

# מבעל דף היומי בעיון

סיכום גפ"ת, רא"ש, רמב"ם, רי"ף, ר"ן, טור ב"י שו"ע מ"א ט"ז ומשנ"ב על הדף



## כולל ומכון ראש פינה:

כולל יום שלם ללימוד כל הש"ס וד' חלקי השו"ע בעיון במשך 17 שנה | כולל יום שלם ללימוד דף היומי בעיון | כולל יום שלם ללימוד אבן העזר בעיון | פרויקט "אבן ברורה", והוא כעין משנה ברורה על אבן העזר | כולל ערב שלוש שעות ללימוד דף היומי בעיון | כולל ערב שעתיים ליבו הפץ | כולל שיש שבת | רשת שיעורי תורה ללימוד דף היומי במלגה מכובדת למגידי שיעורים | 30 ספרי עזר על שלחן ערוך אבן העזר | ספרי "השינון" על ד' חלקי השו"ע, לדיעת ד' חלקי השו"ע בלימוד עמוד יומי, בהמלצת גדולי ישראל מכל העדות וההוגים | מבחנים ארציים לאברכים ובחורים במלגה על דף היומי בעיון | סיכומים יומיים של דף היומי בעיון בעברית, אנגלית, ספרדית וצרפתית | קמחא דפסחא | עזרה וסיוע לנוקדים ואברכים עמלי תורה

### יום א' כ"ד כסליו - שבת ל' כסליו תשפ"ג

העלון מוקדש לעילוי נשמות:  
הרה"צ רבי שמואל מרדכי בן סול  
שולמית זצ"ל  
זמרת הדרה בת שמחה ע"ה  
ת.נ.צ.ב.ה



## מסכת נדרים ז"ד-ס'

### שבוע פרשת מקץ-ימי החנוכה

העלון מוקדש לעילוי נשמות:  
ר' אליהו בן חנה ז"ל  
זמרת אסתר בת מרים ע"ה  
ת.נ.צ.ב.ה



## חנוכה שמה ומאיר לכל הלומדים ולכל עם ישראל דף נ"ד ע"א-ע"ב

הנודר מן הירק וכו'.

לדעת הריטב"א המתבאר ממהלך הסוגיא הוא, שסתם ירק בלשון בני אדם הוא ירק הנאכל חי, ולכן אם נדר מהירק אסור רק בירק הנאכל חי ולא בירק הטעון בישול או שנאכל לפעמים מבושל. אמר ירקי קדרה עלי, לא משמע אלא ירק שהוא נאכל אף בקדרה, כגון כרוב וחזרת והבצלים והשומים שנאכלין חיין ומבושלין, ואין בכלל מה שאין נאכל כמות שהוא חי דלועין, ולא מה שהוא נאכל רק כשהוא חי כגון צנון ושומר, וכשאמר ירק המתבשל בקדרה עלי, כיון דלא אמר ירקי קדרה ולא ירק הנאכל בקדירה ודאי לרבווי אתא כל שהוא ראוי לקדירה אף על פי שאינו נאכל כמות שהוא חי, מיהו ודאי לא הוי צנון ושומר ודכוותיהו בכלל כיון דלא מבשלי בקדרה.

ולדעת הרא"ש ירק הנאכל בקדירה היינו ירקות שנאכלים על ידי כבישה, ואינם הירקות הנאכלים על ידי בישול.

המתבאר ממהלך הסוגיא הוא, שסתם ירק בלשון בני אדם הוא ירק הנאכל חי, ולכן אם נדר מהירק אסור רק בירק הנאכל חי ולא בירק הטעון בישול או שנאכל לפעמים מבושל. ואם אמר ירקי קדירה עלי, משמע ירקות הניתנים בקדירה, כגון בצלים ושומים שבאים ליתן טעם בקדירה, או מינים שנאכלים חיים ומבושלים, אבל לא ירקות שנאכלים אך ורק מבושלים, ואם נדר מירק המתבשל בקדירה, הרי בכלל זה כל ירק הנאכל חי ומבושל, והנאכל רק כשהוא מבושל, אבל לא ירקות הנאכלים רק חיים, כך מבואר בריטב"א ובראשונים.

ולהר"ן דרך אחרת בזה, דהר"ן הביא שני פירושים למסקנת הגמרא, לפירוש אחד הנודר מן הירק אסור רק בירקות עלים, אבל לא בדברים שהם פרי האדמה. נדר מירק קדירה, הרי הוא אסור בפירות האדמה הבאים להכשיר מאכל כשומים ובצלים, ואם אמר ירק המתבשל בקדירה אסור אף בדלועים הואיל ומימלך שליח עליהם. ולפירוש שני הנודר מן הירק נאסר בכל ירק הנאכל כמות שהוא חי, ואם אמר ירקי קדירה עלי נאסר בירק הנאכל חי ומבושל, אבל לא בירק שנאכל אך ורק כשהוא מבושל, ואם אמר ירק המתבשל בקדירה נאסר אף בירק הנאכל רק כשהוא מבושל.

ומלשון הר"ן משמע דבכהאי גוונא גם ירקות אחרים נאסרים, אף שהם נאכלים רק כשהם חיים, ולכאורה אינו מובן. ובאמת בריטב"א הביא שיטה כזו, דיש אומרים דכי אמר ירק המתבשל בקדרה עלי כל ירק משמע ואפילו צנון ושומר, וכתב על זה ולא נהירא לי. ובאמת שיטת הר"ן היא דלא אזלינן הכא בתר פשטות לשונו, שזו שיטת הריטב"א הנ"ל, אלא אמרינן שכל תוספת לשון שאינה נצרכת באה להוסיף עוד סוג שלא היה משמע בלשון הפשוטה יותר, ולכן הנודר מן הירק אסור בירק אסור בכל המינים הנאכלים חיים [חוץ משומים ובצלים שאינם נאכלים בדרך כלל חיים], וחוץ מדלועין דהם נקראים פרי ולא ירק. ואם אמר ירקי קדירה עלי בא להוסיף דברים הבאים להטעים את הקדירה, כגון שומים ובצלים, או דברים שנאכלים גם חיים, והמתבשל בקדירה נאסר אף במינים שנאכלים אך ורק על ידי בישול.

ולמסקנת הגמרא המשנה עוסקת במי שנדר מירק המתבשל בקדירה, ויש דברים שאין ספק שהם נקראים ירק בלשון בני אדם, ויש דברים שודאי אינם נקראים ירק, ויש סוגי ירק שבסתם אינם נקראים ירק, אך מצד שני אינם שייכים לסוג השני שודאי אינם נקראים ירק, והסימן לדעת לאיזה סוג שייך הירק שמדברים עליו, הוא אם שולחים אדם לשוק כדי לקנות ירק למטרה הנ"ל, שדבר שהוא מביא בלי לשאול הרי הוא בודאי ירק לענין זה, ודבר שלא עולה על

### כולל ומכון ראש פינה:

דנהי דאין מקיזין על בשר מליח, כיון דבשר ממש הוא ולא צריך שליחא לאמלוכי עליה כדגים, מיתסר, דיומא דהקזה לאו הוכחה מעליא הוא, הלכך לא מהני אלא למידי דצריך שליחא מיהא לאמלוכי עליה כדגים, אבל לגבי בשר מליח לא הוי הוכחה.

ועוד כתבו הראשונים דאם הקיז דם וכו' דאמרינן דהוי הוכחה שאין דעתו על דגים וכו', היינו דוקא אם נדר לאותו יום, אבל נדר לזמן ארוך יותר הוי הכל בכלל, דמה שנדר הוא מחמת הימים האחרים שבהם יכול הוא לאכול דגים וכו'.

מיהו במי שכואבים לו עיניו שאמרנו שאין דעתו על הדגים, כאן לדעת הרשב"א אף בנודר לזמן ארוך יותר מאותו יום אין הדגים בכלל, דדוקא ביום הקזה אמרינן שדעתו רק על אותו יום, דלמחרת יום ההקזה יכול לאכלם, אבל כשכואבות לו עיניו, שאינו יודע מתי יתרפא, אמרינן שאין דעתו על הדגים כלל, ואפילו אסר לשלשים יום או יותר לא נאסר, שאין דעתו עליהם לפי שאינו יודע מתי יתרפא. כן דעת הרשב"א, אבל הר"ן סבירא ליה דדוקא בימים שמוכח שאינו אוכל בהם דגים לא חל הנדר עליהם, דאין דעתו עליהם, אבל בשאר ימים אמרינן בסתמא שדעתו אף עליהם.

ובעמוד א' ראינו שדעת אביי שאף לרבי עקיבא אינו לוקה על מה שנמלך עליו השליח, וכתבו התוספות [חולין ק"ד ע"א ד"ה הא עוף] דהוא הדין לבר עופות בסוגיא דידן, וכתבו התוספות שהאיסור הוא מדרבנן, ולכן אינו לוקה, וזו דרך אחרת ממה שהבאנו לעיל, דמשמע דלא הוי משום חומרא או ספיקא, אלא גזירה דרבנן, דלא ברור לבני האדם החילוק בין זה לזה ויבואו להתיר את האסור, אבל גם בי עקיבא מודה שדבר שמילך עליו השליח אינו בכלל סתם לשונו של הנודר.

ולכאורה יש נפקא מינה להלכה בין שיטות אלו, דלסוברים שהוא ספיקא או חומרא, מי שעבר ואכל דילועים, או בשר עוף, לא ילקה כלל, אבל לתוספות לכאורה חייב מכת מרדות הואיל ועבר על דרבנן, ושרי למיקרי ליה עבריינא כמבואר במסכת שבת [מ' ע"א].

ולהלכה כתב הרמב"ם [הלכות נדרים פרק ט' הלכה ו'], כל דבר שדרך שליח באותו מקום להמלך עליו הרי הוא בכלל המין שנאמר לשליח סתם, כיצד, מקום שדרכן אם ישלח אדם שליח לקנות לו בשר סתם אמר לו לא מצאתי אלא דגים, אם נשבע או נדר במקום זה מן הבשר נאסר אף בבשר דגים, וכן כל כיוצא בזה, ובכל מקום הנודר מן הבשר אסור בבשר עופות ובקרבים ומותר בחגבים, ואם מראין הדברים בעת שנדר שלא נתכוון אלא בבשר בהמה בלבד או לבשר עוף ובהמה בלבד הרי זה מותר בבשר דגים ואפילו במקום שהשליח נמלך עליהן. ועיין בר"ן כאן שתמה דהא בסוגיין מבואר שאין חילוק בין עוף לדגים, והכל בכלל מה שאמרנו שהוא מחמת שנמלך עליו השליח.

דעתו להביא ולשאול אודותיו בודאי איננו בכלל זה, אבל דבר שבדרך כלל לא יביא אבל אם לא ימצא מין אחר ישאל את משלחו אם להביאו, הרי הוא הסוג שבין שני סוגי ירק הנ"ל. ודעת חכמים במשנתנו שאף שהסוג האמצעי בודאי לא יצא מכלל ירק, דהרי השליח בא לשאול אם להביאו, והרי זה ראייה שגם הוא בכלל זה, מכל מקום בסתמא אינו נקרא ירק, ואנו הולכים אחרי לשון הנודר, ובסתמא לא נקרא דבר זה ירק, ומין זה לא נאסר אף לחומרא. אבל דעת רבי עקיבא דהואיל והוא בכלל ירק מכל מקום, מכלל ספק לא יצא ונאסר אף במין זה, אך הוא רק לחומרא, ולכן אינו לוקה אם יעבור ויאכלנו. ועיין בסמוך שנביא דעת התוספות שאינו אלא דרבנן ולכן אינו לוקה.

ודרך זו היא דרך הריטב"א דכתב הטעם דלר"ע לא משוי ליה מיניה בברי למלקי עליה אלא ספוקי מספקא ליה וחייש לחומרא לכתחלה. וכתב לפי זה דהוא הדין דלרבי עקיבא אם אמר לא נתכוונתי לדלועין אינו צריך שאלה, ואפילו בעם הארץ, דהא איסור רופף הוא משום הא לא ינהגו קלות ראש בנדרים, ולא החמירו בעם הארץ אלא במפרש דברים רחוקים כגון חרמו של ים וקרבן של מלכים וכיוצא מהם כנ"ל:

וכלל הנ"ל הוא לכל דבר בדומה לו, כגון הנודר מן הבשר, שנאסר בכל מה שבני אדם קוראים בסתמא בשר, וכלל דמילתא דכל מה שהשליח נמלך עליו הרי הוא בכלל זה, כדעת רבי עקיבא ולכן כל דבר בכלל זה, וגם בשר עוף ודגים, דכולם נמלך עליהם השליח. אמנם דעת רבן שמעון בן גמליאל לא כן, והוא דעת חכמים במשנתנו, וכאן פסקינן הלכה כרבי עקיבא.

והר"ן דלעיל דסבירא ליה דהכל נאסר מכח ריבוי הלשון, כתב דהוא הטעם שאינו לוקה על דלועין לרבי עקיבא, דכיון דדלועין לא משתמע בהדיא אלא מרבויה דלישניה אע"ג דממילך שליחא עליה לא מתסרי בודאי אלא מספיקא הילכך לא לקי. ואע"ג דלר"ן כל המינים נארים מחמת ייתור לשונו, כאן אינו לוקה הואיל ואינו משמע להדיא מחמת ריבוי לשונו, אבל מה שמשמע להדיא מחמת ריבוי לשונו ודאי לוקה אף לרבי עקיבא.

## דף נ"ד ע"ב

כגון שהקיז דם וכו' כגון דכייבין ליה עיניה.

כאן מבואר כלל נוסף בעניינים הנ"ל, דאף דדרך שליח להמלך על סוג מסויים, מכל מקום אף לרבי עקיבא אינו נאסר אם לפי המצב דלפנינו אמרינן שודאי אין דעת הנודר עליהם, כיון שבין כה וכה אינו אוכל מהם, כגון מי שהקיז דם שאינו אוכל דגים ביום ההקזה וכל כיוצא בזה.

מיהו כתב הר"ן דכל זה רק בדברים דנאסרים מחמת שנמלך שליח עליהם, אבל מה שאין צריך השליח להמלך עליהם לא, ולכן כתב דמסתברא דבשר מליח אפילו ביומא דהקזה אסור

והכסף משנה תמה על הרמב"ם הנ"ל מדוע לא הביא את דעת אב"י שאינו לוקה על הדברים שנמלך עליהם השליח.

וכן פסק בשלחן ערוך [יורה דעה סימן ר"ז], (ד) אמר קונם ירק עלי, אינו אסור אלא בנאכלין חיים. ואם אמר ירקי קדירה עלי, אסור אף בנכבשים בה. ואם אמר ירק המתבשל בקדירה אינו אסור אלא במתבשל בה, ומיהו אסור בכל המתבשל בה, אף בדילועין (פירוש מין ירק שעליו גדולים ביותר, ערוך) שכל דבר שהשליח נמלך עליו, הוא בכלל המין ההוא. ואם אמר לשלוחו: קח לי ירק, ואינו מוצא אלא דילועים, הוא נמלך בו לומר תרצה דילועין. אבל אם נדר מהדילועין, מותר בירק:

(ה) הנודר מהירק, אסור אפילו ביבש, מאחר שאין לו גורן; ומותר בפולין יבשים, מאחר שיש לו גורן, ואינם נקראים ירק אלא הלחים:

(ז) מקום שדרכם אם ישלח אדם שליח לקנות לו בשר אומר לו לא מצאתי אלא דגים, אם נשבע או נדר במקום זה מהבשר, נאסר אף בבשר דגים. וכן כל כיוצא בזה. ובכל מקום, הנודר מהבשר אסור בבשר עופות ובקרבים ובראש וברגלים, בקנה ובלב; ומותר בחגבים. ואם מראים הדברים, בעת שנדר, שלא נתכוון אלא בבשר בהמה בלבד (או לבשר עוף ובהמה בלבד), ה"ז מותר בבשר דגים, ואפילו במקום שהשליח נמלך עליהם. (ואפילו בבשר עופות נמי שרי, דהא לא נתכוון רק לבשר בהמה). (כן משמע לשון הטור, וכן מטין דברי הר"ן).

**קרביים לאו בשר ואוכליהן לאו בר אינש.**

כתב המאירי, ולא אמרו קרבים לאו בשר ואכליהן לאו בר נש אלא דרך צחות לומר שאין מחזקים כלל, אי נמי לענין הדין שאם התנה להאכילו בשר אינו יכול לפייסו בקרבין ומיניהון.

ועוד אפשר לבאר יותר, שמהמבול ואילך הותר הבשר לבני האדם, והיינו רק לתועלת גופו וחזיוקו, שיש תועלת לאדם באכילת בשר, כמו שמצאנו בגמרא [חולין מ"ט ע"א] שהריאה מאירה את העינים, ועוד כהנה וכהנה מקומות, ומצאנו שאמרו שאין דעתם צלולה עליהם לפי שלא אכלו בשר שור [ב"ק ע"ב ע"א], ואפשר שלאחר המבול שנחלשו הגופות והתקצרו השנים הוצרך האדם לזה. אמנם כל זה בדבר שידוע שמועיל לו, וזה בא רבן שמעון בן גמליאל לומר שלענין התועלת אין האברים הפנימיים נחשבים לבשר, ואין בהם תועלת, ובאמת אנו יודעים היום כי האברים הפנימיים, הכבד והמעיים, דרכם עוברת כל הפסולת שבגוף, ושם גם מצטברת הפסולת, וממילא נזקם מרובה על תועלתם, ובשנים קדמוניות היו המעים נזרקים והיו העניים לוקחים אותם לצורך מאכלם. אבל לא זו אף זו, אלא מה שיכול האדם לאכול בעלי חיים הוא מחמת מעלתו על בעלי החיים, ולכן אמרו [פסחים מ"ט ע"ב] עם הארץ אסור לאכול בשר, שהרי גם הוא כבהמה ואיזה יתרון יש לו עליה. אבל כשאוכל הוא איברים אלו שאין בהם

תועלת ורק נזק, ולא אוכלם אלא מפני תאות האכילה או מילוי הכרס, הרי גם הוא כאותה בהמה שנאכלת על ידו שאין בה דעת להבחין בין מאכל המעולה למאכל הפחות, וכבר מצאנו באדם הראשון כששמע קללת ואכלת את עשב השדה הזיעו פניו אמר מה אני נקשר לאבוס כבהמה [מדרש רבה בראשית פרשה כ' פסקה י'], דהבין שהאוכל מאכל פחות כבהמה הרי גם הוא כבהמה, ולכן אמר רשב"ג דאוכלם לאו בר איניש, שאינו ראוי להקרא בן אדם, הואיל ואין לו את מעלת האדם.

**נון סמך עין נון סמא לעינים כו'.**

כתב המהרש"א, ועד"ז יש לפרש מ"ש זכרנו את הדגה גו' ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו, ר"ל דאין לנו דבר שמועיל לנו המן לגבי דגים רק לענין תועלת העינים, שהדגים מסמין את העינים ולא כן המן:

## דף נ"ה ע"א

**הנודר מן הדגן.**

כתב הריטב"א, נקטינן דבמקום שאוכלין פת מכל דבר ואפילו מאורז וחטים לא משמע פת אלא מחמשת המינים, ובמקום שאין אוכלין אלא מחמשת המינים לא משמע אלא מחטים או שעורים, ואם גמר בלבו לאחד מן המינים והוציא פת סתם מיתסר בההוא דגמר בלביה בלחוד.

**אמר רב יוסף מתניתין היא ושויין בנודר מן התבואה שאין אסור אלא מחמשת המינים.**

תמה הרשב"א, וכי סבור היה רב יוסף דרבא לא הוה ידע מתניתין והא רבא גופיה הוא דאסבר ליה לרב יוסף דתבואה לחוד ותבואת השדה לחוד. וכתב דנראה דרב יוסף ודאי מידע ידע דרבא לא איבעיא ליה אלא אי עללתא כתבואה או לא, ומה שהביא מהמשנה היה דהנודר מן התבואה אינו אסור אלא מחמשת המינים, ועללתא היינו תבואה, ואמר ליה אב"י דלא דמי, וכי שמע רבא אמר דשכר בתים וספינות קא מיבעיא לי. וכתבו הרשב"א והר"ן דהואיל ולא איפשיטא, לענין דינא קולא לנתבע וחומרא לתובע, ולענין נדרים הכל אסור דספיקא דאורייתא לחומרא::

**איכפד רב יוסף.**

צריך להבין על מה יצא הקצף, הרי כוונת רבא היתה לשאול דבר אחר ולא כמו שהבין רב יוסף, ושאל מה שהוצרך לו ולא מה שלא הוצרך לו. ועוד צריך להבין הענין כל מה שהיה בין רב יוסף לרבא, דהרי לא מצאנו שם שרבא פייסו, ומה היתה כונת רב יוסף כשאמר לרבא שלא יישב עד שיאמר לו פירוש הפסוקים שהביא שם, דמסתמא כאן היתה התוכחה שהוכיחו על מה שעשה שלא היה ראוי, והיכן מצאנו בכל הדרוש הזה רמז למה שעבר ביניהם.

ודאי לא ירגיש במעשה ידי שזו הרגשה דקה מן הדקה, וכן היה שבאמת רב יוסף לא שכח את רבא ועודנו חקוק בלבבו ולכן הרגיש במזיגתו:

#### לא תתיב אכרעיך עד דמפרשת וכו'.

כתב בספר בן יהודע [שם], הא דאמר לו לא תתיב אכרעיך, נראה כי לימוד החכמים בבית המדרש הוא שני חלוקות, הא' הוא לימוד הגרסא, והב' לימוד העיון, ולימוד העיון והסברא נקרא ידים, מפני שבזה הלימוד נושאים ונותנים ונלחמין במלחמתה של תורה, אך לימוד הגרסא נקרא רגלים, כי הרגלים הם העמודים שמעמידים את הגוף, כן הגרסא בה יהיה עמידתה של תורה וקיומה אצל האדם דהכל צריכין למרי חטייא, ואם לא ילמוד תחלה הגרסא לא יוכל ללמוד העיון והסברא, ודוגמא לזה נקרא הממון גם כן בשם רגלים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל על הפסוק [דברים י"א ו'] ואת כל היקום אשר ברגליהם, זה ממנו של אדם שמעמידו על רגליו. וזה הטעם שדרכין של חכמים לומר על הטועה בדברי תורה לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש, פירוש שאין לו השגה וידיעה לא בלימוד העיון והסברא המכונה בשם ידים, ולא בלימוד הגרסא המכונה בשם רגלים. והנה ידוע דרב יוסף היה חכם גדול ובקי הרבה בלימוד הגרסא, כמו שכתוב בגמרא רב יוסף סיני, ולכן כל הצריך ללמוד הגרסא יבא ללמוד ממנו, ובוה הלימוד היה עסקו עם התלמידים שלו, ולכן א"ל לא תתיב אכרעיך עד דמפרשת, רצונו לומר לא תשב לפני ללמוד בלימוד הגרסא המכונה בשם רגלים, מפני דכל הבא לישב לפני רב יוסף ללמוד הוא בא ללמוד בלימוד זה של הגרסא המכונה בשם רגלים. אי נמי רמז לו שהוא תלמידו שנחשב כמו בנו שהוא כרעא דאבוה, כי כל בן נקרא כרעא דאבוהי:

#### עד דמפרשת לי להני קראי.

כתב בספר בן יהודע [שם], ותיבת לי נראה מיותר. ונראה כי רב יוסף היה עניו מאד וכנזכר בגמרא [סוף סוטה] ולכן נתחרט על אשר הקפיד על רבא, ונחשבה בעיניו הקפדתו לגסות הרוח ח"ו, ולכן א"ל עד דמפרשת לי להני קראי, דהיינו שתפרש בהם דרוש הנדרש על ענוה הצריך לי ללמוד ממנו ענוה, והיינו לי לצרכי ולתועלת, וכן עשה רבא בדרשתו הכתוב הזה על ענוה ושפלות שצריכה להיות לרב המלמד תורה לתלמידים. והר"ן כאן כתב להיפך, לפי שראה את רבא הגיס לבו, שאל לו על מקרא שהוא נדרש על ענוה כדי להשפיל דעתו עיין שם. ולר"ן יש ליישב תיבת לי, דלעולם רוצה ר"י שידרוש הכתוב על ענוה לתועלת רבא שילמוד להיות שפל רוח ביותר, אך להיות כי רב יוסף עניו לא א"ל עד דמפרשת לך שהוא רצונו לומר לצרכך ולתועלתך, אלא אמר להיפך, עד דמפרשת לי כאילו הוא הצריך ללמוד זה של ענוה, כי כן דרך הענוים לדבר כן בדברי ענוה. וכהאי גוונא מצינו לרבינו הקדוש שאמר לר"ש בן חלפתא מפני מה לא הקבלנו פניך ברגל, והוא היתה כונתו לומר מדוע לא הקבלת פני, ורק דיבר בלשון ענוה להפוך הדברים על עצמו:

אלא צריך לומר שהקפידא של רב יוסף היתה על לשונו של רבא, דהרי אמרו לפני רב יוסף את תגובתו של רבא, והקפיד על מילים אלו שאמר הא לא קא מיבעיא לי דעללתא כל מילי משמע, דמשמע שמסברא הבין כך ולא נצרך לראיה שהביא רב יוסף, ודבר זה נשמע כפגיעה בכבודו של רב יוסף, שרבא אמר שהוא מבין מסברא ואינו צריך ראיות על כך, ובעיקר שכידוע רב יוסף נקרא בלשון חז"ל סיני דעיקר כוחו היה בבקיאותו, וכאן כשאומר רבא שהוא דבר פשוט בסברא הוי כפגיעה בכבודו של רב יוסף שהוא צריך לזה ראיה ולא ידע זאת מסברא, ולכן אמר שאם הוא מבין הכל לבד מדוע הוא שולח אלי.

ומה שהמתין רבא עד ערב יום הכפורים אפשר שהוא משום שידע שאז יתפייס לו רב יוסף, דהבין שאם רב יוסף שהיה ענותן גדול הקפיד הרי שיש כאן פגיעה גדולה בכבודו, וחשש שתשאר קפידא, מה שאין כן בערב יום הכפורים שהכל מתפייסים זה עם זה היה בטוח שיוכל לפייסו.

ומה שביקש הוא למזוג הכוס לרב יוסף, היה ענין של הכנעה, שעושה הוא שימוש לרבו, ובכך מכניע עצמו תחתיו וגם מראה לרבו דאכתי כפוף הוא לו וחייב בשימוש. ורב יוסף ביקש לרמוז לו במה שביקש שיאמר לו פירוש הפסוקים הנ"ל, כיון שידע שרבא יודע את הדרשה שדורשים בהם, כי אנו רואים שבתורה יש שני מצבים בלבד, שאחר שזוכה האדם לתורה הרי הוא מתנשא ועולה לגדולה, ואם הוא מגביה עצמו ומתנהג בגאווה הקב"ה משפילו ולא זו אף זו אלא דעוד שוקעו בקרקע, דהיינו שאם מתנהג האדם בענוה יהיה בגדולה, ואם לא עוד יושפל יותר ממה שהיה בתחילה, ולכן צריך רבא להבין עד כמה אדם שזכה לתורה צריך להזהר, כי בקל יכול הוא ליפול לשאול תחתית, וזה מה שהיה במעשה שביניהם שמחמת שזכה לתורה התנשא, וצריך הוא להשפיל עצמו כדי שלא ישפילו הקב"ה ח"ו.

#### שם א"ל הב לי דאמזיג ליה.

ובספר בניהו בן יהודע [עירובין נ"ד ע"א] כתב, נראה לי שרצה לפייסו במזיגת היין במים, להורות כי הוא לא חטא לו ורק בא לפייסו בשביל כבוד תורה שלמד ממנו, והתורה נמשלה למים ונמשלה ליין לכן פייסו במזיגת היין במים. גם נראה לי רמז במזיגת היין במים, כמו שהיין שהוא בחינת גבורה ודין יתמתק במים שהוא חסד, כך הוא ראוי שיתמתק כעסו הבא מצד גבורה וימחול לו. ולכן אחר כך כשהכירו רב יוסף א"ל לא תתיב אכרעיך עד דמפרשת לי להני קראי, כדי שיתמתק כעסי במים של התורה שאתה מפרש להני קראי לי לצרכי:

ועוד נראה לי הטעם שרצה רבא למזוג לו היין תחלה קודם שיכירו, כדי לידע אם רב יוסף עודנו כעס עמו, או אם כבר מחל לו ושב לבו עמו באהבה כבראשונה, לכן אמר אם ירגיש רב יוסף במזיגה זו שהיא שלי, ודאי הוא זוכר אותי בלבבו, ולכן הרגיש במעשה ידי בהרגשה זו שהיא דקה מן הדקה, ואם לא שב לבו עמי כבראשונה אינו זוכר אותי בלבבו, ולכן

## דף נ"ה ע"ב

אמר קונם צמר עולה עלי מותר להתכסות בגיזי צמר וכו'.

נחלקו בראשונים מדוע מותר להתכסות בגיזי צמר, דהכא איכא תרתי לרעותא, דלא לבש, וגיזי צמר אינם מלבושי צמר, וצריך לדעת מה טעם ההיתר בכיסוי גיזי צמר, אם מפני שלא הוי לבישה, ולפי זה יהיה מותר להתכסות אף בבגד צמר, או מפני שלא הוי בגדי צמר, וזו הנפקא מינה בין שני ההסברים, דאם הטעם הוא דלא הוי לבישה, יהיה מותר להתכסות אף בבגד צמר, ואם הטעם דלא הוי בגד יהיה אסור להתכסות בבגד צמר. ודעת הרא"ש בפירושו, דעיקר משמעות נדרו באומרו עולה עלי היינו שנתכוין לבגדי צמר, ולא לעצם העליה. לכן אסור להתכסות בבגד צמר, אבל דעת הר"ן שמה שמותר להתכסות בגיזי צמר, הוא מפני דעיקר כוונתו היתה ללבישה ולא לכסוי, אבל אם יתכסה במלבוש צמר מותר. אמנם לשיטת הר"ן קשה דהיה לו לומר רבותא במשנה שמותר להתכסות בבגד צמר, ולמה נקט דוקא גיזים.

**תניא כיצד אמר רבי יהודה הכל לפי הנודר.**

דעת הרמב"ן דהא דקתני רישא דהאי ברייתא היה לבוש צמר לאו דוקא, דאפילו לא היה כלל לבוש אלא שאמר קונם צמר עלי אסור ללבוש ומותר לטעון, ואינו אסור לטעון אלא כשנדר מחמת כובד משא, ובהכי לא פליג רבי יהודה.

והר"ן כתב דאיכא פלוגתא בין הברייתא למשנה, דלתנא דמשנה מודה רבי יהודה לתנא קמא דכל היכא דליכא הוכחה משמע לבישה דוקא ולא טעינה, ולתנא דברייתא לרבי יהודה אף להתייר טעינה צריך הוכחה, וכל היכא דאין הוכחה נאסר אף בטעינה.

וכתב הריטב"א בשם חד מרבוותא דהלכה כרבי יהודה, והר"ן כתב דמסתברא דכמתניתין קיימא לן, הילכך סתמא לבישה משמע ולא טעינה, כמו שהבאנו לעיל דזו סברת תנא דמתניתין, אבל היה טעון ומתוך כך נדר אסור בטעינה ומותר בלבישה.

והרמב"ם [הלכות נדרים פרק ח' הלכה ח'] לא הזכיר כלל אופן של נודר בסתם, וכתב, כל הנודר או נשבע רואין דברים שבגללן נשבע או נדר ולמדין הן לאי זה נתכוון והולכין אחר הענין לא אחר כל משמע הדבור, כיצד היה טעון משא של צמר או של פשתים והזיע והיה ריחו קשה ונשבע או נדר שלא יעלה עליו צמר או פשתים לעולם, הרי זה מותר ללבוש בגדי צמר או פשתים ולכסותן, ואינו אסור אלא להפשילן לאחוריו, היה לבוש בגדי צמר ונצטער בלבישתן ונשבע או נדר שלא יעלה עליו צמר לעולם אסור ללבוש ומותר לטעון עליו ומותר להתכסות בגיזי צמר, שלא נתכוון זה אלא לבגד צמר וכן כל כיוצא בזה.

כיון שעושה עצמו כמדבר שהוא הפקר נתנה לו תורה במתנה.

כבר הבאנו לעיל [ל"ח ע"א] את דברי המהר"ל בענין מה שאמרו שהיה משה לומד תורה ומשכח עד שנתנה לו הקב"ה במתנה, שבאמת לא שייכת התורה שהיא רוחנית לאדם שהוא גשמי, ולכן אפילו משה רבינו איש האלקים היה משכח עד שנתנה לו הקב"ה במתנה. וגם כאן כתב המהר"ל לבאר מאמר הנזכר כאן על דרך זו, וז"ל, פירוש, דבר זה כי אין התורה שייכת אל מי שנפשו גשמית, כי איך יהיה עומדת התורה השכלית בגשמי שאינם מתחברים, ומי שעושה עצמו הפקר לכל שאין לו גאווה רק הכל שוה אצלו ובוזה הוא הפקר לכל ראוי לו התורה, שהוא מדת משה רבינו ע"ה שנאמר בו (במדבר י"ב) והאיש משה עניו מאד. ומדת הענוה הוא מדת הפשיטות, ומי שעושה עצמו הפקר דבר זה בפרט הוא מדת הפשיטות, ולכן נתנה התורה במדבר שהוא מקום הפקר, כי התורה יש בה הפשיטות שהיא שכל פשוט. ולכן אמר כאן כי מי שעושה עצמו הפקר ויש לו הפשיטות הגמור אליו נתנה התורה שהיא שכל פשוט, כמו שנתנה התורה במדבר בשביל פשיטות התורה. ואמר כאשר מקבל התורה הוא חלק ה' יתברך, כי יוצא מן הגשמי להיות לו מדריגה השכלית ולפיכך נחלו אל, ואז הוא מתעלה, כאשר יוצא מן הגשמי שהוא עולם הזה הוא מתעלה אל ה' יתברך. וכאשר הוא מתגאה הקדוש ברוך הוא משפילו, מפני כי המתגאה הוא בעל גשם וה' יתברך בלתי גשם משפיל אותו, כי הקדוש ברוך הוא משפיל גאים. ואמר ולא עוד אלא ששוקעין אותו בקרקע, וזה מפני שנדחה מן ה' יתברך לכך נדחה בכח כי ה' יתברך פעולתו בכח, ואם חוזר הקדוש ברוך הוא מגביהו וזה כי אחר שהיה ראוי למעלה מכח התורה מצד עצם התורה כמו שהתבאר, אם חוזר בו ראוי שיחזור בו למעלתו הראשונה ולא הפסיד מעלתו וחזקתו הראשונה כי מצד עצמה של תורה ראוי לו ההתעלות ואם מצד המקרה שהוא החטא הגיעו לו השפלות והוא חוזר בו אין ראוי שתתבטל בשביל זה, מה שהוא ראוי לו מצד עצם התורה ומעלתה.

הראשונים [הרשב"א הריטב"א והר"ן] הביאו תוספתא, הנודר מן התירוש אסור בכל מיני מתיקה ומותר ביין, הנודר מן התבלין מותר בחיין ואסור במבושל אם אמר הרי הן על פי הרי הן עלי אסור בהן בין חיין בין מבושלין, הנודר מן הפת אין אסור אלא מן הפת הבאה מה' המינין בלבד, וגרסינן בירושלמי הנודר מן התירוש אסור בכל מיני מתיקה ומותר ביין כמ"ד הלכו בנדרים אחר לשון בני אדם, למ"ד לא הלכו בנדרים אחר לשון בני אדם התורה קראה אותו תירוש תירושך זה יין, וכתבו דמסתבר דבסתם מקומות שאין שם לשון מורגל לתירוש כמקומות הללו אדרבה מותר בכל מיני מתיקה ואסור ביין דכיון שאין שם לשון בני אדם ידוע אין הולכין בו אלא אחר לשון תורה.

ובשולחן ערוך [יורה דעה הלכות נדרים סימן ר"ח ס"א] העתיק לשון הרמב"ם, והוסיף הרמ"א, וכל זה דוקא בנודר בינו לבין עצמו, אבל בנודר לחבירו, כל שלשון הנדר כולל הולכין אחריו, אם לא באומדנא דמוכח (כך משמע בריב"ש ובהרמב"ן).

## דף נ"ו ע"א

בית בבתי אני מוכר לך.

מצאנו בענין מחלוקת ראשונים גדולה, אם חלה מכירה על נכס שמכר לו בסתם ולא ראהו ולא ידע מה מקנה לו, שדעת הרמב"ן והריטב"א כאן שחלה המכירה, אבל דעת בעל המאור שצריך להיות מקום מסויים, ובלא זה לא חלה המכירה, עיי"ש בדבריהם באריכות.

מאי עליה מעולה שבבתיים.

כל הראשונים תמהו שבסוגיא דמנחות איתא להיפך, דהכלל הוא שיד בעל השטר על התחונה, ואם כן יכול לתת לו את הנכס הגרוע ביותר, וכאן מבואר שנותן לו את המעולה שבהם. והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן נקטו שזו מחלוקת הסוגיות, ואנן קיימא לן כסוגיא דמנחות. אבל הרא"ש עשה שלום בין התלמידים, וכתב דלא פליגי, דאם אומר לו בית סתם, יכול לתת לו עליה שהיא גרועה, מפני שצריך לעלות ולרדת, אבל אם אמר לו בית בבתי, משמע לישנא למעליותא, ולכן אם יש לו בית ועליה אינו יכול לתת לו עליה, כי היא גרועה מבית, אבל יתן לו בית, שהוא טוב מן העליה, אבל הואיל ויד בעל השטר על התחונה יכול לתת לו בית גרוע, ונמצא שלא פליגי.

וכן הוא בשולחן ערוך [חושן משפט סימן ר"ד סעיף י"ב] האומר לחבירו בית מביתי אני נותן לך, נותן לו הקטן שבהם. נפל א' מהם, מראה לו זה שנפל, שיד בעל השטר על התחונה. וה"ה לאומר: שור בשורי אני מוכר לך. הגה: אבל אינו נותן לו עליה. אבל אם אמר לו רק בית אני מוכר לך, יכול ליתן לו עליה, דהוא נמי מקרי בית (טור והרא"ש פרק הנודר מן הירק).

ולענין נדרים פסק הרמב"ם [הלכות נדרים פרק ט' הלכה ט"ו] הנודר מן הכסות מותר בשק וביריעה ובחמילה, מן הבית אסור בעליה שהעליה בכלל הבית, נדר מן העליה מותר בבית.

ובשולחן ערוך [יורה דעה סימן ר"ז ס"ח] כתב כלשון הרמב"ם, והוסיף שם הש"ך [ס"ק ל"ד] בשם הרא"ש דחדר ויציע לא הוי בכלל בית, דהמוכר את הבית לא מכר את החדר ולא את היציע, אלמא לא הוי בכלל בית. ע"כ. ומביאו בית יוסף.

ערסא דגדא.

כתב הר"ן מיטה העשויה למזל הבית. ולכאורה הוא תימה, מפני מה אינו אסור משום נחוש ומשום מה שאסור לערוך שלחן למזל הבית משום העורכים לגד שלחן [יו"ד סימן קע"ח

ס"ג]. ויש שכתבו [ט"ז שם] דהאיסור דוקא לערוך שלחן, ולא מיטה. והביאור, דכל מה שאסור הוא לילך בחקות הגוים, וחוקותיהם הם לערוך שלחן ולא מיטה, אבל מיטה היא לכבוד בעלמא, דאנו הרי יודעים שיש שר של עניות שאוהב לכלוך ושר של עשירות שאוהב נקיון, וכשהמקום מלוכלך גורם שישרה שם שר העניות, וכן בלהיפך, ואין זה אלא כהכנה שתשרה שם הברכה על ידי שלוחו של מקום, ולא שח"ו אנו עובדים אותו.

ובשיטה מקובצת כתב מעין זה, ערסא דגדא, מיטה העשויה לשרא דביתא למזל הבית ואין יושבין עליה שאין לך דבר שאין לו שר למעלה והוא שלוחו של מקום ולכבוד המקום עושין מיטה לכבודו כן נראה לי לפרש דאלו למפרש שהוא סימן טוב בבית נראה נחוש ורחמנא אמר לא תנחשו וראיה לדברי הכסא שמתקנין לאליהו לכבודו.

## דף נ"ו ע"ב

ומנין שאם הלך לביתו והסגיר.

והנה לשון הסגר מצאנו לא רק בבתיים אלא אף באדם, כדאיתא בריש פרשת נגעים [ויקרא י"ג, ד], ואם בהרת לבנה הוא בעור בשרו ועמק אין מראה מן העור ושערה לא הפך לבן והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים [ועוד כהנה רבות בפרשת נגעים]. ולפום ריהטא משמע שמסגיר את הנגע עצמו, אבל רש"י פירש, והסגיר, יסגירו בבית אחד ולא יראה עד סוף השבוע ויוכיחו סימנים עליו. הרי לפנינו שסוגרו בבית.

וכן לפנינו מפורש שאם הלך לביתו והסגיר שהוא מוסגר, ופירש הר"ן שהסגיר על ידי חבל ארוך, הרי דבעינן סגירת דלת בפועל, וכן כתבו תוספות והרא"ש, וכן הוא בחולין [י"ע במפרשים שם].

אמנם לפום פירוש זה יש נפקא מינה גדולה להלכה, דלפי זה בית שאין לו דלת לכאורה אינו מטמא בנגעים, דאי אפשר לקיים בו הסגר. ועוד, אם הסגר כפשוטו אף לגבי אדם, כיצד לא מצאנו בכל מסכת נגעים, גם לא בפרקים שעוסקים בהנהגת המצורע בבית הכנסת וכו', דבר זה שהמצורע צריך לשבת בבית סגור, ולא זו אף זו אלא שבמצורע מוסגר יש דין שילוח מחוץ למחנה כמפורש במסכת מגילה [ח' ע"ב], במשנה, אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים, ושם בגמרא, הא לענין שילוח וטומאה זה וזה שוין, עיי"ש, ואם כן היכן מסגירו, ולומר שהיה מוציאו חוץ למחנה ושם סוגרו בבית, הדבר קשה להולמו, ועוד דלפי זה חמור מוסגר יותר ממוחלט, דמוסגר אסור לצאת מביתו, מה שאין כן במוחלט. ויש בזה עוד תמיהות רבות.

והרמב"ם [הלכות טומאת צרעת פרק ט' הלכה ב'] כתב, אף על פי שהכל כשירין לראות נגעים הטומאה והטהרה תלויה בכהן, כיצד כהן שאינו יודע לראות החכם רואהו ואומר לו אמור

טמא והכהן אומר טמא, אמור טהור והכהן אומר טהור, הסגירו והוא מסגירו, שנאמר ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, ואפילו היה הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא מחליט או פוטר או סוגר, בד"א כשהיה הכהן סומך על דברי החכם, אבל אם היה הכהן רואה וסומך על עצמו אסור לו לראות נגע מכל נגעים עד שיוורנו רבו ויהיה בקי בכל הנגעים ובשמותיהן בנגעי אדם כולם ובנגעי בגדים ובנגעי בתיים.

הרי שהרמב"ם הזכיר הסגר על דיבור הפה, אומר מוסגר וכו', ולכאורה כוונתו שחל ההסגר בדיבור בעלמא. וכן כתב [פרק י"ד ה"ה], בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו אלא אם אין הנגע נראה בו טהור. ואחר שיראה הכהן את הנגע יצא ויעמוד על פתח הבית בצד המשקוף ויסגיר או יחליט או יפטור שנאמר ויצא הכהן מן הבית והסגיר את הבית לא שישגיר והוא בתוך ביתו או בתוך בית המנוגע או תחת המשקוף אלא בצד פתחו ואם עמד תחת המשקוף או שהלך לביתו והסגיר הרי זה מוסגר. הרי שלא הזכיר לא סגירת דלת ולא דלת. עיין במשנה למלך [הלכות טומאת צרעת פ"ד ה"ה, ד"ה ואחר] בכל זה. ואפשר דהכל מודים דלכתחילה יש מצוה לסגור הדלת, אבל אין זה העיקר, אלא לשון הסגר הוא לשון המתנה, שהרי בימים אלו כל מה שיעבור על הנגע אינו לא מעלה ולא מוריד, דאף אם ילך לו לגמרי אינו מטהרו.

ועיין בכתב והקבלה על התורה שהביא את הטור שכתב בשם אביו הרא"ש שלא מצינו בכל מסכת נגעים שישגירו בבית, וגם הפסוק אומר והסגיר הנגע דמשמע מקום הנגע מדלא קאמר הנגע, ופי' הוא שצריך לעשות רושם סביבת הנגע לראות אם פשה, כדחזינן בנגעי הראש שמבואר בקרא שמגלח כל סביביו ומניח שתי שערות סביב לו לראות אם יפשה, ה"ה בשאר נגעים והיינו הסגר דקרא, ונ"ל שאין דעת רש"י שישגרנו הכהן בבית וינעל הדלת אחריו, מדלא הוזכר נעילה, כבשופטים (ג' כ"ג) ויסגור דלתות ונעל, ועוד דמבואר פ"ג דנגעים דמותר למצורע לכנוס לבהכ"נ, וגם בהסגר דבית המנוגע אינו מוכרח שצריכים להסגירו בנעילת דלת, אבל הסגירה בבית אחד הוא סתימת דלת הבית, שישב בו בדד ולא תהיינה דלתות ביתו פתוחות לכל עובר ושב כדרך כל פתחי הבתים.

## דף נ"ז ע"א

קונם פירות האלו עלי קונם הן על פי קונם הן לפי אסור בחילופיהן ובגידוליהן, שאני אוכל ושאני טועם מותר בחילופיהן ובגידוליהן בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין.

כתב הריטב"א, דבסיפא מותר בחילופיהן וגידוליהם, ואפילו לכתחילה, שלא אסרו עליו אלא אכילת אינהו גופייהו, ובהנאה שרו ליה, וכיון דכן חלופיהן דלאו אינהו גופייהו נינהו אשתרו ליה באכילה, וכן גידוליהן בדבר שזרעו כלה ופנים חדשות באו לכאן, כגון זרע קשואין ודלועין. אבל

בדבר שאין זרעו כלה אינהו גופייהו חשיבי, ואפילו גידולי גידולין אסורין. וכן ברישא דאסרינהו בהנאה אפילו גידולי גידולין בדבר שזרעו כלה אסירי דומיא דחלופיהן דאינהו וכל דאתי מחמתיהו מיתסרי עליה כי היכי דלא ליתנהי:

וכתב הריטב"א דהסברא לאסור חילופין וגידולין היא דכל איסורי הנאה לכתחלה הוא דאסור להחליפן ולמוכרן ליהנות בהן, ויש בזה אף איסורא דאורייתא נמי, מדאיצטריך קרא למשרי נבלה למכרה לעובד כוכבים, הא באיסורי הנאה אסור למכרן. אלא אם עבר ומכרן או החליפן כבר ליכא איסורא דאורייתא שאין להן דמים, וכדאמרינן בקדושין [נ"ז ע"ב] מכרן וקדש בדמיהן מקודשת, ופירשו בירושלמי [פ"ב דקדושין הלכה ה'] לפי שאינם דמיהן, וחלופי איסורי הנאה דשרו בדיעבד מותרים אפילו מדרבנן, אמנם דוקא לאחרני אבל לדידהו גופייהו אסירי מדרבנן שלא יבא ליהנות מאיסורי הנאה. וכשאמר שאני אוכל ושאני טועם אפילו לכתחלה רשאי להחליפן ולמוכרן, דומיא דנבלה שמותר להחליפה ואין איסור אלא לאכלה, והא נמי איסור אכילה היא בלחוד, וזה פשוט. וכן בגדוליהן רשאי לזרען לכתחלה כדי ליהנות בגדוליהן.

וכתב הר"ן דברישא דאסור בחילופיהם ובגידוליהם הוא דוקא כשאסר עליו פירות אלו, או פירות מקום פלוני, או פירותיו של פלוני, דהם פירות מסויימים, אבל אם אסר עליו כל אותו המין לא נתכוין אלא לאכילת אותו המין, וממילא מותר בחילופיהם וגידוליהם. ובסיפא שאמר שאני אוכל ושאני טועם, מה שאמרנו שמותר בחילופיהם ובגידוליהם הוא אף אם אמר פירות אלו, כמבואר בהר"ן.

ולעיל [מ"ז ע"א] בעי רמי בר חמא אמר קונם פירות האלו על פלוני מהו בחילופיהן, ושם ביארו הראשונים שהספק הוא האם הנודר הנאה נאסר בחילופין ובגידולין מצד שדעתו היתה לאסור אף אותם, והוא דין מיוחד בנודר, שיכול לאסור על עצמו אף שעדיין אינם בעולם, ולפי זה אינו יכול לאסור על חבירו, שאינו יכול לאסור עליו. אבל אם האיסור הוא מחמת שהם איסורי הנאה, וכל איסורי הנאה חילופיהם אסורים, מה לי שלו מה לי של חבירו.

## דף נ"ז ע"ב – נ"ט ע"ב

גידולי היתר מעלים את האיסור או לא.

בסוגיא זו יש הרבה נושאים נידונים ושיטות, וכדי שיהיו הדברים ברורים נביא את עיקרי הדברים והשיטות כפי שהם מתבארים בסוגיא ארוכה זו.

בנושא זה של גידולי היתר מעלים את האיסור יש כמה נידונים, בסוגיא, גידולי היתר בשביעית, גידולי היתר ערלה וכלאי הכרם, גידולי היתר בחיוב מעשרות, וגידולי היתר בקונמות.

הנידון הראשון [לפירוש הר"ן] הוא גידולי שביעית ונעקרו ונשתלו בשמינית, והוסיפו בשמינית עוד עד שהתוספת מרובה על העיקר, האם אומרים שהעיקר בטל ברוב היתר, או דכאן שאני משאר תערובות, דכאן התוספת באה מכח העיקר וגם היא אסורה. ולשאר הראשונים אין ספק שהגידולים מותרים ולא נאסרו מכח העיקר, דלא הר"ן הנ"ל, והדיון בגמרא הוא אך ורק לענין העיקר, האם בטל מכח תוספת ההיתר או לא. ודעת התוספות והרשב"א השאלה היא אם החמירו חכמים דלא יתבטל העיקר משום חשיבותו. ולדעת הרא"ש שהספק היה לגבי העיקר האם בטל, הואיל ואין כאן תערובת גמורה, דהגידולים ניתוספים ואינם מתערבים.

ומסקנת הגמרא דגידולי היתר מעלין את האיסור, אך מכל מקום לגבי איסורי ערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה יתכן שהדין אחר, וכן דעת רבי יוחנן ורבי יונתן שבערלה וכלאי הכרם אינם מעלים, אבל בשביעית לכולי עלמא גידולי היתר מעלים את האיסור, ושביעית שאני, דאיסורה על ידי קרקע לכן מתבטלת על ידי קרקע, מה שאין כן בערלה וכלאי הכרם, וכן לענין מעשר לא יועיל ביטול, דמחייב המעשר הוא המירוח ולא הקרקע. ודעת רבי ינאי דלא כרבי יוחנן ורבי יונתן אלא דאף בכלל האיסורים גידולי העיתר מעלים את האיסור.

ומבואר לקמן [נ"ה ע"א] דאף דאמרינן בשביעית דגידולי היתר מעלים את האיסור, מכל מקום לענין ביעור חייב בביעור כפירות שביעית, ואינו מתבטל לענין זה, והטעם כתב הר"ן דהוי כדבר שיש לו מתירין שאינו בטל, לפי שאפשר לאכלה לפני הביעור. ולפי סברא זו הוא רק מדרבנן. אמנם לרא"ש ולתוספות מדובר בפירות שישית שנכנסו לשביעית, והטעם הוא דגידולי איסור חשיבי ולכן מבטלין את העיקר של היתר, דהיינו שלענין ביעור אינם בטלים אלא צריכים ביעור, אבל אם עבר הביעור ונתערבו פירות הטעונים ביעור בשאינם טעונים ביעור, הוי כאיסור אכילה רגיל ובטל.

והטעם שבשביעית אמרינן דאיסורה על ידי קרקע, כתב הר"ן שהוא הואיל והמצוה היא ושבתה הארץ שבת לה, משמע שהכל בא מחמת זה, והתורה לא אסרה אלא עבודות בקרקע, ואיסור הפירות בא מכח שביעת הארץ. אבל הרא"ש כתב לבאר דאיסור שביעית לא תלוי במעשה האדם, רק בגידול הקרקע, מה שאין כן בערלה וכלאי הכרם, והסברא שכל דבר שבא מכח מעשה האדם דומה למבטל איסור לכתחילה ולכן אסרוהו מדרבנן.

ואם היה דבר שגדל בשביעית ולא עקרו, והוסיף בשמינית, דעת התוספות כאן דפשיטא שמותר, דבירק בתר לקיטה אזלינן, ואם לא נלקט בשביעית עדיין לא חלו עליו דיני שביעית ואין כאן בכלל דין גידולי שביעית. אמנם המפרש הביא דעה שהוא הדין ללא עקרו, וצ"ע.

ומה נקרא גידולי היתר שרבו על האיסור, לדעת הר"ן צריך שיהיה שיעור כזה שבתערובת אחרת היה בו כדי לבטל

את האיסור, דהיינו שישים. ואמנם לקמן [נ"ה ע"א] בדין בצל שיצא למוצאי שביעית דרואים לפי צבע העלים שרבו הגידולים של מוצאי שביעית ולכן מותר, מוכח לכאורה שלא בעינן שישים, דלפי פירוש הר"ן שם מדובר בבצל שעיקרו אסור. אמנם לפי פירוש הרא"ש שם בשם הר"ש אין ראייה, דמדובר בבצל שעיקרו היתר. ודעת הרא"ש באמת דדי ברוב רגיל.

ובקונמות, הואיל וקיימא לן דמצוה להשאל על נדרו, דהנודר כאילו בנה במה והמקיים כאילו הקריב עליה, לכן הוי כדבר שיש לו מתירין ולא בטל ברוב גידולי היתר.

ובמאמר מוסגר יש להוסיף את מה ששאלו האחרונים כיצד אפשר להשאל על התרומה, הרי נמצא שברכה שבירך על ההפרשה הוי ברכה לבטלה. אמנם כבר הקשו קושיא זו בנידון הפקעת קידושין, דלכאורה כל ברכות הנישואין הוו ברכות לבטלה על ידי זה. אמנם שם ייסד החזון איש יסוד, דיסוד איסור ברכה לבטלה הוא ענין הזלוול בהזכרת השם, וזה שייך רק כאשר לכתחילה בירך ברכה לבטלה, אבל אם בשעת הברכה עשה כדן, אין שייך לומר שזו ברכה לבטלה. ודומה לזה הנידון המפורסם אם אחד שכח יעלה ויבוא בתפילתו והוצרך לחזור ולהתפלל, אם אפשר לצרף את תפילתו הראשונה למנין מאה ברכות, דאף שצריך לחזור ולהתפלל שוב מכל מקום בירך את בוראו כדן, שרק כשגמר את תפילתו נפסלה התפילה. ואכמ"ל, וישמע נבון ויוסף לקח.

ולהלכה כתב הרמב"ם [הלכות שמיטה ויובל פרק ד' הלכה כ"א], בצל שעקרו בשביעית ונטעו בשמינית ורבו גידוליו על עיקרו, העלו גידוליו את עיקרו והותר הכל, הואיל ושביעית אסורה ע"י קרקע כך נטילתה ע"י קרקע. וכתב הראב"ד, א"א, בירושלמי לא עשה ר' אבהו מעשה אלא במרוכנים, פירוש מרוכנים הטי נא כדך תרגום ארכיני כען, כלומר מעקלין הצואר שלהן שלא יגדלו, וכיון שעשה כן גלה דעתו דלא ניחא ליה בגידוליהן, ואם גדלו אותן גדולין מותרין ומבטלין את האיסור ואי לא אסורין דמינח ניחא ליה וכנטועין לכתחלה דמו.

ולפי זה יש מחלוקת אם גידולים אלו מותרים או אסורים והוא נפקא מינה גדולה לזמנינו, דלפי הדרך היום כבר לא זורעים את השדות בזרעי עגבניות ומלפפונים וכיו"ב, אלא יש משתלות גדולות שבהם זורעים את הנ"ל, ואחרי שהתחילו לגדול, מוציאים אותם ושותלים אותם בשדות. נמצא שאנו משתמשים לכתחילה בהיתר זה דגידולי היתר מעלין את האיסור, שהרי שתילים אלו נשתלו בשביעית, ולפעמים אף נעקרו ונשתלו בשדות בשביעית. ולכן באמת יש מחמירים [כדעת הרב אלישיב] להוסיף את זמן הזריעה במשתלה עד שתילתו בשדה לזמן שאפשר להתיר בו את הירק. לדוגמא, בלוחות מופיע כי במוצאי שביעית המלפפון מותר מ"ד מרחשון, שאז מתחיל להגיע המלפפון מגידולי שמינית. אמנם לפי הדעה הנ"ל צריך להוסיף על זה עוד

כֹּסֶם 20 יום שהוא הזמן מזריעתם במשתלה עד הוצאתם לשתילה בשדה, ואין כאן המקום להרחיב עוד בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.

## דף נ"ט ע"ב

**אבל היכא דקא טרח בטיל ברובא.**

לדעת התוספות הסברא היא שכשטורח הרי הוא מחשיב את הגידולים ולכן יש סברא שיבטלו, ואזיל לשיטתו שכתבנו לעיל שהסברא שגידולי היתר לא יעלו את האיסור הוא לפי שהעיקר חשוב ולא בטל, וכאן כשמחשיב את התוספת הרי היא מבטלת את העיקר. ועיין ברא"ש שכתב שכשטורח חשו חכמים על טרחו ואמרו שהעיקר בטל, משמע שמדין תורה בטל, רק חכמים לא רצו לבטלו, וכאן שטרח העמידו הדין על עיקרו ובטל.

## דף ס' ע"א

### פרק שמיני

**שבת זו אסור בכל השבת ושבת לשעבר חודש זה אסור בכל החודש וראש חודש להבא.**

והר"ן הביא פירוש אחד, שאם אמר שבת זו, אם נדר באחד מימי השבוע אסור בכל ימי השבוע ויום שבת עצמו בכלל איסור של שבוע שעבר, דכי אמרי אינשי שבת זו דעתייהו על ימי החול הבאים ועל יום השבת. ואם אמר חודש זה, אם נדר באחד מימי החדש אסור בכל החדש וראש חודש להבא, שאין ראש חודש שאחר ימי החדש מכלל האיסור. אלא להבא הוא נמנה ומותר. ואם אמר שנה זו אסור בכל השנה, דהיינו עד ראש השנה, אבל ראש השנה לעתיד לבא ואינו מכלל האיסור. ואם אמר שבוע זה, דהיינו שני שמיטה זו, אסור עד שישלמו ששה שנים של שמיטה ואסור גם כן בשנה השביעית שדינה כלשעבר.

והביא פירוש אחר [והוא פירוש הריטב"א], שבת זו אסור בכל השבת, כגון שעומד ביום השבת ונדר ואמר שבת זו, וקתני דאסור בכל השבת הבאה ויום שבת זה שעומד בה עכשיו, אע"פ שהוא מכלל שבוע שעבר, וזה פירוש והשבת לשעבר. אמר חודש זה, אסור בכל החדש וראש חודש להבא, באופן דקאי בראש חודש וקתני דאסור בכל החדש הבא וביום ראש החדש עצמו שנדר. שנה זו, כגון שנדר בראש השנה, אסור בשנה הבאה וביום ראש השנה עצמו שדינו כלהבא, שבוע זה אסור בכל השבוע ושביעית לשעבר, כגון דקאי בשנה השביעית ואמר שבוע זה, וקתני דאסור כל שני שמיטה הבאים ובשנה השביעית עצמה שעומד בה אע"פ שנימינית מכלל שבוע שעבר.

אמנם לפירוש זה לא מובן מדוע שנה גבי שבת ושביעית לשעבר וגבי חודש ושנה להבא, דהרי אין חילוק ביניהם

ובכולם אסור בהם עצמם. וכתב הר"ן דלפירוש זה צריך לומר דמה שלא שנה את כולם בלשון להבא להשמיענו דין הנודר באמצע זמנים הללו, דבאמצע שבת ואמצע שביעית אסור בשבת ושביעית הבאים, מה שאין כן בנודר באמצע החודש ואמצע שנה שמותר בראש חודש וראש השנה הבאים. והר"ן השיג על פירוש זה האחרון וכתב דפירושא קמא עיקר.

והריטב"א הביא פירוש זה האחרון שבר"ן בתחילת דבריו, רק הוסיף דהא דאמרינן דכי אמר שבת זו משמע שבוע, הוא דוקא כשפירש כן או שגילה דעתו, דאי לא משמע אלא יום שבת עצמו בלבד. אבל המפרש שכתב גם כן כפירוש זה לא חילק, אלא בכל אופן נאסר בשבת עצמה ובכל ימי השבוע שאחריה.

ובהמשך דבריו הביא הריטב"א את פירושו הראשון של הר"ן, וכתב דאפשר לפרש כך וכך, ושלעיקר הדין אין חילוק ביניהם ששניהם נכונים לדינא.

ולהלכה פסק בשולחן ערוך [יורה דעה סימן ר"כ] [סעיף ג'] היה עומד באמצע השבוע, או קודם לו, ואמר קונם יין שאני טועם שבוע זה, אסור עד תשלום כל השבוע ויום השבת הבא אסור ג"כ. ומותר אחר כך בלא שאלת חכם (רבינו ירוחם נ"ד). ואם אמר שבוע אחד, או שבוע סתם, אסור מעת לעת.

[סעיף ד'] היה עומד בתוך החדש, או קודם לו, ואמר חודש זה, אסור עד תשלום החדש ומותר ביום ר"ח, אפילו ר"ח שני ימים, שהראשון לתשלום חודש שעבר, אפילו הכי מותר בו, כיון שבלשון בני אדם קורין אותו ר"ח. (וכל שכן אם נדר לעשות קודם ר"ח, שצריך לקיימן קודם יום ראשון).

[סעיף ו'] היה עומד בתוך השנה, או קודם לה, ואמר השנה זו, אסור עד תשלום השנה ומותר ביום ר"ה. ושנה זו מונים מתשרי, שאפילו אם עומד בכ"ט באלול, כיון שהגיע תשרי, מותר.

**אמר רבי ירמיה [בר אבא] לכשתחשך צריך שאלת חכם מאי טעמא אמר רב יוסף גזירה היום משום יום אחד.**

והוא אינו פירוש המשנה כמבואר ברא"ש, אלא דבריו של רבי ירמיה, וצריך עיון, מתי נגזרה גזירה זו ומהיכן ראו שיש לגזור בכהאי גוונא. וצריך לומר שזה גופא כוונת הגמרא דשמעתיה דרבי ירמיה בר אבא אזלא כרבי נתן, דלמדנו משם להחמיר על הנודר כדי שימנע מלנדור, ולכן בכל חשש שהוא מחמירים עליו. ואכתי צ"ע.

והרמב"ן לא הזכיר חומרא דרבי ירמיה, וביאר הריטב"א שלדעת הרמב"ן רבי ירמיה אזיל בשיטת רבי נתן הנ"ל, ותנא דמתניתין לא סבירא ליה כוותיה, ופסק הרמב"ן כתנא דמתניתין. אמנם הריטב"א עצמו לא ניחא ליה בזה וכתב כדעת הרא"ש דדברי רבי ירמיה מוספים על המשנה, דודאי מעיקר הדין מותר כשתחשך, רק החמיר עליו רבי ירמיה מטעם דרב יוסף.

עוד חידש הריטב"א דרך בעם הארץ הצריכו שאילת חכם ולא בתלמידי חכמים, אך לא מצאנו בדברי שאר הראשונים חילוק בזה.

והנה מהסברא של חשש טעות מסתבר דהוא הדין לאומר שבת זו וכו', דיצטרך שאילת חכם בסוף השבוע, דמה הסברא לחלק. ורבי ירמיה שלא הזכירם יש לומר דדוגמא נקט ונקט הדין הראשון במשנה.

ובאמת בראשונים מצאנו בזה כמה דעות, דרבינו עובדיה מברטנורא בפירושו על המשנה כתב דהוא הדין לכולם, והמפרש כאן [בעמוד ב' ד"ה כרבי נתן] כתב להדיא דהוא דוקא ביום זה ולא בשאר הדברים.

והב"י נקט כדעת המפרש, וגם בשולחן ערוך [שם סעיף א'] פסק, קונם יין שאני טועם יום אחד, או קונם יין שאני טועם יום, אסור בו מעת לעת. ואם אמר קונם יין שאני טועם היום, אינו אסור אלא עד שתחשך, בין עומד בתחלת היום או בסופו וצריך שאלה לחכם, גזירה שמא פעם אחרת יאסור עליו יום אחד, ולא ידע להפריש בין היום ליום אחד, ויבא לשותת בלילה. וי"א שאם היה נדר של מצוה, כגון ללמוד או לקיים שום מצוה, אינו צריך התרה. (ומיהו בקבלת תענית בעלמא, מותר לאכול מיד בלילה ואין צריך התרת חכם) (ב"י בשם הר"ן).

וכתב הש"ך [ס"ק ג'] בשם הפרישה שאין צריך פתח בשאלה זו. והט"ז [שם] כתב לבאר החילוק בזה, דחילוק שבין שבוע זה לשבוע סתם הוא הפרש גדול והכל יודעים ההפרש, משא"כ בין יום אחד להיום, ועל כן ברור בכל החילוקים שנמצאו בסימן זה לענין עד הפסח או עד שיהיה הפסח דשם אין צריכין שאלה. והב"ח כתב מסברא דנפשיה לקמן דצריך שאלה דלא ליטעי אינשי, ולא משמע כן מהפוסקים שלא הזכירוהו כלל שם:

## דף ס' ע"ב

אמר לי מרימר הכי אמר אבון משמיה דרב [יוסף] כמאן אזלא שמעתיה דרב ירמיה בר אבא כרבי נתן דתניא רבי נתן אומר כל הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו מקטיר עליה.

המפרש כתב לחדש דמרימר חולק על טעמו של רב יוסף, דלרב יוסף הוא משום גזירה, ולמרימר הוא משום חומרת נדרים. והקרא אורה רצה לחדש לפי זה שיש נפקא מינה ביניהם, דלטעם דגזירה דיום אחד שייך להחמיר עליו בכל האופנים, מה שאין כן לדעת מרימר שהוא משום חומרא דנדרים שייך להחמיר עליו רק במקום חשש, ולכן אסור רק אותו יום. אמנם לכאורה לפי זה העיקר חסר מן הספר, שהמפרש עצמו שפירש שהיא מחלוקת לא כתב אליבא דרב יוסף שאסור בכל האופנים במשנה.

והר"ן כתב דאינה מחלוקת גמורה, רק אמר דמאי דמצרכינן ליה שאלה לחכם באומר היום לאו משום גזירה בלחוד, דלא שכיח כולי האי לאחלופי דמשום גזירה בלחוד נחמיר ביה, רק כאן שנצטרפו שתי הסברות מחמירים עליו, ונפקא מינה שבמקום שאין את שני הטעמים לא נחמיר, ולכן אם היה נדר מצוה כגון ללמוד ולקיים מצוה אינו צריך שאלה, שהרי כאן לא עבר על דרבי נתן.

ובראשונים כתבו ליתן טעם מדוע לרבי ירמיה לא גזרו בתענית יחיד דלא הוי אלא מצפרא ועד פניא, ואפילו הכי לכשתחשך שריא ליה בלא שאלה ולא גזרינן משום יום אחד.

והר"ן כתב דהוא לפי שהדבר ידוע שדינו של תענית כן הוא ואין איסורו כשאר נדרים שכבר קבעו לו חכמים זמן הילכך אפילו שרית ליה לכשתחשך לא אתי לאחלופי בנודר יום אחד שדיני תענית ונדרים חלוקין הן ולא אתי לאחלופי.

והרשב"א כתב טעם אחר, דהיינו טעמא דגזרינן בהיום משום שמקצת אותו יום הותר לו מתחלתו כאומר יום אחד וכיון דדמיין להדדי אתי לאחלופי, אבל תענית דמתסר מתחלת היום לא דמי ליום אחד דמימר אמר להכי שרינא הכא לכשתחשך לפי שנאסרתי בתחלת היום, אבל ביום אחד שלא חל איסורו מתחלתו אינו בדין שאהא מותר לכשתחשך. דהאומר בסתם שיישב בתענית דעתו על תענית שאמרו חכמים שהיא מהבוקר.

**פשיטא כי איצטריכא לחדש חסר מהו דתימא ראש חדש לשעבר הוי ולא ליתסר קא משמע לן קרו אינשי ריש ירחא.**

הר"ן כתב דמהא שמעינן שקרינן ראש חודש גם ליום ל', וגם בשטרות כשהוא כותב ביום החדש הראשון כותב ביום החדש פלוני ואין כותבו על שם חדש שעבר, ואם עשה כן השטר מוקדם ופסול, שהשטר נעשה בחדש השני ויאמרו שקודם לכן נעשה שאין יום ראשון של חדש שני נקרא על שם החדש שעבר בלשון בני אדם, וביום החדש השני כותב ביום שני לחדש פלוני ומחרתו יום שלישי ואם יכתוב יום שני יפסל משום מוקדם, דכיון דלענין נדרים אמרנו דיום ראשון דחדש חסר ריש ירחא קרו ליה הכי נמי דיינינן בשטרות. אמנם הביא מהרשב"א בשם התוספות דבגיטין צריך לכתוב ביום שלשים לחדש תשרי שהוא ראש חדש מרחשון כדי להחמיר. וכך כתבו גם בתוספות.

אמנם כתב המאירי, כבר ביארנו בחדש זה שאף בחודש חסר, ר"ל שנדר בחדש שחדש חסר בא אחריו שנמצא חדש הסמוך לו שני ימים וראשון שבהם להשלמת חדש שעבר אינו אסור בו כלל הואיל ובלשון בני אדם הוא קרוי ראש

חדש, מכאן למדו בתוספות שכל שכותבין כתובה או שאר שטרות ביום ראשון של שני ימי ראש חדש כותבין ביום ראש חדש פלוני או ביום ראשון לחדש פלוני, ואין צריך לכתוב שהוא יום שלשים לחדש פלוני או ביום שלשים לחדש פלוני שעבר שהוא ראש חדש פלוני, ולגמרי מונין מיום ראשון, ואם היה שני וכתבו עליו יום ראשון הוה ליה מוקדם, אלא אם כן כתבו בפירוש שהוא יום שלשים ואחד לחדש שעבר מפני שהיום הראשון הוא מכלל הבאים והוא הקרוי לענינים אלו ראש חדש, וצריך הרבה לזהר בכך. ואם כתבו בשני צריך לכתוב ביום שני לירח פלוני שהוא ראש חדש, והואיל ומכל מקום כתבו שהוא שני אף על פי שכתב בו שהוא ראש

חדש לא הפסיד, או שיכתבו ביום שני לחדש פלוני שהוא יום שלשים ואחד לחדש שעבר. הא מכל מקום עיקר המנין מן הראשון הואיל ובני אדם קורין לו ראש חדש.

וכתב המאירי הטעם לכל זה, שהשטרות והחיוב שאדם מחייב ומשעבד עצמו בהם אף הם כלשון בני אדם הם, ומ"מ דברים אלו אינן אלא ביום ראשון ושני, אבל שאר הימים אין מונין אלא לשני כגון חנוכה ופורים וכל שאר החשבונות שכלם נמנין מיום שני, ואף לענין נדר אם נדר עד שמיני של חדש פלוני אין ספק שאותו שמיני מונין לו מיום שני של ראש חדש כשאר כל החשבונות, לא נזכר בזה לשון בני אדם אלא לשני ימי ראש חדש.