שיתכן הדבר שלולא שפרע הוא, היה הלווה פורע מחמת בושה, מכל מקום, כיון שהיה יכול שלא לפרוע, אין זה נחשב שנתן המדיר דבר למודר[19].

מאי חנן? לגבי איזה ענין אמר חנן את דבריו?

דתנן: מי שהלך למדינת הים, ועמד אחד ופירנס את אשתו במקומו.

עבורו, היה מתכפר כאילו נתן [וכפירוש רש״י שם], נמצא שלא הועיל בזה שנתן עבורו.

אבל התוס׳ שם כתבו, דמה שתורמין וכו׳ היינו דווקא בעתיד לגבות לבסוף. ולפי זה, סוגיין מיירי דווקא בשקל שקלו — ואבד.

ועיי׳ ברשב״א שכתב, דלחנן אין צריך לטעם זה, שהרי לא גרע מפורע לו חובו. וכן כתב המאירי. אבל הריטב״א כתב, דאף לחנן בעינן להך טעמא.

16. ובירושלמי איתא, דאף לרבנן דמחייבי לבעל לשלם לזה שפרנס את אשתו, התם הוא משום דחוב מזונות דאשה לא מתפרע, שהרי אין לה במה לזון את עצמה. אבל בפורע חובו של חבירו — פטור, משום שיכול הלווה לומר: מפייס הוינא ליה — ומחיל לי.

17. כתב הרשב״א, דהיינו דווקא כשפירש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה. אבל אם פרנסה סתם, חוזר וגובה מהבעל, לפי שכל המפרנס סתם, אינו מפרנס בתורת מתנה, אלא בתורת הלואה, ונמצא שהיא חייבת לו, ומי שפרנס אותה גובה ממנה, והיא גובה מבעלה. וכן כתב רש״י במס׳ כתובות [ק״ז ע״ב]. ועיי׳ בר״ן שנחלק עליו.

18. כתבו התוס׳, דאף שהבעל חייב במזונות אשתו, מכל מקום יכול הוא לומר שהיתה האשה מסתפקת במעשה ידיה.

19. ואף את מה שנאמר במשנתינו ששוקל את שקלו, אפשר להעמיד גם אליבא דרבנן, ובכגון ששלח כבר המודר את שקלו, ונגנב או אבד משנתרמה תרומה, שבכהאי גוונא פטור מלשלם, כדתניא במסכת בבא מציעא: ״בני העיר ששקלו את שקליהם ונגנבו או אבדו, אם משנתרמה תרומה — נשבעין לגזברים״. ולכן, כששוקל המדיר את שקלו, הרי הוא נותן עבורו דבר שאינו מחוייב בו. ואף על פי שהדרך היא לפרוע גם כשנגנב או אבד, בכל זאת מותר, כיון שאין הגזברים יכולין לכופו.

חנן אמר: איבד הלה **את מעותיו,** ואין הבעל חייב לשלם לו.

נחלקו עליו בני כהנים גדולים, ואמרו: ישבע אותו אדם **כמה הוציא** עבורה, **ויטול** את הדמים מהבעל.

אמר רבי דוסא בן הרכינס כדבריהם [כדברי בני כהנים גדולים].

אמר רבן יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן! באמת **הניח** אותו אדם את **מעותיו על קרן הצבי,** ואין לו מהבעל כלום.

ואמרינן: **רבא,** שהעמיד את משנתנו בשלוה על מנת שלא לפרוע, **לא אמר כרב הושעיא** שהעמיד את משנתינו כשיטת חנן, משום **דקא מוקים לה למתניתין כדברי הכל,** שרצה רבא להעמיד את משנתינו אף כשיטת רבנן.

ואילו **רב הושעיא לא אמר כרבא,** שהעמיד את דברי משנתינו בשלוה שלא על מנת לפרוע, משום שהוא סובר שאף במקרה כזה אסור למדיר לפרוע את חובו לשיטת רבנן, משום שגוזרים **גזירה שלא ליפרע — משום ליפרע.** דהיינו, שאם נתיר במקרה שלוה על מנת שלא לפרוע, יבואו להתיר אף כשלוה על מנת לפרוע.

שנינו במשנתינו: **מחזיר לו את אבידתו.**

פליגי בה, בביאור דברי משנתנו, **רב אמי ורב אסי.**

חד [אחד] מהם **אמר: לא שנו** שמחזיר את אבידתו, **אלא בשנכסי מחזיר** האבידה **אסורין על בעל אבידה.** דאז, **כי מהדר ליה** המדיר את אבידתו — **מידעם דנפשיה קמהדר ליה** [דבר של עצמו הוא מחזיר לו, ואינו נותן לו דבר משלו].

אבל כשנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר — לא קא מהדר ליה המודר למדיר את אבידתו, משום **דקא מהני ליה** המדיר על ידי כך "**פרוטה דרב יוסף**". דהיינו, שבזמן שמחזיר לו את אבידתו, הרי הוא נחשב כעוסק במצוה, ואם בא באותו זמן עני לבקש ממנו פרוטה לצדקה — הרי המחזיר פטור מלתת לו[20].

וחד מהם **אמר: אפילו כשנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר — מהדר ליה,** ואין לאסור **משום** ההנאה שנהנה המודר בכך שנפטר מלתת פרוטה לעני, **דפרוטה דרב יוסף — לא שכיח.** שאין זה שכיח שיבוא עני דווקא באותו זמן שמשיב את האבידה[21], ולכן אין זה נחשב הנאה[22].

תנן: מקום שנוטלין עליה שכר, תפול הנאה להקדש. לד-א

בשלמא למאן דאמר דווקא **בשנכסי מחזיר**

---

20. והגמרא קוראת לדין זה "פרוטה דרב יוסף", משום שנחלקו רבה ורב יוסף במסכת בבא קמא לגבי שומר אבידה, האם דינו כשומר שכר. ורב יוסף סובר שדינו כשומר שכר, ששכרו הוא זה שנפטר מלתת פרוטה לעני.

21. והריטב"א הביא, דמה שנפטר מפרוטה לעני, היינו דווקא בזמן שמטפל בה להשיבה, או לזונה [אם מדובר בבהמה], או לנערה [אם מדובר בגלימא]. ולא שכיח שיבוא עני באותה שעה.

22. כך היא סוגיית הגמרא לפי גירסת הר"ן. ובפירוש הגירסה שלפנינו — עיי' במפרש.

אסורין על בעל אבידה, מחזיר לו אבידתו, **אבל** אם נכסיו **דבעל אבידה אסורין על מחזיר — לא מהדר,** אינו מחזיר לו את אבידתו, **היינו דקתני: מקום שנוטלין עליה שכר — תפול הנאה להקדש.**

אלא למאן דאמר שאפילו כשנכסי בעל אבידה אסורים על מחזיר נמי מהדר, אמאי תפול הנאה להקדש? יתן בעל אבידה למחזיר את שכרו! כי על אף שנכסי בעל האבידה אסורין על המחזיר, אפילו הכי מותר ליקח ממנו שכרו.

שהרי הגמרא אמרה לעיל לענין זבינא דרמי על אפיה [דבר שהמוכר רוצה ליפטר ממנו], שמכירתו נחשבת הנאת מוכר, ולא הנאת לוקח. ונפקא מינה כשהלוקח מודר הנאה מהמוכר, שמותר הוא ליקח ממנו זבינא דרמי על אפיה. והטעם, משום שמקח כזה מצוי הוא ללוקח במקומות הרבה, ולכן, אף שהוא בא לידו מהמדיר, אין זה נחשב הנאה.

אם כן, הוא הדין כאן, במקום שנותנין עליה שכר, דהיינו בבטל מן הסלע [ר"ן], אף שנותן לו בעל האבידה שכר, אין זה נחשב שנהנה ממנו, שהרי אותו שכר כבר היה מצוי בידו! וכיון שכן, למה תפול הנאה להקדש? הרי יכול בעל אבידה לשלם למחזיר!

ומשנינן: באמת הרישא של משנתינו, ששנינו מחזיר אבידתו, מדובר בין בשנכסי מחזיר אסורין על בעל האבידה, ובין להיפך. אבל הסיפא ששנינו שתפול הנאה להקדש — **אחדא קתני.** דהיינו, רק כשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה(23).

איכא דמתני לה, בהאי לישנא [יש ששנו את הסוגיא בלשון זו]:

פליגי בה בדברי משנתינו **רב אמי ורב אסי.**

חד אמר: לא שנו שמותר להחזיר אבידה, **אלא בשנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר,** שאז מותר למודר להחזיר למדיר. **ואין** לאסור **משום פרוטה דרב יוסף,** שנהנה המודר שאינו צריך לתת פרוטה לעני, משום שדבר זה **לא שכיח.**

אבל אם **נכסי מחזיר אסורים על בעל אבדה — לא מהדר ליה** המדיר למודר, **משום דקא מהני ליה** בזה שהחזיר לו את אבידתו(24) [ועדיפה הנאה זו מפורע חובו, משום שכאן מביא לו את ההנאה בידו. ועוד, שאם לא יחזיר לו, אפשר שתיפסד ממנו האבידה לגמרי](25).

וחד אמר: אפילו אם **נכסי מחזיר אסורים על**

---

23. כך הוא הפירוש לפי גירסת הר"ן. ובפירוש גירסת הגמרא שלפנינו עיי' במפרש.

24. ואף שעל ידי כך נדחית מצות השבה, הא קיימא לן דנדרים חלים על דבר מצוה. ריטב"א.

25. ולפי זה, מה ששנינו במשנה שוקל לו את שקלו ופורע את חובו, היינו מדיר — למודר. ואילו מה ששנינו מחזיר לו את אבידתו, היינו מודר — למדיר. ומה ששנינו להלן שתורם את תרומותיו, היינו כברישא — מדיר למודר. ונקט התנא כך, משום שרצה לשנות את כל האפשרויות המותרות בין המדיר למודר.

בעל אבידה — **מותר** להחזיר לו, היות **דכי מהדר ליה** — **מידי דנפשיה קמהדר ליה,** ואינו נותן לו דבר משלו[26].

תנן: מקום שנוטלין עליה שכר, תפול הנאה להקדש.

בשלמא למאן דאמר אפילו בשנכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה — **מהדר, היינו דמתרץ** מה ששנינו **מקום** שנוטלין שכר, תפול הנאה להקדש, שזה מדובר במקרה שנכסי מחזיר אסורין על בעל האבידה.

שאז אם המחזיר אינו רוצה ליטול שכרו, תפול הנאה להקדש. שאם לא כן, הרי נהנה המודר מהמדיר בזה שאינו צריך לשלם לו.

אלא למאן דאמר בשנכסי מחזיר אסורין לא מהדר, והוא סובר שמשנתינו מדברת רק כשנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר, **היכי מתרץ** מה ששנינו **מקום?** הרי בכהאי גוונא יכול המחזיר ליטול לעצמו את השכר אף שהוא מודר הנאה, וכפי שנתבאר לעיל!

ומסקינן: אכן, לשיטתו **קשיא**[27].

אמר רבא: היתה לפניו ככר של הפקר[28], **ואמר: ככר זו הקדש!** נעשית הככר של הקדש[29]. לד-ב

ואם לאחר מכן **נטלה** כדי **לאוכלה** — **מעל לפי כולה.** כלומר, הרי זה נחשב שמעל בכל

---

26. לשון הריטב"א: "כלומר, ואין הנאת חזרה כדאי לדחות מצות השבה". ואולי כוונתו כפירוש המובא ברשב"א, דמסתמא במקום מצוה דנפשיה — לא אדריה. כי ההיא דאמרינן כשנכסי חולה אסורין על המבקר, שנכנס לבקרו, משום דמחיותיה לא אדריה.

עוד פירוש הביא הרשב"א, דלא חשבינן ליה כמתעסק בהנאתו, אלא כמתעסק בדנפשיה, ונמצא זה נהנה ממילא. וכן משמע מהריטב"א במס' כתובות. וכן כתבו התוס' רי"ד שם: "ואע"פ שהוא נהנה, יכול לומר לו: אני איני מתכוון להנאתי אלא לקיים מצוה".

עוד פירש הרשב"א, דלא חשבינן ליה כמהנה, דכיון שיש מצוה בדבר, הרבה אנשים יש שיחזירו. וכן כתב המאירי.

27. ולהלכתא, בין כשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה, ובין להיפך, יחזיר. ר"ן. וכן פסק הרמב"ם.

28. מה שנקטה הגמרא ככר של הפקר, ולא נקטה ככר שלו שהיתה עומדת בחצירו והקדישה, היינו משום שבכהאי גוונא אם היתה שלו ונטלה לאכלה — לא מעל. שכיון שבתחילה היתה שלו, ולאחר שהקדישה עדיין ברשותו עומדת, הרי הוא כגזבר של הקדש, שהדין הוא שאם נטל דבר של הקדש לזכות בו, לא מעל. משום דמעיקרא ברשותיה קאי, והשתא נמי ברשותיה קאי. שחיוב מעילה הוא רק במוציא מרשות הקדש לרשות אחרת. ר"ן.

והר"א ממיץ הקשה, אמאי לא נקט "היתה לפניו ככר של הקדש"? ותירץ, דמיירי שהיתה הככר רחוקה ממנו הרבה, ואין אדם סמוך לה שיוכל לזכות — אלא הוא. ואמר: לכשאזכה בככר זה — תהיה הקדש! וקא משמע לן דחל עליה הקדש, כיון דבידו לזכות בו.

ועיי' בתוס' שכתבו דלא מיירי כלל הכא בהקדש, אלא בקונמות. ונקט רבא מילתיה בקונמות, משום דבכהאי גוונא, אף בפחות משוה פרוטה איכא איסורא, ולכן שייך לומר שמעל לפי טובת הנאה שבה. אבל בהקדש, אין מעילה בפחות משוה פרוטה.

29. ואף על גב שהדין הוא שד' אמותיו של אדם

הככר, שהרי הוציאה מרשות הקדש [ומעילה היינו שינוי רשות, שמתכוין להוציאה מרשות גבוה לרשות הדיוט, ובלבד שיהיה בשוגג. רא"ש].

אבל אם נטלה על מנת **להורישה לבניו — מעל** רק **לפי טובת הנאה שבה.** שכיון שלא נתכוין להוציאה עכשיו, אלא רק כשיגיעו בניו לכלל ירושה, אינה יוצאת עתה לחולין. ומכל מקום, כיון שעל ידי כך יחזיקו לו בניו טובה, שמחזר להורישם, מעל לפי אותה טובת הנאה [ובניו ימעלו כשיוציאו את הככר] (30).

ומה שמביאה הגמרא ענין זה כאן, היינו משום שענין זה דומה לבעיה דלהלן. כשם שכאן הקדיש את הככר — ואחר כך נטלה לאכלה, כך בבעיה דלהלן אסר את הככר, ואחר כך נתנה לו במתנה.

בעא מיניה רב חייא בר אבין מרבא: אם אמר אדם לחבירו: **ככרי עליך!** ואחר כך **נתנה לו** המדיר **במתנה, מהו?** (31)

האם **"ככרי"** דווקא **אמר לו,** שנתכוין לאסור עליו דווקא את הככר שלו, ואם כן, דווקא **כי איתיה ברשותיה** [כשהיא ברשותו של המדיר] **הוא דאסור, אבל** משנתנה לו במתנה — מותר.

או דלמא "עליך" אמר ליה, עילויה שויתיה כהקדש. דהיינו, שנתכוין לומר, ככר זו, שעתה היא שלי, אסורה עליך לעולם! ולכן אסור אף משנתנה לו? (32)

קונות לו בכל מקום, אף שלא אמר "אקנה", ואם כן, הוא נעשה לבעל הככר, ולא ההקדש, מכל מקום, כאן שאמר בפירוש: "ככר זו להקדש", גילה דעתו שאינו רוצה לזכות בעצמו בד' אמותיו, והרי הוא כמגביה מציאה לחבירו, שקנה חבירו — ולא הוא. ר"ן.

והיינו, שיכול אדם לעשות מעשה קנין בהפקר עבור חבירו, והוא הדין שיכול אדם לקנות בקנין ד' אמות ככר הפקר — עבור הקדש! אך נמצא שהוא לא הקדיש את הככר, אלא הקנה אותו להקדש בקנין ד' אמותיו.

והתוס' הקשו, הא אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם!

ותירצו, דמיירי שהככר בתוך ד' אמותיו, וקנו לו. אי נמי, מיירי אפילו ברחוק ממנו, שכיון שבידו לזכות בה, שהוא קרוב לה יותר משום אדם, הוי שפיר דבר שבא לעולם. ועיין ברא"ש, בסוף דבריו, שהביא את שיטתו המחודשת של רבי אליעזר ממי"ץ, שתהא הככר הקדש כאשר תגיע לידו. עיי"ש.

ודנו רבותינו הראשונים והאחרונים כיצד הוא מקדיש את הככר מבלי שקנאה תחילה לעצמו.

30. וכתב הרא"ש, דבאמת לא זכו הבנים, לא מבעיא למאן דאמר שהמגביה מציאה לחבירו — לא קנה חבירו, אלא אף למאן דאמר שקנה — הכא לא קנה, שאיסורא לא ניחא להו דליקני. ובאמת הוא הדין אם נטלה לזכות בה לצורך אדם אחר, או שנטלה לזכות לבניו עתה, אלא אורחא דמילתא נקט, דכל עמל אדם — לבניו.

31. הספק הוא דווקא בכהאי גוונא, שנתנה המדיר למודר. אבל אם נתנה המדיר לאדם אחר, והלה נתנה למודר, ודאי שמותרת לו, כדאיתא להלן בפרק השותפין [מ"ו]. ר"ן. עיי"ש.

32. הקשה הרשב"ם, מאי מבעיא ליה, הרי

אמר ליה רבא: **פשיטא, דאף על גב דיהבה ליה** [שנתן המדיר למודר] **במתנה** — **אסור** בה.

שאם לא כן, **אלא** מה שאמר לו "**ככרי עליך**" — **לאפוקי מאי?** מה בא המדיר לאסור עליו בכך?

הרי בעוד שהככר ברשותו של המדיר — ודאי שהיא אסורה על חבירו, שהרי אינה שלו.

ואם הדין הוא שכשנתנה לו במתנה היא מותרת לו, אם כן, הרי גם את זה לא בא לאפוקי, שכשיתננה לו במתנה תהא אסורה עליו, שהרי היא מותרת לו!

אם כן, האם הוא בא **לאפוקי דאי גנבה מיניה מיגנב,** שאם גנבה ממנו המודר — תהא אסורה עליו[33]? הרי ודאי שלא העלה המדיר על דעתו דבר זה[34]!

אמר ליה רב חייא בר אבין: **לא.** בזה שאמר "ככרי עליך", נתכוין **לאפוקי דאי אזמניה עלה** [שאם הזמינו המדיר לסעוד בככר זו] — תהא אסורה עליו, אף שהוא מתיר לו לאכול ממנה, כיון שבאותו זמן היא עדיין ככרו, והרי אסרה עליו[35].

לכאורה משנה היא לקמן [מ"ג], המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל הולך אצל חנווני וכו' הרי זה נותן לו וכו'. עיי"ש. רואים שדווקא על ידי אחר מותר, אבל מיד המדיר למודר — אסור!

ותירץ הר"ן, ששם מדובר שמדירו מהנאתו, ולכן, אם נותן לו מתנה, הרי בשעת הנתינה נהנה ממנו. אבל כאן, שאסר עליו את ככרו, יתכן שמותר, כיון שבשעה שנהנה מהככר עצמה — כבר אינה של המדיר.

33. עיי' בריטב"א שהביא שיש מפרשים [כך היא שיטת רש"י המובא בראמ"ה], דהיינו שאם גנבה ממנו המודר — אינו אסור בה. וכתב הטעם, משום דקנייה הגנב בגניבה, ולאו ככרו של המדיר היא.

ובראמ"ה כתב בטעם רש"י, שלא אסרה לו — אלא כל זמן שהיא בביתו וברשותו, ואף שיתננה לו — יהא אסור בו. אבל אם יצא מביתו ומרשותו — יהא מותר בה אם יגיע ככר לידו. ובשמ"ק בשם הרא"מ כתב: דלא היה דעתו של ראובן לאסרו על שמעון אם יגנוב ממנו.

34. כך כתב הר"ן. והרא"ש כתב, דהיינו טעמא דליכא למימר הכי, משום דהא לא נפק מרשותיה כל זמן שלא נתייאש הבעלים ממנה.

35. כך פירש הר"ן. והרא"ש הביא פירוש, דהיינו שאם הזמינו לאכול עמו, והיה ככר מונח לפניהם על השלחן, ואמר לו "ככרי עליך", ואם היה אומר ככר, הוה משמע — כל הככרות שבבית, ולזה אהני מה שאמר "ככרי", שדווקא ככר שלפניהם אסר עליו. ודחה פירוש זה. ועיי"ש מה שהביא בשם רבינו יונה.

והריטב"א הביא שיש מפרשים [וכך הוא ברש"י המובא בראמ"ה], דהיינו לאפוקי היכא דאזמניה המדיר מעיקרא, קודם שהדירו, למיכל מהככר. ואחר כך אמר "ככרי עליך", דלא חייל הנדר על הככר, שהרי קודם הנדר קנה כבר המודר חלקו בככר זה, ולא כל הימנו של זה שיאסרנו עליו. ועיי"ש מה שהקשה על זה בשם הרא"ה.

ופירש הריטב"א, דהיינו שהיה חושש המדיר שהמודר יפציר בו שיזמיננו על הככר, ולכן אמר לו "ככרי עליך", דעתה הוא אסור בה, שבהזמנה

לה-א **איתיביה** רב חייא בר אבין לרבא מהא דתניא: **אמר לו** אדם לחבירו: **השאילני פרתך** זו המונחת לפנינו, שקנויה לך!

ורצה חבירו לתרץ עצמו, שאינו יכול להשאילו, ואמר לו: **קונם** עליך **פרה** זו, **שאני קנוי לך** [אם קניתי פרה אחרת חוץ מזו]! (36)

או שאמר לו: **נכסי** אסורים **עליך, אם יש לי** (37) **פרה אלא זו!**

וכן אם אמר לו: **השאילני קרדומך!**

ואמר לו: קונם קרדום שיש לי, שאני קנוי!

דהיינו, שאוסר על עצמו את ההנאה מקרדום זה, אם הוא קנה קרדום נוסף. ועושה זאת כדי להוכיח לחברו שאין הוא משאיל לו את הקרדום אלא משום שהוא צריך את קרדומו היחיד לשימוש שלו.

או שאמר לו: **נכסי עליך, אם יש לי קרדום אלא זה!**

ולבסוף **נמצא שיש לו** פרה אחרת, או שיש לו קרדום אחר,

אזי, כך הוא הדין:

בחייו של בעל הפרה והקרדום — **אסור** בהם חבירו.

אבל אם **מת** בעליהם, **או שנתנה לו במתנה — הרי זה מותר.**

ומוכח, שעל ידי נתינת המדיר למודר במתנה — הותר הדבר, כיון ששוב אין הוא נחשב של המדיר!

וקשיא לרבא, האוסר מתנה של קונם, כיון שמוציא מרשות לרשות, ודבר זה אסור בקונם, כמו בהקדש, שאסור להוציאו מרשות לרשות, גם כשלא נהנה בדבר.

אמר רב אחא בריה דרב איקא: אין מכאן ראיה לענינינו, משום שאפשר לומר שכאן מדובר **שניתנה לו על ידי אחר.** דהיינו, שנתנו המדיר לאדם אחר, ואותו אדם נתנו למודר. ובמקרה כזה — ודאי שמותר, שהרי לא נהנה המודר מהמדיר, אלא מאדם אחר.

אמר רב אשי: לשון הברייתא **דיקא נמי** כדברי רב אחא בריה דרב איקא. **דקתני** לשון **"שנתנה לו"** [הנו"ן הראשונה נקודה בחיריק. שכך היתה קבלה בידם, אף שאין בכתיבה שום הבדל], **ולא קתני "שנתנה לו"** [בשווא תחת הנו"ן]. משמע, שניתנה לו על ידי אחר (38).

גופה לא יצא הככר מרשותו של המדיר, ועדיין שלו היא.

36. כך פירש הר"ן. והריטב"א גורס: "קונם פרה שאני קנוי מזו". והיינו שאומר לו המשאיל: תיאסר עליך פרה שיש לי חוץ מזו שני חורש בה.

37. הריטב"א גורס: "אם יש לך פרה וכו'", והיינו שהשואל השיב כך למשאיל, שאם יש לו פרה אחרת חוץ מזו, נכסיו יהיו אסורים על המשאיל.

38. בר"ן גרס: "דייקא נמי דקתני שנתנו לו". ועל זה כתב שכך היתה קבלה בידם. ובפירוש הרא"ש כתב, דכך היתה הגירסא שגורה בפיהם בעל פה.

והרש"ש כתב, דהכי מוכח. דאם קרינן

בעא מיניה רבא מרב נחמן: האם יש דין מעילה בקונמות(39)**, או לא?**(40) כלומר, האם על ידי הקונם — עשאו עליו כקרבן, ואם נהנה, הרי הוא חייב אשם

"שנתנו" נקוד חיריק תחת הנו"ן, אתי שפיר, דקאי על כל הנך דלעיל: פרה קרדום ונכסים. אבל אם קרינן שנתנו בשווא תחת הנו"ן וקמץ תחת התי"ו, אם כן, הרי זהו לשון יחיד, וקאי רק על הקרדום, ושאר הדברים שייר!

39. רבותינו הראשונים והאחרונים דנו בכמה שאלות יסודיות בענין מעילה בקונמות, הן לענין הקדושה, והן לענין הפדיון:

א. האם חלה קדושה על החפץ הנאסר בקונם, כיון שאסרו כהקדש, או שלא חלה שום קדושה על החפץ, אלא יש לחפץ הנאסר בקונם את דיני הקדש, כאילו הוא היה קדוש. אך הוא עצמו אינו קדוש.

ולפי הצד האחרון, יש חידוש גדול בדיני נדרים, שמלבד הכח שנתנה התורה לאדם לאסור על עצמו דברים, היא גם נתנה לו כח שיחיל עליהם דיני הקדש, כמו מעילה, מבלי שיתקדשו הדברים הנאסרים על ידו.

ב. האם נאסר כל קונם, גם משום "בל יחל דברו", וגם משום איסור מעילה, וילקה שתים, גם על נדר, וגם על מעילה. או שדין מעילה האמור כאן הוא רק איסור נדר, שצריך לנהוג בקונם כאילו היה הקדש, אך אין בו איסור לאו נוסף של מעילה.

ג. האם העובר על נדר שאסרו ב"קונם", חייב להביא קרבן מעילה, ואם כן, האם במקרה שהקדיש אדם את החפץ שאסרו בקונם, יהיה חייב להביא שני קרבנות מעילה, האחד משום מעילה בקונם, והשני משום מעילה בהקדש.

ד. האם יש חיוב תשלומין להקדש על מעילה בקונמות, או שהתשלומים שמצינו בגמרא בכמה מקומות על הנאה מקונמות, משמעותם היא "הולכת ההנאה לים המלח", דהיינו, איבוד מעות בשיווי ההנאה מהקונמות, ובכך יתוקן ענין ההנאה, שלא יהיה רווח מהקונם, על ידי איבוד המעות בשיווי ההנאה מהקונם, אך אין חיוב תשלום להקדש.

ה. האם כסף הפדיון של הקונם שייך להקדש, או שהוא נאסר באיסור קונם, כפי שהיה אסור החפץ שפדה אותו.

ו. האם פדיית קונם מורידה ממנו רק את איסור המעילה, או שהיא מורידה ממנו גם א איסור הקונם.

ואם נאמר שהפדייה מתירה גם את איסור הקונם, כיצד נעשה דבר זה, והרי מצינו פדייה לקדושה, ולא מצינו פדייה לאיסורים!

ז. האם הלכות הקדש, כמו השיעור למעילה שהוא בשוה פרוטה ולא בכל שהוא, או הנאה שלא כדרכה, שחייבים עליה בהקדש [ואין חייבים עליה בשאר איסורים] נוהגים בקונם, הן לגבי איסור קונם, והן לגבי המעילה בקונם, או שמא רק לענין מעילה בקונם יש להתחשב בהלכות הקדש המיוחדות, אך לא לגבי איסור קונם, ולכן יש איסור בקונמות אפילו בכל שהוא, ומאידך אין איסור בשלא כדרך הנאתו.

40. הרא"ש כתב שהנהנה מקונם צריך לשלם להקדש את דמי הנאתו, היות שאסר עליו הנאתו כהקדש, "הלכך, כל הנאה הבאה לידו ממנו — הקדש הוא!"

ודייק מכאן החזון איש שלפי הרא"ש מעילה בקונמו משמעותה היא הנאה מהקדש, ולכן צריך לשלם להקדש עבור ההנאה ממנו.

אך מהר"ן משמע שהתשלום להקדש הוא כדי לבטל את הנאתו, והוא כמו הולכת הנאה לים המלח, שבאבוד מעות בשיווי ההנאה, הוא מבטל את ההנאה שלו.

והמשנה למלך הסתפק במי שאוסר הנאתו מחברו ולא אסר דבר מסויים, האם יש בו

מעילה כנהנה מן הקדשים[41], או לא?

אמר ליה, תניתוה במשנתינו: **מקום שנוטלין עליה** [על השבת האבידה] **שכר — תיפול הנאה להקדש.**

ומזה שנקט התנא שתפול הנאה להקדש, ולא אמר כדרך ששונה בדרך כלל במקרים כגון אלו, שאסור בהנאה: "יוליך הנאה לים המלח"[42], משמע **למימרא — כי הקדש.** דהיינו, שקונם דומה להקדש.

מה הקדש — יש בו מעילה, אף קונמות — יש בהן מעילה[43].

ואמרינן, ששאלה זו, אם יש מעילה בקונמות או לא, **כ**מחלוקת **תנאי** היא.

שכך שנינו בברייתא: אם אמר אדם "**קונם ככר זו,** שתהא הככר אסורה לכל כמו **הקדש", ואכלה** לאחר מכן, **בין** אם אכלה **הוא, ובין** אם אכלה **חבירו — מעל,** משום שיש מעילה בקונמות, והרי הוא אסר את הככר בקונם על כולם.

ולפיכך, כיון שיש בככר זה דין מעילה, הרי **יש לה** גם דין **פדיון.** ואם פדה את הקונם בדמים, הרי הדמים נתפסין אף הם באיסור. [עיין בהערות הקדמה לסוגיא].

מעילה.

ומוכיח החזון איש שלפי הרא"ש גם מי שאסר הנאה מחבירו ולא אסר דבר מסויים, יש בו מעילה, שהרי כאן משמע שמדובר במודר הנאה מחברו, ולא אסר ענין מסויים, ובכל זאת כיון שהנאת מחזיר אסורה על בעל האבידה, תיפול הנאה להקדש.

וגם מבואר כאן שגם מי שאוסר דבר שאינו שלו, יש מעילה בהנאתו, על אף שבהקדש אין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו.

ולולי דברי הרא"ש, יש לומר שהקרן והחומש שמשלם המועל בקונמות, אין זה תשלומים להקדש, אלא הוא מפריש דמים בשיווי הקרן והחומש, ונוהג בהם איסור כפי שנדר, ביין בקונם פרטי, ובין בקונם כללי, שהרי הנהנה מהקדש עצמו צריך לשלם דמים, והם נעשים קדושים כקדושת הדבר שמעל בו, אם קדושת הגוף, ואם קדושת בדק הבית, כמבואר ברמב"ם [פ"ד מהל' מעילה ה"ז].

עוד כתב החזו"א כדבר פשוט, שהאומר קונם עיני בשינה, פשוט הוא שאין בו מעילה.

והיינו, אף על פי שהוא אוסר את עיניו בשימוש של שינה, כי אחרת אינו יכול לאסור כלל בנדר, שאין הנדרים חלים אלא על דבר שיש בו ממש, בכל זאת פשוט לו שאין הוא מחיל קדושה על עיניו, ולא יתכן שאדם ימעול בשימוש שהוא עושה באחד מאיבריו.

41. הר"ן להלן [ד"ה ולענין הלכה], מסתפק לפי צד זה, האם משמעל הותר הקונם, כמו בהקדש, שעל ידי המעילה יוצא לחולין, או לו.

42. כגון במס' ע"ז דף מ"ט ע"ב, לגבי עצי אשרה.

43. התוס' כתבו, שיש מעילה בקונמות אפילו בכל שהוא, ואין צריך שתהיה בו שוה פרוטה.

וכיון שאין מעילה בפחות משוה פרוטה בדבר שהוא הקדש ממש, מוכח מכאן ששיטת תוס' היא שאין הקונם שייך להקדש, אלא רק יש לו דין כאילו היה הקדש, וכפי שיתבאר להלן [חזו"א מעילה סי' ל"ח ג', ושיעורי רבי שמואל].

וכתב החזו"א, שאם מצינו מעילה בקונמות בפחות משוה פרוטה, יש מקום לומר שגם

אבל אם אמר: "**ככר זו עלי הקדש**", ולאחר מכן **אכלה**, אזי אם אכלה **הוא** בעצמו — **מעל**, שהרי אסרה על עצמו בקונם.

אבל אם אכלה **חבירו** — **לא מעל**, שהרי לא אסרה עליו כלל.

וכיון שאין הככר אסורה על כולם, אין "קדושת הקונם" חזקה כל כך, **ולפיכך אין לה** ל"קדושת הקונם" דין **פדיון**(44). **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: בין כך ובין כך, בין בקונם כללי, שאסר על כולם, ובין בקונם פרטי, שאסר רק על עצמו — **לא מעל, לפי שאין** דין **מעילה בקונמות** כלל.

ומוכח שנחלקו תנאים בדבר זה, אם יש מעילה בקונמות או לא(45)(46).

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: אלובא דרבי מאיר, הסובר שיש דין מעילה

האוסר קרקע בקונם, יש בה מעילה מדין קונמות, כי רק קרקע שהיא הקדש התמעטה ממעילה, ולא קונם.

44. כך מבאר הר"ן. ומלשונו משמע קצת שיש קדושה בקונם, ואפילו בקונם פרטי, אלא שבקונם פרטי הקדושה אינה חזקה עד שתתפוס פדיונה.

אך מדברי הראשונים במס' שבועות [כב א] מוכח בפירוש שלקונם אין פדיון היות ואין פדיון לאיסורים אלא רק לקדושה, ומה שמועיל פדיון לאומר "ככר זו הקדש" הוא משום שאז הוא מקדישו, ואינו אוסרו בקונם.

ולשונות רש"י, הר"י מיגש והמאירי שם, מורים בפירוש שאין פדיון אלא בדבר שהוא עצמו קדוש, ולא בקונם, שהוא עצמו אינו קדוש, אלא שהיא אסור כלפי האדם, ואין זה אלא איסור בעלמא, ואין פודים איסורין. וכל זאת אף שיש בו מעילה!

ומוכח מדברי הראשונים הללו, שאין זה מדין מעילה בהקדש, אלא שחידשה תורה שיכול האדם לתת לחפץ דיני הקדש, מבלי שהוא עצמו יהיה קדוש!

ולשיטת הראשונים הסוברים שאין פדיון לקונם פרטי היות והפדיון הוא רק לקדושה ולא לאיסור, צריך ביאור, אם כן, מדוע מועיל הפדיון לקונם כללי, והרי גם אם נאמר שבקונם כללי יש קדושה ומועיל בו הפדיון להוריד את הקדושה כדי שלא תהיה בו מעילה, עדיין יש לבאר כיצד מוריד הפדיון את איסור "בל יחל דברו"!?

ונראה לבאר, כי כל חלות הנדר היא לפי הגדרתו של הנודר, והוא אסר את הדבר כהקדש, אם כי הוא לא הקדישו. וכיון שבהקדש מועיל פדיון, גם בקונם כללי מועיל פדיון, שמעתה הוא אינו נחשב כהקדש, ואם כן, לא יכול נדרו להמשיך ולהיות קיים, כיון שהוא הגדירו שיהיה "כהקדש" או "כקרבן", שלאחר פדיון שוב אינו הקדש או קרבן.

45. וכתב הר"ן, שלענין הלכה קי"ל כרבי מאיר, שיש מעילה בקונמות. שהרי רב נחמן פשט לרבא ממתניתין שיש מעילה. ובפרק שבועות שתים בתרא [כב ב] נמי מפכינן דרבי מאיר לרבנן. וקי"ל נמי, דקונם כללי יש לו פדיון. וכן כתב הריטב"א. וכן פסק הרמב"ם [בפ"ד מהל' מעילה].

אמנם באמרי בינה [נדרים סי' ט'] הביא ראיה, שדעת הרשב"א במס' כתובות [נט א], שלהלכתא אין מעילה בקונמות. וע"ע בקובץ הערות למס' יבמות [סי' נ"ד].

46. הרי"ף בהלכותיו השמיט את דין מעילה

בקרבנות, אם אמר לחבירו **"ככרי עליך", ונתנה לו** לחבירו **במתנה,** שעל ידי כך נעשתה מעילה, כמו שבהקדש, מי שנטל אבן או קורה של הקדש לקחתם לעצמו — מעל על ידי שזכה בה, אף שלא נשתמש בה עדיין. הוא הדין כאן, כיון שיצאה מרשות אוסר, ונכנסה לרשות מקבל — הרי נעשתה מעילה.

מי מעל בנתינה זו? (47)

למעול נותן?! אי אפשר לומר כן, **דהא לא אסירא עליה,** ולמה שתיחשב לו מעילה? (48)

למעול מקבל? הרי **יכול** הוא **דאמר: היתירא** — **בעיתי,** דבר היתר רציתי לקבל, אבל **איסורא** — **לא בעיתי!** ואילו הייתי יודע שהככר של איסור, לא הייתי מקבלה. ואם כן, הרי זו זכיה בטעות — שאינה נחשבת זכיה!

אמר ליה רב אשי: אכן, מטעמים אלו שאמרת, אין אחד מהם מועל עתה.

אבל, **מקבל מעל** — **לכשיוציא** [דהיינו, כשישתמש בככר].

בקונם.

וכתב הריטב"א טעם להשמטת הרי"ף, כיון שבזמן הזה אין חיוב להביא קרבן מעילה.

ומכאן הוכיח הגאון ר' יצחק מפוניבז' שאין חובת תשלומין למועל בקונמות. כי אם יש חובת תשלומים, הרי גם בזמן הזה עליו להפריש קרן וחומש, ולנהוג בהם איסור כפי הקונם שקיבל עליו.

וכן כתב גם החזו"א, שתשלומי המועל בקונמות הוא להפריש קרן וחומש, ולנהוג בהם איסור כאילו היו קונם.

אכן, לדברי הרא"ש [לעיל ל"ג א'] שתשלומי המועל בקונמות הם להקדש, שפיר השמיט הרי"ף הלכה זו, גם אם נאמר שיש דין תשלומים למועל בקונמות, לפי שאין בזמן הזה אפשרות לשלם להקדש תשלום זה.

ועיין בביאור הענין ומקורותיו ברשימות הגר"ש רוזובסקי בספר שיעורי רבי שמואל למס' נדרים, עמ' קכ"ז.

47. החזו"א [מעילה ל"ח ג'] מסתפק אם גנב המודר מהמדיר את הקונם, אם יש בו דין מעילה בקונמות כמו שיש דין מעילה במי שגונב דבר הקדש מהגזבר.

והספק הוא עקרוני, האם המעילה בקונמות היא רק בצורה של הנאה מהקונם, או גם בהוצאתו מרשות המדיר אל רשות המודר.

ומהאמור כאן, שנתן המדיר למודר את הככר במתנה, אין ראיה לנידון הזה, לפי שכאן יש חיוב על ההנאה מהמתנה, שהיא מתנה גמורה, שאינו יכול לתובעה בחזרה, ואין חיובו על ההוצאה מרשות המדיר לרשות המודר.

ואין דומה הגונב מהגזבר של הקדש, ששם נחשבת הגניבה כמעשה הוצאה מרשות הקדש, כי הגזבר הוא רשות הקדש, והמוציא ממנו, גם באמצעות גניבה, הרי הוא מוציאו מרשות הקדש, ועל כך יש חיוב מעילה.

אבל הגונב מהמדיר את הקונם, הרי אין "רשות" של קונמות, ובכל מקום שנמצא הקונם הוא נשאר באותו עניין שהיה בו אצל המדיר, ולכן אין בהוצאתו מרשות המדיר משום מעילה בקונמות.

48. כתב הר"ן, שמכאן תשובה לרמב"ם שכתב שהמדיר את חבירו מדבר, והאכילו בו, לוקה משום לא יחל דברו. עיי"ש.

לפי **שכל המוציא מעות הקדש לחולין,** אף אם **כ**שהוציא היה **סבור** שהמעות **של חולין** — הרי **הוא מועל,** לכן **אף זה,** המודר, כשישתמש בככר, אף שלא נתכוין להשתמש בדבר איסור — הרי הוא **מועל.**

לה-ב **מתניתין:**

ותורם המדיר **את תרומתו ומעשרותיו של** המודר **לדעתו** [ובגמרא להלן [לו ב] יתפרש לדעת מי].

ומקריב עליו, דהיינו — לצורך המודר, **קיני זבין, קיני זבות, קיני יולדות** [קרבנות אלו נקראים קינים, משום שמביאים שני תורים], **חטאות ואשמות.**

ומלמדו מדרש, הלכות[49] **ואגדות** [דברי חכמים שהסמיכום על הפסוקים], כיון שמצות לאו ליהנות נתנו.

אבל לא ילמדנו מקרא [ובגמרא יתפרש הטעם].

אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא[50].

גמרא:

איבעיא להו: הני כהני [הכהנים], כשהם מקריבים עבורנו קרבנות, האם **שלוחי דידן הוו** [האם הם נחשבים שלוחים שלנו], **או שלוחי דשמיא** הוו?[51]

למאי נפקא מינה?

לענין מודר הנאה. דהיינו, אם ישראל מודר הנאה מהכהן.

אי אמרת דשלוחי דידן הוו, הא מהני ליה הכהן לישראל בהקרבת קרבנותיו, שעושה את שליחותו, **ואם כן, אסור** לו להקריב קרבנותיו.

ואי אמרת שלוחי דשמיא נינהו — **שרי.** אף על גב שעל ידי עבודת הכהן הוא ניתר באכילת קדשים, היות וגרמת הנאה בעלמא הוא.

מאי?

תא שמע ממשנתינו. **דתנן: מקריב עליו קיני זבין כו׳.**

ואי אמרת שהכהנים **שלוחי דידן** הם, הרי **קא מהני ליה** הכהן למודר בהקרבת קרבנותיו, ולמה מותר לו להקריב עבורו?

אלא על כרחך, שלוחי דשמיא הם, ולכן מותר לכהן להקריב עבור המודר.

---

49. הלכה למשה מסיני. רא״ש להלן [ל״ו ע״ב].

50. כתב התוי״ט בשם התוס׳, דהיינו משום שאין המודר חייב לתת שכר מלמד לבניו. ותמה הרש״ש, אמאי לא הביא התוי״ט את דברי הרמב״ם [בפ״א מהל׳ תלמוד תורה הל״ג], שחייב אדם לשכור מלמד לבנו. וכן שם בהלכה ז׳, עיי״ש. וכ״פ הטוש״ע סי׳ רמ״ה. ועיי״ש שהאריך.

והרא״ש להלן כתב, דאף שמצוה על האב ללמד את בנו, שמא היה מוצא אחר שהיה מלמדו. דבכל מידי דלא עביד המדיר מידי לנפשיה דמודר, בטעמא כל דהו אמר דלא מיקרי הנאה.

51. אף על גב שבמסכת קידושין [כ״ג ע״ב]

ודחינן: **וליטעמיך,** לדבריך, שאתה רוצה לפשוט ממשנתינו ששלוחי דרחמנא נינהו, אם כן, למה שנה התנא שמקריב עליו קרבנות מסויימים: קיני זבין וכו׳, **ליתני** סתם: ״**מקריב עליו קרבנות**״, שהרי אם הכהנים שלוחי דרחמנא הם, מותרים להקריב עבורו כל קרבן! (52)

אלא על כרחך צריך לומר, שנקט התנא דווקא קרבנות אלו, משום ש**מחוסרי כפרה,** דהיינו, זב וזבה, יולדת ומצורע [נקראים ״מחוסרי כפרה״, משום שאסורים להכנס למקדש ולאכול בקדשים עד שיביאו כפרתן] — **שאני** [שונה הדבר], ודווקא עבורם מותר לכהן להקריב.

דאמר רבי יוחנן: הכל [כל הקרבנות] **צריכין דעת** בעלים (53) — **חוץ ממחוסרי כפרה.**

וראיה לדבר, **שהרי אדם מביא קרבן על בניו ועל בנותיו הקטנים,** אף שאין זה נחשב מדעתם, שהרי לקטן אין דעת. **שנאמר:** ״**זאת תורת הזב**״, ״תורת״ הוא כלל, ובא לרבות, **בין** אם הוא **גדול, ובין** אם הוא **קטן.**

אם כן, הוא הדין שיכול אדם להביא קרבן על חבירו שלא מדעתו, כאשר הקרבן אינו על חטא, כמו הקרבנות שבמשנתנו, אך קרבן על חטא צריך דעת בעלים [ר״ן].

ואם כן, אדרבה, מזה ששנה התנא דווקא קרבנות אלו, אפשר לפשוט שכהנים שלוחי דידן נינהו, ולכן מקריב עליו דווקא קרבנות מחוסר כפרה, ולא שאר קרבנות (54).

ותמהינן: **אלא מעתה, לרבי יוחנן,** שדרש

מסיק רב הונא ששלוחי דרחמנא נינהו, שאם לא כן, האם יתכן דבר שאנחנו לא יכולים לעשות, ואפשר למנות לצורך זה שליח?! מכל מקום כאן רוצה הגמרא לפשוט ממשנה או ברייתא. ר״ן.

והתוס׳ במסכת יומא [י״ט ע״ב] בתירוץ הב׳ כתבו, דהאבעיא בסוגיין היא אי הוו רק שלוחי דרחמנא, ואז שרי, או דהוו גם שלוחי דידן, ואסור. וכן כתב הנמוקי יוסף בסוגיין בשם הריטב״א.

והרשב״א במס׳ קידושין הביא די״מ דבסוגיין מיירי בעבודות הכשרות בזר, ובהא לא איפשטא. ואילו התם מיירי בעבודות הפסולות בזר.

והריטב״א הביא, דיש שפירשו, דהא דאיפשיט התם, היינו בקרבן של ישראל, דלא חזי איהו גופיה לקרובי, ולכן הכהן אינו שלוחו. אבל הכא איבעיא לן בקרבן של כהן, דחזי איהו גופיה לאקרובי. עיי״ש.

52. וכתב הריטב״א, דלשיטה זו, ששלוחי דרחמנא נינהו, נקט קרבנות אלו לרבותא, דאף דמחוסרי כפרה, ומתכשרי בהך קרבן למיכל בקדשים, ואף ששוייה שליח בהדיא — מותר. וכתב המאירי, דהיינו טעמא דשרי, משום דהוה גרמא בעלמא. או משום דעביד מצוה דידיה.

וכדברי הריטב״א, דאי שלוחי דרחמנא נינהו, שרי אף בשוייה שליח בהדיא, כתבו גם הרא״ש והרשב״א. דכל דבר דלא בעינן שליחות, מותר אף בשליחות. וכן כתב המאירי, דללמד מקרא מותר אף בשליחות.

אבל דעת הרמב״ן, דאסור ללמד מקרא אם אמר לו הנאסר שילמדנו, דהוה כשלוחו, והוי הנייה לו שנעשית שליחותו.

53. ואין להביא מדבריו ראיה שהכהנים שלוחי דידן, ולכן צריך דעת, משום שאפשר לומר שכך היא גזירת הכתוב, שדווקא כשיש דעת בעלים, אזי נעשים הכהנים שלוחי דרחמנא.

54. כך כתב הר״ן. אמנם כתב דעדיין לא נפשטה

ממה שכתוב "זאת תורת הזב", שהיינו בין גדול ובין קטן, האם נדרוש כך גם במה שכתוב "**זאת תורת היולדת וגו'**", שהכוונה **בין קטנה ובין גדולה?**

הרי אי אפשר לומר כך! וכי **קטנה בת לידה היא?!**

והא תני רב ביבי קמיה דרב נחמן: שלש נשים משמשות במוך [חייבות[55] לשמש בהנחת מוך באותו מקום, כדי שלא יתעברו, משום שעיבורן — סכנה היא להן]: **קטנה, ומעוברת, ומניקה.**

והטעם שקטנה משמשת במוך — **שמא תתעבר ותמות!** ומוכח שקטנה אינה יכולה ללדת, ואם כן, אי אפשר לדרוש כך מהמקרא!

ומתרצינן: **ההיא,** מה שנאמר "**זאת תורת היולדת**", לא בא הכתוב "תורת" לרבות קטנה, אלא ללמדנו שמביא אדם קרבן אשתו, **בין** אם היא **פקחת, ובין** אם היא **שוטה. שכן** באמת כך הוא הדין, **שאדם מביא קרבן על אשתו שוטה, כדברי רבי יהודה.**

דתניא, רבי יהודה אומר: לענין קרבן עולה ויורד, דהיינו, קרבן שדינו שונה בין אדם עשיר לאדם עני, שעשיר מביא קרבן יקר, ומי שאין ידו משגת — מביא קרבן פחות ממנו, הדין הוא, שאף שאשה נשואה לעולם אינה נחשבת עשירה, שהרי מה שקנתה אשה — קנה בעלה, מכל מקום, **אדם** עשיר, **מביא קרבן עשיר על אשתו**[56]. ומביא **כל קרבנות שחייבת.**

[אבל אינו חייב להביא עבורה נדרים ונדבות שחייבה היא את עצמה[57]].

לפי **שכך כותב לה** בכתובתה: **ואחריות דאית ליך עלי מן קדמת דנא**[58].

בעייתנו לגמרי, משום שאפשר לומר שנקט התנא קרבנות אלו לרבותא, שאף על פי שמתירו על ידי הקרבן לאכול בקדשים — בכל זאת מותר להקריב עבורו, וכל שכן שיכול להקריב עבורו שאר קרבנות.

55. כך כתב הר"ן. אמנם רש"י במס' יבמות [י"ב ע"ב] כתב דמותרות הן לשמש במוך, ואינן כמשחיתות את הזרע.

56. כך כתב המפרש, וכן הוא לפי פירוש הר"ן. והתוס' כתבו, דהיינו שאם היתה חייבת קרבנות חובה, אין יכול הבעל לומר, הרי עניה היא, ואין לה שום דבר, אלא הרי הוא חייב לתת לה. עיי"ש.

57. שאם לא כן, הרי היא יכולה להחריב בעלה על ידי נדרים ונדבות שתידור. תוס'.

58. כך היא הגירסא לפנינו. ובר"ן יש גירסא אחרת. וזה לשון הר"ן: "ה"ג: דתניא אדם מביא קרבן עשיר על אשתו וכל קרבנות שהיא חייבת. א"ר יהודה: לפיכך אם פטרה — אינו חייב באחריותן. שכך כותבת לו: אחריות דאית לי עליך מן קדמת דנא".

ופירש הר"ן דה"פ: אדם מביא קרבן עשיר על אשתו, שאע"פ שכל אשה שיש לה בעל לא הויא עשירה, שהרי כל מה שקנתה אשה — קנה בעלה, אפ"ה, כיון שבעלה עשיר, מביא בשבילה קרבן עשיר בקרבנות שהיא בעולה ויורד, לפי שהבעל חייב בקרבנות אשתו, וכן כל קרבנות שהיא חייבת, למעוטי נדריה ונדבותיה. רבי

לו-א **מתיב רב שימי בר אבא** מהא דתניא: **אם היה** המדיר **כהן, יזרוק עליו** [יכול לזרוק לצורך המודר] את **דם חטאתו ודם אשמו!**(59)

ומוכח שהכהנים שלוחי דשמיא הם! שאם הם שלוחי דידן, היאך זורק עבורו דם, הרי הוא עושה את שליחותו!?

ומתרצינן: שם מדובר **בדם חטאתו של מצורע, ודם אשמו של מצורע, דכתיב** בהם: "**זאת תהיה תורת המצורע**". ודורשים ממקרא זה של "תורת", שמקריבין **בין** קרבן של **גדול ובין** של **קטן**, אף שלקטן אין דעת. רואים שאין צריך בקרבן זה דעת בעלים. ולכן יכול להקריב קרבנות אלו עבור המודר, שכיון שאין צריך דעתו, אינו עושה שליחותו.

תנן: הכהנים שפיגלו במקדש, דהיינו, שחשבו בקרבן מחשבת פסול: או להקריבו חוץ לזמן הקבוע לו, או חוץ למקום הקרבתו,

אם היו הכהנים **מזידין** בפיגול, שידעו שהקרבן נפסל בכך — **חייבין** לשלם דמיהם לבעלים, שהרי הם צריכים עתה להביא קרבן אחר במקומו(60).

הא אם היו **שוגגין** — **פטורין** מלשלם, **אלא שבכל** זאת **פיגולן פיגול,** ונאסר הקרבן.

ועתה, **אי אמרת בשלמא** שהכהנים **שלוחי דשמיא הוו, היינו שפיגולן פיגול,** משום שהתורה עשתה את הכהנים שלוחיה להקרבת הקרבנות בכל ענין, אף במקרה שפגלו, ולא הקריבו כראוי.

אלא אי אמרת ששלוחי דידן הוו, בשלמא כשפיגלו במזיד, הרי לא עשו כלל שליחותו של בעל הקרבן, אלא על דעת עצמן עשו, וקיימא לן שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ולכן פיגולן פיגול.

אבל כשפיגלו בשוגג, **אמאי פיגולן פיגול?**

יהודה אומר: לפיכך אם פטרה, כלומר — שגרשה, אינו חייב באחריותן. שכך כותבת לו בשובר שהיא עושה לו בשעת גירושין מכתובתה, כותבת לו שהיא מוחלת כל אחריות שיש לה עליו מקודם לכן. ויש בכלל לשון זה אפילו קרבנות, שרבי יהודה דורש לשון הדיוט.

ולפי גירסה זו, מה שהגמרא אומרת: "שכן מביא אדם קרבן על אשתו כרבי יהודה", לאו דוקא כרבי יהודה היא, דהא תני רישא סתמא: "אדם מביא קרבן עשיר על אשתו". אלא משום שאין אנו יודעים מיהו תנא קמא של המשנה, ורבי יהודה מדבר בסיפא של המשנה, לכן תולים את כולה בו.

59. יש שכתבו, שמזה שלא הקשה רב שימי בר אבא ממשנתינו, שאף בה שנינו שמקריב עליו חטאות ואשמות, מוכח שהוא לא גרס כך במשנה.

וכתב הר"ן שאין זו ראיה, משום שאפשר לומר שכיון ששנינו במשנה חטאות ואשמות יחד עם קיני זבין וכו', ממילא מוכח שמדובר בחטאות ואשמות של מצורע, שהוא מחוסר כפרה כזבין ויולדות. אבל בברייתא שנינו סתם "יזרוק עליו דם חטאתו ודם אשמו", משמע שמדובר בכל חטאות ואשמות!

60. ואף בקרבן נדבה, קשה בעיני הבעלים שלא הקריב הכהן את קרבנו, שהרי להביא דורון היה מבקש. רש"י במס' גיטין.

והרי כל פעולת ההקרבה היא בשליחותו של בעל הקרבן, ולגבי עבודת פיגול אין הכהן שלוחו של בעל הקרבן, ואם כן, **לימא ליה** בעל הקרבן לכהן: **שליחא שויתיך** [עשיתיך שליח] רק **לצורך תקוני** [לתקן], **ולא לעוותי** [ולא לקלקול]! ולגבי עבודה במחשבת פיגול אינך שלוחי, ואין מחשבתך לפגל יכולה לקלקל ולפסול את קרבני.

ודחינן: **אמרי: שאני גבי פיגול** [שונה ענין פיגול], **דאמר קרא** באותו ענין: "**לא יחשב לו**" — **מכל מקום**. דהיינו, שמרבים ממקרא זה שאף בכהאי גוונא — הרי זה פיגול.

גופא, אמר רב יוחנן: הכל צריכין דעת, חוץ ממחוסר כפרה. שהרי אדם מביא קרבן על בניו ועל בנותיו הקטנים.

ולמדנו מדין זה של רבי יוחנן, שלומדים "אפשר משאי אפשר". שהרי התורה מדברת בבנים קטנים שאי אפשר להם להביא בעצמם את קרבנם, ולכן אביהם מביא את קרבנם, ואילו רבי יוחנן לומד מכאן שכל מחוסרי כפרה אינם צריכים דעת בעלים, ואפילו גדולים, שאפשר להביא את הקרבן מדעתם.

ותמהינן: **אלא מעתה**, שלרבי יוחנן לומדים אפשר משאי אפשר, **יביא אדם חטאת חלב** [חטאת סתם נקראת "חטאת חלב", שזו היא החטאת השכיחה] **על חבירו**, שלא מדעתו, על אף שאפשר להביאה מדעתו, **שכן** מצינו שגילתה תורה במקום שאי אפשר לחוטא להביא חטאת על חטאו, מדעתו, יכול להביאה אדם אחר עבורו, כי אמרה תורה: **אדם מביא** קרבן **על אשתו שוטה**, שלא יכולה להביא קרבנה מדעתה, **כדברי רבי יהודה**, ונלמד לכל מקום, שיכול אדם להביא חטאת עבור חברו, כי לומדים אפשר מאי אפשר!

אלמה אמר רבי אלעזר שאין הדין כך: **הפריש חטאת חלב על חבירו — לא עשה כלום!**

והיינו, משום שאין דנים אפשר — משאי אפשר. שדווקא גבי אשתו שוטה מביא קרבן, משום שהיא עצמה אינה יכולה להביא. אבל גבי חבירו, הרי חבירו יכול להביא בעצמו!

ואמרינן: לעולם בעלמא למדים אפשר מאי אפשר, ולכן למד רבי יוחנן שמחוסר כפרה מביאים עליו קרבן שלא מדעתו, למרות שאפשר להביא מדעתו, מזה שיכול להביא על בניו ובנותיו הקטנים שאי אפשר להם להביא קרבן מדעתם.

אבל מה שאמר רבי יהודה שאדם מביא קרבן על אשתו, על כרחך בקרבן חטאת של יולדת דיבר, ולא בחטאת חלב.

שהרי **אשתו שוטה, היכי דמי**, איך יתכן שמביא עליה חטאת חלב?

אי דאכלה את החלב **כשהיא שוטה**, הרי **לאו בת קרבן היא** כלל, שהרי שוטה אינו אחראי על מעשיו!

ואי דאכלה כשהיא פקחת, ונשתטית אחר כך, **הא אמר רבי ירמיה אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:** אם **אכל** אדם **חלב, והפריש קרבן** על חטאו, ולאחר מכן **נשתטה**, ושוב **חזר ונשתפה**[61] [נעשה פיקח] — הרי אותו

---

61. כמו "על הר נשפה", שתרגומו: "על טורא שלויא", דהיינו — שקט. וכמו כן "נשתפה",

קרבן **פסול,** משום שה**ואיל ונדחה** הקרבן מהבאה בזמן שנשתטה, **ידחה** לעולם. ובהכרח שהמדובר בקרבן יולדת, ולא גילתה תורה שאדם מקריב על חברו שלא מדעתו קרבן חטאת הבא על חטא בשוגג.

ומקשינן: **אלא מעתה,** לשיטתך, שדנין אפשר משאי אפשר, אם כן, **יביא אדם** קרבן **פסח על חבירו,** על אף שחברו יכול להביאו מדעתו, **שכן אדם מביא** קרבן פסח **על בניו ועל בנותיו הקטנים** שאי אפשר להם להביאו מדעתם!

אלמה אמר רבי אלעזר: הפריש פסח על חבירו — לא עשה כלום, לפי שצריך שימנה עמו על פסחו מדעתו!

אמר רבי זירא: לעולם בכי האי גוונא דנין אפשר משאי אפשר.

ובכל זאת אי אפשר ללמוד מזה שמביא פסח על בניו ובנותיו הקטנים, שיוכל להביא גם על חבירו, משום שדין **"שה לבית אבות"**[62] — **לאו דאורייתא** הוא[63]. שמדאורייתא אין הקטנים צריכין להמנות על השה עם בני חבורה, אלא אוכלין ממנו — אף על פי שלא נמנו עליו.

שאף שאין פסח נאכל אלא למנוייו, היינו דווקא בראויין להמנות. אבל קטנים שאינם בני הכי, שהרי אין להם דעת — לית לן בה.

ואם כן, הרי מה שמביא אדם פסח על בניו ובנותיו הקטנים, היינו משום שאינם צריכים כלל להמנות על הפסח, ואין זה דומה להקרבת קרבן פסח על חבירו.

וממאי? מנין לנו שדין "שה לבית אבות" לאו דאורייתא הוא?

מדתנן: האומר לבניו: הריני עולה לירושלים, והריני **שוחט** שם **את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים,**

היינו ששקט משטותו. רש"י במס' זבחים [י"ב ע"ב].

62. ברא"ש ובתוס' הגירסא: "שה לבית לאו דאורייתא". וכן הוא בילקוט בפרשת בא. וכתבו התוס', דהיינו משום שרק אותם ששייכים במצות "תכוסו" — צריכים להמנות על השה.

63. הגמ' בפס' פסחים על המשנה האומרת "יתום ששחטו עליו אפוטרופסים קרבן פסח, יאכל במקום שהוא [הקטן] רוצה, מקשה, האם יש להוכיח מכאן שגם מן התורה יש ברירה, ובמקום שרוצה הקטן לאכול, הוברר הדבר שהוא מנוי על השה הזה, ועל כך אמר רבי זירא: "שה לבית אבות" — מכל מקום!

ומבאר רש"י ש"מכל מקום", משמע שאין צריך את דעתו להמנותו על קרבן פסח, וכל מי שהמנה אותו גם שלא מדעתו, חל מינויו, ואין זה שייך לדין ברירה.

וקשה, שהרי כאן אמר רבי זירא ש"שה לבית" אינו מן התורה, ולא מועיל מינוי האב לבניו כלל!

ומבאר הגר"ח [פ"ה מהל' קרבן פסח הל' ז'], שדברי רבי זירא כאן הם לענין חיוב המינוי, שאין האב חייב להמנות את בנו על קרבן פסח מן התורה. אך אם הוא ימנה אותו, יחול המינוי מן התורה, והם דברי הגמרא במס' פסחים בשם רבי זירא, ש"שה לבית אבות" — מכל מקום.

וביאור הגמרא כאן, שאין ללמוד מקרבן פסח שמביאו אדם על בניו ובנותיו הקטנים שלא

כיון שהכנים ראשון הבנים את **ראשו ורובו** לירושלים — **זכה** אותו בן **בחלקו, ומזכה את אחיו עמו** בקרבן הפסח.

ואי אמרת שדין **"שה לבית"** — **דאורייתא** הוא, אם כן, היאך יתכן דין זה?

הרי כשנכנס הבן לירושלים — כבר נשחט הפסח, ואם כן, **על בישרא** [על בשר השה השחוט] **קאי** האב — **ומזכי להו** לבנים וממנה אותם על הפסח?! והרי כתוב בענין הפסח "מהיות משה", ודורשים: "מחיותיה דשה", שצריך להמנות על השה בעוד שהוא חי! (64)

אלא על כרחך שדין "שה לבית אבות" — לאו מדאורייתא הוא, ובאמת אין הבנים צריכים להמנות על השה.

והוינן בה: אם כן, שבאמת לא נמנה עמו אותו בן על ידי שהקדים, **אלא למה להו דאמר להון אבוהון** כך, שהוא שוחט את הפסח על מי שיעלה ראשון?

ומבארינן: **כדי לזרזן במצות** אמר להם כך.

תניא נמי הכי: מעשה היה, שאמר כך האב לילדיו, **וקדמו בנות לבנים,** ונכנסו ראשונות לירושלים, **ונמצאו בנות זריזות — ובנים שפלים.**

ומזה ששנינו "נמצאו בנות זריזות", ולא שנינו "נמצאו בנות זוכות", משמע שלא נתכוין — אלא לזרזן.

שנינו במשנתינו: **ותורם את תרומותיו כו'.**

לו-ב איבעיא להו: התורם מתבואה **שלו — על** תבואתו **של חבירו,** האם **צריך דעתו** של חבירו, שידע חבירו שהוא תורם עבורו, **או לא?** (65)

מדעתם — על קרבנות אחרים שיכול להביאם שלא מדעת בעל הקרבן, על אף שאם רוצה האב להמנותם על קרבן פסח הוא יכול לעשות זאת מן התורה, הוא משום שהנידון בגמרא הוא על הבאת קרבנות חובה, שאותם אין ללמוד מקרבן פסח מכך שיכול האב להביא על בניו ובנותיו הקטנים, לפי שאין זה חובה אלא רק אפשרות.

ובתחילה, כשסברה הגמרא ש"שה לבית אבות" הוא מן התורה, הבינה הגמרא שיש חיוב על האב להביא קרבן פסח גם עבור בניו. ודחה רבי זירא שאין חיוב מן התורה, אך יש אפשרות למנותם מן התורה.

ולפי זה מבאר הגר"ח את דברי הרמב"ם שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני חייבים להביא עליו פסח שני. אך אם שחטו עליו פסח ראשון הוא פטור.

וקשה, שהרי כאן מבואר ששה לבית אבות לאו דאורייתא, ואין יצא ידי חובתו בפסח ראשון?

ולמבואר, הוא פטור רק מהחיוב, אך אפשר להמנות עליו.

64. לשון אחר הביא הר"ן, שהאי "ומזכה להם" על הבן שעלה ראשון קאי, היאך מזכה לאחיו. בשלמא הוא זוכה, משום שאפשר לומר שכיון שהוא עלה ראשון, הוברר שכשנשחט הפסח — עליו נשחט. אבל היאך הוא מזכה לאחיו?

65. הרמב"ן הרשב"א והריטב"א במס' קידושין [כ"ג] כתבו, שספק הגמ' נפשט מהדין האמור במס' בכורות [י"א] שהפודה פטר חמור של חבירו, הרי הוא פדוי, ואפילו אם פדאו שלא

וצדדי הספק:

מי אמרינן, כיון דמה שהוא תורם עבור חבירו **זכות הוא לו** לחבירו — **לא צריך דעת,** שהרי זכין לאדם שלא בפניו, והרי הוא כשלוחו,

או דלמא, נתינת תרומה — **מצוה דיליה היא,** של בעל התבואה, **וניחא ליה למיעבדיה** בעצמו, ולא שיעשנה אחר עבורו.

תא שמע ממשנתינו: **תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו.**

במאי עסקינן?

אילימא שמפריש **מן** הפירות של **בעל הכרי** — **על של בעל הכרי,**

ולדעתו דמאן [לדעתו של מי] הפריש?

אילימא שהפריש **לדעתו דיליה,** של המדיר, **מאן שוויה** [מי עשאו] **שליח** לזה?! הרי דורשין מהכתוב: "כן תרימו גם אתם", מה אתם — מפרישים תמיד לדעתכם, אף שלוחכם — צריך שיפריש לדעתכם!

מדעתו.

ותמה כאן הקרן אורה, הרי פטר חמור אינ צריך כלל דעת בעלים לפדותו, ולכן יכול כל אדם לפדות, כמו פדיון הקדש, אפילו שלא מדעת בעליו, ואין הפודע פטר חמור עושה זאת כזכיה עבור הבעלים. אבל בתרומה, כל השאלה היא אם יכול לתרום עבור חבירו שלא מדעתו מדין זכיה, כי בתרומה נאמר "אתם גם אתם", מה אתם לדעתכם — אף שלוחכם לדעתכם. וחילוק זה מבואר בפירוש בדברי התוס' בבבא קמא [ס"ח ע"ב].

ועיי' בקהלות יעקב שביאר שנחלקו ביסוד זה הראשונים, והרמב"ן הרשב"א והריטב"א סוברים שגם פדיון פטר חמור הוא מדין זכיה לבעלים.

ועיי"ש עוד שדם בקושיית הגרעק"א [יבמות צ"ג] מהמבואר שרבי ינאי הפריש מפירות טבל שלו על פירות טבל של אריסו, לפני שהביא לו האריס את חלקו, כדי שיחולו כאשר יביא לו את חלקו. והגמ' מסבירה שרבי ינאי סובר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, שהרי הפריש מפירותיו על פירות האריס שעדיין לא באו לידו, שיחולו משיבואו לידו.

ומוכח שהתורם משלו על של חבירו צריך דעת בעלים, כי אם אינו צריך דעת בעלים, ויכול להפריש עכשיו משלו על של האריס, אין זה נקרא "מקנה אדם דבר שלא בא לעולם", שהרי כל דבר שהוא יכול לעשות עכשיו, ועושה אותו שיחול לאחר מכן, אינו נחשב בכלל מקנה דבר שלא בא לעולם.

ובשם הגר"ח מתרצים, שעתה, כאשר הפירות נמצאים ביד האריס, הם טבל מן התורה. אך משיגיעו לידי רבי ינאי, דינם כטבל לקוח, שאינו חייב אלא מדרבנן.

ונמצא, שעתה, כאשר רצה רבי ינאי לתקן את הפירות משיבואו לידו, הוא היה צריך לתקנם על ידי הפרשה מטבל דרבנן, כי אם יקח טבל מן התורה ויעשר על הפירות העתידין לבוא אליו בתורת "לקוח", נמצא שהוא מעשר מן החיוב על הפטור.

ואת ההפרשה הזאת של פירות טבל מדרבנן על פירות טבל מן התורה שבידי האריס אין הוא יכול לעשות עתה, אלא אם כן יקח פירות טבל מן התורה, וזה אינו יכול לעשות כי הוא מפרישם על הפירת שיגיעו לידו שיהיו לקוח, שאינם חייבים במעשר אלא מדרבנן.

ונמצא שאין זה "בידו" להפריש על של חבירו, ולכן כשמפריש על העתיד לבוא לידו, נחשב הדבר כמקנה דבר שלא בא לעולם.

ואלא שתרם משל בעל הכרי על של בעל הכרי, ועשה זאת **לדעתו דבעל הכרי, הא קמהני ליה, דקעביד שליחותיה!** שבכל מקרה שאדם עושה את שליחותו של חבירו — הרי הוא מהנהו!

אלא, צריך לומר מדובר שהפריש תרומה מפירות **שלו — על של בעל הכרי.**

ולדעתו דמאן?

אילימא לדעתו דבעל הכרי, הא קמהני ליה, שהרי עשה שליחותו!

אלא לאו — מדובר שתרם **לדעתיה דנפשיה, ומשלו תורם על של חבירו**(66).

ואי אמרת שהתורם משלו על של חבירו **צריך דעת, הא קמהני ליה** בזה שעשה שליחותו!

אלא לאו — אין צריך דעת!

ונפשוט מכאן שתורם משלו על של חברו אף שלא מדעתו.

ודחינן: **לעולם** מדובר שתרם **מתבואתו של בעל הכרי — על** של **בעל הכרי.**

וכדאמר רבא להלן, בבעיא של רבי ירמיה: **באומר: "כל הרוצה לתרום — יבא ויתרום", הכי נמי** מדובר **באומר וכו'.**

שלגבי תרומה, די בזה שגילה דעתו שניחא לו שיתרום מי שירצה, והתרומה חלה. אבל לענין נדר, אין זה נקרא שעשה שליחותו — וההנהו בזה(67).

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: התורם משלו על של חבירו, טובת הנאה, דהיינו,

---

66. ואין זה נחשב שמהנה את חבירו, כיון שהוא עושה מדעת עצמו, ואינו נותן לחבירו דבר.

וכתב הרשב"א, שמשנתינו הולכת דווקא בשיטת חנן. שלשיטת רבנן אי אפשר, שהרי לא גרע מפורע חובו — שאסור לשיטת רבנן! וכן כתב הריטב"א [ועיי' בקרן אורה שהעיר דלא דמי לפורע חובו, דהוה דבר שאין לו תובעין].

והר"ן כתב, שאפילו לשיטת רבנן מותר. דכיון שהגמרא מסיקה לקמן שהתורם משלו על של חבירו — טובת הנאה של תורם, איכא למימר שבאמת התורם מתכוין לתת לאותו כהן שהוא רוצה, ואינו מתכוין להנות את בעל הכרי כלל. ובעל הכרי נהנה רק בגרמא של המדיר.

והשמ"ק הביא עודטעם בשם הרי"ץ, דכיון דקיי"ל שחיטה אחת פוטרת את הכרי, אין זה חשוב הנאה, כיון שאפשר לו ליפטר בדבר מועט.

67. כתב הר"ן [ועוד ראשונים], היינו דוקא בכהאי גוונא, שאמר "כל הרוצה לתרום יבא ויתרום". אבל אם אמר "כל השומע קולי יתרום", שליחות מעליא הוי — ואסור במודר הנאה. דהא אמרינן במס' כתובות [ע' ע"ב]: "כל השומע קולי יזון, שליחותיה קעביד".

ואם אמר: "כל התורם אינו מפסיד", אפשר שאף לגבי תרומה לא מהני, דלאו לישנא מעליא הוא, שהרי האומר: "כל הזן אינו מפסיד", והלך אחד וזן, אינו חייב לשלם, שאין זה נחשב שעשאו שליח.

אבל מהריטב"א משמע, דחלה התרומה בכהאי גוונא. ולכאו' אזיל לשיטתיה במס' גיטין [ס"ו ע"א], דבתרומה לא בעינן שליחות ממש, אלא רק גילוי דעת דניחא ליה [והגרעק"א במס' בבא מציעא [כ"ב ע"א] ביאר בטעם דבריו, כיון דגוף הדבר, שתורם עבור חבירו, זכות היא לו.

מה שיתן לו ישראל דבר מועט כדי שיתן את התרומה לבן בתו שהוא כהן[68], **של מי היא,** מי זכאי בנתינה זו?

וצדדי הספק:

מי אמרינן, אי לאו פירי דהאיך, לולי פירותיו של התורם, **מי מתקנא כריא דההוא** [האם היה נתקן הכרי של בעל הפירות]?!

או דלמא, אי לאו כריא דההוא, של בעל הכרי, **לא הויין פירי דהדין** [לא היו פירותיו של התורם] **תרומה!**

אמר ליה רבי זירא: **אמר קרא: "את כל תבואת זרעך — ונתת".** משמע שתלה הכתוב את הנתינה בבעל הזרע, דהיינו בעל הכרי.

איתיביה ממשנתינו: **תורם** המדיר **את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו** [וסוברת עתה הגמרא שמדובר שתורם המדיר מפירותיו שלו].

ואי אמרת שטובת הנאה דבעל הכרי היא, **הא קא מהני ליה** המדיר, בכך שיכול עתה המודר לתת את התרומה למי שירצה, ולקבל דמים עבור טובת הנאה זו!

אלא שמע מינה, טובת הנאה דיליה [של התורם]!

אמרי: לא. במשנתינו מדובר שתורם **משל בעל הכרי על של בעל הכרי, ולדעתו דבעל הכרי, באומר: כל הרוצה לתרום — יבא ויתרום.** ובכהאי גוונא, ודאי שטובת ההנאה שייכת לבעל הכרי.

תא שמע, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: המקדיש בהמה לקרבנו של חבירו, ונפל בה מום, ורוצה עתה לפדותה, שהרי אינה ראויה כבר לקרבן, הדין הוא שהמקדיש הוא זה **שמוסיף חומש** כשפודה [שהדין הוא שרק הבעלים מוסיפין חומש כשפודין את קדשיהם, דכתיב: "ואם המקדיש יגאל וגו'"].

אבל אם חבירו רוצה לפדותה, אינו צריך להוסיף חומש.

ולענין תמורה, שהדין הוא שאם הבעלים ממיר את הבהמה באחרת, נתפסת הקדושה גם בבהמה השניה, רק **המתכפר** נחשב בעלים לענין זה, והוא זה **שעושה תמורה.**

והתורם משלו על שאינו שלו — טובת הנאה שלו [של התורם][69].

שנינו במשנתינו: **מלמדו מדרש, הלכות ואגדות, אבל לא ילמדנו מקרא.**

ותמהינן: **מקרא מאי טעמא לא ילמדנו —**

אלא שיש בזה קצת חובה, שהיה רוצה בעל הפירות לעשות את המצוה בעצמו. ולזה מהני גילוי דעת, שדבר זה זכות הוא לו. עיי"ש].

68. אבל לכהן אסור לתת דבר לישראל על מנת שיתן לו את התרומה. שהרי אפילו על כהן המסייע בבית הגרנות קרינן "שחתם ברית הלוי". ר"ן.

69. ולפי זה, צריך לומר שמה שכתוב "עשר תעשר את כל תבואת זרעך ונתת", אין דורשים כפי שאמר רבי זירא, ש"ונתת" שייך למי שהתבואה שלו, אלא דורשים את מה שכתוב "ונתת" על "עשר תעשר", והיינו שזה שמעשר, הוא זה שזכאי בנתינתה, וטובת ההנאה שלו. ר"ן.

משום דקמהני ליה המדיר בזה שאינו נוטל ממנו שכר על הלימוד! [70]

אם כן, כשמלמדו **מדרש נמי קמהני ליה** מאותה סיבה עצמה, ולמה מותר לו ללמדו מדרש?!

אמר שמואל: באמת מן הדין מותר ליטול שכר רק על המקרא, ולא על המדרש, וכפי שיתבאר להלן הטעם. אלא שיש מקומות שהחמירו על עצמם שלא ליטול שכר אף על המקרא, ובמקומות אלו באמת מותר ללמדו אף מקרא. אבל משנתינו מדברת **במקום שנוטלין שכר על** לימוד **המקרא, ואין נוטלין שכר על** לימוד **המדרש.** ולכן מותר ללמדו דווקא מדרש ולא מקרא.

ותמהינן: **מאי פסקא?** למה העמיד התנא דבריו דוקא במקרה כזה, שנוטלין שכר רק על המקרא ולא על המדרש?! והרי היה לו לומר דין עקרוני, שמותר לו ללמדו רק דבר שאין נוטלים עליו שכר!

לז-א ומבארינן: **הא קא משמע לן, דאפילו במקום שנוטלין שכר** על לימוד התורה, דווקא **על המקרא שרי למשקל** שכר, אבל **על המדרש — לא שרי למשקל** [71].

ותמהינן: **מאי שנא מדרש דלא,** שאסור ליטול שכר, **דכתיב** שאמר משה לישראל: **"ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם",** רואים ממקרא זה שנצטוה משה ללמד את ישראל תורה.

וכתיב עוד שאמר משה לישראל: **"ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה'** אלהי".

ומה שאמר משה: "כאשר צוני ה'", על כרחך הכוונה, שצוני ה' ללמדכם בחינם, שודאי שלא אמר כך כדי שלא יחשבו שאמר דברים אלו מעצמו, שהרי כתוב שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: "וגם בך יאמינו לעולם" [72].

ודורשים: **מה אני,** משה, מלמד אתכם **בחנם** [73], **אף אתם נמי** — תלמדו לעולם **בחנם.**

אם כן, **מקרא נמי** צריך ללמדו דווקא **בחנם!**

ומתרצינן: **רב אמר,** במשנתינו מדובר לגבי **שכר שימור,** שנוטל שכר עבור זה שהוא משמר את הלומדים.

וסתם לומדי מקרא קטנים הם, שצריכים שימור [74]. אבל לומדי מדרש וכו', שגדולים הם [75], אינם צריכים שימור.

---

70. אבל הלימוד עצמו אינו נחשב הנאה, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו!

71. וכך היא ההלכה, שאסור ליטול שכר על המדרש. אבל שכר בטלה — מותר ליטול, כדאיתא בירושלמי.

72. כך פירש הר"ן. והמהרש"א מפרש, דכיון שה' ציוני ללמדכם, על כרחך שצריך אני ללמדכם בחינם, שהרי אסור ליטול שכר על קיום המצוות. עיי"ש.

73. הרא"ש מבאר, דהיינו, שציוני ה' ללמדכם בחינם, כפי שהקדוש ברוך הוא לימדני בחינם. ותוס' כתב, דמסתמא לא נטל משה שכר לימוד מישראל, שהרי עשיר גדול היה.

74. שלא ילכו ברחובות ובשווקים ויזיקו ויחנכו לדברים רעים. רא"ש. ותוס' כתבו, שצריכים שימור שלא ילכו אנה ואנה.

75. כדתנן במס' אבות [פ"ה משנה כ"א]: "בן חמש שנים — למקרא, בן עשר — למשנה".

ורבי יוחנן אמר: במשנתינו מדובר ב**שכר פיסוק טעמים,** שאין לימוד זה מדאורייתא, ולכן אינו בכלל חוקים ומשפטים, ומותר ליטול עליו שכר(76).

תנן: לא ילמדנו [את המודר] **מקרא.**

בשלמא למאן דאמר מה שמותר ללמד מקרא בשכר, היינו משום שנוטל **שכר פיסוק טעמים, היינו דלא ילמדנו** בחינם מקרא, שהרי מותר לו ליטול שכר, ואם אינו נוטל — נמצא שמהנהו.

אלא למאן דאמר שמה שמותר ליטול שכר על המקרא, היינו **שכר שימור,** וכי **גדול בר שימור הוא?** הרי הוא שומר את עצמו! ואם כן, הרי אסור לו ליטול שכר כשמלמדו, ולמה אסור למדיר ללמדו בחינם, הרי אינו מהנהו?

ומתרצינן: **בקטן קתני.** כלומר, מדובר שהדיר קטן, ולכן אסור לו ללמדו בחינם.

ואף שאין בית דין מצווין להפריש קטן אוכל נבילות, מכל מקום אין מאכילין אותו בידים. וכאן, אם ילמדנו בחינם, הרי הוא מהנהו! (77)

ומקשינן: **אי** משנתינו מדברת **בקטן, אימא סיפא: אבל מלמד את בניו** של המודר **מקרא.** וכי **קטן בר בנים הוא?**

ומתרצינן: משנתינו **חסורי מחסרא, והכי קתני:**

לא ילמדנו מקרא — בקטן.

אם היה גדול, מלמדו לו ולבניו(78) **מקרא.**

מיתיבי: תינוקות לא קורין בתחילה [לא קורין דבר חדש שלא למדוהו קודם לכן] **בשבת.**

אלא אם כבר למדו את אותו ענין לפני שבת,

---

76. ונפקא מינה בין הטעמים, לענין לימוד מקרא לגדול. שלשיטת רב — אסור, שהרי לדעתו פיסוק טעמים מדאורייתא הוא, ואסור ליטול עליו שכר. ואילו לשיטת רבי יוחנן — מותר. ולכן, כיון שהלכה כרבי יוחנן, מותר ליטול שכר על לימוד מקרא אף מגדול. וכך פסק הרמב"ם [פ"ו מהל' נדרים]. ר"ן.

77. כך כתב הר"ן. והרשב"א הביא תירוץ נוסף, שמדובר בקטן שהוא "מופלא הסמוך לאיש", שעליו אמרו במס' נדה [מ"ו א'], שאם הקדיש הקטן הזה ואכל, הרי הוא לוקה, שלגבי איסור בל יחל התחדש שקטן בן י"ב שנה ויום אחד היודע לנדור, נדרו נדר, והוא הדין שאפשר להדיר אותו הנאה.

ועיי' בשיעורי רבי שמואל כאן שביאר כי יסוד הדין אם אפשר להדיר קטן תלוי ביסודו של המשנה למלך שיש שני סוגי נדר, האחד עם התפסה בקרבן, שבו נאמר דין מעילה בקונמות. והשני ללא התפסה בקרבן, שהוא איסור גרידא, שאין בו דין מעילה.

והש"ך והט"ז [יו"ד סי' ר"ה] אף רוצים לומר שרק בנדר שנאמר בהתפסה בקרבן או בהקדש, ייאסר גם קטן [לגבי איסור האכלתו בידים], כי חלות הקדושה היא האוסרת אותו. אבל אם יאסור על קטן בלשון נדר סתם, ייתכן וכלפי קטן לא יתפוס האיסור כלל.

78. מה שמותר ללמד את בניו, אף שהם בני שימור, היינו משום דלא גרע ממה ששנינו שיכול לזון בניו ובנותיו.

הרי הם **שונין,** חוזרים ומשננים, את אותו ענין **בראשון** [אף שזו פעם ראשונה שהם חוזרים ושונים אותו].

ועתה, **בשלמא למאן דאמר** שהשכר שמשלמים על לימוד מקרא הוא **שכר פיסוק טעמים, היינו דאין קורין בתחילה בשבת,** שהרי עיקר לימוד פיסוק טעמים הוא בפעם הראשונה, וטרחה מרובה, ונוטלין על כך שכר, והרי זה שכר שבת!

אבל על החזרה אין נוטלין שכר, משום שאז כבר אינו טורח גדול ללמד פיסוק טעמים, ולכן שונין בראשון.

אלא למאן דאמר שמה שמשלמים הוא **שכר** עבור **שימור** התינוקות, **אמאי אין קורין בתחילה בשבת, ואמאי שונין בראשון,** מאי נפקא מינה בין לימוד ראשון לחזרה לענין זה, **הא** גם אם למדו כבר את הענין, **איכא שכר שימור דשבת!**

ודחינן: **וליטעמיך,** שהשכר הוא עבור פיסוק טעמים, **שכר פיסוק — בשבת מי אסור?** הרי **הבלעה** בשאר ימי השבוע **היא,** שאינו משלם לו שכר שבת בנפרד, אלא מבליע את שכרו בשאר ימי השבוע, ותשלום שכר שבת על ידי **הבלעה — מישרא שרי!**

דתניא: השוכר את הפועל כדי **לשמור את התינוק** [שהיו מגדלים תינוקות בחצרות הבנויות על גבי הסלע מפני קבר התהום, כדי שיהיו טהורים כדי למלא מים מן המעין לקדש אפר פרה[79]],

או ששכרו **לשמור את הפרה** [פרה אדומה], שלא יעלה עליה עול, ושלא תומם,

או ששכרו **לשמור את הזרעים** [לצורך קרבן עומר ושתי הלחם] —

אין נותנין לו שכר שבת.

לפיכך אם אבדו בשבת — **אינו חייב** לז-ב
באחריותן, שהרי על השמירה בשבת אינו נוטל שכר, והרי הוא שומר חינם.

ואם היה הפועל **שכיר שבת** [שבוע אחד], או שהיה **שכיר חדש,** או שהיה **שכיר שנה,** או שהיה **שכיר שבוע** [שבע שני שמיטה], **נותן לו שכר שבת.** שכיון שלא הזכיר את השבת בפירוש, אלא הבליעה בין שאר הימים, אין זה נחשב שכר שבת.

לפיכך אם אבדו — חייב באחריותן!

רואים שמותר לשלם שכר שבת על ידי הבלעה!

אלא גבי שבת היינו טעמא דאין קוראין בתחילה, משום דיפנו אבהתהון דינוקי למצותא דשבתא [כדי שיתפנו אבות התינוקות למצוות השבת, וישתעשעו עם התינוקות. ואם יהא מותר לקרות בתחילה בשבת, יחושו האבות לביטולם של התינוקות[80]].

ואיבעית אימא: משום דבשבתא אכלין

---

79. כך פירש הר״ן. ורש״י במס׳ בבא מציעא [נ״ח ע״א] כתב, דהיינו לפי שעשו מעלה בכהן השורף את הפרה, שתהא פרישתו בטהרה, ואין אחיו הכהנים נוגעין בו כל שבעה, והתינוקות הללו ממלאים מים למקדשין, ומזין עליו כל שבעה.

80. כך פירש הר״ן. והרא״ש כתב, דאם היו

ושתין יותר משאר ימי השבוע, **ויקיר עליהון** [על התינוקות] **עלמא,** שאיבריהן כבדים עליהם, ולכן אינם יכולים ללמוד בתחילה, לפי שדבר זה צריך עיון מרובה.

כדאמר שמואל: שינוי וסת [שינוי ההרגל, דהיינו, מי שמשנה מהרגלו שהוא רגיל לאכול בכל יום(81)] — **תחילת חולי מעיים** הוא.

והוינן בה: **ולמאן דאמר** שמה שנוטלין שכר על לימוד המקרא היינו **שכר פיסוק טעמים, מאי טעמא לא אמר** שהטעם הוא משום **שכר שימור?**

קסבר: בנות מי קא בעיין שימור? הרי אינן צריכות שימור, לפי שאין דרכן לצאת לחוץ! ואם כן, למה שנה התנא של משנתינו בסתם שלא ילמדנו מקרא, שמשמע בין בנים ובין בנות, הרי בנות יכול הוא ללמד, שהרי אין נוטלין שכר על לימודן!

ולמאן דאמר שהטעם הוא משום **שכר שימור, מאי טעמא לא אמר** משום **שכר פיסוק טעמים?**

קסבר: פיסוק טעמים דאורייתא הוא, ואסור ליטול שכר על לימודם — כלימוד התורה עצמה. שכיון שמדאורייתא הוא, הרי זה כחוקים ומשפטים.

דאמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מאי האי **דכתיב: "ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא"?**

"ויקראו בספר תורת האלהים" — **זה מקרא.**

"מפורש" — **זה התרגום,** שמפרש את המקרא(82).

"ושום שכל" — **אלו הפסוקים,** הנקודות המפסיקות בין הפסוקים, שעל ידיהם מבין האדם את המקרא על פי תנועת הטעמים(83).

"ויבינו במקרא" — **זה פיסוק טעמים**(84).

ואמרי לה [ויש שאומרים]: "ויבינו במקרא" — **אלו המסורות** [חסירות ויתירות, מה שנמסר במסורה].

אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, דהיינו, צורת הקריאה שמסרו לנו הראשונים, שנקראו סופרים,

ועיטור סופרים, דהיינו, תיבות יתירות

קורין בתחילה, היה חמור להם, והיו צריכים להאריך, והאבות מצפים לסעוד עד שיבואו התינוקות, ומבטלין עונג שבת.

81. ולשון הרשב"ם במס' ב"ב [קמ"ו ע"א]: וסת — חוק, כמו עני, שכל ימות החול אוכל פת חריבה, ובשבת אוכל בשר וכו'. עיי"ש.

82. הוא תרגום אונקלוס. שניתן כבר מסיני, ושכחום — וחזרו ויסדום, כדאיתא במסכת מגילה [ג' ע"א].

83. כך כתב הר"ן. ומהרש"א כתב, כי ערבוב ענין מביא לטעות. אבל ההפסק לפי ענינו, משים שכל וחכמה לכל ענין. וכן ההיא דלהלן "ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים", גם זה הוא דבר נוסף להפסיק הענינים להבינו.

84. ופיסוק טעמים נקרא הבנה, משום שעל ידי הניגון — מבינים לחבר המקרא למעלה או

שנכתבו לייפות את הלשון, וכפי שיבואר להלן [ונקראו עטור, לפי שהן מעטרין את הלשון[85]],

וקריין ולא כתיבן, דהיינו, תיבות הנקראות כשקורין בתורה, אבל אינן כתובות במקרא,

וכתיבן ולא קריין, דהיינו, תיבות הכתובות במקרא, שאינן נקראות —

כל הדברים הללו, **הלכה למשה מסיני** הם. שכך קיבל משה מסיני, ומסר לישראל.

ומהו **מקרא סופרים** —

ארץ, שכשיש בו אתנחתא, נקרא בקמץ,

וכן כגון המילים **שמים ומצרים,** שאף על פי שאין בהם אל"ף בין המ"ם ליו"ד של "שמים", ובין הרי"ש ליו"ד של "מצרים", נקראין כאילו היתה בהם, ואינן נקראין בחיריק.

עיטור סופרים — היינו כגון הפסוקים דלהלן, שהמילה "אחר" שנכתבה בהן — יתירה היא, ואינה אלא לתפארת הלשון:

"סעדו לבכם **אחר תעבורו"** הנאמר באברהם, שדי היה לו לכתוב: "סעדו לבכם ותעבורו",

"תשב הנערה אתנו ימים או עשור **אחר תלך"** הנאמר ברבקה,

"תסגר שבעת ימים **אחר תאסף"** הנאמר במרים, שהיה לו לכתוב: "תסגר שבעת ימים ותאסף",

"קדמו שרים אחר נוגנים", שהיה לו לכתוב "קדמו שרים נוגנים".

וכן מה שנאמר: **"צדקתך כהררי אל".** שהיה לו לכתוב "צדקתך הררי אל", שכוונת הכתוב לומר, שההרים הרמים, שהם המלאכים, צריכים לצדקת ה'. אלא שכתב "כהררי אל" — לתפארת הלשון[86].

ואלו הם המקראות **שקריין ולא כתיבן:**

המילה **"פרת" ד"בלכתו",** דהיינו, שקורין באותו מקרא: "בלכתו להשיב ידו בנהר פרת", אף שהמילה "פרת" אינה כתובה בפסוק.

והמילה "איש" **ד"כאשר ישאל איש בדבר האלהים",**

"באים" ד"נבנתה", דהיינו, המילה "באים" של הפסוק: "הנה ימים באים נאם ה' ונבנתה העיר וגו'",

"לה" ד"פליטה", דהיינו, המילה "לה" של הפסוק: "יהי לה לפליטה",

"את" ד"הגד הוגד", דהיינו, המילה "את" של הפסוק: "הגד הוגד לי כל אשר עשית את חמותך",

---

למטה. רא"ש.

85. כך פירש הר"ן. והרא"ש כתב, דהיינו תיבות שהיו ראויות להנתן בתיבה, והוסרו ממנה. ונקרא "עטור", כמו "רק הבמות לא סרו", דמתרגמינן: "לא עטרו".

86. עוד הביא הר"ן בשם מורו, דעטור סופרים, היינו שכותבין טעם מפסיק ב"אחר", כי היכי דלישתמע אח"כ תלך, ואח"כ תעבורו, ואחר כן תאסף, קדמו שרים — ואח"כ נוגנים. וכן בפסוק "צדקתך כהררי", נפסק בטעם כהררי ממלת אל,

"אלי" ד"הגורן", דהיינו, המילה "אלי" של הפסוק: "ותאמר אליה את כל אשר תאמרי אלי אעשה" [והגמרא קוראת לפסוק זה "הגורן", על שם הפסוק הבא אחריו: "ותרד הגורן וגו'"].

"אלי" ד"השעורים". דהיינו, המילה "אלי" של הפסוק: "ותאמר שש השעורים האלה נתן לי כי אמר אלי וגו'".

הלין, תיבות אלו דלעיל — **קריין ולא כתבן.**

ותיבות אלו דלהלן — **כתבן ולא קריין:**

"נא" ד"יסלח", דהיינו, מילת "נא" של הפסוק "יסלח נא ה' לעבדך בדבר הזה",

לח-א **"זאת" ד"המצוה"**, דהיינו, המילה "זאת" מהפסוק "כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת"[87],

"ידרוך" ד"הדורך", דהיינו, המילה "ידרוך" של הפסוק "ידרוך הדורך את קשתו",

"חמש" ד"פאת נגב", דהיינו, מילת "חמש" השניה של הפסוק "ואלה מידותיה וגו' חמש חמש מאות וגו'",

"אם" ד"כי גואל, דהיינו, מילת "אם" של הפסוק "כי אמנם כי אם גואל אנכי".

הלין, מקראות אלו דלעיל, **כתבן** — **ולא קריין.**

אמר רב אחא בר אדא, במערבא [בארץ ישראל] **פסקין להדין פסוקא לתלתא פסוקין** [מחלקים את הפסוק דלהלן לשלשה פסוקים]:

"ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. ויגד משה את דברי העם אל ה'"[88].

אמר רבי חמא ברבי חנינא: לא העשיר משה — אלא מפסולתן של לוחות הברית[89].

לומר שמלת אל הפוכה, כאילו היתה בתחלת הפסוק. ופירושו של הפסוק: אל, צדקתך נגלית כהרים שהם גלויים. אבל אלמלא ההפסק, היה במשמע אחר שתלכו, אחר שתעבורו, אחר שתאסף, קדמו שרים אחר הנוגנים, שהנוגנים קדמו להם. צדקתך כהרים של אל. ונקראים עטור סופרים, משום שהם מעטרים את הדבר בטעם הקריאה.

87. כתבו הראשונים שאינו כך בשום חומש שלפנינו. ויש שגרסו: "את דהנפש". והיינו, מילת "את" הראשונה של הפסוק "חי ה' את אשר עשה לנו את הנפש הזאת וגו'". ועיי' בהגהות הגר"א שהביא עוד ג' מקומות בתנ"ך שלפנינו, שיש בהם מילים שכתבן ולא קריין.

88. והיינו משום שלפי פשוטו "בעבור ישמע העם" אינו טעם ל"אנכי בא אליך בעב הענן". לכן אמרו במערבא שהוא פסוק אחר, והיינו, שבעבור שישמע העם בדברי עמך — יאמינו גם בך לעולם, כענין שנאמר בים סוף: "ויאמינו בה' ובמשה וגו'". ואח"כ ויגד משה את דברי וגו', לא משמע להו לפי ענינו שהוא פסוק אחד, דהא לא מצינו בכל הענין דברי השי"ת אל משה ושוב דברי משה אל ישראל בפסוק אחד. מהרש"א במס' קידושין [ל' ע"א].

89. והיינו, שלא תאמר שהעשיר משכר לימוד שנתנו לו ישראל, שהרי אמר משה "מה אני בחנם וכו'". מהרש"א.

שנאמר: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים". ודורשים שכך כוונת הפסוק: **פסולתן** של הלוחות, דהיינו, מה שישאר מהאבנים אחר שיפסול מהן את הלוחות — **שלך יהא**(90) [והלוחות נעשו מסנפרינון, שהיא אבן יקרה(91)].

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא ניתנה תורה — אלא למשה ולזרעו.

שנאמר: "כתב לך", "פסל לך". מה פסולתן — שלך, אף כתבן — שלך.

אבל **משה נהג בה** בתורה **טובת עין — ונתנה לישראל.**

ועליו הכתוב אומר: "טוב עין הוא יבורך וגו'"(92).

מתיב רב חסדא: הרי כתוב **"ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם"**, רואים שהקדוש ברוך הוא ציוה את משה ליתן את התורה לישראל!

ומבארינן: כך אמר משה: **ואותי צוה** הקדוש ברוך הוא, **ואני** נתתי את לבי ללמדה **לכם.**

עוד מקשינן, הא כתיב: **"ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי"**, משמע, שהקדוש ברוך הוא ציוה את משה ללמד את ישראל!

ומבארינן, שאף כאן הכוונה היא **שאותי צוה, ואני** נתתי אל לבי ללמדה **לכם.**

עוד מקשינן: הא כתיב: **"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת!"**

ואמרינן: את **השירה לחודה** [לבדה] ציוה הקדוש ברוך הוא שמשה ילמד את בני ישראל. אבל שאר התורה ניתנה למשה לבדו, והוא נתנה לישראל.

ומקשינן, הא כתיב: **"למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל"**, ואם מדובר על השירה בלבד, איזו עדות יש בה?

אלא, באמת התורה עצמה ניתנה לישראל. אבל **פילפולא בעלמא,** דהיינו, הבנה וחריפות, ניתן למשה לבדו(93), והוא נהג טובת עין — ומסרו לישראל.

אמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בקביעות(94) **אלא על** מי שהוא **גבור, ועשיר, וחכם, ועניו.** וכולן, כל דברים אלו, נלמדים **ממשה,** שהיו בו כל הדברים

---

90. שאי אפשר לומר שמה שכתוב "פסל לך", היינו על הלוחות עצמן, שהרי לא למשה לבדו נתנו!

91. וכך כתב רש"י על התורה [שמות ל"ד א']: "הראהו מחצב סנפרינון מתוך אהלו, ואמר לו הפסולת יהיה שלך, משם נתעשר משה הרבה".

92. ביאר הרא"ש, ד"טוב" — היינו משה, דכתיב ביה: "כי טוב הוא". וכתיב בסיפא של פסוק זה: "כי נתן מלחמו לדל". ואין לחם — אלא תורה, דכתיב: "לכו לחמו בלחמי". ואין דל — אלא ישראל, שנאמר: "וידל ישראל עד מאד".

93. והיינו דאמרינן "אף כתבן שלך יהיה", כי כל החכמה והשכל רמוזים בכתב התורה בצורת האותיות. רא"ש.

94. כך כתב הרא"ש, שהיינו דווקא בקביעות. וכתב הרש"ש, דהיינו שלא תקשה מהגר ולבן ואבימלך ובלעם ודכוותיהו. עיי"ש.

האלו, והשרה עליו הקדוש ברוך הוא את שכינתו[95].

והשתא מבארינן:

מנין לנו שהיה משה **גבור?**

דכתיב: "ויפרוש את האהל על המשכן", ואמר מר: משה רבינו פרסו בעצמו. **וכתיב: "עשר אמות ארך הקרש וגו'"** [שגובה המשכן היה עשר אמות, ועל גובה זה פרס משה את היריעות]. מוכח מכאן, שמשה היה גבוה עשר אמות. וכיון שהיה גבוה כל כך, מסתמא היה גם בעל כח.

ומקשינן: **אימא** דאמנם היה משה **אריך,** שהיה גבוה, אבל — **וקטין,** שהיה חלוש בכח!?[96]

אלא מן הדין קרא, דכתיב: "ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם". ותניא: הלוחות ארכן ששה טפחים, **ורחבן ששה, ועביין שלשה.** ואם כן, ודאי היה צריך שיהיה בעל כח רב כדי לשברן.

שהיה משה **עשיר** — מנלן?

ממה שהבאנו לעיל, שדורשין מהפסוק **"פסל לך" — פסולתן שלך יהא.**

ושהיה משה **חכם** — מנלן?

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: חמשים שערי בינה נבראו בעולם[97], **וכולם נתנו למשה — חסר אחת,** דהיינו, ידיעת השם יתברך על אמיתתו. **שנאמר: "ותחסרהו מעט מאלהים".**

שהיה משה **עניו** — מנלן?

דכתיב: "והאיש משה עניו מאד".

אמר רבי יוחנן: כל הנביאים עשירים היו.

מנלן?

ממשה, ומשמואל, מעמוס, ומיונה.

משה, דכתיב שאמר לקדוש ברוך הוא במעשה קרח ועדתו: **"לא חמור אחד מהם נשאתי".**

ועתה, למה התכוון משה? **אי** התכוון לומר שלא נטל מהם חמור **בלא אגרא,** בלא שכר, **לאפוקי מאן דשקל בלא אגרא?** כלומר, וכי בזה הוא משתבח, שלא נטל מהם בלא לשלם שכר?!

אלא, על כרחך הכוונה, **דאפילו באגרא** לא

---

95. וכיון שהיו מעלות אלו במשה, מסתבר שהיו גם בשאר נביאים. דכתיב שאמר משה: "נביא מקרבך מאחיך כמוני וגו'". מהרש"א.

96. הקשה הרא"ש, אמאי לא יליף מהקרשים, דכתיב בהו: "וישם את קרשיו"?

וכתב המהרש"א דלאו קושיא היא, שבאמת המשכן הוקם מאליו בנס, דכתיב "הוקם המשכן", דמשמע מאליו, כדאיתא בתנחומא.

97. וילפינן שהיו חמשים, מדכתיב "אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים", ו"שבעתים" הם שבע שביעיות, דהיינו ארבעים ותשע, והן הן שנמסרו למשה. וכתיב ביה "ותחסרהו מעט מאלקים", והיינו, שחסר אחת משערי בינה. רש"י במס' ראש השנה [כ"א ע"ב].

נטל מהם. שלעולם לא נהנה משל אחרים, לפי שהיה לו כל, ולא היה צריך להם.

ומקשינן: **דילמא** מה שלא נטל מהם היינו **משום דעני**(98) **הוה**, ולא היה לו שכר לשלם!?

אלא מן "פסל לך" — **פסולתן יהא שלך**, וכדלעיל.

שמואל, מנין לנו שהיה עשיר?

דכתיב שאמר שמואל לעם: **"הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי"**.

ועתה, איך מדובר, **אי בחנם, לאפוקי מאן דשקל בחנם?** כלומר, האם בזה הוא משתבח, שלא נטל מהם בחנם?!(99)

אלא — **דאפילו בשכר** לא נטל מהם, לפי שלא היה צריך לכלום.

ומקשינן: **דלמא דעני הוה**, ולא היה לו שכר לשלם!

אלא מהכא: "והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל וגו' **ותשובתו הרמתה** [ולאחר מכן שב אל רמה] **כי שם ביתו"**.

ולכאורה יש לתמוה, וכי איני יודע ששם ביתו?(100)

ואמר רבא: כוונת הפסוק לומר, **שבכל מקום שהלך** שמואל — **ביתו עמו**. דהיינו, שהיו עמו כל כלי תשמיש ביתו ואהל חנייתו, כדי שלא ייהנה מאחרים.

אמר רבא: גדול מה שנאמר בשמואל — יותר ממה שנאמר במשה.

דאילו במשה רבינו כתיב: "לא חמור אחד מהם נשאתי", והיינו, **דאפילו בשכר** לא נטל מהם בעל כרחם. אבל מרצונם — נטל.

ואילו גבי שמואל, אפילו ברצון — לא שכרו. דכתיב: "ויאמרו לא עשקתנו ולא רצותנו וגו'". והיינו משום שלפעמים מתרצים מחמת בושה, ובאמת לא נח להם בזה.

עמוס, מנין לנו שהיה עשיר?

דכתיב: "ויען עמוס ויאמר אל אמציה לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי בוקר אנכי ובולס(101) **שקמים"**. **וכדמתרגם רב יוסף: "ארי מרי גיתי אנא, ושקמין לי בשפלתא וגו'"**.

---

98. הרא"ש גרס "ודלמא משום דעניו הוה", והיינו, שמא ממדת חסידות לא נטל מהם, שלא רצה להטריח עליהם.

99. כתב המהרש"א, דיש לדקדק, אם כן, תקשי נמי מה שאמר שמואל: "את מי עשקתי וגו'", וכי לאפוקי ממאן דעשק? ומאי רבותיה?! עיי"ש.

100. כך ביאר רש"י במסכת ברכות [י' ע"ב]. ועיי' מה שכתב בזה המהרש"א.

101. פירש רש"י בעמוס [ז' י"ד], דהיינו, מחפש בשקמים לראות איזה עתו לקוץ כדי להוסיף ענפים, ואיזה ראוי לקורות, שכן דרך שקוצצין בתולות השקמה. ו"בולס" — כמו ובולש, אלא שעמוס מגמגם בלשונו. שכך אמרו: למה נקרא שמו עמוס — שהיה עמוס בלשונו. וישראל קוראים אותו פסילוס, כדאיתא בפסיקתא.

והיינו, שאמר עמוס: אין אני מנביאי השקר שלכם, הנוטלים שכר כדי להנבא, שאין אני צריך לכך, ולא נהגתי כך, שעשיר אני, ובעל מקנה ונכסים. שבעל בתי בד אני, ויש לי שקמים בשפלה.

יונה, מנין לנו שהיה עשיר?

דכתיב: "וימצא אניה באה תרשיש **ויתן שכרה וירד בה". ואמר רבי יוחנן: שנתן שכרה של ספינה כולה**(102).

אמר רב רומנוס: שכרה של ספינה הויא ד' אלפים דינרי דהבא.

ואמר רבי יוחנן: בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה(103)**, עד שניתנה לו במתנה. שנאמר: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו".**

מתניתין:

וזן המדיר **את אשתו ואת בניו** של המודר, **אף על פי שהוא,** המודר, **חייב במזונותן.**

ולא יזון את בהמתו של המודר, **בין טמאה, בין טהורה.** שהרי הוא מהנהו ממש, שעל ידי כך הבהמה נעשית מעולה בדמים.

רבי אליעזר אומר: זן את הטמאה, ואינו זן את הטהורה(104).

אמרו לו: מה בין טמאה לטהורה?

אמר להו: שהטהורה, נפשה לשמים — וגופה שלו לאכילה, ונמצא שהוא מהנהו, שהרי היא משתבחת לאכילה.

ואילו **טמאה נפשה וגופה לשמים,** שהרי היא לח-ב
אסורה באכילה.

אמרו לו: אף הטמאה, נפשה לשמים — וגופה שלו, שאם ירצה, הרי הוא מוכרה לעובדי כוכבים או מאכילה לכלבים, ונמצא שהוא נהנה בפיטומה!

גמרא:

אמר רב יצחק בר חנניה אמר רב הונא: המודר הנאה מחבירו — מותר להשיא לו בתו.

הוי בה רבי זירא: במאי עסקינן?

אילימא בשנכסי אבי כלה אסורין על החתן, אם כן, היאך מותר לו למדיר להשיא למודר את בתו, **הרי מוסר לו שפחה לשמשו** — ומהנהו!

ואלא בנכסי חתן אסורין על אבי כלה, וקא משמע לן שמותר להשיאה לו, אף שעל ידי

---

102. שכך הוא משמעות מה שנאמר "ויתן שכרה". והטעם שנתן שכר כולה, כתב המהרש"א שכן דרך הבורח, שמקדים עצמו בדרכו, והספן עדיין לא היה מוכן כל כך, ולא קיבל עדיין שכרו מהאנשים שבאו לילך גם כן תרשישה, והוא הקדים לתת שכר כולם, ולקבל אחר כך מהם השכר. עיי"ש.

103. ביאר המהרש"א, דהיינו משום שאי אפשר לשכל אנושי לקבל כל מצוות התורה תוך זמן מועט של ארבעים יום. לכן אמר רבי יוחנן שבאמת היה משה לומד ומשכח, אלא שמתנת ה' היה לו שתקוים בידו ולא תשתכח. עיי"ש.

104. כתב הר"ן, דנ"ל דר"א לא שרי בטמאה אלא לזונה מזונות יתרים כדי לפטמה, משום

כך מתחייב החתן לזונה, ונמצא שהוא מהנה את אביה,

הרי **גדולה מזו אמרו** במשנתינו: **זן את אשתו ואת בניו, ואף על פי שהוא חייב במזונותן, ואת אמרת: מותר להשיא לו בתו!?** הרי משנשאת שוב אין אביה חייב במזונותיה, ואם כן, הרי אינו פורע עבורו את חובו, ופשיטא שמותר!

ואמרינן: **לעולם, בשנכסי אבי כלה אסורים על החתן, ומדובר בבתו בוגרת,** שמשיאה את עצמה, שכבר אין לאביה רשות בה. וכיון שהיא משיאה עצמה **מדעתה**(105), לכן מותר.

תניא נמי הכי: המודר הנאה מחבירו — אסור למדיר **להשיא לו** את **בתו.**

אבל משיאו בתו בוגרת — ומדעתה.

אמר רבי יעקב: המדיר בנו, שנדר שלא ייהנה מבנו, **לצורך תלמוד תורה,** דהיינו, כדי שלא יתבטל בנו מלימודו(106), **מותר** עדיין הבן **למלאות לו** לאביו **חבית של מים** [משל אביו], **ולהדליק לו את הנר.**

והטעם, משום שמסתמא מדברים קטנים כאלו, שאינם מבטלין אותו מלימודו — לא הדירו(107)(108).

רבי יצחק אמר: מותר הבן אף **לצלות לו דג קטן.**

אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: המודר

דס"ל דכיון דטמאה אינה עומדת לאכילה, אלא למלאכה בלבד, אם כן אין נהנין בעלים בפטומה, דאדרבה, מפנקא טפי — ולא עבדא שפיר. אבל במזונות הצריכין לכדי חייה לא התיר רבי אליעזר, שבזה ודאי מהנהו. ומשום שת"ק שנה בסתם "ולא יזון את בהמתו בין טמאה בין טהורה", שמשמע שבכולהו גווני דמתסר בטהורה — מתסר נמי בטמאה, השיב לו רבי אליעזר שלא כך הדבר, אלא איכא גוונא שזן את הטמאה — אע"פ שאינו זן את הטהורה. והביא שהרשב"א כתב בהפך, וכתב שלא נתחוורו דבריו.

105. כך פירש הר"ן. עוד פירש, שמה שאומרת הגמרא "מדעתה", היינו לאפוקי מדעת החתן. שאם עשה החתן את אביה שליח לדבר עמה על עסקי נשואין — אסור, שהרי הוא מהנהו.

106. עוד הביא הרא"ש, שיש מפרשים, שהדירו אביו מנכסיו, לפי שלא היה רוצה ללמוד. והכי איתא ברש"י המובא בראמ"ה. וכתב דהטעם לפי שאין זו הנאה גמורה, ובאמת הוא הדין במדיר את חבירו מנכסיו, והאי דנקט המדיר בנו, מילתא דשכיחא קתני, והכי סבר נמי הרי"ץ המובא בשמ"ק. אמנם המאירי כתב, דאף לשיטה זו, דווקא באב שאסר על בנו שרי.

עוד פירוש הביא הראמ"ה, דהדיר האב את בנו אם יעסוק במלאכה, ויבטל מתלמוד תורה.

107. הריטב"א הוסיף עוד: "והוו נמי מלאכות הצריכות לאב, ואין דרכו לעשותן בעצמו".

108. ובירושלמי במס' ביכורים תני: המדיר את בנו לת"ת, מותר למלאות לו חבית של מים ולהדליק לו את הנר. רבי יעקב בר אידי בשם רבי יוחנן, אף ליקח לו חפצים מן השוק. מה פליגין? כאן — באיש. כאן — באשה. אם היה אדם מסויים — עשו אותו כאשה. וביאר הר"ן, דהיינו שאשה ואדם מסויים אין דרכן ליקח חפצים מן השוק, ואנן סהדי דאדעתא דהכי לא אדריה. אבל איש שאינו מסויים, כיון שדרכו לילך בשוק, אפילו בהני אדריה.

הנאה מחבירו, מותר להשקותו כוס של שלום. ואף שמהנהו בכך, התירו מפני דרכי שלום[109], לפי שהיה דרכם בכך.

ודווקא כשהכוס של המודר — מותר. אבל אם היא של המדיר, הרי הוא מהנהו ממש — ואסור[110].

מאי ניהו [מהו] כוס של שלום?

הכא תרגימו: כוס של בית האבל, שדרך לשתות שם יין.

במערבא אמרי: כוס מים חמים **של בית המרחץ.** שהרוחץ ולא שתה מים חמים, דומה כתנור שהסיקוהו מבחוץ ולא מבפנים [כדאיתא במסכת שבת מא א].

שנינו במשנתינו: **ולא יזון את בהמתו בין כו'.**

תניא, יהושע איש עוזא אומר: זן המדיר את **עבדיו ושפחותיו הכנענים** של המודר במזונות יתרים.

ולא יזון את בהמתו, בין טמאה — בין טהורה, ואף במזונות יתרים, ודלא כרבי אליעזר של משנתינו.

מאי טעמא?

עבדיו ושפחותיו הכנענים — למנחרותא עבידן[111]. דהיינו, שאינם עומדים לאכילה, אלא לנחירה בעלמא[112]. ולכן מותר לזונם מזונות יתירים, לפי שאינו נהנה בזה.

ואילו **בהמה — לפטומא עבידא,** והרי הוא נהנה בפיטומה, שיכול למכרה לגוי בדמים יתירים.

ובראמ"ה איתא, דהבבלי חולק על הירושלמי בהא, שהרי ר' יעקב בר אידי ור' יצחק לא אמרו שמותר לו ליקח לצורך אביו חפצים מן השוק. וכן כתב הכ"מ בדעת הרמב"ם.

109. כך משמע בר"ן, שזהו טעם ההיתר. אבל הריטב"א כתב, דמסתמא אדעתא דהכי לא נדר.

והמאירי כתב בטעם ההיתר: "מתוך שהיא הנאה מועטת בתשמיש מיעוט, ובמקום הדחק התירו".

והרמב"ם כתב דמותר מפני שאין בזה הנאה. וביאר הראמ"ה את דבריו, שאין הוא שותה לרווות צמאו, אלא להתנחם. ובבית המרחץ — לרפואה. ועיי' בהשגות הראב"ד, דמשמע שס"ל שההיתר משום מצוה.

110. כך כתב הר"ן. אבל הרא"ש כתב, שאף כוס שלו מותר בבית האבל, שכיון שמרובים שם בני אדם השותים, לא מטי ליה הנאה כל כך לאבל עצמו. וכן כוס של בית המרחץ, הנאה מועטת היא.

ובתוס' רי"ד כתב הטעם: דאדעתא דהכי לא נדר, שלא יגמול עמו חסד. והרא"מ המובא בשמ"ק כתב: דהרבה בני אדם אחרים באים שם לשתות עמו לנחמו, מפקירו לכל העולם.

111. יש גורסין: "למנקרותא". והיינו, לנקר את הבית ולתשמיש בלבד הם עומדים. ויש גורסין: "למנהרותא". והיינו, לשירות ולמלאכה, וליכא קפידא בין כחוש לשמן [ריטב"א ומאירי ועוד ראשונים].

112. כך פירש הר"ן. והרש"ש כתב דבתמיהא הוא: וכי למנחרותא עבידן? האם הם עשויין לנחרם לצורך אכילה?!

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, ונכנס לבקרו בזמן מחלתו, **עומד, אבל לא יושב.**

ומרפאו רפואת נפש, אבל לא רפואת ממון. ובגמרא יתבאר מהי רפואת הנפש, ומהי רפואת ממון.

גמרא:

לט-א והוינן בה: **במאי עסקינן?**

אי בשנכסי מבקר אסורין על החולה, אם כן, **אפילו** כשהוא **יושב נמי** יהא מותר, שהרי המבקר מקיים את המצוה המוטלת עליו, והחולה רק ממילא נהנה.

אי בשנכסי חולה אסורין על המבקר, אפילו עומד נמי לא! שהרי הוא נהנה בדריסת הרגל!

אמר שמואל: לעולם בשנכסי מבקר אסורין על החולה. ומדובר **במקום שנוטלין שכר על הישיבה** אצל החולה, **ואין נוטלין שכר על העמידה.** ולכן, אם אינו רוצה ליטול ממנו שכר, מותר לבקרו דווקא מעומד, שהרי ממילא אין נוטלין על כך שכר, ואינו מהנהו בכלום. אבל אם מבקרו יושב ואינו נוטל שכר, נמצא מהנהו!

והוינן בה: **מאי פסקא?** למה יטלו שכר דווקא על הישיבה, ולא יטלו על העמידה?! (113)

ומבארינן: באמת יש מקומות שהחמירו על עצמן שלא ליטול שכר אפילו על ישיבה, למרות שמותר ליטול על כך שכר, משום שלקיום מצות ביקור חולים — די בעמידה, אפילו הכי, כדי שלא יבאו ליטול שכר על העמידה, החמירו על עצמן שלא ליטול שכר אף על הישיבה. ובאותן מקומות מותר לבקר בין עומד בין יושב.

אלא **הא קא משמע לן,** בדרך אגב, **דאף במקום שאין** מחמירין על עצמם, **ונוטלין שכר, על הישיבה — בעי,** מותר **למשקל** שכר, אבל **על העמידה — לא בעי** אסור לו **למשקל** שכר.

ולכן שנה התנא "נכנס לבקרו עומד", משום שדבר זה מתקיים בכל מקום. אבל לבקר יושב, יש מקומות שאסור. דהיינו, במקום שאין מחמירין על עצמן בישיבה שלא ליטול שכר, נמצא שהחולה חייב בשכרו, וכשאינו נוטל ממנו כלום — נמצא מהנהו.

ואיבעית אימא, בכל ענין מדבר התנא, אפילו במקום שאין נוטלים שכר כלל, אלא שגזרו חכמים שלא יבקרו כשהוא מיושב, **כדרבי שמעון בן אליקים,** שאמר בענין אחר: **גזירה שמא ישהא בעמידה.**

הכא נמי, לכן אסור לבקרו מיושב, **גזירה שמא ישהא בישיבה** יותר מצורך ביקור חולים, ונמצא שמהנהו שלא לצורך מצותו.

אבל בעמידה לא חוששים. שכיון שאתה מצריכו לעמוד, יש לו היכר, ולא ישתהה יותר ממצותו.

---

113. הביאור הוא לפי המפרש. ובריטב"א הגירסא "מאן פסקה", ופירש, דהא זימנין משכחת לה איפכא, דמותר לבקרו מיושב ולא מעומד, במקום שנוטלין שכר על העמידה, ואין

עולא אמר: לעולם מדובר במשנתינו **בשנכסי חולה אסורין על המבקר, וכגון**(114) **דלא אדריה מן חיותיה** [שלא הדירו מצורך חייו, ולא היתה כוונתו להדיר את חברו במקום שיש לו צורך לעצמו, על אף שחברו נהנה מכך בדרך אגב. עיין בר"ן!], ולכן מותר לבקרו אף שנהנה בדריסת הרגל.

ומקשינן: **אי הכי, אפילו יושב נמי** יהא מותר!

ומתרצינן: **הא** לצורך חיותיה **אפשר בעמידה!**

מיתיבי ממה ששנינו: **חלה הוא — נכנס לבקרו.**

חלה בנו — שואלו בשוק.

בשלמא לעולא דאמר: בשנכסי חולה אסורין על המבקר, וכגון דלא אדריה מן חיותיה — שפיר. שהרי לצורך עצמו לא הדיר מחבירו הנאה, ולכן מותר לו לבקרו. אבל לצורך חיי בנו יתכן שכן הדירו, על אף שגם בנו יוגבל על ידי נדרו, ואם כן — אסור לו לבקר, שהרי הוא נהנה בדריסת הרגל.

אלא לשמואל, דאמר שמדובר **בשנכסי מבקר אסורין על החולה,** והאיסור הוא בגלל המנהג לקחת על זה שכר, והוא מהנהו בכך שאינו נוטל שכר, אם כן, **מאי שנא הוא, ומאי שנא בנו?** אדרבה, מסתבר יותר שיהיה מותר לבקר את בנו של המודר מאשר את המודר עצמו, שהרי מבנו היה צריך לקחת שכר, ולא ממנו!

אמר לך שמואל: באמת **מתניתין — בשנכסי מבקר אסורין על החולה** מיירי,

אבל **ברייתא** — מדובר **בשנכסי חולה אסורין על המבקר.**

מאי פסקא? מנין לו לשמואל לחלק בין המשנה לברייתא?

אמר רבא: שמואל — מתניתין קשיתיה לט-ב [הוקשו לו דברי משנתינו].

וכך הוקשה לו: אם מדובר במשנה כשנכסי חולה אסורין על המבקר, והטעם שמותר לו לבקרו היינו משום שלא אדריה מן חיותיה, אם כן, **מאי איריא דתני** שמבקרו **עומד, אבל לא יושב?** הרי גם ישיבה היינו חיותיה!

שמע מינה שבמשנה מדובר **דנכסי מבקר אסורין על החולה**(115).

אמר ריש לקיש: רמז לביקור חולין מן התורה — מנין?

נוטלין שכר על הישיבה. עיי"ש. ואילו הרא"ש ביאר ששאלת הגמרא היא מדוע נקט התנא דוקא מקרה זה ולא אמר דין עקרוני שהדבר תלוי במנהג המקום על מה נוטלים שכר.

114. כתב הר"ן, שאין הכוונה שצריך שיאמר בפירוש שאינו מדירו מצורך חייו, אלא שבסתמא הכי הוא. וכך מוכח מהך דלקמן. עיי"ש.

115. כתב הר"ן, שלענין הלכה קיימא לן כשמואל, ולכן כשנכסי חולה אסורין על המבקר, יכול לבקרו אפילו יושב. אבל אם חלה בנו, לא יכנס לביתו כלל, אלא שואלו בשוק.

והיינו דוקא כשאדריה חולה למבקר, דאומדן דעתא הוא דמן חיותיה לא אדריה. אבל אם המבקר אסר על עצמו את נכסיו של חולה, לא

שנאמר לגבי עדת קרח: **"אם כמות כל האדם ימותון אלה ופקודת כל אדם וגו'".**

מאי משמע? איך למדים מפסוק זה מצות ביקור חולים?

אמר רבא: כך הוא פירוש הפסוק: **אם כמות כל האדם ימותון אלה, שהן חולים ומוטלים בעריסתן, ובני אדם מבקרים אותן,** וזהו מה שכתוב: "ופקודת כל אדם יפקד עליהם",

מה הבריות אומרים? — "לא ה' שלחני" לזה.

דרש רבא: "אם בריאה יברא ה'".

אם בריאה גיהנם — מוטב תהיה. אם לאו, שלא נברא עדיין גיהנם — **יברא ה'** עתה את הגיהנם.

ותמהינן: **איני?**

והא תניא: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם. כלומר, שעלו במחשבה ליברא קודם שנברא העולם[116], לפי שאי אפשר לעולם בלא הם. **אלו הן:**

תורה, ותשובה, גן עדן, וגיהנם [שהרי מחשבת בריאתם של ישראל קדמה לעולם, ואי אפשר שלא יהיו רשעים שצריך עבור עונשם את הגהינום, וכן שאר הדברים. ר"ן], **כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח.**

תורה — דכתיב: "ה' קנני ראשית דרכו וגו'" [וסוף הפסוק הוא: "קדם מפעליו מאז"] [117].

תשובה — דכתיב: "בטרם הרים יולדו ותחולל וגו' תשב אנוש עד דכא וגו'"[118].

גן עדן — דכתיב: "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וגו'"[119].

יכנס לביתו כלל, שהרי בכי האי גוונא ליכא אומדנא.

וכשנכסי מבקר אסורין על החולה, נכנס לבקרו עומד, משום דמחויב לעשות בחנם, ומצוה דיליה קעביד, ואידך ממילא קא מתהני. אבל לא נכנס לבקרו יושב, ואפילו במקומות שמחמירין על עצמן שלא ליטול שכר אף על הישיבה משום שגוזרין שמא ישהא בישיבה.

ומה שאנו אומרים שכשנכסי מבקר אסורין על החולה, נכנס לבקרו עומד, משום שמצוה דנפשיה קעביד — ואידך ממילא מתהני, היינו דווקא בכי האי גוונא, שהנאה דממילא היא. אבל אם נותן לו דבר, כיון שהוא מהנהו ממש מיד ליד, ולא גרמא היא, אסור, אף שמקיים מצוה. כדתנן לקמן [מ"ג]: המודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל הולך אצל חנווני הרגיל אצלו ויאמר לו וכו' וכן היו מהלכים בדרך ואין לו מה יאכל נותן על גבי הסלע וכו'. שדוקא בכה"ג מותר, אבל מידו לידו לא, ואף על גב דמצוה קעביד.

116. כך כתב הר"ן. והמהרש"א הקשה עליו, וכתב דדברים כפשטן.

117. וכתב המהרש"א, דהיינו שהתורה קדמה אף לכל אלו שהגמרא מונה כאן שקדמו לבריאת העולם, שקדמה להם אלפים שנה, והיתה כתובה לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה.

118. והיינו, "בטרם הרים ילדו", קודם שנברא העולם, "תשב אנוש עד דכא", דהיינו אותם תתקע"ד דורות שהיו ראויין להבראות, וראה הקב"ה שרשעים הם ולא תועיל להם התשובה, וקומטו בלא עת, כדאמרינן במס' חגיגה. והיינו "תשב אנוש עד דכא", שנדכאו מן הבריאה. ומבריאת האדם ואילך — "ותאמר שובו בני אדם וגו'". מהרש"א.

119. ו"מקדם", היינו קודם שנברא העולם. כתרגומו: "מלקדמין". ולא היה נח לגמ' לפרש

גיהנם — דכתיב: "כי ערוך מאתמול תפתה"(120).

כסא כבוד — דכתיב: "נכון כסאך מאז".

בית המקדש — דכתיב: "כסא כבוד מרום מראשון מקום בית אלהינו".

שמו של משיח — דכתיב: "יהי שמו לעולם וגו'"(121).

אלא הכי קאמר: אי איברי ליה פומא [אם נברא פה לגיהנם] — **מוטב, ואם לא — יברא ה'** עתה.

ותמהינן: **והכתיב: "אין כל חדש תחת השמש"**, ואיך יתכן שייברא עתה פי הגיהנם?!

ומבארינן: **הכי קאמר: אי הכא לא מקרב פומא, להכא ליקרב.** כלומר, אם פי הגיהנם אינו כאן, שיקרב לכאן. וזו אינה בריאה חדשה, אלא קריבה בעלמא.

דרש רבא, ואמרי לה: אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: "שמש ירח עמד זבולה"? שמש וירח בזבול — מאי בעיין [מה הם עושין שם]? **והא ברקיע קביעי,** כדכתיב: "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים", והזבול — למעלה מן הרקיע הוא!

מלמד, שעלו שמש וירח מרקיע לזבול בזמן מחלוקתו של קרח(122), **ואמרו לפניו** [לפני הקדוש ברוך הוא]: **רבונו של עולם, אם אתה עושה דין לבן עמרם — אנו מאירים. ואם לאו — אין אנו מאירין!**

באותה שעה ירה בהן הקדוש ברוך הוא בשמש ובירח **חיצים וחניתות.**

אמר להם: בכל יום ויום משתחוים לכם אומות העולם — ובכל זאת **אתם מאירים. בכבודי — לא מחיתם, בכבוד בשר ודם,** דהיינו, בכבודו של משה — **מחיתם!?**

ובכל יום ויום יורין בהן חיצין וחניתות — ומאירים, שנאמר: "לאור חציך יהלכו וגו'".

תניא: ביקור חולים — אין לה שיעור.

מאי "אין לה שיעור"?

סבר רב יוסף למימר: אין שיעור למתן שכרה של מצוה זו.

אמר ליה אביי: וכל שאר **מצות — מי יש שיעור למתן שכרן?**

והא תנן: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות!

דהיינו במזרחו של עדן, וכפי שפירש רש"י בחומש, משום שאם כן היה לו לכתוב "בקדם", ולא "מקדם".

120. פירש המפרש, דהך "מאתמול", היינו יום שיש לו רק אתמול ולא שלשום, והיינו יום שני של הבריאה, שקדם לו רק יום אחד. וכתב מהרש"א, שלפי זה צריך לומר שמה שקדם גיהנם לבריאת העולם, היינו לבריאת שמים וארץ שנבראו ביום השלישי. וכתב הרא"ש ש"תפתה" היינו גיהנם, שכל המתפתה ביצרו נופל שם.

121. עיי' במהרש"א שביאר היאך דרשינן ממקרא זה.

122. משמע לו שהפסוק מדבר במחלוקתו של קרח, משום שמדובר שם ביציאת מצרים וקריעת

והיינו, שלכן תהיה זהיר אף במצוה קלה, משום שאין אתה יודע מתן שכר שלה, לפי שאין לה שיעור.

אלא אמר אביי: אפילו גדול — צריך לבקר **אצל קטן.**

רבא אמר: שצריך לבקר את החולה **אפילו מאה פעמים ביום.**

אמר רבי אחא בר חנינא: כל המבקר חולה — נוטל אחד משישים בצערו.

אמרי ליה: אם כן, ליעלון שיתין ולוקמוה [שיכנסו אצלו ששים אנשים, ויעמידוהו מחליו]!

אמר ליה: נתכוונתי שכל אחד נוטל אחד משישים — **כעישורייתא דבי רבי** [כדלהלן].

ועוד, שזהו דווקא **בכהאי** גוונא שהמבקר **בן גילו** [שנולד המבקר במזלו של החולה].

ומהו "עישורייתא דבי רבי"?

דתניא, רבי אומר: בת הניזונית מנכסי אחין [לאחר מות אביהם] — **נוטלת עישור** [עשירית] מה**נכסים** שהניח אביה, לצורך נדוניתה.

אמרו לו לרבי: **לדבריך, מי שיש לו עשר בנות** — **ובן,** יוצא **שאין לו לבן במקום בנות כלום,** שהרי הבנות יטלו את כל הנכסים לצורך נדוניתן!?

אמר להן רבי: כך נוטלות הבנות לנדוניתן:

הבת **הראשונה** שנישאת — **נוטלת עישור נכסים. שניה** — נוטלת עשירית **במה ששיירה** הראשונה, **שלישית** — **במה ששיירה** השניה, וכן עושות כולן. ולאחר מכן **חוזרות** כולן **וחולקות בשוה** את מה שנטלו. [ומדובר שבאו בבת אחת, אבל אם באו בזאת אחר זאת, מקבלת כל אחת עשירית מהנכסים שנשארו. ר"ן]

אף כאן כך. הראשון שמבקר, אכן נוטל אחד משישים בצערו של החולה. אבל השני נוטל שוב אחד משישים במה שנשתייר, וכן כולם. ולכן, אף כשיבקרוהו ששים אנשים, לא יעמוד עדיין מחליו(123).

רב חלבו חלש [חלה].

נפק אכריז רב כהנא: רב חלבו באיש, חלה! מ-א

לא איכא דקא אתי [לא נכנס אף אדם לבקרו].

אמר להו רב כהנא: וכי **לא כך היה מעשה בתלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא שחלה, ולא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס רבי עקיבא לבקרו, וכשביל שכיבדו וריבצו לפניו — חיה.**

ים סוף, וכתוב שם "מחצת ראש מבית רשע", ומשמע לרבי יצחק שהיינו קרח.

123. תמה המהרש"א, מכל מקום, הרי אם יכנסו אצלו הרבה אנשים, לא יישאר מהחולי אלא מעט!

וכתב, דלהכי קאמר דדווקא בבן גילו, שהרי לא ימצא לו כל כך הרבה בני אדם שהם בני גילו.

עוד כתב, דלא מעלין מחליו — רק עד ששים אנשים, וכעשורייתא דבי רבי. אבל מי שיבא אחר כך, אינו נוטל מחליו כלום. עיי"ש.

אמר לו אותו תלמיד לרבי עקיבא: **רבי, החייתני!**

לאחר אותו מעשה **יצא רבי עקיבא ודרש: כל מי שאין מבקר חולים — כאילו שופך דמים!** שהרי לולי שביקר רבי עקיבא את אותו תלמיד, וכיבד וריבץ לפניו, לא היה חי!

כי אתא רב דימי, אמר: כל המבקר את החולה — גורם לו שיחיה.

וכל שאינו מבקר את החולה — גורם לו שימות.

והוינן בה: **מאי גרמא?** למה נתכוין רב דימי במה שאמר שמי שאינו מבקר את החולה — גורם לו שימות?

אילימא שנתכוין לומר, **שכל המבקר את החולה — מבקש עליו רחמים שיחיה, וכל שאין מבקר את החולה — מבקש עליו רחמים שימות,**

מבקש עליו **שימות — סלקא דעתך?** האם יתכן שמי שאינו מבקרו, מבקש עליו שימות?! (124)

אלא, לכך נתכוין רב דימי: יש חולה שראוי לבקש עליו שימות, כגון שמצטער הרבה בחליו. והמבקר את החולה, מועילה תפילתו אף להחיות את החולה, ולא מבעיא שמועילה לבקש עליו שימות.

ואילו **כל שאין מבקר חולה — אין מבקש עליו רחמים, לא שיחיה, ולא שימות.** דהיינו, שאף בחולה שראוי לבקש עליו שימות, אם אינו מבקרו, אינו מהנהו אף בהנאה זו.

רבא, יומא קדמאה דחליש [ביום הראשון שחלה] **אמר להון: לא תיגלו לאיניש** שחליתי, **דלא לתרע מזליה,** כי אולי על ידי בקשה מועטת שיבקש שונאי את רעתי, יתווסף חוליי. רא"ש.

מכאן ואילך, אמר להון: פוקו ואכריזו בשוקא [צאו והכריזו בשוק שחליתי]. **דכל דסני לי — ליחדי לי** [שכל מי ששונא אותי — ישמח], **וכתיב: "בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' וגו' והשיב מעליו אפו".** ואם כן, יועיל לי הדבר שאבריא.

ודרחים לי [ואילו אוהבי], **ליבעי עלי רחמי** [יתפלל עלי].

אמר רב: כל המבקר את החולה — ניצול מדינה של גיהנם. שנאמר: "אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה'".

אין דל — אלא חולה(125), **שנאמר: "מדלה יבצעני".**

אי נמי, מן הדין קרא שנאמר באמנון: **"מדוע אתה ככה דל בן המלך בבקר בבקר וגו'".**

---

124. כתב המהרש"א דקצת קשה, מי יימר לן שרב דימי דיבר לענין בקשת רחמים, אולי נתכוין לענין כיבוד וריבוץ לפניו, שכל המבקר את החולה, ומכבד ומרבץ לפניו — גורם לו שיחיה. וכל שאינו מבקר, וממילא אינו מכבד וכו' — גורם לו שימות! עיי"ש.

125. באמת בדרך כלל דל היינו עני בממון. אבל במקרא זה משמע שהכוונה לחולה, שהרי כתיב "אשרי משכיל אל דל", ואין צריך השכלה כל

ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר: "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה".

ואם ביקר את החולה — **מה שכרו?**

ותמהינן: **מה שכרו?! כדאמר** רב לעיל, שהמבקר את החולה **ניצול מדינה של גיהנם!**

אלא, מה שכרו של המבקר את החולה, **בעולם הזה?**(126)

כפי שנאמר בהמשך הפסוק: **"ה' ישמרהו ויחייהו ואושר בארץ ואל תתנהו בנפש אויביו".**

וכך הוא פירושו של הפסוק:

"ה' ישמרהו" — מיצר הרע.

"ויחייהו" — מן היסורין.

"ואושר בארץ" — שיהו הכל מתכבדין בו.

"ואל תתנהו בנפש אויביו" — שיזדמנו לו ריעים כריעיו של נעמן, שריפו את צרעתו [דהיינו, עבדיו של נעמן, שנתנו לו עצה שיקבל את דבריו של הנביא ויטבול בירדן, ועל ידי אותה עצה — נתרפא מצרעתו].

ואל יזדמנו לו ריעים כריעיו של רחבעם, שעל ידי עצתם הרעה — חילקו את מלכותו.

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אם יאמרו לך ילדים: בנה! וזקנים יאמרו לך: סתור!(127) **שמע לזקנים, ואל תשמע לילדים. לפי שבנין ילדים — סתירה, וסתירת זקנים — בנין.**

וסימן לדבר: מעשה **רחבעם בן שלמה** בתחילת מלכותו, ששמע לעצת הילדים [הצעירים] שיעצו לו להכביד עולו על העם, ולא שמע לעצת הזקנים שיעצו לו להקל עולו, ועל ידי כך מרד בו העם, ונתחלקה מלכותו.

אמר רב שישא בריה דרב אידי: לא

כך כדי לתת ממון לעני! לכן פירש דהיינו לענין ביקור חולים, וזה ודאי צריך להשכיל יפה איזו רפואה הוא צריך וכו'. מהרש"א. עיי"ש.

126. שכיון שהחיהו בעולם הזה, מסתבר שיהא לו שכר גם בעולם הזה. מהרש"א. ועיי"ש שהאריך.

127. לכאורה דבר תמוה הוא, שיהיה דבר כזה שיאמרו לו הילדים לבנות, והזקנים יאמרו לו להיפך!

ומבאר המהרש"א, דאפשר לפרש ענין זה, כגון מי שיש לו בית חומה בנוי, ורוצה לבנות עוד עלייה עליה, והילדים אומרים לו: בנה את העליה על החומה הקיימת, שחומת הבית יכולה לסבול בנין העליה. וזקנים אומרים לו: סתור את חומת הבית, כדי לבנותה עבה יותר, שיהיה לה חוזק לסבול את העליה. ואמר רבי שמעון בן אלעזר, שמע לעצת הזקנים, שודאי יותר בקיאים בדבר. והיינו, שבנין ילדים — היא סתירה גם לחומת הבית. ומה שאומרים הזקנים לסתור את חומת הבית — בנין הוא גם לעליה שעליה. וסימן לדבר — רחבעם בן שלמה, שהזקנים יעצו לו לסתור, דהיינו, להקל עולו מעל העם, והילדים יעצו לו לבנות, דהיינו, להוסיף עוד על עולם, והיתה עצתם סתירה, שעל ידה מרדו בו ישראל. ואילו היה שומע לזקנים, היה הדבר בנין, כפי שאמרו לו הזקנים: והיו לך לעבדים כל הימים.

ליסעוד[128] **אינישׁ קצירא** [לא יבקר אדם את החולה], **לא בתלת שעי קדמייתא** [לא בשלש שעות ראשונות של היום], **ולא בתלת שעי בתרייתא דיומא, כי היכי דלא ליסח דעתיה מן רחמי** [כדי שלא יסיח דעתו מבקשת רחמים].

והיינו, משום שב**תלת שעי קדמייתא** — **רווחא דעתיה של החולה** [החולה מרגיש עדיין טוב], וסבור המבקר שאין צורך לבקש עליו רחמים.

ואילו בשלש שעות **בתרייתא** — **תקיף חולשיה**, תקפה על החולה מחלתו, וסבור המבקר שאין עוד תקוה, ומתייאש מן הרחמים.

אמר רבין אמר רב: מניין שהקדוש ברוך הוא זן את החולה?[129]

שנאמר: "ה' יסעדנו על ערש דוי וגו'".

ואמר רבין אמר רב: מניין שהשכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה?

שנאמר: "ה' יסעדנו על ערש דוי".

תניא נמי הכי: הנכנס לבקר את החולה, לא ישב לא על גבי מטה, ולא על גבי ספסל, ולא על גבי כסא. אלא מתעטף — ויושב על גבי קרקע.

והטעם, **מפני שהשכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה, שנאמר: "ה' יסעדנו על ערש דוי".** ואם המבקר ישב על גבי מטה וכדו', נמצא שהוא גבוה ממקום שכינה[130].

ואמר רבין אמר רב: מטרא במערבא [כשיורד מטר בארץ ישראל] — **סהדא רבה פרת** [מעיד עליו נהר הפרת]. שכאשר מי נהר פרת מתרבים, בידוע שאף שלא ירדו גשמים כאן, בבבל, ירדו גשמים בארץ ישראל.

ונפקא מינה, שאסור לטבול אז בפרת. לפי שאין ה"נוטפין", דהיינו מי גשמים, מטהרין כשהם "זוחלין" [כמו מי הנהר, שהם זורמים], אלא רק באשבורן. דהיינו, כשהם נמצאים במקום אחד, ללא זרימה.

הטבילה לטהרה יכולה להיות בשתי אפשרויות:

טבילה במי מעיין, או טבילה ב"מי בור", הנקרא "מקוה".

מי המעיין מטהרים את הטובל בהן, בין אם הם עומדים ובין אם הם זורמים ["זוחלין"]. אך מי המקוה אינם מטהרים אלא אם הם מכונסים במקום אחד, ללא זרימה כל שהיא.

הנהרות, האגמים, והימים, וכן הבארות שנובעים מהם מים חיים, מקורם במי מעיין הוא, ויכולים לטבול בהם גם בשעה שהם זורמים, או שהם נעים ונדים הנה והנה.

---

128. עיי' בגליון הש"ס שציין לרש"י במס' שבת [י"ב ע"ב, ד"ה סועד, עיי"ש], וכ', שלדבריו צריך לגרוס כאן "לסעור", שהוא לשון פקידה. וכך גורס גם המהרש"א, עיי"ש.

129. פירש הריטב"א, שהרי עומד [החולה] הרבה פעמים ימים הרבה בלא אכילה ושתיה!

130. כתב הר"ן, שיש אומרים שהיינו דווקא כשהחולה שוכב על גבי קרקע, שאז המבקר גבוה ממקום שכינה.

והריטב"א הביא, דיש אומרים שדווקא

ומאידך, מי גשמים או מי שלגים שהפשירו, אינם נחשבים למי מעיין, והם יכולים לטהר רק כאשר הם מכונסים במקום אחד, במקוה, ללא זרימה.

לרוב מי הגשמים והשלגים שהפשירו, נשפכים אל הנהרות, והם אינם מהווים את רוב המים של הנהר. אך אם אירע בזמן מסויים של השנה שרבו מי הגשמים [הנקראים "נוטפים"] על המים שבנהר הנובעים ממעיינות [הנקראים "זוחלים"] — נפסלים מי הנהר הזה לטבילה למשך התקופה הזאת.

כדתניא בספרי: "אי מה מעיין מטהר בזוחלין, אף מקוה מטהר בזוחלין, תלמוד לומר: אך מעין ובור. מעיין מטהר בזוחלין, ומקוה — באשבורן"(131).

כשיושב בשוה למראשותיו של החולה. אבל אם הוא מקום שפל מהמיטה, אפילו על גי כסא מותר. והביא דיש אוסרין בכל ענין לישב כנגד מראשותיו, ונהגו העם כלשון הראשון.

131. הגר"א [שו"ע יו"ד ר"א סק"ה וס"ק צ"א] מבאר מדוע מי מעיין מטהרים כשהם זוחלין, ואילו מקוה של מי גשמים אינו מטהר אלא כשהם עומדים ואינם זורמים, כי מקוה אינה מטהרת אלא אם יש בה ארבעים סאה, ובשעה שהמים זורמים, אין חיבור ביניהם, והטובל בהם אינו טובל בארבעים סאה מצורפים. אך מעיין מטהר אפילו בכל שהוא, אם הקיפו המים את כל גוף האדם. ולכן על אף שהמים הזוחלים אין צירוף ביניהם, די בטבילה במי נהר כל שהוא כדי להטהר.

והר"ן הביא את דברי המשנה בפרק ראשון של מקואות [משנה ז'], שאם היו מי מעיין מועטים ורבו עליו מים שאובין, דינו שוה למקוה, שאינו מטהר אלא ב"אשבורן", כשאין המים זוחלין, מחד. ומאידך, דינו שוה למעיין שאין צורך בארבעים סאה, אלא די במים כל שהן.

וביאר הר"ן שמקומות מקומות יש בו. שבמקום שהיה המעיין מהלך בו בתחילה, קודם שנתנו בו את המים השאובין, דינו כמעיין לכל דבר, שהוא מטהר הן בכל שהוא, והן בזוחלין. ואילו במקומות שהוסיף למשוך אליהם על ידי המים השאובים שהוסיף למי המעיין, דינו כמקוה לכל דבר, שצריך גם אשבורן, שלא יזחלו המים, וגם ארבעים סאה.

אכן הרמב"ם חולק על הר"ן וסובר שאותו מקום עצמו שהתערבו מים שאובים במי מעיין, יש בו את שני הדינים, שמטהר בכל לשהוא, אך צריך שיהיה אשבורן.

ומסביר האמרי משה [סי' א'], שדבריו של הרמב"ם מתאימים עם דברי הגר"א. כי במקום שהתערבו מים שאובים במי מעיין, אם יזחלו המים, אין הם נחשבים כמצורפים למי המעיין, ואם כן, צריך שיהיה בהם ארבעים סאה, ורק מכח צירופם של המים השאובים אל מי המעיין בהיותם באשבורן, שאינם זוחלין, יש להם את הדין של מי מעיין, שהטובל בהם אינו צריך ארבעים סאה.

והסבר זה של האמרי משה מבואר יותר על פי דברי הגר"ח בספרו, שחיבור המים השאובים למי המעיין אינו מחיל על המים השאובים עצמם שם של מי מעיין, אלא יש להם דין תורת מחובר למעיין, ודי בכך כדי להשלים את שיעורן. שהרי מי מעיין אינם צריכים להיות ארבעים סאה, והוא הדין מים שאובים המחוברים לעיל. אבל מכל מקום המים השאובים אינם מי מעיין עצמם, ואינם יכולין לטהר בהיותם זוחלים כמי מעיין. עיי' בקה"י סי' כ"ז שהרחיב את הסבר הענין.

ולכן, כשיש מקום לחשוש שמא רבו מי הגשמים הנקראים "נוטפין", על מי הנהר הנובעים ממעיינות, הנקראים "זוחלין"[132] — אסור לטבול בנהר.

והיינו דווקא כשהנהר גדול הרבה. אבל אם היה הולך לאטו, או שלא נתרבה אלא מעט, שאז אין מקום להסתפק ברביית נוטפין — מותר. כדתניא בתוספתא: "העיד רבי אלעזר בר צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין — שהם כשרים".

ופליגא דברי רבין — **אדשמואל.**

דאמר שמואל: נהרא — מכיפיה [מסלעו, ממקורו] **מתבריך.** כלומר, שאף שאנו רואים שכשהגשמים יורדין — הנהרות גדלים, מכל מקום עיקר רבויין — ממקורן הוא.

כדאמרינן במסכת תענית [כ"ה ע"ב]: "אין לך כל טפח וטפח יורד מלמעלה, שאין תהום עולה לקראתו טפחיים".

אם כן, הרי לעולם הזוחלין רבין על הנוטפין, שהרי כנגד טפח של גשמים שירדו — עולים טפחיים כנגדו ממעיין. לכן לשיטת שמואל מותר לטבול בנהרות לעולם, אפילו כשנראה לעין שנתרבו הרבה מחמת המטר.

ופליגא דברי **שמואל** אלו — **אדשמואל** [על דברי שמואל במקום אחר]!

דאמר שמואל: אין המים מטהרין בזוחלין, משום שחוששין אנו שרבו הנוטפין על הזוחלין — **אלא** בנהר **פרת ביומי תשרי** מ-ב **בלבד,** לפי שאז אינו זמן ירידת גשמים, ולא

---

132. הרמב"ן והרשב"א נחלקו, האם צריך שיהיו רוב המים מי מעיינות, או די בכך שיהיו מחצה מי מעיינות, ומחצה מי גשמים.

ומחלוקתם היא בשאלה העקרונית, האם חוצצים המים הפסולים [המעורבים במים הכשרים] בין הטובל ובין המים הכשרים, או שגם כאן נאמר הדין שמין במינו אינו חוצץ.

אם המים הפסולים חוצצים, צריכים אנו להגיע לדין ביטול ברוב, ומחצה על מחצה יהיו פסולים. אך אם הם אינם חוצצים, הרי גם במחצה כשרים ומחצה פסולים — מועילה טבילה.

ומה שברוב פסולים לא מועילה טבילה, על אף שיש מים כשרים, והמים הפסולים אינם חוצצים, הוא משום שכאשר רוב המים פסולים, נקראים כל המים מים פסולים.

והרא"ש כתב כאן, שאם רבו הנוטפים פסול לטבול בהם משום שבטלו הזוחלין ברוב הנוטפין. ומוכח ממנו שהוא סובר שבמחצה על מחצה כשר, כמו הרמב"ן, ושלא כדברי הרשב"א.

והר"ן [בסופו] הקשה על עדותו של רבי אליעזר ברבי צדוק, שהעיד על הזוחלין שרבו על הנוטפין שכשרין, ומטהרים בזוחלין, הרי פשיטא הוא, וכי יעלה על הדעת שכמה טיפות גשם יפסלו את נהר פרת מלטבול בו?!

משמע מקושייתו זו, שאין צורך להגיע לבטול ברוב כדי להכשיר את הרוב. כי אם נאמר שמיעוט המים הפסולים צריכים להתבטל ברוב המים הכשרים, ואחרת הם יחצצו בי רוב המים הכשרים לבין האדם הטובל, אין מקום לקושיית הר"ן, כי אדרבה, יש כאן חידוש בדין בטול ברוב, כי כאן הבטול ברוב צריך להכשיר את המים הפסולים שיהיו כחלק ממי הטבילה, ולא די בהורדת פסולן, כי האדם צריך לטבול במים הכשרים לטבילה, ולא במים שאינם פסולים לטבילה, ושפיר הוצרכו לעדותו של רבי אלעזר ברבי צדוק!

זמן הפשרת שלגים, ואין אנו חוששין אז לריבוי הנוטפין(133).

אבוה דשמואל עבד להון מקוואות לבנתיה ביומי ניסן, לפי שהיה חושש אז להפשרת שלגים, ולכן לא הניחן לטבול בחודש ניסן בזוחלין.

ומפצי [היה שם מחצלאות מתחת רגליהן בנהר, כדי שהטיט שבתחתית הנהר לא יחצוץ בין רגליהן למים] **ביומי תשרי,** שאז הניחן לטבול בנהר, לפי שאין חשש של נוטפין [ובשאר ימות הסתיו והחורף היו טובלות במקוואות שבבתים משום צינה].

אמר רב אמי אמר רב, מאי דכתיב שאמר הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: "**ואתה בן אדם עשה לך כלי גולה**"?

מהם אותם כלים המיוחדים לגולה?

זו נר, וקערה, ושטיח [עור לאכול עליו(134)]. מא-א

ומהו מה שכתוב: "ועבדת את אויבך וגו' **בחוסר כל**"?

אמר רב אמי אמר רב: "בחוסר כל" היינו **בלא נר, ובלא שלחן.**

רב חסדא אמר: בלא אשה.

רב ששת אמר: בלא שמש.

רב נחמן אמר: בלא דעה.

תנא: בלא מלח, ובלא רבב [שמן].

אמר אביי, נקטינן: אין עני — אלא בדעה(135).

---

133. ולא בא שמואל לאסור את כל הנהרות חוץ מפרת, ואף לא בא לאסור את נהר הפרת בכל השנה חוץ מימי תשרי, שכיון שהחשש הוא שמא ירבו נוטפים על הזוחלין, אם כן, כל שאנו בקיאים בפרת ביומי תשרי כמה היא עלייתו, וכן בשאר נהרות, אם אנו יודעים שלעולם אינם מתמעטין משיעור זה, ואפילו בעת יובש גדול, כל זמן אנו רואים בו אותו שיעור, למה נחוש לו?

אלא שמואל בא להשמיענו שני דברים:

א. שנהרות שהן מכזבין מימיהן, שלפעמים הם מתייבשים, אין טובלים בהן לעולם. שכיון שפעמים שמכזבים, יש לחשוש בהם לגשמים או להפשרת שלגים. ולכן אמר שמואל, שאין המים מטהרין בזוחלין, אלא פרת וכיוצא בו, שאינו מכזב לעולם.

ב. שאף בפרת וכיוצא בו, שאינו מכזב, אם אינו בקי בהם, אין מותר לטבול בו סתם כל השנה כולה, אלא רק ביומי תשרי בלבד, לפי שביומי תשרי אינו עת גשמים, ולא זמן הפשרת שלגים. אבל מי שבקי בפרת וכיוצא בו, כל שהוא רואה שלא נתרבה על מה שהוא זוחל בתשרי בכדי שיהא ראוי לחוש לרבוי נוטפין, טובל בו בכל השנה. וכן להיפך, אם הוא רואה בתשרי שנתרבה כל כך עד שאפשר לו לחוש שמא רבו בו נוטפין, אפילו בתשרי אינו טובל בו. ר"ן.

134. כך פירש הר"ן. ותוס' כתבו שהוא עור מבושל שאוכלין עליו, ונושאין אותו עוברי דרכים עמם.

135. היינו דווקא מה שכתוב במקרא זה "ובחוסר כל", דהיינו בדעה. אבל ודאי שברוב

במערבא אמרי: דדא ביה [מי שיש בו דעה] — **כולא ביה** [יש בו הכל].

דלא דא ביה — **מה ביה** [אבל מי שאין בו דעה — מה יש בו]?!

דא קני — **מה חסר** [מי שקנה דעה — מה יחסר לו]?

אבל **דא לא קני** — **מה קני?** הרי לא יועיל לו כל מה שיקנה!

אמר רב אלכסנדרי אמר רב חייא בר אבא: אין החולה עומד מחליו — עד שמוחלין לו על כל עונותיו(136). **שנאמר: "הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי".**

רב המנונא אמר: החולה שעמד מחליו **חוזר לימי עלומיו. שנאמר: "רוטפש בשרו מנוער ישוב לימי עלומיו".** ש"רוטפש" — היינו: רטוב ופש. שאחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות בריא יותר מאשר קודם שחלה.

"כל משכבו הפכת בחליו" — **אמר רב יוסף: לומר,** דהחולה **משכח למודו.** והיינו, שכל סדר הצעת לימודו המסודר — נהפך לו בחליו, ומשכחו(137).

רב יוסף חלש [חלה], ועל ידי כך **איעקר ליה למודיה** [נשתכח תלמודו].

אהדריה אביי תלמידו **קמיה** [החזיר אביי את תלמודו של רב יוסף לפניו].

והיינו דבכל דוכתא אמרינן [וזהו שהגמרא אומרת בכל מקום]: **אמר רב יוסף** [על שמועה שאמרו לפניו]: **לא שמיע לי הדא שמעתא** [לא שמעתי שמועה זו]!

ואמר ליה אביי: את אמריתה ניהלן, ומהא מתניתא אמריתה ניהלן [אתה אמרת לנו שמועה זו, ומברייתא זו הוכחת את הדבר]! והיינו שרב יוסף שכח תלמודו, והחזיר אביי את הדברים לפניו.

כי הוה גמיר רבי תלת עשרי אפי [כשלמד רבי שלש עשרה אופנים] של **הילכתא, אגמריה** [לימדו] **לרבי חייא שבעה מנהון.**

לסוף חלש רבי, ושכח את אותן י"ג אופנים.

אהדר רבי חייא קמיה הנהו שבעה אפי דאגמריה [החזיר רבי חייא לפניו את אותם שבעה אופנים שלימדו].

אבל אותם **שיתא** אופנים שלא לימדו — **אזדו** [נשתכחו].

הוה ההוא קצרא [כובס], **הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גרים להו** [ששמע את הדברים כשלמדם רבי].

אזל רבי חייא וגמר יתהון קמי קצרא, ואתא ואהדר יתהון קמי רבי.

כד הוה חזי ליה רבי להההוא קצרא [כשראה

מקומות מילת "עני" היינו בממון. מהרש"א. עיי"ש.

136. כענין שאמרו חז"ל שיסורין ממרקין עוונותיו של אדם. מהרש"א. עיי"ש.

137. כך פירש המפרש לפי הגירסא שלפנינו. ומפירוש הרא"ש והר"ן נראה שהם לא גרסו מקרא זה כלל, אלא שרב יוסף קאי על מקרא דלעיל, דכתיב: "ישוב לימי עלומיו", והיינו לשון העלמה ושכחה. ועיי' במהרש"א.

רבי את אותו כובס], **אמר ליה רבי: אתה עשית**(138) **אותי ואת חייא!**

איכא דאמרי, הכי קאמר ליה רבי לאותו כובס: **אתה עשית את חייא, וחייא עשה אותי!**

ואמר רב אלכסנדרי אמר רב חייא בר אבא: גדול נס שנעשה לחולה — יותר מן הנס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה, שניצלו מכבשן האש.

שהרי האש **של חנניה מישאל ועזריה — אש של הדיוט** היתה, **והכל יכולים לכבותה.**

ואילו אש זו של חולה — של שמים היא, ומי יכול לכבותה!?

ואמר רבי אלכסנדרי אמר רבי חייא בר אבא, ואמרי לה אמר רבי יהושע בן לוי: כיון שהגיע קיצו של אדם — הכל מושלים בו. שנאמר שאמר קין: **"והיה כל מוצאי — יהרגני"**(139).

רב אמר, מן הדין קרא: "למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך". וכך למדים ממקרא זה: כיון ש"למשפטיך עמדו", שהגיע קיצם, הרי "הכל עבדיך" לקיים את דבר המשפט.

רבה בר שילא, אמרו ליה: שכיב גברא גבוה, הוה רכיב גירדונא זוטרא. מטא תיתורא, איסתויט, שדייה — וקא שכיב [מת אדם גבוה, שהיה רכוב פרדה קטנה, כשהגיעה אותה פרדה לגשר, אחזתה רוח שטות, והשליכה את אותו אדם בנהר].

קרי על נפשיה: "למשפטיך עמדו היום".

שמואל חזייה להחוא עקרבא, יתיבא על אקרוקתא [ישבה על צפרדע] **— ועברה נהרא. טרקא** [נשך העקרב] **גברא — ומיית.**

קרי עליה שמואל: **"למשפטיך עמדו היום".**

אמר שמואל: אין מבקרין את החולה, אלא למי שחלצתו [שלבשתו(140)] **חמה.**

לאפוקי מאי? את מי אין מבקרין?

לאפוקי הא דתניא: רבי יוסי בן פרטא אומר משום רבי אליעזר: אין מבקרין לא חולי מעיים, ולא חולי העין, ולא מחושי הראש.

והוינן בה: **בשלמא חולי מעיים** אין מבקרין **— משום כיסופא.** שהוא צריך תדיר לנקביו, ומתבייש.

אלא חולי העין ומחושי הראש — מאי טעמא אין מבקרין אותן?

ואמרינן: **משום** מילי **דרב יהודה.**

דאמר רב יהודה: דיבורא [הדיבור] **קשיא לעינא**(141), **ומעלי לאישתא** [לחום]. ולכן

---

138. כתב הרא"ש דהיינו כדברי הגמ' במס' סנהדרין [צ"ט ע"ב]: כל המלמד חבירו תורה — כאילו עשאו. דכתיב: "את הנפש אשר עשו בחרן".

139. וכך באמת נעשה לו, שנהרג לבסוף על ידי סומא [למך נכדו]. מהרש"א.

140. כאדם המזדיין, שעל ידי כלי זין שעליו נקרא חלוץ.

141. כתב הרא"ש: וכן למיחוש הראש, שטבע אחד להם. ועיי' בהגהות הגר"א שגורס: "קשיא לעינא ולאישתא".

אין מבקרין את חולי העין, משום שהדיבור קשה לחולי זה. אבל את מי שחלצתו חמה — מבקרין, שהרי הדיבור מועיל לו.

אמר רבא: האי אישתא [החום], **אי לאו דפרוונקא** [שליח] **דמלאכא דמותא, מעלי** כחיזרא לדיקלי [כמו ההוצין שסביב הדקל, ששומרים אותו מפני בהמות וחיות] שהוא בא **חד לתלתין יומין** [פעם בשלשים יום], **וכי תירייקי לגופא** [וכמו מרקחת לגוף]. מא-ב

רב נחמן בר יצחק אמר: לא היא — ולא תירייקה. כלומר, איני רוצה לא את החום, ולא את תועלתו לגוף.

אמר רבה בר יונתן אמר רב יחיאל: ערסן יפה לחולה לרפואתו.

מאי ערסן?

אמר רב יונתן: חושלא דשערי עתיקתא [שעורים קלופים ישנים] **דריש נפיא** [של נפה ראשונה].

אמר אביי: בעיין בישולא כעין בישרא דתורא [צריכים הם בישול רב, כמו בשר השור].

רב יוסף אמר: סמידי [סולת] **דשערי עתיקתא דריש נפיא.**

אמר אביי: בעיין בישולא כבשרא דתורא.

אמר רבי יוחנן: בורדם [היא תיבה אחת כשתי תיבות: "בור דם", והוא חולי של דם המקלח מלמטה] — **אין מבקרים** אדם החולה בחולי זה, משום שפעמים שהוא צריך לנקביו, ומצערין אותו.

ואין מזכירין שמו לומר: פלוני חולה חולי בורדם, משום שאין זו לשון נקיה[142].

מאי טעמא?

אמר רב אלעזר: מפני שהוא כמעיין הנובע.

ואמר רב אלעזר: למה נקרא שמו בורדם — מפני **שהוא כמעיין הנובע.**

שנינו במשנתינו: **ומרפאהו רפואת הנפש כו'.**

היכי קתני? מה הכוונה ב"רפואת הנפש" ו"רפואת ממון?

אילימא דרפואת נפש — היינו שמרפאו **בחנם, ורפואת ממון** היינו שמרפאו **בשכר** [ו"נפש" — היינו רצון, כמו: "אם יש את נפשכם לקבור את מתי וגו'" האמור באברהם. כלומר, שמרפאהו ברצון לבו, ולא תמורת שכר], ומשנתינו מדברת כשנכסי החולה אסורים על הרופא, ולכן דווקא בחינם מותר לו לרפאותו, אבל בשכר אסור, שהרי החולה מהנהו —

אם כן, **ליתני הכי** במשנה: "**מרפאהו בחנם, אבל לא בשכר**", ולמה נקטה המשנה לשון רפואת הנפש ורפואת ממון?

אלא, משנתינו מדברת כשנכסי הרופא אסורין על החולה, **ורפואת נפש** — היינו רפואת **גופו,** ומותר לו לרפאותו, משום שלא מן הכל זוכה האדם להתרפא.[143]

---

142. כך כתב הר"ן. והתוס' כתבו דהיינו לפי שהחולה מתבייש כשמזכירין אותו.

143. כך כתב הר"ן ותוס'. והרא"ש כתב להיפך, שאינו נוטל שכר , ומצוה קעביד.

ורפואת ממון — היינו רפואת **בהמתו,** ואסור לו לרפאותה, שהרי מהנהו[144].

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אמנם אסור למדיר לרפא את בהמתו של המודר, **אבל אומר לו** המדיר: **סם פלוני יפה לה** לבהמה לרפואתה, **סם פלוני רע לה.** שכיון שאינו שם בעצמו את הסם עליה, אלא רק נותן לו עצה ברפואתה, הנאה דממילא היא — ומותר[145].

מתניתין:

ורוחץ המדיר **עמו** [עם המודר] **באמבטי גדולה.** שכיון שהיא גדולה, אין המים עולים על המודר בגלל חבירו, ואינו מהנהו.

אבל לא ירחץ עמו **בקטנה,** שכיון שהיא קטנה, הרי הוא מעלה את המים על חבירו, ונמצא שמהנהו.

וישן עמו במטה.

רבי יהודה אומר: מה ששנה תנא קמא שישן עמו במיטה, היינו **דווקא בימות החמה,** שאז אינו נהנה מחימומו. **אבל לא** ישן עמו במיטה **בימות הגשמים, מפני שהוא** מחממו **ומהנהו,** כדכתיב: "אם ישכבו שנים וחם להם".

ומיסב עמו על המטה, משום דבכהאי גוונא אין חימום[146].

ואוכל עמו על השולחן, ואין גוזרין שמא יאכל ממנתו של חבירו[147].

---

144. ר"ן. וכנראה שכוונתו לומר, שהרופא מצוה קעביד, ולכן אין איסור כשמרפא את החולה, וכעין דברי הרא"ש.

וכתב הר"ן, דהיינו דווקא כשיש שם רופא אחר. אבל אם אין שם — מרפא את בהמתו, שהרי אין לך השבת אבידה גדולה מזו. ומכל מקום, אף כשיש שם רופא אחר, מותר לו לרפא את המודר עצמו, לפי שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות.

והרא"ש ותוס' כתבו, דלא הוי כמחזיר אבידה, שלהחזיר אבידה — מצוה היא, אבל אין מצוה לזון בהמתו [ועיין עוד בתוס']. וכן כתב הראמ"ה בדעת הרמב"ם. וכתב הטעם דלא הוי השבת אבידה, משום דאפשר דמרפא לה, ואפשר דקטיל לה. משא"כ גבי אדם, דספק נפשות הוא, שייך ביה מצוה.

145. וברפואת גופו, אפילו לשים את הסם בידיו על גופו של המודר — מותר. והיינו דוקא כשהסם של המודר, אבל משל המדיר — לא. שאפילו כשאין למודר ממה שיתרפא, דמצוה קא עביד, אפ"ה, כיון שהוא נותן לו משלו מיד ליד — אסור, כפי ששנינו שהמודר הנאה מחבירו ואין לו מה יאכל, שצריך שיניח חבירו על גבי הסלע, ולא שיתן מידו לידו ממש. ומיהו, כשהחולה אסר על עצמו נכסיו של רופא, אפשר שמותר אף בסם של הרופא, שהרי מן חיותיה לא אדריה. ר"ן.

146. וברא"ש כתב, דקמ"ל דלא חיישינן שמא ישן אצלו.

147. כתב הרא"ש, דכיון שהדירו, מסתמא שונאין זה את זה יותר משני אכסנאין, שהדין הוא שמותר להם לאכול על שולחן אחד, זה בשר וזה גבינה, ואין חוששין שמא יאכל אחד משל השני.

והריטב"א כתב, דשאני נדרים דחמירי, ומזהר זהיר.

והרמב"ם בפירוש המשנה כתב: שמא יניח

אבל לא אוכל עמו **מן התמחוי,** דהיינו, שנותנין לשניהם לאכול מקערה אחת. משום שאם האחד אוכל מעט והשני הרבה, נמצא שמהנהו[148].

אבל אוכל הוא עמו מן התמחוי החוזר לבעל הבית. דהיינו, שנותנין להם קערה גדולה כל כך שאינם יכולים לאכול את כולה, ומותרה חוזר לבעלים[149], שבכהאי גוונא אין אחד נהנה מחבירו.

גמרא:

תניא: לא ירחץ עמו באמבטי, ולא ישן עמו במטה, בין כשהיא **גדולה ובין** כשהיא **קטנה, דברי רבי מאיר.**

וטעמו, משום שגוזרין שאם נתיר לו לישן עמו במיטה גדולה — יבוא לישן עמו גם בקטנה. ואף בימות החמה אוסר רבי מאיר, משום שגוזרין שאם נתיר בימות החמה — יבואו להתיר אף בימות הגשמים.

רבי יהודה אומר: במיטה **גדולה** מותר לישן עמו אף **בימות הגשמים,** ואין גוזרין גדולה אטו קטנה.

ואילו במיטה **קטנה,** בימות הגשמים אסור, אבל **בימות החמה — מותר.** ואין גוזרין ימות החמה — אטו ימות הגשמים[150].

רוחץ עמו דווקא **באמבטי גדולה.**

ומזיע עמו אף **באמבטי קטנה.** שמאחר שאינו אלא מזיע, אין הוא נהנה מזה שחבירו עמו.

אבל מיסב עמו על המטה,

ואוכל עמו על השולחן, אבל לא מן התמחוי.

אבל אוכל הוא מן התמחוי החוזר.

אמר רבי יוסי בר חנינא: מן התמחוי החוזר לבעל הבית.

מתניתין:

לא יאכל עמו מן האבוס שלפני הפועלים [קערה גדולה, ונקראת אבוס מפני שמתוך שהם עמלים — אוכלים הרבה, ואובסין אותם כבהמות], לפי שאם אחד מהם אוכל מעט, נמצא מהנה את חבירו.

ולא יעשה עמו באומן. דהיינו, שדרך עובדי אדמה לחפור שורות שורות. ואסור למודר

המדיר חתיכה אחת טובה ולא יאכל אותה — כדי שיאכל אותה המודר, או יקרב אותה לפניו, ונמצא מהנהו.

148. כך כתב הר״ן. והריטב״א כתב, דחיישינן שמא ירבו בשביל המדיר, ונמצא מהנהו.

149. כך פירש הר״ן. והרא״ש פירש, דהיינו שלאחר שאכלו מה שבקערה, מחזירין אותה לבעל הבית, וממלא אותה עד שיאכלו כל שבעם. נמצא שאינו מהנה את חבירו, שהרי בכל מקרה נותנים להם כל שבעם.

150. ומכאן מוכח שרבי יהודה של משנתינו, בא לפרש את דברי תנא קמא, ולא לחלוק עליו. שאם הוא חולק עליו, אם כן מני תנא דמתניתין? לא רבי מאיר ולא רבי יהודה!? ר״ן.

לעבוד עם המדיר בשורת הכרם. והטעם, לפי שכשהמדיר חופר לפניו את הקרקע, מרפה הוא את הקרקע, ונמצא שמהנהו[151]. ואף אם חבירו חופר רחוק ממנו — אסור, משום שגוזרין רחוק — אטו קרוב.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: עושה — והוא ברחוק ממנו, ואין גוזרין רחוק אטו קרוב.

גמרא:

בקרוב לא פליגי רבי מאיר וחכמים — **דלכולי עלמא אסיר.**

כי פליגי — ברחוק:

רבי מאיר סבר: גזרינן רחוק — משום קרוב, דבקרוב אסור, משום דקא **מרפי לה לארעא קמיה.** וגוזרים אף ברחוק, שלא יבוא לעשות עמו בקרוב.

ורבנן סברי: לא גזרינן רחוק אטו קרוב.

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו לפני שביעית, מב-א

אינו יורד לתוך שדהו של המדיר אפילו בשנה השביעית, כשהפירות הפקר, היות שהקרקע עצמה שייכת לבעליה גם בשביעית, והרי המודר הנאה מחבירו, אסור אף בדריסת הרגל [כפי ששנינו במשנה לעיל].

ואף **אינו אוכל מן הפירות**[152] **הנוטות** אל הדרך הסמוכה לשדה, אף שאינו נכנס לשדה.

ובשביעית, אם הדירו בשנה השביעית עצמה, שהפירות הם הפקר ואינם שייכים לבעל הקרקע, אמנם **אינו יורד לתוך שדהו, אבל אוכל הוא מן הנטיעות הנוטות.**

---

151. כך משמע מכמה ראשונים, דהאיסור הוא דווקא אם חופר עמו באותה שורה. אבל הריטב״א כתב שלא יחפור המודר קרוב לשורתו של המדיר.

152. מבואר בסוגייתנו, שהמדיר את חבירו מנכסים מסויימים שלו, אסור לו להנות מפירותיהם אפילו בשנת השביעית.

ויש לתמוה, הרי פירות שביעית אינם שייכים לבעליהם, וכיצד יכול הוא לאסרם בקונם?

ובהכרח, שחל הקונם על נכסיו, והפירות אסורין בקונם מתורת ״גידולי נכסיו״, אף שאינם שייכים לו!

אך אם כן יש לתמוה, מדוע יכול לאסור זאת רק לפני השנה השביעית, והרי גם בשנה השביעית עצמה שייכים לו הנכסים, ומדוע אינו יכול לאסרם גם אז, וייאסרו הפירות מדין גידולי נכסיו.

ומוכיח מכאן הקהלות יעקב [נדרים סי׳ כ״ח] את יסודו של החזו״א, שלא רק פירות שביעית הם הפקר, אלא גם כח הצמיחה שיש בקרקע ובאילן לגבי פירות שביעית הם הפקר בשנה השביעית, ולכן לא יכול לאסור בשנה השביעית את נכסיו ובכך ייאסרו גם הפירות בתורת גידולי נכסיו, כי היות וגם כח הצמיחה של השדה והאילן אינם ברשותו בשביעית, אין היא יכול לאוסרם אז. ורק אם אסר את נכסיו ערב שביעית חל איסורו. שכן אוסר אדם ממונו גם לאחר שייצא מרשותו.

והחזו״א הוכיח את יסודו זה מכך שאמרו

ואם **נדר הימנו מאכל לפני שביעית,** ולא אסר הנאה ממנו.

אזי אף לפני שהגיעה השביעית, **יורד לתוך שדהו,**

ואינו אוכל מן הפירות, שהיות ואסרם לפני שביעית נשאר איסורו בשביעית.

ואם הדירו **בשביעית** — **יורד** לתוך שדהו, **ואוכל** מן הפירות.

גמרא:

רב ושמואל, דאמרי תרוייהו שכך הוא פירוש משנתינו:

אם אמר אדם לחבירו: **נכסים אלו** [שלפנינו אסורים] **עליך!**

אזי, אם היה הנדר **לפני שביעית** — **אין** המודר **יורד לתוך שדהו** של המדיר, **ואינו אוכל מן** הפירות **הנוטות** — **אף על פי שהגיע שביעית.**

והטעם, משום שהם סוברים, שכיון שאסר המדיר את הפירות בזמן שהיו ברשותו, דהיינו קודם שביעית, חל האיסור אף בשביעית, למרות שאז יצאו הפירות מרשותו [שהרי בשביעית הפקר הם].

ואם בשביעית נדר — **אין** המודר **יורד לתוך שדהו,** שהרי שלו היא, ויכול לאסור דריסת הרגל.

אבל אוכל המודר **מן** הפירות **הנוטות,** שהרי הפירות — הפקר הם.

ורבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו בפירוש משנתינו:

אם אמר אדם לחבירו לפני שנת השביעית: **נכסי** [אסורים] **עליך!**

אזי, **לפני שביעית, אין יורד לתוך שדהו, ואין אוכל מן הנוטות.**

ומשהגיע **שביעית,** עדיין **אינו יורד לתוך שדהו, אבל אוכל הוא את הנוטות,** לפי שלא חל האיסור עליהם משהגיע שביעית.

ואמרינן: **לימא בהא קמיפלגי** רב ושמואל, ורבי יוחנן וריש לקיש:

בירושלמי [פ״ז דכלאיים], מעשה באחד שזרע כרמו בכלאי תבואה בשביעית, ובא מעשה לפני רבי עקיבא, ואמר: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ומבאר הירושלמי שאי הגפנים שלו, ואין הזרעים שלו בשנה השביעית.

והדברים תמוהים לכאורה, שהרי כלאיים נאסרים בשעת הצמיחה, עוד לפני שגדלה התבואה, והרי עצי הגפנים והזרעונים שלו הם גם בשנה השביעית, ומדוע לא ייאסרו הגפנים ולא תאסר התבואה בשעת גידולה, והרי רק פירות שביעית הם הפקר, ולא עצי הגפנים ולא הזרעים שהם מהשנה השישית!

ולכן מבאר החזו״א שגם הצמיחה היא הפקר בשביעית, ובזה היא דומה להפקר הקרקע לגבי דין דריסת הרגל בשביעית, שהפקיעה התורה את זכות הבעלים בקרקע לגבי דריסת הרגל, והפקירה אותו לכל אדם. והוא הדין שהפקירה התורה את צמיחת הגפנים והתבואה, ולא רק את הפירות עצמן, ושפיר אמר רבי עקיבא שאין זריעת הכלאיים בשביעית אוסרת את הכרם, כיון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וסוגייתנו היא ראיה לדבריו!

דרב ושמואל סברי: אדם אוסר דבר שברשותו — אפילו לכשיצא מרשותו. ולכן, כיון שבזמן שהדיר את חבירו היו הפירות ברשותו, לכן הם אסורים אף בשביעית, למרות שכבר אינם ברשותו.

ואילו רבי יוחנן וריש לקיש סברי: אין אדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו, ולכן משהגיעה שביעית, הפירות מותרים.

ותמהינן: **ותיסברא?**

ומי איכא למאן דאמר שאין אדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו?

אם כן, ניפלגי רבי יוחנן וריש לקיש **ב**אומר **נכסים אלו** עליך, שאין הפירות אסורים משהגיעה שביעית, ואנו נדע **שכל שכן** שהם חולקים **ב**אומר **נכסי** עליך, שהרי אז משמע מלשונו שאסר את הפירות דווקא כשהם שלו! [עיין בר"ן!]

ותו, הא תנן בפירוש **דאדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו!**

דתנן: האומר לבנו: קונם שאתה נהנה לי!

אם **מת** האב — **יירשנו** הבן. שהרי אינו נהנה מהאב, אלא מהירושה שזיכתה לו התורה.

אבל אם אסר עליו האב את הנאתו **בחייו** ובמותו, אזי אף **אם מת לא יירשנו!** [ואין הכוונה שלא יירשנו, שהרי ודאי חלה ירושה, והנכסים שלו הם, אלא שאסור לו ליהנות מהם. ונקט לשון "לא יירשנו" — אגב רישא דנקט "יירשנו"]. מב-ב

ומוכח, שאדם אוסר דבר שברשותו אף לאחר שיצא מרשותו, שהרי נכסי האב אסורים על הבן אף לאחר שמת, ויצאו מרשותו!

ודחינן: **שאני הכא, דקא אמר ליה האב** בפירוש שהוא אוסר עליו **בחייו ובמותו,** שאז באמת יכול לאסור אף לאחר שיצאו מרשותו, ואין זה כאוסר נכסי חבירו על חבירו.

אלא **שמכל מקום קשיא** הקושיא הראשונה שהקשינו, למה לא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש ב"נכסים אלו"!?

אלא, ב"נכסים אלו עליך" — **כולי עלמא לא פליגי,** שודאי שאדם אוסר אף לאחר שיצאו מרשותו.

כי פליגי — **ב**אומר "**נכסי** עליך".

רב ושמואל סברי: לא שנא "נכסים אלו", לא שנא "נכסי" — אדם אוסר.

והטעם, או משום שגם כשאומר "נכסי" — כוונתו לאסור לעולם, אף לאחר שיצאו מרשותו, ומה שאומר "נכסי", כוונתו לומר: נכסים אלו שהם עתה נכסי, ולא נתכוין לאפוקי לאחר שיצאו מרשותו.

או משום שכיון שחל עליהם איסור כשהיו ברשותו, שוב אינו פוקע.

ורבי יוחנן וריש לקיש סברי: כשאומר "**נכסים** אלו" — **אדם אוסר** אף משיצאו מרשותו. **אבל** כשאומר "**נכסי** עליך" — **אין אדם אוסר** לאחר שיצאו מרשותו.

ולפי זה, אף רבי יוחנן וריש לקיש מעמידים את משנתינו באומר: "נכסים אלו עליך", והרישא משמיעה לנו, שאף שהגיעה שביעית, אינו יורד, ואינו אוכל. משום

שאדם אוסר דבר שברשותו — אף לכשיצא מרשותו.

וחידוש הסיפא, שאם בשביעית נדר, אין יורד לתוך שדהו היות וגם בשביעית שייכת הקרקע למדיר, ודבר זה לא שמענו מהרישא, כי היינו אומרים שיכול לאסור את הקרקע רק בערב שביעית וישאר איסורו בשביעית.

ומה שדיברו רבי יוחנן וריש לקיש באומר "נכסי עליך", לא משום שהם מעמידים כך את המשנה, אלא לרב ושמואל קמהדרי: אילו משנתינו היתה מדברת באומר "נכסי עליך", אזי לא היה התנא שונה כך, אלא כך היה הדין, שלפני שביעית אין יורד ואוכל, וכשהגיע שביעית — אוכל.

ותמהינן: **ומי איכא למאן דאמר שלא שנא "נכסים אלו", ולא שנא "נכסי"**, שבשני המקרים נתכוין לאסור אף לאחר שיצאו מרשותו?

והא תנן: האומר לחבירו: קונם לתוך ביתך שאני נכנס,

או שאמר לו: קונם **שדך שאני לוקח,**

משמת המדיר, **או שמכרו** המדיר **לאחר — מותר.**

אבל אם אמר אדם: קונם **לבית זה שאני נכנס,** או שאמר: קונם **שדה זו שאני לוקח,**

אזי אף אם **מת או שמכרו לאחר — אסור!**

ומוכח, שכאשר אדם אוסר על עצמו את בית או שדה חבירו בלשון "ביתך" או "שדך", משמע שאוסר דווקא כשהבית או השדה ברשותו של חבירו, ולכן כששוב אינם של חבירו — מותרים לו.

אם כן, כל שכן שכשאדם אוסר על חבירו בלשון "נכסי עליך", משמע שדווקא כשהם ברשותו אסרם עליו, ולא לאחר שיצאו מרשותו!

אלא, כי אמרי רבי יוחנן וריש לקיש — בנכסי אלו. והיינו, שלא תעלה על דעתך שמה ששנינו במשנתינו שאפילו כשהגיע שביעית אינו יורד ואינו אוכל — מדובר אפילו ב"נכסי", והטעם משום שכיון שחל עליהם כבר איסור — שוב אינו פוקע,

שאין הדבר כן. אלא, אם אמר "נכסי" — נאסרו הנכסים רק כשהם ברשותו. אבל משהגיעה שביעית — אוכל מן הנוטות, משום שפקע איסורם. ומשנתנו מדברת רק באמר נכסים אלו, וכפי שמסבירים רב ושמואל להלן.

ורב ושמואל מעמידים את משנתינו **ב**אומר **נכסים אלו** [גירסת הר"ן: "נכסי אלו"]. שכיון שאמר "אלו", נתכוין לאסור אף לאחר שיצאו מרשותו, ולכן אסורים אף משהגיע שביעית.

ובאמת **לא פליגי.**

שנינו במשנתינו: **ובשביעית אין יורד לתוך שדהו כו'.**

והוינן בה: **מאי שנא דאוכל מן הנוטות** — משום **דפירי דהפקירא אינון,** אם כן, למה אסור ליכנס לתוך שדהו, הרי **ארעא נמי אפקרה** לצורך לקיטת פירות!?

אמר עולא: משנתינו **בעומדין אילנות על הגבולים,** וכיון שיכול ללקט פירותיהם בלי להכנס לשדה חבירו, לכן אסור לו להכנס. אבל ללקוט מאילנות שבאמצע השדה,

באמת מותר לו להכנס.

רב שמעון בן אליקים אמר: אסור לו להכנס אף כדי ללקוט מאילנות שבאמצע השדה, **גזירה שמא ישהא בעמידה** אף שלא לצורך לקיטה, והרי אסור הוא בדריסת הרגל!

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, לא ישאילנו [והטעם יתבאר בגמרא].

ולא ישאל ממנו, שהרי הוא נהנה ממנו.

לא ילונו, ולא ילוה ממנו.

ולא ימכור לו, ולא יקח ממנו.

מג-א **גמרא:**

והוינן בה: **בשלמא לא ילונו**, משום **דקא מהני ליה.**

אלא מה ששנינו **לא ילוה הימנו**, למה? **מאי קא מהני ליה?** במה נהנה המודר מהמדיר בזה שהלוה לו?! (153)

ובשלמא לא ילוה הימנו ולא יקח הימנו, עדיין אפשר לומר דהיינו משום **דקמיתהני מיניה** המודר, וכגון שהלוה לו מעות הרעים, ופרע לו המדיר במעות יפים. וכן מה ששנינו שלא ייקח ממנו המדיר מהמודר, אפשר לומר שמדובר במקח כזה שנהנה ממנו המוכר.

אלא מה ששנינו **שלא ישאל הימנו** המדיר מהמודר, **מאי קא מיתהני מיניה המודר** בזה שמשאילו? (154)

אמר רב יוסי ברבי חנינא: משנתנו מדברת **בכגון שנדרו** שני בני אדם **הנאה זה מזה,** ולכן אסורין גם לשאול וגם להשאיל וכו׳ (155).

אביי אמר: באמת כששואל המדיר מהמודר, אין המודר נהנה כלל. והטעם שאסרה משנתינו על המדיר לשאול, היינו **גזירה לשאול — משום להשאיל.** דהיינו, שמא יבוא המדיר להשאיל למודר, שבזה ודאי שמהנהו!

וכן בכולהו, גם בהלוואה ובמכר — האיסור משום **גזירה.**

מתניתין:

אמר לו לחבירו: **השאילני פרתך!**

אמר לו: אינה פנויה.

אמר חבירו מתוך שכעס על חבירו שאינו

---

153. הקשה הרש״ש, אלמה לא, הרי כיון שהדירו הנאה, מסתמא שונאו. ואם כן, נהנה בזה שהוא צריך לבקש ממנו טובה. כמו שאמר שלמה המלך: ״אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו׳ כי גחלים אתה חותה על ראשו״!

154. סוגייתנו נתבארה כפי הגירסא שלפנינו, וכפירוש התוס׳ ועוד ראשונים. ובר״ן יש גירסא אחרת, עיי״ש.

155. תמה הר״ן, אם כן, מאי קא משמע לן תנא דמתניתין?

וכתב, דהחידוש הוא, שסתם לנו התנא כרבי אליעזר, שויתור אסור במודר הנאה. ואף שסתם

רוצה להשאילו[156]: **קונם שדי שאני חורש בה לעולם** [כלומר, אני נודר שלא אחרוש עם פרתך בשדי לעולם]!

אם היה דרכו לחרוש בעצמו את שדהו, אזי **הוא אסור** לחרוש בה, **וכל אדם** —**מותרים.** שכיון שהוא עצמו חורש בשדה, אין במשמעות לשונו — אלא הוא בלבד.

ואם אין דרכו לחרוש, הוא וכל אדם אסורין. שהרי לא נתכוין בדבריו לחרישת עצמו, שהרי אינו חורש כלל. אלא נתכוין שלא ייהנה מחרישת שדהו, אף שנעשתה על ידי אחר.

המודר הנאה מחבירו, ואין לו לחבירו **מה שיאכל, הולך** המדיר **אצל החנוני** [לגירסת הר"ן, אפילו בחנוני הרגיל אצלו] **ואומר: איש פלוני מודר ממני הנאה, ואיני יודע מה אעשה** [והיינו, שהייתי רוצה לההנותו, ואיני יכול]!

והוא, החנווני, **נותן לו** למודר.

ובא החנווני — **ונוטל מזה** [מהמדיר. ואין המדיר מחוייב לשלם לו, אלא שאם רוצה — משלם].

וכן, אם **היה ביתו** של המודר צריך **לבנות,** או שהיה **גדרו** צריך **לגדור,** או שהיתה **שדהו** צריכה **לקצור,**

הולך המדיר **אצל הפועלים ואומר: איש פלוני מודר ממני הנאה, ואיני יודע מה אעשה!**

והן עושין עמו, עם המודר, את המלאכה הנצרכת לו,

ובאין ונוטלין שכר מזה [מהמדיר, ואם רוצה משלם לו, אבל אינו חייב].

היו המדיר והמודר **מהלכין בדרך, ואין לו** למודר **מה שיאכל,**

נותן המדיר **לאחד** מזון **לשום מתנה,** ואז **הלה,** המודר, **מותר בה,** שהרי אינו נהנה מהמדיר, אלא ממקבל המתנה.

אם אין עמהם אחר, מניח המדיר את המזון **על הסלע או על הגדר, ואומר: הרי הן מופקרים לכל מי שיחפוץ!**

והלה נוטל ואוכל, שהרי אינו נהנה מהמדיר, אלא מההפקר.

ורבי יוסי אוסר [בגמרא יתבאר טעמו].

גמרא:

אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי יוסי?

משום שקסבר שהפקר — הרי הוא **כמתנה. מה מתנה,** אם אמר הריני נותן מתנה לפלוני, יכול לחזור בו **עד דאתיא מרשות נותן**

לנו כבר כך בריש פרקין, קא משמע לן שכל דברים אלו אינם גרועים מויתור, ואסורים במודר הנאה.

156. כך פירש הר"ן. אבל בשמ"ק הביא בשם המורה [והכי איתא במאירי], שהשואל היה סבור שהמשאיל חושב שהוא רוצה את הפרה לצורך חרישה, ולכן אינו רוצה להשאילו. ולכן אמר לו "קונם שדי וכו'", שמראה לו שאינו רוצה לחרישה, אלא למלאכה אחרת.

לרשות מקבל,

אף הפקר, אינו יוצא מרשות הבעלים — **עד דאתי לרשות זוכה**(157).

ולכן סובר רבי יוסי שלא מועיל כאן הפקר, שהרי סוף סוף המודר זוכה מהמדיר.

מתיב רב אבא: היו מהלכין בדרך וכו׳ מניח על הסלע וכו׳ ואומר הרי הן מופקרין וכו׳ **והלה נוטל ואוכל.**

ורבי יוסי אוסר.

אמר רבי יוסי: אימתי אסור? **בזמן שנדרו** שאסר בו את הנאתו על חבירו — היה **קודם להפקירו.**

מג-ב אבל אם היה הפקירו קודם לנדרו — הרי זה מותר.

ואי אמרת שאין הדבר יוצא מרשות המפקיר **עד דאתי לרשות זוכה,** אם כן, **מה לי נדרו קודם להפקירו, מה לי הפקירו קודם לנדרו,** סוף סוף זוכה המודר מרשות המדיר!?

הוא מותיב לה, והוא משני לה:

באמת אם רוצה המפקיר לחזור בו, יכול לעשות זאת כל זמן שלא זכה בו אחר. ומכל מקום אם היה הפקרו קודם לנדרו — מותר בו המודר, משום **שכל הנודר — אין דעתו על מה שהפקיר.** וממילא לא הדירו מחפץ זה כלל, אף שהוא נחשב עדיין ברשותו.

מתיב רבא: שכיב מרע שהיו לו שני עבדים, ונתן את **מקצתן** של נכסיו **לעבד ראשון,** ואחר כך נתן את **כולן** [כל נכסיו] **לשני,** ועמד אחר כך אותו אדם מחליו, אזי העבד **הראשון קנה** את מה שהקנה לו רבו, ואין רבו יכול לחזור בו, משום שמתנה במקצת אין דינה כמתנת שכיב מרע שיכול לחזור בו אם עמד מחליו. אבל העבד **השני לא קנה,** כדין מתנת שכיב מרע שנתן את כל נכסיו, שיכול לחזור בו אם עמד.

ועתה, על כרחך צריך לומר שכשנתן לשני, נתכוין לתת לו גם מה שנתן כבר לראשון. שאם לא כן, אלא נתכוין לתת לו רק מה שנשתייר אחר מה שנתן לראשון, אם כן, הרי הוא חילק את כל נכסיו, והרי כל מתנה זו — דין מתנת שכיב מרע יש לה, ולמה ראשון קנה?

אלא על כרחך, צריך לומר שנתן לשני גם מה שנתן כבר לראשון. רואים שדעתו על

---

157. הרמב״ם [פ״ב מהל׳ נדרים הל׳ י״ד] כתב, שההפקר, אף על פי שאינו נדר, הרי הוא כמו נדר, שאסור לחזור בו.

ומה הוא ההפקר? שיאמר אדם: נכסים אלו הפקר לכל!

וכיצד דין ההפקר? כל הקודם וזכה בו, קנהו לעצמו.

ודנו בדבריו גדולי האחרונים, ובפרט בקצות החושן [חו״מ סי׳ ע״ר].

ובתורת זרעים למסכת פאה [עמ׳ כ״ב] מבאר, שיסודו של נדר הוא גם בלי דיני איסור של בל יחל. והראיה מנדרי עכו״מ שחלים, למרות שאין לעכו״מ דין של ״בל יחל דברו״, שאין זה משבע מצוות בני נח.

אלא שמהות הנדר היא מחוייבות של האדם כאשר הוא נודר לדבר מצוה, כגון להביא קרבן,

מה שנתן, והוא הדין לענינינו, שדעתו על מה שהפקיר! (158)

אלא, אמר רבא: היינו טעמא דרבי יוסי, גזירה משום מתנת בית חורון [המעשה המובא להלן במשנה]. שכיון שאנן סהדי שהפקיר רק כדי שיזכה המודר, חיישינן שאם נתיר לעשות כן, יבואו להתיר אף במקרה שאמר המדיר בפירוש שמפקיר על מנת שיזכה המודר, כמתנת בית חורון.

תניא: המפקיר את שדהו, כל שלשה ימים — יכול לחזור בו אף אם זכה כבר אחר בשדה. והטעם הוא, שעשו תקנה מפני הרמאים, שכיון שהפקר פטור מן המעשר, היו מפקירין שדותיהן כדי ליפטר, והיה בדעתם לחזור ולזכות בהם. ונמצא שלא היה הפקרן — אלא להערמה בלבד. לכן תקנו שלא יהא זה הפקר כלל, ואף אם זכה בהן אחר — יכולין הבעלים לחזור בהם.

מכאן ואילך, לאחר שלשה ימים — **אין** המפקיר **יכול לחזור בו.** שלאחר שעברו שלשה ימים, כבר אין חוששין לרמאין. שאם באמת נתכוין רק לפטור עצמו ממעשר, הרי לא היה ממתין מלחזור בו עד אחר שלשה ימים! אלא ודאי נתכוין להפקר גמור.

ואם **אמר** אדם: **תהא שדה זו מופקרת ליום אחד,** או שאמר שתהא מופקרת **לשבת** [לשבוע] **אחת,** או שאמר **לחדש אחד,** או **לשנה אחת,** או **לשבוע אחת** [לשבע שני שמיטה], מד-א

אזי, **עד שלא זכה בה, בין** שלא זכה בה **הוא, ובין** שלא זכה בה **אחר** — **יכול** המפקיר **לחזור בו.**

אבל **משזכה בה בין הוא בין אחר** — **אין יכול לחזור בו** מהפקרו.

והנפקא מינה בין זכה בו בעצמו מן ההפקר ובין חזר בו מהפקרו, היא בכך:

כדי לזכות מההפקר, צריך שיעשה בו קנין, ואילו חזרה, דיה שיחזור בו בדברים.

וכן אם זכה מההפקר הרי הוא פטור מן המעשר אפילו לרבי יוסי, למרות שנחשב הדבר שהוא קנה זאת ממנו עצמו! אך אם

וכן כאשר האדם מטיל את נדרו על חפץ, חל דברו, ומכח חלות דבריו, יש בישראל את הדין של "בל יחל דברו", ובגוי חלים דבריו גם בלי שיהיה איסור בדבר.

ולכן מבאר הרמב"ם, שמנדר למדנו יסוד, שאדם יכול להחיל את התחייבותו, או את חלות דבריו, באמצעות דיבור גרידא. ומכאן נובע דין הפקר, שחלים דבריו על החפץ שיהיה הפקר, ללא כל מעשה קנין של האדם! ואין לו לחזור מן ההפקר כשם שאין לו לחזור מהנדר, אם כי בחזרותו מן ההפקר לא יעבור על "בל יחל דברו", כי ההפקר אין בו נדר, אלא הוא נלמד מחלות הנדר.

ולכן, גם יכול האדם, לפי רבי יוסי, להפקיר, ולחזור בו מהפקרו כל זמן שלא זכה בו אדם. כי לפי רבי יוסי זוהי חלות ההפקר, שיוכל כל אדם לזכות בו, ואם לא זכה בו, יכול המפקיר לחזור בו. ונמצא שזוהי חלות דבריו, כמו נדר, שיכול להגדיר ולהגביל את חלות דבריו.

158. כך פירשו התוס' לפי גירסת הגמ' שלפנינו. ובר"ן יש גירסא אחרת. עיי"ש.

חזר בו מהפקרו הרי הוא חיב במעשר, כי איגלאי מילתא שמעולם לא היה הפקר!

יוצא שה**רישא** — כשיטת **רבנן**, שסוברים שהפקר יוצא מרשותו מיד כשמפקיר, אלא שתוך ג׳ ימים חוששים לרמאין, ולכן יכול לחזור בו.

ואילו ה**סיפא** — כשיטת **רבי יוסי** היא! שבסיפא אין חשש לרמאין, שאילו היה רמאי, לא היה צריך להפקיר לזמן ידוע. ואם כן, מה ששנינו שעד שלא זכה בה בין הוא ובין אחר — יכול לחזור בו, על כרחך כשיטת רבי יוסי היא!?

אמר עולא: סיפא נמי — כשיטת **רבנן היא.**

ותמהינן: **אי הכי, אמאי עד שלא זכה בה בין הוא בין אחר יכול לחזור בו?**

ומבארינן: **שאני** כשמפקיר ל**שנה** ול**שבוע, דלא שכיחי** שמפקירין בצורה כזו. וכיון שאדם זה שינה, אנו אומדין את דעתו, שכיון שלא רצה להפקירו הפקר עולם, ועדיין הוא אגוד בחפץ, מסתבר שאפילו באותו זמן שהפקירו, לא נח לו שיצא החפץ מרשותו — עד שיזכה בו אחר.

ריש לקיש אמר: מדסיפא כשיטת **רבי יוסי, רישא נמי** — **רבי יוסי.**

ובאמת לשיטתו תמיד יכול המפקיר לחזור בו.

ורישא היינו טעמא שאחר ג׳ ימים אינו יכול לחזור בו, היות שהחמירו בדבר חכמים, כדי **דלא לישתכח תורת הפקר.** היות שיש לחוש שאם המפקיר יוכל לחזור בו, יסיק מכך הזוכה שגם כשלא חזר בו לא היה זה הפקר גמור אלא היה ברשות הבעלים עד הזכיה של הזוכה, ויחשוב שדינו הוא כמקבל מתנה ולא כזוכה מהפקר, והפירות חייבים במעשר, ויבואו לעשר ממנו על פרות טבל, והוי מהפטור על החיוב!

ומקשינן: **אי הכי,** אם זה הטעם, אם כן, **אפילו מיום הראשון נמי ליהוי הפקר,** שכבר אז לא יוכל לחזור, כדי שלא תשתכח תורת הפקר! ולמה תקנו שרק לאחר שלשה ימים יהיה הפקר?

אמר רבה: מה שלא חל ההפקר עד שלשה ימים, היינו **מפני הרמאין. דמפקירין** — **והדרין בהון** [וכפי שנתבאר לעיל], ולכן כל שלשה ימים העמידו דבריהם על דין תורה, שלא יחול ההפקר — עד שיבוא לידי הזוכה.

ומקשינן: **אבל מדאורייתא,** אף לאחר שלשה ימים **לא הוי הפקר** לשיטת רבי יוסי, אלא רק רבנן תקנו שיהא הפקר, כדי שלא תשתכח תורת הפקר, ואם כן, ודאי צריך לומר שחייבוהו רבנן במעשר, שהרי מדאורייתא אין זה הפקר[159].

וכיון שכן, יש מקום לחשוש **דלמא אתי לעשורי מן החיוב על הפטור,** דהיינו, שהזוכה יאמר: כיון שזיכוני חכמים במה שזכיתי — ודאי הפקר גמור הוא, ומה שחזר בו המפקיר — אינו כלום מן הדין, ובאמת פטור אני מן המעשר. וזה שחייבוני במעשר, אינו אלא מדבריהם, מפני גזירת מד-ב

---

159. וכתב הר״ן, שאמנם יכלו לפטרו, שהרי הפקר בית דין — הפקר, אבל לא מסתבר שבאו חכמים להקל עליו ולפטרו ממה שהוא חייב מדאורייתא.

הרואים[160], שיראו שחזר בו המפקיר, ויחשבו שחזרתו נחשבת חזרה, ויבואו אף הם להפקיר ולחזור בהם אחר כך, לכן תקנו שצריך הזוכה לעשר. אבל באמת אין חזרתו של המפקיר כלום, שאילו כן, היאך זכוני בהפקרו!?

ויבוא הזוכה לעשר מדבר זה שזכה בו, שהוא סבור שהוא פטור ממעשר, על דבר אחר שהוא באמת פטור מן הדין ממעשר, כגון חטין שגדלו בעציץ שאינו נקוב, ובאמת לא חל מעשר זה כלל!

וכן יש לחשוש שמא יבוא לעשר **מן הפטור על החיוב,** דהיינו, מפירות של עציץ שאינו נקוב — על מה שזכה בו!

ומתרצינן: אין לחשוש לזה, משום **דאמרינן ליה** לזוכה: **כי מעשרת,** כשתעשר את מה שזכית בו, **עשר** דווקא **מיניה** — **וביה.** דהיינו, עשר דווקא ממנו — עליו, ולא ממנו על דבר אחר, ולא מדבר אחר עליו.

מיתיבי: המפקיר את כרמו, ולשחר [בבוקר למחרת] — **עמד ובצרו** [שזכה בו מחדש],

חייב בפרט, ובעוללות, ובשכחה, ובפיאה, משום שנכתב בהם מילת "תעזוב" יתירה, לחייב את בעל הבית עצמו שהפקירם, אם חזר וזכה בהם [אבל אם לא חזר וזכה,

---

ובגליון הש"ס להגרעק"א ציין לדברי המשנה בפרק ד' במס' פאה, שגדיש שנערם על גבי תבואת לקט שעדיין לא נלקטה על ידי עניים, כל הנוגעות על הארץ — הרי הם של עניים. ומבאר הירושלמי שהוא מדין הפקר בית דין הפקר. ומבואר שגם דבר שהוא לקט מדרבנן, נפטר מן המעשר מהתורה, היות והפקר בית דין הפקר פוטר גם מחיוב מעשר מן התורה. וממשנה זו קשה לכאורה על דברי הר"ן!

והקה"י מבאר שכוחם של חכמים בעינן ממון הוא בשני תחומים: א. הפקר בית דין הפקר. ב. כוחם של חכמים לתקן תקנות בין בהנהגת האדם, ובין בחיובי ממונו, מכח "לא תסור", שהעניקה התורה כח לחכמים לתקן תקנות המחייבות את הציבור.

והחילוק בין הפקר בית דין ובין תקנת חכמים בעניני ממון הוא בכך שבהפקר בית דין, מפקיעים חכמים באופן ישיר את הממון, ואילו כשהם מתקנים תקנה מחייבת בענייני ממון, אין הם מפקיעים ממון, אלא מחייבים את האדם. והפקעת הממון היא רק תוצאה של התקנה.

ולדוגמא, תרומה בזמן הזה, שתקנו חכמים להפרישה גם בזמן הזה, היא אינה הפקעת ממון של ישראל והעמדתו ברשות הכהן, אלא תקנו חכמים שתנהג קדושת ארץ ישראל בזמן הזה לענין תרומה, וכתוצאה מתקנה זו חייבים להפריש תרומה מדרבנן בזמן הזה.

ולאור החילוק הזה מחלק הקה"י בין דברי הר"ן אצלנו למשנה בעניין לקט. כי כשבאו חכמים וחייבו לתת את כל התבואה הנמצאת מתחת לגדיש לעניים, הם לא קבעו בזאת תקנה חדשה בענין לקט, אלא כיון ששם את הגדיש על הלקט, חייבוהו חכמים מדין הפקר בית דין הפקר שיתן את כל התבואה לעניים. ותקנה זו תוקפה הוא כדין הפקעת ממון גמורה, ובהיותה ממון עניים, הרי התבואה פטורה ממעשר.

אבל לגבי הפקר, הרי תקנת חכמים היא שאחרי שלשה ימים לא יוכל לחזור בו, ולא תקנו פה חכמים הפקעת ממון מדין הפקר בית דין הפקר, ולכן אין תקנה זו יכולה לפטור את התבואה ממעשר דאורייתא. ואלו הם דברי הר"ן.

160. בר"ן הגירסא "מפני גזירת הרמאין", וכתב הרש"ש דנראה דט"ס היא, וצ"ל "הרואים".

באמת גם מדברים אלו נפטר הכרם כדין הפקר].

ופטור מן המעשר, כיון שלא נאמר בו "תעזוב" מיותר.

ועתה, **בשלמא** לשיטת **עולא** שהעמיד את כל הברייתא דלעיל כשיטת רבנן, ברייתא זו **דרבנן קתני לה,** כלומר, כשיטת רבנן היא, ובאמת תוך ג' ימים יכול לחזור בו, וממילא יהיה חייב במעשר. והברייתא — דין **דאורייתא קתני לה.** שהרי מדאורייתא אינו יכול לחזור בו, ולכן פטור ממעשר.

אלא לריש לקיש, שמעמיד את הברייתא דלעיל אליבא דרבי יוסי, **אמאי פטור מן המעשר?** הרי כיון שלשיטת רבי יוסי יכול לחזור בו, אם כן, כשעמד ובצרו, הרי אין לנו ראיה שהתכוון לזכות מן ההפקר, ויתכן שחזר בו עתה מהפקרו — והתברר שלא היה הפקר מעולם, וחייב במעשר.

אמר לך ריש לקיש: **כי אמרי אנא לרבי יוסי,** דווקא גבי ברייתא דלעיל. אבל **הא,** ברייתא זו, על כרחך כשיטת **רבנן** היא, ולא כשיטת רבי יוסי.

מה-א **איבעית אימא:** באמת גם הברייתא השניה — כשיטת רבי יוסי היא.

אלא, שמה שאמר רבי יוסי בברייתא הראשונה, שהמפקיר יכול לחזור בו, היינו היכא **דאפקריה באנפי תרין** [בפני שנים], כפי ששנינו במשנתנו, שעליה נאמרו דברי רבי יוסי באותה ברייתא "ואם אין עמהם אחר", דהיינו, שהיו שם רק המפקיר והזוכה.

שדווקא בכהאי גוונא אסר רבי יוסי, משום שהוא סובר, שבכהאי גוונא, שאין עמהם אחר, או שיש עמו רק עוד שנים, אזי הוא מתכוין להפקיר רק על דעת אחד מהם, משום ששנים אינם מוציאים קול, ואין אחרים יודעים שזה הפקיר. ולכן הפקר זה דומה למתנה, שכשם שמתנה יוצאת מרשות הנותן רק על דעת המקבל, כך גם כאן, אדם זה מפקיר רק על דעת זה שעמו, או על דעת אחד מהשנים שעמו.

ולכן, כשם שמתנה אינה יוצאת מרשותו עד שבאה לרשות המקבל, כך הפקר בכי האי גוונא, אינו יוצא מרשות המפקיר, עד שבא לרשות זוכה. ולכן אמר רבי יוסי, שעד שלא זכה, בין הוא בין אחר, יכול לחזור בו.

ואילו **הא,** מה ששנינו בברייתא השניה, שהמפקיר כרמו וכו' פטור מן המעשר, מדובר היכא **דאפקריה באפי תלתא** [כגון שהפקיר בפני שלשה], שבכהאי גוונא יש קול לדבר, ועל דעת כולם הפקיר, ואין זה דומה כלל למתנה. לכן בכהאי גוונא מודה רבי יוסי, שיוצא מרשות המפקיר לאלתר.

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל המפקיר בפני שלשה — הוי הפקר, משום שנתכוין להפקיר אדעתא דכולי עלמא.

אבל אם הפקיר **בפני שנים — לא הוי הפקר.** שכיון שאין להפקר כזה קול, נתכוין להפקיר רק לשני בני אדם אלו, והרי זה כמתנה.

ורבי יהושע בן לוי אמר: דבר תורה, אפילו בפני אחד הוי הפקר.

ומה טעם אמרו חכמים שצריך להפקיר **בשלשה?**

כדי שיהא אחד מהנוכחים **זוכה, ושנים** האחרים **מעידין** על כך.

פרק השותפין

הקדמה לפרק השותפין

בפרק זה מתבאר דין נדר לגבי נכס משותף, כאשר אחד השותפים בנכס נודר ממנו הנאה או מדיר את שותפו, או את חברו, שלא יהנה ממנו. כמו כן, מתבארים בו עניני שותפות, שלפיהם נקבע דין הנדר בנכס המשותף.

א. שותפות בנכסים תיתכן בשתי אפשרויות:

האחת, כאשר כמה אנשים רוכשים דבר במשותף. והשנית, כאשר כמה יורשים מקבלים ירושה מאדם אחד.

ב. בהגדרת הבעלות של השותפים, וכן בהגדרת זכות השימוש שיש לכל אחד מהשותפים בנכס המשותף, נחלקו הר"ן והרמב"ן במשנה הראשונה בפרק זה במחלוקת מהותית.

לדעת הר"ן, לכל אחד מהשותפים יש את החלק שלו בנכס, וזכות שימוש גם בחלקים השייכים לשותפים האחרים. ולדעתו של הר"ן הזכות שיש לכל שותף להשתמש גם בחלקים של שאר השותפים, היא בגדר "שיעבוד" שיש לו בהם.

ואילו לדעת הרמב"ן, אין לכל אחד מהשותפים זכות בחלק מסויים בנכס, אלא כולם שותפים בכל הנכס, ולכולם יש זכות שימוש בכל הנכס, אלא שהם מחלקים ביניהם את זמני השימוש בו.

וכאשר משתמש כל אחד מהשותפים בנכס, הרי הוא משתמש בו כאילו היה הנכס כולו שלו, ואין הוא נחשב כמשתמש בחלק של חברו.

ג. "ברירה", שנחלקו בה תנאים ואמוראים, אם יש ברירה או אין ברירה, היא כולו שלו, ואין זה זכות או שיעבוד שיש לו בנכסי חברו!

במקום שאדם עושה פעולה מסויימת, ותולה את חלות הפעולה, שחלה כבר עתה, במצב מסויים, כאשר עדיין לא התהווה אותו מצב בשעת הפעולה, אלא הוא עתיד להתהוות לאחר מכן.

וכגון, אדם המפריש תרומות ומעשרות מתוך חבית, ואומר "מה שאני עתיד להפריש למחר כתרומות ומעשרות, יחול עתה". שאם יש ברירה, חלה כבר עתה הפרשת התרומות ומעשרות, על מה שיפריש למחר, ומחר יתברר מה הדבר שחלה עליו הפרשתו מאתמול.

ד. הגרי"ז מבאר ששותפים החולקים את הנכס המשותף ביניהם, גם אם נאמר "אין ברירה", ולא הוברר בשעת חלוקת השותפות שלכל אחד היה את חלקו הזה משעה ראשונה, אין הם צריכים להקנות אחד לשני את חלקו, אלא די ב"חלוקה" הקובעת לכל אחד את חלקו, ואפילו בגורל גרידא.

ומה שאמרו חכמים שלמאן דאמר אין ברירה נחשבים השותפים שחלקו

כ"לקוחות", הוא משום החלוקה ביניהם, ולא משום שהיו צריכים להקנות זה לזה. [עיין בחידושי רבי שמואל בתחילת מסכת בבא בתרא].

מתניתין:

מה-ב **השותפין** [שנשתתפו בחצר אחת], **שנדרו הנאה זה מזה — אסורין ליכנס לחצר** [היות שסובר התנא של משנתנו, ש"ויתור", אפילו דריסת רגל גרידא, שהיא הנאה מועטת ביותר, גם היא אסורה במודר הנאה, וכפי שנתבאר לעיל, בתחילת פרק אין בין המודר].

רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכולים השותפין להכנס לחצר, משום שהוא סובר ש"יש ברירה". דהיינו, שאנו אומרים כי כאשר נכנס שותף **זה** לתוך החצר, הוברר **שנכנס לתוך** החלק **שלו, וכאשר נכנס** שותף **זה,** השני, לחצר, גם כן הוברר **שנכנס לתוך** החלק **שלו.**

ואילו תנא קמא סובר, שאין ברירה.[1] ולכן, אסורים שניהם להכנס לחצר, שהרי כל אחד

---

1. הר"ן מביא שיש מקשים, כיון שמחלוקתם של רבי אליעזר ורבנן היא אם יש ברירה או לא, שכך מעמידה הגמרא במסכת בבא קמא [נא ב] את מחלוקתם, אם כן, היאך פוסקת הגמרא כרבי אליעזר בן יעקב, שסובר "יש ברירה", והרי מסקנת הגמרא במסכת ביצה [לח א] היא שבדאורייתא אין ברירה, ורק במילי דרבנן יש ברירה. וכאן הרי מדובר בדין נדר שהוא מן התורה. וקשיא הלכתא אהלכתא!

ותירץ ר"ת, כי מה שהגמרא פוסקת כאן שהלכה כראב"י, אין הטעם כשיטתו, שיש ברירה, וויתור אסור במודר הנאה, אלא, באמת יש ברירה, אבל אנו סוברים שויתור מותר במודר הנאה.

ורבינו יצחק תירץ, שבאמת הלכה כמאן דאמר שאפילו בדאורייתא יש ברירה, וכפי שנפסק בשמעתין. ומה שפוסקים במסכת ביצה כרבי אושעיא, המחלק בין ברירה מן התורה וברירה מדרבנן, , היינו דווקא במה שאמר שבדרבנן יש ברירה.

ותמה על זה הר"ן, שדודאי פוסקים כרבי אושעיא אף במה שאמר שבדאורייתא אין ברירה, שהרי הלכה כשמואל שאמר: האחין שחלקו — לקוחות הן, ומחזירין זה לזה ביובל, וטעמו של שמואל הוא משום שהוא סובר שאין ברירה בדבר שהוא מן התורה! ואם כן, הדרא קושיין לדוכתה!

והרמב"ן כתב, שאין דומה ברירה דהכא לדעלמא. שכאן אין זה דבר שלא מתברר עתה, בשעה שנשתתפו, ויתברר בעתיד, ואז אומרים שנתברר הדבר למפרע, אלא שמלכתחילה כך היא השותפות בחצר שאין בה כדי חלוקה, שכל אחד משתמש בכולה, וכך הוא תשמישם של שותפין, ולכן אנו אומרים שנחשב כאילו כל אחד נכנס בחלקו, ואינו משתמש בשל חבירו. שהרי אם תאסור עליו, נמצא שהשני מוציא אותו מחצירו! ואין אדם אוסר נכסי חבירו על בעליהן! ולדבריו השימוש כאן במושג "ברירה" אינו קשור כלל לדין ברירה ששנינו בכל מקום, ומצינו שני שימושים בלשון אחת לשני דברים נפרדים לחלוטין. ועיין מה שהקשה עליו הר"ן.

והר"ן עצמו סובר, שבאמת ברירה דהכא — הוא מדין ברירה דעלמא, שהרי אי אפשר לומר שהחצר כולה של זה וכולה של זה, אלא, על כרחך צריך לומר, שבשעה שלקחו השותפין את חצר, על דעת כן לקחוה, שלכל אחד תהיה מחצית השדה עם זכות שימוש בחצי השני של חברו.

נכנס לחלקו של חבירו, והרי הוא אסר עליו את נכסיו.

והגמרא להלן [מו ב] מעמידה את משנתנו דווקא בחצר שאין בה דין חלוקה, דהיינו, ששיעורה קטן כל כך, שאין אחד השותפין יכול לכוף את חבירו לחלוק את החצר [והיינו, שאין בה ד׳ אמות על ד׳ אמות](2). אבל אם יש בה דין חלוקה, לדברי הכל שניהם אסורין ליכנס לחצר [ולהלן יבואר טעם הדבר].

ושניהם אסורים להעמיד בחצר **ריחים ותנור, ולגדל תרנגולים.** שאף על פי ששותפין אינם מקפידים זה על זה אם אחד מעמיד דבר בחלקו של חבירו, מכל מקום, אם מקפידים, רשאים לאסור זה על זה. מו-א

וכן אם **היה אחד מהם מודר הנאה מחבירו, לא יכנס לחצר.**

רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכול הוא לומר

וכיון שאין אנו יודעים משעת השותפות באיזה יום ובאיזו שעה ישתמש בו כל אחד מהם, לכן אנו צריכין לברירה, לומר, שעכשיו שאחד מהם משתמש בה, הוברר הדבר למפרע, שמשעה ראשונה יש לו זכות להשתמש בכולה לשעה זו.

ומכל מקום פוסקים בשמעתין כראב״י, אף שבעלמא סבירא לן שבדאורייתא אין ברירה, משום שהברירה דהכא — עדיפה מברירה דעלמא. והיינו, שמה שאנו אומרים בעלמא שאין ברירה, היינו לפי שאין ראוי שיחול דבר על הספק. ולכן, האומר לסופר: כתוב גט לאשתי, ולאיזה מהן שארצה — אגרש, פסול לגרש בו. משום שמשעה ראשונה יש ספק בעיקר הגט, לשם מי חל. וכן בשאר מקומות שאמרינן אין ברירה.

מה שאין כן כאן, שעיקרו של הדבר מתברר כבר משעה ראשונה, ורק מיעוטו לאחר מכן. שהרי אף משעה ראשונה, אנו יודעים שיש לכל אחד מהשותפים חלק משלו בחצר, וזכות שימוש גם בחלקו של חברו, ועתיד כל אחד מהשותפין לזכות בשימוש בכל גוף החצר בשעה המגיעה לו, ושהוא יזכה בו כל שעה שירצה. אלא שלאחר מכן, בשעה שמשתמשים בה, מתברר המיעוט, דהיינו, הזמן שבו רצה לזכות בגופה של חצר. ובכהאי גוונא אמרינן שיש ברירה, לפי שאין המיעוט שאינו מבורר מעיקרא, מעכב את הרוב שהיה ברור מתחילה!

וכתב רבי עקיבא איגר [בתשובה סו] שהמחלוקת ביניהם יש לה נפקא מינה לגבי מזוזה, אם היתה לישראל שותפות עם נכרי בבית [ובית משותף לישראל ולנכרי פטור ממזוזה], באופן שכל אחד מהשותפים משתמש שימוש בלעדי בפרק זמן מוגדר. כי לפי הרמב״ן בפרק הזמן של הישראל הרי הוא כבעלים גמור, ואין הוא נקרא כאילו הוא משתמש בחצי שלו ובחצי של הנכרי, ואם כן הוא יהיה חייב במזוזה, כי לא אמרו ששותפות נכרי פוטרת ממזוזה אלא אם שניהם משתמשים בבית באותו הזמן.

אבל לפי הר״ן והיה הבית פטור ממזוזה, כי גם בשעה שהישראל עושה את שימושו הבלעדי, הוא משתמש בחציו של הנכרי המשועבד לו לכך.

2. הקשה הר״ן, אם כן, שאין שותף יכול לכוף את חבירו לחלוק, ואינו יכול לעכב עליו מליכנס לחצר, היאך הדירו הנאה, הרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו על חבירו! ואפילו אם הדיר כל אחד את עצמו מחלקו של חבירו, עדיין למה אסורים, הרי כשכל אחד נכנס לחצר, נהנה

לו לשותפו: **לתוך שלי אני נכנס, ואיני נכנס לתוך שלך.**

וחלק זה של המשנה אינו חידוש, בין לרבנן ובין לרבי אליעזר בן יעקב, שהרי מאי נפקא מינה אם הדירו שניהם הנאה זה מזה, או שאסר רק אחד על חבירו?! אלא שנקט התנא דין זה משום הסיפא דלהלן:

ובכהאי גוונא **כופין את הנודר למכור את חלקו.** שכיון שאחד אסור והשני מותר, חוששין שהמודר יתקנא בחבירו, ויבוא אף הוא להשתמש בחצר. ולכן, כדי שלא יכשל, כופין את המדיר למכור את חלקו, ואז יהיה המודר מותר בכל החצר.

היה אחד מן השוק מודר באחד מהם [מאחד מהשותפין] **הנאה, לא יכנס** אותו אדם **לחצר.** שהרי אם יכול לעכב על חבירו, כל שכן שיכול לעכב על אחד מהשוק!

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף במקרה כזה, **יכול** אותו אדם **לומר לו** למדיר: **לתוך** חלקו **של חבירך אני נכנס, ואיני נכנס לתוך שלך**(3).

המודר הנאה מחבירו, ויש לו למדיר **מרחץ ובית הבד מושכרין בעיר** [שהמרחץ ובית הבד מושכרין לאדם אחר], **אם יש לו** למדיר **בהן תפיסת יד** — **אסור** המודר להשתמש בהם.

אבל אם **אין לו בהן תפיסת יד** — **מותר**(4). ובגמרא יתבאר מהי תפיסת יד.

האומר לחבירו: "**קונם לביתך שאני נכנס**" [כלומר, ביתך יהא אסור עלי בקונם אם אקחנו],

וכן האומר לחבירו: "קונם **שדך שאני לוקח**" [כלומר, שדך יהא אסור עלי בקונם אם אקחנו],

אם **מת** בעל הבית או השדה, **או שמכרו**(5) **לאדם אחר** — **מותר** בהם המודר.

והטעם, משום שהרי אמר לשון "ביתך" ו"שדך", דהיינו דווקא כשהם שלו, אבל אם מכרן או הורישם, הרי כבר אינם שלו, ולכם מותר בהם.

משל עצמו, ולא משל חבירו, כיון שאין השני יכול לעכב עליו! ועיי"ש שהאריך.

3. וכתב הרשב"א, דהיינו דווקא אם נכנס לצורך השותף, בין שהוא צריך לשותף, ובין שהשותף צריך לו, לפי שהחצר קנויה להם ולכל מי שצריך להם. אבל ודאי שאסור לו ליכנס לחצר לצורך עצמו שדווקא לצרכיהם הקנו את החצר זה לזה, אבל לא הקנו לכל העולם! אבל הרא"ה כתב, דבכל ענין שרי. וכתב הר"ן דלא נראו דבריו.

4. וכתב הרשב"א, דהיינו דווקא היכא שכשהדירו היו כבר המרחץ ובית הבד מושכרין לאחר. אבל אם השכירן לאחר מכן — אסורים. דאף על גב דאמרינן בסיפא של המשנה שהאוסר על עצמו דבר של חבירו, אם מת אותו אדם או שמכר את הדבר לחבירו — מותר בו, היינו דווקא במכר, אבל בשכירות — אסור.

5. והוא הדין אם נתנו לאחר, אלא שקא משמע לן תנא דמתניתין, שדווקא אם מכרו לאחר — מותר, אבל אם מכר למודר עצמו — אסור. ר"ן

אבל אם אמר: "**קונם בית זה שאני נכנס**", או שאמר: "קונם **שדה זו שאני לוקח**", אף אם **מת או שמכרו לאחר — אסור.** שכיון שאמר "בית זה", הרי אסר על עצמו את הבית גופו, בלי קשר לבעליו, ולכן אסור עליו אף כשהבית יהיה של אחר(6).

גמרא:

איבעיא להו: במשנתנו — **בנדרו** הנאה זה מזה **פליגי** [כלשון המשנה: "השותפין שנדרו הנאה זה מזה"].

אבל אם **הדירו זה את זה — מאי?**

מי אמרינן שבאמת כולם סוברים שיש ברירה, ומדינא אף לרבנן היו צריכים השותפין להיות מותרים ליכנס לחצר. אלא שהם סוברים שכיון שהדירו עצמם — קונסין אותם שלא יכנסו לחצר.

ואם כן, אפשר לומר שדווקא **בנדרו הוא דפליגי. אבל בהדירו זה את זה — מודו ליה רבנן לרבי אליעזר בן יעקב** שזה נכנס לתוך שלו, וזה נכנס לתוך שלו, **דהרי כי** [כמו] **אנוסין דמו,** ולא שייך לקנוס אותם!

או דילמא, באמת בזה גופא נחלקו רבנן ורבי אליעזר, אם יש ברירה — או לא, וכפי שנתבאר במשנה, ואם כן, **אפילו בהדירו זה את זה פליגי רבנן,** שהרי אם סבירא לן שאין ברירה — הרי הוא נכנס לחלקו של חבירו!?

תא שמע מדברי משנתנו, ששנינו בה: **היה אחד מהן מודר הנאה מחבירו,** ו"מודר", היינו שהדירו חבירו, **ובכל זאת פליגי רבנן!**

ודחינן: **תני** במשנתנו: היה אחד מהן **נדור מחבירו הנאה.** שהדיר עצמו מחבירו [דהיינו, שמשמעות "מודר" במשנתנו היא שהדיר עצמו מחברו, כי "מודר" משמע בין שהדיר את עצמו, ובין שהדירו חבירו. ר"ן].

ואמרינן: **הכי נמי מסתברא,** שמדובר שהדיר עצמו מחבירו, ולא שחברו הדירו.

דקתני בסיפא של משנתנו: **וכופין את הנודר למכור את חלקו.**

אי אמרת בשלמא דנדר הוא הנאה מחבירו, **היינו דקתני שכופין** אותו למכור את חלקו, שהרי הוא גרם לעצמו, בזה שהדיר עצמו מחבירו.

אלא אי אמרת דאדריה חבירו מחלקו, **אמאי כופין אותו? הא מינס אנים** [הרי אנוס הוא, שחבירו הדירו]!(7)

על כרחך, מדובר שנדר אחד הנאה מחבירו.

אמר רבה אמר זעירי:

---

6. וכתב הר"ן, דיש גם חומרא היכא שאמר "ביתך", שאם נפל הבית, ובנאו מחדש, אזי אם אמר "קונם ביתך", אסור עליו אף הבית החדש, שהרי ביתו של המודר הוא! אבל אם אמר "בית זה", כיון שחרב אותו בית, הרי הוא מותר בבית החדש. והביא דהכי איתא בירושלמי [פ"ה ה"ג].

7. וליכא למימר שמה ששנינו שכופין, היינו את המדיר, דלא מסתבר שכך הוא הדין, שכופין אדם למכור את שלו, מפני שאסר על חבירו. אבל את הנודר עצמו — ראוי לכוף, שאיזו הנאה יש לו במה שאסר על עצמו? ויש לחשוש שמא יכשל. ר"ן.

מו-ב **מחלוקת** רבי אליעזר בן יעקב וחכמים, היא דווקא בחצר **שיש בה כדי חלוקה.**

שחכמים אוסרים, משום שהם סוברים שאין ברירה, ואין אומרים שכאשר כל אחד משתמש בחצר הוברר שזהו חלקו. שהיות ויש בה כדי חלוקה, הרי יתכן שבשעה שיחלקו, לא יבוא לידו חלק זה.

ורבי אליעזר בן יעקב סובר שאף בכהאי גוונא אומרים יש ברירה, לפי שמתחילה כשקנו את החצר, קנאוה על דעת כן, שכל עוד שלא יחלקו אותה, תהיה כל החצר קנויה לתשמיש כל אחד מהם.

אבל אם **אין בה כדי חלוקה** — **לדברי הכל מותר** להשתמש בחצר. שבכהאי גוונא, שהדבר ידוע כבר משעת הקניה שלעולם תעמוד החצר בשותפות, ושיש לכל אחד מהם רשות להשתמש בחצר כל שעה שירצה, בזה לכולי עלמא יש ברירה [לפי ש"רוב" קניה זו כבר הוברר מתחילתה שלכל אחד ואחד יש זכות שימוש בשעתו, ומה שלא הוברר הוא רק אימתי ישתמש כל אחד בחצר. ר"ן].

אמר ליה **רב יוסף: הרי בית הכנסת, דכחצר מי שאין בו כדי חלוקה דמי,** שהרי אין מחלקין את בית הכנסת לעולם, ובכל זאת **תנן: שניהן אסורין בדבר של אותה העיר** [והמשנה מבארת ש"דבר של אותה העיר" היינו בית הכנסת]! ולדבריך, שבחצר שאין בה כדי חלוקה — לכולי עלמא מותר, משנה זו, שאוסרת בכהאי גוונא — כשיטת מי היא?!

אלא, אמר רב יוסף אמר זעירי: מחלוקת חכמים ורבי אליעזר בן יעקב — בחצר **שאין בה כדי חלוקה.**

שחכמים סוברים, שאפילו בכהאי גוונא אין ברירה.

ורבי אליעזר בן יעקב סובר, כיון שאין אחד השותפין יכול לעכב את חבירו מלהשתמש בחצר לעולם, וגם אינו יכול לכופו לחלוק את החצר, על כרחך מתחילה על דעת כן קנאוה, שתהא גופה קנויה לגמרי לכל אחד לצורך תשמישו בשעה שמשתמש, ואנו אומרים, שבאותה שעה, הוברר הדבר למפרע, שמתחילה היתה קנויה לו לשעה זו [וסובר רבי אליעזר בן יעקב, שאף שבעלמא אין ברירה, בכהאי גוונא, שעיקר הקניה נתבררה משעה ראשונה, אמרינן יש ברירה. ר"ן].

אבל בחצר **שיש בה כדי חלוקה** — **דברי הכל אסור.** שהיות והחצר עומדת לחלוקה, אי אפשר לומר שמתחילה קנאוה כולה שניהם, כל אחד לתשמישו, שהרי יתכן שאחד יכוף את חבירו לחלוק[8].

אמר רב הונא: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב, שמותר המודר ליכנס לחצר.

אמנם הרמב"ם כתב באמת שכופין את המדיר, והשיגו הראב"ד.

ומכל מקום, אם אחד מהשותפין רגיל להדיר את חבירו, איתא בירושלמי שכופין אותו למכור חלקו. ובתרי זימני הוי רגיל.

8. וכתב הרשב"א, דלא מיבעיא קודם חלוקה

וכן אמר רבי אלעזר: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

שנינו במשנתינו: **המודר הנאה מחבירו ויש לו שם מרחץ וכו'** אם יש לו בהן תפיסת יד — אסור וכו'.

והוינן בה: **וכמה** נחשב **תפיסת יד,** שעל ידי כך יהא נחשב כאילו המרחץ של המדיר, ויהא המודר אסור בו?

אמר רב נחמן: תפיסת יד, היינו שבעל המרחץ משתכר **למחצה, לשליש ולרביע** [כלומר, או למחצה, או לשליש, או לרביע] מהכנסות המרחץ. שהיות ובעל המרחץ מרויח את הכנסותיו לפי הכנסות המרחץ, הרי הוא כשלו, ולכן אסור בו המודר.

אבל אם בעל המרחץ משתכר **בבציר** [בפחות] מרביע — **לא** נחשב כאילו הוא שלו, ומותר בו המודר.

[כך הוא הפירוש לפי הגירסא שלפנינו. והר"ן גורס: "אבל בביצים — מותר". והיינו, שדרכם של בעלי המרחצאות היה, שהיו משתכרין בכך שהיו מוכרים ביצים(9) לבאים לרחוץ. והיינו שאם שייר בעל המרחץ לעצמו רק את הרווח ממכירת הביצים, ואינו נוטל כלום ממה שמשלמים הבאים לרחוץ על הרחיצה עצמה, הרי המודר מותר בו. שאין זה נחשב שיש למדיר כלום במרחץ, לפי שהרווח שמרויח מן הביצים — אינו מגוף המרחץ].

אביי אמר: אפילו אם יש לו תפיסת יד **בבציר** מרביע [ולפי גירסת הר"ן: בביצים] — **אסור** בו המודר, משום שהוא סובר, שאף זה נחשב תפיסת יד.

והיכי דמי דשרי המודר במרחץ של המדיר המושכר לאחר —

דאסורים, אלא אפילו לאחר חלוקה — נמי אסורין, דליכא למימר שכיון שחלקו, הוברר הדבר למפרע שזהו חלקו המגיעו משעה ראשונה שקנו את החצר, והרי הוא לא נאסר אלא בחלק חברו, ולכן יהיה מותר, דאם כן, הרי ברירה זו דומה לשאר ברירות דעלמא, והרי קי"ל שבדאורייתא אין ברירה! עיי"ש.

אבל הרמב"ם כתב [פ"ז מהל' נדרים הלכה ד']: היו שניהן שותפין בחצר, אם יש בה דין חלוקה, הרי אלו אסורים ליכנס בה, עד שיחלוקו, ויכנס כל א' וא' לחלקו. ומוכח, שהוא סובר שלאחר חלוקה — מותר. וכתב הר"ן בטעמו, דאע"ג שבדאורייתא אין ברירה, אפילו הכי, אנן סהדי שעל מנת כן נשתתפו, שלא יוכל אחד מהן לאסרה על חברו, בענין שתהא נאסרת עליו לאחר חלוקה, שאם כן, יוכל לאסור על חבירו את נכסי עצמו, ואינו בדין!

9. כך פירש הר"ן. והרא"ש כתב, דהיינו ששייר המשכיר לעצמו שיש לו כח לייבש בבית המרחץ ביצים של יוצר. ודבר זה אינו נחשב תפיסת יד.

והר"ן הביא את קושיית הראשונים מהגמרא בערכין, שאפילו במקום שהשכיר המשכיר לגמרי את הבית, מבלי להשאיר לעצמו תפיסת יד, יכול הוא להקדישו, ואז נאסר השוכר לגור בבית.

ותירצו הראשונים כמה אופנים לחלק בין המקדיש ביתו למי שהדיר הנאה מנכסיו המושכרים:

הר"ן עצמו מבאר שיש באפשרותו של המשכיר לאסור את הבית בקונם על השוכר כמו

בכגון **דמקבל בטסקא.** דהיינו, שאין בעל המרחץ נוטל חלק ידוע בריוח המרחץ, אלא שנותן לו השוכר דבר קצוב לשנה. דבכהאי גוונא נסתלק בעל המרחץ ממרחצו לגמרי.

מז-א שנינו במשנתינו: **האומר לחבירו וכו׳.**

בעי אבימי: אם אמר אדם לחבירו: **קונם לבית זה שאתה נכנס!** אם **מת** המדיר, **או שמכרו לאחר, מהו?** האם מותר אז המודר להכנס לבית, או לא?

וטעם הספק, האם כשם ששנינו במשנתינו, שהאומר ״קונם בית זה עלי״, אף אם מכרו בעליו לאחר — אסור, הוא הדין כשאסר נכסיו על אחר, **שאדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו.**

או לא. שדווקא כשאסר את הבית על עצמו, חל האיסור אף כשיצא מרשותו, שיכול אדם לאסור על עצמו בית, בין שיהא שלו, ובין כשימכרנו לאחר. אבל לאסור על חבירו — אולי אינו יכול, לפי שאין אדם יכול לאסור נכסי חבירו על חבירו!

אמר רבא, תא שמע: האומר לבנו: קונם שאי אתה נהנה לי [כלומר, שאסר הנאתו על בנו], **ומת** האב — **יירשנו** הבן.

אבל אם אסר האב את נכסיו על הבן **בחייו ובמותו, ומת** האב — **לא יירשנו** הבן(10).

שמע מינה: אדם אוסר דבר שברשותו — לכשיצא מרשותו. שאם לא כן, האיך יכול האב לאסור את נכסיו על הבן לאחר מותו?!

ומסקינן: **שמע מינה.**

תנן התם [להלן בדף נז א]: אם אמר אדם: **קונם פירות האלו עלי,**

או שאמר: **קונם הן** [הפירות הללו] **על פי,**

או שאמר: **קונם הן לפי** —

אם אמר אחד מהלשונות הללו — **אסור** אף **בחילופיהן,** דהיינו, שאם מכרן, אסור אף בדמיהן, וכן אסור אף **בגידוליהן** של הפירות. דהיינו, שאם נטעם בקרקע, מה שגדל מהם — אסור(11).

שיכול להקדישו ולאסור בכך את השוכר מלדור בו, כי קונמות מפקיעים מידי שעבוד, ואפילו קונם פרטי, אם היה אוסר את הבית על השוכר בלבד. אך כאן הוא לא אסר את השוכר אלא רק אדם אחר, ואם אין למשכיר תפיסת יד, יכול המודר לומר שהוא נהנה מהשוכר, שהנאת הבית קנויה לו, ולא מהמשכיר שהדיר אותו.

אבל התוס׳ [בבא בתרא נז ב] מבארים שרק אם מדירו מהנאתו יכול המודר לומר שהוא נהנה מהשוכר ולא מהמשכיר, אך אם אסר על המודר את הנאתו מהבית חל נדרו, כמו שאם הקדיש את הבית אסור לשוכר לגור בבית כיון שהוא קדוש. ועיין בקובץ שיעורים בבא בתרא אות רנו את ביאור הענין.

10. והיינו שאינו יכול ליהנות מהם. אבל ודאי שהם שלו, שהרי ירשם מדין תורה. ר״ן. ועיי״ש שהאריך.

11. והטעם, כיון שפירט את הדברים שאסר עליו, הוא התכוון לאוסרם כהקדש. ולכן דינם כהקדש, שגם גידוליו וחילופיו אסורים. אבל מי שאוסר עליו סתם תאנים וענבים, כיון שלא פירט, אלא אסר עליו את כל המין, לא עשאם עליו כהקדש, אלא רק אסר עליו את אכילתם של אלו ולא את גידוליהם, וכגון שאמר תאנים

בעי רמי בר חמא: אם **אמר** אדם: **קונם פירות האלו על פלוני,** ואחר כך החליפם אותו אדם בדבר אחר, **מהו בחילופיהן,** האם נאסרו עליו אף חילופיהן, או לו? (12)

מי אמרינן שטעם משנתינו שנאסרין החילופין, היינו משום שלכך נתכוין הנודר, ואם כן, דווקא **גבי דיליה** [לענין האדם עצמו], **הואיל ואדם אוסר פירות חבירו על עצמו, אדם אוסר** אף **דבר שלא בא לעולם על עצמו,** ולכן יכול לאסור על עצמו את חילופיהן.

מה שאין כן **גבי חבירו, הואיל ואין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו** — אף **אין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבירו,** ואף שנתכוין לכך, אין האיסור חל על חילופיהן.

מז-ב **או דילמא,** טעם האיסור במשנתינו הוא **משום דחילופין כגידולין דמי,** ומדרבנן נאסרו על המחליף עצמו, ואם כן, **לא שנא** אם אסרם על עצמו, והחליף **הוא, ולא שנא** כשאסרם על חבירו, והחליפם **חברו** — ייאסרו?

אמר רב אחא בר מניומי, תא שמע: האומר לאשתו: "קונם שאני נהנה ליך", לווה האשה מעות לצרכיה, **ובעלי חובין באין ונפרעין** מן הבעל.

שאמנם נאסרו עליה נכסי בעלה, אבל הרי עדיין נכסיו משועבדים לצרכיה, ולכן בעלי החוב חוזרין וגובים מהבעל (13).

ואם הדין הוא שחילופין כגידולין דמו, **מאי טעמא בעלי חובין נפרעין?** הרי אנן סהדי, שנתכוין המלווה להלוות לאשה על דעת שהיא עצמה תחזיר לו, ולא נתן לה על דעת שיגבה את המעות מהבעל. שהרי מה שהוא מלוה לאשה — חילופי נכסי הבעל הם, ואם כן, אם מלוה לה על דעת שיגבה מהבעל,

---

וענבים של שנה זו יהיו אסורים עלי. ר"ן לקמן [נז א, וכפי שמסביר הט"ז יו"ד רטז ס"ק ג]].

12. כתב הר"ן, שבעיית רמי בר חמא אינה דווקא בקונמות, אלא בגידולים של כל איסורי הנאה. והיינו שהגמרא מביאה לקמן ראיה מהמקדש בערלה.

וכן, אין הספק האם מותר להחליפן לכתחלה, שודאי שכל דבר שאסור בהנאה — אסור למוכרו ולהחליפו. כי אם היה מותר להחליפו, הרי מצינו דמים לחמץ בפסח ולשור הנסקל, שהרי יכול למוכרו לגוי! ואם כן, אמאי תנן במסכת בבא קמא [צו א], שהגוזל חמץ וכו' פטור מן התשלומין? אלא ודאי שהספק הוא בשעבר והחליפן. [ועיין בחידושי חתם סופר בתחילת מסכת חולין, שדן בשאלה אם איסור ההנאה על החפץ אוסר גם את מכירתו מן התורה, לפי המתבאר במסכת פסחים בתחילת פרק שני].

וכן, אין הספק אם מותרים חלופיהן לאדם אחר, דפשיטא שמותרין, שאין לך תופס את דמיו — אלא עבודת כוכבים ושביעית. אלא הספק הוא, האם נאסרין מדרבנן על המחליף. ועיין באפיקי ים סימן ט"ז מדוע האשה מקודשת בחליפי איסורי ההנאה כאשר לבעל הם אסורים, ורק לאשה הם מותרים.

13. כתב הר"ן, דהיינו אפילו לשיטת חנן, שסובר שהמפרנס אשת חבירו — הניח מעותיו על קרן הצבי, הני מילי כשהעלה לה מזונותיה. אבל כשהיא לווה, הרי חייבת היא במה שלוותה, ובעלי חובין נפרעין מן הבעל. עיי"ש.

הרי ייעשה איסור על ידו, שהרי היא תיהנה מחילופי נכסי הבעל!

אלא וודאי נתן לה על דעת שיגבה ממנה עצמה, ומדוע יכול לחזור ולגבות מהבעל!?

אלא **לאו — משום דחילופין לאו כגידולין דמו,** ולכן באמת מותר להלוות לה על דעת שיגבו מהבעל, כיון שסוף סוף אינה נהנית מנכסי הבעל עצמם, אלא מחילופיהן!

ודוחה הגמרא את הראיה:

אמר רבא: דילמא לכתחילה הוא דלא, כלומר, כשבא להחליף איסור בהיתר לכתחילה, אסור, והחילופין נאסרים. **ואי עבד — עבד** [ואם נעשו חליפין בדיעבד — מותר].

ולכן, כאן שבשעה שלוותה, שעדיין אינם חלופי איסור ממש, מותר לה ללוות ולאכול. ואף שאחר כך נפרעין מן הבעל, דיעבד הוא, שאז נעשו המעות חליפין למה שהיא אכלה.

אלא, תא שמע מהמשנה במסכת קידושין: **המקדש** אשה **בפירות ערלה — אינה מקודשת.** והטעם, משום שאסור ליהנות מפירות ערלה.

אבל אם **מכרן, וקידש** אשה **בדמיהן — הרי זו מקודשת.**

ואם הדין הוא שחילופין כגידולים, אם כן, למה כשקידש בחילופין — הרי זו מקודשת, הרי גם החילופין אסורים בהנאה!

ודחינן: **הכא נמי, לכתחילה הוא דלא.** כלומר, לכתחילה באמת אסור ליהנות אף מן החילופין. **ואי עבד** [ואם עבר ונהנה מהם] — **עבד** [חלו מעשיו]. משום שבאמת החליפין מותרים.(14)

מתניתין:

אם אמר אדם לחבירו: **"הריני עליך חרם",** כלומר, שיהא אסור לך ליהנות ממני, כפי שאסור ליהנות מחרם שהחרים אדם לצורך בדק הבית(1) — הדין הוא **שהמודר** [חבירו] **אסור** ליהנות ממנו.

ואם אמר אדם לחבירו: **"הרי את עלי חרם",** כלומר, שיהא אסור לי ליהנות ממך כפי שאסור ליהנות מחרם — אזי **הנודר** [זה שאמר] **אסור** ליהנות מחבירו.

ואם אמר לו: **"הריני עליך** חרם, **ואת עלי** [דהיינו, וגם אתה חרם עלי]" — אזי הדין הוא **ששניהם אסורין.** כלומר, כל אחד אסור בנכסיו של חבירו.

ושניהם מותרין בדבר של "עולי בבל", וכפי

---

14. כתב הר"ן, דלענין הלכה, לגבי נודר עצמו שאמר "אלו", אפילו אם החליפן אחר, הנודר אסור בהן. אבל כשהדירו אדם אחר, וכן בנודר עצמו כשלא אמר "אלו", מסתבר שאזלינן לקולא.

אבל הרמב"ם [פ"ה מהלכות נדרים הלכה ט"ז] כתב: הרי גדוליהן וחלופיהן ספק, לפיכך חברו אסור בגידולי פירות אלו וחלופיהן.

1. כלומר, שאמר אדם על חפץ או בהמה שהרי הוא חרם, ומדובר בגליל, ששם סתם חרמים — לבדק הבית הם. ונחלקו בזה רבותינו, אם סתם חרמים לבדק הבית, או לכהנים. עיי' לעיל יח ב. ועיי' ברש"י על החומש

שתבאר המנה להלן, משום שהפקירום עולי בבל לכל ישראל.

מח-א ושניהם **אסורים בדבר של אותה העיר** שהם דרים בה. מפני שאין לאנשי עיר אחרת חלק בדברים אלו, ויכולים בני העיר למכרם, ואם כן, הרי הם כשותפין שיכולין לאסור זה על זה.

ואיזהו דבר של עולי בבל?

כגון הר הבית, והעזרות, והבור שבאמצע הדרך, שממנו שותים עולי הרגל.

ואיזהו דבר של אותה העיר?

כגון הרחבה, והמרחץ, ובית הכנסת(2),

והתיבה שנותנים עליה ספר תורה לקרות(3),

והספרים [ספרי התורה שקורין בהם(4)].

והכותב חלקו לנשיא.

והגמרא מפרשת שכוונת המשנה היא כך: מה תקנתן כדי שיהיו מותרים להשתמש בדברים של אותה העיר — יכתבו המדירים את חלקם לנשיא, ואז יהיו המודרים מותרים. כפי ששנינו, שהמדיר את חבירו, יכול לתת לאחר במתנה, ואז יהיה המודר מותר בו.

רבי יהודה אומר: אחד הכותב חלקו **לנשיא, ואחד הכותב להדיוט** — מועיל כדי שיהיו מותרים.

אלא, **מה** ההבדל **בין כותב לנשיא — לכותב להדיוט?**

שהכותב חלקו **לנשיא,** מיד כשכתב לו שטר מתנה, זכה הנשיא — **ואין צריך** אדם אחר **לזכות** עבורו.

ואילו הכותב **להדיוט** — **צריך** אדם אחר **לזכות** עבורו.

וחכמים אומרים: אחד זה, הנשיא, **ואחד זה,** ההדיוט — **צריכין לזכות,** ואין מועילה כתיבה לנשיא בלא זכיה(5).

ומפני מה נקט התנא דווקא "הכותב חלקו לנשיא"?

[ויקרא כז כח]. ועיין בדברי הר"ן בתחילת פרק ראשון בביאור החרם האמור שם!

2. כתב הר"ן, שעל כרחך שמשנתינו כשיטת רבנן היא, ולא כרבי אליעזר בן יעקב, שהרי אמרינן לעיל שבית הכנסת — כחצר שאין בה דין חלוקה. וכיון שנפסקה ההלכה לעיל כרבי אליעזר בן יעקב — ליתא למתניתין דידן.

ותמה על הרמב"ם, שפסק [בפ"ז מהלכות נדרים הל' ד' ה' ו'] כרבי אליעזר בן יעקב, ופסק גם את משנתינו. וכבר השיג עליו הרמב"ן בהלכותיו, היכי מזכי שטרא לבי תרי!

3. כך פירש הר"ן. והתוס' פירשו דהיינו הארון שנותנין בו ס"ת.

4. כך פירש הר"ן. ותוס' פירשו, דהיינו שהיו רגילים לקנות ספרים משל צבור ללמוד בהם בני העיר.

5. הקשה הר"ן, לשיטת רבנן, מאי קא משמע לן מתניתין, הרי שנינו כבר פעמיים שהמודר וכו' נותן לאחר משום מתנה והלה מותר בה [אבל לשיטת רבי יהודה קא משמע לן, דאינו הנשיא צריך לזכות]?

ותירץ, דקמ"ל דאף שאותו אדם שכתב חלקו

לא דברו בנשיא — אלא בהוה. שאין דרך להקנות לאדם אחר, מפני שהמקנה חושש שיאסרנו אותו אדם עליו. לכן כותבין לנשיא, שאין דרכו לאסור הנאתו על הבריות.

רבי יהודה אומר: אין אנשי גליל צריכין לכתוב חלקם לנשיא, לפי **שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן** [עבורם].

גמרא:

ותמהינן: הכותב חלקו לנשיא — **אמאי מיתסר?**

אמר רב ששת, הכי קתני: ומה תקנתן? יכתבו חלקן לנשיא. וכפי שנתבאר במשנה.

שנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר: אין אנשי גליל צריכין לזכות, שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן.**

תניא, רבי יהודה אומר: אנשי גליל קנטרנין היו, והיו רגילים להיות **נודרין הנאה זה מזה.**

עמדו אבותיהם — וכתבו חלקיהן לנשיא, כדי שתמיד יהיו מותרים.

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, ואין לו למודר **מה שיאכל, נותנו** המדיר **לאחר לשום מתנה — והלה,** המודר, **מותר בה.**

מעשה היה **באחד בבית חורון** [שם מקום], **שהיה אביו נודר** [מודר] **הימנו הנאה, והיה** הבן **משיא את בנו,** ורצה שיבוא אביו לסעודה. אלא שלא היה יכול להזמינו, לפי שהיה אביו מודר ממנו הנאה.

ואמר המדיר **לחברו: חצר וסעודה נתונים הינן לפניך** [כלומר, נתונים הם לך], **אלא כדי שיבא אבא — ויאכל עמנו בסעודה.**

אמר חבירו: **אם שלי הם — הרי הם מוקדשין לשמים!**

אמר לו: וכי **נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים?** הרי נתתי לך כדי שיוכל אבי להשתתף עמי בסעודה!

אמר לו חבירו: וכי **נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו** [על עצמו אמר כך]?

אמרו חכמים: כל מתנה, שאינה קנויה למקבל בצורה כזו **שאם הקדישה תהא מקודשת — אינה** נחשבת **מתנה**(6).

גמרא:

ותמהינן: וכי דרך המשנה להביא **מעשה לסתור** את דבריה הראשונים?

והרי בתחילת המשנה שנינו שיכול לתת לאחר לשום מתנה, ואז יהיה המודר מותר.

עדיין משתמש בביהכ"נ כבתחילה, מותר, ואין זו הערמה.

6. אמנם מתנה על מנת להחזיר — שמה מתנה, למרות שאם הקדישה אינה מקודשת, וכדאמרינן בפרק יש נוחלין, מכל מקום שונה הדבר, שהרי שם לשעתה מתנה היא מכל מקום. אבל מתנת בית חורון — אפילו לשעתה אינה

ואיך שונה התנא בסיפא מעשה שאף שנתן לאחר, אסור המודר?! (7)

ומבארינן: משנתינו **חסורי מיחסרא, והכי קתני: ואם הוכיח סופו** [סוף דבריו] **על תחילתו,** שלא נתכוין לתת לאחר במתנה גמורה, אלא רק הערמה היא, כגון במתנת בית חורון, שאמר לבסוף "והינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא" — **אסור.**

אבל אם לא אמר בפירוש, אף שהענין בעצמו מוכיח שלא נתכוין לתת — אלא כדי שיהנה המודר, בכל זאת הרי זו מתנה — ומותר.

ומעשה נמי בבית חורון, באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו, ואמרו חכמים שבכהאי גוונא — אסור.

אמר רבא: לא שנו, אלא דאמר ליה הבן לאותו אדם: **והינן לפניך אלא כדי שיבא אבא.** שלשון זה — תנאי גמור הוא, שדווקא על מנת כן נתן לו, כדי שיבוא האב ויאכל.

אבל אם **אמר ליה: "שיהו לפניך שיבא אבא",** אזי אין זה תנאי כלל, אלא **מדעתך,** אם תרצה, יבוא אבא ויאכל — **הוא דאמר ליה.** ובכהאי גוונא — מתנה גמורה היא, ומותר (8).

לישנא אחרינא — אמרין לה את דברי רבא כך:

אמר רבא: לא תימא שטעמא של התנא של משנתינו, דווקא משום **דאמר ליה: והינן לפניך — הוא דאסור, אבל** אם **אמר ליה "הן לפניך שיבא אבא ויאכל" — מותר,**

אלא אפילו אם **אמר ליה "הן לפניך יבא אבא ויאכל",** למרות שבעלמא לשון כזה אינו לשון תנאי, בכל זאת הכא **אסור.**

מאי טעמא?

משום **שסעודתו** שהכין לצורך הנישואין **מוכחת עליו.** שהרי ודאי שאין אדם מכין סעודה לנשואי בנו — ונותנה לאדם אחר! על כרחך שמה שאמר "ויבא אבא", נתכוין לתנאי גמור (9).

מעשה **בההוא גברא, דהוה ליה ברא דהוה שמיט כיפי דכיתנא** [שהיה לו בן, שהיה גונב אגודות של פשתן]. והיה לו עוד בן אחר שהיה מעולה. מח-ב

אסרינהו האב **לנכסיה עליה** [על בנו].

אמרו ליה לאותו אדם: **ואי הואי בר ברך צורבא מרבנן** [ואם יהיה בנו של בנך זה

מתנה, שהרי לא נתכוון הנותן להקנותה כלל, אלא רק שתקרא על שמו, כדי שיהא אביו מותר בה. ר"ן, עיי"ש.

7. כתב הר"ן דאין זה מעשה לסתור ממש, שהרי בסיפא אמר לו "והינן לפניך אלא כדי שיבא וכו'". אלא שמכל מקום, היאך שנה ברישא שמותר, ובסיפא מביא מעשה שמותר, הרי דרך התנא להביא מעשה לסיוע לרישא!

8. וכדאיתא במס' ביצה, בההוא דאמר: הבו ד' מאה זוזי לפלניא ולנסיב ברתאי, דאמר רבא: ד' מאה זוזי שקיל. ברתיה, אי בעי — נסיב, אי בעי — לא נסיב.

9. כתב הרשב"א, שדוקא כשאמר כן בשעת

תלמיד חכם], **מאי?** האם הוא יפסיד את הנכסים?!

אמר להון: ליקני הדין. כלומר, יקנה הבן עתה את הנכסים. **ואי הואי בר ברי צורבא מרבנן** — **לקנייה** אותו בן בנו. ואם לא — יקנה הבן השני את כל הנכסים(10).

מאי? מה הדין במקרה כזה?

אמרי פומבדיתאי: בכהאי גוונא, **קני** [קנה אתה] — **על מנת להקנות** לאחר **הוא.** שהרי הקנה את הנכסים לבנו הזה — רק על מנת שיקנה בן בנו את הנכסים.

וכל קני על מנת להקנות — **לא קני**(11).

ורב נחמן אמר: אפילו בכהאי גוונא, קני על מנת להקנות — **קני.**

וראיה לדבר:

דהא כשקונים בקנין חליפין, ונותן הקונה למקנה **סודרא** [סודר], כדי שיקנה לו המקנה תמורת הסודר קרקע — **קני על מנת להקנות הוא,** שהרי הקנה לו את הסודר רק על מנת שיקנה לו את הקרקע, ולא לשום צורך אחר!

אמר רב אשי: ומאן לימא לן דסודרא, אי תפים ליה המקנה — **לא מיתפים?** שמא יכול המקנה לזכות בסודר לעצמו!

ועוד, **אף אם נאמר שסודרא קני על מנת להקנות** הוא, מכל מקום יש בו מעלה יתירה, שהרי **קני מן השתא,** לפני שהחזיר המקנה את הסודר לקונה, שהרי סתם קנין — מעכשיו הוא.

מה שאין כן **הלין נכסי,** נכסים אלו, של אותו אדם, **לאימת קני** [מתי יקנה אותם הבן] — רק **לכי הוי בריה צורבא מרבנן** [כשיהיה בנו צורבא מרבנן], שכיון שלא הקנה לו אלא כדי שיהיו של בנו, ודאי לא

מתנה, אז אסור. אבל אם אמר לאחר מכן, מותר, כיון שבשעת מתנה לא אמר כלום.

אבל הרמב״ם [פ״ז מהל׳ נדרים הלט״ו] כתב שאפילו אם אמר כן לאחר מכן — אסור, ואינה מתנה.

10. כך ביאר הר״ן את סוגייתנו, משום שהיה קשה לו, הרי למרות שאסר נכסיו על הבן, יקנה אותם בן בנו! שהרי הביא הר״ן לעיל, שמי שאסר נכסיו על בנו, אף שאינו רשאי ליהנות מהן, מכל מקום גוף הנכסים — שלו הוא. וכיון שכן, יירשנו בן בנו, בין אם יהיה ת״ח, ובין אם לא.

לכן ביאר, שכך היה המעשה, שלאותו אדם היו שני בנים, אחד מעלי, ואחד שהיה שמיט כיתנא, והכירו בו, שהיה רוצה לתת את נכסיו לאותו בן מעולה. ולכן אמרו לו: אי הוי בר ברך צורבא מרבנן — למה לא יזכה בנכסים? והשיב להם, אכן, יקנה עתה גם הבן השני חצי מהנכסים, ואם יהיה בנו צורבא מרבנן — יקנה את אותה מחצית הנכסים. ואם לא — יהיו כל הנכסים של הבן המעולה.

11. ואין זה דומה למתנה על מנת להחזיר — ששמה מתנה, ששאני התם, דמכל מקום הרי הוא זוכה בה לשעתו — ומשתמש בה. אבל כאן לא הקנה לבנו כלל שיזכה הוא בנכסים, אלא רק כדי שיזכה בהם בנו אם יהיה צורבא מרבנן, ולכן לא קנה כלל, והבן המעולה יקנה את כל הנכסים. ר״ן.

היה דעתו שיקנם עד אותה שעה. **ולכי הוה,** כשיהיה הבן צורבא מרבנן, **הדר סודרא למריה:** כלומר, כלתה כבר אותה הקנאה שהקנה לו!

אמר ליה רבא לרב נחמן: והא מתנת בית חורין, דקני על מנת להקנות הוא, ולא קא קני אותו אדם את החצר והסעודה. שאם היה קונה, היה אביו מותר, שהרי קנה אחר בינתיים!

זימנין [פעמים] **שאמר ליה רב נחמן** בתשובה לשאלתו: מה ששם לא קנה, היינו **משום דסעודתו מוכחת עליו** שהמדיר רוצה שיהנה אביו מסעודתו שלו, שודאי שאין לו עניין בכך שיהנה אביו מסעודתו של אחר!

מה שאין כן בענינינו, שאדרבה, ניחא ליה לאותו אדם שאסר נכסיו על בנו, שיהנה בן בנו מאביו, ולא ממנו, שכך הוא סדר נחלות, ולא שתקפוץ נחלה ממנו — לבן בנו.

וזימנין אמר ליה רב נחמן: משנתנו כשיטת **רבי אליעזר הוא, דאמר: אפילו ויתור אסור במודר הנאה.**

והיינו, כשם שרבי אליעזר מחמיר בנדרים משאר דיני ממונות לענין דריסת הרגל, שבשאר דיני ממונות, דריסת הרגל מותרת, ואין בזה משום גזל. ואילו לענין מודר הנאה — אסור ליכנס בחצרו. הוא הדין לענייננו, שאמנם בעלמא קני על מנת להקנות — קני, בכל זאת, משום חומרא דנדרים — אמרינן שלא קנה.

תנן, אמרו חכמים: כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת — אינה מתנה.

מה ששנה התנא **"כל"** — **לאיתויי מאי?** האם **לאו לאתויי הא מילתא דשדיא בכיפי,** דהיינו, המעשה של אותו בן שהוה שמיט כיפי דכיתנא, לומר שקני על מנת להקנות — לא קנה אף מעיקר הדין!?

ודחינן: **לא. לאתויי לישנא בתראה דשמעתיה דרבא** דלעיל. שאפילו אם אמר: "יבא אבא ויאכל", ולא אמר בלשון תנאי, אסור במודר הנאה, משום שסעודתו מוכחת עליו.

הדרן עלך השותפין

פרק הנודר מן המבושל

כבר נתבאר לעיל, שבנדרים הולכים אחרי לשון בני אדם. כלומר, שמפרשים את הנדר לפי משמעותו המקובלת בלשון בני אדם. הפרק שלפנינו בא ללמדנו, כי מי שנדר לאסור על עצמו מאכל מסויים, מותרים לו כל המאכלים האחרים שאינם כלולים בשם אותו המאכל לפי לשון בני אדם.

מתניתין:

מט-א א. **הנודר** לאסור על עצמו את כל המאכלים שהם **מן המבושל** [שהוכנו לאכילה על ידי בישול], כגון שאמר "קונם מבושל עלי".

הדין הוא, **שמותר** הנודר, במאכלים שהוכנו לאכילה **בצלי ובשלוק** [מבושל למחצה[1]], שכן לצלי ולשלוק אין בני אדם קוראים "מבושל", ואין הם בכלל הנדר.

ב. **אמר** הנודר, **קונם** עלי כל מאכל הנקרא **"תבשיל", שאיני טועם,**

הדין הוא, **שאסור** הנודר **במעשה קדרה רך** [בתבשיל שיש בו רוטב].

ומותר במעשה קדירה **עבה** כגון דייסא וכדומה.

ומבואר בגמרא, שהטעם הוא, היות ודרך בני אדם שקוראים "תבשיל" רק למעשה קדירה רך, שהרגילות היא לאוכלו עם פת. אך מעשה קדירה עבה, הרגילות היא לאוכלו בלא פת.

וכמו כן **מותר** הנודר מן התבשיל, **בביצה טורמוטא.**

ונתבאר בגמרא, שהיא ביצה ששלקו אותה אלף פעמים במים חמים ואלף פעמים במים קרים לסירוגין, עד שהיא מצטמקת כל כך, שיכול לבולעה בשלימותה, והיא גם יוצאת שלימה ממעיו [ואוכלים אותה לרפואה, שאם יש דלקת במעים, הביצה יוצאת עם ההפרשה, ולפי המראה שבה יודע הרופא איזו תרופה לתת].

והטעם שהנודר מן התבשיל מותר בזה, משום שאין רגילות לאכול אותה עם פת,

אבל, אם הביצה לא נתבשלה כל כך, אסורה היא לנודר, שהרי היא נאכלת עם הפת.

וכמו כן מותר הנודר מן התבשיל, **בדלעת הרמוצה,** מין דלעת שלעולם אינה מתבשלת יפה, ולכן גם אחרי שנתבשלה, אין היא נקראת תבשיל, הלכך, הנודר מן התבשיל, מותר בה.

[המשנה הבאה הוצגה כאן כהמשך למשנה, אך היא הובאה שוב לקמן נא א, ועיקרה

---

1. הר"ן מפרש שאמנם שלוק, משמעותו גם מאכל שמבושל יותר מדי, אבל כאן אין הכוונה להתיר אלא רק מבושל למחצה, היות ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ותבשיל שנתבשל יותר מדי בכלל מבושל הוא בלשון בני אדם.

אבל הרא"ש, רש"י והברטנורה, פירשו, ששלוק זה כל שהוא מבושל יותר מדי, וגם מאכל זה נכלל במאכלים המותרים לנודר מן

היא שם, כמו שנראה מהר״ן שפירש את המשנה שם ולא כאן, ולכן הבאנו אותה רק לקמן]

גמרא:

שנינו במשנה: הנודר את עצמו מן המבושל, מותר בצלי, שאינו בכלל מבושל.

תניא בברייתא: **רבי יאשיה אוסר** את הנודר מן המבושל, בצלי.

שרבי יאשיה סובר, שגם צלי הוא בכלל מבושל.

ואף על פי שאין ראיה לדבר שהצלי הוא בכלל מבושל, אבל יש **זכר לדבר,**

שנאמר (דברי הימים ב לה) **״ויבשלו (את) הפסח באש כמשפט״.**

אם כן מצאנו לשון בישול אצל קרבן פסח, אף על פי שאינו נאכל כי אם צלי.

והטעם שאין זה ראיה גמורה שהצלי בכלל מבושל, משום שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, כמו שיתבאר בהמשך הסוגיא.

נמצא, שיש מחלוקת בין משנתינו לרבי יאשיה, האם צלי נכלל בלשון מבושל, או לא.

לימא בהא קמיפלגי [אולי נאמר שבזה חולקים] משנתנו ורבי יאשיה.

דרבי יאשיה סבר, הלך בנדרים לחומרא, גם **אחר לשון תורה,** שאם בלשון הנדר שאסר, כלול דבר נוסף לפי לשון התורה, אסור גם בזה. ולכן הנודר מן המבושל, כיון שבלשון התורה כלול בזה גם צלי, אסור גם בצלי.

ותנא דילן סבר, בנדרים הלך רק **אחר לשון בני אדם** ולא אחר לשון התורה, ובלשון בני אדם, לא כלול צלי בלשון תבשיל.

דוחה הגמרא: **לא** בזה הם חולקים.

אלא, **דכולי עלמא** סוברים, **שבנדרים הלך** רק **אחר לשון בני אדם.**

ומחלוקת רבי יאשיה ומשנתנו היא:

מר — משנתנו מדברת לפי לשון בני מקומם **כי אתריה** [כמקומם].

ומר — רבי יאשיה דיבר לפי לשון בני מקומו **כי אתריה.**

באתרא [במקום] **דתנא דילן** [של התנא דמתניתין], **לצלי קרו ליה צלי, ולמבושל קרו ליה מבושל.**

מה שאין כן **באתרא דרבי יאשיה, שאפילו לצלי קרו מבושל.**

ומקשינן: **והא** [והרי] רבי יאשיה **קרא נסיב לה** [הביא פסוק] שצלי כלול בלשון תבשיל, ומדוע הוא הביא פסוק אם הוא סובר שנדר תלוי בלשון בני אדם?1

ומתרצינן: מה שהביא רבי יאשיה פסוק זה, היינו **לאסמכתא בעלמא,** לומר, שגם בלשון התורה מצאנו לשון תבשיל אצל צלי, אבל

המבושל.

ופירש הרמב״ם (פ״ט מנדרים ה״א) שבמקום שאף לצלי ושלוק קוראים מבושל, אסור הנודר בכל.

מה שבאמת קובע בנדרים, הוא לשון בני אדם.

שנינו במשנה: **קונם תבשיל,** אסור במעשה קדירה רך, ומותר במעשה קדרה עבה:

ומקשינן: **והא מתבשיל נדר,** ואם כן מדוע יש הבדל בין מעשה קדירה רך למעשה קדירה עבה?

ומתרצינן: **אמר אביי: האי תנא,** ביאר לפי לשון בני מקומו, של**כל מידי דמתאכל ביה ריפתא** [לכל מעשה קדירה שאוכלים אותו עם לחם] **תבשיל קרו ליה,** ולכן חלוק מעשה קדירה רך ממעשה קדירה עבה. שמעשה קדירה רך נאכל עם פת, ולכן נקרא תבשיל. מה שאין כן מעשה קדירה עבה, שאין הדרך לאוכלו עם פת, ולכן אינו נקרא תבשיל(2).

וראיה לכך, שמעשה קדירה הנאכל עם הפת נקרא תבשיל, שכך שנינו בברייתא:

והתניא: הנודר מן התבשיל, אסור בכל מיני תבשיל, ואסור בצלי ובשלוק ובמבושל, ואסור בהיטריות רכות [בדלועין קטנים] **שהחולין אוכלין בהן פיתן.**

ומוכח מכך שהברייתא נתנה טעם לאיסור דלועין קטנים, לנודר מן התבשיל, משום שנאכל עם הפת. משמע, שכל מאכל הנאכל עם הפת, קוראים אותו תבשיל.

והוינן בה: כיצד אפשר להבין את דברי הברייתא שאומרת שדלועין יפים לחולה?

איני! [אין זה מובן].

שהרי **והא רבי ירמיה חלש** [היה חולה],

על לגביה [בא אליו] **ההוא אסיא לאסיוה** [רופא מפורסם לרפאותו],

חזא קרא דמחת בביתיה [ראה הרופא שמונח שם בבית דלועין],

שבקיה, ונפק [מיד עזב הרופא את החולה, ויצא מביתו].

אמר הרופא: **מלאך מותא אית ליה לדין בביתיה, ואנא איעול לאסאה יתיה?!** [הרי החולה מחזיק את מלאך המוות בביתו, ואם כן כיצד אוכל לבוא ולרפאותו?!]

ומוכח, שהדלועין, לא רק שאינם מועילים לחולה, אלא אף מזיקים לו. ואם כן כיצד אמרו בברייתא שהדלועין יפים לחולה?

ומתרצינן: **לא קשיא,**

א. **הא** — מה שאמרו בברייתא שהדלועין יפים לחולה, מדובר **ב**דלועין **רכיכי** [רכים].

הא — מה שהרופא אמר על הדלועין שהם קשין לחולה, מדובר **ב**דלועין שהם **אשוני** [קשים].

ב. **רבא בר עולא אמר** לתרץ באופן אחר:

הא — מה שהרופא אמר על הדלועין שהם קשים לחולה, מדובר **בקרא גופיה** [בבשר הדלועין עצמם].

---

2. שני פירושים נאמרו בר"ן לבאר את קושית הגמרא, ותירוצה.

פירוש א': קושית הגמרא היא על מעשה קדירה עבה, מדוע מותר בו, הנודר מן התבשיל,

והא — מה שבברייתא כתוב, שהדלועין יפים לחולה, מדובר **בגוויה דקרא** [בחלק הרך שבתוך הדלועין].

וכמו שמצאנו, שחלוק תוך הפרי מהפרי,

דאמר רב יהודה: לוליבא דקרא [את תוך הדלועין], חשוב מאוד לאוכלו לרפואה(3) אחרי שנתבשל **בסילקא** [עם תרדין].

ואת **הלוליבא דכיתנא** [מה שבתוך הזרעים של הפשתן] טוב לאוכלם לרפואה **בכותחא** [עם כותח].

ודבר זה — אסור לאומרו בפני עם הארץ.

כדי שלא ילכו לשדות אחרים, וישחיתו את הפשתן ואת הדלועין לשם כך(4).

ג. **רבא אמר** ליישב את הברייתא האומרת שדלועין יפים לחולה:

אכן, הדלועין קשים לחולה, בין הרכין ובין הקשין שבהם.

ומה שאמרו בברייתא שהחולים אוכלים בהם פיתן, אין הכוונה לחולים ממש.

אלא, **מאן חולין — רבנן!** שאפילו כשהם בריאים, הם תשושי כח, מפני שהתורה מתשת את כחם.

ורק להם הדלועין מועילים. אבל לחולים ממש, הדלועים מזיקים.

ורבא לטעמיה שסובר שרבנן נקראים חולים.

דאמר רבא: כמאן מצלינן על קצירי ועל מריעי [כמו מי אנחנו סוברים, שאנחנו מתפללים בכל יום, ולא רק בראש השנה, על האנשים החולים (בברכת "רפאינו"), שהם קצירי, ועל רבנן ("ועל פליטת סופריהם"), שהם מריעי]? מט-ב

[כמאן, כרבי יוסי] שסובר במסכת ראש השנה (טז א) שאדם נדון בכל יום.

אבל לרבנן, אין טעם להתפלל כל יום על החולים ועל רבנן, כיון שהם סוברים שאדם נדון בראש השנה, ואחרי שכבר נגמר דינם, אין התפילה מועילה להם.

ומדאמר רבא, **קצירי ומריעי,** וכינה את רבנן מריעי, שהוא תרגומו של חולה(5).

שמע מינה שרבא סובר שרבנן נקראים חולים.

קצירי — היינו החולים המוטלים על ערשותיהם. ונקראו קצירי, לפי שהם **קצירי ממש,** שנפשם קצרה מחמת חוליים.

והרי תבשיל הוא. ותירוץ הגמרא, שכיון שאין אוכלים עמו פת, לא נקרא תבשיל.

פירוש ב': קושית הגמרא היא על מעשה קדירה רך, מדוע אסור בו, הנודר מן התבשיל, והרי אינו תבשיל. ותירוץ הגמרא, שכיון שאוכלים אותו עם פת, נקרא תבשיל.

3. מאירי.

4. כך פירש הר"ן, והרא"ש פירש שהטעם שאסור לאומרו לעם הארץ, מפני שילעיגו עלינו, שדבר זה שאנחנו לומדים, אפילו הנשים יודעות אותם.

5. מהרש"א בחידושי אגדות.

מריעי — היינו **רבנן** שהם חלושים ותשושי כח, שאכילתם ושינתם מעוטה, ועמלם מרובה.

שנינו במשנה: קונם תבשיל וכו׳ **ומותר בעבה:**

ומבארת הגמרא: **מתניתין,** משנתנו המתירה לנודר מן התבשיל לאכול מעשה קדירה עבה, היא משום שמנהגם היה שלא לאכול עמו את הפת, **ודלא כמנהג בבלאי.**

דאמר רבי זירא: בבלאי, טפשאי הם, משום **דאכלי לחמא בלחמא.** שהם אוכלים מעשה קדירה עבה, שהוא כמו לחם, יחד עם לחם.

ולפי זה, בבלי שנודר מן התבשיל, אסור במעשה קדירה עבה, כיון שדרכם של הבבליים לאוכלו עם הפת, נקרא תבשיל.

רב חסדא היה מבני בבל שהיו אוכלים פת בדייסא.

ולכן **אמר רב חסדא: דמשאיל** [יש לשאול] **להון, להלין נקדני דהוצל**(6) [את אותם אנשים מהוצל, שמדקדקים באכילתם] —

הדין דייסא [מאכל זה של חיטים מבושלים], **היכין מעלי למיכלה** [כיצד עדיף לאוכלו]?

האם עדיף לאכול דייסא **דחיטי, ביחד** עם **לחמא דחיטי.** ודייסא **דשערי בלחמא דשערי.**

או דלמא, להיפך, עדיף לאכול דייסא **דחיטי ביחד** עם לחם **דשערי,** ודייסא **דשערי ביחד** עם לחם **דחיטי.**

רבא, אכליה [היה אוכל] את פיתו **ביחד** עם **חסיסי** [קמח של קליות (שעורים קלופים שלא הביאו שליש ויבשו אותם בתנור)]

רבה בר רב הונא אשכחיה לרב הונא [רבה בר רב הונא מצא את רב הונא] **דקאכיל דייסא באצבעתיה** [שהיה אוכל דייסא עם אצבעותיו].

אמר ליה: אמאי קאכיל מר בידיה [מדוע אוכל מר עם ידיו ולא עם כלי]?

אמר ליה: הכי אמר רב, דייסא באצבעתא בסים [הדייסא משובחת יותר כשאוכלים אותה עם האצבע]. **וכל דכן בתרתין וכל דכן בתלת** [וכל שכן שהיא משובחת יותר, אם אוכלה על ידי שתים ושלש אצבעות].

אמר ליה רב לחייא בריה [בנו], **וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה** [בנו]:

אם **מזמנים לך** [אותך] **למיכל דייסא,** ל?ך **עד פרסה** כדי לאוכלו.

ואם מזמינים אותך **למיכל בישרא דתורא** [בשר בקר], ל?ך **עד תלתא פרסין** [שלוש פרסות] כדי לאוכלו(7).

אמר ליה רב לחייא בריה, וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה, כל מידעם [כל דבר

---

6. הרא״ש גרס ״נקרני״, כלומר, נקיי הדעת.

7. הרי״ץ בשיטמ״ק פירש להיפך, אם מזמינים אותך לאכול דייסא תסרב עד שיעור של פרסא, כיון שהם קשין לגוף. ואם מזמינים אותך לאכול בשר השור, תסרב עד שלש פרסות, מפני שהם עוד יותר קשין לגוף.
והמפרש פירש, שדייסא אינה סועדת את הלב

שהכנסת לפיך] **לא תפלוט קמיה רבך** [לא תרוק אותו החוצה לפני רבך] מפני כבודו, לפי שהיורק בפני רבו, חייב מיתה.

לבר מן [חוץ] מקרא [דלועין] **ודייסא, שהן** קשין לגוף, **ודומין לפתילתא של אבר** [לגוש של עופרת] שאינו מתעכל בגוף, ויש בהם משום סכנת נפשות.

ולכן יש לירוק אותם החוצה, אפילו בפני רבו,

ואפילו קמי [בפני] **שבור מלכא**(8), יש **לפלוט** אותם מהפה, מחמת הסכנה.

רבי יוסי ורבי יהודה אכלו דייסא ביחד בקערה אחת, **חד אכיל דייסא באצבעתיה, וחד אכיל בהוצא** [בקליפת עץ].

אמר ליה, אותו **דאכיל** [שהיה אוכל] **בהוצא,** לאותו **דאכיל** [שהיה אוכל] **באצבעתיה: עד מתי אתה מאכילני צואתך** שתחת הציפורניים!?

אמר ליה, אותו **דאכיל באצבעתיה,** לאותו **דאכיל בהוצא: עד מתי אתה מאכילני רוקך!?**

שאין הדרך לקנח את ההוצא מהרוק קודם שמחזירו לקערה.

[מה שאין כן באצבע, שהיה מקנח אותו מן הרוק קודם שמחזירה לקערה]

רבי יהודה ורבי שמעון, אייתו לקמייהו [הביאו לפניהם] **בלוספיין** [מין תאנים שקשים לעיכול].

רבי יהודה אכל, רבי שמעון לא אכל.

אמר ליה רבי יהודה לרבי שמעון: **מאי טעמא לא אכיל מר?**

אמר ליה רבי שמעון, תאנים **אלו אין יוצאין מבני מעים כל עיקר.**

אמר ליה רבי יהודה, אם כך **כל שכן שנאכלם ונסמוך עליהן** שלא נצטרך לאכול מאכל אחר **למחר,** שמתוך שאינם מתעכלים, הם מתעכבים במעיים, וכל זמן שהם עומדים שם, הם זנים את הגוף(9).

רבי יהודה הוה יתיב [היה יושב] **קמיה ד**[לפני] **רבי טרפון,**

אמר ליה רבי טרפון: היום פניך צהובין, שהיה נראה מדושן.

אמר ליה רבי יהודה: הטעם שהיום פני צהובין, משום **שאמש** [אתמול] **יצאו עבדיך לשדה, והביאו לנו תרדין, ואכלנום בלא מלח. ואם אכלנום במלח, כל שכן שהיו פנינו צהובין.**

אמרה ההיא מטרוניתא [אשה רומית חשובה] **לרבי יהודה: מורה ורוי** [אתה בעל הוראה, ואתה משתכר]? כי מתוך שהיו פניו צהובין, היתה סבורה שהשתכר.

אלא עד שיעור של הילוך פרסא, ובשר השור סועד עד שיעור שלש פרסות.

8. שבור מלכא היה מלך בזמן שמואל, או ששמואל עצמו היה נקרא שבור מלכא. שיטמ"ק.

9. כתב השיטמ"ק בשם הרא"ם, דברי בדיחות היה, כי לפי חכמת הרפואות ומנהג העולם, כל מאכל השוהה בבני מעיים יותר מעת לעת אינו יפה לגוף.

אמר לה רבי יהודה: **הימנותא בידא דההיא איתתא** [אמונתי בידך], **אי טעימנא** [שאיני טועם כל השנה יין] **אלא** רק **בקידושא ואבדלתא,**(10) **וארבעה כסי דפסחא** [וארבע כוסות של ליל הסדר]. **וחוגרני צידעי** [וקושר אני את צדעי פדחתי] **מן הפסח עד העצרת** מחמת מיחוש הראש שיש לי מאותו יין שאני שותה בליל הסדר.(11)

אלא, הטעם שפני צהובין, משום "**חכמת אדם תאיר פניו**". (קהלת ח).

אמר ליה ההוא צדוקי לרבי יהודה: פניך הצהובין **דומין אי** [או] **כמלוי רבית אי** [או] **כמגדלי חזירין,** כי מתוך שמרויחין הרבה פניהם צהובין.

אמר ליה רבי יהודה: אין פני צהובין מחמת זה, שהרי **ביהודאי** [ליהודים] **תרוייהו** [גם לגדל חזירים וגם להלוות בריבית] **אסירן.**

אלא הטעם שפני צהובין, משום **שעשרים וארבעה בית הכסא אית** [יש] **לי מן ביתא עד בי מדרשא, וכל שעה ושעה אני נכנס לכל אחד ואחד.**

רבי יהודה, כד אזיל לבי מדרשא [כשהיה הולך לבית המדרש], **שקיל גולפא על כתפיה** [היה נושא אתו קנקן על כתיפו] כדי שיהיה לו על מה לשבת בבית המדרש.

אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה. שמחמת מלאכה זו של נשיאת הקנקן לבית המדרש, היה יכול לשבת עליו, ולא היה צריך לשבת על גבי הקרקע.

רבי שמעון שקיל צנא [לקח צנצנת] **על כתפיה** לבית המדרש. **אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה** שלא יצטרך לשבת על גבי הקרקע בבית המדרש.

דביתהו [אשתו] **דרבי יהודה, נפקת נקטת עמרא** [יצאה מביתה והביאה צמר], **עבדה גלימא דהוטבי** [עשתה מהצמר גלימה חשובה].

כד נפקת לשוקא [כאשר היתה היא יוצאת לשוק] **מיכסיא ביה** [היתה מתלבשת בו].

וכד נפיק [וכאשר היה יוצא] **רבי יהודה לצלויי** [להתפלל] **הוה מיכסי ומצלי** [היה מתלבש בו ומתפלל].

וכד מיכסי ביה [וכשהיה רבי יהודה

---

10. המהרש"א בחידושי אגדות הקשה, מדוע רבי יהודה לא שתה יין בחג, והרי רבי יהודה עצמו דורש (בפסחים קט, א) את הפסוק "ושמחת בחגך" שאנשים צריכים לשמוח בראוי להם — ביין?

ותירץ, שרבי יהודה דיבר בסתם אנשים, שראוי להם יין, אבל רבי יהודה עצמו, היה שונה מסתם אנשים, שהרי לא היה ראוי לו יין, כמו שאמר שמחמת היין היה חוגר צדעיו.

11. הרשב"א בתשובותיו (ח"א רלח — הובא בב"י או"ח תעב) נשאל על אדם המצטער בשתיית יין, האם חייב בארבע כוסות, או שמא יקבע סידרו על המצה, כדין מי שאין לו יין. והשיב שמתסבר שחייב לדחוק את עצמו, על אף צערו ומכאוביו, וישתה ארבע כוסות, והביא סמך לדבר מרבי יהודה בסוגיין. וכן נפסק בשו"ע (או"ח תעב, י).

אמנם כתב האחרונים (הובא במשנ"ב שם)

מתלבש בו], **הוה מברך, ברוך שעטני מעיל,** משום שהיתה הגלימה חשובה אצלו(12) כמו מעיל העשוי ממשי (שנקרא מעיל, על שם עילויו משאר בגדים(13)).

זימנא חדא [פעם אחת] **גזר רבן שמעון בן גמליאל תעניתא** [תענית ציבור].

ודרכם היה להתאסף בכל תענית למקום הנשיא.

רבי יהודה לא אתא [לא בא] **לבי תעניתא.**

אמרין ליה [אמרו לו] לרבן שמעון בן גמליאל, שהסיבה שרבי יהודה לא בא, משום **דלא אית ליה כסויא** [שאין לו בגד להתכסות בו(14)].

שדר ליה [שלח לו] רבן שמעון בן גמליאל **גלימא** כדי שיהיה לו מה ללבוש, **ולא קביל.**

דלי ציפתא [הגביה רבי יהודה את המחצלת נ-א שהיה יושב עליה(1)] לעיני השליח שהביא לו את הגלימא, **ואמר ליה לשלוחא: חזי מאי איכא** [ראה כמה עושר יש לי]! שנעשה לו נס ונתמלא כל אותו מקום בזהובים.

מיהו, אמר רבי יהודה, **לא ניחא לי דאיתהני בהדין עלמא** [איני רוצה ליהנות ולקבל את שכרי בעולם הזה].

רבי עקיבא היה רועה צאן בבית אחד מעשירי ירושלים, שהיה מכונה "כלבא שבוע" (על שם, שכל מי שהיה נכנס אליו רעב ככלב, היה יוצא שבע).

שאם מצטער, יכול לשתות יין צימוקים או חמר מדינה.

אבל כתב במשנה ברורה שם, שכל זה אמור דווקא במי שמצטער בשתיתו, או בא לידי כאב ראש מהשתיה וכדומה, אבל אם יחלה ויפול למשכב, פטור משתית יין. לפי שאין זה דרך חירות (שער הציון שם).

12. שאל הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, ממה נפשך, איזה בגד זה היה, אם זה היה של איש, כיצד לבשתו האשה, ואם זה היה של אשה, כיצד לבשו רבי יהודה?

מוכרח, שלא היה זה כי אם חתיכת בד, שלא שייך בה שם "בגד איש" או "בגד אשה", ואפילו הכי היה חביב עליו ביותר, צא ולמד מידת ההסתפקות להיכן היא מגעת. (שיחות מוסר — מאמר י' תשל"ג).

(ולכאו' יש לעיין, שהרי בראשונים פירשו שגלימא דהוטבי, היינו גלימה חשובה. ואם כן קשה, כיצד לא היה בזה משום "לא ילבש".

ויעוין במהרש"א בחידושי אגדות, שכתב, שבגד מעיל הוא מיוחד לשניהם, כמו שמצאנו בפסוקים מפורשים, ולכן אין בו משום "לא ילבש".

13. שיטמ"ק, ופירש, שלא היה משקר בברכתו שבירך על המעיל. לפי שהוא קרא אותו מעיל, וגם לפי שהיה זה מעולה בעיניו היה יכול לקרותו מעיל.

14. המהרש"א בחידושי אגדות מבאר: שאפשר שאותו מעיל לא היה בידו, כיון שאשתו היתה צריכה לצאת לשוק, או, שהיה מתבייש לבא לשם בכסות שמיוחד גם לאשתו, ולכן שלחו לו גלימא, שהוא כסות המיוחד לאיש.

1. הרא"ש מפרש, שרבי יהודה הגביה את המחצלת, משום שסמך על הנס, שמשמים יראו שם מעות.

איתקדשת ליה [נתקדשה לו] **ברתיה** [בתו] **דכלבא שבוע** בצנעא, כיון שראתה את רבי עקיבא שהיה צנוע וטוב, וגם הסכים ללכת ללמוד תורה.

כאשר **שמע כלבא שבוע** שבתו התקדשה לרבי עקיבא, הוציאה מביתו, **ואדרה הנאה מכל נכסיה** [והדיר אותה הנאה מכל נכסיו].

אזלא, ואיתנסיבה ליה בסיתוא [הלכה ונישאה לו לרבי עקיבא בימות החורף], **הוה גנו בי תיבנא** [והיו ישנים בין התבן], שלא היו להם כרים וכסתות.

הוה קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה [היה רבי עקיבא מלקט את התבן מבין שערותיה].

אמר לה, אי הואי לי [אם יהיה לי אפשרות, שאתעשר] **רמינא ליך**, אעשה לך תכשיט הקרוי "**ירושלים דדהבא**". תכשיט של זהב שהעיר ירושלים מצויירת בה.

אתא אליהו [נגלה אליהם אליהו] כדי לנחם אותם ולהראות להם שיש עניים יותר מהם. **אידמי להון כאנשא** [ונדמה להם כאיש], **וקא קרי אבבא** [וקרא בפתח ביתם].

אמר להו לרבי עקיבא ואשתו: **הבו לי פורתא דתיבנא** [הביאו לי קצת תבן], **דילדת אתתי** [שאשתי ילדה] **ולית לי מידעם לאגונה** [ואין לי שום תבן להשכיב עליו אותה או את התינוק].

אמר לה רבי עקיבא לאנתתיה, לאשתו: **חזי** [ראי] **גברא** [יש כאן אדם], **דאפילו תיבנא לא אית ליה** [שאפילו תבן אין לו].

אמרה ליה אשתו: **זיל, הוי בי רב** [לך ללמוד תורה]!

אזל תרתי סרי שנין [הלך ללמוד תורה למשך שתים עשרה שנים] **קמי** [אצל] **דרבי אליעזר ורבי יהושע.**

למישלם תרתי סרי שנין [לאחר שהשלים את שתים עשרה השנים שלמד], **קא אתא לביתיה** [חזר לביתו] עם שנים עשר אלף תלמידים.

אך קודם שנכנס לביתו, **שמע מן אחורי ביתיה, דקאמר לה חד רשע לדביתהו** [לאשתו]:

שפיר עביד ליך אבוך [טוב עשה אביך שהדיר אותך מנכסיו], משני טעמים: **חדא, דלא דמי ליך** [רבי עקיבא אינו דומה לך, ואינו מתאים לך, שאינו ממשפחה חשובה כמותך]. **ועוד, [שבקך] ארמלות חיות כולהון שנין** [השאיר אותך לבדך כמו אלמנה חיה, והלך ללמוד לכל כך הרבה שנים בלי להתראות עמך].

אמרה ליה אשתו לאותו רשע: **אי צאית לדילי** [אם רבי עקיבא בעלי היה שומע בקולי] הייתי מעוניינת **שליהוי תרתי סרי שנין אחרנייתא** [ישאר ללמוד תורה שתים עשרה שנה נוספות]!

שמע רבי עקיבא את דבריה מאחורי הבית, **ואמר: הואיל ויהבת לי רשותא** [הואיל ואשתי נתנה לי רשות], **איהדר לאחורי** [אחזור לאחורי] לבית המדרש ואמשיך ללמוד.

הדר, אזל [חזר לבית המדרש] בלא להתראות לאשתו[2], **הוה תרתי סרי שני אחרנייתא** [והיה שם שתים עשרה שנה נוספות].

---

2. רבי עקיבא החליט בדעתו שאף להכנס הביתה קמעא, ולגמול בכך חסד לאשתו שהביאתו לכל

אתא [בא לביתו] אחרי עשרים וארבע שנים, כשהוא מלווה **בעשרין וארבעה אלפין זוגי תלמידי.**

נפוק כולי עלמא לאפיה [יצאו כל בני העיר לקבל את פניו], **ואף היא** [וגם היא, אשתו] **קמת למיפק לאפיה** [יצאה לקבל את פניו].

אמר לה ההוא רשיעא לאשתו של רבי עקיבא, **ואת, להיכא** [כיצד את הולכת לקבל את פניו עם כאלו בגדים]!? שלא היו לה בגדים ראויים.

אמרה ליה, "יודע צדיק נפש בהמתו" (משלי יב) יודע הוא זה שנצטערתי בשבילו.

אתת לאיתחזויי ליה [הלכה אשתו להתראות לפניו], נפלה על פניה ונישקה את רגליו של רבי עקיבא.

קא מדחן לה רבנן [דחפו אותה משם התלמידים ששימשו את רבי עקיבא].

אמר להון רבי עקיבא לתלמידיו: **הניחו לה,** כי לימוד התורה **שלי** ולימוד התורה **שלכם** — **שלה** [בזכותה] **הוא!** שהיא נתנה לי את העצה ללכת ללמוד תורה, ובזכותה זכיתי ללמוד וללמד.

באותה שעה התחרט כלבא שבוע על נדרו, מבלי שידע שרבי עקיבא הוא חתנו שחזר לעיר.

שמע כלבא שבוע שגדול בתורה הגיע לעיר, ואמר, אלך אליו, אולי הוא יוכל להפר לי את נדרי שהדרתי את בתי מנכסי, ולא ידע שאותו גדול הוא חתנו.

אתא, [בא] לרבי עקיבא **ואיתשיל על נידריה** [וביקש להתיר את נדרו].

אמר לו רבי עקיבא לחמיו: (כדי למצוא פתח לנדרו[3]) לו היית יודע שחתנך יהיה אדם גדול, האם היית נודר?

אמר לו כלבא שבוע לרבי עקיבא: אפילו על דעת שידע חתני פרק אחד, ואפילו הלכה אחת, לא הייתי מדירה לבתי.

אמר לו רבי עקיבא: אני הוא חתנך!

ואשתריי[4] [והתיר לו את נדרו], **ואשתרי** [והנדר הותר].

נפל כלבא שבוע על פניו, ונישק את רגלי רבי עקיבא, ונתן לו את חצי רכושו.

הגדולה הזאת, אף הפסק מועט זה, הסח הדעת הוא, ועלול לבטל את המעלה הגדולה של הרצף בלימוד. (שיחות מוסר — מאמרים ט"ז ל' תשל"א).

3. הר"ן מקשה, כיצד פתח לו את נדרו בדבר זה, והרי מה שהלך רבי עקיבא ללמוד תורה — נולד הוא. ואין פותחים פתח בנולד.

ותירץ, שכאן שונה, משום שרבי עקיבא נשאה על דעת שילך ללמוד תורה, וכיון שכן, אין זה נולד, שכבר מתחילה היה שכיח מאוד שילמד לפחות פרק אחד או הלכה אחת.

ובתוספות בכתובות (סג, א ד"ה אדעתא) כתבו, דדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול.

4. הט"ז (ביו"ד סי' רכ"ח ס"ק ח') הביא קושיא בשם הריב"ש, איך התיר רבי עקיבא את הנדר של כלבא שבוע, והרי רבי עקיבא היה נוגע בדבר.

מן שית מילי איעתר [משׁשה דברים נתעשר] **רבי עקיבא**[5].

א. **מן כלבא שבוע** — שנתן לו את חצי רכושו.

ב. **מן אילא דספינתא** — **דכל ספינתא עבדין ליה מין עינא** [שבכל ספינה היו עושים בה דמות של איל מעץ] לשם ניחוש, ולסימן שתהא הספינה קלה בהליכתה כאיל. והיו ממלאים את האיל עם דינרי זהב.

זימנא חדא [פעם אחת] **אנשיוה** [שכחו אנשי הספינה, את אותו איל] **על כיף ימא** [על שפת הים][6] **אתא הוא** [בא רבי עקיבא] **אשכחיה** [מצאו] ולקחו.

ג. **ומן גווזא** [מתיבה][7] — **דזימנא חדא** [שפעם אחת] **יהיב ארבעה זוזי לספונאי** [נתן רבי עקיבא ליורדי הים, ארבעה זוזים], **אמר להו** רבי עקיבא: **אייתי לי מדעם** [הביאו לי בשכר זוזים אלו איזו מציאה שתמצאו],

ולא אשכחו אלא גווזא על כיף ימא [ולא מצאו אלא רק תיבה שהיתה מונחת על חוף הים]. **אתיוה ליה** [הביאו לו לרבי עקיבא את אותה תיבה].

אמרו ליה לרבי עקיבא, **עביד מרנא עליה** [ימתין אדוננו עליו עד שנביא לך דבר נוסף], שאינו שוה כל כך, דבר זה שהבאנו לך.

פתח רבי עקיבא את התיבה **אישתכח דהוה מלי דינרי** [ונמצאה מלאה דינרים].

ומבארת הגמרא כיצד הגיעה התיבה עם הדינרים לחוף הים:

דזימנא חדא [שפעם אחת] **טבעת ספינתא, וכולי עיסקא הוה מחית בההוא גווזא** [וכל הממון של אותה ספינה היה מונח באותה תיבה שהיתה עשויה להצניע בתוכה את ממון אנשי הספינה].

ואישתכח בההוא זימנא [ואותה תיבה נמצאה באותה העת] שטבעה על ידי אותם ספונאי, והיתה אותה תיבה **דמן דסרוקיתא** [של ישמעאלים[8]].

ותירץ, שהוא לא התיר בעצמו אלא על ידי צירוף אחרים עמו.

ולפי מה שכתב הר״ן לעיל (ח, ב) שבנדרי אשתו, אפילו בצירוף אחרים אסור לו להתיר, מפני שאשתו כגופו, והרי הוא כמתיר את נדרי עצמו, וכאן הרי אשתו היתה המודרת. צריך לומר שרבי עקיבא עצמו לא התיר את הנדר, אלא נתן רשות לתלמידיו שיתירו.

5. הגמרא באה לומר בזה, שלא תאמר שרבי עקיבא התעשר מתלמידיו שלימדם תורה בשכר, אלא התעשר משׁשה דברים אלו. מהרש״א בחידושי אגדות.

6. שהוא מקום הפקר, ואנשים המאבדים שם אבידה מתייאשים ממנה, ואין שם דין של השבת אבידה.

7. כך פירש הר״ן, אבל הרא״ש פירש שגווזא היינו חתיכת עץ גדול.

ולפי זה מתבאר, מדוע לא פתחו אותו יורדי הים, כיון שהיה חתיכת עץ, שאינו עשוי להכיל בו חפצים.

8. כך פירש המהרש״א בחידושי אגדות.

ד. **ומן מטרוניתא** [רומית] — שפעם אחת הוצרכו רבי עקיבא ותלמידיו למעות, והלכו אצל מטרוניתא אחת כדי ללוות ממנה, אמרה אותה מטרוניתא לרבי עקיבא, הריני מלווה לך, ותהיה אתה הלווה, והקב״ה והים יהיו ערבים על ההלוואה, קבע לה רבי עקיבא זמן פרעון, וכשהגיע זמן הפרעון, חלה רבי עקיבא ולא יכל להביא את הממון.

הלכה אותה מטרוניתא על שפת הים ואמרה, רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שרבי עקיבא חולה ולכן לא היה בידו לפרוע את חובו, ראה שאתה ערב בדבר.

מיד באותו זמן נשטתה בתו של הקיסר, ונטלה ארגז מלא באבנים טובות ודינרי זהב, וזרקה לתוך הים, והים הביאו לאותו מקום שעמדה שם אותה מטרוניתא, מיד נטלה את הארגז והלכה לה.

לימים, נתרפא רבי עקיבא ובא לו אצל אותה מטרוניתא, ומעותיו בידו לפרעון חובו. אמרה לו, כבר הלכתי אצל הערב והוא פרע לי את כל החוב, והנה העודף שנתן לי יותר מסכום ההלוואה.

ומאותו ממון שהחזירה לו אותה מטרוניתא, נתעשר רבי עקיבא.

נ-ב ה. **ומן אשתו של טורנוסרופוס** — שטורנוסרופוס הרשע היה מקשה לרבי עקיבא על הפסוקים שבתורה, ורבי עקיבא היה מנצחו ומביישו בפני הקיסר ומקנטרו בדברים.

פעם אחת בא טורנוסרופוס לביתו סר וזועף.

שאלה אותו אשתו, מפני מה פניך זועפים?

אמר לה, מפני שרבי עקיבא מקנטר אותי בכל יום בדברים.

אמרה לו, אלוהיהם של אלו שונא זימה הוא. תן לי רשות ואכשיל את רבי עקיבא בדבר עבירה.

נתן לה טורנוסרופוס הרשע רשות. נתקשטה והלכה לה אצל רבי עקיבא.

כשראה אותה רבי עקיבא, רקק ושחק ובכה.

אמרה לו, מה אלו שלושת הדברים שעשית.

אמר לה, שני דברים שעשיתי אפרש, אבל את הדבר השלישי לא אפרש. רקקתי — על שבאת מטיפה סרוחה. ובכיתי — על אותו יופי שעתיד להתבלות ולהרקב באדמה.

והטעם שהוא שחק — לפי שראה ברוח הקודש שעתידה להתגייר ולהנשא לו, ולא רצה להודיעה.

אמרה לו, כלום יש לי אפשרות לחזור בתשובה?

אמר לה, כן.

הלכה ונתגיירה ונשאת לו לרבי עקיבא, והכניסה לו ממון הרבה.

ו. **ומן קטיעא בר שלום** — שנידון למיתה על שהתווכח עם הקיסר לטובת היהודים, וצוה במיתתו לתת את כל נכסיו לרבי עקיבא ותלמידיו.

רב גמדא יהיב [נתן] **ד׳ זוזי לספונאי** [ליורדי

הים] **לאתויי בהון מידעם** [כדי שיביאו לו תמורתם איזו מציאה].

לא אשכחו [לא מצאו שום מציאה], ובמקום מציאה **אתיוה ליה בהון** [קנו לו בכסף] **קופא** [קוף]. **אישתמיט** [הקוף ברח להם], **על לחרתא** [ונכנס לתוך חור אחד שהיה באדמה]. **חפרו בתריה** [אחריו], **אשכחוה דרביע על מרגלייתא** [ומצאו אותו שרובץ על מרגליות].

אייתינון ליה כולהון [הביאו לרב גמדא את כל המרגליות].

ואף על פי שמן הדין לא היו צריכים לתת לו את המרגליות, מכל מקום הם נתנו לו לפנים משורת הדין, כיון שעל ידי גלגולו של הקוף נתגלה המטמון.

אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, שהיה עורו בצבע שחור:

כיצד זה **שתורה מפוארה** נמצאת **בכלי מכוער?**

אמר לה [ענה לה רבי יהושע]: **למדי** דבר זה **מבית אבוך!**

במה מניחין את היין בבית אביך?

אמרה ליה, במאני דפחרא [בכדי חרס].

אמר לה, כולי עלמא מניחים את היין **בכדי פחרא** [חרס], **ואתון** [ואתם גם כן] משתמשים **במאני דפחרא?** אין זה מתאים לקיסר להשתמש בכלים כה פשוטים ולא יפים. אלא **אתון אחיתון במאני דכספא ודהבא** [אתם צריכים להניח את היין בכדים של כסף וזהב].

אזלת [הלכה בת הקיסר] **ורמת** [ושמה] את **החמרא** [היין] **במאני דכספא ודהבא** [בכדי כסף וזהב], **והיין פרי** [החמיץ]

אמר לה רבי יהושע: **אף אורייתא כן** [אף התורה היא כמו יין], שהיא משתבחת רק באדם שהוא כמו כלי חרס ואינו יפה כמו כלי כסף וזהב.

הקשתה לו בת הקיסר: **והאיכא שפירין וגמירין** [והרי יש אנשים יפים שהם גדולים בתורה]?

אמר לה: אי הוו סנו [אם הם היו מכוערים], **הוו גמירין טפי** [היו גדולים יותר בתורה].

ההיא דאתיא [אשה אחת באה] **לקמיה** [לפני] **דרב יהודה מנהרדעא לדינא, ואיתחייבת מן דינא** [ויצאה חייבת מן הדין].

אמרה ליה האשה לרב יהודה שדן אותה: **שמואל רבך הכי דנן** [כך היה דן שמואל רבך]!

אמר לה רב יהודה, **ידעת ליה?** [וכי את מכירה את שמואל, שאת יודעת איך היה דן]?!

אמרה ליה, אין [כן] אני מכירה את שמואל, הוא **גוצא** [נמוך] **ורבה כריסיה** [וכרסו גדולה], **אוכם** [והוא שחום] **ורבה שיניה** [עם הרבה שינים].

אמר לה: וכי בשביל **לבזוייה קאתית** [לבזותו באת], **תיהוי ההיא אתתא בשמתא** [תהיה

אותה אשה בנידוי על כך שביזתה גדול בתורה]!

פקעה, ומתה.

שנינו במשנה: הנודר מן התבשיל **ומותר בביצה טורמיטא:**

מאי ביצה טורמיטא?

אמר שמואל: עבדא דעביד לה [עבד שיודע לתקן ולעשות כראוי ביצה טורמיטא] **שוי אלפא דינרי.**

וכיצד מכינים ביצה טורמיטא, **דמעייל לה** [שמכניסים ביצה] **אלפא זימני במיא חמימי ואלפא זימני במיא קרירי** [אלף פעמים במים חמים ואלף פעמים במים קרים] לסירוגין, **עד דמתזוטרא כי היכי דבלעיתה** [עד שמצטמקת עד כדי כך שיכול לבולעה בשלמותה],

וביצה זו מיועדת לחולים.

ואם אית כיבא [שאם יש חולה שיש לו פצע במעיים], כשבולע את הביצה בשלמותה, **סריך עלה** [חלק מההפרשה של הפצע נאחזת בביצה]. **וכד נפקא ואתיא** [וכאשר היא יוצאת מן הגוף], **ידע אסיא מאי סמא מתבעי ליה** [יודע הרופא לפי המראה שעל הביצה, איזה סם צריך], **ובמאי מתסי** [ובמה יתרפא החולי].

שמואל הוה בדיק נפשיה [היה בודק את עצמו] **בקולחא** [בביצה טורמיטא[9]], והיתה הביצה מפשפשת בכל מעיו והיה מתחלש ומתעלף, **עד דמסתרין אינשי ביתיה עליה שעריהון** [שבני ביתו היו מורטים את שערות ראשם[10] עליו, מרוב צער ודאגה].

תנן התם במסכת מעשרות (ב ח): פועל שהיה עושה מלאכה אצל בעל הבית, יכול לאכול מהפירות שהוא מלקט עבור בעל הבית, שנאמר: "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן" (דברים כג כה). בפועל הכתוב מדבר. ומבואר במסכת בבא מציעא, שמותר לו לאכול רק מאותו המין שהוא מלקט עבור בעל הבית.

ולכן הדין, שאם הפועל **היה עושה** מלאכה **ב**מין תאנים הנקראים **כלופסין, לא יאכל ב**מין אחר של תאנים משובחות יותר, הנקראות **בנות שבע.**

וכן להיפך, אם היה עושה מלאכה **בבנות שבע, לא יאכל בכלופסין.**

והחידוש בזה, שאף על פי שגם כלופסין וגם בנות שבע הם ממין התאנים, בכל זאת נחשבות הן לשני מינים, ואסור לפועל לאכול אלא רק מאותו מין ממש שעושה בו.

מאי כלופסין?

---

9. כך פירשו הרא"ש והתוספות, אבל הר"ן פירש ששמואל לא היה בקי בהכנת ביצה טורמיטא, ולכן היה בודק את עצמו במשהו אחר שנקרא קולחא, ולא ידע הר"ן מה הוא אותו קולחא.

10. כך פירשו הרא"ש והתוספות, אבל הר"ן פירש שמחמת הצער היו סותרות את קליעת השער שלהן.

מינא דתאיני, דעבדין מנהון [מין תאינה שעושים ממנה] תבשיל הנקרא **לפדי.**

ההוא גברא דיהב עבדא לחבריה [אדם אחד מסר את עבדו לחברו], **לאגמוריה אלפא מיני לפדי** [כדי שחברו ילמד את עבדו לעשות אלף סוגי לפדי].

לבסוף **אגמריה תמני מאה** [חברו לימד את העבד לעשות רק שמונה מאות סוגי לפדי].

אזמניה לדינא [הזמין האדון את חבירו לדין על כך שלא לימד את עבדו את כל אלף הסוגים שסיכם איתו] **לקמיה דרבי.**

והיה רבי תמה על שהיו בקיאין כל כך במיני תענוג.

אמר רבי: אבותינו אמרו "נשינו טובה". וכמו שנאמר במגילת איכה (פרק ג) "נשיתי טובה". אבל **אנו, אפילו בעינינו לא ראינו** טובה מעולם, שאין אנו יודעים כל כך לתקן מיני מאכלים.

רבי, שהיה עשיר גדול, **עבד ליה הלולא לרבי שמעון ברבי** [עשה חתונה לבנו רבי שמעון].

כתב על בית גננא [כתב להתחייב עבור "בית הנישואין"], סכום של **עשרין וארבעה אלפין ריבואין דינרין, נפקו** יוצאו **על בית גננא דין** [להוצאות בית הנישואין].

ולא אזמניה רבי **לבר קפרא** לחתונה, משום שבר קפרא היה איש בדחן, ורבי היה מתיירא שמא יעשה שום דבר שישחוק.(11)

אמר ליה בר קפרא לרבי על כך שלא הזמינו: **אם לעוברי רצונו** משפיע הקב"ה טובה כל **כך. לעושי רצונו, על אחת כמה וכמה** שהקב"ה ישפיע טובה.

לבסוף **אזמניה** רבי.

התחיל בר קפרא לספר בשבחו בשביל שהזמינו, **ואמר:** אם **לעושי רצונו** יש **בעולם הזה** כל **כך** הרבה טובה, אם כן, **לעולם הבא, על אחת כמה וכמה.**(12)

יומא דמחייך ביה רבי [יום שהיה רבי שוחק], **אתיא פורענותא לעלמא** [היה בא פורענות לעולם], לפי שהיה רבי ראש גולת ישראל, והיה לו להצטער על חורבן בית המקדש ועל הגלות. ומתוך שהיה עשיר גדול, כשהיה שוחק היה נראה כאילו אינו חושש ואינו מצטער על הדבר.(13)

אמר ליה רבי **לבר קפרא: לא תבדיחן** [אנא

---

11. שיטמ"ק, ויש מפרשים משום ששכח.

12. לכאורה יפלא הדבר, כיצד מתחילה דיבר בר קפרא דברים קשים כל כך נגד רבי, בגלל שלא הזמינו, וכינה אותו "עוברי רצונו"?

ויעויין בחתם סופר בחידושיו שהביא בשם מחותנו לפרש, שרצונו של הקב"ה, שיהנו הבריות מעולמו, וכיון שרבינו הקדוש סרב להנות אפילו מאצבע קטנה, ואפילו בשמחת בנו, עד שפחד להזמין את בר קפרא שיגרום לו לשחוק, לכן כינהו בר קפרא "עוברי רצונו", אבל לבסוף שהזמינו, וידע בר קפרא שישמחנו בריקודו, אמר עליו שעשה את רצונו של הקב"ה.

13. הרי"ץ ז"ל בשיטמ"ק.

אל תבדח אותי], **ויהיבנא לך ארבעין גריוי חיטי** [אתן לך ארבעה מידות של חיטים] עבור זה שלא תבדחני.

אמר ליה בר קפרא: **ליחזי מר** [יראה רבי]
נא-א **דכל גריוא דבעינא שקילנא** [שאוכל לקבל את החיטים באיזה מידה שארצה].

שקל [לקח] בר קפרא, **דיקולא רבה** [סל גדול], **חפייה כופרא** [טח אותו בזפת] כדי שלא יצאו החטים מתוך נקבי הסל, **וסחפיה על רישיה** [והפכו על ראשו] כדי שרבי לא יכירו.(1)

ואזל [ובא] אצל רבי, **ואמר ליה: ליכיל לי מר ארבעין גריוי חיטי דרשינא בך** [שרבי ימדוד לי בסל זה את ארבעת מידות החיטים שרבי חייב לי].

אחוך [חייך] **רבי!**

אמר ליה רבי לבר קפרא: **לאו אזהרתך דלא תבדחן?** [וכי לא הזהרתי אותך שלא לבדח אותי]?

אמר ליה בר קפרא: **חיטי דרשינא קא נסיבנא** [באתי רק בשביל לקחת את החיטים שהתחייבת לי].

בערב חתונת רבי שמעון בנו של רבי, **אמר לה בר קפרא לברתיה** [לבתו] **דרבי** שהיתה נשואה לבן אלעשה: **למחר שתינא חמרא** [למחר (בחתונת רבי שמעון ברבי) אשתה יין] **בריקודא דאבוך** [בשעה שאביך ירקוד לפני] **ובקירקני דאמך** [ותהא אמך מקרקרת ומזמרת].

בן אלעשה חתניה דרבי הוה, ועשיר גדול הוה, אזמניה לבי הילולא דרבי שמעון ברבי [הוא היה בין המוזמנים לחתונת רבי שמעון ברבי].

בשעת החתונה, **אמר ליה בר קפרא לרבי: מאי** [מה המשמעות של המילה] "**תועבה**" (ויקרא כ) גבי משכב זכור.

כל פירוש **דאמר ליה רבי דהכין הוא** [שזה המשמעות של] "**תועבה**", **פרכה בר קפרא.**

אמר ליה רבי לבר קפרא: **תפרשיה אתה** את המשמעות של "תועבה"!

אמר ליה בר קפרא: **תיתי דביתכי תירמי לי נטלא** [תבוא אשתך ותמזוג לי כוס יין, ואז אומר לך את פירוש הענין.

אתת, רמיא ליה [באה אשתו של רבי, ומזגה לו].

אמר ליה בר קפרא **לרבי: קום רקוד לי,** לפני, כדי **דאימר לך** [שאומר לך] את משמעות המילה "תועבה" —

הכי אמר רחמנא "**תועבה**" — **תועה אתה בה,** שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר.

לכסא אחרינא [כששתה בר קפרא כוס נוסף] של יין, **אמר ליה** בר קפרא לרבי: **מאי** "**תבל**" (ויקרא יח) שכתוב גבי אשה הנרבעת לבהמה?

אמר ליה רבי **כי עניינא קדמאה.**

---

1. מהרש"א בחידושי אגדות.

[דהיינו, כמו שהיה בענין הקודם], שכל פירוש שאמר לו רבי, פרך אותו בר קפרא, עד שביקש רבי מבר קפרא שיפרשו.

אמר ליה בר קפרא, **עיביד לי** [תעשה לי] כמו מקודם, שאשתך תמזוג לי כוס, ורבי ירקוד לפני, כדי **דאומר לך** את המשמעות של "תבל".

עבד [עשה] רבי כמו שאמר לו בר קפרא.

אמר ליה בר קפרא, "**תבל**" **הוא** — וכי **תבלין יש בה** בביאת בהמה? **מי שניא הדא ביאה מן כולהון ביאות** [מה טעם יש בזה שהיא הולכת אצל הבהמה ומניחה את בן מינה]?

אמר ליה רבי לבר קפרא: **ומאי** [מה המשמעות של המילה] "**זימה**" (ויקרא יח)?

אמר ליה בר קפרא, **עיביד כי עניינא קדמאה** שתבוא אשתך ותמזוג לי כוס יין, ורבי ירקוד לפני.

עבד [עשה] כן רבי, **ואמר ליה** בר קפרא, זימה פירושה: **זו** — **מה היא**? לשון ספק, שאין ידוע ממי היא מתעברת.(2)

ולפי שהיה בן אלעשה עשיר, **לא יכיל** [לא היה יכול] **בן אלעשה למיסבל** [לסבול] ולראות את הזלזול ברבי, חמיו.

קם בן אלעשה, **ונפק** [ויצא] **הוא ואינתתיה** [ואשתו — בתו של רבי] **מתמן** [משם].

מאי בן אלעשה, מנין שהיה עשיר?

דתניא: לא לחנם פיזר בן אלעשה את מעותיו, היה נותן ממון הרבה לספר שיספר אותו כתגלחת של כהן גדול, **אלא** כדי **להראות בהן** את היופי של **התספורת של הכהן גדול.**

דכתיב לגבי תספורת של כהן גדול "**כסום יכסמו את ראשיהם**" (יחזקאל מד).

תנא בברייתא, תספורת של בן אלעשה היה **כעין לולינית.**

מאי לולינית?

אמר רבי יהודה, תספרתא יחידתא נאה שאין כמותה.

היכי דמי כיצד נראית אותה תספורת?

אמר רבא: ראשו של שיער **זה בצד עיקרו של** שיער **זה.** שלא היה עולה אחד מן השערות על חברו. **והיינו תספורת של כהן גדול:**

שנינו במשנה: הנודר מן התבשיל מותר **בדלעת הרמוצה:**

מאי דלעת הרמוצה?

אמר שמואל: קרא [דלעת] **קרקוזאי** [ממקום שנקרא קרקוז], שדלעת זו לעולם אינה מתבשלת יפה, ולכן אינה נקראת תבשיל.

רב אשי אמר: דלעת הרמוצה היא **דלעת הטמונה ברמץ** (שאין היא נקראת תבשיל על ידי הטמנתה ברמץ).

---

2. המהר"ל בחידושי אגדות פירש: תאוה זו — מה היא, אין בה ממש כלל ואינה אלא דמיון והבל,וכך גם פירש את שאר דבריו של בר קפרא. וזו הסיבה שדרש ענין זה בעת שמחה ומשתה, כדי שלא ימשכו אחר ההבל ורעות רוח.

איתיביה רבינא לרב אשי: כיצד אפשר לפרש שדלעת הרמוצה, היא דלעת הטמונה ברמץ, והרי שנינו במשנה במסכת כלאים:

רבי נחמיה אומר: דלעת ארמית, היא דלעת המצרית. והיא אסורה **בכלאים עם** דלעת **היונית.** וכמו כן היא אסורה **בכלאים עם** דלעת **הרמוצה.**

ומשמע שדלעת הרמוצה, אינה דלעת הטמונה ברמץ, אלא היא מין של דלעת.

תיובתא על פירושו של רב אשי!

מתניתין:

הקדרה — היא כלי שמבשלים בו מאכלים במים.

האילפס — היא כלי שמטגנים בו מאכלים בשמן.

יש מאכלים שגמר בישולם נעשה בקדרה, ואלו קרויים "מעשה קדירה".

ויש מאכלים שבתחילת בישולם מורידים אותם לקדירה לשם רתיחה קלה, וגמר בישולם נעשה באילפס בשמן, ואלו אינם קרויים "מעשה קדירה".

א. **הנודר** לאסור על עצמו **ממעשה קדרה** —

אין הוא **אסור אלא ממעשה רתחתה** [תבשיל שצריך הרתחה מרובה], כגון מאכלים ממיני קמח או קטנית, שבישולם הוא על ידי הרתחה מרובה בקדירה, עד שנעשים ראויים לאכילה.

לפי שרק מאכלים כאלו קרויים "מעשה קדירה".

אבל אינו אסור במאכלים הנעשים באילפס, אפילו רק בגמר בישולם, שאלו אינם קרויים "מעשה קדירה".

ב. **אמר** הנודר: **קונם** עלי כל מאכל **היורד לקדרה שאיני טועם,**

אסור הנודר **בכל המתבשלין בקדרה.**

לא רק ב"מעשה קדירה" אסור, אלא אף בכל המאכלים שגמר בישולם באילפס, היות וגם מאכלים אלו, יורדים תחילה לקדירה להתבשל בה קצת.

גמרא:

תניא: א. **הנודר מן** המאכל **היורד** להתבשל בקדרה, **אסור** גם **במאכל היורד לאלפס,** כיון **שמאכל** זה **כבר ירד לקדרה קודם שיורד לאלפס.**

כי דרך הבישול באילפס הוא, להרתיח את המאכל רתיחה קלה בקדירה במים לפני שמבשלו באילפס בשמן.

ב. אבל אם נדר **מן** המאכל **היורד** להתבשל בתוך **אלפס,** הדין הוא **שמותר ביורד לקדרה,** כיון שלא ירד לאילפס.

ג. ואם נדר **מן** המאכל **הנעשה בקדרה,** הדין הוא **שמותר בנעשה באלפס.** כיון ש"נעשה" משמע גמר עשיה, ולכן בנעשה באילפס, אפילו שכבר ירד לקדירה, מכל מקום כיון שגמר עשייתו היה באילפס, מותר לנודר מן הנעשה בקדירה.

ד. ואם נדר **מן** המאכל **הנעשה באלפס,** הדין הוא **שמותר בנעשה בקדרה** אפילו אם אחר כך הורידו את המאכל באילפס, כיון שגמר עשייתו היה בקדירה.

ה. **הנודר מן היורד לתנור,** הדין הוא **שאין אסור אלא בפת** שסתם יורד לתנור, משמע פת.

ו. **ואם אמר** הנודר **כל מעשה תנור** אסורים **עלי,** הדין הוא **שאסור בכל** המאכלים **הנעשים בתנור.**

נא-ב

מתניתין:

לאחר שהמשניות בתחילת הפרק עסקו בנודר מן המבושל, דנה משנה זו בנודר ממאכלים שהותקנו לאכילה בצורה אחרת.

יש מאכל, שהדרך לאוכלו כשהוא כבוש, ויש שנאכל כשהוא שלוק, ויש שנאכל כשהוא צלי, ויש שנאכל כשהוא מלוח.

משנתנו באה ללמד, שיש הבדל במשמעות הנדר, בין אם נודר מן השלוק, הכבוש, וכדומה, בה"א הידיעה, לבין אם נודר בלא ה"א הידיעה.

א. הנודר **מן הכבוש,** כגון שאמר: קונם הכבוש עלי, הדין הוא **שאין אסור אלא מן הכבוש** הידוע **של ירק** — שהיו רגילים לכבוש ירקות בחומץ, והוא הכבוש הידוע.

ב. אבל, אם אמר: קונם **כבוש שאני טועם,**[3] בלא ה"א הידיעה, הדין הוא **שאסור בכל** המאכלים **הכבושים.**

ג. הנודר **מן השלוק** בה"א הידיעה, **אינו אסור אלא מן השלוק** הידוע, שהוא שלוק **של בשר.**

ד. אבל אם אמר: קונם **שלוק שאני טועם,** בלא ה"א הידיעה, **אסור בכל** המאכלים **השלוקים.**

גמרא:

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: אם **אמר** הנודר "**דכביש**" בתוספת האות דלי"ת, **מאי?**

האם משמעותו כבוש הידוע כמו בה"א הידיעה או לא?

וכן אם אמר "**דשליק**", **מאי?** "**דצלי, מאי?** "**דמליח**", **מאי?**

היכין משמע [כיצד היא משמעות הדבר]?

ומסקינן: **תיבעי** [דבר זה נשאר בספק]:

מתניתין:

ה. הנודר **מן הצלי** בה"א הידיעה, **אין אסור אלא מן הצלי של בשר** שהוא הצלי הידוע, **דברי רבי יהודה.**

---

3. כתב הר"ן שגם אם לא אמר "שאיני טועם" אסור בכל הכבושים, ומה שהמשנה נקטה "שאיני טועם", היינו לרבותא, לחדש שאפילו אם אמר שאיני טועם, אינו מועיל לאסור מן הכבושים עד שיאמר "מן הכבוש".

שסובר רבי יהודה, שהצלי הידוע אינו אלא בשר צלוי.

ו. אבל האומר: קונם **צלי שאני טועם,** בלא ה"א הידיעה, **אסור בכל** המאכלים **הצלויים.**

ז. הנודר **מן המליח, אין אסור אלא מן המליח של דג** שהוא המליח הידוע.

ח. אבל האומר: קונם **מליח שאני טועם,** בלא ה"א הידיעה, הדין **שאסור בכל** המאכלים **המלוחים.**

הנודר ממיני דגים:

א. האומר: קונם **דג דגים שאני טועם** —

אסור בהן [בדגים], **בין גדולים, בין קטנים,** משום שנדר בשתי לשונות "דג" "דגים". דג משמע גדול — משום שנמכר בפני עצמו, ודגים משמע קטנים — לפי שאין נמכרים אלא ביחד.

ואסור **בין** בדגים **מלוחים, בין תפלים** בלא מלח.

בין חיים, בין מבושלים שכל אלו כלולים במשמעות לשון "דג דגים".

ומותר בטרית טרופה [במין דג גדול שחתוך לחתיכות קטנות] משום ש"דג דגים" משמע שלמים ולא טרופים.

וכל שכן שמותר **בציר** של דגים, שהוא שומן היוצא מהן, וקרבי דגים מעורבים בו.

וכל שכן שמותר **במוריים,** שהוא שמנו של הדג בלא שום תוספת.

ב. **הנודר מן** דגים קטנים כבושים **הנקראים צחנה**[4], אסור בטרית טרופה כיון שהציר שלה גם כן ריחה נודף, והיא בכלל צחנה.

ומותר בציר ובמוריים משום שאין בהם מבשר הדג, ואין משמעות לשון צחנה, אלא בשר הדג.

ג. **הנודר מטרית טרופה, אסור בציר ובמוריים**[5], שהואיל והזכיר "טרופה", הוא כולל כל דבר שמעורב בו ממין הדג[6], הלכך, אף הציר והמורייס כלולים בלשון נדרו.

גמרא:

תניא בברייתא: **רבי שמעון בן אלעזר אומר:**

א. האומר קונם **דג שאני טועם, אסור** רק **בדגים גדולים ומותר בדגים קטנים,** כיון שדג בלשון יחיד, משמע דג גדול, שנמכר בפני עצמו.[7]

ב. ואם אמר, קונם **דגה שאני טועם, אסור בקטנים ומותר בגדולים.**

ג. ואם אמר, קונם **דג דגה שאני טועם, אסור בין בגדולים בין בקטנים.**

---

4. הטעם שנקראים צחנה, מפני שהציר היוצא מהן ריחו נודף, מלשון "ותעל צחנתו". ר"ן.

5. הר"ן גורס : מותר בציר ובמוריים.

6. רא"ש.

7. בירושלמי מבואר שכל דג שהוא קטן משיעור ליטרא, נקרא קטן.

והחידוש בזה, שלא אומרים שבתחילה כשאמר דג התכוונן לאסור רק דגים גדולים, וכשאמר דגה חזר בו והתחרט, והתכוון לאסור רק דגים קטנים. אלא אומרים שהתכוון לאסור גם דגים גדולים וגם דגים קטנים.

אמר ליה רב פפא לאביי: ממאי דדווקא לשון **דג שאני טועם,** משמעותו **גדול הוא,** משום **דכתיב** "**וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה**" (יונה א).

והכתיב גם "**ויתפלל יונה אל ה' אלהיו ממעי הדגה**" (יונה ב).

אם כן, מוכח, כי גם דגה משמעותה דג גדול, שהרי אמר הכתוב שדג גדול בלע את יונה, וקראו לאחר מכן "דגה". ואילו בברייתא כתוב שדגה משמעותה דג קטן.

אמר ליה אביי: **הא, לא קשיא** [מפסוק זה אין קושיא]. משום **שדלמא** מדובר שם בדג אחר שהיה קטן. **שפלטיה הדג גדול** את יונה הנביא, **ובלעיה דג קטן,**[8] ולכן כתוב בו לשון דגה.

אלא, [אבל] מהפסוק שמובא לגבי מכת דם, יש להקשות. שכתוב שם (שמות ז) "**והדגה אשר ביאור מתה**".

וכי אפשר לפרש שם שרק דגים **קטנים מתו,** אבל דגים **גדולים לא מתו?** והרי כיון שהיאור נהפך לדם, ודאי שמתו כל הדגים, בין גדולים ובין קטנים.

(ואף על פי שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם ולא אחר לשון הכתוב, מכל מקום לא יכול להיות שלשון בני אדם יהיה היפך לשון הכתוב).

אלא, צריך לפרש, **שדגה משמע גדולים ומשמע קטנים,** וכמו שמשמע מהפסוק "והדגה אשר ביאור מתה", שהרי מתו שם גם הגדולים וגם הקטנים,

אבל **ובנדרים, הלך אחר לשון בני אדם.** ובלשון בני אדם, "דגה" משמע רק דגים קטנים.

שנינו במשנה: **הנודר מן הצחנה כו' מותר בציר ומוריים** משום שאין בהם מבשר הדג, ואין משמעות לשון צחנה, אלא בשר הדג:

אמר ליה רבינא לרב אשי: אם **אמר** הנודר, **הרי עלי ציחין,** שהוא לשון רבים של צחנה, **מאי,** האם לשון ציחין, כולל גם ציר ומורייס, או לא.

ומסקינן: **תיבעי** [דבר זה נשאר בספק]:

מתניתין:

א. **הנודר מן החֶלֶב,** הדין הוא **שמותר בקום,** היינו המים הנשארים מן החלב לאחר שהחמיץ ונעשה גבינה[9]. שקום אינו בכלל חלב.

---

8. אף על פי שמבואר בירושלמי, שדג שהוא יותר משיעור ליטרא, נקרא דג גדול, והדג שבלע את יונה הנביא בודאי שהיה גדול יותר מליטרא, מכל מקום נקרא דג קטן ביחס לדג הקודם. ר"ן.

9. ונקרא "קום" לפי שעל ידי שמעמידים את החלב הוא נפרד לצד אחר. רא"ש.

ורבי יוסי אוסר. משום שלדעתו קום בכלל חלב הוא.

ב. הנודר **מן הקום,** הדין הוא **שמותר בחלב** לדברי הכל, שחלב אינו בכלל קום.

ג. **אבא שאול אומר: הנודר מן הגבינה,** אף על פי שאמר "הגבינה" בה"א הידיעה, הדין הוא **שאסור בה** בכל גבינה, **בין** אם היא **מלוחה** ובין אם היא **טפלה,** ואף על פי שרוב הגבינות הן מלוחות, וסתם גבינה, משמע מלוחה, בכל זאת סובר אבא שאול שכלול בלשון זה גם גבינה שאינה מלוחה.

המשך המשנה דנה בדבר הנדור, האם גם היוצא ממנו אסור.

נב-א א. **הנודר מן הבשר,** הרי הוא **מותר ברוטב** של הבשר, **ובקיפה** — הפרשה דקה של בשר הנקפית בשולי הקדירה.

ב. כי דברים אלו אינם נקראים בשר בלשון בני אדם.

ורבי יהודה אוסר את הרוטב והקיפה לנודר מן הבשר, לפי שיש בהם טעם שיצא מהבשר הנדור, ולכן הם בכלל בשר.

אמר רבי יהודה: מעשה שהיה, שנדרנו מן הבשר, **ואסר עלינו רבי טרפון ביצים שנתבשלו עמו** עם הבשר בקדרה אחת.

ומוכח, שהנודר מן הבשר אסור אפילו בדבר המתבשל עם הבשר ובולע לתוכו את טעם הבשר, ואם כן גם ברוטב וקיפה אסור, שהרי יש בהם טעם בשר.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **כן הדבר,** שהדין כרבי טרפון,

אבל דבריו אינם סותרים לשיטתינו, כי לא אסר רבי טרפון את הטעם היוצא מן הבשר.

אלא **אימתי** אסר רבי טרפון את הטעם היוצא מן הבשר, דווקא **בזמן שיאמר "בשר זה עלי",** שאסר את הבשר המונח לפניו, שבאופן זה החשיב את הבשר כחתיכת איסור, ואסור גם כל היוצא ממנו,

היות שכך הוא הדין:

שהנודר מן הדבר המסוים, **והדבר** שנדר ממנו **נתערב בדבר אחר,** שמותר בו —

אם יש בו בדבר הנדור שנפל לתערובת, **בכדי נותן טעם** — שיש בו שיעור כדי ליתן טעם בדבר ההיתר שנתערב בו (ושיעורו — אחד משישים מהתערובת), **אסור** הנודר מכל התערובת, כיון שיש בתערובת טעם שיצא מהדבר הנדור.

אבל אם אין בדבר הנדור שנפל לתערובת, שיעור של אחד משישים, שהוא שיעור של נותן טעם, הדין שהתערובת מותרת[1].

---

1. הקשו רבותיו של הר"ן, מדוע באופן שאין בדבר הנדור שנפל לתערובת שיעור של נותן טעם, התערובת מותרת? והרי יש דין, שכל דבר איסור שיש לו אופן מסוים של היתר, אם נתערב בדבר אחר, אפילו אם התערובת היא פי אלף מהדבר האסור, אינו ניתר, כיון שיש לדבר האסור אופן שהוא מותר, לכן אין להקל ולהתיר את התערובת.

(דוגמא לכך: ביצה שנולדה ביום טוב, אסורה ביום טוב, ואפילו אם נתערבה בתוך אלף ביצים, כל התערובת אסורה, כיון שיש לה אופן של היתר, שמותרת ביום חול).

וכל זה בנודר מדבר מסוים, אבל הנודר מבשר סתם, אינו אסור אלא בבשר ממש, ומותר בכל המתבשל עמו, ואף ברוטב ובקיפה.

ב. **הנודר מן היין, מותר בתבשיל שנתערב** בו יין **ויש בו טעם יין,** שהרי הוא נדר מיין, ותבשיל זה אינו יין, וכדעת חכמים לעיל לגבי בשר, שהיוצא מן הדבר הנדור מותר, באופן שלא נדר מדבר מסוים.

ואם כן קשה, שהרי איסור נדר זה דבר שיש לו מתירים, כמו שיתבאר לקמן (נט, א) שהחכם מתיר את הנדר, אם כן צריך להיות הדין שדבר הנדור, אפילו אם נתערב באלף לא בטל איסורו.

ותירצו, שדין כל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, הוא דווקא בנתערב האיסור במינו, שעדיין שמו עליו ולא נתבטל מציאות האיסור. אבל אם נתערב בדבר שאינו מינו, בטל בשישים, אפילו אם יש לו מתירין, כיון שאינו מורגש, ונתבטל מציאותו, וכאילו אינו.

אבל הרי״ף כתב לגבי פת שאפו אותה בתנור יחד עם צלי, שהפת קלט את ריח הצלי, ואסור לאוכלו עם מאכל חלבי, ואף על פי שריח איסור אינו אוסר, אבל כיון שהריח של הצלי היא דבר שיש לה מתירין, שיכול לאוכלו בלא חלב, לכן אוסר את הפת מלאוכלו עם חלב.

ומוכח מהרי״ף, שאפילו אם נתערב מין בשאינו מינו, שהרי הפת אינה ממין הבשר, בכל זאת, לא אומרים שהריח שבפת בטל כשיש לו מתירין.

וקשה מסוגייתינו, שמשמע ממנה כי מין בשאינו מינו בטל אפילו בדבר שיש לו מתירין.

ומיישב הר״ן, על פי ביאור מחלוקת רבי יהודה ורבנן האם מן במינו בטל או לא, שכתוב בתורה ביום הכיפורים, שצריך הכהן הגדול לערב את דם הפר ודם השעיר הפנימי: ״ולקח מדם הפר ומדם השעיר״. והרי דמו של הפר מרובה, והיה צריך דם השעיר להתבטל בו, ואף על פי כן קוראת התורה לדם השעיר המעורב בדם הפר ״דם השעיר״.

ולומד מזה רבי יהודה, כיון שהדמים הם מין במינו, לכן לא בטל דם השעיר, ומבאר הר״ן, שרבי יהודה סובר, שכל דבר שהוא דומה לחברו, כשנתערב בו, אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו. ולכן כשנתערב מין במינו אינו בטל.

אבל רבנן (שכשיטתם אנו נוקטים) סוברים, שבדין ביטול אין לילך אחר דמיונן בעצם אלא אחר חילוקם בדין האיסור וההיתר, ולכן מין במינו שהם איסור בהיתר, אינם דומים זה לזה, כיון שהאחד הוא איסור והשני הוא היתר.

והטעם שדם הפר אינו מבטל את דם השעיר, כיון ששניהם דומים בהיתרם, ששניהם כשרים לזריקה.

ולפי זה מבאר הר״ן, שיש חילוק בין דבר איסור שיש לו אופן של היתר עכשיו, לבין דבר איסור שיש לו אופן של היתר בזמן אחר.

דבר שיש לו מתירין לאחר זמן (כמו אצלנו בנדרים) יש לו רק דמיון קצת להיתר, לכן סוברים רבנן, שרק בצירוף הדמיון של מין במינו, אינו בטל.

אבל דבר שיש לו מתירין עכשיו, דומה יותר להיתר, והוי כמו היתר בהיתר, ולכן גם בלא שיהיה מין במינו, לא בטל.

ולפי זה מבואר החילוק שבין דברי הרי״ף למשנתינו, שהרי״ף דיבר בריח של בשר שנתערב בפת, שהוא דבר שיש לו מתירין עכשיו, ולכן אינו בטל אפילו בשאינו מינו, אבל משנתינו מדברת בדבר הנדור שנתערב, שהוא דבר שיש לו מתירין רק לאחר זמן כשיתירו החכם, ולכן בשאינו מינו בטל בשישים.

זהו שיטת הר״ן, אבל שיטת רש״י בפ״ק

ג. אבל אם **אמר: קונם יין זה שאני טועם,** שאסר יין מסוים שהיה מונח לפניו, **ונפל לתוך תבשיל,** כיון שאסר יין מסוים, לכן גם היוצא ממנו אסור, ולכן הדין, **שאם יש בו** ביין שנפל לתבשיל שיעור של **בנותן טעם** [בכדי ליתן טעם בתבשיל], **הרי** תבשיל **זה אסור** לנודר, כיון שיש בו טעם היוצא מן היין האסור עליו.

גמרא:

נב-ב שנינו במשנה: הנודר מן החלב, לרבנן מותר בקום ורבי יוסי אוסר.

ורמינהו סתירה לכך מהמשנה לקמן (נג ב), שכתוב שם:

הנודר **מן העדשים, אסור באשישים** — פסולת של עדשים(2), **ורבי יוסי מתיר.**

אם כן קשה מדברי רבנן שבמשנתינו לדברי רבנן שבמשנה לקמן. שבמשנתינו אמרו, שלשון חלב אינו כולל את הקום היוצא מהחלב, ובמשנה לקמן אמרו, שלשון עדשים כולל גם אשישים שהיא הפסולת היוצאת מהעדשים.

וכמו כן קשה מרבי יוסי ארבי יוסי, שבמשנתנו אמר שחלב כולל קום, ובמשנה לקמן אמר שלשון עדשים אינו כולל אשישים.

ומתרצינן: **לא קשיא,** אין סתירה בין המשניות.

משום שמחלוקת רבי יוסי ורבנן אינה בשאלה האם היוצא מן הדבר הנדור כלול באיסור או לא, אלא מחלוקתם היא מחמת שלשון בני מקומם היה שונה זה מזה.

מר [אחד מהחולקים] דיבר לפי לשון **כי אתריה** [בני מקומו].

וכן **מר** דיבר לפי לשון **כי אתריה** [בני מקומו].

דביצה, שהטעם שדבר שיש לו מתירין לא בטל, משום שאומרים בו, "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר".

ולכאורה צריך ביאור בדברי רש"י מדוע במין בשאינו מינו לא אומרים את הסברא של "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" כמו שמבואר במשנתינו שדבר הנדור שהוא דבר שיש לו מתירין, בטל בשישים במין בשאינו מינו. ומבאר הקהילות יעקב את שיטת רש"י, שהטעם שדבר שיש לו מתירין בטל בנתערב במין בשאינו מינו. ולא אומרים בו "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר", משום שבנתערב בשאינו מינו אינו נחשב כלל אכילת איסור.

וכמו שמבואר ברמב"ם בספר המצוות (מל"ת קפ"ז) שעיקר איסור אכילה הוא ההנאה שנהנה מאכילתו, ולפי זה אכילה שאין בה הנאה כלל, אין בה איסור.

ולכן כשנתערב מין בשאינו מינו בפחות מנותן טעם, גם בלא דין ביטול אין בו איסור, כיון שאין האיסור מורגש ואין ממנו הנאה כלל, מה שאין כן במין במינו, שטעמו מורגש ולא בטל טעמו, יש להתירו רק מתורת ביטול, ולכן כשדבר האיסור הוא דבר שיש לו מתירים, אומרים בו "עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר".

2. הר"ן פירש שאשישים הם עדשים המעורבים ומטוגנים בדבש.

באתרא [בני המקום] **דרבנן, קרו לחלבא חלבא, ולקומא קומא** וכיון שלפי לשון בני מקומם לא היה ש??ם החלב על הקום, לכן אמרו שהקום אינו אסור לנודר מחלב.

ואילו **באתריה דרבי יוסי, לקומא נמי קרו ליה קומא דחלבא.**

וכיון שלפי לשון בני מקומו ש??ם החלב עליו, לכן אמר רבי יוסי שגם הקום אסור לנודר מן החלב.

וכמו כן לגבי עדשים, המקומות של רבי יוסי ורבנן היו חלוקים בלשונם, שבמקום של רבנן, לאשישים היו קוראים אשישים דעדשים, ולכן הנודר מן העדשים אסור באשישים. מה שאין כן במקומו של רבי יוסי לעדשים קראו עדשים ולאשישים קראו אשישים, ולכן אמר, שהנודר מן העדשים מותר באשישים.

תניא:

א. הנודר מן החלב, מותר בקום.

וכן להיפך, הנודר **מן הקום, מותר בחלב.** משום שהם שני דברים שונים.

הנודר **מן החלב, מותר בגבינה.**

וכן להיפך, הנודר **מן הגבינה מותר בחלב.**

הנודר **מן הרוטב מותר בקיפה.**

וכן להיפך, הנודר **מן הקיפה מותר ברוטב.**

ב. **אם אמר,** קונם **בשר זה עלי,** שאסר בשר מסוים, הדין הוא **שאסור בו, וברוטבו, ובקיפו.**

משום שהנודר מדבר מסוים, אוסרו כחתיכה של איסור, שגם היוצא ממנו אסור, ולכן גם אם אינם קרויים בשר, כיון שיש בהם טעם היוצא מן הבשר, אסורים.

ג. **הנודר מן היין, מותר בתבשיל שיש בו טעם יין,** כיון שאין שם יין על התבשיל.

אבל אם **אמר קונם יין זה שאיני טועם,** שאסר יין מסוים, **ונפל לתוך התבשיל,** באופן זה אסור גם מן היוצא מן היין, ולכן הדין **שאם יש בו** בתבשיל **טעם יין, הרי זה אסור:**

מתניתין:

א. **הנודר מן הענבים, מותר ביין** משום שלא אסר על עצמו אלא ענבים, ולא אסר את היוצא מהם.

וכן הנודר **מן הזיתים, מותר בשמן** הזיתים, כיון שלא אסר אלא זיתים, ולא את היוצא מהזיתים.

ב. אבל אם **אמר קונם זיתים וענבים אלו שאיני טועם,** הדין **שאסור בהן** וגם **ביוצא מהן.**

גמרא:

בעי רמי בר חמא: מהו הטעם שהאומר קונם זיתים וענבים אלו שאני טועם, אסור גם ביוצא מהם,

האם המילה **"אלו"** היא **דוקא,** שמחמתה אסור גם היוצא מהן, אבל תוספת המלים "שאיני טועם" אינם משנה את משמעות הנדר.

או שמא המילים "**שאיני טועם**" הם **דוקא,** שמילים אלו הם המשנים את משמעות הנדר לאסור גם את היוצא מהם. אבל המילה "אלו" לא משנה את משמעות הנדר.

והוינן בה: **אי סלקא דעתך** [אם יעלה בדעתך] לומר ש"**אלו**" **דוקא,** ומילה זו היא שגורמת שמשמעות הנדר לאסור גם את היוצא מהם. אם כן קשה, "**שאיני טועם**" — **למה לי?** מדוע כתבה המשנה שהנודר הוסיף ואמר שאיני טועם.

ואם נאמר שהמילים "שאיני טועם" הם שקובעים, אם כן קשה מדוע כתבה המשנה שהנודר הוסיף את המילה "אלו" בנדרו.

ומבארינן: לפי הצד שהמילה "אלו" היא הגורמת שיאסר גם ביוצא מהם, **הא קמשמע לן** [זה החידוש שבאה המשנה לחדש] בזה שכתבה שהוסיף הנודר ואמר גם "שאיני טועם".

דאף על גב דאמר הנודר בנדרו **שאיני טועם,** בכל זאת דווקא **אי דאמר "אלו",** אז **מיתסר** גם ביוצא מהם, אבל **ואי לא** אמר "אלו", **לא** נאסר ביוצא מהם.

וכן להיפך, לפי הצד שה"שאיני טועם" דווקא, המשנה באה לחדש בזה שכתבה, שהוסיף הנודר ואמר "אלו", לומר, שאף על פי שאמר "אלו", בכל זאת, דווקא אם אמר "שאיני טועם", נאסר גם ביוצא מהם, אבל אם לא אמר "שאיני טועם" אינו נאסר ביוצא מהם.

אמר רבא לפשוט את הספק:

תא שמע: תנן לקמן (נז, א) אמר **קונם פירות האלו עלי,** או שאמר **קונם הן לפי,** (ולא אמר "שאיני טועם"), הדין **שאסור בחילופיהן ובגידוליהן** כדין הקדש שאסור בחילופין ובגידולין.

מדויק שם, שדווקא בחילופיהן וגידוליהן אסור **הא ביוצא מהן מותר.** משמע שהמילה "אלו" אינה גורמת לאסור את היוצא מהם,

ואם כן נפשט הספק, ש"אלו" לאו דווקא ו"שאיני טועם" דווקא.

דוחה הגמרא את הראיה, שאפשר לומר במשנה שם שאין הכי נמי **הוא הדין דאפילו ביוצא מהן אסור,** והמשנה שם לא כתבה אלא רק את הדין שחילופיהן וגידוליהן אסורים, משום **שהא עדיפא ליה לאשמועינן** [היה עדיף לה לחדש] את הדין **דחילופיהן כגידוליהן דמי.**

תא שמע: מנסה הגמרא לפשוט מהמשך המשנה שם,

שאם אמר קונם פירות **שאיני אוכל** או שאמר קונם פירות **שאיני טועם,** (ולא אמר "אלו") הדין **שמותר בחילופיהן ובגידוליהן,**

מדוייק שם שדווקא חילופיהן וגידוליהן מותרים **הא היוצא מהן אסור,**

אם כן ניתן לפשוט משם שהמילים "שאיני טועם" הם האוסרים אף את היוצא מהם, ו"שאיני טועם" דווקא.

דוחה הגמרא את הראיה, שאפשר לפרש במשנה שם, שבאומר קונם פירות שאיני טועם, לא רק בחילופיהם וגידוליהם מותר, אלא הוא הדין ביוצא מהם מותר, והטעם שהמשנה לא הביאה דין זה,

משום **שאיידי דלא נסיב** [אגב זה שלא הביאה המשנה] **ברישא** את הדין של **היוצא מהן,** לכן גם **לא נסיב נמי בסיפא** את הדין של **היוצא מהן.**

תא שמע פושטת הגמרא מהמשנה לעיל שבאמירת "אלו" אסור אף היוצא מהן,

ששנינו לעיל: **אמר רבי יהודה מעשה** ונדרתי מן הבשר, **ואסר רבי טרפון עלי ביצים שנתבשלו עמו** — עם הבשר, כיון שקלטו את הטעם היוצא מן הבשר. **אמרו לו** חכמים, **אימתי** אסר רבי טרפון, גם את הטעם היוצא מהדבר הנדור. דווקא **בזמן שאמר בשר זה עלי, שהנודר מן הדבר** המסוים **ונתערב באחר, ויש בו** בדבר הנדור, **בנותן טעם הרי זה** הדבר האחר **אסור** מחמת הטעם שיצא מן האיסור.

משמע שבנודר דבר מסוים ואומר "אלו", גם בלא שאומר "שאיני טועם" נאסר אף ביוצא מהם.

אם כן רואים ממשנה זו ש"אלו" דווקא.

אומרת הגמרא, אין הכי נמי, **ב**אומר **"אלו" לא קא מיבעיא לן דדוקא הוא** ואסור אף ביוצא מהם.

כי מיבעיא לן עדיין יש להסתפק, **בשאיני טועם**

האם גם הם **דוקא,** ובמילים אלו בלבד, גם כן אוסר את היוצא מהם, והמשנה שהביאה גם את "אלו" וגם את "שאיני טועם", לומר, שבין אם אמר "אלו" בלבד ובין אם אמר "שאיני טועם" בלבד, אסור ביוצא מהם, **או** דלמא, המילים "שאיני טועם" הם **לאו דוקא** ואינם מוסיפים איסור בנדר לאסור את היוצא מהם. והמשנה כתבה שהנודר הוסיף מילים אלו, רק כדי לחדש, שאפילו אם אמר "שאיני טועם" אינו נאסר ביוצא מהם עד שיוסיף ויאמר "אלו".

תא שמע:

שנינו במשנה לעיל: אם אמר קונם **דג דגים שאיני טועם,** הדין **שאסור בהן בין** בדגים **גדולים בין** בדגים **קטנים, בין** כשהם **חיים בין** כשהם **מבושלים,**

ומותר בטרית טרופה ובציר.

והרי בטרית טרופה ובציר יש טעם שיצא מהדגים שנדר, ולא נאסרו לנודר שאמר "שאיני טועם", רואים ממשנה זו, שבאמירת "שאיני טועם" אינו אוסר את היוצא מהדבר הנדור.

אמר רבא: אין להביא ראיה משם, משום שאפשר לפרש שם, שמה שהתירה המשנה טרית טרופה וציר, מדובר באופן שהוכנו קודם שנדר, **וכבר יצא** הטעם **מהן** — מהדגים, קודם שנדר,

ולכן אינם אסורים לנודר, משום שרק היוצא מהדבר הנדור אסור, וכיון שהם יצאו מהדבר קודם שנדר ממנו, לא נאסרו.

לסיכום: הגמרא פשטה שבאומר "אלו" או "זה" שנדר מדבר מסוים, אסור אף ביוצא מהם, אבל באמירת "שאיני טועם" מסתפקת הגמרא האם מילים אלו משמעותם לאסור אף את הטעם היוצא מהדבר הנדור, או לא. ונשארת הגמרא בלא פשיטות.[3]

---

3. כתב הר"ן: וכיון דלא איפשיטא, משמע דנקטינן לחומרא.

מתניתין:

נג-א כהמשך למשנה הקודמת דנה משנתינו בנודר מפירות מסויימים, האם הוא מותר ביוצא מהם, אלא שהמשנה הקודמת עסקה בענבים ובזיתים, שליוצא מהם יש שם מיוחד: "יין" "שמן", ואילו משנתינו עוסקת בפירות שהיוצא מהן נקראין על שמם, כגון: "דבש תמרים" וכדומה.

הנודר מן התמרים הדין הוא **שמותר בדבש תמרים** שלא נתכוון הנודר אלא לפרי ולא ליוצא ממנו(1).

הנודר **מן הסתוונית** — ענבים קשים שאינם מתבשלים, ומניחים אותם בכרם בימי החורף ועושים מהם חומץ, הדין **שמותר בחומץ סתוניות.**(2) ואף על פי שהסתוניות עצמן אינן עומדות לאכילה אלא לחומץ, אין אומרים שהנודר מן הסתוניות כוונתו לחומץ, אלא, הואיל ואמר בנדרו "סתוניות", אינו אסור אלא בסתוניות עצמן, ולא בחומץ היוצא מהן.

רבי יהודה בן בתירא אומר: כל פרי **ששם תולדתו** [היוצאת ממנו] **קרויה עליו** על שמו של אותו פרי, כגון: "דבש תמרים" ו"חומץ סתוניות", שאינם נקראים "דבש" סתם, או "חומץ" סתם. **ונודר הימנו** — מהפרי, הדין **שאסור** אף **ביוצא הימנו** כיון ששם הפרי עליו.

וחכמים חולקים על תנא קמא, הסובר שהנודר מן הסתוונית מותר בחומץ סתוניות ואסור בסתוניות עצמן, **ומתירין** בסתוניות ואוסרין בחומץ סתוניות.

שחכמים סוברים, שאדם הנודר מדבר שאין אוכלים אותו אלא אוכלים רק את היוצא ממנו, מותר בו ואסור ביוצא ממנו, שלא נתכוון הנודר אלא למה שדרכו לאכלו.

אבל הנודר מן התמרים, גם חכמים מודים

---

1. כתב המחנה אפרים (הלכות נדרים סי' ל"ב), שאפילו אם נדר מתמרים "אלו" שאסור ביוצא מהן, אינו אסור בדבש תמרים, משום שנחשב לזיעה בעלמא, וכמבואר בברכות (לח, א) שזר השותה בשוגג דבש תמרים ויין תפוחים, רבי יהושע פוטר משום שנחשב לזיעה בעלמא.

2. הר"ן מביא בשם הרשב"א לבאר, מדוע דין זה אינו סותר לדין שלעיל לגבי קום החלב, שאמרו בו, שבכל מקום שנקרא קום החלב, אסור לנודר מן החלב, כיון ששם החלב עליו. ואילו כאן אמר תנא קמא, שחומץ סתונית מותר לנודר מן הסתונית אף על פי ששם סתונית עליו.

ומבאר הרשב"א שחומץ סתונית אינו דומה לקום החלב, שקום החלב לא נשתנה צורתו ממה שהיה בתחילה כשהיה מעורב בחלב, ולכן במקום ששם החלב עליו, אסור הוא לנודר מן החלב. מה שאין כן חומץ סתונית שנשתנה מצורתו המקורית, ולכן אפילו ששם סתונית עליו, סובר תנא קמא, שמותר לנודר מן הסתונית.

עוד חילוק מחלק הר"ן בין קום לחומץ סתונית, שבקום, הטעם ששם החלב נקרא עליו באותם מקומות שקוראים לו קום החלב, משום שנדיין תורת חלב עליו, ולכן אסור לנודר מן החלב. מה שאין כן חומץ סתונית אינו נקרא על שם הסתונית משום שעדיין תורת סתונית עליו, אלא כדי להפריש בין חומץ העשוי מסתונית לחומץ אחר.

שמותר בדבש תמרים ואסור בתמרים, היות והתמרים עצמם עומדים לאכילה.

גמרא:

שנינו במשנה: וחכמים מתירין.

המשמעות הפשוטה היא שחכמים באים להתיר את מה שרבי יהודה בן בתירה אסר, שהם באים להתיר את היוצא מהדבר הנדור, גם אם שם הדבר הנדור עליו.

אם כן, קשה, שדברי **חכמים היינו** ממש כדברי **תנא קמא** שאמר את אותו דין, שהנודר מן התמרים והסתווניות מותר בדבש תמרים ובחומץ סתווניות.

ומתרצינן: **איכא בינייהו** [יש חילוק בין תנא קמא לחכמים] **הדא** [בדבר זה] — **דתניא:**

כלל זה אמר רבי שמעון בן אלעזר,

א. **כל שדרכו ליאכל ודרך היוצא ממנו ליאכל, כגון: תמרים ודבש תמרים,**

הדין הוא, שאם **נדר בו, אסור** גם **ביוצא ממנו,** ואם **נודר מהיוצא ממנו, אסור בו,**

ב. **כל שאין דרכו לאכול, ודרך היוצא ממנו לאכול,**

הדין הוא, שאם **נדר בו, אין אסור אלא ביוצא ממנו,** שיש לומר **שלא נתכוון זה** בנדרו **אלא ליוצא ממנו.**

ובדבר זה חולקים תנא קמא ורבי יהודה בן בתירה וחכמים במשנתינו,

שרבי שמעון בן אלעזר בברייתא סובר, שבנודר מן התמרים, כיון שדרכו לאכול וגם דרך היוצא ממנו לאכול, לכן אסור בשניהם. ואילו בנודר מן הסתווניות סובר, שכיון שאין דרכו לאכול ודרך היוצא ממנו לאכול, לכן אינו אסור אלא ביוצא ממנו.

ובא תנא קמא במשנתנו, וחולק עליו בין בתמרים ובין בסתווניות, וסובר, שבין באלו שדרכם לאכול ובין באלו שאין דרכם לאכול, הדין הוא, שאם נדר מהם, אסור בהם ומותר ביוצא מהם.

ואילו רבי יהודה בן בתירא, סובר כרבי שמעון בן אלעזר בתמרים, שהדרך לאוכלו ודרך היוצא ממנו לאוכלו, שאסור בשניהם. וחולק עליו בסתווניות וסובר שגם בהן הדין הוא שאסור בשתיהן, אפילו שאין הדרך לאוכלו ודרך היוצא ממנו לאוכלו.

וחכמים, חולקים על תנא קמא ורבי יהודה בן בתירא בסתוונית, ומתירין את הסתוונית ואוסרים את החומץ היוצא מהם, כיון שאין הדרך לאוכלו, ודרך היוצא מהן לאוכלו, כדברי רבי שמעון בן אלעזר:

מתניתין:

משנתנו מלמדת, שהנודר ממאכל מסוים, מותר במאכל דומה הנקרא באותו שם, אם יש לו שם לוואי.

הנודר מן היין, מותר ביין תפוחים כיון שיש לו שם לווי, והוא נדר מיין סתם, ויין סתם, הוא יין ענבים ולא יין תפוחים.

וכן הנודר **מן השמן, מותר בשמן שומשמין,** שסתם שמן, הוא שמן זית ולא שמן שומשמין.

הנודר **מן הדבש, מותר בדבש תמרים,** שסתם דבש בלשון בני אדם, הוא דבש תמרים.

הנודר **מן החומץ, מותר בחומץ סתוניות,** שסתם חומץ, הוא יין שהחמיץ.

הנודר **מן הכרישין** (כרתי — מין ירק הדומה לבצל), **מותר בקפלוטות,** שאמנם הם מין כרישין, אבל הואיל ויש להם שם בפני עצמם, אינם בכלל נדרו.

הנודר **מן הירק, מותר בירקות השדה** הגדלים מאליהם, מפני **שהוא שם לוויי,** שירקות השדה אינם נקראים "ירקות" סתם, אלא בשם לווי שלהם "ירקות השדה", והנודר מירקות סתם, אינו מתכוון אלא לירקות הגינה[3].

גמרא:

תניא: הנודר מן השמן —

בארץ ישראל, מותר בשמן שומשמין ואסור בשמן זית.

כיון שבני ארץ ישראל אינם משתמשים אלא בשמן זית, וכוונת הנודר שם לאסור רק שמן זית.

ובבבל, אסור בשמן שומשמין ומותר בשמן זית.

שבני בבל משתמשים בשמן שומשמין ולא בשמן זית.

מקום שמסתפקין [שרגילים להשתמש] **מזה ומזה,** בין בשמן זית ובין בשמן שומשמין, **אסור בזה ובזה.**

עד כאן דברי הברייתא.

ומקשינן: מה החידוש בדברי הברייתא, שבמקום שמשתמשים בשני סוגי השמנים, אסור הנודר מן השמן בשניהם? **פשיטא** שכך הדין!?

ומתרצינן: **לא צריכא,** הברייתא מדברת באופן **דרובא מן חד מסתפקין** [שרוב בני המקום משתמשים רק עם סוג אחד של שמן].

והחידוש הוא:

מהו דתימא [שהייתי אומר] **איזיל בתר רובא** [שנלך אחר רוב בני המקום], וכיון שרוב בני המקום משתמשים רק בסוג אחד של שמן, הייתי אומר שהתכוון לאסור רק סוג זה של שמן.

קא משמע לן, כיון שיש להתספק שמא התכוון לאסור גם את סוג השמן שהמיעוט משתמש בו, לכן הדין שאסור בשניהם, **שספק איסורא לחומרא.**

המשך דברי הברייתא:

---

3. כתב הר"ן: אבל הנודר מן היין, אסור אף ביין מבושל, ואינו דומה לירקות השדה, שירק השדה, מין אחר הוא, אבל יין רגיל ויין מבושל, שניהם ממין אחד.

ובתשובות מהר"ש הלוי (חיו"ד סל"ב) התיר ביין צימוקים, אבל בתשובות תורת חסד (ס"ג) השיג עליו שאף ביין צימוקים אסור. (הובאו בגליון רעק"א על השו"ע יו"ד סי' רי"ז סעיף ט"ו).

הנודר מן הירק, אם נדר שלא בשנת השמיטה כי אם **בשאר שני שבוע,** הדין **שאסור בירקות הגינה ומותר בירקות השדה,** שסתם ירק הכוונה לירקות הגינה.

אבל **ובשביעית** — אם נדר מן הירק בשנת השמיטה, אי אפשר לומר שהתכוון לירקות הגינה, שהרי אין זורעין בשביעית, אלא ודאי התכוון לירקות השדה שגדלים מאליהן, ולכן הדין **שאסור בירקות השדה, ומותר בירקות הגינה.**

עד כאן דברי הברייתא.

נג-ב **אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל לא שנו** בברייתא, את הדין, שאם נדר מן הירק בשביעית מותר בירקות גינה, **אלא** רק **במקום שאין מביאין** שם **ירק** גינה **מחוצה לארץ.**

אבל במקום שמביאין שם **ירק** גינה **מחוצה לארץ לארץ, אסור** אף בירקות הגינה, כיון שרגילים שם לאכול בשביעית בין ירקות השדה ובין ירקות הגינה, אם כן ודאי שהתכוון לידור משתיהם.

כתנאי, מצאנו בזה מחלוקת תנאים האם מותר להביא ירק מחוץ לארץ.

דתניא: **אין מביאין ירק מן חוצה לארץ לארץ.**

רבי חנניה בן גמליאל אומר: מביאין ירק מחוצה לארך לארץ.

אם כן, לפי מאן דאמר שאסור להביא ירק מחוץ לארץ לארץ, הדין, שהנודר מן הירק בשביעית מותר בירקות הגינה ואסור בירקות השדה, כיון שלא מצוי ירקות הגינה, שאין מביאין ירקות הגינה מחוץ לארץ, לא התכוון לידור מירקות הגינה.

אבל לפי מאן דאמר מותר להביא ירק מחוץ לארץ, הדין שאסור אף בירקות הגינה.

והוינן בדברי הברייתא: **מאי טעמא דמאן דאמר** שסובר **שאין מביאין** ירק מחוץ לארץ לארץ?

אמר רבי ירמיה: טעמו של האוסר, **משום** שחושש שמא יכניס עמם לארץ, **גוש** מעפר חוץ לארץ הדבוק לשורשי הירקות, ויטמא את הארץ, שגזרו טומאה[4] על עפר חוץ לארץ משום ספק מת (מדור המבול, שהיו מתים בכל העולם, חוץ מארץ ישראל שלא היה שם מבול).

מתניתין:

א. הנודר **מן הכרוב, אסור באיספרגוס**[5] שבכלל הכרוב הוא.

אבל הנודר **מן האיספרגוס מותר בכרוב** שאין הכרוב כלול בשם איספרגוס.

ב. הנודר **מן הגריסין** — שהם פולין שנכתשו לחצאים, **אסור במקפה** — בתבשיל עבה של גריסים, לפי שהוא נקרא "מקפה של גריסים".

ורבי יוסי מתיר, לפי שבמקומו היו קוראים למקפה "מקפה" ולגריסין "גריסין".

---

4. במסכת שבת טו, ב.

5. איספרגוס — הר"ן פירש: שהוא ירק ממין הכרוב. הרמב"ם פירש: שהם המים ששלקו בהם את הכרוב.

אבל הנודר **מן המקפה, מותר בגריסין** לדברי הכל. שלא נדר מן הגריסים אלא מן התבשיל של הגריסים.

ג. הנודר **מן המקפה, אסור בשום,** כיון שהיו נותנים שום בתוך המקפה.

ורבי יוסי מתיר, לפי שלא אסר עליו בנדרו אלא את המקפה, ולא את השום.

אבל הנודר **מן השום, מותר במקפה** לדברי הכל.

ד. הנודר **מן העדשים, אסור באשישים** — פסולת של עדשים[6].

רבי יוסי מתיר, שסובר, שאין אשישים בכלל עדשים.

אבל הנודר **מן האשישים, מותר בעדשים** לדברי הכל.

ה. האומר: קונם **חטה חטין שאני טועם,** הדין **שאסור בהן** בחיטים, **בין** בצורה של **קמח, בין** בצורה של **פת,** משום ש"חיטה" בלשון יחיד, משמע פת אפויה מחיטים שהיא גוף אחד, ואילו "חיטים" בלשון רבים, משמע ללעוס גרעיני חיטה, שלועסים אותם אחד אחד, ולכן האומר בנדרו "חיטה חיטים" אוסר עליו את החיטים בכל צורה שהיא, ואסור בין בקמח בין בפת.

ו. האומר: קונם **גרים גריסין שאני טועם,** הדין **שאסור בהן** בגריסים, **בין** כשהם **חיין, בין** כשהם **מבושלין.**

רבי יהודה אומר: האומר: **קונם גרים** שאני טועם, בלשון יחיד, **או** האומר: קונם **חטה שאני טועם,** בלשון יחיד, הדין **שמותר** לו **לכוס** גריסים וחיטים **חיים,**

ואינו חולק על תנא קמא, אלא בא להשמיענו, שהנודר בלשון יחיד אין כוונתו אלא לתבשיל ולפת.

גמרא:

תניא: רבי שמעון בן גמליאל אומר:

א. האומר: קונם **חטה שאני טועם,** בלשון יחיד, **אסור לאפות** ולאכול פת, משום שפת אפויה היא גוף אחד. **ומותר לכוס** חיטים חיים, משום שלועסים אותם אחד אחד.

האומר: קונם **חטים שאני טועם,** בלשון רבים, **אסור לכוס** חיטים חיים, **ומותר לאפות** ולאכול פת.

האומר: קונם **חטה חטין שאני טועם,** שנדר גם בלשון רבים וגם בלשון יחיד, **אסור בין לכוס** חיטים חיים, **בין לאפות** ולאכול פת.

ב. האומר: קונם **גרים שאני טועם,** בלשון יחיד, **אסור לבשל** ולאוכלו מבושל, **ומותר לכוס** ולאוכלם חיים.

האומר: קונם **גריסין שאני טועם,** בלשון רבים, **אסור לכוס** ולאוכלם חיים, **ומותר לבשל** ולאוכלו מבושל.

האומר: קונם **גרים גריסין שאני טועם,** שנדר גם בלשון רבים וגם בלשון יחיד, **אסור בין לבשל** ולאוכלו מבושל, **בין לכוס** ולאוכלם חיים.

הדרן עלך הנודר מן המבושל

---

6. ר"ן ורא"ש, והמפרש פירש שהוא פת שמעורב בו קמח עדשים.

הנודר מן הירק

מתניתין:

נד-א **הנודר** איסור הנאה **מן הירק,** הרי הוא נאסר בכל דבר הנקרא ירק, שהם עלים ירוקים. אך פירות האדמה אינם נכללים בלשון זו.

ולכן, **מותר** הוא **בהנאה מדלועין.**

וזאת בגלל שתי סיבות:

האחת, דלועין אינם "ירק", שאינם עלים, אלא הם פרי האדמה.

והשנית, הדילועין שונים משאר ירקות בצורת אכילתם, שאינם נאכלים חיים אלא רק כשהם מבושלים, ולכן אין אנשים קוראים להם ירק.

ורבי עקיבא חולק, **ואוסר** את הנודר מהירק להנות אף מדלועין.

אמרו לו חכמים **לרבי עקיבא,** הרי אפשר להוכיח כדברינו ממעשים בכל יום:

והלא אם אדם רוצה לשלוח שליח לקניות בשוק, הרי **אומר האדם** הזה **לשלוחו: קח לי ירק** מהשוק והבא לי!

וכשהשליח לא מוצא ירקות וחוזר בידים ריקות **הוא אומר:**

לא מצאתי בשוק ירקות ולא היה שם **אלא דלועין,** ואם אתה רוצה, אלך ואביא לך אותם.

ומכך שדרך בני אדם לומר כך בלשונם, רואים אנו שאין דלועין בכלל ירק, שהרי שליח ששלחו אותו להביא ירק, לא יביא דלועין בלי לקבל רשות מפורשת.

וזוהי הוכחה לדברי רבנן שאין דלועין בכלל ירק.

אמר להם רבי עקיבא לרבנן: אכן, **כן הדבר,** שכך רגיל השליח לחזור ולומר לבעל הבית!

או שמא אומר הוא לבעל הבית **לא מצאתי** ירק **אלא קטנית?**

והיינו, אכן הרגילות היא כמו שאתם אומרים, שמציע השליח לבעל הבית כתחליף לירק את הדלועין.

אמנם מזה הדבר עצמו אני מוכיח כדברי. שהרי לא מציע לבעל הבית קטנית כתחליף לירק, כיון שאינה דומה כלל לירק, ואילו דלועין הוא כן מציע לו כתחליף.

אלא על כרחך רואים מזה **שהדלועין** הם כן **בכלל ירק, וקטנית אינו בכלל ירק** — שהרי קטנית אין מציע השליח לבעל הבית כתחליף לירק.

ולכן כשאדם אוסר על עצמו ירק, גם דלועין נאסרים לדעת רבי עקיבא.

וממשיכה המשנה:

ובין לרבי עקיבא ובין לרבנן, **אסור** אדם זה שאסר את עצמו **בירק, בפול המצרי** כאשר הוא **לח. ומותר** בפול המצרי **יבש,** שאז אינו נחשב ירק:

גמרא:

שנינו במשנה: **הנודר מן הירק וכו׳:**

ודנה הגמרא בדברי רבי עקיבא, שאם נודר מן הירק אסור גם בדלועין.

והא מן ירק נדר, ודלועין אינם ירק?

ועל אף שהסביר רבי עקיבא את טעמו, שמוכח מזה שהשליח מציע לבעל הבית דלועין כתחליף לירק שהדלועין כלולים קצת בירק, מכל מקום, הרי אין זה המשמעות הפשוטה של המילה ירק?

אמר עולא: כאן מדובר **ב**אדם **שאומר ירקי קדירה** יהיו אסורים **עלי,** ולא אמר סתם ״ירק״.

וכיון שהתכוון לרבות בלשונו דברים נוספים, ולא רק לאסור ירק רגיל, שהרי לא אמר סתם ״ירק״ אלא אמר ״ירקי קדירה״, לכן נאסר גם בדלועין.

ומקשינן:[1] **ודילמא** מה שאסר על עצמו ״**ירקי** קדירה״ התכוון בכך לרבות ירק **הנאכל בקדירה קאמר?** ובא לרבות שום ובצל, שהם דברים שבאים לתת טעם בקדירה, וזוהי בלבד כונתו במה שאמר ״ירקי קדירה״ ולא התכוון לרבות דלועין?

ואם כן, מנין לרבי עקיבא שאדם שאמר ירקי קדירה נאסר בדלועין?

ומתרצת הגמרא: לא מדובר כאן שאסר ירק סתם, ולא ירקי קדירה, אלא מדובר **ב**אדם **שאומר: ירק המתבשל בקדירה, עלי!**

ולכן אנחנו אומרים שכוונתו בלשון שכזאת היא לרבות גם את הדלועין, כיון שראינו שאדם זה בא לרבות יותר מאשר ירק רגיל, שהרי אמר ״ירק המתבשל בקדירה״, ודלועין נחשבים קצת ירק, שהרי שליח מביא אותם כתחליף ירק, ולכן רבי עקיבא אסר גם דלועין.[2]

ובאה הגמרא להסביר: **במאי קא מפלגי** רבנן ורבי עקיבא — באיזה נקודה נחלקו?

רבנן סברי, כל מילתא דצריך שליחא לאמלוכי עלה, שאינו קונה אותם השליח מדעתו ללא רשות מפורשת של בעל הבית, **לאו מיניה** של ירק **הוא,** שהרי רואים שצריך להתייעץ עם בעל הבית, ולא יכול לסמוך על דברי בעל הבית שאמר לו קנה לי ירק.

ורבי עקיבא חולק, **וסובר שכל מילתא דמימליך שליחא עלה,** שהשליח מציע אותו לבעל הבית כתחליף, מוכרח מזה שזה נכלל קצת בדבריו הראשונים, שאם לא כן, לא היה מציע לו השליח את זה כתחליף, כמו שלא מציע דבר שונה לגמרי. וכיון שהשליח

---

1. קושית הגמרא צריכה ביאור, שהרי גם אם יש ספק מה היא כוונתו של הנודר, צריכים אנו לאסור מספק, שהרי קיימא לן סתם נדרים להחמיר? כך הקשה הרשב״א.ולפי פירוש ה״לחם משנה״ שנכתוב לקמן, יש ליישב את קושייתו.

2. יוצא מהגמרא ג׳ חילוקי דינים:

א. אם אומר בלשונו ״ירק״, אינו נאסר בפרי האדמה.

ב. אם אומר בלשונו ״ירק קדירה״, נאסר

מציע דלועין במקום ירק, אפשר לומר **שמינה** של ירק **הוא.**

אמר אביי: זה שאמר רבי עקיבא שגם דלועין הם בכלל נדר של ירק, ונאסרים, כל זה הוא רק מספק.

ולכן, **מודה רבי עקיבא לענין מלקות,** אם עבר על נדרו ונהנה מהדלועין, **שאינו לוקה,** כיון שמלקות לוקים רק אם ודאי עבר על איסור, ואילו כאן רק מספק אמרינן שדלועין בכלל ירק נאסרו.(3)

ודנה עתה הגמרא מי הוא התנא של המשנה להלן:

תנן התם במסכת מעילה,לגבי דין שליחות, שאף על גב שלגבי כל הענינים שלוחו של אדם כמותו, אין זה אמור במקום שהשליחות היא לדבר עבירה, כי אין שליח לדבר עבירה.

אבל לגבי מעילה בהקדש חידשה תורה שיש שליח לדבר עבירה, ואם שלחת אדם שליח להוציא חפץ מהקדש לחולין, בשגגה, נחשב הוא לשלוחו, וחייב המשלח כדין מועל בהקדש.

ולכן, **השליח שעשה** את **שליחותו** של בעל הבית ששלחו להוציא הקדש לחולין, הדין הוא ש**בעל הבית מעל,** כיון שלגבי מעילה התחדשה הלכה ששלוחו של אדם כמותו.

אך אם השליח **לא עשה** את **שליחותו** של בעל הבית, אלא שינה מדעת בעל הבית, ועשה את הוצאת החפץ של הקדש לחולין שלא בהתאם להוראת משלחו, ה**שליח מעל,** כיון שעשה מדעתו, ואין זה שליחות של בעל הבית, והוא אחראי למעשיו, ולא המשלח.

ודנה הגמרא: **מאן תנא,** מי הוא התנא ששנה את המשנה הזאת?

אמר רב חסדא: אפשר להוכיח מהסיפא של **מתניתין,** שהיא סוברת **דלא כרבי עקיבא!**

דהרי **תנן** בסיפא של המשנה: **כיצד** הוא האופן שנחשב שלא עשה השליח את שליחותו של בעל הבית?

כגון, אם **אמר לו** בעל הבית לשליח, **תן בשר לאורחים,** והבשר הזה היה בשר הקדש.

הרי אם היה עושה השליח כדברי בעל הבית, היה מועל בעל הבית ששלחו, ולא השליח.

אבל השליח לא עשה כדברי בעל הבית, אלא הלך **ונתן להם** במקום בשר, **כבד.**

או להיפך: אם אמר לו בעל הבית לשליח **תן** לאורחים **כבד,** והלך השליח **ונתן להם בשר.** ולא קיים את דברי בעל הבית.

אז הדין הוא ש**השליח מעל,** כיון שעשה את המעשה מדעתו, והוא זה שמתחייב עליו.

בפירות האדמה הבאים להטעים את המאכל, כשומים ובצלים. ומותר בדלועין.

ג. אם אמר בלשונו "ירק המתבשל בקדירה", אסור גם בדלועין.

3. להלכה פסק הרמב"ם כרבי עקיבא. והקשה ה"כסף משנה" בפרק ט' הלכה ו': מדוע השמיט הרמב"ם את ההוספה שהוסיף אביי בדעת רבי עקיבא, שגם לדברי רבי עקיבא אינו לוקה על

ומוכח מכאן, שכאשר ביקש בעל הבית מהשליח שיוציא בשר הקדש לחולין, ושינה השליח ונתן כבד, זה נחשב שינוי, היות ומעשהו זה אינו נכלל בשליחותו של בעל הבית.

ואי [אם] נאמר שהתנא של המשנה של שליחות במעילה הוא **רבי עקיבא, הא,** הרי במשנה שלנו מוכח, **שאמר רבי עקיבא, כל מילתא דמימלך עלה השליח** ושואל את בעל הבית אם להביא לו את זה כתחליף לדבר הראשון, יכולים אנו לומר **שמיניה הוא,** והוא כלול בדבר הראשון.

והרי גם כאשר המשלח אמר לשליח לתת לאורחים בשר, הרי אין הוא שליח רק על נתינת הבשר, אלא על כל דבר שהוא כלול בדרך כלל כתחליף לבשר , כגון כבד. כי אם אין בשר, ודאי מציע השליח למשלח שיתן כתחליף לבשר את הכבד.

ואם כן, האכלת האורחים בכבד כלולה היא באותה שליחות שנשלח השליח לתת לאורחים בשר, והיה צריך להיות הדין **שלמעול בעל הבית, ולא למעול שליח.** ולמה כתוב במשנה ההיא שהשליח מועל ולא המשלח? (4)

אלא בהכרח, שהתנא של המשנה ההיא, איננו רבי עקיבא, אלא רבנן.

והם הרי סוברים, שאפילו מה שהשליח מציע לבעל הבית אין זה כלול בדבר הראשון.

ולכן, לרבנן, שליח אשר שינה את שליחותו מבשר לכבד, נחשב הדבר שלא עשה שליחותו של בעל הבית, והוא מעל.

ודוחה הגמרא את הראיה:

דלועין? והניח בצריך עיון. ולפי מה שיבואר לקמן לדברי ה"לחם משנה", הקושיה מתורצת.

4. קושית הגמרא צריכה ביאור: הרי כבר אמר אביי שכל דברי רבי עקיבא הם בספק ולא בודאי, ואי אפשר לומר שבעל הבית מעל! שכל מה שאמרנו שכבד כלול במילה בשר שאמר בעל הבית. הלא זה רק מספק ולא בודאי. ולכן לא מועל בעל הבית?

וכמה תירוצים נאמרו בענין:

א. הר"ן תירץ: שכל מה שאמר אביי שזה רק ספק ולא ודאי, זה בדבר שאינו כלול בפשטות בדבר הראשון, אלא רק מריבוי. כאן בדלועין שאינן כלולין בפשטות בלשון ירק אלא רק כיון שהוסיף ואמר שאוסר ירק המתבשל בקדירה, ומזה אסר גם דלועין. לכן זה רק ספק ולא ודאי.

אבל כבד הרי הוא כלול בפשטות במילה בשר, וכאן גם אביי יודה שזה לא ספק אלא ודאי.

ב. הרשב"א תירץ וכן כתב ה"לחם משנה" בפרק ט' הלכה ג' מנדרים, שרב חסדא באמת חולק על אביי וסובר שלפי ר' עקיבא דלועין אסורים מודאי ולא מספק מכיון שהשליח מציע את הדבר השני לבעל הבית, הרי לנו שזה כלול בדבר הראשון מודאי ולא מספק.

ולכן שאלה הגמ' שבעל הבית ומעול ולא השליח.

ולפי תירוץ זה מיושב גם למה השמיט הרמב"ם את הוספת אביי על דברי ר' עקיבא. כיוון שמוכח לנו שרב חסדא חולק על אביי, והרמב"ם פסק כרב חסדא לכן השמיט את דברי אביי.

אמר אביי: אפילו תימא , יכול אתה לומר שהמשנה ההיא, אפילו לדברי **רבי עקיבא** היא. כי גם לפי רבי עקיבא אפשר לומר שהשליח מעל ולא המשלח, אף על פי שדרכו של השליח להציע את הכבד כתחליף לבשר.

נד-ב **מי לא מודה רבי עקיבא** דאינו יכול לעשות זאת השליח מדעת עצמו, אלא **צריך אימלוכי,** להתיעץ עם בעל הבית אם לתת את הכבד במקום הבשר, ולא לעשות זאת מדעתו. וכיון שעושה זאת השליח מדעת עצמו ולא שאל את בעל הבית, לכן הוא אחראי על מה שעשה, והוא זה שמועל.

איתמר שמעתא קמיה דרבא, אמרו את דברי אביי הללו, לפני רבא.

אמר להון — רבא לתלמידיו: **שפיר אמר נחמני**— טוב אמר אביי [שהיה מכונה נחמני לפי שגדל אצל רב נחמן], וגם אני סובר כך.

וכעת באה הגמרא לברר מי הם רבנן שחולקים על רבי עקיבא?

מאן תנא דפליג עליה דרבי עקיבא? —

רבן שמעון בן גמליאל היא.

וההוכחה לזה מהא **דתניא: הנודר** איסור הנאה **מן הבשר,** הרי הוא **אסור בהנאה מכל מיני בשר.**

ואסור בבשר מכל חלקי הבהמה, והם: **בראש, וברגלים, ובקנה, ובכבד, ובלב.**

ולא רק בבשר בהמה הוא אסור, אלא גם **בבשר עופות.**

והסברא שנאסר בכל הדברים האלה, למרות שהמשמעות הפשוטה של בשר היא בשר בהמה, שרגילים לאוכלו, היא סברת רבי עקיבא. והיינו, כיון שאם אדם שולח את שליחו להביא לו בשר, אם הוא לא מוצא, מציע השליח לבעל הבית כתחליף את כל הדברים האלו, מוכח שגם הם כלולים במילה "בשר". ולכן הם נאסרים כשאדם אוסר עצמו בנדר מבשר.(5)

וממשיכה המשנה: **ומותר** אדם זה **בבשר דגים וחגבים.**

ובגמרא לקמן יתבאר מדוע אינו נאסר בהם אף על גב שגם את הדברים האלו מציע השליח כתחליף לבשר.

עד כאן דעת תנא קמא, הסובר כרבי עקיבא.

רבן שמעון בו גמליאל אומר: הנודר הנאה

---

5. צריך להבין למה אם אדם אמר שאוסר בשר, הרי הוא נאסר גם בכבד וזאת מפני שהשליח מציע את הכבד כתחליף לבשר , ואלו כשאדם אומר שאוסר ירק אף על פי ששליח מציע לו כתחליף את הדלועין, אינו נאסר בדלועין אלא אם כן אמר והוסיף: "ירק המתבשל בקדרה" וכמבואר בגמרא לעיל שצריך להוסיף זאת בשביל לאסור דלועין.

ובר"ן תירץ שדלועין רחוקים מהמשמעות של המילה ירק, ולכן לא מספיק ששליח מציע אותם כתחליף לירק אלא, צריך גם להוסיף בלשונו: "ירק המבשל בקדירה. מה שאין כן בכבד שהוא כלול במשמעות הפשוה של המילה בשר.

וב"לחם משנה" תירץ הקושיה הזאת שגם בדלועין אם היה שליח מביא אותם לבעל הבית, כשאמר לו בעל הבית להביא לו ירק היו נאסרים

מן הבשר, הרי הוא **אסור** רק **בכל מיני בשר** עצמו. **ומותר** הוא **בראש, וברגלים, ובקנה, ובכבד, ובלב, ובעופות,** שאין הם נכללים בכלל בשר.

ואין צריך לומר שמותר **בבשר דגים וחגבים.**

שהרי אפילו תנא קמא, שמחמיר בשאר דברים, מתיר בדגים וחגבים.

ומוכח בדעת רבן שמעון בן גמליאל, שאף על פי שהרגילות של שליח היא להציע כתחליף לבשר את הכבד, לב, בשר עופות וכדומה, בכל זה לא נאסר בכלל בשר.

ומוכח מכאן שתנא קמא החולק על רבי עקיבא, הוא רבן שמעון בן גמליאל.

ומביאה הגמרא עוד מימרא של רבן שמעון בן גמליאל בענין זה:

וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: קרביים, לאו בשר הם. **ואוכליהן,** מי שאוכל אותם — **לאו בר איניש** הוא אינו בן אדם!

ותמהה הגמרא: הכיצד אמר רבן שמעון בן גמליאל **שאוכליהן** של הקרביים לאו איניש הוא?

והרי לעיל, לגבי הדברים שאינם בכלל בשר, לא נאמר שקרביים אינם בכלל בשר.

והרי הקרביים **כבשר** רגיל הם , ולמה אמר רבן שמעון בן גמליאל שהאוכל קרביים אינו בן אדם!?

ומסבירה הגמרא: **לענין זביני,** לגבי קניית הבשר, אמר רבן שמעון בן גמליאל, כי מי שיש לו כסף לקנות בשר רגיל, ומבזבז את כספו וקונה בו קרביים **לאו בר איניש** הוא, כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את דברי תנא קמא לעיל, שחילק באדם שאסר על עצמו בשר, שלדעתו הוא נאסר רק בעופות ולא בדגים.

ושואלת הגמרא: **מאי שנא בשר עוף, לתנא קמא דאסיר?** הרי הנודר אמר "בשר", ועופות אינן בשר?

אלא, בהכרח, הסיבה לכך היא, כיון **דעביד שליחא דמימליך עליה** ומציע את זה למשלחו כתחליף לבשר, הרי זה נכלל בכלל בשר.

אם כן, דגים גם כן היו צריכים להאסר, שהרי **בשר דגים, נמי עביד שליחא, דאי לא משכח,** אם אינו מוצא בשוק **בישרא, מימליך עליה,** ומציע לבעל הבית דגים כתחליף, **דאמר** לבעל הבית: **אי לא משכחנא בישרא, אייתי דגים!**

הדלועין וכל מה שאמרה הגמרא שצריך להוסיף ולומר ירק המתבשל בקדירה זה כיון שהבינה הגמ׳ ששליח שאומרים לו להביא ירק כלל לא מציע דלורין. וזה הביאור בקושית הגמ׳ בתחילת הסוגיה: והא מן ירק נדר. שהכונה היא שאין השליח מציע כלל דלועין כשאומרים לו ירק. ולא כמו שביאר הר״ן את קושית הגמ׳. וגם בשאלה השניה של הגמ׳״ ודילמא ירק הנאכל בקדירה״. מסביר ה״לחם משנה״ את כוונת הגמרא שאין השליח חושב כלל על דלועין, אלא על ירק הנאכל מקדירה. ולכן לא קשה מהכלל של סתם נדרים להחמיר.

ואם כן, גם דגים, הנכללים לפי קנה המידה הזה בבשר **ליתסרו?**

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי:** אין מדובר כאן באדם רגיל.

אלא מדובר **כגון** באדם **שהקיז דם, דלא אכיל דגים.**

כי אדם זה, אי אפשר לפרש בלשונו שהתכוון לבשר דגים, שהרי אכילת דגים לאחר הקזת דם מזיקה לבריאותו.

ואדם כזה, כאשר הוא מדבר על בשר הוא אינו חושב כלל על דגים, שהרי הם אינם בריאים בשבילו.

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** שמעמידים את המשנה באדם מיוחד שהקיז דם ולכן לא נכלל אצלו בלשון בשר גם דגים, אם כן, גם עופות לא יאסרו.

שהרי **אפילו עופות נמי לא אכיל,** שגם הם לא טובים לו לבריאות, ואם כן, גם על עופות הוא איננו חושב כשהוא נודר מבשר, שהרי העופות גם הם אינם טובים לבריאותו!

והראיה שגם עופות לא טובים לבריאות למי שהקיז דם:

דהרי **אמר שמואל: דמסוכר,** מי שהקיז דם, **ואכיל בישרא דצפרא,** ולאחריהם הוא אוכל בשר עופות או צפרים, **פרח ליבה צפרא,** פורח ממנו לבו כמו שציפור פורחת.

ועוד הוכחה מהא **דתניא: אין מקיזין לא על דגים, ולא על עופות, ולא על בשר מליח.** שכל מי שאכל אחד מהמאכלים האלו, לא טוב לו להקיז דם — וגם מכאן רואים שעופות זה לא בריא לאדם שהקיז דם.

ועוד הוכחה מהא **דתניא:** אדם **שהקיז דם, לא יאכל, לא חלב, ולא גבינה, ולא ביצים, ולא שחליים, ולא עופות, ולא בשר מליח.**

ומוכח שעופות אינם טובים לבריאות אדם שהקיז דם.

ואם כן קשה, כיון שהעמדנו את המשנה באדם שהקיז דם, ודגים לא בריאים בשבילו, ולכן הוא אינו חושב עליהם כשנודר מבשר, אם כן, שלא יאסר גם בעופות, שגם הם לא בריאים בשבילו כיון שהקיז דם. ולמה אמר תנא קמא שאסור הוא בבשר עופות?

ומתרצת הגמרא: **שאני עופות** שכן דעתו עליהם אף על פי שהקיז דם, כיון **דאפשר** לאדם זה שהקיז דם לאוכלם **על ידי שליקה.** שאז אינם מזיקין לו.

אביי אמר תירוץ נוסף לחלק בין עופות לדגים: במשנה מדובר לא באדם שהקיז דם, אלא **כגון דכיבין ליה עיניא,** שכואבים לאדם זה העינים, ולכן אין דעתו כלל על דגים. **דהרי דגים קשין לעינין,** ולא חשב כלל על דגים בשעה שאמר בשר.

ושואלת הגמרא: **אי הכי** — אם נאמר שדגים הם לא טובים לבריאות של אדם שכואב לו העינים, אם כן יהיה זה נגד דברי שמואל, הסובר **שאכיל דגים** — שטוב לו לאדם שכואב לו העינים לאכול דגים.

דהא אמר שמואל שמהסמיכות של האותיות נ׳ ס׳ ע׳ שבכתיב מלא הם נכתבות כך: **נו״ן סמ״ך עי״ן** לומדים אנו רמז:

נונא, דג הוא, **סמא לעינים**, רפואה להם, לפי שהנו"ן, שהוא דג, סומך [כנגד אות סמ"ך] את האדם שכואבת לו עין [כנגד אות עי"ן].

וכיון שאכילת דגים טובה לעינים ואינה מזיקה להן, למה אמר אביי שדג זה לא טוב לעינים, ואין דעת אדם שכואב לו העינים עליהם?

ומתרצת הגמרא: **ההוא, סוף אוכלא!**

מה שאמר שמואל שדגים טובים לעינים, זה רק בסוף המחלה של כאב עינים. אבל בתחילתה של המחלה אכילת דגים רעה היא להן.

והמשנה, האומרת שאין דעת האדם הנודר מבשר על דגים כיון שהם לא טובים בשבילו לבריאות, מדובר בה באדם שנדר בתחילת המחלה, שאז אין אכילת דגים טובה לעינים, ואין דעתו כלל על דגים.

נה-א **מתניתין:**

הנודר הנאה **מן הדגן**, הרי הוא **אסור** בהנאה מכל דבר, ואפילו אינו דגן אלא שהוא "מידגן", שנאסף מהשדה על ידי העמדתו בגורן, בערימת כרי, כמו דגן.

ולכן, הוא נאסר גם **בפול המצרי יבש**, לפי שגם צורת האסיפה שלו מהשדה היא על ידי העמדת הפולים בכרי, **דברי רבי מאיר**.

ואילו חכמים חולקים עליו, **ואומרים:** אדם שאסר הנאת דגן, אינו מתכוון לצורת אסיפה של תבואה, אלא הוא מתכוין לתבואה של דגן, ולכן **אינו אסור אלא בחמשת המינין** הרגילים של הדגן.

ואלו הם: חיטה , שעורה , שיבולת שועל , שיפון , וכוסמת.

רבי מאיר אומר: רק **הנודר** ומקבל על עצמו איסור הנאה **מן התבואה**, שלא אמר בלשונו דגן אלא תבואה, **אינו אסור אלא מחמשת המינין**. כי כשאומר "תבואה" הוא לא מתכוון לכל דבר שנאסף בכרי, אלא רק לחמשת מיני דגן.

אבל הנודר מן הדגן, הרי הוא **אסור בכל** דבר שצורת אסיפתו היא על ידי כרי.

כי היות שאמר "דגן", הוא מתכון לכל מידי ד"מידגן", שנאסף על ידי כרי.

ומותר הוא בהנאה **בפירות האילן וביורק**, שאינם נאספים על ידי כרי — ואין הם נכללים בלשון נדרו.

גמרא:

שנינו במשנה, שלדעת רבי מאיר, אדם שנודר מדגן, כוונתו היא לכל דבר שנאסף בכרי. ואומרת על כך הגמרא:

למימרא, הרי שמענו מדברי המשנה, לפי רבי מאיר, **ד"דגן" — כל** דבר **דמידגן משמע**.

מתיב רב יוסף מדברי הכתוב בספר דברי הימים ב [פרק לא], לגבי חזקיהו המלך, שחיזק את דורו בידיעת ההלכות של הפרשת תרומות ומעשרות, שנאמר שם:

"**וכפרוץ הדבר** [שהתרגלו בני ישראל להלכות תרומות ומעשרות], **הרבו בני ישראל** להביא תרומות ומעשרות **מראשית**

דגן תירוש ויצהר, וכל תבואת שדה לרוב". וגומר.

וכיון שחילק הכתוב בין "דגן" ובין "כל תבואת השדה", משמע שאין שאר דברים נכללים ב"דגן", ואין "דגן" אלא חמשת המינים של דגן בלבד!

ואי אמרת ש"**דגן**", **כל** דבר **דמידגן משמע,** הרי לדבריך נכללת בדגן כל תבואת השדה הנאספת בכרי, ואם כן **מאי "כפרוץ הדבר, הרבו** דגן תירוש ויצהר, וכל תבואת השדה"?

הרי לאחר שאמר הכתוב שהביאו דגן, נכללו בכך כל המינים של תבואת הארץ ש"מידגן", ומה בא הפסוק להוסיף באמרו "וכל תבואת השדה"?

ומתרצת הגמרא:

אמר אביי: לעולם דגן כולל כל דבר שנאסף בכרי, וכולל בכך גם את כל תבואת השדה.

ומה שבא הפסוק להוסיף לנו בכך שאמר שהביאו בני ישראל מתבואת השדה , הוא בא **לאתויי** שהביאו גם **מפירות האילן וירק,** שהם אינם נאספים בכרי, ואינם נכללים ב"דגן", וחידש הכתוב שגם מהם הביאו בני ישראל תרומות ומעשרות.

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר הנודר מן התבואה וכו'** :

והיינו, שלדברי רבי מאיר, כאשר אוסר אדם עליו את התבואה, הוא לא נאסר אלא בחמשת מיני דגן.

ואילו כשאוסר עצמו מדגן, לדברי חכמים הוא נאסר רק בחמשת מיני דגן , ואילו רבי מאיר סובר שהוא נאסר בכל דבר שנאסף בכרי.

ודנה הגמרא: מה הדין לפי חכמים כשאסר על עצמו בלשון תבואה, האם מודים הם לרבי מאיר שנאסר רק בחמשת מיני דגן, או שחולקים עליו?

אמר רבי יוחנן: הכל מודים, בין חכמים ובין רבי מאיר, **בנודר מן התבואה, שאין אסור אלא מחמשת המינין.**

תניא נמי הכי כדברי רבי יוחנן: **ושוין** חכמים ורבי מאיר, למרות שנחלקו לגבי מי שאסר דגן , **בנודר מן התבואה, שאין אסור אלא מה' המינין.**

ומקשינן: **פשיטא** ש"תבואה" אינה אלא חמשת המינין ולא יותר, ומה היה צריך רבי יוחנן לומר שלפי רבנן לא יאסרו אלא חמשת המינין כשנדר מ"תבואה"?

ומשנינן: **מהו דתימא,** הייתי אומר, שאדם שאסר **תבואה,** כונתו **לכל מילי משמע,** וכל דבר שצומח יאסר.

קמשמע לן רבי יוחנן, **דלא משמע כל מילי,** אלא רק חמשת המינין בכלל תבואה.

מתיב רב יוסף, שלכאורה בפסוק שהבאנו לעיל משמע שהמילה תבואה כוללת יותר מחמשת מיני דגן, שכתוב בפסוק " **וכפרוץ הדבר הרבו בני ישראל" וכו',** ובהמשך שם כתוב שהביאו תבואת השדה לרוב, הרי משמע שיש הרבה סוגים שנקראים תבואה כמו שכתוב תבואת השדה לרוב?

ולמה אמרנו שרק חמשת המינין כלולים במילה תבואה?

אמר רבא: יש הבדל בין הפסוק למשנה.

שבמשנה כתוב **תבואה** וזה דבר **לחוד**, והפסוק מדבר על **תבואת השדה** וזה דבר **לחוד** — שתבואה כוללת רק את חמשת המינין ותבואת השדה כוללת הרבה מינין.

ומספרת הגמרא מעשה **בבר** [בנו] של **מר שמואל, פקיד**, צווה בצוואתו, **דליתנון תליסר אלפי זוזי** — שיתנו שלוש עשרה אלף זוז **לרבא, מן עללתא** [תרגום המילה תבואה הוא עללתא] **דנהר פניא** — התבואה שגדלה בנהר פניא.

שלחה רבא את השאלה **לקמיה דרב יוסף:**

עללתא — היכי מיקריא?

אמר לו **רב יוסף: מתניתין היא!** אפשר לפשוט את הספק ממה שכתוב במשנה לגבי מחלוקת רבי מאיר וחכמים: **ושוין בנודר מן התבואה שאין אסור אלא מחמשת המינין.**

ומוכח, שתבואה היא חמשת המינין, ומחמשת המינין יגבה את חובו.

אמר ליה אביי: מי דמי? אין דומה דין המשנה לדין שלפנינו!

כי כאשר אדם אומר "**תבואה**", **לא משמע** מדבריו **אלא מחמשת המינין.**

אבל כאן שלא אמר את המילה תבואה, אלא את התרגום שלה, "**עללתא**", אין הכונה בלשונו רק חמשת המינין, אלא **כל מילי משמע.**

ואם כן, יכול לגבות את חובו מכל הצומח מן הקרקע.

אהדרוהו לקמיה דרבא — הביאו את דברי אביי שאמר, שעללתא זה כולל הכל לפני רבא,

ואמר על זה רבא: **הא לא קא מיבעיא לי** דאדם שאמר בלשונו **עללתא שכל מילי** שיוצא מהקרקע **משמע** מדבריו, ועל זה לא הסתפקתי כלל, כי וודאי אני מודה בדין זה לאביי.

ומה שכן הסתפקתי, **הדא הוא דאיבעיא לי:** האם יכול לגבות את חובו מהכסף שיוצא **משכר הבתים** שמשכירים אותם **ומשכר הספינות** שמשכירים אותם.

מאי?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן כיון דפחתן** שפוחתים דמיהם ולפעמים משכירים אותם בזול אם כן **לאו עללתא היא.**

כיון שאמר לשון עללתא, הרי הוא מתכוון לדבר שעולה ומשתבח ולא דבר שפוחת?

או דילמא, כיון דלא ידיע פחתיהו שאין הפחת כל כך ניכר, אין זה פחת חשוב, **ועללתא היא,** ויכול השכר הזה להחשב כעללתא? —

וזהו ספיקו החדש של רבא.

ואת הספק הזה **אמרוה רבנן קמיה דרב יוסף** ושאלו אותו מה הדין כדי לענות לרבא.

אמר להם **רב יוסף:** הרי את השאלה הקודמת שהסתפק, פשטתי לו מהמשנה, והוא חלק עלי וסבר כמו אביי, אם כן, הוא

כלל לא שומע לי.

וכי מאחר דלא צריך לן, אמאי שלח לן? הרי בלאו הכי לא שומע לי?

ומתוך דברי רב יוסף הבין רבא, **שאיקפד רב יוסף.**

שמע רבא את קפידתו של רב יוסף, **ואתא לקמיה במעלי יומא דכיפורי** — הגיע לביתו של רב יוסף בערב יום כיפור כדי לפייסו.

אשכחיה לשמעיה — ראה את שמשו של רב יוסף, **דהוה קא מזיג קמיה כסא דחמרא** שהיה עומד למזוג כוס יין לרב יוסף.

אמר ליה רבא לשמש: **הב לי דאמזיג ליה אנא** — שאני אמזוג לרב יוסף את היין.

יהב ליה נתן לו השמש רשות לרבא **וקא מזיג איהו כסא דחמרא.**

והצורה שרבא היה מוזג ומערבב את היין במים היתה שונה ממה שהשמש היה רגיל לעשות, והרגיש רב יוסף בשעה **שכי קא שתי, ואמר** לנוכחים שם: **הדין מיזגא, דמי למיזגא דרבא בריה דרב יוסף בר חמא.**

שהרגיש רב יוסף שאין זה הטעם הרגיל של היין כמו שרגיל למזוג לו שמשו אלא זה דומה למזיגתו של רבא.

אמר ליה שמשו של רב יוסף לרב יוסף: אמת נכון הדבר **הוא ניהו** שרבא עשה את המשקה הזה.

שמע זאת רב יוסף וקרא לו לרבא שיכנס לפניו, ורצה רב יוסף להוכיח את רבא על זה שחלק עליו למרות שהיה תלמידו , ורצה להזהירו שיהא שפל רוח ביותר.

לכן **אמר ליה** רב יוסף לרבא: **לא תיתיב אכרעך עד דאמרת לי פירושא דהדין מילתא** — שתסביר את פירוש הפסוק:

מאי דכתיב "וממדבר מתנה, וממתנה נחליאל, ומנחליאל במות"?

שהרי אין אלו סתם ציון מקומות דרך שהלכו שם בני ישראל, שהרי אין מקום שנקרא מתנה, וכן קשה, שאם כן היה צריך לכתוב ממתנה לנחל ומה כונת התורה נחליאל?

אמר ליה רבא לרב יוסף: בא הכתוב ללמד, **כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל,**(6) ממילא הוא, לכך **שתורה ניתנה לו במתנה.**

וזה לומדים ממה **שנאמר "וממדבר"** וסמוך לזה, **"מתנה".**

וכיון שזכה אדם זה שעשה עצמו כמדבר, **שניתנה לו** תורה **במתנה,** זוכה גם **שנחלו אל** שנעשית לו התורה כנחלה.

וזאת לומדים ממה **שנאמר "וממתנה"** וסמוך לזה **"נחליאל".**

וכיון שזכה אדם **שנחלו אל,** זוכה גם **שעולה לגדולה,** וזה לומדים ממה **שנאמר ומנחליאל** וסמוך לזה **במות.**

---

6. בגמרא מבואר שצריך אדם לעשות עצמו כמדבר. לכאורה הכוונה שצריך להיות ענין. ושאדם ישפיל את עצמו. אבל הראשונים פרשו שהכוונה היא שכמו שמדבר פתוח לכל, כך

וכל זה זוכה אדם בזכות שהשפיל את עצמו והיה עניו ולא גאותן ששם את עצמו כמדבר.

ואמנם כנגד זה **אם הגביה עצמו** ונהיה גאוותן, **הקב"ה משפילו.**

ולומדים זאת ממה **שנאמר** "**ומבמות**" וסמוך לזה "**הגיא**", שיורד מהבמה הגבוהה לגיא הנמוך.

ועוד עונש ייענש — **ולא עוד אלא ששוקעין אותו בקרקע** שעושים ממנו אדם נמוך מאוד, כמו האיסקופה של הדלת שנרמסת בידי כל אדם.

ולומדים זאת ממה **שנאמר** בפסוק אחרי "מבמות הגיא", "**ונשקפה על פני הישימון**".

והסיבה ששאל רב יוסף לרבא את פירוש כל הפסוקים האלה? כדי שיאמר מעצמו את פירושם ויראה את גנות הגאוה וישפיל את עצמו, לפי שראה רב יוסף פגם ברבא בזה שחלק עליו.

וממשיך רבא להסביר את הפסוקים:

ואם אדם זה **חוזר בו** מגאותו ומשפיל את עצמו, **הקב"ה** חוזר **ומגביהו.**

נה-ב וזה לומדים ממה **שנאמר** " **כל גיא ינשא** " הרי למדנו שגם אדם שהושפל מהבמה לגיא, אחרי שיעשה תשובה, הוא ינשא ויעלה למעלה.

ועתה חוזרת הגמרא לדברי רבי מאיר לעיל, שאומר, אדם שאסר על עצמו דגן, אינו נאסר רק בחמשת המינין אלא נאסר בכל דבר שנאסף בכרי, וזה כולל גם פול מצרי יבש, שהוא סוג גידול שגם הוא נאסף בכרי.

ומוסיפה הגמרא:

תניא בברייתא, כי מה שאמרנו, שלפי רבי מאיר **הנודר מן הדגן אסור אף בפול המצרי,** כל זה רק בפול מצרי **יבש.**

ומותר אדם זה **ב**פול מצרי **לח,** כיון שלח אינו נאסף בכרי.

וכמו כן **מותר** הוא **ב**הנאה מ**אורז** ו**בחילקא** — חיטה שנחלקה לשני חלקים, וכן מותר **בטירגים** — חיטה שנחלקה לשלושה חלקים, ומותר גם **בטיסני** — חיטה שנחלקה לארבעה חלקים.

והסיבה שמותר בכל זה:

לגבי אורז היות ואין הוא נאסף בכרי ולכן לא נחשב דגן.

ולגבי חיטה שנחלקה לב' או ג' חלקים, כיון שהחיטה כבר נחלקה אין שם דגן עליה.

וממשיכה הברייתא לבאר מה כלול בלשונו של אדם, כדי לדעת מה נאסר שקיבל על עצמו לשון מסוים.

הנודר הנאה **מן פירות השנה,** הרי הוא **אסור בכל פירות השנה,** בין פירות ובין ירקות שכולם הם דברים שפרים ורבים מהקרקע.

האדם צריך ללמד תורה לכל ואומנם, אין זו סתירה בין שני הדברים. שאם אדם יהיה עניו ולא יחשיב את עצמו ממילא יוכל הוא לכוון לדעתו של כל אדם וללמד תורה לכל.

אמנם לא נאסר אלא בפירות שגדלים מהקרקע.

ומותר הוא **בגדיים ובטלאים ובחלב ובבצים ובגוזלות,** שאף על פי שגם זה דבר שהוא קצת פרי, שהרי הם דברים שיוצאים מדברים אחרים, כגון החלב שהוא פרי של הפרה, והביצה שהיא פרי של תרנגולת, מכל מקום אין הם נאסרים שכשאוסר את פירות השנה, לפי שכוונת דבריו היא לפירות שהם גידולי הקרקע.

ואם אמר גידולי שנה עלי, שלא אמר פירות השנה, אלא גידולי השנה, הרי זה **אסור בכולן,** שבהגדרה של "גידולים" כלולים גם כל הדברים האלו, גדי טלה וכדומה, שהם דברים הגדלים, ולא דבר שהיה מאיליו.

אמנם בכלל פרי אינם נכללים.

ולכן אם אסר פרי, מותר הוא בדברים אלו, ורק אם אסר "גידול" נאסר הוא אף בהם.

וממשיכה הברייתא ואומרת, שיש עוד הבדל בין אדם שאמר בלשונו פרי לבין אדם שאמר בלשונו גידול.

הנודר הנאה **מן פירות הארץ,** הרי הוא **אסור בכל פירות הארץ,** שכל הפירות כלולים בדבריו.

ומותר בכמהין ופטריות שהם אינם פירות הארץ, שהם לא נולדים מכח הארץ אלא מכח האויר.

וכל זה כשאמר פירות הארץ, **ואם אמר "גידולי קרקע עלי",** הרי הוא **אסור בכולן** — גם בכמהין ופטריות. שאף על פי שאין הכמהין והפטריות גדלים מכח הקרקע, מכל מקום הרי הם גדלים בקרקע.

ורמינהי — שואלת הגמרא סתירה לברייתא זו, הסוברת שכמהין ופטריות נחשבים כגידולי קרקע, מהא דשנינו במסכת ברכות [מ ב], לגבי ברכות הנהנין:

על דבר שאין גידולו מן הארץ, אומר: שהכל נהיה בדברו,

ואם נוכיח שמברכים על פטריות שהכל נהיה בדברו, ממילא יהיה לנו הוכחה שאינם גידולי קרקע, שהרי למדנו שרק על דבר שאינו גידולי קרקע מברכים שהכל נהיה בדברו.

ומביאה הגמרא הוכחה שעל כמהין ופטריות מברכים שהכל נהיה בדברו.

ותניא: על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטריות, אומר: שהכל נהיה בדברו

ומוכח שאין זה גידולי קרקע שהרי מברכים על זה שהכל, ומדוע אמרנו לעיל

שכאשר אדם אוסר על עצמו גידולי קרקע כלול בזה גם כמהין ופטריות?

אמר אביי: כמהין ופטריות הם **מירבא רבו מארעא** — גדלים הם מן הקרקע ולא מן האויר, ולכן כלולים הם בלשון גידולי קרקע, ואדם שאסר על עצמו גידולי קרקע נאסר גם בהם.

ומה שמברכים עליהם שהכל, זה כיון **שמינק מאוירא ינקי ולא מארעא** — שהיניקה וכח הגדילה שלהם אינם ישירות מהקרקע באמצעות שרשים, אלא דרך האויר הם יונקים, ולכן לא יברכו עליהם בורא פרי אדמה אלא שהכל נהיה בדברו.

ומקשה הגמרא על כך:

והא קתני על דבר שאין גידולו מהארץ, רק עליו מברכים שהכל, ואם אתה אומר שכמהין ופטריות גדלים בארץ ורק שלא יונקים ממנה אלא דרך האויר, קשה, שהרי כתוב במשנה שהבאנו שאם גדל בארץ לא מברכים שהכל אלא בורא פרי האדמה, הרי לנו שההקפדה היא על הגדילה ולא על היניקה, ואם רואים שעל כמהין ופטריות מברכים שהכל, נצטרך לומר שלא רק שלא יונק מהקרקע אלא גם לא נחשב גידול שלה?

ומתרצת הגמרא: **תני** — תגרוס במשנה במקום דבר שגידולו מן הארץ, תגרוס **על דבר שאין יונק מן הארץ** — שאם לא יונק מהקרקע, אפילו אם גדל בקרקע, אין מברכים עליו שהכל אלא אדמה.

ולכן כמהין ופטריות כיון שאינם יונקים ישירות מהקרקע, אפילו שגדלים בקרקע תהיה ברכתם שהכל נהיה בדברו.

מתניתין:

הנודר הנאה **מן הכסות,** הרי הוא אסור בהנאה מכל דבר שהוא מלבוש לאדם.

אבל **מותר** הוא **בשק, וביריעה, ובחמילה** [שזה כעין יריעה] שהם אינם בגד ואינם נכללים בלשון כסות שאסר על עצמו.

וכמו שיכול אדם לאסור על עצמו סוג אחד של בגד ולא סוג שני, יכול אדם לאסור

צורת שימוש אחת ולהתיר צורת שימוש אחרת.

ולכן אדם **שאמר קונם צמר עולה עלי,** הרי אסר בלשונו דרך עליה ומלבוש ולכן אסור בלבישת צמר, אבל דרך כיסוי לא אסר.

ולכן **מותר להתכסות בגיזי צמר.**

וכן הוא הדין, אם אמר:

קונם **הפשתן עולה עלי,** שגם בזה לא נאסר אלא דרך עליה ולבישה אבל לא דרך כיסוי.

ולכן יהיה **מותר להתכסות באניצי פשתן** — אלו דברי חכמים.

ואילו **רבי יהודה אומר:** אין לנו לסמוך על משמעות לשונו של האדם בלבד ללמוד אם התכוון דרך לבישה או לא.

אלא **הכל לפי** המצב שבו היה **הנודר** בשעה שנדר, שזה מוכיח על כונת הנדר.

ולכן אם אנחנו רואים **שטען** על גבו משא של צמר ופישתים, **והזיע** בגללו, **והיה ריחו** של המשא **קשה** עליו, ובשעה זו הוא **אמר** "**קונם צמר ופשתים עולה עלי**", אם כן יש לנו להבין שכל מה שהוא נדר, משום שלא רצה לסחוב על גבו שוב פעם את המשא הזה, ולכן נדר ממנו, כדי למנוע מעצמו להגיע שוב לאותו מצב.

אבל לא התכוין לאסור על עצמו דרך לבישה, למרות שאמר את הלשון "עולה עלי", ולכן **מותר להתכסות** בצמר ובפשתן [וכן ללבוש, כמו שמוכח בברייתא לקמן], שאין זה בכלל נדרו, ולא התכוון לאסור זאת.

ואסור אדם זה **להפשיל לאחוריו** צמר

ופשתים, כי ברור לנו שזה הוא התכוון לאסור.(7)

גמרא:

תניא, אף על פי שאמרנו במשנה **שהנודר** ומקבל על עצמו איסור הנאה **מן הכסות** שאינו אסור אלא בבגדים, **ומותר בשק וביריעה ובחמילה** — זה דווקא בדברים אלו, שאינם נקראים בגדים, ובדבר שנקרא בגד אסור.

וכן **אסור** הוא **בפונדא ובפסקיא ובסקורטיא ובקטבליא ואנפליא ופליניא,** שהדברים האלו למרות שהם עשוים מעור, שם בגד עליהם ואסורים. וכן **אסור במכנסים וכובע,** שגם הם נחשבים מלבוש.

מאי "איסקורטי"? — מהו הבגד זה, שהזכרנו לעיל?

אמר רבה בר בר חנה: כיתונא דצלא. חלוק עור שלובשים העבדנים על בגדיהם.

כיון שדנה הגמרא מה נחשב מלבוש ומה לא, דנה הגמרא בעוד ענין שיש לכך נפקא מינה.

וזה לענין טלטול בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים. שבגד בדרך מלבוש אפשר לטלטל, ומה שלמדנו בסוגיה שנחשב מלבוש יהיה אפשר לטלטלו.

ומחדשת הגמרא שגם מה שלא נחשב בסוגיה כאן למלבוש, אפשר לטלטלו בשבת, כיון שסוף סוף אינו נחשב למשא — שנאסר בשבת.

תניא: יוצאין בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים **בשק עבה ובסגום עבה וביריעה ובחמילה,** כיון שמשתמשים בהם לפעמים **בפני הגשמים,** ולכן אף על פי שאינם מלבוש כמבואר בסוגיה אינם נחשבים למשא.

אבל לא יוצאים בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים **בתיבה, ולא בקופה, ולא במחצלת,** אפילו אם צריך את הדברים האלו כדי להתכסות בהם **מפני הגשמים,** כיון שדברים אלו הם משא גמור — ואסור בשבת.

ומוסיפה הברייתא, **שהרועים יוצאים** בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים **בשקים,**

וזה חידוש נוסף על מה שלמדנו לעיל שיוצאין בשק עבה, שלעיל אין הכונה שק ממש, [עיין ר"ן] וכאן החידוש שיוצאין בשק ממש.

ולא רק לגבי **הרועים בלבד אמרו** חכמים שיכולים לצאת בשבת בשקים, **אלא כל אדם** יכול לצאת כך. **אלא** שנקטו דוקא רועים, כיון **שדברו חכמים בהווה,** ודרך הרועים היה לצאת בשקים:

רבי יהודה אומר הכל לפי הנודר וכו' :

---

7. לכאורה בסוגיה מדובר שאדם נדר בסתם, שאינו יודע על מה התכוון. ולכן דנה הגמ' מה כלול בדבריו ומה לא. שאם נאמר שאדם זה טוען בפירוש שהתכוון לדבר אחד ולא לדבר השני, אם כן הרי היה נאמן שהדין הוא בסתם נדרים שפירושם להקל. ולכאורה אם אנחנו הולכים עם הכלל: "סתם נדרים להחמיר", הרי אין אנו מתחשבים בכוונתו של הנודר, שהרי הוא נדר בסתם ולא התכוון למשהו מסוים.

ואין אנו הולכים אלא אחרי פירוש הלשון.

הגמרא מביאה עתה את דעת רבי יהודה במשנה, שחולק על חכמים, וסובר שאין מפרשים את דיבורו של האדם לפי לשונו של האדם בלבד, אלא אנחנו מתיחסים למצבו בשעת הנדר ולפי זה אנחנו מפרשים דיבורו וכונתו.

תניא: כיצד אנחנו מפרשים את דבריו?

אמר רבי יהודה הכל לפי המצב של **הנודר** בשעת הנדר.

ולכן אם **היה לבוש צמר, והצר** לו, **ואמר: קונם צמר** שאינו **עולה עלי,** ודאי שהתכוון לאסור לבישה, כי זה מה שהפריע לו.

ולכן **אסור ללבוש** בגד של צמר, **ומותר לטעון** על גבו משא של צמר, שכל מה שהפריע לו זה לבישה, ולכן זה בלבד נאסר, ולא משא וטעינה על גבו.

אבל אם בשעה שנדר **היה טעון** על גבו משא של צמר **ופשתן,** ובגלל זה הוא **הזיע** ורצה למנוע מעצמו מצב כזה שוב פעם, ולכן **אמר קונם פשתן,** שאני נודר שהוא לא **עולה עלי** — כאן לכאורה כונתו בנדרו לאסור משא של פשתן ולא דרך לבישה. כי כל מה שהפריע לו זה המשא שבגללו הזיע ואתו בלבד התכון לאסור ולא דרך לבישה.

ולכן **מותר ללבוש** צמר ופשתן **ואסור לטעון** על גבו משא שזה מה שהתכון לאסור בנדרו:

נו-א המשניות שלפנינו דנות במספר לשונות שאדם אמר, מה הן כוללות כדי לדעת במה הוא יאסר ובמה לא.

מתניתין:

הנודר ומקבל על עצמו איסור הנאה **מן הבית** אינו נאסר אלא בקומה הראשונה של הבית, **ומותר** ליהנות **בעלייה.** שאין בכלל לשון בית אלא הבית עצמו ולא עליית הבית, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים: עלייה בכלל הבית היא, שאדם אסר על עצמו בית כלול בזה כל הבית וזה כולל את העליה וגם העלייה נאסרת.

ואולם מודים חכמים במקרה הפוך, **שהנודר מן עלייה,** שהדין הוא **שמותר** להנות **בבית.** כיוון שודאי אין לשון עלייה כולל את כל הבית, אלא רק את העליה ורק היא נאסרת.

גמרא:

שנינו במשנה מחלוקת בין רבי מאיר וחכמים, האם לשון בית כולל את העלייה או שאינו כולל את העלייה. ולפי רבי מאיר אין לשון בית כולל עלייה.

ורוצה הגמרא לפי זה להוכיח מי הוא התנא ששנה את הברייתא להלן:

מאן תנא מי הוא התנא, שחידש לנו לגבי צרעת הבתים, כי מזה שהתורה כתבה "**בבית**" ולא כתבה בית, מכאן שבאה התורה **לרבות את היציע.**

ועוד לומדים מזה שהתורה כתבה **בבית** ולא כתבה בית רואים שתורה התכונה **לרבות את העלייה,** שגם בה יש דיני צרעת בתים.

ומוכח, שאין המשמעות הפשוטה של בית

כוללת עליה, שהרי רק בגלל שיש רבוי מפורש בתורה נכללת עליה בכלל בית. ומי הוא התנא שסובר כך?

אמר רב חסדא: דעתו של **רבי מאיר היא,** שאמר במשנתנו שאדם שאסר על עצמו בית זה לא כולל עלייה.

דאי רבנן של משנתנו, **האמרי רבנן** במשנה שאדם אשר אסר על עצמו בית, נאסר גם **בעלייה,** שיש **בכלל** הלשון **בית** גם עליה. ואם כן, **למה לי קרא** למה צריך פסוק מיוחד לענין נגעי בתים שמייתור הלשון **בבית** לומדים **לריבויא** לרבות גם עליה?

והרי בלאו הכי זה כלול במשמעות הלשון!

אלא בהכרח, שברייתא זו לדברי רבי מאיר היא, הסובר שאין זה בכלל לשון בית, ולכן צריך פסוק מיוחד לרבות עליה.

אביי אמר: אפשר להבין את הברייתא **אפילו** אם **תימא** [נאמר] **שרבנן** אמרוה.

ומה שהקשנו אם כן, למה **בעיא קרא,** למה התורה צריכה לרבות עליה מפסוק מיוחד?

—

כיון **דסלקא דעתך אמינא,** שהיות ולענין נגעי בתים "**בבית ארץ אחוזתכם", כתיב,** אם כן, הייתי אומר דדוקא הבית עצמו, שהוא **מחבר בארעא,** דווקא הוא **שמיה "בית".**

אבל **עלייה, שהיא לא מחוברת בארעא** לא תחשב כבית לענין נגעי בתים אע"פ שנכללת בלשון בית, כיון שהיינו חושבים שהתורה הקפידה על מחובר לקרקע.

לכן יש צורך בפסוק מיוחד לרבות עלייה, למרות שאנו סוברים כרבנן שעליה בכלל בית.

הגמרא דנה בדין נוסף, שלכאורה הוא תלוי במחלוקת רבנן ורבי מאיר אם עלייה בכלל בית או לא? וזהו דינו של רב הונא שמובא לפנינו:

כמאן אזלא הא דאמר רב הונא בר חייא משמיה דעולא:

אדם שאמר לחבירו: **בית בביתי אני מוכר לך,** אין צריך לתת לו את כל הבית אלא **מראהו** את **העלייה,** ואומר לו: הנה מה שקנית!

כיון שלא אמר שמוכר את הבית, שאז היה משמע את כל הבית, אלא אמר "בית בביתי" שזה יכול להתפרש כעליה, ולא יכול להוציא ממנו יותר מזה.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאמר ליה "בית שבביתי אני מוכר לך",** רק בגלל זה יכול לדחות אותו ולתת לו רק עליה.

אבל אם אמר אני מוכר לך **בית** , ואמר זאת **בסתם,** ולא הוסיף בית שבביתי", **אינו מראה לו עלייה,** אלא חייב לתת לו את כל הבית.

לימא רבי מאיר היא ולא לפי רבנן, כי לרבנן אדם שאומר בית, בכלל דבריו יש גם עליה, ולכן כאשר אדם אומר שמכר את הבית, יכול לטעון שמכר את העליה שגם היא נקראת בית, ולמה אמר רב הונא שרק אם אמר בית שבביתי רק אז יכול לטעון שהתכון לעליה?

ובהכרח שסובר כרבי מאיר, שלשון בית

סתם, אין משמעותו עליה, ורק שאמר בית שבביתי יכול לטעון שמכר עליה.

ודוחה הגמרא:

אפילו אם **תימא** [נאמר] שרב הונא סבר כ**רבנן**, אפילו הכי מראהו עליה.

אלא שאין הכוונה שיכול לדחות אותו ולומר שמכר עליה ולא בית.

אלא **מאי** מראהו **עלייה** שאמר רב הונא?

כיון שאמר בית שבביתי, צריך לתת לו **מעולה שבבתים**, שזה מה שהתכון לרבות בלשונו בית שבביתי, הבית הכי מעולה מהבתים שיש לי.

וממילא אפשר להסביר את רב הונא גם לפי רבנן.

מתניתין:

הנודר הנאה **מן המטה**, הרי הוא **מותר בדרגש**, שיבואר בגמרא מהו, לפי שהדרגש אינו כלול בלשון מטה, **דברי רבי מאיר**

וחכמים אומרים: אסור לו להנות גם מ**דרגש**, ש**בכלל** לשון **מטה** הוא.

כי היות שאסר על עצמו את המטה, חל איסורו גם על הדרגש.

ובגמרא לקמן יתבאר מה נקרא דרגש.

ומודים חכמים במקרה הפוך, ש**הנודר** ומקבל על עצמו איסור **מן הדרגש**, שאין כלול בזה אלא הדרגש עצמו, ולכן הוא **מותר במטה**, שלא נאסרה המיטה כשאסר על עצמו את הדרגש, כי אין המטה בכלל דרגש.

גמרא:

מאי דרגש? מהו הדרגש שנחלקו בו רבי מאיר וחכמים אם הוא נכלל בלשון מיטה או לא.

אמר עולא: דרגש פרושו **ערסא דגדא**. מיטה ריקה, שמניחים בבית, והיא עשויה למזל.

אמרו ליה רבנן לעולא: לפי פירושך לדרגש, לא מובן **הא דתנן** לגבי אבלות של כהן גדול, שבאים העם לנחמו, ושנינו במשנה במסכת מועד קטן:

כשהם, מנחמי הכהן הגדול, **מברין אותו**, אוכלים עמו סעודת אבלים, סדר הישיבה כך הוא:

כל העם מסובין על הארץ, והוא,הכהן הגדול, **מיסב על הדרגש**.

ואם נאמר שדרגש הוא מיטה שעשויה למזל וכל השנה היא ריקה ולא יושבים עליה, היתכן הדבר, **שכולה שתא**, כל השנה, **לא יתיב עלה**, ודוקא עכשיו, **בההוא יומא** כשהוא אבל, **יתיב עלה!?**

מתקיף לה רבינא מה תמוה בזה? והרי מצאנו שהנהגת יום האבלות שונה משאר ימים?!

מידי דהוי אבשר ויין, דכולה שתא אי בעי אכיל, ואי בעי לא אכיל. שבמשך כל ימות השנה, תלוי ברצונו אם לאכול ולשתות בשר ויין, ומה שרוצה עושה, ואילו **בההוא יומא**

של האבלות, **אנן יהבינן ליה** לשתות יין כדי להברותו!

ולכן אין כל קושיה לגבי דרגש אם בכל השנה לא יושבים עליו, ואילו ביום האבלות כן יושבים עליו.

אלא אם באת להקשות ולהוכיח שדרגש אינו ערסא דגדא, **הא קשיא:**

דתניא לגבי הלכות אבילות, שצריך לכפות את המטות של הבית, כלומר להפוך את המטות.

במה דברים אמורים, במטות, שחייבים להופכם לצידם השני, כשהם הפוכים לגמרי, אבל את **הדרגש, לא היה כופהו, אלא זוקפו** כשהוא שוכב על צידו, על שני רגליו מצדו האחד, ואין הוא הופכו לגמרי כמו המיטה.

ואי אמרת שערסא דגדא הוא דרגש, שזוהי בעצם מיטה רגילה, קשה, מדוע אין צריך להפוך גם את הדרגש?

והתניא: אבל **הכופה את מטתו, לא את מטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מטות שיש לו בבית הוא כופה.** ואם כן, היה צריך להפוך גם את הדרגש, שהרי הוא כמיטה רגילה?

הא לא קשיא!

מחמת קושיא זאת לא נוכיח שדרגש אינו ערסא דגדא, היות שאפשר ליישב, ולומר,

נו-ב לא צריך להפוך את הדרגש אע"פ שהוא סוג של מיטה, **מידי דהוה אמטה המיוחדת לכלים,** שהיא מיטה רגילה מבחינת צורתה, אלא שלא ישנים עליה, ולכן אין צורך להופכה. והוא הדין שלא צריך להפוך את הדרגש, על אף שהוא מיטה.

דתניא: אם היתה מטה המיוחדת לכלים, אין צריך לכפותה.

וזוהי הסיבה שלא צריך להפוך את הדרגש, אע"פ שזה סוג של מיטה, כיון שסוף סוף לא ישנים עליה.

אלא אי קשיא, אם נרצה להוכיח שדרגש אינו ערסא דגדא, יש להוכיח זאת מהא **דתניא** בהמשך הברייתא ההיא, שכל זה זאת דעת חכמים.

אבל **רשב"ג אומר: דרגש** גם הוא צריך לעשות בו היכר של אבילות .

ומה עושה?

מתיר קרביטיו [רצועות של עור], **והוא נופל מאליו.**

ואם נאמר שדרגש, **ערסא דגדא הוא** — **קרביטין** [רצועות עור] **מי אית ליה?**

הרי אמרת שדרגש הוא מיטה רגילה, רק שאין יושבים עליה לפי שהיא עשויה למזל?

ונמצא, שאין אנו יודעים עדיין מהו דרגש.

כי אתא רבין כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר:**

שאילתיה מהו דרגש **לההוא מרבנן, ורב תחליפא בר מערבא שמיה, דהוה שכיח בשוקא דצלעי** [שוק של רצענים].

ואמר לי: מאי דרגש? — ערסא דצלי!

מיטה של עור שמשטח המיטה עשוי לא מחבלים, אלא מרצועות של עור.

ובדבר זה נחלקו רבנן ורשב"ג בברייתא לעיל, שלרבנן כיון ששפת המיטה היא מעור אין הופכים את המיטה, ורשב"ג אומר שלמרות שאין הופכים את הדרגש, מתיר את רצועות העור שיוצרים את משטח המיטה, כדי שלא יהיה אפשר להשתמש בה.

איתמר איזהו מטה ואיזהו דרגש? מה ההבדל ביניהם?

אמר רבי ירמיה: ההבדל הוא בצורת הקשירה והחיבור בין המשטח למסגרת של המטה.

מטה, מסרגין [קושרים] **אותה על גבה** שמלפפים את החבלים היוצרים את משטח המטה על המסגרת, כך שבסופו של דבר לא רואים את המסגרת.

ואילו **דרגש, מסרגין אותו מגופו.** יש נקבים במסגרת, ושם מכניסים את רצועות העור, כך שהמסגרת של הדרגש נשארת גלויה לעין.

מיתיבי על רבי ירמיה מהא דתניא:

כלי עץ, מאימתי מקבלים טומאה? שהרי אין כלי מקבל טומאה אלא רק אחרי גמר עשייתו, ואם כן, מהו גמר עשייתם של **המטה והעריסה?**

משישופם בעור הדג שיגמרו את השיוף האחרון שהיו עושים על ידי עור של דג.

ואם נאמר **שמטה מסתרגת על גבה,** תיקשי שהרי על ידי צורת קשירה כזאת הרי לא רואים כלל את המסגרת של המיטה, ואם כן, **למה לי שיפת עור הדג?**

אלא חוזר בו רבי ירמיה מדבריו לעיל, ואומר:

הא והא, בין מיטה בין דרגש, קשירתם היא **מגופן, על ידי** הנקבים שיש במסגרת, ולא על גבה.

אלא ההבדל הוא **שמטה, אעולי ואפוקי בביזיני,** מכניסים את החבלים בנקבים עצמם.

ואילו **בדרגש, אעולי ואפוקי באבקתא.** מכניסים בנקבים לולאות, ובלולאות מכניסים את רצועות העור.

וחוזרת הגמרא להוסיף לגבי הפיכת המטות בבית האבל:

אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי: מטה שאי אפשר להפוך אותה כיון **שנקליטיה** כלומר רגלי המיטה לא מגיעים רק עד משטח המיטה אלא ממשיכים **ויוצאין** למעלה, ואין יכולים בגלל זה להופכה, **זוקפה** על צידה, **ודיו,** שהרי לא יכול להופכה.

אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי, לגבי המחלוקת לעיל לגבי דרגש בבית האבל, שרבנן אמרו זוקפו ורשב"ג אמר מתיר קרביטיו:

הלכה כרשב"ג!

מתניתין:

כמו המשניות הקודמות, גם משנתנו עוסקת

בביאור מה נכלל בדבריו של אדם כשאוסר על עצמו דבר.

וכאן מבואר במה נאסר אדם שאסר על עצמו את העיר, מה כלול בעיר, ומה לא.

הנודר הנאה **מן העיר.**

העיר מתחלקת לשלשה איזורים:

העיר עצמה.

עיבורה של עיר, שהם שבעים אמה ושיריים שנותנים לעיר מסביב, שרק משם ואילך מתחילים למדוד תחום שבת.

תחומה של עיר, שהם אלפים אמה ריקים מחוץ לעיר, שאסור לבנות בהן.

ואדם זה, שאסר עצמו בהנאה מהעיר, לא נאסר אלא מאזור העיר עצמה, כי זה הוא עיקר שם העיר, ולכן זה מה שנכלל בדבריו.

אבל **מותר** הוא **להיכנס לתחומה של עיר,** באלפיים האמות שמסביב לעיר, כיון שלא נאסר תחומה של העיר בכלל העיר.

ואסור להכנס לעיבורה, כי עיבור העיר הוא בכלל העיר, וגם הוא נאסר בכלל דבריו,

אבל למרות שאמרנו שהנודר מן העיר אין תחום העיר בכלל העיר להיאסר עמה, לגבי בית אין הדין כן.

אלא **הנודר מן הבית, אסור מן ה"אגף" ולפנים.** שגם מקום הגפת הדלת היא בכלל הבית, וגם מקום זה נאסר.

גמרא:

למדנו במשנה שהנודר מהעיר, אסור גם גם בעיבור העיר.

ומוכח, שגם עיבור העיר נקרא "עיר".

ושואלת הגמרא: **מנלן דעיבורא דמתא** עיבור העיר, **כמתא דמי** כמו העיר הוא?

אמר רבי יוחנן: דאמר קרא לגבי המצור שהטיל יהושע על העיר יריחו לפני שכבש אותה: "**ויחי בהיות יהושע ביריחו". וגומר.**

ולכאורה קשה, **מאי** כונת הפסוק שיהושע היה **ביריחו?**

אילימא שהכוונה **בעיר יריחו ממש, והכתיב** "**ויריחו סוגרת ומסוגרת",** ולא יכול להיות שהיה יהושע בעיר עצמה.

אלא, שמע מינה, שלא היה ביריחו עצמה אלא **בעיבורה.** ובכל זאת אמר הכתוב שהיה יהושע ביריחו. ומוכח, שעיבורה של עיר הוא כעיר.

אך מקשה הגמרא: **אימא,** אולי נאמר שיהושע היה בתחומה של העיר ולא בעיבורה, ונגם זה חשב שהיה בעיר, ונלמד מזה **שאפילו בתחומה** של עיר הרי הוא כעיר?

ומתרצת הגמרא: זה אי אפשר לומר.

דהא כתיב בתורה לגבי מדידת **תחומה** של עיר, אלפיים אמה מסביב לעיר:

"**ומדותם — מחוץ לעיר".**

הרי שקראה התורה לתחום העיר "מחוץ לעיר", לפי שאין תחום העיר נכלל בתוך העיר.

ולכן, אם נדר הנאה מהעיר, לא נאסר תחום העיר.

שנינו במשה: **הנודר מן הבית, אינו אסור אלא מן האגף ולפנים:**

והיינו, כל הבית, עד למקום הגפת הדלת נאסר.

ואומרת הגמרא: רק ממקום הגפת הדלת ופנימה נאסר, **אבל מן האגף ולחוץ, לא.**

מתיב רב מרי מהא דתניא:

אמרה תורה לגבי צרעת בתים, שהכהן צריך לבוא ולומר "הבית טמא".

ודנה הברייתא היכן צריך הכהן להיות בשעה שהוא מטמא את הבית:

כתיב **"ויצא הכהן מן הבית".**

יכול ילך הכהן **לביתו** שלו עצמו, ומשם **יסגיר** את הבית הטמא?

תלמוד לומר "אל פתח הבית".

הרי שצריך הכהן להשאר ליד הבית הטמא, ושם לטמאתו.

וכיון שאמר הכתוב **"אל פתח הבית", יכול יעמוד** הכהן **תחת המשקוף** של הבית הטמא, **ויסגיר** בעומדו שם את הבית?

תלמוד לומר "מן הבית" — עד שיצא מן הבית כולו!

ולכאורה יש להקשות, שמצד אחד לומדים מהכתוב הזה שלא יתרחק הכהן מהבית הטמא, ומצד שני לומדים מאותו הפסוק שלא יהיה בבית ההוא — **הא כיצד?**

עומד בצד המשקוף, ויסגיר.

כי כאשר עומד הכהן לצד המשקוף מבחוץ אין הוא רחוק מהבית, ומצד שני הוא אינו בתוך הבית.

ומוכח מדברי הברייתא, שתחת המשקוף עצמו אסור לכהן לעמוד היות ומקום זה נחשב בתוך הבית, ואפילו מפתח הדלת ולחוץ, כל שהוא תחת המשקוף הרי זה חלק מהבית.

ואם כן, האיך אמרנו שהנודר מהבית מותר לעמוד על מפתן הבית מהאגף ולחוץ, והרי כל המפתן שתחת המשקוף הוא חלק מהבית!

ולקמן הגמרא תיישב זאת.

ובינתיים, ממשיכה הגמרא להביא את את דברי הברייתא, בהמשך:

ומנין שאף על פי שאין לו לכהן להתרחק מהבית הטמא בשעה שמטמאו, בכל זאת, **אם הלך לביתו, והסגיר** בהיותו בביתו את הבית המנוגע, שמועיל הסגרו של הכהן?

או שעשה לא כדין, **ועמד תחת השקוף** על עובי המפתן שתחת המשקוף, **והסגיר, שהסגירו מוסגר?**

תלמוד לומר "והסגיר את הבית", מכל מקום שבדיעבד מועיל גם באופנים האלו.

עד כאן את דברי הברייתא .

ועתה באה הגמרא לתרץ את הקושיה מהברייתא, שמוכח ממנה כי תחת המשקוף

כולו, גם בחלק החיצוני, נחשב כמו הבית עצמו, ולמה אמרנו שאדם הנודר מהבית, מותר הוא במפתן תחת המשקוף מחוץ למקום הגפת הדלתות?

ומתרצת הגמרא: **שאני גבי** דין צרעת **בבית, דכתיב** שם "**מן הבית**", שיש לנו גילוי מיוחד של הכתוב כי **עד שיצא מן הבית כולו**, כולל תחת כל המשקוף, רק אז יוכל הכהן לטמאות את הבית.

אבל ודאי שבעלמא, וכגון לגבי האוסר את עצמו מהבית, אין המפתן שתחת המשקוף ולחוץ נחשב כתוך הבית.

המשנה שלפנינו הובאה לעיל בגמרא דף מז א. ונסתפק שם רמי בר חמא בפירושה. וכאן תתבאר המשנה לפי הצד הראשון בספיקו של רמי בר חמא, ועל פי פירוש הר"ן.

מתניתין:

א. מי שאסר על עצמו "פירות" בסתם, וכגון שאמר "קונם פירות עלי", או "קונם תאנים עלי", ולא סייג את איסורו לאמר: "קונם פירות או תאנים אלו עלי", או "קונם תאנים של פלוני עלי", או "קונם תאנים של מקום פלוני עלי", אין הוא נאסר אלא במה שאסר על עצמו.

אבל אינו נאסר בהנאה מחילופיהן של הפירות [כגון שמכר תאנים, וקיבל בדמיהם ענבים], או בגידוליהן של תאנים,[1] שאין כוונתו בנדרו אלא לאסור ההנאה מהתאנים עצמם.

ב. אבל אם אמר: **קונם פירות "האלו" עלי**, שפירט וסייג את איסורו לפירות אלו העומדים לפניו בלבד, ולא אסר על עצמו את כל אותו המין — נז-א

או שאמר "**קונם הן** — הפירות העומדים לפניו — **על פי**" —

או שאמר: **קונם הן לפי** —

בכל אלו הרי הוא **אסור בחילופיהן** של הפירות האסורים.

אבל לא בחילופי חילופיהן.

ואסור **בגידוליהן**, מה שגדל מהן כשזרען בקרקע וגדלו.

אבל בגידולי גידוליהן, הרי הוא מותר.[2]

וטעמו של דבר, כי כאשר אסר באופן זה,

---

1. ואין על הגידולין את אותו שם הפרי שאסר עליו [כגון שאסר על עצמו חיטין, והגידולים הם עתה עדיין בגדר "עשב", קודם שנעשו חיטים, שיטה מקובצת], שאי אתה יכול לבוא לאוסרם אלא מחמת שהם גידולי אותו פרי שאסר עליו. אבל אם יש את שם אותו הפרי אף על הגדולין, ודאי שהוא אסור אף בהם, שהרי אסר על עצמו אותו המין כולו.

והט"ז סימן רטז סק"ד כתב על דברי הר"ן שהם שלא בדקדוק כיון שהגידולין ממילא אסורין, ורק היכן שאסר עצמו מהפירות של שנה זו דוקא, אז יש שם של "גידולין" לפירות הגדלים בשנה הבאה מזרעי השנה הזאת, שהם אינם בכלל נדרו אלא הם רק גידולין של נדרו. וראה "שלמי נדרים".

וראה עוד במה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפרק ה מנדרים הלכה טז.

2. כן כתב הר"ן. ורבי עקיבא איגר בהגהותיו על שולחן ערוך יורה דעה סימן רטז תמה על ראייתו.

כוונתו היתה שייאסרו עליו אף החילופין והגדולין.[3]

ג. ואולם, אם אמר: קונם פירות **שאני אוכל**, או קונם פירות **שאני טועם**[4] —

---

3. הר״ן ביאר טעמו של דבר: כיון שפירט הדברים הנאסרים עליו, שוינהו עליה כהקדש, ומשום הכי מתסר בחילופיהן ובגידוליהן, כי היכי דחילופי הקדש וגדוליו אסירי. דלא דמי לנודר סתם מן התאנים ומן הענבים, שכיון שלא פירט, ואסר עליו כל המין לא עשאם עליו כהקדש, שלא נתכוין אלא מאכילת אותו המין בלבד, ומשום הכי לא מיתסר בחילופיהן ובגידוליהן, אלא בפורט כי הכא, דאמר ״פירות האלו״.

וכוונת הר״ן במה שכתב ״שוינהו עליה כהקדש״, היא לומר, שהנודר בלשון שכזאת, התכוון שיאסרו גם החילופים והגידולין, כמו שבהקדש נאסרים גם הגידולים והחילופים. כי אם אין בלשונו כוונה לחילופין ולגידולין, אין הם נאסרים מכח גידולי קונם או חילופיו, היות והנודר לא החיל את נדרו על חילופין או גידולין, ואין הוא נאסר ביותר ממה שהוא אסר על עצמו.

ועיין במנחת ברוך סימן לב שהוכיח כי אי אפשר לומר שהוא אוסר את הפירות מדין הקדש ממש, וכפי שמבאר הבית יוסף את שיטת הר״ן. שהרי הזורע זרעים של הקדש בקרקע חולין של אדם אחר, ודאי שהגידולין הם חולין והם שייכים לבעל השדה! ולא נאמר הדין של גידולי הקדש אלא בזרעים של הקדש שנזרעו בשדה של הקדש. וכאן הרי גדלו הגידולים אצלו ולא בשדה הקדש, ולא יכולים להאסר מצד גידולי הקדש! ובהכרח שהכונה היא שהם נאסרים כהקדש היות ובכלל נדרו נמצאים גם הגידולים, כמו שבגידולי הקדש שגדלו בשדה הקדש נאסרים גם הגידולים.

עוד כתב הר״ן: ״והוא הדין נמי דאם אמר פירות מקום פלוני, או פירותיו של פלוני, דכיון שייחד, הרי הוא כפורט ואסור בחילופיהן ובגידוליהן״.

עוד מבואר בגמרא לעיל מז א ובר״ן שם, שהיות וטעם האיסור הוא משום שכן היתה כוונת הנודר לאסור אף את החילופין והגידולין, לכן אין זה מועיל אלא באופן שעוסקת בו המשנה, שאסר הנודר על עצמו. אבל אם אסר על חבירו את פירותיו, אפילו אם פירט את איסורו, וכגון שאמר ״גידולי פירותי אלו אסורים על פלוני״, בכל זאת אין חבירו נאסר בחילופי וגידולי אותן פירות, שהרי החילופין והגידולין הם דבר שלא בא לעולם, ואין אדם יכול לאסור דבר שלא בא לעולם אלא על עצמו, ולא על חבירו!

ולפי הצד השני בספיקו של רמי בר חמא לעיל מז א, לא אמרה משנתנו שהחילופין נאסרין רק באופן שכוונת הנודר היה לאוסרם, אלא אם כן החליפן אחר ולא מי שנאסרו עליו הפירות. אבל אם החליפן מי שנאסרו עליו הפירות — אפילו אם כל אותו המין היה אסור עליו, ואפילו אם אותן פירות לא נאסרו על ידו אלא על ידי חבירו שהיו הפירות שלו — כיון שהיה אסור לו להחליפן, הרי הוא אסור בהם, ויתר פרטי איסור דרבנן זה מתבארים בסוגיא לעיל מז א.

4. בר״ן מבואר, שלא אמר: ״קונם פירות אלו שאני אוכל שאני טועם״ אלא שאסר על עצמו מכל המין. ואולם אפילו אם אמר ״קונם פירות אלו שאני אוכל שאני טועם״ אף באופן זה מותר הוא בחילופיהן ובגידוליהן, כמבואר בסיפא.

הרי זה **מותר בחילופיהן ובגידוליהן.**[5]

והיתר גידולי הגידולין ברישא, והיתר הגידולין עצמן בסיפא — אינו אלא **בדבר שזרעו כלה**, שהזרע שנאסר בהנאה נרקב, וצומח ממנו דבר חדש.

אבל בדבר שאיו זרעו כלה, שהזרע האסור עצמו מתפתח וגדל ונעשה פרי, נמצא שמעורב בפרי חלק מהאיסור עצמו, ולכן, **אפילו גידולי גידולין אסורין.**

כי תערובת האיסור המועטה [שלא כלתה] המצויה עתה בפרי, אינה בטילה ברוב ההיתר שגדל והתפתח מהזרע האסור.

כיון שדבר האסור באיסור נדר שהתערב ברוב היתר, הוא נחשב ל"דבר שיש לו מתירין", על ידי שאלה שאפשר להשאל על הנדר באמצעות חכם, ולהתירו.

וקיימא לן, שכל דבר איסור שיש לו מתירין — אפילו התערב באלף דברי היתר, אינו בטל ברוב, אלא כל התערובת אסורה.

וכן **האומר לאשתו: קונם מעשה ידיך עלי,**[6] או **קונם הן על פי**, או **קונם הן לפי**, הרי זה **אסור בחילופיהן ובגידוליהן.** כיון שלא אסר את כל המין, אלא סיים את אותן הדברים שהיא עשתה.

אבל אם אמר: קונם מעשה ידיך **שאני אוכל**, או קונם מעשה ידיך **שאני טועם**, הרי זה **מותר בחילופיהן ובגידוליהן.**

אף על פי שסיים את הדבר שהוא אוסר עליו, ולא אסר על עצמו את כל המין.

ואין היתר לגידולין או לגידולי גידולין, אלא **בדבר שזרעו כלה.**

אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו גידולי גידולין אסורין.

האומר לאשתו: "מה **שאת עושה איני אוכל עד הפסח**", או שאמר לה: "מה **שאת עושה איני מתכסה עד הפסח**":

אין אנו מפרשים: מה שאת עושה עד הפסח — איני אוכל או מתכסה לעולם.

---

5. כתב הר"ן בטעמו של דבר: "דהא כי אכיל חליפין וגידולין, לא טעים הנהו פירות דאסר עליה". ולכאורה נראה, שהחילוק בין בבא זו לרישא, הוא משום דכאן אסר עליו אכילה בלבד, ואילו ברישא אסר עליו כל הנאות.

וביאור החילוק הוא, שאם אסר עליו אף את הנאת הפירות, מונח בדבריו נדר להיאסר בכל הנאה, ואפילו הנאה עקיפה מהחפץ, ולכן אוסר הוא על עצמו אף את החילופין והגידולין, היות והנאת החילופין והגידולין גם היא הנאה, אם כי עקיפה, מהפירות שאסר עליו. שהרי על ידם באה לו הנאת החילופין והגדולין.

אבל כשאסר אכילה בלבד מן הפירות, אין הוא אסור בחילופין ובגידולין, שהרי אף אם יאכל את החילופין והגידולין אין זו "אכילה" של הפירות שאסר על עצמו, אם כי יש לו "הנאה" עקיפה באכילת חליפי הפירות, אך הוא לא אסר אלא אכילה הפירות הללו ולא אסר אכילה שיש בה הנאה עקיפה מהפירות שאסר [וראה היטב ברשב"א].

6. פירש הר"ן: כגון שאמר "יקדשו ידיך לעושיהן", או שאסר את מעשה ידיה לאחר שתעשה אותם.

אלא: מה שאת עושה — איני אוכל או מתכסה עד הפסח.(7)

ולכן, אם **עשתה לפני הפסח**, הרי זה **מותר לאכול ולהתכסות אחר הפסח**. כיון שלא אסר את עצמו בהן אלא עד הפסח.

האומר לאשתו: "מה **שאת עושה עד הפסח איני אוכל**" ומה **שאת עושה עד הפסח איני מתכסה**":

אם **עשתה לפני הפסח אסור לאכול ולהתכסות** אף **לאחר הפסח**, שמשמעות לשונו היא: מה שתעשי עד הפסח, יהא אסור עלי באכילה או להתכסות בו.

האומר לאשתו לפני חג הפסח: "**שאת נהנית לי** [משלי] **עד הפסח, אם הולכת את לבית אביך עד החג** שלאחריו".

אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, שהרי התנה שלא תלך משעת נדרו ועד החג, הרי היא **אסורה בהנאתו עד הפסח**.(8)

ומדייקת הגמרא ממשנתנו: רק אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, אכן אסורה היא בהנאתו עד הפסח, אבל אם עדיין **לא הלכה** — אלא שאם תלך תהא אסורה למפרע — **לא** נאסרת היא בהנאתו.

הרי שאינה צריכה לחשוש שמא תעבור על התנאי ותהא אסורה למפרע, וקשיא לרב יהודה!?

אמר רבי אבא ליישב את שיטת רב יהודה: לעולם אסורה היא מיד בהנאה ואפילו לא הלכה, כי שמא תלך; ומה ששנינו: "הלכה" לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח, הכי קאמר:

הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו ואף **לוקה** האשה שעברה על "לא יחל דברו"; אבל אם **לא הלכה, אסורה בעלמא** מדרבנן, אבל אינה לוקה.

לאחר הפסח הרי היא **ב"לא יחל דברו"**. נז-ב

כלומר, אסורה היא מללכת לבית אביה עד החג, כיון שעל ידי זה תעבור למפרע באיסור "בל יחל" על ההנאה שנהנתה קודם הפסח.(1)

---

7. שאם כך היתה כוונתו, היה אומר: שאת עושה עד הפסח איני אוכל או מתכסה.

8. בגמרא לעיל [יד ב] נחלקו רב יהודה ורב נחמן, במי שנאסר בקונם מלעשות איזה דבר, ואיסורו תלוי בתנאי אם יעשה בעתיד פעולה מסוימת, אם אסור הוא מיד, שמא יעשה את תנאו. לדעת רב יהודה הרי הוא אסור, היות ובקיום התנאי של נדרו לא נזהר אדם; ואילו לרב נחמן הרי הוא מותר, ואין אנו חוששים שמא יעשה את תנאו.

1. הגמרא לעיל [טו א] מדייקת: **ואי דלא איתהני לפני הפסח** [אם לא נהנתה לפני הפסח], **מי איכא בל יחל** אחר הפסח, וכי מה איסור יש לה לילך לבית אביה ככל שתרצה!? **אלא פשיטא** שהסיפא עוסקת באופן **דאיתהני** האשה ממנו לפני הפסח, ולכן אסורה היא ללכת לבית אביה עד החג.

אלמא מיתהני [מותרת היא ליהנות קודם הפסח]. כלומר, אם לא שמותרת היא ליהנות לפני הפסח, איך שנה התנא בפשיטות שאסורה היא ללכת לבית אביה עד אחר הפסח? והרי אדרבה מסתמא נמנעה מליהנות, ושוב מותרת

האומר לאשתו קודם הפסח: **שאת נהנית לי** [משלי] **עד החג** שלאחרי הפסח, **אם הולכת את לבית אביך עד הפסח** הקרוב.

אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, הרי היא **אסורה בהנאתו עד החג, ומותרת לילך אחר הפסח.**(2)

גמרא:

הסוגיא הבאה מתבארת כולה על פי שיטת הר"ן.

שנינו במשנה: **האומר לאשתו קונם מעשה ידיך עלי, קונם הן על פי, קונם הן לפי,** אסור בחילופיהן ובגידוליהן:

ישמעאל איש כפר ימא [היה דר בכפר שעל הים], **ואמרי לה** [ויש האומרים]: ישמעאל **איש כפר דימא** [שם מקום] **העלה בידו,** העלה את השאלה הבאה בפיו:(3)

בצל — של שביעית שיש לו דין שביעית לענין ביעור ושאר דינים, והוא דבר שאין זרעו כלה — **שעקרו בשביעית** מן האדמה **ונטעו בשמינית, ורבו גידוליו** שהן של שמינית **על עיקרו** ריבוי שיש בו כדי לבטל את העיקר, מה דינו של אותו בצל?

והכי קמיבעיא ליה: האם נאמר: **גידוליו היתר** הן **ועיקרו אסור, וכיון דרבו גידוליו מעיקרו** כשיעור שיש בו לבטל את האיסור, הרי **שאותן גידולי היתר מעלין** [מבטלין] **את האיסור.**

או לא נאמר שגידוליו היתר הן, אלא היות והגידולין נמשכין מן העיקר שאינו כלה הרי שאף הן אסורין, וממילא אין הן מעלין את העיקר האסור?(4)

אתא לקמיה דרבי אמי [בא השואל לפני רבי אמי ושאלו שאלה זו]; **לא הוה בידיה,** לא היתה בידו של רב אמי תשובה לשאלה.

היא לילך; **ותיובתא דרב יהודה!**

ומשנינן: **כי קתני "דאי איתהני, הרי זה בבל יחל דברו".** שכך היא כוונת המשנה: כיון שאם תיהנה לפני הפסח, תהא היא בבל יחל דברו למפרע אם תלך לבית אביה, לכן לא תיהנה אף לפני הפסח.

2. הגמרא לעיל [טו ב] מדייקת: אם **הלכה** לפני הפסח **אסורה** היא בהנאה עד החג. אבל אם **לא הלכה** לפני הפסח **לא** אסורה היא בהנאתו ואפילו עד הפסח. ואף שאם תלך לפני הפסח, נמצא שכבר אסורה היתה בהנאה משעת הנדר. הרי מוכח שאין חוששים שמא תעבור על תנאה, וקשיא לרב יהודה!

אמר תירץ רבא: הוא הדין דאפילו לא הלכה לפני הפסח, **שאסורה** היא בהנאה על כל פנים עד הפסח שמא תלך ותיאסר. אלא שאם **הלכה** לפני הפסח וחל הנדר, הרי היא **אסורה** ליהנות אפילו עד החג **ולוקה** אם עברה; אבל אם **לא הלכה** לפני הפסח, **אסורה בעלמא** ליהנות עד הפסח מדרבנן, שמא תלך עד הפסח.

3. כתב הר"ן: העלה שאלה זו בפיו, כדמתרגמינן [ישעיה ו] "ובידו רצפה" — ובפומיה ממלל".

4. נתבאר על פי שיטת הר"ן, שעיקר הספק הוא אם הגידולין מותרין או לא, ואין מקום להסתפק אם הגידולין יכולין לבטל את העיקר האסור, שודאי מבטלין הן אם היו מותרים. ובהמשך מוכיח הר"ן כפירוש זה, אף שאין הוא פשטות לשון הגמרא; והרבה ראשונים חולקים על הר"ן בפירוש זה.

אתא השואל **לקמיה דרבי יצחק נפחא** ושאלו שאלה זו, **ופשט ליה** רבי יצחק נפחא **מן הדא** [מזה]; **דאמר רבי חנינא תריתאה אמר רבי ינאי:**

בצל של תרומה האסור לזרים אפילו באכילת עראי **שנטעו** בקרקע, **ורבו גידוליו** שהן טבל **על עיקרו** שהוא תרומה כשיעור שיש בו לבטל את איסור התרומה.

הרי הבצל כולו **מותר** מדין תרומה, וחזר לטבלו.(5)

הרי למדנו שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר להיות אסורים כמותו, אלא מותרים הם, ואדרבה מבטלים הם את העיקר האסור, ונפשטה בעייתו של ישמעאל איש כפר ימא.

אמר תמה **ליה רבי ירמיה** לרבי יצחק נפחא שפשט את הספק מדברי רבי ינאי, **ואיתימא רבי זריקא** הוא שתמה לרבי יצחק נפחא:

וכי אטו **שביק מר תרין ועביד כחד** [וכי מניח אתה שני חכמים ועושה כחכם אחד]!?

שואלת הגמרא: **מאן נינהו תרין** [מי הם שני החכמים] שנחלקו על רבי ינאי, וסוברים שהגידולין נמשכים אחר העיקר והם אסורים כמותו?

ומבארת הגמרא:

א. **דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:**

נטיעה **ילדה** [צעירה] שלא עברו עליה שלש שנים ופירותיה אסורין מדין ערלה, **שסיבכה בזקינה** [הרכיב אותה באילן זקן] שעברו עליה שלש שנים, **ובה** — בנטיעת הערלה — **פירות.**(6)

אף על פי שהוסיפה הנטיעה הילדה **מאתים,** כלומר: גדלו אותן פירות עד שהיו בהן מאתים חלקים שגדלו לאחר ההרכבה, וחלק אחד שהיה בהם לפני הרכבה, הרי זה **אסור** [כלומר: הפירות אסורין], ואף על פי שערלה בטילה בתערובת אחד של איסור בתוך מאתים של היתר.

הרי מוכח מדברי רבי יוחנן שאף הגדולין אסורין, ולכן אינם מבטלים את העיקר, ושלא כדברי רבי ינאי.

ב. **ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:**

בצל שנטעו בכרם ונאסר משום "כלאי הכרם", **ונעקר הכרם.**

והוסיף הבצל לגדול כשאינו מעורב בכרם,

וראה בחזון איש [קלו ט], שכתב סברא שיהיו הגידולין אסורין "דכי היכי דאיסור שהניחו בגשמים ותפח כולו איסור, הכי נמי הגידול חשיב כתפח", וראה עוד שם.

5. כלומר, פקע שם תרומה ממנו וחזר לטבלו, והוא מותר באכילת עראי כדין טבל קודם "שהוקבע" למעשר.

6. כתב הר"ן, ובה פירות. שאילו לא היו בה פירות, אמרינן בפרק משוח מלחמה [סוטה מג ב] ילדה שסיבכה בזקינה, בטלה.

והיה בגידולין כדי לבטל את העיקר שהוא "כלאי הכרם" באחד ומאתים, בכל זאת הבצל **אסור**, ומשום שגידולי כלאי הכרם כיון שהם יוצאים מן העיקר הם עצמם אסורים, ולכן אינם מבטלים את העיקר.

הרי למדנו אף מדברי רבי יונתן שלא כדברי רבי ינאי.

הדר אתא, שוב בא השואל **לקמיה דרבי אמי, ופשיט ליה** רבי אמי **מן הדא**:

דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן:

ליטרא בצלים של טבל **שתיקנה** [הפריש תרומותיה ומעשרותיה], **וזרעה** [נטעה] בקרקע, וצמחו הבצלים והוסיפו.(7)

הרי היא **מתעשרת לפי כולה** כלומר: נוטל אחד מעשר כנגד מה שגדל אחר הזריעה השניה, ואף כנגד העיקר שלא כלה וכבר נתקן.

אלמא, הרי מוכח **שאתו** [באים] **הגידולין** שהם מחוייבים במעשר **ומבטלין** את **העיקר** שכבר נתקן, ואין אומרים: אדרבה יהיו הגידולין נמשכין אחר העיקר ויהיו מותרים כמותו, ונפשטה בעייתו של ישמעאל איש כפר ימא.(8)

ודחינן: **דלמא** לעולם במקום שהעיקר אסור והגידולין מותרין, הרי הגידולין נמשכין אחר האיסור והם אסורים כמותו, ומה שאנו אומרים כאן שאין הגידולין נמשכים אחר העיקר להיות מותרין כמותו הוא משום **שלחומרא** — שלא להמשיך את הגידולין אחר העיקר ולהתירם — **שאני**.(9)

---

7. בבצל שייך לשון "נטיעה" ולא לשון זריעה, וכלשון שנקטה הגמרא בכל הסוגיא, אלא לפי שיש באותה ליטרא כמה בצלים והוא נוטעה אילך ואילך, שייך בה לשון זריעה. הר"ן.

8. ואם תאמר: אם כן סותרים דברי רבי יוחנן זה לזה, שהרי לעיל אמר רבי אבהו בשם רבי יוחנן שהגידולין נמשכין אחר העיקר, ואילו כאן אומר רבי יצחק משמו של רבי יוחנן שהגידולין אינם נמשכין אחר העיקר!?

וביאר הר"ן, שלפי ההוה אמינא של הגמרא, נחלקו האמוראים בשיטתו של רבי יוחנן.

9. לשון הר"ן הוא: לעולם אימא לך מדינא לא אתו גידולין ומבטלין עיקר, דאדרבה הרי הם כמוהו, **אלא דהכא משום חומרא בעלמא אמרינן דמבטלין**.

ובודאי שלאו בדוקא כתב הר"ן שהחומרא היא מה שאנו מבטלין את העיקר, שהרי אין זה הנידון כלל לפי הר"ן, וכל הנידון הוא אם הגידולים אסורים; ובהכרח שכוונתו לומר דלחומרא אמרינן שהגידולים אסורים, ושוב ממילא מבטלים הם את העיקר המותר.

וכתב הר"ן, שלפי שיטתו בביאור הסוגיא, שאם אין הגידולין מעלין את העיקר הטעם הוא משום שהגידולין עצמן מותרין שהן נמשכין אחר העיקר, מתיישבת הקושיא שהקשו בסוגיא זו, האיך אמרינן "לחומרא שאני" ולכן אין הגידולין מבטלין את העיקר, והרי חומרא זו שאנו מחמירין לעשר לפי כולה, חומרא דאתי לידי קולא היא. שהרי מעיקר הדין — לפי שיטת שאר הראשונים — הגידולין חייבים מעיקר הדין, והעיקר חייב משום חומרא, ואם כן אם יעשר מיניה וביה יש לחוש שמא מעשר הוא מן העיקר הפטור על הגדולין החייבים, ואם יפריש ממקום אחר כנגד כולה, הרי נמצא שהוא

אלא מן הדא, מכאן יש לפשוט את שאלתו של ישמעאל איש כפר ימא:

דתניא: רבי שמעון אומר:

נח-א **כל דבר שיש לו מתירין, כגון טבל** שהוא ניתר על ידי הפרשת תרומות ומעשרות,(1) **ומעשר שני והקדש** שהם ניתרין על ידי פדיון, **וחדש** שהוא ניתר על ידי העומר —

כל אלו **לא נתנו בהן חכמים שיעור** לאיסור ביחס לתערובת שנתערב בה האיסור, אלא כל שהוא של איסור שנתערב במינו של האיסור, הרי הוא אוסר את התערובת כולה.(2)

מרבה במעשרות שפירותיו מקולקלין; אך לפי ביאור הר״ן אין כאן קושיא, שהרי מעיקר הדין הכל פטור, אלא שהחמירו חכמים לחייב את הכל ואם כן יעשר מיניה וביה ואין כאן חשש כלל [וראה מה שכתב הרא״ש בפירושו, כיצד יעשר].

ומבואר מדברי הר״ן שאין הגידולין מעורבין בכל העיקר, ולכן יש לחוש שמא יעשר מן העיקר על הגדולין, וכן מבואר בדברי הר״ן בהמשך הסוגיא, וכפי שיצויין שם בהערות.

1. כתב הר״ן: ״שנתערב בחולין ויש לו מתירין **שיכול להפריש ממקום אחר**״.

יש לפרש, שאין כוונת הר״ן לומר שאינו יכול להפריש מן התערובת; אלא כוונת הר״ן היא, שאם היה צריך להפריש בגלל הטבל שנתערב בחולין עשירית מכל התערובת נמצא שהיה מפסיד על ידי החומרא שאין הטבל מתבטל, וכל שההיתר של הדבר [העושהו ל״דבר שיש לו מתירין״] הוא על ידי הפסד, אין מחמירין באופן זה שלא יתבטל האיסור, וכמו שכתבו הראשונים; ולכן פירש הר״ן שאינו מפסיד, כיון שיכול להפריש עליו ממקום אחר רק כנגד תערובת הטבל המעורב, ואין כאן הפסד, שהרי גם אם לא היה מתערב היה צריך להפריש כנגד הטבל; **וראה באבני מלואים שו״ת סימן ז בד״ה ולענ״ד ובד״ה וכן נראה.**

אך הר״ן במסכת עבודה זרה עג ב, כתב בשם רבינו תם לא כן, אלא שאינו יכול להפריש מן התערובת כיון שאין בילה חוץ מיין ושמן, ויש לחוש שמא יפריש מן הפטור על החיוב, ראה שם.

ב. ראה מה שכתב ב״קרן אורה״ דף נב א בד״ה ובאותו ענין להקשות, איך יפריש על הטבל ממקום אחר, והרי כיון שמן התורה הרי הוא בטל, אם כן הוי מן החיוב על הפטור!?

והקושיא היא משום היסוד שנתבאר, שאם ההיתר הוא על ידי הפסד לא מיקרי דבר שיש לו מתירין, שאם לא כן, מה איכפת לן שהוא מן החיוב על הפטור, והרי יכול לעשר על חיוב ופטור כאחד, ונמצא שאינו אלא מרבה במעשר שמעשרותיו מקולקלין, אך מכל מקום הטבל שנתערב הרי הוא מותר.

ובתוספות כתבו כאן שיעשר עליו מדמאי או מעציץ שאינו נקוב שהוא חייב מדרבנן. והקשו על זה [ראה ב״קרן אורה״ שם, ובד״ה ועוד], שהרי אם לא שתיקנו חכמים שאינו בטל הרי לא היה יכול להפריש אף מן הדמאי או מעציץ שאינו נקוב דהוי מן החיוב על הפטור, ואם כן לא יתקנו חכמים שאינו בטל, ושוב לא יהיה כלל ״דבר שיש לו מתירין״!?

2. כתב הר״ן: ״מיהו שלא במינן בנותן טעם **כיון דהשתא אסירי**, וכמו שכתבתי למעלה״; כוונתו למה שכתב לעיל נב א בגדר ״דבר שיש לו מתירין״, שהטעם הוא מפני שכולי עלמא מודים ש״מין במינו לא בטיל״, ומה שסוברים חכמים בכל מקום שהוא בטל, היינו רק משום שזה איסור וזה היתר וזה מחשיבו ל״מין בשאינו מינו״. ולכן, כשהאיסור אף הוא יש לו היתר

וכל דבר שאין לו מתירין, כגון: תרומה, ותרומת מעשר, וחלה,(3) **וערלה, וכלאי הכרם נתנו בהם חכמים** — באיסורים, ואף כשנתערבו במינם — **שיעור**, שרק כשיש באיסור את השיעור שקבעו חכמים ביחס לתערובת, אז נאסרת כל התערובת.(4)

אמרו לו רבנן לרבי שמעון: **והלא שביעית** שהיא דבר **שאין לה מתירין, ולא נתנו בה חכמים שיעור**, אלא אוסרת היא בכל שהוא; **דתנן:**

השביעית אוסרת בכל שהוא כשנתערבה **במינה**, בין שנתערבו פירות שביעית בפירות של היתר שכל התערובת נאסרת, ובין שחזר ונטע בשביעית פירות של שישית, שהגידולים האסורים אוסרים את כל הפרי אף כשאין בגידולין אלא כל שהוא!?

אמר להן רבי שמעון לרבנן:

אף הם — החכמים — לא אמרו שהשביעית אוסרת בכל שהוא **אלא לביעור**, להצריך לאכול את כל התערובת לפני הביעור, כי היות ואפשר לאוכלם קודם הביעור, הוה ליה כ"דבר שיש לו מתירין".

אבל אם נתערבו לאחר הביעור **ולענין אכילה**, נתנו בהם חכמים שיעור: שיהיה באיסור **בנותן טעם** בכל התערובת בין שנתערב האיסור במינו בין שנתערב שלא במינו.(5)

הרי מוכח שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר להיות מותרין כמוהו, שאם לא כן הרי אף הגידולים עצמם מותרים, והאיך יאסרו הגידולין אף את העיקר!?(6)

ודחינן: **ודלמא הא** [גידולי איסור של שביעית] **נמי**, כיון **דלחומרא** אנו אומרים

לאחר זמן, שוב אינם חלוקים לגמרי שהרי אף האיסור יש לו היתר, והרי זה "מין במינו" שאף לדעת חכמים אינו בטל. ומטעם זה אין אומרים ש"דבר שיש לו מתירין לא בטל" אלא כשהם מין אחד בעצמותם, אבל כשהם שני מינים בעצמותם, כיון שמכל מקום אין האיסור מותר עכשיו וגם מצטרף לו מה שהמינים חלוקים בעצמותם, לכן הוי "מין בשאינו מינו" והוא בטל. ולזה נתכוין הר"ן בדבריו כאן, שכשהוא מין בשאינו מינו בעצמותו "כיון דהשתא אסירי", דהיינו שסוף סוף אינו היתר גמור, שהרי היום עדיין אסור הוא, לכן הוא מתבטל.

3. כתב הר"ן: אף על גב שיכול הוא לישאל על תרומה, תרומת מעשר וחלה, מכל מקום כיון שאין מצוה להשאל עליהם [כמו נדרים שמצוה להישאל עליהם], לכן חשובים הם דבר שאין לו מתירין, וכמבואר ענין זה בהמשך הסוגיא.

4. והשיעור הוא: תרומה תרומת מעשר וחלה: באחד של איסור ומאה חלקים של היתר, ערלה וכלאי הכרם: באחד ומאתים; וכל זה כשנתערבו במינן, אבל שלא במינן בנותן טעם.

5. נכתב בפנים כפי גירסת הר"ן; והביא הר"ן גם את גירסתנו: "**אף אני לא אמרתי אלא לביעור**", ופירשה: אל תקשו עלי ממשנה זו, שהרי זה כאילו אומרת המשנה בפירוש: אף אני לא אמרתי אלא לביעור.

6. מכאן הוכיח הר"ן את שיטתו, שעיקר ספק הגמרא לא היה אם הגידולים המותרים מעלים את האיסור, אלא אם הגידולים עצמם אסורים הם, אבל אין ספק שאם לא היה דין הגידולין

שהם אסורים ואין נמשכים אחר העיקר — **שאני**.(7)

אלא מן הדא פשטה [מכאן יש לפשוט את ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא]:

דתנן: בצלים של ששית, **שירדו עליהם גשמים** בשביעית, **וצמחו** —

אם היו עלין שלהן שחורין [נוטים לשחרות] הרי הם **אסורין**, ששחרות העלין מוכיחה, שגידולם יפה ומקרקע שביעית נתגדלו.

ואם **הוריקו** העלין הרי הם **מותרין**, שזה מוכיח שלא מן קרקע של שביעית נתגדלו, אלא מן הבצלים עצמן.

רבי חנניה בן אנטיגנוס אומר:

אם יכולין הבצלים **ליתלש בעלין שלהן** הרי הן **אסורין**, כי זה מוכיח שיניקתם יפה ומקרקע שביעית נתגדלו.

וכנגדן למוצאי שביעית הרי הן **מותרין**.

כלומר: בצלים של שביעית שירדו עליהם גשמים וצמחו בשמינית, אם השחירו העלין או שהבצלים נתלשין בעלין שלהן הרי

כדין העיקר, שהיו הם מעלין את העיקר.

שאם לא תפרש כן — אלא כשיטת שאר הראשונים, שהספק הוא אם הגידולין מעלין את העיקר — האיך מוכיחה הגמרא ממה שגידולי השביעית אוסרים בכל שהוא, שהגידולים מעלין את העיקר, והרי אין הכרח מכאן אלא שהגידולים עצמם אסורים, והעיקר אינו אסור משום שהגידולין מבטלין אותו, אלא משום שהשביעית אוסרת בכל שהוא!?

אלא ודאי פשיטא לגמרא שאם הגידולים עצמם דין אחר להם הרי הם מעלים את העיקר, והיות ומוכח מכאן שדין הגידולים אינו כדין העיקר, שוב ממילא יהיה הדין בכל מקום שרבו הגידולין על העיקר שיהיו הן מעלים את העיקר.

וראה ביאור שיטת שאר הראשונים בזה, ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לה.

ב. ראה עוד ב"קהלות יעקב" שם, שהעיר, מנין לגמרא לומר שהמשא ומתן בין רבי שמעון לחכמים היה על גידולין, והרי יש לומר שנשאו ונתנו בדין תערובת של שביעית בשל היתר, ולא לענין גידולין כלל, ואם משום דמשמע לגמרא דבכל ענין מיירי, מכל מקום למה צריכה הגמרא להביא את המשא ומתן שבין רבי שמעון לחכמים, ולא די לגמרא בהבאת המשנה "השביעית אוסרת כל שהוא במינה" דמשמע בין בתערובת בין בגידולין; וכתב שם שלפי שיטת שאר הראשונים הדברים מאירים, כמבואר שם.

7. לעיל בהערה בסוף העמוד הקודם נתבארו שני ביאורים בדברי הגמרא לחומרא שאני; ומלשון הגמרא כאן: "ודילמא **הא נמי** [היינו גידולי שביעית] לחומרא שאני", מוכח כפירוש הר"ן שנתבאר שם, כי לפי הפירוש השני היה לגמרא לומר: "ודילמא לחומרא שאני".

ב. ביאר הר"ן את ההוה אמינא של הגמרא שהיתה רוצה להוכיח מכאן, ואף שכבר דחתה הגמרא כעין זה לעיל "דלמא לחומרא שאני":

כי היה מקום לומר, אף שאנו מחמירים בגידולים של איסור שלא להמשיכם אחר העיקר המותר, כיון שהוא לחומרא וכמו שביארה הגמרא לעיל, היינו דוקא במקום שאין כאן אלא חומרא אחת, אבל כאן גבי שביעית הרי נמצא שאנו מחמירים שתי חומרות:

האחת: הגידולים אסורים ואינם נמשכים אחר העיקר המותר.

השניה: שהם אוסרים את העיקר בכל שהוא, שאף הוא חומרא.

העלים מותרים, ומשום שהגידולים אינם מן הבצלים אלא מקרקע של שמינית, ובאותם עלים ודאי רבו הגידולים על עיקר הבצל המעורב בהן, והם מבטלין אותו.

למימרא הרי מוכח **דגידולי היתר מעלין את האיסור**, ואין אומרים: אדרבה יימשכו הגידולין אחר העיקר ויהיו אסורין כמותו.[8]

ודחינן: **ודילמא** עוסקת המשנה **בבצלים מדוכנין** [שדך ושחק את הבצלים], שהם גרועים ואין הם מושכים את הגידולין להיות כמותם.

אלא מן הדא תפשוט את ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא; **דתניא**:

המנכש מלקט עלים יתירים **עם הכותי בחסיות** הנטועות בקרקע [כגון לוף שום ובצלים שאין זרען כלה]. נח-ב

הרי זה **אוכל מהן אכילת עראי** כשאר טבל שלא "הוקבע" למעשר.[1]

ומעשרן ודאי, אם לוקח מהן מן הכותי[2] הרי הוא מעשר אותן בתורת ודאי, כי ודאי

---

8. לשון הר"ן הוא: "וכנגדן למוצאי שביעית מותרין, משום דבעלין הללו ודאי רבו גידולין על עיקר הבצל המעורב בהן".

והנה עלים אלו הרי ודאי גידולים הם, ומכל מקום כתב הר"ן שמותר לאוכלם רק משום שרבו גידולין על עיקר הבצל המעורב בהן, ונראה מדבריו, שכשהבצל מגדל עלים יש באותן עלים עיקר הבצל שהוא אסור מעיקר הדין, ועוד יש בו גידולין ממש שדינם תלוי בסוגייתנו אם הגידולין אסורין, [וכעין זה נראה בר"ן בעמוד ב בד"ה למוצאי].

ב. לכאורה צריך ביאור: והרי אדרבה תיקשי, אם אין הגידולין נמשכין אחר העיקר, למה כשהוריקו העלין הבצלים אסורים, והרי אף שזה הוכחה שהם צמחו מן הבצלים האסורים עצמן, הרי הגידולין אינם נמשכין אחר העיקר, ואם כן יבטלו את העיקר האסור!? וראה בזה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לו ד"ה וצריך.

ולכאורה לפי מה שנתבאר באות א, יש מקום לפרש, שרק באופן שידוע לנו שהגידולין צמחו מהקרקע ולא מהבצלים עצמם, אז פשיטא לן שבתוך אותם גידולין אין עיקר הבצל אלא מעט, וודאי שנתבטל, אבל אם צמחו העלים מהבצלים עצמן, אז לא פשיטא לן שרבו הגידולים על העיקר, ושמא יש בו הרבה עיקר ואינו מתבטל; וכן היא משמעות לשון הר"ן.

1. א. טבל שלא "הוקבע" למעשר על ידי אחד מהדברים הקובעים למעשר כגון "מירוח בכרי" [ראה ר"ן לקמן נט ב ד"ה טבל], הרי זה אוכל ממנו אכילת עראי, אבל אם "הוקבע" למעשר על ידי אחד מהדברים ה"קובעים" למעשר, הרי זה אסור לאכול מהטבל אפילו אכילת עראי.

ב. ביאר הר"ן: ולא חיישינן שמא קודם שזרעם הכותי הוטבלו [כלומר: שמירחם בגורן ונתחייבו הבצלים במעשר, ונאסרו אף באכילת עראי]; דכיון דמעשר דידהו מדרבנן בעלמא הוא [שמעשר ירק אינו אלא מדרבנן], לא חיישינן להכי; ועוד דכיון דקים לן בהאי כותי שלא עישר, כדקתני "ומעשרן ודאי", מסתמא לא באו לידי גורן מחסיות אלא בשביל מעשר, [כלומר: וכיון שהכותי לא מעשר, מסתמא לא הביאן לידי גורן להתחייב במעשר].

2. על פי הרא"ש; והיינו, שאין הנידון כאן על אכילה שאוכל המנכש באותה שעה, אלא אם בא ישראל ליקח מן הכותי מאותן חסיות הרי הוא מעשרן ודאי, וזה הוא שכתב הר"ן שהכותי ודאי

לא עישרן הכותי.

רבי שמעון בן אלעזר אומר:

אם מנכש הוא עם **ישראל** **החשוד על השביעית** ויש לחוש שנטע בשמינית חסיות של שביעית,(3) **למוצאי שביעית מותר**, כלומר: מותר הוא לאכול את אותם העלים שצמחו בשמינית, דודאי גידוליהן רבין על עיקר איסור המעורב בהן.(4)

למימרא, הרי מוכח, **דגידולי היתר מעלין את האיסור** שהרי בבצלים אנו עוסקים שהזרע לא כלה, ואין הם אסורים משום שהם נמשכים מן העיקר; ונפשט ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא.

ומקשה הגמרא על הראיה: **ודילמא** עוסקת המשנה **בדבר שזרעו כלה**, ובאלו הרי פשיטא שהגידולין מותרין!?

ומיישבת הגמרא: **הא תניא** בברייתא המפרשת את המשנה: **אלו הן חסיות, כגון: הלוף השום והבצלים**, וכל אלו אין זרען כלה.

וואכתי מקשינן על הראיה: **ודילמא** עוסקת המשנה **בחסיות מדוכנין**, שבאלו אין הגידולין נמשכין אחר העיקר שאינו חשוב, וכדלעיל!?

ומיישבת הגמרא: הרי **חשוד על השביעית קתני** במשנה, והחשוד אינו טורח לדוך אותם קודם שיטעם בקרקע.

ואכתי מקשינן: **ודילמא** לא התירה המשנה אלא **בתערובת**, כשנתערבו מאליהן אחר כך בחסיות אחרות!?

ומשנינן: הרי "**המנכש**" **קתני**, משמע שהוא תולש מן הקרקע ואוכל, ולא נתערבו בינתיים.

ומאחר שנפשט ספיקו של ישמעאל ממשנה זו, ולמדנו שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר, אם כן **לימא תיהוי תיובתיה דרבי** אבהו משמיה דרבי **יוחנן**, ותיובתא **דרבי יונתן** לעיל נז ב, שהם סוברים: הגידולים נמשכין אחר העיקר!?

אמר רבי יצחק: לא תוכיח ממשנת חסיות שהגידולים אינם נמשכין אחר העיקר, כי **שניא שביעית** — שבה עוסקת המשנה דחסיות — **הואיל ואיסורה על ידי קרקע** שהרי אמרה תורה: "ושבתה הארץ", לכן **בטילתה** — מתבטל ממנה איסור שביעית — **נמי על ידי** נטיעה **בקרקע**.(5)

ואין ללמוד מכאן לענין גידולין של ערלה ושל כלאי הכרם שהן אסורין — כדברי רבי

לא עישרן, ואם היינו דנים על שעת הניכוש, אין צורך לזה, כי אינו יכול לעשרן במחובר, וחסיות אלו מחוברין הן כמבואר בגמרא.

וההכרח לפרש שמדובר בלקחן אחר כך מן הכותי, הוא משום שאכילה תוך כדי ניכוש אינה אלא אכילת עראי שאינו צריך לעשר; ואולם ראה מה שנתבאר בזה בהערות בהמשך הסוגיא.

3. המפרש.

4. ראה היטב במה שנתבאר בהערה בעמוד א על הר"ן בד"ה וכנגדן.

5. ראה בלשון הר"ן נט א ד"ה מתיב, דנראה מלשונו שבמקום שאיסורן על ידי קרקע אז הגידולין מעלין את העיקר [**וראה מה שכתב**

יוחנן ורבי יונתן — היות ואלו אין איסורן על ידי קרקע, שהערלה חסרון זמן גרם לה, וכלאי הכרם התערובת הוא שגרם לה.

ומקשה הגמרא על כך: **והרי מעשר דאיסורו על ידי קרקע**, ובכל זאת אינו בטל על ידי קרקע —

דתניא: ליטרא מעשר טבל [שלא הופרש ממנה תרומת מעשר] **שזרעה** בשביעית **בקרקע, והשביחה והרי היא כעשר ליטרין.**

הרי אותה ליטרא **חייבת** עדיין **במעשר** כלומר: במעשר מן המעשר.

ובשביעית, כלומר: שצריך לבער את הכל קודם זמן הביעור.

ואותה ליטרא מעשר עליה ממקום אחר(6) **לפי חשבון**, שהליטרא בלבד חייבת, אבל מה שגדל בשביעית פטור הוא מן המעשר, שהרי פירות שביעית הפקר הן.

והשתא תיקשי: כיון דהמעשר על ידי קרקע הוא, אם כן תיבטל אותה ליטרא על ידי קרקע, ולמה חייב לעשר עליה לפי חשבון.(7)

אמרי בני הישיבה לתרץ: נט-א

מעשר אינו חשוב איסורו על ידי קרקע, כי **דיגון** [מירוח] **הוא דקא גרים ליה** להתחייב במעשר.(1)

מתיב רמי בר חמא — לרבי ינאי שאמר לעיל נז ב "בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עיקרו מותר", מפני שהגידולין מבטלין אותו — ממשנתנו:

האומר: **קונם פירות האלו עלי, קונם הן על פי, קונם הן לפי**, הרי זה **אסור בחילופיהן ובגידוליהן**; ואם אמר **שאני אוכל ושאני טועם, מותר בחילופיהן ובגידוליהן** —

הרשב"א כאן]; ולכאורה צריך ביאור, שהרי לפי שיטת הר"ן אין אנו דנים אם הגידולים מבטלין את העיקר, דזה הוא פשיטא שאם הגידולין מותרין הרי הן מבטלין את העיקר, אלא הנידון הוא על הגידולין עצמן אם דינם כהעיקר, ואם כן מה יועילנו הסברא שאיסורו על ידי קרקע שהיא סברא לבטל את העיקר, כיון שאנו דנין שהגידולין עצמן יהיו אסורים!?

וראה היטב מה שכתב ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן לה אות ב בגדר ענין זה, אלא שצריך תלמוד מלשון הר"ן הנזכר.

6. אבל מן התערובת לא יעשר, היות והתוספת פטורה מן המעשר, הוה ליה מן הפטור על החיוב, ר"ן.

ומבואר מדברי הר"ן שאין העיקר מעורב בכל הגידולין, ואפשר שיעשר מן הגידולין ולא מן העיקר, ונמצא מעשר מן הפטור על החיוב; וכן מבואר בדברי הר"ן לעיל דף נז סוף עמוד ב, וכפי שצויין שם בהערות.

7. משמע מדברי הגמרא בקושייתה ובתירוצה, שאם אין המעשר איסורו על ידי קרקע אז לא קשיא לרבי יוחנן ורבי יונתן, ולכאורה לשיטת הר"ן שלדעת רבי יוחנן ורבי יונתן הגידולין נמשכין אחר העיקר והם אסורים כמותו, אם כן תיקשי בהיפוך: למה רק הליטרא חייבת ולא כולה!?

1. צריך ביאור: הרי אנו דנים שיתבטל ממנה שם מעשר ולא חיוב מעשר, ואם כן היה לגמרא לומר "מעשר קריאת שם הוא דקגרים לה"!?

וכל זה רק **בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו גידולי גידולין אסורין**, שהרי מעורב בו העיקר שהוא אסור.

הרי שבדבר שאין זרעו כלה אין בטל העיקר בתוך הגידולין, ותיקשי לרבי ינאי שאמר: גידולין מבטלין את העיקר!?[2]

אמר תירץ **רבי אבא**:

שאני קונמות, הואיל ואי בעי מיתשיל עלייהו [היות ואם ירצה הרי הוא נשאל עליהן], **הוו להו כדבר שיש לו מתירין**. ודבר שיש לו מתירים **אין בטיל ברוב**.

מקשה על כך הגמרא: **והרי תרומה, דאי בעי מיתשיל עלה**, ובכל זאת **בטיל**!?[3]

דהרי תנן במשנה בתרומות:

סאה תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה חולין, תרקב כל התערובת,[4] שהתרומה

ויש לומר: כיון שאפשר ליטול תרומת מעשר אף קודם שהפריש ממנה מעשר, כמבואר ברמב"ם, אם כן אין שייך לומר "מעשר קריאת שם הוא דקגרים לה", כיון שאנו דנים שיתבטל חיוב תרומת מעשר.

ועוד יש לומר: אם משום קריאת שם, עדיין חשוב זה כאיסורו על ידי קרקע, כיון שכל מה שגדל מן הקרקע צריך לקרוא לו שם, והטעם שאין המעשר חשוב איסורו על ידי קרקע הוא משום שבלא מעשה של דיגון אינו חייב כלל לקרוא שם, ולכן אמרינן "מעשר דיגון הוא דקא גרים ליה"; **וראה מה שיישב בזה ב"קהלות יעקב"** הנדמ"ח בסימן לה אות ג על פי שיטת רש"י.

2. א. נתבאר על פי הר"ן שביאר, שהקושיא היא על רבי ינאי; ומה שלא כתב דהקושיא היא גם על רבי יוחנן שאמר לעיל נז ב: "ליטרא בצלים שתיקנה וזרעה מתעשרת לפי כולה", הרי שהגידולין מבטלין את העיקר!? יש לומר דגם לענין זה יש לומר כפי שהגמרא אומרת שם "לחומרא שאני".

ב. לשיטת הר"ן קושיא זו של רמי בר חמא אינה על עיקר סוגייתנו, כי לפי שיטת הר"ן, הרי סוגייתנו אינה דנה כלל אם הגידולין מבטלין את העיקר, אלא אם הגידולין מותרין, ופשיטא לן שהגידולין מבטלין את העיקר אם אין לגידולין את דין העיקר.

ג. הקשה הר"ן: למה לא הקשה רמי בר חמא מן הברייתא שהובאה בסוף עמוד ב: "ליטרא מעשר טבל שזרעה בקרקע והשביחה, והרי היא כעשר ליטרין, חייבת במעשר, ואותה ליטרא מעשר עליה לפי חשבון", הרי שאין הגידולין מעלין את העיקר!?

ותירץ, דממשנה עדיף להקשות, ועוד, שטבל לתרומת מעשר דבר פשוט הוא שהוא דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל.

3. א. הגר"א מחק מילת "ברוב" שהרי תרומה אינה עולה אלא באחד ומאה.

ב. הקשה הר"ן: למה לא הקשתה הגמרא על רבי ינאי עצמו, שעל תרומה הוא שאמר שהגידולין מעלין את העיקר, ותקשה הגמרא: אם כן, והרי אף תרומה היא דבר שיש לו מתירין, והאיך היא בטילה!?

ותירץ: אפשר לדחות שרבי ינאי דיבר בישראל שנפלה לו תרומה מאבי אמו כהן, שאינו חשוב דבר שיש לו מתירין, כמבואר בהמשך הסוגיא; וראה ברש"ש שדקדק בדברי הר"ן, למה לא כתב שהתרומה ביד כהן, שזה אינו דבר שיש לו מתירין, כמבואר בהמשך הסוגיא, ראה שם.

4. כי היות וטמאה היא התרומה אינה ראויה אף

אינה עולה אלא באחד ומאה.(5)

הרי משמע: **הא** אם נפלה התרומה **למאה** של חולין **תעלה** התרומה.

ומוכח, שאף תרומה, שאפשר להשאל עליה, בטילה, ואינה בכלל דבר שיש לו מתירין!?

אמרי בני הישיבה לתרץ:

בתרומה ביד כהן עסקינן במשנה דתרומות, **דלא מצי** מי שהפרישה **למיתשיל עלה** כיון שהגיעה ליד כהן.(6)

תמהה הגמרא: **אי הכי** — שהתרומה היתה ביד כהן — **אימא סיפא** של המשנה:

אם היתה התרומה **טהורה תמכר לכהן**, הרי שאינה ביד כהן.(7)

אלא מיישבת הגמרא את המשנה בתרומות, דלא תיקשי הא דבר שיש לו מתירין הוא!

בישראל שנפלו לו תרומה **מבית אבי אמו כהן, עסקינן** במשנה במסכת תרומות, שכבר הגיעה התרומה ליד כהן, והורישה לנכדו ישראל. ואז אין יכול המפריש להשאל עליה, כיון שהגיעה ליד כהן. אבל עכשיו היא אינה של כהן, ולכן תימכר לכהן.

ומקשה הגמרא על זה: **והא** כך הוא **דקתני** באותה **סיפא: תימכר לכהן חוץ מדמי אותה סאה**, והיינו משום שהמשנה עוסקת בתרומה שעדיין לא הגיעה ליד כהן, וצריך הוא לקיים בה מצות נתינה, ולכן תימכר לכהן חוץ מדמי אותה סאה.

הרי מוכח שלא הגיעה התרומה עדיין ליד כהן, ותיקשי: הרי דבר שיש לו מתירין הוא!?

אלא מיישבת הגמרא באופן אחר:

אימא [כך תאמר]: **בשלמא קונמות** לכן הוו דבר שיש לו מתירין, משום **דמצוה לאיתשולי עליהן, משום דרבי נתן.**

דאמר רבי נתן: כל הנודר כאילו בנה במה

לכהן לאכילה, ואפילו להסיקה תחת תבשילו אסור, כי אנו חוששים לתקלה שמא יאכל ממנה, כמבואר בפסחים כ ב, ר"ן.

5. לכך תנן "תרומה טמאה", כדי להשמיענו שאם היתה נופלת למאה של חולין היתה עולה אף שהיא טמאה, ר"ן.

6. לשון הר"ן הוא: "דכיון דזכה בו כהן, שוב אינו יכול לישאל עליה", כלומר: אפילו הישראל שהפריש את התרומה כבר אינו יכול לישאל עליה.

והרא"ש הוסיף: כיון דיצתה מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה, תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה על ידי שאלה.

ובנמוקי יוסף בבא בתרא פרק גט פשוט [הביאו בגליון מהרש"א], למד מסוגייתנו, שהקדש הבא ליד גזבר אינו בשאלה.

ולמדנו מדברי כל הראשונים האלו, שאם היה יכול הישראל לישאל עליה היה זה חשוב דבר שיש לו מתירין, אף על פי שמי שהתרומה שלו אינו יכול לישאל עליה.

והרא"ש הביא בשם רבי אליעזר ממיץ דמפרש, שהישראל יכול לישאל עליה, רק הכהן אינו יכול לישאל עליה, וראה מה שביאר בזה הרא"ש.

7. יש מי שהקשה: ודילמא נפלה התרומה

בחוץ, בזמן איסור הבמות, **והמקיימו** בלי להשאל עליו, מעשהו חמור יותר, והרי הוא **כאילו מקטיר עליה** קרבן מחוץ למקדש!

אבל תרומה, מאי מצוה איכא **לאיתשולי עלה** [מה מצוה יש להשאל עליה]? ולכן אף שאפשר להישאל עליה, אין היא חשובה משום כך דבר שיש לו מתירין.(8)

גופא [הובא לעיל נז ב]: **אמר רבי יוחנן:**

ליטרא בצלים של טבל **שתיקנה** [הפריש תרומותיה ומעשרותיה], **וזרעה** [נטעה] בקרקע, וצמחו הבצלים והוסיפו.

הרי היא **מתעשרת לפי כולה** כלומר: נוטל אחד מעשר כנגד מה שגדל אחר הזריעה השניה, ואף כנגד העיקר שלא כלה וכבר נתקן.

ומשום שהגידולין שהן של טבל מבטלין את העיקר.(9)

יתיב רבה וקאמר להא שמעתא [רבה אמר את דברי רבי יוחנן לפני רב חסדא].

אמר ליה רב חסדא לרבה: **מאן צאית לך ולרבי יוחנן רבך** [מי ישמע לך ולרבי יוחנן רבך]!?

וכי **היתר שבהן להיכן הלך**!?

כלומר, עד כאן לא שמענו אלא שהאיסור הוא זה שמתבטל בהיתר, כי נמצא כשטועם אינו טועם טעם האיסור כלל.(10) אבל פירות שהם מתוקנים, לא יתכן לומר שמשום ביטול ברוב יתבטל היתירם, ויתחדש עליהם איסור טבל.

אמר ליה רבה לרב חסדא:

מי לא תנן דכוותה [וכי לא שנינו במשנה דין דומה למה שאמר רבי יוחנן]!?

והתנן: **בצלים** של ששית **שירדו עליהם גשמים** בשביעית **וצמחו** —

אם היו עלין שלהן שחורין [נוטים לשחרות] נט-ב
הרי הם **אסורין** כפירות שביעית, ששחרות העלין מוכיחה, שגידולם יפה ומקרקע שביעית נתגדלו.

ואם **הוריקו** העלין הרי הם **מותרין**, שזה מוכיח שלא מן קרקע של שביעית נתגדלו, אלא מן הבצלים עצמן.

ומניחה הגמרא שאף העיקר אסור משום שביעית כשהושחרו העלין, שהרי סתמא

לחולין של ישראל, ולכן תמכר שהרי כל התערובת נמכרת.

8. כתב הר״ן: הלכך, כיון שאין ההיתר בא מעצמו, וליכא מצוה למיעבד הכי לא מיקרי דבר שיש לו מתירין.

והרא״ש כתב: בשלמא קונמות מצוה לאיתשולי עלייהו, הלכך נקרא דבר שיש לו מתירין דסתמייהו עומדים להשאל.

9. ומה שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר להיות פטורין מן המעשר, נתבאר בגמרא לעיל שאם בכל מקום הגדולין נמשכין אחר העיקר [כצד זה בספיקו של ישמעאל איש כפר ימא], אכן אין דברי יוחנן אלא חומרא בעלמא, ומעיקר הדין הכל מותר.

10. נתבאר על פי לשון הר״ן; אלא שהלשון צריך ביאור, כי אם נתערב פרי של איסור ברוב של היתר, ונטל פרי אחד ואכלו, הרי אין שייך

קתני אסורין, ואם ימכור אותן ייתפסו כל הדמים בקדושת שביעית כדין פירות שביעית שתופסין את דמיהן, ולא נאמר שאין תופס את דמיו אלא כנגד התוספת בלבד.(1)

ולכן מקשינן: **וכי שחורין** העלין **אמאי אסורין!? לימא: היתר שבהן, להיכן הלך!?**(2)

אמר דחה **ליה** רב חסדא לרבה:

מי סברת על העיקר הוא דקתני שאם הושחרו העלין הרי הן אסורין!? אין הדבר כן, אלא **אתוספת** הוא דקתני **אסורין**. ולהשמיענו, שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר. אבל העיקר המותר, בהיתירו הוא עומד.(3)

ומקשה על כך הגמרא:

אי הכי שאף התנא של המשנה לא אסר אלא את התוספת, אם כן **מאי אתא רבן שמעון בן גמליאל** — שנחלק על התנא של משנתנו — **למימר** [מה בא הוא לחלוק]!?

דתניא: רבן שמעון בן גמליאל אומר:

הגדל בחיוב — בשביעית — הרי הוא **חייב** בביעור כדין פירות שביעית, אבל **הגדל בפטור** — בששית — הרי הוא **פטור**.

והרי אם כדברי רב חסדא, שאף התנא של משנתנו לא אסר אלא את התוספת, הרי נמצא **דתנא קמא נמי הכי קאמר** כמו רבן שמעון בן גמליאל, ובמה נחלקו!?

ומשנינן: **כולה מתניתין, רבן שמעון בן גמליאל קתני לה.**

התנא של המשנה הוא רבי שמעון בן גמליאל, ולא באה הברייתא לחלוק על המשנה אלא לבאר את שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל במשנה; ואם כן אין להוכיח ממשנה זו כדברי רבי יוחנן רבך.

ונמצא לפי דחייתו של רב חסדא, שלא מיבעיא שאין סיוע לרבי יוחנן ממשנה זו, אלא אדרבה מוכח מכאן שאנו אומרים

לומר את סברת הר"ן; וראה לקמן בר"ן בעמוד ב בד"ה ועד, שכתב הר"ן: "היינו טעמא, משום דהיתירא לא בטיל, שהאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר".

1. נתבאר על פי הר"ן, וכוונתו לבאר, מהיכי תיתי שאף ההיתר נהפך לאיסור, והרי ודאי שהכל אסור משום תערובת של איסור, אבל מהיכי תיתי שאף ההיתר נאסר; ולזה ביאר הר"ן, דמשמע ש"אסורין" לכל עניני שביעית ואף לענין תפיסת דמיו, ואם כן היות וכתוב אסורין סתם משמע שהכל אסור ותופס את כל דמיו, ובהכרח שההיתר נהפך לאיסור; וב"מלא הרועים" פירש כוונת הר"ן באופן אחר, ראה שם.

2. כתב הר"ן: "אלא ודאי גידולין מבטלי ליה לעיקר לגמרי, כאילו לא היה, לפי שאף העיקר עצמו משתנה דרך גדילתו".

ולמדנו מדבריו, שאף רבה מודה שאי אפשר מדין ביטול ברוב שיהיה ההיתר נהפך לאיסור, אלא דין מחודש הוא שהגידולין מבטלין את העיקר כיון שאף העיקר משתנה, ומיהו ודאי משמע, שאין זה אלא כשמצטרף לזה מה שהגידולין הן הרוב, וכדמשמע בכל הסוגיא, ובהדיא מוכח כן מהמשך לשון הסוגיא שאמרו "בטיל ברובא".

3. כלומר: ואכן אם ימכרנו לא יתפוס דמיו באיסור שביעית אלא כנגד התוספת, ולא כנגד

"היתר שבהן להיכן הלך" ולכן הגדל בפטור פטור, ודלא כרבי יוחנן הסובר שגידולי איסור מבטלין את ההיתר!?

ואמר על כך רבה: שאפילו אם תמצי לומר כפירושו של רב חסדא דכולה רבן שמעון בן גמליאל היא ואין סיוע לשיטת רבי יוחנן ממשנה זו, מכל מקום קושיא אין על רבי יוחנן אף לפי פירוש זה —

ומשום **דעד כאן לא שמעת ליה לרבן שמעון בן גמליאל** שאין גידולי איסור מבטלין את ההיתר, אלא היכא **דלא קא טרח** לזורען ולבטלן, שהרי מאליהן נפלו עליהם גשמים. **אבל היכא דקא טרח** — וכגון ליטרא בצלים שתיקנה וזרעה — אף עיקר של היתר **בטיל ברובא**(4) של גידולי איסור.(5)

ומקשינן: **והרי "ליטרא מעשר טבל** שזרעה

העיקר.

4. כלומר: הגידולין שהן הרוב מבטלין את העיקר לגמרי וכאילו לא היה, לפי שאף העיקר עצמו משתנה דרך גדילתו; ומה שאמרו "בטיל ברובא", אין הכוונה לדין ביטול ברוב שבכל התורה, אלא כפי שנתבאר.

5. א. מה שנתבאר בפנים, שהחילוק בין טרח ללא טרח הוא רק לענין גידולי איסור הבאין לבטל את ההיתר, והיתר בלבד הוא שאינו מתבטל על ידי הגידולין אלא בדטרח, הוא על פי הר"ן שכתב: ולא תקשו לי אמאי דכתיבנא לעיל בריש שמעתין, דסבירא לן, דאי אין גידולין כעיקר פשיטא דמבטלין אותו, והכא אמרינן דגדל בחיוב חייב אלמא אין גידולין כעיקר, ואפילו הכי קתני הגדל בפטור פטור, אלמא אף על פי שאין גידולין כעיקר אין מבטלין אותו [כיון דלא טרח]!?

ותירץ הר"ן: "דהכא היינו טעמא: משום דהיתירא לא בטיל, שהאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר, [וכדאמרינן: וכי היתר שבהן להיכן הלך], ועוד, דלא טרח לבטולי עיקר, אלא גידולין מאליהן באו".

וביאור מה שכתב הר"ן "ועוד", אינו להוסיף תירוץ אחר, אלא הוא כאילו אמר הר"ן "וגם", דהיינו: עד כאן לא אמרינן שאין הגידולין מבטלין את העיקר אלא בדטרח, רק כשאנו באים לבטל את ההיתר, דבזה, כיון שהיתר אין דרכו להתבטל וגם הוא לא טרח לבטלו, לכן אינו בטל; כי אם נפרש שהם שני תירוצים, אם כן סותרים הם זה לזה, שבתירוץ הראשון סובר הר"ן שאין צריך טעם "טרח" אלא לבטל היתר, ובתירוץ השני אומר הר"ן שבכל אופן צריך "טרח".

ב. **עוד כתב הר"ן**: "ובדין הוא דלעיל [נז ב] נמי, כי בעי למיפשט בעיין [דישמעאל איש כפר ימא אם גידולין נמשכין אחר העיקר לאוסרן], מ"בצל שנטעו בכרם ונעקר הכרם", [שאמר רבי יונתן שהבצל נשאר באיסורו, ומוכח שהגידולין אינן נמשכין אחר העיקר, אלא מותרין הן], דמצי לדחויי: שאני "בצל שנטעו בכרם" דלא טרח; אלא דכיון דהך דיחוייא לא סגי ליה לגבי "ילדה שסבכה בזקינה" [היא מימרתו של רבי יוחנן שהובאה שם יחד עם דברי רבי יונתן כדי לפשוט מדברי שניהם את ספיקו של ישמעאל, שהרי שם טרח לסבכה], [לכן] גבי "בצל שנטעו בכרם" נמי לא דחי ליה".

ולכאורה אין קושייתו מובנת, שהרי לא נזכרה בגמרא סברת "טרח" אלא בגידולין שדינן שונה מן העיקר, ולענין ביטול העיקר בגידולין, ובזה מבואר בגמרא שאם "טרח" הגידולין מבטלין

בקרקע והשביחה והרי היא כעשר ליטרין" **דקטרח** לזורעה, ומכל מקום **קתני** בברייתא שהובאה לעיל נח ב: **ואותה ליטרא מעשר עליה ממקום אחר לפי חשבון** —

הרי שאפילו אם טרח, אין הגידולין של שביעית הפטורים מן המעשר מבטלין את העיקר. ותיקשי לרבי יוחנן, האומר: גידולין מבטלין את העיקר במקום שטרח!? (6)

את העיקר אפילו כשהעיקר הוא היתר והגידולין אסור; אבל כשאנו דנים על הגידולין עצמן אם דינם כהעיקר או שונים ממנו, לענין זה לא מצאנו שיהא חילוק בין אם טרח או לא טרח.

ואם כן מה ענין "טרח" אצל פשיטות הגמרא מ"בצל שנטעו בכרם" לספיקו של ישמעאל!? והרי ישמעאל — לדעת הר"ן — נסתפק על הגידולין עצמן אם נמשכים הם אחר העיקר, ומדברי רבי יוחנן ב"בצל שנטעו בכרם" שהוא אסור באה הגמרא לפשוט שהגידולין עצמן אסורין כי הם נמשכים אחר העיקר, וכמבואר כל זה בסוגיא לעיל, ואם כן האיך אפשר לדחות פשיטות זו ולומר: שאני בצל שנטעו בכרם שלא טרח.

ומוכרח מדברי הר"ן, שסברת "טרח" אינה רק סברא לבטל את העיקר בגידולין, אלא היא גם סברא שלא יימשכו הגידולין אחר העיקר, וצריך תלמוד.

6. קושיית הגמרא טעונה תוספת ביאור:

שהרי לא אמר רבי יוחנן שצריך "טרח" אלא כדי לבטל היתר שאין דרכו להתבטל, אבל לבטל איסור אין צריך "טרח", וכמושכתב הר"ן שנזכר לעיל בהערה; ואם כן הקושיא מברייתא זו אינה תלויה במה שנתחדש כאן בגמרא, ויש להקשותה אף בלי חידוש זה: למה לא יבטלו גידולי השביעית המותרים את העיקר האסור!? [**וראה היטב ב**"קרן אורה" **ד**"ה **ודקדק**].

ויש לומר: דבאמת כבר הקשה הר"ן לעיל נט א ד"ה מתיב, למה לא יבטלו הגידולין המותרין את העיקר האיסור [ראה שם היטב], ותירץ: דטבל דבר שיש לו מתירין הוא, ואינו בטל אפילו באלף; ואם כן ניחא, כי כאשר אנו באים לדון שיבטלו גידולי ההיתר את האיסור כדרך כל תערובת שהמיעוט בטל ברוב, בזה יש לומר "דבר שיש לו מתירין הוא"; אבל מאחר שנתחדש כאן בגמרא, שמלבד דין ביטול ברוב שבכל התורה, יש סברא מחודשת לביטול העיקר בגידולין, ומשום שטרח, וזה עושה את העיקר כמי שאינו, אם כן תועיל סברא זו שיבטלו הגידולין את הטבל ואף שיש לו מתירין, **וראה היטב לשון רבינו עקיבא איגר כאן**.

ב. כתב הר"ן: "הרי ליטרא מעשר דקטרח, דהא טרח לבטולי עיקר בזריעה, ואפילו הכי קתני: "אותה ליטרא מעשר עליה ממקום אחר לפי חשבון", אלמא, אע"ג דקא טרח **היתר שבה לא בטיל**, דאי בטיל, אמאי קתני "מעשר עליה", תבטל ההיא ליטרא לגבי גידולי שביעית".

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי **איסור** טבל אנו באים לבטל על ידי גידולי הפקר המותרין, ולא היתר אנו באים לבטל.

וביאור דבריו הוא: שמשום סברת "טרח" אין הפירוש שגידולי השביעית הפטורים מן המעשר מבטלין את העיקר ופוטרים אותו מן המעשר, אלא שהם מבטלים את העיקר ומשנים את שמו מגידולי ששית לגידולי שביעית, וטעם פטור העיקר מן המעשר הוא משום שהוא עצמו נעשה כפירות שביעית הפטורים מן המעשר, ואם כן יסוד ההיתר של העיקר הוא על ידי חומרת הפקר שאנו נותנין עליו, ולכן חשוב הוא כביטול היתר.

ג. תמה רבינו עקיבא איגר: כיון דפטור שביעית הוא משום הפקר, אם כן האיך אפשר שייפטר כשטרח וזרעם בשביעית, והרי אין הפקר פוטר מן המעשר אחר שכבר נעשה טבל,

ומשנינן: **שאני גבי מעשר, דאמר קרא "עשר תעשר", דהיתירא זרעי אינשי, דאיסורא לא זרעי אינשי.**

ואסמכתא בעלמא היא, וכך היא כוונת הגמרא:

עד כאן לא אמר רבי יוחנן שהגידולין מבטלין את העיקר כשטרח, אלא אם היה האחד היתר והשני איסור, כי שני דברים שאינם שוים מבטלים זה את זה, אבל ליטרא של מעשר טבל שזרעה בשביעית, שהן העיקר והן הגידולין הם איסור — אף שאין איסורן שוה, שזה טבל וזה שביעית — אין הגדולין מבטלין את העיקר.(7)

גופא [הובא לעיל נז ב]: **אמר רבי חנינא תירתאה אמר רבי ינאי:**

בצל של תרומה — האסור לזרים אפילו באכילת עראי — **שנטעו** בקרקע, **ורבו גידוליו** שהן טבל **על עיקרו** שהוא תרומה, כשיעור שיש בו לבטל את איסור התרומה.

הרי הבצל כולו **מותר** מדין תרומה, וחזר לטבלו ומותר באכילת עראי עד שייקבע.

ומקשה הגמרא: **למימרא, דגידולי תרומה גידולי**

היתר הן **ומעלין** הן **את האיסור!**. וכי הגידולין עצמן מותרין, עד שיכולים הם לבטל את העיקר!?(1) ס-א

והתנן במשנה בתרומות [ט ד]:

ולא יישב.

ונראה מדברי רבינו עקיבא איגר, שאין די בסברא שכתב הר"ן — "גידולין מבטלי ליה לעיקר לגמרי **כאילו לא היה** לפי שאף העיקר עצמו משתנה דרך גדילתו" — כדי להחשיב את העיקר כאילו לא היה מעולם טבל.

7. כן פירש הר"ן, ודימה את מה שביאר כאן למה שכתב בדף נב א לענין ביטול ברוב, בגדר דבר שיש לו מתירין, שהיות ואין חלוקה גמורה באיסור והיתר בין המבטל למבוטל, שהרי אף האיסור קצת "מותר" הוא, לכן אין איסור כזה מתבטל בהיתר; ומכל מקום לא נחה דעתו בזה, וכתב, שצריך הוא לרב בזה.

1. א. אף שלשון הגמרא "למימרא דגידולי היתר מעלין את האיסור", משמע, שנידון הגמרא הוא על כל גידולי איסור ולא על גידולי תרומה בלבד שעוסק בה רבי ינאי, אין הדבר כן, וקושיית הגמרא אינה אלא על תרומה שעוסק בה רבי ינאי ומשום ששנינו בתרומה: "גידולי תרומה תרומה"; ומטעם זה לא הביאה הגמרא את הראיה מהמשנה הזו לפשוט את ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא, שהסתפק בדבר זה עצמו אם הגידולין מותרין, או שהם נמשכים אחר העיקר, ואסורין כמותו.

ב. הר"ן נטה מפירוש הפשוט של הגמרא "למימרא דגידולי היתר מעלין את האיסור", שהרי לפי פשוטו ודאי משמע כמו שפירש המפרש, שהגמרא באה להוכיח שאין גידולי היתר מעלין את האיסור, ואילו הר"ן מפרש, שהגמרא באה להוכיח שהגידולין עצמן אסורין; וכעין זה נחלקו בתחילת הסוגיא בספיקו של ישמעאל איש כפר ימא, שהר"ן מפרש את הספק אם הגידולין אסורין, ולדעת המפרש [ועוד הרבה ראשונים] הספק הוא אם הגידולין מבטלין את העיקר.

גידולי תרומה הרי הן **תרומה**, הרי שהגידולין עצמן אסורין.(2)

ומשנינן: "**בגידולי גידולים קאמרינן**" [כלומר: עוסק רבי ינאי], וכך אמר רבי ינאי: בצל של גדולי תרומה שנטעו ורבו גדוליו על עיקרו, היות ורבו גידולי הגידולין על העיקר דהיינו הגדולין הראשונים — שהם אסורים בעצמותן משום "גדולי תרומה" — מותר.(3)

ואכתי תמהינן: **הא נמי תנינא** באותה משנה בתרומות: **גידולי גידולין** של תרומה הרי הן **חולין**, כלומר: אינם אסורים משום תרומה,(4) ואם כן מאי קא משמע לן רבי ינאי!?(5)

ומשנינן: מהמשנה בתרומות לא היינו יודעים אלא שגידולי הגידולין מותרין בדבר שזרעו כלה. **והא קא משמע לן** רבי ינאי:

---

2. לפי מה שמפרש הר"ן שכוונת הגמרא היא להביא ראיה שהגידולין עצמן אסורין; יש לשאול: מנין לגמרא שכוונת המשנה היא שהגידולין עצמן אסורין, והרי דילמא כוונת המשנה היא לומר שהגידולין אסורין מפני תערובת האיסור שבהן, וכגון שאין בגידולין תוספת מאה על העיקר כדי לבטלו, ושוב לא תיקשי לרבי ינאי שלא אמר אלא כשהגידולין רבו על העיקר, [וכעין זה מיישבת הגמרא לקמן קושיא דומה ממה ששנינו גבי טבל: "גידולי גידולין אסורין]"!?

ויש לומר בשני אופנים:

האחד: שמשנה זו מדברת אף בדבר שזרעו כלה, [ראה בזה בהמשך הסוגיא], ובדבר שזרעו כלה אי אפשר לפרש שהגידולין אסורין משום העיקר המעורב בו, כמבואר במשנתנו, [ואינו דומה למה שאומרת הגמרא בהמשך לגבי טבל, כיון שאותה משנה מדברת בדבר שאין זרעו כלה, כמבואר לקמן].

השני: משום שכן משמע מלשון המשנה "גידולי תרומה תרומה", ואילו היתה כוונת המשנה משום העיקר המעורב בהן, היתה המשנה אומרת "גידולי תרומה אסורין", [וכלשון שנקטה המשנה גבי טבל], ולזשון זה משמע שהגידולין עצמן דין תרומה להן.

3. נתבאר על פי הר"ן בהמשך הסוגיא.

4. אבל אינם מותרים לגמרי, שהרי טבל הן.

5. יש לשאול: לפי שיטת הר"ן בפירוש הרישא של המשנה "גידולי תרומה תרומה", דהיינו שהגידולין עצמן נעשין תרומה, אם כן לכאורה יש לפרש את המשך המשנה "גידולי גידולין חולין" על אותה דרך, והיינו, שאין כוונת המשנה אלא לומר שאין גידולי הגידולין עצמן נעשין תרומה, אבל עדיין יתכן שאסורין הן משום תערובת איסור שיש בהם, [ואם תאמר: מאי נפקא מינה אם משום זה או משום זה הן אסורין!? תשובתך: אם יתערבו גידולי הגידולין בכמות כזו של חולין שיש בה די כדי לבטל את הגידולין, ואין בה די כדי לבטל אף את גידולי הגידולין].

ואם כן יש לומר, דרבי ינאי לא בא להשמיענו שגידולי הגידולין אינם נאסרים, אלא להשמיענו שגידולי הגידולים מבטלים את העיקר, מה שלא שמענו מן המשנה בתרומות!?

וצריך לומר, על פי דרך הר"ן בכל הסוגיא, שאם דין הגידולין שונה מדין העיקר הרי הוא מבטלו, ואין לחלק ביניהם, ואם כן אין זה חידוש, [אלא שלעיל נט א לא פשיטא דבר זה לרמי בר חמא, והוכיח ממשנתנו שאין הגדולין מבטלין], וראה עוד בהערה הבאה.

גידולי גידולין הרי הן מותרין **אפילו בדבר שאין זרעו כלה**, שהרי רבי ינאי בבצל דיבר שאין זרעו כלה.(6)

ומקשינן: כיון שרבי ינאי דיבר בבצל שאין זרעו כלה, אם כן תיקשי באמת למה מותרים גדולי הגדולים!?

והתנן: הטבל ש"הוקבע" למעשר ונאסר אפילו באכילת עראי, וזרעו, הרי **גידוליו מותרין** — באכילת עראי כשאר טבל שעדיין לא הוקבע למעשר שהוא מותר באכילת עראי(7) — **בדבר שזרעו כלה.**

אבל דבר שאין זרעו כלה אפילו **גידולי גידולין אסורין.**

ואם כן תיקשי לרבי יוחנן, שהתיר גידולי גידולין של תרומה, וכאן במשנה מבואר שאפילו בטבל אסורים גדולי הגדולין, וכל שכן(8) בתרומה!?(9)

---

6. יש לפרש את תירוץ הגמרא בשני אופנים:

האחד: החילוק בין דבר שזרעו כלה לדבר שאינו זרעו כלה הוא לענין איסור גידולי הגידולין עצמן, שמן המשנה בתרומות לא שמענו שאף כשאין זרעו כלה אין גידולי הגידולין עצמן אסורין, וקא משמע לן רבי ינאי שהן מותרין, [ועל פי המבואר בר"ן בתחילת הסוגיא, שאף לענין היתר הגידולין עצמן, יש לחלק בין דבר שזרעו כלה לדבר שאין זרעו כלה].

השני: עיקר כוונת הגמרא לומר, שמן המשנה לא שמענו אלא שהגידולין עצמן מותרין, אבל בדבר שאין זרעו כלה ויש בהן תערובת איסור, יש לומר שגידולי הגידולין אסורין משום תערובת האיסור.

ומסתימת דברי הר"ן נראה כפירוש הראשון.

7. נתבאר על פי הר"ן שכתב: טבל גידוליו וכו', טבל שהוקבע למעשר כגון שנתמרח בכרי, [ומפני שיש דברים אחרים הקובעים למעשר, לכן כתב הר"ן "כגון" שנתמרח בכרי], אסור לאכול ממנו עראי, אם זרעו — גידוליו מותרין לאכול ממנו עראי, כל זמן שלא "הוקבעו" למעשר.

והטעם שהוצרך הר"ן להאריך בעניני אכילת עראי ואכילת קבע, הוא משום שלפי פשוטו אין שייך להתיר גידולין של טבל, כי אף על פי שהגידולין אינם אסורים משום זרע הטבל, הרי הן בעצמן טבל; ולזה פירש הר"ן, שהנפקא מינה במה שאנו אומרים שהגידולין אינם נמשכים אחרי העיקר, הוא באופן שזרע טבל שכבר "הוקבע" למעשר, שאם היו הגיודלין נמשכים אחר העיקר היו אסורים מיד אפילו באכילת עראי היות ונמשכין הן מן העיקר שכבר "הוקבע למעשר", ומשמיעתנו המשנה שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר, ואין הן אלא כשאר טבל, ועד שלא הוקבעו הן עצמן למעשר אין הן אסורין באכילת עראי.

8. כן כתב הר"ן, ופשטות כוונתו היא, שהרי במשנה בתרומות שם מבואר, דהטבל קל מן התרומה לענין גידולין, [וכמו ששנינו שם: "גדולי תרומה תרומה, וגדולי גדולין חולין, אבל הטבל וכו' גדוליהן חולין"], וזה הוא שכתב הר"ן, דאם גידולי גידולין אסורין בטבל בדבר שאין זרעו כלה, כל שכן בתרומה שהיא חמורה מן הטבל לענין גידולין.

אלא שלפי שיטות הראשונים [והר"ן מכללם, ראה קהלות יעקב הנדמ"ח סימן לה ג ד"ה ונראה], שאיסור הטבל הוא משום התרומה שבו, שוב לכאורה אין אנו צריכים ל"כל שכן" זה, אלא שאי אפשר שיהא איסור טבל חמור מן התרומה שבו, ויתכן שלזה נתכוין הר"ן במה שכתב "כל שכן".

9. א. משנה זו יש לפרשה — לפי דעת המקשן — בשני אופנים:

ומשנינן: **רבויא דרבו גידוליו על עיקרו מותר** — הוא דקא **משמע לן** רבי ינאי!

כלומר, זה ששנינו בטבל "גידולי גידולין אסורין", היינו משום שהמשנה עוסקת כשלא רבו גידולי הגידולין על הגידולין כדי שיבטלום, ונאסרו גידולי הגידולים משום הגידולים האסורים המעורבים בהם. אבל רבי ינאי לא התיר אלא "כשרבו גידוליו על עיקרו", דהיינו כשרבו גידולי הגידולין על הגידולין ומבטלין הן אותן, ואם כן אין סתירה בין דברי רבי ינאי למשנה זו.(10)

הדרן עלך הנודר מן הירק

האחד: גידולי גידולין בדבר שאין זרעו כלה הרי הן אסורין מצד עצמן שנמשכים הם אחר העיקר, [ואף שבדבר שזרעו כלה אפילו גידולים ראשונים של טבל הרי הן מותרין, וכמבואר במשנה הקודמת שהביאה הגמרא: "אבל טבל וכו'", וכנ"ל בהערה, מכל מקום בדבר שאין זרעו כלה, הן הגידולין והן גידולי הגידולין אסורין], ולפי זה קושיית הגמרא היא: הרי גידולי הגידולין עצמן אסורין, והאיך יבטלו.

השני: גידולי גידולין של טבל אסורין משום האיסור המעורב בהן, כיון שהעיקר הוא דבר שאין זרעו כלה, ולפי זה קושיית הגמרא היא: איך מבטלים גידולי הגידולים את העיקר, והרי מן המשנה מוכח שאין בכח הגידולים לבטל את העיקר, ודלא כרבי ינאי.

ובדחיית הגמרא [שהמשנה מדברת כשלא רבו גידולי הגידולין על הגידולין, ולכן הם אסורים], מבואר שפירוש המשנה הוא, שהם אסורים מחמת תערובת איסור שבהם, אלא שיש לומר, שבזה עצמו נחלקו המקשן והתרצן, והמקשן הבין שגידולי הגדולין אסורין מחמת עצמן, ולכן לא תירץ כתירוץ הגמרא שהוא פשוט לכאורה.

ב. דברי הגמרא תמוהים, שמתחילה מקשה הגמרא על רבי ינאי שדבר פשוט הוא כדבריו שגדולי גדולין מותרין, ולמה השמיענו רבי ינאי שגידולי גידוליו של בצל [שהוא דבר שאין זרעו כלה] הרי הן מותרין, ושוב מקשה הגמרא בהיפוך, והרי אדרבה גידולי גידולין אסורין, ואין זה דרך הש"ס!? קושיא זו הקשה הר"ן בסוף הסוגיא בשם הרשב"א, וראה שם תירוצו.

ג. הקשה רבינו עקיבא איגר: "קשה לי: הא בטבל לא שייך דגדוליו יבטלו, דהא טבל [אוסר] בכל שהו, והוי כמו נדרים [לעיל נט א] דגידולי גידולין אסורין, דאין לו ביטול דהוי דבר שיש לו מתירין, והכי נמי טבל".

כלומר: מה קושיא היא על רבי ינאי מן המשנה העוסקת בטבל, והרי טבל דבר שיש לו מתירין הוא, ולכן אין הוא מתבטל בגדולי הגדולין, אבל רבי ינאי שדיבר בתרומה — שהיא אינה דבר שיש לו מתירין — שפיר אמר, שאם רבו גידוליו הרי הן מבטלין את האיסור המעורב בהן!? [והר"ן גופיה לעיל דף נט ריש עמוד א כתב, שאין להקשות מטבל על רבי ינאי, כיון שהוא דבר שיש לו מתירין].

ולכאורה נראה מדבריו, שהוא הבין בדעת המקשן שגידולי גידולין אסורין בטבל מחמת האיסור המעורב בהן, וכוונת הגמרא להוכיח שגידולי גידולין אינן מבטלין את האיסור המעורב בהן; כי לפי הצד שנתבאר לעיל באות א, שלדעת המקשן גידולי גידולין אסורין משום שהם עצמם נעשו איסור, אם כן אין לכאורה מקום לקושיית רבינו עקיבא איגר.

וראה מה שכתבו בישוב קושייתו, ה"קרן אורה", וכמה אחרונים שנדפסו בסוף המסכת, וב"חזון איש" וב"קהלות יעקב".

10. א. נתבאר על פי לשון הר"ן שכתב: כלומר:

כי אמרינן גבי טבל ד"גידולי גידולין אסורין", מיירי בשלא רבו גידולי גידולין על העיקר **דהיינו גידולין** וכו'.

ולמדנו מדברי הר"ן, דכשם דבתרומה צריך שירבו גידולי הגדולין **על הגדולין**, ומשום שהגדולין עצמן אסורין, וכמו ששנינו: "גדולי תרומה תרומה", וכמבואר לעיל, כך גם גדולי טבל עצמן — בדבר שאין זרעו כלה — אסורין, וצריך שירבו גידולי הגדולין על הגדולין, ודבריו מחודשים, ולא הערה הר"ן את המקור לזה.

ב. עוד צריך ביאור בדברי הר"ן שכתב, שאם רבו גידולי הגדולין של הטבל על הגדולין הרי הן מותרין, והרי טבל דבר שיש לו מתירין הוא, ואפילו באלף לא בטיל!? [ועל הגמרא אין להקשות, כי לשון הגמרא מתיחס לדברי רבי ינאי שהוא מדבר בתרומה ולא בטבל, אבל הר"ן שכתב כן גם לגבי טבל, צריך ביאור].

ואפשר שטעם הביטול אינו משום ביטול ברוב שבכל התורה, אלא מטעם שטרח ונטע הבצל, וכפי שנתבאר לעיל בהערה שזה מועיל אף בדבר שיש לו מתירין.

ג. לשון הגמרא "קא משמע לן" משמע שעיקר חידושו של רבי ינאי הוא שהגידולין מבטלין את העיקר, וזה קצת סתירה לר"ן בכל הסוגיא שדבר פשוט הוא שהגדולין מבטלין את העיקר אם אין דינם כמו העיקר.

ומיהו באמת אין זה חידושו היחיד של רבי ינאי, אלא כמו שאמרה הגמרא לעיל, דקא משמע לן רבי ינאי, שאפילו בדבר שאין זרעו כלה, אין גידולי הגידולין אסורין מצד עצמן.

פרק קונם יין

מתניתין

מי שאמר: **קונם יין שאני טועם היום — אינו אסור** בו **אלא עד שתחשך.**[1] כי לשון "היום" לא משמע אלא עד שיגמור את אותו היום שהוא עומד בו.

ואם היה עומד באמצע השבוע, ואמר: קונם יין שאני טועם **שבת** [שבוע] **זו**, הרי זה **אסור בכל השבת**, השבוע, שהוא עומד בו.

וגם יום **השבת** עצמו, **לשעבר**[2] הוא נחשב, ואסור הוא בו.

אבל לאחר השבת, אינו אסור, כי "שבת זו" לא משמע אלא עד שיגמור את אותו השבוע שהוא עומד בו.

ואם היה עומד באמצע החודש, ואמר: קונם יין שאני טועם **בחודש זה**, הרי זה **אסור בכל החודש**, ולאחר אותו חודש הרי הוא מותר, **וראש החודש**[3] שלאחריו — דינו **כלהבא**, ומותר בו.

ואם אמר: "**שנה זו**", הרי זה **אסור בכל השנה. וראש השנה** שלאחריה, נחשב **לעתיד לבא**, ואינו אסור בו.[4]

ואם אמר "**שבוע** [שבע שנים] **זה**", הרי זה **אסור בכל השבוע. ושביעית** [שנת השמיטה] נחשבת **לשעבר**, והרי הוא אסור אף בה.[5]

---

1. כתב המאירי: ויראה לי בפירושו, עד צאת הכוכבים, שייראו שלשה מהם.

2. כן הגיה הב"ח, וכן הוא בר"ן.
אבל המפרש והמאירי גורסים: **ושבת שעברה**, ופירש המאירי: "וזה שקורא לה שבת שעברה, פירושו שהוא משבוע שעברה, ופירוש הדברים: והשבת הבאה היא שעברה, כלומר: שהיא נמנית לאיסור עם השבוע שעברה", וכן פירש המפרש.

3. בין שהיה ראש החודש יום אחד, ובין שהיו שני ימים; וכמבואר בגמרא שזה הוא עיקר החידוש במשנה, שאם לא כן הרי "פשיטא".

4. כתב המאירי, שבבבא זו אין חידוש, ואף בגמרא לא שאלו על זה "פשיטא", ויראה לי מפני שסומכים היו לומר: איידי דתנא רישא [בחודש] הכי, תנא נמי סיפא הכי, וראה עוד שם.

5. הר"ן [ועוד ראשונים] הביא פירוש אחר במשנה, ולפירוש זה אין המשנה עוסקת מ"שבת" ואילך במי שנדר באמצע המחזור ["היקף" בלשון הר"ן], אלא במי שנדר בשבת קודש, בראש חודש, בראש השנה, ובשמיטה עצמה. ובכל אלו הרי הוא אסור משעה שנדר ועד סוף המחזור שלאחריו, ואפילו כשנדר בשבת ובשמיטה שהן אינן שייכות למחזור הבא אלא סוף המחזור הקודם הן [ויש מפרשים לפי פירוש זה, שהוא אינו אסור אלא בשבת ובששת ימי המעשה שלאחריו, ובשמיטה ושש שנים לאחריה, וכן פירש המפרש, והמאירי הביא את שני הביאורים בפירוש זה].
וכתב הרש"ש, שלשון המשנה "**אסור בכל השבת**" [וכן בכולם], משמע כפירוש זה.

ואם אמר: "יום אחד", או "שבת אחת", או "חודש אחד", "שנה אחת", "שבוע אחד" — הרי זה אסור ב"היקף אחד".

דהיינו, כשאמר "יום אחד", הוא אסור מאותה שעה שנדר בה ועד אותה שעה ביום המחרת.

ואילו בשאר הנדרים, הוא **אסור מיום ליום**,(6) מאותו יום שעומד בו עד לאותו יום

והר"ן חלק על זה, דכשנדר בשבת ובשמיטה, היות ושייכות הן למחזור קודם, אין הוא אסור כלל במחזור שלאחריהן, ואינו אסור אלא עד סוף השבת או סוף השמיטה, וכן כתב המאירי לדחות פירוש זה.

וכתב עוד המאירי: כל שכן למי שמפרש שאסור כל השבוע הבא ושבת שלה ועוד שבת זו [כהבנת הר"ן בפירוש זה], ונמצא אסור שמונה ימים, שדבריו מתמיהים, שהרי אף ב"שבת אחת" אפילו היה עומד באמצע שבת [השבוע] לא נאסר אלא שבעה ימים שהוא היקף אחד, ולדבריו נמצא "שבת זו" חמור מ"שבת אחת".

ב. בדברי הר"ן מבואר, שאף לפי השיטה השניה לא אמרו שהוא אסור במחזור שלאחריו, אלא כשנדר בשבת קודש או בשמיטה, אבל אם נדר ביום אחר מימי השבוע או בשנה אחרת משנות השמיטה אינו אסור אלא עד סוף המחזור, ראה שם.

והר"ן הקשה על שיטתם ממה שאמרו בגמרא בראש השנה, בנודר בכט באלול שאינו אסור אלא באותו יום בלבד; ומבואר מדבריו דלשיטת החולקים עליו מן הדין היה שייאסר בכל השנה שלאחריו, וכל זה צריך ביאור.

וכתב הרש"ש בביאור שיטתם, כי אם תמצי לומר שלא אסר עליו את יום השבת ושנת השביעית שהוא עומד בה, היה לו לומר "היום" או "השנה"; וראה מה שכתב לפי זה ליישב את קושיית הר"ן.

6. א. בתשובת הרשב"א חלק א סימן תר"נ כתב על משנתנו: דלשון "מיום ליום" משמע אותו יום וגם אותה שעה, והביא ראיות לזה, וכן משמע במאירי; ובשו"ת רבינו עקיבא איגר קמא סימן קי"ב פקפק בזה לדעת ראשונים אחרים, **ראה שם**.

ומלשון המשנה שאמרה: "ואם אמר יום אחד וכו' מיום ליום", משמע כהרשב"א דבכלל לשון זה גם משעה לשעה, שהרי כשאמר "יום אחד" צריך שיהיה משעה לשעה.

ועיין לשון הר"ן שכתב "ואם אמר יום אחד, שבת אחת, אסור מיום ליום: כלומר היקף אחד, **וביום אחד** אסור מעת לעת".

ב. לשון הרמב"ם [פרק י מנדרים] הוא:

שאיני טועם שבת אחת, הרי זה אסור שבעת ימים מעת לעת.

שאיני טועם חודש אחד, אסור שלושים יום גמורים מעת לעת.

ג. בפשוטו, אם אמר בט"ו לחודש "קונם עלי חודש אחד", יהיה אסור עד ט"ו לחודש הבא, בין שהיה החודש שעומד בו "חסר", ונמצא שלא נאסר אלא עשרים ותשעה יום, ובין אם היה החודש "מלא" ואז נאסר שלשים יום, וכן משמע בפירוש הרא"ש כאן.

אבל מלשון הרמב"ם הנזכר מבואר שהוא סובר, שלעולם אסור הוא שלשים יום, ואם היה החודש שהוא עומד בו "חסר" ואסר עצמו בט"ו לחודש, אז יהא אסור עד טז בו; והמאירי כאן הביא את שתי השיטות [וראה בזה ב"ספר המפתח", ויתבאר עוד מזה בהערות לקמן סא א].

בשבת, בחודש, בשנה[7] ובשבוע הבאים.

מי שאמר: קונם יין שאני טועם "**עד הפסח**", הרי זה **אסור עד שיגיע** הפסח. ובפסח עצמו מותר, כי בלשון בני אדם כשאומר "עד" כוונתו ולא עד בכלל.

אבל אם אמר: "**עד שיהא** הפסח", הרי זה **אסור עד שיצא** הפסח, כי משמע בלשונו: עד שיעבור הפסח כולו.

ואם אמר: "**עד פני הפסח**", יש בלשון זה ספק, האם הוא מתפרש עד רגע האחרון של פסח או עד לפני הפסח.[8]

והיות ולשון מסופקת היא, נחלקו תנאים בדינו:

רבי מאיר אומר: אינו **אסור** אלא **עד שיגיע** הפסח, ובפסח עצמו מותר, כי היות והזמן שלאחריו מסופק הוא, אין דעתו של אדם להכניס את עצמו למצב של ספק, ולא נתכוין לאסור אלא את הזמן הודאי שבכלל דבריו.

רבי יוסי אומר: **אסור** הוא מספק[9] **עד שיצא** הפסח, כי פעמים שאדם מכניס את עצמו למצב של ספק.

גמרא:

שנינו במשנה: **קונם יין שאני טועם** היום אינו אסור אלא עד שתחשך:

אמר רבי ירמיה בר אבא: אף שמן הדין אינו אסור אלא עד שתחשך, מכל מקום גוזר אני[10] שלא יהא מותר לכשיצא היום, אלא **לכשתחשך צריך** הוא **שאלה לחכם**[11] ואז יהא מותר.

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא**?

אמר רב יוסף:

גזירה קונם עלי "**היום**", **משום** "קונם עלי **יום אחד**", שאינו מותר לכשתחשך אלא עד אותה שעה למחרת.

---

7. מי שאמר "קונם עלי שנה אחת" ונתעברה השנה, דין זה יתבאר בדברי הר"ן. לקמן נחלקו בדין זה הראשונים אם אסור שנים עשר חודש או שלושה עשר חודש. ודעת הר"ן היא שאינו אסור אלא שנים עשר חודש, ויתבאר בהערות במשנה לקמן סא א ולקמן במשנה סג א; אבל אם אמר "השנה" הרי הוא אסור בה ובעיבורה אפילו לדעת הר"ן.

8. לשון רש"י בקדושין סד ב הוא: "רבי מאיר אומר עד שיגיע, ומשיגיע אין כאן פני פסח, ואף על פי שכל יום ויום של פסח "פני" הוא לחבירו, לא מחית איניש נפשיה לספיקא", וזו היא כוונת הר"ן שכתב: "עד רגע אחד שלפני סוף יום האחרון של פסח".

9. כן היא הפשטות, וכן מפורש בתוספות.
אלא שמלשון הרא"ש סא ב ד"ה ור' יוסי, משמע שהוא אסור בודאי, וראה גם בפירוש הרא"ש לעיל יח ב, ראה שם היטב.

10. נתבאר על פי לשון הרא"ש שכתב: רבי ירמיה לאו לפרש מתניתין קא אתי, דמתניתין שריא ליה לכשתחשך בלא שאלה. אלא סברא דנפשיה קאמר, שהחמיר וגזר גזירה זו להצריכו שאלה לכשתחשך. וראה לשון הר"ן.

11. הש"ך בסימן רכ סק"ג כתב בשם הפרישה

כי אם נתיר לו כשאמר "היום" בלא שאלה, יבוא לטעות ולומר כן אף כשאמר "יום אחד" כי אינו יודע להבחין בין זה לזה.

ס-ב **אמר ליה אביי**[1] לרב יוסף:

אי הכי, שאנו גוזרים "היום" משום "יום אחד" — **ליגזור** נמי להיפך, **ב**מי שאסר על עצמו "**יום אחד**" שלא יהיה ניתר באמצע יום המחרת, גזירה **משום** מי שאמר "**היום**" שאינו ניתר באמצע היום אלא אסור עד שתחשך, ונחוש שמא יבוא להתיר גם כשאמר "היום", קודם שתחשך!?[2]

אמר ליה רב יוסף לאביי: "**היום**" **ב**"**יום אחד**" **מיחלף**.

אם נתיר ב"היום" משתחשך, יש לחוש להחלפה וטעות ולהתיר כן ב"יום אחד", שיטעה לומר, כשם ש"היום" פירושו "אותו יום", כך "יום אחד" פירושו "אותו יום".

אבל "**יום אחד**" **ב**"**היום**" **לא מיחלף**.

אם נתיר ב"יום אחד" קודם שתחשך ולאחר שכבר נהג "יום" של איסור, אין לחוש להחלפה וטעות להתיר ב"היום" מיד, מבלי שנהג כלל "יום" של איסור.[3]

אמר רבינא, אמר לי מרימר: הכי אמר אבוך [כך אמר אביך] **משמיה דרב יוסף:**

כמאן אזלא הא שמעתיה דרב ירמיה בר אבא, כדברי מי אמר רב ירמיה בר אבא שהאומר "היום" צריך שאלה לחכם כדי להתירו משתחשך?[4]

כרבי נתן שאין ראוי לידור כלל.

כלומר, הטעם שהצריכוהו שאלה אינו רק מפני הגזירה, שאין די בה כדי לחייבו שאלה, כי אין הדבר שכיח שיבואו לטעות בשל כך. אלא קנסוהו חכמים על שנדר, כי אין ראוי לעשות כן, ולא קנסו אלא במקום שמצטרפת גם גזירה זו.[5]

דתניא:

ששאלה זו אינה צריכה פתח, וראה בזה ב"שלמי נדרים", וראה בהערה בעמוד ב.

1. ב"ח; וראה בתוספות וברש"ש.

2. יתכן שהביאור הוא, שיטעה לומר "מקצת היום ככולו", וכיון שנהג איסור ב"מקצת היום" יהא מותר. והטעם שאין אומרים כן, אפילו אם נאמר שאומרים "מקצת היום ככולו" באמצע היום, הוא משום שאין שייך "מקצת היום", אלא אם כן נעשית איזה סיבה שאינו יכול לגמור את היום, אבל אינו יכול להפסיק לנהוג איסור ללא סיבה, ולומר "מקצת היום ככולו".

3. כתב הר"ן: "ומה שנהגו עכשיו בתענית יחיד דלא הוי אלא מן הבוקר עד הערב, ובערב הוא מותר בלי שאלה, ואין אנו אוסרים אותם גזירה משום ידור נדר "יום אחד", היינו משום שהדבר ידוע שדינו של תענית כך, ואין איסורו כשאר נדרים, שכבר קבעו לו חכמים זמן, ולכן אף אם נתיר לו משתחשך לא יבוא להחליף בנודר ל"יום אחד" שדיני תענית ונדרים חלוקים הם, ולא יבואו להחליף מזה לזה, וראה עוד שם בשם הרשב"א.

4. כתב המאירי: ויש חולקין שלא להצריך שום שאלה, ממה שאמר בסוגיא: "כמאן אזלא וכו' כרבי נתן דאמר כל הנודר וכו', כלומר: דלרבי נתן הוא דקנסינן ליה משום דעבד איסורא, אבל לרבנן לא צריך שאלה כלל.

5. נתבאר על פי פשטות דברי הר"ן, **שהקנס**

רבי נתן אומר: כל הנודר — כאילו בנה במה בזמן איסור הבמות.

והמקיימו, שאינו נשאל עליו — **כאילו הקטיר עליה.**(6)

שנינו במשנה: "**שבת זו" אסור בכל השבת כולה.**(7) ושבת, לשעבר.

ומקשינן: והרי **פשיטא** שאסור אף בשבת, שהרי היא מכלל השבוע שלפניה וכלולה במאמרו "שבת זו"!?(8)

ומשנינן: לכך הוצרכה משנתנו להשמיענו שאסור הוא אף בשבת, כי **מהו דתימא** [הייתי אומר]: לא נתכוין לאסור אף את השבת, אלא **יומי דשבתא** [ימי השבת] **קאמר**, שכן ימות השבוע נקראים "ימי שבת", והייתי אומר של"ימי השבת" נתכוין ולא לשבת.

לפיכך **קא משמע לן** משנתנו שאסור הוא אף בשבת.

שנינו במשנה: "**חודש זה" אסור בכל החודש, וראש חודש להבא:**

ומקשינן: **פשיטא**, שאינו אסור בראש חודש של החודש הבא, שהרי אינו שייך לחודש שנודר בו!?

ומשנינן: **כי איצטריכא** משנתנו להשמיענו שאינו אסור בראש החודש של החודש הבא, **בחודש חסר.**

דהיינו, שהחודש הבא הוא חודש "חסר", של כ"ט ימים, ולכן ראש החודש שלו הוא יומיים.

כי החודש שלפני חודש חסר הוא חודש מלא, של שלשים יום. ונמצא ששני הימים של ראש חודש של חודש חסר הם: ביום השלושים של החודש המלא שהסתיים, וביום הראשון של החודש החסר המתחיל עכשיו.

וכך הוא הדרך ברוב החדשים, שאחד הוא מלא ואחד חסר(9) —

הוא **לאוסרו** אחר שתחשך [אלא אם כן יישאל], והטעם מפני שעבר ונדר.

ומיהו בתוספות משמע **שקנסוהו** וחייבוהו **לישאל** אחר שנדר, משום שאמר רבי נתן "והמקיימו כאילו הקטיר עליה", וסבירא להו להתוספות שענין זה שייך גם אחר שכבר עבר זמן הנדר, **ראה שם.**

ולפי שיטת התוספות משמע לכאורה, ששאלה זו היא ככל שאלה על נדרים שאינה אלא בפתח או חרטה, ראה בהערה לעיל בשם הש"ך.

6. כתב הר"ן: הילכך אם היה נדר מצוה, כגון ללמוד ולקיים מצוה אינו צריך שאלה; שהרי בזה ראוי לידור ואין לקונסו.

7. מילה זו אינה כתובה במשנה.

8. לפי פירוש הר"ן במשנה, קושיית הגמרא ברורה, היות ודבר פשוט הוא שהשבת היא יום השביעי של השבוע. אבל לפירוש השני שהביא הר"ן [והוא פירוש המפרש] שהאומר "שבת זו" אסור באותה שבת שנדר ובשבוע שלאחריה [ששה ימים או שבוע שלם, כנ"ל בהערה], צריך ביאור מאי "פשיטא", שודאי חידוש גדול יש כאן; והמפרש סתם כאן ולא פירש; וראה בתוספות לעיל בעמוד א אחר שהביאו פירוש זה, שכתבו "**ובגמרא פריך פשיטא**".

9. נתבאר על פי הרא"ש והר"ן. וראה מה

מהו דתימא [שמא תאמר] היום הראשון של **ראש חודש** הבא, שהוא יום השלשים של החודש הזה, **לשעבר הוי, וליתסר** [ישתייך לענין האיסור לחודש שעבר], שהרי הוא שייך לחודש הזה, והחודש הבא מתחיל רק ביום השני של ראש חודש —

קא משמע לן שהוא שייך לחודש הבא, משום דקרו ליה **אינשי** "**ריש ירחא**" [בלשון בני אדם נקרא הוא ראש החודש הבא].

שנינו במשנה: **שנה זו אסור בכל השנה כולה:**[10]

איבעיא להו:

אם **אמר: קונם יין שאני טועם** "**יום**" **מאי דיניה** [מה דינו]?

האם **כמי** שאמר "**היום**" ואינו אסור אלא עד שתחשך, **או כ**"**יום אחד**", והוא אסור מעת לעת?[11]

תא שמע ממתניתין:

קונם יין שאני טועם "**היום**" **אין אסור אלא עד שתחשך**, ומשמע: **הא** אם אמר "**יום**" אין דינו כן, אלא **כמי** שאמר "**יום אחד**" **דמי**.

ודחינן: אדרבה **אימא סיפא: אמר** "**יום אחד**" **אסור מיום ליום**, ומשמע: **הא** אם אמר "**יום**" אין דינו כן אלא **כמי** שאמר "**היום**" **דמי**.

אלא מהא ליכא למשמע מינה, כי אין אנו יודעים איזו בבא היא בדוקא, האם הרישא או הסיפא.[12]

אמר רב אשי: תא שמע מהמשנה לקמן סג א שדין האומר "שנה" כדין האומר "השנה":

"**קונם יין שאני טועם השנה**"[13] **ונתעברה השנה**, הרי הוא **אסור בה ובעיבורה** עד שתסתיים השנה.[14]

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן מדברת משנתנו?

אילימא כדקתני [אם תאמר שנדר באותו לשון השנוי במשנה] והיינו שאמר "השנה" — סא-א

אי אפשר לומר כך.

כי אם כן **למה לי למימרא** [מה חידוש יש

שתמהו על זה הרש"ש, והגאון רבי אלעזר משה בהגהותיו.

10. מילה זו אינה כתובה במשנה.

11. והוא הדין שמסתפקת הגמרא בשבת חודש שנה ושבוע, וכדמוכח בהמשך הסוגיא.

12. רבינו עקיבא איגר בגליונו ציין לתוספות בבא מציעא לד א ד"ה אלא מהא ליכא למשמע מינה, ונתכוין להקשות, דנימא: קונם יין שאני טועם "היום" אינו אסור אלא עד שתחשך, הא אם אמר "יום" נעשה כמי שאמר "יום אחד".

13. גירסת הספרים שלפנינו במשנה לקמן: שאני טועם "לשנה"; ואולם המפרש כאן גרס בהדיא "השנה", וכן משמע גם בר"ן לקמן במשנה שהגירסא היא "השנה", וראה גם ברש"ש שם.

14. דברי הר"ן כאן יתבארו בסייעתא דשמיא בסוף הענין, כי שם מקומם.

בדבר]? והרי מאחר שאסר את השנה הזו, ודאי שהוא אסור בעיבורה, אם נתעברה!?

אלא לאו [בהכרח] שהמשנה עוסקת בכגון **דאמר "שנה"**. ולהשמיענו באה המשנה מה הוא פירוש "שנה": אם כמו "השנה" או כמו "שנה אחת".[1]

אלמא, הרי מוכח שכאשר אמר **"שנה"** — **כ"השנה" דמי**.

שאם לא כן, אלא כ"שנה אחת" דמי, הרי פשיטא שאינו נאסר בעיבורה של השנה, אלא רק שנים עשר חודש כרוב שנים.[2]

ואם כן **"יום אחד" נמי — כ"היום" דמי**.

ודחינן: **לא** כאשר פירשת.

אין פירוש המשנה כפשוטה, ואינה עוסקת באומר "השנה", ומשום דקשיא לך "מאי למימרא".

לעולם דאמר "השנה".

ודקשיא לך: "מאי למימרא" —

ומהו דתימא [כי שמא תאמר] **הלך אחר רוב השנים, ולא אית בהו עיבור** [שהן פשוטות ואינן מעוברות], ולא יהא אסור אלא בשנים עשר חודש.

ולכן **קא משמע לן** משנתנו שאסור הוא בכל השנה כולה.[3]

איבעיא להו:

אם **אמר**: קונם **יין שאני טועם** במשך **יובל** זה[4] — **מאי**?

---

1. נתבאר על פי הרא"ש.

2. נתבאר על פי הר"ן כאן; וראה במשנה לקמן סג א שהאריך יותר בדין חודש העיבור ב"שנה אחת", וכתב שם בסוף דבריו: "ואני חוכך עוד להחמיר דאפילו בנדר "שנה אחת" סתם [כלומר: שלא אמר "שנה אחת מיום זה" ראה שם] אסור בעיבורה"; ודבריו סותרים למה שפירש כאן, וראה מה שכתב הש"ך בסימן רכ סט"ו, וראה עוד מה שהביא בזה ב"שלמי נדרים" בשם ה"בית מאיר" הגר"א והרש"ש; וכתב שם שהעיקר כמו שכתב בתשובת מהר"א ששון סימן קנד, שהר"ן אכן חזר בו מפירושו כאן ומפרש כפירוש הרא"ש דבסמוך.

והרא"ש כאן חולק על הר"ן, וסובר, דב"שנה אחת" הרי הוא אסור בעיבורה [וכן היא גם שיטת הרמב"ם], ומפרש את הוכחת הגמרא ד"שנה" כ"השנה" דמי: דאי הוי כמו "שנה אחת", כיון דנאסר עד תוך שנה אחרת בזמן הזה, מאי נפקא מינה בעבורה.

3. כתב הר"ן: שעיקר החידוש הוא במי שנדר בתחילת השנה, שבזה הייתי אומר שנתכוין לאסור על עצמו בשנה זו שנים עשר חודש כרוב שנים, וקא משמע לן שנאסר בשלושה עשר חודש, כי בנודר בראש חודש שבט, פשיטא ד"השנה" עד ראש השנה משמע; וכן כתב הר"ן לקמן במשנה סג א "עיקר רבותיה דתנא, דאפילו נודר מתחילת השנה כיון דאמר "השנה" לא אמרינן "שנה אחת" קאמר [ויהיה אסור יב חודש בלבד], אלא אסור בה ובעיבורה, דהיינו י"ג חודש, **וראה עוד שם**.

אבל התוספות כתבו שלא כדברי הר"ן, אלא שהייתי אומר, שאפילו בנודר בחודש שבט אינו אסור אלא עד חודש אלול, וראה ברא"ש וב"קרבן נתנאל".

4. כן כתב הר"ן ויתבאר טעמו בהמשך הסוגיא בהערות, והמאירי גרס בהדיא "יובל זה".

האם **שנת חמשים**, שהיא שנת היובל, **כלפני חמשים** היא, ואסור הוא בה כשם שאסור בשנים שלפניו.

או שמא שנת החמשים היא **כלאחר חמשים**, ששנת היובל עצמה דינה כשנים שאחריה, שהוא מותר בהן, ואף בשנת היובל עצמו הוא מותר?(5)

ויסוד הספק הוא: שהרי אמרה תורה "וספרת לך שבע שבתות שנים [שבע שמיטות] שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים, תשע וארבעים שנה. וקדשתם את שנת החמשים שנה".

ובמנין זה יש לפרש שני אופנים:

האחד: מונים שבע פעמים שבע שנות שמיטה, שהן ארבעים ותשע שנים, ולאחריהם בשנת החמשים עושים יובל. ושוב מתחילים למנות מהשנה שאחרי היובל(6) שנה ראשונה לשמיטה, וכעבור שבע פעמים שבע שנות שמיטה עושים יובל בשנת החמשים. ולפי צד זה היובל שייך למחזור הקודם ואסור הוא בו.

השני: היובל עצמו אינו מחוץ למנין שנות השמיטה, אלא נמנה הוא כשנה ראשונה של השמיטה שלאחריו.

ולענין מנין שנות היובל, הוא נמנה הן כ"שנת החמשים" לאחר המחזור של שבע השמיטות שחלפו, והן כ"שנה ראשונה" למחזור הבא. ולפי צד זה שנת היובל שייכת למחזור הבא.(7)

תא שמע מהא דתניא **פלוגתא דרבי יהודה ורבנן**, שנחלקו במנין שנות היובל:

כתיב: "**וקדשתם את שנת החמשים שנה**".

ודרשינן: **שנת החמשים אתה מונה, ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת**, כלומר: שנה זו נמנית רק כשנת חמשים למחזור זה,

---

5. ביאור לשון הגמרא נתבאר על פי הבנת הרש"ש בדברי הר"ן, וראה היטב את לשון הר"ן. ולפי הבנת הרש"ש צריך ביאור למה לא כתבה הגמרא בלשון המשנה: יובל "לשעבר" או "להבא".

6. ושנת היובל עצמו הוא חוץ למנין שנות שמיטה, וחוץ למנין חמשים שנה ליובל הבא.

7. כתב הר"ן לעיל, שכוונת הגמרא להסתפק ב"יובל זה" ולא ב"יובל" סתם, היות ו"יובל" סתם הוא הרי ספק אם הכוונה "יובל זה" או "יובל אחד" וכיון שספק הוא "לא שייך למבעיא אי שנת חמשים כלפני חמשים או כלאחר חמשים".

ולכאורה אין דבריו מובנים, שהרי לפי האופן השני נמצא, שמחזור של יובל הוא ארבעים ותשע שנים בלבד, ואילו לפי האופן הראשון המחזור הוא חמשים שנה, ויהיה נפקא מינה אם צריך לנהוג ארבעים ותשע שנה או חמשים שנה, ולמה אי אפשר לפרש את הספק לענין "יובל אחד"!?

וביאר הרש"ש, שאכן ודאי יש להסתפק גם לענין זה, אלא שלשון הגמרא בצדדי הספק משמע, שהספק הוא אם בשנת היובל הרי הוא אסור או מותר, ולשון זה אינו שייך אלא אם כן האיסור הוא עד סוף היובל בלבד; ולכן ב"יובל" סתם שלא נפשטה הבעיה אם אסור הוא עד היובל בלבד או מחזור שלם, אי אפשר שתנקוט הגמרא כדבר פשוט שאינו אסור אלא עד היובל.

ואינה נמנית מנין כפול, לכאן ולכאן, כ"חמשים" ליובל זה, ו"אחת" ליובל הבא.[8]

מכאן אמרו: היובל אינו עולה למנין שבוע של שמיטה שלאחריו. אלא מתחילים למנות את שנות השמיטה מהשנה שאחר היובל.

רבי יהודה אומר: יובל עולה למנין שבוע של השמיטה שלאחריו.[9]

אמרו לו לרבי יהודה:

הרי הוא אומר: "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך ואספת את תבואתה, ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ".

ולדבריך, **אין כאן** במנין הראשון של שנות השמיטה שאחר היובל **אלא חמש** שנים בלבד. שהרי היובל עצמו אסור הוא בזריעה ובזמירה כמו בשנת השמיטה, ונמצא שיש רק חמש שנים שמותר לעבוד בהן בינו ובין השמיטה שלאחריו.

אמר להם רבי יהודה:

לדבריכם — שאתם סוברים שיש לקיים את כל האמור בפרשת שביעית בכל השמיטות — **הרי הוא אומר** עוד בפרשת שביעית: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו. וצויתי את ברכתי לכם **ועשת את התבואה לשלש השנים** [ערב שמיטה, שנת השמיטה, והשנה שלאחריה]".

והרי כאן — בשמיטה האחרונה, שלאחריה היובל, ואסור בו כמו בשמיטה — **ארבע** שנים הצריכות ברכה.

אלא אף אתם מודים **דאיכא לאוקמי** [יש לפרש פסוק זה] **בשאר שני שבוע**, בשנים אחרות של שמיטה, שאינן סמוכות ליובל.

אם כן, הפסוק **דילי** [שאתם מקשים ממנו עלי], **נמי איכא לאוקמי בשאר שני שבוע**, ולא בשמיטה הראשונה שלאחר היובל.

שנינו במשנה: **עד הפסח אסור** עד שיגיע עד שיהא אסור עד שיצא.

"עד פני הפסח", רבי מאיר אומר: אסור עד שיגיע, רבי יוסי אומר: אסור עד שיצא:

ומקשינן: **למימרא** [וכי נאמר] **דרבי מאיר סבר: לא מעייל איניש נפשיה**

לספיקא [אין אדם מכניס את עצמו לספק], סא-ב
ולכן אף ש"פני" הפסח יכול להתפרש עד רגע אחרון שלפני סוף הפסח, היות ואין הדבר ברור שכך היא משמעות דיבורו והזמן הזה של הפסח הוא ספק, אין אדם יוצר על עצמו מצב של ספק, ואנו מניחים שאין

---

8. נתבאר על פי רש"י בראש השנה ט א, ובגמרא שם נראה, שאין הדרשה מפסוק זה אלא מן הפסוק: יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם", ראה שם; וכוונת הר"ן יש לפרש על דרך זה, אלא שהוא מפרש שלא תהיה נמנית כ"חמשים" ליובל, ו"אחת" לשמיטה הבאה, ולשון הגמרא "יובל אינו עולה למנין שבוע" נוטה יותר כפירוש הר"ן; ובתוספות ראש השנה ט א כתבו שהגירסא היא: ואי אתה מונה שנת החמשים "**אחת**" בלא וי"ו, דאין שנת חמשים ראשונה לשמיטה הבאה.

9. לשון הגמרא בראש השנה שם: "שנת חמשים עולה לכאן ולכאן".

כוונתו לנדור אלא כפי המשמעות הודאית של הדברים, ולכן אינו אסור אלא עד הפסח.

ורבי יוסי סבר: מעייל איניש נפשיה לספיקא [אדם יוצר על עצמו מצב של ספק], והיות ויתכן שמשמעות דבריו היא עד רגע אחרון של הפסח, לכן אסור הוא מספק עד זמן זה.

והאם אכן כך היא שיטתם!?

ורמינהו סתירה לכך מהא דתנן במסכת קידושין [נא ב]:

מי שיש לו שתי כיתי בנות משתי נשים, מכל אחת משתי נשיו יש לו בת גדולה ובת קטנה.

כגון שהיו לו שתי נשים, האחת רחל והשניה לאה.

ולרחל אשתו היו שתי בנות: בלהה הגדולה, וזלפה הקטנה.

וגם ללאה אשתו היו שתי בנות: דינה הגדולה, ואסנת הקטנה.

והיתה בלהה גדולה מדינה, ודינה גדולה מזלפה, וזלפה גדולה מאסנת.

ואמר האב בשעה שקידש את בתו, לבעל המקדש אותה: "**קדשתי** לך **את בתי הגדולה**".[1]

ואיני יודע, אין ידוע איך לפרש את דבריו:

אם הכוונה היא רק לבת **הגדולה שב**שתי **הגדולות** משתי הנשים, דהיינו: בלהה.

או **אם** הכוונה היא **לגדולה שב**שתי **הקטנות,** משתי הנשים, דהיינו זלפה.

ואם, או הכוונה היא **לקטנה שבגדולות** משתי הנשים. דהיינו דינה, **שהיא הגדולה מן הגדולה שבקטנות,** דהיינו זלפה.[2]

הרי **כולן** — בלהה זלפה ודינה — **אסורות,** היות וכולן הן בכלל הספק, וכמו שנתבאר.

חוץ מן הקטנה שבקטנות, דהיינו אסנת, שהיא ודאי אין לקרותה "גדולה" ואינה בכלל הספק, **דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: כולן מותרות, חוץ מן הגדולה שבגדולות. דהיינו, בלהה.

והטעם, משום שאדם אינו רוצה להכניס את בנותיו[3] למצב של ספק, ובודאי נתכוין לגדולה שבגדולות.

הרי שרבי מאיר ורבי יוסי נחלקו בדבר זה, ושיטותיהן הפוכות מכפי שהן במשנתנו!?[4]

אמר רב הנינא בר אבדימי אמר רב: מוחלפת השיטה במשנתנו, ויש להפוך דברי

---

1. על פי לשון הרמב"ם [אישות ט ט]: מי שיש לו שתי כתי בנות משתי נשים וכולן ברשותו וקידש אחת מהן, ובשעת הקדושין אמר לבעל קידשתי לך את בתי הגדולה.

2. נתבאר על פי הר"ן כאן; אבל לדעת רש"י בקדושין סד ב, מיירי שנשא את השניה לאחר מיתת הראשונה, ובנות הראשונה הן הגדולות, ובנות השניה הן הקטנות, וכן פירשו כאן המפרש הרא"ש והמאירי.

3. כן הוא הפשטות; אלא שרש"י בקדושין סד ב פירש: לא מחית איניש למימר מילתא דליתי בה לידי שאלה לחכמים.

4. אופן זה שהביאה הגמרא בפשוטו אינו דומה

רבי מאיר לרבי יוסי ודברי רב י יוסי לרבי מאיר.

ומסייעת הגמרא לתירוץ: **והתניא** [בניחותא]:

זה הכלל כל שזמנו קבוע [משך זמנו קבוע](5) **ואמר** "**עד פני**":

רבי מאיר אומר: עד שיצא, כי מעייל איניש נפשיה לספיקא; **ורבי יוסי אומר: עד שיגיע**, כי לא מעייל איניש נפשיה לספיקא.(6)

מתניתין:

מי שאמר: קונם יין שאני טועם "**עד הקציר**" של חיטים, או "**עד הבציר**" של ענבים, או "**עד המסיק**" של זיתים(7) —

הרי זה **אינו אסור אלא עד שיגיע** הקציר או הבציר או המסיק.

זה הכלל:

כל שזמנו קבוע, כלומר: "משך זמנו קבוע" כגון פסח שהוא נמשך שבעה ימים ולא

לגמרי לנידון משנתנו, שהרי במשנתנו הנידון הוא אם מעייל איניש "נפשיה" לספיקא, ואילו שם הנידון הוא אם מעייל איניש "בתו" לספיקא; וראה בגמרא לעיל יט ב שמחלקת הגמרא בין "מעייל איניש **נפשיה** לספיקא", לבין מי שהקדיש את חייתו אם הקדיש את הכוי שהוא ספק חיה, ומשום ששם הנידון הוא אם "מעייל איניש **ממוניה** לספיקא", ראה שם היטב בלשון הגמרא.

וביאור הקושיא של הגמרא הוא, משום שלא מסתבר לומר שלרבי מאיר מעייל איניש בתו לספיקא אף שאת נפשיה לא מעייל לספיקא, ואילו לרבי יוסי הסברא היא בהיפוך שאע"ג שאת נפשיה מעייל איניש לספיקא, בכל זאת את בתו לא מעייל איניש נפשיה לספיקא, ונמצאו הסברות הפוכות; ואולם ראה לשון רש"י בקדושין שהובא לעיל בהערה.

5. כי בדבר שאין משך זמנו קבוע אפילו אמר "עד שיהא", אין כוונתו אלא עד שיגיע, כי אין אדם אוסר את עצמו בדבר שאינו קצוב, כמבואר במשנה בסמוך, וכל שכן אם אמר "עד פני" שאין כוונתו אלא עד שיגיע.

6. א. הר"ן הביא את הגמרא בקדושין סה א שמיישבת את הסתירה באופן אחר, והיינו: מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי ב"עד פני" אינה בנידון אם מעייל איניש נפשיה לספיקא, אלא חלוקים הם בפירוש "עד פני" אם פירושו "עד לפני הפסח" או "עד דמתפני פסחא", והביא מחלוקת הראשונים אם ההלכה כסוגיא שלנו במסכת נדרים — שהיא "סוגיא במקומה" — שרבי יוסי אמר: עד שיגיע והלכה כמותו כהכלל הנקוט בידינו "רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי", או שקיימא לן כסוגייא בקדושין, כיון שעדיף להפוך את הברייתא מאשר את המשנה, כמבואר טעם זה בר"ן קדושין בשם הרמב"ן.

ב. הר"ן הביא כאן ירושלמי, ויבוארו הדברים במשנה לקמן סב ב, כי שם מקומה לדעת הר"ן, והביאו שם בשנית.

7. קצירת חיטים נקראת "קצירה", של ענבים "בצירה", של זיתים "מסיקה", ובתאנים נראה המלקט "אורה", ובתמרים "גודר", ובשאר אילנות נקרא "מלקט", ראה רשב"ם בבבא בתרא פב ב ד"ה כמלא אורה וסלו.

יותר, **ואמר**, כלומר: רק אז יש חילוק בין הלשונות שאם אמר:

"עד שיגיע"[8] **אסור** הוא **עד שיגיע**, ואם אמר **"עד שיהא"** הרי זה **אסור עד שיצא**.

וכל שאין [משך] **זמנו קבוע** כגון קציר ובציר שאין להם זמן קבוע שיהו נמשכין אותו זמן ולא יותר, **בין אמר "עד שיהא"** **ובין אמר "עד שיגיע"**, הרי זה **אינו אסור אלא עד שיגיע**, שאין אדם אוסר עצמו בזמן שאין לו קצבה.[9]

מי שאמר **"עד הקיץ"** [זמן לקיטת פירות תאנים]" או שאמר: **"עד שיהא הקיץ"**, הרי זה אסור **עד שיתחילו העם להכניס בכלכלות** [סלי איסוף התאנים],[10] לפי שאין משך זמנן קבוע, וכוונתו לומר: "עד שיגיע".[11]

ואם אמר: **"עד שיעבור הקיץ"**, הרי זה אסור **עד שיקפילו המקצועות** [סכינים שהם

---

8. אפילו אמר "עד" לבד אינו אסור אלא עד שיגיע, כמבואר במשנה בתחילת הפרק.

9. א. לשון הר"ן לקמן סב ב ד"ה מחלוקת "כל שאין זמנו קבוע, כלומר שאין להמשכתו זמן קבוע לא מחית נפשיה לספיקא למיתסר ביה", ויש להסתפק אם כוונתו לומר שדין זה תלוי במחלוקת התנאים דלעיל אם מחית איניש נפשיה לספיקא.

והנה בברייתא לעיל איתא: "כל **שזמנו קבוע** ואמר: "עד פני", רבי מאיר אומר: **עד שיצא**", וטעמו של רבי מאיר הוא משום **דמעייל איניש נפשיה לספיקא**, ובכל זאת מחלקת הברייתא בין דבר שזמנו קבוע לדבר שאין זמנו קבוע; ובהכרח שאינו ענין למחלוקת התנאים.

ב. המשנה נתבארה על פי שיטת הר"ן; והתוספות והמאירי הביאו שיטה אחרת ש"זמנו קבוע" אינו מתיחס למשך הזמן אלא לתחילת הזמן, וכן נראה מלשונו של הרמב"ם כמו שכתב ב"קרן אורה" כאן; ולפי שיטה זו קציר בציר ומסיק כלולים ב"זמנו קבוע", ו"אין זמנו קבוע" היינו כגון שאמר "עד שילך פלוני למקום פלוני", והתוספות דחו זה מכח המשך המשנה ויתבאר בהערה בהמשך המשנה.

ג. ראה בר"ן לקמן במשנה סב ב, דמשום סברא זו עצמה שלא מעייל איניש נפשיה לספיקא, אם תלה את נדרו בגשמים שיש להם זמן שהם יורדים ולפעמים הם מתאחרים, לכן מן הדין הוא אינו אסור אלא עד זמן שירדו הגשמים, וכעין הסברא שביאר הר"ן בדבר שאין למשכו זמן קבוע; והיינו, דבדבר שאין לתחלתו זמן קבוע כלל, בהכרח דמחית נפשיה לספיקא, אבל בדבר שיש לו זמן ובפועל מתאחר הוא, יש לנו לומר שנתכוין עד הזמן, כי כל כמה שאנו יכולים לומר דלא מחית איניש נפשיה לספיקא — אומרים אנו.

ד. לפי שיטות הראשונים החולקים על הר"ן, בהכרח שאין הטעם משום שלא מחית איניש נפשיה לספיקא, כי היות ותחילת הזמן אינו קבוע הרי הוא נכנס לספק מתי יהיה אותו דבר גם אם נפרש את כוונתו "עד שיגיע".

10. פירש המאירי: רצונו לומר שה"קיץ" היה מונח אצלם על זמן בישול התאנים, ולימד שאין בהם זמן שיגיע משיתחילו העם לאוכלם, שאכילתם אינה קרויה "קיץ", אלא עד שיתחילו העם להכניס תאניהם בכלכלות.

11. מכאן הוכיחו התוספות ש"זמנו קבוע" היינו משך זמנו קבוע, שאם לא כן, אם אמר "עד שיהא" הקיץ, למה אינו אסור אלא עד שיתחילו העם להכניס בכלכלות ולא עד סוף הקיץ, כמו מי שאמר "עד שיעבור הקיץ".

מיוחדים לחתוך תאנים כשעושין מהם עיגולי דבילה], כלומר: כשיקפלו את סכיניהם ויפסיקו לקוץ.[12]

גמרא:

שנינו במשנה: עד הקיץ עד שיהא הקיץ עד שיתחילו העם להכניס בכלכלות:

תנא בברייתא לפרש את המשנה:

"**כלכלה**" **שאמרו** במשנתנו היינו **כלכלה של תאנים ולא כלכלה של ענבים**, כי "קיץ" משמע פירות "הנקצצים" ביד, ואילו ענבים "נחתכים" בסכין ואינם "נקצצים".

תניא:

הנודר מפירות ה"קיץ" כלומר: פירות הנקצצים, **אין אסור אלא בתאנים**, כדמפרש הגמרא טעמא ואזיל.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף **ענבים בכלל תאנים**, כלומר: ענבים כמו תאנים הם בכלל פירות "קיץ".

ומפרשינן: **מאי טעמא דתנא קמא?**

כי **קסבר: תאנים מיקצצן בידא** [נקצצים הם ביד] ולכן הם בכלל פירות "קיץ", אבל **ענבים** הא **לא מיקצצן בידא** אלא בסכין, ולכן אינם בכלל פירות "קיץ".

ואילו **רבן שמעון בן גמליאל סבר: ענבים נמי** הרי **כי מירדדן** [כשיבשו עוקצי הענבים] **מיקצצן בידא**, ולכן אף הם בכלל פירות "קיץ".

שנינו במשנה: **עד שיעבור הקיץ, עד שיקפילו המקצועות:**

תנא בברייתא: **עד שיקפילו רוב המקצועות.**[13]

תנא בברייתא: סב-א

כיון **שהוקפלו רוב המקצועות,**[1] **מותרות**

---

12. והמאירי פירש "שכבר נתיבשו התאנים והכניסום וקפלו המחצלות שנתיבשו עליהם, ו"מקצועות" פירושו "מחצלות", וכן פירשו הרמב"ם הרע"ב והרא"ש.

13. ב"שיטה מקובצת" הביא בשם הרנב"י: פירוש, אף על פי שהנודר קיפל מקצועות שלו, אינו מותר עדיין עד שרוב בני העיר יקפלו מקצועותיהן; ומלשון בעל ה"שיטה מקובצת" משמע קצת, שהרא"ם שכתב: "עד שיתקפלו רוב המקצועות, אף על פי שלא הוקפלו כולן" חולק, והיינו שלדעת הרנב"י צריך שני תנאים: שיקפל הנודר, ושיקפלו רוב בני העיר, ואילו לדעת הרא"ם די במה שקיפלו רוב בני העיר את מקצועותיהם ואפילו אם הנודר עצמו לא קיפל מקצועותיו.

1. מסתבר, שאף לדעת הרא"ם שהובא בהערה לעיל, המפרש לענין נדר מה שאמרו "הוקפלו רוב המקצועות", דהיינו לומר שאפילו אם הנודר לא קיפל מקצועותיו כבר חשוב שעבר הקיץ, מכל מקום לענין גזל לא נאמר כן. ואם ידוע שלא קיפל בעל השדה את מקצועותיו יהיה אסור משום גזל. אלא שלפי פירושו תהיה הכוונה שאם ידוע ש"הוקפלו רוב המקצועות" שבעיר ובא ללקוט משדה שאינו יודע אם קיפל בעל הפירות את מקצועותיו, יכול ללקוט מן השדה, כי מסתמא אף הוא קיפל מקצועותיו.

ואילו לדעת הרנב"י [בהערה לעיל] יהיה הפירוש, שמתחלה צריך לידע שקיפל בעל הבית

— הפירות הנשארות בשדה ועל האילנות — **משום גזל**, כי בעל הפירות אינו לוקחם לעצמו, אלא מפקירם.

ופטורות מן המעשר שהרי הפקר הם.

מעשה **ברבי ורבי יוסי ברבי יהודה, דאיקלעו לההוא אתרא** [נקלעו למקום כל שהוא] **בזמן שהוקפלו רוב המקצועות.**

רבי הוה קא אכיל [רבי אכל] מן הפירות שנותרו.

ואילו **רבי יוסי ברבי יהודה לא אכיל.**

אתא מרהון [הגיע בעל הפירות] **אמר להו: אמאי לא אכלי רבנן** [מדוע אינכם אוכלים]!? והרי עתה עידן **שהוקפלו רוב המקצועות, הוא**, ומותרים הם.

ואף על פי כן לא אכיל רבי יוסי ברבי יהודה. כי **קסבר** רבי יוסי ברבי יהודה שרק **משום סניות מילתא, הוא דקאמר הדין גברא** [מפני רוע לב הוא שאמר אותו אדם].

כלומר, לא היתה כוונתו לומר שאכן מותרים הפירות, אלא בדרך זלזול היה אומר, וכאילו אמר: הרי אתם התרתם לעצמכם כשהוקפלו רוב המקצועות.

רבי חמא בר רבי חנינא איקלע לההוא אתרא [נקלע למקום מסויים] **בזמן ש"הוקפלו רוב המקצועות".**

הוה קאכיל, יהיב לשמעיה לא אכיל [רבי חמא אכל, וכשנתן לשמשו לא רצה השמש לאכול].(2)

אמר ליה רבי חמא בר חנינא לשמשו: **אכול!** כי **כך אמר לי רבי ישמעאל בר רבי יוסי משום אביו:** אם כבר **הוקפלו רוב המקצועות** — הרי הפירות **מותרות משום גזל, ופטורות מן המעשר.**

רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות דקאכיל [מצאו אדם לרבי טרפון שהיה אוכל מהפירות בזמן שהוקפלו המקצועות], כעס עליו בעל הפירות **אחתיה בשקא, ושקליה, ואמטיה למשדיה בנהרא** [הכניסו בתוך שק, והביאו אל הנהר, כדי לזורקו בו].(3)

אמר, קרא רבי טרפון מתוך השק: **אוי לו לטרפון, שאדם זה הורגו!**

שמע ההוא גברא שרבי טרפון הוא, **שבקיה, וערק** [שמע כן אותו אדם, עזב את רבי טרפון לנפשו, וברח].

אמר רבי אבהו משום רבי חנניה בן גמליאל:

את מקצועותיו [וכמו בנדר]. אלא שבזה לא די עד שלא קיפלו רוב בני העיר את מקצועותיהם, כי אינו מחליט בדעתו להפסיק לקוץ עד שיעשו כן רוב בני העיר.

2. הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל בהגהותיו נתן טעם למה השמש לא היה רוצה לאכול, אף שרבו אכל.

3. במסכת כלה פרק א משמע שמעשה זה היה בשדהו של רבי טרפון עצמו, אלא שהיה לו אריס הנוטל למחצה ולשליש ולרביע, והוא זה שתפסו לרבי טרפון.

כל ימיו של אותו צדיק [רבי טרפון] **היה מצטער על דבר זה** שעשה, כי **אמר: אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה!** שהרי לא הניחו אותו אדם אלא לכבוד תורתו.(4)

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם.

ודבר זה אנו לומדים בקל **וחומר:**

ומה בלשצר(5) **שנשתמש** לשתיית יין **בכלי קודש** — שהוצאו מבית המקדש שבירושלים על ידי נבוכדנצר אביו — **שכבר נעשו כלי חול, שהרי נאמר** בנבואת יחזקאל על החורבן: "והסבותי פני מהם וחללו את צפוני [[מקום הצפון שלי, זה ההיכל וקודש הקדשים], **ובאו בה פריצים וחללוה", כיון שפרצום** [שנהגו בהם מנהג פריצות], **נעשו חול** —

ובכל זאת **נעקר מן העולם, דכתיב:**(6) "**בה בליליא קטיל בלשצר**" [באותו לילה נהרג בלשצר] —

המשתמש בכתרה של תורה, שאינו מתחלל, אלא **הוא קיים לעולם ועד, על אחת כמה וכמה** שייעקר מן העולם.

ומקשינן: **ורבי טרפון, כיון דכי אכיל, "הוקפלו רוב המקצועות" הוה** [היות ובשעה שאכל כבר הוקפלו רוב המקצועות], ודרך בני אדם להפקיר את פירותיהם, אם כן, **אמאי צעריה**(7) **ההוא גברא** [למה ציער אותו בעל הפירות]!?(8)

ומשנינן: **משום דההוא** גברא **הוו גנבי ליה ענבי כולה שתא** [לאותו אדם היו גונבים ענבים כל השנה]. **וכיון דאשכחיה לרבי טרפון** [ומאחר שמצא את רבי טרפון אוכל

---

4. פירוש, היות והיה יכול להציל את עצמו באופנים אחרים והשתמש בכתרה של תורה על כן היה מצטער, וכמבואר בהמשך הענין.

5. דניאל ה ב: בלשאצר אמר בשתותו יין, להביא את כלי הכסף והזהב שהוציא אביו מבית המקדש שבירושלם, וישתו בהם המלך ושריו, נשותיו ופילגשותיו.

ואכן הביאו כלי זהב שהוצאו מבית המקדש שבירושלם, ושתו בהם המלך ושריו נשותיו ופלגשותיו.

באותה שעה יצאו אצבעות יד אדם, וכתבו על טיח הכותל של היכל המלך כנגד המנורה: מנא מנא תקל ופרסין.

והמלך היה רואה את פס היד בשעת כתיבתה.

6. באותו פרק בדניאל, אחר שפתר דניאל את פשר הכתב שעל הקיר.

7. המהרש"א דקדק מלשון "צעריה" שלא היה בדעתו של אותו אדם להורגו אלא להפחידו, אבל רבי טרפון היה סבור שלהורגו הוא בא; ובזה יישב מה שהוקשה לו איך רצה אותו אדם, שיהודי היה, להורגו על גניבה, וראה עוד ב"עיון יעקב".

8. בפשוטו הביאור הוא, כי מאחר שטעם הדין הוא משום ששיערו חז"ל שבני האדם מפקירים את פירותיהם בשלב זה, אם כן מה היה איכפת לו שיקח מהם רבי טרפון, והרי הפקירם.

אבל הרא"ש פירש: "דמסתמא כל בעלי נכסים בקיאים בדין זה", והיינו, כי מאחר שידע דין זה, אפילו אם תמצי לומר שהוא עצמו לא הפקירם, מכל מקום לא היה לו לצער את מי שעושה על פי דין.

מענביו], **סבר** אותו אדם שרבי טרפון **היינו דגנבן** [הוא האיש שהיה גונב אותן כל השנה].

ומקשינן עלה: **אי הכי** — שעל גניבת כל השנה היה מקפיד בעל ולא על הפעם הזו — **אמאי ציער נפשיה** [למה ציער את עצמו] רבי טרפון על שאמר מה שאמר!?

כי הניחא אם קפידתו של אותו אדם לא היתה אלא על הפעם הזו, לכן ציער את עצמו רבי טרפון, על שלא אמר לו לאותו אדם, שכאשר הוקפלו רוב המקצועות הפירות הם הפקר.(9)

ואפילו אם לא היה שומע לו אותו אדם, היה לו לרבי טרפון לשלם לו את אותו המעט שאכל.

וכיון שהיתה לו אפשרות להנצל בדרך אחרת מאשר להשתמש בכבודה של תורה, לכן היה מצטער.

אבל אם משום גניבת ענבים של כל השנה היה בא להורגו, לא היתה לרבי טרפון אפשרות אחרת להנצל ממנו! וכי היה עליו לשלם כסף שאינו מחוייב בו!?(10)

ומשנינן: **משום דרבי טרפון עשיר גדול הוה, והוה ליה לפייסו** לאותו אדם **בדמים**, ואפילו שאינו מחוייב בהם, ולא להשתמש בכתרה של תורה.(11)

אבל מהר"ן שכתב אחר כך, שהיה לו לרבי טרפון להודיע לו שהוקפלו רוב המקצועות הוא, משמע שבעל הפירות לא ידע את הדין, ובהכרח לפרש לפי הר"ן כפירוש הראשון.

9. נתבאר על פי הר"ן.

10. ואם תאמר: ממה נפשך, אם אין צריך לשלם ממון שאינו חייב בדין, אם כן אפילו תשלום מועט לא היה לו לשלם, ואמאי ניחא לגמרא יותר אם נאמר שבא להורגו על מעשה זה של לקיחת הפירות!?

יש לומר, כי מאחר שראה רבי טרפון שאדם זה מקפיד, בהכרח הוא שלא הפקירם, ואם כן מן הדין צריך להחזיר לו.

אבל בפירוש הרי"ף על "עין יעקב", כתב, שפירוש הר"ן דחוק, כי היכי סלקא דעתך לחלק בין דמים מועטים לדמים מרובים? דאי סלקא דעתין שציער עצמו על שלא שילם לו, גם בדמים מרובים של ענבי כולה שתא היה לו לשלם. ראה עוד שם.

11. א. כתב הר"ן: ומסקינן דאין הכי נמי, כיון דעשיר גדול הוה. מיהו דוקא כי האי גוונא הוא דאסור, **משום דההוא גברא עדיין היה חושדו, ולכבוד תורתו הוא שהניחו**. אבל ודאי לפטור עצמו בכבוד תורה במה שאינו חייב בו, שרי. כדאמרינן לקמן: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר לא יהיבנא כרגא, מס.

כלומר, מותר לומר על עצמו שהוא תלמיד חכם ופטור הוא מתשלום מס, שאין תלמידי חכמים חייבים במס.

ומותר לו גם לומר, שרו לי תיגראי ברישא [דונו את דיני תחילה], שכיוצא בדברים הללו זיכתה תורה לתלמידי חכמים, כשם שזיכתה לכהנים וללויים תרומות ומעשרות.

ביאור הדברים: אף להיפטר ממה שאינו מחוייב בו על פי הדין, יש חילוק באיזה אופן הוא נפטר כשאומר שהוא צורבא מרבנן.

אם אומר לו "צורבא מרבנן אני" ומתוך כך מבין מי שבא ליטול ממנו ממון שאינו חייב, וכגון בכרגא, שהגובה יודע שתלמידי חכמים

תניא:[12]

כתיב: "**לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו**".

מלמד הכתוב, **שלא יאמר אדם:**

אקרא תורה שבכתב, כדי **שיקראוני חכם.**

אשנה משניות, שהן תורה שבעל פה, כדי **שיקראוני רבי.**

אשנן גמרא,[13] כדי **שאהיה זקן ויושב בישיבה.**

אלא למוד תורה **מאהבה,**[14] **וסוף הכבוד לבא.**

וכמו **שנאמר** בספר משלי [פרק ז]:

"בני, שמור אמרי, ומצוותי תצפן אתך.

שמר מצוותי, וחיה. ותורתי, כאישון עיניך.

קשרם על אצבעותיך, כתבם על לוח לבך".

כלומר: לא תכוין את לימוד התרה וקיום המצוות להנאתך, אלא כדי שיהיו שגורין בפיך.

פטורים מן המס.

וכן אילו היה בעל הפירות מניחו לרבי טרפון מתוך שמבין הוא שהוא אינו הגנב, אז באמת מותר להודיע שהוא צורבא מרבנן.

אבל במעשה זה של רבי טרפון, לא הועיל לרבי טרפון מה שהודיע לבעל הפירות שהוא רבי טרפון, כי עדיין היה חושדו שהוא הגנב, אלא שלא היה רוצה לפגוע בכבוד התורה, ובכי האי גוונא חשוב הוא משתמש בכתרה של תורה, ואם עשיר גדול הוא צריך הוא להמנע מכך.

ב. רבי עקיבא איגר ציין לבבא קמא נט ב ולמהרש"א בחידושי אגדות שם, במעשה דאליעזר זעירא שהיה לובש מנעלים שחורים, כמנהג האבלים. ומצא אותו איש מאנשי ריש גלותא, ושאלוהו לפשר מעשהו, וענה להם שהוא מתאבל על ירושלים. אמרו לו: וכי חשוב אתה להתאבל על ירושלים!? והיו סבורים שיוהרא היא, וחבשוהו בבית הסוהר.

ואמר להם אליעזר זעירא: "גברא רבא אנא".

והקשה המהרש"א בחידושי אגדות: איך נשתמש בכתרה של תורה להציל את עצמו? והרי רבי טרפון היה מצטער כל ימיו על שהציל את עצמו בכתרה של תורה!?

וראה שם שני תירוצים במהרש"א.

ובפשוטו, לפי מה שכתב הר"ן המובא בסעיף א אין כאן קושיא, כי מאחר שהודיעם שגברא רבא הוא אם כן חשוב הוא להתאבל על ירושלים, ועל כן מניחים אותו ולא משום כבוד תורתו, ובכי האי גוונא מותר לדעת הר"ן.

12. ראה על ברייתא זו אריכות גדולה ב"קרן אורה".

13. נתבאר על פי ה"קרן אורה", ו"גמרא" היינו: "דרכי הסברא הישרה והחידוד האמיתי", [וראה רש"י ברכות ה א ד"ה זה גמרא "סברת טעמי המשניות"].

והמאירי פירש: "אקרא הגירסא שיקראוני חכם, אשנה ר"ל בפירושין וחידושין שיקראוני רבי, אשנן ר"ל ללמד לתלמידים"; והב"ח הגיה: "**אשנה** כדי שאהיה זקן ויושב בישיבה".

14. כעין מה שדרשו כאן "לאהבה את ה' אלהיך" על לימוד התורה, מצינו במדרש תנחומא פרשת נח [אות ג], וכך איתא שם:

"ויתיצבו בתחתית ההר", אמר רב דימי בר חמא: אמר להם הקב"ה לישראל: אם מקבלים אתם את התורה, מוטב, ואם לאו שם תהא

ואומר: "נצור בני מצות אביך ואל תטוש תורת אמך. **קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותיך**".(15)

וסוף הכבוד לבוא, שהרי הוא **אומר**:

"אשרי אדם מצא חכמה, ואדם יפיק תבונה.

כי טוב סחרה מסחר כסף, ומחרוץ תבואתה.

יקרה היא מפנינים, וכל חפציך לא ישוו בה.

אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.

דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום".

ואומר [בפסוק סמוך]:

"**עץ חיים היא למחזיקים בה. ותומכיה — מאושר**".

ממה שנאמר "דרכיה דרכי נעם", ונאמר "ותומכיה מאושר", למדנו שסוף הכבוד לבוא.

רבי אלעזר בר רבי צדוק אומר:

עשה דברים, את מצוות ה' **לשם פעלם**, לשם הקב"ה שפעלם, וצוה עליהם. **ודבר בהם**, למוד אותם — **לשמם**. שיהא כל דבורך ומשאך בדברי תורה לשם התורה, כגון לידע ולהבין, ולהוסיף לקח ופלפול, ולא כדי לקנטר ולהתגאות.

אל תעשם לדברי תורה **עטרה להתגדל בהם**, שלא תלמד כדי להתעשר ולהתגדל.

קבורתכם.

ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן "מקבלין אתם את התורה?", ענו כולם ואמרו "נעשה ונשמע", מפני שאין בה [בתורה שבכתב] יגיעה וצער והיא מעט.

אלא אמר להן על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה, **לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאדו. שנאמר: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"**.

ומנין אתה למד שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד, ראה מה כתיב אחריו: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", ואיזה זה תלמוד שהוא על הלב וכו'.

ולפי זה יהיה "לאהבה את ה' אלהיך" על התורה שבעל פה [שהיא כוללת משנה וגמרא], וזה הוא שאמרו "שלא יאמר אדם אשנה כדי שיקראוני רבי; אשנן כדי שאהיה זקן ויושב בישיבה", ו"לשמוע בקולו", אולי יהיה הכוונה לתורה שבכתב, ועל זה אמרו: "אקרא שיקראוני חכם"; וענין "לדבקה בו" ראה ב"קרן אורה".

15. על פי גירסת הר"ן כפי שכתב הרש"ש; והוסיף הרש"ש שממקרא זה יש ללמוד שסוף הכבוד לבא, כי המשך הפסוקים הוא: "בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך והקיצות היא תשיחך".

ויש לפרש הפסוק שהוא עולה על תורה שבעל פה ותורה שבכתב, והוא מה שאמר "נצור בני **מצות** אביך", שתורה שבעל פה נקראת "מצוה" כמבואר בברכות ה א, "ואל תטוש **תורת** אמך" היא תורה שבכתב; וזה הוא שאמר: קשרם על "לבך" הוא תורה שבעל פה שהיא תלויה בלב, וכמו שהובא לעיל בהערה ממדרש תנחומא, "וענדם על גרגרותיך" היא תורה

ואל תעשם קורדום, להיות עודר בו. שלא תלמד כדי שיהיה הלימוד כלי מלאכתך להתפרנס בו.(16)

וקל וחומר: ומה בלשצר, שלא נשתמש אלא בכלי קודש שנעשו כלי חול, נעקר מן העולם —

המשתמש בכתרה של תורה, על אחת כמה וכמה.

אמר רבא: שרי ליה לאיניש לאודועי נפשיה באתרא דלא ידעי ביה.

מותר לאדם ליידע את עצמו בפני אנשים שתלמיד חכם הוא, במקום שאין מכירים אותו.(17)

שנאמר: "ויהי עובדיהו [אשר על בית אחאב] בדרך, והנה אליהו לקראתו. ויכירהו, ויפול על פניו, ויאמר: האתה זה אדוני אליהו? ויאמר לו: אני. לך אמור לאדוניך, הנה אליהו! ויאמר, מה חטאתי כי אתה נותן את עבדך ביד אחאב להמיתני. והיה, אני אלך מאתך, ורוח ה' ישאך אל אשר לא אדע, ובאתי להגיד לאחאב, ולא ימצאך, והרגני.

ועבדך ירא את ה' מנעורי".

ואפשר, שלא היה אליהו מכיר בו.(18)

ומקשינן על רבא: **אלא קשיא דרבי טרפון,** מדועהיה מצטער על שהודיע לאותו אדם שרבי טרפון הוא, והרי אותו אדם לא היה מכיר בו!?(19)

ומשנינן: **משום** דרבי טרפון **עשיר גדול הוה, והוה ליה לפייסיה בדמים.**

היה לו לפייסו בדמים, ולא להשתמש בכבוד התורה.

רבא רמי [הקשה סתירת הפסוקים זה על זה]:

כתיב: "**ועבדך ירא את ה' מנעורי**", הרי שמותר להודיע את עצמו.

ומאידך **כתיב:** "**יהללך זר, ולא פיך**"!?

שבכתב; וראה בפירוש רש"י על התורה בפרשת נצבים על הפסוקים "כי המצוה הזאת וגו' **בפיך ובלבבך** לעשותו".

16. נתבאר על פי הרא"ש; ורש"י באבות [ד ה] פירש: להתגדל בהם, שלא תלמוד על מנת ליטול עטרה שיקראו אותך רב ותתגדל בה; ואל תעשם קורדום לחפור בה, שאדם עושה בו מלאכה, וכן לא תלמוד אותה על מנת שאם תצטרך לבריות שתלמד אותה בשכר אלא על מנת ללמד בחנם.

17. כתב הרא"ש: כדי שלא יזלזלו בכבוד תורתו וייענשו, ואולם ב"קרן אורה" כתב, שהר"ן בהכרח אינו סובר כן, **ראה דבריו בד"ה והרא"ש.**

18. המאירי הוסיף כאן: "וכתוב אחריו: הלוא הוגד לאדוני את אשר עשיתי בהרוג איזבל את נביאי ה' ואחביא מנביאי ה' מאה איש חמשים חמשים איש במערה ואכלכלם לחם ומים, הנה שהודיע לאליהו מה שלא היה יודע.

19. ב"קרן אורה" הקשה מכאן על דברי הר"ן [הובאו בהערה 10 לעיל], שרבי טרפון שאני שהיה חושדו אותו אדם אף על פי שרבי טרפון

ומשנינן: **הא**, הכתוב "יהללך זר ולא פיך", אמור **באתרא דידעי ליה**. במקום שמכירים אותו.

הא, הכתוב "ועבדך ירא את ה' מנעורי" — **באתרא דלא ידעי ליה**, במקום שאין מכירים אותו.(20)

אמר רבא: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר, מותר לתלמיד חכם לומר לבית הדין:

צורבא מרבנן אנא! ועל כן, **שרו לי תיגראי ברישא** [תלמיד חכם אני, והתירו את התגר שלי תחילה].

כלומר, דונו את דיני קודם לשאר בני אדם.(21)

דכתיב: "ובני דוד כהנים היו".

וכי בני דוד **כהנים היו**!? אלא מלמד הכתוב שבני דוד היו חכמים, ולכן דינם הוא ככהנים:

מה כהן נוטל בראש, אף תלמיד חכם נוטל בראש.

ומפרשינן: **וכהן, מנא לן** שהוא נוטל בראש?

דכתיב לענין כיבוד הכהנים "**וקדשתו, כי את לחם אלהיך הוא מקריב**".

ותנא דבי רבי ישמעאל: "**וקדשתו**" — יש לך לקדש את הכהן ולהקדימו **לכל דבר שבקדושה**, לכל דבר שייראה גדול ומקודש.(22)

דהיינו: סב-ב

לפתוח ראשון, בקריאת התורה.(1)

ולברך ראשון, ברכת המזון.(2)

הוא, ונמצא משתמש בכתרה של תורה, ודעתו נוטה שהר"ן לא גריס הקושיא והתירוץ האלו, וכמו שהוכיח מן הרא"ש שאינו גורס קושיא ותירוץ אלו.ראה שם בד"ה אי ובד"ה והרא"ש.

20. כתב המהרש"א, ששלמה המלך לא סתם דבריו, אלא הכל מפורש בפסוק: "**יהללך זר**" כשיש זר שיודיעך, "**ולא**", וכשלא ידעוך אז יהללך "**פיך**".

21. כתב הרא"ש: "פסקו לי דיני, כדי שלא אתבטל מלמודי".

ואולם מדברי הר"ן לעיל סוף ד"ה שנשתמשתי שכתב על זה "שכיוצא בדברים האלו זכתה תורה לתלמידי חכמים כשם שזכתה לכהנים תרומות ומעשרות", ומשמע שאינו משום ביטול תורה.

ומיהו גם מהגמרא שמדמה את זה ל"וקדשתו" האמור לגבי כהנים, לא משמע שהוא משום ביטול תורה.

והמפרש פירש "בשביל כבוד תורתי".

והמהרש"א הקשה על הרא"ש וסייע למפרש ממה שמצינו בפרק ב' דכתובות לרב נחמן שהקדים את דין קרובו של רב ענן לדין של יתומים, וזה הרי ודאי אינו אלא משום כבוד התורה; וראה מה שכתב שם ליישב.

22. רא"ש.

1. נתבאר על פי הר"ן וכן פירש ה"נמוקי יוסף".

והרא"ש פירש: להיות ראש המדברים בכל קבוץ עם לדבר ולדרוש תחלה. ורש"י בגיטין נט ב פירש כדברי שניהם.

2. נתבאר על פי הר"ן, והכונה היא לברכת הזימון. וכן פירש רש"י בגיטין נט ב. והרא"ש

וליטול מנה יפה ראשון, כלומר: אם באים כהן וישראל לחלוק איזה דבר, עושה הישראל ממנו שני חלקים שוים, וכהן בורר לו איזה מהן שירצה.(3)

אמר רבא:

שרי ליה לצורבא מרבנן למימר [מותר לתלמיד חכם לומר] לגובי המס היהודים הגובים מבני העיר את מס המלך:

לא יהיבנא אכרגא [איני נותן מס], כי היות ומן הדין פטור הוא כדמפרש ואזיל, מותר לו לומר כן כדי שלא יגזלו ממונו.(4)

דכתיב בספר עזרא [ז כד]: "ולכם מהודעין [אתם הפקידים על המס מודיע אני לכם] די כל כהניא ולויא זמריא תרעיא נתיניא ופלחי בית אלהא דנה [אשר כל הכהנים והלויים המשוררים והשוערים הנתינים ועובדי עבודת בית אלהים זה] **מנדה בלו והלך, לא שליט למירמא עליהם** [מיני המסים האלה אין ממשלה ורשות להטיל עליהם]".

ואמר פירש **רב יהודה:**

"**מנדה**" — **זו מנת המלך** [גביית מסים שהן מטילין תמיד על בני המדינה].(5)

"**בלו**" — **זה כסף גולגולתא** [מס לפי הגולגולת].(6)

"**והלך**": **זו ארנונא** [סעודת המלך כשהולך ממקום למקום].(7)

פירש: ולברך ראשון בתורה ובברכת המזון.

3. א. נתבאר על פי הר"ן, וכן פירש רש"י בגיטין נט ב; והרא"ש פירש: כשישב בסעודה יביאו לו מנה יפה תחילה, וראה מה שכתבו על פירוש זה בתוספות גיטין שם ובמועד קטן כח ב.

ב. הנמוקי יוסף הוסיף בשם הריטב"א: **ובכולן** ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, כדאיתא בהוריות יג א. ומבואר בדבריו, שממזר תלמיד חכם קודם לכהן לקרות בתורה ראשון, שהרי הנמוקי יוסף עצמו פירש: לפתוח ראשון, בקריאת התורה שקורא ראשון. וראה מגילה כח א גבי רבי פרידא וראה שם בתוספות. וראה גם בגיטין נט ב בתוספות ד"ה אפילו.

4. רא"ש.

5. רש"י בבא בתרא ח א.

6. כתב השולחן ערוך: וחייבים בני העיר לפרוע בשבילם, אפילו הקבועים על כל איש ואיש.

והוסיף הרמ"א: ואפילו אמר ההגמון שתלמידי חכמים עצמם יתנו, חייב הציבור לתת בעדם. ואין חילוק אם התלמיד חכם עשיר או עני.

ודוקא תלמידי חכמים שתורתם אומנותם, אבל אין תורתם אומנותם חייבים. ומיהו, אם יש לו מעט אומנות או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקיו חוזר על דברי תורה ולומד תדיר, נקרא "תורתו אומנותו". שולחן ערוך ורמ"א ביורה דעה סימן רמג סעיף ב.

7. כן פירש הר"ן בפירוש ראשון, והוסיף שארנונא בלשון יוון היא סעודה [ובתוספות בבא בתרא ח א דימו לזה את הכתוב: "ויבא **הלך** לאיש העשיר"]. לשון אחר: שותפות שיש לו למלך בבהמות ד"ארנונא" לשון שותפות היא, מדכתיב [במדבר כא] "[משם נסעו ויחנו מעבר ארנון אשר במדבר היוצא מגבול האמורי] כי **ארנון** גבול מואב בין מואב ובין האמורי" [והוא פירוש מחודש בפסוק]. ורש"י בבבא בתרא ח א פירש: עשורי תבואות ובהמות מדי שנה בשנה.

ואגב הדינים האמורים לעיל הוסיף **ואמר רבא:**

שרי ליה אפילו **לצורבא מרבנן למימר** לפקידי המלך הגובים את מיסיו:

עבדא דנורא אנא [עבד אני לאיש שהוא כהן לעובדי האש, שעבדיו פטורים מן המס], ולכן **לא יהיבנא אכרגא** [איני משלם מס].(8)

מאי טעמא מותר הוא לומר כן ואין אנו חוששים שבלשונו הוא נראה כמודה בעבודה זרה?

כי **לאברוחי אריא מיניה קאמר** [להבריח ארי מעצמו הוא שאמר], כלומר: אין זה כמודה בעבודה זרה, כי ניכר הדבר שאין עושה כן אלא כדי להפטר מן המס.(9)

רב אשי הוה ליה ההוא אבא [יער] **זבניה לבי נורא,** מכר את היער לעובדי האש שמציתין את האש בבית עבודת כוכבים שלהן.

אמר ליה רבינא לרב אשי:

והרי מכשיל אתה אותם בעבודה זרה, **והאיכא** משום "**לפני עור לא תתן מכשול**"!?(10)

---

8. כתב הר"ן: וכי קאמר "צורבא מרבנן" רבותא קאמר, **דאפילו** צורבא מרבנן שרי ליה למימר הכי, דהן סבורים לעבודת כוכבים, והוא לבו לשמים, שנאמר: "כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא".

אבל הרא"ש סובר שדוקא לצורבא מרבנן מותר לומר כן, דלא חיישינן שמא יתפקר לזלזל יותר, התירו לו.

ולכאורה צריך ביאור, למה לא פירשו בפשיטות, שדוקא לצורבא מרבנן מותר להשתמט ממס המלך משום שפטור הוא מן המס, אבל שאר אדם אסור לו להשתמט מן המס, כיון ש"דינא דמלכותא דינא"!?

ויש לומר, על פי המבואר בר"ן לעיל כח א ד"ה במוכס [והושמט שם חלק מדברי הר"ן על ידי הצנזור, ונדפס ב"חסרונות הש"ס"], שמותר להבריח את המכס מן המלך, משום שהמלך לא עדיף משאר גוי ש"הפקעת הלואתו" מותרת; ואם כן הוא הדין שמותר להישמט מן המס.

9. לשון הר"ן הוא: ולא הוי כמודה בעבודת כוכבים, דמוכחא מילתא דלא אמר הכי אלא לאפטורי מכרגא. וכי קאמר "צורבא מרבנן", רבותא קאמר, דאפילו צורבא מרבנן שרי ליה למימר הכי, דהן סבורים לעבודת כוכבים, והוא לבו לשמים, כדכתיב כי ה' אלהיך אש אוכלה.

ונמצא שכתב הר"ן שתי סברות:

א. דמוכחא מילתא דלא אמר הכי אלא לאפטורי מכרגא, וסברא זו היא משום חילול השם כלפי ישראל.

ב. דהן סבורין לעבודת כוכבים, והוא לבו לשמים. וסברא זו היא לומר שאף כי צורבא מרבנן יש לו לחוש ולהחמיר, כי באומרו "עבדא דנורא אנא" הרי הוא מודה בפה בעבודת כוכבים אף שלבו בל עמו, לזה מועיל מה שהוא מתכוין באומרו "נורא" לקב"ה ולא לעבודה זרה. כך יש לפרש דברי הר"ן.

ולפי זה אף בעבודה זרה שאי אפשר לפרש את הלשון על ענין אחר, אין בזה איסור אלא לצורבא מרבנן, **וראה בזה במאירי** ו"**קרן אורה**".

10. ראה ב"קרן אורה" מה שביאר, למה עובר ב"לפני עור" אף שיכולים הם ליקח ממקום אחר [והוי "חד עיברא דנהרא"], ראה שם.

אמר ליה רב אשי לרבינא: "**רוב עצים להסקה ניתנו**", ואינו כמוכרו לעבוד עבודת כוכבים, שהרי יש לתלות שהם לוקחים את היער כדי להסיק שם לחימום ולא לשם עבודה זרה, ובכל אופן שאפשר לתלות בהיתר — תולים.[11]

מתניתין:

מי שאמר: "קונם שאיני טועם יין **עד הקציר**" —

הרי זה אסור ביין **עד שיתחילו העם לקצור קציר חיטין**, היות והוא החשוב בעיני האנשים, ולקציר זה קוראים הם "קציר" סתם, **אבל לא קציר שעורין**.

ומכל מקום, **הכל לפי מקום נדרו**, שאם במקום נדרו קורים לקציר שעורים "קציר" סתם, אף הוא אסור עד קציר השעורים.

וכן הולכין אחר מקום נדרו —

אם היה בשעת נדרו **בהר** — נקבע זמן סיום נדרו כשהתחיל הקציר **בהר**, למרות שהוא ירד לבקעה וכבר התחיל שם הקציר.

ואם היה בשעת נדרו **בבקעה** — נקבע הזמן כפי שהוא **בבקעה**.

ואם אמר "**עד הגשמים**", או אפילו אם אמר "**עד שיהו הגשמים**", הרי זה אסור עד **שתרד** [תתחיל לרדת] **רביעה שניה**[12] [זמן שני של ירידת גשמים].

ומלמדת אותנו המשנה:

א. אם לא אמר עד איזו רביעה, בסתם משמע עד הרביעה השניה, שהיא אינה מקדמת לבוא כרביעה ראשונה, ואינה מאחרת לבוא כרביעה שלישית.[13]

ב. אף שאמר "עד שיהו הגשמים", אין לשונו מתפרש עד שיעברו הגשמים, היות ואין משך זמן ירידת הגשמים קבוע, וכמו ששנינו במשנה לעיל סא ב.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

אינו אסור עד ירידת הרביעה השניה, אלא **עד שיגיע זמנה של רביעה** שניה ואף שלא ירדו.

וטעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא, היות ואין לירידת הגשמים זמן קבוע, שהרי לפעמים מאחרת היא לירד, אמרינן שבזמן ירידתה חל נדרו, ולא בירידתה ממש, כיון שאין אדם אוסר את עצמו לזמן שאינו קצוב.

---

11. כתב ב"נמוקי יוסף": "אבל היכא דבעו ליה לעבודה זרה ממש אסור לבנות לה שום דבר, ואף על פי שאינו אלא לצורך משמשי עבודה זרה בעלמא.

וכתבו התוספות: כי מכאן נלמוד שאסור להלוות לעובדי כוכבים מעות לצורך בנין עבודה זרה או לצורך נוייה ומשמשיה משום "לפני עור לא תתן מכשול", אבל בסתם מותר להלוות מעות ואפילו לשומרי עבודה זרה דסתם מעות לצרכם בעו להו".

12. שלשה זמנים הם של גשמים, ויתבארו בגמרא, וכל זמן נקרא "רביעה" על שם שהגשמים רובצים על הארץ.

13. כן פירש הר"ן; ורש"י בתענית ו ב כתב: עד

ואם אמר "**עד שיפסקו גשמים**", הרי זה אסור **עד שיצא ניסן כולו**, כי כל החודש רגילין גשמים לירד, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: עד שיעבור הפסח.

גמרא:

שנינו במשנה: הכל לפי מקום נדרו, אם היה בהר בהר, ואם היה בבקעה בבקעה:

תניא:

הנודר "עד הקיץ" כשהיה **בגליל, וירד** אחר שנדר **לעמקים** שמבשילים שם הפירות קודם לגליל, **אף על פי שהגיע הקיץ בעמקים**, הרי זה **אסור עד שיגיע בגליל**, כי "הכל לפי מקום נדרו".

שנינו במשנה: **עד הגשמים עד שיהו גשמים, עד שתרד רביעה שניה; רבן שמעון בן גמליאל אומר**: עד שיגיע זמנה של רביעה:

אמר רבי זירא:

מחלוקת דאמר "עד הגשמים", אבל אמר "עד הגשם", כולם — בין רבן שמעון בן גמליאל ובין חכמים — מודים ש"**עד זמן גשמים" קאמר** ואפילו לא ירדו.

והטעם, כי מעיקר הדין יש לנו לומר, שכל האומר "עד הגשם" או "עד הגשמים", כיון שפעמים הגשם אינו מגיע בזמנו, אין אדם אוסר את עצמו בדבר שאינו קצוב, ומסתמא עד הזמן שירדו גשמים קאמר.(14)

אלא שחכמים סוברים, כי היות ואמר "עד

שתרד רביעה שניה, בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ואין קורין גשמים לראשונה עד שתרד שניה שמכאן ואילך מקולקלות הדרכים ומאוסות מפני הגשמים; לישנא אחרינא "עד הגשמים" משמע תרי, דהיינו רביעה שניה.

ופירושו השני של רש"י לא יתכן לפי פירושו של הר"ן בגמרא בחילוק בין אמר "עד הגשמים" לבין אם אמר "עד הגשם".

14. א. ודינו הוא כמו מי שתלה את סיום נדרו בדבר שאין להמשכו זמן קבוע, שאפילו אם אמר "עד שיהא", אין כוונתו עד סוף הזמן, ומשום שאין אדם אוסר את עצמו בדבר שאין זמנו קצוב, וכמבואר במשנה לעיל.

ב. הר"ן הביא ראיה לסברא זו מדברי הירושלמי שהובאו בר"ן לעיל סא ב: "קבע זמן למשתה בנו, ואמר "קונם יין **עד שיהא** משתה בני", אי הוי כמי שזמנו קבוע, או מאחר שיכול לדחותו ולעשותו לאחר זמן, כמי שאין זמנו קבוע; ובודאי דהכי מיבעיא לן: מי אמרינן כיון דקבע לו זמן לא מסיק אדעתיה שידחה אותו הלכך אסר נפשיה "עד שיהא" ממש, וכל שדחה אותו לאחר מכן אסור עד שיהא, או דילמא כיון שיודע היה שיכול לדחותו לא מחית איניש נפשיה לספיקא, הילכך אף על גב דאמר עד שיהא, עד שיגיע זמן שקבע לו קאמר".

ג. לפי ביאור הר"ן בירושלמי, יהא מקום לספק הירושלמי גם באופן שאמר "עד שיגיע" [ולא "עד שיהא" כלשון הירושלמי], אם אסור עד שיגיע זמן המשתה או עד שיתחיל המשתה; ולפי מה שמסתפק הירושלמי באופן שאמר "עד שיהא", נראה מלשון הר"ן, שאם אסיק אדעתיה שידחנו, הרי זה אסור עד שיגיע זמן המשתה, ואין אומרים שיהא אסור עד שיעבור זמן הראוי למשתה, ואף על פי שמשך זמנו קבוע.

ד. ב"קרן אורה" במשנה לעיל סא ב כתב, דפשטות הירושלמי משמע ש"קבוע לו זמן" היינו תחילת הזמן [וכשיטות הראשונים

הגשמים" ולא אמר "עד הגשם", לרבות הוא בא, שיהא אסור עד הגשם ממש, ובסברא זו נחלקו רבן שמעון בן גמליאל וחכמים.

סג-א **מיתיבי** מהא דתניא בתוספתא בתענית:

איזוהי זמנה של רביעה?(1)

הרביעה **הבכירה** — **בשלשה** במר חשון.

בינונית — **בשבעה** בו.

אפילה [הרביעה האחרונה](2) — **בעשרים ושלושה** בו,

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: הבכירה **בשבעה** במרחשון, ובינונית **בשבעה עשר** בו, **ואפילה בעשרים ושלושה** בו.

רבי יוסי אומר: הבכירה **בשבעה עשר** במרחשון, ובינונית **בעשרים ושלושה** בו, ואפילה **בראש חודש כסלו.**

וכן היה רבי יוסי אומר:

אין היחידין מתענין שני וחמישי ושני(3) כשאין יורדים גשמים **עד שיגיע ראש חודש כסלו,** שהוא הזמן האחרון של ירידת הגשמים.

ואמרינן עלה דההיא ברייתא:

בשלמא זמן **רביעה ראשונה** נפקא מינה **לישאל** "ותן טל ומטר" בברכת השנים.

המפרשים כן במשנה לעיל סא ב], שאם לא כן מה איכפת לן אם יכול לדחותו ואין להתחלתו זמן קבוע, הרי סוף סוף להמשכתו יש זמן קבוע, ולמה לא נאמר ש"עד שיהא" היינו עד שיצא; וראה שם שלא ניחא לו בפירוש הר"ן כאן, משום "שאם כן אין זה ענין לדינא דמתניתין [לעיל סא ב] דבכל גוונא אסור עד שיגיע", ודבריו צריכים תלמוד, שהרי דין המשנה דלעיל ודין המשנה כאן לדעת הר"ן הכל דין אחד הוא, שאין אדם אוסר עצמו בדבר שאינו קצוב.

וכיון ב"קרן אורה" לדברי המאירי, שכתב על הירושלמי "ולענין ביאור מיהא נראה משם כפירוש שני שפירשנו באין זמנו קבוע, רצה לומר, שהרי יכול לדחות את הזמן, שאם בהמשך הזמן הרי זמנו קבוע".

ה. הר"ן הוסיף לבאר, שאף על פי שבדבר שאין להתחלתו זמן קבוע, אנו אומרים שנתכוין לזמנו של אותו דבר ולא עד שיהא בפועל, בכל זאת כשאמר "עד הקציר" הרי הוא אסור עד הקציר בפועל, ולא עד שיגיע זמן הקציר וכמבואר במשנה, משום "דבגשם משום דידעינן זמנה של רביעה וכדתניא בסמוך אזלינן בתריה, אבל קציר לא ידעינן זמניה, שהכל הוא לפי הארצות שיש מבכרות ויש מאחרות הילכך כיון דלא ידעינן זמנה על כרחין אית לן למיזל אחר קציר ממש".

1. וכולן קרויות "יורה", ראה תענית ו א.

2. כלומר: הרביעה המאחרת, כמו [סוף פרשת וארא] "כי אפילות הנה", ופירש רש"י שם "מאוחרות".

3. כתב הר"ן: אין היחידין מתענין, תלמידי חכמים המתענין ומתפללין על הגשמים; והם קודמים להתענות שלש תעניות על הגשמים, קודם שגוזרים בית דין תענית על הציבור, ראה תענית י א במשנה ובגמרא שם.

וזמן רביעה **שלישית** נפקא מינה **להתענות** היחידים, שאם לא ירדו גשמים עד זמן רביעה שלישית אפילו פעם אחת, מתענין היחידין שני וחמישי ושני.(4)

אלא זמן רביעה **שניה** — **למאי** נפקא מינה?

ואמר רבי זירא:

נפקא מינה **לנודר** עד הגשמים שהוא אסור עד רביעה שניה, כמו ששנינו במשנתנו.(5)

ואמרינן עוד **עלה: כמאן אזלא הא דתניא** [כדעת מי היא הברייתא הבאה]:

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

גשמים שירדו שבעה ימים זה אחר זה, אתה מונה בהן — לענין נודר — **רביעה ראשונה ושניה; כמאן? כרבי יוסי** היא — כי לרבי מאיר הרי יש בין רביעה ראשונה לרביעה שניה פחות משבעה ימים, ואילו לרבי יהודה יש ביניהם יותר משבעה ימים.(6)

וקא סלקא דעתין שהברייתא הזו עוסקת בנודר שאמר "עד הגשם" כי זה דרך הנודרים. והשתא תיקשי לרבי זירא, כי אם תמצי לומר שבאומר "עד הגשם" אפילו רבנן מודו שאין הדין תלוי בירידת הגשמים אלא בזמן ירידת הגשמים, אם כן למאי נפקא מינה אנו אומרים שכלול בירידה הראשונה גם רביעה שניה, והרי ודאי שזמן רביעה שניה כבר הגיע.

ומשנינן: **ההוא** ברייתא עוסקת **בדאמר "עד הגשמים"**, ולדעת רבנן זמן איסורו נשלם בירידת הגשמים ממש.

ואמר להם רבן שמעון בן גמליאל: באופן זה — שירדו הגשמים שבעה ימים בזה אחר

---

4. רש"י תענית ו א.

5. לכאורה צריך ביאור, שמסתמא ברייתא זו היא כחכמים במשנתנו, ואם כן מאי נפקא מינה מתי הוא זמן רביעה שניה, כיון שהדין תלוי בירידת גשמים ממש.

ויש לומר, שאפילו ירדו גשמים שני פעמים, אין זה נקרא "רביעה שניה" אם לא הגיע זמנה; וכן נראה מלשון הר"ן במשנה "עד שתרד רביעה שניה, שלשה **זמנים** הן של גשמים".

ומה שכתב הר"ן לנודר "עד הגשמים" אין כוונתו שאמר "עד הגשמים" דוקא, כי אדרבה דרך הנודרים לומר "עד הגשם", אלא כוונתו שאסר את עצמו עד הגשמים בלשון "עד הגשם" או "עד הגשמים".

6. ואם תאמר: והרי דעת רבן שמעון בן גמליאל היא [כמבואר במשנתנו], שאין נפקא מינה בירידת הגשמים עצמם אלא בזמן הירידה, ואם כן מה לי אם אני מונה בהם רביעה שניה מה לי אם אין אני מונה בהם רביעה שניה, והרי סוף סוף זמן רביעה שניה ודאי הגיע כבר!?

פירש הר"ן: רבן שמעון בן גמליאל לדבריהם דרבנן הוא שאמר: לפי דעתי אין קפידא בנודר בירידת הגשמים עצמן כלל אלא בזמנן; אבל לפי שיטתכם, אף שאתם מקפידים על ירידה ממש, בכל זאת תודו לי, שאף על פי שתחילת ירידתן היתה מתחילת רביעה ראשונה ולא פסקו, אפילו הכי, כיון שנמשכו עד רביעה שניה תורת רביעה שניה עליהן, וכבר כלה זמן נדרו.

זה — אף לפי דעתכם אין לאוסרו אלא עד זמן רביעה שניה, כי הרביעה השניה נקשרה ברביעה הראשונה.(7)

מתניתין:

מי שאמר: "**קונם יין שאני טועם השנה**"(8) —

ונתעברה השנה, הרי זה **אסור בה ובעיבורה** של השנה.

ולא רק כשהיה עומד באמצע השנה, כי אז פשיטא שהוא אסור עד סוף השנה; אלא אפילו אם היה עומד בתחילת השנה, והיה מקום לומר שלא נתכוין לאסור על עצמו יותר מאשר שנים עשר חודש שברוב שנים, וכוונתו במה שאמר "השנה" היינו "שיעור שנה" שהיא שנים עשר חודש, קא משמע לן שהיות ואמר "השנה" נתכוין לאסור את עצמו בשנה זו עד סופה.(9)

ואם אמר: "קונם יין שאני טועם **עד ראש חודש אדר**", הרי זה אסור **עד ראש חודש אדר ראשון**.

ואם אמר: "**עד סוף אדר**", הרי זה אסור **עד סוף אדר ראשון**,(10) ובגמרא יתבאר טעם הדין ש"אדר" מתפרש לאדר ראשון.

---

7. השמועה נתבארה על פי הפירוש שהסכים הר"ן; והר"ן הביא כאן עוד פירוש בחילוק שבין "עד הגשם" ל"עד הגשמים", ראה שם.

8. הגירסא היא על פי הרש"ש.

9. הר"ן ביאר כאן את דינו של האומר "קונם יין שאני טועם שנה" [שהוא אסור שנה שלימה מיום ליום], והיתה השנה שנדר בה שנה מעוברת, אם הוא אסור שנים עשר חודש או שלושה עשר חודש.

ומתחילה כתב הר"ן — וכן היא דעת הרשב"א — שבכי האי גוונא אינו אסור בעיבורה, [וכן כתב הר"ן לעיל סא א ד"ה ושמע, וראה שם בהערות].

והטעם בזה הוא, כי יכול אדם לאסור את עצמו לשנה לא מוגדרת, באופן שמוטל עליו חיוב לנהוג איסור לשנה, ואף שלכתחילה ודאי צריך לנהוג איסור מיד משום "בל תאחר", בכל זאת אם פשע ולא נהג איסור, צריך הוא לנהוג איסור בשנה אחרת.

והיות ואיסורו הוא לשנה לא מוגדרת ולא לשנה זו שהוא נודר בה, אם כן אין כוונתו אלא לשנה פשוטה כרוב השנים, ולכן אפילו אם נדר בשנה מעוברת ואפילו אם נוהג הוא את איסורו בשנה מעוברת, אין הוא צריך לנהוג איסור אלא שנים עשר חודש בלבד.

וכתב הר"ן בסוף דבריו: "ואני חוכך עוד לומר, דאפי בנדר שנה אחת סתם אסור בעיבורה [אם מעוברת היתה השנה שנדר בה], דמסתמא "שנה זו" משמע, ואי פשע נמי קרוב אני לומר שאין לו תשלומין, דמהשתא חייל נדריה".

ונראה מלשונו של הר"ן כאן, שאינו חוזר בו ממה שאמר שיכול אדם לאסור את עצמו לשנה לא מוגדרת, ואם יאמר בהדיא שהוא אוסר את עצמו לשנה בלתי מוגדרת, באופן זה אכן יהא אסור שנים עשר חודש בלבד, אלא שסתם מי שאומר "שנה" כוונתו היא לשנה מיום שהוא עומד בה, והיות ויש חודש העיבור בתוך שנה זו, הרי שלא נשלמה שנה אלא כעבור שלושה עשר חודש; והר"ן ציין כאן למה שכתב לעיל ג ב בענין "בל תאחר" בנזירות ראה שם.

10. כתב הר"ן שכן היא עיקר הגירסא; ויש

גמרא:

שנינו במשנה: עד ראש חודש אדר, עד ראש חודש אדר הראשון; עד סוף אדר עד סוף אדר ראשון:

אלמא, הרי מוכח בדעת התנא של משנתנו **דסתמא ד"אדר" דקאמר** — אדר **ראשון הוא**.

סתם "אדר" פירושו אדר ראשון, והיות ואמר "אדר" ולא פירש איזה אדר, לכן מתפרשים דבריו לאדר ראשון.

לימא, האם נאמר **דמתניתין רבי יהודה היא** הסובר סתם "אדר" אדר ראשון הוא?

דתניא:

אם רצה אדם לכתוב בשטר תאריך של **אדר הראשון**, הרי זה **כותב** במפורש **"אדר הראשון"**. אבל אם רוצה לכתוב בשטר תאריך **אדר שני**, הרי זה **כותב "אדר" סתם**, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר:

אדר הראשון כותב "סתם", **ואדר שני כותב** "אדר **תיניין** [שני]".

ומשנתנו שמבואר בה ש"סתם" אדר הוא אדר ראשון, היינו כרבי יהודה דברייתא.(11)

אמר אביי:

אפילו תימא משנתנו **רבי מאיר** היא, שסתם "אדר" הוא אדר שני.

הא — הברייתא — **דידע דמעברא שתא** [ידע שהשנה מעוברת היא], ולכן אם רוצה לציין את אדר הראשון, יש לו לכתוב "אדר ראשון".

גורסים: "עד סוף אדר עד סוף אדר שני", וביאר הר"ן גירסא זו: דמשמע ליה דשני אדרים כחודש אחד הן, ולכן אם אמר "עד ראש חודש אדר", הרי הוא אסור עד ראש חודש אדר הראשון, ואם אמר "עד סוף אדר", הרי הוא אסור עד סוף אדר השני.

11. א. בספר "ברכת כהן" [חידושי הלכות על המועדים להגרב"ש דויטש שליט"א, סימן קט ג] הביא שני ביאורים במחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה:

האחד [כנראה מדברי התוספות כאן, שנדפסו בסוף הפרק]: דעת רבי מאיר היא, שאדר הראשון הוא "חודש העיבור" הנוסף בשנה מעוברת, ולכן סתם "אדר" היינו אדר שני, שהוא ה"אדר" שבכל השנים.

ואילו לדעת רבי יהודה: אדר השני הוא "חודש העיבור", ולכן סתם "אדר" הוא אדר הראשון.

השני [הובא שם בשם הגר"א]: מחלוקתם היא בלשון בני אדם בלבד, [וראה עוד שם מה שהביא מדברי הירושלמי שהובאו בהגהות מיימוניות בהלכות מגילה אות ר].

ב. לשון התוספות בסוגיין הוא: "תדע — דחודש העיבור אדר ראשון הוא ולא אדר שני — שהרי אדר הראשון משלשים יום ושני מעשרים ותשעה, ועוד דמגילה ופורים בשני, אלמאראשון חודש העיבור", וכתבו כן לפי שיטת רבי מאיר; ונראה מלשונם שכתבו "תדע", שלגבי מגילה ופורים לא נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, שאם לא כן אין להוכיח כדעת רבי מאיר מדבר שנחלק עליו רבי יהודה, [וראה היטב ב"ברכת כהן" שם, ובמה שהביא שם מדברי הירושלמי הנ"ל].

הא — משנתנו — **דלא ידע** בשעת נדרו שתתעבר השנה, ולכן כשאמר אדר סתם היינו אדר הראשון.(12)

סג-ב ומסייעת הגמרא לדברי אביי: **והתניא** [בניחותא]:

אם אמר "**עד ראש חודש אדר**", הרי זה אסור **עד ראש חודש אדר הראשון**.

ואם היתה השנה מעוברת, הרי זה אסור **עד ראש חודש אדר השני**.

והרי תיקשי על לשון הברייתא בסיפא "ואם היתה השנה מעוברת": **מכלל דרישא** [וכי אטו רישא] **לאו במעוברת עסקינן**, והרי בשנה שיש בה שני אדרים אנו עוסקים!?

אלא **שמע מינה**:

הא — סיפא של הברייתא — **דפשיטא**(1) **ליה דמעברא שתא** [פשוט לו שמתעברת השנה], ולכן אסור עד סתם אדר שהוא אדר שני כדעת רבי מאיר.(2)

הא רישא **דלא ידע** שתתעבר השנה, ולכן אינו אסור אלא עד אדר ראשון.(3)

---

12. א. בפשוטו כוונת הגמרא היא, שלא ידע בשעת נדרו שקבעו בית דין לעבר את השנה, וכן הוא בהדיא בלשון הר"ן בעמוד ב' "שאם היה יודע **בשעת נדרו** שהיתה [מסתמא צריך לומר: שתהיה] שנה מעוברת, כי אמר עד אדר, עד אדר שני משמע".

ואולם לפי המבואר בתוספות בטעמו של רבי מאיר שהוא משום שאדר ראשון הוא חודש העיבור, אם כן לכאורה היה לנו לומר שאף אם לא ידע בשעת נדרו שתתעבר השנה, מכל מקום הוא הרי נתכוין ל"אדר" ולא לחודש העיבור, ויהיה אסור עד אדר שני!?

ולשון התוספות הוא: ומתניתין בשאינו יודע בעיבורה **עד אדר**; ומדברי ה"ברכת כהן" שם [אות א ד"ה ומבוארת, ראה שם בשם מהר"י מינץ סימן ט], נראה בביאור שיטתם, שאין הדבר תלוי אם היה יודע **בשעת נדרו** שמתעברת השנה, אלא עיקר הדין תלוי במה שלא נתעברה השנה עד שכבר חל אדר, [ו"לא ידע", היינו שלא היה יכול לידע **עד אדר**] והסברא היא, דמאחר שכבר הגיע אדר קודם שעיברו בית דין את השנה, כבר חל שם "אדר" על אדר הראשון, וכבר נשלם הזמן שקבע, [ראה שם עוד בשם הרא"ש במגילה ו ב].

ב. לשון הגמרא "הא — בברייתא דשטרות — **דידע דמעברא שתא**", משמע [לדעת הר"ן], שתאריך השטר ישתנה בהתאם לידיעותיו של בעל השטר, וזה דבר מחודש מאד.

1. לשון זה לא משמע כפירוש שנתבאר בהערה לעיל בדעת התוספות, שאין הדבר תלוי בידיעת הנודר; ומיהו בתוספות כאן משמע קצת שגירסתם היא: רישא דלא ידע דמעוברת סיפא דידע דמעוברת.

2. ומה שאמרו בברייתא "ואם היתה מעוברת", היינו "אם ידע שהיתה מעוברת", רא"ש.

3. ראה בר"ן שביאר את הסוגיא לפי הגירסא השניה במשנה, שאם אמר עד סוף אדר הרי הוא אסור עד סוף אדר שני ומשום ששני האדרים יחד כחודש אחד הן, ראה שם ביאורו.

ותוכן הדברים הוא, שלפי רבי יהודה שני האדרים חודש אחד הם, ואם רוצה להזכיר בשטר ה' באדר שני יכול לכתוב ל"ה לחודש אדר, אלא שאם רוצה לציין כמה הוא לאדר שני צריך לכתוב אדר שני, וזה הוא כמשנתנו, אבל לרבי מאיר כיון שלדעתו כשרוצה להזכיר ה'

מתניתין:

רבי יהודה אומר:

מי שאמר: **קונם יין שאיני טועם עד שיהא הפסח.**

אין אומרים שיהא אסור עד שיצא הפסח, על אף שאמר "עד שיהא" —

אלא **אינו אסור אלא עד ליל פסח**, כי אנו אומדים את דעתו **שלא נתכוון זה** לאסור את עצמו ביין **אלא עד שעה שדרך בני אדם לשתות יין.**(4) דהיינו בלילי פסח לארבע כוסות.

וכן אם **אמר: קונם בשר שאיני טועם עד שיהא הצום** [יום הכפורים] —

אין אומרים שיהא אסור עד שיצא הצום.

אלא, **אינו אסור אלא עד** סעודה המפסקת של **לילי הצום, שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול בשר**, ובערב יום הכפורים בסעודה המפסקת דרכם של בני אדם לאכול בשר.(5)

רבי יוסי בנו— של רבי יהודה — **אומר:**

אף מי שאמר: **קונם שום שאני טועם עד**

לאדר שני כותב "אדר" סתם, בהכרח שאין שני האדרים חודש אחד, והיינו דאמרינן שמשנתנו כרבי יהודה.

ואולם ישוב הגמרא הוקשה להר"ן, דכיון דמשנתנו עוסקת כשלא ידע שנתעברה השנה, הניחא מה ששנינו ד"ראש חודש אדר" היינו אדר ראשון ניחא, אבל מה ששנינו סוף אדר היינו סוף אדר שני, זה אינו מובן לפי שיטה זו.

4. א. הוגה על פי הב"ח, וכן נראה מהר"ן.

ב. כתב הר"ן: דאזלינן בתר אומדנא, שלא נתכוין ליאסר בלילי הפסח ביין אף על פי שלפי לשון נדרו משמע דאסור, דהא אמר "עד שיהא".

משמע שכוונתו לסוגיא דבבא בתרא קמו ב אם אזלינן בתר אומדנא, וראה עוד שם בדף קלב א.

ג. בתחלת הפרק שנינו: "קונם יין שאני טועם היום וכו', עד הפסח אסור עד שיגיע, עד שיהא אסור עד שיצא", וזה דלא כמבואר במשנתנו.

וכתב הר"ן, שיש מביאים מזה ראיה שאין הלכה כרבי יהודה, **ראה עוד שם** בענין פסק ההלכה; ויש אומרים: "אפשר דלאו א"קונם יין" קאי, ואי נמי אמרת דעלה קאי, אגב גררא דהני אחריני תנא "עד הפסח", דהתם לא אתא לאשמועינן כוונת הלשון היאך הוא".

5. א. כדתנן [חולין פג א]: "בארבעה פרקים בשנה [שדרך ישראל לעשות בהם סעודות], המוכר בהמה לחבירו [מסתמא צריך הוא לשוחטה מיד בשביל הסעודה, ולפיכך] צריך להודיעו: "אמה מכרתי לשחוט" "בתה מכרתי לשחוט", [כדי שידע שאינו יכול לשוחטה באותו היום משום "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד"]; ואלו הן: ערב יום טוב האחרון של חג, וערב יום טוב הראשון של פסח, וערב עצרת וערב ראש השנה, **וכדברי רבי יוסי הגלילי: אף ערב יום הכפורים בגליל**", אבל לפי חכמים אין אוכלים אלא בשר עוף ודגים, תוספות חולין פג א.

ב. כתב הר"ן: חידוש יש בבבא השניה ["עד שיהא הצום"] מה שאין בבבא הראשונה [עד שיהא הפסח"], כי כשאומר "עד שיהא הפסח" הוא אסור על כל פנים עד הפסח, ואילו כשאומר "עד שיהא הצום", אינו אסור אפילו עד הצום עצמו, ומותר הוא כבר בסעודה המפסקת.

שתהא שבת — אינו אסור אלא עד לילי שבת. לפי **שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול שום**, ובלילי שבת תיקן עזרא שיאכלו שום.(6)

האומר(7) **לחבירו: קונם שאני נהנה לך** [קונם מה שאני נהנה משלך], **אם אין את בא ונוטל לבניך** [עבור בניך] **כור אחד של חטין, ושתי חביות של יין —**

הרי זה — חבירו של הנודר — **יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם, ויאמר לו** לנודר:

כלום אמרת, אלא מפני כבודי, שאתכבד על ידך בפני הבריות שיראו שאני חשוב בעיניך שאתה רוצה ליתן לי מתנה —

ואם כן, **זהו כבודי**, שאתכבד יותר כשיראו שאתה רוצה ליתן, ואני איני רוצה לקבל.(8)

וכן האומר לחבירו: קונם שאתה נהנה לי, אם אין אתה בא ונותן לבני כור של חטין, ושתי חביות של יין:

רבי מאיר אומר: הרי המודר **אסור** ליהנות מן המדיר **עד שיתן.**

וחכמים אומרים: אף זה — המדיר — **יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם, ויאמר לו: הרי אני כאילו נתקבלתי.**

ואם(9) **היה** ראובן **מסרב** [מפציר] **בו**

---

6. א. כמבואר בבבא קמא פב א: "עשרה תקנות תיקן עזרא: שקורין וכו' ואוכלין שום בערב שבת".

ומבואר שם הטעם בגמרא: "ושיהו אוכלין שום בערב שבת: משום עונה, דכתיב: "אשר פריו יתן בעתו", ואמר רב יהודה וכו' "זה המשמש מטתו מערב שבת לערב שבת", ופירש רש"י: "שמצות עונה בלילי שבת כדרב יהודה, והשום מרבה את הזרע".

ב. כתב הר"ן שרבי יוסי מוסיף על רבי יהודה, וסובר שאומרים כן אפילו גבי שום שאינו אלא מתקנת עזרא, ונסתפק אם רבי יהודה מודה לבנו בזה; ונראה מדבריו דאכילת בשר בערב יום הכפורים עדיף מאכילת שום בשבת, שהרי משמע מלשון המשנה שרבי יהודה הוא שאמר בנודר מן הבשר עד שיהא הצום שהוא מותר בערב הצום, ובכל זאת חולק על דברי בנו באכילת שום בערב שבת.

7. לפי מה שהביא הר"ן בשם הירושלמי שרבי מאיר, החולק בבבא הבאה, נחלק אף בזה, אם כן יתכן שהמשך דברי רבי יהודה הוא.

8. נתבאר על פי הר"ן לעיל כד א.

וכתב שם הר"ן: בירושלמי מבואר, שרבי מאיר החולק בבבא השניה [גבי "קונם שאת נהנית לי"], חולק גם בזה שהוא אסור עד שיתן [והזכיר דברים אלו גם הר"ן כאן].

ועוד מבואר שם, שאם הנודר חלוק על המודר ואומר לו: "לא כי אלא לכבודי נתכוונתי, כדי שאתכבד שתקבל מתנה ממני" לדברי הכל הרי הוא אסור, ואם כשמודה לו שאכן לא נתכוין אלא לכבודו של המודר — לכולי עלמא מותר, ולא נחלקו אלא בסתם, שרבי מאיר אומר: סתם הוי כמי שזה אומר "מפני כבודי" וזה חלוק עליו ואומר "מפני כבודי", ורבנן סוברים: סתמן הוי כמי ש"זה אומר מפני כבודי", ואף זה אומר "מפני כבודך".

9. הדינים הבאים "סתם משנה" הם, ולא נחלקו חכמים בדבר; וראה בר"ן אם חכמים מודים לרבי יהודה ורבי יוסי בנו במה שאמרו לעיל, או שכאן שאני כי אומדנא דמוכח הוא.

בשמעון **לשאת את בת אחותו** שמצוה לשאתה, **ואמר** שמעון: **קונם שהיא נהנית לי לעולם** —

וכן המגרש את אשתו, ואמר: קונם אשתי — שאני מגרשה עכשיו — **נהנית לי לעולם** —

הרי אלו מותרות להנות לו. לפישלא נתכוון זה אלא לשם אישות, כלומר שלא ישאנה או שלא יחזירנה.

וכן אם **היה מסרב בחבירו שיאכל אצלו, ואמר** חבירו:

קונם לביתך שאני נכנס.

או שאמר: **"יפת צונן שאני טועם לך** —

הרי זה **מותר ליכנס לביתו ולשתות ממנו צונן.** לפי **שלא נתכוון זה אלא לשום אכילה ושתיה.**

הדרן עלך פרק קונם יין

פרק רבי אליעזר

הקדמה:

בפרק זה מתבארים הלכות התרת נדרים.

במסכת חגיגה [י א] אומרת המשנה שהיתר נדרים הוא מהדברים ה"פורחים באויר", ואין להם על מה שיסמכו, לפי שאינם מפורשים במקרא, אלא הם נלמדים מדרשת הפסוקים.

הגמרא מביאה כמה דרשות, וביניהן את הדרש מהפסוק "לא יחל דברו", הוא אינו מוחל את דברו, אבל אחרים מוחלים לו.

ומכאן למדו חכמים, שהנודר הרוצה להתיר את נדרו, צריך לבוא לפני חכם, ולהשאל על נדרו, כדי שיתירנו החכם.

ומצינו בדברי הראשונים שני אופנים שמכחם יכול החכם להתיר לו נדרו:

א. על ידי **חרטה**, שמתחרט הנודר על שנדר את הנדר.

ב. על ידי **פתח**, שמוצא לו החכם צד של טעות בנדר, שאם היה יודע הוא לא היה נודר.

ויש הסוברים שהחרטה עצמה היא פתח של טעות לנדר, שאילו היה יודע הנודר שהוא יתחרט על נדרו, הוא לא היה נודר אותו.[1]

ובמשנה להלן יתבאר שנחלקו רבי אליעזר וחכמים, האם אפשר לחכם להתיר את הנדר גם בפתח של דבר לא צפוי, הנקרא "נולד", וכפי שיבואר במשנה.

מתניתין:

רבי אליעזר אומר: פותחין לאדם פתח סד-א לחרטה מנדרו, **בכבוד אביו ואמו.**

ואומרים לו: אילו ידעת שאתה גורם להוריך בזיון כאשר נדרת, משום שאנשים רואים בך אדם המקל ראש בנדרים, ותולים את הפגם שלך בהוריך, האם היית נודר?

אם היה משיב שלא היה נודר אז בגלל כבוד הוריו, יכולים להתיר את נדרו.

וחכמים אוסרין לפתוח לו פתח לחרטה על נדרו על ידי השימוש בכבוד אביו ואמו. כי שמא אינו מתחרט באמת מחמת כבוד הוריו, אלא אומר זאת לפנינו בפיו בלבד, שהוא מתחרט מפני כבודם, אבל אינו חושב כך בלבו.

כי אם יענה עתה על שאלת החכם, שלא היה איכפת לו מכבודם, אלא היה נודר על אף שאין זה לכבודם, הרי בעצם האמירה הזאת הוא פוגע בכבוד הוריו, ושמא ישקר בפנינו, כדי שלא לומר אמירה הפוגעת בכבוד הוריו.

הסבר הגמרא להלן, הוא לפי גירסת הר"ן, והסברו —

אמר רבי צדוק: לפי רבי אליעזר, הסובר

---

1. וכך פוסק הרמ"א להלכה, שנהגו לעשות מכל חרטה פתח, שעל פיו מתיר החכם את הנדר.

שפותחים בכבוד הוריו, **עד שפותחין לו בכבוד אביו ואמו** — **יפתחו לו**, אפשר לפתוח לו גם **בכבוד המקום**.

ואומרים לו: אילו ידעת שכאשר אתה נודר, אתה מקל ראש בכבוד המקום. לפי שהנודר נדר, הרי זה כאילו הוא נודר במלך עצמו, ויש בכך זלזול בכבוד המלך, האם היית נודר?

אם היה משיב שלא היה נודר, מתיר לו החכם את נדרו.

אמרו לו חכמים לרבי צדוק: **אם כן**, לדבריך, שלפי רבי אליעזר פותחים לכל נודר אפילו בכבוד המקום — **אין נדרים**.

ונחלקו אביי ורבא בביאור דברי המשנה הללו.

לדעת אביי, ביאור הדבר, שאין נדרים ניתרים יפה!

שהרי כל אדם, כאשר ישאלוהו האם היה נודר גם אם היה יודע שבכך הוא מיקל ראש בכבוד המקום, לא יעיז לענות שאכן הוא היה עושה נודר. ואם כן, יש לנו לחוש שאינו אומר עתה את האמת.

ובהכרח, שגם לרבי אליעזר אין פותחים בכבוד המקום. אלא רק בכבוד אביו ואמו התיר רבי אליעזר לפתוח, כי לדעתו, אין לחוש שמא ישקר הנודר ולא יאמר את האמת משום כבוד הוריו.

אך רבא ביאר אחרת את דברי המשנה, וכפי שיבואר בגמרא.

ומודים חכמים לרבי אליעזר, במי שנדר **בדבר שבינו לבין אביו ואמו**, כגון שאסר את הנאתו עליהם, **שפותחין לו בכבוד אביו ואמו**. כי כאן ודאי הוא לא ישקר מחמת כבודם לומר שלא היה נודר, למרות שאינו מתחרט בלבו. שהרי עצם הנדר הזה הוא פגיעה בכבודם, ומוכח ממנו שאדם זה אינו זהיר בכבודם.

ועוד אמר רבי אליעזר: פותחין ב"נולד", בדבר שאירע באופן בלתי צפוי כפי שתבאר המשנה מיד.

וחכמים אוסרין לפתוח בנולד.(2)

ומבארת המשנה: **כיצד** היא הפתיחה בנולד, שנחלקו בה חכמים ורבי אליעזר?

אמר: קונם שאיני נהנה לאיש פלוני לפרק זמן מסויים.

ולאחר מכן **נעשה** אותו איש פלוני **סופר** [תלמיד חכם או לבלר העיר], והוא צריך להזדקק אליו תמיד.

או שהיה אותו איש פלוני **משיא את בנו**,

שולחן ערוך, יורה דעה רכח ז.

2. וכתב הרמ"א בסימן רכח סעיף יג, שאף על פי שאין מתירים על סמך פתח של נולד, אם מתחרט הנודר על נדרו מחמת נולד שאירע עתה, אפשר להתיר לו על סמך החרטה, כי בחרטה הוא מתחרט מעיקרא על זה שנדר, וזה הוא יסוד התרת נדר בחרטה.

אכן לפי הראשונים הסוברים שרק בפתח אפשר להתיר, לא יוכלו להתיר בנולד מחמת החרטה. ועיין בהרחבה במילואים על הריטב"א סימן טו.

ורגילים כל חביריו להשתתף בסעודת הנישואין.

ואמר אז הנודר: **אילו הייתי יודע** בשעה שנדרתי **שהוא נעשה סופר** [תלמיד חכם, או לבלר העיר], ואצטרך להזדקק לו, **או שהיה משיא את בנו בקרוב** ואצטרך להשתתף בשמחתו — **לא הייתי נודר!**

וכיון שדבר זה אירע באופן בלתי צפוי, הרי זה "נולד".

ומביאה המשנה דוגמא נוספת למחלוקתם אם פותחים בנולד:

אמר הנודר: **קונם לבית זה, שאיני נכנס.**

ולאחר מכן **נעשה** בית זה **בית הכנסת.**

ואז **אמר** הנודר: **אילו הייתי יודע** בשעה שנדרתי **שהוא נעשה בית הכנסת — לא הייתי נודר!**

רבי אליעזר מתיר לפתוח בנולד שכזה.

וחכמים אוסרין לפתוח בנולד.[3]

גמרא:

שנינו במשנה, שאמרו חכמים לרבי צדוק: אם פותחים בכבוד המקום — אין נדרים!

ודנה הגמרא: **מאי**, מהו הביאור בדברי חכמים — "**אין נדרים**"?

אמר אביי, כך אמרו חכמים לרבי צדוק:

אם כן, שפותחים בכבוד המקום, **אין נדרים ניתרין יפה**, לפי שאדם אינו מעיז לומר בפניו שנדר על אף שאין זה לכבודו של מקום, ויש חשש שהיתר הנדרים, התלוי בחרטה האמיתית של האדם, אינו נעשה כראוי.

ורבא אמר, כך אמרו חכמים לרבי צדוק: סד-ב

אם כן, שפותחים בכבוד המקום, **אין נדרים נשאלין לחכם.**

כי אנשים ימנעו מלבוא ולהשאל על נדריהם לחכם, אלא יתירו לעצמם את נדריהם על סמך הפתח הזה, שאין הנדר לכבוד המקום.

לפי שפתח זה הוא קל ביותר, וראוי הוא לשמש כפתח לכל הנדרים, ולכן, יחשבו האנשים שאין צורך לגשת לחכם כלל ולהישאל על הנדר כדי שיתיר להם החכם על סמך הפתח של כבוד המקום, אלא די בכך שיתירו הם לעצמם את נדרם, על סמך פתח פשוט שכזה.

ומוכיחה הגמרא כדברי אביי:

תנן, שנינו במשנתנו: **ומודין חכמים לרבי אליעזר** במי שנדר **בדבר שבינו לבין אביו ואמו — שפותחים לו בכבוד אביו ואמו.**

בשלמא לאביי, דאמר שכונת המשנה היא לומר שאין לפתוח בכבוד המקום כי **אם כן**,

---

3. הראשונים [כאן ובמסכת כתובות סג א] דנו בשאלה, כיצד התיר רבי עקיבא את נדרו של חותנו [שהדיר את בתו, אשתו של רבי עקיבא, מנכסיו, כשנישאה לרבי עקיבא], בפתח "אילו ידעת דהוי חתנך צורבא מדרבנן, אדעתא דהכי מי נדרת", והיינו, שנעשה רבי עקיבא תלמיד חכם, והרי זה נולד, כמו שמצינו במשנתנו שאם נעשה סופר הרי זה נולד.

אין נדרים ניתרין יפה, שפיר יש לחלק בין כבוד המקום שאין פותחים בו [מחמת החשש שמא אינו מתחרט באמת בלבו, ורק אומר בפיו שמתחרט, כי אינו מעיז לומר שלא איכפת לו מכבוד המקום] — לכבוד אביו ואמו במקום שאסר עליהם את הנאתו, שלדברי הכל כן פותחים בו, ואין חוששים שמא אינו אומר את האמת מחמת כבוד אביו ואמו —

היות **והכא**, באוסר את הנאתו על אביו ואמו, **כיון דאיחצף ליה** באוסרו את הנאתו עליהם — **הא איחציף ליה**, ואם אומר שעתה הוא מתחרט מהנדר בגלל כבוד הוריו, הוא אומר את האמת, ואינו משקר מחמת כבוד הוריו.

אלא לרבא, **דאמר** שכונת המשנה לומר שאין לפתוח בכבוד המקום, **שאם כן אין נדרים נשאלין לחכם**, אלא יתירו האנשים את נדריהם לעצמם על סמך פתח קל שכזה —

הכא, שגם לדברי חכמים פותחים בכבוד אביו ואמו כאשר אסר עליהם את הנאתו — **אמאי פותחין** בפתח קל שכזה? ומדוע אין חוששים שמא יבוא להתיר לעצמו את הנדר הזה על סמך הפתח הקל והפשוט של כבוד אביו ואמו!?

אמרי, אמרו חכמים בבית המדרש, לתרץ:

כיון דכל נדרי, כל הנדרים האחרים, **לא סגיא לחון** לא מספיק להם היתר, **דלאו** בלי להישאל **לחכם**, הרי יורגל האדם ללכת לחכם, ולכן **הכא נמי פותחין** ואין חוששים שמא לא יבוא לחכם, שהרי כבר הורגלו לבוא.

שנינו במשנה: **ועוד אמר רבי אליעזר: פותחין בנולד.**

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי אליעזר?**

אמר רב חסדא: דאמר קרא [שמות ד] שאמר הקב"ה למשה במדין לשוב למצרים. ופתח לו הקב"ה פתח כדי להתיר את שבועתו של משה ליתרו חותנו, שנשבע לו שלא יחזור למצרים [ודרשו חכמים לקמן, שנשבע משה ליתרו, מהכתוב "ויואל משה לשבת את האיש", ש"ויואל" הוא לשון אלה ושבועה].

ואמר לו הקב"ה, שיכול הוא להשאל על שבועתו ולהתירה, כיון ששבועתו שלא לחזור למצרים היתה משום החשש ממבקשי נפשו, אך עתה השתנה המצב, "**כי מתו כל האנשים** המבקשים את נפשך".

והא פתח משום **מיתה** של אדם — פתח **ד"נולד" הוא!**

מכאן למד רבי אליעזר **שפותחין** אפילו **ב**פתח של "**נולד**".

ורבנן, מאי טעמייהו? מדוע אין הם לומדים מפסוק זה שפותחים בנולד?

היות **וקסברי** רבנן, **הנהו** האנשים, שבקשו

ועיין בהגהות לריטב"א שהביא שנים עשרה תירוצים בדברי הראשונים לקושיה זאת.

והרבה ראשונים הביאו שרבי עקיבא היה ראוי להיות תלמיד חכם, ואין זה נולד שיעשה לתלמיד חכם.

את נפשו של משה, **מי מייתי**, האם הם מתו!? והרי האנשים הללו הם דתן ואבירם. כי —

והא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל מקום שנאמר בתורה "**נצים**" [שראה משה בצאתו מבית פרעה לראות בסבלות אחיו "שני אנשים נצים"], ו"**נצבים**" [בשעה שיצאו משה ואהרן מאת פרעה, ומצאו את בני ישראל ניצבים לקראתם] — **אינן אלא דתן ואבירם!**

שהרי בפרשת פינחס [במדבר כו ט], נאמר על דתן ואבירם, "הוא דתן ואבירם אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח, בהצותם על ה'".

וכן נאמר בהם בפרשת קרח "ודתן ואבירם יצאו נצבים פתח אהליהם".

ונמצא, ששני האנשים ה"נצים" במצרים, ואמר משה לרשע "למה תכה רעך", והם הלשינו עליו לפרעה שהוא הרג את האיש המצרי, הם דתן ואבירם.

והרי דתן ואבירם לא מתו עדיין, אלא היו יחד עם קרח במחלוקתו עם משה. וכמו כן, כאשר יצאו משה ואהרן מאת פרעה, לאחר שחזר משה ממדין, נאמר "ויפגעו את משה ואהרן, נצבים לקראתם", והיינו דתן ואבירם.

אלא, אמר ריש לקיש: דתן ואבירם נחשבו כמי שמתו, משום **שירדו מנכסיהן**, ושוב לא היתה להם השפעה, והם לא היוו עוד סכנה למשה.

וירידה מנכסים אינה דבר שאינו צפוי, שהרי גלגל חוזר וסובב בעולם, ולכן אין זה נולד.

ומביאה הגמרא עוד דוגמאות של מי שנחשב כמת.

אמר רבי יהושע בן לוי: כל אדם שאין לו בנים — חשוב כמת.

שנאמר [בראשית ל], שאמרה רחל ליעקב "**הבה לי בנים, ואם אין — מתה אנכי**".

ותניא: ארבעה חשובין כמת —

עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים.

עני — דכתיב בדתן ואבירם, שהיו קיימים, "**כי מתו כל האנשים**", אלא שירדו מנכסיהם.

מצורע — דכתיב [במדבר יב] בבקשת אהרן למשה אודות צרעתה של מרים אחותם, "**אל נא תהי כמת**".

וסומא — דכתיב [איכה ג] "**במחשכים הושיבני — כמתי עולם**".

ומי שאין לו בנים — דכתיב ברחל שאמרה ליעקב "הבה לי בנים, **ואם אין, מתה אנכי**".[4]

---

4. והגר"ח שמואלביץ מבאר שעיקר חיות האדם מתבטאת בכח הנתינה שלו, וכל מי שאינו יכול לתת, הרי זה כאילו ניטלה ממנו חיותו, ולאור זאת הסביר את התנהגותה של האשה במשפט שלמה, שלאחר מות בנה היא גנבה את בנה של חברתה.

ולכאורה הדבר מאד תמוה, שהרי הרצון לאמץ וגדל ילד זר נובע מרגש מיוחד של

סה-א **תניא: המודר הנאה מחבירו**, שנדר נדר כלפי חבירו, או שנשבע על דבר שהתחייב לחבירו — **אין מתירין לו** את נדרו או שבועתו, **אלא בפניו** של החבר.(1)

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שהתרת נדר או שבועה כלפי חבירו, צריכה להיות דוקא בפני החבר?

אמר רב נחמן: דכתיב בענין התרת השבועה שנשבע משה ליתרו לשבת במדין, ולא לשוב למצרים [שמות ד]:

"**ויאמר ה' אל משה, בארץ מדין: לך, שוב מצרים, כי מתו כל האנשים** המבקשים את נפשך".

הדגיש הכתוב שאמירה זאת היתה בארץ מדין —

לפי שכך **אמר לו** הקב"ה למשה:

במדין נדרת, נשבעת ליתרו חותנך שלא לשוב מצרים. לכן, **לך והתר נדרך** דוקא **במדין**, בנוכחות יתרו חותנך!

דהיינו, התר את נדרך בפני יתרו חותנך הגר במדין, ולא תעשה זאת במקום אחר, שלא בפניו.

ומבארת הגמרא מנין שנדר משה ליתרו? —

דכתיב [שמות ב] "**ויואל משה** לשבת את האיש".

אין אלה ["ויואל"] **אלא שבועה.**

דכתיב בספר יחזקאל [פרק יז] אודות נבוכדנצר מלך בבל והמלך צדקיהו:

"**ויבא** נבוכדנצר **אותו**, את המלך צדקיהו, **באלה**".

וכתיב בספר דברי הימים ב [פרק לו] לגבי האלה הזאת —

"**וגם במלך נבוכד נצר מרד** צדקיהו, למרות **אשר השביעו** נבוכדנצר לצדקיהו **באלהים**".

ומוכח שה"אלה" היא שבועה.

ומבארת הגמרא את ענין המרד של צדקיהו בנבוכדנצר המוזכר בפסוק —

מאי מרדותיה? מה היה ענין המרד של צדקיהו?

אשכחיה מצאו **צדקיה לנבוכד נצר, דהוה**

רחמים וחסד, ואיך יכול מעשה כזה להעשות על ידי גזילת ילד מאמו, שהוא מעשה אכזרי מאין כמוהו.

אלא שהרגשת הנתינה, שהיא כאמור עיקר חיות האדם, היא הגורמת לרצון האימוץ. וכשאדם נלחם על חיותו, הוא מסוגל להגיע למעשה אכזרי של גניבת ילד מאמו.

1. ובירושלמי נאמרו שני טעמים לכך: האחד, כדי שיתבייש מחבירו, על שנדר דבר לטובתו, ועתה הוא מתחרט. והשני, כדי שלא יחשדהו כאשר יראהו עובר על נדרו או שבועתו. וכתבו הראשונים שיש נפקא מינה בין שני הפירושים במקום שמודיע לחבירו שהוא נשאל על נדרו או שבועתו.

ועיין בדברי הריטב"א, ובהגהות, האם יכול חבירו להתנגד להתרת הנדר או השבועה.

אכיל כאשר הוא אוכל **ארנבא** ארנבת בעודה **חיה**, מבלי להמיתה תחילה, שהוא דבר מגונה.[2]

אמר ליה נבוכדנצר לצדקיהו: **אישתבע לי דלא מגלית עילוי, ולא תיפוק מילתא**. השבע לי שלא תגלה דבר זה עלי, ולא תוציא ענין זה לגילוי ברבים.

אישתבע ליה צדקיהו לנבוכדנצר שלא יגלה מה שראה.

לסוף, הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה, נגרם לו צער רב על שאינו יכול לגלות את מעשהו של נבוכדנצר, כיון שהיה לו ענין רב שיתבזה נבוכדנצר ברבים, ובכך להקל מעליו את עולו.

אית שיל אשבועתיה, נשאל צדקיהו על שבועתו לנבוכדנצר לפני הסנהדרין,[3] **ואמר**, ופירסם את המעשה.

שמע נבוכד נצר דקא מבזין ליה אנשים, והבין שצדקיהו הוא שגרם לבזיונו, בגלותו את המעשה באכילת הארנבת החיה.

שלח נבוכדנצר לקרוא לו, **ואייתי** והביאו אליו את דייני **הסנהדרין** ואת **צדקיהו**.

אמר להון נבוכדנצר לדייני הסנהדרין: **חזיתון**, רואים אתם **מאי קא עביד** מה שעשה **צדקיהו**!

לאו הכי הוה, האם לא כך היה, **דאישתבע בשמא דשמיא דלא מגלית**, שנשבע לי צדקיהו בשם שמים שלא יגלה את המעשה.

אמר ליה צדקיהו: **אישתלית אשבועתאי**, נשאלתי על שבועתי, והתירו לי אותה.

אמר להון נבוכדנצר לדייני הסנהדרין: וכי **מתשלין על שבועתא**? האם יש אפשרות להשאל על שבועה?

אמרו ליה: אין, אכן כך הוא!

אמר להו: האם צריך להשאל על השבועה **בפניו** של מי שנשבע לו, **או** שיכולים להשאל **אפילו שלא בפניו** של מי שנשבע לו?

אמרי ליה: צריך להשאל על השבועה **בפניו** של מי שנשבע לו!

אמר נבוכדנצר **להון**, לדייני הסנהדרין: **ואתון, מאי עבידתון**!?

אתם, שהתרתם את השבועה שנשבע לי צדקיהו, כיצד עשיתם זאת שלא בפני?

ומאי טעמא לא אמריתון ליה לצדקיהו שהתרת השבועה צריכה לעשות בפני!?

מיד [איכה ב], "**ישבו לארץ, ידמו** יהיו דוממים, **זקני בת ציון**".

---

2. כתב העץ יוסף, שעשה זאת כדי להרגיל את עצמו באכזריות יתרה.

3. ונאמרו בראשונים כמה ביאורים, מדוע התירו לו הסנהדרין את שבועתו שלא בנוכחות נבוכדנצר, אם משום שהצער שנגרם לצדקיהו הפריע לצדקיהו במלאכת שמים, ואם משום שגזר עליהם להתיר לו בגזירת מלך, ואם משום שעשו זאת בטעות.

ובספר בן יהוידע ביאר, שקבלת רשות מן המשביע את חבירו, נדרשת רק אם המשביע ההנה את הנשבע, וחייבו שבועה עבור הנאתו.

אמר רבי יצחק מלמד הכתוב "ישבו לארץ", **ששמטו** זקני הסנהדרין את **כרים** שהן יושבים עליהם, **מתחתיהם**, והתיישבו על הארץ, כאות אבלות וצער, שלא היה להם מענה שיוכלו לענות לנבוכדנצר.(4)

מתניתין:

רבי מאיר אומר: יש דברים שהן כנולד, אמנם דומים הם ל"נולד", [שאין פותחים בו], כיון שבשעת הנדר אין זה צפוי שיקרה, כמו שהנולד הוא דבר שאינו צפוי בשעת הנדר.

ואולם דברים אלו, למרות דמיונם לנולד, דינם **אינן כנולד**, אלא הם יכולים לשמש כפתח לנדר, היות ובשעת נדרו הוא תלה את קיומו בדבר מסויים, ומשבטל הדבר ההוא, בטל גם הנדר.(5)

ואין חכמים מודים לו בדברים אלו, אלא הם מחשיבים אותם כנולד, ואין פותחים בהם.

כיצד, במה נחלקו רבי מאיר וחכמים?

במי **שאמר: קונם שאיני נושא את פלונית**, משום **שאביה** הוא אדם **רע**.

ונמצא שתלה את נדרו בהיות אביה רע.

אמרו לו, לאחר שנדר: **מת** אביה.

או אמרו לו **שעשה תשובה**, ושוב אינו רע.

או במי שאמר: **קונם לבית זה שאני נכנס** משום **שהכלב רע בתוכו, או שהנחש בתוכו.**

אמרו לו: מת הכלב, או שנהרג הנחש.

הרי הן כנולד, ואינן כנולד, דברי רבי מאיר.

כי כשבטל הדבר שתלה בו את נדרו, בטל גם הנדר.

ואין חכמים מודים לו, ולדבריהם נולד הוא, ואין פותחים בו, ויתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: **קונם שאיני** נושא את פלונית, שאביה רע.

אמרו לו: מת אביה.

והוינן בה: הרי "**מת** האב" — **נולד הוא**, שמיתה אינה דבר צפוי, ומדוע מתיר רבי מאיר?

ונבוכדנצר ההנה את צדקיהו בזה שהרשה לו להכנס אליו ללא רשות. וצדקיהו לא החשיב זאת כהנאה שעבורה הוא יכול להשביעו בצורה כזאת שהוא יהיה חייב לקבל את רשותו כדי להשאל עליה.

4. ובמדרש קינות מבואר שאנשי נבוכדנצר הם אלו ששמטו מהם את הכרים, והושיבום לארץ.

5. הר"ן מבאר את הענין לפי הירושלמי, שתלייתו של הנדר בדבר היא כמו התנאה, ואין צורך כלל בהתרת הנדר.

אך הרא"ש והריטב"א מבארים שמדובר במצב ביניים, שאין זה תנאי, ולכן הוא צריך התרה, אך מאידך, כיון שתלה את הנדר, אפשר להתיר אפילו אם נעשה שינוי לא צפוי, שהוא בגדר "נולד".

אמר רב הונא: לדעת רבי מאיר, אין זה היתר של פתח בנולד, אלא **נעשה כתולה נדרו בדבר**. שתלאו לנדר בכך שאביה רע, והרי עתה הוא אינו קיים עוד. ורבנן אינם מחשיבים לשון שכזאת כתלייה של הנדר, ולכן הם מחשיבים זאת כפתיחה בנולד.

ורבי יוחנן אמר: **וכבר מת** האב בשעת הנדר, **וכבר עשה** האב **תשובה** בשעת הנדר, **קאמרינן ליה**. ונמצא שהיה נדרו בטעות.

ולדבריו משתנה ביאור המשנה מקצה לקצה.

שסובר רבי מאיר שגזרו חכמים על מת אביה משום לא מת אביה, ולכן אסרו את התרת הנדר הזה כאילו היתה מיתת האב בגדר "נולד", על אף שאין זה נולד אלא טעות, ומעיקר הדין אינו צריך כלל התרה.

ואילו רבנן חולקים עליו, וסוברים שלא גוזרים מת משום לא מת, וזה נדר בטעות שאינו צריך התרה כלל.(6)

סה-ב **מתיב רבי אבא** מהמשנה הבאה, לקמן:

קונם שאיני נושא לפלונית כעורה. והרי היא נאה.

שאיני נושא פלונית **שחורה. והרי היא לבנה.**

שאיני נושא פלונית **קצרה. והרי היא ארוכה** —

הרי הוא **מותר בה.**

ומבארת המשנה את המקרים הללו:

הוא **לא** מותר בה **מפני שהיתה כעורה** בשעת הנדר **ונעשת נאה** לאחר מכן. או שהיתה **שחורה** בשעת הנדר **ונעשת** לאחר מכן **לבנה**. או שהיתה **קצרה ונעשת ארוכה** לאחר מכן.

אלא מדובר במקום **שהנדר טעות**, שבשעת הנדר היא היתה נאה או לבנה או ארוכה.

בשלמא לרב הונא, **דאמר** שטעם משנתנו משום **שנעשה כתולה נדרו בדבר**, שפיר נשנתה המשנה הבאה.

כי תחילה **תנא** כאן את דין **תולה נדרו בדבר**, ואילו במשנה הבאה **תנא** את דין **נדר טעות**.

אלא לרבי יוחנן, **דאמר** שטעם משנתנו הוא מחמת **שכבר מת**, **וכבר עשה תשובה**, והוא נדר טעות, אם כן, **למה לי למתני תרי זימני**, מדוע חזר ושנה התנא פעמיים בשתי המשניות את דין **נדר טעות**!?

ומסקינן: אכן, **קשיא**!

מתניתין:

ועוד אמר רבי מאיר: יש מקרים בהם **פותחין לו** לנודר פתח **מן הכתוב שבתורה**, **ואומרין לו**:

אם אסר על חברו בנדר להנות ממנו משום שביקש לשאול ממנו כלי, וחברו סירב לו, אומרים לו:

אילו היית יודע שאתה עובר על [ויקרא יט] "**לא תקום**", **ועל** "**לא תטור**", כיון שבנדר זה אתה נוקם ברעך או נוטר לו איבה על מה שעשה לך.

---

6. לפי הרא"ש. ועיין בר"ן שביאר אחרת, ונשאר בצריך עיון.

ואם נדר שלא לשאול בשלומו, אומרים לו: אילו היית יודע שאתה עובר בנדר זה **על** "**לא תשנא את אחיך בלבבך**", כי נדר זה הוא ביטוי של שנאה, וכמו כן אתה עובר בו על "**ואהבת לרעך כמוך**".

ואם היה המודר קרובו, מוסיפים ואומרים לו שבנדר זה הוא עתיד לעבור על [ויקרא כה] "**וחי אחיך עמך**". כי **שמא יעני** המודר, **ואין אתה יכול לפרנסו** מנכסיך, משום שאסרת אותם עליו.

ואם **אמר** הנודר: **אילו הייתי יודע שהוא כן, לא הייתי נודר — הרי זה מותר.**

גמרא:

שנינו במשנה, שיכולים לפתוח למי שאוסר את נכסיו על קרובו, בפתח, שמא יעני ולא יוכל לפרנסו מנכסיו.

אמר ליה רב הונא בר רב קטינא, לרבה:

נימא, מדוע שלא יאמר הקרוב, **כל** אחד **דמעני**, שנעשה עני, כולל קרובי — **לאו עלי** בלבד **נפל** העול לפרנסו.

אלא, רק **מאי דמטי לי**, מה שמוטל עלי **לפרנסו בהדי דכולי עלמא**, יחד עם כל הציבור, לפי החלק היחסי — **מפרנסנא ליה**.[7]

ואין זה פתח כלל.

אמר ליה רבה: **אני אומר, כל הנופל** מנכסיו, **אינו נופל לידי גבאי** של צדקה לפרנסו **תחילה**, אלא קרוביו צריכים לפרנסו, עד שיבדקו גבאי הצדקה אם יש בכוחם של קרוביו לפרנסו בעצמם, ונמצא שבנדר זה הוא מונע את פרנסת קרובו אם יעני.

מתניתין:

פותחין לאדם המדיר את אשתו מהנאתו **בפרעון כתובת אשתו**.[8] שאילו היה יודע שהוא חייב בפרעון כל כתובתה הוא לא היה נודר.

ומעשה באחד שנדר מאשתו הנאה, והיתה כתובתה ת' דינרים. ובא לפני רבי עקיבא, וחייבו ליתן לה כתובתה.

אמר לו: רבי! ח' מאות דינרים הניח לנו **אבא** בירושה, וממנה כל רכושי.

נטל אחי ד' מאות, ואני ד' מאות.

וכיון שכל רכושי הוא ד' מאות, האם **לא דיה שתטול היא מאתים**, מחצית מרכושי, **ואני** אשאר **במאתים**!?

אמר לו רבי עקיבא: אפילו אתה מוכר שער ראשך, ואין לך כל רכוש אחר — **אתה נותן לה** את מלוא **כתובתה**!

אמר לו: אילו הייתי שהוא כן, לא הייתי נודר.

והתירה רבי עקיבא בפתח זה.

---

7. ואת מה שאתן לגבאי הצדקה הוא יוכל להנות ממנו, לפי שאין הכסף מגיע אליו ממנו אלא מגבאי הצדקה. ר"ן ועוד ראשונים.

8. יש ראשונים המבארים שנדר לגרשה [דהיינו, שנדר ממנה הנאה, או שהדירה הנאה ממנו עד שיגרשנה]. ויש המבארים שהדירה מהנאתו, שאז

גמרא:

והניחה הגמרא שהירושה היתה במעות, ולכן תמהה הגמרא:

מטלטלי — מי משתעבדי לפרעון כתובתה? והרי נחלקו בדבר רבי מאיר ורבנן, והלכה כחכמים שאין אשה גובה כתובתה אלא מן הקרקעות ולא מן המטלטלים!?

אמר אביי: קרקע שוה ח׳ מאות דינר הניח אביהם.

אך עדיין מקשה הגמרא: **והקתני** שאמר לו רבי עקיבא שאפילו הוא מוכר **שער ראשו** הוא צריך לפרוע את הכתובה, **ושער ראשו — מטלטלי הוא!**

ומשנינן: **הכי קאמר** לו רבי עקיבא: **אפילו** אין לך ממה להתפרנס, אלא **אתה מוכר שער ראשך, ואוכל**, וקונה לך אוכל בדמי שער ראשך — חייב אתה ליתן את כל הקרקע שבידך לפרעון הכתובה.

ומדייקת הגמרא מכך שאינו יכול להשאיר ברשותו כל רכוש לפרנסתו, אלא הוא נאלץ למכור שער ראשו:

שמעת מינה, שאין ״מסדרין״ סידור של מחיה **לבעל חוב.**

והיינו, שמצינו במי שנדר את ערכו להקדש, ואין בידו לשלם את מלוא הסכום אלא אם ישאר ללא אמצעי מחיה, מסדרים לו את האפשרות להתקיים, ומשאירים לו ממון כדי מזונותיו לשלשים יום, ואת כלי תשמישו החיוניים, ומהיתרה גובים את חובו להקדש. ונחלקו חכמים האם לומדים מדין ערכין לכל בעל חוב, שיש לסדר לו אפשרות מחיה, או שאין לומדים מערכין, אלא גובים ממנו את כל רכושו.

וכיון שאמר רבי עקיבא שאפילו אם הוא מתפרנס ממכירת שערות ראשו אין משאירים דבר בידו, משמע ממנו, שאין מסדרים לבעל חוב.

אמר רב נחמן ברבי יצחק: אין זו ראיה, כי לעולם מסדרים לבעל חוב, אלא כונת רבי עקיבא היא —

לומר, שאין מקרעין שטר כתובתה כאשר סו-א
אין לו לפרוע אותה, ואפילו אם אין לו אלא למכור את שערות ראשו, אלא ישאר החוב לעולם, עד שיוכל לפורעו.

והחידוש בדבר הוא, שאנו למדים מערכין רק את הסידור לבעל חוב, ואין אנו למדים משם הלכה נוספת האמורה בערכין, שמעריכים את אפשרות הגביה מהחייב, וגובים את מה שאפשר לגבות, ובכך הוא נפטר לגמרי מחובו, ואף אם יעשיר לאחר מכן אין הוא צריך לפרוע להקדש את יתרת החוב.

ומשמיעה לנו משנתנו שבכתובה וכן בשאר חובות רק מסדרים לחייב, אך אם הוא נהיה עשיר, הוא חייב לפרוע את יתרת החוב.

מתניתין:

מי שנדר לפרק זמן מסויים להתענות בו, או

כופים אותו לגרשה.

שלא לאכול בו בשר, **פותחין** לו פתח חרטה לנדרו **בימים טובים ובשבתות**.

ושואלים את הנודר: אילו היית יודע שאסור להצטער בשבתות ובימים טובים במניעת המאכלים,(1) האם היית נודר? ואם אמר "לא", מתירים לו.

בתחילה היו אומרים: רק **אותן הימים**, השבתות והימים טובים, **מותרין**, לפי שרק לימים אלו יש פתח לנדרו, **ושאר כל הימים אסורין**, שלגביהם לא הותר הנדר.

עד שבא רבי עקיבא ולימד, שהנדר שהותר חלק **מכללו — הותר כולו!** (2)

כיצד נוהג הכלל שנדר שהותר מקצתו הותר כולו, וכמו כן נדר שלא חל מקצתו לא חל כולו? —

א. אם **אמר** לכמה אנשים, בנדר אחד: **קונם שאיני נהנה לכולכם!**

הרי כאשר **הותר**(3) הנדר לגבי **אחד מהן — הותרו** לו **כולן** להנות מהם.

ב. אבל אם אמר בנדר אחד: קונם **שאיני נהנה לזה ולזה**.

רק אם **הותר** הנדר לגבי **הראשון — הותרו**

---

1. לפי הר"ן. ולפי הרא"ש שואלים אותו אם בשעת נדרו היה שם לב שבאותו פרק הזמן יש גם שבתות וימים טובים, האם היה נודר. ואין זה פתח בכבוד המקום.

2. והטעם מבואר בירושלמי, **שגזירת הכתוב** הוא, שנאמר "ככל היוצא מפיו יעשה", רק אם הנדר כולו קיים צריך הוא לעשות מה שהוציא בפיו, ולא כאשר נתבטל חלק ממנו. ר"ן. ולפי זה מתבטל הנדר לגבי האחרים **מאליו**, ואין צריך כלל להתירו לגבם!

ואילו הרא"ש מבאר את הכלל של רבי עקיבא **מסברא**, שהוא לא נדר מעיקרא אלא על דעת שיתקיים כל הנדר, ולכן התרת מקצת הנדר היא עצמה פתח להתרת כל הנדר, וצריך **התרה** כלפי האחרים.

3. הרא"ש מבאר ש"הותר" יכול להיות בשני אופנים, או משום שהוא נדר טעות, שהיה אביו ביניהם, ולא ידע מכך, או משום שהתיר החכם את נדרו כלפי אדם זה בלבד.

ונמצא שהכלל של רבי עקיבא "נדר שהותר מקצתו הותר כולו", הוא בשני אופנים החלוקים מהותית ביניהם.

האחד, שהתרת חכם למקצת הנדר מביאה להתרת כולו.

והשני, שאי חלות מקצת מן הנדר [שהרי נדר טעות לא חל כלל], מביאה לידי ביטול הנדר כולו.

לפי דברי הרא"ש בהערה הקודמת, שהתרת מקצת הנדר היא פתח להתרת כולו, והכלל של רבי עקיבא הוא מסברא, הרי בשני האופנים יצטרך להגיע להתרת חכם.

ואילו לטעמו של הירושלמי שהביא הר"ן, הרי באופן השני, שמקצת הנדר לא חל, אין צורך בהתרת חכם, אלא הכלל של רבי עקיבא אמור גם בנדר **שלא חל מקצתו**, שאז הוא לא חל כולו, ואין צריך לו כלל התרה.

ולעיל, בדף כז א, הביא הר"ן את המחלוקת בין הרמב"ן והתוס', האם רק בנדר שהותר על ידי פתח, שההיתר של פתח הוא משום טעות בנדר, אומרים נדר שמקצתו טעות אך לא בנדר שהותר על ידי חרטה, או שכל היתר של חלק מהנדר מבטל את כולו.

לו **כולן** להנות מהם, כיון שתלה את איסור הנאתו מהשני באיסור הנאתו מהראשון, וכן הלאה.

אבל אם **הותר** הנדר לגבי **האחרון** — רק לגבי **האחרון מותר** לו להנות ממנו, **וכולן אסורין** לו להנות מהם.

ג. ואם פירט את נדרו לגבי כל אחד מהם, ואמר: **שאיני נהנה לזה** כמו שאסור עלי **קרבן**, וכן **לזה** [אסורה עלי הנאתו] כ**קרבן** —

צריכין פתח לכל אחד ואחד בנפרד, כדי להתיר את נדרו לגבי כל אחד מהם, כיון שנדר בנוסח שכזה הוא כמה נדרים נפרדים לגבי כל אחד ואחד.

ד. אם אמר: **קונם יין שאני טועם**, לפי **שהיין רע למעיים**.

אמרו לו: והלא היין **המיושן יפה למעיים!**

הותר מחמת טעותו, **ביין מיושן**, כדין נדר בטעות, שאינו חל ואין צריך כלל התרה,[4] שהרי תלה את נדרו ברוע היין למעיים.

ולא במיושן בלבד הותר, אלא בכל היין, כי נדר שאינו חל במקצתו אינו חל כולו.

וכן אם אמר: **קונם בצל שאני טועם**, לפי **שהבצל רע ללב**.

אמרו לו: הלא בצל **הכופרי יפה ללב!**

הותר בבצל **הכופרי**.

ולא בבצל **הכופרי בלבד הותר, אלא בכל הבצלים**.

מעשה היה באדם שנדר מבצלים, ואמר בנדרו שהוא אוסר עצמו בהם לפי שהם רעים ללב.

והתירו רבי מאיר בכל הבצלים.

כי היות והבצל הכופרי טוב ללב, הרי לגביו הוא נדר בטעות, שאינו חל, שהרי תלה את נדרו ברוע הבצל.

ולכן, הותרו גם כל הבצלים, כי נדר שלא חל מקצתו לא חל כולו.

גמרא:

שנינו במשנה:

[מי שאמר קונם שאיני נהנה לזה ולזה, שתלאן זה בזה, אם **הותר** נדרו לגבי **האחרון** — רק נדרו לגבי **האחרון מותר, וכולן אסורין**].[5]

אם אמר: שאיני נהנה לזה קרבן ולזה קרבן — צריכין פתח לכל אחד ואחד.

וכתב שם הר״ן, שדוקא התרת חכם במקצת הנדר מתירה את כולו, היות והחכם עוקר את הנדר, ונמצא שמתחילתו הוא לא חל. אבל הבעל שאינו עוקר את הנדר אלא רק ״מיגז גייז״, אם הפר לה מקצת הנדר, לא אומרים שהופר כל הנדר.

4. לפי ביאור הר״ן, שההיתר הוא מחמת טעות, ולגבי זה לא חל כלל הנדר.

5. לפי הסבר הראשונים נראה שהם לא גרסו קטע זה בגמרא, והדיון בגמרא הוא על הקטע הבא במשנה.

ומוכח מדברי המשנה, הנוקטת "קרבן" לגבי כל אחד ואחד, שרק אם פיצל את נדרו והזכיר לגבי כל אחד ואחד מן האנשים שהוא אוסר עליו את הנאתו כקרבן, נחשב נדרו לגבי כל אחד ואחד כנדר נפרד, המצריך פתח נפרד לגביו.

אבל אם יאמר שהוא אוסר את הנאתו כקרבן מאדם זה ומאדם זה [בין אם יאמר זאת בוי"ו החיבור "מאדם זה ומאדם זה", ובין יאמר "מאדם זה, מאדם זה"], כיון שכלל את כולם באמירה אחת של "כקרבן", הרי זה נדר אחד, ואם הותר מקצתו הותר כולו.

ומבארת הגמרא: **מאן תנא**, מיהו התנא הסובר כך, לפי שמצינו מחלוקת תנאים בדבר?

אמר רבא: רבי שמעון היא. דאמר כך במסכת שבועות [לח א] לגבי שבועה אחת לכמה אנשים.

חמשה אנשים שהיו תובעים ממון מאדם אחד, ונשבע להם בשקר שאינו חייב להם ממון, הרי הוא חייב להביא קרבן על שכפר ממון בשבועה.

ונחלקו חכמים ורבי שמעון, באם אמר בלשון השבועה: שבועה שאיני חייב ממון לא לך ולא לך — האם הוא חייב שני קרבנות או קרבן אחד.

לדברי חכמים, כיון שלשון שבועתו מופנית לגבי חמשה אנשים ["לך ולך"], הרי זה כאילו נשבע חמש שבועות נפרדות לכל אחד לחוד, וחייב עליהן חמשה קרבנות.

ואילו רבי שמעון אומר:

אינו חייב אלא קרבן אחד, כיון שכלל את כולם בלשון שבועה אחת, **עד שיאמר** לשון **שבועה** בנפרד **לכל אחד ואחד.**

שנינו במשנה: **קונם יין שאני טועם** שהיין רע למעיים. אמרו לו והלא המיושן יפה למעיים.

ומקשה הגמרא: מדוע יש צורך לומר שיין מיושן טוב למעיים? **ותיפוק ליה**, והרי די בכך **דאין** הוא **רע** למעיים, כדי שלא יחול נדרו על יין ישן.

אמר רבי אבא: כך היא כוונת התנא לומר:

חדא, אין היין המיושן רע למעיים.

ועוד, לא רק שאינו רע למעיים, אלא **יפה** הוא להם —

כך **קתני** התנא במשנה.

וכן שנינו במשנה: **קונם בצל שאני טועם שהבצל** רע ללב. אמרו לו, הלא הכופרי יפה ללב.

וגם כאן מקשה הגמרא: **ותיפוק ליה**, הרי די בכך **דאין** הבצל הכופרי **רע** ללב, ומפני מה היה צורך לומר לו שהוא יפה ללב?

אמר רבי אבא: "**ועוד יפה**", **קתני**, וכמו ביין מיושן.

מתניתין:

פותחים לאדם המדיר את אשתו עד

שיגרשנה, **בכבוד עצמו ובכבוד בניו** — וכך **אומרים לו**:

אילו היית יודע שלמחר אומרין עליך אנשים: **כך היא ווסתו** דרכו **של פלוני**, שהוא **מגרש את נשיו**!

ועל בנותיך יהו אומרין: בנות נשים **גרושות הן**!

ואז יוסיפו ויאמרו: **מה ראתה אמן של אלו להתגרש**? מדוע גירשה בעלה? אין זה אלא משום שמצא בה ערות דבר!

ונמצא שבנדרך הזה אתה מוציא שם רע על בניך ובנותיך, שהם בני אשה שזינתה תחת בעלה!

ואם **אמר** הנודר: **אילו הייתי יודע שכן** ידברו האנשים על בני ובנותי **לא הייתי נודר** — **הרי זה מותר**, ואין לנו לחשוש שמא שיקר מחמת הבושה.

ואם אמר: **קונם שאני נושא את פלונית** משום שהיא **כעורה**.

והרי היא נאה.

או אמר: קונם שאיני נושא אשה פלונית משום שהיא **שחורה**.

והרי היא לבנה.

וכן בנודר משום שהיא **קצרה**, **והרי היא ארוכה**.

בכל המקרים הללו, הרי הוא **מותר בה**.

ומבארת המשנה, שיסוד ההיתר הוא **לא מפני שהיא** היתה **כעורה** בשעת נדרו **ונעשת** לאחר מכן **נאה**, או שהיתה **שחורה** בשעת הנדר **ונעשת לבנה** לאחר מכן, או שהיתה **קצרה** בשעת הנדר **ונעשת** לאחר מכן **ארוכה**.

כי באופן שכזה אי אפשר להתיר את הנדר, אפילו לא בפתח, כי הרי זה "נולד", לפי שאין דרך הנשים להשתנות מכעורה לנאה או משחורה ללבנה או מקצרה לארוכה.

אלא כל ההיתר הוא, **שהנדר טעות**, ובשעה שנדר היא כבר היתה נאה, או לבנה, או ארוכה. וכיון שהוא נדר טעות אינו צריך היתר חכם כלל.

ומעשה באחד שנדר מכת אחותו הנייה היות והיתה מכוערת, ולא רצה לשאתה לאשה. **והכניסוה לבית רבי ישמעאל, וייפוה**.

אמר לו רבי ישמעאל לנודר: **בני**, האם מאשה יפה **זו נדרת** הנאה?

אמר לו: לאו!

והתירה רבי ישמעאל להנשא לו, כי היות ואפשר לעשות מכעורה נאה, אין זה "נולד".

באותה שעה בכה רבי ישמעאל, ואמר: בנות ישראל, נאות הן כולן, **אלא שהעניות מנוולתן**.

וכשמת רבי ישמעאל, היו בנות ישראל נושאות קינה, ואומרות: בנות ישראל, על רבי ישמעאל בכינה!

וכן הוא אומר בשאול [שמואל ב א] "**בנות ישראל אל שאול בכינה**".

גמרא:

ומקשה הגמרא: הרי **המעשה** ברבי ישמעאל שהתיר כעורה שנעשית נאה, בא **לסתור** את דברי המשנה שאם נעשית נאה לאחר מכן הרי זה "נולד" שאין לו היתר, ואין זה דרך התנא להביא מעשה הסותר את דבריו, אלא רק דעה החולקת.

ומשנינן: **חסורי מחסרא** בלשון המשנה, **והכי קתני**:

רבי ישמעאל חולק, **ואומר**: **אפילו כעורה ונעשת נאה, שחורה ונעשת לבנה, קצרה ונעשת ארוכה**, אפשר להתיר את נדרה, שאין זה נולד.

ומעשה באחד שנדר מבת אחותו, והכניסוה לבית רבי ישמעאל, וייפוה. וכולי.

סו-ב **תנא**, שנה התנא בברייתא כיצד היתה מכוערת וייפוה:

שן תותבת, שן מלאכותית מכוערת **היתה לה**, שנפלה שינה ושמו שן תותבת במקומה. **ועשה לה רבי ישמעאל שן** תותבת **של זהב, משלו**, ובכך התייפתה.

כי שכיב כשנפטר **רבי ישמעאל, פתח עליה**, עליו במספד, **ההוא ספדנא**, ואמר **הכי**:

בנות ישראל! על רבי ישמעאל בכינה, כי הוא **המלבישכן! וכולי.**

ההוא דאמר לה לדביתהו לאשתו: **קונם שאי את נהנית לי עד שתטעימי** את **תבשילך לרבי יהודה ולרבי שמעון.**

הלכה אליהם האשה עם תבשילה, ובקשה מרבי יהודה ורבי שמעון שיטעמו ממנו.

רבי יהודה טעים מהתבשיל, על אף שהיה בכך זילזול בכבודו.

אמר, דן רבי יהודה בלימוד של **קל וחומר**:

ומה כדי **לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה: שמי** [שמו של הקב"ה], **שנכתב בקדושה, ימחה על המים המאררים!**

מי שנסתרה אשתו עם אדם זר, לאחר שקינא לה והתרה בה שלא תיסתר איתו, הרי היא נאסרת עליו, עד שיביאה למקדש וישקה אותה במים מאררים, והמים בודקים אותה אם היא טמאה או טהורה.

וכותב הכהן את פרשת סוטה, ששמו של הקב"ה מוזכר בה, ומוחה את כל הפרשה על המים, ומשקה בהם את הסוטה.

ונמצא, שמוחק הכהן את הפרשה עם שמו של הקב"ה על המים, כדי שאם תימצא האשה טהורה, יחזירנה בעלה, ויחיה עמה בשלום.

ועושים זאת, למרות שהטלת השלום ביניהם היא **בספק**.

כי אין ודאות שיהיה שלום ביניהם, שהרי על הצד שהיא זינתה, היא תמות, ולא יהיה שלום ביניהם.

ואם כן, **אני**, שאיני נדרש אלא להתבזות ולטעום מהתבשיל שהביאה לי אשה זאת, כדי שלא יחול עליה הקונם של בעלה, **על אחת כמה וכמה** שצריך אני לשאת בבזיון כדי שיהיה שלום ודאי ביניהם.

אבל **רבי שמעון לא טעים**.

אלא קילל רבי שמעון את בעלה, על שזילזל

בכבודם של תלמידי חכמים, **ואמר: ימותו כל בני אלמנה** [רמז לבעל הזה, שאינו מחונך, כמו בני אלמנה, שלא היה להם אב לחנכם[6]], **ואל יזוז שמעון ממקומו** לטעום מהתבשיל בגלל רצונו של זה.

ועוד סיבה שבגללה לא טעם רבי שמעון: **כי היכי דלא לתרגלי למינדר.** שלא יתרגלו האנשים לנדור בקלות, כדי להשיג בכך את מאויי לבם.

ההוא דאמר לדביתהו לאשתו: **קונם שאי את נהנית לי עד שתרוקי בו ברשב"ג.**

אתת, באה האשה, **ורקקה אלבושיה,** על בגדו של רשב"ג, **ושרייה,** והתיר לה להנות מבעלה, שהרי התקיים התנאי.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: והא האי גברא, **לזילותא** של רשב"ג **קא מיכוין,** ואין זלזול אלא אם ירקה בו עצמו, ולא כשירקה בבגדו.

אמר ליה רבינא: **מירק על מני,** יריקה על בגדיו **דרשב"ג — זילותא רבתא היא!**

ההוא דאמר לה לדביתהו, לאשתו: **קונם שאי את נהנית לי, עד שתראי מום** [כמו "מאום"], והיינו, עד שתוכלי להראות מאומה, משהו **יפה שביך** [שבך], **לרבי ישמעאל ברבי יוסי.**

אמר להם רבי ישמעאל ברבי יוסי: **שמא ראשה נאה?**

אמרו לו: ראשה **סגלגל,** עגול, ומכוער הוא.

שמא שערה נאה? —

דומה לאניצי פשתן, שהן נפוצות וכרוכות זו בזו.

שמא עיניה נאות? —

טרוטות עגולות **הן!**

שמא אזניה נאות? —

כפולות, גדולות כאילו היו כפולות, **הן!**

שמא חוטמה נאה? —

בלום, מכווץ ונראה כסתום **הוא!**

שמא שפתותיה נאות? —

עבות הן!

שמא צוארה נאה? —

שקוט קצר **הוא! —**

שמא כריסה נאה? —

צבה, כרס נפוח **הוא!**

שמא רגליה נאות? —

רחבות הן **כשל אווזא!**

שמא שמה נאה? —

לכלוכית שמה.

אמר להן:

---

6. לפי הרא"ש. ועיין בר"ן המבאר באופן אחר.

יפה קורין אותה לכלוכית, שהיא מלוכלכת במומין, ויפה לה השם הזה, לתאר אותה בו.

ושרייה רבי ישמעאל ברבי יוסי, כי מצא בה דבר יפה, בשמה "ליכלוכית".

ההוא בר בבל דסליק שעלה **לארעא דישראל. נסיב איתתא.** ונשא בה אשה שלא היתה מבינה את רמז הלשון, אלא היתה עושה כל דבר כפי פשטות לשונו.

אמר לה בעלה: **בשילי לי "תרי טלפי"**, ורמז לשונו הוא לדבר מועט, שתבשל לו מעט, תבשיל אחד או שניים.

והיא **בשילה ליה תרי טלפי**, שתי מידות מליאות ממה שביקש, כלשונו הפשוט.

רתח התרגז **עלה**, עליה.

למחר אמר לה: בשילי לי גריוא, ורמז הלשון הוא מידה מרובה.

והיא **בשילה ליה גריוא**, מידה מסוימת רגילה, כשמה הפשוט.

אמר לה: זילי אייתי, לכי והביאי **לי תרי בוציני**, אבטיחים.

אזלת, ואייתי ליה תרי שרגי, נרות [כלי חרס שנותנים בו שמן ופתילה], אשר בלשון התרגום נקראות גם הן בוציני.

אמר לה: זילי תברי יתהון שברי את הנרות הללו **על "רישא דבבא"** [ראש הפתח, דהיינו, הדלת שבשער הבית]. והיא הבינה שיש לה לשבור אותם על ראשו של בבא בן בוטא שהיה גדול הדור.

הוה יתיב היה יושב **בבא בן בוטא, אבבא**, על פתח בית הדין, **וקא דאין דינא**, ודן את הדין.

אזלת ותברת יתהון, הלכה האשה ושברה את נרות החרס **על רישיה** של בבא בן בוטא.

אמר לה: מה הדין דעבדת, מדוע זה שעשית כך?

אמרה ליה: כך ציוני בעלי!

אמר לה: כיון **שאת עשית רצון בעליך — המקום יוציא ממך שני בנים** כנגד שני הנרות ששברת עלי משום שכך ציווך בעלך, שיהיו כמוני, **כבבא בן בוטא.**

הדרן עלך פרק רבי אליעזר

פרק נערה המאורסה

פתיחה

א. הפרת נדרי הבת על ידי האב

אמרה תורה בפרשת מטות: "ואשה כי תדור נדר לה', ואסרה אסר בבית אביה בנעוריה. ושמע אביה את נדרה, ואסרה אשר אסרה על נפשה, והחריש לה אביה, וקמו כל נדריה, וכל איסר אשר אסרה על נפשה, יקום.

ואם הניא [הפר] אביה אותה ביום שמעו, כל נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום. וה' יסלח לה, כי הניא אביה אותה".

פסוקים אלו אמורים בבת קטנה שנדרה נדר במשך שנתה השתים עשרה, שנדריה נבדקין. ואם היא יודעת לשם מי נדרה, נדרה נדר, על אף שהיא קטנה.

וכן נערה שנדרה נדר בזמן נערותה, בשנתה השלוש עשרה, משעה שתביא שתי שערות, עד ששה חדשים לאחר מכן.

הקטנה והנערה נמצאות ברשות האב לעניני נדרים, ומכח זה הוא יכול להפר את נדרן.

אך לא כל נדר יכול האב להפר!

אלא, רק אם נדרה נדר שהוא עינוי נפשה, או שנדרה בדבר שהוא בינה לבין אביה,[1] רק אז יכול אביה, ביום שמעו את הנדר, לומר לה: מופר לך! או כל לשון אחרת אשר משמעותה היא שאינו מסכים לנדר. ובכך הנדר מופר.

ואם שתק האב ביום שמעו את נדרה של בתו, או שאמר בפירוש שהוא "מקיים" את הנדר, הרי הנדר מקויים, ושוב אין אפשרות בידי האב להפר את הנדר.

ב. הפרת נדרי האשה על ידי הבעל

עוד אמרה תורה בהמשך הפרשה:

"ואם היו תהיה לאיש, ונדריה עליה, או מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה.

ושמע אישה ביום שמעו, והחריש לה, וקמו נדריה, ואסרה אשר אסרה על נפשה יקומו.

ואם ביום שמוע אישה, יניא אותה, והפר את נדרה אשר עליה, ואת מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה, וה' יסלח לה.

ואם בית אישה נדרה, או אסרה איסר על נפשה בשבועה —

ושמע אישה והחריש לה, לא הניא אותה.

---

1. זו היא שיטת הר"ן שזכות האב להפר נדרי בתו אינה אלא בנדרי עינוי נפש או בנדרים שבינו לבינה. ומקורו בדברי הספרי, וכן בירושלמי, שמקישים דין האב לדין הבעל, וכשם שלגבי הבעל כתוב בפירוש בתורה שיכול להפר רק נדרי עינוי נפש או נדרים שבינו לבינה, כך גם האב אינו יכול להפר אלא נדרים אלו בלבד.

אבל שיטת הרמב"ם היא, שדין זה אמור רק בהפרת הבעל, אבל לגבי הפרת האב כתוב בתורה "כל נדריה", ולכן יכול האב להפר את כל נדרי בתו. וסובר הרמב"ם, שמאחר ובבבלי לא הוזכר כלל ההיקש שמובא בספרי

וקמו כל נדריה וכל אסר אשר אסרה על נפשה יקום.

ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו, כל מוצא שפתיה לנדריה ולאיסר נפשה לא יקום. אישה הפרם, וה׳ יסלח לה.

כל נדר וכל שבועת איסר לענות נפש, אישה יקימנו, ואישה יפרנו״.

פסוקים אלו אמורים לגבי אשה נשואה או מאורסת [שנתקדשה ועדיין לא נישאה], שנדרה נדרי עינוי נפש או נדרים שענינם הוא דברים שבינה לבין הבעל, שיכול הבעל להפר נדריה ביום שמעו.

ואם שתק ביום שמעו, או שקיים בפירוש את נדרה, הרי הנדר מקוים, ושוב אין אפשרות בידי הבעל להפר את הנדר.

הבעל מפר לבדו את נדרי אשתו הנשואה לו. אבל הארוס אינו יכול להפר לבדו את נדרי ארוסתו.

אלא, אם ארוסתו היא נערה, שהיא עדיין ברשות אביה לענין הפרת נדרים עד הנישואין, אז יכול הארוס להפר את הנדר בשותפות עם האב, שגם הוא צריך להפר את נדרה.

אך אין אפשרות לא לאב לחוד ולא לארוס לחוד להפר את הנדר, כי היא זקוקה להפרת שניהם יחד.

מתניתין:

נערה המאורסה שנדרה נדר —

אביה ובעלה מפירין נדריה בשותפות, ואין האחד יכול להפר בלא השני.

הפר האב ולא הפר הבעל, או **הפר הבעל ולא הפר האב, אינו מופר** הנדר, עד שיפרו שניהם.

ואין צריך לומר, שאם קיים אחד מהן את הנדר, שלא תועיל הפרת השני, משום שצריך ששניהם יפרו את נדרה כאחד.

גמרא:

והוינן בה: מדוע הוצרך התנא לשנות בסוף המשנה שאם הפר האב לבד או הבעל לבד, אין הנדר מופר?

והלא **היינו רישא** [זה שנה כבר התנא ברישא], **שאביה ובעלה מפירין נדריה.** ומובן מאליו שלא תועיל הפרת האב או הבעל לחוד.

ובירושלמי, על כרחך ששיטת הבבלי חלוקה בזה על הירושלמי.

ויתכן להסביר את החילוק בין אב לבעל, לפי מה שכתב באור שמח (פי״ג מהל׳ נדרים הלכה ט׳) ששונה זכות האב בהפרת נדרי בתו מזכות הבעל בהפרת נדרי אשתו. כי זכות האב היא משום בעלותו עליה, וכיון שהיא ברשותו יכול הוא להפר את כל נדריה. אבל זכות הבעל היא משום שאשה הנודרת, על דעת בעלה היא נודרת, ומשום כך אמרה תורה שיכול הבעל להפר את נדרה כאשר אין דעתו מסכמת עם הנדר. ולכן זכות הבעל להפר היא רק בנדרי עינוי נפש או נדרים שבינו לבינה, מאחר ורק בנדרים אלו נודרת האשה על דעתו. [עפ״י בד

ומשנינן: אם היה שונה התנא רק את הרישא,

מהו דתימא — היה אפשר לומר, שכוונת המשנה במה שכתוב "אביה ובעלה", היינו **או אביה או בעלה, קתני**, ואין צורך ששניהם יפרו.

קא משמע לן שרק שניהם יחד יכולים להפר את הנדר, והפרת האחד ללא הפרת השני אינה מועילה כלום, והנדר אינו מופר.

עוד שנינו במשנה: **ואין צריך לומר שקיים אחד מהן.**

ומקשינן: **למה לי למיתנא,** מדוע היה צריך התנא לכתוב דין זה?

הרי **השתא, יש לומר,** עתה, אחר שאמר כבר התנא שצריך הפרת שניהם, ואם **הפר זה בלא זה** אין ההפרה מועילה **ולא כלום.**

אם כן, זה שאמר התנא בהמשך "ואין צריך לומר **קיים אחד מהן**" — **למה לי?** הלא ודאי הוא שלא תועיל הפרת האחד אם קיים השני, כיון שיש כאן רק הפרה של אחד מהם, וכבר שנה התנא במפורש שצריך גם את הפרת האב וגם את הפרת הארוס?(2)

ומתרצינן: **צריכא למיתני,** צריך התנא במשנה לשנות דין זה, **כי איצטריך ליה,** הוצרך לכך כדי לחדש אופן נוסף:

כגון, שהפר אחד מהן [או האב או הבעל] את הנדר. **וקיים אחד** [והשני קיים] את הנדר.

ואחר כך **חזר המקיים ונשאל** אצל חכם **על הקמתו.**

[ויכולים להשאל על ההיקם כמו שיכולים להשאל על הנדר, והחכם יכול לעקור את ההיקם, כדי שיוכל המקיים לחזור ולהפר].

ולכן, אם היה התנא אומר רק את הדין שהפרת האחד אינה מועילה ללא הפרת השני, ולא היה אומר את הדין שאם אחד מקיים שוב לא יתכן להפר —

מהו דתימא, היה אפשר לומר, שבאופן זה, שנשאל השני על הקמתו, יכול הוא עתה לחזור ולהפר לה, משום **שמאי דאוקי הא עקריה,** שהרי עקר את קיומו של הנדר בכך

קודש]

ובש"ך (יו"ד רל"ד ס"ק ד') כתב, שאף באב טעם ההפרה הוא משום שהבת נודרת על דעת אביה, ולדבריו לא יתכן לומר את ההסבר הזה.

2. דברי הגמרא צריכים ביאור, הרי יש במשנה חידוש גדול בכך שמועיל קיומו של אחד מהשניים להחשב קיום, כי מנגד, בהפרת נדרים, אין הנדר מופר אלא אם הפירו שניהם. ולכן היה מקום לומר שאף קיום של אחד מהם לא יועיל עד שיקיימו שניהם. ואם כן יש חידוש גדול במשנה שאין צורך בשותפות לקיום, כדי שיחול הקיום. [רש"ש]

ואם נאמר שמהות קיום הנדר היא ביטול זכות ההפרה שלו, והקיום אינו עדיף משתיקה בלי הפרה ביום שמיעת הנדר, שבטלה בכך זכות ההפרה שלו, ודאי שאין חידוש בכך שאין צורך בשותפות להקמת הנדר, כי כל אחד יכול לבטל לעצמו את זכותו להפר.

אמנם, ישנן ראיות מכמה סוגיות להלן (נביאם במקומם), שאין הקיום רק ביטול זכות ההפרה, אלא הוא חיזוק הנדר, שעל ידי הקיום הופך הנדר להיות נדר חזק יותר. ואם כן, יש כאן חידוש במשנה שמועיל קיומו של אחד לבד, ואין צורך ששניהם יקיימו את הנדר.

שנשאל לחכם. ומעתה, שוב יכול הוא להפר, ולהצטרף להפרה הקודמת של הראשון.

קא משמע לן התנא במשנה, שהיות וקיים לה את הנדר, הרי על אף שנעקר הקיום, כשנשאל עליו לחכם, לא יכול המקיים לחזור ולהצטרף להפרת הראשון הקודמת,[3] משום דדוקא אם **מפירין שניהם בבת אחת,** מצטרפת הפרתם לבטל את הנדר.

אבל אם בין הפרת הראשון להפרת השני היה דבר שמבטל את ההפרה, כגון קיום הנדר על ידי אחד מהם,[4] שוב אין ההפרות מצטרפות, ואין הנדר מופר.

שנינו במשנה:

נערה המאורסה, אביה ובעלה מפירין נדריה:

והוינן בה: **מנלן,** מנין לנו מן התורה דין זה של שותפות בין האב לארוס בהפרת נדרים?

אמר רבה: אמר קרא "**ואם היו תהיה לאיש, ונדריה עליה**".

פסוק זה בא ללמד שארוס יכול להפר נדרי ארוסתו [וכפי שיבואר להלן, שלגבי הפרת הבעל לנדרי אשתו הנשואה, יש פסוק אחר].

וכיון שנערה המאורסה עדיין לא יצאה מרשות אביה לגמרי, כל זמן שלא נישאת, מלמד הכתוב שבנערה מאורסה מצטרפות הפרות הבעל והאב, כיון שהיא נמצאת ברשות שניהם, כל אחד במקצת.

מכאן נלמד **לנערה המאורסה, שאביה ובעלה מפירין נדריה.**

ותמהה הגמרא: **ואימא האי קרא,** אולי נאמר שפסוק זה — **ב**אשה **נשואה כתיב** ולא בארוסה! ואין ללמוד מפסוק זה שיש לארוס זכות להפר נדרי ארוסתו.

ומתרצינן: **אי משום נשואה** — **קרא אחרינא כתיב** [הרי לגבי הפרת נדריה של אשה נשואה, יש פסוק אחר] —

"**ואם בית אשה נדרה**"!

---

3. שיטת הר"ן והרמב"ן היא, שאחרי שנעקר הקיום יכולים האב והבעל להפר ביחד את הנדר. ומה שאומרת הגמרא שלא מועילה הפרתו, היינו רק שאין צירוף עם ההפרה הקודמת, כיון שבין ההפרות היה דבר שמבטל את ההפרה, וצריך שיפרו שניהם מחדש.

אבל הרמב"ם והרא"ש חולקים, וסוברים כי מי שהיפר לפני הקיום אינו יכול לחזור ולהפר אחרי שנעקר הקיום.

וטעמם הוא, שההפרה של הראשון, שנעשתה לפני הקיום של השני, לא בטלה. ולכן אי אפשר לראשון לחזור ולהפר פעם שניה, ולהצטרף להפרתו של השני, כיון שאין הפרה אחר הפרה.

ובשו"ע סי' רל"ד סעיף ו' כתב: "ואם קיים האחד, אפילו חזר ונשאל על ההקמה, אינו יכול להפר עם השני". ומדבריו משמע שגם אם לא היתה הפרה כלל קודם הקיום אין אפשרות להפר לאחר שנעשה קיום.

ותמהו האחרונים על דברי השו"ע. שהרי באופן זה, שלא היתה הפרה קודם הקיום, אף הרמב"ם מודה שאפשר להפר לאחר שנעקר הקיום! וצ"ע.

4. שואל הרשב"א: מדוע אין ההפרות מצטרפות? הלא התרת חכם עוקרת מלמפרע את הקיום. ונחשב הדבר כאילו לא היה קיום מעולם

ובהכרח, שהפסוק "ואם היו תהיה לאיש" אמור לגבי ארוסה.

אך עדיין מקשה הגמרא:

ואימא, תרוויהו בנשואה [ואולי נאמר ששני הפסוקים אמורים לגבי אשה נשואה], ואין לנו מקור מהפסוק שארוס יכול להפר נדרי ארוסתו?

וכי תימא, שמא תאמר, **תרי קראי בנשואה — למה לי?** מדוע יש צורך בשני פסוקים לנשואה.

יש לומר, שהפסוק "ואם בית אשה נדרה", נכתב **למימר, שאין הבעל מיפר בנדרים קודמין,** שנדרה אשתו קודם הנישואין.

וכמשמעות הפסוק, שדוקא אם בבית אישה נדרה יכול בעלה להפר אותם. אבל נדרים שנדרה קודם הנישואין אינו יכול להפר.

וחוזרת הקושיא, מכיון שאפשר לומר ששני הפסוקים אמורים לגבי נשואה, ואין בהם פסוק מיותר, מנין לנו שאף הארוס מפר נדרי ארוסתו?

סז-ב ומתרצינן: אין לומר שהפסוק "ואם בית אשה נדרה", בא לומר שאין הבעל מיפר בנדרים קודמים, כי דבר זה, אין צורך ללמדו מייתור הפסוק.

וכי לאו, ממילא שמעת מינה!

הלא ממשמעות הפסוק ואם "בית אישה" נדרה, יש ללמוד שזכות הבעל להפר אינו אלא בנדרים שנדרה בהיותה בביתו. ונמצא שפסוק זה מלמד שהבעל מפר נדרי אשתו מהנישואין, וגם משמע ממנו שאין הבעל מפר את נדרי אשתו שלפני הנישואין.

ואם כן, בהכרח, שהפסוק השני "ואם היו תהיה לאיש", אמור לגבי ארוסה.

ואיבעית אימא, עוד אפשר לתרץ, שהפסוק "ואם היו תהיה לאיש", בהכרח אינו יכול להיות אמור בנשואה אלא בארוסה דוקא. משום דלשון "**הויה**" — **קידושין משמע,** ולא נישואין.(5)

אך עדיין יש להקשות:

מנין שצריכים האב והבעל להפר יחד את הנדר?

אימא, אב לחודיה מיפר, ואין האב זקוק לצירוף הפרת הארוס. אלא רק הארוס זקוק להפרת האב.(6)

כלל, ואם כן, אפשר לצרף את ההפרות?

ומתרץ הר"ן, אע"פ שעקירת הקיום על ידי החכם מחשיבה את הקיום כמי שלא היה אף פעם, בכל זאת, בשעה שהפר הראשון, היתה זו הפרה קלושה, ואינה נחשבת הפרה כלל כיון שלא היתה ראויה להצטרף עקב קיומו של השני. ולכן, גם שמתברר מלמפרע על ידי העקירה שלא היה כאן קיום, אין הפרה זו חוזרת ומועילה. ועיין בחידושי הגרש"ש.

5. כי אם הפסוק היה אמור בנשואה, היה צריך להיות כתוב לשון לקיחה או נישואין ולא לשון הויה. פירוש הרא"ש

6. זהו לפי פירוש הר"ן, שסברת הגמרא היא שהפרת האב היא העיקר, משום שלא יצאה מרשותו, ואילו הפרת הארוס אינה אלא בצירוף

ומתרצת הגמרא: **אם כן,** שהאב יכול להפר לבדו את נדרי בתו הנערה המאורסת לאיש, זה שאמר הכתוב שהאב יכול להפר את בתו הפנויה, דכתיב "**ואסרה איסר בית אביה — והניא אביה אותה**" — **למה לי?**

הרי לדבריך, אין צורך לכתוב דין הפרת אב בבתו הפנויה!

כי **השתא, יש לומר** אם בבתו ארוסה, **במקום** שיש **ארוס,** שהיא שייכת אליו במקצת, והארוס יכול להפר לה [יחד עם האב], **מיפר האב לחודיה —**

שלא במקום ארוס, דהיינו, בפנויה, **מיבעיא** למימר שיכול האב להפר?

ומכך שכתבה התורה פסוק מיוחד שהאב מיפר את נדרי בתו הפנויה, מוכח שיש חילוק בין זכות האב בבתו בעודה פנויה, מזכותו בבתו ארוסה.

והחילוק הוא: בעודה פנויה הוא יכול להפר לבד, ואילו כאשר היא מאורסת, הוא צריך להצטרף עם הארוס.

אך עתה מקשה הגמרא, לצד השני, מהיכן נלמד שאין הארוס מיפר בלא הפרת האב? —

אימא, אמור, שאמנם **אב ליבעי ארוס** [אב צריך את צירוף הפרת הארוס אל הפרתו, ובלא הפרת הארוס לא תועיל הפרת האב]. אך **ארוס — לחודיה מיפר,** לבדו, אף בלא הפרת האב!?

וכי תימא, שמא תאמר לתרץ, שאין אפשרות לומר כך, כי אם כך —

זכות **האב** להפר את נדרי בתו הארוסה **דכתב רחמנא — למה לי?** והרי אם הארוס יכול להפר בלא האב, ואין האב יכול להפר בלי הארוס, מה נפקא מינה בכך שיכול האב להפר? הלא תמיד יצטרך האב לצירוף הפרת הארוס, ואחרי שהארוס יפר, שוב אין צורך בהפרת האב!?

אין לדחות כך, היות ויש לומר, כי **מיבעי ליה,** יש צורך לכתוב להשמיענו את זכות האב בנדרי בתו הארוסה, ללמדנו, **דאי הקים — הקים!**

שאם קיים האב את נדר בתו, יהא הנדר מקוים, ושוב לא יוכל הארוס להפר אותו.

ומלמדנו הכתוב הזה, כי אף על פי שאין האב יכול להפר את הנדר לבדו, מכל מקום, כיון שיש לו זכות הפרה עם הארוס, הוא יכול לקיים את הנדר לבד.

הפרת האב (ונפקא מינה שמועיל קיומו). ולאחר דחיית הגמרא, הופכת הגמרא את הסברא, ושואלת, שנאמר כי הפרת הארוס היא העיקר, ואילו הפרת האב אינה אלא בצירוף עם הפרת הארוס.

ולפי דברי הר"ן קשה, מדוע אין הגמרא מסבירה שהנפקא מינה בהפרת הארוס היא לענין הקיום, כמו שהגמרא מפרשת את הקושיא הבאה.

והרא"ש מפרש שקושית הגמרא היא: נאמר שאין צורך בשותפות כלל, וכל אחד יכול להפר לבד.

ויש להקשות הן לפי פירוש הר"ן והן לפי פירוש הרא"ש, אם כן, למה צריך פסוק שלאחר מיתת הבעל יכול האב להפר לבד את הנדרים? הרי בלאו הכי גם בחיי הבעל מיפר האב לבד?

ואם כן, חוזרת הקושיא: מניין לומדים שאף הארוס אינו יכול להפר לבדו, בלא שיפר גם האב.

ומשנינן: יש לנו ללמוד זאת, מכך שהוצרך הכתוב לומר "אם בית אשה נדרה" כדי לבאר שבעלה של אשה נשואה מפר לבדו, ללא האב.

כי **אם כן,** אם תאמר שגם הארוס יכול להפר לבדו, תיקשי —

הפסוק "ואם **בית אישה נדרה**" [האמור באשה נשואה] — **למאי כתב** רחמנא!? הלא פסוק זה, האמור לגבי נשואה, מיותר הוא, כיון שאפשר ללמוד זאת מקל וחומר מארוס —

ומה במקום אב, שהיא מאורסת, והיא שייכת במקצת לאביה, והאב עדיין יכול להפר לה, בכל זאת **מיפר ארוס לחודיה.**

שלא במקום אב, בנשואה, שיצאה מרשות האב לגמרי, **מיבעיא** למימר שיכול הבעל להפר לבדו!? והרי לא גרע כוחו לאחר הנישואין?

וכיון שכתבה התורה פסוק מיוחד להשמעינו שהבעל מיפר נדרי אשתו הנשואה, מוכח שיש חילוק בין זכות הבעל בהפרת נדרי ארוסתו ובין זכותו בהפרת נדרי אשתו, לאחר הנישואין.

והחילוק הוא: לאחר הנישואין יכול הבעל להפר לבדו, ואילו כאשר היא רק מאורסת צריך הבעל להצטרף עם האב.

ודוחה הגמרא את התירוץ:

אימא, אמור, שהפסוק "**אם בית אישה נדרה**", נכתב כדי **לומר שאין הבעל מיפר בנדרים קודמין,** שנדרה קודם הנישואים, וכמשמעות הפסוק ואם "בית אישה" נדרה, דהיינו דוקא בהיותה בבית בעלה.

וכיון שפסוק זה אינו מיותר, שוב אין הוכחה לומר שיש חילוק בין ארוסה לנשואה.

ואם כן, אפשר לומר, כשם שלאחר הנישואין מיפר הבעל לבד ללא שותפות, כך גם הארוס מיפר נדרי ארוסתו ללא שותפות האב!?

אך דוחה הגמרא את הדחיה:

ומיניה, אדרבה, מכך שמצינו בבעל שאינו יכול להפר נדרים קודמים, יש ללמוד שארוס מיפר דוקא בשותפות האב.

שהרי בפרשת הארוס כתוב "ונדריה עליה", ומשמע מזה ש**ארוס מיפר בקודמין.**

ולא יתכן לומר שכוח הארוס עדיף מכוח הבעל, שאינו מיפר בקודמים!

אלא לאו, מוכח מכאן, שעדיפות הארוס על הבעל היא **משום שותפותיה דאב.**

ואפשר להסביר דברי הגמרא, לפי דעת הרמב"ם שסובר שאב יכול להפר את כל הנדרים שבתו נודרת. וכתב המאירי ששיטת הרמב"ם היא רק בבתו פנויה אבל בנערה המאורסה יכול האב להפר רק נדרי עינוי נפש או נדרים שבינו לבינה. ולפי זה אפשר לומר שלאחר מיתת הבעל יכול האב להפר את כל הנדרים שבתו נודרת. וזהו מה שהתחדש בפסוק, שבחיי הבעל אינו

שכוחו של הארוס הוא בשותפות עם האב, לכן יכול להפר אפילו נדרים שנדרה קודם האירוסין, בהיותה ברשות האב.

ומוכח מזה, שנערה המאורסה, אין הארוס יכול להפר נדריה אלא בצירוף הפרת האב, וכן האב אינו יכול להפר נדריה אלא בצירוף הפרת הארוס.

סח-א **דבי רבי ישמעאל תנא:** המקור לדין של נערה המאורסה הוא **מהפסוק** "**בין איש לאשתו, בין אב לבתו**. בנעוריה בית אביה".

ומשמעות הפסוק הוא, שמדובר בנערה המאורסה. ומכך שנסמך בפסוק אב לבעל, יש ללמוד —

מכאן, לנערה המאורסה, שאביה ובעלה מפירין נדריה.

ומקשינן: **ולתנא דבי רבי ישמעאל,** הפסוק "**ואם היו תהיה לאיש**" — **מאי עביד ליה!?**

והרי רבי ישמעאל לומד את דין הארוסה מ"בין איש לאשתו". ואם כן, מיותר הפסוק "ואם היו תהיה לאיש"!

ומתרצינן: רבי ישמעאל **מוקים ליה,** מעמיד את הפסוק "ואם היו תהיה לאיש" — **לאידך דרבא** [לדרשא אחרת שדורש רבא], לקמן דף ע א, שאם מת הארוס, יכול האב להפר לבד את נדריה.

ומקשינן: ולדעת **רבא** לעיל, שלומד דין נערה המאורסה מקרא "ואם היו תהיה לאיש", אם כן, **האי** קרא "בין איש לאשתו", **דתני דבי רבי ישמעאל** ללמוד ממנו דין נערה המאורסה — **מאי עביד ליה?**

הרי פסוק זה מיותר, כי דין נערה המאורסה נלמד כבר מ"ואם היו תהיה לאיש"!?

ומשנינן: **מיבעי ליה** [פסוק זה נצרך לפי רבא] **לומר, שהבעל מיפר** גם **נדרים שבינו לבינה.** ולא רק נדרי עינוי נפש.

כי נדרי נפש נכתבו בפירוש בפסוק, ולכן הכתוב "בין איש לאשתו" בא ללמד על הפרת נדרים שבינו לבינה.

איבעיא להו —

מסתפקת הגמרא בהגדרת השותפות של אב והבעל בהפרת נדריה של נערה מאורסה:

האם ההגדרה היא, כיון שנדר של נערה המאורסה יכול להיות מופר על ידי שני שותפים, האב והבעל, הרי זה כאילו הנדר נחלק מתחילתו לשני חלקים, וכל אחד מהם מפר את חלקו.

ולכן, כאשר הפר רק הארוס את חלקו,[7] והאב לא הפר, הרי זה כאילו **הבעל מיגז גייז** [חותך] את הנדר, וחצי הנדר שבחלקו של הבעל בטל לגמרי, ואילו חציו השני, שבחלקו של האב, נשאר חזק כבתחילה.

או שאין הנדר נחשב כחלוק לשניים, אלא כולו הוא נדר אחד, אלא שהפרת אחד מהשותפים, פועלת בנדר **שמקליש קליש**

מיפר אלא את אותם נדרים שיכול הבעל להפר, ולאחר מיתת הבעל יכול להפר את כל הנדרים. [שער המלך]

7. אין הבדל בספק זה בין אם הפר האב בלבד או הפר הארוס בלבד, והגמרא נקטה את הספק באחד משני האופנים. [ראשונים]

[נחלש] כל הנדר. ואחרי הפרת הבעל, לפני שהפר האב, הרי זה "נדר קלוש".

ומבארת הגמרא את הספק:

היכא קא מיבעיא לן [היכן יש נפקא מינה] בין אם הבעל מיגז גייז או מקליש קליש? —

כגון דנדרה מתרין זיתין, שנדרה הנאה מאכילת אוכל בשיעור שני זיתים [ולפי הר"ן בשני זיתים ידועים], **ושמע הארוס** את נדרה, **והפר לה,** והאב עדיין לא הפר את חלקו, והאשה **אכלתנון** לאותם שני זיתים שנדרה מהם הנאה.

אי אמרינן בעל **מיגז גייז** את חלקו, ובטל רק חצי הנדר, וחציו השני לא הופר כלל — **לקיא** [לוקה] האשה, מאחר ואכלה דבר האסור בנדר לגמרי. שהרי יש כאן חצי נדר בשיעור כזית", שלא הופר.(8) [לפי הרא"ש. ואילו לפי הר"ן יש כאן זית שלם שהופר וזית שלם שלא הופר, אך לא ידוע איזה הוא הזית שהופר ואיזה הוא הזית שלא הופר].

אך **אי אמרינן** בעל **מיקליש קליש,** הרי כל הנדר הוקלש איסורו, **ואיסורא בעלמא הוא,** ואין זה איסור גמור של נדר, ואינה לוקה על אכילת שני הזיתים.

תא שמע, יש לפשוט את הספק מדברי הברייתא —

לפי ששנינו במשנה לקמן, ע א, גבי נערה המאורסה שאביה ובעלה מפירים נדריה בשותפות, אם מת הבעל, "נתרוקנה" רשותו של הבעל ועברה אל האב, ויכול אז האב להפר לבד את הנדרים שנדרה בהיותה ארוסה.

אך אם מת האב לא "נתרוקנה" רשותו של האב, ולא עברה אל הבעל. ואין הארוס יכול להפר לבד את נדריה.

ושנינו על משנה זו בברייתא:

א. אימתי אמרו שאם **מת הבעל, נתרוקנה רשותו** של הארוס **לאב,** ויכול האב להפר לבדו את הנדרים שנדרה בתקופת האירוסים, רק **בזמן שלא שמע הבעל** את הנדר **קודם שימות, או ששמע והפר, או ששמע ושתק ומת בו ביום ששמע,**(9) לפני שהספיק להפר או לקיים.

---

8. הגמרא נוקטת דוקא אופן זה, שנדרה משני זיתים, כדי שאף לאחר ההפרה ישאר שיעור כזית שלא הופר, משום שאין לוקים על פחות משיעור כזית.

וקשה, הרי אמרינן במסכת שבועות, שבנדרים אין צורך באכילת כזית, אלא אפילו אם נדרה מכל שהוא, גם כן לוקה.

ואפשר לומר, כיון שיש מאן דאמר שאף בנדרים צריך כזית, לכן נקטינן בסוגייתינו לפי כולי עלמא.

ואפשר לתרץ עוד, ש"לוקה", הכונה היא, שחייבת קרבן מעילה. ובזה ודאי לא מועיל כל שהוא [רשב"א]

ודברי הרשב"א תמוהים, שהרי בקרבן מעילה אע"פ שאין חייבת אם אכלה כל שהוא, בכל זאת אין צורך בשיעור כזית, אלא די בשיעור פרוטה, ואם כן, למה נקטה הגמרא דוקא אם נדרה בשיעור שני זיתים? [רעק"א]

9. אבל אם מת יום לאחרי ששמע, לא יכול האב

וזו היא ששנינו במשנה: **מת הבעל, נתרוקנה רשות הארוס לאב.**

סח-ב **אבל, אם שמע** הארוס את הנדר **וקיים** אותו, **או ששמע ושתק, ומת ביום שלאחריו,** ונמצא שהחריש לה ביום שמעו, הרי זה נחשב כמוקיום.

ולכן **אין האב יכול להפר** נדרים אלו.

ב. אם **שמע אביה** את הנדר **והפר לה, ולא הספיק הבעל לשמוע** את הנדר **עד שמת האב, זו היא ששנינו** במשנה: אם **מת האב,** אפילו אחר שכבר הפר, **לא נתרוקנה רשות** האב **לבעל,** ואין הארוס יכול להפר לבד.

ג. אם **שמע בעלה והפר לה,** ואפילו אם **לא הספיק האב לשמוע** את הנדר **עד שמת הבעל,** יכול האב להפר. ואף **זו היא** בכלל מה **ששנינו: מת הבעל נתרוקנה רשות לאב.**

ד. אפילו אם **שמע בעלה והפר לה,** אך **לא הספיק האב לשמוע** את הנדר **עד שמת, אין הבעל יכול** לחזור **ולהפר** את חלקו של האב, משום **שאין הבעל מיפר אלא בשותפות** עם האב[10].

סט-א **שמע אביה והפר לה, ולא הספיק הבעל לשמוע** את הנדר **עד שמת — חוזר האב ומפר** את **חלקו של בעל.**

ואמר רבי נתן, על הדין האחרון,[11] שחוזר האב ומפר את חלקו של הבעל:

הן הן דברי בית שמאי.

אבל **בית הלל אומרים: אין** האב **יכול** לחזור **ולהפר** חלקו של בעל.

שמע מינה, מוכח מכאן, שהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, היא בספק של הגמרא:

להפר משום שבכך ששתק הבעל, הרי זה כאילו קיים את הנדר, ואין האב יכול להפר [ר"ן].

ואם שתק הבעל משום שחלה ונשתתק, ולא היה באפשרותו להפר ביום שמעו, אז אע"פ שהבעל בעצמו כבר לא יכול להפר, כיון שזמן הפרתו מוגבל אך ורק ליום שמעו את הנדר, בכל זאת, לאחר מיתתו, יכול האב להפר את חלקו, כיון שחלקו לא קוים [עפ"י בד קודש]

10. יש מהראשונים שפירשו שאין בדין זה חידוש מיוחד והוא נכתב אגב הסיפא. כיון שזה כבר כתוב בדין ב', שאם הפר האב ומת, אין הבעל חוזר ומיפר את חלקו של האב. והוא הדין בנידון דידן, שלא יכול הבעל להפר את חלקו של האב

אבל הר"ן מפרש, שיש כאן חידוש משום שבדין ב' כתוב שהפר רק האב, וכיון שבטלה הפרת האב לאחר מיתתו לא הוקלש הנדר כלל, ולכן אין הבעל יכול לחזור ולהפר לבד נדר זה. אבל בדין ד' כתוב שהפר הבעל, ואם כן לא בטלה הפרתו והרי זה נדר קלוש. והיתה הוה אמינא שיוכל הבעל להפר נדר זה, וקמ"ל שאין הבעל מיפר אלא בשותפות עם האב.

והרא"ש מפרש שהחידוש הוא, היות והיה אפשר לומר שכל הדין שלא יכול הבעל להפר בלי האב, הוא דוקא כאשר לא שמע הבעל את הנדר ועדיין לא זכה בזה, אבל בנידון דידן ששמע הבעל וכבר זכה בנדר, יוכל הבעל להפר אף את חלקו של האב לאחר מיתתו. וקא משמע לן שאף באופן זה אין הבעל מיפר בלא שותפות האב.

11. דוקא באופן זה חולקים ב"ה וסוברים שאינו יכול להפר, כיון שהאב המיפר חי והפרתו קימת,

לדעת **בית שמאי** הפרת האב קודם שמת הבעל עושה **מיגז גייז,** ולכן חלקו של הבעל נשאר חזק כבתחילה, ויכול האב לרשת את חלקו של הבעל ולחזור ולהפר.

אבל לדעת **בית הלל,** הפרת האב עושה **מיקלש קליש,** והרי זה נדר חלש, וכיון שנחלש הנדר, אין הוא חשוב בכדי שיוכל האב לרשת את חלק הבעל. ולכן אין האב יכול לחזור ולהפר חלקו של בעל.

אדם הנודר נדר ורוצה אחר כך להתירו, יכול לבוא אצל חכם ולהישאל על נדרו, ואם ימצא לו החכם פתח להתיר את הנדר, יכול החכם להתיר לו את נדרו, ולעקרו כאילו לא היה.

בעי רבא:

האם דין הקיום של הנדר הוא כדין הנדר עצמו, וכשם שמצינו בנדר אפשרות להישאל עליו, ולהתיר אותו על ידי פתח וחרטה, כך גם **יש** אפשרות **שאלה** והתרת חכם **בהקם,** ולאחר התרת ההקם אפשר לשוב ולהפר את הנדר[12]. **או שאין** אפשרות **שאלה בהקם.** ולאחר שקויים הנדר, שוב אין אפשרות לשוב ולהפר?[13]

ואם תמצא לומר, ואפילו אם נאמר **יש שאלה בהקם,** עדיין יש להסתפק מה הוא הדין בהפרת נדרים:

האם מאחר שהוקשה הפרת נדרים לקיום נדרים, יהא דין ההפרה כדין הקיום, **ויש** אפשרות **שאלה** והתרת חכם **בהפר,** ובכך תתבטל ההפרה.

או דלמא, אף על פי שהוקשה הפרה לקיום,

והרי הוקלש הנדר. אבל בדין הראשון, שהפר הבעל, ומת, מודים ב"ה שיכול האב להפר את חלקו של בעל, כיון שנתבטלה הפרתו של בעל לאחר מיתתו, וחוזר הנדר להיות חזק כבתחילה יכול האב לרשת את הנדר ולהפירו. [ראשונים]

והרמב"ם סובר, שב"ה חולקים גם באופן שהפר הבעל ומת, משום שעל אף שמת, קלישות הנדר לא בטלה, ואין האב יכול לרשת נדר זה

12. יש שכתבו, כי מה שמועיל להישאל על הקיום הוא רק אם נשאל על הקיום בו ביום ששמע את הנדר, אבל לאחר מכן כבר אינו יכול לחזור ולהפר את הנדר, כיון שחלף יום שמעו ובטל זכותו.

ויש חולקים וסוברים, כיון שלא היה יכול להפר באותו יום לאחר שקיים, אין זה נחשב כמו שתיקה ביום שמעו. ולאחר שנשאל על הקמתו הרי זה כדין יום שמעו חדש. ויכול להפר את הנדר. [ראשונים]

13. השיטה מקובצת מביא פירוש אחר בגמרא. שהספק הוא האם לאחר שקוים הנדר יש אפשרות לישאל על הנדר אצל חכם, או לא. מכיון שהנדר התחזק לאחר הקיום יכול להיות שאי אפשר כבר להתיר את הנדר.

והרש"ש מקשה, לפי הצד שיכול החכם להתיר נדרים שקיים הבעל, אם כן, מדוע כתוב בתורה "כל נדר וכל שבועת איסר לענות נפש, אישה יקימנו ואישה יפירנו", ומשמע מזה שאף לגבי קיום יש דין שצריך זה יהיה נדר של ענוי נפש. ולכאורה מדוע צריך לומר את זה, הלא כל הקיום מועיל רק שהבעל לא יוכל לחזור ולהפר, ואם כן בנדר שאינו ענוי נפש בלאו הכי אין הבעל יכול להפר את זה?

אבל לפי הצד שהקיום מועיל אף לכך שהחכם לא יוכל להתיר את הנדר, לא קשה

בכל זאת, לענין התרה היא לא הוקשה, **ואין שאלה בהפר,** ואין אפשרות לבטל את ההפרה?

תא שמע פשיטות לשאלה זו מדברי רבי יוחנן:

דאמר רבי יוחנן: נשאלין על ההקם, ואין נשאלין על ההפר:(14)

בעי רבה:

אם קיים האב או הבעל בלשון כפולה, שאמר פעמיים: **קיים ליכי, קיים ליכי.**

ולאחר מכן **נשאל על** ההקמה **הראשונה,** וביטלה.

מהו? — האם לאחר שבוטלה ההקמה הראשונה, חוזרת ההקמה השניה וחלה.

או דלמא, כיון שההקמה השניה לא חלה בשעה שקיים אותה, משום שהנדר כבר היה מקוים ועומד, לכן לא תחול שוב ההקמה הזו אפילו לאחר שהתבטל הקיום הראשון .

תא שמע מהא **דאמר רבא:** אדם שנשבע, וחזר ונשבע פעם נוספת את אותה השבועה, לא חלה השבועה השניה, היות שאין שבועה חלה על שבועה. אך בכל זאת נשארת השבועה שניה כשהיא תלויה ועומדת. **ואם נשאל על** השבועה **הראשונה,** וביטלה, חוזרת שבועה **שניה וחלה עליו.**

ומכאן יש ללמוד לענינו, למי שקיים וחזר וקיים, שאף על פי שלא חלה ההקמה השניה בזמן שהיתה ההקמה הראשונה קיימת, בכל זאת, ההקמה השניה תלויה ועומדת, ואם בטלה ההקמה הראשונה, חוזרת וחלה ההקמה השניה.

בעי רבה:

אם אמר בתוך כדי דיבור לשון זה: **קיים ליכי ומופר ליכי, ולא תיחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה** —

והיינו, שהוא קיים והפר כאחת, וגם התנה שהקמתו לא תחול אלא אם תחול גם ההפרה(15),

מהו? — האם הנדר מופר או לא.

שהרי ההקמה אינה יכולה לחול ממה נפשך, כי אם לא חלה ההפרה אז ההקמה לא תוכל לחול, שהרי התנה ואמר שלא תחול ההקמה אלא אם תחול גם ההפרה. ואם חלה ההפרה, גם אין ההקמה יכולה לחול כיון

קושית הרש"ש, כיון שהתורה צריכה לומר שאין הבעל יכול לקיים אלא נדרי ענוי נפש, כי אילו היה הבעל יכול לקיים אף שאר נדרים, לא היה החכם יכול להתיר נדרים אלו לאחר שהבעל קיימם, ולכן אומרת התורה שאין הבעל יכול לקיים אלא נדרים של ענוי נפש.

14. הר"ן מפרש את טעם החילוק בין קיום להפרה, משום שהקיום הינו כעין נדר, שמחזק את הנדר, וע"כ יכול החכם לבטלו, אבל הפרה אינה אלא ביטול הנדר, ואם כן לאחר שבוטל הנדר שוב לא שייך להחזירו.

ומדברי הר"ן יש ראיה, שקיום אינו רק ביטול זכות ההפרה אלא מחזק את הנדר. (עיין לעיל הערה 2)

15. ואם לא התנה תנאי זה חלה ההקמה. כיון שקיים לפני שהיפר. (ואפילו לדברי רבי יוסי

שהנדר כבר הופר, ואין אפשרות לקיים נדר אחר שהופר.

ולכן כל הספק הוא רק לגבי ההפרה[16]:

האם מאחר והקדים לשון הקמה ללשון הפרה, היתה כוונתו להתנות גם שההפרה לא תחול אלא אם כן תחול גם ההקמה, ולפי צד זה אף ההפרה אינה יכולה לחול, שהרי לא חלה ההקמה.

או שלא היתה לו כוונה מיוחדת בכך שהקדים לשון הקמה ללשון הפרה [שהרי אין ביכולתו לומר שניהם כאחת], ועיקר כונתו היתה שלא תחול ההקמה ללא ההפרה, אבל ההפרה לא איכפת לו שתחול אף בלא ההקמה.

סט-ב **תא שמע**, יש לפשוט שאלה זו מפלוגתא של רבי מאיר ורבי יוסי.

דתנן במסכת תמורה [כה ב]:

אדם שהיו לפניו שני קרבנות, קרבן עולה וקרבן שלמים, ורצה להמירן בבהמת חולין. [והדין הוא שהממיר קרבן בבהמת חולין, חלה קדושת הקרבן על בהמת החולין, אך הקרבן נשאר בקדושתו], ואמר בתוך כדי דיבור על בהמת חולין העומדת לפניו, בזה הלשון: **הרי זו תמורת עולה, תמורת שלמים** — והיינו שהמיר בבהמה אחת של חולין גם את קרבן העולה וגם את קרבן השלמים — **הרי** בהמה **זו** נהיית **תמורת עולה**, לפי שאמר "עולה" תחילה, וחלה עליה מיד קדושת עולה, ומשחלה עליה קדושת עולה לא יכולה לחול עליה קדושת שלמים.

דברי רבי מאיר.

ורבי יוסי אומר: אם לכך, שבהמת החולין תהיה גם עולה וגם שלמים, **נתכוין מתחילה**, לא חלה עליה קדושת עולה מיד כשאמר "עולה".

כי **הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות** של עולה ושלמים **כאחת**, כפי שהתכוון לקרות, **דבריו קיימין**, וחלה על בהמה זאת גם קדושת עולה וגם קדושת שלמים, ולכן תרעה הבהמה הזאת עד שיפול בה מום, ואז יוכלו לפדותה, ולמוכרה, ובמחצית דמיה יביאו עולה, ובמחצית השניה יביאו שלמים.

ומחלוקתם היא בשאלה מהי כוונת המקדיש בכך שהקדים עולה לשלמים:

לדעת רבי מאיר, כוונתו להתנות, ולומר: תחול תמורת העולה, ואחר כך תחול תמורת השלמים. וכיון שכבר חלה תמורת העולה תחילה, שוב אין יכולה לחול עליה תמורת השלמים.

ואילו לדעת רבי יוסי, כיון שאין אפשרות לומר את שניהם כאחד, אין משמעות מיוחדת לכך שהקדים את העולה לשלמים, וכוונתו היא שיחולו שניהם כאחד, וחלה על

לקמן שאף בגמר דבריו אדם נתפס, היינו דוקא באופן שיכול לחול שתי הדיבורים. אבל כאן שאין שתי האמירות יכולות לחול ביחד מודה רבי יוסי שרק ההקמה חלה ולא ההפרה). [ראשונים]

16. לפי פירוש הר"ן.

הבהמה גם קדושת העולה וגם קדושת השלמים. ותמכר הבהמה, ויקנו בדמי חציה עולה, ובדמי חציה שלמים.

ולאור מחלוקת זאת יש לפשוט את הספק שלנו.

לדעת רבי יוסי, אין עדיפות מיוחדת לדבר שהקדים בלשונו, כיון שאי אפשר לומר את שניהם כאחד, וכמו כן כאן, אין עדיפות להקמה יותר מההפרה בכך שהקדים את ההקמה לפני ההפרה.

ומכיון שהתנה בפירוש והעדיף את ההפרה יותר מההקמה — חלה ההפרה.

ואפילו רבי מאיר, לא קאמר שיש כונה ועדיפות למה שהקדים בלשונו, **אלא** במקרה של תמורה, **דלא** התנה **ואמר** "**לא תיחול זו אלא אם כן חלה זו**", ולכן יש לנו לתלות שהתכוין להעדיף את מה שהקדים בלשונו.

אבל הכא, דהתנה **ואמר** בפירוש "**לא תיחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה**", יש לומר שאף **רבי מאיר נמי מודה דהפרה חלה** כי עדיפותו של המפר, היא ההפרה.(17)

בעי רבה:

אם אמר בתוך כדי דיבור לשון זו: **קיים ומופר ליכי.** והיינו, שכלל ואמר שיחולו הקיום וההפרה **בבת אחת** — **מהו?**

האם מאחר ואין יכולים שניהם לחול, יש לומר שתחול ההקמה [כיון שהיא קדמה], או כיון שגילה דעתו שרוצה שיחולו שניהם כאחד, ואין אחד קודם לחבירו לא יחול כלום.

תא שמע לפשוט את הספק מהכלל שאמר רבה:

דאמר רבה לגבי אדם המקדש שתי אחיות כאחת [ולא יכולים לחול קידושין בשתיהן, שאין אדם יכול לקדש אשה ואחותה, וכיון שקידש את שתיהן כאחת אי אפשר לדעת איזו מהן מקודשת ואיזו אינה מקודשת].

כל דבר שאינו יכול לחול **בזה אחר זה — אפילו בבת אחת אינו** יכול לחול כלל!

וכיון שאינו יכול לקדש את שתי האחיות בזה אחר זה, לא תפסו קידושין באחת מהן, כיון שקידשן כאחת, ואין בהן אפילו ספק קידושין.

והוא הדין לענייננו, קיים כלל זה.

ומאחר ואין יכולות לחול ההקמה וההפרה בזה אחר זה [כיון שאם חלה ההפרה אין נדר, ואין מה לקיים, ואם חלה ההקמה, הנדר מקוים, ושוב אין אפשרות להפר אותו], לפיכך אין יכול לחול כלום, אם יפר ויקים בבת אחת.(18)

---

17. זהו פירוש הר"ן.

והרא"ש מביא פירוש, שלדעת רבי מאיר חלים שניהם, כיון שהקדים את ההקמה להפרה, וגם התנה שתחול ההפרה, על כן חלים שניהם, ולא ידעינן אם הנדר מקוים או מופר

18. הרמב"ם בפרק יג מהלכות נדרים הלכה כב, פוסק שהקיום חל ולא ההפרה.

וכתב הר"ן על דברי הרמב"ם אלו, שלא נתחוורו דבריו. שהרי בגמרא אמרינן "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו", ואם כן איך

בעי רבה:

אם אמר **קיים ליכי היום.** והיינו, שקיומו הוא להיום בלבד — **מהו?**

ובספק זה כלולים שני ספיקות:

האחד, האם קיום כזה מונע ממנו להפר למחר.

והשני, אם נאמר שקיום זה אינו מונע ממנו להפר למחר. האם בלשון זה כלול לשון הפרה למחר.

מי אמרינן כי בכך שאמר "היום", הרי זה **כמאן דאמר לה: מופר ליכי למחר.**

או דלמא, הא לא אמר לה בפירוש שמופר למחר, ואין זה נכלל בתוך לשונו.

חלה ההקמה? הלא אין ההקמה יכולה לחול לאחר ההפרה!

ומבאר הגר"ח בספרו, שיסוד הדין "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו" הוא, כאשר שני דברים השוללים זה את זה נעשים כאחת, האחד שולל את השני אפילו כשהם נעשים כאחת, ושניהם אינם חלים כי האחד מעכב את השני. אך במקום שאין האחד שולל את השני, אלא שלא תיתכן מציאות של קיום השני כאשר הראשון קיים, לא נאמר הכלל "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו".

ולכן, לענין הקמה והפרה כאחת, רק ההקמה שוללת את ההפרה, כי "זה הוא עצם הדין דהקמה — שאינו יכול להפר אחר כך". אבל ההפרה איננה שוללת את ההקמה, אלא אם נעשתה הפרה לפני ההקמה, לא תיתכן יותר הקמה כי הנדר אינו קיים עוד.

אך אם מקים ומפר בבת אחת, באותה שעה הנדר קיים, ולכן ההקמה השוללת את ההפרה חלה, ואילו ההפרה, שאינה שוללת את ההקמה, לא חלה, כיון שההקמה מעכבת את חלות ההפרה.

ותמה החזון איש [בהגהותיו על ספרו של הגר"ח] מדוע לא תחשב ההפרה כשלילת ההקמה? והרי מהות ההפרה היא ביטול הנדר, וביטול הנדר הוא שלילת קיום הנדר!

ועוד טוען החזון איש: זה שאין הפרה מועילה אחר הקמה, הוא משום שמסרה התורה את כח ההכרעה של הנדר, להקמתו או להפרתו, באופן חד פעמי לבעל ולאב. וכיון שהשתמשו הבעל והאב פעם אחת בכח ההכרעה שנתנה להם התורה, שוב הם אינם בעלים על הנדר. ולכן, גם אם אחר ההפרה היה נשאר הנדר, לא היתה אפשרות להקימו, משום שכבר בטל כח ההכרעה, לאחר שנעשה בו פעם אחת שימוש, בהפרה.

ונמצא שההפרה אינה רק "היכי תימצי" שלא יהא הנדר קיים, כדברי הגר"ח, אלא שהשימוש בהפרה שולל את כח ההכרעה של הקמה, כיון שנעשה כבר פעם אחת שימוש בכח ההכרעה.

וכיון שההפרה שוללת את ההקמה כשם שההקמה שוללת את ההפרה, בהפגשם כאחת, שניהם אינם צריכים לחול. [ועיין ביאור הענין בספר "דברי תורה", ליקוט מדברי החזון איש על פרשיות השבוע, בעריכת עורך החברותא, לפרשת מטות].

ויש מפרשים את דברי הרמב"ם, שבגמרא בקידושין [נ א] נאמר כי בדבר שיכול לחול אפילו בטעות, אין את הדין "כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו". ואם כן, אפשר לומר ששיטת הרמב"ם היא שקיום חל גם בטעות (זוהי שיטת הרשב"א וכן נפסק בשו"ע), ולכן חל הקיום אפילו שהוא סותר להפרה. אבל ההפרה אינה חלה, כיון שהפרה בטעות אינה הפרה ולכן אינה יכולה לחול משום שאינו בזה אחר זה. [עפ"י בד קודש]

ומוסיפה הגמרא להסתפק:

ע-א **אם תמצא לומר,** אם נאמר שהקיום להיום מונע ממנו את האפשרות של הפרה למחר. ונאמר גם שלא נכלל בתוך לשונו לשון הפרה למחר, כיון **שהא לא אמר לה** בפירוש. עדיין יש להסתפק:

אמר לה: מופר ליכי למחר ולא אמר "קיים ליכי היום" — **מהו?**

מי אמרינן שכונתו היתה לקיים לה היום,[19] וממילא **למחר לא מצי מיפר,** משום **דהא קיימיה לנדריה היום,** וקיום להיום מונע אפשרות הפרה למחר כיון שאפשרות הפרה היא רק באותו יום.

או דלמא, כיון דלא אמר לה בפירוש "**קיים ליכי היום**", **כי קאמר לה** "**מופר ליכי למחר**", יש לפרש דבריו, **שמהיום** יהא מופר **קאמר.**

ומוסיפה הגמרא להסתפק, עוד:

ואם תמצא לומר אפילו הכי, אפילו אם נאמר שכונתו היתה לקיים להיום. **וכיון דקיימו היום** לא חלה ההפרה למחר, משום שהקיום נחשב אף **לגבי מחר** — **כמאן דאיתא דמי,** ומעכב את חלות ההפרה.

עדיין יש להסתפק באופן **שאמר לה: קיים ליכי שעה** — **מהו?**

[וכונת הגמרא בספק זה, היא על הצד שקיום של שעה אחת אינו מונע את ההפרה לאחר השעה הזאת]

מי אמרינן, בכך שאמר קיים ליכי "שעה" — **כמאן דאמר לה: מופר ליכי לאחר** שעה **דמי.**

או דלמא, הא לא אמר לה בפירוש שמופר לאחר שעה, ואין זה נכלל בתוך לשונו.

ומסתפקת הגמרא ספק על גבי ספק:

אפילו **אם תמצא לומר** שאין לשון הפרה נכללת בתוך לשונו, כיון **שהא לא אמר לה** בפירוש שמופר לה לאחר שעה.

מיהו, עדיין יש להסתפק באופן שקיים לה לשעה זו, **ואמר לה** בפירוש שמיפר לאחר שעה.

מאי?

מי אמרינן, כיון דקיימו בשעה הראשונה, הרי **קיימו.** ולא תועיל ההפרה לאחר שעה, כשם שנקטנו לגבי הפרה למחר.

או דלמא, שונה דין הפרה לאחר שעה מדין הפרה למחר, **כיון דכוליה יומא** "**בר הקמה**" ו"**בר הפרה**" **הוא** [שהרי אפשר לקיים או להפר כל אותו יום], לכן **כי אמר מופר ליכי לאחר שעה, מהני.** משום שכל אותו יום הוא זמן הפרה.

תא שמע מהא דתניא במסכת [נזיר כ ב]:

אשה שאמרה "**הריני נזירה**", **ושמע בעלה, ואמר:** "**ואני**" — שוב **אין יכול** הבעל **להפר** את נדר נזירותה של אשתו, משום שבאומרו

---

19. הטעם שהספק לגבי קיום שונה מהספק לגבי הפרה, משום שלגבי הפרה אמרינן לקמן שלא מועיל הפרה בלב, ולכן אין זה נחשב הפרה כיון שלא אמר בפירוש שמיפר. אבל לגבי קיום

"ואני" הרי זה נחשב שמסכים עם נזירותה ומצטרף אליה, והרי זה קיום הנזירות.

ומדייקת הגמרא מהברייתא:

ואמאי? מדוע לא יכול הבעל להפר את נדר נזירותה אחר שאמר "ואני"?

נימא, מדוע לא נאמר, **"ואני", דאמר** בעל — **הוא** דוקא **על נפשיה דהוי נזיר.** שהוא מקבל נזירות על עצמו לשלשים יום כדרך נזיר.

אבל לגבי אמירת **"הריני נזירה" דילה,** שנדרה האשה בנזיר, כונת הבעל היתה שרק **שעה אחת** בלבד **קיימא,** יהיה קיים נדר נזירותה, כי דיו בשעה הזאת, כדי שיוכל להתפיס בה את נזירותו, שהרי אמר "ואני כמותך", שהוא גדר של התפסה.

ואולם, **לאחר שעה — אי בעי,** אם ירצה, הוא יוכל **ליפר!**

אמאי אין יכול להפר? —

לאו, אלא בהכרח, הטעם שאינו יכול להפר, הוא **משום** שלא חלה הפרה אחר קיום של שעה אחת, **דכיון דקיימו** שעה אחת — **קיימו!**

ודוחה הגמרא את הראיה מהברייתא הזו: **לא!**

התנא במסכת נזיר **קסבר** שכל מקום שהבעל אומר **"ואני",** הרי זה **כמאן דאמר,** כאילו שאמר **"קיים ליכי לעולם", דמי.**

ולכן אין משם ראיה לסוגייתנו. כיון שבנידון דידן, הרי קיים לשעה אחת בלבד, ואפשר לומר שתועיל ההפרה לאחר שעה.

מתניתין:

נערה המאורסה שנדרה, **ומת האב — לא נתרוקנה** רשות האב על הנדר, **לבעל,** ואין הבעל יכול להפר את חלק האב.

אבל אם **מת הבעל — נתרוקנה רשותו לאב,** ויכול האב להפר את חלקו של הבעל.

ומסכמת המשנה:

בדבר זה יפה כח האב מכח הבעל.

שהאב יכול להפר חלקו של בעל לאחר מיתת הבעל, ואילו הבעל אינו יכול להפר חלקו של אב לאחר מיתת האב

ומוסיף התנא דין נוסף:

בדבר אחר יפה כח הבעל מכח האב, שהבעל מפר לבד בבגר.

ובגמרא יבואר מה הכונה ב"בגר".

והאב אינו מפר בבגר.

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא** אם מת האב לא נתרוקנה רשות לבעל?

אמרינן שמועיל קיום בלב, ולכן על אף שלא אמר בפירוש שמקיים להיום, בכל זאת מסתפקת הגמרא שאולי נאמר שהתכוין לקיים להיום, וזה מועיל כיון שזה נחשב קיום בלב. [רש"ש]

ומשנינן: משום **דאמר קרא "בנעוריה בית אביה"** —

ומשמע, אפילו כשמת האב עדיין היא נחשבת ב"בית אביה". ולכן אין הבעל יכול להפר לבד.

שנינו במשנה: **מת הבעל — נתרוקנה רשות לאב.**

והוינן בה: **מנלן** דין זה?

אמר רבה: דאמר קרא "ואם היו תהיה לאיש, ונדריה עליה".

מכך שאמר הכתוב "היו תהיה", משמע שהפסוק מדבר בשתי הויות. דהיינו, שנתקדשה פעם שניה, לאחר מיתת בעלה הראשון.

ע-ב **ומקיש** הכתוב **קודמי הויה שניה לקודמי הויה ראשונה** [הוקשו הנדרים שקדמו להויה השניה, לנדרים שקדמו להויה הראשונה].

מה הנדרים שהם **קודמי הויה ראשונה — אב מיפר** אותם **לחודיה,** שהרי נדרה אותם כשעדיין לא נתארסה —

אף הנדרים שהם **קודמי הויה שניה — אב מיפר לחודיה.**

נמצינו למידים, שלאחר מיתת הבעל היא חוזרת לרשות אביה, ויכול האב להפר לבד.

ומקשינן:

ואימא, הני מילי — אולי נאמר שפסוק זה שיכול האב לחזור ולהפר אחר מיתת הבעל, אמור רק לגבי **נדרים שנדרה** לאחר מיתת הבעל, **ולא נראו לארוס** בחייו. שנדרים אלו דומים לנדרים הקודמים להויה ראשונה, שלא נראו לארוס כלל. **אבל נדרים שנדרה** עוד בהיותה ארוסה, **ונראו לארוס** בחייו, **לא מצי מיפר אב,** לא יוכל האב לחזור ולהפר לבד.

ומתרצינן:

אין לומר כך. כי **אי,** אם הפסוק אמור **בנדרים שלא נראו לארוס,** הרי את זאת, מהפסוק **"בנעוריה בית אביה" נפקא!**

משם יש ללמוד שכל זמן נעוריה, כשאינה נשואה או מאורסת, הרי היא ברשות אביה ואביה מפר את נדריה.

ובהכרח, שהפסוק "ואם היו תהיה לאיש" אמור אף בנדרים שנדרה בחיי בעלה.

שנינו במשנה: **בזה יפה כח האב מכח הבעל.**

בדבר אחר יפה כח הבעל מכח האב — שהבעל מיפר בבגר, והאב אינו מיפר בבגר.

והוינן בה: **היכי דמי** שהבעל מיפר בבגר?

אילימא, במקרה **שקידשה כשהיא נערה, ובגרה** בתוך זמן האירוסין, וזהו הדין שבעל מיפר בבגר.

אין לפרש כך. כי —

מכדי, הרי, **מיתה** של האב **מוציאה** את הבת **מרשות האב,** כי כיון שמת האב פקעה זכותו בבתו, ואינו יכול להורישו לבניו.

ואף **בגרות** של הנערה **מוציאה** את הבת **מרשות האב,** דכתיב "בנעוריה בית אביה". בנעוריה, ולא בבגרותה.

ויש להשוות את שני הדינים:

מה במיתה של האב **לא נתרוקנה רשות** האב **לבעל** —

אף בבגרות של הנערה נאמר **שלא נתרוקנה רשות** האב **לבעל**, ולא יוכל הבעל להפר לבד לאחר שבגרה. **אלא** יש לפרש בענין אחר.

שקידשה כשהיא בוגרת, והגיע זמן שקבעו לה חכמים להינשא. ותקנו חכמים, שאם איחר הבעל ולא נשאה במועד, חייב במזונותיה כמו שחייב בהן אחרי הנישואין. וכיון שזמן זה נחשב כמו אחרי הנישואין, יכול אז הבעל להפר לבד[20].

ומקשינן: **הא תנינא** להא דינא, **חדא זימנא, לקמן** —

דתנן בדף עג ב: **הבוגרת ששהתה י"ב חודש** אחר שהתארסה [וזהו הזמן שקבעו לה חכמים להינשא] —

רבי אליעזר אומר: הואיל ובעלה חייב במזונותיה, יכול הוא להפר לבד בלא שותפות האב.

וכיון ששנינו דין זה של בוגרת לאחר זמן הנישואין במשנה לקמן, למה הוצרך התנא לומר זאת גם במשנתנו?

ואגב שהובאה משנה זו כאן, מפרשת הגמרא משנה זו:

הא גופא קשיא:

אמרת: הבוגרת ששהתה י"ב חודש.

בבוגרת — **למה לי** שהות של **י"ב חודש** כדי להנשא?

והלא **בבוגרת** — **בל' יום סגי**, די לה! כיון שבבוגרת תקנו לה חכמים ל' יום בלבד לזמן הנישואין!?

אלא, **תני**, צריך לתקן ולקרוא במשנה כך: **בוגרת**, ונערה **ששהתה י"ב חודש.**

ואכן בבוגרת, כבר לאחר ל' יום יכול הבעל להפר.

ועתה חוזרת הגמרא לקושיא הקודמת:

מכל מקום, קשיא למה הוצרך התנא לומר דין זה של בוגרת? והרי דין זה נשנה במשנה לקמן.

ומתרצת הגמרא שני תירוצים:

איבעית אימא, הכא דוקא, עיקר החידוש הוא כאן, במשנתנו, **ובוגרת** דקתני **התם**, במשנה לקמן, הוא בדרך אגב, **משום דבעי איפלוגי**, לבאר את מחלוקת **רבי אליעזר ורבנן** שם, הזכיר גם את זמנה של הבוגרת.

איבעית אימא [ואפשר לומר]:

שבוגרת דוקא [שעיקר החידוש של דין זה הוא לקמן, במשנה של בוגרת], ובמשנתנו נכתב דין זה משום **דאיידי דנסיב רישא בזה, נסיב סיפא נמי בזה** [דאגב כך שכתב התנא ברישא, בזה יפה כח האב מכח הבעל, כתב גם שבבוגרת יפה כח הבעל מכח האב]:

---

20. דין זה אינו אלא בבוגרת, שאינה ברשות אביה, לכן כיון שהגיע זמן הנישואין הרי היא ברשות בעלה. אבל בנערה, אפילו אם הגיע זמן הנישואין, אין הבעל יכול להפר לבד, כיון שרשות האב לא נפקעה עדיין [קרן אורה]

מתניתין:

עא-א **נדרה והיא ארוסה, ונתגרשה בו ביום.**

נדרה ולאחר מכן נתארסה בו ביום וכן אם שוב נתגרשה ושוב נתארסה אפילו למאה, אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.

זה הכלל, כל שלא יצאה לרשות עצמה [על ידי שבגרה או שנישאת, שאז היא יוצאת מרשות אביה] **לשעה אחת — אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.**

גמרא:

ומביאה הגמרא את דברי שמואל, שקיבל מרבו, שמשמעות המשנה היא, שיכול הארוס האחרון להפר את הנדרים שנראו לארוס הראשון [עיין ר"ן].

ומבאר שמואל את המקור לדין זה:

מנלן דארוס אחרון מיפר נדרים שנראו לארוס ראשון? שנדרה עוד בהיותה תחת הארוס הראשון, ונראו לארוס ראשון בחייו.

אמר שמואל: אמר קרא, "ואם היו תהיה לאיש — ונדריה עליה".

ממשמעות הלשון "ונדריה עליה", אנו למדים שהכתוב מדבר **בנדרים שהיו עליה כבר**(21).

אך עדיין מקשה הגמרא: מנין לנו שפסוק זה אמור גם בנדרים שנראו לבעלה הראשון?

דלמא, הני מילי בנדרים **שלא נראו לארוס ראשון.**

אבל נדרים **שנראו לארוס ראשון — לא מצי מיפר** הארוס השני.

ומתרצת הגמרא:

המילה "**עליה**" הכתובה בפסוק — **קרא יתירא הוא.** ודרשינן מיתור המילה, שאף נדרים שנראו לארוס ראשון, יכול להפר ארוס אחרון:

תניא כוותיה דשמואל, שביאר את משמעות המשנה שארוס אחרון יכול להפר אף נדרים שנראו לארוס ראשון, ואף הביא לכך מקור מהפסוק:

דתניא: **נערה המאורסה, אביה ובעלה מפירין נדריה.**

כיצד?

א. שמע אביה והפר לה, ולא הספיק הבעל [הארוס] **לשמוע עד שמת** הבעל הארוס.

ונתארסה לארוס אחר **בו ביום** שהפר לה האב [אבל אם נתארסה למחרת, שוב אין לאב אפשרות הפרה. משום שהאב היה יכול להפר את חלקו של הבעל לאחר מיתתו, אם שמע ממות הבעל, ובכך שלא הפר במשך

---

21. ללא פסוק זה היינו אומרים שלארוס אחרון אין זכות להפר נדרים אלו ועל כן יפירם האב לבד

יש שמפרשים שלולי פסוק זה היינו אומרים שלארוס אחרון אין זכות להפר נדרים אלו ואף האב אינו יכול להפר לבד שמכיון שיש לה ארוס, מעכבת המצאותו של הארוס את האב ואין לאב יכולת להפר נדריה לבד [ראשונים]

אותו היום אלא שתק, הרי הנדר מקוים].[22]

ואפילו אם נתארסה ומת, וחזרה ונתארסה, **מאה פעמים — אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.**

ב. **שמע בעלה והפר לה, ולא הספיק האב לשמוע עד שמת הבעל,** והאשה נתארסה לבעל אחר —

חוזר האב, ומפר אף **את חלקו של הבעל.**

והיינו, שצריך האב להפר גם את חלק הבעל, מלבד מה שהוא צריך להפר את חלקו, למרות שכבר הפר הבעל את חלקו, כי היות ומת הבעל, בטלה הפרתו, וצריך האב לחזור ולהפר את חלק הבעל.

אמר רבי נתן על הדין השני: **הן הן דברי בית שמאי.**

אבל בית הלל אומרים: אין האב **יכול להפר** את חלקו של הבעל לבד, אלא צריך צירוף של הפרת הארוס האחרון.

ומבארת הגמרא, במה נחלקו בית שמאי ובית הלל:

עא-ב **בית שמאי סברי: נדרים נמי, שנראו לארוס** בחייו, ומת — **נתרוקנה רשות** הארוס **לאב.** כי היות ושמע הבעל את הנדר לפני מותו, והפר אותו, זוכה האב בחלקו של בעל, לאחר מיתתו.

ומכיון שכבר פירשנו לעיל שבית שמאי סוברים שהנדר כאילו נחלק לשניים, וכל אחד [האב והבעל] **מיגז גייז** חצי נדר, הרי בהפרת הבעל קודם מיתתו נסתלקה זכות הבעל מהפרת הנדר, כיון שכבר הפר את חלקו, ועל כן אין הארוס האחרון יכול לבוא במקומו של הראשון. ויכול האב להפר לבדו.

ובית הלל סברי, שאביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.

וטעמם, כי הם סוברים שאין הנדר נחלק לשנים, והפרת האחד **לא מיגז גייז** חצי נדר אלא מקליש את כל הנדר. ואין זה נחשב מעשה גמור בנדר אלא קלישות בעלמא.

ולכן, אין הבעל מאבד את זכותו בנדר לאחר שהפר אותו, ויכול הבעל האחרון לבוא במקומו של הבעל הראשון. ולכן מפירין האב ובעלה האחרון את נדריה.

ויש ראיה ממחלוקת זו לדברי שמואל.

כי מוכח, שבין לבית הלל ובין להית שמאי, יכול הארוס האחרון להפר נדרים שנראו לארוס הראשון. וכל מחלוקתם, היא רק באופן שהארוס הראשון כבר הפר. שבזה סוברים בית שמאי כי לאחר הפרתו אבדה זכותו, ואי אפשר לארוס האחר לבוא במקומו.

אבל באופן שרק שמע הארוס הראשון את הנדר, ועדיין לא הפר אותו, לא איבד את זכותו (וכמו בדין הראשון), ויכול הארוס האחרון לבוא במקומו של הארוס הראשון, ולהפר את נדריה בצירוף עם האב.

---

22. פירוש זה הוא לפי פירוש הר"ן והרא"ש סובר שמה שכתוב בו ביום הכונה היא שאם שמע הבעל את הנדר ולא הספיק להפר עד שמת ונתארסה לאחר אז יכול הארוס

איבעיא להו: אשה מאורסה שנדרה נדר, וגירשה ארוסה ביום ששמע את נדרה —

האם **גירושין** — **כשתיקה דמיא,** ונחשב הדבר כנדר אשר לא הופר ביום שמעו.

או גירושין — **כהקמה דמיא!**

כי בכך שגירש את אשתו ויודע שלאחר הגירושין שוב אינו יכול להפר לה, הרי זה כמי שהקים את הנדר, לפי שמעתה אין לו אפשרות להפר.

ומבארת הגמרא: **למאי נפקא מינא?** —

כגון שנדרה, ושמע בעלה הארוס, **וגירשה, ואהדרה ביומיה** — והחזירה בו ביום [והוא הדין אם נתארסה לארוס אחר בו ביום].

אי אמר מר גירושין **כשתיקה דמי,** ועדיין יש אפשרות להפר, **מצי מיפר** לה, שהרי עדיין לא חלף יום שמעו.[23]

ואי אמר מר כהקמה דמי, שוב **לא מצי מיפר לה.** שהרי על ידי הגירושין נחשב הנדר כמקוים.

וכל השאלה היא בגירשה מן האירוסין, שאז יש בכוחו של הארוס השני להפר עם האב בנדרים קודמים. אבל משנישאת, ויצאה מרשותו של האב, אין בכוחו של הארוס השני להפר לבדו נדרים קודמים. ר"ן

ופשטינן מברייתא:

תא שמע מהא דתניא: **אימתי אמרו** חכמים עב-א
במשנה [לעיל ע א] "**מת הבעל** — **נתרוקנה רשותו של הבעל לאב**" —

בזמן שעדיין לא שמע הבעל קודם שמת, או ששמע והפר, או שמע ושתק ומת בו ביום.

ומביאה מכאן הגמרא ראיה לספק דידן:

ואי אמרת שגירושין כשתיקה דמו, ולא כקיום, **ליתני נמי** בברייתא זו: **או ששמע**

האחרון להפר רק אם נתארסה לו בו ביום ששמע הבעל אבל אם נתארסה לו למחרת אינו יכול להפר כיון שארוס אחרון עומד במקומו של הראשון וזכות הראשון בטילה לאחר שחלף יום שמעו

23. אבל אם החזירה למחר הרי חלף יום שמעו ואינו יכול להפר.

והרא"ש מוכיח מכאן שאם חלה ונשתתק ביום שמעו, אינו יכול להפר למחר, אפילו ששתק בעל כרחו. דהרי בסוגיתינו כתוב שאם החזירה למחר אינו יכול להפר, אפילו שבמשך יום שמעו לא היה יכול להפר, כיון שגירשה. ויש ראיה ששתיקה בעל כרחו גם נחשבת שתיקה.

ובירושלמי כתוב שאם חלה הבעל ונשתתק, יכול להפר בעת שיבריא.

ואולי אפשר לחלק בין גירושין למחלה. בגירושין נחשב שתיקה המקיימת בכך שגירשה, שהרי לא הפר אלא גירש. אבל בנשתתק הרי רצה להפר, אלא שלא היה יכול, ולכן יכול להפר אף למחרת.

ולכאורה יש להקשות על דברי הירושלמי, הסובר ששתיקה בעל כרחו לא נקראת שתיקה, למה מפר הבעל את נדרי אשתו בשבת, כששמע אותם ביום השבת? והלא כל הטעם שאמרו חכמים שיכול להפר אפילו בשבת, הוא משום שאם לא יפר בשבת לא יוכל להפר אחרי שבת כיון שיחלוף יום שמעו. ואילו לדברי הירושלמי, ששתיקה בעל כרחו אינה נחשבת שתיקה, גם

וגירש, שאף זה נחשב כמו ששמע ושתק, ויוכל האב לחזור ולהפר.

ומדלא תני הכי — שמע מינה, גירושין כהקמה דמו. וכיון שהנדר חשוב כמקוים, אין האב יכול לחזור ולהפר.

אלא שמקשה הגמרא מהסיפא:

אימא סיפא — **יש ראיה הפוכה מהסיפא של הברייתא שנאמר בה:**

אבל אם שמע הבעל מהנדר קודם מיתתו **וקיים, או ששמע ושתק ומת ביום שלאחריו,** שיש כאן שתיקה במשך יום שמעו — שוב **אין** האב **יכול להפר,** כיון שהבעל קיים את הנדר על ידי קיום או שתיקה.

ואי אמרת [וכמו שרצית להוכיח מהרישא של הברייתא], **שגירושין כהקמה דמו,** אם כן, **ליתני** בסיפא של הברייתא: **או שמע וגירש,** שאף זה נחשב קיום, ואין האב יכול להפר.

אלא, על כרחך, **מדלא קתני הכי, שמע מינה** מהסיפא הפוך מהרישא, **שגירושין כשתיקה דמו,** ויכול האב לחזור ולהפר חלק הבעל.

ומסקינן:
אלא, מהא ברייתא, **ליכא למשמע מיניה** — אין להביא ראיה ממנה, משום שהתנא נקט ברישא ובסיפא רק אופנים ההפוכים זה מזה.

ולכן, **אי** נאמר **שברישא בדוקא** לא כתוב אופן של גירושין, ומשום שזה נחשב קיום, נפרש **שנסיב סיפא משום רישא** [שהסיפא נכתבה לפי הרישא], ובסיפא נאמרו רק אופנים ההפוכים מהרישא. ומכיון שברישא לא כתוב אופן של גירושין, לכן לא שייך לכתוב בסיפא אופן זה.

ואי נאמר **שבסיפא דוקא** לא כתוב אופן של גירושין, כיון שזה לא נחשב קיום, אלא שתיקה. אם כן, נפרש **שנסיב רישא משום סיפא** [שהרישא נכתבה לפי הסיפא]. וברישא נכתבו רק האופנים ההפוכים מהסיפא. וכיון שבסיפא אי אפשר לכתוב אופן של גירושין לכן לא כתוב ברישא אופן זה.

ואין ראיה מברייתא זו לשום צד מהספק.

ופשטינן ממקום אחר:

תא שמע ממשנתנו [עא א]: **נדרה והיא ארוסה, ונתגרשה. ונתארסה בו ביום. אפילו חזרה ונתגרשה ונתארסה ואפילו למאה אנשים —**

אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.

שמע מינה, מוכח ממשנתנו **שגירושין כשתיקה דמו —**

דאי גירושין **כהקמה דמו, מי מצי מיפר ארוס אחרון נידרי דאוקים ארוס ראשון?**

והלא לאחר שהוקם הנדר על ידי גירושי בעלה הראשון, כבר אי אפשר להפר את הנדר.

ודחינן שאין מכאן ראיה. כי —

הכא, במאי עסקינן, באופן שעדיין לא שמע ארוס ראשון את הנדר, ובאופן זה אין

אם לא יפר בשבת יוכל להפר לאחר שבת, כיון שהשתיקה היא בעל כרחו?

הגירושין נחשבים לא כשתיקה ולא כהקמה. ואין להוכיח ממשנתנו כיצד נחשבים הגירושין לאחר ששמע הבעל את הנדר.

ומקשה הגמרא על הדחיה: **אי הכי,** שמדובר במשנתנו שלא שמע הארוס, **מאי איריא** — מדוע נקט התנא באופן שנתגרשה ונתארסה **בו ביום?**

הלא **אפילו** נתגרשה **לאחר מאה ימים** מיום שנדרה, **נמי,** כיון שלא שמע הבעל, יוכל הארוס האחרון להפר נדריה.

ומתרצת הגמרא, שדברי משנתנו הם **כשלא שמע ארוס** ראשון, **ושמע האב.**

דבאופן שכזה, רק **בו ביום** ששמע האב **הוא דמצי מיפר** הארוס האחרון. **אבל מכאן ואילך,** שכבר חלף יום שמיעת האב, ולא הופר הנדר, שוב **לא מצי מיפר** הארוס האחרון.

תא שמע מהא דתנן: [לקמן פט א] **נדרה בו ביום** שנישאת, **וגירשה** בעלה, **והחזירה בו ביום, אין יכול** הבעל **להפר.**

שמע מינה, גירושין כהקמה דמו.

כי אם גירושין הוו כשתיקה, היה צריך להיות הדין שיוכל להפר אם החזירה בו ביום.

ודוחה הגמרא: **אמרי, הכא בנשואה עסקינן** — משנה זו לא איירי בארוסה, אלא באשה נשואה.(24) **והיינו טעמא דאין יכול להפר, משום** דלאחר שגירשה כבר אין לו זכות בנדרים שנדרה קודם הגירושין. ואפילו לאחר שחזר ונשאה לא יכול הבעל להפר נדרים אלו, כיון שזה נחשב נדרים קודמים, **ואין הבעל מיפר בקודמין.**

מתניתין:

דרך תלמידי חכמים היא להפר לבתו את כל נדריה לפני שהיא נישאת לבעל, שאז אינו יכול להפר עוד את נדריה. **ולכן,** כשהיתה בתו מאורסת, **עד שלא היתה בתו יוצאה מאצלו,** מרשותו, לפני שנישאה לבעלה, **אומר לה:** עב-ב

כל נדרים שנדרת בתוך ביתי — הרי הן מופרין!

וכן נוהג **הבעל** לגבי נדרי אשתו המאורסת לו, **עד שלא תכנס לרשותו,** לפני שהוא נושא אותה, בהיותה עדיין מאורסת לו, **אומר לה: כל נדרים שנדרת עד שלא תכנסי לרשותי — הרי הן מופרין.**

כיון **שמשתכנס לרשותו — אינו יכול להפר** את נדריה הקודמים.

ויש לתרץ, שאיסור שבת הוא דבר צדדי ואין זה נחשב שתיקה בעל כרחו כיון שמצד עצמו הוא יכול להפר.

ולפי זה אפשר לחלק עוד חילוק בין גירושין למחלה. שבחלה ונשתתק הרי מצד עצמו אינו יכול להפר ולכן זה נחשב שתיקה בעל כרחו. אבל בגירושין זהו דבר צדדי, שכיון שגירשה אין לו זכות הפרה, ואין זה נחשב שתיקה בעל כרחו. [עפ"י קרן אורה].

24. הר"ן מפרש שלא מדובר דוקא שבשתי הפעמים היתה נשואה, אלא אפילו אם היתה מאורסת בפעם הראשונה ובפעם השניה היתה נשואה, גם לא יכול הבעל להפר כיון שזה נחשב

גמרא:

בעי רמי בר חמא:

בעל — מהו שיפר בלא שמיעה?

האם הבעל יכול להפר אף בלא שישמע את הנדר[25]?

והסבר הספק הוא:

האם מה שכתוב בפסוק "**ושמע אישה**", **בדוקא הוא**, ואם לא שמע אינו יכול להפר. **או לאו דוקא הוא**, ואפילו אם לא שמע יכול להפר.

אמר רבא: תא שמע ממשנתנו:

דתנן: **דרך תלמידי חכמים** היא **שעד שלא יצאת בתו מאצלו** (מרשותו) **אומר לה: כל נדרים שנדרת בתוך ביתי הרי הן מופרין.**

ומוכיח רבא: **והא** עדיין **לא שמע** האב את הנדר. ויש להוכיח מכאן שאין צריך שמיעה להפרת הנדר.

ודוחה הגמרא את הראיה:

לכי שמע הוא דמיפר — אינו יכול להפר בשעה זו, אלא כשישמע את הנדר, יחזור ויפר אותו.

אך תמהה הגמרא על הדחיה:

אם כן, כי לא שמע [קודם ששמע] — **למה ליה למימר** שכל הנדרים שנדרה יהיו מופרים? הלא הוא צריך לחזור ולהפר לאחר שישמע!?

ומתרצינן:

הא קמשמע לן משנתנו: **שאורחיה דצורבא מרבנן להדורי** — שדרך ת"ח לחזר ולומר לבתו כל נדרים שנדרת יהיו מופרים, כדי שתהיה הבת נזכרת שנדרה, ותספר לו, ואז יוכל להפירם.

תא שמע ראיה **מסיפא** של משנתנו: **וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו, אומר לה:** כל נדרים שנדרת קודם שתכנסי לרשותי הרי הן מופרים.

ויש להוכיח שיכול הבעל להפר אפילו בלא שמיעה.

ודחינן: **הכא נמי**, גם בסיפא מדובר באופן **דאמר לה** הבעל: **לכי שמענא!** שההפרה תחול רק כאשר אשמע את הנדר[26].

ופשטינן ממקום אחר.

תא שמע מהא דתנן לקמן [עה א]:

לגבי הנישואין השניים נדרים קודמים, ואין הבעל מיפר בקודמים.

וכן אם היתה בפעם הראשונה נשואה, ובפעם השניה מאורסת, גם לא יכול הבעל להפר כיון שארוס מיפר רק יחד עם האב ורשות האב נפקעה על ידי שנישאה בפעם הראשונה.

25. הקרן אורה מסתפק האם הספק של הגמרא הוא רק על הפרה אבל קיום ודאי שאינו חל כל זמן לא שמע את הנדר, או שהגמרא מסתפקת אף לגבי קיום.

26. תירוץ זה וכן התירוצים להלן בגמרא, שונים מהתירוץ הקודם. שבתירוץ הקודם כונת הגמרא היתה שהאב מיפר רק כאשר ישמע את הנדר, ואילו בשעה שאומר אינו מתכוין להפר כלל אלא להזכירה, אבל בתירוץ זה וכן בשאר התירוצים להלן כונת הגמרא היא שהבעל מיפר

האומר לאשתו: כל נדרים שתדורי עד שאבא ממקום פלוני, הרי הן קיימין — לא אמר כלום.

ואם אמר: כל נדרים שתדורי עד שאבוא ממקום פלוני **הרי הן מופרין** —

רבי אליעזר אומר: מופר.

ומוכיחה הגמרא:

והא לא שמע הבעל, ואיך חלה ההפרה[27]?

ומוכח שלא בעינן שמיעה.

ודחינן: **הכא נמי, דאמר "לכי שמענא"** — שההפרה תחול כאשר אשמע את הנדר.

ומקשינן על זה: **ולמה לי** הפרת הבעל **מן השתא**? הלא בין כך לא תחול ההפרה אלא רק כאשר יחזור וישמע את הנדר, ואם כן רק **לכי שמע — ליפר לה.**

ומתרצינן:

משום שקסבר הבעל, **דלמא מטרידנא** [שמא אהיה טרוד] **בהיא שעתא** כשאחזור, ולא אהיה פנוי להפר נדריה, ולכן הוא מפר עכשיו, ותחול ההפרה כאשר ישמע את הנדר.

ופשטינן ממקום אחר.

תא שמע מהא דתניא [נזיר יב ב]:

בעל **האומר לאפוטרופוס** שהעמיד על אשתו: **כל נדרים שנודרת אשתי מכאן** (מהיום) **ועד שאבא ממקום פלוני — הפר.**

והאפוטרופוס **הפר לה.**

עכשיו וההפרה חלה כאשר ישמע את הנדר.

והטעם לכך שלעיל לא תירצה הגמרא שהאב מיפר עכשיו וההפרה חלה כאשר ישמע את הנדר, כיון שאילו ישמע האב את הנדר לאחר שתינשא לא תחול ההפרה משום שכבר יצאה מרשותו ואין בכוחו להפר לה עוד. אבל הבעל יכול להפר עכשיו ותחול הפרתו לאחר שישמע כיון שאף לאחר הנישואים יש בכוחו להפר את נדרי אשתו. [ר"ן]

ויש להקשות על זה, כי אם הפרת הבעל חלה רק לאחר הנישואים, אם כן הפרת האב אינה חלה כיון שהיפר ללא הפרת הבעל ואם כן אף הפרת הבעל אינה הפרה כלל כיון שהיא אינה מצורפת להפרת האב ובנערה המאורסה הלא צריך צירוף של הפרת הבעל והפרת האב יחד?

והר"ן מתרץ את הקושיא הזו בשני אופנים:

א על אף שהפרת הבעל חלה רק לאחר הנישואים, בכל זאת, כיון שעשה את מעשה ההפרה קודם הנישואין זה נחשב שיש צירוף של שתי ההפרות, והפרת האב חלה, וכן הפרת הבעל חלה כאשר ישמע את הנדר, אפילו אם ישמע לאחר הנישואין.

ב. כונת הגמרא בכך שאמר לכי שמענא, היינו, שלאחר שישמע את הנדר תחול ההפרה למפרע משעה שהיפר. ולפי זה מובן היטב, שלפי האמת חלה ההפרה עוד קודם הנישואין, ואם כן יש צירוף בין הפרת האב והפרת הבעל והנדר מופר.

נמצא, שיש ב' שיטות בביאור התירוץ "לכי שמענא": א. שההפרה חלה רק כאשר ישמע הבעל את הנדר ב. שכאשר ישמע הבעל את הנדר חלה ההפרה מלמפרע משעה שהיפר.

27. אין הקושיה רק לפי רבי אליעזר, אלא אף לפי רבנן החולקים על דברי רבי אליעזר במשנה זו גם קשה, כיון שטעמם של רבנן הוא משום

יכול יהו נדרים אלו **מופרין?**

תלמוד לומר "אישה יקימנו, ואישה יפרנו" — דדוקא אישה יקיים ויפר את נדריה ולא שלוחו, **דברי רבי יאשיה.**

אמר לו רבי יונתן לרבי יאשיה: הרי **מצינו בכל התורה כולה ששלוחו של אדם כמותו,** ולפיכך אף הפרת נדרים מועילה על ידי שליח(28).

וכל המחלוקת בין רבי יונתן ורבי יאשיה היא רק לפי רבי אליעזר, הסובר שיכול להפר קודם שנדרה. אבל לחכמים, שאינו יכול להפר נדר לפני שנדרה אותו, הרי כל מה שהוא לא יכול לעשות, אין הוא יכול לעשות לכך שליח. ר"ן

ומביאה הגמרא ראיה מזה לספק דידן:

הרי לדעת רבי יונתן מועיל הפרה על ידי שליח.

ואפילו רבי יאשיה, הסובר שלא מועילה הפרה על ידי שליח, **לא קאמר** זאת **אלא משום דגזירת הכתוב הוא,** דילפינן מהפסוק **"אישה יקימנו ואישה יפרנו"** שדוקא בעל מפר, ולא שליח.

אבל בלי הפסוק, היה הדין **דלכולי עלמא שלוחו של אדם כמותו,** ואף השליח יכול להפר.

ואם כן, יש ראיה שלא צריך לשמוע את הנדר. כי אם נאמר שצריך שמיעה, אם כן איך יכול השליח להפר? **והא לא שמיע ליה**(29) [הרי הבעל עדיין לא שמע את הנדר].

ודחינן: **הכא נמי, דאמר ליה** הבעל עג-א
לאפוטרופוס: **לכי שמענא מיפר לה** — שההפרה תחול כאשר אשמע את הנדר.

ומקשינן על זה:

שאי אפשר להפר נדרים שעדיין לא חלו. אבל משמע שאם היו הנדרים חלים אף רבנן היו מודים שמועילה ההפרה, ואם כן קשה, כיצד מועילה ההפרה הלא עדיין לא שמע הבעל את הנדר.

28. הבית יוסף אומר שהמחלוקת של רבי יונתן ורבי יאשיה היא אף בקיום על ידי שליח.

ויש מהאחרונים שכתבו שבקיום אף רבי יונתן מודה שלא מועיל על ידי שליח, כיון שבקיום אין המקיים פועל את חלות הקיום, אלא בכך שמביע את הסכמתו לנדר מתקיים הנדר על ידי שמים, ולכן לא שייך בזה שליחות. (בד קודש).

והרעק"א מקשה לפי רבי יאשיה, הסובר שאי אפשר להפר על ידי שליח, כיצד שייך לעשות תנאים בהפרה? הלא הגמרא בכתובות אומרת שכל חלות שאיננה שייכת על ידי שליחות אי אפשר לעשות בה תנאי?

29. הראשונים מקשים על דברי הגמרא, מדוע צריך שדוקא הבעל ישמע את הנדר הלא כיון שהאפוטרופוס הוא שלוחו של הבעל ושלוחו של אדם כמותו הרי זה נחשב כאילו שמע הבעל.

והר"ן מתרץ, שאם הדין הוא שאין הבעל יכול להפר בלא שמיעה, אם כן כל זמן שלא שמע אינו יכול למנות שליח להפר, כיון שכל דבר שהבעל בעצמו אינו יכול לעשות, אף שלוחו אינו יכול לעשות זאת.

ומסתפקים האחרונים בביאור הצד בגמרא שאי אפשר להפר לפני ששמע, האם קודם

לכי שמע ליפר לה — מדוע מינה הבעל את האפוטרופוס להפר, הלא בלאו הכי לא תחול ההפרה עד שישמע הבעל בעצמו את הנדר, ואם כן כאשר ישמע יפר לה הבעל בעצמו?

ומתרצינן: **הוא סבר** [סבר הבעל בלבו] **דלמא מטרידנא** [שמא אהיה טרוד כשאחזור] ולא אספיק להפר את הנדרים, ולכן אמר לאפוטרופוס שיפר מיד, ותחול ההפרה כאשר ישמע הבעל את הנדרים[30], [31]. **בעי רמי בר חמא:**

חרש — מהו שיפר לאשתו?

וצדדי הספק הם:

האם משמעות דברי הכתוב "ושמע אישה"

השמיעה אין לו זכות גמורה בנדרה, ורק לאחר ששמע את הנדר זוכה זכות גמורה להפר את הנדר, או שאין השמיעה מעלה ומורידה בזכות ההפרה, אלא שכך הוא סדר התורה שצריך שקודם ישמע ואח"כ יכולה לחול ההפרה.

ולכאורה מדברי הר"ן ישנה ראיה שהשמיעה היא שמקנה לו את זכותו בנדר, ולכן כל זמן שלא שמע עדיין אין לו זכות גמורה בנדר ואינו יכול למנות שליח להפר. כי אם נאמר שזהו רק תנאי בעלמא, שאמרה תורה שאפשר להפר רק אחרי ששומע את הנדר, אבל זכייתו בנדר היא זכיה גמורה, אם כן מדוע שלא יוכל למנות שליח שיפר בשעה שהשליח ישמע את הנדר.

והרא"ש מתרץ את קושית הראשונים, שלא מועילה שליחות על דברים דממילא אלא על דברים של עשיה, ועל כן לא שייך מינוי שליחות על שמיעה. והקצות החושן (בסימן קפ"ב ס"ק א') דימה דין זה למה שמצינו שאי אפשר למנות שליח על הנחת תפילין וכדומה, והטעם משום שהתפילין צריכים להיות מונחים על ראש המשלח, ואין גופו של השליח נחשב כגופו של המשלח כיון שאין זה דבר עשיה אלא דבר דממילא, ואין בזה דין שליחות.

30. לכאורה קשה, הלא באופן זה שההפרה חלה רק כאשר ישמע הבעל את הנדר, אם כן יכול הבעל בעצמו להפר את הנדרים ואין צורך להעמיד אפוטרופוס לכך, ומדוע העמיד אפוטרופוס לזה?

והר"ן מתרץ שאם הבעל בעצמו היה מיפר אם כן לא היה יכול לחזור בו מההפרה, ואילו כאשר האפוטרופוס מיפר אם כן יכול הבעל לחזור בו ולבטל את שליחותו של האפוטרופוס כל זמן שההפרה עדיין לא חלה.

ויש להקשות על דברי הר"ן שאומר שאם הבעל בעצמו מיפר אינו יכול לחזור בו, דהלא הדין הוא שאדם הפועל חלות שלא תחול אלא לאחר זמן יכול לחזור בו כל זמן שעדיין לא חל, ואם כן בסוגיא דידן שההפרה אינה חלה אלא לאחר שישמע את הנדר, יוכל הבעל לחזור בו כל זמן שלא שמע אפילו אם הפר הוא בעצמו.

אמנם, הר"ן לשיטתו (בפירוש ב' לעיל בהערה1) מובן היטב, כיון שהר"ן סובר שלאחר שישמע אז חלה ההפרה מלמפרע משעה שהפר, ובאופן זה הדין הוא שאינו יכול לחזור בו כיון שההפרה כבר חלה. אבל אם האפוטרופוס יפר יוכל הבעל לבטל את שליחותו וממילא אין כאן הפרה כלל. [רש"ש]

31. ולמסקנת הגמרא לא נפשט ספק זה האם שמיעה מעכבת בהפרת הנדר.

אך הרמב"ן והרמב"ם פסקו שאין שמיעה מעכבת, והוכחתם מדברי הגמרא להלן שאמרינן "את"ל בעל מיפר בלא שמיעה" ומשמע מזה שהגמרא נקטה לדינא שאין צורך בשמיעת האב או הבעל להפרת הנדר.

היא, שאפילו **אם תמצא לומר שבעל מיפר בלא שמיעה** ואין צורך שישמע בפועל, זה **משום ד"בר מישמע" הוא,** ויכול להתקיים בו הפסוק "ושמע אישה".

אבל חרש, דלאו "בר מישמע" הוא, ואי אפשר שיתקיים בו "ושמע אישה", **היינו דרבי זירא** [דומה דין זה לדין של רבי זירא].

דאמר רבי זירא:

קרבן מנחה, הקרב מסולת בלולה בשמן, יש להביאו בכלי ובשיעור הראוי לבלול בו את הסולת עם השמן.

וקבעו חכמים שיעור של ששים עשרונים קמח, שעד שיעור זה נבללים היטב הסולת והשמן, אבל מעבר לזה אין הם נבללים היטב.

אך אין צורך לבלול בפועל את השמן והסולת כדי שתהיה המנחה כשרה, אלא די ליצוק את השמן בכלי של הסולת, באופן שיהיה הקמח והשמן "ראוים לבלילה".

אך אם יתן את הקמח והשמן בשיעור הגדול ששים עשרונים, שאז אין השמן והסולת ראויים להבלל יחד, יעכב הדבר את כשרות קרבן המנחה. וכך אמר רבי זירא:

כל הראוי לבילה, בלילה — אז **אין הבילה** בפועל **מעכבת בו,** ואין צורך לבלול בפועל.

ואולם, **כל שאינו ראוי לבילה** [כגון שהמנחה היא יותר משישים עשרונים, ואינה נבללת יפה עם השמן], **אז** אי אפשרות **הבילה** — **מעכבת בו,** והמנחה פסולה[32].

והוא הדין בהפרת בעל חרש, כיון שאינו ראוי לשמיעה, חסרון אפשרות השמיעה מעכב בו, ואינו יכול להפר בלא שמיעה.

או דלמא שהדין של "**ושמע אישה**", **לא מעכב** כלל, ואין צורך שיהא ראוי לשמיעה?

אמר רבא:[33] **תא שמע** מהא דתניא:

"**ושמע אישה**" — **פרט לאשת חרש.**

שמע מינה, מיעטה התורה בפירוש אשת חרש, שאי אפשר לבעלה להפר לה נדרה.

---

32. הגרי"ז מפרש בדברי רבי זירא שאין הכונה שבאופן שאי אפשר לבלול אז דין הבלילה מעכב, והמנחה נפסלת מחמת חסרון הבלילה. אלא זה רק דרשה בעלמא, דדרשינן מהפסוק "בלולה בשמן" שיש צורך במנחה הראויה לבלילה, ולפי האמת אין המנחה פסולה משום חסרון בלילה אלא ממיעוט הפסוק.

וכן צריך לפרש בסוגיתנו לגבי חרש, שאין כונת הגמרא לומר שבחרש מעכבת השמיעה, שהרי אין צורך בשמיעה דוקא, כי אפשר שידע על ידי שיכתבו לו. אלא שכך דרשינן מהפסוק "ושמע אישה", שעל אף שאין צורך בשמיעת הנדר בכל זאת צריך הבעל להיות אדם הראוי לשמיעה.

33. בשיעורי הגר"ד פוברסקי זצ"ל הקשה, מדוע לא פשטה הגמרא ספק זה ממשנה לקמן דף פו ב, דאיתא שם, אם נדרה מתאנים והיה הבעל סבור שנדרה מענבים והפר לה, לא חלה ההפרה. ומפרשת הגמרא שם משום שזוהי הפרה בטעות. ואם נאמר ששמיעה מעכבת, אין צורך לטעם של הפרה בטעות, שהרי לא שמע הבעל את הנדר האמיתי ולא תחול ההפרה?

איבעיא להו:

בעל, מהו שיפר לשתי נשיו בבת אחת?

האם מה שכתוב בתורה "יניא **אותה**", הוא **בדוקא**, אותה לבדה, ולא שתי נשיו כאחת.

או לאו דוקא[34].

אמר רבינא [ופשט רבינא מברייתא]:

תא שמע: אין משקין מי סוטה **לשתי סוטות כאחת, מפני שלבה גם בחבירתה** — ואם תראה אחת שחברתה טהורה, תגיס ליבה ולא תודה שאכן נטמאה.

רבי יהודה אומר: לא מן השם הוא זה [אין הטעם מפני זה].

אלא, משום שנאמר "וְהִשְׁקָהּ", ודרשינן מהא שכתוב והשקה במפיק ה"א, שמשמע **אותה לבדה.**

ואם כן, נמצא שספק דידן תלוי במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה האם לשון "אותה" משמע אותה לבדה, או לא[35].

מתניתין:

עג-ב **בוגרת** מאורסת, וכן נערה המאורסה, **ששהתה י"ב חדש.**

וכן אלמנה המאורסת **ששהתה ל' יום** — **רבי אליעזר אומר: הואיל ובעלה חייב במזונותיה** כיון שכבר הגיע זמן שתקנו להם חכמים להינשא — **יפר** הבעל לבדו **את נדריה**, ללא שותפות האב, כאילו כבר נשאה לאשה.

וחכמים אומרים: אין הבעל מיפר — עד שתכנס לרשותו.

גמרא:

אמר רבה: רבי אליעזר ו"משנה ראשונה" — אמרו דבר אחד [אותו דין].

דתנן במסכת כתובות [נז א]:

נותנין לבתולה המאורסת זמן של **י"ב חדש לפרנס** את **עצמה.**

הגיע י"ב חדש ולא נישאו — **אוכלת משלו** [משל הבעל, שמזונותיה עליו].

ואם היא מאורסת לכהן — **אוכלת בתרומה** [כדין אשת כהן].

אבל אם ארוסה הכהן מת, והרי היא ממתינה ליבום [ואפילו אם המתינה ליבום י"ב חודש] — **היבם, אינו מאכילה בתרומה.**

אם **עשתה** [חלפו עליה] **ששה חדשים בפני הבעל** ולאחר מכן מת הבעל וחלפו עליה

---

34. כתב האור שמח שכל הנידון בגמרא הוא רק לגבי הפרה, אבל בקיום אפשר לקיים בבת אחת, כיון שקיום בלב מועיל. ובלב לא שייך "בבת אחת", משום שכל מחשבה היא בפני עצמה, ואין זה נחשב בבת אחת.

35. זהו פירוש הרא"ש. וכן הר"ן מביא פירוש זה ומוסיף שכיון שהלכה כתנא קמא אם כן הוא הדין לגבי הפרה יכול הבעל להפר לשתי נשיו בבת אחת, וכן פסק הרמב"ם.

אבל הרמב"ן מפרש, שאף תנא קמא מודה

עוד **ששה חדשים בפני היבם** — ונמצא שהמתינה כבר י"ב חודש, **ואפילו כולן** [חלפו עליה כל הי"ב חודש] **בפני הבעל וחסר** מתוך הי"ב חודש **יום א'**[36], **או כולן בפני היבם וחסר יום א'. אינה אוכלת בתרומה** [ורק אם המתינה י"ב חודש שלמים בפני הבעל אז אוכלת בתרומה] .

זו משנה ראשונה, הסוברת שהגעת זמן הנישואין מחשיבה? אותה לנשואה.

אבל, **בית דין של אחריהם אמרו, אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה,** ואין די בכך שכבר התחייב במזונותיה.

ונמצא, שרבי אליעזר, האומר שהיא נחשבת נשואה לענין הפרת נדרים משעת הגעת זמן הנישואין, סובר כמו משנה ראשונה, שהיא נחשבת נשואה לענין זה שדינה כאשת כהן, ואוכלת בתרומה — משעת הגעת זמן הנישואין.

אמר ליה אביי לרבה: **דלמא לא היא** [אולי אין שייכות בין דברי רבי אליעזר לדברי המשנה ראשונה. כי מדברי רבי אליעזר אין ראיה כדברי המשנה ראשונה, ומדברי המשנה ראשונה אין ראיה כדעת רבי אליעזר].

דעד כאן לא קא אשמעינן משנה ראשונה אלא לענין **מיכל בתרומה,** שזהו רק דין **דרבנן.**

כי מדאורייתא אף מאורסת לכהן אוכלת בתרומה, ורק רבנן תקנו שאינה אוכלת תרומה קודם שתינשא משום החשש שמא תאכיל מהתרומה לאחיה ואחיותיה, וכיון שהגיע זמן הנישואין, ומזונותיה עליו, תקנו רבנן שתחשב כנשואה לענין זה.

אבל הפרת **נדרים,** שהוא דין **דאורייתא, אימא לא** מועילה הגעת זמן [שהיא תקנת חכמים] להחשיבה כנשואה לענין זה.

וכן, **עד כאן לא שמעת ליה לרבי אליעזר** שמשעת הגעת הזמן היא נחשבת נשואה, **אלא גבי** הפרת **נדרים.** ויש לכך טעם מיוחד, **כדרב פנחס משמיה דרבא.**

דאמר רב פנחס בשם רבא, כי הטעם שבעל מפר נדרי אשתו, הוא משום **שכל** אשה **הנודרת — על דעת בעלה היא נודרת.**[37]

לרבי יהודה שמשמע אותה לבדה ולא שנים כאחת. אלא דהתנא קמא רק דורש טעמא דקרא, שאי אפשר להשקות שתים יחד, משום שלבה גס בחברתה. ולפי זה, לכולי עלמא אין הבעל יכול להפר לשתי נשיו בבת אחת.

36. נחלקו הראשונים באם המתינה לבעלה י"ב חודש שלימים ולאחר מכן מת הבעל ועכשיו היא ממתינה ליבום. האם אוכלת בתרומה מכוחו של הבעל שהרי עשתה בפניו י"ב חודש, או שאינה אוכלת בתרומה, שכיון שהבעל מת והיבם הרי אינו מאכיל בתרומה אם כן אינה אוכלת בתרומה עד שתתייבם.

ומדברי המשנה משמע שרק אם היה חסר יום א' אז אינה אוכלת בתרומה אבל אם השלימה י"ב חודש בפני הבעל ומת הבעל אוכלת בתרומה.

ורש"י בכתובות נז א כתב, שמה שכתוב חסר יום א' זהו לאו דוקא, אלא הוא הדין אם המתינה לבעלה י"ב חודש שלימים, ועיין ר"ן כאן.

37. יש ראשונים שמוכיחים מדברי רב פנחס, שאדם הנודר על דעת חבירו יכול חבירו להתיר

ואם כן שייך טעם זה אף כשהגיע זמן הנישואין, כי היות והוא חייב במזונותיה בהגעת הזמן, הרי היא נודרת על דעתו.

אבל לגבי אכילת **תרומה,** אין סיבה בכך שהוא מפרנסה בהגעת הזמן, כדי להחשיבה כנשואה. ולכן, **אפילו** שאיסור אכילתה של ארוסה לכהן בתרומה אינו אלא **מדרבנן, נמי לא אכלה.**

מתניתין:

עד-א **שומרת יבם** [אשה שמת בעלה והרי היא זקוקה ליבום על ידי אחי בעלה], **בין** אם היא זקוקה **ליבם אחד** [שיש לבעלה אח אחד] **בין** אם היא זקוקה **לשני יבמין** [שיש לבעלה כמה אחים].

רבי אליעזר אומר: יפר היבם את נדריה.

והגמרא מעמידה את דבריו כשעשה בה מאמר [קידושי כסף או שטר], ודינה הוא כארוסה, ומפר היבם בשותפות עם האב.

רבי יהושע אומר: היבם מפר רק באופן שהיא זקוקה ליבם **אחד, אבל לא לשנים** [יבואר בגמרא].

רבי עקיבא אומר: אין היבם מיפר כלל, **לא** כשהיא זקוקה **לאחד, ולא** כשהיא זקוקה **לשנים.** כי אין היא נחשבת כארוסה, ואין היבם יכול להפר אפילו בשותפות עם האב.

ומביאה המשנה את טעמי המחלוקת בין שלשתם:

אמר רבי אליעזר: יש ללמוד בקל וחומר, כדברי:

ומה אם אשה שקנה הוא לעצמו על ידי קידושין, **הרי הוא מיפר נדריה.**

אשה שהקנו לו מן השמים, על ידי מיתת בעלה [אחיו המת], והיא עתה זקוקה לו ליבום [ואסורה להנשא לשוק], מבלי שעשה בה כל קנין — **אינו דין שיפר נדריה?**

אמר לו רבי עקיבא: לא תדון קל וחומר זה. כי יש לפרוך אותו —

אם אמרת באשה שקנה הוא לעצמו, שיכול הוא להפר נדריה, הרי זה מחמת שהיא קנויה לו באופן מוחלט, לפי **שאין לאחרים בה רשות.**

אך, וכי **תאמר** דין זה **באשה שהקנו לו מן השמים, שיש** גם **לאחרים בה רשות!**

לפי שכל אחד מהאחים יש לו זכות לייבמה.

לו את נדרו ואין צורך להתירו עפ״י חכם, והוכחתם מהא דאמרינן שהטעם שבעל מיפר נדרי אשתו הוא משום שנודרת על דעתו.

וכתב על זה הר״ן שזו היא שגגת הוראה, כי אין כונת הגמרא לומר שמהטעם הזה יכול הבעל להפר את נדריה, שהרי מצינו חילוקי דינים שנאמרו בפרשת הפרת נדרים, כגון שצריך לשונות מיוחדים הנחשבים ללשון הפרה, ואילו היה דין זה בכל אדם הנודר על דעת חבירו, לא היה צריך לשונות מיוחדים, אלא אם רוצה לבטל את הנדר יבטלו בכל לשון שהוא.

ומפרש הר״ן, שכונת הגמרא היא, שהטעם הזה, שאשה נודרת על דעת בעלה, זהו רק סיבה לומר שמשום כך זיכתה התורה לבעל את נדרי אשתו. ומכיון שנודרת על דעתו כבר משעת הגעת זמן הנישואין, זיכתה התורה את נדריה

אמר לו רבי יהושע: עקיבא, דבריך [טענתך זו] היא **במקום** שנפלה היבמה לפני **שני יבמין.**

אבל **מה אתה משיב על** מקום שנפלה היבמה לפני **יבם אחד**?

אמר לו, אין היבמה גמורה [שייכת לגמרי] **ליבם, כשם שהארוסה גמורה** [שייכת לגמרי] **לאישה.**

גמרא:

ודנה הגמרא במחלוקת של התנאים במשנה:

בשלמא רבי עקיבא, סבר אין זיקה.

זיקת היבום שבין היבמה ליבם, אינה נחשבת כקנין אישות כמו אירוסין, ולכן אין היבם יכול להפר נדרי יבמתו.ובשלמא **רבי יהושע, סבר יש זיקה.**

זיקת היבום היא מצב אישות, והיא אף יותר חזקה ממצב האישות של אירוסין, אלא נחשבת היבמה מחמת זיקתה ליבם כאילו היא כנוסה כבר אליו,[38] ולכן יכול היבם להפר לבדו.

במה דברים אמורים, כאשר היא נופלת לפני יבם אחד. אבל אם היא זקוקה לשני יבמים, אין מבורר למי מהם היא נחשבת ככנוסה [והדבר תלוי במי שיכנסנה לבסוף, וקיימא לן שבדאורייתא "אין ברירה"], ולכן, שניהם אינם יכולים להפר.

אלא, רבי אליעזר הסובר שאפילו נפלה לפני שני יבמים יכול כל אחד מהם לחוד להפר לה את נדרה — **מאי טעמיה?**

אי, כי גם אם נאמר "**יש זיקה**", שהזיקה בין היבם ליבמתו נחשבת כקנין אישות, הלא "**אין ברירה**", ואי אפשר לומר שאם יכנסנה היבם שהפר את נדרה בהיותה שומרת יבם,

---

לארוס. ודין זה נאמר רק בבעל שזוכה בנדרי אשתו, אבל כל אדם הנודר על דעת חבירו אין חבירו זוכה בנדרו, ואינו יכול לבטלו שלא עפ"י התרת חכם. ועיין עוד בדברי הר"ן באריכות.

אמנם, במסכת נדה דף מו ב אמרינן, יתומה קטנה שהשיאוה אמה? ואחיה, על אף שאין קידושיה חלים מהתורה אלא מתקנת חכמים, בכל זאת יכול בעלה להפר לה, כיון שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת. ואם כן חזינן שכל אדם הנודר על דעת חבירו יכול חבירו לבטל את נדרו. דאם לא כן, איך יכול בעלה של הקטנה להפר את נדריה? והרי מהתורה אינה אשתו כלל. וצ"ע. [רש"ש]

והקרן אורה מקשה על דברי רב פנחס, שאם כן, הרי צריך הנדר ליחשב כמו טעות כיון שנדרה על דעתו והרי התברר שאינו מסכים לנדר, ואם כן מדוע בהפרת בעל אין הנדר מתבטל מעיקרו אלא רק מכאן ואילך?

ולפי דברי הר"ן מיושבת קושיה זו, כי אין הכונה שמטעם זה נחשב הנדר לטעות, אלא הכונה היא שמטעם זה זיכתה התורה את הבעל בנדר, ומכל מקום, זה כדין הפרה רגילה, שמבטלת את הנדר רק מכאן ואילך.

38. הר"ן מביא שני פירושים.

א. אליבא דרבי יהושע יש זיקה, והרי היא נחשבת כמו מאורסת לו ויכול היבם להפר אך ורק בשותפות עם האב.

ב. כיון שיש זיקה הרי זה יותר מאירוסין, והיא נחשבת ככנוסה לגמרי ויכול היבם להפר לבד ואין צורך גם בהפרת האב.

יוברר הדבר למפרע שהיא היתה זקוקה לו ולא לאחיו.

ואם כן, האיך מפר היבם את נדרה לבדו כאשר היא זקוקה לשני יבמין(39)?

ומתרצינן:

אמר רבי אמי: כגון שעשה בה אחד מהיבמים **מאמר** [קידושין בכסף או בשטר].

ורבי אליעזר סבר לה כבית שמאי, דאמרי: "מאמר" קונה ביבמה **קנין גמור**, והרי היא כאשתו ממש [שיכול להוציאה בגט, בלי צורך בחליצה], ולכן יכול להפר לבדו את נדריה.

ורבי יהושע, אמר לך:

הני מילי בחד יבם, אז יכול להפר בין מחמת זיקת היבום, ובין מחמת המאמר.

אבל בשני יבמין — לא.

והטעם לדבר:

מי איכא מידי, האם יתכן כדבר הזה, **דכי** [שאם] **אתי אחוהי, אסר עליה בביאה או בגיטא**, והוא **מפר?**

הרי אפילו לבית שמאי הסוברים שמאמר קונה קנין גמור, אין דינה כאשת איש גמורה, שהרי אם לאחר שעשה בה אחד היבמים מאמר, יבוא עליה אח אחר, או יתן לה גט, היא נאסרת על שאר האחים, ואפילו על האח שעשה בה מאמר.

ואם כן, איך יתכן לומר שיוכל להפר לה משום שהיא נחשבת לארוסה גמורה או לנשואה גמורה, כאשר עדיין יכול אחיו השני לאוסרה עליו.

ולפיכך סובר רבי יהושע שבשני יבמים, שכל אחד מהאחים יכול לאוסרה על אחיו השני גם לאחר המאמר, אין זיקת היבום והמאמר מועילים לתת לו זכות הפרה.

ורבי עקיבא סבר, אין זיקה — שזיקת היבום אינה מועילה כלל להחשיבה כאשתו, ואפילו יבם אחד אינו יכול להפר נדרי יבמתו.

ומקשינן על תירוצו של רבי אמי:

ולרבי אלעזר [האמורא!], **דאמר** במסכת יבמות: **מאמר** אפילו לפי **בית שמאי** — **אין קונה** קנין גמור להחשיבה כאשתו לגמרי.

אלא מועיל המאמר רק לענין **"לדחות בצרה"**.

שתי אחיות שנפלו ליבום לפני יבם אחד, והיו זקוקות לו שתיהן ליבום, הן אסורות עליו ליבום, מדרבנן, מחמת איסור "אחות זקוקתו". שהרי כל אחת מהן זקוקה לו מן התורה, ואחותה היא "אחות זקוקתו".

אך אם עשה היבם מאמר באחת האחיות, ורק אחר כך מת האח השני שהיה נשוי את אחותה, ונפלה עתה האחות השניה לפניו ליבום, אין הראשונה שעשה בה מאמר נאסרת עליו כדין "אחות זקוקתו", כמו שאם תחילה יבם את אחת האחיות ואחר כך מת

---

39. הרשב"א שואל, שיפירו כל היבמים ואז הנדר ודאי יהא מופר?

ומתרץ הרשב"א, כתיב "אישה יפרנו", וצריך שיהא זה ודאי אישה. וכיון ש"אין ברירה", ועדיין לא הוברר מיהו אישה, אף אחד מהם לא יכול להפר.

אחיו, בעלה של האחות השניה, אין הראשונה אסורה עליו משום אחות זקוקתו, כי השניה כלל אינה זקוקה לו, כי היא אחות אשתו, שאינה נופלת ליבום.

וכיון שכבר עשה בה מאמר, הרי לענין זה היא כאילו היא כנוסה לה.

אך לרבי אלעזר [האמורא], רק לענין זה נחשבת "בעלת המאמר" כאשתו, והשניה נאסרת עליו כדין אחות אשתו, ואם כן —

מאי איכא למימר?

הרי לפיו אין לומר שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שעשה בה מאמר, שהרי המאמר אינו קונה קנין גמור עד שיוכל להפר נדריה, וחוזרת הקושיא, מהו טעמו של רבי אליעזר שיכול היבם להפר בין ביבם אחד בין בשני יבמים?

ומתרצינן: **הכא, במאי עסקינן** —

כגון שתבעה היבמה את היבם שיכנוס אותה לאשהאו שיחלוץ לה, **ועמד** על כך **בדין**, וברח, **ואיתחייב לה מזונות**, שמחייבים בית דין יבם שעמד בדין וברח, לזון אותה, על ידי שיורדים לנכסיו, וזנים אותה מהם.

וסובר רבי אליעזר **כדרב פנחס משמיה דרבא.**

דאמר: כל הנודרת — על דעת בעלה היא נודרת!

וכיון שחייב לה היבם מזונות, הרי היא נודרת על דעתו, ויכול להפר את נדריה.

וכך גם סובר רבי אליעזר במשנה הקודמת, שמשעה שהתחייב הבעל במזונותיה, היא נודרת על דעתו, והוא זכאי בהפרת נדריה.

ורבי יהושע, שאומר יפר כשהיא זקוקה לאחד ולא לשניים, סובר שזיקה היא ככנוסה.

תנן, שנינו במשנתנו: עד-ב

אמר רבי אליעזר קל וחומר, להוכיח את דבריו:

ומה אם אשה שקנה לעצמו על ידי קידושין, **הרי הוא מיפר נדריה.**

אשה שהקנו לו מן השמים על ידי מיתת בעלה, **אינו דין שיפר נדריה?**

ומקשה הגמרא מלשון המשנה על תירוצו של רבי אמי:

ואי, אם מדבר רבי אליעזר **בשעשה בה מאמר,** כדברי רבי אמי, אין זו אשה שהקנו לו מן השמים, אלא אשה שקנה **לעצמו הוא.**

שהרי על ידי מאמר שעשה בה, קנאה, ומדוע אומר רבי אליעזר שזה נחשב "אשה שהקנו לו מן השמים"?

ומתרצינן:

כונת המשנה לומר, **שקנה לעצמו,** במאמר, **על ידי שמים** —

על ידי מיתת בעלה נוצרה ביניהם זיקה, בידי שמים, ובשל כך יכול היבם לעשות בה מאמר.

תפשוט, מביאה הגמרא ראיה ממשנתנו לפשוט ספק שהסתפק רבה:

דבעי רבה:

מה דין **מאמר לפי בית שמאי** — האם הוא **אירוסין עושה, או נשואין עושה.**

דהיינו, רבה סובר שלפי בית שמאי גורם המאמר להסרת זיקת היבום, ומעתה דינה של היבמה כאשה רגילה.

והסתפק רבה, האם מחמת המאמר נחשבת בעלת המאמר כארוסה, ומעתה אף אם יבוא עליה יבמה ביאה סתם, בלי שיכניסנה לחופה, היא לא תיקנה לו להיות נשואה [כמו יבמה, שבביאה גרידא נעשית נשואה], וכל זמן שלא יכניסנה לחופה הוא לא יורשה, ואם הוא כהן הוא אינו מטמא לה אם תמות.

או שמא המאמר מעמיד אותה בדרגת נשואה, לגבי זה שאם יבוא עליה גם בלי מסירה לחופה, אלא ביאה גרידא, היא תחשב כנשואה לכל דבריה.

תפשוט מדברי רבי אליעזר במשנתנו, הסובר כבית שמאי, שמאמר **נשואין עושה.**

דאי נאמר שמאמר **אירוסין עושה** ולא נישואין, האיך מיפר לה היבם לחוד?

[ועיין בר"ן מדוע הניחה עתה הגמרא שמדובר שהיבם מפר לחוד ולא בשותפות עם האב]

הא תנן: נערה המאורסה — אביה ובעלה מפירין נדריה!

ואם כן, צריך היבם את צירוף הפרת האב[40].

ודחינן:

אמר רב נחמן בר יצחק מאי דאמרינן במתניתין, **יפר,** היינו **שיפר בשותפות** עם האב כדין נערה המאורסה.

תניא נמי הכי, כרבי אמי שדברי רבי אליעזר הם באופן שעשה בה מאמר.

דתניא: **שומרת יבם, בין ביבם אחד בין בשני יבמין, רבי אליעזר אומר יפר.**

ורבי יהושע אומר לאחד ולא לשנים.

רבי עקיבא אומר לא לאחד ולא לשנים.

אמר רבי אליעזר: ומה אם אשה שאין לו חלק בה עד שלא תבא לרשותו, משבאת לרשותו נגמרה לו, ויכול להפר.

אשה שיש לו חלק בה עד שלא תבא לרשותו [שהרי אפילו קודם שעשהבה מאמר הרי היא נחשבת זקוקתו],

משבאת לרשותו על ידי מאמר, **אינו דין שתגמור לו,** ויוכל להפר נדריה.

אמר לו רבי עקיבא: לא.

אם אמרת באשה שקנה הוא לעצמו — שכשם שאין לו חלק בה קודם שבאה לרשותו, **כך אין לאחרים חלק בה.**

תאמר באשה שהקנו לו מן השמים, שכשם שיש לו עמה חלק לפני המאמרמשום זיקת

---

40. הראשונים מקשים מה הראיה שמאמר נישואין עושה? הלא לעיל העמידה הגמרא את המשנה בשעמד בדין, והיינו שכבר נתחייב היבם במזונותיה, ומשום כך יכול היבם להפר לה, ואם

היבום, **כך יש לאחרים** [שאר היבמים] **חלק בה,** משום זיקת היבום!

אמר לו רבי יהושע: עקיבא, דבריך [טענתך זו] **אינה אלא בשני יבמין.**

אבל מה אתה משיב על יבם אחד?

אמר לו רבי עקיבא לרבי יהושע: **כלום חילקנו** לענין שאר דברים, **על יבם אחד ועל שני יבמין, בין שעשה בה מאמר בין שלא עשה בה מאמר?**

וכשם שבשאר דברים לא חילקנו כך, **כן** לענין הפרת **נדרים** אין לחלק בזה.

ולהלן מפרשת הגמרא מה הכונה ב"שאר דברים".

ומסיימת הברייתא שהתפעל בן עזאי מתשובותיו של רבי עקיבא —

בלשון הזה אמר בן עזאי, על עצמו, על שלא זכה ללמוד מרבי עקיבא:

חבל עליך בן עזאי, שלא שימשת את רבי עקיבא —

כלומר, חבל עליך בן עזאי שהנך תלמיד ותיק וחשוב, ולא שימשת אדם גדול כמו רבי עקיבא, אשר יודע להשיב תשובות מעולות כאלו.

עד כאן דברי הברייתא.

ומבארת עתה הגמרא את הראיה מברייתא זו לרבי אמי —

מאי תניא כוותיה דרבי אמי, היכן מצינו מברייתא זו ראיה לדברי רבי אמי, שדברי רבי אליעזר הם באופן שעשה בה מאמר? עה-א
—

דקתני בברייתא [בדברי רבי עקיבא], "**בין שעשה בה מאמר ובין שלא עשה בה מאמר**" — משמע שרבי עקיבא שמע את דברי רבי אליעזר באופן שעשה בה מאמר.

אי נמי [וכן יש ראיה] **מרישא.**

דקתני [בדברי רבי אליעזר]: **משנכנסה לרשותו נגמרה לו,** משבאת לרשותו אינו דין שתגמור לו.

ואי דברי רבי אליעזר הם **בדלא קדיש, מאי** שייך לשון "**נגמרה לו**"? הרי עדיין לא קידשה!?

תפשוט מיניה כשעשה בה מאמר — מוכח מזה, שדברי רבי אליעזר אמורים באופן שעשה בה מאמר, דהיינו קידושין.

ומפרשת הגמרא את המשך הברייתא:

מאי וכשאר דברים כן נדרים דקתני — מה הן שאר הדברים שמהם מביא רבי עקיבא ראיה לדבריו?

אמר רבא: הכי קתני —

כן אפילו אם מאמר אירוסין עושה בכל זאת יכול היבם להפר בלא האב כיון שהוא כבר חייב במזונותיה והיא נודרת על דעתו?

והר"ן והרשב"א מפרשים, שאכן ראית הגמרא היא רק למאן דאמר מאמר לבית שמאי קונה קנין גמור. שלפי דבריו אין צורך להעמיד את המשנה בשעמד בדין. ולפי מאן דאמר מאמר אינו קונה קנין גמור, אין ראיה לספיקו של רבה.

אי אתה מודה שאין חייבין סקילה, כנערה המאורסה, על ביאה של אדם זר בשומרת יבם, אפילו כשהיא זקוקה ליבם אחד, ואפילו כאשר עשה בה מאמר.

ומוכח מזה, שאין היבמה נחשבת בשום אופן כארוסה. ואף לענין הפרת נדרים אינה נחשבת מאורסת.

אמר רב אשי:

מתניתין נמי דיקא [ממשנתנו גם מבואר שזהו טעמו של רבי עקיבא],

שכתוב במשנה: **אין יבמה גמורה לאישה כשם שארוסה גמורה לאישה.**

ומשמע מזה שראייתו של רבי עקיבא היא מכך שרואים אנו שאין היבמה נחשבת כמאורסת לענין סקילה, אם בא עליה אדם זר. ולכן אף לענין הפרת נדרים אינה נחשבת כמאורסת[41].

מתניתין:

האומר לאשתו: כל נדרים שתדורי מכאן, מהיום, **עד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין — לא אמר כלום** [לא חל הקיום][42]**.**

ואם אמר: כל נדרים שתדורי עד שאבוא ממקום פלוני **הרי הן מופרין** —

רבי אליעזר אומר: מופר.

וחכמים אומרים: אינו מופר.

אמר רבי אליעזר לחכמים, יש לימוד של "קל וחומר" המוכיח את דברי:

אם מצינו שהבעל **הפר נדרים** שכבר חלו **ובאו לכלל איסור** —

וכי לא יפר נדרים שעדיין לא חלו, ועדיין **לא באו לכלל איסור!?**

אמרו לו חכמים: **הרי הוא אומר, "אישה יקימנו ואישה יפרנו",**

---

41. כתב הר"ן שלמסקנת הגמרא אין טעמו של רבי עקיבא משום שאין זיקה אלא אפילו אם יש זיקה מכל מקום אינה נחשבת ארוסה לענין הפרת נדרים כשם שאינה נחשבת ארוסה לענין חיוב סקילה,

ולפיכך כתב הר"ן שעל אף שקיימא לן שיש זיקה בכל זאת הלכה כדעת רבי עקיבא שאין היבם מיפר נדרי יבמתו.

ומסתפק הר"ן בדין נערה המאורסה שמת בעלה והרי היא ממתינה ליבום, האם יכול אביה להפר לבד את נדריה כיון שאין לו שותף שהרי היבם אינו יכול להפר, או שאינו יכול להפר משום שלענין זה כן נחשבת היבמה כמאורסת וצריך האב שותפות בהפרת נדריה ולא יוכל להפר לבד.

והרמב"ם בפרק י"א מהלכות נדרים הלכה כ"ד כתב שיכול האב להפר לבד את הנדרים.

אך הר"ן מוסיף שכל הנידון הוא רק בנדרים שנודרת עכשיו כאשר היא ממתינה ליבום, אבל נדרים שנדרה עוד בחיי בעלה פשיטא שיכול האב להפר אחר מיתתו של הבעל, כיון שנתרוקנה רשותו של הבעל לאב, והיבם לא זכה בזה דהרי אינו יכול להפר, ולכן זוכה בהם האב ויכול להפר נדרים אלו לבד.

42. והטעם, משום שעל קיום לא יתכן לומר את הקל וחומר של רבי אליעזר בהמשך המשנה, ולכן אין סיבה לומר שתהא אפשרות לקיים את הנדר לפני שנדרה. [ר"ן]

הקיש הכתוב הפרה להקמה, ומלמד הכתוב —

את שבא לכלל הקם, בא לכלל הפר — רק נדר שחל, והינו "בר קיום", הוא גם "בר הפרה".

אבל נדר **שלא בא לכלל הקם, לא בא לכלל הפר** — נדר כזה שאינו בר הקמה, כיון שעדיין לא חל, גם אינו "בר הפרה".

גמרא:

איבעיא להו:

לדעת **רבי אליעזר,** שאפשר להפר נדרים עוד לפני שחלו, כיצד פועלת בהם ההפרה.

האם כאשר האשה או הבת נודרת, **מיחל חלין** הנדרים, ומיד הם **בטלין,** מכוח ההפרה של הבעל או האב.

או דלמא ההפרה מועילה לכך שנדרים אלו אפילו **לא חלין כלל.**

ושואלת הגמרא: **למאי נפקא מינה** בין צדדי הספק?

עה-ב ומבארת הגמרא:

כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא — שאמר על דבר מסוים שיהא זה כמו הדבר שנדרה עליו.

ואי אמרת חלין הנדרים,אז **הויא תפיסותא** [חלה התפסת הנדר], כיון שהנדר חל ואפשר להתפיס בו.

ואי אמרת לא חלין הנדרים כלל, אז לא חלה התפסת הנדר, כיון **שלא איכא מששא** בנדר שלה, שהרי אינו חל כלל, ולא שייך להתפיס בו.

מאי?

ופשטינן ממתניתין:

תא שמע:

אמר רבי אליעזר: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור.

ומכך שאמר רבי אליעזר שנדרים אלו קלים יותר להפרה משום שלא באו לכלל איסור —

שמע מינה שלא חלין הנדרים כלל.

כי אם הם היו חלים ומתבטלים, במה הם קלים יותר מכל נדר שחל ומפר אותו, ומהו הקל וחומר?

ודחינן: **מי** [וכי] **קתני "שאינן באין** לכלל איסור"?

הרי **שלא "באו" קתני.**

ולדבריך, שאינם חלים כלל, היה צריך לומר "שאינם באים".

אלא ודאי, הכונה היא, שבשעת ההפרה **עדיין לא באו** לכלל איסור, אבל כאשר היא נודרת, חלים הנדרים ובטלים מיד.

ואף שהם חלים, עדיין הם קלים משאר נדרים, היות ובשעה שחלו, כבר היתה הפרתם קיימת בעולם.

ופשטינן מברייתא:

תא שמע:

דתניא: **אמר להן רבי אליעזר** לחכמים [קל וחומר להוכיח את דבריו]:

ומה במקום [בנדרי עצמו] **שאין** הנודר **מיפר** את **נדרי עצמו משנדר** [לאחר שנדר].ובכל זאת **מיפר** הוא את **נדרי עצמו עד שלא ידור** [לפני שנדר],על ידי שמוסר מודעה קודם לכן, שאינו רוצה שנדריו יחולו,

מקום [בנדרי אשתו] **שהבעל מפר נדרי אשתו משתדור, אינו דין שיפר נדרי אשתו** אף **עד שלא תדור?**

ומוכיחה הגמרא, מכך שרבי אליעזר לומד הפרת נדרי אשתו לפני שנדרה ממסירת מודעה לפני הנדר —

מאי לאו, הדין בהפרת נדרים **דאשתו דומיא דיליה** [בדומה לנדרי עצמו].

מה [הוא] [בנדרי עצמו] **דהנדרים לא חיילין** כלל לאחר שמסר מודעה זו,

אף בנדרי **אשתו נמי, דהנדרים לא חיילין** כלל לאחר שהפר.

ואם כן יש ראיה לספק של הגמרא

ודחינן: **לא.**

על אף שאפשר ללמוד זה מזה שמועיל ביטול הנדר אפילו לפני שהנדר חל, בכל זאת אין לדמות את שני הדינים, אלא **הא כדאיתא, והא כדאיתא.**

בנדרי עצמו אין הנדרים חלים כלל לאחר מסירת מודעה, ובנדרי אשתו חלים הנדרים ואחר כך חלה ההפרה ומתבטל הנדר(43).

ופשטינן מברייתא:

הקדמה:

בברייתות להלן מבואר שנחלקו רבי אליעזר וחכמים האם זה שמצינו, שאפשר לבטל דבר שכבר חל זהו חומרא, ואפשר ללמוד מכך בקל וחומר שיהא אפשר לבטל אף דבר שעדיין לא חל או לא.

דעת רבי אליעזר, שאפשר לומר קל וחומר זה, ואילו דעת חכמים היא שאין לומר קל וחומר זה, משום שלפעמים יותר מסתבר לומר שתהא אפשרות לבטל דבר רק לאחר שהוא כבר חל.

תא שמע:

אמרו לו חכמים **לרבי אליעזר** — השיבו חכמים על כך שרבי אליעזר למד בקל וחומר מנדרי עצמו, שמועיל בהם ביטול

---

43. הר"ן מבאר את סיבת ההבדל בין נדרי עצמו לנדרי אשתו, בכך שבנדרי עצמו אף כאשר חכם מתיר את הנדר הרי הנדר מתבטל מעיקרו, וזה נחשב כעין נדר בטעות, ולכן כאשר האדם עצמו מוסר מודעה לפני שנדר הרי נחשב הנדר כנדר טעות ואינו חל כלל, אבל בנדרי אשתו הרי אין ההפרה עוקרת את הנדר מעיקרו אלא מבטלת את הנדר מכאן ואילך, ולכן אף הפרה שקודם הנדר אינה פועלת שלא יחול הנדר אלא הנדר חל וההפרה מבטלתו.

ומכל מקום, שייך ללמוד נדרי אשתו מנדרי עצמו. שהרי חזינן שבנדרי עצמו הסיבה המבטלת את הנדר לאחר שכבר חל, דהיינו על ידי התרת חכם, שזה נחשב נדר טעות, מועילה לבטל את הנדר על ידי עצמו עוד לפני שהנדר חל. ועל אף שהנדר חל, אין סיבה זו מועילה

עצמי רק לפני שנדר, על נדרי אשתו, בכל שכן, שתועיל הפרה לפני שנדרה,

כי אם כן, נאמר אף קל וחומר שכזה:

ומה מקוה, שמעלה [שמטהר] **את הטמאין מטומאתן** לאחר שנטמאו, בכל זאת **אין** המקוה **מציל** [שומר] **על הטהורים מליטמא,** כאשר הם נוגעים בטומאה בתוך המקוה.(44)

אדם, שיש בו חומרא, שאם אדם טהור בלע טבעות טמאות, **אין** הוא **מעלה,** אין בליעת הטבעות בתוך האדם הטהור מטהרת **את** הטבעות **הטמאין מטומאתן** —

אינו דין הוא, הרי קל וחומר הוא, שיש לנו ללמוד ממקוה, שאם בלע האדם טבעות טהורות ונכנס עמהן, כשהן בתוך בני מעיו, לאוהל המת, ונטמא האדם, **שלא יציל** האדם **על** הטבעות **הטהורין מליטמא** מחמת שהן בתוך בני מעיו, אלא גם הטבעות יטמאו?

והלא אין הדין כן.

אלא אם בלע האדם טבעת טהורה ונכנס לאוהל המת, ובצאתו מאוהל המת הקיא את הטבעת, אין הטבעת נטמאת כיון שזו היא "טהרה בלועה.

ובהכרח, צריך לומר, שאין לדון קל וחומר זה, משום שיותר מסתבר לומר שתהא אפשרות לבטל את הטומאה רק לאחר שחלה. ולכן אין להוכיח ממקוה, כיון שהטבילה בו מועילה לטהר רק לאחר שהטומאה כבר חלה.

ואם כן, אף בהפרת נדרים, אי אפשר לומר קל וחומר זה שתועיל ההפרה אף לפני שהאשה נדרה.(45)

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו לספק דידן —

משמע מטענתם של חכמים לרבי אליעזר, שהם מדמים את דין ההצלה מטומאה לדינו של רבי אליעזר, שהם הבינו בדבריו שאין הנדר חל כלל, כי בטבעות טהורות הבלועות

לבטל הנדר על ידי עצמו. ומוכח שקל יותר לבטל הנדר לפני שהוא חל.

ואם כן, כל שכן שבנדרי אשתו, שמועילה הפרה אפילו לאחר שהנדר חל, בודאי שתועיל אף קודם חלות הנדר. ומכל מקום כל אופן כדינו.

44. הרא"ש מסביר שכוונת הגמרא שמקוה תציל על הטהורים, היינו שאם נגע ביד אחת בשרץ בתוך המקוה וביד שניה נגע בכלי שחציו מחוץ למים, שהכלי נטמא.

ומבואר מדברי הרא"ש שאם נגע בשרץ בתוך המקוה, ועזבו, ויצא, נטהר האדם.

והרש"ש שואל על דברי הרא"ש הרי אדם הנוגע בשרץ נעשה ראשון לטומאה ואינו מטמא כלים, ואיך נטמא הכלי על ידי נגיעתו?

45. ישנם חילופי גרסאות בראשונים. יש גורסים: מקוה יוכיח שמעלה את הטמאין מטומאתן ואין מציל על הטהורים מליטמא. והסבר דבריהם הוא, שהוכחת חכמים היא ממקוה בלבד, שמצינו שמקוה מבטלת טומאה רק לאחר שהטומאה כבר חלה ולא קודם לכן.

ויש גרסא: ומה אדם שאינו מעלה את הטמאים מטומאתם, מציל על הטהורים מליטמא, מקוה שמעלה את הטמאין מטומאתן אינו דין שיציל על הטהורים מליטמא. ולפי גרסא זו הקל וחומר הוא הפוך, שאם מצינו באדם שאינו מציל על טבעת טמאה ובכל זאת מציל על טבעת טהורה שלא תיטמא, מקוה

בו, בודאי אין הטומאה חלה כלל, ולכן הביאו את ראיתם משם.

אלא **שמע מינה** שלדעת רבי אליעזר **לא חיילין** הנדרים כלל, ולכן הביאו חכמים ראיה כנגדו מהקל וחומר הזה.

עו-א **אימא סיפא,** — ומקשינן על ראיה זו, שמהסיפא של הברייתא ישנה ראיה הפוכה:

אמרו לו לרבי אליעזר — הקשו חכמים על דברי רבי אליעזר, שהוכיח במשנה שאפשר להפר לפני שנדרה מכך שאפשר להפר לאחר שכבר נדרה:

וכי תוכיח גם מכך **שאם** מצינו **שמטבילין כלי טמא** כדי **ליטהר, יטבילו** אף **כלי** טהור **שלכשיטמא** אז, תועיל טבילתו **עתה ליטהר?** והלא אין הדין כך ולא מועילה טבילה לכלי טהור אלא רק לטהר כלים טמאים.

ונמצינו למידים, שאין להוכיח מכך שאפשר לבטל דבר שכבר חל על כך שיהא אפשר לבטל דבר שעדיין לא חל.

ומוכיחה הגמרא מדברי הסיפא, ראיה הפוכה לספק דידן.

חזינן מקושית חכמים על רבי אליעזר, שלדעת רבי אליעזר היה צריך להיות הדין שתועיל טבילה אף לכלי טהור כדי לטהרו מטומאה עתידית.

ומשמע מלשון הברייתא "לכשיטמא — ליטהר", שאף אילו היתה מועילה טבילה על כלי טהור, היה הכלי נטמא ואחר כך נטהר.

ואם כן, **שמע מינה** שלדברי רבי אליעזר **חיילין** הנדרים לאחר ההפרה ואחר כך בטילים.

ונמצא שדברי הברייתא סותרים מהרישא לסיפא.

אמרי [מתרצים בני הישיבה את סתירת הברייתא]:

רבנן, לא קיימי להון בטעמיה דרבי אליעזר [לא ידעו מהי שיטת רבי אליעזר].

והכי קאמרי ליה: מאי סבירא לך?

הקשו לו, ממה נפשך:

אי סבירא לך דחיילין הנדרים **ובטלין** מיד, **תהוי כלי תיובתך** — יהיה קשה על דבריך מטבילת כלים.

ואי לא סבירא לך דחיילין — ואם אתה סובר שאין חלים הנדרים כלל, **תהוי מקוה תיובתך** — יהיה קשה על דבריך ממקוה.

ולפיכך אין ראיה לספק שהסתפקנו בו מדברי חכמים.

ופשטינן מברייתא.

תא שמע:

אמר להם רבי אליעזר לחכמים [הוכיח להם דאמרינן קל וחומר כזה].

הרי הדין הוא שאם נגעה טומאה בזרע הזרוע באדמה, לא נטמא הזרע, ודורשים דין זה מקל וחומר.

שמטהרת טמאים כל שכן שתועיל אף לטהורים שנגעו בטומאה בתוך המקוה.

ומה זרעים טמאים שנטמאו קודם זריעתם, דינם הוא **שכיון שזרען בקרקע טהורין** משום שלומדים זאת מהפסוק "אשר יזרע — טהור הוא".

זרעים **שזרועין ועומדים** בשעה שנטמאו, **לא כל שכן** שלא יטמאו?

וחזינן שאפשר לעשות קל וחומר מכך שאפשר לבטל דבר שכבר חל(46).

ומוכיחה מכך הגמרא על ספק דידן:

הרי הדין הוא שזרעים הזרועים בקרקע, אינם נטמאים כלל. ומכך שמדמה רבי אליעזר את דין הזרעים לדין הפרת נדרים, **שמע מינה** שרבי אליעזר סובר **שלא חיילין** הנדרים כלל לאחר שהופרו.

ומקשה הגמרא על דעת רבנן:

וכי רבנן לא דרשי קל וחומר כזה?

והא תניא: יכול ימכור אדם את בתו לאמה העבריה אף **כשהיא נערה?**

אמרת קל וחומר: אם **מכורה כבר, יוצאה** כאשר היא נעשית נערה.

מי שעדיין **אינה מכורה — אינו דין שלא תימכר** כאשר היא נערה?.

וחזינן, שאף רבנן מודים לכך שאפשר לעשות קל וחומר מכך שאפשר לבטל דבר שכבר חל.

עו-ב ומתרצינן:

אין. אכן **בעלמא, דרשי** רבנן **קל וחומר** זה. **ושאני הכא, דאמר קרא "אישה יקימנו ואישה יפרנו".**

ודרשינן מהא שהקיש הכתוב הפרה להקמה:

את שבא לכלל הקם — בא לכלל הפר. רק נדר שחל, והינו בר קיום, הרי הוא בר הפרה.

אבל נדר **שלא בא לכלל הקם — לא בא לכלל הפר.** נדר שאינו בר הקמה כיון שעדיין לא חל, אינו בר הפרה.

וכמו כן במקוה, לא אמרינן קל וחומר. כי גם שם לומדים מדברי הכתוב שאין הטבילה של כלי טהור במקוה יכולה להצילו מפני הטומאה בעתיד ["ונוגע בנבלתם יטמא"].

וכן באדם שמציל על טהרה בלועה, לומדים מן הכתוב הזה.

וזו היתה קושייתם של חכמים על רבי אליעזר, שבמקום שיש לנו פסוק, בא הכתוב ומוציא מקל וחומר, והוא הדין לגבי הפרת נדרים, בא הכתוב "אישה יפרנו", ומוציא מידי הקל וחומר. ר"ן

מתניתין:

הפרת נדרים — כל היום.

כל אותו יום ששמע בו הבעל או האב את הנדר, ביכולתו להפר אותו, עד לערב. וסובר התנא של משנתנו שהפרת נדרים היא באותו היום שנדרה, ולא בפרק הזמן של "מעת לעת".

---

46. ורבנן סוברים שאין להביא ראיה משם, כיון שאף זרעים שזרועים בשעה שנטמאו נכללים

יש בדבר זה שהפרת הנדרים היא באותו היום בלבד — צד **להקל** וצד **להחמיר.**

ואין הכונה להקל או להחמיר בדין, אלא הכוונה היא למשך זמן ההפרה, שלעתים הוא פרק זמן ארוך, ולעתים הוא פרק זמן קצר.

כיצד? —

להקל — כגון אשה אשר **נדרה בלילי שבת**(47) — יפר לה בעלה את נדרה בפרק זמן ארוך, **בלילי שבת, וביום השבת — עד שתחשך.**

להחמיר — **נדרה עם חשכה** [סמוך לחשכה של מוצאי שבת] — **מפר** רק בפרק הזמן הקצר שנשאר **עד שלא תחשך.**

שאם חשכה, ועדיין **לא הפר** — שוב **אינו יכול להפר,** כיון שכבר חלף יום שמעו.

גמרא:

תניא. הפרת נדרים — כל היום עד הערב.

רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי שמעון אמרו: מעת לעת [תוך כ"ד שעות משמע את הנדר].

ומבארת הגמרא את טעמם של החולקים:

והוינן בה: **מאי טעמא דתנא קמא,** הסובר שאינו מפר אלא עד לערב!?

כי **אמר קרא "ביום שמעו",** ולכן יכול להפר רק באותו יום ששמע.

ורבנן — מאי טעמייהו שיכול להפר במשך עשרים וארבע שעות?

משום **דכתיב "מיום אל יום".**

ומשמע שיכול להפר תוך שיעור של יום שלם מהזמן ששמע בו את הנדר.

ומקשינן,

ולתנא קמא, הא כתיב "מיום אל יום"?

ומתרצינן: **איצטריך** את שני הפסוקים,

דאי היה כתוב רק **"ביום שמעו", הוה אמינא, ביממא אין, בליליא לא** — שאפשר להפר רק ביום ולא בלילה.

ולכן **כתיב "מיום אל יום"** ללמדנו שאף בלילה אפשר להפר.

ומקשינן:

ולמאן דאמר שלומדים מהפסוק **"מיום אל יום"** שאפשר להפר מעת לעת, **הא כתיב "ביום שמעו"?**

ומתרצינן: **איצטריך** את שני הפסוקים.

דאי כתיב רק הפסוק **"מיום אל יום", הוה אמינא** שכונת הפסוק היא **שמחד בשבא**

בכלל הפסוק "על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא" ואין צורך בקל וחומר לומר שלא חלה עליהם טומאה [ר"ן]

47. אין הכונה בדוקא לליל שבת, אלא אף בשאר ימים, אלא דרך אגב משמיעה המשנה חידוש שאפשר להפר נדרים בשבת אפילו שלא לצורך השבת [ר"ן]

(יום ראשון) עד **לחד בשבא** בשבוע שלאחריו **ליפר לה.**

ולכן **כתיב** "**ביום שמעו**", ללמדנו שרק יום אחד לאחר ששמע את הנדר יכול להפר.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי: אין הלכה כאותו הזוג [כרבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי שמעון].

לוי סבר למיעבד [חשב לנהוג] **כהני תנאי** [כריב"י ורבי אלעזר ברבי שמעון].

אמר ליה רב: הכי אמר חביבי [רבי חייא, דודו של רב]: **אין הלכה כאותו הזוג.**

ואגב שהובא בגמרא מימרא דרב, מביאה הגמרא עובדא מחייא בר רב.

חייא בר רב שדי גירא ובדיק — אף בעת שהיה מתעסק בירית חצים היה מתעסק במציאת פתח וחרטה לאדם הבא לפניו להתיר נדרו, והיינו שלא היה מדקדק כל כך, משום שסבירא ליה שפותחין בחרטה בלבד.

רבה בר רב הונא יתיב וקאים — אף הוא לא היה מדקדק כל כך בהתרת נדרים, אלא בין היה עומד בין היה יושב, היה מתעסק במציאת פתח וחרטה[48].

עז-א **תנן התם** במסכת שבת [קנז א]:

מפירין הבעל והאב **נדרים בשבת,** כאשר הם שומעים אותם בשבת.

והכל **נשאלין** על נדריהם, שבאים אצלחכם, והוא מתיר להם את נדרם, אפילו ביום השבת — רק **לנדרים שהן לצורך השבת.**

איבעיא להו:

מבואר במשנה שנשאלים בשבת על נדרים רק כאשר השאלה היא לצורך השבת.

אך לא מבואר במפורש במשנה, האם דברי המשנה הם גם לגבי הפרת נדרים. ולכן יש להסתפק:

האם הדין **שמפירין** האב והבעל **נדרים בשבת,** נוהג רק בנדרים שהם **לצורך** השבת.

או דלמא יכולים הם להפר נדרים בשבת **אפילו שלא לצורך** השבת, כיון שיחלוף יום השמיעה במוצאי שבת, ויתקיימו אז הנדרים, מבלי שתהיה היכולת להפר אותם בשבת?

ומביאה הגמרא ראייה מברייתא מפורשת:

תא שמע מהא **דתני רב זוטי דבי רב פפי:**

אין מפירין האב והבעל **נדרים** בשבת, **אלא לצורך השבת.**

אמר רב אשי: הא לא תנן הכי במשנתנו!

שהרי שנינו בה:

נדרה עם חשיכה [סמוך לחשכה של מוצאי שבת], **מפר לה עד שלא תחשך.**

---

48. הרא"ש מביא גירסה שונה בדברי רב: הלכה כאותו הזוג. והיינו שכן אפשר להפר מעת לעת.

ולפי גירסה זו מפרש הרא"ש בכונת הגמרא בעובדא דחייא בר רב ובעובדא דרבה בר רב הונא, שכאשר אשתו של חייא בר רב היתה נודרת, לא היה מפר לה מיד, אלא היה שותק כדי לקנטרה. והיה זורק חץ בכותל לידע בדיוק השעה שבו נדרה, והיה מפר לה למחרת בשעה

ואי אמרת שאף בהפרת נדרים, רק **לצורך השבת, אין,** אפשר להפר, אבל **שלא לצורך** השבת, **לא** מפרים בשבת —

אם כן, **מאי איריא,** מדוע אמרה המשנה "מפר לה עד שלא תחשך", לפי שאם **חשכה,** שיצאה השבת, אינו יכול להפר?

והריאם נדרהסמוך לחשיכה — **אפילו בתוך היום,** לפני שחשכה, גם **אינו יכול** להפר.

דהרי הפרת נדר שנדרה בסוף השבת, ודאי הפרתו — **שלא לצורך** השבת היא!?

ומסקנת הגמרא: **תנאי היא** [דין זה תלוי במחלוקת תנאים]:

וכמו ששנינו במסכת שבת [קנז א]:

הפרת נדרים כל היום, עד הערב.

רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אמרו: עשרים וארבע שעות, שהם פרק הזמן הנקרא "**מעת לעת**".

ומבארת הגמרא כי הנידון אם מפירים בשבת שלא לצורך השבת, תלוי במחלוקת התנאים הזאת:

למאן דאמר הפרת נדרים **כל היום** עד הערב, **אין,** כן מפירים, אבל **טפי,** יותר מזה, **לא,** ומשהגיע הערב אי אפשר להפר עוד — **אפילו** נדרים **שלא לצורך השבת** גם **מפר.**

משום שהקלו חכמים בדין זה, כיון שאם לא יפר אותם בשבת, שוב לא יוכל להפר אותם במוצאי שבת.

ולמאן דאמר שאפשר להפר כל **מעת לעת,** רק נדרים שהם **לצורך השבת, אין,** כן יכול להפר בשבת. אבל נדרים **שלא לצורך השבת, לא.** כיון שיכול להמתין עד צאת השבת, ולהפר אז, שהרי לא עבר עדיין פרק הזמן "מעת לעת".

ועתה מבארת הגמרא את דברי המשנה ההיא במסכת שבת:

תנן: **ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת.**

איבעיא להו:

האם התירו חכמים להשאל בשבת על נדרים שהם לצורך השבת, דוקא **כשלא היה להם פנאי** להישאל בערב שבת על הנדרים הללו.

או דלמא אפילו **כשהיה להם פנאי** בערב שבת, התירו חכמים להישאל עליהם בשבת.

ופשטינן ממעשה שהיה —

תא שמע מהא **דאיזדקיקו ליה** [נזקקו לדון בהתרת נדרו] **רבנן, לבריה דרב זוטרא, בריה דרב זעירא.**

ומעשה זה היה בשבת, **ואפילו בנדרים שהיה להם פנאי** לישאל עליהם **מבעוד יום** [קודם השבת].

סבר רב יוסף למימר, כי מה שאמרו חכמים **נשאלין** על **נדרים** שהן לצורך השבת **בשבת** —

ביחיד מומחה, אין — רק להתיר את הנדר על ידי יחיד מומחה, התירו חכמים.

זו. וכן רבה בר רב הונא היה קם למדוד מידת צלו, לדעת את השעה המדויקת, כדי שיוכל להפר למחרת באותה שעה.

אבל להתיר נדר **בשלשה הדיוטות** — **לא** התירו חכמים בשבת, **משום דמתחזי כדינא** [דומה דבר זה לעשיית דין בשבת, ואסור לדון בשבת].

אמר ליה אביי: כיון דסבירא לן שהתרת נדרים, אף כאשר היא על ידי שלושה הדיוטות, אינה דין, שהרי אין בה צורך בכל דיני הדיינים, אלא אפשר להתיר **אפילו** כאשר הדיין הוא **מעומד** [ובדין רגיל צריך הדיין לשבת], ומתירים **אפילו בדיינים קרובים** [שבדין רגיל הם פסולים לדון], **ואפילו בלילה** [בעוד שבדין רגיל דנים רק ביום] —

אם כן, **לא מיתחזי כדינא**, אין התרת הנדרים נראית כדין, ולכן מותר להתיר נדרים בשבת.

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: הלכה — מפירין נדרים בלילה!

ומקשינן: מה חידוש יש בדברי רב?

והא מתניתין, משנתנו המפורשת **היא**, האומרת: **נדרה בלילי שבת** — יפר בלילי שבת!?

ומתרצינן: **אלא אימא**, אמור, כך אמר רב: **הלכה נשאלין** להתיר נדרים על ידי חכם **בלילה**.

הגמרא להלן היא לפי גירסת הר"ן[49]:

אמר ליה רבי אבא לרב הונא: האם אכן **אמר רב הכי**, שכך היא ההלכה?

אמר ליה רב הונא לרבי אבא, מה כוונתך בשאלה זו?

האם מקובל עליך שכך אמר רב, **ואשקיין קאמרת**, נתכוונת להשקותני כוס יין, כאות הוקרה, אם אומר לך שאכן כך אמר רב.

או שאין דין זה מקובל עליך, ואתה תמה אם אמנם רב אמר דין זה, **ואשתיקן קאמרת**, וכוונתך בשאלתך היא להשתיקני.

[לפי גירסת הר"ן, מימרא דרב איקא בר אבין היא מימרא בפני עצמה, ואין לה שייכות עם הנידון הקודם].

אמר רב איקא בר אבין: איזדקיק ליה רב לרבה [התיר רב את נדרו של רבה] —

בקיטונא דבי רב [בחדר שליד בית המדרש]. עז-ב

והיה רב באותה שעה — **עומד, יחידי, ובלילה.**

אמר רבה אמר רב נחמן: הלכה —

נשאלין להתיר נדרים, אפילו כאשר הדיין **עומד, יחידי, ובלילה, ובשבת, ובקרובים.**

---

49. הר"ן מביא גירסה שונה וכן גורס המפרש בתשובת רב הונא: א"ל אישתיק, א"ל אישתיק קאמרת או שתי קאמרת.

וכונת הגמרא לפי גירסא זו היא, שרב הונא ענה לרבי אבא שרב לא אמר דבר זה בפירוש אלא תלמיד אמר דין זה בפניו ורב שתק על דבריו.

ושאל רבי אבא את רב הונא מה כונתך במה שאמרת שרב שתק? האם רב שתק, ושתיקה כהודאה, או כוונתך היא שרב שתה, ולא היה יכול לענות לו. ואתה לא שמעת את תשובת רב לאחר מכן.

ונשאלים בשבת, אפילו היה להן פנאי להתיר נדרים אלו מבעוד יום [קודם השבת].

ומקשינן:

וכי עומד יכול להתיר נדרים?

והתניא: מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך מעכו לכזיב. כיון שהגיע לכזיב, בא אחד לישאל על נדרו. אך כיון ששתה רבן גמליאל רביעית יין, אמר לו שיטייל אחריו שלשה מילין, עד שיפיג יינו. כיון שהגיע לסולמא של צור, **ירד רבן גמליאל מן החמור, ונתעטף, וישב, והתיר לו נדרו.**

ומוכח שהיה צריך רבן גמליאל לישב כדי להתיר את הנדר.

ומתרצינן: [לפי גירסת הר"ן]

רבן גמליאל סבר, אין פותחין בחרטה — אין מתירים את הנדר על ידי פתח של חרטה בלבד.

אלא, **מיעקר נדרה בעינן** — צריך למצוא פתח של טעות לנדרו, לומר, שלא היה יודע מדבר מסויים בשעה שנדר, ורק עתה הוא יודע ממנו, ואילו הוא היה יודע ממנו אז, הוא לא היה נודר.

וכיון שלא התיר רבן גמליאל בחרטה גרידא, אלא היה זקוק לחפש לו פתח של טעות, **בעי עיוני** [צריך היה רבן גמליאל לעיין היטב בדבר], **אהכי** [ולכן] **ישב.**

ואילו **רב נחמן,** שאמר אפשר להתיר נדרים תוך כדי עמידה, **סבר** כדעת התנאים החולקים על רבן גמליאל, וסוברים **שפותחין בחרטה** גרידא, ולכן אין צורך בעיון מדוקדק, **ואפשר** להתיר את הנדר **אפילו מעומד**(50).

אמר ליה רבא לרב נחמן:

וכתב הר"ן שלפי גירסה זו יש שייכות בין מימרא דרב איקא בר אבין לנידון בין רבי אבא לרב הונא, וצריך לגרוס לפני דברי רב איקא בר אבין: תא שמע, כיון שמדברי רב איקא בר אבין נפשט ספיקו של רבי אבא, דחזינן מדבריו שרב נהג כך להלכה והתיר נדרים בלילה.

50. הרשב"א מפרש, מאחר וסובר רב נחמן שאפשר להתיר מעומד כיון שמתירים את הנדר על ידי פתח של חרטה בלבד, אף כאשר מתירים את הנדר על ידי פתח גמור גם אין צורך לשבת, ומהני התרת נדרים מעומד.

והר"ן חולק, וסובר שכל דברי רב נחמן הם רק כאשר מתירים את הנדר על ידי חרטה, אבל כאשר מתירים על ידי פתח גמור אף רב נחמן מודה שצריך להתיר את הנדר מיושב, כיון שאז בעינן ישוב הדעת.

ושיטת רש"י בעירובין דף סד ב שונה מדברי הר"ן כאן, וגרסתו היא הפוכה, שרבן גמליאל סובר פותחין בחרטה ורב נחמן סובר אין פותחין בחרטה.

והסבר גירסת רש"י היא: רבן גמליאל סובר פותחים בחרטה, היינו שצריך לפתוח בסיבה הגורמת לו להתחרט על הנדר מתחילתו, ולכן צריך ישוב הדעת להתיר את הנדר וצריך לשבת. ואילו רב נחמן סובר שאין צורך לפתוח בדבר הגורם להתחרט על הנדר מתחילתו, אלא מהני כל סיבה שהיא כדי להתיר את הנדר, ולכן אין צורך בישוב הדעת ובעיון מדוקדק ואפשר להתיר מעומד.

חזי מר, האי מרבנן דאתא ממערבא — יראה כבודו את התלמיד חכם שבא מארץ ישראל, **ואמר: איזדקיקו ליה** [נזקקו לדון בדינו] **רבנן לבריה דרב הונא בר אבין, ושרו ליה נדריה.**

ואמרו ליה, זיל ובעי רחמי על נפשך — לך ובקש רחמים משמים על עצמך משום **דחטאת**[51].

דתני רב דימי אחוה דרב ספרא: כל הנודר, אף על פי שהוא מקיימו, נקרא "חוטא".

אמר רב זביד: מאי קרא [מהיכן נלמד דבר זה]?

דכתיב [בספר דברים כג] **"וכי תחדל לנדור — לא יהיה בך חטא".**

ומשמע מזה: **הא** אם **לא חדלת** לנדור, **איכא חטא,** ואפילו אם תקיים את הנדר.

תניא: האומר לאשתו לאחר שנדרה, **כל נדרים שתדורי** [שנדרת], **אי אפשי שתדורי** [אינני מרוצה שנדרת].

וכן אם אמר לה שכל נדר שנדרת **אין זה נדר** — **לא אמר כלום:** אין לשון זו נחשבת כלשון הפרה.[52]

ואם אמר לה: **יפה עשית.**

וכן אם אמר לה בעקבות כך שנדרה: **אין כמותך!**

וכן אם אמר לה: **אם לא נדרת,** הייתי **מדירך אני!** —

דבריו קיימין.

זה נחשב לשון הקמה, והנדר מקוים.[53]

תניא לא יאמר אדם לאשתו כאשר הוא מיפר את נדריה **בשבת: מופר ליכי,** או **בטיל ליכי, כדרך שאומר לה בחול.**

אלא אומר לה: טלי ואכלי, טלי ושתי, את מה שנדרת ממנו.

והנדר בטל מאליו, כיון שלשון זה נחשב הפרה.

והטעם: על אף שהתירו להפר נדרים בשבת, בכל זאת אם אפשר לשנות בלשון ההפרה, ישנה[54].

---

51. לכאורה מימרא זו היא מימרא בפני עצמה ואין לה שייכות עם הנידון הקודם האם פותחין בחרטה או לא.

ובמפרש מסביר שמה שאמרו לו "זיל ובעי רחמי", היינו שכך פתחו לו להתחרט על הנדר על ידי שהסבירו לו שהנודר חוטא. ולפי זה הגמרא מביאה מימרא זו לומר שבני א"י פתחו לו על ידי חרטה.

52. יש ראשונים שמפרשים דברי הברייתא באופן אחר, שהבעל אמר לאשתו אחר שנדרה שכל הנדרים שתידור מכאן ואילך אינו רוצה בהם. והוה אמינא שזה יחשב קיום על הנדרים הקודמים שנדרה, כיון שגילה דעתו שאינו רוצה להפר נדרים אלו, ועל זה אומרת הברייתא שאין זה נחשב קיום, אלא צריך שיגלה דעתו על נדרים אלו בפירוש.

53. הסבר החילוק בין הפרה להקמה הוא: קיום מועיל אפילו בלב, ועל כן כל לשון שמשמעותה קיום הרי זה נחשב קיום, כי לא גרע הלשון הזאת מקיום בלבו. אבל הפרת נדרים אינה מועילה בלב, ולכן צריך שיאמר דוקא לשונות הנחשבים לשון הפרה [ר"ן].

54. כך מפרש הר"ן. והוסיף עוד, שאין לפרש

אמר רבי יוחנן: ואפילו כשאומר לה לשון זו, בכל זאת **צריך שיבטל בלבו** את הנדר, ויאמר בלבו שהנדר מופר.

תניא, בית שמאי אומרים: המפר נדר **בשבת — מבטל בלבו.**

אבל המפר נדר **בחול — מוציא בשפתיו** את לשון ההפרה.

ובית הלל אומרים: אחד זה ואחד זה [בין בשבת ובין בחול], **מבטל בלבו, ואין צריך להוציא בשפתיו**(55).

אמר רבי יוחנן: חכם שהתיר את הנדר ולא אמר לשון "מותר לך", אלא **אמר בלשון** הפרת **הבעל** "מופר לך".

וכן **בעל** שהפר את הנדר ולא אמר לשון "מופר לך", אלא **אמר בלשון** התרת **חכם,** "מותר לך" —

לא אמר כלום, היות ולשון הפרה בבעל מבוארת בפסוק. ואילו לשון התרה בחכם נלמדת מהפסוק "לא יחל דברו", אבל אחרים עושים דברו חולין ומאי ניהו, חכם. וחולין הוא לשון היתר.

והטעם: **דתניא,**

אמרה תורה "**זה הדבר**" — מלמד הכתוב כי רק **החכם מתיר** את הנדר, **ואין הבעל מתיר** את הנדר, אלא רק מפר אותו ביום שומעו.

שיכול [שהיה אפשר לומר קל וחומר]:

ומה חכם, שאין מפר, בכל זאת הוא **מתיר.**

בעל, שמפר — אינו דין שמתיר!

תלמוד לומר:

"**זה הדבר**" — עח-א

חכם מתיר, ואין בעל מתיר.

ותניא אידך,

"**זה הדבר**" — **בעל מפר, ואין חכם מפר.**

שיכול [שהיה אפשר לומר קל וחומר]:

ומה בעל, שאין מתיר, בכל זאת הוא **מפר.**

חכם שמתיר — אינו דין שמפר!?

תלמוד לומר "זה הדבר" — בעל מפר, ואין חכם מפר.

שהטעם הוא משום גזירה אטו התרת נדרים על ידי חכם, שאסורה בשבת, כיון שהרי דין זה נאמר אף בנדרים שהם לצורך השבת, כי הוא אומר לה טלי ואכלי, וזה צורך השבת, ובאופן זה אף התרת נדרים על ידי חכם מותרת בשבת

55. הרשב"א שואל, הלא אמרינן בגמרא לקמן שהפרה בלב לא מהני, ואם כן איך מועיל הביטול בלב?

והרשב"א מתרץ, שדין זה שהפרה בלב אינה מועילה, הוא מדרבנן. וב"ה שאומרים דמהני ביטול בלב היינו דוקא אם יאמר לה טלי ואכלי טלי ושתי. ובית שמאי סוברים שאף זה לא מהני רק בשבת אבל בחול צריך להפר בפה ממש.

והרמב"ם אומר שישנם שני אופני ביטול על נדר על ידי הבעל:

א. הפרה רגילה, שהנדר מופר והאשה יכולה לעבור על נדרה. וכמו כן יכולה היא שלא לעבור על נדרה.

ב. ביטול, שהבעל מבטל את הנדר על ידי שכופה את האשה לעבור על הנדר.

וכתב הרשב"א שלפי דברי הרמב"ם מיושב

ומוסיפה הברייתא ללמוד דינים נוספים מ"זה הדבר".

נאמר כאן [בפרשת נדרים] "**זה הדבר**".

ונאמר להלן "**זה הדבר**", **ב**איסור **שחוטי חוץ**.

וילפינן גזירה שווה:

מה בשחוטי חוץ נאמרה פרשה זו **באהרן ובניו וכל ישראל** — שלכולם נאסר לשחוט קרבן חוץ למקדש.

אף פרשת נדרים נאמרה **באהרן ובניו וכל ישראל** — שכולם יכולים להתיר נדרים.

ומה כאן [בפרשת נדרים] **ראשי המטות** — **אף להלן** [בשחוטי חוץ] **ראשי המטות.**

ומפרשת הגמרא את דברי הברייתא.

בפרשת נדרים למאי הלכתא? — מה כונת הברייתא ללמוד מכך שכל ישראל כשרים להתרת נדרים?

אמר רב אחא בר יעקב: כונת הברייתא **להכשיר שלשה הדיוטות** להתרת נדרים, ואין צורך בתלמידי חכמים.

ומקשינן: **והא "ראשי המטות" כתיב.**

וראשי המטות היינו תלמידי חכמים, ואיך אפשר לומר שאף הדיוטות כשרים לכך?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא ואיתימא רבי יוחנן:** דין זה, שצריך דוקא ראשי המטות, הוארק **ביחיד** המתיר את הנדר, שאז צריך שיהא דוקא **מומחה.**

אבל כאשר שלשה מתירים את הנדר, אז מהני אף בג' הדיוטות.

ומפרשת הגמרא את סוף דברי הברייתא:

הא דאמרינן בברייתא ש"**ראשי המטות**", זהו אף **בשחוטי חוץ** — **למאי הלכתא?** איזו הלכה נלמדת מזה?

אמר רב ששת: לימוד זה הוא כדי **לומר, שאף** בפרשת קדשים ישנו דין של ראשי המטות. וכשם שבפרשת נדרים יש אפשרות של התרת נדרים על ידי ראשי המטות, אף בפרשת קדשים **יש** אפשרות **שאלה** והתרת חכם **בהקדש.**

ומקשינן:

לפי **בית שמאי, דאמרי אין** אפשרותשל **שאלה** והתרת חכם **בהקדש,** אם כן חוזרת הקושיא:

ראשי המטות דכתיב בשחוטי חוץ, למאי הלכתא? — איזו הלכה נאמרה בכך שיש דין ראשי המטות בפרשת שחוטי חוץ?

ומתרצינן:

בית שמאי חולקים על דברי הברייתא, **ולית להו גזירה שוה** זו, המשווה את פרשת נדרים לפרשת שחוטי חוץ.

ומקשינן לפי בית שמאי, שלא דורשים את

הקושיה הקודמת, כי מה שאמרינן הפרה בלב לא מהני, היינו בהפרה רגילה, אבל בביטול מהני אפילו בלב. ולכן אומרים ב"ה שאפשר לבטל אף בחול בלב ואין צורך לבטל בפה.

והראב"ד מפרש את דברי ב"ש שבחול צריך להוציא בשפתיו היינו שכאשר ביטל בשבת בליבו צריך במוצ"ש לחזור ולומר בפה. וב"ה חולקים וסוברים שאין צורך לחזור במוצ"ש ולהפר בפה.

הגזרה שוה, אם כן הפסוק "**זה הדבר**" **בפרשת נדרים, למאי כתיב** [מה דורשים מפסוק זה]?

ומפרשת הגמרא: פסוק זה נכתב כדי **לומר,** שרק **חכם מתיר** נדרים בלשון התרה, **ואין הבעל מתיר** את נדרי אשתו בלשון זו.

וכן רק **בעל מפר** נדרי אשתו בלשון הפרה, **ואין החכם מפר** נדרים בלשון זו.

ומקשינן לפי בית שמאי:

הפסוק "**זה הדבר**" **בפרשת שחוטי חוץ, למאי כתיב** [מה דורשים מפסוק זה]?

ומפרשת הגמרא: פסוק זה נכתב כדי **לומר,** שרק **על השחיטה** של בהמת קרבן בחוץ **חייב, ואין חייב על המליקה** של קרבן העוף בחוץ.

ומקשינן:

אלא לבית שמאי [לפי בית שמאי], **להכשיר ג' הדיוטות** בהפרת נדרים **מנלן?** — מהיכן לומדים בית שמאי דין זה, שכאשר שלשה מתירים את הנדר אין צורך בתלמידי חכמים, אלא מהני אף ג' הדיוטות?

ומתרצינן:

נפקא להו [בית שמאי לומדים דין זה] **מדרב אסי בר נתן.**

ומפרשת הגמרא מה הם דברי רב אסי בר נתן —

דכתיב [ויקרא כג]: **וידבר משה את מועדי ה' — אל בני ישראל.**

והתניא על פסוק זה:

רבי יוסי הגלילי אומר: "מועדי ה'" נאמרו בפרשת המועדות, **ולא נאמרה שבת בראשית** [יום השבת קרוי "שבת בראשית", להבדיל מהשנה השביעית, הנקראת "שבת הארץ"] **עמהן.**

בן עזאי אומר: "מועדי ה'" נאמרו בפרשת המועדות, **ולא נאמר פרשת נדרים עמהן.**

רב אסי בר נתן קשיא ליה הא מתניתא [הוקשה לו הסבר הברייתא],

אתא לנהרדעא לקמיה דרב ששת, ולא אשכחיה [ולא מצאו] במקומו.

אתא אבתריה [בא אחריו] **לעיר מחוזא.**

ואמר ליה לרב ששת: מדוע אומרת הברייתא "**מועדי ה'" נאמרו ולא נאמרה שבת בראשית עמהן?**

והא כן **כתיב שבת עמהן,** עם המועדות, בפרשת אמור, שנאמרו בה נישבת ומועדים!

ותו [ועוד הוסיף להקשות לו]:

מדוע אומרת הברייתא "**מועדי ה'" נאמרו, ולא נאמרה פרשת נדרים עמהן?**

והא מסיטרא [בקצה הפרשה] **כתיבא** אף פרשת נדרים!

שהרי לאחר פרשת פנחס, העוסקת בקרבנות של המועדים, נאמרה פרשת מטות, העוסקת בעניני נדרים.

אמר ליה רב ששת לרב אסי בר נתן: הכי קתני —

מועדי ה' — צריכין קידוש בית דין. שבית

דין מקדש את ראש חודש, ולפי זה נקבע אימתי יחול המועד.

אבל **שבת בראשית — אין צריכה קידוש בית דין.** אלא היא קבועה ועומדת מיום בריאת העולם.

וכמו כן, **מועדי ה' צריכין** בית דין **מומחה,** דיינים סמוכים שיקדשו את החודש ועל ידי כך נקבע מתי יחול המועד.

ואין פרשת נדרים צריכין מומחה להתיר את הנדר, **ואפילו בית דין הדיוטות** יכולים להתיר את הנדר(56).

ומדרשות אלו לומדים בית שמאי שג' הדיוטות יכולים להתיר נדרים.

ומקשינן: **הא בפרשת נדרים** — "**ראשי המטות" כתיב,** וראשי המטות הינם תלמידי חכמים, ואיך אפשר לומר שאף הדיוטות כשרים לכך?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא, ואיתימא רבי יוחנן:** זה שצריך "ראשי המטות" להתרת נדרים, נאמר **ביחיד** המתיר את הנדר, שאז צריך שיהיה דוקא **מומחה.**(57) אבל כאשר שלשה מתירים את הנדר, אז מהני אף בג' הדיוטות.

אמר רבי חנינא: בעל **השותק** ביום ששמע את הנדר **על מנת למיקט** [להקניט את אשתו] — **מפר אפילו מכאן ועד י' ימים.** כי אין שתיקתו נחשבת כשתיקה המקימה את הנדר, כיון שכוונתו היתה להפר לה אחר כך.

מתיב רבא, מברייתא לעיל בענין נערה המאורסה שאביה ובעלה מפירים נדריה בשותפות.

דתניא: **אימתי אמרו שאם מת הבעל נתרוקנה רשותו** של הארוס **לאב,** ויכול האב להפר לבדו את הנדרים שנדרה בתקופת האירוסין, רק **בזמן שלא שמע** הבעל את הנדר קודם שמת, **או ששמע ושתק, או ששמע והפר, ומת בו ביום** ששמע.

אבל אם **שמע** הבעל את הנדר **וקיים, או ששמע ושתק** במשך יום שמעו, **ומת ביום**

---

56. כתב הר"ן בפרק שלישי בדף כג א, שאין הכונה לעמי הארצות, אלא הם צריכים להיות אנשים שמבינים כאשר מלמדים אותם. אבל עמי הארצות גמורים אינם כשרים להתיר נדרים.

57. נחלקו הראשונים האם צריך היחיד המומחה להיות דיין סמוך, או מספיק שיהא חכם מובהק. לדעת הרמב"ם והרשב"ם אין צורך בדיין סמוך אלא מהני חכם מובהק, ואילו דעת הרמב"ן ועוד ראשונים היא, שצריך יהא דיין סמוך.

והבד קודש מפרש את הסבר המחלוקת: דעת הרמב"ן היא שחידוש התורה הוא, אע"פ שצריך בית דין להתרת נדרים, בכל זאת אין צורך בבי"ד של ג' דיינים אלא מספיק דיין אחד, אבל על כל פנים צריך הדיין להיות סמוך.

אך דעת הרמב"ם היא, שחידוש התורה הוא שאין צורך להתיר נדרים בבית דין כלל, אלא אפשר להתיר נדרים אף שלא בבית דין, ולכן אין צורך שהיחיד המומחה יחשב דיין, ומהני בכך שהינו חכם מובהק.

וראיית הרמב"ן היא מדברי הגמרא בבכורות לו ב, שנחלקו שם רבי יהודה ורבנן בדבר. לדעת רבנן מהני ג' הדיוטות להתיר נדרים ולדעת רבי יהודה צריך שיהא א' חכם וב' הדיוטות. אבל ג'

של אחריו, והרי זה נחשב קיום. **אין** האב **יכול להפר** לאחר קיומו של הבעל.

ומוכיח רבא מדברי הברייתא שגם שתיקת הבעל על מנת למיקט נחשבת קיום, ושלא כדברי רב חנינא:

מאי לאו, האם אין הברייתא, האומרת "שמע הבעל וקיים, או ששמע ושתק, ומת ביום שאחריו, אין האב יכול להפר", מדברת **בשותק על מנת למיקט?**

כי אם המדובר בשותק על מנת לקיים, הרי זה "קיים", האמור כבר בברייתא מקודם.

ואם כן מוכח שאף שתיקה על מנת למיקט נחשבת שתיקה המקיימת.

ודוחה הגמרא: **לא.**

כוונת הברייתא היא **בשותק,** וחושב בלבו **על מנת לקיים** את הנדר.

אך תמהה הגמרא על הדחיה:

אי הכי, היינו מה שאמרה הברייתא תחילה **או שמע וקיים.**

ולדבריך תיקשי, מדוע חזרה ונקטה הברייתא פעמיים את אותו אופן של קיום?

אלא, יש ליישב את הקושיה על רב חנינא מהברייתא באופן אחר:

הברייתא מדברת **בשותק סתם,** שלא חשב בלבו לא לקיים ולא להפר.

ולכן, אין להוכיח מברייתא זו על דין השותק על מנת למיקט.

מתיב רב חסדא מברייתא אחרת על דינו של רב חנינא.

דתניא:

הדיוטות אינם יכולים להתיר נדרים, לכולי עלמא. ומקשה הרמב"ן על דברי רבי יהודה, מדוע צריך את שני ההדיוטות? והרי בלאו הכי החכם לבדו יכול להתיר את הנדר? ומכאן מוכיח הרמב"ן, שחכם לבד אינו יכול להתיר את הנדר אלא רק אם הוא סמוך.

והריטב"א מביא עוד ראיה לשיטת הרמב"ן, מסוגיא דידן, שהגמרא מקשה על מה שאמרינן שאין צורך בדיינים סמוכים מהפסוק "ראשי המטות", ומבואר מדברי הגמרא שמשמעות הפסוק של "ראשי המטות" הינה דיינים סמוכים, וכיון שלמסקנת הגמרא ילפינן את הדין של יחיד מומחה מ"ראשי המטות", נמצינו למידים שיחיד מומחה צריך להיות דיין סמוך.

ובבד קודש מפרש בדעת הרמב"ם, שאפשר לומר שמשמעות "ראשי המטות" משתנה בגמרא בין ההוה אמינא למסקנה.

לפי ההוה אמינא, שצריך שלושה להתרת נדרים, בהכרח שהטעם הוא משום שיש צורך בבית דין דוקא, ולפיכך אי אפשר לפרש כי מה שהצריכה התורה שהדיינים המתירים את הנדר יהיו בדרגת "ראשי המטות" הכונה היא שיהיו חכמים מובהקים, כיון שאין בכך תוספת מעלה, ואין הם נחשבים יותר דיינים בכך שהם חכמים מובהקים. ולכן מוכרחים לפרש שכונת התורה היא שיהיו הדיינים המתירים את הנדר דיינים סמוכים. אבל לפי מסקנת הגמרא, שיחיד בלבד מתיר את הנדר, אין זה מדין "בית דין", ואינו נחשב דיין, ואם כן אין סברא לומר שהצריכה התורה שיהיה המתיר דיין סמוך. ולכן מפרשים אנו את כוונת התורה לומר שצריך המתיר להיות מומחה וחכם מובהק.

יש **חומר בהקם** יותר **מבהפר.**

ויש חומר בהפר יותר **מבהקם.**

חומר בהקם מבהפר —

עט-א א. **שהשתיקה** ביום ששמע את הנדר **מקיימת** את הנדר.

ואין שתיקה מבטלת את הנדר.

ב. וכן **אם קיים בלבו** — הנדר **קיים.**(58)

אך אם **הפר בלבו** — **אינו מופר.**

ומוסיפה הברייתא דינים נוספים בהלכות הקמה והפרה:

קיים — **אין יכול** אחר כך **להפר.**

הפר — **אין יכול לקיים.**

ומוכיח רב חסדא מדברי הברייתא:

קתני בברייתא, **שהשתיקה מקיימת.**

מאי לאו, האם אין כוונת הברייתא, **בשותק על מנת למיקט?**

ומוכח שאף שתיקה על מנת למיקט הרי היא שתיקה המקיימת.

ודחינן: **לא.**

כוונת הברייתא היא **בשותק,** וחושב בלבו **על מנת לקיים** את הנדר.

אך מקשה הגמרא על הדחייה:

אי הכי, היינו הדין הקודם של הברייתא, שקיים **בלבו, קיים.** ומדוע חזרה ואמרה הברייתא פעמיים דין זה של קיום בלב?

אלא, כך יש לתרץ את הברייתא לפי רב חנינא:

כוונת הברייתא היא, **בשותק סתם,** שלא חשב בלבו לא לקיים ולא להפר.

ולכן, אין להוכיח מברייתא זו על דין השותק על מנת למיקט.

ועתה דנה הגמרא בדברי הברייתא שהביא רב חסדא.

אשכחן [מצינו] בברייתא אופנים שיש **חומר בהקם** יותר **מבהפר.**

ודנה הגמרא:

חומר בהפר מבהקם — מנא לן?

[אין "מנלן" האמור כאן מתבאר כרגיל, "מנין לנו", אלא] —

באיזה אופן יש חומר בהפרה יותר מבקיום?

אמר רבי יוחנן: החומר הוא בכך **שנשאלין** אצל חכם **על ההקם** להתיר ולעקור את הקיום. **ואין נשאלין על ההפר** — אין אפשרות התרה על הפרה.

מתיב רב כהנא על דברי רב חנינא מדברי ברייתא אחרת:

דתניא: "**ואם החרש יחריש לה אישה,** וקמו

---

58. הר"ן מפרש את מקור דין זה שמועיל קיום בלב, מהא שמצינו, שכאשר שותק האב או הבעל ביום שמעו הרי הנדר מקוים. והטעם, משום שבכך ששתק, הרי זה נחשב שמגלה דעתו שמסכים עם הנדר ולכן הנדר מקוים. ומוכח שמועיל קיום אפילו בלב, ואין צורך דוקא בקיום בפה.

ומקשה הגרעק"א על דברי הר"ן, מה הראיה

כל נדריה״ —

בשותק על מנת למיקט, הכתוב מדבר!

שמא תאמר: מנין **אתה אומר** בודאות שפסוק זה אמור **בשותק על מנת למיקט?**

או [אולי] **אינו** אמור הכתוב הזה **אלא בשותק על מנת לקיים?**

תשובתך: **כשהוא אומר,** בפסוק אחר, ״**כי החריש לה״, הרי בשותק על מנת לקיים הכתוב,** ההוא, **מדבר,**

הא מה אני מקיים את דברי הכתוב כאן ״**אם החרש יחריש לה אישה**״ — הרי פסוק זה מיותר הוא!

בהכרח, **שבשותק על מנת למיקט הכתוב מדבר.**

ומפורש בדברי הברייתא דלא כרב חנינא, אלא אף שתיקה על מנת למיקט נחשבת שתיקה.

ומסקינן: אכן דברי הברייתא הללו הם **תיובתא** לרב חנינא.

אך מקשה הגמרא על דברי הברייתא,

ולוקים, מדוע לא נעמיד את שני הפסוקים האמורים בשתיקה, אך לא בשותק על מנת למיקט —

הא, פסוק אחד נעמיד **בשותק על מנת לקיים.**

והא, פסוק שני, נעמיד **בשותק סתם,** ושוב אין לנו ייתור בפסוקים שנוכל ללמוד ממנו שאף השותק על מנת למיקט נחשב לשתיקה המקיימת?

ומתרצינן:

קראי יתירי כתיבי — כתוב בתורה ג׳ פעמים לשון שתיקה, ולכן מפרשת הברייתא שכתוב אחד אמור בשותק על מנת לקיים, כתוב שני אמור בשותק סתם, וכתוב שלישי אמור בשותק על מנת למיקט.

ועתה מוסיפה הגמרא להקשות על דברי רב חנינא, על אף שכבר הופרכו דבריו לעיל.

מתיב רבא מדברי המשנה [לעיל עו ב]: **נדרה עם חשכה,** סמוך לחשכה של מוצאי שבת] — **מפר** לה בשבת **עד שלא חשכה.**

משום **שאם לא הפר, וחשכה** — **אינו יכול** עוד **להפר,** כיון ששתק ביום שמעו, ולכן התירו לו להפר אפילו בשבת.

ואמאי נחשבת שתיקה זו כקיום? **לחוי כשותק על מנת למיקט,** שהרי לא היה בכונתו לשתוק על מנת לקיים, אלא שותק אך ורק משום שאינו יכול להפר בשבת?

ומוכח דלא כרב חנינא, אלא כל שתיקה, ואפילו שתיקה שלא על מנת לקיים את הנדר, וכמוה שתיקה על מנת למיקט, נחשבת שתיקה המקיימת את הנדר.

ומסקינן: **תיובתא!**

ומקשינן עוד על דברי רב חנינא.

משתיקה? הלא כאשר שומע ושותק מוכח וגלוי לכל שהוא רוצה בקיומו של הנדר, ולכן זה נחשב קיום, אבל כאשר הוא מקיים בלבו ואין הדברים גלויים, הרי זה נחשב דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים. ונשאר בצ״ע.

מתיב רב אשי מדברי המשנה לקמן פז ב:

דתנן: אם שתק הבעל ביום ששמע את הנדר, ולאחר מכן אמר: **יודע אני** [ידעתי] **שיש נדרים** [שנדרים אלו חלים], **אבל איני יודע** [לא ידעתי] **שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים], ולכן שתקתי ולא הפרתי —

יפר עכשיו. שהיות ורק עתה נודע לו שאפשר להפר, הרי זה נחשב כאילו רק עתה שמע את הנדר.

ואם אמר: **יודע אני שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים], **אבל איני יודע** [לא ידעתי] **שזה נדר** [שאף נדר זה הייתי יכול להפר, ורק עתה נודע לי שיכול אני להפר את הנדר הזה] —

רבי מאיר אומר: לא יפר — אין זה נחשב כיום שמעו.

וחכמים אומרים יפר — שאף זה נחשב כאילו רק עכשיו שמע את הנדר, כיון שרק עכשיו נודע לו על אפשרותו להפר[59] את הנדר הזה.

ומוכיח רב אשי:

ואמאי נחלקו רבי מאיר וחכמים אם זה נחשב יום שמעו?

ליהוי כשותק על מנת למיקט!

שהרי הוא לא התכוין בשתיקתו על מנת לקיים, אלא שתק רק משום שלא ידע שבאפשרותו להפר, ואם כן לפי כולם אין השתיקה נחשבת להקמה?

ומוכח דלא כרב חנינא, אלא אפילו שתיקה שלא על מנת לקיים את הנדר, אלא על מנת למיקט, גם נחשבת שתיקה.

ומסקינן: **תיובתא.**

הדרן עלך פרק נערה המאורסה

59. עיין לקמן בדף פז ב שהבאנו פירושים אחרים בדברי משנה זו.

פרק ואלו נדרים

זכותו של הבעל להפר את נדרי אשתו נזכרת בפרק הקודם, ובפתיחה לפרק ההוא הובאו הפסוקים הנוגעים להפרת הבעל.

אך זכות זו מוגבלת רק לנדרים הנוגעים לענינים שבינו לבינה, ולנדרים שיש בהם עינוי נפש.

במשנה דלהלן, יבוארו אלו הם הנדרים הגורמים לענוי נפש לאשה, ואלו הם הנדרים שאינם בכלל ענוי נפש, אלא הם נדרים הגורמים לאיבה בין הבעל לאשתו, ולכן זכותו של הבעל להפר אותם.

ובגמרא יתבאר שיש הבדל למעשה בין שני סוגי הנדרים:

את הנדרים שיש בהם ענוי נפש, מפר הבעל בין במה שהנדר הזה נוגע לעצמו ובין במה שהוא נוגע לאנשים אחרים. ולכן, אפילו אם גרשה בעלה אחר שהפר לה את נדרה שיש בו עינוי נפש, והלכה האשה ונשאת לאחר, מותר לה נדרה, ואינה צריכה לקיימו גם אצל בעלה האחר.

אבל בנדרים שבינו לבינה, חלות ההפרה של הבעל היא רק כל זמן שהיא תחתיו. אבל אם גרשה, ויצאה מרשותו, ונשאת לאחר, בטלה ההפרה של הנדר, וחוזר עליה איסור הנדר כמקודם.

מתניתין:

ואלו הם **הנדרים שהוא,** הבעל, **מפר** לאשתו: עט-א

דברים שיש בהן ענוי נפש —

ואף על פי שגם נדרים שבינו לבינה, יכול הבעל להפר, מכל מקום, מצינו בזה חילוקי דינים:

נדרים שיש בהם ענוי נפש מפר בין לעצמו ובין לאחרים, ואם גרשה ונשאת לאחר, הועילה ההפרה לעולם.

אבל בנדרים שבינו לבינה, אינו מפר אלא רק לעצמו, אך אם גרשה לאחר ההפרה, ונישאת לאחר בטלה הפרתו].

אמרה האשה: קונם רחיצה עלי לעולם, בתנאי, **אם ארחץ** היום.

ואם לא ארחץ. וכן אם נשבעה האשה: שבועה שלא ארחץ היום.

וכן אם אמרה קונם קישוט עלי לעולם, **אם אתקשט** היום.

וכן אם נשבעה האשה: שבועה **אם לא** [שלא] **אתקשט** היום.

לפי תנא קמא הרי אלו בכלל נדרי ענוי נפש.[1]

אמר רבי יוסי: אין אלו נדרי ענוי נפש! עט-ב

---

1. כתב הר״ן, כל מה שתנא קמא סובר שמניעת קישוט זה ענוי נפש, זה רק בקישוט הפנים, כמו

כיון שאם לא תרחץ היום, תהיה מותרת להתרחץ לעולם, אין נדר שכזה בכלל נדרי ענוי נפש.

ואף על גב שאסורה היום ברחיצה, סובר רבי יוסי שענוי של יום אחד אינו נחשב ענוי, ואינו אלא בכלל נדרים שבינו לבינה, שאינו מפר אלא לעצמו.

ואלו הן, לפי רבי יוסי, **נדרי ענוי נפש:**

אמרה: קונם, פירות העולם עלי.

כיון שנאסרה בכל הפירות שבעולם, **הרי זה יכול להפר,** משום שהוא נדר של ענוי נפש.

אבל אם אסרה בנדר **פירות מדינה זו עלי,** אינו יכול להפר, אלא, **יביא לה ממדינה אחרת.** כי היות שיכול להביא לה פירות ממדינה אחרת, אין זה נדר של ענוי נפש.

וכל זה דוקא כשנדרה מפירות מדינה אחרת, שאינה דרה שם. אבל אם אסרה עליה את פירות מדינתה שגרה שם, כיון שטורח גדול הוא להביא פירות ממדינה אחרת, אף רבי יוסי מודה שהוא בכלל נדרי ענוי נפש, ויכול הבעל להפר.

וכן אם אסרה בנדר **פירות חנווני זה עלי,** כיון שיכול להביא לה פירות מחנווני אחר אין זה ענוי נפש, **ואינו יכול להפר**[2]**.**

ואם לא היתה פרנסתו של הבעל **אלא ממנו,** שרק חנווני זה נותן לו בהקפה, ולא ימצא אחר שיתן לו בהקפה, ופעמים שאין לו מעות, ונמצאת האשה מתענה —

הרי זה יפר, משום שהוא בכלל נדרי ענוי נפש, **דברי רבי יוסי.**[3]

אבל לתנא קמא, אפילו אם לא אסרה עצמה אלא מפרי פלוני, נחשב הדבר לנדר של ענוי נפש.

גמרא:

והוינן בה: משמע מדברי המשנה כי רק **נדרי ענוי נפש הוא דמפר.**

אבל נדרים **שאין בהן ענוי נפש** — **אינו מפר.**

והיינו, שסברה הגמרא עתה, כי כוונת

כיחול ופיקוס, אבל לגבי קישוט של למ?ט?ה, גם תנא קמא מודה שאינו בכלל ענוי נפש אלא הוא בכלל נדרים שבינו לבינה. אולם לפי דעת הגר"א (יו"ד סי' רל"ד ס"ק קי"ח) אף בקישוט שלמטה תנא קמא סובר שהוא בכלל ענוי נפש. וכתב השלמי נדרים, שהמשנה דיברה רק על קישוט שבגוף, אבל לגבי קישוט של בגדי צבעונין, לפי כולם הוא בכלל נדרי ענוי נפש.

2. דעת הר"ן שאף רבי יוסי מודה דחשיב כמו נדרים שבינו לבינה, אולם הכסף משנה (פי"ב מנדרים ה"ז) נקט שדעת הרמב"ם היא, שרבי יוסי סובר שאין זה אף בכלל דברים שבינו לבינה.

3. בחידושי רבי עקיבא איגר (החדש) תמה, מאי שנא ממה דאיתא לעיל לד ב, שאם אסר אדם את חברו מלהנות מכברו, ואמר "ככרי עליך", ונתנו במתנה לאדם אחר, כיון שעכשיו אין הככר שלו, הוא אינו בכלל לשון הנדר, ומותר לו להנות מן הככר. ואף באופן של משנתנו, שאסרה את פירות החנווני עליו, כיון שעכשיו

משנתנו לומר, שרק נדרי ענוי נפש יכול הבעל להפר אבל שאר נדרים אינו יכול להפר.

ומקשינן: **והא תניא:** הרי שנינו בברייתא: נאמר בתורה, בסוף פרשת נדרים [במדבר ל יז]:

"אלה החקים אשר צוה ה' את משה, **בין איש לאשתו בין אב לבתו".**

מלמד הכתוב **שהבעל,** וכן האב, **מפר נדרים שבינו לבינה.** ומוכח שלא נדרי ענוי נפש בלבד הוא מפר.

ומשנינן: **אמרי,** אמרו לתרץ:

הלין והלין, אכן, הללו והללו, בין נדרי עינוי נפש ובין נדרים שבינו לבינה — **מפר.**

מיהו, ענוי נפש מפר לעולם.

ההפרה חלה לעולם, ואפילו אם לאחר מכן גרשה ונשאת לבעל אחר, הנדר נשאר מופר.

אבל, נדרים **שאין בהן ענוי נפש,** רק **כדאיתה תחותיה,** כל עוד היא נשואה לו, **הויא הפרה.**

אך **מכי,** כאשר הוא **מגרש לה — חייל עלה נדרה, בדברים שבינו לבינה, שאין בהן ענוי נפש.**

והיינו, נדרים שהם בינו לבינה, אך אין בהם ענוי נפש, מועילה ההפרה של הבעל רק לזמן שהיא תחתיו. אבל אם גרשה, חוזר וחל הנדר, ואפילו אם חזר הוא עצמו ונשאה, חוזר וחל הנדר.

אבל יש בהן ענוי נפש, לא חייל עליה נדרה אחרי שהפר לה בעלה את הנדר, ואפילו אם חזרה ונשאת לאחר, הרי זה מופר.

ומקשה הגמרא: **וכי** הנודרת **בדברים שאין בהן ענוי נפש,** אלא הם דברים שביהו לבינה, והפר לה בעלה, **כי מגרש לה — חיילא עלה** נדרה!?

והא תנן: הרי שנינו במשנה לקמן [פה א]:

אשה שאסרה על בעלה הנאה ממעשה ידיה, אין הבעל צריך להפר את נדרה, היות והבעל זכאי במעשה ידיה, והיא משועבדת לבעלה למעשה ידיה, וחיזקו חכמים את שעבודו שלא יחול נדרה.

רבי יוחנן בן נורי אומר: יפר לה בעלה נדרה עכשיו את נדרה, על אף שעתה אין בכוחה לאסור על בעלה את מעשה ידיה, כי הם משועבדים לו.

כי אם לא יפר לה עתה את נדרה, יש לחשוש **שמא יגרשנה,** ויחול הנדר מיד, משום שמיד לאחר גירושיה היא אינה משועבדת לו למעשה ידיה, **ותהא אסורה לו!**

והיינו, יש לנו לחשוש שמא יהנה ממעשי ידיה גם לאחר גירושיה, ולכן יפר עכשיו, כדי שלא יחול הנדר לאחר שיגרשנה.

אלמא, מוכח מכאן, **כי** כאשר **מגרש לה, ומפר לה מעיקרא,** לפני שמגרשה — **הויא הפרה** לעולם!

והרי באופן שאוסרת מעשה ידיה על בעלה, זה נדר שבינו לבינה, ובכל זאת מועילה

אין הפירות של החנווני, מדוע עדיין היא אסורה בפירות של החנווני.

הפרתו לעולם, גם לאחר גירושיה!

ומשנינן: **אמרי, הלין והלין,** אלו ואלו, בין נדרי ענוי נפש ובין נדרים שבינו לבינה, **הויא הפרה,** ומועילה ההפרה של הבעל לעולם, אף לאחר שגרשה.

אלא, נדרי ענוי נפש — מפר בין לעצמו של המיפר, **ובין לאחרים.** אפילו אם גרשה ונשאת לאחר, מועילה ההפרה גם לגבי הבעל השני שנשאה.

אבל נדרים ש**אין בהן ענוי נפש,** אלא הם נדרים שבינו לבינה, הרי רק בנוגע **לעצמו** של הבעל הוא **מפר.** והפרתו חלה ביחס לעצמו גם לאחר שגירשה. שהיות והוא יכול לחזור ולישאנה, מועילה ההפרה לעצמו, כי כל זמן שיכול להחזירה, עדיין נחשב שיש לו שייכות לנדר.

אבל אם נשאת **לאחרים,** כיון ששוב אינו יכול להחזירה אליו, שהרי אסור לו להחזיר גרושתו אחרי שנשאת לאחר — **אינו מפר!**

דהיינו, משעה שנישאת לאחר, בטלה הפרתו, וחל הנדר[4].

והכי קתני, וכך אמר התנא:

אלו נדרים שהוא מפר באופן גמור ומוחלט, **בין לעצמו ובין לאחרים — נדרים שיש בהן ענוי נפש.**

אבל נדרים שבינו לבינה, מפר רק לעצמו, ואינו מפר לאחרים.

שנינו במשנה, שלפי תנא קמא, אשה שאמרה "**אם ארחץ**", הרי זה נדרי ענוי נפש.

והוינן בה: **היכי קאמר?**

איך הוא לשון הנדר? שהרי אם רצונה לאסור על עצמה את הרחיצה, היה לה לומר "קונם הנאת רחיצה עלי", ומדוע אמרה בלשון "אם ארחץ"?

אילימא, אם נאמר שמדובר באופן **דאמרה "קונם פירות עולם עלי אם ארחץ",** שאסרה על עצמה את כל פירות העולם עליה רק בתנאי של אם ארחץ, אם כן, **למה לה הפרה?** מדוע היא זקוקה להפרה?[5]

לא תרחץ, ולא ליתסרן פירות עולם אלו עלה!

שלא תרחץ ולא יחול איסור פירות העולם, עליה.

---

4. וכתב הקרן אורה, שדעת הרמב"ם היא, שכל שגירשה, חל הנדר לגבי הבעל, ואסורה עליו אפילו בדברים שבינו לבינה. אלא, כשתחזור ותנשא לו, תחזור ההפרה.

ומה שהקשו הראשונים שלא מצינו נדר שחל, שיפקע ממילא, ביאר הקרן אורה, שהרמב"ם סובר, כיון שאנו רואים שאין הפרתו מבטלת את הנדר לגמרי [שהרי אם נשאת לבעל אחר בטלה ההפרה, ואסורה אף על הבעל], בהכרח שאף לאחר ההפרה הנדר עדיין קיים, אלא שהתורה נתנה לבעל זכות להפר את כל מה שנוגע אליו, ורק ביחס למה שנוגע אליו הנדר מופר, אך לגבי מה שלא נוגע אליו, אין הנדר מופר. ולכן, אין זה נחשב כנדר שחל לאחר שפקע, כי לגבי מה שנוגע אליו הופר לגמרי, ולגבי מה שלא נוגע אליו, לא הופר כלל. ולכך אם גירשה, אסורה עליו לגמרי, ואם החזירה, מותרת לגמרי.

5. לפי פירוש המאירי. אולם מדברי הר"ן משמע שפירש את קושיית הגמרא, האיך יכול להפר,

ואף על פי שהיא לא תוכל להתרחץ לעולם, כי אם תרחץ היא תאסר בכל הפירות, אין זה נחשב נדר ענוי נפש.

וראיה לכך, כי אם נאמר שגם איסור רחיצה נחשב ענוי נפש, מדוע לא נקטה המשנה אופן שאסרה עליה את הרחיצה עצמה!?

אלא, בהכרח, שמניעת רחיצה כשלעצמה אינה נחשבת ענוי נפש, ולכן לא יכלה המשנה לנקוט איסור רחיצה כדוגמא לנדר של ענוי נפש(6).

ועוד קשה, שלפי זה מבואר, שתנא קמא חושש שמא תרחץ, ואז יאסרו עליה פירות העולם, ויהיה לה ענוי נפש.

וכי **בהא, לימא רבי יוסי "אין אלו נדרי ענוי נפש"!?**

הרי אם נעמיד כך את דברי תנא קמא במשנה, יהיה משמע מלשונו של רבי יוסי, שאפילו אם נחשוש שמא תרחץ ויאסרו עליה פירות העולם, מכל מקום אין הוא חושש, היות ואיסור פירות העולם אינו נחשב ענוי נפש.

וזה לא יתכן, כי דבר פשוט הוא שאיסור אכילת כל פירות העולם נחשב לענוי נפש.

ואם כן, גם לדברי רבי יוסי יש לחוש, **דלמא רחצה, ואיתסרו פירות עולם עלה!**

ואם כן, תיקשי, מדוע לפי רבי יוסי אינו יכול להפר!?

[ואין לומר שכוונת רבי יוסי לחלוק על תנא קמא היות והוא סובר שאין חוששין שמא תרחץ.

שאם אינו חושש שמא תרחץ, היה לו לומר: אין יכול להפר משום נדרי ענוי נפש!

ומדוע אמר בלשון "אין אלו נדרי ענוי נפש", שמשמע כי הוא בא לומר שנדרים כאלו אינם בכלל נדרי ענוי נפש].

ואלא, אפשר לפרש, שהמשנה דיברה באופן פ-א
דאמרה: קונם הנאת רחיצה עלי לעולם, אם ארחץ.

שאסרה על עצמה להתרחץ לעולם, בתנאי, אם תרחץ פעם אחת.

ואף על פי שהרחיצה הראשונה מותרת, בכל זאת, על ידי הרחיצה ראשונה היא תיאסר ברחיצה לעולם.

ולכך סובר תנא קמא, **משום הכי מיפר לה,** ונחשב הדבר בכלל נדרי ענוי נפש.

דהיכי תעביד?

אם **תרחץ** — **מתסרא הנאת רחיצה עלה.**

והרי עדיין לא חל הנדר.

ועיין שלמי נדרים, שנשאר בצריך עיון, מדוע לא פירש הר"ן את הגמרא כפשוטו.

6. מבואר בגמרא, כי אעפ"י שאם תרחץ תיאסר בכל פירות העולם, בכל זאת אין חוששין שמא תרחץ.

ושואל הר"ן, הרי מבואר לעיל יד ב, שהאומר "קונם עיני בשינה היום בתנאי אם אישן למחר", אסור בשינה היום שמא יעבור על התנאי ויישן למחר, ונמצא עבר על איסור למפרע, ואם כן, מדוע לא חוששים שמא תרחץ, ותאסר בפירות

יאסר עליה להתרחץ לעולם, ויש בזה ענוי נפש.

ואם **לא תרחץ — אית לה ניוולא.** הרי הליכלוך מחמת ההמנעות מרחיצה מנוול אותה, ויש לה ענוי נפש מחמת שאינה יכולה להתרחץ.

ורבי יוסי סבר, שאינו יכול להפר, כי **אפשר דלא רחצה.**

ולניוול — לא חיישינן. אין מניעת הרחיצה, והניוול בעקבותיה, נחשבים לענוי נפש.

ומבואר לפי המהלך של הגמרא עכשיו, שהמחלוקת בין תנא קמא לרבי יוסי היא, האם מניעת רחיצה נחשבת לענוי נפש או לא.(7)

ומקשה הגמרא: **אי הכי, ליתני הכי,** היה לנו לשנות את המשנה כך: **רבי יוסי אומר "תנאי זה" אין בו ענוי נפש.**

כי מלשונו של רבי יוסי במשנה "אין אלו נדרי ענוי נפש" משמע, כיון שמניעת רחיצה אין בה ענוי נפש, לכך אינו יכול להפר. אבל אם נדרה נדר שיש בו ענוי נפש, יכול להפר.

וזה אינו נכון, שאפילו אם אסרה עצמה מכל פירות שבעולם, כיון שב"תנאי" עצמו אין ענוי נפש, אינו יכול להפר, כי יכולה היא ליזהר שלא לעבור על התנאי,(8) ולא יחול עליה איסור נדרה כלל.

אלא צריך לומר, שהמשנה דיברה באופן **דאמרה** "קונם **הנאת רחיצה עלי לעולם,** בתנאי(9) **אם ארחץ היום".**

תנא קמא סובר שמניעת רחיצה של יום אחד יש בה ענוי, וכיון שיש בו ענוי, שאם תרחץ

למפרע!?

ותירץ הר"ן, שאם היתה אומרת קונם פירות העולם עלי מ"היום" אם ארחץ, היתה נאסרת על הפירות למפרע, ולכך אנו חוששין שמא תעבור על נדרה למפרע. אבל כיון שתלתה את נדרה ב"אם ארחץ", משמע שיחול נדרה רק לאחר שתרחץ, ורק אז תיאסר בפירות העולם, ולכן אין חוששין שמא תעבור על התנאי.

7. ולכאורה קשה, אם כן, מדוע המשנה צריכה לכתוב את המחלוקת באופן שנדרה בלשון תנאי, ולא העמידה באופן פשוט, שנחלקו באשה שאסרה על עצמה בנדר הנאת רחיצה, אם זה נחשב לענוי נפש או לא.

ומתרץ הר"ן, שהמשנה באה לחדש, כי אף על פי שכל זמן שלא רחצה, עדיין לא חל עליה הנדר, שהרי עדיין לא נתקיים התנאי של "אם ארחץ", בכל זאת יש לבעל כח להפר את הנדר מעכשיו.

8. לפי פירוש רבינו יונה שהובא בר"ן.

9. ומבואר מהגמרא שאפשר לעשות נדר על תנאי. ותמה רבי עקיבא איגר (בגליון הש"ס נזיר יא א), הרי יש כלל שכל דבר שאדם אינו יכול לעשותו על ידי שליח, אינו יכול להתנות בו!

ותירץ החזו"א (אהע"ז נו ג) ש"אם ארחץ" אינו מדין תנאי, אלא קביעות זמן, כאילו אמרה "לכשארחץ", וכמו שכתב הר"ן, דבסוגיין לא מדובר באופן שאמר "מעכשיו", אלא באופן של "אם" ואינו שייך לדיני תנאים.

היום תאסר ברחיצה לעולם, ואם לא תרחץ היום יש כאן ענוי של מניעת רחיצה של יום אחד, לכך יכול להפר

ורבי יוסי סבר דאינו יכול להפר משום **דניוול דחד יומא לא שמיה ניוול,** ומניעת רחיצה של יום אחד אינו ענוי, וכיון שיכולה ליזהר יום אחד שלא לרחוץ, ויום אחד לא נחשב ענוי, ואם לא תרחץ יום אחד לא תאסר ברחיצה לעולם, לכן סובר רבי יוסי שאינו יכול להפר, דאין כאן ענוי נפש [10].

פ-א ופרכינן: אמנם **שנית,** תרצת שכונת המשנה "**אם ארחץ**" מדובר שאומרת "הנאת רחיצה עלי לעולם אם ארחץ", אך עדיין יקשה החלק השני של המשנה, באופן שאמרה "**אם לא ארחץ**" — **היכי דמי?** איזה איסור תלתה ב"אם לא ארחץ"?

אלימא, אם נאמר שמדובר באופן **דאמרה "תיתסר הנאת רחיצה לעולם עלי, אם לא ארחץ היום"** —

תיקשי: **למה לה הפרה!?** מדוע היא בכלל צריכה הפרה?

תתסחי, תרחץ היום, ולא תאסר ברחיצה לעולם.

ומשנינן: **אמר רב יהודה:** מדובר בכגון **דאמרה:** תאסר **הנאת רחיצה עלי לעולם, אם לא ארחץ במי משרה!**

"מי משרה" הם מים ששורים בהם את הפשתן, והם סרוחים מאד, ויש לה ענוי לרחוץ בהם. ולכן, ממה נפשך יש כאן ענוי: אם תרחץ במים הסרוחים זה ענוי, ואם לא תרחץ בהם תיאסר להתרחץ לעולם, וגם זה ענוי.

ופרכינן: הרי התנא במשנה נקט שתי דוגמאות לנדרי עינוי נפש, האחת של קישוט, והשניה של רחצה. ומשמע שהן שתי דוגמאות באותו אופן, ולא בשני אופנים שונים.

וכיון שעתה העמדנו את נדר הרחיצה בכגון שאמרה "הנאת רחיצה עלי אם לא ארחץ במי משרה", הרי **דכוותיה,** בדומה לזה, בדוגמא של קישוט, **דקתני "אם לא אתקשט",** יש להעמיד בכגון שאמרה "יאסר קישוט עלי לעולם, **אם לא אתקשט** היום **בנפט".**

ואם אמרה בסתם "אם לא אתקשט", אינו יכול להפר, כיון שזה לא ענוי נפש.

---

10. שואל הר"ן, עדיין אפשר להקשות את קושיית הגמרא על התירוץ הקודם "אי הכי, לתני רבי יוסי אומר תנאי זה אין בו ענוי נפש". שהרי מלשון רבי יוסי "אין אלו נדרי ענוי נפש", משמע שאם אסרה על עצמה פירות שבעולם אם ארחץ היום, יכול להפר. והרי לפי רבי יוסי גם גם באופן שהנדר הוא ענוי נפש, אם אי קיום התנאי אינו ענוי נפש אינו יכול להפר?

ויש לומר, שאם היה אומר כן, היה משמע דאעפ"י שאינו נחשב ענוי נפש אבל עדיין נחשב דברים שבינו לבינה, וזה אינו, דהרי רבי יוסי סובר שענוי של יום אחד אינו נכלל אף בדברים שבינו לבינה, ולכך לא כתבה המשנה "תנאי זה אין בו ענוי נפש" אבל בתירוץ הקודם של הגמרא שעמדנו את המשנה בציור שאסרה עליה רחיצת עולם, דאף לרבי יוסי הוי בכלל דברים שבינו לבינה, מובן קושיית הגמרא "אי הכי ליתני רבי יוסי אומר תנאי זה אין בו ענוי נפש".

וזה לא יתכן, כי אין הנפט נקרא קישוט, אלא **לכלוך הוא!**

ומשנינן: **אמר [רב יהודה]: דאמרה** —

הנאת רחיצה לעולם עלי אם ארחץ היום,

ושבועה שלא ארחץ.

הנאת קישוט עלי לעולם אם אתקשט היום,

ושבועה שלא אתקשט.

כלומר, כוונת המשנה לומר, שתנא קמא ורבי יוסי נחלקו האם מניעת רחיצה נחשבת לענוי או לא.

ויש בכך שני חילוקים:

האחד, באופן שאסרה רחיצת עולם בתנאי של "אם ארחץ", ולא מדובר שהתנאי היה "אם ארחץ היום" אלא "אם ארחץ לעולם".

לתנא קמא, כיון שזה ענוי נפש, יפר, ולרבי יוסי אין זה ענוי נפש, ואינו יכול להפר,

השני, אם נשבעה שבועה ש"לא ארחץ".

לפי תנא קמא יפר, ולרבי יוסי לא יפר.(11)

ולפי זה מתפרשת המשנה כך:

אשה שאמרה קונם רחיצת עולם בתנאי של "אם ארחץ", וכן אם אמרה "שבועה שלא ארחץ" —

לפי תנא קמא יפר, ולרבי יוסי אינו יכול להפר.

ועל דרך זה מתפרשת אף הסיפא של המשנה, לגבי קישוט(12).

אמר ליה רבינא לרב אשי: האי, אם כן, **"אלו נדרים ושבועות" — מיבעי ליה למיתני!**

אולם עדיין יש להקשות על הלשון של המשנה ד"אין אלו נדרי ענוי נפש" דהרי גם רבי יוסי מודה שאם אסרה על עצמה להמנע מלהתרחץ לעולם הוי ענוי נפש?

ויש לומר, דבאמת גם לגבי מניעת רחיצה לעולם סובר רבי יוסי דאין בו ענוי נפש ואינו אלא מהדברים שבינו לבינה, וכוונת רבי יוסי לומר דכיון דרחיצת עולם אין בו ענוי נפש ממילא אנו יודעין שמניעת רחיצה ליום אחד אינו אפילו מהדברים שבינו לבינה [וצ"ע לפי"ז דא"כ יוצא שרבנן סוברים שענוי יום אחד נחשב לענוי נפש ולפי רבי יוסי אינו אף בכלל דברים שבינו לבינה, וזה סותר לדברי הר"ן לקמן פב ב ד"ה והאי דאיצטריך וצ"ע].

כל מה שבארנו הוא על פי הר"ן בשם רבינו יונה, אולם דעת הריטב"א דברחיצת עולם גם רבי יוסי מודה דהוא ענוי נפש, וכל המחלוקת הוא רק לגבי ענוי ליום אחד.

11. על פי פירוש הר"ן. וכתב רבי עקיבא איגר, שלפי זה, כל מה שמצינו, שמניעת רחיצה לרבנן נחשבת לענוי נפש, הוא רק בנדרה שלא ארחץ לעולם. אבל בנדרה שלא ארחץ ליום אחד, אף רבנן מודים שאינו ענוי נפש.

ובש למי נדרים תמה על רבי עקיבא איגר, אם כן, מה היא קושיית הגמרא להלן מיום הכיפורים, הרי כל מה דמצינו שרבנן סוברים שמניעת רחיצה נחשב לענוי נפש, הוא רק באופן שנדרה שלא ארחץ לעולם, אבל במניעת רחיצה ליום אחד אינו נחשב לענוי נפש, ולגבי יום הכיפורים כיון שזה רק ענוי ליום אחד אינו נחשב לענוי נפש, ולכך אינו חייב כרת.

12. והקשה הר"ן מדוע המשנה נקטה באופנים

כיון שהמשנה מדברת גם באופן שנשבעה שלא ארחץ.

אמר ליה: תני, "אלו נדרים ושבועות".

ואיבעית אימא, יש לך לומר תירוץ נוסף:

שבועות נמי, היינו נדרים. כי דרכו של התנא, פעמים שהוא שונה בלשון נדרים, וכוונתו לכלול בלשונו גם דיני שבועות, ומצינו כן בלשון התנא —

דתנן: "כנדרי רשעים" — נדר בנזיר, ובקרבן, ובשבועה.

והיינו, דרך הרשעים לנדור ולהישבע. ולכן —

אם אמר "כנדרי רשעים הריני", ועבר נזיר לפניו, הרי זה יד לנזירות.

ואם אמר "כנדרי רשעים עלי", והיתה לפניו בהמה, הרי זה יד להתחייבות להביא קרבן,

ואם אמר "כנדרי רשעים הימנו", והיה לפניו ככר לחם, הרי זה יד לאיסור שבועה.

הרי מצינו שהתנא קורא לשבועה בלשון נדר.

ופרכינן: **וכי אמרו רבנן, רחיצה אית בה ענוי נפש, כי לא רחצה.**

ורמינהי, מצינו סתירה לכך, ממה ששנינו במסכת יומא, לגבי דין ענוי ביום הכיפורים —

אף על פי שאסור בכולן, בעשיית מלאכה ביום הכיפורים, ובחמשת הענויים, אכילה, שתיה, רחיצה וסיכה, נעילת הסנדל, ותשמיש המיטה,

אין ענוש כרת, אלא באוכל ושותה, ועושה מלאכה בלבד.

אבל על שאר הענויים אינו חייב כרת. דכתיב "כל הנפש אשר לא תעונה, והאבדתי", ודרשו חכמים, שאינו חייב כרת אלא על דבר שיש בו ענוי נפש, ורק בהמנעות מאכילה ושתיה יש ענוי נפש. אבל בהמנעות מרחיצה ומסיכה ומנעילת הסנדל, אין ענוי נפש.

ואי אמרת כי לא רחצה איכא ענוי, ביום הכיפורים כי רחץ— ליחייב כרת!

כיון שרבנן סוברים שמניעת רחיצה הוא דבר שיש בו ענוי נפש, מדוע הרוחץ ביום הכיפורים אינו חייב כרת?

ומשנינן: **אמר רבא: הכא, מעניינא דקרא, והכא, מעניינא דקרא!**

גבי יום הכיפורים, דכתיב "תענו את נפשותיכם", שיהא מעונה ביום הכיפורים, משמעות הענוי היא **במילתא דידע עינויא, השתא!**

ולכן, כוונת הכתוב כאן היא להמנעות מאכילה ושתיה, שניכר הענוי עתה, ביום הכיפורים עצמו.

אבל לגבי מניעת **רחיצה — לא ידע עינויא השתא,** לא ניכר הענוי בו ביום, ולכך אינו חייב על כך כרת ביום הכיפורים.

האלו, ולא בציור פשוט באשה שנדרה שלא ארחץ לעולם אם זה נחשב לענוי נפש או לא,

אך לגבי נדרים, דכתיב "כל נדר וכל שבועת **אסר לענות נפש**", משמעות הפסוק היא, **מילתא דאתיא ליה לידי ענוי**:

כל נדר שסופו לגרום לאשה ענוי נפש יש לבעל זכות להפר.

וכי לא רחצה — אתיא לידי ענוי.

וכיון שמניעת רחיצה יגרום לידי ענוי נפש, יש לבעל כח להפר.

ורמי סתירה מהא **דאמר רבי יוסי, אד**אמר **רבי יוסי** —

דתניא בברייתא [בתוספתא בבא מציעא פרק י"א] בביאור זכויות הציבור במים הנועדים לשימוש הציבור:

מעיין של בני העיר, מעיין מים הנובע בעיר אחת, ומשם זורמים המים לעבר ערים אחרות, ואירע שלא הספיקו המים לכל המשתמשים במי המעיין זה, הרי —

אם היתה הברירה בין **חייהן** של בני העיר שנובע בה המעיין, ובין **חיי אחרים**, שאינם בני העיר הזאת, לפי שאין המעיין מספיק לשתיית כל העיירות —

חייהן — קודמין לחיי אחרים.

ואם היתה הברירה בין חיי **בהמתם** ובין חיי **בהמת אחרים**, שאין מי המעיין מספיקים לשתיית כל הבהמות של כל העיירות —

בהמתם — קודמת לבהמת אחרים.

וכן אם **כביסתן וכביסת אחרים**, שאין המעיין מספיק לכביסת הבגדים של כל העיירות —

כביסתן — קודמת לכביסת אחרים.

חיי אחרים וכביסתן אם בני עיר אחרת צריכין את המיים לשתיה ובני אותה העיר צריכין את המים לכביסתן בלבד אמרינן **חיי אחרים קודמין לכביסתן**[13].

רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים
רבי יוסי סובר דבמניעת כביסה יש צער רב וחיי נפש הוא, ולכך כביסתן של בני אותה העיר קודמת לשתייתן של בני עיר אחרת.

ופריך: **השתא, כביסה — אמר רבי יוסי יש בה צער.** ולכך קודמת כביסתתן לחיי בני עיר אחרת.

גוף כולו — לא כל שכן! פא-א

מניעת רחיצה, שהיא בכל גופו, ודאי שיש בה צער וענוי נפש, ומדוע לפי רבי יוסי אינו יכול להפר!?[14]

ומתרץ הר"ן שהרישא בא ללמדינו, שאעפ"י שהנדר עדיין לא חל, שהרי עדיין לא קיים את התנאי של הנדר, מ"מ סובר תנא קמא שהבעל יכול להפר את הנדר, והסיפא בא ללמדינו שאעפ"י שהשבועה כבר חלה סובר רבי יוסי שהבעל אינו יכול להפר משום שמניעת רחיצה לא נחשב לענוי נפש.

13. וכתב החתם סופר, נראה, שאף על פי שהדין הוא "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין", כל זה דוקא כשצרכיהן שוין, אבל באופן שעניי עיר אחרת צרכיהן מרובין יותר מעירך, עניי עיר אחרת קודמין.

14. שואל הר"ן, מדוע הגמרא מקשה סתירה רק בדברי רבי יוסי ולא בדברי רבנן, והרי הכא סברי

אמרי לתרץ: **א?ין! כביסה — אלימא לרבי יוסי!**

רבי יוסי סובר, שמניעת כביסה היא יותר צער ממניעת רחיצה.

וראיה לכך מהא **דאמר שמואל:**

האי ערבוביתא דרישא, מי שאינו מסרק שערות ראשו,(15) ומתוך כך יש לו לכלוך וזוהמא בראשו —

מתיא מביאה **לידי עוירא,** עוורון. כי מאור העינים יונק משער הראש.

ערבוביתא דמאני, מי שאינו מכבס בגדיו ומתוך כך בגדיו מלוכלכים —

מתיא מביאה **לידי שעמומיתא,** שגעון.

ערבוביתא דגופא, מי שאינו מתרחץ, ומתוך כך נעשה גופו מזוהם ומלוכלך —.

מתיא מביאה **לידי שיחני וכיבי,** אבעבועות המכאיבות.

ומוכח שמניעת כיבוס יותר חמורה ממניעת רחיצה. שהרי לאבעבועות יש רפואה, ואילו לשעמום אין רפואה.

ולכך סובר רבי יוסי, שמניעת כביסה היא יותר ענוי נפש ממניעת רחיצה.

שלחו מתם, שלחו מארץ ישראל, לבבל:

א. הזהרו בערבוביתא.

בכיבוס הבגדים, וברחיצה, כדי למנוע ענוי הגוף.

ב. הזהרו ללמוד תורה **בחבורה,** משום שהתלמידים מחדדים זה את זה.

אבל הלומד יחיד, עליו נאמר — "חרב על הבדים, ונואלו".

ג. הזהרו בבני עניים להשתדל ללמדם תורה.

שמהן תצא תורה משום שאין להם עסק אחר וגם דעתם שפלה.

שנאמר "יזל מים [התורה נמשלה למים] **מדליו** [מהדלים שבו]".

מלמד הכתוב, **שמהן,** מהעניים, **תצא תורה.**

ד. ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן? שעל פי רוב אינם בני תורה!

אמר רב יוסף: כדי **שלא יאמרו** בניהם שה**תורה — ירושה היא להם.**

והיינו, שאינם לומדים תורה כיון שהם סבורים שהתורה עוברת אליהם בירושה.

או שאחרים יאמרו "ירושה היא להם", ואילו אנו, אין אנו מצליחים בלימוד

רבנן שמניעת רחיצה נחשבת לענוי נפש, ואילו לגבי כביסה סברי רבנן שאינו ענוי.

ומתרץ הר"ן, שרבנן סוברים שמניעת רחיצה זה יותר ענוי ממניעת כיבוס בגדים. אבל לפי רבי יוסי, כיון שהוא סובר שמניעת כיבוס הוא ענוי נפש, בודאי שמניעת רחיצת כל גופו זה ענוי נפש, ולכך הגמרא מקשה סתירה רק בדעת רבי יוסי, ולא בדעת רבנן.

15. ורבי עקיבא איגר מביא בשם רבינו יונה, שכוונת הגמרא היא במי שאינו רוחץ ראשו.

התורה[16].

רב ששת בריה דרב אידי אומר: כדי שלא יתגדרו בניהם **על הצבור.**

שאם לא תהא תורה פוסקת מהם, אנו חוששין שהם "יתגדרו" [ישתלטו] על הציבור.

מר זוטרא אומר: לא זה הוא החשש. אלא, **מפני שהן מתגברין על הצבור,** שכבר עכשיו, בניהם של תלמידי חכמים, לפני ש"ירשו" את התורה, הם מתגדרין על הציבור.

רב אשי אומר: משום דקרו לאינשי "חמרי".

שאין הם נוהגין כבוד באחרים, מחמת "ירושת" התורה שבהם.

רבינא אומר: שאין מברכין בתורה תחלה!

מפני שהם זהירין לעסוק בתורה, הם אינם זהירין לברך ברכת התורה, ולא מתקיים בהם הברכה ש"נהיה אנחנו וצאצאינו"[17].

וכהא **דאמר רב יהודה אמר רב:**

מאי מהי משמעות האי **דכתיב:**

כשהנביא ירמיהו ניבא על החורבן, ואמר:

"**מי האיש החכם, ויבן את זאת** — מדוע אבדה הארץ?"

דבר זה נשאל לחכמים, ולנביאים, ולא פירשוהו — **עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו.**

דכתיב: "**ויאמר ה'** — **על עזבם את תורתי** אשר נתתי לפניהם, ולא שמעו בקולי, ולא הלכו בה".

ופריך **היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה** אם כוונת הפסוק כפשוטו שלא למדו תורה, מהו החילוק בין לא שמעו בקולי ללא הלכו בה.

אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה שודאי היו עוסקין בתורה תמיד, ולפיכך היו החכמים והנביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שבא הקב"ה שהוא יודע מעמקי הלב, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם, ולא היו עוסקין בתורה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכת התורה, וזהו שאמר הפסוק "לא הלכו בה" והיינו שלא למדו לשמה[18].

איסי בר יהודה לא אתא למתיבתא לבית המדרש של **דרבי יוסי.**

תלתא יומי שלשה ימים

אשכחיה פגש אותו **ורדימוס ברבי יוסי.**

אמר ליה — **מאי טעמא לא אתי מר לבי מדרשא דאבא הא תלתא יומין** ושאל אותו מדוע לא בא לבית המדרש של אביו רבי יוסי שלשה ימים.

אמר ליה — **כי טעמיה דאבוך לא ידענא היכא איתאי** משום שאני לא מבין את טעמו של אביך רבי יוסי.

---

16. על פי הרא"ש.

17. על פי רש"י.

18. על פי הר"ן בשם רבינו יונה.

אמר ליה — לימא מר מאי קאמר ליה דלמא ידענא טעמיה תאמר לי מה אמר אבי רבי יוסי, אולי אני יודע את טעמו.

אמר ליה — הא דתניא:

רבי יוסי אומר כביסתן קודמין לחיי אחרים שהרי בסברא אינו מובן, ובהכרח שלמד את זה מהתורה, **קרא מנלן.**

אמר ליה דכתיב:

כשנכנסו לארץ ציותה התורה: ונתנו ללוים מנחלת אחזתם ערים לשבת ומגרש לערים סביבתיהם, ואח"כ כתיב

ומגרשיהם יהיו לבהמתם וגו' ולרכשם ולכל חיתם:

מאי חייתם —

אילימא חיה אם נאמר שכוונת הפסוק שהחיות ישתו מהמעיין שבמגרש.

והלא חיה בכלל בהמה היא כיון שכבר כתוב בפסוק שהבהמה תשתה מהמגרש, לא הוצרך לכתוב חיה, שהרי חיה בכלל בהמה.

אלא מאי חייתם חיותא ממש אלא בהכרח שכוונת הפסוק שהבני אדם יחיו מהמגרש.

פשיטא — ודאי שהבני אדם צריכים מים לשתות.

אלא לאו כוונת הפסוק שיהא להם מהמעיין שבמגרש מים **לכביסה.**

וטעמא דקרי לה בלשון חיים **דהא איכא צערא דערבוביתא** וזה חיי נפש[19].

שנינו במשנה: **אמר רבי יוסי אין אלו נדרי עינוי נפש**

איבעיא להו — לרבי יוסי דאמר דרחיצה וקישוט אינו נדרי ענוי נפש **מהו שיפר משום דברים שבינו לבינה** מי אמרינן דדוקא משום ענוי נפש פליג על רבנן דלא מפר אבל משום דברים שבינו לבינה מודה רבי יוסי דמפר.

ונפקא מיניה, כמו שמבואר בגמרא בתחילת הפרק, דלרבנן דאמרי דמפר משום ענוי נפש מפר בין לעצמו ובין לאחרים, ולרבי יוסי דמפר משום דברים שבינו לבינה, אינו מפר אלא לעצמו ואם נתגרשה ונשאת לאחר בטלה הפרתו.

או דילמא דאינו אף בכלל דברים שבינו לבינה[20].

תא שמע:

אמר רבי יוסי אין אלו נדרי עינוי נפש משמע **אבל דברים שבינו לבינה הויין** דאם נאמר שרבי יוסי סובר דאינו אף בכלל דברים שבינו לבינה, היה לרבי יוסי לומר

---

19. ודברי הגמרא צ"ע דאף שאנו למדים מפסוק זה שמניעת כביסה נחשב לענוי נפש גמור, עדיין אין לנו ראיה שמניעת רחיצה שגורם לשימני וכיבי, אינו נחשב גם לענוי נפש, וצ"ע.

20. ובביאור הספק יש לומר, לפי מה שיש לחקור בטעמו של רבי יוסי שרחיצה וקישוט לא הוי ענוי נפש, האם משום שלדעתו זה לא דבר שגורם לענוי, וממילא יש גם לומר שאף אינו בכלל דברים שבינו לבינה. או דילמא, אף רבי יוסי מודה שזה דבר הגורם לענוי, אולם כיון שהענוי אינו מורגש עכשיו, הוא אינו נחשב

"לא יפר" ומזה שרבי יוסי אומר "אין אלו נדרי ענוי נפש" מוכח שזה בכלל דברים שבינו לבינה.

ודחינן:

דלמא לדידהו קאמר להו, לדידי אפילו דברים שבינו לבינה לא הויין, לדידכו דאמריתו הויין נדרי עינוי נפש, אודו לי דאין אלו נדרי עינוי נפש.

דלעולם רבי יוסי סובר שאינו אף בכלל דברים שבינו לבינה, ומה דרבי יוסי לא נקט בלשונו "לא יפר" משום דעתם דרבנן. דלדידי אפילו דברים שבינו לבינה לא הוי, אבל תודו לי שמכל מקום זה לא ענוי נפש.

מאי עדיין לא נפשט הספק.

רב אדא בר אהבה אומר: מפר משום שמודה רבי יוסי שרחיצה וקישוט הוי בכלל דברים שבינו לבינה.

רב הונא אומר: אין מפר משום —

פא-ב **שלא מצינו שועל שמת בעפר פיר.**

כמו שלא מצינו שועל שמת בעפר חפירתו שהוא גר בה תמיד, אף שהיא מקום סכנה, כי מתוך שהוא רגיל בה, אינו נתקל בעפר של אותה חפירה.

כמו כן אדם זה, על אף שאין אשתו רוחצת ומתקשטת, ואינה מעבירה את השער של אותו מקום, בכל זאת, אינו חושש שמא תקשר לו נימא. כי היות והוא רגיל בה אינו ניזק ממנה.

ולכן סובר רבי יוסי, שרחיצה וקישוט אינו בכלל דברים שבינו לבינה[21].

תניא כוותיה דרב אדא בר אהבה, שאף לרבי יוסי יכול להפר משום שזה בכלל דברים שבינו לבינה.

דתניא: **דברים שיש בהן עינוי נפש, מפר — בין בינו לבינה,** כשהיא תחתיו, **בין בינה לבין אחרים,** כשהיא תחת אחרים, ואפילו לאחר שתתגרש ותנשא לאחר, כי נדרי ענוי נפש, הפרתם היא הפרה עולמית.

דברים **שאין בהן עינוי נפש — בינו לבינה,** כל זמן שהיא תחתיו, **מפר.**

בינה לבין אחרים, היינו לגבי הזמן לאחר שתתגרש — **אינו מפר**[22].

כיצד? —

אם **אמרה: קונם פירות עלי — הרי זה יפר,** משום שהוא ענוי נפש, ויכול להפר בין בינו לבינה, ובין בינה לבין אחרים.

בכלל נדרי ענוי נפש, אולם עדיין יש לומר שהוא נחשב בכלל הדברים שבינו לבינה.

21. על פי פירוש הר"ן. ויש להקשות, הרי כתב הר"ן במשנה, שלגבי קישוט של למטה לכולי עלמא הוי בכלל דברים שבינו לבינה, ואילו כאן מבואר שגם לגבי קישוט שלמטה נחלקו תנא קמא ורבי יוסי. וכבר עמד על זה בביאור הגר"א (יו"ד סי' רל"ד ס"ק קי"ח).

22. על פי ביאור רש"י.

אולם הר"ן מבאר שהברייתא לא דיברה על איכות ההפרה, אלא מדובר על סוגי הנדרים, ופירוש הברייתא כך הוא: דברים שיש בהם ענוי נפש מפר בין בינו לבינה — שאמרה קונם פירות על בעלה, בין בינה לבין אחרים —

קונם שאיני עושה לפי אבא, לפי אחיך, לפי אביך, לפי אחי. שאסרה מעשה ידיה על פה של אביה, או על פה אחי בעלה, או אבי בעלה, או אחי.

ושלא אתן תבן לפני בהמתך[23] **ומים לפני בקרך** כיון שאינה חייבת לעשות דברים אלו לבעלה.

אין יכול להפר משום שאין בכל אלו דברים שיש בהם ענוי נפש, ולא משום דברים שבינו לבינה[24].

ואם אמרה: **שלא אכחול, שלא אפקום, ושלא אשמש מטתי, יפר משום דברים שבינו לבינה.**

אבל אם אמרה: **שלא אציע לך מטתך, ושלא אמזוג לך את הכוס, ושלא ארחץ לך פניך ידיך ורגליך, אין צריך להפר.** דכיון שהאשה משועבדת לבעלה לדברים אלו לא חל הנדר כלל.

רבן גמליאל אומר אף על פי שלא חל הנדר כלל בכל זאת **יפר.**

שנאמר: לא יחל דברו.

מדוע לא כתוב לא יחל "נדרו"? משמע משינוי לשון זה, שגם נדר שאין לו את התוקף של נדר, בכל זאת לא יעבור על נדרו בלא הפרה.

דבר אחר — פירוש אחר.

לא יחל דברו —

מכאן לחכם שאין מתיר נדרי עצמו. ודרשינן מלשון "דברו", שאף על פי שהחכם יודע את הפתח של הנדר, מכל מקום הוא אינו מפר נדרי עצמו, אלא אחרים מפירין את נדריו.[25]

מאן שמעינן מיהו התנא,

דאמר שלא אכחול ושלא אפקום, דברים שבינו לבינה הויין, רבי יוסי. דאילו לפי רבנן הרי במניעת קישוט מפר משום נדרי ענוי נפש.

שאמרה קונם פירות אחרים עליה, ועל דרך זה מתבאר המשך הברייתא.

23. ובתוספות במסכת כתובות דף [נט,א] הוכיחו מכאן שנדר בלשון שבועה מועיל, והחזון איש מקשה מדוע אין כאן חסרון של דבר שאין בו ממש, וכמו שמצינו לעיל יג ב שהאומר קונם שאיני מדבר עמך, הוי דבר שאין בו ממש, וע"ש שהאריך בזה.

24. שואל הר"ן הרי מסקנת הגמרא במסכת כתובות שהאשה חייבת להאכיל את הבהמה של בעלה, ואם כן איך חל הנדר, הרי היא משועבדת לכך, ומתרץ הר"ן שמדובר שהאשה הכניסה לבעלה בכתובתה כמה שפחות, ומבואר בסוגיא שם שבאופן זה אינה חייבת להאכיל את בהמתו, אולם הריטב"א בכתובות [סא,ב] תירץ שאף שמשועבדת לו, מכל מקום לא האלימו רבנן את השעבוד בשביל שיוכל לגרום שלא יחול הנדר של האשה, והקשה רבי עקיבא איגר כיון שאם מפר חוזרת להיות משועבדת לבעלה, אמאי אינו יכול להפר, הא הוי בכלל דברים שבינו לבינה, וצ"ע.

25. לפי מסקנת הר"ן.

וקתני דמפר משום דהוי **דברים שבינו לבינה** וזה ראיה לרב אדא בר אהבה.

אמר מר למדנו בברייתא.

ושלא אשמש מטתי יפר משום דברים שבינו לבינה

היכי דמי —

אילימא אם נאמר שמדובר באופן **דאמרה הנאת תשמישי עליך.**

למה לי הפרה? — **הא משועבדת ליה,** ואיך חל נדרה!?

אלא, באומרת הנאת תשמישך עלי. וכהאי גוונא, חל נדרה.

וכרב כהנא.

דאמר רב כהנא: אשה האומרת לבעלה: קונם **הנאת תשמישי עליך** — **כופה** אותה בעלה, **ומשמשתו.**

אם אסרה האשה את הנאת תשמישה על בעלה לא חל הנדר כלל, כיון שהיא משועבדת לו, וכופה אותה ומשמשתו.

אך אם אמרה האשה: **הנאת תשמישך עלי** — **יפר!**

כי כאשר נדרה האשה לאסור "על עצמה" הנאת תשמיש של בעלה, חל הנדר.

כי היא אינה יכולה לאסור את עצמה על בעלה שיהא הוא אסור בה, מפני שהיא משועבדת לו. אבל יכולה היא לאסור את הנאת בעלה על עצמה.

ולכן צריך בעלה להפר לה, על אף שהיא משועבדת לו לתשמיש, לפי **ש"אין מאכילין את האדם דבר האסור לו".**

מאן תנא — מיהו התנא ששנה את **הא דתניא** —

דברים המותרים מעיקר הדין, **ואחרים נהגו בהן איסור** —

אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, בלא הפרה.

משום שנאמר: "לא יחל דברו"

דבר אחר —

"לא יחל דברו", מכאן לתלמיד חכם שאין מפר נדרי עצמו.

מני? —

רבן גמליאל היא, הדורש מ"דברו" שאפילו דיבור שאינו נדר גמור אלא דיבור בעלמא אפילו הכי לא יחלל את דבורו.

ואף כאן, כיון שנהגו איסור בדברים המותרים, הוי להו כדברים האסורים, ולא יחללו את המנהג, ללא הפרה.

בעא מיניה רבא מרב נחמן —

תשמיש המטה, כגון שאמרה הנאת תשמישך עלי, **לרבנן** שסוברים במשנה שרחיצה וקישוט נחשב לענוי נפש —

האם נדר של **עינוי נפש הוא,** והדין הוא שמפר בין לעצמו ובין לאחרים.

או דברים שבינו לבינה, ואינו מפר אלא לעצמו. ואם נתגרשה, ונשאת, חוזר הנדר לאיסורו.

אמר ליה: תניתוה, הרי שנינו דין זה במשנתנו!

דתנן: **ונטולה אני מן היהודים,** אם אסרה על עצמה הנאת תשמיש מכל היהודים, ואף בעלה בכלל הנדר —

פב-א **יפר חלקו,** כדי שתהא מותרת לו, **ומשמשתו.**

ותהא נטולה מן היהודים.

הנדר עדיין קיים לגבי כל היהודים, ואם נתגרשה, אסורה על כל העולם.

ואי אמרת שמניעת תשמיש **נדר ענוי נפש הוי — אמאי תהא נטולה מן היהודים!?** למה היא תהא אסורה על כל ישראל, **והרי** כיון שזה נחשב לנדרי ענוי נפש, הבעל יכול להפר את הנדר לכל ישראל.[26]

שמע מינה, שמניעת תשמיש — **דברים שבינו לבינה הויין,** ולא ענוי נפש.

ולכך אינו מפר אלא לעצמו, אבל אם התגרשה, אסורה על כל העולם.

ודחי — **לרבנן תבעי לך** דעדיין יש להסתפק לפי רבנן, כיון שהתנא של המשנה, הוא רבי יוסי, והוא הרי סובר שמניעת תשמיש אינו ענוי נפש, וכמו ששנינו בברייתא בדף הקודם, אבל לרבנן עדיין יש להסתפק אם מניעת תשמיש הוא ענוי נפש או לא.

משום דנטולה אני מן היהודים רבי יוסי קתני לה ומשום שהמשנה של נטולה מן היהודים רבי יוסי הוא בעל המשנה.

ומנין שהתנא של המשנה הוא רבי יוסי?

דאמר רב הונא: כוליה פירקין רבי יוסי היא שכל המשניות בפרקין השנויות בסתמא הם מדברי רבי יוסי.

ממאי — ומנין לרב הונא כן.

כיון דקתני במתניתין **רבי יוסי אומר אין אלו נדרי עינוי נפש**

למה ליה תו למיתנא מדוע המשנה צריכה לכפול ולכתוב —

הרי זה יפר דברי רבי יוסי.

שמע מינה מכאן ואילך כל המשניות שבפרק זה **רבי יוסי היא,** אבל לרבנן עדיין יש להסתפק אם מניעת תשמיש נחשב לענוי נפש או לא[27].

אמר שמואל משמיה דלוי —

כל נדרים בעל מפר לאשתו כל הנדרים שיש בהם ענוי לאשה נחשבים לענוי נפש.

חוץ — מן הנאתי על פלוני שאינו מפר שאסרה על פלוני ליהנות ממנה, כיון שאין בו ענוי נפש, אין הבעל יכול להפר

---

26. ובחידושי רבי עקיבא איגר תמה שעדיין יש לומר דמניעת תשמיש נחשב לענוי נפש, אלא כיון שכתב הר״ן לקמן [צ,ב] שמדובר שהתשמיש קשה לה, אינו נחשב לענוי נפש, אלא בגדר דברים שבינו לבינה, לכך אסורה על היהודים.

27. ומבאר הר״ן שכיון שלמסקנא הגמרא לא

אבל אם אסרה על עצמה את **הנאת פלוני עלי** אף על פי שלא אסרה את עצמה מאדם אחד **מפר** שזה ענוי נפש.

תנן — אם אמרה קונם **פירות מדינה זו עלי, יביא לה ממדינה אחרת,** כיון שיכול להביא לה פירות ממדינה אחרת, אינו בכלל נדרי ענוי נפש, שהרי יש לה אפשרות לאכול פירות ממדינה אחרת,

הרי מבואר שאם אסרה על עצמה הנאה מדבר מסויים לחלוטין, ויש לה אפשרות להגיע להנאה ממקום אחר אינו נחשב לענוי נפש, וא"כ ודאי שאם אסרה על עצמה ליהנות מאדם מסויים, ומותרת ליהנות מכל העולם חוץ ממנו דאינו ענוי נפש.

ודחי **אמר רב יוסף דקאמרה שתביא** וכגון שאמרה קונם פירות מדינה זו עלי אם בעלה יביא לה את הפירות, וכיון שיש לה אפשרות ליהנות מ"פירות" על ידי שבעלה עצמו יביא לה פירות ממקום אחר, אינו ענוי נפש ואינו יכול להפר[28], אבל באומרת הנאת פלוני עלי כיון שמאותו פלוני אין לה אפשרות ליהנות בשום אופן, יש לומר שזה נחשב לענוי נפש.

תא שמע — שנינו בסיפא של המשנה: **פירות חנוני זה עלי אין יכול להפר** כיון שיכול להביא לה פירות מחנווני אחר אי"ז ענוי נפש, ואף הכא, אף על פי שאסורה בהנאה מאחר אינו ענוי נפש, כיון שיש לה אפשרות ליהנות ממישהו אחר, אינו ענוי נפש.

הכא נמי גם כאן מדובר.

דקא אמרה שתביא אתה וכיון שיש לה אפשרות ליהנות מ"פירות" על ידי שבעלה עצמו יכול להביא לה פירות מחנוני אחר, אינו ענוי נפש ואינו יכול להפר, אבל באופן שאומרת הנאת פלוני עלי, כיון שמאותו פלוני אין לה שום אפשרות ליהנות, יש לומר שזה נחשב לענוי נפש.

ופריך — מהסיפא של המשנה:

לא היתה פרנסתו אלא ממנו כיון שרק חנווני זה נותן לבעל בהקפה ולא ימצא אחר שיתן לו בהקפה, ופעמים שאין לו מעות, ונמצאת האשה מתענה **הרי זה יפר** כיון שזה ענוי נפש.

ואי אמרת שכל המשנה דיברה באופן **דקא אמרה שתביא אתה** ואסרה את הנדר רק מבעלה

אמאי יפר בסיפא, הא בארנו לעיל שזה לא נחשב לענוי נפש.

אלא מדסיפא בהכרח מדובר באופן **דלא מייתי בעל** שלא נדרה דוקא באופן שרק לבעל יהא איסור להביא לה פירות, ולכך אם אין פרנסתו אלא ממנו, נחשב לענוי נפש.

הוי רישא דקא מייתא היא אף ברישא מדובר באופן שאסרה על עצמה ליהנות מפירותיו של חנוני זה, ולא רק בעלה אסור, אלא

פשטה את הספק לשיטת רבנן, אזלינן לחומרא דאינו נחשב לענוי נפש ואינו מפר אלא לעצמו

28. ומבארים הראשונים שדוקא במקום שיש לה אפשרות ליהנות בצורה אחרת מהפירות על ידי

אפילו היא עצמה לא תוכל לקנות ממנו פירות[29].

אלא רישא אין יכול להפר, ודקא מייתא היא. אלא ודאי כמו שהוכחנו שברישא מדובר באופן שאסרה על עצמה ליהנות מפירותיו של חנוני זה, ואפילו היא עצמה לא תוכל לקנות ממנו פירות.

פב-ב ובכל זאת אין להקשות מכאן על שמואל —

ומתניתין רבי יוסי היא, דאמר רב הונא, כוליה פרקין, רבי יוסי היא. וכיון שרבי יוסי הוא בעל המשנה, ודאי דאין נדר זה נחשב לנדרי ענוי נפש, אבל שמואל דיבר לפי שיטת רבנן, ולרבנן "הנאת פלוני עלי" נחשב לענוי נפש.

ומאי אין יכול להפר ואף לרבי יוסי שסובר שאינו יכול להפר, אין כוונתו שאינו יכול להפר כלל, אלא —

משום עינוי נפש אינו יכול להפר **אבל מפר נדרים שבינו לבינה** וכיון שאף לרבי יוסי זה נחשב לדברים שבינו לבינה.

ולכך אפשר לומר שרבנן סוברים שזה נחשב לענוי נפש —

אבל אם נאמר שלפי רבי יוסי זה לא נחשב אף בכלל דברים שבינו לבינה, לא מסתבר לומר שרבנן יאמרו להיפך מרבי יוסי, ויסברו שזה ענוי נפש, אבל כיון שגם לפי רבי יוסי זה נחשב לדברים שבינו לבינה שפיר י"ל שלפי רבנן זה נחשב לענוי נפש[30].

אמר רב יהודה אמר שמואל:

נדרה משתי ככרות, כגון שאסרה על עצמה, בנדר אחד, אכילת שני ככרות שלפניה.

באחת מתענה, מאי אכילת ככר אחת יגרם לה ענוי נפש, במה שנמנעת מאכילתו, כיון שהוא נעשה מקמח נקי.

ובאחת אין מתענה, אין לה ענוי נפש,

הבעל לא חשיב הנדר לענוי נפש, אבל באופן שאסרה על עצמה הנאה מסויימת מבעלה, ואין לה שום אפשרות ליהנות הנאה זו מבעלה, אף על פי שיכולה ליהנות על ידי אדם אחר, זה נחשב לענוי נפש.

29. והר"ן מביא שיש גורסין "מדסיפא דקא מייתי בעל רישא דקא מייתא היא" ולדבריהם כוונת הגמ' דכיון שמבואר בסיפא שאם אין פרנסתו אלא ממנו הרי זה יפר, בהכרח שמדובר שהחנוני לא רוצה לתת פירות אלא לבעל, ולכך נחשב לענוי נפש, ואם כן אף ברישא מדובר שהיא נדרה שאין לה אפשרות לקבל מחנווני זה, ומכיון שיכולה לקבל מחנווני אחר אינו ענוי נפש, וקשיא לשמואל.

30. לפי פרוש קמא שבר"ן, ולפי זה יוצא, ששמואל פוסק כרבנן ולא כרבי יוסי. אולם הר"ן מביא שיש מפרשים שכוונת הגמ' לומר עוד תירוץ, ובאמת שמואל סובר כמו רבי יוסי. וכיון שגם רבי יוסי מודה שיכול להפר בגדר דבר שבינו לבינה, אף שמואל לא נתכוין לומר שיכול להפר בגדר ענוי נפש, אלא בגדר דבר שבינו לבינה, ולפי"ז יוצא ששמואל פסק כרבי יוסי ולא כרבנן, ולמעשה מכריע הר"ן כהפירוש הראשון, ופוסקין להלכה כרבנן.

במניעת אכילת הככר הזו, משום שהיא עשויה מקמח מלוכלך.(31)

מתוך שהוא מפר למתענה, שיכול להפר לה את הנדר לגבי אכילת הככר שיש לה ענוי נפש אם לא תאכלנו —

מפר לשאינו מתענה, מפר את הנדר אף לגבי הככר שאין לה ענוי נפש אם תמנע מלאוכלו. כי היות ונדרה נדר אחד על שתי ככרות, ששתיהן הן דבר מאכל, מפר הוא לשאינו מתענה אגב המתענה. ואפילו אם לא הפר בפירוש לשתי הככרות, חלה ההפרה על שתי הככרות יחד.

ורב אסי אמר רבי יוחנן: מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה.

ואפילו אם הפר מפורש לשתי הככרות יחד, אין מועיל הפרתו לשאינה מתענה בו.(32)

ואיכא דאמרי —

בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן: נדרה משתי ככרות, באחת מתענה ובאחת אין מתענה — מהו?

אמר ליה : מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה.

איתיביה רב אסי לרבי יוחנן ממשנתנו:

האשה שנדרה בנזיר, שקבלה על עצמה נזירות,

והיתה שותה יין, ומטמאה למתים, ועברה בכך על דיני הנזירות, שאסור לנזיר לשתות יין ולהיטמא למתים.

הרי זו סופגת את הארבעים.(33) פג-א

הפר לה בעלה את הנזירות, **והיא לא ידעה שהפר לה, והיתה שותה יין ומיטמאה למתים,** הרי אף על פי שלא ידעה שבעלה

---

31. כן הוא לפי פירוש הר״ן, אולם ברא״ש ובמפרש כתבו שמדובר באופן שאין לה פת אחר לאכול היום, והיא מתענה אם לא תאכל אחד מהן [ויש לעיין, אם כן, לרבי יוחנן, באסרה כל פירות העולם עליה, כיון שרק מה שצריכה לאכילה הוי ענוי נפש, אינו יכול להתירה בכל פירות שבעולם. וצ״ע].

32. ומבאר הר״ן שטעם המחלוקת הוא: שמואל סובר שאין הפרה לחצאין, וצריך הבעל להפר את כל הנדר, ואם הפר רק חצי מהנדר, גם מה שהפר לא חל. ולכן, כיון שאם לא יפר גם את הפת שאינה מתענית ממנו, לא יוכל להפר אף את הפת שמתענית ממנו, ואם כן, יש לה ענוי נפש, לכך יכול להפר את כל הנדר. ורבי יוחנן סובר שכל הדין שאין הפרה לחצאין, הוא רק שצריך להפר את מה שיכול להפר, אבל לגבי מה שאינו יכול להפר, אין בזה חסרון של הפרה לחצאין. ולכך אינו מפר אלא לפת שמתענית בו.

והרא״ש מבאר שמדובר באופן שההמנעות מאכילת הככר האחד יש לה ענוי גמור, ובהמנעות מאכילת הככר השני יש לה רק קצת ענוי. וכיון שנדר אחד הוא, סובר שמואל שיכול להפר לגבי ב׳ הככרות.

ובשיטה מקובצת ביאר דנחלקו [לפי הצד דמיעקר עקר] האם בהפרה נאמר הכלל שנדר שהופר מקצתו הופר כולו או לא, וביאור הדבר נראה, דפליגי האם במקום שאין בכוחו להפר יותר ממקצת הנדר, מי אמרינן דהוי כאילו הופר כולו או לא.

33. ולכאורה קשה שהרי מילתא דפשיטא הוא

הפר לה, וסבורה שעוברת על איסור נזירות —

אינה סופגת את הארבעים. כי גם הפרה הנעשית שלא בידיעתה, נחשבת הפרה.

ואי אמרת "מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה", ואף על פי שאסרה את שתי הכרכות ביחד, אינו יכול להפר לה את כל הנדר, אלא רק את נדרה לגבי הכר שמתענה בו —

דלמא[34] — רק **מן יין, דאית לה צערא, הפר לה.** כיון שמניעת השתיה מיין גורם לה ענוי, לכן יכול להפר לה, כדין נדרי ענוי נפש.

אבל **מן חרצן ומן זג, לא הפר לה, דהא לא אית לה צערא!** שמניעת אכילת זג וחרצן אינה גורמת ענוי, ולגביהם לא חלה הפרתו.

ותספוג את הארבעים, כיון שעדיין נשארו עליה דיני נזירות לגבי חרצן וזג.

ומדוע בחרה המשנה להשמיענו שחלה הפרת הבעל לגבי יין, שאם שתתה יין אינה לוקה, שהוא דבר פשוט?

והרי אדרבא, היה לו לתנא ללמדנו חידוש גדול, שאפילו אם הפר לה במפורש גם את האיסור של חרצן וזג, לא חלה הפרתו, כיון שלגבי הפרט הזה אין זה עינוי נפש, ולכן לוקה על אכילתם ארבעים!?

אמר רב יוסף, לתרץ את קושית רב אסי על רבי יוחנן ממשנתנו:

אין נזירות לחצאין!

לא יתכן שיהא אדם נזיר, ויהא אסור רק בזג וחרצן ומותר ביין, כי אין נזירות לחצאין, ובהכרח, שאנו מחשיבים את כל האיסורים של נזיר ל"נדר אחד".

ולכן, אף על פי שמצד הלכות הפרת נדר אפשר להפר אפילו חלק מן הנדר, ויכול להפר רק את החלק שיש בו ענוי נפש, כיון שמצד דיני הנזירות לא תיתכן הפרת חצי נזירות בלבד, ואם לא יפר את כל דיני הנזירות לא תחול הפרתו כלל, לכך יכול להפר את כל נדר הנזירות.[35]

אבל באופן שנדרה משתי ככרות, סובר רבי

שנזיר ששותה יין לוקה ארבעים, וכבר הקשתה כן הגמרא בנזיר בדף כא ב, ובתחילה רוצה הגמרא שם לפשוט מזה שבעל מיגז גייז — ורק מכאן ולהבא בטל הנדר, וכוונת הברייתא ללמדינו שאעפ"י ששתתה יין לאחר ההפרה, בכל זאת חייבת במלקות, מכיון שההפרה מבטלת את הנזירות רק מכאן ולהבא, ודוחה הגמרא שכיון שבסיפא התנא באא ללמדינו שאינה סופגת את הארבעים לכך נקט התנא ברישא שסופגת את הארבעים, אבל באמת בעל מיקר קא עקר — ובטל הנדר למפרע (על פי הרא"ש).

34. וכתב הר"ן דהלשון דילמא לאו דוקא הוא, שהרי לפי רבי יוחנן אפילו אם הפר לה במפורש את הכר שאין מתענית בו לא הוי הפרה, ובגליון הש"ס ציין שכבר מצינו כן בכמה מקומות שהלשון ו"דילמא" לאו דוקא, והכוונה שכך הוא לכתחילה.

35. על פי הר"ן, ועי' בחידושי הגרי"ז בסוף הלכות נזירות דביאר בדעת הרמב"ם, דבאמת ההפרה אינה חלה על חרצן וזג, כיון שאין בה ענוי נפש, אלא דמתבטלת ממילא משום דאין

יוחנן, כיון שמצד מהות הנדר אין שייכות בין שתי הנדרים, לכך יכול להפר רק את חלק הנדר שיש בו ענוי נפש.

ופריך:

אמר ליה אביי דמשמע מלשונו של רב יוסף שנקט "אין נזירות לחצאין" ולא אמר "אין חצאין בנזירות" שכל החסרון הוא בנזירות עצמה[36], אבל —

הא קרבן לחצי נזירות איכא ואם קבלה לנהוג נזירות שלושים יום, ועברו חמשה עשר יום, ואחרי כן הפר לה בעלה, שהדין הוא שהנזירות מתבטלת רק לגבי הימים הבאים, אבל אין הנזירות בטילה למפרע, תביא קרבן נזירות רק על חצי נזירות, והרי ודאי שאין ההלכה כן[37].

אלא, אמר אביי: אין נזירות לחצאין, ואין קרבן לחצאין.

ולא רק שאין נזירות לחצאין, אלא אף אין מביאין קרבן על חצי נזירות, כי לא אמרה התורה להביא קרבן נזירות אלא על נזירות שלימה.

נזירות לחצאין, ולא דמי לשתי ככרות שאין שום שייכות בין שתי הככרות.

36. ובחזון איש מבאר שכוונת הגמרא להקשות, שהנה מצינו בגמרא בנזיר דף יד ב שנזיר שנגמרו ימי נזירותו ועדיין לא הביא קרבנות נזיר לוקה על הטומאה, ויש להסתפק האם הטעם הוא משום שכל זמן שלא הביא את קרבנות נזיר עדיין נמשך עליו קדושת נזיר, או שבאמת לאחר שכלו ימי הנזירות בטלה קדושת נזיר, אלא שהתורה חידשה עליו איסור חדש של שתיית יין עד שיביא קרבן נזירות, והאיסור הוא מחמת חיוב הבאת הקרבנות, ואומר החזו"א שאם נאמר שזה איסור חדש מחמת חיוב הקרבן, היה צריך להיות שאף לאחר הפרתו של הבעל עדיין האשה חייבת בקרבנות נזיר, כיון שכל מה שהבעל יכול להפר הוא רק את האיסורים שחלו מחמת נדרה של האשה, אבל את האיסורים שנגרמו כתוצאה מחיוב הבאת קרבנות נזיר, אינו יכול להפר, ולכך אף שהבעל הפר את הנזירות, כיון שלמעשה נשאר חיוב קרבן נזירות, מחמת הנזירות שנהגה עד היום, ממילא אף האיסור שנוצר מחמת חיוב הבאת הקרבן עדיין קיים, ולפי"ז מבאר החזו"א שזהו כוונת אביי להקשות, דאם נאמר שיש קרבן לחצי נזירות, אם כן אף לאחר הפרת הבעל עדיין תלקה לאחר ההפרה, שהרי עדיין אסורה בשתיית יין מחמת האיסור של הקרבן, ולכך אומר אביי שאף אין קרבן לחצי נזירות, וכיון שאין קרבן לחצאין, ממילא לא חל עליה האיסור של הקרבן, ולכך אינה לוקה.

37. ויש להוסיף דכוונת אביי להקשות, שאם נאמר שיש קרבן לחצי נזירות עדיין יהא קשה על רבי יוחנן מהמשנה, שהרי היה אפשר לומר שכל החסרון של "אין נזירות לחצאין" הוא רק על "קבלת הנזירות" שאי אפשר לקבל חצי נזירות, אבל עדיין אפשר לומר שאחרי שקיבלה על עצמה את כל דיני הנזירות, יכול בעלה להפר לה מקצת מהנזירות, וממילא עדיין ישאר קשה על רבי יוחנן מהמשנה מדוע חלה ההפרעל חרצן וזג, אבל אם נאמר שגם אין קרבל על חצי נזירות בהכרח שזה לא רק חסרון "בקבלת הנזירות" אלא זה הלכה של "אין חצאין בנזירות" ולכך אף רבי יוחנן מודה שחייב להפר לה את כל הנדר.

מיתיבי מברייתא, ששנינו בה:

נזיר שהשלים את ימי נזרו, צריך להביא שלשה קרבנות בהמה לטהרתו — חטאת, עולה, ושלמים.

אך אם נטמא בתוך ימי הנזירות, הרי הוא צריך להביא שלשה קרבנות על טומאת נזרו, ומביא בהמה לקרבן אשם, וחטאת העוף, ועולת העוף, ואחר כך מונה נזירות טהרה.

האשה שנדרה בנזיר, ונטמאה בתוך ימי הנזירות.

והפרישה בהמתה לקרבן אשם, כדין נזיר שנטמא בתוך ימי הנזירות.

ואחר כך הפר לה בעלה, ונתבטלה הנזירות, ואין היא יכולה להביא את קרבנות הנזירות, ואפילו את האשם שכבר הפרישה, כיון שכבר בטלה הנזירות —

מביאה חטאת העוף, כדין נזיר שנטמא, שמביא חטאת העוף על הימים של נזירותו עד שנטמא, וכמו כן היא מביאה חטאת העוף על טומאתה בימי הנזירות שנהגה קודם שהפר לה בעלה.

ואינה מביאה עולת העוף, כיון שבטלה הנזירות על ידי ההפרה.

ומכאן מקשה הגמרא לאביי:

ואי אמרת אין קרבן לחצי נזירות, כדברי אביי —

אמאי מביאה חטאת העוף!? הרי כיון שבטלה הנזירות באמצע על ידי ההפרה של הבעל, אם כן, אפילו הימים שמנתה עד ההפרה בטלו, כיון שאין נזירות לחצאין, ומדוע היא צריכה להביא קרבן חטאת העוף על מה שנטמאת בתוך ימי הנזירות.

ודוחה הגמרא את הקושיה: **ואלא מאי** רצונך לומר, **שיש קרבן לחצי נזירות,** ולכך היא מביאה חטאת העוף, על מקצת הנזירות שקודם ההפרה, אם כן תיקשי —

שלש בהמות בעי לאתויי, צריכה היא להביא — **חטאת, עולה, ושלמים!**

כיון שאם לא נטמאת יש לה להביא שלש בהמות, חטאת עולה ושלמים, עכשיו שנטמאת יש לה להביא, בהמה לאשם ועולת העוף וחטאת העוף.

ועוד דאפילו אם נטמאת יש לה להביא עוד שלש בהמות כמו בנזיר טהור, דכיון שאין הבעל עוקר את הנדר למפרע, אלא רק מכאן ולהבא, נמצא שחצי מנין הנזירות שמנתה עד היום בטהרה, עדיין חי וקיים, וכיון שיש קרבן לחצי נזירות, היה לה להביא בתחילה קרבנות טומאה, ולאחר שתטהר תביא עוד שלשה בהמות של קרבנות של נזיר טהור, על חצי הנזירות, כמו בנזיר שנטמא לאחר שלושים יום.

אלא בהכרח שאין קרבן לחצי נזירות, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע היא צריכה להביא חטאת העוף[38].

אלא לעולם אין קרבן לחצי נזירות ולכך אינה מביאה שלשה קרבנות.

---

38. על פי פירוש הר"ן.

וחטאת העוף דמתיא, ומה שהקשינו דאם כן מדוע צריכה להביא חטאת העוף, הרי בטלה הנזירות.

משום דחטאת על הספק. כיון שמצינו שחטאת העוף הוא קרבן קל, ולכך יולדת שהפילה ואין יודעת אם הפילה נפל או רוח, מביאה קרבן חטאת העוף על הספק, וכיון שמצינו קולא בקחטאת העוף שבא על הספק, לכך באה גם על חצי נזירות.

ופריך על רבי יוחנן:

איתיביה שנינו בברייתא —

האשה שנדרה בנזיר ונטמאת —

ואחר כך הפר לה בעלה ובטלו כל דיני הנזירות.

מביאה חטאת העוף —

ואין מביאה עולת העוף דכיון דמכאן ואילך בטל דין הנזירות, אין מביאין קרבן על חצי נזירות.

ואי אמרת — מפר למתענה ואין מפר לשאין מתענה, כדעת רבי יוחנן לעיל.

דלמא מיין, דאית לה צערא במניעה לשתות ממנו, **הפר לה,** כיון שהמניעה משתיית יין היא ענוי נפש, יכול הוא להפר לה. פג-ב

אך **מטומאת מת, דלית לה צערא** בהמנעות מטומאה, **לא הפר לה.** כיון שאין לה ענוי במה שאינה יכולה להטמא למתים, אין הבעל יכול להפר לה את האיסור ליטמא.

וממילא אינו נחשב לחצאין, שהרי היא חייבת להשלים את כל ימי נזירותה בטהרה, וצריכה להביא את כל הקרבנות של נזיר, ואמאי מביאה רק חטאת העוף? [39]

אלא, בהכרח, מתוך שמפר למתענה, מפר לשאין מתענה. ולכן יכול הבעל להפר לה גם את האיסור להטמא למתים. [40]

---

39. על פי הר״ן, אולם התוס׳ והרא״ש פרשו דהוכחת הגמרא מלשון הברייתא, דמשמע דאם נטמאת אחר ההפרה אינה מביאה אפילו חטאת העוף, ואי נימא דאינו מפר לשאינו מתענה אמאי מותרת ליטמא למתים, וצ״ב מדוע מיאנו הראשונים בפירוש הר״ן, ואפשר לומר שהרא״ש סובר שאף לגבי דין נזירות טומאה נאמר הדין של אין קרבן לחצאין, ולכך אינו חייב בשאר הקרבנות, אולם עדיין צ״ב שהרי הרא״ש והתוס׳ כתבו דלגבי דין טומאה אין חסרון של ״חצאין״ ומדוע לגבי דין הקרבן אנו מחשיבין את הטומאה לחצאין, וצ״ע.

40. והקשו הר״ן מדוע הגמרא לא מתרצת כמו שתרצנו לעיל שכיון שאין נזירות לחצאין בהכרח שההפרה מבטלת אל כל דיני הנזירות, ולכך מותרת ליטמא למתים, ותירץ הר״ן שכמו שמצינו בנזירות שמשון שאעפ״י שאסור ביין מ״מ מותר ליטמא למתים, הוא הדין אפשר שיהא איסור טומאה בלא שאר איסורי נזיר, וממילא לגבי איסור טומאה לא נאמר הכלל של ״אין נזירות לחצאין״— אולם הרשב״א כתב כתירוץ הר״ן, אלא דהוסיף דאעפ״י דלא מצינו טומאה בלא איסור יין מכל מקום אינו חשוב לחצאין, וביאור דבריו דכיון דמצינו נזיר בלא איסור טומאה, ממילא אף כשמפר חלק זה בלבד אינו נחשב שהפר חלק מהנזירות, וע״ע בחידושי הגרי״ז בהל׳ נזירות.

אמרי לתרץ —

טומאת מת — **נמי אית לה צערא,** שיש לה צער במה שאינה יכולה להטמא למתים, ומשום —

דכתיב "**והחי יתן אל לבו**".

ותניא : היה רבי מאיר אומר: מאי דכתיב, מה היא משמעות הכתוב "**והחי יתן אל לבו**"? —

דיספוד מי שמספיד אחרים, הרי כשהוא ימות —

יספדון ליה, אחרים יספידו אותו.

דיבכון, מי שבוכה על מיתת אנשים אחרים, כשימות —

יבכון ליה, אחרים יבכו עליו.

דיקבר מי שקובר אחרים, כשימות —

יקברוניה, אחרים יקברו אותו.

וכיון שאם היא לא תלך לבית האבל, ולא תבכה, ולא תתעסק בקבורה, לא יהא מי שיעשה לה כן, לכך זה נחשב לענוי נפש.

מתניתין:

אשה שנדרה, ואמרה: **קונם שאני נהנה לבריות** [אסרה על עצמה מליהנות מהבריות], **אינו יכול להפר** כיון שאין זה ענוי נפש,[1]

ויכולה היא ליהנות בלקט, שכחה, ובפאה, שהינם הפקר לעניים, ואין זה נחשב הנאה מבעל השדה.

אם אדם נדר ואמר: **קונם כהנים ולוים נהנים לי** [אסר על כהנים ולוים ליהנות ממנו], **יטלו ממנו בעל כרחו** את תרומותיו ומעשרותיו.

ואם נדר ואמר: קונם **כהנים אלו, ולוים אלו, נהנים לי** [אסר על כהנים ולוים מסוימים ליהנות ממנו], אין הכהנים או הלוים הללו רשאים ליהנות מתרומותיו ומעשרותיו, אלא **יטלו** כהנים **אחרים:**

גמרא:

מבואר במשנה שכאשר אשה נודרת שלא תיהנה מהבריות אין זה נדר ענוי נפש.

אלמא הטעם הוא משום **שאפשר דמתזנה מדיליה** [שיכולה היא להיות ניזונה מבעלה].

מכלל זה אתה למד **דבעל** — **לאו בכלל "בריות" הוא.** ולכן אין במשמעות הנדר שלא תיהנה מבעלה.

אימא סיפא — ומקשינן מסיפא דמתניתין, ששנינו בה:

יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה. ומוכח שהיא יכולה לאכול רק מלקט שכחה ופאה.

---

1. זהו לפי רבי יוסי שסובר שאין זה ענוי נפש אבל לפי רבנן הוא יכול להפר משום שזה ענוי נפש כמו שאומר שמואל לעיל בדף פב א.

אך כבר הבאנו לעיל מחלוקת ראשונים האם זה נחשב דברים שבינו לבינה או לא.

ואף בפירוש המשניות להרמב"ם כתב שאמנם משנה זו היא לפי רבי יוסי, אבל אף לפי רבנן אין זה ענוי נפש אלא דברים שבינו לבינה.

אבל מדבעל — לא אכלה.[2]

כי אם יכולה היא לאכול אף מבעלה, הרי היא איננה עניה, ואין לה זכות לאכול מלקט שכחה ופאה.

אלמא, בעל — בכלל "בריות" הוא.

ומשמעות הנדר היא שלא תיהנה משום בריה ואף מבעלה.

ונמצא שדברי המשנה ברישא ובסיפא סותרים.

ומתרצינן:

אמר עולא: לעולם בעל, **לאו בכלל בריות הוא.**

וכך הוא ביאור דברי המשנה: ישנם שתי סיבות לכך שאין הנדר הזה נחשב נדר ענוי נפש.

האחד, משום שבעלה יכול לפרנסה.

ועוד, אפילו אם בעלה עני ואינו יכול לפרנסה, בכל זאת **אין יכול להפר, מפני שיכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה.**

רבא אמר: לעולם, בעל — בכלל בריות הוא.

וכך הוא ביאור דברי המשנה:

הסיפא היא המשך והסבר לדברי הרישא, **ומה טעם** של הרישא — **קאמר** התנא בסיפא.

מה טעם אין יכול להפר? — מפני שיכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה. ולכן אין זה נדר ענוי נפש, ולא משום שיכולה להנות מבעלה, כיון שמשמעות הנדר הוא שלא תיהנה אף מבעלה.

רב נחמן אמר: לעולם, בעל לאו בכלל בריות הוא.

והכי קתני בסיפא: אם **נתגרשה,** שאז אף בעלה חוזר להיות נכלל בכלל שאר הבריות, ואסור לה ליהנות ממנו, **יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה.**

איתיביה רבא לרב נחמן: פד-א

וכי בעל לאו בכלל בריות הוא?

והתנן: נטולה אני מן היהודים — אם אסרה על עצמה תשמיש המיטה מכל היהודים,[3] **יפר** הבעל את **חלקו, ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן** שאר **היהודים.** כיון שההפרה של הבעל אינה חלה אלא על מה שאסרה עצמה עליו, אבל במה שאסרה עצמה מאחרים, אינו יכול להפר.

ואי אמרת, בעל לאו בכלל בריות הוא, מדוע

---

2. ויש להקשות, הרי הלקט שכחה ופאה שהיא לוקטת שייך לבעלה, ונמצא שהיא נהנית מבעלה.

וצריך לומר שבאופן זה לא תקנו רבנן שמציאתה לבעלה, וכמו כן אפשר לומר שכיון שהבע ל עשיר אז אין לו יכולת זכיה בלקט שכחה ופאה ואינו זוכה בזה. [קרן אורה]

3. התוספות (צ ב) מקשים, איך היא יכולה לאסור את עצמה על כל היהודים? הלא היא אסורה עליהם כבר באיסור אשת איש ואין איסור חל על איסור?

ומתרצים התוספות שזהו איסור כולל, כיון שכללה את הבעל בתוך כולם, והבעל הרי הוא

צריך הבעל להפר את חלקו? הלא חלקו לא נאסר כלל! (4)

ומתרצינן: לעולם בעל, לאו בכלל בריות הוא. **ושאני הכא, דמוכחא מלתא דעל היתרא קאסרה נפשה.**

שבאופן זה, שאסרה את עצמה מתשמיש המיטה, מוכח שהתכוונה אף לבעלה. כיון שעל אחרים הרי היא אסורה בלאו הכי.

שנינו במשנה: **יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה:**

ולא קתני במשנה **ובמעשר עני.**

ומשמע, שהמודרת הנאה מהבריות, אינה יכולה ליהנות ממעשר עני.

ומקשינן:

והתניא בברייתא: ובמעשר עני — שיכולה היא אף ליהנות ממעשר עני, ונמצא שיש סתירה בין דברי המשנה לדברי הברייתא.

ומתרצינן:

אמר רב יוסף: לא קשיא.

הא רבי אליעזר, הא רבנן.

דתנן: בי אליעזר אומר, אין אדם צריך לקרות שם [להחיל חלות שם מעשר על עשירית מהפירות] **על מעשר עני, של דמאי.**

[בשם "דמאי" נקראים פירות של עמי הארץ, שגזרו חכמים להפריש מהם מעשרות, על אף שרוב עמי הארצות מעשרים את פירותיהם, כיון שחשודים הם שאינם נזהרים להפריש מעשרות].

וסבר רבי אליעזר, שהיות ודמאי הוא רק גזירת חכמים מחמת חשש ספק טבל, וגם אם יפריש את המעשר עני הוא לא יהיה חייב ליתנו לעניים, היות שספק ממון לקולא, לכן, לדעתו, אין צורך אפילו לקרוא שם על מעשר עני כלל.

וחכמים אומרים: קורא שם [מחיל חלות שם פד-ב
של מעשר עני על עשירית מפירות הדמאי], **ואין צריך להפריש** את המעשר הצידה בפועל, אלא משאירו במקומו, ומשתמש בו לעצמו, כיון שספק ממון לקולא.

והסבר המחלוקת הוא:

מותר לה, ואיסור כולל חל על איסור אחר.

אך הקשו על זה התוספות, שהרי הגמרא אמרה בתחילת הפרק שכוליה פרקין רבי יוסי היא, ואם כן הרי רבי יוסי סובר שאין איסור חל על איסור אפילו כאשר האיסור הוא איסור כולל.

4. זוהי גירסה ראשונה בר"ן. וכך נראה שהיא גם גירסת הרא"ש והתוספות,

ובנוסחאות הגמרא מובא כך: ואי אמרת בעל לאו בכלל ביות נדרי ענוי נפש הן ויפר לה לעולם.

והר"ן מסביר גרסה זו, שהגמרא מקשה כך: אם נאמר שבעל הרי הוא בכלל בריות, אפשר לפרש שהאשה התכוונה לאסור על עצמה הנאת תשמיש מכל היהודים, כיון שאף בעלה בכלל זה. אבל אם נאמר שבעל לאו בכלל בריות, אי אפשר לפרש שהיא אסרה על עצמה הנאת תשמיש, כיון שאם אין בעלה בכלל הנדר הרי לא אמרה כלום בנדרה, שהרי בלאו הכי היא אסורה על כולם, ועל כן מוכרחים לפרש שכונתה היא לאסור על עצמה את כל ההנאות מהיהודים. ואם כן, הרי זה נדרי ענוי נפש, ויכול

לדעת רבי אליעזר "אין ספיקו טובל".[5] דהיינו, אין הפירות אסורים באכילה אם לא עישרם מעשר עני, ולכן אין צורך מספק לעשרו.

ולדעת רבנן "ספיקו טובל", דהיינו הפירות אסורים באכילה כל זמן שעדיין לא עישר מהפירות מעשר עני, ולכן חייבים מספק לעשרו.[6]

ותולה הגמרא את הנידון, האם מודרת הנאה מהבריות מותרת לקבל מהם מעשר עני, במחלוקת זו:

מאי לאו, למאן דאמר ספקו טובל [לדעת חכמים], נמצא שמעשר עני נכלל בכלל שאר תרומות ומעשרות, שנאמרה בהם לשון "נתינה", והמצוה היא על בעל הפירות ליתן את התרומות והמעשרות לכהן וללוי ולעני.

וקסבר אית ליה טובת הנאה — זכותו של בעל הבית היא לחלק את המעשר עני כפי ראות עיניו, ואין כל עני יכול לקחת את המעשר בעצמו בעל כרחו של בעל הפירות. ואם כן, יש לבעל הפירות "טובת הנאה" בפירות.

וכיון דאית ליה טובת הנאה, לא מהניא — אסור לה לאשה שנדרה הנאה מהבריות ליהנות מבעל הפירות, הנותן לה את המעשר עני, היות והיא נהנית ממי שיש לו זכות מסוימת של "טובת הנאה" בפירות.

ולמאן דאמר [אינו] קורא שם [לדעת רבי אליעזר], **קסבר "ספקו אינו טובל".**

וכל שספקו אינו טובל אינו נכלל בכלל שאר התרומות ומעשרות, ולא נאמר בו לשון "נתינה" אלא לשון "עזיבה", דהיינו, שנצטוו הבעלים לעזוב את המעשר עני, ולהניח לכל עני שבשוק ליקח בעצמו את המעשר, ואין לבעלים זכות לחלק את המעשר כפי ראות עיני.

הבעל להפר לה אף את חלקם של שאר היהודים.

5. הטעם שכתוב "אין ספיקו טובל" אפילו שלמאן דאמר זה אף כאשר ודאי שלא עישרו מעשר עני מותרים הפירות באכילה, היינו משום שמדרבנן אסורים הפירות באכילה כאשר ודאי שלא עישרו מהם מעשר עני. אלא שכאשר זהו ספק מעשר עני לא החמירו רבנן ומותרים הפירות באכילה. [ראשונים]

6. הר"ן מפרש את הסבר המחלוקת של רבי אליעזר ורבנן, כך:

טעמו של רבי אליעזר הוא, כיון שמעשר עני עצמו מותר באכילה לזרים ואין איסורו אלא מטעם גזל העניים אבל אין איסור אכילה למי שאינו עני, לכן אי אפשר שיהיו הפירות כולם אסורים באכילה בגלל שלא הופרש ממנו מעשר עני, שהרי מעשר עני בעצמו מותר באכילה לכולם.

ורבנן לומדים מפסוק מיוחד ביבמות דף פו א שיש בפירות איסור טבל כל זמן שלא הופרש מהם מעשר עני.

ובספר אתוון דאורייתא כלל ב', חוקר מהו הגדר של איסור טבל, האם זהו איסור חדש של טבל, או שיסוד האיסור הוא שזה נחשב כאילו מעורב בתוך הפירות תרומה, ולכן אסור לאכול את הפירות בלא הפרשת תרומות ומעשרות.

ומדברי הר"ן האלו רוצה האתוון דאורייתא להוכיח, שיסוד האיסור הוא שזה נחשב כאילו

ולדבריו, **לית ליה** לבעל הפירות **טובת הנאה** במעשר עני, **ושרי ליה לאיתהנויי** — ומותרת האשה שנדרה הנאה מהבריות ליהנות מן המעשר עני כיון שאינה נהנית מבעל הפירות, שהרי יכולה היא ליקח את המעשר בעל כרחו.

אמר ליה אביי לרב יוסף: אין הסבר המחלוקת כדבריך, שנחלקו אם מעשר עני טובל את הפירות.

אלא, **דכולי עלמא** סוברים **שספקו טובל,** וללא הפרשת מעשר עני אסורים הפירות באיסור אכילת טבל.

ורבי אליעזר ורבנן — בהא קמיפלגי:

רבי אליעזר סבר, לא נחשדו עמי הארץ על מעשר עני [אין עמי הארץ חשודים שלא יפרישו מעשר עני].

ולכן אין צורך לעשר מעשר עני בפירות דמאי, שהרי אין אנו חוששים שמא אין הפירות מעושרים אלא הם טבולים למעשר עני.

והטעם לכך שאינם חשודים על אי הפרשת מעשר עני, הוא: **כיון דאילו מפקר נכסיה, והוי עני, ושקל ליה הוא — לית ליה פסידא —**

משום שאין העם הארץ מפסיד מכך שיעשר את הפירות, כיון שהוא יכול להפקיר את נכסיו, ואז הוא יחשב עני, ויוכל לקחת לעצמו את המעשר עני.

ורבנן סברי, נכסיה לא מפקר איניש, דמירתת דלמא זכי בהו איניש אחרינא — אין אדם מפקיר את נכסיו מחשש שמא יקדים אדם אחר ויזכה בכל נכסיו. **הלכך, נחשדו** עמי הארץ שלא יעשרו את פירותיהם.

ולפיכך, צריך לעשר מעשר עני בפירות דמאי משום שיש לחוש שמא אינם מעושרים.

ולפי זה, אין הנידון האם מודרת הנאה יכולה ליהנות ממעשר עני תלוי במחלוקתם של רבי אליעזר ורבנן.

רבא אומר: כך יש לתרץ את הסתירה בין דברי המשנה לדברי הברייתא:

כאן במשנה, מדובר **במעשר עני המתחלק בתוך הבית.** לאחר שכבר הכניס את תבואתו אל ביתו, ומפריש ממנה מעשר עני, **דכתיבא ביה "נתינה", "ונתת ללוי לגר", וגומר.** ובמעשר עני זה יש לבעל הפירות טובת הנאה בכך שהוא יכול לחלק את המעשר כפי ראות עיניו. **ומשום הכי אסור ליה** [לאשה שנדרה הנאה מהבריות] **לאיתהנויי** מהמעשר, שהרי היא נהנית מבעל הפירות שנותן לה את המעשר.

כאן בברייתא, מדובר **במעשר עני המתחלק**

יש כאן תערובת תרומה או מעשר, ולכן אומר הר"ן שכיון שמעשר עני אינו אסור באכילה, אז אף כאשר עדיין לא הופרש המעשר עני מותרים הפירות באכילה. כי אם נאמר שאיסור הטבל הוא איסור חדש, היה מקום לאסור את הפירות באיסור טבל אף כאשר לא הופרש מהם מעשר עני ואין זה משנה אם המעשר עני עצמו אסור באכילה או לא.

בתוך הגרנות, לפני שמכניס את תבואתו לביתו, שבאופן זה אין בעל הפירות מחלק את המעשר כפי ראות עיניו, אלא מניחו בגורן, וכל עני יכול ליקח את המעשר, **כיון דכתיב ביה "והנחת בשעריך".** ואז אין לבעלים טובת הנאה מכך, **ושרי ליה** [לאשה שנדרה הנאה מהבריות] **לאיתהנויי** מהמעשר עני, כיון שאינה נהנית מהבעלים, שהרי יכולה היא לקחת בעל כרחו:

שנינו במשנה: **כהנים ולוים נהנין לי, יטלו כו';**

ומוכיחה הגמרא מדין זה:

אלמא טובת הנאה אינה ממון — אין זכות זו של טובת הנאה נחשבת זכות ממונית. ולכן על אף שאסר את הנאתו על כהנים ולוים, יכולים הם ליקח ממנו תרומות ומעשרות, משום שאין זה נחשב שנהנים הם ממנו הנאה ממונית.(7)

ומקשינן:

אימא סיפא — מהסיפא מוכח הפוך, לפי ששנינו בה:

אם נדר ואמר: קונם **כהנים אלו ולוים אלו נהנין לי, יטלו** כהנים ולוים **אחרים** את תרומותיו ומעשרותיו, **אבל להני** כהנים ולוים שאסר עליהם את הנאתו, **לא,** ואסור לו לתת להם תרומות ומעשרות.

ויש להוכיח מזה:

אלמא טובת הנאה ממון — שזכות זו של טובת הנאה נחשבת זכות ממונית, ולכן אסורים כהנים ולוים אלו שאסרם בהנאתו ליהנות מכך שנותן להם את התרומות ומעשרות.

ואם כן קשיא רישא על הסיפא.

ומתרצינן:

אמר רב הושעיא:

לא קשיא. הא רבי. והא רבי יוסי ברבי יהודה.

דתניא: הגונב טבלו של חבירו, ואכלו,(8) **משלם לו דמי טבלו.** דהיינו את דמי כל הטבל, **דברי רבי.**

---

7. בתוספות ר"י הזקן בקידושין כותב שכל זה הוא רק לפי מאן דאמר שויתור מותר במודר הנאה, ולכן כדי שיהיו הכהנים אסורים לקחת תרומות ומעשרות צריך שזה יחשב הנאה ממונית.

אבל לפי מה שקיימא לן שאף ויתור בעלמא אסור במודר הנאה אם כן אסורים הכהנים ליקח תרומות ומעשרות אפילו אם טובת הנאה אינה נחשבת זכות ממונית כיון שבכל מקרה יש פה הנאת ויתור.

ולפי זה מיישב הכסף משנה את דברי הרמב"ם, שפסק שאסורים הכהנים לקחת תרומות ומעשרות על אף שפסק בכמה מקומות שטובת הנאה אינה ממון.

ולפי זה מיושב, כיון שהרמב"ם סובר שויתור אסור במודר הנאה, לכן אפילו אם טובת הנאה אינה ממון, אסורים הכהנים ליהנות ממנו הנאה זו, על אף שאינה הנאה ממונית.

8. בגמרא בקידושין הובאה ברייתא זו אך לא כתוב שם שהגנב אכל את זה, ועיין ברש"ש כאן בהרחבה ובקהילות יעקב בבבא מציעא סימן י'.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אינו משלם אלא דמי חולין שבו, אך אינו חייב לשלם את שווי דמי התרומה שהיה הבעל הפירות חייב להפריש מהטבל וליתנה לכהן.

מאי לאו, בהא קמיפלגי —

פה-א **דרבי סבר, טובת הנאה ממון** — זכות זו של טובת הנאה בתרומות ובמעשרות נחשבת כזכות ממונית, ומכוחה של זכות ממונית זאת יש בעלות לבעל הפירות בפירות של התרומות והמעשרות, ולכן חייב הגנב לשלם את דמיהם לבעל הפירות.[9]

ורבי יוסי בר רבי יהודה סבר: טובת הנאה אינה ממון — אין זכות זו של טובת הנאה נחשבת זכות ממונית, ואין התרומות ומעשרות נחשבים כשייכים לבעל הפירות, ולכן אין הגנב חייב לשלם לבעל הפירות את שווי התרומות ומעשרות שבטבל.

ונמצא שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, ועל כן מתרץ רב הושעיא שהרישא דמתניתין היא לפי רבי יוסי בר רבי יהודה, וסיפא דמתניתין היא לפי רבי.

ודחינן:

לא, דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון.

אלא הכא, במתנות כהונה **שלא הורמו קא מיפלגי** — מחלוקתם של רבי יוסי בר רבי יהודה ורבי היא כיצד צריך להתייחס למתנות כהונה מבחינה ממונית לפני הפרשתם מהטבל.

דעת רבי יוסי בר רבי יהודה היא, שהתרומות והמעשרות נחשבים כאילו הופרשו כבר והם קיימים, מבחינה ממונית. ואם כן, מעורב בתוך הטבל חלק של הכהנים והלויים ואין הוא שייך לבעל הפירות. ועל כן, אין הגנב חייב לשלם את חלק התרומות ומעשרות לבעל הפירות.

ודעת רבי היא, שכל זמן שעדיין לא הופרשו תרומות ומעשרות הרי כל הפירות נחשבים טבל גרידא, ואין כאן חלק של כהנים, ולכן חייב הגנב לשלם את דמי כל הטבל למי שגנב אותו מהם.

ומקשינן על דחיה זו:

ואי לפי כולי עלמא **טובת הנאה אינה ממון,** אם כן **מה לי הורמו מה לי לא הורמו** [מה לי אם נחשבים התרומות ומעשרות כאילו הופרשו כבר, מה לי אם אינם נחשבים כך]. הלא בכל אופן אין סיבה לחייב את הגנב לשלם כנגד שיווי התרומות ומעשרות, שהרי לבעל הפירות אין לו מזה כלום.[10]

ומפרשינן פירוש אחר:

---

9. הריטב"א בקידושין (דף נח ב) מביא ב' שיטות בדברי רבי.

א. שלדעת רבי חייב הגנב לשלם את שווי דמי החולין שבו, וכנגד התרומות ומעשרות אינו חייב לשלם אלא לפי כמה ששוה טובת ההנאה.

ב. שהגנב חייב לשלם את שווי כל דמי הטבל לגמרי, שמכיון שטובת הנאה נחשבת ממון אז הבעלים נחשב בעלים גמורים על התרומות ומעשרות והוא חייב לשלם דמי כולו לגמרי.

10. הגמרא בקידושין מתרצת על שאלה זו, שמדובר כאן בישראל שירש פירות אלו מאבי אמו הכהן, ורבי סובר שמתנות שלא הורמו הרי הם כאילו קיימים, ואם כן אינו חייב ליתנם לכהן

אלא, היינו טעמא דרבי, שאפילו אם טובת הנאה אינה ממון בכל זאת חייב הגנב לשלם את דמי כולו, משום שקנסוה **רבנן לגנב כי היכי** [כדי] **דלא ליגנוב.**

ורבי יוסי בר רבי יהודה סבר, שאפילו אם טובת הנאה ממון, בכל זאת אין הגנב משלם אלא דמי חולין שבו, משום שקנסוה **רבנן לבעל הבית, כי היכי דלא לישהי לטיבליה** — כדי שלא ישהה את טבליו זמן רב ללא הפרשת תרומות ומעשרות.

ואם כן לא נתישבה סתירת המשנה בין הרישא לסיפא.

רבא אמר, לישב סתירה זו.

לעולם טובת הנאה ממון, ולפיכך כאשר אוסר את הנאתו על כהנים ולוים מסוימים אסורים הם בתרומותיו ומעשרותיו.

ושאני רישא, כאשר הוא אוסר **תרומה** על כל הכהנים. **דהיינו טעמא דיטלו על כרחו, משום דתרומה לא חזיא אלא לכהנים, וכיון דקא אתי למיסרא עלייהו, שויא עפרא בעלמא.**

כלומר: כאשר הוא אוסר על כל הכהנים ליהנות ממנו, הרי אין לו מה לעשות עם התרומות ומעשרות, וזה נחשב שאינו מחשיב את טובת ההנאה שיש לו מהם, והרי זה כאילו הפקירן, ולכן יכולים הכהנים לקחת את התרומות ומעשרות בעל כרחו, כיון שהם אינם נהנים ממנו, שהרי הוא הפקיר את טובת ההנאה שלו.(11)

מתניתין:

קונם שאיני עושה על פי אבא, ועל פי אביך, ועל פי אחי, ועל פי אחיך — אם אסרה האשה את מעשי ידיה על אביה, או על אבי בעלה, או על אחיה, או על אחי בעלה, **אינו יכול להפר** כיון שאין זה ענוי נפש ואין זה נדרים שבינו לבינה.

שאיני עושה על פיך — ואם אסרה את מעשי ידיה על בעלה, **אינו צריך להפר.** משום שאין הנדר חל, כיון שמעשי ידיה משועבדים לבעלה ואינה יכולה לאוסרם עליו.

רבי עקיבא אומר: יפר, והטעם, **שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו** — שמא מעשי ידיה יהיו מרובים יותר מכדי צורכו של הבעל, והעודף הזה אינו משועבד לבעל, והנדר חל עליו.

כיון שסבו, הכהן, כבר זכה בהם והוריש לו את זה, ולכן חייב הגנב לשלם לו את דמי כולו.

אבל רבי יוסי ברבי יהודה סובר שמתנות שלא הורמו אינן נחשבות כאילו הן קיימות, אלא כל זמן שלא הופרשו התרומות ומעשרות, כל הפירות נחשבים טבל מבחינה ממונית, אם כן הרי לא הפסיד הגנב לבעל הפירות כלום, כי אפילו אם הוא ירש את זה מסבו הכהן, בכל זאת, כאשר הוא מפריש את התרומות ומעשרות, חייב הוא ליתנם לכהן, כיון שסבו עדיין לא זכה בהם, ולא הוריש לו אותן.

11. ולמד הר"ן מדברי הגמרא שכאשר אדם אוסר על עצמו את הנאת פירותיו יכולים

ולכן יש לו להפר כדי שלא יאסר הבעל בעודף של מעשי ידיה.

רבי יוחנן בן נורי אומר: יפר, יש לבעל להפר מטעם אחר,

שמא יגרשנה, ואז יחול הנדר כיון שאז כבר איננה משועבדת לו, **ותהי אסורה עליו,** ולא יוכל הבעל לחזור ולישא אותה כיון שמעשי ידיה אסורים עליו.

ולכן יש לו להפר כדי שלא יחול הנדר לאחר הגירושין.(12)

גמרא:

אמר שמואל, הלכה כרבי יוחנן בן נורי.

למימרא [מוכיחה הגמרא מדברי שמואל אלו],

דקסבר שמואל: אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

כי אם נאמר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אין הנדר יכול לחול רק על מעשי ידיה שתעשה לאחר שתתגרש, ואין הבעל צריך להפר לה.

אחרים לקחת אותם, כיון שזה נחשב שהוא מפקיר את הפירות האלו.

אלא שהר"ן תמה, כיצד אפשר לקחת את הפירות האלו? הלא יש לחשוש שמא הוא יתיר את נדרו, ואז למפרע נעקר הנדר, וכאילו לא היה נדר מעולם, ואם כן הרי זה גזל גמור.

וכמו כן קשה על הסוגיא שלנו, מדוע מותר לכהנים לקחת את התרומות ומעשרות? הלא יש לחשוש שמא בעל הפירות יתיר באופן חלקי את נדרו וישאיר את האיסור על חלק מהכהנים, ואז יתבטל ההפקר והכהנים שלקחו ונשארו בנדר הרי הם עברו על איסור נדר. (ר"ן עפ"י הסבר הרש"ש)

והרשב"א אומר שאין לחשוש שמא ישאל על נדרו, שכל זמן שלא נשאל על נדרו איננו חוששים לכך.

ומביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא בקידושין, שאם התנה הבעל עם אשתו בשעת הקידושין שהוא מקדשה בתנאי שאין עליה נדרים ונמצא שיש עליה נדרים הרי היא אינה מקודשת, ולכאורה, אף שם יש לחשוש שמא היא תתיר את הנדרים והם יעקרו מלמפרע, והרי זה כאילו לא היו עליה נדרים מעולם ואם כן מדוע אנו מתירים לה לינשא לאחר?

אלא, מוכיח מזה הרשב"א, שכל זמן שלא התירה את נדריה אין אנו חוששים לכך שהיא תתיר את הנדרים, וכמו כן כאן אין לחשוש שמא הנודר יתיר את נדרו.

אך הר"ן דוחה את ראית הרשב"א ואומר שאכן לא נאמר בגמרא בקידושין שמותר לה לינשא לאחר, אלא רק שאין הקידושין חלים אם לא התירה את נדרה.

ועוד טוען הר"ן, ששם אין לחשוש, כיון שאם האשה אכן תינשא לאחר הרי היא לא תתיר את נדרה כדי שלא תעבור על איסור אשת איש.

ולכן חולק הר"ן על הרשב"א ואומר, שאף אם הנודר יתיר את הנדר, ההפקר לא יתבטל, מכיון שבשעה שנדר זה נחשב שהוא הפקירם, ורק הנדר בטל משנאל עליו, אבל ההפקר אינו בטל לעולם. ועיין בהרחבה בקהילות יעקב כאן שדן במהות ההפקרה בשעת הנדר.

12. הר"ן מפרש את מחלוקת התנאים כך:

רבי עקיבא סובר שהעודף ממעשי ידיה אינו משועבד לבעל ולכן יש לבעל להפר כדי שלא יחול הנדר על העודף.

רבי יוחנן בן נורי סובר שהעודף ממעשי ידיה משועבד לבעל ואינה יכולה לאסור את זה על

ורמינהי — ומקשינן סתירה על כך בדברי שמואל עצמו:

דתנן: **המקדיש מעשה ידי אשתו,**

פה-ב אין ההקדש חל, אלא, **הרי זו עושה ואוכלת ממעשי ידיה.**[13]

והמותר — אם הקדיש הבעל את מותר מעשי ידיה, דהיינו כל מה שהיא עושה יותר משווי חמשה סלעים, שהבעל יורש את זה לאחר מיתתה.

רבי מאיר אומר, זהו **הקדש** לאחר שתמות האשה, שאז זוכה הבעל במותר בירושה.

רבי יוחנן הסנדלר אומר, זהו **חולין.** כיון שאי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם, ומותר זה הרי עדיין לא זכה בו הבעל בחייה, וזה נחשב דבר שלא בא לעולם.

ואמר שמואל על משנה זו: **הלכה כרבי יוחנן הסנדלר.**

אלמא, אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

ונמצא שיש סתירה בדברי שמואל עצמו.

וכי תימא — ואם תרצה לתרץ **שכי קאמר** שמואל **שהלכה כרבי יוחנן בן נורי,** רק **על העדפה הוא דקאמר,** שמואל פסק כרבי יוחנן בן נורי רק במה שהוא סובר שהעודף משועבד לבעל, אבל במה שהוא סובר שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, בזה לא סובר שמואל כמותו אלא כרבי יוחנן הסנדלר.

אין לתרץ כך, כיון שאם כן,

לימא — היה שמואל צריך לומר את דבריו כך:

בעלה, והטעם שיש לבעל להפר הוא כדי שלא יחול הנדר לאחר הגירושין.

ותנא קמא סובר לגבי העודף ממעשי ידיה כמו רבי יוחנן בן נורי, אך חולק הוא על דברי רבי יוחנן בן נורי והוא סובר שאין לבעל להפר.

ובטעמו של תנא קמא מביא הר״ן ב׳ פירושים:

א. כיון שאין הנדר חל עכשיו אז אין האשה יכולה לאסור את מעשי ידיה שלאחר הגירושין כיון שזה עדיין לא בא לעולם.

ב. אפילו אם יפר לא תועיל הפרתו, כיון שאין הבעל יכול להפר לאשתו נדר שיחול רק לאחר שיתגרשו.

והתוס׳ רי״ד חולק על טעם א׳ של הר״ן והוא טוען שאף מעשי ידיה זה נחשב דבר שלא בא לעולם, ואם כן מכך שתנא קמא סובר שיכולה לידור כזה נדר אילולי השעבוד, מוכח שהוא סובר שאפשר לידור על דבר שלא בא לעולם.

ועל כן מפרש התוספות רי״ד כטעם ב׳ של הר״ן, והוא מוסיף שהטעם שאין הבעל יכול להפר נדרים שיחולו רק לאחר שיתגרשו הוא משום שנדר כזה אינו נחשב נדר שבינו לבינה.

ויש ראשונים שמפרשים שתנא קמא סובר כמו רבי עקיבא שהעודף שייך לבעל, אלא שהוא סובר שבלשון הנדר שאמרה קונם שאני עושה לפיך משמע שהתכוונה רק למה שמגיע לבעל ולא על העודף, ולכן אין הבעל צריך להפר כיון שהעודף לא נכלל בנדר. [עיין שיטמ״ק בכתובות]

13. הטעם שלא חל ההקדש הוא מפני שיכולה האשה לבטל את ההקדש ולומר לבעלה אל תביא לי מזונות ואל תיקח את מעשי ידי ואני אהיה ניזונת ממעשי ידי

הלכה כרבי יוחנן בן נורי בהעדפה,

אי נמי, יכול היה שמואל לומר כך:

הלכה כתנא קמא, שהרי אף תנא קמא סובר שהעדפה שייכת לבעל, וכמו כן הוא סובר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

אי נמי יכול אף היה שמואל לומר כך:

(אין) הלכה כרבי עקיבא, ומזה היינו לומדים שאין הלכה כרבי עקיבא שיש לבעל להפר אלא כתנא קמא שאין לבעל להפר.[14]

ומכך שסתם שמואל את דבריו ואמר שהלכה כרבי יוחנן בן נורי, משמע שהוא פוסק כמותו בכל דבריו, אפילו בדין זה שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,

ואם כן, שוב חוזרת הסתירה בדברי שמואל, שבנדרים הוא פוסק שאפשר לאסור בנדר דבר שלא בא לעולם, ואילו בהקדש הוא פוסק שאי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם

ומתרצינן:

אלא, אמר רב יוסף, אין לדמות הקדשות לקונמות.

כי **שאני קונמות, הואיל ואדם אוסר פירות חבירו עליו** [על עצמו]**, אוסר נמי דבר שלא בא לעולם עליו** — כשם שמצינו, שיכול אדם לאסור על עצמו בנדר דבר שאינו שלו, כמו כן יכול אדם לאסור על עצמו אף דברים שלא באו לעולם ואינם עדיין ברשותו.

אבל בהקדש, שאי אפשר להקדיש דבר שאינו שלו, כמו כן אי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם, כיון שזה עדיין לא נחשב ברשותו.

ומקשינן על תירוץ זה:

אמר ליה אביי:

אכן כדבריך הוא, שדבר שלא בא לעולם זהו כמו דבר שאינו שלו, אך עדיין אין הקושיא מיושבת.

כי **בשלמא** דין זה **שאדם אוסר פירות חבירו עליו** [על עצמו] מובן,

שהרי כמו כן מצינו גם **שאדם אוסר פירותיו על חבירו,** והיינו שיכול אדם לאסור או את פירותיו על חבירו או את פירות חבירו עליו.

ולכן יכול אדם גם לאסור דבר שלא בא לעולם על עצמו, כיון שזה כמו לאסור פירות חבירו על עצמו.

---

14. זהו פירוש הר״ן וכן מפרש התוס׳ בכתובות.

אבל רש״י בכתובות בדף נט א מפרש באופן שונה את דברי הגמרא, כך: הגמרא רצתה לתרץ ולומר שכונת שמואל שהלכה כרבי יוחנן בן נורי היא, שהלכה כמותו שיש לבעל להפר, אבל אין הטעם כדי שלא יחול הנדר לאחר הגירושין שהרי שמואל סובר שהנדר לא יחול אחר שתתגרש כיון שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אלא הטעם הוא משום שהוא סובר שההעדפה שייכת לאשה ולכן יש לבעל להפר כדי שלא יחול הנדר על ההעדפה.

ודוחה הגמרא את התירוץ הזה בטענה שאם כן היה לו לשמואל לומר זאת בפירוש, או לומר באופן ישיר שהלכה כרבי עקיבא, או לכל

אלא [וכי] תאמר גם **שיאסור** אדם **דבר שלא בא לעולם על חבירו?**

הלא לא מצינו כדבר הזה, **שהרי אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו.**

ואם כן, כיצד אתה אומר שיכולה האשה לאסור את מעשי ידיה שעדיין לא באו לעולם על בעלה?

ונדחה תירוצו של רב יוסף.

ומתרצינן תירוץ אחר:

אלא, אמר רב הונא בריה דרבי יהושע, לתרץ את הסתירה בדברי שמואל.

במשנתנו מדובר **באומרת יקדשו ידי לעושיהן,** שלא אסרה את מעשי ידיה, אלא שאמרה יהיו ידי בעצמם קונם על בעלי, וממילא כל מה שיהיה מידיה הרי זה אסור באיסור קונם, (הגמרא קוראת לנדרים בלשון הקדש, כיון שקונם הרי הוא כהקדש ועיין בפרק אין בין המודר).

ומכיון שידיה הם האסורים באיסור קונם, הרי הנדר יכול לחול, ואין זה נחשב דבר שלא בא לעולם,

דידים הא איתנהו בעולם — הרי ידיה כבר ישנם בעולם, והנדר חל.[15]

ומקשינן:

וכי אמרה הכי קדשה — וכי חל נדר באופן זה?

והא משעבדן ידיה לבעל — והלא ידיה משועבדים לבעל ואינה יכולה לאסור את ידיה על בעלה.

ומתרצינן:

כגון **דאמרה: לכי מגרשה** — שאמרה שיחול הנדר כאשר היא תתגרש.

ומקשינן:

הפחות לומר שאין הלכה כתנא קמא שאומר שאין לבעל להפר.

ומכך שאמר את דבריו באופן זה שהלכה כרבי יוחנן בן נורי מוכח שכונת שמואל היא לפסוק כמותו אף בדין זה שהיא יכולה לאסור את מעשי ידיה אפילו אם הנדר יחול רק לאחר הגירושים וזהו דבר שלא בא לעולם.

ולפי רש"י משתנה הגרסה, וצריך לגרוס כך: אי נמי אין הלכה כתנא קמא, אי נמי הלכה כרבי עקיבא.

ומוסיף רש"י שהגמרא היתה יכולה להקשות שאף על העודף לא יכול לחול הנדר כיון שאף העודף הינו דבר שלא בא לעולם, אלא שהגמרא הקשתה בלאו הכי קושיות אחרות.

15. הרשב"א בכתובות דן בארוכה, איך שייך להקדיש או לאסור את הידים לגבי המעשי ידים, שלכאורה הא אין הרוחים יוצאים מתוך הידים כמו פירות מהעץ, ואם כן אפילו אם הידים קדושות אין מעשי ידיה צריכים אף הם להיות קדושים, דהלא פשיטא דאם אדם יקדיש את מצודתו לא יהיו הדגים העולים במצודה זו קדושים, ועיין אף בחידושי הריטב"א בכתובות.

והרעק"א כותב שנידון זה אינו נוגע אלא לענין הקדש, אבל לענין קונמות ודאי שכאשר היא אוסרת את ידיה אז מעשי ידיה אסורים כיון שזה נחשב הנאה מהידים, והיא הלא אסרה עליו ליהנות מהידים.

והרמב"ם פוסק את דברי המשנה כרבי יוחנן

השתא מיהת לא מגרשה [הלא עדיין לא התגרשה] ואם כן הגירושים הם דבר שלא בא לעולם,

וממאי דכי אמרה הכי מהניא — ומנין לנו לומר שנדר כזה חל, הלא אי אפשר לאסור דבר שלא בא לעולם?

פו-א ומתרצינן:

אמר רבי אילא: אכן אפשר לאסור דבר שיחול רק לאחר זמן.

והראיה לכך: **ומה אילו** אדם **שאומר לחבירו שדה זו שאני מוכר לך, לכשאקחנה ממך** [לכשאקנה אותה ממך], **תקדיש** [תהא קדושה],

מי [וכי] **לא קדשה?**

הלא מסברא יש לומר שיכול אדם להקדיש את שדהו בשעה שהוא מוכר אותה באופן שההקדש יחול אחר כך. ואם כן, הוא הדין בנידון דידן, יכולה האשה לאסור את ידיה באופן שזה יחול לאחר שתתגרש.

ומקשינן:

מתקיף לה רבי ירמיה,

מי דמי — וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הלא באופן שהוא הקדיש שדה ואמר: **שדה זו שאני מוכר לך,** חל ההקדש **כי השתא בידיה היא.** השדה עדיין ברשותו היא, ובידו להקדיש את זה עכשיו, ולכן אין זה נחשב דבר שלא בא לעולם.

אבל **אשה,** וכי **בידה להקדיש** עכשיו את **מעשה ידיה?** הלא אינה יכולה להקדיש עכשיו כיון שהיא משועבדת לבעלה, ואם כן אין הנדר יכול לחול לאחר הגירושין כיון שזה דבר שלא בא לעולם.

ומביא ראיה לפשוט נידון זה ממקום אחר.

הא לא דמי — אין לדמות את נידון דידן **אלא** לאדם **האומר לחבירו, שדה זו שכבר מכרתי לך, לכשאקחנה ממך, תקדיש** [תהא קדושה],

דבאופן זה **מי** [וכי] **קדשה?** הרי זהו ודאי דבר שלא בא לעולם כיון שאין השדה ברשותו,

והוא הדין בנידון דידן אין האשה יכולה לאסור את מעשי ידיה לאחר שתתגרש, כיון שעכשיו מעשי ידיה אינם ברשותה, והרי זה דבר שלא בא לעולם.

מתקיף לה רב פפא, — דוחה רב פפא את סברת רבי ירמיה.

מי דמי — וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הרי דוקא **גבי זבינא** [מכירה] אנו אומרים שאין ההקדש חל,

כיון **שפסיקא מילתייהו** — שהשדה הזו בשעה שהוא מקדיש אותה, הרי היא איננה ברשותו לגמרי, ואין לו בה שום זכות, ולכן זה נחשב דבר שלא בא לעולם.

אבל **גבי אשה, מי** [וכי] **פסיקא מילתא?** —

בן נורי כלשונה דהיינו שהיא אסרה את המעשי ידים ולא את הידים עצמם. ואם כן קשה עליו

הלא אין האשה שייכת לבעלה לגמרי, אלא היא משועבדת לבעלה, ולכן אין מעשי ידיה נחשבים כדבר שלא בא לעולם, שהרי הם ברשותה. אלא שכל זמן הנישואין הם משועבדים לבעל, אבל לאחר שתתגרש חל עליהם איסור הנדר.

ומביא ראיה לפשוט נידון זה ממקום אחר.

הא לא דמי — אין לדמות את נידון דידן, **אלא** לאדם **האומר לחבירו, שדה זו שמשכנתי לך** [ששעבדתי אותה לך כנגד חובי], **לכשאפדנה ממך, תקדיש** [תהא קדושה],

שבאופן זה **מי** [וכי] **לא קדשה?**

הלא ודאי שזה נחשב דבר שכבר בא לעולם, כיון שהשדה היא למעשה שלו כבר עכשיו, אלא שהיא משועבדת, ולכן יכול בעל השדה להקדיש עכשיו באופן שזה יחול לאחר שיפסיק השעבוד.(16)

והוא הדין בנידון דידן, יכולה האשה לאסור את מעשי ידיה עכשיו באופן שזה יחול לאחר שתתגרש, כיון שהם שלה כבר עכשיו אלא שהם משועבדים לבעל, וזה נחשב דבר שבא לעולם.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי — דוחה רב שישא את סברת רב פפא.

מי דמי — וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הרי דוקא לגבי **שדה** הממושכנת אנו אומרים שחל ההקדש,

כיון **שבידו** של בעל השדה **לפדותו** ולהחזיר את השדה לרשותו, ועל כן אין זה נחשב דבר שלא בא לעולם.

אבל **אשה**, וכי **בידה להתגרש?**(17)

ואם כן, הרי הגירושין נחשבים דבר שלא בא לעולם.

ומביא ראיה לפשוט נידון זה ממקום אחר.

את קושית הגמרא שאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם. ועיין בחידושי הגר"ח על הש"ס אות קצו מה שכתב לישב את דברי הרמב"ם.

16. התוספות בכתובות מעמידים את דברי הגמרא שמדובר כאן שהלווה אוסר את השדה בקונם [והגמרא קוראת לקונם בלשון הקדש] ולכן הנדר אינו חל רק לאחר שהוא יפדה את השדה, אבל אם הלווה יקדיש את השדה לגמרי אז יחול ההקדש כבר בשעת ההקדשה.

והטעם הוא, מכיון שהשדה הממושכנת הינה רק משועבדת למלוה וזה נחשב שהמלוה הינו בעלים על הפירות ואילו גוף השדה שייך ללוה, ולכן הקדש יכול לעשות מי שהגוף שלו כיון שעיקר ההקדש חל על הגוף ורק ממילא הפירות אסורים משום שהם פירות הקדש.

אבל לאסור את זה הוא לא יכול, משום שנדר יכול לעשות רק מי שהוא בעלים על השימוש בשדה, כיון שעיקר הנדר חל על השימוש בדבר, ואם כן בשדה הממושכנת, המלוה הוא הבעלים על הפירות. [אחרונים]

17. הר"ן מקשה והלא האשה יכולה לומר לבעלה איני ניזונת ממך ואיני נותנת לך את מעשי ידי ואם כן הרי בידה למנוע את שעבודם של מעש ידיה? ומתרץ הר"ן דאין הכונה כאן רק על מעשי ידיה דהיינו הרווחים שלה אלא הנידון הוא על מלאכות הבית שהיא משועבדת לעשות

הא לא דמיא — אין לדמות את נידון זה **אלא לאומר לחבירו, שדה זו שמשכנתי לך לעשר שנים, לכשאפדנה ממך, תקדיש** [תהא קדושה],

דבאופן זה **מי** [וכי] **לא קדשה?**

ודין זה יש לדמות לנידון דידן, דכשם שרואים אנו בשדה שעל אף שאינו יכול לפדות את השדה בכל זאת כיון שגוף השדה שלו הרי הוא יכול להקדיש את זה, וזה נחשב כדבר שישנו בעולם, כמו כן אשה יכולה להקדיש ולאסור את מעשי ידיה כיון שהם שלה, והם נחשבים כישנם בעולם.

מתקיף לה רב אשי — דוחה רב אשי את סברת רב שישא.

מי דמי — וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הרי דוקא לגבי שדה הממושכנת חל ההקדש,

כיון ש**התם קיץ** — יש קצבה לשעבוד ולאחר עשר שנים קצובות יחזור אליו השדה, ולכן יכול הוא להקדיש את זה

אבל **אשה, מי** [וכי] **אית לה קיצותא?** — והלא אין לה קצבה לנישואיה, ואם כן הרי הגירושין נחשבים כדבר שלא בא לעולם.

פו-ב **אלא אמר רב אשי** תירוץ אחר ליישב את הסתירה בדברי שמואל.

אין לדמות הקדש רגיל לקונמות, משום ש**שאני קונמות, דכי קדושת הגוף דמי.**

כלומר, הקונם הוא כמו "קדושת הגוף", כמו קרבן, שקדושתו היא מחמת היותו קרבן ולא מחמת שייכותו להקדש. ואין הוא כקדושת דמים, הנובעת משייכותו הממונית של החפץ להקדש בלבד.

וכדרבא,

דאמר רבא, הקדש — אם אדם שיעבד את שורו לבעל חובו, ולאחר מכן הוא הקדיש את השור קדושת הגוף.[18]

וחמץ — אם אדם שיעבד את חמצו לגוי בעבור חובו, ואחר מכן עבר על זה הפסח ונאסר החמץ בהנאה.

ושחרור — אם אדם שיעבד את עבדו לבעל חובו,

ולאחר מכן שחרר את עבדו.

מפקיעין מידי שעבוד — פקע השעבוד על ידי כך.

ולמדנו מדברי רבא, שקדושת הגוף כוחה גדול כדי להפקיע את השעבוד. ולכן יכולה האשה לאסור את מעשי ידיה על בעלה אפילו שהיא משועבדת לו, כיון שעל ידי הקונם נפקע השעבוד של הבעל.

ומקשינן:

אי הכי, למה לי מדוע צריכים אנו לומר שטעם ההפרה הוא משום **שמא יגרשנה?** הלא בלאו הכי יש לבעלה להפר, כדי שלא יחול הנדר!

לו כגון לבשל לאפות וכדו', ומזה אינה יכולה ליפטר בשום אופן.

18. זהו לפי דעת רש"י, אבל רבינו תם סובר שאף אם הקדישו קדושת דמים פקע השעבוד.

ומתרצינן:[19]

תני — יש לשנות את דברי המשנה כך:

יש לבעל להפר את הנדר כדי שהוא לא יחול.

ועוד — אפילו אם תאמר שחיזקו רבנן את שעבודו של הבעל במעשי ידיה ואין זה נפקע על ידי הקונם, בכל זאת יש לבעל להפר את הנדר, כי **שמא יגרשנה** ואז יחול הנדר.[20]

מתניתין:

נדרה אשתו וסבור הבעל **שנדרה בתו,** או **נדרה בתו וסבור שנדרה אשתו,**

וכן אם **נדרה בנזיר וסבור שנדרה בקרבן** (היינו שנדרה ואסרה על עצמה דבר מסוים שיהא כקרבן), או **נדרה בקרבן וסבור שנדרה בנזיר.**

וכן אם **נדרה מתאנים וסבור שנדרה מן הענבים,** או **נדרה מן הענבים וסבור שנדרה מן התאנים,**

והפר את הנדר.

אין ההפרה חלה, **והרי זה יחזור ויפר.**[21]

גמרא:

למימרא — סבורה הגמרא לפרש את טעם

---

19. הגמרא בכתובות נט א מביאה את סוגייתנו בשנויי לשון מסוימים, ואילו כאן מתרצת שם הגמרא כך; אלמוה רבנן לשיעבודא דבעל כי היכי דלא תיקדש מהשתא.

והב"ח כתב לגרוס כך אף בסוגייתנו.

20. ולכאורה קשה, אם כן שוב חוזרת הקושיא איך חל הנדר הלא אין אדם יכול לאסור דבר שלא בא לעולם על חבירו?

ויש לתרץ שמכיון שמעיקר הדין הנדר יכול לחול עכשיו, ורק מדרבנן הוא אינו חל משום שחיזקו את השעבוד, אם כן כל מה שחיזקו רבנן את השעבוד היינו על תקופת היותה תחתיו אבל כאשר היא מתגרשת הרי זה כאילו חל הנדר בשעה שנדרה. [ר"ן ועיין ברא"ש ובתוספות]

21. הר"ן מביא מדברי התוספתא, שאף קיום לא מועיל כאשר אינו יודע איזה נדר נדרה.

והר"ן מקשה על זה מהיכן נלמד דין זה שאף קיום אינו מועיל כאשר אינו יודע מהו הנדר, דבשלמא בהפרה הלא מביאה הגמרא פסוק על זה דכתיב יניא אותה שמשמע שצריך שיהא ההפרה לשם הנדר שנדרה ואם הוא סבור שנדרה נדר אחר אין זו הפרה, אבל בקיום היכן מצינו פסוק למעט שאין הקיום חל באופן זה?

והר"ן מתרץ שאף בקיום כתוב "והחריש לה" ויש ללמוד מכך שהקיום צריך להיות לשם אותה אשה שנדרה ואם נדרה אשתו והבעל סבור שבתו נדרה אין הקיום חל, ואם כן כמו כן יש לומר שצריך הקיום להיות לשם הנדר שנדרה ואם נדרה מתאנים והבעל סבור שנדרה מענבים אין הקיום חל.

וכתב על זה הרש"ש שחכם עדיף מנביא, כי אכן בספרי ילפינן מפסוק זה שצריך הקיום להיות לשם אותה אשה שנדרה.

אך האחרונים מקשים על הרמב"ם מדוע הוא הביא את דין המשנה רק לענין הפרה ולא לענין קיום?

המשנה משום דמשמעות הפסוק **"יניא אותה" דוקא הוא** וצריך שתהא ההפרה לשם אותו נדר ולשם אותה נודרת בדוקא.[22]

פז-א ומקשינן:

והא גבי קרעים [חיוב קריעה על המת], שאם מתו לו שנים ושלושה קרובים, ילפינן שצריך לקרוע פעמיים מ**דכתיב** ב' פעמים **על על, דכתיב "על שאול ועל יהונתן בנו".**

ואם כן אף לגבי קריעה יש ללמוד מכך שכתוב "על שאול ועל יהונתן", שצריך לקרוע דוקא לשם אותו מת, ואם קרע לשם מת אחר לא יצא ידי חובת קריעה.

ותניא לאו הכי: **אמרו לו מת אביו, וקרע, ואחר כך נמצא** שהמת היה **בנו, יצא ידי קריעה,** ואינו צריך לחזור ולקרוע?

ומתרצינן:

אמרי, לא קשיא. הא בסתם והא במפרש — משנתנו היא באופן שפירש שמיפר נדר זה, ועל כן אם הוברר שטעה לא חלה ההפרה על הנדר האחר.

אבל לגבי קריעה מדובר באופן שקרע בסתם ולא פירש על מי הוא קורע, ולכן יצא ידי חובת קריעה אף כאשר הוברר שהמת הינו בנו ולא אביו.

ומביאה הגמרא ברייתא המסייעת לתירוץ זה:

והתניא, אמרו לו מת אביו וקרע ואחר כך נמצא בנו, לא יצא ידי קריעה. ואם **אמרו לו מת לו מת, וכסבור אביו הוא, וקרע, ואחר כך נמצא בנו, יצא ידי קריעה.**

ונמצא שהברייתא מחלקת בין אופן שקרע סתם ורק היה סבור שזה אביו, לבין אופן שקרע בפירוש על אביו.

רב אשי אמר — עוד תירוץ לישב את קושית הגמרא:

כאן בתוך כדי דבור, כאן לאחר כדי דבור,

ומפרשת הגמרא את התירוץ:

הא דקאמרת יצא ידי קריעה אף **כשנמצא** שהמת הוא **בנו** ולא אביו, איירי כשנודע לו **בתוך כדי דבור** מעת הקריעה.

והא דאמרת לא יצא ידי קריעה, איירי

---

22. הקהילות יעקב מקשה מדוע צריך פסוק לומר שאין הפרה חלה באופן זה הלא זהו הפרה בטעות דהרי הוא לא התכוין להפר את הנדר האמיתי, וכן כאשר נדרה אשתו וסבור שנדרה בתו אם כן הרי הוא לא התכוין להפר לאשתו אלא לבתו והרי זה הפרה בטעות ומדוע צריך פסוק בשביל זה?

ומתרץ הקה"י שמדובר כאן באופן שבלשונו היה משמע הפרה בין לאשתו בין לבתו וכן בין לענבים ובין לתאנים, אלא שבלבו טעה ולא ידע מי היא הנודרת וכן מהו הנדר, אבל אף אילו היה יודע מי הנודרת ומהו הנדר גם היה מיפר.

ומחדש הקה"י דבאופן שאף אם היה יודע היה מיפר אין זה נחשב הפרה בטעות, דהפרה בטעות נחשבת רק באופן שאילו היה יודע לא היה עושה כך, ולכן צריך פסוק ללמדנו שאף באופן זה לא חלה ההפרה כיון שצריך שתהא ההפרה לשם אותה אשה שנדרה ולשם אותו נדר שנדרה. ועיין בקרן אורה.

כשנודע לו **לאחר כדי דבור** מעת הקריעה.[23]

ולפי זה אף, במשנתנו האומרת שלא מועילה הפרה והקמה כאשר הוא אינו יודע מה הנדר או מי הנודרת, מדובר שזה נודע לו לאחר כדי דיבור, אבל אם נודע לו תוך כדי דיבור מועילה ההפרה.

ומביאה הגמרא ברייתא המסייעת לתירוץ זה:

והתניא: מי שיש לו חולה בתוך ביתו, ונתעלף. וכמדומה שמת, וקרע. ואחר כך מת, לא יצא ידי קריעה.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא:

לא שנו אלא שמת לאחר כדי דיבור, אבל בתוך כדי דיבור כדבור דמי ויצא ידי חובת קריעה.

והילכתא:

תוך כדי דבור כדבור דמי,[24]

חוץ ממגדף — אדם שעבר על איסור גידוף שם ה׳, וחזר בו תוך כדי דבור, לא מועילה חזרתו להצילו מעונש.

ועובד עבודת כוכבים — אדם שאמר לעבודת כוכבים ״אלי אתה״ וחזר בו תוך כדי דבור אין חזרתו מועילה להצילו מעונש.

ומקדש, ומגרש — אם קידש אשה או גירשה, וחזר בו תוך כדי דבור, אין חזרתו מועילה לבטל את הקידושין או הגירושין.[25]

מתניתין:

אמרה: קונם תאנים וענבים אלו שאני

---

23. רב אשי אינו חולק על התירוץ הקודם דהלא ברייתא מפורשת היא שיש חילוק בין קרע בסתם לבין קרע בפירוש על מת מסוים, אלא רב אשי מוסיף על התירוץ הראשון, דלפי התירוץ הקודם יהיה קשה שבברייתא לעיל שמובאת בקושית הגמרא משמע שמדובר באופן שאמרו לו מת אביו וקרע בפירוש בשביל אביו, ואם כן לפי התירוץ הקודם נוצרך לדחוק ולומר שכונת הברייתא לאו דוקא שאמרו לו מת אביו, אלא שהיה סבור שזה אביו וקרע בסתם, ולכן מתרץ רב אשי שאין צורך לומר שדברי הברייתא הם לאו דוקא, אלא אף שם מדובר שקרע בפירוש על אביו אלא שנודע לו הטעות בתוך כדי דיבור שאז מועילה הקריעה על בנו.

24. שיעור זה של כדי דבור הוא כדי שאילת שלום של תלמיד לרבו דהיינו ג׳ תיבות הללו ״שלום עליך רבי״

ויש פוסקים שכתבו שהוא שיעור אמירת ״שלום עליך רבי ומורי״.

ונחלקו הראשונים האם שיעור זה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

דעת הרמב״ן שזהו תקנת חכמים שכאשר אדם קונה דבר או מוכר ויפגוש את רבו באמצע עיסוקו יוכל לברכו, ולכן תקנו שיעור זה אף לשאר דברים.

אבל הר״ן אומר שזהו סברא מדאורייתא, שכאשר אדם עושה מעשה, אז בשעת מעשה הוא אינו גומר בדעתו לגמרי עד שיעור זמן זה.

25. הטעם הוא משום שדברים אלו אין אדם עושה אותם אלא אם גמר בדעתו באופן מוחלט

טועמת, וקיים הבעל **לתאנים, כולו קיים** — כל הנדר קיים, ואסורה אף בענבים.

ואם **הפר לתאנים** בלבד, **אינו מופר** חלק הענבים **עד שיפר אף לענבים.**

אמרה: קונם תאנה שאני טועמת וענבה שאני טועמת, הרי אלו שני נדרים. ואפשר להפר אחד מהם ולקיים את השני.

גמרא:

מני מתניתין — רבי ישמעאל — משנתנו היא כדעת רבי ישמעאל.

דתניא: "אישה יקימנו ואישה יפרנו".

מכאן שאם **אמרה: קונם תאנים וענבים אלו שאני טועמת**, וקיים הבעל **לתאנים, כולו קיים** — כל הנדר קיים ואף הנדר על הענבים מקוים.

פז-ב ואם **הפר לתאנים** בלבד, **אינו מופר** חלק הענבים **עד שיפר אף לענבים, דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: הרי הוא אומר אישה יקימנו ואישה יפרנו".

מה "יקימנו" ממנו, אף יפרנו "ממנו" — כשם שלשון יקימנו משמע שקיום בחלק ממנו [מהנדר], מועיל על כל הנדר, כמו כן הוקשה הפרה להקמה, שאף בהפרה מהני כאשר מיפר רק חלק ממנו [מהנדר].

ומבארת הגמרא את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

ורבי ישמעאל סובר שהפרה על מקצת מהנדר אינה מועילה על שאר הנדר, משום דמי [וכי] **כתיב** בתורה "**יפר ממנו**"? ואם כן, אין שום לימוד על כך שהפרה על מקצת מהנדר מועילה על כולו.

ורבי עקיבא סובר שמקיש **הפרה להקמה: מה הקמה, "ממנו", אף הפרה "ממנו".**

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

אבל חכמים אומרים: מקיש הקמה להפרה.

מה הפרה, מה שהפר הפר. אף הקמה, מה שקיים קיים — כשם שהפרה בחלק מהנדר אינה מועילה אלא על החלק שהופר, אף הקמה בחלק מהנדר אינה מועילה אלא על החלק שקויים.[26]

שנינו בסיפא דמתניתין: **אמרה קונם תאנה** וכולי:

אמר רבא: מתניתין, רבי שמעון היא — משנתנו היא כדעת רבי שמעון,

דאמר במסכת שבועות, שכאשר נתבע אדם

ועל כן אין לו אפשרות לחזור בו מדבריו [ר"ן]

26. זהו לפי גירסת הגמרא אצלנו ולפי שיטה אחת בראשונים.

אבל כבר הבאנו לעיל שיש ראשונים שסוברים שלפי רבי עקיבא הפרה על חלק מהנדר אינה מועילה אפילו על החלק שהופר. ולפי זה צריך לגרוס בדברי חכמים מה הפרה מה שהפר לא הופר אף הקמה מה שקיים לא קיים. והיינו שחכמים סוברים שאף קיום על חלק מהנדר אינו מועיל כלל אפילו לחלק שהוא קיים.

והר"ן מביא תוספתא מפורשת כדברי הגרסא

ממון על ידי חמשה בני אדם, ושיקר וכפר בתביעתם, ונשבע לשקר בלשון שבועה אחת, שאינו חייב לא לזה ולא לזה, וכולי —

הרי נחשבת שבועתו כשבועה אחת, ואינו חייב עליה אלא קרבן שבועה אחד, **עד שיאמר** לשון **שבועה** נפרדת **לכל אחד ואחד.** כגון שבועה שאיני חייב לזה, ושבועה שאיני חייב לזה, שאז יש חמש שבועות, וחייב חמשה קרבנות שבועה.

ואילו חכמים חלוקים על רבי שמעון, וסוברים שאף כאשר אמר בלשון שבועה אחת, שאינו חייב לא לזה ולא לזה, נחשב הדבר כחמש שבועות, וחייב עליהן חמש קרבנות.

ובמשנתנו משמע שרק באופן שאמרה קונם תאנה שאני טועמת וענבה שאני טועמת הרי זה נחשב שני נדרים, שנחשב כאילו אמרה לשון קונם על כל מין בנפרד. אבל אילו היתה אומרת "קונם שאני טועמת לא תאנה ולא ענבה", היה זה נחשב נדר אחד, וזהו כדעת רבי שמעון.

מתניתין:

אם אמר הבעל ביום ששמע את הנדר: **יודע אני שיש נדרים** [שנדרים אלו חלים], **אבל איני יודע שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים] —

יפר בעת שידע שאפשר להפר, ואפילו לאחר שחלף יום שמעו. כיון שכל זמן שלא ידע שאפשר להפר נדרים, אין זה נחשב יום שמעו, ולכן רק כאשר נודע לו, אז זה נקרא יום שמעו.

אבל אם אמר: **יודע אני שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים], **אבל איני יודע שזה נדר** [שזהו נדר שאפשר להפירו] —

רבי מאיר אומר: לא יפר אם נודע לו לאחר שחלף יום שמעו, אבל ביום שמעו יכול הבעל להפר אפילו שעדיין לא ידע אם אפשר להפר נדר זה.

וחכמים אומרים: יפר לאחר שנודע לו שזהו נדר שאפשר להפירו, ואפילו אם חלף יום שמעו, כיון שכל זמן שלא ידע שאפשר להפר את הנדר אין זה נחשב ששמע את הנדר, ולכן רק כאשר נודע לו אז זה נקרא יום שמעו.[27]

גמרא:

ורמינהו — ומקשינן סתירה בדברי רבי מאיר:

לפי ששנינו בברייתא:

כתוב בתורה שכאשר אדם הורג נפש בשוגג הרי הוא גולה לערי מקלט. וכתוב בפרשה זו "**בלא ראות**". מלמד הכתוב שדוקא אם הרוצח בשוגג הוא אדם המסוגל לראות, הרי הוא חייב גלות. **פרט לסומא,** שאינו יכול לראות, **דברי רבי יהודה.**

השניה, שאם הפר רק לתאנים היא אסורה בין בתאנים ובין בענבים.

27. זהו פירוש אחד המובא בר"ן.
אומר לא יפר" היינו בין ביום שמעו ובין

רבי מאיר אומר: לרבות את הסומא — כיון שאף הסומא יכול לחוש באדם הנמצא בקרבתו, הרי הוא נחשב כאדם המסוגל לראות באופן חלקי, והרי הוא נכלל בכלל פרשת רוצח נפש בשוגג.

נמצא, שדברי רבי מאיר סותרים זה את זה, שברישא של המשנה אמרינן לפי כולי עלמא שכל זמן שלא ידע הבעל שאפשר להפר נדרים אין זה נקרא יום שמעו, ונמצא שידיעה חלקית אינה נחשבת ידיעה. ואילו בברייתא סובר רבי מאיר שידיעה חלקית נחשבת ידיעה, ומשום כך הסומא נחשב כאדם שיכול לראות.[28]

פח-א ומתרצינן:

אמר רבא, אין לדמות את שני הדברים. **הכא מעניניה דקרא והכא מעניניה דקרא** [כל פרשה וענינה], ואין המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה האם ידיעה חלקית נחשבת ידיעה, אלא מחלוקתם היא כיצד לדרוש את הפסוקים בפרשת רוצח בשוגג.

רבי יהודה סבר, גבי רוצח כתיב "ואשר יבא את רעהו ביער", ומפסוק זה יש ללמוד שפרשה זו אמורה **בכל ד"בר מיעל ליער"** [כל אדם שהוא בר יכולת להכנס ליער].

וסומא נמי, "בר מיעל ליער" הוא. ואם כן כבר יש לרבות מפסוק זה את הסומא.

ואי אמרת שמהפסוק **"בלא ראות"** דרשינן **לרבות את הסומא,** אם כן יהיה קשה, מדוע צריך לכך דרשה מיוחדת?

דהלא **מ"יער" נפקא ליה.**

אלא, שמע מינה שיש לדרוש את הפסוק **"בלא ראות"** — **פרט לסומא.**

ורבי מאיר סבר, שבפרשת רוצח **כתיב "בבלי דעת".** ומפסוק זה יש ללמוד שפרשה זו אמורה **בכל ד"בר מידעל ידי** [כל אדם שהינו בר ידיעה], **וסומא לאו "בר מידעל ידי הוא.** ואם כן, כבר יש למעט מפסוק זה את הסומא.

ואי אמרת שמהפסוק **"בלא ראות"** דרשינן **פרט לסומא,** אם כן יהיה קשה, מדוע צריך

ביום שנודע לו שאפשר להפר את הנדר הזה. "וחכמים אומרים יפר" היינו ביום שמעו, אבל לאחר שחלף יום שמעו אין יום הידיעה נחשב כיום שמעו.

וביאור הדברים הוא: רבנן סוברים שידיעה חלקית אף היא נחשבת ידיעה. ועל כן אפילו אם לא ידע שאפשר להפר את הנדר בכל זאת זה נחשב יום שמעו. ורבי מאיר סובר שידיעה חלקית אינה נחשבת ידיעה ולכן אינו יכול להפר כל זמן שעדיין לא נודע לו. וכן סובר רבי מאיר דאעל ידיפ שידיעה חלקית אינה נחשבת ידיעה, בכל זאת זה נחשב שחלף יום שמעו, ואין היום שבו נודע לו ידיעה גמורה נחשב יום שמעו.

וברישא שכתוב "יפר", זהו לפי ב' הדעות, הכוונה שיפר רק בעת שנודע לו שאפשר להפר נדרים. כי שם לכולי עלמא, כל זמן שלא ידע שאפשר להפר נדרים, אין זה נחשב יום שמעו. ורק ביום שנודע לו אז זה נחשב יום השמיעה.

28. זהו לפי הפירוש שכתבנו בתוך הדף.
אבל לפי הפירוש שהבאנו בעיונים לעיל בשם הר"ן אז קושית הגמרא מתפרשת כך:
רב מאיר אומר במשנה שכאשר הבעל לא

לכך דרשה מיוחדת? והלא **מ"בלי דעת" נפקא ליה.**

אלא, שמע מינה, שיש לדרוש את הפסוק **"בלא ראות", לרבות את הסומא.**

מתניתין:

המדיר הנאה מחתנו [אדם שהדיר את חתנו מלהנות מנכסיו].

והוא רוצה לתת לבתו מעות, והרי כל מה שיתן לה יהא שייך לבעלה, כי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה.

אומר לה: הרי המעות האלו נתונין לך במתנה, ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן.

ואין לך רשות להשתמש בזה **אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיך.**

כלומר: רק להשתמש במעות אלו לאכילה.

גמרא:

אמר רב: לא שנו אלא דאמר לה מה שאת נושאת ונותנת בפיך. אז אין הבעל קונה מעות אלו, כיון שאף לה אין זכות במעות אלו אלא לענין אכילה.

אבל אמר: מה שתרצי עשי, שנתן לה זכות להשתמש במעות אלו לכל מה שהיא רוצה —

קנה יתהון בעל. לפי שכל מה שיש לאשה קונה הבעל. וכיון שהאשה יכולה להשתמש בזה לכל דבר, הרי זה שלה לגמרי, וממילא קונה את זה הבעל.

ושמואל אומר: אפילו אמר "מה שתרצי עשי", לא קנה יתהון בעל.

כי היות שהתנה ואמר שמעות אלו נתונים לך על מנת שלא יהא לבעלך רשות בהם, מועיל התנאי, ואין בעלה זוכה בזה.[29]

מתקיף לה רבי זירא:

כמאן אזלא הא שמעתא דרב [כדעת מי אמר רב את דינו]? פח-ב

כרבי מאיר, דאמר יד אשה כיד בעלה.

ורמינהו — ואם כך, יש סתירה לכך מהמשנה במסכת עירובין [עירובין עג ב], דתנן:

מבוי הוא סימטא הסגורה משלוש רוחות, ופתוחה ברוח הרביעית אל רשות הרבים. אל המבוי פתוחים פתחים מכמה חצירות של בתים. ואסור מדרבנן לטלטל בשבת

יודע שזהו נדר שאפשר להפר אותו אז זה לא ידיעה, ואם כן קשה שלגבי רוצח בשוגג הוא סובר שידיעה חלקית נחשבת ידיעה.

וכן קשה שרבנן (שזהו רבי יהודה) במשנתנו סוברים שידיעה חלקית נחשבת ידיעה ולכן אפשר להפר את הנדר רק ביום שמעו ולא ביום שנודע לו. ואילו גבי רוצח אומר רבי יהודה שידיעה חלקית אינה נחשבת ידיעה ולכן הוא ממעט סומא מפרשת רוצח.

אבל מהרישא לא קשה כלל כיון שברישא אין זה נחשב אפילו ידיעה חלקית. [ר"ן].

29. לפי הסבר הר"ן,

ולפי דעת הר"ן אין המחלוקת בהסבר דברי

במבוי זה. ותיקנו חכמים, שאם משתתפים כל בני החצירות בפת או בחבית של יין [כשם שעושים בעירובי חצירות], אזי נחשבים כולם בני חצר אחת, ויכולים לטלטל במבוי.

כיצד משתתפין במבוי?

מניח אחד מבני המבוי, שמערב עבור כל בני המבוי, **את החבית** של יין. **ואומר: הרי זה לכל בני מבוי!**

ומזכה להן, לכל בני המבוי, חלק ביין שבחבית, **על ידי עבדו ושפחתו העברים,** שהם מגביהים את החבית, וזוכים בהגבהתם חלק ביין עבור כל אחד מבני המבוי.

וכן יכול הוא לזכות חלק ביין לכל בני המבוי **על ידי** זכיית **בנו ובתו הגדולים** עבור בני המבוי, בהגבהת החבית.

ועל ידי אשתו.

ואי אמרת שאם לא אמר האב "אלא מה שאת נושאת ונותנת לפיך", אז **קנה יתהון בעלה.** אם כן, **עירוב** שזוכה בו האשה עבור בני המבוי, **לא נפיק מרשותיה דבעל** — לא יצא העירוב מרשותו של הבעל אל האשה, כי אינה יכולה לזכות בו בעצמה.

ואיך האשה יכולה לזכות את החבית לכל בני המבוי, כיון שכל מה שזכתה האשה זוכה ממנה בעלה?

ומתרצינן:

אמר רבא, אף על גב דאמר רבי מאיר יד אשה כיד בעלה, ואינה יכולה לזכות בדבר בלא שיזכה בזה בעלה, בכל זאת, **מודה רבי מאיר לענין שיתוף** מבואות, **דכיון דלזכות לאחרים הוא מיד בעלה זכיא** — כלומר, מודה רבי מאיר, כי כשם שכאשר הבעל מזכה לאשתו מתנה, אין הבעל קונה אותה, כיון שנחשב הדבר שהוא מסלק את עצמו מלזכות בה, כך כאשר הוא מזכה לאחרים על ידי אשתו, נחשב הדבר שהוא מסלק את עצמו מלזכות בעירוב, ולכן יכולה האשה לזכות בו לכל בני המבוי.

איתיביה רבינא לרב אשי סתירה לכך ממה ששנינו במסכת עירובין:

אלו שזכין להן [אלו שאפשר לזכות על ידיהם את הפת או החבית לכל בני המבוי]: **[על ידי] בנו ובתו הגדולים ועבדו ושפחתו העברים** — כיון שיש להם אפשרות קניה לעצמם, ולכן הם יכולים לזכות ממון לאחרים.

ואלו שאין זכין להן, על ידי בנו ובתו

המשנה, דבפירוש המשנה אף שמואל מודה דאם לא אמר האב את ב׳ התנאים הללו, א. שאין לבעלה רשות במעות. ב. שאף לה אין רשות אלא להשתמש בזה לאכילה. אזי קונה הבעל את המעות, ודברי שמואל אינם אלא לומר שאין הלכה כדברי המשנה, ואפילו אם יאמר האב רק שאין לבעלה רשות במעות גם זוכה בזה האשה.

אך הרמב״ן והרמב״ם מפרשים מחלוקת זו באופן שונה;

לדעת רב דברי המשנה הם כפשוטם שכדי לבטל את זכיית הבעל צריך האב לומר, א. שאין לבעלה רשות במעות, ב. שאף לה אין רשות אלא להשתמש לאכילה.

הקטנים ועבדו ושפחתו הכנעניים, ואשתו — שאין להם אפשרות קניה לעצמם, ולכן אינם יכולים לזכות בשביל אחרים.

ומבואר במשנה הזאת, שאשה אינה יכולה לזכות מבעלה לכל בני המבוי?

ומתרצינן תירוץ אחר:

אלא אמר רב אשי:

מתניתין [במשנה לעיל, האומרת שאפשר לזכות את העירוב על ידי אשתו], מדובר בה, **בשיש לה חצר באותו מבוי עסקינן.**

דמגו דזכיא לנפשה — זכיא לאחריני.

כיון שיש לאשתו חצר[30] הפתוחה אף היא לאותו מבוי, צריכה אף היא להשתתף במבוי, וגם היא קונה את העירוב לעצמה, יחד עם כל בני המבוי. ולכן, מתוך שהיא זוכה לעצמה, יכולה היא לזכות אף לשאר בני המבוי.

אבל במשנה שנאמר בה שאין האשה יכולה לזכות לבני המבוי את העירוב, מדובר באופן שאין לה חצר במבוי זה, והיא עצמה אינה צריכה לקנות את העירוב, ועל כן אינה יכולה לזכות בו לשאר בני המבוי, כי ידה כיד בעלה.

מתניתין:

אמרה תורה: "**ונדר אלמנה וגרושה, יקום עליה**".

כיצד? — **אמרה** האשה: **הריני נזירה לאחר שלשים יום, אף על פי שנשאת בתוך ל' יום, אינו יכול להפר** לה, אף על פי שהנזירות חלה לאחר שנישאה, היות ובשעה שנדרה עדיין לא היתה נשואה, ולכן אין הבעל יכול להפר את נדריה.

נדרה והיא ברשות הבעל — מפר לה. פט-א

כיצד? אמרה בהיותה נשואה: **הריני נזירה לאחר ל' יום**, והפר לה בעלה, הרי **אף על פי שנתאלמנה או נתגרשה בתוך ל' יום, הרי זה מופר.** שהיות ובשעה שנדרה היתה נשואה, יכול בעלה להפר לה.

נדרה בו ביום, ונתגרשה בו ביום, והחזירה בו ביום — אינו יכול להפר. כי לאחר שנתגרשה, בטלה זכותו של הבעל בנדר, ואינו זוכה בה מחדש לאחר נישואיהם השניים, ואינו יכול להפר לה אלא את הנדרים שתידור מכאן ולהבא.

זה הכלל, כל שיצאה לרשות עצמה שעה אחת, אינו יכול להפר!

ושמואל סובר שאין כונת המשנה שיאמר האב בדוקא שאין לך רשות להשתמש בזה אלא לדבר מסוים, אלא מהני שיאמר לה האב שמה שתרצי עשי, אבל אם לא יאמר האב אלא שאין לבעלה רשות בה אף שמואל מודה שיזכה בזה הבעל.

30. האפשרות שתהיה לאשה חצר בלא שתהא חצר זו שייכת לבעלה, היא באופן שירשה חצר זו עוד קודם לנישואיה, ובעודה ארוסה כתב לה בעלה שאין לו דין ודברים בנכסיה דהיינו שסילק עצמו מזכויותיו בנכסיה, ולכן חצר זו נשארת ברשותה. [ר"ן]

גמרא:

תניא אלמנה וגרושה שאמרה הריני נזירה לכשאנשא, ונשאת —

רבי ישמעאל אומר יפר — כי הוא סובר שהולכים לפי שעת חלות הנדר.

ורבי עקיבא אומר לא יפר — כי הוא סובר שהולכים לפי שעת עשית הנדר, ואז עדיין לא היתה נשואה.(31)

(**וסימנא ילל"י**) זהו סימן לזיכרון המחלוקת כלומר: יפר, לא יפר. לא יפר, יפר.

אשת איש שאמרה הריני נזירה לכשאתגרש ונתגרשה,

רבי ישמעאל אומר לא יפר — כיון ששעת חלות הנדר היא הקובעת.

ורבי עקיבא אומר יפר — כיון ששעת עשית הנדר היא הקובעת.(32)

אמר רבי ישמעאל [להוכיח את דבריו מהפסוקים],

הרי הוא אומר "ונדר אלמנה וגרושה",

ודרשינן: **עד שיהא הנדר** חל **בשעת אלמנות וגרושין.**

אבל אם הנדר חל כשהיא נשואה יכול הבעל להפר.

רבי עקיבא סבר, הרי הוא אומר כל אשר אסרה על נפשה,

ודרשינן: **עד שיהא איסורי נדר** [שהיא אוסרת עצמה בנדר], **בשעת אלמנות וגרושין,** אבל אם אסרה את עצמה כשהיא נשואה יכול בעלה להפר לה על אף שהנדר חל לאחר מכן.

אמר רב חסדא, מתניתין רבי עקיבא היא — משנתנו כדעת רבי עקיבא.

אביי אמר, אפילו תימא רבי ישמעאל — אפשר לומר שאף רבי ישמעאל מודה במשנתנו שהולכים אחר שעת עשית הנדר,

וההבדל הוא: **דמתניתין תליא נפשה ביומי**

---

31. בירושלמי אמרינן שאם אדם נודר מיורדי הים ומתנה שיחול הנדר לאחר ל' יום, והיה אדם שהיה בשעת הנדר מיורדי הים ואילו בשעת חלות הנדר הוא כבר חזר ליבשה, הרי זה תלוי במחלוקתם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם שעת חלות הנדר הוא הקובע או ששעת עשית הנדר היא הקובעת.

והר"ן מקשה דאם כן מדוע לעיל אומר רב נחמן שאשה שאסרה על עצמה ליהנות מכל הבריות אז על אף שבעלה אינו נכלל בכלל הבריות בכל זאת אם היא תתגרש אז אף הבעל יחזור להיות בכלל שאר הבריות והאשה אסורה ליהנות ממנו. וקשה שהלא בשעת עשית הנדר הוא לא היה בכלל הבריות, ואם כן לפי רבי עקיבא ששעת עשית הנדר היא הקובעת לא יחול עליו הנדר אפילו אחרי הגרושין.

ומוכיח מזה הר"ן שהבבלי חולק על הירושלמי, ולדעת הבבלי אין ענין זה תלוי במחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, משום שמחלוקתם היא רק לענין הפרה וזה תלוי בדרשות הפסוקים, אבל כאן זה תלוי במה שהנודר מתכוין ועל כן אומר רב נחמן שכונת האשה היא שאם יתגרשו אז אף הבעל יכלל בשאר הבריות.

32. הר"ן לעיל בדף פ א מקשה על דברי ר"ע, דאיך יכול הבעל להפר לה הא עדיין אין

— דבמשנתנו תלתה את נדרה שלא יחול אלא לאחר שלשים יום בעלמא,

אבל **בברייתא תליא נפשה בנישואין** — ובברייתא תלתה את הנדר שלא יחול אלא לאחר שתנשא או שתתגרש,

ולכן דוקא בברייתא סובר רבי ישמעאל שהולכים אחר שעת חלות הנדר, כיון שאין הנדר יכול לחול ברשות שבו היא נמצאת בשעת העשיה, דהרי היא התנתה ואמרה שהנדר יחול רק אם היא תינשא, או לחילופין, תתגרש, ולכן שעת החלות היא הקובעת.

אבל באופן של המשנה הרי אין חלות הנדר תלוי ברשות מי היא נמצאת, ואפשר **דשלמו יומי ולא נתגרשה** [שיחלפו ל׳ יום ולא תתגרש] וכמו כן אפשר **דשלמו יומי ולא מיתנסבא** [שיחלפו ל׳ יום ולא תינשא] ואם כן הרי אפשרי הדבר שיחול הנדר באותה רשות שבו היא היתה בשעת העשיה, ולכן באופן זה מודה רבי ישמעאל שהולכים לפי הרשות שבו היא היתה בשעת עשית הנדר

מפרשת הגמרא את סוף דברי המשנה שכתוב זה הכלל וכו׳;

הכלל של משנתנו כתוב אף לעיל בפרק נערה המאורסה ומפרשת הגמרא מה מוסיפים המשניות בכלל זה

״זה הכלל״ דקתני גבי נערה המאורסה [הכלל שכתוב לעיל בפרק נערה המאורסה], נכתב כדי **לאיתויי;**

הלך האב עם שלוחי הבעל או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, בנערה המאורסה, כלומר: נערה המאורסה, שבאו שלוחי הבעל לקחת אותה לבית בעלה, והלך עמהם האב או שלוחיו,

דאביה ובעלה מפירין נדריה — אין האשה יוצאת עדיין מרשות אביה, אלא אביה ובעלה מפירין נדריה, כיון שהאב ושלוחיו עדיין מלוים אותה.

״זה הכלל״ דקתני גבי ואלו נדרים [הכלל שכתוב בפרק ואלו נדרים], נכתב כדי **לאיתויי;**

מסר האב לשלוחי הבעל או שמסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל כלומר: אם מסר כבר האב את בתו לשלוחי הבעל, או שלוחי האב מסרו אותה כבר לידי שלוחי הבעל,

שאין הבעל מיפר בקודמין — שמכאן ואילך היא נחשבת ברשות בעלה לגמרי, ויכול הבעל להפר רק את הנדרים שתידור מכאן ואילך אבל נדרים שהיא כבר נדרה אינו יכול להפר שהרי אינו מיפר בקודמין,

ואף האב אינו יכול להפר שהרי היא יצאה מרשותו.

מתניתין:

תשע נערות נדריהן קיימין, ואי אפשר להפר להן, ואלו הן:

לה מנדר זה ענוי נפש, וכמו כן אין זה נחשב דברים שבינו לבינה?

ומתרץ הר״ן שכיון שהגירושים אינם תלויים בה ואין ביכולתה למנוע את זה, אם כן הרי היא

א. **בוגרת והיא יתומה** — נדרה כשהיא בוגרת, והיא יתומה, שאין עליה רשות אב, וכגון שנישאה ואחר כך נתאלמנה, שכבר יצאה מרשות אביה.

ב. **נערה ובגרה, והיא יתומה** — נדרה בהיותה נערה, ולאחר מכן בגרה, והרי היא יתומה, שאיננה ברשות אביה כמו באופן הראשון.

פט-ב ג. **נערה שלא בגרה, והיא יתומה** — נדרה כשהיא נערה, ועדיין היא נערה, והיא יתומה, שאיננה ברשות אביה כמו באופן הראשון.

שלושת אלו כלל אחד להם, שהיא אינה ברשות אביה.

ד. **בוגרת ומת אביה** — נדרה כשהיא בוגרת, ומת אביה.

ה. **נערה בוגרת, ומת אביה** — נדרה בהיתה נערה, ולאחר מכן בגרה, ולאחר מכן מת אביה.

ו. **נערה שלא בגרה, ומת אביה** — נדרה כשהיא נערה ועדיין היא נערה, ומת אביה.

שלושת אלו כלל אחד להם, שאין לה אבא שיפר לה.

ז. **נערה שמת אביה, ומשמת אביה בגרה** — נדרה כשהיא נערה, ואחר מכן מת אביה, ולאחר מכן בגרה.

ח. **בוגרת ואביה קיים** — נדרה כשהיא בוגרת ואביה חי.

ט. **נערה בוגרת ואביה קיים** — נדרה כשהיא נערה ובגרה ואביה חי.

שלושת אלו כלל אחד להם, שהיא בוגרת, ולכן אין אפשרות לאביה להפר את נדריה.

רבי יהודה אומר: אף המשיא בתו הקטנה ונתאלמנה או נתגרשה, וחזרה אצלו ועדיין היא נערה. כלומר, אפילו שנישאת בהיותה קטנה, אינה חוזרת עוד לרשות אביה לאחר נישואיה.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב:

זו, דברי רבי יהודה — רבי יהודה הוא זה המונה באופן זה.[33]

אבל חכמים אומרים — חכמים מונים אותן בכללים מקוצרים,

שלש נערות נדריהן קיימין, ואלו הן:

א. **בוגרת** ב. **ויתומה** ג. **ויתומה בחיי האב** — שאיננה ברשות אביה. דהיינו שנישאה ולאחר מכן נתאלמנה או נתגרשה, שאינה חוזרת לרשות אביה.

מתניתין:

נדרה האשה ואמרה: **קונם שאיני נהנה** [נהנית] **לאבא** [לאבי] **ולאביך, אם עושה אני על פיך.** כלומר, נדרה שלא תיהנה מאביה או

אינה יכולה להיזהר שלא תבוא לידי ענוי נפש, ולכן אף נדר זה נחשב נדר ענוי נפש.

33. ובירושלמי מפרש שאין מחלוקת בין רבי יהודה לרבנן אלא שרבי יהודה מנה באופן זה

מאביו אם היא תהנה את בעלה.

וכן אם נדרה: קונם **שאיני נהנית לך, אם עושה אני על פי אבא ועל פי אביך.**

כלומר, נדרה שלא תיהנה מבעלה אם היא תהנה את אביה או את אביו —

הרי זה יפר.

גמרא:

תניא: אשה הנודרת: קונם **שאיני נהנית לאבא ולאביך, אם אני עושה לפיך,**

רבי נתן אומר: לא יפר, משום שהנדר עדיין לא חל כל זמן שלא התקיים התנאי. ואי אפשר להפר נדרים שעדיין האשה לא נאסרה בהם בפועל.

וחכמים אומרים: יפר, כי לדעתם אפשר להפר נדרים שנדרה, אפילו כשלא חלו עדיין, והיא לא אסורה בהם.

וכן אם נדרה ואמרה: **נטולה אני מן היהודים** [אסורה אני בהנאה מכל היהודים] **אם** אני **משמשתך** —

רבי נתן אומר: לא יפר.

וחכמים אומרים: יפר.

ההוא גברא דאיתסר הנייתא דעלמא עליה אי נסיב איתתא כי לא תנינא הילכתא — היה מעשה באדם שאמר: קונם עלי הנאה מכל העולם אם אשא אשה קודם שאלמד תורה.

רהיט בגפא ותובליא, ולא אמצי למיתנא — ניסה אותו אדם ללמוד בכל כוחו, ולא עלה בידו.

אתא רב אחא בר רב הונא, ושבשיה — הטעהו, ואמר לו שלא יהא נאסר בהנאת העולם אפילו אם ישא אשה.

ואינסיב איתתא [ואכן הוא נשא אשה].

ושרקיה טינא — ולאחר שנשא אשה לקחו צ-א
רב אחא בר רב הונא, וטחו בטיט כיון שאסור לו ליהנות מהעולם,[34] שהרי הוא נשא אשה קודם שלמד תורה, **ואתייה לקמיה דרב חסדא** [והביאו לפני רב חסדא שיתיר לו את נדרו].

והטעם שעשה כך, הוא משום שלפני נישואיו אי אפשר היה להתיר לו את נדרו, כיון שאי אפשר להתיר את הנדר קודם שהוא חל. ולכן הטעהו, כדי שישא אשה. ואז חל נדרו, והביאו לפני רב חסדא שיתיר לו את נדרו.[35]

אמר רבא: מאן חכים למיעבד כי הא מילתא, אי לאו דרב אחא בר רב הונא דגברא רבה הוא [מי חכם לעשות מעשה זה אם לא אדם גדול כרב אחא בר רב הונא]!

כדי לחדד את התלמידים.

34. זהו פירוש הר"ן. אך יש ראשונים המפרשים שכיסהו בטיט כדי שלא יכירהו רב חסדא כדי שלא יתבייש מכך שלא קיים את נדרו.

35. המהרי"ט שואל, הלא אין הנדר חל, דהרי אמרינן לעיל בפרק ג' שאם בשעת קיום התנאי לא ידע הנודר שיחול הנדר אין הנדר חל משום שזה נחשב נדרי שגגות. וכאן הרי לא ידע הנודר

דקסבר, דכי היכי דפליגי רבנן ורבי נתן בהפרה, אם אפשר להפר את הנדר קודם שחל, **הכי נמי פליגי בשאלה** אם אפשר להתיר את הנדר קודם שחל.

ולכן הטעהו רב אחא לאותו אדם שישא אשה כדי שיוכל להתיר לו את נדרו. כי אילו לא היה נושא אשה, לא היה יכול להתיר לו את נדרו לפי רבי נתן, שהרי הנדר עדיין לא חל.

ורב פפי(36) **אמר: מחלוקת בהפרה, דרבי נתן סבר, אין הבעל מיפר אלא אם כן חל נדר, דכתיב "והפרה הלבנה".** ומהא משמע שאין אפשרות להפר אלא לאחר שחל הנדר.(37)

ורבנן סברי, בעל מיפר אף על פי שלא חל נדר, דכתיב "מפר מחשבות ערומים", ומכך שכתוב לשון הפרה על מחשבה, משמע שתיתכן הפרה אפילו על דבר שעדיין איננו חל.

אבל בשאלה, דברי הכל אין חכם מתיר כלום, אלא אם כן חל נדר. דכתיב "לא יחל דברו", ומפסוק זה נלמדת פרשת התרת נדרים. ומשמע שהתרת נדרים שייכת רק בנדרים שכבר נאמר בהם לא יחל דברו, וזה יתכן רק לאחר שהנדר כבר חל.

לימא מסייע ליה, לרב פפי מהא דתניא:

אם אדם נדר ואמר: **קונם שאיני נהנה לפלוני,** ואחר כך נדר שאיני נהנה **למי שאשאל עליו.** דהיינו, שנדר שלא יהנה מהאדם שאצלו ילך לישאל על נדרו הראשון,

נשאל (אצל חכם) **על הראשון, ואחר כך נשאל על השני.**

אם רוצה אותו אדם להתיר את נדרו, צריך הוא להתיר את שני הנדרים. כיון שאם לא יתיר את הנדר השני אז בכך שנשאל על

בשעת נישואיו שיחול הנדר, שהרי רב אחא בר רב הונא הטעהו, ואם כן מדוע חל הנדר?

ומתרץ הקהילות יעקב שבעובדה דנן לא אמר הנודר קונם הנאת עולם עלי אם "אעשה מעשה נישואין" קודם שאלמד תורה, אלא אמר קונם הנאת עולם עלי "אם אהיה נשוי" קודם שאלמד תורה, ואם כן אפילו שבשעת נישואין לא ידע הנודר שהנישואין יביאו אותו לידי איסור בכל זאת כאשר נודע לו הרי הוא נאסר כיון שבכל שעה שהוא נשוי התנאי מתקיים וחל הנדר.

36. הר"ן מפרש שרבא ורב פפי אינם חולקים אלא שרבא למד זאת מהמעשה של רב אחא בר רב הונא ועל כן אמר שאין להביא ראיה ממעשה זה אלא לכל הפחות שישנה דעה שסוברת שאי אפשר להתיר את הנדר לפני שחל, ולכן חשש רב אחא בר רב הונא לדעה זו. ואילו רב פפי אומר שלפי האמת אין מחלוקת כלל בדבר זה בין רבנן לרבי נתן. אלא לכולי עלמא אי אפשר להתיר את הנדר לפני שחל. ולפי זה רב אחא בר רב הונא עשה לפי כולי עלמא.

37. הראשונים מפרשים שאין משמעות מעצם הפסוק אלא זהו סימן בעלמא, ש"וחפרה" זה כעין "והפרה", ו"הלבנה" זה לשון "בנין", ועל כן מפרשים שאי אפשר להפר עד שיהא הנדר כעין בנין שהרי כתוב שכל הנודר ומקיימו כאילו בנה במה.

ויש מהראשונים שגורסים: דכתיב והפר את נדרה אשר עליה - ומשמעות הפסוק הוא שיפר

הראשון הוא עובר על נדרו, שהרי הוא נהנה מהאדם שהתיר לו את נדרו.

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו:

ואי אמרת, נשאל [שאפשר לישאל] **אף על פי שלא חל נדר,** אם כן מדוע צריך האדם לישאל קודם על נדרו הראשון, ואחר כך על נדרו השני, הלא **אי בעי, על האי ניתשיל ברישא. ואי בעי, על האי ניתשיל ברישא** — יכול הוא לישאל על נדרו השני לפני הנדר הראשון. כי אף על פי שהנדר השני עדיין לא חל כל זמן שלא נשאל על הראשון, בכל זאת הרי אפשר לישאל על הנדר עוד לפני שהוא חל בפועל.

ויש ראיה מכאן שאי אפשר לישאל על נדר לפני שהוא חל, ולכן צריך האדם לישאל קודם על הראשון, ואז חל הנדר השני, ואז צריך הוא לישאל על השני.

ודוחה הגמרא את הראיה:

ומי ידע אי האי קמא, אי האי בתרא — וכי מנין אתה אומר שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הנדר הראשון והנדר השני?

והלא אפשר לומר שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הראשון שהוא בא להתיר, והשני שהוא בא להתיר. ועיקר כונת התנא היא לומר שצריך להתיר את שני הנדרים, ואין הבדל איזה נדר הוא מתיר קודם.

אלא לימא מסייע ליה — ומביאה הגמרא ראיה אחרת לדברי רב פפי:

אדם שאמר: **קונם שאיני נהנה לפלוני,** והוסיף ואמר: **הריני נזיר לכשאשאל עליו.** כלומר: אם אשאל על הנדר הראשון, אהיה נזיר, הרי זה,

נשאל על נדרו, ואחר כך נשאל על נזרו.

אם רוצה הוא להתיר את נדרו, צריך הוא גם להתיר את נזירותו. כיון שאם לא יתיר את נזירותו הרי מיד בשעה שיותר הנדר, הוא יהיה נזיר.

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו:

ואי אמרת, נשאל [שאפשר לישאל] **אף על פי שלא חל נדר,** אם כן **ואמאי,** — מדוע צריך לישאל קודם על הנדר ואחר כך על הנזירות?

הלא **אי בעי, על נדרו איתשיל ברישא, ואי בעי על נזרו איתשיל ברישא** — יכול האדם לישאל על הנזירות עוד לפני שנשאל על הנדר. כי לדבריך, אפילו שהנזירות עדיין לא חלה כל זמן שלא הותר הנדר, בכל זאת הרי אפשר להתיר נדרים עוד לפני שהם חלים בפועל.

ויש ראיה מכאן לדברי רב פפי שאי אפשר להתיר נדרים לפני שהם חלים, ולכן צריך האדם להתיר קודם את הנדר, ואז חלה הנזירות, ורק אז יכול הוא להתיר את הנזירות.

ודחינן:

רבי נתן היא — אין להביא ראיה מכאן לדברי רב פפי, אלא אפשר לומר שרבנן ורבי נתן נחלקו אף לענין התרת חכם, ורבנן

את הנדר אשר כבר עליה ולא נדר שעדיין לא חל בפועל.

סוברים בין בהפרה בין בהתרת חכם שאפשר להפר ולהתיר נדרים עוד לפני שהם חלים, וברייתא זו היא כדעת רבי נתן.

אמר רבינא: אמר לי מרימר, הכי אמר אבוך משמיה דרב פפי:

מחלוקת של רבנן ורבי נתן היא רק **בהפרה.**

אבל בשאלה, דברי הכל מפר (כלומר: לכולי עלמא יכול החכם להתיר את הנדר) **ואף על פי שלא חל נדר. דכתיב "לא יחל דברו", למימרא דלא הוה ביה מעשה.**[38] — שמשמעות הפסוק היא שאפשר להתיר את הנדר אפילו כאשר הנדר עדיין בגדר דברים בעלמא. דהיינו, שעדיין הנדר לא נעשה בפועל.

צ-ב **מיתיבי** — ומקשינן על כך מברייתא:

האומר: **קונם שאיני נהנה לפלוני,** ואחר כך נדר שאיני נהנה **למי שאשאל עליו.** דהיינו, נדר שלא יהנה מהאדם שאצלו ילך לישאל על נדרו הראשון —

נשאל אצל חכם **על הראשון, ואחר כך נשאל על השני.**

אם רוצה אותו אדם להתיר את נדרו, צריך הוא להתיר את שני הנדרים, כיון שאם לא יתיר על הנדר השני, אז בכך שנשאל על הראשון הוא עובר על נדרו השני, שהרי הוא נהנה מהאדם שהתיר לו את נדרו.

ומקשה הגמרא מדברי ברייתא זו על רבינא:

אמאי — מדוע צריך האדם לישאל קודם על נדרו הראשון ואחר כך על נדרו השני?

הלא **אי בעי, על האי ניתשיל ברישא. ואי בעי, על האי ניתשיל ברישא.**

הלא יכול האדם לישאל על נדרו השני לפני הנדר הראשון, ואפילו כאשר הנדר השני עדיין לא חל [היות שהנדר הראשון עדיין לא הותר], שהרי לפי דברי רבינא, אפשר לישאל על הנדר עוד לפני שהוא חל בפועל?

ומתרצינן:

מי יודע הי ראשון והי שני?

מנין לך שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הנדר הראשון שנדר והנדר השני שנדר? והלא אפשר לומר שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הנדר הראשון שהוא בא להתיר, והנדר השני שהוא בא להתיר, ועיקר כונת התנא היא לומר שצריך להתיר את שני הנדרים, ואין הבדל איזה נדר הוא מתיר קודם.

מיתיבי — ומקשינן: עוד מברייתא:

אדם שאמר: **קונם שאיני נהנה.** והוסיף ואמר: **הריני נזיר לכשאשאל עליו.** אם אשאל על הנדר הראשון אהיה נזיר. הרי זה,

נשאל על נדרו, ואחר כך נשאל על נזרו.

כלומר: אם רוצה הוא להתיר את נדרו צריך

---

38. זהו פירוש הר"ן.

אך המפרש מבאר שאין כונת הגמרא לפרש את משמעות הפסוק, אלא כונת הגמרא היא כך: למימרא, דלא הוה ביה מעשה כלומר: נמצא לפי דברי רבינא, שרב אחא בר רב הונא לא היה צריך להטעות את אותו אדם שישא אשה אלא

הוא גם להתיר את נזירותו, כיון שאם לא יתיר את נזירותו, הרי מיד בשעה שיותר הנדר הוא יהיה נזיר.

ומקשה הגמרא מדברי ברייתא זו על רבינא:

ואמאי? — מדוע צריך לישאל קודם על הנדר ואחר כך על הנזירות?

הלא **אי בעי, על נדרו ניתשיל ברישא. ואי בעי, על נזרו ניתשיל ברישא** — יכול האדם לישאל על הנזירות עוד לפני שנשאל על הנדר, ואפילו שהנזירות עדיין לא חלה כל זמן שלא הותר הנדר, בכל זאת הרי לפי רבינא אפשר להתיר נדרים עוד לפני שהם חלים בפועל?

ומסקינן: **תיובתא.**

מתניתין:

בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה,

א. **האומרת טמאה אני לך** — מי שאמרה לבעלה שהיא עשתה מעשה איסור הרי היא נאמנת, והיא אסורה לבעלה.

ב. **שמים ביני לבינך.** כלומר: השמים עדים בדבר שביני לבינך שאינך יכול להוליד. ונאמנת האשה בטענה זו והיא יכולה לתבוע גט וכתובה.

ג. **ונטולה אני מן היהודים** — אשה שאסרה על עצמה הנאת תשמיש מכל היהודים, כופים את הבעל להוציאה ולתת לה כתובה, כיון שמוכח מדבריה שקשה לה התשמיש, והרי היא נחשבת כאנוסה.

אלו הם דברי משנה ראשונה.

חזרו לומר [חזרו בהם], כדי **שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה.**

א. **האומרת טמאה אני לך,** אינה נאמנת[39] **ותביא ראיה לדבריה.**

יכול היה להתיר לו את נדרו אפילו לפני נישואיו.

39. הקשו הראשונים, איך תקנו חכמים שאין האשה נאמנת הא כיון שמדין תורה הרי היא נאמנת כיון "דשויא אנפשה חתיכה דאיסורא" (היינו שכל אדם נאמן ביחס לעצמו, ואם הוא אומר שהוא אסור במשהו אז אסור לו לעבור על דברי עצמו), ואם כן איך יכולים חכמים להתיר דברי תורה?

ויש מהראשונים שתירצו, כיון שדבר זה גורם תקלה מרובה משום שכל אחת שתרצה להתגרש מבעלה תאמר לו טמאה אני לך לכן התירו חכמים דברי תורה כדי לגדור פרצה זו.

אך הר"ן ועוד ראשונים דחו תירוץ זה והם סוברים שאין אפשרות בידי חכמים לבטל דברי תורה אף כאשר הדבר נחוץ מאוד לגדור פרצות אלא כאשר מדובר בהוראת שעה, אבל אינם יכולים לתקן לדורות לעבור על דברי תורה.

ויש ראשונים שתירצו שאין זה נחשב ביטול של דברי תורה משום שישנו כלל ש"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש" ויכולים רבנן להפקיע את חלות הקידושין מלמפרע, ועל כן כאשר רבנן תקנו שאינה נאמנת הם הפקיעו את הקידושין של הבעל ואשתו מלמפרע, ואם כן נמצא שהיא היתה פנויה ולא עברה על איסור אשת איש אף אם היא זינתה, והרי היא מותרת לבעלה.

אך לפי תירוץ זה נמצא שכאשר אשת כהן

ב. **השמים ביני לבינך**, אינה נאמנת, **ויעשו דרך בקשה** — וינסה הבעל לפייסה ולרצותה שלא תאמר כן עוד.[40]

ג. **ונטולה אני מן היהודים. יפר לחלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים.**

אלו הם דברי משנה אחרונה:

תאמר שנבעלה לנתין או לממזר אז היא תהא נאמנת כיון שעל זה לא יועיל הפקעת הקידושין כיון שאף פנויה הנבעלת לנתין או לממזר הרי היא אסורה לינשא לכהן. [ראשונים].

והר"ן מתרץ שכאן אין את הכלל של שויא אנפשה חתיכה דאיסורא, שמכיון שהיא משועבדת לבעלה אין לה נאמנות על חשבון בעלה ואינה יכולה לאסור את עצמה על בעלה.

והתוספות מביא בשם ה"ר אליעזר סיבה נוספת שלא יהא במקרה דנן הכלל של שויא אנפשה חתיכה דאיסורא, והוא, שאף אם נאמר שאכן כדבריה והיא זינתה, בכל זאת אין האיסור עליה אלא האיסור הוא על בעלה, ועל כן כיון שאינה נאמנת אלא ביחס לעצמה ולא ביחס לבעלה אם כן הרי בעלה מותר בה, ואינו חייב לגרשה כיון שאפילו לפי דבריה היא עצמה אינה אסורה.

והתוספות מקשים על דברי ה"ר אליעזר, שהגמרא ביבמות (פד ב) אומרת שכל ביאה אסורה שהאיש מוזהר על זה אף האשה מוזהרת על זה, ואם כן כיון שלפי דבריה הבעל אסור בה אם כן אף היא אסורה בו ושוב שייך את הכלל של שויא אנפשה חתיכה דאיסורה.

והחתם סופר מבאר את דברי ה"ר אליעזר, שאין דבריו נסתרים מדברי הגמרא ביבמות. אלא אדרבה מקור טעמו הוא מדברי הגמרא ביבמות שכיון שהגמרא אומרת שרק כאשר האיש אסור אז אף האשה אסורה, אם כן במקרה דנן שהבעל אינו מחויב להאמין לה נמצא שלדידו הרי היא מותרת לו ואם כן כיון שהבעל אינו עובר איסור אז אף האשה אינה עוברת איסור כלל אפילו אם היא באמת זינתה.

אך הרשב"א והתוספות מוסיפים להקשות על דברי ה"ר אליעזר, שסברתו אינה מועילה אלא לענין שלא יהא הבעל חיב לגרשה, אבל הרי בגמרא מבואר שאם היא אשת כהן אז לא רק שאינו חייב לגרשה אלא אפילו היא אוכלת בתרומה, והלא לענין תרומה ודאי שהאיסור הוא עליה, ואם כן הרי היא צריכה להיות נאמנת ביחס לעצמה וצריכה היא להיות אסורה מלאכול בתרומה.

והקרן אורה מתרץ את קושית הרשב"א, שהאיסור לאכול בתרומה אינו איסור עצמי אלא זהו תולדה של מה שהיא אסורה לבעלה הכהן ואם כן לא שייך להפריד ביניהם וכיון שלבעלה היא מותרת משום שאינה נאמנת ביחס אליו אז היא מותרת אף לאכול בתרומה.

העולה מהדברים: יש שתי דעות בראשונים, מהו הדין תורה

המקורי לפני התקנת חכמים.

דעה א' סוברת, שהדין המקורי הוא כמו המשנה ראשונה שהיא נאמנת וחכמים תקנו שהיא לא תהיה נאמנת, (ויכולתם לתקן כך הוא, או מטעם שעקרו את הקידושין מלמפרע או שכדי לגדור פרצות יכולים הם לבטל דברי תורה).

דעה ב' סוברת, שהדין המקורי הוא כמו המשנה אחרונה שאינה נאמנת, אלא שבתחילה תקנו חכמים להאמין לה שמכיון שהיא מבזה את עצמה בטענה זו על כן יש יסוד להאמין לה, ולאחר מכן בטלו חכמים את התקנה הזו משום שראו שיש חשש שמא עיניה נתנה באחר.

40. זהו פירוש הר"ן. ובתוספות מובא עוד

גמרא:

איבעיא להו,

אשת כהן **שאמרה לבעלה טמאה אני, מהו שתאכל בתרומה?**

האם רק להאסר לבעלה אינה נאמנת משום שחוששים שמא נתנה עיניה באחר, אבל לענין להאסר באכילת תרומה הרי היא נאמנת, או שאינה נאמנת כלל אפילו לגבי תרומה?

רב ששת אמר: אוכלת בתרומה, ואינה נאמנת כלל, כדי **שלא תוציא לעז על בניה** שהם חללים ופסולים לכהונה.

רבא אמר: אינה אוכלת, ואין חשש שיצא לעז על בניה, כיון **שאפשר דאכלה חולין** — שיכולה היא לאכול חולין, ולא ירגישו העולם בזה שהיא נמנעת מלאכול תרומה מחמת זנותה.

אמר רבא ומודה רב ששת שאם נתארמלה [נתאלמנה] **שאינה אוכלת,**

מידי הוא טעמא — שהרי כל טעמו של רב ששת אינו **אלא משום** שלא **תוציא לעז על בניה,**

ואם כן טעם זה אינו שייך באופן **שנתארמלה ונתגרשה,** משום שאז לא יצא לעז, כיון **שאמרי השתא דאיתניסא** — שיאמרו העולם שמה שהיא אסורה בתרומה זהו משום שהיא נפסלה עכשיו לאחר שנתאלמנה, ואם כן לא יצא לעז על בניה.

אמר רב פפא, בדיק לן רבא [שאל אותנו רבא],

אשת כהן שנאנסה יש לה כתובה או אין לה כתובה?

והסבר הספק הוא:

האם **כיון דאונס לגבי כהן כרצון לגבי ישראל דמי** [כשם שאשת ישראל נאסרת על בעלה אם זנתה ברצונה כך אשת כהן נאסרת על בעלה אפילו אם נאנסה], אז כמו כן לענין כתובה כשם שאשת ישראל שזנתה ברצון אין לה כתובה, כך אשת כהן אפילו אם נאנסה **אין לה כתובה.**

או דילמא, מצי אמרה ליה [יכולה האשה לטעון]: **אנא, הא חזינא.**

וגברא הוא דנסתחפה שדהו — **אני** כשלעצמי ראויה לך ולא אני גרמתי את האיסור, אלא בגלל קדושת כהונתך נאסרתי עליך, ואם כן אין אני צריכה להפסיד את כתובתי. צא-א

ואמרינן ליה [ופשטנו לרבא]: **מתניתין היא** [שזוהי משנה מפורשת].

ששנינו במשנה: **האומרת טמאה אני לך יש לה כתובה.**

ומפרשת הגמרא כיצד מוכח ממשנה זו.

במאי עסקינן [באיזה אופן מדובר במשנה],

אילימא — אם נאמר שמדובר **באשת ישראל,** אם כן יהיה קשה ממה נפשך,

---

פירוש בשם רבינו חננאל על דברי המשנה יעשו דרך בקשה, שחכמים יתפללו עליהם שיהיה להם ילדים.

אי האשה אומרת שזנתה **ברצון, כלום יש לה כתובה?** הלא היא הגורמת את האיסור!

ואי היא אומרת שזנתה **באונס, מי קא מיתסרא על גברא!?** ואם כן, מדוע הוא חייב לגרשה? (41)

ואלא נצטרך להעמיד את המשנה **באשת כהן,**

ואי נפרש שהאשה אומרת שזנתה **ברצון, כלום יש לה כתובה?** הלא היא הגורמת את האיסור!

מי גרעה מאשת ישראל ברצון — ומה שונה אשת כהן מאשת ישראל כאשר היא מזנה ברצון?

אלא לאו — ומוכרח להיות שהמשנה מדברת באופן שהאשה אומרת שזנתה **באונס.**

וקתני, יש לה כתובה, — ומוכח ממשנתנו שאשת כהן שנאנסה אינה מפסידה את כתובתה.

איבעיא להו,

אמרה לבעלה, גרשתני ונאבד הגט או שנקרע, והבעל מכחיש, **מהו,** האם היא נאמנת ומותר לה לינשא לאחר, או שאינה נאמנת.

ופשטינן:

אמר רב המנונא, תא שמע:

האומרת טמאה אני לך הרי היא נאמנת לפי משנה ראשונה.

ואם כן יש ראיה לספק דידן, כיון **דאפילו למשנה אחרונה דקתני שלא מהימנא,** היינו דוקא באופן של המשנה שאומרת טמאה אני לך, דדוקא **התם הוא דמשקרה, דידעה דבעלה לא ידע בה** — דבאופן זה חוששים שהיא משקרת כיון שאין בעלה יודע האם היא משקרת או לא, ועל כן אינה חוששת להעיז פניה נגדו ולשקר.

אבל גבי גרשתני, דידע בה, מהימנא — אבל כאשר היא אומרת גרשתני שבעלה יודע אם היא משקרת או לא, הרי היא נאמנת משום **דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה.**

אמר ליה רבא — דוחה רבא את סברת רב המנונא.

אדרבה, יש לומר סברא הפוכה,

אפילו למשנה ראשונה, דקתני שמהימנא, הינו דוקא כאשר היא אומרת טמאה אני לך, דדוקא **התם** היא נאמנת **משום דלא עבידא לבזויי נפשה** — משום שזהו בזיון לה ואין אשה עשויה לבזות את עצמה אם זה לא היה נכון,

אבל הכא כאשר היא אומרת גרשתני, **דזמנין דתקיף לה מן גברא מעיזה ומעיזה** — כיון שאין לה מזה בזיון, ועשויה היא לעיתים לכעוס על בעלה, אם כן יש לחשוש שהיא משקרת, ולפי האמת לא נתגרשה.

---

41. הרעק"א מקשה שאולי נאמר שמדובר כאן באשת ישראל שחשבה שמותר לזנות, שהדין הוא שזה נחשב כמו זנות ברצון והיא אסורה על בעלה, ואפשר לומר שהיא אינה מפסידה את

מתיב רב משרשיא — מקשה רב משרשיא על דברי רבא.

השמים ביני לבינך דמשנה ראשונה, תיובתא דרבא, כלומר: ממה ששנינו במשנה ראשונה שכאשר היא אומרת השמים ביני לבינך הרי היא נאמנת, קשה על רבא, שרבא הלא אומר שבאופן שאין לאשה בזיון מזה אז אפילו לפי משנה ראשונה אינה נאמנת, ואם כן קשה **שהכא דלית לה כיסופא** [שכאשר היא אומרת השמים ביני לבינך הרי אין לה מזה בזיון], **ואעפ״כ קתני** במשנה ראשונה **דמהימנא.**

ומתרצינן:

קסבר רבא: התם [כאשר היא אומרת השמים ביני לבינך] **כיון דלא סגי לה דלא אמרה אין יורה כחץ** — כיון שאינה נאמנת בטענה סתמית שאין לה ילדים, אלא צריכה היא לטעון שהבעל הוא שאינו יורה את זרעו כחץ ולכן אינו יכול להוליד,

ואם כן, **אי לא איתא כדקאמרה לא אמרה ליה** — אין לחשוש שהיא משקרת, כיון שאילולי שזה היה נכון לא היתה מעיזה לטעון דבר כזה שזהו גנאי גדול.

ומקשה הגמרא על סברת רב המנונא.

השמים ביני לבינך דמשנה אחרונה, תהוי תיובתא דרב המנונא.

כלומר: ממה ששנינו במשנה אחרונה שכאשר היא אומרת השמים ביני לבינך אינה נאמנת, קשה על רב המנונא, דהלא רב המנונא אומר שכאשר הבעל יודע אם היא משקרת אז היא נאמנת, כיון שאינה מעיזה פניה בפני בעלה, **והא הכא** כאשר היא טוענת השמים ביני לבינך, **דידעה היא ובעלה ידע בה** [שיודעת האשה שבעלה יודע אם היא משקרת], ואם כן הרי אינה מעיזה פניה בפני בעלה, **ואעפ״כ קתני** במשנה אחרונה **דלא מהימנא.**

ומתרצינן:

קסבר רב המנונא, הכא נמי היא גופה אמרה, נהי דבביאה ידע ביורה כחץ מי ידע, ומשום הכי משקרא, כלומר: אף כאשר היא אומרת השמים ביני לבינך הרי היא מעיזה פניה, כיון שהיא אומרת בליבה אף על פי שהבעל יודע שהוא מזריע, בכל זאת אינו יודע אם הוא יורה כחץ, ואם כן אינו יודע אם אני משקרת, ולכן מעיזה היא את פניה לשקר ואינה נאמנת.

ההיא איתתא [היה מעשה באשה], **דכל יומא דתשמיש מיקדמה משיא ידיה לגברא** — בכל עת לאחר תשמיש המיטה היתה מביאה לו מים לרחוץ ידיו.

יומא חד אתיא ליה מיא לממשא — ובאחד מהימים הביאה לו מים כדרכה,

אמר לה, הדא מילתא לא הות האידנא — והלא לא עשינו דבר זה כעת ומדוע את מביאה לי מים?

אמרה ליה, אם כן חד מן נכרים

כתובתה כיון שמכל מקום הרי לא עשתה את זה במזיד?

אלא מוכיח מזה הרעק״א שאף באופן זה מפסידה האשה את כתובתה.

צא-ב **אהלויי דהוו הכא האידנא, אי אנת לא דילמא מנהון,** — היו פה כעת קבוצה של מוכרי אהל, ואם כדבריך שהנך אומר שלא היה דבר זה כעת כעת, כפי הנראה זה היה אחד מהם, ואני חשבתי לתומי שזה אתה.

ובאה שאלה לפני רב נחמן האם נאסרה זו על בעלה.

אמר רב נחמן, עיניה נתנה באחר ולית בה מששא במלה — אין ממש בדבריה ואינה נאמנת, משום שיש לחשוש שמא עיניה נתנה באחר ורוצה היא להתגרש מבעלה ולכן היא משקרת.

ההיא איתתא, דלא הוה בדיחא דעתה בהדי גברא [שלא היו פניה צהובות לבעלה],

אמר לה, האידנא מאי שנא [מה יום מיומים? וכי יש בלבך כעס עלי?],

אמרה ליה, מעולם לא צערתן בדרך ארץ כי האידנא [אכן יש בלבי כעס עליך כיון שמעולם לא הכאבת לי בשעת תשמיש כשם שהכאבת לי כעת]

אמר לה, לא הוה הדא מילתא האידנא [על מה את מתלוננת הלא לא היה דבר זה כעת?]

אמרה ליה, אם כן הלין נכרים נפטויי דהוו הכא האידנא אי אנת לא דילמא חד מנהון — היו פה כעת קבוצה של מוכרי נפט, ואם הנך טוען כי לא היה דבר זה כעת כפי הנראה זה היה אחד מהם ואני חשבתי לתומי שזה אתה.

ובאה שאלה לפני רב נחמן האם נאסרה זו על בעלה.

אמר להו רב נחמן: לא תשגיחון בה, נותנת עיניה באחר הואי — אין מאמינים לסיפוריה משום שיש לחשוש שמא רוצה היא להתגרש מבעלה ועל כן בדתה סיפור זה מליבה ולפי האמת לא עברה איסור עם אף אחד.(42)

ההוא גברא דהוה מהרזיק בביתא [נחבא בבית] **הוא ואינתתא** [הוא ובעלת הבית],

על אתא מריה דביתא [נכנס ובא בעל האשה לביתו],

פרטיה נואף להוצא וערק [שבר הנואף את גדר הקנים שהיה שם ונמלט],

ובאה השאלה לפני רבא האם נאסרה זו על בעלה.

אמר רבא: איתתא שריא [מותרת האשה לבעלה], ולא חוששים שהיה כאן מעשה ניאוף,

דאם איתא דעבד איסורא, ארכוסי הוה

---

42. בעובדה זו וכן בעובדה לעיל שפסק רב נחמן שאינה אסורה משום שאינה נאמנת, זהו רק באשת כהן שאסורה לבעלה אפילו אם נאנסה, אבל באשת ישראל אין צורך לומר שאינה נאמנת כיון שאפילו אם היתה נאמנת לא היתה נאסרת דהרי לפי דבריה לא היה זה מרצונה אלא בשגגה, ושגגה נחשבת כאונס ואינה אסורה לבעלה. [ר"ן וכן בשאר ראשונים]

והרשב"א כתב שאפשר לומר שמדובר כאן באשת ישראל ובאופן שהבעל רוצה להחמיר על עצמו ולגרשה אפילו אם זה היה באונס.

מירכם — אילו היה כן, לא היה בורח הנואף באופן שיתגלה לפני בעל הפירות אלא היה נחבא שלא יראהו.

ההוא נואף דעל לגבי דההיא אנתתא [נואף נכנס לביתה של אישה כאשר בעלה לא היה בבית],

אתא גברא [בא בעלה של האשה אל הבית], **סליק נואף איתיב [בכלאי] בבא** [ברח הנואף ונחבא מאחורי הדלת],

הוה מחתן תחלי תמן וטעמינון חויא [היו שם בבית אוכל הקרוי שחלים, ובא נחש וטעם מזה],

בעא מרי דביתא למיכל מן הנהו תחלי בלא דעתא דאינתתא [ראה הנואף שהבעל רוצה לאכול מן השחלים הללו, ואין האשה רואה שהוא רוצה לאכול מזה],

אמר ליה ההוא נואף: לא תיכול מנהון דטעמינון חויא [נגלה הנואף לבעל ואמר לו שלא יאכל מזה כי טעם מזה נחש ויש בזה סכנת נפשות]

ובאה שאלה לפני רבא האם יש לחשוש שבא הנואף על האשה ואסורה היא לבעלה, או לא.

אמר רבא, אינתתיה שריא [מותרת האשה], ולא חוששים שהיה כאן ניאוף,

דאם איתיה דעבד איסורא, ניחא ליה דליכול ולימות [דאם לפי האמת הנואף והאשה עברו על איסור אשת איש לא היה הנואף מציל את הבעל מסכנת נפשות],[43]

דכתיב "כי נאפו ודם בידיהן" ויש ללמוד מפסוק זה, שהנואפים חשודים הם אף על שפיכות דמים.

ומקשינן:

פשיטא, ומה חידוש חידש רבא בזה?

ומתרצינן:

מהו דתימא [היה אפשר לומר] **דאיסורא עבד** ובאמת היה כאן ניאוף ונאסרה האשה,

והאי דאמר ליה [והטעם שהנואף הציל את הבעל הוא משום]: **דניחא ליה דלא לימות בעל דתהוי אינתתיה עלויה "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם"** — שהנואף רוצה שהבעל לא ימות כדי שהאישה עדיין תהיה אסורה עליו, כיון שהוא נהנה כאשר היא אסורה עליו יותר מכאשר היא מותרת לו, דכתיב מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם.

קא משמע לן רבא שלא אומרים סברא זו ואין האשה נאסרת לבעלה:

הדרן עלך ואלו נדרים
וסליקא לה מסכת נדרים

---

43. התוספות ביבמות (בדף כד ב) מקשים מדוע רבא היה צריך לומר סיבות שאין לחשוש שנעשה כאן מעשה עבירה, הלא בלאו הכי אין לאסרה כיון שאמרינן שאין אשה נאסרת על בעלה על סמך יחוד בלבד?

והתוספות מתרצים שמדובר כאן באופן

שהאשה עצמה הודתה שעשתה איסור, ולכן לולי טעמים אלו היה מקום לאסור את האשה כיון שיש לחשוש שאכן נעשה כאן מעשה עבירה, אבל לאחר טעמים אלו הרי אין לחשוש שנעשה כאן איסור ולכן אין מאמינים לאשה כיון שחיישינן שמא עיניה נתנה באחר.

ואף על קושיה זו יש ראשונים המתרצים (כמו לעיל בהערה הקודמת) שאכן אין האשה נאסרת אף בלא הטעמים של רבא, אלא שהוצרך רבא לטעמים אלו כיון שהבעל רצה להחמיר על עצמו.

והמאירי מפרש שמדובר כאן שהבעל קינא לה קודם לכן ואמר לה אל תיסתרי עם פלוני ובאופן זה נאסרת אף ביחוד לבד ללא עדים.

אך יש לתמוה על דברי המאירי דאם כן מה מועילים הטעמים של רבא הלא הדין הוא שאשה שקינא לה בעלה שלא תיסתר עם פלוני ונסתרה עמו הרי היא אסורה ומה מועיל מה שאיננו חוששים שנעשה כאן מעשה עבירה?

והשיטמ״ק מתרץ את קושית התוספות, דכל מה שאמרינן שאין אשה נאסרת על ידי יחוד היינו דוקא ביחוד רגיל אבל אם מוכח שנתיחדה לשם זנות יש לאסור את האשה, ועל כן הוצרך רבא לטעמים אלו לומר שלא חוששים שנעשה כאן מעשה איסור.