תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על נזיר

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על נזיר

הרב יעקב שולביץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/חברותא-על-נזיר/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרשת נזיר 6
פרק ראשון - כל כינויי נזירות 13
דף ב. 13
דף ב: 17
דף ג. 19
דף ג: 23
דף ד. 27
דף ד: 35
דף ה. 42
דף ה: 47
דף ו. 50
דף ו: 53
דף ז. 57
דף ז: 63
דף ח. 65
דף ח: 70
פרק שני - הריני נזיר 73
דף ט. 73
דף ט: 77
דף י. 81
דף י: 86
דף יא. 88
דף יא: 94
דף יב. 102
דף יב: 108
דף יג. 113
דף יג: 118
דף יד. 120
דף יד: 123
דף טו. 126
דף טו: 133
דף טז. 137
פרק שלישי - מי שאמר 138
דף טז: 142
דף יז. 147
דף יז: 152
דף יח. 159
דף יח: 162
דף יט. 167
דף יט: 170
דף כ. 175
דף כ: 180
פרק רביעי - מי שאמר בתרא 180
דף כא. 182
דף כא: 186
דף כב. 190
דף כב: 192
דף כג. 195
דף כג: 201
דף כד. 205
דף כד: 210
דף כה. 214
דף כה: 218
דף כו. 221
דף כו: 223
דף כז. 227
דף כז: 228
דף כח. 232
דף כח: 237
דף כט. 243
דף כט: 247
דף ל. 251

דף ל: 255
פרק חמישי - בית שמאי 259
דף לא. 259
דף לא: 265
דף לב. 272
דף לב: 276
דף לג. 278
דף לד. 278
פרק שישי - שלשה מינין 280
דף לד: 281
דף לה. 286
דף לה: 289
דף לו. 295
דף לו: 298
דף לז. 302
דף לז: 308
דף לח. 315
דף לח: 319
דף לט. 324
דף לט: 328
דף מ. 333
דף מ: 337
דף מא. 342
דף מא: 346
דף מב. 348
דף מב: 353
דף מג. 358
דף מג: 363
דף מד. 365
דף מד: 370
דף מה. 375
דף מה: 381
דף מו. 386
דף מו: 388
דף מז. 394
פרק שביעי - כהן גדול 398
דף מז: 399
דף מח. 402
דף מח: 406
דף מט. 410
דף מט: 411
דף נ. 415
דף נ: 420
דף נא. 424
דף נא: 428
דף נב. 433
דף נב: 437
דף נג. 442
דף נג: 447
דף נד. 454
דף נד: 460
דף נה. 463
דף נה: 468
דף נו. 471
דף נו: 476
דף נז. 481
פרק שמיני - שני נזירים 482
דף נז: 486
דף נח. 491
דף נח: 496
דף נט. 501
דף נט: 505
דף ס. 511
דף ס: 515

דף סא. 520
פרק תשיעי - הכותים אין להם 522
דף סא: 525
דף סב. 528
דף סב: 532
דף סג. 537
דף סג: 542
דף סד. 546
דף סד: 550
דף סה. 555
דף סה: 559
דף סו. 565
דף סו: 570

פרשת נזיר

[מבוארת על פי פירוש רש"י, וכלולים בה יסודות תורת הנזיר לפי שיטת התוספות]

א. קבלת הנזירות ואיסור יין לנזיר:

וידבר ד' אל משה לאמר.

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, איש או אשה כי יפלא [יפרש] [1] **לנדר נדר נזיר** [לנדור נדר של נזירות; "נזירות" לשון פרישות הוא, שפורש מן היין] **להזיר לד'** [להבדיל את עצמו מן היין לשם שמים]: [2]

---

[1] א. נתבאר על פי רש"י בחגיגה י א ד"ה אחת הפלאה, שכתב: כוליה הפלאה לשון פירוש כתרגומו "ארי יפרש"; וברש"י כאן "יפריש", וראה ב"אבן עזרא". ב. לשון "כי יפליא" מתבאר על פי המבואר בגמרא [נזיר לד א ושאר מקומות], שהתולה נזירותו בדבר - כגון שבא אדם כנגדו, ואמר "הריני נזיר שזה פלוני" - הרי שלדעת רבי טרפון אינו נזיר, לפי שלא ניתנה נזירות אלא **להפלאה**, "שיהא נדרו מפורש על הודאי ולא בתורת ספק, אי נזיר אותו הבא כנגדו", [רש"י עירובין פב א]. ואפילו לדעת חכמים החולקים על רבי טרפון, נמי משמע להו "יפליא" שהוא בלי תנאי, וללמד, שהתולה נזירותו בתנאי, אין הוא בכלל "להזיר לה'" דמשמע: שנזירותו רצויה [ראה נזיר ד ב], כי מאחר שהוא תלוי בתנאי, אם יתברר שאינו נזיר, נמצא שהזיר עצמו מן היין בחינם; על פי "**פנים יפות**". ג. ב"כלי יקר" נתקשה בלשון הפסוק: "איש או אשה כי **יפליא**", שהיה לו לומר: "איש או אשה כי **יפליאו**", וכעין מה שאמר [במדבר ה ו] "איש או אשה כי **יעשו** מכל חטאת האדם", וראה מה שביאר שם. ויש שפירשו על פי דברי ה"פנים יפות", ועל פי המבואר בנדרים עג ב בטעם הדבר שבעל מיפר נדרי אשתו, שהוא משום ש"כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת" [והוא הדין לנזירות]; ופירש שם הר"ן: "נהי דהפרה דבעל גזירת הכתוב היא, מיהו משום הכי זיכתה תורה לבעל בהפרת נדריה, משום דעל דעת בעלה היא נודרת, הלכך כל היכא שהיא נודרת על דעתו חיילא הך גזירת הכתוב דאמר רחמנא". וזהו שאמר הכתוב "כי יפליא", שהרי האשה אין נזירותה בהפלאה גמורה, כי על דעת בעלה היא נודרת, ומכל מקום נזירותה חלה אף לדעת רבי טרפון. וגם לדעת חכמים, בא הכתוב לומר שהאשה הרי היא בכלל "להזיר לה'", ואף שתלתה נזירותה בבעלה, והטעם: היות ואפילו אם יפר לה הבעל אין הוא עוקר את הנזירות למפרע אלא מכאן ולהבא [וכמסקנת הגמרא בנזיר כב א ש"בעל מינז גייז" ולא "מיעקר עקר"], ואם כן מה שנזרה עד שהפר לה בעלה נזירות לשם שמים היא, והרי היא בכלל "להזיר לה'" ואף שלא הפליאה. ד. **ארבע מיני נזירויות הן**: א. סתם נזירות: היא נזירות שלא פירש הנודר כמה ימים הוא מקבל על עצמו. ב. נזירות מפורשת: היא נזירות שקבע הנודר כמה ימים הוא נודר, ואין נזירות פחותה משלשים יום, ואין נזירות לשעות אלא לימים שלמים בלבד, ובשתי נזירויות אלו עוסקת פרשתנו. ג. נזיר עולם: מי שקיבל על עצמו נזירות לעולם וללא הגבלה, והרי הוא נזיר לעולם, אלא שכשהכביד שערו עליו מותר הוא "להקל" את ראשו, כלומר: גילוח שאינו גמור, דהיינו שאינו מגלח את השיער מעיקרו, ויש מפרשים שאינו מגלח את כל הראש, ונחלקו תנאים כמה הוא שיעור כובד שיער כמבואר בגמרא נזיר ה א, וקיימא לן: כל שנים עשר חודש הרי הוא מגלח אם ירצה, וכשמגלח צריך להביא קרבנות כנזיר טהור בגמר נזירותו. ד. נזיר שמשון: שמשון נזיר היה לעולם, ושונה נזירותו משאר נזירויות שהיה מותר ליטמא למתים, אך אינו מיקל את ראשו כמו "נזיר עולם"; ונחלקו תנאים [נזיר ד ב] אם יכול אדם לקבל על עצמו "נזירות שמשון", וקיימא לן שיכול אדם לקבל על עצמו "נזירות שמשון". ה. **דין אב מדיר את בנו בנזיר**: א. יכול האב להדיר את בנו הקטן בנזיר, כמבואר במשנה בנזיר כח ב; ונחלקו בגמרא שם אם הלכה למשה מסיני היא, או שתקנת חכמים היא משום חינוך, וקיימא לן שהלכה למשה מסיני היא. ב. נחלקו תנאים [ראה נזיר כט ב] אם מדירו עד שיביא שתי שערות, או שאינו מדירו אלא עד שיגיע הבן לעונת נדרים, דהיינו בשנה הסמוכה לגדלות. ג. הדירו האב קודם שהביא שתי שערות והביא שתי שערות פקעה נזירותו, אבל משהגיע לעונת נדרים, אפילו לדעת הסובר שאינו מדירו אלא עד שיגיע לעונה, בכל זאת לא פקעה הנזירות, כמבואר בגמרא בנזיר ל א.

[2] לשון רש"י הוא: "נדר נזיר, אין נזירה בכל מקום אלא פרישה, אף כאן שפירש מן **היין**". ולכאורה צריך ביאור, והרי נזירות כוללת שלשה דברים: "יין תגלחת וטומאה", ולמה הזכיר רש"י רק את ענין היין. ולפי מה שכתב בשו"ת הרדב"ז שעיקר נזירות היא מן היין, וזו היא הקבלה שמקבל הנזיר על עצמו, ושאר הדינים הם תוצאה מקבלת הנזירות, מזוקק לשונו של רש"י היטב.

מיין [חדש] **ושכר** [יין ישן שהוא משכר] **יזיר**, **חמץ יין** [חומץ הנעשה מן היין] **וחמץ שכר** [חומץ הנעשה מן השכר] **לא ישתה**, **וכל משרת ענבים** [ענבים ששרו במים ויש במים טעם יין, או פת ששרתה ביין] [4] **לא ישתה**, [3] **וענבים לחים ויבשים** [הן לחים והן יבשים] **לא יאכל**.

כל ימי נזרו, **מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים** [הם הגרעינין] **ועד זג** [הם הקליפות שמבחוץ] [5] **לא יאכל**.

ב. איסור התגלחת לנזיר:

כל ימי נדר נזרו, **תער** [6] **לא יעבר על ראשו** [לגלח את שער ראשו] **עד מלאת הימים אשר יזיר לד' קדש יהיה** [השער שלו] [7] **גדל פרע שער ראשו** ["פרע שער" הוא גידול של שער, כלומר: קדוש יהיה שער ראשו לענין שיגדלנו]. [8]

---

[3] כתב הרמב"ם בספר המצוות לא תעשה ר"ב "הזהיר הנזיר משתות יין והחמר והיינות שבשורש עירובם מן הענבים, והוא אמרו ז"ל כל משרת ענבים לא ישתה", והיינו משום שלא מצאנו בתורה לאו מפורש על יין אלא במה שאמרה תורה "וכל משרת ענבים לא ישתה", וראה בזה ב"קהלות יעקב" נזיר סימן ח.

[4] כעין מה ששנינו: "אין שורין דיו וסממנים", "נזיר ששרה פתו ביין", רש"י. ובגמרא נזיר לז א נחלקו תנאים, יש מי שלמד מפסוק זה שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין חייב, וללמד ש"טעם כעיקר"; ויש מי שלמד לנזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין כאחד שהוא חייב, ולמד מזה ש"היתר מצטרף לאיסור".

[5] כתב רש"י: "זג, הם הקליפות שמבחוץ שהחרצנים בתוכם כענבל בזוגו", לכאורה משמע שרצונו לומר שה"זג" נקרא על שם ה"זוג" [וכן הבין ב"שפתי חכמים"], וצריך ביאור, שלא מצאנו במקרא לשון "זוג", ואם כן תלי תניא בדלא תניא; ובנזיר לד ב במשנה, נחלקו בה תנאים איזה הוא הפנימי ואיזה הוא החיצון, ונתן רבי יוסי [המפרש כמו רש"י] סימן לדבר: "**שלא תטעה**, כזוג של בהמה, החיצון זוג והפנימי ענבל", [ראה שם בתוספות], ובודאי שלזה נתכוין רש"י.

[6] א. לאו דוקא "תער", אלא ללמד שאינו עובר בלאו אלא אם כן קצצה מעיקרה כמו תער ואפילו תלשה בידו, הכי קיימא לן להלכה, ונחלקו בדבר רבי יאשיה ורבי יונתן בגמרא לט ב, ולדעת רבי יונתן שם אינו עובר אלא בתער ממש. ואם לא גילח כעין תער, אף שלא עבר בלאו מכל מקום ביטל מצות עשה ד, קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", כך סבירא ליה לרבי יאשיה שם; אבל לדעת רבי יונתן, כל שלא גילח בתער ממש אינו עובר בלאו ואינו מבטל עשה. ב. אפילו גילח שערה אחת בלבד הרי הוא לוקה, נזיר מ א.

[7] בגמרא קדושין נז ב למדו מממה שנאמר "קדוש יהיה" ששער הנזיר אסור בהנאה.

[8] כתב רש"י: ואין "פרע" פחות משלשים יום; וכוונתו היא למה שאמרו בנזיר ו ב: "עד מלאת הימים" שומעני מיעוט ימים שנים [ויהיה שיעור סתם נזירות שני ימים], תלמוד לומר: "קדוש יהיה גדל פרע", אין גידול שער פחות משלשים, והיא שיטתו של רבי יאשיה, ורבי יונתן באותה ברייתא למד דין זה מפסוק אחר. ובגמרא נזיר ה א למד רב מתנא דין זה מלשון "יהיה" שהוא בגימטריא שלשים, ובר פדא למד דין זה "כנגד נזיר נזרו האמורים בתורה שלשים חסר אחת"; ומבואר בגמרא שם שחלוקים הם בדין, שלפי רב מתנא שיעור סתם נזירות הוא שלשים יום, ואילו לבר פדא שיעור סתם נזירות הוא עשרים ותשעה יום, וקימא לן כרב מתנא. ב. ויתכן עוד בכוונת רש"י שנתכוין לדין המבואר בנזיר דף לט א "גילח או שגילחוהו ליסטים סותר שלשים יום", והטעם הוא משום שצריך לגדל שער של שלשים יום כדי לקיים מצות תגלחת כמבואר בתוספות שם; אלא שמדברי התוספות שם נראה, שדין שלשים יום לגבי דין זה, הוא דין אחד עם "סתם נזירות שלשים יום", והיינו שצריך הוא שיעור גידול שער של סתם נזירות, כדי לקיים מצות תגלחת. ג. כשם ש"סתם נזירות" היא שלשים יום, כך אמרו חכמים שאין נזירות פחותה משלשים יום, ואפילו קיבל על עצמו נזירות פחותה משלשים יום, הרי הוא נזיר שלשים יום; ומכאן ואילך מקבל על עצמו כל זמן שירצה, אלא שאין נזירות לשעות אלא לימים שלמים בלבד. ד. **דין סתירה על ידי תגלחת**: א. מי שגילח את ראשו, או שגילחוהו אחרים ואפילו באונס, הרי הוא סותר את נזירותו שלשים יום, כמבואר במנשה בנזיר לט ב; ונחלקו הראשונים בביאור דין זה: דעת התוספות: יסוד דין זה הוא משום מצות התגלחת במלאת ימי נזרו, שהיא אינה מתקיימת אלא בשיער נזירות של שלשים יום, ואם נתגלח צריך הוא להמתין שלשים

ג. איסור הנזיר מליטמא למתים: **כל ימי הזירו לד'** [9], **על נפש מת לא יבא** [לא והל שהמת שם]. [12] [ואפילו] **לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו** [11] **לא יטמא** [10] **להם במתם, כי נזר** [כתר [15]] **אלהיו על ראשו**. [14] **כל ימי נזרו**, [13] **קדוש הוא לד'** [גופו קדוש הוא לה'

יום מיום שנתגלח עד שיגלח תגלחת מצוה, ובימים אלו כל דקדוקי נזירות עליו, אך אין כאן "סתירה" של שלשים יום, כי אותם ימים שנותרו לו עד סוף מנין נזירותו הרי הם באים בחשבון שלשים הימים. דעת הרמב"ם: כל שנתגלח הרי הוא מפסיק את מנין נזירותו לשלשים יום, עד שיגדל שערו, ואז ימשיך למנות את ימי נזירותו, וכן היא דעת ראשונים אחרים. ב. נחלקו תנאים אם סתירה זו היא אפילו אם גילח שתי שערות בלבד, או שאינה אלא כשגילח רוב ראשו, [ראה נזיר מ א], וקיימא לן שאינו סותר אלא כשגילח את רוב ראשו. ג. קיימא לן שהוא סותר אפילו אם לא גילח כעין תער, ואם נשאר בשיער כדי לכוף ראשו לעיקרו, דין זה מתבאר בסוגיא בנזיר דף לט ודף מ.

[9] דקדק המלבי"ם, שבפסוק ד' לענין איסור בכל אשר יעשה מגפן היין אמר הכתוב "כל ימי **נזרו** מכל אשר יעשה מגפן היין וגו'", וכן באיסור התגלחת אמר הכתוב [פסוק ה'] "כל ימי נדר **נזרו** תער לא יעבור על ראשו", ואילו כאן גבי איסור טומאה אמר הכתוב "כל ימי **הזירו** לה' על נפש מת לא יבא", וכתב הטעם בזה, ד"נזרו" משמע שהוא נזיר בין על ידי עצמו בין על ידי אחרים [כי אף בנזירות על ידי אחר שייך לשון "נדר" וכמו ששנינו בנזיר כח ב: "האב מדיר את בנו בנזיר"], ו"הזירו" משמע שהזיר הוא את עצמו, וללמד בא הכתוב ששמשון שהיה נזיר על ידי מלאך, לא היה אסור בטומאת מת, וכמבואר בנזיר ד ב. ואין דבריו נוחים אלא לדעת הסובר שם, שאי אפשר לקבל נזירות שמשון [ראה שם], אבל לדעת הסובר שכל אדם יכול לקבל נזירות שמשון ומותר ליטמא למתים, אין נוח כל כך. ב. ויש שביארו באופן אחר, כי במקום שאמר הכתוב "הזירו **לה**'" נקט הכתוב לשון "הזירו", דהיינו פעולת עשיית הנזירות שהוא עושה לשם שמים [כדלעיל בתחלת הפרשה "להזיר לה'", וכדפירש רש"י שם], אבל כשלא אמר הכתוב "**לה**'", אמר "נזרו", דמשמע שהוא נזיר בעצמותו ואין הכתוב מתיחס לפעולת עשיית הנזירות, ובזה אין שייך "לה'". ג. בשו"ת הרדב"ז עמד בדקדוק לשון הפסוקים שמתחילה פירש הכתוב את הנזירות מן היין, ואחר כך כשבא הכתוב לומר שהנזיר אסור בחרצנים וזגים אמר: "**כל ימי נזרו** מכל אשר יעשה וגו'", וכן כשלימד הכתוב איסור התגלחת, אמר: "**כל ימי נדר נזרו** תער לא יעבור על ראשו", וכן באיסור הטומאה אמר: **כל ימי הזירו** לה' על נפש מת לא יבא", ולמד מזה, שעיקר הנזירות היא, שהוא מקבל על עצמו להנזר מן היין, וכתוצאה מכך אסרתו התורה גם בתגלחת וטומאה, ואף מה שנאסר בחרצנים וזגים אין זה משום עיקר קבלתו, אלא משום גדר וסייג לעיקר הנזירות. ד. ואולם במדרש כאן בפרשתנו [פרשה י אות ה] איתא: "הזהירה [המלאך לאשת מנוח אמו של שמשון] שלא תשתה חומץ יין וחומץ שכר וכל משרת ענבים **שאלו אינם אלא משמרת ליין**, **כדי שלא יבוא הנזיר לשתות יין**", הרי שאף דברים אלו שלא נאמר בהם "כל ימי נזרו", אינם אסורים אלא משום משמרת ליין, וצ"ע; ובמדרש שם אות ט איתא על הפסוק מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל "מכל אשר יעשה מגפן היין, עשתה תורה סייג לדבריה, שלא יאכל ולא ישתה מכל דבר הנעשה מגפן היין, כדי שלא יבא לשתות, מתלא אמר: לך לך אמרין לנזירא, סחור סחור לכרמא לא תקרב".

[10] שני לאוין יש בטומאת מת לנזיר, האחד: לאו ד"לא יבא" והשני לאו ד"לא יטמא", וחילוק יש ביניהם, שלאו ד"לא יבא" אינו עובר אלא כשנכנס כולו באוהל המת, [ונחלקו אחרונים, אם לאו זה הוא דוקא כשהיה הנזיר והטומאה תחת אוהל אחד, או אף כשהאהיל הנזיר על הטומאה וכיוצא בזה, ראה מנחת חינוך הנדמ"ח מצוה שעו אות ב, ובחזון איש נזיר סימן קמב אות ג], ואילו לאו ד"לא יטמא" הוא עובר בכל אופן שנטמא במת, בין שהכניס חוטמו לאוהל המת, ובין שנגע או נשא את המת, [ראה נזיר מב ומג].

[11] א. כוונת הכתוב לומר, שאפילו לקרובים שכהן הדיוט מיטמא להם, אין הנזיר מותר ליטמא; ומה שלא הזכיר "בנו ובתו ואשתו" שהם משבעת הקרובים שכהן הדיוט מטמא להם, ראה מה שכתב ב"טעמא דקרא". ב. אבל למת מצוה הרי הוא מיטמא, ובגמרא נזיר מח הוא נלמד מדרשת הכתובים.

[12] על פי רש"י ואבן עזרא באמור כא יא על הפסוק בכהן גדול "על כל נפשות מת לא יבא"; ואולם לאו דוקא באוהל המת הוא שאסור הנזיר לבוא, אלא אסור בכל טומאת מת בין באהל בין במגע ובין במשא, ווהוא נלמד ממה שאמרה התורה בפסוק ז' "לא יטמא", ושם יתבאר.

[13] מסתבר שכוונת הכתוב היא: כי כל ימי נזרו קדוש הוא לה', והוא נתינת טעם למה שאמר הכתוב למעלה שהוא אסור ליטמא למתים.

[14] כתב רש"י בשיר השירים ז ו על הפסוק "ודלת ראשך כארגמן **מלך אסור ברהטים**" שמו של מקום קשור בתלתלים, שנאמר "נזר אלהיו על ראשו".

מלהיטמא למתים]. [16] ד. דין נזיר שנטמא, שמגלח ומביא קרבן טומאה, והיא נקראת "תגלחת טומאה":

וכי ימות מת עליו [באהל שהנזיר בו] [18] **בפתע** [זה אונס] **פתאום** [זה שוגג], [17] **וטמא** [בכך את] **ראש נזרו, וגלח ראשו ביום טהרתו** [ביום הזייתו מאפר פרה אדומה כדי להיטהר, דהיינו, ביום השביעי [19] שהוא יום הזאתו השניה, שהנטמא למת מזין עליו בשלישי ובשביעי] **ביום השביעי יגלחנו**.

---

[15] כפי שתרגם אונקלוס "כלילא", וכן כתבו כל הראשונים בנזיר ד א.

[16] א. בגמרא נזיר ט א מבואר, שנזירות דומה להקדש, ולבית שמאי הסוברים שאין שאלה בהקדש, הוא הדין שאין שאלה בנזירות; ופירשו התוספות שם את הטעם, משום שהנזיר נקרא קדוש, שנאמר קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו; ומיהו לפי מה שפירש רש"י שהפסוק קדוש יהיה גדל פרע, היינו שהשער הוא קדוש, אם כן היה לתוספות להביא את הפסוק "כל ימי נזרו קדוש הוא לה'" שזה באמת על קדושת גופו. ב. בגמרא נזיר יז א ובשבועות יז א דנה הגמרא לדמות, דין ביאת מקדש בטומאה לדין הנזיר שאסור בטומאה, וכשם שהנטמא בעזרה עצמה באונס אינו חייב על מה ששהה במקדש אלא אם שהה כדי שיעור השתחויה מהלכה למשה מסיני, הוא הדין בנזיר שנכנס לבית הקברות בתוך שידה [החוצצת בינו לקבר] ופרע אחר מעליו את המעזיבה ונטמא, ושהה שם פחות משיעור כדי השתחויה שאינו חייב, [כן הוא לפירושם של רוב הראשונים מלבד הרמב"ם]. ובפשוטו צריך ביאור מה ענין טומאת נזיר לביאת מקדש בטומאה!? ואולם לפי מה שנתבאר דקדושת גופו של הנזיר דומה לקדושת הקדש, והרי עיקר דין קדושה לגבי טומאה הוא דכתיב, אם כן ביסוד הדברים הוא ענין אחד שלא לטמאות דבר קדוש; ובביאת מקדש הכתוב אומר "כי את משכן ה' טמא", ובנזיר הכתוב אומר "וטמא ראש נזרו".

[17] ויש מפרשים: "פתע פתאום" דבר אחד הוא, דהיינו מקרה פתאומי, רש"י.

[18] כן פירש רש"י, ולאו דוקא כשנטמא באהל, אלא הוא הדין כשנטמא על ידי מגע ומשא; ולא כל הטומאות שהנזיר מוזהר עליהן הרי הוא מגלח ומביא קרבן טומאה וסותר את הימים שכבר מנה [בלשון המשנה "מגלח עליהן"], ודינים אלו מתבארים במשניות במסכת נזיר דף מט ודף נג.

[19] א. לכך נאמר: "ביום טהרתו", ונאמר גם "ביום השביעי", שאם לא היה אומר הכתוב אלא ביום טהרתו, הייתי אומר: ביום שהוא נטהר לגמרי, דהיינו ביום השמיני כשהביא כפרתו, ולכך הוצרך הכתוב לומר: "ביום השביעי"; ואם לא היה אומר הכתוב אלא "ביום השביעי", הייתי אומר שאפילו אם לא הזה יגלח, לכך נאמר גם "ביום "טהרתו", כי היות והוא מתחיל ליטהר ביום השביעי נקרא "ביום טהרתו", רש"י על פי ביאור המזרחי. ונראה מכל זה, שאף על פי ששאר טמאי מתים נטהרים לגמרי ביום השביעי, מכל מקום הנזיר הטמא שצריך להביא קרבן, לא נגמרה טהרתו עד היום השמיני [כזב וזבה ויולדת שהם "מחוסרי כפורים"], וכן כתב רש"י בסוטה טו א ד"ה וכי קא מייתי [המצורע] קרבן לאישתרויי בקדשים: "שיש טומאות שהצריכן הכתוב **כפרה לטהרתן**, זב וזבה ויולדת ומצורע **ונזיר שנטמא**". ואולם אין כוונתו לומר שיהא הנזיר הטמא כשאר "מחוסר כפורים" שלא נגמרה טהרתו והוא אסור לאכול בקדשים עד שייטהר לגמרי, וכפי שהוכיח ב"קהלות יעקב" נזיר סימן ד. אלא כוונת הדברים היא, על פי המבואר ברש"י שבועות יז א ד"ה צריך: "וקרבן נזיר טמא לאו אעוון טומאה אתי, אלא למיחל עליה נזירות טהרה כשאר מחוסרי כפרה", והיינו שלדעת רש"י מה שאין הנזיר מתחיל למנות את ימי נזירותו אלא אחר שהביא קרבן [לדעת התנאים הסוברים כן, וכפי שקיימא לן להלכה], היינו משום שלענין זה הוא כ"מחוסר כפורים" שאינו טהור לגמרי כדי למנות נזירות טהרה; ובהערות שעל "חברותא" למכילתין בדף יז ב ובדף נד א, יבוארו הוכחות לשיטה זו מכמה מקומות, וכן היא גם שיטת הר"י מיגש בפירושו למסכת שבועות. ב. נחלקו תנאים במשנה ובברייתא נזיר מה ב, אם הנזיר הטמא משלח את שער ראשו תחת הדוד כשם שהנזיר הטהור משלח.

[20] זה שאמר הכתוב "ביום השמיני", לא בא הכתוב אלא להוציא את יום השביעי, אבל משמיני ואילך יכול להקריב; ומנין אני אומר שלא בא הכתוב להוציא אף את התשיעי, משום שקבע הכתוב זמן לקרבנות הקרבין על גבי המזבח שלא יירצו לקרבן אלא מיום השמיני וכמו שנאמר: "ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לד'", וקבע כאן הכתוב זמן למקריבין, מה בקרבנות הקרבין הכשיר את היום השמיני, וגם משמיני והלאה, אף במקריבין הכשיר את היום השמיני, וגם משמיני והלאה, רש"י. ביאור הדמיון הוא, שאף קרבנות הטומאה הם כדי להרצותו

וביום השמיני [לטהרתו] [20] **יבא שתי תרים או שני בני יונה אל הכהן, אל פתח אהל מועד**.

ועשה הכהן אחד [מהם] **לחטאת ואחד** [מהם] **לעלה,** [21] **וכפר** [הכהן] **עליו מאשר חטא על הנפש** [שלא נזהר מטומאת המת], [22] **וקדש** [הנזיר] **את ראשו** [לחזור ולהתחיל מנין נזירותו] **ביום ההוא**. [23]

דין סתירת הנזירות בגלל הטומאה:

והזיר [הנזיר] **לד' את ימי נזרו** [יחזור וימנה נזירותו כבתחלה], **והביא** [24] **כבש בן שנתו** [תוך שנתו] **לאשם, והימים הראשנים** [שכבר נהג בנזירות] **יפלו** [לא יעלו לו מן המנין], **כי טמא נזרו**.

ה. דין תגלחת הנזיר וקרבנותיו במלאת ימי נזרו, והיא נקראת "תגלחת טהרה":

וזאת תורת הנזיר, ביום מלאת [כלומר: אחר מלאת] [25] **ימי נזרו יביא אתו** [יביא את עצמו] [26] **אל פתח אהל מועד**.

שיחול עליו נזירות טהרה [לדעת התנאים הסוברים כן, והכי קיימא לן], וכמו שפירש רש"י על הכתוב: "ועשה הכהן אחד לחטאת וגו' וקדש את ראשו ביום ההוא", ופירש רש"י "לחזור ולהתחיל מנין נזירותו", וכמו שאמרו בשבועות לז א "התם [בנזיר טמא] מייתי קרבן, כי היכי דליחול עליה נזירות בטהרה".

[21] כלומר: אם לא פירשו הבעלים בשעת לקיחתם איזה לחטאת ואיזה לעולה, הרי הקן מתפרשת בשעת עשיית הכהן, כשעושה את זה לחטאת ואת זה לעולה, ש, אין הקינין מתפרשות אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן, [כמבואר בגמרא נזיר כו ב ובשאר מקומות]; וזה הוא שאמר הכתוב "ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה"

[22] כן פירש רש"י, ודבריו מחודשים ולא נזכר ענין זה במסכת נזיר; והוסיף רש"י: רבי אליעזר הקפר אומר: שציער עצמו מן היין, וראה בגמרא נזיר ג א ודף יט א ודף כב א, בביאור שיטתו של רבי אלעזר הקפר, ואם נאמרו דבריו בנזיר טמא בלבד או אף בנזיר טהור, וראה שם גם ביאור חטאו.

[23] א. נחלקו תנאים [ראה נזיר דף יח] מאימתי מתחיל הנזיר למנות את ימי טהרתו, ושתי שיטות יש שהן ארבע: יש הסוברים: מה שאמרה תורה "וקדש את ראשו ביום ההוא" היינו ביום השביעי שהוא יום התגלחת. ויש הסוברים: "וקדש את ראשו ביום ההוא" היינו ביום השמיני שהוא יום הבאת הקרבנות. ושלש שיטות תנאים יש מתי מתחיל הוא למנות נזירות טהרה ביום השמיני: א. מתחילת יום השמיני ואף על פי שלא הביא עדיין קרבנות כלל. ב. אחר החטאת, אבל האשם והעולה אינם מעכבים, [ולדעת התוספות, שיטה זו היא ה"סתם משנה" שבמסכת נזיר]. ג. כשם שחטאתו מעכבתו כך אשמו מעכבו, אבל העולה לשיטת כולם אינה מעכבת. ונחלקו האחרונים [ראה מנחת חינוך הנדמ"ח מצוה שעז אות ו, ובקרן אורה לדף נז ב, ועוד אחרונים] אם התגלחת מעכבת את קרבנות הטומאה ואת חלות נזירות הטהרה.

[24] פשטות הפסוק משמע, שתחילת נזירות הטהרה היא קודם הבאת האשם, ואולם לדעת הסובר שאף האשם מעכב את תחילת מנין נזירות הטהרה, הרי הוא מפרש את הפסוק "והזיר והביא" אימתי הזיר בזמן שהביא, נזיר יט א.

[25] לדעת רב מתנא [נזיר ה ב] שהלכה כמותו: לכתחילה אינו מביא את קרבנותיו אלא יום לאחר שמלאו ימי נזרו, [ויש שיטות ראשונים בדבר, אם הוא מן התורה או מדרבנן], אבל אם הביא ביום השלשים שהוא יום מלאת ימי נזרו יצא, כי "מקצת היום ככולו" ונמצא שהביא אחר שמלאו ימי נזרו. ודעת הרמב"ם - כפי שפירשה ב"חידושי מרן רי"ז הלוי הלכות נזירות ד א - היא, [וכן היא דעת המאירי, כפי שהביא שם הגרי"ז], שלא נאמר דין זה אלא בסתם נזירות שהיא שלשים יום, אבל בנזירות שפירש בה זמן, אינו מגלח "תגלחת טהרה" אלא ביום שלאחר מלאת ימי נזרו, ודעת התוספות היא, שאף בזו אומרים "מקצת היום ככולו".

[26] א. כיוצא בו: [ויקרא כב טז] "והשיאו **אתם** עון אשמה" את עצמם; כיוצא בו בקבורת משה: [דברים לד ו] "ויקבור **אתו** בגיא", הוא קבר את עצמו. ב. צריך ביאור למה צריך הוא להביא את עצמו אל אוהל מועד, [לדעת

והקריב [הנזיר] **את קרבנו לד' כבש בן שנתו** [תוך שנתו] **תמים אחד לעלה, וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת,** [28] **ואיל אחד תמים לשלמים:** [27] **וסל** [שבו עשר] **מצות סלת חלת בלולות בשמן,** [29] **ו**[עוד עשרה] **רקיקי מצות** [שאינם בלולים בשמן אלא] **משחים בשמן, ומנחתם ונסכיהם** [של העולה והשלמים, כשיעורם האמור בפרשת הנסכים]. [30] **והקריב הכהן** [את הקרבנות] **לפני ד'** [לעזרה], **ועשה** [הכהן] **את חטאתו ואת עלתו** [של הנזיר].

ואת האיל יעשה זבח שלמים לד' על סל המצות [ישחט את השלמים על מנת לקדש את הלחם], **ועשה הכהן** [31] **את מנחתו ואת נסכו** [של האיל].

התנאים הסוברים, שאינו צריך לגלח פתח אוהל מועד, כפי שיבואר בהמשך]? ולפי דעת הרמב"ם [נזירות ח ג, וכפי שיבואר בהמשך] שלכתחילה צריך הנזיר לגלח בעזרת נשים, מתבאר היטב לשון המקרא.

[27] א. סדר הקרבנות בלשון הכתוב "עולה חטאת ושלמים" אינו כסדר הקרבתם, שיש תנאים הסוברים שהשלמים קודמים, ויש תנאים הסוברים שהחטאת קודמת [כמבואר במשנה נזיר מה א, לפירוש התוספות והרא"ש], ויש אחרונים שפירשו בדברי התוספות מה א ד"ה תגלחת, שכוונתם להקשות על הכתוב שלא פירשם כסדר הקרבתם. ב. **דין המפריש בהמות לקרבנות נזירותו, ולא פירש איזה לחטאת ואיזה לעולה ואיזה לשלמים**: א. הפריש בהמות לקרבנות נזירותו ולא פירש, היות ואין מיניהם שוים, הראויה לחטאת תקרב חטאת והראויה לעולה תקרב עולה והראויה לשלמים תקרב שלמים, משנה בנזיר מה א. ב. מת הנזיר אחר שהפריש, החטאת תמות, והעולה והשלמים יקרבו לעולה ושלמים, אלא שאין השלמים טעונים לחם ולא זרוע בשילה. ג. הפריש מעות לקרבנות נזירותו ולא פירש, הרי הדין תלוי באיזה לשון אמר, שאם אמר "הרי אלו לקרבנותי" מתפרש לשונו שיתחלקו המעות שוה בשוה בין שלשת הקרבנות, ואינו יכול להביא בכולם קרבן אחד, ואם אמר "הרי אלו לנזירותי" משמעות לשונו היא אפילו למקצת נזירותי, ואם ירצה יביא בהם קרבן אחד מקרבנותיו, כמבואר בסוגיא בנזיר דף כה ודף כו, ובתוספות שם. ד. הפריש מעות "לקרבנות" נזירותו ומת, כיון שמעורב בדמים אלו דמי חטאת, אלו הן "מעות סתומין" שיפלו כולן לנדבה לקיץ המזבח, ונחלקו אמוראים אם הלכה למשה מסיני היא, או שהוא נלמד מדרשת המקראות, וקיימא לן שהלכה למשה מסיני היא, ראה כל זה בסוגיא בנזיר דף כה ודף כו, ושם מתבאר כיצד הדין אם הפריש דברים אחרים ולא מעות.

[28] פירש הרמב"ן את טעם הדבר שמביא הנזיר קרבן חטאת וז"ל "ועל דרך הפשט, כי האיש הזה חוטא בנפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלהיו, כעין שאמר: [עמוס ב יא] "ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים", השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [לעיל פסוק ח] "כל ימי נזרו קדוש הוא לה', והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם".

[29] מלשון הכתוב בפסוק יח "ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל, וחלת מצה אחת מן הסל, ורקיק מצה אחד", משמע בפשוטו שאינו מניח בסל אלא את החלות ולא את הרקיקים; אלא שברמב"ם [נזירות ח א] מבואר, שאת הכל הינ נותן בסל, והביא ב"כסף משנה" שם מקור לדבריו מפסוק יז "ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות", וכוונת הכתוב היא, ששחיטת השלמים מקדשת את הלחם, והרי השחיטה מקדשת הן את החלות והן את הרקיקים, ומשמע שהכל היה בסל.

[30] לפי שהיו - שלמי הנזיר - בכלל שאר הקרבנות, ויצאו לידון בדבר החדש להטעינם לחם, לפיכך הוצרך הכתוב להחזירן לכללן בפירוש להטעינם נסכים; שזה הוא אחד מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן: כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש. ולשון רש"י הוא: "ומנחתם ונסכיהם של עולה ושלמים, לפי **שהיו** בכלל ויצאו לידון בדבר החדש שיטעינו לחם, החזירן לכללן שיטעינו נסכים כדין **עולה ושלמים**", ומה דמשמע מלשון רש"י שגם העולה יצאה לידון בדבר החדש להטעינה לחם, ודאי לאו בדוקא הוא, שאין עולת הנזיר טעונה לחם, אלא שלמי הנזיר בלבד, וכמו שאמר הכתוב [פסוק יז] "ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות".

[31] יש מפרשים, שלכן חזר הכתוב לומר: "ועשה **הכהן**", אף שכבר הזכיר אותו בפסוק טז, כי האמור למעלה "ואת האיל יעשה זבח שלמים לד' על סל המצות" והיינו שישחוט את הזבח על מנת שיתקדש הלחם, אינו נעשה

וגלח הנזיר פתח אהל מועד [כלומר: יגלח הנזיר אחר שישחט את השלמים בפתח אוהל מועד] [33] **את ראש נזרו**, [32] **ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים** [תחת הדוד שהוא מבשלן בו]. [34]

ולקח הכהן את הזרע בשלה [לאחר שנתבשלה] **מן האיל** [של השלמים], **וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד, ונתן** [את כולם] **על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו**. [35] [ולאחר התגלחת] **והניף אותם הכהן** [הכהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים ומניף] [36] **תנופה לפני ד'**, **קדש הוא לכהן** [החלה והרקיק והזרוע, תרומה הן לכהן] **על חזה התנופה ועל שוק התרומה** [מלבד חזה ושוק הראוים לו מכל שלמים, עוד ניתוסף בשלמי נזיר גם

בכהן דוקא, שהרי השחיטה כשירה בזר, והרי השחיטה היא המקדשת את הלחם; ולכן אמר הכתוב שאת מנחתו ואת נסכו יעשה הכהן ולא הזר.

[32] גילוח זה הוא בתער דוקא ולא בשאר כל מעבירי השיער, וכמבואר בנזיר לט ב

[33] כתב רש"י: יכול יגלח בעזרה, הרי זה דרך בזיון, אלא וגילח הנזיר לאחר שחיטת השלמים, שכתוב בהן "ושחטו פתח אוהל מועד" [ויקרא ג, ב], והיא שיטת רבי יהודה במשנה בנזיר מה א, ולשיטת התוספות והרא"ש שם, הכוונה היא שישחט את השלמים תחילה ויגלח. ומלשון רש"י משמע קצת שהגילוח הוא אחר השחיטה ואינו ממתין לזריקה, ואולם בתוספות פסחים פא ב כתבו להוכיח שהגילוח הוא אחר הזריקה, וראייתם היא על פי ביאורם במשנה בנזיר מו א שהביאו שם, ולפי פירושו של המאירי באותה משנה אין הוכחה לדעה זו. אולם לפי דעת התוספות בנזיר מז א [וכן יש משמעות בדברי רש"י בזבחים נה א ד"ה ואם גילח], שאין הנזיר יכול לגלח תגלחת מצוה אלא לאחר שהותר מאיסורי הנזירות שעליו, שאם לא כן היות ואסור הוא בתגלחת אינו יכול לגלח אף תגלחת מצוה, אם כן ממילא אינו מגלח אלא אחר הזריקה, שהזריקה היא המתרת אותו מאיסורי הנזירות. ב. יש מן התנאים שחלקו על רבי יהודה, וכמה שיטות בדבר: שיטת רבי אלעזר במשנה שם, שהוא מביא תחילה אתהחטאת - שהיא קודמתבכל מקום - ומגלח עליה, [כן הוא לשיטת התוספות והרא"ש, ולרמב"ם ומאירי שם הבנה אחרת במחלוקת רבי יהודה ורבי אלעזר]. שיטת רבי אליעזר בברייתא שם, שהכתוב בא לומר שיהא פתח אוהל מועד פתוח בשעה שהוא מגלח. שיטת רבי שמעון שזורי בברייתא שם, [כן הוא לפי פשוטו, וראה "קרן אורה" שם], שהכתוב הוא כפשוטו, שיגלח פתח אוהל מועד. ג. אף לשיטות התנאים שאין הכתוב בא לומר שיגלח הנזיר פתח אוהל מועד ממש, יש המפרשים בדברי התוספות מה ב ד"ה לא, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו לגמרי, וצריך הוא לגלח בירושלים דוקא, [ויש מפרשים גבריהם באופן אחר], והרמב"ם [נזירות ח ג] כתב שלכתחילה מגלח הוא בלשכת הנזירים אשר בעזרת נשים, טוראה בנושאי כלי הרמב"ם שהערו את מקורו. ד. מבואר שם במשנה מה א: ": ואם גילח על אחת משלשתן [כלומר: על כל אחת מקרבנות הנזיר ביום מלאת ימי נזרו] יצא.

[34] א. דרשו חכמים מיתור לשון המקרא, שנותן תחילה מרוטב השלמים על השער ואחר כך נותנו תחת הדוד. ב. השילוח תחת הדוד כדי לשרוף את השער מלבד שהוא מסדר "תגלחת הטהרה", עוד יש בה דין שריפת איסורי הנאה, וכמבואר בתמורה לד א, וראה בענין זה ב"חידושי מרן ריז"ז הלוי" הלכות נזירות עמוד 52 ד"ה הא. ג. לא כל המגלחים משלחים תחת הדוד, והדין תלוי במקום גילוחו, ודינים אלו מתבארים בנזיר מה ב. ד. כתב רש"י: לפי ששלמי נזיר היו מתבשלין בעזרה, שצריך ליטול הכהן הזרוע אחר שנתבשל, ולהניף לפני ד'; ובתוספות נזיר מה ב מבואר ששחלמי נזיר היו מתבשלים בירושלים; וברמב"ם [נזירות ח ג] מבואר שהשלמים היו מתבשלים בלשכת הנזירים אשר בירושלים, וראה בנושאי כלי הרמב"ם שהערו את מקורו.

[35] כתבו בשם הגרי"ז [למסכת נזיר דף מה א] להוכיח, שהנתינה על כפי הנזיר אינה מדין התנופה, אלא דין הנחה בפני עצמו הוא; וכן משמע גם בלשון הרמב"ם [נזירות ח א] "משיזרק עליו אחד מן הדמים הותר אף על פי **שלא הניח על כפיו ולא הניף**". ואולם בהכרח ש"כפי הנזיר" נאמרו אף לענין תנופה, וכמבואר בנזיר מו ב שעיקר תנופה היא בכפי הנזיר ולא בזרועו.

[36] על פי הרמב"ם מעשה הקרבנות פרק ט הלכה ט; מלבד מה שהוא מניף את החזה השוק והאימורים ככל שלמים, ובהערה לקמן יתבאר אם צריך הוא להניפם יחד עם הזרוע והלחם.

הזרוע], [38] **ואחר ישתה הנזיר יין**. [37]

זאת תורת הנזיר אשר ידר, קרבנו לד' על נזרו [האמור למעלה, הוא] **מלבד אשר תשיג ידו**, [שאם אמר "הריני נזיר על מנת לגלח על ק' עולות ועל ק' שלמים", כי אז] **כפי נדרו אשר ידר, כן יעשה** מוסף **על תורת נזרו**.

פרק ראשון - כל כינויי נזירות

דף ב.

מתניתין:

עיקר קבלת נזירות האמורה בתורה, הוא, שיאמר האדם "הריני נזיר".

א. **כל כינויי** [39] **נזירות** - כגון שאמר "הריני נזיק", וכדמפרש ואזיל - אף הן **כנזירות**.

ב. וכן "ידות נזירות", דהיינו דיבור חלקי של קבלת נזירות, שהתחיל אותו ולא סיים את דיבורו - הרי הן כנזירות.

ונקרא הדיבור החלקי "יד", כמשל למי שאוחז ב"בית יד" של כלי, ועל ידו הוא מגביה את כל הכלי. ואף אדם זה, כיון שהתחיל את דיבור הנזירות, הרי הוא כאילו גמר את דיבורו, והרי הוא נזיר.

כיצד הן ידות נזירות, שהרי הן כנזירות? [40]

האומר "אהא", שאמר דיבור חלקי, ולא דיבור מלא "הריני נזיר" - **הרי זה נזיר**.

או האומר: "**אהא נאה**" הרי זה נזיר. ובגמרא יתבאר. [41]

אלו הן ידות נזירות שהן כנזירות.

וכיצד הם "כנויי נזירות", שהם כנזירות?

---

[37] נחלקו תנאים בברייתא בנזיר מו א "ואחר ישתה הנזיר יין, אחר המעשים כולן", וכפי שמבואר בגמרא שם שאף התנופה שהיא אחר התגלחת הרי היא מעכבת, "דברי רבי אליעזר"; "וחכמים אומרים אחר מעשה יחידי" היינו אחר זריקת דם של אחד הקרבנות. ולפי שיטת התוספות מה ב, בזה הוא שנחלקו התנאים במשנה שם, אם הותר הנזיר ביין אחר כל המעשים או אחר זריקת הדם; אבל לדעת הרמב"ם כפי שפירשה ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" [נזירות דף כה], מחלוקת אחרת היא, ואליבא דחכמים הסוברים שאין מעכב אלא זריקת דם אחד מן הקרבנות, כי אף לפי דעתם סובר התנא קמא באותה משנה, שלמצוה צריך הוא להמתין עד אחר המעשים כולם, וכן הוא לדעת הגרי"ז פסק הרמב"ם.

[38] רש"י; ולפי שהיו שלמי נזיר בכלל, ויצאו לידון בדבר החדש להפרשת זרוע, הוצרך הכתוב להחזירן לכללן, לידון אף בחזה ושוק, שם. ונראה מלשונו של רש"י שלא נאמר בתורה "על חזה התנופה ועל שוק התרומה" אלא לענין שאף הם "קודש הוא לכהן"; וברמב"ם [מעשה הקרבנות ט ט] מבואר שהוא מניף יחד עם הזרוע והלחם גם את החזה והשוק ואימורי השלמים, וראה ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" נזירות ח א.

[39] כל שאינו עיקר השם נקרא כינוי, כמו "המכנה שם לחבירו", רא"ש.

[40] בגמרא מתבאר שמשנתנו "חסורי מחסרא", שחסר בה את ביאור ענין הידות, ועל הדרך שנתבאר. ועוד מבואר בגמרא הטעם, למה פירש התנא תחילה את "ידות הנזירות", אף שהידות שנויים אחר כנויי נזירות.

[41] וראה בהערות בגמרא, למה חילק התנא דין האומר "אהא", ודין האומר "אהא נאה".

האומר "אהא **נזיר**" הרי הוא נזיר. שזה הוא עיקר הלשון האמור בתורה, שבו מקבל אדם על עצמו נזירות. [42]

ואף האומר "אהא **נזיק**" [שהוא כינוי למילת נזיר], או "אהא **נזיח**", "אהא **פזיח**", **הרי זה נזיר**. [43] ואם אמר "**הריני כזה**" -

או שאמר "**הריני מסלסל** [מהפך בשער] ", או "**הריני מכלכל** [מקפל את השער] ", או "**הרי עלי לשלח פרע**" -

הרי זה נזיר.

ואין זה מדין "ידות", אלא לשונות אלו מתפרשות לנזירות, ובגמרא יתבאר.

מי שאמר "**הרי עלי ציפורים**" -

רבי מאיר אומר: הרי זה **נזיר**.

וחכמים אומרים: **אינו נזיר**.

ותתבאר שיטתם של רבי מאיר וחכמים בגמרא.

גמרא:

ודנה הגמרא על מיקומה של מסכת נזיר בסדר נשים:

מכדי, הרי ה**תנא**, **בסדר נשים קאי** [בסדר נשים הוא עומד], ואם כן **מאי טעמא תני** בסדר זה את מסכת **נזיר**, הרי היה לו לשנותה בסדר קדשים, שמסכת נזיר היא הלכות

[42] כתבו התוספות: לפי שרצה לפרש כל הכנויין, פתח ואמר נזיר וכו'. כלומר, נזיר הוא עיקר השם הכתוב בתורה, שעל ידי לשון זה חל עליו שם נזירות, והוא הדין אם אמר בלשון הכנויין, כמו נזיק נזיח פזיח. ומה שכתבו ש"נזיר" הוא עיקר שם הכתוב בתורה, הוא משום שנאמר: "איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר". וכן מבואר בירושלמי [ב ד], שאפילו אשה שאמרה בלשון "הריני נזיר" הרי היא נזירה, משום שנאמר: "איש או **אשה** כי יפליא לנדור נדר **נזיר**".

[43] בתוספות הביאו מהגמרא בנדרים י א, שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש במהותם של כנויים אלו, אם לשון אומות הן, ומקבל אדם על עצמו נזירות בכל לשון; או שכנויים אלו לשון חכמים הם, שבדו אותן כדי לידור בהם בנזירות. והקשו התוספות: לרבי יוחנן הסובר שכינויים לשון אומות הן, מה טעם נקטה המשנה לשונות אלו שבמשנה יותר משאר לשונות!? ותירצו: חילוק יש בין לשונות אלו ללשונות אחרים, שבכל הלשונות אם מכירם ומבינם ומתכוין לקבל עליו נזירות הוי נזיר [ודעת הריטב"א בנדרים ששאר לשונות אין מועילים אלא במקומות שמדברים בהם, הובאו דבריו ב"ביאור הלכה" סימן ס"ב]. אבל לשונות אלו שבמשנתנו, אם נזר בהם חלה עליו נזירות אפילו כי אין מתכוין, משום שהוא דומה ללשון תורה יותר מלשונות אחרים, וראה מה שתמה על זה בתוספות יום טוב, ומה שכתבו על זה ב"אורח מישור" וב"קרן אורה". עוד הקשו לריש לקיש, הסובר שכינויים הם לשון שבדו להם חכמים, איך יביא קרבן על ידי לשון שבדו חכמים, והרי חולין בעזרה הם!? ותירצו: כיון שמתכוין לנדור בנזיר, ויודע שלשון זה בדו חכמים לנדור בו בנזיר, קבלה גמורה היא, כאילו אמר בלשון הכתוב בתורה. והר"ן בנדרים ב א כתב, שיכול להביא קרבן אף אם נזר בלשונות אלו, משום שלא גרעה הסכמת חכמים על לשונות אלו, מהסכמת כל אומה ולשון על לשונות שלהם, ונזירות גמורה היא מדאורייתא. ובשם הר"ר יחיאל כתבו התוספות כאן, שאכן אינו מביא קרבן, אלא שלוקה מדרבנן אם עבר על נזירותו שקיבל בלשון שבדו חכמים. וב"ברכת ראש", ו"צפנת פענח" [הובאו דבריהם ב"ארזי הלבנון"] פירשו דבריו, שאין זו נזירות אלא נדר. ובשם הגרי"ז כתבו, שתמה, כיון שבלא קרבן אינו יכול לגלח, אם כן נמצא שיהיה נזיר לעולם.

קרבנות!? [44]

ומשנינן: ה**תנא** ששנה את מסכת נזיר בסדר נשים, **אקרא קאי** [שונה אותה לפי דברי הכתוב]!

שנאמר באדם המגרש את אשתו, "**והיה אם לא תמצא חן בעיניו, כי מצא בה ערות דבר** [שזינתה תחתיו], ושלחה מביתו", הרי שהגירושין נעשים בסיבת דבר ערוה.

והכי קאמר התנא, לימדנו התנא של המשנה על ידי ששנה את מסכת נזיר בסדר נשים, הכוללת את מסכת גיטין - **מי גרם לה** ל**עשות** את ה**עבירה** שבגללה היא משתלחת מביתו? - ה**יין** הוא שגרם לה.

וקאמר, ולימדנו עוד התנא של המשנה: **כל הרואה סוטה בקלקולה**, שהיו מנוולין אותה בשעה שהיו משקין אותה את המים המאררים, [45] **יזיר עצמו מן היין**.

ודנה הגמרא בסדר משנתנו:

פתח התנא את המשנה ב**דין** "**כנויין**", שאמר "כל כנויי נזירות כנזירות", ו**אילו** בהמשך **מפרש** התנא מה הן **ידות**, ואינו מבאר מה הם הכינויים. שהרי המשיך התנא ואמר: "האומר אהא הרי זה נזיר". ולשון זאת יד היא לנזירות ולא כינוי לנזירות!?

אמר פירש **רבא**, **ואיתימא כדי**, ויש אומרים ש"כדי" [שם חכם], פירש כן:

חסורי מיחסרא משנתנו, **והכי קתני**, וכך יש לשנותה: א. **כל כינויי נזירות כנזירות**. ב. **וידות נזירות כנזירות**.

ואלו הן ידות: **האומר "אהא"**, **הרי זה נזיר**, וכן האומר "אהא נאה".

אך עדיין מקשה הגמרא על סדר המשנה:

ולפרוש כינויי ברישא [יפרש התנא תחילה מה הן כינויין] כיון שהם נשנו ראשונים, ולמה פירש התנא בתחילה מה הן ידות, שלא נשנו אלא אחר הכינויין!? [46]

---

[44] נתבאר על פי התוספות והרא"ש, המפרשים את קושיית הגמרא משום שמקומה של מסכת נזיר הוא בסדר קדשים, [וראה במפרש שאינו מפרש כן]; ואין כוונתם לומר שקרבנות הנזיר הן עיקר פרשת נזיר, אלא מתוך שאין לפרשת נזיר מקום מסוים באחד מהסדרים של הש"ס, ומאידך יש בו חלק של קרבנות, לכן מן הראוי היה לשנותה בסדר קדשים.

[45] פירוש: בניוולה ובבושתה, שהיו מנוולין אותה, כמו ששנינו בסוטה ז ב "קושר חבל למעלה מדדיה". יזיר עצמו מן היין, שהיין מביא לידי קלות ראש והוא גרם לה, רש"י סוטה ב א.

[46] לכאורה תמוה: כיון שידות לא נשנו בהדיא במשנתנו כלל, אלא אנו אומרים עתה ש"חסורי מחסרא", אם כן יכולים אנו לומר שהידות נשנו בתחילת המשנה לפני הכינויים, ולכן מבאר אותם התנא לפני הכינויים. והכי קתני: "כל ידות נזירות כנזירות, וכל כנויי נזירות כנזירות"!? וביאר הר"ן בנדרים ב ב ד"ה פתח: "אין אדם מחסר בראש דבריו אלא באמצען". ויש ללמוד מדברי הר"ן, ש"חסורי מחסרא והכי קתני" אין פירושו שבלשון המשנה המקורי אכן היה כתוב כן, ורק לנו הוא שנחסר מלשון המשנה, אלא שנה התנא לשון מקוצרת. שאם לא כן, לא יתכן לומר בזה כללים היכן חסר.

ומשנינן: **תנא**, **מההיא דסליק - ההוא מפרש ברישא**. דרך התנא הוא לפרש תחילה את מה ש"עלה" ממנו. כלומר, את סיום דבריו!

כדתנן, כמו ששנינו שלש דוגמאות לכך, בשלש משניות במסכת שבת:

א. "**במה** [באיזה פתילות ושמנים] **מדליקין** נר שבת, **ובמה אין מדליקין**".

ומפרש התנא "במה **אין מדליקין**", **ברישא** [תחילה]. הרי שדרך התנא הוא לפרש תחילה את סיום דבריו.

ב. "**במה טומנין** [47] את התבשיל בערב שבת, **ובמה אין טומנין**".

ומפרש התנא במה "**אין טומנין**", שהיא הבבא האחרונה, **ברישא**.

ג. "**במה** [באלו תכשיטים] **אשה יוצאה** בשבת, **ובמה אינה יוצאה**", [48] **ומפרש** התנא "במה **לא תצא אשה**" **ברישא**.

ומקשינן: **והתנן** בכמה מקומות אחרת!?

א. דתנן במסכת שבת: "**במה בהמה יוצאה** בשבת [49] **ובמה אינה יוצאה**", **ומפרש** התנא במה "**יוצא גמל**" **ברישא**, אף ש"עלה" התנא מ"במה אינה יוצאה"!?

ב. ותנן במסכת בבא בתרא: "**יש** קרובים שהם **נוחלין** [יורשים] את קרוביהם שמתו, **ואף מנחילין** הם לאותם קרובים כשימותו הם, ויש שהם **נוחלין ולא מנחילין**, ויש שהם **מנחילין ולא נוחלין**, ויש שהם **לא נוחלין ולא מנחילין**" - [50]

ומפרש התנא "**אלו נוחלין ומנחילין**" **ברישא**, ואף ש"עלה" התנא מ"לא נוחלין ולא מנחילין"!?

אלא לעולם פעמים **תני** התנא **הכי** במה שפתח, ופעמים **תני** התנא **הכי** במה שסיים, והכל לפי הענין:

אלא [51] **התם** - בשלשת הדוגמאות הראשונות שהובאו ממסכת שבת - **דאיסורא דנפשיה הוא** [האיסור הוא משום האדם עצמו], לכן **מפרש** התנא **איסורא דנפשיה ברישא**, [לכן מפרש התנא מה אסור לו לעשות - בתחילה].

---

[47] הבא לסלק קדירה מעל גבי כירה ולטומנה בדבר אחר, אמרו חכמים אין טומנין בדבר המוסיף הבל [חום], אלא בדבר המעמיד הבל. ומפרשת המשנה אלו דברים הם מוסיפים הבל, רש"י שבת מז ב.

[48] במה אשה יוצאה, דהוי תכשיט ולא משוי, ויש שהם תכשיט אלא שגזרו בהם חכמים שמא תטלם בידה כדי להראות לחברתה ותעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, רש"י שבת נז א.

[49] לפי שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת; ומה שהיא נשמרת על ידו אינו חשוב משוי, ואילו שאר דברים שאינה נשמרת בהם חשובים הם כמשוי ואסורה הבהמה לצאת בהם.

[50] הכלל בזה הוא: "משפחת אב קרויה משפחה", ואילו "משפחת אם אינה קרויה משפחה", אבל הבן יורש את אמו; וכן הבעל יורש את אשתו, והיא אינה יורשת אותו.

[51] מילת "אלא" נראית כמיותרת, אלא שלשון נזיר משונה.

ואילו **גבי בהמה** [במשנת "במה בהמה יוצאה"] שאין האיסור על בעל הבהמה משום עצמו, אלא **דאיסורא איידי בהמה הוא דאתי** [האיסור משום הבהמה בא עליו], לכן **מפרש** התנא **היתירא בריש** [מפרש התנא במה "בהמה יוצאה" בתחילה]. [52]

דף ב:

גבי "יש נוחלין" נמי יש ליתן טעם למה פתח התנא לפרש תחילה את הרישא: כי **מפרש עיקר נחלה בריש**א.

אלא הכא - במשנתנו שהן הכנויים והן הידות הם איסורא דנפשיה - **לפרוש כינויי בריש**א, היות ופתח בהם התנא של המשנה!? [53]

אלא היינו טעם שפירש התנא תחילה את הידות:

כי **ידות הואיל ואתיין מדרשה חביבין ליה** [ידות הואיל והם באים מדרשת הכתובים, לכן חביבים הם לו להקדימם], שהידות אינם כתובים בהדיא בתורה, והם נלמדים ממה שאמרה תורה: איש כי יפליא לנדור נזיר להזיר לה', ומכפל הלשון "נזיר להזיר" נלמד דין הידות כמבואר בנדרים ג א.

ומקשינן: **ואם כן ליפתח נמי בהון בריש**א [אם חביבים הם לו, יפתח בהם את המשנה]!?

ומשנינן: **תנא כי מתחיל**, **מתחיל בעיקר קרבן**, התנא פותח את המשנה בעיקר דין קרבן, כלומר: בעיקר הנזירות הכתובה בתורה ואינה צריכה דרשה ולימוד מיוחד, דקבלת נזירות גמורה היא, אלא שאמר בלשון כינוי - ודרך התנא היא לשנות תחילה את הדברים הפשוטים והידועים. [54]

ומכל מקום **לענין פירושי** [לפרש מה הן ידות ומה הן כינויין], **מפרש** התנא את **הידות בריש**א, כי יש לו בהם חביבות מפני שהם באים מדרשה.

שנינו במשנה: **האומר אהא הרי זה נזיר**:

ומקשינן: והרי כשאמר "אהא" אין מדבריו הוכחה ברורה שכוונתו לנזירות, שהרי **דילמא**: **אהא בתענית קאמר**, ואם כן לא היה לו להיות נזיר, שהרי אין זה "יד מוכיח"!?

אמר שמואל: משנתנו עוסקת **כגון שהיה נזיר עובר לפניו**. [55]

---

[52] הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל בהגהותיו תמה, הרי שביתת בהמה היא דאורייתא, ואילו שאר המשניות איסורי דרבנן הם, ואם כן ודאי איסור זה עדיף!? ומכח זה ביאר ביאור אחר בגמרא.

[53] נתבאר על פי התוספות; ולפי זה משמע, שאם אין סיבה לפרש בתחילה את הסיפא, מן הראוי לפרש תחילה את הרישא; ואולם לשון הגמרא לעיל "אלא לעולם תני הכי ותני הכי", וכן ממה שהוצרכה הגמרא ליתן טעם גבי בהמה וגבי נחלה למה פתח התנא לפרש את הרישא משמע לא כן, **וראה בהגהות הגאון רבי אלעזר משה**.

[54] ר"ן נדרים ב ב.

[55] הקשו בשם הגרי"ז: אם כן למה במי שאמר: "אהא נזיק", הוצרכה המשנה לדין כינויים, והרי כשאמר "אהא נזיק" אין זה פחות ממי שאמר "אהא" לבד והיה נזיר עובר לפניו שהוא מועיל מדין "יד"!? ותירץ: היות ואמר "נזיק" אחר מילת "אהא", נמצא שבשעת אמירת "אהא" עדיין לא היתה כאן הוכחה ש"אהא נזיר", ולכן אינו נזיר.

לימא [56] האם אכן **קסבר שמואל: ידים שאינן מוכיחות** בבירור שהכוונה היא לנזירות **לא הויין ידים** להועיל כאילו אמר את כל המשפט כולו!?

שאם "ידים" הן, לא היה צריך לתרץ "כגון שהיה נזיר עובר לפניו", כי אף שמילת "אהא" אינה "יד מוכיח", מכל מקום יד שאינו מוכיח יש כאן, שמשמעות דבריו נוטים יותר לנזירות מאשר לתענית, [57] והיה לו להיות נזיר.

אמרי בני הישיבה:

אין ודאי [אכן כן], **בזמן שנזיר עובר לפניו ליכא לספוקי במילתא אחרינא** [כשהנזיר עובר לפניו אין להסתפק בדבריו שמא לא לנזיר נתכוין], כלומר: אכן שמואל סובר "ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים", ולכן אינו נזיר אלא כשנזיר עובר לפניו, כי אז הן ידים מוכיחות, שהרי אין להבין כוונתו באופן אחר מאשר לנזירות.

אבל כשאין הנזיר עובר לפניו, אמרינן: דילמא "אהא בתענית" קאמר, כלומר: ו"ידים שאין מוכיחות" הן, ולכן אינו נזיר.

ומקשינן: ולמה הוא נזיר אף שהיה נזיר עובר לפניו, והרי **דילמא** [שמא] **לפוטרו מן קרבנותיו** - של אותו נזיר העובר לפניו - **קאמר!**? [58]

ומשנינן: הכא במאי עסקינן: **דקאמר** הנודר **בלבו** שהוא רוצה להיות נזיר, ואף שקבלה בלב לנזירות אינה מועילה, שהרי נאמר בתורה "כי יפליא", מכל מקום כיון שנזיר עובר לפניו וגם אמר "אהא" הרי זה נזיר.

ותמהינן: **אי הכי** - שבלבו קיבל על עצמו להיות נזיר - **מאי למימרא** [מה חידוש מחדשת לנו המשנה, והרי פשיטא היא]!? ומשנינן: מכל מקום חידוש יש בדבר, **כי מהו דתימא**

---

[56] א. ביארו התוספות ש"לימא" האמור כאן אינו כבכל הש"ס שמסיקה הגמרא לבסוף לא כן, אלא כן הוא אף לפי המסקנא שסובר שמואל: ידים שאין מוכיחות הויין ידים. ב. יש מאחרוני זמננו שכתבו לפרש, שקושיית הגמרא "ודילמא אהא בתענית קאמר" אינה קושיית הגמרא, אלא מדברי שמואל עצמו הן [וכמו שמצינו בכמה מקומות], שאם לא כן האיך מקשינן על שמואל "לימא קסבר שמואל וכו'", והרי אף המקשה עצמו סבר כן, שאם לא כן מאי מקשה!?

[57] והטעם הוא משום דלשון אהא משמע שיחול לאלתר, ורק בנזירות "ראוי לחול לאלתר אפילו אכל ושתה יין כל היום מחצי היום ואילך יכול להיות נזיר, מ [אשר] קבלת תענית, דאם אכל כבר לא יוכל להתענות עד למחר". והוצרכו התוספות לבאר כן, משום שהנידון של "ידים שאין מוכיחות" הוא בלשון שפשטות לשונו אכן משמע לנזירות, אלא שאינו "מוכיח" כן, אבל בלא זה אין כאן יד לנזירות כלל.

[58] א. יכול אדם לקבל על עצמו להביא קרבנותיו של נזיר וכמו שמבואר במשנה לקמן יא ב שיכול אדם לומר "הרי עלי לגלח נזיר", דהיינו להביא קרבנות של נזיר, ולאו דוקא קרבנות של נזיר, שהרי בגמרא לרמן ג ב מבואר, שיכול אדם לקבל על עצמו להביא את קרבנותיו של מצורע. ב. יש לפרש את קושיית הגמרא בשלשה אופנים: האחד: מנין שאדם זה נתכוין לנזירות כלל. השני: אין כאן ביטוי שפתים כי אין זה "יד", היות ואין במשמעות לשונו נזירות יותר מאשר קרבנות. השלישי: אף ש"יד" יש כאן, "יד מוכיח" אין כא ן. ולשון התוספות הוא: "ודילמא לפוטרו מקרבנותיו המוטלין עליו להביא כשישלים נזירותו, ולא נתכוין כלל לקבל על עצמו נזירות", ומשמע קצת מלשונם כאופן הראשון בביאור הקושיא.

[שמא תאמר]: **בעינן פיו ולבו שוין**, כלומר: הייתי אומר כיון שמלשונו שאמר בפיו אין הוכחה, נמצא שאין כאן דיבור, ולענין נזיר הרי צריך שיאמר בפיו וגם יחשוב בלבו.
קא משמע לן משנתנו שהוא נזיר, כי באופן זה, מחשבתו שחשב בלבו הרי היא מגלה על פיו, ונמצא כאילו שאמר בפיו מלבד מחשבתו בלבו, והרי "פיו ולבו שוין".
שנינו במשנה: האומר אהא הרי זה נזיר, או "**אהא נאה**":
ומקשינן: וכי למה כשאמר "אהא נאה" הרי זה נזיר, כי **ודילמא** לא נתכוין להתנאות במצות נזירות, [60] אלא כוונתו היתה ש"**אנאה לפניו בשאר מצוות**" [59] - **וכדתניא**:
כתיב: "**זה אלי ואנוהו**", מה תלמוד לומר: "ואנוהו": **אתנאה לפניו במצוות** -
כיצד: **אעשה לפניו סוכה נאה, לולב נאה, ציצית נאה, אכתוב לפניו ספר תורה נאה ואכרכנו בשיראין** [בגדי משי] **נאים**.
אמר תירץ **שמואל**: משנתנו עוסקת בכגון **שהיה תפוס בשערו** בשעה שאמר "אהא נאה", ומשמע: אהא נאה במצוה התלויה בשיער, דהיינו נזירות. [61]
ומקשינן: **ואמאי** "**נאה**", וכי למה קוראת המשנה את הנזיר "נאה"!?
הא מילתא דעבירה היא [נזירות דבר של עבירה היא], ואיך **אמרינן ליה נאה** [איך אנו קוראים אותו "נאה"]!? [62]

דף ג.

ומשנינן: **אין**, אכן מן הראוי לקרותו "נאה", כי אין זו עבירה -

---

[59] אף כאן יש לפרש ככל הפירושים שנזכרו בהערה לעיל, ולשון התוספות משמע, שהקושיא היא משום שהוא ספק גמור, ולא משום שאין כאן "יד" או "יד מוכיח".

[60] נתבאר על פי התוספות; ונראה מדבריהם ש"אהא נאה" אין הכוונה להתנאות בגידול שער דוקא, אלא להתנאות במצות נזירות, [ומיהו לא נתבאר בדבריהם מה הוא החפצא של המצוה בנזיר ששייך בו נוי], וראה במפרש, וראה ב"ארזי הלבנון" אות כא. ולפי ביאורם צריך לומר שלרווחא דמילתא הביאה הגמרא את הברייתא ד"זה אלי ואנוהו", שהרי גם בלאו הכי תיקשי מהיכי תיתי שמתכוין הוא להתנאות במצות נזירות יותר מאשר בשאר מצוות.

[61] ביארו התוספות: אבל אם אינו תפוס בשערו, אפילו אם היה נזיר עובר לפניו, כיון שאמר דיבור שלם "אהא נאה", וכשאינו תפוס בשערו אף על פי שנזיר עובר לפניו, עדיין משתמע מדבריו נוי בשאר מצוות כמו בנזירות. ולעיל גבי "אהא", שמקשה הגמרא: "ודילמא אהא בתענית קאמר", אי אפשר לתרץ שהיה תפוס בשערו ולא היה נזיר עובר לפניו, כי לשונו משתמע לתענית אפילו אם היה תפוס בשערו, כל עוד אין נזיר עובר לפניו. ובזה מתיישב לשון המשנה: "האומר אהא נאה הרי זה נזיר, או אהא נאה", שלכאורה תמוה למה חילק אותם התנא, והרי שתיהן מדין "ידות" הן!? ולפי זה מבואר, כי אין דינם שוה, שהאומר: "אהא" אינו נזיר אלא דוקא בנזיר עובר לפניו, ואילו "אהא נאה" אינו נזיר אלא בדוקא שהיה תפוס בשערו, עד כאן תוכן דבריהם. ומה שכתבו התוספות בלשונם "דהכא דבור שלם קאמר אהא נאה" ומשמע שאינו "יד" אינו מובן, שרי זה סותר את סוף דבריהם שכתבו ד"אהא נאה" הוא מדין "ידות", ואם כן אינו דיבור שלם.

[62] ברא"ש מבואר, שקושיית הגמרא היתה על פי המשנה בנדרים ט א: "כנדרי רשעים נדר, בנזיר", והיינו שאם היה נזיר עובר לפניו, ואמר: "כנדרי רשעים הריני" הרי הוא נזיר משום שהרשעים דרכם לידור בנזירות.

דאפילו לרבי אלעזר הקפר, [63] **דאמר: נזיר חוטא** הוא -
הני מילי גבי נזיר טמא, **דאיידי דבעי מיסתר** [היות וצריך הוא - כשנטמא - לסתור את ימי נזירותו שכבר מנה קודם שנטמא, ולהתחיל למנותה מחדש], **דהרי אמר רחמנא**: "וכי ימות מת עליו וגו'. **והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו**" -
לכן: **התם הוא** - גבי נזיר טמא - כיון שהוא חושש [64] **דילמא** מתוך שארכו לו הימים **אתי למיעבר על נזירותיה** [שמא יעבור על נזרו], לכן תוהה הוא על שקיבל את הנזירות ו"חוטא הוא". [65]

אבל נזיר טהור, לאו "חוטא" קרי ביה!

שנינו במשנה: **הריני כזה** וכו' הרי זה נזיר:

סבורה היתה הגמרא, שהאומר "הריני כזה" הרי הוא נזיר משום שהיה תפוס בשערו, וכמו שפירשה הגמרא את מה ששנינו "אהא נאה"; ולפיכך מקשינן:

נהי נמי דתפוס בשערו [לו יהא שתפוס הוא בשערו], והרי סוף סוף "**הריני נזיר**" **לא אמר**!? כלומר: הרי אין הוכחה מכך שכוונתו לנזירות, ולמה הוא נזיר!?

---

[63] דברי רבי אלעזר הקפר הם בברייתא שהובאה בגמרא לקמן יט א: רבי אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר בקרבן נזיר טמא: " [ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה] וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", וכי באיזו נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין, וקל וחומר ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר [שמקבל עליו תענית] על אחת כמה וכמה".

[64] א. משמעות לשון הגמרא לפי פשוטה [ולא על דרך שנתבאר בפנים] היא: שבנזיר טמא **אנו חוששים** שמא יעבור על נזירותו ולכן חוטא הוא; אלא שהתוספות לא פירשו את הגמרא כפשוטה, וכנראה הוקשה להם, כיון שהפסוק הרי עוסק במי שמת עליו מת בפתע פתאם, והוא היה אנוס בדבר, אם כן אי אפשר לקרותו חוטא ואף שיש לחוש שמא יעבור על נזירותו, כי מה היה לו לעשות. ופירשו התוספות: "אבל נזיר טמא רחמנא קרייה חוטא, לפי שהוא סותר את נזרו, וצריך לחזור לנזירותו, וכבד בעיניו המעשה ותוהא על הראשונות", ועל דרך פירושם נתבאר בפנים **שהוא חושש** שמא יעבור על נזרו, וראה "ארזי הלבנון" אות כז. ואולם לא ביארו התוספות מה בכך שהוא תוהה על הראשונות, וכנראה כוונתם למה שאמרו לקמן ד ב, "אמר שמעון הצדיק - שהיה כהן גדול - מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא", ופירשו שם התוספות: "אשם נזיר היה קשה בעיניו לאוכלו לפי שאינו בא אלא בנזיר שנטמא, וכיון שנטמא היה דואג פן מתחרט על נדרו שהימים הראשונים נופלין, ומביא חולין בעזרה", וראה מה שנתבאר שם בהערה באריכות. ב. תמהו התוספות: דבעלמא אייתי לרבי אלעזר אפילו אנזיר טהור, על שם שציער עצמו מן היין קרי ליה חוטא, [היו יכולים להקשות מגוף לשון הברייתא שהובאה לעיל]. ותירצו: דטהור נמי קצת קרי ליה חוטא, ומכל מקום המצוה רבה על החטא, ולכך קרי ליה "נאה", מידי דהוה אמתענה תענית חלום בשבת, דיש לו מצוה לבטל את החלום, וקצת עבירה עשה שהתענה בשבת, שהרי צריך לישב בתענית למחרת השבת, לכפר על שהתענה בשבת, אבל נזיר טמא רחמנא קרייה חוטא לפי שהוא סותר וכו'.

[65] ראה מה שנתבאר בהערה קודמת אות א.

[66] כתבו התוספות במשנה, שבבא זו משנה שאינה צריכה היא, שהרי אפילו אם אמר "אהא" לבד והיה נזיר עובר לפניו הרי הוא נזיר, וכל שכן אם אמר "הריני כזה" והיה נזיר עובר לפניו; ולא נצרכה אלא להשמיענו שאם אמר "הריני" לבד אינו נזיר אף שהאומר "אהא" לבד והיה נזיר עובר לפניו הרי זה נזיר, כי "אהא" לבד משמע יותר לנזירות מאשר "הריני".

אמר תירץ **שמואל**: משנתנו עוסקת **כגון שהיה נזיר עובר לפניו** ואמר "הריני כזה", ולכן הרי הוא נזיר, ואף על גב שאינו תפוס בשערו. [66] שנינו במשנה: **הריני מסלסל** וכו' הרי זה נזיר:

ומקשינן: **ממאי דהדין סלסול שערא** [היפוך השער] **הוא**, כלומר: מנין שכוונתו היא להיפוך שער, שהוא אכן נקרא "סלסול" **כדאמרה ליה הדא אמתא דבי רבי להוא גברא** [כפי שאמרה שפחתו של רבי לאותו אדם] **עד מתי אתה "מסלסל" בשערך!**? [67]

והרי: **אימא "תורה"**, שאף בה שייך לשון סלסול, וכ**דכתיב**: "ראשית חכמה קנה חכמה, ובכל קנינך קנה בינה. **סלסלה** [חפשה, היה חוזר עליה לדקדק בה] [68] **ותרוממך**"!?

אמר תירץ **שמואל**: **הכא נמי** אף כאן עוסקת משנתנו בכגון **שהיה תפוס בשערו**, ולכן משמעות דבריו היא שיהפך בשיער. [69] שנינו במשנה: **הריני מכלכל** וכו' הרי זה נזיר:

ומקשינן: **ממאי דהדין כלכול שערו הוא**, [כשהשיער עבה במקום אחד נקרא "כלכול" [70], כלומר: הריני מגדל שער], שהוא אכן נקרא "כלכול" **כדתנן** במסכת שבת לענין שיעור הוצאה מרשות לרשות בשבת להתחייב עליה: **סיד** - שיעורו הוא - **כדי לסוד כילכול**, **ואמר רב**: **בת צידעא** [צדעי הראש], כלומר: שיעור הראוי לסוד את השער שבצדעים כדי להשכיבו!? [71]

והרי **אימא**, שמא **מיזן עניי** קיבל על עצמו, **כדכתיב** "**ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו** [במצרים] "!? **אמר שמואל**: **הכא נמי** עוסקת משנתנו בכגון שהיה **תפוס בשערו**. [72]

---

[67] בפשוטו לרווחא דמילתא הביאה הגמרא את דברי אמתא דבי רבי, וכדי להראות שלשון מדוברת היא, ואולם אין בכך צורך, כי בהכרח מבואר במשנתנו שלשון סלסול נופל על שיער, שאם לא כן הרי ודאי שלא היה נזיר; וראה בהערה בהמשך הסוגיא.

[68] רש"י במשלי, וסיים רש"י: ובלשון חכמים "מסלסל בשערו".

[69] נתבאר לפי פשוטו; ואולם לשון תוספות הוא: הריני מהפך **במצוה התלויה בשיער**, וצריך תלמוד כיון שהסלסול קאי על המצוה, אם כן מה הביאה הגמרא מאמתא דבי רבי!? ולכאורה נראה מדבריהם, שנשתנה פירוש הלשון בין הקושיא לתירוץ, ולפי תירוץ הגמרא אין "הריני מסלסל" מועיל משום שלשון "סלסול" נופל על שיער, אלא על המצוה. ולשון הגמרא מסייע פירוש זה, כי לכאורה תיקשי למה הביאה הגמרא את אמתא דבי רבי וכפי שהוקשה בהערה לעיל; אך לפי זה קושיית הגמרא היא בדרך זו: קא סלקא דעתין ד"הריני מסלסל" מועיל משום שלשון סלסול נופל על שיער וכמו שמצינו באמתא דבי רבי, ואם כן תיקשי: הרי לשון סלסול נופל גם על תורה, ומתרצת הגמרא שאכן אין זה משום שלשון סלסול נופל על שיער אלא סלסול המצוה הוא. אך תיקשי: הרי אף ב"הריני מכלכל" מקשה ומתרצת הגמרא כעין קושיית ותירוץ הגמרא לענין סלסול, ושם הרי אי אפשר לומר הריני מכלכל במצוה התלויה בשיער, וצריך תלמוד.

[70] כן ביאר המאירי, והביא שם המאירי דמיון לזה מנדה נב ב: "עד מתי הבת ממאנת, עד שתביא שתי שערות דברי רבי מאיר וכו' רבי יוסי אומר עד שתקיף העטרה, בן שלקות אומר עד שתכלכל [העטרה] ", וכתב שם רש"י "לא שמעתי מהו, ונראה בעיני, שחבירו במסכת שבת "כדי לסוד כלכול", ואמרינן מאי כלכול צדעה ובת צידעה, הכי נמי, עד שיהו שם שערות הרבה, שיהא רצוף ומלובש בשער".

[71] בגמרא שבת פ ב גרסינן "רבי יהודה אומר כדי לסוד כלכול: מאי כלכול ומאי אנדיפי, אמר רב צידעא ובת צידעא", ופירש רש"י: כלכול צידעא טינפל"א; וסדין אותה להשכיב השער; בת צידעתא, למטה הימנה להסיר שער דק והוא אנדיפי; ולפי פירוש רש"י שם, יש לגרוס בגמרא כאן "צידעא", או "צידעא ובת צידעא".

[72] ראה מה שנתבאר בהערה 5 ובהערה 7.

שנינו במשנה: **הרי עלי לשלח פרע הרי זה נזיר**:

ומקשינן: **ממאי דהדין שילוח ריבויא** הוא, [מנין שלשון "לשלח" הוא לשון ריבוי דהיינו גידול שיער], וכדכתיב: "**שלחיך פרדס רמונים**"!? [73]

והרי **אימא**: **מידי דעבורי** [לשון העברת שיער הוא], **כדכתיב**: **וישלח מים על פני חוצות**!? ומשנינן: הרי מצינו ל**תנא** ד"**פרע פרע**" **יליף** לפרש מה שנאמר בכהן הדיוט "ופרע לא ישלחו", שהוא גידול שער שלשים יום; וכך למד:

כתיב הכא בפרשת נזיר "**קדוש יהיה גדל פרע** שער ראשו" וסתם נזירות שלשים יום, **וכתיב התם גבי כהן הדיוט** "**ופרע לא ישלחו**", וכשם שבנזיר גידול פרע הוא שלשים יום, כך בכהן הדיוט פירושו גידול שער -

ומאחר ש"ופרע לא ישלחו" פירושו "גידול שער", ממילא כל האומר: הרי עלי לשלח פרע" משמעות הדברים היא שיגדל שערו והיינו שיהיה נזיר. [74]

ואיבעית אימא: **האי** "**שולח מים** על פני חוצות" **נמי** לשון **ריבוי הוא**, **דכד משקין ליה מיא לפירא ורבי** [כשמשקים את עצי הפרי במים, הפירות גדלים], ועל שם גידול הפרי נקראת ההשקאה "שולח מים". [75]

שנינו במשנה: "**הרי עלי ציפורים**", **רבי מאיר אומר: נזיר**.

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי מאיר**?

אמר ריש לקיש: **ציפרין סמוכין ל**"**שיער**" **קיבל עליו**.

דכתיב: "**עד די שעריה כנשרין רבה וטפרוהי כצפרין** [עד ששערותיו - של נבוכדנצר - ככנפי נשרים גדלו על כל גופו, וצפרניו כצפור] ".

---

[73] רש"י פירש שם: "שלחיך, ארץ יבשה קרויה "בית השלחין" וצריך להשקותה תמיד", וזה אינו תואם את הגמרא כאן, והמצודות שם "פירש" דהיינו פרי בטנך, ופירוש זה יתכן לפי הגמרא שלנו, אלא שהוא עצמו פירש: מלשון שהם "נשלחים ממך", ולזה קוראת הגמרא כאן "מידי דעבורי", וכמו "וישלח מים על פני חוצות".

[74] הקשו התוספות: לשם מה הוצרכה הגמרא לנזירה שוה, ולא הביאה את הפסוק כפי שהוא, שהרי פירוש הפסוק הוא בלי ספק גידול שער!? [ונראה מדבריהם שבפסוק הזה לבד די כדי לתרץ את הקושיא. ולכאורה צריך ביאור, שהרי כשם שיש לפרשו על פי הפסוק "ופרע לא ישלחו", כך יש לפרשו על שם הפסוק "ושולח מים על פני חוצות שזה לא משמע נזירות; וכוונתם היא: כי מאחר שמצאנו לשון שילוח פרע על שער, ודאי שמתפרש לשונו "הרי עלי לשלח פרע" על שיער, אלא שהוקשה להם שאם כן, למה הוצרכה הגמרא לנזירה שוה]. ותירצו: "דמקרא דכהן הדיוט לא משמע ד"לא ישלחו" הוי גידול [שלשים] דאפילו תרי יומי משמע [על פי "ארזי הלבנון"], וכיון שלא אמר בפירוש הריני נזיר תרי יומי אלא שילוח פרע, אין כאן קבלת נזירות, אבל כי גמרינן כהן הדיוט מנזיר דשילוח הוי מלשון "שלשים" בגזירה שוה, וקאמר "הרי עלי לשלח" הוי כאילו אמר "הרי עלי לשלח פרע שלשים יום", ומשתמע שפיר דנזירות קביל עליה, להכי מייתי גזירה שוה". ויש נפקא מינה בדבריהם להלכה, לפי המבואר במאירי, וכן פירש בחידושי מרן רי"ז הלוי בדעת הרמב"ם, שיש חילוק לדינא בין נזירות סתם שהיא שלשים יום, לבין נזירות מפורשת לשלשים יום, [לענין "מקצת היום ככולו"], ולפי דברי התוספות נמצא שהאומר "הרי עלי לשלח פרע" הרי זה כאילו קיבל נזירות מפורשת לשלשים יום. וראה בפירוש הרא"ש שביאר את הגמרא כאן באופן אחר.

[75] תמהו התוספות: וכי לא מצינו כמה לשונות של שילוח שאין כוונתם לריבוי אלא לישנא דעבורי הוא, והרי כל לשון שליחות הוא לישנא דעבורי!? וראה מה שיישבו.

כלומר: מה שאמר "ציפורים" היינו מילת "ציפרין", שנכתבה בסמוך לשיער, וכאילו אמר: הרי עלי מצוה ששייך בה ציפרין התלויים במצות שיער, והם קרבן נזיר טמא הבא מציפורים [שתי תורים או שני בני יונה].

ומכל מקום, אין די במה שאמר "ציפורים" לבד, אלא אם כן נזיר עובר לפניו, אבל כשאין נזיר עובר לפניו, לא מועיל אפילו לרבי מאיר, אלא אם כן אמר בפירוש "הריני מקבל עלי ציפורים הסמוכין לשיער". [76]

ומבאר ריש לקיש את מחלוקת רבי מאיר וחכמים:

רבי מאיר סבר: מתפיס איניש במידי דסמיך ליה [מתפיס אדם את נזירותו במילה הסמוכה למילה שאמר].

דף ג:

ורבנן סברי: לא מתפיס איניש במידי דסמיך ליה. [77]

רבי יוחנן אמר: דכולי עלמא - בין רבי מאיר ובין רבנן - סברי: **לא מתפיס** איניש במידי דסמיך ליה.

אלא היינו טעמא דרבי מאיר שהוא נזיר כאשר אמר "הרי עלי ציפורים": משום **דחיישינן שמא צפורי נזיר טמא קיבל עליו**, כלומר: חוששים אנו שמא נתכוין לקבל עליו מצות נזירות, ששייך בה ציפורים אם נטמא.

ומקשינן: **מכדי** "**חיישינן**" **קאמר**, כלומר: היות ואף אתה אומר שאין זה ודאי שלכך נתכוין - אם כן לא יהא נזיר, כי:

דילמא צפורי נדבה קביל עליו [שמא קיבל עצמו להביא ציפורים לעולת נדבה], כי היות ואין הדבר ברור שנתכוין לנזירות, יש עלינו להקל ולומר שלא קיבל על עצמו נזירות, כי אין נוח לאדם לקבל על עצמו נזירות, מאחר שהנזירות חמורה עליו, ויש בה טורח!?

ומשנינן: **אם כן** - שכוונתו היה לציפורי נדבה - "**הרי עלי קן**" [שתי תורים או שני בני יונה] **מבעי ליה** למימר, שכן דרך נודבי נדבת עולת העוף להשתמש בלשון "קן"; ובהכרח שכוונתו היתה לנזירות.

ואכתי מקשינן: **ודלמא** "**הרי עלי צפורי מצורע**" - **קאמר**, כלומר: מתחייב אני להביא במקום מצורע את הציפורין הנצרכים לטהרתו!?

---

[76] נתבאר על פי התוספות בעמוד ב, בד"ה מאי; ומטעם זה אמר ריש לקיש "ציפרין הסמוכין לשיער קיבל עליו", דמשמע שאמר כן בפירוש, אף על פי שהמשנה אינה עוסקת באופן שאמר כן בפירוש, והוא כדי להשמיענו שאם אמר כן בפירוש הרי הוא נזיר אפילו אם אין נזיר עובר לפניו, כמבואר שם בתוספות. ומשמע שלרבנן לא מועיל אפילו אם אמר בפירוש "ציפרין הסמוכין לשיער"; ומיהו אם אמר כן בפירוש וגם נזיר עובר לפניו, אפשר שחכמים מודים.

[77] לא ביארו התוספות, למה לא מועיל אם אמר בפירוש "ציפרין הסמוכין לשיער", והרי ודאי כוונתו לנזירות.

ומשנינן: משנתנו עוסקת **בכגון שהיה נזיר עובר לפניו**.[78]
וסבורה היתה הגמרא, שהכוונה לנזיר טמא עובר לפניו, ולפיכך מקשינן:
ודלמא נזיר טמא ולפוטרו מן קרבנותיו, שקיבל על עצמו להביא את קרבנות הטומאה של אותו נזיר שעבר לפניו!?
ומשנינן: משנתנו עוסקת בכגון **שהיה נזיר טהור** - שאינו מביא ציפורים - **עובר לפניו**; ואמר הנודר בלבו להיות שייך במצות נזירות, ששייך בה ציפורין אם ייטמא.[79]
ומפרשינן: **מאי בינייהו** בין רבי יוחנן לריש לקיש?[80] **איכא בינייהו, כגון דאמר "ציפורים הסמוכין לשער עלי"** -
דלרבי יוחנן: אף על גב דאמר הכי בפירוש: "ציפורים הסמוכים לשער", **אי נזיר עובר לפניו, אין**, אבל **אי לא, לא**.
ואילו **לרבי שמעון בן לקיש**: כיון דאמר בפירוש "ציפרין הסמוכין לשער עלי", לכן **אף על גב דאין נזיר עובר לפניו** הרי הוא נזיר.[81]
ומקשינן: **מי איכא למאן דאמר: "לא מתפיס איניש במילתא דסמיך ליה"**, וכי יש מי שסובר כן!?[82] **והתניא: האומר "ימין** שלא אוכל ככר זה" **הרי זו שבועה**, והרי **מאי טעמא** הוי שבועה, וכי **לאו משום דכתיב "וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם"**, וכיון שנסמכה שבועה ל"ימין" לכן הרי זו שבועה!?
אמרי בני הישיבה לתרץ:

---

[78]נתקשו התוספות: כיון שאף לפי ריש לקיש מתפרשת המשנה כגון שהיה נזיר עובר לפניו [שהרי כשאין נזיר עובר לפניו אין מועיל אמירת "ציפורים" לבד, אלא כשאמר "ציפורים סמוכין לשיער", וכפי שנתבאר בהערה לעיל], אם כן למה היתה הגמרא צריכה לומר שמשנתנו עוסקת במי שהיה נזיר עובר לפניו בדברי רבי יוחנן יותר מבדברי ריש לקיש!? וראה בדבריהם מה שביארו בזה.

[79]נתבאר על פי תוספות; ופירשו כן משום שאם לא כן, אפילו שהיה נזיר טהור עובר לפניו, היה לנו לומר שכוונתו היתה לומר שאם ייטמא אותו נזיר שעבר לפניו, הרי הוא מקבל על עצמו להביא את ציפורי קרבנות הטומאה שלו. והוסיפו עוד לבאר, שלא תיקשי, כיון שבלאו הכי צריך לומר שהוא אמר בלבו, אם כן אפילו כשאין נזיר עובר לפניו, היה לנו לפרש את דבריו לנזירות; וביארו, שיותר משמע שכוונתו לציפרי מצורע מאשר נזירות, כיון שהנזירות חמורה עליו, ועוד שלשון "ציפורים" משמע יותר ציפורי מצורע משום שמצינו בהם לשון "צפרים" וכמו שכתוב [ויקרא יד ד] "ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות", ואילו בקרבן נזיר טמא, לא נאמר לשון "צפרים" אלא "שתי תורים או שני בני יונה".

[80]כלומר: מאי בינייהו בפירוש המשנה. ואין כאן נפקא מינה להלכה, היות וכל זה אינו אלא לרבי מאיר שאין הלכה כמותו.

[81]מכאן הוכיחו התוספות את שיטתם, שאם אמר "ציפורים" לבד, אף לריש לקיש אינו נזיר אלא אם כן נזיר עובר לפניו. שאם לא כן לא שייך כלל לשאול "מאי בינייהו", שהרי רבי יוחנן הצריך נזיר עובר לפניו, וריש לקיש לא הצריך נזיר עובר לפניו. אבל לפי מה שביארו, ניחא, כי בגוף פירוש המשנה הרי אין נפקא מינה ביניהם, כי שניהם מצריכים שיהיה נזיר עובר לפניו, ולכן הוצרכה הגמרא להמציא אופן שאינו קשור למשנה שבו נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן לפי רבי מאיר.

[82]לשון הגמרא נוטה, שהקושיא היא הן על רבי יוחנן הסובר שלכולי עלמא אין אדם מתפיס, ובין לריש לקיש הסובר שלדעת חכמים אין אדם מתפיס. ולכן אומרת הגמרא "מי איכא למאן דאמר"; והיינו, משום שלא מסתבר לגמרא לפרש את הברייתא, היא מקשה ממנה אליבא דרבי מאיר דוקא.

לא -

אלא **משום דימין גופיה איקרי שבועה, דתניא**:

מנין לאומר "ימין" שהיא שבועה, שנאמר: "**נשבע ה' בימינו**".

ומנין לאומר "שמאל" שהיא שבועה, שנאמר: "נשבע ה' בימינו **ובזרוע עוזו**", והיינו שמאל, כי הכוונה היא לתפילין שבשמאל. [83]

שלשה מינין אסורין בנזיר:

א. הטומאה למת; ב. התגלחת; ג. היוצא מן הגפן, ובכלל זה גם החרצנים והזגים [הגרעינים והקליפות].

מתניתין:

האומר: "**הריני נזיר מן החרצנים**", שקיבל על עצמו איסור אכילת חרצנים, אבל לא הזכיר את שאר איסורי הנזירות. [84]

וכן האומר: "הריני נזיר **מן הזגים**", ולא הזכיר יותר.

וכן האומר: "הריני נזיר **מן התגלחת**".

וכן האומר: "הריני נזיר **מן הטומאה**".

בכל אלו **הרי זה נזיר** גמור, **וכל דקדוקי נזירות עליו**.

כלומר: לא מיבעיא שנאסרו עליו היוצא מן הגפן והתגלחת ואף שלא פירט אותם, אלא אפילו הטומאה שאינה נוהגת בכל נזירות - שהרי "נזיר שמשון" מותר בה, כדלקמן ד א - אף היא נאסרה עליו. [85]

גמרא:

מבארת הגמרא: **מתניתין** - משנתנו הסוברת, שבקבלת אחד מן האיסורים הרי הוא נאסר בכל איסורי הנזירות - **דלא כרבי שמעון** החולק [86] וסובר שאינו נעשה נזיר בכך.

---

[83] נתבאר על פי הגהת ה"אורח מישור" בתוספות; ופירשו עוד [לפי הגהתו], שלכן זרוע עוזו היינו שמאל, משום שבתחילת הפסוק נזכר ימין, ממילא משמע שזרוע עוזו היינו שמאל.

[84] ואף על פי שלא היה בליבו להזיר אלא מדבר זה בלבד - רמב"ם, וכן כתב המאירי, וז"ל "ואף על פי שלא היה בלבו אלא על מה שהזכיר, הואיל ומכל מקום הזכיר בהדיא לשון נזירות, רצה לומר **הריני נזיר**, ומזכיר נזירותו על אחד מן הדברים הנוהגים בנזיר והמפורשים עליו בתורה, נזיר גמור הוא".

[85] במנחת חינוך [שסח ד] חקר, במי שנזר מאיסור אחד בלבד, ועבר על שאר האיסורים שנאסר בהן כמבואר במשנתנו, אם עובר עליהם גם ב"בל יחל דברו" כשאר נזיר, או כיון שלא יצא איסור זה מפיו, ורק מגזירת הכתוב הוא נאסר, אין כאן חילול הדיבור, ואינו עובר משום "בל יחל דברו". ובקהילות יעקב סימן ב' כתב להוכיח, שאף מה שאינו נכלל בדיבורו אלא שנאסר מחמת דיבורו, הרי הוא ב"בל יחל", והוא הדין באופן זה.

[86] דוקא במשנה זו נחלק רבי שמעון, אבל ברישא לעניין האומר "הריני מסלסל וכו'" לא נחלק, דהוי כאומר "הריני כאותו שרגיל לגדל שער", וכאילו אמר "הריני נזיר" סתם. רא"ש.

דתניא: **רבי שמעון אומר**: **אינו חייב** בנזירות **עד שיזיר מכולם** [מכל מה שנאסר על הנזיר], או שיאמר: "הריני נזיר" סתם שגם זה כולל את כולם, אבל אם בא לפרט את איסורי הנזיר, צריך שיפרט את כולם. [87]

ורבנן [88] **אמרי**: **אפילו לא נזר** [לא אסר את עצמו בתורת נזירות] **אלא בחד מנהון** [באחד מן הדברים שנאסרו לנזיר] **הוי נזיר** גמור, וכאומר "הריני נזיר" בסתמא. [89] ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי שמעון** הסובר שאינו נעשה נזיר כשאסר על עצמו דבר אחד בלבד? [90]

משום **דאמר קרא** [שאמר הכתוב] "**מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג**", ולכן אמר הכתוב "מכל", כדי ללמד: עד שיזיר מכל אשר יעשה מגפן היין; והיות וגילה הכתוב ביוצא מן הגפן שהוא צריך לפרט את הכל, הוא הדין שצריך לפרט גם איסורי תגלחת וטומאה.

ומפרשינן: **ורבנן** - החולקים על רבי שמעון - **מאי טעמייהו**!?

משום **דאמר קרא** [אמר הכתוב]: "**מיין ושכר יזיר**", והלא כבר נאמר "מכל אשר יעשה מגפן היין" ובכלל זה יין ושכר, אלא ללמדנו שאפילו לא נזר אלא מיין או שכר ולא נזר משאר יוצא מן הגפן, אפילו הכי הוא נזיר לכל, ואפילו כשהוא בא לפרש, אינו צריך

[87] א. שיטת המהרי"ט בתשובותיו היא, שעיקר קבלת הנזירות היא על קדושת גופו להיות נזיר, ומחמת קדושת נזיר נאסר בכל מה שאמרה תורה. ומסתימת דבריו נראה שאף רבי שמעון מודה בזה; ולפי זה יש לומר, שאם אמר "הריני נזיר" די בכך, אף אם לא נפרש בדבריו שהוא מקבל כל איסורי הנזירות, היות וקיבל על עצמו קדושת נזירות ונאסר ממילא, כי לא נחלק רבי שמעון אלא במקום שלא קיבל על עצמו קדושת נזירות אלא את אחד האיסורים. ואולם מדברי התוספות שכתבו, שגם באופן שהוא אומר בסתם "הריני נזיר" לא חלה נזירותו אלא משום שכלול בקבלתו כל איסורי הנזירות [וכן כתב הרא"ש בנדרים ד א], מבואר לא כן. ולפי מה שכתב ב"אבי עזרי" [נזירות ז יא, ד"ה ונראה], שלחכמים "שם הנזירות" הוא האוסר, ולרבי שמעון על ידי קבלת האיסורים בלבד, ניחא היטב. ב. גמרא לקמן יא ב מבואר בפירוש הרא"ש שם, דכשם שנחלקו חכמים ורבי שמעון ב"תחילת נזיר" דהיינו בקבלת הנזירות, כך נחלקו ב"סוף נזיר" דהיינו בשאלה על הנזירות, ולפי חכמים שדי באחד מן האיסורים ב"תחילת נזיר", כך ב"סוף נזיר" הותרה נזירותו בשאלה לחכם על אחד מן האיסורים; ואילו לרבי שמעון אינו מותר אלא בשאלה על כל איסורי נזיר, ראה שם היטב.

[88] אין זה מלשון הברייתא, אלא הגמרא היא שמבארת את שיטת חכמים במשנתנו החולקים על רבי שמעון.

[89] א. ב"קרן אורה" רצה מתחלה לומר, דסברא היא שיהא נזיר בקבלת אחד מן האיסורים, ומשום דזה דומה למה ששנינו לקמן [ז א], שהאומר "הריני נזיר יום אחד או שעה אחת" שהוא נזיר שלשים יום כסתם נזירות, כי מה לי אם קיבל מקצת זמן או מקצת איסור, בתרוייהו "אין נזירות לחצאין", ואולם דחה זה מהגמרא בנדרים ד א, דמבואר שם ש"חידוש הוא שחידשה התורה בנזיר", שאפילו אם אמר הריני נזיר מן חרצן הוי נזיר לכל; ואולם הביא שם מדברי הספרי סייעתא לסברתו, שדין קבלת מקצת הימים ודין קבלת מקצת האיסורים, דין אחד להם. ב. ראה חזון איש סימן קלח ו [במוסגר] בביאור שיטת חכמים; וראה עוד ב"אבי עזרי" [הלכות נזירות ז יא, ד"ה ונראה, הובא בהערה לעיל], מה שכתב בביאור יסוד מחלוקתם של רבנן ורבי שמעון.

[90] העירו אחרונים, לפי המבואר בנדרים ד א, שדברי חכמים חידוש הוא [וכמבואר לעיל בהערה], אם כן מה שייך לשאול "מאי טעמא" דרבי שמעון!?

לפרש את הכל.[91]

ותמהינן: **ורבי שמעון נמי**, **הכתיב** "**מיין ושכר יזיר**", ומה כתוב זה בא ללמד לדעתו!?

ומפרשינן: **ההוא** קרא "מיין ושכר יזיר", **מיבעי ליה**, אותו מקרא נצרך לרבי שמעון כדי ללמד:

לאסור על הנזיר אף **יין מצוה** [יין שמצוה לשתותו] **כיין הרשות!**

ופרכינן: וכי **מאי היא** "יין מצוה", הרי ודאי יין **דקידושא ואבדלתא** [יין של קידוש ושל הבדלה]!?

דף ד.

והרי אי אפשר שבא הכתוב לאסור יין זה, שהרי -

וכי[92] **מושבע ועומד עליו**, על יין של קידוש והבדלה לשתותו, **מהר סיני הוא**, עד שתאמר אין נזירות חלה עליו!?

כי אמנם יש מצוה מן התורה לקדש את השבת בכניסתה ובצאתה בדברים של שבח וקידוש,[93] אבל מן התורה אינו צריך לקדש או להבדיל על היין, אלא רק חכמים תיקנו שיהיה הקידוש או ההבדלה על היין.

---

[91] כתב הקרן אורה: וקצת יש לדקדק, מנא לן מקרא ד"מיין ושכר יזיר", למילף דהוי נזיר גם לטומאה, כיון דאשכחן נזירות בלא איסור טומאה, כמו בנזירות שמשון, אם כן מנא לן דקבלת יין הוי קבלה גם לטומאה.

[92] התוספות אינם גורסים "**הרי**", והוא מוכרח לפי פירושם בסוגיא. וראה במאירי ובשיטה מקובצת.

[93] א. ואף שבפסחים קז א דרשו: "זכרהו על היין", אין זה אלא אסמכתא בעלמא, תוספות.

[94] ביאור קושיית הגמרא בהרחבה: גירסא א - שלא כפי שנתבאר בפנים, והיא גירסת המפרש ועוד ראשונים ראה בראב"ש ובמאירי - וביאורה: הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני!? כי קיימא לן שאדם הנשבע לבטל את המצוה, אין שבועתו חלה [כמבואר בנדרים טז], ש"אין נשבעין לעבור על המצוות". ומסתבר לגמרא שהוא הדין שאינו יכול לקבל נזירות לעבור על המצוות. ולכן מקשה הגמרא: איך אפשר שיהא הנזיר אסור ביין של מצוה? והרי מחוייב הוא בה, ואינו יכול לבטלה על ידי קבלתו. והוסיפו הראשונים, שהנזירות, יש לדמותה לשבועה, שאינה חלה לבטל את המצוה, ולא לנדרים שהם כו חלים לבטל את המצוה, משום שבנדר אוסר הוא את החפצא עליו, ו"אין מאכילין לאדם דבר האסור לו", כמבואר בנדרים טז ב ובר"ן שם, מה שאין כן בשבועה, כיון שאוסר הוא את עצמו, וגם הוא זה שנתחייב מסיני לקיים את המצוות, לכן אין השבועה חלה, וכמבואר כל זה שם. ואף הנזירות, שאינה איסור על החפצא אלא הוא אוסר את עצמו, הרי היא דומה לשבועה. וה**תוספות והמאירי** הקשו כמה קושיות על פירוש זה, ראה בדבריהם ובדברי הרא"ש. גירסא ב, שנתבארה בפנים, היא גירסת התוספות הרא"ש והמאירי - וביאורה: וכי הוא "מושבע ועומד מהר סיני"!? וקושיית הגמרא היא, מאחר שאינו מושבע ועומד מהר סיני על שתיית יין של קידוש והבדלה, אם כן הרי פשיטא שחלה הנזירות, ואסור הוא לשתות יין מצוה, ולמה לי קרא!? ואף לפי גירסא זו, משמע מדברי הגמרא, כי אילו אכן היה מושבע ועומד עליו מהר סיני, צריכים היינו לחידוש הכתוב שהוא נאסר בה, ובהכרח [וכן היא משמעות לשון הגמרא, וכמו שמצאנו בנדרים ח א "והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא", והכוונה היא שאין שבועה חלה על מצוה, ראה שם] שהוא מאותו טעם שכתבו הראשונים האחרים, שהוא כמו מי שנשבע לבטל את המצוה, ואם לא שחידשה תורה שהיא חלה לבטל את המצוה, אכן לא היתה חלה הנזירות לבטלה. ב. מסוגיא זו - הן בקושיית הגמרא והן בתירוצה - מוכח לכאורה, שהנשבע לבטל את המצוה אין שבועתו חלה, אף כשהוא כולל בשבועתו דברים שאינו מצווה עליהם, וכגון הנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח ובכל השנה. ולדעת הירושלמי שבועה זו חלה, [ודנו בדין זה הראשונים בפרק ג' משבועות]. שהרי הנזיר נאסר גם בשאר דברים שאינו מצווה עליהם, ומכל מקום אין נזירותו חלה לבטל את המצוה, ראה בזה ב**מאירי** כאן,

ונמצא, שאין מצוה מן התורה ביין, ואיך נאמר שאת שתיית היין הזה בא הכתוב לאסור?[94] ומפרשינן: **אלא**, יין מצוה שבא הכתוב לאסור על הנזיר, הוא **כי הא** [כגון מה] **דאמר רבא**: מי שאמר "**שבועה שאשתה יין**", **וחזר ואמר** "**הריני נזיר**" - **אתיא נזירות**, **וחיילא על שב ועה**.

בא חיוב הנהגת הנזירות, שאוסרו בשתיית יין, ומבטל את החיוב שנתחייב לשתות יין בגלל השבועה.

ויין זה הוא "יין מצוה", ובא הכתוב "מיין ושכר יזיר", לרבות את היין הזה, שיהיה גם הוא אסור לנזיר.[95]

ומקשינן: **ורבנן נמי**, שלמדו מן המקרא "מיין ושכר יזיר", שהנודר באחד מאיסורי נזיר נאסר בכולן - **הא מיבעי ליה**, הרי יש צורך בפסוק הזה כדי **לאסור יין מצוה כיין הרשות**.

ואם כן, כיצד הם דרשו ממנו שאם נדר באחד מאיסורי נזיר הוא נעשה נזיר בכל!?

ומשנינן: אף על פי שהכתוב בא ללמד על יין מצוה, בכל זאת, יש ללמוד ממנו גם שהנוזר באחד מאיסורי נזיר הרי הוא נאסר בכולם,

כי **אם כן**, אם תאמר שלא בא הכתוב אלא ללמד דין אחד בלבד, **לימא קרא** [יאמר הכתוב] רק "**מיין** יזיר" -

מאי, מהו שהוסיף ואמר הכתוב "**ושכר**" [והכונה לשכר הנעשה מן היין]?

אלא **שמעת מינה** מכפל לשון הכתוב "יין ושכר", **תרתי**, את שתי ההלכות: א. לאסור יין מצוה כיין הרשות.

ב. הנוזר מאחד מאיסורי נזיר, נאסר בכולם.

ועתה דנה הגמרא בדברי רבי שמעון:

ורבי שמעון, שאינו דורש ממקרא זה לרבות גם את הנוזר מאחד מאיסורי נזיר שהוא אסור בכולם - אמר לך:

וב"**מנחת חינוך**" [שסח טו ד"ה לעיל], ובחידושי **רבי מאיר שמחה**. ג. מסוגיא זו נראה לכאורה שלא כהמהרי"ט [הובא בהערה בתחלת סוגיא זו] בגדר קבלת נזירות, שהוא מקדש את עצמו ונאסר על ידי התורה; שהרי עצם קבלת קדושת הנזירות אינה ביטול מצוה, ואילו האיסורים המבטלים את המצוה, הרי לא הוא אסרם אלא התורה היא שאסרתו, ואין זה דומה כלל לנשבע לבטל את המצוה. **ראה בזה בחידושי רבי שמואל נדרים סימן ו**'. ואולם לפי מה שכתב ב"אבי עזרי" [נזירות ז יא, ד"ה ונראה], שלחכמים "שם הנזירות" הוא האוסר, ואילו לרבי שמעון הוא נאסר על ידי קבלת איסורי הנזיר בלבד, ניחא היטב, שהרי סוגייתנו לרבי שמעון היא.

[95] א. כלומר: אם לא שחידשה תורה שהוא אסור אף ביין מצוה, היה מותר ביין מצוה, משום שזה הוא כנשבע לבטל את המצוה, שאין שבועתו חלה. וכבר נזכר לעיל בהערה מה שהעירו המפרשים, דזה הוא כמי שנשבע לבטל את המצוה בכולל. ב. ה**תוספות** הקשו מגמרא זו על הפירוש הראשון שנתבאר לעיל, שהרי לדבריהם מה הועילה הגמרא בתירוצה, כי "מכל מקום תקשי לו, הרי מושבע ועומד מהר סיני, כלומר, דאין מושבע ועומד גדול מזה". וראה מה שכתבו בזה המפרש והרא"ש.

היינו טעמא דכתב, לפיכך ייתר הכתוב בלשונו ואמר "**שכר**", כדי **לאלופי** ללמד בגזירה שוה "**שכר שכר**" מנזיר **למי** שבא אל **המקדש** כשהוא שתוי -
דכתיב: "**יין ושכר אל תשת אתה** [אהרן] **ובניך אתך** בבואכם אל אוהל מועד ולא תמותו".
והעובר על כך, חייב מיתה בידי שמים ומלקות. ומהגזירה שווה זו אנו למדים:
מה גבי נזיר, רק **יין הוא דליתסר** [יין הוא שנאסר], **אבל שאר משקין המשתכרין** [המשכרים] **לא** נאסרו לנזיר. [96]
אף גבי שתויי יין הנכנסים ל**מקדש**, שנאמר גם בו "שכר" - **נמי**, אין חייבים אלא אם שתו יין או שכר הנעשה מן היין.
כי רק שתוי **יין**, **הוא דליתסר**, הוא הנאסר מלבוא אל המקדש.
אבל מי שהיה שכור מ**שאר משקין המשתכרין** - **לא** נאסר.
ודרשה זו היא **לאפוקי** [להוציא] **מדרבי יהודה**, המחייב מלקות אף שכור משאר דברים המשכרין הנכנס למקדש. [97]
וכ**דתניא** בברייתא: **רבי יהודה אומר**: כהן ש**אכל דבילה** תאנה "**קעילית**" [הנקראת כך על שם מקומה], שאכילתה משכרת -
ושתה [או ששתה] **דבש וחלב**, שגם שתייתם משכרת -
ונכנס למקדש בשכרותו, **חייב** מלקות.
א. קיימא לן ש"אין איסור חל על איסור".
כלומר, כל דבר שנאסר על האדם, ושוב נתחדש איסור אחר, האוסר את מה שכבר נאסר, אין האיסור השני חל. ואין עונשין את העובר על האיסור השני, אלא רק מענישים אותו בעונש המגיע לו על האיסור שחל ראשון.
ב. ונחלקו תנאים באופן שהאיסור השני הוא "איסור כולל", שנכללים בו דברים שלא נאסרו באיסור הראשון, האם חל אז גם האיסור השני, ויתחייב משום שני האיסורים, או שגם באיסור כולל אמרינן אין איסור חל על איסור.
כגון, נבילה, שתחילה חל עליה איסור אכילת נבילה, וכשמגיע יום הכיפורים היא נאסרת באכילה משום יום הכפורים. אך האיסור השני "כולל" את כל המאכלים, גם מאכלים כשרים.

[96] שהרי כל הפרשה אינה מדברת אלא ביוצא מן הגפן, באר משה.
[97] א. אבל מיתה בידי שמים, אפילו רבי יהודה לא מחייב, וכמבואר בכריתות יג ב, רבי יהודה אומר: "יין". אין לי אלא יין, שאר משכרין מנין? תלמוד לומר "ושכר". אם כן מה תלמוד לומר "יין"? לומר לך, על היין במיתה, ועל שאר משכרין באזהרה. ובכריתות גרסינן בהדיא בדברי רבי יהודה "לוקה". ב. חילוק יש בין יין לשאר דברים המשכרין, שביין הרי הוא חייב כל ששתה רביעית יין, אבל בשאר דברים המשכרין אינו חייב עד שיהא שיכור מהם, כמבואר ברמב"ם פרק א מביאת מקדש.

האומרים שחל איסור יום הכיפורים על איסור הנבילה, טעמם הוא, משום שיש לומר: כיון שהאיסור השני חל עתה על שאר הדברים, הרי הוא חל גם על הנבילה שנאסרה קודם לכן, כי לא נאמר הכלל שאין איסור חל על איסור אלא במקום שאין האיסור השני יכול לחול, כלל.

ועתה, שבה הגמרא לבאר את שיטתו של רבי שמעון ביתור הכתוב "מיין ושכר יזיר", באופן אחר -

איבעית אימא, אם תרצה, יכול עתה לבאר כך:

לא בא הכתוב לרבות יין מצוה, וכגון שנשבע לשתות יין, וכפי שביארה הגמרא לעיל. היות ולפי ביאור זה, הוצרכנו לכל מה שאמרה הגמרא לעיל בשיטת רבי שמעון וחכמים, שרבנן החולקים, גם הם דורשים את הפסוק הזה מיתור הלשון של "יין ושכר".

אלא, הלימוד מהיתור של "מיין ושכר יזיר" הוא רק לדעת רבי שמעון, שהוצרך לריבוי זה. אבל לדעת חכמים, פסוק זה אינו מיותר להם, ואין הם צריכים ללמוד את דינו של רבי שמעון מיתור זה.

כי רק רבי שמעון, לשיטתו, סובר שמיותר הכתוב "מיין ושכר יזיר", שהרי אין הוא דורש כחכמים, שפסוק זה בא לרבות את הנוזר מאחד מן האיסורים. ולכן הוא דורש מן הפסוק "מיין ושכר יזיר" לרבות את מי שנשבע שלא לשתות כוס זה של יין, ושוב נדר נזירות, שאם שתה את אותו הכוס הרי הוא לוקה שתים, ואין אומרים "אין איסור חל על איסור".

והשתא לא תיקשי: חכמים הדורשים מן הכתוב "מיין ושכר יזיר" ללמוד כשיטתם, מנין ילמדו דין זה!? משום שלשיטתם, פשיטא היא שילקה שתים, כי "איסור חל על איסור" כשהאיסור השני "כולל" גם מה שלא נאסר באיסור הראשון. ואף כאן, הרי הוא נאסר על ידי הנזירות אף בשאר יינות מלבד כוס זה שנשבע עליו, ולכן חל איסור הנזירות אף על כוס זה ולוקה שתים. [98]

[98] לשון התוספות הוא: "דאם נשבע שלא לשתות **כוס זה**, ונדר בנזיר ועבר ושתה הכוס, דלקי תרתי". ודקדק בספר **ארזי הלבנון**: הרי אף אם היה נשבע שלא לשתות יין כלל, והיה נודר בנזיר היה נאסר בשתיית יין משום איסור "כולל", שהרי מחמת נזירותו נאסר גם בתגלחת וטומאה. וסייע מדברי תוספות אלו לסברת ה"מנחת חינוך" במצוה שסח, שלא יתכן לומר שייאסר באיסור "כולל" על שתיית יין מחמת שנאסר בתגלחת וטומאה, שהרי כל עוד שלא נאסר ביין, הרי אף בשאר איסורים אינו נאסר, כי "אין נזירות לחצאין", ושוב לא יתכן לומר "מיגו דחל על תגלחת וטומאה חל נמי על יין". ולכן פירשו תוספות, שנשבע שלא לשתות **כוס זה**, שבאופן כזה יש לומר, כי אף על פי שלא נאסר בכוס זה, בכל זאת, כיון שנאסר בכל היינות שבעולם, אין זו נזירות לחצאין; וראה עוד שם באות ס; וראה לשון הרא"ש בזה.

ולא נצרך הכתוב "מיין ושכר יזיר" ללמד שלוקה שתים, אלא לדעת **רבי שמעון** עצמו **דלית ליה איסור חל על איסור** ואפילו ב"כולל", [99] ולכן הוצרכה התורה לחדש שהוא לוקה אף משום נזירות. [100]

כדתניא בברייתא, שלדעת רבי שמעון אין איסור חל על איסור, ואפילו בכולל: **רבי שמעון אומר: האוכל נבילה ביום הכפורים פטור** משום יום הכפורים, כיון שאין איסור יום הכיפורים חל על איסור נבילה שקדם לו.

הרי שאין חל איסור יום הכפורים על נבילה, על אף שהוא "כולל" גם שאר אוכלים שעדיין לא נאסרו. [101]

וכאן שבה הגמרא לבאר את דעת חכמים, הסוברים שהנודר באחד מאיסורי נזיר אסור בכולם, ואינם דורשים כרבי שמעון שלמד מהכתוב "מכל אשר יעשה מגפן היין", שאינו נזיר עד שיזיר מכולם:

ולרבנן נמי, והכתיב "מכל אשר יעשה מגפן היין", ויש לנו ללמוד מן המקרא הזה שאין נזיר אלא הנודר מכולם, וכדעת רבי שמעון?

ומפרשינן: **אמרי לך רבנן, התם** שאמר הכתוב "מכל" אשר יעשה מגפן היין -

---

[99] גירסת המאירי היא: איבעית אימא רבי שמעון **לית ליה איסור כולל**.

[100] בפירוש הרא"ש הביא משם רבינו תם לפרש באופן אחר מהתוספות, וחלוק הוא בשנים על פירוש התוספות: האחד: הגמרא כאן לא קאי על "מיין ושכר יזיר", אלא על "שכר" המיותר לדעת רבי שמעון. השני: "שכר" בא להשמיענו שאין הנזיר חייב שתים על שתיית יין ביום הכפורים, כי אין איסור יום הכפורים חל על איסור נזיר, ואף שאיסור "כולל" הוא כמו נבילה ביום הכפורים. ועיקר הפסוק בא להשמיענו שאין איסור חל על איסור אף ב"כולל". ומכאן מקור שיטתו של רבי שמעון בכל מקום, שאין איסור חל על איסור, אפילו לא באיסור "כולל".

[101] בפשוטו לא אמר רבי שמעון שהוא פטור משום יום הכפורים, אלא אם כן כבר היתה נבילה קודם יום הכפורים; אבל אם נתנבלה הבהמה ביום הכפורים, חל עליה איסור יום הכפורים, שהרי לא קדם לו איסור אחר. ואפילו אם תמצי לומר שבכניסת היום לא חל עליה איסור יום הכפורים כיון שהיה בה איסור אבר מן החי [לדעת הסובר שאף קודם שפירש האבר מן הבהמה יש בו איסור אבר מן החי], הרי בשעה שנתנבלה פקע ממנה איסור זה, וחלו עליה בבת אחת איסור נבילה ויום הכפורים, שאף רבי שמעון מודה בשני איסורים הבאים בבת אחת שהם חלים. ואולם נחלקו בדבר הראשונים, ומשום שאף כי איסור אבר מן החי פקע ממנה כשנתנבלה, מכל מקום יש לדון שכבר היתה אסורה באיסור עשה משום שהיא אינה זבוחה [שכך אמרה תורה: "וזבחת [ושחטת] ואכלת", מה שאתה זובח אתה אוכל, אבל מה שאין אתה זובח אין אתה אוכל], ואיסור זה היה בה אף קודם שנתנבלה, ולא נפקע ממנה אף כשנתנבלה, ונמצא שאין מקום לאיסור יום הכפורים לחול. ראה בזה בפירוש הרא"ש כאן, וב"שיטה מקובצת", וביצה כה א בתוספות ד"ה בחזקת, ובשבועות כד א תוספות ד"ה האוכל, שדנו בשאלה העקרונית האם יש בנבילה גם איסור ש"אינו זבוח".

[102] א. על פי תוספות ברישׁ פרק שלשה מינין. והנה לשון הכתוב הוא: מיין ושכר יזיר, חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל; מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל. ובפשוטו נראה, שלא הוצרכנו ללמוד אלא שאותם איסורי אכילה מן הגפן שהוזכרו בכתוב, הרי הם מצטרפים זה עם זה. אבל מה שלא פירט בכתוב [כגון ענבים קטנים וגדולים, וכיוצא בזה], ודאי שהוא מצטרף. ואולם לשון הרמב"ם [נזירות ה ג] הוא: כל איסורי גפן מצטרפין זה עם זה. כיצד? הרי שצירף ענבים לחים עם יבשים או עם **בוסר** וחרצן וזג, ואכל מן התערובת כזית, לוקה. ב. ברמב"ם שם משמע בהדיא, שאיסורי אכילה ושתיה אינם מצטרפים. ובפשוטו, זה משום שלדעת הרמב"ם שיעור אכילה בכזית ושיעור שתיה ברביעית, ולכן

לימד הכתוב **על** כל **איסורי נזיר** - כגון ענבים לחים ויבשים חרצנים וזגין [102] - **שמצטרפים זה עם זה** להשלים לשיעור המחייב את הנזיר במלקות.

כדי שלא תאמר: לא חייבה תורה אלא אם כן אכל או שתה שיעור שלם [103] מאחד מן המינים הללו. ולכך אמרה תורה: "מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל". [104]

ומוסיפה הגמרא ומבארת:

ורבי שמעון, הלומד מ"מכל אשר יעשה מגפן היין" שאינו נזיר עד שיזיר מכולם, ולא מיותר לו "מכל" ללמוד על צירוף, הולך לשיטתו, כי רבי שמעון **לית ליה צירוף**.

הוא אינו צריך יתור מהפסוק לכך, משום שלדעתו אין צורך להגיע לצירוף, היות והוא סבור כי אפילו בשאר איסורים, כחלב ודם, מחייב מלקות על אכילת כל שהוא.

דתניא: **רבי שמעון אומר**:

א. די באכילת איסור **כל שהוא** כדי לחייבו **מלקות**.

ב. **לא אמרו** [דהיינו, לא נאמרה הלכה למשה מסיני לשער את האכילה של איסור] **בכזית**, **אלא** רק **לענין** חיוב **קרבן** חטאת בלבד [כשאוכל דבר בשוגג שחייבים על אכילתו במזיד כרת, כמו האוכל חלב או דם בשוגג].

אבל לא נאמר שיעור אכילה בכזית לגבי חיוב מלקות, אלא הוא לוקה על אכילת כל שהוא מדבר האסור בלאו. [105]

וכיון שאיסורי נזיר אין בהם אלא מלקות, [106] ובכל שהוא הוא מתחייב לדעת רבי שמעון, שוב אין צורך ללמדנו שאיסורי נזיר מצטרפים זה עם זה, ומיותר המקרא לדרוש ממנו שאינו נזיר עד שיזיר מכולם.

אין מצטרפין, כי כל שאין שיעוריהן שוין אין מצטרפין זה עם זה. אבל לדעת הסוברים שהן זה והן זה בכזית או ברביעית, ראה בתוספות לח ב, אם כן הוא הדין שאכילה ושתיה מצטרפין. וקצת משמע מלשון התוספות ריש פרק שלשה מינין שלא הזכירו אלא איסורי אכילה, שאכילה ושתיה לא מצטרפין.

[103] ומהו שיעורו, נחלקו בו התנאים - לדעת התוספות - אם שיעורו בכזית בין לאכילה ובין לשתיה, או ברביעית בין לאכילה ובין לשתיה, ראה בתוספות לח ב ד"ה ואינו.

[104] הקשו האחרונים, הרי בפשוטו, אין צורך ל"צירוף" בזה, אלא שכולם נכללו בלאו "מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל", שנכללים בו כל המינים, ולפיכך הם מצטרפים; ואילו מן הסוגיא מבואר, וכן נראה מן הספרי, שיש כאן עניין של צירוף, וראה מה שהובא בזה ב"כתבי הגרי"ז" באורך.

[105] טעם החילוק בין מלקות לבין קרבן: בפשוטו הוא משום שאף בכל שהו חשיבא אכילה לדעת רבי שמעון, אלא שלענין קרבן נאמרה הלכה מסיני דבעי כזית [ראה רש"י שבועות כא ב, תוספות רבינו עקיבא איגר בשבועות אות יד, וב"קהילות יעקב" שם סימן טז]. ואולם הריטב"א במכות דף יז כתב: "פירשו בה, דגמרא גמיר לה. ורבינו מאיר ז"ל נתן טעם למלקות, כיון דאכל במזיד, אחשביה לחומר איסור להתחייב בכל שהוא, אבל קרבן, שהוא על אכילת שוגג, בעי כזית לחשיבות" [וראה ביאור סברא זו בחזון איש חושן משפט בליקוטים סימן כג, ובקהילות יעקב שם]. ובשבועות כא ב בתוספות, נראה, שהחילוק הוא בין חיוב כרת וקרבן הבא על דבר שזדונו כרת, לבין חיוב מלקות או קרבן הבא על עבירת מלקות, וראה דברי התוס' בסוגיין.

[106] ביארו התוספות: "הכא אין שייך צירוף לקרבן, שקרבן נזיר אינו בא על ששתה יין, אלא מלקות, והקרבן בא על השלמת נזרו". ולמדנו מדבריהם כאן, שהם חלוקים על מה שכתבו בשבועות כא ב [הובא בהערה לעיל], שרק בקרבן הבא על חיוב כרת שיעורו בכזית, שהרי קרבן הנזיר אינו בא על חיוב כרת.

מתניתין:

א. שמשון בן מנוח, הזירו מלאך ה' מן הבטן. שנאמר [שופטים יג]: "ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח. וירא מלאך ד' אל האשה", ואמר לה "כי הנך הרה וילדת בן, ומורה לא יעלה על ראשו, כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן, והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים".

ב. נחלקו תנאים [בעמוד ב], אם יכול אדם לקבל על עצמו "נזירות שמשון". ומשנתנו כדעת הסובר שיכול אדם לקבל על עצמו "נזירות שמשון".

ד. שם אשתו של שמשון היה "דלילה", שנאמר [שופטים טז]: "ויהי אחרי כן, ויאהב אשה בנחל שורק ושמה דלילה".

והוא עקר דלתות העיר עזה, שנאמר [שופטים טז] "וילך שמעון עזתה. וישכב שמשון עד חצי הלילה, ויקם בחצי הלילה ויאחוז בדלתות שער העיר ובשתי המזוזות, ויסעם עם הבריח, וישם על כתפיו".

ופלשתים נקרו את עיניו, שנאמר [שופטים טז] "ותאמר [דלילה], פלשתים עליך שמשון! ויאחזוהו פלשתים, וינקרו את עיניו".

מי [107] שאמר: "**הריני כשמשון**", ואף הוסיף לומר "**כבן מנוח**", והוסיף ואמר "**כבעל דלילה**", ו"**כמי** [או כמי] **שעקר דלתות עזה**"; "**וכמי שנקרו פלשתים את עיניו**", **הרי זה נזיר שמשון**.

אבל באמירת "הריני כשמשון", אף שהוסיף לומר "כבן מנוח", אינו נזיר אם לא הוסיף אחד משלשת לשונות הללו, משום שבלעדי ההוספה הזאת, אין משמעות לשונו מוכחת שכוונתו לשמשון הנזיר.

ואולם, אם אמר אחד משלשת הלשונות הללו לבדם, נמי הוי "נזיר שמשון", שבלשון כזאת אין לטעות בכוונתו. [108]

גמרא:

ותמהה הגמרא: **למה לי למיתנא כל הלין**!?

[107] המשנה מתבארת על פי הבנת התוספות יום טוב בשיטת התוספות. ולרמב"ם ומאירי שיטה אחרת בהבנת המשנה. וב"אורח מישור" הבין דברי התוספות באופן אחר, וראה שם אריכות גדולה בכל ענין זה.

[108] ואם תאמר מה בין "שמשון בן מנוח" שאינו מוכרח, ל"בעל דלילה" שהוא מוכרח!? ראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" אות סג ובציונים אות כג; וב"אורח מישור" סטה מחמת קושיא זו מהבנת התוספות יום טוב בדברי התוספות.

למה לא די לומר "הריני כשמשון" או "הריני כבן מנוח" כדי להעשות כנזיר, אלא צריך להוסיף: "הריני כשמשון, כבן מנוח, כבעל דלילה" [או שתי הלשונות האחרים שנשנו במשנה]!? ומשנינן: **צריכי**, כלומר: צריך הוא להוסיף!

דאי אמר "הריני כשמשון" לבד, **הוה אמינא** [יש לפרש כוונתו], שלא לשמשון הנזיר נתכוין, אלא ל**שמשון אחרינא** -

קא משמע לן "כבן מנוח".

לכן צריך הוא להוסיף "כבן מנוח". [109]

ואי תנא רק "כשמשון **וכבן מנוח**", גם בזה אין די. כי **הוה אמינא**, הייתי אומר, **איכא דמתקרי הכי**, ישנו אדם ששמו שמשון בן מנוח, והתכוון לומר שהוא יהיה כמוהו - לכן **קא משמע לן** התנא, שצריך להוסיף ולומר: "**כבעל דלילה**" "**וכמי** [או "כמי"] **שנקרו פלשתים את עיניו**".

מתניתין:

המקבל על עצמו נזירות ללא הגבלת זמן, שאמר "הריני נזיר עולם", הרי הוא נזיר לעולם, ותוך כדי קיום הנזירות יש לו דין מיוחד, שיתבאר במשנתנו. **מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון? נזיר עולם**: אם **הכביד שערו** [112] הרי זה - **מיקל** את שערו [111] **בתער**, [110] אם **ירצה** [113].

---

[109] בתוספות רי"ד, וכן הבין המהרי"ט בתשובה בדעת התוספות [הובאו דבריהם ב"ארזי הלבנון"] ביארו, דהיינו דוקא כשאומר שנתכוין לשמשון אחר, אבל כשאומר שנתכוין לשמשון הנזיר הרי הוא נזיר; ואולם ב"שיטה מקובצת" בשם ה"ר עזריאל כתב שאין סומכים על כוונת לבו.

[110] במנחת חינוך מצוה שסח אות יב נסתפק לדעת התוספות, אם מה שנקט "בתער" הוא דוקא, שגזירת הכתוב היא שצריך תער כמו בתגלחת טהרה, או לאו דוקא. וכתב שמסתברא, כיון דמניח שערות ואינו מגלח לגמרי כמו בתגלחת טהרה, גם תער לאו דוקא. ושוב הביא שם מהשיטה מקובצת שהביא מפירוש הרא"ש לקמן ה א, שאינו מגלח לגמרי אבל צריך תער. ובמאירי כתב: "אם הכביד שערו מיקל בתער, שיש בו קצת שינוי. אבל לא במספרים, שהוא דרך גילוח. ואף בתער פירשו בתוספות, דוקא מיקל. רצה לומר גילוח במקצת, אבל גילוח לגמרי, לא".

[111] "ולא מגלח לגמרי כאבשלום [שהוא מקור דין גילוח בנזיר עולם, כמבואר בגמרא] שלא גילח לגמרי שהרי **נתלה** בשערו", כן כתבו התוספות. ופירש בתוספות יום טוב שנתלה בשערו סמוך לגילוחו, וראה בזה ב"ארזי הלבנון" אות סח, ובציונים שם אות כט, שהביא מדברי האחרונים שתמהו על זה, ופירשו באופן אחר. והמאירי כתב: רצה לומר, גלוח במקצת, אבל גלוח לגמרי לא, דאי הכי מאי "מיקל" דקאמר? ועוד שהרי היתר גלוח זה יצא לנו בגמרא מאבשלום, שהקבלה בידינו שהיה נזיר עולם. ואבשלום ודאי שהיה **מתגאה** בשערו, אין הדעת מקבלת שיגלח מכל וכל. [ואולי טעות סופר היא בתוספות, וצריך לומר "**נתגאה**" במקום "**נתלה**"]. והרמב"ם חולק וסובר שהוא מגלח לגמרי. ונחלקו המפרשים אם כוונתם שאינו מגלח סמוך לשער ממש [וכתב ב"ארזי הלבנון" אות סז שכן היא דעת רוב המפרשים], ויש מפרשים שאינו מגלח את כל שערו אלא את חלקו [ראה שם ב"ארזי הלבנון" ובציונים שם אות כז].

[112] בגמרא יתבאר כמה הוא שיעור כובד שער, וכמה דעות תנאים יש בזה.

[113] כן מפורש בתוספות ד ב ד"ה ונזיר, וכן מבואר בפירוש המשניות להרמב"ם, וכן מבואר במאירי, וכן כתב בקרן אורה לקמן ח ב בד"ה והנה אחרי בשם הרא"ש [וכתב לסייע דבריו מילקוט נשא בשם ספרי זוטא, וראה שם מה שכתב עוד בזה], וכן כתב במנחת חינוך מצוה שסח אות יב; ואולם ראה מה שכתב החזון איש [קלז א] לפי משמעות לשון הרמב"ם, ראה שם אריכות בגדרים אלו.

ומביא נזיר העולם כשיקל את שערו, **שלש בהמות**, לחטאת, עולה ושלמים, [114] כקרבנות הנזיר בגמר נזירותו, על אף שנזיר עולם אינו מסיים את נזירותו.

ואם נטמא נזיר העולם, הרי זה **מביא קרבן טומאה** [שתי תורים או שני בני יונה, ואשם כשאר הנזירים].

אבל **נזיר שמשון**, אפילו אם **הכביד שערו**, **אינו מיקל** אותו.

ואם נטמא, **אינו מביא קרבן טומאה**. [115]

גמרא:

שנינו במשנה: מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון:

ומקשינן: "**נזיר עולם**" - **מאן דכר שמיה**!? מי הזכיר עד עתה את ענין נזיר עולם, עד שהתנא מתייחס אליו כדבר ידוע!? ומשנינן: **חסורי מיחסרא** משנתנו, **והכי קתני** בה:

האומר: "**הריני נזיר עולם**", **הרי זה נזיר עולם**!

ומה בין נזיר עולם לנזיר שמשון? -

נזיר עולם, אם **הכביד שערו**, **מיקל בתער**, **ומביא שלש בהמות**, **ואם נטמא מביא קרבן טומאה**.

נזיר שמשון, אם **הכביד שערו**, **אינו מיקל בתער**, [116]

דף ד:

ואם נטמא אינו מביא קרבן טומאה.

שנינו במשנה: נזיר שמשון אינו מיקל, ואם נטמא אינו מביא קרבן טומאה:

ומדייקת הגמרא: נזיר שמשון, רק **קרבן** טומאה **הוא דלא מייתי** [אינו מביא], [117] **אבל נזירות**, **חיילא עליה** [חלה עליו לענין טומאה], ואסור הוא לכתחילה ליטמא למתים - ואם כן תיקשי: **מני מתניתין** [כדעת מי היא משנתנו], הרי **לא רבי יהודה** היא **ולא רבי שמעון**!?

דתניא: **רבי יהודה אומר**: **נזיר שמשון** נזירות חלה עליו, אבל **מותר ליטמא למתים**, **שכן**

[114] כתבו התוספות: "הלכה למשה מסיני, ואסמכתא מאבשלום דאמר אשלם נדרי חטאת עולה ושלמים כנזיר טהור". וראה דברי הגמרא לקמן בסוף עמוד ב, ובמהשנתבאר שם בהערות.

[115] א. מסקינן בגמרא, שמותר נזיר שמשון ליטמא למתים אפילו לכתחילה, ולשון המשנה מתבאר בגמרא. ב. בתוספות ובמאירי כתבו עוד נפקא מינא ביניהם לענין שאלה, שנזיר שמשון אינו יכול להשאל על נזירותו [כמבואר לקמן בגמרא יד א, ובמכות כב א, וראה מה שכתב רש"י שם בטעם הדבר], מה שאין כן בנזיר עולם, ובתוספות נתנו טעם למה לא הזכירה את זה משנתנו.

[116] במשנתנו לא שנינו גבי נזיר שמשון "בתער".

[117] מלשון זה משמע שדיוק הגמרא הוא ממה ששנינו שאינו מביא קרבן טומאה, אך בהמשך הסוגיא מבואר שהדיוק הוא ממה ששנינו "ואם נטמא" אינו מביא קרבן טומאה, דמשמע בדיעבד אבל לכתחילה לא ייטמא.

מצינו בשמשון שנטמא למתים, וכדמפרש לקמן בגמרא היכן מצינו שנטמא.[118]
רבי שמעון אומר: האומר "הריני **נזיר שמשון**" **לא אמר כלום, שלא מצינו בשמשון שיצא נזירות מפיו**, ואם כן אין נזירות זו "דבר הנידר" [הבא על ידי נדר], ואין אדם יכול להזיר את עצמו בנזירות זו.[119] ואם כן **מני** היא משנתנו!?
אי רבי יהודה היא משנתנו, **האמר** רבי יהודה: **אפילו לכתחילה** מטמא נזיר שמשון למתים, ואילו ב**מתניתין קתני**: "**אם נטמא**" בדיעבד אינו מביא קרבן טומאה, אבל לכתחילה לא ייטמא.
ואי רבי שמעון היא משנתנו, **האמר** רבי שמעון: **לא חיילא עליה** - על המקבל על עצמו נזירות שמשון - **נזירות כלל**.[120]
ומשנינן: **לעולם** משנתנו **רבי יהודה היא**, ואפילו לכתחילה ייטמא נזיר שמשון למתים - ודקשיא לך: אם כן למה קתני "ואם נטמא" לשון דיעבד?
אימא לך: **איידי דקתני גבי נזיר עולם "אם נטמא"** [אגב "נזיר עולם" ששנינו בו "אם נטמא"], **תנא נמי גבי "נזיר שמשון" אם נטמא**.
שנינו בברייתא: רבי יהודה אומר: נזיר שמשון מותר ליטמא למתים. רבי שמעון אומר: האומר "הריני נזיר שמשון" לא אמר כלום, שלא מצאנו בשמשון שיצא נזירות מפיו: ומבואר, שלדעת רבי יהודה, אף על פי ששמשון לא הזיר את עצמו, בכל זאת יכול אחר להזיר את עצמו בנזירותו, ואילו לרבי שמעון כיון שנזירותו של שמשון לא באה על ידי נדר, אין אדם יכול להזיר את עצמו בזה -

[118] כתב המאירי: ודינו [של נזיר שמשון] שהוא נזיר לעולם ואסור בתגלחת לעולם, ומכל מקום אינו נזיר גמור לכל הדברים, מפני ששמשון לא יצתה נזירות מפיו אלא מאמר המלאך עשאו נזיר, ואין לנו בו נזירות אלא למה שנמצא בו, והוא איסור היין והתגלחת, אבל מיטמא הוא למתים לכתחילה שהרי מצינו שטומאה למתים הותרה בו וכו'", ומשמע מלשונו שהוא מפרש מה שאמרו בברייתא "שלא יצתה נזירות מפיו" גם על דברי רבי יהודה.

[119] לשון התוספות הוא: כלומר: לא נזר בנזיר, אלא מבטן אמו היה נדור בנזיר ממילא, ואנן בעינן שידור בדבר הנדור כמו "הריני כזה שנדר בנזיר", כדדרשינן בנדרים יד א "כי ידור נדר" עד שידור בדבר הנדור, [פסוק זה בנדרים נאמר, ובנזיר כתיב נמי "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר"].

[120] הרש"ש בנדרים יט ב חידש, שעד כאן לא נחלק רבי שמעון אלא כשעושה דרך התפסה בשמשון, כי רק בדרך התפסה שאומר "זה כזה" הוא שמצאנו דבעינן דבר הנדור, אבל יכול אדם לומר "דבר זה יהא אסור עלי" אף שאינו תולה נדרו בדבר הנדור, ואם כן אף לענין נזירות שמשון, לא אמר רבי שמעון אלא שאם עושה דרך התפסה בנזירותו של שמשון אז אין נזירותו חלה, אבל אם יקבל על עצמו נזירות כזו של שמשון שלא דרך התפסה [ראה שם באיזה אופן חשוב שלא דרך התפסה] הרי זה נזיר, וכתב ליישב בזה קושיית התוספות שם, **וראה שם היטב**. והחזון איש [קלו ג] כתב דלכאורה היה נראה כן, אבל הוכיח מקושיית הגמרא כאן שלרבי שמעון לא משכחת לה כלל נזירות שמשון, וראה שם שהביא עוד ראיות והאריך בביאור הענין. וב"אבי עזרי" מהדורא תליתאה כתב, שאי אפשר לקבל נזירות שמשון שלא דרך התפסה, ראה שם מילתא בטעמא, [והביאו ב"ארזי הלבנון"]. וראה לשון המאירי שכתב: "שלדעת רבי יהודה **התפסתו התפסה** והוא נזיר, ולרבי שמעון, הואיל ושמשון לא היה נדור אלא שמאמר המלאך עשאו נזיר, אין **התפסה שבו כלום** ".

לימא, רבי יהודה ורבי שמעון נחלקו **בפלוגתא דהני תנאי** - שנחלקו לענין נדרים אם צריך "דבר הנידר" - **קמיפלגי**?

דתנן: הנודר, המתפיס את נדרו, שאמר "**הרי עלי** ככר זה **כבכור**" - **רבי יעקב אוסר**, ואף על פי שהבכור קדושתו מרחם, ואינו דבר הנידר על ידי אדם.

ורבי יוסי מתיר, כיון שאינו דבר הנידר על ידי אדם, והתורה אמרה: "איש כי ידור נדר", עד שידור [שיתפיס את נדרו] בדבר הנידר.

מאי לאו, **רבי יהודה** - הסובר גבי נזירות שלא בעינן "דבר הנידר" - **סבר לה כרבי יעקב**, **דאמר** גבי נדרים, **לא בעינן** שיתפיס את נדרו ב"**דבר הנידר**".

ורבי שמעון - המצריך "דבר הנידר" בנזירות - **סבר לה כרבי יוסי**, **דאמר**: **בעינן** שיתפיס את הנדר ב**דבר הנידר**. [121]

ודחינן: **לא**, כלומר: אין הדבר כמו שנקט השואל בפשיטות שרבי יעקב ורבי יוסי נחלקו אם צריך בנדרים להתפיס דוקא ב"דבר הנידר", אלא **דכולי עלמא** - בין רבי יוסי ובין רבי יעקב - סברי **דבעינן** להתפיס את הנדר ב**דבר הנידר**. [122]

ושאני הכא [123] גבי המתפיס את הנדר בבכור, שלדעת רבי יעקב אפשר להתפיס נדר בבכור, כיון **דכתיב** [124] בפרשת נדרים:

"איש כי ידור נדר **לה'**", **לרבות את הבכור**, שאינו דבר הנידר על ידי אדם, אלא קדושתו היא מחמת היותו פטר רחם, ועל ידי ה' הוא קדוש. והטעם, משום שמצוה להקדיש את הבכור בפה, על אף שהוא קדוש גם בלידה מאליו, וכמו שמפרשת הגמרא לקמן. [125]

ורבי יוסי, הסובר שאינו יכול להתפיס בבכור - **אמר לך**: **ההוא** "**לה'**" שנאמר גבי נדרים, לא בא לרבות את הבכור שאינו נידר כלל.

---

[121] מסוגיית הגמרא מוכח שהבינה בדברי רבי שמעון שאמר הטעם "שלא מצאנו בשמשון שיצתה נזירות מפיו", דהיינו משום דבעינן דבר הנידר, וכמו שפירשו התוספות את דבריו. ואולם צריך ביאור, דילמא כוונתו פשוטה, שהיות ולא מצאנו שיכול אדם להזיר את עצמו בנזירות כזו, מהיכי תיתי שאפשר לקבל נזירות כזו!? וראה באבי עזרי מהדורא תליתאה בהלכות נזירות.

[122] כן הוא הפירוש בפשוטו, וראה קרן אורה **ומאירי**.

[123] כן היא גירסת התוספות.

[124] התוספות אינם גורסים "ביה", וראה רש"ש ותוספות יום טוב, ונתבאר בפנים כהרש"ש.

[125] נתבאר על פי התוספות בנדרים יג א [וכן הוא גם בר"ן ורא"ש שם], שכוונת הגמרא כאן הוא על פי המבואר בהמשך הסוגיא שטעמו של רבי יעקב הוא משום שאף הבכור לדעתו נקרא "דבר הנידר" כיון שמצוה להקדישו, אלא שמסברא לא היינו אומרים כן, כיון שגם בלא קדושתו שאמר בפה הרי הוא קדוש מרחם, ולכן צריך לזה ריבוי "לה'". אך לשון התוספות כאן הוא: "לא דכולי עלמא בעינן דבר הנדור בעלמא **לגבי נזירות**, ושאני הכא דכתיב לה'". ומלשונם "לגבי נזירות" נראה, שטעמו של רבי יעקב הוא משום דילפינן מ"לה'" שבנדרים - שלא כבנזירות - אין צורך בדבר הנידר, ומה שאמרו "לה' לרבות את הבכור" לאו דוקא בכור אלא הוא הדין כל דבר שאינו נידר, וכן נראה מלשון הגמרא בנדרים יג א "ומאן דאסר אמר קרא לה' **לרבות דבר האסור**" [והתוספות בנדרים נדחקו בלשון זה], ואולם פירוש זה צריך ביאור מהמשך הסוגיא, ויתבאר בהערות לקמן. וראה עוד בפירוש הסוגיא, בפירוש הרא"ש כאן ובנדרים יג א, ובדברי המאירי כאן.

אלא, **מיבעי ליה לרבות את** המתפיס ב**חטאת ואשם**, שלא נאמר היות ואינם באים אלא בחובה [שאין אדם נודר או נודב להביא חטאת או אשם] לא יהיה מתפיס את נדרו בהם, להכי קא משמע לן הכתוב שנודרים בהם, אבל המתפיס בבכור אין נדרו חל.

ומפרשת הגמרא: **ומה ראית** [מנין לך לפרש] **לרבות חטאת ואשם** מן הכתוב **ולהוציא את הבכור**?

מרבה אני חטאת ואשם שכן מתפיסן בנדר, שאף על פי שהן באין רק חובה ולא בנדבה, מכל מקום הרי צריך להקדישן והן "דבר הנידר". [126] **ומוציא אני את הבכור שאין מתפיסו בנדר** אלא מאליו הוא קדוש מרחם ואינו "דבר הנידר" כלל.

ורבי יעקב - המרבה את הבכור מ"לה'"

- **אמר לך**: **בכור נמי מתפיסו בנדר הוא**, ומתרבה מ"לה'"!

דהרי **תניא**: **של בית רבינו** [רבי] **אמרו** [127]:

מנין למי שנולד לו בכור בתוך עדרו, שמצוה לקדש אותו ולומר: תוקדש בבכורה, **שנאמר**: "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך **הזכר תקדיש**". [128] **ורבי יוסי אמר לך**: **נהי דמצוה להקדישו, אי לא מקדיש ליה** בפיו **מי לא קדוש** מרחם!? ואם כן אין זה "דבר הנידר", שאין זה אלא מצוה בעלמא.

כאן שבה הגמרא למבואר לעיל שאין להוכיח מדברי רבי יעקב שהוא סובר שנזירות שמשון חלה, היות ושאני נדר בבכור דכתיב "לה'"; ומקשה: [129]

---

[126] על פי פירוש הרא"ש, וכן פירש הר"ן בנדרים יג א, וראה פירוש המפרש; והרמב"ם [נדרים א י] מפרש: שאף חטאת ואשם פעמים שהם באים על ידי נדר, וכגון שנזר בנזירות והתחייב בחטאת ואשם. והגר"ש רוזובסקי זצ"ל [בתידושיו לנדרים סימן יב] כתב, שלפי שיטת הרמב"ם מוכח, שאין צריך שיהא הדבר עצמו - בו הוא מתפיס - נדור, אלא שיהא במינו בא בנדר ונדבה, ולשיטת שאר הראשונים נסתפק בזה; ונפקא מינה בחקירה זו, למי שידור בהקדש שלא בא על ידי קדושת פה אלא על ידי קנין חצר. [וראה עוד מזה בהערות הבאות].

[127] בנדרים יג א הגירסא: "**משום רבי אמרו**".

[128] א. מדברי הגמרא כאן נראה בפשוטו, שאף רבי יעקב לא אמר שבנדרים אין צריך דבר הנידר, אלא שלדעתו בכור דבר הנידר הוא, ולפי זה עיקר החילוק שאמרה הגמרא לעיל "שאני הכא דכתיב לה'" היינו דשאני התפסה בבכור כיון שנאמר "לה'", אבל שאר נדרים וכן נזירות שמשון שאינה דבר הנידר כלל, בזה מודים רבי יעקב ורבי יוסי שאין נודרים בהם, ואף שלא הזכירה הגמרא לעיל את כל זה, סמכה הגמרא על המשך הסוגיא; וזה דלא כמשמעות דברי התוספות כאן שהובאו לעיל בהערה, וראה מה שנכתב בהערה הבאה, [ואפשר, שהתוספות סוברים, דמתחילה באמת סברה הגמרא שהוא ריבוי לכל דבר האסור, ואחר כך חוזרת בה הגמרא]. ב. הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בחידושיו שם [הובאו בהערה לעיל] הוכיח מסוגיא זו שאין צריך דבר הנידר בפועל, אלא שיהא במינו בא בנדר, ומשום שאפילו בכור שנתקדש על ידי בעלים, כיון שכבר נתקדש הבכור מרחם, אין בכור זה עצמו דבר הבא בנדר, שאין קדושה על קדושה, ועיקר כוונת הגמרא היא: אם לא שיכול אדם להטיל קדושת בכור על פטר רחם ואפילו אם לא היה קדוש מרחם, לא היה שייך לצוותו להקדישו שאין זה אלא פטומי מילי בעלמא, ובהכרח שיכול אדם להקדישו ואם כן נמצא שקדושת בכור היא קדושה הבאה בנדר ונדבה. ולפי זה אף המתפיס בבכור שלא הוקדש על ידי בעלים נדרו נדר, כיון שבמינו בא בנדר ונדבה, ואולם הביא את דברי הלחם משנה [והוכיח כן גם מדברי המחנה אפרים], שאי אפשר להתפיס בבכור שלא הוקדש על ידי הבעלים.

[129] בהכרח שאין כוונת הגמרא להקשות על רבי יעקב עצמו, שהרי לא מצינו לרבי יעקב שיאמר מה הוא סובר בנזירות, אלא כוונת הגמרא להקשות על התירוץ שאמרה הגמרא לעיל, שכולי עלמא מודים בנזירות שמשון שאינה

סוף סוף הא **גבי נזיר נמי הכתיב** "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר **לה**'", ונרבה מפסוק זה - לדעת רבי יעקב - אף נזירות שמשון!? [130] ומשנינן: **ההוא** - "לה'" דכתיב גבי נזיר - **מיבעי ליה** [נצרך הוא], **לכדתניא**: **אמר שמעון הצדיק** [שהיה כהן]: **מימי לא אכלתי אשם נזירות** שמביא הנזיר אם נטמא, מפני שהייתי חושש שהנזיר כשנטמא מתחרט הוא למפרע על נזרו, כיון שהוא סותר את הימים הראשונים שכבר מנה, ונמצא שמביא הוא חולין לעזרה. [131]

חוץ מקרבנות נזיר של **אדם אחד שבא אלי מן הדרום**, [132] והיה **יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו** [קווצות שערות ראשו] **סדורות לו תלתלים** -

אמרתי לו: בני! מה ראית לשחת שער נאה זה בתגלחת הנזיר?

כלומר: למה נדרת בנזיר ותהיה צריך לגלח?

חלה, ובכור שאני משום דכתיב "לה'", על זה מקשה הגמרא, דסוף סוף גם גבי נזירות כתיב "לה'" ונרבה נזירות שמשון, ועל דרך זה נתבאר בפנים, **וראה רש"ש**.

[130]א. בפשוטו כוונת הגמרא היא, שמ"לה'" האמור בנדרים אנו לומדים לרבות בכור בלבד שמצוה להקדישו, כי תפסת מרובה לא תפסת, ואין לך לרבות שאר דבר האסור שאינו נידר, אבל מלה' האמור בנזירות יש לנו לרבות אפילו נזירות שמשון שאינה דבר הנידר כלל, שאם לא כן מה בא הכתוב לרבות; וחידוש הוא כי עד כאן לא שמענו לרבות מ"לה'" אלא כעין בכור שהוא דבר הנדור קצת, אבל לא לרבות דבר שאינו נדור כלל. ויש מבארים על פי משמעות התוספות ולשון הגמרא בנדרים - שהובאו בהערה לעיל - שרבי יעקב עצמו מרבה מ"לה'" האמור בנדרים כל דבר האסור ולאו דוקא בכור, וזה הוא שמקשה הגמרא לדעת רבי יעקב [וכמו שכתבו התוספות שהקושיא היא על רבי יעקב לבדו], שאם כן נרבה מ"לה'" האמור בנזיר שאפשר לידור נזירות בדבר האסור כגון נזירות שמשון, וכמו שלדעתו אנו מרבים מ"לה'" האמור בנדרים כל דבר אסור. ב. הקשה רבינו עקיבא איגר על דברי התוספות שקושיית הגמרא היא לרבי יעקב: והרי אף לרבי יוסי הסובר שאין מתפיסין בבכור, אינו משום שאינו דורש את הכתוב "לה'" אלא שהוא דורשו על מתפיס בחטאת ואשם, ואם כן בנזיר שלא שייך חטאת ואשם, נאמר שבא לרבות אפילו נזירות שמשון, וראה עוד שם, [לאמור באות א' אין מקום לקושייתו, ומוכח מדבריו שלא כדברי האחרונים; וכבר נתבאר לעיל שמדברי הגמרא "**ורבי יעקב אמר לך** בכור נמי מתפיסו בנדר", מוכח שלא אמר כן רבי יעקב אלא בבכור, ולא בשאר דבר האסור].

[131]א. כן כתבו התוספות, והוא על פי הגמרא בנדרים ט ב "א"ל רבי יונה, היינו טעמא, כשהן וכו' וכשהן מיטמאין ורבין עליהן ימי נזירות, מתחרטין בהן, ונמצאו מביאין חולין לעזרה". וכתב שם הר"ן: מביאין חולין לעזרה לאו דוקא, שכל זמן שלא התירן חכם נזירותן קיימת וקרבנותיהן חובה עליהן, אלא כעין חולין קאמר, שמתוך שאין כוונתן רצויה אף קרבנותיהן אינן רצויין, אבל בהך גברא שבא מן הדרום ליכא למיחש להכי, שכיון שהיתה כוונתו כל כך רצויה בתחלה, אנן סהדי שלא נתחרט", וכן כתב הרא"ש כאן ושם; והרשב"א בנדרים שם כתב אף הוא כן, ואחר כך כתב "והפירושין פירשו: שהוא מביא חולין גמורין לעזרה, ושמא הן עושין אותו כנדרי שגגות שסבור היה לקבל הנזירות ואינו יכול", ודחה הרשב"א שם פירוש זה, וכן המאירי שם הביא שיטה זו ודחאה; [**וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות עג מדברי המהרי"ט והמבי"ט**]. ב. כתב הרא"ש בנדרים שם [וראה גם רשב"א ומאירי]: "הוא הדין נמי דלא הוה אכל קרבנותיו שהביא אחר שמנה נזירות טהרה, דכיון שנתחרט בטומאתו הוי כאילו נעקר נדרו"; [וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות עג בשם "חסדי דוד", שהכריח שנזיר זה הבא מן הדרום הביא קרבנות טהרה, והוכיח מזה כהרא"ש].

[132]ראה במהרש"א בנדרים שביאר מה ענין לספר שהיה מן הדרום; וב"עיון יעקב" כתב לפרש ד"מן הדרום" היינו מלשכה דרומית מזרחית ששם היו הנזירים מבשלים את שלמיהם, ולפי דבריו נמצא שהיו אלו קרבנות טהרה, אלא שנטמא נזיר זה תחילה, וכדלעיל בשם ה"חסדי דוד".

אמר לי אותו אדם: **רועה הייתי לאבי בעירי** [133], **והלכתי לשאוב מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי**, בתואר פני הנשקף מן המים, **ופחז** [מיהר] **יצרי עלי וביקש לטורדני מן העולם** לילך אחר מראה עיני [134]

ואמרתי לו [אמרתי בעצמי] [136]: **ריקה!** [135] **מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך שסופך להיות** אחר מותך **רימה ותולעה!**? **העבודה** [נשבע אני] ! **שאגלחך לשמים**.

וכששמעתי את דברי הנזיר: **עמדתי ונשקתיו** לאותו נזיר **על ראשו, ואמרתי לו: כמותך** - שנזירותך לשם שמים היתה - **ירבו נזירים בישראל! עליך הכתוב אומר: איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'**.

כלומר, שתחלת נדרו לגמרי לשם שמים, ולא היה דואג שיתחרט אף על פי שנטמא. אבל שאר נודרים סתמא נודרים בעת צרה או על עבירה שבידן כדי להצטער ולכפר על עוונם, וכשמתרבים הימים עליהם ממה שגמרו בדעתן, קרוב הוא להיות תוהא על הראשונות. [137]

וכאן שבה הגמרא לדברי רבי שמעון, שאמר "שלא מצינו בשמשון שיצא נזירות מפיו". ומשמע שאף אביו - שהוא יכול להדירו בנזיר וכמו ששנינו לקמן כח ב "האיש מדיר את בנו בנזיר" - לא הדירו, שאם לא כן הרי היה "נידר":

ומקשינן עלה: **ושמשון לאו נזיר** על ידי אביו **הוה!**?

והכתיב: "וירא מלאך ה' אל האשה. כי הנך הרה וילדת בן, ומורה לא יעלה על ראשו. **כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן**".

וקא סלקא דעתין, שכוונת המלאך היתה שעל אביו יהיה להדירו בנזיר לכשיולד, [138] הרי ששמשון עצמו באה נזירותו על ידי נדר!?

ומשנינן: **התם, מלאך הוא דקאמר** בנבואה, שכך יהיה בשמשון שיהיה נזיר, אבל לא ציוה שידירנו אביו בנזיר.

---

[133] ראה במהרש"א בנדרים ט ב, שביאר למה היה צריך להזכיר שהיה רועה לאביו.

[134] נתבאר על פי הר"ן בנדרים ט ב, והביא מקור ללשון "פחז" מן הכתוב בפרשת ויחי אצל ראובן "פחז כמים אל תותר"; והמאירי כתב שם: ובקש לטרדני מן העולם, ר"ל להיות יצרי שולט עלי להיות רודף אחר התאוות.

[135] בנדרים שם הגירסא: "רשע".

[136] מאירי בנדרים ט ב, ולשון המפרש שם "אמרתי לו, כך אמר בעצמו".

[137] הרא"ש בנדרים ט ב כתב: עליך אמר קרא "איש כי יפליא וגו'" וכתיב "קדוש יהיה", כיוצא בך קראו הכתוב קדוש.

[138] לשון התוספות הוא: וקס"ד שהמלאך היה אומר לאביו שיזירנו לכשיולד, וכתב הרש"ש שאולי צריך לומר "על אביו" שהרי לאשה הוא שאמר ולא לאב, ועל פי זה נתבאר בפנים. ומדברי התוספות שכתבו "שיזירנו לכשיולד" משמע שאין האב יכול להדיר את בנו כשהוא עובר, וראה מה שכתב בזה ב"מרומי שדה", ואולם צריך ביאור שהרי הכתוב אומר "כי נזיר אלהים יהיה הנער **מן הבטן**".

כאן מוסיפה הגמרא לבאר את דברי רבי יהודה בברייתא, שאמר: שכן מצינו בשמשון שנטמא:

ומנלן דאיטמי שמשון **למתים**?

אילימא משום **דכתיב** גבי שמשון שאמר: "**בלחי החמור הכיתי אלף איש**", הרי שלא חשש ליטמאות למתים [139] -

כך אי אפשר לפרש, ומשום **דילמא גרויי גרי בהו** [לשון חצים] **ולא נגע בהו**, שמא מרחוק היה זורק עליהם את לחי החמור [140] והרגם, אך לא היה נוגע בהם.

אלא תאמר **דמהכא** יש ללמוד שנטמא שמשון למתים, דכתיב: **ויך מהם שלשים איש ויקח את חליצותם** [בגדים שהפשיט מעליהם], הרי שנגע בהם בהפשיטו אותם.

אף זו אי אפשר לומר, כי **דילמא אשלחינון ברישא והדר קטלינן** [הפשיט אותם תחילה ואחר כך הרגם]!?

ואם כן מנין שנטמא שמשון למתים?

ומשנינן: "**ויך** - ואחר כך - **ויקח**" **כתיב**, ומשמע שלא לקח את חליצותם עד שלא היכה אותם.

ואכתי מקשינן: **ודילמא גוססין** [141] **שוינן**, היכה אותם עד שגססו ואז חלץ את בגדיהם ובטהרתו הוא עומד.

אלא, [142] **גמרא גמירי לה** [קבלה היתה בידם] שהרג אותם ממש ואחר כך חלצם, הרי שנטמא למת. [143]

וכאן שבה הגמרא למה ששנינו במשנתנו שנזיר עולם מיקל ראשו בתער ומביא שלש בהמות, ושואלת:

ונזיר עולם, **היכא כתיב** [היכן כתוב] שהוא מותר להקל את ראשו?

ומפרשת הגמרא את מקור הדין מהא **דתניא**:

רבי אומר: **אבשלום** בנו של דוד **נזיר עולם היה** -

---

[139] ואף שגויים היו, ואיכא למאן דאמר שגויים אינם מטמאים באוהל, מכל מקום במגע הרי הם מטמאים לכולי עלמא.

[140] רש"ש, וחלק על פירושו של התוספות יום טוב.

[141] כתבו התוספות, שלאו דוקא גוססים, כי אם היה אסור ליטמא למתים אף בגוססים היה אסור ליגע, שאין הנזיר מותר ליגע בגוסס, אלא כלומר קרוב לגוססים.

[142] ביאור לשון "אלא" הוא, כי שוב אין צריך לדקדק את לשון הכתוב "ויך ויקח" כי קבלה היא בידם שהיכה אותם תחילה ואחר כך חלצם.

[143] נתבאר על פי התוספות; והמהר"ץ חיות כתב על פי הרמב"ם, שקבלה היתה בידם מהלכה למשה מסיני שנזיר שמשון מותר ליטמא למתים, וכן משמע מרש"י במכות כב א, ולשיטתם לשון "אלא" מתבאר כפשוטו.

שנאמר: ויהי מקץ ארבעים שנה, ויאמר אבשלום אל המלך: אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון. והיינו, לשלם את קרבנותיו שהוא צריך להביא כשהוא מיקל את שערו. [144] וממשיכה הברייתא: **ומגלח** היה אבשלום **אחד לשנים עשר חודש**.

שנאמר: "ובאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד. ובגלחו את ראשו **והיה מקץ ימים לימים** אשר יגלח כי כבד עליו וגלחו" -

דף ה.

ויליף רבי בגזירה שוה "**ימים ימים**" **מבתי ערי חומה** שנאמר בהם "ימים תהיה גאולתו", ולמד מזה:

מה התם, בבתי ערי חומה אין המוכר גואל את הבית אלא עד **שנים עשר חודש** [145] - **אף כאן**, בגילוח אבשלום היה זה בכל **יב חודש**.

רבי נהוראי אומר: מגלח היה אבשלום **אחת לשלשים יום**, ולקמן מתבאר טעמו.

רבי יוסי אומר: מגלח היה **מערב שבת לערב שבת** -

שכן מצינו בבני מלכים כאבשלום בן דוד **שמגלחים מערב שבת לערב שבת**.

ותמהה הגמרא: **מאי טעמא דרבי** שהיה מגלח אבשלום אחת לי"ב חודש, משום **דיליף מבתי ערי חומה** שנאמר בהם "ימים תהיה גאולתו"!?

והא רבי עצמו **הוא דאמר** אין המוכר יכול לגאול קודם שעברו שני ימים מהמכירה, ומשום שנאמר "ימים תהיה גאולתו" **ואין "ימים" פחותים משנים**. [146]

---

[144] א. כתבו התוספות: "וסתם נדר משמע ליה נזירות, ועוד אחר שלא היה מגלח אלא מימים לימים משום שהכביד עליו שערו [וכמו שנאמר לפני פסוק זה: "ובגלחו את ראשו והיה מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו וגלחו וגו'"] מכלל דנזירות נדר", ביאור תירוצם השני הוא: שמאותו פסוק לבד אין ללמוד שהיה נזיר כי אולי היה מגדל שער שלא מטעם נזירות, אלא שמפסוק "ואשלם את נדרי" אנו לומדים שהיה נדור, ומהפסוק דלעיל אנו מבינים שאותו נדר מכח נזירות הוא שהיה. ב. לעיל בעמוד א כתבו התוספות: "אסמכתא - שמביא שלש בהמות - מאבשלום דאמר **אשלם נדרי** חטאת עולה ושלמים כנזיר טהור", ודבריהם שם משלימים את דבריהם כאן, כי אותו נדר שביקש אבשלום ללכת ולשלם לא היה נדר הנזירות, אלא הקרבנות שהוא צריך להביא שאותם צריך הוא **ללכת ולשלם**, ואילו את הנזירות נוהג הוא בכל מקום שהוא, וזה הוא שאמר אבשלום "**אלכה נא ואשלמה** את נדרי", וכן פירשו המפרש והמאירי שהנדר הוא קרבנות הנזירות. ג. ב"עיון יעקב" כתב על דברי המפרש, לבאר מה שאמר הכתוב "אלכה נא וגו'. כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור ארם לאמר, אם ישוב ישיבני ה' ירושלים ועבדתי את ה'", דהיינו שנדר בעת צרה לשלם את קרבנות הנזירות, ראה שם. ולפי זה מוכח מכאן שאין נזיר עולם חייב להקל את שערו ולהביא שלש בהמות [ראה בענין זה בהערות במשנתנו], שאם כן אין כאן נדר להבאת קרבנות שהרי מחוייב ועומד הוא, אלא שנדר להקל את שערו ואז יביא את קרבנות הנזירות. ד. המאירי כתב: היתה קבלה בידם שנדר זה נזירות עולם היה, ואפשר שסמכוה ממה שנאמר עליו אחר שבא מגשור שלא היה מגלח אלא מקץ ימים, ולמדו מכאן שנזיר עולם מגלח לפרקים ידועים.

[145] הקשו רבינו עקיבא איגר והמנחת חינוך מצוה שסח אות יב: הרי שיטת רבי עצמו בערכין לא א, ששנה של בתי ערי חומה אינה שנת לבנה אלא שנת חמה שהיא עודפת על שנים עשר חודש בלמעלה מאחד עשר יום, והאיך אמר כאן רבי שאבשלום היה מיקל אחת לשנים עשר חודש!? וראה עוד שם שהקשו כמה קושיות על הדמיון לבתי ערי חומה, ונשארו בצריך עיון.

[146] אם כן למה לי גזירה שוה, שכך יכולים אנו ללמוד שאין ימים פחותים משנים באבשלום כמו בבתי ערי חומה!? רבינו עקיבא איגר.

ואם כן נאמר כאן שיקל שערו כל שני ימים!?

ומשנינן: **האי גזירה שוה משום כובד גמיר**.

כלומר: הרי אנו באים לפרש על ידי הגזירה שוה את מאמר הכתוב "מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו" -

ואם כן, בשני ימים הרי **ליכא כובד** שער, ובודאי שלא ניתנה הגזירה שוה ללמוד מן השיעור של שני ימים, אלא מהגבלת הזמן של שנה לגאולה, וכמו שנאמר שם: "ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו לא יצא ביובל", הרי למדנו שעד שנה תמימה הרי זה גואל.

עוד מקשה הגמרא על רבי: **ואימא** אחת ל**שתי שנים** היה אבשלום מגלח, כי נלמד בגזירה שוה "ימים ימים" מהא **דכתיב**: "**ויהי מקץ שנתים ימים**"!? [147]

ומשנינן: **דנין "ימים" שאין עמהן שנים** כ"ימים לימים" הנאמר באבשלום, **מ"ימים" שאין עמהן שנים**, כמו "ימים תהיה גאולתו".

ואל יוכיח כתוב **זה** "ויהי מקץ שנתים ימים" **שיש עמו שנים**, שנאמר "שנתים ימים".

עוד מקשה הגמרא על רבי: **ואימא** אחת ל**שלשים יום**, ונלמד "ימים ימים" מהא **דכתיב** "**עד חדש ימים**"!?

ומשנינן: **דנין "ימים" שאין עמהם חדשים, מימים שאין עמהם חדשים, ואל יוכיח** כתוב **זה שיש עמו חדשים**, שנאמר "חדש ימים".

ואכתי מקשינן: **ואימא** ניתנה הגזירה שוה ללמוד **מהכא** -

דכתיב: "**מימים ימימה** תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעת ימים בשנה", הרי ש"ימים ימימה" הוא שלשה חדשים שהיא חלוקת השנה לארבעה חלקים שוים, ונאמר שהקל שערו אחת לשלשה חדשים!?

ומשנינן: **דנין "ימים" מ"ימים" ואין דנין "ימים" מ"ימימה"!** [148]

תמהה הגמרא על ישוב זה: **ומאי נפקא מינה** לענין לימוד בגזירה שוה בין "ימים" ל"ימימה"!?

---

[147] הקשה רבינו עקיבא איגר: למה לא נאמר "תפסת מרובה לא תפסת"!? [ונראה מדבריו, ש"מרובה" היינו מיעוט תגלחות בפרקי זמן ארוכים, ואין אומרים ד"מרובה" היינו הרבה תגלחות בפרקי זמן קצרים; וראה עוד מה שכתב על דברי רבינו עקיבא איגר אלו, בפוא"ג משמר הלוי]. ותירץ: שאין קושיית הגמרא אלא לרבי היות שלפי דבריו המפרש "ימים תהיה גאולתו" דהיינו שני ימים, אם כן אין הגזירה שוה כל כך בדיוק, [והיינו למבואר לעיל שעיקר מילת "ימים" שבבתי ערי חומה מתפרשת לדעת רבי על שני ימים, אלא שהענין הוא שמוכיח כי הגאולה היא שנה מהמשך הפסוק "ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה"], ולכן עדיף ללמוד ממקומות אחרים, וראה עוד שם.

[148] ואף שנאמר בשניהם מילה זהה: "**ימים** לימים" ובבת יפתח "**מימים** ימימה", צריך לומר שב"ימים לימים" וב"מימים ימימה" אין משמעות למלה האחת בלא השניה כי כוונת הפסוק הוא "מזמן לזמן", ולכן אי אפשר להפריד בין הדבקים.

והא תנא דברי רבי ישמעאל: נאמר בפרשת נגעי בתים: [149] "**ושב הכהן**" "**ובא הכהן**" **זו היא שיבה זו היא ביאה**, ונלמד בגזירה שוה זה מזה שיעשה בזה כל מה שעושה בזה.
הרי שאין להקפיד בגזירה שוה על מילה שוה אלא על משמעות זהה. [150]
ומשנינן: **הני מילי** שאין אנו מקפידים על דמיון המילה עצמה, רק **היכא דליכא דדמי ליה** [שאין מילה הדומה למילה שאנו דנין עליה] -
אבל היכא דאיכא דדמי ליה - מדדמי ליה ילפינן [כשיש מילה אחרת הדומה לה אנו לומדים מאותה מילה זהה בדוקא].
איכא דאמרי טעם אחר למה אין לומדים גזירה שוה מבת יפתח: [151] ומשום ד**מנא ידעינן דכל תלתא ירחין חד זימנא** [מנין לנו לידע שחלוקת ארבעת הימים בשנה היא חלוקה שוה אחת לשלשה חדשים], והרי:
דילמא חלוקת **ארבעה זימני בשתא** [ארבעת הפעמים בשנה] היא:
ארבעה ירחין חד זימנא [פעם אחת הוא לאחר ארבעה חדשים].
תרין ירחין בחד זימנא [ופעם שניה הוא לאחר שני חדשים], וחוזר חלילה.
ובודאי שלא ניתנה הגזירה שוה ללמוד ממקום שאין אנו יכולים לידע את כוונת הפסוק, ובהכרח שהכוונה מפסוק אחר שאין בו ספק.
למדנו בברייתא: **רבי נהוראי אומר**: **מגלח אחת לשלשים יום**:
ומפרשת הגמרא את טעמו של רבי נהוראי, כי: **מאי טעמא גבי כהנים** מקילין הם את ראשיהם אחת לשלשים יום **משום דאיכא כובד** שער בזמן זה - **הכא נמי** באבשלום **איכא כובד** בפרק זמן זה, והרי משכבד עליו שערו - גילח.
למדנו בברייתא: **רבי יוסי אומר**: **מגלח מערב שבת לערב שבת** שכן מצינו בבני מלכים שמגלחים מערב שבת לערב שבת:
תמהה הגמרא: אם כן **מאי איכא ביניה לשאר אחוהי** [אם כן במה שונה היה אבשלום

[149] ראה רש"י בעירובין נא א שהאריך בביאור הענין ולימוד הגזירה שוה.
[150] ואם תאמר: הניחא גבי נגעי בתים שאנו יודעים את משמעותם של המלים שהיא זהה, אלא שאנו באים ללמוד בגזירה שוה פרטי דינים מזה לזה שיעשה בזה מה שעושה בזה; אבל כאן הרי אנו דנים על עצם משמעותה של המילה "ימים", ועל זה אנו באים ללמוד גזירה שוה, ואיך נבנה על יסוד שהמשמעות זהה!? זה אינו, כי הן מה שנאמר באבשלום "ימים לימים" והן הנאמר אצל בת יפתח "מימים ימימה" משמעותו ברורה "מזמן לזמן", אלא שאנו לומדים בגזירה שוה מה הוא פרק הזמן שאצל אבשלום, ועל כן יכולים אנו ללמוד, שכשם שבבת יפתח פרק הזמן הוא שלשה חדשים, כן גם באבשלום, אחרונים.
[151] לפי האיכא דאמרי אכן יכולים אנו ללמוד "ימים" מ"ימימה", כי "זו היא שיבה זו היא ביאה", ואם כן יכולים אנו ללמוד בגזירה שוה מהאמור בסוף פרשת בא: "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה", דהיינו שמירת חוקת הפסח משנה לשנה, הרי ש"ימים לימים" שגבי אבשלום פירושו שנים עשר חודש.

מאחיון] שהרי כולם בני מלכים הם שהיו מגלחים מערב שבת לערב שבת!? [152]
ומשנינן: **יום טוב שחל להיות באמצע שבת** [שבוע] הוא דאיכא ביניהו.
דאחוהי מגלחין היו לכבוד יום טוב, ואילו **הוא** אבשלום **לא מגלח**.
אי נמי - נפקא מינה ביניהם - **לגלוחי מן צפרא דמעלי שבתא** [לגלח בערב שבת בבוקר].
דאחוהי היו **מגלחין** אף בבוקרו של ערב שבת, ואילו **איהו** אבשלום **לא מגלח עד פניא** [לא היה מגלח עד הערב]. [153]
ואגב שהביאה הגמרא לעיל את הפסוק: "ויהי מקץ ארבעים שנה, ויאמר אבשלום אל המלך: אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון", מפרשת אותו הגמרא:
הני "ארבעים שנה" - למאי?
לאיזה מעשה מתייחס הכתוב ואומר שכעבור ארבעים שנה היה המרד הזה של אבשלום? [154]
רבי נהוראי אומר משום רבי יהושע: לקץ [155] **ארבעים שנה ששאלו להן מלך**, וכמו שנאמר [שמואל א ח]: "ויתקבצו כל זקני ישראל ויבואו אל שמואל הרמתה. ויאמרו אליו, עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים" [156] -
תנא: אותה שנה ששאלו להן ישראל **מלך** משמואל הרמתי, **היא** היתה **שנת עשר** למלכותו של **שמואל הרמתי**.

מתניתין:

[152] הקשו התוספות: והרי קרבנות יש ביניהם שהוא מביא והן לא!? ותירצו: קושיית הגמרא היא מה יש ביניהם לענין תגלחת, כי מהכתוב "והיה מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו וגו'" משמע שהיה מאחר בתגלחת משאר אחיו. והרא"ש כתב שזה כלול בדברי הגמרא לקמן, וכפי שיתבאר שם בהערה.

[153] בפירוש הרא"ש כתב לפרש, שאבשלום לא היה מגלח עד שהביא קרבנותיו, ולזה כוונת הגמרא שלא היה מגלח עד הערב, ובזה יישב מה שהעיר, למה לא אמרה הגמרא חילוק ביניהם לענין קרבנות. וכתב עוד, דמה שלא אמרו חילוק ביניהם לענין תער, שאבשלום מגלח בתער והם במספרים, וכן לענין גילוח מלא שאבשלום לא היה מגלח לגמרי, דזה הוא משום שבעיית הגמרא היתה בסתם גילוח, ואף הם לא היו מגלחים לגמרי ולא במספרים, וראה עוד במאירי.

[154] ביארו התוספות, שאי אפשר לומר שכעבור ארבעים שנה למלכות דוד אז היה מעשה זה של אבשלום שמרד בו, כי כל מלכותו של דוד לא היתה אלא ארבעים שנה, וחמש שנים אחר מעשה זה עדיין מלך דוד, והוכיחו כן מן המקראות.

[155] כתבו התוספות שלא היה זה בסוף ארבעים שנה אלא בתחילת ארבעים שנה, וכמו שהוכיחו מן המקראות, ומה שנאמר "מקץ ארבעים שנה" לאו דוקא הוא. וראה רמב"ן [דברים טו א] על הפסוק "מקץ שבע שנים תעשה שמטה" שהאריך בענין "מקץ" אם הוא בהכרח סוף השנה.

[156] ביארו התוספות את הקשר בין מעשה זה שהיה תחילת מרד אבשלום לשאילת ישראל משמואל מלך, כי אותה שאלת מלך מרידה היא במלכו של עולם [וכמו שנאמר שם: "ויאמר ה' אל שמואל: שמע בקול העם וגו'. כי לא אותך מאסו, כי אותי מאסו ממלוך עליהם"], ואף כאן מרדו ישראל בדוד והלכו עם אבשלום, ושוים הם, על פי אורח מישור, וכן הוא ברא"ש. ואחרונים הביאו את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין פרק חלק ביסוד השנים עשר "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד, וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בהשם יתברך ובדברי נביאיו", [וראה עוד בספר המצוות לא תעשה שסב], ואם כן מרידת אבשלום להיות מלך שוה היא למה ששאלו מלך, שהיא מרידה במלכו של עולם.

הנוזר **סתם נזירות**, שאמר "הריני נזיר" ולא פירש מנין ימי נזירותו, הרי זה נזיר **שלשים יום**.

גמרא:

מנהני מילי, מנין אנו לומדים את מספר ימיה של סתם נזירות?

אמר רב מתנא:

כי **אמר קרא** בפרשת נזיר: "עד מלאת הימים אשר יזיר לה' **קדוש יהיה**", "**יהיה**" **בגימטריא תלתין** [שלשים] **הוו**, ללמד שמספר הימים אשר יזיר לה' יהיה שלשים יום.[157]

בר פדא אמר מקור אחר למספר ימיה של סתם נזירות:

כנגד "**נזיר**" ו"**נזרו**" [וכן "נדר" ו"נדרו"] **האמורים בתורה** - בפרשת נזיר - **שלשים** פעמים **חסר אחת**.

ולמדנו שסתם נזירות היא כ"ט יום, ועם יום השלשים בו חייב הוא לנהוג נזירות עד שיביא את קרבנותיו ביום זה הרי שלשים יום, וזו היא ששנינו "סתם נזירות שלשים יום".[158]

מקשה הגמרא: **ורב מתנא נמי** הסובר שסתם נזירות שלשים יום, **נילף** מ"**נזיר נזרו**" ויהיה שיעור סתם נזירות כ"ט יום!?[159] **אמר לך** רב מתנא: **הנהו** - לשונות נזירות דלקמן - **לדרשא** באו ואינם מצטרפין למנין, ולכן אי אתה יכול ללמוד מכאן שנזירות היא כ"ט יום!?[160]

ואלו הן לשונות הנזירות שבאו לדרשה ולא למנין:

א. "**מיין ושכר יזיר**" שהוא בא ללמד: **לאסור** על הנזיר **יין מצוה כיין רשות**, וכפי שנתבאר לעיל ד א.

---

[157] כתב הרא"ש: "יראה דגמרא גמירי לה, ואסמכוה אהך גימטריא, דלאו מי"ג מידות היא שהתורה נדרשת בהן", וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם "וזה ענין מקובל, ואמנם סמך לזה על דרך סימן". ובהלכות כתב הרמב"ם [נזירות ג א] "סתם נזירות שלשים יום, כיצד מי שאמר הריני נזיר אין פחות משלשים יום וכו'", ובהלכה ב "פירש זמן פחות משלשים יום, כגון שאמר הריני נזיר יום אחד וכו' הרי זה נזיר שלשים יום שארין נזירות פחותה משלשים יום, ודבר זה הלכה מפי הקבלה". וכתב הכסף משנה דהיינו מה שכתב כאן הרמב"ם בפירוש המשניות לענין "סתם נזירות שלשים יום", ולפי זה מבואר ד"סתם נזירות שלשים יום" ו"אין נזירות פחותה משלשים יום" הכל דין אחד.

[158] א. כן מפרשת הגמרא בהמשך הסוגיא את המשנה לפי בר פדא. ב. כתבו התוספות, שאם אתה בא למנין תמצא לשונות אלו בפרשת נזיר שלשים פעם, אלא ד"נזר אלהיו על ראשו" אינו לשון נזירות [שהוא לשון פרישות] אלא לשון כתר, וכפי שתרגם אונקלוס "כלילא", וכן פירשו כל הראשונים. והרש"ש הביא בשם הירושלמי, דאחד מן הלשונות לגופיה אתא ולא למנין, ראה שם.

[159] ביאר הרא"ש: דמסתברא טפי דכולהו איכתבי למניינא מלדרוש גימטריא של מלה; ולפי דבריו ניחא שלא הקשתה הגמרא על בר פדא למה לא אמר כדרב מתנא.

[160] כן מפרשים התוספות, ולא ביארו למה לא נסיר מן החשבון את אלו שבאים לדרשה, ונאמר שנזירות היא כו יום. אבל הרא"ש פירש: "קצת מינייהו דרשינן להו, הלכך לאו למניינא איכתיבו".

ב. "**כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר**", שהוא **מלמד**, **שהנזירות חלה על נזירות**, וכגון שאמר "הריני נזיר היום ונזיר היום", שהוא חייב לנהוג שתי נזירויות. [161]

דף ה:

ובר פדא - הלומד מ"נזיר נזרו" האמורים בפרשה למנין כ"ט ימי נזירות, ואף שחלק מן הלשונות נאמרו לדרשה - **אמר לך**:

הרי ודאי ד**ליכא חד מנהון** [אחד מלשונות "נזיר, נזרו" שבתורה] או יותר, **דלאו לדרשא** אתי [שאינו בא לדרשה] אלא למנין -

אלא מדההוא "נזיר נזרו" שאינם באים לדרשה - **למניינא** הם באים, **כולהו** "נזיר נזרו" האמורים בפרשה - **נמי למניינא** הם באים, מלבד שהם באים לדרשה.

ומקשה הגמרא על בר פדא מהא ד**תנן** במשנתנו: "**סתם נזירות שלשים יום**"!

בשלמא לרב מתנא, הלומד מ"קדוש יהיה" דמשמע שלשים יום, **ניחא** משנתנו כפשוטה.

אלא לבר פדא, הלומד מ"נזיר נזרו", וסובר שאין נזירות אלא כ"ט יום כמנין נזיר נזרו האמורים בפרשה, **קשיא** משנתנו, שמבואר בה שמנין סתם נזירות הוא שלשים יום!?

אמר לך בר פדא:

לעולם אין הנזירות אלא כ"ט יום, אלא **איידי דאיכא יום תלתין** [היות ויש יום שלשים] **דמגלח** בו את ראשו **ומביא** בו את **קרבנותיו והויא ליה כפרה** [162] על ידי הקרבנות, ועד שלא הביא את קרבנותיו הרי הוא אסור בשתיית יין וליטמא למתים [163] -

משום הכי תנא במשנתנו: סתם נזירות **שלשים** יום.

עוד מקשה הגמרא על בר פדא מהא ד**תנן** במשנה לקמן טז א:

מי שאמר "**הריני נזיר**" ולא פירש מנין ימי נזירותו, הרי זה **מגלח** [מביא קרבנותיו ומגלח] **יום שלשים ואחד**.

בשלמא לרב מתנא, **ניחא** משנה זו, כי הנזירות היא שלשים יום והגילוח הוא ביום שלאחריו.

---

[161] נתבאר על פי תוספות לפי הגהת רבינו עקיבא איגר, ועל פי גמרא נדרים יח א. וביארו התוספות את דבריהם, שאם אמר "**הריני נזיר ונזיר**" לא הוצרך הכתוב להשמיענו שהוא חייב בשתי נזירויות, שהרי כן היא משמעות לשונו שינהג נזירות שניה כשישלים את הנזירות הראשונה, ודבר פשוט הוא שחייב בשתי נזירויות, ועיקר חידוש הכתוב הוא באופן שאמר "**הריני נזיר היום ונזיר היום**", שאלמלא הכתוב היה לנו לומר שלא חל עליו אלא נזירות אחת, ולזה הוצרך הכתוב להשמיענו שהנזירות חלה על נזירות.

[162] כן גורסים התוספות, ופירשו: כי אפילו נזיר טהור חוטא הוא קצת, כיון שציער עצמו מן היין וצריך כפרה; ובתוספות רבינו פרץ תמה למה ליה להגמרא להזכיר זה כאן, וראה מה שביאר שם, והובא ב"ארזי הלבנון", וראה גם "אורח מישור" ורש"ש.

[163] כן פירשו התוספות; והמאירי כתב: מאחר שביום שלשים מגלח ומביא קרבנותיו, מכלל הנזירות הוא.

אלא לבר פדא, הסובר שהנזירות היא כ"ט יום בלבד, ואם כן הגילוח הוא למחרתו ביום השלשים, **קשיא** ממשנה זו שמבואר בה שהגילוח הוא ביום שלשים ואחד!?

ומיישבת הגמרא את שיטת בר פדא:

אמר לך בר פדא: **אימא סיפא** של אותה משנה:

אם גילח ליום שלשים - יצא.

ואם כן אדרבה, משמע כשיטתי, שאין הנזירות אלא כ"ט יום, ולכן כשגילח ביום שלשים יצא.

אלא ודאי כיון ד**סיפא מסייעא ליה** לבר פדא -

בהכרח דטעמא ד**רישא** שלכתחילה אינו מגלח אלא ביום שלשים ואחד הוא משום ד**נעשה כאומר "שלימין"**. [164]

כלומר: היות ואם היה אומר "הריני נזיר שלשים יום שלימין", היה צריך לגלח רק ביום שלשים ואחד, לפיכך גזרו חכמים אפילו בסתם נזירות שלא יגלח לכתחילה אלא ביום שלשים ואחד. [165]

ושבה ומקשה הגמרא: **ולרב מתנא**, **קשיא סיפא**, שאם גילח ביום שלשים עצמו יצא, והרי אין זמן הגילוח אלא אחר מנין הנזירות, שהיא לפי שיטתו שלשים יום!?

ומיישבת הגמרא: **קסבר** רב מתנא: "**מקצת היום ככולו**", ותחלת יום שלשים שנהג בה נזירות עולה לו ליום שלם, ולפיכך אם גילח ביום שלשים לאחר שנהג בנזירות במקצת היום - יצא. [166]

---

[164] כתבו התוספות, שלפי בר פדא לאו דוקא אם אמר "שלשים יום שלמין" הוא דמגלח מעיקר הדין ביום שלשים ואחד, אלא אפילו אם אמר "הריני נזיר שלשים יום" הרי הוא מגלח ביום שלשים ואחד, כשם שבסתם נזירות שהיא כ"ט יום אינו מגלח מעיקר הדין אלא למחרת; ולא נקטה הגמרא כאן לשון "שלימין" אלא אגב דברי הגמרא בהמשך אליבא דרב מתנא, [**וראה מה שכתב על זה בקרן אורה**].

[165] א. כתב בקרן אורה לבאר את הגזירה אליבא דבר פדא שהיא צריכה ביאור, דמאחר שמנין סתם נזירות הוא כ"ט יום בלבד, מהיכי תיתי לגזור אטו מי שנזר שלשים יום, והרי שני מיני נזירויות הן, אלא משום שביום השלשים הרי הוא מגלח ומביא קרבנותיו, לכן יש דמיון בין סתם נזירות לנזירות של שלשים יום, וראה "ברכת ראש". ב. בתוספות לקמן ו א ד"ה נטמא, משמע, שגדר התקנה היתה "דמדרבנן צריך לנהוג נזירות שלשים יום", ונפקא מינה לענין מי שנטמא ביום זה ששייך בו סתירה, כי מדרבנן עדיין הוא בתוך ימי נזירותו, ראה שם היטב ובהערות שם, וראה גם בדברי המפרש והרא"ש כאן. ואם תאמר: אם כן למה נדחקה הגמרא לעיל ליישב לשון משנתנו "סתם נזירות ל' יום" דהיינו משום שחייב הוא לנהוג נזירות עד שיגלח ויביא קרבנותיו, והרי יש לומר בפשיטות דמדרבנן "סתם נזירות ל' יום"!? לקושיא זו נתכוונו התוספות לעיל בד"ה תנן סתם נזירות שלשים יום, וכתבו "דמשמע שהתנא **משך נזירות דאורייתא** אתי לאשמועינן", וראה בשיטה מקובצת.

[166] א. ומיהו לכתחילה אין אומרים "מקצת היום ככולו", ולכן לכתחילה הרי הוא מגלח ביום שלשים ואחד. ב. בקרן אורה מבואר שהוא דין דרבנן, וכן כתב בשו"ת גינת ורדים [או"ח כלל א סכ"ח], והביאו ב"ארזי הלבנון" אות צז, וראה שם שהביא סתירות בזה בדברי התוספות אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, ובמאירי מבואר שהוא מדאורייתא; ובחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזירות, סוף דבריו בפ"ד ה"א, נקט בפשיטות שהוא דין תורה, וכתב דכן משמע **מדברי הראשונים** ומן הספרי שהביא שם, וראה מה שכתב על דברי הגרי"ז בפוא"ג משמר הלוי, ומה שהביא שם מ"רבינו הלל" על הספרי. ב. לדעת בר פדא אין אומרים "מקצת היום ככולו" בסוף ימי הנזירות, ולכן

ומקשה הגמרא עוד על רב מתנא:

הא דתנן באותה משנה:

אם אמר "**הריני נזיר שלשים יום**", **אם גילח יום שלשים לא יצא**.

ובשלמא לבר פדא ניחא שאם גילח יום שלשים לא יצא, כי היות ופירש את מנין נזירותו שהיא שלשים יום, וגם לא סבירא ליה לבר פדא "מקצת היום ככולו" בסוף מנין הנזירות, לכן אם גילח ביום שלשים לא יצא, שלעולם זמן הגילוח הוא אחר שסיים את נזירותו.

אבל לרב מתנא תיקשי, למה לא נאמר "מקצת היום ככולו"!?

כי מה לי מי שנזר סתם נזירות שאף היא שלשים יום ואומרים בה "מקצת היום ככולו" ומגלח ביום מלאת ימי נזרו, ומה לי מי שנזר שלשים יום בהדיא שאינו יכול לגלח ביום שלשים עצמו!?

ומשנינן: **באומר שלימין**.

כלומר: כיון שייתר בדבורו לומר "הריני נזיר שלשים יום", והרי די היה לו לומר "הריני נזיר" שאף אז היה צריך לנהוג נזירות שלשים יום, לכן מפרשים אנו את דבריו, שכוונתו היתה לומר שיהיה נזיר שלשים יום שלמים, ולא נאמר בהם מקצת היום ככולו. [167]

ומקשה הגמרא על בר פדא עוד מהא דתנן באותה משנה: [168]

מי שנזר שתי נזירות:

אינו מגלח אפילו בדיעבד קודם יום השלשים. וכתב בקרן אורה [לעיל ה א ד"ה יהיה], שלפי מה שכתבו הרמב"ם והרא"ש שעיקר דברי רב מתנא הם הלכה למשה מסיני, לכן אומרים "מקצת היום ככולו", ומשום דכך קיבלו את ההלכה, אבל אם לא היה זה מהלכה למשה מסיני אלא לימוד מלשון "יהיה", אם כן מנא לן ד"מקצת היום ככולו".

[167]א. התוספות נראה שגורסים "באומר שלימין" ומפרשים כפירושם שנתבאר בפנים; ואולם הרא"ש הביא שתי גירסאות: הראשונה: "באומר שלימין", ולפי זה פירש דדוקא כשאמר "שלימין". השניה: "נעשה כאומר שלימין", ולפי גירסא זו פירש כפירוש התוספות. ומדברי המאירי נראה, שאפשר לגרוס "באומר שלמים" ולפרש "באומר לשון שמשמעו שלמים", ואף שלשון זה הוא "הריני נזיר שלשים יום" ותו לא, ראה שם בד"ה בפרק ובד"ה שנינו.

ב. בדעת הרמב"ם כתב בחידושי מרן ריז"ז הלוי [נזירות ד א], שאם אמר "שלשים יום" אין אומרים "מקצת היום ככולו", אף בלי שנפרש בכוונתו שהוא רוצה לומר "שלימין", אלא שכל נזירות מפורשת למספר ימים אין אומרים בה מקצת היום ככולו, ולא נאמר דין זה אלא ב"סתם נזירות", ראה שם מילתא בטעמא, וכדבריו מפורש במאירי בפירוש המשנה כאן [והביאו הגרי"ז], וראה אות א, וכן כתב ב"קרן אורה" מסברא להקשות על תוספות, מנין להם לומר שאומרים "מקצת היום ככולו" בנזירות מפורשת, כי דוקא בסתם נזירות הלכתא גמירי לה, ראה דבריו בד"ה אמר. ונפקא מינה בין השיטות, במי שאמר הריני נזיר מספר ימים כל שהוא ולא שלשים, כגון "הריני נזיר מאה יום", שלדעת התוספות והרא"ש אומרים בה "מקצת היום ככולו" וכמפורש בדברי התוספות, ולדעת הרמב"ם אין אומרים בה "מקצת היום ככולו", וכן מפורש במאירי שם. וראה עוד בדברי הגרי"ז שם בד"ה והנה לפי, שכתב לדעת הרמב"ם, שאם היה דין "מקצת היום ככולו" אף בנזירות מפורשת, לא היה מועיל מה שיאמר שלימין, דזהו דבר שאינו כלל בדין נזירות שיהיה תלוי בדעתו ובקבלתו, דלא נאמר בנזירות רק קבלת מנין ימים בלבד, ויותר לא מצינו בקבלת נזירות, אם כן לא חלה בקבלתו רק זה שהוא נזיר לכך וכך יום, אבל אם ינהוג בה דין "מקצת היום ככולו" אם לא, זהו דבר שאינו תלוי בדעתו כלל, ראה עוד שם [והיינו שהרמב"ם גורס "באומר שלמים" ומפרשו כפירוש המאירי דהיינו לשון שמשמעו "שלמים", שאם לא כן הרי משמע שלשון "שלמין" שבפי הנודר יש לה תוכן שלא יאמרו "מקצת היום ככולו", ושלא כהגרי"ז].

[168]קושיית הגמרא מתבארת בפנים על פי פירושם הראשון של התוספות.

הרי זה מונה שלשים יום לנזירות ראשונה, ו"**מגלח את הראשונה יום שלשים ואחד**", ושב ומונה נזירות שלשים יום, לפי שיומה הראשון הוא יום השלשים ואחד לנזירות הראשונה, ומגלח את **השניה ליום ששים ואחד** שהוא יום השלשים ואחד לנזירות שניה. **בשלמא לרב מתנא**, **ניחא** שאינו מגלח את השניה אלא ליום ששים ואחד. [169]

דף ו.

אלא לבר פדא שנסתיימו מנין ימי הנזירות ביום החמשים ותשע, [170] **קשיא** משנה זו, כי למה לא יגלח ביום הששים שהוא יום השלשים למנין נזירות שניה!? [171]

ומשנינן: **אמר לך** בר פדא **סיפא מסייעא** לי:

ששנינו בסיפא: **ואם גילח את הראשונה ליום שלשים**, **מגלח את השניה** - לכתחילה - **ליום ששים**, הרי מבואר שיכול בדיעבד לגלח את הראשונה ביום שלשים, והיינו כבר פדא.

אלא ודאי כיון ד**סיפא מסייעא ליה**, בהכרח **דרישא** - שאינו מגלח את השניה אלא ביום השלשים ואחד - **נעשה כאומר שלימים**, [172] כלומר: גזירה אטו אמר "שלשים יום שלמים".

ולרב מתנא קשיא סיפא, שמבואר בה שאם גילח את הראשונה ביום שלשים - יצא!?

אמר לך רב מתנא:

סיפא: "**יום שלשים עולה לכאן ולכאן**", כלומר: תחלת יום שלשים של נזירות ראשונה אומרים בה "מקצת היום ככולו" ולכן אם גילח ביום זה יצא, וסוף אותו יום עצמו עולה

[169] ביארו התוספות שחידוש יש בסיפא זו מה שלא למדנו מן הרישא, כי משמיעתנו המשנה שיום השלשים של הנזירות הראשונה עולה לו גם למנין של הנזירות השניה, וכמו ששנינו בהמשך המשנה: "ואם גילח את הראשונה ליום שלשים [והועילה לו תגלחתו, משום ש"מקצת היום ככולו"], מגלח את השניה [לכתחילה] ליום ששים", והיינו משום שהתחיל מנין נזירות השניה בסופו של יום השלשים, ואף שאותו יום עצמו בתחלתו עלה לו להשלמת נזירות ראשונה.

[170] כי הנזירות השניה מתחילה מיד אחר התגלחת של הראשונה ביום השלשים ואחד ואף על פי שאין יום שלם לפניו, כי בתחלת הנזירות אף לבר פדא אומרים "מקצת היום ככולו", שהרי זה כאילו קיבל נזירות בחצי היום, שיום הראשון לנזירותו הוא חצי היום הראשון ומקצת היום ככולו לכולי עלמא, ואם כן מסתיים מנין הנזירות ביום החמשים ותשע לקבלת הנזירות, וזמן הגילוח הוא לשיטת בר פדא ביום הששים, על פי תוספות.

[171] קושיא זו היא כעין הקושיא שכבר הקשתה הגמרא מן הרישא של המשנה, וכן תירוץ הגמרא שלכתחילה צריך לגלח ביום שלשים ואחד משום גזירה, אף הוא נתבאר כבר בגמרא לעיל, מכל מקום "דרך הש"ס כן, להקשות כעין קושיא ראשונה ולתרצו כעין תירוץ ראשון, ובלבד שישמיענו קצת חידוש מה שלא שמענו ברישא, והכא נמי איכא קצת חידוש בסיפא לבר פדא שאין ברישא, כדנפקא לן לקמן במסקנא דתירוצא, דמשמיענו דמקצת היום ככולו לבר פדא בתחילת הנזירות כאדם שמקבל עליו נזירות בחצי היום". ביאור דבריהם: אף שקבלת נזירות בחצי היום אינו חידוש, כאן יש חידוש, כי אותו יום שהוא מונה לתחילת הנזירות השניה, הוא אותו יום בו גילח על נזירות ראשונה ונהג נזירות עד שהביא קרבנותיו, ונמצא שאין אותו מקצת יום שבסוף היום ניכר כל כך שהוא לנזירות שניה, וזה הוא החידוש; על פי תוספות בסד"ה ולרב מתנא קשיא סיפא וסוד"ה ואת השניה.

[172] כן גרס הב"ח על פי רש"י, וכן משמע בתוספות, וכן מסתבר; ויש גורסים "**כ**אומר שלימים", ללא מילת נעשה.

גם לתחלת מנין נזירות השניה, ולכן זמן הגילוח של הנזירות השניה - כשגילח ביום שלשים - הוא אף לכתחילה ביום ששים, שהוא יום השלשים ואחד לנזירות שניה.
תמהה הגמרא על תירוצו של רב מתנא: **מאי היא**, כלומר: מאי קא משמע לן התנא שאמר "ואם גילח את הראשונה ליום שלשים מגלח את השניה ליום ששים" ד"**מקצת היום ככולו**", וכפי שנתבאר!?
והא אמרה כבר התנא **חדא זימנא** ברישא שאם גילח ביום שלשים יצא משום שמקצת היום ככולו, ולמה הוצרך התנא להשמיענו זאת עוד בסיפא!?
ומשנינן: חידוש יש בדבר, כי **מהו דתימא הני מילי** שמקצת מיום השלשים עולה לו ליום נזירות **לענין חדא נזירות** שיכול לגלח אחר מקצת היום -
אבל שיעלה יום השלשים **לשתי נזירות** - תחלתו להשלמת נזירות ראשונה, וסופו לתחלת נזירות שניה - **לא**.
לכן **קא משמע לן** משנתנו שאף לשתי נזירות עולה יום השלשים.
עוד מקשה הגמרא על בר פדא מהא **דתנן** באותה משנה:
"ואם גילח את הראשונה ליום שלשים מגלח את השניה ליום ששים, **ואם גילח יום ששים חסר אחד - יצא**, **שיום שלשים** [של נזירות ראשונה] **עולה לו מן המנין**" של הנזירות השניה.
בשלמא לרב מתנא, **ניחא** שהוצרך התנא ליתן טעם לדבריו שגילוח ביום ששים חסר אחד מועיל, שהוא מפני שיום השלשים של נזירות הראשונה עולה לו מן המנין של נזירות שניה, דהיינו שהוא עולה לכאן ולכאן.
אלא לבר פדא, **למה לי** ליתן טעם להכשר הגילוח ביום ששים חסר אחד שהוא מפני שיום השלשים עולה לו מן המנין!?
והא אמר בר פדא שסתם נזירות היא **שלשים** יום **חסר אחד** והגילוח הוא ביום השלשים, ומאחר שגילח ביום שלשים של נזירות ראשונה, הרי פשיטא שמתחיל מנין הנזירות של השניה אחר הגילוח [ויום ל שלה הוא ביום הששים חסר אחד], וכשאר מי שמקבל עליו נזירות בחצי היום, שעולה לו מקצת יום ראשון ככולו, ולא שמענו בשום מקום שיאמר התנא "שיום ראשון עולה לו מן המנין"!?
אמר לך בר פדא: **אנא נמי אהא סמכי** [אף אני מכאן הוא שלמדתי שנזירות היא כ"ט יום בלבד], כי מאחר שיום שלשים זה מחשיבו התנא כראשון למנין נזירות שניה ודאי שאין הוא עולה לסוף נזירות שניה, כי לא מסתבר שיקל התנא כל כך להחשיבו לכאן

ולכאן.[173]

עוד מקשה הגמרא לבר פדא מהא **דתנן** באותה משנה:

מי שאמר "הריני נזיר" ונטמא יום שלשים קודם הבאת הקרבנות, הרי זה **סותר את הכל**. **בשלמא לרב מתנא, ניחא** שהוא סותר את הכל, כי ביום השלשים עד שלא הביא קרבנותיו עדיין בימי נזירותו הוא עומד.[174] **אלא לבר פדא** הסובר שכבר נשלמה נזירותו ביום כ"ט, **קשיא** משנה זו, למה יסתור את הכל מי שנטמא ביום שלשים שהוא אחר

[173]כן פירש המאירי, וכן היא גם כוונת התוספות שכתבו: "מכאן אני מדקדק דמשך נזירות כ"ט יום, דקתני ד"יום שלשים עולה לו מן המנין" דמשמע דעולה לו למנין אחרון, אלמא דאין עולה למנין ראשון כנזכר לעיל, דכיון דתנא מיקל בו כל כך להחשיב יום לכאן ולכאן". ולכאורה לא ענה התרצן על קושיית המקשה, שסוף סוף למה הוצרך התנא להזכיר ש"יום שלשים עולה לו מן המנין" כי הרי זה פשיטא!? וכנראה ביאור הענין הוא, שהתנא מלמדך שנזירות אינה אלא כ"ט יום, וכאילו אמר התנא "שהרי יום שלשים אינו ממנין הנזירות הראשונה, ולכן עולה הוא מן המנין של נזירות שניה". כן נראה לכאורה לפרש כוונת דבריהם, אבל הרש"ש הגיה בדבריהם - בדרך אפשר - במקום "**אלמא** דאין עולה למנין ראשון" "**אלא** דאין עולה למנין ראשון", וב"ברכת ראש, הגיה בדבריהם במקום "דכיון דתנא **מיקל** בו כל כך", דכיון דתנא **אינו מיקל** בו כל כך", וצריך תלמוד, [וראה מה שהקשה הקרן אורה, ומה שכתב על זה ב"ארזי הלבנון אות קז*].

[174]א. הקשו התוספות: ולרב מתנא מי ניחא, והרי מקצת היום ככולו וכאילו נטמא אחר נזירותו!? "ויש לומר, כי אמרינן מקצת היום ככולו, היינו לענין תגלחת והבאת קרבנותיו, דאם גילח ביום שלשים בדיעבד יצא אם לא נטמא [קודם התגלחת], אבל נטמא ביום שלשים קודם תגלחת והבאת קרבנותיו, לא אמרינן מקצת היום ככולו, להחשיבו כנטמא ביום שלשים ואחד, אלא ודאי נטמא נזרו וסותר הכל כיון דלא השלים נזירותיו בטהרה", [ובביאור כוונתם, ראה מה שנתבאר בזה בהערות בעמוד ב בסוף סוגיית הגמרא כאן על המשנה דלקמן דף טז, ראה שם]. ולשון המאירי הוא: "זה שנטמא קודם הבאת קרבנותיו, אין מקצתו ככולו, שהטומאה מפקעת טהרת אותו מקצת למפרע, כדין זב וזבה שטובלין ביום שביעי עצמו [משום דמקצת יום שביעי ככולו], ואם ראו לאחר טבילה סותרים את הכל", וכיון לזה גם בחידושי רבינו מאיר שמחה. ב. מה שכתבו התוספות "אבל נטמא ביום שלשים קודם תגלחת והבאת קרבנותיו, לא אמרינן מקצת היום ככולו", לשונם אינו מדוקדק, שאין צריך לזה שיביא כל קרבנותיו ויגלח, אלא משנזרק עליו אחד מן הדמים שוב אינו סותר כדלקמן במשנה מז א כחכמים שם. ולמדנו מדבריהם, שאפילו ביום שלשים אם נטמא אחר הבאת הקרבנות אינו סותר, ואינו דומה לזב וזבה שראו אחר הטבילה שהם סותרים את הכל, ובטעם הדבר כתב רבינו מאיר שמחה בחידושיו, דהוא משום שכבר הותר ליטמאות למתים, משנזרק עליו אחד מן הדמים, ולכן אינו סותר. ג. עוד כתבו התוספות, שלפי רב מתנא ניחא מה ששנינו עוד באותה משנה: "הריני נזיר מאה יום, נטמא יום מאה ואחד סותר שלשים", שלכאורה הוא תמוה, כיון שכבר נשלמו ימי נזירותו ביום אתמול, ולמה יסתור אפילו שלשים יום. אלא שלפי דעת רב מתנא ניחא, ומשום שאנו גוזרים טומאה ביום המאה ואחד בנזירות של מאה יום שהוא יום הבאת קרבנותיו, אטו טומאה ביום שלשים של סתם נזירות שהוא יום התגלחת מן התורה [כיון ד"מקצת היום ככולו"; וחידוש יש בלשונם, שיום המאה ואחד הוא יום הבאת הקרבנות, אף שגם ביום המאה יכול להביאם משום שמקצת היום ככולו, ואילו בסתם נזירות יום השלשים הוא יום הבאת הקרבנות, ואף שאין זה אלא משום "מקצת היום ככולו"; ואפשר שכוונתם היא, ששתי יום הבאת קרבנות יש באלו, האחד בלא דין מקצת היום ככולו, והשני משום "מקצת היום ככולו", וכעין זה כתב בשיטת הרמב"ם, בחידושי מרן רי"ז הלוי בסוף דבריו בהלכות נזירות ד א, ראה שם] - וכשם שאם נטמא ביום השלשים של סתם נזירות הרי הוא סותר שלשים יום [דהיינו כל הנזירות] מן התורה, כך גזרו חכמים שלשים יום של סתירה כשנטמא ביום מאה ואחד של נזירות מאה יום, [וראה ב"ארזי הלבנון" אות קט שהביא להקשות, למה לא גזרו כשנטמא ביום מאה ואחד, אטו מי שנטמא ביום המאה שהוא סותר מאה יום, וראה שם מה שהביא בזה]. והוסיפו: ונראה **דיום שלשים ואחד נמי סותר** כל שלשים אטו יום שלשים, והוה מצי למיתני לקמן "נטמא לשלשים ואחד סותר את הכל", ואולם בתוספות לקמן יד ב ד"ה לוקה, כתבו: "דוקא יום קא וגזרינן אטו יום שלשים דהוי יום תגלחת דאורייתא, כדתנן בפרק קמא, אבל ביום מאה ושנים **או ביום שלשים ואחד אינו סותר**", ובתוספות טז ב ד"ה נטמא, כתבו כמו שכתבו כאן.

נזירותו!? [175]

דף ו:

אמר לך בר פדא: אדרבה **אימא סיפא** דאותה משנה:

רבי אליעזר אומר: אם נטמא ביום שלשים **אינו סותר אלא שבעה** ימים.

ואי סלקא דעתך שלשים יום **בעינן** להשלים מנין נזירות, אם כן **נסתור כולהו** [יסתור הכל] ומה טעמו של רבי אליעזר!?

אלא ודאי שלרבי אליעזר בכ"ט יום די להשלים מנין נזירות, ולכן אם נטמא ביום שלשים אינו סותר אלא שבעה ימים, כלומר: ממתין עד שיטהר ויוכל להביא קרבנותיו, [176] ובאותו זמן הרי הוא נוהג נזירות שבעה ימים כשאר מי שלא הביא קרבנותיו שהוא צריך לנהוג בנזירות.

וכיון שלרבי אליעזר בהכרח שמנין הנזירות היא כ"ט יום ותנא קמא לא בזה הוא שנחלק עליו, הרי מוכרח שנזירות היא כ"ט יום; וביאור מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר היא:

תנא קמא סובר: גזרו חכמים בסתם נזיר שנטמא ביום שלשים שיסתור שלשים יום ואטו מי שנזר נזירות מפורשת של שלשים יום, שהוא סותר שלשים יום [דהיינו כל הנזירות, כיון שיום השלשים הוא בתוך ימי הנזירות], ורבי אליעזר אינו גוזר, וסותר שבעה ימים בלבד כדי להטהר. [177]

כאן שבה הגמרא לפרש את שיטת רב מתנא, שהרי מדברי רבי אליעזר שהנטמא ביום שלשים של סתם נזירות אינו סותר אלא שבעה, יש סתירה לשיטתו שמנין סתם נזירות הוא שלשים יום, שאם כן למה אינו סותר אלא שבעה; ומבארת הגמרא:

אמר לך רב מתנא: **קסבר רבי אליעזר**: "**מקצת היום ככולו**", כלומר: אף לענין סתירה אנו אומרים "מקצת היום ככולו", וכאילו נטמא אחר שהשלים נזירותו, ואילו חכמים

[175] כתבו התוספות, שאין זו קושיא כל כך על בר פדא, שהרי נתבאר בגמרא לעיל שיום הבאת קרבנותיו אפילו לבר פדא הוא ביום השלשים ואחד, כי אנו גוזרים ב"סתם נזירות" אטו נזירות מפורשת של שלשים יום, הרי שמדרבנן צריך הוא לנהוג נזירות שלשים יום, ואם כן אם נטמא ביום שלשים צריך הוא לסתור מדרבנן. ועיקר קושיית הגמרא היא מהמשך המשנה, ששנינו: הריני נזיר מאה יום נטמא יום מאה ואחד סותר שלשים יום, ובהכרח הטעם הוא - כפי שנתבאר לעיל בהערה - משום שאנו גוזרים אטו יום שלשים של סתם נזירות שהנטמא ביום זה הוא סותר שלשים יום, וזה לא ניחא לבר פדא, כיון שאף אם נטמא ביום שלשים אין הוא סותר שלשים אלא מדרבנן.

[176] ולשון "סותר" אינו בדוקא, ולא נשנה לשון זה אלא אגב דברי תנא קמא, תוספות רבינו פרץ, ולפי זה אינו מביא קרבנות טומאה בסוף שבעת הימים; ואולם המפרש הביא שני פירושים בזה, האחד כהתוספות, והשני שחל עליו נזירות טומאה של שבעה ימים, ראה שם.

[177] ומה שהוא סותר שלשים יום כשנטמא ביום מאה ואחד, הוא משום גזירה אטו יום שלשים של סתם נזירות [וכמו שנתבאר בהערה לעיל אליבא דרב מתנא], ואף שלפי בר פדא גם אם נטמא ביום שלשים אינו אלא משום גזירה אטו מי שנזר שלשים יום, צריך לומר דסבירא ליה לבר פדא שהכל גזירה אחת היא ואי לא הא לא קיימא הא, תוספות.

סוברים: אין אומרים "מקצת היום ככולו" אלא לענין שיכול לגלח אחר תחילת היום, אבל אם נטמא ביום שלשים קודם תגלחת והבאת קרבנותיו לא אמרינן "מקצת היום ככולו".
עוד מקשה הגמרא בין לרב מתנא ובין לבר פדא, מהא **דתנן** באותה משנה:
הריני נזיר מאה יום, נטמא יום מאה סותר את הכל.
רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שלשים יום.
ותיקשי לרב מתנא:
ואי סלקא דעתך כדפירש רב מתנא דסבר **רבי אליעזר** "**מקצת היום ככולו**" אף לענין סתירה, אם כן כשנטמא ביום מאה נאמר "מקצת היום ככולו" ולא **נסתור** אלא **שבעה** ימים כדי ליטהר ולהביא קרבנותיו.
ותיקשי נמי לבר פדא:
ואי לא סבר "**מקצת היום ככולו**" וכשיטת בר פדא, אם כן **לסתור כולהו** ימים שהרי הוא עומד עדיין בתוך ימי נזירותו.
ומיישבת הגמרא את המשנה בין לדעת רב מתנא ובין לדעת בר פדא:
[178] **לעולם לא אמרינן מקצת היום ככולו אי הכי לסתור כולהו!?**
אמר ריש לקיש: היינו טעמא דרבי אליעזר, כי אמר קרא: "זאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו", ומה שאמרה התורה "זאת תורת הנזיר" מיותר הוא [179] - אלא **שהתורה אמרה: נטמא ביום מלאת תן לו תורת נזיר** דהיינו שלשים יום. [180]
כלומר: לדעת בר פדא, אף שמעיקר הדין היה לו לסתור את הכל, באה התורה וגזרה להקל שלא יסתור אלא שלשים יום.
ולפיכך כשנזר מאה יום, ויום המאה הוא יום מלאת הרי הוא סותר שלשים יום, [181] ואם נזר סתם נזירות שיום השלשים הוא "אחר מלאת" שאין נזירות אלא כ"ט יום, אז אינו סותר אלא שבעה ימים לדעת רבי אליעזר.
ולדעת רב מתנא מתיישבת המשנה:
לעולם היה לנו לומר לדעת רבי אליעזר במי שנטמא ביום המאה - "מקצת היום ככולו", ולהחשיבו כנטמא אחר מלאת שיסתור שבעה בלבד וכדרך שהוא סובר בנטמא ביום שלשים של סתם נזירות -

[178] בפשוטו, לפי הפירוש המתבאר כאן על פי מהר"ף שבתוספות, אין הבנה לפיסקא זו, וראה "ארזי הלבנון" אות קיט.
[179] אחרונים.
[180] בהכרח שאין הכוונה שיהיה נזיר שלשים יום, שהרי לבר פדא אין נזירות אלא כ"ט יום, ושלשים יום שאמרו כאן היינו כמו "סתם נזירות שלשים יום" ששנינו במשנתנו, דהיינו כ"ט יום עם יום הבאת קרבנותיו ביום השלשים.
[181] בפשוטו לאו דוקא אם נזר מאה יום, אלא הוא הדין אם נזר שלשים יום מפורשים ולא סתם נזירות.

אלא שגזירת הכתוב היא להחמיר, שאם נזר נזירות מפורשת למספר ימים [182] ולא סתם נזירות, אם נטמא ביום מלאת "תן לו תורת נזיר" דהיינו שלשים יום.

לימא מחלוקת רב מתנא ובר פדא **כתנאי** היא [האם הכרח הוא שהתנאים אף הם נחלקו במחלוקתם]!?

כתוב בתורה: "**עד מלאת הימים**", **שומעני מיעוט "ימים" שנים** ולכן הייתי אומר שסתם נזירות שני ימים?

לפיכך **תלמוד לומר**: "**קדוש יהיה גדל פרע**" ו"יהיה" בגימטריא שלשים, [183] כדי ללמד: **אין גידול שער פחות משלשים יום, דברי רבי יאשיה**.

רבי יונתן אומר: **אינו צריך** ללימוד זה: **הרי הוא אומר** "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו **עד מלאת הימים** אשר יזיר לה' קדוש יהיה" - **ואי אלו הן ימים שצריכים למלאות** [להתמלאות], **הוי אומר שלשים** יום, כלומר: חדשה של לבנה הוא כ"ט יום ומחצה, ואנו אין אנו מונים אלא ימים שלמים, ולפעמים מחסרים יום זה והחודש הוא חסר [כ"ט יום], ופעמים שאנו ממלאים יום זה והחודש הוא מלא [ל' יום], ואמרה התורה שעד יום

[182] א. שהרי כן משמעות הכתוב: נטמא ביום מלאת תן לו תורת סתם נזיר, הרי שעד השתא לא דיבר הכתוב בסתם נזירות אלא בנזירות מפורשת, ולכן אין דין זה אמור אלא במי שנזר מאה יום [או אפילו שלשים יום], אבל הנזר סתם נזירות ונטמא ביום שלשים אינו סותר אלא שבעה בלבד, [**ומלשון התוספות** - שכתבו: אבל כי נדר נזירות סתם בהא לא איירי כלל שאם נטמא ביום מלאת שניתן לו עוד תורת נזיר "דודאי לא יהבינן ליה שלשים, כיון דאית ליה לרב מתנא מקצת היום ככולו" - **נראה**, **שיש סברא בדבר לחלק בין נזירות מפורשת לנזירות סתם**, **וצריך תלמוד**, וראה היטב החילוק בין נזירות מפורשת לנזירות סתם בדין מקצת היום ככולו שכתב מרן רי"ז הלוי [נזירות ד א] לדעת הרמב"ם]. ב. לשון התוספות הוא: "דגזירת הכתוב הוא לסתור שלשים, דעל כרחך ביום מלאת קאי, כי נטמא ביום ק אע"ג דמקצת היום ככולו, לא נימא כאילו נטמא יום קא אחר מלאת דאינו סותר אלא שבעה **דהא אם לא נטמא היה צריך להשלים נמי כל יום ק**', **אם כן** "**יום מלאת**" **הוא**. ביאור דבריהם: הוקשה להם, כיון שאנו אומרים "מקצת היום ככולו" אם כן משעבר מקצת היום כבר הוא "אחר מלאת", ואיך נלמד לטמאו שלשים יום ממה שאמרה התורה "וזאת תורת הנזיר ביום מלאת", שהרי אין זה אלא אחר מלאת!? וביארו, כי אף אם אנו אומרים מקצת היום ככולו, אין הפירוש שכל נזיר אחר שקיים מקצת יום האחרון, שוב אין זה תוך מלאת ימי נזרו, זה אינו, שלא מועיל "מקצת היום ככולו" אלא אם הביא קרבנותיו והפסיק את נזירותו, או אם נטמא שפסקה נזירות טהרה שלו ממילא, ולכן כשאנו דנים על טומאתו אם היא ב"יום מלאת" או אחר מלאת, כיון שאם לא שנטמא היה זה עדיין ב"יום מלאת" נקראת הטומאה שהיא היתה ביום מלאת, [ואחרים פירשו כוונתם, כיון שלכתחילה אין אומרים "מקצת היום ככולו", ונאמר בדעתם שהוא דין דאורייתא]. ובזה מתבארת גם סברת חכמים שהם אומרים שאם נטמא אחר מקצת היום סותר הוא את הנזירות, ואשר לכאורה צריך ביאור, כיון ש"מקצת היום ככולו"; אלא טעמם של חכמים היא, כי אף שעל ידי הטומאה כבר עברו ימי נזרו, מכל מקום כשאנו דנים על הטומאה עצמה, נחשבת היא כמי שהיתה בתוך ימי נזירותו, ולכן היא סותרת את הכל. **ראה סיכום של פירוש המשנה לדעת רב מתנא ולדעת בר פדא לקמן טז א במשנה**, **ובהערות שם**.

[183] לשון התוספות הוא: תלמוד לומר קדוש יהיה גדל פרע ואין גידול פחות משלשים יום כמנין "יהיה". ויש לפרש כוונתם בשני אופנים: האחד ד"יהיה" לפי רבי יאשיה הוא לימוד על שיעור גידול שער שהוא שלשים יום, ולא על מנין ימי הנזירות עצמם, ואין שיטתו לגמרי כדרב מתנא, וכפירוש זה משמע בלשון הרא"ש. השני: ד"יהיה" הוא לימוד על מנין ימי הנזירות, ולשון "גידול שער" הוא לשון ימי נזירות, וקצת משמע כפירוש זה, בתחלת דברי התוספות ד"ה מאי לאו. וראה במשנה לקמן טו א "שאין תגלחת פחותה משלשים יום", וראה בספרי סוף פיסקא כה וב"עמק הנצי"ב" שם.

זה שאנו ממלאים אותו ומחסרים אותו עד אז ינהוג ימי נזירות, הרי שאין נזירות אלא כ"ט יום. [184]

מאי לאו -

רב מתנא דאמר כרבי יאשיה שאף הוא דורש "יהיה" שהוא שלשים יום. [185]

ובר פדא דאמר כרבי יונתן שאין נזירות אלא כ"ט יום.

אמר לך רב מתנא:

ל**כולי עלמא** - בין לרבי יאשיה ובין לרבי

- **שלשים** יום **בעינן** למנין סתם נזירות.

והכא ב"עד ועד בכלל" פליגי: רבי יאשיה סבר: עד ולא עד בכלל, ונמצא שאם היינו לומדים מ"עד מלאת הימים" היה משמע שהנזירות היא כ"ט יום, [186] ולכן לומד הוא מ"יהיה" שמנין הנזירות הוא שלשים יום.

ורבי סבר: עד ועד בכלל, ונמצא שמ"עד מלאת הימים" לומד רבי שנזירות היא שלשים יום, כי משמעות הפסוק היא להכליל אף את יום השלשים.

אבל לדעת בר פדא אכן תנאי היא, דלרבי יאשיה סתם נזירות היא שלשים יום, ואילו לרבי, סתם נזירות היא כ"ט יום.

אמר מר:

אי אלו הן ימים שצריכין למלאות, הוי אומר שלשים.

מקשה הגמרא: מנין לך שהכוונה היא לימי החודש ויום שלשים, **ואימא** ד"ימים שצריכים למלאות" הוא **שבת** [ממש], כלומר: שלא יאסר בגילוח אלא עד שבת, שהרי השבת ממלאת את השבוע!? [187] ומשנינן **שבת, מי איכא חסירותא**!? כלומר: וכי יש שבוע שאינו בן שבעה ימים, כי אז אכן היה ראוי לקרוא את השבת שהיא ממלאת את השבוע, אבל כיון שאין שבוע בלי שבעה ימים שוב אין השבת נקראת שהיא ממלאת את השבוע; מה שאין כן בחודש, שפעמים הוא מלא ופעמים הוא חסר, ונמצא שיום השלשים ממלא את החודש. [188].

[184] נתבאר על פי המאירי, והתוספות קיצרו.

[185] לשיטת הרא"ש שהלימוד מ"יהיה" הוא על גידול פרע ולא על מנין ימי הנזירות, וכמבואר בהערה לעיל, הא דאמרינן "כתנאי" אינו על מקור הדרשה אלא על עיקר הדין, וכמו דלבר פדא לכולי עלמא אינו כרבי יונתן במקור הדברים אלא בעיקר הדין, ראה עמק הנצי"ב סוף פיסקא כה.

[186] ראה מה שתמה רבינו עקיבא איגר על זה.

[187] מאירי, ולפי דבריו אף אם יחול שבת לאחר יום תיפקע נזירותו; ובדברי המפרש לא משמע כן.

[188] נתבאר על פי המאירי, [וטעויות סופר יש שם].

דף ז.

עוד מקשה הגמרא: **ואימא** "ימים שצריכים למלאות" הוא **שנה**, שפעמים היא מלאה כשהחדשים מלאים, ופעמים היא חסרה כשהחדשים חסרים!? [189]

ומשנינן: הרי הכתוב אומר "עד מלאת הימים", **ומי מנינן** שנה **ליומי** [וכי מונים שנה לימים]!? [190]

והא רבנן דקיסרי אמרי: מנין שאין מונין ימים לשנים, שאם צריכה השנה עיבור יוסיפו לה ימים? [191] **שנאמר: "לחדשי השנה", חדשים מחשבין לשנים, ולא ימים לשנים.**

מתניתין:

בין אם אמר אדם: **הריני נזיר** [נזירות] **אחת גדולה** -

ובין אם אמר: **הריני נזיר** [נזירות] **אחת קטנה** - [192]

ואפילו אמר: הריני **נזיר** [193] **מכאן ועד סוף העולם** - אין הוא **נזיר** אלא **שלשים יום**, ובגמרא יתבאר יותר. [194]

---

[189] כך פירשו התוספות. והמאירי פירש "נימא שנה, שהרי יש בה חודש העיבור, שממלא את השנה הפשוטה". ולפי פירוש התוספות, ביאור הפסוק הוא לפי קושיית הגמרא: מנין ימי הנזירות הוא שנים עשר פעמים כ"ט יום [היינו שמ"ח יום] אם "עד ולא עד בכלל", ואם "עד ועד בכלל" יהא מנין ימי הנזירות שנים עשר פעמים שלשים יום [היינו ש"ס יום]. ודבר זה חידוש הוא, שהרי השנה המתמלאת היא שנת לבנה הנמנית לפי החדשים כפי שמילאום בית הדין או חיסרום, ואילו לענין נזירות נבוא לתת דין שנה הנמנית לפי מספר ימים קצוב; ויש מי שאומר, שאכן זו היא דחיית הגמרא. ב. כתב הרא"ש: והוה מצי לשנויי "תפשת מרובה לא תפשת". וב"משמר הלוי" [פנינים ואגרות] העיר, שמדברי הרא"ש יש ראיה למה שדנו בו האחרונים [ראה טורי אבן ראש השנה י ב, וערוך לנר שם, ו"ערוך לנר" סוכה ה ב על תוספות ד"ה תפשת] אם אף במקום שהמרובה הוא חומרא אומרים "תפשת מרובה לא תפשת", ומשום שיש לומר, שרק להקל אין תופשין את המרובה, ומדברי הרא"ש מוכרח שאף כשהמרובה הוא חומרא, כללא הוא שאין תופסין את המרובה. עוד העיר שם, שמדברי הרא"ש יש להוכיח ש"תפשת מרובה לא תפשת" הוא בתורת ודאי ולא בתורת ספק, ראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר ביומא עב א.

[190] המאירי פירש לפי שיטתו, שקושיית הגמרא היתה שהחודש הוא הממלא ועד אותו חודש ינהג נזירות: "עד מלאת הימים" כתיב, ושנה בחודש היא מתמלאת ולא בימים. ולפי פירוש התוספות בקושיית הגמרא, ביאור תירוץ הגמרא הוא, שאף על פי שבפועל מתמלאת השנה על ידי ימים שפעמים החדשים חסרים ופעמים הם מלאים, מכל מקום לפי האמת מתמלאת השנה על ידי החדשים, אלא שהימים מילאו את החודש והחודש מילא את השנה, כי אין אנו אומרים שבשנה כך וכך ימים, אלא "יב חדשים בשנה", אלא שהחדשים אינם שוים.

[191] כן מפרשים התוספות. וכן פירש הרמב"ם בהלכות קידוש החודש. ובמגילה ה א איתא: אמר רבי אבא אמר שמואל: מנין שאין מונין ימים לשנים?", ופירש רש"י: כגון שאמר קונם יין שאני טועם לשנה, מונה שנים עשר חודש מיום ליום, ואם נדר באחד בניסן אסור עד אחד בניסן הבא, אע"פ שיש עדיין יא יום שימות החמה יתירין על ימות הלבנה, או פעמים שאנו עושין חדשים חסרים. וכן פירש כאן המאירי. ותמה על זה בקרן אורה כאן ובטורי אבן שם, כיון שבנדרים הרי "הלך אחר לשון בני אדם", ואין דין זה תלוי במקראות.

[192] כן פירש המאירי את המשנה, וכן יש לפרש את כוונת התוספות שכתבו "כלומר: לא שנא כי אמר גדולה ולא שנא כי אמר קטנה". ויש מפרשים את דבריהם באופן אחר, ומילת "אחת" אינה מלשון הנודר, וכאילו אמרה המשנה "אחת קטנה ואחת גדולה" כלומר: בין זה ובין זה, והביאם ב"ארזי הלבנון" הערה קכד. ואולם מדברי התוספות בגמרא משמע בפשיטות לא כן, וכמו שהעיר שם באות קמב, וראה מה שהביא שם ליישב.

[193] בגמרא יתבאר אם משנתנו עוסקת כשאמר: הריני נזיר **אחת** מכאן וכו', וכמו "הריני נזיר **אחת** גדולה" או לא.

[194] נחלקו התוספות והרמב"ם [וראה עוד דעת המפרש בזה] בביאור הפיסקא הראשונה והשניה שבמשנתנו, וכאן יתבאר ביאור הפיסקא הראשונה, ובגמרא יתבאר ביאור הפיסקא השניה: **דעת התוספות**: לפיכך המקבל עליו נזירות גדולה או נזירות קטנה, הרי הוא נזיר שלשים יום, משום שאין כוונתו כלל להאריך או לקצר את זמן

גמרא:

שנינו במשנה: אפילו נזיר מכאן ועד סוף העולם נזיר שלשים יום:

תמהה הגמרא: **אמאי**? וכי למה לא יהא נזיר אלא שלשים יום!?

והא "מכאן ועד סוף העולם" קאמר, ומשמעות דבריו היא שיהא נזיר כאורך הזמן שמהלך אדם מכאן ועד סוף העולם שהוא חמש מאות שנה, ויהא נזיר חמש מאות שנה!? [195] ומשנינן: לא נתכוין זה להאריך את זמן נזירותו מעבר לסתם נזירות. [196] אלא **הכי**

הנזירות, אלא "גדולה" היינו "גדול עלי הנזירות דטריחא עלי", ו"קטנה" היינו ד"לא טריחא עלי כלל", ולכן אין זו אלא סתם נזירות שהיא שלשים יום, וטעם הפיסקא הראשונה, דומה מה למה שאמרו בגמרא בפיסקא השניה: "אפילו מכאן ועד סוף העולם", שאין כוונתו אלא לומר: "אריכא לי הדא מילתא כמכאן ועד סוף העולם". ובמשנה למלך [נזירות ג ה] הקשה על לשון התוספות, שכתבו: "או קטנה כלומר דלא טריחא עלי כלל": למה הוצרכו לומר כן, והרי אפילו אם תפרש כפשוטו, הרי כל המקבל נזירות פחות משלשים יום, הרי הוא נזיר שלשים יום!? וראה מה שכתב בזה בברכת ראש. וב"משמר הלוי" [פנינים ואגרות] הביא ליישב, דקא משמע לן שאינו מקבל על עצמו נזירות קטנה פחותה משלשים יום, אלא שממילא היא שלשים יום כיון שאין נזירות פחותה משלשים יום, אלא שכוונתו לקבל סתם נזירות שהיא שלשים יום. ונפקא מינה, לפי מה שדן המנחת חינוך במצוה שסח לומר, שהמקבל על עצמו נזירות פחותה משלשים יום, אף שהנזירות מתפשטת לשלשים יום, מכל מקום אינו עובר בלאו ד"בל יחל" כיון שסוף סוף הוא לא קיבל על עצמו שלשים יום, ואם כן כשאמר "קטנה" הרי זה כקבלת סתם נזירות שעובר על"בל יחל" כל שלשים יום. **דעת הרמב"ם** בפרק ב מהלכות נזירות הלכה א: "סתם נזירות שלשים יום, כיצד מי שאמר הריני נזיר אין פחות משלשים יום, **ואפילו אמר הריני נזיר נזירות גדולה עד מאד הרבה הרי זה נזיר שלשים יום שהרי לא פירש זמן**", ומשמע שנתכוין הרמב"ם לכלול בלשונו גם את הפיסקא הזו של המשנה [אם כי נזירות קטנה לא הביא הרמב"ם כלל, וצ"ע], והיינו שלפי שיטת הרמב"ם בכלל דין "סתם נזירות שלשים יום" כל המקבל עליו נזירות ללא פירוש זמן, ואפילו אם נתכוין להאריך את זמן נזירותו, כיון שלא פירש זמן הרי זה בכלל "סתם נזירות" שהיא שלשים יום, [וראה בחידושי מרן ריי"ז הלוי נזירות ד א, שהביא מכמה מקומות שכן היא דעת הרמב"ם]; וכן פירש המאירי: "הואיל ומכל מקום לא פירט זמן, אינו נזיר אלא שלשים". ולדעת הרמב"ם והמאירי יש לומר, שמשנה זו היא פירושה של המשנה הקודמת ששנינו בה: "סתם נזירות שלשים יום", וכאן מפרשת המשנה כיצד היא "סתם נזירות". וביאור הפיסקא השניה יתבאר בגמרא על פי דרך התוספות, ובהערות בגמרא תתבאר שיטת הרמב"ם.

[195] מה שלא הקשתה הגמרא כן גם על הפיסקא הראשונה, שהרי אמר שהוא מקבל עליו נזירות גדולה, ויהיה נזיר יותר מ"סתם נזירות"!? היינו משום שכשאמר "גדולה" ולא פירש זמן, מסתבר לחז"ל שאין כוונתו להאריך את הזמן, אלא כפי שפירשו התוספות שנתכוין לטורח, אבל כאן שאמר "מכאן ועד סוף העולם" שיש לפרש כוונתו לחמש מאות שנה, על זה הקשתה הגמרא "ואמאי"; וזה הוא שאמרו במשנה "אפילו", ומשום שזה חעידוש גדול יותר. ודעת הרמב"ם בכל זה יתבאר בהמשך הסוגיא בהערות.

[196] א. ביארו התוספות את טעם הדבר שאנו מפרשים כן "דאם הוא רוצה לומר מכאן ועד סוף העולם היה לו להזכיר מנין סוף העולם, דיודע הוא שפיר דהעולם יש בו חמש מאות שנה מהלך, והיה לו לומר חמש מאות שנים, ולפיכך אזלינן לקולא". וראה ב"ארזי הלבנון" אות קכז שהביא בשם האחרונים לדון אם כוונתם היא שבכל מקום שהוא עומד יש מהלך חמש מאות שנה, כיון שהעולם הוא כדורי, ראה שם. ב. כתב המשנה למלך [נזירות ג ה], דלפי דברי התוספות משמע, שאם יאמר הנודר שלא ידע כי מהלך העולם הוא חמש מאות שנה אכן יהיה נזיר חמש מאות שנה, והאריך בזה. ג. **ביאור שיטת הרמב"ם בפיסקא השניה של המשנה, ובדברי הגמרא**: לשון הרמב"ם [נזירות ג א] הוא: "סתם נזירות שלשים יום, כיצד מי שאמר מי שאמר הריני נזיר אין פחות משלשים יום, **ואפילו אמר הריני נזיר נזירות גדולה עד מאד הרבה, הרי זה נזיר שלשים יום שהרי לא פירש זמן**". וכוונת הרמב"ם היא לדין משנתנו, ולדעתו כל המשנה דין אחד הוא, שכל שלא פירש זמן הרי זה בכלל סתם נזירות. ובביאור קושיית הגמרא ותירוצה, כתב בחידושי מרן ריי"ז הלוי [נזירות ד א] לדעת הרמב"ם, שקושיית הגמרא היתה: ש"מכאן ועד סוף העולם" משמע שהוא שקיבל עליו נזירות עולמית ואם כן יהא נזיר עולם, ומשני הגמרא, שלא נתכוין רק לנזירות גדולה וארוכה כמכאן ועד סוף העולם, ולא לנזירות עולמית. ומפי השמועה אמרו משמו גם בדעת הרמב"ם, שקושיית הגמרא היתה שהרי זה כמי שפירש נדרו לחמש מאות שנה.

קאמר: "**אריכא לי הדא מילתא** [ארוכה הנהגת הנזירות בעיני] **כ**אילו נמשכת היא **מכאן ועד סוף העולם**".

ומקשינן מהא דתנן לקמן:

"**הריני נזיר מכאן ועד מקום פלוני**", **אומדים** [משערים]: **כמה ימים** של הילוך יש **מכאן ועד מקום פלוני** -

ואם מספר הימים הוא **פחות משלשים יום**, הרי זה **נזיר שלשים יום** שאין נזירות פחותה משלשים יום.

ואם לאו - שמספר הימים הוא יותר על שלשים יום - הרי זה **נזיר כמנין הימים**.

ותיקשי: **אימא הכא** - כשאמר "מכאן ועד מקום פלוני" - **נמי** לא נתכוין זה לקבוע זמן לנזירותו, שאם לא כן היה אומר את מספר הימים שמכאן ועד מקום פלוני -

אלא הכי קאמר: "**אריכא לי הא מילתא כמכאן ועד מקום פלוני**", וכשם שאנו אומרים במשנתנו כשאמר: "מכאן ועד סוף העולם"!? [197]

אמר תירץ **רבא**: התם - באומר "מכאן ועד מקום פלוני" - עוסקת המשנה במי **שהחזיק בדרך** לילך לאותו מקום פלוני, וכשעומד להתחיל ללכת, נדר, ומסתמא מפני אונסי הדרך קיבל עליו את הנזירות כדי להנצל מסכנת הדרך לסך מהלך הימים עד אותו מקום. ולכן אף שלא אמר את מספר הימים, מסתמא כוונתו להיות נזיר כמספר הימים שמכאן ועד מקום פלוני. [198] עוד מקשה הגמרא על משנתנו שהאומר "מכאן ועד סוף העולם", אין אנו מפרשים את דבריו כפשוטם:

וליהוי כל פרסה ופרסה?

---

[197] הקשה המשנה למלך [נזירות ג ה]: לפי מה שכתבו התוספות לעיל את הטעם שאנו מפרשים את דבריו "מכאן ועד סוף העולם" שכוונתו לומר "אריכא לי מילתא", שהוא משום שאם לא כן היה אומר חמש מאות שנה, כיון שיודע הוא כי כך הוא מהלך העולם, אם כן נפרש את המשנה ב"מכאן ועד מקום פלוני" שהוא אינו יודע את משך הזמן לילך עד אותו מקום, ולכן מתפרשים דבריו כפשוטו, שהרי אף כשאומר "מכאן ועד סוף העולם" אם אינו יודע את משך הזמן הרי הוא נזיר לעולם!? ותירץ: מאי פסקה, שמשנה אחת עוסקת באופן שאינו יודע והשניה ביודע, והרי מסתבר שכולן עוסקות או במי שיודע או במי שאינו יודע, ראה שם.

[198] בפשוטו יהא נפקא מינה לדינא בין ההוה אמינא של הגמרא למסקנתה בביאור המשנה [מלבד שלפי תירוץ הגמרא אין דין זה אמור אלא במי שהחזיק בדרך]: לפי ההוה אמינא של הגמרא יש לנו למנותאת מספר ימי מהלך אדם בינוני מכאן ועד מקום פלוני, וכעין ש"מכאן ועד סוף העולם" היה מתפרש חמש מאות שנה, שהוא לפי חשבון מהלך אדם בינוני; וגם לא יובאו ימי המנוחה ההכרחיים בחשבון, כשם שאינם מובאים בחשבון "מכאן ועד סוף העולם". ואילו לפי מסקנת הגמרא, יהא מספר ימי נזירותו כמספר ימי הילוך שלו, וגם ייכללו ימי המנוחה ההכרחיים בחשבון הנזירות, כיון שהוא מקבל עליו את הנזירות משום אונסי הדרך, אחרונים.

[199] כתבו התוספות: ואין להקשות: אם כן היה לו לומר מנין סוף העולם, דיש לומר דניחא ליה טפי שיהא כל פרסה ופרסה בפני עצמו שיוכל לגלח עצמו בסוף כל שלשים יום. וביאר המשנה למלך [נזירות ג ה] את כוונתם:

כלומר: נפרש את כוונתו שקיבל על עצמו הרבה נזירויות כמספר הפרסאות שמכאן ועד סוף העולם!? [199] ומשנינן: משנתנו עוסקת **באתרא דלא מני פרסי** [במקום שאין דרך להגדיר מרחק לפי מספר הפרסאות].

ואכתי מקשינן על משנתנו:

וליהוי כל אוונא ואוונא [מהלך יום נקרא "אוונא"], [200] כלומר: קיבל עליו הרבה נזירויות כמנין הימים שאדם מהלך מכאן ועד סוף העולם, ולגלח כל שלשים יום!?

מי לא תנן: **הריני נזיר כעפר הארץ**, **וכשער ראשי**, **וכחול הים**, **הרי זה נזיר לעולם** [201] בכמה נזירויות זו אחר זו, **ומגלח אחת לשלשים יום** שהוא סוף כל נזירות -

הרי שמפרשים אנו את דבריו שקיבל על עצמו נזירויות הרבה, ואין אנו מפרשים לקולא שכוונתו לומר "אריכא לי האי מילתא כאילו אמרתי הריני נזיר כמנין שער ראשי"!? [202] ומשנינן הן על הקושיא שנפרש דבריו "כל אוונא ואוונא" והן על הקושיא הקודמת "וליהוי כל פרסה ופרסה":

כל מילתא דאית ביה קיצותא [קצבה] **לא קתני** בההיא משנה.

כלומר: עד כאן לא אמרנו שאנו מפרשים את דבריו למספר נזירויות ולא לומר ש"אריכא לי מילתא", אלא במקום שאין לדבר קצבה, שלא היה יכול לומר את מספר הנזירויות. אבל כשאמר "מכאן ועד סוף העולם" שיודע הוא את מספר הימים לפי חשבון חמש

כלומר, טעמא מאי דוחקים אנו את עצמנו לפרש "טריחא לי מילתא" ואין אנו מפרשים את דבריו כפשוטם, היינו משום דאם איתא שחמש מאות שנה קיבל על עצמו, היה לו לומר הריני נזיר חמש מאות שנה, ואם כן נאמר שכוונת דבריו שכמנין הפרסאות שיש עד סוף העולם קיבל על עצמו נזירויות, וכי תימא אם כוונתו היא להיות נזיר עולם, היה לו לומר הריני נזיר חמש מאות שנה, זה אינו, משום שנוח לו יותר שיהא כל פרסה ופרסה בפני עצמו, שיוכל לגלח עצמו בסוף כל שלשים יום, כי לשונו סובל שלשה פירושים: או קבלת נזירות לחמש מאות שנה, או שקיבל על עצמו מנין נזירויות כמנין הפרסאות שיש עד סוף העולם, או שלא קיבל על עצמו אלא נזירות אחת לשלשים יום, ובשלמא את הפירוש הראשון אי אפשר לפרש בדבריו, שאם כן היה לו לומר "חמש מאות שנה", אבל הפירוש השני הרי ניתן להיאמר, ומשום שנוח לו לומר לשון זו כדי שיוכל לגלח בסוף כל שלשים יום, עד כאן תוכן דבריו. ועדיין לא נתבאר, שהרי כשם שיודע אדם את משך זמן ההליכה עד סוף העולם, כך יודע הוא את מנין הפרסאות לפי חשבון מהלך אדם ביום עשרה פרסאות, ואם כן היה לו לומר הריני מקבל על עצמי כך וכך - כאשר יצא החשבון - נזירויות, [ואכן בהמשך הסוגיא אומרת הגמרא סברא זו, אך מכל מקום מאי סלקא דעתין]!? ובחזון איש [סימן קלז סק"ט] כתב בהמשך דברי הגמרא גבי כל אוונא ואוונא דהיינו כל יום, "אי מפרשינן שמקבל נזירות הרבה ויגלח כל שלשים, נקל לשון זה של מכאן עד כו' מלומר ימים, דיצטרך לפרש דבריו שאינו מקבל חד נזירות אריכא", ולדבריו הוא הדין גבי פרסאות.

[200] משנה למלך נזירות ג ה; ובחזון איש קלז סק"ט פירש לשון"אוונא" שהוא מלון, כלומר: כל לינה ולינה דהיינו יום, וכן מצינו ברש"י תענית יא א ד"ה מאוונא לאוונא, וכן פירש כאן המאירי.

[201] כן היא הגירסא בתוספות.

[202] ראה תוספת ביאור במשנה למלך נזירות ג ה; ובחזון איש סימן קלז סק"י כתב, שהגמרא מוכיחה ממשנה זו שני דברים: האחד, ש"מכאן ועד סוף העולם" מתפרש נזירויות הרבה, והשני, שאין אנו אומרים "אריכא לי מילתא", **ראה שם**.

מאות שנה, בהכרח שכוונתו לומר ש"אריכא לי מילתא", שאם לא כן היה אומר את המנין.[203]

והתניא [בניחותא] שיש חילוק בין דבר שיש לו קיצבה לדבר שאין לו קיצבה: האומר: **הריני נזיר כל ימי חיי**, שאינו יודע כמה ימי חייו, או שאמר: **הריני נזיר עולם**,[204] **הרי זה נזיר עולם**, ומיקל ראשו מפעם לפעם כפי דעות התנאים בזה.

אבל אם קצב את הזמן, **אפילו** שאמר: הריני נזיר **מאה שנה**, **ואפילו** אמר: הריני נזיר **אלף שנים**, **אין זה** "**נזיר עולם**" שמיקל ראשו מזמן לזמן, **אלא נזיר** הוא **לעולם**. כלומר: לכל ימי חייו ויותר עד מאה או אלף שנים, ואינו מיקל ראשו כלל.[205]

רבה אמר טעם אחר למה ב"מכאן ועד סוף העולם" אין אנו מפרשים את דבריו לנזירויות הרבה כמנין הימים שמכאן ועד סוף העולם, כמו האומר "הריני נזיר כעפר הארץ וכשער ראשי וכחול הים" שאנו מפרשים את דבריו למספר נזירויות עד אין מספר:

כי **שאני שערות** ראשו [וכן עפר הארץ וחול הים], **הואיל ומובדלות זו מזו**, ועל כן מתפרשים דבריו לנזירויות הרבה. מה שאין כן ימים, שאינם מובדלים זה מזה, ועל כן אין לפרש את דבריו לנזירויות הרבה כמנין הימים שמכאן ועד סוף העולם.

וכיון שאין לפרש את דבריו לנזירויות הרבה, שוב אין אנו מפרשים שרצה נזירות אחת לחמש מאות שנה, שאם כן היה אומר חמש מאות שנה, אלא כוונתו לומר "אריכא לי".

אך תמהה הגמרא: **גבי יומי נמי**, מובדלים הם זה מזה. **דהא כתיב**: "**ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד**", ומאמר הכתוב "יום אחד", משמע שהוא בא להבדילו מן היום שלאחריו!? ומשנינן: **התם** - "יום אחד" שאמרה תורה גבי ימים - **לאו דמפסקי מהדדי הוא** [אין זה משום שמובדלים הם זה מזה], אלא **מאי קאמר** [הכי קאמר]:[206] **יממא וליליא**, היום

---

[203] במשנה למלך [נזירות ג ה] הוסיף ביאור: שהמקשה היה סבור שההכרח ממה שלא אמר את מנין השנים שיש מכאן ועד סוף העולם, אינו מועיל רק לשלול את הפירוש שכוונתו לנזירות של חמש מאות שנה, אבל אם אנו דנים שכוונתו לומר נזירויות הרבה כמנין הפרסאות או הימים, זה אינו נשלל, ותירץ לו התרצן שאף זה נשלל מאותה הוכחה עצמה ממה שלא הזכיר את המנין, **וראה עוד שם** בד"ה עוד כתבו התוספות ומשני.

[204] כתב הרמב"ם [ג יא] "מי שאמר הריני נזיר **לעולם** או הריני נזיר כל ימי חיי הרי זה נזיר עולם", והיינו שהרמב"ם גורס כן בגמרא, שלא כגירסאות שלנו שאמר "הריני נזיר עולם"; וראה בחזון איש [קלז יג] שלפי גירסתנו, כיון שהברייתא אומרת בסוף הענין "אין זה נזיר עולם אלא נזיר לעולם", יש ללמוד, שהאומר: "הריני נזיר לעולם" אינו בדין נזיר עולם להקל ראשו, ראה שם.

[205] א. ראה מה שתמהו על הדמיון במשנה למלך [נזירות ג ה] ובחזון איש [קלז י], **וראה במאירי**, וראה מה שכתב לבאר בחידושי מרן רי"ז הלוי [נזירות ג יא] לדעת הרמב"ם. ב. כתב המשנה למלך שם [ד"ה עוד כתבו התוס' והתניא]: ומצינו כיוצא בה גבי נט, שהנותן נט לאשתו, ואומר: הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין, אין זה נט משום שהיא אגודה בו לעולם מחמת תנאי זה ואין זה "כריתות", אבל אם קצב לתנאו זמן אפילו שהוא ארוך מימי חייה, הרי זה כריתות והנט כשר. ג. בחידושי מרן רי"ז הלוי [נזירות ד י], הוכיח מכאן, שהמקבל עליו נזירות לזמן שאי אפשר לו לקיימו, וכגון לאלף שנים, הרי זה נזיר לאלף שנים, ולא נזיר עד סוף ימי חייו, ראה שם, וחלק בזה על המנחת חינוך, **ראה שם**.

[206] לשון נזיר משונה.

והלילה שלפניו **חד יומא הוא**, ונפקא מינה לשבת ויום טוב שהיום הולך אחר הלילה. **ולעולם** ימים **לא מפסקי מהדדי**, אין הם מובדלים זה מזה, אלא נוגעים זה בזה. **רבא אמר**: **למה לך אקשויי כולי האי**? [למה לך להקשות כל כך הרבה] מה ההבדל בין משנתנו לאומר הריני נזיר כשער ראשי, והרי החילוק הואא פשוט: כי **שאני התם**, היינו במשנתנו, **דהא קתני**: **הריני נזיר "אחת"** גדולה, ואפילו נזיר מכאן ועד סוף העולם", והמילה "אחת" מתייחסת גם לאומר "הריני נזיר מכאן ועד סוף העולם", שכך אמר: "הריני נזיר [נזירות] אחת מכאן עד סוף העולם". ואם כן, הרי אמר בפירוש שהוא נזיר נזירות אחת, ולא כמה נזירויות. [207]

מתניתין:

אמר אדם: **הריני נזיר, ויום אחד**, היות והסמיך מילת "נזיר" ליום, מפרשים דבריו כאילו אמר: הריני נזיר, ונזיר יום אחד -

או שאמר: **הריני נזיר ושעה אחת**, היות ונסמכה מילת נזיר לשעה, מפרשים דבריו שהוא מקבל סתם נזירות, ועוד שעה אחת של נזירות -

או שאמר: **הריני נזיר אחת ומחצה**, שאף כי לא הסמיך מילת נזיר ל"מחצה" הרי זה משום שלא היה יכול לומר "הריני נזיר ומחצה" שאין לדבריו אלו משמעות כלל, ולכן מתפרשים דבריו כאילו אמר "הריני נזיר, ונזיר מחצה" דהיינו עוד מחצת נזירות -

הרי זה בכל אלו **נזיר שתים** [נוהג שתי נזירויות], היות שכל המקבל על עצמו יום או שעה או חצי נזירות הרי זה נזיר שלשים יום, [208] ונמצא שקיבל על עצמו שתי נזירויות.

גמרא:

מקשה הגמרא: **למה לי למיתנא** [למה צריך התנא לשנות] את **כל הני** שלש דוגמאות!? ומפרשת הגמרא: **צריכי!**

דאי תנא "הריני נזיר ויום אחד" בלבד, ולא הוה תני "הריני נזיר ושעה אחת", הייתי אומר:

---

[207] אבל שאר האמוראים סבורים, שמילת "אחת" אינה מתייחסת לאומר "הריני נזיר מכאן ועד סוף העולם" אלא לאומר "גדולה" ו"קטנה" בלבד; ויש מפרשים, ששאר האמוראים סבורים שמילת "אחת" אינה מדברי האומר, וכפי שכבר נתבאר משמם בהערה במשנה, [ראה "ארזי הלבנון" אות קמב].

[208] כתב במנחת חינוך [מצוה שסח אות יג בנדמ"ח] שרק אם יכולה הנזירות להתפשט לשלשים יום אז חל נזירות לשלשים יום, אבל כשהנזירות אינה יכולה להתפשט לשלשים יום מאיזה טעם, אז חל עליו נזירות פחותה משלשים יום. והביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם [נזירות ד י] "מי שאמר הריני נזיר יום אחד לפני מיתתי, הרי זה אסור לשתות יין ולהטמא ולגלח לעולם", הרי שיכול לקבל עליו נזירות של פחות משלשים יום. ואולם מרן רי"ז הלוי [על הרמב"ם שם] דחה ראיית המנחת חינוך, דבאמת הנזירות חלה על שלשים יום כמו נזירות דעלמא, כי כך הוא דינה של עצם הנזירות שאינה פחותה משלשים יום, ובעל כרחך חלותה היא על שלשים יום עם הבאת קרבנות וכל דיני נזירות, ואך שמת באמצע ולא יוכל לקיים, וזה לא איכפת לן, וראה עוד שם שהאריך בזה.

הכא הוא דאין נזירות ליום אחד, אמטו להכי קמני תרתין [לפיכך מונה הוא שתי נזירויות].

אבל "הריני נזיר ושעה אחת", לימני שלשים ואחד יום.

קא משמע לן. [209]

דף ז:

ואי תנא רק "הריני נזיר **ושעה אחת**", ולא היה שונה "הריני נזיר אחת ומחצה" - הייתי אומר כי דוקא כשאומר שעה אחת מונה שתי נזירויות, **משום דלא נחית לדוקא**. כלומר, שהוא דבר שאינו יכול להיות, כיון שאין נוזרין שעות, שאפילו אמר הריני נזיר שלשים יום ושעה אחת, הרי הוא נזיר שלשים ואחד יום, וכיון שיש להוסיף על דבורו, נוסיף נזירות שלם.

אבל האומר "הריני נזיר **אחת ומחצה**" **דנחית לדוקא**, שיכול להיות נזיר ארבעים וחמשה יום, שהם נזירות ומחצה, **אימא לא לימני תרתי** [הייתי אומר שלא ימנה שתי נזירויות]. **קא משמע לן** משנתנו דב**כולהו** הוי **נזיר שתים**.

מתניתין:

אם אמר אדם "**הריני נזיר שלשים יום ושעה אחת**", הרי זה **נזיר שלשים ואחד יום, שאין נזירות לשעות**, שנאמר "ימי נזרו" ולא שעות. [210] אבל אינו חייב בשתי נזירויות [כדינו של האומר: הריני נזיר ושעה אחת", כמבואר במשנה הקודמת], כיון שהפסיק במילים

[209] זה לשון התוספות בביאור הצריכותא: הריני נזיר ויום אחד, הכא הוא דאין נזירות ליום אחד, פירוש, דחשבינן ליה כאילו אמר "הריני נזיר ונזיר יום אחד", ואילו אמר "הריני נזיר ונזיר יום אחד", ואין נזירות ליום אלא שלשים יום, להכי מני תרתי נזירות, אבל אמר "הריני נזיר ושעה אחת" כאילו אמר נזיר שעה אחת למנין שלשים, דסלקא דעתין דדי לנו מאותה שעה לעשות יום ומצרפינן בהדי שלשים יום, ויהיה שלשים ואחד יום, קא משמע לן כיון דיש להוסיף על דבורו נוסיף נזירות שלם. וב"ברכת ראש" כתב לבאר את דבריהם: דנזירות נמנו לימים, להכי חשבינן כאילו אמר "נזיר" תרי זימני "הריני נזיר, ונזיר יום אחד", אבל שעות, כיון דנזירות אינו נמנה לשעות, הוה ליה כאילו אמר חד זימנא "נזיר ושעה נוספת" ודי לנו שיזור שלשים ואחד יום.

[210] א. רמב"ם בפירוש המשניות; וראה טעם אחר בשיטה מקובצת, ובמה שכתב על זה ב"קרן אורה". ב. הקשה בקרן אורה: הרי גם כשמקבל עליו נזירות לשלשים ואחד יום, הרי מעיקר הדין אנו אומרים "מקצת היום ככולו" לדעת רב מתנא לעיל, ואם כן מאי נפקא מינה אם אמר הריני נזיר ושעה אחת לבין אם הוא נזיר לשלשים ואחד יום, הרי גם אם נאסר לשלשים ואחד יום, נמי לא נאסר אלא לשעה אחת מיום השלשים ואחד ומקצת היום ככולו. [ונראה מדבריו שאם היה נזיר שלשים יום ושעה אחת היינו אומרים "מקצת שעה ככולה", שאם לא כן הרי יש נפקא מינה שאם היה נזיר שעה אחת היה חייב לנהוג בנזירות עד סוף השעה, ואילו אם הוא נזיר לשלשים ואחד יום, די לו במקצת שעה]. וכתב, דנפקא מינה לענין טומאה, שאם היו נוזרים שעות הרי שאם היה נטמא אחר השעה לא היה סותר, דהוי "אחר מלאת", אבל כיון שאין נוזרים שעות והוא נזיר שלשים ואחד יום, אם כן הוי טומאה תוך מלאת, וסותר, [והיינו על פי המבואר לעיל ו ב דלענין סתירה - לדעת חכמים - אין מועיל מקצת היום ככולו]. ואולם הקשה בהיפוך, כיון דאומרים "מקצת היום ככולו" אם כן משמע שנוזרין לשעות; ומסקנת דבריו, שמכאן ראיה שבנזירות מפורשת אין אומרים "מקצת היום ככולו", שלא כדעת התוספות לעיל ה ב [וראה בהערות שם, דכדבריו מוכח ברמב"ם וכן כתב המאירי], ראה שם. ולפי מה שנתבאר בסוגיא שם בשם המאירי [וכן כתב רבינו מאיר שמחה] בטעם הדין שסתירה אחר מקצת היום הוי סתירה, שהוא משום דהוי כמו זב וזבה שהם סותרים את ספירתם אחר הטבילה, אם כן אין מקום לקושייתו השניה, כיון דהנזירות לא נגמרה אחר שעה;

"שלשים יום" בין מילת "נזיר" ל"ושעה אחת", ולכן אין במשמעות לשונו שתי נזירויות, אלא נזירות אחת ארוכה.

והוא הדין שאם אמר "הריני נזיר שלשים ויום אחד", שאינו נוהג שתי נזירויות, כיון שהפסיק במילת "שלשים", בין מילת "נזיר" ל"ויום אחד". [211]

גמרא:

אמר רב: **לא שנו**, **אלא דאמר** "הריני נזיר **שלשים ואחד יום**" [212] אז אינו נזיר אלא שלשים ואחד יום.

אבל אם **אמר**: "הריני נזיר **שלשים יום ויום אחד**" - שייתר מילת "יום" - הרי זה **נזיר שתים**.

ומפרשת הגמרא את טעמו של **רב**, שהוא **סבר לה כרבי עקיבא**, **דדריש לישנא יתירא** [הדורש לשון יתירה של בני אדם], כלומר: הלומד מלשון בני אדם שלא נאמרה במפורש, אלא שכן משמע מדיוק הלשון! **דתנן** בפרק המוכר את הבית [בבבא בתרא סד א]:

[המוכר את הבית] לא מכר **לא את הבור** [חפירה בקרקע לאחסון מים], **ולא את הדות** [בור חפור בקרקע, ובונין לו כותל אבנים], **אף על פי שכתב לו** בשטר המכירה שהוא מוכר לו "**עומקא ורומא** [עומק וגובה] ", אלא אם כן כתב לו גם "מקרקע התהום ועד רום הרקיע".

וצריך המוכר **ליקח לו דרך** מן הלוקח לבור ולדות ששייר לו, **דברי רבי עקיבא**.

מפני שרבי עקיבא סובר: כל המוכר, בעין יפה הוא מוכר, ולכן מכר את כל השדה ולא שייר לו דרך.

וחכמים אומרים: **אין צריך** המוכר **ליקח לו דרך** מן הלוקח לילך לבור ולדות, כי המוכר בעין רעה הוא מוכר, ושייר לו דרך לילך לשם.

ומודה רבי עקיבא הסובר: שצריך ליקח לו דרך, **בזמן שאמר לו** המוכר ללוקח: "**חוץ מאלו**" כלומר: הריני מוכר לך חוץ מן הבור ומן הדות, **שאינו צריך ליקח לו דרך**.

ומשום שאותו תנאי שאמר "חוץ מאלו", תנאי שלא לצורך הוא, שהרי ממילא אינם בכלל המכירה, אלא ודאי כוונתו היא, שהוא משאיר לו את אלו עם הדרך לילך אליהם.

[ואף לפי מה שנתבאר בהערות לעיל ביאור אחר בדין זה, שהוא משום שאין אומרים "מקצת היום ככולו", אלא אם הופסקה הנזירות מאליה על ידי טומאה או קרבנות, גם כן אין מקום לקושיית ה"קרן אורה"].

[211] ומה שלא פירשה המשנה אף את זה, הוא משום דנקיט התנא רק אחד מהדינים, וממה שסיים בו חילק.

[212] א. ביארו התוספות, שאף כי דין זה לא נשנה במשנתנו כלל, מכל מקום בכלל דברי המשנה הוא, וכפי שנתבאר בהערה לעיל שלא נקט התנא שעה אחת, אלא משום דבזה סליק. ב. התוספות כתבו במשנה שאם אמר "הריני נזיר שלשים יום ואחד" שאינו נזיר אלא אחת, וזה הוא לכאורה חידוש יותר גדול מדברי רב שאמר "הריני נזיר שלשים ואחד יום", דזה הוא פשיטא שאינו נזיר אלא אחת.

ואף בענייננו, כיון שהוסיף לומר "יום", כוונתו היא לחלק את קבלתו לשנים, קבלה אחת על נזירות שלשים יום, וקבלה שניה על נזירות של יום אחד, והיות ואין נזירות פחותה משלשים יום, הרי הוא נזיר שתים. [213]

דף ח.

מתניתין:

האומר: "**הריני נזיר כשער ראשי, וכעפר הארץ, וכחול הים**", **הרי זה נזיר לעולם**. [214] כלומר, קיבל עליו נזירויות כמספר שערות ראשו, או כעפר הארץ, וחול הים, וכיון שהן רבות מאד, נמצא שהוא נזיר לעולם. [215]

ומביא קרבנות נזיר, **ומגלח** את שערות ראשו, **אחת לשלשים יום**, כי כל שלשים יום גמר נזירות הוא.

רבי אומר: אין זה מגלח אחת לשלשים יום, כי משמעות דבריו היא נזירות אחת ארוכה, שימיה כמספר שערות ראשו, ואם כן אינו יכול לגלח באמצע הנזירות. [216]

ואיזהו מגלח אחת לשלשים?

באיזה לשון יאמר ויתפרשו דבריו כקבלת מספר רב של נזירויות?

---

[213] כתב הרמב"ם [נזירות ג ח]: "הריני נזיר שלשים יום ויום אחד, הרי זה נזיר נזירות אחת", ותמהו עליו: כי מאחר שפסק כרבי עקיבא, היה לו לפסוק שהוא חייב בשתי נזירויות, וראה בזה במאירי, בלחם משנה, בקרן אורה, ב"אור שמח", בחידושי רבינו מאיר שמחה [בדף יא] ובדברי הגרי"ז. והגרמ"ד סולובייצ'יק שליט"א, העיר, דיש לומר דאכן רב בהכרח סובר כרבי עקיבא, אבל אין מרבי עקיבא הכרח לדברי רב, כיון דיש לחלק בין מכירה שאינה צריכה "ביטוי שפתים", לנזירות שאינה חלה אלא על ידי ביטוי שפתים, ויש לומר דאומדנא יש כאן, אבל "ביטוי שפתים" אין כאן. ב. ובחידושי רבינו מאיר שמחה העיר, שלפי המבואר לעיל [ה ב] באומר "הריני נזיר שלשים יום" שאין אומרים בה "מקצת היום ככולו", כיון שייתר בלשונו לומר "שלשים יום", [שהוא שפת יתר, מאחר שסתם נזירות שלשים יום], בהכרח שכוונתו לומר שיהיו שלמין ולא נאמר בהם "מקצת היום ככולו", ואם כן אף כאן יש לומר שאם היה אומר "הריני נזיר שלשים ואחד יום" היינו אומרים "מקצת היום ככולו", ולכן אמר "שלשים יום" דשלמים בעי, "ויום אחד" גם כן שלם כמו הנך שלשים, אבל לא כיון לנזירות אחרת, ראה שם. ואולם, לפי המבואר לעיל [ה ב] בהערות בדעת הרמב"ם, שבכל נזירות מפורשת אין אומרים "מקצת היום ככולו", ושלא כפירוש התוספות באומר "הריני נזיר שלשים יום" [וכן מבואר במאירי, הובא לעיל בהערות], אם כן לדעת הרמב"ם עצמו אין מקום לקושייתו.

[214] בתוספות לעיל ז ב ד"ה וליהוי ובד"ה הריני גורסים: "הריני נזיר כשער ראשי וכו' הרי זה **נזיר לעולם**", ולא כגירסתנו "**נזיר עולם**".

[215] א. הטעם בזה נתבאר לעיל ז א בסוגיית הגמרא. ב. כתב הרא"ש: והא מספקא לי אם ירצה לעמוד בנזירותו בלא הבאת קרבן זמן גדול, ורק שלא יעבור בבל תאחר על קרבנות שנתחייב אם הרשות בידו, מידי דהוה אנזירות שהשלים ימי נזירותו שיכול להשהות קרבנותיו ובלבד שלא יעבור בבל תאחר, או דילמא כיון שקיבל עליו נזירות כל ימיו חייב הוא להשלים נזירות זו מיד ולהתחיל אחרת, והדעת נוטה כך, כיון שכל ימיו הוא מחוייב בנזירות, אין לו לאחר מלהשלים כל מה שיוכל. וכתב הקרן אורה, שכל ספיקו של הרא"ש הוא לשיטתו [בנדרים ד א] שאינו עובר בבל תאחר על קרבנותיו עד שלש רגלים, אבל לשיטת התוספות בנדרים [שם, לדעת הקרן אורה] שאינו יכול לאחר קרבנותיו כלל, וצריך להביאם מיד, אין מקום לספיקו של הרא"ש.

[216] לדעת הרמב"ם בפירוש המשניות, הרי הוא נזיר עולם - לדעת רבי - ויכול לגלח אחת לשנים עשר חודש כמו נזיר עולם, וכן הוא במאירי, אבל מדברי התוספות אין נראה כן, וכמו שכתב ב"ארזי הלבנון" אות קנ בשם האחרונים.

האומר: הרי עלי נזירות [נזירויות] **כשער ראשי, וכעפר הארץ, וכחול הים.**
וממשיך התנא של המשנה:
ואם היה לפניו בית ריקן או קופה ריקנית, ואמר: "**הריני נזיר כמלא הבית**" **או** "הריני נזיר **כמלא הקופה**".
בודקין אותו לדעת למה התכוון בדבריו.
אם אמר: נזירות **אחת גדולה נזרתי**, נזירות אחת בלבד נזרתי, ומה שאמרתי "מלא הבית או הקופה" לא נתכוונתי אלא לומר ש"אריכא לי מילתא כאילו הייתי מקבל עלי נזירויות כמלא הקופה" - הרי זה **נזיר שלשים יום**.[217]
ואם אמר: סתם נזרתי.
הרי יש לנו להסתפק בדבריו, ואנו **רואין את הקופה** [מספק][218] **כאילו היא מלאה** גרעינים קטנים של **חרדל**, והרי הוא **נזיר כל ימיו.**
ודינו תלוי במחלוקת רבי וחכמים.
לדעת חכמים: הרי הוא בספק שמא הוא חייב נזירויות הרבה כמנין גרעיני חרדל שיש בהם למלאות את הקופה.
לדעת רבי: הרי הוא בספק נזיר של נזירות אחת ארוכה.
ואם אמר: "**הריני נזיר מכאן עד מקום פלוני**", הרי זה נזיר כמספר ימי הליכה מכאן ועד מקום פלוני.
ולכן, **אומדין כמה ימים** של הליכה יש **מכאן עד מקום פלוני**.
אם פחות משלשים יום של הליכה יש מכאן ועד מקום פלוני, הרי זה **נזיר שלשים יום**, כי אין נזירות פחותה משלשים יום.
ואם לאו, אלא יש מכאן ועד מקום פלוני יותר משלשים יום, הרי זה **נזיר** נזירות אחת ארוכה **כמנין הימים** שמכאן עד מקום פלוני.
ואם אמר: "**הריני נזיר כמנין ימות החמה**",[219] היות ואמר "כמנין", משמע שימנה מנין נזירויות כמספר ימות החמה בשנה -
והרי זה **מונה נזירות** הרבה **כמנין ימות החמה** שבשנת חמה.[220]

[217] ב"ארזי הלבנון" אות קנה הביא בשם המפרשים, שהטעם שבודקין אותו רק כאן ולא בשאר לשונות שאומר, הוא לפי הכרעת חכמים במשמעות הלשון.
[218] כן מבואר בגמרא.
[219] בפשוטו נראה בדברי התוספות שהם גורסים "ימות השנה", ואכן יש גירסא כזו במשניות, אלא שב"ברכת ראש" הוכיח מדברי התוספות שהם גורסים כגירסתנו.
[220] בגמרא יתבאר שרבי חולק אף על זה, ולדעתו נזירות אחת ארוכה היא כמנין ימות החמה, ואולם יש תנא הסובר כרבי בדינו הראשון, ואינו מודה לרבי במחלוקתו כאן על חכמים.

אמר רבי יהודה: אכן כך הוא הדין שהוא מונה מספר נזירויות כימות השנה, ולא נזירות אחת כמספר ימות השנה.

שהרי **מעשה היה** באדם שאמר "הריני נזיר כמנין ימות החמה", וחייבוהו חכמים למנות שס"ה נזירויות כמנין ימות החמה שבשנה, **וכיון שהשלים** אותן, **מת**. [221]

גמרא:

שנינו במשנה: הריני נזיר מלא הבית או מלא הקופה, ואם אמר סתם נזרתי **רואין את הקופה כאילו מלאה חרדל, ונזיר כל ימיו** [לדעת חכמים נזירויות הרבה, ולדעת רבי נזירות אחת ארוכה]:

ומקשינן: **ואמאי** נזיר הוא כל ימיו!?

וליחזייה [נראה את הקופה] **כאילו** היא **מלאה קשואין ודלועין**, שהן גדולים ומספרם מועט באופן יחסי, או אפילו מלאה בצק, **ותיהוי ליה תקנתא** [תהיה לו תקנה] שלא ימנה אלא נזירות אחת, כי שמא למילוי בבצק מתפרשים דבריו!?

ומשום שסברא היא שאין אדם מכניס את עצמו לדבר שספקו חמור מודאי. [222]

והרי אם היה ודאי חייב נזירות כמלא הבית גרעיני חרדל, היה מונה בכל פעם שלשים יום, ומביא קרבנות ומגלח. ואילו במצב של ספק, הוא לא יגלח אלא פעם אחת לאחר שלשים יום - לדעת חכמים החולקים על רבי - ושוב לא יגלח.

שהרי אחר הגילוח הראשון הרי הוא בספק, אם הוא חייב הוא לנהוג נזירויות רבות, או אינו חייב כלום. ולכשינהג מספק את הנזירות השניה, הוא לא יוכל לגלח, כיון שאינו יכול להביא קרבנות, כי שמא אינו נזיר וקרבנותיו חולין בעזרה הן. וכל נזיר שאינו מביא קרבנות, אינו מגלח את שערו. [223]

אמר חזקיה: הלכה זו של משנתנו, **במחלוקת** תנאים היא **שנויה**, ומשנתנו בשיטת **רבי שמעון היא, דאמר: אדם מכניס את עצמו לדבר שספיקו חמור מודאי**.

---

[221] ב"ארזי הלבנון" אות קנה הביא בשם אחרונים, שיתכן וכוונת רבי יהודה לומר שבזכות נזירויותיו לא מת עד שהשלימן.

[222] לשון התוספות הוא: "וקצת קשה דהאיך ניקיל עליה מספקו!? ויש לומר דהתם תנן במסכת טהרות ספק נזירות להקל", ושוב כתבו "אבל הכא קס"ד דאין אדם מכניס עצמו לדבר שספקו חמור מודאו וכו'", וכמו שכתבו בסוף כן משמע מתירוץ הגמרא, ואולם צריך ביאור, שדבריהם נראים כסותרים זה את זה, [וראה בגמרא נדרים יט א].

[223] א. ראה בר"ן נדרים יט א ובתוספות שם, למה אינו יכול להביא עולה ושלמים ולגלח עליהם. ב. כל זה אינו אלא לחכמים, אבל לרבי אין ספיקו חמור מודאו מטעם זה, שהרי רבי מחמיר כאילו היה זה ודאי שנזירות אחת ארוכה קיבל עליו, ואולם סוגיית הגמרא בהמשך מוכחת שאף לרבי ספיקו חמור מודאו, וראה מה שנתבאר בזה בהערות לקמן בשם החזון איש. ג. המאירי הוסיף ביאור: שהרי יכול להתנות שאם לא חל עליו נזירות, הרי הוא מקבל עליו נזירות כל שלשים יום, ויכול להביא קרבנותיו ולגלח, אלא שמכל מקום ספיקו חמור מודאו, שמא ייטמא קודם שיתנה ולא יוכל להביא אשם, ראה שם; וכעין זה כתבו התוספות בהמשך הסוגיא לענין מאה כור בכרי, ולשונם משמע שכאן אין צריך לזה, וצריך תלמוד.

דתניא: האומר "**הריני נזיר על מנת שיהא** [אם יש] **בכרי הזה מאה כור**". ואחר שנדר, **הלך**, **ומצאו שנגנב או שאבד** הכרי, ושוב אין יכול לידע כמה היה בו.
רבי שמעון אוסר אותו בכל דיני הנזירות, היות **שספק נזירות להחמיר**, ואולי היה באותו כרי מאה כור כאשר דיבר. [224]
ואף שספיקו חמור מודאו, שאם ייטמא [225] נמצא שהוא ספק נזיר טמא, ואין לו תקנה, כי אינו יכול להביא אשם טמא, כי שמא לא היה בכרי מאה כור, ונמצא האשם שהוא חולין בעזרה.
רבי יהודה מתיר, **שספק נזירות להקל**, היות וספקו חמור מודאו, ואין אדם מכניס את עצמו לדבר שספקו חמור מודאו, ובהכרח שכוונתו היתה שלא יהיה נזיר אלא אם כן יימצא שאכן היה בכרי מאה כור.
הרי שנחלקו תנאים בסברא זו, האם אדם מכניס עצמו לדבר שספיקו חמור מודאו.
ולדעת רבי שמעון, אדם מכניס את עצמו לדבר שספיקו חמור מודאו, שאם לא כן היה לו לומר כסברת רבי יהודה, שלא נתכוין זה להיות נזיר אלא אם יימצא בודאי שמאה כור יש בכרי.
ומשנתנו, בשיטת רבי שמעון היא.
רבי יוחנן אמר, לפרש את משנתנו שבאומר "הריני נזיר כמלא הבית" הרי הוא נזיר כל ימיו, ואין אומרים כיון שספיקו חמור מודאו לא יהא זה נזיר אלא אחת -
אפילו תימא, ביכולתך לומר שמשנתנו היא אפילו בשיטת **רבי יהודה**, הסובר שאין אדם מכניס את עצמו לדבר שספקו חמור מודאו. כי יש חילוק בין דינו של רבי יהודה בכרי, למשנתנו:
התם, בכרי שאבד - **לא נחית ליה לנזירות** [לא ירד זה לנזירות].
דהיינו, אין אדם מכניס את עצמו לדבר שספקו חמור מודאו אלא במקום שיכולים אנו לומר שמתוך כך לא קיבל עליו נזירות כלל. וכגון בכרי, שאנו אומרים, כיון שספקו חמור מודאו, לא נתכוין זה להכנס בספק כעין זה, ולא היתה כוונתו שיהיה נזיר אלא אם כן יהא ברור לו כשיבדוק את הכרי שיש בכרי הזה מאה כור.

[224] וכדי לצאת מידי ספק, קודם שיתחיל למנות נזירות, יאמר: אם היה בכרי מאה כור והריני נזיר מדיבורי הראשון, הנה אשלים נדרי ואביא קרבנותי, ואם לא היה בכרי מאה כור, ואם כן לא היה בדבורי ממש, הריני נודר בנזיר מעכשיו, ויהיה נזיר שלשים יום ויביא קרבנותיו, ואין כאן חולין בעזרה, שהרי הוא נזיר או מדיבורו הראשון או מדבורו השני. כן כתבו התוספות; ולכאורה אף במשנתנו יעשה כן, כיון שמסתפק הוא אם חייב בנזירות אחת או בכמה נזירויות, ויקבל על עצמו כמה נזירויות, ואולם מדברי התוספות לא משמע כן, וצריך תלמוד.
[225] קודם שהתנה שהוא מקבל על עצמו נזירות בכל אופן.

אבל **הכא**, גבי נזיר כמלא הבית, הרי **נחית ליה לנזירות** [ודאי שנזירות אחת קיבל על עצמו], כי אין לנו צד של ספק שמא אינו חייב בנזירות כלל, שהרי אף אם מתפרשים דבריו כמלא הבית בצק, סוף סוף נזירות אחת קיבל עליו -

ומעתה, **במאי** הוא יוכל **לסלוקיה מיניה**, איך הוא יסתלק מן הנזירות?

הרי ממה נפשך הוא נכנס לנזירות, ולפי הצד שדבריו מתפרשים מלא הבית גרעיני חרדל הרי הוא קיבל עליו נזירות אחת ארוכה - וכדמפרש ואזיל, שלדעת רבי נאמר תירוץ זה - ואנו מסתפקים שמא לא יצא עדיין מנזירותו שודאי נכנס בה. וכל כי האי גוונא הרי הוא בנזירות. [226]

כי מאחר שהתחיל לנהוג בנזירות שהוא חייב בה ממה נפשך, ויש לנו ספק שמא עדיין לא יצא מידי נזירותו כי לנזירות ארוכה נתכוין, בכי האי גוונא אף שספיקו חמור מודאי, חייב הוא להמשיך לנהוג בנזירות מספק.

ותמהה הגמרא: **אמאי לא**, למה אינו יכול להסתלק מן הנזירות -

ליחזיה לקופה, למה לא נראה את הקופה **כאילו מלאה קשואין ודלועין**, או אפילו מלאה בצק, **ותיהוי ליה תקנתא**, ותהיה לו תקנה!? ומבארת הגמרא את הקושיה:

דסלקא דעתך של המקשה, **דנזירות** הרבה **קביל עליה**. [227]

כלומר, המקשה שהקשה קושיא זו, סלקא דעתיה שתירוצו של רבי יוחנן הוא גם לדעת חכמים, שאם לחרדל נתכוין הרי הוא חייב הרבה נזירויות ולא נזירות אחת ארוכה. ולפי דעתם נמצא, כי לאחר שינהג נזירות אחת שהוא חייב בה ממה נפשך, יכול הוא לגלח ולצאת מידי נזירותו, כי אפילו אם נזירויות הרבה קיבל עליו, מגלח הוא בסוף שלשים, ויוצא מידי נזירות ראשונה -

ומאחר שכבר יצא מידי נזירות, אין כל חילוק בינו לבין מי שלא נהג נזירות עד עתה כלל. וכשם שבכרי אנו אומרים אליבא דרבי יהודה שאינו חייב לנהוג בנזירות, כיון שספיקו חמור מודאו, אף כאן יש לנו לומר כן.

ומשנינן: אין לומר כמו שהבין המקשה את תירוצו של רבי יוחנן, שהוא אליבא דחכמים, הסוברים אף אם נתכוין למלוא הבית חרדל, אינו חייב בנזירות אחת ארוכה, אלא בהרבה נזירויות.

---

[226] א. נתבאר על פי לשון הגמרא, ואולם לפי ביאור החזון איש בסברת הגמרא, נזכרו דבריו בהערה שבהמשך, אין עיקר כוונת הגמרא כפי שנתבאר. ב. לפי תירוץ זה של הגמרא נמצא, שאף לפי רבי יוחנן צריכים אנו לפרש את משנתנו כרבי שמעון, שהרי משנתנו לא אתיא דוקא כרבי, אלא הובאה מחלוקת בזה, ואם כן אף פיסקא זו ד"מלא הבית" אתיא גם כחכמים, וזה אי אפשר לפרש אלא כרבי שמעון.

[227] לשון נזיר משונה.

דף ח:

אלא, כך אמר רבי יוחנן:

דרבי יהודה - סבר לה כרבי. [228] **דתנן** במשנתנו: **רבי אומר: אין זה**, האומר "הריני נזיר כשער ראשי", **מגלח אחת לשלשים יום**, משום שאין כאן קבלת נזירויות הרבה. **ואיזהו שמגלח אחת לשלשים יום**? - **האומר: הרי עלי נזירות כשער ראשי, וכעפר הארץ, וכחול הים**.

ולשיטת רבי, הוא הדין אם אמר "הריני נזיר כמלא הקופה", אין זו קבלת כמה נזירויות אלא נזירות אחת.

ומקשינן: **ורבי יהודה, מי סבר לה כרבי**? וכי אכן סובר רבי יהודה כרבי!?

והתנן במשנתנו: האומר "**הריני נזיר כמנין ימות החמה**", **אמר רבי יהודה: מעשה היה, וכיון שהשלים, מת**.

אי אמרת בשלמא לדעת רבי יהודה, **נזירות** הרבה **קביל עליה, היינו טעמא ד"כיון דהשלים, מת**". ניחא לשון המשנה "כיון שהשלים, מת".

אלא, אי אמרת שרבי יהודה סובר כרבי, **וחדא נזירות** ארוכה לשנה **קביל עליה**, כאשר הוא לדעת רבי, שהרי לא אמר "הרי עלי נזירות" -

מי הויא השלמה כלל!? [229] מה שייך לומר "כיון שהשלים, מת"? שהרי לשון זה משמע שקיבל עליו להתנהג בנזירויות למשך זמן ארוך, וכשגמר להשלים, מת. אבל אם נזירות אחת קיבל עליו כמנין ימות החמה, ובשנה אחת סיים נזירותו, לא נופל על זה הלשון "כיון שהשלים, מת". [230]

---

[228] משמע כי אף לפי רבי ספיקו חמור מודאו [שאם לא כן הרי פשיטא שלרבי צריך להחמיר מספק ואפילו לרבי יהודה], אף שבין מספק ובין אם היה ודאי שנתכוין לנזירות אחת ארוכה, אינו יכול לגלח לעולם. וביאר החזון איש [קלח ד ד"ה וישן], שבספק אם ייטמא לא יוכל להביא אשמו כי שמא אינו נזיר, ואף שאינו מפסיד כלום, כי בלאו הכי נזירות ארוכה צריך הוא לנהוג, מכל מקום אין רצונו לחסר מצוה [והביא כעין זה מתוספות נדרים יט ב, ראה שם].

[229] יש שפירשו את סברת הגמרא מדין "חזקה דמעיקרא", והיינו, כי מאחר שודאי נוהג הוא בנזיר, ויש לך ספק אם יצא מידי נזירותו "העמד נזיר על חזקתו", שלא יצא מידי נזירות. ואולם כל זה אינו אלא לפי דעת רבי, שאנו מסתפקים שמא לא יצא מידי נזירותו. אבל לפי דעת חכמים שודאי הוא שאינו עומד בנזירותו הקודמת, אלא ספק הוא שמא נתחדש עליו נזירות חדשה, לזה אין מועיל מה שהיה עומד עד עתה בנזירותו [וברש"ש דימה זה לדין "אין מחזיקין מאיסור לאיסור"]. כך פירש השיטה מקובצת בשם רבינו עזריאל, וכן כתב הרש"ש, וכן הביא ב"ארזי הלבנון" אות קסה בשם תשובות בית דוד סימן כד. אבל בחזון איש [קלז ד] כתב שלא שייך כאן חזקה, כי אין חזקה ראשונה מכרעת שיהא נזיר לעולם, שלא מצינו חזקה כי האי גוונא. ובביאור הענין כתב החזון איש באופן אחר, והאריך בזה, ראה שם.

[230] לשון התוספות הוא: "היינו טעמא, דכיון דהשלים מת, כלומר נראה נופל בו לשון השלמה שהרבה נזירות שחייבוהו חכמים כיון שהשלים אותם מת. אלא אי אמרת חדא נזירות ארוך קביל עליה, מי הויא השלמה כלל, פירוש: מי שייך ביה לשון השלמה כלל". וכוונת דבריהם נראה כפי שנתבאר בפנים, **וראה "ארזי הלבנון" אות קסח**.

ועוד תיקשי על תירוצו של רבי יוחנן: **מי סבר לה** רבי יהודה **כרבי**!?
והא תניא: **רבי יהודה אומר**:
האומר: **הריני נזיר מנין הילקטי קיץ** [232] [תילים תילים של תאנים העומדות ליבש] [231] -
והאומר: הריני נזיר **מנין שבילי שמיטה** [בשמיטה כשאין השדות זרועות, הולכים בה בני אדם ורבים השבילים בה] -
הרי זה **מונה נזירות** הרבה **כמנין הילקטי קיץ**, **וכמנין שבילי שמיטה**.
הרי שלדעת רבי יהודה אף שלא אמר "הרי עלי נזירות" אינו מונה נזירות אחת ארוכה, כרבי, אלא כמה נזירויות כחכמים; והאיך אתה אומר שרבי יהודה סבר לה כרבי!?
ומשנינן: האומר "**מנין**" **שאני**, שאף אם לא אמר "הרי עלי נזירות", הרי זה מונה נזירויות הרבה, כמנין אותו דבר שדיבר עליו.
ואכתי מקשינן: **ומי שאני ליה לרבי** "**מנין**"?
וכי רבי - שלדעתך רבי יהודה סובר כמותו - מחלק בין האומר מנין למי שאינו אומר מנין, וכאשר אתה אומר לדעת רבי יהודה!?
והתניא בברייתא, שלדעת רבי אף כשאמר "מנין" אין דבריו מתפרשים להרבה נזירויות, כל שלא אמר "הרי עלי נזירות":
דתניא: האומר: "**הריני נזיר כמנין ימות החמה**", הרי זה **מונה נזירות** הרבה **כמנין ימות החמה** [שנת חמה] דהיינו שס"ה יום.
ואם אמר: "הריני נזיר **כ**מנין **ימי הלבנה**", **מונה** נזירויות **כ**מנין **ימי הלבנה** [שנת לבנה], דהיינו שנ"ד יום.
רבי אומר: הרי זה נוהג נזירות שנה אחת בלבד - חמה או לבנה, כפי שאמר. **עד שיאמר**: "**נזירות עלי כמנין ימות החמה**, **וכמנין ימות הלבנה**", כי אז אף לרבי נוהג הוא הרבה נזירויות.
הרי שלרבי, אף כשאמר "מנין" אינו נוהג אלא נזירות אחת ארוכה, כיון שלא אמר "נזירות עלי כמנין", ואיך אמרת שרבי יהודה כרבי סבירא ליה!?
ומשנינן: **רבי יהודה**, **סבר לה כוותיה** דרבי **בחדא**, **ופליג עליה** דרבי **בחדא**.
סבר לה כוותיה דרבי **בחדא**, בכך **שנזירות** אחת **קביל עליה** אם לא אמר "הרי עלי נזירות", ולא אמר "מנין".

[231] ראה מה שכתב ר' עזריאל בשיטה מקובצת, אם הכוונה על אותם שבשדה שלו, וכן לענין שבילי שמיטה, ראה שם.
[232] "קיץ" לשון קציעות הוא.

ופליג עליה דרבי **בחדא**, **דאילו רבי יהודה שני ליה** בין אמר "**מנין**" ללא אמר מנין, כי כשאמר "מנין", מודה הוא לחכמים שהרבה נזירות קיבל עליו.
ואילו רבי לא שני ליה "**מנין**", ובין כך ובין כך, כל שלא אמר "נזירות עלי", אינו נוהג אלא אחת.
תנו רבנן [היא הברייתא שהובאה לעיל ז א]:
האומר: "**הריני נזיר כל ימי חיי**", שאין זו קיצבה היות ואינו יודע כמה ימי שני חייו, או שאמר "**הריני נזיר עולם**", **הרי זה נזיר עולם**.
ואם קצב את זמן נזירותו, **אפילו** אם אמר: "הריני נזיר **מאה שנה**", **אפילו** אמר "**אלף שנים**", **אין זה נזיר עולם** שיכול להקל שערו מזמן לזמן, **אלא נזיר לעולם**, שאינו מיקל ראשו לעולם.
תנו רבנן: האומר: "**הריני נזיר ואחת**", הרי זה **מונה שתים**.
ואם אמר "הריני נזיר ואחת, **ועוד**" הרי זה **מונה שלש** נזירויות.
הוסיף ואמר "הריני נזיר ואחת, ועוד, **ושוב**", הרי זה **מונה ארבע** נזירויות.
ומקשינן: **פשיטא**!?
ומשנינן: "ושוב" איצטריכא ליה.
כי **מהו דתימא** "**ושוב**" אין פירושו עוד נזירות אחת, אלא שינהג נזירות שוב **כי כולהו**, כמספר הנזירויות שכבר קיבל, **והויא ליה שית** נזירויות. דהיינו, שלש קודם שאמר "ושוב", ושלש נוספות על ידי שאמר "ושוב", הרי כאן שש.
קא משמע לן דלא, שאין "ושוב" מוסיף אלא רק נזירות אחת.
תנו רבנן: האומר "**הריני נזיר**" -
סומכוס אומר: אם אמר "הריני נזיר **הן**" [שהוא "אחת" בלשון יון] הרי הוא נוהג נזירות **אחת**.
"הריני נזיר **דיגון**" [שתים בלשון יון], נוהג **שתים**.
הריני נזיר **טריגון**" נוהג **שלש**, שכך הוא משמעה של מילה זאת בלשון יון.
"**טטרגון**" [ארבע] - נוהג **ארבע**.
"**פונטיגון** [חמש] - **חמש**.
ומביאה הגמרא ברייתא בענין נגעי בתים, שגם בה מופיעים מספרים אלו:
תנו רבנן: **בית** שהוא **עגול** ללא זויות, או שהיה בית **דיגון** [בעל שתי זויות בלבד], או **טריגון** [משולש], או **פונטיגון** [מחומש], **אינו מטמא בנגעים** [נגעי בתים].
ורק בית שהוא **טטרגון** [בית סתם, שהוא בן ארבע קירות וארבע זויות] **מטמא בנגעים**.
מאי טעמא?

כי **למטה**, בפרשת נגעים, **הוא אומר** "**קיר קירות**", **ולמעלה** באותה פרשה **הוא אומר** "**קיר קירות**".
כלומר: פעמיים אמר הכתוב בפרשת נגעי בתים "קירות הבית" ולא "קיר הבית".
הרי כאן ארבע קירות, כדי ללמד שיהא הבית בן ארבע קירות לא פחות ולא יותר.

הדרן עלך פרק כל כינויי נזירות

פרק שני - הריני נזיר

דף ט.

מתניתין:

מי שאמר: "**הריני נזיר מן הגרוגרות** [תאנים יבשות] **ומן** [או מן] **הדבילה**" [תאנים יבשות דרוסות יחד] שאינן אסורות לנזיר -
בית שמאי אומרים: הרי זה **נזיר** לכל דיניו, ומותר בגרוגרות ודבילה.
ובית הלל אומרים: **אינו נזיר**, ואין בדבריו ממש.
אמר רבי יהודה לחלוק על דברי תנא קמא בשיטת בית שמאי:
אף כשאמרו בית שמאי שהאומר: "הריני נזיר מן הגרוגרות" יש *ממש* בדבריו, **לא אמרו** דבריהם לענין נזירות, **אלא באומר**: "**הרי הן עלי קרבן**".
כלומר: אינו נעשה נזיר כלל, אלא שהוא אסור בגרוגרות או בדבילה כאילו אמר "הרי הן עלי כקרבן", שאז היה נאסר בהם מדין נדר. ומה שאמר לשון "נזירות" הוא לשון הפרשה, וכאילו אמר: הריני פרוש מן הגרוגרות. [233]

גמרא:

ומקשה הגמרא על מה ששנינו: **הריני נזיר מן הגרוגרות ומן הדבילה בית שמאי אומרים נזיר** הוא:

[233] לשון התוספות הוא: "אלא נדור הוי מן הגרוגרות ומן הדבילה, כאילו אמר: הרי הן עלי קרבן", ומשמע שהם מפרשים את לשון המשנה "באומר הרי הן עלי קרבן" שהכוונה היא: "נעשה כאומר", וכן נראה שמפרש התוספות רי"ד; [עוד נשאו ונתנו התוספות על לשון המשנה, דמשמע, שאילו היה אומר "הרי הן עלי קרבן" היה אסור, והרי בנדרים סבר רבי יהודה שצריך לומר "כקרבן", וראה בדבריהם]. ויש מן הראשונים, שפירשו: "לא אמרו אלא **באומר** הרי הן עלי קרבן": **אם אמר** שכוונתו היתה לאוסרו עליו כקרבן, ראה בפירוש הרא"ש ובתוספות מנחות קג א; וראה עוד פירוש אחר בפירוש המשניות להרמב"ם.
[234] לדעת הרדב"ז שעיקר קבלת נזירות היא על ידי נזירות מן היין ניחא יותר לשון הגמרא.

ואמאי? הא "**מכל אשר יעשה מגפן היין אמר רחמנא**", [234] שהנזיר אסור בהם, ואילו היה מקבל על עצמו נזירות מאחד מאלו אכן היה נזיר, כמבואר לעיל ג ב, אבל גרוגרות ודבילה הרי אין הם אסורות לנזיר, ולמה ייעשה נזיר אם הזיר את עצמו מהם!?

א. האומר "ערכי עלי" או "ערך פלוני עלי", הרי זה חייב לתת לבדק הבית את דמי ערכו כפי השיעור שקבעה התורה בפרשת ערכין [בפרשת בחוקותי], ואין הוא משתער לפי דמי ערכו של הנערך בשוק, אלא בערך הקצוב שנתנה תורה לפי מה שהוא, אם זכר אם נקבה, ולפי שניו.

ב. אין "ערך" אלא לאדם, וכמו שמפורש בפרשת ערכין, אבל לכלים לא ניתנה פרשת ערכין, ואם אמר: "דמי כלי זה עלי" הרי הוא חייב רק מדין נדר.

ג. נחלקו רבי מאיר וחכמים [ערכין כ א] במי ש"העריך" את הכלי, שאמר "ערך כלי זה עלי", האם חייב ליתן את דמיו מדין נדר.

לדעת רבי מאיר, חייב ה"מעריך" לתת את דמיהם להקדש, ומשום שאנו אומרים: אין אדם מוציא דבריו לבטלה. וכיון שיודע הוא שאין להם "ערך", ודאי נתכוין להתחייב מדין נדר, ולדעת חכמים פטור הוא לגמרי.

ד. נחלקו רבי יוסי ורבי מאיר, במי שהמיר בהמת חולין בשתי בהמות של קרבן העומדות לפניו, אחת עולה ואחת שלמים, ואמר לשון סותרת: "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים", שלדעת חכמים: "תפוס לשון ראשון" והרי הבהמה תמורת עולה, ורבי יוסי סובר: **אף** בגמר דבריו אדם נתפס, ותופסים אנו את שני חלקי דיבורו, ושתי קדושות חלו בבהמה זו, ועל כן תיפדה כאשר תיעשה בעלת מום, ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים.

ומשנינן: **בית שמאי סברי לה כרבי מאיר, דאמר**, גבי מי שאמר "ערך כלי זה עלי", **אין אדם מוציא דבריו לבטלה**, והיות ויודע הוא שאין "ערך" לכלי, ודאי שלא נתכוין לחייב את עצמו מפרשת ערכין, אלא שנתכוין לומר "דמי כלי זה עלי".

ואף כאן, כיון שיודע הוא שאין נזירות מן הגרוגרות, ודאי שלא הוציא דבריו לבטלה, וכשאמר "הריני נזיר", הוא תכוין שיהא נזיר מן היין.

וטעמם של **בית הלל** הוא, [235] משום שהם סוברים שלא שייך לומר כאן את הכלל שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ומשום:

[235] ביארו התוספות, שהיתה יכולה הגמרא לומר, שבית הלל חלוקים על רבי מאיר, וסוברים כחכמים ש"אדם מוציא דבריו לבטלה", אלא שלא רצתה הגמרא לפרש את רבי מאיר כבית שמאי דוקא, ולכן מבארת הגמרא את טעמם של בית הלל אפילו לשיטתו של רבי מאיר.

דסברי לה בית הלל לענין "הריני נזיר מן הגרוגרות", **כרבי יוסי**, **דאמר** בעלמא "אף **בגמר דבריו אדם נתפס**" [ולכן, האומר: "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים", תופסים אנו אף את גמר דבריו, וכשיפול בה מום, תימכר חציה לדמי עולה וחציה לדמי שלמים; וחלק על חכמים שאמרו לענין תמורה: "תפוס לשון ראשון", ואין היא אלא תמורת עולה].

כלומר: באומר "הריני נזיר מן הגרוגרות"

- היות ואין סתירה בין גמר דבריו לתחילת דבריו, שעל ידי גמר דבריו מתפרשת כוונתו שלנזירות מן הגרוגרות התכוין ולא מן היין - סוברים בית הלל שיש לתפוס את כל לשונו, כדעת רבי יוסי במקום שהלשונות סותרות.

והיות שכל לשונו מקשה אחת היא, אם כן נמצא **האי** [הקבלה שקיבל] **נדר ופתחו עמו הוא** [נדר שיש עמו פתח כדי לבטל אותו], שסוף לשונו מבטל את האפשרות להעמיס בלשונו נדר של נזירות.

ולא שייך לומר בזה "אין אדם מוציא דבריו לבטלה" ויהיה נזיר, כי רק באומר "ערך כלי זה עלי" אומרים כן, היות ואפשר לפרש לשון "ערך" שאין הכוונה לפרשת ערכין, אלא לשוויות, וכאילו אמר "דמי כלי זה עלי"; אבל לשון "הריני נזיר מן הגרוגרות", שאי אפשר לפרש כלל שלנזירות נתכוין, בהכרח שאכן הוציא דבריו לבטלה. [236]

ומקשינן, **ולבית שמאי נמי** הרי "**נדר ופתחו עמו הוא**, שהרי סוף דבריו מפרשים את תחילת דבריו שאין כאן נדר, וכסברת בית הלל, ואמאי אמרי בית שמאי שהוא נזיר?

ומשנינן:

א. מי שנדר, ונתחרט על נדרו או שמצא "פתח" להשאל עליו, שעל דעת זה לא היה נודר, הרי זה נשאל לחכם על נדרו, והוא מתירו.

ב. נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין שאלה בנדרי הקדש, שלדעת בית שמאי "אין שאלה להקדש", ומשום שהם סוברים [לקמן ל ב] ש"הקדש טעות" הוי הקדש, והשאלה והיתר החכם אינם מועילים אלא משום שנעשה על ידי זה כנדר טעות; ובית הלל סוברים שהקדש טעות הוי הקדש, ואין הם מחלקים בין הנדרים, ולכולם יש שאלה. [237]

ג. בסוגייתנו מתבאר, כי כשם שלבית שמאי אין שאלה וטעות בהקדש, כך אין חזרה תוך כדי דיבור בהקדש.

---

[236] א. דברי התוספות בביאור הגמרא סתומים קצת, וכמו שהעירו האחרונים, ובקרן אורה כתב שאין לשונם מתוקן מטעויות הדפוס; ונתבאר בפנים על פי תוספות הרא"ש בשיטה מקובצת, ועל דרך הפירוש שפירש ב"ארזי הלבנון" אות ה. ב. התוספות כתבו מתחילה, שיש כאן **נדר** ממש כי מתחילה אמר: "הריני נזיר", אלא שחזר בו תוך כדי דיבור ואמר "מן הגרוגרות" והיינו "**פתחו עמו**", ופירוש זה ניחא יותר בלשון הגמרא **נדר ופתחו עמו**. אבל בפנים נתבאר כדעת המפרשים בדברי התוספות, שחזרו בהם מפירוש זה, ומפרשים כפי שנתבאר בפנים.

[237] נתבאר על פי התוספות כאן והר"ן בנדרים עח א.

עוד מתבאר בסוגייתנו, שדין נזירות כדין הקדש לענין שאלה, שאף הנזיר נקרא קדוש, וכמו שנאמר "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", ולכן חלוקים בית שמאי ובית הלל בנזירות, כשם שנחלקו בהקדש.

אלא טעמם של **בית שמאי** הוא, משום **דסברי לה כרבי מאיר**, **דאמר**: **אין אדם מוציא דבריו לבטלה**, וכפי שפירשנו בתחילה, ואנו אכן תופסים את כל דבריו וכפי שהקשתה הגמרא, ואנו מפרשים את דבריו כך:

וכיון דאמר: "**הריני נזיר**", **הוה ליה נזיר**. **וכי קאמר "מן הגרוגרות ומן הדבילה", לאיתשולי הוא דקאתי**.

כלומר: להתחרט [238] הוא בא, ולחזור בו תוך כדי דיבור מקבלת נזירותו - **ובית שמאי** - הסוברים, שאין מועילה חזרה מקבלת נזירות ואפילו בתוך כדי דיבור - **לטעמייהו** [לשיטתם] **דאמרי**: **אין שאלה בהקדש**, כי "הקדש טעות הוי הקדש", וממילא הוא הדין שאין חזרה בתוך כדי דיבור מן ההקדש. [239]

וכיון דאין שאלה בהקדש, אף **אין שאלה בנזירות**.

שהנזירות כהקדש, כיון שנאמר: "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו". [240]

---

[238] לשון "לאיתשולי" לאו דוקא הוא, אלא שמתחרט, כאדם שבא לשאול על נדרו מחמת חרטה והחכם מוצא לו פתח וחרטה, תוספות, כלומר: מה שהתחרט כאן, קרוי בלשון מושאלת "לאיתשולי" כי המתחרט דרכו לשאול על נדרו, וראה בקרן אורה.

[239] "משום דחזרה תוך כדי דיבור לא משוי דיבור קמא אלא כמו דיבור בטעות, וכיון דסברי בית שמאי הקדש טעות שמיה הקדש ולא מהני שאלה, הוא הדין תוך כדי דיבור לא מהני; בוא וראה לשון הרמב"ם [שבועות ב יז]: מי שנשבע והיה פיו ולבו שוין בשבועה ואחר שנאסר חזר בו מיד תוך כדי דיבור וכו' הרי זה מותר ונעקרה השבועה **שזה דומה לטועה**, הרי מבואר דחזרה תוך כדי דיבור אינו אלא משום דהוה ליה כמו טעות נדר", קצות החושן סימן רנה סק"ב ד"ה ובמשנה, באמצע הדיבור; וב"אורח מישור" הבין באופן אחר, וראה מה שכתב עליו ב"ברכת ראש".

[240] א. כן כתבו התוספות; וראה ברש"י בחומש [ו ה] שפירש "קדוש יהיה, השער שלו", ולכאורה יותר היה להם להביא את הפסוק [שם ח] "כל ימי נזרו קדוש הוא לה'", ופירש שם רש"י "זו קדושת הגוף מליטמא למתים". ב. במהרי"ט אלגאזי בכורות פרק ה אות מב ד"ה "איברא דראיתי להרא"ש בפירושו", כתב ללמוד מדברי התוספות, דהנזיר הוא כהקדש משום שנאמר "קדוש יהיה גדל פרע", דהוא הדין שאין שאלה בתרומה כיון שהיא נקראת קודש בכמה פסוקים בתורה, וראה שם שהוכיח לכאורה לא כן. וכתב שם, שאי לאו דברי התוספות, היה אומר, שאין הטעם משום שנקרא קדוש, אלא הטעם הוא משום שקיבל עליו קרבנות הנזיר, וכיון דעל ידי שאלה עוקר גם כן עיקר הקרבנות, נמצא דמשאיל על נדר הקדש ואין שאלה בהקדשות ובנדרי הקדש, וקצת כיוצא בזה כתבו התוספות לקמן דף יא א, דאף על גב שנזירות ליתיה על ידי שליח וכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, מכל מקום יכול להתנות תנאי בנזירות, כיון דקרבנות הנזיר אפשר על ידי שליח. וב"ארזי הלבנון" אות יב, העיר על פירושו של המהרי"ט אלגאזי, מדברי רבינו עקיבא איגר כאן בעמוד ב, שאף בהקדש, הא דסוברים בית שמאי שאין שאלה להקדש, היינו דוקא אחר שהקדיש, אבל "נדרי הקדש" אף לבית שמאי יש להם שאלה, ואם כן נדרי קרבנות נזיר לא עדיפי מנדרי הקדש. ובעיקר דברי התוספות, ראה ב"ארזי הלבנון" אות יב, שהביא בשם תשובות "באר יצחק" יורה דעה סימן כז שביאר כוונתם באופן אחר מכפי שהבינם מהרי"ט אלגאזי, וראה עוד בעמוד ב' בהערה בשם "בית מאיר"; וראה באתוון דאוריתא סימן ז' מה שכתב על פי הספרי.

ובית הלל, אף הם לשיטתם, שהם סוברים יש שאלה בהקדש, כי הקדש טעות לא הוי הקדש, וכיון שיש שאלה בהקדש, אף בנזירות יש שאלה, טעות, וחזרה תוך כדי דיבור. [241] ומוסיפה הגמרא לבאר את שיטת בית הלל.

כי לכאורה יש לומר: אף על פי שנזיר אינו, מכל מקום יהא נדור מן הגרוגרות, ומשום שיש לפרש את מה שאמר "הריני נזיר מן הגרוגרות" שהוא כאילו נדר מן הגרוגרות; ולבאר את הטעם שאינו כן, אומרת הגמרא: [242]

ובית הלל, **סברי כרבי שמעון**, האומר כל שלא נדר כדרך הנודרים אינו נדר. והיות שלא נדר כדרך הנודרים מן הגרוגרות, שהם אומרים "קונם עלי גרוגרות", אלא אמר "הריני נזיר מן הגרוגרות", לכן אין כאן לא נזירות ולא נדר.

דתנן [מנחות קג א, והובא כאן בעמוד ב] [243]: המתנדב ואומר: "הרי עלי מנחה מן השעורים" - שאין מנחת נדבה באה מהם - יביא מן החטים.

ורבי שמעון פוטר, היות **שלא התנדב כדרך המתנדבים**. [244]

דף ט:

ומבארת הגמרא, **שמתניתין** [משנתנו] **דלא כי האי תנא** המפרש את מחלוקת בית שמאי ובית הלל באומר "הריני נזיר מן הגרוגרות" באופן אחר:

דתניא: **רבי נתן אומר**, מי שאמר "הריני נזיר מן הגרוגרות":

בית שמאי אומרים: הרי זה **נדור** מן הגרוגרות **ונזיר** לכל איסורי נזיר, [245] שלא כמשנתנו בדעת בית שמאי, שהרי לדעת תנא קמא הרי הוא נזיר ואינו נדור, ולדעת רבי יהודה, הרי הוא נדור ואינו נזיר.

---

[241] בתוספות במנחות פא ב כתבו, שאין אפשרות לחזור בו מהקדש תוך כדי דיבור [וראה ב"מחנה אפרים" צדקה סימן ח שהביא כן מגמרא], וכן היא דעת הרמב"ם בפרק טו ממעשה הקרבנות, ולכאורה זה נגד המבואר כאן, שבנזירות שהיא כהקדש יש חזרה תוך כדי דיבור. ובפשוטו יש לומר שאין זו סתירה, כי התוספות שם פירשו את הטעם שאין מועיל חזרה בהקדש, שהוא משום ד"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט", וזה יש לומר שאין אומרים בנזירות; אבל ב"מחנה אפרים" שם הקשה מכח זה על פירוש התוספות בסוגיין, [וכן הרגיש בקושיא זו, רבינו עקיבא איגר בגליון הש"ס למנחות דף פא ב, ודף קג בתוספות שם ריש עמוד א]; וראה עוד בזה בהערה בעמוד ב.

[242] נתבאר על פי התוספות.

[243] ראה שם.

[244] לא ביארו לנו התוספות, איך למדנו מרבי שמעון שלא לפרש בלשון "הריני נזיר מן הגרוגרות" שהוא פרוש מן הגרוגרות, והרי עד כאן לא שמענו לרבי שמעון אלא במי שאומר: הרי עלי מנחה מן השעורין וכיוצא בזה, שאי אפשר להעמיס בדבריו חיוב מנחה כדינה, ולכן אינו חייב בה, אבל באומר: "הריני נזיר מן הגרוגרות" שיש להעמיס בכוונתו שנתכוין ללשון "פרישות" ובתורת נדר, אפשר שמודה רבי שמעון שנפרש דבריו כן, ואף על פי שלא השתמש בלשון בני אדם.

[245] הראשונים נחלקו בביאור הדברים, יש הסוברים שהכוונה לומר פעמים שהוא נדור ופעמים שהוא נזיר [ראה ברא"ש], ויש המפרשים כפשוטו שהוא נדור וגם נזיר [ראה תוספות רי"ד ומפרש], ולשון התוספות נוטה יותר כפירוש זה, וכך נתבאר בפנים.

ובית הלל אומרים: הרי זה **נדור** מן הגרוגרות **ואין נזיר** כלל, [וכדעת בית שמאי לפי התנא דמשנתנו].

ומבארת הגמרא את טעמם של בית שמאי ובית הלל לפי שיטתו של רבי נתן:

בית שמאי סברי לה כרבי מאיר ש"אין אדם מוציא דבריו לבטלה". וכיון שהזכיר לשון נזירות ודאי לנזירות נתכוין, וגם **כרבי יהודה** דמשנתנו, שהרי הוא נדור מן הגרוגרות, ומשום שנעשה כאומר "הרי הן עלי קרבן". ואין אומרים "שלא התנדב כדרך המתנדבים".

ובית הלל סברי לה כרבי יהודה - דמשנתנו אליבא דבית שמאי - שהוא נדור מן הגרוגרות, משום שנעשה כאומר "הרי הן עלי קרבן" ואף שלא התנדב כדרך המתנדבים.

לישנא אחרינא אמרי לה [לשון אחרת בדברי הברייתא]:

רבי נתן אומר:

בית שמאי אומרים: הרי הוא **נדור ואינו נזיר**.

ובית הלל אומרים: **לא נדור ולא נזיר** וכמבואר במשנתנו לכולי עלמא.

ומבארת הגמרא: **בית שמאי כרבי יהודה** דמשנתנו שהוא נדור משום שנעשה כאומר "הרי הן עלי קרבן", ואף שלא התנדב כדרך המתנדבין.

ובית הלל כרבי שמעון הסובר שאפילו נדור אינו, כיון שלא התנדב כדרך המתנדבין, וכמבואר בגמרא לעיל.

תנן התם במנחות קג א:

כל המנחות באות מן החיטין, חוץ ממנחת העומר ומנחת סוטה; וכל המנחות באות מן הסולת שהוא קמח מנופה, חוץ ממנחת סוטה שהיא באה קמח; וכל המנחות באות בשמן ולבונה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת סוטה.

המתנדב ואומר: הרי עלי מנחה, להביא מן השעורים -

יביא מנחה **מן החיטים**, כדין מנחת נדבה.

ואם אמר: הרי עלי מנחה מן הקמח -

יביא מנחת **סולת**.

ואם אמר הרי עלי מנחה **לא בשמן ולבונה** -

יביאנה בשמן ולבונה.

"**חצי עשרון**" -

יביא עשרון שלם, שאין מנחה באה פחות מעשרון.

"**עשרון ומחצה**" - **יביא שנים**.

רבי שמעון פוטר לגמרי, כיון **שלא התנדב כדרך המתנדבים**.

ומבארת הגמרא: **מאן תנא**, מי הוא התנא קמא הסובר **דכי אמר** "**הרי עלי מנחה מן השעורים**", **מביא מן החיטים**? **אמר חזקיה**: **במחלוקת** היא **שנויה**, **ובית שמאי** דמשנתנו **היא**!

לאו [האם לא] **אמרי בית שמאי** במשנתנו, **כי אמר** "הריני נזיר **מן הגרוגרות ומן הדבילה**" **הוי נזיר**, ונתבאר טעמם לעיל, משום שהם סוברים שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכשאמר "הריני נזיר" נתכוין לנזירות, וכשאמר: "מן הגרוגרות ומן הדבילה", חזר בו מעיקר קבלתו, וכיון שאין שאלה בנזירות אינו יכול לחזור בו והרי הוא נזיר.

הכי נמי,[246] **כי אמר** "**מן השעורים**" **מביא מן החיטים**, ומשום שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכשאמר "הרי עלי מנחה" נתכוין למנחה מן החיטין, ומה שאמר "מן השעורים" לחזרה נתכוין, וכיון שאין שאלה בהקדש, לא מועילה חזרתו.[247]

ורבי יוחנן אמר: **אפילו תימא**, יכול אתה לומר שדברי תנא קמא במנחות: "הרי עלי להביא מנחה מן החיטין יביא מן השעורים", **דברי הכל** - בין בית שמאי ובין בית הלל דמשנתנו - היא:

כי במשנה במנחות אנו עוסקים **באומר**: "**אילו הייתי יודע שאין נודרים כך** [להביא מן השעורים], **לא נדרתי כך** [להביא מן השעורים] **אלא כך** [להביא מן החיטים] ", אלא שטעיתי וחשבתי שנודרין גם מן השעורים.

ולכן אפילו לבית הלל הסוברים במשנתנו שאם אמר "הריני נזיר מן הגרוגרות" אינו נזיר, מודים כאן שצריך להביא מן החיטים.[248]

והגמרא מביאה כאן מחלוקת נוספת בין חזקיה ורבי יוחנן, שבפשוטו נראה שהחליפו שיטתם: **אמר חזקיה**: **לא שנו** במשנה במנחות, שכשהתנדב מנחה מן השעורים יביא

---

[246] נראה דצריך לומר: הכא נמי.

[247] א. הקשה רבינו עקיבא איגר: עד כאן לא אמרו בית שמאי שאין שאלה בהקדש, אלא כשכבר הקדיש, אבל ב"נדרי הקדש" לא שמענו לבית שמאי שיאמרו: אין שאלה בהם; ואם כן, כאן שאמר: "הרי עלי להביא מנחה" שאינו אלא נדר של הקדש, אפילו בית שמאי מודים שהוא הקדש, [וראה בחידושים בשם הגרי"ז כאן, שפירש על פי סברא זו את הסוגיא במנחות]. וב"ארזי הלבנון" הביא בשם ה"בית מאיר" כאן, שכתב שלא כדברי רבינו עקיבא איגר, אלא אף בנדרי הקדש אין שאלה לדעת בית שמאי, וכן נקט בפשיטות הרי"ט אלגאזי בבכורות שהובא בהערה בעמוד א. ב. בהערה בעמוד א הובאו דברי התוספות במנחות פא ב, שאין חזרה מועלת אפילו תוך כדי דיבור בהקדש, [וראה מה שנתבאר שם שלא תקשה מן הסוגיא לעיל על דבריהם]; ומסוגיא זו יקשה על דבריהם, שהרי מבואר דתנא קמא אינו יכול לסבור כבית הלל, ומשום דאם כבית הלל הרי חזר בו תוך כדי דיבור ולמה יביא מן החיטין; ולפי מה שכתבו התוספות שם דבהקדש אין מועיל חזרה בתוך כדי דיבור, הרי מצי סבר תנא קמא אפילו כבית הלל, שעד כאן לא אמרו בית הלל שמועלת חזרתו אלא בנזירות, אבל בהקדש אפילו בית הלל מודו.

[248] רבינו עקיבא איגר תמה בזה, דמה בכך שאילו היה יודע היה מקבל עליו מנחה מן החיטין, והרי אפילו דברים שבלב אין כאן, כיון שלא חשב כלל להביא מן החיטין, ואיך נתחייב להביא מן החיטים!? וראה מה שכתב בזה ב"חזון איש" [מנחות מב ל], הובא ב "ארזי הלבנון".

מן החיטים, **אלא כשאמר**: "הרי עלי מנחה להביא **מן השעורים**", היות ויש במינם קרב לגבי מזבח במנחת העומר ובמנחת סוטה.
אבל אם **אמר**: "הרי עלי מנחה להביא **מן העדשים**", היות ואין במינם קרב לגבי מזבח, לכן **לא מייתי ולא כלום** [אינו מביא מנחה כלל].
ותמהה הגמרא:
מכדי, הרי **חזקיה** עצמו [לעיל בגמרא] **כמאן מוקים לה** [כדעת מי הוא מפרש] **למתניתין** דמנחות? - **כבית שמאי** דמשנתנו, הסוברים: אם אמר "הריני נזיר מן הגרוגרות" הרי הוא נזיר, וכך גם המתנדב מנחה מן השעורים יביא מן החיטים.
ואם כן תיקשי על דברי חזקיה עצמו:
הא עדשים לגבי מנחה שאין במינם קרב, **כגרוגרות לגבי נזיר דמו** [הם דומים], שהרי אין במינם אסור לגבי נזיר -
ומכל מקום **קאמרי בית שמאי דהוי נזיר**, ומשום שאנו מחלקים את דבריו לנדר וחרטה.
ואם כן, אף כשהתנדב מנחה מן העדשים נחלק את דבריו לנדר וחרטה, ומה איכפת לן שאין במינם קרב לגבי מזבח!?
ומשנינן: **הדר ביה** [חזר בו] **חזקיה** ואף הוא מפרש כרבי יוחנן בטעם המשנה במנחות, ואין המשנה עוסקת אלא במי שאמר אחר כך: אילו הייתי יודע שאין נודרים להביא מן השעורים, הייתי נודר להביא מן החיטים.
ולכן מחלק חזקיה בין מי שהתנדב מן השעורים שיש מי שטועה ואומר אף מנחת נדבה באה שעורין, ובין מי שהתנדב מן העדשים שאין אדם טועה שהיא באה מהן, היות ואין שום מנחה באה מן העדשים.
ומפרשת הגמרא: **ואמאי הדר ביה** [למה חזר בו חזקיה] מדבריו הראשונים בפירוש המשנה במנחות, שדברי תנא קמא הם כדעת בית שמאי דמשנתנו?
אמר רבא: כי **מתניתין קשיתיה** [לשון המשנה במנחות הוקשה לו], כלומר: אם תמצי לומר שטעם התנא הוא משום סברת בית שמאי, תיקשי: **מאי איריא דתני "מן השעורים"** [למה שנינו אופן שקיבל עליו מן השעורין] -
ליתני "מן העדשים", [ישנה התנא אופן אחר: שהתנדב מנחה מן העדשים], שזה הוא חידוש גדול יותר!?
אלא בהכרח **דהתם** במשנה במנחות הטעם **משום טעותא הוא** [משום שהיה טועה שמנחה באה מן השעורים] וכרבי יוחנן, דהיינו שהיה טועה וסובר שאפשר להביא

מנחה מן השעורים, ולכן אין דין זה אמור אלא כשהתנדב מן השעורים ולא כשהתנדב מן העדשים.

ורבי יוחנן - נחלק על חזקיה - **ואמר**: **אפילו** כשהתנדב **מן העדשים** יביא מן החיטים לדעת תנא קמא במשנה דמנחות.

ותמהה הגמרא: **והא רבי יוחנן** עצמו **הוא דאמר** - לפרש את טעמו של התנא קמא - שהמשנה עוסקת **באומר**: "**אילו הייתי יודע שאין נודרין כך** [מן השעורים] **לא נדרתי כך** כאשר נדרתי **אלא כך** [הרי עלי מנחה מן החיטים] ".

ואם כן, הלוא זה אינו שייך אלא במי שהתנדב מן השעורים שיש מי שטועה בכך, אבל כשהתנדב מן העדשים שאין אדם טועה בכך, למה אמר רבי יוחנן שיביא מן החיטים!?

ומשנינן: אכן לדעת רבי יוחנן עצמו, אם התנדב מן העדשים אינו מביא מן החיטים, אלא **שלדבריו דחזקיה הוא דקאמר** רבי יוחנן, כלומר: לשיטתך שהיית חלוק עלי בפירוש המשנה במנחות, היה לך להחזיק בדעתך ולומר שאכן אף המתנדב מן העדשים יביא מן החיטים -

כי **את מאי טעמא קא הדרת בך** [משום מה חזרת בך] מפירושך? **משום דלא קתני** בהדיא במשנה: "**מן העדשים**", שהוא לדעתך חידוש גדול יותר -

אין זו סיבה מספקת לחזור בך, כי:

כי **דלמא**, "**לא מיבעיא**", **קאמר** התנא.

דהיינו: לא רק כשהתנדב מן העדשים יביא שעורים אלא אף כשהתנדב מן השעורים [כלומר, אדרבה כשהתנדב מן השעורים הוא חידוש גדול יותר] - **לא מיבעיא כי אמר מעדשים דמייתי מנחה מעלייתא** [שמביא הוא מנחה טובה מן חיטים], **דאיכא למימר מיהדר הוא דהדר ביה** [כי אנו אומרים שלחזור בו נתכוין], ואם כן **תפוס לשון ראשון**, שהרי אינו יכול לחזור בו, וכדעת בית שמאי שאין שאלה בהקדש.

דף י.

אלא [אבל] **כי אמר** "**מן השעורין**" הייתי אומר: **ודאי** דלא נתכוין לחזור בו, אלא **הכי קאמר**: **אי קדשה** [אם יכולה מנחת השעורין שאביא להתקדש] **כמנחת העומר** (תחילת העמוד) **או כמנחת סוטה** הבאות מן השעורים - **תקדוש** אף זו שאביא, כלומר: הריני מתחייב להביא מנחת שעורין שהרי תקדוש לכשאביאנה -

ואי לא - שאין יכולה המנחה שאביא להתקדש כמנחת נדבה - **לא** אביא מנחה כלל.

קא משמע לן משנתנו, **דאף** כשאמר מן השעורין לא התנה את קבלתו בכך, אלא שנתכוין לחזור בו, ולפיכך **מייתי** [מביא הוא] מנחה **מן החיטים**, שהרי אינו יכול לחזור בו, וכבית שמאי שהם אומרים: אין שאלה וחזרה בהקדש.

מתניתין:

מי **שאמר**: "**אמרה פרה זו** [הרבוצה לפניו]: **הריני נזירה אם עומדת אני**".

וכן מי שאמר: "**אמרה** [249] **הדלת הזו** [הנעולה בפניו]: **הריני נזירה אם נפתחת אני**".

בשני אופנים אלו: **בית שמאי אומרים** הרי זה **נזיר**, **ובית הלל אומרים אינו נזיר**.

אמר רבי יהודה לחלוק על תנא קמא: **אף כשאמרו בית שמאי** שנדרו נדר, **לא אמרו** שנזיר הוא, **אלא**: **באומר** [כלומר: נעשה זה כאומר] **הרי פרה זו עלי קרבן אם** [250] **עומדת היא**, ונדור הוא מן הפרה ואינו נזיר.

והמשנה כולה תתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: אמרה פרה זו הריני נזירה אם עומדת אני:

ומתמהינן: **פרה מי קא מישתעיא** [וכי דרך פרה לדבר כבני אדם]? [251]

אמר [פירש] **רמי בר חמא**: אכן אין כאן דיבור של הפרה או הדלת אלא מחשבה כביכול, [252] והכא במאי עסקינן: **כגון שהיתה פרה רבוצה לפניו** בכח, באופן שנראה שאינה יכולה לעמוד מאליה: **ואמר**: "**כסבורה פרה זו** שהיא **אינה עומדת**, ונודרת ואומרת: הריני נזירה אם אעמוד" -

והרי הוא כאומר: [254] **הריני נזיר מבשרה אם עמדה מאליה** [253] ואכן - **עמדה מאליה**, ונתקיים התנאי.

וכגון שהיתה הדלת נעולה בפניו, ואמר: "כסבורה הדלת הזו שאינה נפתחת, ונודרת ואומרת: הריני נזירה אם אפתח" -

---

[249] כן גורס הרא"ש בלשון נקבה, וכדכתיב "הדלת תסוב על צירה", וראה בתוספות יום טוב בשם האבן עזרא "כל אשר אין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו", וראה בידמלאכי סימן ש"ט, וברש"ש על המשניות.

[250] בפשוטו תיבות אלו הם מדברי רבי יהודה, וראה ברש"ש.

[251] ואף אם היתה הפרה מדברת, גם כן תיקשי שאין שום נזירות חל מכח דיבורה, ואף אין אדם יכול להזיר את חבירו - על פי הגהת היעב"ץ.

[252] ומצינו מחשבה שהוציא הכתוב בלשון אמירה, כגון "ודובר אמת בלבבו", "ויאמר עשו בלבו", המפרש. ואמנם אין דרך פרה לחשוב, אלא שכיון שנראה מרביצת הפרה שאי אפשר שהיא תעמוד, דרך בני אדם הוא לתלות מחשבה כגון זו בפרה [וכמו שמצאנו ביונה פרק א: "והאניה חישבה להשבר"] ולומר אומרת פרה זו כך וכך - תוספות. וראה ב"ארזי הלבנון" בשם לחם שמים.

[253] הטעם שהוצרך רמי בר חמא לומר שכוונתו היתה שהוא נזיר אם עמדה "מאליה", הוא משום דליכא לפרש דעתו בין מאליה בין מאחרים שאין דרך בני אדם לתלות בדבר שיודע שיעשה, שאם דעתו להיות נזיר למה תלה בשום דבר, תוספות ד"ה פרה [**וראה תוספות בד"ה תרתין**]; וראה ב"ארזי הלבנון" אות ל, לד ועוד].

[254] כן נראה לפרש למסקנת התוספות בביאור הגמרא.

והרי הוא כאומר: "הריני נזיר מקרשיה של הדלת אם תיפתח מאליה", ואכן נפתחה הדלת מאליה, ונתקיים התנאי.

ומשום שאף כי לא אמר על עצמו "הריני נזיר", אלא תלה את דבריו בפרה ובדלת שהם כאילו קיבלו על עצמם נזירות, בכל זאת הרי הוא נזיר, כי אם לא שבלבו לקיים את "מאמר הפרה" ו"מאמר הדלת" למה לו לספר את הדברים הללו. [255]

והלכו בית שמאי במשנתינו **לשיטתן** במשנה הקודמת, **ובית הלל** אף הם הלכו **לשיטתן** שם!

בית שמאי דאמרי לעיל: האומר "הריני נזיר **מן הגרוגרות ומן הדבילה" הוי נזיר**, ומשום שאמירת "מן הגרוגרות" אינה אלא חרטה ממה שאמר מקודם "הריני נזיר", וסוברים בית שמאי שאין אדם נוזר ומתחרט, כשם שאין הקדש בטעות ולא שאלה וחרטה - **הכי נמי כי אמר** "הריני נזיר **מבשרה הוי נזיר**, כי אמירת "מבשרה" אינה אלא חרטה ממה שאמר "הריני נזיר", והיות שלדעת בית שמאי אין חרטה בנזירות, הרי הוא נזיר. [256] **ובית הלל** דאמרי לעיל "מן הגרוגרות" אינו נזיר, כי יש שאלה וחרטה בנזירות, על כן אף האומר "הריני נזיר מבשרה" **אומרים** בית הלל: **לא הוי נזיר**.

---

[255] נתבאר על פי התוספות והרא"ש במסקנת דבריהם, וכן הוא בירושלמי כאן, כמו שכתבו האחרונים. ובתחילת דבריהם כתבו, שהוא קיבל על עצמו את הנזירות בפירוש, ובביאור לשון המשנה כתבו שני מהלכים: האחד: **אמרה פרה זו** כלומר, סבורה היא שלא תוכל לעמוד, ולפיכך **הריני נזירה** אני נזיר ממנה ["ונזירה" במפיק ה"א] **אם עומדת** הדלת **אני** כלומר אני נזיר ממנה, וכפל לשון הוא על האדם הנודר, וכן דעת המפרש, וראה להלן בהערה על פי הרב ר' עזריאל. השני: הנודר אמר מתחילה את מה שהפרה כביכול אמרה, וזהו מה שהובא במשנה, ואחר כך **הוסיף** הנודר ואמר "ואני נזיר מבשרה אם תעמוד", ומשפט זה כלל אינו מופיע במשנה, וכן פירשו הרמב"ם והמאירי והרע"ב. וראה בתוספות וברא"ש מה שהקשו על מהלכים אלו, ובמה שכתב ב"ארזי הלבנון" בשם "באר משה", וראה להלן בהערות.

[256] א. לכאורה צריך ביאור: הניחא לפי השיטה שהנודר אמר בפירוש "הריני נזיר מבשרה", אם כן יש כאן נזירות וחרטה בצידה, ואף לפי השיטה הסוברת שהנודר אמר "הריני נזירה" במפיק ה"א, נמי ניחא, כי יש לפרש נזיר ממנה - מבשרה, וכמו שכתב המפרש. אבל למסקנת תוספות שהנודר לא אמר אלא את "דברי הפרה" "הריני נזירה", אם כן נזירות יש כאן, וכלל לא הוזכר איסור הנאה מבשרה, והיכן חרטתו של זה!? וראה בתוספות שכתבו "ולא שייך בה נזירות, רק שתהא מופרשת לאיסורא - שלא יהנה מבשרה, הלכך כשאדם מספר לפנינו כך, בדעתו לקיים עליו שיהיה נזיר מבשרה". ופירש ב"משנה למלך" [נזירות ב ח, ד"ה ודע שמה, והובאו דבריו ב"ארזי הלבנון" אות כו] שהיות ולא שייך נזירות בפרה אלא שתהא מופרשת לאיסורא, על כן כשאנו דנים כאילו אמר הוא כדברים האלו, הוה ליה כאומר "הריני נזיר מבשרה". ב. צריך ביאור: הניחא לפי השיטה שהנודר אמר בפירוש "הריני נזיר מבשרה", ניחא דברי הגמרא, כי יש כאן קבלת נזירות במילים "הריני נזיר", וחרטה במה שאמר "מבשרה". אך למסקנת התוספות שלא אמר הנודר אלא "אמרה פרה הריני נזירה" ותו לא, הרי אם נפרש "נזירה" כפשוטו - אין כאן חרטה, ואם נפרש "מופרשת לאיסורא" - אין כאן קבלת נזירות!? והנה, אף לפי השיטה שהנודר אמר "הריני נזירה" במפיק ה"א, הקשה רבינו עקיבא איגר, כיון ש"הריני נזירה" היינו "ממנה", הרי מעיקרא לא אמר כלל "הריני נזיר", אם כן תחילת הנזירות היה רק מבשרה!? וב"ארזי הלבנון" הביא שכבר עמד בזה ה"ר עזריאל בשיטה מקובצת, ותירץ, שאין כוונת המשנה לומר שאמר בלשון זו: "הריני נזירה", דאם כן קשה כנ"ל, אלא הלשון שאמר הנודר הוא: "הריני נזיר מבשרה", והמשנה נקטה לשון המורה על משמעות דבריו ולא ציטוט הלשון ממש; [וב"ארזי הלבנון" הביא דוגמא לזה ממשנה בבבא קמא]. ויתכן לפרש על דרך זו אף לפי מסקנת תוספות.

ואף רבי יהודה הלך לשיטתו במשנה הקודמת, שהאומר: "הריני נזיר מן הגרוגרות", הרי הוא כאומר הרי הגרוגרות עלי כקרבן, וכן במשנתינו כשאמר "הריני נזיר מבשר הפרה", הרי הוא כאומר: הרי בשר הפרה עלי כקרבן, והרי הוא נדור ואינו נזיר.

ומקשינן לדברי רמי בר חמא המפרש את מחלוקת בית שמאי ובית הלל במשנתינו לשיטתם במשנה לעיל:

והא אמרוה בית שמאי חדא זימנא [הלא כבר אמרו בית שמאי הלכה זו פעם אחת, ולמה כפלו דבריהם]!? [257]

ומשנינן: **אמר** [תירץ] **רבא** [את דברי רמי בר חמא [258]]: הוצרך התנא להשמיענו מחלוקתם ב**תרתי תלת** בבות הללו. [259]

וכן תני רבי חייא [בתוספתא שלו] פלוגתא זו של בית שמאי ובית הלל ב**תרתי תלת** בבות: "האומר הריני נזיר מן הגרוגרות", והאומר "הריני נזיר מבשר פרה ומקרשי דלת". [260]

וכן אמר [261] **רבי אושעיא**: **תרתי תלת**.

וצריכי דברי בית שמאי ובית הלל בגרוגרות ודבילה ובבשר ובדלת:

דאי איתמר [אילו נשנו דבריהם] רק **בהא דגרוגרות ודבילה**, היינו אומרים:

אין טעמם של בית שמאי משום שאין אדם נוזר ומתחרט, ובאמת אפשר לו להתחרט, **והתם** [במשנה דלעיל] **הוא דאמרי בית שמאי**: **הוי נזיר**, כי אין שם חרטה, ובדעתו היה לומר "מן הענבים", אלא **משום דמיחלפן** גרוגרות ודבילה **בענבים** שכולם פירות הן, [262] לכן עלה בפיו גרוגרות במקום ענבים, [263] והרי הוא נזיר כיון שאמר "הריני נזיר", ואין כאן חרטה במה שאמר "מן הגרוגרות" כיון שלא נתכוון לחזור בו. [264]

---

[257] הקשו התוספות [לשיטתם שהנודר אמר רק את "מאמר הפרה"]: צריך עיון דמאי פריך "והאמרי בית שמאי חדא זימנא", הא איצטריך לאשמועינן אף על גב דלא הזכיר כלל נזירות!? והרא"ש תירץ: "ושמא קשה לו, למה הוצרכו בית הלל לחלוק, כיון דהוה פלוגתא דרישא", וראה ב"קרן אורה".

[258] על פי "שיטה מקובצת", כי לדברי רבא עצמו שנחלק על רמי בר חמא לא קשה קושיית הגמרא, **וראה שם**, ובתוספות בעמוד ב' ד"ה אימא.

[259] רא"ש; ולשון "תרתי תלת", דרך לשון בני אדם הוא, וכעין זה "חדא מתרי ותלת טעמי נקט" בזבחים י ב, וראה במאירי.

[260] נתבאר על פי "שיטה מקובצת".

[261] ב"שיטה מקובצת" משמע דגרסינן **תני**, והוא בתוספתא שחיבר רבי אושעיא; [ולגירסא דידן צריך לפרש, שגם רבי אושעיא תירץ כמו רבא].

[262] תוספות והמפרש [לקמן]; ובמאירי פירש, מפני שהם דברים המשכרים כיין, ראה לעיל ד א.

[263] תוספות; והמפרש פירש באופן אחר, ראה שם.

[264] א. נתבאר על פי רבינו עקיבא איגר לעיל ט ב. ב. לפי זה משנתנו כרבנן דרבי שמעון ג ב שהנוזר מן הענבים נזיר הוא לכל דבר, שהרי לא נתכוין לומר אלא "הריני נזיר **מן הענבים**", [וכעין זה כתב ב"קרבן העדה" לשיטת הירושלמי במשנה דלעיל].

אבל בשר בענבים יש לומר **דלא מיחלף** [אין דרך בני אדם להחליף ביניהם], ואם כן נמצא שמתחרט הוא מן הנזירות, ויש לומר אף לבית שמאי רשאי אדם להתחרט ואינו נזיר.

ואי איתמר [אילו נשנו דבריהם] רק **בבשר**, היינו אומרים:

דוקא **הכא** [במשנתנו] **הוא דאמרי בית שמאי הוי נזיר**, משום שדרך סעודת בני אדם **בבישרא וחמרא** כאחד [265] ונתחלף לו יין בבשר -

אבל גרוגרות ודבילה אימא **לא** מיחלפי, וחרטה יש כאן ואינו נזיר אף לבית שמאי -

קא משמע לן.

ואי איתמר [במשנה] **הני תרתי** [דגרוגרות ובשר], היינו אומרים: **הני הוא דקאמרי בית שמאי** משום דמיחלפי, **אבל דלת** דלא שייך לתלות שנתחלפה לשונו, **אימא מודו להו לבית הלל** שהאומר "הריני נזיר מקרשי דלת" נוזר ומתחרט הוא, ואינו נזיר אף לבית שמאי -

קא משמע לן דהוי נזיר, דאין חרטה בנזירות לדעת בית שמאי.

ואי תנא פלוגתא דבית הלל על בית שמאי **בדלת**, היינו אומרים:

בהא [בדלת] **קאמרי בית הלל** דאינו נזיר, כי היות ואין לתלות שנתחלפה לשונו, ובהכרח שכוונתו היתה להתחרט, לכן אינו נזיר כי לדעת בית הלל מועילה חרטה בנזירות.

אבל בהך תרתי [גרוגרות ובשר], **אימא מודו להו לבית שמאי** שנזיר הוא, כי אנו תולים שאין כאן חרטה אלא שנתחלפו לו בענבים וביין, ואם כן יהא נזיר -

לפיכך **קא משמע לן** - בבות אלו דגרוגרות ובשר - **דלא** מודו בית הלל, כי אין אנו תולים שנתחלפו לו גרוגרות ובשר בענבים ויין, אלא כוונתו להתחרט מנזירותו, ולכן אינו נזיר.

אמר [הקשה] **רבא** לדברי רמי בר חמא, האומר, שהתנה הנודר את נזירותו בעמידת הפרה "מאליה":

מי [וכי] **קתני** במתניתין: **אם עמדה מאליה**, והרי "הריני נזירה אם עומדת אני" קתני, וזה לא משמע דוקא מאליה!? [266]

---

[265] ראה ברא"ש ובמאירי ובמפרש; ובתוספות כתבו, ששניהם עיקר הסעודה, ומיחלף בלשון בני אדם זה לזה, ועדיין צריך תלמוד לשון הגמרא.

[266] א. ראה בהערה 6, שנתבאר מדוע אי אפשר לפרש שאכן לא נתכוין דוקא שתעמוד מאליה [ודלא כרמי בר חמא]. ב. הקשו התוספות: ומאי קשיא ליה "מי קתני מאליה", והא כמה משניות דמשנינן: "חסורי מיחסרא והכי קתני"!? ותירצו, דהני מילי היכא דמוכח החסרון [מתוך דברי המשנה או מתוך ביאור דברי התנאים] אז יש כח להוסיף על לשון המשנה, אבל לדברי רמי בר חמא לא בזה נחלקו התנאים, ואי אפשר להוסיף תיבה זו על לשון המשנה. ג. בתוספות בעמוד ב' ד"ה בית שמאי, פירשו, שאין עיקר קושיית הגמרא על מה שלא הזכיר התנא תיבת

אלא אמר [פירש] **רבא** את משנתנו:
כגון שהיתה פרה רבוצה לפניו בכח, וכך **אמר**:
"העולם סבורים שאין אדם יכול להעמידה, והרי הפרה כאילו אמרה: הריני נזירה אם עומדת אני, אבל אני אומר: אדרבה אם לא עמדה הפרה **הרי עלי** להביאה **בקרבן** נזירות", [267] ועמדה הפרה מאליה - ונחלקו בית שמאי ובית הלל, אם נתקיים התנאי והרי הוא נזיר, או לא, וכמו שמפרשת הגמרא לקמן, אלא שמסדר הש"ס לא הניחו לסיים דבריו, ודחה אותם מיד: [268]
והרי **בשלמא פרה**, אכן **בת קרבן היא**, וניתן לפרש את דברי המשנה באופן שאמר הרי עלי להביאה בקרבן נזירות, **אלא דלת** וכי **בת קרבן** נזירות **היא**!?
אלא אמר רבא: **כגון שהיתה פרה רבוצה לפניו** כל כך בחוזק, שהעולם סבורים שאין אדם יכול להעמידה,

דף י:

ואמר: "העולם סבורים שאין אדם יכול להעמידה, והרי זה כאילו אמרה [269] פרה זו אין אני עומדת, ואני אומר, אדרבה **הריני נזיר מיין אם לא עמדה** [תעמוד] הפרה", **ואחר כך עמדה** הפרה מאליה. [270]
וכך מתפרש לשון המשנה לפי רבא:

"מאליה", אלא על הזכרת עמידת הפרה ואמירתה בכלל, כי היות ומחלוקת התנאים אינה קשורה בפרה כלל, ועיקר מחלוקתם היא במי שאומר "הריני נזיר מן הבשר", אם כן היה לו לתנא לשנות את מחלוקתם במי שאמר "הריני נזיר מן הבשר".

[267] א. ואף על גב דקרבנות נזיר אינם באים מבהמה גסה, מכל מקום שייך לקבל על עצמו נזירות על מנת לגלח על כמה עולות וכמה שלמים, כמו שאמרו בספרי על הכתוב בסוף פרשת נזיר "קרבנו לה' על נדרו מלבד אשר תשיג ידו", והן באים אף מן הבקר אם ירצה - על פי תוספות והרא"ש; וראה ברמב"ן על התורה שם ובפירוש המלבי"ם שם. ב. אין אנו אומרים שכוונתו היתה להביאה על נזיר אחר, כי הלשון משמע דעל עצמו קאמר ונזירות קיבל עליו, ראה "קרן אורה".

[268] תוספות, וראה מה שכתב הרא"ש.

[269] בפשוטו, כשם שיש לפרש את המשנה לפי שיטת רמי בר חמא כשלשת השיטות שכתבו התוספות בעמוד א ד"ה פרה והובאו לעיל בהערה, כך יש לפרש אף לדעת רבא, ואכן כך פירש הרא"ש את הסוגיא, ראה בכל דבריו. אלא שהתוספות ד"ה פרה כתבו בתחילת דבריהם "לשינויא דרמי בר חמא יש לפרש לישנא דמתניתין הכי כו'", ואף בסוגיין לא הזכירו את מסקנתם לעיל שהנזיר אמר רק את "דברי הפרה", ומשמע שהם מפרשים בדברי רבא כפירושם הראשון לעיל [וכדעת המפרש], ועל כן נתפרש בפנים על דרך זו, [וטעם השינוי צריך תלמוד].

[270] אין להקשות "מי קתני **מאליה**" כמו שהקשה רבא עצמו על רמי בר חמא, דרק עיקר הדבר במה שתולה נדרו צריך התנא לשנות, ומה שעשתה הפרה אחרי כן אין צריך לשנות - על פי תוספות בעמוד א' ד"ה מי; [ובפרט שזה מוכרח מתוך מחלוקת התנאים].

[271] ואם תאמר: הרי רבא אף הוא מוסיף על המשנה, והוא עצמו הרי הקשה על רמי בר חמא "מי קתני מאליה"!? ביארו התוספות, שהיות ומתוך פלוגתת התנאים מוכח החסרון, הרי שכל כי האי גוונא אמרינן חיסורי מיחסרא

"אמרה פרה" - באופן עמידתה - "אינני עומדת", ואני אומר: "הריני נזירה" כלומר: נזיר מיין מחמתה "אם - אינה [271] - עומדת" [חסורי מיחסרא המשנה מילת "אינה"], "אני" כלומר: הריני מקבל עלי נזירות, וכפל לשונו של הנודר הוא.

ונחלקו בית שמאי ובית הלל מה היתה כונתו כשאמר "אם לא עמדה": **בית שמאי סברי**: **תורפיה** [גילוי דעתו [273] ורצונו] **דהאי גברא** [הנודר] **משום אוקמה בידיה** דוקא [272] **הוא**, **והא לא אוקמה** שהרי מאליה עמדה, והרי היא כמו שלא עמדה, ולפיכך [274] אמרו בית שמאי: הרי זה נזיר.

ובית הלל - האומרים אינו נזיר - **סברי**:

תורפיה דהאי גברא משום דרביעא הוא [רצונו של הנודר היה שתקום הפרה ולא תרבוץ], **והא קמת** [והרי עמדה הפרה] ונתקיים רצונו, ועל כן אינו נזיר.

ומקשינן: **אי הכי**, לדבריך שאמר הנודר במפורש "הריני נזיר מיין", **אימא סיפא** שממנה מוכח שלא כדבריך, דקתני סיפא:

אמר רבי יהודה: **אף כשאמרו בית שמאי** שאמירתו אמירת נדר היא, **לא אמרו אלא באומר הרי פרה זו עלי קרבן** -

ואם תאמר באומר "הריני נזיר מיין", מדוע תיאסר הפרה בקונם כקרבן, הרי אמר להדיא נזיר מיין ולא מן הפרה!?

ומשנינן: **אלא** הכא במאי עסקינן:

כגון דאמר: "אמרה פרה זו, אין אני עומדת, ואני אומר, אדרבה **הריני נזיר מבשרה** של הפרה, **אם לא עמדה** הפרה", ואחר כך **עמדה מאליה**.

וביאור מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא:

בית שמאי סברי: **תורפיה** [רצונו] **דההוא גברא** דוקא **משום אוקמה בידיה** [בעצמו, ושלא על ידי אחרים] **הוא**, **והא לא אוקמה**, ולכן נזיר הוא.

ובית הלל סברי: **תורפיה** [רצונו] **דהאי גברא** לנדור **משום דרביעא**, **והא קמת** ולא נתקיים התנאי, ולכן אינו נזיר.

והכי קתני. ולפירוש הרמב"ם וסייעתו שכלל לא נזכר במשנה לשון הנודר, לא קשיא - "ארזי הלבנון". ולפירוש הרא"ש במסקנא יש לומר, שהנודר אומר בשם הפרה שאינה רוצה לעמוד, הריני נזירה אם אעמוד [וזהו לשון המשנה], והרי הוא - הרוצה שתעמוד הפרה - כאומר על עצמו הריני נזיר אם לא תעמוד הפרה, ראה ברא"ש, וחידוש הוא שאמירת התנאי "בשם הפרה", פועלת תנאי הפוך כלפי הנודר.

[272] תורפיה: גילוי דעתו, וכמו "מניחה במקום התורפה", וכן "תורף" שהוא גילוי השטר ועיקרו - רא"ש.

[273] נתבאר על פי תוספות ד"ה ואמר וד"ה פרה בעמוד א.

[274] ואם אחרים העמידו אותה, הרי היא כעמדה מאליה - רא"ש; ולשון תוספות: "ולבסוף נעשה מעשה שלא טרח בה ולא יגע בה להעמידנה ועמדה מאליה".

ופרכינן: וכי **בית הלל סברי דאי לא קמת** [אם לא תעמוד הפרה] אכן **הוי נזיר**!? שהרי לדבריך, טעמם של בית הלל שאינו נזיר אינו אלא מחמת שסוף סוף עמדה הפרה, ומשמע שאם לא כן הרי הוא נזיר.

והאמרי [הרי בית הלל סוברים] שהאומר "הריני נזיר מן הגרוגרות" אינו נזיר כיון שיש כאן נזירות וחרטה, והוא הדין באומר "הריני נזיר מן הבשר", [275] ואם כן איך אתה מפרש לדעת בית הלל שאינו נזיר רק מחמת שעמדה הפרה!?

ומשנינן: אכן, בית הלל עצמם סוברים שבכל אופן אינו נזיר, ומשום שהתחרט מקבלת הנזירות, אבל מה שאמרו בית הלל לבית שמאי במשנתינו - **לטעמייהו** [לשיטתם] **דבית שמאי קאמרי**; וכך אמרו בית הלל לבית שמאי:

לא מיבעיא **לדידן** [לשיטתנו] שאדם יכול להתחרט ממה שקיבל על עצמו נזירות - הרי **שאפילו לא קמת** הפרה, **נמי לא הוי נזיר**, שהרי מה שאמר "מבשרה" חרטה היא ובטלה הנזירות.

אלא אפילו **לדידכו** [לשיטתכם] **דאמריתו** [שאתם אומרים]: אין חרטה מועילה בנזירות, והאומר "הריני נזיר מן הבשר" **הוי נזיר - אודו לן מיהת** [על כל פנים] **דתורפיה דהדין גברא משום דרביעא, והא קמת**, ולא נתקיים התנאי ואינו נזיר. [276]

ובית שמאי החולקים ואומרים הרי זה נזיר, סוברים:

לאו כדברי בית הלל, כי **תורפיה דהאי גברא משום אוקמה בידיה הוא, והא לא אוקמה** ונתקיים התנאי והרי הוא נזיר.

דף יא.

מתניתין:

מזגו לו לאדם **את הכוס** של יין, **ואמר** אותו אדם: "**הריני נזיר ממנו** [מן הכוס] ", **הרי זה נזיר** לכל. [277]

---

[275] משמע להדיא, שאם היתה דעתו משום דרביעא, לא היה נזיר אם עמדה מאליה כי לא נתקיים התנאי. וכתב בחידושי רבי מאיר שמחה, דצריך לחלק [על פי התוספות לב, ב] בין מה שאמרו בית שמאי נזירות בטעות הויא נזירות, לבין כאן שהיה סבור שיעמידנה ולא יהיה נזיר. וראה עוד שם, שלדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כך, וצריך לחלק בין תנאי על עבר שהוא נזיר תיכף, לבין תנאי עתידי בלשון "אם" שעדיין לא נתחייב בשום אופן, רק כשיתקיים התנאי.

[276] דלא מסתבר לפרש טעמם של בית הלל משום דמיחלף בשר ביין, ואילו גרוגרות בענבים לא מיחלף, שהרי בית הלל דנו עם בית שמאי גם באופן שאמר הריני נזיר מקרשי הדלת, ושם אי אפשר לומר דהויא נזירות משום איחלופי, וכמבואר בסוגיא לעיל.

[277] לדעת התוספות יום טוב, טעם דין זה הוא משום שהאומר: הריני נזיר מן החרצנים, הרי הוא נזיר לכל לדעת חכמים לעיל ג ב, ודין זה דומה לו, ולדבריו מילתא דפשיטא היא, ולא נשנתה משנה זו אלא משום החידוש שבסיפא, וקצת נוטה לפירוש זה סדר ההלכות ברמב"ם פרק א מנזירות. אבל הרא"ש כתב [והובא גם בשיטה

ומעשה באשה אחת שהיתה שיכורה, ומזגו לה את הכוס של יין, **ואמרה** האשה: "**הריני נזירה ממנו**", **ואמרו חכמים**: **לא נתכוונה זו אלא לומר**: "**הרי הוא עלי קרבן**", כלומר: לאסור את הכוס עליה בנדר בלבד, ובגמרא יתבאר כיצד מתישב מעשה זה עם האמור ברישא. [278]

גמרא:

תמהה הגמרא: היתכן ששנה התנא **מעשה** שיש בו **לסתור** את האמור במשנה!?

שהרי **אמרת ברישא**: "מזגו לו את הכוס, ואמר: הריני נזיר הימנו **הרי זה נזיר**", וכל דקדוקי נזירות עליו.

והדר תני, ושוב שונה התנא: "**מעשה באשה אחת** שהיתה שיכורה ומזגו לה את הכוס, ואמרה: הריני נזירה ממנו" שהוא האופן שאמרנו ברישא שנזיר הוא -

ואילו התנא אומר: "אמרו חכמים, לא נתכוונה זו אלא לומר: הרי הוא עלי קרבן", **אלמא** הרי מוכח **דבהאי** כוס בלבד **הוא דאסור** ומשום נדר, **הא יינא אחרינא שרי** ליה [יין אחר מותר לו, לאומר על הכוס "הריני נזיר ממנו"] כי אינו נזיר. ואם כן נמצא המעשה סותר את האמור במשנה!?

ומשנינן: **חסורי מיחסרא** משנתנו **והכי קתני**:

מזגו לו את הכוס, ואמר: "**הריני נזיר ממנו**" **הרי זה נזיר**.

ואם שיכור הוא, ואמר: "**הריני נזיר ממנו**" **אינו נזיר**.

ותוך כדי ביאור המשנה, מסבירה הגמרא גם את טעם הדין: **מאי טעמא** אינו נזיר? כי באופן זה, **כמאן דאמר** [כאילו היה אומר]: "כוס זה **הרי** הוא **עלי קרבן**" - **הוא**.

וכי תימא [שמא תאמר]: אם אכן אין כוונתו אלא לנדר **לימא הכי**, שיאמר בפירוש: הרי זה עלי קרבן!?

ומפרשת הגמרא: כי **סבר** השיכור: אם אומר כן "הרי הוא עלי קרבן", שלא אסרתי אלא כוס זה, אם כן שמא **מייתין לי אחרינא ומצערין לי** [יביאו לי כוס אחר שלא נדרתי עליו, ויצערוני], שכך דרך בני אדם להפציר בשכור שישתה, ואילו הוא אינו רוצה לשתות עכשיו -

ולכן **אימא להו הא מילתא** [אומר להם לשון נזירות] **דפסיקא להו** [מוחלטת לשון זו

מקובצת]: "ואפילו לרבי שמעון דאמר [לעיל ג ב] עד שיזור מכולן, הכא מודה, כיון דלא הזכיר בהדיא יין, דלא גרע מידות נזירות".

[278] הוסיף הרמב"ם [נזירות א יב] "ואם הגיע לשכרותו של לוט, אין דבריו כלום, ואינו חייב על כל עבירה שיעשה, שמשהגיע לשכרותו של לוט אינו בן חיוב".

לגביהם, שהכל אסור] ואסלקם מעלי ושוב לא יביאו לי כל יין שהוא.[279]
ממשיכה הגמרא לבאר את המשנה: ועל דין זה ששנינו בשכור מביא התנא סיוע לדבריו: **ומעשה נמי באשה אחת** שהיתה שיכורה ומזגו לה את הכוס, ואמרה: הריני נזירה ממנו, ואמרו חכמים: לא נתכוונה זו אלא לומר: "הרי הוא עלי קרבן"!

מתניתין:

א. בברייתא שהובאה לעיל ג ב למדנו:
"רבי שמעון אומר אינו חייב עד שיזיר מכולם", והיינו שאינו נזיר אלא אם כן קיבל על עצמו את כל איסורי הנזירות; "ורבנן אמרי, אפילו לא נזר אלא בחד מנהון - באחד מאיסורי הנזיר - הוי נזיר".
ב. במשנה שלפנינו ובסוגיא שלאחריה, מתבארות צורות שונות של קבלת נזירות, ומתבאר בהן, אם וכיצד הן תלויות במחלוקת זו; ופירושן של כל פיסקאות המשנה מתבאר בגמרא.
א. מי שאמר: "**הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים**" ואף על פי שדברים אלו אסורים הם לנזיר.
הרי זה נזיר גמור **ואסור בכולן** - אף בשתיית יין וטומאה למתים.
ב. מי שקיבל עליו נזירות סתם, ואחר כך אמר: "**יודע אני שיש נזירות, אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין**", כלומר: קבלתי עלי כל שאר הלכות נזירות מלבד איסור שתיית יין.[280]
הרי זה אסור, וכדעת חכמים במשנה ובברייתא לעיל ג ב, שאפילו לא נזר אלא מאחד מאיסורי נזיר, הרי הוא אסור בכולן.
ורבי שמעון מתיר, כשיטתו שהוא סובר בברייתא לעיל ג ב: אינו חייב עד שיזיר מכולם, דהיינו מכל איסורי נזירות.
ג. מי שקיבל עליו נזירות סתם, ואחר כך אמר:

[279] הרמב"ם [נזירות א יא] הוסיף: "ואם היה מר נפש או כוסס או מתאבל, והיו מבקשין ממנו שישתה כדי לשכח עמלו, ואמר הריני נזיר ממנו, הרי זה אסור באותו הכוס בלבד ואינו נזיר, שלא נתכוון זה אלא שלא ישתה כוס זה. וכן שכור שנתנו לו כוס כדי לרוותו, ואמר הריני נזיר ממנו, הרי זה אסור באותו הכוס בלבד, ואינו חייב בנזירות, שלא נתכוון זה אלא שלא ישכרו אותו יותר מדאי". והכסף משנה לא הערה מקורו של הרמב"ם בענין מר נפש. וראה במשניות שבמאירי "מעשה באשה אחת שהיתה **שכולת** [כלומר: אשה שכולה] ומזגו לה את הכוס"; ובפירוש המשניות שם: זה המעשה לא יעזור על המאמר הקודם [כלומר: לא יחזק את הרישא] אבל סותר אותו, ואמנם הדין קודם הוא באיש בריא, אולם **באיש מר נפש** (הריני) [אינו] נזיר, שהוא לא יכוין אלא שלא ישתה זה אשר נשתדל עליו לשתותו, **הנה הוא ההיקש בשכור**, כאשר אמר הריני נזיר ממנו לא תחייבהו נזירות וכו'.

[280] יתבאר בגמרא, אם מודה רבי שמעון הסובר בברייתא לעיל ג ב "אינו נזיר עד שיזיר מכולם" בדין זה, או שמא מה ששנינו בהמשך המשנה: "ורבי שמעון מתיר" קאי גם על הרישא; וכן יתבאר אם "על מנת" האמור כאן הוא תנאי בקבלת הנזירות או שמא כאילו אמר "חוץ" משתיית יין וטומאה למתים.

יודע אני שהנזיר אסור ביין, אבל סבור הייתי שחכמים מתירין לי לשתות יין **מפני שאין אני יכול לחיות אלא ביין**, מפני שאני חולני או חלוש. [281]

או שאמר: סבור הייתי שחכמים מתירין לי ליטמא למתים, **מפני** שדחוק אני לפרנסת ביתי, ועיסוקי הוא **שאני קובר את המתים**; ולכן לא היה בדעתי לקבל עלי איסורים אלו: **הרי זה מותר**, היות ולא קיבל על עצמו כל איסורי נזירות. [282]

ורבי שמעון אוסר, ובגמרא יתבאר שיש להפך את דברי חכמים ורבי שמעון, שחכמים הם האוסרים כיון שלשיטתם אין צריך שיזיר מכל איסורי הנזירות, ורבי שמעון לשיטתו הוא המתיר. [283]

גמרא:

שנינו במשנה ברישא: הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים, הרי זה נזיר ואסור בכולן.

ושנינו במציעתא: יודע אני שיש נזירות, אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין, הרי זה אסור; ורבי שמעון מתיר:

סבורה היתה הגמרא בקושייתה בביאור הרישא, שהאומר "הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים", שהרי זה כאילו אמר: הריני נזיר "חוץ" משתיית יין וטומאה למתים, ונמצא שלא קיבל על עצמו את האיסורים האלו, ואם כן תלוי דין זה במחלוקת שנחלקו חכמים ורבי שמעון - במציעתא, ובברייתא לעיל ג ב - אם צריך שיקבל עליו הנזיר את כל איסורי הנזירות; [284] ולפיכך תמהה הגמרא:

היות ונחלק רבי שמעון במציעתא באומר "יודע אני שיש נזירות, אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין", שהוא סובר: היות ולא קיבל עליו את כל איסורי הנזירות, לכן אינו נזיר, ולשיטתו בברייתא שהובאה לעיל ג ב; אם כן:

---

[281] מלאכת שלמה.

[282] ואם תאמר: הרי דברים שבלב הן שאינן דברים, ראה מה שכתב בזה הרשב"א בתשובה חלק ד סימן קט, הביאו ב"ארזי הלבנון" אות נד, ומה שכתב בזה המהרי"ט בתשובה חלק א סימן סח, הביאו ב"ארזי הלבנון" אות עו.

[283] פיסקא זו נתבארה לפי שיטה אחת בגמרא; ובגמרא יתבארו שני ביאורים נוספים במשנתנו.

[284] נתבאר על פי דברי הגמרא בהמשך הסוגיא, "האי על מנת כחוץ דמי". ויש לפרש את הדבר בשני אופנים: האחד: "על מנת" האמור כאן היינו תנאי, וכמו "הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה [קדושין יט ב], ומתנה הוא את נזירותו, שאם יחולו איסורים אלו אינו רוצה בנזירות, אלא שממילא כלול בדבריו שהוא כאומר "חוץ" שהרי אינו מקבל עליו את האיסורים האלו, ולכן סבורה הגמרא שלפי רבי שמעון אין הוא נזיר, [וכך הן פשוטן של דברים, כמו שביאר הגרמ"ד סולובייצ'יק שליט"א בשיעוריו]. השני: אין כאן תנאי לדעת המקשן ולדעת רבי יהושע בן לוי, אלא שיור בנזירות. ובהמשך הסוגיא בהערות, תתבאר שיטת הראשונים בהבנת הדברים.

ולפלוג נמי רבי שמעון ברישא [יחלוק רבי שמעון גם ברישא], כשאמר: הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים, שהרי אף ברישא לא קיבל על עצמו את כל איסורי הנזירות!?

אמר תירץ **רבי יהושע בן לוי**:

אכן **חלוק היה רבי שמעון אף ברישא**, ומה ששנינו במציעתא: "ורבי שמעון מתיר", קאי גם על הרישא.

רבינא אמר:

ברישא לא פליג רבי שמעון, ומודה הוא לתנא קמא שהוא אסור בכולן!

מאי טעמא?

כי - לדעת רבינא - ברישא קיבל הוא על עצמו את כל איסורי הנזירות, אלא שעשה תנאי בחלות הנזירות שלא תחול אלא אם כן לא ייאסר באיסורים אלו, ולכן נזיר גמור הוא אפילו לרבי שמעון, כי מצד קבלתו הרי קיבל נזירות גמורה. [285]

שמא תאמר: והרי סוף סוף הטיל תנאי בנזירותו שלא תחול אלא אם לא ייאסרו אלו עליו [286] ־

זה אינו, ומשום **דהוה ליה "מתנה על מה שכתוב בתורה"**, שהרי קיומו של התנאי ביטול מה שכתוב בתורה הוא, שהרי אמרה תורה: נזיר אסור בכל איסורים אלו, **וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל**, וקבלתו קיימת.

ורבי יהושע בן לוי - הסובר: חלוק היה רבי שמעון אף ברישא - **אמר לך**:

אף ברישא אין הוא מקבל עליו את כל איסורי הנזירות, ולדעת רבי שמעון אינו נזיר; ואף שאמר "על מנת" שהוא לשון תנאי -

מכל מקום **האי "על מנת"** הוי **כ**אומר: הריני מקבל עלי כל איסורי הנזירות "**חוץ**" מאלו - **דמי**, ולכן רבי שמעון מתיר אף בזו, שהרי לא קיבל עליו נזירות לכל דיניה. [287]

---

[285] ראה קצת תוספת ביאור בזה, ב"קובץ שעורים" לכתובות אות קעב.

[286] יש לפרש את כוונת הגמרא בשני אופנים: האחד: כיון שהתנה שאם יחולו איסורים אלו אינו רוצה בנזירות, אם כן תתבטל הנזירות, [כן פירש ב"אבי עזרי" נזירות א יג]. השני: כיון שהתנה שלא יחולו איסורים אלו, הרי שהיה לנו לומר שאכן תחול נזירות ללא איסורים אלו, [כן ביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי ריש הלכות נזירות, וראה שם טעם הדבר שמדין תנאי היתה חלה נזירות מחודשת שאינה כוללת את האיסורים האלו; וראה עוד ב"חידושי רבי שמואל" נדרים סימן ו שהביא בשם הגר"ש שקאפ שאף הוא מבאר כן, אלא שהוא מבאר את טעם הדבר שהיה חל נזירות ללא איסורים אלו, באופן אחר מהגרי"ז]. וספק זה הוא בכל מקום שמבואר בגמרא שתנאו בטל משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, וכגון במי שמקדש אשה על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, שתנאו בטל במה שהתנה שלא יהא עליו עונה, כי המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל; ויש להסתפק איך היה הדין אם לא ש"תנאו בטל" משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, האם היו הקידושין בטלים, או שהיה חל קידושין ללא חיוב עונה.

[287] לעיל בהערה נתבארו שני אופנים בביאור שיטתו של רבי יהושע בן לוי. האחד: שבכלל דבריו תנאי וגם "חוץ". השני: אין כאן תנאי אלא "חוץ". והנה בתוספות הקשו: והא מקדש את האשה על מנת שאין לה עליו שאר

תניא כוותיה דרבינא: אמר הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים, הרי זה נזיר ואסור בכולן, מפני שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, וכפי שפירש רבינא.[288]

שנינו במשנה במציעתא: יודע אני שיש נזירות, אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין, הרי זה אסור ורבי שמעון מתיר.

ושנינו בסיפא: **יודע אני שהנזיר אסור ביין**, אבל סבור הייתי שחכמים מתירין לי מפני שאין אני יכול לחיות אלא ביין, או מפני שאני קובר את המתים, הרי זה מותר; ורבי שמעון אוסר: תמהה הגמרא על הסיפא:

והאמרת רישא [היינו במציעתא]: "יודע אני שיש נזירות, אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין, הרי זה **אסור**, **ורבי שמעון מתיר**".

כסות ועונה הוי מקודשת והתנאי בטל, ולא אמר כ"חוץ" דמי? ותירצו: דגבי קדושין שאני, דאפילו אמר בפירוש "חוץ משאר" לא מהניא ליה דיבורו, דאין קדושין לחצאין, וכי אמר "הרי את מקודשת" - מקודשת, וכי אמר "חוץ משאר" לאו מידי קאמר, ולכך חייב בכולן; אבל גבי נזיר ילפינן לעיל [ג ב] מקראי, דצריך שיזיר מכולם, דאם נדר מאחד מהם לא הוי נזיר; וראה אריכות גדולה מאד בענין זה, ב"חידושי רבינו פרץ". וב"שערי ישר" שער ז פרק ו ד"ה ולפי"ז, הביא את דברי התוספות וכתב לפרשם, דבנזיר בעינן שיזיר מכולם לרבי שמעון, היינו שיקבל הנודר על עצמו לפרוש מכולם, וכשאומר "חוץ" חסר בזה קבלת הנזירות ובטלה הנזירות, אבל בקדושין אין צריך שיחייב את עצמו בשעת קדושין בשאר וכסות, אלא שהתורה חייבה אותו בזה, ומשום הכי מה שאמר "חוץ" לא מהני; וראה עוד ב"מלאכת שלמה" על המשניות, וב"אבי עזרי" נזירות א יג מהדורא רביעאה. ולמדנו מדברי התוספות **כפירוש הראשון**, והיינו, שאין חילוק בפירוש לשון "על מנת" שבקדושין לבין נזירות, וכשם שבקדושין הוא תנאי כך גם בנזירות [וככל "על מנת" שבש"ס], אלא שיש בכלל דבריו גם "חוץ", וזה הוא שחילקו, שבקדושין מאחר שנתקדשה לא איכפת לן שאמר גם "חוץ" כי אין צריך לקבל על עצמו שאר כסות ועונה, מה שאין כן בנזירות היות וכלול בדבריו "חוץ", אם כן חסר בעצם קבלת הנזירות, ולכן אינו מועיל לרבי שמעון. ואולם לשון הגמרא: "**האי** על מנת כחוץ דמי" משמע שבנזירות יש משמעות אחרת ל"על מנת", וכפירוש השני, וראה עוד בהערה בהמשך הסוגיא.

[288]א. כתב הרא"ש: "והיינו כרבי שמעון, דאי לרבנן אפילו אמר **חוץ** מן יין הוי נזיר". ביאור דבריו: הוקשה לרא"ש, מה ראיה מברייתא זו כרבינא ולא כריב"ל, והרי אין מוכח אלא שבכלל דבריו יש תנאי, ובזה הלוא מודה גם ריב"ל, אלא שלדבריו יש בכלל דבריו גם "חוץ", [**וכפירוש הראשון** שנתבאר לעיל]!? ולכן ביאר הרא"ש, שבהכרח ברייתא זו כרבי שמעון אתיא, וכפי שביאר, ואם כן מבואר בהדיא כרבינא שאף לרבי שמעון חלה נזירותו, ולא נחלק בזה רבי שמעון, דלא כריב"ל. ב. כדברי הרא"ש [שנתבארו באות א] שרק לדעת רבי שמעון צריכים אנו לטעם "מתנה על מה שכתוב בתורה" ולא לרבנן, כן מבואר גם ב"לחם משנה" [נזירות א יג], ומכח זה תמה על הרמב"ם שם שפסק כחכמים, ונתן טעם משום דהוא "מתנה על מה שכתוב בתורה". ואולם ב"אבי עזרי" כתב לבאר את הרמב"ם, שגם לחכמים צריכים אנו לטעם זה, כי אע"פ שגם אם היה אומר "חוץ" היתה חלה הנזירות [וכטענת הרא"ש], מכל מקום כיון שהתנה שלא תחול הנזירות אם יחולו איסורים אלו, היה לנזירות להתבטל, [או שהיה התנאי גורם שיחול נזירות ללא איסורים אלו, כמבואר בהערה לעיל], ולזה צריכים אנו אף לרבנן לטעם "מתנה על מה שכתוב בתורה" שאין בתנאו כלום; ומדברי הרא"ש סיוע ל"לחם משנה". ג. לשיטת הרמב"ם לכאורה תיקשי: מה ראיית הגמרא דלא כריב"ל מהברייתא, היות ויש לפרשה כחכמים, ואם משום שבברייתא מבואר שיש בדבריו "תנאי", הרי אף ריב"ל מודה לזה, רק שהוא סובר: שיש בדבריו גם לשון "חוץ", [וכאשר נתבאר באות א' שזו היתה קושיית הרא"ש; וראה מה שכתב ב"אורח מישור"]; ובהכרח, שהרמב"ם מפרש **כפירוש השני**, שלפי ריב"ל אין כאן אלא "חוץ" ולא תנאי, ואם כן ראיית הגמרא שלא כריב"ל היא כפשוטה, שהרי בברייתא מבואר שיש כאן "תנאי"; והגרמ"ד סולובייצ'יק שליט"א למד גם מדברי המפרש בד"ה ריב"ל **כפירוש השני**.

ואם כן גם בסיפא באומר: "יודע אני שהנזיר אסור ביין, אבל סבור הייתי שחכמים מתירין לי" שאף כאן לא קיבל על עצמו את כל איסורי הנזיר, היה צריך להיות הדין לדעת תנא קמא שהוא אסור, ורבי שמעון היה לו להתיר, והיפך הכתוב במשנה!?

ומשנינן: איפוך את מחלוקתם של תנא קמא ורבי שמעון בסיפא, **ואימא** בסיפא **נמי** כמו במציעתא:

הרי זה אסור ורבי שמעון מתיר.

ואיבעית אימא לבאר את מחלוקתם של תנא קמא ורבי שמעון בסיפא, שתנא קמא מתיר ורבי שמעון אוסר:

לעולם לא תיפוך בסיפא את מחלוקתם, ואכן תנא קמא הוא זה שאסר, ורבי שמעון הוא זה שהתיר.

ודקשיא לך: מאי שנא סיפא מן המציעתא שנחלקו בהיפוך, אימא לך, לא נחלקו בסיפא באותו אופן של המציעתא, אלא:

דף יא:

התם, (תחילת העמוד) **ברישא** [היינו מציעתא] **כגון דנזר מחדא** [שלא קיבל על עצמו נזירות אלא מאחד]:

ולכן: **לרבנן דאמרי** [הסוברים] **דאפילו לא נזר אלא מאחת מהן** הרי הוא נזיר - אף כאן **הוי נזיר**, **ואסור**.

ואילו **לרבי שמעון**, **דאמר**: אין קבלת הנזיר קבלה **עד שיזיר מכולם**, הרי זה **מותר**; וכפי שהבינה הגמרא עד עתה את ביאור המציעתא.

אבל ה**סיפא** אינה עוסקת במי שלא קיבל על עצמו את כל איסורי הנזירות, וכפי שסברנו בתחילה, אלא:

דבאמת בשעת קבלת נזירותו **נדר מכולהו** איסורי נזיר, ואף לפי רבי שמעון יש כאן קבלת נזירות גמורה, ולכן אוסר רבי שמעון; אלא שהיום מתחרט הוא על נדרו מפני שאינו יכול לחיות בלי יין או משום שרואה כי בלא שיתעסק במתים לא תהא פרנסה לבני ביתו -

ואיתשיל מחדא, והוא נשאל לחכמים על איסורים אלו שאינו יכול לעמוד בהם, ומבקש שהחכמים יתירו לו, ומה ששנינו: "יודע אני שהנזיר אסור ביין אבל סבור הייתי שחכמים מתירין לי", היינו שכך אומר הוא לחכמים: תתירו לי איסורים אלו כדין חכם המתיר את הנדר, ומפני הפתח והחרטה "שאין אני יכול לחיות אלא ביין או מפני שאני

קובר את המתים" [289] -

וביאור מחלוקתם של חכמים ורבי שמעון היא, אם על ידי שהוא נשאל על אחד מהאיסורים הותר הכל, או שלא הותר כלל עד שיתחרט על כולו, ודין זה תלוי במחלוקתם של חכמים ורבי שמעון בעיקר קבלת נזירות אם די בקבלת אחד מהאיסורים, וחכמים לשיטתם ורבי שמעון לשיטתו, וכדמפרש ואזיל.

כי **לרבנן דאמרי**: **אפילו** אם **לא נזר אלא מאחת מהן הוי נזיר**, אם כן אף **כי מתשיל מחדא מינייהו** בלבד [כשנשאל רק על אחד מן האיסורים] **אישתרי** [ניתר הוא] מכל נזירותו לגמרי.

ומשום ש"סוף נזיר" היינו עקירת הנזירות על ידי שאלה, כ"תחילת נזיר" היינו קבלת הנזירות, דכשם שבקבלת אחד האיסורים חל עליו כל תורת נזיר, הוא הדין שאם נשאל על אחד האיסורים הותר הכל.

ו**לרבי שמעון** נמי "סוף נזיר" כ"תחילת נזיר", וכיון **דאמר** רבי שמעון ב"תחילת נזיר" שאינו נזיר **עד שיזיר מכולם** - לכן **כי מתשיל נמי מההוא** [כשנשאל על נזירותו] אינו ניתר **עד דמתשיל מכולהו** [עד שיישאל על כל איסורי הנזיר]. [290]

---

[289] נתבאר על פי התוספות, הרא"ש וחידושי רבינו פרץ; ועל פי הנראה מדברי ה"זבח תודה" בס וגיין.

[290] לתוספת ביאור: שנינו במשנה בנדרים כה ב: "ראה אותן אוכלים תאנים [שלו], ואמר הרי הן עליכם קרבן, ונמצאו אביו ואחיו [ביניהן, שאינו רוצה לאסור עליהם], והיו עמהן אחרים, בית שמאי אומרים: הן [אביו ואחיו] מותרים [ד"נדרי שגגות" הוא כלפיהם], ומה שעמהם [שאר האנשים] אסורים; בית הלל אומרים: אלו ואלו מותרין [ומשום "נדר שהותר מקצתו הותר כולו"]. וכתב הרא"ש לבאר את שיטות חכמים ורבי שמעון: לחכמים "סוף נזיר כתחילת נזיר", ולכן "אם **נשאל על אחד הותר הכל**, ואפילו למאן דאמר, ד"נדר שהותר מקצתו לא הותר כולו", **הכא מודה** מטעמא דפרישית דסוף נזיר כתחילת נזיר; ורבי שמעון נמי סבר "סוף נזיר כתחילת נזיר", ואפילו למאן דאית ליה "נדר שהותר מקצתו הותר כולו", הכא מודה, כי היכי דבתחילת נזיר אינו נזיר עד שיזיר מכולן, הכי נמי **לענין חרטה לא הותר עד שיתחרט כולו**"; ועל פי דבריו נתבאר בפנים, וכעין זה בתוספות. ויש להסתפק בהבנת דברי הרא"ש שיש לפרשם בשני אופנים: האחד: כיון שמתחרט ויש לו פתח על מקצת הנזירות, יש בזה סיבה להתיר מקצת הנזירות, ולדעת חכמים כיון ש"**הותר מקצת הנזירות הותר כולו**" דומה לדין המבואר במשנה בנדרים; ולרבי שמעון כיון שאינו מתיר את הכל, אינו יכול להתיר אפילו מקצתו, [**וראה הערה הבאה בשם המאירי**]. השני: אין שייך לדון כלל להתיר מקצת הנזירות מחמת שמתחרט על מקצתו, אלא שהנדון הוא, אם בחרטה על מקצת יש סיבה להתרת כל הנזירות, או שאין כאן סיבת היתר כלל, כיון שלא נתחרט אלא על מקצת הנזירות.

[291] א. לשון התוספות בהבנת שיטת רבי שמעון הוא: "כיון דאין נזירות באה לו עד שיפרש מכולן, כמו כן צריך שאלה לכולן, ונהי דנשאל האחד לא הותר השני". ותמה ב"קרן אורה" על זה, דכשם שלרבי שמעון אתה אומר שהיות וצריך לפרש את כולן, לכן אין ניתר איסור אחד בהתרת חבירו, הוא הדין בנדר שהוא אוסר על אביו ועל שאר אנשים, יש לנו לומר שהיות וצריך הוא לפרש את כולן לא יהיה ניתר האחד בהתרת חבירו, ואילו בית הלל הרי סוברים בנדר "הותר מקצתו הותר כולו"; וראה מה שדקדק עוד בלשונם; וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות ע' לפרש את דבריהם בשם ה"תפארת לציון"; וב"קרן אורה" פירש את הסוגיא באופן אחר. ב. מדברי המאירי - שכתב: "ואף בזו הלכה כחכמים, **וכל שכן שכבר פסקנו "הותר מקצתו הותר כולו**", נראה שהוא מפרש, שכל נידון הגמרא כאן אינו אלא אליבא דבית שמאי הסוברים "הותר מקצתו לא הותר כולו", שלפי חכמים, בנזירות יודו בית שמאי "הואיל ותחלתו איסור אחד אסרו לכל, אף סופו שאלה לאחד מאיסוריו התירו לכל, ולרבי שמעון כשם

ומשום הכי קתני בסיפא שלא נשאל אלא על אחד מאיסורי הנזיר: **ורבי שמעון אוסר**.

[291] התירוץ הבא של הגמרא מתבאר על פי אחת השיטות בתוספות ובראשונים.

תנן במסכת נדרים כ ב:

ארבעה נדרים התירו חכמים:

א. נדרי זירוזין: כגון שהיה המוכר רוצה עבור סחורתו ארבעה זוז, והקונה מסכים לשני זוז בלבד, ואמר לו המוכר "קונם ככר זה עלי, אם אתן לך חפץ זה בפחות מארבע דינרין", אם רצה המוכר ליתנו בשלשה דינרים, יכול, שלא נדר המוכר אלא כדי לזרזו ללוקח שיעלה על המחיר שהציע.

ב. נדרי הבאי: כגון מי שאמר: קונם פירות אלו עלי אם לא ראיתי בדרך הזה עם רב כיוצאי מצרים, שאין נדרו חל, כיון שלא נתכוין אלא לומר שראה אנשים לרוב, ולאו דוקא כיוצאי מצרים.

ג. נדרי שגגות: כגון מי שאמר: קונם פירות אלו עלי אם אכלתי, ואכן היה סבור שלא אכל, ושוב נזכר שאכל, שאין נדרו חל כיון שהיה שוגג בשעת הנדר, והטעם מבואר בר"ן [נדרים כה ב]: "כל שיש טעות בעיקר הנדר, אין פיו ולבו שוין".

ובגמרא נדרים כה ב: כשם שנדרי שגגות מותרין, כך שבועות שגגות מותרות; היכי דמי שבועות שגגות, כגון רב כהנא ורב אסי, הדין אמר שבועתא דהכי אמר רב [האחד אמר: נשבע אני שכך וכך אמר רב], והדין אמר: שבועתא דהכי אמר רב [נשבע אני שאמר רב באופן אחר מדברי הראשון], דכל חד וחד אדעתיה דנפשיה קמשתבע [כל אחד ואחד לפי דעתו נשבע נכונה, ו"שבועת שגגות" היא ואין זו שבועת שקר אף על פי שודאי אמר רב כאחד מהם].

שבתחילת נזירות אין נזירות באחד עד שיזיר מכולן, כך כשנעשה נזיר לכל, אין היתר אחד מהם מועיל לכולם עד שיהא ניתר לכולם" [לשון המאירי], והכוונה היא, שלדעת רבי שמעון דין הנזירות כדין הנדרים [שלא כדעת חכמים דנזירות שאני], וכשם שבנדר בעלמא אין אומרים "הותר מקצתו הותר כולו" לבית שמאי - כך גם בנזירות, וכיון שלא הותר כולו אף מקצתו לא הותר, כיון ש"אין נזירות לחצאין". וכל זה הוא לבית שמאי, אבל לבית הלל שבכל נדר "הותר מקצתו הותר כולו" אף נזירות לא יצאה מן הכלל ואפילו לדעת רבי שמעון, [וכמו שהקשה ב"קרן אורה" על סברת התוספות, הובאו דבריו באות א']; וזהו שכתב המאירי שהלכה כחכמים, כיון דקיימא לן "נדר שהותר מקצתו הותר כולו", והיינו שלפי בית הלל אפילו רבי שמעון מודה שהותר כולו. ג. למדנו מדברי המאירי, ששייך היתר על אחד מאיסורי הנזיר מחמת הפתח והחרטה שיש לו עליו, ואם בעלמא "נדר שהותר מקצתו הותר כולו" ממילא תותר מכח זה כל הנזירות, ולעיל בהערה הובא להסתפק בזה לדעת הרא"ש ולשונו. ובפשוטו, דין זה תלוי במה שהאריכו האחרונים לחקור, אם קבלת הנזירות היא על ידי קבלת האיסורים על עצמו, או על ידי החלת קדושת נזיר על עצמו, וכתוצאה מקדושה זו נאסר הוא באיסורים שאמרה תורה [ראה ליקוט השיטות בזה, בחידושי רבי שמואל נדרים סימן ו']; ולדעת הסוברים שהאדם מקבל על עצמו את האיסורים, כי אז שייך להישאל על קבלה זו או על חלקה, אבל אם הקבלה היא על קדושת הנזירות אין שייך שאלה על חלק מן האיסורים, שהרי לא הוא זה שקיבלם על עצמו, אלא איסור תורה הם.

ובגמרא שבועות כו א מבואר על מעשה זה של רב כהנא ורב אסי: "כי אתו לקמיה דרב אמר כחד מינייהו [כשבאו האמוראים שנשבעו באופן סותר מה אמר רב], אמר כחד מינייהו [אישר רב שהוא אמר כאחד מהם], אמר ליה אידך [אמר השני לרב]: ואנא בשיקרא אישתבעי [האם אני עברתי על שבועת שקר, שהרי לא היה האמת כדברי]!? אמר ליה [רב לאותו אמורא]: "לבך אנסך" [כסבור היית לישבע באמת, כלומר: ולכן שבועתך שבועת שגגות היא].

ומבואר מדברי הגמרא שנדרי שגגות חשובים "נדרים הבאים מחמת אונס".

ד. נדרי אונסין, כגון שהדיר אדם את חבירו מהנאתו, אם לא יבוא לאכול אצלו, ולא בא אותו חבר לאכול אצלו משום שחלה הוא או שחלה בנו או שעיכבו נהר, שאין הוא אסור בהנאה מן המדיר, משום שלא נתכוין הלה לאוסרו אלא אם כן יימנע מלבוא אליו בלי אונס כלל, אבל על ידי אונס - לא.

ואיבעית אימא לפרש את מחלוקת תנא קמא ורבי שמעון בסיפא שלא תסתור את שיטתם במציעתא:

סיפא מיירי כגון שנדר מכולם, שבשעת הנדר קיבל על עצמו כל איסורי הנזיר, ואין לדון שלא יהא נזיר משום "עד שיזיר מכולם" ואפילו לרבי שמעון.

וחכמים ורבי שמעון שנחלקו בהתירו של נזיר זה: **ב"נדרי אונסין"** - כלומר: "נדרי שגגות" [292] שאינם חלים משום שלבו אנסו - **קא מיפלגי**, אם מדרבנן צריכים הם שאלה, וכדמפרש ואזיל.

דהיינו: ביאור משנתנו הוא, שמתחילה קיבל עליו נזירות מוחלטת, אלא שלאחר זמן נוכח שאינו יכול לעמוד בלי שתיית יין או בלי טומאה למתים, ומתוך כך בא הוא היום לפני חכמים שיתירו לו כיון שלבו אנסו שהיה חושב שיוכל לעמוד בזה, ועכשיו נוכח שאינו יכול לעמוד בזה.

וזו היא ששנינו: "כסבור הייתי שחכמים מתירין לי", כלומר: כך הוא שאומר היום לחכמים, שראוי להתיר לו כיון שלא היה יודע שלא יוכל לעמוד בזה; ואכן חכמים מתירין לו, אלא שנחלקו חכמים ורבי שמעון אם צריך מדרבנן שאלה אף ב"נדרי שגגות", שלדעת רבי שמעון צריך הוא שאלה מדרבנן, ולפיכך הוא אוסר, וכדמפרש ואזיל. [293]

[292] נתבאר על פי פירושם השני של התוספות, וכפי שפירש בתוספות יום טוב את כוונתם; וראה גם במפרש, ובדברי הרמב"ם שהביא התוספות יום טוב.

[293] א. נתבאר על פי "זבח תודה" שכתב, שביאור המשנה שוה בשני התירוצים האחרונים של הגמרא; והכריח כן, משום שהוקשה לו: אם כפשוטו, שבתחילת הנדר חשב שחכמים יתירו לו, הרי נמצא שלא קיבל עליו כל איסורי נזירות, ולא יישבה הגמרא את עיקר קושייתה, למה אוסר רבי שמעון הסובר: עד שיזיר מכולם, **ראה שם**.
ב. ואולם מדברי ה"קובץ שעורים" בכתובות אות קעה [וראה גם בחזון איש סימן קלח ו], יש ללמוד פירוש אחר:

ונחלקו תנא קמא ורבי שמעון **בפלוגתא דשמואל ורב אסי**, אם אף על פי שהוא "נדרי אונסין", בכל זאת מדרבנן הרי הוא אסור עד שיישאל על נזירותו! **דתנן** במסכת נדרים: **ארבעה נדרים התירו חכמים**:

א. **נדרי זירוזין**; ב. **נדרי הבאי**; ג. **נדרי שגגות**; ד. **נדרי אונסין**.

ואמר רב יהודה אמר רב אסי על אותה משנה בנדרים:

ארבעה נדרים הללו - כולל נדרי שגגות - **צריכין שאלה לחכמים**.

ואולם - הוסיף רב יהודה - **כי אמריתה** למימרא זו משמו של רב אסי **קמיה דשמואל**, **אמר לי** שמואל:

והרי **תנא קתני** "**התירו חכמים**", **ואת אמרת**: **צריכין שאלה לחכמים**!?

רבנן בסיפא דמשנתנו **סברי כשמואל**, ש"נדרי שגגות" מותרים לגמרי, ולכן מתירים הם בסיפא.

ואילו רבי שמעון סבירא ליה **כרב אסי**, ש"נדרי שגגות" צריכים שאלה לחכמים, ולכן אוסר רבי שמעון בסיפא.

מתניתין:

האומר: הרי עלי לגלח נזיר, חייב להביא קרבנות תגלחת טהרה, ומקריבן על ידי איזה נזיר שירצה, רמב"ם.

מי שאמר: **הריני נזיר**, וגם **עלי לגלח נזיר** -

ושמע חבירו את דבריו **ואמר** חבירו: "**ואני**, **ועלי לגלח נזיר**" [כלומר: אף אני אהיה נזיר כחבירי, וכן מקבל אני על עצמי לגלח נזיר], ונתחייבו שניהם בנזירות, ובחיוב לגלח נזיר אחר -

הרי **שאם היו** שניהם **פקחין**, **מגלחין** הם **זה את זה**, שהראשון מביא את קרבנותיו של השני, והשני את של הראשון, ונמצא שלא "הפסידו" בקבלתם יותר מחיוב נזירות אחת, הכוללת ניהוג נזירות והבאת קרבנות.

ואם לאו שאין להם פקחות זו, הרי הם **מגלחין נזירים אחרים** מלבד קרבנות נזירותם הם, ונמצא ש"הפסידו" בקבלתם יותר משאר נזיר, שהרי צריכים הם להביא שתי קרבנות.

והיינו, ביאור המשנה הוא כפשוטו, שחשב בתחילה, כי על אף שנדר בנזירות ואסור הוא בכל איסורי הנזיר, מכל מקום כשירגיש צורך חיוני לשתות יין או שיהא זקוק להתעסק בקבורת מתים לצורך פרנסת ביתו, יהא לו "היתר לעבור על איסורי נזיר" כשם שמתירים לחולה לעבור על איסורין. ונמצא, שאין חסרון בקבלת הנזירות, שהרי אסור הוא בהם, אלא שסובר בטעות כי אף מפני סיבות כאלה מותר לעבור, ולכן לא תיקשי, למה לא התיר רבי שמעון הסובר: "עד שיזיר מכולם". ג. ואולם מדברי הרא"ש נראה שלא כדבריהם: שכתב: "ואף על גב דאי הוה אמר בהדיא חוץ מן היין דהוי נזיר, הני מילי היכא דלא אניס בקבלת יין, אבל הכא דמחמת אונס אינו מקבל עליו יין, לא הוי נזיר כלל".

גמרא:

איבעיא להו:

האומר: "הריני נזיר ועלי לגלח נזיר", **ושמע חבירו ואמר "ואני"**, ולא הוסיף עוד לאמר: ועלי לגלח נזיר, **מהו** דינו של השומע?

האם "ואני" **אכוליה דיבורא** של ראשון **משמע** [מתיחס לכל דיבורו של הראשון], ונתחייב השומע הן בנזירות, והן בגילוח נזיר אחר.

או דילמא: "ואני" **אפלגיה דדבורא** של ראשון **משמע** [מתיחס לחצי דיבורו של ראשון], ולא נתחייב השני אלא בחצי דיבורו של ראשון?

ומוסיפה הגמרא להסתפק: **ואם תמצי לומר** ש"ואני" **אפלגיה דדיבורא משמע** -

האם **אריש**א דדיבורו של ראשון - "הריני נזיר" - משמע, ואין השומע חייב אלא בנזירות.

או שמא "ואני" **אסיפא** דדיבורא של ראשון - "ועלי לגלח נזיר" - משמע, וחייב הוא לגלח נזיר ואינו חייב בנזירות.

תא שמע ממשנתנו:

הריני נזיר ועלי לגלח נזיר, ושמע חבירו ואמר "**ואני ועלי לגלח נזיר**", **אם היו פקחין מגלחין זה את זה**, ובכך קיים כל אחד את נזירותו ואת התחייבותו לגלח.

ו**מדקאמר** התנא שאמר השני: "**ואני**, **ועלי**", הרי משמע שאילו היה אומר "ואני" לבד לא היה מתחייב בכל זה אלא בחצי דיבורו של ראשון, ו**שמע מינה**: "**ואני**" **אפלגיה דדיבורא** של ראשון **משמע**.

אמרי על כך בני הישיבה:

אין, אכן יש ללמוד ממשנתנו ש"ואני" לבד **אפלגיה דדיבורא משמע** -

מיהו עדיין נשאר הספק השני בעינו, האם "ואני" **אריש**א דדיבורא של ראשון, **או אסיפא**.

אומרת הגמרא: **ומינה**, מאותה מקום שפשטנו את הספק הראשון יש לך לפשוט אף את הספק השני!

מדקאמר התנא שאמר השני מלבד "ואני": "**ועלי לגלח**" ולא "והריני נזיר", הרי **שמע מינה**: "**ואני**" **על תחילת דיבורא משמע**, ונכלל בלשון "ואני" קבלת נזירות, ולכן מוסיף הוא את מה שלא נכלל בלשון "ואני", דהיינו "ועלי לגלח נזיר".

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא לדחות את כל עיקר הראיה ממשנתנו, ואף לספק הראשון אם "ואני" מתיחס לכל הדיבור של הראשון או שמא רק למחציתו:

ממאי דהכי הוא, מנין לך ללמוד ממשנתנו ש"ואני" מתיחס למחצית הדיבור בלבד!?

לעולם אימא לך, הרי יכול אני לומר לך ש"**ואני**" **אכוליה דדיבורא** משמע, ואף אם לא היה מוסיף לאמר: "ועלי לגלח נזיר", היה חייב בכל מה שקיבל הראשון על עצמו - **ואי משום** שהוסיף לומר: "**ועלי** לגלח נזיר" דמשמע: אילו לא היה מוסיף לומר כן, לא היה מתחייב לגלח נזיר.

אין הדבר כן, ואין לשון זה מעכב בעצם הקבלה שכבר נכללת במילת "ואני", **ומאי קאמר** [ומה הוא זה שהוא אומר] "**ועלי** לגלח נזיר"? **בהא מילתא**!

כלומר: ומה שקבלתי כבר [בלשון "ואני"] דהיינו לגלח נזיר, וכפל לשון הוא כדרך בני אדם לכפול לשונן, ואולם הוא הדין אם לא אמר "ועלי לגלח נזיר", שהוא מתחייב הן בנזירות והן בתגלחת לאחר משום שאמר "ואני". [294]

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר כדבריך שהוצרך התנא להוסיף בדברי השני "ועלי לגלח נזיר" כדי שיתחייב בגילוח, ומשום שבלי תוספת זו לא היה מתחייב אלא כדיבור אחד של הראשון ולא בשניהם -

[**הא**] **דקתני סיפא** של משנתנו [במשנה הבאה]: מי שאמר: **הרי עלי לגלח חצי נזיר**, **ושמע חבירו ואמר**: "**ואני ועלי** [295] **לגלח חצי נזיר**" זה מגלח נזיר שלם וזה מגלח נזיר שלם -

התם מי איכא תרתין מילי [וכי יש שם בדבריו של ראשון שני דיבורים]!?

כלומר: וכי אטו יש שם בדיבורו של ראשון שני חלקים, עד שתאמר: אם לא שהיה מוסיף השני "ועלי לגלח חצי נזיר" היה מתחייב רק בדיבור אחד של ראשון!? **אלא** בהכרח, דבסיפא **מאי קאמר** "**ועלי**" היינו **בהא מילתא**, וכפל לשון הוא זה.

ואם כן **הכא** ברישא **נמי**, **כי קאמר** "**ועלי**" **בהא מילתא**, ואין זה אלא כפל לשון.

אמר ליה רבא לרב הונא בריה דרב יהושע, **הכי השתא** [איך אתה מדמה את הרישא לסיפא]!?

והרי **אי אמרת בשלמא**: **רישא** אכן **צריכא** כלומר: תוספת המלים "ועלי לגלח נזיר" נצרכת היא כדי שיתחייב במה שנתחייב, וכדעתי, ורק **סיפא** הוא **דלא צריכא** תוספת "ועלי לגלח חצי נזיר" - ניחא, ומשום שיש לומר **דתני סיפא** "ועלי לגלח נזיר" ואף **דלא צריכא** תוספת זו, **משום** תוספת זו הכתובה **ברישא דאכן צריכא** היא.

[294] נתבאר על פי לשון התוספות; ובחידושי רבינו פרץ האריך בפירוש דברי הגמרא בכמה פירושים.

[295] כן היא הגירסא בתוספות [ולא "**עלי**" כמו שהוא לפנינו], וכן הוא במשניות שבמאירי, וכן במאירי במשנה הבאה; ובגירסא זו מתיישבת הסוגיא כאן אל נכון, וכן הוא ברמב"ם [נזירות ח כ], אלא שהלחם משנה כתב שם, שהגירסא הנכונה היא: "ואני עלי".

אלא אי אמרת כדבריך, **דרישא לא צריכא** תוספת זו, כי "ואני" אכוליה דיבורא משמע, וגם **סיפא לא צריכא** לתוספת זו -
וכי אטו יש לומר **דתני רישא דלא צריכא ותני** גם **סיפא דלא צריכא**!? והרי למה לו לתנא לשנות מילתא דלא צריכא!?
ובהכרח שאם לא היה אומר: "ועלי לגלח נזיר" לא היה משמע אלא התיחסות למחצית הדיבור, ועל כן הוצרך הוא להוסיף "ועלי לגלח נזיר", ונפשט הספק.
א. המקדש את האשה הרי הוא אסור מן התורה באמה שהיא חמותו, ובאם חמותו ובאם חמיו, באחותה, בבתה, בבת בתה ובבת בנה; ואפילו מתה אשתו, הרי הוא אסור בכל אלו מלבד באחותה, ואם גירשה הרי הוא אסור אפילו באחותה.
ב. קיימא לן: "הלך אחר הרוב", ולפיכך: מי שקידש אשה ואינו מכיר מי הן קרובותיה, ובא לקדש לו אשה אחרת, אין הוא צריך לחוש שמא אשה זו שהוא מקדש עכשיו היא אחת מקרובות אשתו ואסורה היא עליו, שהרי רוב הנשים שבעולם מותרות הן לו, ואף אנו תולים שאשה זו מן הרוב היא ומותרת לו. [296]
ג. כיוצא בדבר אתה אומר [בכתובות טו א]: עיר שרובה אנשים כשרים שאינם פוסלים את הנבעלות להן מן הכהונה, ומיעוט האנשים בעיר מן האנשים הפוסלים אשה לכהונה בביאתם, ונבעלה אחת לאחד מאנשי העיר ואין ידוע למי נבעלה, הרי האשה כשירה לכהונה, שאנו תולים שלכשר מן הרוב נבעלה.
ד. אלא שחילוק יש בדבר [כמבואר שם], שאם נבעלה לו בשוק שלא במקום קביעותו דהיינו ביתו, אכן תולים אנו שלכשר נבעלה, אבל אם ידוע לנו שהלכה לבית אחד מאנשי העיר ונבעלה לו במקום קביעותו דהיינו ביתו, ואין אנו יודעים לביתו של מי הלכה, אם לבית כשר או לבית פסול, אין אנו תולים שלכשר נבעלה, ועדיין היא בספק שמא לפסול נבעלה, שכך קיבלו חכמים: "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", כלומר: כאילו לא היה כאן רוב כשרים ומיעוט פסולים, אלא מחציתם כשרים ומחציתם פסולים, ומתוך שספק

[296] סוגייתנו עוסקת במי שקידש לו שלוחו אשה ולא הודיעו את מי קידש לו, ובא המשלח לקדש לו אשה אחרת, וספק הוא לו שמא קרובתה של זו היא היא אשתו, ומבואר בסוגייתנו שהיא מותרת לו מעיקר הדין משום "הלך אחר הרוב"; ובאופן זה של סוגייתנו, יש לדון להתיר אותה - מדין רוב - בשני אופנים: האחד: אנו מעמידים את הספק באופן זה: מי היא זו האשה העומדת בפנינו שאני בא לקדשה, האם קרובת אשתי היא או אין זו קרובת אשתי; ואנו אומרים: היות ורוב הנשים שבעולם אינן קרובות אשתו, לכן אנו תולים שאף זו העומדת בפנינו אינה קרובת אשתו, ומותרת היא; ועל דרך זה נתבאר בפנים בכל סוגייתנו, משום שכך היא התייחסות התוספות בסוגייתנו לענין. השני: אנו מעמידים את הספק באופן זה: האם קידש השליח את קרובותיה של אשה זו העומדת בפנינו, או שקידש השליח נשים אחרות, ומשום שרוב הנשים שבעולם אינן קרובות של האשה הזו הניצבת עמנו בזה, לכן אנו תולים שקידש השליח את אחת מהנשים האחרות ולא את קרובותיה של זו, ולכן מותרת היא, ועל דרך זה נראה שהתוספות בכתובות טו א ד"ה דלמא מפרשים את סוגייתנו, וכן הוא בפירוש הרא"ש כאן.

הוא למי נבעלה הוי "ספיקא דאורייתא" ולחומרא; וזה הוא שאמרו חכמים בכל מקום "כל **דפריש** מרובא **פריש**", שאין אתה הולך אחר הרוב אלא כשפרש.

ה. על אף האמור בסעיף ד, מי שאינו מכיר בקרובות אשתו ובא לשאת אשה, הרי היא מותרת לו מחמת שאנו תולים שמן הרוב היא, בין אם הוא מצא אותה בשוק שלא במקום קביעותה ושם נולד לו הספק אם קרובתו היא או לא, ובין אם מצא אותה בביתה במקום קביעותה.

שמא תאמר: מה בין איש זה שהוא ספק כשר לאשה זו שהיא ספק מותרת, והרי שניהם במקום קביעותם הם!?

אין הדבר כן, וחילוק יש ביניהם [על פי תוספות]: כי במקרה הראשון "האיסור [היינו הפסול] ניכר לעצמו, וההיתר [היינו הכשר] ניכר לעצמו", אלא שאנו מסתפקים לביתו של מי הלכה, וכל כי האי גוונא כיון שבמקום קביעותו הוא, זה הוא קבוע ש"כמחצה על מחצה דמי"; מה שאין כן הנושא אשה המסופקת לו אם כשירה היא, אף כשנושא הוא אותה במקום קביעותה הרי "אין האיסור ניכר לעצמו", שהרי מסופק אתה על אשה זו אם מותרת היא או אסורה, ולכן אין זה בכלל "קבוע", והלך אחר הרוב. [297]

אמר רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן:

האומר לשלוחו:

דף יב.

"**צא וקדש לי אשה**" **סתם**, כלומר: שלא פירש לו המשלח מאיזו עיר יקח ואיזו אשה יקדש לו, **ומת השליח** [298] עד שלא העיד לפני המשלח מי היא האשה שקידש לו - הרי המשלח **אסור בכל הנשים שבעולם** - לשאתן!

ומשום **שחזקה** על **שליח** שהוא **עושה** את **שליחותו**, ויש לנו להניח שאכן עשה השליח כפי שנתבקש וקידש למשלח את אחת הנשים שבעולם, וקרובותיה של אותה אשה נאסרו על המשלח.

וכיון דלא פריש ליה המשלח לשליח איזו אשה יקדש, **הא לא ידע** המשלח **הי ניהו קדיש ליה** [הרי אין יודע המשלח מי היא האשה שנתקדשה לו], וממילא אינו יודע מי

[297] לשון התוספות בסוגייתנו הוא: "דלא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו, אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו, לא אמרינן קבוע", ולשון התוספות בגיטין סד א בסוף העמוד הוא, שלכן אין באשה שאנו מסופקים עליה אם קרובה היא דין "קבוע", משום "דבדבר המתערב ואינו ניכר, לא אמרינן דליהוי קבוע דידיה כמחצה על מחצה".

[298] ב"ח; ובגיטין סד א גרסינן: "ומת שלוחו", וראה ברש"י שם בד"ה אסור בכל הנשים שכתב: שמא זו קרובת ארוסתו שקידש לו שלוחו היא, אלא אם כן חזר שלוחו לומר לו פלונית קדשתי לך, או לא קדשתי לך שום אשה; וראה מה שכתבו התוספות בגיטין סד א ד"ה אסור, אם הקרובות נאמנות לומר שלא נתקדשו.

הן הנשים שהן קרובות אשתו ואסורות עליו, וכל הנשים שבעולם הן בספק זה, ולכן אסור הוא בכל הנשים בעולם. [299]

ואף שרוב הנשים שבעולם מותרות הן לו, ומיעוטן בלבד אסורות עליו, והיה לנו לתלות שהאשה אותה בא המשלח לשאת היא מן נשים המותרות לו, שהרי קיימא לן: "הלך אחר הרוב". [300]

מכל מקום אסורה היא למשלח מדרבנן, שקנסו חכמים את המשלח - שציוה לקדש סתם, והכניס את עצמו לספק הזה ולא חשש על עצמו שיבוא לידי תקלה [301] - שלא יהא סומך על הרוב להתירה, אלא יישאר בספיקו.

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן:

א. הזב והזבה, מביאים ביום שלאחר טבילתם לטהרתם - קרבן לכפרה: שני תורים או שני בני יונה [הנקראים יחד "קן", בלשון חכמים], אחד לחטאת ואחד לעולה, ובהבאת קרבן זה הם מותרים לאכול בקדשים, וכן הנזיר הטמא, היולדת הדלה, המצורע הדל, והכופרים בשבועה על עדות שהם יודעים בדיני ממונות לטובת אדם, או על שבועת ביטוי שפתים או על טומאת מקדש וקדשיו [כשהם דלים] הרי הם מביאים קן.

ב. יכול אדם ליקח לקרבנו קן של שני עופות, בלי לפרש בשעת לקיחתו איזה מהעופות הוא לחטאת ואיזה לעולה, אלא הכהן יפרש בשעת עשייתו איזה עוף הוא עושה לחטאת ואיזה לעולה, קן שכזו נקראת "קן סתומה", שאינה מפורשת איזה עוף ממנה לחטאת ואיזה לעולה.

ג. רצו הבעלים, הרי הם מפרשים בשעת לקיחתם איזה עוף הוא לחטאת ואיזה לעולה, והיא נקראת "קן מפורשת".

ד. קרבן שהוקדש לכפרתו של זה, לא יביאנה אחר.

קן - של תורים או בני יונה - **סתומה** [שלא פירשו הבעלים בשעת לקיחה איזה מהן לחטאת ואיזה לעולה] [302] -

שפרח גוזל אחד מהן לאויר העולם.

[299] ולקמן יתבאר, שיש נשים המוצאות מכל זה, כיון שאין לחוש שהן קרובות אשתו.

[300] א. נתבאר על פי דברי התוספות בסוגייתנו; ומדברי התוספות בכתובות טו א ד"ה דלמא, נראה שהם מפרשים את ענין הרוב באופן אחר, וכפי שכבר נתבאר בהערה על ההקדמה, וראה גם בפירוש הרא"ש. ב. מטעם זה ש"הלך אחר הרוב" מותר לכל העולם לשאת נשים ואין הם חוששים שמא זו היא שהתקדשה על ידי השליח, כי אף שהמשלח אינו יכול לסמוך על הרוב מפני הקנס, לא קנסו חכמים אלא לו ולא לאחרים, תוספות.

[301] על פי תוספות בגיטין סד א ושיטה מקובצת.

[302] דין הקן המפורשת לענין האמור במשנתנו, והטעם שנקט התנא "קן סתומה" יתבאר בהערות שבסוף ציטוט משנה זו.

או שפרח אחד מהן **לבין** גוזלות אחרים, שהן מחמש **חטאות המתות** [מאותן חמש חטאות שהלכה למשה מסיני הוא, שימותו ולא יוקרבו לעולם, וכגון חטאת שמתו בעליה] ונתערב בהן.[303]

או שמת אחד מהן.

הרי זה **יקח** מן השוק בן **זוג לשני** שנותר בקן. כי מאחר שלא נתפרש הקן עדיין, יכול הוא לפרש את הגוזל הנותר לחטאת או לעולה כאשר ירצה, וכן את הגוזל הנוסף יפרש כאשר ירצה.

[**ואילו קן מפורשת**, **אין לו תקנה**].

[ולדעת התוספות אין גורסים פיסקא זו].[304]

והשתא תיקשי: הרי משמע, שאין המשנה דנה אלא כיצד להתיר את הגוזל שנשאר מאותו קן שפרח ממנו הגוזל, **ואילו שאר קינין בעלמא**, כלומר: אם רצה אדם זה שפרח גוזלו, ליקח לו קן אחר מן השוק עבור כפרת טומאה אחרת הרי הגוזלים שבעולם שמעורב ביניהם הגוזל שפרח ממנו - **מיתקנן** [כשרים הם לו].

ואם כדבריך, **אמאי** יכול הוא ליקח גוזלים מן השוק לכפרת טומאה אחרת!?

והרי **לימא**, נאמר על **כל חדא וחדא** מן הגוזלים שהוא בא ליקח, **דילמא האי ניהו**!? שמא גוזל זה הוא הגוזל שפרח, וקרבן שנקבע לכפרת טומאה אחרת הוא, ואין הוא יכול להתכפר בו על הטומאה שהוא בא לכפר עכשיו!?

כלומר: אף שמעיקר הדין, היות ורוב הגוזלות כשרים הם לו, ומיעוטם בלבד הוא שאסור, יש לנו להתיר לו ליקח גוזלות מן השוק, ומשום ש"הלך אחר הרוב", הרי מכל מקום לדבריך יש לנו לקונסו שלא לילך אחר הרוב, מאחר שהכניס את עצמו על ידי פשיעתו, שלא שמר את קינו, לספק זה.

אמר השיב **ליה** רבי יוחנן לריש לקיש:

זו שאמרתי שמשום קנס אין מותר הוא לילך אחר הרוב כדי להתיר את ספיקו, אין קנס זה אמור בכל ספק איסור שיש לומר בו "הלך אחר הרוב"!

---

[303] הגרמ"ד סולובייצ'יק שליט"א בשיעוריו, הביא מכאן שחמש חטאות מתות אינו דין רק בבהמה, אלא אף בעופות, והביא שם שנחלקו ראשונים בדבר.

[304] כמבואר בתוספות יום טוב, הובאו דבריו במסורת הש"ס; [וב"ברכת ראש" ו"אורח מישור" נחלקו עליו, ראה בדבריהם]. ולשיטתם: הטעם שנקט התנא בלשונו "קן סתומה", הוא משום שב"קן מפורשת" היה צריך התנא להוסיף ולומר: ובלבד שיכיר את הנשארת אם היא חטאת או עולה, שאם אינו מכיר אין יכול ליקח לה זוג, ומשום שלא רצה להאריך נקט "קן סתומה", וגם דרך הוא שאינו מכיר את גוזליו לידע על כל אחד אם עולה היא או חטאת רק כשהם שניהם ביחד שאז נקל להכירם, ואם אינו מכירם אינו יכול ליקח זוג לשניה, הרא"ש. והן הן הדברים לפי הגירסא שלפנינו, שאם היתה קן מפורשת, היות שמסתמא אינו מכיר את הגוזל הנותר אם לחטאת נתפרש או לעולה, אם כן אין לו תקנה להשתמש בגוזל שנותר, ויביא קן חדשה מן השוק.

אלא אך ורק בספק שהוא דומה ל"קבוע", שאין הולכים בו אחר הרוב, כדמפרש ואזיל, שבזה אמרו חכמים משום קנס, הרי הוא כ"קבוע" שאין הולכין בו אחר הרוב.

ואם כן, אין קושייתך כלום, שהרי:

קאמינא אנא אשה, דלא ניידא, הרי אני אסרתי אשה, שאינה ניידת בשעה שנולד לו הספק עליה אם קרובתו היא אם לאו, וקיימא לן "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", וכאילו אין רוב מותרות לפנינו -

ואף שמעיקר הדין לא שייך לדון כאן "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", שהרי אין ניכר בפנינו איסור לעצמו והיתר לעצמו, אלא שספק הוא לנו על אשה זו אם מותרת היא או אסורה, וכל כי האי גוונא אין דנין בו דין "קבוע" -

מכל מקום, היות ודומה הוא ל"קבוע", לכן אמרו חכמים מחמת קנס לדון בספק זה כדין "קבוע" ש"כמחצה על מחצה דמי".

ואמרת לי את איסורא דנייד!?

ואילו אתה בא להקיש לדברי, ולאסור את כל הגוזלות שבעולם על איש זה מחמת הספק שמא הוא הגוזל האסור, ועל אף שהאיסור נייד ואינו "קבוע" כלל!?

וכי תימא, שמא תאמר: **הכא**, באשה שמקדש לו המשלח, **נמי נייד**, כי **אימור בשוקא אשכח** [שמא בשוק מצא אותה המשלח] ואחר כך **קדישׁ**!?

כלומר: שמא תקשה עלי, והרי אף אתה אסרת את כל הנשים בעולם מספק, ובכלל דבריך שאין המשלח יכול לקדש אשה שמצא אותה בשוק, [305] ושם נולד לו הספק אם קרובתו היא או לא, ובשוק הרי אינה קבועה ואינה דומה לקבועה כלל, והיה לך להתירה, כשם שאתה מתיר את כל הגוזלות שבעולם!? אומר לך: אף על פי כן אין אשה דומה לגוזל, כי:

התם באשה שאני אוסר אותה אפילו כשמצאה בשוק, הרי **הדרא לניחותא**, סוף דבר שתחזור למקום קביעותה, ולכן אסרו אותה חכמים משום קנס. [306]

---

[305] נתבאר על פי לשון התוספות שהעיקר תלוי היכן מצאה, ולא היכן קידשה.

[306] דברי הגמרא יש לבאר בשני אופנים: האחד: כיון שסופה לחזור לניחותא, הרי שאף במקום שאינה קבועה כבר יש עליה שם קבוע לענין זה שיאסרו את זה חכמים משום קנס. השני: כיון שתחזור האשה למקום קביעותה, ואז הרי תהיה קבועה ושוב לא נוכל להתירה משום רוב, אם כן שוב לא יועילנו מה שעכשיו היא ניידא, שהרי לאחר מכן לא יוכל לבוא עליה, וכן מפורש בחידושי רבינו פרץ שכתב "פירוש כשתבוא אל הבית תחזור לקביעותא, ותיאסר כדרך כל קבוע"; [וכפירוש הזה הבינו גם התוספות בכתובות טו א ד"ה דלמא, רק שהם לשיטתם אינם מדברים על אשה זו הנישאת למשלח, אלא על האשה שקידש השליח]. וב"קובץ שעורים" כתובות אות לו, כתב להכריח שלא כפירוש השני, שהרי בכל מקום שנולד הספק כשפרש, אפילו אם יחזור לקביעותו לא ייאסר כיון שכבר הותר בשעת פרישתו, [והכרח זה הוא דוקא כשהנידון הוא על הקרובה, כפירוש התוספות כאן, ראה שם; ודבריו הם שלא כדברי רבינו פרץ שלא היו לפניו], ולדעת ה"קובץ שעורים" שם בהבנת התוספות כאן, הוי קבוע גמור כיון שעומד לחזור לקביעותו.

אבל **גבי קן מי הדרא**!? אבל בגוזל שאנו מתירים אותו ואין אנו חוששים שמא הוא הגוזל שפרח, וכי חוזר הגוזל למקום קביעותו!?

והיות שלא שייך לכוללו בכלל דין "קבוע" שאין הולכין בו אחר הרוב, לכן מותר אף בעליו שפשע בו לקחתו, ואינו חושש לספק שמא גוזלו הפורח הוא זה. [307]

אמר רבא: **ומודה רבי יוחנן** שאסר למשלח את כל הנשים שבעולם:

שהמשלח מותר **באשה** [היינו לשאת אשה] **שאין לה**: [308]

לא בת, שנחוש שמא נתקדשה היא לו, ואסורה זו עליו משום חמותו.

ולא בת בת, שיש לחוש שמא נתקדשה היא לו, ואסורה זו עליו משום "אם חמותו".

ולא בת בן, שנחוש על זו שהיא אסורה לו משום "אם חמיו".

ולא אם, שתהא זו אסורה עליו משום בת אשתו.

ולא אם אם, שתהא זו אסורה עליו מן התורה משום בת בת אשתו.

ולא אחות, שתהא זו אסורה עליו משום אחות אשתו.

ויתירה מכך:

ואף על פי שהיתה לה אחות [309], **דההיא** - כלומר: זו שהוא בא לשאתה עכשיו - **שריא**! ומפרש לה ואזיל.

מאי טעמא, כלומר: היכי דמי שלא היתה לה אחות ועכשיו יש לה? [310]

ומפרשת הגמרא: כגון **דבההיא שעתא דקאמר ליה** המשלח לשליח: צא וקדש לי אשה, **הוה** אותה אחות **נסיבא לגברא** [היתה אחותה של זו עדיין נשואה לאיש], שבאופן זה אפילו אם נתגרשה לאחר מכאן והיתה פנויה בשעה שביקש השליח אשה למשלחו, אין השליח יכול לקדשה, כדמפרש טעמא ואזיל, ולכן אין אשה זו אסורה עליו משום ספק אחות אשה, ואף על פי שיש לה אחות.

---

[307] השמועה נתבארה על פי התוספות; **וראה דברים מחודשים בסוגיא זו בפירוש הרא"ש**.

[308] הוא הדין אם יש לה אלא שמחמת נישואיה לאיש אחר איו היא ראויה להתקדש למשלח, וכמבואר בהמשך דברי רבא.

[309] א. לאו דוקא אחות, והוא הדין שאר הקרובות שזו נאסרת עליו מחמת קידושיהן למשלח, וכן הוא בשולחן ערוך אבן העזר סימן לה סעיף יא. ב. המלים "**ונתגרשה לאחר מכאן**" לא היו בספרים שלפני התוספות, ברכת ראש; וה"באר משה" גורס לפי דברי התוספות באופן אחר.

[310] כן פירשו התוספות, והוסיפו שלשון נזיר משונה, שהרי "מאי טעמא" מתפרש כאן "היכי דמי". ודבריהם צריכים ביאור, איך מונח בלשון "**ואף על פי שהיתה לה אחות** דההיא שריא", שלא היתה לה אחות ועכשיו יש לה, והרי אדרבה הלשון משמע בהיפוך, שהיתה לה אחות ועכשיו אין להו!? ומכח זה הבין ב"באר משה" שהיתה להם גירסא אחרת, ראה שם; ויש שרצו לומר שגירסת התוספות היתה: "ומודה רבי יוחנן באשה שאין לה וכו' ולא אחות, **ואף על פי שיש לה אחות**"; וראה עוד בדברי התוספות פירוש אחר בלשון הגמרא.

והטעם שאין השליח יכול לקדש את מי שהיתה נשואה לאיש בשעת מינוי השליחות, אף שבשעה שהשליח בא לקדשה הרי היא פנויה לקדושין, כי אומדנא היא שאמדו חכמים דעתו של משלח:

דכי משוי איניש **שליח במילתא דקיימא קמיה** [אין דעתו של אדם לבקש משלוחו לעשות דבר, אלא אם כן אותו דבר עומד מוכן לפניו לעשותו עכשיו], כלומר: הממנה שליח שיקדש לו אשה, אין דעתו אלא על אשה שבשעת מינוי השליחות ראויה היא שיבצע בה השליח את שליחותו, דהיינו נשים שהן פנויות בשעת מינוי השליחות, שכבר ראויות הן לקידושין.

אבל **במילתא דלא קיימא קמיה** [בדבר שאינו מוכן לפניו לעשותו], וכגון אשה שהיא נשואה לאיש בשעת מינוי השליחות, ובשעה זו אין היא ראויה לבצע בה את השליחות, **לא משוי שליח**. אין דעתו של המשלח עליה כלל, ואין השליח יכול לקדשה לו בשליחותו.

ומקשה הגמרא על יסוד זה, בהנחה, שאם אכן כלל זה תקף לגבי שליחות, כן יהיה הדבר גם במי שקיבל עליו לגלח נזיר כל שהוא, שאין דעתו לקיים את התחייבותו, אלא בנזיר שנזר כבר ומוכן הוא - בשעת התחייבותו - לבצע בו את התחייבותו, אבל אין דעתו לקיים את התחייבותו בנזיר שעדיין לא נזר כלל; וכיון שכן תיקשי מהא דתנן במשנתנו: האומר: "**הריני נזיר ועלי לגלח נזיר**", **ושמע חבירו ואמר** "**ואני**, **ועלי לגלח נזיר**", **אם היו פקחין מגלחין זה את זה**, כלומר: הראשון יגלח את השני, והשני את הראשון, **ואם לאו**, **מגלחין** הם **נזירים אחרים**.

ואם אכן כן הדבר כהכלל שאמרנו, תיקשי:

בשלמא בתראה [האחרון] יכול לצאת ידי חובתו בגילוחו של הראשון, משום **דאיכא קדמאה קמיה** [משום שהראשון מוכן לפניו בשעת התחייבות השני, שהרי כבר נזיר הוא], כלומר: כשאמר השני "ועלי לגלח נזיר" דהיינו את אחד הנזירים, היתה דעתו שאם ירצה יגלח את הנזיר הזה העומד בפניו, שכבר מוכן הוא לחיוב קרבנות נזירות לכשתיגמר נזירותו.

אלא קדמאה [הראשון] למה יכול הוא לקיים את התחייבותו בגילוחו של השני!? והרי בשעה שאמר הראשון "ועלי לגלח נזיר" **מי איכא בתראה קמיה** [וכי היה כבר השני מוכן בנזירותו לפניו], והרי עדיין לא נזר כלל בנזירות!?

ולדבריך היה לנו לומר שקיבל הראשון על עצמו לגלח רק את אחד מן הנזירים אשר נזרו כבר בשעת קבלתו, ולא לגלח את זה שעדיין לא נזר באותה שעה!?

דף יב:

אלא בהכרח ד**הכי קאמר** מי שקיבל עליו לגלח נזיר: **אי משכחנא דהוי נזיר אגלחיה**, כלומר: אם אמצא נזיר כלשהו בשעה שאבוא לקיים את התחייבותי - אגלחנו, ואף שעדיין לא נזר.

ואם כן **הכא** - גבי משלח השולח את שלוחו לקדש לו אשה - **נמי** נאמר, שאין דעת המשלח דוקא על נשים המוכנות כבר עתה לקדושין, אלא **הכי קאמר ליה** המשלח לשליח: **אי משכחת דמיגרשה, קדיש לי**, אם תמצא אשה שהיא מגורשת בשעה שאתה בא לקדש לי - קדשנה לי.

ואם כן חזרה קושיא למקומה, למה מותר המשלח לשאת אשה שאחותה היתה נשואה בשעת מינוי השליחות, ואף שנתגרשה לאחר מכן!?

אלא **אמרי** בני הישיבה לפרש, שאכן אין השליח יכול לקדש אשה שהיתה נשואה לאיש בשעת מינוי השליחות, אלא שאין הטעם משום אומדנא של דעת המשלח, אלא דינא הוא, ואפילו אמר המשלח לשליח בפירוש [311] שיקדש לו אשה שהיא נשואה עכשיו לכשתתגרש, אין השליח יכול לקדשה.

ומשום ד**לא** מצי **משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד** המשלח **השתא** [בדבר שהיה יכול המשלח לעשות עכשיו בשעת מינוי השליחות], דהיינו לקדש אשה פנויה, שאף המשלח היה יכול לקדשה עתה.

אבל **במילתא דלא מצי עביד ליה** המשלח **השתא**, שהיא אשת איש ואינה ראויה לקדושין, ואפילו לקדשה לאחר זמן אין היא ראויה, שאין אדם מקדש דבר שלא בא לעולם, [312] **לא** מצי **משוי** המשלח **שליח** לקדשה, ואפילו לקדשה כשתתגרש.

---

[311] על פי הרא"ש; והאחרונים [מהרי"ט משנה למלך ומחנה אפרים] נחלקו בענין זה, הובאו דבריהם ב"ארזי הלבנון".

[312] כן כתב הרא"ש בפירושו. ויש לפרש כוונתו בשני אופנים: האחד: אילו היה יכול לקדש דבר שלא בא לעולם אם כן חשוב הדבר שהמשלח יכול לעשות את המעשה היום, ויכול למנות שליח; וזה חידוש, שהרי אין המשלח יכול לקדש אותה עכשיו, ואין הוא עושה אלא מעשה קדושין בעלמא שעיקר חלותם היא לאחר שתתגרש, [**וראה סוגיית הגמרא בהמשך לענין הפרה**]. השני: אילו היה יכול הבעל לקדש לאחר שתתגרש, שוב ממילא היה יכול לעשות שליח שיקדש השליח היום לאחר שתתגרש, ושוב ממילא יכול השליח לקדשה אחר שתתגרש. ב. הקשו התוספות: והרי מעשים בכל יום שאומרת אשה לחברתה לושי לי קמח והפרישי חלה בעבורי, וגם תלמידים של בית רבן אומרים כן [לפונדקאיות שהם מתאכסנים אצלם, ראה "ארזי הלבנון"], ואיך תיעשה שליח בדבר הזה, הרי בשעת מינוי השליחות אין המשלחים יכולים להפריש חלה, שהרי אין מפרישין חלה מן הקמח!? והאריכו בזה, וראה גם ב"ארזי הלבנון". ואומר רבינו תם, שיש ביד המשלח להביא עיסה מגולגלת ולומר "עיסה זו תהא חלה על הקמח לכשיהיה נילוש", ודבריו יהיו קיימים, ואין זה דבר שלא בא לעולם כיון שיש בידו ללוש ולגלגל את העיסה, [לדעת ה"אבני מלואים", התוספות עצמם חלוקים על דברי רבינו תם, ולדעת רוב המפרשים אין ביניהם מחלוקת, ראה כל זה ב"ארזי הלבנון"] ויש להסתפק בכוונת רבינו תם כספק המבואר לעיל באות א.

א. אשה שנדרה נדר שהוא עינוי נפש עבורה, או שנדרה נדר בדברים שבינה לבין בעלה, הרי הבעל יכול להפר את נדרה.

ב. רצה הבעל הרי הוא "מקיים" את נדרי אשתו, ושוב אינו יכול להפר את אותם.

תמהה הגמרא על יסוד זה שאמרנו בדין מינוי שליחות: **ולא**!? האמנם אין אדם יכול לעשות שליח בדבר שהוא לא יכול לעשותו בשעת מינוי השליחות!? והרי **תא שמע** לא כן:

דתניא: בעל - העומד לצאת מביתו למדינת הים, ומינה אפוטרופוס על נכסיו לזון את אשתו ובניו [313] - **האומר לאפוטרופוס שלו**: "**כל נדרים שתדור אשתי מכאן** [מאז שאצא מכאן] [314] **ועד שאבוא ממקום פלוני** שאני הולך לשם, **הפר לה**"!

ואכן **הפר** האפוטרופוס **לה** את נדריה, **יכול יהו מופרין**?

תלמוד לומר: "**אישה יקימנו ואישה יפירנו**", ולכך אמר הכתוב "אישה" שני פעמים [315] כדי ללמד: "אישה" ולא השליח, **דברי רבי יאשיה**.

רבי יונתן אומר: הרי **מצינו בכל מקום ש"שלוחו של אדם כמותו"**, ואף כאן יכול האפוטרופוס להפר בשליחותו של הבעל.

והשתא תיקשי מדברי רבי יאשיה ליסוד שנתבאר: שהרי **טעמא דאמר רחמנא "אישה יקימנו ואישה יפירנו"** למעט את השליח, לכן אין יכול האפוטרופוס להפר, **הא לאו הכי** - שמיעטה תורה את השליח - אף **אפוטרופוס** מצי **מיפר**.

ואילו גבי דידיה דבעל **תניא** [316] [ואילו בבעל עצמו שנינו] שאין הוא יכול להפר היום את הנדרים שתדור אשתו, ובכל זאת יכול הוא לעשות שליח!?

שכך שנינו במסכת נדרים עה א: **האומר לאשתו** כשהוא יוצא מביתו:

"**כל נדרים שתדורי מכאן** [מאז שאצא] **ועד שאבוא ממקום פלוני, יהו קיימין**" **לא אמר כלום**. [317]

ואם אמר: כל נדרים שתדורי מכאן ועד שאבוא ממקום פלוני **הרי הן מופרין**, נחלקו תנאים בדבר:

---

[313] רש"י בבא מציעא צו ב.

[314] ולכן לא אמר "מיום זה", ר"ן נדרים עב ב.

[315] ר"ן נדרים עב ב.

[316] **משנה** היא במסכת נדרים עה א, ומתבארת כאן על פי הר"ן שם.

[317] הטעם בזה כתבו התוספות והרא"ש כאן: דהקמה בטעות היא, דשמא תדור בדבר שאין רצונו להקים. והר"ן בנדרים שם כתב: משום שלא מצאנו בתורה קיום אלא בנדרים שכבר חלו, ואין ללומדם בקל וחומר כשם שנלמד לענין היפר, כי לענין היקם הסברא היא בהיפוך.

רבי אליעזר אומר: **מופר**, והטעם מבואר במשנה שם, שהוא משום קל וחומר: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור.

וחכמים אומרים: **אינו מופר**, שכך אמרה תורה: אישה יקימנו ואישה יפירנו, הקיש הכתוב הפרה להקמה, כדי ללמד: את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, ואת שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר, כמבואר טעם זה במשנה שם.

ומסיימת הגמרא את הקושיא מדברי רבי יאשיה על היסוד שנתבאר: [318]

קא סלקא דעתין של המקשה: **כי אמר רבי יאשיה** - שרק משום מיעוט הכתוב אין יכול אפוטרופוס להפר - **אליבא דרבנן** הוא שאמר את דבריו, **דאמרי** רבנן: **לא מצי** הבעל **מיפר** היום את נדרי אשתו שעדיין לא נדרה.

ומכל מקום סבירא ליה לרבי יאשיה, **דאי לאו דאמר רחמנא "אישה יקימנו ואישה יפירנו" אפוטרופוס הוה מיפר**.

הרי למדנו: אף שהבעל עצמו אינו יכול להפר בשעת מינוי השליחות, יכול הוא לעשות שליח שיפר לאחר זמן.

ומשנינן: **ודלמא** רבי יאשיה **אליבא דרבי אליעזר** - הוא שאמר דמשום הכתוב "אישה יקימנו ואישה יפירנו" אין האפוטרופוס יכול להפר - **דאמר**: אף הבעל עצמו **מצי מיפר** היום לכשתדור אשתו.

ומקשינן: והרי מיניה וביה מוכח שאין הבעל יכול להפר היום, **דאי הכי** כדבריך שאף הבעל עצמו יכול להפר היום לכשתדור אשתו, אם כן **למה לי** לבעל **לשויי שליח**, **ליפר לה איהו** [יפר לה הבעל עצמו] כשיצא לדרך!?

ומשנינן: לעולם אף הבעל יכול להפר היום, ולכן יכול הוא אף למנות את האפוטרופוס לכך, ומה שאין הבעל עצמו מיפר - כשהוא יוצא לדרך - לכשתדור אשתו, הוא משום **דקסבר** הבעל: **דלמא משתלינא או רתחנא** [319] **או מיטרידנא** [שמא אשכח או אכעס או שאהיה טרוד].

כלומר: אין הוא רוצה לסמוך על הפרתו כשהוא יוצא לדרך, שמא ישכח באותו זמן או שיהיה טרוד. [320]

---

[318] ביארו התוספות, שאף מדברי רבי יונתן היתה יכולה הגמרא להקשות בפשיטות שהרי הוא סובר שאכן מיפר האפוטרופוס, אלא שניחא לגמרא להקשות גם מדברי רבי יאשיה.

[319] נראה מדברי התוספות שאינם גורסים "**או רתחנא**", והר"ן בנדרים עג א גרס כגירסתנו.

[320] א. הקשו התוספות: סוף סוף באותה שעה שהוא אומר לאפוטרופוס שיפר, ואז הרי הוא מיושב בדעתו, למה לא יפר לה אז, ואפוטרופוס למה לי!? וראה בדבריהם מה שתירצו, וב"לקט הקוצרים" וב"אורח מישור" שביארו דבריהם, וראה גם בר"ן נדרים עג א שיישב באופן אחר. ב. בגמרא בנדרים עב ב, נסתפק רמי בר חמא אם בעל יכול להפר בלי ששמע את נדרי אשתו, [ולהלכה כתב הר"ן שם שאין צריך שמיעה], ורצתה הגמרא שם להוכיח ספק זה ממחלוקתם של רבי יאשיה ורבנן באפוטרופוס, כי אם תמצי לומר שצריך שמיעה, איך יפר האפוטרופוס

מתניתין:

האומר: "**הרי עלי לגלח חצי נזיר**", **ושמע חבירו ואמר**: "**ואני ועלי** [321] **לגלח חצי נזיר**". הרי **זה** הראשון **מגלח נזיר שלם**, וזה השני **מגלח נזיר שלם**, **דברי רבי מאיר**, ובגמרא יתבאר.

וחכמים אומרים: **זה מגלח חצי נזיר**, **וזה מגלח חצי נזיר**.

והוא הדין שנחלקו כשאמר אחד "הרי עלי לגלח חצי נזיר". [322].

גמרא:

אמר רבא לבאר את מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים:

הכל רבי מאיר וחכמים - **מודים**:

דכל היכא דאמר: "**חצי קרבנות נזיר עלי**", **שחצי קרבן** בלבד הוא **דמייתי** [מביא הוא], כי היות והרחיק את תיבת "חצי" מ"נזיר", משמע שאין "חצי" מתיחס לנזיר אלא לקרבנות, ולכן מתחייב הוא בחצי הקרבנות וכפי שאמר.

והכל מודים שאם אמר "**קרבנות חצי נזיר עלי**" - דמשמע: קרבנותיו של "חצי נזיר" אני מקבל עלי, שהרי הסמיך תיבת "חצי" ל"נזיר" - **שכוליה קרבן בעי לאתויי** [מביא הוא את כל קרבנותיו של נזיר].

ומאי טעמא אם חייב עצמו בקרבנותיו של "חצי נזיר" הרי הוא מחוייב בקרבן שלם? משום **דהא לא אשכחן נזירות לפלגא** [אין חיוב שום חצי נזיר בעולם], ולכן הוי כאילו קיבל עליו קרבנות נזיר שלם.

וכי פליגי רבי מאיר וחכמים:

בלי שמיעה של הבעל. והקשה הר"ן שם, והרי כשם שהאפוטרופוס שלוחו של הבעל להפרה, כן יהא הוא שלוחו לשמיעה, ומה היא הוכחת הגמרא!? וביאר את כוונת הגמרא על פי המבואר בסוגייתנו, שאין הבעל יכול למנות שליח להפרה אם הוא עצמו אינו יכול להפר בשעת מינוי השליחות, והיינו דמקשה הגמרא אם תמצי לומר שצריך שמיעה, הרי נמצא שאין הבעל יכול להפר היום, שהרי לא שמע, ואם כן איך הוא ממנה שליח.

[321] בגמרות שלפנינו הגירסא היא "**עלי**", אבל התוספות לעיל יא ב ד"ה ושמע ציטטו את משנתנו "ושמע חבירו ואמר ואני **ועלי**", וכן הוא במשניות שבמאירי, ובמאירי עצמו; וכן נראה בפשוטו מן הסוגיא לעיל יא ב, [ושם נתבאר, שאף על פי שכבר אמר "ואני", דרך בני אדם לכפול לשונם ולומר שוב "ועלי לגלח חצי נזיר"]; וכן הוא לשון הרמב"ם [נזירות ח כ] "ושמע חבירו ואמר ואני ועלי לגלח חצי נזיר", אלא שהלחם משנה כתב שם, שהגירסא הנכונה "ואני עלי".

[322] א. כתבו התוספות על מה ששנינו במשנה: "ושמע חבירו ואמר ואני ועלי לגלח חצי נזיר", דבכדי נקט התנא את השני, שהרי אף בראשון נחלקו רבי מאיר וחכמים. אבל המפרש כתב: "וחכמים אומרים: יביאו שניהן קרבנותיו של נזיר אחד, ויהיו פטורין, שהרי לא נזרו כל אחד אלא חצי נזיר", ובגמרא בד"ה אמר רבא כתב "ובין שניהן מביאין קרבן דנדר אחד הוא". ולדעת המפרש משמע שצריכים יחד להביא קרבן אחד, אבל לדעת התוספות אינו כן, וברמב"ם [נזירות ח כ] מבואר כהתוספות, שכתב "זה מביא חצי קרבנות איזה נזיר שירצה, וזה מביא חצי קרבנות איזה נזיר שירצה". ב. הרמב"ם שם הזכיר ענין הפקחות שנשנית במשנה לעיל גם בדין זה, וכתב "זה מביא חצי קרבנותיו של זה, וזה מביא חצי קרבנותיו של זה, וכל אחד מהן משלים קרבנותיו אם היו פקחין", וראה מה שביאר הרדב"ז, וראה "ספר המפתח".

באופן שאמר **בלישנא דמתניתין** [בלשון הנשנית במשנתנו], דהיינו שאמר: "הרי עלי לגלח חצי נזיר" הוא דפ**ליגי**.

ומשום שבלשון זה מתיחסת תיבת "חצי" ל"עלי", וכאילו אמר "חצי קרבנות נזיר עלי", והיה לו להתחייב לכולי עלמא רק בחצי קרבנותיו של נזיר; אלא שמכל מקום נחלקו בדבר רבי מאיר וחכמים, ומשום שאנו מחלקים את דבריו לשנים:

א. "הרי עלי לגלח" דמשמע גילוח שלם.

ב. "חצי נזיר" שעל ידי זה משמע שלא נתחייב אלא בחצי קרבנותיו של נזיר.

ורבי מאיר סבר:

כיון דאמר את הדיבור הראשון: "**הרי עלי** לגלח" - כבר **איחייב אכוליה קרבן נזירות כי** "תפוס לשון ראשון".

וכי קאמר "**חצי נזיר**", **לאו כל כמיניה**. וכשאמר "חצי נזיר" דמשמע שרק חצי מקרבנותיו של נזיר נתחייב, אינו יכול לסתור את דבריו הראשונים. [323]

ואילו **רבנן סברי**: **נדר ופתח עמו הוא** [נתבאר בדף ט א].

מתניתין:

מי שאמר: "**הריני נזיר ל**כשיהיה **לי בן**", **ונולד לו בן**, **הרי זה נזיר**. [324]

אבל אם **נולד לו בת** [325] או **טומטום** [ערותו מכוסה] **ואנדרוגינוס** [או אנדרוגינוס שיש לו זכרות ונקבות] **אינו נזיר**, ומשום דאלו אינם חשובים, והוא קיבל על עצמו נזירות כשבח והודאה על שחננו ה' וזיכה אותו בבן, ולא נתכוין אלא לחשוב.

[323] א. נתבאר לפי פשטות לשון הגמרא והתוספות; אלא שהדברים תמוהים, כי הוא מפרש את דבריו ואין כאן סתירה בין הדברים עד שנאמר "תפוס לשון ראשון" [וכעין זה הרי מבואר לעיל ט א גבי "הריני נזיר מן הגרוגרות", שלכולי עלמא "אף בגמר דבריו אדם נתפס" כיון שאינו סותר דבריו הראשונים אלא מפרשם, ראה שם]!? וראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" בשם שו"ת חקרי לב. ב. בתוספות כתבו: דכיון דאמר "הרי עלי לגלח" מיחייב בכוליה קרבן לרבי מאיר ד"תפוס לשון ראשון", וכי אמר "חצי נזיר" לא כל כמיניה, **והוי כאומר** "**קרבנות חצי נזיר עלי**" **דמייתי קרבן שלם**, סתמו כוונתם ולא פירשו.

[324] בגמרא פריך על זה "פשיטא".

[325] נתבאר על פי ה"בית יוסף" בתשובה [דיני כתובות סימן א, הובא ב"תוספות רבינו עקיבא איגר וב"ארזי הלבנון"], שכתב: דבעלמא אף בת היא בכלל בן, ומה ששנינו כאן שהבת אינה בכלל, הוא משום מה שכתבו התוספות: "פירוש, הודאה ושבח להקב"ה שחנני וזיכני ונולד לי בן", ולכן הבת אינה בכלל, [ולזה נתכוונו התוספות]; וב"ארזי הלבנון" הביא גם בשם המבי"ט [חלק א סימן קב] שרק כאן הבת אינה בכלל, משום שהכל עצבים בה, ולא אל הילד הזה התפללתי; ולשון התוספות בטעם הדבר שאין בת טומטום ואנדרוגינוס בכלל, דהוא משום: "דזה לא מחשב" [על פי ברכת ראש]. אבל הרע"ב כתב: דבלשון בני אדם לא מיקרי בן אלא זכר ולא בת או טומטום ואנדרוגינוס; והמאירי כתב: שלא כיון זה אלא על בן זכר, שהמילה היא מילה מיוחדת לבן זכר, כדכתיב "לבן או לבת" "ולשרה בן" "ותהר ותלד בן", [כוונתו בראיותיו הוא לחלק בין "בנים" שזה כולל בנות - כמו שהביאו האחרונים הנזכרים מכמה מקומות - לבין "בן" שהוא מיוחד לבן זכר]. וראה עוד בשיטת התוספות בזה, בהערות שבהמשך המשנה.

ואם אמר: "הריני נזיר **כשאראה** [326] **לי ולד**", הרי **שאפילו** אם **נולד לו בת** או **טומטום ואנדרוגינוס**, **הרי זה נזיר**.

דף יג.

אמר: "הריני נזיר כשיהיה לי בן", [327] או שאמר "כשיהיה לי ולד", **והפילה אשתו** ואין אנו יודעים אם נפל היה או בן קיימא שכבר כלו לו חדשיו [328] **אינו נזיר**, אפילו מספק, ובגמרא יתבאר הטעם.

רבי שמעון אומר: ספק נזיר הוא, היות ואפשר שהיה בן קיימא, וצריך לנהוג נזירות מספק [329] -

וטוב לו שיתנה **ויאמר** בתחילת הנהגת הנזירות:

"**אם היה בן קיימא הרי אני נזיר חובה** לקיים נדרי - **ואם לאו** - שלא היה בן קיימא - **הרי אני נזיר לנדבה**"; שאם לא יעשה כן, כיון שחיוב נזירותו הוא מספק, הרי שאת קרבנותיו בסוף נזירותו לא יוכל להביא, כי שמא חולין בעזרה הם, ונמצא שיהא אסור

[326] כך גורסים התוספות; ותמה ב"תוספות יום טוב": "ולא ידענא אמאי שני בסיפא מלישנא דברישא, ולשון הרמב"ם סוף פרק א מהלכות נזיר, אמר הריני נזיר כשיהיה לי ולד".

[327] כן מבואר בתוספות, וכן מוכח בגמרא בדף יג א שדברי רבי שמעון נאמרו גם כשאמר "הריני נזיר כשיהיה לי **בן**"; ולאפוקי, שלא נאמר: דוקא כשתלה בולד אז הוי ספק, אבל אם אמר: כשיהיה לי בן שכוונתו לבן חשוב, אפילו רבי שמעון מודה שאם הפילה אשתו אינו בן חשוב.

[328] א. ראה ב"תשובת המהרשד"ם" שהביא ב"ארזי הלבנון", וב"קרן אורה" ד"ה עוד יש, וב"זבח תודה", ובחזון איש קלח ו [ד"ה י"ג א], באיזה אופן הפלה עוסקת המשנה ומחשיבתו לספק בן קיימא, ובאיזה אופן הוא בחזקת בן קיימא, ראה שם, **וראה חידושי רבי פרץ**. ב. דעת הרש"ש היא [על פי לשון התוספות שכתבו "או שמת במעי אמו"], שאפילו אם לא נולד חי אלא שמת במעי אמו, אם ידוע שכלו לו חדשיו הרי הוא נזיר, ובספק הרי הוא ספק נזיר לרבי שמעון. אבל ב"זבח תודה" כתב לדחות דברי הרש"ש, שהרי לא יהא זה טוב מן הבת והטומטום שאינם מחייבים בנזירות כיון שאינם חשובים, ופירש דברי התוספות באופן אחר; וראה גם ב"ארזי הלבנון" בשם המהרשד"ם; וראה גם ב"חזון איש" [קלח ו ד"ה י"ג א], **ראה שם**. **ואולם ראה בטור ושולחן ערוך בהלכות יבום סימן קנו ובנושאי כלים שם**, **שלמדו ממשנתנו כאן**, **שאם מת הולד במעי אמו וכלו לו חדשיו**, **הרי הוא פוטר מן היבום**; כן הם פשטות הדברים שם, והיינו כהרש"ש, אלא שהחזון איש בסימן קט"ו פירש הדברים שם באופן אחר.

[329] א. כתבו התוספות, שרבי שמעון מודה בטומטום שאינו ספק כשאמר "הריני נזיר כשיהיה לי בן", ומשום שלא היה דעתו אלא לבן ודאי ולא לטומטום. ודבריהם צריכים ביאור, שהרי התוספות כתבו לעיל שאם ילדה בת וטומטום אינו נזיר משום שאינם חשובים, והבית יוסף ביאר הטעם שאין הבת בכלל, משום שכוונתו ליתן שבח והודיה ואין כוונתו לבת, ואם כן כל שכן שלא נתכוין לטומטום שהוא חשוב פחות מבת, [כמבואר בתוספות לקמן יג א ד"ה ולד], ואם כן למה הוצרכו לטעם זה. ודבריהם נוטים כאן כשיטת המאירי שהובאה לעיל בהערה, שאם ילדה בת אינו נזיר משום שאין בת בכלל בן, ולזה הוסיפו כאן, שאם ילדה טומטום [והוא הדין אנדרוגינוס], אינו נזיר משום שלא נתכוין אלא על הודאי. וב"באר משה" הביא מדברי הירושלמי, שעיקר חידוש המשנה הוא שטומטום ואנדרוגינוס אינם בכלל, אבל שהבת אינה בכלל זה פשיטא, וביאר ה"פני משה", שעיקר החידוש הוא שאפילו לרבי שמעון אין דעתו אלא על הודאי; וזה כדברי התוספות כאן. ויש נפקא מינה בין הטעמים בטומטום שביציו ניכרים מבחוץ, שאמנם אינו חשוב, אבל ודאי זכר הוא, **וכל זה צריך תלמוד**. ב. עוד מבואר בדברי התוספות, שאף לרבי שמעון אינו ספק אלא אם הפילה ודאי זכר, אבל בספק אם הפילה זכר אינו אפילו ספק נזיר. ביאור דבריהם: אם הפילה ספק בן וספק בת, לא יהא הנפל עדיף מבן הקיימא שאם הוא ספק זכר אנו אומרים שאין דעתו אלא על הודאי, שהרי מטעם זה מודה רבי שמעון בטומטום בן קיימא שאינו נזיר. וב"ארזי הלבנון" הביא בשם "חסדי דוד השלם" לבאר דבריהם, שהוא משום "ספק ספיקא", ספק אם היה זכר, ואם תמצי לומר זכר שמא היה נפל.

לעולם ביין תגלחת וטומאה; אבל עכשיו שהתנה, הרי בין כך ובין כך נזיר הוא לחובה או לנדבה.

ואם אחר שהפילה **חזרה** אשתו **וילדה** מהריון אחר, [330] **הרי זה נזיר** מחמת הלידה הזאת, כי כוונתו היתה שיהא נזיר כאשר תהא "לידה וד אית".

רבי שמעון אומר: הרי הוא נזיר רק מספק, כי שמא היה הולד בהריון הראשון בן קיימא, והוא הרי לא אמר שיהיה נזיר אלא פעם אחת וכבר סיים נזירותו כשנהג בנזירות מספק בפעם הראשונה; ולכן:

ינהג עכשיו נזירות שניה, וטוב לו שיתנה **ויאמר**: **אם** היה **הראשון בן קיימא**, הרי ניהוג הנזירות **הראשון** לחובה, **וזו** שאנהג עכשיו יהא ל**נדבה**.

ואם לאו - שלא היה הראשון בן קיימא - הרי ניהוג הנזירות **הראשון** הוא ל**נדבה**, **וזו** שאנהג עכשיו יהא ל**חובה**.

גמרא:

שנינו במשנה: הריני נזיר לכשיהיה לי בן ונולד לו בן הרי זה נזיר:

תמהה הגמרא: **האי מאי למימרא**, מה באה פיסקא זו להשמיענו, והרי פשיטא היא!?

ומשנינן: לא נצרכה פיסקא זו אלא **משום הסיפא** ששנינו: אם נולד לו "**בת טומטום ואנדוגינוס אינו נזיר**".

ואכתי מקשינן: והרי אף הסיפא **פשיטא** ואין צריך לשנותה!?

ומשנינן: **מהו דתימא**, אם לא שהשמיעתנו המשנה, הייתי אומר: כי מה שאמר "בן" - "**לכשאבנה**" **הוא דקאמר** [331] ועל דרך הכתוב: "ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה" ואף הבת [או הטומטום והאנדרוגינוס] בכלל -

לפיכך **קא משמע לן** משנתנו - **דלא**, אלא "בן" ממש הוא דקאמר.

שנינו במשנה: **ואם אמר** "**כשאראה לי ולד**", אפילו נולד לו בת טומטום ואנדרוגינוס, הרי זה נזיר:

ומקשינן: **פשיטא**!?

ומפרשינן: **מהו דתימא** אם לא שהשמיעתנו משנתנו - **ולד דחשיב ביני אינשי בעינן** [צריך שיהיה ולד החשוב [332] בין אנשים] ולא בת, וכל שכן טומטום או אנדרוגינוס.

---

[330] כן כתבו התוספות, וראה מה שכתב רבינו עקיבא איגר [הובא ב"ארזי הלבנון"] להקשות על דבריהם, שהרי משכחת לה שילדה מאותו הריון, וכגון שילדה תאומים, **וראה מה שכתב בזה**, וראה ב"ארזי הלבנון".

[331] לעיל נתבאר בשם ה"בית יוסף", ש"בת" בכלל "בן", ומה שאינו נזיר כשנולדה לו בת, הוא משום שמתוך שבח והודיה נדר בנזיר, ולכן אין כוונתו לבת. ומכל מקום מבואר בסוגייתנו, שאם היינו מפרשים לשונו "לכשאבנה" אז לא היתה הבת בכלל, ואף שגם בלשון זה משמע שכוונתו ליתן שבח והודיה.

[332] יתכן שהתרגום הנכון הוא: "ולד הנמנה בין אנשים".

קא משמע לן!

שנינו במשנה: **הפילה אשתו אינו נזיר**:

ומפרשת הגמרא: **מאן קתני לה**, מי הוא התנא הסובר כן, שאף על פי שיש ספק אם נתקיימו דבריו מכל מקום אינו נזיר?

רבי יהודה דכרי הוא, רבי יהודה המובא בברייתא של "כרי" היא.

דתניא: [בברייתא, הובאה לעיל ח א]: "הריני נזיר על מנת שיהא בכרי זה מאה כור, והלך ומצאו שנגנב או שאבד וכו', רבי יהודה מתיר שספק נזירות להקל".

כי היות ונזירות מספק חמורה לו מנזירות ודאית, כי אם ייטמא הרי אין לו תקנה, כי שמא אינו נזיר, ואינו יכול להביא אשם נזיר טמא מספק כי שמא חולין בעזרה הוא, ויצטרך לנהוג בנזירות כל ימי חייו; לכן סברא היא ד"לא מחית איניש נפשיה לספיקא" [אין אדם מכניס את עצמו למצב של ספק נזיר], ולא היתה כוונתו להיות נזיר אלא אם כן יתברר שאכן היה בכרי מאה כור.

ואף בנידון משנתנו, כיון שספקו חמור מודאו "לא מחית איניש נפשיה לספיקא", ואם הפילה ואינו יודע אם בן קיימא הוא, אינו אפילו ספק נזיר לדעת רבי יהודה. [333]

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר, יאמר**: "**אם היה בן קיימא, הריני נזיר חובה, ואם לאו, הריני נזיר נדבה**":

א. אשה היולדת תאומים, בידוע שטיפה אחת היתה ונחלקה לשתים.

ב. אשה היולדת תאומים בזה אחר זה ביום אחד, האחד ספק אם בן קיימא הוא או נפל שלא כלו לו חדשיו, והשני בר קיימא הוא, הוכחה גדולה היא שאף הראשון כלו לו חדשיו, שהרי טיפה אחת היא שנחלקה לשתים; ומכל מקום ודאי אינו, משום שיתכן הדבר, שמחצית הטיפה נקלטה יומיים או שלשה לפני המחצית השניה, והולד האחד כלו לו חדשיו, ואילו השני לא כלו לו חדשיו.

בעא מיניה רבי אבא מרב הונא:

האומר: **הריני נזיר לכשיהיה לי בן** והיו לאשתו תאומים בבטנה, **והפילה אשתו** ולד אחד זכר, והוא ספק אם כלו לו חדשיו או לא כלו לו חדשיו.

והפריש בעלה **קרבן** לנזירותו, שהיה חושב כי הוא נזיר -

[333] יש להסתפק בשיטת רבי יהודה, כשאמר: "אם יש בכרי הזה מאה כור", והלך אל הכרי ומצאו שלם ויש בו מאה כור, מאימתי הוא נזיר, אם משעה שאמר "הריני נזיר", או דילמא כיון שבאותה שעה ספק הוא אם יש בכרי הזה מאה כור, אינו נזיר עד שיתברר שיש בכרי מאה כור. ולשון הר"ן בנדרים יט א בברייתא זו דכרי: "דלא מסיק אדעתיה דליהוי נזיר, **עד שיתברר לו** שיהא באותו כרי מאה כור", ומשמע קצת שאינו נזיר עד שיתברר, שהרי לא כתב "אלא **אם** יתברר", אלא "**עד** שיתברר", [וראה היטב חזון איש סוף סימן קלח, והובאו דבריו בהערה לקמן, וראה מה שנתבאר שם].

ומכיון שהפילה אשתו, הרי דינו של הקרבן אליבא דרבי שמעון שהוא קדוש מספק, ואילו לדעתו של רבי יהודה חולין הוא, שהרי הקדשו בטעות היה -
ושוב **חזרה** אשתו **וילדה** בו ביום [334] את הולד השני [ואפילו ילדה בת שהיא אינה מחייבת בנזירות כיון שתלה נזירותו בבן], באופן שאין להסתפק בו אם כלו לו חדשיו [335].

מהו שנאמר: היות וילדה ולד שני שודאי כלו לו חדשיו, הרי לנו הוכחה גדולה שאף הראשון כלו לו חדשיו, שהרי טיפה אחת היא שנחלקה לשתים, ואם כן נתחייב האב בנזירות מכח ההפלה הראשונה, ונתקדש הקרבן כדינו? ויתבאר יותר בהמשך הגמרא. [336]

שואלת הגמרא: **אליבא דמאן** - רבי שמעון או רבי יהודה - נסתפק רבי אבא? **אי אליבא דרבי שמעון - מאי תיבעי ליה** לרבי אבא, ומה יש להסתפק בדבר!? והרי ודאי שקדוש הקרבן מספק, ואפילו לא ילדה ולד שני, ד**הא אמר רבי שמעון**: **ספק נזירות להחמיר**.
שמא תאמר: כיון שיש לנו הוכחה שאף הראשון בן קיימא הוא, אם כן יהא הקרבן קדוש בתורת ודאי, זה אינו, שהרי מכל מקום אין כאן ודאות גמורה שהראשון בן קיימא הוא, כי שמא נקלט מחצית הזרע שנים או שלשה ימים לפני המחצית השניה, ונמצא שלאחד כלו לו חדשיו, ואילו לשני לא כלו לו חדשיו.
ואם כן לדעת רבי שמעון אין מקום לספיקו של רבי אבא.
ואלא אליבא דרבי יהודה, דאמר: "**ספק נזירות להקל**" הוא שנסתפק רבי אבא:
מאי? **קדוש** הוא הקרבן מספק היות ויש לנו הוכחה גדולה שבן קיימא היה ונתחייב בנזירות ונתקדש קרבנו, **או לא קדוש** כלל, היות ואף שיש לנו הוכחה גדולה שאכן בן קיימא הוא, מכל מקום כיון שמידי ספק לא יצא אין הוא חייב בנזירות, שאין דעת הנוזר

[334] רא"ש, קרן אורה, רבינו עקיבא איגר.
[335] האחרונים נחלקו בדבר, מתי ובאיזה אופן נחשב הולד כודאי בן קיימא, וראה גם דברי רבינו פרץ במשנה, וכבר נזכרו דבריהם בהערה לעיל.
[336] א. נתקשה רבינו עקיבא איגר למה נסתפקו דוקא לענין הקרבן ולא לענין הנזירות עצמה, כי הניחא אם ילדה בן בלידה שניה, נמצא שהוא נזיר ממה נפשך אם משום הפלה ראשונה אם משום הלידה השניה, אבל אם ילדה בת שאינו נזיר מכחה, היות ואמר: "הריני נזיר לכשיוולד לי **בן**", הרי יש להסתפק אם נזיר הוא כלל או לא? ב. ראה בחזון איש סוף סימן קלח, שהאריך לבאר, למה אנו מעמידים את הספק על ההפלה הראשונה, רק אם כלו לו חדשיו או לא, שאת זה יש להוכיח מלידת הולד השני, ואין אנו מעמידים את הספק שמא לא יצא ראשו כשהוא חי, אלא במעי אמו מת [לפי דעתו שנתבארה בהערה לעיל, שאם מת הולד במעי אמו אין הוא נזיר] מה שאין להוכיח מלידת השני, ראה שם.
[337] א. נתבאר על פי לשון התוספות, וכהבנת רבינו עקיבא איגר שהספק הוא אף על הנזירות עצמה; וב"קרן אורה", הבין שאין ספק על הנזירות, מדלא נסתפקה הגמרא על הנזירות, וממילא תמה מה יש להסתפק על הקרבן. ב. ובעיקר סברת התוספות כבר נתקשו המפרשים וכמו שהביא ב"ארזי הלבנון", שמהיכי תיתי שיתחייב בנזירות

על הספק כלל, ויצא קרבנו לחולין שהרי הקדש בטעות היה. [337] ומפרשת הגמרא: **מאי נפקא מינה** בספיקו של רבי אבא?

לגיזתו ולעבוד בו, שאם קדוש הוא הרי הוא אסור בגיזה ועבודה, ואם אינו קדוש הרי הוא מותר.

ומסקינן: **תיקו!**

בעא [338] **מיניה בן רחומי מאביי**:

האומר: **הריני נזיר לכשיהא לי בן**, **ושמע חבירו ואמר** "**ועלי**" - **מהו** כוונתו ודינו של השומע? שהרי דבריו יכולים להתפרש בשני אופנים:

האחד: אף אני נזיר כשיהיה "לך" בן.

השני: אף אני נזיר כשיהיה "לי" בן.

האם "ועלי" **אדיבוריה** של ראשון הוא **דמשמע**, והיינו שקיבל על עצמו את כל תוכן דיבורו של חבירו, ואם כן יהיה אף הוא נזיר כשיולד לחבירו בן.

או אגופיה של שני **משמע**, כלומר: תלה את נזירותו בבן שיהיה לו עצמו, ולכשיוולד לו בן אז יהיה נזיר.

ואם תמצי לומר דכשאמר "ועלי" ודאי **אגופיה משמע** והוא נזיר כשיהיה לו עצמו בן - הרי שעדיין יש להסתפק: באופן ש**אמר** הראשון: "**הריני נזיר לכשיהא לי בן**", **ושמע חבירו ואמר** "**ואני**" - **מהו**?

האם אף שאמר "ואני" **אנפשיה קאמר**, שיהיה נזיר כשיהיה לו עצמו בן.

או דילמא כיון שאמר "ואני", **הכי קאמר** השני: **רחימנא לך כוותיך** [אוהבך אני כמותך] ושמח בשמחתך, ואף אני מקבל עלי נזירות לכשתזכה לבן?

ואם תמצי לומר שודאי כוונתו באומרו "ואני" [339] - שיהיה נזיר כשיהיה לחבירו בן ולא לעצמו בן, כי **כל באנפיה** [כל בפניו של המיועד להיות אב] (תחילת העמוד) **כסיפא ליה**

מספק, כיון שסוף סוף ספיקו חמור מודאו, מה טעם יש לומר, שהיות ויש הוכחה גדולה הרי הוא נזיר מספק, והרי ודאי שלדעת רבי יהודה לא נתכוין לכך!? ג. כתב החזון איש סוף סימן קלח: אין להקשות לפירוש תוספות, למה תחול עליו נזירות, והלא טעם הדבר דספק נזירות להקל הוא משום דלא מחית נפשיה לספיקא, אם כן קודם שנולד השני הוי ספק, ובדין הוא דלא מחית לספיקא, דאם לא כן לעולם יצטרך לחוש שמא יתברר אחר כך; כי י"ל, דשאני הכא כיון שהוא יודע שהיא מעוברת תאומים, ועתיד הדבר להתברר בלידת השני, לכן מחית נפשיה לספיקא עד שיבורר הדבר;, [ולכאורה יש לשאול כן גם בכרי, למה הוא נזיר כשנתברר שיש בכרי מאה כור, כיון שעד הבירור הרי הוא בספק, ויש לומר כמו שתירץ החזון אישן], וראה ב"ארזי הלבנון" מה שהביא משם הגרי"ז. ומשמע דפשיטא ליה לחזון איש שהנידון הוא שיהיה נזיר למפרע ולא משעת הבירור, ולעיל בהערה נתבאר מלשון הר"ן, שבכרי אינו נזיר עד שיתברר שיש בו מאה כור, וכך יש לפרש גם כאן.

[338] השמועה מתבארת על פי גירסת ה"קרן אורה" והבנתו בדברי התוספות.

[339] כן ביאר הקרן אורה לדעת התוספות, שכל זה אינו אלא באומר "ואני", אבל באומר "ועלי" נוקטת עכשיו הגמרא כ"אם תמצי לומר" דלעיל שכוונתו לבן של עצמו, ואפילו כשאמר כן בפניו של חבירו.

מילתא [מתבייש הוא בדבר] שלא לעשות לחבירו נחת רוח ולהראות לו שהוא חפץ בטובתו, וודאי שנתכוין לקבל על עצמו נזירות לכשיזכה חבירו לבן ולא הוא -

דף יג:

הרי שעדיין יש להסתפק: אם **אמר** הראשון: "**הריני נזיר לכשיהא לפלוני** - שאינו בפנינו - **בן**", **ושמע חבירו ואמר**: "**ואני**"

- **מהו**?

מי אמרינן: כיון שנזר **שלא בפניו** של המיועד להיות אב, שוב אינו מתבייש להתיחס ללידת בנו שלו, **ואנפשיה קאמר**, שיהיה נזיר כשיהיה לו עצמו בן.

או דילמא אף כשאומר כן שלא בפני אבי הבן: **הכי קאמר ליה** השני לראשון: **רחימנא ליה כוותיך** [אוהב אני את אותו פלוני כמו שאתה אוהבו], ואף אני מיחל ללידת בן לאותו פלוני, ואני נודר נזירות אם אכן יזכה אותו פלוני לבן.

ומסקינן: **תיבעי**, כלומר: בעיה זו אינה פתורה.

מתניתין:

האומר: א. **הריני נזיר**, ב. ואהיה **נזיר** גם ל**כשיהיה לי בן**.

והתחיל מונה את שלו [זו שקיבל עליו בלי שייכות לבן], **ואחר כך נולד לו בן**, הרי זה **משלים** תחילה **את** הנזירות **שלו** כיון שקיבלו תחילה, ומביא את כל הקרבנות ומגלח.

ואחר כך מונה את הנזירות השניה **של בנו**.

ואם אמר: א. **הריני נזיר ל**כשיהיה לי בן ב. **ונזיר** עכשיו -

התחיל מונה את שלו, **ואחר כך** - קודם שהשלים את מנין הנזירות שלו - **נולד לו בן**, הרי זה **מניח את** הנזירות **שלו** באמצע, **ומונה את של בנו**, כי היות וקיבלה קודם לשלו צריך הוא למנותה מיד כשיוולד הבן, **ואחר כך משלים את שלו**. [340]

[340]א. ולענין הקרבנות והגילוח על נזירות בנו יש בזה חילוקי דינים: כי באופן שמדברת המשנה, שהנזירות שלו היא לשלשים יום בלבד [שהרי סתם נזירות היא, שהיא שלשים יום], ונמצא שלא נשאר לו להשלים לאחר נזירות בנו אלא פחות משלשים יום, הרי זה לא יביא את קרבנותיו על נזירות בנו ויגלח, שהרי אם כן לא יוכל להשלים את נזירותו שלו, כי אין גידול שער פחות משלשים יום ולא יהיה שערו שיגדל אחר כך ראוי למצות תגלחת, [כמבואר לקמן מד א], ולכן יביא בסוף ההשלמה שתי קרבנות לשתי הנזירויות, ויגלח תגלחת אחת לשתיהן. [ומבואר בתוספות ובפירוש הרא"ש, שזה מוכרח מלשון המשנה שאמרה "**משלים** את שלו", שאם היה מגלח בנפרד על נזירות בנו, הרי היה צריך להמתין שלשים יום לגידול שער הראוי לתגלחת, ונמצא שאין הוא "משלים" אלא נוהג נזירות שלימה אחר נזירות בנו, **וראה עוד מה שכתב הרא"ש על דקדוק זה**]. אבל אם היתה הנזירות שלו יותר משלשים יום, וכשנולד הבן נותר לו להשלים שלשים יום, הרי זה יביא קרבנות ויגלח בסוף נזירות בנו, וכשישלים את שלו, יביא עוד קרבנות ויגלח בשנית, [כן כתבו התוספות כאן, וראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" מדברי התוספות לקמן ומדברי רבינו עקיבא איגר]. ב. שיטת הרמב"ם שונה מהתוספות בפירוש המשנה ובדין, וכפי שפירשוה האחרונים [ראה קרן אורה וחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזירות דף כ ב, וכא א]: משנתנו עוסקת בנזירות שהיא יותר משלשים יום, וכשנולד הבן עדיין נותרו שלשים ימי נזירות להשלמת נזירותו, ונוהג את נזירות בנו ומגלח, ואחר כך "משלים" את שלו; אבל אם לא נותר לנזירות שלו שלשים יום משנולד הבן, אין

גמרא:

בעי רבא:

א. אם **אמר** אדם: "**הריני נזיר** [נזירות סתם שהיא שלשים יום] **לאחר עשרים יום, ומעכשיו מאה יום**", **מהו** שתתחיל הנהגת נזירות מאת הימים מעכשיו ויפסיקנה לאחר עשרים יום בשביל הנזירות השניה שקיבל תחילה, או שלא חלה נזירות מאת הימים אלא לאחר הנהגת הנזירות השניה? האם נאמר:

כיון דהלין מאה יום לא שלמי בהנך עשרים יום [היות ונזירות מאת הימים אינה מסתיימת בעשרים ימים אלו שעד תחילת הנזירות השניה], ונמצא שיהא צריך אז להפסיק את נזירותו ולנהוג נזירות שניה שקיבל במפורש לאחר עשרים יום, אם כן יש לומר -

דלא **חיילא** מעכשיו נזירות מאת הימים, [341] כי מסתמא אין דעת איש זה להפסיק את נזירותו, ולשוב ולהשלימה לאחר שינהג את הנזירות השניה, ודעתו היא שיהיו עשרים הימים הראשונים פנויים מנזירות. [342]

או דילמא:

כיון דאית ליה שיעור **גידול שער** [כלומר: כדי שיעור הפחותה שבנזירויות, ויותר] **לבסוף** לאחר ניהוג סתם הנזירות, שהרי מאה ימים קיבל עליו, ויוותרו לו שמונים יום להשלמה [343] -

---

הוא יכול להמתין עם הגילוח על נזירות בנו עד שישלים את הנזירות שלו [כי עד שלא גילח על נזירות בנו, אין הוא חוזר להנהגת הנזירות שלו, הגרי"ז], אלא מגלח על נזירות בנו ונוהג עוד שלשים ימי נזירות עד שיגדל שערו כדי שיעור תגלחת לנזירות שלו, ופרט זה מתבאר לדעת הרמב"ם במשנה הבאה, שהיא השלמה - לדעתו - למשנה זו.

[341] ואף שאמר בהדיא: "מעכשיו מאה יום", רצה לומר "ומעכשיו כמו כן אני מקבל מאה יום אחר שאעשה סתם נזירות לאחר עשרים יום".

[342] ואף שבמשנתנו מבואר שהמקבל נזירות ונזירות לכשיהיה לו בן הרי זה נוהג עכשיו נזירות ואם נולד לו בן הרי הוא מפסיק את נזירותו, אין זה דומה לנידון של רבא, כי במשנתנו לא היה יודע בשעה שנדר שיולד לו בן באמצע נזירותו, מה שאין כן בעניננו שיודע היה מתחילה שיצטרך להפסיק לאחר עשרים יום, ואם כן יש לומר שלא היה בדעתו להתחיל מעכשיו על מנת להפסיק.

[343] לשון התוספות הוא: כיון שנשארו לו שלשים ימים לאחר סתם נזירות כדי גידול שער **היינו נזירות שלם**". ביאור דבריהם, שאין הטעם משום שישאר לו שיעור לגדל את שערו כדי לגלחן על נזירות מאת הימים, אלא עיקר הטעם הוא משום שיש שיעור בהשלמה כדי נזירות שלימה שהיא שלשים יום. ובביאור החילוק בין אם נשאר לו לאחר שיחזור לנזירותו דרך משל עשרה ימים בלבד או שלשים יום ויותר, כתבו התוספות לקמן בד"ה חדא מגו חדא, וז"ל "כיון דעשרה יומין לבד הוא דיתרין, **לא סלקי הנך עשרה שישלים אחר נזירות דאחר עשרים לאיצטרופי לעשרים שספר מתחילה, משום דהנך עשרה לא חזו לנזירות לחודייהו**, ולהכי לא ניחא ליה להפסיק נזירותו, אלא אלו עשרים יום רוצה שיהיו פנויים, ויהיה מותר ביין ובתגלחת וליטמאות למתים", אבל כשנזר נזירות של מאה יום "כיון דאי חיילא השתא עשרים יום, אכתי פשו להו שמונים יום אחר נזירות דשלשים יום **דחזו לנזירות לחודייהו**, **ומצטרפי שפיר להני עשרים יום להשלמת מאה יום**, וימנה עשרים יום ושוב מונה שלשים יום ומגלח ויביא קרבן, ושוב מונה שמונים יום להשלים המאה יום ויגלח שנית ויביא קרבן ולא קפיד אהפסקת נזירות". ובהכרח שאין כוונתם שאכן אין ראויים ימים שאין בהם שיעור נזירות להצטרף למה שכבר מנה תחילה,

ולכן **חיילא** נזירות מאת הימים מעכשיו, ויפסיק לאחר עשרים יום וינהג נזירות שניה, ולאחר שיסיימנה ישוב וישלים את נזירות מאת הימים.

ותמהה הגמרא על רבא:

עד שרבא מסתפק בנזירות של מאה יום שנותרו שלשים יום להשלימם לאחר הנזירות השניה -

ותבעי ליה לרבא באופן שקיבל על עצמו בתחילה **נזירות מועטת** היינו סתם נזירות של שלשים יום, ועוד נזירות שניה לאחר עשרים יום, שאף כי לא נותרו שלשים ימי נזירות לכשישוב להשלים את הראשונה, מכל מקום יש לדון שמא נתכוין להפסיקה בנזירות השניה. [344]

ומשנינן: **חדא מגו חדא קא מיבעיא ליה**, כלומר: אכן מסתפק רבא גם בנזירות מועטת, ושאלת רבא בנזירות מרובה היא בדרך "אם תמצי לומר" בפשיטות השאלה בנזירות מועטת -

דף יד.

אם תמצי לומר ש**בנזירות מועטת** אין דעתו להפסיקה, **כיון דעשרה יומין** בלבד, שאין בהם כדי שיעור נזירות, **הוא דיתירין** [נותרו] אחר שיסיים את הנזירות השניה -

לפיכך **לא סליק ליה הלין עשרה ודאי**, [345] כלומר: אין ראויים עשרה ימים אלו שאין

שהרי במשנתנו - העוסקת בנזירות מועטת - לא נותרו לו ימים להשלמה כדי שיעור נזירות, ובכל זאת מצטרפים הם; אלא שאם כן נמצאו דבריהם מחודשים, כי היות ועל פי דין ראויים הם להצטרף, למה שיחדש לעצמו סברא שאין ראוי לצרף ימים שאינם ראויים לנזירות, עם חצי הנזירות שעשה קודם הנזירות השניה. ולפי פירושם, לשון "כיון **דאית ליה גידול שער לבסוף** חיילא" אינו כל כך בדקדוק, שהיה לגמרא לומר "**כיון דאית ליה שיעור נזירות לבסוף** חיילא", ואולם כעין זה מצינו במשנה הבאה, ששנינו "אין תגלחת פחותה משלשים יום" ועיקר הכוונה היא שאין נזירות פחותה משלשים יום, כמבואר שם בתוספות, **וראה אות ב**, **ובמה שכתבו התוספות במשנה לקמן בטעם שנקטה המשנה לשון זה**, **ובמה שנכתב בהערות שם**. ב. הקשו התוספות: איך יגלח על הנזירות השניה שבאמצע והרי תגלחת סותרת [כוונתם קושייתם היא לשיטת רבי יוחנן שאם נטמא בימי נזירות בנו הרי הוא סותר אף את נזירותו שלו, כמבואר לקמן בגמרא]!? ותירצו, דהא דתגלחת סותרת "היינו כדי שיהיה לאחר התגלחת שלשים יום כדי גידול שער, אבל אם נשארו אחר התגלחת שלשים יום עד כלות נזירותו אינו סותר כלום, כיון דאית ליה גידול שער דתגלחת טהרה, והכא נשארו לו שמונים יום כדי גידול שער ויותר". ואם תאמר: אם כן למה נדחקו לפרש את לשון הגמרא "כיון דאית ליה גידול שער לבסוף" דהיינו שיעור נזירות לבסוף, למה לא פירשו כפשוטו, שאם לא היה לו כדי גידול שער לבסוף, נמצא שאחר התגלחת של הנזירות השניה היה צריך להמתין מעבר לימי הנזירות שקיבל על עצמו עוד מספר ימים כדי שיהא שערו ראוי לתגלחת, וזה יש לומר שאינו רוצה, אך כיון שיש בזמן שנותר שלשים יום כדי גידול שער, שוב לא איכפת ליה להפסיק בנזירותו. זה אינו, שהרי אף אם לא היה נשאר לו שיעור כדי גידול שער לא היה צריך להוסיף על ימי נזירותו, אלא היה מגלח תגלחת אחת לשתי הנזירויות, וכפי שכתבו התוספות במשנתנו לענין נזירות בנו המפסקת בסתם נזירות שלו, שאינו מגלח על נזירות בנו אלא עושה תגלחת אחת לשניהם.

[344] בסגנון אחר: משמע מדברי רבא שאילו לא נותרו שלשים יום כשיעור נזירות כדי להשלימם אחר הנזירות השניה, לא היה מסתפק רבא, ועל כך תמהינן: מנין פשוט לרבא דבר זה, ולמה לא נסתפק אף בזאת.

[345] ויותר נראה שמילת "ודאי" לא גרסינן לה.

בהם שיעור נזירות להצטרף לחצי הנזירות שהחל בה, ולכן אין רצונו להפסיק - [346]
אבל **נזיר** שנזר נזירות מרובה של **מאה יום**, **כיון דאית ליה תמנין** [שמונים] **יומין לבסוף** שהוא צריך להשלים לנזירות ראשונה, **סלקין ליה** ראויים הם להצטרף לימי הנזירות שכבר מנה, ואם כן יש לומר שדעתו להתחיל מיד ואינו מקפיד על ההפסק, כפי שאכן משמע מלשונו -
אי לא דעתו להפסיק בנזירותו? ומוסיף רבא ומסתפק:
ב. **ואם תמצי לומר** שבנזירות מרובה **חיילי** הנזירות מעכשיו, ואף שיצטרך להפסיקה - אם **אמר**: "**הריני נזיר לאחר עשרים יום**, **ומעכשיו נזיר לעולם**", [347] **מהו**, **מי חיילא עליה** מעכשיו נזירות עולם, **אי לא**?
ומשום שיש לומר: דוקא הפסק בנזירותו על ידי נזירות דומה לא איכפת לו, כיון שגם בשעה שמפסיק נוהג הוא נזירות כעין זו שנדר -
אבל כשנזר עכשיו "נזירות עולם" ולאחר עשרים יום קיבל עליו סתם נזירות, יש לומר שאינו רוצה להפסיק את נזירות העולם שלו במין נזירות אחרת. [348]
ומוסיף רבא ומסתפק:
ג. **ואם תמצי לומר**, **דהכא** כשקיבל על עצמו מעכשיו נזירות עולם, **כיון דאפשר לאיתשולי** [להשאל] על נזירות השניה שקיבל עליו ואז לא יהא צריך להפסיק את הנזירות שקיבל עכשיו, לכן **חיילא** נזירות זו מעכשיו, שהרי בידו היה שלא יהיה הפסק בנזירותו, ולכן אפילו אם לא נשאל עליה הרי הוא נוהג אותה.
אבל אם **אמר**: "**הריני נזיר כשמשון** - שגם היא סוג נזירות אחרת מזו שמקבל עכשיו, אבל אינה בשאלה - **לאחר עשרים יום**, **ומעכשיו נזיר סתם**", **מהו**?
כי **הכא** דלא **אפשר לאיתשולי** על נזירות שמשון הבאה להפסיקו, **מי חיילא** נזירות סתם שנזר עכשיו, **או לא**, כיון שלא מסתבר שהיה רצונו להפסיק את נזירותו שמקבל

[346] ראה מה שנכתב בזה בהערה בעמוד קודם.
[347] כן היא גירסת התוספות, ויש ללמוד מדבריהם שהאומר "הריני נזיר לעולם" הרי הוא נזיר עולם, ואין צריך דוקא שיאמר "הריני נזיר עולם".
[348] כתבו התוספות שלפי אותו צד בגמרא, שמפסיק הוא בנזירות העולם כדי למנות נזירות בינתיים, יהא דין התגלחת של הנזירות שבינתיים תלויה במחלוקת התנאים אם נזיר עולם מיקל בשערו כל שלשים יום או כל שנה, ולמאן דאמר שאין הוא מיקל אלא כל שנה, אף את התגלחת לא יעשה אלא כעבור שנה. [וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות קנא לבאר דבריהם, שבפשוטו קשים הם, שהרי שיטת התוספות היא, ש"נזיר עולם" אינו מגלח אלא "מיקל שערו" בלבד]. וב"קרן אורה" כתב על זה: ולא ידענא טעמא מאי, וכי היכי דבנזירות מאה יכול לגלח אחר נזירות שלשים, כמו שכתבו התוספות לעיל כל שנשאר כדי גידול שער, ואע"ג דבאמצע נזירות המאה הוא, אם כן גם בנזירות עולם למה לא יגלח כשיסיים את הנזירות המפסקת שבינתיים, וראה עוד שם, וכן הקשה הרש"ש וראה מה שכתב בסוף דבריו, וראה עוד ב"ארזי הלבנון" אות קנד.

עכשיו בסוג נזירות אחרת דהיינו נזירות שמשון? [349]
ומוסיף רבא ומסתפק בענין אחר של נזירות:
ד. **אמר** אדם: "אהא **כמשה** [כדורו של משה] **בשבעה באדר**", **מאי** דינו אם נזיר הוא או לא?
כי משה רבינו נולד בשבעה באדר ואף מת בו, וביום הוולדו ודאי שמחו שמחה גדולה, וביום מותו מסתמא רבים נדרו בנדר ורבו נזירים בישראל [350] מחמת צער - והספק הוא, כיצד לפרש את לשונו, אם כוונתו להיות בשמחה גדולה כיום הוולדו של משה בשבעה באדר, או שכוונתו להיות נזיר כיום מותו של משה בשבעה באדר.
פושטת הגמרא: **פשוט מיהא קמייתא** [יש לפשוט את השאלה הראשונה של רבא בנזירות מרובה]:
מהא דתניא בהדיא: "**הריני נזיר לאחר עשרים יום**, **ומעכשיו מאה יום**":
הרי זה **מונה עשרים** יום לנזירות מאת הימים, **ואחר כך מונה שלשים** יום בשביל נזירות שניה, **ואחר כך** שב **ומונה שמונים** יום שחסרו לו, **כדי להשלים נזירות ראשונה**.
הרי שעל כל פנים בנזירות מרובה חלה הנזירות עכשיו.
שנינו במשנה: הריני נזיר כשיהיה לי בן ונזיר, התחיל למנות את שלו ואחר כך נולד לו בן, מניח את שלו ומונה את של בנו ואחר כך משלים את שלו:
ומביאה הגמרא מחלוקת אמוראים במי שעשה כדין המשנה, **ונטמא בימי** ניהוג נזירות של **בנו** שהיא באמצע הנזירות שלו:
רבי יוחנן אומר: הרי זה **סותר** את שתי הנזירויות, גם את זו שלו שהפסיק באמצעה, וחוזר - לאחר טהרתו - למנות את שתיהן. [351]
ריש לקיש אמר: **אינו סותר** את הנזירות שהפסיק באמצעה אלא את נזירות בנו אותה הוא נוהג בשעת הטומאה.
ומפרשת הגמרא את טעמיהם:
רבי יוחנן אמר: **סותר** אף את הנזירות שלו, כי הנזירות שלו עם הנזירות של בנו שהוא נוהג באמצע הנזירות שלו, הכל **חדא נזירות אריכתא היא** [נזירות אחת ארוכה היא]. [352]

[349] כתבו התוספות, שלפי הצד שלא חלה נזירותו של עכשיו, יהא מותר ביין עד עשרים יום, ואחר כך תחול נזירות שמשון, וסתם נזירות שקיבל על עצמו תידחה לגמרי; ובקרן אורה תמה, שאם כן נמצא שקבלת נזירות סתם שלו יצאה לבטלה, וראה מה שהגיהו ופירשו בתוספות ב"אורח מישור" וב"ברכת ראש".
[350] ראה מה שנתקשו התוספות, איך יצאו אותם נזירים מידי נזירותם, כי לא היה להם היכן להקריב קרבנותיהם, ובמה שהביא על דבריהם מדברי האחרונים ב"ארזי הלבנון" אות קס"ח עד ק"ע.
[351] ומסתבר, שמונה תחילה את של בנו, כיון שקיבל אותה תחילה.
[352] א. ביארו התוספות: "שהרי אינו מגלח אלא לאחר שישלים שלו ושל בנו, ובאמצע נזירותו הוא עומד". ויש שפירשו את כוונתם, שבכלל דבריהם שני טעמים: האחד: כיון שאינו מגלח. השני: דבאמצע נזירותו עדיין הוא

ריש לקיש אמר: **אינו סותר**, כי אין כאן נזירות אחת ארוכה, אלא: **נזירות דידיה לחוד**, **ודבריה לחוד** [שלו לחוד ושל בנו לחוד].

דף יד:

עוד מצאנו שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש כעין זה:

א. נזיר שנצטרע אינו סותר את נזירותו, שלא נאמרה סתירה אלא בטומאת מת.

ב. עד שלא ייטהר המצורע אסור הוא בכל דיני נזירות, ומכל מקום ימי טומאתו של המצורע [לאחר שהוחלט] אינם עולים לו במנין הנזירות, ולאחר שייטהר, ישלים את מנין נזירותו.

ג. ואם **נטמא** במת **בימי צרעתו**:

רבי יוחנן אמר: הרי זה **סותר** את נזירותו.

ריש לקיש אמר: **אינו סותר**.

ומפרשת הגמרא את טעמיהם:

רבי יוחנן אמר: **סותר**, **דהא בנזירות קאי** אף בימי צרעתו.

ריש לקיש אמר: **אינו סותר**, כי **צרעת לחוד**, **ונזירות לחוד**.

וצריכא! [353]

דאי אתמר מחלוקתם רק **בהך קמייתא** [בזו הראשונה] דהיינו בנטמא בימי נזירות בנו, הייתי אומר:

עומד שלא השלים את שלו, והוי כאילו נטמא במנין שלו, הובאו דבריהם ב"ארזי הלבנון" אות קעד. ואת טעמם הראשון יש לבאר בשני אופנים: האחד: שהגילוח הנעשה בסוף שתי הנזירויות על שניהם, הוא **סיבה** לסתור בימי בנו גם את שלו; ולפי זה במקום שנזר נזירות מרובה שאין הוא מגלח אחת על שתיהם אלא מגלח אחר נזירות בנו, ותגלחת שניה לאחר השלמת נזירותו שלו [כמבואר בתוספות במשנה], אז אכן לא יסתור את שלו, ולא נחלקו אלא באופן של המשנה שהוא "משלים" את נזירותו שלו ואינו מגלח בין נזירות בנו להשלמת נזירות שלו. השני: מה שהוא מגלח אחת על שתיהם, אינו סיבה אלא סימן, כי היות ובמשנה מוכח שיכול הוא לגלח גילוח אחד על שתיהן וכמו שכתוב "משלים", וכפי שנתבאר בהערה לעיל, הרי בהכרח שנזירות אחת היא; ולפי זה אין נפקא מינה אם נזר נזירות מרובה. ב. עוד כתבו התוספות, שכל זה אם נטמא באמצע נזירות בנו, אבל אם נטמא אחר שסיים כבר את הנזירות של בנו, והוא עומד בימי השלמת נזירותו שלו אינו סותר אלא את שלו ולא את של בנו. והביא ב"ארזי הלבנון" שם לבאר, דהיינו אפילו אם עדיין לא גילח על של בנו. ג. אם נטמא בימי השלמתו אם סותר את נזירותו שלו מתחלתה או רק את ימי ההשלמה, בדבר זה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בהלכות נזירות [פ"ד ה"ג], וראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" אות קעה, ובחידושי מרן רי"ז הלוי [דף כא בדפי הספר].

[353] בפשוטו היה נראה [על פי דברי האחרונים], שהדמיון בין שני הנידונים הוא, כי "חיובי הנזירות הראשונה" שחלו עליו אינם פוקעים גם בשעה שהוא מונה לנזירות בנו, ואין נזירות בנו מפסקת אלא את "מנין הימים של הנזירות הראשונה", שאותם ימים של נזירות בנו אינם עולים לו למנין נזירותו שלו, אבל כל קדושת נזירות שלו עליו גם בימי נזירות בנו; וכן הוא גם בימי צרעתו, שאסור הוא בכל דיני נזירות, אלא שימים אלו אין עולים לו מן המנין. ולכן נקטה הגמרא, שמחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם טומאה בימי נזירות בנו - שהיא בימים שאין עולים למנין נזירות ראשונה - סותרת את נזירותו שלו, אחת היא עם המחלוקת שנחלקו בנזיר מצורע שנטמא בימי חלוטו, כי דא ודא אחת היא. ואולם הרבה יש להעמיק בביאור סוגיא עמוקה זו.

בההיא הוא דאמר **רבי יוחנן**, שהוא **סותר** אף את הנזירות שלו, היות **ושם נזירות** - שלו ושל בנו - **אחת היא**.

אבל בהא דצרעת **אימא מודה ליה לריש לקיש**, כיון **דנזיר לחוד וצרעת לחוד**.

ואי איתמר מחלוקתם רק **בהא** דצרעת, הייתי אומר:

בהא הוא דקאמר **ריש לקיש** שאינו סותר, כיון דנזיר לחוד וצרעת לחוד, **אבל בהך** דנזירות בנו **אימא מודה ליה לרבי יוחנן** שהוא סותר דשם נזירות אחת היא.

לפיכך: **צריכא**! [354]

מי שגילחוהו לסטים בתוך ימי נזירות סתם שלו [או שאין שלשים יום מיום שגילחוהו ועד יום הבאת קרבנותיו ותגלחתו], הרי זה סותר את נזירותו, [355] כלומר: כיון שאין לשערו שיעור גידול שער של שלשים אין שערו ראוי לתגלחת טהרה, וצריך הוא לנהוג בנזירות עד שיגדל שערו ויהא ראוי לתגלחת.

אבל **גידול שער** אינה נזירות גמורה, אלא **מישלם נזירות הוא** כדי שיוכל לגלח תגלחת של מצוה. [356]

רב אמר אינו סותר את עיקר נזירותו.

כי **אפילו לרבי יוחנן דאמר** לעיל שאם נטמא בימי נזירות בנו הרי הוא **סותר** את נזירותו שלו - **הני מילי היכא דקאי בנזירות** [אין זה אלא במקום שהוא עומד בנזירות], כלומר: שעדיין לא סיים את ימי נזירותו הראשונים. [357]

אם גילחוהו לסטים באמצע ימי נזירותו, והרי הוא עומד עכשיו - לאחר שכבר השלים את עיקר ימי נזירותו - בנזירות משלימה כדי שיהא שערו ראוי לתגלחת טהרה, **ונטמא ביום** [כלומר: בימי] [358] **גידול שער** אלו:

---

[354] האחרונים נקטו, שאף בימי נזירות בנו כל קדושת נזירות הראשונה עליו [וכפי שגם נתבאר בהערה קודמת], ולכן תמהו האיך יכול הוא לגלח על נזירות בנו קודם שהשלים את נזירותו שלו, וכגון בנזירות מרובה שכתבו התוספות שהוא מגלח על נזירות בנו קודם שישלים את שלו, והרי אסור הוא לגלח מחמת הנזירות הראשונה שהיא תקפה גם בימי נזירות בנו; [וכעין זה מבואר בגמרא יבמות ה א לגבי נזיר שנטמא בצרעת, שהיה צריך לאסור עליו את תגלחת המצורע כיון שבתוך נזירותו הוא עומד; וראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" אות קכח; וראה עוד בעמוד א גבי נזיר עולם המפסיק באמצע נזירותו לענין גילוח, ובמה שהובא בהערות שם].

[355] כמבואר לקמן מד א.

[356] כתבו התוספות את הטעם שלא אמרה הגמרא "בימי" גידול שער, שהוא משום שפעמים אינו צריך להוסיף אלא יום אחד, וכגון שגילחוהו לסטים ביום השני לנזירותו.

[357] כן נראה לפרש, כי אין לפרש שלרבי יוחנן הוא סותר משום שהוא עומד בימי נזירות בנו שהיא נזירות ולא מישלם נזירות, שהרי אף בימי צרעתו הרי הוא סותר.

[358] לרמב"ם [נזירות פרק ו הלכות ג - ה] שיטה אחרת בהבנת הניגון של "יום גידול שער", והיא: א. הנטמא בתוך מלאת ימי נזרו הרי זה סותר את כל הימים הראשונים. ב. הנטמא ביום הראוי להבאת הקרבנות - [וראה בחידושי מרן רי"ז הלוי, אם יום זה הוא יום השלשים שקרבנותיו ביום זה כשרים הם לאחר מקצת היום, או אף יום השלשים ואחד, שהוא היום שלכתחילה צריך הוא להביא קרבנותיו] - הרי זה סותר שלשים יום, שנאמר "זאת תורת הנזיר ביום מלאת" ללמד שיתן לו תורת נזיר, [וכבר הובא חלק זה שבשיטת הרמב"ם, בהערות לעיל

ושמואל אמר: **סותר** את עיקר נזירותו.

כי **אפילו לריש לקיש דאמר**: אם נטמא בימי נזירות בנו **אין סותר** - **התם** דוקא משום **דשני נזירות** הם, נזירותו שלו ונזירות בנו, אבל **הכא חדא נזירותא** היא.[359]

אמר רב חסדא:

הכל מודים שאם קידש שער בדם, כלומר: שכבר נזרק הדם אלא שנטמא קודם שגילח **אין לו תקנה**.

וקא סלקא דעתין לפרש, שהיות והוא נטמא ושוב לא יוכל לקיים תגלחת בטהרה, הרי שלעולם יהא אסור בכל דיני נזירות, כי לגלח עכשיו על הקרבנות שהביא אינו יכול כיון שהוא טמא, ולחזור ולהביא קרבנות ביום אחר לאחר טהרתו ולגלח עליהם, אף זו אינו יכול, שהרי כבר הביא קרבנותיו והם היו בטהרה, ולכן יהא לעולם באיסור נזירות, כי אם אינו מגלח אין נפקעת נזירותו, הכי סלקא דעתין; ולפיכך מקשה הגמרא:

אליבא דמאן!?

למדנו בברייתא לקמן מו א: תנו רבנן "ואחר ישתה הנזיר יין" אחר המעשים כולן [כולל תגלחת], דברי רבי אליעזר; וחכמים אומרים אחר מעשה יחידי, דהיינו כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים של הקרבנות, כבר הותר הנזיר לשתות יין וליטמא למתים.

עוד שנינו במשנה לקמן מז א: מי שנזרק עליו אחד מן הדמים ונטמא, רבי אליעזר אומר: סותר את הכל, וחכמים אומרים: יביא שאר קרבנותיו ויטהר.

ומפרשינן לה בגמרא, שלא אמר רבי אליעזר שיסתור את כל מנינו כאילו נטמא בתוך ימי נזירותו, אלא "סותר קרבנותיו", כלומר שאף קרבנותיו שכבר הביא אינם עולים לו; וטעמו של רבי אליעזר - כפי הנראה מן הסוגיא כאן - הוא, כי רבי אליעזר לשיטתו הסובר שרק אחר המעשים כולן הוא מותר לשתות יין ולגלח, ונמצא שאם נטמא אחר שנזרק עליו רק אחד מן הדמים, היות ועדיין בנזירותו הוא עומד, דינו כ"נזיר שנטמא" שהוא "סותר", אלא שאינו סותר את הימים שעברו היות וכבר אינו בתוך מנין ימי הנזירות, ואינו סותר אלא את הקרבנות שהביא בלבד.[360]

בסוגיא דדף ה' וו', וזה דלא כשיטת התוספות]. ג. הנטמא ביום שלאחר יום הראוי להבאת הקרבנות והוא עדיין לא הביאם, הוא הנקרא "יום גידול שער", דהיינו "יום שראוי לגדל שער אילו גילח אחר מלאת", בזו נחלקו רב ושמואל, ופסק כרב באיסורי שאינו סותר; ויש לעיין לשיטתו, אם דוקא ביום הראשון סובר שמואל שהוא סותר, או שמא עד שלא הביא קרבנותיו ודיני נזירות עליו, הרי זה סותר.

[359]כתבו התוספות: "התם שני נזירות שלו ושל בנו, וכן נטמא בימי צרעתו נזירות לחוד וצרעת לחוד".

[360]אמנם בתוספות שם מבואר הענין באופן אחר, מכל מקום כבר העירו האחרונים שלפי פשוטו סוגייתנו אינה מתיישבת עם פירוש התוספות שם; ועל כן נתבאר כאן כפי פשטות משמעות הסוגיא שלפנינו.

אי אליבא דרבי אליעזר הסובר שאין זריקת אחד מן הדמים מתרת ומפקעת אותו מנזירותו אלא עד שיעשה את כל המעשים כולן כולל התגלחת, ולכן שוב אין לו תקנה, וכמו שנתבאר -

זו אי אפשר, שהרי **כיון דאמר** רבי אליעזר: "**תגלחת מעכבת**" ואינו מותר עד לאחריה, אם כן כמו "**תוך מלאת**" **היא**, **ולסתור** את קרבנותיו, וכפי שסובר רבי אליעזר בהדיא במשנה לקמן מז א.

אלא תאמר לפרש את דברי רב חסדא **אליבא דרבנן** החולקים על רבי אליעזר - **האמרי** רבנן: **תגלחת לא מעכבת** ומותר הוא לשתות יין בזריקת אחד מן הדמים, ולמה לא יהא לו תקנה!?

ומשנינן: **לעולם אליבא דרבנן** הסוברים שאין התגלחת מעכבת, **ומאי "אין לו תקנה"** - **למצות גילוח** ששוב לא יוכל לקיימה, שהרי קרבנותיו עלו לו, ואילו גילוח אינו יכול לעשות ביום זה, שאין גילוח אלא בטהרה.

אמר רבי יוסי ברבי חנינא:

נזיר שכלו לו ימיו, שמנה כל ימי נזירותו ועומד הוא ביום הבאת קרבנותיו, ועדיין לא נזרק עליו אפילו אחד מן הדמים[361], הרי זה **לוקה על הטומאה**, **ואינו לוקה על התגלחת**, **ולא על היין**.

ומקשינן: **מאי שנא טומאה דלקי** - אפילו שכבר כלו ימי נזירותו - כיון **דאמר קרא**: "**כל ימי הזירו לה'** על נפש מת לא יבוא", ולכך אמר הכתוב "כל" ימי, **לרבות ימים שאחר מלאת** - עד שייזרק עליו אחד מן הדמים[362] - **כימים שלפני מלאת** שהוא אסור ולוקה על הטומאה.

אי הכי, **אתגלחת נמי ליחייב**, **דהא** גבי תגלחת נמי **אמר רחמנא**: "**כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו**", **לעשות ימים שלאחר מלאת כימים שלפני מלאת**.

ותו תיקשי גם על מה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא אינו לוקה על היין, שהרי:

כתיב נמי "**כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין** מחרצנים ועד זג לא יאכל", **לעשות ימים שלאחר מלאת**, **כימים שלפני מלאת**!?

דף טו.

ומשנינן: **שאני הכא** גבי טומאה שהוא לוקה, כיון **דאמר רחמנא**: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם **וטמא ראש נזרו**", ומלמד הכתוב:

[361] היינו לדעת חכמים שבזריקת אחד מן הדמים כבר הותר, ולרבי אליעזר עד שיגמור את כל המעשים כולן.
[362] או עד אחר המעשים כולן, למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה.

טומאת **מי שנזרו** אינו **תלוי לו** אלא **בראשו** - דהיינו שעדיין לא הביא קרבנותיו ולא גילח [363] - טומאה היא, אבל גילוח שער ושתית יין אין לוקה עליהן כשאין נזרו תלוי לו אלא בראשו, שהרי לא נאמר בהן כמו שנאמר בטומאה.

מיתיבי:

נזיר שכלו לו ימיו, הרי זה **אסור לגלח ולשתות יין וליטמא למתים**, **ואם גילח ושתה יין ונטמא למתים**, **הרי זה סופג את הארבעים**.

ומסקינן: אכן **תיובתא**!

מתניתין:

האומר [364] **הריני נזיר לכשיהא לי בן**, **ונזיר מאה יום**:

התחיל למנות את שלו **ונולד לו בן**, ועליו להפסיק ממנין נזירותו שלו ולהתחיל את של בנו, היות וקיבל את של בנו תחילה, וכפי שנתבאר במשנה הקודמת - אם נולד הבן **עד שבעים** יום [ויום שבעים בכלל] מהיום שהתחיל למנות את נזירותו שלו, ונמצא שיש בזמן שנותר לו מהנזירות שלו כדי שיעור ניהוג סתם נזירות שקיבל עליו לכשיוולד לו בנו -

הרי זה **לא הפסיד כלום** במה שקיבל על עצמו נזירות בנו, ואינו צריך להוסיף כלום על נזירותו הקודמת, אלא שתי הנזירויות מובלעות זו בזו, כך, שהימים הנותרים עולים לו הן להשלמת נזירותו והן לנזירות בנו. [365] אבל אם נולד הבן **לאחר שבעים** יום מתחלת

[363]א. כלומר: לדעת הסובר שזריקת אחד מן הדמים בלבד היא שמעכבת, מיקרי "נזרו תלוי לו בראשו" עד שיביא קרבן אחד, ולדעת רבי אליעזר שאינו מותר עד שיגלח מיקרי "נזרו תלוי לו בראשו" עד שיגלח. וביארו התוספות: "ומיקרי שפיר נזירות תלוי בראשו אע"פ שעדיין לא הביא קרבנותיו [לדעת חכמים], לפי שאין בגופו לעשות אלא תגלחת". ב. יש מן האחרונים שפירשו את הסוגיא [שלא להידחק כדברי התוספות], על פי שיטת הרמב"ם [נזירות ח א] וכפי שפירשה בחידושי מרן רי"ז הלוי שם, שאפילו לפי חכמים הסוברים שפקעה הנזירות בזריקת אחד מן הדמים, מכל מקום משום מצוה אסור הוא בכל איסורי הנזירות עד אחר המעשים כולן, ראה שם. ולפי זה ביאור הסוגיא הוא, דבתחלה סלקא דעתין שרבי יוסי ברבי חנינא מדבר קודם שנזרק עליו אחד מן הדמים, ועל זה מקשה הגמרא כדמקשה אליבא דהתוספות. ותירוץ הגמרא "**שאני הכא דכתיב וטמא ראש נזרו מי שנזרו תלוי לו בראשו**", היינו לומר, שאין כוונת רבי יוסי ברבי חנינא קודם שנזרק עליו אחד מן הדמים, אלא במי שכבר נזרק עליו אחד מן הדמים ועדיין לא גילח ו"**נזרו תלוי לו בראשו**" כפשוטו, וללמד בא הכתוב, שאחר זריקת אחד מן הדמים שהוא אסור בכולן וכמו שכתב הרמב"ם, אם נטמא חייב הוא אפילו מלקות, אבל אם עבר על שאר איסורי הנזיר הרי זה אינו לוקה עליהם. ומקשה הגמרא על רבי יוסי ברבי חנינא, מהברייתא שלא חילקה בין טומאה לשאר וחייבה מלקות על כולן כאחד, דמזה נראה שאין חילוק ביניהם, וכשלוקה על הטומאה לוקה אף על האחרים, וכשאינו לוקה על האחרים אף על הטומאה אינו לוקה, ומסקינן בתיובתא, וזה הוא שפסק הרמב"ם שאחר זריקת אחד מן הדמים הרי הוא אסור בכולן, ואינו לוקה עליהם.

[364]דברי התוספות למשנה זו נדפסו בדף יג ב.

[365]א. כתבו התוספות "כיון דשל בנו מובלעין בתוך המאה יום עולים לשל בנו ולשלו, וישלים מאה יום **ויגלח על שניהם ויביא שני ק רבנות**". ומה שכתבו שיגלח אחת על שתיהן, היינו דוקא אם לא נותרו שלשים יום לתשלום נזירות מאת הימים לאחר השלמת הנזירות החופפת, אבל אם נולד הבן קודם ארבעים יום, שאחר הנזירות החופפת עדיין יש לו להשלים שלשים יום כדי שיעור תגלחת, אז יביא קרבנותיו על נזירות בנו בתום הנזירות החופפת ויגלח, ושוב יביא קרבנות על נזירותו שלו בסוף הנזירות שלו ויגלח בשנית, וראה ב"ארזי הלבנון". ב. ביאר המאירי

מנין נזירותו שלו, שאין במספר הימים הנותרים לתשלום הנזירות שלו כדי שיעור ניהוג סתם נזירות שקיבל על בנו [366] -

הרי זה **סותר**, [367] כלומר: מניח את נזירותו שלו ונוהג את נזירות בנו, ורק כשיסיים את נזירות בנו, אז יחזור להשלמת נזירותו שלו ויביא בסופה שני קרבנות ויגלח אחת.

והטעם: משום **שאין תגלחת** [כלומר: שיעור נזירות שבסופה תגלחת] [368] **פחות משלשים יום**.

כלומר: כיון שאמר "הריני נזיר לכשיהא לי בן" הרי חייב הוא לנהוג נזירות בשביל בנו שלשים יום, שזה הוא השיעור הפחות שבנזירות, ונמצא שאם נולד הבן לאחר שבעים

את הטעם שהן מובלעות זו בזו וניהוג הנזירויות חופפות, "לפי שבשעה שקיבל נזירות בנו היה בדעתו שאם יוכל להבליעו בתוך נזירות המאה יעלו לו לנזירות הבן ולנזירות המאה", וכן נראה מפירוש הרא"ש. ג. ביארו התוספות, שאין דין משנתנו דומה לדין המשנה הקודמת כשאמר: "הריני נזיר כשיהיה לי בן, ונזיר" והתחיל למנות ונולד הבן, שאין הנזירויות חופפות, כי שם הרי קיבל על נזירות שלו שלשים יום בלבד ["נזיר" היינו סתם נזירות שהיא שלשים יום, ולא כבמשנתנו שקיבל מאה יום], והרי זה כמי שנולד הבן לאחר שבעים שאין הנזירויות חופפות. ואולם משכחת לה אף אם אמר "הריני נזיר כשיהיה לי בן ונזיר" שיהיו הנזירויות חופפות, וכגון שנולד לו בן ביום שהתחיל נזירותו, כי היות והזמן שנותר מהנזירות שלו שוה לשיעור הנזירות שקיבל עליו לכשיולד בנו, הרי זה לא הפסיד כלום, וינהג נזירות אחת עבור שניהם. ד. דין זה שניהוג נזירות אחת עולה לו לשניהם, אינו אלא באופן שאת נזירות בנו הוא קיבל קודם שקיבל את נזירותו שלו, שאלמלא החפיפה היה צריך להפסיק את נזירותו ולנהוג את של בנו, וכמבואר במשנה הקודמת, אבל אם קיבל תחילה את נזירותו שלו, ונהג שבעים יום בלבד ונולד לו בן, אין הנזירויות חופפות אלא ישלים תחילה את שלו ואחר כך ינהג את של בנו, כן היא שיטת התוספות, וראה מה שכתב הרא"ש.

[366] ובכלל דין המשנה כשנולד ביום שבעים ואחד, היות ואין נזירות בנו מתחלת אלא ביום המחרת, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא, ונמצא שאין בימים שנותרו לנזירותו כדי ניהוג נזירות של בנו.

[367] התוספות לא גרסי "סותר שבעים".

[368] א. כתבו התוספות: לשון **תגלחת** אינו מכוון, דטפי הוה ליה למימר שאין נזירות פחות משלשים יום, ונקט "שאין תגלחת" למימר מכשישלים שלשים של בנו, יחזור למניינו וישלים נזירות מאת הימים ויגלח בסוף כל המנין אחד לכולן, אבל בסוף מנין דבנו אינו מגלח, דאם כן לא יוכל להשלים אחר כך נזירות שלו, דליכא שלשים יום מנזירות. וראה בתוספות מד א ד"ה חומר שכתבו "בעינן גידול שער כדי גידול שער סתם נזירות", ומבואר ששיעור שלשים יום לגידול שער היינו כדי שיעור סתם נזירות, ונמצא שבכלל דין אין גידול שער פחות משלשים יום שאין נזירות פחות משלשים יום, ובזה מתבאר יותר לשון המשנה כאן; ובזה מתבאר גם לשונם כאן **דליכא שלשים יום מנזירות**, שלכאורה היה להם לומר **ליכא שלשים יום של גידול שער**, שהרי זה עיקר הטעם שצריך להמתין שלשים יום לגילוח שני, כמבואר בתוספות במשנה הקודמת, אלא שלמבואר הכל דבר אחד. ב. הרמב"ם [כפי שפירשו דבריו בקרן אורה וחידושי מרן ריי"ז הלוי, וראה שיטה זו גם במאירי] מפרש את משנתנו באופן שאין צריך לידחק בלשון המשנה "שאין תגלחת פחותה משלשים יום", והוא: משנתנו אינה עוסקת בחפיפת נזירויות ולעולם אין הנזירויות מובלעות זו בזו, ומשנתנו באה ללמד שאין תגלחת פחותה משלשים יום דהיינו שאין גידול שער פחות משלשים יום ואין הוא ראוי לקיום מצות תגלחת אם לא שיש בין התגלחת הקודמת לתגלחת זו שלשים יום, וכשאירע שאין בהם כדי שיעור זה צריך הוא להמשיך נזירותו עד שיגדל שערו, והרמב"ם לשיטתו [כפי שנתבאר בהערות שבמשנה הקודמת] שלעולם אינו חוזר לנזירות שלו אלא אחר שגילח על נזירות בנו. ולפיכך אם נולד הבן עד שבעים יום, כך שנותרו ממנין הנזירות שלו שלשים יום כדי גידול שער, נמצא שאחר סיום נזירות בנו והגילוח שלאחריה, די לו בהשלמת נזירותו כפי שקיבל עליו **ולא הפסיד כלום מעבר לקבלתו**, אבל אם נולד הבן אחר שבעים יום, הרי נמצא שכאשר יסיים את נזירות בנו ויגלח, לא יהא לו די בהשלמת הימים שנותרו לו מהנזירות שלו, היות ולא יגדל שערו כדי שיעור הראוי לתגלחת, ויצטרך להפסיד ולהוסיף על ימי נזירותו שקיבל עליו כדי שיעור גידול שער, [וראה תוספת דברים בדעת הרמב"ם בחידושי מרן ריי"ז הלוי בהלכות נזירות].

אין ימי נזירות בנו מובלעים בימים שנותרו לנזירותו שלו, כי נזירות בנו היא שלשים יום, ועד לסיום נזירותו שלו לא נותר אלא פחות משלשים יום, וכל כי האי גוונא אין הנזירויות חופפות.

גמרא:

שנינו במשנה: הריני נזיר לכשיהא לי בן ונזיר, נולד עד שבעים לא הפסיד כלום: מי שקיבל עליו נזירות של מאה יום, יכול הוא להביא קרבנותיו ולגלח ביום שנשלם נזירותו דהיינו ביום המאה, משום ד"מקצת היום ככולו", ואולם לכתחילה אין הוא מביא קרבנותיו עד יום המאה ואחד, וכפי שנתבאר בסוגיא לעיל דף ה ב לשיטת רב מתנא; ודין זה שאינו מגלח לכתחילה ביום השלמת הנזירות, מדרבנן הוא לשיטת התוספות בסוגייתנו. [369]

אמר רב: אם נולד הבן ביום השבעים עצמו:

יום השבעים עולה לו מקצתו הראשון **לכאן** דהיינו לנזירות מאת הימים, ונחשב כאילו כבר מנה שבעים יום ש"מקצת היום ככולו", [370] וסוף אותו יום שבעים עצמו עולה לו גם **לכאן** דהיינו לנזירות בנו, להחשיב את מקצת יום השבעים כיום הראשון של נזירות בנו, [371] וכשיעברו עשרים ותשע יום נוספים, דהיינו ביום התשעים ותשע לקבלת הנזירות שלו, יסתיים מנין ימי נזירות בנו -

ולפיכך: כשם שאת קרבנותיו על נזירות בנו מביא הוא לכתחילה ביום המאה לקבלת הנזירות שלו, שהרי הוא יום השלשים ואחד למנין ימי נזירות בנו [שהחלו לדברי רב

[369] פירשו כאן התוספות את טעם הדין שלכתחילה אינו סומך על "מקצת היום ככולו", שהוא משום גזירה אטו אמר "הריני מקבל עלי נזירות של מאה יום **שלמים**", שאז מעיקר הדין אינו יכול לגלח ביום המאה, היות והתנה שיהיו "שלמים" ולא יהיה די במקצת היום. ושיטתם כאן שדין זה הוא מדרבנן אינו מוסכם, ואף בדברי התוספות עצמם יש סתירה בזה, וכפי שנזכר בהערות שבסוגיא שם.

[370] נתבאר על פי התוספות; ויש בדבריהם חידוש, כי עד כה לא שמענו שנאמר "מקצת היום ככולו" אלא בתחילת הנזירות או בסופה, אבל לא שמענו שהמונה כמה ימי נזירות רצופים, לא נחשיב לו במנין הימים אלא את מקצת היום שבכל יום ויום; ואילו בדבריהם כאן מתבאר, שמקצת יום השבעים בלבד היא זו שעולה לו למנין ימי נזירות מאת הימים, ואף שאין כאן סוף או תחילת נזירות, שהרי אף יום השבעים ואחד הוא ממנין ימי הנזירות [אלא שהוא חופף עם נזירות בנו] ; **וראה מה שכתב המאירי בד"ה ויש מתרצין**; **וראה היטב מה שכתב הקרן אורה** לקמן, גבי יום שבעה של אבילות עולה לכאן ולכאן.

[371] כשאר מי שמקבל נזירות בחצי היום, שהזמן שנותר עד סוף היום עולה לו ליום שלם כי "מקצת היום ככולו".

[372] לשון התוספות הוא: "ונפקא מינה השתא שיום שבעים עולה לכאן ולכאן, שיוכל לגלח ביום המאה שהוא יום שלשים ואחד לבנו, **מתוך שאותו תגלחת עולה לנזירות בנו מן הדין** שהוא יום שלשים ואחד לבנו, **עולה נמי אותו תגלחת** גם לנזירות דנפשיה שהוא מאה יום", נראה מהלשון שאינו מביא אלא קרבן אחד לשניהם, ובודאי לא לזה נתכוונו התוספות, אלא מביא שתי קרבנות ומגלח אחת, שהרי כיון דמעיקר הדין צריך להביא שתי קרבנות כמבואר בתוספות במשנה, מהיכי תיתי נקל כאן להביא קרבן שהוא מחוייב בו מדאורייתא, שהרי לא הקילו אלא במה שאינו חייב בו אלא מדרבנן.

ביום השבעים], יכול הוא להביא באותו יום אף את הקרבנות של נזירות מאת הימים, [372] ואף שלכתחילה היה צריך להביאם רק למחרת דהיינו ביום המאה ואחד לנזירותו. [373] מקשה על כך הגמרא, והרי **תנן** במשנתנו: **נולד לו** בן **עד שבעים** ויום שבעים בכלל, **לא הפסיד כלום** במה שהוסיף להזיר את עצמו בשביל בנו, כי הנזירויות חופפות.

ואי סלקא דעתך שאם נולד הבן ביום השבעים הרי יום זה "**עולה לכאן ולכאן**", ואם כן יכול הוא להביא אף את קרבנות נזירותו שלו ביום המאה, הרי נמצא שעל ידי תוספת הנזירות שקיבל על עצמו בשביל בנו לא רק שלא הפסיד מאומה להוסיף נזירות על עצמו, אלא שאף **איתגורי מיתגר** [מרויח הוא] -

כי אם לא היה מקבל נזירות בהולדת בנו, היה צריך להמתין עם קרבנות נזירותו עד יום המאה ואחד, ועד שייזרק עליו אחד מן הדמים ביום המאה ואחד אסור הוא בכל דיני נזירות; ואילו משהוסיף לידור משום בנו, יכול הוא - לדעת רב - להקריב קרבנותיו כבר ביום המאה ולהפקיע נזירותו מעליו.

והיות ושנינו "לא הפסיד כלום" ולא שנינו: "הרויח בלידת הבן הרי משמע דלא כרב!? ומשנינן: **אלא** אכן **בדין הוא דלא ליתני** במשנתנו "**עד שבעים**" **דלא הפסיד**, היות ואם נולד ביום שבעים עצמו הרי לא די שלא הפסיד אלא אף הרויח, וכדרב, והיה לו לתנא לומר שביום שבעים הרויח.

ומשום דקתני סיפא: **אחר שבעים** "**סותר**", דהיינו שאין הנזירויות חופפות "והפסיד" בקבלת נזירות בנו - לפיכך **קתני** נמי ב**רישא**: **עד שבעים לא** "**הפסיד**" **כלום**, ואף שביום שבעים עצמו לא די שלא הפסיד אלא הרויח.

תא שמע דלא כרב **מהסיפא** של משנתנו:

נולד אחר שבעים הרי זה **סותר** ומונה שתי נזירויות נפרדות, ומבואר שאם נולד הבן ביום שבעים ואחד אין נזירות בנו מובלעת בהשלמת הנזירות שלו - ותיקשי לרב הסובר שאפשר להחשיב יום אחד לכאן ולכאן, שאם כן נמצא שאף אם נולד הבן ביום שבעים ואחד הנזירויות חופפות ואינו מפסיד כלום -

[373] בפירוש הרא"ש מבואר [בפירוש אחד, שהוא על דרך פירוש התוספות], שהטעם בזה אינו משום שמתוך שמביא לקרבנות בנו מביא אף לשלו, אלא שיום השבעים מתוך שמקצתו עולה לנזירות שלו ומקצתו עולה לנזירות בנו, **נחשב אותו יום לגבי הנזירות שלו כשני ימים**, וממילא נשלמה נזירות שלו ביום שנשלם נזירות בנו, וכתב על זה הרא"ש שפירוש זה תמוה לומר שיעלה יום אחד לשני ימים; וביותר מבואר בפירוש הרא"ש [שהובא לקמן בהערה] שסברא זו מועילה אפילו להקדים תשלום נזירותו לתשלום נזירות בנו. ואף דעת המאירי [בפירוש אחד שהוא על פי פירוש התוספות] שאותו יום שבעים נמנה לגבי הנזירות שלו כשני ימים, ולדעתו, אין זה דוקא להקדים הקרבנות ליום המאה אלא "**שיהא יום שבעים נחשב לשני ימים**, **עד שאם גילח ביום תשעים ותשע יצא**, **והרויח יום אחד ופחתו מן המאה**". ובקרן אורה כתב אף הוא כסברא זו שיום השבעים נחשב כשני ימים, אלא שהוא ארכבה אתרי ריכשי, וסברא זו אינה מועלת אלא לומר, שמתוך שהוא יום שלשים ואחד לנזירות בנו, חשוב גם יום המאה כיום ק"א לנזירות שלו.

שהרי יום השבעים ואחד עולה תחלתו לנזירותו שלו, וסופו לנזירות בנו [לדעת רב], ונמצא שנזירות בנו מסתיימת ביום המאה של הנזירות שלו, שהוא יום השלשים של נזירות בנו [מאחר שאתה אומר שיום הראשון של נזירות בנו הוא יום השבעים ואחד], ונמצא שאינו מפסיד כלום אלא שתי הנזירויות חופפות, היות ומובלעת נזירות בנו בתוך נזירות שלו!? [374]

ומשנינן: **מאי "אחר"** שבעים **דמתניתין דקתני**: **סותר** -

לאו היינו אחר ממש, אלא "**אחר אחר** שבעים", כלומר: רק אם נולד ביום השבעים ושנים אז הוא סותר ומפסיד.

ומקשינן עלה: **אבל** אם נולד **אחר** שבעים **ממש** דהיינו ביום שבעים ואחד **מאי** יהיה דינו? **הכי נמי ד** - לפי דבריך - **לא סתר**!?

אי הכי, **מאי איריא דתני** במשנתנו "**נולד עד שבעים לא הפסיד כלום**", והרי **אפילו אחר שבעים** דהיינו ביום שבעים ואחד **נמי הא אמרת דלא סתר**!?

אלא שמע מינה: אחר שבעים ששנינו שהוא סותר היינו **אחר ממש**, ומשום דיום השבעים ואחד אינו עולה אלא לנזירות שלו ואינו עולה לנזירות בנו שאין יום אחד עולה לכאן ולכאן, ונמצא תחילת מנין נזירות בנו היא ביום השבעים ושנים, ומסתיימת ביום המאה ואחד, ואינה מובלעת בהשלמת הנזירות שלו, ולכן הוא סותר ומפסיד למנות נזירות נפרדת לבנו.

וכן הוא ודאי ד**מתניתין לרב שמע מינה**, כלומר: [375] ממשנתנו יש סתירה לרב הסובר שיום הלידה עולה לכאן ולכאן, ולדעת משנתנו יום הלידה נגרר כולו אחר ימים שעברו, ואין הוא נחשב תחילת נזירות לנזירות בנו. [376]

---

[374] הקשה הרא"ש: והרי לרב אין מובלעים ימי נזירות בנו בתוך ימי נזירותו, שהרי ימי נזירותו שלמו ביום התשעים ותשע, כיון שיום השבעים עולה לו לשני ימים, ואילו ימי נזירות בנו לא שלמו אלא ביום שלאחריו!? ותירץ, שאין הדין תלוי במה שהוא נוהג נזירות בפועל אלא במה שקיבל עליו, ולפי מה שקיבל לא מסתיימת נזירותו אלא ביום המאה. והיינו דהרא"ש לשיטתו שהוא סובר: יום שבעים עולה לשני ימים לגבי הנזירות שלו, ואפילו במקום שנזירות בנו לא מסתיימת באותו יום [ואולם צריך ביאור, שהרי גם הרא"ש לא הקיל בזה אלא לגבי דין הקרבנות שהוא רק מדרבנן, כמפורש בדבריו, **וראה קרן אורה בשם השיטה מקובצת**, **ומה שכתב על זה בקרן אורה**]; אבל בתוספות כאן מפורש, שבכי האי גוונא לא הוקדם יומו כלל, וצריך לכתחילה להביא ביום מאה ואחד את קרבנותיו.

[375] לשון נזיר משונה; והרא"ש גרס: **ומתניתין ליתא לדרב**, כלומר: לית לה להא דרב.

[376] א. כתבו התוספות: שאין מסקנת הגמרא כאן שאין יום הלידה עולה לכאן ולכאן, סותרת את מה שכתבו התוספות במשנה, שאם נולד הבן באותו יום שהתחילה הנזירות שלו, אינו מונה שתי נזירויות היות ומובלעים ימי נזירות בנו בנזירותו שלו, הרי שהיום הראשון של הנזירות שלו עולה לכאן ולכאן. ומשום דודאי כיון דהוא תחילת נזירות לזה כמו לזה, למה יעלה לאחד יותר מלשני, אבל ביום השבעים שהוא התחיל את הנזירות שלו כבר זה ימים רבים, סברא הוא דיום הלידה נחשב ונגרר אחר הימים שעברו, דהיינו לנזירות שלו, ונזירות הבן תתחיל לאחר יום הלידה. ב. הקשו התוספות: הרי בסוגיא לעיל ו א מבואר במי שנזר שתי נזירויות ומונה אותן האחת אחר השניה, שיום השלשים של הנזירות הראשונה עולה אף לתחלת הנזירות השניה, וכלשון הגמרא "יום

ורב - הסובר: יום שבעים עולה לכאן ולכאן, דלא כמשנתנו - **כמאן אמרה לשמעתיה** [וכדעת מי הוא סובר]?

אילימא כאבא שאול.

דתניא:

מי שמת לו מת, הרי הוא נוהג אבילות שבעה ימים מיום קבורת מתו, והוא נקרא כאן "גזירת שבעה", ועד שלשים יום מקבורת מתו עדיין הוא אסור ברחיצה, בתכבוסת, בגיהוץ ובתספורת, והוא נקרא כאן "גזירת שלשים".

הקובר את מתו שלשה ימים [377] **קודם לרגל** היינו שחל הרגל מיום הרביעי ואילך, **בטלה הימנו גזירת** אבילות של "**שבעה**", ואינו מבטל גזירת שלשים כיון שעדיין לא החל בה. [378]

ואם קבר את מתו **שמונה ימים קודם לרגל** היינו שחל הרגל מיום התשיעי ואילך, וכבר חל עליו בערב הרגל גזירת שלשים, **בטלה הימנו גזירת** אבילות של "**שלשים**". [379] **ומותר** - זה שקבר את מתו שמונה ימים קודם לרגל - **לספר** את ראשו **בערב הרגל**.

שלשים עולה לכאן ולכאן", ואילו כאן מבואר שאין יום אחד עולה לכאן ולכאן!? ותירצו: שאני התם דאותו יום בין שתי נזירות, וראוי להחשיבו תחילתו לנזירות ראשון וסופו לנזירות שני, משום דכיון דהביא קרבנותיו אם כן נגמר נזירותו, דין הוא שיתחיל נזירות השני מיד, מידי דהוה אמקבל נזירות בחצי היום, דאותו יום עצמו עולה למנין נזירותו; אבל הכא דיום לידה דהיינו עא עומד באמצע נזירות דידיה ובהתחלת נזירות דבריה, ראוי להחשיבו כולו לנזירות דידיה אחר ימים שעברו, משום דגם הוא מחשבון מאה ימים, וכיון שאותו יום עא נחשב אחר מאה, שוב אין למנותו שיהיה חשוב כיום שלם להיות נחשב נזירות אחר, לכך אינו עולה לבנו לתנא דמתניתין. ביאור תירוצם: עיקר הטעם שאין אנו מחשיבים את מקצת היום שנותר כיום שלם לגבי נזירות בנו, הוא משום שאנו מחשיבים את **כל היום** לנזירות שלו [ולא משום שאי אפשר לחלק יום אחד לשנים], כי יש להחשיבו אחר הימים שעברו כבר, כי אף כשאתה אומר "מקצת היום ככולו" בתחלת היום, אין הפירוש שאם הוא ממשיך ונוהג בנזירות הרי זה כנוהג נזירות ביום שאינו מן המנין, וודאי שעדיין שם יום נזירות ראשונה עליו, והיות ואתה משייך את סוף היום לנזירות ראשונה, אי אפשר שתחשבנו לנזירות שניה. וזה אינו שייך אלא בנזירות מאה יום שלא נפסקה עדיין, דאז אנו מחשיבים את כל היום לנזירות שלו, **אבל לעיל הרי אנו דנים שיעלה לו תחלת היום ליום שלם ויביא קרבנותיו, ומיד כשהביא קרבנותיו נפקעה נזירותו**, ושוב אין שייך סוף היום לנזירותו הראשונה כלל, ואין שייך בה ניהוג נזירות כלל, ולכן יכולים אנו להחשיב את סוף היום כיום שלם לגבי הנזירות השניה. ואולם לפי הבנה זו נמצא, שאת סוף היום כיון שאנו משייכים אותה לראשונה, שוב אי אפשר לשייכו לשניה, ואילו את הימים הבאים אנו מחשיבים כעולים לשתי הנזירויות גם יחד כיון שמובלעות הן זו בזו, והוא ענין הצריך תלמוד.

[377] הטעם בזה כתב רש"י במועד קטן יט א, משום שעיקר האבלות אינה אלא שלשה ימים, וראה גם בתוספות שם; וכתבו התוספות כאן - על פי הגמרא במועד קטן - שאין הלכה כן, אלא אפילו שעה אחת קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שבעה.

[378] והרי זה כאילו הוא ביום השמיני לענין גזירת שלשים, וימי הרגל עולים לו במנין השלשים, ולאחר הרגל משלים את הנותר לגזירת שלשים.

[379] לשון התוספות הוא: "בטלה הימנו גזירת שלשים לענין תספורת", ומשמע שלדעת תנא קמא לא בטלה הימנו גזירת שלשים אלא לענין תספורת כדי שיהיה יוכל לספר ערב הרגל, ואילו כל שאר דיני "שלשים" לא בטלו, ובמאירי כתב לא כן. ואולם יש לפרש כוונתם, שרק לענין תספורת אמרינן שאם לא סיפר ערב הרגל אינו מספר אחר הרגל, אבל לענין שאר דברים בטל לגמרי, ראה תוספות מועד קטן יט א ד"ה שאם.

ואם לא חשש לכבוד הרגל **ולא סיפר ערב הרגל**, הרי זה **אסור לספר אחר הרגל** [380] הואיל ולא חילק כבוד לרגל.

דף טו:

אבא שאול אומר ונחלק בשנים על תנא קמא:

א. **אפילו לא סיפר קודם הרגל**, **מותר לספר אחר הרגל**, שהרגל מבטל גזירת שלשים לגמרי ואפילו שלא סיפר לכבוד הרגל -

שכשם שקיום **מצות** אבלות של **שלשה** ימים קודם הרגל **מבטלת גזירת שבעה**, ואינו חוזר להשלים שבעה אחר הרגל ואף על פי שלא גילח ערב הרגל, שהרי אסור היה בגילוח מפני גזירת שלשים שלא בטלה -

כך קיום **מצות** אבלות של **שבעה** קודם הרגל **מבטלת גזירת שלשים** ואף על פי שלא גילח ערב הרגל. [381]

וכלל אבא שאול בלשונו מחלוקת נוספת על תנא קמא.

ב. כי לדעת תנא קמא: רק רגל החל ביום התשיעי הוא המבטל את גזירת שלשים, אבל אם חל הרגל ביום השמיני אינו מבטל, כיון שעדיין לא החלה גזירת שלשים.

ולאבא שאול: אפילו קיום מצות שבעה בלבד קודם הרגל שלא החל היום השמיני קודם הרגל, אף היא מבטלת גזירת שלשים, וכדמפרש טעמא ואזיל לדעתו, שכבר בסוף יום השביעי בערב הרגל התחילה גזירת שלשים.

מאי טעמא דאבא שאול במחלוקתו השניה על תנא קמא?

וכי **לאו משום דקסבר** יום **השביעי** מיום שקבר את מתו, **עולה** מקצת היום הראשון **לכאן** לגזירת שבעה, ומקצתו השני **לכאן** לגזירת שלשים, ונמצא שהתחיל בגזירת שלשים קודם לרגל, ולכן מתבטל הוא על ידי הרגל. [382]

ורב כאבא שאול הוא סובר, ולכן הוא אומר ש"יום שבעים עולה לכאן ולכאן".

---

[380] כתב רש"י במועד קטן יט א, שאסור הוא לספר כל שלשים יום.

[381] א. לשון "מצות שלשה ומצות שבעה" נתבאר על פי המפרש. ב. ביאור כוונת אבא שאול בדמיונו נתבאר על פי רש"י במועד קטן יט ב [כפי שהביאו הריטב"א שם]: כשם שמצות שלשה מבטלת גזירת שבעה אע"פ שלא גילח ערב הרגל, שהרי אינו יכול לגלח מדין גזירת שלשים [שלא בטלה], כך מצות וכו'". ואולם הריטב"א שם כתב שפירוש זה אינו נכון, כי אין למדים אפשר משאי אפשר, כי רגל המבטל גזירת שבעה לא בא לעולם להפסיק איסור גילוח, ולכן פירש באופן אחר, ראה שם.

[382] א. ענין שבעה ושלשים דומה לנזירותו ונזירות בנו, כי בשניהם יש לנו להחשיב יותר את כל היום האחרון לימים שעברו, מאשר לימים שיבואו. ב. בתוספות מועד קטן יט ב ד"ה אתיא, הביאו שתי שיטות, אם יכול לגלח ביום העשרים ותשע, כי יום השביעי עולה לשני ימים למנין שביעי ושמיני, או "דלא אמרינן שיהא יום שבעה לשני ימים לענין שלשים יום". ובשיטה מקובצת כאן ד"ה משום, כתב "ובירושלמי דייקינן כיון דשביעי עולה לכאן ולכאן, לא ימנה אלא כט, כדאמרינן הכא בנולד לו בן עד שבעים שמגלח ביום מאה, ולא משני מידי; ולי נראה דלא קשה דשלשים יום לגיהוץ ולתספורת אסמכוה אקרא במועד קטן דיליף פרע פרע מנזיר, ואי אמרת דיום שביעי עולה לשני ימים, לא משכחת שלשים לעולם".

ודחינן: **דילמא עד כאן לא קאמר אבא שאול** - שיום אחד עולה לכאן ולכאן - **אלא באבילות** [385] שהיא **דרבנן**, [384] **אבל בנזיר דאורייתא - לא**. [383]

אלא רב הסובר - יום אחד עולה לכאן ולכאן - **דאמר כרבי יוסי**.

דתניא: רבי יוסי אומר:

א. אשה שראתה דם הרי היא "נדה", וטמאה שבעת ימים, וטובלת בליל שמיני, והיא טהורה.

לאחר שבעה ימים מתחילת ראייתה, הרי היא עומדת ב"אחד עשר ימי זיבה", וכך הוא דינה באותן הימים: אם ראתה בימים אלו שלוש ראיות בשלשה ימים רצופים זה אחר זה, הרי היא "זבה גדולה", ודינה, שהיא סופרת שבעה נקיים, וביום השביעי היא טובלת ונטהרת בהערב שמש של יום השביעי, וביום השמיני הרי היא מביאה את קרבנותיה, ועד שלא הביאה את קרבנותיה הרי היא "מחוסרת כפורים" שאסורה לאכול בקדשים.

אם ראתה דם יום אחד בלבד או שני ימים הרי זו "זבה קטנה", וצריכה היא להיות "שומרת יום כנגד יום", דהיינו, צריכה היא לספור יום אחד נקי בלבד, וביום זה שהוא יום השימור הרי היא טובלת, והיא נטהרת בהערב שמש של אותו יום.

ב. אין שוחטין וזורקין את הפסח על טמא אלא אם כן ראוי הוא לטבול באותו יום ולהיטהר בהערב שמש, [386] וכן אסור הוא באכילת הפסח, וטמא שלא היה ראוי להקריב את פסחו בארבעה עשר לחודש ניסן, הרי הוא נדחה לפסח שני ביום ארבעה עשר באייר.

שומרת יום כנגד יום ששחטו וזרקו עליה את הפסח **בשני** שלה [היינו ביום השימור] שחל בערב הפסח ואפילו קודם שטבלה, **ואחר כך** באותו יום **ראתה** דם.

הרי זו אינה אוכלת לערב את הפסח שהרי טמאה היא כיון שלא היה יום השימור נקי, ואולם **פטורה** היא **מלעשות פסח שני**, כי בשעת שחיטת הפסח ראויה היתה לטבול ולהיטהר בהערב שמש.

מאי טעמא דרבי יוסי, והרי משראתה באותו יום דם נמצא שלא שימרה יום בנקיות, והיתה טמאה [הצריכה יום שימור אחר] בשעת זריקת דם הפסח, ולמה אינה חייבת

---

[383] א. כתבו התוספות: אבל בנזירות דאורייתא דדרשינן מקרא דבעינן שלשים יום, לא אמרינן דמקצת יום שלשים עולה לכאן ולכאן. ב. אם תאמר: הרי עיקר דברי רב נאמרו לענין קרבנות הנזירות שרק מדרבנן צריך הוא להקריבם ביום המאה ואחד וכפי שנתבאר לעיל, ואם כן נמצא שאף רב לא דיבר אלא לענין דרבנן!? זה אינו, שתחילת דינו של רב הוא, שנזירות בנו - שהיא ביסודה דאורייתא - מתחלת ביום השבעים ומסתיימת ביום התשעים ותשע, ואין זה אלא משום שיום השבעים עולה לכאן ולכאן, ולכן דברי רב הם בדאורייתא, וראה קרן אורה.

[384] מלבד יום הראשון שהוא דאורייתא, כדכתיב "ואחריתה כיום [אחד] מר".

[385] מהתוספות נראה שאין הם גורסים: אבילות **שבעה**, וכן הוא מוכרח לפי שיטת התוספות שעיקר הנידון הוא אם סוף היום עולה לאחריו, והיה לגמרא לומר "אבילות **שלשים**".

[386] ועל כיוצא בו אמרו: "שוחטין וזורקין על טמא שרץ", שאף הוא אינו צריך אלא טבילה והערב שמש, ודבר זה במחלוקת הוא שנוי, אלא שסוגיית הגמרא כאן כשיטה זו.

בפסח שני? וכי **לאו משום** "**מקצת היום** - ששימרה בשני עד שראתה - **ככולו**" וכאילו עבר כל יום השימור בנקיות.

ולפיכך אינה טמאה למפרע מתחלת היום כאילו לא שמרה עדיין יום כלל, אלא "**מכאן ולהבא** משעה שראתה בשני **היא מטמאה**", ואנו מחשיבים את מקצתו השני של אותו היום כיום של טומאה הצריך שימור ביום שלמחרת. [387]

ונמצאת שיטת רב כרבי יוסי, וכדעתו אמרה לשמעתיה. [388]

תמהה הגמרא: **ומי סבר רבי יוסי הכי** ש"מקצת היום ככולו ומכאן ולהבא הוא מטמא"!?

והתניא: **רבי יוסי אומר**:

הרואה זיבה פעם אחת, אין זה אלא כטומאת קרי בעלמא, וטובל ונטהר בהערב שמש.

הרואה שתי ראיות הרי זה סופר שבעה נקיים ואינו צריך קרבן.

זב בעל שלש ראיות, הרי זה סופר שבעה נקיים, וביום השמיני הוא מביא קרבן, ועד שלא הביא קרבנו הרי הוא מחוסר כפורים, ואסור לאכול בקדשים.

זב בעל שתי ראיות הטעון ספירת שבעה נקיים, **שטבל** ביום השביעי אחר שספר בנקיות את מקצת היום, **ושחטו וזרקו עליו** את הפסח **בשביעי** -

וכן שומרת יום כנגד יום, **ש**שימרה מקצת היום וטבלה **ושחטו וזרקו עליה** את הפסח ביום השימור -

ואחר כך ראו זה זיבה וזו דם -

אף על פי שמטמאין משכב ומושב - כדין זב וזבה [389] - **למפרע** משעה שטבלו.

---

[387] לפי הסבר הגמרא בשיטתו של רבי יוסי, הוא הדין במי שהיא זבה גדולה וספרה שבעה נקיים ואחר כך ראתה באותו יום, שאנו אומרים מקצת היום ככולו, וראיה שראתה לאחר שעבר מקצת היום בנקיות אינו סותר למפרע את ספירתה, אלא כראייה חדשה היא והיא צריכה שימור יום אחד בלבד כדין שומרת יום כנגד יום, וכפי שמבואר בהמשך הסוגיא; אלא שלענין פסח אין שייך לדון בדין זה, כיון שמחוסרת כפורים היא ואסורה לאכול את הפסח, וממילא אינה יכולה להקריבו, וכדלקמן בזב בעל שלש ראיות.

[388] התוספות הוסיפו ביאור בדמיון דין זה לדינו של רב: "אלמא דיום שני זה, מקצת יום חשבינן ליה יום טהור דליהוי שימור ליום שאתמול, הילכך שחיטה וזריקה בטהרה היה [לאו דוקא, אלא שהיה כטמא שרץ], ומקצתו חשבינן ליה יום טומאה, דליהוי יום מחר שימור להאי מקצת יום, אבל רבנן פליגי ומטמאי למפרע, וחשבינן זה היום ככולו טמא כיום של אתמול, ורב דאמר כרבי יוסי, ואע"ג דהכא נמי היה סברא לחשיבת יום ככולו טמא כיום שלפניו, כסברא דרבנן, אפילו הכי רבי יוסי מחשיבו לכאן ולכאן והיינו כסברת רב".

[389] הזב והזבה - בין גדולה ובין קטנה - מטמאין את משכבם ומושבם שהוא נעשה אב הטומאה לטמא אדם.

[390] א. לקמן מפרשת הגמרא דין זה, שהוא תמוה לכאורה, כי היות ומטמא למפרע למה פטורים הם מלעשות פסח שני. ב. הטעם שנקטה הברייתא זב בעל שתי ראיות ולא בעל שלש ראיות, כי הזב בעל שלש ראיות הרי הוא מחוסר כפורים שאסור בקדשים, ואינו ראוי להקריב קרבן פסח כיון שיהא אסור באכילתו לערב, וכדלעיל בזבה גדולה. ובתוספות ביארו עוד מה שלא נקטה הברייתא זב בעל שלש ראיות בשמיני שלו [היינו, שאם שחטו וזרקו עליו בשמיני שלו ושוב ראה זוב, שהוא פטור מלעשות פסח שני], כיון שבזה אין שייך לומר "ומטמאין משכב ומושב למפרע", היות וביום שמיני אינו מטמא למפרע.

הרי אלו **פטורין מלעשות פסח שני** ואפילו אם לא טבלו קודם שראו. [390] הרי שסובר רבי יוסי שלמפרע הוא מטמא, ואילו לפי מה שנתבאר לעיל בין זב ובין שומרת יום כנגד יום אין מטמאין אלא מכאן ולהבא, כיון שמקצת היום שספרו בנקיות עולה להם ליום שלם!?

ומשנינן: **מאי למפרע** שאמר רבי יוסי שהם מטמאים משכב ומושב - **מדרבנן** בעלמא הוא!

ואין זה אלא לענין טומאת משכב ומושב, אבל לענין חיוב בפסח שני אין הם טמאים אלא מכאן ולהבא. [391]

הכי נמי מסתברא שאינם טמאים למפרע אלא מדרבנן:

דאי סלקא דעתך מדאורייתא טמאים הם למפרע, **אמאי פטורין מלעשות פסח שני!**?

דוחה הגמרא את ההכרח מיניה וביה בכוונת רבי יוסי שאינו מטמא למפרע אלא מדרבנן:

כי **לעולם אימא לך טומאה** למפרע **מדאורייתא** הוא, ודקשיא לך אם כן למה פטורים הם מלעשות פסח שני, אימא לך: טומאת **התהום דזיבה הותרה**, [392] כלומר: הציץ שעל ראשו של הכהן הגדול מרצה על טומאת הגוף כשהטומאה אינה ידועה, ואף זו טומאה שאינה ידועה היתה בשעתה כי מי ידע שיראו וייסתר מנינם. [393]

ואף רבי אושעיא סבר בביאור דברי רבי יוסי שאמר "**למפרע**" דהיינו **מדרבנן**.

דתניא: רבי אושעיא אומר:

אבל [394] **הרואה זוב** [זיבה] **ביום השביעי שלו** אחר שעבר מקצת היום, הרי זה **סותר את** כל שבעת הימים **שלפניו**.

ואמר ליה רבי יוחנן: לא נסתור אלא יומו שראה בו בלבד!?

והוינן בה על דברי רבי יוחנן: והרי **מה נפשך**!?

אי סתר - אם סותרת הראיה ואפילו לאחר שספר את מקצת היום - אם כן **כולהו סתר** [צריכה היא לסתור את כל הימים] -

ואי לא סתר - כיון שכבר ספר את מקצת היום ו"מקצת היום ככולו" - אם כן **לא נסתור ולא יומו**, כלומר: אין הוא צריך לסתור אף את אותו היום שראתה בו, לפי שכבר עלה לו

[391] שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, לחייבה להביא פסח שני.

[392] כן הגיה רבי בצלאל אשכנזי; ופירשו התוספות מה היא טומאת התהום של מת, כגון שבשעת שחיטת פסח ישב על אבן אחת, ולא נודע כלל שקבר תחתיו, ואחר שחיטה נודע לו שנטמא בקבר התהום. ובפירוש הרא"ש כתב: כל טומאת ספק קרי ליה טומאת התהום, כמו שהתהום מכוסה, ואין אדם יודע מה יש בו.

[393] ראה סוגיית הגמרא בפסחים פ ב שהיא נושאת ונותנת בדין זה אם הציץ מרצה על טומאת התהום דזיבה.

[394] התוספות הביאו כאן מדברי רש"י בפסחים שכתב, שאינו יודע על מה קאי רבי אושעיא שאמר "אבל".

מקצת היום ושלמו ספורים שלו ויצא מכלל הזיבה, וראיה של עכשיו אינה אלא כראיה ראשונה של זב שאינה אלא כקרי בעלמא!? [395]

אלא אימא כך הוא שאמר רבי יוחנן: **לא נסתור ולא יומו**, כלומר לא יסתור כלל!

דף טז.

ואמר ליה רבי אושעיא לרבי יוחנן: **רבי יוסי קאי כוותך** [רבי יוסי סובר כדבריך], **דאמר** רבי יוסי: **מכאן ולהבא** הוא **מטמא**.

ומדברי רבי אושעיא אלו מוכיחה הגמרא שאף הוא סבר בהבנת דברי רבי יוסי שאינו מטמא למפרע אלא מדרבנן, שהרי תיקשי על דברי רבי אושעיא שאמר בשם רבי יוסי "מכאן ולהבא מטמא":

והא רבי יוסי למפרע הוא דאמר וכפי שהביאה הגמרא מברייתא שאמר כן רבי יוסי!?

אלא ודאי סובר רבי אושעיא דמאי "**למפרע**" שאמר רבי יוסי - **מדרבנן**.

מקשה הגמרא קושיא לשיטת רבי יוסי הסובר: "מקצת היום ככולו", וכשראתה בסופו של יום, מחשיבים אנו את מחציתו הראשונה של היום שהיה נקי כיום שלם של טהרה; ואם כן הוא הדין שהרואה בתחילת היום ופסקה, מחשיבים אנו את מחציתו הנקי של היום - לאחר שפסקה מלראות - כיום של טהרה העולה לה לשימור ראייתה שבאותו יום, שכך לי מקצתו השני של היום כמו מקצתו הראשון של היום:

ואם כן תיקשי לרבי יוסי:

מכדי סבר "**מקצת היום ככולו**", אם כן **זבה גמורה** [זבה גדולה] הרואה שלש ראיות בשלשה ימים רצופים **דמייתי קרבן** [שדינה להביא קרבן] **היכי משכחת לה**, איך יתכן שתהא כזאת!? והרי:

כיון דחזיא בפלגיה דיומא [כיון שרואה היא דם בחצי הראשון של היום], הרי **אידך פלגיה דיומא** [מחציתו השניה של היום כשכבר פסקה מלראות] **סליק לה לשימור** [עולה לה לשימור הראייה שבמחצית הראשונה של היום]!?

כלומר: כיון שאינה שופעת דם עד סופו של היום, הרי שמקצת היום הנקי שלאחר פסיקת הדם נחשב כיום שלם של טהרה היות ו"מקצת היום ככולו", ונמצא שבין ראיה לחברתה מפסיק יום של טהרה, והרי זה כאילו ראתה ביום ראשון שלישי וחמישי, שהימים הנקיים שבינתיים מפסיקים את רצף ראיותיה ואינה נעשית זבה גדולה.

ואם כן איך תמצא - לרבי יוסי - זבה גדולה!?

[395] התוספות הביאו מגמרא פסחים פא א שמקשה בסגנון זה: **אי קסבר למפרע הוא מטמא אפילו כולהו נסתור, ואי מכאן ולהבא הוא מטמא יומו נמי לא לסתור** - והכל עולה לדבר אחד.

ומשנינן: [396] **דחזיא תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה**, היינו: כגון שראתה ביום ראשון סמוך לשקיעת החמה לפניה ואלאחריה [הרי שני ימים] וגם ביום שלאחריו ראתה סמוך לשקיעת החמה לפניה ולאחריה [הרי יום שלישי], **דלא הוי שהות** כלומר שהות שתיחשב שימור, **דבכי האי גוונא סליק לה** ראיותיה **למניינא** [עולים שלשת ראיותיה למנין] לעשותה זבה גדולה.

כלומר: היות ורואה היא ביום הראשון לפני ואחרי שקיעת החמה הרי לה שתי ראיות רצופות בשני ימים [קודם ולאחר השקיעה] שאין ביניהם שימור והפסק.

והיות וראתה ביום השני גם סמוך לשקיעת החמה, נמצא שהיום השני אינו יכול לעלות לשימור, [397] והיות והיא ממשיכה לראות גם בתחלת היום השלישי שהרי רואה היא אף ביום השני סמוך לשקיעת החמה לאחריה, הרי לה ראיה שלישית שאין בינה לקודמותיה הפסק ושימור כלל. [398]

הדרן עלך פרק הריני נזיר

פרק שלישי - מי שאמר

מתניתין:

[396]א. מלשון התוספות נראה, שאין הם גורסים את התירוץ הראשון הנדפס בגמרא "איבעית אימא דשפעה תלתא יומי בהדי הדדי", וטעמם הוא, היות ודי לנו לומר שראתה בסוף היום, ולמה לידחק ששפעה שלשה ימים רצופים. ב. תירוץ הגמרא מתבאר על פי הגמרא בפסחים פא א וכפירוש ה"ברכת ראש" בדברי התוספות כאן.

[397]כי אמצעיתו של יום אינו עולה לה לשימור.

[398]א. ואף שמקצתו השני של היום השלישי יכול לעלות לה לשימור, הרי כבר נעשית זבה גדולה בשלש ראיותיה הרצופות. ב. ואם תאמר למה הוצרכו התוספות לומר שאין היום עולה לה לשימור משום שרואה היא סמוך לשקיעה מלפניה ולאחריה, והרי אף אם תצמצם את ראיותיה בשני ימים רצופים עד שקיעת החמה ממש, ותראה למחרתו ראיה שלישית, הרי תיעשה זבה גדולה, שאין כאן מקצת יום נקי להפסיק את הרצף!? זה אינו, שהרי תחלת היום שלאחריו ועד שתראה באותו יום יעלו לה לשימור יום האתמול.

[399]א. המשנה מתבארת כאן לפי שיטתו של רב מתנה [לעיל ה א] שהלכה כמותו, הסובר: "סתם נזירות" שלשים יום היא, [ולא כבר פדא הסובר שם, שעיקרה של סתם נזירות אינה אלא כט יום], **וכפירוש המשנה שנתבאר בסוגיא שם**, **בתוספות ובהערות שם**; ולשיטת רב פדא שם, מתבארת המשנה באופן אחר וכפי שנתבאר בסוגיא שם, ויתבאר בהערות דבר דבור על אופניו; ולאחר דברי הגמרא בעמוד ב על משנה זו בהערות שם תתבאר שיטת הרמב"ם בביאור משנה זו. ב. ואף שיש לנו לומר "מקצת היום ככולו", ולהכשיר את התגלחת אחר שעבר מקצת יום השלשים, אין אומרים כן לכתחילה אלא בדיעבד, ונחלקו הראשונים אם הוא דין תורה או רק מדרבנן, גזירה אטו נזירות שאמר בה שלשים יום שלמים, שאז מן הדין אין אומרים בה "מקצת היום ככולו". ג. לשיטת בר פדא: הגילוח ביום שלשים ואחד, הוא מדרבנן גזירה אטו נזירות של מפורשת של שלשים יום שהיא ביום שלשים ואחד - מן התורה לדעת בר פדא - וכפי שיתבאר בהמשך המשנה.

מי שאמר [399]: "**הריני נזיר**" ולא אמר מנין אלא נזר סתם נזירות שהיא שלשים יום, הרי זה **מגלח** [מביא קרבנותיו ומגלח] **ביום השלשים ואחד**, כי זמן התגלחת הוא אחר שתמו ימי הנזירות.

ואם גילח ליום השלשים הרי זה **יצא**, משום ש"מקצת היום ככולו", ומאחר שנהג בנזירות בתחלת יום השלשים, הרי זה כאילו נהג נזירות יום שלם, ונמצא שגילח אחר השלמת הנזירות. [400]

אבל אם אמר: "**הריני נזיר שלשים יום**", שלא היה צריך לומר אלא "הריני נזיר" כיון שאף סתם נזירות שלשים יום היא, והוא הוסיף ואמר "שלשים יום" -

אם גילח ליום השלשים, **לא יצא**, כי אנו מפרשים את תוספת המלים "שלשים יום", שכוונתו לחייב את עצמו בניהוג נזירות של שלשים יום "שלמים" שלא נאמר בהם "מקצת היום ככולו", ולכן לא יצא, שהרי גילח קודם שגמר את ימי נזירותו. [401] **מי שנזר שתי נזירות** [בחול"ם] סתם, שכל אחת מהן היא שלשים יום:

הרי זה **מגלח** [402] **את הנזירות הראשונה ביום השלשים ואחד**, **ואת השניה** מגלח אפילו לכתחילה **ביום הששים ואחד** של הנזירות הראשונה שהוא יום השלשים ואחד של הנזירות השניה, כי ביום השלשים ואחד של הראשונה לאחר התגלחת התחיל מנין הנזירות השניה, [403] ונמצא כי ביום הששים נשלמו שלשים יום של נזירות שניה, והרי זה מגלח למחרתו ביום הששים ואחד.

ואם גילח את הראשונה ליום השלשים - שיצא בדיעבד היות ו"מקצת היום ככולו" - [404] הרי זה **מגלח** לכתחילה **את השניה ביום הששים** שהוא יום השלשים ואחד לתחלת מנין הנזירות השניה.

---

[400] לשיטת בר פדא: אם גילח ביום שלשים יצא, כיון שזה הוא עיקר זמנו מן התורה, וחכמים שאמרו לגלח ביום שלשים ואחד לא החמירו בדיעבד.

[401] כן הוא לשיטת רב מתנא. ולשיטת בר פדא: כיון שאמר "הריני נזיר שלשים יום" נמצא שלא תמו ימי הנזירות עד סוף שלשים יום, שאין אומרים לדעתו "מקצת היום ככולו" כלל בסוף הנזירות [אלא בתחלתה], ולכן אינו מגלח אלא ביום שלשים ואחד.

[402] לדעת המנחת חינוך חלה עליו נזירות שניה מיד אחר שנזרק עליו אחד מדמי הקרבנות, כי מאחר שהותר מאיסורי נזירות שחלו עליו מחמת נזירות ראשונה בזריקת אחד מן הדמים, אם כן מיד חלה עליו נזירות שניה, ולפי זה הקשה: איך יכול לגלח על נזירות הראשונה, והרי כיון שחל עליו נזירות שניה קודם תגלחת של ראשונה, איך יכול לגלח ולעבור על לא תעשה ועשה. אבל החזון איש [קלח ו] כתב: "דודאי כן הוא דעת הנודר שלא תחול שניה עד שתתקיים כל מצות הראשונה", [**ראה עוד שם מה שכתב במוסגר**], וכתב, דלפי זה בין זריקת אחד מן הדמים לתגלחת מותר הוא לשתות יין וליטמא למתים.

[403] ויום הראשון של הנזירות עולה לו למנין, ואף על פי שאינו יום שלם, ככל מי שנוזר באמצע היום שהיום הראשון עולה לו למנין, ואף על פי שאינו יום שלם, והיינו משום ש"מקצת היום ככולו" בתחילת הנזירות, ובזה מודה אפילו בר פדא החולק על "מקצת היום ככולו" בסוף ימי הנזירות, כמבואר בהערה לעיל.

[404] היינו לרב מתנא, וכל שכן לבר פדא שמעיקר דין תורה ואף בלי "מקצת היום ככולו" זמן הגילוח הוא ביום השלשים.

ואם גילח את השניה **ביום השישים חסר אחד** - לאחר שגילח את הראשונה ביום שלשים שלה - הרי זה **יצא**, וכשאר נזיר המגלח ביום שלשים יום שיצא. [405] **וזו עדות העיד רבי פפייס: על מי שנזר שתי נזירות** סתם:

שאם גילח את הראשונה ליום השלשים, הרי זה **מגלח** לכתחילה **את השניה ליום השישים**.

ואם גילח את השניה **ליום השישים חסר אחד**, הרי זה **יצא**.

שיום שלשים למנין נזירות הראשונה **עולה לו מן המנין** לכאן ולכאן, דהיינו הן לנזירות הראשונה והן לנזירות השניה, שתחלתו עולה לו להשלמת השלשים של נזירות הראשונה, וסופו עולה לו לתחלת מנין הנזירות של השניה. [406]

מי שאמר הריני נזיר נזירות סתם:

אם **נטמא ביום השלשים** - קודם הבאת קרבנות ותגלחת - הרי זה **סותר את הכל**, כיון שהוא עומד עדיין בתוך ימי נזירותו שהן שלשים יום. [407]

רבי אליעזר אומר אינו סותר אלא שבעה ימים, כלומר: ממתין שבעה ימים עד שייטהר ויביא את קרבנותיו בטהרה; [408] וטעמו הוא, משום שלדעתו אומרים "מקצת היום ככולו" אף לענין זה שתהא חשובה הסתירה כאילו היא אחר שכבר נהג את כל נזירותו. [409]

[405] חידוש יש בפיסקא זו מה שלא למדנו מתחילת המשנה, והוא: שהרי יום השלשים של הנזירות הראשונה עולה מקצתו לתשלום יום השלשים של הנזירות הראשונה [לפי דעת רב מתנא], ואותו יום עצמו עולה בסופו ליום ראשון של נזירות שניה, וחידוש הוא שיום שלשים עולה לכאן ולכאן. ואפילו לבר פדא שאין אנו צריכים לתחלתו של יום השלשים שיעלה למנין ימי הנזירות של הראשונה שהרי לדעתו אין משך הנזירות אלא כט יום, מכל מקום חידוש הוא, כיון שאין ניכר כל כך בסופו של יום השלשים [שהוא עולה לתחלת נזירות שניה] שהוא נוהג לשם נזירות זו, שהרי בתחילת היום נהג נזירות לשם נזירות אחרת, וזה הוא חידוש המשנה בפיסקא זו לדעת בר פדא.

[406] כן הוא פירוש המשנה לפי רב מתנא. ולדעת בר פדא, כוונת התנא ללמדנו שנזירות ראשונה אינה מושכת אלא כט יום כדעת בר פדא, ולפיכך יום השלשים עולה מן המנין לנזירות השניה, שאילו היה צריך את היום הזה להשלים את הנזירות הראשונה, לא היינו מקילים להחשיבו לכאן ולכאן, [וראה בהערות שבסוגיא שם, שיש ביאורים אחרים לדעת בר פדא בפיסקא זו].

[407] ואף על פי שלענין הבאת קרבנות ותגלחת אנו אומרים: "מקצת היום ככולו", ויכול הוא להביא אחר מקצת היום את קרבנותיו, מכל מקום אין סברא זו מועילה להחשיבו כמי שנטמא אחר נזירותו, ודימה זאת המאירי לזב וזבה שאומרים ביום השביעי שלהם "מקצת היום ככולו" ויכולים הם לטבול, ומכל מקום אם ראו זיבה או דם אפילו לאחר הטבילה הרי הם סותרים. ולשיטת בר פדא שאין אנו צריכים כלל ביום השלשים לדין "מקצת היום ככולו", שכבר נסתיימה הנזירות ביום אתמול, הטעם שסותר את הכל כשנטמא ביום שלשים, הוא משום שכבר נתבאר שגזרו חכמים להמשיך את ימי נזירותו של הנזר סתם עד יום השלשים ואחד, ומשום גזירה אטו נזירות מפורשת של שלשים יום, ואם כן נמצא שמדרבנן עדיין עומד הוא בתוך ימי נזירותו, ולכן סותר הוא את הכל.

[408] כן היא דעת התוספות, ולשון "סותר" לאו דוקא; וראה עוד פירוש בזה, ב"מפרש" לעיל ו ב ד"ה ואי ס"ד.

[409] א. ולא כדעת חכמים, שאף כי מודים הם לעיקר דין "מקצת היום ככולו" לענין הבאת קרבנות ותגלחת, מכל מקום סוברים הם שאין זה מועיל לענין סתירה, וכפי שנתבאר לעיל בהערה. ולשיטת בר פדא הטעם הוא משום שרבי אליעזר אינו גוזר להחשיב את יום השלשים בתוך ימי נזירותו, שהרי מן התורה אין הוא בתוך ימי נזירותו, וראה בזה בהערות בסוגיא לעיל על פיסקא זו.

הריני נזיר שלשים יום שייתר בלשונו לומר "שלשים יום", כי די היה לו לומר "הריני נזיר" כיון שסתם נזירות שלשים יום, בהכרח שנתכוין לחייב את עצמו בניהוג של שלשים יום שלמים שאין בהם "מקצת היום ככולו".

ולפיכך אם **נטמא ביום השלשים** הרי זה **סותר את הכל** מן התורה, ואפילו לרבי אליעזר, שהרי אין שייך לומר "מקצת היום ככולו", כיון שמשמעות דבריו היא שיהיו שלמים. [410]

הריני נזיר מאה יום:

אם **נטמא ביום המאה** הרי זה **סותר את הכל**, שהרי לדעת חכמים אין מועיל "מקצת היום ככולו" לענין סתירה, והרי הוא בתוך ימי נזירותו וסותר את הכל. [411]

רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שלשים יום, ואף שלדעת רבי אליעזר אומרים "מקצת היום ככולו" אף לענין סתירה; רבי אליעזר לומד מן הכתוב "וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו", להחמיר על מי שנזר נזירות מפורשת ונטמא ביום מלאת שיינתן לו תורת נזיר, דהיינו נזירות נוספת כשיעור סתם נזירות שהיא שלשים יום. [412]

ואם **נטמא ביום המאה ואחד**, הרי זה **סותר שלשים יום**, ואף שהוא לאחר מלאת, גזרו חכמים ביום המאה ואחד אטו יום שלשים של סתם נזירות, וכשם שביום שלשים של סתם נזירות הרי זה סותר את כולו דהיינו שלשים יום, כך אם נטמא ביום המאה ואחד הרי הוא סותר שלשים יום. [413]

רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שבעה, שהרי לשיטתו אפילו אם נטמא ביום השלשים של סתם נזירות אינו סותר אלא שבעה, וכל שכן ביום המאה ואחד.

גמרא:

[410]א. ראה עוד בהבנת שיטת רבי אליעזר בזה בהערה בהמשך המשנה. ב. לדעת בר פדא, דין זה פשוט הוא כי בנזירות מפורשת של שלשים יום נמשך זמן הנזירות שלשים יום, ולדעת בר פדא אין אומרים כלל "מקצת היום ככולו".

[411]וכל שכן דלבר פדא שאין אומרים כלל מקצת היום ככולו, שהוא סותר את כולם, כך הוא לדעת התוספות.

[412]א. אבל בנזירות סתם לא נאמר מקרא זה, ולכן סובר רבי אליעזר בנזירות סתם שאינו סותר אלא שבעה. ב. לפי דברי רבי אליעזר בנזירות של מאה יום, שוב נמצא דמה שסובר רבי אליעזר בנזירות מפורשת של שלשים יום שהוא סותר את הכל, אין זה רק משום שאמר "שלשים יום" דמשמע שלימין, אלא משום "תן לו תורת נזיר" דהיינו שלשים יום, והיינו "סותר הכל". ג. כל מה שנתבאר בזה הוא לדעת רב מתנא. ולדעת בר פדא שאין אומרים כלל מקצת היום ככולו, ואם כן היות ומשך הנזירות היא מאה יום היה לנו לומר שיסתור את הכל כמו בנזירות מפורשת של שלשים יום שמודה בה רבי אליעזר שהוא סותר את הכל. מכל מקום אינו סותר אלא שלשים יום מאותו מקרא ד"וזאת תורת הנזיר", שפסוק זה לדעת בר פדא בא להקל, שאם נטמא ביום מלאת, לא יסתור אלא שלשים יום, ולא את כל ימי הנזירות.

[413]א. והוא הדין שאם נטמא ביום שלשים ואחד שהוא סותר שלשים יום, אטו נטמא ביום שלשים, נתבאר על פי תוספות לעיל בסוגיא, וראה מה שנתבאר שם בהערות על זה, ובדף יד ב ד"ה סותר כתבו, שביום שלשים ואחד אינו סותר. ב. לדעת בר פדא, הסובר שאף אם נטמא ביום שלשים אינו סותר אלא מדרבנן, גזרו כאן חכמים גזירה לגזירה, ומשום דאי לא הא לא קיימא הא.

שנינו במשנה: **מי שאמר הריני נזיר, ונטמא יום שלשים, סותר את הכל; רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שבעה:**

דף טז:

ומפרשת הגמרא: כי קסבר **רבי אליעזר** "**כל אחר מלאת**" **שבעה** הוא **סותר** בלבד.

כלומר: לרב מתנא הסובר: סתם נזירות שלשים יום, הרי הוא סותר שבעה בלבד כי הוא ביום שאחר מלאת כיון שאנו אומרים בתחלתו "מקצת היום ככולו"; וחכמים סוברים שלענין סתירה אין אומרים "מקצת היום ככולו".

ולבר פדא שנסתיימה הנזירות ביום הכ"ט, סברת רבי אליעזר היא משום שהוא אחר מלאת, ואף חכמים מודים לו בזה, אלא שהם סוברים שמדרבנן סותר ביום השלשים, אטו מי שנזר נזירות מפורשת של שלשים יום ונטמא ביום השלשים שהוא סותר את הכל.

אבל כשאמר **הריני נזיר שלשים יום, ונטמא ביום השלשים, סותר את הכל** כמו ששנינו במשנה, **ולא פליג רבי אליעזר**, כיון **דאמר** "**שלימין**", כלומר: כיון שייתר בלשונו ואמר "שלשים יום" ולא היה צורך להוסיף כן, כי אף סתם נזירות היא שלשים יום, הרי זה כאילו אמר "שלימין" שלא יחול בהם דין "מקצת היום ככולו".

הריני נזיר מאה יום, ונטמא יום מאה סותר את הכל; רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שלשים.

וכולה פירושא דמתניתין **כדהוינן בה** [כקושיות ותירוצי הגמרא לעיל בפרק ראשון] **אליבא דבר פדא ורב מתנא.** [414]

[414] להרמב"ם [בפירוש המשניות ובהלכות] שיטה אחרת - וכדרב מתנא שהלכה כמותו - בהבנת כמה פיסקאות מן המשנה, וכפי מה שביאר שיטתו בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות נזירות פ"ד ה"א: א. מי שאמר הריני נזיר מגלח יום שלשים ואחד, ואם גילח ליום שלשים, יצא, [וכפירוש התוספות], **הריני נזיר שלשים יום אם גילח ליום שלשים לא יצא**: טעם החילוק הוא, משום שכשאמר "הריני נזיר" סתם, אומרים אנו ביום השלשים "מקצת היום ככולו", אבל כשלא היתה זו נזירות סתם, אלא נזירות מפורשת, אף שאין במשמעות כוונתו שלא נאמר "מקצת היום ככולו", מעיקר הדין אין בו דין "מקצת היום ככולו", **והביא כן גם בשם המאירי**. [והטעם נתבאר בדברי הגרי"ז שם בעמוד 38 ד"ה והנראה, משום דדוקא בסתם נזירות דהא דצריך למנות שלשים הוא משום עיקר דין נזירות שנאמרה בה ההלכה דאינה פחותה מל' יום, ובזה כיון ד"מקצת היום ככולו" אם כן גם במקצת היום כבר יש לנו שלשים יום של נזירות, וסגי בזה לענין עיקר דין נזירות, על כן נחשב כ"אחר מלאת" לכל הדינים, ואם גילח יצא, מה שאין כן היכא שקיבל עליו מנין ימים מפורשים, דצריך למנות הימים משום קבלתו, בזה הוי הדין להיפוך, דאף ד"מקצת היום ככולו" ונחשב כיום שלם, מכל מקום כל היום ההוא בכלל הקבלה, וכל היום בכלל "תוך מלאת" הוא, ולא מצי לגלח בו, וראה עוד שם]. ב. **מי שאמר הריני נזיר, ונטמא יום שלשים סותר את הכל, רבי אליעזר אומר אינו סותר אלא שבעה**: ביאור מחלוקתם הוא, דלכולי עלמא כיון שאנו אומרים "מקצת היום ככולו", אין זה חשוב כמי שנטמא בתוך ימי נזירותו, כי אף לענין סתירה מועיל דין מקצת היום ככולו [וכמו שפירשו התוספות לדעת רבי אליעזר]. ומה שהוא סותר כולו - לדעת חכמים - הוא דין אחר, ומשום שכל מי שנטמא **אחר מלאת** ימי נזירותו **וביום הראוי להבאת קרבנותיו**, אמרה תורה שיתנו לו תורת נזיר דהיינו שלשים יום, והוא נלמד מ"זאת תורת הנזיר", וזה שנזירותו היא שלשים יום ואומרים בה מקצת היום ככולו, חשיב יום

מתניתין:

מי שנזר והוא בבית הקברות, שקיבל עליו נזירות כשהוא טמא מן הקבר, [או שהיה טמא בשאר טומאת מת, ונזר], הרי הוא חלוק ממי שנטמא אחר שנזר, ואינו מביא קרבן טומאה לכשייטהר.

ואפילו אם **היה שם** [בבית הקברות, או שיצא משם ועדיין לא נטהר] **שלשים יום** שהוא מנין הפחות שבנזירות, **אין עולין לו** ימים אלו שהוא טמא בהן **מן המנין** של ימי נזירות - כלומר: שאף על פי שנשתהה בטומאתו ימים הראויים לנזירות שלימה והיה לנו לומר שיהא קרוי "נזיר" לענין שנזקיקהו להביא קרבן טומאה ולהתחיל אחרי כן בנזירות טהרה - אינו כן, **ואינו מביא קרבן טומאה**. [415]

המשנה הבאה עוסקת במי שנזר כשהיה טמא, ומבארת שדינו חלוק מנזיר טהור שנטמא, כי הנזיר הטהור שנטמא, הרי הוא מביא קרבן טומאה - שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, וכבש בן שנה לאשם - ביום השמיני לטומאתו, ואילו מי שנזר כשהוא טמא אינו מביא קרבן טומאה, ובברייתא בגמרא מבואר, שאף אינו מגלח את ראשו ביום השביעי כשאר נזיר טהור שנטמא.

ובסוגיא שלאחריה יבואר, אם לענינים אלו בלבד חלוק הטמא שנזר משאר נזיר טהור, או שהוא חלוק ממנו אף לענינים אחרים.

שלשים יום הבאת הקרבנות. ולפי זה, "סותר את הכל" אינו מדין סתירת הכל, אלא מדין סתירת שלשים דממילא הוא סתירת הכל שהרי כל נזירותו אינה אלא שלשים יום, ואילו רבי אליעזר סובר שאחר מלאת אין נותנין לו אלא שבעה ימים. [וכתב עוד הגרי"ז לחדש על פי התוספתא, שבסתם נזירות יש שני ימים של "יום הבאת קרבנות" שהנטמא ביום זה נותנים לו תורת נזיר, האחד: ביום שלשים כיון שבדיעבד יצא, וגם ביום שלשים ואחד כיון דלכתחילה צריך אז להביא את קרבנותיו]. ג. **הריני נזיר שלשים יום, נטמא יום שלשים סותר את הכל**: הטעם בזה, כי בנזירות מפורשת אין אומרים מקצת היום ככולו, וכפי שנתבאר לעיל, ואם כן הוא עדיין בתוך מלאת ימי נזירותו, ויום הבאת קרבנותיו הוא ביום המחר, ולכן סותר הכל. ד. **הריני נזיר מאה יום נטמא יום מאה סותר את הכל**: שהרי נזירות מפורשת היא, שאין אומרים בה "מקצת היום ככולו", וכנ"ל. ה. **נטמא יום מאה ואחד סותר שלשים יום, רבי אליעזר אומר אינו סותר אלא שבעה**: דכשנטמא ביום מאה ואחד שהוא אחר מלאת והוא יום הבאת קרבנותיו, הרי כבר נחלקו חכמים ורבי אליעזר אם נותנים לו תורת נזיר, שלחכמים נותנים לו תורת נזיר דהיינו שלשים יום, ולרבי אליעזר אינו סותר אלא שבעה.

[415]א. נתבאר על פי המאירי שכתב: אפילו עמד שם בבית הקברות כל שלשים יום או שעמד בטומאתו כל שלשים יום אין עולין לו לימי נזירות, כלומר: שאף על פי שנשתהה בטומאתו ימים הראויים לנזירות שלימה והיה לנו לומר שיהא קרוי נזיר לענין שנזקיקהו להזאת שלישי ושביעי ולגלח ולהביא קרבנות טומאה ולהתחיל אחר כן בנזירות טהרה, אינו כן וכו'"; וכעין זה בשיטה מקובצת בשם ה"ר עזריאל "אפילו היה שם שלשים יום, דסלקא דעתין אמינא, דכיון דשהה ימים הראויים לנזירות, יביא קרבן טומאה, אפילו הכי אין עולין לו מן המנין". והתוספות כתבו: אין כוונת המשנה לומר שאין אותם ימים שהוא טמא עולין לו למנין ימי הנזירות שקיבל עליו, כי זה פשיטא, שהרי אפילו אם מנה נזירות בטהרה ונטמא, הרי הוא סותר את הראשונים, כל שכן שאין עולין לו כשהיה טמא מתחלתו; אלא שאין עולין לו מן המנין "לענין דמפרש [כן היא הגירסא הנכונה] והולך, דאינו מביא קרבן טומאה".

והטעם הוא: כי אין קרבן טומאה אלא בנזיר טהור שנטמא, ולא בטמא מעיקרו, ולקמן בברייתא יח א, למדוהו מן הכתובים.

אבל אם **יצא** מבית הקברות וטיהר את עצמו בהזאה וטבילה, [416] **ונכנס** - אפילו ביום טהרתו שהוא יום השביעי [417] - לבית הקברות, ונטמא שם:

הרי הן **עולין לו מן המנין**, כלומר: אותו יום שביעי עולה לו מן המנין של ימי הנזירות, ונמצא שהוא נזיר טהור שנטמא, [418] ולכן **מביא** הוא **קרבן טומאה**.

רבי אליעזר אומר לחלוק על דברי תנא קמא הסובר: אפילו אם לא מנה אלא יום אחד של נזירות בטהרה, הרי הוא מביא קרבן טומאה: **לא** אם נכנס לבית הקברות **בו ביום** שנטהר; אלא רק אם נכנס למחרת טהרתו ואילך, אז סותר הוא את שני הימים הראשונים ומביא קרבן טומאה. [419]

ומשום **שנאמר**: "**והימים הראשונים יפלו**", ללמד: אינו סותר את שכבר מנה **עד שיהו לו ימים ראשונים** [שני ימים לפחות] של נזירות בטהרה, דהיינו סוף יום טהרתו ותחלת יום טומאתו, אבל אם נכנס לבית הקברות ביום הראשון של טהרתו אינו סותר את היום הראשון שמנה, והוא מצטרף לו לעשרים ותשעת הימים שישלים את נזירותו לאחר שייטהר.

ואף קרבן טומאה אינו מביא כל שלא עברו שני ימים, כי כל שאין מתקיים "והימים הראשונים יפלו", אין מתקיים "וביום השמיני יביא שתי תורים וגו'". [420]

---

[416] כך מפרשת הגמרא את המשנה.

[417] ואפילו קודם שהעריב שמשו, כמבואר בגמרא ובתוספות שבגמרא.

[418] כתבו התוספות: "עולין לו מן המנין, לענין זה כשנטמא סותר אותו מנין, ומתחייב קרבן טומאה, דבאותו יום עצמו מתחיל נזירות טהרה"; ביאור דבריהם: הוקשה להם למאי נפקא מינה שעולין לו מן המנין, והרי כיון שב"יצא ונכנס" אנו עוסקים, הרי סתר מנינו, ולמאי נפקא מינה שאותו יום שביעי עולה מן המנין, ולכן פירשו שלענין קרבן טומאה שנינו ש"עולין לו [היום השביעי] מן המנין", דהיינו, כיון שביום שביעי אחר שנטהר כבר התחילה נזירות הטהרה, אם כן כשנטמא באותו יום הרי הוא נזיר טהור שנטמא ולכן מביא הוא קרבן טומאה, ועל פי זה נתבאר בפנים. וכן פירש המאירי: "יצא ונכנס, כלומר שיצא והזה שלישי ושביעי וטבל, שנמצא שעכשיו חלה עליו מנין נזירות של טהרה, ונכנס לו אחר טבילתו לשם, עולין לו מן המנין, רצה לומר, אותו יום טהרה [הוא יום השביעי] שהוא מתחיל בו למנות נזירות של טהרה, עולה לו לענין זה שיהא קרוי נזיר, והרי הוא נזיר שנטמא וזקוק לקרבן טומאה". וב"קרן אורה" ד"ה מי, העיר, שלפי זה מה ששנינו "עולין לו מן המנין" היינו שהיום השביעי עולה לו מן המנין, ואם כן היה לו לומר "עולה לו", ועוד הקשה: אם כן "עולין לו מן המנין" של הרישא אינו כ"עולין לו מן המנין" שבסיפא, כי ברישא על ימי הטומאה שנינו שאין הם עולין מן המנין, ואילו בסיפא על יום הטהרה אנו אומרים שהוא עולה מן המנין. וראה שם שהביא פירוש אחר במשנה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות.

[419] מסקנת הגמרא היא, שהוא הדין בטהור שנזר ונטמא, שלפי רבי אליעזר אינו סותר ואינו מביא קרבן טומאה, אלא אם כן נטמא ביום השני למניינו.

[420] א. בגמרא מתבאר, שלפי רבי אליעזר צריך גם שבשעת הטומאה יהיו לו "ימים אחרונים", ולא שנטמא בסוף נזירותו, כי היות ונאמר "ראשונים" מכלל דיש אחרונים; ונקטו האחרונים [ראה במה שכתבו בשם הגרי"ז], דלפי רבי אליעזר עיקר המיעוט הוא שאינו סותר כל שאין לו ימים ראשונים או אחרונים, וכל שאינו סותר אינו מביא קרבן טומאה; ושיטת הרמב"ם היא - כפי שביארו האחרונים - שלא נאמרו דברי רבי אליעזר אלא לענין סתירה

גמרא:

איתמר:

מי שנזר והוא בבית הקברות:

רבי יוחנן אמר: נזירות חלה עליו מיד לכל דבר, ולוקה הוא כשהוא עדיין בבית הקברות על הטומאה שהוא ממשיך להיטמא שם אם התרו בו לצאת משם ולא יצא, [421] וכן לוקה על שאר איסורי נזיר כשעבר עליהם, וכשייטהר מטומאתו אינו צריך לקבל עליו נזירות בשנית.

וריש לקיש אמר: אין נזירות חלה עליו עד שייטהר, ולכשייטהר יקבל עליו נזירות ויהא נזיר, ועד שלא נטהר אינו לוקה על איסורי נזיר. [422]

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

רבי יוחנן אמר נזירות חלה עליו, דסבר: **מיתלא תליא וקיימא** [תלויה הנזירות ועומדת], כלומר: דין נזירות טהרה לענין הבאת קרבן טומאה [אם ייטמא שוב], תלויה היא ועומדת עד שיצא מבית הקברות וייטהר -

וכיון דמשכחא טהרה חיילא, [וכיון שמוצאת היא טהרה הרי היא חלה], כלומר: כשיצא משם וייטהר, ומצאה לה נזירות הטהרה לענין דין הבאת קרבן טומאה מקום לחול שהרי כבר טהור הוא, הרי היא חלה מאליה, ואינו צריך לקבל עליו נזירות בשנית. [423]

בלבד. ב. לדעת רבי אליעזר, אף אינו עושה "תגלחת טומאה", כן מוכח מתוספות, וכן כתבו בשם הגרי"ז לפי שיטת התוספות.

[421] כן כתבו התוספות; ובגמרא לקמן יז א מבואר, שאם התרו בו שלא לקבל הנזירות, הרי הוא לוקה אפילו אם לא שהה כלל, ראה שם סוף עמוד א, והרא"ש אכן כתב כאן את שתי האפשרויות.

[422] א. ביאור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, נתבאר בפנים על פי שיטת התוספות והרא"ש. וה"מפרש" נראה שמפרש: נזירות חלה עליו **לכשייטהר** ואינו צריך קבלה, וריש לקיש סובר אין נזירות חלה עליו **לכשייטהר**, אלא צריך קבלה. ב. בכל דברי הגמרא ובדברי התוספות, אין מוזכר אלא שלריש לקיש אינו לוקה, ולא נזכר שיהא מותר באיסורי נזיר [ומצאנו כעין זה במסקנת הגמרא - לקמן יז א - בביאור מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש, ראה שם]. ואולם ב"באר משה" נקט, שמותר הוא ולא רק שאינו לוקה, ולמד כן מדברי המפרש בסוף ד"ה ור"ל אמר, וכן נראה גם מלשון הרא"ש שכתב בדברי רבי יוחנן "נזירות חלה עליו **ליאסר** ביין ותגלחת וכו'", הרי משמע שלריש לקיש אינו נאסר, [והתוספות לא כתבו כן אלא "**ולוקה** בעודו שם וכו'", וכן בד"ה מיתלא כתבו "חייל עליה נזירות מהשתא **ולקי** על תגלחת יין וטומאה]; וכן מפורש במאירי שהוא מותר בכל, **וראה עוד בזה בהערות אחרונות שבעמוד זה, ובהערה בדף יז א על דברי התוספות ד"ה ונזיר**, ראה שם היטב. ג. כתבו התוספות בשם הקונטרס: דבקבלה מועטת סגי [אחר שייטהר] לומר: יחול עלי הנזירות, או אומר: הריני כמו שנדרתי. והוסיפו עוד, דבפרק קמא דנדרים ד א אמרינן לריש לקיש, דעובר על "בל תאחר" אם אינו מקבל נזירות עליו מיד כשייטהר; והרא"ש הוסיף על דבריהם, וכתב: "וכן לרבי יוחנן, כדי שיחול עליו נזירות טהרה", כלומר: צריך הוא ליטהר כדי שתחול עליו נזירות טהרה, וראה דינים אלו בגמרא נדרים שם.

[423] א. נתבאר על פי לשון התוספות; ונראה מדבריהם, שאף לדעת רבי יוחנן אינו כשאר נזיר טהור שנטמא [ופטור בעלמא הוא שפטרה אותו התורה מקרבן טומאה], אלא שעדיין לא חלה עליו נזירות גמורה לענין חיוב הבאת קרבן טומאה, והיא תחול רק לכשייטהר, ומיהו תחול היא מאליה כשייטהר. ב. כתבו התוספות: "ובקיצור הוה מצי למימר, דחייל עליה נזירות מהשתא, ולקי על תגלחת יין וטומאה", וביאר ב"באר משה" כוונתם, אמאי נקט לענין טהרה שתלויה היא עד שיצא, היה לגמרא לומר לענין יין ותגלחת שזה חל כבר מעכשיו לפי רבי יוחנן;

וריש לקיש אמר אין נזירות חלה עליו בעודו טמא עד שייטהר, ורק **אי הדר ואמר** [אם חזר ואמר לכשייטהר] שתחול עליו הנזירות, הרי היא **חיילא עליה** [חלה הנזירות עליו], **ואי לא** אמר שוב כשייטהר שתחול עליו הנזירות, **לא** חלה עליו נזירות.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש ממשנתנו:

מי שנזר והוא בבית הקברות, אפילו היה שם שלשים יום, אין עולין לו מן המנין, ואינו מביא קרבן טומאה.

ומדייקת הגמרא: **קרבן טומאה הוא דלא מייתי** [קרבן טומאה בלבד אינו מביא], **הא** נזירות עצמה **מיחל חיילא עליה**, לענין שילקה על כל איסורי נזיר; [424] ותיקשי לך שאתה סובר: אין נזירות חלה עליו עד שייטהר!?

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **אינו בתורת טומאה** שלא חלה עליו נזירות כלל ואין הוא נזיר טמא כלל, [425] ולכן **אינו בתורת קרבן** טומאה.

איתיביה לריש לקיש הסובר אין נזירות חלה מיד על טמא שקיבל נזירות בטומאתו:

מי שהיה טמא ונזר, אסור לגלח ולשתות יין וליטמא למתים, ואם גילח ושתה יין, ונטמא למתים, הרי זה סופג את הארבעים.

אי אמרת בשלמא חיילא הנזירות מיד וכדעת רבי יוחנן, **היינו טעמא דסופג את הארבעים**, כלומר: ניחא מה שלמדנו שהוא סופג את הארבעים.

אלא אי אמרת כדברי ריש לקיש **שלא חיילא** הנזירות מיד, **אמאי סופג את הארבעים** אם עבר על איסורי נזיר קודם שנטהר וקיבל עליו נזירות!? [426]

וראה מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזירות כא ב מדפי הספר בד"ה והנראה. ג. כתבו התוספות: מיתלא תליא וקאי, "ומ"מ נ"ל דאסור", והדברים סתומים, ולדעת ה"אורח מישור" הגירסא הנכונה היא: "ומשום הכי סבירא ליה דאסור" ועדיין הדברים סתומים, וראה מה שכתב ב"ארזי הלבנון", ויתכן שכוונתם למה שכתב הגרי"ז הנזכר, שאם לא שקיבל עליו נזירות לכשייטהר לא היתה כאן קבלת נזירות, כיון שהוא טמא ואינו מקבל עליו קיום נזירות, אלא ש"מועיל מה שייטהר אחר כך ויהא קיום נזירות אחר כך דממילא יש מהשתא קבלת נזירות, ועל כן ממילא הנזירות חלה בו מהשתא".

[424] שאם לא חלה הנזירות, מה שייך למיתני אינו מביא קרבן טומאה הא לא חלה עליו נזירות כלל, רא"ש.

[425] מדברי הגמרא ומלשון התוספות "שלא חלה עליו נזירות כלל", נראה כדברי ה"באר משה" [שנזכר בהערה לעיל], שלריש לקיש אינו אסור כלל באיסורי נזיר עד שייטהר.

[426] א. ב"באר משה" דקדק בלשון הגמרא, למה הקשתה הגמרא רק ממה ששנינו "סופג את הארבעים", ולא מתחילת הברייתא ששנינו את האיסור בימי טומאתו, שהרי לריש לקיש לא רק שאינו לוקה, אלא מותר הוא [וכמו שדקדק לעיל מלשון המפרש]!? ב. לכאורה לשון הגמרא בקושייתה "אי אמרת בשלמא וכו'", צריך ביאור למה לי כל זה, והרי בהדיא מבואר שנזירות חלה עליו מעכשיו ואסור ולוקה הוא בכל איסורי נזיר, [וראה במסקנת הגמרא שהקשתה הגמרא מברייתא זו לפי פירוש הגמרא במחלוקתם, ולא הוסיפה כלום על הברייתא, ראה שם]. ואולם לפי פירוש ה"מפרש" שביאר את הלשון "נזירות חלה עליו" דהיינו שהיא חלה מאליה לכשייטהר, [הובאו דבריו בהערה לעיל], ולא נכלל בדברי רבי יוחנן שאסור הוא מהיום באיסורי נזיר, יש מקום לפרש את לשון הגמרא: **אי אמרת בשלמא חיילא** הנזירות מאליה לכשייטהר, **היינו טעמא דסופג את הארבעים**, כלומר: שאם הנזירות חלה מאליה **ממילא** אסור הוא היום וגם לוקה על כל איסורי נזיר, ומשום שהוא דומה לנזיר טהור שנטמא, שאף על פי שאת עיקר הנזירות שקיבל עליו הרי אינו מקיים אלא לכשייטהר, והימים שהוא טמא אינם עולים לו במנין,

דף יז.

ומשנינן: **הכא** בברייתא **במאי עסקינן**: **ביוצא** מן הטומאה [שנטהר ממנה], **ושוב נכנס** למקום טומאה - כלומר: לעולם כל עוד שלא חזר וקיבל עליו את הנזירות אינו סופג את הארבעים, אלא שהברייתא עוסקת כשכבר נטהר מטומאתו וחזר קיבל עליו את הנזירות, ומלמדת אותנו, שאם עכשיו חזר ונכנס למקום הטומאה הרי הוא לוקה על הטומאה; וכן אם לא נכנס למקום טומאה, אלא שעבר על שאר איסורי נזיר, הרי הוא לוקה ארבעים. [427]

איתיביה לריש לקיש, הסובר שאין נזירות חלה עליו עד שיקבל: **אין בין טמא שנזר לנזיר טהור שנטמא, אלא**:

שה**טמא שנזר**, **שביעי שלו** אחר שהזה וטבל [428] **עולה לו למנין** ימי הנזירות שהוא צריך למנות.

ונזיר טהור שנטמא, היות וצריך הוא להביא קרבנות ביום השמיני, **אין שביעי שלו עולה לו למנין**, ואינו מונה אלא מיום השמיני. [429] ומשמע שיום שביעי עולה לו מן המנין אף קודם שחזר וקיבל עליו נזירות, **ואי סלקא דעתך לא חיילא** עליו נזירות עד שיקבל, **אמאי עולה לו** יום שביעי **מן המנין** קודם שקיבל עליו!? [430]

בכל זאת כך אמרה תורה, שהיות וחייב הוא בנזירות, והטומאה היא שמעכבתו, הרי הוא אסור היום בכל איסורי נזיר, והוא הדין כשעדיין לא התחיל נזירות טהרה, שחיובו לנהוג בנזירות לכשייטהר מטילה עליו חיוב לנהוג כבר מהיום בנזירות, **אלא אי אמרת לא חיילא**, והיינו, שאף לכשייטהר אינו נזיר מאליו אלא על ידי קבלה, אם כן למה יהא אסור בנזירות מהיום **ואמאי סופג את הארבעים**.

[427] ביארו התוספות: והא קא משמע לן ההיא ברייתא, שאף על פי שלא חזר ואמר "הריני נזיר", אלא אמר "יחול עלי הנזירות [שכבר קבלתי] ", שהוא נזיר ולוקה, וכמו שהביאו בשם הקונטרס לעיל. אי נמי, החידוש הוא דמיד כשייטהר מוטל עליו לקבל נזירות מיד, ועובר בבל תאחר אם אינו נזיר מיד.

[428] ואף שעדיין טעון "הערב שמש", קלישא טומאתיה ולא מעכב מלחול נזירות [טהרה] עליו, תוספות כאן, ובפשוטו יכלו התוספות להעמיד את דבריהם גם על המשנה, שמבואר בה שיום השביעי אחר הטבילה עולה לו מן המנין ואף שלא העריב שמשו.

[429] לקמן דף יח נחלקו תנאים, מאימתי מתחיל הנזיר שנטמא למנות נזירות טהרה, אם מהיום השביעי לאחר הזאת מי פרה וטבילה, או מיום השמיני שהוא היום בו מביא הוא את קרבנותיו, [ואף לשיטה הסוברת שאינו מתחיל למנות אלא מיום השמיני, נחלקו תנאים אם הקרבנות עצמן מעכבות], ובברייתא זו כשיטה הסוברת שאינו מתחיל למנות אלא מיום השמיני, וכמבואר לקמן בגמרא.

[430] א. תמהו התוספות: והרי יש לתרץ כמו שתירצה הגמרא את הקושיא הקודמת, שהברייתא עוסקת במי שקיבל עליו נזירות ביום השביעי!? [וראה ב"קרן אורה" בישוב קושייתם]. ותירצו: שראיית הגמרא היא, ממה שלא ביארה הברייתא חילוק נוסף בין נזיר טהור שנטמא לטמא שנזר, שזה צריך קבלה וזה אינו צריך קבלה, אם כן משמע שאינו צריך קבלה. ב. עוד כתבו: והוא הדין דמצי למיפרך לריש לקיש, ליתני: זה שותה יין ומיטמא דלא לקי וזה לקי; ונראה לומר דלא קשה, דמצי לשנויי "בקלקולא לא קמיירי" האי דינא, אלא דין בנטמא באונס"; והיינו כעין מה שהגמרא אומרת לקמן בעמוד זה, שאין התנא מדבר במי שקלקל ועבר על איסור. וב"באר משה" תמה על דבריהם, שהרי היה לו לתנא לומר: זה מותר בכל איסורי נזיר, וזה אסור, וזה לא מיקרי "קלקולא" [וכמו שכתבו התוספות לקמן בד"ה תקנתא], שהרי לריש לקיש מותר הוא ולא רק שאינו לוקה, ונשאר בצ"ע. ג. עוד כתבו: לרבי יוחנן לא תיקשי, למה אין הברייתא מפרטת גם את החילוק לענין קרבן טומאה, שזה מביא קרבן טומאה וזה אינו מביא קרבן טומאה; ומשום שזה נכלל בדברי הברייתא, שהרי טעם החילוק ביניהם לענין תחילת

ומכח קושיא זו **אמר מר בר רב אשי** לפרש את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש באופן אחר:

מיחל על הטמא נזירות **כולי עלמא** בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש - **לא פליגי דחיילא** מיד לאסור עליו יין ותגלחת וללקות עליהם, ולכשיצא מבית הקברות שוב אינו צריך לקבל עליו נזירות.

ונתיישבה הברייתא ש"שביעי עולה לו מן המנין" בלי קבלה, ומשום שאכן אין הוא צריך קבלה.

אלא כי פליגי - רבי יוחנן וריש לקיש - **למילקי** על הטומאה אם התרו בו לצאת מבית הקברות ולא יצא, או על טומאה אחרת שייטמא קודם שייטהר.

רבי יוחנן סבר: **כיון דחיילא** נזירות לכל שאר איסורי נזיר **לקי** אף על הטומאה.

וריש לקיש סבר: **לא לקי** על טומאה **ואף שחיילא** נזירותו, ומשום שבכלל מיעוט התורה מקרבן טומאה יש מיעוט אף ממלקות, ואולם איסור יש.[431] ולדעת רב אשי, כך **איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש** ממשנתנו:[432]

מי שנזר והוא בבית הקברות, אפילו היה שם שלשים יום, אין עולין לו מן המנין, ואינו מביא קרבן טומאה.

ומשמע: **קרבן טומאה הוא דלא מייתי, הא מילקא לקי עליה** [על הטומאה], שהרי אם לא כן, היה לתנא לשנות "אינו לוקה", ותיקשי לריש לקיש הסובר שאינו לוקה על הטומאה!?

ומשנינן: אכן **בדין הוא דליתני** גם "**ואינו לוקה**", **אלא משום** [אגב] **דקתני סיפא "יצא וננסנס עולה לו מן המנין ומביא קרבן טומאה"** וממילא אנו יודעים שלוקה, ואין צריך

המנין בשביעי, הוא משום שזה טעון קרבן בשמיני, וזה אינו טעון קרבן בשמיני, ואם כן חילוק זה בכלל דברי הברייתא הוא.

[431]א. כמבואר בתוספות לקמן ד"ה בתקנתא, ודקדקו כן ממה שלא אמרה הגמרא: זה מותר לטמאות, וזה אסור לטמאות, ועל פי זה פירשו לקמן את הסוגיא. ובמחברת שיעורים לנדרים ד א בשם הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, הובא משמו שנטה לומר שהוא איסור דרבנן, כי מהיכי תיתי לחלק בין איסור למלקות; וחידוש גדול הוא לפרש כן, וראה היטב במפרש ד"ה ת"ש, שאף הוא מחלק בין איסור למלקות, ומשמע בהדיא מדבריו שהוא איסור מדאורייתא, וכן משמע מלשון המאירי שכתב "אסור בכל דקדוקי נזירות אלא שאין לוקה עליהם". וכן משמע גם לשון הגמרא "מיחל כולי עלמא לא פליגי דחיילא כי פליגי לענין מלקות", שבהכרח הכוונה לפי תוספות היא, שהנזירות חלה עליו לענין איסור של טומאה, ואינה חלה עליו לענין מלקות של טומאה, וכבר הרגיש בזה הגר"ש שם. ב. ביאור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש לפי המסקנא שלא נחלקו אלא על טומאה, היא שיטת התוספות, ולמפרש ולר"ן בנדרים ד א ולמאירי כאן שיטה אחרת, והיא אינה מחלקת בין טומאה לשאר האיסורים, ראה בדבריהם.

[432]כתב הרא"ש: ומה שהקשה רבי יוחנן לריש לקיש לעיל ממשנתנו "קרבן טומאה הוא דלא מייתי הא מיחל חיילא עליה", שאין לו מובן, כי הרי לא בזה נחלקו, הש"ס הוא שמקשה כן לפי מה שהיה סבור דבזה נחלקו, וכהנה רבות בתלמוד". ביאור דבריו: היה ידוע לבעלי הגמרא שרבי יוחנן הקשה ממשנתנו לריש לקיש, ולפי מה שסברה הגמרא בתחילה בביאור מחלוקתם, לפי דרך זה פירשה הגמרא גם את הקושיא, אבל רבי יוחנן עצמו באופן אחר הקשה, וכפי שהגמרא מסבירה כאן.

לכתוב כן בפירוש - לכן **תנא** אף **ברישא** רק "**ואינו מביא קרבן טומאה**", ולא שנה התנא גם "ואינו לוקה".

ועוד הוסיף רבי יוחנן [433] לומר לריש לקיש, **תא שמע**:

אין בין טמא שנזר, לנזיר טהור שנטמא, אלא טמא שנזר שביעי שלו עולה לו למנין כי אינו מביא קרבן טומאה ביום השמיני, **ונזיר טהור שנטמא, אין שביעי שלו עולה לו למנין**, שאין נזירות טהרה חלה עליו עד שיביא קרבנותיו ביום השמיני.

הא למלקות - על טומאה אם נטמא מחדש - **זה וזה** [טמא שנזר ונזיר טהור שנטמא] **שוין**, כי היות ושנה התנא את החילוקים שביניהם, הרי שאם תמצי לומר שאף לענין מלקות יש ביניהם חילוק, היה לו לשנות גם חילוק זה!? **אמר ליה** ריש לקיש לרבי יוחנן: **לא** כאשר אמרת, שלמלקות על טומאה זה וזה שוין, אלא לחיוב **תגלחת זה וזה שוין**, שאף הטמא שנזר צריך לגלח ביום השביעי. [434]

תמהה הגמרא על ריש לקיש: **אבל לענין מלקות** על טומאה **מאי** יהיה הדין לדעת ריש לקיש!?

שזה - נזיר טהור שנטמא - **לוקה**, **וזה** טמא שנזר - **אינו לוקה**!?

אם כן **ליתנייה**, ישנה התנא אף חילוק זה.

ומשנינן: לכן לא שנה התנא אף חילוק זה, כי **בתקנתא קא מיירי**, כלומר: אין הברייתא עוסקת אלא להורות לנו את תקנתו של הנזיר אימתי מתחיל הוא נזירות טהרה, אבל **בקלקולא** [להורות לנו כיצד יהא דין העובר על איסור טומאה במזיד] [435] **לא קא מיירי** [אין הברייתא עוסקת]. [436]

תא שמע:

---

[433] מלשון הגמרא בתירוצה "אמר ליה" מבואר, שאף את קושיא זו הקשה רבי יוחנן לריש לקיש.

[434] לקמן בעמוד ב נסתפק רב אשי אם צריך הוא תגלחת, ופשטה הגמרא שאינו צריך תגלחת, ולא הקפידה הגמרא כאן לדחות את הישוב הזה מכח הפשיטות דלקמן, כיון שבלאו הכי איתותב ריש לקיש בהמשך הסוגיא, תוספות.

[435] כי אפילו ריש לקיש מודה שנזיר טמא אסור לו להיטמאות שנית, תוספות.

[436] א. ואף שעיקר חילוק הברייתא הוא ביחס לנזיר שנטמא שלא כדין, אין זה קלקולא וכגון שנטמא בשוגג. ב. מהלך דברי הגמרא לכאורה אינו מובן, כי היות והגמרא מתרצת שאין להוכיח ממה שלא כתוב "זה לוקה וזה אינו לוקה" כי בקלקולא לא קא מיירי, אם כן למה הוצרכה הגמרא לומר בתחילה "הא לתגלחת זה וזה שוין"!? ופשטות מהלך הגמרא הוא: שמתחילה לא דקדקה הגמרא ממה שלא כתוב "זה לוקה וזה אינו לוקה", אלא שאם התנא אומר "אין בין" משמע שהוא בא למעט ענין אחר שהיה מקום לחלק ביניהם, וחשבה הגמרא בתחילה שכוונתו הוא למעט מלקות, ופשטה מזה שלא כריש לקיש; ודוחה הגמרא שהתנא בא למעט תגלחת שאין חילוק ביניהם שלא תאמר כרב אשי שנסתפק בזה לקמן בעמוד ב; ושוב מקשה הגמרא, סוף סוף תיקשי למה לא כתב התנא גם חילוק זה, ועל זה מתרצת הגמרא שבקלקולא לא קא מיירי. אלא שהתוספות לא פירשו כן, ומיד בתחילת דברי הגמרא, ביארו שהדיוק הוא ממה שלא נאמר "זה לוקה וזה אינו לוקה".

מי שהיה טמא ונזר, אסור לגלח ולשתות יין וליטמא למתים, ואם גילח ושתה יין ונטמא למתים, הרי זה סופג את הארבעים, וכשיטת רבי יוחנן בכל דבריו.

ומסקינן: אכן **תיובתא** דריש לקיש הסובר שאין מלקות על טומאה בטמא שנזר. [437] א. טמא שנכנס למקדש, אם בשוגג נכנס [בין שנעלמה ממנו טומאה, ובין שנעלם ממנו המקדש] הרי הוא חייב קרבן חטאת עולה ויורד, ואם במזיד נכנס והתרו בו הרי הוא חייב מלקות, ואם לא התרו בו הרי הוא חייב כרת, וחיובים אלו הוא אפילו אם נכנס ויצא מיד ולא שהה כלום.

ב. מי שנטמא בעזרה עצמה באונס, אינו חייב קרבן עד שישתחוה ואפילו לא שהה כדי שיעור השתחויה, או שישהה כדי שיעור השתחויה, והלכה למשה מסיני היא במי שנטמא בעזרה, כמבואר במשנה בשבועות יד ב וברמב"ם הלכות ביאת מקדש פרק ג הכ"ב וכ"ג.

ג. שיעור השתחויה נחלקו בגמרא שבועות טז ב כמה הוא, ופסק הרמב"ם שם שהשיעור הוא כדי לקרות "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו". [438]

בעי רבא:

נזיר [439] **והוא בבית הקברות, מהו** -

האם גם לענין נזיר **בעי שהייה** כדי השתחויה [441] **למלקות** - [440]

[437] תמהו התוספות, והרי בתחילת העמוד הביאה הגמרא ברייתא זו עצמה, להקשות על ריש לקיש לפי ההוה אמינא, שהרי מוכח מברייתא זו שאינו צריך לקבל עליו, שלא כדעת ריש לקיש לפי ההוה אמינא שצריך הוא לחזור ולקבל עליו נזירות; ותירצה הגמרא שהברייתא עוסקת לאחר הטהרה והקבלה המחודשת; ואם כן למה לפי המסקנא אין ליישב כן לריש לקיש!? ותירצו התוספות, שחילוק יש, כיון שבהוה אמינא הרי לא היה חילוק בין איסורי הנזיר ודין אחד להם, ולכן יש לפרש שחזר וקיבל את הנזירות, אבל למסקנא שחילוק יש בין איסורי הנזיר ואף ריש לקיש לא פטר מן המלקות אלא בטומאה, ולא בשאר איסורי נזיר, אם כן ודאי משמע, דכשם שלענין שאר איסורי נזיר שהוזכרו בברייתא, כוונת התנא היתה לומר שהוא סופג מיד את הארבעים, כך גם כן לענין טומאה.

[438] נסתפק רבא בגמרא שבועות טז ב, האם נאמרה שהייה אף למלקות, כלומר: אם נטמא בעזרה והתרו בו שיצא ונשתהה קצת, אלא שלא נשתהה כדי שיעור השתחואה, האם חייב הוא מלקות; וסוגייתנו היא כפי הצד שאף למלקות נאמר שיעור שהייה. ה. נסתפק רב אשי שם בדף יז א, אם נאמרה הלכה רק בטומאת אונס [שנטמא בעזרה באונס ואחר כך שהה] או אף במי שנטמא בעזרה במזיד, ואנו באים לחייב אותו על השהייה של אחר כך, שהיתה במזיד ובהתראה לפירוש רש"י שם [כמו שביארו ב"משנה למלך" בהלכות ביאת מקדש], או שנעלם ממנו אחר כך, ואנו באים לחייב אותו קרבן על השהייה של אחר כך, לפירוש הראשונים שם.

[439] הב"ח הגיה: "נזר"; [וראה בזה בהערה בעמוד ב' במסקנת הגמרא בביאור ספיקו של רבא].

[440] רבא עצמו נסתפק אף לענין ביאת מקדש אם נאמרה ההלכה לענין מלקות כמבואר בשבועות טז ב [והובא לעיל בהערה], וספיקו של רבא כאן הוא בדרך "אם תמצי לומר" שאף למלקות נאמרה ההלכה, האם גם לגבי נזיר נאמרה, תוספות שבועות יז א ד"ה צריך, והביאו שם בשם רבינו תם שגרס כאן רב אשי.

[441] כן מבואר בכל הראשונים כאן ובשבועות יז א.

או לא בעי שהייה כדי השתחואה למלקות? ומפרש לה הגמרא ואזיל.[442]

ומקשינן עלה: **היכי דמי**, באיזה אופן נסתפק רבא? **אילימא** דהיה בבית הקברות **ואמרי ליה** העדים כדי להתרות בו: "**לא תינזור**" ועבר על דבריהם ונזר, ולא שהה שם כדי השתחויה, ובזה הוא שנסתפק רבא, אם כמו שבנטמא בעזרה אין הוא חייב עד שישהה כשיעור, כך נאמר גם בנזיר זה שאינו חייב עד שישהה כדי שיעור השתחויה - אם כן **למה לי שהייה** בבית הקברות כלל!?[443]

והרי **נזיר טהור** שנכנס לבית הקברות **מאי טעמא לא בעי שהייה**, משום **דקא מתרי ביה** [שהתרו בו] שלא יכנס!? **הכא נמי** כשנזר בבית הקברות הרי **קא מתרי ביה** [שלא ינזור], ואם כן אף אם לא שהה כלום בית הקברות הרי הוא חייב, וכיון שאינו צריך שהייה כלל, ודאי שלא נאמר בו שיעור לשהייה!?

כלומר: עד כאן לא שמענו שיש שיעור לשהייה, אלא במקום שהחיוב הוא על השהייה, [וכגון שהיתה הטומאה עצמה שנטמא בעזרה על ידי אונס, שכל חיובו הוא על השהייה], ובשהייה נאמרה הלכה שיש לה שיעור, אבל כשטימא עצמו במזיד בעזרה הרי הוא חייב מיד בלי שהה שיעור שהייה; ואם כן בנזר בבית הקברות למה יצטרך שיעור שהייה, הרי על עצם קבלת הנזירות אנו מחייבים אותו, כי מה לי אם הנזיר נטמא

[442] יש שני איסורים של טומאה בנזיר: א. האחד: "לא יטמא", והוא על כל טומאה של מת בין במגע בין באהל. השני: "לא יבא", והוא איסור רק כאשר בא הנזיר כולו באוהל המת. ונחלקו האחרונים, לדעת רבינו חיים הלוי בהלכות ביאת מקדש, לא נאמר שיעור שהייה אלא לענין "לא יבא", ולא לענין "לא יטמא", [ולפי שיטתו לא נסתפקה הגמרא אם לוקה, כי ודאי ילקה משום "לא יטמא", והספק הוא אם לוקה שתים]; ולדעת החזון איש בגליונותיו שם, השיעור נאמר גם לענין "לא יטמא", ואפילו לענין מגע. ב. עוד נחלקו האחרונים, אם במאהיל על הקבר יש לאו ד"לא יבא", דעת ה"מנחת חינוך" [מצוה שעו, אות ב בנדמ"ח] שבכל עניני טומאת אוהל, יש לאו ד"לא יבא", ולדעת ה"חזון איש" [נזיר סוף סימן קמב, **ראה שם**] רק אם נכנס לתוך אהל המת, שהאהיל האהל על המת ועליו, ולא הנכנס לבית הקברות שמאהיל על הקבר. וכיון שמבואר כאן שבבית הקברות יש שיעור שהיה, מוכרח לפי שיטת ה"חזון איש", שיש שיעור שהיה גם בלאו ד"לא יטמא", וכשיטתו באות א; [וראה בחידושים שנדפסו בשם הגרי"ז].

[443] מבואר מדברי הגמרא, שאם התרו בו "לא תנזור" ונזר, הרי הוא חייב מלקות ואפילו שלא שהה, [וראה בחידושי הגרי"ז שביאר איך מועיל התראה ש"לא תנזור", אף שהאיסור אינו הנזירות אלא הטומאה]. וכתבו על זה התוספות לבאר, " (ולאו האי) [ולא הוי] כלאו שאין בו מעשה במה שמקבל נזירות, דלאו שיש בו מעשה הוא, במה שאינו יוצא משם כשנדר בנזיר". וב"ארזי הלבנון" הביא בשם "גבורות שמונים" [להגר"י ענגיל זצ"ל] שכתב על דברי התוספות שטעות סופר מוכחת נפלה בדברי התוספות, וכך צריך לומר: ולא הוי כלאו שאין בו מעשה במה שאינו יוצא משם כשנודר בנזיר, דלאו שיש בו מעשה הוא במה שמקבל נזירות", וביאר שם בארוכה שעצם קבלת הנזירות מיקרי מעשה, ראה שם. וכוונתו במה שכתב שהוא טעות סופר מוכחת, היא, שהרי תחילת דברי התוספות הם: "**הכא נמי מתרין ביה שלא ידור בו בנזיר והוא עובר, לקי**, כמו היכא דהוי טהור ומתרין ביה שלא יטמא, ולאו האי כלאו שאין בו מעשה **במה שמקבל נזירות** וכו', ואם כן האיך אפשר שיסיימו דבריהם שהחיוב אינו על קבלת הנזירות אלא על מה שאינו יוצא משם. ואולם ה"משנה למלך" [ביאת מקדש ג כא ד"ה גרסינן] הביאו בקהלות יעקב סימן ה' בנדמ"ח - לא הבין כן בתוספות, וראה מה שכתב בזה בעל "קהלות יעקב" עצמו, וכן ב"קרן אורה" ד"ה אילימא לא הבין כן, וראה שם כוונת דברי התוספות.

ומה לי אם הטמא נזר, בין כך ובין כך הרי הוא "נזיר טמא", וכל שאין אנו מחייבים על השהייה לא נאמרה הלכה כלל. [444]

דף יז:

אלא באופן זה הוא שנסתפק רבא:

---

[444]א. נתבאר על פי "קהלות יעקב" סימן ה' בנדמ"ח בתחילת הסימן; ומדחיית הגמרא למדו התוספות והראשונים בשבועות יז א, שהמטמא את עצמו בעזרה במזיד ודאי שאינו צריך שהייה לחייבו מלקות; [**וראה היטב רש"י שבועות יז א ד"ה טימא** שלכאורה נראה כחולק, אבל ה"משנה למלך" - ביאת מקדש ג כא - ביאר דבריו שאינו חולק; וראה היטב ברמב"ם ביאת מקדש ג כא וכב, דמשמע, שאם טימא עצמו בעזרה במזיד, אינו חייב כרת עד שישהה שיעור השתחויה, וזה בפשוטו שלא כדברי הראשונים וה"קהלות יעקב"]. ב. **לתוספת ביאור**: יש לבאר הסלקא דעתין ודחיית הגמרא בשני אופנים: האחד: מתחילה סלקא דעתין שאף המטמא את עצמו במזיד ובהתראה בתוך העזרה אינו חייב עד שישהה שיעור השתחויה, ולכן אף כשאנו מחייבים אותו על נזירותו סברה הגמרא שאינו חייב עד שישהה בטומאתו כשיעור, [וכך אכן משמע שמתחילה ידעה הגמרא שהחיוב הוא על הנזירות, מדקאמר: "**אילימא דאמרי ליה אל תנזור**"]. והדחייה היא, שלא נאמרה ההלכה אלא כשאי אפשר לחייבו אלא על השהייה וכגון שנטמא באונס, אבל אם אפשר לחייבו על מה שנזר ונעשה נזיר טמא, בזה לא נאמרה הלכה כלל [ולשון הגמרא בתירוצה לא משמע כן]. השני: מתחילה סלקא דעתין שאי אפשר לחייבו על עצם הנזירות, שלא אסרה תורה אלא על הנזיר שלא ייטמא, ולא על הטמא שלא יזור, ואף שעל ידי זה נעשה "נזיר טמא", ונמצא שעל השהייה אנו מחייבים אותו, ולכן צריך שיעור שהייה [**ומיהו** לשון הגמרא בהוה אמינא "**אילימא דאמרי ליה אל תנזור**" לא משמע כן]; ודחיית הגמרא היא, שאפשר לחייבו על עצם הנזירות, ושוב ממילא פשיטא שאין צריך שהייה כדי השתחויה, [ולפירוש זה נוטה יותר לשון הגמרא בדחייתה]. ג. הקשה ה"משנה למלך" [נזירות ו ח ד"ה גרסינן]: למה לא פירשה הגמרא את ספיקו של רבא, כגון שנדר בנזיר ולא התרו בו, ואחר כך התרו בו שיצא!? וראה מה שכתב שם; **וראה מה שכתב המאירי** [בדחיית הגמרא ובתירוצה], דברים מחודשים בענין שגגה בנזירות שבבית הקברות. ד. כתב הרא"ש [בעמוד ב' אחר תירוץ הגמרא]: "ולא בעי למימר כגון שנכנס לבית הקברות בשוגג [כלומר: נזיר שנזר חוץ לבית הקברות ונכנס אליו בשוגג], והתרו בו לצאת", [וראה בר"י מיגש בשבועות, שאכן מפרש כן את הספק המובא גם בגמרא בשבועות יז א, ראה שם; **וראה עוד במהרש"א בשבועות** יז א על תד"ה צריך, ובמה שכתב כאן ב"באר משה" על דבריו]. "דאמרינן בשבועות [יז א]: "כי גמירי שהייה, באונס הוא דגמירי", פירוש, שנסתפק רב אשי שם [הובא לעיל בהערה להקדמה אות ו] אם רק בטומאת אונס נאמרה ההלכה אבל לא במזיד, וסובר הרא"ש, שהוא הדין שבשוגג לא נאמרה ההלכה, [ובקרן אורה ד"ה וראיתי תמה על זה, וכן בחידושי הגרי"ז], ולא ניחא לגמרא לפרש את ספיקו של רבא שיסתור את ספיקו של רב אשי. ואולם עדיין צריך ביאור למה לא תירצה הגמרא שהספק הוא באופן שהכניסוהו לבית הקברות באונס, ואחר כך התרו בו לצאת!? ולפי מה שכתב ה"משנה למלך" בהלכות נזירות [ו ח אמצע דיבור ראשון] ללמוד מדברי רש"י בשבועות יז א, שאם היה טמא בכניסה אלא שהיה אנוס או שוגג אין צריך שיעור שהייה [ושלא כדברי הרא"ש, וראה שם הטעם בזה], מיושבת קושיא זו, [ומשמע קצת שם, שרוצה ליישב קושיא זו, וראה ב"קרן אורה" הנזכר לעיל מה שכתב עליו]; אבל לדברי הרא"ש עדיין קשה.

[445]נתבאר על פי רש"י בשבועות יז א, שאף שם הסתפקה הגמרא בספק זה: "נזיר בקבר בעי שהייה למלקות, או אינו צריך", ופירש שם רש"י: נזיר שנטמא באונס בתוך בית הקברות, דומיא דנטמא בעזרה שלא נתחייב בכניסתו וכו' והתרו בו: צא! ולא יצא, ומיהו לא שהה כדי השתחויה", הרי שלא נזכר ברש"י דמיירי בנזיר בבית הקברות, [וכנראה שרש"י לא גרס בבעיית רבא כמו שהגיה הב"ח "**נזר** בבית הקברות", אלא כפי גירסתנו "**נזיר** בבית הקברות", ומיהו מלשון הגמרא לעיל "אילימא דאמרי ליה לא תנזור", משמע שהיה פשוט לגמרא שמדובר בנזר בבית הקברות; וראה עוד בברייתא שהובאה בעמוד זה לקמן, שכתוב בה לשון "נזיר בקבר" [כלשון הגמרא בשבועות], והכוונה היא נזיר שנזר בבית הקברות; גם ממה שהביאה הגמרא את ספיקו של רבא באמצע דיני נזירות בבית הקברות משמע שרבא נסתפק בנזר בבית הקברות]. וכן פירש ב"משנה למלך" [נזירות ו ח ד"ה גרסינן] את הגמרא, ונסתייע מדברי רש"י בשבועות; אלא שהביא את דברי המפרש כאן שפירש את הספק בנזר בבית הקברות, וכתב על זה ה"משנה למלך", שלא ידע למה צריך לפרש כן. ומדברי רבינו עקיבא איגר נראה שהבין

כגון שנכנס נזיר טהור [445] **בשידה תיבה ומגדל** [מיני אוהלים מיטלטלים המפסיקים בין הטומאה ליושב בתוכה] לבית הקברות, **ובא חבירו ופרע מעליו** באונסו של הנזיר [446] את **המעזיבה** של גג האוהל, ונטמא באויר בית הקברות -

ונמצא שלא עשה מעשה כלל, אלא שעל השהייה אנו מחייבים אותו, ויש להסתפק אם צריך הוא שיעור שהייה כדי השתחויה. [447]

וטעם ספיקו של רבא הוא, האם נאמר דכי **גמירין** [נאמרה הלכה למשה מסיני] "**שהייה**" **בבית המקדש** בלבד -

אבל אבראי [חוץ לבית המקדש], **לא**. [448]

או דילמא: לא שנא? [449] ומסקינן: **תיקו!**

בעי נסתפק **רב אשי**:

נזר והוא בבית הקברות, האם **טעון** הוא **גילוח** ["תגלחת טומאה"] כשאר נזיר שנטמא, שהוא מגלח ביום השביעי, **או אינו טעון גילוח**, ומשום שיש לומר: אין תגלחת בלי

מלשון הגמרא שהספק הוא בנזר בבית הקברות, ותמה באמת למה לי זה, וגם הקשה: שאם נזר בעודו בשידה, אם כן הרי לא נזר בבית הקברות, [וראה גם ב"קרן אורה" ד"ה עוד ראיתי שתמה כן על המפרש].

[446]א. כן פירשו התוספות, וכן פירש רש"י בשבועות יז א, וראה בזה ב"משנה למלך" נזירות ו ח, בדיבור ראשון. ב. ואם תאמר: והרי כיון שאנו מחייבים אותו רק על השהייה אם כן לאו שאין בו מעשה הוא!? ראה בזה בתוספות שבועות יז א ד"ה או, וב"משנה למלך" [ביאת מקדש ג כא, ד"ה גרסינן], וב"קרן אורה" בעמוד א' מד"ה אילימא ואילך, וב"קהלות יעקב" סימן ה' בנדמ"ח.

[447]נתבאר על פי לשונו של רש"י בשבועות שם שכתב: "כגון שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל, ובא חבירו ופרע עליו את מעזיבת גג האוהל ונטמא באויר בית הקברות", ופשטות כוונתו שפרע את מעזיבת השידה למעלה. אלא שצריך ביאור, האיך עושה פריעת הגג שלמעלה טומאה ליושב בתוך השידה והקבר מתחתיו, שלא מצאנו טומאה ל"אויר בית הקברות" אלא למאהיל על הקבר; וראה בדברי הרש"ש על פירוש המפרש, שהביא כעין זה מרש"י במקום אחר, ושם תמהו התוספות עליו. והרא"ש מפרש: "שגלהו **מתחתיו**, שהסיר את מעזיבת השידה", וגירסתו היא "פרע **עליו**" ולא "פרע **מעליו**" ראה שם.

[448]כתב רש"י בשבועות יז א על בעיא זו: "בפנים גמירי שהיה, [כן הוא הלשון שם], בטומאת עזרה דשייכא בה השתחוייה".

[449]א. בפשוטו ביאור הענין הוא, שעיקר ספיקו של רבא היה, אם אף בנזיר - כשמתחייב על השהייה ולא על הטומאה - נאמרה הלכה שיתחייב רק בשהייה כדי השתחויה כמו בביאת מקדש בטומאה, וההיכי תימצי שלא לחייבו על הטומאה הוא, כשפרע עליו אחר את המעזיבה באונס. אלא שהתוספות כתבו: "מספקא ליה דילמא לא בעי שהייה [כלומר: שיעור שהייה], או דילמא לא שנא, דכל היכא דאירעה טומאה **התם** [משמע: בבית הקברות] בעי שהייה", ומשמע שהבעיה היא דוקא משום שהטומאה אירעה בתוך בית הקברות, וצריך ביאור למה לי זה. וכהתוספות משמע גם בלשון רש"י בשבועות יז א על בעיא זו: "נזיר בקבר, נזיר שנטמא באונס **בתוך בית הקברות**, דומיא דנטמא בעזרה שלא נתחייב (בפנים) בכניסתו", [ואין כוונת רש"י לציין את הציור האיך נטמא באונס, שהרי את הציור הביא רש"י אחר כך], הרי משמע שהבעיה היא דוקא משום שנטמא בבית הקברות, וראה ב"משנה למלך" [נזירות ו ח אמצע דיבור ראשון] מה שכתב על דברי רש"י אלו, ולפי דבריו מוכרח, שהספק הוא דוקא משום שנטמא בבית הקברות, רק שהוא למד כן מדמיון רש"י לעזרה, **ראה שם היטב**.

[450]כן ביארו התוספות את הספק, ועל דרך זה פירשו את כל הסוגיא; ואולם בגמרא מבואר טעם אחר בביאור הספק, וכנראה שהתוספות לא גרסו כן בגמרא, הלוא תראה שלא נמצא בדבריהם ולא בדברי הרא"ש ולא בדברי המפרש שום ביאור על דברי הגמרא האלו.

קרבן טומאה, וכיון שאינו מביא קרבן אף תגלחת אינו צריך? [450] ומפרשת הגמרא את הספק: [451]

האם נאמר **דכי בעי תגלחת**, דוקא נזיר **טהור שנטמא**, **דקא מטמא לנזירותיה** [שטימא את נזירותו] - [452]

אבל טמא שנזר ולא נטמאה נזירותו - **לא**.

או דילמא: **לא שנא**, ואף בטמא שנזר צריך הוא "תגלחת טומאה"?

תא שמע לפשוט שאינו צריך גילוח, ממשנתנו:

מי שנזר והוא בבית הקברות, **אפילו היה שם שלשים יום**, **אינו עולה לו מן המנין**, **ואינו מביא קרבן טומאה**.

ומשמע: **קרבן טומאה הוא דלא מייתי** [453] [אינו מביא] **אבל גלוחי בעי** [תגלחת צריך הוא], מדלא שנינו: ואינו מגלח בשביעי שלו.

ודחינן: "**מה טעם**" **קאמר** התנא:

מה טעם אינו מביא קרבן טומאה, **משום דלא בעי גלוחי**, כלומר: תגלחת וקרבן טומאה תלויים זה בזה.

דהיינו, היות ולפי סברתו של רב אשי שאינו טעון תגלחת, הטעם בזה הרי הוא משום שאין תגלחת בלי קרבן טומאה, אם כן יש לומר שסברא זו פשוטה לתנא עד שלא הוצרך לפרשה, והיות ואמר התנא שאינו צריך קרבן ממילא יודעים אנו שאינו מגלח כי הא בהא תליא. [454]

---

[451] **ראה הערה קודמת**.

[452] יש לבאר את לשון הגמרא וכוונתה, על פי הכתוב: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם **וטמא ראש נזרו** [היינו שערו, וכמו שמבואר בגמרא לעיל טו א: "וטמא ראש נזרו", מי שנזרו תלוי לו בראשו] וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו", הרי שטעם התגלחת הוא משום שטימא את ראשו, והיינו מה שאומרת הגמרא "דקא מטמא לנזירותיה", היינו שער נזירות שלו, וזה אינו שייך אלא בטהור שנטמא, אבל בנזיר טמא, אף שחלה עליו נזירות, מכל מקום אין הוא מטמא את שער נזירותו, שהרי בשעה שנטמא עדיין לא התחיל לגדל שער, שנזירותו וטומאתו באין כאחד.

[453] כתבו התוספות: "קרבן טומאה הוא דלא מייתי, דמיעטיה קרא לקמן [בברייתא דף יח תחלת עמוד א] ". והקשה על זה רבינו עקיבא איגר: הא הך מיעוט ["וטמא ראש נזרו", ראה ברייתא שם], פשיטא דקאי יותר על תגלחת דהא אחר "וטמא ראש נזרו" כתיב "ביום השביעי יגלחנו, וביום השמיני יביא", ואם כן מהיכי תיתי דנמעט מהאי קרא רק קרבן טומאה ולא תגלחת דסמיך ליה, וצ"ע". ביאור קושייתו: בפשוטו צריך לומר שהגמרא לא ידעה עכשיו מהיכן אנו יודעים שהנוזר בבית הקברות אינו מביא קרבן טומאה, כי אם היינו יודעים שהמיעוט הוא מ"וטמא ראש נזרו", הרי מסתבר יותר למעט את הגילוח שהוא סמוך לו במקרא, מאשר את קרבן הטומאה, אלא שהגמרא לא ידעה את המקור [וצריך לומר שגם רב אשי לא ידע את המקור], ולכן היה בדעת הגמרא לומר, שקרבן אינו מביא אבל הוא מגלח. אבל על התוספות הוקשה לרבינו עקיבא איגר, שהתוספות ציינו לגמרא לקמן, אם כן משמע שהגמרא יודעת את המקור שמבואר לקמן מ"וטמא ראש נזרו", וזה הרי לא יתכן, וכפי שנתבאר. [וראה מה שכתב ב"ארזי הלבנון" אות ל"א ליישב קושיית רעק"א].

[454] נתבאר על פי הרא"ש; ואולם צריך ביאור, שהגמרא הרי לא נסתפקה משום סברא זו שאם אין קרבן אין גילוח, אלא סברא מיוחדת לגבי גילוח, "כיון שלא מטמא לנזירותיה"; ואולם כבר נתבאר בהערה לעיל, שכנראה לפני

תא שמע מהברייתא שהובאה לעיל בעמוד א:

אין בין טמא שנזר, לנזיר טהור שנטמא -

אלא, שה**טמא שנזר שביעי שלו עולה לו מן המנין** כי אינו צריך להביא קרבן, **ונזיר טהור שנטמא**, **אין שביעי שלו עולה לו מן המנין**, שאינו מתחיל נזירותו עד יום הבאת קרבנותיו.[455]

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, **הא לתגלחת** טומאה **זה וזה שוין** שהם צריכים תגלחת, שאם לא כן היה לתנא להוסיף חילוק ביניהם לענין גילוח, ולומר: זה מגלח וזה אינו מגלח!?[456]

הרי למדנו, שאף הטמא שנזר טעון תגלחת טומאה, ונפשטה בעייתו של רב אשי.

ודחינן: **לא** תדייק כן, אלא תדייק: **הא למלקות** על טומאה **זה וזה שוין**.[457]

מקשה הגמרא: **אבל** לענין **תגלחת מאי**? אכן **זה מגלח וזה אינו מגלח**!?

אם כן: **ליתנייה**, ישנה התנא גם את החילוק הזה שביניהם!?

ומשנינן: אכן כלול אף חילוק זה בדברי התנא, כי **תנא**: "**שביעי שלו** עולה לו מן המנין" **וכל מילי**.

כלומר: כיון שהתנא אומר "שביעי שלו עולה לו מן המנין", והטעם בזה, הרי הוא משום שאינו צריך להביא קרבן, אם כן נכלל ממילא בדברי התנא שאינו צריך להביא קרבן, והיות ואינו צריך להביא קרבן ממילא אנו יודעים שאין צריך לגלח, כי הא בהא תליא.[458] א. "נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן", והכהן רואה את הנגע, ופעמים שמטמאהו מיד כשיש בנגע סימני טומאה והרי הוא מצורע מוחלט, ופעמים שמסגירו

הראשונים היתה גירסה אחרת בגמרא, ראה שם. והתוספות כתבו: "כלומר: כיון דתנן **אינו מביא** ממילא ידעינן שאינו מגלח, דהא בהא תליא, דהפסוקים קרובים זה לזה, אע"ג דגילוח ביום שביעי וקרבן ביום שמיני, משמע ליה, דכיון דאינו מביא קרבן טומאה דאינו מגלח".

[455] ברייתא זו היא כדעת רבי לקמן יח א, שאין הנזיר מתחיל למנות עד יום השמיני שהוא יום הבאת קרבנותיו, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

[456] כן פירשו התוספות את ראיית הגמרא, וראה בזה בהערה בהמשך. ב. ואם תאמר: הרי גם את החילוק לענין קרבן טומאה, לא שנה התנא!? זה אינו, שזה כלול בחילוק שאומר התנא: "טמא שנזר שביעי שלו עולה לו מן המנין", שהטעם הוא משום שאינו צריך להביא קרבן טומאה, ואם כן זה כבר כלול בדברי התנא, תוספות לעיל עמוד א.

[457] וכמסקנת הגמרא לעיל, שהנזיר בבית הקברות לוקה על הטומאה.

[458] א. וכמבואר סברא זו לעיל בגמרא. ב. מהלך דברי הגמרא לכאורה אינו מובן, כי היות והגמרא מתרצת שאין להוכיח ממה שלא כתוב "זה מגלח וזה אינו מגלח" כי זה כלול בחילוק ששנה התנא, אם כן למה הוצרכה הגמרא לומר "הא למלקות זה וזה שוין"!? ופשטות מהלך הגמרא הוא: שמתחילה לא דקדקה הגמרא ממה שלא כתוב את החילוק "זה מגלח וזה אינו מגלח", אלא שאם התנא אומר "אין בין", משמע שהוא בא לומר "זה ולא אחר", וחשבה הגמרא בתחילה שכוונתו הוא למעט תגלחת, ופשטה את ספיקו של רב אשי; ודוחה הגמרא, שהתנא בא למעט מלקות על טומאה שאין חילוק ביניהם ודלא כריש לקיש לעיל; ושוב מקשה הגמרא, סוף סוף תיקשי: למה לא כתב התנא גם חילוק זה, ועל זה מתרצת הגמרא שזה כלול בדברי התנא. אלא שהתוספות לא פירשו כן, ומיד בתחילת דברי הגמרא, ביארו שהדיוק הוא ממה שלא נאמר "זה מגלח וזה אינו מגלח".

הכהן שבעה ימים פעם או פעמים כדי לידע אם ייראו בו סימני טומאה, ואחר כך מחליטו או מטהרו, ואותם ימים שהוא מוסגר בהם נקראים "ימי הסגרו".

ב. אותם ימים מעת שטימאהו הכהן והחליטו ועד שנרפא נגע הצרעת מן הצרוע, הם הנקראים "ימי חלוטו" [או "ימי גמרו"].

ג. משנרפא הנגע, מביא המצורע שתי צפרים, את האחת שוחט הכהן, וטובל בדמה את השניה, ומזה מדמה על המיטהר, ואת הצפור השניה הרי הוא משלח על פני השדה, ומגלח המצורע את כל שערו ואחר כך טובל במקוה, וסופר שבעה ימים והם הנקראים "ימי ספרו", וביום השביעי מגלח שנית ואחר כך טובל, וביום השמיני מביא את קרבנותיו, העשיר מן הבהמה, והדל מן העוף.

ד. נזיר מצורע אינו סותר את הימים הקודמים שכבר מנה, כי לא נאמרה סתירה אלא בטומאת מת.

ה. הברייתא הבאה באה ללמד, שאותם ימים שהוא חלוט בהם - אף שאין הצרעת סותרת את הימים שכבר מנה - מכל מקום אותם ימים אין עולין לו למנין נזירותו, וצריך הוא להשלימם לאחר מכן, אבל כל דקדוקי נזירות עליו אף בימים אלו; וכן מבארת הברייתא בהמשך [שאינו מובא כאן בגמרא אלא לקמן נו א], ש"ימי ספרו" אינם עולים לו במנין ימי נזירותו, ואולם ימי הסגרו עולים לו במנין.

ו. דין זה שאין ימי חלוטו עולין לו מן המנין לומדת הברייתא מנזיר שנטמא במת, שאף הוא אין ימי טומאתו עולין לו מן המנין; והברייתא קוראת לימים שהוא טמא בהן מחמת המת: "ימי טומאתו", ולימים שהוא חלוט בהם מחמת צרעתו: "ימי חלוטו".

תא שמע:

אין לי אלא ימי טומאתו של נזיר שנטמא במת **שאין עולין לו מן המנין** של ימי הנזירות.[459]

אבל **ימי חלוטו** של נזיר מצורע **מנין** שאין עולין לו לנזיר מן המנין, ומשהוחלט הנזיר המצורע, אין הוא כולל את ימי חלוטו במנין ימי נזירותו?

ובהמשך לומדת הברייתא את הדין בקל וחומר.

ועד שלא סיים התנא לבאר את המקור לזה, מסביר התנא:

[459] דכתיב: " [ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה] וקדש את ראשו ביום ההוא" דהיינו בתר ימי טומאה, והדר "והזיר לה' את ימי נזרו", כן פירשו המפרש ורבינו הלל בספרי; והתוספות שלמדוהו מקל וחומר מסתירת הימים הקודמים, לא כתבו כן אלא משום שבהמשך הברייתא מבואר שאף נזיר בקבר אין עולין לו ימי טומאתו מן המנין, ואת זה אי אפשר ללמוד מן הכתוב הנזכר, שהוא מדבר במי שצריך גילוח וקרבן טומאה, והנזיר בקבר אינו צריך את כל אלו, ולזה צריכים אנו לקל וחומר מנזיר שנטמא שאין ימי טומאתו עולין לו, כמבואר בתוספות במשנה לעיל טז ב.

שמא תאמר: למה לי קל וחומר!? והלא **דין הוא** שלא יעלו לו ימי חלוטו מן המנין, מדין "במה מצינו" מימי טומאתו למת, כי היות ושוים הם בדיניהם, יש לך ללמוד זה מזה אף לענין "אין עולין מן המנין"; וכך נלמדנו מן הדין: **מה ימי טומאתו מגלח** הנזיר ביום השביעי שלהם **ומביא קרבן** ביום השמיני שלהם -

אף ימי חלוטו הרי הוא **מגלח** בסוף ימי חלוטו, **ומביא קרבן** ביום השמיני לספרו [460] - ואם כן יש לנו להשוותם גם לענייננו, ולומר:

מה ימי טומאתו אין עולין לו מן המנין, אף ימי חלוטו אין עולין לו מן המנין.

ומסביר התנא שאי אפשר ללמוד בדין זה: **לא אם אמרת בימי טומאתו** למת, שאין הם עולין לו מן המנין, משום **שכן מבטל** [סותר] **בו את הימים הקודמין** של הנזירות, וכמו שנאמר בנזיר שנטמא במת "והימים הראשונים יפלו", **ולפיכך** אף **אין עולין לו מן המנין**.

תאמר בימי חלוטו, שאינו מבטל את הימים הקודמין של ימי נזירותו, **ולפיכך** יש לומר שאף **עולין לו** הימים האלו **מן המנין**. [461]

ולכן צריכים אנו ללמוד שאין ימי חלוטו של מצורע עולין לו לנזיר מן המנין בדין אחר: **אמרת**:

---

[460] צריך ביאור, איך אפשר להשוות ימי טומאתו שהוא חייב גילוח וקרבן מצד דין הנזירות ולא מדין טומאת המת, למצורע שהוא חייב בגילוח וקרבן מצד הצרעת ולא מצד הנזירות!? ובפשוטו מכאן ראיה למה שכתב רש"י בסוטה טו א ד"ה וכי קא מייתי [המצורע] קרבן לאישתרויי בקדשים: "שיש טומאות שהצריכן הכתוב **כפרה לטהרתן**, זב וזבה ויולדת ומצורע **ונזיר שנטמא**", הרי שרש"י סובר, דהכפרה בנזיר טמא היא לטהרת טומאת המת וכשאר מחוסרי כפרה דטומאה. ואין כוונת רש"י לומר, שאף הנזיר הטמא אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו וכשאר מחוסרי כפרה, שהרי מבואר בגמרא כריתות ח ב שמותר הוא לאכול בקדשים [כמו שהקשה ב"קהלות יעקב" נזיר סימן ד, **ראה שם**], אלא כוונתו היא על דרך שכתב רש"י בשבועות יז א ד"ה צריך שהייה: "קרבן נזיר טמא לאו אעוון טומאה אתי, אלא למיחל עליה נזירות טהרה **כשאר מחוסרי כפרה**", והיינו שביסוד הדברים שוה טמא מת לשאר מחוסרי כפרה שהכפרה משלמת את טהרתן, אלא, שטומאת שאר מחוסרי כפרה מעכבת אותם לענין אכילת קדשים וביאת מקדש, ואילו טמא מת מחוסר כפורים מעכבת אותו טומאתו מלחול עליו נזירות טהרה. וכעין זה בר"י מיגש שבועות לז א "נמצא שהקרבן שמביא, אינו מביא אותו **אלא להטהר בו מאותה הטומאה כדי שימנה לאחר כן נזירות בטהרה מתחלה**, וכן מצינו [כלומר: בשאר מחוסרי כפרה] שהקרבן שמביא הטמא לשום טהרה הוא מביא אותו, תדע שהרי קודם לכן אסור [כלומר: אותן שאר מחוסרי כפרה] שיאכל בקודש עד שיביא קרבנו כדאמרינן: הביא כפרתו אוכל בקדשים, אלמא קרבן זה טהרה הוא עושה, **והיינו דאמרינן** [כריתות ח ב]: **ההוא דמייתי קרבן כי היכי דתיחול עליה נזירות בטהרה**, כלומר: להשלים בו טהרתו הוא מביאו, כדי שיתחול לאחר כך נזירות למנות בטהרה". ולפי פירוש זה בברייתא, צריך לומר שברייתא זו סוברת שהקרבנות מעכבות אותו מלמנות נזירות טהרה, כי כל דברי רש"י אינם אלא לדעת הסובר שהקרבנות מעכבות [ראה לקמן יח ב], אבל לדעת הסוברים [ראה לקמן דף יח א] שאין הקרבנות מעכבות, אין שייך לומר כדברי רש"י.

[461] הקשו התוספות: למה לא נלמד מצורע ממת באותו "במה מצינו" שאף סותר הוא את הימים הקודמים!? ותירצו: שלקמן בגמרא [מד א] ילפינן מהפסוק "והימים הראשונים יפלו **כי טמא נזרו**", שהטומאה סותרת ואין התגלחת סותרת, הכי נמי נימעוט ונימא דאינו סותר על החלטו, כלומר: מיעוט הוא [שפסוק זה מיותר] "כי טמא נזרו" ולא משהו אחר, והיות והפרשה מדברת בטומאת מת, הרי נתמעט כל מי שאינו טמא טומאת מת.

ומה נזיר שנזר בקבר [בבית הקברות] **ששערו ראוי לתגלחת** טומאה כשאר נזיר טמא, ומכל מקום **אין עולין לו** ימי הטומאה **מן המנין** - [462] **ימי חלוטו שאין ראוי לתגלחת** מצד הנזירות [464] **לא כל שכן שאין עולין לו מן המנין**. [463]

ומברייתא זו פושטת הגמרא את ספיקו של רב אשי:

כי **מאי לאו**, האם לא כן שזו שאמרו בברייתא: "נזיר בקבר ששערו ראוי לתגלחת" היינו **תגלחת טומאה**, וכפי שנתבאר!?

ואם כן הרי למדנו שהנוזר בבית הקברות צריך הוא תגלחת טומאה כשאר נזיר טמא, ונפשטה בעייתו של רב אשי.

ודחינן: **לא** כאשר פירשת את התגלחת האמורה בברייתא שהיא "תגלחת טומאה", אלא זו שאמרו בברייתא: "נזיר בקבר ששערו ראוי לתגלחת" היינו **תגלחת טהרה**, לאחר שימנה נזירות טהרה; וכך הוא פירוש הברייתא:

ומה נזיר בקבר שאינו צריך לגלח תגלחת טומאה, ונמצא ששערו של עכשיו ראוי לקיים בו את תגלחת הטהרה שלאחר מנין ימי נזירות הטהרה, ומכל מקום אין הימים שהוא טמא עולין לו מן המנין.

נזיר מצורע שאין שערו ראוי לקיים בו את תגלחת הטהרה, שהרי יצטרך לגלחו כשייטהר מצרעתו כשאר מצורע, [465] אינו דין שלא יעלו לו ימי חלוטו מן המנין.

הכי נמי מסתברא שב"תגלחת טהרה" עוסקת הברייתא -

---

[462] הקשה רבינו עקיבא איגר על הלימוד מנזיר בקבר: "מכל מקום גם על זה נימא: אם אמרת נזיר [בקבר], דימי טומאה כיון דסותרים (ה"נ) [הנזירות], אף בכי האי גוונא דנזר בבית הקברות, אין עולים". הלשון נראית משובשת, ועיקר כוונתו להקשות: הרי נזיר בקבר היינו נמי ימי טומאתו של מת, ואם כן כשם שאין אנו לומדים בקל וחומר מנזיר טהור שנטמא, ומשום שיש לפרוך מה לימי טומאתו שכן סותר בהן את הקודמין, אם כן הוא הדין שאי אפשר ללמוד מנזיר בקבר, כי אף שאין לו ימים קודמין, מכל מקום כשיש לטומאה זו ימים קודמין הרי הן סותרין את הקודמין, [**וראה בחידושי הגרי"ז בהוצאת "מישור" עמוד קב במה שהובא שם במוסגר בד"ה ולשיטת**, ותוכן דבריו הוא, שנזיר בקבר נתמעט מדין סתירת ימים הקודמין אף אילו היה שייך בו ימים קודמין, ובזה יישב קושיא זו; ואולם המפרש לקמן נו א על ברייתא זו כתב "ואין סותר בהן את הקודמין, לפי שאין לו קודמין"]. והוסיף רבינו עקיבא איגר: "וביותר, דהא גופא מנא לן דנזר בבית הקברות דאין עולין, אלא דמסברא כיון דבטהור שנטמא אפילו סותרים, ממילא בנזיר טמא על כל פנים אין עולים, וכמו שכתבו תוספות במתניתין, וכיון דהוא מזה הטעם, ממילא אין ללמוד לימי חלוטו, וצע"ג". ביאור דבריו: כיון שנזיר בקבר כל מקורו הוא מנזיר שנטמא בקבר, הרי לא יתכן שמנזיר שנטמא בקבר אי אפשר ללמוד לימי חלוטו, ואילו מנזיר בקבר - שהוא עצמו אינו נלמד אלא מנזיר שנטמא - יהיה אפשר ללמוד לימי חלוטו, שהרי ממה נפשך, אם נזיר בקבר דומה לימי חלוטו, כשם שלא תלמד לימי חלוטו כך לא תלמד לנזיר בקבר, ואם נזיר בקבר דומה לנזיר שנטמא, שוב אי אפשר ללמוד לימי חלוטו שאינו דומה לנזיר שנטמא.

[463] ביארו התוספות: "נזיר בקבר ששערו ראוי לתגלחת ודמי לנזיר, אין עולין לו מן המנין, ימי חלוטו שאין שערו ראוי לתגלחת ולכך לא דמי לנזיר, לא כל שכן שאין עולין לו מן המנין".

[464] כלומר: ודאי שהמצורע מגלח, אלא שאינו מגלח מחמת דין נזירות אלא מחמת צרעתו, ואילו נזיר בקבר מגלח מחמת נזירותו, כן מבארת הגמרא בהמשך הסוגיא את הסלקא דעתין.

[465] מבואר מברייתא זו, שמוכרח הוא לגלח תחילה לצרעתו ורק אחר כך לנזירותו, וראה בזה בסוגיא לקמן ס ב "נזיר טהור ומצורע מהו שיגלח תגלחת אחת ועולה לכאן ולכאן".

דף יח.

דאי סלקא דעתך שב**תגלחת טומאה** עוסקת הברייתא, ומחלקת בין ימי טומאתו שהם צריכים תגלחת, לבין ימי חלוטו שהם אינם צריכים תגלחת, הרי תיקשי:

וימי חלוטו מי לא בעי תגלחת בסוף ימי חלוטו, והרי כך הוא דינו של מצורע שהוא מגלח בסוף ימי חלוטו!?

דוחה הגמרא את ההכרח: **לא** תוכיח מכאן שבתגלחת טהרה אנו עוסקים, כי זו שאמרנו שבימי חלוטו אינו צריך תגלחת: **תגלחת דנזירות קתני**, שאין הוא חייב בתגלחת משום דין הנזירות, אלא משום שלא עדיף הוא משאר מצורע הצריך תגלחת.

וזה הוא שמחלקת הברייתא בין נזיר טמא מת שהוא צריך תגלחת טומאה משום דין הנזירות, לבין נזיר מצורע שאינו צריך תגלחת אלא כשאר מצורע ולא משום דין הנזירות.

תא שמע לפשוט שאין הנוזר בבית הקברות טעון תגלחת:

כתיב: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם **וטמא ראש נזרו**, וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו. וביום השמיני יביא שתי תורים או שני בני יונה וגו'" -

ולכך אמר הכתוב "וטמא ראש נזרו", שלא היה לו לומר אלא: וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וגלח ראשו ביום טהרתו, כדי ללמד: רק **בנזיר טהור שנטמא הכתוב מדבר** - וכמו שנאמר: "והימים הראשונים יפלו", הרי שנזר קודם לטומאתו - **שהוא טעון העברת שער והבאת צפרין** [תגלחת וצפרים לקרבן טומאה; וכן אשם] -

ולפטור בא הכתוב **את הנזיר בקבר שאין טעון העברת שער והבאת צפרין** [ולא אשם].[466] ואם לא שמיעטו הכתוב הייתי אומר: **והלא דברים קל וחומר** שהוא חייב בקרבן טומאה:

ומה טהור שנטמא, טעון העברת שער והבאת צפרין, מי שהיה טמא מתחילה, אינו דין שיהא טעון העברת שער והבאת צפרין.

לפיכך **תלמוד לומר**: "**וטמא ראש נזרו**", **במי שהיה טהור ונטמא הכתוב מדבר, שיהא טעון העברת שער והבאת צפרין, ולפטור** מאלו **את הנזיר בקבר**.

ומסקינן: **שמע מינה** שאין הנזיר בקבר טעון תגלחת.

מאן תנא להא דתנו רבנן [מי הוא ששנה את הברייתא שהובאה לעיל]:

אין בין טמא שנזר, לנזיר טהור שנטמא, אלא:

שהטמא שנזר שביעי שלו עולה לו מן המנין של נזירות הטהרה, משום שאינו חייב בקרבן טומאה -

[466] לאו דוקא "הבאת צפרין" שאין חייב בו הטמא שנזר, אלא הוא הדין שאינו חייב באשם נזיר טמא, תוספות.

ואילו **נזיר טהור שנטמא, אין שביעי שלו עולה לו מן המנין** משום שהוא חייב בקרבן טומאה ביום השמיני.

ונמצינו למדים לדעת התנא של הברייתא, שאין הנזיר מתחיל למנות "נזירות טהרה" לפני יום השמיני שבו מביא הוא את קרבנותיו, ומי הוא התנא הסובר כן? **אמר רב חסדא**: **רבי היא**, **דאמר** בברייתא המובאת בסמוך:

נזיר טמא שהיזה בשלישי ובשביעי וטבל בשביעי, **אין "נזירות טהרה" חלה אלא עד יום השמיני**.

דאי תימא רבי יוסי ברבי יהודה היא החולק עליו באותה ברייתא, **האמר: נזירות דטהרה משביעי** אחר הזאה וטבילה - **הוא דחיילא** ועולה לו יום השביעי מן המנין, ובמשנתנו הרי שנינו שאין שביעי עולה לו מן המנין.

ומפרשת הגמרא: **מאי רבי ומאי רבי יוסי ברבי יהודה**, כלומר: במה נחלקו והיכן מובאת מחלוקתם?

דתניא:

כתוב בפרשת נזיר [ה ח ואילך]: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו. וביום השמיני יביא שתי תורים או שני בני יונה אל הכהן אל פתח אהל מועד. ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וקדש את ראשו ביום ההוא [לחזור ולהתחיל מנין נזירותו, רש"י]. והזיר לה' את ימי נזרו והביא כבש בן שנתו לאשם, והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו".

כתיב: "**וקדש את ראשו ביום ההוא**" לחזור ולהתחיל מנין נזירות טהרה, ובאיזה יום הכתוב מדבר: **ביום הבאת קרבנותיו** בשמיני, ואף קודם שהביא קרבנותיו,[467] **דברי רבי**. **רבי יוסי ברבי יהודה אומר**: **ביום תגלחתו** דהיינו ביום השביעי, ולאחר ההזאה השניה והטבילה.

עוד מפרש רב חסדא משנה במסכת כריתות, שאף היא אינה מתפרשת אלא כדעת אחד התנאים שנזכרו לעיל:

והא דתנן במסכת כריתות ט א:

נזיר שנטמא טומאות הרבה, כלומר: שנטמא ונטהר והחל למנות נזירות טהרה ונטמא שוב, ושוב החל למנות נזירות טהרה ונטמא שוב, **אינו מביא אלא קרבן** טומאה **אחד**

[467] כמבואר לקמן בגמרא בעמוד ב לדעת רבי. ובפשוטו לאו דוקא אמר רב חסדא "רבי היא" הסובר שהמנין מתחיל ביום הבאת קרבנותיו ואף על פי שלא הביא קרבנותיו, והוא הדין שאפשר לפרש ברייתא זו כהתנאים הנזכרים בעמוד ב הסוברים שאין מתחיל למנות נזירות טהרה עד שיביא חטאתו או אף אשמו; ולא נתכוונה הגמרא לומר אלא דכרבי יוסי ברבי יהודה אי אפשר לפרשה.

על כל הטומאות, אם לא התחייב בקרבן על הטומאות הקודמות כאשר חזר ונטמא, וכדמפרש ואזיל.

מאן תנא, מי הוא התנא ששנה משנה זו, שעל "טומאות הרבה" - דהיינו, שכל אחת מהן אירעה לאחר תחילת מנין נזירות הטהרה שלאחר הטומאה הקודמת - אינו מביא אלא קרבן אחד?

אמר רב חסדא: **רבי יוסי ברבי יהודה היא**, **דאמר**: **נזירות טהרה משביעי** - קודם הזמן שהוא מתחייב בקרבן - **חיילא**.

ולשיטתו **משכחת לה** [הרי אתה מוצא] טומאות הרבה שאין מביא עליהם אלא קרבן אחד: **כגון שנטמא** טומאה שניה **בשביעי** לטומאה הראשונה לאחר שנטהר בהזאה וטבילה והחלה נזירות הטהרה, **וחזר ונטמא** בשלישית **בשביעי** לטומאה השניה אחר הזאה וטבילה ותחילת נזירות הטהרה, הרי שנטמא "טומאות הרבה" -

וכיון דלא יצא לכל טומאה **שעה הראויה להביא קרבן** [כלומר: לא נתחייב בקרבן] קודם שאירעה הטומאה שלאחריה המחייבת בקרבן נוסף, שהרי חיוב הקרבן הוא ביום השמיני ואילו הטומאה אירעה כבר בשביעי -

לכן **אינו חייב אלא קרבן אחד** על שלושת הטומאות.

דאי תימא רבי היא, הסובר: נזירות חלה עליו רק ביום השמיני, הרי לא תמצא אופן שייטמא "טומאות הרבה" דהיינו שהיתה כל טומאה אחר שכבר החלה נזירות הטהרה מחד, ועדיין לא נתחייב בקרבן על האחת עד שאירעה הטומאה שלאחריה - מאידך.

דאי דנטמא טומאה שניה **בשביעי** לטומאתו הראשונה, **וחזר ונטמא** בשלישית **בשביעי** לטומאתו השניה -

הרי **כולהו** - שלשת הטומאות - **טומאה אריכתא היא**, כלומר: כיון שעדיין לא החלה נזירות הטהרה קודם שנטמא בשנית ובשלישית, אין טומאותיו הרבות אלא כטומאה אחת ארוכה, ואין אלו "טומאות הרבה" שנזכרו בברייתא. [468]

[468]א. לשון התוספות הוא: כולהו טומאה אריכתא היא, **דלא נראה עדיין להתחיל נזירות** והוי כאילו נטמא בששי **ואמאי קרי ליה "טומאות הרבה"**. ונראה מלשונם שכתבו: כולהו טומאה אריכתא "דלא נראה" עדיין להתחיל נזירות טהרה, שאין צריך לחילוק הטומאות שתהיה הטומאה אחר שכבר חלה נזירות הטהרה, אלא שכבר הגיע השעה "שהוא ראוי" להתחיל נזירות טהרה, והוא חידוש. ב. ונראה מדבריהם עוד, דהא לא קשיא לגמרא: אם כן - שלא החלה נזירות הטהרה -פשיטא היא, ומשום דהיה מקום לומר, שחיוב הקרבן הוא כמו חיוב המלקות, שאם נטמא כמה פעמים הרי הוא לוקה על כל טומאה וטומאה, וקא משמע לן דטומאה אריכתא היא, וראה גם ב"באר משה" בעמוד ב' על תוספות ד"ה מתחיל; ומיהו צריך לומר, דמכל מקום לגמרא פשוט הוא שאין חיוב הקרבן אלא על הטומאה הראשונה שטימא את ראש נזרו, אבל מה שמיטמא שוב כל עוד שלא חלה עליו נזירות טהרה, אין זה סיבה לחיוב קרבן; **וראה עוד בזה בהערה על הברייתא ד"נטמא בשביעי"**.

ואי דנטמא טומאה שניה **בשמיני** - קודם שהביא קרבן טומאה - שכבר החלה נזירות הטהרה, **וחזר ונטמא** טומאה שלישית **בשמיני** קודם שהביא קרבן טומאה, **הרי יצתה** לטומאה הראשונה והשניה **שעה שראויה להביא קרבן** קודם שנטמא את הטומאה שלאחריה, ולא ייפטר בקרבן אחד על כמה טומאות.[469]

כאן שבה הגמרא לפרש את טעם מחלוקתם של רבי ורבי יוסי ברבי יהודה, אם נזירות טהרה חלה בשביעי או בשמיני:

מאי טעמא דרבי, הסובר: נזירות טהרה משמיני הוא דחיילא?

כי **אמר קרא**: "**וכפר עליו מאשר חטא על הנפש**" דהיינו קרבן טומאה, **והדר** [ואחר כך] "**וקדש את ראשו**" דהיינו שיתחיל למנות נזירות טהרה.[470]

ורבי יוסי ברבי יהודה - הסובר: מיום השביעי אחר הזאה וטבילה מתחיל הוא למנות נזירות טהרה - מה הוא טעמו?

אם כן - שאינו מתחיל למנות אלא ביום השמיני - **לימא קרא**: "**וקדש את ראשו**" בלבד, ואנו נדע שאחר הכפרה על הנפש מתחיל הוא למנות, שהרי כן הוא סדר הכתובים -

דף יח:

ו"**ביום ההוא**" - שאמרה תורה - **למה לי**!? אלא בהכרח: **אם** "ביום ההוא" **אינו ענין לשמיני** שהרי כבר נאמר: "וכפר עליו" והדר "וקדש", **תנהו ענין לשביעי**.

ומקשינן: **ורבי נמי**, **הכתיב** "**ביום ההוא**"? כלומר: "ביום ההוא" למה לי!?

ומפרשינן: **אמר לך רבי**:

ההוא להכי הוא דאתא [לזה בא הכתוב], **לומר לך**: כיון שהגיע ה"יום ההוא" שהוא יום השמיני, הרי הוא מתחיל למנות נזירות טהרה **ואף על פי שעדיין לא הביא קרבנותיו**.

וללמדך שלא תאמר: הרי כתיב "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" והדר "וקדש את ראשו", ומשמע קודם יכפר ואחר ימנה נזירות טהרה; לפיכך קא משמע לן "ביום ההוא"

---

[469] יש לפרש בשני אופנים את טעם הדין המבואר בסוגייתנו שאם יצתה שעה הראויה להביא קרבן קודם שאירעה טומאה שניה הרי הוא חייב בשתי קרבנות, ואם לא יצתה שעה זו קודם, הרי הוא נפטר בקרבן אחד: האחד: משום ששתי הטומאות כטומאה אריכתא דמיא, וצריך התחייבות בקרבן שתחלק בין הטומאות. השני: משום שהחיוב על שתי הטומאות חל בעת ובעונה אחת, והיינו שיש לומר שחיוב קרבן הטומאה הוא למחרת טהרתו, ואם נטהר מטומאה אחת ביום השביעי, וחזר ונטמא באותו יום, אין הוא מתחייב למחרת בקרבן, שאין זה מחרת טהרתו כיון שנטמא שוב, ואם כן אינו מתחייב את הקרבן הראשון אלא למחרת טהרתו הגמורה לכשייטהר מן הטומאה השניה, וצריכים החיובים לחול כאחד, ואמרה התורה שיהיה החיוב חופף.

[470] משמע לכאורה, שלרבי אינו מתחיל למנות נזירות טהרה רק אחר הבאת קרבנותיו, אבל אינו כן כמפורש בהמשך הגמרא, שאין הקרבנות מעכבים לדעת רבי. והרא"ש גרס: אימתי וקדש את ראשו בזמן שכפר, כלומר בזמן הראוי לכפרה אף אם לא כיפר.

- דהיינו יום הבאת קרבנותיו - שמתחיל למנות נזירות טהרה מבוקרו של יום השמיני.
[471] והיות שפירשה הגמרא שלפי רבי אין הקרבנות עצמן מעכבות, שבה הגמרא לדברי רב חסדא שפירש את המשנה בכריתות כרבי יוסי ברבי יהודה, ומקשה עליו:
ורב חסדא מאי דוחקיה [מי דחקו] **לאוקמיה** להיא משנה **כרבי יוסי ברבי יהודה**, ומשום שלדעת רבי, אי אפשר שתארע טומאה אחת לאחר תחילת נזירות הטהרה של חברתה אם לא שכבר יצאה לה לטומאה הראשונה שעה הראויה להביא קרבן, כי חלות נזירות הטהרה היא רק בזמן הבאת הקרבן ביום השמיני -
והרי לפי מה שנתבאר לדעת רבי שאינו צריך לחלות נזירות הטהרה את הקרבן עצמו אלא את היום השמיני שהוא יום הבאת קרבנותיו, הרי קדם זמן זה לשעה הראויה להביא קרבן, כי נזירות הטהרה מתחילה בליל יום השמיני שהלילה הולך אחר היום שלאחריו, ושעה הראויה להביא קרבן היא רק בבוקרו של יום היות ואין מקריבין קרבנות בלילה, ואם כן:
לוקמה [יעמידנה רב חסדא לאותה משנה]: **כגון דנטמא** שני פעמים **בליל שמיני** של טומאתו הקודמת, **ורבי היא**!?
ונמצא שאירעה כל טומאה אחר חלות נזירות הטהרה שהיא בלילה וקודם שיצתה לטומאה הקודמת שעה הראויה להביא קרבן שהיא אינה אלא ביום.
ומדלא מוקים ליה רב חסדא **כרבי, לימא** [האם נאמר] דק**סבר** רב חסדא: **ליליא** - המונעו מלהקריב קרבן - **לאו** "**מחוסר זמן**" **הוא** להיחשב בלילה כמי שלא יצתה לו שעה הראויה להביא קרבן!?
כלומר: היות ומצד הנזירות כבר הגיע זמן הבאת הקרבן בליל יום השמיני שהוא "יום השמיני", אלא שמצד אחר אינו יכול להביא קרבן כי אין מקריבין אלא ביום, לכן נחשבת תחילת הלילה כשעה הראויה להביא קרבן, ואם כן חופפת שעה זו את שעת חלות נזירות הטהרה, והטומאה שלאחרי שעה זו היא אחר שעה הראויה להביא קרבן.
אמר דחה **רב אדא בר אהבה**:
לא תוכיח מדברי רב חסדא שלילה לאו מחוסר זמן, כי **הא בהא תליא** [זמן חלות נזירות הטהרה תלויה בשעה הראויה להביא קרבן, זמנה של זו כזמנו של זה] -

[471] בתוספות [בסוף העמוד] הקשו: מנין לנו דלרבי דרשינן "אף על פי שלא הביא **קרבנותיו כלל**", והרי אפשר שסובר רבי ש"ביום ההוא" בא לומר "אף על פי שלא הביא את **כל קרבנותיו**" ולמעט את העולה או את האשם שאינן מעכבות, וכפי שאכן סוברים תנאים אחרים המובאים בהמשך הסוגיא, ומנין לנו לבאר בדעת רבי שיטה חדשה!? ותירצו: משום דרבי לא אדכר במילתיה (כ"א) דבהבאת קרבן הכתוב מדבר, משמע דלא קפיד אלא איום שמיני, ולמעוטי שביעי דבר פלוגתיה [רבי יוסי ברבי יהודה].

כלומר: הזמן שבו מתחיל הוא למנות את נזירות הטהרה אינו תלוי ב"יום השמיני", עד שנאמר: כיון שהגיע יום השמיני הרי הוא מונה נזירות טהרה, ואילו "שעה הראויה להביא קרבן" עדיין לא יצתה כי הלילה מחוסר זמן, והמשנה בכריתות אתיא כרבי.
אלא זמן תחילת נזירות הטהרה תלוי הוא בזמן הראוי להביא קרבן, וזמנם של שני אלו חופף הוא.
ונמצא, **דאי אמרת**: "**ליליא מחוסר זמן**", **אימת מיחזי לקרבן** - מאימתי ראוי הוא להביא קרבן, ויהיה אותו זמן "שעה הראויה להביא קרבן" - **לצפרא** [לבוקרו של יום השמיני], ואם כן **נזירות** טהרה **נמי לא חיילא עד צפרא** [אף היא אינה חלה עד הבוקר].
ואי אמרת "**ליליא אינו מחוסר זמן**" ו"שעה הראויה להביא קרבן" היא מבערב, אף **נזירות טהרה חיילא מאורתא** [מבערב].
ולכן לעולם לא תמצא לרבי שתחול נזירות הטהרה של הראשונה ולא יצאה לה עדיין שעה הראויה להביא קרבן. [472]
תנו רבנן:
דברי תנא קמא מתבארים לפי גירסת התוספות ופירושם.
נטמא פעם שניה **בשביעי** של טומאה ראשונה אחר הזאה וטבילה, לאחר שהחלה נזירות הטהרה, **וחזר ונטמא בשביעי** לטומאה שניה **אינו מביא אלא קרבן אחד**, היות ועדיין לא יצתה שעה הראויה להביא קרבן שאינה אלא ביום השמיני.
אבל **נטמא בשמיני** לטומאה ראשונה [ואף קודם שהחל להביא קרבנותיו] שכבר החלה נזירות הטהרה, **וחזר ונטמא בשמיני** לטומאה שניה, **מביא קרבן על כל אחד ואחד**, כי כבר יצתה שעה הראויה להביא קרבן.
ומתחיל כל נזיר שנטמא **ומונה** את נזירות הטהרה שלו **מיד** ביום השביעי אחר הזאה וטבילה, **דברי רבי אליעזר**. [473]

[472] סברת הגמרא במסקנתה היא, כי אף שנאמר "ביום ההוא", דמשמע מתחילת יום הבאת הקרבנות, מכל מקום הרי נאמר גם "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" והדר "וקדש את ראשו ביום ההוא", ולכל הפחות משמע שתחול נזירות הטהרה מהזמן שהוא ראוי להביא את קרבנותיו, על פי תוספות.

[473] א. כתבו התוספות: אף על פי שפשטות הברייתא משמע שביום השמיני הנזכר בברייתא אז הוא מתחיל למנות ו"מיד" היינו בבוקרו של יום ואף שעדיין לא הביא קרבנותיו [וכדעת רבי], ולא כפי שנתפרש בפנים שמונה מהשביעי; מכל מקום יש לסטות מן הפשטות ולפרש שמונה מיד ביום השביעי אחר הזאה וטבילה - ומשום שאם לא כן - וחלות נזירות הטהרה הוא ביום השמיני לדעתו של רבי אליעזר - - תיקשי: הרי רבי אליעזר עצמו סובר במשנתנו, שאינו סותר את הקודמין ואינו מביא קרבן טומאה "בו ביום" שהחל למנות אלא דוקא ביום שלאחריו, וא"כ הטומאה השניה שהיתה ביום השמיני לטומאה ראשונה הרי טומאת "בו ביום" היא, שאין רבי אליעזר מחייב עליה קרבן; ובהכרח לפרש שמונה מהשביעי, ונמצאת טומאת היום השמיני טומאה ביום השני ולא "בו ביום". ב. ונתקשו האחרונים: דברישא דקתני: "נטמא בשביעי וחזר ונטמא בשביעי אינו מביא אלא קרבן אחד", פירשו התוספות את הטעם משום שלא יצתה שעה הראויה לחיוב קרבן, ולמה לי טעם זה, והרי לרבי אליעזר אינו חייב כלל בקרבן שני ושלישי היות וטומאת "בו ביום" היא; [ורבינו עקיבא איגר חיזק את הקושיא

וחכמים אומרים:

אף שנטמא בשמיני כיון שלא החל עדיין להביא קרבנותיו, הרי זה מביא **קרבן אחד על הכל**, **עד שיביא חטאתו**, כי חכמים

סוברים: עד שלא הביא חטאתו אינו מונה נזירות טהרה, ונמצאת הטומאה השניה כטומאה אריכתא עם הטומאה שלפניה, ומביא קרבן אחד.[474]

הביא חטאתו על טומאה הראשונה [ואף שלא הביא את עולתו ואשמו], והחלה נזירות הטהרה, **ונטמא** בשנית, **והביא חטאתו** על טומאה שניה **ונטמא** בשלישית, הרי זה **מביא קרבן** [אותם הקרבנות שעדיין לא הביא] **על כל אחד ואחד**, שנזירות הטהרה מתחלת אחר הבאת החטאת ומתחייב הוא בקרבן על כל שלשת הטומאות, ומאחר שכבר יצתה שעה הראויה להביא קרבן, הרי זה מביא קרבנותיו לכל אחד ואחד.

מגוף לשון הברייתא "אינו מביא אלא קרבן אחד", דמשמע שיש כמה חיובי קרבנות אלא שנפטר באחד, ולרבי אליעזר דמשנתנו הרי אינו כן!? וראה חזון איש קלט ו שכתב, דלשון זה אינו מכריע, ראה שם]!? ותירץ אחר העיון: דאף על פי שהטומאה השניה שאירעה בשביעי לטומאה הראשונה אכן טומאת "בו ביום" היא ואין כלל סיבה לחייב עליה קרבן, מכל מקום הטומאה השלישית [בשביעי לטומאה השניה] אינה טומאת "בו ביום" של תחילת המנין, כי נזירות הטהרה שהחלה בשביעי לטומאה ראשונה לא נתבטלה על ידי הטומאה השניה שהיתה בו ביום, שהרי לרבי אליעזר טומאת "בו ביום" אינה סותרת, ואם כן כשנטהר מן הטומאה השניה בשביעי שלה הרי הוא "ממשיך" את המנין שכבר החל בו ולא נסתר, והוא יום השני למנין, וטומאה שלישית שאירעה בו אינה טומאת "בו ביום", ומן הדין היה שיתחייב עליה קרבן נוסף אם לא שעדיין לא יצתה שעה הראויה להביא קרבן, **וראה עוד שם שהאריך לבאר למה שנינו בברייתא זו שלש טומאות, ולא די בשתי טומאות**. ג. והגר"א הגיה במקום "דברי רבי אליעזר" "דברי רבי", ופירוש הברייתא הוא שמונה משמיני; ולפי פירושו ביאור כל הברייתא הוא: **"נטמא בשביעי וחזר ונטמא בשביעי, אינו מביא אלא קרבן אחד"**, היות וכטומאה אריכתא דמיא; **נטמא בשמיני וחזר ונטמא בשמיני**, אף שכבר החלה נזירות הטהרה הרי יצתה שעה הראויה לקרבן, ולכן **מביא קרבן על כל אחד ואחד**. והנה לפי פירושו של הגר"א איתא בברייתא לשון "אינו מביא אלא קרבן אחד", אף שאין כאן סיבה אלא לקרבן ראשון בלבד שהאחרות הרי אירעו באותה נזירות ראשונה [שלא התחיל עדיין נזירות טהרה], וזה דלא כמו שנקט רבינו עקיבא איגר שאין שייך לומר "אינו מביא אלא קרבן אחד" לפי רבי אליעזר עד שלא עברו שני ימים, שהרי אם שייך לשון זה כשאירעה טומאה שניה עד שלא התחילה נזירות הטהרה כלל והן שתי טומאות על נזירות אחת, כל שכן ששייך לשון זה כשכבר התחילה נזירות הטהרה אלא שאירעה הטומאה השניה "בו ביום"; וכן משמע כדברי הגר"א, גם בתוספות לעיל בעמוד א' ששנינו "נטמא טומאות הרבה אינו מביא אלא קרבן אחד", ומבואר בגמרא שם שבהכרח כבר התחילה נזירות הטהרה, ופירשו שם התוספות, דאם לא כן תיקשי לשון "טומאות הרבה" היות ואינן אלא טומאה אחת ארוכה, הרי שלא הוקשה מלשון "אינו מביא אלא קרבן אחד", וזה סייעתא לדברי החזון איש [קלט ו] שלשון זה אינו מכריע, **וראה עוד בהערה הבאה**. ד. ובקרן אורה כתב, שלדעת כמה ראשונים מוכרח ממקום אחר שלרבי אליעזר אין מתחיל נזירות טהרה אלא מליל שמיני; ולפי שיטתם כתב לבאר, דרבי אליעזר לא אמר אלא בתחלת הנזירות שהוא צריך שני ימים לקרבן טומאה, אבל בטומאה שניה של אותה נזירות, הרי זה מביא קרבן טומאה אפילו אם לא היו לו שני ימים, ראה שם. ה. וב"באר משה" ו"החזון איש" [קלט ה] כתבו, דמהרמב"ם [נזירות ו ו] מוכח שהוא סובר אליבא דרבי אליעזר שלא הצריך שני ימים אלא לסתירה [ראה גם בחידושים בשם הגרי"ז], אבל קרבן טומאה מביא [שלא כהתוספות], והכריח הרמב"ם פירוש זה מכח קושיית התוספות.

[474] לעיל בהערה נתבאר שדנו אחרונים אם שייך לשון "אינו מביא אלא קרבן אחד", על שתי טומאות שאירעה השניה קודם לתחילת נזירות הטהרה, או על שתי טומאות שאירעה השניה בו ביום של הנזירות השניה לדעת רבי אליעזר; ואם לשון "אינו מביא אלא קרבן אחד" אין שייך באופן זה, כל שכן שאין שייך לומר לשון "מביא קרבן אחד על הכל" כל שאין אתה מחייבו משום נזירות אחרת, ואילו כאן מבואר לשון זה אף שאירעו שתי טומאות בנזירות טהרה אחת.

הביא חטאתו ולא הביא אשמו [וגם אם לא הביא את עולתו], הרי זה **מונה** נזירות טהרה, שאין האשם מעכב מנזירות הטהרה מלחול. [475]

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר:

כשם שחטאתו עיכבתו מלמנות נזירות טהרה עד שיביאנה, **כך אשמו מעכבו** מלמנות נזירות טהרה עד שיביאהו. [476]

ומקשינן: **בשלמא לרבי אליעזר** הסובר נזירות טהרה משביעי הוא דחיילא, טעמו הוא משום ד**אמר קרא**: "**וקדש את ראשו ביום ההוא**. והזיר לה' את ימי נזרו", ולכך הוסיף הכתוב "ביום ההוא", כדי ללמדך שיקדש ראשו ביום תגלחתו **אף על פי שלא הביא קרבנותיו**, כלומר: אף על פי שלא הגיע היום הראוי להבאת קרבנותיו. [477]

ואף לרבנן הסוברים שחטאתו מעכבתו, ניחא מה שאמר הכתוב: "ביום **ההוא**", שהוא בא ללמד: **אף על פי שלא הביא אשמו**, וללמד, שאין אשם זה ככל האשמות שבכל מקום שהן מעכבות. [478]

אלא רבי ישמעאל [בנו של רבי יוחנן בן ברוקה] הסובר שאף אשמו מעכבו, אם כן "ביום **ההוא**" **למה לי**!? לא יאמר הכתוב אלא "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וקדש את ראשו. והזיר לה' את ימי נזרו"!? **אמר לך** רבי ישמעאל: "ביום **ההוא**" ללמד הוא בא: **אף על פי שלא הביא עולתו**.

ומקשינן ל**רבנן**, מנין להם ללמוד: אף על פי שלא הביא אשמו, והרי שמא לא בא הכתוב

---

[475] וכל שכן שאין העולה מעכבת, ולא הוצרך לאומרו דפשיטא היא כיון שאינה אלא דורון בעלמא, כמבואר בהמשך הסוגיא.

[476] א. בגמרא כריתות ח ב איתא: "נזיר טמא כי קא מייתי קרבן למיחל עליה נזירות דטהרה". וכתב שם בשיטה מקובצת אות טז [נדפס בסוף המסכת], דהיינו למאן דאמר ש"לעולם אינו מתחיל למנות נזירות טהרה עד שיביאם, אבל לרבי יוסי ברבי יהודה דביום השביעי אחר שגילח מתחיל מיד נזירות דטהרה, לדידיה לא אתי קרבן למיחל עליה נזירות דטהרה"; [וכתב ב"קהלות יעקב" נזיר סימן ד', שלדעת רבי יוסי קרבן זה הוא לכפר על הטומאה, וכשאר קרבנות הבאין על חטא]. ובפשוטו מה שכתב הרא"ש דלרבי יוסי ברבי יהודה אינו קרבן להחלת נזירות טהרה, הוא לאו דוקא, והוא הדין שלרבי הסובר שחלה עליו נזירות טהרה ביום השמיני אף על פי שלא הביא קרבנותיו, שאין זה קרבן להחלת נזירות טהרה. ואולם יש להסתפק, לדעת חכמים שהחטאת מעכבת ולא האשם, האם החטאת היא להחלת נזירות הטהרה והאשם לענין אחר, או שאף האשם הוא להחלת נזירות הטהרה רק שאינו מעכב, או, שמתוך שהאשם אינו להחלת נזירות טהרה, אף החטאת אינה להחלת נזירות טהרה.

[477] נתבאר לפי שיטת התוספות; והעירו התוספות, שלשון "אע"פ שלא הביא קרבנותיו" האמור כאן לשיטת רבי אליעזר, אינו דומה ל"אע"פ שלא הביא קרבנותיו" האמור לעיל בגמרא לשיטת רבי, כי לרבי הכוונה משהגיע יום השמיני קודם שהביא קרבנותיו, ע"כ. ועוד חלוק לשון הגמרא מדלעיל, שלעיל אמרו "אם אינו ענין ליום השמיני תנהו ענין ליום השביעי" לדעת המפרש ביום תגלחתו, ואילו כאן לא הוזכר זה, ולגירסת הגר"א הכל ניחא.

[478] פירש הרא"ש שלכך אנו מרבים את החטאת לעיכוב ולא את האשם, משום שהחטאת כתובה קודם "וקדש ראשו", ואילו האשם כתובה אחר כן בסדר הכתובים, ומשמע שמקדש הוא את ראשו למנות נזירות טהרה אף קודם שיביא את אשמו.

למעט אלא את העולה, ואילו האשם אכן מעכב!? [479]

ומשנינן: קא סברי רבנן: **עולה לא בעי מיעוטא** שאינה מעכבת, כי העולה **דורון בעלמא הוא** ואינה מכפרת בשום מקום, [480] ופשיטא שאינה מעכבת; אבל רבי ישמעאל סובר שעולה לאו דורון הוא. [481]

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמייהו דרבנן** הסוברים שהאשם אינו מעכב? [482]

ומפרשינן: **דתניא**: "**והזיר לה' את ימי נזרו, והביא כבש בן שנתו לאשם**" **מה תלמוד לומר**?

לפי שמצינו שכל אשמות שבתורה שהן מעכבין, יכול אף זה מעכבו.

דף יט.

תלמוד לומר: "**והזיר והביא**" **אף על פי שלא הביא** את אשמו **הזיר** כלומר: חל עליו נזירות טהרה. [483]

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: "**והזיר והביא**", **אימתי הזיר בזמן שהביא**. [484]

מאן תנא להא דתנו רבנן [מי הוא התנא מן התנאים שנזכרו, ששנה את הברייתא הבאה]: **אשה שנדרה בנזיר ונטמאה**, והפרישה לקרבן טומאתה שתי תורים אחד חטאת ואחד לעולה וכן בהמה לאשם, **ואחר כך הפר לה בעלה**, הרי היא **מביאה** את **חטאת העוף**

[479] יש לעיין למה מקשה הגמרא רק על רבנן, ולא על רבי המפרש: אף על פי שלא הביא קרבנותיו כלל. ובפשוטו הטעם הוא משום שמשמעות הכתוב היא שאינו תלוי אלא "ביום ההוא" בלי קרבנות כלל, ולכן סובר רבי כפשט הכתוב, אבל לרבנן הסוברים שחטאתו מעכבו, ובלאו הכי "ביום ההוא" אינו ממש "ביום ההוא", אם כן נאמר שלא בא לרבות אלא אף על פי שלא הביא עולתו. ועוד יש לפרש, שעיקר קושיית הגמרא היתה משום שאשמות שבכל התורה מעכבות [כמבואר סברא זו בתוספות סד"ה בשלמא, ובגמרא בהמשך]. ואם כן יש לומר, על פי מה שנתבאר לעיל בהערה, שלרבי אין הקרבנות באות כדי להחיל נזירות דטהרה, רק לדעת הסוברים שהקרבנות מעכבות, ואם כן בשלמא לרבנן שהקרבנות באות כדי להחיל נזירות דטהרה, אם כן יש לנו לומר שאף מעכב הוא בהחלת נזירות הטהרה, כשאר אשמות שהן מעכבין על מה שהם באים, אבל לרבי הסובר שמתחלתו לא בא הקרבן כדי להחיל נזירות טהרה, אם כן מהיכי תיתי שיעכב בחלות נזירות הטהרה, והרי לא בא לשם כך, ואין לך לומר שיעכב אלא בכפרת הטומאה שהוא בא עליה, [ואולם מה שנתבאר כאן תלוי בספק שנתבאר בהערה 6].

[480] רא"ש; וביאור ענין "דורון" ראה ברש"י בזבחים ז ב ד"ה עולה דורון היא.

[481] כן מפורש בתוספות לקמן יט א ד"ה אמר. אבל בתוספות כאן כתבו: ואם תאמר מאי טעמא דרבי ישמעאל שפיר קאמרי ליה רבנן!? ויש לומר משום שחטאת ועולה בכתוב אחד נאמרו, ואחריהם כתוב "וכפר עליו וקדש ראשו", ואם כן אם לא שמיעט הכתוב את העולה מלעכב במנין נזירות הטהרה, הייתי אומר כיון שהעולה כתובה קודם "וקדש ראשו", אם כן תעכב היא את חלות נזירות הטהרה, ולכן קא משמע לן הכתוב שאף מה שאמור קודם "וקדש ראשו" אין מעכבים כולם, ומסתבר לפרש את הפסוק על החטאת משום שעיקר כפרה בחטאת היא; [וכבר הרגיש ב"באר משה" בסתירת דבריהם כאן לדבריהם לקמן, וראה מה שכתב ב"קרן אורה"].

[482] צריך ביאור, והרי כבר נתנה הגמרא טעם לדברי חכמים, ומה צריך עוד!? וראה בזה בהגהות הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל, ובהגהות הרד"ל, וב"באר משה".

[483] ראה בתוספות שביארו למה צריכי הן "והזיר והביא" והן "ביום ההוא".

[484] ראה ביאור בזה במלבי"ם במדבר ו יא.

שהפרישה, **ואינה מביאה** את **עולת העוף**. וכן אינה מביאה את אשמה, וכדמפרש טעמא ואזיל.

אמר רב חסדא: **רבי ישמעאל** בנו של רבי יוחנן בן ברוקה **היא**, שהוא סובר: עולה לאו דורון הוא -

כי לרבנן שהם סוברים שהעולה דורון היא, לא תיתכן סיבה שלא תביא את העולה שהרי אינה חולין בעזרה כי תמיד יכולה היא להביא דורון, ובהכרח שהעולה אינה דורון וכרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. [485] וכאן מפרשת הגמרא את עיקר טעם הברייתא שהיא מביאה חטאת העוף ואינה מביאה עולת העוף [מאחר שאינה דורון].

מאי קסבר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, שהוא התנא של הברייתא וכפי שביארה הגמרא?!

אי קסבר: "**בעל מיעקר עקר**" את הנזירות למפרע, ונמצא שכאילו לא היתה נזירה מעולם -

אם כן הרי ממילא נעקרו כל חיוביה שמכח הנזירות, **וחטאת העוף נמי לא לייתי** [לא תביא אף חטאת העוף], שהרי אינה נזיר טמא שמביא חטאת העוף.

ואי קסבר רבי ישמעאל ש**בעל מיגז גייז** [חותך מכאן ולהבא ואינו עוקר למפרע], ואנו דנים אותה עדיין כנזירה שנטמאה, ולכן מביאה היא את חטאתה -

אם כן **עולת העוף** [ואשם] **נמי לייתי** [תביא היא גם את עולת העוף, וכן את האשם], שאף על פי שהעולה אינה דורון, הרי מכל מקום לא גרעה מחטאת העוף שהיא צריכה להביאה כיון שנזירה שנטמאה היא!?

ומפרשינן: **לעולם קסבר** רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה ש**בעל מיעקר עקר** את הנזירות למפרע וכאילו לא היתה נזירה מעולם, ולכן אינה מביאה את עולתה ואת אשמה; אבל את חטאתה הרי היא מביאה -

ומשום ד**רבי ישמעאל** בנו של רבי יוחנן בן ברוקה **סבר לה כרבי אלעזר הקפר**, שהנזיר חוטא הוא על שציער עצמו מן היין ולשם כך באין הקרבנות, ונמצא שאף על פי שהפר לה בעל ועקר את הנזירות למפרע ומעיקר הדין ודאי שאין לה להביא חטאת, מכל מקום סיבה קלושה הרי יש לה להביא כיון שסוף סוף ציערה את עצמה מן היין, ולכן:

[485] א. בתוספות ביארו את הברייתא באופן שכבר הפרישה את קרבנותיה, ועל פי דבריהם נתבאר בפנים. ב. בפשוטו, ביאור דברי רב חסדא הם: כיון שכבר הפרישה את עולתה - וכמו שכתבו התוספות - למה לא תביאנה; אבל אם שלא כדברי התוספות, ואין אנו עוסקים במי שכבר הפרישה את קרבנותיה, אם כן אין מקום לקושיית הגמרא, כי מה שאמרו "ואינה מביאה עולת העוף" היינו שאינה חייבת להביא את עולת העוף, וזה אתי שפיר אפילו כרבנן, ואולם ראה מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי דף כח א ד"ה והנה, על סוגיא זו.

חטאת העוף שמצינו שמביאים אותה אפילו כשאין טעם גמור להביא אותה, שהרי פעמים שהיא באה אף על הספק, לכן מביאים אותה אפילו כשנעקרה הנזירות למפרע, כיון שיש טעם כל שהוא על שציערה את עצמה מן היין [486] -

אבל עולת העוף ואשם אינה מביאה, [488] כיון שנעקרה הנזירות למפרע. [487] **דתניא: רבי אלעזר הקפר ברבי** [גדול בדורו] [489] **אומר:**

מה תלמוד לומר בנזיר שנטמא: "**וכפר עליו מאשר חטא על הנפש**" ולשון "על הנפש", משמע שחטא בנפש אדם, [490] **וכי באיזו נפש** אדם **חטא זה!?**

אלא שציער עצמו מן היין.

ומכאן אתה לומד בקל **וחומר** שלא לישב בתענית: **ומה זה** הנזיר **שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא**, וכמו שנאמר "אשר חטא", **המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה** שנקרא "חוטא".

תמהה הגמרא: **והא** "אשר חטא על הנפש" **בנזיר טמא כתיב**, **ואנן** - כלומר: ורבי אליעזר הקפר - **אפילו נזיר טהור קאמרינן**, אף בנזיר טהור אמר שהוא חוטא!?

כלומר: אם כפי שפירש רבי אליעזר הקפר את החטא, הרי זה שייך גם בנזיר טהור ולא היתה התורה כותבת את זה בפרשת נזיר שנטמא, ובהכרח שהוא חטא אחר השייך בנזיר טמא ולא בנזיר טהור.

ומפרשינן: **קסבר רבי אלעזר הקפר: נזיר טהור נמי חוטא הוא**, **והיינו טעמא דכתיב** "אשר חטא על הנפש" **בנזיר טמא**, **הואיל ושנה בחטא**, שלא נזהר מן הטומאה והאריך את נזירותו וצערו מן היין.

שנינו במשנה: **יצא ונכנס עולין לו מן המנין** ומביא קרבן טומאה:

ותמהה הגמרא על הא דקתני במשנתנו: יצא ונכנס **עולין לו** [היום השביעי] **מן המנין**" של נזירות הטהרה, כלומר: כיון שיצא מתחיל הוא למנות נזירות טהרה:

---

[486] כתב ב"שיטה מקובצת" [הביאו ה"קרן אורה", **ראה דבריו**], שאף חטאת אינה מביאה אלא אם כן הפרישה; ולדבריו מתבאר היטב מה שכתבו התוספות בתחילת הענין שאנו עוסקים במי שהפרישה את קרבנותיה.

[487] והקשו התוספות: אם כן אף כשלא נטמאה והפר לה בעלה תביא חטאת כיון שחוטאת היא!? וביארו, שחטאת בהמה שהיה עליה להביא אילו לא היפר לה בעלה, הרי אי אפשר שתביא, כיון שחטאת בהמה אינה באה על הספק; ואילו חטאת העוף אף שהיא באה על הספק, מכל מקום היות ואילו לא היפר לה בעלה לא היתה מחוייבת בה, אף עכשיו שהיפר לה בעלה לא ניתן לה דין חדש.

[488] ואף שמצינו אשם תלוי שהוא בא על הספק, זה אינו ענין לכאן, כי בחטאת העוף מצינו שאותו חיוב חטאת שהוא חייב בודאי מביא אותו אף בספק, הרי שעלילה כל דהו מספקת לחייבו בחיוב העיקרי, אבל אשם תלוי בא על דבר שבודאי חייב הוא חטאת, אלא שחידשה תורה קרבן למצב של ספק, וכיון שכן אין לנו לומר שאת האשם שחייבה התורה למצב של ודאי, יביא אף בעלילה כל דהו.

[489] ראה רש"י קדושין כא ב.

[490] רש"י בבא קמא צא ב.

וכי **משום דיצא** מבית הקברות **חל עליה נזירות**!? והרי צריך הוא ליטהר, וכל שהוא טמא אינו יכול למנות נזירות טהרה.

אמר שמואל: **כגון שיצא**, **והזה**, **ושנה וטבל** ונטהר מטומאתו, וכיון שאינו צריך קרבן טומאה הרי הנזירות חלה עליו.

ואכתי מקשינן על לשון המשנה: יצא "ונכנס" [לבית הקברות] עולין לו מן המנין, **אלא** רק אם **נכנס הוא דעולין לו מן המנין**, אבל **לא נכנס אין עולין לו מן המנין**, והרי אדרבה אם לא נכנס לבית הקברות אחר שנטהר כל שכן שיום השביעי עולה לו מן המנין!? [491]

ומפרשינן: "**לא מיבעיא** קאמר, **לא מיבעיא** שאם **יצא** ולא נכנס שיום השביעי עולה לו מן המנין כיון שנהג נזירות מאמצע היום ועד סופו, ו"מקצת היום ככולו" -

אלא אפילו אם **נכנס** באותו יום לבית הקברות, ונמצא שלא נהג בנזירות אלא אמצע היום בלבד, אפילו הכי **עולין לו מן המנין**, שאף אמצע היום ככולו. [492]

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב שהיה רבם:

מאי טעמא לא מפרשת לן כהלין מילי [למה לא פירשת לנו כדברים האלה]!?

אמר להון רב: כי **אמינא** בלבי: **דילמא לא צריכיתו** [מפני שאמרתי בלבי שאין אתם צריכים לי לזה, שמעצמכם תדעון]! [493]

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר**: **לא בו ביום** [שהתחיל למנות נזירות טהרה], **שנאמר** "**והימים הראשונים יפלו**" **עד שיהיו ימים ראשונים**: **אמר עולא**: **לא אמר רבי אליעזר** - שאין סתירה וקרבן טומאה אם לא עברו שני ימי נזירות טהרה - **אלא בטמא שנזר** ונטהר שאינו סותר ומביא קרבן עד שיעברו שני ימים מנזירות הטהרה -

אבל בנזיר טהור שנטמא אחר קבלת נזירותו, **אפילו** לא מנה אלא **יום אחד** מנזירותו ונטמא, הרי הוא **סותר** אותו ומביא קרבן טומאה.

דף יט:

אמר רבא: **מאי טעמא דרבי אליעזר** לפי שיטת עולא:

---

[491] ראה מה שהקשו התוספות על דקדוק זה של הגמרא, ומה שביארו בזה.

[492] א. נתבאר על פי התוספות כפי שהבינם ה"חזון איש" [קלט ו], וראה שם שהביא מתוספות פסחים פא א ד"ה אי נמי, שאין אומרים "מקצת היום ככולו" אלא בתחילת היום או בסופו, ולא באמצעו. ב. מוכח מכאן, שאם לא היה עולה לו יום זה "למנין" נזירותו, לא היה מביא קרבן טומאה, ואף שכבר נטהר ומצאה נזירות הטהרה מקום לחול; שהרי כל עיקר מה ששנינו: "ועולין לו מן המנין" היינו לומר שלכן מביא קרבן טומאה, וכמו שכתבו התוספות במשנה; [וכן הוא מוכרח, שהרי כיון שנכנס לבית הקברות הרי נסתר מנינו, ובהכרח שלענין קרבן הטומאה הוא ששנינו: "עולין לו מן המנין"]. ויש לפרש את הגדר בזה, שכשם שהנטמא אחר מלאת ימי נזרו אינו מביא קרבן טומאה ואף שלא יצא מידי נזירותו עד שלא הביא קרבנותיו, כך אם נטמא קודם שהתחיל למנות את מנין הנזירות, אינו מביא קרבן טומאה; וראה מה שכתבו בשם הגרי"ז ביאור אחר בזה.

[493] ראה סנהדרין לו ב: "כגון רב כהנא ורב אסי, דלגמריה דרב [למה ששמע מרבו, רש"י] הוו צריכי, ולסבריה דרב [למצוא ראיות וליישב הטעמים, רש"י] לא הוו צריכי".

כי **אמר קרא** "והימים הראשונים יפלו **כי טמא נזרו**" ומשמע שבשעה שנזר כבר היה טמא, וללמד: **משום דבטומאה נזר** לכן צריך הוא שני ימים לסתירה, אבל נזיר טהור שנטמא אינו צריך שני ימים. [494]

איתיביה אביי על דברי עולא מהא דתניא: האומר: "**הריני נזיר מאה יום**", [495] **ונטמא בתחלת מאה** ביום הראשון לנזירותו, **יכול יהא סותר** אותו היום ויביא קרבן טומאה. **תלמוד לומר**: "**והימים הראשונים יפלו**" **עד שיהו לו שני ימים ראשונים, וזה אין לו שני ימים ראשונים**.

נטמא בסוף מאה ביום האחרון לנזירותו **יכול יהא סותר** את כל הימים שלפניו ויביא קרבן טומאה -

תלמוד לומר: "**והימים הראשונים יפלו**" והיות ואמר הכתוב "הראשונים" ולא אמר "והימים יפלו" **מכלל דאיכא** בשעה שנטמא ימים ראשונים [קודם שנטמא] וימים **אחרונים** [אחר שנטמא שעוד לא מנאם], **וזה אין לו אחרונים**. [496]

נטמא ביום מאה חסר אחת, יכול לא יהא סותר את הימים שכבר עברו -

תלמוד לומר: "**והימים הראשונים יפלו**" **מכלל דאיכא אחרונים, וזה יש לו אחרונים**, יום שנטמא בו ויום המאה שלאחריו. [497]

---

[494]א. תמהו התוספות: מנין לו לעולא לדרוש כן לפי רבי אליעזר, והרי לפי חכמים החולקים עליו אין דורשים כן, שבין בזה ובין בזה אני מקיים "והימים הראשונים יפלו", ומהיכי תיתי שרבי אליעזר מחלק ביניהם!? ורבינו עקיבא איגר תמה על תמיהתם, שהרי בברייתא לעיל יח ב בדברי רבי אליעזר "ומתחיל ומונה מיד", כתבו התוספות עצמם שפשטות הלשון משמע שמונה מיום השמיני אלא שהוקשה להם, שאין זה תואם עם דברי רבי אליעזר במשנתנו, כיון שבאותה ברייתא מבואר שאם נטמא שוב בשמיני לטומאה ראשונה הרי הוא מביא קרבן טומאה, ואם תאמר שאינו מתחיל למנות אלא ביום זה עצמו אם כן הרי זה טומאת "בו ביום" שאמר רבי אליעזר שאינה מחייבת קרבן טומאה, ולכן נדחקו שהכוונה היא ליום השביעי. ואם כן תמה רעק"א, שמא עולא לא נדחק ומפרש דברי רבי אליעזר באותה ברייתא כפשוטם, ומפרשם בנזיר שנטמא, ומכאן למד שסובר רבי אליעזר בנזיר שנטמא שהוא מביא קרבן אפילו "בו ביום". ב. למדנו מדברי הגמרא חידוש, שהטמא שנזר יש חילוק בינו לבין נזיר טהור שנטמא אף אחר שנטהר, היות ובשעה שנזר היה טמא, ועד כאן לא שמענו חידוש זה, וכן לפי המסקנא דלא כעולא, לא מצינו חילוק בין טמא שנזר לנזיר טהור שנטמא אחר שנטהר. ג. יש להסתפק לדעת עולא, האם בטמא שנזר צריך הוא שני ימים לסתירה בכל פעם שייטמא בנזירות זו, או שלא אמר רבי אליעזר אלא כשנטמא עד שלא עברו שני ימים מן הטהרה על הטומאה שבה נזר.

[495]בביאור הטעם שברייתא זו דיברה בנזירות של מאה יום, ולא בנזירות סתם שהיא של שלשים יום, ראה ב"קרן אורה".

[496]ולפיכך אינו סותר את כל הימים הראשונים, אבל סותר הוא שלשים יום - וכמו ששנינו במשנה שבתחלת הפרק לדעת רבי אליעזר - ומשום שנאמר "זאת תורת הנזיר ביום מלאת", אמרה תורה: "נטמא ביום מלאת תן לו תורת נזיר" שהוא שלשים יום, תוספות; וראה עוד בדבריהם שביארו למה לי שתי מקראות ואין אנו לומדים שאינו סותר את כל הימים מ"זאת תורת הנזיר".

[497]א. בתוספות מבואר, שהנטמא ביום צ"ט נחשב שיש לו שני ימים אחרונים משום שלכתחילה צריך להמתין מלהביא קרבנותיו עד יום המאה ואחד, ואין אומרים לכתחילה "מקצת היום ככולו" להביא קרבנות כשעבר מקצת תחילת יום האחרון, [כמבואר לעיל דף ו וסוברים התוספות **כאן** שהוא דין דאורייתא], ונמצא שיש לו את אותו היום שנטמא **ויום שלם** שלאחריו כיון שהוא בדין נזירות עד שיביא קרבנותיו, וראה בחידושי הגרי"ז שביאר דבריהם, כי לכאורה אפילו אם היה יכול להביא לכתחילה ביום המאה אף זה נחשב שיש לו ימים אחרונים היות

ומברייתא זו מוכיחה הגמרא שלא כשיטת עולא הסובר: לא נאמר "שני ימים" אלא בטמא שנזר - **והא**, והרי את הברייתא הזו **בטמא שנזר לא מצית אמרת** [אין אתה יכול לפרשה בטמא שנזר], **מדקתני: הריני נזיר מאה ונטמא בתחלת מאה**, הרי שבתחילה נדר בנזיר ואחר כך נטמא, ולא היה טמא בשעת תחילת נזירותו -

ובכל זאת **קתני** שאינו סותר כיון שנאמר "והימים הראשונים יפלו" **עד שיהו לו ימים ראשונים**, הרי שאף בנזיר שנטמא צריך הוא שני ימים לסתירה, שלא כדברי עולא.

ומסקינן: אכן **תיובתא** דעולא מברייתא זו.

אמר נסתפק **ליה רב פפא לאביי** בפירוש דינו של רבי אליעזר הסובר שצריך שני ימים ראשונים כדי שיתקיימו דין סתירה וקרבן טומאה:

הלין [אלו] "**ימים** ראשונים" **דקאמרינן** אליבא דרבי אליעזר, איך מונים אותם: האם **דנפק חד ומתחילין תרין** [יצא יום אחד והתחיל יום שני], כלומר: האם די בחצי היום משהתחיל למנות את הנזירות, ועוד מחצית היום עד שנטמא, וזה חשוב "שני ימים" ראשונים, ונמצא שהנטמא ביום השני לנזירותו, הרי הוא סותר.

או דלמא אין די בשני חצאי ימים, אלא צריך שיהא לפחות יום אחד מבין שני הימים שהוא שלם לגמרי -

ואם כן אין הוא סותר אלא כשנטמא כ**דנפקין תרין** [כשיצאו שני ימים מתחילת המנין] **ומתחילין תלתא** [והתחיל יום השלישי], כלומר: אין הוא סותר אלא אם נטמא ביום השלישי לתחילת נזירותו, שכבר עבר יום שלם בנוסף על חצי היום הראשון או חצי היום האחרון.

וטעם הספק הוא, כי בימים אחרונים הרי לעולם תמצא יום אחד שלם, כי היום האחרון הוא שלם, [499] ושמא צריך שיהיו ימים הראשונים כמו ימים האחרונים. [498]

ו"מקצת היום ככולו". ב. מבואר מן הברייתא שהנטמא באמצע יום הצ"ט חשבינן שיש לו עדיין שני ימים ומביאים בחשבון את מקצת יום הצ"ט להיחשב כשני ימים; והוא חידוש, שהרי לא נשאר לו אלא מקצת יום הצ"ט אחר שנטמא, ובחשבון מנין הנזירות אי אפשר להביא מקצת היום אפילו אם "מקצת היום ככולו", שאין אומרים כן אלא בתחילת המנין או בסופו, ולא באמצעיתו. ג. לעיל במשנה בתחילת הפרק שנינו לדעת רבי אליעזר: הנטמא ביום שלשים של סתם נזירות אינו סותר; הנטמא ביום שלשים של נזירות מפורשת הרי הוא סותר שלשים יום; הנטמא ביום מאה סותר שלשים יום. ולכאורה מתפרשת המשנה על פי המבואר בברייתא כאן שלרבי אליעזר לא נאמר "והימים הראשונים יפלו" ביום אחרון של הנזירות, ובצירוף הדין שביום מלאת תן לו תורת נזיר, שהוא נאמר בנזירות מפורשת בלבד ולא בנזירות סתם [כמבואר בתוספות לעיל ו ב]. ואם כן צריך ביאור למה נתחבטה הגמרא בדף ו בביאור דעתו של רבי אליעזר ולא פירשה כן, אלא פירשה את דעתו באופן אחר!? וראה בזה בתוספות שם, וב"קרן אורה" כאן.

[498] והקשו התוספות: והרי ממשנתנו יש ללמוד שהוא סותר כבר ביום השני למנינו, שהרי אמר רבי אליעזר "לא בו ביום", והיינו לא ביום שהתחיל למנות בו את נזירותו [שהוא יום השביעי], הרי שאחר "בו ביום" הוא סותר ומביא קרבן טומאה!? וראה מה שתירצו. עוד הקשו מלשון הברייתא: "ונטמא בתחלת מאה יכול יהא סותר", ומשמע שאחר תחילת מאה אכן סותר!? וראה מה שתירצו. עוד הקשו מן הברייתא לעיל יז ב "נטמא בשמיני

לא הוה בידיה [לא היתה בידו] של אביי תשובה לספיקו של רב פפא.
אתא רב פפא **שייליה לרבא** [בא רב פפא לפני רבא ושאלו].
אמר ליה רבא: "והימים הראשונים **יפלו**" **כתיב**, ו"יפלו" משמע נפילה כל דהו, ואף שאין כאן יום שלם.
ומפרשת הגמרא: **ואיצטריך למיכתב** "**ימים**" דמשמע שני ימים, **ואיצטריך למיכתב** גם "**יפלו**".
דאי כתב רחמנא "**ימים**" **ולא כתב** "**יפלו**", אלא היה אומר: "וקדש את ראשו ביום ההוא והזיר לה' את ימי נזרו וגו' לבד ימים הראשונים":
הוה אמינא [היתי אומר]: אינו סותר **עד דנפקין תרין ועיילין תלתא** [יעברו שני ימים ויכנס השלישי], וכמו ימים האחרונים שהם שני ימים שהאחד מהם שלם.
ולפיכך **כתב רחמנא** "**יפלו**" דמשמע נפילה כל דהו, וכמו שפשט רבא.
ואי כתב רחמנא רק "**יפלו**", **ולא כתב** "**ימים**" אלא היה אומר: "והראשונים יפלו":
הוה אמינא: **אפילו חד** יום הוא סותר, ומה שכתוב "יפלו" לשון רבים, אין הכוונה שני ימים שבכל נזירות, אלא ימים בודדים שבכמה נזירויות, שבכל נזירות נופל יום אחד - לפיכך **כתב רחמנא** "**ימים**" דמשמע שני ימים.
א. גזרו חכמים טומאה על ארץ העמים, וגזרו בה גזירה אחר גזירה; שבתחילה גזרו על הנוגע או על הנושא את עפרה [גושה], ושוב הוסיפו לגזור אף על אוירה של ארץ העמים, כמבואר בשבת טו ב, וגזירה ראשונה על מגע ומשא גוש ארץ העמים אף היא במקומה עומדת.
ב. נסתפקה הגמרא לקמן נד ב בגזירה שניה זו שגזרו על אוירה, אם גזרו על כל הנכנס ראשו ורובו באויר ארץ העמים, ואף אם לא האהיל על גושה [קרקע] של ארץ העמים וכגון שהיה אהל מפסיק בינו ובין קרקע ארץ העמים, ומשום שטעם הגזירה הוא כדי שלא יצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ [וצד זה נקרא בלשון הגמרא "משום אוירא גזרו עליה"]; או שלא גזרו אלא כשהאהיל ראשו ורובו על גושה של ארץ העמים בלא שיהא אוהל מפסיק בינו ובין הגוש, ומשום שטעם הגזירה הוא משום מתים הקבורים שם, ואינו טמא אלא כשהאהיל עליהם כשאר טומאת מת, [וצד זה נקרא בלשון הגמרא

[לטומאה ראשונה] וחזר ונטמא בשמיני [לטומאה שניה] מביא קרבן על כל אחד ואחד, מתחיל ומונה מיד דברי רבי אליעזר", והיינו ביום השביעי, ונמצא שביום השמיני כשנטמא אין לו אלא שני חצאי ימים ולמה מביא הוא קרבן טומאה!? וראה מה שתירצו.

[499] וכמבואר בתוספות לעיל, שהיום האחרון נחשב שלם כיון שלכתחילה אינו מביא קרבנות אלא ביום הק"א.

"משום גושא גזרו עליה"]. [500]

ג. במשנה לקמן נד א מבואר, שנזיר הנכנס לארץ העמים ונטמא, אין ימי טומאתו עולים לו למנין נזירותו עד שייטהר; ובמשנתנו מתבאר דין הנוזר בארץ העמים לאותו ענין, והמשנה מבארת שנחלקו בדבר בית שמאי ובית הלל, ובית שמאי מקילים שמקצת ימי טומאתו יעלו לו מן המנין. [501]

מתניתין:

מי שנזר בחוץ לארץ **נזירות הרבה** [יותר] משלשים יום של סתם נזירות, **והשלים את נזירותו** בחוץ לארץ שהיא טמאה בטומאת ארץ העמים - **ואחר כך בא לארץ**, כלומר: חייב הוא לבוא לארץ לנהוג נזירות בארץ ישראל הנקיה מן הטומאה; ונחלקו בית שמאי ובית הלל כמה ימי נזירות עליו לנהוג בארץ ישראל כשהיתה נזירותו מרובה משלשים יום:

בית שמאי אומרים: די לו שיהא **נזיר שלשים יום** נוספים, שלא החמירו בטומאת ארץ העמים - כשנזר בחוצה לארץ - שהיא טומאה דרבנן, אלא להשלים שלשים יום ממנין ימי נזירותו, כשיעור סתם נזירות.

ובית הלל אומרים: הרי הוא **נזיר בתחילה**, כלומר: מתחיל למנות מחדש את ימי נזירותו המרובה בימים, היות ונהג נזירות בטומאה, ואין אותם ימים עולין לו מדרבנן. [502]

מעשה בהילני המלכה שהלך בנה למלחמה, ואמרה: "אם יבוא בני מן המלחמה בשלום, אהא נזירה שבע שנים", ואכן **בא בנה מן המלחמה** בשלום, **והיתה נזירה שבע שנים** בחוץ לארץ, **ובסוף שבע שנים** של נזירותה **עלתה לארץ**.

והורוה בית הלל, שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות, וכשיטתם שאמרו: נזיר בתחילה.

---

[500] יש המפרשים באופן אחר את הגמרא בשבת ואת הסוגיא לקמן, ויתבארו דבריהם באותה סוגיא, ומה שנתבאר כאן היא שיטת התוספות ותוספות הרא"ש בגיטין ח ב.

[501] בטעם החילוק שהנוזר בחוץ לארץ קל הוא מן היוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ, ראה ב"קרן אורה"; ובשיעורי הגרמ"ד סולובייציק שליט"א צידד לומר, שאותה משנה לקמן היא כבית הלל, ובית שמאי אכן נחלקו על זה, ואין חילוק היכן נזר.

[502] מחלוקת זו של בית שמאי ובית הלל מובאת בעדיות פרק ד משנה יא, בין הדברים שהם מקולי בית שמאי וחומרי בית הלל.

[503] א. נכתב על פי גירסתנו, וגירסת התוספות כאן אינה ברורה, ולקמן כ א ד"ה תא שמע נראה שגרסו כגירסתנו. ב. כתב רבינו עקיבא איגר שאינה חייבת בקרבן טומאה ומשום שמדאורייתא כבר השלימה נזירותה, ואחר שהשלימה נזירותה אינה חייבת בקרבן טומאה אפילו אם נטמאת, ואף שמדרבנן עדיין לא השלימה נזירותה אין חכמים יכולים לעקור דברי תורה בקום ועשה שתביא חולין בעזרה. והביא כעין זה מדברי התוספות טז א ד"ה הריני לענין הנטמא ביום שלשים שחכמים גזרו שאם נטמא ביום זה יסתור, אף שמן התורה "מקצת היום ככולו", וכתבו שם התוספות שאינה מביאה קרבן נזיר טמא, ע"כ. וכבר מצינו כעין זה לקמן במשנה נד א בנזיר שנטמא

ובסוף שבע שנים שנהגה נזירותה בארץ **נטמאת**, [503] והוצרכה לנהוג עוד שבע שנים אחרות, **ונמצאת נזירה** בין הכל **עשרים ואחת שנה**.

אמר רבי יהודה: לא היתה נזירה אלא ארבע עשרה שנה, ויתבאר טעמו בגמרא.

גמרא:

קתני רישא [504] [שנינו ברישא של משנתנו]: **בית שמאי אומרים: נזיר שלשים יום, ובית הלל אומרים: נזיר בתחלה:**

לימא בהא קמיפלגי, האם נאמר שבזה הוא שנחלקו בית שמאי ובית הלל: דעת כולם היא שמעיקר הדין אין להחמיר בטומאה זו שאינה אלא מדרבנן, אלא בסתירת שלשים יום בלבד; אלא שנחלקו אם לחוש לאנשים טועים הסוברים שטומאה זו מדאורייתא היא, ויבואו להקל אף בטומאה דאורייתא בקולא זו; וטעם מחלוקתם הוא:

דבית שמאי סברי: טומאת אוירה של **ארץ העמים** "**משום אוירא** [אויר ארץ העמים] **גזרו עליה**", ואינו מטעם שמאהיל על קרקע [גושה] של ארץ העמים, ואף כשלא האהיל - וכגון שהיה אוהל חוצץ בינו ובין הקרקע - הרי הוא טמא.

ומתוך כך יודעים הכל שאין טומאת ארץ העמים [בכל פרטי טומאתה ואפילו במגע ובמשא] אלא טומאה דרבנן, כי בטומאה דאורייתא כיון שאינו מאהיל על הקרקע הרי לא ייטמא, ואם כן לא יבואו ללמוד מטומאת ארץ העמים לשאר טומאות דאורייתא שלא לסתור אלא שלשים יום. [505]

דף כ.

ובית הלל סברי: טומאה שגזרו חכמים על אוירה של ארץ העמים **משום גושא** [גושי העפר] **גזרו עליה**, ואינו טמא אלא כשהאהיל עליה.

בטומאות דרבנן שאינו מביא קרבן טומאה, ובדברי רעק"א מבואר שהוא הדין במי שהיה נזיר מדרבנן ונטמא בטומאה דאורייתא.

[504] לשון נזיר משונה, שהרי אין הגמרא באה להקשות קושיא מרישא לסיפא אלא להזכיר את מה ששנינו במשנה, ואין צורך להזכיר שהוא "רישא", תוספות.

[505] כבר נתבאר, ששתי גזירות היו, ובתחילה גזרו על מגע ומשא הגוש בלבד, ושוב הוסיפו לגזור על אוירה; וגזירה ראשונה לא בטלה כשגזרו על האויר, והנוגע בגוש ארץ העמים ולא נכנס באוירה ראשו ורובו, הרי הוא טמא; ויש להסתפק להצד ש"משום אוירא גזרו עליה" וטעם הגזירה הוא כדי שלא יצאו לחוץ לארץ, אם טעם זה הוא על גזירת אוירה בלבד, או שלצד זה אף גזירת מגע הגוש מטעם זה היא? ומכאן משמע כהצד שהכל גזירה אחת היא, שאם לא כן, אף שגזירת אויר ארץ העמים ידעו הכל שאינה טומאה דאורייתא, עדיין יש לחוש שיאמרו על גזירת הגוש שהיא טומאה דאורייתא, וכיון שהיושב בארץ העמים הרי הוא גם נוגע ונושא, יבואו להקל אף בטומאות דאורייתא; ומזה משמע שענין אחד הוא, ומשהוסיפו מאותו טעם עצמו לטמא את האויר מיד הבינו הכל שטומאה זו מדרבנן היא; ואכן כצד זה מוכח בדברי הרא"ש שיובאו בהמשך הסוגיא בהערות; אבל במאירי לקמן נד ב מבואר בהדיא לא כן; **וראה בזה היטב ב"קרן אורה" לקמן נד ב ד"ה והנה וד"ה ע"כ**.

ואם כן יש לחוש שיבואו לטעות בטומאה זו שמדאורייתא היא, ויבואו להקל בטומאה דאורייתא לסתור שלשים יום בלבד, ולפיכך אמרו חכמים, שכל ימי נזירותו שהיו בטומאה לא יעלו לו כשאר טומאת מת מדאורייתא. [506]

ודחינן: **לא** כאשר פירשת בטעמם של בית הלל שהם סוברים "משום גושא גזרו עליה" ולכן חששו חכמים שמא יבואו להקל אף בטומאה דאורייתא, אלא:

דכולי עלמא ואף בית הלל סוברים: **משום אוירא גזרו עליה**, והכל יודעים שמדרבנן היא ולא יבואו להקל בטומאה דאורייתא.

אלא בעיקר הדין הוא שנחלקו: **ובית שמאי סברי**: כיון שטומאה דרבנן היא, **בסתם נזירות** - שהיא שלשים יום - בלבד **קניסנא** ליה.

ובית הלל סברי: אף שטומאה דרבנן היא, **כי קניסנא בתחילת נזירות**.

שנינו במשנה: **מעשה בהילני המלכה** וכו', אמר רבי יהודה: לא היתה נזירה אלא ארבע עשרה שנה:

איבעיא להו, מה היא דעתו של רבי יהודה וכיצד היה המעשה לשיטתו:

האם המעשה היה - לדעת רבי יהודה - **בשנטמאת** בסוף שלשים הימים שהוסיפה לנהוג בארץ ישראל, **ואליבא דבית שמאי**.

כלומר: רבי יהודה כבית שמאי הוא סובר שהיא צריכה לנהוג שלשים יום בלבד בארץ ישראל, וכשנטמאת באותם שלשים יום, הרי היא סותרת את כל הנזירות שקיבלה על עצמה, ואלו הם ארבע עשרה השנים שנהגה, שבע שבחוץ לארץ ושבע של סתירה. [507]

---

[506]א. לפי ההוה אמינא של הגמרא נמצא, שבית שמאי שהקילו לענין נזירות הוא משום שהחמירו בטומאת ארץ העמים, ובית הלל שהחמירו לענין נזירות הוא משום שהקלו בטומאת ארץ העמים, ואין זה כל כך "מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל" וכפי שמצינו על זה במשנה בעדיות, שהרי ביסוד הדברים החמירו בית שמאי והקילו בית הלל. ב. מדברי הרא"ש בפירושו יש ללמוד לפרש את הגמרא באופן אחר: דין נזיר הנטמא בטומאת ארץ העמים, תלוי בספק מה היה טעם הגזירה, שאם משום מת גזרו עליה, אם כן "שם טומאת מת" על הטומאה הזאת, ובדין הוא שלא יעלו ימיו למנין כדין טומאת מת; אבל אם טעם הגזירה הוא משום שלא יצאו לחוץ לארץ, אם כן אין זו "טומאת מת" אלא טומאה כשאר טומאות אחרות, ובדין הוא שיהא דינה כמותן שימיהן עולין לו מן המנין. ומדבריו מוכח, שלהצד ש"משום אוירא גזרו עליה" והטעם הוא משום שלא יצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, אין זה רק טעם לגזירה השניה של אויר ארץ העמים, אלא אף הגזירה הראשונה על מגע ומשא מטעם זה היתה, שהרי אנו דנים כאן על היושב בארץ העמים ונוגע ונושא את גושה; [**וראה עוד בהגהות הגאון רבי אלעזר משה** זצ"ל שביאר את הגמרא על פי גירסת התוספות באופן שלישי].

[507]א. יתכן, שאין כוונת הגמרא לומר שרבי יהודה סובר כבית שמאי ולא כבית הל, אלא שהוא סובר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה, וכפי שמצינו בכמה מקומות בש"ס. ב. בהמשך הסוגיא מקשה הגמרא, שאם כן יש לה עוד שלשים יום לנהוג מלבד ארבע עשרה השנים. ג. בפשוטו הטעם שצריכה היא להשלים את כל נזירותה כשנטמאת בתוך שלשים הימים הוא: כי רבנן אמרו שלענין שלשים יום מימי טומאתה דין טומאה זו כטומאת מת שאין ימיה עולים למנין הנזירות, וצריכה היא לנהוג שלשים יום מתוך ימי נזירותה בטהרה גמורה, ואותם היא משלימה בארץ ישראל, ואם כן עד שלא השלימה את אותן שלשים הימים עדיין היא בתוך ימי הנזירות מדרבנן, ולכן אם נטמאת בטומאה אחרת, הרי היא סותרת מדרבנן את כל מנינה. אבל האחרונים נתקשו בהבנת דין זה, ראה ב"קרן אורה" וב"שיירי קרבן" [ירושלמי פרק ג הלכה ו], ובהגהות הרד"ל; וראה לשון השיטה מקובצת בסוף

או דילמא שלדעת רבי יהודה היה המעשה **בשלא נטמאת** כלל, וארבע עשרה השנים הם **אליבא דבית הלל** [כלומר: כשיטת בית הלל], שהיא צריכה להשלים את כל נזירותה בארץ ישראל, ונמצא שנהגה ארבע עשרה שני נזירות.

תא שמע מלשון משנתנו: **עלתה לארץ, והורוה בית הלל שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות** ובסוף שבע שנים נטמאת, ונמצאת נזירה עשרים ואחת שנה, אמר רבי יהודה: לא היתה נזירה אלא ארבע עשרה שנה.

ואי סלקא דעתך שהמעשה היה **בשנטמאת ואליבא דבית שמאי** -

אי הכי האיך שנינו "**רבי יהודה אומר לא היתה נזירה אלא ארבע עשרה שנה**", והרי "**ארבע עשרה שנה ושלשים יום**" **מיבעי ליה** לתנא לומר, [508] דהיינו שבע שנים שבחוץ לארץ ושלשים יום שהיא נוהגת בארץ, ושבע שנים של סתירה.

[**תניא** [509] **נמי הכי: רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר דאמר קרא "זאת תורת הנזיר"**.

ד"ה איבעיא שפירש ענין זה, וכתב: שהרי אנו רואים כאילו נזירות חוצה לארץ נמשך עד סוף שלשים ונמצא שהיא סותרת כל הנזירות הראשונה. ג. מדברי התוספות נראה, שהנטמא באותן שלשים יום אינו צריך להשלים אלא את ימי הנזירות שקיבל עליו ואינו צריך להוסיף שלשים יום; והראיה, שהרי לצד זה של הספק נטמאה הילני בסוף שלשים יום, כמו שכתבו התוספות בד"ה בשנטמאת, ובכל זאת מבואר בגמרא שאין לה לנהוג אלא ארבע עשרה שנה ושלשים יום, ולא ארבע עשרה שנה וששים יום. אבל המפרש כתב בלישנא קמא, שצריך להשלים את כל ימי הנזירות ועוד שלשים יום, ולדעת המפרש אין מקום לביאור שנתבאר באות ב, [ועיקר דברי המפרש מחודשים, שהרי לבית הלל המחמירים, אין צריך להוסיף על מה שקיבל כלום אפילו אם נטמא, ואילו לבית שמאי המקילים, צריך הוא להוסיף על מה שקיבל אם נטמא].

[508]א. צריך ביאור, שהרי יש לומר שנטמאה בתחלת שלשים הימים, ולכן לא נהגה רק שבע שנים בחוץ לארץ ושבע שנים בארץ!? [ואין לומר: שאף אם נטמאה בתחלת שלשים הימים צריכה היא להשלים את מה שקיבלה ועוד שלשים יום, שהרי כבר נתבאר בהערה לעיל, שלשיטת התוספות אינה צריכה להשלים אלא את מה שקיבלה, ואינה צריכה להוסיף כלום]. וכתב הרא"ש: דמשמע שנטמאה בסוף ימי ההשלמה בארץ, וכמו שלדעת תנא קמא נטמאה בסוף שבע השנים, כמבואר במשנה; אלא שמדברי התוספות בד"ה תא שמע לא משמע כן, וכפי שיתבאר באות ג. ב. הקשו התוספות: מאי קשיא לגמרא, והרי יש לומר שלא נהגה בחוץ לארץ שבע שנים שלמות אלא שבע שנים חסר שלשים יום, ונהגה בארץ שלשים יום, ונטמאה בסוף השלשים יום, והוצרכה להשלים שבע שנים, ונמצא שנהגה בין הכל ארבע עשרה שנה!? והקשו עוד: למה האריכה הגמרא בהעתקת לשון המשנה והחלה בדברי תנא קמא, והרי לא היה לגמרא להביא אלא את דברי רבי יהודה!? ותירצו קושיא אחת בחברתה, שלכך הביאה הגמרא את דברי תנא קמא כדי ללמוד מהם שנהגה בארץ את ימי הקנס מלבד הימים שנהגה בחוץ לארץ, והוא הדין שכך היה המעשה לפי רבי יהודה, ואם כן תיקשי: הרי נהגה ארבע עשרה שנה ושלשים יום. ג. ומדבריהם משמע שלא כדברי הרא"ש שבאות א, שהרי לפי מה שנתבאר יש לומר שלכך הביאה הגמרא את דברי תנא קמא, כדי להוכיח שנטמאה בסוף הימים שנהגה בארץ ולא בתחלתם, וכפי שאכן פירש הרא"ש, ומה הוקשה לתוספות בקושייתם השניה, [וראה מה שכתבו התוספות בד"ה בשנטמאת **ובמה שביאר דבריהם ב"ארזי הלבנון" אות עד**].

[509]התוספות אינם גורסים את המשך הגמרא "תניא וכו'" עד המשנה כמבואר בדבריהם ד"ה בשנטמאת [וראה ב"ארזי הלבנון" את הגירסא הנכונה בדבריהם]. והרא"ש גרס באופן אחר מכפי שהוא כתוב בגירסתנו: "אי הכי רבי יהודה אומר לא היתה נזירה אלא ארבע עשרה שנה, **ארבע עשרה שנה!? שלשים מיבעי ליה, דתניא: רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: דאמר קרא: "זאת תורת הנזיר ביום מלאת", התורה אמרה: כי נטמא ביום מלאת תן לו תורת נזיר**". ביאור הדברים: לעיל במשנה טז א, נחלקו חכמים ורבי אליעזר במי שנטמא ביום השלמת נזירות של מאה יום, שלדעת חכמים הרי הוא סותר את הכל, ואילו רבי אליעזר סובר שאינו סותר אלא שלשים יום, וטעמו של רבי אליעזר מבואר בדף ו ב, שהוא משום שנאמר: "זאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, התורה

התורה אמרה כי נטמא ביום מלאת, תן לו תורת נזיר].

מתניתין:

מי שהיו שתי כיתי עדים מעידות אותו שנזר כמה נזירויות כל אחת כשיעור סתם נזירות, ונחלקו שתי הכתות במספר הנזירויות שקיבל על עצמו: [510]

אלו - עדי הכת האחת - **מעידים שנזר שתים**.

ואלו - עדי הכת השניה - **מעידים שנזר חמש** באותה שעה שהראשונים אומרים שנדר שתי נזירויות.

בית שמאי אומרים: **נחלקה** [511] **העדות**, **ואין כאן** חיוב **נזירות** כלל.

ובית הלל אומרים: **יש בכלל חמש** [הנזירויות שאמרה הכת האחת] **שתים** [שאמרה הכת השניה], כלומר: אין כאן מחלוקת בכל העדות, אלא מחלוקת בשלש הנזירויות הנוספות בלבד, ועל כן בדין הוא:

שיהא נזיר שתים, שבהן מודים שתי הכתות. [512]

גמרא:

מתניתין, משנתנו המביאה את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשתי כתי עדים שהכחישו זה את זה, **דלא כי האי תנא** של הברייתא:

דתניא: **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר**:

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על שתי כיתי עדים, ש**האחת אומרת שתים** ו**האחת אומרת חמש**, **שיש בכלל חמש שתים**, וצריך הוא לנהוג שתי נזירויות, וכדברי בית הלל לדעת התנא של משנתנו.

אלא **על מה נחלקו** בית שמאי ובית הלל:

על כת אחת של עדים, שהכחישו שני העדים זה את זה במספר הנזירויות שקיבל על עצמו:

אחד מן העדים **אומר**: **שתים** קיבל על עצמו.

אמרה: נטמא ביום מלאת תן לו תורת נזיר", דהיינו שלשים יום בלבד כסתם נזיר. והיינו דמקשה הגמרא, כיון שנטמאת "בסוף שלשים" שהוא סוף נזירותה [מדרבנן], הרי שלדעת רבי אליעזר אינה צריכה לסתור אלא שלשים יום, וכמו אילו היתה נוזרת נזירות דאורייתא שאם נטמאת ביום מלאת אינה סותרת את כל נזירותה, והרי רבי יהודה עצמו סובר כרבי אליעזר כמבואר בברייתא שהביאה הגמרא, ולכן אי אפשר לומר שנטמאת הילני המלכה לדעת רבי יהודה; וראה עוד גירסת המאירי ופירושו.

[510] כן פירשו התוספות; אבל המאירי פירש: כת אחת מעידתו שנזר שתי שנים, וכת אחת מעידתו שנזר חמש, וראה גם במפרש בגמרא.

[511] לשון "מחלוקת", שחולקים הכתות זו עם זו.

[512] א. קצת משמע מלשון הרע"ב שאינו גורס במשנה "שיהא נזיר שתים". ב. הקשה הגרי"ז: למה אינו חייב בנזירות רק שתים, והרי "ספק דאורייתא לחומרא", וכיון שיש כת אחת שמעידה על חמש נזירויות, אף שיש כת שמכחישה אותה, הרי מכלל ספק לא יצא וינהוג נזירות לחומרא!? וראה מה שכתב בזה ב"קרן אורה".

ואחד מן העדים **אומר**: **חמש** נזירויות קיבל על עצמו.

שבית שמאי אומרים: **נחלקה עדותן** של השנים, ואין כאן עדות כלל. [513]

ובית הלל אומרים: **יש בכלל חמש** [שאמר העד האחד] **שתים** [שאמר העד השני] והרי הוא חייב בשתי נזירויות. [514]

אמר רב: **הכל מודים במונה** שנחלקה עדותן, וכדמפרש ואזיל.

אמר ליה רב חמא לרב חסדא: **מאי קאמר** רב, כלומר: מה הוא "מונה"?

אילימא: כגון שאחד מן העדים **אומר** במפורש: **חמש** נזירויות קיבל זה על עצמו **ולא שתים**.

והאחד מן העדים **אומר** במפורש: **שתים** קיבל על עצמו **ולא חמש**. [515]

כך הרי אי אפשר לומר, **דהא קא מכחשי אהדדי** [מכחישים הם זה את זה] ופשיטא שנחלקה עדותן ואין צריך רב להשמיענו זאת. [516]

---

[513]א. ולדעת התנא של משנתנו, בכת אחת מודים כולם שנחלקה עדותן; והקשה הגרי"ז: כיון שלענין נזירות אין צריך שני עדים, אלא אף אחד נאמן בזה וכשאר איסורין ש"עד אחד נאמן באיסורין", וכמבואר ברמב"ם [נזירות ט יז], אם כן לענין זה כת אחת שהכחישו העדים זה את זה הוא כמו שתי כתי עדים שהכחישו אלו את אלו!? וראה ב"חידושי הגרי"ז" מה שכתבו משמו בזה. ב. כעין זה בסנהדרין לא א "אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על שתי כיתי עדים שאחת אומרת מאתים ואחת אומרת מנה שיש בכלל מאתים מנה, על מה נחלקו על כת אחת שבית שמאי אומרים נחלקה עדותן, ובית הלל אומרים יש בכלל מאתים מנה". וכתב שם רש"י: "נחלקה עדותן, שכיון שהאחד שקרן אין כאן עדות", כלומר: אבל בשתי כתי עדים לא איכפת לן שכת אחת שקרנית, היות ועל מנה אחד שניהם מעידים, [וראה שם בתוספות שהקשו, דהרי קיימא לן: נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטילה, ואם כן אף בשתי כתי עדים נפסול את העדות לגמרי, וראה שם מה שתירצו]. וברשב"ם בבבא בתרא מא ב ד"ה נחלקה עדותן כתב גבי מנה ומאתים שנחלקה עדותן "משום דמאי דקמסהיד מר לא מסהיד מר", ומשמע שהטעם הוא משום שאי אפשר לצרפם דכשתי עדויות דמי, ולא מטעמו של רש"י; [ומדברי התוספות הנזכרים יש ללמוד כדברי רש"י].

[514]ב"יד רמה" בסנהדרין לא א, גבי מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בשני עדים שהאחד אומר מנה והשני אומר מאתים [שהובאה בהערה לעיל], הקשה על בית הלל: הרי אחד מהם שקרן ואיך הם מצטרפים, וכתב, שאנו אומרים: טעות היתה לו ואין זו הכחשה, ונשאר הרמ"ה בצריך עיון; וברי"ן סנהדרין ט א מדפי הרי"ף ד"ה נהרדעי, נראה בהדיא שהטעם הוא משום שאנו תולים בטעות, וכן נראה בתוספות בבבא בתרא מא ב ד"ה אתא.

[515]צריך ביאור, איך משמע בלשון "מונה" שאמר רב, כפירוש שביקשה הגמרא לפרש בדבריו; וראה בזה בהערה הבאה.

[516]א. לפי מה שנתבאר לעיל על פי הראשונים, שטעמם של בית הלל הוא משום שאנו תולים בטעות של אחד העדים, אם כן צריך ביאור, מה בכך שהוא מוסיף ואומר "ולא חמש", והרי טועה הוא, ואין זו הכחשה!? ויתכן שאין כוונת הגמרא שיש כאן הכחשה ושקר ומשום שהאחד נפסל לעדות, שהרי היות ואנו תולים בטעות אין כאן שקר כלל; אלא שבאופן זה כולי עלמא מודים "דמאי דקמסהיד מר לא מסהיד מר", וכסברת הרשב"ם שהובאה בהערה לעיל. ב. הוא הדין אם עד אחד אומר שכך אמר פלוני: "הריני מקבל עלי שתי נזירויות", והשני אומר שכך אמר פלוני: "הריני מקבל עלי חמש נזירויות" שזו הכחשה גמורה, שלדברי האומר שלשון "שתים" אמר המקבל, הרי הוא אומר שלא אמר לשון "חמש"; ולא אמרו בית הלל שאין זו הכחשה, אלא כשאומר העד "שתי נזירויות קיבל על עצמו", כי אז אין כאן הכחשה כי אפשר שאכן קיבל על עצמו אחר כך או בזו אחר זו נזירויות נוספות, אלא שהוא מעיד על שתים בלבד; על פי הגהה הכתובה על הרא"ש הובאה ב"שיטה מקובצת". ולפי דבריו יש מקום לפרש לשון "מונה" שאמר רב לפי ההוה אמינא של הגמרא; והיינו דבאמת אין כוונת הגמרא לומר שאמר בפירוש "ולא חמש", אלא שאם "מנה" הנודר את מספר נזירויותיו, והיינו שאמר "הריני מקבל עלי חמש נזירויות", אז הוי הכחשה, אם אמר השני שקיבל עליו "שתים", ולא נחלקו אלא כשלא מנה הנודר את מספר נזירויותיו, אלא שקיבל

אלא כך הוא פירוש של "מונה":
אחד מן העדים **אומר**: **אחת ושתים** נזירויות קיבל על עצמו.
ואחד מן העדים **אומר**: **שלש ארבע חמש** נזירויות קיבל על עצמו. [517]

דף כ:
הא? ההוספה שהוסיף השני **למה לי**!?
הרי **השתא יש לומר**, **חמירתא אמר** המקבל, דהיינו "שלש ארבע חמש", קיבל על עצמו **קילתא**, אחת שתים **לא כל שכן** שקיבל!? ונמצא שאין השני מכחיש את הראשון אלא מוסיף על דבריו.
אמרי במערבא: בשני עדים שאחד מונה אחת שתים והשני שלש ארבע חמש, **אין הכחשה במונה**.

הדרן עלך מי שאמר

פרק רביעי - מי שאמר בתרא

מתניתין:

מי שאמר "**הריני נזיר**" -
ושמע חבירו האחד **ואמר**: "**ואני**", ועוד אמר חבר אחר: "**ואני**" [518] -
הרי **כולם נזירים**.
ואם **הותר הראשון**, שנשאל על נזירותו והתיר לו חכם, **הותרו כולן**, לפי שתלו את נדריהם בנדרו. [519]
אבל אם **הותר האחרון**, הרי **האחרון** בלבד **מותר**, **ואילו כולם אסורין** עד שלא יתירו הם עצמם את נדריהם.

על עצמו נזירויות בזו אחר זו. אבל מדברי המאירי והמפרש, שהם מפרשים את הסוגיא, שההכחשה היא במספר השנים שקיבל על עצמו, ולא במספר הנזירויות, אם כן בהכרח שהאחד אומר: כך אמר פלוני: "הריני מקבל עלי נזירות לשתי שנים", ולדעת השני אמר: "הריני מקבל עלי נזירות לחמש שנים", ובכל זאת אין זו הכחשה; וראה בזה היטב ב"חזון איש" אבן העזר סימן כג סק"ה, ד"ה והנה וד"ה נזיר.

[517] עיין במאירי ובחזון איש בביאור הסוגיא.

[518] הגמרא לקמן כא א מסתפקת, האם השלישי אף הוא התפיס בראשון, או שהשלישי התפיס בשני; ומסיקה הגמרא שהשלישי התפיס בשני.

[519] א. בפשוטו נראה מן הגמרא כא ב ובתוספות שם [כפי שיתבאר בהערה בגמרא], שהטעם הוא משום שהחכם עוקר את הנדר למפרע, ונמצא שלא היה הראשון נזיר כלל, ולכן הותרו כולן; אלא שלשון התוספות הוא: "לפי שאמרו: ואני כמוהו, ותלו את נדריהם בנדרו", ומדלא הזכירו שהחכם עוקר את הנדר למפרע, משמע קצת שאין צורך לזה. ואכן בשיטה מקובצת כתב וז"ל: "גם האחרים הותרו לפי שאמרו: ואני כמותו ותלו נדריהם בנדרו, **ויש מפרשים** משום דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, וכיון דהתיר החכם להראשון, נמצא דהנדר עקור מעיקרו, ואין לאחרונים במה יתפשו".

מי שאמר "**הריני נזיר**" -

ושמע חבירו ואמר: "**פי כפיו**" "**ושערי כשערו**" [כלומר: או שאמר "שערי כשערו"], **הרי זה** השני אף הוא **נזיר**, ובגמרא מתבאר יותר.

מי שאמר "**הריני נזיר**" -

ושמעה אשתו ואמרה "**ואני**", הרי זה **מיפר את שלה**, ואילו **שלו קיים**.

ואם אמרה היא "**הריני נזירה**", **ושמע בעלה ואמר** "**ואני**", שוב **אינו יכול להפר**, ותתבאר פיסקא זו בגמרא. [520]

מי שאמר בפני אשתו: "**הריני נזיר**", והוסיף ושאל את אשתו: "**ואת**"? התרצי לידור כמותי בנזירות -

וענתה **ואמרה** האשה: "**אמן**", ונעשית נזירה [521] -

הרי הבעל - אם ירצה - **מיפר את שלה**, **ושלו** נשאר **קיים**.

ואם אמרה היא בפני בעלה: "**הריני נזירה**", והוסיפה לשואלו: "**ואתה**"? **ואמר** הבעל "**אמן**" -

שוב **אינו יכול להפר** אף את נזירותה. [522]

גמרא:

שנינו במשנה: מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ואני כולן נזירים:

יתיב ריש לקיש קמיה דרבי יהודה נשיאה [יושב היה ריש לקיש לפני רבי יהודה נשיאה נכדו של רבי יהודה הנשיא], **ויתיב** ריש לקיש **וקאמר**:

זה ששנינו במשנתנו שכולם נזירים: **והוא שהתפיסו כולן** כל אלו שאמרו "ואני" **בתוך כדי דיבור** לראשון. [523]

---

[520] הגמרא בדף כא ב נושאת ונותנת בביאור פיסקא זו, ולמסקנת הגמרא הטעם הוא, כי על ידי שאמר "ואני" הרי זה כאילו שקיים לה את נזירותה, ולכן שוב אינו יכול להפר.

[521] א. נתבאר על פי התוספות כאן, ומיהו בגמרא יש שני פירושים במה שאמר "ואת", ולפירוש ראשון בגמרא מה שאמר "ואת" היינו "אם את" תהיי נזירה אז אהיה גם אני נזיר, ראה בגמרא כב ב. ב. כתבו התוספות: "ואמרה אמן, פירוש קיבלה עליה נזירות", ונראה מלשונם? שאין קבלתה על ידי אמירת "אמן", אלא שקיבלה נזירות בהדיא; והטעם בזה שלא מצינו [שבועות כט ב] "כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי", אלא כשאומר האחד לשון שבועה והשני אומר אמן, והוא הדין אם יאמר לה בעלה "הרי את נזירה" ותאמר "אמן", אבל כאן ששאלה האם תרצי לקבל נזירות, אין משמעות "אמן" אלא שהיא רוצה, ואין כאן קבלת נזירות; ויתכן עוד, ש"אמן" אינו כלום, כיון שבלשון שאלה הוא שואלה, אין מתפרש לשון "אמן" שהיא אכן רוצה בנזירות, ולכן פירשו שקיבלה על עצמה נזירות. ומיהו מלשונם בד"ה מיפר משמע קצת שעל ידי מילת "אמן" נעשית נזירה. ג. ביארו התוספות: מה דאמר לה "ואת" לא הוי קיום, שאין הנדר חל עליה אלא כשאמרה אמן, ועדיין אינו יודע אם תקבלנו אם לאו, ולכך לא הוי קיום, וראה בתוספות רבינו עקיבא איגר על המשניות, שתמה על הרע"ב שכתב כעין זה, דלא שייך קיום קודם הנדר.

[522] למסקנת הגמרא, הטעם בזה הוא משום דזה הוי כמו קיום, דומה לבעל שאמר "ואני".

[523] א. כן פירש המפרש, וכן נראה מדברי התוספות; ולפי זה סובר ריש לקיש, שאף השלישי התפיס בראשון, אף שבהמשך הסוגיא מסיקה הגמרא שכל אחד מתפיס בזה שלפניו. והלשון הוא שהכריחם לפרש כן, דמשמע

וכמה הוא שיעור "**תוך כדי דיבור**"?

כדי שאילת שלום.

וכמה כדי שאילת שלום? **כדי שאומר שלום תלמיד לרב**, דהיינו: "שלום עליך רבי", דהיינו כשיעור אמירת שלש תיבות; ונמצא ששלושה אנשים בלבד יכולים להתפיס בנזירותו של ראשון, כי שלש פעמים "ואני" הוא תוך כדי דיבור. [524]

אמר ליה רבי יהודה נשיאה לריש לקיש:

לדבריך שאתה אומר: אין אדם יכול להתפיס בנזירותו של אחר אלא "תוך כדי דיבור" שהוא כדי שאילת תלמיד לרב, **תו לא שבקת רווחא לתלמידא** [נמצא שלא השארת זמן מספיק לתלמיד] שהיה רוצה להתפיס, ואם עובר שם רבו וצריך לומר לו "שלום עליך רבי", שוב לא יוכל להתפיס, שכבר עבר "תוך כדי דיבור".

ולכן כל שהתפיס לאלתר אחר כדי דיבור, הרי הוא נזיר, ואפילו שלא היה זה "תוך כדי דיבור". [525]

דף כא.

תניא נמי הכי, כדברי ריש לקיש ושלא כדברי רבי יהודה נשיאה:

שכל ההתפסות היו ב"תוך כדי דיבור" אחד; ועוד שאם תפרש שכל אחד מתפיס בחבירו, אם כן הרי די שיהיה כל אחד תוך כדי דיבור של חבירו, ואם כן מה צריך להוסיף "כולן", והרי פשיטא שאין הבדל בין השני לשלישי וכן הלאה שכולן צריכין להתפיס בתוך כדי דיבור לקודמיהם; [וב"באר משה" כתב, שפירשו כן לפי הסלקא דעתין בגמרא שכולם מתפיסים בראשון]. וראה ב"באר משה" שכתב: ראיתי בשיטה מקובצת בשם ה"ר עזריאל וז"ל: מילתה באפי נפשה ולא אמתניתין קאי, עכ"ל, ואינו מובן דודאי אמתניתין קאי דכן מוכח הלשון וכפירוש רש"י להדיא. וביאור דברי ה"ר עזריאל הם: דמשמע לו הלשון שכולן צריכים להתפיס ב"תוך כדי דיבור אחד" וכנזכר לעיל, והוקשה לו הרי מסקינן שכל אחד בחבריה מיתפיס, ולמה צריך שיתפיס תוך כדי דיבור לראשון, ולכן פירש דריש לקיש לא קאי אמתניתין, אלא באופן שברור הוא שנתכוין להתפיס בראשון. ב. ב"קרן אורה" מבואר הטעם שאין מועילה התפסה אלא תוך כדי דיבור, כי רק באופן זה משמע, ש"ואני" על הנזירות הוא אומר.

[524]א. תוספות; ואולם בשיטה מקובצת הביא בשם רבינו תם דאפילו לריש לקיש יכולים ארבעה להתפיס "הואיל ומחובר לתוך כדי דיבור מועיל". ואילו דעת המאירי היא, שאפילו שלשה אין יכולים להתפיס אלא שנים בלבד "שהרי שלוש תיבות הוא כדי דיבור וכל ששהה כדי דיבור לא הועיל". ב. כתב בשיטה מקובצת בשם רבינו תם: "שכן הוא דרך בני אדם כשהוא עוסק בשום קנין או בשום מעשה ובא רבו ונתן לו "שלום עליך רבי", חוזר לענין ראשון שהיה עסוק מתחלה ולא הוי הפסק כלל". וראה במאירי שכתב: "ונתנו שיעור זה לכל תוך כדי דיבור, כדי שיהא פנאי לכל תלמיד הנושא ונותן באיזה ענין, אם יבוא רבו לשם שיהא שואל בשלומו וחוזר לעסקיו"; **וראה מה שהאריך ב"קרן אורה" בענינים אלו**.

[525]א. כן כתבו התוספות, שאף לדעת רבי יהודה נשיאה אינו יכול להתפיס בו לעולם, אלא שלדעתו מועיל אם התפיס לאלתר אחר כדי דיבור, ולדעתו, ארבעה אנשים יכולים להתפיס בראשון, אבל החמישי אינו יכול להתפיס בראשון, וראה ב"קרן אורה ביאור הסברא בזה. אבל רבינו תם בשיטה מקובצת סובר: "דאפילו שהה זמן גדול יכול הוא להתפיס נזירות בראשון, דבציר מידות נזירות לא הוי, דכי נזיר עובר עליו ואמר "אהא" הרי זה נזיר". ב. בתוספות בבא קמא עג ב ד"ה כי הביאו בשם רבינו תם שהביא ראיה מסוגייתנו, שעיקר טעם "תוך כדי דיבור" הוא משום שתקנו חכמים כן, כדי שיוכל להשיב שלום לרב; וראה ב"קרן אורה" כאן, דרבינו תם הוא לשיטתו, שאף לריש לקיש דקיימא לן כוותיה, יכול לומר "ואני" מיד אחר שנסתיים תוך כדי דיבור שהוא כדי שאילת שלום תלמיד לרב, אבל לשיטת התוספות אין ראיה מכאן, שהרי ריש לקיש חולק על רבי יהודה נשיאה. ג. כתב המאירי: "ומכל מקום לא חשו להשיבו, שכך היה הענין פשוט להם".

מי שאמר "**הריני נזיר**", **ושמע חבירו ושהה כדי דיבור**, **ואמר** מיד אחר כדי דיבור "**ואני**", הרי **הוא** הראשון **אסור**, **וחבירו מותר**, כיון שלא התפיס "תוך כדי דיבור" אלא סמוך לו לאלתר.

וממשיכה הברייתא: **וכמה כדי דיבור**? **כדי שאילת שלום תלמיד לרב**.

לימא מסייעא ליה לריש לקיש ממשנתנו:

"**מי שאמר הריני נזיר**, **ושמע חבירו**, **ואמר**: "**ואני**", ואמר חבירו נוסף "**ואני**" ; **ותו**, יותר משני אנשים שהתפיסו בראשון **לא** הזכיר התנא -

והניחא לריש לקיש הסובר: כל תוך כדי דיבור יכול הוא להתפיס ולא יותר, הרי ניחא שהזכיר התנא שני אנשים שהתפיסו ולא יותר, כי בשני יש חידוש שמועילה התפסתו אף שהראשון הפסיקו בדיבורו, ובשלישי אין חידוש, שהרי תוך כדי דיבור הוא, ולכן לא הזכירו התנא כי מה בינו לבין שני.

אבל לרבי יהודה הסובר שאפילו אחר כדי דיבור יכולים להתפיס, אם כן ישנה התנא ארבעה אנשים שהתפיסו בראשון, וכדי להשמיענו שאף הרביעי שהיה אחר כדי דיבור אף הוא נתפס בנזירות!? [526]

ומשנינן: וכי אטו ה**תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל** [וכי התנא רוכל הוא המפרט את מרכולתו בפני הקונים], כלומר: אין הכי נמי שהיה יכול התנא לשנות ארבע פעמים "ואני", ולא חש למנות כל מה שהיה יכול. [527]

ומקשינן: **וליתני חד**, **ולישמעינן הכי** [ישנה התנא רק פעם אחת "ואני" להשמיענו את הדין]; כלומר: כיון שאתה אומר, שאף על פי שיש חידוש ברביעי שהוא נתפס, מכל מקום לא חש התנא לשנותו, אם כן מאיזה טעם הזכיר התנא את השלישי, וכדי להשמיענו שהתפסתו מועילה אף שהפסיקו השני!? [528] ומשנינן: **הכי נמי**, אכן מן הדין היה שלא ישנה התנא אף את השלישי -

[526] המקשה בהכרח שהבין בדברי המשנה, שאף השלישי בראשון הוא מתפיס, שאם לא כן אין מקום לסייע לדברי ריש לקיש מן המשנה; הגהות הרד"ל.

[527] כן פירשו התוספות; אבל הרא"ש פירש: אפילו אי הוה תני רביעי לא הוה שמעינן מיניה דסמוך לכדי דיבור כדיבור דמי, דסבירא ליה לתנא דמתניתין דחד בחבריה מיתפס ולא בראשון, וכיון דלא נפקא לן מיניה מידי לא תני ליה.

[528] ואם תאמר: הרי יש חידוש במה שהזכיר התנא את השלישי, שאף על פי שהפסיק הראשון בדיבורו יכול השני להתפיס, ולכן שנה זאת התנא!? יש לומר שכוונת הגמרא היא: כיון שאתה אומר, שאף על פי שיש חידוש ברביעי שהוא נתפס, מכל מקום לא חש התנא לשנותו, אם כן מאיזה טעם הזכיר התנא את השלישי, וכדי להשמיענו שהתפסתו מועילה אף שהפסיקו השני, ומה בין חידוש זה לחידוש זה!? הרי ודאי יותר מסתבר לומר שאכן הרביעי לא נתפס, ולכן לא הזכירו. והרא"ש פירש: "כיון דלא שמע מינה מידי, לא ליתני אלא חד"; ביאור דבריו: הרי השלישי נכתב כדי להשמיענו שאף על פי שהיה הפסק בין השלישי לראשון על ידי השני, מכל מקום הוי התפסה, ועל זה מקשה הגמרא: כיון שהשלישי אינו מתפיס בראשון אלא בשני, אם כן פשיטא שהשלישי מתפיס בשני.

ורק **משום דקתני סיפא**: "**הותר הראשון הותרו כולן, הותר האחרון, האחרון מותר וכולן אסורין**" **מכלל דאיכא אמצעי** -
ומשום הכי קתני "**ואני ואני**", כלומר: היות ועל ידי שהזכיר התנא בסיפא שלשה אנשים יכולים אנו ללמוד לפשוט את הספק שהסתפקה הגמרא בהמשך הסוגיא, וכמבואר לקמן, [529] הרי נמצא שהיה צריך התנא להזכיר במשנתנו שלשה אנשים, וזה הוא שכתוב "ואני ואני".
איבעיא להו, נסתפקו בני הישיבה:
האם כשאמרו שנים או יותר בזה אחר זה "ואני" - כל **חד בחבריה מיתפיס** [האחד מתפיס בחבירו], היינו ששני מתפיס את נזירותו בראשון, והשלישי מתפיס את נזירותו בשני?
או דילמא: כולם **בקמא מיתפסי** [שניהם מתפיסים את נזירותם בראשון]?
למאי נפקא מינה: **לאתפוסי ומיזל** [להוסיף ולהתפיס], דהיינו: אם אפשר להמשיך ולהתפיס אף כשעבר "כדי דיבור" מנזירותו של הראשון, וכדמפרש ואזיל. [530]
אי אמרת חד בחבריה מיתפיס [אם כל אחד מתפיס בקודם לו], אם כן **מתפסין ואזלין לעולם** [יכולים אנשים להמשיך ולהתפיס בלי הגבלה], ובלבד שיהא כל אחד "תוך כדי דיבור" לאמירתו של הקודם לו.
ואי אמרת בקמא מתפסי [ואם תאמר שכולם מתפיסים בראשון], **טפי** [יותר] **מכדי דבור** מנזירותו של הראשון **לא מתפסין**, אי אפשר להתפיס.
ומאחר שנתבארה הנפקא מינה, חוזרת הגמרא לשאלתה: **מאי**, האם כצד זה או כצד שני?
תא שמע לפשוט מהרישא דרישא במשנתנו, שכולם מתפיסים בראשון:
אמר "**הריני נזיר**" **ושמע חבירו ואמר** "**ואני**" "**ואני**", **ותו לא מידי** - כלומר: ולא הזכיר התנא אנשים נוספים - הרי **שמע מינה דבקמא הוא דמיתפסי** [כולם מתפיסים בראשון] - **דאי סלקא דעתך חד בחבריה מיתפיס** [כל אחד מתפיס בחבירו], אם כן **ליתני טובא** "**ואני**" [יזכיר התנא אנשים הרבה שאמרו "ואני"], וכדי להשמיענו שאף על פי שמן הרביעי והלאה אי אפשר שיתפיסו בתוך כדי דיבור לראשון, מכל מקום הם נזירים משום שכל אחד בחבירו הוא מתפיס.

[529] כן פירשו התוספות; וראה בהמשך הסוגיא שהגמרא מסתפקת, אם כולם מתפיסים בראשון או שכל אחד מתפיס בחבירו הקודם לו, והגמרא מנסה לפשוט לשני הצדדים מלשון הסיפא, והגמרא דוחה את הפשיטות מן המשנה.
[530] וכן נפקא מינה, אם הותר השני על ידי חכם, אם נגררים בעקבותיו כל הבאים אחריו, וכמבואר בהמשך הסוגיא, באר משה.

ודחינן: וכי אטו **התנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל** [וכי התנא רוכל הוא המפרט את מרכולתו]!? כלומר: אף על פי שאכן יש חידוש בכך שהרביעי אף הוא יכול להתפיס, כי במי שקדם לו הוא מתפיס, מכל מקום יש לומר שלא חש התנא למנות ככל אשר יוכל.[531]

ומקשינן: אם כן **ליתני חד ולישמעינן כולהון** [ישנה התנא רק שאחד אמר "ואני" ואנו נדע את דין האחרים]!?

ומשנינן: **איידי דקתני** "**הותר הראשון הותרו כולן, הותר האחרון, האחרון מותר וכולן אסורין**", **מכלל דאיכא אמצעי, משום הכי קתני** "**ואני ואני**".

כלומר: היות ועל ידי שנזכרו שלשה אנשים בדין של הסיפא, יכולים אנו לדקדק שכל אחד מתפיס בחבירו, וכפי שהגמרא מדקדקת בהמשך הסוגיא, אם כן בהכרח צריך היה התנא לדבר באופן שהיו כאן שלשה אנשים.

תא שמע לפשוט שכולם מתפיסים בראשון, מלשון המציעתא דרישא במשנתנו: ששנינו: "**הותר הראשון, הותרו כולן**", הרי משמע: רק אם הותר **הראשון הוא דשרו** [אז בלבד הותרו כולם ואף השלישי], **הא** אם הותר **האמצעי** לבדו - הרי שכולם **לא** הותרו והשלישי ביניהם, שהרי לא הזכיר התנא שאם הותר האמצעי הותר השלישי - ואם כן **שמע מינה בקמא מיתפסין**, בראשון הם מתפיסים כולם ואף השלישי בו הוא מתפיס ולא באמצעי, ולכך אין נזירותו של השלישי תלויה בנזירותו של האמצעי.

ודחינן: **אימא לך**: **לעולם חד בחבריה מתפיס**, ואף אם הותר האמצעי הותר האחרון, ומה שלא הזכיר זאת התנא, כי **איידי דבעי מיתנא** "**הותרו כולן**" [היות והתנא רצה להשמיענו שכולן הותרו, ולא רק האחרון], **דאי** הוה **תנא** "הותר **האמצעי**", הרי **איכא ראשון דלא משתרי** [הראשון הרי אינו ניתר בהתרתו של האמצעי, אלא זה שאחריו בלבד] **משום הכי קתני** "הותר **הראשון**" ולא "הותר האמצעי".

תא שמע לפשוט מלשון הסיפא דרישא במשנתנו, שכל אחד מתפיס בחבירו: **הותר האחרון, האחרון מותר וכולן אסורין** שהרי לא תלו בו את נזירותם.

ומשמע: דוקא אם הותר **אחרון** אז כולם אסורים כיון **דלא איכא אחריני בתריה** [אין אחריו עוד אחרים שהתפיסו בו] -

אבל אם הותר **האמצעי דאיכא אחרינא בתריה** [יש אחריו מי שהתפיס בו], אז אין כולן אסורין אלא **משתרי** השלישי, שאם לא כן היה לו לתנא להשמיענו אופן זה וכל שכן האופן שנזכר במשנה.

[531] השמועה מתבארת על דרך שביארו תוספות את המשא ומתן לעיל.

ואם כן **שמע מינה דחד בחבריה מיתפיס**.

ודחינן: **לעולם אימא לך בקמא מיתפסין** כולם, ואף כשהותר האמצעי, הוא לבדו מותר וכל האחרים אסורים, **ומאי "אחרון" דקתני** במשנתנו שאם הותר הוא כולן אסורין: "**אמצעי**" -

ורק **איידי דתנא ברישא**: "**ראשון**" לכך **תנא בסיפא** "**אחרון**" שהאמצעי ביחס לקודם לו הוא אחרון, [532] ולעולם הכוונה אף לאמצעי ולא רק לאחרון ממש.

תא שמע לפשוט שהאחד מתפיס בחבירו מהא **דתניא בהדיא** [למדנו ברייתא מפורשת]: **הותר הראשון הותרו כולן, הותר האחרון, האחרון מותר וכולן אסורין, הותר אמצעי, הימנו ולמטה** [מן האמצעי ולאחריו] **מותר** שהרי התפיס את נזירותו בשני, ואילו **הימנו ולמעלה** [מן האמצעי ולפניו] הרי הוא **אסור**, שהרי לא התפיס בו.

הרי **שמע מינה** "**חד בחבריה מיתפיס**".

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שכל אחד מתפיס בחבירו ולא בראשון.

שנינו במשנה: **הריני נזיר, ושמע חבירו ואמר פי כפיו ושערי כשערו**, הרי זה נזיר:

תמהה הגמרא על כך: וכי **משום דאמר** "**פי כפיו ושערי כשערו**" **הרי זה נזיר!**?

דף כא:

ורמינהו, סתירה:

מי שאמר "**ידי נזירה**" ו"**רגלי נזירה**" **לא אמר כלום**.

אבל אם אמר "**ראשי נזירה**" או "**כבידי נזירה**" **הרי זה נזיר**.

זה הכלל: אם תלה נזירותו **בדבר שהנשמה תלויה בו** כגון ראש וכבד **הרי זה נזיר**. [533]

ואם כן תיקשי: והרי האומר "פי כפיו" אינו אלא כאומר: פי יהיה נזיר כמותו, ואין זו נזירות כיון שאין הפה או השער מן הדברים שהנשמה תלויה בהן!?

אמר תירץ **רב יהודה**:

דאמר הנוזר **הכי**, כלומר: היות ושמע את חבירו נוזר ואמר "פי כפיו" נעשה כאומר: "**יעשה פי כפיו מיין**", שאם היה אומר כן היה מועיל משום שזה אינו גרוע מ"ידות נזירות". [534]

---

[532] וכמו שמצינו בפרשת וישלח: "ואת לאה וילדיה **אחרונים**", אף שהיו אחריה עוד; וכן בפרשת שמות: "והאמינו לקול האות **האחרון**".

[533] **ראה ביאור בענין זה ב**"קרן אורה".

[534] א. כתבו התוספות: האומר "פי כפיו מיין" מהני אפילו לרבי שמעון שאמר לעיל ג ב שהנוזר עצמו מן היין לבד אינו נעשה נזיר עד שיזיר מכולן, ומשום דזה לא גרע מידות, ודימו את זה ל"הריני מסלסל" שהוא מועיל לכולי עלמא, ראה לעיל ב א, [**וראה שם בתוספות ד**"**ה הריני**], וראה רא"ש לעיל ג ב. ב. הרמב"ם חלוק על תוספות וסובר שאין מועיל אפילו כששמע את חבירו נוזר, אלא אם כן אמר בפירוש "יעשה פי כפיו מיין", ולא כשיטת התוספות ש"נעשה כאומר", וראה ב"קרן אורה".

ונעשה כאומר: "יעשה **שערי כשערו" מלגוז**.

שנינו במשנה: **הריני נזירה ושמע בעלה ואמר ואני אינו יכול להפר**: **איבעיא להו**, נסתפקו בני הישיבה:

בעל המיפר את נזירות אשתו, [535] האם **מיעקר עקר** את הנזירות למפרע, וכאילו לא נזרה מעולם, **או דילמא** אין הבעל עוקר למפרע אלא **מיגז גייז** [גוזז וחותך] מכאן ולהבא? [536] ומפרשינן: **למאי נפקא מינה**?

לאשה שנדרה בנזיר, ושמעה חברתה ואמרה: "ואני", ושמע בעלה של ראשונה והפר לה את נזירותה -

כי **אי אמרת מיעקר עקר** הבעל בהפרתו את נזירות הראשונה למפרע, אם כן **ההיא נמי אישתראי** [אף השניה הותרה], שהרי זה דומה למה ששנינו במשנתנו: הותר האחד - על ידי חכם שהוא עוקר למפרע - הותרו כולן. [537]

ואי אמרת מיגז גייז והנזירות היתה קיימת בשעה שהתפיסה בה השניה את נזירותה, אם כן **איהי אישתראי** [אשתו של המיפר הותרה], אבל **חברתה אסירא**. [538] ומאחר שנתבארה הנפקא מינה, חוזרת הגמרא לשאלתה: **מאי**, האם מיעקר עקר או מיגז גייז? **תא שמע** ממשנתנו שהבעל "מיעקר עקר":

הריני נזירה ושמע בעלה ואמר ואני, אינו יכול להפר; וקא סלקא דעתין שהוא משום שאם יפר הבעל הרי תתבטל הנזירות שקיבל על עצמו, ואינו רשאי לגרום שום דבר שיבטל את נדרו, שנאמר "לא יחל דברו". [539]

---

[535] ראה ב"קרן אורה" שצידד לומר, שספק הגמרא כאן אינו בכל נדר אלא בנזירות בלבד.

[536] כבר נזכר נידון זה בגמרא לעיל יט א, ראה שם.

[537] מכאן משמע שטעם המשנה: "הותר הראשון הותרו כולן", הוא משום שהחכם עוקר את הנדר למפרע, ראה בזה בהערה במשנה.

[538] יש בזה עוד נפקא מינה לדינא כמבואר בהמשך הגמרא ובתוספות.

[539] א. נתבאר על פי התוספות במשנתנו, והביאו מה שדרשו חז"ל "לא יחל דברו, אבל אחרים מוחלין לו" דהיינו על ידי התרת נדרים, אבל הוא עצמו אינו מיחל לעצמו, ובדבריהם שם משמע קצת שהוא דמיון לאותו דין, אבל בלשונם כאן נראה, שזה הוא ממש אותו דין. ויש להסתפק, אם יסוד דין זה הוא איסור לגרום שיתחלל דברו, או שדין הוא בהלכות התרת והפרת נדרים? וראה בדברי ההפלאה שהובאו ב"ארזי הלבנון" סוף אות יח שמבואר מדבריו שיסוד הדין הוא איסור; ויתירה מזו הביא שם בציונים אות ד, בשם ה"משנה למלך" וה"קרן אורה" שאין זה אלא דין לכתחילה אבל בדיעבד אם היפר מופר, [ולפי זה לשון המשנה "אינו יכול להפר, הוא לאו בדוקא] ; **וראה באות ב' ובהערה הבאה**. ב. הקשו כאן התוספות: "דלא דמי לאחרים כיון דרשאי להפר לאשתו"; כלומר, שאין דין זה דומה למה שאינו מתיר את הנדר לעצמו, כי כאן זה על ידי גרמא; ולפי דבריהם הוא הדין שהאומר "ואני" על נזירות חבירו, יכול הוא להתיר בתורת חכם את הנדר אף על פי שעל ידי זה יהא מותר נדרו, **באר משה**; [וראה עוד ב"ארזי הלבנון אות יח, מה שהביא בשם המשנה למלך נזירות ב ד, ובשם ה"הפלאה"]. ויש שפירשו את כוונת דבריהם, שהם סוברים שאין "איסור" להתיר נדרי עצמו, אלא מדיני התרת נדרים הוא שאינו מתיר נדרי עצמו, ולפי זה אין שייך לומר שייפקע הכח שיש לו להתיר את נדרי אשתו משום שעל ידי כך יותר נדרו, ואדרבה צריך לומר, כיון שאין הוא מתיר נדרי עצמו, אלא שאת נדר אשתו הוא מיפר ממילא יהיה ניתר אף הנדר שלו ולית לן בה. ג. התוספות הביאו בשם הר"ר אליהו לפרש באופן אחר: אי אמרת בשלמא מיעקר עקר, אינו יכול

מוכיחה הגמרא: **ואי סלקא דעתך בעל מיגז גייז**. אם כן **ליפר לאשתו**, **והוא ליתסר** [והבעל ישאר באיסורו], ואם כן למה לא יפר!?

אלא לאו שמע מינה: בעל מיעקר עקר, וכיון שנתבטלה נזירותה למפרע, בטלה אף נזירותו.

ודחינן: **לא** כאשר הוכחת, אלא **לעולם** אימא לך דבעל **מיגז גייז**.

ואכן בדין הוא דליפר לה [540] -

והיינו טעמא דלא מצי מיפר [אלא משום כך אינו יכול להפר לה]: **כיון דאמר לה "ואני"**, **כמאן דאמר "קיים ליכי" דמי** [כאילו קיים לה את נדר נזירותה ושוב אינו יכול להפר].

ולכן **אי מיתשיל אהקמתו** [אם יישאל ויתירו לו את הקמתו] **מצי מיפר**, **ואי לא**, **לא מצי מיפר**. [541]

תא שמע מהמשנה לקמן כד א שבעל מיגז גייז: **האשה שנדרה בנזיר** ומלאו ימי נזירותה, **והפרישה את בהמתה** לחטאת עולה ושלמים שהיא חייבת במלאת ימי נזירותה, **ואחר כך הפר לה בעלה**.

אם שלו היתה הבהמה שהקדישה האשה, **תצא ותרעה בעדר**, כלומר: יוצאת היא לחולין, וכמבואר הטעם בגמרא לקמן [כד א], משום שלא הקנה לה הבעל בהמה לקרבנה, אלא אם כן צריכה היא לו, והיות ואינה צריכה לקרבן מאחר שהיפר לה בעלה, הרי שהתברר למפרע שלא חלה קדושה על הקרבן, שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו.

ואם שלה היתה הבהמה, החטאת תמות. [542]

ואי סלקא דעתך, ש**בעל** בהפרתו **מיעקר עקר** את הנזירות למפרע, אם כן הקדש בטעות הוא, ו**תיפוק** [תצא] החטאת **לחולין**. [543]

להפר דפשיטא דקיים לה, שאם לא קיים לה לא היה דיבורו שום דבר [אם יפר לה אחר כך], אלא אי אמרת מיגז גייז אם כן אינו תלוי בדיבורו [שאפילו אם יפר לה אחר כך לא יתבטל דיבורו], וכיון שאין תלוי בדיבורו ממילא הוי מופר". והנה בפשוטו ענין ההקמה עצמה אינה מתיחסת להפרה שנתבטלה בגינה, אלא שאם הבעל "רוצה בקיומו" שוב אינו יכול להפר, אך מדברי התוספות מבואר דעצם מהות ההקמה הוא ביטול ההפרה.

[540] לכאורה לשון הגמרא תמוה, שהרי כיון שקיים לה אם כן בדין הוא דלא ליפר לה, [ואין לשון זה שייכת, אלא כשבאה הגמרא לומר שאינו מן הדין אלא גזירת חכמים היא, אבל כאן הרי מעיקר הדין הוא!? ואם נאמר שיסוד הדין שאינו יכול להפר לה, הוא משום "איסור" ד"לא יחל דברו", אם כן יש לפרש "בדין הוא דליפר לה" ואין בכך איסור, אלא שאינו יכול להפר היות והקים.

[541] שנשאלין על ההיקם כשם שנשאלים על הנדר; וראה ב"קרן אורה", מה שכתב לבאר למה הזכירה כאן הגמרא שיכול להשאל על הקמתו; והמאירי כתב: לשון אריכות הוא ללא צורך, שאין ספק שהכל ניתר על ידי חכם, אלא שלשונות אלו של נדרים ונזיר אינם באים בדקדוק כל כך כמו שנתבאר.

[542] המשך המשנה הוא: "ועולה תקרב עולה, והשלמים תקרב שלמים, ונאכלין ליום אחד ואינן טעונין לחם".

[543] כתבו התוספות: והוי כאדם המפריש בהמתו לנזירות, ונשאל לחכם והתירו, דתנן [לקמן לא ב] דנפקא לחולין, ושם במשנה מבואר הטעם משום דהוי הקדש בטעות; ומשמע מדבריהם שמפרשים את המשנה שם בהתרת חכם על ידי פתח וחרטה, אבל לקמן לא ב ד"ה נשאל, פירשו: כלומר: שאמר לו שאותה קבלה לאו כלום הוא שלא נדר בלשון טוב לקבל נזירות, ונמצא שלא חל עליו נזירות אפילו רגע אחד.

אלא לאו שמע מינה: בעל מיגז גייז.

ומשנינן: **לעולם אימא לך: בעל מיעקר עקר.**

והיינו טעמא שהחטאת תמות: **דכיון דצריכה** קצת **כפרה** וכפי שיתבאר, אם כן גומרת היא בדעתה להקדיש את החטאת אף אם אינה נזירה, [544] וכיון שקדשה החטאת **הוה כחטאת שמתו בעליה** [545] שהרי כיון שהיפר לה שוב אינה חייבת בחטאת, והרי **גמירי** הלכה למשה מסיני **שה"חטאת שמתו בעליה" תמות.**

והטעם שהיא צריכה קצת כפרה, הוא משום שמשנה זו כרבי אלעזר הקפר [546] היא, שהחטאת באה על שציער את עצמו מן היין, אם כן אף שאינה נזירה ומחוייבת בקרבן, מכל מקום הרי סוף סוף ציערה את עצמה מן היין, ולכן גומרת היא בדעתה ומקדישה את החטאת. [547]

תא שמע מן המשנה לקמן כג א שבעל מיגז גייז:

האשה שנדרה בנזיר, והיתה שותה יין ומיטמאה למתים, הרי זו סופגת את הארבעים.

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן באה המשנה להשמיענו שהיא לוקה את הארבעים אם עברה על נזירותה?

אילימא דלא היפר לה בעל, וכי **צריכא למימר** שהיא לוקה את הארבעים אם עברה על נזירותה!? **אלא פשיטא דהיפר לה בעל.**

ואי סלקא דעתך בעל מיעקר עקר את הנזירות למפרע וכאילו לא נדרה בנזיר, אם כן **אמאי סופגת** היא את **הארבעים**, והרי אין כאן נזירות כלל!?

אלא לאו שמע מינה: בעל מיגז גייז, והיות ובשעה שעברה על נזירותה היתה הנזירות קיימת ועברה עליה, לכן היא לוקה את הארבעים.

---

[544] ב"קהלות יעקב" [סימן ו] תמה על זה, שהרי אין החטאת באה בנדבה, וראה מה שכתב בזה.

[545] ב"קרן אורה": נתקשה בזה, דבמתו בעליה אכן יש הלכה למשה מסיני, אבל לא באופן זה, ראה שם. עוד נתקשה ב"קרן אורה": הניחא חטאת שהיא לכפרה, אבל הרי במשנה מבואר שאף עולה ושלמים קדשי, ועל זה תיקשי: הרי בעל מיעקר עקר!? וראה שם שביאר ביאור מחודש בדברי הגמרא.

[546] לעיל יט א, ובהמשך הסוגיא.

[547] א. נתבאר על פי התוספות והרא"ש, ומה שנתבאר שהיא צריכה כפרה קצת, הוא על פי המבואר בסוגיא לעיל יט א, גבי חטאת העוף. ב. הרא"ש הוסיף לבאר למה לא אמרה הגמרא: "הא מני רבי אלעזר הקפר היא", וכדרך שאומרת הגמרא בהמשך הסוגיא [לקמן כב א], שהוא משום שכאן אין אנו דנים לענין הקרבת החטאת אלא לענין שתמות החטאת, ולכן לא הזכירה הגמרא ש"הא מני רבי אלעזר הקפר", וכן כתבו התוספות בתירוץ אחד. ג. עיקר הסברא שהיות וציערה את עצמה מן היין הרי היא מקדישה על כל פנים, צריכה ביאור, כי מאחר ואין היא יכולה להקריב את החטאת וכמבואר בגמרא, אם כן מה תועלת לה בהקדש!? וראה היטב ב"קרן אורה" הנזכר לעיל בהערה.

ודחינן: **לעולם אימא לך**: **בעל** כשהוא מיפר **מעקר עקר** את הנזירות למפרע, והמשנה אינה עוסקת במי שהיפר לה בעל; ודקשיא לך: מה חידוש יש במשנה!? אימא לך: לעולם אין כאן חידוש -

ומשום דקתני סיפא דאותה משנה: **היפר לה בעלה והיא לא ידעה והיתה שותה יין ומיטמאה למתים, אינה סופגת את הארבעים**, ויש בזה חידוש, ללמדך שלא כרבי יהודה שנחלק במשנה שם וסובר שהיא לוקה מכת מרדות כיון שנתכוונה לאיסור.

דף כב.

לכן **תנא נמי רישא**: "**סופגת** את הארבעים", אף שהוא פשוט. [548]

תא שמע מברייתא - שהובאה לעיל יט א - שהבעל "מיעקר עקר":

האשה שנדרה בנזיר ונטמאה והפרישה לקרבן טומאתה שתי תורים אחד לחטאת ואחד לעולה וכן כבש לאשם, **ואחר כך הפר לה בעלה**, הרי היא **מביאה** את **חטאת העוף** שהפרישה **ואינה מביאה** את **עולת העוף** וכן אינה מביאה את אשמה, וכפי שיתבאר הטעם בגמרא.

ומוכיחה הגמרא: **ואי סלקא דעתך בעל מיגז גייז, תייתי נמי** [תביא גם] **עולת העוף**, וכן את האשם!? [549] ומקשינן: **ואלא מאי מיעקר עקר**!? אם כן **חטאת העוף נמי לא תייתי** [לא תביא אף את החטאת], שהרי היא כאילו לא היתה נזירה מעולם!?

ומשנינן: **הכי נמי**, אכן כן הוא הדין שהיות ו"מיעקר עקר" לא היתה צריכה להביא אפילו חטאת העוף.

והטעם שהיא מביאה, הוא משום ד**הא מני** - ברייתא זו - **רבי אלעזר הקפר**, שהנזיר חוטא הוא על שציער עצמו מן היין ולשם כך באין הקרבנות, ונמצא שאף על פי שהפר לה בעל ועקר את הנזירות למפרע ומעיקר הדין ודאי שלא היה ראוי לחייבה להביא חטאת, מכל מקום סיבה קלושה הרי יש לה להביא כיון שסוף סוף ציערה את עצמה מן היין, ולכן:

[548] הקשו התוספות: אם תמצי לומר דבעל מיעקר עקר, אם כן למה נקטה המשנה בסיפא שאינה לוקה את הארבעים אם היפר לה ואחר כך נטמאה, והרי אפילו אם נטמאה ואחר כך היפר לה אינה לוקה את הארבעים, כיון שבעל מיעקר עקר!? ותירצו: משום רבי יהודה נקטה כן המשנה, ולהשמיענו שאפילו אם היפר לה תחילה ואחר כך נטמאה הרי היא לוקה מכת מרדות כיון שנתכוונה לאיסור.

[549] א. בסוגיא לעיל יט א נתבאר, שברייתא זו בהכרח רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא, הסובר: עולה - של נזיר טמא - לאו דורון היא, כי לרבנן הסוברים עולה דורון היא, אכן מביאה היא גם עולת העוף, ראה שם; ושם מקשה הגמרא את קושיית הגמרא כאן שאם בעל מיגז גייז למה אינה מביאה עולת העוף אפילו לרבי ישמעאל, ומפרשת שם הגמרא את הברייתא כמו כאן, ש"בעל מיעקר עקר" ומבארת את החילוק בין חטאת לעולה כמו הגמרא כאן.

חטאת העוף שמצינו שמביאים אותה אפילו כשאין טעם גמור להביא אותה, שהרי פעמים שהיא באה אף על הספק, לכן מביאים אותה אפילו כשנעקרה הנזירות למפרע, כיון שיש טעם כל שהוא, שהרי ציערה את עצמה מן היין -
אבל עולת העוף ואשם אינה מביאה, כיון שנעקרה הנזירות למפרע.

דתניא:

רבי אלעזר הקפר בריבי [גדול בדורו] **אומר**:

מה תלמוד לומר בנזיר שנטמא: "**וכפר עליו מאשר חטא על הנפש**" ולשון "על הנפש", משמע שחטא בנפש אדם, [550] **וכי באיזו נפש** אדם **חטא זה**!?

אלא מפני שציער עצמו מן היין נקרא חוטא.

והלא דברים קל וחומר: **ומה זה** הנזיר **שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא**, וכמו שנאמר "אשר חטא", **המצער עצמו מכל דבר** ויושב בתענית **על אחת כמה וכמה** שנקרא "חוטא". [551]

תא שמע שבעל "מיגז גייז": **דתניא בהדיא**:

האשה שנדרה בנזיר, ושמעה חברתה ואמרה "ואני", ובא בעלה של ראשונה והיפר לה, היא הראשונה **מותרת** שהרי היפר לה בעלה, **וחברתה אסורה** כיון שאין ההפרה עוקרת את הנזירות למפרע.

רבי [552] **שמעון אומר**:

אם אמרה לה "הריני כמותיך", שתיהן מותרות.

כלומר: אם בשעת הנדר אמרה סתם "ואני" ואחר כך פירשה דבריה שלא נתכוונה לקבל על עצמה נזירות אלא אם כן לא תופר נזירותה של חברתה, אף היא מותרת. [553]

שמע מינה: בעל מיגז גייז! [554]

---

[550] רש"י בבא קמא צא ב.

[551] בגמרא לעיל יט א מוסיפה הגמרא: **והא** "אשר חטא על הנפש" **בנזיר טמא כתיב, ואנן** - כלומר: ורבי אליעזר הקפר - **אפילו נזיר טהור קאמרינן**, אף בנזיר טהור אמר שהוא חוטא!? כלומר: אם כפי שפירש רבי אלעזר הקפר את החטא, הרי זה שייך גם בנזיר טהור ולא היתה התורה כותבת את זה בפרשת נזיר שנטמא, ובהכרח שהוא חטא אחר השייך בנזיר טמא ולא בנזיר טהור. ומפרשינן: **קסבר רבי אלעזר הקפר: נזיר טהור נמי חוטא הוא, והיינו טעמא דכתיב** "אשר חטא על הנפש" **בנזיר טמא, הואיל ושנה בחטא**, שלא נזהר מן הטומאה והאריך את נזירותו וצערו מן היין.

[552] דברי רבי שמעון מתבארים כפירוש מהר"ף בתוספות, וכפי שהבין דבריהם ב"ארזי הלבנון".

[553] כן פירשו התוספות, ומשום שהוקשה להם, דאם נפרש כפשוטו שנזירותה תיפסק בשעה שתיפסק נזירותה של חברתה, הרי אינה יכולה לעשות כן, שהרי זה דומה למי שאמר "הריני נזיר היום ולמחר איני נזיר" שאין נזירותו נפסקת, ראה בדבריהם. וראה עוד בתוספות בפירושם הראשון שרבנן ורבי שמעון לא נחלקו, ולא בא רבי שמעון אלא להוסיף, ראה שם וב"ארזי הלבנון".

[554] התוספות תמהו על דברי הגמרא, שהרי מן הברייתא שהובאה קודם ברייתא זו מוכח - וכפי שביארה הגמרא - ד"בעל מיעקר עקר", שאם לא כן תיקשי: תייתי נמי עולת העוף, ואין דרך הש"ס אחר שהוכיח ש"בעל מיעקר עקר" להביא ברייתא בהיפוך ולהוכיח ש"בעל מיגז גייז"!? ותירצו התוספות: שהברייתא הקודמת היא כרבי אלעזר

דף כב:

מר [555] **זוטרא בריה דרב מרי אמר**:

האי דאמרינן בברייתא [לדעת תנא קמא] שאם אמרה "ואני" והפר בעלה לראשונה, הרי השניה אסורה - **היינו דרמי בר חמא**, כלומר: מזה יש לך לפשוט את בעייתו של רמי בר חמא!

דבעי רמי בר חמא:

האומר: **הרי עלי כבשר זבח שלמים** העומד לפניו ועדיין לא נזרק דמו - ויש בו איסור מעילה ויכול אדם להתפיס בו - וכגון שאמר על חפץ אחר: "זה עלי כזה", **מהו** דינו של הדבר שאסר עליו?

וצדדי הספק הם:

כי מתפיס איניש בעיקרא מתפיס [האם כוונת אדם להתפיס במצב הנוכחי של הבשר כשעדיין הוא אסור] ואם כן אף החפץ אסור? **או דילמא בצננא** [לשון: צינון] **מתפיס**, כוונתו היה להתפיס באותו בשר לאחר שהצטנן האיסור והלך לו. [556]

וספק זה של רמי בר חמא יש להסתפק גם במי שהתפיסה בחברתה הנזירה שבעלה יכול להפר לה את נזירותה, האם כוונתה להתפיס בה במצבה הנוכחי, או שמא אין כוונתה להתפיס בה אלא לאחר שיצנן בעלה את האיסור על ידי הפרה -

והיות ולמדנו בברייתא שהיא נתפסת בנזירות, הרי שמע מינה: בעיקרא מתפיס, ונפשטה בעייתו של רמי בר חמא.

ודוחה הגמרא: **מי דמי** [וכי אטו דומים שני הענינים זה לזה]!?

הקפר והברייתא הזו היא כרבנן. וב"קרן אורה" תמה על דבריהם: מה ענין מחלוקתם של רבי אלעזר הקפר ורבנן לנידון אם בעל "מיעקר עקר" או "מיגז גייז"!? וראה מה שכתב ב"ברכת ראש". והרא"ש כתב ליישב, שיש לדחות את הראיה שמביאה הגמרא לעיל שבעל מיעקר עקר ממה שאינה מביאה עולת העוף, ומשום שיש לומר: לעולם בעל מיגז גייז ומכל מקום אינה מביאה עולת העוף כיון שנאמר "**והזיר** לה' את ימי נזרו **והביא** כבש בן שנתו לאשם" אימתי והביא כשצריכים להזיר, אבל זו שהופר נזרה, אף על פי שנטמאת תחילה אינה צריכה להביא, וראה בזה ב"שלמי יוסף" סימן מ.

[555]א. השמועה מתבארת על פי פירוש הר"מ בתוספות. ב. לשיטה זו לשון הגמרא אינו בדוקא, והוא כמו "אמר מר זוטרא בריה דרב מרי", כי הוא ענין חדש ולא בא לחלוק.

[556]א. ואף שיש בו איסור גם לאחר זריקת דמים וכגון לטמאים שאסורים לאכול בשר קדשים, מכל מקום אינו יכול להתפיס באיסור זה; והר"ן בנדרים יא ב ביאר טעמו של דבר, כי איסור זה אינו מחמת נדרו והקדשו, שאם כן הרי היה אסור לכל, אלא איסור הוא שהטילה התורה על הקדשים שלא יאכלום בטומאה, והיות ואין איסור זה מחמת נדרו, אי אפשר להתפיס בו, שאין מתפיסין אלא בדבר הנדור [על ידי אדם] ולא בדבר האסור [על ידי שמים]. ב. בעייתו זו של רמי בר חמא מובאת גם בגמרא נדרים יא ב, ובאופן אחר: כגון שהיה מונח לפניו בשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים, ואמר "זה כזה", והספק הוא: אם נתכוין להתפיס בעיקרו של הבשר כשהיה עדיין אסור, או שנתכוין להתפיס במצבו העכשוי של הבשר שאי אפשר להתפיס בו. ובהגה"ה בתוספות כאן ביאר, שרמי בר חמא אמר "הרי עלי כבשר זבחי שלמים מהו" וסתם ולא פירש את כוונתו, ונחלקו הסוגיות בביאור כוונתו, והביא כמה דוגמאות לזה בש"ס.

התם - בבעייתו של רמי בר חמא - **כיון דאמר "הרי עלי כבשר זבח שלמים"**, [557] כלומר: שאמר "הרי זה עלי כמו זה", והדבר שבו התפיס היה זבח שלמים; בזה יש להסתפק שמא נתכוין להתפיס בו לאחר זריקת דמים, כי סבור היה שאפשר להתפיס בו -
ומשום **דאף על גב דאחר שנזרק דמו מצי אכיל ליה** ואין בו מעילה, מכל מקום הרי **בחוץ מיקדש קדיש**, יש בבשר קדושה לענין זה שאסור לאוכלו חוץ לירושלים, [558] ולכן סבור היה שיכול להתפיס בקדושה זו.
אבל הכא באשה, הרי ודאי שלא נתכוונה להתפיס בה לאחר ההפרה, **דאי סלקא דעתך בצננא קא מתפיס, הא הפר לה בעלה** ושוב אין בה נזירות כלל, ובמה היתה טועה חברתה להתפיס בה!? ובהכרח שבמצבה הנוכחי הוא שהתפיסה.
איכא דאמרי: היינו דרמי בר חמא ודאי, ואין לחלק ביניהם.
מסתפקת הגמרא: אם **אמרה לה** אשה לנזירה: "**הריני נזירה בעקביך**", **מאי** דינה של האשה המתפיסה לאחר שהיפר לה בעלה לראשונה? האם "בעקביך" פירושו: "בסופך" [559] ואם כן כי אמרה "**הריני בעקביך**", **בכולה מילתא** היא דאמרה, כלומר: רצונה להיות כחברתה מתחילה ועד סוף, והיתה דעתה של זו שהתפיסה, שאם בסופו של דבר יפר בעלה לחברתה, אז אין היא מקבלת על עצמה נזירות כלל הואיל ורצונה להיות כחברתה -
ואם כן **שריא** השניה כשיפר בעלה של הראשונה לראשונה.
או דילמא: "בעקביך" פירושו: "בגללך" [560] כלומר: הרי אני בעקבותייך לקבלת נזירות **כמיקמי דליפר לה בעלה** [כדינה קודם שהפר לה בעלה] -
ואם כן אף אם יפר לה בעלה לראשונה, זו שהתפיסה עדיין היא **אסירא** [באיסורה היא עומדת].
תא שמע ממשנתנו:
האשה שנדרה בנזיר, ושמע בעלה ואמר "ואני", אינו יכול להפר; וקא סלקא דעתין שלכן אינו יכול להפר, היות ואם תופר נזירותה תתבטל אף נזירותו, והתורה אמרה: "לא

[557] אין הלשון בדוקא, אלא כפי שנתבאר, וכמבואר בגמרא נדרים יא ב.
[558] הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר שיש בבשר קדושה לענין איסור לאוכלו בטומאת הגוף או חוץ לזמנו, תוספות.
[559] כמו [בראשית ג] "ויאמר ה' אלהים אל הנחש וגו'. ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו **עקב**", ותרגם אונקלוס: "הוא יהא דכיר לך מה דעבדת ליה מלקדמין ואת תהא נטיר ליה **לסופא**", [ורש"י בחומש לא פירש כן].
[560] כמו [בראשית כו ה] "עקב [חלף] אשר שמע אברהם בקולי".

יחל דברו", שלא יגרום לכך שיתחלל דיבורו.[561]
והטעם שמתבטלת נזירותו - לפי ההוה אמינא של הגמרא - הוא משום שהדבר הרי תלוי הוא בו אם להפר אם לאו, והוא נותן דעתו להתיר, והרי זה כאילו אמר "הריני בעקביך".[562]
ואי סלקא דעתך: אפילו **כי אמר לה** [הבעל לאשתו] "**הריני בעקביך**" **בעיקרא קא מתפיס** קודם שהופרה נזירותה, אם כן גם הבעל לא נתכוין למצב שלה בסופה, אלא כמצב שלה עכשיו קודם שהיפר לה.
ואם כן **ליפר לה לדידה** ותתבטל נזירותה, **ולוקים דידיה** [ואילו נזירותו תהא קיימת] ואם כן למה לא יפר לה!?
אלא לאו שמע מינה: אם אמר לה "הריני בעקביך" **בכולה דמילתא מתפיס**, **והילכך הוא** הבעל **דלא מצי מיפר** משום שנאמר: "לא יחל דברו";[563] **הא אשה דאמרה "הריני בעקביך" היא נמי מותרת** שהרי התפיסה את עצמה בה עד סופה.
ודחינן: **לא** כאשר הוכחת, **ולעולם** בין הוא ובין אשה שאמרה "הריני בעקביך" **בעיקרא מתפיס**, והטעם שהבעל אינו יכול להפר אינו משום שעל ידי כך תופר נזירותו - **והכא** במשנתנו לכן אין הוא יכול להפר: **כיון דאמר לה "ואני" כאומר "קיים ליכי" דמי**, ואינו יכול להפר נדר שהוקם על ידו.
ולכן **אי מיתשל אהקמתו** [אם יישאל על הקמתו ויבטלנה למפרע] **מצי מיפר** כי נתבטלה הקמתו, **ואי לא** יישאל על הקמתו, **לא** יכול הוא להפר שהרי הנזירות מקויימת.
שנינו במשנה: **הריני נזיר, ואת, ואמרה אמן, מיפר את שלה ושלו קיים**:
ורמינהו:
"**הריני נזיר, ואת" ואמרה אמן, שניהם אסורין, ואם לאו** שלא אמרה אמן הרי **שניהם מותרין**,[564] כי כך אמר לה: "הריני נזיר אם את", כלומר: אם את תהיי נזירה כמותי אז אהיה נזיר, ואם לא תרצי להיות נזירה, אף אני איני נזיר, וכיון שלא קיבלה על עצמה להיות נזירה, אף הוא אינו נזיר.

[561] ב"משנה למלך" [נזירות ב ד] הקשה מסוגיא זו על התוספות לעיל כא ב ד"ה אלא, שהסיקו, שאין בזה משום "בל יחל", ראה שם.
[562] לשון התוספות הוא: דכי היכי דאשה שאמרה "הריני בעקביך" - בכולה מילתא [מיתפיס], הכי נמי בעל בכולה מילתא מיתפיס, דנהי דודאי דאיניש בעלמא שאמר "ואני" דעתו כמעיקרא, מפני שאין בידו להתיר ואינו נותן דעתו להתיר, אבל בעל שבידו להתירה דעתו להתיר יותר משאר מתפיסים, והוי כאילו אמר "הריני בעקביך". והדברים צריכים ביאור, שאילו היה הספק אם יכולה היא לומר "הריני בסופך", ניחא שמכאן מוכח שיכולה היא, אבל לפי מה שפירשו התוספות שהספק הוא בכוונת דבריה, אם כן מה ענין זה לבעל!?
[563] כתבו התוספות שהמשפט הבא אריכות לשון בעלמא הוא.
[564] מדברי התוספות נראה [וכן נראה בשאר הראשונים, ארזי הלבנון] שאין גורסים "מפני שתלה נדרו בנדרה".

והרי מה ששנינו "שניהם אסורין" בהכרח שכוונת הברייתא היא לומר: ש"שניהם אסורים" אפילו על ידי הפרה, שאם לא כן מאי קא משמע לן; וטעם הברייתא הוא, משום ש"בעל מיעקר עקר" וכיון שעל ידי הפרתו נעקר גם נדרו שתלה בה, הרי זה עובר ב"לא יחל דברו".

ותיקשי על משנתנו ששנינו: "מיפר את שלה ושלו קיים"!? [565]

אמר רב יהודה: **תני** בברייתא: "הריני נזיר ואת ואמרה אמן **מיפר את שלה ושלו קיים**" וכמו ששנינו במשנתנו, והטעם הוא משום ש"בעל מיגז גייז", ואין נזירותה נעקרת למפרע, עד שנאמר: על ידי הפרתו נעקרת גם נזירותו. [566]

אביי אמר: **אפילו תימא כדקתני** בברייתא "שניהם אסורין", ולהשמיענו באה הברייתא שאינו יכול להפר את שלה כי "בעל מיעקר עקר" ונמצאת אף נזירותו בטילה, ואינו יכול לחלל את דיבורו משום "לא יחל דברו" [567] -

ודקשיא לך: אם כן למה שנינו במשנתנו: מיפר את שלה ושלו קיים!? אימא לך: אין דומה נידון משנתנו לנידון הברייתא, כי ה**ברייתא** מיירי **כגון דאמר לה** בפירוש: "**הריני נזיר אם** [568] **את**", **דקא תלי נדרו בנדרה** [ואם כן תלה בפירוש את נדרו בנדרה].

דף כג.

ומתניתין מיירי **כגון דאמר לה** בלשון שאלה: "**הריני נזיר ואת**" - **מאי**? ולא תלה את נדרו בנדרה, **ומשום הכי מיפר את שלה, ושלו קיים**.

מתניתין:

האשה שנדרה בנזיר, והיתה שותה ביין ומטמאה למתים שהיא אסורה בהם, **הרי זו סופגת את הארבעים**. [569]

[565]א. הקושיא נתבארה על פי הבנת ה"קרן אורה" בדברי התוספות, וראה שם שהקשה, שיש לומר בדעת משנתנו שהיא חולקת על הברייתא וסוברת שבעל מיגז גייז [וכמסקנת הגמרא לעיל], ולכן מיפר את שלה ושלו קיים. ב. ב"משנה למלך" [נזירות ב ד] הקשה מכאן על מסקנת התוספות לעיל כא ב ד"ה אלא, שאין חשש "בל יחל" כשמיפר את נדרה ועל ידי כך מתבטל גם נדרו, וראה מה שכתב ליישב ב"קרן אורה", וראה עוד ב"ארזי הלבנון" אות מ שהביא כמה ישובים בזה משם האחרונים.

[566]מלשון התוספות נראה, שאין רב יהודה משבש את הברייתא אלא מוסיף עליה: "שניהם אסורין [עד שלא יפר] ומיפר את שלה ושלו קיים" ואכן במה ששנינו "שניהם אסורין" אין שום חידוש, ועיקר החידוש הוא במה ששנינו "מיפר את שלה ושלו קיים", ולהשמיענו שבעל "מיגז גייז", ולכן אף שנזירותה הופרה, מכל מקום נזירותו קיימת; "ארזי הלבנון" בשם מפרשים.

[567]הקשה ב"משנה למלך" [נדרים יג ידן]: אם כן נמצא שאביי סובר בעל "מיעקר עקר", וזה הוא נגד מסקנת הגמרא לעיל [כב א] שהבעל "מיגז גייז"!? וראה מה שביאר שם ומה שכתב ב"באר משה".

[568]כן נראה הגירסא מדברי התוספות, "ארזי הלבנון" בשם "כתר תורה".

[569]בגמרא לעיל כא ב נתבאר, שמשנה שאינה צריכה היא, ולא נכתבה אלא אגב ששנינו בסיפא: "היפר לה בעלה והיא לא ידעה שהיפר לה בעלה והיתה שותה ביין ומטמאה למתים **אינה סופגת** את הארבעים", לכן שנינו ברישא "**סופגת** את הארבעים", והסיפא נצרכה כדי להשמיענו, שאף על פי שנתכוונה לאיסור, מכל מקום אינה לוקה, כן כתבו התוספות כאן [ונדפס לעיל כ ב; וראה בתוספות לעיל כא ב ד"ה לעולם, שכתבו בנוסח אחר קצת, ראה שם].

הפר לה בעלה את נדר נזירותה, **והיא לא ידעה שהפר לה בעלה**, ונתכוונה לאיסור **והיתה שותה ביין ומטמאה למתים**, בכל זאת **אינה סופגת את הארבעים**, כי אף שהיא נתכוונה לעשות איסור, הרי עלה בידה דבר היתר.

רבי יהודה אומר:

אם אינה סופגת את הארבעים כלומר: אם אין בה חיוב מלקות ארבעים של תורה, בכל זאת הרי היא **סופגת מכת מרדות** מדרבנן מפני שנתכוונה לאיסור. [570]

גמרא:

תנו רבנן:

כתיב: [במדבר ל יג] "ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו, כל מוצא שפתיה לנדריה ולאיסר נפשה לא יקום, **אישה הפרם וה' יסלח לה**" -

במה הכתוב מדבר שהיא צריכה סליחה: **באשה שהפר לה בעלה** את נזירותה, **והיא לא ידעה** שהיפר לה [571], ועברה על נזירותה **הכתוב מדבר**, **שהיא צריכה כפרה וסליחה**.

וכשהיה מגיע רבי עקיבא אצל פסוק זה, **היה בוכה**, ואמר:

ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר שהוא איסור **ועלה בידו בשר טלה** שהוא היתר, וכאשה זו שנתכונה לאיסור ועלה בידה היתר, **טעון** הוא **כפרה וסליחה** -

המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ואף **עלה בידו בשר חזיר**, **על אחת כמה וכמה** שטעון הוא כפרה וסליחה.

כיוצא בדבר אתה אומר, וכן אתה למד קל וחומר מהאמור בפרשת "אשם תלוי" הבא על הספק:

א. מי ששגג בדבר שחייב עליו כרת, כגון שחשב על חלב שהוא שומן ואכלו, ונתברר שחלב הוא, הרי הוא חייב חטאת.

אלא שבגמרא שם מבואר, דכל זה אם תמצי לומר ש"בעל מיעקר עקר", אבל אם בעל "מיגז גייז" וכמסקנת הגמרא שם, יש לפרש את המשנה שהיא עוסקת במי שהיפר לה בעלה, וקא משמע לן שהבעל "מיגז גייז" ולכן סופגת היא את הארבעים, וכן פירשו הרמב"ם והרע"ב בפירוש המשניות, וב"באר משה" תמה על התוספות מכח זה.

[570] התוספות [נדפסו בתחילת הפרק] הביאו, שמכת מרדות היא בלי מנין אלא מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שמקבל עליו; וכתבו התוספות, שמספקא לרבי, אם אף כאן היא לוקה כן, כי אפשר שהיות והיא לוקה על מה שעברה, שמא דוקא ארבעים ולא יותר כמלקות של תורה, ולא אמרו שמכין אותו עד שתצא נפשו אלא כשאין רוצה לקיים; ולפי הצד שהיא סופגת ארבעים מדרבנן, צריך לפרש את לשון המשנה "אם אינה סופגת את הארבעים" על דרך שנתבאר בפנים.

[571] א. שאם ידעה למה צריכה היא סליחה וכפרה לכפר, תוספות. ב. מצינו בפרשת מטות בפסוק קודם, בענין הפרת האב לנדרי בתו [ל ו]: "**וה' יסלח לה** כי הניא אביה אותה", ומצינו עוד פסוק קודם: [שם פסוק ט] "ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר את נדרה אשר עליה ואת מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה, **וה' יסלח לה**"; ובפירוש הרא"ש תמה למה לא הביאו ממקראות אלו, ועוד למה לי שלש מקראות, וראה מה שביאר שם. וראה ברש"י על התורה שהביא מהספרי דרשה דומה על הפסוק "וד' יסלח לה כי הניא אביה אותה".

ב. ואם לא נודע לו בודאי שחלב היה אלא שנסתפק לו אם חלב הוא או שומן, הרי זה מביא אשם תלוי כדי להגן עליו מן היסורים, עד שיוודע לו בוודאי אם חלב היה או שומן, ואם חלב היה יביא חטאת.

ג. דעת רש"י והתוספות בכריתות דף יז, שאין חיוב אשם תלוי אלא במי שבשעת האכילה היה סבור ששומן הוא, אבל אם נסתפק לו כבר בשעת האכילה שמא חלב הוא אין לו כפרה באשם תלוי; ויש ראשונים שחולקים על זה וסוברים שאף באופן זה יש לו כפרה באשם תלוי. [572]

ד. נחלקו תנאים בחיוב אשם תלוי, אם חייבה התורה אפילו כשהספק הוא על חתיכה אחת אם חלב או שומן היא, [והוא נקרא: "חתיכה אחת"], או שלא חייבה התורה, אלא אם כן ודאי חלב ושומן לפניו, והספק הוא אי זה חלב ואיזה שומן, [והוא נקרא "חתיכה משתי חתיכות"]; ובגמרא כריתות יז ב נחלקו האמוראים בטעם החילוק.

כתיב: "ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה **ולא ידע ואשם ונשא עוונו**. והביא איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן" -

והרי אתה למד: **ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה** שהיה סבור בשעת אכילתו שהיתר הוא, **ועלה בידו בשר חזיר כגון** שעלה בידו **חתיכה, ספק של שומן** היא **ספק של חלב** היא **אמר קרא**: "**ונשא עוונו**".

מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, על אחת כמה וכמה! [573]

איסי בן יהודה אומר:

"**ולא ידע ואשם ונשא עוונו**", **ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון** שנודע לו שהיו לפניו **שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן** ואכל אחת

[572]א. ברש"י שם יז ב ד"ה אכל, כתב את הטעם משום שמזיד הוא, ולפי טעם זה אף חטאת אינו מביא לכשיודע לו שחלב היה; והתוספות שם [יז א ד"ה ספק] כתבו את הטעם משום שאינו "שב מידיעתו", [ולפי זה אפשר שאינו פטור אלא מאשם תלוי, כיון שאינו שב מכח ידיעת הספק, אבל מחטאת לכשיודע לו שחלב היה, הרי הוא חייב, כי מידיעת ודאי הרי הוא שב]; ודעת רבינו יונה בשיטה מקובצת כתובות כב ב, שאף באופן זה הוא חייב אשם תלוי, וכן מוכח מדברי המפרש בסוגייתנו; ויתבאר עוד מזה בהערות בהמשך הענין.

[573]א. דעת התנא קמא של הברייתא היא, שחיוב אשם תלוי בא אפילו על חתיכה אחת "וזה הוא שאמר: "כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן". ב. אין להוכיח מלשון הברייתא "מה מי שנתכוון לעלות בידו **בשר טלה**" שחיוב אשם תלוי הוא באופן שהיה חושב בשעת האכילה שהוא היתר, ולא שהיה ספק בידו [ולהוכיח כדעת רש"י ותוספות]; כי אף החולקים מודים שגם בכי האי גוונא חייב הוא, ולענין מה שאנו באים ללמוד, עדיף לברייתא ללמוד ממי שחטא חטא קל שהיה טועה לומר שהוא שומן, ולא ממי שהיה לו ספק בשעת אכילתו. ב. דברי הגמרא צריכים ביאור, כי מה יש ללמוד מאשם תלוי שאין ללמוד מחטאת, והרי הן החטאת והן האשם טעם החיוב אחד הוא: שאכל בשר חזיר וחשב שהוא בשר טלה, אלא שהחטאת היא כאשר ודאי עלה בידו בשר חזיר, והאשם הוא כאשר ספק הוא בידו. ובפשוטו צריך לומר שלהחמיר הענין באה הברייתא, שאנו רואים מאשם תלוי שהחמירה התורה כל כך על השוגג שהוא צריך כפרה, עד שחייבתו התורה אפילו כשאין הדבר ברור לו שעשה עבירה כלל; או אפשר שכוונת הברייתא היא, משום שלשון "ונשא עוונו" לא מצאנו אלא באשם תלוי ולא בחטאת.

ולא ידע אם חלב או שומן - **אמר קרא**: "**ונשא עוונו**". [574] **המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, על אחת כמה וכמה!**

על דבר זה ידוו [לשון: "על זה היה דוה לבנו"] **הדווים** [שיש להם לב לדוות]. [575]

ומפרשינן: **וכל הני** - שלושת האופנים שנזכרו לעיל - **למה לי**?! **צריכין!** [576]

דאי תנא גבי אשה שהפר לה בעלה ולא ידעה שהיא צריכה סליחה וכפרה, הייתי אומר: **התם הוא דבעיא כפרה וסליחה, משום דמעיקרא לאיסורא איכוון** [שנתכוונה בתחילה לאיסור].

אבל כשעלה בידו **חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, דלהיתירא איכוון** [שנתכוין מתחילה להיתר] שהיה חושב בשעת אכילתו שהוא של שומן [577] **לא בעי סליחה וכפרה.** קא משמע לן!

ואי איתמר הדא היינו אשם תלוי, משום **דאפשר איכא איסורא, אבל אשה דהפר לה בעלה**, דודאי **היתרא** הוא, הייתי אומר **שלא תיבעי כפרה וסליחה.**

ואי איתמר הני תרתי - כלומר: אשה שהיפר לה בעלה ואשם תלוי בחתיכה אחת - **הוה אמינא:** [578]

---

[574]א. כתבו התוספות, שלדעת איסי בן יהודה, אם לא היתה אלא חתיכה אחת אינו חייב אשם תלוי דבעינן "חתיכה משתי חתיכות"; **וראה בזה ב"קרן אורה" בד"ה ואי**. ב. בתוספות שלפנינו כתוב: "איסי בן יהודה אומר ולא ידע ואשם ונשא עוונו", ומהר"ב רנשבורג הגיה בדבריהם "והוא לא ידע ואשם ונשא עוונו" והוא אותו מקרא שהביא תנא קמא, וכן הבין ב"קרן אורה"; ואולם הרא"ש מפרש ששתי מקראות הן, אך בפשוטו התוספות לא סבירא להו כן, דלפי זה אף איסי בן יהודה מודה שחייב אף על חתיכה אחת וזה הוא המקרא הראשון, אלא שהביא מקרא מיוחד על שתי חתיכות, והרי התוספות כתבו שאיסי בן יהודה סובר שאינו חייב אלא על חתיכה משתי חתיכות, ואולם ראה מה שכתב ב"אורח מישור".

[575]א. רש"י קדושין פא ב. ב. כתבו התוספות בדרך רמז: "ידוו" ראשי התיבות "ידע ואשם ונשא".

[576]ביאר ב"קרן אורה" ד"ה ואי, דהצריכותא הראשונה [בין הפרה ואשם תלוי] היא על הפסוקים למה נצרכו, והצריכותא מחתיכה אחת לשתי חתיכות היא לבאר מה בא איסי בן יהודה להוסיף, **ראה שם**, והובאו דבריו לקמן בהערה; [ואולם לדעת הרא"ש - שהובא לעיל - המפרש שאיסי בן יהודה למד ממקרא אחר, אם כן הכל הוא צריכותא על הפסוקים, וכן מפורש בלשון הרא"ש].

[577]וכדאיתא בברייתא: "מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה".

[578]כתב ב"קרן אורה" ד"ה ואי: ויש לדקדק בהך צריכותא דחתיכה אחת ושתי חתיכות, דעל כרחך לאו אקרא קאי, דהא ליכא בתרוייהו אלא חד קרא; וצריך לומר דקאי על איסי בן יהודה דמה הוסיף בזה דמוקי לקרא בשתי חתיכות; לזה משני, דקא משמע לן דסגי בסליחה וכפרה אפילו בשתי חתיכות, ותמה מזה על התוספות, שכתבו, דאיסי בן יהודה סובר "**דבעינן**" חתיכה משתי חתיכות, אלא כוונת איסי בן יהודה לומר ש"**אפילו**" בחתיכה משתי חתיכות מתכפר לו, ראה שם. ואולם גם לפי מה שביאר צריך ביאור: הרי איסי בן יהודה לא בא ללמד דיני אשם תלוי שהוא מכפר אפילו בחתיכה משתי חתיכות, שזה אינו הנידון כאן, אלא הנידון הוא ללמוד מחיוב אשם תלוי למי שנתכוין לבשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר, ולענין זה הרי אין מוסיף איסי בן יהודה במה שלמד מחתיכה משתי חתיכות, כי אדרבה יותר יש ללמוד מחתיכה אחת שעשה עולה קטנה, מאשר ללמוד מחתיכה משתי חתיכות שעשה עולה גדולה יותר, וצריך תלמוד.

הני תרתי הוא דסגי להון בכפרה וסליחה [שני אלו בלבד די להם בסליחה וכפרה] משום **דלא "איקבע איסורא"**, לא נקבע כאן איסור ודאי.

אבל שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן דאיקבע איסורא, [579] הייתי אומר **דלא סגי ליה בכפרה וסליחה.**

קא משמע לן דלא שנא [אין הבדל ביניהם], ובכולם יש לו סליחה וכפרה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

מאי דכתיב "כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" ומשמעות הכתוב היא, שהצדיק והפושע הולכים שניהם בדרך ה', ובכל זאת הפושע נכשל בו?

משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן ואכלום כדי לילך בדרכי ה', **אחד אכלו לשום מצוה, ואחד אכלו לשום אכילה גסה.**

זה שאכלו לשום מצוה עליו הכתוב אומר: **"וצדיקים ילכו בם", וזה שאכלו לשום אכילה גסה,** עליו הכתוב אומר: **"ופושעים יכשלו בם".** [580]

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן:

וכי **להאי** - לזה שאכלו לשום אכילה גסה - **"רשע" קרית ליה** ["רשע" אתה קורא אותו] כלומר: וכי פושע הוא!? והרי **נהי דלא עביד מצוה מן המובחר** משום שאכלו "אכילה גסה", **פסח** כלומר: מצות פסח **מיהא קא עביד** [הרי עשה]!? [581]

---

[579] פירש המפרש "דכמזיד דמי", והיינו שהמפרש סובר כדעת אותם ראשונים שמביא אשם תלוי אפילו אם כבר נסתפק לו בשעה שאכל אם חלב או שומן הוא, ואפילו היו לפניו שתי חתיכות ואכל אחת מהן אף שידע שאחת מהן היא אסורה לו, וזה דומה למזיד ומכל מקום די לו באשם, [וצריך ביאור לשיטתו האיך יפרש את לשונו של איסי בן יהודה: "מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה" דמשמע שהוא היה מתכוין להיתר!?]. ואולם לדעת רש"י ותוספות, שאם נסתפק לו בשעת אכילה אינו מביא אשם תלוי, אם כן בהכרח שכוונת הגמרא היא, שרק אם לא נודע לו שהיתה שם בודאי חתיכה של איסור אז יש לו כפרה, אבל אם נודע לו אחר האכילה שהיו שם שתי חתיכות והאחת היתה ודאי של איסור אז אין לו כפרה, וסברא זו צריכה ביאור, כי מה איכפת לן אם **אחר שאכל** נסתפק לו על "חתיכה אחת", לבין אם נסתפק לו על "חתיכה משתי חתיכות", והרי הוא לא ידע מכל זה בשעת אכילתו, ולמה לא ייסלח לו!? **וראה ב"קרן אורה" ד"ה ואי.** ועוד, הרי אם נודע לו בודאי שאותה חתיכה שאכל היתה של חלב הרי יש לו כפרה שמביא חטאת, ואטו נאמר שאם נודע לו שאחת מהחתיכות היתה של חלב אז אין לו כפרה!? **וראה ב"קרן אורה" ד"ה ואכתי.** ואולי יש לפרש, שהוא ידע שיש לפניו שתי חתיכות אחת של חלב חאת של שומן, והוא טעה וחשב שהחתיכה שאוכל היא של שומן, והיה מקום לומר שהיות ויודע הוא שיש כאן אחת של חלב, יותר היה צריך ליזהר ולבדוק שמא זו היא של חלב.

[580] בפשוטו נראה, שאפילו אם נאמר שהאוכל לשם אכילה גסה לא קיים את מצות ה', משום זה לבד אין שייך לקרותו "ופושעים יכשלו בם", כי הלשון משמע שלא די שלא הלך בדרך ה' אלא אף נכשל בה. [והיה מקום לפרש על פי מה שכתבו האחרונים - ראה "בית הלוי" חלק ג סימן נא אות ג - שמלבד המצוה על הגברא לאכול מן הפסח, עוד יש מצוה על הקרבן שיתאכל, ונמצא שאם אוכל לשם אכילה גסה, אם כן גרם שלא נתקיים דין הקרבן שיתאכל, וזה הוא "ופושעים יכשלו בם", שהרי זה כמי שהפסיד את הקרבן; אלא שיש להסתפק אם לענין מצות הקרבן שיתאכל, יש חסרון במה שאוכלו לשום אכילה גסה, ראה שם היטב ב"בית הלוי"]. ואולם בטורי אבן ראש השנה כט א נראה שאם לא קיים את מצות ה' אף זה נקרא "ופושעים יכשלו בם", ראה שם.

[581] א. ביארו התוספות בשם רבינו תם: "אכילה גסה" האמורה כאן, היינו שאין נפשו קצה באוכל, אלא שאינו רעב לאכול לתיאבון; אבל אם נפשו קצה באוכל אין זו אכילה כלל. ואם תאמר: אם כן למה לא פירשה הגמרא את

אלא: **משל לשני בני אדם**, **זה אשתו ואחותו עמו וזה אשתו ואחותו עמו**, **לזה** שנתכוין לאשתו **נזדמנה לו אשתו** מפני שנתכוין לדבר מצוה, **ולזה** הרשע שנתכוין לאחותו **נזדמנה לו אחותו**.[582]

זה שנזדמנה לו אשתו עליו הכתוב אומר: "**וצדיקים ילכו בם**".

וזה שנזדמנה לו אחותו, עליו הכתוב אומר: "**ופושעים יכשלו בם**".

ומקשינן עלה: **מי דמי** ענין זה לאמור בפסוק!? **אנן קאמרינן חדא דרך**, כלומר: הפסוק מדבר על צדיק ופושע ההולכים באותה דרך, הצדיק הולך והפושע נכשל, ואילו **הכא** - במשל - הולכים הם **בשני דרכים**, זה בא על אשתו וזה בא על אחותו!?

כתיב [בראשית יט ל]: ויעל לוט מצוער [אחר הפיכת סדום] וישב בהר ושתי בנותיו עמו וגו', וישב במערה הוא ושתי בנותיו. ותאמר הבכירה אל הצעירה אבינו זקן, ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ [סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול]. לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו, ונחיה מאבינו זרע. ותשקין את אביהן יין בלילה הוא, ותבוא הבכירה ותשכב את אביה, ולא ידע בשכבה ובקומה. ויהי ממחרת, ותאמר הבכירה אל הצעירה הן שכבתי אמש את אבי, נשקה את אבינו יין גם הלילה ובואי שכבי עמו ונחיה מאבינו זרע. ותשקין גם בלילה ההוא את אביהן יין, ותקם הצעירה ותשכב עמו, ולא ידע בשכבה ובקומה.

אלא: **משל ללוט ושתי בנותיו עמו**, **הן** - הבנות - **שנתכוונו לשם מצוה** ליישב את העולם, עליהן הכתוב אומר: "**וצדיקים ילכו בם**".

ואילו **הוא שנתכוין לשום עבירה**, עליו הכתוב אומר: "**ופושעים יכשלו בם**".[583]

ומקשינן: **ודילמא הוא** - לוט - **נמי לשום מצוה איכוין**, שהרי לא מצינו שהיה שטוף בזימה!?

אמר רבי יוחנן:

הפסוק במי שאכל אכילה גסה שאינה אכילה כלל!? ראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" אות נג, והביא בציונים אות יח שהרא"ש אכן דחה דברי רבינו תם מכח קושיא זו. ב. רבינו עקיבא איגר ציין לדברי ה"טורי אבן" בראש השנה כט א, שהקשה: מדאמר רבי יוחנן: "אחד אכלו לשום מצוה", אם כן משמע שהשני לא אכלו לשום מצוה, ואם כן הרי לדעת ריש לקיש עצמו [פסחים קד א] "מצוות צריכות כוונה", ואם כן הרי פושע ורשע הוא; וראה מה שייסד שם מכח זה, הובאו דבריו בקיצור ב"ארזי הלבנון" אות נא; וראה עוד ב"בית הלוי" חלק ג סימן נא אות ג, מה שכתב ביישוב קושיית ה"טורי אבן".

[582] נתבאר על פי מהרש"א בהוריות י', **ראה שם**.

[583] א. בהמשך הענין מקשה על כך הגמרא: הרי היה אנוס!? ב. ביארו התוספות, שאפילו למאן דאמר [סנהדרין נח ב] גוי מותר בבתו, מכל מקום כבר פירשו האומות את עצמן מעריות בדור המבול, והראיה שהוצרכו להשקותו יין, תוספות שבעין יעקב. ג. ב"עיון יעקב" ביאר שכל הדוגמאות שהביאה הגמרא שייך בהם לשון "דרכי", שבפסח נאמר "ובדרך לא היה", וביאה וזנות נקראו דרך, כדכתיב: "דרך גבר בעלמה", ו"דרך אשה מנאפת".

אכן שטוף היה בזימה, כי **כל הפסוק הזה** - [בראשית יג י] "וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה, לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה וגו'" - **על שם עבירה** של עריות **נאמר**:

"**וישא לוט**", כמו שנאמר [בראשית לט ז] במעשה אשת פוטיפר ויוסף הצדיק: "**ותשא אשת אדוניו את עיניה** אל יוסף ותאמר שכבה עמי".

"**את עיניו**", כמו שנאמר [שופטים יד] אצל שמשון: "וירד שמשון תמנתה וירא אשה בתמנתה מבנות פלשתים. ויעל ויגד לאביו ולאמו וגו' ועתה קחו אותה לי לאשה. ויאמר לו אביו ואמו, האין בבנות אחיך ובכל עמי אשה, כי אתה הולך לקחת אשה מפלשתים הערלים. ויאמר שמשון אל אביו, אותה קח לי, **כי היא ישרה בעיני**". [584]

"**וירא**", כמו שנאמר: [בראשית לד ב]: "**וירא אותה** - את דינה בת יעקב - **שכם בן חמור** החוי נשיא הארץ ויקח אותה וישכב אותה ויענה".

"**את כל ככר הירדן**", כמו שנאמר [משלי ז]: "**כי בעד אשה זונה בעד ככר לחם**".

"**כי כלה משקה**", כמו שנאמר [הושע ב]: "**אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושקויי**".

ואכתי מקשינן: אף שלוט בעל עבירה הוא, **והא מינס אניס** [אנוס היה] במעשה זה, ואיך אתה קורא אותו "פושע"!?

ומשנינן: **תנא** בברייתא **משום רבי יוסי בר רב חוני: למה נקוד על וי"ו** " [ולא ידע בשכבה] **ובקומה**" של **בכירה**? **לומר: שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע.** [585]

ומאי הוי ליה למיעבד, והרי **מאי דהוה הוה** [ומה היה לו לעשות אחר שלא נודע לו אלא לאחר מעשה]!?

ומשנינן: **נפקא מינה, דלפניא אחרינא לא איבעי למישתי חמרא** [לערב הבא לא היה לו לשתות יין].

[586] **דרש רבא** בענין לוט ושתי בנותיו:

מאי דכתיב [משלי יח יט]: "**אח נפשע מקרית עוז** (תחילת העמוד) **ומדינים** [כמו מדנים] **כבריח ארמון**"?

דף כג:

"**אח נפשע מקרית עוז**":

---

[584] צריך ביאור למה לא הביא מאותו מקרא "ותשא אשת אדוניו **את עיניה**"; וראה במדרש רבה לך לך מא ז, שלא הובא שם הקטע "את עיניו וכו'".

[585] ידיעה כל שהיא, והיה לו לחקור בדבר; יפה תואר; ויש גורסים "אבל בקומו ידע", מלאכת יום טוב.

[586] כמה דברים בהמשך הענין מתבארים על פי רש"י בהוריות י ב.

[אח:] **זה לוט** בן אחיו של אברהם, [שנפשע - פירש - מקרית עוז: "עוז" נדרש כמו "עז", והיינו קשה כצור] **שפירש מאברהם** שנקרא "צור", שנאמר [ישעיה נא א]: "הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם. הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם".

"**ומדינים כבריח ארמון**":

שהטיל מדינים [מדנים] בינו ובין ישראל [587] **כבריחין וארמון** כבריחין שנועלים את הארמון, שהחיצונים אינם יכולים ליכנס לפנים, וכך אין עמוני ומואבי יכולים להתערב בישראל שנאמר: [588] "**לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'**".

דרש רבא ואיתימא רבי יצחק:

מאי דכתיב [משלי יח א]: "**לתאוה יבקש נפרד ובכל תושיה יתגלע**"?

"**לתאוה** - של עבירה - **יבקש נפרד**": **זה לוט** שנפרד מאברהם וביקש תאוה, וכמו שנאמר: הפרד נא מעלי וגו'. וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן, ומה ראה שם: תאוה, וכמבואר לעיל עמוד א' שכל הפסוק כולו על שם עבירה נאמר.

"**ובכל תושיה** [בכל התורה, בתורה שבכתב ובעל פה] **יתגלע** [לשון גילוי] ", **שנתגלה קלונו** שבא על בנותיו **בבתי כנסיות** [שקורין בהם בתורה שבכתב], **ובבתי מדרשות** [הדורשים תורה שבעל פה].

שנאמר בתורה שבכתב: לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'.

דתנן בתורה שבעל פה: "**עמוני ומואבי אסורין, ואיסורן איסור עולם**".

אמר עולא:

תמר זינתה [590] **וזמרי זינה**, [589] מה בין זה לזה?

---

[587] א. נתבאר על פי רש"י בהוריות; ובחידושי רבי מאיר שמחה הוסיף ש"החיצונים" היינו עמון ומואב אינם יכולים לבוא בישראל, אבל הפנימיים היינו ישראל, מותרים בעמונית ומואבית. אבל התוספות משמע שה"מדינים" אינו בין לוט לבין ישראל, אלא: על ידי ריב שהיה בין לוט ובין אברהם, כדכתיב בבראשית יג ז: [ויהי ריב בין רועי אברם ובין רועי מקנה לוט וגו'. ויאמר אברם]: אל נא תהי מריבה ביני ובינך [וגו'. הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי וגו'. וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן וגו'], ועל ידי כן נכשל בבנותיו, ונעשה כבריחים שנועלין את הארמון. ב. מדברי הגמרא כאן ובהמשך הגמרא, נראה שעמון ומואב נאסרו על ישראל גם מטעם שנולדו מזנות, וראה במהרש"א בהוריות; ואלם ראה מה שכתב ב"ברכת ראש, הביאו ב"ארזי הלבנון" אות נט. ג. רש"י במשלי פירש לפשוטו של מקרא: "אח נפשע מקרית עוז, יש אח נפשע מאחיו, ומאבד במרדו קרית עוז, כגון לוט באברהם, עשו ביעקב".

[588] בהוריות הגירסא היא: שנאמר וכו'.

[589] במדבר [פרק כה]: וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. וגו'. ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ה' בישראל. וגו'. והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית וגו'. ויירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקובה וידקור את שניהם וגו' ותעצר המגפה מעל בני ישראל. ויהיו המתים במגפה עשרים וארבעה אלף. וגו'. ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני.

[590] בראשית [פרק לח]: "ויקח יהודה אשה לער בכורו ושמה תמר. ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה' וימיתהו ה'. ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה וגו'. וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו. ויאמר יהודה לתמר כלתו שבי אלמנה בית אביך עד יגשל שלה בני וגו'. ויוגד לתמר לאמר הנה חמיך עולה תמנתה לגוז צאנו.

תמר זינתה ונתכוונה לשם מצוה כדי להעמיד זרע מיהודה הצדיק, וכמו שנאמר: כי ראתה כי גדל שלה - בנו של יהודה - והיא לא ניתנה לו לאשה, **ויצאו ממנה מלכים** היא מלכות בית דוד שבא מפרץ בנה של תמר, [591] **ונביאים**, שהרי אמוץ [אביו של ישעיה הנביא] היה נביא, [592] ואמוץ ואמציה המלך שהיה מזרע דוד אחים היו.

ואילו **זמרי זינה** לשם עבירה, **ונפלו עליו כמה רבבות מישראל**, שנאמר: "ויהיו המתים במגפה עשרים וארבעה אלף". [593]

אמר רב נחמן בר יצחק:

גדולה עבירה לשמה [עבירה הנעשית לשם מצוה] **ממצוה שלא לשמה** -

עד שלא סיימה הגמרא להביא את כל דבריו, מקשה הגמרא עליו שאמר, שעבירה לשמה גדולה ממצוה שלא לשמה, ואם כן משמע שמצוה שלא לשמה אינה חשובה:

והאמר רב יהודה אמר רב: **לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן!**? [594]

אלא אימא: גדולה עבירה לשמה **כמצוה שלא לשמה!** [595]

דכתיב בשירת דבורה וברק בן אבינועם אחר מות סיסרא: [596]

"**תבורך מנשים יעל, אשת חבר הקיני מנשים באוהל תבורך**. מים שאל חלב נתנה בספל אדירים הקריבה חמאה. ידה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים והלמה סיסרא מחקה ראשו ומחצה וחלפה רקתו. בין רגליה כרע נפל שכב [לשון ביאה הוא] בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד".

ותסר בגדי אלמנותה מעליה ותכס בצעיף ותתעלף ותשב בפתח עינים אשר על דרך תמנתה כי ראתה כי גדל שלה והיא לא ניתנה לו לאשה. וירא יהודה וגו' ויט אליה אל הדרך וגו' ויבוא אליה ותהר לו. וגו'. ויהי בלדתה ויתן יד וגו'. ויהי כמשיב ידו, והנה יצא אחיו ותאמר מה פרצת עליך פרץ ויקרא שמו פרץ". וראה מה שביאר המהרש"א בהוריות י', למה ייחס הזנות לתמר ולא ליהודה.

[591] וכמו שנאמר בסוף מגילת רות: ויקח בועז את רות ותהי לו לאשה ויבוא אליה ויתן ה' לה הריון ותלד בן. וגו'. ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד. ואלה תולדות פרץ פרץ הוליד את חצרון. וחצרון הוליד את רם ורם הוליד את עמינדב. ועמינדב הוליד את נחשון ונחשון הוליד את שלמה. ושלמון הוליד את בועז ובועז הוליד את עובד. ועובד הוליד את ישי וישי הוליד את דוד.

[592] שכך קבלה בידינו שכל נביא שנזכר בשמו ובשם אביו כמו "ישעיהו בן אמוץ", אף אביו נביא היה.

[593] כלומר: באותו ענין שזמרי זינה עם בנות מואב נפלו כמה רבבות מישראל, אבל אדרבה בעקבות מעשה זמרי וקנאת פנחס נעצרה המגפה, כמבואר בפסוקים שהובאו לעיל בהערה.

[594] א. לשון הרא"ש הוא: "מכלל דמצוה שלא לשמה גרעה, ומדקאמר מתוך שלא לשמה בא לשמה אלמא שממילא שמתוך כך בא לעשות מצוה לשמה". ב. הקשו התוספות ממה שאמרו בברכות יז א: העוסק במצוה שלא לשמה נוח לו שלא נברא!? ותירצו: דהתם מיירי שעוסק בתורה שלא לשמה לקפח אחרים, והכא קאמר שעוסק בתורה שלא לשמה להתגדר ולקנות שם.

[595] לשון הרא"ש הוא: "אימא גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה דתרווייהו מעלי".

[596] שופטים [ד כב]: וסיסרא נס ברגליו אל אוהל יעל אשת חבר הקיני כי שלום בין יבין וגו'. ותצא יעל לקראת סיסרא ותאמר אליו סורה אדוני סורה אלי אל תירא ויסר אליה האהלה ותכסהו בשמיכה. וגו' ותקח יעל אשת חבר את יתד האוהל ותבוא אליו בלאט ותתקע את היתד ברקתו ותצנח בארץ והוא נרדם ויעף וימת.

ויעל עשתה עבירה ונתכוונה לשם מצוה, כדי להתיש את כחו של סיסרא שתוכל להורגו.

מאן "נשים שבאוהל" שרה רבקה רחל ולאה. [597]

אמר רבי יוחנן:

שבע בעילות בעל אותו רשע [סיסרא] **באותה שעה:**

שנאמר שבע פעמים לשון כריעה נפילה ושכיבה: "**בין רגליה כרע נפל שכב** בין רגליה כרע נפל באשר כרע שם נפל שדוד".

ומקשינן: **והא קמתהניא מבעילה דידיה** [והרי נהנתה יעל מן העבירה] ולמה הכתוב משבחה!? [598]

אמר תירץ **רבי יוחנן:**

כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים, שנאמר בדברי הקב"ה ללבן כשרדף אחר יעקב: "**השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע**" -

ולכאורה תיקשי: **בשלמא "רע" שפיר** ציוה אותו הקב"ה שלא ידבר עם יעקב, **אלא "טוב" אמאי לא** ידבר עם יעקב!?

אלא לאו שמע מינה: טובתו של לבן **רעה היא** אצל יעקב, כי שמא יזכיר בתוך דבריו שם עבודה זרה, והתורה אמרה: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך", כלומר: לא יישמע על ידך שם אלהים אחרים אפילו מפי אחרים.

שמע מינה שרעה היא אצל צדיקים, והטעם ביעל משום שהטיל בה זוהמא. [599]

גופא: אמר רב יהודה אמר רב:

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן.

---

[597] בכולן מצאנו לשון "אהל": בשרה נאמר [בראשית יח ט]: "ויאמרו אליו [המלאכים לאברהם]: איה שרה אשתך ויאמר הנה באוהל". ברבקה נאמר [בראשית כד סז]: "ויביאה יצחק [לרבקה] האהלה שרה אמו". ברחל ולאה נאמר [בראשית לא לג]: "ויבא לבן באהל יעקב וגו' ויצא מאהל לאה ויבוא באהל רחל".

[598] כתבו התוספות: אין להקשות שתיהרג ואל תעבור, כי היא "קרקע עולם". א. ולכאורה דבריהם צריכים ביאור: מה ענין "תיהרג ואל תעבור" ליעל, שהיא הרי לא היתה בסכנת חיים!? והביאור הוא: אם היה על המעשה שלה דין "יהרג ואל יעבור", והיינו שאינה נדחית מפני פיקוח נפש, אם כן היה אסור לה לעבור כדי להציל את ישראל. ב. מפשטות לשונם נראה, שלאשה מותר ליזום שתיבעל כדי להציל אפילו את עצמה בלבד ולאו דוקא את כל ישראל, ובדבר זה האריכו האחרונים.

[599] נתבאר על פי הגמרא ביבמות [קג ב] שהביאו התוספות; ולפי זה אין הגמרא מביאה מלבן אלא שפעמים טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, אבל אין זה כלל, ובכל אחד טעם משלו.

[600] במדבר [פרק כג א]: "ויהי בבקר ויקח בלק את בלעם, ויעלהו במות בעל, וירא משם קצה העם. ויאמר בלק אל בלעם בנה לי בזה שבעה מזבחות, והכן לי בזה שבעה פרים ושבעה אילים. ויעש בלק כאשר דבר בלעם, ויעל בלק ובלעם פר ואיל במזבח", [פר ואיל לכל מזבח, הרי ארבע עשרה קרבנות]. [כג יד]: "ויקחהו שדה צופים ראש הפסגה, ויבן שבעה מזבחות, ויעל פר ואיל במזבח", [הרי עשרים ושמונה קרבנות]. [כג כח]: "ויקח בלק את בלעם ראש הפעור הנשקף על פני הישימון. ויאמר בלעם אל בלק, בנה לי בזה שבעה מזבחות, והכן לי בזה שבעה פרים ושבעה אילים. ויעש בלק כאשר אמר בלעם, ויעל פר ואיל במזבח", [הרי ארבעים ושתים קרבנות].

שבשכר ארבעים ושתים קרבנות [600] **שהקריב בלק הרשע** שלא לשמן אלא כדי שיוכל בלעם לקלל את ישראל, **זכה ויצאה ממנו רות** שהיתה אמה של מלכות; הרי שקיבל שכר אפילו על מצוה שלא לשמה. [601]

ומנין שיצאה רות מבלק מלך מואב?

ואמר רבי יוסי ברבי חנינא: רות בת בנו [כלומר מזרעו] **של עגלון מלך מואב היתה**, ועגלון היה מזרעו של בלק שהיה מלך מואב.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

מנין שאין הקב"ה מקפח אפילו שכר שיחה נאה?

דאילו בתו ה**בכירה** של לוט **דקריתיה** [שקראה את שמו של בנה שנולד מאביה] "**מואב**" [כמו "מאב"] -

אמר ליה רחמנא למשה [דברים ב ט]: "ויאמר ה' אלי **אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה**", **מלחמה הוא דלא, אבל צעורי צעריה** [רק מלחמה אל תעשה עמו, אבל תצערנו].

ואילו בתו ה**צעירה** של לוט **דקריתיה** "**בן עמי**", **אמר ליה** הקב"ה למשה [דברים ב יט]: "וקרבת מול בני עמון **אל תצורם ואל תתגר בם**", ומשמע: **אפילו צעורי לא תצערינהו כלל**.

אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה:

לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה להתעבר מאביהן -

דף כד.

זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל. [602]

כלומר: נשתלבה הבכירה בישראל ארבעה דורות קודם לאחותה, שהרי מרות "המואביה" נולד עובד, והוא הוליד את ישי, והוא הוליד את דוד, והוא הוליד את שלמה, ושלמה נשא את נעמה ה"עמונית", הרי שקדמה בארבע דורות, שהן: עובד, ישי, דוד ושלמה.

מתניתין:

[601] התוספות לעיל בד"ה "שמתוך" כתבו [והובא בהערה לעיל], שהעוסק במצוות כדי לקפח אחרים נוח לו שלא נברא, ולא נאמרו על זה דברי רב יהודה, ואם כן צריך ביאור וכי אטו בלק עדיף ממי שעוסק במצוה כדי לקפח אחרים!? והיה מקום לומר שהעושה מצוה כדי לקפח אחרים אין כוונתו לה' כלל, אבל בלק כוונתו היתה לה' כדי שייטב ח"ו בעיני הקב"ה לקלל את ישראל; והמהרש"א בחידושי אגדות בהוריות פירש, שעיקר מטרת בלק בקללה היתה מפני שפחד מבני ישראל, וזה כמו לקנות שם לעצמו.

[602] מהתוספות והמפרש נראה שאין גורסים "למ לכות".

לעיל בגמרא כא ב נסתפקה הגמרא אם בעל מיעקר עקר או מיגז גייז, ומסקנת הגמרא היא שהבעל מיגז גייז, ועל כן תתבאר משנתנו לפי צד זה. [603] **האשה שנדרה בנזיר, והפרישה את בהמתה** [היינו שלש בהמות: כבשה לחטאת וכבש לעולה ואיל לשלמים] לקרבן נזירות טהרה, **ואחר כך היפר לה בעלה** - מה יעשו בקרבנות שהפרישה:

אם שלו היתה הבהמה שהפרישה, **תצא** - כל הבהמות - **ותרעה בעדר**, כלומר: אין בה קדושה כלל, שלא הקנה לה בעלה בהמה לקרבן אלא אם תצטרך לה, אבל אם הופרה נזירותה ושוב אינה צריכה קרבן, מסתמא על דעת כן לא הקנה לה בעלה את הקרבן, ואין הבהמה קדושה כלל, ובגמרא יתבאר יותר.

ואם שלה היתה הבהמה:

החטאת תמות, כי היות וכבר אינה נזירה שהרי היפר לה בעלה, הרי זו כמי ש"מתו" בעליה, [605] וההחטאת שמתו בעליה הולכת היא למיתה, מהלכה למשה מסיני. [604]

---

[603] ובהערות תתבאר המשנה לפי הצד ש"בעל מיעקר עקר".

[604] א. ואם תאמר: הרי בנזירה טמאה שהיפר לה בעלה מבואר בברייתא ובגמרא לעיל יט א וכב א, שמביאה היא את חטאת העוף אם בעל מיגז גייז, ואילו כאן מבואר שהחטאת תמות!? וצריך לומר שקרבנות הטומאה באים "על" הטומאה, ולכן היא מביאתם אף שהיפר לה בעלה, [ראה לשון התוספות בדף יט א ד"ה ואי שכתבו לפרש את הטעם שאם מיגז גייז מביאה נזירה טמאה את עולת העוף אף שהיפר לה בעלה: "דהא אתמול כי נטמאה נזירה היתה"], אבל קרבנות הטהרה אינם "על" הנזירות אלא "חלק מהנזירות", [ראה גם בחידושי רבינו עקיבא איגר לדף כט], ולכן אם היפר לה בעלה הרי זה כמי ש"מתו בעליה", על פי **חידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזירות** [דף כח סוף דיבור הראשון], וראה עוד בענין זה בהערות בהמשך המשנה; [**וכל זה צריך תלמוד**. ראה כריתות ח ב שקרבנות הטומאה באים להחיל עליו נזירות טהרה, וברש"י שבועות יז א ד"ה צריך "וקרבן נזיר טמא לאו אעוון טומאה אתי, אלא למיחל עליה נזירות טהרה", ועוד, שאם כן אפילו אם לא הפרישה את קרבנותיה למה לא תביאם, ולא מצינו כן]. ואין לומר שההחילוק הוא בין חטאת העוף לעולת העוף ומשום שחטאת העוף באה אפילו על הספק או בסיבה כל שהיא, כמבואר בתוספות לעיל יט א וכב א; זה אינו, שהרי לא הוצרכו התוספות שם לסברא זו, אלא אם בעל "מיעקר עקר", ראה שם היטב. ב. כתבו התוספות: החטאת תמות אף על גב דהפר לה, כדמפרש לה [לעיל כא ב] טעמא דמתניתין כיון דבעיא כפרה הויא כחטאת שמתו בעליה. כוונת התוספות היא, שלפי הצד ש"בעל מיעקר עקר" לזה צריכים אנו לסברא שכתבו התוספות "כיון דבעיא כפרה", אבל לפי הצד ש"בעל מיגז גייז" אין אנו צריכים לסברא זו, וכנראה מן הגמרא לעיל כא ב, שלא נזכרה סברא זו בגמרא אלא אם בעל מיעקר עקר, אבל אם בעל מיגז גייז ניחא לגמרא שם בפשיטות שהחטאת תמות, **על פי רבינו עקיבא איגר**; וביאור מה שכתבו להצד ש"מיעקר עקר" ראה מה שנתבאר לעיל כא ב. ג. כתבו התוספות לקמן בד"ה דמי חטאת, שבחטאת זו אין נהנין מדרבנן, אבל אין מועלין בו, משום שאינו קדשי ה', וכעין שנתבאר בהמשך המשנה לגבי דמי חטאת.

[605] וזו היא אחת מחמש חטאות המתות; והרא"ש [לעיל כא ב] דימה חטאת זו לחטאת ש"כיפרו" בעליה, שאף היא תמות.

[606] כתבו התוספות בד"ה והעולה, "ואם תאמר: ולרבי ישמעאל דאמר לעיל [יט א] דעולה [של נזיר טמא] לאו דורון הוא ולא קריבה [אם היפר הבעל לאשה נזירה שנטמאה], אטו פליג נמי אמתניתין דהכא דתני בהדיא דעולה קריבה עולה"!? כוונת קושייתם היא להצד ד"מיעקר עקר", כי רק על צד זה נתבאר בגמרא לעיל שאם עולה לאו דורון הוא, אין היא צריכה להביאה; אבל אם מיגז גייז מבואר שם בגמרא שצריכה היא להביאה לכולי עלמא, [וכעין זה נתבאר לעיל בדברי התוספות בדיבור הקודם, שאינם אלא לפי הצד ד"בעל מיעקר עקר"]. ותירצו התוספות: דאפילו רבי ישמעאל מודה בנזיר טהור דעולת בהמה דורון היא, דדוקא גבי נזיר טמא דכתיב ביה "וכפר" וכתיב עולה בההיא קרא, משמע ליה דעולה נמי באה לכפרה.

ואילו הבהמה שהפרישה לעולה - תקרב עולה, [606] **והבהמה שהפרישה לשלמים תקרב שלמים**. [607]

ואין נאכלין השלמים אלא **ליום אחד** בלבד כחומר שלמי נזיר, [608] ולא כשאר שלמים שהם נאכלים לשני ימים ולילה אחד.

ואינן - השלמים - **טעונין לחם**, שהרי נאמר בתורה בהנפת הלחם שהיא "על כפי הנזיר", והרי אין כאן נזיר כיון שהיפר לה. [609]

ואם היו לה מעות שהפרישה לקרבנות נזירות טהרה והיו **סתומין** [שלא פירשה אלו מן המעות לחטאת ואלו לעולה ושלמים, אלא שאמרה סתם: "מעות אלו יהיו לקרבנות נזירותי"] **יפלו** כל המעות **לנדבה** [לקיץ המזבח] [610], והלכה מחודשת היא, ובגמרא נחלקו אמוראים אם הלכה למשה מסיני היא, או שדין זה נלמד מדרשת הכתובים. [611]

---

[607]א. בטעם הדבר שהיא מביאה את העולה והשלמים שהפרישה - אם בעל מיגו גייז - יש לפרש בשני אופנים: האחד: משום שעולה ושלמים באים בנדבה, ולכן, אף על פי שכבר אינה נזירה ואין שייך שתביא "קרבנות נזיר", מכל מקום באים קרבנות אלו בנדבה מאחר שהפרישתם ושם "קרבנות נדבה" עליהם; וכן נראה מלשונות האחרונים, וכן היא פשטות הסוגיא לקמן כח ב, [ולפי זה חטאת שאינה באה בנדבה לא היו מקריבים אותה אפילו בלי הלכה למשה מסיני ולא נצרכה ההלכה אלא לומר ש"תמות"]. ולפי פירוש זה בהכרח שחלוקה נזירה טהורה שהיפר לה בעלה מנזירה טמאה שהיפר לה בעלה, כי הטמאה מביאה אף קרבנות שאין באים בנדבה, שהרי מביאה חטאת העוף שאינה באה בנדבה, ובתוספות לעיל כב א מבואר שהיא מביאה גם אשם, ואף שהוא אינו בא בנדבה, והטעם הוא על דרך שנתבאר בהערה לעיל בשם הגרי"ז **ראה שם**. השני: אף שהיפר לה בעלה, בכל זאת צריכה היא להביא את קרבנות הנזירות שהפרישה, ואף אלו שאינם באים בנדבה, ושם "קרבנות נזירות" יש לעולה ולשלמים; ובהערות בהמשך יבוארו ראיות לכאורה לצד זה, **והדברים צריכים תלמוד**. ב. בטעם הדבר שהיא מביאה את העולה והשלמים אם בעל "מיעקר עקר", ראה מה שהאריך בזה ב"ארזי הלבנון" אות פ.

[608]לשון התוספות הוא: "ונאכלין ליום אחד כחומר שלמי נזיר, ואפילו למאן דאמר בעל מיעקר עקר כיון שהיא קדשתם לדין שלמי נזיר יאכלו בכל החומר שבהם". ומשמעות לשונם היא, שאם בעל מיגו גייז שם "שלמי נזיר" ממש עליהם ולכן הם נאכלים ליום אחד, [ולא הוצרכו לטעם "שהיא קדשתם" אלא להצד שמיעקר עקר], ולפי זה מבואר מדבריהם כטעם השני שנתבאר בהערה לעיל. אבל ב"ארזי הלבנון" אות עו הביא בזה מחלוקת אחרונים, ולדעת ה"קרן אורה" אין זה אלא מדרבנן, כיון דאין כאן נזיר ולנדבה הן באין, ואף לדעת הגרי"ז - הובא שם - שהוא מדאורייתא, מכל מקום מבואר שם שדין "שלמי נדבה" עליהם, ראה שם, וראה עוד בהערות בהמשך המשנה.

[609]א. נתבאר על פי התוספות שכתבו: "ואינם טעונים לחם כשאר [שלמי נזיר], דכתיב "על כפי הנזיר", ואין כאן כפי הנזיר דהפר לה". ביאור דבריהם: אי לאו שאמרה תורה "על כפי הנזיר" היתה היא חייבת להביא לחם ואף שאינה נזירה ועדיין לא הפרישה את הלחם, והטעם הוא משום שהיה לנו לומר: כשם שהם נאכלים ליום אחד כחומר שלמי נזיר, כך צריכה היא להביא לחם עם השלמים. ומזה משמע שהשלמים נאכלים ליום אחד מן התורה [ראה בהערה לעיל], שאם לא כן למה תביא לחם חולין בעזרה. ב. עוד כתבו התוספות: "ואם הקדישו כבר טעון פדייה, ואפילו אי מיעקר עקר גזירה שמא יאמרו הקדש יוצא בלי פדיון, ואי מיגו גייז נמי מצי לפדות [כלומר: כיון שמיגו גייז, אם כן קדוש הלחם מעיקר הדין ואיך יכולה לפדותו והרי קדושת הגוף אינה נפדית], דאין לו קדושת הגוף עד שיישחט עליו הקרבן". ג. בתוספות בעמוד ב ד"ה ואין, מבואר, שאין שלמים אלו טעונין זרוע בשילה; אבל בתוספות במנחות ד ב ד"ה ואין, מבואר, שהם טעונים זרוע בשילה, ראה שם היטב.

[610]"קיץ המזבח": כשהמזבח בטל מקרבנות, מביאים מדמים אלו עולות להקריב, וכתבו התוספות שנסכיה באים משל ציבור.

[611]א. ואם הפרישה ציבור אחד של מעות, ואמרה: "אלו לנזירותי" ולא אמרה "אלו **לקרבנות** נזירותי", כי אז אין אלו "מעות סתומין" שדינם ליפול לנדבה, ואף אינם "מפורשין" שיהיה דינם כמבואר במשנה במעות מפורשין; אלא יביא בהם עולה או שלמים, שהיות ולא אמרה "אלו לקרבנות נזירותי" אין במשמע לשונה שיחולקו המעות באופן שוה בין שלשת הקרבנות שהיא חייבת [דהיינו: חטאת עולה ושלמים], אלא שתביא בהם קרבנות לנזירותה,

ואם היו לה **מעות מפורשין** [שהפרישה שלש ציבורין של מעות, ופירשה אלו מעות לחטאת ואלו לעולה ואלו לשלמים]:

דמי **חטאת ילכו לים המלח** לאיבוד, כיון שאילו היתה הבהמה לפנינו היתה הולכת למיתה מהלכה למשה מסיני.

לא נהנין במעות אלו מדרבנן, [612] **ולא מועלין בהן** [אין חייבים עליהם קרבן מעילה], כי מאחר שאינם עומדים להקרבה אין הם בכלל "קדשי ה'" שחייבים עליהם קרבן מעילה.

דמי עולה יביאו בהם **עולה** [613] **ומועלין בהן**.

דמי שלמים יביאו בהם **שלמים**. [614]

ונאכלין השלמים שיביאו בהם **ליום אחד** כחומר שלמי נזיר, היות והופרשו לשלמי נזיר, **ואין טעונין לחם**, וכפי שנתבאר במשנה לעיל לענין בהמת שלמים שהפרישה.

גמרא:

שנינו במשנה: אם שלו היתה הבהמה תצא ותרעה בעדר, ואם שלה היתה הבהמה, החטאת תמות, ועולה תקרב עולה, והשלמים תקרב שלמים:

טעם הדין - לפי הבנת הגמרא עכשיו - הוא, משום שהבעל לא נתן לה את הבהמה משלו אלא אם תצטרך לו, וכיון שלבסוף לא נצטרכה האשה לקרבן, הרי שעל דעת זה לא נתן לה; ולפיכך שואלת הגמרא: הרי בהכרח שהבעל אינו משועבד לה להביא קרבנות עבורה, שאם כן לא היה מקום לחלק בין בהמה שלו לבהמה שלה, כי אם הוא משועבד לה מכח תנאי כתובה, הרי הוא משועבד לה אף אם לא תצטרך בסופו של דבר לקרבן _ [615]

אם תרצה קרבן זה ואם תרצה קרבן אחר, והיות שאין בדמים אלו דמי חטאת, כי אז אין הם בכלל מעות סתומין שיפלו לנדבה, אלא תביא בהם עולה או שלמים; תוספות בסוגיא, ושם יתבאר המקור לכל זה. ב. אין דין "מעות סתומין" אמור, אלא כשלא פירשה בלשונה שיהיו הדמים לחטאת [בכלל שאר הקרבנות], אבל אם הזכירה בלשונה את החטאת אין אלו "מעות סתומין" שנתחדשה בהם הלכה שיפלו לנדבה, אלא הן מעות "מפורשין בתערובת", שמתוך תערובת דמי חטאת שבהן ילכו כולם לים המלח, כן מבואר בגמרא דף כו א.

[612] כן מבואר בתוספות; וב"ארזי הלבנון" אות פה הביא בשם שו"ת הרי"ד שהם אסורים בהנאה מן התורה, וראה עוד שם מה שהביא בשם כמה אחרונים.

[613] כתבו התוספות: "דדורון הוא, ומועלין בהן כיון דקריבין למזבח". ויש להסתפק בכוונתם, אם מה שהוצרכו לטעם ד"עולה דורון הוא" היינו דוקא אם בעל מיעקר עקר, או שמא אפילו אם בעל מיגז גייז אם לא היתה העולה דורון לא היתה מביאתה.

[614] ומעילה אין שייך בהם, שהרי אף בבהמת שלמים אין מועלים אלא באימורים לאחר זריקת הדם.

[615] א. לשון התוספות הוא: "וסלקא דעתין דתנאי כתובה עדיף, ואפילו במידי דלא צריכא לה, נמי משתעבד לה". ב. "תנאי כתובה" הוא דברים שמתחייב הבעל לאשתו והם כתובים בכתובה, כגון מזון אשתו והבנות ו"כתובת בנין דכרין" וכיוצא בזה. ג. שיטת התוספות כאן היא, שחיוב הבעל להביא את קרבנות אשתו אינו אלא משום "תנאי כתובה", ואולם ראה בנדרים לה ב שהגמרא לומדת שהבעל מביא קרבן על אשתו מפסוק "זאת תורת היולדת", ומטעם זה מביא הוא קרבן אפילו בלא דעת אשתו, ראה שם, **וראה ב"קרן אורה"**; וראה גם ב"שלמי יוסף" על מסכת נזיר סימן מה ד"ה והנה מהספרי, שחיוב הבעל אינו מדין "תנאי כתובה" והוכיח כן, ותמה על התוספות בסוגייתנו.

ואם כן **מאן תנא** [מי הוא התנא שסובר כן ושנה את משנתנו] **דבעל לא משתעבד לה** לאשתו בתנאי כתובה להביא את קרבנותיה עבורה?

אמר רב חסדא: **רבנן** - החולקים על רבי יהודה בברייתא המובאת לקמן - **היא**!

דאי סלקא דעתך [כי אם תאמר] שמשנתנו **רבי יהודה היא**, **אמאי** שנינו: אם שלו היתה הבהמה **תצא ותרעה בעדר**, **והא משתעבד** הבעל **לה**!?

דתניא:

היולדת חייבת בקרבן, ויש חילוק בין עשירה לעניה, שהעשירה מביאה כבש לעולה ובן יונה או תור לחטאת, ואילו העניה אינה מביאה אלא שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת, וכן מצינו עוד קרבנות שיש חילוק בהם בין עשיר לעני, כגון מצורע המביא קרבן לטהרתו, וחטאת הבאה על טומאת מקדש וקדשיו, ושבועת ביטוי, ושבועת העדות.

רבי יהודה אומר:

אדם - בעל שהיה עשיר - **מביא קרבן עשיר על אשתו** החייבת בקרבן שיש בו חילוק בין עשיר לעני, ואינו יכול לומר: והלא אין לה כלום ותביא קרבן עני.

וכן מביא הוא את **כל קרבנותיה שהיא חייבת** - [616]

שהרי כך כותבת האשה לבעלה כשהוא מגרשה: "**כל אחריות** - היינו אחריות הקרבנות - **דאית לי עלך מן קדמת דנא**" [617] [כל אחריות שיש לי עליך - מאז, היינו מתקופת הנשואין], כלומר: כשהאשה מתגרשת ומקבלת את כתובתה, הרי היא כותבת לבעלה: "התקבלתי כתובתי, וכל אחריות דאית לי עלך מקדמת דנא הכל מחלתי [ואף שעדיין לא הבאתי את הקרבנות] ", הרי שהבעל אחראי לקרבנותיה, שאם לא כן לא היתה צריכה למחול. [618]

---

[616] כתבו התוספות: ודוקא חובות שהיא חייבת, כגון יולדת וזבה, אבל נדרים ונדבות, לאו כל כמינה לידור אלף עולות ליום; ואומר ר"י: דדוקא אותן שנתחייבה משנשאת ואילך, ולא אותן שנתחייבה קודם שנשאת.

[617] נירסת הברייתא נכתבה על פי גירסת רש"י שהביאו התוספות, ולפי הגירסא שלפנינו הבעל הוא שכותב לה בכתובתה שהוא מקבל על עצמו אחריות לקרבנותיה, והרא"ש הביא את שתי הגירסאות. והנה בדברי התוספות כאן מבואר, שהם מסכימים עם גירסת רש"י, ואילו לעיל בד"ה דאי ס"ד - כתבו, שהוא "תנאי כתובה", וכן כתבו לקמן בד"ה איכא, ובהכרח שהוא כתוב בכתובה, כי לא מצינו "תנאי כתובה" שאינו כתוב בכתובה, ואם כן משמע שהם גורסים כגירסא שלפנינו, ולא כמו שהסכימו כאן עם רש"י, והדברים צריכים תלמוד.

[618] ב"שלמי יוסף" על מסכת נזיר סימן מ"ה אחר שהוכיח שאינו מתנאי כתובה, כתב שם בד"ה ויש לעיין להוכיח ממה שהבעל מביא קרבן עשיר על אשתו העניה ד"הוי חיוב קרבן שלו", ואינו חוב להקדש לפרוע חוב אשתו, **ראה שם**; ולפי זה יש לבאר את סוגיית הגמרא כאן, שאם תמצי לומר כרבי יהודה שהבעל מביא קרבן עשיר על אשתו, נמצא שזה גם חיוב שלו, ואם כן, כשם שאם הפרישה הבהמה משלה הדין הוא שאינו יוצא לחולין ואף שאינה צריכה לו, הוא הדין אם הבהמה היתה שלו, שהרי זה גם חיוב שלו; ואולם בשם הגרי"ז כתבו כאן, שלדעת רבי יהודה אינו חיוב של הבעל לגבוה, שאם כן לא היה מועיל מה שהיא פוטרת אותו לאחר גירושיה.

רבא אמר: **אפילו תימא** שמשנתנו **רבי יהודה** היא, ובכל זאת אם משלו היתה הבהמה תצא ותרעה בעדר.

ומשום **דכי משעבד לה** הבעל לאשתו רק **במילתא דצריכה לה** [בדבר שהיא זקוקה בו לבסוף], אבל **במילתא דלא צריכא לה** לבסוף - **לא** משתעבד לה, ואם כן ממילא בטל ההקדש.

איכא דאמרי שבאופן אחר נחלקו רב חסדא ורבא, שלדעת רב חסדא: אדרבה לפי רבי יהודה ניחא יותר משנתנו, ולדעת רבא: משנתנו אתיא אפילו כרבנן -

מאן תנא דמשנתנו? **אמר רב חסדא**: דוקא **רבי יהודה היא**, ומה שאין הבהמה קדושה ואף שנשתעבד לה להביא קרבנותיה, הוא משום **דכי משעבד לה במילתא דצריכא**, אבל **במילתא דלא צריכא**, **לא**.

וכיון שאינו משועבד לה לאופן כזה, ממילא אין הקרבן קדוש אם בסוף לא הוצרכה האשה לקרבן.

דאי תאמר שמשנתנו **רבנן** היא, תיקשי: **הא לא משעבד לה כלל** להביא קרבנותיה עבורה, **אלא היכי דמי דמשעבד לה**!? כלומר: והאיך אפשר שתהיה הבהמה משלו אף שאינו משועבד לה!? הרי בהכרח: **כגון דאקנייה לה** שהקנה הוא לה את הבהמה במתנה כדי שתפרישנו לקרבנה -

ואם כן, **כיון דאקני לה** [619] **הוה דנפשה** [היות ונתן הוא לה את הבהמה הרי היא כבהמה שלה], ומן הדין היה שתיקרב הבהמה אף שהיפר לה, וכדין בהמה שלה. [620]

דף כד:

רבא אמר: **אפילו תימא** משנתנו **רבנן** היא, והקדש הבהמה הוא משום שהקנה לה, מכל מקום:

כי מקני לה נמי [621] **במילתא דצריכא לה**, אבל **במילתא דלא צריכא לה לא מקני לה**, וממילא בטל ההקדש למפרע.

שנינו במשנה: **אם שלה היתה בהמתה**, **חטאת תמות ועולה תקרב** וכו':

מקשה הגמרא על מה ששנינו: "אם שלה" היתה הבהמה: והרי **היא מנא לה** [מנין יש לה] בהמה!? **האמרת** [והרי אמרו חכמים]: **מה שקנתה אשה קנה בעלה**!?

---

[619] כתבו התוספות, שאין הנידון כאן באופן שנתן לה עכשיו לקרבנות הנזירות, שהרי אם כן קיים לה את נזירותה, ושוב אינו יכול להפר לה; אלא שאמר לה קודם לכן ימים רבים: "אם תצטרכי לקרבנות תקחי מבהמותי".

[620] מלשון הגמרא נראה, שהחילוק הוא: אם משועבד הוא לה, הרי שלא זכתה בו מקודם ההקדש, ואם כן אין זו בהמה "שלה" אלא של בעלה, אבל אם הוא נותן לה מבהמותיו, צריך הוא תחילה להקנות לה את הבהמה, וכיון שזכתה בבהמה הרי היא בהמה שלה, וצריך תלמוד.

[621] בלשון "נמי" נתכוונה הגמרא לומר, שלא רק בשעבוד אנו אומרים סברא זו אלא אף בהקנאה.

אמר רב פפא: כגון **שקימצה מעיסתה**, שנתן לה הבעל כסף למזונותיה, והיא חסכה ממאכלה ולא אכלה כדי שובעה, ומן המעות שנותרו לה היא קנתה בהמה לקרבנותיה. [622]

איבעית אימא: משכחת לה שתהיה לה בהמה ולא יזכה בה הבעל, כגון: **דאקני לה אחר** [הקנה לה אחר בהמה], **ואמר לה** הנותן לאשה: הרי הוא שלך **על מנת שאין לבעליך רשות בהן**, שבאופן זה אין הבעל זוכה בשלה. [623]

שנינו במשנה: ואם שלה היתה הבהמה וכו' **העולה תקרב עולה והשלמים תקרב** שלמים ונאכלין ליום אחד ואינן טעונין לחם:

אמר ליה שמואל לאבוה בר איהי:

לא תיתיב על כרעיך עד דאמרת לי פירושא **דהדא מילתא** [לא תשב אלא תעמוד על רגליך עד שתפרש לי שמועה זו]: [624]

אלו הן ארבעה אילים של שלמי נזיר **שאינן טעונין לחם**:

איל **שלו**, ואיל **שלה**, ואיל **של אחר מיתה** של הנזיר, ואיל **של אחר כפרה** של הנזיר.

והוסיף שמואל לבאר את השמועה, ולבסוף הקשה את קושייתו לאבוה בר איהי:

א. איל "**שלה**" שאינו טעון לחם:

היינו **הא דאמרן** במשנתנו, שאם הפרישה בהמתה "משלה" [625] לקרבנות נזירותה, והיפר לה בעלה, אינה מביאה לחם עם השלמים שהפרישה; וכן אם הפרישה מעות מפורשין, הרי השלמים שתקנה במעות אינן טעונין לחם.

ב. איל "**שלו**" שאינו טעון לחם:

היינו הא **דתנן** לקמן כח ב: [627] **האב מדיר את בנו** הקטן **בנזיר**, [626] **ואין האשה מדרת את בנה בנזיר** -

ומחאת הבן או הקרובים מועילה לבטל את הנזירות; ואם **גילח** הבן בעצמו **או שגילחוהו קרובים** ומחו בכך על הדרת הבן, או **שמיחה** הבן **או שמיחוהו קרובים** שבכל אלו הנזירות בטילה; מה יעשו במעות שהפרשו לקרבנותיו:

---

[622] נתבאר על פי דברי הר"ם בתוספות.

[623] להלכה קיימא לן, שאין מועיל אם אמר לה סתם "על מנת שאין לבעליך רשות בה", אלא אם כן ייחד ואמר שתקנה בכסף דבר מסויים לשימושה האישי, וכאן אמר לה שהוא נותן לה את הכסף או את הבהמה כדי שתקריבנו; על פי תוספות ומאירי.

[624] ביאור שאלתו של שמואל מתבארת בפנים על פי פירושם השני של התוספות בד"ה אלו, וראה שם פירושם הראשון, וראה פירוש הרא"ש.

[625] נתבאר על פי התוספות.

[626] לקמן כח ב נחלקו אמוראים: אם הלכה למשה מסיני היא, או שתקנת חכמים היא מדין חינוך.

[627] ושם יבואר הענין יותר.

[628] **היו לו לבן מעות סתומים, יפלו לנדבה.**

היו לו **מעות מפורשין: דמי חטאת ילכו לים המלח, דמי עולה יביאו עולה ומועלין בהן, דמי שלמים יביאו שלמים**, ואותם השלמים **נאכלין ליום אחד ואינן טעונין לחם**, ומשום שדין קרבנותיו כדין קרבנות אשה שהיפר לה בעלה ובטלה נזירותה.

וזה הוא איל "שלו" שאינו טעון לחם. [629]

ג. איל "**של אחר מיתה**" של הנזיר שהפרישו מחיים, שאינו טעון לחם [**מנלן**]? [630]

היינו הא **דתניא: המפריש מעות לנזירותו** שאמר "אלו מעות לנזירותי", [631] **לא נהנין** בהם מדרבנן, [632] ואולם **לא מועלין בהן** מן התורה, **מפני שהן ראויין להביא בכולן שלמים**, והשלמים אין מועלין בהן עד שייזרק דמם.

ואם **מת** הנזיר **והיו לו מעות סתומים**, היינו שאמר: אלו מעות "לקרבנות" נזירותי, **יפלו** כולם **לנדבה**, כדרך שנופלים לנדבה "שלו" "ושלה". [633]

---

[628] לא נתבאר למה לא הביאה הגמרא את המשנה כסדרה ששנינו שם: היתה לו בהמה מופרשת, החטאת תמות, והעולה תקרב עולה, ושלמים יקרבו שלמים, ונאכלין ליום אחד, ואין טעונין לחם, היו לו מעות וכו'.

[629] בפשוטו אינו מובן מה הוא לשון "שלו", שהרי אין בזה כל משמעות שהנידון הוא באב שהדיר את בנו בנזירו!? ויש מי שפירש על פי מה שכתב ב"קהלות יעקב" [סימן יז אות ב בנדמ"ח]: אף על פי שלגבי אשה שהיפר לה בעלה יש חילוק בין אם היתה הבהמה [או המעות] "שלה", לבין אם היתה הבהמה "שלו" [של הבעל], שאם היו "שלו" הרי הם יוצאים לחולין, כמבואר במשנתנו; מכל מקום באב שהדיר את בנו בנזיר אין בזה חילוק, ואפילו היתה הבהמה או המעות "שלו" דהיינו של האב אינם יוצאים לחולין, **ראה שם** שהכריח שבאופן זה מיירי המשנה, כי אם לא כן, אחר שהפריש את הבהמה והסכים לנזירות, שוב אין מועילה מחאה. ולפי זה מתבאר לשון הגמרא: "שלה" היינו דוקא "שלה", ו"שלו" היינו אפילו של האב, כי אפילו בכי האי גוונא מקריבין שלמים ואין מביאים לחם, ואינו יוצא לחולין.

[630] מילה זו צריכה ביאור.

[631] א. ולא אמר "אלו מעות לקרבנות נזירותי" שיהיה במשמע לשונו שיחולקו המעות שוה בשוה בין הקרבנות שהוא חייב לנזירות, ולכן יכול הוא להביא בכל המעות שלמים, תוספות. ב. דעת המפרש היא שלא כהתוספות, ולדעתו, דין מעילה אינו תלוי במה שיכול להביא בכל המעות שלמים, אלא במה שאין המעות מסויימות, וכל מעה ומעה יכול הוא להביא בהן שלמים, וראה אריכות בענין זה בחידושים שבשם הגרי"ז.

[632] כן כתבו התוספות; והוסיפו: או שמא אפילו מדאורייתא אסור אף על גב דקיימא לשלמים, מידי דהוה אשלמים מחיים, דנהי דמעילה ליכא, איסור דאורייתא איכא".

[633] לשון הברייתא "ואם מת והיו לו מעות **סתומים**" בפשוטו אינו מובן, שהרי אף עד כאן דיברה המשנה במי שהפריש מעות לנזירותו ולא פירש, ולמה הצרכה המשנה לחזור ולומר "סתומין"!? ומלשון זו הוכיחו התוספות [בעמוד זה ד"ה היו ובד"ה יפלו, וראה בעמוד הבא בד"ה הלכה], שיש חילוק בין אם אמר: "אלו לנזירותי", לבין אם אמר: "אלו לקרבנות נזירותי", דכשאמר "אלו לנזירותי" אין במשמע לשונו שיתחלקו שוה בשוה לכל שלשת הקרבנות שהוא חייב, ואילו כשאמר "אלו לקרבנות נזירותי", כי אז מתפרש לשונו שיהיו המעות שוה בשוה לכל קרבנות נזירותו. והנפקא מינה לדינא בין הלשונות הוא לענין שני דברים: האחד: רק בלשון "אלו לנזירותי" יכול הוא להביא את אחד מקרבנותיו איזה שירצה, וזו היא ששנינו ברישא שאם ירצה יביא בכולן שלמים. השני: רק בלשון "אלו לקרבנות נזירותי" - היות ובהכרח יש בהן דמים העומדים לחטאת - בהן בלבד הוא שנתחדשה הלכה שיפלו לנדבה, וזו היא הסיפא של המשנה "מת והיו לו מעות סתומין" יפלו לנדבה, וכבר נתבארו דינים אלו במשנתנו, ועל דרך זה נתבאר בפנים, [ומיהו לא ביארו לנו רבותינו בעלי התוספות, האיך מרומז כל זה בלשון "סתומים"].

ואם מת והיו לו **מעות מפורשין**: **דמי חטאת יוליך לים המלח** כדין מעות חטאת שמתו בעליהן, **לא נהנין** בהם מדרבנן ואולם **לא מועלין** בהם מן התורה - **דמי עולה יביאו** בהן **עולה ומועלין בהן** - **דמי שלמים יביאו** בהן **שלמים**, **ונאכלין** אותם השלמים **ליום אחד**, **ואינן טעונין לחם**, משום שלענין תנופה אמרה תורה "ולקח הכהן וגו' וחלת מצה אחת וגו' ונתן על כפי הנזיר", והרי אין כאן נזיר.

ד. איל "**של אחר כפרה**", דהיינו שהפריש הנזיר איל לשלמיו ואבד ונתכפר באחר, ושוב מצאו את הראשון, אינה משנה או ברייתא, אלא **סברא הוא**! שהרי:

"**של אחר המיתה**" **מאי טעמא** אינו טעון לחם? משום **דלא חזיא לכפרה** של הנזיר ואין מתקיים "על כפי הנזיר", "**של אחר כפרה**" **נמי**, **הא לא חזיא לכפרה** של הנזיר ואין כאן "כפי נזיר". [634]

ואחר שביאר שמואל את השמועה, הקשה לאבוה בר איהי: [635]

ותו ליכא [וכי אין עוד איל נזיר שאינו טעון לחם]!?

והא איכא הא **דתני לוי** ברייתא:

"**ושאר כל שלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן** [שלא לשמן], [636] הרי הם **כשרים**, **ולא עולין לבעלים לשם חובה**, **ונאכלין ליום אחד**, **ואינן טעונין**: **לא לחם ולא זרוע**. [637] ואם כן הרי מצאנו עוד איל נזיר שאינו טעון לחם!?

ומשנינן: אותם נעשו **כמצותן קא חשיב** [אותם בלבד מנה בעל השמועה], אבל כאלו שנעשו **שלא כמצותן**, **לא קא חשיב**. [638] למדנו בברייתא: המפריש מעות לנזירותו וכו' **מת**, **והיו לו מעות סתומים יפלו לנדבה**:

---

[634] משמע מלשון הגמרא שאמרה "לא חזיא לכפרה", ש"על כפי הנזיר" לא מיקרי אלא אם מתכפר הנזיר בו, אבל אם אינו מתכפר בו אף שעדיין שם נזיר עליו [וכגון שלא גילח, לדעת רבי אליעזר - לקמן מח א - שהתגלחת מעכבת], אין הוא טעון תנופה, דלא מיקרי "על כפי הנזיר".

[635] נתבאר לפי פירושם השני של התוספות בד"ה אלו; ולפי פירושם הראשון נתקשה שמואל במקור הדין "שלאחר כפרה", ואבוה בר איהי השיב לו "סברא הוא".

[636] כן הביאו התוספות פירוש אחד מרש"י במנחות מח ב, ועוד הביאו פירוש אחר מרש"י שם, דהיינו שהביא איל בן שנה ולא בן שתיים.

[637] א. כתבו התוספות: "הואיל ואין הנזיר ניתר בהן לכך אינן טעונין זרוע להתבשל עם האיל ולעשות תנופה", ולא הזכירו כאן "על כפי הנזיר" שהוא אמור אף לגבי תנופת הזרוע. ב. עוד כתבו התוספות: והוא הדין דבמתניתין הוה ליה למיתני "ולא זרוע"; אבל בתוספות במנחות ד ב ד"ה ואין, דקדקו, שלא נאמר "ולא זרוע" אלא גבי שלא כמצוותן, וכתבו: "דשלא כמצוותן הוי משונה יותר מדאי; ועוד שלא כמצוותו נראה דהיינו בן שנה והביא בן שתיים או מחוסר זמן דהוי משונה יותר מדאי".

[638] במשנתנו נתבאר לפי צד אחד, שאיל נזיר של אשה שהיפר לה בעלה [והוא הדין בכל אלו שנמנו כאן] שם "שלמי נזיר" עליו, ראה שם; ואם כן, יש לפרש את כוונת הגמרא בתירוצה, שבאיל שלמים שלא נעשה כמצותו הרי הוא שלמי נדבה, ודבר פשוט הוא שאינו טעון לחם, וכשאר שלמים שאינן טעונין לחם, ולא נמנו כאן אלא "שלמי נזיר" שאינן טעונין לחם אף שהם "שלמי נזיר" ומשום דבעינן "על כפי הנזיר".

דף כה.

תמהה הגמרא: למה יפלו מעות אלו לנדבה, **והלא דמי חטאת מעורבין בהן**, ודמי חטאת הרי דינם לילך לים המלח!? [639] **אמר רבי יוחנן: הלכה היא בנזיר** שמעות סתומים של קרבנות נזירות כשמעורב בהם דמי חטאת - יפלו לנדבה. [640]

ריש לקיש אמר: לפיכך נופלים מעות סתומים לנדבה, משום שנאמר: "דבר אל אהרן וגו' איש איש מבית ישראל וגו' אשר יקריב קרבנו **לכל נדריהם ולכל נדבותם** אשר יקריבו לה' לעולה", **התורה אמרה: מותר נדר יהא לנדבה** [לקיץ המזבח], וקרבנות הנזירות "נדר" הם, היות והנזירות באה על ידי נדר. [641] מקשה הגמרא: **בשלמא לרבי יוחנן, דאמר:**

[639]א. כתבו התוספות, שיכולה היתה הגמרא להקשות: והלא דמי שלמים מעורבין בהן שאינן כליל, ואיך יפלו לנדבה לעולת קיץ למזבח דהוי כולה כליל; אלא שהגמרא מקשה קושיא יותר חזקה, כי דמי החטאת אינם ראויים להקרבה כלל, ואיך הוא מקריב מהן עולה. ובפשוטו יכולה היתה הגמרא להקשות אף אם היה **מותר** להביאם לנדבה, מכל מקום למה **צריך** הוא להביאם לנדבה. ב. עוד ביארו התוספות [בד"ה היו לו], שאם אמר סתם "אלו מעות לנזירותי", כי אז אין להקשות והלא דמי חטאת מעורבין בהן, כי יכול הוא להביא בכל המעות שלמים או עולה, וקושיית הגמרא אינה אלא באומר: "אלו מעות **לקרבנות** נזירותי" דמשמע כל הקרבנות. ומטעם זה כתבו התוספות, שלא הקשתה הגמרא אלא על הברייתא שבהכרח עוסקת באופן שאמר "אלו לקרבנות נזירותי", וכפי שנתבאר לעיל בהערה שלכך הוסיפה הברייתא ואמרה: "מת והיו לו מעות **סתומין**" כדי ללמד שהנידון הוא באופן זה, אבל במשנתנו "איכא לאוקמי דאמר לנזירות ולכך יפלו לנדבה, דאי בעי מייתי בכולן עולה", וראה אות ג. ג. בתירוץ הגמרא מבואר, שלרבי יוחנן הלכה היא בנזיר שיפלו לנדבה, ולריש לקיש הוא נלמד מקרא, ומבואר בתוספות, שכל עיקר דין זה לא נאמר אלא כשמעורבין בו דמי חטאת, אבל כשיכול להביא בכל המעות עולה או שלמים או שהפרישם לעולה ושלמים בלבד, בזה לא נאמרה ההלכה. ולפי זה מה שכתבו התוספות [הובא באות ב], שעל משנתנו אין להקשות "והלא דמי חטאת מעורבין בהן" משום "דאיכא לאוקמי דאמר לנזירות", אין כוונתם אלא לומר, שכסגנון קושיית הגמרא: "והלא דמי חטאת מעורבין בהן", אי אפשר להקשות על משנתנו, משום שהיה אפשר לפרש באופן שאמר "אלו לנזירותי", אבל באמת אף משנתנו עוסקת באופן שאמר "אלו **לקרבנות** נזירותי", שאם לא כן תיקשי: מי הכריחה להפילה לנדבה, והלא אין דמי חטאת מעורבין בהן; אך ראה ב"קרן אורה" וב"ארזי הלבנון" אות צט.

[640]א. ואדרבה **דוקא כשמעורב בהם דמי חטאת** אז יפלו לנדבה, ומשום דכך נתקבלה ההלכה: "מעות סתומין", דהיינו שנתערב דמי חטאת בדמי קרבן אחר שחייב בו הנזיר - כיון שמת הנזיר ילכו כל המעות לנדבה. ב. מעיון בכל הסוגיא מתבאר, שבכלל השם "מעות סתומין" נכללו שני ענינים: האחד: **שיהיו כל המעות סתומין**, כלומר: לא יהיו המעות מפורשין, דהיינו שלא יאמר: את אלו אני מפריש לחטאת ואת אלו לקרבן אחר, ומשום שאם יעשה כן נמצא שאין כאן תערובת כלל, שדמי החטאת לחוד ודמי הקרבן האחר לחוד, וכשעשה כן נקראים המעות "**מפורשין**". השני: **שיהיו מעות דמי החטאת שבתוך התערובת סתומין**, כלומר: אף כשסתם ולא פירש אלו מעות יהיו לחטאת, ואלו מעות יהיו לקרבן האחר, אין די בזה אם לא סתם לגמרי את דמי החטאת, והיינו, שאם הזכיר שם חטאת על הדמים שבתוך התערובת, וכגון שאמר על כל התערובת: אלו לחטאת ולקרבנותי, אין אלו "מעות סתומין" היות והזכיר שם חטאת, ונקראים המעות "**מפורשין בתערובת**", ראה דברי רב אשי לקמן כו א ובתוספות שם. ג. הלכה זו היא בכל מעות סתומים של נזירות שניתותרו בין על ידי מיתה כנידון הברייתא שהגמרא עוסקת בה כאן, ובין כשניתותרו על ידי הפרה או מחאה או שנתכפר באחר; ולקמן בגמרא יתבאר, שדין זה אינו מסויים למעות נזירות, אלא לנזירות וכל הדומה לה, ראה לקמן כו א.

[641]א. ראה ב"ארזי הלבנון" אות קד בשם "תפארת ציון" מה שכתב לבאר את הדרשה. ב. כתבו התוספות: "וסברא הוא לאוקמי במותר כי האי, דבשאר מותר לא משכחת לה, דאם הפריש מעות לעולה, וניתותרו, שהוזלו הבהמות, יכול להקריב מהם עולה וכן שלמים כמו שהפריש מתחילה, וסברא להעמידם במותר סתום כי האי, חטאת עולה ושלמים מעורבין יחד". ולקמן בדף כו א ד"ה אמר רבא, כתבו סברא אחרת: "סברא הוא להעמיד קרא כשדמי חטאת מעורבין בהן דוקא, דהכי משכחת בעלמא דמותר חטאת בא לנדבה, כדאמר בפרק ולד חטאת וכו', זה מדרש דרש יהוידע הכהן וכו'", [ויובאו דבריהם שם בהערה]. ג. לשונם שכתבו כאן "אם הפריש **מעות לעולה**

הלכה היא בנזיר, **אמטו להכי** [לכן] כשהמעות הן **סתומין - אין**, אכן הולכים הם לנדבה, אבל כשהמעות **מפורשין**, **לא** הולכים הם לנדבה, ומשום שכך נאמרה ההלכה.

אלא לריש לקיש הלומד דין זה מן הפסוק "**לכל נדריהם ולכל נדבותם**", אם כן **מאי איריא** מעות **סתומין**, **אפילו** מעות דמי חטאת **מפורשין**, היה לנו לומר שיפלו לנדבה.

[642] **אמר** רבא: דמי חטאת **מפורשין לא מצית אמרת** שיפלו לנדבה, שהרי:

כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל, כלומר: כבר דרש תנא דבי רבי ישמעאל מן המקרא ש"מותר חטאת" - דהיינו ולד או תמורת חטאת - אינה קריבה; ונכלל בדין זה, שמעות חטאת מפורשין שניתותרו הולכים לים המלח ואינם קרבים. [643]

דתנא דבי רבי ישמעאל: כתיב: "**רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך** תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה'".

וניתותרו שהוזלו הבהמות", צריך ביאור, שהרי אף לפי האמת שמותר נדר היינו דמי חטאת לא באופן זה אנו עוסקים, אלא שהפריש מעות ומת, אבל אם הפריש מעות וניתותרו משום שהוזלו, זה בפשוטו אינו ענין לכאן, וכשם שלרבי יוחנן אין אנו עוסקים בזה; והיה להם לומר: **שאם הפריש מעות לעולה ומת**, [וראה היטב ב"קרן אורה" ד"ה אלא, ובכתבי הגרי"ז על דברי ריש לקיש]. ד. לשונם שכתבו כאן בסוף דבריהם: "שיש בהם **חטאת עולה ושלמים** יחד", לאו דוקא הוא, שהרי עיקר הדין תלוי במה שמעורב בהם דמי חטאת עם קרבן אחר, ואין צריך שיהא בהם הן עולה והן שלמים, אלא די בחטאת ועולה או חטאת ושלמים, וכדמשמע מדבריהם בדיבור הקודם, וכן מפורש בברייתא לקמן כו ב.

[642]א. כלומר: מנין שלא נאמר דין זה אלא במי שהפריש דמים לקרבן אחר ולחטאת כאחד, וסתם ולא פירש אלו דמים יהיו לחטאת ואלו דמים יהיו לעולה, שמתוך כך "מעורבין" דמי החטאת עם דמי העולה, שמא אף מי שהפריש דמי חטאת בלא תערובת כלל, אף בהם נאמר שיפלו לנדבה אם ניתותרו, כן היא פשטות קושיית הגמרא, וראה "קרן אורה". ב. לכאורה נכלל בקושיית הגמרא, שאפילו בהמת חטאת שניתותרה תלך לנדבה, כי בפסוק הרי לא נזכרו "מעות" כלל; וראה מה שנתבאר בזה בהמשך הסוגיא בהערות.

[643]א. ביארו התוספות: "כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל דולד חטאת מתה ולא לנדבה, והכי נמי נימא במותר שלה דלאיבוד אזלא ולא לנדבה, דהכל נקרא "מותר חטאת" בין ולד חטאת בין תמורת חטאת [ובין] כי הכא [היינו במשנתנו] דמפריש מפורשין והיפר לה בעלה, או ההיא דתנן היכא דהפריש מעות לנזירותו ומת והיו לו מעות מפורשין, **כל אלה שאינן חטאת עצמן** שם מותרות עליהם". ויש ללמוד מדבריהם שלא כמבואר לעיל בהערה, שהקושיא היתה גם על בהמת חטאת, כיון שלזה לא יועיל תירוץ הגמרא, שהרי בהמת חטאת אינה בכלל דברי רבי ישמעאל שהוא לא דיבר אלא ב"**כל אלה שאינן חטאת עצמן**", ואילו בהמת חטאת אף שניתותרה לאחר הפרת הבעל הרי היא חטאת עצמה. ולדבריהם צריך לומר, שעל בהמת חטאת לא הוקשה לגמרא כלל, כי הפסוק "לכל נדריהם ולכל נדבותם" לא קאי אלא על "מותר נדר שיהיה לנדבה", וזה שייך רק במעות שהן נקראין "מותר נדר", [וכמו שהן נקראין "מותר חטאת" וכמו שכתבו התוספות], אבל בהמת חטאת עצמה אינה כלל בכלל הפסוק ד"לכל נדריהם ולכל נדבותם", ולא היה קשה לגמרא שתיפול לנדבה, וצריך תלמוד. ושיטת הרא"ש אינה כן, אלא שעיקר הלימוד הוא על החטאת עצמה שהיא הולכת למיתה, וכיון שדין החטאת לילך לים המלח, ממילא דמי חטאת הולכים לאיבוד. ב. לכאורה צריך ביאור תירוץ הגמרא, כי מאחר שלמדנו שמותר חטאת הולך לאיבוד, אם כן אף כשהוא בתערובת יש לו לילך לאיבוד, ומה הועילה הגמרא בתירוצה!? והביאור הוא, כי מאחר שפסוק אחד אומר שדמי חטאת הולכים לים המלח, ופסוק אחד אומר שהוא הולך לנדבה, בהכרח לומר דבתערובת שאני. ויש להגדיר באופן אחר: שלא נאמר דין מותר חטאת שהוא הולך לאיבוד, אלא על דמי חטאת "מפורשין", אבל כשהן "סתומין" לא נאמר דין זה, [וראה היטב לשון רבינו גרשום בכריתות כז ב גבי נזיר שמגלח על מעות אביו הסתומין ולא המפורשין, דמשמע כפירוש זה, ודין גילוח על מעות אביו הסתומין, ודין מעות סתומין שהולכים לים המלח משוה אותם הגמרא בסוגייתנו]. ג. ראה עוד תוספת ביאור בתירוץ הגמרא בהערה 13 לקמן.

ובהכרח שאין הפסוק מדבר בעולה ושלמים עצמם, שהרי כבר למדנו דינם ממקראות אחרים, אלא: **בולדי קדשים** של שלמים, **ובתמורתם** של עולה ושלמים [644] **הכתוב מדבר, מה תקנתן**: "**תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה'**", כלומר שהן קרבין. [645]

יכול - אף שאמר הכתוב "תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה'" - לא יקריבם, אלא: **יעלם לבית הבחירה** לקיים מה שנאמר: "תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה'", **ואולם ימנע מהם** שם **מים ומזון בשביל שימותו** - [646]

תלמוד לומר: " [תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה']. **ועשית עולותיך הבשר והדם** על מזבח ה' אלהיך, ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל [אלו השלמים] ", **לומר לך**:

א. **כדרך שאתה נוהג בעולה** עצמה - שאתה מקריבה על המזבח - כך **נהוג** גם **בתמורתה**, [647] ולא תמות.

ב. **כדרך שאתה נוהג בשלמים** - שאתה מקריבם על גבי המזבח - כך **נהוג** גם **בולדיהם** [ובתמורתם] ולא ימותו.

יכול אף ולד [ותמורת] **חטאת ותמורת אשם** [648] **כן**, שיקרבו על גבי המזבח -

---

[644] הביאו התוספות מתמורה יז ב, דדריש: "רק קדשיך" אלו התמורות [שנאמר: "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", רא"ש], "אשר יהיו לך" אלו הולדות [שבהווייתן הן קדושים, רא"ש]; ובהמשך הברייתא והסוגיא יתבאר, מנין לנו לפרש את הכתוב רק על עולה ושלמים, ולא על חטאת ואשם.

[645] ב"קרן אורה" ד"ה רק, הביא מדברי התוספות בתמורה, שצריך הכתוב ללמדנו שהם קרבים, משום שאם לא הכתוב לא הייתי יודע שהולד קדוש כלל, שהוא כגידולי הקדש שאין מועלין בהם, ובתמורה - שהיא ודאי קדושה, שהרי נאמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" - הייתי אומר שקדושה ואינה קריבה, כולד ותמורת בכור ומעשר שהם קדושים ואינם קרבים; וראה מה שהקשה שם ה"קרן אורה".

[646] א. כתבו התוספות: "כלומר: יכניסם [לבית, וינעול עליהם עד שימותו] כדרך שעושין בולד חטאת ובתמורת חטאת דאזלו למיתה", שכך קיבלנו הלכה למשה מסיני בחמש חטאות שהן מתות, ואלו הן: ולד חטאת, תמורת חטאת, חטאת שמתו בעליה, חטאת שנתכפרו בעליה באחר וחטאת שעברה שנתה, וסימנך: "**ותמנע**". ב. יש להקשות: אי כדי שימותו, הלא יכול להמיתם במקומם, ולמה יאמר הכתוב שיעלם לירושלים למות שם!? "ונראה, דלכך מצריכם להעלותם, משום דאם ימיתם במקומם יבואו לטעות ולומר דלאו קדשים נינהו מאחר דמניחם למות, דיהיו סבורים דאם קדשים הם למה יפסידו ההקדש להניחם למות, ויהיו סבורין דחולין נינהו וכו' ויבואו להשתמש בהם לגוז ולעבוד וימעלו בהם, לכך צוה הכתוב להעלותם לירושלים כדי שידעו הכל דקדשים הם, וימנעו מהם תשמיש וגיזה ועבודה ולא ימעלו בהם", חידושי רבי פרץ בשם תוספות, הובא ב"ארזי הלבנון". ולכאורה דבריו צריכים ביאור, שהרי אם דינם שימותו, הרי אין מועלין בהן מן התורה כמבואר במשנתנו בתוספות ד"ה דמי, ומשום דלא קרינא בהו "קדשי ה'"; ונראה שהוא סובר כדעת הסוברים שאסור בהנאה מן התורה, כמובא שם בהערה.

[647] אבל ולד עולה לא תמצא, שהעולה באה מן הזכר בלבד.

[648] האשם אינו בא אלא מן הזכר, ואין שייך בו אלא תמורה, ומאחר שנקט באשם רק דבר אחד דהיינו תמורה, לכן נקט בחטאת דבר אחד בלבד דהיינו ולד, אף ששייך בה גם תמורה, רא"ש.

[649] לכאורה צריך ביאור: היכן מרומז בפסוק זה שהכתוב מדבר דוקא על עולה ושלמים, דהניחא עולה הרי כתוב "ועשית **עולותיך**", אבל במה שאמר הכתוב "ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל", הרי יש לכלול גם חטאת ואשם. ויש מאחרוני זמננו שכתבו, כי מאחר שהכתוב אומר "ודם זבחיך **ישפך** [ולא תשפוך] " שמשמע

תלמוד לומר: "**רק**" [651] למעט את החטאת והאשם שלא יקרבו, [650] **דברי רבי ישמעאל**. [649]

רבי עקיבא אומר: **אינו צריך** ללמוד כן מ"רק", כי **הרי הוא אומר**: "**אשם הוא**" **בהוייתו יהא**, כלומר: רק את האשם עצמו יביא לאשם, ולא את ולדו ותמורתו, ויתבארו דברי רבי עקיבא בהמשך הגמרא.

הרי למדנו שכל מותר חטאת אינו הולך לנדבה, ואם כן אי אפשר לומר שמעות מפורשין של חטאת שניתותרו הולכים לנדבה, שהרי דינם ליילך לים המלח, ובהכרח שלא דיבר הכתוב "לכל נדריהם ולכל נדבותם", אלא במעות סתומין ולא במפורשין. [652]

ומבארת הגמרא את הברייתא:

קתני בברייתא: **יכול יעלם לבית הבחירה וימנע מהם מים ומזון בשביל שימותו, תלמוד לומר "ועשית עולותיך"**:

ומקשינן: **ואמאי** הייתי אומר שימותו!? **הא גבי ולד** [ותמורת] **חטאת הוא דגמירי** מהלכה למשה מסיני שהיא הולכת ל**מיתה**, ולא ולד ותמורת עולה ושלמים!? [653]

על ידי אחרים דהיינו הכהנים, ומיד אמר "והבשר **תאכל** [ולא "יאכל"] " אם כן משמע שתאכל אתה בעצמך ולא הכהנים, והיינו שלמים ולא חטאת אשם שנאכל בשרם על ידי הכהנים. ואם נאמר ש"זבחיך" אינו כולל חטאת ואשם אלא שלמים, [ראה בזה ב"משמר הלוי" לזבחים סימן ב'], אם כן ניחא.

[650] מן הפסוק אין אנו יודעים אלא שאלו לא יקרבו, אבל עדיין לא ידענו מה יעשו בהם, אלא שהלכה למשה מסיני היא בולד ותמורת חטאת שהיא מתה, ובתמורת אשם שהיא רועה עד שתסתאב ויביא בדמיה עולה לקיץ המזבח, [ושיטת רבינו תם היא, שמן התורה האשם יקרב עולה, ולדעתו, בא הפסוק לומר שלא יקרב אשם כמו ולד ותמורת העולה והשלמים שהם קרבים למה שהן], ולקמן בעמוד ב' מקשה הגמרא: למה צריכים אנו למקרא כלל, והרי יש ללמוד את כל הדין מהלכה למשה מסיני, ראה שם.

[651] שכל "אכין" ו"רקין" מיעוטין הן.

[652] צריך ביאור: הרי המקשן אף הוא ידע שדמי חטאת הולכים לים המלח, כמבואר במשנתנו ובברייתא ד"המפריש מעות לנזירותו", ומטעם זה הקשתה הגמרא בתחילה "והלא דמי חטאת מעורבין בהן", ומטעם זה גם ביארו התוספות לעיל, שמסתבר לפרש את הכתוב דוקא במעות סתומין שמעורב בהם דמי חטאת, אלא שמכל מקום הקשה המקשה שילכו אף מעות מפורשין של חטאת לנדבה, משום שהרי אף לפי מה שריש לקיש מפרש את הכתוב - דהיינו על מעות סתומים "שמעורב בהם דמי חטאת" - בהכרח שדין חטאת נזירות כיון שהיא בכלל "לכל **נדריהם** ולכל נדבותם" הרי היא שונה משאר מעות שמעורב בהם דמי חטאת, וכך יש לנו לומר שהכתוב בא ללמד אף על מעות מפורשין של חטאת נזירות שדינם שונה, [ועל דרך זה פירש ב"קרן אורה", ראה שם]. ואם כן תיקשי: מה דחתה הגמרא "כבר פסקה תנא דבי רבי ישמעאל", והרי לא דיבר רבי ישמעאל בחטאת של נזירות, ואנו אין אנו דנים אלא בחטאת נזירות!? ובפשוטו צריך לומר, שכוונת הגמרא היא, משום שבפסוק כתוב "רק קדשיך אשר יהיו לך **ונדריך**", הרי שהכתוב מדבר אף בנדרים, ואין חילוק בין חטאת נזירות לשאר חטאות; וראה עוד בזה בהערות בהמשך הסוגיא. אבל התוספות כתבו "והוא הדין דמצי למימר דהלכה גמירי לה חטאת מתה", כלומר: וכן מעות מפורשין ילכו לים המלח, הרי שאין כוונת הגמרא משום שכתוב "ונדרך", שאם כן אין מקום לדבריהם, ולפי זה הדרא קושיא למקומה, הרי מכל זה ידע גם המקשה!? וצריך תלמוד, [**וראה היטב מה שכתב ב**"**ברכת ראש**" **דף כה תחילת עמוד א**; וראה עוד בזה בהערות בהמשך הסוגיא בעמוד ב'].

[653] יש לפרש את קושיית הגמרא בשני אופנים: האחד: כיון שלא גמירי אלא בחטאת, אם כן **מהיכי תיתי** הייתי אומר שימותו; וכפירוש זה פירשו התוספות. השני: כיון שגמירי בולד ותמורת חטאת שימותו, אם כן ממילא נשמע שולד עולה ושלמים לא ימותו; וכפירוש הזה נראה מהרא"ש שכתב: "ואמאי, והא גבי ולד חטאת הוא דגמירי, דהא **חטאות** מתות הלכה למשה מסיני, אבל עולה ושלמים מדגלי הלכתא בחטאת אבל אינהו לא".

ומשנינן: **אי לאו קרא** שולדי ותמורות עולה ושלמים ייקרבו, **הוה אמינא**: בזה הוא שחלוק ולד ותמורת עולה ושלמים מולד חטאת:
שולד [ותמורת] **חטאת** ימותו **בכל מקום** -

דף כה:

ואילו ולדי קדשים דעולה ושלמים ימותו **בבית הבחירה**, **קא משמע לן דלא** ימותו כלל.
[654] עוד מבארת הגמרא הא דקתני בברייתא: **יכול אף ולד חטאת ותמורת אשם - כן** [שיקריבו אותם כמו את ולד ותמורת העולה ושלמים] **תלמוד לומר "רק"**:
ומקשינן: וכי **למה לי קרא** לולד חטאת שלא תיקרב!? והרי **הילכתא גמירי לה** מהלכה למשה מסיני דולד [ותמורת] **חטאת למיתה אזיל**!? [655]
ומשנינן: **הכי נמי**, אכן לולד חטאת אין אנו צריכים ללמוד מ"רק", **וקרא** ד"רק" **לתמורת אשם הוא דאתא** [לתמורת אשם בא הכתוב], ללמד שאינו קרב.
ואכתי מקשינן: **הא נמי הילכתא** [הרי אף באשם נתקבלה הלכה למשה מסיני]: **דכל שבחטאת מתה, באשם** אינו קרב **ורועה** עד שיסתאב ויפול בו מום ויביא בדמיו עולה לקיץ המזבח, אבל אינה קריבה, ולמה לי הכתוב "רק" כדי ללמד כן!? [656]
אלא לעולם צריך הכתוב "רק" כדי ללמד אף על חטאת, ודקשיא לך והרי כבר ידענו כן מהלכה למשה מסיני, לא תיקשי:

---

[654] לפירוש השני שהובא בהערה לעיל והוא פירוש הרא"ש, שקושיית הגמרא היתה, שיש ללמוד ממה שנאמרה הלכה בחטאת שימותו, מזה נלמד שדוקא בחטאת ולא עולה ושלמים, ולמה לן קרא ד"ועשית עולותיך", ניחא תירוץ הגמרא, שמזה אין ללמוד אלא שלא ימותו **בכל מקום**, אבל יתכן שימותו **בבית הבחירה**. אבל לפירוש התוספות שקושיית הגמרא היתה: "מהיכי תיתי" שימותו, כי מחטאת אין ללמוד כיון שלא נאמרה ההלכה אלא בחטאת, אם כן צריך ביאור תירוץ הגמרא, והרי סוף סוף מהיכי תיתי נאמר שימותו כלל, כיון שמחטאת אין ללמוד; ובלשון הגמרא בתמורה יז ב מבואר בהדיא כפירוש התוספות, וצריך תלמוד. גם צריך ביאור דברי התוספות והרא"ש בברייתא לעיל שפירשו "יכול יעלם וכו", דהיינו משום שכן עושים בולד חטאת ותמורת חטאת, וזה שלא כמבואר בגמרא כאן.

[655] בעמוד א בהערה 13 נתבאר, שעיקר כוונת הגמרא לעיל במה שהביאה מתנא דבי רבי ישמעאל, הוא להוכיח ממה שאמר הכתוב "רק קדשיך אשר יהיו לך **ונדריך**", שאף דמי חטאת נזיר - שהן באין על ידי נדר - אינם הולכים לנדבה, כי אם לא פסוק זה הייתי לומד מ"לכל נדריהם ולכל נדבותם" שאף מעות שמפורשין של חטאת נזירות אינם הולכים לים המלח, וכמו שלדעת ריש לקיש נלמד מזה שמעות אשר מעורב בהם דמי חטאת אינם הולכים לים המלח, אלא הולכים לנדבה. ולכאורה מקושיית הגמרא כאן מוכח לא כן, שאם כן מאי קשיא לגמרא, והרי מהלכה למשה מסיני לא הייתי יודע שאף מעות מפורשין של חטאת נזיר הולכים לים המלח; ואכן כבר נתבאר בעמוד א, שאף מדברי התוספות מוכח לא כפירוש הנזכר, ולפי זה סוגיית הגמרא צריכה ביאור, וכפי שנתבאר בהערה לעיל, **ראה שם**. ואולם ראה ב"ברכת ראש" דף כה ריש עמוד א, שכתב לבאר דברי הגמרא כאן, שעיקר קושיית הגמרא אינה אלא על לשון הברייתא שאמר "יכול אף ולד חטאת ותמורת אשם כן", דמשמע שאם לא הכתוב הייתי אומר שיקרבו, ועל זה שפיר מקשה הגמרא, שאת זה יש ללמוד מהלכה, **ראה שם**.

[656] שיטת רבינו תם [הובאה בתוספות בעמוד זה לקמן] שמעיקר דין תורה: כל שבחטאת תמות באשם קרב "עולה", ורק מדרבנן אמרו: כל שבחטאת תמות באשם "רועה". ולשיטתו קושיית הגמרא היא: למה לן קרא שלא תקרב התמורה **לאשם**, והרי כבר ידענו מהלכה שאינה קריבה לאשם אלא לעולה.

כי **אי מהלכתא** לבד **הוה אמינא**: אכן **הילכתא** היא, ומכל מקום **אי אקרביה** [אם בכל זאת הלך והקריב] **לא ליחייב עליה ולא כלום** [אינו עובר בכלום] -
לכן **קא משמע לן קרא** ד"רק", **דאי מקריב ליה קאים עליה באיסור עשה** [אם מקריב אדם ולד ותמורת חטאת ואשם הרי הוא עובר באיסור עשה], שהרי אמר הכתוב: רק ולד ותמורת עולה ושלמים הרי הם קרבים, אבל ולד ותמורת חטאת ואשם אינם קרבים. [657]
עוד מבארת הגמרא מה שלמדנו בברייתא: **רבי עקיבא אומר: אינו צריך** הכתוב "רק" ללמוד ממנו מה שלמד רבי ישמעאל, כי **הרי הוא אומר** באשם: "**אשם הוא**" ולמדנו: **בהווייתו יהא**:
ומקשינן: **למה לי קרא**!? והרי **גמרא גמירין לה** [הלכה למשה מסיני היא]: "**כל שבחטאת מתה, באשם רועה**"!? [658]
ומשנינן: **הכי נמי** שכבר ידענו דין זה מהלכה, **וכי אתא קרא** [ולא בא הכתוב אלא] **לדרב! דאמר רב הונא אמר רב**:
אשם שדינו להיות רועה עד שיסתאב ולהביא בדמיו עולות לקיץ המזבח, [659] **שניתק לרעייה**, כלומר: שכבר מסרו לרועה, ואחר כך **שחטו לשם עולה** הרי הוא **כשר**, שהרי

[657] א. ביארו התוספות, שעדיין צריכים אנו גם את ההלכה, כי מן הפסוק אין אנו יודעים אלא שאינם קרבים, אבל לא היינו יודעים מה יעשו בהם, ולזה צריכים אנו את ההלכה; ולשיטת רבינו תם שמן התורה האשם קרב עולה, הפסוק בא לומר שלא יקרב לאשם ועובר על זה בעשה, ואולם יקריבנו אם ירצה לשם עולה או שלמים, ולזה בא ההלכתא ללמד שהאשם יקרב עולה; וראה מה שכתב על דבריהם ב"קרן אורה". ב. ב"אורח מישור" הוכיח מבכורות דף טז שיש לאו בחמש חטאות המתות לאוכלם, והוכיח שם דהוא הדין להקריבם יש בהם לאו, ראה שם היטב, ומכח זה תמה על סוגייתנו, ונשאר בצ"ע, וראה "קרן אורה". ויש מי שכתב לתרץ על פי שיטת רבינו תם, שהאשם מהלכה למשה מסיני הרי הוא קרב לעולה, ואם כן יש לומר שאין הגמרא חוזרת בה ממה שתירצה דעיקר "רק" בא ללמד על האשם שאם יקריבנו לאשם ולא לעולה עובר בעשה, ואיסור זה יש לומר שאין ללמוד ממה שהביא ב"אורח מישור" שם, כיון שהוא עומד להקרבה; ובאמת שכך משמע מדברי רבי עקיבא שאמר "אינו צריך" ומשום שנאמר באשם "אשם הוא", והרי רבי ישמעאל דיבר גם על החטאת, ולפי זה ניחא; ומיהו בגמרא אמר "**אלא**", וגם בתוספות ד"ה קתני מבואר לא כן, אלא שהכתוב בא ללמד איסור גם על חטאת, ואפילו לרבינו תם, ראה שם.

[658] כלומר: הניחא לרבי ישמעאל שהוא לומד מ"רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת וגו'" שתמורת אשם אינה קריבה, ועובר בעשה, אם כן אכן צריך כתוב ללמד שעובר בעשה מה שלא ידענו מהלכה למשה מסיני, אבל רבי עקיבא שלומד כן מ"אשם הוא", שזה לא משמע כל כך איסור עשה, [כי "רק קדשיך" שהוא אמור אצל "ועשית עולותיך", משמע: את אלה תעשה ולא את אלה, אבל "אשם הוא" לא נאמר גבי עשייה, ולכן אינו משמע איסור עשה, רא"ש ב"שיטה מקובצת"], אם כן תיקשי: לשם מה נצרך הכתוב כלל, והרי יודעים אנו כן מהלכה למשה מסיני; [וראה בהערה שבסוף ביאור הגמרא על דברי רבי עקיבא, מה שהובא שם בשם התוספות, לבאר את דברי רבי עקיבא שהם תמוהים לכאורה הרבה].

[659] לשון התוספות הוא: "וכי אתא קרא לאשם שניתק לרעייה, דקיימא לן חטאת שמתו בעליה, נתכפרו בעליה, עברה שנתה - תמות, וכל שבחטאת מתה, באשם רועה", העתיקו כאן התוספות לשון שאינו מתאים כל כך לסוגייתנו, שהרי כל זה ידענו כבר, ולא היה להם להזכיר אותן שלש שאינם שייכות לענייננו, אלא תמורת אשם שהוא עיקר הנידון בסוגייתנו.

לבסוף היו דמיו נופלים לעולה, ולכן משניתק לרעייה הרי הוא כשר אף כששחטו בעצמו לשם עולה.

וטעמא דניתק שכבר מסרו לרועה, **הא לא ניתק** שעדיין לא מסרו לרועה - **לא** כשר אם שחטו לשם עולה, כיון **דאמר קרא**: "**הוא**" **בהווייתו יהא**, כמו שהיה אשם ולא עולה. [660]

אמר מר: אמר רבי יוחנן: **הלכה היא בנזיר** שמעות סתומים - המעורב בהם דמי חטאת - יפלו לנדבה:

כיון שאמר רבי יוחנן "הלכה היא בנזיר", הרי משמע שרק בנזיר נאמרה הלכה זו, ולפיכך מקשינן: **ותו ליכא**, וכי אין עוד מעות סתומים שיפלו לנדבה מלבד בנזיר!?

והתניא: **ושאר חייבי קינין** [שתי תורים או שני בני יונה שהאחד לחטאת והאחד לעולה נקראים "קן"] **שבתורה**, כגון מצורע עני - [661]

[660]א. כן היא פשטות הגמרא; אבל התוספות כאן הקשו על פירוש זה: למה לי קרא והרי אף זה יש ללמוד מההלכה שנאמרה: "כל שבחטאת מתה באשם רועה", הרי שבלי רעייה אינה כשירה לעולה!? עוד הקשו, דבשבועות [יב א] משמע: שכל דין מסירה לרועה אינו אלא מדרבנן, ואילו כאן לומדת הגמרא דין זה מ"הוא". ולכן פירשו בשם רבינו תם: דאכן מעיקר הדין "כל שבחטאת מתה באשם עולה", כלומר: יקריבנה לשם עולה, ומדרבנן אמרו שירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה, ובדברי הגמרא כאן אין גורסים: טעמא דניתק הא לא ניתק לא, אלא כוונת הגמרא ללמוד מ"הוא", שאם לא שחטו בפירוש לשם עולה אינו כשר, וכך הוא נלמד "הוא בהווייתו יהא, יהא הוויית אשם עד שיעקרנו בפירוש לשם עולה", ואת זה לא ידענו מההלכה, כי הייתי אומר אף אם לא שחטו בפירוש לשם עולה הרי הוא כשר לעולה. והביאו עוד, דבפסחים עג ב איכא למאן דאמר בדעת רב הונא, שאפילו שחטו סתם הרי הוא כשר לעולה, ולשיטה זו נלמד מ"הוא" שהוא כשר לעולה אף על פי שלא נשחט לשם עולה, כי מהלכה למשה מסיני לבד, הייתי אומר שדוקא אם עקרו לשם עולה אז הוא כשר אבל בלא עקירה, לא, ונלמד מ"הוא": "שיהא עומד לעולה אף לפני עקירה כמו שעתיד להיות כשיסתאב היינו עולה יהיה בלא שום עקירה".

ב. הקשו התוספות: כיון ש"אשם הוא" אינו איסור עשה, אם כן איך אמר רבי עקיבא: "**אינו צריך**" דמשמע: יש ללמוד את מה שלמד רבי ישמעאל מ"רק" - מכתוב אחר, והרי אינו כן, שרבי ישמעאל למד מ"רק" שעובר בעשה, ואת זה הרי אין ללמוד מ"אשם הוא"!? וביותר, הרי למסקנת הגמרא לומד רבי עקיבא מ"הוא" את דינו של רב הונא אמר רב, ואם כן אין ללמוד מזה את דינו של רבי ישמעאל שתמורת אשם אינה קריבה, ומה שייך לומר "אינו צריך", והרי אף רבי ישמעאל צריך הוא מקרא זה כדי ללמוד את דינו של רב הונא, ושוב ממילא צריך רבי ישמעאל ללמוד מ"רק" קדשיך שתמורת אשם אינה קריבה!? וביארו התוספות, שרבי עקיבא היה טועה בהבנת דברי רבי ישמעאל, והיה סבור שלא קיבל מרבותיו את ההלכה למשה מסיני שולד ותמורת חטאת מתים, ולמד מ"רק" את עיקר הדין שולד ותמורת חטאת ואשם אינם קרבים. וכך אמר לו רבי עקיבא: בשלמא לדידי שקבלתי מרבותי הלכה למשה מסיני שולד ותמורת חטאת ואשם אינם קרבים, ואם כן אין אני צריך לקרא ד"רק", ולומד אני מפסוק זה לעבור בעשה, אבל אתה שלא קבלת מרבותיך את ההלכה שהחטאת והאשם אינם קרבים, ואתה לומד דין זה מן הפסוק ד"רק", לזה אינך צריך מקרא זה כי יש לך ללמוד דין זה מ"אשם הוא" הכתוב באשם עצמו, ואין לך לומר שהפסוק בא לכדרב הונא כי יותר מסתבר לדורשו לומר שתמורת אשם אינה קריבה, מלומר שהוא בא לכדרב הונא. ונמצא לפי ביאורם, שלפי האמת אין מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא, ושניהם לומדים שעיקר הדין שולד ותמורת אשם אינם קרבים נלמד מהלכה למשה מסיני, ו"רק" בא ללמד שיש בזה איסור עשה, ו"אשם הוא" בא ללמד את דינו של רב הונא אמר רב. ג. יש לתמוה: הרי רבי ישמעאל למד מן הכתוב הן על חטאת והן על אשם, ואיך אמר רבי עקיבא "אינו צריך" משום הכתוב שנאמר באשם, והרי עדיין לא ידענו מזה על חטאת!? וראה מה שכתב בזה ב"ארזי הלבנון" אות קח, ומה שנתבאר בהערה 4 לעיל בעמוד זה, וראה לשון הרא"ש.

[661]מצורע עני מביא לטהרתו "קן" האחד לחטאת והאחד לעולה, וכבש לאשם, ואם עשיר הוא, הרי הוא מביא כבש לעולה וכבשה לחטאת, וכבש לאשם.

דף כו.

שהפרישו מעות לקיניהם, וכגון שאמר המצורע "הרי אלו לצרעתי", ושוב העשיר וצריך להביא בהמות לחטאת ועולה; אם **רצה להביא בהן** [בכולן] **חטאת בהמה - יביא**; רצה להביא בכולן **עולת בהמה - יביא**. [662] ואם **מת** המצורע **והיו לו מעות סתומין** שכאשר הפרישן אמר: "הרי אלו לקרבנות צרעתי", **יפלו לנדבה** אף על פי שדמי חטאת מעורבין בהן. [663]

הרי מבואר, שאף במעות שאינם של נזיר, נאמרה הלכה במעות סתומין - שדמי חטאת מעורבין בהן - שיפלו לנדבה כשמת מחוייב הקרבן; ואם כן למה אמר רבי יוחנן: הלכה היא "בנזיר" דמשמע דוקא בנזיר. [664]

ומשנינן: אכן לא בנזיר בלבד נאמרה הלכה זו, ומה שאמר רבי יוחנן "הלכה היא בנזיר": **תנא נזיר וחייבי קינין דדמו ליה**, כלומר: כך נאמרה ההלכה: מעות סתומין של נזיר וכל הדומה לו - שמביא אף הוא על דבר אחד קרבן חטאת וקרבן אחר - יפלו לנדבה. [665]

ונתכוין רבי יוחנן - שאמר: הלכה היא "בנזיר" - לאפוקי [להוציא] **מהאי תנא**, כלומר: ללמד בא רבי יוחנן שהמעות הסתומין בהן עוסק התנא שבברייתא, אינן דומין למעות סתומין של נזיר, ולכן דינן אינו שוה, וכמו שאכן אמר התנא בברייתא; [666]

---

[662]א. אבל אינו יכול להביא את כל הציבור השני לעולה או לשלמים; ואינו דומה למי שאמר "מעות אלו לנזירותי" שיכול לעשות כן, כי "לנזירותי" משתמע אפילו למקצת נזירותי [וכמו שכתבו התוספות בעמוד א בד"ה ולאפוקי בתירוץ ראשון], אבל "לשאר נזירותי" משמע כל מה שנשאר, כן נראה בכוונת התוספות. ב. כתבו התוספות: ואין לו תקנה עד שיביא שתי בהמות ומחלל המעות עליהם, ואומר: בכל מקום שיש בהם דמי עולה יהיו מחוללים על בהמה זו, ודמי שלמים בכל מקום יהו מחוללין על בהמה זו, וראה גם לעיל בעמוד א בתוספות ד"ה ולאפוקי, ובמה שנתבאר בהערה שם. ג. כתב ב"קרן אורה" ד"ה ואין, על דברי התוספות שבאות ב': "כיון דמיירי הכא במת היכי שייך ביה פדיון, וכדתניא לעיל בברייתא [בעמוד א] דמי שהיה מחוייב וכו' מת והיו לו מעות סתומים ילכו כולן לים המלח ואין להם תקנה בפדיון". ומבואר מדבריו, שמיתתו היא זו שמבטלת את הפדיון בברייתא לעיל, כמבואר בלשונו, ולכן לא הוקשה לו רק על דבריהם כאן, ולא על דבריהם בעמוד א, [שהביא ה"קרן אורה" עצמו]; ובודאי כוונתו היא משום שכשמת חל עליהם דין שילכו לים המלח ושוב אין להם תקנה; ואולם טעם זה אינו מובן, כי מאחר שרק משום "תערובת איסור" הולכים כולם לים המלח, למה לא יתקן ויוציא את האיסור מן התערובת!?

[663]העיר ב"קרן אורה" [עמוד א ד"ה אם], דמן הברייתא לא שמענו את כל חידושו של רבא שאמר כן אף אם היו מעורבים בתחילה דמי חטאת ביניהם ואחר כך נפלו.

[664]כן כתבו התוספות ש"צריך לומר"; וראה מה שכתב בהגהות הגר"א.

[665]שמועה זו בהכרח כדעת רבי יוחנן [לעיל כה א] היא, הסובר "הלכה היא בנזיר", כי לדעת ריש לקיש [שם], מהיכי תיתי לחלק בין מעות לדבר אחר, כיון שעיקר הדין נלמד מ"לכל נדריהם ולכל נדבותם", התורה אמרה מותר נדר יהא לנדבה.

[666]א. כתבו התוספות שבפשוטו היה נראה לפרש את דברי רב הונא במי שהפריש בהמה הראויה לנזירות, וקא משמע לן רב הונא: אף על פי שלא פירש לאיזה מקרבנותיו הוא מפריש את הבהמה, מכל מקום הרי זה כאילו פירש ויקריבנה לשם מי שהיא ראויה לפי מינה; אלא שאין לפרש כן, ומשום שמשנה היא לקמן מה א [ומובאת בהמשך הסוגיא] "רבן שמעון בן גמליאל אומר: הביא שלש בהמות ולא פירש, הראויה לחטאת תקרב חטאת לעולה תקרב עולה לשלמים תקרב שלמים"; וגם משמע להם מהמשך הסוגיא שאין זו כוונת רב הונא, ולכן פירשו כפי שנתפרש בפנים. ביאור דבריהם הוא: ודאי שלא חשבו לפרש באופן שהפריש בהמה לנזירותו

דתניא: **מי שהיה מחוייב חטאת** וכגון שאכל חלב, ומלבד זה **אמר**: "**הרי עלי עולה**" כנדבה, ונמצא שהוא מחוייב חטאת ועולה.

ואחר כך **הפריש מעות ואמר** "**הרי אלו לחובתי**" -

אם **רצה להביא בהן** [בכולן] **חטאת בהמה** על החלב שאכל **לא יביא**; וכן אם רצה להביא בהן [בכולן] **עולת בהמה** לנדרו **לא יביא**, שהרי הפרישם לכל חובתו ולא לחלק מחובתו.

667 **מת**, **והיו לו מעות סתומים** 668 **ילכו לים המלח** מפני שמעורב בהם דמי חטאת, ולא ילכו לנדבה כמעות נזיר ושאר חייבי קינין.

והטעם הוא, משום שלא נאמרה הלכה זו אלא בנזיר וכל הדומה לו שהוא חייב חטאת וקרבן אחר על דבר אחד, אבל זה שנתחייב חטאת על חלב ואילו את הקרבן האחר נתחייב משום נדרו, באופן זה לא נאמרה ההלכה שיפלו לנדבה, ושוב ממילא ילכו כולם לים המלח, כיון שמעורב בהם דמי חטאת שמעיקר דינם הם הולכים לים המלח.

אמר רב אשי: **הא דאמרת** - גבי מפריש מעות לנזירות ומת, **דמפורשין לא** הוי דינם כמו מעות סתומים שיפלו לנדבה.

לא תימא [אל תאמר] שאין דין זה אמור אלא דהפריש שלשה ציבורין של מעות, **ואמר**: "**אלו לחטאתי ואלו לעולתי ואלו לשלמי**", שאלו ודאי אינם סתומים.

והנזיר עדיין חי, שזה ודאי אין מקומו כאן; אלא באופן שהפריש בהמה ולא פירש - ומת, וקא משמע לן שאין דינה כמעות "סתומין" שתפול לנדבה, אלא כמפורשת היא, ודחו, שכבר למדנו מרבן שמעון בן גמליאל שהיא כמפורשת מחיים, והוא הדין שלאחר מיתה הרי היא מפורשת. ומסתבר, שכוונתם היתה כשהפריש שתי בהמות לכל הפחות והאחת מהן ראויה לחטאת והשניה לקרבן אחר, כי אין דין "מעות סתומין" אלא כשמעורב חטאת עם עולה או שלמים. ב. ב"קרן אורה" ד"ה ובירושלמי, כתב על דברי התוספות, שאין הכרח מן המשנה דרבן שמעון בן גמליאל, כי היה מקום לומר: "כיון דלא פירש שם לכל אחד הוה אמינא דבכלל סתומים הם, ואם מת יפלו לנדבה, קא משמע לן דהוי כמפורש", ובזה ביאר דברי הירושלמי; ויש לסייע סברתו מדברי רב אשי לעיל בעמוד א', שיש חילוק בין אמר סתם "לקרבנותיו" דמשמע חטאת עולה ושלמים, לבין אם אמר בהדיא "אלו לחטאתי ועולתי ושלמי" הרי דבעינן פירוש בפה. ויש לומר שהתוספות גם הם הרגישו בזה ולכן הוסיפו "והא מתניתין היא **דמייתי בסמוך**", והיינו דבגמרא לקמן כז א מוכיחה הגמרא מרבן שמעון בן גמליאל שבהמה כמפורשת דמיא, ומכח זה מקשה הגמרא קושיא, הרי שהדבר פשוט ללמוד משם דין זה. והביאור הוא, שלענין "מעות סתומין" הרי צריך שני תנאים: א. שתהיה החטאת סתומה ולא מפורשת, ולזה אכן צריך פירוש בפה; ב. שיהיה במעות תערובת של חטאת עם קרבן אחר, ולכך צריך שיהיו כל המעות סתומין, דהיינו שלא פירש איזה לחטאת ואיזה לעולה, ולענין זה אפילו פירוש שאינו בפה מועיל, שהרי אין כאן תערובת. ולפי זה, הא דאמרינן שכשהחטאת ברורה מצד מינה הרי היא כמפורשת, אין הכוונה שהחטאת אינה סתומה, אלא הכוונה היא שאין התערובת סתומה, שהרי חטאת לחוד ועולה ושלמים לחוד, ואין זו תערובת כלל.

667 בתוספות נשאו ונתנו למה חל עליה קדושת הגוף כיון שאינה ראויה לקרבנות נזירות, ראה בדבריהם; ואולם לא ביארו התוספות, מה הכריחם לפרש שהבהמה עצמה אינה ראויה לנזירות, ולא פירשו שהקדיש לדמיה בהמה הראויה לנזירות.

668 בהמשך הסוגיא בהערות יתבאר שנחלקו אמוראים בהגדרת הדברים: יש הסובר: דוקא דבר שבקל **יוצא הוא בהוצאה** הוא הנכלל בדין מעות סתומין, ולא בהמה תמימה שאינה יוצאת בקל בהוצאה. ויש הסובר: דוקא דבר שבקל **יכול הוא לקנות בו את קרבנותיו** הוא הנכלל בהלכה, ולא בהמה תמימה שבשביל רכישת קרבנותיו בהם, צריך הוא להמתין עד שיפול בה מום.

אלא אפילו אם הפריש ציבור אחד בלבד **ואמר**: "**אלו** המעות שבציבור זה **לחטאתי ולעולתי ולשלמי**", הרי דמי החטאת שבהן "**מפורשין** [669] בתערובת [דמי חטאת מפורשין שנתערבו במעות אחרים] " **הן**, ולא "סתומין" שיפלו לנדבה - [670]

ואיכא דאמרי, יתירה מכך **אמר רב אשי**:

הא דאמרת מפורשין לא, **לא תימא עד דאמר "אלו לחטאתי ולעולתי ולשלמי"** [וכל שכן כשאמר: אלו לחטאתי ואלו לעולתי ואלו לשלמי] -

אלא אפילו הפריש ציבור אחד של מעות **ואמר "אלו לחובתי"**, **הרי הן כמפורשין** בתערובת, כי מאחר שאמר "לחובתי", הרי זה כמי שאמר "חטאת" בהדיא. [671]

אמר רבא: **הא דאמרן**: "**מעות סתומין יפלו לנדבה**" -

אם נפלה דמי חטאת מביניהן, [672] ומעות העולה והשלמים שנותרו "סתומים" הן, **הרי הן כמפורשין** ולא יפלו לנדבה אלא יביא בחציין עולה ובחציין שלמים.

ומשום, שעיקר דין "מעות סתומין" לא נאמר אלא כשמעורב בהם דמי חטאת. [673]

דף כו:

תניא כוותיה דרבא, שאין "מעות סתומין" נופלין לנדבה אלא כשמעורב בהן דמי חטאת:

דתניא: הפריש שני ציבורין של מעות, ואמר: "**אלו** [הציבור האחד] יהיו **לחטאתי**, **והשאר** - הציבור השני - **לשאר נזירותי**", ומת, **דמי חטאת ילכו לים המלח, והשאר**: **יביא חציו לעולה וחציו לשלמים** - [674]

---

[669] שמועה זו דרב שימי ורב פפא עמומה היא עד מאד, ונתלבטו בה הרבה הראשונים והאחרונים; ואף הפירוש שנתבאר כאן על פי מסקנת התוספות, יש בו תהיות ותמיהות, וד' יאיר עיני ישראל בתורתו.

[670] וכגון שבשעת הפרשה לא הזכיר שם חטאת אלא הפריש "קן" לחובתו, שאם לא כן אין זה בכלל "מעות סתומין" כיון שהזכיר שם חטאת, וכמבואר לעיל כו א.

[671] רב שימי מבין את דברי החכמים כהגדרה הראשונה בהערה לעיל, שאין בכלל ההלכה אלא "דבר היוצא בהוצאה" בקל, כי לפי ההגדרה השניה שההלכה נאמרה על דבר שבקל קונה בו את קרבנותיו, אם כן עופות שהן עצמן קרבים על גבי המזבח כל שכן שיפלו לנדבה, ואין מקום לקושייתו על דבריהם; ולקמן בהערה יתבאר בשם התוספות שישוב הקושיא של רב שימי היא אכן משום שהגדרת הדברים היא כאופן השני, ולכן אף עופות הן בכלל ההלכה.

[672] נתבאר על פי רש"י בעירובין לז ב.

[673] **תוספת ביאור**: עיקר דברי רב חסדא לא הובאו בכל מקום אלא לענין שאין הבעלים יכולים לקבוע איזו לחטאת ואיזו לעולה אלא בשעת לקיחה; וסוגייתנו מחדשת שאמר כן אף לענין ההלכה ד"מעות סתומין" הנופלים לנדבה; והוסיפו התוספות [בתירוץ אחד] ראייה לכך מלשונו שאמר: "אין הקינין "מתפרשות" ולא אמר "נקבעות", אף שגם בעלמא רגיל להזכיר לשון קביעות לגבי קרבנות, ומשמע שאמר כן אף לענין דין מעות "סתומין" ו"מפורשין"; [וצריך ביאור, שהרי אף לענין הקביעות לחטאת או לעולה, לשון המשניות בכל מקום הוא "קן סתומה" ו"מפורשת"].

[674] א. אבל אינו יכול להביא את כל הציבור השני לעולה או לשלמים; ואינו דומה למי שאמר "מעות אלו לנזירותי" שיכול לעשות כן, כי "לנזירותי" משתמע אפילו למקצת נזירותי [וכמו שכתבו התוספות בעמוד א בד"ה ולאפוקי בתירוץ ראשון], אבל "לשאר נזירותי" משמע כל מה שנשאר, כן נראה בכוונת התוספות. ב. כתבו התוספות: ואין לו תקנה עד שיביא שתי בהמות ומחלל המעות עליהם, ואומר: בכל מקום שיש בהם דמי עולה יהיו מחוללים על בהמה זו, ודמי שלמים בכל מקום יהו מחוללין על בהמה זו, וראה גם לעיל בעמוד א בתוספות ד"ה

הרי למדנו כדברי רבא, שדין "מעות סתומין" לא נאמר אלא במעות שמעורב בהן דמי חטאת סתומין. [675] וממשיכה הברייתא: ואין **מועלין** במעות שהפריש לשאר נזירותו, אלא כשנשתמש **בכולן** או ברובן, שבהכרח יש בהם דמי עולה, **ואין מועלין במקצתן**, כלומר: בחציין או בפחות, כי שמא כל אותן מעות שהשתמש בהם של שלמים הן, ובדמי שלמים הרי אין מועלים, כמו שאין מועלים בבהמת שלמים.

ואם אמר: "**אלו לעולתי והשאר לשאר לנזירותי**", **דמי עולה יביאו עולה ומועלין בהן, והשאר יפלו לנדבה**, היות ודמי חטאת מעורבין בהן.

ומועלין בכולן [או ברובן] כיון שמעורב בהן דמי חטאת, **ואין מועלין במקצתן** כיון שמעורב בהן דמי שלמים, ואף שנופלין כולן לנדבה, אינם יוצאים משם שלמים שהיו עליהם עד הנה עד שעת הקרבה. [676]

א. השמועה הבאה מתבארת על פי מסקנת התוספות.

אמר רב הונא אמר רב:

לא שנו - שהמפריש מעות סתומין לנזירותו ומת, יפלו המעות לנדבה - **אלא** כשהפריש **מעות**.

אבל אם הפריש **בהמה** לדמיה כדי שיקנה בה את "קרבנות נזירותו", ומת, אין היא בכלל ההלכה ד"מעות סתומים יפלו לנדבה", שאין בהמה בכלל "מעות" וכפי שיתבאר - [677] ולכן **הרי היא כ**אילו היתה [דמי החטאת שבה] "**מפורשת** בתערובת", ותמות הבהמה ותלך לאיבוד. [678]

ולאפוקי, ובמה שנתבאר בהערה שם. ג. כתב ב"קרן אורה" ד"ה ואין, על דברי התוספות שבאות ב': "כיון דמיירי הכא במת היכי שייך ביה פדיון, וכדתניא לעיל בברייתא [בעמוד א] דמי שהיה מחוייב וכו' מת והיו לו מעות סתומים ילכו כולן לים המלח ואין להם תקנה בפדיון". ומבואר מדבריו, שמיתתו היא זו שמבטלת את הפדיון בברייתא לעיל, כמבואר בלשונו, ולכן לא הוקשה לו רק על דבריהם כאן, ולא על דבריהם בעמוד א, [שהביא ה"קרן אורה" עצמו]; ובודאי כוונתו היא משום שכשמת חל עליהם דין שילכו לים המלח ושוב אין להם תקנה; ואולם טעם זה אינו מובן, כי מאחר שרק משום "תערובת איסור" הולכים כולם לים המלח, למה לא יתקן ויוציא את האיסור מן התערובת!?

[675] העיר ב"קרן אורה" [עמוד א ד"ה אם], דמן הברייתא לא שמענו את כל חידושו של רבא שאמר כן אף אם היו מעורבים בתחילה דמי חטאת ביניהם ואחר כך נפלו.

[676] כן כתבו התוספות ש"צריך לומר"; וראה מה שכתב בהגהות הגר"א.

[677] שמועה זו בהכרח כדעת רבי יוחנן [לעיל כה א] היא, הסובר "הלכה היא בנזיר", כי לדעת ריש לקיש [שם], מהיכי תיתי לחלק בין מעות לדבר אחר, כיון שעיקר הדין נלמד מ"לכל נדריהם ולכל נדבותם", התורה אמרה מותר נדר יהא לנדבה.

[678] א. כתבו התוספות שבפשוטו היה נראה לפרש את דברי רב הונא במי שהפריש בהמה הראויה לנזירות, וקא משמע לן רב הונא: אף על פי שלא פירש לאיזה מקרבנותיו הוא מפריש את הבהמה, מכל מקום הרי זה כאילו פירש ויקריבנה לשם מי שהיא ראויה לפי מינה; אלא שאין לפרש כן, ומשום שמשנה היא לקמן מה א [ומובאת בהמשך הסוגיא] "רבן שמעון בן גמליאל אומר: הביא שלש בהמות ולא פירש, הראויה לחטאת תקרב חטאת לעולה תקרב עולה לשלמים תקרב שלמים"; וגם משמע להם מהמשך הסוגיא שאין זו כוונת רב הונא, ולכן פירשו כפי שנתפרש בפנים. ביאור דבריהם הוא: ודאי שלא חשבו לפרש באופן שהפריש בהמה לנזירותו

אמר ביאר **רב נחמן** את דברי רב הונא בשם רב: **הא דאמרי**, כלומר: זה שאמר רב "**בהמה הרי היא כמפורשת**" -

לא שנו אלא שהקדיש בהמה **תמימה** - שאינה ראויה לקרבנות נזירות - לדמיה, כדי לקנות בהם את קרבנות נזירותו, שהיות וחל עליה קדושת הגוף שהרי תמימה היא, [679] נמצא שאין יכול לפדותה אלא אם יפול בה מום, ולכן אין היא בכלל ההלכה ד"מעות סתומין".

ומשום שכך נאמרה ההלכה: "מעות סתומין יפלו לנדבה", ואין בכלל זה אלא מעות או שאר דברים שראויים לקנות בהם מיד, אבל בהמה תמימה שאין יכול לקנות בה מיד, אין היא דומה ל"מעות" ואינה בכלל ההלכה. [680]

אבל אם הפריש בהמה **בעלת מום** לדמיה, כיון שיכול למוכרה מיד **הרי היא** בכלל מעות ודנין אותה **כסתומה** ותימכר וייפלו דמיה לנדבה.

ומכל מקום דוקא בהמה בעלת מום וכיוצא בה, **אבל** אם הפריש **נסכא** [חתיכת כסף] לדמי קרבנות נזירותו -

---

והנזיר עדיין חי, שזה ודאי אין מקומו כאן; אלא באופן שהפריש בהמה ולא פירש - ומת, וקא משמע לן שאין דינה כמעות "סתומין" שתפול לנדבה, אלא כמפורשת היא, ודחו, שכבר למדנו מרבן שמעון בן גמליאל שהיא כמפורשת מחיים, והוא הדין שלאחר מיתה הרי היא מפורשת. ומסתבר, שכוונתם היתה כשהפריש שתי בהמות לכל הפחות והאחת מהן ראויה לחטאת והשניה לקרבן אחר, כי אין דין "מעות סתומין" אלא כשמעורב חטאת עם עולה או שלמים. ב. ב"קרן אורה" ד"ה ובירושלמי, כתב על דברי התוספות, שאין הכרח מן המשנה דרבן שמעון בן גמליאל, כי היה מקום לומר: "כיון דלא פירש שם לכל אחד הוה אמינא דבכלל סתומים הם, ואם מת יפלו לנדבה, קא משמע לן דהוי כמפורש", ובזה ביאר דברי הירושלמי; ויש לסייע סברתו מדברי רב אשי לעיל בעמוד א', שיש חילוק בין אמר סתם "לקרבנותיו" דמשמע חטאת עולה ושלמים, לבין אם אמר בהדיא "אלו לחטאתי ועולתי ושלמי" הרי דבעינן פירוש בפה. ויש לומר שהתוספות גם הם הרגישו בזה ולכן הוסיפו "והא מתניתין היא **דמייתי בסמוך**", והיינו דבגמרא לקמן כז א מוכיחה הגמרא מרבן שמעון בן גמליאל שבהמה כמפורשת דמיא, ומכח זה מקשה הגמרא קושיא, הרי שהדבר פשוט ללמוד משם דין זה. והביאור הוא, שלענין "מעות סתומין" הרי צריך שני תנאים: א. שתהיה החטאת סתומה ולא מפורשת, ולזה אכן צריך פירוש בפה; ב. שיהיה במעות תערובת של חטאת עם קרבן אחר, ולכך צריך שיהיו כל המעות סתומין, דהיינו שלא פירש איזה לחטאת ואיזה לעולה, ולענין זה אפילו פירוש שאינו בפה מועיל, שהרי אין כאן תערובת. ולפי זה, הא דאמרינן שכשהחטאת ברורה מצד מינה הרי היא כמפורשת, אין הכוונה שהחטאת אינה סתומה, אלא הכוונה היא שאין התערובת סתומה, שהרי חטאת לחוד ועולה ושלמים לחוד, ואין זו תערובת כלל.

[679] בתוספות נשאו ונתנו למה חל עליה קדושת הגוף כיון שאינה ראויה לקרבנות נזירות, ראה בדבריהם; ואולם לא ביארו התוספות, מה הכריחם לפרש שהבהמה עצמה אינה ראויה לנזירות, ולא פירשו שהקדיש לדמיה בהמה הראויה לנזירות.

[680] בהמשך הסוגיא בהערות יתבאר שנחלקו אמוראים בהגדרת הדברים: יש הסובר: דוקא דבר שבקל **יוצא הוא בהוצאה** הוא הנכלל בדין מעות סתומין, ולא בהמה תמימה שאינה יוצאת בקל בהוצאה. ויש הסובר: דוקא דבר שבקל **יכול הוא לקנות בו את קרבנותיו** הוא הנכלל בהלכה, ולא בהמה תמימה שבשביל רכישת קרבנותיו בהם, צריך הוא להמתין עד שיפול בה מום.

לא הוי בכלל ההלכה ד"מעות סתומים יפלו לנדבה", ומשום שדרך להמתין מלמוכרה עד שימצא אדם שהוא נצרך לה, ואינה בכלל "מעות", אלא דין הנסכא הוא כאילו היתה מפורשת בתערובת, ותלך כולה לאיבוד משום דמי חטאת שבה.

ורב נחמן בר יצחק אמר:

אפילו אם הפריש **נסכא** הרי היא בכלל ההלכה ד"מעות סתומין", כי פעמים שמוכרים אותה מיד.

אבל אם הפריש **סואר של קורות** [סדר של קורות ערוכות ועומדות לבנין], **לא**, ומשום שדרך להשהות את הקורות עד שימצא אדם הצריך לקנותם לצורך בנין, ולכן אינם בכלל "מעות ".

אמר ליה רב שימי בר אשי לרב פפא: [681]

והרי **מאי טעמייהו דרבנן** [החכמים הנזכרים לעיל] **דאמרי** שהמפריש בהמה או נסכא או סואר של קורות אין דינם כ"מעות סתומין"? משום שכך נאמרה הלכה: "**מעות**" סתומין יפלו לנדבה **ולא בהמה**, "מעות" **ולא נסכא**, "**מעות**" **ולא סוורא**!?

אלא מעתה - שאכן לא נאמרה ההלכה אלא ב"מעות" - אף אנו נאמר:

"**מעות**" סתומים הם שנופלים לנדבה, **ולא עופות** ["קן" של תורים או בני יונה שהאחד לחטאת והאחד לעולה] סתומים, שהפרישו אותם חייבי קינין או נזיר טמא - לחובתם!? [682]

והיינו שנאמר: אף שבנזיר טמא ובחייבי קינין נתקבלה ההלכה "מעות סתומים יפלו לנדבה", בכל זאת אין דין זה אמור אלא במעות, אבל אם הפרישו עופות ומתו הבעלים, לא יפלו העופות לנדבה!? [683] **וכי תימא הכי נמי** [שמא תאמר: אכן כן, ובעופות לא נאמרה הלכה זו]!?

אלא [אם כן] תיקשי **הא דאמר רב חסדא**:

אין הקינין מתפרשות - איזה עוף יהיה לחטאת, ואיזה לעולה - **אלא אי בלקיחת בעלים** מן המוכרים להם, שכאשר קנאן אמר: את זה אני לוקח לעולה, ואת זה אני לוקח לחטאת,

[681] שמועה זו דרב שימי ורב פפא עמומה היא עד מאד, ונתלבטו בה הרבה הראשונים והאחרונים; ואף הפירוש שנתבאר כאן על פי מסקנת התוספות, יש בו תהיות ותמיהות, וד' יאיר עיני ישראל בתורתו.

[682] וכגון שבשעת הפרשה לא הזכיר שם חטאת אלא הפריש "קן" לחובתו, שאם לא כן אין זה בכלל "מעות סתומין" כיון שהזכיר שם חטאת, וכמבואר לעיל כו א.

[683] רב שימי מבין את דברי החכמים כהגדרה הראשונה בהערה לעיל, שאין בכלל ההלכה אלא "דבר היוצא בהוצאה" בקל, כי לפי ההגדרה השניה שההלכה נאמרה על דבר שבקל קונה בו את קרבנותיו, אם כן עופות שהן עצמן קרבים על גבי המזבח כל שכן שיפלו לנדבה, ואין מקום לקושייתו על דבריהם; ולקמן בהערה יתבאר בשם התוספות שישוב הקושיא של רב שימי היא אכן משום שהגדרת הדברים היא כאופן השני, ולכן אף עופות הן בכלל ההלכה.

[והיא נקראת "קן מפורשת"], ושוב אין הכהן יכול לשנותן בעשייתן, ואם שינה הרי הם פסולים.

אי בעשיית כהן, כלומר: אם לקחום הבעלים סתם, ואחר כך קראו עליהן הבעלים שם אין השם חל עליהם ויכול הכהן לשנותם, [והיא נקראת "קן סתומה"]. [684]

והשתא תיקשי: הרי יש בכלל דברי רב חסדא שאם לא פירשו הבעלים בשעת לקיחה - שם "קן סתומה" על הקן גם לענין שאם מת יפלו העופות לנדבה מדין "מעות סתומין"; ותיקשי לך: **אמאי**!? **הא מעות גמירין לה** [הרי רק במעות נתקבלה ההלכה] ולא בעופות!? [685]

דף כז.

אמר ליה רב פפא לרב שימי בר אשי:

וליטעמיך ש"עופות סתומים" העומדים לקרבן הרי הם בכלל "מעות סתומין", אם כן הוא הדין בהמות סתומות העומדות לקרבן נזירות [שלא נתפרשו לאיזה קרבן מיועדת כל בהמה], יש להן דין "בהמות סתומות"

- ואם כן תיקשי **הא דתנן** במשנה לקמן מה א:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **הביא** הנזיר **שלש בהמות** לקרבנות נזירותו, **ולא פירש** איזו לחטאת ואיזו לעולה ואיזו לשלמים -

הרי זה כאילו פירש, **והראויה לחטאת תקרב חטאת**, הראויה **לעולה תקרב עולה**, הראויה **לשלמים תקרב שלמים**, הרי שבהמה כ"מפורשת" היא. [686]

ותיקשי לך: **ואמאי**!? **והאמרת** [והרי אתה אומר]: **בהמה** כלומר: בהמות העומדות לקרבן - שהן כמו עופות - **לאו כמפורשת דמיא**!? [687]

---

[684] נתבאר על פי רש"י בעירובין לז ב.

[685] **תוספת ביאור**: עיקר דברי רב חסדא לא הובאו בכל מקום אלא לענין שאין הבעלים יכולים לקבוע איזו לחטאת ואיזו לעולה אלא בשעת לקיחה; וסוגייתנו מחדשת שאמר כן אף לענין ההלכה ד"מעות סתומין" הנופלים לנדבה; והוסיפו התוספות [בתירוץ אחד] ראייה לכך מלשונו שאמר: "אין הקינין "מתפרשות" ולא אמר "נקבעות", אף שגם בעלמא רגיל להזכיר לשון קביעות לגבי קרבנות, ומשמע שאמר כן אף לענין דין מעות "סתומין" ו"מפורשין"; [וצריך ביאור, שהרי אף לענין הקביעות לחטאת או לעולה, לשון המשניות בכל מקום הוא "קן סתומה" ו"מפורשת"].

[686] יש מי שהעיר: מנין לנו להוכיח מדברי רבן שמעון בן גמליאל שהבהמות הן כמפורשות, והרי יש לומר, שאינם כמפורשות קודם שהוקרבו [וכמו קינין], אלא דממילא יקרב כל קרבן למה שהוא ראוי, ואין זה אלא כפירוש בשעת עשיית הכהן!? ולפי המבואר בהערה הבאה, ניחא.

[687] א. בפשוטו משמע, שבאה הגמרא להקשות על רב שימי מצד אחר, שעיקר דבריו היה ללמוד מדברי רב חסדא שאף "עופות" שאינם "מעות" הרי הם בכלל ההלכה, והגמרא מקשה שעופות אינן "סתומין" אלא מפורשין כמו שבהמות אינן סתומות אלא מפורשות. ואינו מובן, שאם כן תיקשי: כל מקום שמצאנו "קן סתומה" היכי משכחת לה, והלוא מפורשת היא; אלא ודאי שאין לדמות כלל "קן" שמין החטאת שוה למין העולה, לבהמות של נזירות שהמינים שונים, ואם כן מאי קשיא על רב שימי!? [וראה ב"קרן אורה" שתמה על קושיית הגמרא - לפי שיטת התוספות בפירוש הסוגיא - ולא יישב, הובא ב"ארזי הלבנון" אות קנט]. ויש מי שכתב לדחוק ולפרש

אמר ליה רב שימי בר אשי לרב פפא, וכי יש לך ללמוד מבהמות נזירות שהן כמפורשות, שאף עופות הרי הם כמפורשים!? והרי:

התם גבי עופות של חייבי קינין, כיון ד"**ולקחה** שתי תורים או שני בני יונה" וכן "**ועשה** אותם הכהן אחד חטאת והאחד עולה" - **אמר רחמנא**, הרי למדנו: אין הקינין מתפרשות אלא **אי בלקיחת בעלים**, **אי בעשיית כהן**, ומאחר שלא נתפרשו על ידי הבעלים "קן סתומה" היא ואף לענין נפילה לנדבה - אבל **הכא** (**נמי**) [688] בבהמות שהפריש לחטאת ועולת נזירות, כמפורשות הן מעצמן וכדאמר רבן שמעון בן גמליאל; ומשום:

דף כז:

דמי **מצית אמרת הדין דחטאת תקרב עולה** [וכי יכול אתה לומר שהבהמה אותה אנו מיעדים לחטאת, לעולה היא מיועדת להיקרב]!?

והרי **הכא** [זו המיועדת לחטאת] **נקבה** היא, ואילו **הכא** [קרבן העולה] **זכר**, ובהכרח שהנקבה של חטאת היא, והזכר של עולה הוא!? [689]

קושיית הגמרא הבאה מתבארת על פי דברי המפרשים שהובאו ב"ארזי הלבנון".

את הגמרא, על פי הסברא שכתב ה"קרן אורה" בד"ה ובירושלמי - הובא בהערה לעיל כה ב בתחילת סוגיא זו - שאפילו אם הם כ"מפורשים" לענין הקרבה, בכל זאת יש לומר שהם "סתומין" לענין נפילה לנדבה, ומשום שלא פירש בלשונו איזו לחטאת. ומשמע לרב פפא בביאור המשנה, שחלוקת הבהמות לחטאת עולה ושלמים הרי היא קיימת אף לאחר מיתת הנזיר, שהראויה לחטאת תמות, והעולה והשלמים יוקרבו לשם מה שהן, ולא יפלו לנדבה, [**ראה ברייתא בעמוד ב**]. וסבר רב פפא, שלאחר מיתה בהכרח שאין הטעם משום שהבהמות הן כ"מפורשות", היות וסוף סוף לא פירשם בלשונו, אלא הטעם הוא משום שבבהמה לא נאמרה כלל ההלכה שמעות סתומין יפלו לנדבה; והיינו דקשיא על רב שימי, כי אם בעופות נאמרה ההלכה ד"מעות סתומין", הוא הדין בבהמות. ב. הקשו התוספות: ומאי קא סלקא דעתין דרב פפא, והא מוכחא מדרב חסדא דעופות כסתומין דמיין והוא הדין בבהמה, ויש דוחק לומר דרב פפא סבירא ליה דרב חסדא ליתא וכו'"!? ביאור קושייתם הוא, שלפי רב פפא הרי נמצא ש"קן סתומה" אינה "סתומה", ואם כן סותרים דבריו את דברי רב חסדא שמוכח מדבריו שלעופות יש דין מעות סתומין, וכי אטו חלוק הוא על רב חסדא!? [ועוד תיקשי, שמשמעות הגמרא היא, שרב פפא בא ליישב את קושיית רב שימי מדברי רב חסדא על הכלל ש"מעות" דוקא, ולפי האמת אינו מיישב, אלא מוסיף קושיא על דברי רב חסדא]!? ודברי התוספות בתירוצם לפי פשוטם אינם מובנים איך נתיישבה קושייתם, וכמו שתמהו המפרשים הובאו דבריהם ב"ארזי הלבנון". ג. ואולם אף שלא זכינו להבין את דבריהם, זאת על כל פנים למדנו מדבריהם [ראה לשונם], שרב פפא חלוק על רב שימי בעיקר סברתו, שלדעת רב שימי: אם תמצי לומר שההלכה נאמרה ב"מעות" דוקא, יש לנו למעט אף עופות; ואילו רב פפא סובר: אף ששאר דברים נתמעטו מפני שאינן "מעות", מכל מקום עופות לא נתמעטו. וביאור סברתם הוא: לדעת רב פפא שם "מעות" שעליהם נתקבלה ההלכה הוא כההגדרה השניה שנתבארה לעיל בהערה, והיינו שבכלל "מעות" כל דבר שבקל יכול הוא לקנות בו את קרבנותיו, ולפי הגדרה זו, כשהפריש עופות שהם בעצמם ראויים לקרבן ודאי שהם בכלל ההלכה, ויפלו לנדבה, וזה הוא טעמו של רב חסדא, ולא תיקשי קושיית רב שימי.

[688] ב"ברכת ראש", מחק מילה זו לפי דברי התוספות.

[689] לפי מה שנתבאר לעיל בהערה בביאור קושייתו של רב פפא; מתבארת עיקר דחייתו של רב שימי, שהוא סובר בהמות הרי הם כ"מפורשים" ממש אף לענין דין "מעות סתומין" ולא כפי שהיה סבור רב פפא שלענין דין "מעות סתומין", אין מועיל אלא פירוש בפה.

כאן שבה הגמרא לדברי רב שאמר [לעיל כו ב] "לא שנו אלא מעות אבל בהמה הרי היא כמפורשת", ופירש רב נחמן את דבריו: לא שנו אלא תמימה, אבל בעלת מום הרי היא כסתומה"; **ומתיב** [הקשה] **רב המנונא** על דברי רב נחמן:

ומי אמרינן, וכי אכן הדין הוא **דבהמה בעלת מום כסתומה דמיא**, כלומר: יש לה דין "מעות סתומין"!? [690]

והרי **תא שמע** ברייתא:

הלכה למשה מסיני, שאם מת האב שהיה נזיר והניח מעות שהפריש לקרבנות נזירותו, הרי הבן מביא אותם לקרבנות נזירותו אם היה נזיר, [ובלשון חכמים "מגלח על מעות אביו"]; ובלבד שיהיו אלו "מעות סתומין", ושידור הבן בנזיר לאחר מות אביו על מנת לגלח על מעות אביו, ושאר פרטי דין זה מתבארים בסוף הפרק.

דתניא: **כיצד אמרו "האיש מגלח על נזירות אביו"**:

בזמן שאביו היה נזיר, והפריש אביו **מעות** סתומין לקרבנות **נזירותו, ומת** האב, **ואמר הבן** לאחר מות אביו: **הריני נזיר על מנת שאני מגלח על מעות אבי. זהו שמגלח על מעות אביו.**

אבל מי שהיה הוא ואביו נזירים, והפריש אביו מעות סתומין **ומת, ואמר הבן: הריני מגלח על מעות אבי -**

אינו מגלח עליהם כיון שלא היתה תחילת קבלת נזירותו על סמך מעות אביו, וכבר הוזקק להביא קרבנות משלו [691], **אלא יפלו לנדבה** כשאר מעות סתומין שהפריש נזיר ומת.

ואם **היתה לו** לאב הנזיר שמת, **בהמה** [בהמות] **מופרשת** לקרבנות נזירותו, אפילו נדר הבן בנזיר לאחר מיתת אביו אין הוא מגלח על קרבנות אביו, [692] אלא:

---

[690] יש לפרש סברת רב המנונא שאף בהמה בעלת מום - שאין צריך להשהותה כדי למוכרה - אינה בכלל ההלכה ד"מעות סתומין", בשני אופנים: האחד: לא נאמרה ההלכה אלא ב"מעות" ולא בדברים אחרים כלל. השני: אף שבהמה בעלת מום יכול למוכרה מיד, מכל מקום יותר בקל יקנה על ידי מעות מאשר על ידי שוה כסף. ונפקא מינה בין שני הפירושים: אם ב"עופות" - הראויות בעצמן לקרבן - נאמרה ההלכה, שלפי פירוש ראשון לא נאמרה בהם ההלכה, ולפי פירוש שני יש לומר כיון שאין צריך למוכרן אלא יביא אותם בעצמם, אם כן הם בכלל ההלכה [וכסברת רב פפא לעיל]. ומפשטות לשון הגמרא אין נראה שרב המנונא בא לחלוק על רב חסדא הסובר: "עופות" בכלל ההלכה, ואם כן משמע כפירוש שני; **וראה לשון התוספות בעמוד זה בד"ה שהרי**, וראה עוד מזה בהערות בהמשך הסוגיא.

[691] נתבאר על פי הרא"ש; והתוספות כתבו "ודוקא שלא נדר הבן בחיי אביו וכו' שכך היא הלכה".

[692] כן מסתבר לפרש את כוונת הברייתא, שהרי היא עוסקת בדין גילוח על מעות אביו, ולא בסתם קרבנות נזירות לאחר מות הנזיר.

החטאת תמות, והעולה **תקרב עולה**, **ושלמים תקרב שלמים**. [693]

ומקשה הגמרא מן הרישא של הברייתא, שלמדנו: והפריש "מעות" לנזירותו, ומשמע שלא משכחת לה דין זה אלא במעות ולא בבהמה - **ומאי לאו** דמה שלמדנו בברייתא: והפריש אביו "מעות" לנזירותו, דמשמע שלא תמצא דין זה אלא במעות, [694] היינו לומר **דאפילו** אם הפריש האב בהמה **בעלת מום** לא תמצא שהבן מגלח עליה, ומשום דאין בבהמה דין "מעות סתומין שהבן מגלח עליהם", והוא הדין לענין דין "מעות סתומין נופלין לנדבה".

ואם כן תיקשי לרב נחמן שאמר: "בהמה בעלת מום כסתומה דמיא"!? [695]

ומשנינן: **לא** נקט התנא של הברייתא "מעות" כדי למעט בהמה בעלת מום, אלא למעט בהמה **תמימה** שאינה ראויה לקרבנות נזירות, שבזו כולי עלמא מודו שאין לה דין "מעות סתומין" כמבואר בגמרא לעיל.

ומקשינן: **אבל** בבהמה **בעלת מום** אתה אומר **שכסתומה דמיא**!? והרי אם כן **מאי איריא** ברישא "**מעות**", **לימא** [יאמר התנא]:

---

[693] א. טעם הדין שאין הבן מגלח על בהמות אלו, הוא משום שהן כ"מפורשין" - כיון שלפי מינם אין הראויה לזה ראויה לזה, או שהברייתא עוסקת באופן שפירש בהדיא - ואין הבן מגלח על מעות אביו אלא ב"סתומין" ולא ב"מפורשין", ומטעם זה עצמו אינם נופלים לנדבה, כן נראה מדברי התוספות בד"ה מאי, [כגירסת "ארזי הלבנון"].

[694] בהמשך הסוגיא יתבאר יותר, דקדוק הגמרא מן הברייתא דדוקא מעות ולא בהמה.

[695] ביאור קושיית הגמרא [שהיא מן הרישא ולא מן הסיפא], נתבארה על פי המפרשים שהביא ב"ארזי הלבנון" אות קע לפי שיטת התוספות, ראה שם. ואולם לפי פשטות לשון הגמרא וראה גם לשון התוספות, **רא"ש**, מפרש ושיטה מקובצת, משמע שהקושיא היא מן הסיפא, והיינו - לפי הבנת רב המנונא - שהפריש שלש בהמות בעלות מום כעין הקרבנות שהוא צריך להביא, וקא משמע לן שאין הוא מגלח עליהם, אלא זו שהיא דומה לקרבן חטאת מסתמא הוקדשה לדמי חטאת ולכן תמות, וזו שהיא דומה לעולה מסתמא היתה לדמי עולה ויביא בדמיה עולה, וזו הדומה לשלמים יביא בדמיה שלמים; ומזה הוכיח רב המנונא שבעלת מום כמפורשת דמיא. ב. ואינו מובן כלל, כי אין מוכח מהברייתא אלא כשבעלת המום היא "מפורשת" משום שהיא זהה לקרבן שהוא צריך להביא, ואין ללמוד מזה לסתם בעלת מום שהיא כ"מפורשת", וכמו שתמה ב"קרן אורה"!? ויש מי שדחק לפרש [על פי אותה דרך שדחק לפרש לעיל בעמוד א' בהערות], שלענין "מעות סתומין" כל עוד לא פירש בלשונו ואמר איזו לחטאת אין הן "סתומין" ואף שכוונתו היתה לחטאת, [וכסברת ה"קרן אורה" שהובאה לעיל בהערות], וכיון שבברייתא הרי מבואר שאין לבהמות דין מעות סתומין, בהכרח שבבהמה בעלת מום לא נאמר כלל דין מעות סתומין. ג. השמועה נתבארה לפי מה שנראה בפשטות, שקושיית הגמרא היא מדין "מעות סתומין" לענין גילוח על מעות אביו, [ולא מדין מעות סתומין הנופלים לנדבה, שנזכר דרך אגב בברייתא], והיינו משום שדין "מעות סתומין" לענין גילוח על מעות אביו, ודין "מעות סתומין" לענין שיפלו לנדבה, דין אחד להם וכמו שכתבו התוספות לקמן כח א ד"ה קתני, ולכן מקשה הגמרא מזה על זה. אלא שמלשון התוספות הנזכרים - נראה, שקושיית הגמרא **כאן** לא היתה מדין גילוח על מעות סתומין, אלא מדין מעות סתומין הנופלין לנדבה, ראה שם היטב; וכן צריך עיון מלשונם בעמוד זה בד"ה שהרי, ראה שם היטב; וכן צריך עיון מלשון הגמרא בהמשך "לימא היתה לו בהמה בעלת מום **יפלו לנדבה**" ולא אמר "יגלח עליה", וראה גם בלשון הרא"ש, וכל זה צריך תלמוד.

[696] א. בפשוטו לאו דוקא "יפלו לנדבה", שדין זה לא הוזכר אלא במציעתא ובדרך אגב, והקושיא היא מהרישא שב"מעות סתומין" מגלח על מעות אביו; **וראה בענין זה בהערה לעיל**. ב. ביארו התוספות את הקושיא [לפי גירסת "ארזי הלבנון"]: "אמאי נקט ברישא מעות, הוה ליה למיתני ברישא היתה לו בהמה בעלת מום, דהכי הוי שפיר טפי

היתה לו "בהמה בעלת מום" יפלו לנדבה!? [696] ומשנינן: **הכי נמי**, כלומר: בלשון "מעות" ששנה התנא כלול אף בהמה בעלת מום, שהרי:

בעלת מום למאי קדישא!? **לדמי**, [697] [הרי בהמה בעלת מום למה היא קדושה!? לדמיה היא קדושה], **ודמי היינו "מעות"**, כלומר: כל הקדוש לדמיו - וכגון בהמה בעלת מום - הרי הוא בכלל "מעות" שנזכרו בברייתא.

מתיב רבא לשיטת רב נחמן שבהמה בעלת מום כסתומה דמיא:

תניא: כתיב [ויקרא ד כב]: אשר נשיא יחטא וגו'. או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה והביא את "קרבנו" שעיר עזים זכר תמים.

וכתיב [שם פסוק כז]: ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ וגו'. או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא "קרבנו" שעירת עזים תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא.

וכתיב [שם פסוק לב]: ואם כבש יביא "קרבנו" לחטאת נקבה תמימה יביאנה.

ומה תלמוד לומר "**קרבנו**" בחטאת הכתובה בפרשת "אשר נשיא יחטא": **בקרבנו הוא יוצא, ואינו יוצא** ידי חובת חטאתו **בקרבן** חטאת של **אביו** שמת. [698]

יכול לא יצא הבן **בקרבנו של אביו שהפריש** -

למיתני דין סתומין ומפורשין הכל בבהמות", פירוש: בסיפא קתני "היתה לו בהמה מופרשת החטאת תמות וכו'", והיינו שאין הבן מגלח עליהם כיון שהן מפורשין, ואם כן גם ברישא היה לו לתנא לנקוט אופן של בהמות סתומות ולא מעות סתומות, ולחלק בבהמות עצמן בין סתומות למפורשות; ובהכרח שלעולם לא תמצא "בהמות סתומות" שלא נאמר בבהמה דין "מעות סתומות" בין בתמימה ובין בבעלת מום. ג. לעיל בהערה הובאו שני ביאורים בדעת רב המנונא, ולפירוש אחד לא נאמרה ההלכה אלא במעות ולא בדבר אחר כלל; אך לפי המבואר כאן בסוגיא, מוכח בפשוטו שלא כצד זה, דאם כן, תיקשי לרב המנונא מה שמבואר בסיפא, דבבהמות לא נאמרה ההלכה משום שהם כמפורשין [ומכאן עיקר ההוכחה וכמו שכתבו התוספות שהובאו באות ב], והרי אם תמצי לומר כשיטתו, אין צריך לטעם שהם מפורשין, אלא תיפוק ליה שאינם "מעות"!? ובהכרח שדוקא בעלת מום אינה בכלל ההלכה משום שצריך למוכרה ואינה נמכרת בקל כמו מעות, אבל קרבנות הנזירות עצמן הרי הן בכלל ההלכה; וכן הובאה ראיה לצד זה בהערה לעיל.

[697]א. לכאורה משמע מלשון הגמרא, שעיקר ההלכה של "מעות" סתומין נאמרה דוקא בקדושת דמים, ובהמה תמימה שאינה בכלל ההלכה הוא משום שהיא קדושה קדושת הגוף, והרי לא כן פירשו התוספות לעיל את הטעם בבהמה תמימה שהיא כמפורשת!? ויש לומר, שאין כוונת הגמרא להוציא "קדושת הגוף" אלא "קדושת הקרבה", ובהמה תמימה שאינה ראויה לקרבנות נזירות אינה קדושה "קדושת הקרבה", והרי היא בכלל "מעות", אם לא מטעם התוספות שאינה בכלל "מעות" משום שיש להמתין לה עד שיפול בה מום. אלא שעדיין תיקשי: אם כן עופות לא יהיו בכלל מעות סתומין, כיון שהם קדושים קדושת קרבן, ולא כן מבואר בסוגיא לעיל, וצריך תלמוד.

[698]א. הקשו התוספות: למה צריך מקרא לזה, והרי חטאת שמתו בעליה הולכת למיתה!? וב"שיטה מקובצת" בשם הרא"ש כתב, שהייתי אומר: אם יש לו בן שהוא צריך לקרבנו אז אינו הולך למיתה. וכתב על זה ב"קרן אורה", שאין צריך לימוד אלא לאופן שנתחייב הבן קרבן בחיי אביו, אבל אם אכל חלב לאחר מיתת אביו, הרי פשיטא דכיון שהיא הולכת למיתה שוב אינה חוזרת להכשירה להתכפר בה הבן על אכילת חלב שאכל לאחר מיתת האב, וראה מה שהקשה שם מכח זה על שיטת התוספות; [ודבריו צריכים ביאור, שהרי מצינו כעין זה בבן שמגלח על מעות אביו כשנדר בנזיר לאחר מות אביו, אף שכבר חל על המעות דין שיפלו לנדבה, והברייתא הרי משוה בהמשך את הדינים]. ב. כשם שאין אדם יוצא בקרבן חטאת של אביו, כך אינו יוצא בקרבנות אחרים של אביו; ולכאורה הביאור הוא שמחטאת אנו לומדים על כל הקרבנות, וצריך תלמוד.

אלא כשהוא **מן הקלה על החמורה**, שהפרישו אביו על חטא קל שאין בו מיתת בית דין, והבן רוצה לצאת בו על חטא חמור שיש בו מיתת בית דין - [699]
או מן החמורה על הקלה, שהפרישו אביו על חטא חמור, והבן רוצה לצאת בו על חטא קל. [700] **אבל יוצא בקרבן שהפריש אביו**, כשהוא **מן הקלה** שעבר אביו **על הקלה** שעבר הבן, **או מן החמורה** שעבר אביו **על החמורה** שעבר הבן.
לפיכך **תלמוד לומר** "**קרבנו קרבנו**", כלומר: לפיכך נאמר עוד "קרבנו" בשעירה, כדי ללמד: **בקרבנו הוא יוצא ואינו יוצא בקרבנו של אביו**, ואפילו מן הקלה על הקלה ומן החמורה על החמורה.
יכול לא יצא בקרבן אביו בבהמה שהפריש, אפילו מן הקלה על הקלה ומן החמורה על החמורה, שהרי אין אדם מגלח על בהמת אביו בנזירות, כלומר: כי לא מצינו כעין זה בקרבנות נזירות שיגלח, כי על בהמה אפילו בעלת מום אין הבן יכול לגלח. [701]
אבל נאמר **שיוצא** הבן **במעות שהפריש אביו** לחטאת, **אפילו מן החמורה על הקלה או מן הקלה על החמורה, שהרי אדם מגלח על מעות אביו בנזירות**, והיות ומצינו בנזירות גילוח על מעות אביו, נאמר שבחטאת אדם מביאו ממעות שהניח אביו. [702]

דף כח.

לפיכך [703] חסר טקסט (חברותא) **בזמן שהן סתומין ולא בזמן שהן מפורשין**.

---

[699] על פי רש"י בכריתות כז ב.

[700] עיקר החילוק אינו משום שחטאו של הבן קל יותר או חמור יותר, שאין בזה סברא אלא שלא יצא מן הקלה על החמורה, אבל למה לא יצא מן החמורה על הקלה; אלא עיקר הסברא היא משום ששני מיני עבירות הן, ואין יוצאין ממין זה על מין אחר.

[701] כך סבורה הגמרא עכשיו, ומכאן היא הוכחת הגמרא שאפילו על בהמה בעלת מום של אביו, אין נזיר מגלח, וכמבואר בהמשך הענין; ודוחה הגמרא שהכוונה לבהמה תמימה.

[702] א. כתבו התוספות: ואף על גב שהיו המעות מפורשין לחטאת אביו, [כי מאחר שאינו חייב אלא חטאת הרי הוא כמפורש לחטאת, רבינו גרשום כריתות כז ב], וכי האי גוונא אינו מגלח על מעות אביו, מכל מקום כיון דבשום דוכתא מצינו דמגלח על מעות אביו [לכן הייתי אומר שהוא מביא את דמי חטאת אביו אפילו כשהן מפורשין]. וצריך ביאור: כיון שבנזיר נאמרה הלכה שהבן מגלח רק על מעות אביו הסתומין, אם כן בהכרח שבחטאת דעלמא אינו מגלח על מעות אביו המפורשין, כי אם כן, למה ייגרע נזיר שאינו מגלח על מעות אביו!? ואולם ב"באר משה" ד"ה ועוד, כתב, דבנזיר דוקא סתומין ולא מפורשין, ואילו בחטאת דעלמא אפילו מפורשין, **ראה שם**. ב. נראה מדברי הברייתא שלא תמצא בן מגלח אלא במעות; ואינו כן, שהרי "עופות" יש להם דין "מעות סתומין" כמבואר בעמוד א, [והטעם, משום שעופות - העומדים בעצמם לקרבן - עדיפי ממעות], ואם כן נזיר טמא מגלח על עופות אביו [כי גם טמא מגלח על מעות אביו, ראה בסוף הפרק], על פי "**קרן אורה**" **דף כח ד"ה שהרי**. ומעיקר הדין נזיר מגלח אף על בהמת אביו שהפרשה לקרבנותיו, וכמו "עופות", אלא שבהמה - הניכרת לפי מינה לאיזה קרבן היא מיועדת - הרי היא "מפורשת"; ולפי זה קשה קצת החילוק שמחלקת הברייתא בין בהמה למעות לענין בן הבא להתכפר בחטאת אביו, שהרי מצאנו בנזיר טמא "**קרבנות**" שהבן מגלח עליהם, ואפילו בבהמה שאינו מגלח, הרי אינו אלא משום שהיא "מפורשת"; וצריך לומר, שהיות **ובמציאות** לא תמצא בהמה שהבן מגלח עליה, לכן אינו מביא את חטאת אביו.

[703] **ב**"ברכת ראש" מחק את המלים: "בזמן שהן סתומין ולא בזמן שהן מפורשין".

תלמוד לומר: "**קרבנו**" אף בכשבה, כדי ללמד: **בקרבנו הוא יוצא, ואינו יוצא בקרבן אביו** ואפילו במעות אביו.

יכול לא יצא אפילו "**במעות**" **שהפריש** "**אביו**", **ואפילו מן הקלה על הקלה** או **מן החמורה על החמורה** - [704]

אבל יוצא אדם אפילו "**בקרבן**" **שהפריש** "**לעצמו**" על עבירה אחרת, ואפילו **מן הקלה על החמורה** או **מן החמורה על הקלה** -

תלמוד לומר: "והביא **קרבנו** [שעירת עזים תמימה נקבה] **על חטאתו**", **עד שיהא קרבנו לשום חטאתו**, ולא שהפרישה על חטא אחר.

א. המשך הברייתא מתבארת על פי הגמרא בכריתות ורש"י שם.

ב. המועל בהקדש יצא ההקדש לחולין על ידי מעילתו, והרי הוא שלו לעשות בו כרצונו.

ג. כל זה אינו אלא בקדושת דמים - כגון שהפריש מעות לדמי קרבן - ובשוגג; אבל לא בקדושת הגוף או שעשה כן במזיד.

ד. הלוקח מעות שהופרשו לקרבן מסויים, ונשתמש בהם בשוגג לקרבן אחר שמן הדין אינו יכול להשתמש בהם לאותו קרבן, הרי זו מעילה במעות הקדש, היות ולא היו המעות מיועדות לכך, ומתוך שמעל ויצאו המעות לחולין הרי הקרבן כשר, שהרי זה כמי שלקח מעות של חולין וקנה בהם קרבן.

יכול לא אמרה תורה **שלא יצא** אדם במה שהופרש לחטא אחר שלו -

אלא דוקא "**בבהמה**" [כלומר: בקרבן עצמו] **שהפריש לעצמו** לחטא אחר, ובזו אינו יוצא **אפילו מן הקלה על הקלה או מן החמורה על החמורה**, או **מן הקלה על החמורה או מן החמורה על הקלה** - [705]

שכן אם אינו מתכפר על אכילת דם בקרבן שהפריש על אכילת חלב, אף בשוגג אינו יוצא -

שאם הפריש בהמה לקרבן **על החלב**, והלך "בשוגג" **והביא** אותה **על הדם**, **או** שהפריש בהמה **על הדם והביא** אותה בשוגג **על החלב**, **שהרי** [כמו: הרי] **לא מעל** כי אין מעילה בקדושת הגוף ואינה יוצאת לחולין על ידי ששינה, **ומתוך** שלא יצאה לחולין הרי **לא**

[704] אף על גב שלענין בהמה הוצרכו שני מקראות לקלה על החמורה ולקלה על הקלה, בכל זאת לענין מעות די בפסוק אחד, כי מאחר שגילתה התורה גבי בהמה שאין חילוק, הוא הדין לגבי מעות; וכן יש לתרץ בסמוך גבי קרבן של עצמו שאינו יוצא בו אם לא הפרישו לאותה עבירה, ולא הוצרכו שתי מקראות לקלה וחמורה, באר משה.

[705] לכאורה היה לתנא של הברייתא להקדים "מן הקלה על החמורה, או מן החמורה על הקלה" ל"מן הקלה על הקלה, או מן החמורה על החמורה", וזאת כדי לילך מן הקל אל הכבד; ובכריתות כז ב לא גרסינן "מן הקלה על החמורה וכו'".

כיפר בשוגג - [706]
ומתוך שאף בשוגג לא כיפר, לפיכך אם עשה כן במזיד אינו מתכפר בה.
אבל עדיין יש לנו לומר: **יוצא** אדם "**במעות**" **שהפריש** "**לעצמו**" על חטא אחר **מן הקלה לקלה ומן החמורה לחמורה**, או אפילו **מן החמורה לקלה ומן הקלה לחמורה** - **שכן** אף אם תאמר שבמזיד אינו יוצא בהם, מכל מקום:
אם הפריש לעצמו מעות - שהן קדושות קדושת דמים - **על החלב**, **והביא** אותם בשוגג **על הדם**, או שהפריש מעות **על הדם והביא** אותם בשוגג **על החלב**, **שהרי** [כמו: הרי] **מעל** ויצאו המעות לחולין, **ובודאי כיפר** -
ומתוך שבשוגג אין ספק שכיפר, שמא נאמר: אף במזיד כיפר, כי יכול אדם לשנות מעות מקרבן לקרבן. [707]
לפיכך **תלמוד לומר**: "ואם כשב יביא קרבנו לחטאת וגו'", ונאמר בסוף הפרשה "וכפר עליו הכהן **על חטאתו**", [708] ללמד: **עד שיהא קרבנו לשם חטאו**, ואינו יוצא אפילו במעות שהפריש לקרבן אחר שלו.
ולאחר שסיימה הגמרא להביא את כל הברייתא, שבה הגמרא לבאר את הראיה מברייתא זו שלבהמה אפילו בעלת מום אין לה דין "מעות סתומין" בין לענין שאין הבן מגלח עליהם, ובין לענין שאין הם נופלים לנדבה:
קתני מיהת בהמה, הרי למדנו בברייתא: "יכול לא יצא בבהמה שהפריש [אביו] וכו' שהרי אין אדם מגלח על "בהמת" אביו בנזירות" -
ומאי לאו, וכי אין כוונת הברייתא לומר ש**אפילו** בהמה **בעלת מום** אין אדם מגלח עליה, ומשום שלא נאמר דין "מעות סתומין" לענין גילוח הבן אלא ב"מעות" ולא בבהמה,

[706] נתבאר על פי הגמרא בכריתות, ובתוספות נראה שמפרשים "ולא כיפר" במזיד, כלומר: ולכן לא כיפר במזיד, וראה "ארזי הלבנון".
[707] א. **תוספת ביאור**: היה מקום לומר, שאין ללמוד ממה שאין אדם יוצא בקרבן שהפריש לחטא אחר, שאף מעות המופרשים לחטא אחר, אין להביא בדמיהם קרבן, ויש לומר שיכול להשתמש בהם לקרבן אחר; ומשום שהרי אם נשתמש במעות בשוגג לקרבן אחר, אין ספק שהוא יוצא בהם, ממה נפשך: אם יכול הוא לשנותם לחטא אחר מה טוב, ואם אינו יכול לשנותם הרי מעל בהם ויצאו לחולין ושלו הם לעשות בהם כחפצו. ומתוך שבשוגג ודאי יצא, שמא אף במזיד יכול הוא לשנות, וכעין הסברא שאמרה הגמרא לגבי גילוח וכפירוש התוספות, שאם מצינו באופן כל שהו שיכול אדם להשתמש בקרבנות אביו, וכגון נזיר במעות סתומין, שוב יש סברא לומר שהתירה התורה לכל אדם להשתמש בקרבן של אביו, ואפילו במעות מפורשין. ואין לך להוכיח מקרבן למעות, שהרי בקרבן עצמו שהוא קדוש קדושת הגוף ולא שייכת בו מעילה, הרי אין בו אותה סברא שיש במעות, ואם כן יש לומר: קרבן - לא, מעות - כן. ב. ואם תאמר: למה לא נלמד דין זה ממעות שהפריש אביו, שהרי אף בהם הרי הוא מועל והם יוצאים לחולין אם היה משנה בשוגג, ובכל זאת אמרה תורה שאינו יוצא בהם!? תשובתך: מכל מקום יש לנו לומר כיון ששל עצמו הם וגם יש סברא שבשוגג הרי הוא ודאי יוצא, הייתי אומר שהוא יוצא.
[708] נתבאר על פי הרא"ש.

ואף אנו נאמר לענין ההלכה ש"מעות סתומין" נופלין לנדבה, שלא אמרה תורה כן אלא במעות, ולא בבהמה!? [709]

ואם כן תיקשי לרב נחמן הסובר: בהמה בעלת מום יש בה דין "מעות סתומין"!?

ומשנינן: **לא** דיברה הברייתא בבהמה בעלת מום אלא **בתמימה**, [710] ועליה בלבד אין הבן מגלח, אבל על בעלת מום הרי הוא מגלח, וכן נופלין דמיה לנדבה.

ומקשינן: **אבל בעלת מום מאי** אתה אומר בה!? שהיא **כסתומה דמיא**!?

והרי אם כן תיקשי סיפא: **מאי איריא דקתני**: אבל יוצא ב"**מעות**" **שהפריש אביו** וכו' שהרי אדם מגלח על מעות אביו בנזירות!?

ליתני: אבל יוצא אדם ב"בהמה **בעלת מום** שהפריש אביו", שהרי לדבריך אף בבהמה בעלת מום אדם מגלח עליה בנזירות!?

ומשנינן: **הכי נמי**, דבהמה בעלת מום **למאי חזיא**, הרי **לדמי**, ו**דמי היינו מעות**, וכפי שנתבאר לעיל עמוד ב על הברייתא הקודמת.

א. הבעל יכול להפר לאשתו את נדריה שהן "עינוי נפש" בשבילה, ובכלל זה שהוא יכול להפר את נזירותה, כי אי שתיית יין עינוי נפש הוא לה, וכן יכול הבעל להפר נדרים "שבינו לבינה", ובכלל זה נזירות שבעטייה היא מתגנה עליו.

ב. בברייתא שהובאה לקמן מו א למדנו: "תנו רבנן: ואחר ישתה הנזיר יין, אחר המעשים כולן [היינו לאחר שיקריב הנזיר את כל שלשת קרבנותיו במלאת ימי נזרו, ויגלח תגלחת טהרה ויניף את הטעון תנופה מן השלמים יחד עם הלחם הטעון תנופה], דברי רבי אליעזר; וחכמים אומרים "אחר מעשה יחידי", [כלומר: משנזרק עליו אחד מן הדמים של הקרבנות, כבר הותר הנזיר מכל איסורי נזיר].

ג. כתבו התוספות לקמן מה ב שבדבר זה נחלקו גם התנאים במשנה לקמן מה ב, שלדעת תנא קמא אין הוא מותר לשתות יין וליטמא למתים אלא לאחר המעשים כולן, ואילו לדעת רבי שמעון במשנה שם, "כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים, הותר הנזיר לשתות יין וליטמא למתים".

---

[709] יש לפרש את סברתו של רבא שהבין בברייתא שאפילו על בהמה בעלת מום אינו יכול לגלח, על פי המבואר בתוספות לעיל, שאף כי במעות אינו מגלח על מפורשין, מכל מקום אומרת הברייתא "שכן מגלח על מעות אביו", כיון שמצינו "בשום דוכתא" שהוא מגלח, ואם כן מה שמבואר בברייתא שאינו מביא בהמתו של אביו "שכן אין מגלח על בהמתו של אביו", היינו שבשום דוכתא לא תמצא בהמה שהבן מגלח עליה, ואם תאמר שבבעלת מום הבן מגלח עליה, הרי מצאנו "בשום דוכתא" שמגלח על בהמה.

[710] בפשוטו, כוונת הגמרא "בתמימה" היינו בהמה תמימה שאינה ראויה לקרבנות נזירות, שהבן אינו מגלח עליה משום שצריך להמתין שיפול בה מום, וכמו שאמר רב הונא בשם רב לעיל; אלא שלשון התוספות "לא תמימים, עליהם אינו מגלח דהויא כמפורשים" משמע שכוונתם לבהמה תמימה העומדת לקרבן נזירות, שאין מגלחים עליה משום שהיא כמפורשת, וצריך תלמוד.

מתניתין:

כיון **שנזרק עליה** [על אשה נזירה] **אחד מן הדמים** של קרבנות הטהרה שוב **אינו יכול** בעלה **להפר** לה, שהרי כבר הותרה ביין, ושוב אין כאן "עינוי נפש" שיהא יכול הבעל להפר.[711]

רבי עקיבא אומר: אפילו נשחטה עליה אחת מכל הבהמות ועדיין לא נזרק דמיה, שוב **אינו יכול להפר** משום הפסד קדשים כי שוב לא יוכל לזרוק דמה וייפסדו הקדשים, ויתבאר יותר בגמרא.[712] **במה דברים אמורים, בתגלחת הטהרה.**

אבל בתגלחת הטומאה, יפר אף שנזרקו דמיהן של כל קרבנות הטומאה, ומשום **שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מנולת** [מתענה מן היין] -

כלומר: היות ועדיין צריכה היא למנות נזירות טהרה, ותהיה אסורה כל זמן זה ביין, הרי זה בכלל "עינוי נפש", שיכול הבעל להפר לאשתו.[713]

---

[711]א. מתבאר ממשנתנו, שאין די במה שהנדר בעצמותו היה מנדרי "עינוי נפש" שאסרה את עצמה לשלשים יום, ואינו יכול להפר אם בשעת הפרת הנדר כבר אינה מתענה. וכתבו התוספות: "אבל אי לא נזרק הדם עדיין דאסורה ביין מיקרי שפיר עינוי נפש אף על גב דלא מיתסרא אלא שעתא פורתא", כלומר: שהרי משנזרק הדם כבר תהיה מותרת ביין ואין כאן אלא מעט עינוי נפש. ומלשונם נראה קצת, שאפילו אם היתה אשה נודרת שלא לשתות יין משחיטה ועד זריקה של בהמה כל שהיא, ואפילו אם היה הדבר מוכרח שייזרק הדם, מכל מקום זה נקרא "עינוי נפש", והוא דבר מחודש. ב. בגמרא מבואר שמשנתנו היא כדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, וסוברים שהנזירות נפקעת על ידי זריקת אחד מן הדמים, וכמבואר בגמרא; ולפי מה שנתבאר בשם התוספות בהקדמה, שבדבר זה עצמו נחלקו תנא קמא ורבי שמעון במשנה לקמן מה ב, אם כן סתם משנתנו כאן היא כדעת רבי שמעון, ולא כדעת תנא קמא במשנה שם. ואולם בירושלמי כאן נחלקו בדבר אמוראים: רבי לעזר סובר, שאכן משנתנו היא כדעת רבי שמעון במשנה לקמן. רבי יוחנן סובר: "דברי הכל היא, משניתק מלא תעשה לעשה, רבנין אמרין **ואחר ישתה הנזיר יין** אחר כל המעשים האלו, רבי שמעון אומר: אפילו אחר מעשה יחידי". וביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי [הלכות נזירות עמוד כה] את שיטתו של רבי יוחנן, [וכפי מה שביאר שם, זו היא גם שיטת הרמב"ם], שתנא קמא ורבי שמעון נחלקו בדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, [ולא כדעת התוספות שנחלקו במחלוקת רבי אליעזר וחכמים], ולדעת תנא קמא, אף על פי שכבר הופקעה הנזירות בזריקת אחד מן הדמים, ושוב אינו מוזהר בלאוים שהוזהר הנזיר בהם, בכל זאת אסרתו התורה באיסור עשה ד"ואחר ישתה הנזיר יין" שנאמר אחר כל המעשים כולן, [ולענין זה מודים חכמים שהכוונה היא אחר כל המעשים כולן], ורבי שמעון נחלק עליו שלפי חכמים מותר הוא לגמרי אחר זריקת אחד מן הדמים. ולכן אתיא משנתנו אף כרבנן, כי מאחר שאין זה אלא משום איסור עשה, לכן אינו יכול להפר, וכפי שביאר ענין זה הגרי"ז שם [עמוד 50 ד"ה והנה]. ומלשון הירושלמי נראה שר' לעזר ורבי יוחנן נחלקו בפירוש המשנה דלקמן, ולדעת רבי לעזר טעמו של תנא קמא שם הוא משום שהוא סובר כרבי אליעזר שהנזירות לא נפקעה עד אחר כל המעשים כולן, וכהבנת התוספות, ונמצא שנחלקו התוספות והרמב"ם במחלוקתם של ר' לעזר ורבי יוחנן.

[712]נסתפקו התוספות אם הוא דין לכתחילה, או שאף בדיעבד אינה מועילה הפרתו.

[713]נתקשו התוספות, היות והטעם שהוא יכול להפר הוא משום שהן נדרי "עינוי נפש", אם כן למה שנינו: "אי אפשי וכו'" שהוא לשון השייך בנדרים "שבינו לבינה" וכדברי רבי בהמשך המשנה, אבל בנדרי "עינוי נפש" אין זה משום של "אי אפשי, אלא משום שהיא מתענה!? ותירצו: וצריך לומר, דקאי אדרבי עקיבא דאינו יכול להפר מפני הפסד קדשים, אף על גב דאסורה ביין עד שישחטו שאר הבהמות ויזרוק דמן [צריך לומר: "עד שתישחט הבהמה וייזרק דמה", ותהיה מותרת ביין, על פי תוספות יום טוב ורש"ש], ויש כאן עינוי נפש מעט, ובשביל מעט זה אינו יכול להפר בשביל הפסד קדשים [כלומר: לא החמירו חכמים שלא להפר מפני הפסד קדשים אלא משום שאין כאן אלא מעט עינוי נפש], אבל בתגלחת דטומאה דאיכא עינוי נפש גדול, "מודה שיכול לומר לה אי אפשי בעינוי גדול", [כלומר: משנתנו באה להשמיע שמשום כך יכול להפר אף בין שחיטה לזריקה] " וראה מה שתירצו

רבי מאיר אומר: **אף בתגלחת הטהרה** - כשנזרקו דמי הקרבנות ועדיין לא גילחה - **יפר** לה הבעל אם ירצה.

ומשום **שהוא יכול לומר**: כיון שעדיין צריכה היא לגלח "**אי אפשי באשה מגלחת**", ואם כן נדרים ש"בינו לבינה" הוא, ויכול להפר, ודעת תנא קמא תתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר: מבארת הגמרא **דמתניתין דלא כרבי אליעזר** [משנתנו אינה כשיטת רבי אליעזר] לקמן בברייתא מז א ! **דאי רבי אליעזר**, כי אם רבי אליעזר היא משנתנו, **האמר**: "**תגלחת מעכבת**" את היתר הנזיר ביין, ואם כן אף שנזרק עליה אחד מן הדמים **כיון דלא גילחה אסורה בחמרא** [עד שלא גילחה לא הותרה ביין] - ואם כן **כיון דאית לה ניוול** [עינוי] שאסורה היא בשתיית יין עד שתגלח - **מצי מיפר** [יכול הוא להפר] משום "עינוי נפש"; [714] ובהכרח שמשנתנו אינה כשיטת רבי אליעזר.

דף כח:

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא במשנתנו אם יכול הוא להפר אחר שחיטה וקודם זריקה: **תנא דידן סבר**: יכול הוא להפר כל עוד אסורה היא ביין, ולכן:

רק משנזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר, **דכיון דאיזדריק עלה דם לאלתר שריא בחמרא** [היות ונזרק עליה אחד מן הדמים, מיד מותרת היא ביין] **והא לית לה ניוול** [ואז פסק עינויה], ולכן הדין תלוי בזריקת דם ולא בשחיטה.

ורבי עקיבא סבר:

אפילו רק **אישתחיטת** [נשחטה] ה**בהמה**, שוב **אינו יכול להפר**, **משום הפסד קדשים**, שהרי אם יפר לה קודם שנזרק הדם, שוב לא יוכל לזרוק את הדם כדמפרש הגמרא טעמא ואזיל, ויצאו הקרבנות לבית השריפה, שהרי בלא זריקת דם אין הבשר ניתר באכילה. [715] היה סבור רבי זירא בטעם הדבר שאינו יכול לזרוק את הדם אחר ההפרה, שהוא משום שאחר ההפרה אינו יכול לזרוק את הדם לשם שלמי נזיר, כי כבר אינם שלמי נזיר

עוד. ואולם צריך ביאור מה הועילו בתירוצם, והרי סוף סוף כיון שמשום "עינוי נפש" הוא מיפר את נדרה, למה צריך לומר "אי אפשי"!? ומה שכתבו בלשונם "יכול לומר לה אי אפשי בעינוי גדול" לכאורה אינו מובן, וראה מה שביאר בעל "ארזי הלבנון" באות קצד.

[714] כתבו התוספות: "פירוש, צער עינוי נפש עד שתגלח, מצי מיפר בעבור ההיא שעתא פורתא שאסורה ביין", וראה מה שנתבאר בהערה בתחילת המשנה.

[715] כתב ב"קרן אורה", דבפשוטו לא אמר רבי עקיבא שיש בזה משום הפסד קדשים, אלא אם כן שלה היתה הבהמה, אבל אם שלו היתה הבהמה הרי תצא לחולין, ואין כאן הפסד קדשים, וראה עוד שם.

אלא שלמי נדבה, ואסור לזרוק את הדם לשם דבר שלא היו עומדים לו קודם שחיטה; [716] ולפיכך:

מתקיף לה רבי זירא: **ואמאי**, כלומר: מה בכך שלא עמדו הקרבנות לשלמי נדבה קודם שחיטה, וכי משום זה אסור לזרוק את הדם!?

לזרוק דמן של הבהמה שנשחטה **שלא לשמן** [717] [שלא לשם שלמי נזיר], **ויתיר בשר באכילה**, ולא ייפסדו הקדשים!?

מי לא תניא [האם לא למדנו בברייתא שמותר הוא לזרוק את הדם]:

כבשי עצרת הבאים עם שתי הלחם **ששחטן שלא לשמן** דהיינו לשם שלמי נדבה, [718] ומתוך כך אינם עולים לחובת "כבשי עצרת" כדין זבחים שנזבחו שלא לשמן, שאינם עולים לבעלים לשם חובה.

או ששחטן לפני זמנן בערב עצרת **או לאחר זמנן** במוצאי עצרת, ובטל מהם שם "כבשי עצרת", **הדם יזרק והבשר יאכל**.

וכששחטן ביום טוב שלא לשמן, צריך לזרוק את הדם ביום טוב [כדי שלא ייפסל בלינה] ואינו חושש לאיסור "מתקן", [719] **ואם היתה שבת לא יזרק** מפני שהוא כמתקן את הבשר ואסור מדרבנן, **ואם זרק בשבת הורצה להקטיר אימורין לערב**.

הרי מוכח שמותר לזרוק את הדם לשם שלמי נדבה, שהרי בהכרח לשם נדבה הוא זורקן כי לכך הם עומדים, ואף על פי שלא היו עומדים הכבשים לזה קודם שחיטה. [720]

---

[716] נתבאר על פי לשון התוספות ולשון הרא"ש.

[717] כתבו התוספות: "ולזרוק דמו שלא לשמו ויותר הבשר באכילה, כדין הזבחים שנזבחו שלא לשמן, דכיון דהיפר לה ואינה עוד נזירה שוב אין עומדין לשמן, ואפילו יזרוק דמן סתם - כשרים, דסתמא שלא לשמן קיימי, והכי קאמר: יזרק דמו, דסתמא שלא לשמן קיימי, אלא לשם שלמי נדבה כיון דאינה עוד נזירה". ולשונם בתחילת דבריהם "כדין הזבחים שנזבחו שלא לשמן" צריך ביאור, שהרי היינו לשמן, וכמו שכתבו התוספות שסתמן עומדין שלא לשם שלמי עצרת. ולשון הרא"ש הוא: "ואמאי, ולזרוק דמן שלא לשמן ויתיר בשר באכילה, דתנן: כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה", ולכאורה מבואר בדבריו דמיקרי זביחה שלא לשמה כששוחט לשם שלמי נדבה, [וכנראה מתחילת לשון התוספות, **וראה עוד בזה בהערות בהמשך הסוגיא**, וכל זה צריך תלמוד]. אלא שיש לפרש, שכוונתו להוכיח מאותה משנה, שמותר לזרוק את הדם לשם נדבה אף שקודם שחיטה לא היו הזבחים עומדים לזה, כי מאחר ששנינו שהזובח [שוחט] לשמה הרי הוא כשר, ממילא משמע דמותר הוא לזרוק לכתחילה אחר ששחט שלא לשמה; אלא דלפי פירוש זה יקשה, למה לא הביאה הגמרא ראיה ממשנה זו, ולמה הוצרכה הגמרא לראיה מברייתא ד"כבשי עצרת", וצריך תלמוד.

[718] כן פירשו התוספות, וראה ברש"י ביצה כ ב שפירש: ושחטן לשם עולה.

[719] א. נתבאר על פי הרא"ש. ב. הקטרת האימורין ביום טוב, תלויה בנידון אם "נדרים ונדבות קרבין ביום טוב", שאם אינם קרבים ביום טוב אסור להקטיר את האימורין עד לערב, וגם הבשר לא ייאכל עד הערב, כי עד שלא הוקטרו האימורין אסור לאכול את הבשר; אבל זריקת הדם מותרת ביום טוב אפילו למאן דאמר "נדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב".

[720] נתבאר על פי הרא"ש; וכן מבואר בתוספות, שהקשו: למה לא מביאה הגמרא ראיה ממה שנתבאר במשנה לעיל כד א שאם הפרישה את בהמתה והיפר לה בעלה "העולה תקרב עולה והשלמים תקרב שלמים", הרי שמותר לזרוק את הדם למה שלא היה עומד לו מתחילה!? ותירצו: "דלא דמי דהתם בשעת שחיטה [כבר] היפר לה, ובין בזריקה ובין בשחיטה עומד שלא לשמן, אבל הכא דבשעת שחיטה היה עומד לשמן ועתה עומד שלא לשמן לא

אמרי בני הישיבה לתרץ:

אי דשחיט עולה או שלמים הכי נמי, אכן אם קודם הפרתו לא נשחטה אלא העולה או השלמים אכן יכול הוא להפר, כי אין כאן הפסד קדשים, כיון שיכול לזרוק את הדם.

אלא הכא במאי עסקינן במשנתנו: **כגון ששחט חטאת ברישא** [שחט את החטאת תחילה], כי בחטאת אין לו תקנה לזרוק דמה שלא לשמה, דחטאת מיפסלה שלא לשמה לשום שלמי נדבה, דחטאת אינו בא בנדבה. [721]

ואם תאמר: אם כן ששחט החטאת בתחילה, האיך אמר תנא קמא שאינו יכול להפר כיון שכבר הותרה האשה ביין, והרי עד כאן לא שמענו שהותר הנזיר ביין אחר מעשה יחידי אלא אחר זריקת דם השלמים, ומשום שנאמר: "וגלח הנזיר פתח אוהל מועד" ומבואר בגמרא לקמן מה א דהיינו שלמים -

זה אינו, **וכדתנן** במשנה לקמן מה א: "**אם גילח על אחת משלשתן** - על אחת משלשת הקרבנות - **יצא**". [723] [722] שנינו במשנה: **במה דברים אמורים בתגלחת טהרה, אבל**

מיתכשר [לכאורה לאו דוקא "לא מיתכשר" אלא שאסור לזרוק, וכלשונם בתחילת הסוגיא] שלא לשמן", והיינו כהרא"ש. ואולם הקשו על זה: "וצריך עיון, דלהך דכבשי עצרת נמי לא דמי, דהתם לא נשחטו לשמן, אבל הכא כיון דנשחטו לשמן, שמא כיון דנשחטו לשמן דלא מכשרי שלא לשמן", כלומר: כשם שאנו מחלקים בין קרבנות שכבר נשתנה שמן קודם שחיטה שאת אלו מותר לשחוט ולזרוק לשם מה שלא היו עומדים לו מתחילה, הוא הדין שיש לחלק בין קרבנות האשה שהיפר לה בעלה שבשעת שחיטה עצמה עדיין היו עומדים לשמן, לבין כבשי עצרת שבשעת שחיטה עצמה כבר אינם עומדים לשם כבשי עצרת שהרי השחיטה כבר לא היתה לשמה, וראה מה שתירצו בזה.

[721]א. נתבאר על פי לשון התוספות; ויש לפרש כוונתם בשני אופנים: האחד: דהזריקה אכתי מיקרי "זריקה שלא לשמה" [וכמו שנתבאר בהערה לעיל מלשון התוספות והרא"ש], ולכן בחטאת שהיא פסולה כשעבד עבודותיה שלא לשמה, כמבואר במשנה ברישׁ זבחים, לכן אינו יכול לזרוק דמה; וכפירוש זה משמע ברא"ש, שכתב: "כגון דשחט חטאת שפסולה שלא לשמה", ולא הוסיף על זה כלשון התוספות. וכן הביא בקרן אורה בשם הירושלמי, וראה שם מה שכתב על זה. השני: כיון דחטאת אינה באה בנדבה, ממילא ייפסדו הקדשים, שהרי כבר אינה "חטאת נזיר", ואילו "חטאת נדבה" אין שייך כלל, וממילא מיפסיל, ולזה נוטה יותר לשון התוספות; אלא שלפי זה צריך ביאור: למה לן הדין הידוע שחטאת פסולה שלא לשמה, והרי פשיטא היא, כי מאחר שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן לא עלו לשם חובה וזבחי נדבה הן, אם כן ממילא החטאת פסולה, שהרי אינה באה בנדבה, **וכל זה צריך תלמוד**. ב. במפרש מבואר פירוש שלישי, וז"ל: "כגון דשחט חטאת ברישא, דאי מיפר לה בעל, תו לא הוי ליה תקנתא, דהוה ליה כחטאת שנתכפרו בעליה", ביאור דבריו: כשם שאם היפר לה בעלה קודם שחיטה תמות החטאת, כמבואר במשנה לעיל כד א, כך גם אם היפר לה בין שחיטה לזריקה; והתוספות והרא"ש שלא פירשו כן, יש לומר שהם סוברים שלא נאמרה הלכה למשה מסיני אלא על בהמה חיה שתמות, ולא על בהמה שחוטה שתיפסל. ג. הקשה רבינו עקיבא איגר, כיון דבחטאת עסקינן, אם כן אף קודם שחיטה לא יפר, שהרי החטאת תמות משהיפר לה וכדלעיל במשנה כד א, ויש כאן הפסד קדשים, **ראה שם**.

[722]בתוספות נסתפקו, אם בכל זאת היפר לה בעלה ולא חשש להפסד קדשים אם נזירותה מופרת, או שמא יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ב"שב ואל תעשה". ודבריהם צריכים ביאור, כי מה שאמרו בגמרא יבמות צ ב שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, היינו כשגזרו חכמים "לעקור" דבר מן התורה, אבל ודאי שיכולים הם לגזור גזירות כשאינו עוקר דבר תורה. ואם כן תיקשי ממה נפשך: אם כוונתם היא למה שהאשה אסורה באיסורי הנזירות אחר ההפרה, לזה אין צריך לומר שהוא "שב ואל תעשה" כי אין זו עקירה, ואם כוונתם לזריקת דם החטאת שהוא באמת עקירת דבר תורה שמן התורה חולין בעזרה הוא, זה הרי אינו "שב ואל תעשה", וראה סגנון הקושיא בדברי רבינו עקיבא איגר, וראה ב"ארזי הלבנון" מה שהביא בשם "צפנת פענח", **וראה בשיטה מקובצת בשם הרא"ש** וראה ב"קרן אורה".

בתגלחת טומאה יפר, ורבי מאיר אומר: אפילו בתגלחת טהרה יפר, מפני שיכול לומר אי אפשי באשה מגלחת:

מפרשת הגמרא את טעמו של תנא קמא שאינו סובר שמשום התגלחת יכול הוא להפר:

ותנא קמא אמר לך: אף על פי שהיא מגלחת מה איכפת לבעל בזה, שהרי **אפשר** לה **בפאה נכרית** ואינה מתגנה עליו.

ורבי מאיר סבר: בפאה נכרית - איידי דיש בה **זוהמא** ואינו מגופה, מתגנה היא לבעלה, **ולא ניחא ליה** לבעל בכך.

מתניתין:

האיש מדיר את בנו הקטן [724] **בנזיר**, שאם אמר האב על בנו "יהא בני נזיר" הרי הוא נזיר אפילו אם אין יודע הבן שהזירו אביו. [725]

ואין האשה מדרת את בנה בנזיר.

---

[723] נתבאר על פי התוספות; ותוספת ביאור לדבריהם: לקמן במשנה מה א שנינו: "תגלחת הטהרה כיצד: היה מביא שלש בהמות חטאת עולה ושלמים, ושוחט את השלמים ומגלח עליהם, דברי רבי יהודה וכו'", והיינו שמצות התגלחת יש לקיימה אחר הבאת השלמים שהוא מביא בתחילה [כן היא שיטת התוספות שם בכוונת המשנה], ומשום שנאמר "וגלח הנזיר פתח אהל מועד", ופירשו חכמים שכוונת הכתוב לומר שיגלח אחר הבאת השלמים, שנאמר בהם "ושחטו פתח אוהל מועד". ושם שנינו עוד: "ואם גילח על אחת משלשתן יצא", כלומר: כל קרבן שהביא בתחילה וגילח לאחריו, יצא. וכוונת דברי התוספות הם, כי מאחר שהפסוק מתפרש שהוא מביא את השלמים בתחילה, אם כן לא שמענו שהנזיר מותר ביין אלא אחר מעשה יחידי שנזכר בתורה, דהיינו שלמים, אבל אם הקריב חטאת תחילה, בזו לא שמענו שיהיה הנזיר מותר ביין לאחר זריקת דמו. ובביאור הראיה מ"אם גילח על אחת משלשתן יצא" כתבו התוספות "דמותר מיד לשתות יין, שהרי מגלח על אחת מהן או חטאת או עולה או שלמים וליכא ניוול". ביאור דבריהם הוא על פי המבואר בתוספות לקמן מז א - וכפי שהוכיחו האחרונים - שאין הנזיר מותר בתגלחת מצוה אלא כשהוא מותר בתגלחת, ואם לא כן אסור לו לגלח, [ומטעם זה מבואר שם, שלפי רבי אליעזר הסובר שאין היתר תגלחת אלא אחר הקרבת כל הקרבנות אין הוא יכול לגלח אלא אחר הקרבת שלשת הקרבנות]. וזה הוא שהוכיחה הגמרא ממה שהנזיר מגלח על חטאת או עולה, שמותר הוא בזריקת דמם בכל איסורי הנזירות, שאם לא כן לא היה מותר לו לגלח, ואף שתגלחת מצוה היא.

[724] בברייתא לקמן כט ב נחלקו תנאים, אם הוא מדירו עד שיביא שתי שערות, או עד שיגיע לעונת נדרים דהיינו בן שתים עשרה שנים ויום אחד. וכתבו התוספות [וכן היא שיטת הרא"ש, ועל פי שיטה זו ביארו את הגמרא בסוף הסוגיא], שאם הביא שתי שערות אחר תחילת הנזירות מתבטלת הנזירות; ומבואר בסוף הסוגיא, שלשיטה הסוברת שבהגעתו לעונת נדרים הדין שונה, היינו דוקא שאינו יכול להדירו כשהגיע לעונת נדרים, אבל אין הנזירות מתבטלת אם הגיע לעונת נדרים אחר שכבר הדירו אביו, וראה שם בתוספות טעמו של דבר; וברש"י סוטה כג א מבואר שהנזירות חלה עליו אף לכשיגדל.

[725] א. כן פירשו התוספות בפירוש ראשון; ובפירוש שני כתבו: אי נמי ד"מדיר את בנו בנזיר" שיצוה לבנו שיאמר "הריני נזיר"; וכפירוש ראשון פירשו התוספות לעיל ד ב ד"ה שמשון. ב. ראה מה שכתב ב"קרן אורה" על דברי התוספות שהבן נזיר אם אין הבן יודע זאת.

[726] ראה ב"קרן אורה" מי הם החשובים קרובים לענין זה.

[727] א. היינו שגילח או שגילחוהו תגלחת האסורה לנזיר, מנחת חינוך. ב. נסתפק הרא"ש אם דוקא גילוח, או הוא הדין אם שתה יין או שנטמא למת. ג. התוספות כתבו שאין גורסים: "כיצד גילח וכו'", ואולם הרע"ב גורס "כיצד", ומפרש: כיצד יעשה האב בקרבנות שהפריש, אם גילח הבן או גילחוהו קרוביו או שנתבטלה הנזירות על ידי מחאה וכו'.

וכל זה כשלא מיחה הבן או קרוביו, אבל אם **גילח** הבן [727] **או שגילחוהו קרוביו** [726] שאין לך מחאה גדולה מזו, וכן **מיחה** הבן **או שמיחו קרוביו**, ובטלה הנזירות. [728]

היתה לו בהמה מופרשת לקרבנות נזירות טהרה ואחר כך נתבטלה הנזירות על ידי מחאה, [729] דין הקרבנות שהפריש, הוא כדין הקרבנות באשה נזירה שהיפר לה בעלה אחר שהפרישה את קרבנותיה: [730]

הבהמה שהופרשה ל**חטאת תמות**, כדין "חטאת שמתו בעליה" שהיא הולכת למיתה מהלכה למשה מסיני.

ואילו הבהמה שהופרשה ל**עולה תקרב עולה**, **והשלמים יקרבו שלמים** -

ונאכלין השלמים **ליום אחד** בלבד כחומר שלמי נזיר, ולא כשאר שלמים שהם נאכלים לשני ימים ולילה אחד.

ואינן טעונין לחם כשאר שלמי נזיר, שהרי נאמר בהנפת הלחם "על כפי הנזיר" ואין כאן נזיר.

היו לו מעות שייחדם והקדישם לקרבנות נזירותו אבל היו **סתומין** [שלא פירש איזה מעות ילכו לחטאת, ואלו לעולה, ואלו לשלמים, אלא שאמר סתם: "מעות אלו יהיו לקרבנות נזירותי"], **יפלו** כולם **לנדבה** לקיץ המזבח.

ואם היו לו **מעות מפורשים** [שפירש איזה מן המעות יהיו לחטאת, ואלו לעולה, ואלו לשלמים]: **דמי חטאת ילכו לים המלח** לאיבוד, כיון שאילו היתה הבהמה לפנינו היתה הולכת למיתה - **לא נהנין** בהם מדרבנן, **ולא מועלין** [אין מביאים עליהם קרבן מעילה], כיון שאין הם עומדים להקרבה ואינם "קדשי ה'".

דמי עולה יביאו בהם **עולה**, **ומועלין בהן**.

---

[728] כתבו התוספות, דהיינו דוקא אם מיחה או שמיחו קרוביו מיד בשעת השמיעה, אבל אם שמעו ולא מיחו, ואחר כך מיחו, אין מועילה מחאתם.

[729] הקשה ב"קהלות יעקב" [סימן יז אות ב בנדמ"ח]: לכאורה צריך לומר שבהמה זו אינה משל אביו, שאם אביו נתנה לו הרי זה דומה למשנה לעיל כד א שאם הבעל הוא זה שנתן לאשתו את הקרבן ואחר כך הפר לה שהבהמה יוצאת חולין שלא נתן לה אלא אם תצטרך לקרבן והוא הדין הכא, ובכרח ששל הבן היתה הבהמה והוא הקדישה; ואם כן תיקשי: אם כן כבר ידע בשעת הקדש שאביו הדירו בנזיר, ואם כן האיך יכול למחות אחר כך, לפי מה שכתבו התוספות שאין מחאה אלא בשעת שמיעה, ראה שם. ובפשוטו יש לומר שהמשנה מדברת באופן ששמע הוא והקדיש, ואחר כך שמעו קרוביו ומיחו; [אלא שעל הרע"ב שכתב אף הוא כהתוספות תיקשי קושייתו, כי לפי מה שפירש הרע"ב [הובא בהערה לעיל] את לשון המשנה: "**כיצד** גילח הבן וכו'" [שהתוספות מחקו ממשנתנו], נמצא שהמשנה מדברת בהדיא על הפרשת הקרבן קודם מחאת הבן, ראה שם]. ולפי מה שכתב ה"מנחת חינוך" [הביאו ב"ארזי הלבנון" אות ריז], שאין מועיל מחאת הקרובים אם שמע הוא ולא מיחה, אין מקום לישוב הנ"ל; וב"קרן אורה" הובא בציונים שם אות עו כתב, שדבר זה הוא בעיא בירושלמי ולא איפשיט. וראה מה שכתב ב"קהלות יעקב" שם בישוב קושייתו, ובמה שכתב על דבריו ב"ארזי הלבנון".

[730] כמבואר דינה במשנה לעיל כד א, ודין נזיר זה כדין אשה נזירה שהיפר לה בעלה להצד ש"מיגז גייז", ושם נתבארו הדברים בפנים ובהערות ביתר הרחבה, ראה שם ותלמד לכאן.

דמי שלמים יביאו בהם **שלמים**, ואותם שלמים **נאכלין ליום אחד** בלבד, **ואינן טעונין לחם** כדין בהמת שלמים שהופרשה. [731]

גמרא:

שנינו במשנה: האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האשה מדרת את בנה בנזיר:

איש אין אכן מדיר הוא את בנו בנזיר, **אבל אשה לא** מדרת את בנה בנזיר, וכפי ששנינו במשנה, **מאי טעמא**, כלומר: מה הוא עיקר הטעם שהאב מדיר את בנו בנזיר, ומתוך כך יתבאר מה הטעם שאין האם מדרת את בנה בנזיר?

אמר רבי יוחנן: **הלכה** למשה מסיני **היא בנזיר** שהאב מדיר את בנו, וכך נאמרה הלכה: אב מדיר את בנו ואין האם מדרת את בנה. [732]

וריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא: [733]

---

[731] יש להסתפק כיצד יהא דין החטאת אם נתבטלה הנזירות שלא על ידי מחאה, אלא משום שהביא הקטן שתי שערות; ובפשוטו לפי מה שנתבאר לעיל כד א בשם הגרי"ז בטעם הדבר שהאשה אינה מביאה את החטאת כשהיפר לה בעלה [וכן קטן שמיחה, שדין אחד להם], שהוא משום שהקרבנות הן "חלק מהנזירות", והיות והיפר לה בעלה ואינה נזירה, לכן אינה חייבת בקרבנות, אם כן הוא הדין כשהביא שתי שערות, ופקע ממנו שם נזיר, שאינו מביא קרבנותיו, וראה בזה בהערות בהמשך הסוגיא, וראה ב"קרן אורה" [בסוף הסוגיא ד"ה ועוד משמע, וכן בדף כח ב בד"ה ועוד דקדקו], שבכי האי גוונא צריך הוא להביא קרבנותיו, **ראה שם**, **וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון"** אות רי **בשם ה"מנחת חינוך"**.

[732] בסוטה כג ב הובאה רק שיטתו של רבי יוחנן ומשמע שכן הלכה, וכהכלל בכל מקום "רבי יוחנן וריש לקיש, הלכה כרבי יוחנן", וכן פסק הרמב"ם.

[733] כן מוכחת גירסת התוספות לפי שיטת רבינו תם בתוספות כט א.

[734] א. דעת התוספות יום טוב - הביאו ב"קרן אורה" ד"ה ריב"ח - שלדעת כולם אין האב מדיר את בנו בנזיר אלא משהגיע לחינוך; ודעת ה"קרן אורה" היא, שלדעת כולם הרי הוא מדיר את בנו מרחם, ודקדק כן מן הירושלמי כאן, [וכתב, דכן משמע מרש"י סוף מכות, ומתוספות לעיל ד ב ד"ה שמשון]. וכתב שם בטעם הדבר: דחינוך זה לא דמי לשאר חינוך מצוה דצריך לחנך את הקטן לעשות איזה מצוה, דלזה צריך שיגיע קצת לכלל דעת כל חד כדינו, וחינוך דהכא הוא להפרישו מהמותרות ולהקדישו לשמים בזהירות ופרישות, לזה אין צריך דעתו אלא על האב מוטל לשומרו מכל טומאה, וראה עוד שם. ב. כתב הרא"ש: "כדי לחנכו במצוות, דנזירות סייג לפרישות", והטעם שהוצרך הרא"ש לזה ולא פירש כפשוטו שהוא מחנכו במצוות הנזירות, יש לומר משום שהוא סובר שחינוך זה הוא מרחם, ראה באות א; וגם יש לומר שהוא משום שלא מצאנו בדין חינוך שיהיה האב מכניס את בנו בחיוב וכנזירות שהוא עושה אותו לנזיר, ועוד, שמדין חינוך אינו **יכול** לעשות אותו לנזיר, ולכן פירש שתקנה מיוחדת היא בנזיר שהיא סייג לפרישות שיחנכנו באופן זה. ג. הקשו התוספות: תימא, הא דאמר בעלמא [בבמות קיד א]: "קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו", והאמר רבי יוסי ברבי חנינא אף לחנכו לעשות מצוה מוטל על האב!? [אין להוכיח מדברי התוספות שאין זו תקנה מיוחדת בנזיר, ומשום שיסוד התקנה הוא בודאי משום דין "חינוך" דעלמא]. ותירצו התוספות: דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוה, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך; ועוד תירצו שחיוב חינוך אינו אלא על האב ולא על בית דין. ג. ב"תרומת הדשן" סימן צד, ביאר את תירוצם הראשון, דאף על גב שלאו חמור הוא מעשה כמבואר ביבמות ז א, מכל מקום לא שייך חינוך אלא במצות עשה, דצריך אזהרה טפי מאיסור שהוא שב ואל תעשה, [והעירו אחרוני זמננו, שלפי דברי הרמב"ן בפרשת יתרו על הפסוק "זכור את יום השבת", שעשה חשוב מ"לא תעשה" אף שהעובר עליו נענש פחות, אתי שפיר טפי]: וכתב על זה ב"חקרי לב" [הובא ב"ארזי הלבנון" אות רכג], דבהכרח צריך לומר, דמאחר שתיקנו חכמים חינוך

דף כט.

תקנת חכמים היא **כדי לחנכו במצוות**. [734] ומקשה הגמרא לרבי יוסי ברבי חנינא: **אי הכי** שהאב מדיר את בנו מטעם חינוך, אם כן **אפילו אשה נמי** תדיר את בנה!?

ומשנינן: **קסבר** רבי יוסי ברבי חנינא: **איש חייב לחנך** את **בנו במצוות, ואין האשה חייבת לחנך את בנה** במצוות. [735]

ומקשה הגמרא שש קושיות על שיטתו של ריש לקיש משמו של רבי יוסי ברבי חנינא, ומיישבת את כולן:

א. **בשלמא לרבי יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר, אמטו להכי** [אי לכך] את **בנו אין**! אכן האב מדיר בנזיר, אבל את **בתו לא** מדיר האב, כי כך נאמרה ההלכה.

אלא לריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא שמשום חינוך הוא מזירו, אם כן **אפילו** את **בתו** יזיר האב כדי לחנכה במצוות!? ומשנינן: כי **קסבר** רבי יוסי ברבי חנינא: את **בנו חייב** אדם **לחנכו** בנזירות, אבל את **בתו אינו חייב לחנכה** בנזירות. [736]

במצות עשה שיש בה קום ועשה שוב לא פלוג חכמים, וחייבו אף במצות עשה שהיא בשב ואל תעשה, שהרי לפי התוספות הטעם שחייבוהו בחינוך לנזירות הוא משום חינוך למצות עשה ד"קדוש יהיה", ואף על גב דמצות עשה זו היא בשב ואל תעשה; וכן ביום הכפורים חייבוהו בחינוך למצות "ועניתם" אף אל פי שהוא בשב ואל תעשה; וראה שם עוד שם טעם אחר לחלק בין עשה ללא תעשה. ד. ב"קהלות יעקב" ברכות סימן כד הוכיח, שהתוספות סבירא להו שמלבד דין חינוך שעל האב יש גם דין חינוך על הקטן עצמו, ומה שאמרו כאן שאין חיוב חינוך אלא על האב, היינו משום שמדין חינוך שעל הקטן אינו חייב לידור בנזיר שאפילו גדול אינו מחוייב בזה, ועוד, שהרי אין הקטן יכול לידור כלל בנזיר כיון שלא הגיע לעונת נדרים, ודין זה בהכרח אינו אלא מדין חינוך שעל האב להרגילו בקיום המצוות; והוסיף לבאר, שאין להקשות למה אין בית דין מצווין להפרישו משום דין הקטן עצמו, זה אתי שפיר כמובן, שאף על פי שמחוייב הוא מכל מקום ליכא חיוב להפרישו כשאינו מקיים הדרבנן, שמצות תוכחה אין על קטן לפי שאינו בר דעת גמור, **וראה עוד שם**. ה. הקשו האחרונים על קושיית התוספות [ראה "ארזי הלבנון"], וכי עד כאן לא שמענו מדין חינוך, שלא הוקשה להם אלא מסוגייתנו!? ולפי מה שביאר ב"קהלות יעקב" לדעת התוספות, שמלבד דין חינוך המבואר בסוגייתנו עוד יש דין חינוך על הקטן עצמו, ומזה אין להקשות למה בית דין אין מפרישין אותו, וכמובא באות ד, אם כן ניחא, שאכן יש לומר שמכאן הוא שלמדו דין חינוך על אחרים, וכל שאר מקומות יש לומר שהוא מדינו של הקטן עצמו. ו. לכאורה יש לתמוה על התוספות בתירוצם הראשון: כיון דהחינוך הוא למצות עשה ד"קדוש יהיה", אם כן אין חיוב חינוך אלא לתגלחת שנאמר בו "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו" [ואולי גם מה שנאמר בטומאה "קדוש הוא לה'" היא מצות עשה], אבל שתיית יין הרי לא נאמר בה מצות עשה, ואיך מחנכו אביו בזה!? וצריך לומר שכדי לחנכו בעשה דתגלחת הרי מוכרח האב להדירו ולעשותו נזיר שלם שאין נזירות לחצאין, ושם "נזירות" יש גם על איסור היין, כיון שהקטן עצמו יהא מחוייב בו מדין חינוך שלו עצמו [כמו שכתב ב"קהלות יעקב" שהובא באות ד], וצריך תלמוד.

[735] לקמן מבואר דסבר ריש לקיש שאין אדם חייב לחנך את בתו, ופירשו תוספות [ראה שם בהערה] דזה הוא דוקא בנזירות ולא בשאר מצוות, ואם כן יש לדון ולומר שאף מה שאמרו כאן שהאשה אינה חייבת לחנך את בנה זה הוא דוקא בנזירות; וראה בתוספות בעירובין פב א גבי קטן יוצא בעירוב אמו, שנראה מדבריהם שאף האם חייבת לחנך את בנה, [ומיהו לשון הגמרא: איש חייב לחנך בנו **במצוות** משמע לכאורה שהנידון הוא על כל המצוות] ; **וראה היטב בהערות לקמן לגבי חינוך הבת**.

[736] הקשו התוספות: הרי גבי יום הכפורים שנינו ביומא פב א שמחנכין הן את התינוק והן את התינוקת!? וכתבו שיש לחלק בדבר, וב"מגן אברהם" [שמג א] נסתפק בכוונתם, אם נזירות קלה משאר מצוות, או יום הכפורים חמור משאר מצוות, וב"מחצית השקל" שם, הביא מתוספות ישנים ביומא פב א, שהכוונה לומר שנזירות קלה היא, ושאר כל המצוות הם כמו יום הכפורים, ואף את בתו חייב לחנך. ולפי מה שנתבאר לעיל בהערה, ש"חינוך" זה אינו כשאר "חינוך", אם כן יש לומר שזה הוא החילוק בין נזירות לשאר מצוות; ויש לדון גם לענין מה שאמרו

ב. תו מקשינן לרבי יוסי ברבי חנינא:

בשלמא לרבי יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר, אהכי [לכן] **בנזירות אין**, אכן מדיר האב את בנו, אבל **בנדרים לא**, משום שכך נאמרה ההלכה.

אלא לריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא תיקשי: **אפילו נדרים נמי** יוכל האב להדיר את בנו, כגון נדר לקיום מצוות!? [737]

ומשנינן: **לא מיבעיא קאמר** במשנתנו!

לא מיבעיא בנדרים דלית ליה לבן **ניוול** שהוא יכול להדיר את בנו, **אלא אפילו בנזירות דאית ליה ניוול** [738], **אפילו הכי חייב לחנכו**.

ג. תו מקשינן לרבי יוסי ברבי חנינא:

בשלמא לרבי יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר, היינו דקתני במשנתנו: **מיחה או שמיחו קרוביו** [הנזירות בטילה], כי כך הלכה היא בנזיר.

אלא לריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא שהטעם הוא כדי לחנכו במצוות, תיקשי: **כל כמיניהון דקרובים דאמרין ליה** לאב: **לא תיגמריה מצוות** [וכי יש כח ביד הקרובים לומר לאב: אל תחנך את בנך למצוות]!? [739]

ומשנינן: **קסבר** רבי יוסי ברבי חנינא: **כל חינוך דלא חשיב** [חינוך שאינו חשוב] **לא ניחא ליה**, כלומר: היות ובזיון הוא לגלח שערו, ואינו נוח לו לבנו, לכן לא תיקנו חכמים דין חינוך. [740]

ד. תו מקשינן לרבי יוסי ברבי חנינא:

לעיל שהאם אינה חייבת לחנך את בנה, שלא אמרו כן אלא לענין נזירות ומטעם זה, **וראה בחידושי רבי פרץ**, וראה ב"קרן אורה" ד"ה ריב"ח.

[737] הרא"ש כתב שאף נדרים סייג לפרישות, ולכן מקשה הגמרא שיהיה דין נדרים כמו נזירות; אבל בתוספות כתבו שקושיית הגמרא היא שיהיה מדירו לקיים מצוות, ולכאורה משמע שהם חלוקים על הרא"ש שטעם החינוך בנזירות הוא משום דהנזירות סייג לפרישות, וצריך תלמוד. אלא שצריך ביאור לפי דבריהם, כיון שבנדרים הוצרכו לומר שהנידון הוא בנדר לקיום מצוות, אם כן למה האב מדיר את בנו בנזירות, שהיא אינה קבלה לקיום מצוות, וראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון".

[738] לשון ניוול יש לפרש בשני אופנים: האחד: כפשוטו דהיינו גידול שער, וכמו שמצינו לשון זה על מי שלא גילח במועד קטן [יד א]. השני: לשון עינוי הוא וכדלעיל כח א, דהיינו עינוי משתיית יין; **וראה בהמשך הגמרא מה שהובא בהערות בשם ה"באר משה"**.

[739] לכאורה לפי מה שנתבאר לעיל שתקנת חינוך מיוחדת היא בנזיר, אם כן יש לומר "הם אמרו והם אמרו"; ויש לומר שכל זה מונח ביסוד תירוץ הגמרא, וכפי שיתבאר בהערה הבאה.

[740] א. כתב הרא"ש: כל חינוך שאין קרוביו מחשבים אותו בזיון הוה ולא ניחא ליה לנער דלא רצו חכמים לתקן חינוך כזה שמא ישמע לקרוביו ויעבור על נזירותו. ולפי מה שנתבאר לעיל שכמה דיני חינוך שנאמרו כאן לא נאמרו אלא בתקנה המיוחדת שתיקנו חכמים בנזירות, אם כן יש לומר שאף סברא זו אינה סברא בדין חינוך דעלמא אלא שבתקנה מיוחדת זו לא תיקנו חכמים באופן זה, כי "הם אמרו והם אמרו". ב. ב"באר משה" הביא כמה ראיות, שאדרבה מי שאינו מגלח שערו ניוול הוא לו, ואילו כאן מבואר בגמרא שבזיון הוא לגלח שערו, וכתב שאצל קטן אדרבה שערו מיפהו; וב"ארזי הלבנון" העיר שתגלחת הנזיר ודאי כיעור הוא, שמגלח את כל שערו בתער.

בשלמא לרבי יוחנן דאמר: הלכה היא בנזיר, משום הכי מגלח הבן **ועביד הקפה** של הראש במצות התגלחת שבמלאת ימי נזרו, ואף שאמרה תורה: "לא תקיפו פאת ראשכם".

אלא לריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא שטעם הדין הוא **כדי לחנכו במצוות,** תיקשי: **הא קעביד הקפה** ועבר על "לא תקיפו פאת ראשכם", ואף שאינו מחוייב בה אלא מדרבנן!? [741]

ומשנינן: **קסבר** רבי יוסי ברבי חנינא: **הקפת כל הראש** אינה אסורה אלא **מדרבנן,** [742] **וחינוך** הוא **מדרבנן, ואתי חינוך דרבנן ודחי הקפה דרבנן.** [743]

ה. תו מקשינן לרבי יוסי ברבי חנינא: **בשלמא לרבי יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר, אהכי** [לכן] **מגלח** [744] הקטן **ומייתי קרבן** [מביא קרבנות נזירות טהרה].

אלא לריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא, שהטעם הוא כדי לחנכו במצוות, תיקשי: **הא קמייתי חולין בעזרה** [הרי מביא הוא חולין בעזרה]!? [745] ומשנינן: **קסבר** רבי יוסי ברבי חנינא: **חולין בעזרה לאו** איסור **דאורייתא** הוא אלא מדרבנן, ואתי חינוך דרבנן ודחי חולין בעזרה דרבנן. [746]

---

[741] הקשו האחרונים [הביא דבריהם ב"ארזי הלבנון"]: ממה נפשך, אי משום הקטן שעבר על הקפה הרי אינו בר חיובא, ואפילו לספות לו בידים מותר משום חינוך כמבואר בתוספות בפסחים פח א ד"ה שה, ואם משום איסורו של המקיף, הרי נחלקו בדבר אמוראים לקמן נז ב אם מותר לגדול להקיף את הקטן, ואפילו לדעת האוסר הרי מותר לגלחו על ידי אשה או קטן שאינם בני חיובא, ואינם אסורים בהקפת אחרים!? ותירצו, שקושיית הגמרא היא לפי שיטת הסובר שאסור להקיף את הקטן, ואף שיכול לגלחו אשה או קטן, מכל מקום משמעות המשנה היא שדינו ככל נזיר שאחר יכול לגלחו ולהקיף את ראשו. וקצת משמע מדבריהם, שאם הגדיל הקטן אחר מלאת ימי נזרו שוב אינו צריך לגלח ולהביא קרבנות כיון שכבר אינו נזיר [ראה איסתפקתא בזה בהערה לעיל], שאם לא כן יש לומר שהקושיא היא לכולי עלמא, כי באופן שהגדיל הקטן אחר מלאת ימי נזרו משמע שהוא מגלח, ובזה תיקשי: הרי הוא עושה הקפה, וראה עוד בזה בהערות בהמשך הסוגיא.

[742] ומן התורה אין אסור אלא כשמשוה צדעיו לאחורי אזנו, ולא כשמקיף את כל הראש.

[743] לפי מה שפירשו האחרונים [הובאו דבריהם בהערה לעיל] שקושיית הגמרא היתה, למה אחר יכול להקיף אותו, אם כן תירוץ הגמרא הוא, שבאיסור דרבנן יכול אחר להקיפו; ולפי זה תיקשי כאן קושיית החת"ם סופר שהובאה בהערה לקמן, למה יעבור אחר איסור כדי לחנך את הקטן!? ראה שם.

[744] כוונת הגמרא בלשונה "מגלח" אינה לפעולת התגלחת, אלא שהבאת הקרבנות נכללת בהגדרה הכללית של "תגלחת טהרה", ראה משנה לקמן מה א.

[745] א. ביארו התוספות, שהקושיא היא מחטאת שאינה באה בנדבה, אבל מעולה ושלמים אין קושיא, מפני שיכול להביאם בנדבה. ב. אין להקשות: כיון שהקטן אינו בר חיובא, מאי מקשה הגמרא!? כי יש לפרש את קושיית הגמרא על הכהן איך הוא מקריב חולין בעזרה.

[746] א. כתבו התוספות: קסבר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, בין להביאם ובין לאוכלם, וכן מותר להביא את הלחם והזרוע בשילה מן האיל ולהניפם בעזרה, והאימורים של חטאת איכא למימר יעלם לשם עצים, והדם יזרוק לשם מים, ועולה ושלמים יעשם לשם נדבה. ב. כתב ב"קרן אורה" בד"ה קסבר: מדבריהם נראה דלמאן דאמר "חולין בעזרה דאורייתא" יש איסור גם בהבאה ובאכילה, ובכמה מקומות כתבו התוספות שבהבאה אין איסור דאורייתא, אלא בשחיטה. ומבואר שהבין בכוונת התוספות שכתבו "בין להביאם" דהיינו כפשוטו הבאה בעלמא ולא שחיטה, וכן נראה מהמשך דברי התוספות "וכן מותר **להביא** את הלחם וכו'"; ולכאורה צריך ביאור: מי הצריכם לפרש כן, ולא פירשו כפשוטו שהנידון הוא על השחיטה, וכלשון הגמרא "חולין **שנשחטו** בעזרה",

ו. תו מקשינן לרבי יוסי ברבי חנינא:

בשלמא לרבי יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר, אהכי כי מיטמא מייתי קרבן ציפרין [לכן כשנטמא הרי הוא מביא חטאת מן העוף], שהרי כך משמע מן המשנה שכל דיני נזיר עליו אף לכנין "קרבן טומאה" -

ואכיל כהן מליקה [והכהן אוכל את העוף שלא נשחט בסכין מן הצואר, אלא נמלק בציפורן מן העורף].

אלא לריש לקיש אמר רבי יוסי ברבי חנינא שהטעם הוא כדי לחנכו במצוות, תיקשי: **הא קאכיל** הכהן **נבילה**, שהרי אין המליקה מכשירה באכילה אלא את חטאת העוף, וזו חולין היא ונבילה היא!?

ומשנינן: **קסבר** רבי יוסי ברבי חנינא **כרבי יוסי ברבי יהודה, דאין שחיטה לעוף מן התורה** ואין צריך אלא נחירת סימנים להוציא את הדם דרך הסימנים, ולכן די במליקה מן התורה, **וחולין בעזרה לאו דאורייתא.** [747]

מקשינן: **וכי סבר רבי יוסי ברבי חנינא** [748] **הכי** שאין שחיטה לעוף מן התורה וחולין בעזרה לאו דאורייתא!?

הברייתא מתבארת על פי ה"נודע ביהודה" ביורה דעה מהדורא תניינא סימן קלג [749]

והתניא: אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מנין לחטאת העוף שהיא באה על הספק [750] **שאינה**

וכמו שמצינו בקדושין נז ב: "כי ירחק ממך המקום **וזבחת** ואכלת, בריחוק מקום אתה **זובח** ואי אתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שלא **ישחטו** בעזרה". ג. משמע מלשון התוספות, שאם **הביא** את החולין לעזרה, יש איסור מן התורה - למאן דאמר "חולין בעזרה דאורייתא" - לאוכלם אחר כך, שהרי כתבו "בין להביאם ובין לאוכלם", והוא דבר מחודש. ד. במה שכתבו התוספות בענין אימורים ודם, והביא ב"ארזי הלבנון" בשם הגר"י פערלא לבאר את כוונתם, שהבאת חולין בעזרה ואכילתו, אכן אינה אסורה מן התורה, אבל הקרבת חולין על גבי מזבח הוא אסור מן התורה משום הקרבת פסולין על גבי מזבח, ולכן צריך להקריב את האימורין לשם עצים ולזרוק את הדם לשם מים, [וראה ב"קרן אורה" שפקפק על דברי התוספות, שלא מצינו איסור **הקרבה** בחולין, אלא איסור שחיטה ואיסור אכילה, **ראה שם**]. ה. למדנו מדברי התוספות, שיש מצות חינוך לזרוק הדם לשם מים ואת האימורים לשם עצים אף שאין זה קרבן כלל, וכעין זה דנו האחרונים [הובא במשנה ברורה סימן תרנח ס"ק כח] לענין חינוך למצות לולב בלולב השאול לקטן ביום הראשון שגדול אינו יוצא בו ידי חובתו, ראה שם. ו. ב"ארזי הלבנון" אות רלב הביא בשם החת"ם סופר שתמה: וכי אומרים לכהנים חטא כדי שיזכה הקטן או האב במצוה לחנכו!? ביאור קושייתו היא, שהוא סובר בגדר מצות חינוך, שהיא מצות "חינוך" על האב או על הקטן, ואין זה כשאר דינים דרבנן, שאם לא כן הרי בכלל תקנת חז"ל שהכהנים יביאו את קרבנותיו, והיות וכל האיסור אינו אלא מדרבנן יכולים הם להביא חולין בעזרה, **וראה עוד מה שהביא בשם ה"קרן אורה"**.

[747] ראה מה שהעירו ב"קרן אורה" ובכתבים בשם הגרי"ז על לשון הגמרא.

[748] על פי גירסת רבינו תם בתוספות.

[749] כתב ב"נודע ביהודה" שם: ומה שנתקשית בדברי התוספות שם בד"ה לזכר, הנה דבורי התוספות בנזיר המה חמורים, והדבור הזה מלבד קושי ההבנה בדבריהם, נפל עוד כמה טעיות ושבושים בדפוס בדבריהם, עד שאין לעמוד על תוכן כוונתן; ואמנם גם הבנת דברי הגמרא הוא קשה מאוד, ואני לעצמי להניח דרך רש"י ותוספות, בירתי דרך לעצמי".

[750] כגון זב וזבה מספק, וכן יולדת ואינה יודעת אם ולד הפילה או רוח הפילה, תוספות.

נאכלת, כלומר: מנין שהיא באה על הספק ומנין שאינה נאכלת?[751]
תלמוד לומר: "**והזב את זובו לזכר ולנקבה**"
-
מקיש דבר שחייבים עליו קרבן ואינו שייך אלא **בנקבה** דהיינו יולדת -
לדבר שחייבים עליו קרבן ואינו שייך אלא **בזכר**, דהיינו הבא על הזכר:
מה זכר הרי **מביא** הוא **קרבן** חטאת **על הודאי** [כשודאי בא על הזכר בשוגג] שהרי מחייבי כריתות הוא, וכל חייבי כריתות מביאין חטאת על השוגג, **אף נקבה** יולדת הרי **מביאה** היא קרבן **על הודאי** [כשודאי ילדה בן קיימא].
ומה זכר מביא על הספק, כשספק לו אם חטא הרי הוא מביא אשם תלוי, **אף נקבה** יולדת **מביאה על הספק** כשספק לה אם ילדה ולד בן קיימא.
ומה זכר ממין - היינו בהמה - **שהוא מביא על הודאי**, הרי הוא **מביא על הספק**, **אף נקבה ממין** - דהיינו עוף - **שהיא מביאה על הודאי** הרי **היא מביאה על הספק**.
שמא תאמר: **אי מה זכר מביא קרבן** אשם תלוי על הספק **ונאכל** האשם, **אף נקבה מביאה קרבן ונאכל**?
אמרת [אמור מעצמך]:

דף כט:
לא אם אמרת בזכר שקרבנו נאכל **שכן איסור אחד** יש בו אם באמת לא עבר, דהיינו חולין בעזרה.
תאמר בנקבה שאין קרבנה נאכל משום שאם באמת לא ילדה בן קיימא יש בקרבנה **שני איסורין**, דהיינו איסור נבילה שכן החטאת נמלקת, וחולין בעזרה, וכדמפרש ואזיל.
וכאן מקשה הגמרא את קושייתה על רבי יוסי ברבי חנינא, שלפי ביאור הגמרא לעיל בהכרח שהוא סובר "אין שחיטה לעוף מן התורה":
והרי **מאי שני איסורין** [מה הן שני האיסורין שיש בחטאת העוף הבאה על הספק] וכי **לאו איסור נבילה וחולין בעזרה**!?
ואם כן הרי מוכח שיש שחיטה לעוף מן התורה, ולכן חטאת העוף הבאה על הספק יש בה איסור משום נבילה אם לא ילדה בן קיימא; הרי שלרבי יוסי ברבי חנינא - שהוא התנא של הברייתא - "יש שחיטה לעוף מן התורה" ו"חולין בעזרה דאורייתא"!?
מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא [תמה רב אחא על המקשה]:

[751] ראה פירוש הרא"ש.

ודילמא מיחייב עליה משום דמיתחזי כתרי איסורין מדרבנן [ושמא חייב עליה האוכל אותה משום שנראה כשני איסורין מדרבנן], כלומר: הרי יש לפרש את כוונת רבי יוסי ברבי חנינא בברייתא, שאין שני איסורים גמורים באכילת חטאת העוף הבאה על הספק, אלא שאסרו חכמים לאוכלה משום שזה נראה כאילו יש בו שני איסורין מדרבנן. [752]

לימא - מחלוקת רבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא בטעם הדין שמדיר האב את בנו בנזיר - **כתנאי** היא שנחלקו באותה מחלוקת: דתניא: **עד מתי מדיר** האב **את בנו בנזיר**? **עד שיביא שתי שערות, דברי רבי.**

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עד שיגיע לעונת נדרים, דהיינו מבן שתים עשרה שנה ויום אחד. [753]

מאי לאו [האם לא כן הדבר] **תנאי היא**, שתנאים אלו נחלקו במחלוקת רבי יוחנן ורבי יוסי ברבי חנינא:

דרבי - האומר עד שיביא שתי שערות - **סבר: הלכה היא בנזיר** שהאב מדיר את בנו הקטן, ולכן **אף על גב דהגיע לעונת נדרים, מדיר ליה ואזיל** [מדירו האב והולך] **עד דמייתי שתי שערות** [עד שיביא שתי שערות]. [754]

ורבי יוסי ברבי יהודה - **האומר: עד שיגיע לעונת נדרים** - **קסבר**: האב מדיר את בנו בנזיר **כדי לחנכו במצוות, וכיון דנפיק מרשותיה תו לא מיחייב** [כיון שיצא הבן מרשותו שוב לא חייב האב], כלומר: היות ואין הוא צריך לרשותו של אביו שהרי יכול לידור בעצמו, לכן לא חייב האב להדירו משום חינוך. [755]

אמרי בני הישיבה: **לא** בזה הוא שנחלקו, אלא **דכולי עלמא הלכה היא בנזיר - והכא ב"מופלא הסמוך לאיש"** הוא **דקמיפלגי**:

---

[752]א. ביאור לשון הגמרא "דמיתחזי" הוא, כי מאחר שחייבה התורה להביא חטאת העוף אפילו על הספק, הרי זה קרבן ודאי ואין כאן לא איסור נבילה ואפילו מדרבנן, וכל שכן שאין כאן חולין בעזרה. ב. כתבו התוספות, שמן התורה היא נאכלת דאין שחיטה לעוף מן התורה וחולין בעזרה לאו דאורייתא, וראה מה שכתב בזה ב"ארזי הלבנון" אות רמו.

[753]כמו ששנינו בנדה מה ב: "בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדריה נבדקין, בת שתים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין, בן שלוש עשרה שנה ויום אחד נדריו קיימין, ובודקין כל שלש עשרה"; והוא נקרא "מופלא הסמוך לאיש", ובהמשך הסוגיא מתבאר אם דין זה הוא מן התורה או מדרבנן.

[754]כתבו התוספות בד"ה ואע"ג: "דמופלא הסמוך לאיש דרבנן, דמן התורה הוא קטן וברשות אביו הוא", וכן מבואר בהמשך הסוגיא, שאם "מופלא הסמוך לאיש" הוא מדאורייתא, אם כן פשיטא שמשהגיע לעונת נדרים שוב אין האב יכול להדירו, והטעם בזה מתבאר בהערה לקמן.

[755]נתבאר על פי הרא"ש שכתב וז"ל: דכל מצוה שהוא מחוייב בה, אין אביו מחוייב לחנכו בה; ולשון התוספות הוא: "כיון דנפיק ליה מרשותו בעצמו [ו] מצי לידור בנזיר אם ירצה תו לא מיחייב", והיינו כהרא"ש. והוציאו את הלשון - "וכיון דנפיק מרשותיה" - מפשטו, שהרי היה מקום לפרש את כוונת הגמרא: שלענין נדרים הרי הוא "איש" קודם שהביא שתי שערות וממילא אינו ברשות אביו לחנכו, וראה בהערה בהמשך הסוגיא; וראה עוד בהערה בסוף הסוגיא, דמדברי רבינו תם יש ללמוד שהוא אינו מפרש כהרא"ש, ויש לבאר לשיטתו כפירוש זה.

רבי סבר: "**מופלא הסמוך לאיש**" שיכול לידור נדרים ולידור בנזירות, **דרבנן** היא, **ואתיא דאורייתא** - הלכה למשה מסיני

- **דחיא רבנן**, דוחה את הדין דרבנן של "מופלא הסמוך לאיש", ולכן יכול האב להדירו עד שייעשה גדול.

ורבי יוסי ברבי יהודה סבר: "**מופלא הסמוך לאיש**" **דאורייתא**, ולכן אי אפשר שתהא הלכה שידירו האב בנזיר אחר שנעשה "מופלא הסמוך לאיש". [756]

ואיבעית אימא יש לפרש את מחלוקת התנאים:

דכולי עלמא - בין רבי ובין רבי יוסי ברבי יהודה - סוברים שטעם הדין הוא **כדי לחנכו במצוות**, **ו**"**מופלא הסמוך לאיש**" **דרבנן היא**, כי אילו היה "מופלא הסמוך לאיש" מן התורה, הרי שלכולי עלמא היינו אומרים שאין האב מצווה לחנך את בנו בדבר שהבן חייב בו בעצמו.

ומחלוקתם היא: **רבי** - דאמר: עד שיביא שתי שערות - **סבר**: **אתי חינוך דרבנן ודחי מופלא הסמוך לאיש דרבנן**, כלומר: היות ואינו יכול לידור בעצמו אלא מדרבנן, לכן יש דין חינוך על האב להזירו.

ורבי יוסי ברבי יהודה - דאמר: **עד שיגיע לעונת נדרים - קסבר**: **לא אתי חינוך דרבנן ודחי מופלא הסמוך לאיש**, כלומר: היות וסוף סוף מדרבנן הרי הוא מחוייב בה בעצמו, לכן אין דין חינוך על האב.

לימא [757] **הני תנאי כי הני תנאי**, כלומר: התנאים שנחלקו בברייתא הבאה נחלקו באותה מחלוקת שנחלקו בה רבי ורבי יוסי ברבי יהודה, אם האב יכל להדיר את בנו אחר שהגיע הבן לעונת נדרים ; **דתניא**:

---

[756] א. דברי הגמרא צריכים ביאור, מה ענין "הלכה היא בנזיר" שהאב מדיר את בנו הקטן, ל"מופלא הסמוך לאיש" שהוא דין מסוים שהוא יכול לידור מגיל זה!? ובתוספות כתבו לעיל בד"ה ואע"ג דהגיע לעונת נדרים מדיר ליה, דמופלא סמוך לאיש דרבנן, דמן התורה הוא קטן וברשות אביו הוא, ומשמע מלשונם שאם "מופלא הסמוך לאיש" הוא מדאורייתא, אם כן לענין נדרים אמרה תורה שהוא "איש", ושוב ממילא אינו ברשות אביו להדירו. אלא שאם כן צריך עיון, למה לא פירשו התוספות והרא"ש כן גם לענין חינוך, דבגמרא מבואר שכשהוא מופלא הסמוך לאיש "כיון דנפיק מרשותיה תו לא מיחייב", ונדחקו התוספות והרא"ש לפרש שאין חינוך אם הוא עצמו חייב בזה, ולמה לא פירשו כפשוטו, דכיון שהוא "איש", אם כן אינו ברשות אביו לחנכו [ראה הערה לעיל]!? ב. ויש מי שפירש את כוונת הגמרא כאן באופן אחר, והוא: אף אם "הלכה היא בנזיר" טעם הדין הוא משום חינוך, ולכן כשכבר יכול לידור בעצמו אין סברא שיהא דין חינוך על האב, וכמו שכתב הרא"ש לעיל, ולפי זה לשון הגמרא "אתיא דאורייתא **דחיא** רבנן" הוא כמו לשון הגמרא בהמשך למאן דאמר משום חינוך "אתי חינוך דרבנן **ודחי** מופלא לאיש דרבנן". ג. ראה ברבינו עזריאל ב"שיטה מקובצת", וברש"ש, שיכולה היתה הגמרא לומר "דכולי עלמא כדי לחנכו במצוות" ונחלקו אם "מופלא הסמוך לאיש" דאורייתא, וכמבואר בהמשך הסוגיא, שאם "מופלא הסמוך לאיש" דאורייתא פשיטא שאין בו דין חינוך מדרבנן; ויש שגורסים כן בגמרא. ולפי גירסתנו שלא אמרו כן, יש לבאר את הטעם, משום שכן היא הלכה ד"הלכה היא בנזיר" וכמו שמצינו כעין זה בכמה מקומות, שהגמרא נוקטת את האפשרות הנכונה להלכה.

[757] לשון "לימא" לאו דוקא הוא, כי אין ספק בדבר שאכן נחלקו באותה מחלוקת, תוספות.

מעשה ברבי חנינא שהדירו אביו בנזיר, והביאו אביו **לפני רבן גמליאל** באותו יום שהדירו - [758]

והיה רבן גמליאל בודקו לידע אם הביא כבר **שתי שערות** [759] כי אז אין חלה עליו נזירותו של אביו, **אם לא הביא**.

רבי יוסי אומר: לא היה בודקו רבן גמליאל לידע אם כבר הביא שתי שערות אלא **לידע אם הגיע לעונת נדרים**, כלומר: לבודקו אם יודע לשם מי נדר [760] כי אז לא חלה נזירתו של אביו **אם לאו**.

וטעמו של רבי יוסי הוא משום שהוא סובר כדעת רבי יוסי ברבי יהודה שאין האב מדיר את בנו בנזיר משהגיע לעונת נדרים, וחולק על תנא קמא שהוא סובר כדעת רבי שהדין תלוי בשתי שערות.

אמר לו רבי חנינא לרבן גמליאל: **רבי! אל תצטער** [תטרח] **לבודקני**, שהרי ממה נפשך נזיר אני -

כי **אם קטן** [761] **אני אהיה בשביל אבא** כלומר: בשביל הדרתו של אבי, **ואם גדול אני אהיה בשביל עצמי**, כלומר: הריני מקבל עלי נזירות, ובין כך ובין כך נזיר אני.

התפעל רבן גמליאל מדבריו של רבי חנינא:

עמד רבן גמליאל ונשקו לרבי חנינא **על ראשו, ואמר** רבן גמליאל: **מובטח אני בזה שמורה הלכה בישראל**.

אמרו: לא היו ימים מועטים עד שהורה רבי חנינא **הוראה בישראל**.

הרי מבואר שנחלקו תנאים אם האב יכול להדיר את בנו בנזיר אחר שהגיע לעונת נדרים, וכמו שנחלקו בדבר רבי ורבי יוסי ברבי יהודה.

---

[758] כן כתבו התוספות, ומוכח שאם נבדק באותו יום, הרי אנו תולים שכבר בעת הדרתו של אביו היו לו שתי שערות, וראה מחלוקת רב ושמואל בקדושין עט א במי שנמצאה בוגרת, אם תולין שבבוקרו של יום כבר היתה בוגרת, ויש לדון לדקדק מן התוספות שדוקא אם נבדק באותו יום אבל ביום אחר לא, ויש לדחות שלא הזכירו התוספות שנבדק באותו יום, אלא כדי שתהא נזירותו של רבי חנינא עצמו באותו יום שהדירו אביו, וכדמשמע בסוף הסוגיא; וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות רנח בשם האחרונים בענין מי שנבדק ביום אחר.

[759] א. כתבו התוספות, שלפי תנא קמא כבר היה בן שלש עשרה שנים ויום אחד, שאם לא כן אפילו אם הביא שתי שערות אינו גדול, שאין שערותיו אלא שומא. ב. מבואר מן הברייתא שלא היה סומך רבן גמליאל על "חזקה דרבא" [חזקה על בן שלש עשרה שנים שהביא שתי שערות] לומר, דכיון שהגיע לשלש עשרה שנים ודאי כבר הביא שתי שערות ואין יכול האב להדירו, ולכאורה לפי רבי יוסי ברבי חנינא שהאב מדיר את בנו בנזיר מדרבנן, היה לו לסמוך על זה, דבדרבנן סומכים על חזקה דרבא, ואפילו להקל.

[760] וכפי שנתבאר בהערה לעיל, שמשנים עשרה שנה ויום אחד "נדריו נבדקין".

[761] בהמשך הגמרא מתבאר, שלדעת הסובר שהאב מדיר עד שיגיע לעונת נדרים, מתפרש לשון "קטן" שלא הגיע לעונת נדרים, כי "קטן" הוא לענין נדרים; ולדעת הסובר שהדין תלוי בשתי שערות, מתבאר לשון "קטן" כמשמעו בכל מקום.

קא סלקא דעתין לפרש מה שאמר רבי חנינא: "אם קטן אני אהיה בשביל אבא ואם גדול אני אהיה בשביל עצמי", דהכי קאמר: "אם קטן אני מלידור בעצמי שלא הגעתי לעונת נדרים, ואם גדול אני לידור בעצמי והיינו שהגעתי לעונת נדרים אהיה בשביל עצמי"; ולפיכך מקשינן: [762]

בשלמא לרבי יוסי ברבי יהודה [763] **דאמר: עד שיגיע לעונת נדרים, היינו דקאמר** רבי חנינא: **אם קטן אני** - שלא הגעתי לעונת נדרים - **אהיה בשביל אבא, ואם גדול אני** - שכבר הגעתי לעונת נדרים - **אהיה בשביל עצמי**.

אלא לרבי, דאמר: עד שיביא שתי שערות יכול האב להדירו, אם כן האיך אמר רבי חנינא: **ואם גדול אני** - שכבר הגעתי לעונת נדרים - **אהיה בשביל עצמי** ולא בשביל אביו!?

דף ל.

הא ברשותיה דאבוה קאים [הרי ברשות אביו הוא עומד להדירו] עד שיביא שתי שערות, ואם כן אף שהגיע לעונת נדרים חלה עליו תחילה נזירותו של אביו ואינו נזיר בשביל עצמו!?

ומשנינן: **אלא דאמר** רבי חנינא - לדעת רבי - "**אהא בשביל אבא אהא בשביל עצמי**", כלומר: אין כוונת רבי חנינא לומר שאם "קטן הוא מלידור" יהא בשביל אביו, ואם "גדול הוא כדי לידור" יהא בשביל אביו, אלא שאם קטן הוא ולא הביא שתי שערות ורשות אביו עליו, כי אז יהא בשביל אביו, ואם גדול הוא שאין רשות אביו עליו יהא בשביל עצמו. [764] א. המשך הסוגיא נכתב על פי גירסת הרא"ש ונתבאר על פיו.

ב. חילוק יש בין שתי שערות לעונת נדרים, שכשהביא שתי שערות לא מיבעיא שאין האב מדירו בנזיר, אלא אפילו אם הדירו קודם לכן והביא הקטן שתי שערות באמצע ימי הנזירות שהדירו אביו, פקעה נזירותו של האב; ואילו משהגיע לעונת נדרים אפילו

[762] נתבאר על פי התוספות, אבל הרא"ש כתב שדבר פשוט הוא כתירוץ הגמרא, ש"גדול" - לפי הסובר שהאב מדיר את בנו עד שיביא שתי שערות - היינו "גדול" ממש שהביא שתי שערות, אלא שהגמרא מפרשת את שיטת רבי כדי להקשות עליו.

[763] כן נראית גירסת התוספות, ודלא כהב"ח שהגיה: רבי יוסי; וטעמו של הב"ח שהגיה, הוא משום שלא מסתבר שתקשה הגמרא על רבי יוסי ברבי יהודה שלא נזכר בברייתא זו עצמה, ולא על רבי יוסי - הסובר אף הוא כרבי יוסי ברבי יהודה - שנזכר בברייתא זו עצמה. ואין לומר שאף התוספות מודים שכוונת הגמרא היא לתנא המוזכר בברייתא, ומה שגרסו "רבי יוסי ברבי יהודה" הוא על פי המבואר בתוספות בד"ה רבי יוסי בשם התוספתא שהתנא של הברייתא הוא רבי יוסי ברבי יהודה; כי ודאי שסוגייתנו אינה גורסת כהתוספתא, שאם כן אין שייך לומר "הני תנאי כי הני תנאי" שהרי אותו תנא הוא.

[764] ראה דברי התוספות והם צריכים ביאור, וראה ב"ארזי הלבנון" שמפרש לדעת תוספות, שאין גורסים בברייתא כלל לשון "גדול וקטן", ולפי זה ניחא לשון הגמרא בתירוצה שהוא סתום מאד, אלא שמדברי התוספות אין משמע כפירושו של בעל "ארזי הלבנון". ומדברי המאירי נראה שהוא גורס: "**מי סברת אם גדול אני בדעת** [רצה לומר יודע להפלות] **אלא גדול ממש**".

לדעת הסובר ששוב אין האב יכול להדירו, מכל מקום אם הדירו האב קודם לכן והגיע לעונת נדרים באמצע ימי נזירותו, אין הנזירות פוקעת, אלא אם כן הביא שתי שערות.[765] ומקשינן לפי שיטת רבי, שהאב מדיר את בנו בנזיר עד שיביא שתי שערות:

מאחר שלא בדקו את רבי חנינא אם הביא שתי שערות, אם כן כיצד יביא הקטן את קרבנותיו כשימלאו ימי הנזירות שהדירו אביו, וכדמשמע מן הברייתא; שהרי: הניחא **אי** באמת **אייתי שתי שערות מעיקרא** [אם הביא שתי שערות בתחילה] היינו בשעה שהדירו אביו[766] -

כי אז **קא מייתי בנזירות דידיה** [יביא רבי חנינא את קרבנותיו במלאת ימי הנזירות שהדירו אביו, מחמת הנזירות שלו] שיצא מרשות אביו בשעה שהדירו וחלה עליו נזירותו שלו מאותו יום שהדירו אביו, שבאותו יום נדר רבי חנינא.

וכן ניחא נמי **אי** באמת לא הביא שתי שערות אלא **לבסוף**, דהיינו לאחר שסיים למנות שלשים ימי נזירות -

כי אז **קא מייתי בנזירות דאבוה** [יביא את קרבנותיו מחמת נזירות אביו] שהיא זו שחלה עליו ונמשכה נזירות זו כל הימים, שהרי לא הביא שתי שערות אלא בסוף ימי הנזירות.[767] **אלא אי אייתי במצעי** [אם באמת הביא שתי שערות קודם שסיים למנות ימי נזירות] **מאי**!?

כלומר: אם באמת יביא שתי שערות תוך כדי מנין ימי הנזירות כיצד יוכל להביא את קרבנותיו מיד לאחר השלמת ימי הנזירות שהזירו אביו, והרי נזירותו של אביו פקעה באמצע ימי הנזירות מאחר שהביא שתי שערות ויצא מרשותו.[768]

---

[765]א. אף ביאור התוספות ביסודו הוא על דרך דברי הרא"ש עם שנויים מעטים, אלא שיש לדקדק בדבריהם הרבה, וראה גם ב"ארזי הלבנון" שהביא מחלוקת אחרונים בכוונתם, **וראה עוד במאירי שפירושו הוא על דרך התוספות**. ב. ביאור החילוק בין עונת נדרים לשתי שערות, יתבאר בהמשך הסוגיא בהערות.

[766]נתבאר לפי פשוטו שהדין תלוי אם בשעה שהדירו אביו היו לו שתי שערות [וכן נראה בתוספות], כי פשטות כוונתו של רבי חנינא היא: "אם בשעה שהדירני אבי הבאתי שתי שערות הריני נזיר מחמת עצמי", ואם כן אינו נזיר מחמת עצמו אלא אם כן היו לו שתי שערות בשעה שהדירו אביו. ואולם לשון הרא"ש הוא: "אי אייתי שתי שערות **בשעה שאמר רבי חנינא תנאי זה**", ולשון זו אינה מובנת כל כך, דמשמע שתלה רבי חנינא את נזירותו שלו אם הביא שתי שערות בשעת הנדר, והוא דבר רחוק, כי למה יתלה בשעה זו!? ועוד, שהרי עיקר הדבר שאנו צריכים לדעת, הוא, אם במלאת ימי נזירות אביו יכול הוא להביא קרבן, ומה יועילנו אם בשעה שנדר הביא שתי שערות ואז חלה נזירותו שלו, והרי משום זה אינו יכול להביא קרבן במלאת ימי נזירות אביו!?

[767]לעיל בתחילת הסוגיא הובאה איסתפקתא אם הגדיל לאחר מנין הנזירות ועדיין לא הביא קרבנותיו, אם מביא הוא קרבנות; והנה לשון הרא"ש כאן הוא: "אם לא הביא שתי שערות עד **ששלמו ימי נזירות אביו**", ולפי הצד שנתבאר לעיל שאינו חייב בקרבנות אלא אם עד שיביאם לא יביא שתי שערות, צריך לומר שלשון הרא"ש לאו דוקא, אבל ב"קרן אורה" [בד"ה ועוד משמע], כתב שצריך להביא קרבנותיו, **ראה שם** שדקדק כן מסוגייתנו.

[768]ביאר הרא"ש: ונזירותו שלו הרי לא חלה, כי בשעה שהתנה [לשון הרא"ש **בשעה שהתנה** צריכה ביאור, והיה לו לומר **בשעה שהדירו אביו**, וכעין זה בהערה לעיל] הרי באמת היה קטן, והוא לא קיבל על עצמו נזירות

ואם כן תיקשי: הרי משמעות הברייתא היא שמיד בהשלמת ימי הנזירות - שקבע אביו - יביא קרבן, והרי אינו יכול להביא קרבנות, כי שמא הביא שתי שערות במיצעי!? ומבארת הגמרא את קושייתה:

הניחא לרבי יוסי ברבי יהודה, דאמר: האב מדיר את בנו **עד שיגיע לעונת נדרים**, כי אז יביא את קרבנותיו במלאת ימי הנזירות שהדירו אביו, שהרי ממה נפשך - בין שהגיע לעונת נדרים בשעת הדרת אביו ובין לא הגיע לעונת נדרים באותה שעה - הרי הוא נזיר באותם הימים אם מחמת נזירות אביו אם מחמת נזירות שלו.

ולא איכפת לן אם יגיע לעונת נדרים באמצע ימי הנזירות, כי אפילו אם יהא כן לא נפקעה נזירות אביו, כי עונת נדרים אינה מפקעת את הנזירות כמו שתי שערות, ולשתי שערות אין לחוש שיביא כי יש לומר שעד סוף ימי הנזירות לא יגיע רבי חנינא לגיל שלש עשרה ואין שערותיו שיביא אלא שומא ולא סימני גדלות. [769]

אלא לרבי דאמר: **עד שיביא שתי שערות, מאי איכא למימר** כלומר: איך יביא קרבנותיו מיד בהשלמת הנזירות!?

אמרי בני הישיבה לתרץ: **לרבי ליכא תקנתא עד דיתיב דיליה ויתיב דאבוהי** [לפי רבי אין תקנה אלא שישב את נזירות אביו ואת נזירותו שלו] סך הכל ששים יום.

כלומר: אכן אין הוא מביא קרבנות מיד בהשלמת נזירות אביו אלא לאחר שישב ששים ימי נזירות, כי כוונת רבי חנינא היתה, שאם יביא שתי שערות באמצע נזירות אביו ותתבטל נזירות אביו, הרי הוא נודר נזירות משעה שיביא שתי שערות, ואם כן יביא קרבן בסוף ששים יום ממה נפשך, או משום נזירות אביו או משום נזירותו שלו. [770]

אלא אם כן גדול הוא; והוסיף: ואפילו אם תאמר שהיתה כוונתו שאם יביא סימנים קודם שהשלים נזירות אביו שיהא נזיר בשביל עצמו, מכל מקום לא משכחת לה שיהא ראוי להביא קרבנות בהשלמת נזירות אביו מיד.

[769] פירשו התוספות טעמו של דבר: "**דנהי דהאב אינו יכול להדירו מכאן ואילך, מכל מקום היכא דהדירו קודם לכן, משום עונת נדרים לא פקע, כיון דלא הוי כי אם דרבנן**, [כלומר: מופלא הסמוך לאיש דרבנן], **אבל שערות דאיש דאורייתא פקע דאביו ואם כן ניחוש לשערות במיצעי**". ודבריהם צריכים ביאור: מנין פשיטא להו ש"מופלא הסמוך לאיש" הוא מדרבנן, והרי בסוגיא לעיל אינו פשוט כן. ועוד: "מופלא הסמוך לאיש" אם הוא מדרבנן, אין מועיל להפקיע את רשות האב אלא אם הוא משום חינוך דרבנן, וכמבואר בגמרא לעיל, ונמצא שהגמרא כאן סוברת את הטעם משום חינוך, ולא כפי שנפסק להלכה. ועוד: היות וכל דין הדרת נזירות אינו אלא מדרבנן, [שאם אינו מדרבנן הרי "מופלא הסמוך לאיש" דרבנן אינו מבטלו, וכנ"ל], שוב ממילא מה בכך ש"מופלא הסמוך לאיש" אינו אלא מדרבנן. ועוד, לפי פירוש הרא"ש בגמרא לעיל, שהטעם שאין האב יכול להדירו כשהגיע להיות "מופלא הסמוך לאיש", הוא משום שאינו חייב לחנך את בנו כשיכול לידור בעצמו, אם כן ודאי מסתבר שאם כבר הדירו לא יפקע, ולא היו צריכים לומר את הטעם משום שהוא מדרבנן; ומוכרח מזה שרבינו תם אינו מפרש כהרא"ש, אלא כלשון הגמרא לעיל שכבר יצא מרשות אביו לענין חינוך, [וכמו שנתבאר שם בהערה], ולכן סבירא ליה שאף באמצע הנזירות יצא מרשותו; [וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות רסב].

[770] א. כן נראה לפרש את תירוץ הגמרא על פי הרא"ש. וששים יום שהוא יושב הוא דוקא אם לא יבדוק בינתיים, כי אז יתכן שלא הביא שתי שערות אלא בסוף הנזירות ועד אז היה חייב לשבת בשביל נזירות אביו, ואילו נזירותו שלו אינה מתחילה אלא לאחר שהביא שתי שערות, אבל אם יבדוק את עצמו באמצע וימצא שהביא שתי שערות,

מתניתין:

האיש [הבן] **מגלח על נזירות אביו**, כלומר: אם הפריש אביו המת מעות לקרבנות נזירותו, הרי בנו הנזיר משתמש בהם לקרבנות נזירותו שלו, [771] וכדמפרש לה המשנה ואזיל.

ודין זה הלכה למשה מסיני הוא, ובגמרא יתבאר גדר דין זה.

ואין האשה [הבת] **מגלחת על נזירות אביה**, וכל שכן שאר יורשים שאינם מגלחים, ובגמרא מתבאר הטעם לזה.

כיצד האיש מגלח על נזירות אביו:

מי שהיה הוא ואביו נזירים, **והפריש אביו מעות** סתומים [שלא פירש אלו לחטאת ואלו לעולה ואלו לשלמים] **לנזירותו** [לקרבנות תגלחתו], **ומת** האב, **רבי יוסי אומר**: [772] אין אלו מעות שנאמרה בהם הלכה למשה מסיני שיגלח הבן עליהם, היות שכבר היה נזיר בחיי אביו; [773] ולפיכך: **הרי אלו יפלו לנדבה** לקיץ המזבח, וכדין מעות סתומין שנותרו לאחר מיתת הנזיר. [774]

ואיזהו שמגלח על נזירות אביו:

הרי שהיה אביו נזיר והיו לו מעות סתומין, **ומת**, **ואמר** הבן לאחר מיתתו של אביו: **הריני נזיר על מנת שאגלח על מעות אבא**, **זהו שמגלח על נזירות אביו**. [775]

גמרא:

שאל רבי יוחנן: [776] **מאי טעמא** אין הבת מגלחת על נזירות אביה?

אינו צריך לשבת אלא שלשים יום לאחר שיביא שתי שערות, וכמבואר במאירי. ב. יש להסתפק: אם הביא שתי שערות בי מיצעי ולא עברו שלשים יום של נזירות, אם בטילה הנזירות למפרע כי היא נזירות פחותה משלשים יום; ויש לדון, שאם תמצי לומר שאין הנזירות חלה, הרי שלא היה צריך לנהוג נזירות ששים יום, כי יש לפרש את כוונת תנאו של רבי חנינא: "אם גדול אני בתחילת הנזירות שהדירני אבי, או שאהיה גדול באמצע הנזירות, שבשני אופנים אלו אין נזירותו של אבי חלה, כי אז הריני נודר בשביל עצמי", ואם כן בשלשים יום די לו; **וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות רסה**, **וב"חזון איש" אבן העזר סימן קיד סקט"ז**; **וראה עוד** מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות רי ד"ה ולענין **בשם ה"מנחת חינוך**".

[771] בין שהפרישם האב לקרבנות "תגלחת טהרה", ובין שהפרישם ל"תגלחת טומאה" הרי הבן מגלח לאותה מטרה שהפרישם האב, ובסוף הסוגיא מסתפקת הגמרא, אם יכול הטמא לגלח על מעות של טהור, והטהור על מעות של טמא.

[772] א. בגמרא יתבאר האם נחלקו חכמים על רבי יוסי, ובמה נחלקו. ב. דין "מעות סתומין" לענין גילוח על מעות אביו, שוין בכל פרטיהם לדין "מעות סתומין" שיפלו לנדבה [אם מת הנזיר או שהיפר לה בעלה וכיוצא בזה], וכפי שנתבארו כל הדינים והפרטים במשניות ובסוגיות מדף כד א ועד דף כח ב.

[773] כתב הרא"ש לעיל כז ב: דמסתברא למימר דנאמר הלכה היכא דתחלת קבלת נזירותו היתה על סמך מעות אביו, אבל אם בחיי אביו היה נזיר, כבר הוזקק להביא קרבנות משלו, **וראה לשון המאירי**.

[774] וכמבואר לעיל כד ב שהם נופלים לנדבה.

[775] ראה בהערה לעיל בשם הרא"ש את טעם החילוק, וראה לשון המאירי.

[776] כן פירשו התוספות; והוכרחו לפרש שרבי יוחנן עצמו שאל את השאלה, משום שאם לא כן האיך שואלת הגמרא בתחילה "מאי טעמא", וכשמשיב רבי יוחנן את הטעם, חוזרת ושואלת הגמרא: "פשיטא", והרי אם

ואמר רבי יוחנן עצמו את הטעם, כי **הלכה** למשה בסיני **היא בנזיר**, כלומר: כך נאמרה ההלכה: בן מגלח ולא בת.

ותמהה הגמרא על רבי יוחנן: הרי **פשיטא** היא שאין הבת מגלחת על נזירות אביה ואף בלא שנאמרה הלכה מפורשת כן -

ומאי למימרא דבן יורש את אביו ובת לא יורשת!?

כלומר: כיון שהבן הוא שיורש את אביו ולא הבת, אם כן פשיטא שאינה יכולה לגלח על מעות אביה!? [777] ומשנינן: אכן במקום שיש בן אין צורך לומר שאינה מגלחת, **ולא צריכא** - דברי רבי יוחנן וההלכה שאין הבת מגלחת - אלא **בדלית ליה** [אין לאב] **אלא בת** שהיא יורשת במקום שאין בן.

כי **מהו דתימא** [שמא תאמר]: "**יורשין**" **גמירין לה** שהם מגלחים על מעות מורישם כשהם יורשים אותו, וכל היורשים בכלל [778] וכל שכן בת -

דף ל:

קא משמע לן: **הלכה** שאין הבת מגלחת כלל על מעות אביה, וכל שכן שאר יורשים.

שנינו במשנה: כיצד: מי שהיה הוא ואביו נזירים, והפריש אביו מעות [סתומים] לנזירותו, ומת [האב], רבי יוסי אומר: הרי אלו יפלו לנדבה; ואיזהו שמגלח על נזירות אביו: הרי שהיה אביו נזיר והיו לו מעות סתומין, ומת, ואמר [הבן]: הריני נזיר על מנת שאגלח על מעות אבא, זהו שמגלח על נזירות אביו:

איבעיא להו [נסתפקו בני הישיבה]: א. האם **פליגי רבנן** [נחלקו חכמים] **עליה דרבי יוסי**, וכדמשמע מלשון המשנה: רבי יוסי "אומר", **או לא פליגי** חכמים על רבי יוסי?

ב. **ואם תימצי לומר** שאכן **פליגי** חכמים על רבי יוסי, יש להסתפק במה נחלקו: האם **אריישא** דהיינו שנזר הבן בעוד אביו חי, שהם סוברים: אפילו באופן זה הבן מגלח במעות אביו.

"פשיטא" היא, אין לשאול "מאי טעמא"; ובהכרח שרבי יוחנן עצמו שאל "מאי טעמא", והוא זה שתירץ, ומצינו כן בעוד מקומות בש"ס.

[777] א. לשון הרא"ש הוא: פשיטא מאי למימרא וכו' וכיון דבת אינה יורשת והבנים יורשים, האיך תגלח על נזירות אביה!? ונראה מזה שעיקר קושיית הגמרא היא משום שהלכה זו בכלל דין ירושה היא, ויש לעיין, שהרי הגמרא לקמן מסתפקת אם הלכה זו מדין ירושה היא, ואינה פושטת את הספק, ואם כן איך מקשה הגמרא בפשיטות שהלכה זו מדין ירושה היא!? ב. יש ללמוד מדברי הגמרא, שאף אם הבן אינו נזיר ואינו ראוי לגלח, מכל מקום אין אומרים שתירש הבת את המעות האלו שאין הבן ראוי לירש אותם, שאם לא כן, יכולה היתה הגמרא לתרץ שבאופן זה אינו פשיטא; וראה בעמוד ב בגמרא, דמשמע [כמבואר שם בהערה]: שאם יש שני אחים והאחד אינו נזיר אז פשיטא שיורש הבן השני את הכל, אף על פי שכשיש שני אחים מסתפקת הגמרא שם, שאין כל אחד יורש אלא חצי מהמעות.

[778] כן נראה מלשון הרא"ש שכתב: מהו דתימא ירושה גמירי לה דכל מי שהוא יורש מגלח.

או שמא אדרבה **אסיפא** - כשנזר לאחר מיתת אביו - פליגי חכמים, והם סוברים: אפילו באופן זה אינו מגלח על מעות אביו, שלא נאמרה הלכה זו כלל, והמעות יפלו בכל אופן לנדבה? [779]

תא שמע שנחלקו חכמים, ועל הרישא הוא שנחלקו לומר שבכל אופן הבן מגלח על נזירות אביו:

דתניא: כיצד אמרו האיש מגלח על מעות אביו: מי שהיה אביו נזיר, והפריש אביו מעות לנזירותו, ומת, ואמר הבן: **הריני נזיר על מנת שאגלח על מעות אבי**, הרי זה **מגלח על מעות אביו; אבל מי שהיה הוא ואביו נזירים, והפריש אביו מעות לנזירותו, ומת, הרי אלו יפלו לנדבה** ולא יגלח הבן עליהם, **דברי רבי יוסי.**

רבי אליעזר ורבי מאיר ורבי יהודה אומרים: אף **זהו שמגלח על נזירות אביו.**

הרי שנחלקו חכמים על רבי יוסי, ועל הרישא הוא שנחלקו.

בעי רבה:

יש לו - לאב שהפריש מעות לנזירותו ומת - **שני בנים נזירים** שראויים לגלח על מעות אביהם. [780]

מהו דינם במעות שהניח אביהם? האם **הלכתא גמירין לה כל דקדים גלח גלח**, כלומר: האם לא נאמרה ההלכה אלא שהבנים מגלחים על מעות אביהם, ולא נאמרה בהם דין חלוקה כשאר ירושה, ואם כן כל מי שקדם לידור בנזירות הוא יהא מגלח. [781]

או דילמא: ירושה גמירין לה ופלגא הוי [חצי מעות לכל בן], כלומר: כשם שנאמרה חלוקה בירושה כך נאמרה חלוקה במעות אלו. [782]

---

[779] נתבאר על פי הרא"ש, וזו היא גם כוונת התוספות, וכמו שכתבו האחרונים שהובאו ב"ארזי הלבנון" אות רעד.

[780] היינו ששניהם נדרו בנזירות אחר מיתת אביהן, ואילו לדעת חכמים הספק הוא כל שיש לו שני בנים נזירים ואפילו שנזרו בחיי אביהן, תוספות ורא"ש. ומבואר מדברי הגמרא, שאין מקום להסתפק אלא בשני בנים נזירים הראויים לגלח על המעות; ובפשוטו הטעם הוא, שאם לא היו שניהם ראויים לגלח על מעות אביהם אלא אחד מהם, אז פשיטא שיכול לגלח אותו אחד על כל מעות הנזירות, ואף שבשאר נכסים הרי הם חולקים; וראה מה שנתבאר בהערה לעיל לענין בן ובת, כשהבן אינו נזיר והבת נזירה.

[781] א. נתבאר על פי הרא"ש שכתב: מי שקדם לידור נזיר בתחילה; וחידוש יש בדבר, כי הניחא לפי רבי יוסי שבשעת נזירותו התנה שיהא מגלח, אם כן אכן קדם לשני, אבל אם נזרו שניהם בחיי אביהם והאחד קדם לשני לידור בנזיר מה קדימה יש בדבר לענין גילוח על מעות אביו!? ב. לשון המאירי הוא: "רצה לומר שכל שקדם **לומר כך** זכה", ומסתבר שכוונתו לפרש כן אף לפי חכמים שחלקו על רבי יוסי, שהרי פסק המאירי הלכה כחכמים. ג. וב"שיטה מקובצת" כתב בשם שיטה: "יש מפרשים מי שקדם לידור נזירות ראשון, ויש מפרשים כל הקודם זכה בהן", משמע שכוונת היש מפרשים היא, שהקודם לתפיסה הוא זה שזכה בזה; [ולשון התוספות הוא: "וכל הקודם מהם זכה בהם", וקשה לעמוד על כוונתם]. ולשיטת ה"יש מפרשים" יש להסתפק, אם יחזור השני ויתפוס ממנו אם זכה.

[782] נתבאר על פי פשטות משמעות לשון התוספות, שאין ספיקו של רבה בגדרי ההלכה אם בכלל דין ירושה היא או שהלכה בפני עצמה היא, אלא פשיטא ליה שאין הלכה זו מדיני ירושה, ובפרט זה בלבד נסתפק רבה: אם נאמרה בו דין חלוקה או שלא נאמרה בו דין חלוקה. ואולם לשון הגמרא משמע שבגדרי ההלכה נסתפק רבה אם מדין ירושה היא או לא, וממילא יש בזה נפקא מינה לענין חלוקה, [וראה "ארזי הלבנון" אות ערב]; וכנראה

בעי רבא:

בכור ופשוט - שבשאר ירושות נוטל הפשוט חלק אחד והבכור פי שנים - והם **נזירים**, **מאי** הוא דין חלוקתם במעות סתומים שהניח אביהם?

האם **הלכתא גמירין לה** כלומר: האם מה שהבן מגלח על מעות אביו היא הלכה למשה מסיני שאינה שייכת בדיני ירושה כלל, **והילכך לא בעי גלוחי לפום מאי דשקיל** בשאר ירושה, [ואם כן אין חלוקת המעות כפי שחולקים שאר ירושה]. [783]

או דילמא: **"ירושה" היא** שיורש הבן את המעות כדי לגלח בהם, ואם כן: **כי היכי דשקיל פי שנים** [כשם שנוטל הוא פי שנים בשאר ירושה] **הכי** [באותו יחס - הוא] **מגלח**, וזה מגלח על שני שליש וזה על שליש אחד.

מוסיף רבא ומסתפק:

ואם תימצי לומר שאכן **ירושה היא ולפום דשקיל** הבכור בשאר ירושות הרי הוא **מגלח** על מעות אביו, דהיינו פי שנים לבכור; עדיין יש להסתפק אם בכל אופן מגלח הבכור על פי שנים:

האם **בלשון חולין** בלבד **הוא דאית ליה פי שנים**, כלומר: האם נוטל הבכור פי שנים דוקא כשלא הזכיר האב לשון קרבן והקדש בהפרשתו, אלא אמר: "מעות אלו לנזירותי" -

אבל בלשון הקדש, שאמר האב: הרי מעות אלו "לקרבנות" נזירותי, באופן זה **לא** נוטל הבכור פי שנים.

או דילמא: **כיון דקני ליה** הבן **לגלוח** [כיון שנאמרה הלכה שזוכה הבן במעות לגילוח], אם כן **לא שנא** באיזה לשון הפריש אותם האב. [784] עוד נסתפק רבא:

שהתוספות מיאנו לפרש כן, משום שזו היא בעייתו של רבא בהמשך הסוגיא וכפי שפירשו התוספות, וסבירא להו להתוספות שלא מסתבר שיסתפקו שני אמוראים באותו ספק. אבל מפירוש הרא"ש בסוגיא נראה שהכל ספק אחד ובגדרי ההלכה; ותתבאר שיטתו בהמשך הסוגיא בהערות.

[783] א. נתבאר על פי התוספות כפי שהוגהו דבריהם ב"ארזי הלבנון", ועל אף שלשון הגמרא דחוק קצת לפירוש זה. ב. לפי הצד השני של הגמרא יהא דינם תלוי בספיקו של רבה בשני אחים נזירים.

[784] השמועה כולה נתבארה על פי התוספות, וראה ביאור החילוק באיזה לשון הקדיש, ב"אור שמח" הלכות נחלות פרק ב הלכה א ד"ה ונבאר. ושיטת הרא"ש בביאור ספיקות הגמרא הוא: רבה נסתפק אם הלכה זו מדין ירושה היא או לא, ונפקא מינה לשני בנים נזירים אם חולקים; ורבא נסתפק: אם תמצי לומר שדין ירושה היא, האם בכור נוטל בו פי שנים, וטעם הספק הוא משום דבבכור נאמר "כי את הבכור וגו' לתת לו פי שנים בכל אשר **ימצא לו**", [ומפסוק זה ממעטים מה שלא היה ברשות האב אלא "ראוי" לבוא לו לאחר מיתה כגון ירושת אביו], ויש לומר שמעות הקדש אין נקראים "מצוי לו"; וחילוק הגמרא בין חולין להקדש אינו ספק נוסף, אלא הסבר לספק הקודם, שמטעם הקדש מסתפק רבא לומר שלא יטול פי שנים, כי זה אינו "מצוי לו". ושיטת המפרש בביאור הספק השלישי הוא: שאין הספק כלל לענין גילוח על נזירות אביו, אלא על אכילת הקרבן ראה שם, וב"כסף משנה" כתב שאף דעת הרמב"ם כן.

אם היה **אביו נזיר עולם** והפריש מעות לתגלחתו, [785] **והוא** הבן היה **נזיר סתם** כלומר: נזירות שאינה לעולם אלא לזמן קצוב, [786] או שהיה **אביו נזיר סתם והוא** הבן היה **נזיר עולם**, **מאי**? [787]

ומבארת הגמרא את צדדי הספק: **כי גמירין הלכתא בסתם נזירות** [לא נאמרה הלכה אלא בסתם נזירות] ולא בנזירות עולם. [788]

או דילמא: **לא שנא**. [789]

ואם תימצי לומר אפילו כשהיה האחד נזיר עולם והשני נזיר סתם, יכול הבן לגלח על מעות אביו, כיון ד**הכא** [בנזיר עולם וסתם] **אידי ואידי** [נזירות האב והבן] **נזירות טהרה** היא, כלומר: המעות הופרשו לנזירות טהרה ואף הבן מביאם לנזירות טהרה; [790] אבל **בעי רב אשי**:

אם היה **אביו נזיר טמא** והפריש מעות לקרבנות של "תגלחת טומאה", **והוא** הבן **נזיר טהור**, כלומר: רוצה הבן להוסיף על המעות ולהביא בהם קרבנות ל"תגלחת הטהרה".

---

[785] וכמו ששנינו לעיל ד א: "הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות"; או שהפריש מעות לתגלחת טומאתו.

[786] וכלשון הרמב"ם [נזירות ח טז] "נזיר זמן קצוב", ואין כוונת הגמרא לנזיר סתם שהוא לשלשים יום.

[787] בטעם הדבר שנקטה הגמרא שהיה זה נזיר עולם וזה נזיר סתם, מבואר בתוספות שני אופנים: האחד: עיקר הספק הוא משום שלא היו שניהם נזירים מאותו המין, אבל אם היו שניהם נזירי עולם ודאי שמגלח הוא על נזירות אביו; [וב"קרן אורה" תמה על פירוש זה: דאם כן אמאי לא מיבעי ליה להש"ס לעיל בשארי הלכות האמורים בנזיר בהא ד"מעות סתומים יפלו לנדבה", ובהא ד"האב מדיר את בנו בנזיר"]. השני: הספק הוא, אם אף ב"נזיר עולם" נאמרה ההלכה, ונקטה הגמרא את הספק באופן שהשני היה נזיר סתם - לרבותא, שאפילו בכי האי גוונא מסתפקת הגמרא, וכל שכן כשהיו שניהם נזירי עולם; ושיטת הרא"ש והרמב"ם בזה, יבוארו בהערות בהמשך הסוגיא.

[788] לשון זה של הגמרא משמע כהצד השני שנתבאר לעיל בהערה.

[789] השמועה נתבארה על פי התוספות. והרא"ש כתב: "כי גמירי הלכתא בסתם נזיר, פירוש כששניהם בסתם נזירות, והוא הדין דמצי למבעי אם שניהם נזיר עולם, אלא שקיצר התלמוד, **ואם תמצי לומר** קאמר". ביאור דבריו: בדברי הגמרא נכללו שתי ספיקות: האחד: אם בנזירות עולם נאמרה ההלכה, ואם לא נאמרה ההלכה בנזירות עולם הרי שאם היו שניהם נזירי עולם, ודאי אינו מגלח על מעות אביו. השני: אפילו אם תמצי לומר שבנזירות עולם לא נאמרה ההלכה, שמא דוקא כששניהם נזירי עולם, אבל אם על כל פנים אחד מהם נזיר לזמן קצוב, הרי הבן מגלח על מעות אביו. והרמב"ם כתב: [נזירות ח טז] "בין שהיה האב נזיר עולם והבן נזיר זמן קצוב, בין שהיה האב נזיר זמן קצוב והבן נזיר עולם, הרי זה מגלח ומביא קרבנותיו ממעות נזירות אביו". ומפשטות לשון הרמב"ם נראה, [וב"באר משה" לא כתב כן], שדוקא בכי האי גוונא הרי הוא מגלח, אבל אם היו שניהם נזירי עולם אינו מגלח על מעות אביו, שאם כוונת הרמב"ם לומר שבשניהם נזירי עולם הרי הוא מגלח, הרי שהיה לו לומר "אפילו היה האב נזיר עולם וכו'". וטעמו הוא, משום שהוא מפרש את השמועה כהרא"ש, והולך הוא לשיטתו בכל מקום שהלכה כ"ואם תמצי לומר", ולכן פסק שבשניהם נזירי עולם אינו מגלח, ואילו כשהאחד מהם נזיר לזמן קצוב הרי הוא מגלח, משום שהבעיא הבאה של רב אשי היא ב"אם תמצי לומר" ד"אידי ואידי [נזירות עולם וסתם] נזירות טהרה", והיינו דלכן מגלח.

[790] לכאורה מלשון זה של הגמרא משמע בהדיא כצד הראשון שנתבאר לעיל בהערה בביאור הספק גבי נזיר עולם, שהרי כוונת הגמרא במה שאמרה "אידי ואידי נזירות טהרה" היא: דוקא בנזיר סתם ונזיר עולם יכול לגלח ואף על פי שאינם שוים בעצם נזירותם, כיון שעל כל פנים שניהם שוים בקרבנות, הרי שהנידון היה משום שאין שניהם שוים; ולפי הצד שנסתפקו בתוספות לפרש לא כן, צריך לומר שהקדימה כן הגמרא משום שבבעיית נזיר טמא וטהור עיקר הבעיה היא משום שאינם שוים בקרבנותיהם.

או שהיה **אביו נזיר טהור והוא נזיר טמא, מאי**? [791]
ומסקינן: **תיקו**!

הדרן עלך פרק מי שאמר

פרק חמישי - בית שמאי

פרק זה דן במי שקיבל עליו נזירות מתוך טעות, האם חלה עליו הנזירות או לא.
ובפתיחת הפרק מביאה המשנה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל במי שהקדיש דבר בטעות, האם חל ההקדש.
ולפי שנאמר בנזיר "קדוש יהיה" [ולכן יש אפשרות של שאלה על הנזירות, כמו שיש אפשרות של שאלה על הקדש, כמבואר לעיל בתוס' ובראי"ש בדף ט א], הביאה המשנה את המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בהקדש טעות, כהקדמה לנזירות בטעות.

מתניתין:

בית שמאי אומרים הקדש טעות, שהקדיש אדם בטעות דבר להקדש, או לקרבן, הרי הוא **הקדש**.

דף לא.

ובית הלל אומרים: הקדש בטעות - **אינו הקדש**!
וטעם מחלוקתם יבואר בגמרא.
כיצד הוא הקדש טעות?
ומבארת המשנה שלש אפשרויות של טעות בהקדש -
א. אם **אמר** אדם: **שור שחור שיצא מביתי ראשון - הרי הוא הקדש**.
ויצא מביתו שור **לבן** ראשון -
בית שמאי אומרים: **הקדש**! ובגמרא יבואר שאפשר לבאר את דבריהם בשני אופנים:

[791]א. בפשוטו, אף בספק זה של הגמרא יש לבאר כשני האופנים שביארו התוספות גבי נזיר עולם ונזיר סתם: האחד: כיון שאין שום בקרבנותיהם לכן יש לומר שאינו מגלח. השני: האם נאמרה הלכה זו אף בתגלחת טומאה, בין שהיו שניהם טמאים ובין שהיה האחד מהם טמא. ומהקדמת הגמרא: "אידי ואידי נזירות טהרה" משמע כהצד הראשון; וכן מבואר בתוספות. ולשון הרמב"ם הוא: הפריש אביו מעות להביא בהן קרבנות טומאה, ומת, אין הבן מביא בהן קרבן טהרה, וכן אם הפרישן האב לקרבן טהרה, אין הבן מגלח עליהן תגלחת טומאה, שדברים אלו ספק הן וכו'", ומבואר מדבריו, שדוקא בכי האי גוונא אינו מגלח, אבל כשהיו שניהם טמאים הרי הוא מגלח גם תגלחת טומאה. ב. כתבו התוספות, שאפילו אם היה האב נזיר טמא ונטהר והבן לא נטמא מעולם, אף בזה מסתפקת הגמרא שלא יגלח הבן, כיון שאין נזירותו שוה לשל אביו שהוא היה טמא ונטהר, ואילו הבן לא היה טמא מעולם; וב"קרן אורה" כתב על דבריהם שהם אינם מובנים ומי הכריחם לזה, כי מאי נפקא מינה במה שכבר נטמא, כיוון שהקרבנות לשם נזירות טהרה הופרשו.

האחד, שהיה רצונו להקדיש את השור **הראשון**, שייצא מביתו לפני שאר השוורים. אך הוא טעה **בהערכתו**, בכך שחשב כי השור הראשון שייצא מביתו יהיה שור שחור, ואילו למעשה, יצא שור לבן ראשון.

וכיון שהיה ברצונו להקדיש את השור הראשון, לכן חל הקדשו על השור **הלבן** שיצא ראשון, על אף שהיתה טעות בהערכתו, שהרי הוא חשב שהשור הראשון יהיה שחור.

והאופן השני, שחל הקדשו על השור **השחור**, שיצא **שני**, אחרי השור הלבן.

כי ברצונו היה להקדיש את השור **השחור** הראשון, אלא שטעה בכך שחשב כי הוא ייצא ראשון לכל השוורים, ולמעשה הוא יצא שני, אחר השור הלבן.

והיינו, שחל הקדשו על השחור, על אף טעותו בהערכתו, שחשב שהוא ייצא ראשון.

ובית הלל אומרים אינו הקדש, לא השחור ולא הלבן.

ב. אם אמר אדם: **דינר זהב שיעלה בידי ראשון, הרי הוא הקדש**.

ועלה בידו דינר **של כסף** ראשון -

בית שמאי אומרים הרי זה **הקדש** [ויתבאר בגמרא אם קדוש הדינר של הכסף שעלה ראשון, או הדינר של הזהב שעלה בידו אחריו, כפי המבואר בשור לבן ושחור].

ובית הלל אומרים אינו הקדש כלל.

ג. אם אמר אדם: **חבית של יין שתעלה בידי ראשונה** מבין החביות, **הרי היא הקדש!**

ועלתה בידו חבית **של שמן** ראשונה -

בית שמאי אומרים: הרי היא **הקדש** [חבית השמן או היין, כמבואר בשתי הדוגמאות הקודמות].

ובית הלל אומרים אינו חל דין **הקדש** בכלל.

ובגמרא יתבאר איזה צורך יש בהבאת כל שלשת האפשרויות הללו.

גמרא:

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים, הקדש טעות הקדש**.

ודנה הגמרא במה נחלקו בית שמאי ובית הלל -

ועתה מניחה הגמרא לפי האופן הראשון, שכוונת המקדיש בכל שלשת המקרים במשנה, היתה להקדיש את הראשון, ולא את השחור בדוקא. אלא, שטעה המקדיש בהערכתו מה יהיה הראשון. ובכך נחלקו בית שמאי ובית הלל, האם הטעות בהערכתו מה יהיה הראשון אינה מונעת את חלות ההקדש על הראשון [ויתקדש השור הלבן, או דינר הכסף, או חבית השמן], או שבטל כל הקדשו, שהרי אמר במפורש שהוא מקדיש שור שחור ראשון, ולא יכול ההקדש לחול על דבר אחר.

והוינן בה: **מאי טעמייהו דבית שמאי**?

כיצד יכול הקדשו לחול, בשעה שלא התמלאו כל פרטי הקדשו? שהרי הוא טעה, והעריך שהשור הראשון יהיה שחור, והקדיש שור שחור, וכיצד יכול ההקדש לחול על שור לבן?

ומבארת הגמרא: טעמם של בית שמאי הוא -

דילפינן תחלת הקדש, את דין התחלת ההקדש, כאשר בא אדם להקדיש קרבן, **מסוף הקדש**, מקדושת קרבן שכבר קיימת.

וכוונת הגמרא לקדושת קרבן תמורה, שחלה מחמת קדושה שכבר קיימת, ולכן היא נקראת "סוף הקדש".

ומצינו בתמורה, שמתקדש קרבן התמורה אפילו כשטעה הממיר, ומכאן למדו בית שמאי שהקדש טעות הוי הקדש.

דהיינו, אדם שבא להמיר [להחליף] את הקדושה של בהמת קרבן על בהמת חולין, ואומר על בהמת החולין: בהמת חולין זו, תהיה קדושה תמורת בהמת קרבן זו! - לא יורדת הקדושה מבהמת הקרבן, אך נתפסת קדושת קרבן בבהמת החולין, והוא נקרא "קרבן תמורה".

וקדושת קרבן תמורה נחשבת לקדושת "סוף קרבן", לפי שאין כאן החלת קדושה חדשה, אלא המשכה של קדושת הקרבן, שכבר קיימת, לבהמת החולין.

ומכאן למדו בית שמאי -

מה תמורה, מצינו שקדושתה חלה **אפילו** אם היא נעשתה **בטעות**, כגון אם היה בדעתו להמיר את בהמת הקרבן בשור שחור, וטעה והמירה בשור לבן, חלה קדושת קרבן על השור הלבן -

אף כל **הקדש** חל **אפילו** אם הוא נעשה **בטעות**.

ואילו **בית הלל אומרים**: אין ללמוד טעות הנעשית בתחילת הקדש, מטעות הנעשית בהקדשת קרבן תמורה, שהיא תוצאה של המרה, והיא מעין המשכת קדושה מבהמת קרבן לבהמת חולין.

כי **הני מילי** שמועיל הקדש בטעות, ב**תמורה**, שקדושת הקרבן כבר קיימת, ומכוחה נהיית בהמת התמורה קדושה. ולכן אפילו היתה טעות בהמרה, שהיה בדעתו להמיר בשור שחור וטעה והמיר בשור לבן, בכל זאת נמשכת וחלה הקדושה על השור הלבן, על אף הטעות.

אבל אחותי הקדש, להוריד [דהיינו להחיל בתחילה] קדושה **בטעות - לא מחתינן**! אין לנו אפשרות להחיל קדושה בתחילה, כאשר יש טעות בהקדשו.

ועתה מקשה הגמרא לבית שמאי, כיצד הם בכלל מדמים את הטעות שבהקדש כאן, לטעות שבתמורה.
והרי בתמורה מדובר שהטעות היתה אך ורק בהערכתו בלבו, שחשב להמיר על שור שחור, וטעה והמיר על שור לבן. אך לא חלה הקדושה בניגוד לדיבורו, אלא היא חלה בדיוק כפי שדיבר, על השור הלבן.
ואילו כאן אמרו בית שמאי, שיחול ההקדש על השור הלבן, בניגוד לדיבורו המפורש שהקדיש שור שחור! ומביאה הגמרא ראיה שבתמורה עצמה מצינו חילוק בין טעות שאירעה בהערכתו, ובין טעות שאירעה בדיבורו, ובתמורה עצמה אנו אומרים שלא יתכן שתחול קדושה בניגוד לדיבורו -
ולבית שמאי, הרי **מה**, כמו **שאילו אמר** הממיר על בהמת החולין: **הרי זה** קרבן **תחת** קרבן **זה**, אך לא תחול התמורה מיד, אלא רק תחול לאחר מכן, **לשעת חצי היום** -
מי הויא האם תהיה חלות קרבן ה**תמורה** מיד, **מהאי שעתא**, מאותה שעה שהמיר!? - ודאי שלא!
אלא, בהכרח, **עד דמטי**, שתבוא שעת **חצי היום**, רק אז **הוא דהויא תמורה**!
והיינו, הרי ודאי שלא תחול קדושת התמורה על בהמת החולין מיד, בניגוד לדיבורו, אלא היא תחול רק בשעה שהוא קבע לה, בחצי היום.
ואם כן, **הכא נמי**, במקדיש שור ראשון שחור שייצא תחילה מביתו, לא יתכן שיחול הקדשו אחרת ממה שהוא עצמו קבע.
אלא, **לכי מיגליא מילתא**, רק במקרה שיתברר שאכן מתקיים דיבורו, שיצא השור השחור תחילה, רק אז יחול הקדשו, כמו שאמר בדיבורו.
אך אם יצא שור לבן תחילה, לא יתכן שתחול עליו קדושה, בניגוד לדיבורו שאמר שור שחור.
ולכן, מביאה הגמרא הסבר אחר לגמרי לדברי בית שמאי, שאינו דומה כלל לתמורה, ומעמיד את דבריהם באופן שונה לחלוטין -
אכן, לא חלה הקדושה על השור הלבן שיצא תחילה, אלא על השור השחור, שיצא שני, אלא ששור זה נחשב "ראשון" לשאר השוורים השחורים שיצאו אחריו -
אמר רב פפא: טעמם של בית שמאי הוא, היות שבאומרו "שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש" - הוא התכוון להקדיש את השור השחור הראשון שייצא מביתו, ולא את השור הלבן, על אף שייצא ראשון מביתו.

ולכך נאמר בדיבורו "**ראשון**" - **לכשיצא** השור שחור **הראשון**, לפני שייצאו שאר השוורים השחורים, יהיה השור הראשון, שיצא ראשונה לשחורים - הקדש.
ואם יצא ראשונה מביתו שור לבן, אין זה קשור כלל לנדרו, שהרי לפי הסברו של רב פפא בדברי בית שמאי, הוא לא הקדיש את השור הראשון שייצא מביתו, אלא את השור השחור הראשון שייצא מביתו.
ולפי זה, אין כלל טעות בהקדשו, אלא שלפי בית שמאי, כך מסבירים אנו את דבריו.
ולפני שממשיכה הגמרא להביא במה נחלקו עליהם בית הלל, תמהה הגמרא: הכיצד אפשר לבאר את דבריו שכוונתו להקדיש את השור השחור הראשון שייצא ראשונה קודם לשאר השוורים השחורים?
והא, הרי "**שור שחור**" **קאמר**.
ומי לא עסקינן, האם לא עוסקת המשנה גם במקרה **דלית ליה אלא האי**, שאין למקדיש אלא שור שחור זה, ואז אי אפשר להסביר את המשך דבריו "שיצא מביתי ראשון", שכוונתו לשור השחור הראשון שייצא ראשונה לשאר השוורים השחורים, שהרי אין לו אלא שור שחור אחד בלבד!
ומתרצת הגמרא: **לא צריכא**, לדעת רב פפא נאלץ לדחוק ולומר, שמשנתנו מדברת רק במקרה **דאית ליה תרין תלתא**, שיש לו שנים או שלשה שוורים שחורים, והוא התכוון להקדיש את הראשון מביניהם.
ועתה ממשיכה הגמרא לבאר לפי רב פפא, במה נחלקו בית הלל על הסברם של בית שמאי בכוונת המקדיש. שהרי לפי דבריו של רב פפא, אין מחלוקתם כלל בדין הקדש טעות, אלא גם בית שמאי סוברים שלא יחול הקדש בניגוד לדיבורו, והם רק מסבירים שכך היה דיבורו -
ובית הלל, חולקים **ואומרים**: **אם כן**, אם כך היתה כוונת דיבורו, להקדיש את השור השחור הראשון שייצא לפני שאר השוורים השחורים, לא היה לו למקדיש לומר "שיצא מביתי ראשון", שמשמעותו הפשוטה היא שמקדיש את השור הראשון שייצא מביתו.
אלא, "שור שחור **שיצא בראשון** מביתי"
- **מיבעי ליה!**
כך היה צריך המקדיש לומר.
כי רק בלשון כזאת, אפשר להעמיד את דבריו כמו שאמרו בית שמאי, שמקדיש את השור השחור הראשון שייצא "בראשון", בראשונה, לפני שאר השוורים השחורים.

אבל כיון שאמר "שור שחור שיצא מביתי ראשון", אי אפשר להעמיד את דברי המקדיש כדברי בית שמאי.

ולכן, סבורים בית הלל, שבלשון שכזאת לא חל הקדשו כלל, שהרי הוא הקדיש שור שחור שיצא הראשון מביתו, ולא יצא מביתו שור שחור ראשון, אלא יצא ראשון שור לבן, שאותו הוא לא הקדיש.

אמר ליה, **תמה רבא מברניש לרב אשי** על הסברו הזה של רב פפא במשנתנו:

וכי **האי** הקדש, "**הקדש בטעות**" **הוא** קרוי? -

הרי הקדש שכזה - **הקדש בכוונה הוא**!

שהרי לא היתה כל טעות בהקדשו, אלא שכך מעמידים בית שמאי את דבריו, שהתכוון להקדיש את השור השחור הראשון מבין שאר השוורים השחורים, ואכן שור זה התקדש!

ענה לו רב אשי: **הכי נמי**, אכן אין זה הקדש טעות.

אלא, זה שאמרו בית שמאי שהוא "הקדש טעות", הוא ביטוי בלשון מושאלת.

והם השתמשו בביטוי מושאל זה, **משום דאטעייה לדיבוריה קמא**. לפי שהמשך דיבורו, משובש, ונותן מקום לטעות בהבנת תחילת דיבורו. ולכן נקטו בית שמאי בלשונם "הקדש טעות", אם כי אליבא דאמת הוא הקדש בכוונה.

כי תחילת דיבורו היתה "שור שחור שיצא". ואם היה אומר בלשון מתוקנת, הוא היה ממשיך ואומר "ראשון מביתי".

אלא, שהוא הפך את סדר המילים, ואמר "מביתי ראשון".

ולפי בית שמאי, יכולים אנו להעמיד את משמעות דבריו, שהוא התכוון להקדיש את השור הראשון מבין השוורים השחורים בלבד. וכיון שיש צד של הטעיה בהמשך דבריו, קראו לו בית שמאי "הקדש טעות", שהוא, כאמור, לשון מושאלת.

ונמצינו למדים, כי לפי רב פפא, מודים בית שמאי לבית הלל שהקדש טעות אינו הקדש.

ותמהה הגמרא על כך:

וכי קסברי בית שמאי שהקדש בטעות לא הוי הקדש!?

והתנן לקמן [לא ב]: **מי שנדר בנזיר**, להיות נזיר, **ואחר כך נשאל לחכמים** על נזירותו [אין הכוונה כאן לשאלה על הנדר ולהתרת חכם, אלא שקיבל עליו את נזירותו בלשון שאינה ראויה לקבלת נזירות], **והתירו** לו חכמים את נזירותו, שאמרו לו שאכן אין זו לשון נזירות, והתברר עתה שמעולם לא היה נזיר.

והיתה לו בהמה מופרשת לקרבן נזיר - **תצא הבהמה**, שהתברר עתה שהיא אינה קדושה בקדושת קרבן, **ותרעה** יחד עם שאר בהמות החולין, **בעדר**.

אמרו בית הלל לבית שמאי: אי, וכי אין **אתם מודים ש**הקדשה של בהמה זאת, **הקדש בטעות הוא**, ובכל זאת אתם אומרים כאן כמונו, **שתצא** הבהמה שהוקדשה בטעות, **ותרעה בעדר** עם בהמות החולין, כיון שלדעתנו הקדש טעות אינו הקדש.
ואם כן, מדוע אין אתם מודים לדברינו גם במקדיש שור שחור שיצא מביתי ראשון, ויצא לבן, שאנו אומרים הקדש בטעות לא הוי הקדש, ואילו אתם חולקים עלינו בדין זה, וסבורים שהקדש בטעות הוי הקדש.
ומכלל זה אתה למד, **דסברי בית שמאי** במשנתנו, **שהקדש בטעות הוי הקדש!**
ומתרצת הגמרא:
אלא כך יש לתרץ את דברי רב פפא:
בית הלל הוא דקא טעו בהבנת דברי בית שמאי -
שבית הלל **סברי**, **שטעמייהו דבית שמאי** במשנתנו הוא **משום דהקדש בטעות הוי הקדש**, ולכן טענו להם במשנה הבאה, מדוע הם מודים לדבריהם בנזיר שנשאל על נזירותו, שלא חל ההקדש בטעות על הבהמה.
ואמרי להון בית שמאי לבית הלל: טעם דברינו הוא **לאו משום דהקדש בטעות הוא**.
אלא השתמשנו בלשון "הקדש טעות" כביטוי מושאל, **משום דאטעייה לדיבוריה קמא**, שבהמשך דיבורו הוא שיבש את תחילת לשונו ["שור שחור"], כי במקום להמשיך ולומר "שיצא ראשון מביתי", הוא אמר "שיצא מביתי ראשון".
אך עדיין תמהה הגמרא על הסברו המחודש של רב פפא בדברי בית שמאי -
וכי ניתן לומר, ש**סברי בית שמאי** כבית הלל, **שהקדש בטעות לא הוי הקדש**, והשתמשו כאן רק בלשון מושאלת -
תא שמע ראיה ממשנה לקמן [לב ב] שבית שמאי סוברים שהקדש בטעות כן הוי הקדש - דתנן: חבורת אנשים ש**היו מהלכין בדרך**.

דף לא:

והיה אדם **אחד בא כנגדן** של האנשים המהלכים.
והתחילו להתווכח ביניהם מי הוא האיש ההולך לעומתם מרחוק. אחד מהם זיהה אותו בתור איש פלוני, והשני טען שהוא טועה, ואין זה איש פלוני אלא אדם אחר.
וכדי לחזק את דבריהם, קיבל כל אחד מהם על עצמו נזירות, להראות שהוא בטוח וצודק בדבריו.
ואמר אחד, זה שטען כי זה איש פלוני: **הריני נזיר**, **ש**אכן אדם **זה** איש **פלוני** הוא, כדברי.
ואחד, זה שטען כי אותו אדם הוא אינו איש פלוני, **אמר**: **הריני נזיר**, **שאין** אדם **זה** איש **פלוני!**

ואמר השלישי מהחבורה לשנים המתווכחים: **הריני נזיר, שאחד מכם נזיר**.
ואילו הרביעי אמר לשנים המתווכחים: הריני נזיר, **שאין אחד מכם נזיר**.
ואמר החמישי לשנים המתווכחים: הריני נזיר, **ששניכם נזירים**.
ואמר להם הששי: הריני נזיר **שכולכם נזירים**.
בית שמאי אומרים: **כולם נזירים!**
כי אין באמירתם זאת משום התניית תנאי בקבלת הנזירות, אלא כולם קיבלו עליהם נזירות בלשון שמביעה את צדקת דבריהם, ומתוך הנחה שבקבלה זאת הם נעשים נזירים.
ולכן, גם מי שטעה, נעשה נזיר, על אף שנזר משום שהיה בטוח בדבריו.
ומוכיחה הגמרא:
והא הכא, **הקדש** [קבלת נזירות, הדומה להקדש, כמו שאמר הכתוב הנזיר "קדוש יהיה"] **בטעות הוא** לאותו שטעה וקיבל את הנזירות מחמת טעותו, **ובכל זאת קתני**: בית שמאי אומרים, **כולם נזירים!**
ומוכח שבית שמאי סוברים שהקדש בטעות הוי הקדש!
וכם כן, האיך אמר רב פפא בהסבירו את משנתנו, שמודים בית שמאי לבית הלל שהקדש טעות לא הוי הקדש!?
ומביאה הגמרא תירוץ:
אמרי בבית המדרש לתרץ את הקושיה על רב פפא:
אכן **סברי בית שמאי שהקדש בטעות הוי הקדש**.
אבל רק **מהכא**, מדברי המשנה שהבאנו עתה, אפשר להוכיח שזו היא שיטתם, במקרה של טעות המבואר במשנה הזאת.
אבל **מההיא**, ממשנתנו, העוסקת בהקדש טעות באופן שונה, **לא** אפשר להוכיח, שהקדש טעות באופן שכזה הוי הקדש לפי בית שמאי.
כי את משנתנו הוצרך רב פפא לפרש, שמודים בית שמאי לבית הלל שהקדש בטעות כמו ההקדש שבמשנתנו לא הוי הקדש, כי לא יתכן שיתקדש השור הלבן שיצא ראשון, כאשר הוא אמר במפורש שמקדיש שור שחור!
ולא השתמשו בית שמאי במשנתנו בלשון "הקדש בטעות הוי הקדש" אלא כלשון מושאלת להגדיר את דברי המקדיש, שנאמרו בלשון משובשת.
וביאר רב פפא, שהנקודה שבה נחלקו בית שמאי על בית הלל במשנתנו היא בהסבר דבריו של המקדיש, ולא במחלוקת העקרונית שביניהם בענין הקדש טעות.
וסוברים בית שמאי, שמתקדש השור השחור שיצא ראשון לשוורים השחורים, לפי שכך היתה כוונת דבריו. אלא שהוא טעה בניסוח דבריו, והשתמש בלשון מוטעית, משובשת.

ומביאה הגמרא ביאור אחר, שביאר אביי את דברי בית שמאי במשנתנו.
אביי אמר: **לא קא סלקא דעתך**, לא יעלה על דעתך להעמיד את המשנה ואת שיטת בית שמאי בכגון **דקאים בצפרא**, שעומד בבוקר ומקדיש את השור העומד לצאת מביתו.
אלא הכא, במשנתנו **במאי עסקינן**, במה מדובר בה, בכגון שכבר יצא השור מביתו, **דקאים בטיהרא**, שהוא עמד בצהריים, לאחר שיצאו כבר כל השוורים, הלבנים והשחורים מביתו.
ובצאתם מביתו הוא שמע את קול פרסותיהם, והוא בקי להכיר את שוויו לפי קול פרסותיהם, אלא שהפעם הוא טעה לחשוב על שורו הלבן שיצא ראשון, כי זה הוא שורו השחור, ולכן **אמר**: **שור שחור**, **שכבר יצא** בבוקר **מביתי ראשון - ליהוי הקדש**!
ואין בדעתו לשחור דוקא, אלא לכל שור משוויו, אלא שהוא זיהה אותו בטעות, לפי קול פרסותיו, כאילו הוא שורו השחור, שיצא ראשון.
ואמרו ליה: לא השור השחור יצא ראשון, אלא שור **לבן**, הוא זה **שנפק**, יצא ראשון.
ואמר להון המקדיש: **אי הוה ידענא ד**השור ה**לבן נפק**, יצא ראשון, **לא אמרי**, לא הייתי אומר ש**השחור** יהיה הקדש, אלא הלבן.
וטעות זו היא דומה לטעות המבוארת במשנה לקמן, של מי שהיה מהלך בדרך, וזיהה בטעות את האדם המהלך מולו כאיש פלוני, ואמר הריני נזיר שזה איש פלוני, שגם שם אמרו בית שמאי שהקדש טעות הוי הקדש.
והרווח של אביי בתירוצו, הוא, שאין ההקדש חל בניגוד לדבריו.
כי רק אם מקדיש בבוקר, לפני צאת השוורים, יש משמעות לדבריו שמקדיש שור שחור שיצא ראשון בדוקא, כי הרי אין הוא נביא לדעת איזה שור עתיד לצאת ראשון, ואם אומר את הנוסח הזה, הרי שאמר זאת בדוקא, ולא יתכן שיוקדש השור הלבן שיצא ראשון.
אך אם אומר זאת לאחר שיצאו השוורים, מתוך שזיהה בטעות את קול פרסות השור הלבן כאילו הוא קול פרסות השור השחור, ולכן אמר שהוא מקדיש את השור השחור, הרי אין משמעות לדבריו שרוצה בדוקא להקדיש את השחור, אלא שאמר זאת מתוך שטעה והניח שזה הוא השחור, אך גם אם היה לבן היה מקדישו. ולכן סוברים בית שמאי, שבאופן שכזה הקדש בטעות הוי הקדש, הרי זה דומה לממיר קרבן בשור חולין, וחשב בטעות שהוא ממיר בשור שחור והתברר שהוא שור לבן, שחלה קדושת קרבן תמורה על השור הזה.
ומקשה הגמרא על הסברו של אביי:

ומי מצית אמרת, איך אתה יכול לומר, שהתנא במשנתנו, בכגון **דקאים בטיהרא**, **עסיק**, שהוא עוסק במי שעומד בצהריים, אחר צאת השוורים מביתו, והוא מתייחס בהקדשו לשור שכבר יצא.

והקתני במקרה השני, בהמשך המשנה, "**דינר זהב שיעלה**", בלשון עתיד.

ומתרצת הגמרא: **תני**, יש לך לשנות במשנה בלשון עבר, "**שעלה**".

וכמו כן מקשה הגמרא מהמקרה השלישי, "**חבית של יין שתעלה**", בלשון עתיד.

ומתרצת באותו ענין: **תני** "**שעלתה**", בלשון עבר.

ועתה מביאה הגמרא מימרא של רב חסדא בענין שור שחור ולבן.

אמר רב חסדא: **אוכמא**, שור שחור הנמצא **בתוך חיורא**, עדר של שוורים לבנים, **לקיא**, מפחית את ערכו של העדר כולו, היות ועדר שכולו שוורים לבנים נמכר במחיר יותר גבוה.

כתם **חיורא**, לבן, הנמצא **בשור** שצבעו **אוכמא**, שחור, **לקיא**, מפחית את ערכו, לפי שכתם לבן בשור שחור מצביע על נגע בשור.

ומקשה הגמרא על מימרא זו ממשנתנו:

תנן: אמר "**שחור שיצא מביתי ראשון הקדש**", ויצא לבן, הרי הוא הקדש לדברי בית שמאי.

קא סלקא דעתין, מניחה עתה הגמרא, שאדם **כי**, כאשר הוא **מקדיש** דבר, הניתן להתפרש לשני פנים, לדבר משובח או לדבר פחות, **ב"עין רעה**" הוא **מקדיש**. שמשאיר לעצמו את הדבר המשובח, ומקדיש את הדבר הפחות. ודבר זה מחלוקת תנאים הוא במסכת בבא בתרא [עב א].

ואילו כאן **אמרי בית שמאי**, שהשור הלבן, שלדברי רב חסדא הוא משובח מהשור השחור, **הוי הקדש**!

והרי כיון שבעין רעה הוא מקדיש, אי אפשר לפרש את דבריו שהוא מקדיש את השור הלבן ואין כוונתו לשור השחור בדוקא, ומדוע חל הקדשו לבית שמאי, לאור דבריו של רב חסדא!?

ואלא מאי, שמא תאמר לתרץ, שההנחה שהמקדיש דבר המשתמע לשני פנים, **בעין יפה** הוא **מקדיש**, והתכוון להקדיש אפילו שור לבן שיצא ראשון.

אם כך, יקשה לך המשך המשנה:

דינר של זהב שיעלה בידי ראשון ועלה של **כסף** - **בית שמאי אומרים הקדש**.

והרי אמרת לתרץ, שבעין יפה הוא מקדיש, ולפי זה אי אפשר לפרש דבריו שהתכוון להקדיש אפילו דינר של כסף שיעלה תחילה.
ובהכרח שבעין רעה הוא מקדיש, ומעתה חוזרת הקושיה לפי רב חסדא, כיצד אפשר לפרש דבריו שמתכוין להקדיש אפילו שור לבן, והרי לדברי רב חסדא הוא משובח משור שחור, וברור שלא התכוין להקדישו!
אך מוכיחה הגמרא מהמשך המשנה שאי אפשר לומר שבעין רעה הוא מקדיש - **ואלא מאי** תאמר, ש**בעין רעה** הוא **מקדיש** -
והרי המקדיש **חבית של יין שתעלה בידי ראשון**, **ועלה של שמן** - **בית שמאי אומרים הקדש**.
והא שמן עדיף מיין, ואם בעין רעה הוא מקדיש, כיצד ניתן לפרש את דבריו שמסכים להקדיש אפילו שמן, בשעה שאמר יין!
ודוחה הגמרא את הקושיה הזאת:
אי משום הא - לא קשיא!
דין זה של משנתנו, **בגלילא שנו**, שנינו אותו במי שהקדיש חבית של יין בגליל, ועלתה בידו חבית של שמן, כיון שבגליל יש שפע של שמן, **דחמרא עדיף ממשחא**, והיין שם יקר יותר מהשמן.
ונמצא, שגם אם נאמר שמקדיש בעין רעה, בכל זאת, אם אמר יין ועלה בידו שמן, היתה כוונתו גם לשמן, כיון שאמר זאת בגליל, מקום שהשמן פחות בו מן היין.
אך לפי זה, שמקדיש בעין רעה, **רישא**, שאמר שור שחור ויצא לבן, **קשיא לרב חסדא**, שאמר שור לבן עדיף משחור, וכיון שבעין רעה מקדיש, כיצד יחול הקדשו על הלבן כשאמר שחור!?
אמר לך רב חסדא תירוץ: **כי אמרי** ששור לבן עדיף על השחור, רק **בתורא דקרמנאי**, בשוורים של המקום הנקרא קרמנא אמרתי זאת. אך משנתנו מדברת בכל בשוורים, חוץ מהשוורים הללן, ובהם אין עדיפות ללבן על השחור.
ועוד **אמר רב חסדא** בעניני שוורים:
שור **אוכמא**, שחור - עדיף **למשכיה**, לעורו, לפי שעורו משובח משאר השוורים.
סומקא, אדום - **לבשריה**. בשרו משובח יותר מהאחרים.
חיורא, לבן - הוא מעולה **לרדיא**, לחרוש בו.
ומקשה הגמרא סתירה לכך, מדברים אחרים שאמר רב חסדא:
והאמר רב חסדא: **אוכמא**, שור שחור המעורב **בעדר** של שוורים **חיורא**, לבנים, **לקיא**, מפחית הוא את ערכו של כל העדר של השוורים הלבנים!

והרי אם השחור משובח לעורו והלבן מעולה לחרישה, הם שווים בערכם, ומדוע אמר רב חסדא שעירוב השחור בתוך עדר הלבנים, מפחית את ערכו של כל העדר?
ומתרץ רב חסדא: **כי אמרי** שהלבן עדיף מהשחור, **בתורא** בשור **דקרמנאי** בלבד.

מתניתין:

א. **מי שנדר בנזיר**, ולא קיים את דיני הנזיר, אלא שתה יין, **ואחר כך נשאל לחכם** אם הלשון שקיבל בה על עצמו נזירות היא לשון שמחייבת נזירות, **ואסרו** החכם, שאישר לו כי הלשון שבה הוא קיבל עליו את נזירותו היא לשון נזירות טובה -
הרי הוא **מונה** את ימי נזירותו **משעה שנדר** בנזיר, על אף שזילזל עד עתה בהנהגת הנזירות.
ב. **נשאל לחכם** על נזירותו אם הלשון שקיבל בה את הנזירות היא לשון נזירות, **והתירו** החכם, לפי שלא היה בלשונו משום קבלת נזירות -
והיתה לו בהמה מופרשת לקרבן נזיר, כיון שנעקרה נזירותו, שהוברר שאינה נזירות, נעקר גם הקדשו מהבהמה. ולכן **תצא**, **ותרעה בעדר** יחד עם שאר בהמותיו, לפי שהתברר שהיא חולין גמורים.
אמרו להן בית הלל לבית שמאי: וכי, **אי**, אין **אתם מודים בזה**, שהתיר לו חכם את נזירותו, לפי שהיתה טעות בלשונו, והיתה לו בהמה מופרשת לקרבן נזיר, **שהוא הקדש טעות**, **שתצא ותרעה בעדר**.
הרי ברור הדבר שגם לדעתכם בהמה זו בהמת חולין היא, על אף שהקדישה, כיון שעתה התברר שבטעות הקדישה, כי הוא לא היה נזיר, והקדש טעות אינו הקדש. ואם כן, מדוע אתם חולקים עלינו במשנה הקודמת ואומרים שחל ההקדש בטעות!?
ולא ענו להם בית שמאי על שאלתם, לפי שבמקרה זה הוא לא היה נזיר, וממילא אינו יכול להפריש קרבן נזיר. ואילו בית שמאי דיברו במקום שהקדש הטעות יכול לחול.
אך מאידך, **אמרו להם בית שמאי** לבית הלל, שאלה נגדית, שמצינו הקדש בטעות שהוא חל, במעשר בהמה. ומכאן יש ללמוד לכל הקדש בטעות:
מעשר בהמה נעשה על ידי שמכניסים את כל הטלאים לדיר, ופותחים את פתח הדיר באופן שרק טלה אחד יכול לצאת דרך הפתח. ואז הטלאים יוצאים אחד אחד דרך הפתח, והאדם המונה את הטלאים, מחזיק בידו שבט אשר בראשו יש צבע אדום, וכאשר הוא מגיע במנינו לעשר, הוא מוריד את השבט עם הצבע האדום על הטלה שנמנה על ידו עשירי, וצובעו על גבו בצבע האדום שהראש השבט.

הטלה היוצא עשירי נהיה מעשר גם אם לא קרא לו עשירי, ואפילו אם קרא לו מספר אחר הוא נהיה עשירי כיון שעבר עשירי "תחת השבט".
וחידשה התורה במעשר בהמה, שאם היתה טעות במנינו, וכמו שיבואר להלן במשנה, וקרא לתשיעי או לאחד עשרה בשם עשירי, חלה גם עליהם קדושה, אם כי הם אינם נעשים מעשר בהמה.
ונחלקו תנאים במסכת בכורות [דף ס, א ב] איזה קדושה חלה עליהם.
וטענו בית שמאי לבית הלל שמשם מוכח שהקדש טעות הוי הקדש
וכי **אי** אין **אתם מודים במי** שבא לעשר את עדרו, ומעביר את בהמותיו אחת אחת תחת השבט, ולעשירי הוא מכה בשבט שיש בראשו צבע אדום, וקורא לו מעשר, **ש**אם הוא **טעה** במנינו, ודילג בטעות על המספר תשע, **וקרא ל**טלה שיצא **תשיעי** בשם "**עשירי** ".
ומיד נזכר בטעותו, שדילג על המספר תשע, ורצה לתקן את מנינו.
אלא שעתה הוא טעה בהלכה, וחשב שעליו לתקן את דילוגו על המספר תשע, על ידי שימנה את הבהמה הבאה שתצא, במספר תשע.
וכך הוא אמנם עשה, ומנה את הטלה שיצא אחריו במספר תשע [בעוד שלפי האמת הוא הטלה העשירי שיצא תחת השבט], ונמצא שקרא **ל**טלה ה**עשירי** בשם "**תשיעי**".
ולאור טעותו זאת, הוא המשיך לטעות, ואת הטלה הבא אחריו, הוא עשה מעשר [בעוד שלפי האמת הוא הטלה היוצא אחד עשרה תחת השבט].
וקרא **ל**טלה היוצא **אחד עשר**, בשם "**עשירי** ".
ונמצא שבכל מערכת הטעויות שלו, הוא קרא בטעות לשני טלאים "עשירי" [לתשיעי ולאחד עשרה], ואילו לעשירי האמיתי, הוא קרא "תשיעי" -
שהוא מקודש!
דהיינו, העשירי האמיתי מקודש במעשר בהמה, כיון שהוא זה שיצא עשירי, ואין זה משנה כיצד הוא קרא לו.
ואילו התשיעי האמיתי והאחד עשרה האמיתי, שהוא כינה אותם בטעות "עשירי", מתקדשים הם בקדושת קרבן, שנחלקו בה תנאים במסכת בכורות.
ודין זה, נלמד מחידוש הפסוק [במסכת בכורות ס ב], וגם בית הלל מודים לו. ומוכח מכאן שהקדש בטעות הוי הקדש, כדברי בית שמאי!
אמרו להם בית הלל לבית שמאי: אין זה הקדש טעות!
כי **לא השבט** שבטעות הניף אותו האדם המונה את הטלאים על הטלה התשיעי, ואחר כך על הטלה האחד עשרה, וקרא להם בטעות "עשירי", **קידשו** לטלה התשיעי ולטלה האחד עשרה בקדושת קרבן!

וראיה לדבר, שלא טעותו של המקדיש היא המחילה את קדושת הקרבן, כדבריכם, משום שהקדש בטעות הוי הקדש. שהרי -
ומה אילו טעה המונה **והניח את השבט על** הטלה שיצא **שמיני**, **ועל** הטלה שיצא **שנים עשר**, וקרא להם השם "עשירי", **שמא עשה כלום** בדבריו!?
הרי ודאי לא עשה כלום, לפי שלא חידשה התורה במעשר בהמה דין כללי שהקדש בטעות הוי הקדש.
אלא, ה**כתוב שקידש** את הטלה **העובר עשירי** אפילו אם לא מנו אותו בתורת עשירי [והיינו שחידש הכתוב, שהוא קדוש בקדושת מעשר אפילו אם המונה את הטלאים לא מנאו כעשירי, אלא טעה וקראו תשיעי] -

דף לב.

הוא גם זה שחידש **וקידש** את הטלה **התשיעי** (תחילת העמוד) **ואת** הטלה **אחד עשר**, בלבד! והיינו חידוש מיוחד חידש כאן הכתוב, שהיות והתשיעי והאחד עשרה סמוכים הם במנינם לעשירי, הרי אם יארע ויטעה המונה, ויקרא לטלה הסמוך לעשירי [מלפניו ולאחריו] בשם עשירי, תחול עליו קדושה [אם כי לא קדושת מעשר].
אך על שאר הטלאים, שלא חידש הכתוב, לא חלה קדושה כלל!
ואם כן, אי אפשר ללמוד ממעשר בהמה שהקדש טעות הוי הקדש, לפי שבמעשר בהמה עצמו לא נאמר שחל הקדש טעות בשאר הטלאים.

גמרא:

שנינו במשנתנו שנזיר אשר שתה יין במשך ימי נזירותו, מונה את ימי נזירותו "משעה שנדר".
ומניחה עתה הגמרא, שכוונת המשנה לומר שהוא מונה נזירותו כרגיל, כאילו לא שתה יין, ואינו צריך לנהוג איסור של שתיית יין בתורת קנס כנגד הימים בהם שתה יין.
ולכל היותר, אפשר לבאר כי זה שאמרה המשנה "מונה משעה שנדר", הכוונה היא שמונה חלק מהימים ששתה בהם יין, אך אינו צריך לנהוג איסור כנגד כל הימים ששתה בהם יין בתורת קנס.
והוינן בה: **מני מתניתין**? כדברי מי נשנית משנה זו? -
והרי **לא** בשיטת **רבי יוסי** היא, **ולא** בשיטת **רבנן** היא!
דתניא: **מי שנדר** נזירות, **ועבר על נזירותו**, ושתה יין, ובא לפני בית דין להשאל על נזירותו [או שבא למקדש להביא את קרבנות נזירותו] -
קונסים אותו על שעבר על דיני נזירותו -

וככן, **אין נזקקין לו**, בית דין לא מאפשרים לו להשאל על נזירותו [או שאם רצה להביא את קרבנותיו, לא נותנים לו להקריבם], **אלא אם כן** יהיה **מונה בהן**, נוהג **איסור** בשתיית יין, **כ**מנין כל ה**ימים שנהג בהם היתר**.

כגון, מי שקיבל נזירות של מאה יום, ומתוכם הוא שתה יין במשך ששים יום, קנסו אותו חכמים, שעליו לנהוג עתה איסור בשתיית יין במשך ששים יום.

רבי יוסי אומר: כיון שנהג ימי נזירות במשך ארבעים יום, וקיים בכך הנהגת נזירות כראוי במשך תקופה של ששים יום, הנקראת "נזירות מועטת", **דיו** שנקנסנו באיסור שתיה של **ששים יום** בלבד, ולא נקנסנו בכל ששים היום.

אך אם קיבל עליו נזירות מועטת של ששים יום, ושתה יין במשך כמה ימים, עליו לנהוג איסור כנגד כל הימים ששתה בהם יין, כדי שתהיה הנהגת נזירות במשך ששים יום לפחות!

ומעתה, אם נאמר שכוונת המשנה "מונה משעה שנדר", היא לומר שנוהג בחלק מן הימים איסור של שתיית יין, אך אינו נוהג כנגד כולם, תיקשי -

אי, אם משנתנו בשיטת **רבנן** היא, שאינם מחלקים בין נזירות מרובה לנזירות מועטת כרבי יוסי, אלא בכל ענין הם קונסים אותו לנהוג איסור בשתיית יין כנגד כל הימים ששתה בהם יין, **קשיא** אם מדברת המשנה במי שקיבל עליו **נזירות מרובה** [792] של מאה יום, ובחלקם שתה יין, מדוע אין הוא צריך לנהוג איסור כנגד כל הימים ששתה בהם יין? וכל שכן אם נעמיד אותה שקיבל נזירות מועטת של שלשים יום, ושתה יין במשך עשרים יום, שלדברי חכמים קונסים אותו במשך עשרים יום שלא ישתה בהם יין, ואילו במשנתנו אינו נקנס אלא בחלקם.

שהרי אפילו רבי יוסי מודה, שכיון שלא נהג שלשים יום בנזירות כראוי, קנסו אותו חכמים שינהג איסור בשתיית יין כנגד כל הימים ששתה בהם יין.

אי רבי יוסי, **קשיא** אם נעמיד את משנתנו במי שקיבל על עצמו **נזירות מועטת**, שאפילו לפי רבי יוסי קונסים אותו כנגד כל הימים ששתה יין, ואילו משנתנו קונסת אותו רק בחלק מן הימים.

ומתרצת הגמרא:

איבעית תימא משנתנו לפי **רבי יוסי** היא, **ואיבעית תימא** משנתנו לפי **רבנן** היא.

ומבארת הגמרא: **איבעית תימא** משנתנו **רבי יוסי** היא, יש לחלק ולומר:

[792] לפי גירסת התוספות לקמן לג ב ד"ה דתניא.

כאן, שאמר רבי יוסי שמונה רק חלק מהימים ששתה בהם יין, **בנזירות מרובה**, של מאה יום, שהיות וקיים נזירות במשך שלשים יום, וקנסנו אותו בשתיית יין במשך שלשים יום, דיו בכך.

כאן, במשנתנו מדובר **בנזירות מועטת**, שלא קיים נזירות שלשים יום כראוי, ולכן חייב לנהוג איסור כנגד כל הימים ששתה בהם יין.

ואיבעית תימא רבנן, **ולא תימא**, אל תאמר במשנתנו "**משעה שנזר**", שמשמעותו לנהוג רק חלק מהימים ששתה בהם יין, **אלא אימא** "**כמשעה שנזר**", שצריך לנהוג איסור כמנין כל הימים ששתה בהם יין.

שנינו במשנה: **נשאל לחכמים והתירוהו**, והיתה לו בהמה מופרשת, תצא ותרעה בעדר.

אמר ירמיה ממה דאמרו **בית שמאי**, **נשמע לדבית הלל**.

לאו, הלא **אמרי בית שמאי**, **הקדש בטעות הוי הקדש**, ובכל זאת אמרו כאן, **כיון דאיגלאי מילתא** למפרע עתה, **דלאו שפיר נזר**, **תצא** הבהמה שהפריש לקרבנו, **ותרעה בעדר**.

אם כן, **לבית הלל נמי** נאמר, כי **אף על גב דאמרי** בית הלל ש**תמורה בטעות הויא תמורה**, **הני מילי היכא דאיתיה לעיקר הקדש**. שהקרבן הראשון, שממנו המירו לבהמת החולין, עדיין קיים.

אבל היכא דמיתעקר עיקר הקדש, שנשאל על הקרבן הראשון ונעשה חולין, **איתעקר נמי** הקדושה מקרבן ה**תמורה**, כי הוברר הדבר עתה למפרע שלא היה קרבן ראשון, וממילא לא חלה קדושה על קרבן התמורה.

אמר מר במשנתנו:

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: **אי אתם מודים שאילו קרא לתשיעי עשירי** שהוא מקודש

איתמר: נחלקו אמוראים בחידוש התורה שגם התשיעי והאחד עשרה מתקדשים, אם טעה וקרא להם עשירי. האם המדובר דוקא בטעות, או גם אם קרא לתשיעי עשירי במכוון, חידשה תורה שהתשיעי מתקדש.

מעשר בהמה, שחידשה בו תורה שגם התשיעי שהונף עליו השבט כעשירי, מתקדש - **רב נחמן אמר**: **טעותו** מקדשתו, **ולא כוונתו**.

שאם ידע המונה שהוא תשיעי, ובכוונה קראו עשירי במקום תשיעי לא חידשה תורה שהוא מתקדש.

ואילו **רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי**: **טעותו** מקדשתו, **וכל שכן כוונתו**, שלא היתה טעות בהקדשו, וידע המקדיש שהוא תשיעי.

אמר ליה רבא לרב נחמן: לדידך, דאמרת טעותו ולא כוונתו -
אם כן, הא **דקאמרי בית שמאי לבית הלל: אי אתם מודים שאילו קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי תשיעי, ולאחד עשר עשירי, ששלשתן מקודשין.**
ומוכח שהקדש טעות הוי הקדש.
ואישתיקו בית הלל מלענות להם על טענתם מיניה וביה, אלא רק טענו נגדם מדוע לא מתקדשים השמיני והשתים עשרה, והביאו ראיה שזה חידוש מיוחד בסמוכים למעשר.
הרי לדבריך יכלו בית הלל לפרוך את ראיתם של בית שמאי מיניה וביה, **ולימרו להון: מה למעשר, שכן** התשיעי **אינו** נעשה **קדוש** אם הקדישו כעשירי **בכוונה**, ביודעו שהוא תשיעי, אלא כל הקדשו בתשיע חל רק בטעות, שאינו יודע שהוא תשיעי אלא חושב שהוא עשירי!
וזה עצמו ראיה שחידוש התורה הוא באופן מיוחד במעשר בהמה, ואין ללמוד ממנו למקום אחר, שהרי בכל מקום אחר, אם הקדיש בכוונה חל הקדשו!
אמר רב שימי בר אשי: היינו טעמא דלא אמרי להון בית הלל טעם זה לבית שמאי, היות והיו עונים להם בית שמאי **דקל וחומר הוא** ללמוד מכאן להיפך:
מה מעשר בהמה בטלה התשיעי, **שאינו קדוש** אם נעשה **בכוונה**, בכל זאת **קדוש** כשנעשה **בטעות**.
הקדש במקום אחר, **שקדוש בכוונה, לא כל שכן** שיהיה קדוש בטעות!
אך ממשיך רב שימי, ואומר: **ולא היא!**
קל וחומר זה שהיו טוענים בית שמאי, אינו קל וחומר נכון, ואין ממנו פירכא לבית הלל, היות **דהקדש - בדעתא דמריה תלי**. בדעת הבעלים תלתה התורה את ההקדש, ולא בטעותם, לפי שכך אמרה תורה "איש אשר יקדיש את ביתו", שמשמע מרצונו ומדעתו. ומעשר בהמה חידוש הוא, ואין ללמוד ממנו.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בענין שאלה על הנזירות בפתח של "נולד".
ונחלקו חכמים ורבי אליעזר בכמה מקומות במסכת נדרים, האם יכול האדם להשאל על נדרו, ב"פתח" על דבר שאירע לאחר נדרו, ואין הוא מצוי שיקרה, הקרוי "נולד".
לדעת חכמים, ההיתר שבפתח לחרטה על נדר, בנוי על כך שיכול הנודר לומר, אילו בשעה שנדרתי הייתי מעלה בדעתי דבר זה, לא הייתי נודר, ונמצא שלא הייתי שלם בדעתי כשנעלם ממני הדבר הזה, כי אילו הייתי בדעה צלולה, הייתי מעלה בדעתי

אפשרות שכזאת, ואז לא הייתי נודר. ונמצא כאילו נדר בטעות, עקב החסרון בשלמות דעתו בשעת הנדר.
אך מאורע שאינו מצוי ושעדיין לא התרחש, הקרוי "נולד", אין זה פתח לומר שלא הייתי בדעה שלימה כיון שלא העליתי בשעת הנדר בדעתי אפשרות שכזאת, כי גם אדם בדעה צלולה אינו חושב על התרחשות מאורע שכזה בעתיד.
ורבי אליעזר חולק, וסובר שגם פתח של נולד הוא פתח טוב להתרת נדר.
מי שנדר בנזיר, והיו לו בהמות בשעה שנדר, והיה בדעתו לנדור משום שיש לו אפשרות להביא את הבהמות הללו לקרבן נזירותו.
והלך להביא את בהמתו, **ומצאה שנגנבה** הבהמה -
אם עד שלא נגנבה בהמתו נזר, ורק אחרי קבלת נזירותו נגנבה הבהמה, **הרי זה נזיר**.
ואינו יכול להשאל על נדרו בפתח של "נולד", שאילו היה יודע שלאחר קבלת נזירותו תיגנב בהמתו הוא לא היה נודר, כי גניבה היא מאורע לא מצוי, ולא היה צריך להעלותו בדעתו.

דף לב:
ואם משנגנבה בהמתו נזר, **אינו נזיר**.
כי אין זה נולד, שהרי בשעת קבלת נזירותו כבר נגנבה בהמתו, אלא שהוא לא ידע ממה שאירע עקב חוסר ידיעתו.
וזו טעות, של פתח בנולד, **טעה נחום המדי**, **כשעלו נזירים מן הגולה**, **ומצאו בית המקדש חרב**.
אמר להם נחום המדי: **אילו הייתם יודעין שבית המקדש חרב**, האם **הייתם נוזרים** כשלא תוכלו להביא קרבנותיכם, ותהיו אסורים לעולם?
אמרו לו: **לא!**
והתירן נחום המדי.
וכשבא הדבר אצל חכמים, **אמרו**: **כל** נזיר **שנזר עד שלא חרב בית המקדש**, הרי הוא **נזיר**, כי פתח זה נולד הוא.
וכל שנזר **משחרב בית המקדש** - **אינו נזיר**.

גמרא:
אמר רבה: **שטפוהו** העבירוהו **רבנן לרבי אליעזר** משיטתו בענין נולד, **ואוקמיה** והעמידוהו **בשיטתייהו!**
דתנן במסכת נדרים [סד א]: **פותחין ב"נולד"**, **דברי רבי אליעזר**.

וחכמים אוסרין לפתוח ב"נולד".
ואמר רבא: **אף על גב דאמור רבנן שאין פותחין ב"נולד", אבל פותחין ב"תנאי נולד"**.
היכי דמי, איך הוא פתח ב"תנאי נולד"? -
אמרי להון, אומרים לנזירים הללו: **אילו** בשעה שנדרתם **אתא איניש**, היה בא אדם **ואמר לכון דחרב בית המקדש** בעתיד - **מי הוה נדריתון**?
והיינו, שמוצאים להם פתח עקיף, שאינו תלוי בחסרון בצלילות דעתם, אלא במצבם בעת הנדר, שאילו בשעת הנדר היה מישהו בא ומודיע להם את העתיד לקרות, הם לא היו נודרים אז בגלל דבריו.
אמר רב יוסף: **אי הוואי התם, הוה אמינא להון** לחכמים שאין זה נולד. שהרי כבר ניבא ירמיהו על חרבן הבית הראשון והשני.
כי **הכתיב** [ירמיה ז] "**היכל י"י, היכל י"י, היכל י"י המה!**"
והיינו, שאין לכם לסמוך על דברי המנחמים אתכם שיכולים אתם להמשיך במעשיכם הרעים, ואומרים, שגם אם יחרב הבית הוא עתיד להבנות מחדש.
כי בית אחד **זה מקדש ראשון**, ובית שני זה **מקדש שני**, ואם יחרבו שניהם, יבנה גם השלישי! ודוחה הגמרא: **נהי דידעין להון דיחרוב** הבית מדברי ירמיהו, **מי יודעין לאימתי** יחרב?
אמר אביי: **וכי לא ידעין לאימת** אימתי יחרב המקדש?
והכתיב [דנאל ט] "**שבועים שבעים** [שבע פעמים שבעים, דהיינו ארבע מאות ותשעים שנה מחורבן בית ראשון] **נחתך על עמך ועל עיר קדשך**" חורבן הבית השני [דהיינו שבעים שנות גלות בבל ועוד ארבע מאות ועשרים שנה של בית שני].
ועונה הגמרא: **ואכתי מי ידעינן בהי יומא** של שנה זאת יחרב הבית, ולגבי זה הוי נולד.

מתניתין:

ששה אנשים שהיו **היו מהלכין בדרך, ואחד בא כנגדן**.
אמר אחד מהן: **הריני נזיר שזה** איש **פלוני**.
ואחד אמר הריני נזיר שאין זה איש **פלוני**.
ואמר השלישי לשנים: **הריני נזיר שאחד מכם נזיר**.
ואמר הרביעי לשנים: הריני נזיר **שאין אחד מכם נזיר**.
ואמר החמישי לשנים: הריני נזיר **ששניכם נזירים**.
ואמר השישי לכל החמישה: הריני נזיר **שכולכם נזירים**.
בית שמאי אומרים: **כולן נזירין**.

ובית הלל אומרים: אינו נזיר אלא מי שלא נתקיימו דבריו, וכפי שתבאר הגמרא את דבריהם.

ורבי טרפון אומר: אין אחד מהם נזיר, לפי שאין נזירות חלה אלא בדבר שהיה מבורר בשעה שנדר, ולא בדבר המסופק.

הרתיע חזר אותו אדם שהיה מהלך נגדם, **לאחוריו - אינו נזיר**.

ויבואר בגמרא.

רבי שמעון אומר: כיון שהדבר ספק, **יאמר "אם היה כדברי, הריני נזיר חובה. ואם לאו, הריני נזיר נדבה"**.

גמרא:

שנינו במשנה: בית הלל אומרים אינו נזיר אלא **מי שלא נתקיימו דבריו**.

ותמהה הגמרא: **אמאי הוי נזיר**?

אמר רב יהודה: תקן את דברי בית הלל במשנה **ואימא**, אמור כך: **מי שנתקיימו דבריו**.

דף לג.

אביי אמר: אין צורך בשינוי הגירסא, אלא מדובר **בכגון דאמר: אי נמי לאו פלוני**, גם **אהוי** אהיה **נזיר!**

ומאי "לא נתקיימו דבריו"? -

לא נתקיימו דבריו הראשונים, נדרו הראשון, **אלא דבריו אחרונים**, נדרו השני.

שנינו במשנה: **הרתיע לאחוריו**, חזר אותו אדם - **אינו נזיר כו'**.

ומדייקת הגמרא: **טעמא משום דהרתיע לאחוריו**, לכן אינו נזיר, כי לא התברר הדבר.

הא אתי לקמן, אם כן הגיע אותו אדם לפנינו, והוברר מי הוא, **הוי נזיר!**

מני? מי הוא התנא של משנתנו הסובר כך?

דף לד.

אילימא רבי טרפון?

מי הוי נזיר?

הרי **כיון דבשעתא דקא נזר לא ידע אי פלוני הוא ואי לא, מי חלה עליה נזירות**?

והתניא: רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: אין אחד מהן מכל הששה שבמשנתנו **נזיר, לפי שלא נתנה נזירות אלא להפלאה**. כאשר ברור ומפורש שהיא חלה בשעת הנזירות.

אלא רבי יהודה דענין כרי הוא.

דתניא: הריני נזיר על מנת שיהא בכרי הזה מאה כור, והלך ומצאו שנגנב או שאבד - רבי שמעון אוסר, ורבי יהודה מתיר. כיון שנגנב ולא תתברר נזירותו.

רבי שמעון סבר, **כיון דאילו לא נגנב**, **דלמא הוו ביה** בכרי הזה **מאה כור**, **והוי נזיר**, **השתא נמי הוי נזיר** מספק, למרות שלעולם לא יתברר הדבר.
והכא נמי, **כיון דאי אתא** אם היה בא אותו אדם **לקמן**, **וידעינן דפלוני הואי**, **הוי נזיר**, **השתא נמי**, גם עתה שהוא לא הגיע **הוי נזיר** מספק.

מתניתין:

כוי הוא בעל חי מיוחד במינו, שנחלקו חכמים בהגדרתו.
יש אומרים שהוא בריה בפני עצמה, והוא לא חיה ולא בהמה.
ויש אומרים שהוא כלאים של תיש וצביה [התיש הוא בהמה וצביה היא חיה].
ולכן, יש אומרים שהוא מין חיה, ויש אומרים שהוא מין בהמה, ויש אומרים שהוא תרכובת של שניהם.
ולכן אם אירע שעמדו ששה אנשים,
וראה אחד מהם **את הכוי**, **ואמר**:
הריני נזיר, **שזה חיה**.
ואמר השני: **הריני נזיר**, **שזה אינו חיה**.
ואמר השלישי: **הריני נזיר שזה בהמה**.
ואמר הרביעי: **הריני נזיר שאין זה בהמה**.
ואמר החמישי: **הריני נזיר שזה חיה ובהמה**.
ואמר הרביעי: **הריני נזיר שאין זה לא חיה ולא בהמה**.
והיו שם עוד שלשה אנשים.
ואמר הראשון מבין השלשה הנוספים: **הריני נזיר שאחד מכם נזיר**.
ואמר השני: **הריני נזיר שאין אחד מכם נזיר**.
ואמר השלישי: **הריני נזיר שכולכם נזירין**.
הרי כולן נזירין.

גמרא:

תני חדא: כל ה**תשעה** הם **נזירים**.
ותניא אידך: אדם אחד יהיו עליו **תשע נזיריות**.
והוינן בה: **בשלמא** הברייתא האומרת **תשעה נזירין**, שפיר אפשר להעמידה כמו במשנתנו, **כגון דהוי גברי טפי**, **דאיתפיס ואזיל ביה**. שהיו תשעה אנשים, וכל אחד התפיס את נזירותו בקודמים לו.
אלא תשע נזיריות לחד גברא - היכי משכחת לה?

בשלמא שית משכחת לה, במי שנדר בעצמו את כל ששת הנדרים המוזכרים לענין כוי **כדתנן** במשנתנו.

אבל תלת נוספים - **היכי משכחת לה**?

אמר רב ששת: **כגון** שבא אדם נוסף על תשעת הנזירים שבמשנתנו, **ודאמר הריני נזיר, ונזירות הכל עלי**. שהריני מקבל עלי נזירות כפי כל תשעת הנזירויות שאתם קבלתם.

הדרן עלך פרק בית שמאי

פרק שישי - שלשה מינין

מתניתין:

שלשה מינין ענינים **אסורין בנזיר**:

א. **הטומאה**.

שנאמר בפרשת נזיר: "על נפש מת לא יבוא. לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם".

ב. **והתגלחת**.

שנאמר שם: "תער לא יעבור על ראשו, עד מלאת הימים אשר יזיר לה'. קדוש יהיה, גדל פרע שער ראשו".

ג. **והיוצא מן הגפן**.

שנאמר: "מיין ושכר יזיר. חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה, וענבים לחים ויבשים לא יאכל. כל ימי נזרו מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל".

וכל היוצא מן הגפן - כגון ענבים לחים ויבשים חרצנים וזגים - **מצטרפין זה עם זה** להשלים את השיעור.

[ולעיל ד א ולקמן לז ב הוא נלמד מפסוק. על פי לשון התוספות; וראה מה שנתבאר בהערות לעיל ד א בענין צירוף אוכלין ומשקין, וראה עוד שם].

ואין חייב הנזיר **עד שיאכל מן הענבים כזית**.

וכן כל איסורי נזיר הם בשיעור של כזית. ואפילו יין, שהוא משקה, שיעור שתייתו לנזיר הוא בכזית. על אף שבכל האיסורים שבתורה, שיעור המשקה הוא ברביעית. [793]

[793] ביאור השיטות במשנה בענין שיעור איסורי נזיר, הוא על פי שיטה אחת בתוספות לקמן לח ב; ואולם שיטת רבינו תם בתוספות לקמן אינה כן, ותתבאר שיטתו לקמן לח ב. כתבו התוספות בסוכה ו א: "צריך לומר דמשמע ליה, דכי קתני "עד שיאכל מן הענבים כזית", הוא הדין בשתיה. ומשנה ראשונה שאומרת "עד שישתה רביעית",

וממשיכה המשנה ואומרת -

דף לד:

זה שאמרנו, שכל איסורי נזיר ואפילו משקין הן בכזית, לדברי משנה אחרונה הם -

אבל **משנה ראשונה אומרת**: [794] אינו חייב הנזיר **עד שישתה רביעית יין**.

וכמו כן כל איסורי נזיר הם ברביעית, ואפילו אוכלים שבכל התורה כולה שיעורם בכזית, בנזיר הם ברביעית.

רבי עקיבא אומר כדעת משנה אחרונה:

אפילו שרה הנזיר **פיתו ביין**, **ויש בה** - בפת עם היין שבתוכה - **כדי לצרף** משניהם ביחד שיעור **כזית**, ואכל את הפת, הרי הוא **חייב**. [795]

ושני דינים השמיענו רבי עקיבא:

האחד: שיעור יין לנזיר - וכן כל שאר איסורי נזיר - הוא בכזית, וכמשנה אחרונה.

השני: אף שאין במה שאכל כזית יין, אלא רק בצירוף עם הפת יש כאן כזית, הרי הוא חייב.

וטעמו של דבר, כי "היתר מצטרף לאיסור" בנזיר. ויתבאר ענין זה בגמרא [לה ב] ושם יתבאר המקור לזה.

ומוסיפה המשנה, שנחלקו חכמים ורבי אלעזר בן עזריה במשמעות הפסוק "מכל אשר יעשה מגפן היין, מחרצנים עד זג לא יאכל" -

וחייב הנזיר **על** שתיית **היין בפני עצמו**, אף שלא אכל עמם איסור נזירות נוסף.

וכן חייב **על** אכילת **הענבים בפני עצמן**, **ועל** אכילת **החרצנים בפני עצמן**, **ועל** אכילת **הזגים בפני עצמן**. [796]

רבי אלעזר בן עזריה חולק על שיטת חכמים לגבי אכילת חרצנים וזגים, **ואומר**:

א. אין חייב על החרצנים בפני עצמן ולא על הזגין בפני עצמן, אלא עד שיאכל משניהם.

הוא הדין באכילה. אלא מר נקיט אכילה, משום דיליף מינה לענין שתיה, ומר נקיט שתיה, משום דיליף מינה לענין אכילה" [וכמבואר בגמרא לח ב]. ובתוספות לקמן לח ב מבואר כיצד משערין משקין בכזית "מביאין זית אגורי, ושוקעו בכוס מלא יין, והיין שיוצא ממנו, אם שותה כיוצא בו, היינו כזית". וראה עירובין ד א וסוכה ו א לענין שיעור זה אם משערים אותו בכוס מלא מים או בכוס מלא יין.

[794] א. הב"ח מחק תיבת "אומרת" מן המשנה, וצריך ביאור טעמו; ובתוספות עירובין ד א הביאו "משנה ראשונה אמרו", ובסוכה ו א הביאו כגירסתנו "משנה ראשונה אומרת". ב. בתוספות לקמן לח ב מבואר כיצד משערים אכילה ברביעית "כמו שאכל מן הענבים נותנין בכוס מלא יין. אם יוצא מן היין רביעית, הרי אכל רביעית", וראה בסוכה ובעירובין שם אם משערים במים או ביין.

[795] כן היא מסקנת הגמרא לז א בביאור דברי רבי עקיבא, וכמו שמפורש בברייתא שהובאה שם, ופי שביארו התוספות שם.

[796] כתבו התוספות שעיקר החידוש הוא להוציא מדעתו של רבי אלעזר בן עזריה, שאינו מחייב אלא על חרצנים וזגים כאחד.

ב. **אין חייב** אלא **עד שיאכל שני חרצנים וזג.** [797] כמו שנאמר: "מחרצנים [לשון רבים] ועד זג [לשון יחיד] לא יאכל".

ומפרשת המשנה: **אלו הן חרצנים ואלו הן זגים**:

החרצנים - אלו הקליפות **החיצוניים** של הענבים.

הזגים - אלו הגרעינים **הפנימים** שבתוך הענבים, **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר להיפך:

החרצנים - אלו הגרעינים הפנימיים.

הזגים - אלו הקליפות החיצוניים.

ונותן רבי יוסי סימן לדבריו את הפעמון, כדי **שלא תטעה** בין הזג לחרצן - כמו **זוג** [פעמון] **של בהמה**, התלוי בצווארה, הרי הוא מורכב משני חלקים: ממעטפת הפעמון, ומהלשון הנוקשת בו, מבפנים.

והחלק **החיצון** של הפעמון נקרא "**זוג**".

והחלק **הפנימי** [הלשון הנוקשת בפעמון] נקרא "**ענבל**".

כך גם בענב, החלק החיצון נקרא "זג" [וממילא תדע שהרעין הפנימי קרוי חרצן].

גמרא:

שנינו במשנה: **שלשה מינין אסורים בנזיר: הטומאה**, והתגלחת, והיוצא מן הגפן: ומדייקת הגמרא: רק "**היוצא מן הגפן**" - פרי עץ הגפן, והנסחט ממנו - **אין**, אכן הוא אסור לנזיר.

אבל עץ ה**גפן עצמו - לא** נאסר באכילה על הנזיר!

ואם כן: **מתניתין**, משנתנו היא **דלא כרבי אלעזר!**

דתניא: רבי אלעזר אומר: אפילו עלין של עץ הגפן, **ולולבין**, חוטין רכין שבעץ הגפן, [798] גם הם **במשמע** הכתוב, ואסורים הם באכילה לנזיר.

איכא דאמרי לה [יש שדייקו דיוק זה] **אסיפא** של משנתנו ששנינו בה: "**ואינו חייב עד שיאכל מן הענבים כזית**". [799]

---

[797] במשניות שבמאירי הגירסא היא: "שני חרצנים וזוגן", כלומר הזג שבאותו ענב. וכתבו התוספות לה א ד"ה שני: "לאפוקי שאם אכל כזית מן החרצנים או כזית מן הזגין אינו חייב עד שיאכל הגרעינין והקליפה החיצונה", ומשמע, שאינו חייב אלא באכילת כל החרצנים [ו"שני חרצנים" לאו דוקא] שבענב עם כל הקליפה החיצונה, וכשאכל כזית מהחרצנים והזגים באופן זה אז הוא חייב.

[798] כן פירש המפרש; וראה רש"י שבת פא א "לולבי גפנים: אותן פיצולין הגדלין בגפן וקורין ווידיל"ש, וראה שם בגמרא שאכילתן קשה לתחתוניות.

[799] כתב הרא"ש: דיוקא דרישא לא משמע ליה, דעלין ולולבין בכלל יוצא מן הגפן נינהו, דכתיב [בראשית מ י]: "ובגפן שלשה שריגים", [וכן כתבו התוספות, אלא שלא הביאו את הראיה מן הפסוק]. ואין כוונתו לומר ש"שריגים" הם עלין ולולבין, אלא הן זמורות וכמו שכתב רש"י שם, [וכן כתבו התוספות לקמן בד"ה מאין], ואף על פי שזמורות ודאי אין אסורים לנזיר, מכל מקום מלשון "יוצא מן הגפן" אין להוכיח כלום, דאפילו זמורות במשמע.

משמע, רק אם אכל הנזיר "**מן הענבים**", **אין**, אכן הוא חייב. אבל אם אכל **מעץ הגפן עצמו**, **לא**.

ואם כן **מתניתין**, היא **דלא כרבי אלעזר** -

דתניא: **רבי אלעזר אומר**: **אפילו עלין ולולבין במשמע**. [800]

במאי קמיפלגי [באיזה טעם נחלקו] התנא של משנתנו שאינו מחייב על העלים והלולבים, ורבי אלעזר, המחייב אף עליהם?

א. נאמר בפרשת נזיר: "מיין ושכר יזיר, חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה, וענבים לחים ויבשים לא יאכל. כל ימי נזרו, מכל אשר יעשה מגפן היין, מחרצנים ועד זג, לא יאכל".

ב. ענין שאמרה אותו התורה בלשון הכוללת כמה דברים [כגון: "**מכל** אשר יעשה מגפן היין"], וגם בלשון מפורטת, שאינה כוללת את כל הדברים [כגון: "מיין ושכר יזיר"], ניתן ענין זה להידרש בשני אופנים -

האופן האחד: במידת "**כללי ופרטי**".

וכך היא המידה: אם נכתב כלל ואחר כך פרט, אז אין בכלל אלא מה שבפרט.

וכאילו לא היה נכתב הכלל.

ואם נכתב הכלל אחר הפרט, אז נעשה הכלל מוסף על הפרט.

וכאילו לא היה נכתב הפרט. [801]

ואם נכתב כלל ופרט וכלל, אז אי אתה דן את הכלל אלא **כעין** הפרט.

כלומר, כל דבר הדומה לפרט נכלל בזה.

ואם נכתב פרט וכלל ופרט - אף כאן נכלל כל דבר שהוא **כעין** הפרט, אלא שיש חילוק במהות הדמיון לפרט.

וענין זה יתבאר בסוף הסוגיא [לה ב].

האופן השני: במידת "ריבויי ומיעוטי".

וכך היא המידה: אם נכתב ריבוי [לשון כוללת] ואחר כך מיעוט [לשון מפורטת], אז מרבים אנו רק מה שהוא כעין המיעוט.

ואם נכתב מיעוט ואחר כך ריבוי, אז נתרבה הכל, מלבד דבר אחד שיש למעטו מכח המיעוט.

וכן אם נכתב ריבוי ומיעוט וריבוי, אז אנו מרבים את הכל וממעטים דבר אחד. [802]

---

[800] א. אבל זמורות הגפן לא נאסרו על הנזיר אפילו לרבי אלעזר, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

[801] ומכל מקום צורך יש בכלל ב"כלל ופרט", וצורך יש בפרט "בפרט וכלל", ראה תוספות לה ב ד"ה איכא.

[802] והריבוי הראשון אורחיה דקרא הוא, תוספות לקמן לה ב ד"ה איכא.

ואם נכתב מיעוט ריבוי ומיעוט, אין זו מידה כלל לידרש בריבויי ומיעוטי. [803]
רבי אלעזר דריש את הפסוקים שבפרשת נזיר במידת "**רבויי ומעוטי**".
ואילו **רבנן דרשי** את הפסוקים במידת "**כללי ופרטי** ".
ומפרשת הגמרא:
רבי אלעזר דריש רבויי ומיעוטי:
"**מיין ושכר יזיר**" - **מיעט** הכתוב, כי משמע שדוקא יין ושכר אסורים. [804] "**מכל אשר יעשה מגפן היין**" - **ריבה** הכתוב, כי משמע ממנו שאף העלין והלולבין אסורים.
וכיון שתחילה **מיעט** הכתוב, ולאחר מכן **ריבה** -
ריבה בכך הכתוב את **הכל**.
ומבאר רבי אלעזר **מאי ריבה** הכתוב? - **ריבה כל מילי**, ואפילו עלין ולולבין.
ומאי מיעט? - **מיעט שבישתא** [זמורות הגפן].
לפי שכך היא המידה לדרוש, כאשר הפסוק נדרש בדרך של "מיעוטי ורבויי".
ורבנן דרשי במידת **כללי ופרטי**:
"**מיין ושכר יזיר**" - הרי **פרט**.
"**מכל אשר יעשה מגפן היין**" - הרי **כלל**.
"**מחרצנים ועד זג**" - **חזר ופירט**.
הרי לך: "פרט וכלל ופרט" -
וכך היא המידה: "**פרט וכלל ופרט**" - **אי אתה דן אלא** כל דבר שהוא **כעין הפרט**. [805]
מה כמו ש**הפרט מפורש**: **פרי** [ענבים], **ופסולת פרי** [חומץ] -
אף כל דבר שהוא **פרי** [ענבי בוסר] **ופסולת פרי** [ענבים מתולעים] [806] הרי הוא בכלל האיסור.
אבל עלין ולולבין שאינם כעין הפרט, אינם בכלל האיסור.
אי, שמא תאמר, אולי כך יש לנו לדרוש, ולומר:
מה, כמו ש**הפרט מפורש** שהוא **פרי גמור - אף כל פרי גמור** יאסר לנזיר.

[803] יסוד החילוק הוא, שהפרט הוא פירוש של הכלל, ואילו המיעוט אינו פירוש אלא מתנגד לריבוי המרבה הכל, ראה תוספות לה ב ד"ה איכא.
[804] כתבו התוספות, שלאו בדוקא הזכירה הגמרא את הפרט הזה, ואדרבה הוא נצרך "לאסור יין מצוה כיין הרשות" וכפי שנתבאר לעיל ד א, אלא מיעוטים הרבה נאמרו בפרשה "חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה, וכל משרת ענבים לא ישתה וענבים לחים ויבשים לא יאכל".
[805] מתבאר מדברי הגמרא שבשנים נחלקו רבי אלעזר וחכמים: האחד: זה דורש ב"ריבויי ומיעוטי", ואלו דורשים ב"כללי ופרטי". השני: רבי אלעזר אינו דורש אלא מיעוט וריבוי בלבד, ואילו את המיעוט "מחרצנים ועז זג" שנכתב אחר הריבוי, אינו דורש כלל; וביארו התוספות, שרבי אלעזר סובר כרבי אלעזר בן עזריה הדורש את המיעוט השני כדי ללמד: אינו חייב אלא על שני חרצנים וזג. ואילו חכמים דורשים אף את הפרט "מחרצנים ועד זג".
[806] נתבאר על פי ביאור הגמרא בהמשך הסוגיא.

אבל בוסר - שהם ענבים שלא נגמר בישולם - לא ייאסר בו הנזיר!?

אמרת [אמור את התשובה לשאלה זו מעצמך]:

אם כן - שהפסוק בא למעט אף את הבוסר - **מה הניח לך הכתוב במשמעו שלא אמרו**!?

וכי יש לך למעט כאן ממידת "פרט כלל ופרט" כל דבר שאינו כתוב במפורש? והרי אם כן, לא הניח הכתוב כלום ללמוד ממנו, אלא רק דבר המפורש בפסוק נאסר.

ואם כך, לשם מה כתבה התורה כאן פרט וכלל ופרט!?

והרי **ענבים לחים ויבשים** - **הא כתיבי** בהדיא.

יין וחומץ נמי - **הא כתיבי** במפורש.

נמצא שאין המידה הזאת של כלל ופרט וכלל מלמדת כאן כלום [807] -

הא, הרי בהכרח **שאין עליך לדון כלשון אחרון** שאמרת, שיש לומר "אי מה הפרט מפורש פרי גמור", ולמעט בכך את הבוסר.

אלא עליך לדון **כלשון ראשון** שאמרנו, "מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי, אף כל פרי ופסולת פרי", וללמוד מכאן לאסור את הבוסר.

ומאחר שסופינו לרבות כל דבר, [808] אם כן **מה תלמוד לומר**: "**מחרצנים ועד זג**"!?

כלומר: למה נאמר הפרט "מחרצנים ועד זג" לאחר הכלל, ולא קודם הכלל, יחד עם שאר הפרטים שאמרה התורה!? [809]

לומר לך: **כל מקום שאתה מוצא** בתורה **פרט וכלל**, כי אז **אי אתה רשאי למושכו ולדונו כעין הפרט** בלבד, כשם שאנו עושים ב"פרט וכלל ופרט".

אלא, **נעשה הכלל "מוסף" על הפרט**, ונלמד מכאן הכל, וכאילו לא היה פרט כלל, **עד שיפרוט לך הכתוב** פרט לאחר הכלל, **כדרך שפרט לך בנזיר**.

---

[807] הקשו התוספות על מה שאמרו בגמרא, שלא הניח לנו הכתוב במשמעו שום דבר, שהרי הניח לנו הכתוב ענבים מתולעות שנתרבו מכח המידה!? ביארו התוספות, שהיות ונכתבו שני פרטים: ענבים וחומץ שהם פרי ופסולת פרי, צריכים אנו לרבות מכל פרט דבר שהוא דומה לפרט. ואף שנתרבו ענבים מתולעות שהם כעין הפרט של חומץ שהוא פסולת פרי, עדיין נותר הפרט של ענבים, וצריכים אנו לרבות ממנו את הבוסר.

[808] לשון הגמרא: "ומאחר שסופינו לרבות כל דבר" לא נתבאר בדברי התוספות.

[809] הוקשה לתוספות על לשון הגמרא כפשוטה - דמשמע: לשם מה נכתב כלל פסוק זה - "הא איצטריך לפרט אחרון"!? ותירצו: "הכי פירושו: ליכתוב ליה קודם הכלל, ומשני: לומר לך: כל מקום שאתה מוצא פרט וכלל, פירוש בעלמא, וכן הכא גבי נזיר, לולא לא נכתב חרצן וזג שהוא פרט אחרון, אי אתה רשאי לדונו ולמושכו כעין הפרט, אלא נעשה כלל מוסף על הפרט, והיינו מרבין עלין ולולבין נמי, עד שיפרוט לך הכתוב פרט אחר הכלל כדרך שפרט לך בנזיר". ביאור הדברים: התוספות נקטו בפשיטות, שאף בקושייתה ידעה הגמרא שיש חילוק בין "פרט וכלל" ל"פרט וכלל ופרט", ולכן הקשו: הרי צריך את הפסוק לפרט שאחר הכלל כדי שלא יהיה "פרט וכלל"; ולפי תירוצם, סברה הגמרא בקושייתה שאין חילוק בין אם נכתב "פרט וכלל ופרט" ובין אם נכתבו "שני פרטים ואחריהם כלל", וזה הוא שהקשתה הגמרא למה לא נכתב "מחרצנים ועד זג" קודם הכלל; ומחדשת הגמרא בתירוצה, שאם נכתבו שני פרטים כאחד "אי אתה רשאי **למושכו** ולדונו כעין הפרט", כלומר: למשוך את הפרט עד לאחר הכלל, ולעשותו "פרט וכלל ופרט", כן נראה לבאר כוונתם.

כלומר: אילו לא היה נכתב הפרט אחר הכלל היינו מרבים את הכל ולא ממעטים אף עלים ולולבים.
ולכן נכתב הפרט אחר הכלל.
והוא הדין לכל שאר כללי ופרטי שבתורה.
אמר מר:
"**מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי, אף כל פרי ופסולת פרי**".
ומפרשינן: מה הפרט מפורש, **פרי**, היינו **ענבי** [ענבים]. ו"**פסולת פרי**", **מאי היא**? - **חומץ**.
אף "כל" פרי - מאי היא [איזה פרי נלמד על ידי המידה]? - **גוהרקי** [ענבי בוסר].
אף "כל" דפסולת פרי - מאי היא, איזה פסולת פרי נלמדת מכאן?
אמר רב כהנא: **לאתויי עינבין דכרין** [810] [ענבים שהתליעו].
ומה שאמר הכתוב: "**מחרצנים ועד זג**" - **למה לי**? למה לא אמר הכתוב "חרצן וזג"?
אמר רבינא: **לאתויי** [לרבות] ענבים **דבין הבינים**. ענבים קטנים הנמצאים בין הענבים הגדולים, ואינם רואים את פני החמה, ולעולם לא יהיו גדולים. [811]
אמר מר:
"**אי מה הפרט מפורש פרי גמור אף כל פרי גמור**.
אמרת: אם כן מה הניח הכתוב במשמעו שלא אמרו!?
ענבים לחים ויבשים הא כתיבי, יין וחומץ הא כתיבי.
הא, אין לך לדון כלשון אחרון אלא כלשון ראשון.
ומאחר שסופינו לרבות כל דבר, מה תלמוד לומר: "**מחרצנים ועד זג**"? -
לומר לך: כל מקום שאתה מוצא פרט וכלל, אי אתה רשאי למושכו ולדונו כעין הפרט.
אלא, נעשה כלל מוסף על הפרט, עד שיפרוט לך הכתוב.

דף לה.

כדרך שפרט לך בנזיר "מחרצנים ועד זג". [812] ומקשינן: **ולרבי אלעזר בן עזריה, דקא מוקים להאי "מחרצנים ועד זג"** [המעמיד פסוק זה, שהוא בא] **לומר: שאינו חייב עד שיאכל שני חרצנים וזג -**

[810] בתוספות חולין נח ב "ענבין דכרום", ובערוך "ענבין דכדום".
[811] נתבאר על פי שיטת רבינו תם בתוספות; והקשו התוספות: למה צריך לרבות ענבים אלו, והלוא נתרבה אפילו הבוסר!? ושמא יש לומר דהני גריעי מבוסר, לפי שבוסר יבוא לכלל ענבים גדולים; ועוד יש לומר: דאי לאו דמרבינן בין הביניים היינו מרבים נ"כעין הפרט" בין הביניים ולא בוסר.
[812] מ"אמר מר" ועד כאן, אינו מובן לשם מה כפלה אותו הגמרא, והמפרש, התוספות והרא"ש לא ביארו מאומה, וכנראה שלא גרסוה.

אם כן, **פרטא** שאחר הכלל, **מנא ליה** [היכן יש לו פרט]?
כלומר: נמצא שלפי דעתו אין כאן אלא פרט וכלל, ונעשה הכלל מוסף על הפרט!
ומשנינן: **סבר לה** רבי אלעזר בן עזריה **כרבי אלעזר** [בן שמוע, בברייתא שהובאה לעיל] **דדריש** "**מיעט וריבה**". ומרבה אף את העלין והלולבין וממעט את הזמורות, ואינו נצרך למיעוט שאחר הריבוי.[813]
ואי בעית אימא: לעולם סבר רבי אלעזר בן עזריה **כרבנן**, הדורשים את הפסוקים ב"פרט וכלל ופרט", וממעטים אף את העלין והלולבין ואינם מרבים אלא את הבוסר.
ואף שלדבריו הפרט השני נצרך כדי ללמדנו עד שיאכל שני חרצנים וזג, בכל זאת אפשר גם לדרוש "פרט וכלל ופרט" -
דאי סלקא דעתך שלא בא הכתוב אלא לחדש שאינו חייב עד שיאכל שני חרצנים וזג, **כ**חידושו של **רבי אלעזר בן עזריה** -
אם כן, **ליכתביה רחמנא להאי** "**מחרצנים ועד זג**" **גבי פרטי** [היה הכתוב פורט חרצנים וזג עם שאר הפרטים שנכתבו קודם הכלל].
למאי הלכתא כתביה בתר כלל [ולמה נכתב "מחרצנים ועד זג" לאחר הכלל] -
שמע מינה [אלא ודאי לכן נכתב כן בתורה, כדי] **לידייניה ב"כלל ופרט"** [לדורשו בדרך של "כללי ופרטי"], כלומר: ב"פרט וכלל ופרט".
ומקשינן: והרי כיון ש"מחרצנים ועד זג" נצרך לפרט שני, אם כן, **אימא כוליה להכי הוא דאתא** [שמא לא נכתב "מחרצנים ועד זג" אלא לפרט שני], ומנין שאינו חייב אלא על שני חרצנים וזג!?
ומשנינן: **אם כן** - שהפסוק נכתב לפרט שני בלבד - **ליכתוב** רחמנא: "**או**: "**חרצנים וזגים**"[814] **או**: "**חרצן וזג**".
למאי הלכתא כתביה רחמנא [ולמה נכתב בתורה] "**מחרצנים ועד זג**", **שמע מינה** [אלא ודאי לכן נכתב הפסוק באופן זה, כדי]:
א. **למידרש ביה** "**כלל ופרט**", [לדרוש אותו בדרך של "כללי ופרטי"], כלומר: כדי שיהיה "פרט וכלל ופרט".
ב. **ואיכא נמי למידרש ביה** [וניתן גם לדרוש מלשון "מחרצנים ועד זג"]: **עד שיאכל שני חרצנים וזג**.

[813] לכאורה צריך ביאור, מי מכריחנו לומר שהוא סובר כרבי אלעזר, ואולי באמת דורש הוא בפרט וכלל ומרבה את הכל. ויתכן לבאר, כי היות ו"פרט וכלל" מרבה את הכל ואין ממעטים ממנו כלום [ראה בסוף הסוגיא בהדיא], ואם כן יצא הדין שלרבי אלעזר בן עזריה יהא הנזיר אסור אף בזמורות הגפן, ולא שמענו לתנא שיאמר כן.
[814] על פי הגהת ה"אורח מישור".

שואלת הגמרא: **ורבי אלעזר**, **דדריש** את הפסוקים בפרשת נזיר בדרך "**מיעט וריבה**", אם כן בכל התורה כולה "**פרט וכלל ופרט**"

- **מנא ליה** [מנין לו]? כלומר: באיזה מקום בתורה מתקיימת מדה זו? [815]

אמר רבי אבהו:

נפקא ליה, **מהאי קרא** האמור בפרשת שומר שכר [שמות כב ט]: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור", והוא נדרש:

"**כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה** - הרי **פרט**.

"**וכל בהמה**" - הרי **כלל**.

"**לשמור**": **חזר ופירט**, כי אין בכלל זה דובים וארויות, לפי שאינם בני שמירה [816] -

"**פרט וכלל ופרט - אי אתה דן אלא כעין הפרט**".

מה הפרט - חמור שור ושה - מפורש דבר המיטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות, ויצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו שטרות שאין גופן ממון.

רבא אמר: **נפקא ליה** - לרבי אלעזר "פרט וכלל ופרט" - **מהאי קרא** האמור בפרשת עולה [ויקרא א י].

כלומר: גם בענין זה מתקיימת המדה של "פרט וכלל ופרט":

דכתיב: "ואם מן הצאן קרבנו, מן הכשבים או מן העזים לעולה זכר תמים יקריבנו", והוא נדרש:

"**ואם מן**" [משמע: מקצת צאן, ולא כל צאן] - **פרט**.

"**הצאן**" - **כלל**.

"**כבשים ועזים**" - **חזר ופרט**.

"**פרט וכלל ופרט**, **אי אתה דן אלא כעין הפרט**". [817] **אמר ליה רב יהודה מדיסקרתא לרבא**:

---

[815] הקשו התוספות, מנין לנו שאכן הוא דורש בכל התורה כולה "פרט וכלל ופרט", והרי שמא אינו דורש בכל מקום אלא בדרך של "ריבויי ומיעוטי" ואינו דורש בשום מקום בדרך של "כללי ופרטי"!? וכתבו התוספות בתירוצם הראשון: "דאם כן היה לו לחלוק בכל מקום שאנו דורשים בכלל ופרט וכלל ומרבינן מההוא ריבוי כעין הפרט כמו קרא וכו' ולא מצינו שרבי אלעזר חולק על מידות הללו וריבה יותר מריבה ומיעט [כלומר: לא מצאנו שידרשנו ב"ריבוי ומיעוט וריבוי" שהוא מרבה הכל חוץ מדבר אחד, יותר מאשר "כלל ופרט וכלל"], ואלא גם הוא מודה וכו', ומשום הכי פשיטא ליה לגמרא כי במקום שאנו דורשים "כלל ופרט וכלל" ידרוש הוא "פרט וכלל ופרט" אם יכול להפיל כלל הראשון, ואם אינו יכול אז דורשו בריבה ומיעט וריבה, **שכך** קיבל המידות, וכשהוא דורש פרט וכלל ופרט מרבה כעין הפרט כמו רבנן בכלל ופרט וכלל". וראה עוד בתירוצם השני, וראה עוד מה שכתבו על דברי התוספות ב"קרן אורה" ב"ברכת ראש" וב"ארזי הלבנון".

[816] נתבאר על פי "המפרש"; אך ב"קרן אורה" הבין מדברי התוספות ד"לשמור" הוא פרט הממעט עבדים שטרות וקרקעות, וצריך תלמוד.

[817] ראה בתוספות מה בא זה ללמדנו, וב"ארזי הלבנון" אות מג.

ולילף מן הדין קרא [ונלמדנו ל"פרט וכלל ופרט" מפסוק זה], כלומר: למה לא נאמר שבפסוק זה ידרוש רבי אליעזר פרט וכלל ופרט!?

שנאמר בתחילת פרשת הקרבנות [ויקרא א ב]: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם"; והוא נדרש:

"**מן**" הבהמה - הרי **פרט**.

ומשמע: אף כי חיה בכלל בהמה היא, אין מביאין חיה לקרבן.

"**הבהמה**" - הרי **כלל**.

ונתרבתה אף החיה, שהחיה בכלל בהמה בכל מקום.

"**בקר וצאן**" - **חזר ופרט**, למעט את החיה.

"**פרט וכלל ופרט**, **אי אתה דן אלא כעין הפרט**", ואין חיה בכלל בהמה לקרבנות.[818]

אמר ליה רבא לרבי יהודה מדיסקרתא:

מהא - ליכא למשמע מינה!

כלומר: במקום זה אין לנו לומר שידרוש רבי אליעזר פרט וכלל ופרט.

דאי מהתם, **הוה אמינא**: "מן **הבהמה**" אינו ממעט חיה, כי:

דף לה:

"**חיה בכלל בהמה**". ואף שאמרה תורה "מן הבהמה", הרי זה כאילו היה כתוב "מן הבהמה ומן החיה". ואין לך למעט ולומר שחיה אינה כשירה לקרבנות כלל.

אמר ליה רב יהודה מדסקרתא לרבא: וכי **חיה בכלל בהמה** היא!?

והא כתיב בפרט השני: "**בקר וצאן**". והפרט הזה הרי ודאי ממעט חיה, ומלמד פרט זה על הפרט הקודם ["מן הבהמה"], שאף הוא ממעט חיה, **והוה ליה פרט וכלל**, מלבד הפרט שאחרי הכלל, **ואי אתה דן אלא כעין הפרט**.

וכאן שבה הגמרא לדברי חכמים, הדורשים "כלל ופרט וכלל", ושואלת:

ומנלן דהכי הוא?

כלומר: מנין שכך היא המידה לדעת חכמים, לרבות כעין הפרט במקום שכתבה התורה "כלל ופרט וכלל"?

דתניא:

נאמר בפרשת מעשר שני [דברים יד כד]: "וכי ירבה ממך המקום כי לא תוכל שאתו [את המעשר שני לירושלים]. ונתתה בכסף, וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום וגו'. ונתתה

[818] כתבו התוספות: אף על פי שמיעטנו חיה, מכל מקום נצרך הכלל כדי לרבות את שור הבר שהוא כשר לקרבן, אף על גב דרגיל בין החיות והוי כעין חיה.

הכסף [בירושלים] בכל אשר תאוה נפשך, בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך". וכך הוא נדרש:

"**ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך**" - **כלל**.

"**בבקר ובצאן ביין ובשכר**" - **פרט**.

"**ובכל אשר תשאלך נפשך**" - **חזר וכלל**.

"**כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט**", וללמד:

מה הפרט - בקר וצאן - **מפורש** שהוא **פרי מפרי**, שהבהמות מתעברות זו מזו ויולדות, והן **גדולי קרקע** [גדלין מן הארץ מעשב הארץ] [819] -

אף כל מה שאתה קונה מכסף מעשר שני, יהיה דבר מאכל שהוא **פרי מפרי וגדולי קרקע**. ונתרבו עופות שהם כעין הפרט, ונתמעטו מים ומלח שאינם פרי מפרי, [820] ונתמעטו דגים שאינם גידולי קרקע.

ומבארת הגמרא את המידה של כלל ופרט וכלל:

מכדי [הרי] "**כלל ופרט וכלל**", **כעין פרטא דיינינן** [מרבים אנו כל מה שהוא כעין הפרט].

אם כן, **כללא בתרא - מאי אהני** [מה הוסיף הכלל האחרון], והרי כך היינו אומרים גם אם לא היה נכתב אלא כלל ופרט בלבד?

ומפרשינן: לכך הועיל הכלל השני, **לאוסופי כל דדמי ליה** [להוסיף כל דבר שהוא דומה לפרט].

כלומר: אילו לא היה נאמר אלא כלל ופרט היינו אומרים: כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, והועיל הכלל השני לרבות כל דבר שהוא דומה לפרט, ואינו הפרט ממש.

ותו, ועוד דנה הגמרא:

הרי "**פרט וכלל ופרט**", **כעין הפרט דיינינן** [מרבים אנו כל שהוא כעין הפרט], ואם כן **פרטא בתראה, מאי אהני** [מה הועיל הפרט האחרון], והרי אף אם היינו דנים פרט וכלל בלבד, כך היינו דנים?

ומפרשינן: **אי לאו פרטא בתראה** [אם לא שהיה נכתב הפרט האחרון] **הוה אמינא: נעשה כלל מוסף על הפרט**, והיינו מרבים הכל.

ומקשינן: **מכדי**, הרי בין **תרין כללי ופרטא** [שני כללים ופרט דהיינו: "כלל ופרט וכלל"], ובין **תרין פרטי וכללא** [שני פרטים וכלל דהיינו: "פרט וכלל ופרט"], **כעין פרטא דיינינן** [מרבים אנו כל דבר שהוא כעין הפרט -

מאי איכא ביני וביני, כלומר: מהו החילוק ביניהם?

[819] כן כתבו התוספות; וכל שכן יין ושכר שהם פרי מפרי וגדולי קרקע, ראה רש"י עירובין כז ב.

[820] על פי "תוספות יום טוב" [מעשר שני א ג], וראה ב"ארזי הלבנון" אות מז.

ומבארת הגמרא, אכן **איכא** בין שתי מדות האלו את החילוק הבא:
דאילו תרתין כללי ופרטא ["כלל ופרט וכלל"], **אי איכא פרטא דמי ליה אפילו בחד צד**, **מרבינן** [אף דבר שאינו דומה לפרט אלא בצד אחד אנו מרבים].
ואילו **תרי פרטי וכללא** ["פרט ופרט וכלל"], רק **אי איכא פרטא דמי משני צדדין** [אם הדבר שאנו באים לרבותו דומה לפרט בכל צדדיו] אכן **מרבינן** ליה, אבל אם אינו דומה לפרט אלא **בחד צד**, **לא מרבינן**, ומשום ששתי כללות מרבים יותר מאשר כלל אחד. [821]
עוד דנה הגמרא: **מכדי**, הרי כאשר אנו דורשים "**פרט וכלל**", הדין הוא ש**נעשה כלל מוסף על הפרט**, **ואיתרבי כל מילי** [נתרבה הכל].
וכאשר אנו דורשים: "**מיעט וריבה**", **נמי ריבה הכל**, **ואיתרבי כל מילי**.
ואם כן **מאי איכא בין** "**מיעט וריבה**" **ל**"**פרט וכלל**" [האם יש נפקא מינה אם אנו דורשים ב"כללי ופרטי" או ב"ריבויי ומיעוטי"]?
ומפרשינן: **איכא** אכן יש חילוק בין שתי המדות הללו:
דאילו כאשר אנו דורשים את הפסוקים של פרשת נזיר בדרך של "**פרט וכלל**", **מרבינן אפילו עלין ולולבין** לאיסורי נזיר.
כלומר: אפילו עלים קשים שהם כמו זמורות, הרי הם בכלל איסורי הנזיר.
ואילו כאשר אנו דורשים את הפסוקים של פרשת נזיר בדרך של "**מיעט וריבה**" הרי **לולבין**, **אין**, אכן אנו מרבים וכן עלים רכים ביותר שהן ראויין לאכילה. אך **עלין** קשין, שהם כמו זמורות, **לא**. [822]

הקדמה לסוגיית "**היתר מצטרף לאיסור**". [823]

בסוגייה להלן יתבארו שלשה מושגים יסודיים.
האחד - היתר מצטרף לאיסור.
השני - צירוף אכילה בכדי אכילת פרס.
והשלישי - טעם כעיקר.
המושג הראשון - **היתר מצטרף לאיסור**.

[821] תוספות בפירוש ראשון, וכן כתב הרא"ש; וראה עוד מה שכתבו התוספות בזה.
[822] כן פירשו התוספות; והכריחם לפרש כן, מה שאמרה הגמרא לעיל לד ב שרבי אלעזר, הדורש את פרשת נזיר בדרך של "מיעט וריבה", הרי הוא מרבה עלין ולולבין, ולא ממעט אלא זמורות. ולכן פירשו שבעלין קשים עוסקת פה הגמרא שהם כמו זמורות. ולפי זה, הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר "זמורות" וכלשונה לעיל.
[823] סוגיא זו כבר נשנתה בגמרא פסחים מד א, וחזרה ונשנתה כאן במספר שינויים. במסכת פסחים ביארנו על פי שיטת רש"י שם, ואילו כאן תתבאר הסוגיא על פי שיטת התוספות כאן. ולפיכך יש שינויים רבים בין מה שנתבאר בפסחים ובין מה שיתבאר כאן. דברים שלא נתבארו על ידי התוספות בסוגייתנו, יושלמו על ידי פירוש רש"י בפסחים כשאין הם סותרים את דברי התוספות בסוגייתנו, ופעמים שלא יצויין מקורם.

מצינו בכמה מקומות, כפי שיתבארו להלן, שחידשה בהם התורה, שדבר היתר מצטרף אל דבר איסור, כדי להשלים את שיעורו החסר של דבר האיסור, ולחייב עליו כמו שחייב על שיעור איסור שלם.

ודנו רבותנו הראשונים והאחרונים בגדר המושג הזה - האם חידשה התורה שבהצטרפות היתר לאיסור נחשב הדבר כאילו יש כאן שיעור שלם של איסור, ונמצא שעובר באכילה שכזאת גם על דבר ההיתר שאכל.

או שהצירוף רק גורם שיש כאן מעשה "אכילה", כי בפחות מאכילת כזית אין אכילתו נחשבת כלל לאכילה. ולכן כשהשלים את שיעור מעשה האכילה באמצעות אכילת ההיתר, הוא חייב על אכילת חצי האיסור שבתוך אכילתו בלבד, אך לא נחשבת לו אכילת החצי המותר כאכילה של דבר איסור.

לפי הצד השני, מי שאכל איסור פחות מכזית, אין מעשהו נקרא "אכילה", ולכן הוא פטור ממלקות, וסיבת הפטור של האוכל פחות מכזית היא מחמת שלא "אכל", ולא מחמת חסרון בשיעור הדבר האסור.

א. שנינו במשנתנו: רבי עקיבא אומר: אפילו נזיר ששרה פיתו ביין, ויש בה כדי לצרף [שיעור] כזית, חייב.

ולפי מסקנת הגמרא בסוגייתנו מדובר, אפילו אין כזית יין בפת.

ועל אף שלדעת רבי עקיבא, שיעור יין להתחייב עליו הוא בכזית, בכל זאת כאן הוא חייב, היות והפת שבלוע בה היין מצטרפת להשלים את השיעור, ואף שהפת עצמה אינה אסורה על הנזיר.

אבל חכמים חלוקים עליו, וסוברים שאין "היתר מצטרף לאיסור" להשלים את השיעור.

ב. בפסחים מג א גרסינן: תניא, על חמץ דגן גמור ענוש כרת. על עירובו בלאו, דברי רבי אליעזר.

דהיינו, על תערובת חמץ בדבר היתר, כאשר אין שיעור כזית בחמץ לבדו אלא רק בהצטרפות דבר ההיתר שהחמץ מעורב בו, לוקים על אכילתו, לדעת רבי אליעזר.

וחכמים אומרים: רק על חמץ דגן עצמו ענוש כרת, אך על עירובו אינו חייב כלום;

והיינו, שנחלקו רבי אליעזר וחכמים אם "היתר מצטרף לאיסור" בחמץ.

ועוד שנינו ברייתא שם: "**כל** מחמצת לא תאכלו", לרבות כותח הבבלי [מאכל חלב המעורב בו קמח דגן].

יכול יהא ענוש עליו כרת?

תלמוד לומר "כי כל אוכל מחמצת ונכרתה". על חמץ דגן גמור ענוש כרת, ועל עירובו בלאו.

ובריייתא זו, לדברי רבי אלעזר היא, כמבואר בסוגיא שם, אבל חכמים אינם דורשים תיבת "כל", ולפיכך אין היתר מצטרף לאיסור.

ג. כמו כן מצינו "היתר מצטרף לאיסור" בשומן של חטאת [הנאכל לזכרי כהונה בלבד, וליום ולילה], כשנבלע השומן הזה בבשר שלמים [הנאכל לישראל ולשני ימים ולילה], שאז חייבים לאכול את בשר השלמים בחומרות של בשר קרבן חטאת, משום שומן החטאת הבלוע בבשר השלמים.

ואם אכל כזית מן הבשר שנבלע בו שומן מהחטאת שלא כחומר החטאת, הרי אף שאין בשומן הבלוע שיעור כזית, הוא חייב על אכילה זו, שבשר השלמים המותר, מצטרף ומשלים את שיעורו של השומן האסור.

למסקנת סוגייתנו דין זה הוא מוסכם, ולא נחלקו בו, והוא נלמד מן המקראות.

ד. שיטת רש"י בסוגיא דפסחים ושיטת התוספות בסוגייתנו, שמשמעות "היתר מצטרף לאיסור", היא:

כל שאכל בבת אחת בסך הכל כזית מההיתר ומן איסור חייב, אף שלא נבלע האיסור בהיתר, ולא היו מעורבין זה בזה.

זאת בתנאי שיאכל את שני החצאים של השיעור [החצי המותר והחצי האסור] בבת אחת, כי באכילת "היתר מצטרף לאיסור" אינו חייב אלא אם כן אכלם בבת אחת.[824] ובכך חלוק החיוב על אכילה שכזאת מאכילת כזית שלם מן האיסור, בלי צירוף של היתר, שאין צריך לאוכלה בבת אחת כדי להתחייב עליה, אלא אף אם אכל חצי זית ועוד חצי זית ב"תוך כדי אכילת פרס", הרי הוא חייב.

המושג השני - **צירוף אכילה בכדי אכילת פרס**.

---

[824]א. התוספות בסוגיא בפסחים מג ב ד"ה כמאן, נחלקו בזה על רש"י וכתבו "גבי חטאת משמע, דאין היתר מצטרף לאיסור, אם לא שיתערב האיסור וההיתר יחד, דהא אמר [לקמן לח ב] עד שיבלע בבשרה". וראה בדברי המאור והמלחמות בסוגיא בפסחים שנחלקו בזה, ומשם תלמד גם שיעור התערובת לשיטה זו. וראה "קרן אורה" כאן בתחילת הסוגיא שהאריך במחלוקת זו של רש"י ותוספות. ב. כתבו אחרונים [ראה "קובץ שיעורים" בסוגיא בפסחים אות קעד, ו"קהלות יעקב" למסכת נזיר סימן ט בנדמ"ח, ו"חידושי רבי שמואל" מימי חורפו בסוגיא בפסחים] שיסודה של מחלוקת זו הוא בגדר "היתר מצטרף לאיסור": לדעת התוספות בפסחים [ועוד ראשונים], הגדר הוא: שעל ידי התערובת נהפך ההיתר עצמו לאיסור, וכאשר כן הוא לשון הרמב"ן במלחמות [בסוגיא בפסחים] "שההיתר עצמו נעשה איסור". ואילו לדעת רש"י והתוספות בסוגייתנו [ועוד ראשונים] ביאר ב"קובץ שיעורים" שם שהוא גזירת הכתוב, כי ודאי שאין היתר נהפך לאיסור אם לא על ידי תערובת. וב"קהלות יעקב" וב"חידושי רבי שמואל" שם, ביארו את הגדר לדיעה זו "דפחות מכזית לאו אכילה היא, ועל ידי צירוף עם ההיתר שהם ביחד כזית, חל שם אכילה על כל הדבר, וממילא חייב על חלק האיסור שבו, שכבר הוא כולו בשם אכילה. ומאן דלית ליה "היתר מצטרף לאיסור" סובר, דבעינן שבהאיסור עצמו יהיה שיעור אכילה [לשון הקה"י. והגר"ש שם צידד לומר, שאף לדיעה החולקת זה הוא יסוד דינו של "היתר מצטרף לאיסור", אלא שלדעה זו בעינן אכילה אחת ממש. ויש שצידדו לומר בהיפוך, שאף לרש"י הגדר הוא כהתוספות, אלא שדי בתערובת ההיתר והאיסור בשעת אכילה, ועיקר סברא זו כתב ב"קרן אורה" בתחילת הסוגיא בד"ה והנה קושית בסוף הדיבור, אלא שדבריו צריכים תלמוד, שהוא כתב כן לדעת התוספות].

"פרס" הוא לשון "פרוסה", כלומר חציו של ככר.
והככר בו אנו משערים, הוא ככר לחם בשיעור שמונה ביצים, שהוא שיעור שתי סעודות, ומחצית הככר הזה, שהיא שיעור סעודה, שיעורה הוא ארבע ביצים.
שיעור "כדי אכילת פרס", הוא זמן משוער לאכילתו של חצי הככר הזה, כשהככר עשוי מחיטין, והאוכל אותו מיסב ואוכל אותו עם ליפתן, שכל אלו ממהרים את זמן האכילה.
שיעור זה קבוע הוא לאכילת כל דבר, בין שאכל לחם ובין שאכל דברים אחרים.
[זאת, על אף שמשך זמן אכילת שיעור ארבע ביצים מדברים אחרים הוא פחות או יותר מזמן אכילת שיעור ארבע ביצים לחם].
ושיעור זה הוא בין לענין אכילת איסורים, שהאוכל כזית איסור בכדי אכילת פרס הרי הוא לוקה, ובין לענין מצוות, כגון מצה, שהאוכל כזית מצה בתוך כדי אכילת פרס יצא ידי חובתו.
ואין חילוק אם השיעור של המצוה או העבירה הוא כזית או רביעית [כגון ענבים לנזיר, למאן דאמר שיעורם ברביעית], או כביצה או ככותבת.
המושג השלישי - **טעם כעיקר**.
יש מקומות שבהם אסרה התורה את טעם האיסור כמו שאסרה את ממשו.
ודנו רבותינו מה היא משמעות האיסור של טעם - האם חידשה התורה שגם טעם, שאינו ממשו של איסור, חייבים עליו, ולולי חידוש התורה אין לחייב על הטעם, לפי שאין בו ממשות של איסור.
או שמא גם בלי חידוש התורה היה הטעם אסור, כמו ממשו של איסור, אלא כיון שהטעם מעורב בדבר היתר, הוא היה צריך להתבטל ברוב, ובאה התורה וחידשה, שהיות ובטעימת ההיתר טועמים את טעם האיסור, לכן הוא אינו מתבטל ברוב.
ודיון מהותי ביותר יש בדברי הראשונים, לענין השיעור שחייבים בו על הטעם.
השאלה היסודית היא, כאשר דבר איסור שהוא פחות מכזית, נותן טעם בכזית היתר, האם יתחייבו על אכילת כזית ההיתר מחמת טעם האיסור שבו, בשעה שבאיסור עצמו אין כזית [במקום שלא נאמר בו "היתר מצטרף לאיסור"].
יש הסוברים שדבר היתר שיש בו טעם איסור, הופך ההיתר לאיסור, ולכן חייב על אכילת כזית, לפי שההיתר עצמו נחשב עתה לאיסור.
ויש הסוברים, שטעימת איסור בכזית היתר, היא עצמה שיעור של איסור.
אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן:
כל איסורין שבתורה - אין היתר מצטרף לאיסור להשלים את שיעורו.

כגון שאכל חצי כזית בשר וחצי זית חלב [בצירי] האסור באכילה, הרי הוא פטור, ואינו מתחייב עד שיאכל כזית מן החלב לבדו. [825]

חוץ מאיסורי נזיר, שאכילת היתר בבת אחת עם האיסור, מצטרפת להשלים את שיעורו. [826]

שהרי אמרה תורה בפרשת נזיר: "וכל משרת ענבים [פת שרויה ביין] לא יאכל".

ולכך אמרה התורה "**משרת**", ולא אמרה "וכל ענבים לא יאכל", כדי ללמד שהפת מצטרפת ליין להשלים את השיעור.

והוא הדין לשאר איסורי נזיר, שהיתר מצטרף לאיסור להשלים את שיעורו. [827]

דף לו.

שנינו במסכת מנחות נח א:

תנו רבנן: "שאור לא תקטירו". אסרה תורה להקריב חמץ או שאור על המזבח.

אין לי אלא כולו [כלומר: שיעור קומץ שלם, שהוא שני זיתים].

מקצתו [מקצת מן הקומץ, ובלבד שיהא בו כזית, לפי שאין הקטרה פחות מכזית] מנין?

תלמוד לומר: "כל" ["כי **כל** שאור, לא תקטירו"].

עירובו [הקטיר חצי זית שאור וחצי זית מצה] מנין? תלמוד לומר: "**כי** כל [שאור לא תקטירו] ".

ובפסחים מג א גרסינן: "תניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת, על עירובו [חצי זית חמץ וחצי זית מצה] בלאו, דברי רבי אליעזר. [828]

וחכמים אומרים: על חמץ דגן ענוש כרת, על עירובו ולא כלום".

ועוד שנינו ברייתא שם: "**כל** מחמצת לא תאכלו", לרבות כותח הבבלי [מאכל חלב המעורב בו קמח דגן]. יכול יהא ענוש כרת? תלמוד לומר "כי כל אוכל מחמצת ונכרתה", על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו.

---

[825] א. נתבאר על פי התוספות, ומבואר מדבריהם שהם סוברים כדעת רש"י בסוגיא בפסחים [ראה הקדמה והערה לעיל], שאכילת חצי זית ענבים וחצי זית היתר כאחד הרי הוא חייב משום "היתר מצטרף לאיסור", ואף שלא היו מעורבים ולא נבלע האיסור בהיתר; שהרי באופן שפטר רבי יוחנן בשאר איסורים - חייב בנזיר, אחרונים. ב. אין נידון "היתר מצטרף לאיסור" אלא לענין חיוב, אבל לענין איסור, היות ו"חצי שיעור אסור מן התורה", הרי הוא אסור, שהרי אכל חצי שיעור של אסור. **וראה מה שהוסיף דברים בזה הצל"ח בסוגיא בפסחים** בענין חצי שיעור על ידי תערובת, וראה גם ב"קרן אורה" כאן בתחילת הסוגיא בד"ה והנה בקושיית.

[826] והיינו כדעת רבי עקיבא שסובר כן במשנתנו, וכפי שהגמרא מבארת בהמשך הסוגיא.

[827] כתבו התוספות: כלומר: שאם שרה פתו ביין ויש בו כדי לצרף חייב, דאי איכא כזית מיין לחודיה קרא למה לי!? נראה מדבריהם שאין כל חידוש באכילת יין הבלוע בפת שהוא מתחייב; אבל מדבריהם לקמן לז א ד"ה וכי תימא מבואר, שאף בזה יש חידוש וצריכים אנו בזה לדין "טעם כעיקר"; וצריך לפרש כוונתם על פי המבואר בהמשך הסוגיא, שענין "טעם כעיקר" כבר ידענוהו ממקום אחר, ובהכרח ש"משרת" בא ללמד ש"היתר מצטרף לאיסור".

[828] בסוגייתנו גרסינן בענין זה "רבי אלעזר" ואילו בפסחים גרסינן "רבי אליעזר".

ובריייתא זו, לדברי רבי אלעזר היא כמבואר בסוגיא שם. אבל לדעת חכמים, אינו עובר בלאו על עירובו של חמץ, משום שאינם דורשים תיבת "כל".
נמצינו למדים, שאף מה ששנינו לענין שאור שהוא חייב על עירובו, אינו אלא לדעת רבי אלעזר הדורש תיבת "כל", ואם כן, אף לגבי הקטרת שאור על המזבח, נדרשת תיבת "כל" לרבות חצי קומץ. ומה שאמרה תורה "**כי כל**" נדרוש לרבות את עירובו.
אבל לדעת חכמים שאינם דורשים תיבת "כל", אם כן יש לנו לרבות מ"כי כל" חצי קומץ, ואין לנו לרבות עירובו של שאור כלל.
זעירי אמר:
אף שאור [חמץ] **ב"בל תקטירו"**.
כלומר: אף לענין הקטרת שאור על גבי המזבח - שאמרה תורה: "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'" - מצטרף בה היתר לאיסור, ואם הקטיר חצי זית שאור וחצי זית מצה על המזבח בבת אחת, הרי זה חייב. [829]
ומקשינן: **כמאן** אמר זעירי את דבריו? -
בהכרח, **כרבי אלעזר**, **דדריש** בעלמא תיבת "**כל**" [וכמו שמצינו שדרש כן לענין חמץ], ולכן אנו דורשים מ"כל שאור" לרבות חצי קומץ, ומ"כי כל שאור" לרבות "היתר מצטרף לאיסור" בהקטרת שאור [830] -
אי הכי, אם כן, **לענין חמץ נמי** היתר מצטרף לאיסור, ומשום שאמרה תורה: "כל מחמצת לא תאכלו", ויש לנו לרבות "היתר מצטרף לאיסור" בחמץ.
ולמה הוסיף זעירי על דברי רבי יוחנן רק שאור בבל תקטירו, ולא חמץ בבל תאכל!?
ומשנינן: **אין הכי נמי**, שאף בחמץ "היתר מצטרף לאיסור" -
אלא שלכך נקט זעירי "אף שאור בבל תקטירו", משום שיש בדבריו חידוש, **לאפוקי מאביי** [להוציא משיטתו של אביי] **דאמר**: "**יש הקטרה בפחות מכזית**", ואפילו בהקטרת משהו שאור על גבי המזבח הרי הוא עובר ב"בל תקטירו", ולשיטתו הרי אין צורך לצרף היתר לאיסור -

[829] א. לפי מה שפירשו אחרונים [הובא בהערה לעיל] בדעת הסוברים שהיתר ואיסור מצטרפים אף בלי בליעה משום ששיעור אכילה הוא בכזית, אם כן לענין הקטרה יהא הגדר משום ש"אין הקטרה פחותה מכזית", כלשון הגמרא לקמן. ב. כתב ב"קרן אורה": לכאורה בהקטרת שאור לא מסתבר למימר היתר מצטרף לאיסור אם אינן מעורבין [ואפילו לשיטת רש"י], דמי מחברן, דבשלמא גבי אכילה יש לומר כיון שאוכל ההיתר והאיסור יחד, חשיב הכל אכילה אחת, אבל בהקטרה אמאי לא חשיבי האי לחוד והאי לחוד, ואטו אם הקטיר חצי זית שאור בזוית זו וחצי זית מצה בזויות זו, חייב משום הקטרת שאור!? ואם כן אפילו הקריבן בבת אחת על ידי מה יתחברו!? וצריך לומר, כיון דבבת אחת מקטירן, חשיב הקטרה אחת, אף על גב דניכר כל אחד לעצמו. ויש לעיין, אם יביא חצי זית שאור וחצי זית עצים, ויקטירם, אם יתחייב משום ש"היתר מצטרף לאיסור.

[830] נתבאר על פי התוספות בסוגייתנו, ולרש"י בסוגיא בפסחים מג ב שיטה אחרת, ראה שם ובמה שכתבו התוספות עליו.

לכן **קא משמע לן** זעירי, **שאין הקטרה בפחות מכזית**, ונמצא שאינו עובר על הקטרת שאור אלא בכזית, ולכן צריך שיצטרף ההיתר לאיסור להשלים את השיעור. [831]

יתיב רב דימי וקאמר לה [ישב רב דימי והיה אומר] **להא שמעתא** דרבי אבהו בשם רבי יוחנן!

איתיביה הקשה **אביי** לרב דימי על רבי יוחנן שאמר: "כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור" מן המשנה ב"טבול יום" [ב ג]:

דתנן: **המקפה** [832] [תבשיל סמיך כגון דייסה, ונותנים בה שום ושמן לתבלין], שהיתה המקפה עצמה **של תרומה**, ואילו **השום והשמן** - המפוזרין על המקפה וניכרין - היו **של חולין**.

ונגע טבול יום [טמא שטבל, וטעון הערב שמש לטהרתו] - הפוסל את התרומה במגעו - **במקצתן** של השום והשמן, הרי זה **פסל את כולן**,

כלומר: אף את המקפה שלא נגע בה, ומשום שהשום והשמן הם כמו "ידות" למקפה, שכאשר נוגע הטמא בידות נטמא האוכל -

אבל אם היתה **המקפה של חולין**, **והשום והשמן** בלבד היו של **של תרומה**, **ונגע טבול יום במקצתן** של השום והשמן - **לא פסל אלא** את **מקום מגעו** בלבד. כלומר: לא נפסלו אלא השום והשמן שנגע בהם.

והוינן בה [וכבר הקשו על כך בבית המדרש]:

"**מקום מגעו**" - **אמאי פסול**? והרי השום והשמן אין בהם כביצה, ואין אוכלין מקבלין טומאה בפחות מכביצה מן התורה -

ואף שמדרבנן אוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה, בכל זאת היה לנו לומר שלענין טומאה דרבנן בטל השום והשמן של התרומה אגב המקפה של חולין, ואף על פי שהם ניכרין!? [833] **ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן** ליישב קושיא זו:

מה טעם אין השום והשמן בטלין אגב המקפה - **הואיל וזר לוקה עליה בכזית**.

---

[831] לפי מה שנתבאר בהערה לעיל שאך מטעם "אין הקטרה פחותה מכזית" הוא דמצטרף ההיתר לאיסור, אם כן מוטעמים יותר דברי הגמרא כאן, שעצם דינו של זעירי סתירה הוא לכלל שאין הקטרה פחותה מכזית.

[832] ענין "מקפה" מתבאר כאן על פי משמעות התוספות בסוגייתנו; ולרש"י בסוגיא בפסחים מד א שיטה אחרת בזה.

[833] שלש שיטות יש בביאור קושיית הגמרא: א. שיטת רש"י בסוגיא בפסחים: קושיית הגמרא היא שתיבטל התרומה ברוב והמשנה עוסקת בתבלין שהיה מעורב במקפה. ב. שיטת רבינו תם: התבשיל אינו מעורב במקפה, אלא שהוקשה לגמרא הרי אין אוכל מקבל טומאה פחות מכביצה. ג. שיטת ר"י [בסוגיא בפסחים מד א ד"ה מקום; והיא שיטה ממוצעת בין שניהם]: הקושיא היא, כי מאחר שאין אוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה אלא מדרבנן, אם כן יש לנו לומר שייבטל התבלין אגב המקפה ואף שאינו מעורב בה. ומדברי ה"קרן אורה" בביאור דברי התוספות בסוגייתנו, נראה שהם נוטים לפירוש ר"י, ועל כן נתבאר בפנים כפי שיטתו.

כלומר: היות ומצינו שיתחייב אדם על אכילת התרומה, וכגון שיאכל כזית בצירוף של השום והשמן עם המקפה, לכן חשובה היא התרומה ואינה בטילה. [834]
והרי **מאי טעמא** אם יאכל ממנו כזית יהא חייב!?

דף לו:

וכי **לאו**, האם לא **משום דהיתר מצטרף לאיסור**, ועל כן כשיטול כזית מן החולין והתרומה כאחד, יתחייב הזר על אכילת תרומה, על אף שלא אכל מהתרומה עצמה כזית. [835]
הרי מבואר מהמשנה הזאת שאף בשאר איסורין היתר מצטרף לאיסור, ואיך אמר רבי יוחנן שבכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר!? **אמר ליה** רב דימי לאבייי:
לא כאשר הבנת, שהוא מתחייב על השום והשמן של התרומה כשהוא יאכל שיעור מהם כזית בצירוף המקפה.
אלא, **מאי** "הואיל ולוקה עליה **בכזית**" שאמר רבי יוחנן -
כגון **דאיכא** במקפה **כזית** של תרומה, שאפשר לאוכלה **בכדי** זמן של **אכילת** "**פרס**", חצי ככר לחם העשוי מחטים.
[בככר כולו יש שיעור של שמונה ביצים, ובמחציתו שיעור של ארבעה ביצים].
דהיינו, כשיעור זמן אכילה של לחם בשיעור ארבע ביצים.
כלומר: שיעור פיזור כזית מן התבלין על פני המקפה היה כזה, שכאשר יאכל מן המקפה והתבלין שעליו במשך זמן של "אכילת פרס", תצטבר התרומה שאכל לכדי כזית. [836]
ובאופן זה הוא חייב על כזית התרומה אף בלי הצטרפות המקפה, כי שיעור זה של "אכילת פרס" הוא שיעור של השהייה מתחילת האכילה ועד סופה כדי לצרף בכך את כל אכילות התרומה לאכילה אחת של כזית.

[834] ביארו התוספות, שאף על גב שהשום אינו תרומה מדאורייתא, שהיא אינה נוהגת מן התורה אלא בדגן תירוש ויצהר, וכמבואר בהמשך הסוגיא, ואם כן הרי לא ילקה עליה בכזית, [ובסוגיא מבואר שבדוקא אנו אומרים שילקה עליה, כלומר: שיעבור איסור דאורייתא]; מכל מקום היות ואילו היתה זו תרומה דאורייתא היה לוקה עליה בכזית לכן חשובה היא ואינה בטילה.
[835] הוקשה לתוספות: למה לי כל זה? והרי היות ומבואר בסוגייתנו שאם יכול הוא להתחייב על התרומה אז היא אינה בטילה, אם כן לימא בפשטות: הואיל ויכול ללקט את השמן והשום ולאכול מהם כזית, לכן אינם בטלים!? וכתבו התוספות: "אין דרך אכילתו בכך. ומשום הך טעמא [שיכול ללקטו], לית לן למימר שלא יתבטל אגב המקפה".
[836] לשון התוספות הוא: "דאיכא כזית בכדי אכילת פרס, שאם אוכל ממנו שיעור פרס שהן ארבע ביצים יש לו כזית תרומה, ולהכי חייב, ולא בטיל". והיינו, שאם יש בתערובת כזית איסור הנאכל בכדי אכילת פרס מהתערובת, אין האיסור בטל ברוב. ועיין בר"ש משאנץ על משנה זו, ובדברי החזון איש בסוגיה בפסחים, שדנו בהרחבה כיצד קשור שיעור אכילת הפרס לענין ביטול ברוב.

אמר ליה אביי לרב דימי:

וכי אכילת איסור המעורב בהיתר במשך זמן של **אכילת פרס** - **דאורייתא היא**!? [837]

אמר ליה רב דימי לאביי: **אין**, אכן דין דאורייתא הוא.

אמר ליה אביי לרב דימי: **אי הכי**, שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, תיקשי מה שנחלקו רבי אלעזר וחכמים בכותח הבבלי [מאכל חלב שיש בו קמח] שלדעת רבי אלעזר עובר עליו בלאו, [838] ואילו חכמים נחלקו עליו. והניחה הגמרא עתה שיש בכותח כזית חמץ בכדי אכילת פרס, והשתא תיקשי:

אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אלעזר בכותח הבבלי?

והרי על אף שאין הם דורשים "כל מחמצת לא תאכלו", מכל מקום יהא אסור לאכול את הכותח משום שאוכל הוא כזית חמץ בכדי אכילת פרס!? [839]

אמר ליה רב דימי לאביי:

הנח לכותח הבבלי, שאין לך להביא ראיה הימנו.

היות **דממה** נפשך, **ליכא** באכילתו **כזית בכדי אכילת פרס**. כי - **אי דקא שריף ליה מישרף** [840] [גומע מהכותח כמות שהוא], ואז אכן יש באכילתו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, הרי **בטלה דעתו** של אדם האוכל בצורה שכזאת **אצל כל אדם**!

שהיות ואין דרך לגמוע את הכותח, אלא רק לטבל בו מאכלים אחרים, וכך לאוכלו קמעא קמעא, הרי מי שגומע מן הכותח, אין זו דרך אכילתו של הכותח, ואין חייבים על אכילה שכזאת. [841]

---

[837] הקשו התוספות: והרי משנה היא בכריתות יב ב "כל אוכלים מצטרפים בכדי אכילת פרס"!? וחילקו התוספות בין אכילת איסור בעינו במשך זמן של אכילת פרס, לבין אכילת איסור כשהוא בתערובת. ולשונם מאד מגומגם כמו שכתב ב"קרן אורה", וראה שם ביאור כוונתם, [הובאו דבריו ב"ארזי הלבנון" אות פז], וכן כתב הר"ן בחידושיו לפסחים, שנידון הגמרא כאן הוא על ידי תערובת.

[838] ראה בהקדמה שהובאה מחלוקת זו.

[839] א. תמהו התוספות: והרי יש לומר, אין הכי נמי, שאם יאכל כל כך הרבה עד שיצטרף כזית בכדי אכילת פרס אכן יעבור אף לחכמים, ולא נחלקו אלא באופן שאכל כזית בלבד, ולכן אין הוא עובר לדעת חכמים!? וראה מה שיישבו. ב. דברי הגמרא צריכים ביאור: הרי אף לאביי עצמו, שהוא סובר היתר מצטרף לאיסור בכל התורה - תיקשי: למה נחלקו חכמים על רבי אלעזר, והרי "היתר מצטרף לאיסור"!? ולפי גירסתנו בסוגיא בפסחים מד א, אכן מקשה הגמרא שם על אביי "אלא מאי, משום דהיתר מצטרף לאיסור, סוף סוף, אמאי פליגי רבנן עליה דרבי אלעזר בכותח הבבלי". ואולם התוספות שם מחקו פיסקא זו מן הגמרא, וביארו שם בשני אופנים שאין זו קושיא על אביי, ראה שם; וראה עוד מה שכתבו בזה התוספות כאן, ומה שכתב על דבריהם ב"קרן אורה", וראה "ארזי הלבנון" אות צג ואות קט.

[840] לשון גמיעה הוא.

[841] כתבו התוספות בשם רש"י שאם אוכל את הכותח בדרך זו אינו חייב כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם. אך התוספות עצמם פירשו, שאם אכן יאכל כן יהיה חייב, אלא שאין הברייתא עוסקת באופן זה כיון שאין דרך לאוכלו באופן זה.

ואי מישטר קא שטר [אכל את הכותח על ידי טיבול] כדרך בני אדם, הרי **לא משכחת** [לא תמצא] שיצטבר **כזית** חמץ **בכדי** שיעור זמן של **אכילת פרס**.
דבר איסור שהתערב ברוב היתר, מותר לאכול את כל התערובת.
אלא שיש מקומות שבהם הגבילו חכמים את ההיתר הזה, כדי שלא יבואו אנשים לטעות ולהתיר דברים האסורים, ודרשו שמלבד הביטול ברוב, תהא קיימת גם אפשרות של "תליה", לתלות את ההיתר בדבר המותר, וכפי שיתבאר להלן.
אפשרות זאת של "תליה", נקראת בפי חכמים "שאני אומר". דהיינו, שאני יכול לתלות ולומר שההיתר לא נאסר כלל.
איתיביה אביי לרב דימי, שאמר אכילת כזית איסור בתערובת בכדי אכילת פרס דאורייתא, מהא דתניא:
שתי מדוכות שכותשים בהם תבלינים [כגון פלפל וזנגביל], **אחת** היה בה תבלין **של תרומה**, **ואחת** היה בה תבלין **של חולין**.
והיו לפניהן [842] [לפני המדוכות] **שתי קדירות**, **אחת** היה בה תבשיל **של תרומה**, **ואחת** היה בה תבשיל **של חולין**.
ונפלו התבלינים שבשתי מדוכות **אלו**, **לתוך** התבשילים שבשתי קדרות **אלו** [תוכנה של כל מדוכה לקדירה אחת], ואין ידוע לאיזו קדירה נפלה תכולת כל אחת מהמדוכות - הרי **שתיהן** [שתי הקדרות] **מותרות**.
קדירת החולין מותרת באכילה לכל אדם, וקדירת התרומה מותרת באכילה לכהן. [843]
והיינו, אין לנו לחשוש שמא נפל והתערב בקדירת החולין התבלין של תרומה, האסור באכילה לזר.
ומשום **שאני** תולה לקולא - באיסור דרבנן - **ואומר**: **חולין לתוך חולין נפלו**, **ותרומה לתוך תרומה נפלה**. [844]

[842] הוגה על פי הסוגיא בפסחים מד א.
[843] אין כל חידוש בכך שקדירת התרומה מותרת לכהן, והחידוש הוא שקדרת החולין מותרת לזר.
[844] מלשון רש"י בסוגיא בפסחים מד א ד"ה שאני אומר, משמע שדין זה הוא משום ש"ספק דרבנן לקולא" [וראה "חברותא" לפסחים מד א הערה 11 מחלוקת הראשונים בענין זה]. ואם תאמר: לשם מה הזכירה הברייתא שהיתה תרומה בקדירה השניה? והרי לכאורה הוא הדין אם הקדירה האחת היתה ריקנית ובשניה חולין, תהא קדירת החולין מותרת, ומשום ש"אני אומר" חולין לתוך חולין נפלו, והתרומה נפלה לקדירה הריקנית!? והיה מקום לפרש, שהיות ואנו מסתפקים הן על הנמצא בקדירה המלאה והן על הנמצא בקדירה הריקנית, הרי שכך אני יכול לומר על הקדירה הריקנית שהיא מותרת משום ספק דרבנן לקולא, כמו על קדירת החולין, ונמצא שיבוא להקל באכילת שתיהן, שהוא הרי דבר שאי אפשר כי האחת ודאי אסורה, וכל כי האי גוונא אין אנו דנים "ספק דרבנן לקולא" [והוא נקרא "ספיקא דרבנן בתרי קולי דסתרי אהדדי"], ולכן דיברה הברייתא באופן שהקדירה השניה היא של תרומה, ולעולם לא יבוא זר לאוכלה משום ספק דרבנן שהרי ודאי תרומה יש בה. ומיהו, יסוד זה אינו מוסכם, וכמבואר ב"מערכה ודרוש" לרעק"א סימן ג שהוא מחלוקת הראשונים.

ואי סלקא דעתך: אכילת **כזית** תרומה מעורבת **בכדי אכילת פרס** אסורה **מדאורייתא**, נמצא, שאם אכן נפלה תכולת מדוכת החולין לקדירת התרומה, הרי כשיאכל את התבשיל שבה יעבור על איסור דאורייתא, כי בתוך זמן של אכילת פרס יאכל כזית איסור של תרומה -

ואם כן **אמאי אמרינן**: "**שאני אומר**", והרי אין לתלות לקולא ולומר "תרומה לתוך תרומה נפלה" אלא כאשר אין חשש איסור דאורייתא!?

אמר ליה רב דימי לאביי:

אלא מאי רצונך להוכיח מכאן, שכזית בכדי אכילת פרס אינה מדאורייתא, ובהכרח לפרש את טעם המשנה בטבול יום משום ש"**היתר מצטרף לאיסור**"!?

והרי אף לדבריך תיקשי: **אמאי אמרינן** "**שאני אומר**"!? והרי היתר מצטרף לאיסור, ובאכילת כזית מן התערובת הרי הוא עובר על איסור דדאורייתא, ולמה אנו תולים לקולא ואומרים: תרומה לתוך תרומה נפלה ולא לתוך חולין!?

אלא בהכרח עלינו לומר: **הנח לתרומת תבלין** - בה עוסקת הברייתא - שאין להביא הימנה ראיה, היות וכל עיקרה **דרבנן היא**, כי אילו מן התורה אין תרומה אלא בדגן תירוש ויצהר, ולכן אנו תולים לקולא ואומרים: "חולין לתוך חולין נפל, ותרומה לתוך תרומה נפלה".

איתיביה אביי - לרב דימי שאמר: אכילת כזית בתערובת בכדי אכילת פרס דאורייתא - מהא דתניא:

שתי קופות, **אחת** יש בה דגן **של תרומה**, **ואחת** יש בה דגן **של חולין**, **ולפניהן שתי סאין** של דגן, **אחת של חולין ואחת של תרומה** [דאורייתא, שהרי של דגן היא] -

ונפלו אלו לתוך אלו [כל סאה נפלה לאחת הקופות] **שניהם** [תכולת שתי הקופות] **מותרין**, כלומר: קופת החולין מותרת לזר, וזו של תרומה לכהן -

ומשום **שאני** תולה **ואומר**: **חולין לתוך חולין נפלו**, **תרומה לתוך תרומה נפלה**.

ואי סלקא דעתך כדעת רב דימי, שתערובת שמצויה בו **כזית** איסור **בכדי אכילת פרס אסור** לאוכלה מן התורה -

אמאי אמרינן "**שאני אומר**"?

והרי אם יאכל זר מן התערובת עד שיצטבר כזית בכדי אכילת פרס, יהא עובר איסור דאורייתא!?

דף לז.

בשלמא לדידי, דאמינא, שאני מפרש את טעם המשנה בטבול יום **משום ד"היתר מצטרף לאיסור"**, לא יקשה עלי מדוע אנו תולין לקולא, והרי היתר מצטרף לאיסור מן התורה -

משום שיש לפרש את הברייתא שהיא עוסקת **בכגון דנפישי חולין** [רבים הם החולין שבקופה על סאת התרומה שנפלה ונתערבה בחולין], ולכן תולים אנו לקולא, ואומרים "שאני אומר". [845]

אלא לדידך, דאמרת בטעם המשנה בטבול יום, שהוא **משום דאיכא כזית בכדי אכילת פרס**, ו"כזית בכדי אכילת פרס, דאורייתא הוא", אם כן: **כי נפישי חולין, מאי הוה** [מה בכך שרבים החולין שבקופות על התרומה שנפלה בתוכן, והרי יש בהן תערובת של תרומה בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס]!? **אמר ליה** רב דימי לאביי: **הנח לתרומה בזמן הזה**, שהיא אינה אלא **מדרבנן**, וכיון שהיא רק איסור דרבנן שהתערב ברוב היתר, אמרינן "שאני אומר".

ועוד **אמר ליה אביי** לרב דימי, להקשות על דברי רבי יוחנן שאיסורי נזיר אינם ככל התורה כולה, והיתר מצטרף בהם לאיסור משום שנאמר "משרת":

ממאי דהאי "משרת" - ל"היתר מצטרף לאיסור" הוא דאתא?

מנין לנו לפרש שיתור המילה "משרת" בא כדי ללמד על נזיר ששרה פתו ביין, ש"היתר מצטרף לאיסור" -

דילמא ליתן, ללמד את הדין של **"טעם כעיקר" הוא דאתא** [שמא בא הפסוק ללמד ש"טעם כעיקר"]!?

---

[845] יש לפרש את כוונת הגמרא בשני אופנים: האחד: היות ורבה החולין על התרומה, הרי מדאורייתא בטילה היא ברוב, ואף שמדרבנן אין תרומה בטילה אלא באחד ומאה, לזה מהני "שאני אומר" וכמבואר בסוגיא, שבאיסור דרבנן אמרינן "שאני אומר". השני: דין הוא ב"היתר מצטרף לאיסור", שאין אומרים כן כשההיתר רבה על האיסור, ואף בלא דין ביטול ברוב. ולשון התוספות בסוגיא בפסחים מד א ד"ה אלא: "בשלמא לדידי דאמינא היתר מצטרף לאיסור וכו' הא דהיתר מצטרף לאיסור היינו כשיש מן האיסור יותר מן ההיתר, או שניהם בשוה, אבל כשהיתר רבה על האיסור אין מצטרף". ומלשון זה משמע שדין הוא ב"היתר מצטרף לאיסור", וכן נראה מתחילת לשונם כאן בד"ה שתי, שכתבו לפרש שאין אומרים היתר מצטרף לאיסור **אלא כשהאיסור רבה עליו**, משמע נמי שדין הוא ב"היתר מצטרף לאיסור". אבל מהמשך דבריהם נראה בפשוטו כפירוש השני, וראה גם לשונם שכתבו בהמשך דבריהם "**דכיון שהיתר רבה מיד נתבטל** [**האיסור**], והדין הוא לתלות להקל". ויש להעיר שאם נפרש שהוא דין ב"היתר מצטרף לאיסור", אם כן אף מדרבנן לא נאמר "היתר מצטרף לאיסור", שלא מצאנו בזה חילוק בין דאורייתא לדרבנן, ולמה לי "שאני אומר". ועוד יש להעיר, האיך נסמוך לומר שאין כאן אפילו כזית אחד שאין ההיתר רבה עליו, ומצטרף בו ההיתר לאיסור, והרי קיימא לן שביבש "אין בילה". ומכל זה היה נראה לכאורה שהוא משום ביטול ברוב. ומלשון התוספות בסוף ד"ה שתי בביאור כוונת הגמרא דנפישי חולין: "בדאורייתא לא תלינן לקולא, אי לא תרי טעמי: חדא, דרבה חולין על התרומה, ועוד, ד"שאני אומר"; ומזה נראה שאין הכוונה משום שהאיסור מתבטל **וממילא** אין כאן אלא איסור דרבנן שאומרים בו "שאני אומר", אלא היות ויש שני טעמים להקל, סומכים אנו לומר "שאני אומר", וכל זה צריך בירור. 89 99

וקודם שסיימה הגמרא להביא את כל דברי אביי, תמהה הגמרא עליו: [846]
ולאביי, כלומר: אביי עצמו, מה היא דעתו בכל ענין זה, שהוא נראה כסותר את דברי עצמו; שהרי -
מעיקרא, **קא קשיא ליה**, בתחלה נתקשה אביי על **מה דקאמר רב דימי** שבכל התורה כולה אין "היתר מצטרף לאיסור", **וקא מותיב ליה** אביי לרב דימי **כל הלין תיובתא** [והקשה עליו את כל הקושיות שנזכרו לעיל] -
ואם כן, אביי עצמו סובר ש"היתר מצטרף לאיסור" בכל התורה.
ושוב **הדר** [חזר] **אמר ליה** אביי: שמא אף בנזיר אין היתר מצטרף לאיסור, ואילו יתור "משרת" בא **ליתן טעם כעיקר**!?
ואם כן, משמע שהוא סובר כי בכל התורה כולה אין היתר מצטרף לאיסור!
ומשנינן: **בתר דשני ליה** [אחר שענה לו] רב דימי לאביי על כל הוכחותיו שהיה רוצה להוכיח ש"היתר מצטרף לאיסור" בכל התורה -
שב **ואמר ליה** אביי: **דילמא** אף נזיר אינו שונה מכל התורה כולה, ואין איסור מצטרף בו להיתר. ו"משרת" - **ליתן "טעם כעיקר" הוא דאתא**.
וכאן שבה הגמרא לסיים את דברי אביי שהקשה: שמא "משרת" בא ללמד ליתן טעם כעיקר. ומבארת, דהיינו:
לכדתניא: [847] כתיב בנזיר "וכל משרת ענבים לא ישתה".
לכך אמרה התורה "**משרת**", כדי **ליתן טעם כעיקר**, וללמד: **שאם שרה** הנזיר **ענבים במים**, **ויש בהן טעם יין**, הרי זה **חייב**.
בביאור ענין זה נחלקו הראשונים באופן יסודי:
רש"י [פסחים מד ב]: פירש: לעשות טעמו של איסור **כעיקרו וממשו**, ואם שתה הנזיר כזית מן המים, הרי הוא חייב, ומשום דאיתעביד ליה כולו איסור [נעשה הכל חתיכה דאיסורא]; והיינו משום שכל דבר שקיבל טעם על ידי איסור, נעשה כולו חתיכה דאיסורא. [848]

[846] ב"חידושי רבינו דוד" לפסחים [מד א ד"ה והאי כל] מבואר שהקושיא הבאה והתירוץ על דברי אביי, אינם מדברי הגמרא, אלא תוספת של "רבנן סבוראי". אבל התוספות בסוגייתנו לא כתבו כן.
[847] התוספות בד"ה שרה צידדו לומר, שאין גורסים "כדתניא", אלא אביי הוא שאמר כן; וראה מה שכתב על דבריהם ב"ארזי לבנון" אות קיב.
[848] תוספת ביאור בשיטת רש"י בכל ענין זה, וביאור שיטת התוספות בסוגייתנו בכל ענין זה, יתבארו בהערות לכל אורך הסוגיא, **ופשטות דבריהם היא כשיטת הרמב**"ן.

אבל דעת הרמב"ן [במלחמות שם], שאין המים שקיבלו טעם איסור נעשים לחתיכת איסור, אלא מדין "טעם כעיקר" אנו אומרים, שאותו טעם המעורב במים הרי הוא עצמו אסור, כאילו היה עיקרו וממשו של איסור.

ואף על פי שאין כאן ממשות של איסור שאפשר לשערה בכזית, אלא די באכילת כזית היתר שהתערב בו טעם איסור, התחדש בדין טעם כעיקר שאכילת כזית היתר שיש בו טעם של איסור, זה עצמו אסור, כמו שאסור לאכול כזית איסור. אך אין הכונה שההיתר עצמו הופך לאיסור. [849]

ומכאן - מנזיר - **אתה דן לכל איסורין שבתורה**, כגון כלאי הכרם וערלה, שאם שרה ענבי כלאי הכרם וערלה במים ויש בהם טעם יין, נאסרו המים בשתיה, שהרי יש לנו ללומדם בקל וחומר מנזיר: **ומה נזיר** שהוא קל בשלשה דברים:

א. **שאין איסורו איסור עולם**, שהרי סתם נזירות שלשים יום. [850]

ב. **ואין איסורו איסור הנאה**, שהרי ענבים ויין מותרים לנזיר בהנאה.

ג. **ויש היתר לאיסורו** של נזיר, על ידי שאלה והתרת חכם -

ובכל זאת **עשה בו** הכתוב "**טעם כעיקר**" וכאשר למדנו מ"משרת" -

כלאי הכרם - שחמור איסורן מן איסור הנזיר בשלשה דברים אלו - **שאיסורן איסור עולם, ואיסורן איסור הנייה, ואין היתר לאיסורן, אינו דין שיעשה בהן** הכתוב "**טעם כעיקר**".

והוא הדין שיש ללמוד מנזיר **לערלה בשתים**, כלומר: משום שתי חומרות שיש לערלה על נזיר: א. איסורו איסור עולם, שהרי אותם ענבים שצמחו בשלשת השנים הראשונות אסורים הם לעולם.

---

[849] א. בתוספות לעיל לו ב ד"ה וכזית, כתבו, שלפי סברת אביי בסוגיא לעיל, שכזית בכדי אכילת פרס אינה דאורייתא, הרי - "טעם כעיקר, אינו חייב אלא אם כן אוכל כזית מן הטעם [של האיסור המעורב בהיתר] בבת אחת. כגון שהבליע כזית יין בשני זיתים פת, ואוכלו [לכזית יין עם שני זיתי הפת] בבת אחת. וסברא הוא [שכדי להתחייב הוא צריך לאכול מן האיסור עצמו כשיעור זית], **שהרי לא** יתכן **שיהיה טעם** [של האיסור המעורב בהיתר], **חמור מן העיקר** [מן האיסור עצמו, כשאינו מעורב בהיתר, שאינו חייב עליו אלא כשאוכל כזית]. והעיקר עצמו סבירא ליה השתא, שאינו חייב אלא אם אוכלו [לשיעור הזית] בבת אחת". ומזה נראה בפשוטו שתוספות חולקים על רש"י, כי לדעת רש"י אינו צריך לאכול מן הטעם עצמו כזית, אלא די שיאכל כזית מן הפת שבלוע בו היין, ומצטרף פת ההיתר ליין להשלים את שיעור האכילה לכזית. עיין בסוגייא ובמסכת פסחים, קובץ שיעורים, ובחזון איש, ווראה עוד מדברי הראשונים והאחרונים בענין זה, ב"חברותא" לפסחים מד ב הערה 1 והערה 2. והגר"ח בספרו על הרמב"ם האריך לבאר את גדרי טעם כעיקר, בכמה מקומות, בהלכות מאכלות האסורות ובהלכות חמץ ומצה, ושם הוא דן בהרחבה האם טעם כעיקר יכול להחשב גם לענין מצוה, כגון אם נתן קמח טעם באורז, האם אפשר לצאת בו ידי מצה. ב. מי שסובר ש"משרת" בא ללמד "היתר מצטרף לאיסור", אמר זאת באופן ששרה הנזיר את פתו ביין. ואילו כאשר אנו דנים ש"משרת" בא ללמד "טעם כעיקר" האופן הוא "שרה ענבים במים" [וכל שכן שמדוקדק כן לפי מה שצידדו התוספות לומר שאביי הוא זה שאמר באופן זה].

[850] כן כתבו התוספות; אבל רש"י בסוגיא בפסחים מד ב פירש: שאין איסורן איסור עולם, אלא כמה שפירש, ואם סתם - שלשים יום.

ב. איסורו איסור הנאה.[851]

ואם כן, מנין לנו לומר ש"משרת" בא ללמד ש"היתר מצטרף לאיסור", שמא הוא בא ללמד ש"טעם כעיקר"!?

אמר תירץ **ליה ההוא מרבנן** [אחד החכמים] לאבייי:

הוא - רבי יוחנן שפירש "משרת" כדי ללמד ש"היתר מצטרף לאיסור" - **דאמר כרבי עקיבא**, דאית ליה "היתר מצטרף לאיסור" מ"משרת".

ואילו הברייתא הדורשת מ"משרת", כדי ללמד "ליתן טעם כעיקר", בשיטת חכמים היא, שנחלקו על רבי עקיבא.

ומפרשת הגמרא: **הי רבי עקיבא**, היכן מצינו לרבי עקיבא שיסבור "היתר מצטרף לאיסור"?

אילימא רבי עקיבא דהכא [דמשנתנו], **דתנן**: **רבי עקיבא אומר**: **אפילו שרה פיתו ביין ויש בו כדי לצרף כזית, חייב**; וקא סלקא דעתין "לצרף" היינו לצרף כזית מפת ומיין, ואם כן טעם החיוב הוא משום ש"היתר מצטרף לאיסור" -

הרי אי אפשר לומר כך. שהרי -

וממאי שכוונת רבי עקיבא היא לומר ש"היתר מצטרף לאיסור"?

דילמא, **והוא דאיכא כזית מיין לחודיה** [לא חייב רבי עקיבא את הנזיר אלא כשיש בפת כזית יין]. אבל פת ההיתר אינה יכולה להצטרף אל היין כדי להשלים השיעור - ומה שאמר רבי עקיבא "לצרף", היינו שצריך צירוף לאוספו לשיעור כזית יין יחד, לפי שהוא בלוע.[852]

וכי תימא, שמא תאמר: אם יש ביין כזית, **מאי למימרא** [מה חידוש יש בדינו של רבי עקיבא]!?

---

[851] אבל החומרא השלישית שיש לכלאי הכרם, דהיינו שאין היתר לאיסורו, חומרא זו אינה בערלה, שהרי בשנה הרביעית נאסרים הפירות, ויש היתר לאיסורן על ידי פדיון. כן פירשו התוספות [וראה עוד בדבריהם ביאור אחר]; ומבואר מדבריהם שאיסור "נטע רבעי" משום איסור "ערלה" הוא, אלא שערלה בשנה הרביעית מותרת היא על ידי פדיון. ובשם רש"י [בסוגיא בפסחים מד ב ד"ה והוא הדין; וכן הוא ברש"י קדושין לח א] הביאו לפרש, ששתי החומרות בערלה הן: איסורו איסור הנאה, ואין היתר לאיסורו. אבל אין הערלה חשובה "אסורה איסור עולם", שהרי לאחר שלש שנים אין איסור [וכן פירש הרא"ש כאן]. ואולם התוספות כאן חלקו על זה, וטעמם מבואר בדבריהם בסוגיא בפסחים מד ב ד"ה והוא [ובקדושין שם], משום שהאילן הוא זה שהותר לאחר שלש שנים, והאילן לא נאסר מעולם רק הפרי, והפרי אין לו היתר. וב"מגלת ספר" בפרשת קדושים, הביא מדברי האחרונים, שביארו את שיטת רש"י, שיסוד איסור ערלה הוא העץ שנאסר עד שלש שנים, אלא שאין העץ אסור לזמורותיו אלא לפירותיו, ולאחר שלש שנים הותר העץ לפירותיו, ולכן אין זה איסור עולם. ועל פי זה ביאר שם את לשון הפסוק: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל, וערלתם **ערלתו** את פריו", שהיה לו לומר: "וערלתם את פריו"; אלא כוונת הכתוב היא, שהעץ הוא זה שנהיה ערלה לענין פירותיו, וזה הוא שאמר: "ונטעתם **כל עץ** מאכל וערלתם **ערלתו**", דהיינו את ערלת העץ.

[852] ראה בהערה בהמשך העמוד, מה שהקשה הר"ן מכאן על שיטת רש"י.

אימא לך, אכן חידוש יש בדבר, שחייב אפילו על כזית יין בלבד, **ולאפוקי** [ולהוציא] **מתנא קמא, דאמר**: אינו חייב **עד שישתה רביעית יין!** [853]

אלא, מדברי **רבי עקיבא דברייתא** יש לנו ללמוד ש"היתר מצטרף לאיסור" בנזיר משום שנאמר "משרת".

דתניא: **רבי עקיבא אומר**: **נזיר ששרה פתו ביין, ואכל כזית מפת ומיין**, הרי הוא **חייב**. ומכאן מוכח, שרבי עקיבא סובר "היתר מצטרף לאיסור". [854]

אמר הקשה **ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי**: [855]

לרבי עקיבא, דקא מוקים ליה להאי "וכל משרת" לדין **"היתר מצטרף לאיסור"**, ולא לדין "טעם כעיקר", אם כן הדין של **"ליתן טעם כעיקר" - מנא ליה** [מנין לומד הוא ש"טעם כעיקר" בנזיר ובכל התורה]!? [856]

---

[853]א. כתבו התוספות: "פירוש, דאי טעם כעיקר אתא לאשמועינן, בשאר איסור נמי". ולמדנו מדבריהם, שאף באופן שנבלע בפת כזית ממשו של איסור ואכל את כולו, אי אתה יכול לחייבו אלא משום "טעם כעיקר" [וכן מבואר מדבריהם לו ב ד"ה וכזית שהובאו לעיל בהערה]. ב. לכאורה תמוה: אם זה הוא בלבד חידושו של רבי עקיבא, למה הוצרך לומר באופן ששרה פתו ביין. והנה בסוגיא בפסחים מד ב הגירסא היא: "וממאי דמפת ומיין? דילמא מיין לחודיה. וכי תימא, מיין לחודיה, מאי למימרא? - הא קא משמע לן, אף על גב דתערובת", ופירש רש"י "שאינו בעין שנבלע בפת". ויש לפרש ששתי הסוגיות משלימות זו את זו, והיינו, שעיקר חידושו של רבי עקיבא הוא "אף על גב דתערובת"; וכאן מוסיפה הגמרא לבאר למה אמר רבי עקיבא חידוש זה דוקא גבי נזיר, ומבארת שהוא בא לחדש ששיעור יין הוא בכזית ולא ברביעית. ויש לומר שלזה נתכוונו התוספות כאן שהובאו באות א', ואין כוונתם **להקשות** על הגמרא אלא **לפרשה**, והיינו, דפשיטא להו שעיקר חידושו של רבא הוא "אף על גב דתערובת", והיינו ש"טעם כעיקר", ומפרשים הם את קושיית הגמרא "מאי למימרא", שעיקר כוונת הגמרא להקשות, למה השמיענו רבי עקיבא חידוש זה בנזיר דוקא.

[854]א. **ומן הברייתא יש ללמוד שאף זו היא כוונת רבי עקיבא במשנה, ולא כפי שדחתה הגמרא**, תוספות. ב. ביאור ראיית הגמרא מן הברייתא: לפי השיטות החולקות על רש"י, ומשום "טעם כעיקר" אין נאסר ההיתר, ראיית הגמרא היא כפשוטה, שהרי אי אפשר לצרף כזית מפת ומיין אלא משום ש"היתר מצטרף לאיסור", אבל לשיטת רש"י הרי יש לומר שלכן מצטרף הפת כיון שקיבל טעם מן היין, ומשום "טעם כעיקר" מצטרף גם הפת!? ולכן פירש רש"י בסוגיא בפסחים מד ב: "**מפת ומיין חייב**: ופליגי רבנן עליו, דלית להו "היתר מצטרף לאיסור", ואילו פשט היין בכל הפת לא הוו פליגי רבנן עליה, דהא אית להו "טעם כעיקר", ואיתעביד ליה פת גופיה איסור; ובהא מיהא פליגי עליה, דטעמא דרבי עקיבא משום צירוף הוא, ואי נמי לא נשרית כל הפת ביין מצטרף נמי היתר לאיסור לחיובא". כלומר: ראיית הגמרא היא ממה שנחלקו חכמים עליו, וזה מכריח שהפסוק עוסק באופן שאין לדון בו "טעם כעיקר" והיינו שלא פשט טעם היין בכל הפת. והר"ן בחידושיו [בסוגיא דפסחים סוף מד א] הביא דברי רש"י אלו, והקשה עליהם: אם כן למה הוצרכה הגמרא לדחות את הראיה מן המשנה, ולומר שהמשנה עוסקת באופן שיש כזית מן היין לבד ולא על ידי צירוף, הרי יכולה היתה הגמרא לדחות, שאכן אין כאן אלא כזית על ידי צירוף אלא שהמשנה עוסקת באופן שהיין אכן התפשט בכולו, ומשום "טעם כעיקר" ולא משום "היתר מצטרף לאיסור"; וראה ב"ברכת ראש" וב"קרן אורה" מה שכתבו בזה.

[855]לשון הגמרא סתום בהמשך הענין, כך שאין לידע אם **כל** המשא ומתן שבסוגייתנו, הוא בין רב אשי לרב אחא בריה דרב אויא.

[856]א. צריך ביאור: לפי מה שכתבו התוספות לעיל: שאם שרה הנזיר פתו ביין ויש בפת יין כזית, אינו חייב אלא משום ש"טעם כעיקר" [הובא בהערה 9 לעיל]; אם כן, אף אם הפסוק מדבר באופן שלא היה כזית אלא בצירוף הפת, מכל מקום אם אין "טעם כעיקר", אין כאן "היתר מצטרף לאיסור", כי אין כאן איסור כלל!? והתוספות הקשו: מנין לנו באמת שרבי עקיבא סובר "טעם כעיקר"!? ותירצו: אם לא שסובר רבי עקיבא שיש מקור אחר ל"טעם כעיקר", לא היה רבי עקיבא מפרש את הפסוק ל"היתר מצטרף לאיסור" אלא ל"טעם כעיקר", ובהכרח שדין "טעם כעיקר" פשוט לו ממקום אחר, ושואלת הגמרא מנין פשוט לו כן. ולפי דבריהם מתיישבת הקושיא דלעיל; אלא

אמר לו רב אשי לרב אחא בריה דרב אויא: **יליף**, רבי עקיבא לומד את דין טעם כעיקר, **מבשר וחלב** שנתבשלו יחד, שאסרה התורה באכילה והנאה.

שהרי **לאו טעם בעלמא הוא** [857] **ואסור**, **הכא** - בכל איסורין שבתורה **נמי לא שנא**.

ורבנן שהוצרכו ללמוד "טעם כעיקר" מ"משרת" ולא למדוהו מבשר וחלב, טעמם הוא משום: ד**מבשר וחלב לא גמרינן** [אין ללמוד], היות **דבשר** בחלב **חידוש הוא**, כל איסורו דבר חידוש הוא, שאינו מצוי כמותו בשאר איסורין.

ולכן אין אנו לומדים חומר שנאמר בו לשאר איסורין. וכמו ששאר החידושים שיש באיסור בשר וחלב, אין הם נוהגים בשאר איסורים, גם דין זה של "טעם כעיקר", לא תלמד מבשר בחלב לשאר איסורין. [858] ומבארת הגמרא: **מאי חידושיה** ד"בשר בחלב"? **אילימא** משום **דהאי**, הבשר **לחודיה** לבדו, **והאי** החלב **לחודיה** לבדו, **שרי** [הרי הם מותרים כל אחד כשלעצמו], ורק כאשר הם **בהדי הדדי** ביחד **אסור** לאכלם.

והחידוש הוא ששני דברים מותרים כשנתערבו זה בזה הם נאסרין?

הרי אי אפשר לומר כן. שהרי -

איסור **כלאים** של תבואה בכרם של גפנים, **נמי** יש בו אותו חידוש [859] -

שהרי **האי** התבואה **לחודיה שרי**, **והאי** הגפן שבכרם **לחודיה שרי**, ורק **בהדי הדדי** [כנתערבו בגידולם] **אסור** לאוכלם.

אלא זה הוא חידושו של בשר בחלב:

שמכל מקום לשונם בקושייתם ובתירוצם צריך ביאור; **וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות קכג**. ב. לשון רש"י בסוגיא בפסחים מד ב, הוא: "**ורבי עקיבא**: כיון דמפיק ליה להאי "משרת" להיתר מצטרף לאיסור; **טעם כעיקר**: היכא דליכא מידי עיקר אלא טעם, כגון ששרה ענבים במים, מנא ליה". ביאור דבריו הוא, שאם יש "עיקר" דהיינו ממשות איסור וכגון ששרה פתו ביין, בזה סובר רש"י שאין שום נפקא מינה ב"טעם כעיקר" לדעת רבי עקיבא, כי העיקר אסור אף בלי דין "טעם כעיקר", והפת אף היא מצטרפת אפילו אילו לא היתה מקבלת טעם מן היין, היות ו"היתר מצטרף לאיסור". ולמדנו מדברי רש"י אלו, שממשות של איסור שנבלעה בפת אין צריך לדין "טעם כעיקר" כדי לאוסרה, וזה שלא כדברי תוספות שהובאו לעיל בהערה 9, הסוברים: אפילו נזיר ששרה פתו ביין ויש ביין כזית, אי אתה יכול לאוסרו אלא משום ש"טעם כעיקר".

[857] לשון רש"י בסוגיא בפסחים מד ב, הוא: "**בשר בחלב**: בשר שנתבשל בחלב והבשר בעיניה, אלא שטעם החלב נבלע בו"; ומהמשך דברי רש"י שכתב בשאלת הגמרא שהשאלה היתה היתה על טעם שאין בו עיקר, משמע, שאף חלב שנבלע בבשר אין כאן "עיקר" אלא טעם בעלמא, ואינו דומה לפת שנשרתה ביין. ויש לעיין האיך למדנו מבשר בחלב שאף ההיתר נהפך לאיסור [כשיטת רש"י], דילמא זה הוא מהותו של איסור בשר בחלב, שיש בבשר טעם חלב, אבל מנין שאם נבלע איסור בהיתר נהפך האיסור להיות היתר. ובפשוטו הביאור הוא, שלשיטת רש"י לא שייך כלל לאסור את הטעם אם אין לו עיקר, וכל מה שיש לדון, שהיות וההיתר קיבל טעם מן האיסור הרי ההיתר עצמו שם איסור עליו מחמת זה, ואת זאת אנו לומדים מבשר בחלב, כי אי אפשר לומר שהתורה אסרה בשר בחלב משום הטעם המעורב בו, כי זה אינו כלום, ובהכרח שהאיסור הוא, משום שהחלב כאילו קיים בבשר משום שהבשר קיבל טעם מהחלב, ושוב ממילא למדנו לאסור כל היתר שקיבל טעם מן האיסור.

[858] נתבאר על פי לשון רש"י בסוגיא בפסחים מד ב.

[859] כלומר: היות ואף בכלאי הכרם יש אותו חידוש, הרי נמצא שיש לנו ללמוד "טעם כעיקר" בכלאי הכרם מבשר בחלב, ואם כן למה הוצרכו חכמים ללומדו מנזיר בקל וחומר.

דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא [אם השרו את הבשר כל היום בחלב] **שרי**, אף על פי שעקב היותו של הבשר כבוש כל היום בחלב, הרי הוא כמבושל, לא נאסר הבשר מדין בשר בחלב. [860]

ואילו מבשיל ליה בשולי [כשבישל את הבשר בחלב] הרי הוא **אסור**.

ומקשינן: **ורבי עקיבא נמי**, האיך נאמר שהוא לומד "טעם כעיקר" מבשר בחלב, והרי **בשר וחלב חידוש הוא**!?

דף לז:

אלא (תחילת העמוד) רבי עקיבא **יליף**, לומד את דין "טעם כעיקר" **מ"גיעולי נכרים"**.

דהיינו, מדין הקדירה שבישל בה הנכרי מאכל אסור, וכשחוזר ישראל ומבשל בה, היא מגעלת [פולטת] [861] את טעם האיסור הבלוע בדפנותיה אל תוך התבשיל של ישראל.

דהרי **אמר רחמנא**, אחר מלחמת מדין, כשהביאו בני ישראל הביזה ששללו ממדין [במדבר לא]:

"**כל דבר** [כלי] **אשר יבוא באש** [לבשל בו] - תעבירו באש".

מלמד הכתוב שכדרך תשמישו של הכלי, כך דרך הגעלתו.

למימרא, כאן אמר הכתוב, **דאסירי** "גיעולי נכרים", דהיינו, הטעם הנפלט אל התבשיל מהכלי.

והרי "**גיעולי נכרים**" הבלועים בכלי ונפלטים ממנו אל התבשיל - **לאו**, הלא **טעמא בעלמא הוא**, כי לא היו בכלים ממשות של איסור, ומכל מקום **אסור** לאוכלו, אלא חייבים להגעיל את הכלי כדי שיפלוט את הטעם הבלוע בו.

והוא הדין, **הכא**, בכל איסורים שנתנו טעם בהיתר - **נמי לא שנא**, שהטעם של איסור אסור כעיקרו. [862]

ומקשינן: **ולרבנן נמי**, הדורשים "משרת" ליתן טעם כעיקר - למה לי "משרת"? והרי **תיפוק להו מ"גיעולי נכרים"**! יש ללמוד כן מגיעולי נכרים!?

אמר ליה רב אשי לרב אחא בריה דרב אויא:

---

[860] ראה ביאור הגר"א ליורה דעה תחילת סימן ק"ה; אך ראה מה שביאר המאירי בסוגיא בפסחים מד ב.

[861] גיעול הוא לשון מקיא ופולט, רש"י בסוגיא בפסחים.

[862] הקשו התוספות: מה לגיעולי נכרים שכן אין היתר לאיסורם, תאמר בנזיר שיש היתר לאיסורו על ידי שאלה!? ותירצו: דבכל כלי מדין הצריכם הכתוב הגעלה אף לאותן שנבלעין מיין [כלומר שאינם בלועים רק מיין], שנאסרו נזירי ישראל להשתמש בהם, דקרא בכולהו כתיב, ואותן כלים שהמדינים בישלו בהם יין, היו אסורים לנזירי ישראל, שעל כולם אמרה תורה "תעבירו באש". וב"ארזי הלבנון" [אות קכז] הביא מכמה אחרונים, שהקשו: הרי אף אותן שנבלעו רק מיין יש לומר שלכן הצריכה התורה להגעילם משום יין נסך שבישלו בו, וראה במקורות שהביא שם בישוב קושיא זו.

התם האיסור של גיעולי נכרים, דבר **חידוש הוא**, ואין ללמוד ממנו לאיסורים אחרים, כשם שאין ללמוד מבשר וחלב, שיש בו חידוש.

דהא בכל התורה כולה "**נותן טעם לפגם**", טעם פגום, הבלוע בהיתר ואינו משביחו אלא פוגמו, הרי הוא **מותר**.[863] **ואילו גבי** "**גיעולי נכרים**", נותן טעם לפגם **אסור**.

שהרי הטעם הבלוע בכלים [שהובאו ממדין] "נותן טעם לפגם" הוא, כי היות ושהתה הבליעה בדופנו של כלי לילה אחד, הופג הטעם, ונתקלקל, ושוב הוא אינו משביח את האוכל שמתבשל בקדירה.[864]

אלא מעתה, יקשה לרבי עקיבא, האיך הוא לומד לדין טעם כעיקר מגיעולי נכרים - **ולרבי עקיבא נמי** תיקשי: האיך נלמד לדין "טעם כעיקר" מגיעולי נכרים, **הא** איסור הטעם הזה, דבר **חידוש הוא**, ואין למוד ממנו לאיסורים אחרים!?

אמר תירץ **רב הונא בר חייא**: אין חידוש בגיעולי נכרים, ולכן רבי עקיבא לומד משם לדין טעם כעיקר.

כי **לא אסרה תורה** גיעולי נכרים בכלי מדין, **אלא לקדירה** "**בת יומא**" [קדירה שבישלו בה באותו יום], **דלאו** "**נותן טעם לפגם**" **הוא**, אלא נותן טעם לשבח הוא.

ומבארת עתה הגמרא את טעם **רבנן**, מדוע הם אינם לומדים מגיעולי נכרים, שהרי יש לומר שאכן לא אסרה התורה אלא קדירה בת יומה, ושוב אין כל חידוש בגיעולי נכרים:

אפילו **קדירה בת יומא נמי**, **אי אפשר דלא פגמה פורתא**!

אף בליעה שבקדירה בת יומה, נפגם טעמה מעט, ולכן חידוש הוא בגיעולי נכרים שהבליעה אסורה אף על פי שהיא נותנת טעם לפגם, ולכן אי אפשר ללמוד משם לדין טעם כעיקר.

ועוד **אמר** הקשה **ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי** על רבי יוחנן הסובר כרבי עקיבא, ואמר ש"היתר מצטרף לאיסור" רק בנזיר ולא בכל התורה:

הרי **מדרבנן**, הסוברים ש"משרת" בא ללמד ש"טעם כעיקר", **נשמע** [יש לנו ללמוד] **לפרש** את דעתו של **רבי עקיבא**, הסובר ש"משרת" בא ללמד ש"היתר מצטרף לאיסור", שלא כהבנת רבי יוחנן.

---

[863] ודבר זה נלמד מהכתוב בענין נבילה, שאמרה תורה: "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה", ולמדנו "נבילה הראויה לגר, [לאדם] קרויה נבילה, שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה", תוספות. ובסוגיא בפסחים מד ב מבואר כן בהדיא: "דהא כל נותן טעם לפגם מותר, דגמרינן מנבילה". ואף שבנבילה אין פוקע איסורה אלא כשנפסלה מאכילת אדם, ואילו נותן טעם לפגם אין אסור אפילו בפגם קצת, ביאר הר"ן, דבנבילה עד שלא נפסל מאכילת אדם הרי הוא נהנה על כל פנים מן האיסור, אבל בטעם פגום הבלוע בהיתר, כל שהוא פוגם את המאכל ואפילו קצת פגם, אין לו הנאה כלל מטעם האיסור, כיון שבלא טעם זה היה טוב יותר. [קהלות יעקב פסחים סימן טז ד"ה ומ"מ, שכתב כן בשם הר"ן בסוגיא דנטל"פ]

[864] על פי לשון רש"י בסוגיא בפסחים מד ב.

שהרי, וכי **לאו אמרי**, האם לא אמרו **רבנן** שהאי "**משרת**", **ליתן טעם כעיקר** הוא בא. והוסיפו ואמרו חכמים: **מכאן אתה דן לכל איסורים שבתורה**, שאף בהם "טעם כעיקר"!? אם כן, **לרבי עקיבא נמי**, **דקא מוקים ליה להאי** "**משרת**" **ל**"**היתר מצטרף לאיסור**", **לימא** נמי [אף לשיטתו יש לנו לומר]: **מכאן אתה דן לכל איסורים שבתורה** שהיתר מצטרף בהם לאיסור!?

ולמה אמר רבי יוחנן, הסובר כרבי עקיבא ש"כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור"!? [865]

אמר ליה רב אשי לרב אחא בריה דרב אויא:

אי אפשר לומר שלדעת רבי עקיבא "היתר מצטרף לאיסור" בכל התורה, **משום דהוי נזיר וחטאת**, שגילתה בהם התורה ש"היתר מצטרף לאיסור", **שני כתובים הבאים כאחד** [המלמדים ענין אחד].

וכלל הוא בידינו: **כל שני כתובים הבאים כאחד**, **אין מלמדין** על מקום אחר.

ומבארת הגמרא את דברי רב אשי:

נזיר - שגילתה בו התורה "היתר מצטרף לאיסור" היינו **הא דאמרן** [כפי שנתבאר], שאמרה תורה "משרת" כדי ללמד ש"היתר מצטרף לאיסור".

חטאת - שגילתה בו התורה ש"היתר מצטרף לאיסור", **מאי היא** [היכן מצינו כן]? - **כדתניא**:

אמרה תורה לגבי בשר שלמים שנבלע בו שומן של קרבן חטאת [ויקרא ו]: "**כל אשר יגע** [כגון בשר שלמים] **בבשרה** - של החטאת - **יקדש**" [יהיה דין הבשר הנוגע כדין בשר החטאת, וכדמפרש ואזיל].

יכול "כל אשר יגע" הוא כפשוטו, **ואפילו שלא בלע** הבשר הנוגע מבשר החטאת יקדש להיות כחטאת -

לפיכך **תלמוד לומר**: "**בבשרה**". משמע שנכנס מהחטאת בתוך בשרה של הבהמה האחרת. ולמדנו מכאן שאינו נאסר להיות כחומר של החטאת, **עד שיבלע בבשרה**. [866]

וזה שאמרה תורה: "**יקדש**" היינו, **להיות** הבשר שבלע מבשר החטאת **כמוה** כבשר החטאת -

---

[865] מלשון הגמרא נראה שבדברי רבי עקיבא עצמו אין הכרח שלא אמר כן בכל התורה, וקושיית הגמרא היא מנין לרבי יוחנן לומר שרבי עקיבא לא אמר כן בכל התורה, וכן פירש רש"י בפסחים מד ב ד"ה מדרבנן.

[866] כתבו התוספות בסוגיא בפסחים מה א ד"ה ר"ח: ולשון הברייתא קשה, דאמר **עד שיבלע בבשרה**, משמע דאיירי בהיתר שנבלע באיסור [שהרי "בבשרה" על החטאת נאמר], והדר קאמר **יקדש להיות כמוה**, משמע שהאיסור נבלע בהיתר.

ונפקא מינה: **שאם פסולה היא** החטאת - וכגון שהיתה פיגול או נותר - **תיפסל** [867] זו שבלעה מבשר החטאת.

ואם כשרה היא החטאת, **תאכל** הבולעת ממנה, **כחמור שבה**, כחומר החטאת שנבלעה בה, שלא תיאכל הבולעת אלא בעזרה, ולא בכל ירושלים, ותאכל לזכרי כהונה בלבד, וליום ולילה אחד. שהרי יש בבולעת שני מינין אחד חמור ואחד קל, וכולה הולכת אחר החמור. [868]

ומכאן למדנו שבחטאת "היתר מצטרף לאיסור"; כי בהכרח כוונת התורה היא להשמיענו שאף אם נבלע חצי זית שומן של חטאת בתוך חצי זית של שלמים, ואכל את שניהם שלא כחומר שבחטאת הרי הוא עובר, משום ש"היתר מצטרף לאיסור".

כי אם תפרש שנבלע כזית של שומן חטאת בבשר השלמים, הרי פשיטא שהוא חייב, אחר שידענו ש"טעם כעיקר" מגיעולי נכרים, ומה באה התורה להשמיענו. [869] **ורבנן** אמרי לך: הן "משרת" האמור בנזיר, והן "כל אשר יגע בבשרה יקדש" לא ללמדנו ש"היתר מצטרף לאיסור" הם באים, אלא "ליתן טעם כעיקר" הם באים, [870] כי אין הפסוק גבי

[867] כן הוא בסוגיא בפסחים מה א, וכהמשך לשון הברייתא שהיא לשון נקיבה.

[868] נתבאר על פי רש"י בסוגיא בפסחים מה א.

[869] א. נתבאר על פי תוספות, ומה שאמרו דילפינן לה מגיעולי נכרים, היינו משום שבדברי רבי עקיבא אנו עוסקים, והוא הרי לומד "טעם כעיקר" מגיעולי נכרים. ב. בפשוטו מבואר מדבריהם שלא כשיטת רש"י שההיתר נהפך לאיסור על ידי "טעם כעיקר" ודי באכילת כזית מן ההיתר; שהרי אם כן, אף כשנבלע חצי זית של שומן חטאת יש לנו לחייבו אף אם היתר אין מצטרף לאיסור, כי מדין טעם כעיקר נעשה כולו אסור. ואולם הכרח אין כאן, ומשום שיש לומר, שאם אכן נבלע כזית איסור בהיתר, שוב נהפך כל ההיתר לאיסור, ודי לו באכילת כזית מן ההיתר וכשיטת רש"י, אלא שלדעתם אין ההיתר מתהפך לאיסור אלא כשנבלע בו כזית של איסור [וכעין זה כתבו אחרונים בדעת רבינו תם בזבחים, הביאם ב"ארזי הלבנון" בציונים אות לן], ולפי זה מה שחילקו התוספות בין חצי זית לכזית אינו בשיעור **האכילה** מן האיסור, אלא בשיעור **הבליעה** מן האיסור. ג. מרש"י בסוגיא בפסחים [מה א ד"ה חולין] נראה, שהפסוק משמיענו: אפילו אם לא נבלעה החטאת בכל בשר השלמים, מכל מקום מצטרף בשר השלמים לבליעת החטאת להשלים את השיעור; והיינו משום שרש"י סובר: **אפילו חצי כזית חטאת שנבלעה בכל הבשר** הרי היא אוסרת את כל הבשר משום "טעם כעיקר", ואם כן בהכרח שאין הפסוק מדבר באופן זה, כי זה הרי פשיטא מדין "טעם כעיקר", אלא ודאי שהפסוק עוסק באופן שלא נבלעה החטאת בכל הבשר, וקא משמע לן הכתוב ש"היתר מצטרף לאיסור", [וראה מה שהוסיף בזה ב"קהלות יעקב" לפסחים הנדמ"ח סימן לט ב, לבאר דברי רש"י בזבחים בזבחים צז ב]. ד. בתוספות בפסחים מג ב סוף ד"ה כמאן, דחו שיטת רש"י [ותוספות בסוגייתנו] ש"היתר מצטרף לאיסור" אפילו כשלא נתערבו יחד, ממה שאמרו כאן "עד שיבלע בבשרה"; ולכאורה לפי מה שפירש רש"י שאכן אין צריך שייבלע כל החטאת בבשר השלמים, ומכל מקום מצטרף בשר השלמים לחטאת הרי ניחא קושיית התוספות. אלא שעדיין קושיית התוספות במקומה עומדת, שאם כשיטת רש"י ש"היתר מצטרף לאיסור" אפילו כשלא נתערבו, אם כן למה לי שייבלע בשר החטאת בבשר השלמים כלל, והרי אפילו אם יאכל חצי זית שלמים עם חצי זית חטאת שאף לא נגעו זה בזה [אלא בפיו] הרי הוא עובר משום ש"היתר מצטרף לאיסור"!? וראה מה שיישב שיטת רש"י ב"קובץ שיעורים" בסוגיא דפסחים אות קעט. ה. יש לעיין, הרי ודאי פשטות הפסוק משמע שנעשה חלות דין חומר החטאת על בשר השלמים מאחר שנבלע בה דם חטאת. והניחא לשיטת התוספות בפסחים - כפי מה שפירשו האחרונים את שיטתם שההיתר נהפך לאיסור - אכן נעשה חלות דין על השלמים. אבל לשיטת רש"י והתוספות בסוגייתנו בגדר "היתר מצטרף לאיסור" [כפי מה שפירשוהו האחרונים, ראה הערות בתחילת הסוגיא] שלא נעשה שום חלות דין על ההיתר, אם כן תיקשי ליה פשטות לשון הפסוק.

[870] נתבאר על פי מה שכתבו התוספות בפסחים מה א ד"ה ורבנן בביאור סוגייתנו.

חטאת עוסק בחצי כזית שומן של חטאת שנבלע בחצי כזית שלמים, אלא באופן שנבלע זית שלם של חטאת בשלמים, ושוב אין צריך לחידוש דין "היתר מצטרף לאיסור", אלא משום "טעם כעיקר" צריך לאוכלה כחומר שבה. [871]

שמא תאמר: א. למה הוצרכה התורה ללמדנו בחטאת ש"טעם כעיקר", והרי לרבנן כבר למדנו ל"טעם כעיקר" בכל התורה מ"משרת" האמור בנזיר.

ב. איך למדנו מנזיר לכל התורה ש"טעם כעיקר", והרי נזיר וחטאת הם שני כתובין הבאין כאחד - המלמדים "טעם כעיקר"

- ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין לכל התורה.

אימא לך: **צריכי**, הוצרכה התורה להשמיענו הן בנזיר והן בחטאת ש"טעם כעיקר", ואי אפשר ללמוד את האחד מהשני, וכדמפרש ואזיל; ולכן אין הם נחשבים "שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין", שכל עיקר דין זה אינו אלא משום שאם ללמד לכל התורה הם באים לא היתה צריכה התורה לכתוב דין זה בשני מקומות, כי היינו לומדים האחד מהשני; אבל שני כתובים אלו, כיון שאין ללומדם האחד מן השני, הרי הן מלמדין לכל התורה כולה ש"טעם כעיקר".

ומבארת הגמרא: **דאי כתב רחמנא גבי חטאת** בלבד ש"טעם כעיקר", **הוה אמינא**: **נזיר לא אתי מיניה** [אין ללמוד מחטאת לנזיר שיהיה בו "טעם כעיקר"], **ומשום דנזיר מקדשים** [חטאת שהיא קדשים] **לא ילפינן**, ומשום שדין קדשים להיות חמורים.

ואי כתב רחמנא גבי נזיר בלבד ש"טעם כעיקר", **הוה אמינא**:

מנזיר לא ילפינן [מנזיר אין למוד לחטאת], **משום דחמיר איסוריה** דנזיר, **דאפילו חרצן** שאינו עומד לאכילה **אסיר ליה**, ואילו בכל התורה כולה אינו חייב על כעין זה, שאין חייבים על אכילה שלא כדרך אכילה [872] -

הלכך, **לא אתיא** חטאת **מיניה** דנזיר.

---

[871] א. נתבאר על פי שיטת התוספות בסוגייתנו; ולפירוש רש"י דחיית הגמרא היא, שהפסוק עוסק באופן שנבלע החטאת בכל בשר השלמים, [ראה בהערה 9 אות ג]. ב. צריך ביאור מי הצריכנו לכל זה, ולמה לא נאמר שאף לרבנן הכתוב בחטאת הוא ל"היתר מצטרף לאיסור", והכתוב בנזיר הוא ל"טעם כעיקר", והכל אתי שפיר, שהרי אין אלו שני כתובים הבאים כאחד, היות וכל פסוק מלמד דין אחר, וכפי שאכן היא מסקנת הגמרא כאן!? ובסוגיא בפסחים - לפי פירוש רש"י שם - אכן מפרשת הגמרא מיד בתחילה כמסקנת הגמרא כאן, **וראה שם בתוספות**. ג. יש להעיר: הרי פשטות משמעות הפסוק היא, שהשלמים נאסרים [וכמבואר לעיל בהערה], ואם כן הניחא לרש"י שבדין "טעם כעיקר" נתחדש שההיתר נהפך לאיסור, ניחא; אבל לדעת הסוברים ש"טעם כעיקר" אינו מהפך את ההיתר לאיסור, צ"ב פשטות לשון הפסוק.

[872] נתבאר על פי ה"פני יהושע" בסוגיא בפסחים.

[873] השמועה סתומה מכאן ועד סוף הענין, והפירוש שנכתב כאן הוא פירוש דחוק; **וראה מה שכתב המהר"ם בפסחים דף מה א לבאר את סוגייתנו**, וראה חילופי גירסאות במפרש וברא"ש.

ורבי עקיבא [873] - כלומר: רבי יוחנן הסובר שלא נאמרו דברי רבי עקיבא ש"היתר מצטרף לאיסור" אלא בנזיר, ואין לומדים דין זה לכל התורה - **אמר לך**:
חטאת ונזיר המלמדים ש"היתר מצטרף לאיסור", שני כתובין הבאין כאחד הם ואין מלמדין.
ומה שאמרת: חטאת ונזיר מיצרך צריכי - שאין ללמוד נזיר מחטאת שקדשים היא, ולא חטאת מנזיר שחמור הוא לענין חרצן, ואם כן אין אלו שני כתובין הבאין כאחד - אין הדבר כן, כי:
למאי צריכי שני כתובים!? **בשלמא אי כתב רחמנא** "היתר מצטרף לאיסור" רק ב**חטאת**, אכן **לא גמר נזיר מינה**, וכאשר אמרת, **דחולין מקדשים לא גמרינן**.
אלא, **לכתוב רחמנא** "היתר מצטרף לאיסור" רק **בנזיר**, **ותיתי חטאת מיניה**, **דהא כל איסורין שבתורה קא גמרי מנזיר**.
כלומר: יש ללמוד מנזיר לכל התורה וכל שכן לחטאת, ואין סברא לומר שנזיר חמור משום שאסרה התורה אותו באכילת חרצן [874] -
והיות והוצרכה התורה לחדש בחטאת ש"היתר מצטרף לאיסור", אם כן אלו שני כתובים הבאין כאחד, ואין מלמדין לכל התורה.
ועתה שבה הגמרא ומפרשת:
הרי מאחר שדחה רבי יוחנן את הסברא שאין ללמוד חטאת מנזיר, אם כן אף לרבנן המפרשים את הפסוקים ל"טעם כעיקר", הוו להו שני כתובין הבאין כאחד שאין מלמדין, והאיך אמרו חכמים: "מכאן אתה דן לכל איסורין שבתורה"!?
ולכן חוזרת בה הגמרא, ומבארת את שיטת **רבנן** באופן אחר, [875] **דאמרי לך**: הכתוב האמור ב**חטאת** - ל"**היתר מצטרף לאיסור**" הוא בא, וכאשר ביארנו לרבי עקיבא.
ומה שאין אומרים כן בכל התורה, הוא משום ד**חולין מקדשים לא גמרינן**. [876]
ו"**משרת**" האמור בנזיר הוא לבדו בא "**ליתן טעם כעיקר**", ולכן: **מכאן** - מנזיר - **אתה דן לכל איסורים שבתורה**, שהרי אין לנו אלא כתוב אחד, והוא מלמד לכל התורה כולה.
ושבה הגמרא ומסכמת את שיטת רבי עקיבא כפי שפירש רבי יוחנן בדעתו:
ו**לרבי עקיבא**, **תרוייהו** - הכתוב בחטאת והכתוב בנזיר - ל"**היתר מצטרף לאיסור**".

[874] כן צריך לידחק בלשון הגמרא, ובפסחים מה א כתוב לשון זה בגמרא בלי שהביאה הגמרא תחילה סברא להחמיר בנזיר משום חרצן; וזה מסייע לפירוש שנתפרש כאן בדברי הגמרא הסתומים.
[875] כן נראה שמפרש ב"לקט הקוצרים", וכן כתבו אחרוני זמננו.
[876] אבל שאר קדשים גמרינן מיניה, ואם אכל חצי כזית פיגול וחצי כזית היתר בבת אחת הרי הוא חיב, רש"י פסחים מה א ד"ה חולין.

ומה שאין אנו לומדים על כל פנים מנזיר לכל התורה, הוא משום **דהוו להו** - נזיר וחטאת - **שני כתובים הבאים כאחד**, **וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין**. [877]

אמר הקשה **ליה רב אשי לרב כהנא**:

אלא הא דתניא:

כתיב בפרשת נזיר: "כל ימי נזרו **מכל אשר יעשה מגפן היין** מחרצנים ועד זג לא יאכל", ובמה שאמר הכתוב "מכל", [878] **לימד** הכתוב **על איסורי נזיר** שונים שאכלם כאחד, **שהן מצטרפין זה עם זה** להשלים את שיעור האיסור.

לרבי עקיבא - הסובר: "היתר מצטרף לאיסור" באיסורי נזיר - תיקשי:

השתא, **יש לומר** [אם למדנו] "**היתר מצטרף לאיסור**" -

איסור מצטרף **לאיסור** - **מיבעיא**, האם יש צורך לומר שהוא מצטרף להשלים את השיעור, ולמה הוצרכה התורה ללמדנו שאיסורי נזיר מצטרפין זה לזה!? [879]

אמר ליה רב כהנא לרב אשי:

לא קשיא: כי **היתר לאיסור** אינו מצטרף אלא כשאכלם **בבת אחת**, אבל **איסור לאיסור** - שריבתה התורה שהם מצטרפים זה עם זה - היינו **אפילו** כשאכלם **בזה אחר זה**, בתוך כדי אכילת פרס, כשם שאם היה אוכל מאיסור אחד בתוך כדי אכילת פרס היה מתחייב. [880] עוד מקשה הגמרא:

---

[877] הראשונים בסוגיא בפסחים, הקשו, שהסוגיא שם המבארת שלפי חכמים הפסוק בחטאת מלמד ש"היתר מצטרף לאיסור", סותרת את הסוגיא בחולין צח: הלומדת מפסוק זה ש"טעם כעיקר"!? וראה מה שיישב בחידושי הר"ן בסוגיא שם דף מד סוף עמוד ב. וב"תוספות רבינו פרץ" כתב, שהסוגיא בחולין היא כסוגייתנו, ודלא כסוגיא דפסחים; ובהכרח שגירסתו בסוגייתנו היתה באופן אחר, כי לפי גירסתנו, אף מסקנת הגמרא כאן היא כסוגיא דפסחים; וכן משמע למעיין בתוספות בסוגיא דפסחים שם מה א ד"ה ורבנן, שתמה עליהם המהר"ם בקושייתו השניה, ויישב דבריהם **בדוחק קצת** כלשונו. אלא שאם אכן אין גורסים כאן את מסקנת הגמרא, לכאורה אין הבנה כלל לדברי הגמרא, כי מה בין רבי עקיבא לחכמים, וכשם שלחכמים אין אלו שני כתובים הבאים כאחד כי מצרך צריכי, כך יש לנו לומר אליבא דרבי עקיבא!?

[878] כן פירשו התוספות בפירוש אחד, וראה מה שפירשו עוד באופן אחר; ורש"י בפסחים מה א ביאר: "מדכיילינהו לחרצנים וזגין בחדא אכילה לימד שמצטרפין".

[879] א. ב"קובץ שיעורים" בסוגיא דפסחים [אות קפ, **ראה שם**, וראה עוד ב"חידושי רבי שמואל" בסוגיא דפסחים], שהאוכל חצי זית חרצן וחצי זית זג בבת אחת, הרי זה חייב שתים לדעת האומר "היתר מצטרף לאיסור", שהזג משלים את שיעורו של החרצן, והחרצן משלים את שיעורו של הזג. והנה בפשוטו משמעות הברייתא היא שאיסורי הנזיר משלימים זה את זה לחייבו מלקות אחת; ולפי זה לשון הגמרא - "איסור לאיסור מיבעיא" - אינו בדקדוק כל כך, דמשמע שדין זה האמור בברייתא פשיטא היא לדעת רבי עקיבא, ואילו לפי דברי ה"קובץ שיעורים", הרי לפי רבי עקיבא לא די שהם מצטרפים זה עם זה למלקות אחת כמשמעות הברייתא, אלא הוא מתחייב מלקות על כל איסור מאיסורי הנזיר שצירפן לכזית.

[880] לפי שיטת התוספות [בפסחים מג ב הובאו דבריהם בהערות לעיל] שאין "היתר מצטרף לאיסור" אלא כשהיו מעורבין זה בזה, לכאורה צריך ביאור מאי קשיא ליה לגמרא. וב"קרן אורה" [בתחילת הסוגיא סוף ד"ה והנה קושיית] הקשה על תירוץ הגמרא לפי שיטת התוספות, דאי דוקא על ידי תערובת, אין לחלק בין בבת אחת, לבין בזה אחר זה!? **וראה מה שתירץ שם**.

דף לח.

ורבי שמעון (תחילת העמוד) **דלית ליה צירוף**, כלומר: לדעת רבי שמעון הסובר בכל מקום שלא נאמר שיעור באיסורין לענין מלקות, ובאכילת משהו הוא לוקה, ונמצא, שאין צורך כלל לצרף איסורים זה לזה כדי להשלים שיעור, כי אף בכל שהוא הוא חייב מלקות - אם כן האי "**מכל אשר יעשה** מגפן היין", **מאי דריש ביה** [מה ידרוש בו]!?

אמר לך רבי שמעון:

ההוא - קרא "מכל אשר יעשה מגפן היין"

- **מיבעי ליה** כדי ללמד: **לעולם אינו נזיר, עד שיזיר מכולן** [מכל איסורי נזיר: תגלחת, טומאה ויוצא מן הגפן]. וכפי שסובר רבי שמעון בברייתא לעיל ג ב -

אבל התנא של הברייתא, המרבה מפסוק זה שאיסורי נזיר מצטרפין זה לזה, סובר כדעת חכמים במשנה לעיל ג ב, שהאומר "הריני נזיר מן היין" או מאיסורי נזיר האחרים, הרי זה נזיר גמור, וכל דקדוקי נזירות עליו. [881]

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר:

כל איסורין [882] **שבתורה, אין היתר מצטרף לאיסור** להשלים את השיעור - **חוץ מרביעית** יין ושאר משקים היוצאים מן הגפן **שבנזיר, שהרי אמרה תורה "משרת"**, ללמד על מי ששרה פתו ביין, ויש בפת וביין כדי לצרף לשיעור רביעית, [883] שהוא חייב.

[881] א. וכבר נתבאר בגמרא שם ד א, כל מה שנתבאר בגמרא כאן. ב. הקשו התוספות: לפי רבי שמעון למה לי "משרת", שהרי ל"היתר מצטרף לאיסור" אינו נצרך, כיון שהוא חייב אפילו על כל שהוא, ואילו ל"טעם כעיקר" נמי אי אפשר לומר לפי רבי שמעון לשיטתו במקום אחר, וכמו שביארו!? ותירצו בתירוץ שני: "דהא דקאמר "כל שהוא" היינו כשהוא בעיניה, אבל כשהוא מעורב לא סלקא דעתין למיסר". ובעבודה זרה סח א [בדיבור המתחיל בעמוד קודם] לשונם מבואר יותר, שכתבו בשם ה"ר יקר: "אכתי שפיר איצטריך "משרת" לרבי שמעון אף על גב דסבר כל שהוא למלקות, דהא פירש רבינו תם בסמוך, [ד] היינו דוקא כשהאיסור בעין, אבל לא על ידי תערובת, כדמוכח מההיא דמייתי בסמוך [שם] בערלה וכלאי הכרם אין מצטרפין וכו', ואם כן שפיר איצטריך "משרת" להיתר מצטרף לאיסור, כגון בחצי זית שנבלע בחצי זית פת ואכלו וכו'". ולכאורה דבריהם תמוהים, שאם כן מה מקשה הגמרא: למה לי לרבי שמעון "מכל אשר יעשה מגפן היין" ללמד שמצטרפין זה עם זה, והרי לפי דבריהם יש נפקא מינה בדין זה כשאכל איסורי נזיר המעורבין זה בזה, שאז אין חייבים בכל שהו, וצריך להגיע לצירוף!? וראה מה שכתב ב"ארזי הלבנון" אות קלח בשם ה"באר משה", וראה מה שנתבאר עוד בזה, ב"חידושי רבי שמואל" [מימי חורפו] בסוגיא בפסחים. **וראה עוד שם** [בדברי הגר"ש שם, וב"ארזי הלבנון" אות קלט] **קושיא מפורסמת** מגמרא בשבועות כא ב, שמבואר שם, שרבי עקיבא בהכרח אינו סובר כרבי שמעון דכל שהוא למכות, כי אם כן, למה הוצרך רבי עקיבא ל"משרת" ללמד ש"היתר מצטרף לאיסור", והרי אין צריך צירוף כלל, ראה שם. וזה הוא ממש היפך דברי התוספות. ונתחבטו בקושיא זו הרבה מן האחרונים, ראה בדברי הגר"ש שם וב"ארזי הלבנון" שם.

[882] כתבו התוספות: "ואית דגרסי: כל רביעיות שבתורה, ואיכא לפרש כגון רביעית יין של ערלה או של כלאי הכרם".

[883] כן הוא לרבי אלעזר, הסובר: שיעור משקין האסורין לנזיר הוא ברביעית [וכדעת התנא הסובר כן במשנתנו], כמבואר בדבריו; אבל רבי עקיבא הסובר: שיעור יין לנזיר הוא בכזית, אמר: "אפילו שרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף **כזית**, חייב".

ומבארת הגמרא: **מאי איכא** [מה נפקא מינה יש] **בין רבי יוחנן** שאמר "כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה משרת", **לרבי אלעזר** שאמר "כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מרביעית יין שבנזיר"? ומפרשינן: **איכא בינייהו**:

דרבי יוחנן - שאמר חוץ מאיסורי נזיר - **מרבי**, מרבה את דין "היתר מצטרף לאיסור" **אפילו באוכלין** האסורים לנזיר. וכמו שאמר: "כל איסורי נזיר". [884]

ואילו לרבי אלעזר שאמר "חוץ מרביעית יין שבנזיר", רק **משקין** האסורים לנזיר, **אין**, אכן מצטרף היתר להשלים את האיסור. אבל **מידי אחרינא** [איסורי אוכלים שנאסרו לנזיר], **לא** מצטרף בהם ההיתר להשלים את שיעורם. [885]

אמר רבי אלעזר:

עשר רביעיות הן, בעשרה מקומות מצאנו שיעור רביעית, ומפרש להו ואזיל.

ונקיט רב כהנא בידיה [אחז רב כהנא סימן בידו] כדי שלא תשתכח שמועה זו:

חמש רביעיות מתוכן הן של משקה **סומקתא** [אדום], שהן יין ודם.

וחמש רביעיות מתוכן הן של משקה **חיוורתא** [לבן], שהן מים ושמן.

חמש הרביעיות של משקה **סומקתא**, הן:

א. **נזיר**; ב. **ועושה פסח**; ג. **שהורו**; ד. **במקדש**; ה. **ומתו**.

ומבארת הגמרא:

א. **נזיר** - **רביעית יין** שאסרה התורה **לנזיר**. [886]

---

[884] ביארו התוספות: "משום ד**משרת** משמע מפת ומיין, וסבירא ליה לרבי יוחנן דהוא הדין כל איסורי נזיר כמו חרצן וזג", וצריך עיון לבאר כוונתם בזה.

[885] א. ביארו התוספות: ד"משרת" משמע דוקא יין, והיכא דגלי גלי; וראה "ארזי הלבנון". ב. לקמן בעמוד זה במימרתו הנוספת של רבי אלעזר, כתבו בשם הגרי"ז לבאר [וכפי שיובא בהערה שם], ש"רביעית יין לנזיר" אינה כשאר משקין אסורים, ששיעורם ברביעית משום שכך הוא שיעור שתיה, אלא דין שיעור מיוחד הוא בנזיר, שהוא ברביעית. ולפי דבריו, נסתר לכאורה מה שכתבו האחרונים [הובאו דבריהם בתחילת הסוגיא], ש"היתר מצטרף לאיסור" הוא משום שההיתר משלים ל"שיעור אכילה", והיות ושם אכילה על אכילתו, שוב חייב הוא על כל משהו איסור שאכל. ואילו לדברי הגרי"ז אין מקום לומר כן ברביעית יין לנזיר, כי לדבריו אין הרביעית בנזיר שיעור של שתיה, אלא היא שיעור של איסור. ואין ההיתר יכול להשלים את שיעור האיסור אלא רק את שיעור האכילה. ואף בלא דברי הגרי"ז יש מקום לטעון: שהרי לרבי עקיבא, הסובר ששיעור משקין בנזיר הוא בכזית, אף שבכל התורה הוא ברביעית, בהכרח שאין זה משום שיעור שתיה, ומכל מקום סובר רבי עקיבא ש"היתר מצטרף לאיסור".

[886] א. בשיעור יין לנזיר נחלקו במשנתנו תנאים, ודעת רבי אלעזר היא שאיסורו ברביעית, וכמבואר גם בדברי רבי אלעזר לעיל בעמוד זה. והקשו התוספות: הרי בהמשך הסוגיא מבואר שלא נשנו בין עשרת הרביעיות אותן השנויות במחלוקת, ואם כן למה שנה רבי אלעזר רביעית יין לנזיר!? ותירצו: שלא אמרו כן אלא ב"חמש חיורתא" ולא ב"חמש סומקתא". ב. כתבו בשם הגרי"ז להקשות, למה נקט דוקא רביעית יין לנזיר, והרי הוא הדין יין של ערלה וכלאי הכרם שיעורם ברביעית, וכמו שכתבו התוספות לעיל בעמוד זה ד"ה אמר!? וראה מה שכתב בזה ב"קרן אורה" ד"ה רביעית. וביאר, שנקט רבי אלעזר דוקא רביעית יין לנזיר משום שאין זה משום שכך הוא שיעור

ב. **עושה פסח - דאמר רבי יהודה אמר שמואל: ארבע כוסות הללו** של יין, שחייב אדם לשתות בליל פסח - **צריך שיהיה בהן כדי רביעית.** [887]

ג. **שהורו** - חכם אשר **שתה רביעית יין, אל יורה** דבר הלכה עד שתפוג ממנו שכרות היין. שנאמר [ויקרא י ט]: "יין ושכר אל תשת אתך בבואכם אל אוהל מועד", וסמיך ליה [פסוק יא]: "ולהורות את בני ישראל".

ד. **במקדש - שתה רביעית יין, ונכנס למקדש**, הרי זה **חייב מיתה**, שהרי אמרה תורה: "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבואכם אל אוהל מועד, ולא תמותו". ורביעית יין משכרת.

ה. **ומתו - דתניא: מנין לרביעית דם שיוצאה משני מתים, שאף היא מטמאה באהל,** כמו רביעית דם היוצאת ממת אחד?

שנאמר בפרשת כהן גדול: "**ועל כל נפשות מת לא יבא**" [באוהל המת].

ו"מת" משמעו, שיהא ממנו שיעור של רביעית דם, כי זה הוא השיעור שנפשו של אדם תלויה בו. [888]

ומכך שאמר הכתוב "נפשות מת", משמע שמצטרף שיעור "מת", של רביעית דם הבאה משתי נפשות שמתו.

אלו הן חמש רביעיות שהן ממשקה סומקתא, שהרי כולן או יין או דם.

ואלו הן חמש רביעיות ממשקה **חיוורתא**:

א. **חלת**; ב. **נזיר**; ג. **ומצורע**; ד. **שנפסלו**; ה. **בשבת.**

א. **חלת - רביעית שמן לחלה** של קרבן תודה.

כל המביא קרבן תודה, חייב להביא עמו גם ארבעים לחמי תודה, העשויים מארבע סוגי לחם, כל סוג עשרה לחמים.

מתוך ארבעים לחמי תודה, היו שלשים לחמים של מצה - חלות [לחמים רגילים, שלא החמיצו], רקיקין [מצות שטוחות] ורבוכין [לחמים שחלטו את הבצק שלהם במים רותחים לפני אפייתם], ועשר לחמים היו של חמץ.

ויש ליתן רביעית הלוג שמן לעשר חלות ועשרה רקיקין של מצה - שמינית הלוג לחלות, ושמינית הלוג לרקיקין.

ועוד רביעית הלוג לרבוכין.

שתיה, אלא שדין מסוים הוא בנזיר שצריך רביעית, [ראה בעמוד ב' שהוא נלמד גזירה שוה משתויי יין שנכנסו למקדש ששיעורם ברביעית].

[887] ראה ב"ארזי הלבנון" למה נקט דוקא ארבע כוסות, ולא שאר כוסות ששיעורם ברביעית.

[888] וכמבואר בשבת לא ב "אמר הקב"ה: רביעית דם נתתי בכם", ופירש רש"י שם: חיי אדם תלויין בה.

ושיעור זה, הלכה למשה מסיני הוא. [889]

ב. **נזיר - רביעית שמן לנזיר.**

נאמר בקרבנות נזירות טהרה: "וסל מצות סולת חלות בלולות בשמן, ורקיקי מצות משוחים בשמן".

שמביא הנזיר לטהרתו עשר חלות ועשרה רקיקין, ושני המינים כאחד טעונים רביעית הלוג שמן. ושיעור זה הוא הלכה למשה מסיני. [890]

ג. **מצורע - רביעית "מים** חיים" **למצורע.**

שנאמר [ויקרא יד ב]: "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו: וצוה הכהן, ולקח למיטהר שתי צפרים חיות טהורות, ועץ ארז ושני תולעת ואזוב. וצוה הכהן, ושחט את הצפור האחת אל כלי חרש על מים חיים. את הצפור החיה יקח אותה ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב, וטבל אותם ואת הצפור החיה בדם הצפור השחוטה, על המים החיים. והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים" -

ודרשו בגמרא [סוטה טז ב] מן המקראות: "מביא מים שדם ציפור ניכר בהן, וכמה - רביעית".

ד. **שנפסלו - דתנן: ושאר כל המשקין הטמאין, פוסלין את הגויה** [את גוף האדם השותה מהן] **ברביעית.** [891]

לפי שגזרו חכמים על אדם השותה משקין טמאין, שיהיה טמא בדרגה של "שני לטומאה" עד שיטבול, ושיעור שתייתו הוא רביעית. אבל מן התורה משקין טמאים אינם מטמאים אדם כלל.

ה. **בשבת** - במסכת שבת [עו ב] מבארת המשנה את שיעור החיוב על הוצאת משקים מרשות לרשות בשבת: יין - כדי מזיגת הכוס, וכמו כן מבארת המשנה את שיעורי ההוצאה של חלב, דבש, שמן ומים.

ואילו שאר כל המשקין - שיעור הוצאתן מרשות לרשות בשבת כדי להתחייב עליהן - הוא **ברביעית.**

ומו כן, כל השופכין [מים סרוחים], שיעור הוצאתן הוא **ברביעית.**

ומקשינן על רבי אלעזר שאמר: "עשר רביעיות הן: **ותו ליכא**!? וכי אין רביעיות נוספות? **והאיכא** הא דתנן: **מרביעית** מים **נוטלין לידים** לאדם **אחד, ואפילו לשנים!**

[889] רמב"ם מעשה הקרבנות ט כ.

[890] רמב"ם נזירות ח א.

[891] לשון המשנה במעילה יז ב הוא: "כל המשקין מצטרפין זו עם זו לפסול את הגויה ברביעית".

כלומר: אדם אחד נוטל ידיו מכלי שיש בו רביעית מים, ואם לא נטל ידיו בכל המים, יכול זה שבא אחריו ליטול מן המים שנשארו ואף שאין בהם רביעית, כיון שהם "שיורי טהרה".

ומשנינן: **בפלוגתא** - שיעור רביעית זה שיש בו מחלוקת - **לא קא מיירי** [לא דיבר] רבי אלעזר. [892]

וממשיכה הגמרא להקשות: **והאיכא**, הרי יש רביעית נוספת:

תנן [סוטה טו ב]: **היה** הכהן **מביא פיילי** קערה **של חרס**, **ונותן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור**, כדי למחות על המים את פרשת סוטה, יחד עם השם שבתוכה, להשקות בהם את הסוטה.

ורבי יהודה אומר: **רביעית** מים היה נותן לתוכה!

ומשנינן: **בדבר השנוי פלוגתא** - **לא קא מיירי**.

תו מקשינן: והרי שנינו במסכת ברכות [כה ב]:

כמה מים נותן לתוכה, [לתוך העביט של מי רגלים] כדי שיוכל להתפלל בצידה? - מים בשיעור **כל שהוא**.

רבי זכאי אומר: **רביעית** מים צריך ליתן לתוכה!

ומשנינן: **בפלוגתא** - **לא קא מיירי**.

תו מקשינן: **והאיכא** רביעית מים לשיעור **מקוה**, ששיעור זה ראוי הוא להטביל בו מחטין וצינוריות קטנים!?

ומשנינן: **בר מההיא**! דהיינו, הנך יכול להקשות מכל מקום אחר, חוץ מההלכה ההיא. כיון **דבטלוה רבנן** להלכה זו, ואמרו: אף מחטין וצינוריות טמאין יש להטבילן במקוה של ארבעים סאה. [893]

דף לח:

שנינו במשנה: "**ואינו חייב אלא עד שיאכל מן הענבים** - והוא הדין כל שאר איסורי נזיר ואפילו משקין - **כזית**", זו משנה אחרונה היא.

"משנה ראשונה אומרת: עד שישתה רביעית יין", וכן שאר כל איסורי נזיר ואפילו אוכלין.

"רבי עקיבא אומר: אפילו שרה פיתו ביין ויש בה כדי לצרף כזית - שהוא שיעור המשקין והאוכלין האסורין לנזיר - חייב":

---

[892] ראה "קרן אורה" ו"חזון איש" [הובא בליקוטים כאן], בביאור מה שאמרו שיש בדין זה מחלוקת, **וראה מה שכתב בפירוש הרא"ש**.

[893] כתבו התוספות, דמכל מקום, מעין מטהר בכל שהוא מחטין וצינוריות.

ומפרשינן טעם מחלוקתם של משנה ראשונה ורבי עקיבא [שהוא כדעת משנה אחרונה]: **תנא קמא** [היינו משנה ראשונה], הסובר שאפילו המאכלים מגפן היין האסורים על הנזיר, שיעור אכילתם הוא ברביעית, על אף שבכל מקום בתורה שיעור האכילה של מאכלות אסורות הוא בכזית - טעמו הוא:

מדמי [894] **להון**, **לכל איסורי נזיר - לשתיה**.

מדמה הוא את כל איסורי נזיר באכילה, לאיסור של המשקין האסורין לנזיר.

וכשם ששתיה שיעורה ברביעית, [895] כך אוכלים האסורים לנזיר, שיעורם הוא ברביעית ולא בכזית, על אף שבכל התורה כולה שיעור אכילה הוא בכזית.

ואילו רבי עקיבא - וכן משנה אחרונה - הסוברים להיפך, שאפילו משקין, שבכל מקום שיעורן הוא ברביעית, מכל מקום בנזיר שיעורן הוא בכזית, טעמם הוא:

כיון דכתיב בנזיר "חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה. **וענבים לחים ויבשים לא יאכל**", הרי האות וי"ו של "וענבים", מוסיפה על ענין ראשון, שתיה, ומלמדת:

מה, כמו **אכילה** שיעורה הוא **כזית**, שהרי כך קיימא לן בכל מקום, ששיעור אכילה הוא בכזית [897], **אף כל איסורין** שבנזיר, אפילו איסורי שתיית יין, הם **בכזית**. [896] [שנינו במשנה: **וחייב על היין בפני עצמו**, ועל הענבים בפני עצמן, ועל החרצנים בפני עצמן ועל הזגין בפני עצמן]: [898]

---

[894] כפי גירסת הפירוש הראשון שבתוספות.

[895] א. בתוספות בעירובין ד א מבואר, דשתיה ילפינן בגזירה שוה "שכר שכר" משתוויי יין שנכנסו למקדש, שנאמר כאן "חומץ יין וחומץ **שכר** לא ישתה", ונאמר בשתויי יין "יין ו**שכר** אל תשת", מה שתוי יין ברביעית שהוא שיעור המשכר [על פי מסורת הש"ס שם], אף שתייה של נזיר ברביעית; וממה שאמר הכתוב "חומץ יין וחומץ שכר **לא ישתה**, וכל משרת ענבים **לא ישתה**", כפל הכתוב "לא ישתה" כדי ללמד שאף איסורי אכילה של נזיר הם ברביעית, וראה גם בפירוש הרא"ש כאן. ב. כתבו בשם הגרי"ז להוכיח מזה, ששיעור רביעית בנזיר אינו משום שכך הוא שיעור שתיה, אלא דין מסוים הוא בנזיר, שאם לא כן למה לי גזירה שוה, והרי כל משקין אסורין כגון משקין של ערלה וכלאי הכרם הרי הן ברביעית [כמבואר בתוספות לעיל עמוד א ד"ה אמר], משום שכך הוא שיעור שתייה.

[896] ביאור שיטות התנאים וסוגיית הגמרא נתבארו על פי שיטה אחת בתוספות. אבל דעת רבינו תם היא: א. אוכלים האסורים לנזיר לכולי עלמא הם בכזית, וזו היא ששנינו: ואינו חייב עד שיאכל מן הענבים - והוא הדין כל אוכלים האסורים לנזיר - כזית, וזו אינה משנה אחרונה אלא כולי עלמא מודו בה. ב. משקין האסורין לנזיר נחלקו בהם משנה ראשונה ורבי עקיבא: לדעת משנה ראשונה: שיעורן הוא ככל התורה ברביעית; ולדעת רבי עקיבא: שיעורן הוא בכזית. ג. גירסת הגמרא בביאור דעת תנא קמא [היינו משנה ראשונה]: "תנא קמא **לא** [וכן היא הגירסא בספרים שלפנינו], מדמי להון כל איסורי נזיר לשתיה"; ורבי עקיבא יליף מקרא שאף משקין האסורים לנזיר הם בכזית.

[897] רא"ש.

[898] בספרים שלפנינו הובאה בבא זו של המשנה בסוגריים מרובעות, והיינו משום שבפשוטו ביאור המשנה הוא, שהיא באה ללמד את הכתוב בברייתא המובאת כאן, והיינו שאם אכל את כל אלו בבת אחת בלא שהיו התראות מחלקות, הרי הוא חייב ארבע; אבל התוספות במשנה לא פירשו כן, והיינו משום שאין צריך לחדש שהוא חייב על יין בפני עצמו ועל ענבים בפני עצמן כיון שאין טעמן שוה; ומיהו, הרי התוספות כתבו במשנה, שעיקר החידוש הוא חרצנים וזגים שאין צריך לאוכלם זה עם זה ודלא כרבי אלעזר בן עזריה, והרי בחרצנים

א. האוכל משם אחד של איסור - כגון נבילה - שני שיעורי איסור בבת אחת, אינו חייב אלא מלקות אחת.
ב. ואפילו אכל את אותן השיעורים בזה אחר זה אינו חייב אלא אחת, היות שהכל נחשב כאכילה אחת, עד שתהא התראה המחלקת בין אכילה לאכילה.
ג. אבל האוכל משני שמות של איסור - כגון נבילה וטריפה - בין בבת אחת ובין בזה אחר זה, הרי זה לוקה שתים, אף שלא היתה התראה מחלקת ביניהם.

תנו רבנן:

לכך פירטה התורה ואמרה: "**וענבים לחים ויבשים לא יאכל**", ולא אמרה: "וענבים לא יאכל", כדי **לחייב על זה**, ענבים לחים **בפני עצמו**, **ועל זה** ענבים יבשים **בפני עצמו**. ואף על פי שטעמן שוה.

כלומר: עשה הכתוב ענבים לחים וענבים יבשים כשני שמות נפרדים של איסור, כדי ללמד שאם אכל כזית מזה וכזית מזה, אף על פי שטעמן שוה, ולא היתה התראה מחלקת ביניהם, הרי זה חייב שתים מלקות.

ומכאן - מהחיוב הנפרד על ענבים לחים ויבשים - **אתה דן לכל איסורי נזיר** - **מה כאן** - ענבים לחים ויבשים - על אף **שהוא מין אחד** וטעם אחד, אך היות **והן שני שמות**, [ו] הרי הוא **חייב על זה בפני עצמו**, **ועל זה בפני עצמו**.

אף כל שהוא מין אחד וטעם אחד **והן שני שמות**, הרי זה **חייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו**, ומפרש לה ואזיל.

ומבארת הגמרא מה הוא אותו מין אחד וטעם אחד שאותו בא התנא לרבות: **לאיתויי** נזיר שאכל ושתה **חמרא חדתא** [יין חדש] מיץ ענבים, **ועינבי** ענבים. שהואיל ושני שמות הן, הרי הוא חייב שתים אף על פי שטעמן שוה. [899]

אמר אביי:

אם **אכל** הנזיר **חרצן** [כזית מן החרצנים], הרי זה **לוקה שתים**. אחת על "מחרצנים ועד זג לא יאכל", ואחת על "מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל".

וזגים צריך להשמיענו שחייב עליהם שתים [וכמבואר בברייתא בהמשך המשנה] היות והם כתובים בלאו אחד "מחרצנים ועד זג לא יאכל"!? ועל כל פנים לפי פירושם של התוספות, נראה שאין מקום למה שהוסיפו בגמרא קודם הברייתא את הבבא של המשנה "וחייב וכו'", כי אינו ענין למבואר בברייתא כלל.

[899] הקשו התוספות: הרי יין חדש וענבים כתובים בתורה בשני לאוין, שהרי אמרה תורה: "מיין ושכר יזיר", ו"יין" הוא יין חדש כמבואר בתרגום, [וכן פירש רש"י בחומש], ואמרה התורה עוד: "וענבים לחים ויבשים לא יאכל", וכיון שחילקם הכתוב לשני לאוין, שוב אין צריך להשמיענו שהוא חייב שתים ואף על פי שהם מין אחד וטעם אחד!? ותירצו: שמ"יין ושכר יזיר" לבד לא משמע אלא יין חדש מיום הרביעי לסחיטתו מן הענבים שכבר אין טעמו כטעם ענבים, ועד ארבעים יום שנעשה יין גמור, אבל יין חדש ממש [מיץ ענבים] שטעמו כטעם ענבים, לא הייתי יודע שהוא חייב שתים אם שתה אותו עם ענבים שטעמו וטעמם שוה, לכן קא משמע לן שחייב עליהם שתים.

וכן אם **אכל** הנזיר **זג** [כזית זגים], הרי זה **לוקה שתים**. אחת על "מחרצנים ועד זג לא יאכל", ואחת על "מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל".

ואם **אכל** כזית **חרצן** וכזית **זג** הרי זה **לוקה שלש**, שתים על שעבר על "מחרצנים ועד זג לא יאכל", ששני שמות הן, והשלישית משום שעבר על "מכל אשר יעשה מגפן היין ". אבל אינו לוקה שתים על לאו זה אף על פי שאכל שני כזיתים, כי אינו חייב שתיים על שם אחד, אלא אם היו התראות מחלקות ביניהן.

רבא אמר:

אין לוקין על הלאו "מכל אשר יעשה מגפן היין", משום ש"**אין לוקין על "לאו שבכללות**" [לאו הכולל כמה איסורים], ולאו זה הרי כולל את כל אשר יעשה מגפן היין. [900]

מתיב רב פפא לאביי, שהיה מחייב על הלאו "מכל אשר יעשה מגפן היין לא יאכל":

רבי אליעזר אומר:

א. **נזיר שהיה שותה יין כל היום**, ולא היו התראות מחלקות, **אינו חייב אלא** מלקות **אחת** על כל השיעורים ששתה.

אבל, אם **אמרו לו**: "**אל תשתה**", "**אל תשתה** "**והוא שותה**, שהיו "התראות מחלקות", **חייב על כל אחת ואחת** מהשתיות שלאחר ההתראות.

ב. **אכל** הנזיר כזית **ענבים לחים** וכזית ענבים **יבשים**, **וחרצנים**, **וזגים**, **וסחט אשכול של ענבים ושתה** [ועבר על "מיין יזיר", דהיינו יין חדש], הרי זה **לוקה חמש**, אף שלא היו התראות מחלקות, [901] כיון שהם חמשה שמות.

[900] בגמרא פסחים מא ב נחלקו שתי לשונות - לפי פירוש רש"י שם - אם מה שאינו לוקה על לאו ד"מכל אשר יעשה מגפן היין", היינו דוקא כשאכל חרצן או זג שהוא חייב עליהם עוד מלקות, אבל אם אכל דבר שאינו חייב עליו אלא משום "מכל אשר יעשה מגפן היין", כי אז חייב הוא מלקות, או שאף באופן זה אינו חייב מלקות משום ש"לאו שבכללות" אינו דומה ללאו דחסימה שהוקש ל"ארבעים יכנו". וברש"י שם צייר דבר שהוא חייב עליו רק משום "מכל אשר יעשה מגפן היין" דהיינו עלין ולולבין, וזה צריך ביאור היות וזה הוא רק לרבי אלעזר לעיל לד ב, והיה לו לומר: גוהרקי וענבין דכרין שהן נתרבו מהכלל של "מכל אשר יעשה מגפן היין", כמבואר בגמרא לעיל לה ב; וראה עוד רמב"ם ורמב"ן בספר המצוות שורש תשיעי, מה שכתבו בביאור הסוגיא דפסחים.

[901] הקשה ב"קרן אורה": הרי בבת אחת ודאי לא אכל חמשה זיתים, ואם התרו בו בתחילה, הרי צריך שיאכלם בתוך כדי דיבור, שאם לא כן יכול לומר "שכחתי", כמבואר בכתובות לג א!? ותירץ, שאכלם בתוך כדי דיבור, או כיון שהתחיל מיד לעבור על התראה באכילת איסור, אף שלא גמר עד לאחר כדי דיבור הרי הוא חייב. ולכאורה, לפי מה שכתבו האחרונים לעיל בסוגיית "היתר מצטרף לאיסור", שחצי זית חרצן וחצי זית זג משלימים זה את זה, הרי יש לומר שרבי אליעזר סבר כרבי עקיבא ש"היתר מצטרף לאיסור" בנזיר, ולעולם לא אכל אלא כזית אחד; אלא שזה אינו, כי הניחא לרבי יוחנן הסובר שכל איסורי נזיר מצטרפין זה לזה, אבל לרבי אלעזר הסובר שרק במשקין "היתר מצטרף לאיסור", הרי אי אפשר לומר כן, שלא תיקשי עליו מדברי רבי אליעזר; וכן מבואר בתוספות שאכל כזית מכל אחד.

ומקשה רב פפא לאביי: אם כדבריך שלוקין על הלאו "מכל אשר יעשה מגפן היין" - **ולילקי שש**, היה לו להתחייב שש מלקיות, שהרי לדבריך הוא לוקה עוד **אחת**, **על** "**מכל אשר יעשה** מגפן היין". [902]

אמר ליה אביי לרב פפא: לעולם לוקה הוא אף על לאו זה. אלא **שתנא** "לוקה חמש", **ושייר** חיוב מלקות, שלא הזכירה.

ומקשינן: **מאי שייר**, **דהאי שייר**? וכי איזה חיוב מלקות נוסף שייר התנא עד שאתה אומר ששייר מלקות על "מכל אשר יעשה מגפן היין", שהרי אין דרך התנא לשייר דבר אחד, אלא רק כמה דברים. כי אם נשאר רק דבר אחד בלבד, היה התנא טורח ואומרו, ולא היה מקצר בדבריו ומשמיטו!?

ומפרשינן: **שייר** התנא גם את המלקות על "**לא יחל דברו**", שכל העובר על נזירותו, הוא עובר גם על "לא יחל דברו" כשאר הנדרים.

ומבארת הגמרא, שמכל מקום אין הוכחה ממה ששייר התנא "לא יחל דברו" שלוקין על לאו ד"מכל אשר יעשה מגפן היין". ואף שלכאורה היה לנו לתמוה, שאם תמצי לומר כרבא, שאינו לוקה על לאו זה, אם כן מה עוד שייר התנא ששייר "לא יחל דברו" - כי **אי משום האי** - "לא יחל דברו" - **לאו שיורא הוא** [אין זה שיור], היות **וכי קתני** [איזה מלקות שונה התנא], **מידי דלא איתיה בדוכתא אחריתי** [לאו שאינו שייך במקומות אחרין אלא בנזיר].

אבל "**לא יחל דברו**", הרי **איתיה** גם **בנדרים** ולא בנזירות בלבד, ולכן השמיטו התנא מלמנותו.

אמר הקשה **ליה רבינא מפרזקיא לרב אשי**:

למאן דאמר [903] ש"לא יחל דברו" אינו שיור, ואם כן לא שייר התנא כלום - **והא שייר** התנא ענבים **דבין הביניים** [ענבים קטנים שבין הענבים, ואינם גדלים לעולם], שאם אכלם עם שאר איסורי נזיר הרי הוא לוקה עליהם מלקות נפרדת, שהם הרי נתרבו לעיל לד ב ממה שאמרה תורה "מחרצנים ועד זג", ולא אמרה "חרצנים וזג".

ואם כן תיקשי, כיון ש"לא יחל דברו" אינו שיור, מאי שייר עוד התנא ששייר "דבין הביניים"? אלא בהכרח, לוקין על לאו ד"כל אשר יעשה", ושייר התנא הן לאו זה והן לאו ד"בין הביניים"!? [904]

[902] הקשו התוספות: וליחשוב נמי התנא שכר וחומץ!? ויש לומר דהא לאו שיורא הוא, אלא משייר מינים, אבל בהנך דחשיב התנא יש למנות כל המלקיות שבהם.

[903] נתבאר על פי לשון התוספות, וראה הערה הבאה.

[904] דברי הגמרא צריכים ביאור: א. קושיית רבינו עקיבא איגר, שהקשה: הרי אף מי שאמר ש"לא יחל דברו" אינו שיור, לא אמר כן אלא ליישב שלא תיקשי: "מאי שייר דהאי שייר", [וכדי שלא נכריח מכאן ששייר התנא עוד

אלא, **אמר רב פפא**:
לא תני **מידי חמש**, כלומר: אל תשנה בלשון הברייתא "לוקה חמש" אלא "לוקה" סתם, ואם תרצה תאמר שלוקה שש.

דף לט.

ומקשינן: **והא** (תחילת העמוד) **אותביה**, הקשה רב פפא עצמו לאביי, ממה שאמרו: "לוקה **חמש**".
ומאחר דלא תניא "חמש" - מאי טעמא אותביה [מה קושיא הקשה מתחילה, כיון שבברייתא לא שנינו "חמש"]!?
אמר תירץ **רב פפא**: לעולם לא שנינו בברייתא "חמש".
אלא, **אנא סברי**, **לאו גמרא היא בידיה** דאביי [לא קבלה היא בידו שלוקה אף על לאו ד"מכל אשר יעשה מגפן היין"].
ולכך, בדיתי מלבי והוספתי על דברי הברייתא שכתוב "חמש".
והקשיתי לו, כדי שאם אכן שמועה זו משלו היא, ואינה קבלה המסורה בידו מרבו, **הדר ביה**, יחזור בו אביי, מכח קושיא זו, ולא ידחוק לפרש את הברייתא כדבריו.
ולא ידענא, **דגמרא היא בידיה** [ולא ידעתי ששמועה זו מקובלת היא בידו], **ולא הדר ביה** [ולא יחזור בו].
כלומר: עשיתי מבחן לאביי כדי לידע אם גמרא היא בידיה, ונוכחתי מתוך תירוצו שנדחק בברייתא, כי אכן שמועה מקובלת היא בידו.
שנינו במשנה: **רבי אלעזר בן עזריה אומר** וכולי.
ואלו הן זגים, החרצנים אלו החיצונים, הזגים אלו הפנימים, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר, שלא תטעה, כזוג של בהמה: החיצון זוג, והפנימי ענבל.
אמר רב יוסף: **כמאן מתרגמינן** [כדעת מי אנו מתרגמים] את הפסוק "מחרצנים ועד זג" - **מפורצנין**, הגרעינין הפנימיים, **ועד עיצורין** הקליפות החיצוניות, שהסחיטה נקראת בלשון ארמית "עיצור", והסחיטה שיכת רק בקליפות החיצוניות, שיש בהן קצת לחלוחית ולא בגרעינים - **כרבי יוסי** במשנתנו, שהוא מפרש כך את הכתוב "מחרצנים ועד זג".

מתניתין:

לאו ד"מכל אשר יעשה", וכדעת הסובר שלוקין עליו]; ואם כן, אם נאמר ששייר התנא דבין הביניים, הרי יכולים אנו לומר באמת ש"לא יחל דברו" הוא שיור, ולכך שיירו התנא משום דשייר נמי דבין הביניים!? ב. הרי התוספות ביארו לעיל [כמובא בהערה לעיל] שאין חשוב שיור אלא אם כן לוקה הוא עוד מלקות על אכילת אותם דברים שהזכיר התנא, אבל מה ששייר התנא אכילת דברים אחרים, אין זה שיור!?

א. השיעור של **סתם נזירות** - מי שקיבל על עצמו נזירות סתם, ולא פירש את מנין ימי הנזירות שהוא מקבל עליו - צריך לנהוג בנזירות **שלשים יום**. [905]

ב. נזיר שקיבל על עצמו נזירות סתם -

אם **גילח** הנזיר את רוב ראשו, [907] **או שגילחוהו לסטים**, [906] הרי זה **סותר** את נזירותו, וממשיך לנהוג נזירות עד שיהיה לו שיער של **שלשים יום** כשיעור סתם נזירות, כדי שיוכל לקיים מצות תגלחת בשיער של שלשים יום. דהיינו, הוא צריך להמתין עד שישלים שלשים יום של נזירות מאז שהתגלח, היות וצריך הוא לקיים מצות תגלחת, ואין התגלחת מתקיימת אלא כשיש לו שיער של שלשים ימי נזירות, [908] כשיעור סתם נזירות. [911] ב. **נזיר שגילח**, **בין בזוג** [מספרים], [910] **בין בתער**, **או שסיפסף** [תלש] [909]

[905] א. לעיל בגמרא ה א נחלקו רב מתנא ובר פדא בדין זה, ובטעמו: דעת רב מתנא: טעם הדין הוא משום שאמרה תורה: "קדוש **יהיה** גדל פרע שער ראשו", ו"יהיה" הוא בגימטריא שלשים, ולדעתו, סתם נזירות היא שלשים יום, ויום הקרבנות והתגלחת הוא ביום שלשים ואחד לכתחילה [יש אומרים מן התורה, ויש אומרים מדרבנן], ואם גילח ביום שלשים יצא, כיון ש"מקצת היום ככולו". דעת בר פדא: טעם הדין הוא כנגד לשון נזירות האמורים בפרשת נזיר שבתורה עשרים ותשע פעמים, ואכן סתם נזירות היא עשרים ותשעה יום, אלא שהקרבנות והתגלחת אין נעשים אלא ביום השלשים אפילו בדיעבד, כי אין אומרים "מקצת היום ככולו", וזו היא ששנינו: "סתם נזירות שלשים יום", וכמבואר שם בעמוד ב. ב. כתבו התוספות: אף על גב שכבר שנינו דין זה בפרק קמא [ה א], בכל זאת חזרה המשנה ושנתה דין זה "איידי דבעי למתני: גילח או שגילחוהו לסטים סותר שלשים יום"; ולפי מה שביארו בהמשך הדברים, שעיקר טעם סתירת שלשים יום הוא משום שזה הוא שיעור גידול שיער בסתם נזירות, מובן היטב המשך לשון המשנה.

[906] כתב המפרש: "גילח או שגילחוהו ליסטים, משמע בין באונס בין ברצון בתוך ימי נזירותו", והוסיף עוד: "בין בנזירות מרובה ובין בנזירות מועטת", ובדבר זה נחלקו עליו התוספות, וכפי שיבואר לקמן.

[907] א. על פי המבואר לקמן מ א בדברי רב חסדא וכדעת תנא קמא בברייתא שם. ואילו לרבי שמעון בברייתא שם, אפילו גילח שתי שערות בלבד, הרי הן סותרות; ובסוגיא יתבאר. ב. הסתירה היא אפילו אם לא גילח את השיער מעיקרו [כעין תער] ולא עבר על איסור גילוח, כי אין הסתירה משום איסור גילוח, אלא כדי שיהיה לו שיער; ואם השאיר בשיער כדי לכוף ראשו לעיקרו, יתבאר דינו בסוגיא.

[908] א. כן נראה ללמוד מלשון התוספות שכתבו "משום **דבעיא נזירות** שיעלה לו תגלחת של מצוה כדי שיהא שערו גדל", הרי משמע שצריך הוא שיער של נזירות, וכשם שבסתם נזירות השיער הוא שער של נזירות. ב. יש להסתפק בגדר הדין שהוא מונה שלשים יום של נזירות משום התגלחת, כי יש לפרשו בשני אופנים: האחד: היות וצריך הוא לקיים מצות תגלחת, והיא אינה מתקימת אלא בשיער של נזירות, לכן חייב הוא להמשיך את נזירותו כדי שיקיים מצות תגלחת. השני: נזירותו נמשכת ממילא, כי הנזירות אינה נפקעת אלא כשמביא את קרבן הטהרה, ואי אפשר להביא את קרבן הטהרה אלא כששערו ראוי לתגלחת, [כי אף שהתגלחת אינה מעכבת לדעת חכמים, מכל מקום צריך שיהא ראוי לתגלחת], ונמצאת נזירותו נמשכת עד שיהא לו שיער הראוי לתגלחת, [**וראה תוספות בעמוד ב ד"ה וקים**].

[909] כן פירשו התוספות; ובברייתא בגמרא מצינו כמה פעמים "תלש וכו' סיפסף כל שהוא וכו'", וראה מה שכתב בזה ב"ארזי הלבנון" אות קפג.

[910] כלומר: ואף שבתורה כתוב "תער לא יעבור על ראשו".

[911] א. שיטת התוספות היא, שכל ענין סתירת נזירות על ידי גילוח, אינה אלא כדי שיהיה לו שיער של שלשים יום - כשיעור סתם נזירות - כשיגלח תגלחת מצוה, ולכן ביארו בשני אופנים את לשון המשנה "גילח וכו' סותר **שלשים יום**": האחד: משנתנו עוסקת שנתגלח ביום מלאת ימי נזרו, אבל אם נתגלח קודם, וכגון שנתגלח ביום העשרים, אין כאן סתירה של שלשים יום, אלא סתירה של עשרים יום, [ולשונם מגומגם, וראה ב"ארזי הלבנון"]. השני: "ואולי הכי נמי קאמר **עד שיהו שערותיו כדי שלשים יום**", ועל פי דרך זו נתבאר בפנים. ב. כתבו התוספות לפי שיטתם, שאם נזר נזירות של יותר משלשים יום, ונתגלח ביום שעדיין נותרו לו שלשים ימי נזירות, אין הוא

כל שהוא, אפילו שערה אחת, הרי זה **חייב** מלקות משום שעבר על מה שאמרה תורה "תער לא יעבור על ראשו".

ובלבד שיגלח כעין תער, דהיינו גילוח השיער מעיקרו. [912]

גמרא:

איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש:

דרך גידולה של **האי ביניתא** [של השערה] - האם **מלתחת רבי**, **או מלעיל** רבי?

האם השער גדל מתחתיתו, ומה שהיה סמוך לעור הראש מתרחק והולך עם גדילת השער, או שמא גובהו של השיער הולך וגדל, ואילו חלק השיער הסמוך לעור הראש אינו זז ממקומו?

ומפרשינן: **למאי נפקא מינה**?

לנזיר שגילחוהו לסטים את רוב ראשו, **ושיירו בו** בכל שערה ושערה **כדי לכוף ראשו לעיקרו**, שהוא שיעור שיער הגדל בשבעה ימים, ויש בו חשיבות שער - האם תגלחת כזו סותרת היא שלשים יום.

אי אמרת שיער **מלתחת רבי** [אם גדל השיער מתחתיתו], אם כן **נזירות הא שקליה**, נמצא שנתגלח השיער שהיה בשעת קבלת הנזירות סמוך לראשו, ומה שנשאר אינו מאותו שיער, אלא צמח בו אחר כן, ואם כן סותר הוא עד שיהיה לו שיער נזירות של שלשים יום.

סותר כלום, שהרי עד שימלאו ימי נזרו ויצטרך לגלח, יעברו עליו שלשים ימי נזירות בהם יגדל שערו כדי שיעור הראוי למצות תגלחת. ג. שיטת הרמב"ם [נזירות ו א] אינה כשיטת התוספות, ולדעתו, אין הסתירה משום מצות התגלחת, אלא כמו שכתב: "סותר שלשים יום עד שיהיה לו פרע, ואחר כך מתחיל למנות. כיצד: נדר נזירות מאה יום, ולאחר עשרים יום נתגלח רוב ראשו, הרי זה שוהה שלשים יום עד שירבה שער ראשו, ואחר השלשים יום מונה שמונים יום תשלום ימי נזירותו, וכל אותן השלשים יום כל דקדוקי נזירות עליו, אלא שאין עולין לו מן המנין", וכן היא שיטת המפרש והמאירי. ואף לפי שיטתם אין כאן "סתירה" של שלשים יום, אלא הפסקת מנין הנזירות שלשים יום עד שיגדל שערו, [וכעין זה מצינו בטומאות מסוימות, שאין הן סותרות את הימים הראשונים, אך מכל מקום אותם ימי טומאה אינם עולים לו מן המנין, וכמבואר במשנה לקמן נד א], וראה בגדר דין זה לשיטת הרמב"ם ב"שלמי יוסף" על מסכת נזיר סימן נט. ד. שיטת בר פדא לעיל בגמרא דף ה א היא, ש"סתם נזירות" אינה אלא עשרים ותשעה יום, ומה ששנינו: "סתם נזירות שלשים יום", הוא משום יום הבאת קרבנותיו שהוא ביום השלשים, כמבואר שם בעמוד ב [ולעיל בהערה]; ואולם תיקשי: למה שנינו "סותר שלשים יום", והרי אין לו לסתור אלא עשרים ותשעה יום!? והניחא לשיטת התוספות שעיקר טעם הסתירה הוא משום מצות התגלחת, הרי ניחא, כי היות והתגלחת בסתם נזירות היא ביום השלשים דוקא, אכן צריך הוא לסתור שלשים יום; אבל לשיטת הרמב"ם יש מקום עיון לפי שיטת בר פדא, אם לא שנאמר כי לדעת הרמב"ם אין הדין תלוי בסתם נזירות שהיא שלשים יום. ה. יש לעיין אם אומרים בשלשים יום אלו "מקצת היום ככולו" בסוף המנין, ובפרט יש לעיין בזה לפי שיטת הרמב"ם והמאירי שאין אומרים "מקצת היום ככולו" אלא בסתם נזירות ולא בנזירות מפורשת.

[912] א. כתבו התוספות: "ומיירי כשעוקר השער מעיקרו ומשחיתו מן השורש כעין תער, דלוקה מקרא ד"תער לא יעבור על ראשו" דמרבינן בגמרא שאר המעבירין"; ומכל מקום אף אם לא גילח כעין תער הרי הוא עובר ב"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", כדעת רבי יאשיה בברייתא בעמוד ב, כן יש ללמוד מדברי התוספות בעמוד ב. ב. למדנו מדברי התוספות, ש"זוג" דהיינו מספרים כמו שביארו התוספות, הרי הם משחיתים את השיער כעין תער, וראה מה שיתבאר בהערה לקמן מ ב על הברייתא שם "יכול אפילו גילחו במספרים".

אלא אי אמרת מלעיל רבי [אם השיער גדל מגובהו של השיער], הרי **מאי דאקדיש**, **הא קאים**, נמצא שהשיער אשר היה עליו בשעת קבלת הנזירות, במקומו הוא עומד עדיין ולא נתגלח, ואם כן אין הוא סותר כלום. [913]

תא שמע שהשיער גדל מגובהו:

מהאי אינבא [ביצי כינים], שהם נוצרים בעיקרי השיער, **דקאי** אף כשגדל השיער **בעיקרא** [עומדים הם בעיקרו של השיער כבתחילה] - **ואי סלקא דעתך**, **מלתחת רבי**, אם כן **ברישא דבינתא** [914] **בעי למיקם** [אם תאמר שהשיער גדל מתחתיתו, אם כן היה מן הראוי שתעלה ביצת הכינה הדבוקה בשיער לגובה השיער].

ודחינן: **לעולם מלתחת רבי** [לעולם גדל השיער מתחתיתו], **ואגב חיותא נחת ואזיל** [אכן גידול השער מושך אותה ממקום יצירתה, אלא מתוך החיות שיש בה, הרי היא נוחתת וחוזרת למקום עיקר השיער], כדי להתקיים מזיעת עור האדם ולחותו. [915]

תא שמע שהשיער גדל מתחתיתו: ממה שאכן אנו רואים **אינבא מתה** דקאי **ברישא דבינתא** [כשאין בה חיות היא עומדת בראש השיער], כי היא נמשכת עם השיער שהיא דבוקה בו כשהוא גדל והולך [916] -

ואי סלקא דעתך מלעיל רבי, הרי **בעיקרא דבינתא בעי למיקם** [היה לה להישאר בעיקר השיער] שהוא מקום יצירתה.

---

[913] ב"ארזי הלבנון" נתקשה, וכי בנתגלח לגמרי לכשימנה עתה שלשים יום יהיה זה אותו שיער שהיה עליו בשעת קבלת נזרו, ובהכרח שאין צריך - בשביל מצות תגלחת - שיער שהיה עליו בשעת קבלת נזרו, ואם כן כיון ששיעור שער כדי לכוף בו ראשו לעיקרו יש בו חשיבות שיער, מה איכפת לן שלא היה עליו בשעת קבלת נזרו; וראה מה שהביא שם. ובהכרח צריך לומר בשיטת התוספות, שהדינים חלוקים [אלא שצריך ביאור מה הוא מקור דברי הגמרא לזה], שאם יש לו שיער של שלשים יום, לזה אין צריך שיהא עליו אותו שער שהיה עליו בשעת קבלת נזרו, שהרי אפילו אם היה מגולח לגמרי וקיבל נזירות, הרי הוא מגלח את מה שגדל בימי נזרו, ואף שאין עליו אותו שיער שהיה עליו בשעת קבלת נזרו; ועיקר מה שצריך הוא שיהיה זה שיער שגדל בימי הנזירות, וכפי שנתבאר בהערה במשנה. אבל לענין מה שמתחדש פה בגמרא, שאם נשאר עליו שיער כדי לכוף ראשו לעיקרו אין הוא סותר, לענין זה צריך דוקא שהשיער הנשאר הוא אותו שיער שהיה עליו בשעת קבלת נזרו; ונמצא לפי זה, שאם היה מגולח לגמרי בשעת קבלת נזרו, וגדל שערו וגילחוהו, ונשאר בו שיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו, בזה ודאי סותר הוא שלשים יום, אפילו אם "מלעיל רבי", כיון שאין זה אותו שיער שהיה עליו בשעת קבלת נזרו; [ויש להסתפק, אם גילח והשאיר עליו שיער הרבה עד שיש במה שנשאר שערות כדי לכוף ראשן לעיקרן ממה שקיבל עליו בשעת נזירות, אם הוא סותר לפי הצד ש"מלתחת רבי", **וראה בזה בעמוד ב' בהערה 4**] ; **אך ראה מה שכתב ה"קרן אורה"**.

[914] לכאורה לאו דוקא **ברישא דבינתא** דמשמע בראש השיער, שאין הם עולים לראש השיער אלא אם כן היה מגולח בשעה שנוצרו, אלא הכוונה בגובה השיער רחוק מן הראש; **וראה הערה בהמשך הגמרא**.

[915] ראי"ש.

[916] כתבו התוספות: "ברישא דבינתא, לאו [דוקא] ברישא, אלא ברחוק מן הראש קאמר", ודבריהם אינם מובנים, שהרי לפי תירוץ הגמרא אכן הם נשמטים לראש השיער, ואם כן מנין לתוספות לומר לא כן; והדעת נוטה, שדיבור זה של התוספות לא נדפס במקומו, ודבריהם נכונים על דברי הגמרא לעיל "ואי סלקא דעתך מלתחת רבי, **ברישא דבינתא** בעי למיקם", וכפי שנתבאר בהערה לעיל, ושם מקום דברי התוספות.

ודחינן: **התם נמי, משום דלית בה חילא, שרוגי שריגא ואזיל** [היות ואין בה כח, שהרי היא מתה, נשמטת היא למטה], כלומר: היות והשער נכפף כלפי מטה, הרי היא נשמטת מהמקום שהיתה דבוקה בו, ויורדת לראש השיער.

תא שמע שהשיער גדל מתחתיתו:

מבלורית דגויים, [917] שמניחים בלוריותיהם לשם עבודה זרה, **דבתר דמגדלין לה, רפיא מלתחת** [לאחר שקלעו את שערם, נעשית הקליעה - עם גידול השיער - רפויה בסמוך לראש], הרי שהשיער מתחתיתו הוא גדל. [918]

ודחינן: אין טעם ההרפייה משום גידול השער, אלא **איידי דקמטא היא משיכבא דרפיא** [על ידי שכבת בלורית השיער ששוכבת עליו, נקמט והולך ורפה], [919] כלומר: כובד השער הוא זה שמרפה את הקליעה למטה.

תא שמע שהשער גדל מתחתיתו:

מסקרתא [מין צבע אדום] **דרפי עמרא מלתחת** [שהצמר רפוי למטה].

מסקרתא הוא מין צבע אדום, שצובעין בהן את שיער הבהמות, ובמקום הצבע שבחלק העליון של השיער, מתחזק [920] הצמר אצל גוף הבהמה, ואחר כך מתרפה הצמר אצל מקום עיקרו [921] -

ותו, [922] ועוד ראיה שהשיער גדל מתחתיתו, שהרי **כד צבעי סביא דיקנהון** [כאשר צובעים הזקנים את שערם בשחור כדי שיהיו נראים כבחורים], [923]

דף לט:

חוורן (תחילת העמוד) **עיקבי נימהון** [עיקרי שערותיהם, לשון "נימא"], כאשר שערם גדל, הרי שערותיהם לבנות בתחתיתם, כצבע יצירתם.

שמע מינה מלתחת רבי, ולכן עיקרי השער לבנים הם, לפי שחדשים הם, ועדיין לא נצבעו.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שהשיער גדל מתחתיתו.

---

[917] גירסתנו "כושיים" משל הצנזור הוא; וכתבו התוספות, שהן מגלחין סביב כל הראש, ואת השער הנשאר הרי הם קולעים.

[918] צריך לומר שראיית הגמרא היא מאותם גויים שאינם קולעים שערותיהם בכל יום, כי מגידול שער של יום אחד אין להבחין ברפיון הקליעה.

[919] נתבאר על פי לשון הרא"ש; והתוספות פירשו: "משיכבא" מן הראש שעליו היא שוכבת, "רפיא" היא מתרחקת ונרפית.

[920] ברא"ש כתוב "מתרפה הצמר" ונראה שטעות סופר היא.

[921] נתבאר על פי הרא"ש; וכתבו התוספות שיכולה היתה הגמרא להוכיח, ממה שבעיקרו של הצמר אין הוא אדום משום שגדל השיער, וכעין שמוכיחה הגמרא מן הזקנים שצובעים את זקנם.

[922] מילה זו היא על פי גירסת "המפרש" וביאורו, ולפי תוספות אין נראה שגרסו מילה זו.

[923] נתבאר על פי הרא"ש.

ומקשינן: **ואלא הא דתניא**: "**נזיר שגילחוהו לסטים**, [924] **ושיירו בו כדי לכוף ראשו לעיקרו, אינו סותר**", תיקשי:
ואי סלקא דעתך כאשר הוכחנו, שהשיער **מלתחת רבי - ליסתור**!? וכמו שנתבאר לעיל, שהנפקא מינה בספק זה הוא לענין סתירה על ידי תגלחת כשהשאיר בשיער כדי לכוף ראשו לעיקרו, שאם השיער גדל מתחתיתו, היות ואין זה השיער שהיה עליו בעת קבלת נזירותו, הרי הוא סותר.
לעיל במשנה דף טז א שנינו: "מי שאמר הריני נזיר, נטמא יום שלשים [קודם שהביא את קרבנותיו], סותר את הכל. רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שבעה".
וביאור מחלוקתם לשיטת רב מתנא בדף ה הוא:
דעת חכמים: היות ועדיין עומד הוא בתוך ימי נזירותו שהיא שלשים יום, הרי זה סותר את הכל, כשאר נזיר שנטמא בתוך מנין ימי נזירותו שהוא סותר את הכל. ואף שאם היה מביא קרבנותיו, היינו אומרים "מקצת היום ככולו", מכל מקום אין אומרים "מקצת היום ככולו" לענין סתירה שנחשיבנו כאילו נטמא ביום שלשים ואחד, אלא סותר הוא את הכל, היות ולא השלים את כל נזירותו בטהרה.
דעת רבי אליעזר: אף לענין סתירה אומרים "מקצת היום ככולו", ואם כן נמצא שנטמא אחר מלאת ימי נזרו, ולפיכך אינו סותר אלא שבעה ימים, כדי שייטהר ויעשה "תגלחת טהרה" כשהוא טהור.
ומשנינן: ברייתא זו - שאם הניח בשערותיו כדי לכוף ראשן לעיקרן אין התגלחת סותרת - עוסקת **בכגון שגילחוהו אחר מלאת** [925] ימי נזרו ביום השלשים לנזירותו. וביום זה בלבד אין התגלחת באופן זה סותרת, וכדמפרש ואזיל.
ומני [מי הוא התנא של הברייתא] **רבי אליעזר היא** -
ולשיטתו הוא, **דאמר** רבי אליעזר לענין סתירה שעל ידי טומאה: **כל** שנטמא הנזיר **אחר מלאת**, דהיינו ביום השלשים, **שבעה** ימים בלבד הוא **סותר** [כדי שייטהר תחילה בהזאת שלישי ושביעי], ואינו סותר את כל הימים הראשונים.
ולשיטתו, אף אם גילחוהו ביום מלאת לא יסתור שלשים יום אלא שבעה ימים בלבד, וכדמפרש הגמרא ואזיל, ושוב, ממילא, אם לא נתגלח כולו אלא נשאר בו כדי לכוף ראשו לעיקרו, אינו סותר כלל, וכדמפרש כל זה הגמרא ואזיל.

[924] לאו דוקא לסטים, והוא הדין אם גילח הנזיר עצמו.
[925] היינו ביום השלשים שהוא יום מלאת ימי נזרו, ומה שאמרה הגמרא "אחר מלאת", היינו משום ש"מקצת היום ככולו" לדעת רבי אליעזר אף לענין סתירה, ונמצא שהוא "אחר מלאת".

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי אליעזר** [היינו התנא של הברייתא שכאשר נתבאר רבי אליעזר הוא], כיצד תלוי דין התגלחת ביום מלאת עד שנשאר כדי לכוף ראשו לעיקרו, לדין סתירת שבעה על ידי טומאה ביום מלאת? ומבארת הגמרא, שהיות וביום השלשים, שהוא יום הראוי לתגלחת מצוה, הרי היה לו שיער של שלשים יום, נמצא שיצאה שעה הראויה לתגלחת, ושוב לא איכפת לן שאחר כך נתגלח.

ומן הדין היה לנו לומר שלא ימתין כלום, אלא שצריך הוא להמתין שבעה ימים, משום **דיליף תגלחת טהרה** ביום מלאת, כלומר: סתירה שעל ידי תגלחת שהיא טהורה - **מתגלחת טומאה** ביום מלאת, כלומר: מסתירה שעל ידי טומאה:

מה תגלחת טומאה שבעה, אף תגלחת טהרה שבעה. כשם שהנטמא ביום מלאת מוסיף על מנין נזירותו שבעה ימים, אף מי שגילח ביום מלאת מוסיף על מנין נזירותו שבעה ימים. [926] והיות שאם נתגלח ביום השלשים אינו ממתין אלא שבעה ימים, שוב ממילא יודעים אנו שאם נתגלח ביום זה ונשאר בשערותיו כדי לכוף ראשו לעיקרו, שאינו סותר כלל -

[926]א. כתבו התוספות על דמיון הגמרא: "ואף על גב דלא דמי לגמרי, דהתם צריך להמתין שבעה כדי להביא קרבנותיו בטהרה, [ומה ענין זה לתגלחת טהרה], מכל מקום שוו חכמים סתירה דתגלחת דאחר מלאת, לסתירת טומאה", וראה מה שכתבו בענין זה ה"**קרן אורה**", ה"**חזון איש**" סימן קמ סק"ח, וראה ב"ארזי הלבנון" אות קצה.
ב. מבואר בסוגיא, שכל זה הוא אליבא דרבי אליעזר, אבל אליבא דרבנן אין הדין כן אלא סותר שלשים יום, ויש לבאר את הענין בשני אופנים: האחד: אין אנו אומרים שיום השלשים הוא יום הראוי לתגלחת, אלא לפי רבי אליעזר הסובר: "מקצת היום ככולו" אפילו לענין סתירת טומאה; אבל לרבנן שאין אומרים "מקצת היום ככולו" לענין סתירת טומאה, אלא דנים אותו כמי שנטמא באמצע מנין נזירותו, הוא הדין שאין יום זה נקרא "יום הראוי לתגלחת". והביאור הוא: כי יסוד מחלוקתם של רבי אליעזר וחכמים יש לפרשה, שרבי אליעזר סובר: היות ו"מקצת היום ככולו" הרי זה כאילו עבר כבר יום השלשים, ואילו חכמים סוברים: אם היתה סיבה "לגמור" את היום אחר שעבר מקצתו וכגון שהביא את קרבנותיו, אכן "מקצת היום ככולו" שהקרבנות מסיימים את הנזירות אף שלא נגמר יום השלשים, אבל אם נטמא ולא "נגמרה" הנזירות על ידי הקרבנות, עדיין אנו מחשיבים אותו כנטמא באמצע נזירותו; ואם כן אף שיכול הוא "לגמור" את היום הזה בהבאת קרבנות, מכל מקום עד שלא הביא את קרבנותיו אין זה יום הראוי להבאת קרבנות, וכל שכן שאין יום זה נקרא יום הראוי לתגלחת כל עוד שלא הביא את קרבנותיו ו"גמר" את נזירותו. השני: לענין "יום הראוי לתגלחת" אין נפקא מינה בין רבי אליעזר לרבנן, ועיקר הנפקא מינה הוא לענין מה שאנו לומדים תגלחת טהרה מתגלחת טומאה, ולרבנן שבתגלחת טומאה ממתין הוא שלשים, אף בתגלחת טהרה ממתין הוא שלשים. ולשון התוספות הוא: "אבל לרבנן ודאי כיון [דאם] נטמא לאחר מלאת סותר שלשים יום, כדאמרינן בריש פרק שלישי, הכי נמי הוו ילפי' כל תגלחת (דטומאה) [מטומאה] דלאחר מלאת, לסתירת שלשים כמו בטומאה, דבעינן בשעת תגלחת גידול שער של שלשים יום, כי גילחוהו נמי אחר מלאת יהיה סותר שלשים יום וכו' ולכך אוקמינן דוקא כרבי אליעזר"; ולכאורה מפורש כאופן השני. אך זה אינו, כי יש לומר שלא דנו התוספות אליבא דרבנן בכגון שגילחוהו **ביום שלשים** [וכמו שהגמרא מפרשת אליבא דרבי אליעזר], אלא הם באים לבאר למה לא אוקמוה כרבנן וכגון שנתגלח **אחר מלאת ממש**, **דהיינו ביום שלשים ואחד**, שהרי לפי חכמים במשנה לעיל טז א אם נטמא ביום שלשים ואחד הרי הוא סותר שלשים יום [וזה הוא מה שנתכוונו להביא מפרק ג; והטעם מבואר שם משום גזירה אטו יום שלשים], ולזה ביארו מה שביארו. וכן מדויק מהמשך התוספות שכתבו לפי הגהת "ארזי הלבנון", "אבל ודאי כרבנן נמי מצי לאוקמיה וכגון שגילחוהו ביום לב או ביום לג וכו'", הרי שביום ל"א פשוט שאי אפשר לאוקמי כרבנן, ובהכרח שאת זה ביארו קודם לכן.

ומשום דקים להו לרבנן: כל שבעא יומין, אתיא מזייא [שיער] **כדי לכוף ראשו לעיקרו** [ידוע לחכמים, שבשבעה ימים גדל השיער כדי לכוף ראשו לעיקרו].

והיות שביום מלאת אינו סותר אלא שבעה ימים, שהם כדי גידול שיער כדי לכוף ראשו לעיקרו, לכן אם מתחילה נשאר בו כדי לכוף ראשו לעיקרו, אינו סותר כלל.[927]

שנינו במשנה: **נזיר שגילח, בין בתער בין בזוג או שסיפסף כל שהוא, חייב**:

א. בברייתא לקמן [הובאה בעמוד זה] למדנו: "תער לא יעלה על ראשו", אין לי אלא תער. תלש, מרט - מנין?

תלמוד לומר "לא יעבור על ראשו".

וכוונת הברייתא היא לומר, שלא תאמר תער דוקא, אלא אף כל המעבירין בכלל. ומכל מקום צריך שיהיה כעין תער, דהיינו עד שיקצוץ את השיער מעיקרו [וזו היא דעת משנתנו].

עוד מוכח מן הסוגיא לקמן מא א, שרבי אליעזר סובר: אינו חייב אלא בתער ממש, ולא בכל המעבירין.

תנו רבנן:

כתוב בתורה בפרשת נזיר: "תער לא יעבור על ראשו", ומאחר שאמרה התורה "**תער** לא יעבור על ראשו" - **אין לי** שיהא אסור הנזיר וחייב עליו מלקות, **אלא** בתגלחת שגילח הנזיר **בתער** וכל הדומים לו - דהיינו שגילח את השיער סמוך לעיקרו - שאף בהם הוא אסור, מפני שנתרבו מ"לא יעבור על ראשו".[928]

---

[927] א. יש לעיין, אם גילחוהו עד שלא נשאר בו כדי לכוף אך לא גילחוהו לגמרי, ודי לו בפחות משבעה ימים כדי שיצמח שערו כדי לכוף, אם די בהמתנת פחות משבעה ימים עד שיגדלו שערותיו כדי לכוף ראשן לעיקרן? ובחזון איש סימן קמ סק"ח כתב שדי בזה, **וראה שם מה שהקדים לזה**. ב. בתוספות - אחר שביארו את הטעם שאי אפשר לאוקמי כרבנן ולאחר מלאת, ומשום שלשיטתם סותר הוא שלשים יום אף בטומאה - כתבו: "ולא הוה סגי [כשנתגלח לאחר מלאת] במה ששיירו בו כדי לכוף ראשו ראשו לעיקרו, **אלא אם כן שיירו בו מה שראוי ליגדל בשלשים יום**", ויש להסתפק, אם לא אמרו כן אלא במי שגילחוהו לאחר מלאת, או אף במי שנתגלח בתוך מלאת. ג. יש להעיר על דבריהם: אם נשאר בו שיער של שלשים יום, אם כן לכאורה בהכרח שיש בו שיער כדי לכוף ראשו לעיקרו [שהוא גדל בשבעה ימים בלבד] מאותו שיער שהיה עליו בשעת קבלת נזירותו, ואפילו אם "מלתחת רבי", ואם כן תיפוק ליה שבאופן זה ודאי אינו סותר, ואם כן לא היו צריכים לחדש סברא חדשה, **ולעיל בהערה בתחילת הסוגיא הובאה איסתפקתא בדין זה, ראה שם**. ד. בדין נתגלח ביום שלשים ושתים או שלשים ושלש לדעת חכמים, ראה מה שכתבו התוספות, וקשה לעמוד על דבריהם, וראה "ארזי הלבנון" אות קצו בשם האחרונים. ה. **סיכום הסוגיא**: שני דינים יש בסתירה על ידי תגלחת שנשאר שיער כדי לכוף ראשו לעיקרו: האחד: אם נשתייר אותו שיער שהיה בו בשעת קבלת הנזירות, הרי שלכולי עלמא אינו סותר. השני: אם לא נשתייר בו אותו שיער שהיה בו בשעת קבלת נזירותו, כי אז הרי הוא סותר, אלא אם כן נתגלח ביום מלאת ימי נזירותו, ולדעת רבי אליעזר בלבד.

[928] דעת רבי יאשיה כדעת משנתנו והברייתא שבסמוך, המחייבים אף על שאר מעבירין כל שהם כעין תער, ומשום שנאמר "לא יעבור על ראשו", תוספות, ועל פי זה נתבאר בפנים.

אבל **תלש** ביד או **מירט** בסם או **סיפסף** ביד **כל שהוא**, [929] כלומר: שלא גילח את השיער סמוך לעיקרו - **מנין** שאף על פי שאינו לוקה משום "תער לא יעבור על ראשו", מכל מקום הוא אסור?

תלמוד לומר: "**קדוש יהיה, גדל פרע שער ראשו**".

כלומר: אף שלא עבר בלאו, בכל זאת ביטל מצות עשה ד"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", [930] **דברי רבי יאשיה**.

רבי יונתן אומר: "**תער**", **אין לי אלא תער** ממש, אבל **מירט**, **תלש**, או **סיפסף** [931] אפילו אם גילח את השער מעיקרו כעין תער, הרי הוא **פטור**, כיון שנאמר "תער". [932]

ומקשינן על רבי יונתן: **והכתיב** "**קדוש יהיה** גדל פרע שער ראשו", ואם כן יהא אסור אף בשאר המעבירין, ואף כשלא גילח את השיער מעיקרו - משום העשה!? [933]

ומשנינן: דעת רבי יונתן היא, שלא נתחייב בעשה אלא מה שנאסר עליו בלאו, ולא נכתב העשה אלא **למימרא**, **דאם גילח ליה בתער**, **קאים עליה בעשה ולא תעשה** [שהמגלח בתער או כעין תער, עובר בעשה מלבד ה"לא תעשה"].

---

[929] נתבאר על פי הרא"ש. ולשון "כל שהוא" ביארו התוספות במשנתנו, ובברייתא לקמן בעמוד זה, שהכונה היא אפילו שערה אחת; ואולם בדברי רבי יאשיה נראה לכאורה מדבריהם שהם מפרשים: אפילו גילח מאורך השיער כל שהוא; וכן מסתבר, שהרי עיקר כוונת הברייתא היא לרבות איסור בגילוח שלא כעין תער, ואין ענין זה מרומז אלא בלשון "כל שהוא", כי תלישה מריטה וספסוף תיתכן אף בכעין תער, וכמו שמבואר במשנתנו וכלשונו של רבי יונתן החלוק על רבי יאשיה.

[930] לשון התוספות הוא: "קדוש יהיה גדל פרע, שמצוה לגדל שיער ועובר בעשה"; וצריך ביאור כוונתם, כי "מצוה לגדל שער" משמע שהמגלח מבטל מצות עשה, ולשון "עובר בעשה" משמע שהוא איסור עשה לגלח.

[931] התוספות אינם גורסים "כל שהוא", ראה ב"ארזי הלבנון אות רא.

[932] כדעת רבי אליעזר הסובר שאינו חייב על כל המעבירין. **ולתוספת ביאור**: דברי רבי יאשיה יכולים היו להתפרש בשני אופנים: האחד: עובר בלאו אלא בתער ממש, ועובר בעשה בשאר המעבירין [כעין תער או אף שלא כעין תער]. השני: עובר בלאו בין בתער בין בשאר המעבירין אם גילח כעין תער, ועובר בעשה כל שגילח אפילו שלא כעין תער. ואף דברי רבי יונתן יכולים היו להתפרש בשני אופנים: האחד: אינו חייב ואינו אסור אלא על התער ממש, [והוא על דרך הפירוש הראשון בדברי רבי יאשיה]. השני: אינו חייב ואינו אסור אלא כעין תער ואולם חייב הוא אף בשאר מעבירין, [והוא על דרך הפירוש השני בדברי רבי יאשיה]. והתוספות פירשו את דברי רבי יאשיה על דרך הפירוש השני, ואילו את דברי רבי יונתן פירשו על דרך פירוש הראשון, ואף שאין דבריהם על אותה דרך; ונמצא שלדעת רבי יאשיה הרי הוא חייב בכל המעבירין כעין תער, ואסור משום העשה אפילו שלא כעין תער; ולדעת רבי יונתן אינו חייב ואינו אסור אלא בתער ממש. ואף בלשון משנתנו יש לפרש שני אופנים: האחד: הרי הוא חייב בכל המעבירין ובלבד שיהא כעין תער. השני: הרי הוא חייב בכל אופן שגילח, ואפילו שלא כעין תער. ופירשו התוספות בדעת משנתנו כפירוש הראשון. ומתוך דבריהם נראה שהכריח אותם לזה, כי אין נראה להם שהברייתא הסוברת שהוא חייב בכל המעבירין היא דלא כרבי יאשיה ולא כרבי יונתן, ואף אין נראה שדעת רבי אליעזר היא שלא כאחד מהם, ומתוך כך הוצרכו לפרש שרבי יאשיה כהברייתא, ורבי יונתן כרבי אליעזר; ואף במשנתנו מסתבר לפרש שהחיוב שחייבה משנתנו על כל המעבירין אינו אלא כשגילח את השיער מעיקרו, וכדעת אחת השיטות שנזכרו. וקצת צריך ביאור, למה הכריחו בדעת רבי יאשיה כפי שפירשו מכח הברייתא שבסמוך, ולא הכריחו כן מכח משנתנו שאף היא סוברת בודאי שהוא חייב על כל המעבירין.

[933] אף על פי שרבי יונתן לא אמר אלא "פטור", ויש לומר שאכן פטר ממלקות אך לא התיר, זה אינו, כי בהכרח שכוונתו לומר שהוא מותר, כי הרי אף לפי רבי יאשיה אינו חייב מלקות אלא אסור מצד העשה, ורבי יונתן לחלוק הוא בא.

תניא אידך:

"**תער**", **אין לי אלא** אם גילח ב**תער** ממש.

תלש ביד **מירט** בסם או **סיפסף** ביד **כל שהוא** כלומר: אפילו שערה אחת, **מנין** שהוא חייב מלקות ואף שלא גילח בתער?

תלמוד לומר: **לא יעבור על ראשו**.

כלומר: היות ולא אמרה התורה "בתער לא יגלח" ואמרה: "לא יעבור על ראשו", משמע לרבות כל המעבירין, ובכל זאת אין לרבות אלא כעין תער, משום שאמרה תורה "תער".

ומפרשת עוד הברייתא: **ומאחר שסופינו לרבות כל דבר** ואפילו שלא בתער, **מה תלמוד לומר**: **תער לא יעבור על ראשו**? לשם מה הזכירה התורה לשון "תער", שאם לא באה התורה לומר אלא שיהא כעין תער, היה לה לומר "משחית לא יעבור על ראשו"!? [934]

ומבארת הברייתא: **לפי שלא למדנו לתגלחת האחרונה** - של מצוה - **שהיא בתער**, לכך נאמר "תער", כדי ללמד שתהיה בתער ולא בשאר המעבירין.

דף מ.

והרי **ללמדו** - לתגלחת מצוה שתהא בתער - **ממצורע**, שהוא מגלח שתי תגלחות [935] בתער, **אי אפשר** (תחילת העמוד) היות **שאין דנין קל** [תגלחת הנזיר שהיא קלה, היות ואינה אלא בראש בלבד] **מחמור** [תגלחת המצורע שהיא חמורה, שהרי הוא מגלח את כל גופו], **להחמיר עליו** [על תגלחת הנזיר שתהא התגלחת רק בתער].

רבי אומר: **אינו צריך**, כלומר: אין הדבר מוכרח שלכן כתבה התורה "תער" כדי ללמד על תגלחת אחרונה של נזיר שתהא בתער, אלא יכולים אנו לומר ש"תער" נכתב כדי ללמד על איסור התגלחת שתהא בתער דוקא, [ולקמן מפרש לה הגמרא].

ומפני מה אני אומר שאין מוכרח כן?

כי דין זה שהתגלחת אינה אלא בתער יכולים אנו ללמוד ממקום אחר, **שהרי הוא אומר** "**תער לא יעבור על ראשו עד מלאת**", ולכך סמכה התורה "עד מלאת" ל"תער", [936] מפני ש**התורה אמרה** בכך: **אחר מלאת** - דהיינו כשהוא מגלח תגלחת מצוה - **לא תהא תגלחת אלא בתער**. [937] ומקשינן לרבי: **והכתיב** "**תער לא יעבור על ראשו**", ובכלל זה כל

[934] נתבאר על פי התוספות, וכגירסת "ארזי הלבנון".

[935] האחת בתום "ימי חלוטו" כשנרפא מן הצרעת, והשניה כשתמו "ימי ספרו", הם שבעת הימים שהוא סופר אחר שנטהר.

[936] על פי תוספות בעמוד זה ד"ה ד"ה בשלמא.

[937] לשונו של רבי נתבאר על פי התוספות, ונטו מפירושו הפשוט של הלשון, וטעמם שאם תפרש כפשוטו "אינו צריך" ללמוד שתגלחת מצוה שהיא בתער מלשון "תער", תיקשי: הרי אף לרבי אם לא שהיתה התורה אומרת "תער" לא היה מועיל מה שאמרה התורה "עד מלאת" שהרי לא היינו יודעים שבתער יגלח, ואם כן מה הוא זה שאמר רבי "אינו צריך"!? ולכן פירשו דבריו כפי שנתבאר בפנים.

המעבירין וכמו שאמר תנא קמא, ואם כן האיך אמר רבי ש"תער" בא ללמד על איסור התגלחת? והרי הוא חייב אף בכל המעבירין!? [938]

ומשנינן: מכל מקום נכתב "תער" לענין איסור התגלחת, כדי **לעבור עליו** - הנזיר שגילח בתער ממש - **בשני לאוין** -

כי מה שאמרה תורה: תער "לא" יעבור על ראשו, נדרש לפניו ולאחריו, וכאילו אמרה תורה: תער לא, לא יעבור על ראשו, והלאו הראשון הוא על תער בלבד, והשני על כל המעבירין ותער בכללן. [939]

אמר רב חסדא, הלכה למשה מסיני היא: [940]

ללקות על התגלחת, לוקה הנזיר אפילו **בשערה אחת** בלבד.

לעכב את תגלחת המצוה במלאת ימי נזירותו, **בשתים**, אם הניח שתי שערות לא עלתה לו תגלחת.

לסתור את ימי נזירותו משום התגלחת, **אינו סותר אלא בגילוח רוב ראשו**.

ובתער, כלומר: זו שאמרנו בתחילה שהוא לוקה, אין מלקות אלא כשגילח בתער, ומפרש לה הגמרא ואזיל. [941]

ומקשינן: וכי רק **בתער**, **אין**, אכן הוא לוקה, אבל **במידי אחרינא** - בשאר המעבירין - **לא** לוקה!?

והתנן במשנתנו: **נזיר שגילח**, **בין בזוג**, **בין בתער**, **או שסיפסף כל שהוא**, **חייב**!? [942]

ומשנינן: **אימא** [כך תאמר] בדברי רב חסדא "**וכעין תער**", והיינו שיגלח את השיער מעיקרו.

תניא נמי הכי כדברי רב חסדא, שהוא לוקה אפילו בשערה אחת, ואינו סותר אלא ברוב ראשו:

נזיר שתלש, **מירט**, **סיפסף כל שהוא** כלומר: אפילו שערה אחת, הרי זה **חייב**. [943]

---

[938] ואם תאמר: נימא שרבי סובר כשיטת רבי יונתן בברייתא לעיל שאינו עובר אלא בתער, ולכך נאמר "תער"!? ותירצו התוספות: כי מאחר שאמר רבי "אינו צריך", משמע שאינו חולק על תנא קמא המחייב בכל המעבירין.

[939] מצינו בכמה מקומות מקרא נדרש לפניו ולאחריו, וכגון בבבא מציעא סא א. "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית - בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", ואינו דרש בעלמא אלא פעמים שהוא פשוטו של מקרא ראה רשב"ם פרשת וישלח על הפסוק, ותמנע היתה פלגש, וראה ביאור הגר"א ליהושע יג ז על "וחצי שבט המנשה".

[940] כן כתבו התוספות ומשום שאין טעם בדבר; וראה מה שתמה על זה ב"באר משה", והובאו דבריו ב"ארזי הלבנון" אות ריא.

[941] אבל לענין סתירה אין צריך שיהא בתער ואפילו לא כעין תער, כמבואר בתוספות, וכפי שמבואר בסוגיא לעיל, שלא דנו לענין סתירה אלא אם נשאר בו כדי לכוף ראשו לעיקרו.

[942] כן נראה גירסת התוספות; וביאור הקושיא הוא, משום ש"סתם משנה" היא, שהרי לאו כולי עלמא מודים בזה וכמבואר בסוגיא לעיל.

[943] הוגה על פי "ארזי הלבנון".

ואינו סותר אלא ברוב ראשו.

וזו שאמרנו שהוא לוקה, אינו אלא **בתער**, דהיינו כעין תער.

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון:

כשם ששתי שערות מעכבות בו לקיום מצות תגלחת, **כך** אפילו **שתי שערות** בלבד שנתגלחו הרי הן **שסותרות בו**, ואף שלא נתגלח רוב הראש. [944]

תנן התם במסכת נגעים:

שלשה מגלחין, ותגלחתן מצוה:

א. **נזיר** המגלח את ראשו בתגלחת הטהרה. [945]

ב. **ומצורע** המגלח את כל גופו בסוף ימי חלוטו כשנטהר מצרעתו, ובסוף ימי ספרו, וכמו שנאמר [ויקרא יד ח]: "וכבס המטהר את בגדיו וגלח את כל שערו, ורחץ במים וטהר, ואחר יבוא אל המחנה וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים. והיה ביום השביעי, יגלח [שוב] את כל שערו, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו ואת כל שערו יגלח. וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים [לאשם ועולה], וכבשה אחת בת שנתה תמימה [לחטאת], ולוג אחד שמן. ולקח הכהן את הכבש האחד והקריב אותו לאשם ואת לוג השמן והניף אותם תנופה לפני ה'. ואם דל הוא ואין ידו משגת, ולקח כבש אחד אשם לתנופה. ושתי תורים או שני בני יונה אשר תשיג ידו והיה האחד חטאת והאחד עולה".

ג. **ולויים** במדבר, וכמו שנאמר למשה: "קח את הלוים מתוך בני ישראל וטהרת אותם. וכה תעשה להם לטהרם, הזה עליהם מי חטאת, והעבירו תער על כל בשרם, וכבסו בגדיהם והטהרו. ולקחו פר בן בקר, ומנחתו סולת בלולה בשמן, ופר שני בן בקר תקח לחטאת. והניף אהרן את הלוים תנופה לפני ה' מאת בני ישראל, והיו לעבוד את עבודת ה'".

וכולן שגילחו שלא בתער, או ששיירו שתי שערות שלא נתגלחו, **לא עשו ולא כלום**.

אמר מר: **שלשה מגלחין ותגלחתן מצוה**:

ומקשינן: והרי **פשיטא**, כי כולן מקראות מפורשים הם!? ומשנינן: **מהו דתימא**: התגלחת אינה מצוה בפני עצמה אלא **משום עבורי שיער הוא** [אינה אלא כדי להעביר את השער], ואם כן תער אינו מעכב בהן, אלא **אפילו סך נשא** [סך בסם המשיר את השיער], שהרי סוף סוף עבר השיער.

---

[944] מדברי רבי שמעון שתלה דין הסתירה במצות התגלחת, נראה בפשוטו כשיטת התוספות, שהסתירה היא משום מצות התגלחת, ולכן אם נתגלחו שתי שערות המעכבות במצות התגלחת, אינו יכול לגלח עד שיחזרו ויגדלו שערותיו; וראה מה שכתבו בשם הגרי"ז ביאור בלשונו של רבי שמעון.

[945] בענין תגלחת הטומאה ראה לקמן מב א, ולקמן סא א.

קא משמע לן המשנה **דלא**, אלא תגלחתם מצוה בפני עצמה, ואינו מגלח אלא בתער.[946]
קתני במשנה [אמר מר]: **וכולן שגילחו שלא בתער** וכו' לא עשו ולא כלום: ומקשינן: **בשלמא גבי נזיר** אינו מגלח תגלחת מצוה אלא בתער, משום **דכתיב**: "**תער לא יעבור על ראשו**", וכמבואר לעיל [בתחלת העמוד], שמפסוק זה נלמד שתגלחת מצוה היא רק בתער.[947]
ובשלמא נמי **גבי לויים** אינם מגלחים אלא בתער, משום **דכתיב**: "**והעבירו תער על כל בשרם** ".
אלא מצורע שהוא מגלח **בתער**,[948] **מנלן**, והרי בתורה לא נאמר אלא "וגלח את כל שערו", וביום השביעי יגלח את כל שערו", אבל בתער - לא!?
ומוסיפה הגמרא על שאלתה:
וכי תימא תיתי מלויים, שמא תאמר: נביא את תגלחת המצורע שהיא בתער מתגלחת הלויים, וכך נלמד:
מה לויים שכן [שהן] **טעונין תגלחת, ואין תגלחתן אלא בתער, אף אני אביא את המצורע שהוא טעון תגלחת, ואין תגלחתו אלא בתער.**
והרי **איכא למיפרך: מה ללויים, שכן טעונין תנופה בגופם**, וכמו שנאמר: "והניף אהרן את הלויים תנופה לפני ה'".

[946]א. הקשו התוספות: והרי דין זה מבואר בהדיא בסיפא של המשנה, ואכתי תיקשי: למה שנינו "ותגלחתן מצוה"!? וביארו, שצריך לומר, דאי מההיא הוה אמינא, מאי "שלא בתער" שלא כעין תער, אבל סך נשא שפיר דמי. ולא ניחא להו להתוספות לומר בכוונת המשנה, שתחלת המשנה הקדמה היא לסופה, כלומר: שלשה אלו שמגלחין, תגלחתן תגלחת מצוה היא ולא משום עבורי שער, **ולכן** אם גילחו שלא בתער לא עשו ולא כלום, [וכעין זה לקמן סא א, ראה שם]. ב. בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות נזירות עמוד 52 כתב, שפשטות לשון הגמרא נראה שלא כפירוש התוספות המפרשים שאם תגלחת מצוה היא צריך דוקא בתער, אלא שאם תגלחת מצוה היא כי אז דוקא סך נשא אינו מועיל, אבל גילוח בתער ולא בשאר המעבירין דין אחר הוא, וכפי שיבואר; שהרי לשון הגמרא הוא: "אמר מר: שלשה מגלחין ותגלחתן מצוה, פשיטא, **מהו דתימא משום עבורי שיער הוא אפילו סך נשא קא משמע לן דלא**; ושוב ממשיכה הגמרא: **קתני: וכולן שגילחו שלא בתער** וכו': **בשלמא גבי נזיר, כתיב**: "**תער לא יעבור על ראשו**" וכו'", ומשמע כי מה שאמרו ד"סך נשא" לא, אין זה דין אחד עם מה שאמרו שלא לגלח שלא בתער, שאם כן היה לגמרא לומר: **קמשמע לן דלא**, **בשלמא גבי נזיר** וכו' שהרי על דין זה עצמו שואלת הגמרא: מנלן. וביאר על פי המבואר ברמב"ם [נזירות פרק ה' הלכה יא ויב], שנזיר המגלח ראשו בסם באמצע ימי נזירותו אינו עובר על "תער לא יעבור על ראשו", אלא מבטל מצות עשה ד"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", ואילו המגלח בכל המעבירין עובר בלאו ד"תער לא יעבור על ראשו", הרי למדנו שתגלחת בסם אין שמה תגלחת כלל; ולפי זה סך נשא אינו משום דבעינן תער דוקא, אלא משום שאין זה מעשה תגלחת, והיות שהתגלחת מצוה היא, אינו יכול לגלח בסם, [וכתב שם דכן נראה מן "המפרש"], וראה עוד שם מה שביאר בזה דעת הרמב"ם. ולפי פירושו תיקשי יותר קושיית התוספות, למה לי להשמיענו שאינו מגלח בסם ומשום דמצוה היא, תיפוק ליה שמצותו בתער דוקא.

[947]לתנא קמא כדאית ליה, ולרבי כדאית ליה.

[948]כתבו התוספות בד"ה תנופה שהנידון הוא "דזוג נמי יועיל", ומשמע, שפשיטא לן שהוא צריך גילוח כעין תער, והנידון הוא רק אם צריך תער ממש, וזה הוא שכתבו דזוג נמי יועיל, כי הזוג מגלח כעין תער כמבואר במשנתנו ובהערות שם.

תאמר במצורע דלא טעון תנופה בגופו, אלא בקרבנו, וכמו שנאמר: "ולקח הכהן את הכבש האחד והקריב אותו לאשם ואת לוג השמן, והניף אותם תנופה לפני ה'".
אלא תיתי מנזיר, שמא תאמר להביא את המצורע שהוא מגלח בתער מנזיר, הרי יש לפרוך: **מה לנזיר**, **שכן קרבנו טעון לחם**, **תאמר במצורע**, **דלא** מביא לחם עם קרבנו.
ואם כן מנין לנו במצורע שתגלחתו בתער!?
ומשנינן: **אלא** אכן תגלחת המצורע **מחדא לא אתיא** [מבנין אב מכתוב אחד, מלויים או מנזיר לבד אי אפשר להביאו] -
אבל **תיתי מתרויהון** [נביא את דין המצורע שהוא טעון תגלחת בתער, בבנין אב משני הכתובים כאחד].
מהי תיתי, כלומר: כיצד נלמד מהם? [949]
ומפרשת הגמרא איך הוא נלמד מבין שניהם:
אם תאמר: **תיתי** למצורע **מלויים** לבד,
הרי יש לפרוך: **מה ללויים שכן טעונין תנופה בגופן**, תאמר במצורע שאינו טעון תנופה בגופו -
ואם תאמר: **נזיר יוכיח** שאינו טעון תנופה בגופו, ובכל זאת תגלחתו בתער.
יש לפרוך: **מה לנזיר**, **שכן קרבנו טעון לחם**.
אלא יש לך לשוב ולומר כבתחילה: **לויים יוכיחו**, שאין קרבנם טעון לחם, ובכל זאת תגלחתם היא רק בתער.
ונמצא **שחזר הדין**.
לא ראי זה כראי זה, **ולא ראי זה כראי זה** [אין חומרתו ופירכתו של זה כחומרתו ופירכתו של זה].
ולכן יש ללמוד מ**הצד השוה שבהם** -
שהן טעונים תגלחת, **ותגלחתן בתער** -
אף אני אביא את המצורע, **שהוא טעון תגלחת**, **ותגלחתו בתער! אמר** הקשה **ליה רבא מברניש לרב אשי**:

דף מ:

והרי יש **ליפרוך**: **מה להצד השוה שבהן** - לויים ונזיר - **שכן** (תחילת העמוד) **אין קרבנו בדלות**, כלומר: אין הדל מביא קרבן אחר מאשר העשיר, וכולם קרבן אחד להם, **תאמר במצורע שקרבנו בדלות**, שהדל מביא קרבן אחר מהעשיר.

[949] לשון נזיר משונה, שבכל מקום כשאומרת הגמרא "מהי תיתי" כוונתה לפרוך את מה שבקשנו ללמוד, וכאן אין הגמרא באה לפרוך את אשר רצינו ללמוד משניהם, אלא לפרש.

קושיית הגמרא הבאה מתבארת על פי ה"קרן אורה".
אמר הקשה **ליה רבא בר משרשיא לרבא** על ההוה אמינא של הגמרא ללמוד מצורע מנזיר: [950]
והרי **האי תנא** - של הברייתא המובאת לעיל לט ב - **מעיקרא אמר**:
ללומדו - לתגלחת מצוה של נזיר שהיא בתער - **ממצורע אי אפשר**, כיון **שאין דנין קל מחמור להחמיר עליו** -
ולמדנו מדבריו שתגלחת המצורע אינה צריכה לימוד מנזיר, שהרי אדרבה אנו באים ללמוד נזיר ממצורע -
והדר אמר, כלומר: ואילו כאן מפלפלים האמוראים על מקור הדין שמצורע טעון תגלחת, והם אומרים:
נילף - לתגלחת מצורע שהיא בתער - **מדינא** [בדין "הצד השוה"] מנזיר ולויים.
ושוב מקשים הם על זה: **מדינא נמי לא יליף**, וכמו שהקשה רבא מברניש לרב אשי: מה להצד השוה שבהן שכן אין קרבנו בדלות.
ותיקשי על כל הפלפול הזה: והרי כיון שבברייתא לעיל מוכרח שמצורע אינו נלמד מנזיר, אם כן היה לנו לחפש מקור אחר לתגלחת מצורע שהיא בתער, ולא ללומדו מנזיר!?
אמר תירץ **ליה** רבא לרבא בר משרשיא:
ההוא - מה שאמרו בברייתא "ללומדו ממצורע אי אפשר", דמשמע שאין המצורע נלמד מנזיר אלא ממקור אחר הוא נלמד - **אליבא דרבנן** היא, שלפי שיטתם יש מקור אחר, וכפי שיתבאר.
והא - פלפול הגמרא כאן - אליבא **דרבי אליעזר** היא, שלפי שיטתו לא ידענו שתגלחת המצורע בתער ממקור אחר, ויש לנו לדעת מנין המקור לפי שיטתו שהמצורע טעון תגלחת בתער; ומפרש לה הגמרא ואזיל.
א. הזהירה התורה את כל ישראל [ויקרא יט כז]: "ולא תשחית את פאת זקנך".
ב. עוד הזהירה התורה את הכהנים בפרט [ויקרא כא ה]: "ופאת זקנם לא יגלחו".
ג. ציותה התורה את הכהנים בפרשת אמור [שם פסוק ו]: "קדושים יהיו לאלהיהם", ונכלל בעשה זה שלא ישחיתו את זקנם.
ד. אין האשה אסורה בהשחתת זקן כי אין זקן האשה חשוב זקן, אף כשיש לה.

[950] לשון נזיר משונה, והקושיא נכתבה בסגנון שונה מהרגיל בש"ס.

ה. נחלקו חכמים ורבי אליעזר [במשנה המובאת בסוגיא זו], אם אסרה התורה השחתת זקן בתער דוקא, או אף בשאר משחיתים. ואולם, לכולי עלמא אין איסור אלא כשמשחית את הזקן מעיקרו; ואין בדין זה חילוק בין כהנים לבין ישראלים.

ו. אסרה התורה לכל ישראל להקיף את פאת הראש, שכן נאמר [ויקרא יט כז] "לא תקיפו פאת ראשכם".

ומה היא הקפה: זה המשוה צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו, "צדעיו" הוא השיער הרבה וגדל סמוך לאזנים, ומאחורי אזניו חלק הוא, ואין שם שיער, וכן בפדחתו [במצחו] אין שיער, וכשנוטל את השערות שבצדעיו דהיינו פאת הראש, ויהיה חלק בלא שיער, נמצא שהוא שוה לאחורי אזניו ופדחתו [תוספות לקמן מא א].

ובסוגייתנו יתבאר דין מי שגילח את כל ראשו ["הקפת כל הראש"] אם הוא עובר ב"לא תקיפו".

ז. בסוגייתנו מתבאר שהקפה אסורה אפילו שלא בתער, ואולם אינו חייב אלא כעין תער, כמבואר בתוספות לקמן.

ח. קיימא לן "עשה דוחה לא תעשה" [והמקור לדין זה מתבאר בהמשך הסוגיא], ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה.

דתנן, שנחלקו חכמים ורבי אליעזר: **ואינו חייב** - בין כהן ובין ישראל - על השחתת פאת הזקן **עד שילקטנו בתער** ממש ולא בשאר מעבירים, ואף שגם הם "משחיתים" את הזקן מעיקרו.

ולפי שיטת התנא הזה, נוכל ללמוד שהמצורע מגלח בתער אף בלי שנלמדנו מנזיר, וכפי שיתבאר בהמשך הגמרא.

רבי אליעזר אומר: **אפילו לייקטו** לפאת הזקן **במלקט וברהיטני** [951] - שהם משחיתים את הזקן מעיקרו - **חייב**.

ולשיטתו שאיסור השחתת זקן הוא אף בלי תער, אין הוא יכול ללמוד מאותו מקור שלמדו חכמים שהמצורע הוא בתער, וכפי שיבואר בהמשך הגמרא.

ומאי טעמייהו דרבנן, כלומר: ומהיכן למד התנא של הברייתא שלפי חכמים - הסוברים: איסור השחתת זקן אינו אלא בתער - תגלחת המצורע אינה אלא בתער?

ביאור דברי הגמרא הוא על פי ביאור אחד שמבארת הגמרא את הראיה, ובהמשך הגמרא

[951] מיני סכינים או משחזות של בעלי אומנויות, ראה רש"י שבת צז א ד"ה לפי שאי אפשר, ורש"י קדושין לה ב ד"ה מלקט וד"ה רהיטני, והערוך מפרש ש"מלקט" הוא מלקחים.

מתבאר ביאור נוסף בראיית הגמרא. [952]

דתניא:

כתוב בפרשת מצורע [ויקרא יד ט]: "והיה ביום השביעי [לישיבתו מחוץ לאהל אחר שגילח פעם ראשונה כשנטהר מצרעתו] יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו ואת כל שערו יגלח".

"**זקנו**" - **מה תלמוד לומר**!? והלא בכלל שערו הוא, ולמה פירט הכתוב ואמר: "זקנו"!? **לפי שנאמר** גבי כהנים "**ופאת זקנם לא יגלחו**", **יכול אפילו מצורע** כהן **כן**, שלא יגלח את זקנו מפני שהוא אסור בלאו ועשה להשחית את זקנו, [953] **לפיכך תלמוד לומר** בפרשת מצורע "**זקנו**", כדי לרבות את הכהן המצורע שיגלח את זקנו. [954]

ומכאן מקור - לפי שיטת חכמים שאיסור השחתת זקן אינו אלא בתער - שתגלחת המצורע היא בתער.

שהרי בהכרח ריבוי התורה הוא על תער שהוא בלבד אסור, ואם לא שהיתה חובה לגלח בתער דוקא, למה יגלח בתער, והרי יכול הוא לקיים את שניהם, שיגלח בלי תער, ותתקיים מצות התגלחת עם הלאו והעשה של השחתת זקן.

ואולם לרבי אליעזר, הסובר שהשחתת זקן אסורה אף בלי תער, הרי הוצרכה התורה להתיר לכהן המצורע לגלח זקנו אף אם התגלחת אינה בתער, היות ואף היא אסורה, ולשיטתו אין לנו מקור שתגלחת המצורע היא בתער.

וזו היא שאמרנו: "הא רבנן הא רבי אליעזר"!

---

[952] וראה בתוספות לקמן שיש להקשות כמה קושיות על הביאור הנוסף, והגמרא סמכה עצמה בעיקר על הביאור השני והוא הביאור שנתבאר כאן.

[953] א. כתבו התוספות: והא דכתיב "וגלח את כל שערו" על כרחך לבר מזקנו, אי נמי בנמרט זקנו [או שאין לו זקן]; וראה ב"ארזי הלבנון" שהביא בשם "תפארת ציון" לפרש את כוונתם, שהתוספות מסתפקים, להצד שכהן מצורע אינו מגלח את זקנו, אם מחוייב הוא לגלח את שאר שערו מלבד הזקן, או ש"בעינן קרא כדכתיב", ואם יש לו זקן אז אינו מגלח אף את שאר שערו, ואינו מגלח אלא כשנמרט זקנו. ב. הקשו התוספות: מנין לנו באמת שהפסוק בא לומר שאפילו כהנים מותרים בהשחתת זקן, ואולי לא בא הכתוב אלא לישראל שהוא אינו אסור אלא בלאו, ולכך דוחה אותו העשה של גילוח, אבל כהנים שהם אסורים אף בעשה ד"קדושים יהיו" מלבד הלאו, הרי אפשר שאין העשה דוחה את הלאו והעשה גם יחד!? ותירצו בשני אופנים: האחד: היות והכתוב אומר "זקנו" סתם, הרי משמע בין כהנים ובין ישראלים. השני [וכתבו התוספות שהוא העיקר]: כי בישראל יש ללמוד שאיסור השחתת זקנו נדחה, כמו שאיסור הקפת הראש נדחית במצורע, וכפי שמבואר בהמשך הגמרא שהוא נלמד - לדעת חכמים - מתיבת "ראשו", [וכמבואר בגמרא שם, שמפסוק זה לומדים חכמים ש"עשה דוחה את לא תעשה" בכל מקום]; ובהכרח שבאה התורה לרבות אף את הכהנים שהם מוזהרים על השחתת זקן בלא תעשה ועשה.

[954] ביארו התוספות: ואף על פי שאין עשה דוחה את לא תעשה ועשה בעלמא, [כלומר: והרי יש ללמוד מכאן שהוא דוחה אף את לא תעשה ועשה, "ארזי הלבנון"], כאן דוחה העשה את הלא תעשה והעשה, משום שהם לאו ועשה שאינם שוים בכל, שהרי האשה אינה מצווה על השחתת זקן, וכן מבואר בגמרא לקמן נח ב; ומה שלא פירשו התוספות שהעשה אינו שוה בכל משום שהוא אינו אלא בכהן, ראה מה שנתבאר שם בהערות.

ומבארת הגמרא את מקורם של חכמים הסוברים שהשחתת זקן אינה אלא בתער: **ומנלן** - לדעת חכמים - דהשחתת זקן אינה אסורה בין בכהנים ובין בישראל אלא **בתער**?
דתניא: כתוב בתורה גבי כהנים: "**ופאת זקנם לא יגלחו**".
יכול אפילו גילחו במספרים - ולא השחית את הזקן מעיקרו [955] - **יהא חייב**?
תלמוד לומר גבי ישראל: "**ולא תשחית** את פאת זקנך", ואין זו השחתה כל שלא גילח את הזקן מעיקרו.
יכול ליקטו לזקנו **במלקט ורהיטני** שהם משחיתים את הזקן **יהא חייב**, לפיכך **תלמוד לומר** גבי כהנים: "**ופאת זקנם לא יגלחו**" ומשמע כדרך גילוח.
הא כיצד? -
איזהו גילוח שיש בו השחתה, כלומר: איזו היא השחתה שהיא דרך גילוח: **הוי אומר זה תער**.
ובגזירה שוה "פאה פאה" אנו לומדים ליתן את האמור בכהנים גם גבי ישראל, ואת האמור בישראל גם גבי כהנים.
כאן שבה הגמרא למבואר לעיל, שמיתור "זקנו" הבא לרבות השחתת זקן בתער בכהן מצורע, יש ללמוד שמצות התגלחת במצורע אינה מתקיימת אלא בתער; ומקשה הגמרא על כך:
ממאי, מנין לך להוכיח כן!?
דילמא לעולם אפילו ליקטו המצורע לזקנו **במלקט ורהיטני** [שהם עוקרים את השיער מעיקרו] **נמי מצוה קעביד**, שאין מצוה לגלח בתער דוקא -
והא קאתי לאשמועינן יתור "זקנו" האמור בפרשת מצורע, **דאפילו** אם השחית את זקנו **בתער** ועבר על איסור השחתת זקן **לא מיחייב עליה**, כלומר: אף שאין הוא מחוייב לגלח בתער, מכל מקום אם ירצה לקיים את המצוה על ידי תער, רשאי הוא בכך שהעשה דוחה, אף שיכול הוא להמנע מדחיית האיסור!? [956]
ומשנינן: **אי סלקא דעתך**, אם תמצי לומר כדבריך, **דכי עביד** המצורע **נמי במלקט ורהיטני שפיר דמי** למצות תגלחת, ולא בא הכתוב לחייב אותו בתגלחת של איסור, אלא להתיר לו אם ירצה לגלח בתער - אם כן **לישתוק קרא מיניה** [ישתוק הכתוב מ"זקנו"],

[955] צריך ביאור, והרי במשנתנו שנינו גבי נזיר שגילח "בין בזוג" שהוא חייב, ופירשו התוספות שם, ש"זוג" היינו "מספרים", וכתבו שם שאינו חייב לדעת משנתנו, אלא אם כן גילח כעין תער, ואם כן משמע שמספרים משחיתים את השיער מעיקרו. וראה עוד בתוספות לקמן מא ב ד"ה השתא, שכתבו "היינו כעין תער ואפילו במספרים"!? וצריך לומר שבמספרים יכול לעשות כך או כך, ובכל מקום לפי ענינו.

[956] הביאור הראשון של הגמרא, אינו על הדרך שנתבארה לעיל על פי התירוץ השני, ולעיל נכתב כן, כדי להקל על הלומד.

ואנא אמינא [והייתי אומר מעצמי] שרשות בידו לעשות כן בקל וחומר מנזיר בתגלחת המצוה שלו שהוא מגלח את ראשו ומקיפו; וכך הייתי לומד:

ומה גבי נזיר דאף על גב **דאיסורא קא עביד** בקבלת נזירותו שהנזיר חוטא הוא, [957] ומצות תגלחתו על ידי איסור היא באה, **אפילו הכי מחייב** הוא לגלח את ראשו ולהקיפו, ואף שעובר על "לא תקיפו פאת ראשכם" -

הכא גבי תגלחת מצורע **דמצוה** היא, כלומר: שהיא מצוה שלא באה על ידי עבירה, **לא כל שכן** שיהא מותר לגלח בתער, ואף שעבר על "לא תשחית את פאת זקנך". [958]

דף מא.

ומבארת הגמרא ביאור נוסף האיך מוכח מ"זקנו" - לפי חכמים - שאין המצורע מגלח אלא בתער:

ותו, אי סלקא דעתך [אם נאמר כדברייך], שאף **כי עביד** המצורע **במלקט ורהיטני** נמי **מצוה קא עביד**, אם כן, אי אפשר שתאמר התורה שאם רצה יכול לגלח את זקנו בתער. שהרי:

---

[957] א. עיקר המקור שנזיר הוא חוטא, הוא מן הכתוב האמור בפרשת נזיר טמא "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", אלא שאף נזיר טהור חוטא הוא, וכמבואר לעיל יט א, [וראה לעיל ג א ובתוספות שם ב ב ד"ה ואמאי], תוספות; וראה שם, שהיא שיטת רבי אלעזר הקפר, אבל אין כולם מודים לו בזה. ועוד ביארו התוספות, שהלימוד הוא מנזיר טמא שאף הוא תגלחתו בתער. ב. יש מאחרוני זמננו שביארו את סברת הגמרא על פי מה שכתבו התוספות בעירובין ק א, גבי דמי קרבנות הניתנין על המזבח במתן שתים שהן ארבע שנתערבו בניתנין במתנה אחת, ואסור ליתן את כולן במתן שתים משום "בל תוסיף", וביארו התוספות שאין העשה בא ודוחה את לא תעשה ד"בל תוסיף" כיון שהוא בא על ידי פשיעה, ואף כאן העשה דנזיר בא על ידי פשיעה. ואולם זה אינו, שהרי לשון התוספות שם הוא: "דהכא על ידי פשיעה הוא בא, **והיה יכול** [העשה] **להתקיים בלי דחיית הלאו**", וזה אין שייך בנזיר; וראה שם בליקוטים לרבינו עקיבא איגר, שעשה של "ולו תהיה לאשה" באונס את הבתולה דוחה את לא תעשה של נערה פסולה [כמבואר בכתובות מ א], אף שעיקר העשה בא על ידי פשיעה, כי היות ואם לאו פשיעתו לא היה עשה כלל הרי הוא דוחה.

[958] א. כתב הרא"ש: ואף על גב דגבי נזיר אי אפשר בלא דחייה, ובמצורע אפשר, לא משמע ליה לפלוגי. ב. הקשו התוספות בד"ה ה"ג ומה: והרי יש לפרוך דכהן שאני כיון שריבה בהן הכתוב מצוות יתירות, וכפי שהש"ס שואל בכמה מקומות. ועוד הקשו: מה לנזיר שכן לאו הוא בלא עשה, תאמר בכהן שהוא אסור בהשחתת זקן בלאו ועשה, [ויש להטעים לכאורה הקושיא יותר, שהרי עשה דוחה את לא תעשה כבר ידענו מ"ראשו", וכמו שכתבו התוספות לעיל, ואם כן מה מוסיף הלימוד מנזיר!?]. [ועוד יש לתמוה: שהרי כל שכן אם תאמר שמחוייב המצורע להתגלח בתער, שלא היתה צריכה התורה לכתוב "זקנו", ונלמדנו בקל וחומר מנזיר!? וראה תוספות]. ג. וכתבו התוספות מכח קושיותיהם, שהגמרא סומכת בעיקר על התירוץ השני. ד. בתוספות ד"ה מצוה ביארו, שאין להקשות: מה לנזיר שכן קרבנו טעון לחם, תאמר במצורע; כיון שאין אנו באים ללמוד איזה חומרא מנזיר עד שנפרוך כן, שהרי אין אנו באים להחמיר על המצורע שיהא טעון תער, אלא להקל עליו שיהא מותר לגלח בתער, ואם כן אין שייך לפרוך כלל פירכא זו. עוד הקשו שם: הרי אנו באים לבאר את הברייתא שכתוב בה שאי אפשר ללמוד נזיר ממצורע שיהא טעון תער, ומזה משמע שמצורע הוא בתער אף אם נזיר אינו דוקא בתער, ואילו כאן מבואר שאין אנו יודעים שהמצורע בתער אם לא נלמדנו מנזיר!? ותירצו, שהלימוד הוא מהקפת הראש דנזיר, ואיסור הקפת הראש הוא אפילו בלא תער, ואפילו במספרים וכפי שמוכח מהמשך הסוגיא [לקמן מא ב, וראה שם בתוספות].

מדלא כתיב בתגלחת המצורע בהדיא שהיא דוקא ב"**תער**", יש לנו לומר שיהיה אסור לגלח את זקנו בתער, **כריש לקיש** -

דאמר ריש לקיש: **כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם, מוטב.**

ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה.

ואם כן, היות ויכול לקיים גם את מצות התגלחת וגם להמנע מלעבור על איסור ההשחתה, על ידי שיגלח במלקט ורהיטני, לא מסתבר שתתיר לו התורה לגלח בתער. ובהכרח, שאף המצורע אינו יכול לגלח אלא בתער. [959] ואחר שסיימה הגמרא לבאר שהשקלא וטריא דלעיל [מ א, מנין למצורע שתגלחתו בתער] היא לפי רבי אליעזר, שבה הגמרא לדון: מנין אכן אנו יודעים לשיטת רבי אליעזר - שתגלחת המצורע היא בתער? כי הרי באותה שקלא וטריא התברר שאין לנו מקור לדין זה.

ורבי אליעזר - מאי טעמא? מנין לו שאין המצורע מגלח אלא בתער?

ומפרשת הגמרא: **יליף** לה רבי אליעזר **מ"ראשו**" האמור בפרשת המצורע.

דתניא: אמרה תורה בפרשת טהרת המצורע:

"והיה ביום השביעי, יגלח את כל שערו -

את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו.

ואת כל שערו יגלח".

"**ראשו**" שאמרה תורה - **מה תלמוד לומר**? והרי גילוח ראשו נכלל במה שאמרה תורה בתחילת הפסוק לגלח את כל שערו:

לפי שנאמר גבי נזיר: "**תער לא יעבור על ראשו**", **יכול אפילו נזיר** - בתוך מנין נזירותו - שהוא **מצורע, כן**, שלא יקיים מצות תגלחת המצורע בזמן היותו נזיר, כדי שלא יעבור על הלאו הזה של גילוח בתער, היות ובהיותו מצורע מצטרפת אל הלאו הזה גם מצות עשה של נזיר "קדוש יהיה, גדל פרע שער ראשו".

ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה -

[959] בשו"ת ברית אברהם או"ח סימן א [הובא בהגהות ובחידושים שנדפסו בסוף המסכת בתוך דברי מהריחל"מ], הקשה: הרי יש לומר שהפסוק מדבר באופן שאין לו מלקט ורהיטני, ובא הכתוב להתיר לו לגלח בתער ואף שעבר על איסור, שזה לא מיקרי "אפשר לקיים שניהם", כיון שאין לו מלקט ורהיטני. והוכיח מזה, כיון שאם היה לו מלקט ורהיטני לא היה צריך לדחות את הלאו, מיקרי "אפשר לקיים שניהם", אף שאין לו מלקט ורהיטני, והביא בזה מחלוקת "רבינו ירוחם" וה"בית יוסף" באורח חיים סימן יא, ראה שם. וכבר עמד בזה ב"שאגת אריה" סימן צ"ו בד"ה עוד עלה [ציינו רבינו עקיבא איגר ב"גליון הש"ס], שמתחילה רצה לומר כסברא הנזכרת, שזה לא מיקרי "אפשר לקיים שניהם", אבל הוכיח לא כן [וכן הוכיח בשו"ת "ברית אברהם" שם]; וכתב שם בסוף הדיבור: "ואף על פי שלכאורה מפרק ששי דנזיר לא משמע הכי וכו', ומאי קושיא דילמא "זקנו" אתי להתיר היכא דאין לו אלא תער, אלא ודאי כל כהאי גוונא לא אמרינן דאתי עשה ודחי את לא תעשה, כיון דאפשר לו במלקט ורהיטני, ואף על פי שאין לזה יש לזה, כבר ישבתי זאת במקום אחר, אין זה מקומו".

לפיכך **תלמוד לומר**: "**ראשו**"! ובא היתור של "ראשו" כדי ללמד שאפילו נזיר מצורע, שיש בו לאו ועשה, מגלח את ראשו בתער. [960]

הרי למדנו שתגלחת המצורע אינה מתקיימת אלא בתער. שאם לא כן לא היתה התורה מרבה מ"ראשו" שהנזיר המצורע מותר לגלח את ראשו בתער, היות ויכול הוא לגלח את שערו שלא בתער, ולא יעבור על "תער לא יעבור על ראשו". [961]

ומקשינן כדרך שמקשינן לעיל על הלימוד שמצורע אינו מגלח אלא בתער מ"זקנו":

ממאי, מהיכן אתה למד כאן שתגלחת המצורע אינה אלא בתער? והרי **דילמא**, **לעולם אפילו ליקטו במלקט ורהיטני** ולא בתער, נמי **מצוה קעביד**, שלא חייבה התורה את המצורע לגלח בתער דוקא -

וכי תימא אם כן היתור של "ראשו" **למה לי**? - אומר לך: כדי **למישרי** [להתיר לו] **דאפילו בתער** [962] יכול לגלח, ואף שאינו חייב.

כי לולי הלימוד מ"ראשו", **סלקא דעתין אמינא**, הייתי מעלה על הדעת ואומר: **הואיל וגבי נזיר** שאינו מצורע, **כי עביד** כשמגלחו **בתער**, **מיחייב** משום "תער לא יעבור על ראשו" -

אם כן, **גבי מצורע נמי**, אף שמצוה הוא עושה בגילוח - **ליחייב** על שמגלח בתער, משום שלא נצטווה לגלח בתער דוקא.

---

[960] א. בגמרא לקמן נח ב וביבמות ה א מבואר, שאין ללמוד מכאן שעשה דוחה את לא תעשה ועשה בכל מקום, כי שאני נזיר, שכן ישנו בשאלה, שיכול לישאל לחכם ויתיר לו, ולכן דוחה העשה של מצורע את איסורי הנזיר. ב. ב"ארזי הלבנון" אות רלב הביא מחלוקת האחרונים, אם מותר הנזיר המצורע לגלח את **כל** שער ראשו בתער, שלדעת ה"מקדש דוד" [טהרות סימן נ ד"ה נראה], כיון שלענין תגלחת מצורע, שערה אחת שלא נתגלחה אינה מעכבת [ואין מעכבות בו אלא שתי שערות, וכמו שנתבאר במשנה בנגעים שהובאה לעיל מ א], אם כן צריך הוא להשאיר שערה אחת, היות והנזיר עובר על כל שערה ושערה [כמבואר בגמרא שם], ולמה יוסיף לעבור על השערה האחרונה. אבל ה"מנחת חינוך" [מצוה שעג אות ד ד"ה והנה בנדמ"ח] כתב, דנראה שמותר לגלח לגמרי, כי אף על פי ששערה אחת אינה מעכבת, מכל מקום מצות עשה לגלח לגמרי, ועל כן מגלח לגמרי, ודוחה.

[961] א. מכאן מוכח שלרבי אליעזר אין הנזיר עובר אלא אם כן גילח בתער ממש, ולסוגיא זו נתכוונו התוספות לעיל לט ב ד"ה רבי, שכתבו, דבסוגיא מוכח שכך היא דעתו של רבי אליעזר. והוסיף ב"ארזי הלבנון" אות רלד, דרבי אליעזר סבירא ליה כרבי יונתן שם, שאף העשה ד"קדוש יהיה" אינו אלא בתער [וכן מבואר בתוספות שם], שאם לא כן, הרי יש לומר שהפסוק בא ללמד שיגלח בשאר מעבירין אף שעובר על העשה, ועדיין לא נדע שהמצורע מגלח בתער דוקא. ב. הקשו התוספות: מנין לרבי אליעזר ש"ראשו" בא ללמד על נזיר מצורע שהוא מותר לגלח בתער? והרי אפשר שהתורה באה ללמד על כל אדם שמגלח ועובר על "לא תקיפו פאת ראשכם" [וכדרך שאומרים חכמים בהמשך הסוגיא], ומנין לו שהמצורע מגלח בתער דוקא, [כן נראה לבאר קושייתם]!? ותירצו בשני אופנים: האחד: רבי אליעזר סבר "הקפת כל הראש לא שמה הקפה", ואין בזה איסור משום "לא תקיפו פאת ראשכם". השני: להקפת הראש אין צריך פסוק מיוחד, כי לרבי אליעזר לומדים בכל התורה כולה ש"עשה דוחה את לא תעשה" מכלאים בציצית, וכמבואר בהמשך הסוגיא, ובהכרח שהפסוק בא לרבות נזיר מצורע שהוא עובר בלאו ד"תער לא יעבור על ראשו", ובעשה ד"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו".

[962] כן נראה שהיא גירסת התוספות.

לפיכך **קא משמע לן** "ראשו", **דלא** מיחייב, כיון שמצוה הוא עושה. וזאת, על אף שמצד המצוה של גילוח מצורע, הוא אינו מחוייב להתגלח בתער דוקא.

והיינו - על דרך שהקשתה הגמרא לעיל על חכמים - שאפילו אם אינו מחוייב לגלח בתער, מכל מקום כיון שהוא מקיים בזה מצות עשה של תגלחת המצורע, מותר הוא לעבור על האיסור ואף שאינו מוכרח לדחותו. [963]

ומשנינן: **אי סלקא דעתך** דמצורע **כי עביד במלקט ורהיטני** נמי **מצוה קעביד** [אם כדבריך, שהמצורע יכול לגלח אפילו במלקט ורהיטני], אם כן לא היתה התורה מתירה לו לגלח בתער, שהרי:

מדלא כתב רחמנא "**תער**", יש לנו לומר שלא ידחה, **וכריש לקיש** שכל מקום שאפשר לקיים את שניהם אין עשה דוחה את לא תעשה.

ומקשינן **לרבנן**, הלומדים שהמצורע מגלח בתער מ"זקנו", אם כן, **האי "ראשו"** הכתוב במצורע - **מאי דרשי ביה** [מה ידרשו בו]?

כי הניחא לרבי אליעזר, הוצרך "ראשו" כדי ללמד שתגלחת המצורע אינה אלא בתער. אבל רבנן, הרי כבר למדו זה מ"זקנו", ולמה להו "ראשו"!? [964]

ומשנינן: "ראשו" - **מיבעי** [נצרך] **להו** לחכמים, כדי **למידחי** עשה דתגלחת המצורע **לאו דהקפה** של שער הראש בכל אדם. שהרי כשמגלח את כל ראשו יחד עם פיאות הראש, הוא עובר הוא ב"לא תקיפו פאת ראשכם".

וכדתניא: נאמר בתורה "**לא תקיפו פאת ראשכם**".

יכול אף כל **מצורע כן**, שלא יקיף את פאת ראשו? [965]

---

[963] הקשו התוספות בד"ה ופריך: למה לא מתרצת כאן הגמרא כפי שתירצה לעיל על חכמים, שאת זה יש ללמוד בקל וחומר מנזיר בתגלחת מצוה שלו, שהוא מגלח את ראשו ועובר על לאו דהקפה!? ותירצו: דאיכא למימר דשאני נזיר דליכא אלא חד לאו דהקפת ראש ולכך דחי ליה תגלחת דנזיר, אבל נזיר מצורע אית ביה תרי לאוין: לאו דנזיר דתער לא יעבור, ולאו דהקפת הראש, ועוד עשה ד"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו"; וראה ב"ארזי הלבנון" אות רלה* שתמה על דבריהם, ובמה שכתב שם, וראה בדבריהם תירוץ נוסף.

[964] לכאורה קושיית הגמרא טעונה ביאור, שהרי אף לרבי אליעזר עיקר "ראשו" לא בא ללמד שהמצורע מגלח בתער, אלא ללמד שהנזיר המצורע מותר לגלח בתער ואף שעובר באיסור, אלא שממילא אנו יודעים שמצות המצורע היא דוקא בתער, שאם לא כן, לא היתה התורה מתירה לו לגלח בתער ולעבור על איסור נזיר. ואם כן, גם לרבנן צריכים אנו את עיקר הפסוק ד"ראשו", כדי ללמד שהמצורע הנזיר מגלח ועובר על "תער לא יעבור על ראשו"!? שמא תאמר: קושיית הגמרא היא, כי לפי חכמים יש ללמוד דין זה מ"זקנו", שדוחה מצות התגלחת לא תעשה ועשה דהשחתת זקן, זה אינו, שאם כן אף לרבי אליעזר יש ללומדו מ"זקנו", שהרי הוא אינו חולק על הדרשה, רק שלפי שיטתו אין ללמוד מזה שתגלחת המצורע היא בתער, כיון שהפסוק נצרך לדחות השחתת זקן בלא תער, שהוא אסור לשיטתו. וב"**קרן אורה**" כתב, שאי אפשר ללמוד מ"זקנו", משום שהשחתת זקן הוא לאו ועשה ש"אינו שוה בכל", והיינו שנזיר אינו נקרא "אינו שוה בכל" אף שאינו נוהג אלא בנזיר, כיון שכל אחד יכול לידור בנזיר, [וראה תוספות לקמן מא ב ד"ה ואי שדנו בזה], וראה מה שיישב ה"קרן אורה", וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות רלו; וראה מה שהביא בשם ה"ברכת ראש" באות רמו.

[965] כתבו התוספות: "והא דכתיב "וגלח את כל שערו" חוץ מפאת הראש, או כשמירט פאת ראשו", וכעין זה כתבו התוספות לעיל מ ב לענין "זקנו" של כהן מצורע, וראה מה שנתבאר בהערה שם, וכאן דבריהם מחודשים,

לפיכך **תלמוד לומר**: "**ראשו**".

ומקשינן לרבנן: [966] **למה לי למיכתב** "**ראשו**" ללמד שהמצורע מקיף את ראשו? **ותיפוק ליה מ**"**זקנו**", שמשם הרי למדנו שכהן מצורע משחית את זקנו: [967]

דתניא: החיוב לגלח את "**זקנו**", האמור בתגלחת המצורע, אחר שכבר אמר הכתוב שהוא צריך לגלח את כל שערו - **מה תלמוד לומר**? מדוע הוצרך הכתוב לומר שמגלח את זקנו, והרי הוא נכלל ב"כל שערו".

לפי שנאמר בכהנים "**ופאת זקנם לא יגלחו**"

-

יכול אף כהן **מצורע כן**?

תלמוד לומר "**זקנו**" -

ותיקשי: **למה לי למיכתב** גם "**ראשו**" שהמצורע מקיף את ראשו, **ולמה לי למיכתב** גם "**זקנו**", שכהן מצורע משחית את זקנו, והרי אפשר ללמוד דין אחד מחבירו!?

ומשנינן: **צריכי** שני מקראות אלו:

דאי כתב רחמנא "**זקנו**" לבד, **ולא כתב** "**ראשו**", **הוה אמינא** [הייתי אומר]: "**הקפת** [גילוח] **כל הראש לא שמה הקפה**", אלא האיסור הוא רק כשמגלח את פאות ראשו בלבד, ומשאיר שיער בקדקד ראשו כמו כפה עגולה.

להכי כתב רחמנא "**ראשו**".

כלומר: לא נצרך "ראשו" ללמד שהמצורע מותר בהקפה, אלא כדי שנלמד מזה ש"הקפת כל הראש שמה הקפה", שאם לא כן לא היתה התורה צריכה לחדש שהוא מותר בהקפה, כיון שאין בזה איסור כלל.

דף מא:

ואי כתב רחמנא "**ראשו**" לבד **ולא כתב זקנו**, **הוה אמינא** [הייתי אומר]:

שכתבו לפרש, שהייתי אומר שלא אמרה התורה "וגילח את כל שערו" אלא במצורע ממורט, ואינו דומה לעיל שאין הנידון אלא בכהן מצורע, ולא בכל המצורעים; וראה לעיל בעמוד זה בד"ה "ראשו" לדעת רבי אליעזר שהוא בא לרבות נזיר מצורע, שלא הזכירו אלא אפשרות אחת "וכל שערו דקרא בשאר גופו", ובפשוטו לאו דוקא, והוא הדין שיכלו לומר שהפסוק מדבר בנזיר שנמרט שער ראשו.

[966] קושיית הגמרא היא לרבנן כדמוכח מתירוץ הגמרא; ואם תאמר: לרבי אליעזר נמי תיקשי, שהרי אף הוא דורש "זקנו" כמו חכמים, רק שהוא מפרש את הדחייה אפילו בשאר מעבירין, ואם כן למה לי "ראשו" לנזיר מצורע, ותיפוק ליה מ"זקנו"!? זה אינו, כי אף שלמדנו מ"זקנו" שלאו ועשה שאינו שוה בכל נדחה מפני עשה, עדיין לא ידענו שלאו ועשה דאיתיה בשאלה נדחה מפני עשה, וכפי שנתבאר בהערה לעיל שלאו ועשה של נזיר הוא שוה בכל, [וראה היטב בתוספות לקמן מא ב ד"ה ואי דלא פשיטא להו סברא זו].

[967] ואף שהשחתת זקן הוא לאו שאינו שוה בכל, כי אינו שוה בנשים [ומטעם זה אין לומדים מ"זקנו" שעשה דוחה את לא תעשה ועשה בכל התורה, וכמו שכתבו התוספות לעיל מ ב], מכל מקום, יש לנו ללמוד גם על הקפת הראש שאף היא אינה בנשים, ואף "לא תקיפו" הוא לאו שאינו שוה בכל.

אף כי **משמע** מ"ראשו" **תרתי** [אף על פי שיש ללמוד מ"ראשו" את שני הדינים הבאים]:
א. **דאתי עשה ודחי את לא תעשה**, כשם שתגלחת מצורע דוחה את הלאו דהקפת הראש.
ב. **ומשמע** עוד, **ד"הקפת כל הראש שמה הקפה"** [968] - ואולם **אכתי** תגלחת מצורע שהיא **בתער** דוקא **מנלן**!? [969]
להכי כתב רחמנא "זקנו", שמזה אנו לומדים שתגלחת המצורע היא בתער דוקא, וכפי שנתבאר לעיל בגמרא. [970]

---

[968] צריך ביאור: האיך נלמד מזה דאתי עשה ודחי את לא תעשה בכל מקום, והרי אם כן נלמד מ"זקנו" שעשה דוחה את לא תעשה ועשה, אלא שאי אפשר ללמוד מזה כיון שהשחתת זקן הוא לאו ועשה שאינו שוה בכל, שהנשים פטורות; ואם כן, איך נלמד שלא תעשה לבד אכן נדחית ממה שנדחה לאו דהקפת הראש מפני עשה דתגלחת צרעת, והרי אף לאו דהקפה הוא אינו שוה בכל!? וראה היטב מה שכתבו התוספות בד"ה ור"א; וכתבו שם בשם הר"ם "דמצינו למימר ד"ראשו" אם אינו ענין לשאינו שוה בכל, תנהו ענין ללאו השוה בכל, ואל תתמה דהלא שפיר איצטריך "ראשו" לאשמועינן דהקפת כל הראש שמה הקפה, דאיכא למימר מסברא נפקא ליה", וראה עוד שם, והדברים שם קשי ההבנה. ולפי דבריו מדוקדק לשון הגמרא כאן, דבתחילה אמר הש"ס ד"ראשו" בא ללמד ש"הקפת כל הראש שמה הקפה", ושוב אמר הש"ס שהפסוק בא ללמד שני דברים שעשה דוחה את לא תעשה והקפת כל הראש שמה הקפה; ולפי דבריו ניחא יותר, דבאמת אי אפשר ללמוד את שניהם, ואם אכן צריכים אנו ללימוד ד"הקפת כל הראש שמה הקפה" ואינו נלמד מסברא, וכסברת הגמרא בתחילה, אז באמת אי אפשר ללמוד דעשה דחי את לא תעשה, ולא אמרה הגמרא שאפשר ללמוד דעשה דחי את לא תעשה אלא אם "הקפת כל הראש שמה הקפה" נלמד מסברא, ושוב ממילא נאמר: אם אינו ענין ללאו שאינו שוה בכל, תנהו ענין ללאו השוה בכל.

[969] כתבו התוספות [ראה ד"ה ואי וד"ה השתא] להוכיח מכאן, שהקפת הראש שלא בתער אסורה, ולכן אין ללמוד מהקפת הראש שהותרה במצורע, שהמצורע מגלח בתער; ואולם ביארו שאינו חייב אלא "כעין תער", דהיינו השחתת השיער מעיקרו. וב"ארזי הלבנון" אות רנב הביא מתשובת רבינו עקיבא איגר שתמה: איך מצאנו ידינו ורגלינו בסריקת פיאות הראש, כיון שהוא תולש שיער, **ראה שם**.

[970] א. צריך ביאור: למה לא אמרה הגמרא שמ"ראשו" אין ללמוד להתיר השחתת זקן שכן היא אסורה בלאו ועשה, ואין עשה דוחה את שניהם, ואף שאינם שוים בכל, הרי בלי מקור מפסוק מנין לנו שהם נדחים!? וראה ב"ארזי הלבנון" אות רמא. ב. הקשו התוספות: מנין לחכמים שנזיר מצורע מגלח את ראשו, שהרי מ"ראשו" אין ללומדו [כרבי אליעזר], כי לשיטתם "ראשו" בא ללמד על הקפת הראש בכל אדם!? ותירצו בתירוץ ראשון: הכל נפקא להו מ"ראשו", דמקרא מלא דיבר הכתוב, לא שנא הוא נזיר, ולא שנא אינו נזיר. וב"ארזי הלבנון" אות רמג, הביא בשם ה"קרן אורה" להקשות, דאם כן האיך נלמד מכאן ד"הקפת כל הראש שמה הקפה", והרי הפסוק נצרך להתיר לנזיר לגלח את ראשו!? וראה מה שכתב על זה שם. ג. עוד כתבו התוספות לתרץ, שדין מצורע והוא נזיר נלמד ממצורע כהן הנלמד מריבוי זקנו, ומשם למדנו שעשה דוחה את לא תעשה ועשה שאינו שוה בכל, והוא הדין נזיר, ואף שבנזיר יש שני לאוין מלבד העשה, דהיינו לאו דתער לא יעבור על ראשו ולאו דהקפה, מכל מקום כיון שאף "לא תקיפו" אינו שוה בכל שהרי אינו נוהג בנשים, שוב אין לחלק בין שני לאוין ללאו אחד. ולמדנו מדבריהם, שאם היה הלאו שוה בכל, אף שהעשה אינו שוה בכל לא היה כאן דיחוי; ולכאורה לפי המבואר בתוספות בחולין קמא א, שבכל עשה נגד לא תעשה ועשה הרי הלאו נדחה, ומה שאינו נדחה הוא העשה בלבד; אם כן לא איכפת לן שהלאו הוא שוה בכל, שהרי הלאו כבר נדחה על ידי העשה, ואילו העשה שאינו נדחה הרי אינו שוה בכל. ואפילו לפי שיטת התוספות בקדושין לד ב שאף הלאו אינו נדחה כשיש עמו עשה, הרי כתבו שם את הטעם משום שהלאו מתחזק על ידי העשה, והיה מקום לומר שאין שייך לומר שהלאו מתחזק אלא כשהעשה הוא על אותו ענין עצמו, אבל בנידון דידן שהקפת הראש אינה אסורה אלא בלאו, ורק כאן מצטרף לו עשה של נזיר, בזה ודאי שהלאו נדחה, ואם כן לא היו צריכים התוספות להוסיף שהלאו אינו שוה בכל, שזה לא מעלה ולא מוריד. ד. התוספות הוכיחו מהסוגיא לקמן נח ב דנזיר הוי "שוה בכל", ולא כתירוצם. ובשו"ת אבני מלואים סימן כב [הביאו ב"ארזי הלבנון" אות רמו*], כתב לבאר את הנידון אם לאו דנזיר מיקרי שוה בכל, בספק הידוע מה הוא איסור נזיר, אם הוא קבלת איסור על עצמו, או קבלת קדושה על עצמו ומכח הקדושה הרי הוא נאסר. שאם הוא קבלת איסור על עצמו, מיקרי "שוה בכל" שהרי כל אחד יכול לקבל על עצמו נזירות, אבל אם האיסורים הם

ומוסיפה הגמרא לפרש: **ורבי אליעזר**, הלומד מ"ראשו" שהמצורע הנזיר מגלח את ראשו בתער, **דאתי עשה ודחי את לא תעשה** [שמפסוק זה לומדים חכמים שעשה דוחה את לא תעשה] - **מנליה** [מנין לו]!? [971]

ומשנינן: **יליף** רבי אליעזר שעשה דוחה את לא תעשה **מגדילים** [מציצית] - **דתניא**: נאמר בתורה "**לא תלבש שעטנז** צמר ופשתים יחדיו. גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה"; ולכך נסמכה פרשת ציצית לשעטנז -

דף מב.

כדי ללמדך: אף שאסור אתה בלבישת שעטנז, **הא גדילים**, כן **תעשה לך מהם**, אפילו באיסור שעטנז. [972] היות שמצות עשה של ציצית דוחה את לא תעשה של "לא תלבש שעטנז".

אמר מר במשנה בנגעים שהובאה לעיל מ א:

וכולם - נזיר ומצורע ולויים - **שגילחו שלא בתער**, **או ששיירו שתי שערות** שלא גילחו אותן, **לא עשו ולא כלום**:

אמר רב אחא בריה דרב איקא:

זאת אומרת, מכאן למדנו את הכלל:

עשיית **רובו** של דבר - נחשבת **כעשיית כולו**, **מדאורייתא** [דין תורה הוא].

כלומר, פעולה הנעשית ברוב הדבר, נחשבת כאילו נעשית בכולו. וכגון שחיטת רוב הסימנין של בהמה, מתירים את הבהמה באכילה אף על פי שלא שחט את כולן!

ומפרשינן: **ממאי** [מנין משתמע דין זה] מכאן?

לפי שאמרה תורה: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם, וטמא ראש נזרו. וגלח ראשו ביום טהרתו -

ביום השביעי יגלחנו".

וכפלה התורה "ביום השביעי יגלחנו", אחר שכבר אמרה "וגלח ראשו ביום טהרתו".

כתוצאה מהקדושה שחלה עליו על ידי קבלתו, אם כן מיקרי "אינו שוה בכל", כי אף שכל אחד יכול לקבל על עצמו קדושה זו, מכל מקום עכשיו היא אינה שוה בכל.

[971] ביארו התוספות בפירושם הראשון את שאלת הגמרא: הרי בהכרח שיש לו מקור משם הוא לומד ש"עשה דוחה את לא תעשה", שאם לא כן מנין לנו ש"ראשו" בא ללמד על נזיר, והרי שמא אין הפסוק עוסק בנזיר כלל אלא בכל אדם, והוצרך הכתוב להשמיענו שיקיף את ראשו, שאם לא הכתוב לא היה העשה דוחה את לא תעשה דהקפת הראש; אלא ודאי שיש לו מקור אחר, ושוב ממילא לא נצרך הכתוב לכל אדם, ובהכרח שלנזיר בא הכתוב.

[972] ומותר להטיל ציצית של צמר בטלית של פשתן, וציצית של פשתן בטלית של צמר.

ומשמע שהיה הכתוב צריך לשנות ולומר שלא די בגילוח רובו של הראש, אלא צריך שיגלח את כולו - **מדגלי רחמנא**, היות והוצרכה התורה לגלות **גבי** תגלחת **נזיר**, ולומר זאת בפסוק נוסף "**ביום השביעי יגלחנו**", שחייב לגלח כולו ולא רובו.

הרי למדנו מכאן, כי רק **הכא**, גבי תגלחת מצוה של נזיר - **הוא** דאין רובו נחשב ככולו, ואינו נחשב גילוח הראש **עד דאיכא** תגלחת של **כולו** -

הא בעלמא - במקום שלא גילתה התורה במפורש שלא די ברוב - יש לנו לומר **שרובו** של דבר נחשב **ככולו**. [973]

מתקיף לה רבי יוסי ברבי חנינא, על מה שאמרנו שהמקור לכך שאינו יוצא ידי חובת המצוה בתגלחת רוב הראש בלבד, ממה שנאמר "ביום השביעי יגלחנו":

והרי **האי** קרא - **בנזיר טמא כתיב!**

ואם כן, מנין שאף נזיר טהור צריך שיגלח כולו?

והרי משמעות המשנה בנגעים היא, שגם נזיר טהור, אם שייר בו שתי שערות, לא עשה ולא כלום!?

מחכו עלה במערבא [שחקו על התקפתו של רבי יוסי ברבי חנינא בארץ ישראל], כי: **מכדי**, הרי זה **שנזיר טמא**, **דאינו** מגלח אלא **בתער** - **מנלן**? הרי ודאי **מנזיר טהור** - שנאמר בו: "תער לא יעבור על ראשו", ללמד שתגלחת מצוה שלו היא בתער - **יליף** לה.

שהרי בתגלחת נזיר טמא, אין פסוק המלמד שתגלחתו היא בתער דוקא.

ואם כן, **ליתי נזיר טהור** לענין גילוח כל הראש, **וליליף מנזיר טמא** [יחזור ויבוא נזיר טהור וילמד מנזיר טמא] לענין תגלחת כל הראש:

מה, כמו שנזיר **טמא**, כשהוא מגלח, **כי שייר שתי שערות**, **ולא כלום עבד** [לא עשה ולא כלום], שהרי נאמר "ביום השביעי יגלחנו".

הכא בנזיר טהור **נמי**: **כי שייר שתי שערות**, **ולא כלום עבד**. [974]

---

[973] כתבו התוספות, דמכל מקום לענין "לא תשחית פאת זקנך" הרי הוא עובר אף שלא נטל אלא כמלא הזוג. וב"אורח מישור" העיר: למה הוצרכו להביא ממרחק לחמם, והרי בנזיר עצמו אין צריך שיטול את רוב שערו ודי בשערה אחת. ואולם החילוק הוא [וראה ב"ארזי הלבנון"], שבנזיר לא אמרה תורה שלא יגלח **את** ראשו, עד שנאמר: אינו עובר אלא על כל ראשו או רובו, אלא אמרה תורה "תער לא יעבור על ראשו". ואם כן, כל שערה שבראש הרי היא בכלל האיסור. אבל ב"פאת זקן" אמרה תורה "לא תשחית את פאת זקנך", וחידוש הוא שחייב אפילו על גילוח שלא השחית בו את כל זקנו, או על כל פנים את רובו.

[974] צריך ביאור: תינח נזיר טהור, אבל מצורע ולויים, מנין שאין אומרים בהם "רובו ככולו", ואם שיירו שתי שערות לא עשו ולא כלום!? [והר"ש בנגעים יד ד כתב על כל המשנה: "בנזיר בפרק שלשה מינים מייתי לה, ודריש התם מקראי דבעי תער **ולעכב בשתים**, וצ"ע]. וה"ר עזריאל "בשיטה מקובצת" כתב: "וכן במצורע דכתיב: וגלח את **כל שער**ו. ובלויים נמי כתיב: והעבירו תער על **כל** בשרם". וה"מפרש" כתב: ואם תאמר, ליגמר מיניה [מנזיר] שאין רובו כולו בכל התורה; הא לא אפשר, משום דהוו נזיר ומצורע שני כתובין הבאין כאחד. ולפי מה שכתב ב"שיטה מקובצת" ניחא גם למאן דאמר שני כתובין הבאין כאחד מלמדין, כי שלשה כתובין הבאין כאחד לכולי עלמא אין מלמדין.

בעי הסתפק **אביי**: **נזיר שגילח** ולא גילח יפה, אלא **שייר שתי שערות**, והמתין מלגלחן עד שחזר **וצמח ראשו**, **וחזר וגילחן** לאותן שתי שערות בלבד, **מהו**?

מי מעכבי, האם מעכבים שערות הראש שצמחו מחדש את גילוח שתי השערות, היות ובשעה שבא לגלח את אותן שתי שערות כבר היה ראשו מלא שיער חדש, ולא חל על גילוח שתי השערות הללו שם של גילוח שער ראשו -

או לא מעכבות שערות הראש החדשות את שם הגילוח של שתי השערות הקודמות? [975]

בעי רבא:

נזיר שגילח את שער ראשו **והניח שתי שערות**.

ולאחר מכן **גילח אחת** מהן.

ואחר כך **נשרה אחת** מאליה - **מהו**? האם נאמר: כיון שנשתיירו שתי שערות, ולא גילח את שתיהן אלא רק אחת מהן אין זה נחשב לגילוח, כי רק בגילוח שתי שערות יש שם של גילוח. [976]

או שמא נאמר, היות ובשעה שגילח את השערה האחת היו בראשו שתי שערות, יש לגילוח השערה האחת שם של גילוח, וכיון שאין השערה האחרונה שנשתיירה מעכבת את שם גילוח כל ראשו, נחשב הדבר שגילח כל שערות ראשו.

אמר תמה **ליה רב אחא מדיפתי לרבינא**:

האם נזיר **שגילח שערה שערה** [כל שערה בנפרד], **קא מיבעי ליה לרבא** אם תגלחתו כשירה!?

והרי ודאי הדבר, שגם גילוח של כל שערה שערה לחוד נקרא גילוח, כל עוד יש בראש שתי שערות. ולכן פשוט הוא, שכאשר הוא מגלח את אחת השערות מבין שתי השערות האחרונות, נחשב הדבר לגילוח כל הראש! ומה הסתפק רבא?

אלא, **אימא**, אמור שכך מיבעיא ליה לרבא: מי שהשאיר שתי שערות בראשו, **ונשרה אחת** תחילה, **ואחר** כך **גילח** את **האחת** שנשתיירה - **מהו**? **מי אמרינן**: מצד אחד,

[975] כתב ב"קרן אורה", דלפירוש התוספות משמע, שאם גילח את כל שערו ודאי יצא ידי גילוח, אלא שמכל מקום אין לו תקנה כי אינו יכול לגלח מספק את כל ראשו ולעבור על לאו ד"לא תקיפו פאת ראשכם", [לפי מה דקיימא לן "הקפת כל הראש שמה הקפה"]. והרמב"ם [נזירות ח ז] כתב: "גלח והניח שתי שערות וצמח ראשו וחזר וגלחו כולן עם אותן שתי השערות, הרי זה קיים מצות גילוח". ופירש ה"כסף משנה" בדעתו, שהוא מפרש כפירוש התוספות, ולכן אם גילח את כל ראשו ודאי מהני, ומאחר שכתב שמועיל אם גילח את כולו, הרי ממילא משמע שאין מועיל גילוח של אותן שתי שערות בלבד, כיון דהוא בעיא דלא איפשיטא. וראה מה שתמה על זה ב"קרן אורה", ולדעתו - בשיטת הרמב"ם - ספק הגמרא הוא אם הוא מעוות שיכול לתקון על ידי גילוח חוזר של הראש, או שמא אין גילוח אחר גילוח, ואולם רה מה שכתב על זה שם.

[976] כן כתבו התוספות ששתי שערות יש בהם שיעור גילוח, ויש מאחרוני זמננו שכתבו מקור לזה משום שמיעוט "שיער" שתים, [ראה רש"י תזריע יג ג, וראה בפירוש הר"ש לתורת כהנים פרק ב אות ב שהמקור הוא מנזיר]. והוסיפו, דיש לומר שזה הוא המקור לדין "שתי שערות" שהם מעכבות, ומשום שעדיין ה"שיער" לא נתגלח.

הרי הוא מגלח את השערה האחרונה משתי השערות שהשאיר מלגלחן בשעת הגילוח הראשון, ונחשב הדבר שגילח כל שער ראשו.

או שמא, **השתא מיהא**, כאשר הוא בא לגלח את השערה האחרונה, שיעור גילוח של **שיער אין כאן**?

אמר ליה: **גילוח אין כאן**, היות ו**שיער אין כאן**!

ותמהה הגמרא על דבריו:

והרי **אי שער אין כאן**, היתכן **שיש כאן גילוח**!? ואם כן, מדוע היה צריך לומר שאין כאן גילוח!

ומשנינן: **הכי קאמר** -

אף על פי שבסופו של דבר **שיער אין כאן**, כיון שהוא גילח את השערה האחרונה שהשתיירה, בכל זאת **מצות גילוח אין כאן**, היות ושיעור גילוח הוא רק בשתי שערות לפחות.

מתניתין:

נזיר חופף את ראשו בנתר ובאדמה לנקות את ראשו, **ומפספס** את שערותיו [מפרידם בידו], ואף שלפעמים נושרות בכך שערות, כי היות ואינו מתכוין להשיר את השערות מותר לעשות זאת לפי הכלל ש"דבר שאין מתכוין, מותר". [977]

אבל לא סורק את שערותיו במסרק, וכדמפרש טעמא בגמרא.

גמרא:

ותמהה הגמרא על המשנה שחילקה בין חפיפת שערותיו לבין סריקתן:

הרי מה ששנינו: "נזיר **חופף ומפספס**" - **מני** [כשיטת מי היא]!?

הרי ודאי בשיטת **רבי שמעון היא**, דנחלק על רבי יהודה בכל איסורים שבתורה **ואמר**: **דבר שאין מתכוין, מותר**.

ואילו מה ששנינו: "**אבל לא סורק**" - **אתאן לרבנן**, כלומר: לרבי יהודה, שנחלק עליו בכל התורה, וסובר "דבר שאין מתכוין אסור" - וכי אפשר לומר כי **רישא** של משנתנו בשיטת **רבי שמעון** היא, ואילו **סיפא** בשיטת **רבנן** היא!?

אמר תירץ **רבה**:

לעולם **כולה** משנתנו בשיטת **רבי שמעון היא**.

אלא, **שכל הסורק** את שער ראשו - **להסיר נימין המדולדלות** [שערות שאינן מחוברות

[977] יש מי שהקשה: הניחא שלא עבר על לאו ד"תער לא יעבור על ראשו" כיון שאינו מתכוין, אולם סוף סוף הרי לא נתקיימה מצות עשה ד"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו"!?

יפה ונוחין לינתק], הוא **מתכוין**. [978]

מתניתין:

רבי ישמעאל אומר: לא יחוף באדמה מפני שמשרת את השער.

גמרא:

איבעיא להו, כיצד שנינו במשנתנו:

האם "**מפני שהיא משרת את השיער**" - **תנן**, דהיינו כפשוטו, היות והיא משרת את השיער.

או דילמא: לא יחוף הנזיר בשום אדמה "**מפני** האדמה **המשרת**" - **תנן**, כלומר: אף באדמה שאינה משרת גזרו חכמים שלא יחוף הנזיר, גזירה משום אדמה המשרת. [979]

ומפרשינן: **למאי נפקא מינה?**

כגון דאיכא אדמה דלא מתרא [אם מותר לחוף באדמה שידוע לנו שאינה משרת שיער]; כי:

אי אמרת "**מפני שהיא משרת**" **תנן**, אם כן **היכא דידעינן דלא מתרא** [באדמה שידוע לנו שאינה משרת שיער], **שפיר** דמי.

אלא אי אמרת "**מפני המשרת** תנן", אם כן **כלל כלל לא** יחוף הנזיר באדמה, וכפי שנתבאר.

ומסקינן: **תיקו!**

מתניתין:

נזיר שהיה שותה יין כל היום, ולא התרו בו אלא פעם אחת, הרי זה **אינו חייב אלא** מלקות **אחת**. [980] אבל אם **אמרו לו**: "**אל תשתה**", "**אל תשתה**", **והוא שותה**, כלומר: התרו בו בין שתיה לשתיה, הרי זה **חייב על כל אחת ואחת**, על כל שתיה ושתיה, שההתראות מחלקות. [981]

---

[978] מדברי התוספות משמע שהם מפרשים כפשוטו, שהוא מתכוין להסירם; ואולם הרא"ש בפירושו וכן רש"י בשבת פא ב, פירשו [וכן הוא ברמב"ם נזירות ה יד, וכתב שם שאינו לוקה, וראה שם ברדב"ז], שאסור הוא אף שאינו מתכוין, משום שבודאי ישרו שערות ו"פסיק רישיה ולא ימות" הוא, שמודה בו רבי שמעון, וראה מה שכתב בזה ה"מגן אברהם" [סימן שג כב], וה"מנחת חינוך" [שעג ח בנדמ"ח]. ובכתבים בשם הגרי"ז כתבו, שאמר בשם הגר"ח לפרש את לשון הגמרא "להסיר נימין המדולדלות הוא מתכוין", שאין זו כוונה ממש, אלא דניחא ליה בהשרת אותן שערות, והוי פסיק רישא דניחא ליה, [ראה כתובות ו א תוספות ד"ה האי, ובשאר מקומות]. **וראה מה שכתב ב"קרן אורה"**.

[979] נתבאר על פי הרא"ש.

[980] כי כל השתיה נחשבת כמעשה עבירה אחד, כל עוד לא היה מה ש"יחלק" ביניהם.

[981] נתבאר על פי לשון הרא"ש, וראה אריכות ב"קרן אורה" בענין התראה בתחילת השתייה אם שייך שיתחייב שתים.

וכן אם **היה** הנזיר **מגלח** את ראשו **כל היום** [כלומר: מגלח שערה אחר שערה במשך כל היום], הרי זה **אינו חייב אלא** מלקות **אחת**.

אבל אם **אמרו לו**: "**אל תגלח**", "**אל תגלח**", **והוא מגלח**, הרי זה **חייב על כל אחת ואחת**, היות שההתראות מחלקות את חיובי המלקות.

וכן אם **היה מטמא למתים כל היום**, **אינו חייב אלא אחת**. [982]

אמרו לו: "**אל תטמא**" "**אל תטמא**" **והוא מטמא**, **חייב על כל אחת ואחת**, ובגמרא בעמוד ב יתבאר באיזה אופן הוא חייב כשההתראות מחלקות. [983]

דף מב:

גמרא:

איתמר: **אמר רבה אמר רב הונא**:

כתוב בפרשת נזיר: "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא [באוהל המת]. [984] לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם [בין במגע בין במשא בין באוהל] ":

וכי מאחר **שמקרא מלא** [מקרא שממלא ומשלים הכל] [985] **דיבר הכתוב**: "**לא יטמא**", הכולל את כל הטומאות למת, אם כן **כשהוא אומר** "**לא יבא**" - דמשמע ביאה באוהל המת בלבד - מה תלמוד לומר:

---

[982] כתבו התוספות בעמוד ב ד"ה כאן בשדה, שאפילו אם נגע בשני מתים כאחד אין הוא חייב על כל מת ומת, ראה שם ובהערות את טעם הדין; ולשון המשנה: היה מטמא **למתים** מדוקדק לפי זה, **וראה בהערה הבאה**.

[983] דעת אביי אליבא דרב הונא, שאין הוא חייב אלא אם כן פירש תחילה מן המת וחזר ונטמא לו או למת אחר, שאם לא כן, היות ולא הוסיף טומאה על טומאתו שוב אינו חייב על הטומאה, ורק כשפירש וחזר ונגע שהוסיף טומאה על טומאתו [כמבואר בגמרא], הרי הוא חייב. ולפי זה מדוקדק לשון המשנה שאמרה "מטמא **למתים**" ולא מטמא "**למת**", כי משנתנו באה להשמיענו שצריך "התראות מחלקות", ואם היתה שונה המשנה: "נטמא למת", היה משמע שהוא מוסיף לגעת באותו מת, ובזה הרי אינו חייב אלא אחת, משום שלא הוסיף טומאה על טומאתו, ולא משום שלא היתה התראה מחלקת; ולכן נקטה המשנה שהיה מטמא "למתים" דמשמע לשני מתים, להשמיענו שאפילו אם פירש מן המת וחזר ונטמא למת אחר [שכך הוא הדרך כשנטמא אדם לשני מתים], אינו חייב אם לא התרו בו בין זה לזה.

[984] על פי לשון רש"י בפרשת נזיר. וכתב ה"מנחת חינוך [מצוה שעו אות ב בנדמ"ח]: "יש טומאות שמטמאות באוהל, בין שהאהיל על הטומאה בין שהאהילה הטומאה עליו, ובין שהוא והטומאה תחת אוהל אחד; ובאותן טומאות אם נכנס הנזיר לאהל שהטומאה שם, חוץ מה שעובר על הלאוין של כל טומאה וכו' עובר נמי משום לאו ד"על נפש מת לא יבא", דהתורה גזרה עליו אף על ביאתו לאהל, ועובר בלאו זה חוץ מהלאוין וכו'"; וקצת משמע מתחילת לשונו, שבכל אופן שנטמא הנזיר בטומאת אוהל הרי הוא עובר ב"לא יבא", ולאו דוקא כשנכנס תחת אוהל שהמת שם. ואולם דעת ה"חזון איש" [נזיר קמב ג] היא, שאין לאו זה אמור אלא כשהיה יחד עם המת תחת אוהל אחד, אבל בשאר אופני טומאת אוהל, לא עבר על לאו זה. וראה בכתבים בשם הגרי"ז לדף י"ז שדן שם במאהיל על הטומאה אם עובר ב"לא יבא", ומשום שיש לומר: היות ואם יכנס אחר תחתיו הרי ודאי יעבור ב"לא יבא" כיון שהוא נכנס עם המת תחת אוהל אחד, ואם כן הוא עצמו שמאהיל על המת הרי הוא טמא, וראה שם שהוכיח מן הסוגיא לקמן מג א שאינו עובר ב"לא יבא"; והביא שם דבראב"ד בספרא מבואר שהוא עובר ב"לא יבא".

[985] רא"ש.

להזהירו למי שנכנס באוהל המת **על הטומאה** שנטמא, **ולהזהירו גם על הביאה**, כלומר: אם נכנס באהל המת ונטמא, עבר על שני לאוין על "לא יטמא" שהרי נטמא, ועל "לא יבא" שהרי בא באוהל המת, ולוקה שתים.

ומוסיף רב הונא: **אבל** ללקות על **טומאה וטומאה** שתי פעמים [בלא להיטהר בינתיים] - **לא**.

כי מי שהיה טמא ועומד, שוב אינו חייב אם חזר ונטמא אפילו אם התרו בו שוב, שאין הנזיר חייב אלא כשנטמא או שהוסיף טומאה על טומאתו הקודמת. [986]

ורב יוסף אמר: **האלהים** [שבועה היא] ! **אמר רב הונא**: **אפילו טומאה וטומאה** לוקה שתים, כשנטמא וחזר ונטמא אם התרו בין טומאה לטומאה, [987] ואף שלא הוסיף בטומאה השניה על טומאתו הראשונה.

דהרי **אמר רב הונא**:

נזיר שהיה עומד [989] **בבית הקברות** ונטמא שם, **והושיטו לו מתו** [את קרובו שמת] [988] **ומת אחר** או מת אחר **ונגע בו**, הרי זה **חייב** אם התרו בו בשנית. [990]

ואמאי!? **הא מיטמא וקאים** [הרי כבר טמא ועומד הוא] -

אלא לאו שמע מינה: **אמר רב הונא אפילו טומאה וטומאה**.

איתיביה אביי לרב יוסף מהא דתניא: **נזיר שהיה לו מת מונח** לו **על כתיפיו**, [991] **והושיטו לו מתו ומת אחר ונגע בו**, **יכול יהא חייב** אף על הטומאה השניה, **תלמוד לומר** גבי טומאת כהנים [ויקרא כא ד]: "לא יטמא בעל בעמיו **להחלו**" -

---

[986] א. ובהמשך הסוגיא מתבאר המקור לזה מן הכתוב; ואף שבמשנתנו שנינו: אם התרו בו בין טומאה לטומאה הרי הוא חייב שתים, מבארת הגמרא בהמשך הסוגיא, שמשנתנו עוסקת באופן שהוסיף בטומאה השניה יותר מאשר היה טמא מכח טומאה הראשונה, וכפי שיבואר שם. עוד יתבאר בהמשך הסוגיא ביתר ביאור לשונו של רב הונא.

[987] רא"ש.

[988] שהרי הנזיר אסור ליטמא לקרוביו, כמפורש בפרשת נזיר.

[989] המהרש"א בנדה נז א כתב דמדברי הרא"ש בהלכות טומאה משמע שהיה גורס "עובר" ולא "עומד"; אך מדברי תוספות הרא"ש ב"שיטה מקובצת" כאן בד"ה כאן בחיבורין מוכח שהיה גורס כגירסתנו, וראה בזה בהערות בהמשך הסוגיא.

[990] מלשון הרא"ש בפירושו שכתב על דברי רב יוסף שחייב על טומאה וטומאה רק כשהתרו בו, והביא על זה רב יוסף את דברי רב הונא הללו, מוכח שאף באופן זה אינו חייב אלא כשהתרו בו בין זה לזה; ובפשוטו למדנו מדבריו, שאם היה עומד בבית הקברות והתרו בו לצאת אינו חייב שתים אפילו לדעת רב יוסף, שאם לא כן למה לי שיושיטו לו מת אחר, והרי יש לחייבו על עמידתו בבית הקברות, [לפי הגירסא "עומד"]. ויש לעיין אם אינו חייב לדעת רב יוסף אלא כשנטמא לשני מתים שונים, וכאופן שדיבר רב הונא, או אפילו אם היה בבית הקברות ויצא וחזר ונכנס לאותו מקום או שנגע במת ופירש ממנו וחזר ונגע בו.

[991] ראה בהערה בהמשך הסוגיא ביאור למה נקטה הברייתא שהיה המת מונח לו על כתפיו.

הרי למדנו שהכתוב מדבר **במי שאינו מחולל** ומזהירו שלא להתחלל, **יצא זה שהוא מחולל ועומד** שאינו מוזהר ליטמא שוב; ומאחר שלמדנו מן הכתוב לכהן, לומדים אנו אף לנזיר בגזירה שוה "אמו אמו". [992]

אמר ליה רב יוסף לאביי:

עד שאתה מקשה עלי מאותה ברייתא - **ותיקשי לך** מאותה ברייתא על **מתניתין** [משנתנו] ששנינו בה כדברי, שאף על טומאה וטומאה לוקה שתים, **דתנן**: **היה מיטמא למתים כל היום, אינו חייב אלא אחת.**

אבל **אמרו לו**: "**אל תטמא**" "**אל תטמא**" הרי זה **חייב על כל אחת ואחת, ואמאי!? הא מיטמא וקאים!?**

אלא בהכרח דאכן **קשיא** [993] **אהדדי** [סותרות המשנה והברייתא זו לזו], וסמי [כמו: מחוק] את הברייתא מפני המשנה, ושוב לא תיקשי על דברי בשם רב הונא שהם כהמשנה.

אמר אביי: **לא קשיא** מתניתין ובריית אהדדי, שהברייתא לא פטרה אלא כשלא הוסיף טומאה על טומאתו, ואילו משנתנו עוסקת באופן שהוסיף טומאה על טומאתו ולכן הוא חייב; כיצד:

א. המת עצמו הוא אבי אבות הטומאה, והנוגע בו נעשה "אב הטומאה" והוא טמא טומאת שבעה [שבעה ימי טומאה והזאת שלישי ושביעי במי פרה], והנוגע בטמא מת הרי הוא טמא טומאת ערב.

ב. הנוגע באדם בשעה שהוא נוגע במת או מאהיל עליו או נושא אותו, [994] הוא הנקרא "טומאה בחיבורין" [ופעמים שהיא נקראת "יקרב בדיקרב"], [995] והרי הוא טמא טומאת שבעה.

ג. גדר דין זה ביארו האחרונים:

כל זמן שלא פירש הנטמא מן המת הרי הוא עצמו נעשה אבי אבות הטומאה, ולכן הנוגע

---

[992] א. נאמר בכהן גדול [ויקרא כא יא]: "ועל כל נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא"; ונאמר בפרשת נזיר: "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם". ב. **ראה מה שכתבו התוספות** בשבועות יז א ד"ה נזיר, בדין טמא שהוסיף ימים לטומאתו, אם זה נקרא כמי שמוסיף טומאה על טומאתו; וראה עוד שם, דבמסכת שמחות נחלקו תנאים אם חייב אפילו כשהוסיף טומאה אם לא הוסיף ימים, וסוגייתנו כמאן דאמר שאינו צריך תוספת ימים.

[993] ברא"ש הגירסא היא "קשיין" והוא מדויק.

[994] דין אוהל שהוא עושה חיבורין מבואר בתוספות שבת יז א ד"ה ששמע, וכן מוכח בדבריהם כאן, וכפי שיתבאר בהערה בהמשך הסוגיא; ודין משא שהוא עושה חיבורין מבואר בתוספות לקמן נד ב ד"ה ת"ש.

[995] ראה עבודה זרה לז ב.

בו באותה שעה נעשה אב הטומאה, וטמא טומאת שבעה.[996]

כאן ברייתא עוסקת שחזר ונטמא כשהיה עדיין **בחיבורין** למת, וכמו שמפורש בברייתא: "היה לו מת מונח על כתיפו,[997] והושיטו לו מתו", ואם כן לא הוסיף כל טומאה במגעו במת האחר, ולכן אינו חייב על הטומאה השניה, ומשום שנאמר "להחלו".

אבל **כאן** במשנתנו עסקינן באופן שחזר ונטמא כשכבר היה **שלא בחיבורין** למת, וכשחזר ונתחבר למת ונעשה אבי אבות הטומאה הרי הוסיף טומאה על טומאתו, ולכן הוא חייב אף שהוא כבר מחולל ועומד, אם אך התרו בו בין זה לזה.[998]

וממילא מתיישבים גם דברי רב הונא שאמר: אבל טומאה וטומאה לא, ואף שבמשנתנו מבואר שהוא חייב, כי רב הונא אף הוא עוסק כשעדיין לא פירש מן המת.[999]

---

[996] כן כתב ב"קהלות יעקב" סימן י' להוכיח מסוגייתנו לפי פירוש התוספות, וכפי שיתבאר להלן בהערה, והביא כן מדברי כמה ראשונים שפירשו כן את גדר הדין, ובסוף דבריו כתב שהעירוהו מתוספות סוטה כ ב ד"ה לא - שמוכח כגדר זה. ובעיקר הדין כתב לפרש פירוש נוסף, והוא: היות והוא נוגע במי שנוגע במת, הרי זה כאילו הוא עצמו נגע במת, והאדם האמצעי אינו אלא יד להעברת הטומאה מן המת לנוגע בו. וחילוק יש בין שני הפירושים: לפירוש ראשון: אין החיבור למת פועל על המתחבר אלא בשעת החיבור, שהרי מיד כשפירש אינו אבי אבות הטומאה והנוגע בו אינו טמא טומאת שבעה אלא טומאת ערב כשאר נוגע בטמא מת. לפירוש שני: חיבורו של המתחבר למחובר למת פועלת עליו אף לאחר שפירש מן המת, והוא טמא טומאת שבעה אף לאחר שניתק החיבור למת.

[997] אפשר, שלכן נקטה הברייתא לשון "מונח לו על כתיפו", ולא שהיה נוגע במת ושוב נגע במת אחר, כדי להשמיענו מילתא אגב אורחא, שאפילו אם לא היה נוגע במת אלא מונח היה על כתיפו שאינו נטמא אלא משום משא, מכל מקום מיקרי "טומאה בחיבורין".

[998] א. בשיטת רב יוסף שנחלק על אביי, ראה היטב ב"שיטה מקובצת" בשם ה"ר עזריאל בדבריו בכל הסוגיא, וב"**משנה למלך**" [טומאת מת ג ג] וב"באר משה ד"ה שם גמרא. ב. מכאן הוכיח ב"קהלות יעקב" סימן י' - לפי הפירוש שנתבאר בפנים שהוא ביאור התוספות - כנדר הראשון שנתבאר לעיל בדין "טומאה בחיבורין", והיינו שהמחובר למת נעשה אבי אבות הטומאה, שאם לא כן למה יתחייב והרי הוא אינו אלא יד להעברת טומאה, והיכן תוספת הטומאה. ואולם ראה בתוספות שבועות יז א, דנראה מלשונם, שגדר תוספת הטומאה הוא דין זה עצמו שהוא מטמא את אחרים טומאת שבעה [ולא משום שהוא נעשה אבי אבות הטומאה], ומיהו ודאי שגם לפירוש זה איו הכוונה שהוא יד בעלמא להעברת טומאה, אלא דין הוא במחובר למת שהוא מטמא את אחרים טומאת שבעה; [ולדעת הסוברים שהמת עצמו אינו טמא כלל אלא מטמא את אחרים, הרי שטמא מת החוזר ומתחבר למת, אי אתה יכול לומר שהוסיף טומאה בעצמו, שהרי אף אם הוא נעשה כהמת עצמו אין זו תוספת טומאה, ובהכרח ש"תוספת הטומאה" שהוזכרה כאן, הוא מה שהמחובר למת מטמא את אחרים טומאת שבעה, ומתחילה לא היה מטמאם אלא טומאת ערב].

[999] א. ואם תאמר: אכתי תיקשי מה שאמר רב הונא גבי נזיר שהיה עומד בבית הקברות, שהוא חייב כשהושיטו לו מת אחר, והרי עדיין עומד הוא בבית הקברות ולא פירש!? וכתב בתוספי הרא"ש [הובא ב"שיטה מקובצת" כאן ד"ה כאן בחיבורין]: "הואיל ואינו נוגע במת ממש, כי הושיטו לו מת אחר ונגע בו, הוה ליה כשלא בחיבורין הלכך חייב שתים", וכנראה כוונתו היא שטומאתו מחמת בית הקברות טומאת "קבר" היא, ולא טומאת מת ממש, ולכן אין בה דין "חיבורין", **וראה "קרן אורה"** ד"ה רש"י. ואולם בתוספות נדה נז א מוכח בהדיא, שאף כשעומד בבית הקברות יש בו משום "טומאה בחיבורין", וכתב שם המהרש"א לבאר את סוגייתנו לפי שיטתם, שרב הונא אינו עוסק באופן שעדיין הוא מחובר לקבר, ראה שם, וראה אריכות ב"באר משה" כאן ד"ה שם בגמרא, ומסקנתו היא, שהתוספות גרסו נזיר שהיה "**עובר**" בבית הקברות כגירסת הרא"ש בהלכות טומאה שהובאה לעיל בהערה. ב. לעיל דף יז דנה הגמרא אם נזיר שנזר בבית הקברות חייב על "שהייה" בטומאה, והקשו התוספות בשבועות שם, איך יתחייב על השהייה, והרי הוא כבר מחולל ועומד!? וכתבו שם התוספות חידוש: "דהא דפטר ליה כשהושיטו

ומקשינן: וכי אטו **טומאה בחיבורין מדאורייתא היא**, עד שאתה אומר: כשחזר ונתחבר למת, הרי הוא חייב מלקות משום שהוסיף טומאה על עצמו!?

והא אמר רב יצחק בר יוסף, אמר רבי ינאי:

לא אמרו טומאה בחיבורין, שיהיה הנוגע במי שמחובר למת טמא טומאת שבעה כאילו נגע במת עצמו, **אלא** לענין **תרומה וקדשים**.

אבל לנזיר לסתור את טומאתו ולגלח "תגלחת טומאה" [1000] כשנגע במי שהיה מחובר למת, ול**עושה פסח** להמנע בשל טומאת שבעה זו מעשיית הפסח **לא** אמרו חכמים, אלא הקילו בשני אלו. **ואי אמרת** טומאה בחיבורין **דאורייתא** היא, אם כן **מאי שנא** בין תרומה וקדשים לבין נזיר ועושה פסח!? [1001] ומשנינן: **כאן** - בדברי רבי ינאי - **בחיבורי אדם באדם**, כשהיה מחובר אדם לאדם אחר המחובר למת, כי אז הנוגע בו אינו טמא טומאת שבעה אלא מדרבנן.

כאן - במשנתנו - **בחיבורי אדם במת**, שהיה הנזיר מחובר למת עצמו, כי אז הנזיר נעשה אבי אבות הטומאה, ואם יגע בו אדם ייטמא טומאת שבעה מן התורה. [1002]

כאן שבה הגמרא לדברי רב הונא שחילק - לדברי אביי - בין טומאה וביאה לבין טומאה וטומאה, ופשטות כוונתו היא, שעל אותו אופן שהוא פטור על טומאה וטומאה

לו מת אחר, היינו בשלא הספיק להשליך מת הראשון מעליו, לפיכך אינו מוסיף טומאה, אבל הכא הוא מוסיף טומאה שבכל שעה הוא מוזהר לפרוש מן הקבר". [ובשם רבינו תם תירצו, שהסוגיא שם עוסקת באופן שהוסיף ימים על טומאתו, שאף זה נקרא מוסיף טומאה על טומאתו; ורבינו תם שלא תירץ כפירוש התוספות, יתכן שהוא סובר כהרא"ש שאין בקבר "טומאה בחיבורין"]. וביאור דבריהם הוא, כי טומאה בחיבורין היות והיא נמשכת כל זמן שהוא מחובר למת, ומשפירש מן המת סרה טומאה זו, שוב אין לפוטרו משום שהוא כבר טמא, כי אף שהוא כבר טמא ברגע זה הרי אין זו סיבה שיהא טמא ברגע שלאחריו, שהרי יכול לפרוש וצריך הוא לפרוש, וכשאינו פורש הרי הוא ממשיך את הטומאה עליו, [ובודאי לא גרע ממוסיף ימים על טומאתו], וראה היטב תוספות בנדה נז א ד"ה ודילמא. ולפי זה לשון הגמרא "כאן שלא בחיבורין" אינו מדוקדק כל כך, וכמו שפירשו התוספות כאן: **שפירש כבר מהמת**, ולפי דבריהם שם אינו צריך לפרוש מן המת, אלא שיהא יכול לפרוש מן המת; וראה עוד בזה בהערה בתחילת דף מג א.

[1000] כן פירשו התוספות, אבל המאירי כתב שאף אינו טמא טומאת שבעה אלא טומאת ערב; וביאר טעם הדין שהקלו בשני אלו: "שלא העמידו דבריהם בפסח הואיל ויש כרת במניעתו כשהוא טהור, ולא בנזיר שהקלו בו לרוב צערו שהוא אסור בכל מין היין".

[1001] הקשה ב"קהלות יעקב" שם, הרי אפילו אם תמצי לומר שטומאה בחיבורין דאורייתא היא, מכל מקום למה יסתור הנזיר את טומאתו, שהרי לענין סתירה אין די במה שהנזיר נטמא טומאת שבעה ממת, לפי המבואר ברמב"ם שאינו סותר אלא כשנגע במת עצמו, [ראה רמב"ם נזירות ז א]; ואם כן אפילו אם תמצי לומר שהמחובר למת נעשה אבי אבות הטומאה ומטמא את הנזיר שנגע בו טומאת שבעה, מכל מקום אינו סותר היות ואינו נוגע במת עצמו!? וכתב, שלכאורה משמע מזה כפירוש השני שנתבאר לעיל, שהנוגע במי שמחובר למת הרי הוא כאילו נגע במת עצמו ולכן הוא טמא טומאת שבעה, ולפי זה הרי ניחא שהוא סותר. וראה מה שהביא שם מדברי החזון איש, ומדברי התוספות בנזיר נד ב ד"ה תא שמע בענין סתירת הנזירות על מגע בחרב שהוא כחלל, ראה שם; **וראה מה שכתב בזה ב"קרן אורה" ד"ה אבל לנזיר**.

[1002] ובעבודה זרה לז ב מתבאר המקור לזה מן התורה.

דהיינו כשלא הוסיף טומאה על טומאתו, באותו אופן חייב רב הונא על טומאה וביאה; ומקשינן:

אבל טומאה וטומאה לא, הרי מאי טעמא? **דהא מיטמא וקאים** [כבר טמא הוא ולא הוסיף טומאה על טומאתו], אם כן **טומאה וביאה נמי** באותו אופן שהיה טמא בתחילה ולא הוסיף טומאה על טומאתו, [1003] למה יתחייב על הביאה? **הא מיטמא וקאי!**

אמר תירץ **רבי יוחנן**: [1004]

זה שחילק רב הונא בין טומאה וביאה לטומאה וטומאה, אין כוונתו לומר, שעל טומאה וביאה הרי הוא חייב בזה אחר זה ועל טומאה וטומאה אינו חייב בזה אחר זה; אלא כך הוא שאמר רב הונא:

כאן בבית [באוהל המת] שהוא מתחייב על הביאה, הוא דמשכחת לה שיהיה אדם חייב שתים, וכגון שלא היה טמא ונכנס לבית, שנטמא ובא לאוהל בבת אחת.

כאן בשדה שלא בא אל הבית, לעולם לא תמצא שהוא חייב שתים, כי בבת אחת אי אפשר שיתחייב שתים ואפילו נגע בשני מתים כאחד, [1005] ואם נטמא וחזר ונטמא והתרו בו בין זה לזה, הרי אינו חייב על הטומאה השניה היות וכבר טמא הוא. [1006]

דף מג.

ואכתי מקשינן: **בבית** [באוהל המת] **נמי** - ואפילו כשלא היה טמא תחילה - למה הוא חייב שתים!? והרי אינו חייב על הביאה אלא כשהכניס לאוהל המת את רוב [1007] גופו, ואם כן:

כיון דאעיל ידיה איסתאב [מיד כשהכניס את אצבע ידו לאוהל המת כבר נטמא], **כי עייל כולי האי**, כשנכנס כל כך עד שיעבור על איסור ביאה באוהל המת - דהיינו שנכנס

[1003] וכגון שהיה מת מונח על כתיפו ונכנס באוהל; כן כתבו התוספות, והיינו משום שאם לא כן, היות ונכנס באוהל המת הרי הוא "מחובר" למת והוסיף טומאה, כי "חיבור" אינו דוקא על ידי נגיעה אלא אף על ידי אוהל, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

[1004] אין מסתבר שרבי יוחנן יפרש את דברי רב הונא, אלא שרבי יוחנן אמר את דבריו לענין אחר, ועל פי דבריו מיישבת הגמרא את דברי רב הונא.

[1005] לשון התוספות הוא: "שהרי אם נגע בשני מתים בבת אחת כולה חדא התראה היא, דהתראה דלאו דטומאה דידיה היא", לכאורה נראה שלאו בדוקא נתכוונו לומר שאין כאן התראה, כי סברא זו אינה מובנת; אלא כוונתם לומר, שהאיסור הוא על מעשה המטמא את הנזיר, ומה לי אם עשה כן בשני מתים או במת אחד, וכשם שאין חילוק בין מי שנגע במת גדול או במת קטן; **וראה מה שכתבו כאן בשם הגרי "ז**.

[1006] כן משמע מן התוספות [בתחילת הסוגיא וכאן] והרא"ש בביאור דברי הגמרא; ולכאורה צריך ביאור, שהרי גם בטומאה וטומאה משכחת לה שיתחייב שתים, כשפירש מן הטומאה הראשונה, וכמבואר במשנתנו ומודה בה רב הונא!? וצריך לומר שלא כלל רב הונא בדבריו אלא "טומאה וטומאה" דמשמע אותה טומאה פעם שנית, ולא תוספת טומאה.

[1007] על פי לשון הרא"ש בפירושו.

רובו - כבר **טמא הוא**, ולמה יתחייב על הביאה!? [1008]

אלא אמר רבי [1009] **אלעזר**:

אכן אם **צירף ידו לבית**, כלומר: הכניס ידו לאהל תחילה, כי אז **משום טומאה איכא** [הרי הוא חייב], אבל **משום ביאה ליכא** [אינו חייב עליה], כיון שטמא ועומד הוא.

ואולם אם צירף גופו, כלומר: הצמיד את ידיו לגופו, כי אז **טומאה וביאה בהדי הדדי קאתו** [באים הם כאחד] ובאופן זה הזהירה התורה על הביאה.

ועדיין תמהה הגמרא:

הא אי אפשר דלא עייל חוטמו ברישא ונחית ליה טומאה, והרי אף כשנכנס באופן זה - קדמה כניסת חוטמו לבית ונטמא, ואילו על הביאה אי אתה יכול לחייבו עד שנכנס רוב גופו, ולמה יתחייב על הביאה אחר שכבר טמא הוא!?

אלא אמר רבא:

אכן אם **הכניס ראשו** [1010] תחילה, **משום טומאה איכא**, **משום ביאה ליכא**, כיון שכבר טמא הוא.

אבל **הכניס גופו** לבית, והיה כופף את ראשו מחוץ לבית כדי שלא יכנס חוטמו תחילה, כי אז **טומאה וביאה בהדי הדדי קא אתיין** [כאחד באים הם עליו], ובאופן זה הזהירה התורה על הביאה.

ואכתי מקשינן: **והא אי אפשר דלא עייל אצבעתא דכרעיה ברישא** [והרי אי אפשר שלא יכניס את אצבע רגלו תחילה], **ונחת להו טומאה** [ירדה עליו טומאה], ושוב אי אפשר לחייבו על הביאה!? [1011]

[1008] א. כתבו התוספות לבאר את קושיית הגמרא, שמכח קושיא זו היה לנו לפרש את דרשת "להחלו" לענין איסור כהן בגוסס [וכדדרשינן בברייתא שהובאה בעמוד זה], ולא לענין מי שהוא מחולל ועומד, [וראה מה שהביא ב"קרן אורה" מדברי ה"משנה למלך", ומה שכתב עליו]. ב. יש לתמוה: לפי מה שכתבו התוספות בשבועות יז א [הובא לעיל בהערה], שאם היה יכול לפרוש מן המת ולא פרש הרי הוא חייב אף שמחובר הוא למת, אם כן מאי קשיא לגמרא, כי מה בכך שכבר טמא הוא, הרי היה יכול וצריך לצאת מן האוהל, והוא אדרבה נכנס באוהל, ואם כן הרי זה כמוסיף טומאה על טומאתו. ג. יש להסתפק, אם נאמר שבכל טומאות אוהל נאסר הנזיר ב"לא יבא" [ראה בזה בהערה בתחילת הסוגיא], והאהיל בגופו על המת, האם אינו עובר עד שיאהיל רוב גופו על המת, או שמא אפילו אם מקצת גופו מאהיל הרי זה כמי שהאהיל כולו; ואם תמצי לומר שהרי זה כמי שהאהיל כולו הרי עבר מיד ב"לא יבא", ואם כן תמצא טומאה וביאה כאחד באופן זה; וכנראה שלזה נתכוין הגרי"ז, שהובא משמו בכתבים דף יז להוכיח מסוגיא זו שהמאהיל על המת אינו עובר ב"לא יבא", ותמה מכאן על הראב"ד שכתב לא כן.

[1009] פענוח ראשי התיבות בגמרא הוא על פי שיטה מקובצת.

[1010] כן הגיה ב"באר משה".

[1011] א. ביארו התוספות שאין לתרץ באופן שנכנס דרך אחוריו, ומשום שכניסה דרך אחוריו לא שמה ביאה, וב"חזון איש" [קמג סק"ו] נתקשה בהבנת החילוק בין זה לנכנס בשידה תיבה ומגדל ולנכנס כשהוא גוסס, וראה עוד שם; **וראה עוד ב"קרן אורה"**. ב. כתבו התוספות, שיכולה היתה הגמרא להקשות על כל הישובים שנאמרו עד כה: הרי בכל אופן נכנס מיעוטו תחילה, וכבר נטמא קודם שתיחשב ביאה!?

אלא אמר רב פפא: באופן זה תמצא טומאה וביאה באין עליו כאחד, והזהירתו התורה גם משום ביאה:

כגון שנכנס הנזיר **בשידה תיבה ומגדל** [מיני כלים מטלטלין שחוצצים בפני הטומאה] לאוהל המת ולא נטמא עדיין, ואף לא "בא" לאוהל המת, ושוב **בא חבירו** [1012] **ופרע מעליו** - מרצונו של הנזיר - **את המעזיבה** של השידה, ובכך נטמא הנזיר [1013], ואף נחשב הוא כ"בא" אל אוהל המת, ונמצא **דטומאה וביאה בהדי הדדי קאתיין**.

מר בר רב אשי אמר:

כגון דעייל [נכנס] הנזיר **כשהוא** המת היה עדיין **גוסס**, [1014] **ונפק נשמתיה אדיתיב** [ויצתה נשמתו של הגוסס כשהנזיר כבר יושב בבית], **דטומאה וביאה בהדי הדדי קאתיין** כשיצתה נשמתו. [1015]

פרשת טומאת כהנים [ויקרא כא]:

ויאמר ה' אל משה, אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם, לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרוב אליו: לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו. ולאחותו הבתולה הקרובה אליו, אשר לא היתה לאיש, לה יטמא. לא יטמא בעל בעמיו להחלו.

תנו רבנן:

נאמר בפרשת טומאת כהנים: "לא יטמא בעל בעמיו להחלו", ולכך נאמר: "**להחלו**" [לשון "חלל"] כדי ללמד שאינו אסור בו **עד שעה שימות**.

רבי אומר: נאמר בפרשת נזיר: "**לא יטמא להם במותם**", ולכך אמרה תורה "במותם" כדי ללמד שאינו אסור בו **עד שימות**, ולא כשהוא מגוייד [מלא פצעים וחתכים] [1016] וגוסס. ומבארת הגמרא: **מאי בינייהו** [באיזה דין נחלקו], שהרי אף לתנא קמא אינו אסור במגוייד ובגוסס היות ואינו חלל?

[1012] כתבו התוספות, שהנזיר מסייע לו בהסרת המעזיבה, שאם לא כן אי אפשר לחייבו מלקות כיון שלא עשה מעשה; ובעיקר הטעם שנקטה הגמרא שפריעת המעזיבה היתה על ידי אחר, ראה ב"ארזי הלבנון" אות שח מה שהביא מדברי האחרונים בזה.

[1013] נתבאר על פי הרמב"ם; **וראה** "חברותא" **לעיל יז ב** הערה 2 אות ב.

[1014] כתב הרא"ש: היות ו"רוב גוססין למיתה", אין זה חשוב "התראת ספק" שאין שמה התראה, ולכן נקט "גוסס" ולא "חולה". וב"קרן אורה" כתב, שלפי המבואר בתוספות לעיל, שאינו חייב אלא אם כן סייע בהסרת המעזיבה, שאם לא כן אין כאן מעשה, אם כן בלאו הכי צריכה הגמרא לומר שהוא גוסס, שאם לא כן אין כאן מעשה שהרי המת מת עליו והוא לא עשה מעשה, וראה עוד שם.

[1015] כתבו התוספות [בד"ה מהכא], שמסוגייתנו יש להוכיח, שאסור לכהן ליטמא למת אף שכבר נטמא, שהרי אפילו לרבה הוא עובר כשחזר ונתחבר למת אחר שפירש מן הטומאה.

[1016] על פי הגהת "ארזי הלבנון" בתוספות; והוא לשון "גודו אילנא [קוצו את האילן] ", תוספות ד"ה אם. ורש"י ביבמות קכ א פירש: "מנותח ומלא פצעים וחבורות חרב".

אמר רבי יוחנן: אכן **משמעות דורשין** בלבד הוא **דאיכא בינייהו**, כלומר: אין ביניהם נפקא מינה להלכה, ולדעת כולם נתמעטו הגוסס והמגוייד כיון שעדיין לא מתו, אלא שתנא קמא למד כן מ"להחלו", ורבי למד כן מ"במותם". [1017]

ריש לקיש אמר: [1018] **גוסס איכא בינייהו**:

כי **למאן דאמר** - תנא קמא - הממעט "**מלהחלו**": **אפילו הגוסס** אסורים הם בו [1019], כי היות ו"רוב גוססין למיתה" הרי הוא חשוב "חלל", [1020] ולא בא הכתוב למעט אלא את המגוייד.

ואילו **למאן דאמר** - רבי - הממעט מ"**במותם**": **עד שימות** ממש - **אין**, אכן עובר הוא עליו, אבל על ה**גוסס לא** הוזהר ואף ש"רוב גוססין למיתה", כיון שעדיין לא מת. [1021]

ומקשינן: **ולמאן דאמר** הממעט "**מלהחלו**" ולא מיעט את הגוסס, **הכתיב** "**במותם**" ויש לנו ללמוד שאינו עובר עד שימות, ולא גוסס!?

ומשנינן: למאן דאמר שממעטינן מ"להחלו"

- **מיבעי ליה**, נצרך הוא לכתוב "במותם" **לכדרבי**, [ללימוד אחר של רבי מ"במותם"].

דתניא: **רבי אומר**: "**במותם**" של כל אדם **אינו מטמא** להם הנזיר, **אבל מטמא** הנזיר לכל אדם **בנגעם ובזיבתם** [כשהם מצורעים או זבים שהם מטמאים אדם], כי לא הוזהר הנזיר אלא על טומאת מת. [1022] ומקשינן: **ואם** כן תיקשי **למאן דאמר** "**במותם**" [לרבי שלמד מ"במותם" למעט את המגוייד והגוסס]:

[1017] ואף שפסוק אחד מדבר בכהן, ופסוק שני מדבר בנזיר, הרי ילפינן גזירה שוה "אמו אמו" ליתן את של זה בזה, וכעין מה שכתבו התוספות לעיל מב ב ד"ה איתיביה.

[1018] בתוספות הביאו גירסא, שהמחלוקת אינה בין רבי יוחנן לריש לקיש, אלא בין אביי לרבא, ודעת ריש לקיש היא דעת רבא, ונפקא מינה להלכה, כפי שיבואר בהערה בסוף הסוגיא.

[1019] ומכל מקום אינו מטמא מחיים, כמבואר בסוף הסוגיא.

[1020] נתבאר על פי הרא"ש.

[1021] הקשה ב"קרן אורה" ד"ה אמר: למה לי למעט את הגוסס ואת המגוייד, ומהיכי תיתי ייאסר בהם!? וביאר, שמסברא הייתי אומר דכל שהוא קרוב למיתה אסור לעסוק בו שמא ימות, קא משמע לן דכל זמן שהוא חי עדיין אין כאן איסור, ואם מת - אנוס הוא ויפרוש מיד, [וחידוש יש בדבריו שהוא חשוב אנוס, שהרי מידי ספק שמא ימות לו בין ידיו לא יצא, מאחר שרוב גוססין למיתה]. ולמאן דאסר גוסס, ביאר שם את הטעם משום שסופו להתחלל על ידו, [ונסתפק - בד"ה ולמ"ד - אם חייב מלקות כל זמן שהוא חי; והביאו להסתפק בזה, משום שלעיל מב ב הקשתה הגמרא על משנתנו למה חייב הוא כשאומרים לו "אל תטמא אל תטמא", והרי מחולל ועומד הוא, ואם תמצי לומר שהוא חייב מלקות על הגוסס, אם כן למאן דאמר שהוא אסור על הגוסס הרי משכחת לה בגוסס שאין שייך בו "מחולל ועומד"; ודבריו צריכים ביאור: שהרי שנינו: "אל תיטמא אל תיטמא", והגוסס אינו מטמא]. **וראה עוד בגדר האיסור בגוסס בהערה שבסוף הסוגיא; וראה מה שכתבו בביאור ענין זה בכתבים בשם הגרי"ז.**

[1022] והוא הדין שנתמעט הכהן מגזירה שוה ד"אמו אמו", וכמבואר לקמן מח א; וכתבו התוספות שם בד"ה ולאמו, שעיקר הפסוק בא למעט את המצורע שהוא חשוב כמת והייתי אומר שדינו כמת, ואילו זיבתם אגב נגעם נקט.

הא מיבעי ליה ל"במותם" **ללמד האי סברא** שמותרים ליטמא למצורע!? [1023]

ומשנינן: **אם כן** - שלא בא הכתוב אלא למעט את המצורע - **לימא קרא**: "**במות**", **מאי** "**במותם**", **שמעת מינה תרתי** [שתים זו שמענו מתיבה זו]: למעט את המצורע, ולמעט את המגוייד והגוסס.

ומקשינן: **ולמאן דאמר** "**במותם**" **הכתיב** "**להחלו**", ומשמע לאסור את הגוסס שהוא נקרא חלל!?

ומשנינן: פסוק זה לא בא לרבות את הגוסס לאיסור, אלא "**להחלו**" **להכי הוא דאתא** [לכך בא הכתוב]: **במי שאינו מחולל** [טמא] הזהירה אותו התורה שלא ייטמא, **יצא זה** - שכבר נטמא, ואינו מוסיף טומאה על טומאתו [1024] - שאינו עובר כיון **ש**הוא **מחולל ועומד**.

ומקשינן: **ולמאן דאמר מ**"**להחלו**", **הא מיבעי ליה** - לקרא ד"להחלו" - **להאי סברא** למעט את המחולל ועומד.

ומשנינן: **אם כן** - שלא בא הכתוב אלא למעט את אחד מדינים אלו בלבד - **לימא קרא**: "**להחל**", **מאי** "**להחלו**" **שמעת מינה תרתי**: למעט את המחולל ועומד, וללמד שהוא מוזהר על הגוסס שנקרא "חלל".

מיתיבי לריש לקיש הסובר שאסורים הם בגוסס:

מהא דתניא: "**אדם אינו מטמא אלא עד שתצא נפשו**, **ואפילו מגוייד ואפילו גוסס**" -

ואם כן תיקשי **למאן דאמר**: **מ**"**להחלו**" ולשיטתו הרי הוא מוזהר על הגוסס, **הא קתני** דאף גוסס **אינו מטמא**!? [1025]

ומשנינן: אכן **לענין טמויי** אין הגוסס מטמא **עד דנפקא נפשיה** [עד שתצא נפשו], ואינו עובר עליו ב"לא יטמא", אבל **לענין אתחולי** [חילול] **הא איתחיל** [הרי נתחלל], כלומר: אבל עובר הוא ב"להחלו", שהרי זה כאילו אמרה תורה לאו נפרד: "לא יטמא" ו"לא להחלו". [1026]

[1023] הקושיא מחוזקת יותר, שהרי רבי עצמו הוא זה שדרש מ"במותם" עד שימות, והוא עצמו דורש מ"במותם" למעט את המצורע ואת הזב.

[1024] כמבואר לעיל מב ב.

[1025] כתבו התוספות שיכולה היתה הגמרא לתרץ שברייתא זו כרבי שאינו דורש מ"להחלו" אלא מ"במותם", ומותרים כהן ונזיר בגוסס.

[1026] א. נתבאר על פי התוספות והרא"ש. ב. לפי מה שהובא לעיל בשם ה"קרן אורה", שעיקר האיסור הוא משום שסופו להתחלל, צריך ביאור מאי סלקא דעתין דהגמרא להקשות!? ואכן ראה ב"תוספות ישנים" "במות קכ ב, שכתב לבאר את הוכחת הגמרא שם מברייתא זו שהמגוייד **ודאי** אינו חי ["טמויי לא מטמא הא מיחייא לא חיי"], ואשר לכאורה תיקשי: הרי אף הגוסס נכלל בברייתא זו, ומיעוטן של גוססים הרי נבדלים הם לחיים!? וביאר: הניחא בגוסס צריכה הברייתא להשמיענו שאינו מטמא ואף שמיעוטן חיים, שהרי מוזהר הכהן עליו והייתי אומר שאף ימטא מחיים, אבל במגוייד שאינו מוזהר עליו, אם לא שודאי מת, לא היתה צריכה הברייתא להשמיענו

דף מג:

בשמועה הבאה נתפרשו דברים גם על פי הרא"ש, מפני קיצור דברי התוספות בסוגייתנו.

אמר רב חסדא אמר רב: כהן שנקטע **ראשו של אביו** ואף על פי שהראש לפנינו, [1027] **אינו מטמא לו**, לא לגופו ולא לראשו. [1028]

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

כי **אמר קרא** בפרשת טומאת כהנים: "כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו", וממה שאמר הכתוב "**לאביו**", למדנו: **בזמן שהוא שלם**, **ולא בזמן שהוא חסר**. [1029]

אמר ליה רב המנונא לרב חסדא:

אלא מעתה ההוא דקא אזיל בפקתא דערבות [בן שהלך עם אביו בבקעה שמצויין בה ליסטים], [1030] **ופסקוה גנבי לרישיה** דאביו [קטעו הלסטים את ראשו של אביו] ומת, **הכי נמי דלא ליטמא ליה** [וכי אטו לא ייטמא לו בנו], כיון שאין אביו שלם!? [1031]

אמר ליה רב חסדא לרב המנונא: "**מת מצוה**" **קאמרת**, כלומר: אף שאינו מיטמא לו משום שאביו הוא - ייטמא לו משום שמת מצוה הוא!?

והרי **השתא יש לומר באחריני מיחייב**, אם באחרים חייב הכהן ליטמא כשהוא מת מצוה, **באביו לא כל שכן** שהוא מיטמא לו אם הוא מת מצוה. [1032]

שאינו מטמא; ומבואר מדבריו, שאזהרת הכהן בגוסס אינה משום שסופו של הכהן להתחלל על ידו, אלא שאף על גוסס הזהירה תורה כמו על מת. ולדברי ה"תוספות ישנים" מבוארת סברת הגמרא בקושייתה, שהמקשן לא סבר לחלק בין איסור לבין טומאה, והיות ומבואר בברייתא שאין הגוסס מטמא, בהכרח שאינו אסור בו, ומיישבת הגמרא שאין זה תלוי בזה, ואף על פי שהגוסס מחלל, מכל מקום אינו מטמא. ג. כתבו התוספות והרא"ש, שמכאן יש ללמוד שאין הכהן מוזהר על הגוסס, שהרי נחלקו בו רבי יוחנן וריש לקיש והלכה כרבי יוחנן במקום שנחלק עם ריש לקיש; ואולם הביאו גירסת בה"ג הגורס "אביי" במקום "רבי יוחנן" ו"רבא" במקום "ריש לקיש", והלכה כרבא לגבי אביי, והיות שלפי דעת רבא נחלקו בדבר חכמים ורבי, ואין הלכה כרבי במקום שהוא חולק על חבריו הרבים, אם כן הלכה כחכמים הממעטים מ"להחלו", והוזהר הכהן אף על הגוסס.

[1027] "המפרש".

[1028] **תוספת ביאור**: בהמשך הסוגיא מתבאר, שעל אבר אחד של אביו לכולי עלמא אינו מיטמא; וחידושו של רב הוא, שאף בחסרון ראש או אפילו בחסרון אחר כל שהוא, אינו מיטמא לו, [ובלבד שיהא החסרון לאחר מיתה או בשעת מיתה, אבל כשנחסר האב מחיים הרי הבן מטמא לו, בית יוסף בשם הרמב"ן יורה דעה סימן שעג], והחולקים על רב סוברים, שהבן מיטמא על שדרתו של אביו וגולגולתו, וכן על רוב מנין האברים [קכ"ה אברים שהם רוב מרמ"ח אבריו של אדם], או על רוב בניינו של אביו, דהיינו שני שוקיים וירך אחד, או שני ירכיים ושוק אחד.

[1029] כתב ב"קרן אורה", שאין כאן יתור כדי ללמד דין זה, אלא משמעות הכתוב היא, שלא התירה התורה ליטמא לאביו אלא בזמן שהוא שלם, **וראה בזה בהערה בהמשך הסוגיא**.

[1030] **ברכות נד א נזכר "פקתא דערבות", ופירש רש"י: פקתא, בקעה; ערבות, שם מקום.**

[1031] **תמהו התוספות: מאי קשיא לגמרא, ושמא אין הכי נמי? ולא יישבו; וראה מה שכתב בזה ב"חזון איש" סימן קמה ד"ה ובנזיר מג ב.**

[1032] **א. בפשוטו, קל וחומר זה אינו אלא לרווחא דמילתא, שהרי מי יעלה על הדעת שאין באביו דין "מת מצוה". ב. הקשה ב"קרן אורה": מנין פשיטא לגמרא שמת מצוה שונה מקרובים והוא מיטמא למת מצוה אפילו כשאינו שלם, וראה מה שכתב והביא שם.**

מתמהת הגמרא: וכי אטו **האי** מת - שבנו עומד לידו, ויכול לשכור אחרים שיקברוהו - **מת מצוה הוא**!? **והתניא**:

איזהו מת מצוה: כל שאין לו קוברין, אבל אם **קורא** המת **ואחרים עונין אותו**, כלומר: אילו יכול היה המת לקרוא היו לו קרובים שיענוהו, [1033] **אין זה מת מצוה**, מפני שאותם קרובים יטפלו בו או ישכרו אחרים לטפל בו [1034] -

והא, הרי מת זה **אית ליה ברא** [יש לו בן הראוי לענות לקריאתו של אביו] ויכול לשכור מי שיטפל בו, ואם כן אין זה "מת מצוה", [1035] ולמה ייטמא לו הבן הכהן כיון שאינו שלם!? ומשנינן: **כיון דקאזיל** הבן **באורחא** [היות והבן הולך בדרך], **כמי שאין לו קוברים דמי**, שהרי לא ימצא בדרך את מי לשכור. [1036]

ומקשה הגמרא על רב: **מיתיבי** מהא דתניא:

נאמר בפרשת טומאת כהנים: "כי אם לשארו וגו' ולאחותו הבתולה וגו' לה יטמא", ולכך הוסיף הכתוב ואמר "לה יטמא", כדי ללמד: **לה** - לאחותו כשהיא שלימה **הוא מטמא, ואינו מטמא לאבריה** לאבר מן החי שלה ולאבר מן המת שלה. [1037]

ומפני מה אנו דורשים כן: [1039] **לפי שאינו מטמא** אפילו **לאבר מן החי** [1038] **של אביו** שהוא קרוב אליו יותר, [1040] וכל שכן שהסברא נותנת לדרוש כן על אחותו.

[1033] כן פירש הרא"ש בפירוש ראשון, וכן פירשו התוספות; והוסיף הרא"ש: "ויש מפרשים: קורא הכהן ואחרים עונים אותו לבוא לקוברו, וחומרא גדולה היא, דאם הכהן יכול לחזור ולמצוא לו קוברים לא יטמא לו", [וראה ב"הלכות קטנות" להרא"ש הלכות טומאה [הלכה ב] שפירש על דרך פירוש זה, **ראה שם**]. וכתב ב"קרן אורה", שמקושיית הגמרא "והא אית ליה ברא" מוכח כפירוש ראשון; וראה ב"דברי חמודות" בהלכות טומאה להרא"ש אות ח.

[1034] נתבאר על פי התוספות.

[1035] כלומר: היות ויש לו קרוב שידאג לצרכיו מחמת שהוא חייב לקוברו או משום שדרך לעשות כן, שוב אינו "מת מצוה" אפילו ביחס לבן עצמו, ואף שאם הוא לא יטפל בו לא יטפל בו אחר.

[1036] כתב הרא"ש: "מכאן משמע דאם יש שום ישראל שיטפל בו [כלומר: ישראל הנמצא לפנינו, שהרי כשאין לפניו מי שיקברנו כתב הרא"ש לעיל שחומרא גדולה היא, וכמו שהובא בהערה לעיל], לא מיקרי מת מצוה ולא יטפל בו הכהן, דמשמע דוקא בפקתא דערבות דלא שכיחי אינשי כלל, הא אי שכיחי אינשי, אפילו אינם קרובי המת לא יטמא הכהן, [ועיקר הדין כתבו גם התוספות, אך לא הוכיחו מסוגייתנו]. ולפי מה שנתבארה לעיל בהערה קושיית הגמרא, צריך ביאור: כי היות וכל קושיית הגמרא היתה משום שיש לו בן שידאג לו, אם כן פשיטא שאם אין לו את מי לשכור הרי הוא "מת מצוה" ביחס לבן עצמו; אך מנין יש ללמוד מכאן שאין כהן מיטמא ל"מת מצוה" כשיש ישראל שיטפל בו!? וראה "ארזי הלבנון" אות שכו.

[1037] תוספות.

[1038] לאו דוקא "אבר מן החי" כי אין סברא לחלק ביניהם כמבואר ברא"ש לקמן, אלא שבאבר מן המת פעמים שהוא מיטמא לו כשכבר נטמא תחילה לשאר הגוף, וכמבואר בהמשך הברייתא, וברא"ש נראה שגרס "אבר מן המת.

[1039] נתבאר על פי "ארזי הלבנון".

[1040] כתבו התוספות והרא"ש בדרך אפשר, שבאביו פשיטא כיון שנאמר "לאביו"; ולפי זה משמע שלא כמו שכתב ה"קרן אורה" [הובא בהערה לעיל], ש"לאביו" משתמע ממילא שהוא שלם ואין יתור לשון ללמד כן, שאם כדבריו, הרי כך משמע מ"לאביו" למעט אברים כמו מ"ולאחותו", ולמה לי "לה יטמא", וצריך תלמוד.

אבל מחזיר הוא אפילו **על עצם כשעורה**, מפרש לה ואזיל.

מאי מחזיר הוא על עצם כשעורה!?

לאו דחסר פורתא [שהיה האב חסר קצת - את אותו עצם] בשעה שנטמא לו, ובאה הברייתא להשמיענו: מאחר שנטמא כבר לאביו, הרי הוא חוזר ונטמא אף לעצם כשעורה כדי לקוברו. [1041]

הרי למדנו שהיה מותר ליטמא לאביו בזמן שהיה חסר קצת, [1042] והוא הדין כשהיה חסר ראשו, ותיקשי לרב!?

ומשנינן: **לא** קשיא, כי **ההיא ברייתא רבי יהודה היא**, ורב סבר כתנא אחר שהובא בסוף הסוגיא.

דתניא: רבי יהודה אומר: "לה יטמא" - **לה מיטמא ואינו מיטמא לאיבריה**, שהרי **אינו מיטמא** אפילו **על אבר מן החי של אביו** שהוא קרוב אליו יותר וכל שכן לאחותו - **אבל מיטמא לאבר מן המת של אביו** על ידי חזרה כשנטמא כבר לשאר הגוף, וכן מיטמא באופן זה לאחותו.

ואכתי מקשינן על רב: **והתניא רב כהנא ברבי אליעזר בן יעקב**, [כלומר: בברייתא דרבי אליעזר בן יעקב]:

"**לה יטמא**" **ואינו מיטמא לאברים** -

פרט לכזית מן המת של אחותו, **וכזית נצל** [בשר המת שנרקב ונימוח, או ליחה היוצאת מבשר המת] **ומלא תרווד** [מלוא הכף] **רקב** [עפרורית רקבון] מן המת. [1043]

יכול לא יטמא אפילו **לשדרה ולגולגולת** של אחותו, **ולרוב בניינה** של אחותו [שני שוקיים וירך אחד, או שני ירכיים ושוק אחד], **ולרוב מניינה** [או לרוב מנין אבריה]!?

כשהוא הכתוב אומר: "אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו", וכפל "**אמור ואמרת**", הרי **הוסיף לך הכתוב טומאה אחרת** שהכהן מיטמא, ואיזו: שדרה וגולגולת ורוב מנין אבריה ורוב בניינה של אחותו, שהרי מסתבר לדרוש כתוב זה לאחותו שמיעט בה הכתוב שאינה מיטמא לאבריה.

דף מד.

יכול לא התיר הכתוב ליטמא לשדרה ולגולגולת ולרוב בנין ומנין אלא בשל אחותו, אבל

[1041] "עצם כשעורה" שנקט התנא היינו משום שבשיעור פחות מזה אין טומאה כלל, ופשיטא שחוזר עליו לקוברו.

[1042] ומה שאמרו בברייתא שאינו מיטמא לאבר מן המת היינו כשהיה חסר הרבה, והשיעור הוא כמבואר לקמן בהמשך הסוגיא: שדרה או גולגולת הרי זה מיטמא להם, וכן רוב מנין אבריו של מת, או רוב בניינו של מת.

[1043] שיעורים אלו הם שיעורים לטומאה, והלכה למשה מסיני הן.

לא יטמא לשדרה ולגולגולת, ולרוב בניינו, ולרוב מניינו של קרובים **אחרים** [1044] - **אמרת** [אמור מעצמך]:

מה אחותו מיוחדת, שגופה תלוי בו [שמוטל עליו לקוברה], **ומיטמא לשדרה ולגולגולת, ולרוב בניינה, ולרוב מניינה.**

אף כל קרוב **שגופו תלוי בו**, הרי הוא **מיטמא לשדרה ולגולגולת** שלו, **ולרוב בניינו ולרוב מניינו**.

הרי למדנו שהוא מיטמא לרוב בניינם או לרוב מניינם של כל הקרובים, ואילו רב אמר אפילו לא נקטע רק ראשו של אביו אינו מיטמא לו!?

ומשנינן: **ההיא** ברייתא **נמי - רבי יהודה היא.**

ואילו רב - שאמר רב חסדא משמו - **דאמר, כי האי תנא.**

דתניא:

מעשה שמת אביו של רבי צדוק [1045] שהיה כהן - **בגינזק** [שם מקום], **ובאו והודיעוהו** לרבי יצחק **לאחר שלש שנים** משמת אביו, **ובא** רבי יצחק **ושאל את רבי יהושע בן אלישע וארבעה זקנים שעמו** אם מותר הוא ליטמא לו, **ואמרו** לו:

"**לאביו" בזמן שהוא שלם, ולא בזמן שהוא חסר**, והרי אי אפשר שבזמן זה לא חסר ממנו משהו. [1046]

מתניתין:

שלשה מינין אסורין בנזיר: הטומאה, והתגלחת והיוצא מן הגפן. [1047]

[1044] כתבו התוספות: הוא הדין שיכולה היתה הברייתא לומר: יכול לא מיעטה התורה אלא את אבריה של אחותו ולא את אבריהם של קרובים אחרים.

[1045] על פי גירסת הגר"א.

[1046] וכן קיימא לן כרב להלכה.

[1047] כבר שנינו דין זה בתחילת הפרק, וראה במאירי שכתב בפירוש המשנה: ואחר כך מפרש בשלשה מינין שהוזכרו ההבדל שבין זה לזה, ואמר ששלשה מינין אלו שהוזכרו בנזיר רצה לומר הטומאה וכו' חומר וכו', **וראה כעין זה** בתוספות בבא קמא ב א.

[1048] ואולם אינן שוין בסתירתן: א. הטומאה סותרת משום שאמרה תורה "והימים הראשונים יפלו", ואילו התגלחת אינה סותרת אלא כדי שיהיה לו שיער של ששים יום ל**תגלחת מצוה**, [לשיטת התוספות; ולפי זה צריך ביאור קצת לשון המשנה, שהתגלחת האסורה בנזיר אינה סיבת הסתירה כלל ולשיטת הרמב"ם - הובאה לעיל לט א בהערות - שהסתירה היא משום גידול שיער המתחייב מן הנזירות, ניחא]. ב. הטומאה [למת] סותרת את כל ימי הנזירות, ואילו תגלחת אינה סותרת אלא כדי שיהיו לו שערות של ששים ימי נזירות, ופעמים שאינה סותרת כלום [לשיטת התוספות], דהיינו בנזירות מרובה שנותרו ששים יום מאז שנתגלח עד סוף הנזירות, כמבואר בתוספות לעיל לט א ד"ה סתם. ג. הטומאה אינה סותרת כשלא עבר על איסור טומאה דנזירות, ואילו התגלחת סותרת אפילו כשלא עבר על איסור נזירות, שאיסור התגלחת אינו אלא בתער או כעין תער, ואילו התגלחת סותרת

א. **חומר בטומאה ובתגלחת מביוצא מן הגפן**: **שהטומאה והתגלחת** - אם נטמא או נתגלח - **סותרין** את הנזירות, [1048] **והיוצא מן הגפן אינו סותר**, שהשותה יין בתוך ימי נזירותו אינו סותר כלום מימי נזירותו.

ב. **חומר ביוצא מן הגפן מבטומאה ובתגלחת**:

שהיוצא מן הגפן לא הותר מכללו אפילו ביין של מצוה, שהנשבע שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, הרי הנזירות חלה על השבועה ואסור ביין.

ואילו טומאה ותגלחת הותרו מכללן בתגלחת מצוה של מצורע נזיר, [1049] **ובמת מצוה**.

ג. **וחומר בטומאה מבתגלחת**:

שהטומאה סותרת את הכל [כל ימי הנזירות שמנה], **וחייבין עליה קרבן** כמו שנאמר בפרשת נזיר; **ותגלחת אינה סותרת אלא שלשים** יום, [1051] **ואין חייבין עליה קרבן**. [1050]

גמרא:

ודנה הגמרא בכל ההלכות האמורות במשנה -

א. **וטומאה לא תותר מכללה** במת מצוה -

מקל וחומר מיין, שלא הותר מכללו אפילו ביין מצוה!? [1052]

וכך נלמדנו בקל וחומר:

ומה יין, שאינו סותר - לא הותר מכללו ביין מצוה.

כשלא השאיר בו כדי לכוף ראשו לעיקרו, כמבואר לעיל לט ב; ומאידך הסתירה אינה אלא כשגילח את רוב ראשו, ואילו האיסור הוא אפילו בשערה אחת, כמבואר לעיל מ א.

[1049] כן פירשו התוספות וכן משמע בגמרא; ולכאורה הותרה התגלחת אף בתגלחת טומאה של נזיר; שמא תאמר: כיון שנסתרו הימים או שאינם עולים לו [באותן טומאות שאינן סותרות את הימים הראשונים, ראה לקמן במשנה נד א], זה אינו, שהרי גם ימי חלוטו וימי ספרו של מצורע אין עולין לו, כמבואר לקמן נו א. ואין לומר, שתגלחת הטומאה היות והיא מדיני הנזירות אינה סתירה לאיסור התגלחת, [ראה "דבר אברהם" חלק ב סימן ה אות ה, הביאו הגר"י הוטנר זצ"ל ב"שלמי יוסף" דף צז ד"ה ובדומה, **ראה שם**], שהרי מבואר בתוספות לקמן מז א ד"ה ונטמא, שאין לגלח תגלחת טהרה עד שיהיה הנזיר מותר מאיסור התגלחת, [ולרבי אליעזר שאין התגלחת מותרת עד אחר המעשים כולן, הוא הדין שתגלחת מצוה אסור לעשותה עד אחר המעשים כולן].

[1050] בגמרא מבואר שיש חומר בתגלחת מבטומאה, שבתגלחת עשה בה מגלח כמתגלח, שאף המגלח את הנזיר עובר בלאו, ואילו המטמא את הנזיר אינו עובר בלאו. והטעם שלא נשנה חומר זה במשנתנו, כתב ב"תוספות רבינו עקיבא איגר" בדרך אפשר, דלא חשיב אלא החומרות שיש בנזיר עצמו, ולא חומרות שיש על אחר, ראה עוד שם, וב"שיטה מקובצת" וב"קרן אורה".

[1051] כלומר: כדי שיהיו לו שערות של שלשים ימי נזירות, וראה בתוספות לעיל לט א על לשון המשנה שם.

[1052] א. בסוגיית הגמרא כאן - שהיא מקשה כמה פעמים מכח קל וחומר ומיישבת מכח פסוק - יש להסתפק אם כוונת הגמרא להקשות ולתרץ, או שהכוונה היא ליתן טעם למה הוצרכה התורה ללמד את הדין, שהוא משום שאם לא כן היינו למדים מקל וחומר; ובחלקם מוכרחים לפרש כפירוש ראשון, או משום שהפסוק אינו מיותר, או משום שהגמרא מיישבת מסברא ולא מפסוק. ב. כתב ב"קרן אורה": דהקל וחומר דקאמר הש"ס הוא לרווחא דמילתא, דבלא קל וחומר נמי מסברא הוה אמינא דטומאה לא הותר מכללה לענין מת מצוה, אי לאו קרא; וראה עוד שם על שאר הקל וחומר שבגמרא.

טומאה, שסותרת - אינו דין שלא תותר מכללה במת מצוה!? [1053] **תלמוד לומר: "לאביו ולאמו לא יטמא"** כדי ללמד: **אבל מיטמא הוא למת מצוה**, ומתבארת הדרשה לקמן דף מח א.

ב. **ויין יותר מכללו** ביין מצוה, מקל **וחומר מטומאה** שהותרה במת מצוה!?

וכך נלמדנו: **מה טומאה שהיא סותרת - הותרה מכללה, יין שאינו סותר, אינו דין שיותר מכללו!?** [1054]

אמר קרא: "מיין ושכר יזיר", כדי ללמד: **לאסור יין מצוה** של שבועה **כיין הרשות.** [1055]

ג. **ויין יסתור את הכל** מקל **וחומר מטומאה** שהיא סותרת!? וכך נלמדנו: **מה טומאה שהותרה מכללה - סותרת את הכל, יין שלא הותר מכללו - לא כל שכן שיסתור!?** [1056]

אמר קרא: "והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו", ולא הוצרך הכתוב להוסיף "כי טמא נזרו", אלא ללמד: **טומאה סותרת ואין היין סותר.**

ד. **והתגלחת תסתור את הכל** [ולא שלשים יום בלבד] **קל וחומר מטומאה!?** [1057]

וכך נלמדנו: **ומה טומאה, שלא עשו בה מטמא כמיטמא**, שאין המטמא את הנזיר עובר בלאו - **סותרת את הכל.**

תגלחת, שעשו בה מגלח כמתגלח שאף המגלח את הנזיר עובר בלאו כדילפינן לקמן, **אינו דין שתסתור את הכל!?**

אמר קרא: "והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו", הרי למדנו: **טומאה סותרת את הכל, ואין תגלחת סותרת את הכל.**

ה. **וטומאה נעשה בה מטמא כמיטמא, קל וחומר מתגלחת** שאף המגלח את הנזיר עובר בלאו!? [1058]

[1053] ואם תאמר: תגלחת תוכיח שסותרת והותרה מכללה!? ראה בזה ב"ארזי הלבנון".

[1054] צריך ביאור: והרי טומאה עצמה לא מצאנו שהותרה אלא אצל מת מצוה, אבל הנשבע ליטמא למתים הרי לא מצאנו שהותרה לו טומאה, ואם כן "דיו לבא מן הדין להיות כנדון"!? וראה מה שכתב בזה ב"שאגת אריה" סימן ס אמצע ד"ה ובלא"ה. וב"קרן אורה" ד"ה וטומאה הקשה: קל וחומר פריכא הוא, שהרי מצינו טומאה שנאסרה במקום מצוה, כמו טומאת קרובים דאיכא מצוה, ועד שאתה לומד ממת מצוה יש לך ללמוד מקרובים, ובהכרח שעשה דכבוד הבריות עדיף, ואם כן איך נלמד ליין מצוה, "אלא וודאי דלרווחא דמילתא הוא דקאמר הש"ס הכי", ובלאו הכי כתב שם שהקל וחומר הוא לרווחא דמילתא, כי מסברא היינו אומרים שאין נדר חל על דבר מצוה.

[1055] א. וכפי שנתבארה הדרשה לעיל ג ב לדעת רבי שמעון שם ולדעת חכמים שם. ב. מסקנת ה"שאגת אריה" סימן ס ד"ה אבל, שבכלל פסוק זה גם טומאה ותגלחת של מצוה [שנשבע ליטמא או לגלח] שהם אסורים כתגלחת וטומאה של רשות.

[1056] ואם תאמר: מה לטומאה שכן חייב עליה קרבן!? ראה "ארזי הלבנון" ד"ה הק"ו השלישי.

[1057] ואם תאמר: הרי כבר מיעטנו מ"כי טמא נזרו" שיין לא סותר, ונלמד משם גם לתגלחת, וכמו שמתרצת הגמרא, ומאי סלקא דעתין!? ראה בזה ב"ארזי הלבנון" ד"ה הק"ו הרביעי.

[1058] הקשה ב"קרן אורה" למאי נפקא מינה, והרי מלקות אינו חייב ש"אין מזהירין מן הדין", ואם לאיסורא בעלמא, הרי ודאי שאסור לספות איסור לגדול מקל וחומר דקטן, ועוד שעובר ב"לפני עור"; ותירץ שנפקא מינה לעבור בלאו מיוחד ד"לנפש לא יטמא", ראה עוד שם.

וכך נלמדנו: **ומה תגלחת שאינה סותרת אלא שלשים - עשה בה מגלח כמתגלח, טומאה שהיא סותרת את הכל, אינו דין שנעשה בה מטמא כמיטמא!**?

אמר קרא: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם **וטמא ראש נזרו**", **למטמא** את **ראש נזרו** הוא שהזהיר הכתוב ולא לאחרים, מדלא אמר הכתוב: וטמא לו ראש נזרו. [1059]

ו. **ותגלחת לא נעשה בה מגלח כמתגלח** לעבור בלאו קל **חומר מטומאה** שאין המטמא עובר בלאו!

וכך נלמדנו: **ומה טומאה, שהיא סותרת את הכל, לא עשו בה מטמא כמיטמא, תגלחת שאינה סותרת אלא שלשים יום, לא כל שכן שלא נעשה** בה **מגלח כמתגלח!**?

אמר קרא: "**תער לא יעבור על ראשו**" קרי ביה "**לא יעבור הוא**" ו"**לא יעביר** ליה **אחר**". [1060]

ז. **ותגלחת לא תותר מכללה** בתגלחת מצוה של מצורע מקל **וחומר מיין!**?

וכך נלמדנו: **ומה יין שאינו סותר - לא הותר מכללו, תגלחת שסותרת, אינו דין שלא תותר מכללה!**?

אמר קרא גבי מצורע: "וגלח את כל שערו, את **ראשו**", **ואמר רחמנא** עוד גבי מצורע "וגלח את כל שערו את ראשו ואת **זקנו**", כדי ללמד שאף הנזיר המצורע מגלח את ראשו. [1061]

ח. **ותגלחת לא תסתור כלל**, מקל **וחומר מיין!**? וכך נלמדנו: **ומה יין שלא הותר מכללו אינו סותר, תגלחת, שהותרה מכללה אינו דין שלא תסתור!**? [1062]

בעינן גידול שער, והא ליכא.

ט. **ויין יסתור שלשים יום** מקל **וחומר מתגלחת!**?

[1059] על פי המפרש; והריב"ן כתב: מדלא כתיב "וטמאו" לו ראש נזרו; ויש לעיין, הרי פסוק זה נאמר בסתירה ולא באיסור הטומאה, וודאי שאין המטמא סותר.

[1060] באור החיים [ויקרא כא א ד"ה אכן כוונת], ביאר, שהדרשה היא ממה שלא אמר הכתוב "לא יעביר" שמשמע: הנזיר לא יעביר על ראשו, אלא אמר: "לא יעבור" דמשמע בין על ידו בין על ידי אחר.

[1061] לעיל בגמרא מא א תניא: ראשו מה תלמוד לומר לפי שנאמר גבי נזיר תער לא יעבור על ראשו יכול אפילו נזיר מצורע כן, תלמוד לומר "ראשו"; ונתבאר שם בגמרא שרבי אליעזר הוא שדורש כן, אבל חכמים דורשים מ"ראשו" להקפת הראש בכל מצורע. ובתוספות מא ב ד"ה ואי, הקשו לדעת חכמים: מנין שנזיר מצורע מגלח את ראשו, וכתבו בזה שני תירוצים: האחד: מ"ראשו" נלמד גם לנזיר, כי לא חילקה תורה בין כל אדם לנזיר. השני: כיון דנלמד מ"זקנו" שעשה דוחה את לא תעשה ועשה דהשחתת זקן בכהן מצורע, הוא הדין שדוחה את הלאו והעשה של איסור תגלחת הנזיר, ראה שם. ולפי תירוצם השני, יש לומר, שלכן הביאה הגמרא כאן הן את "ראשו" והן את "זקנו", כדי לבאר את הענין הן לפי חכמים והן לפי רבי אליעזר, דלרבי אליעזר הוא נלמד מ"ראשו", ולחכמים הוא נלמד מ"זקנו". ואולם לשון התוספות כאן הוא: "אמר קרא ראשו, גבי מצורע להתיר מצורע נזיר", ויש לפרש כוונתם כאן על פי תירוצם הראשון לעיל, וקצת משמע מסתימת דבריהם שלא גרסו בגמרא "ואמר רחמנא זקנו".

[1062] ואם תאמר: טומאה תוכיח שהותרה מכללה והיא סותרת!? ביארו התוספות שיש לפרוך: מה לטומאה שכן היא סותרת את הכל, תאמר בתגלחת שהרי נתמעטה מסתירת הכל; וראה "ארזי הלבנון" אות שמו.

וכך נלמדנו: **ומה תגלחת שהותרה מכללה סותרת, יין שלא הותר מכללו אינו דין שיסתור!?** [1063]

מידי הוא טעמא [הרי כל הטעם שתגלחת סותרת אינו] **אלא משום גידול שער** שיהיה לו לתגלחת מצוה, אבל **גבי יין הא קאים שערו** [הרי שערו עומד וראוי לתגלחת]. [1064]

דף מד:

מתניתין:

א. נאמר בפרשת נזיר: וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו, וגלח ראשו ביום טהרתו [ביום שהוזה עליו ממי חטאת. ולאחריה] ביום השביעי, יגלחנו.

וביום השמיני יביא שתי תורים או שני בני יונה אל הכהן אל פתח אוהל מועד, ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש.

וקדש את ראשו ביום ההוא. והזיר לה' את ימי נזרו. והביא כבש בן שנתו לאשם והימים הראשונים יפלו וגו'.

ב. נאמר בפרשת טהרת המצורע [ויקרא יד ט]: והיה ביום השביעי [לימי ספרו] יגלח את כל שערו, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו, ואת כל שערו יגלח.

וכבס את בגדיו [אחר תגלחתו], ורחץ את בשרו במים וטהר. וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים.

תגלחת טומאה כיצד היא נעשית:

היה הנזיר **מזה**, מקבל הזאת מי אפר של פרה אדומה, **בשלישי ובשביעי**, כדין טהרה מטומאת מת, וטובל בשביעי, [1065] **ומגלח בשביעי, ומביא קרבנותיו בשמיני**.

[1063] הקשו התוספות: מה לתגלחת שכן עשה בה מגלח כמתגלח, תאמר ביין שלא עשה בה משקה כשותה!? ותירצו, שהקל וחומר הוא אף לאסור את המשקה כשותה, ולפי מה שדוחה הגמרא שאין היין סותר, אם כן שוב לא נוכל ללמוד קל וחומר "ומה תגלחת שהותרה מכללה עשה בה מגלח כמתגלח, יין וכו'", כי היות "דיין אינו סותר, דין הוא שלא נעשה בה משקה כשותה", כלומר: כי יש לפרוך מה לתגלחת שהיא סותרת; וראה ב"ארזי הלבנון" אות שמט* מה שהביא בשם ה"קרן אורה" לתמוה על דבריהם.

[1064] א. כלומר: הרי אין דין בתגלחת שהיא סותרת אלא עיקר הדין הוא שצריך להמתין לגידול שערו, ואם כן כששתה יין ושערו קיים, הרי הוא כאילו כבר סתר וגדל שערו. ב. צריך ביאור: היות וסיבת הסתירה אינה אלא משום מצות התגלחת, איך אפשר ללמוד בקל וחומר משום שתגלחת הותרה מכללה, והרי איסור התגלחת אכן הותר מכללו ולא מצות התגלחת. ויש מי שביאר: אף תגלחת מצוה הותרה מכללה כשנצטרע, שהרי המצורע אינו סותר את נזירותו כלל, אלא שימי טומאתו אין עולין לו [כדלקמן במשנה נד א], ואין אנו אומרים שיסתור על כל פנים שלשים יום משום תגלחת המצוה שהתגלח, הרי שאף תגלחת המצוה הותרה מכללה; ולשיטת הרמב"ם [הובאה לעיל לט א בהערות על המשנה] שהסתירה היא כדי שיהיה לו גידול שיער בשעת נזירותו, לא קשה מידי.

[1065] נתבאר על פי המאירי שכתב "וטובל ואחר כך מגלח", ומבואר מדבריו שצריך לעשות כן לכתחילה; ולשון הרמב"ם [נזירות ו יא] הוא: "תגלחת טומאה כיצד היא וכו' הרי זה מזה עליו בשלישי ובשביעי ומגלח שער ראשו בשביעי וטובל בשביעי אחר ההזייה כדרך כל טמאי מת". ולשון הרמב"ם צריך עיון קצת, שמתחילה כתב: "הרי זה מזה וכו' ומגלח וכו' וטובל וכו'", ומשמע שלכתחילה הוא מגלח ואחר כך טובל, ושוב כתב: "וטובל בשביעי

ואם איחר תגלחתו **וגילח בשמיני**, הרי זה **מביא קרבנותיו** אפילו **בו ביום**, ואינו צריך להמתין עד למחרת התגלחת כדרך שהוא עושה כשמגלח בשביעי, **דברי רבי עקיבא**.

אמר לו רבי טרפון לרבי עקיבא: וכי **מה בין זה** הנזיר **למצורע**, שאמרה בו תורה: "והיה ביום השביעי [לימי ספרו] יגלח את כל שערו. וביום השמיני יקח שני כבשים" - ואם איחר את תגלחתו ליום השמיני, הרי זה מביא קרבנותיו למחרת תגלחתו, ולא בו ביום!?

אמר לו רבי עקיבא לרבי טרפון:

טעם הדין שהמצורע מביא את קרבנותיו למחרת תגלחתו, אף כשאיחרה ליום השמיני, אינו משום התגלחת עצמה, אלא משום הטבילה, שבהכרח נתאחרה אף היא ליום השמיני, כי טבילת המצורע אינה אלא אחר התגלחת.

מה שאין כן בנזיר, שטבילתו קודמת לתגלחתו. ומה טעם החילוק ביניהם:

כי **זה** הנזיר, **טהרתו תלויה בימיו** [בהזאת שלישי ושביעי] בלבד, ולא בתגלחתו. ולכן יכול הוא לטבול מיד, אף שלא יגלח אלא למחר.

ואילו מצורע, טהרתו תלויה בתגלחתו, ולכן, עד שלא יגלח אינו טובל.[1066] **והיות** שטבילת המצורע היתה ביום השמיני, הרי הוא טעון הערב שמש לאחר הטבילה, ועד

אחר ההזייה", ומשמע שלכתחילה הוא טובל ואחר כך מגלח; ומכל מקום אם הקדים את טבילתו לתגלחתו ודאי יצא, כמבואר במשנתנו.

[1066]א. **לשון** המשנה "שזה טהרתו תלויה בימיו, וזה טהרתו תלויה בתגלחתו", יש לפרש בשני אופנים: האחד: "טהרתו" היינו טבילה, וזו היא ששנינו: הנזיר טבילתו תלויה בימיו לבד, דהיינו אחר הזאת שלישי ושביעי, ואינו צריך לאחרה אחר התגלחת, ואילו המצורע טבילתו תלויה בתגלחתו שצריך לאחרה אחר התגלחת, ומשום שנאמר: "ואת כל שערו יגלח, וכבס את בגדיו - ואחר תגלחתו - ורחץ את בשרו במים וטהר". השני, והיא הדרך שנתבארה בפנים: "טהרתו" אינו עולה על הטבילה אלא על שאר המטהרים, והמשנה נותנת טעם למה טבילת הנזיר היא קודם התגלחת, ואילו טבילת המצורע היא אחר התגלחת, משום: שהנזיר טהרתו תלויה בימיו, ולא בתגלחתו, וכיון שנשלמו כל פרטי הטהרה הרי הוא טובל בסופה, והמצורע טהרתו תלויה בתגלחתו, ועד שלא נשלמו כל פרטי טהרתו אינו טובל, שהטבילה לעולם היא אחר השלמת שאר פרטי הטהרה. **וראה לשון הרא"ש בפירושו, ולשון הרמב"ם בספר המצוות עשה קיא שהביא משנה זו, ולשון המאירי בפירוש משנה זו**. ב. כתב המאירי: מנה שבעה, והזה בשלישי ושביעי, וטבל, אפילו לא גילח טהור. ורחמנא קרייה טהור, כדכתיב "ביום טהרתו יגלחנו", והגילוח אינו מעכב את הטהרה אף בתגלחת הטהרה. והיינו, שהמאירי נותן טעם למבואר במשנתנו, שאין תגלחת הטומאה מעכבת את הטהרה, שהוא משום שתגלחת הטומאה כתגלחת הטהרה, וכשם שתגלחת הטהרה אינה מעכבת [לדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, ראה לקמן מו א], כך גם תגלחת הטומאה אינה מעכבת כלל. ואילו לדעת רבי אליעזר אכן תגלחת הטומאה מעכבת, **וראה לקמן סד ב** "שאני נזיר שמחוסר תגלחת" **ובמה שנתבאר בהערה שם**. ואולם ראה לקמן נה ב הערה 3, שדין זה אם תגלחת הטומאה מעכבת, הוא מחלוקת האחרונים, ודעת התוספות נראית שתגלחת הטומאה מעכבת; ולפי שיטתם יש לבאר את המשנה, דהכי קאמר: שהנזיר **טהרתו** תלויה בימיו, כי אף שצריך הוא תגלחת **ומעכבת את נזירותו**, הרי אין זה מדיני הטומאה אלא מדיני הנזירות, **וכיון שאינה מעכבת את טהרתו**, לכן אין זה ענין לטבילה; מה שאין כן במצורע **טהרתו** תלויה בתגלחתו, והיינו, שתגלחת המצורע **מעכבת את טהרתו**, ולכן מעכבת היא את טבילתו שתהיה לאחריה. ג. ב"באר משה" הוכיח ממשנתנו, שתגלחת המצורע מעכבת את טהרתו, וראה שם שתמה על הראב"ד [טומאת צרעת יא ד], התוספות יום טוב [נגעים יד ד] והמשנה למלך [נזירות ח ו], שלא הוכיחו דין זה ממשנתנו ונצרכו למקורות אחרים.

שלא העריב שמשו עדיין טומאת "טבול יום" עליו, **ואינו מביא קרבן** לצרעתו **אלא אם כן היה** "**מעורב שמש**", ששקעה החמה בערב, בסוף היום שטבל בו, ולא כשהוא עדיין "טבול יום", ונמצא מביא קרבנותיו רק בתשיעי. [1067]

גמרא:

מסתפקת הגמרא: **קיבלה מיניה**, האם נתקבל על דעתו של רבי טרפון את דברי רבי עקיבא לחלק בין נזיר למצורע.

או לא קיבל רבי טרפון את טעמו של רבי עקיבא, ועדיין חלוק הוא עליו, והוא סובר שאף נזיר שגילח בשמיני, מביא קרבנותיו רק למחרת, בתשיעי, כי לעולם הבאת הקרבנות היא למחרת התגלחת?

תא שמע ראיה שלא קיבלה מיניה, מהא **דתני הלל** [1068] בברייתא:

גילח הנזיר **בשמיני**, **מביא קרבנותיו בתשיעי**. [1069]

ואי סלקא דעתך קיבלה מיניה רבי טרפון, הרי נמצא שאין מי שיאמר "מביא קרבנותיו בתשיעי", ואם כן, **לייתי קרבנותיו בשמיני**! כלומר, אם תאמר שקיבל רבי טרפון את דעתו של רבי עקיבא, ברייתא זו היא דלא כמאן.

אמר דחה **רבא**: אפילו אם תמצי לומר שקיבלה מיניה רבי טרפון, נמי **לא קשיא** ברייתא דתני הלל; כי:

הא - זה שהודה רבי טרפון לרבי עקיבא, הוא בכגון **דטבל** הנזיר **בשביעי**, ולא איחר אלא את תגלחתו ליום השמיני.

הא - הברייתא דתני הלל - היא בכגון **דלא טבל בשביעי**, שאיחר אף אותה ליום השמיני, כי אז אפילו רבי עקיבא מודה שמביא קרבנותיו בתשיעי, וכמו מצורע שמביא בתשיעי

[1067] א. ביארו התוספות את הטעם, שכשהוא טבול יום אינו יכול לשלח את קרבנות צרעתו: "שהרי הקפיד הכתוב שיטהר מטומאת מצורע בהבאת קרבנותיו"; וצריך לומר, שכמו כן הקפיד הכתוב גבי נזיר, שהרי אף הנזיר כשאיחר טבילתו ליום השמיני, הרי הוא מביא קרבנותיו רק למחרת, וכמבואר בגמרא להדיא. ויש להסתפק בכוונתם, אם רצו לומר: "**שיטהר**" **על ידי הבאת קרבנותיו**, כלומר: שתיגמר טהרתו בהבאת קרבנותיו, ולכן אינו יכול להביא קרבנותיו קודם הערב שמש, שהרי לא תסתיים טהרתו בהבאת הקרבנות כי עדיין לא העריב שמשו; או שמא כוונתם לומר "**שיהיה טהור**" **בשעת הבאת קרבנותיו** ולא "טבול יום" בהבאת קרבנותיו. ב. לא ביארו התוספות היכן מצינו שהקפיד הכתוב בזה; וב"תוספות רי"ד" כתב: "דמשום הכי כתב רחמנא בין בנזיר בין במצורע שיביא קרבנותיו בשמיני, ולא בשביעי, מפני שהן טבול יום, ואין טבול יום ראוי להביא קרבן"; ואולם לשיטת התוספות בסוגיית הגמרא גבי זב, יש לפקפק אם מסכימים הם ללימוד זה.

[1068] אמורא הוא, ראה רש"י ניטין לז א.

[1069] ואם תאמר: הרי בברייתא שנינו: "גילח בשמיני, מביא קרבנותיו בתשיעי", ולא נזכר בהדיא שהברייתא עוסקת בנזיר, ואם כן שמא על מצורע נשנית, ולא על נזיר!? תירצו התוספות והרא"ש: "קים ליה להש"ס דגבי נזיר מיתנייא". והוסיף הרא"ש: "וגם קים ליה דאחר המשנה נשנית, לפי שהמשניות נשנו קודם הברייתות", כלומר: שאם לא כן, יש לומר, שברייתא זו נשנית קודם שקיבלה מרבי עקיבא, ואחר כך קיבלה.

משום שטבל בשמיני.[1070]

א. שלש מחנות הם: מחנה שכינה, מחנה לויה, ומחנה ישראל.

מחנה שכינה, הוא המקדש והעזרה מסביבו.

מחנה לויה, הוא הר הבית, בתוך החומה המקיפה אותו.

לפני העזרה של המקדש היתה עזרה נוספת, הנקראת "עזרת נשים", והיא שייכת למחנה לויה.

בין עזרת הנשים ובין העזרה של המקדש היה שער נקנור, ומקום הפתח של השער הזה לא התקדש בקדושת העזרה, והוא אינו מחנה שכינה, אלא הוא מחנה לויה.

[והגרי"ז בפרק ג מהלכות כפרה מסביר שמקום הפתח של שער ניקנור נקרא "לפני ה'", בהיותו חלק מהעזרה, היות וכל מה שנמצא בתוך המחיצות של העזרה, הוא המקום ש"לפני ה'". והמחיצות גודרות את מקום העזרה מצדן החיצון. אלא, שמקום זה לא התקדש בקדושת העזרה, כדי שיוכלו מחוסרי כפרה, כמו מצורע לעמוד בו, לצורך כפרתם].

ב. יש טמאים שמשתלחים מכל שלשת המחנות, יש טמאים המשתלחים רק ממחנה לויה, אך מותרים לשהות במחנה ישראל, ויש טמאים המשתלחים אך ורק ממחנה שכינה.

ג. אדם טמא [כגון שנגע בשרץ], שטבל לטהרתו, אינו נטהר לגמרי, אלא עליו להמתין עד אשר "יעריב שמשו" של יום טבילתו.

במשך כל אותו היום שטבל בו, דינו הוא "טבול יום", והוא כמו "שני לטומאה", שפוסל את התרומה במגעו.

ד. טמא שצריך להטהר על ידי טבילה והבאת קרבן, די לו בטבילה ובהערב שמש כדי להטהר מטומאתו לגבי מגעו בתרומה ובקדשים.

אך הוא אסור עדיין להכנס לעזרה, שהיא מחנה שכינה, עד שיביא את קרבנו.

ה. אך זב שטבל לטהרתו, ועדיין לא העריב שמשו, והרי הוא "טבול יום של זב", דנה הגמרא לפנינו, האם רשאי הוא להכנס למחנה לויה.

אמר אביי: **אשכחתינהו** מצאתים **לחבריה** לחבריו **דרב נתן בר הושעיא**, **דיתבין**, **וקאמרין**, שהיו יושבים ואומרים:

נאמר בפרשת טהרת הזב מטומאתו [ויקרא טו יג]:

"וכי יטהר הזב מזובו [שתיפסק זיבתו] -

[1070] הקשה הרא"ש: אם כן למה הזכירה הברייתא שגילח בשמיני, והרי אפילו אם גילח בשביעי אינו מביא קרבנותיו בשמיני, היות וטבל בשמיני!? ותירץ: "אורחא דמילתא נקט, שדרכו לגלח ביום טהרתו".

וספר לו שבעת ימים [נקיים מזיבה], לטהרתו.
וכבס בגדיו [יטבלם לטהרם].
ורחץ בשרו [עליו לטבול, ביום השביעי] במים חיים, וטהר!
וביום השמיני [לאחר שספר שבעה ימים נקיים מזיבה, ולאחר שטבל ביום השביעי] יקח לו שתי תורים או שני בני יונה.
ובא לפני ה', **אל פתח אהל מועד**, **ונתנם** [את שתי התורים או את שני בני היונה] **אל הכהן**".
וכך דרשו, מכך שאמר הכתוב בזב שטבל, שצריך להביא את קרבנו ביום השמיני, והוסיף הכתוב שביום השמיני - "ובא לפני ה', אל פתח אהל מועד":
אימתי הוא "בא לפני ה', אל פתח אהל מועד"?
והיינו, אימתי רשאי הזב שטבל לטהרתו, להכנס למחנה לויה, לעזרת נשים, ולעמוד בפתח של שער ניקנור, דוקא ביום שאמר הכתוב בתחילת הפסוק "ביום השמיני", ולא ביום השביעי אפילו אם כבר טבל בו לטהרתו, כיון שעדיין "טבול יום" הוא, שלא נטהר עד שיעריב השמש!
[חלל פתח שער ניקנור לא התקדש בקדושת העזרה, כדי שיוכלו מחוסרי כיפורים לבוא ולעמוד שם לצורך טהרתם, אלא קדושתו היא רק בגדר "מחנה לויה". ולכן יכול הזב לבוא לשם, על אף שהוא "מחוסר כיפורים", שהרי טרם הוקרב קרבנו, והוא אסור עדיין להכנס למקדש] -
בזמן שהוא טבל כבר ביום אתמול, ביום השביעי, **ועשה ערב שמש**. והיינו, שכבר טבל ביום השביעי, והגיע הערב של כניסת היום השמיני, שאז הוא נטהר מטומאת זובו לענין נגיעה בתרומה ובקדשים.
ואמר הכתוב, שרק אז הוא רשאי לבוא, ביום השמיני, עד לחלל הפתח של שער ניקנור, שהוא מחנה לויה, ולהביא עמו את קרבנו לשם, וליתנו לכהן שיקריבו עבורו.
[ועדיין הוא אינו רשאי להכנס למקדש עצמו, עד שיקרב קרבנו, וכפי שיבואר להלן].
אבל אם **לא טבל** ביום השביעי, ולא **עשה "הערב שמש"** - **לא** יכול הוא לטבול ביום השמיני, ולבוא לאחר מכן לשער ניקנור ולהקריב קרבנותיו, כי עדיין "טבול יום" הוא.
אלא, אם טבל רק ביום השמיני, צריך הוא להמתין להערב שמש של היום השמיני, ולהטהר בו, ואז יוכל לבוא למחרתו, ביום התשיעי, לשער ניקנור, וליתן שם לכהן את קרבנו.
אלמא, הוכיח אביי מדבריהם, **קסבר**, חבריו של רב נתן בר הושעיא סבורים, כי דינו של "**טבול יום של זב**" - **כזב דמי!**

דהיינו, כשם שלזב אסור להכנס למחנה לויה, כך גם זב שטבל אך עדיין לא העריב שמשו, הנקרא "טבול יום של זב", אסור להכנס למחנה לויה. ולכן אין הוא יכול להכנס לעזרת נשים ולבוא לשער ניקנור, אלא אם כן הוא טבל והעריב שמשו, שאז, למחרת, הוא רשאי להכנס למחנה לויה.

והוסיף אביי: **אמינא להון אנא**, אמרתי להם, אני, את דעתי:

לשיטתכם שאתם ממעטים את טבול יום של זב מלהכנס למחנה לויה משום שאתם דורשים את הפסוק האמור בזב, שביום השמיני "ובא לפני ה' פתח אהל מועד", שרק ביום השמיני, הוא יכול לבוא לפני ה' ולא ביום השביעי, אפילו לא אחר שטבל, כי אתם סבורים, שמשמעות הכתוב היא לאסור את טבול יום של זב להכנס למחנה לויה.

אלא מעתה, לשיטתכם שאתם דורשים כך את משמעות הכתוב -

גבי נזיר טמא, שנטמא בטומאת מת, **נמי**, **דכתיב** בו לענין הבאת קרבנותיו אחרי שנטהר מטומאתו, את אותו לשון הפסוק כמו בזב [במדבר ו י]:

"וביום השמיני **יביא שתי תורים אל הכהן אל פתח אהל מועד**"

הרי לדבריכם, יש לדרוש את אותה הדרשה גם בנזיר שנטהר מטומאת מת:

אימתי הוא, הנזיר שנטהר מטומאת מת, **בא** אל פתח אהל מועד כדי להביא את קרבנות טהרתו -

רק **בזמן שטבל** קודם לכן ביום השביעי, **ועשה הערב שמש**, שאז יכול הוא לבוא ביום השמיני אל שער ניקנור, שהוא מחנה לויה, ולא ביום השביעי, גם לאחר שטבל מטומאת המת, כיון שעדיין הוא מחוסר הערב שמש.

דף מה.

והרי דבר שכזה לא יתכן, ובהכרח שאי אפשר לדרוש כך את הפסוק! כי:

מכדי, הרי **שערי ניקנור** שלשם בא הנזיר הטמא - **היכא קיימין**? באיזה מחנה הם נמצאים, הרי **בשערי לויה** הם, שלא הוקדשו בקדושת העזרה!

והרי **התניא**: **טמא מת - מותר ליכנס במחנה לויה!**

ולא טמא מת בלבד, **אלא אפילו מת עצמו** מותר להכניסו למחנה לויה! **שנאמר** [שמות יג] "**ויקח משה** [שהיה לוי] **את עצמות יוסף**, **עמו**".

ומאי, ומה היא משמעות הכתוב "**עמו**"? - שהיה ארונו של יוסף **במחציתו** של משה, יחד **עמו במחנה לויה**.

ומוכח מהברייתא הזאת שמותר להכניס את המת עצמו לתוך מחנה לויה, וכל שכן שטמא מת מותר לו להיות שם!

ומוכיח מכאן אביי שגם לגבי זב אין לדרוש את הפסוק כמו שהם דרשו אותו.
אלא אמר אביי:
[לפי גירסת התוספות והרא"ש] -
טבול יום של זב - לאו כזב דמי, ולכן מצד היותו "טבול יום" גרידא, הוא היה צריך להיות מותר להכנס למחנה לויה, כמו טמא מת.
ואפילו הכי, אסור הוא להכנס למחנה לויה ביום השביעי, עד היום השמיני, **כיון דמחוסר כפרה** הוא, בנוסף להיותו "טבול יום".
לפי שעדיין לא הגיע הזמן שהוא יכול להביא את קרבנו ולהתכפר בו, שזה הוא יכול לעשות רק ביום השמיני, וכמו שמפורש בכתוב.
ולכן **לא עייל** למחנה לויה גם לאחר שטבל ביום השביעי, ולגבי זה דינו הוא כזב. אבל ביום השמיני, שהוא ראוי להתכפר בו, וכבר אינו טבול יום, מותר הוא להכנס למחנה לויה.
אבל טמא מת, שאינו מחוסר כפרה, מותר לו להיות במחנה לויה אפילו אם לא טבל כלל.
ומוכיח אביי את דבריו, שטבול יום של זב אסור לו להכנס למחנה לויה רק מחמת שבנוסף להיותו טבול יום יש בו את החסרון שהוא מחוסר כיפורים, ולא התירה לו התורה להכנס למחנה לויה אלא ביום השמיני, שכבר אין בו את החסרון של טבול יום, והוא יכול להביא בו את קרבנו.
ואי, הרי אם נאמר כדברינו, ששער ניקנור, **במחנה לויה קאי - אמאי קא קרי ליה**, מדוע קורא לו הכתוב בשם "**אהל מועד**" [כמו שנאמר בנזיר ובזב "ובא לפני ה', אל פתח אהל מועד"]!?
והרי אהל מועד, הוא מקום המקדש עצמו, שהוא מחנה שכינה ולא מחנה לויה!
אלא בהכרח, שכוונת הכתוב, המכנה את שער ניקנור "פתח אהל מועד", על אף שהוא מחנה לויה, היא **למימרא**, כדי לחדש ולגלות את הדין -
מה התם, למקום המקדש עצמו - **מחוסר כפרה לא עייל** כלל.
אף למחנה לויה, כמו שער ניקנור - **מחוסר כפרה לא עייל**!
אך האיסור שלו להכנס למחנה לויה הוא רק בשעה שיש לו חסרון נוסף, שהוא טבול יום, ואינו יכול להביא קרבנו.
ולכן ביום השביעי, אפילו לאחר שטבל, אינו רשאי להכנס למחנה לויה, שלענין זה קראו הכתוב לשער ניקנור "פתח אהל מועד", ללמדנו שלפני היום השמיני, נחשב פתח

זה עבור טבול יום שהוא גם מחוסר כיפורים, כמו אהל מועד, שאסור למחוסר כיפורים להכנס.
אבל ביום השמיני, כשחדל להיות טבול יום, והוא ראוי להביא קרבנו, מותר לו להכנס למחנה לויה ולהביא קרבנו, על אף שהוא עדיין מחוסר כיפורים, ואסור לו להכנס למקדש.
ומבארת עתה הגמרא, מנין שלמחוסר כיפורים, אפילו לאחר שטבל והעריב שמשו, אסור להכנס למקדש:
והתם, למקדש עצמן, **מנלן** שאסור למחוסר כיפורים להכנס?
דתניא: נאמר בפרשת חוקת:
"**טמא יהיה**" - **לרבות טבול יום**, שאסור לו להכנס למקדש, אם כי הוא מותר להכנס למחנה לויה.
"**עוד טומאתו בו**" - **לרבות מחוסר כפרה**, שעל אף שטבל כבר אתמול, ושוב איננו טבול יום, אסור לו להכנס למקדש.
כתוב בפרשת נזיר:
קרבנות הנזיר:
"וזאת תורת הנזיר, ביום מלאת ימי נזרו, יביא אותו [את עצמו] אל פתח אוהל מועד. והקריב את קרבנו לה', כבש בן שנתו תמים אחד לעולה, וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת, ואיל אחד תמים לשלמים. וסל מצות סולת [עשר] חלות בלולות בשמן, ו[עשר] רקיקי מצות [אינם בלולים בשמן, אלא] משוחים בשמן, [ושיעור השמן לחלות ולרקיקים רביעית הלוג, והוא הלכה למשה מסיני], ומנחתם ונסכיהם. והקריב הכהן לפני ה', ועשה את חטאתו ואת עולתו. ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' על סל המצות [ישחט את השלמים על מנת לקדש את הלחם], ועשה הכהן את מנחתו ואת נסכו".
תגלחת הנזיר:
"וגלח הנזיר פתח אוהל מועד את ראש נזרו, ולקח את שער ראש נזרו, ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים".
תנופה:
"ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל, וחלת מצה אחת מן הסל, ורקיק מצה אחד, ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו. והניף אותם הכהן תנופה לפני ה', קודש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה -
ואחר ישתה הנזיר יין".
ודינים אלו מתבארים במשניות שלפנינו.

מתניתין:

תגלחת[1071] **הטהרה**, **כיצד**? -

היה הנזיר **מביא**[1072] **שלש בהמות** לקרבן: כבשה אחת בת שנתה ל**חטאת**; כבש בן שנתו ל**עולה**, ואיל אחד ל**שלמים**.[1074] **ושוחט את השלמים** תחילה,[1073] **ומגלח עליהם**, כלומר: כיון שזרק את דם השלמים הרי הוא מגלח,[1075] **דברי רבי יהודה**.

רבי אלעזר[1076] **אומר**:

[1071]כל מעשה הנזיר במלאת ימי נזרו נקראת "תגלחת הטהרה".

[1072]וזמן ההבאה, אם הוא ביום מלאת ימי נזרו או יום לאחר מלאת ימי נזרו, ודינו לכתחילה ובדיעבד, מתבאר במשנה לעיל טז א, ובסוגיית הגמרא בדף ה ודף ו, ונחלקו בו רב מתנא ובר פדא, ראה שם.

[1073]א. כן היא שיטת התוספות והרא"ש בהבנת שיטת רבי יהודה; וכן פירש המאירי, והוסיף: ואף על פי שבכל מקום חטאת קודמת [והיה לנו להקדימה וכסברת רבי אלעזר], בזו שלמים עיקר, ששערו משתלח תחת דוד של שלמים. והתוספות ביארו את הטעם שהוא מקדים את השלמים, משום דדרשינן בגמרא: "וגלח פתח אוהל מועד", במה שנאמר בו "אהל מועד", דהיינו שלמים שנאמר בהם "ושחטו פתח אוהל מועד", ואחרי שאמר הכתוב שעל השלמים יגלח, דין הוא שיקדים אותם. אבל בשיטת הרמב"ם כתבו ה"תוספות יום טוב" וה"לחם משנה" שהוא מפרש באופן אחר, והוא מקדים את החטאת אף לרבי יהודה, ויובאו דבריהם בהערה בהמשך המשנה, וראה עוד ברא"ש לעיל כח ב דמבואר בדבריו, שלדעת רבי יהודה הרי הוא מקדים את החטאת כסדר הקרבנות שבמשנה, וזה סותר לדבריו כאן שהוא מקדים את השלמים. ב. הקשו התוספות לפי שיטתם: "אם כן - שהוא מקדים את השלמים - למה הקדים חטאת ועולה לשלמים"; וממה שכתבו התוספות: "הקדים **חטאת ועולה** לשלמים" משמע שכוונתם להקשות על לשון התנא, ולא על לשון הכתוב, וכפי שהיה נראה מפשטות לשונם, שהרי הכתוב הקדים עולה לחטאת, והיה להם לומר: "**עולה וחטאת** לשלמים", וכן הבינו כמה מאחרונים הביאם ב"ארזי הלבנון", וכן נראה מלשון ה"לחם משנה" [נזירות ח ב]; אך הביא ב"ארזי הלבנון" שם, שמדברי הראשונים נראה, שקושייתם היא על לשון הכתוב.

[1074]והוא נקרא בכל מקום: "איל נזיר" או "שלמי נזיר".

[1075]אף שלשון המשנה משמע בפשיטות, שמגלח מיד אחר השחיטה, ואינו ממתין עד הזריקה, וכן משמע מלשון פירוש המשניות להרמב"ם; מכל מקום כתב ה"מנחת חינוך" במצוה שעז [אות יג בנדמ"ח], שמגלח אחר הזריקה, [**וראה דברי ה"מנחת חינוך" במצוה ששח אות ז** בנדמ"ח], וכן מבואר בתוספות פסחים פא ב, והביאו ראיה מן המשנה לקמן מו ב, והוא לפי פירוש התוספות במשנה שם, ולקמן מו ב בהערות, יבואר. וראה עוד בתוספות לקמן מז א ד"ה ונטמא, שלפי רבי אליעזר, כיון שלא הותרו איסורי הנזירות אלא עד אחר המעשים כולם, אף אינו מגלח אלא אחר כל המעשים, וביאר ה"חזון איש" סימן קמא ד ד"ה מ"ה ב, שדעתם היא, שאי אפשר לגלח עד שלא הותר הנזיר מאיסוריו, וכיון שלדעת רבי אליעזר לא הותר מאיסורי הנזירות עד אחר המעשים כולם, כמבואר לקמן מו א, ממילא אינו מגלח קודם לזה, [וראה שם, שמצד הסברא רצה לומר לא כן, ומצות תגלחת אינה צריכה היתר איסור התגלחת]; ולפי זה בהכרח שלשיטת חכמים אינו מגלח עד שייזרק הדם, שהזריקה היא המתרת את איסורי הנזיר, כמבואר במשנה לקמן מו א: "כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים, הותר הנזיר לשתות ביין וליטמא למתים"; **וראה עוד ב"באר משה" על התוספות לעיל כח ב ד"ה דתנן, וראה הערה בעמוד זה בשם רש"י בזבחים נה א**, וראה עוד רש"י במנחות ה א ד"ה על אחת.

[1076]יש נוסחאות [הובאו ב"קרן אורה"], שגורסים "רבי **אליעזר**" ולא "**רבי אלעזר**", ולפי מה שכתבו התוספות לקמן מז א שהובאו לעיל בהערה, אי אפשר לגרוס "רבי אליעזר", שהרי צריך לדעתו להמתין עד שיביא את כל הקרבנות, ואילו כאן מבואר - לדעת רוב המפרשים - שמקדים את החטאת ומגלח עליה; וראה עוד בזה בהערה לקמן.

[1077]נתבאר על פי הרא"ש, וסברא זו מבוארת גם בדברי רבי מאיר, שהרי ממה שאמר הכתוב שהוא מגלח על השלמים, מזה אנו לומדים שהוא מקדים אותם, וכמו שכתבו התוספות והרא"ש לעיל; וכדעת הרא"ש שלפי רבי

לא היה מגלח אלא על החטאת, כלומר: היה מקדים את החטאת ומגלח עליו, כיון **שהחטאת קודמת בכל מקום**, ודין הוא שיגלח על הראשון. [1077] **ואם גילח על אחד משלשתן**, כלומר: אם גילח על קרבן אחר משלשת הקרבנות שהוא מביא - **יצא**. [1078]

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

אם **הביא שלש בהמות** - כבשה כבש ואיל - **ולא פירש** בשעת הקדשם איזה לחטאת ואיזה לעולה ואיזה לשלמים, אלא שהקדישם סתם לקרבנות נזירותו: [1079]

הכבשה, שהיא הבהמה **הראויה לחטאת** - **תקרב חטאת**.

אלעזר הוא מקדים את החטאת ומגלח עליה, הבינו גם שאר המפרשים האחרונים, וכן משמע בתוספות ד"ה בשלמים הכתוב מדבר; אבל דעת המאירי היא, שאינו מגלח - לרבי אלעזר - אלא על השלמים שמביא בסוף [ויובאו דבריו בהערה לקמן].

[1078] א. לא ביארו התוספות והרא"ש, לדעת מי נאמרה בבא זו: אם לדעת רבי יהודה, או רבי אלעזר, או שניהם, וב"תוספות יום טוב" מבואר, שהוא לכולי עלמא, וראה שם. ובגמרא זבחים נה א, נלמד דין זה מהיקש חטאת ועולה לשלמים, ופירש רש"י, שהחטאת נלמדת מן השלמים שהוא מגלח עליהם, וכן מבואר בתוספות לעיל כח ב ד"ה דתנן, ואם כן משמע שגם לרבי יהודה נאמרה בבא זו; ויש לדון לשיטת רבי אלעזר: אם הוא משום היקישא דעולה ושלמים לחטאת, או שמא לפי מה שכתב הרא"ש בטעמו ש"דין הוא שיגלח על הראשון", אם כן ממילא משמע שאם הקדים קרבן אחר יגלח עליו, **וראה ב"תוספות יום טוב"**. ב. לא נתבאר בדברי התוספות והרא"ש, מנין לנו שהוא מגלח לכתחילה על אחד מן הקרבנות, אף על פי שבכתוב מבוארת מצות התגלחת אחר כל הקרבנות, וראה היטב ב"חזון איש" נשים סימן קמא ד, ד"ה מ"ה ב. ג. לשון רש"י בזבחים נה א ד"ה ואם גילח על אחת משלשתן יצא, הוא: וחטאת הוא דילפא משלמים [שאף אם גילח עליה - יצא], מה איל נזיר אם הביאו יחידי בלא חטאת ועולה - יצא, דכתיב "ואחר ישתה הנזיר יין" ואמר מר בספרי "אחר מעשה יחידי", והיינו שלמים, שעיקר תגלחתו של נזיר תלויה בשלמיו, שהרי הוזקקו לו לשלח שערו תחת הדוד, כדכתיב "על האש אשר תחת זבח השלמים", ותניא בספרי: "וגלח הנזיר פתח אוהל מועד [דהיינו שלמים] ", **וכמה דברים מחודשים יש ללמוד בשיטת רש"י מדבריו שם**, וראה עוד רש"י מנחות ה א ד"ה על אחת. ד. הרמב"ם [נזירות ח ב] פסק: ושוחט החטאת תחילה, ואחר כך העולה, ואחר כך השלמים, ואחר כך מגלח, ואם גילח אחר ששחט החטאת או העולה, יצא; וראה ב"כסף משנה" שהקשה על הרמב"ם, שזה דלא כמאן, כי לפי רבי מאיר צריך להקדים את השלמים, ולפי רבי יהודה מגלח על החטאת, ואילו הרמב"ם כתב שמגלח אחר שלשתן, **וראה מה שכתב** ה"כסף משנה", שהרמב"ם בחר לו דרך שלישית, וכתב ה"משנה למלך" שהם דברים תמוהים, וה"לחם משנה" כתב עליו ש"הרחיב דעתו". וכתבו ה"לחם משנה" וה"תוספות יום טוב", והסכים עמהם ה"משנה למלך", וכן כתב ב"קרן אורה", שהרמב"ם מבאר כך את דעתו של רבי יהודה, וכבר הובא לעיל שכן נראה מדברי הרא"ש בדף כח ב, ושלא כדבריו כאן. אבל יש לומר בדעתו שהוא פוסק כרבי אלעזר, וכפירוש המאירי שכתב: "לא היה מגלח אלא על החטאת, שהחטאת קודמת בכל מקום, ואפילו חטאת העוף לעולת בהמה וכו', והילכך שוחט את החטאת תחילה, ואחר כך העולה ואחר כך השלמים, וכן הלכה, ואחר כך מגלח, רצה לומר אחר שחיטת שלשתן, ואם גילח על אחת משלשתן, רצה לומר אחר החטאת [הראשונה] או אחר העולה [השניה] יצא", וזה הוא כמו פסק הרמב"ם. והיה מקום להסתפק לדעת רבי אלעזר [לפי ביאור המאירי], למה הוא מגלח לכתחילה אחר כל הקרבנות: אם משום שנאמר "פתח אוהל מועד", דהיינו שלמים הבאים בסוף, או שמא לא נאמרה דרשה זו אלא אליבא דרבי יהודה, וטעם הגילוח אחר כל הקרבנות הוא משום שבתורה כתובה מצות התגלחת אחר כל הקרבנות; ועוד, שהרי שיטת הרמב"ם היא - כפי שהובאה שיטתו לקמן במשנה מה ב - שהנזיר אסור בכל איסורי נזיר עד אחר כל המעשים כולם [למצוה ולא לעיכובא], ואם כן אינו יכול לגלח עד אחר הבאת כל הקרבנות, כסברת התוספות לקמן מז א לפי רבי אליעזר הסובר שכל המעשים כולם מעכבים בהיתר איסורי הנזירות, [הובא בהערה לעיל]. ושיטת המאירי היא, שהוא נלמד מ"פתח אוהל מועד", כמבואר בדבריו בהמשך הענין, ראה שם היטב.

[1079] לשון הרא"ש הוא: אף על גב שכל הקרבנות צריך שיקרא להם הבעלים שם, הכא לא צריך, אלא אחר שאמר "אלו לנזירות" הוי כאילו קרא שם לכל אחד ואחד, שהכבשה אינה ראויה וכו'.

הכבש, שהוא הבהמה הראויה **לעולה - תקרב** [1080] **עולה**.
האיל שהוא הבהמה הראויה **לשלמים - תקרב שלמים**.

גמרא:

שנינו במשנה: ושוחט את השלמים ומגלח עליהם דברי רבי יהודה:
תנו רבנן:
כתוב בפרשת נזיר: "**וגלח הנזיר פתח אוהל מועד** את ראש נזרו", מה תלמוד לומר "פתח אוהל מועד"? -
בשלמים הכתוב מדבר, ללמד שעל השלמים יגלח - כיון **שנאמר** בשלמים: "**ושחטו פתח אוהל מועד**". [1081]
ומפרש התנא מנין לו זאת:
מנין **אתה אומר שבשלמים הכתוב מדבר**, ולומר שיגלח על השלמים?
או אינו אלא לומר שיגלח **פתח אוהל מועד ממש**!?
אמרת [אמור מעצמך]: **אם כן, דרך בזיון הוא**. [1082]
רבי יאשיה אומר: **אינו צריך** ללמוד מן הסברא, שאין לו לגלח פתח אוהל מועד: [1083]
כי **הרי אמרה תורה**: "**ולא תעלה במעלות על מזבחי**, אשר [כדי ש] לא תגלה ערותך עליו". דהיינו, אין זה לכבוד המזבח, שתהיה ערוה גלויה נגדו.
ואם אמרה כן התורה במי שהולך לעבוד עבודה, ואין זה כל כך דרך בזיון, קל וחומר שנאמר כן בגילוח.
רבי [1084] **יצחק אומר**: **אינו צריך** ללמוד מכל זה שאינו מגלח פתח אוהל מועד ממש:
כי **הרי הוא אומר**: "**ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש** אשר תחת זבח השלמים" -
ומשמע: **מי שאינו מחוסר אלא לקיחה ונתינה**. כלומר: קרוב הוא בשעת גילוח לאש שתחת זבח השלמים, ואינו צריך אלא לקיחת השער, ונתינתו תחת האש.

[1080] בהמה לשון נקיבה הוא, וכיון שאמר הביא שלש "בהמות", לכן אמר "תקרב", אף שהעולה והשלמים זכרים הם.
[1081] ראה ברש"י זבחים נה א ד"ה ואם גילח, שכתב טעם נוסף שהוא מגלח על השלמים, הובא בהערה לעיל.
[1082] הגר"א הגיה בגמרא, ומדברי התוספות מבואר שלא הגיהו, ועל כן הושארה הנוסחא כפי שהיא.
[1083] כתבו התוספות: ובספרי אין הגירסא "רבי יאשיה אומר", אלא כל זה מדברי תנא קמא, והכי איתא התם: "או אינו אלא פתח אוהל מועד ממש, אמרת, אם כן הרי זה דרך בזיון, או אינו אלא ממש, [כלומר: דאין להוציא מכח סברא את הפסוק ממשמעו], הרי הוא אומר "לא תעלה במעלות" קל וחומר לדרך בזיון", והגר"א הגיה בגמרא כדברי הספרי.
[1084] בגמרא שלפנינו יש כאן תוספת, והגר"א מחקו, וכן מוכח בתוספות שאין גורסים זה, וגם לא מצאנו בשום מקום שתביא הגמרא מדרש.

יצא זה - המגלח פתח אוהל מועד - **שאם** מבשל הוא את שלמיו בעיר ירושלים, הרי **הוא מחוסר לקיחה** של השיער, **הבאה** ממקום גילוחו פתח אוהל מועד, **ונתינה** תחת האש.[1085]

ומכאן למדנו שלא אמרה תורה לגלח פתח אוהל מועד, אלא כוונת התורה לומר, שיגלח על השלמים שנאמר בהם "פתח אוהל מועד".

אבא חנן אומר משום רבי אליעזר פירוש אחר בפסוק: זה שאמר הכתוב "**וגלח הנזיר פתח אוהל מועד**", שבהכרח אין הכוונה כפשוטו כי דבר פשוט הוא, שהרי דרך בזיון הוא, ללמד הוא בא:

כל שאין פתח אוהל מועד[1087] **פתוח, אינו מגלח**.[1086]

רבי שמעון שזורי אומר:

זה שאמר הכתוב: "וגלח הנזיר פתח אוהל מועד", הוא כפשוטו, שיגלח פתח אוהל מועד.[1088]

ומה שאמר הכתוב "**וגלח הנזיר פתח אוהל מועד**", ולא אמר: "וגלח פתח אוהל מועד את ראש נזרו", הוא בא ללמד שהנזיר בלבד מגלח פתח אוהל מועד, **ולא נזירה** מגלחת פתח אוהל מועד.

דף מה:

וטעם הכתוב הוא, משום שאם תגלח הנזירה בפתח אהל מועד, יש לחוש **שמא יתגרו בה פרחי כהונה** הנמצאים שם, ולכן מגלחת היא במדינה במקום צנוע, ולא יראוה פרחי כהונה.

אמרו לו חכמים לרבי שמעון שזורי:

לדבריך - סוטה תוכיח, כלומר: סוטה תוכיח שלא כדבריך:

[1085] הקשה הרא"ש: תמיה לי, ומנין שאינו מבשלו פתח אוהל מועד!?

[1086] לפי הנוסחאות הגורסים במשנה: "רבי **אליעזר** אומר לא היה מגלח אלא על החטאת", לכאורה נראה שרבי אליעזר לטעמיה שאינו דורש "פתח אוהל מועד" לגילוח על השלמים, ולכן פירש את הפסוק באופן אחר, קרן אורה; וכן מבואר בפירוש הרא"ש, שתנא זה סובר שאינו מגלח אלא על החטאת; [וראה שם ב"קרן אורה" מה שהעיר בזה מדברי הרמב"ם; ודבריו בזה תלויים בהבנת שיטת הרמב"ם שנזכרה בהערה לעיל]. ולפי מה שכתבו תוספות [לקמן מז א, הובא לעיל בהערה], שלדעת רבי אליעזר אינו מגלח אלא כשהקריב כל הקרבנות כולם, אם כן יש לומר דרבי אליעזר לשיטתו [אף אם נגרוס במשנה "רבי אלעזר"], שהרי אי אפשר לפרש שכתוב בא לומר שהוא מגלח על השלמים, כי ממה נפשך, אם הביאם באחרונה אין צריך כתוב לזה, ואם הביאם תחילה הרי אינו מגלח עליהם, ולכן פירש, שהכתוב בא לומר שיגלח בזמן שאוהל מועד פתוח.

[1087] ברמב"ם [נזירות ח ג] מבואר, דהיינו פתח העזרה, וה"מנחת חינוך" במצוה שעז [אות יג בנדמ"ח], תמה על זה, כי "פתח אהל מועד" בכל מקום היינו דלתות ההיכל ולא דלתות העזרה.

[1088] על פי פירוש הרא"ש, **ראה שם**; וב"קרן אורה" כתב שאינו מוכרח, ראה שם.

דכתיב בה: "**והעמידה לפני ה'**", והיינו שמעמידה בשער ניקנור, **ולא חיישינן שמא יתגרו בה פרחי כהונה**.

אמר להן:

אינו דומה, כי זו - הנזירה - **כוחלת** את עיניה **ופוקסת** [קולעת] את שערה.

ואילו זו - הסוטה - **אינה כוחלת ופוקסת**, אלא עומדת שם דרך ניוול, וכמו ששנינו [סוטה ז ב]: "ואחר כך מביא חבל מצרי וקושרו למעלה מדדיה". [1089]

מתניתין:

משנתנו ממשיכה בסדר תגלחת הטהרה, שהתחילה בה המשנה הקודמת, שנתבארו בה הקרבנות שהוא מביא, ותגלחת הנזיר מתי היא נעשית; ועתה מבארת המשנה מה נעשה בשיער:

אחר שנתגלח הנזיר, **היה** הנזיר **נוטל** את **שער ראש נזרו**, **ומשלח** אותו **תחת הדוד** [הכלי שמתבשל בו הבשר] של השלמים.

ואם גילח במדינה, מחוץ לירושלים, [1090] **לא היה משלח תחת הדוד**.

במה דברים אמורים שהוא משלח תחת הדוד, **בתגלחת הטהרה**.

אבל בתגלחת הטומאה, **לא היה משלח תחת הדוד**, שלא תלה הכתוב נתינת שער תחת הדוד אלא בתגלחת נזיר טהור.

רבי מאיר אומר:

[1089] כן כתבו התוספות; וראה עוד במשנה שם: "היתה מתכסה בלבנים מכסה בשחורים, היה עליה כלי זהב וקטליאות נזמים וטבעות מעבירין ממנה כדי לנוולה", ובכלל זה שאינה כוחלת ופוקסת.

[1090] כתב המאירי בשם התוספות: "שאם גילח במדינה לא היה משלח, רצה לומר תחת הדוד, כלומר שלא מצינו שילוח אלא למגלח בעזרה רצה לומר בעזרת נשים דלהכי אהני פתח אוהל מועד", [ולשון התוספות שלפנינו אינו ברור, ראה בזה ב"ארזי הלבנון", וראה היטב בסוף הסוגיא "מפני שגילח כמצותו" ובהערה שם]. ומה שכתב המאירי בשמם ש"מדינה" היינו חוץ למקדש, הנה בתוספות שלפנינו מבואר ש"מדינה" היינו חוץ לירושלים; ומבואר עוד בתוספות שלפנינו טעם נוסף שאינו משלח אם גילח במדינה, ומשום שהוא מחוסר הבאה מחוץ לירושלים והתורה אמרה "ולקח ונתן" שאינו מחוסר הבאה אלא לקיחה ונתינה. ב. כתב הרמב"ם [נזירות ח ג]: "והיכן מגלח שערו בעזרת הנשים שהיתה שם בקרן מזרחית דרומית וכו' ואם גילח במדינה יצא", ומבואר שלכתחילה אינו מגלח במדינה אלא בעזרה, וראה מקור דברי הרמב"ם ב"כסף משנה"; ולפי הבנת ה"באר משה" בדברי התוספות שלפנינו, אף בדבריהם מבואר שלכתחילה אינו מגלח במדינה אלא בירושלים דאהני לזה פשטא דקרא. ובשם הגרי"ז כתבו לתמוה על לשון הרמב"ם, מנין לו שאינו מגלח לכתחילה אלא בעזרת נשים. וראה בסוף הסוגיא בברייתא שהובאה שם: "הכל לא היו משלחין תחת הדוד חוץ מן טהור שבמקדש **מפני שנעשית כמצותו**", ובדברי המפרש ובהערה שם.

[1091] יש להסתפק אם "מדינה" שהזכיר רבי מאיר גבי נזיר טמא היינו נמי חוץ לירושלים כמו "מדינה" גבי נזיר טהור שהזכיר תנא קמא [לדעת התוספות שלפנינו], או שמא דוקא גבי טהור שהוא משלח תחת דוד השלמים המתבשלים בירושלים, לכן מקום שילוחו הוא בירושלים ולאו דוקא בעזרה, אבל הטמא שהוא משלח תחת דוד

הכל - בין טהורים שגילחו בירושלים בין טהורים שגילחו במדינה, ובין טמאים - **משלחין תחת הדוד**, **חוץ מן הטמא שגילח במדינה** [1091] **בלבד**, שאינו משלח תחת הדוד מפני ששערו נקבר. [1092]

גמרא:

שנינו במשנה: **היה נוטל שער ראש נזרו** ומשלח תחת הדוד:

תנו רבנן:

ואחר כך [1094] **נוטל את הרוטב** [1093] של השלמים, **ונותן על שער ראש נזרו**, **ומשלח** את השער **תחת הדוד של שלמים**.

ואם שילח את השער **תחת הדוד של חטאת ואשם - יצא**. [1095]

ותמהה הגמרא: והרי הברייתא עוסקת בנזיר טהור שהוא מביא שלמים, ואם כן תיקשי: **אשם בנזיר טהור**, **מי איכא** [וכי יש אשם בנזיר טהור]!? והיאך אמרו בברייתא שאם שילח תחת הדוד של האשם יצא!? **אמר** תירץ **רבא**, **הכי קאמר**: [1096]

ואם נזיר טמא [1098] **משלח** את שער ראשו **תחת הדוד של אשם**, **יצא**. [1097]

מפרשת הגמרא: **מנא הני מילי**?

מנין שהוא נותן מרוטב השלמים על השער קודם שהוא משלחו תחת הדוד?

אמר רבא, **אמר קרא**:

"ולקח את שער ראש נזרו, ונתן על האש **אשר תחת זבח השלמים**", ולא היה לו לומר אלא: "ונתן על האש אשר תחת השלמים".

של קדשי קדשים המתבשלים בעזרה, יש לומר שאינו משלח אלא בעזרה; **וראה תוספות ד"ה רבי מאיר** במה שנדפס במוסגר, ובהגהות מהר"ב רנשבורג שם.

[1092] בתוספות נתקשו: דין זה מנלן; וראה אריכות בביאור שיטת רבי מאיר ב"קרן אורה".

[1093] כלומר: "מן הרוטב" ולא כולו, רמב"ם נזירות ח ב, וכן נראה בתוספות ד"ה נוטל.

[1094] כתב הרא"ש: "סיומא דברייתא הוא", כלומר: שלפני כן קתני בברייתא סדר כל המעשים, ומסיק "ואחר כך וכו'"; ובתוספות ד"ה נוטל משמע קצת שהם גורסים: "והוא נוטל מן הרוטב".

[1095] א. כתב ב"מנחת חינוך" מצוה שעז [אות יג בנדמ"ח]: "ונראה דמה שמבואר לענין השליך השער תחת החטאת יצא, דנראה דאם לא השליך תחת האש כלל לא יצא, זה אינו רק למצוה, אבל לעיכוב אפילו לא השליך כלל אינו מעכב, דכל התגלחת אינו מעכב", ויש ללמוד מלשונו שלשיטת רבי אליעזר - לקמן מו א שאינו שותה יין עד אחר המעשים כולם - גם השילוח מעכב; וכן לשיטת הרמב"ם שאסור לשתות יין עד אחר המעשים כולם, היינו נמי עד אחר השילוח. ב. בחזון איש [אבן העזר קמא ו] נסתפק: יש לעיין אם נתן מרוטב החטאת תחת הדוד אי קיים בזה מצות נתינת הרוטב, וכן יש לעיין בנותן מרוטב השלמים תחת החטאת, וכן יש לעיין אם נתן מרוטב החטאת תחת דוד השלמים.

[1096] ראה שיטה מקובצת בשם ה"ר עזריאל, ויש שם שיבושי לשון.

[1097] בפשוטו משמע, שלכתחילה אינו משלח תחת הדוד של האשם, ובהכרח דהיינו תחת החטאת, ולא נתבאר למה לכתחילה משליך הוא תחת דוד החטאת; וראה "שיטה מקובצת", ובלשון הרמב"ם [נזירות ו יד], וב"קרן אורה" בד"ה אמר רבא ובד"ה מאי זבח.

[1098] בפשוטו, כוונת רבא לפרש ברייתא זו כרבי מאיר דמשנתנו, שנזיר טמא משלח תחת הדוד, אך ראה ב"שיטה מקובצת" בשם ה"ר עזריאל, **ובלשון הרמב"ם** [נזירות ו יד] וב"קרן אורה".

ויתור "זבח" בא ללמד: **מזבחו - יהא תחתיו** [תחת השלמים יהיה מן הזבח]. ובהכרח רוטב הוא, היות שאת הזבח עצמו אי אפשר לשרוף כל זמן שהוא ראוי לאכילה. [1099]
למדנו בברייתא: **ואם שילח תחת הדוד של חטאת ואשם - יצא**.
ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא**? והרי בכתוב לא מצאנו אלא אש אשר תחת זבח השלמים!?
כי **אמר קרא**: "**זבח**", מיותר הוא. כי היה לו לומר "אשר תחת השלמים", ולכך ייתרו הכתוב כדי ללמד שכל זבח במשמע, **לרבות את החטאת** בנזיר טהור **ואשם** בנזיר טמא.
ומקשינן: **והא אפיקתיה להאי** "**זבח**" **לרוטב** [והרי כבר למדנו מיתור לשון "זבח" שהוא נותן מן הרוטב, כדלעיל], ושוב אין כאן יתור לשון לחטאת ואשם!?
ומשנינן: **אם כן**, שלא בא "זבח" לרבות אלא שיהא נותן מן הרוטב, **לימא קרא** "**מרוטב השלמים**". לא היה לו להזכיר לשון "זבח", שהרי אינו נותן מן הזבח עצמו אלא מרוטבו.
מאי "**זבח**", מדוע אמר הכתוב לשון זבח? -
אלא, **שמע מינה**, שהוא בא **לרבות חטאת ואשם**.
אך עדיין יש להקשות: **ואימא כולה** "זבח" **לחטאת ואשם הוא דאתא** [לרבות חטאת ואשם הוא בא], ולא נלמד מכאן שהוא נותן מן הרוטב תחת הזבח!?
ומשנינן: **אם כן**, **לימא** קרא "**שלמים וזבח**".
מאי "**זבח השלמים**", למה הסמיך הכתוב "תחת" ל"זבח"? -
בהכרח **שמע מינה תרתי** [את שתי הדרשות].
תנו רבנן:
הכל, בין טהורים ובין טמאים, **היו משלחין תחת הדוד**.
חוץ מטמא שגילח במדינה, **מפני ששערו נקבר**, **דברי רבי מאיר**. וכמו שאמר במשנתנו.
רבי יהודה אומר: [1100]
טהורים כאן וכאן, במקדש ובמדינה, [1101] **היו משלחין**.
ואילו **טמאין כאן וכאן**, **לא היו משלחין**.
וחכמים אומרים:
הכל לא היו משלחין תחת הדוד, **חוץ מן טהור שגילח במקדש**, **מפני שנעשה כמצותו**, שגילח במקדש כמצותו. [1102]

[1099] ראי"ש.
[1100] שיטת רבי יהודה היא שיטה שלישית, ולא נזכרה במשנתנו.
[1101] נתבאר על פי התוספות כאן, וראה מה שנתבאר בהערה בסוף הברייתא.
[1102] א. נתבאר על פי המפרש, ומבואר שעיקר מצותו לדעת חכמים הוא לגלח במקדש, והטעם הוא משום דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו לגמרי; וכתב המפרש, ששיטת חכמים היא שיטת תנא קמא במשנתנו, וולכאורה היינו

מתניתין:

משנתנו ממשיכה בסדר "תגלחת הטהרה", אחר שנתבארו במשניות הקודמות הקרבנות שהוא מביא וסדר תגלחתו; ומבארת:

היה מבשל את השלמים, או שולקן [בישול יתר], כלומר: אחר שנתן הנזיר את השלמים להתבשל, ונתן שערו תחת הדוד, ונגמר בישולן, או שליקתן [1103] -

ולאחר מכן, היה **הכהן נוטל את הזרוע הבשילה מן האיל** של השלמים, וכן נוטל הכהן **חלת מצה אחת מן הסל**, [1106] **ורקיק מצה אחד**, [1105] **ונותן על כפי הנזיר**, [1104] **ומניפן**.

משום שהוא סובר ש"מדינה" האמורה במשנתנו - שאינה משלח בה הנזיר הטהור - היינו ירושלים [וכשיטת המאירי שהובאה לעיל בהערה], ואינו משלח אלא כשגילח במקדש. ואולם לכאורה לשיטת התוספות שפירשו בדעת תנא קמא שהטהור משלח אפילו כשגילח חוץ למקדש ובלבד שיגלח בירושלים, אם כן בהכרח שדעת חכמים בברייתא המחלקים בין מקדש לחוץ למקדש היא שיטה רביעית, ודבר זה רחוק הוא, כי מנין לתוספות להמציא שיטה רביעית, והרי יש לומר כהמפרש. ולדעת ה"קרן אורה" [במשנתנו ד"ה ואם], "מקדש" הנזכר בדברי חכמים היינו ירושלים לדעת התוספות, ואף לדעתם דעת תנא קמא שבמשנתנו היא היא דעת חכמים שבברייתא.

ב. כתבו התוספות בדעת רבי יהודה שאמר "כאן וכאן" דהיינו "במקדש ובמדינה", ומה שלא פירשו "בירושלים וחוץ לירושלים" ולאפוקי מתנא קמא של משנתנו, היינו משום שלדעת חכמים בברייתא זו יש חילוק בין מקדש לחוץ למקדש, ולכן כתבו שלדעת רבי יהודה אין חילוק; וקצת משמע מדבריהם שרבי מאיר המחלק בטמא בין מדינה לחוץ למדינה היינו בין מקדש לחוץ למקדש, שאם לא כן היה להם לפרש את דברי רבי יהודה שהוא בא לאפוקי מרבי מאיר שקדם לו בברייתא וחילק בין ירושלים לחוץ לירושלים, וראה איסתפקתא בזה בהערה במשנה.

[1103] נתבאר על פי המאירי.

[1104] כתבו כאן בשם הגרי"ז, שהנתינה על כפי הנזיר הוא דין בפני עצמו, ואינו כחלק ממעשה התנופה, ראה שם הוכחתו, [וכן משמע מלשון הרמב"ם - נזירות ח ה - "שמשיזרק עליו אחד מן הדמים הותר, אף על פי **שלא נתן על כפיו ולא הניף**"].

[1105] כן צריך לומר.

[1106] לשון המשנה הוא על פי לשון הכתוב: "ולקח הכהן את הזרוע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד", והלשון משמע, שחלת המצה היתה מונחת בסל ואילו הרקיק לא היה מונח בסל, וכן משמע קצת גם לשון הכתוב "וסל **מצות** סולת חלות בלולות בשמן, ורקיקי **מצות משוחים** בשמן", ואם היה סל מצות קאי גם על הרקיקים, כך היה לו לומר: "וסל מצות סולת חלות בלולות בשמן ורקיקים משוחים בשמן", ולא היה צריך לחזור ולומר: "ורקיקי **מצות** משוחים בשמן", שהרי כבר אמר: וסל **מצות**. אבל ברמב"ם [נזירות ח א] מבואר, שהיו כל החלות והרקיקים בכלי אחד, ובכסף משנה כתב מקור לדברי הרמב"ם מן הכתוב "ואת האיל יעשה זבח שלמים לה' **על סל המצות**", והיינו, דזה בהכרח קאי על כל המצות שמביא, כי מכאן נלמד ששחיטת השלמים מקדשת את הלחם.

[1107] א. רמב"ם פרק ט ממעשה הקרבנות הלכה ט. ב. כתב המאירי: הוא הדין שמניף חזה ושוק ואימורין [ומניף הכל יחד], וכדכתיב "והניף אותם הכהן תנופה וגו' על חזה התנופה ועל שוק התרומה" וכל שכן באימורין, אלא שלא חש להזכיר אלא מה שנתחדש בזה על שאר שלמים [וראה רש"י בחומש דמשמע: ד, על חזה התנופה ועל שוק התרומה" אינו עולה על "והניף"; אלא על **קודש יהיו לכהן** על חזה וגו', כלומר: שיינתנו לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה], וכן כתב הרמב"ם בפרק ט ממעשה הקרבנות הלכה ט. ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם [נזירות ח א ד"ה והנראה] כתב בזה, שאין המשנה מבארת אלא את מה שהוא חלק ממצות תגלחת הטהרה, אבל תנופת החזה והשוק והאימורים אינה ממצות תגלחת הטהרה, אלא שמניפן כשאר שלמים, ולכן לא הזכירה המשנה את זה, [ולפי המבואר שם, גם לא קאי על תנופה זו המשך המשנה: "ואחר הותר הנזיר" שתנופה זו אינה מעכבת]; וכן הרמב"ם לא הזכיר את תנופתם של אלו בהלכות נזירות, אלא בהלכות מעשה הקרבנות, וראה שם הוכחות ליסוד זה. ג. כתב עוד הגרי"ז שם, שלפי זה היה מקום לומר שיכול לעשות את תנופת החזה והשוק והאימורים מיד אחר הזריקה ואף קודם התגלחת, שלא כתנופת הזרוע והלחם, אבל הוכיח שם לא כן, וביאר את הטעם, דהוא משום

הכהן מניח ידיו תחת ידי הבעלים ומניף הכל. [1107] **ואחר כך** - אחר התגלחת, התנופה וזריקת דם כל הקרבנות - **הותר הנזיר לשתות יין ולהטמא למתים**. [1108]

דף מו.

רבי שמעון אומר:

כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים של הקרבנות, **הותר הנזיר לשתות ביין ולהיטמא למתים**.

גמרא:

תנו רבנן: כתוב בפרשת נזיר: "**ואחר ישתה הנזיר יין**". והיינו **אחר** כל **המעשים** [האמורים בתורה בפרשת תגלחת הטהרה] **כולן**, דהיינו הבאת כל הקרבנות תגלחת ותנופה, **דברי רבי אליעזר**. [1109]

דלכתחילה צריכה להיות תנופת החזה ונהשוק והאימורין עם הזרוע והלחם הכל ביחד תנופה אחת, כמבואר במנחות דף סב.

[1108] א. בברייתא בגמרא למדנו: "ואחר ישתה הנזיר יין", אחר המעשים כולן [כל הקרבנות התגלחת והתנופה], דברי רבי אליעזר; וחכמים אומרים: אחר מעשה יחידי; כלומר: מיד אחר זריקת אחד מן הדמים, הרי הוא מותר בכל איסורי נזירות, ואילו התגלחת התנופה והבאת שאר הקרבנות אינן מעכבות. וכתבו התוספות על משנתנו: **לכאורה נראה** דהאי תנא - תנא קמא דמשנתנו - כרבי אליעזר, דאמר בגמרא דאסור לשתות יין עד אחר כל המעשים; וצריך לומר דכוונת המשנה שיהיה מותר אחר התגלחת התנופה וזריקת דם שאר הקרבנות, ונכללו בלשון המשנה "ואחר כך" משום שעיקר הבאת הקרבן והגילוח כבר נזכרה לעיל מה א. ב. ואולם שיטת הרמב"ם - שהביא דין זה כצורתו, ואף שלא פסק כרבי אליעזר - ביאר בחידושי מרן ריי"ז הלוי [ויסוד הדברים הוא על פי הירושלמי שהביא, ראה שם], שמשנה זו דברי הכל היא; והיינו משום שלא נחלקו רבי אליעזר וחכמים אלא אם כל המעשים כולן מעכבים את הפקעת הנזירות, שלדעת חכמים הופקעה הנזירות וחיובי עונשיה אחר מעשה יחידי; אבל מודים חכמים לרבי אליעזר לענין מצוה [והוא עשה מדאורייתא ד"ואחר ישתה הנזיר יין", כמבואר שם] שאסור הוא לשתות יין וליטמא למתים עד אחר כל המעשים כולן, וזו היא ששנינו במשנתנו "ואחר כך הותר הנזיר לשתות יין וליטמא למתים", ושיטת רבי שמעון היא שיטה שלישית, שאפילו למצוה אינו צריך להמתין אלא עד אחר מעשה יחידי; **וראה עוד ב**"**קרן אורה**" שכתב לפרש את משנתנו ואת דעת הרמב"ם באופן אחר. ג. וב"ברכת ראש" כתב לבאר לשון התוספות שכתבו "**לכאורה**", דהיינו משום שבאמת הוא קצת דוחק, כיון דבמשנה לקמן מז א הובאה שיטת רבי אליעזר בלשון "דברי רבי אליעזר", ואילו שיטת החולק עליו הובאה בלשון "וחכמים אומרים", ואילו כאן הובאו דברי רבי אליעזר בסתם, ודברי החולקים בשם "רבי שמעון אומר", ומתוך כך היה מקום לומר שלא נחלקו כאן אלא למצוה מן המובחר, אבל הן תנא קמא והן רבי שמעון מודים שאינו מעכב. ד. ויש להוסיף, שלפי דברי התוספות לקמן מז א, הרי שלרבי אליעזר אינו יכול לגלח על קרבן אחד אלא אחר כל הקרבנות [היות ולא הותרה לו התגלחת עד אחר כל המעשים], ואילו במשנה לעיל מה א מבואר שהוא מגלח על השלמים או החטאת בלבד, ולא הזכיר רבי את שיטת רבי אליעזר כלל; וכן במשנה לקמן מו ב "גילח על הזבח" לא אתיא כרבי אליעזר המצריך את כל הקרבנות; וכן במשנה לעיל כח א סתם רבי שלא כרבי אליעזר, [וכמבואר שם, שאין הבעל יכול להפר אחר שנזרק אחד מן הדמים, כיון שכבר הותרה האשה מאיסורי הנזירות, ואין כאן "נדרי עינוי נפש", והיינו דלא כרבי אליעזר כמבואר בגמרא שם], ואילו כאן הביא רבי את שיטת רבי אליעזר בסתם, ודברי חכמים בשם אומרם. ה. ובפשוטו קשה אף לדעת הרמב"ם, שהרי אותה סתם משנה לעיל כח א לכאורה היא כדעת רבי שמעון שאפילו לכתחילה מותרת היא ביין, שהרי מטעם זה שוב אינו יכול להפר, ואם מכל מקום יש מצוה למה לא יפר; ואילו כאן סתם רבי כחכמים החולקים על רבי שמעון]? ואולם זה אינו, וכפי שהביא בחידושי מרן ריי"ז הלוי בשם הירושלמי שם, דאפילו לחכמים החולקים על רבי שמעון במשנתנו, ואוסרים לכתחילה עד אחר המעשים כולם, מכל מקום אינו יכול להפר, ונתבאר יותר לעיל כח א, ראה שם.

[1109] לפי שיטת הרמב"ם שהובאה במשנה, וכפי שפירשה בחידושי מרן ריי"ז הלוי, חלוק רבי אליעזר עם חכמים בביאור הפסוק. לדעת רבי אליעזר הרי הוא מעכב את היתר הנזירות, ואילו חכמים החולקים עליו לומדים מן

וחכמים אומרים: אפילו **אחר מעשה יחידי**, כגון זריקת דמו של אחד הקרבנות. [1110]
ומפרשת הגמרא: **מאי טעמייהו דרבנן**!? והרי פשוטו של מקרא משמע, שאחר כל המעשים כולן ישתה הנזיר יין!?
כי **כתיב הכא**: "**ואחר ישתה הנזיר יין**" -
וכתיב התם: "ונתן על כפי הנזיר, **אחר התגלחו את נזרו**" -
ואנו לומדים גזירה שוה "אחר אחר":
מה כמו **התם** - גבי תנופה - **אחר מעשה יחידי**, שהרי הכתוב לא הזכיר אלא את התגלחת, שהיא מעשה יחידי.
אף כאן - גבי היתר הנזיר לשתות יין - **אחר מעשה יחידי**, דהיינו אחד מן המעשים שבפרשת נזיר.
ומקשינן: והרי "אחר התגלחו את נזרו" ממילא משמע אחר הקרבנות והתגלחת, שכן התגלחת כתובה בתורה אחר מעשה הקרבנות -
ואם כן **אימא**, אמור, רק **עד דאיכא תרוייהו** [עד שיהיו שתיהן] כל הקרבנות ותגלחת!? [1111]

ומשנינן: **אי הכי**, **גזירה שוה למה לי** [אם כן, למה הוצרכה הגזירה שוה]!? [1112]
אמר רב:
תנופה של הזרוע בשילה מאיל השלמים ותנופת הלחם [1113] **בנזיר**, **מעכבת** אותו מלשתות יין וליטמא למתים.

הגזירה שוה שאינו מעכב אלא מעשה יחידי. ומכל מקום, מודים הם ש"ואחר ישתה הנזיר יין" היינו אחר כל המעשים כולן, אלא שאינו אלא עשה ואינו מעכב את הפקעת הנזירות. ולפי מה שביאר שם, עיקר יסודו של רבי אליעזר הוא מן המקרא שהובא בירושלמי: "וגלח הנזיר את שער ראש נזרו" - התורה תלתה לנזירות בשערו. ופסוק זה הוא גילוי, לדעת רבי אליעזר - ל"ואחר ישתה הנזיר יין", שהוא לעכב. ואילו לדעת חכמים אינו אלא עשה למצוה.

[1110] על פי התוספות שכתבו "אף אחד מן הדמים, כדמשמע במתניתין [היינו מדברי רבי שמעון, שהיא דעת חכמים בברייתא לשיטת התוספות], וכדתני בפרק מי שאמר ושמע חבירו". וכוונתם היא, שבמשנה לעיל כח א שנינו: "נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר". והטעם הוא - כמבואר בגמרא שם - משום שמשנה זו כדעת חכמים היא, שאחר זריקת אחד מן הדמים כבר הותרה האשה מכל איסורי הנזירות, ושוב אין כאן נדרי "עינוי נפש" שיוכל הבעל להפר לה, הרי מוכח שזריקת אחד מן הדמים היא שמתרת לפי חכמים.

[1111] לשון התוספות - על פי "ארזי הלבנון" - הוא: אימא עד דאיכא תרוייהו קרבנות ותגלחת דהא "אחר התגלחו" דאמר, אחר כל עבודת הקרבנות; ועל פי זה נתבאר בפנים. והנה תירוץ הגמרא הוא: אי הכי גזירה שוה למה לי; והקשה הרא"ש: אולי באה הגזירה שוה למעט תנופה!? ולכאורה לפי פירוש התוספות בקושיית הגמרא, אין מקום לקושייתו, שהרי הגילוח הוא קודם התנופה, וממילא נתמעטה התנופה.

[1112] א. כתב הרא"ש: ואם תאמר: איצטריך גזירה שוה למעוטי תנופה, [ראה סוגיית הגמרא בהמשך; וראה מה שנתבאר בהערה לעיל]!? ותירץ הרא"ש: כיון דאינו אלא שירי מצוה, אין צריך קרא למעטו דמסברא הוא ממועט. ב. הקשה ב"קרן אורה", והרי יש לומר שהגזירה שוה באה למעט שאינו צריך את כל הקרבנות, אבל קרבן אחד [שלמים או חטאת, שהנזיר מגלח עליהן] והתגלחת שלאחריו, שמא הם מעכבים!? וראה שם מה שיישב.

[1113] בחידושי מרן רי"ז הלוי [נזירות ח א] כתב, דתנופת החזה והשוק ואמורי השלמים אינה מעכבת, ראה שם.

ומקשינן: **אליבא דמאן** [לשיטת חכמים או לשיטת רבי אליעזר] אמר רב שהתנופה מעכבת!? **אילימא**, אם נאמר **אליבא דרבנן** החולקים על רבי אליעזר ומתירים אותו אחר מעשה יחידי -

אי אפשר לומר כך.

כי אם **תגלחת** - שהיא בגוף הנזיר - **אמרי רבנן** שהיא **לא מעכבא**, **תנופה** - שאין מעכבת את הכפרה בכל מקום - **מיבעיא** דלא מעכבא!? [1114]

אלא שמא תאמר ש**אליבא דרבי אליעזר** אמר רב שתנופה מעכבא -

והרי **פשיטא** שלפי רבי אליעזר אומרים זאת, ולא הוצרך רב לומר זאת!?

ד**האמר רבי אליעזר**: "**אחר מעשים כולם**", ובכלל זה תנופה!?

ומשנינן: **מהו דתימא**, שמא תאמר, **כיון** דהתנופה **לענין כפרה** רק בגדר "**שירי מצוה**" **היא**, [1115] ולכן גם אם היא לא נעשתה, אין היא מעכבת את הכפרה, ואם כן **הכא נמי** נאמר ש**לא תעכב** התנופה את הנזיר מלהיות מותר מכל איסורי הנזירות. [1116]

קא משמע לן רב, שלענין היתר הנזיר ביין, התנופה כן מעכבת.

דף מו:

ומקשינן: **ומי מעכבא** [האמנם כן שהתנופה מעכבת לפי רבי אליעזר], על אף ששיירי מצוה היא!?

והתניא:

כתוב בסוף פרשת נזיר: "**זאת תורת הנזיר**", ללמד: **בין שיש לו כפים**, ויכול להניף, **ובין שאין לו כפים**, ואינו יכול להניף.

וקא סלקא דעתין, שכך היא כוונת הברייתא: כשם שאם אין לו כפים אינו מניף, שהרי אי אפשר לו להניף, [1117] כך אם יש לו כפים, אינו מניף, לומר שאין התנופה מעכבת.

[1114] צריך ביאור: למה הוצרכה הגמרא ללמוד דבר זה מקל וחומר, והרי כיון שאמרו חכמים בברייתא "אחר מעשה יחידי", אם כן ממילא משמע דתנופה לא מעכבא, [ובמשנתנו נמי שנינו: כיון שנזרק עליו אחד מן הדמים, הותר הנזיר לשתות יין וליטמא למתים]!? וכעין המבואר כאן בגמרא איתא בעמוד ב, וכתבו שם התוספות [עמוד זה בד"ה ומי]: "אלא לרבנן דאמרי אחר מעשה יחידי, אחד מן הדמים קאמר אבל תנופה מעכבא", וביאור כוונתם הוא [כמבואר ברא"ש], שיש לפרש מה שאמרו חכמים "אחר מעשה יחידי" דהיינו אחר מעשה של קרבן אחד, ואולם אותו קרבן צריך שייעשו בו כל מעשיו כולל התנופה.

[1115] וכמבואר בזבחים ו ב, שאם עשה לתנופה שירי מצוה, כלומר: שלא עשאה, הרי כאילו לא כיפר שלא קיים מצוה מן המובחר, וכיפר דאין מעכבת, תוספות.

[1116] במשנתנו שנינו: ונותן על כפי הנזיר ומניפן, ואחר כך הותר הנזיר לשתות יין וליטמא למתים, משמע לכאורה בהדיא ממשנתנו שהתנופה מעכבת, ואם כן מאי קא משמע לן רבי!? ובפשוטו יש מכאן סייעתא לשיטת הרמב"ם - הובאה בהערה במשנה - שדין משנתנו אינו אלא למצוה ואינו מעכב.

[1117] כי כשאין לו כפים אינו מניף על זרועו, היות ובתורה נאמר "ונתן על **כפי** הנזיר". וצריך לקיים כפי שנאמר בתורה ["בעינן קרא כדכתיב", ראה סנהדרין מה ב]. כך נראה לבאר, וכשם שביארו התוספות גבי מצורע שאין לו בוהן יד ורגל וכמבואר בסנהדרין מה ב.

ובהכרח שברייתא זו אליבא דרבי אליעזר היא, כי לדעת חכמים אין צורך להשמיענו שאין התנופה מעכבת, כי בקל וחומר הוא נלמד מתגלחת שאינה מעכבת לדעת חכמים. הרי מבואר, שאפילו לרבי אליעזר, אין התנופה מעכבת משום ששיירי מצוה היא, ותיקשי לרב!?

אך תמהה הגמרא על הבנת המקשה בדברי הברייתא, שהיא באה ללמד שאין התנופה מעכבת:

ולדבריך: **אלא הא דתניא**:

"**זאת תורת הנזיר**" - **בין שיש לו שער**, והוא ראוי לתגלחת, **בין שאין לו שער** ואינו ראוי לתגלחת -

האם **הכי נמי**, גם כאן תפרש שכוונת הברייתא לומר דתגלחת **לא מעכבא**!?

והרי אי אפשר לומר כן כפי שהגמרא תוכיח מיד מברייתא להלן.[1118]

ואם כן, אף מה שאמרו בברייתא: בין שיש לו כפים ובין שאין לו כפים - לא באה הברייתא לומר שתנופה אינה מעכבת, אלא לומר: כשם שביש לו כפים צריך הוא להניף, כך באין לו כפים צריך הוא להניף על זרועו.

ומוכיחה הגמרא מברייתא אחרת שלגבי שער, בהכרח שאין הברייתא באה לומר שתגלחת אינה מעכבת כשם שאינה מעכבת ב"נזיר ממורט", שאין לו שער:

והתניא: **נזיר ממורט**, שאין לו שיער כלל:

בית שמאי אומרים: **אינו צריך להעביר תער על ראשו**.

ובית הלל אומרים: **צריך להעביר תער על ראשו**.

ואמר רבינא: **מאי "אינו צריך" לבית שמאי**? - **אינו צריך**, **ואין לו תקנה**!

כלומר: אף אם יעביר תער על ראשו אין זו תגלחת, ולרבי אליעזר לא יצא מידי נזירותו, ולחכמים לא קיים מצות תגלחת.

ואם כן הרי משמע: **הא לבית הלל**, **יש לו תקנה**, ואם העביר תער על ראשו, קיים בזה מצות תגלחת.

ואם כן, בהכרח שאין כוונת הברייתא להשוות מי שיש לו שער למי שאין לו שער ולומר שאף מי שיש לו שער אין התגלחת מעכבת, שהרי בין לבית שמאי ובין לבית הלל כשאין לו שער לא נפטר ממצות תגלחת.

[1118] בתוספות מבואר, שאף בלי הוכחה מברייתא אי אפשר לפרש ש"זאת תורת הנזיר" בא ללמד שהתגלחת אינה מעכבת, כי לפי רבנן אין אנו לומדים שאין מעכב אלא מעשה יחידי מפסוק זה, אלא מגזירה שוה ד"אחר אחר" כדלעיל בעמוד א, ואילו לרבי אליעזר הרי הוא סובר שהתגלחת מעכבת. ולא הביאה הגמרא את הברייתא דלקמן אלא ד"איידי דידע לברייתא דאיתא בממורט בהדיא, ניחא ליה לאתויי".

אלא ודאי, שכוונת הברייתא היא לומר: כשם שביש לו שער צריך לגלח, אף באין לו שער צריך להעביר תער על ראשו, [1119] וכן בתנופה באה הברייתא ללמדנו שיניף על זרועו, ומשום ד"לא בעינן קרא כדכתיב".

מוסיפה הגמרא ומבארת, **והיינו** - דברי רבינא שאמר בדעת בית שמאי שאינו צריך ואין לו תקנה - כמו דאמר **רבי פדת**!

דאמר רבי פדת: **בית שמאי** - שאמרו גבי מי שאין לו שער, שהוא צריך גילוח ואין לו תקנה, **ורבי אליעזר** גבי מצורע, **אמרו דבר אחד**!

מאי רבי אליעזר? -

דתניא: מצורע ש**אין לו בוהן יד ורגל** ליתן עליו מן הדם ומן השמן, **אין לו טהרה עולמית**, ומשום שצריך לקיים דין התורה כפי שכתוב, והיינו דוקא על בוהן יד ורגל, [1120] **דברי רבי אליעזר**. [1121]

רבי שמעון אומר: **יניחנו** הכהן את הדם ואת השמן **על מקומו** של הבוהן, **ויצא** בכך ידי חובתו.

וחכמים אומרים: **יניח** הכהן את הדם ואת השמן **על** בוהן יד ורגל **של שמאל**, **ויצא** בכך ידי חובתו.

לישנא אחרינא אמרי לה:

אמר רבא: **תנופה בנזיר מעכבת**.

ומפרשת הגמרא: **אליבא דמאן**!?

אי אליבא דרבי אליעזר, כך הרי לכאורה אי אפשר לומר, דהא **פשיטא**, **דהאמר רבי אליעזר**: **אחר מעשים כולם**.

אלא שמא תאמר **אליבא דרבנן** הוא שאמר רב תנופה בנזיר מעכבת, אף זו אי אפשר לומר, כי:

השתא יש לומר, **תגלחת**, **אמרי רבנן לא מעכבא** [אם תגלחת אינה מעכבת לדעת חכמים], **תנופה מיבעיא**!? [כל שכן הוא שאינה מעכבת]!?

[1119] כתב ה"קרן אורה", שאף לפי בית שמאי אפשר לפרש את דרשת "זאת תורת הנזיר", שהיא באה ללמד, דכשם שביש לו שער התגלחת מעכבת גם באין לו שער התגלחת מעכבת ואף שאינו יכול לגלח; אלא שמדברי התוספות נראה לא כן, והיינו משום שזה אינו שייך אלא אם בית שמאי סוברים כרבי אליעזר שהתגלחת מעכבת, אבל אם כרבנן סבירא להו הרי אין שייך לדרוש כן, ועוד יש לומר שהתוספות סוברים שמסברא התגלחת מעכת אף אם אינו יכול לגלח.

[1120] משום ד"בעינן קרא כדכתיב".

[1121] משמע מדברי הגמרא, שבית שמאי הסוברים גבי מי שאין לו שער שאינו מעביר תער על ראשו, הוא הדין שגבי מצורע שאין לו בוהן אינו מניחו על מקומו או על שמאלו ומשום "דבעינן קרא כדכתיב"; וחידוש הוא, שהרי יש לומר שהעברת תער על ראשו אין זה "גילוח" כלל, ולכן לא מהני לבית שמאי, אבל גבי מצורע יש לומר שמניחו על מקומו או על שמאלו ויוצא דלא "בעינן קרא כדכתיב".

אלא ודאי שרב אמר את דבריו אליבא דרבי אליעזר, ודקשיא לך: והרי פשיטא, זה אינו. משום שהייתי אומר היות ותנופה לא מעכבת את הכפרה - אף את היתר הנזיר אינה מעכבת.

ומקשינן: **ומי לא מעכבא** תנופה אליבא דרבנן, ומשום שקל וחומר הוא מתגלחת!?

והתניא בברייתא שיש לימוד מיוחד שהתנופה מעכבת:

דתניא: "**זאת תורת הנזיר**" **בין שיש לו כפים ובין שאין לו כפים**, כלומר: כשם שאם אין לו כפים אינו מותר ביין כיון שלא הניף ואף אינו ראוי להניף, כך כשיש לו כפים ולא הניף הרי התנופה מעכבת, וללמד בא הכתוב שלא תאמר: כל הראוי לתנופה אין תנופה מעכבת בו. [1122]

ובהכרח שכדעת חכמים היא.

כי לדעת רבי אליעזר אין צורך ללמוד כן מ"זאת תורת הנזיר", כיון שהוא מפרש "ואחר ישתה הנזיר יין" דהיינו אחר המעשים כולם, ובכלל זה שהתנופה מעכבת.

ואם כן, מבואר בברייתא שאפילו לפי חכמים התנופה מעכבת, [1123] והאיך פשיטא לך שלא אמר רב "תנופה בנזיר מעכבת" אליבא דרבנן!?

ומתרצת הגמרא, על ידי תמיה על הבנת המקשה בברייתא שהיא באה ללמד שהתנופה מעכבת: **ואלא הא דתניא**: "**זאת תורת הנזיר**", **בין שיש לו שער ובין שאין לו שער**.

הכי נמי, האם גם כאן תפרש שבא הכתוב לומר דתגלחת **מעכבא** כשם שהיא מעכבת במי שאין לו שער!

והרי אי אפשר לומר כך!

כי **והתניא**: **נזיר ממורט**: **בית שמאי אומרים אינו צריך להעביר תער על ראשו**, **ובית הלל אומרים**: **צריך**.

ואמר רבי אבינא: **מאי** "**צריך**" **לבית הלל**, **צריך ואין לו תקנה**, ואילו **לבית שמאי יש לו תקנה**, כלומר: להעביר תער על ראשו. [1124]

[1122] וכעין שמצאנו: "כל הראוי לבילה [מנחה שהיא ראויה לבילה בשמן] אין בילה מעכבת בו, כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו", ראה מנחות קג ב.

[1123] ביארו התוספות: דאף על גב דאמרי חכמים **אחר מעשה יחידי**, הני מילי באחד מן הדמים קאמר אבל תנופה מעכבא". ביאור דבריהם הוא [על פי הרא"ש], ש"אחר מעשה יחידי" אינו מעשה בודד מתוך קרבן הכולל כמה מעשים, אלא "מעשה יחידי" היינו מעשה שלם, והיינו קרבן שלם, [וכן נראה מרש"י זבחים נה א], ולכן התנופה שהיא חלק ממעשה השלמים הרי היא מעכבת; ולפי זה נמצא לכאורה, שאם יקריב קרבן אחר תחילה לא תהא התנופה מעכבת.

[1124] ואם תאמר: הרי בית שמאי אמרו בהדיא "אינו צריך להעביר תער על ראשו", ואיך אפשר לפרש שלבית שמאי צריך להעביר תער על ראשו!? וכתב הרש"ש: מה שאמרו בית שמאי "אינו צריך להעביר תער על ראשו", היינו להוציא מבית הלל שאמרו "צריך" דהיינו שצריך גילוח ממש ואין לו תקנה, לזה אמרו בית שמאי שאינו צריך גילוח ממש אלא די לו בהעברת תער על ראשו, וכתב שהוא דוחק, **וראה בפירוש הרא "ש**.

וסבורה הגמרא, שטעמם של בית שמאי הוא מדרשת "זאת תורת הנזיר", שבא הכתוב להשוות אין לו שער ליש לו שער, וכשם שביש לו שער יש לו תקנה, כך גם באין לו שער, והברייתא ד"זאת תורת הנזיר" בית שמאי היא.

ולכן מקשה הגמרא, אם כן, גם מה שהשוותה הברייתא אין לו כפים ליש לו כפים, יש לומר, שבאין לו כפים צריך להניף על זרועו כשם שהוא מניף ביש לו כפים, ולא בא הכתוב להשוות יש לו לאין לו לומר שתנופה מעכבת. [1125] ומוסיפה הגמרא ומבארת: **ופליגא**, רבי אבינא שאמר לבית שמאי יש לו תקנה להעביר תער על ראשו, חולק על דברי **רבי פדת**, שאמר: בית שמאי ורבי אליעזר אמרו דבר אחד. שהרי לדעת רבי פדת סוברים בית שמאי ד"בעינן קרא כדכתיב", ולא מועילה העברת תער על ראשו, כשם שלא מועיל לרבי אליעזר ליתן את הדם והשמן על מקום הבוהן או על בוהן שמאל.

מתניתין:

כבר נתבאר [1126] שאין התגלחת כשרה אלא אם כן זרק תחילה אחד מן הדמים של קרבנות השלמים החטאת והעולה שעליו להביא, ולפיכך:

אם **גילח על הזבח** [שחט אחד מן הזבחים ואחר כך גילח], **ונמצא** הזבח **פסול**, שנשפך הדם, או נטמא הדם, או יצא הדם ונפסל בכך משום "יוצא", [1127] הרי **תגלחתו פסולה**, שהרי לא היתה על אחד מן הדמים.

והיות ותגלחתו פסולה, נמצא הנזיר כמי שגילחוהו לסטים, שצריך למנות שלשים ימי נזירות עד שיהא שערו ראוי לתגלחת, ומביא קרבנותיו אחר שהשלים שלשים יום. [1128]

ולפיכך: אף שאר **זבחיו** שהביא אחר התגלחת, **לא עלו לו**, אלא לכשישלים שלשים ימי נזירות. [1129]

[1125] הקשו התוספות: מנין לנו לומר שהברייתא בית שמאי היא, והרי יש לומר שהכתוב בא לומר גבי תגלחת - כמו גבי תנופה - שהתגלחת מעכבת ביש לו שער כמו באין לו שערו!? והתוספות תירצו דאין הכי נמי, אלא שבלאו הכי אין מקום לפרש ש"זאת תורת הנזיר" בא ללמד שהתגלחת מעכבת, כי אם רבנן היא, הרי התגלחת אינה מעכבת, ואם רבי אליעזר היא אין צורך ללמוד מ"זאת תורת הנזיר" כי הוא סבירא ליה "אחר כל המעשים כולם", **וראה בפירוש הרא "ש**.

[1126] במשנה לעיל מה א.

[1127] נתבאר על פי התוספות; ומכאן הוכיחו התוספות בפסחים פא ב, שאין התגלחת כשירה אלא אחר זריקת אחד מן הדמים, ואין די בשחיטת אחד הקרבנות. וצריך ביאור: למה לי שנפסל הדם, והרי אפילו אם לא נפסל כיון שהוא גילח קודם הזריקה, הרי התגלחת פסולה!? וראה "ארזי הלבנון". והמאירי פירש: שנמצא הקרבן בעל מום, ולפי זה אין ראיה מכאן שהגילוח הוא אחר הזריקה דוקא.

[1128] כמבואר במשנה לעיל לט א, שהוא "סותר שלשים יום".

[1129] לשון התוספות הוא: "שאר הזבחים שהקריב אחר התגלחת הפסולה לא עלו לו, דהואיל והיה צריך לשהות עד שיגדל שערו, ובהקרבת שאר הזבחים לא היה ראוי לתגלחת יש להחשיב הזבחים כאילו הקריב קודם או תוך מלאת", **וראה מה שביאר בזה ב"קרן אורה**".

שנינו במשנה בזבחים ב א: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן [ששחט עולה לשם שלמים] כשרים [לזרוק דמן ולהקטיר את אימוריהם ולאכול את הנאכלין, אף על פי שמצותן לשוחטן לשמן], אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה [וצריך להביא זבח אחר לחובתו או לתשלום נדרו, וישחטנו לשמו], חוץ מן הפסח והחטאת [שאם שחטן שלא לשמן הן פסולין לגמרי].

וכן אם **גילח על החטאת** [שחט את החטאת ראשונה וגילח] **שעשאה שלא לשמה**, שהיא פסולה, **ואחר כך** [אחר תגלחתו] **הביא** שאר **קרבנותיו** ועשאן **לשמן** - הרי **תגלחתו פסולה**, כי הקרבן שעליו גילח, פסול היה.

ולכן גם **זבחיו לא עלו לו**. כי התגלחת הפסולה סותרת שלשים יום, כדי שיגדל שערו, ואז מביא הוא את קרבנותיו.

ואפילו אם **גילח על העולה או על השלמים** [הביא תחילה עולה או שלמים וגילח עליהם] ועשאן **שלא לשמן**, שהם כשרים, אלא שאינם עולים לבעלים לשם חובה, **ואחר כך הביא קרבנותיו לשמן** - הרי **תגלחתו פסולה**, כיון שגילח על זבח שלא עלה לו לשם חובה, [1130] ולכו גם **זבחיו לא עלו לו**, כיון שתגלחתו פסולה היתה.

רבי שמעון אומר:

אם גילח על העולה או על השלמים שלא לשמן, **אותו הזבח** אכן **לא עלה לו** - **אבל** תגלחתו אינה פסולה.

ולפיכך, **שאר זבחים** שהביא אחר התגלחת לשמן **עלו** לו, ויתבאר טעמו בגמרא.

[1131] **ואם גילח על שלשתן**, שהביא תחילה את כל שלושת הקרבנות, ואחר כך גילח, **ונמצא אחד מהן כשר**, והאחרים פסולים, הרי **תגלחתו כשרה** לכולי עלמא, כיון שדי לו באחד מן הקרבנות כדי לגלח עליהם, **ויביא** שוב את **שאר** ה**זבחים** שנפסלו.

גמרא:

שנינו במשנה: רבי שמעון אומר: אותו הזבח לא עלה לו אבל שאר זבחים עלו:

אמר רב אדא בר אהבה:

זאת אומרת [ממשנתנו אתה למד], שקס**בר רבי שמעון**: **נזיר שגילח על** עולה או על **שלמי נדבה**, **יצא**.

שאם לא כן, לא היתה מועילה תגלחתו שעשה על הזבחים שנזבחו שלא לשמן, שהרי הן כמו נדבה, כי לא עלו לבעלים לשם חובה.

ומפרשינן: **מאי טעמא** דרבי שמעון?

[1130] וכאילו גילח על שלמי נדבה.

[1131] בבא זו אינה מדברי רבי שמעון, אלא דברי הכל היא.

דאמר קרא: [ויקרא ז] "וזאת תורת זבח השלמים. אם על תודה יקריבנו, והקריב על זבח התודה, על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו **על זבח תודת שלמיו**",
והיה לו לומר: על זבח תודת "השלמים".
ומפסוק זה למדו במנחות עח א להקיש את שלמי הנזיר לקרבן תודה לענין כמה דברים.
וכן לומדים מפסוק זה שאם גילח על תודה, וכן על שאר שלמי נדבה, יצא כמו שגילח על שלמי נזיר. [1132]

דף מז.

מתניתין:

א. בברייתא לעיל מו א נחלקו רבי אליעזר וחכמים כיצד ניתר הנזיר מאיסורי הנזירות, שלדעת חכמים הרי הוא ניתר אחר מעשה יחידי, דהיינו אחר זריקת אחד מן הדמים, ואילו לדעת רבי אליעזר אינו ניתר אלא אחר המעשים כולם. [1133]
ומחלוקת זו מביאה אותם לחלוק בדין השנוי במשנתנו.
ב. לדעת רבי אליעזר, שאינו ניתר בתגלחת האסורה לנזיר עד שיעשה את כל המעשים כולם, ממילא אינו יכול לגלח עד שיביא את כל הקרבנות שיתירוהו בתגלחת מצוה, לפי שאינו יכול לגלח תגלחת מצוה עד שלא יהא מותר בתגלחת. [1134]
ג. נזיר שנטמא אינו יכול לגלח. שדין הוא ב"תגלחת הטהרה" כולה, שאינה נעשית אלא בטהרה.

מי שנזרק עליו אחד מן הדמים -

ונעשה ראוי לתגלחת לדעת חכמים, שזריקת אחד מן הדמים מתירתו בתגלחת.
ואינו ראוי עדיין לתגלחת לדעת רבי אליעזר, שאינו ניתר אלא אחר הקרבת הקרבנות כולם - ואחר כך **נטמא** -

[1132] א. בפשוטו משמע, שאף משלח הוא תחת הדוד שמבשל בהם את שלמי הנדבה. ב. מלשון "יצא" משמע בפשוטו, שבדיעבד הוא שיצא, אבל לכתחילה אינו יכול לגלח על שלמי נדבה, וראה מה שכתב בענין זה ב"קרן אורה". ג. דברי רבי שמעון מחודשים מאד, כי מאחר שאינם קרבנות נזירותו, מה ענין יש בזה שיביא איזה שלמים או עולה קודם שיגלח.

[1133] וכן נחלקו בזה במשנה לעיל מה ב תנא קמא ורבי שמעון, [לדעת התוספות].

[1134] כן מתבאר מדברי התוספות במשנתנו, וכמו שכתבו המפרשים [וראה "ברכת ראש" שפירש דבריהם באופן אחר]; ולכאורה צריך ביאור, אם כן איך הוא מגלח, והרי התגלחת עצמה מעכבת היא את הנזיר מלשתות יין וליטמא למתים, ואם כן אף התגלחת עדיין לא הותרה, ואיך מגלח!? וכתבו האחרונים [ראה חזון איש קמא ד ד"ה מ"ה א], שהיות והתגלחת עצמה מתרת אותו, הרי שלגבי התגלחת עצמה כאילו כבר הותר. ואולם עדיין צריך ביאור, שהרי התנופה היא אחר התגלחת, ואף היא מעכבת את הנזיר מלשתות יין וליטמא למתים, כמבואר לעיל מה א, ומכל מקום את תגלחת המצוה אינה מעכבת, ובהכרח שלענין תגלחת מצוה אין צריך שיהיה מותר מאיסורי הנזירות!?

רבי אליעזר הולך לשיטתו, וכיון שלדעתו הוא נטמא קודם שנעשה ראוי לתגלחת, לכן הוא **אומר**:

הרי הוא **סותר את הכל**. וכדמפרש בגמרא שהוא סותר את כל קרבנותיו שהביא.

והטעם: כי הואיל ונטמא קודם שהקריב כולם, הרי זה כנטמא שחרית, לפני הקריבו אף אחד מהן, ואינו ראוי לתגלחת כל היום, והוי הקרבן הראשון שהביא כאילו הביא תוך מלאת בימים שאינו ראוי לתגלחת. [1135] **וחכמים** - לשיטתם שהטומאה היא אחר שכבר נעשה ראוי לתגלחת **אומרים**: אינו סותר את הקרבן שכבר הביא, כי כבר היה ראוי לתגלחת קודם שנטמא, אלא **יביא שאר קרבנותיו, ויטהר**.

כלומר, את שאר קרבנותיו יביא לאחר שייטהר. [1136]

[1135] נתבאר על פי לשון התוספות, וראה ביאור הדברים בהערה שאחר דברי חכמים.

[1136] א. אבל קודם שייטהר אינו יכול להביא את שאר קרבנותיו, שכל מעשה "תגלחת הטהרה" אינה נעשית אלא בנזיר טהור, ולשון המשנה "ויביא שאר קרבנותיו ויטהר" היינו "לכשייטה ר". ב. בפשוטו ביאור דברי רבי אליעזר וחכמים הוא על פי המבואר לעיל במשנה [מו ב] גבי מי שגילח על הזבח ונמצא פסול, שתגלחתו פסולה, ומתוך כך אף זבחיו שהביא אחר תגלחתו לא עלו לו לשם חובה, ומשום שצריך הוא לגדל שער, ועד שאין שערו ראוי לתגלחת אינו ראוי להבאת קרבנות, [וכמו שכתבו התוספות שם, שהיות ו"בהקרבת שאר הזבחים לא היה ראוי לתגלחת, יש להחשיב הזבחים כאילו הקריב קודם או תוך מלאת"]. ולפי זה היה לנו לומר לכאורה, שאף כשלא נפסל הזבח לא יעלו לו הזבחים לשם חובה, היות ובשעת הקרבת הקרבן עדיין לא היה ראוי לתגלחת, כי עדיין לא נזרק אחד מן הדמים שיתירוהו בתגלחת. אלא שאנו אומרים: היות ולכשיסיים את הקרבת הקרבן יהיה ראוי לתגלחת, הרי זה כמי שהוא ראוי לתגלחת בשעת הקרבת הקרבן. ולא עוד, אלא אפילו לרבי אליעזר, שאינו ניתר וראוי לתגלחת עד שיסיים להקריב כל קרבנותיו, אף זה חשוב שהקריב הקרבנות כשהוא ראוי לתגלחת, כי אנו מחשיבים את כל הקרבנות לקרבן אחד, ולכשתסתיים הקרבתם, הרי יהא ראוי לתגלחת. ולפיכך: אם נטמא אחר זריקת אחד מן הדמים וקודם שיסיים להביא קרבנותיו, יהא דין קרבנותיו שהביא כבר תלויים במחלוקת רבי אליעזר וחכמים. כי לרבי אליעזר, שהכשר קרבנותיו תלוי במה שבסיום הקרבת כל הקרבנות יהא ראוי לתגלחת, אם כן כשנטמא מקודם ונפסל לתגלחת - אין קרבנותיו שהקריב כבר עולים לו, שהרי אינו ראוי לתגלחת. אבל לחכמים, שנעשה ראוי לתגלחת בהקרבת קרבן אחד, ואז עדיין לא היה טמא, אם כן אותו קרבן שהקריב קודם הטומאה עלה לו. [ומיהו לשון התוספות: "ולא ראוי לתגלחת **כל היום**" אינו מבואר לפירוש זה]. ג. ומלשון הרא"ש יש ללמוד להוסיף דברים בזה, שכתב הרא"ש: רבי אליעזר לטעמיה, דאמר: אחר כל המעשים כולם וכו', נמצא כשזרק אחד מן הדמים עדיין אינו ראוי לתגלחת, **וכיון דסבירא ליה לרבי אליעזר שאין אחד מהקרבנות מתיר בתגלחת עד שיקריב את כולם, אם כן כל קרבנותיו חשובים כקרבן אחד**, וכשנטמא קודם שיקריב כולו, הוי כאילו נטמא שחרית קודם שהקריב אפילו אחד מהם, והוי הקרבן שהביא כאילו הקריבו תוך מלאת". ויש ללמוד מלשון הרא"ש, שאין קרבנותיו חשובים כקרבן אחד אלא משום שכולם כאחד מתירים בתגלחת, ובלא סברא זו לא משכחת לה שיביא קרבנות נזירות לדעת רבי אליעזר, כי היות ואינו ניתר בקרבן הראשון בתגלחת, חשוב קרבן זה כהובא בשעה שאינה ראויה לתגלחת; אלא שקלקלתו זו היא תקנתו, שהיות וכל הקרבנות כאחד הם מתירים אותו בתגלחת מטעם זה עצמו חשובים כל הקרבנות כקרבן אחד, והרי בסוף "הקרבן" הוא מותר בתגלחת, [ומכל מקום לשון הרא"ש עדיין צריך ביאור]. ד. לשון התוספות והרא"ש: "כנטמא שחרית לפני הקריבו אחד מהן דמי"; וצריך ביאור, שהרי אנו באים לפסול את הקרבנות משום שהובאו בשעה שאינה ראויה לתגלחת, ואילו היה נטמא קודם שהביא את קרבנותיו היו קרבנותיו פסולים לא רק משום שהובאו בשעה שאינה ראויה לתגלחת כיון שהוא טמא, אלא משום שהטומאה פוסלת את הקרבנות כשם שהיא פוסלת את התגלחת, וכמבואר בתוספות בדברי חכמים, שאינו יכול להביא את קרבנותיו עד שייטהר. ה. הקשו המפרשים [ראה "ארזי הלבנון"] מן הסוגיא לעיל יד ב, כי שם מבואר שאפילו אחר שכבר סיים להביא את קרבנותיו ונטמא קודם שגילח, הרי שלפי רבי אליעזר הוא סותר את קרבנותיו, ומשם נראה ביאור דברי רבי אליעזר וחכמים באופן אחר, והוא: כשם שהנטמא עד שלא מלאו ימי נזירותו, הרי הוא סותר למפרע את כל הנזירות, כך גם הנטמא כשמלאו ימי נזרו, כל שנטמא קודם שהופקעה נזירותו, יש לטומאתו דין "סתירה" לענין הקרבנות. וזה הוא שנחלקו רבי אליעזר וחכמים לשיטתם

מעשה במרים התרמודית [שם אשה נזירה, מן העיר תרמוד], **שנזרק עליה אחד מן הדמים**.

ובאו ואמרו לה על בתה, שהיתה [1137] **מסוכנת** למות.

והלכה, ומצאה שמתה בתה, ונטמאה לה -

ואמרו חכמים: תביא שאר קרבנותיה, ותטהר.

גמרא:

שנינו במשנה לעיל טז א: מי שאמר הריני נזיר [נזירות סתם של שלשים יום], נטמא יום שלשים [קודם הבאת קרבנותיו] סותר הכל. רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שבעה.

וביאור מחלוקתם [לשיטת רב מתנא שבסוגיא בדף ה ודף ו] היא:

לדעת חכמים, הרי הוא סותר את הכל, כי היות ועדיין בתוך ימי נזירותו הוא עומד, שלא נשלמו שלשים יום של ימי נזירותו, הרי הוא כשאר נזיר, שהוא סותר את הכל.

ואף על גב ש"מקצת היום ככולו", אין זה אלא לענין שאם הביא קרבנותיו ביום שלשים אחר שעבר "מקצת היום", יצא, לפי שהוא נחשב כ"אחר מלאת".

[אבל לכתחילה צריך להמתין עד יום שלשים ואחד, ואף ש"מקצת היום ככולו"].

אבל לענין טומאה, אינו מועיל "מקצת היום ככולו" לומר שנהג נזירות טהרה של שלשים יום.

לדעת רבי אליעזר, "כל לאחר מלאת, שבעה סותר" [לשון הגמרא לעיל טז א בביאור שיטתו].

ולדעתו אומרים "מקצת היום ככולו" אף לענין טומאה, ולכן אין לדון בו דין "סתירה" כשאר נזיר שנטמא, היות וגם לענין טומאה, משעבר מקצת יום השלשים, כמי שנטמא "אחר מלאת" הוא נחשב.

ולכן אינו סותר אלא שבעה, כלומר: צריך להמתין שבעה ימים עד שייטהר, ויהיה יכול להביא קרבנותיו בטהרה.

קתני במשנה: מי שנזרק עליו אחד מן הדמים ונטמא, **רבי אליעזר אומר סותר את הכל**.

והניחה עתה הגמרא, שדברי רבי אליעזר שאמר "סותר את הכל", הן כפשטן, שהוא סותר את הימים הראשונים כשאר נזיר שנטמא. כי היות ועדיין לא גילח, ושם "נזיר" עליו לדעת רבי אליעזר עצמו, הרי הוא סותר את הימים הראשונים.

ולפיכך מקשה הגמרא:

במי שנטמא אחר שנזרק אחד מן הדמים, שלפי חכמים כבר פקעה נזירותו, ואין לטומאתו דין סתירה, ואילו לפי רבי אליעזר כיון שעדיין לא פקעה נזירותו יש לטומאתו דין סתירה לענין הקרבנות.

[1137] כלומר: שהיא מסוכנת.

והאמר רבי אליעזר [1138] [במשנה לעיל טז א]: **כל** שנטמא **אחר מלאת, שבעה** בלבד הוא **סותר**, ואינו סותר את הכל!

והאיך שנינו במשנתנו שהוא סותר את הכל!?

אמר תירץ **רב**:

מאי "סותר" נמי, דקאמר רבי אליעזר? - **סותר** כל **קרבנותיו** שהביא, ולא כל ימי נזירותו, וכפי שנתבאר במשנה.

ומסייעת הגמרא למה שביארה, שנידון המשנה הוא לענין הקרבנות, ולא לענין ימי הנזירות:

הכי נמי מסתברא כפי שפירשנו:

דקתני במשנתנו: **וחכמים אומרים: יביא שאר קרבנותיו, ויטהר.**

ומעשה נמי במרים התרמודית, שנזרק עליה אחד מן הדמים, ובאו והודיעוה על בתה שהיתה מסוכנת.

והלכה ומצאה שמתה, ונטמאה לה.

ואמרו חכמים: תביא שאר קרבנותיה, ותטהר.

הרי מבואר שעל הקרבנות אנו דנים.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

הדרן עלך פרק שלשה מינין

[1138] בפשוטו משמע מלשון הגמרא, שהיא מקשה מדברי רבי אליעזר עצמו לפי מה שנחלק על חכמים לעיל במשנה דף טז, שלדעתם הוא סותר שלשים יום ואילו לדעת רבי אליעזר עצמו אינו סותר אלא שבעה. אלא שאי אפשר לפרש כן, שהרי מחלוקת רבי אליעזר וחכמים לעיל היא דוקא במי שנטמא ביום שלשים, שלדעת חכמים כיון שלא נשלמו ימי נזירותו, כי עדיין ביום שלשים הוא עומד, לכן סותר הוא את הכל, ואילו רבי אליעזר סובר שמיד בעבור "מקצת היום" הרי הוא כמי שנטמא "אחר מלאת"; אבל מי שנטמא ביום שלשים ואחד כשהוא באמת "אחר מלאת" ימי נזרו, בזה אפילו חכמים מודים שאינו סותר ימי נזרו. והנה משנתנו עוסקת מסתמא במי שהביא קרבנותיו כדין ביום שלשים ואחד, שהרי כן הוא דינו לכתחילה; ואם כן הרי פשיטא ד"אחר מלאת" הוא, ואינו סותר את הכל, ואינו ענין **לשיטתו** של רבי אליעזר לעיל במשנה ואף חכמים שם מודים לזה, רק שהם סוברים שביום שלשים עדיין "תוך מלאת" הוא!? ולכן צריך לבאר שקושיית הגמרא אינה **לפי שיטתו** של רבי אליעזר שנחלק על חכמים לעיל, אלא דממילא משמע מדברי רבי אליעזר שם, שסתירת נזירות אינה שייכת אלא כשהוא ב"תוך מלאת" ימי נזרו. אבל כשעברו ימי נזרו אף שעדיין שם נזיר עליו אינו סותר, שהרי לעיל במשנה כשנטמא ביום שלשים אינו סותר אפילו כשלא התחיל עדיין להביא קרבנותיו, ומשום דזה כבר "אחר מלאת" משום "מקצת היום ככולו", הרי מוכרח **שאף רבי אליעזר** מודה שאין סתירה אלא ב"תוך מלאת", ואין די במה ששם נזיר עליו כדי לסתור את הימים הראשונים. ב. דברי התוספות בד"ה והאמר משובשים מאד. והאחרונים הגיהו הגהות שונות. ונראה שדבריהם אינם אלא לשיטת בר פדא לעיל בסוגיא דף ה וו, ועל כן לא הובאו דבריהם כאן, וראה גם מה שכתב הרא"ש.

פרק שביעי - כהן גדול

מתניתין:

כהן גדול וכן נזיר [1140] **אינן מיטמאין** אפילו **לקרוביהן** שמתו. [1139]

היו שניהם - כהן גדול ונזיר - **מהלכין בדרך, ומצאו מת מצוה** שאין לו קוברים ושניהן מותרין ליטמא לו: [1141]

רבי אליעזר אומר: כיון שיש כאן שנים ודי באחד מהם, לכן **יטמא כהן** [גדול וכל שכן כהן הדיוט], **ואל יטמא נזיר**.

וחכמים אומרים: **יטמא נזיר, ואל יטמא כהן** [הדיוט וכל שכן כהן גדול].

אמר להן רבי אליעזר לחכמים: **יטמא כהן, שאינו מביא קרבן על טומאתו,** [1142] **ואל יטמא נזיר, שהוא מביא קרבן על טומאתו.**

אמרו לו חכמים: אדרבה ! **יטמא נזיר, שאין קדושתו קדושת עולם,** [1143] **ואל יטמא כהן, שקדושתו קדושת עולם.**

גמרא:

ומבארת הגמרא:

בשלמא, זה פשוט בביאור מחלוקת חכמים ורבי אליעזר **בכהן גדול ונזיר** -

שהאי, חכמים, **סבר שכהן גדול עדיף.**

ואילו האי, רבי אליעזר, **סבר שנזיר עדיף.**

א. כהן גדול מושחים אותו בשמן המשחה שעשה משה.

במשיחה זו הוא נעשה לכהן גדול.

כמו כן, כהן גדול שנמשח בשמן המשחה נקרא "כהן משיח".

[1139] שלא כמו כהן הדיוט שהוא מיטמא לשבעה קרובים, ומשום שבכהן גדול כתוב [ויקרא כא יא]: "ועל כל נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא", ובנזיר כתוב [במדבר ו ו]: "על נפש מת לא יבא. לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם.

[1140] בתוספות ביארו את הטעם שהקדים התנא כהן גדול לנזיר, שהוא משום שפרשת כהן גדול כתובה בפרשת אמור הקודמת לפרשת נשא שם נאמרה פרשת נזיר.

[1141] בגמרא יתבאר המקור לזה, שהן מיטמאין למת מצוה.

[1142] לשון המאירי הוא: מפני שהנזיר טעון בה גלוח וקרבנות וסתירה.

[1143] כתבו התוספות: ואפילו אמר "נזיר עולם", מכל מקום סתם נזירות הוי שלשים יום; וביאר ב"ארזי הלבנון" את כוונתם: דערך קדושת הדבר קבוע הוא ואינו משתנה, ומסתברא דערך קדושת נזירות נקבע לפי מה שהוא שיעור סתם נזירות דהיינו שלשים יום, והלכך אף כי מקבל עליו נזירות לכל ימיו, אין כאן משום תוספת בערך הקדושה רק תוספת זמן אשר תחול עליו ערך קדושת סתם נזירות. והמאירי כתב: "שאפילו היה נזיר עולם, מכל מקום קדושת שעה היא קרויה, אחרי שאין קדושתו מאליו, ואל ייטמא כהן שקדושתו קדושת עולם, רצה לומר קדושה שמאליה לעולם"; ובתוספות יום טוב חילק באופן אחר מדברי התוספות, ש"נזיר עולם" אין קדושתו "מעולם" אף כי היא "לעולם", מה שאין כן כהן שקדושתו היא "מעולם לעולם", וראה עוד שם, וברש"שעל המשניות, וראה "ארזי הלבנון" אות ו.

אך משגנז המלך יאשיהו את שמן המשחה [כמבואר ביומא נב ב], היו הכהנים הגדולים מתקדשים על ידי שהיו עובדים בשמונה בגדים של כהן גדול.
וכהן גדול שנתקדש באופן זה, נקרא "מרובה בגדים".
ב. יש חילוק בין "כהן משיח" ל"מרובה בגדים" לענין הבאת "פר הבא על כל המצוות" [הנקרא גם "פר כהן משיח"].
הכהן המשיח, אם היה חכם מופלא, וטעה, והורה לעצמו הוראת היתר מוטעית באחת מן המצוות שחייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת. ומתוך שסמך על הוראתו, עשה מעשה -
חידשה בו התורה קרבן מיוחד, והרי הוא מביא "פר כהן משיח" על חטאו שחטא מחמת הוראתו המוטעית.

דף מז:
ואילו כהן גדול שנתכהן על ידי שהוא "מרובה בגדים", מביא על שגגתו כשבה או שעירה לחטאת, ככל אדם שחטא בשוגג וכן פשוט הוא, שכהן גדול **משוח בשמן המשחה** (תחילת העמוד) וכהן גדול **מרובה בגדים**, שהיו מהלכין בדרך, [1144] ומצאו מת מצוה:
כהן גדול **משוח בשמן המשחה עדיף** שלא להיטמא, אלא ייטמא מרובה הבגדים, ומשום:
דאילו כהן גדול **משוח בשמן המשחה**, **מביא** "**פר הבא על כל המצוות**", כשהורה לעצמו באחת מכל המצוות ששגגתם חטאת, ועשה על פי הוראתו.
ואילו כהן גדול **מרובה בגדים**, **אין מביא** פר, אלא כשבה או שעירה כשאר כל אדם.
וכן פשוט הוא: כהן גדול **משוח שעבר** מן הכהונה הגדולה, **ומרובה בגדים** המכהן בכהונה גדולה, [1145] שהיו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה:
כהן גדול **מרובה בגדים עדיף** וייטמא ה"משוח שעבר".
דכהן גדול **מרובה בגדים עביד עבודה** [עובד עבודה ככהן גדול בבית המקדש].
ואילו כהן גדול **משוח שעבר**, **לאו בר עבודה הוא** כלל. [1146]

[1144] ביארו התוספות: כגון שאחרון הכהנים הגדולים שנמשח בשמן המשחה - גלה [וברא"ש הוסיף: חלה], ומינו אחר תחתיו ועבד ימים רבים, וחזר הכהן המשיח, ומאחר שכבר שימש הכהן השני כמה שנים אין מעבירין אותו מעבודתו, [ואינו דומה לכהן גדול שמינוהו לפי שעה משום שאירע קרי בכהן גדול, שהראשון חוזר לעבודתו משנטהר, כמבואר בברייתא שהובאה בהערה לקמן], אלא שניהם עובדים ככהן גדול; "ארזי הלבנון" על פי רוב המפרשים, ראה שם.
[1145] ראה הגהה בתוספות ובפירוש הרא"ש, היכי משכחת לה.
[1146] וכמבואר ביומא יב ב: "תנו רבנן: אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו וכו' רבי יוסי אומר: ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא ולא לכהן הדיוט"; כלומר: אינו משמש במקדש לא בשמונה בגדים ככהן גדול, ולא בארבעה בגדים ככהן הדיוט, [רש"י], והטעם מבואר שם בגמרא, שאינו משמש ככהן גדול משום איבה של הכהן המכהן, וככהן הדיוט אינו משמש, משום ש"מעלין בקודש ואין מורידין".

וכן פשוט הוא: כהן גדול **שעבר** מכהונתו **מחמת** טומאת **קירויו**, וכהן גדול **שעבר מחמת מומו**, שהיו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה:

כהן גדול **שעבר מחמת קירויו עדיף**, וייטמא זה שעבר מחמת מומו ואפילו היה זה מום עובר.

דאילו האי - שעבר מחמת קירויו - הרי **חזי לעבודה למחר** לכשייטהר מקירויו.

ואילו עבר מחמת מומו, **לא חזי לעבודה** עד שיתרפא מומו. [1147] כל הדינים שנמנו עד כאן הרי הם פשוטים.

ואולם **איבעיא להו**, הסתפקו בני הישיבה:

כהן גדול **משוח מלחמה** [1149] **וסגן** של כהן גדול [1148] שהיו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה, **הי מינייהו עדיף** [איזה מהם עדיף] שלא ייטמא הוא אלא חבירו?

ומבארת הגמרא את צדדי הספק:

האם כהן גדול **משוח מלחמה עדיף**, ולא ייטמא, משום **דחזי למלחמה**, כי היות שנתמנה לצורך המלחמה הרבים תלויים בו -

או דילמא סגן עדיף, **דחזי לעבודה**, שנתמנה לעבודת כהן גדול ביום הכפורים באם יארע פסול בכהן גדול. [1150]

מה שאין כן משוח המלחמה, שלא נתמנה לעבודה כלל.

תא שמע מהא **דתניא** בהדיא, שהסגן עדיף: **אין בין משוח מלחמה לסגן**, אין קולא שנוהגת במשוח מלחמה ואינה נוהגת בסגן, **אלא** קולא זו יש במשוח מלחמה יותר מבסגן: **שאם היו מהלכין בדרך**, **ומצאו מת מצוה**, **יטמא משוח מלחמה**, **ואל יטמא הסגן!**

ומקשינן: **והתניא**: **משוח מלחמה קודם לסגן** להחיותו.

שאם נפל הגל על שניהם, יש לפקח את הגל תחילה על המשוח מלחמה, ואם כן, יש לנו לומר שגם לענין טומאה למת מצוה משוח מלחמה עדיף, וייטמא הסגן!? [1151]

אמר תירץ **מר זוטרא**:

לענין להחיותו, אכן **משוח מלחמה עדיף**.

מאי טעמא? - משום **דתלו ביה רבים** [הרבים תלויים בו במלחמה] -

---

[1147] כתב הרא"ש, שהוא הדין בכהנים הדיוטים, וראה רש"ש שכתב כן מסברא דנפשיה.

[1148] סגן היו ממנים לכהן גדול, כדי שיעבוד תחתיו ביום הכפורים אם יארע בו פסול, וכדלקמן.

[1149] אחד מלחמת מצוה ואחד מלחמת רשות, ממנין כהן לדבר אל העם בשעת המלחמה ומושחין אותו בשמן המשחה, וזהו הנקרא "משוח מלחמה", רמב"ם מלכים ז א.

[1150] אבל אם לא אירע פסול בכהן גדול אינו עובד שום עבודה בעולם, רש"י יומא לט א.

[1151] נתבאר על פי פירוש הקונטרס שהביאו התוספות.

ואולם **לענין טומאה, סגן עדיף** כיון שהוא נתמנה לעבודה.

דתניא: רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: למה תקנו סגן לכהן גדול? שאם אירע בו - בכהן הגדול - **פסול, הרי** הסגן **נכנס ומשמש תחתיו**.

וכאן שבה הגמרא לדון בעיקר ההיתר של טומאה למת מצוה בנזיר ובכהן גדול:

עד כאן לא פליגי חכמים ורבי אליעזר במשנתנו, **אלא בכהן גדול ונזיר כי קא אזלי בהדי הדדי** [כשהולכים הם ביחד] מי קודם למי ליטמא למת מצוה -

אבל כשהולכים נזיר וכהן גדול **חד חד לחודיה** [כל אחד לבדו], **בר איטמויי אינון** [מיטמאין כל אחד מהם למת מצוה].

ומנא הני מילי שמותרין הם ליטמא למת מצוה? [1152]

ומבארת הגמרא שהוא נלמד מהא **דתנו רבנן**:

נאמר בפרשת טומאת כהנים [ויקרא כא]:

"ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרוב אליו, לאמו ולאביו, ולבנו ולבתו ולאחיו. ולאחותו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש, לה יטמא. לא יטמא בעל בעמיו להחלו".

"והכהן הגדול מאחיו, אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבוש את הבגדים, וגומר.

ועל כל נפשות מת לא יבוא. לאביו ולאמו, לא יטמא".

ונאמר בפרשת טומאת הנזיר:

"כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבוא. לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם. כי נזר אלהיו על ראשו".

נאמר בכהן גדול: "**על כל נפשות מת לא יבוא**" -

במה הכתוב מדבר?

אי נאמר **ברחוקים** הוא מדבר, ומזהירה התורה את הכהן הגדול שלא ייטמא להם - כך הרי אי אפשר לומר.

שהרי **קל וחומר הוא** שאינו מיטמא להם, ולא היתה התורה צריכה להזהיר אותו על

[1152] כתב הרמב"ם ב"ספר המצוות" מצות עשה רל"א, שהמת כשאין לו קוברין נקרא "מת **מצוה**", משום שמצוה על כל אדם לקוברו ממאמר הכתוב [דברים כא כג] "כי קבור תקברנו ביום ההוא", שהיא מצוה כוללת לקבור את כל המתים. ודעת ה"שאגת אריה" בשו"ת החדשות סימן יב, בטעם הדין שמת מצוה דוחה את איסורי הנזיר ואת איסורי הכהונה, שהוא משום "עשה ["קבור תקברנו"] דוחה לא תעשה ועשה" שישנם בשאלה כאיסורי הנזיר, ושאינם שוים בכל כאיסורי הכהונה, וכמו שמבואר לעיל דף מ ומא לענין תגלחת נזיר מצורע והשחתת זקן במצורע כהן; וראה שם שביאר למה צריכים אנו לימוד מיוחד למת מצוה ואינו נלמד מ"ראשו" ו"זקנו" האמורים במצורע, שמשם יש ללמוד שעשה דוחה לא תעשה ועשה שישנם בשאלה ושאינם שוים בכל, ראה שם.

טומאה למתים רחוקים.[1153]

שהרי, **ומה כהן הדיוט, שהוא מיטמא לקרובים**, בכל זאת **אינו מיטמא לרחוקים**.

כהן גדול, שאינו מיטמא לקרובים, אינו דין שאינו מיטמא לרחוקים!?[1154]

אלא בהכרח **שבקרובים הכתוב** "על כל נפשות מת לא יבוא, **מדבר**.

והיות וכבר הזהירה התורה על הקרובים בפסוק "על כל נפשות מת לא יבוא", שוב לא היתה התורה צריכה להוסיף ולומר: "לאביו ולאמו לא יטמא", שהרי כבר הזהירתו התורה על הקרובים[1155] -

ולכך אמר הכתוב: "ולאביו לא יטמא", כדי ללמד: דוקא **לאביו הוא דאינו מיטמא. הא מיטמא הוא למת מצוה**.

דף מח.

ולכך אמר הכתוב: "**ולאמו** לא יטמא" - שאף הוא מיותר, כי הרי ידענו כבר שאסור כהן גדול בקרובים - מופנה הוא **לגזירה שוה**, וללמד **לכדרבי** -

דתניא:

רבי אומר: נאמר גבי נזיר[1156]: "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו, לא יטמא להם במותם".

הוסיף הכתוב תיבת "במותם", על מה שנאמר "על נפש מת לא יבוא", כדי ללמד: רק **במותם** של כל אדם **אינו מיטמא** להם הנזיר.

אבל מיטמא הוא **לנגעם ולזיבתם**[1157] של כל אדם. כלומר, מותר הנזיר ליטמא למצורע וזב המטמאים אדם.

[1153] כתבו התוספות בהמשך הסוגיא, שקל וחומר זה הוא לרווחא דמילתא, כי אף בלי קל וחומר פשיטא שכהן גדול לא יצא מקדושת כהן הדיוט, ואינו מיטמא לרחוקים.

[1154] צריך ביאור: הרי פסוק זה אינו מיותר, שהוא נצרך להזהירו על הביאה לאוהל מלבד האיסור על הטומאה, וכעין שמבואר בגמרא לעיל מב ב; וראה מה שנתבאר בזה בהערה לקמן מח א.

[1155] צריך ביאור: והרי אם לא שהיה הכתוב אומר: "לאביו ולאמו לא יטמא", הייתי אומר ש"על כל נפשות מת לא יבוא" ברחוקים הכתוב מדבר, כי כל הקל וחומר שאמרה הגמרא, אינו אלא משום שנאמר: "לאביו ולאמו לא יטמא" וידענו שהקרובים אסורים עליו; ואם יש כאן יתור, הוא מה שאמרה תורה "על כל נפשות מת לא יבוא", ולא "לאביו ולאמו לא יטמא". וביארו התוספות שהקל וחומר הנזכר לעיל כדי ללמוד על טומאת רחוקים בכהן גדול, אינו אלא לרווחא דמילתא, ואף בלי קל וחומר פשיטא שאסור הוא ברחוקים, שהרי כשהיה כהן הדיוט היה אסור בהם, וקדושתו להיכן הלכה; וראה ב"קרן אורה" שסייע דבריהם מן הירושלמי שמפורש כן להדיא, וראה עוד בהגהות הגאון רבי אלעזר משה זצ"ל.

[1156] הלשון בברייתא "**גבי נזיר**" כפי שהיא כתובה לפנינו, ודאי אינו מלשון הברייתא, וראה לעיל מג א שהובאה ברייתא זו.

[1157] כתבו התוספות שלא הוצרך הכתוב אלא למצורע משום שהמצורע חשוב כמת, אבל לזב פשיטא שמותר הוא ליטמא, ואגב מצורע נקט זב. וכתב על זה ב"קרן אורה": אין זה מספיק, דנהי דחשוב כמת, מכל מקום ודאי ליתא במשמעותא ד"על נפש מת לא יבוא"; ועוד, דאם כן מנא לן ברחוקים שמותר ליטמא להם כשהם מצורעים, והרי יש לומר שלא התירה התורה ליטמא אלא לקרובים מצורעים, וראה מה שכתב הוא בזה, וראה בתוספות לקמן ד"ה הכי, שכתבו: "כיון דמצורע איתקש למת, הוה ליה כעוקר קרא ממשמעותיה" אם נאמר שאינו עובר עליו, ראה שם.

ואין לי אלא בנזיר שהוא מיטמא למצורע?
בכהן גדול, מנין שהוא מיטמא למצורע? [1158] **אמרת: לא יאמר** הכתוב "**אמו**" **בכהן גדול** שאינו מיטמא לה.
שהרי אין תלמוד לומר [אינו צריך הכתוב לאומרו].
כי **הרי קל וחומר הוא** שאין הכהן הגדול מיטמא לאמו; וכך נלמדנו:
כהן הדיוט שהתירה לו התורה להיטמא לאחיו, לא התירה לו להיטמא אלא לאחיו מאביו. אבל לאחיו מאמו, שאינו אחיו מאביו לא התירה לו תורה.
ונלמד דין זה בגזירה שוה מבני יעקב, נאמר כאן: "לאחיו" ונאמר בבני יעקב [בראשית מב יג] "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד". וכשם שבני יעקב היו אחים מאב אחד, כך "אחיו" האמור כאן היינו אח מאב. [1159]
ומה אם במקום שכהן הדיוט מיטמא לאחיו מאביו, אין כהן גדול מיטמא לאביו.
מקום שאין כהן הדיוט מיטמא לאחיו מאמו, אינו דין שאין כהן גדול מיטמא לאמו.
כלומר: הרי קרובי משפחה מצד האב ["משפחת אב"] עדיפי ממשפחת אם, שהרי כהן הדיוט אף שמיטמא הוא לקורבת אח, בכל זאת אינו מיטמא לאותה קורבה אלא כשהיא ממשפחת אב ולא ממשפחת אם. אם כן יש לנו ללמוד בקל וחומר, שאם הכהן הגדול אינו מיטמא לקורבת אב שהיא ממשפחת אב, כל שכן שלא ייטמא לקורבת אם [שהיא קורבה שוה לקורבת אב] כשהיא ממשפחת אם.
ואם זכיתה מהדין [ואם יש לך ללמוד מקל וחומר], שאין הכהן הגדול מיטמא לאמו, אם כן **מה תלמוד לומר "אמו" בכהן גדול**? אלא ודאי **מופנה** הוא, מיותר ופנוי הוא כדי **להקיש ולדון הימנו גזירה שוה:**
נאמר "אמו" בנזיר, ונאמר "אמו" בכהן גדול.
מה כמו "**אמו**" **האמור בנזיר**, רק **במותם** הוא **אינו מיטמא** להם, **אבל מיטמא הוא לנגעם ולזיבתם.**
אף "אמו" האמור בכהן גדול, רק **במותם** הוא **אינו מיטמא** להם, **אבל מיטמא הוא לנגעם**

[1158] לאו דוקא נקטה הברייתא "כהן גדול", כי הוא הדין שיש לומר אף בכהן הדיוט שלא ייטמא למצורע, אלא משום שהתיבה המופנית לגזירה שוה כתובה בכהן גדול, וממנו אנו לומדים לכהן הדיוט, לכן נקטה הברייתא "כהן גדול".

[1159] כן כתבו התוספות, וראה מה שכתב על זה ב"קרן אורה"; והביא שם מדברי הרמב"ם בהלכות אבל [ב יב] שכתב טעם אחר, דמדכתב רחמנא לאחיו ולאחותו גבי בנו, ילפינן מה בנו ראוי ליורשו, אף אחיו ואחותו דווקא הראויין ליורשו, דהיינו אחים מן האב; ומתורת כהנים פרשת אמור [פרשתא א ח] הביא, שהוא נלמד ממה שאמרה התורה "לבנו ולבתו" שהוא מיותר, דמ"אחיו ואחותו" שמעינן להו, אלא לאשמועינן מה בנו ובתו ראויין ליורשו הכי נמי אחיו ואחותו דווקא מן האב, וראה גם ברש"ש.

ולזיבתם.[1160]

וממשיכה הגמרא לבאר את המקור להיתר טומאת מת מצוה: **אשכחנא** הרי מצאנו מקור ל**כהן גדול דמיטמא למת מצוה**, ממה שנאמר בו "לאביו", שהוא מיותר כדי ללמד לשהוא נטמא למת מצוה וכפי שנתבאר.[1161]

אבל **נזיר**, **מנלן** שגם הוא מיטמא למת מצוה?[1162]

ומבארת הגמרא, שהיתר טומאת מת מצוה לנזיר, נחלקו בו רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

דתניא: כתיב: "**כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא**" -

אילו היה אומר הכתוב "על נפש לא יבוא", ולא היה אומר "על נפש מת לא יבוא".

[1160]הקשו התוספות: לשם מה צריכים אנו לקל וחומר, והרי נתבאר לעיל שהפסוק "לאביו ולאמו לא יטמא" כולו מיותר הוא, משום שכבר נאמר "על כל נפשות מת לא יבוא", [דהיינו אפילו על קרובים, כמבואר בגמרא לעיל], וכבר הסבירה הגמרא לעיל ש"לאביו" בא ללמד על מת מצוה, ו"ולאמו" לגזירה שוה הוא בא, ואם כן למה לנו להוסיף את הקל וחומר המבואר כאן כדי לבאר ש"אמו" מופנה לגזירה שוה!? ותירצו: אם לא שהיה קל וחומר ללמוד על כהן גדול שאינו מיטמא לאמו, הייתי אומר ש"לאביו" אינו בא למעט מת מצוה שהוא מיטמא לו, אלא לומר שדוקא לאביו אינו מיטמא משום שאינו בהכרח אביו אלא משום "רוב בעילות אחר הבעל", אבל לאמו הייתי אומר שהוא מיטמא אף שאמרה תורה "על כל נפשות מת לא יבא", ונמצא ש"ולאמו" אינו מיותר, שהוא בא ללמד שאינו מיטמא לאמו, ולכן הוצרכנו ללמוד מקל וחומר שאינו מיטמא לאמו, ותיבת "ולאמו" אכן מופנה היא ללמוד גזירה שוה. ואולם פרכו התוספות תירוץ זה, ראה בדבריהם, ולבסוף כתבו שברייתא זו אינה סוברת לחלק בין אב לאם, והקל וחומר אינו אלא לרווחא דמילתא [וכמו הקל וחומר דלעיל מז ב וכמו שכתבו התוספות שם ד"ה אי, והובא בהערה שם]. ב. לכאורה דבריהם צריכים ביאור, שהרי אם אינו אביו נמצא שאין הבן כהן ומותר ליטמא, וממה נפשך ייטמא לאביו, ומה סברא היא לומר שלא ייטמא לו משום שאינו ודאי אביו!? קושיא זו מפורסמת היא, והתוספות הוכיחו דבריהם מדלקמן מט א, ויבואו מקצת מן הישובים בסייעתא דשמיא בהערות שם. ג. יש מי שיישב קושיית התוספות, שהרי לכאורה צריך ביאור [ונזכרה קושיא זו בהערה לעיל], איך אמרה הגמרא שמ"על כל נפשות מת לא יבא" יש ללמוד אפילו קרובים, והרי הוצרכה התורה להזהירו על הטומאה ולהזהירו על הביאה, כשם שאמרה הגמרא לעיל גבי נזיר מב ב, ואם כן אפשר שלא הזהירה התורה אלא על הרחוקים; ואולם אם "אמו" מופנה לגזירה שוה, הרי יש ללמוד איסור ביאה בכהן גדול מגזירה שוה ד"אמו אמו" מנזיר. ואם כן הרי ניחא קושיית התוספות, שאם לא הקל וחומר הרי אין הפסוק "לאביו ולאמו" מיותר כלל, שהרי מ"על כל נפשות מת לא יבוא" עדיין לא למדנו לקרובים, ואם לא היתה אומרת התורה אלא "אביו" עדיין לא הייתי יודע שהוא מיטמא למת מצוה כי הוא אינו מיותר, ולכן הוצרכה התורה לכתוב "אמו"; ולכן הוצרכנו לקל וחומר שעל ידי זה "אמו" מיותר לגזירה שוה.

[1161]בהמשך הסוגיא [מח ב] יתבאר, שהברייתא האמורה היא שיטת רבי ישמעאל, אבל רבי עקיבא לומד מקור למת מצוה בכהן גדול ממקור אחר, ומפרש את הפסוק בכהן גדול באופן אחר.

[1162]הקשו התוספות: למה לא נלמד שהנזיר מיטמא למת מצוה מגזירה שוה ד"אמו אמו" האמור בכהן גדול, שהרי "אין גזירה שוה למחצה"!? ותירצו: אם לא שהיה פסוק אחר ללמד על היתר מת מצוה לנזיר אלא מגזירה שוה, כי אז היינו אומרים שאין הגזירה שוה מלמדת אלא על מת מצוה, אבל אינה באה למעט טומאת מצורע לכהן גדול, הואיל ואיתקש למת [ראה לעיל ד"ה לגזירה, שכתבו דהוא חשוב כמת]; ואף שאין גזירה שוה למחצה, מכל מקום לא הייתי ממעט את המצורע בכהן גדול, כי זה חשוב כאילו הגזירה שוה עוקרת את הפסוק ממשמעותו הפשוטה, ובהכרח שיש מקור אחר למת מצוה בנזיר, ואם כן הגזירה שוה באה בהכרח ללמד שכהן גדול מיטמא למצורע. ונראה מדבריהם שאין אנו לומדים מ"אמו אמו" אלא דין זה של טומאת מצורע לכהן גדול, ואולם התוספות לעיל מב ב למדו מגזירה שוה זו שאין הנזיר מוזהר על הטומאה כשהוא כבר מחולל ועומד, וכמו בכהן שנאמר בו "להחלו" למעט את המחולל ועומד.

שומע אני [הייתי לומד מכאן], **אפילו נפש בהמה** [נבילה], שאף היא מטמאת, **במשמע** שהנזיר אסור ליטמא לה, היות ואף היא קרויה נפש, **וכענין שנאמר**: "**מכה נפש בהמה**" - לפיכך **תלמוד לומר**: "**על נפש מת לא יבוא**".

הוסיף הכתוב ואמר "מת", כדי ללמד ש**בנפש אדם** בלבד **הכתוב מדבר**. לפי שאין הבהמה נקראת "נפש מת". [1163]

רבי ישמעאל אומר: **אינו צריך** ללמוד שהנזיר מותר ליטמא לנבילה ממה שאמר הכתוב "מת".

כי **הרי הוא** הכתוב **אומר**: "על נפש מת **לא יבוא**" לאוהל שהמת שם.

הרי למדת: **בנפשות המטמאות בביאה** אל האוהל בלבד **הכתוב מדבר**.

ואילו נבילה אינה מטמאה באוהל.

וממשיך רבי ישמעאל [1164] ומפרש את הכתוב:

לכך אמר הכתוב: "לאביו ולאמו לא יטמא" [1165] - שהוא מיותר, כי יש ללמוד שאינו מיטמא להם מ"על נפש מת לא יבא"

- כדי ללמד: רק **לאביו ולאמו אינו מיטמא** הנזיר.

אבל מיטמא הוא למת מצוה! [1167] ומוסיף רבי ישמעאל ומבאר: [1166]

עד שלא יאמר הכתוב "לאביו ולאמו לא יטמא" כדי ללמד שהנזיר מיטמא למת מצוה, הרי **יש לי בדין**.

כלומר: למה לי קרא למת מצוה, והרי יש ללומדו בקל וחומר!?

ומה כהן גדול, **שקדושתו קדושת עולם**, בכל זאת **מיטמא** הוא **למת מצוה**.

נזיר, **שאין קדושתו קדושת עולם**, **אינו דין שמיטמא** הוא **למת מצוה**.

ומיישב רבי ישמעאל את הצורך בכתוב, כי יש לפרוך את הקל וחומר:

לא. **אם אמרת בכהן גדול** שהוא מיטמא למת מצוה, היות וקל הוא, **שכן אינו מביא קרבן על טומאתו**.

[1163] כן ביארו התוספות, משום שהוקשה להם: הרי מצינו בהמה שנקראת "מת" ולא "נבילה", שנאמר [שמות כא לג]: "וכי יפתח איש בור וגו' ונפל שמה שור או חמור. בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו **והמת** יהיה לו", ולכן פירשו, שאין היא נקראת "נפש מת".

[1164] כן מבואר בעמוד ב שדברי רבי ישמעאל הם, ואילו רבי עקיבא נחלק עליו.

[1165] אין הלימוד אלא ממה שאמר הכתוב "לאביו", אבל "ולאמו" מופנה הוא לגזירה שוה דרבי, כדי שיהיה מופנה משני צדדין, כמבואר בעמוד ב; ואף הלימוד מ"לאביו" אינו עומד במסקנא, והלימוד הוא מ"ולאחיו", ורבי ישמעאל מפרש והולך הוא.

[1166] על פי ביאור אחד בתוספות, שהכל מדברי רבי ישמעאל הוא, שמפרש והולך את הלימוד מן הפסוק להיתר טומאת מת מצוה לנזיר.

[1167] בהמשך הענין מתבאר: מנין ש"על נפש מת לא יבא" עוסק בקרובים, והרי יש לומר שהוא עוסק רק ברחוקים.

תאמר בנזיר החמור, **שמביא קרבן על טומאתו**, ואם כן הייתי אומר: **הואיל ומביא קרבן על טומאתו, לא יטמא למת מצוה.**

לפיכך **תלמוד לומר** בנזיר: "**לאביו ולאמו לא יטמא**", כדי ללמד: **אבל מיטמא** הוא **למת מצוה.**

וממשיך רבי ישמעאל לפרש: **או**, כלומר: מנין אני אומר שהפסוק "לאביו ולאמו לא יטמא", בא ללמד שמיטמא הנזיר למת מצוה?

והרי שמא בא הכתוב לומר: **אינו מיטמא** הנזיר רק **לאביו ולאמו, אבל יטמא** הנזיר **לשאר מתים.** [1168]

ומבאר רבי ישמעאל: **אמרת**, הרי **קל וחומר** הוא שאין הנזיר מיטמא לשאר מתים.

כי, **ומה כהן הדיוט, שמיטמא לקרובין, אינו מיטמא לשאר מתים.**

נזיר, שאינו מיטמא לקרובין, אינו דין שלא יטמא לשאר מתים.

דף מח:

ובהכרח **הא מה תלמוד לומר**: "**לאביו ולאמו** לא יטמא", כדי ללמד: **לאביו ולאמו הוא דלא מיטמא, אבל מיטמא הוא** הנזיר **למת מצוה.**

וממשיך רבי ישמעאל לפרש: ומנין אני אומר ש"לאביו ולאמו לא יטמא", מיותר הוא ללמד למת מצוה? והרי שמא "על כל נפשות מת לא יבא" ברחוקים הכתוב מדבר, והוצרך הכתוב "לאביו ולאמו" לגופיה? [1169]

ומפרש רבי ישמעאל: אכן מיותר הוא: כי **עד שלא יאמר** הכתוב "לאביו ולאמו לא יטמא" ללמד שאינו מיטמא לקרובים, **יש לי** ללמוד דין זה **בדין** [במידת "בנין אב"] המפרש את מה שאמרה תורה: "על נפש מת לא יבוא".

וכך אלמדנו: **נאמרו כללות**, "על כל נפשות מת לא יבא" - **בכהן גדול.**

ונאמרו כללות, "על נפש מת לא יבא" - **בנזיר.**

מה כללות האמורות בכהן גדול היינו אפילו קרובים, ואילו מה שאמר בו הכתוב "לאביו ולאמו לא יטמא", הוא כדי ללמד: **לאביו אינו מיטמא, אבל מיטמא למת מצוה**, וכפי שנתבאר לעיל.

[1168] א. בתוספות לקמן מט א בתוך הדברים יש תוספת דברים בשאלה ובתירוץ האמורים כאן, ראה שם. ב. ביארו התוספות כאן את סברת החילוק בין קרובים שאינו מיטמא להם, לרחוקים שהוא מיטמא להם, דהוא משום שיש לומר דוקא על קרובים הזהירתו התורה מפני שמיצר עליהם, וזילותא היא לנזיר שנקרא "קדוש", אבל רחוקים שאינו נעצב עליהם שמא לא הזהירה אותו התורה מליטמא להם, וב"באר משה" הוסיף ביאור: כיון דמצטער עליהם ביותר, מסתמא מזלזל בעצמו שיהיה בוכה בקול רם, וכן תולש זקנו ומכה על ראשו כדרך המצטערים, ואין זה דרך כבוד וקדושה; הובא ב"ארזי הלבנון".

[1169] פיסקא זו בדברי רבי ישמעאל מתבארת על פי פירוש הר"ם בתוספות.

אף כללות האמורות בנזיר היינו בין לרחוקים ובין לקרובים, ואילו מה שאמר בו הכתוב "לאביו ולאמו לא יטמא" הוא כדי ללמד: **לאביו אינו מיטמא, אבל מיטמא למת מצוה.**
ממשיך רבי ישמעאל לבאר: **או כלך לדרך זו!**? כלומר: מנין ללמוד "כללות" האמורות בנזיר מכללות האמורות בכהן גדול ולאסור את הקרובים, הרי יש לומר באופן אחר:
נאמרו כללות, "לנפש לא יטמא בעמיו" - **בכהן הדיוט.**
ונאמרו כללות, "על נפש מת לא יבוא" - **בנזיר.**
מה כללות האמורות בכהן הדיוט מיטמא לאביו, אף כללות האמורות בנזיר מיטמא לאביו, ואם כן אין "לאביו ולאמו וגו' לא יטמא" מיותר ללמד למת מצוה, שהרי הוא נצרך לאסור על הנזיר את הקרובים!?
לפיכך **תלמוד לומר**: "לאביו ולאמו לא יטמא" כדי ללמד: **לאביו ולאמו לא יטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה.**
והרי היות ויש לנו ללמוד מכהן הדיוט ולא מכהן גדול, אם כן **הא מיבעי ליה** ל"לאביו ולאמו וגו' לא יטמא" **לומר שאין מיטמא לאביו!**? והאיך נלמד מזה למת מצוה.
אלא "לאביו" אכן בא **לומר: שאין מיטמא לאביו.**
ו"לאחיו" הוא שבא לומר: **לאחיו אינו מיטמא, הא למת מצוה מיטמא**, כי "לאחיו" ודאי מיותר הוא, כי מאחר שלימדנו הכתוב שלאביו אינו מיטמא כמו בכהן גדול, אם כן נדע מעצמנו ללמוד כללות מכהן גדול ולא מכהן הדיוט, ונדע שאין הנזיר מיטמא לאחיו.
וממשיכה הגמרא לבאר את הפסוק לפי שיטתו של רבי ישמעאל:
"**ולאמו**" שנאמר בנזיר בא **לגזירה שוה, לכדרבי** ללמד על כהן גדול שהוא מיטמא למצורע.[1170]
"**ולאחותו**" האמור בנזיר בא **לכדתניא**:
דתניא: "**לאחותו**" האמור בנזיר **מה תלמוד לומר**?
אם אינו ענין לנזיר, תנהו לענין אחר:[1171]

[1170] א. ואף ש"לאמו" האמור בכהן גדול מופנה הוא כדי ללמוד את הגזירה שוה של רבי [וכמבואר בעמוד א], מכל מקום לדעת רבי ישמעאל בכל מקום גזירה שוה המופנה רק מצד אחד למדין ומשיבין, וכאן יש לנו להשיב מה לנזיר שאין קדושתו קדושת עולם וגם ישנו בשאלה, ולכך נאמר גם בנזיר "לאמו", כדי שתהיה הגזירה שוה מופנה משני צדדין ולמדין ואין משיבין, תוספות. ב. הוכיחו התוספות מסדר הגמרא, שביארה תחילה את תיבת "ולאחיו" קודם שביארה את תיבת "ולאמו", אף שאין זה סדר הכתוב, שאם לא היה כתוב מלמד על מת מצוה, הרי שלא היינו יכולים ללמוד מ"ולאמו" את דינו של רבי, כי אדרבה, היינו לומדים מגזירה שוה שהוא מיטמא למת מצוה, ולא היינו לומדים למעט את המצורע, וכפי שביארו התוספות לעיל בעמוד א ד"ה הכי, והובא בהערה שם.
[1171] על פי רש"י בברכות יט ב.

הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, שהן מצוות שיש עליהן כרת, **ושמע שמת לו** מת [אחד מקרוביו מת], והוא חייב ליטמא לקרובים, שהרי אמרה תורה בפרשת טומאת כהנים: "ולאחותו הבתולה לה יטמא", **יכול יטמא** להם - **אמרת** [אמור מעצמך]: ודאי **שלא יטמא**, כי אין העשה של טומאת קרובים דוחה את העשה של פסח ומילה שיש בהם כרת. [1172]

יכול לא יטמא - ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו - אף **למת מצוה**, **תלמוד לומר "לאחותו"** -

לאחותו הוא דאינו מיטמא עושה פסח והמל את בנו ואף שנצטוה עליה "לה יטמא", **הא למת מצוה מיטמא** ואף שתתבטל על ידי כך מצות פסח או מצות מילה.

רבי עקיבא נחלק על רבי ישמעאל **ואומר** בפירוש הפסוק בנזיר "על נפש מת לא יבוא, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם": זה שנאמר: "**על נפש** וגו' לא יבוא" **אלו הרחוקין**, כלומר: אם לא היה הכתוב אומר אלא על "על נפש לא יבוא" לבד הייתי אומר שלא הזהירה התורה את הנזיר אלא על הרחוקים.

ולכן הוסיף ואמר הכתוב: "על נפש **מת** לא יבוא" **אלו הקרובין**, כלומר: כדי לרבות את הקרובים. [1173]

ואם כן כל הפסוק העוסק בקרובים מיותר הוא; [1174] אלא:

"לאביו ולאמו" נכתב כדי ללמד: **לאביו ולאמו אינו מיטמא, אבל מיטמא הוא למת מצוה**. ואין די שיפרט הכתוב את אביו לבד או את אמו לבד, כיון שאז הייתי אומר: לכן כתבה התורה אביו או אמו, כדי לומר שדוקא לאביו אינו מיטמא אבל לאמו מיטמא, או דוקא לאמו אינו מיטמא אבל לאביו מיטמא, וכפי שהגמרא מסבירה את החילוק ביניהם בהמשך. [1175]

[1172] צריך ביאור לשם מה הקדימה הברייתא שאינו מיטמא לקרובים אף שיש בהן מצוה, והרי יכולים אנו ללמוד בפשטות מיתור "לאחותו", שרק לה אינו מיטמא, אבל מיטמא למת מצוה, וכשם שאנו לומדים כעין זה לעיל מיתורים אחרים, ואם אינו ענין לנזיר שכבר למדנוהו, תנהו ענין להולך לשחוט את פסחו!? ואולם לפי המבואר בברייתא שיש צורך בהקדמה זו, יתכן שהוא נרמז במלת "לאחותו", כי בה נאמר "לה יטמא" ללמד על מצות טומאה לקרובים.

[1173] ביארו התוספות את הטעם שלרבי עקיבא אין צריך "מת" כדי להוציא את נפש הבהמה [כדאיתא לעיל בעמוד א בברייתא], בכמה אפשרויות: א. מודה הוא לרבי ישמעאל שיש ללומדו מ"לא יבא" דמשמע נפשות המיטמאות בביאה. ב. בהמה אינה נקראת אלא "נפש בהמה" ["מכה נפש בהמה ישלמנה"], אך אינה נקראת נפש לבד. ג. לא מצאנו שתיקרא הנבילה לענין טומאה אלא "נבילה" ולא נפש.

[1174] **תוספת ביאור**: רבי עקיבא חלוק על רבי ישמעאל, כי אילו לרבי ישמעאל אם לא שהיה אומר הכתוב "לאביו ולאמו" עדיין לא הייתי יודע שבקרובים הכתוב מדבר ונצרך לאביו לגופו [ו"לאמו" לגזירה שוה], אבל לפי רבי עקיבא כבר ידענו מ"מת", שהכתוב מדבר בקרובים, ושוב ידענו מ"לאביו ולאמו" שהוא מותר במת מצוה.

[1175] והחילוק הוא: שאביו גרע מאמו כיון שאינו ודאי אביו, ואמו גרעה מאביו כיון שאין בנה מתייחס אחריה לענין שבטים.

"**לאחיו**" בא ללמד: **שאם היה** גם **כהן גדול והוא נזיר**, אפילו הכי **לאחיו אינו מיטמא, אבל מיטמא הוא למת מצוה**.

"**לאחותו**" בא ללמד: **כדתניא**: **הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו** וכו' יכול לא יטמא למת מצוה, תלמוד לומר: "ולאחותו".

מקשה הגמרא: **ולרבי עקיבא** שאין די לו באביו לבד או באמו לבד בנזיר, אם כן אף בכהן גדול אם לא שאמרה התורה "לאביו ולאמו" לא היינו יודעים את האחד מהשני, [1176] ונמצא שאין "לאמו" האמור בכהן גדול מופנה, ואם כן: [1177]

גזירה שוה דרבי מנליה [מנין לו] לרבי עקיבא, והרי אין כאן תיבה מופנית - לא בכהן גדול ולא בנזיר - כדי שנוכל ללמוד גזירה שוה זה מזה, וללמד שכהן גדול מיטמא למצורע!? ומשנינן: **כיון דאמר מר** - כלומר: רבי עקיבא - ממה שאמרה תורה "ולאחיו": **אם היה כהן גדול ונזיר, לאחיו אינו מיטמא אבל מיטמא הוא למת מצוה** -

אם כן: **מה לי כהן גדול לחודיה, מה לי נזיר וכהן גדול**, כלומר: כל שכן שכהן גדול לבד מיטמא למת מצוה; ואם כן אין התורה צריכה לכתוב בכהן גדול "לאביו ולאמו" כדי ללמד שמיטמא הוא למת מצוה, ואם כן מופנה הוא ללמוד גזירה שוה כהן גדול מנזיר שהוא מיטמא למצורע. [1178]

וכאן שבה הגמרא לשיטת רבי ישמעאל הסובר: "ולאחיו" בא ללמד על היתר מת מצוה לנזיר לבד; ומקשה: **ולרבי ישמעאל - כהן גדול והוא גם נזיר** - שהוא מיטמא למת מצוה - **מנליה** [מנין לו]!? ומשנינן: סבר רבי ישמעאל: אין צריך מקרא מיוחד להתיר לנזיר וכהן גדול כאחד מאחר שכבר ידענו שהנזיר מותר במת מצוה וכן כהן גדול, כי לדעתו: **כיון דשרא רחמנא חד לאו** [היות והתירה התורה לאו אחד] **גבי מת מצוה, מה לי חד לאו** דנזיר או כהן גדול, **מה לי תרי לאוין** דנזיר וכהן גדול כאחד.

ומקשינן: אם כן "**אחותו**" - שבא ללמד על הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו - **למה לי**, והרי כיון שאף שני לאוין נדחין מפני מת מצוה, אם כן הוא הדין עשה שיש בו כרת?!

[1176] צריך ביאור: מנין לגמרא שרבי עקיבא סובר שאין ללמוד אביו מאמו ולהיפך, ואילו לרבי ישמעאל לומדים את האחד מהשני, עד שהגמרא שואלת מנין לרבי עקיבא גזירה שוה דרבי, ואילו לדעת רבי ישמעאל פשוט לגמרא ש"אמו" לגזירה שוה!? קושיא זו הקשו התוספות לקמן מט א בתוך דבריהם, ויישבוה.

[1177] אף כאן יש לתמוה, שהרי אותה סברא האמורה בנזיר שאין ללמוד אם מאב משום שאב אינו ודאי, הרי אינה שייכת בכהן גדול, כי אם אינו אביו הרי הוא אינו כהן, וכפי שהוקשה לעיל על התוספות. וראה לקמן מט א בהערות.

[1178] א. ביארו התוספות שלדעת רבי עקיבא אף גזירה שוה שאינה מופנה אלא מצד אחד למדין ממנה ואין משיבין, ולכן די שיהא האמור בכהן גדול מופנה לגזירה שוה, אף שהאמור בנזיר אינו מופנה. ב. צריך ביאור: מנין ד"ולאחיו" בא ללמד על נזיר וכהן גדול, אולי אינו בא ללמד אלא על נזיר וכהן הדיוט, אבל כהן גדול מנא לן!? ראה מה שכתבו בזה התוספות לקמן מט א בסוף דבריהם.

ומשנינן: אם לא שאמר הכתוב "ולאחותו", **סלקא דעתך אמינא: כי שרא רחמנא למת מצוה** רק **נזיר וכהן, דאיסור לאוי** שאין בהם כרת **הוא** [לא התירה תורה אלא איסורי לאו שאין בהם כרת].

אבל מילה ופסח דעשה שיש בו **כרת** הם, אימא **לא יטמא למת מצוה**. לפיכך **קא משמע לן** "ולאחותו", שאף אלו נדחים מפני מת מצוה.

דף מט.

ואילו לרבי עקיבא אין ללמוד נזיר והוא כהן גדול מן הסברא, אלא: **לא** [1179] **שנא כהן גדול לחודיה, ולא שנא כהן גדול והוא** גם **נזיר, נפקא מ"לאחיו"** שנאמר בנזיר, שהוא מיותר, וכפי שנתבאר לעיל.

ומקשינן לרבי עקיבא: "**לאביו ולאמו" דנזיר - למה לי**?

כלומר: למה לי גם לאביו וגם לאמו בנזיר כדי ללמד על מת מצוה?

והוא הדין שקשה על "לאביו ולאמו" בכהן גדול, שהרי רק אחד מהם נצרך לגזירה שוה דרבי!? [1180]

ומשנינן: **צריכי** גם לאביו וגם לאמו, הן בנזיר והן בכהן גדול:

דאי כתב רק "**אביו**", **הוה אמינא: היינו טעמא דלא מיטמא ליה, משום דחזקה בעלמא הוא** שהוא אביו.

כלומר: אם לא שהיה נכתב בפירוש שמותר הוא ליטמא לאביו וגם לאמו, הייתי אומר שלכן נכתב "אביו", כדי לומר שדוקא לו אינו מיטמא, משום שאינו אביו ודאי, שהרי יש לחוש שמא זינתה אמו, ואף שאנו תולים אותו באביו משום ד"רוב בעילות אחר הבעל", [1181] הרי אינו דבר מוכח [1182] - **אבל אמו, דודאי ילידתיה** [ודאי שהיא זו שילדה אותו],

---

[1179] התוספות אינם גורסים "מכדי", ואם כן אין זה תחילת הקושיא הבאה, אלא סוף התירוץ האחרון, ואינו אלא סיכום שיטתו של רבי עקיבא; והרא"ש גרס: מכדי והיא תחילת הקושיא הבאה, ולפי שיטתו גרס: "לאביו ואמו **דכהן גדול** למה לי", דלא כהתוספות שגרסו "לאביו ואמו **דנזיר** למה לי", ותתבאר שיטתו בביאור דברי הגמרא לקמן בהערות.

[1180] כן כתבו התוספות. ולשיטת הרא"ש כאן קושיית הגמרא היא על "לאביו ולאמו" דכהן גדול, וכך היא הקושיא לפי שיטתו: הרי רבי עקיבא לומד מ"לאחיו" האמור בנזיר שכהן גדול מיטמא למת מצוה, ואם כן לא נצרך "לאביו ולאמו" אלא לגזירה שוה דרבי, ולמה לי גם לאביו וגם לאמו, ומיהו אף להרא"ש קשה גם על "לאביו ולאמו" דנזיר.

[1181] כן פירשו התוספות את הלשון "חזקה"; וראה בתוספות בחולין יא ב שמקשה שם הגמרא גבי מכה אביו ואמו מנין שאביו הוא ומפרשת הגמרא את הטעם משום ד"רוב בעילות אחר הבעל", וכתבו שם התוספות בד"ה כגון, שאף משום חזקת צדקת יש לנו לומר שהוא אביו כיון שאמו לא זינתה.

[1182] נתקשו התוספות מהא דאמרינן לעיל מח א, שבדין קל וחומר יש לנו ללמוד שאם אינו מיטמא לאב כל שכן לאם, ואילו כאן אמרו שהייתי אומר: לאביו אינו מיטמא ואילו לאם מיטמא!? וראה בדבריהם שהאריכו הרבה בישוב קושיא זו.

אימא **ליטמא לה**. [1183]

ואי כתב רחמנא רק "**אמו**", **הוה אמינא** לכך כתבה התורה "אמו" כדי ללמד: דוקא **אמו לא ליטמא לה**, כיון **דלאו אזיל זרעה בתרה** [שאין הזרע הולך אחריה] לענין יחוס השבטים.

אבל אביו, **כיון דאמר מר** [במדבר א ב]: "**למשפחותם לבית אבותם**", לומר, מי שאביו משבט אחד ואמו משבט אחר יקום על שבט אביו, **אימא ליטמא ליה** [הייתי אומר שייטמא לו] -

לפיכך **קא משמע לן** קרא, שמיטמא הוא הן לקרובים מצד האב והן לקרובים מצד האם.

ועוד מפרשת הגמרא את הכתוב בכהן גדול אליבא דרבי עקיבא:

"**ועל כל נפשות מת לא יבוא**", **למה לי**?

האיך מתפרש הכתוב לפי שיטתו?

דף מט:

ומפרשינן: "**על כל**", **לאפוקי** [ללמד] [1184] **רחוקים**.

כלומר: אם היה הכתוב אומר "על כל נפשות לא יבוא", הייתי יודע שאין כהן גדול מיטמא לרחוקים. [1185]

והוסיף הכתוב ואמר "**מת**", **לאפוקי** [ללמד] על **קרובים**.

ואמר הכתוב "**נפשות**" בלשון רבים, כדי **לאפוקי** [ללמד] על שיעור **רביעית דם שיצא משני מתים**, **שאף** הוא **מטמא באוהל** כמו שרביעית דם ממת אחד מטמאה. **שנאמר** "**על כל נפשות מת לא יבוא**", וכפי שנתבאר לעיל לח א.

א. שנינו במסכת אהלות [פרק ב]:

[1183] כבר נזכרה לעיל בהערות הקושיא: הניחא בנזיר, אכן היה מקום לומר שלאביו אינו מיטמא משום שאינו אביו, אבל בכהן גדול - שאף על האמור בו קאי הגמרא, וכמו שפירשו תוספות - הרי אם אינו אביו הוא אינו כהן, וממה נפשך יכול ליטמא לו; וראה ב"ארזי הלבנון" מה שהביא בזה. והגר"א בפירושו לתורת כהנים בתחילת אמור כתב: היינו כגון שהיה עיר שכולה כהנים ובודאי כהן הוא, אבל אינו יודע אם הוא אביו, וכגון שאינו ממזר דהיינו שהוא מפילגש שהיא בלא קידושין, או אף שנעשה ממזר מכל מקום וכו'; [ומה שלא פירש בעיר **שרובה** כהנים, משום שאין אנו יודעים אם הלך הוא אליה ואמרינן "כל דפריש מרובא פריש", או שמא הלכה היא אליו ו"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי"]. והר"ש בתורת כהנים בתחילת אמור כתב: "לכך נראה, דמיירי כגון שנתארסה לכהן, ונתאלמנה מן האירוסין, ונשאת לשני, ולא שהתה כדי הבחנה וילדה לסוף שבעה לשני, שאין כאן אלא חזקה, אבל אינו ידוע (כאמו) [כאביו] ". והיינו, שאף אם לא נלך אחר החזקה לתלות בבעל ולא בארוס, מכל מקום הוא כהן משום שאף הארוס ראשון היה כהן; סתם הר"ש ולא פירש מאיזה טעם אין אנו חוששים שמא זינתה מאחר ישראל.

[1184] כתבו התוספות: "הנך **לאפוקי** הוי פירושא כמו "נפקא ליה" מהאי קרא, כלומר שמפסוק זה יוצאת הדרשה שלהם. ואולם "המפרש" פירש כפשוטו: להוציא את הרחוקים שלא ייטמא להם, [וראה פירוש הרא"ש בסוף הענין.

[1185] תמהו התוספות: הרי לעיל מז ב מבואר, שאין צריך מקרא ללמד שאין כהן גדול מיטמא לרחוקים, שהרי ודאי לא יהא כהן גדול קל מכהן הדיוט, כי קדושתו להיכן הלכה, ואם כן למה אומרת הגמרא שלרבי עקיבא צריך מקרא ללמד על רחוקים; וכתבו שהוא בא לעבור עליו בשני לאוין.

"אלו מטמאין באוהל:
המת, כזית מן המת,
וכזית נצל [יבואר בגמרא], ומלא תרווד רקב [יבואר בגמרא],
[עצמות] השדרה, והגולגולת
[כאשר הם שלמים, ואף על פי שאין עליהם בשר].
אבר [שלם] מן המת, ואבר [שלם] מן החי שיש עליהן בשר כראוי.
רובע [קב] עצמות [הבאים] מרוב הבנין או מרוב המנין [מהעצמות המהוות רוב בנין או רוב מנין של מת].
ורוב בניינו ורוב מניינו של מת [השלמים], אף על פי שאין בהם רובע [קב] - טמאין.
כמה הוא רוב מניינו? - מאה עשרים וחמשה [עצמות].
רביעית דם".
"אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באוהל -
עצם [מו המת] כשעורה.
וארץ העמים, ובית הפרס [שדה שנחרש בה קבר].
אבר מן המת ואבר מן החי שאין עליהן בשר כראוי.
השדרה והגולגולת שחסרו".
ב. יש טומאות מת, שאם נטמא בהם הנזיר הרי הוא מביא קרבן טומאה ומגלח [בלשון המשנה: "מגלח"] וסותר את הימים הקודמים.
ויש טומאות מת וטומאות אחרות, שאינו מגלח עליהם ואינו סותר את הקודמין, אלא שהימים בהם הוא טמא באותה טומאה אינם עולים לו לימי הנזירות.
משנתנו מבארת את הטומאות שהנזיר מגלח עליהם, ובמשנה הבאה לקמן נד א [שהיא הסיפא של משנתנו], מתבארים הטומאות שאין הנזיר מגלח עליהם.
ב. כל הטומאות האמורות במשנתנו, מטמאות טומאת מגע ומשא ומטמאות טומאת אוהל, מלבד "עצם כשעורה", שהוא אינו מטמא אלא טומאת מגע ומשא, ואינו מטמא באוהל.
ג. השיעורים האמורים במשנתנו לענין גילוח הנזיר, יש מהם שהם שיעורים לעצם הטומאה, וממילא אינו מגלח בפחות מזה, ויש מהם - כגון חצי קב עצמות וחצי לוג דם - שהם שיעורים לענין גילוח בלבד, אף ששיעור הטומאה הוא פחות מכך.
בכל אותן טומאות שהשיעור הוא לגילוח בלבד, אם נטמא בשיעור שהוא מטמא, הרי הוא בכלל הטומאות שאינו מגלח עליהם.

ג. בטעם הדין שלענין גילוח יש שיעור אחר מטומאה, דעת התוספות היא שהלכה למשה מסיני היא בגילוח, והיאמכלל מה שאמרו [סוכה ו ב] "שיעורין, הלכה למשה מסיני". [1186]

מתניתין:

על אלו טומאות הנזיר מגלח, כלומר: עושה "תגלחת טומאה" הכוללת קרבנות ותגלחת:

על המת השלם, ויתבאר בגמרא.

ועל ["או על", וכן בכל המשנה] **כזית** בשר [1189] **מן המת**. [1188] **ועל כזית** [1187] **נצל** מן המת, ויתבאר בגמרא מה הוא "נצל".

ועל מלא תרווד [מלוא הכף] [1190] **רקב** המת.

ובגמרא יתבאר מה הוא רקב, וכמה הוא שיעור מלא תרווד.

ועל השדרה, [1191] **ועל הגולגולת** של מת, כאשר עצמותיהן שלמות.

ועל אבר מן המת.

ועל [או על] **אבר מן החי שיש עליו** - על כל אחד ואחד מאלו - **בשר כראוי**. [1192] היינו, שיש עליו בשר, שאם היה האבר מחובר לאדם חי, הוא היה יכול להעלות ארוכה, ואפילו אין בו כזית בשר.

ועל חצי קב עצמות שנשתברו, ויש באותו חצי קב מעט מכל עצם ועצם המהוים רוב מנינו של המת או רוב בניינו של המת. [1193] אבל בפחות מחצי קב, אף שהוא מטמא באוהל אפילו כשיש בו רובע קב עצמות בלבד, בכל זאת, אינו מגלח על פחות מחצי קב, כשנטמא ממנו באוהל, כי כך היא הלכה למשה מסיני. [1194]

ועל חצי לוג דם מן המת.

[1186] וראה מה שנתבאר בזה בארוכה בהערות לקמן נג א.

[1187] שיעור זה הוא שיעור לטומאה, ובפחות משיעור זה אינו מטמא כלל.

[1188] בגמרא יתבאר, למה שנינו על המת השלם, מאחר שאף על כזית מן המת הוא מגלח.

[1189] שיעור זה הוא שיעור לטומאה, ובפחות מזה אינו מטמא כלל.

[1190] שיעור זה הוא לטומאה, ובפחות מכן אינו טמא כלל.

[1191] בגמרא דף נב ונג יתבאר אם שדרה וגולגולת מטמאות יחדיו או כל אחד לחוד, ושם יתבארו עוד פרטים נוספים בדין עצמות השדרה והגולגולת לענין טומאה ולענין גילוח.

[1192] במשנה באהלות [ראה הקדמה], מבואר ששיעור זה [יש עליו בשר כראוי] הוא לענין אוהל ולא לענין מגע ומשא, ודין טומאת מגע ומשא על אברים אלו כשאין עליהם בשר כראוי אם מדאורייתא הוא או מדרבנן, ואם מגלחים עליו במגע ובמשא, כל זה מתבאר לקמן נג ב.

[1193] א. נתבאר על פי התוספות, [**וראה** "**קרן אורה**" ו"**ארזי הלבנון**"]. ב. רוב מניינו הוא מאה עשרים וחמשה [רוב של רמח אברים] כמבואר במשנה באהלות ב א; ובגמרא לקמן נב ב יתבאר מה הוא רוב בניינו של מת.

[1194] א. ואם נטמא בו במגע ובמשא, אם יש בו "עצם כשעורה" הרי הוא מגלח מדין עצם כשעורה, ואם היו טחונים שאין בהם משום "עצם כשעורה", שיעורם לענין גילוח הוא רובע קב עצמות שהוא שיעורם לענין טומאה, וכמבואר בגמרא נג ב. ב. ראה פירוט דיני עצמות מת - מלבד שדרה וגולגולת - לענין טומאה ולענין גילוח, בהערות בהמשך המשנה.

אבל בפחות משיעור זה, אף שהוא מטמא בין במגע ומשא ובין באוהל ברביעית הלוג, מכל מקום אין גילוח אלא על חצי הלוג דם, כי כך היא הלכה למשה מסיני. [1195]

[1197] **ועל מגען**, [1196] **ועל משאן**, **ועל אהילן**.

כלומר: בכל אלו ששנינו הנזיר מגלח, בין שנטמא בהם במגע ובמשא, ובין שנטמא בהם באוהל. [1198] ואילו **על עצם כשעורה**, הנזיר מגלח **על מגעו ועל משאו** בלבד, ובאוהל אינו מטמא כלל. [1199]

על כל טומאות **אלו**, ששנינו כאן, **הנזיר** -

מגלח [מביא קרבן ומגלח].

ומזה בשלישי ובשביעי ממי פרה.

וסותר את הימים **הקודמין** שכבר מנה.

ואינו מתחיל למנות נזירות **אלא עד שיטהר**.

ויתבאר בגמרא לאיזה טהרה נתכוונה המשנה.

[1195] וכמבואר לקמן נג ב בדעת משנתנו; ורבי עקיבא במשנה בסוף הפרק שלא כדעת התנא של משנתנו, ולדעתו הנזיר מגלח על רביעית דם, ושם יתבאר אם מגלח על מגעו ומשאו או אף על אהילו לדעת רבי עקיבא.

[1196] משמע שאף מלא תרווד רקב בכלל, ואולם בברייתא בחולין קכו ב איתא: "מלא תרווד רקב מטמא במשא ובאוהל ואינו מטמא במגע"; וכתב המאירי בפירוש המשנה "ואף על פי שמלא תרווד רקב אינו מטמא במגע **הואיל ואי אפשר ליגע בכולו**, הרי אין המדה שוה בין גילוח נזיר לטומאות של תרומה וקדשים שהרי לתרומה וקדשים רביעית דם ורובע עצמות מטמא, ובנזיר דוקא חצי לוג וחצי קב, ושמא ברקב החמירו בנזיר אף במגע, ומכל מקום גדולי המחברים [רמב"ם נזירות ז ה] פסקו, שכלל זה לא נשנה בדיוק, והיה צריך לפרוט ממנו מלא תרווד רקב שלא לגלח אלא באהילו ומשאו אבל לא במגעו". וכעין מה שכתב המאירי שנזיר חמור לענין גילוח מטומאה, ראה גם במפרש נ א ד"ה ורבא אמר לגבי רוב בניין ורוב מנין שלדעתו אינו מטמא באוהל כשאין בו רובע קב ולענין נזיר הרי הוא טמא ומגלח עליו, ואולם בתוספות במשנה ד"ה ועל חצי קב, מבואר דזהו דבר שאי אפשר, **וראה** "באר משה" על דברי התוספות. אלא שדברי המאירי צריכים ביאור, כיון שהטעם הוא משום שאי אפשר ליגע בכולו, בזה לכאורה לא שייך להחמיר בנזיר, וראה "שלמי יוסף" סימן סח מה שכתב בזה; ועוד יש לדון, כיון שאינו נוגע בכולו, אם כן מה מצרף את הרקב להיות שיעור "מלא תרווד", ואינו דומה למשא או לאוהל שהוא נושא או מאהיל על שיעור זה.

[1197] במשנה במשניות הגירסא היא: "על מגען וכו'", וראה שם ב"שינויי נוסחאות".

[1198] אין כוונת המשנה לומר ששיעורים אלו הם בהכרח לכל שלושת הטומאות, כי יש מן השיעורים שאינם אלא לענין נזיר שנטמא בהם באוהל, אבל כשנטמא בהם במגע ובמשא הרי הוא מגלח אפילו בפחות וכגון שיעור "חצי קב עצמות" ועוד, ואין כוונתה אלא לומר, שבטומאות אלו הוא מגלח בכל שלושת צורות הטומאה.

[1199] א. מן הדין לא היה צריך לגלח על עצם כשעורה ואף שהוא טמא מן התורה, כי לא מצאנו גילוח אלא בטומאות המטמאות באוהל, היות ונאמר בפרשת נזיר "על נפש מת לא יבא [לאוהל שהמת שם] ", אלא הלכה למשה מסיני היא שיגלח הנזיר עליו, על פי גמרא ותוספות בסוף הפרק. ב. **דיני עצמות מת לענין גילוח ולענין טומאה לשיטת התוספות** [לבד דין שדרה וגולגולת המתבאר לקמן דף נב ונג]: א. עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באוהל, ומגלחין על מגעו ועל משאו. ב. רובע קב עצמות של מת - שאין בהם דין "עצם כשעורה" כגון שהיו טחונים עד דק - שיש בהם מעט מכל העצמות של רוב מניינו או רוב בניינו של אדם, הרי הם מטמאים במגע ובמשא ובאוהל, אבל אין מגלחין אלא על מגען ומשאן ולא על אהילן, וכמבואר במשנה נד א ונתבאר בגמרא נג ב. ג. חצי קב עצמות מת מרוב מניינו או רוב בניינו של מת הרי הם מטמאין במגע ובמשא ובאוהל ואף מגלחין עליהם. ד. עצמות שלמות של רוב מניינו או רוב בניינו של אדם הרי הם מטמאים במגע ובמשא ובאוהל ואף על פי שאין בהם רובע הקב, ולענין גילוח יתבאר דינם בגמרא ובהערות לקמן נ א.

גמרא:

שנינו במשנה: על אלו טומאות הנזיר מגלח, על המת ועל כזית מן המת:

תנו רבנן:

אחר פטירתו של רבי מאיר, אמר להן רבי יהודה לתלמידיו:

אל יכנסו תלמידי רבי מאיר לכאן, מפני שקנתרנין [מקניטין][1200] **הן, ולא ללמוד תורה הן באין, אלא לקפחני הן באין בהלכות**.

בכל זאת **דחק סומכוס** - שהיה מתלמידי רבי מאיר - **ונכנס**.

אמר להם סומכוס לתלמידי רבי יהודה, שהיו שונים משמו את משנתנו: "על אלו טומאות הנזיר מגלח על כזית מן המת", ולא היו שונים: "על המת": **כך שנה לי רבי מאיר**: "**על אלו טומאות הנזיר מגלח**: **על המת, ועל כזית מן המת**".

כעס רבי יהודה, ואמר להן לתלמידיו:

וכי **לא כך אמרתי**: "**אל יכנסו תלמידי רבי מאיר לכאן מפני שקנתרנין הן**"!?

שהרי אם **על כזית** בשר **מן המת** הוא **מגלח**, הרי **שעל המת** כולו **לא כל שכן** שהוא מגלח, ולמה לי לשנות: "על המת"!?[1202]

דף נ.

אמר רבי יוסי:

יאמרו התלמידים: "**מאיר שכב** [מת], **יהודה כעס**,[1203] **יוסי שתק, תורה מה תהא עליה**"!?

ואמר רבי יוסי לפרש את המשנה כפי שהיה שונה אותה רבי מאיר: **לא נצרכה** משנתנו להשמיענו שהנזיר מגלח על טומאת "מת שלם", **אלא למת** שלם **שאין עליו כזית בשר**, שאינו מטמא משום כזית מן המת, אלא משום "מת שלם".[1204]

[1200] על פי רש"י בקדושין נב ב.

[1201] נתבאר על פי תוספות; ורש"י בקדושין נב ב פירש: "לקפחני, כמו מעמידין זקיפין לפניהם ואחרים מאחוריהם, וכשילין של ברזל בידיהם וכל המבקש לחזור - ממערכי המלחה - הרשות בידו **לקפח את שוקיו** [סוטה מד א], לקצץ רגלינו בהלכות, להודיע שהם חריפים ואין עומד כנגדם".

[1202] **תוספת ביאור**: אין כוונת הגמרא בקושייתה לתמוה לשם מה שנינו כלל "על המת" והרי בפחות מכך הוא מטמא, כי ודאי היות ושנינו "על המת" משמע שיש דין "טומאת מת שלם" והנזיר מגלח עליה, אלא שקושיית הגמרא היא: לשם מה הוצרך התנא להזכיר זאת, כיון שבלאו הכי מגלח הוא משום כזית בשר, ואין בזה שום נפקא מינה לדינא. ובהמשך הגמרא מבואר, שקושיא זו הקשו גם על המשנה באהלות ששנינו בה: מת וכזית מן המת מטמאים באוהל; וכוונת הקושיא שם היא: לשם מה נתחדשה הלכה של "מת שלם", כיון שבלאו הכי הוא מטמא משום כזית.

[1203] ראה מהרש"א קדושין נב ב.

[1204] בפשוטו משמע, שכשמת היה עליו כזית בשר אלא שנרקב, ומכל מקום הרי הוא מטמא בתורת "מת שלם".

ועדיין יאמר [יקשה] רבי יהודה: [1205] **על אבר ממנו מגלח** כמבואר במשנתנו שהוא מגלח על אבר מן המת ואף על פי שאין עליו כזית בשר, **על כולו לא כל שכן**!? [1206]

אלא לכך נצרך התנא להשמיענו שהנזיר מגלח על "טומאת מת שלם", **כשם דאמר רבי יוחנן** ליישב את המשנה באהלות [ב א] ששנינו שם: "ואלו מטמאין באוהל, המת וכזית מן המת", והוינן בה: למה לי למיתני "מת" כיון דקתני "כזית מן המת":

לא נצרכה המשנה לחדש טומאת מת שלם שהיא מטמאה באוהל, **אלא לנפל** שלם **שעדיין לא נתקשרו אבריו בגידין**, [1207] ומאחר שאין בו גידין אינו מטמא בתורת אבר, שאין אבר אלא בשר גידים ועצמות, ואינו מטמא באוהל אלא משום "מת שלם".

הכא במשנתנו **נמי**, **בנפל שלא נתקשרו אבריו בגידין** צריכים אנו לדין "טומאת מת שלם" שהנזיר מגלח עליו.

רבא אמר תירץ:

לא נצרכה - דין גילוח על טומאת מת שלם - **אלא לעצמות** שלמות המהוות **רוב בניינו ולעצמות** שלמות המהוות **רוב מניינו** של מת, ואפילו **שאין בהן** אפילו **רובע** הקב **עצמות**.

כלומר: אף שבעצמות שבורות הבאות מרוב מנינו ורוב בנינו של מת, אין בהם טומאה אלא ברובע קב עצמות, ולענין גילוח בחצי קב, מכל מקום כשעצמות רוב בנינו ורוב מנינו של מת שלמות הן, אין בהן שיעור כלל, והן מטמאות אפילו באוהל וכמבואר במשנה באהלות [ב א], וזה הוא "על המת" ששנינו במשנתנו לענין גילוח.

ולא תיקשי: תיפוק ליה משום אבר, כי אין בו אבר שלם שאין כאן אלא עצמות ואין די בזה להיות אבר. [1208]

[1205] נוסחת הריב"ן היא "יאמרו", והתוספות כתבו: עדיין יכול להקשות ולומר, וכנראה הכוונה לרבי יהודה, ועל פי זה נתבאר.

[1206] תמה ב"ברכת ראש": הרי יש לומר שאין עליו בשר כראוי שאינו מטמא באוהל משום אבר כמבואר במשנתנו, ראה שם שהוכיח שהוא מטמא משום "מת שלם", [ובפשוטו ממקומו הוא מוכרע שהוא מטמא בלי בשר כראוי, שהרי אם אין עליו כזית בשר בכל גופו הרי הוא טמא, ואם כן ודאי שאין לו **בכל** האברים בשר כראוי]; וראה עוד שם שביאר מה עלה על דעת רבי יוסי לתרץ כאשר תירץ, והרי אכתי תיקשי קושיית הגמרא: "על אבר ממנו מגלח וכו'".

[1207] א. "שכולו קיים ועדיין לא נתקשרו אבריו בגידין, שהרי כל אבריו נוצרים ועדיין אין עליו כזית בשר", לשון רש"י חולין פט ב. ב. יש לעיין, דאכתי תיקשי: הרי באותה משנה מבואר שעצמות שלמות המהוות רוב בנינו של מת או רוב מנינו של מת מטמאין אף על פי שאין בהם רובע קב [וכמובא בהמשך הסוגיא], ואם כן תיפוק ליה אף בנפל משום דין זה!? וב"ארזי הלבנון" הביא בשם האחרונים, שכל עצמותיו לא קרשו עדיין, ולא הוי בכלל עצמות.

[1208] א. נתבאר על פי לשון התוספות "והיינו על המת דקתני במתניתין **דליכא אבר שלם**", ובפשוטו כוונתם כפי שנתבאר. ב. כתבו התוספות שרבא לא תירץ אלא את משנתנו, אבל את המשנה באהלות אי אפשר לפרש כן, היות ובמשנה זו כבר שנינו טומאת רוב בניינו או רוב מניינו של מת, ובהכרח מתפרשת טומאת מת שלם שנזכרה באהלות לענין נפל שלא נתקשרו אבריו בגידין. ולכאורה צריך ביאור: אם כן למה הוצרך רבא לתירוץ אחר מרבי יוחנן, והרי כיון שאת אותו לשון באהלות אנו מפרשים לענין נפל, אם כן למה לנו לפרש כאן באופן

שנינו במשנה: על אלו טומאות הנזיר מגלח וכו' **ועל כזית מת ועל כזית נצל**:

תנו רבנן: איזהו נצל?

הוא **בשר המת** שנרקב ונימוח תחילה ואחר כך **קרש**, וכן **מוהל** המת [כמין מים היוצאים מבשר המת] **שהרתיח**, הורתח והעלה בועות, ומפרש לה ואזיל.

ומקשינן: הרי הא פשיטא שאין הקרישה מוסיפה לטומאה או לגילוח, אלא בשר המת שנרקב ונימוח הוא הנקרא "נצל", ואם כן **היכי דמי** נצל שהוא צריך קרישה!?

אי משום **דהברייתא** עוסקת בכגון **דלא ידעינן** דאותו מיחוי **דידיה הוא**, כלומר: אין אנו יודעים אם אותו מיחוי אכן בשר המת הוא שנימוח ומטמא משום "נצל", או שמא אינן אלא ליחות היוצאות מהפה והאף שטהורים הם -

אם כן **כי קרש מאי הוי** [מה בכך שקרש], והרי עדיין הספק במקומו עומד, ואיך יגלח מספק!?

אלא דידעינן דדידיה הוא [ידוע לנו שמיחוי בשר המת הוא], אם כן **אף על גב דלא קרש** יגלח הנזיר עליו, שהרי הקרישה אינה מוסיפה לטומאה או לגילוח!? וכן תיקשי על מוהל שהרתיח, מה מוסיפה הרתיחה לענין זה!?

אמר פירש **רבי ירמיה**: לעולם הברייתא עוסקת **בסתם**, כלומר: שנמצא מיחוי סתום שאין אנו יודעים את טיבו אם מיחוי בשר המת הוא, או כיחו וניעו הוא; ודקשיא לך: כי קרש מאי הוי!?

אי קרש אותו מיחוי הרי ודאי **מוהל** [1209] **הוא**, כלומר ודאי בשר המת שנימוח הוא, כי אין כיחו וניעו של מת באים לידי קרישה; אי **לא קרש**, **דילמא כיחו וניעו** [ליחות היוצאות מן הפה והאף] [1210] **הוא**.

וכן אם הרתיחו את המוהל והעלה בועות, בודאי מוהל היוצא מן המת הוא, ולא כיחו

אחר!? וביאור דבריהם הוא, שרבא בא לומר שבמשנתנו אין אנו צריכים לדחוק שהנפקא מינה היא באופן רחוק של נפל, אלא שיש בזה נפקא מינה קרובה יותר, ברוב מניינו ורוב בניינו של מת שאף הוא מטמא משום "מת שלם". ג. כתבו התוספות: "לרבי יוחנן תנא ושייר במתניתין רוב בניינו ורוב מניינו, אי סבירא ליה דנזיר מגלח עלייהו", וכתבו האחרונים שאין להקשות מאי שייר דהאי שייר, כיון שרוב בניינו ורוב מניינו הם שנים. ד. ראה מה שהביא ב"קרן אורה" במשנתנו [בד"ה ועל חצי קב] בשם ה"לחם משנה" הבנה אחרת בשיטת התוספות בענין עצמות של רוב מנין ורוב בנין, ומה שהקשה עליו. ה. מה שנקט רבא "רובע הקב" אף על פי שלענין גילוח הנזיר השיעור תלוי בחצי קב עצמות, כתבו התוספות: "לרבותא נקטיה דאף על פי שאין בו רובע עצמות [שהוא השיעור לענין טומאה], כיון שיש בו רוב המנין או רוב הבנין". והמאירי כתב: "מתוך שלענין אוהל נשנית - במסכת אהלות - ברובע קב, תפשוה כן דרך שיטפא, והיה להם לשנות כאן: אף על פי שאין בהם **חצי** הקב".

[1209] לכאורה הלשון אינו מדוקדק, שהיה לו לומר: בשר המת שנימוח הוא, וראה "קרן אורה".

[1210] "כיחו" הוא רוק הפה, "ניעו" הוא ליחת החוטם, כן פירש רש"י בבבא קמא ג ב; והתוספות שם - בשם רבינו תם - נחלקו עליו, ולשיטתם: "כיחו" הוא היוצא מן הגרון בכח, ו"ניעו" הוא היוצא מן הפה על ידי נענוע.

וניעו שהוא אינו מעלה בועות בהרתחה. [1211]

בעא מיניה אביי מרבה בדין"טומאת נבלות": האם **יש נצל לבהמה, או אין נצל לבהמה**? כלומר: האם כזית נבלה שנרקבה ונימוחה [1212] מטמאת טומאת נבילות במגע ובמשא כבשר הנבילה, כשם ש"נצל" של מת מטמא טומאת מת כבשרו, או לא.

מי אמרינן: כי גמירי [לא נתקבלה הלכה אלא] **בנצל** [בשר המת שנרקב ונימוח] **דאתי** [הבא] **מאדם** ולענין טומאת מת, **אבל** נצל **דאתי** [הבא] **מבהמה** לטמא טומאת נבלות, **לא** נתקבלה הלכה שהוא מטמא.

או דילמא: לא שנא, ויש נצל לטומאת נבילה כלטומאת מת.

ומפרשינן: **הניחא למאן דאמר: טומאה חמורה** - טומאת נבילה מטמאה **עד לגר** בלבד, כלומר: עד שתיפסל מלאכול לגר, [1214] אבל אם נפסלה מאכילת גר [כלומר: מאכילת אדם], שוב אינה מטמאה -

ואילו טומאה קלה [טומאת אוכלין] [1215] מטמאה הנבילה **עד לכלב**, כלומר: עד שתיפסל מאכילת כלב, ואף שנפסלה מאכילת אדם. [1216]

[1211] א. נמצא לפי מהלך הסוגיא כפי שפירשו התוספות, שנחלקו המקשן ורבי ירמיה במציאות אם קרישה בחינה היא לידע אם כיחו וניעו הוא אם לאו. ב. צריך ביאור: כיון שסבר המקשן שקרישת המיחוי אינה בחינה, ואף ידע שהקרישה אינה סיבת טומאה או גילוח, אם כן היה לו להקשות בפשיטות: קרישה זו מאי עבידתיה!? כי מהיכי תיתי לומר שיש כאן איזה ספק. **תוספת ביאור בענין נצל**: א. "נצל" מיקרי בשר המת **שנרקב ונימוח מאליו**, או מוהל היוצא מן המת; ובזה לכאורה אין צריך שיהא נרקב, אלא כל מוהל היוצא מן המת שם "נצל" עליו. ב. גדר טומאת נצל: משמע ברמב"ם [טומאת מת ד ג] וכן כתבו בשם הגרי"ז כאן, שטומאת נצל אינה כשאר בשר המת שהוא מטמא, אלא שיש טומאת "בשר" ויש טומאת "נצל", וזה הוא שכתב הרמב"ם שם [ומקורו מן התוספתא]: "כזית בשר משני מתים וכזית נצל משני מתים וכו' הרי אלו מצטרפין זה עם זה, **וכן כחצי זית בשר וכחצי זית נצל מצטרפין זה עם זה**, ושאר כל הטומאות שבמת אין מצטרפין זה עם זה מפני שלא שוו בשיעוריהן", ומשמע ששני מיני טומאות שבמת הן, אלא שמצטרפין זה עם זה משום דשוו בשיעוריהן; וכן מוכח מן הסוגיא לפירוש התוספות, וכפי שיתבאר בהערה 16 לקמן. ומיהו לשון תוספות בד"ה אלא: "או לא גמירי נצל בהמה **להחשב כבשר**", משמע שלא נאמרה הלכה אלא שאף הנצל בכלל בשר והכל דין אחד הוא, וצריך תלמוד; וסוגיית הגמרא בהמשך מתבארת בהכרח כדברי הרמב"ם וכפי שיתבאר בהערה 16. ג. ביאור תיבת "נצל" כתב המפרש שהוא מלשון הפרשה, כמו שאמר יעקב לרחל וללאה [בראשית לא]: "**ויצל** אלהים את מקנה אביכם ויתן לי"; וקצת צריך עיון, דהניחא מוהל היוצא מן המת הפרשה היא, אך בשר המת שנימוח אינה הפרשה.

[1212] כן כתבו התוספות; ובפשוטו עיקר הספק הוא אף במוהל היוצא ממנה.

[1213] מחלוקת רבי יוחנן ובר פדא היא, והובאה בחולין עא א.

[1214] ומשום שנאמר [דברים יד כא]: "לא תאכלו כל נבילה, לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה", ודרשו חז"ל: הראויה לגר בלבד היא שקרויה נבילה לטמא במגע ובמשא.

[1215] כלומר: אף שאין עליה שם "נבילה" משנפסלה לאכול לגר, מכל מקום שם אוכל לא פקע ממנה עד שתיפסל מאכילת כלב, ואם טמאה היא הרי היא מטמאה אחרים כשיש בה כביצה; ולאו דוקא נבילה, אלא שיעור הוא בכל האוכלין.

[1216] דין טומאה קלה אינו מובא כאן אלא אגב רישא דטומאה חמורה.

שפיר, כלומר: אין מה להסתפק אם מטמא הוא כשהוא נצל, כי אפילו אם תאמר שנתחדשה טומאת נצל אף בנבילה, מכל מקום הרי נרקב הבשר ושוב אינו ראוי לאכילת אדם ואינו מטמא.

אלא הספק הוא **למאן דאמר**: אף **טומאה חמורה** [טומאת נבלות] מטמאה הנבילה **עד** [כל עוד] שהיא ראויה **לכלב**, ואפילו אינה ראויה לאדם -

שהרי לשיטתו משכחת לה בשר נבילה שנרקב ונמחה ועדיין ראוי הוא לכלב, ובאופן זה **מאי איכא למימר** כלומר: בזה יש להסתפק, כי מאחר שנרקב ונימוח אין לטמאו אלא משום"נצל", ויש להסתפק אם יש "נצל" לבהמה.

תא שמע שאין טומאת נצל לנבילה, מהא דתניא:

נבלת עוף טהור אינה מטמאת במגע, ואינה מטמאת אלא בבית הבליעה.

שומן של נבלת עוף טהור **שהמחוהו באור** [באש], הרי הוא **טמא** היות וראוי הוא לאכילת אדם.

אבל אם נמחה השומן **בחמה** הרי הוא **טהור**, משום שכשהוא נמחה בחמה הרי הוא מסריח מחום השמש, ואינו ראוי לאכילת אדם. [1217]

ואי סלקא דעתך יש נצל לבהמה וכן לנבלת עוף טהור, אם כן **אפילו בחמה נמי** תטמא ואף שנפסלה מאכילת אדם!? [1218]

ומשנינן: הרי **אימת ממחי ליה** [מתי נמחה השומן כשהניחוהו בחמה], הרי **בתר דאסרוח בחמה** [לאחר שהוא מסריח מן החמה], **וכיון דאסרח** שוב אינו ראוי אפילו לכלב, ואין שם "נצל" עליו, אלא **הוי ליה** כמו **עפר** בעלמא.

[1217] כן כתבו התוספות והרא"ש; ואין לומר שכוונתם היא כמאן דאמר טומאה חמורה עד לגר, שהרי מחלוקת אמוראים היא ואיך נפרש את הברייתא כחד מאן דאמר, ועוד שהרי אם יש נצל לבהמה כתבו התוספות שהוא מטמא אפילו נפסל מאכילת אדם, ואילו למאן דאמר "עד לגר" הרי אפילו נצל אינו מטמא כשנפסל מאכילת אדם, כמבואר לעיל; אלא ודאי כוונתם היא, שנבלת עוף טהור לכולי עלמא אינה מטמאה משנפסלה לאכילת אדם.

[1218] א. נתבאר על פי תוספות והרא"ש; וביאור דבריהם בהכרח הוא, שנבלת עוף טהור המטמאת מטעם בשר, בזה יש שיעור שאם נפסל מאכילת אדם אינו מטמא, אבל אם תמצי לומר שנתחדש טומאת נצל בבהמה, הרי שבזה לא נאמר השיעור של אכילת אדם [כי היא טומאה חדשה, וכדלעיל בהערה, **ראה שם**], ויש לטמאו אפילו נפסל מאכילת אדם, [וראה מה שתמה ב"חזון איש" טבול יום בהוספה לסימן ד ס"ק ד]. ומבואר מדבריהם שחלוק השיעור של "נבילה עד לגר" בכל הנבילות, לבין נבלת עוף טהור שאינה ראויה לאכילת אדם, שב"נבילה עד לגר" אין חילוק בין בשר לבין נצל שאינם מטמאים אם נפסל מאכילת גר, כמבואר לעיל, ואילו השיעור בנבלת עוף טהור אינו אלא בבשר, אבל בטומאת נצל לא נאמר שיעור זה, וכל אלו הדברים צריכים תלמוד. ב. ביארו התוספות שאף אם תמצי לומר "אין נצל לנבילה", מכל מקום לא תיקשי למה אם המחוהו באור הרי הוא טמא, והרי בשר שנמחה אינו מטמא אלא משום נצל; ומשום דנצל לא הוי אלא "כשנרקב ונמחה מעצמו", ולא כשהמחוהו באור. ובפשוטו עיקר כוונתם היא משום שאינו נרקב, ואין הקפידא שיימחה מעצמו, ולכן אף ש"**המחוהו** בחמה", דמשמע שנתנו אותו בחמה להימחות, הרי הוא מטמא משום נצל אם יש נצל לבהמה; ואולם ב"באר משה" כתב, ד"המחוהו בחמה" היינו שהניחוהו בצל וחמה ממילא באה, וחידוש הוא בהבנת דברי התוספות; ועוד תיקשי לפירושו: מאי מקשה הגמרא בהמחוהו בחמה שיטמא משום "נצל", והרי כיון ש"המחוהו" קתני, יש לפרש שהמחוהו בידים כמו "המחוהו באור", ולכן אינו מטמא מטעם נצל.

אגב שהובאה הברייתא ד"המחוהו באור" מביאה כאן הגמרא נידון נוסף שיש להוכיחו מאותה ברייתא.

תנן במסכת מכשירין [ה ט]:

כל הנצוק הרי הוא **טהור**, כלומר: המערה משקין טהורים לתוך משקים טמאים, אין הקילוח המחבר את המשקים הטהורים והטמאים, מהוה חיבור לטמא את המשקים הטהורים.

חוץ מדבש הזיפים [מין דבש עב] [1220] **והצפיחית** [אף הוא דבש עב], [1219] כי מתוך שהוא עב הרי הוא נידון כאוכל, וכאילו התחתון והעליון מעורבין יחד זה בזה, ונטמא הטהור.

דף נ:

בית שמאי אומרים: לא דבש הזיפים והצפיחית בלבד אמרו -

אלא **אף המקפה** [תבשיל עבה וסמיך] **של גריסין** [פולין שנכתשו במכתשת ומחלקו לשתים], **ומקפה של פול** [פולין שלמים], **מפני שכשמערים** את המקפה מכלי אל כלי, כשפוסק הקילוח **היא סולדת** [מתכווצת] וחוזרת **לאחוריה**. [1221] **בעי רמי בר חמא** לדעת חכמים: [1222]

[1219] "צפיחית" הוא דבש שרודה אותו מן הכוורת מעורב עם השעוה, ולכן הוא עב.

[1220] בביאור "דבש הזיפים" נחלקו אמוראים בסוטה מח ב: רבי יוחנן אומר "דבש שמזייפין אותו", כלומר: מתוך שהוא עב מאד, דרך לזייפו ולמהול בו מים; ריש לקיש אומר: על שם מקומו שנקרא "זיף".

[1221] א. בערוך ערך סלד, כתב: "מה שבשפת הכלי חוזר לכד שנשפך ממנה", ומבואר, שאין כל העמוד חוזר, ואף על פי כן כל העמוד הניצוק נחשב חיבור. ב. במאירי הקדים מה שאמרו במכשירין [ה י], שהמערה משקה צונן לחם, ניצוק הוי חיבור משום שזיעת [אידי] המים עולה כתימורת של עשן, ומתערבת דרך העמוד במים שבכלי העליון, וכאן אנו עוסקים במערה לצונן, או חם לתוך חם. ובביאור ענין "סולדת לאחוריה", כתב: "כשקילוח הצונן פוסק, יוצא ריר כמין חוט שמחבר העמוד העבה למשקין התחתונים, ואותו חוט מתכווץ ונסוג לאחוריו ונבלע בתוך העמוד העבה החוזר לתוך הכלי, ונמצא אותה טיפה המחברת הטהור והטמא יחדיו, חוזרת לתוך הכלי העליון, וכל שהוא מטמא **בצירוף** חיבור הניצוק"; וראה עוד בפירוש "משנה אחרונה" במסכת מכשירין. ג. ב"חזון איש" [מכשירין ו יא] הביאו ב"ארזי הלבנון", חקר ביסוד דין זה, שריר הסולד לאחוריו עושה חיבור, אם טעם הדבר הוא מפני שהריר מחשיב את דיבוקן זה בזה, ולכך חשיב חיבור, או שמא הטעם מפני דכששב הריר לאחוריו, הוא מושך עמו טיפה מן התחתון ומטמאת הטיפה הטמאה את העליון; וראה שם שמצדד כטעם הראשון.

[1222] כי לדעת בית שמאי פשיטא שטעמם משום רירי, ובאוכלין ניצוק אינו חיבור; ובפשוטו, מה שאמרו בית שמאי **אף** המקפה של גריסין, דמשמע שבאו להוסיף על תנא קמא, הוא משום שתנא קמא אינו מודה במקפה של גריסין [כי גריסין לא סמיכי], אבל אין הכי נמי שבאוכלין תנא קמא מוסיף על דברי בית שמאי. וראה ברש"ש שדייק מדברי התוספות לקמן ד"ה מידי, שבית שמאי מודים דסמיכי הוי חיבור, אלא שסוברים שאף רירי הוי חיבור, וראה ב"קרן אורה". ובמאירי נראה שפירש חקירת הגמרא כך: האם טעמם של חכמים משום רירי, ובית שמאי חלקו עליהם שאף במקפה של גריסים שייך טעמא דרירי, או שבאמת טעמם של חכמים משום דסמיכי, [והוא הדין כל מאכל עבה, ומקפה של גריסין בכלל], אבל בית שמאי היו טועים בדברי חכמים, וסבורים שטעמם משום רירי, ולפיכך באו להוסיף מקפה של גריסים; ולפי דבריו בית שמאי לית להו טעמא דסמיכי, וראה ב"תוספות רי"ד".

[1223] כן כתבו התוספות; ואין לפרש שהשומן נחשב חיבור לאוכלין, שהרי חיבורי אדם אינם חיבור, [כמבואר בהקדמה בהמשך הסוגיא], אלא על השומן עצמו אנו דנים, אם נחשב כמחובר לענין שהעליון יקבל טומאה מן

האם **יש נצוק לאוכלין**, כגון המחה שומן ועירהו לתוך אוכלין טמאים, [1223] ונטמא כל השומן מחמת חיבורו, כמו שיש ניצוק בדבש הזיפים והצפיחית.

או שמא **אין נצוק לאוכלין**, ואין כאן חיבור?

והספק תלוי איך לפרש את טעמם של רבנן לענין דבש: **מי אמרינן**: הא דנצוק בדבש הוי חיבור, הוא **משום דאית בהו** [בדבש הזיפים והצפיחית] **רירי**, [1224] והרי הן נמשכין כדבק וסולדין לאחוריהן.

והני [שאר אוכלין] הרי **לית בהו רירי**, ואין הניצוק חיבור.

או דילמא: **משום דסמיכין** [שעבים הם] **הוא** שאמרו חכמים ניצוק דבש הזיפים והצפיחית חיבור הוא, **והכא** [שאר אוכלין] **הא סמיכין** הם, וניצוק שלהם חיבור.

א. כזית מבשר המת מטמא במגע במשא ובאוהל, ואם נחלק, הנוגע במקצתו טהור.

ב. חיבור אדם אינו חיבור [אהלות ג ד], שכל דבר שנחלק מחיבורו, וחזר אדם וחיברו, אינו חשוב חיבור, ולפיכך כזית מן המת שנחלק, וחזר אדם וחיברו, אינו חיבור, ואין הנוגע בו טמא.

אמר רבא: **תא שמע**:

חלב מן **המת שהוא שלם** [חתיכה אחת שאינה מפוררת] **והתיכו** [המחהו באור], **טמא** הוא אם נשאר בו כזית, והנוגע בו טמא כנוגע בכזית מבשר המת.

היה החלב **מפורר** ולא היה בו מעיקרא כזית שלם, אף על פי שחזר **והתיכו** באור, ונעשה הכל חתיכה אחת, הרי הוא **טהור** ואינו מטמא במגע, [1225] מפני ש"חיבור אדם אינו חיבור". [1226]

אמר דחה **רבי זירא**:

אנא [אני] **ומר בריה דרבינא**, **תרגימנא** [פירשנו את הברייתא]:

התחתון, כלומר מן האוכלין, ואם האוכלין ראשון לטומאה, יהיה השומן שני לטומאה; וצריך תלמוד מה הוצרכו התוספות להזכיר שעירה את השומן **לאוכלין** טמאים.

[1224] ומכל מקום, אף על פי שגם אליבא דרבנן הטעם הוא משום רירי, חולקים הם על בית שמאי בדין מקפה של גריסין, ומשום דלית בהו רירי כולי האי. והמאירי כתב: "שאין בהם רירים שייבלעו בתוך העמוד החוזר, ומשנפסק נושרין טיפין עד שאין טיפת ראש העמוד חוזרת לכלי העליון", והוא לשיטתו בענין סולדת לאחוריה, שמלבד עמוד החוזר, צריך שתעלה טיפה מלמטה [ראש העמוד] אל למעלה.

[1225] א. אבל באוהל מטמא, כיון שאף בלא שחיברן היו מצטרפים לטמא באוהל, [ולענין משא, ראה לשון תוספות, המאירי ובחולין קכד ב]. ב. ואם נגע וחזר ונגע בכזית שנחלק, כלומר: בידו אחת נגע בזה, ובידו השניה נגע בזה, נחלקו תנאים בדבר, ראה חולין שם. ג. ומה שמצאנו לעיל מט ב, שרביעית דם שיצאה משני מתים הרי היא מטמאה, היינו באוהל, תוספות; [או במשא, כדלעיל אות א].

[1226] אין להוכיח מכאן שאף לענין צירוף אוכלין לקבל טומאה בכביצה אין חיבורי אדם חיבור, דשמא דוקא לענין טומאת מת שהטומאה באה ממנו נאמרה ההלכה שחיבורי אדם אינו חיבור, תוספות; וראה ב"ארזי הלבנון" אות קטז, ובזבחים קה ב.

הכא במאי עסקינן: כגון דבהדי דמרתח ליה [בזמן הרתחת החלב], **סליק עמוד לפומיה דמנא**, [1227] עלה בבת אחת כזית חלב לפי הכלי מכח האש, **וקרש** שם, ונמצא **דאיתיה כולא גבי הדדי**, שהיה הכזית כולו במקום אחד וכלל לא נחלק.

והרי כזית חלב כשנותנין על האש, אי אפשר שלא נפרדה טיפה אחת ממקום חיבורה מחמת הרתיחה -

ואי סלקא דעתך אין נצוק לאוכלין, אם כן **שלם והתיכו נמי ליטהר**, שהרי נפרדה הטיפה, וכשחזרה אינה נחשבת כמחוברת, כי חיבורי אדם יש כאן ואינם חיבור.

אלא ודאי שמע מינה: ניצוק חיבור הוא באוכלין, ואף כאן הרי אי אפשר שאותה טיפה אף בשעת ההתכה לא תהיה מחוברת לשאר החלב על ידי ניצוק. [1228]

אמר ליה רבינא לרב אשי: **תא שמע** לפשוט מן המשנה עצמה, שטעמם של חכמים הוא משום דאית בהו רירי:

שהרי שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים: אף המקפה של גריסין ושל פול, מפני שהם סולדין לאחוריהן**, הרי שטעמם של בית שמאי הוא משום רירי, אם כן מסתבר שאף טעמו של של תנא קמא הוא משום רירי, שהרי לא פירש תנא קמא טעם אחר לדבריו.

דוחה הגמרא: **מידי איריא** [וכי יש מכאן ראיה]!? והרי אף על פי שלא פירש תנא קמא את טעמו, מכל מקום אין הכרח שטעמו וטעמם של בית שמאי שוים, ויש לומר:

התם - בדברי תנא קמא - הטעם הוא **משום דסמיכין**.

ואילו **הכא** - בדברי בית שמאי - הטעם הוא **משום רירי**.

שנינו במשנה: **ועל מלא תרווד רקב**:

ומפרשינן: **וכמה שיעורו?** [1229]

חזקיה אמר: מלוא פיסת היד, היינו כף היד מתחילת פיסוק האצבעות ועד הזרוע.

רבי יוחנן אמר: מלוא חפניו. [1230]

[1227] א. "דאילו לא קרש בפומא דמנא, אלא חזר ונפל למקומו, [הרי] אין נופל יחד, אלא דרך ניצוק, [כלומר: מעט מעט, ולא כזית בבת אחת] שאין כח האש מסייע ליפול [בבת אחת] כמו שמעלהו, וכי סליק, סליק בבת אחת, וכי נפיל נפיל דרך ניצוק", תוספות. ב. וראה במאירי שפירש, שהגמרא תירצה, דלא מיירי באופן שעירה את החלב לכלי אחר, אלא שבשעת ההרתחה היטה את המחבת לצד אחד, והתאסף כל הכזית בזוית הכלי ושם קרש. ג. לפי המבואר בסוגיא נמצא, שאם ננקוט שאכן אין ניצוק חיבור באוכלין, הרי שחלב שהמחהו באור בלא דסליק עמודא לפומא דמנא, אינו חיבור ואינו מטמא. וראה במאירי שכתב: "ומכל מקום אין אנו צריכין לכך, שכל שהוא טמא כולו אינו מתפרד על ידי ניצוק, שהניצוק אינו עושה חבור לחדש טומאה בטהור, אבל מכל מקום במה שהוא כולו טמא אין הנצוק מפריד, ונמצא לא מחבר ולא מפריד".

[1228] כן פירשו התוספות והרא"ש; ולפי זה מה שמתפרד על ידי כח האש, וחוזר ומתחבר, נחשב "חיבורי אדם". וראה במאירי שפירש, דסלקא דעתין שאחרי שהותך החלב במחבת עירה אותו לכלי אחר, ואם ניצוק באוכלין אינו חיבור, נמצא שבשעת העירוי נחלק החלב ושוב לא ייטמא.

[1229] שהרי לא נאמר במשנתנו מה גודלו של התרווד.

[1230] כתב ב"תוספות יום טוב", שהמשנה הזכירה "תרווד", משום שאין דרך להחזיק את הרקב ביד אלא בכלי.

ומקשינן מהא דתנן:

מלא תרווד רקב שאמרו, ישנן מעיקר [1231] **אצבעות** [ממקום פיסוק האצבעות] **ולמעלה** [לצד חוץ], [1232] כלומר: שיעורו הוא כמלוא אצבעות היד, **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: שיעורו הוא **מלא חפניו**. [1233]

בשלמא על **רבי יוחנן** לא תיקשי, שהרי **הוא דאמר כרבנן** שאמרו "מלא חפניו" כדבריו.

אלא חזקיה שאמר "מלוא פיסת היד" **כמאן**!? והרי אין דבריו **לא כרבי מאיר ולא כרבנן**!?

אמרי בני הישיבה לתרץ: "**מלא פיסת היד**" **ו**"**מלא קשרי אצבעותיו ולמעלה**", **חד שיעורא הוא**, אותו שיעור הוא, כי כך מחזיק זה כמו זה.

אמר ליה רב שימי בר אדא לרב פפא: קושיא מעיקרא ליתא:

ממאי דהאי "**מקשרי אצבעותיו ולמעלה**" היינו למעלה **לראש** אצבעותיו, והרי **דילמא למעלה לצד הגוף**, [1234] **דהוה ליה** השיעור של התנא "**מלא פיסת היד**" כמו שאמר חזקיה.

[1231] הגר"א הגיה "מקשרי", אבל התוספות והרא"ש גרסו "מעיקר".

[1232] נתבאר על פי הרא"ש שכתב: "קא סלקא דעתין ממקום שמתחילין האצבעות להתפצל עד סוף היד, וקרי ליה למעלה לפי כשאדם משתמש בידיו ומגביה ראשי האצבעות הם כלפי מעלה, ושיטת התוספות בזה צריכה לימוד כפי שיתבאר בהערה בסוף הענין.

[1233] ראה "קרן אורה" אם השיעור הוא בשתי ידיו או בידו אחת.

[1234] כן נראה שגורס הרא"ש, ולפי פשוטו אין הבנה לגירסא שלנו "**דילמא למטה דידיה**", שהרי התנא קורא אותו **למעלה** והאיך הגמרא קוראת אותו **למטה**. ושיטת התוספות בכל זה צריכה לימוד: לעיל פירשו: ישנן מעיקר אצבעות ולמעלה עד ראשי האצבעות, ובפשוטו היינו ממקום פיסוק האצבעות עד ראשי האצבעות לצד חוץ. וכאן כתבו: ממאי דהאי מקשרי אצבעותיו ולמעלה היינו לראשי אצבעותיו דפרכת מינה **דילמא למטה**, **דקרי עיקר אצבעות מקום שמחוברין לה ליד**, ומלשונם זה נראה שלדעת רב שימי משתנה פירוש "עיקר אצבעות" ממה שהיה סבור המקשן, והיינו שהמקשן סבר "עיקר אצבעות" הוא סוף האצבעות לצד חוץ, ולמעלה עד מקום פיסוק האצבעות [ולזה הם קוראים לעיל "ראשי האצבעות"], ואילו רב שימי מפרש "עיקר אצבעות" מקום פיסוק האצבעות ולמעלה עד מקום חיבור היד לזרוע; ונראה עוד מדבריהם שהם מפרשים "למטה" האמור בגמרא, שאין הכוונה להורות על הכיוון, אלא על מיקום עיקר האצבעות שאינו למעלה אלא למטה. והוסיפו: **ולמעלה דקאמר היינו לצד הגוף עד פרק הזרוע**, ומזה משמע שכך הוא לפי רב שימי, ואילו לדעת המקשן מתפרש "למעלה" לצד חוץ, וזה סותר מה שמדוייק מדבריהם הראשונים, כי אם לדעת המקשן "עיקר אצבעות" היינו סוף האצבעות, אם כן אף לדבריו מתפרש "למעלה" לצד הגוף, ואם היינו מוחקים בדבריהם את התיבות "**דקאמר היינו**" היה ניחא. גם לשון "למטה" אינו מובן, שהרי הכיוון לצד הגוף נקרא בלשון הגמרא "למעלה", ואילו לפי מה שפירשו הם, "למטה" היינו לצד הגוף, וצריך תלמוד.

[1235] **מה הוא רקב**: לשון הרע"ב במשנתנו: "עפר רקבון של מת", וכן כתבו התוספות במשנתנו: "רקבון ועפרורית", היינו עפרורית של רקבון; ומשמע, ש"רקב" הוא כשנרקב עד כדי שנעשה עפרורי; וכן הוא לשון הרמב"ם [פירוש המשניות אהלות ב א]: "ורקב הוא העפר אשר ישאר מגוף המת כאשר יכלה לחותו יתרקבו העצמות, והוא דומה לעפר"; וכן לשון הרא"ש בפירושו שם "רקב, עפר רקבובית של מת"; [ולשון המאירי במשנתנו: "וענין רקב הוא מת שהרקיבו עצמותיו בקבר ונעשו רקב"]. וב"קהלות יעקב" [נזיר סימן יב בנדמ"ח] הוכיח שרקב הוא עפרורי ממה שאמרו בגמרא לקמן נא ב "מת שטחנו אין לו רקב", כלומר: "עפר רקבון גמירי, ולא עפר טחינה" כלשון הרא"ש וכן בתוספות; הרי שמהותו של רקב הוא עפר, שאם לא כן מהיכי תיתי שעפר טחינה יהא חשוב רקב; וכן כתבו בשם הגרי"ז להוכיח מדברי הרמב"ם [נזירות ז ה]: "כל אלו השתים עשרה טומאות שמנינו, אם נגע נזיר

דף נא.

תנו רבנן: איזהו מת שיש לו רקב: [1235] **מת** שנרקב ללא שהיה מעורב בו דבר אחר בשעת רקבונו, דהיינו: א. **שנקבר** [1236] **ערום** ולא נתערב בו בשעת רקבונו רקב כסותו של מת - ב. **ובארון של שיש** שאינו נרקב, [1237] **או** שהיה המת **על גבי רצפה של אבנים** שאינה נשחקת -

זהו מת שיש לו רקב!

אבל אם **נקבר בכסותו** שהוא מרקיב יחד עמו ומתערב ברקבוביתו, או שנקבר **בארון של עץ** שהוא מרקיב, [1238] **או על גבי רצפה של לבנים** שהיא נשחקת, **זהו מת שאין לו רקב**, היות ובשעה שנרקב היה מעורב בו רקב או שחיקה של דבר אחר. [1239]

אמר עולא: אין רקב, אלא הבא מן הבשר ומן הגידים ומן העצמות שמכולם צריך שיהא הרקב. [1240]

באחת מהן או נשאה או האהיל וכו' **חוץ מן הרקב** שאינו מטמא במגע, שאי אפשר שיגע בכולו, **שהרי אינו גוף אחד**", הרי **שכל רקב** אינו גוף אחד; וראה גם במאירי על משנתנו, שדחק בלשון המשנה שאמרו "על מגען", אף שבכלל דברי המשנה גם רקב שאינו מטמא במגע, הרי **שכל רקב** הוא עפרורי. אלא שתמהו אחרונים אלו ממם שאמרו בגמרא בנדה נו א שבשר המת שיבש, הוא טהור מטומאת בשר בכזית, אבל מטמא טומאת רקב במלא תרווד; וראה רש"י בתמורה לד א ד"ה דם הנדה הביאו הגרי"ז.

[1236]א. לשון התוספות: "שנקבר ערום בארון של שיש, או על גבי רצפה של אבנים שאינה נשחקת, **ואין להסתפק** בעפר אחר כי אם ברקב גוף של מת", ולשונם צריך ביאור, כי הנידון אינו משום שאנו מסתפקים אם רקב מן המת הוא, אלא משום שנתערב עמו דבר אחר בשעת רקבונו. ב. כתב ב"חזון איש" [ליקוטים נא ב ד"ה נראה]: "**אין ברקב תנאי הקבורה**, אלא שלימות המת ותנאי הרקיבה", והביא לזה ראיה מהמשך הסוגיא [נא ב] גבי מת שנטחן, ויבואר שם בהערה 10 ; והביא עוד ראיה מן הסוגיא בנדה נו א [הובאה לעיל בהערה 1] גבי בשר המת שיבש שהוא מטמא משום רקב, וסיים "וזה דלא כש"כ חזו"א יורה דעה סימן קיד ס"ק ו", ראה גם שם. והנה ממה ששנינו: "או על גבי רצפה של אבנים" לכאורה משמע, שהיה מוטל גלוי על גבי רצפה של אבנים וכך נרקב, שאם לא כן, מה הועלנו במה שהוא מוטל על גבי הרצפה, אם לא ידענו ממה היה עשוי הארון כולו; ולפי זה מוכח כחזרתו של ה"חזון איש" **שדין רקב אינו קשור לקבורה**. אלא שלשון התוספתא בפרק ב דאהלות אינה כן, אלא: "ואיזהו מת שיש לו רקב, הנקבר ערום בארון של אבן על גבי הרצפה של ועל גבי הטבלא של שיש, אבל הנקבר בכסותו ובארון של עץ על גבי עפר, אין לו רקב", והרמב"ם [טומאת מת ג ד, השמיט כל ענין הרצפה, אם של לבנים או של אבנים היא. וראה לשון המאירי במשנתנו, שכתב: "וענין רקב הוא: מת שהרקיבו עצמותיו **בקבר** ונעשו רקב", וכן נראה עוד מדברי המאירי גבי מת שנטחן, כמבואר בעמוד ב בהערה 12, וראה מה שנתבאר עוד בעמוד זה בהערה 13.

[1237]או של זכוכית, רמב"ם פרק ג מטומאת מת.

[1238]או של מתכת מפני שהוא מחליד, רמב"ם פרק ג מטומאת מת.

[1239]א. ביארו התוספות: "ואפילו לקח ארבע או חמש תרוודין מן רקב שלו, שבוודאי יש כאן מלא תרווד מגוף המת, טהור", היות ובשעת רקבונו נתערב בו דבר אחר, [ואם נתערב לאחר מכן, מחלוקת תנאים היא בנדה כז, והלכה כחכמים שהוא טמא]. ב. משמעות הברייתא היא, שאם נקבר בארון של עץ וכיוצא בזה, אף שאין זה ודאי שנתערב בו דבר אחר, הרי הוא טהור מ"הלכה למשה מסיני", כיון שהיה ראוי להתערב בו דבר אחר, וראה לשון רש"י נדה כז ב בראש העמוד.

[1240]נתבאר על פי לשון התוספות; וביאר ב"חידושי רבינו מאיר שמחה": דגמירי רקב דוקא בנקבר שלם ולא יחסר ממנו אפילו אבר אחד [ראה בעמוד ב "מת שחסר אין לו קבר", ובמה שנתבאר בהערות שם], ואף אם לא נרקב בקבר רק אבר אחד מן הגוף גמירי רקב, אולם מכל מקום צריך שיהיה נרקב בשר גידים ועצמות, ואז אפילו לא לקח רק תרווד מן הבשר או מן הגידים או מן העצמות, גם כן אית ביה טומאת רקב, אבל מכל מקום צריך

איתיביה רבא לעולא מהא דתניא:

רקב הבא מן הבשר לבד הרי הוא **טהור**.

ומשמע: **הא מן העצם** לבד הרי הוא **טמא**, **ואף על גב דליכא בשר** [שאין שם בשר]!?

ומשנינן: **אימא הכי** [כך תשנה בברייתא]: **רקב הבא מן הבשר** הרי הוא **טהור**, **עד שיש עצם בבשר**. [1241] ומקשינן: והרי אפילו אם נפרש כן את הברייתא אכתי תיקשי: סוף סוף **הא ליכא גידים**, כלומר: הרי לא נזכר בברייתא שרקב אינו אלא הבא מן הגידים!? [1242] ומשנינן: **אי אפשר לבשר ועצמות בלא גידים**, והיות ויש שם בשר ועצם בהכרח שיש שם גידים. [1243]

אמר רב שמואל בר אבא אמר רבי יוחנן:

שני מתים שקברן זה עם זה, **נעשו גלגלין** [1244] **זה לזה** [האחד מבטל את הרקב של חבירו], כי רקבוביתו של מת אחר המתערב עמו בשעת הרקבון, הרי הוא כמו דבר אחר המתערב עמו, שאינו רקב.

מתיב רבי נתן ברבי אושעיא מהא דתניא:

רקב הבא משני מתים הרי הוא **טמא**, [1245] וקא סלקא דעתין שנרקבו כאחד, ותיקשי לרבי יוחנן שרקב כעין זה אינו מטמא!? **אמר** תירץ **רבא**:

הכא במאי עסקינן כגון **שקברו זה בפני עצמו**, **וזה בפני עצמו**, ולא נתערב רקבונו של זה בשל זה בשעת הרקבון, אלא שנטמא לחצי תרווד משל זה ולחצי תרווד משל זה - ואפילו **הרקיבו ועמדו** שניהם כאחד **על מלא תרווד** אחד של **רקב**. [1246]

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

שיהא נרקב אף בשר וגידים, זהו ברורא דשמעתא לכל מסתכל, וזה הוא גם כן כוונת תוספות, "מכולם צריך שיהא הרקב", היינו שיתרקב כל הנך תלתא, אבל לא שיקח משלשתן, ודלא כמי שטעה בזה; וב"ארזי הלבנון" הביא כן גם בשם "סדרי טהרות", ובשם ה"ברכת ראש" הביא לא כן, אלא שצריך שיהא במלא התרווד בשר גידים ועצמות, **ודברי התוספות בנדה כז ב ד"ה למעוטי נוטים יותר לפירוש ה"ברכת ראש"**.

[1241] א. והוא הדין שיכולה היתה הברייתא לומר: רקב הבא מן העצמות הרי הוא טהור; והיינו דכוונת הברייתא אינה להוציא דבר אחר שהוא מטמא לבד, אלא לומר שהבשר צריך עוד דבר עמו. ב. הרמב"ם השמיט דין זה של עולא, וגם המאירי כאן לא הזכיר מימרא זו, ומלשון הרמב"ם בפירוש המשניות שהובא בהערה 1 לעיל, וכן מלשון המאירי שהובא בהערה 2, נראה שרקב הוא מן **העצמות**, וראה בכתבי הגרי"ז.

[1242] אין יכולה הגמרא לתרץ: ומן הבשר לבד טהור עד שיהא עצם וגידים עם הבשר; דאם כן ליתני "מן הבשר ועצם טהור", ונדייק עד דאיכא גידים בהדייהו, תוספות.

[1243] ואם תאמר: אם כן למה הוצרך רב חסדא להזכיר גידין? ביארו התוספות, שרב חסדא בא ללמדנו דין נפל שלא נתקשרו אבריו בגידין שאינו מטמא משום רקב, אבל הברייתא אינה מדברת אלא בולד גמור, ולכן לא הזכירה גידין.

[1244] בנדה כז ב הגירסא "גנגילון" כמו שהביאו התוספות, ופירש שם רש"י, "לשון גנגילון: דבר העומד כנגדו לבטלו ולקלקלו"; וראה עוד מה שהביאו התוספות כאן בשם הערוך.

[1245] ראה לקמן נב א שנחלקו תנאים בכמה דברים הבאים מן המת, אם הם מטמאים כשהשיעור מצטרף משני מתים.

[1246] ביארו התוספות, שלחדש בא רבא, שאף כי יש לחוש שאותו רקב הוא מן העקב, מכל מקום הרי הוא מטמא, וכפי שיתבאר בגמרא לקמן החידוש בזה.

גזז שערו של מת ואחר כך **קברו עמו**, **נעשה לו** השער **גלגלין**, כי השיער שנגזז הרי הוא כדבר אחר שנתערב ברקבונו של מת, ואין כאן רקב. [1247]

תנן התם במסכת אהלות:

כל שבמת הרי הוא **טמא** ומטמא אף כשפרש מן המת, ואף העור מטמא כשפרש מן המת, [1248] **חוץ מן השינים והשער והצפורן** שאלו אינם מטמאים כשפרשו מן המת.

ובשעת חיבורן של אלו למת **כולם טמאים**, כלומר: נעשים הם יד לטומאה, שהנוגע או מאהיל עליהם כאילו נגע או האהיל על המת והרי הוא טמא.

בעי נסתפק **חזקיה**:

שערו העומד לגלח קודם שמת, וכגון שהכביד שערו, או **ציפורן העומד ליגזז**, ומת קודם שגזז את שערו וקודם שקצץ את הצפורן, **מאי** הוא דינם לענין טומאה?

מי אמרינן: **כל העומד ליגזז כאילו גזוז** הוא כבר - **דמי**, ואם כן אינם נעשים יד לטומאה.

או דילמא: **השתא מיהא הא מחוברין** [הרי עדיין מחוברים הם], ועד שלא נגזזו הם יד לטומאה.

ומקשינן: **וניפשוט ליה** לבעייתו של חזקיה **מדרבה בר בר חנה** שאמר: "גזז שערו וקברו עמו נעשה לו גלגלין", ומשמע לגמרא, שרבה בר בר חנה אמר את דינו גם בשיער שהיה עומד ליגזז מחיים, ובכל זאת: **טעמא משום דגזז** נעשה לו השיער גלגלין, **הא לא גזז** ועדיין מחובר השיער **לא** נעשה לו גלגלין, הרי למדנו: כל עוד לא נגזז השיער הרי הוא כגופו של מת ואינו נעשה לו גלגלין, והוא הדין שהוא חשוב יד לטומאה.

ודחינן: **הכי קאמר** רבה בר בר חנה:

אם **גזז** את השיער **הרי זה גלגלים** למת, ואם עדיין **לא גזז תיבעי לך**, כלומר: רבה בר בר חנה עצמו מסתפק באופן שלא גזז, ולכן נקט גזז; ואם כן כשלא גזז עדיין הספק בעינו עומד. [1249]

בעי נסתפק **רבי ירמיה**:

רקב הבא מן העקב - של המת - שיש בו עובי בשר שמחיים הוא כ"בשר מת", **מהו** שיטמא משום רקב?

[1247] יש לעיין: אם כן גם כשלא גזז את השיער תחילה, שמא נשר השיער קודם שנרקב המת, והרי זה כמי שגזז שערו של מת וקברו עמו. ולכאורה משמע, שהיות ובשעה שנקבר המת היה השער מחובר לו, שוב אינו נעשה לו גלגלין; ואולם בפשוטו לא יתכן לומר דבר זה אלא אם כן דין רקב אינו אמור אלא במת שנקבר, שאם לא כן אין הקבורה מעלה ולא מורדת, וכבר נתבאר ויתבאר מזה בהערות בסוגייתנו.

[1248] ביארו התוספות שבעור נחלקו במסכת נדה, אם הוא מטמא מדאורייתא או מדרבנן, אבל השיניים השער והצפורן אינם מטמאים כשפרשו מן המת אפילו מדרבנן; וראה בהמשך הסוגיא גבי "עור מהו שיעשה גלגלין", מה שיתבאר שם בהערות.

[1249] בפשוטו אין הספק אלא בשיער העומד ליגזז, אך ראה מה שכתבו התוספות בעמוד ב סוף ד"ה וסכיא.

ומבארת הגמרא את צדדי הספק:

האם נאמר: **כי גמרינן** [במה נתקבלה הלכה] **רקב הבא מכוליה מת**, כלומר: אין רקב אלא מאבר שמת עם כל הגוף, **אבל** רקב **דאתי מן עקב** שמת קודם לשאר הגוף **לא** מטמא משום רקב. [1250] **או דלמא: לא שנא**, ואף "בשר מת" יש בו דין רקב, כמו לבשר חי שמת עם מיתתו של המת?

תא שמע דאף רקב הבא מן העקב הרי הוא מטמא: מהא **דתני רבי נתן ברבי אושעיא** ברייתא האומרת:

רקב הבא משני מתים הרי הוא **טמא**, ופירש רבא לעיל בגמרא: כגון שהרקיבו ועמדו על מלא תרווד רקב אחד בלבד.

ואי סלקא דעתך רקב **הבא מן העקב לא** מטמא, אם כן אף כאן לא היה לו לטמאות, שהרי **זיל הכא דלמא** [1251] **דרך עקב קאתי, והכי דלמא דרך עקב קאתי** -

כלומר: היות ולא נותר אלא מלא תרווד רקב משני הגופים, הרי יש לחוש שמא יש בו מן העקב של זה או מן העקב של זה, ולמה הוא מטמא!? [1252]

ודחינן: אכן **אי דאירקיב כוליה מת וקאתי דרך עקב**, אם הרקיב המת כולו והעקב עמו, **הכי נמי** שאין להסתפק שהוא מטמא אף שיש בו מן העקב, כי מה שבעצמותו הוא "בשר מת" אין בזה חסרון, וכפי שהוכיחה הגמרא.

אלא הכי בבעייתו של רב ירמיה אנו עוסקים **בכגון דדלא אירקיב** אלא **חד אבר וקאתי דרך עקב**, כלומר: כשהרקיב בשר המת שבעקב עם האבר הסמוך לו בלבד, בזה הוא שנסתפק רבי ירמיה **מאי** דינו לענין רקב -

וטעם ספיקו הוא, משום שיש לומר היות ובשר מת הוא, לכן הרקיב הוא והאבר הסמוך לו, ויש לומר שבמת שהרקיב מסיבה זו לא נתקבל דין רקב. [1253]

ומסקינן: **תיקו!**

[1250] נתבאר על פי הרא"ש, ולשון התוספות הוא: "הבא מכוליה מת, כלומר: מכל הבשר שיש בו חיות".

[1251] ביארו התוספות את הלשון "דילמא", שאין זה מוכרח שאם נשאר מלא תרווד אחד שיש בו מן העקב, שהרי יתכן שאת הרקב של העקב אכל העש, והרקב שלפנינו הוא משאר הגוף.

[1252] לעיל בתוספות נתבאר, שרבא המבאר את הברייתא באופן שהרקיבו ועמדו על מלא תרווד רקב, אינו מוכרח מגוף הברייתא ולא אמר כן רבא אלא לחדש שבאופן זה הוא מטמא אף שיש בו מן העקב; ולפי זה אין כוונת הגמרא לפשוט את בעייתו של רבי ירמיה מן הברייתא, אלא מדברי רבא.

[1253] נתבאר על פי הרא"ש שכתב: אלא הכא כגון דארקיב חד אבר וקאתי דרך עקב, שעדיין לא נרקב שאר הגוף כי אם העקב ואותו אבר הסמוך לעקב [וכמבואר בגמרא: "דשאירקיב חד אבר"], ואיכא למימר לפי שאין חיות בעקב, מיהר לרקוב והרקיב גם האבר שאצלו, ובכי האי גוונא לא גמירי רקב. והטעם שהוצרכה הגמרא לומר שהרקיב אבר הסמוך לעקב, היינו משום מה שאמרו בגמרא לעיל, שאין רקב אלא הבא מן הבשר ומן הגידים ומן העצמות, ואותו בשר מת שבעקב אינו אלא בשר, ולכן בהכרח שהנידון הוא באופן שהרקיב גם האבר הסמוך לעקב שיש בו בשר גידין ועצמות.

בעי נסתפק **רבי ירמיה**:
עובר במעי אשה, האם **הוי** - העובר לאם והאם לעובר - **גלגלים** לבטל דין רקב האחד מן השני, וכשאר שני מתים שקברן זה עם זה שכל אחד נעשה גלגלין לחבירו, **או לא**?
ומבאר רבי ירמיה את צדדי הספק:
האם נאמר: **כיון דאמר מר**: "**עובר ירך אמו**" וכאחד מאבריה הוא נחשב, **הלכך** אף לגבי רקב **גופה הוא** [חלק מגוף האם הוא נחשב] **ולא הוי גלגלין**, ומטמאים משום רקב.
או דילמא: **כיון דסופו** היה **לצאת** מאמו, כאילו כבר **מיפרש פריש מיניה** [נפרש ממנה] ונעשו גלגלין זה לזה.
ואם תימצי לומר: **עובר**, כיון **דסופו לצאת**, כאילו כבר **מיפרש פריש מינה** -

דף נא:
עדיין יש להסתפק: **שכבת זרע במעי אשה** שמתה **מהו** שתיעשה גלגלין לאשה לבטל ממנה דין רקב?
ומבארת הגמרא את צדדי הספק:
מי אמרינן: **כיון דלא איתצר** [עדיין לא נוצר העובר מן הזרע] אם כן **כי גופה דמי** [כגוף האשה הוא נחשב].
דהיינו: האם נאמר, שאף כי העובר אינו חשוב כגופה ומשום שעתיד לצאת ממנה, מכל מקום הזרע - שעדיין לא נוצר ממנו עובר - הרי אינו עתיד לצאת ממנה, אלא יהפוך לעובר, והעובר שהוא "פנים חדשות" הוא זה שיצא ממנה, ואם כן חשוב הזרע כגופה.
[1254] **או דלמא**, או שמא נאמר: אדרבה הזרע גרע מן העובר, **כיון** דהשכבת זרע **מעלמא קאתי** [מן החוץ הוא בא לה], מה שאין כן העובר שהוא נוצר מן הזרע שבגופה.
[1255] **בעי רב פפא**:
פירשה [הפרש שבמעי אשה מן האוכל שאכלה] **מהו** להיעשות גלגלין?
ומבאר רב פפא את צדדי הספק:
האם נאמר: **כיון דלא מקיימא בדלא אכלה** [אין האשה מתקיימת ללא אוכל] **חיותא הוא** [חיות האשה הוא] וכחלק מגופה.

[1254] כתב הרא"ש: "כיון דלא איתצר, שלא נולד עדיין העובר שסופו לצאת", וכוונתו כמו שנתבאר בפנים, ולזה נתכוונו גם התוספות אם כי לשונם מגומגם קצת. ולכאורה צריך לומר שספק הגמרא הוא בשכבת זרע שנקלטה, שאם לא כן עתידה היתה לפולטו, וראה בהערה הבאה לענין פרש.
[1255] א. מלשון הגמרא "הא נמי" נראה, שבעיתו של רב פפא היא בדרך "אם תמצי לומר" ששכבת זרע כיון דמעלמא אתי אינה חשובה כגופה. ב. הטעם שנסתפקה הגמרא בפרש של אשה אינו בדוקא, והוא הדין בפרש של זכר, אלא משום שהשאלה על עובר ושכבת זרע עסקה באשה, לכן מסתפקת הגמרא אף גבי פרש של אשה, תוספות.

או דלמא הא נמי - פרש כמו שכבת זרע - **מעלמא אתי** [מן החוץ הוא בא לה], ונעשה לה גלגלין. [1256]

בעי נסתפק **רב אחי בריה דרב איקא**: **עורו** של מת כשהוא מחובר בו **מהו שייעשה** לו גלגלין? [1257]

בעי נסתפק **רב הונא בר מנוח**:

כיחו וניעו - רוק, וליחה שדרכה לצאת דרך הפה [1258] - **מהו שייעשו** גלגלין למת?

אמר תמה **ליה רב שמואל בר אחא לרב פפא**: והרי **אי סלקא דעתך כל הני דקאמר** [כל אלו נזכרו בבעיות הקודמות] - שער, [1259] פרש, עור, כיחו וניעו - **הוי ליה גלגלין** למת!? אם כן **רקב דמטמא היכי משכחת לה**, איך תמצא מת שאין לו את אלה שיטמא משום רקב!?

אמר ליה רב פפא לרב שמואל בר אחא: אף אם תמצי לומר שכל אלו נעשים גלגלין למת, עדיין תמצא רקב במת **דאשקייה** [השקה את המת] **מי דקלים** [1260] שהם מנקים היטב

[1256] לכאורה יש לדון בזה גם מחמת הסברא שאמרה הגמרא לעיל גבי עובר: "כיון דסופו לצאת מיפרש פריש מינה". וב"ארזי הלבנון" אות קמ הביא בשם "באר משה" שכתב: ואף על גב דסופו לצאת, מכל מקום מיבעיא ליה גבי פרש כיון דחיותא הוא הוי גופיה ואף על גב דסופו לצאת, והוא הדין דהוה מצי למימר: "או דאמרינן הא נמי סופו לצאת".

[1257] ואף שהעור דינו כמו שער וצפורן שהוא מטמא כמו מת [ראה תוספות בעמוד א ד"ה תנן], ואם כן למה יהא חשוב גלגלין!? ביארו האחרונים [ראה ארזי הלבנון" אות קלא], שספק הגמרא הוא למאן דאמר עור אינו מטמא אלא מדרבנן, [כמו שהביאו התוספות שם]; וביארו, שלכך הקדימו שם התוספות שנחלקו בעור אם דאורייתא הוא או דרבנן.

[1258] ראה תוספות בבבא קמא ג ב ד"ה כיחו שפירשו בשם רבינו תם: כיחו הוא היוצא מן הגרון בכח, וניעו הוא היוצא מן הפה על ידי נענוע; וחלקו על רש"י שם שפירש: כיחו, רוק הפה; ניעו, ליחת החוטם.

[1259] כן מוכח מתירוץ הגמרא שהקושיא היתה גם על שער, ואף שאין בעיה זו סמוכה לבעיות האחרות שהפסיק בה בספק של עקב; ובפשוטו היינו משום שלעיל [עמוד א] נסתפקה הגמרא אם שער העומד ליגזז הרי הוא יד למת, ורצתה הגמרא לפשוט כן מדברי רבה בר בר חנה שמשמע מדבריו ששיער העומד ליגזז אינו נעשה גלגלין, ודחתה הגמרא שאף רבה בר בר חנה מסתפק בדין זה, ראה שם; ונמצא מבואר ששיער העומד ליגזז הוא בספק, וזה הוא שהוקשה לגמרא כאן, אם שיער זה נעשה גלגלים איך תמצא מת שאין לו שער; [אלא שצריך ביאור: מאי קושיא, יגלחנו למת עכשיו, ולמה הוצרכה הגמרא לומר שיגלח שערו בסם, והרי אין צריך לגלחו אלא כפי אותו שיעור שהיה עומד המת להתגלח בעודו חי, ואם הוא לא היה מתגלח בסם, אף אנו לא נגלחנו בסם]. אבל התוספות כתבו בד"ה וסכיא, שסוגיא זו סוברת שאף שיער שאינו עומד ליגזז ואף עיקרי השערות שמתחת לעור נעשים גלגלין, או שהגמרא מסתפקת בזה, ראה שם שכתבו שלרבה בר בר חנה יש לומר שהוא מסתפק אף בשיער שאינו עומד ליגזז.

[1260] בגמרא שבת קי א מבואר: שני דקלים יש בעיר מתא מחסיא שיוצא מעיין מביניהם, ושתיית כוס אחד ממנו מרכך במקצת את הזבל שבמעיים, וכוס שני משלשל ["מאד", רש"י], והמים שבכוס שלישי כשם שהם נכנסים לגוף כך הם יוצאים, ופירש רש"י: "שמנקין המעיין מן הרעי מראשונים", ונראה מרש"י, שאין כוונת הגמרא לומר שאין צורך בכוס שלישי שהגוף כבר נקי ושוב יצאו המים **צלולים** כאשר נכנסו, אלא שאין במים שום סמיכות כשם שהיו בכניסתן לגוף.

[1261] יש מקום עיון לפי רש"י שניעו הוא ליחת החוטם מה יעזרנו מי דקלים.

את כל הפרש ואת כיחו וניעו, [1261] **וסכיא נשא** [סך את המת בסם] המשיר את השיער, **ושלקו** [בישלו היטב] **במי טבריא** החמים כדי להסיר ממנו את את עורו. [1262]

אמר אביי: **נקטינן** [קבלה ומסורת בידינו]:

מת שטחנו אין לו רקב, כלומר: לא נאמר דין רקב אלא בעפרורית המת הבאה כתוצאה מרקבון, אבל עפרורית שהיא תוצאה מטחינה אין לה דין רקב. [1263]

איבעיא להו: **טחנו** תחילה למת **וחזר והרקיב - מהו** שיהא לו דין רקב?

ומבארת הגמרא את צדדי הספק: האם נאמר: **מידי הוא טעמא אלא דאיכא בשר וגידים ועצמות**, כלומר: מה הוא רקב הרי בשר גידים ועצמות שנרקבו, **והאיכא**, הרי אף ברקב זה יש את כל אלו, ואם כן הוי רקב.

או דילמא: **כברייתו בעינן**, צריך שיהא האבר קודם שנרקב שלם כברייתו, **וליכא** שהרי טחנו תחילה.

ומסקינן: **תיקו!**

תני עולא בר חנינא:

[1262] נתבאר על פי הרא"ש; וכתבו התוספות: ושלקו במי טבריה תחילה קודם שסכו בנשא להשיר שער הראש ושער הגוף וכו', דאי סכו מעיקרא בנשא, אכתי שרשי השער העוברים דרך העור לבשר, לא היו עוד נושרים מכח הנשא, משום דשער חלחולי מחלחל ומחובר לבשר הראש שתחת העור". ומסתבר שאינם חולקים על הרא"ש שעיקר טעם השליקה הוא כדי להסיר את העור שלא ייעשה גלגלין, אלא שמשני טעמים צריך לשולקו במי טבריה. ב. יש מקום לעיין, דלכאורה בעור ובשרשי השערות המחוברים לבשר, אם תמצי לומר שהם חלק מן הגוף, אם כן אם הסירם הרי הוא חשוב מת חסר שאין לו רקב, וממה נפשך לא יהיה לו רקב; ובעור יש לומר שיקברנו עמו [דבכי האי גוונא יש לומר שאינו מת חסר, ראה בהמשך הסוגיא בהערות], אבל שרשי השערות, הרי אם יקברנו כשהוא מעורב בנשא, הרי יהיה הנשא גלגלין למת.

[1263] א. נתבאר על פי תוספות והרא"ש; אבל הרמב"ם [טומאת מת ג ו] מפרש באופן אחר: "טחן את המת עד שנעשה רקב, אינו מטמא עד שירקיב מאליו", וכן הוא במאירי כאן. ב. ב"חזון איש" [ליקוטים כאן ד"ה נראה] כתב: "**שאין ברקב תנאי הקבורה**, אלא שלימות המת ותנאי הרקיבה, וראיה לזה מהא דאמר בסוגיין: מת שנטחן אין לו רקב", אך ראה במאירי שכתב: "מת שטחנו אחר **שנקבר** אין לו רקב, שאין טומאת רקב אלא כשהרקיב מאליו [כפירוש הרמב"ם] "; **וראה עוד לקמן בהערה** 12 ; וראה מה שנתבאר עוד בעמוד א הערה 2 והערה 13.

[1264] א. כתבו התוספות: "מת שחסר, **שנקבר** חסר", ובשולי הגליון הגיהו דבריהם וכתבו: צ"ל **שנרקב** חסר, ולא היה לפני המגיהים דברי המאירי, שכתב: "טומאת רקב אינה אלא במת שלם, הא כל **שנקבר** חסר, אין לו טומאת רקב"; וכתב עוד: "מת שטחנו **אחר שנקבר** אין לו רקב, שאין טומאת רקב אלא כשהרקיב מאליו, טחנו ואחר כך הרקיבה אותה טחינה מאליה, הרי זה ספק; ושמא תאמר: והרי משנטחן נעשה חסר, והיאך אתה נותן לו דין רקב, אין זה כלום, שהרי מכל מקום **כשנקבר** שלם היה, ונשארה בספק"; **ובלשון התוספות נדה כז ב** ד"ה למעוטי איתא נמי "אם **חסר בשעה שנקבר** אין לו רקב; [וראה עוד ב"ארזי הלבנון" אות קמו מה שהביא בזה מן הראשונים והאחרונים]. ב. בפשוטו נראה מדברי המאירי שנזכרו, שאם חסר המת קודם שנקבר ונקבר החסרון עמו, הרי זה מת חסר, ולפי זה יש לבאר את טעמו שהחסרון אחר שנקבר אינו חסרון, משום שכל מת קודם שנרקב הוא מתפרק, שהבשר והגידים המחברים את האברים נרקבים קודם לעצמות, ובהכרח שהחסרון אחר שנקבר לא איכפת לן. ואולם ראה שם בד"ה טומאת רקב, שהביא דברי הירושלמי שאמרו שם: "נחתכה רגלו מן הארכובה ולמטה נעשה גנגלין", וכתב המאירי: "רצה לומר אם לא נקבר האבר הנחתך עמו אף על פי שנקבר המת חסר, שאין זה חסרון", ומבואר להדיא שאפילו נחסר קודם קבורה, אם נקבר עמו אין זה מת חסר, [וכן כתב ב"קרן אורה"

מת שחסר: [1265] א. **אין לו רקב**. [1264] ב. **ולא תפוסה**, כלומר: המוצא מת בדרך כדרכו, אם מפנהו הרי זה נוטל את המת עם עם תפוסתו, דהיינו שנוטל כל העפר התיחוח, ועוד שלשה אצבעות מקרקע בתולה; ואם היה המת חסר אין לו דין תפוסה. [1266] ג. **ולא שכונת קברות**, כלומר: אם מצא אדם שלשה מתים, אם יש בין זה לזה מארבע אמות ועד שמונה אמות, הרי זה שכונת קברות, ובודק הימנו ולהלן כדי לטהר את המקום, כי יש לחוש שמא יש שם בית הקברות, ואם מצא אפילו שנים שלמים ואחד חסר אין זה שכונת קברות. [1267] **מיתיבי** מן המשנה בעדיות, שנחלקו בה תנאים בדין אבר [בשר גידים ועצמות] מן החי שהוא מטמא, אם גם כשפרש מן האבר כזית בשר הרי הוא מטמא, כמו בשר הפורש מאבר מן המת; ואיכא למאן דאמר הלומד דין זה מאבר מן המת; ושנינו שם במשנה:

לא אם אמרת במת שכן יש לו כמה חומרות: **שיש לו רוב** [עצמות שהם רוב בניינו או רוב מניינו של מת, מטמאים באוהל], **ורובע** [רובע קב עצמות הבאים מעצמות רוב בניינו ורוב מניינו של מת, הרי הם מטמאים באוהל], **או מלא תרווד רקב**.

תאמר בחי שאין לו רוב, **ולא רובע**, **ולא מלא תרווד רקב**, אלא אבר מן החי בלבד מטמא; הרי למדנו שאבר מן החי אינו מטמא ברקב.

והיכי דמי אבר מן החי שאינו מטמא ברקב, הרי בהכרח **דארקיב חד אבר** לבדו, ועל זה שנינו שבמת הוא מטמא ובחי אינו מטמא, ואם כן למדנו:

סוף ד"ה דתני, **ראה שם**]. ג. מכל דברי המאירי שנזכרו, נראה **שיש דין קבורה ברקב**, שאם לא תאמר כן, אין שייך לתלות הדין בקבורה; וראה מה שנתבאר בזה בעמוד א בהערה 2.

[1265] א. **שיעור החסרון לגבי רקב**: כתב ב"קרן אורה", שמהגמרא בנדה כז ב שאמרו: "ולא אמרו רקב אלא למת בלבד", ומפרשת הגמרא: "למעוטי הרוג דלא", ופירש רש"י: לפי שיצא דמו וחסר, וקיימא לן במסכת נזיר "מת שחסר אין לו רקב", משמע: שהחסרון הוא בכלשהו; אך לשון הרמב"ם [טומאת מת ג ד, ונזירות ז ג] "**חסר ממנו אבר**" [ואף שלענין הרוג פירש הרמב"ם בהלכות נזירות שהוא משום חסרון דמו]; ומן הירושלמי הביא ב"קרן אורה", שצריך חסרון כזה שאילו היה ניטל מן החי היה מת. ב. **שיעור החסרון לגבי תפוסה ושכונת קברות**: בתוספות לקמן סה א ד"ה פרט, ביארו מה שאמרו שם בגמרא שהרוג אין לו תפוסה ושכונת קברות, שהטעם הוא משום שחסר דמו, ואם כן משמע שהחסרון הוא בכלשהו; אך ברמב"ם [טומאת מת ט ה] מבואר שאין חשוב חסרון לגבי תפוסה ושכונת קברות אלא אם כן חסר ממנו אבר שאם ינטל מן החי ימות, [ואילו לענין רקב לא התנה שיהא אבר כעין זה אלא אבר סתם], והאריך בדינים אלו ב"קרן אורה" כאן. ג. לעיל מג ב מצינו לגבי טומאת קרובים, שבמת חסר אין היתר טומאת קרובים לכהן, והובא שם בהערות בשם הרמב"ן, שדין זה הוא דוקא אם נחסר בשעת מיתה או לאחר מיתה אבל מחיים לא, ויש לדון אם כן הוא הדין גם לענין רקב.

[1266] דין תפוסה ודין שכונת קברות מתבאר לקמן סד ב במשנה ובגמרא.

[1267] כתבו התוספות: וצריך עיון למה, אם טעם שכונת קברות משום חששא דדילמא היה שם בית הקברות, אף כי אחד חסר נמי ניחוש, ואם הלכה היא - מוטב. ב. זמן החסרון לענין תפוסה ושכונת קברות אם הוא תלוי בזמן הקבורה או אף אם נחסר אחר כך, ראה מה שנתבאר בזה בהערות לקמן סה א.

דכוותיה גבי מת [מת דוגמת חי] **אפילו בחד אבר** - שחתכו מן המת [1268] והרקיב - **איכא** דין **רקב**, הרי שאפילו מת חסר יש לו דין רקב!? ודחינן: **מי קתני** בברייתא: **הא מת** דומיא דאבר מן החי יש לו רקב!?

הא קא משמע לן הברייתא: **שום** [שם] **מת יש לו רקב**, ואילו **שום חי אין לו רקב**, כלומר: אין כוונת הברייתא לחלק בין אבר מן החי לאבר מן המת, אלא לחלק בין מת לחי, שהמת פעמים שיש לו רקב אם אינו חסר, ואילו החי לעולם אין לו רקב.

בעי רבא:

הרקיב אבר אחד מגוף האדם **כשהוא** [האדם] היה עדיין **חי**, **וחזר** האדם **ומת**, **מהו** שיטמא אותו אבר משום רקב!?

ומבאר רבא את צדי הספק:

האם נאמר: **כי גמירי רקב** [לא נתקבלה הלכה דרקב] אלא בכגון **דאירקיב כשהוא מת** [שנרקב במותו], אבל אבר זה שנרקב מחיים אינו בתורת רקב.

או דילמא השתא מיהא הא מיית [סוף סוף עכשיו מת], ומת הרי יש לו רקב, ולא איכפת לן שהרקיב מחיים? [1269]

תא שמע מן המשנה בעדיות שנזכרה לעיל: **לא אם אמרת במת שיש לו רוב ורובע ומלא תרווד רקב**, **תאמר בחי** שאין לו רוב ולא רובע ולא מלא תרווד רקב.

הרי משמע: **טעמא** - דאבר מן החי שהרקיב אין לו רקב - רק **משום דחי** הוא, **הא** אם **מת** האדם לאחר שהרקיב אותו אבר **יש לו רקב**. [1270]

ודחינן: **מי קתני** בברייתא: **הא** אם **מת** אחר כך יש לו רקב!?

והרי יש לומר ד**הא קא משמע לן** הברייתא: **דשום מת יש לו רקב**, **שום חי אין לו רקב**, ועל דרך שנתבאר לעיל.

[1268] כן כתבו התוספות; ואף שגם באבר שחתכו מן המת אם קברו ביחד עם המת יש לו דין רקב אף לכשתמצי לומר: מת חסר אין לו רקב, וכמו שנתבאר בהערה לעיל; מכל מקום אם לא קברו עם כל המת דומיא דאבר מן החי, הרי אינו מטמא, אם תמצי לומר שמת חסר אין לו רקב.

[1269] בהכרח שאין הנידון באבר שהגיע מחיים לכלל עפרורית כשאר רקב, שהרי אם כן שוב אינו שייך לאדם כלל, והרי זה כאבר מן החי שהרקיב שאינו בכלל רקב; ואם כן לכאורה מוכח מכאן שרקב אינו דוקא כשהגיע לכלל עפרורית [ראה בעמוד א הערה 1], אלא כל רקבון הרי הוא בכלל רקב, שאם לא כן לכאורה אין להסתפק היות ולא נעשה רקב אלא לאחר מיתה. אך ראה במפרש שנראה מדבריו, שכשהיה אבר מן החי עדיין לא היה בכלל רקב אלא שהתחיל להרקיב, ומכל מקום מסתפקת הגמרא, שיש לומר: כיון שכבר התחיל להרקיב כשהוא חי שוב אין לו רקב אף לכשיגיע לכלל רקב; וכן נראה גם מדברי הרמב"ם [טומאת מת ג ז]: "הרקיב מקצתו כשהוא חי, ומת והרקיב כולו, הרי זה ספק", ראה שם, **וראה בהערה הבאה**.

[1270] יש לעיין לפי המבואר לעיל שברקב מן החי ממש עד שנעשה עפרורית אין שייך שימות אחר כך ויהיה לו דין רקב, אם כן האיך מדייקת הגמרא שאם ימות יהיה לו רקב, והרי הברייתא מדברת באבר מן החי שנעשה עפרורית, ובאופן זה הרי אין שייך שימות אחר כך ויהיה לו דין רקב, וצריך תלמוד.

א. שנינו במשנה במכות יג א: "אמר להן רבי שמעון לחכמים הסוברים שאין מלקות על אכילת איסור אלא בכזית]: אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא [בין בחייה בין במותה] שהוא חייב" [משום שרץ השורץ על הארץ], "אמרו לו: מפני שהיא כברייתה". ב. כשם שבריה אסורה באכילה אף כשאין בה שיעור כזית, כך השרץ שהוא כברייתו הרי הוא מטמא, ואף שאין בו שיעור טומאת שרצים שהוא בכעדשה.

בעי רבא:

"**נמלה** שאין בה כזית **שחסרה** באופן שיכולה לחיות - וכגון שנקצצו רגליה - **מהו** שיהא חייב עליה, והאם היא מטמאת אף שאין בה שיעור כעדשה?

ומבארת הגמרא את צדדי הספק:

האם "**שיעורא**" **גמירין לה** כלומר: האם כך נתקבלה ההלכה שבריה שלימה עומדת היא במקום שיעור כזית או כעדשה, **ואם כן הא חסר**? כלומר: כמו שאם חסר משיעור כזית אינו עובר, או שחסר משיעור כעדשה אינו מטמא, אם כן בריה אף היא צריכה שתהיה שלימה?

או "**בריה**" **גמירי לה** שהיא אסורה ומטמאת ואינה עומדת במקום שיעור כזית וכעדשה, **ואם כן האיכא**, שהרי יכולה לחיות. [1271]

דף נב.

אמר רב יהודה מדיסקרתא: **תא שמע** ש"שיעורא גמירי לה":

כתיב בפרשת שמיני [ויקרא יא כט]: "וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ וגו'. אלה הטמאים לכם בכל השרץ כל הנוגע בהם במותם יטמא. וכל אשר יפול עליו מהם במותם יטמא וגו'".

ומבארת הברייתא שכאילו יש כאן שני פסוקים סותרים:

שהרי אם היה אומר הכתוב רק: "כל הנוגע **בהם** במותם יטמא", **יכול** לא יהא הנוגע טמא אלא כשנגע **בכולן** כלומר: בשרץ שלם, הרי **תלמוד לומר**: "וכל אשר יפול **מהם** במותם יטמא", דמשמע: אין צריך ליגע בשרץ שלם; ונמצאת למד מלשון "מהם" שאין צריך ליגע בשרץ שלם.

ואי היה אומר הכתוב רק "**מהם**" **יכול** אפילו נגע **במקצתן** כלומר: בשרץ שאינו שלם יהא טמא, הרי **תלמוד לומר**: "**בהם**" דמשמע: שיגע בשרץ שלם; ונמצאת למד מלשון "בהם" שאינו טמא עד שיגע בשרץ שלם:

ואם כן, **הא כיצד** יתיישבו שני מקראות הללו?

[1271] נתבאר על פי הרא"ש; וראה בכתבים בשם הגרי"ז שהאריך בסוגיא זו.

אלא כך אמר הכתוב: אינו טמא **עד שיגע במקצתן שהוא ככולן**, כלומר: אפילו נגע במקצת שרץ הרי הוא טמא, ובלבד שיהא בו שיעור שרץ שלם כל שהוא -
ושיערו חכמים שהוא **בכעדשה**, **שכן החומט** שהוא אחד משמונה השרצים **תחילת ברייתו בכעדשה**, ולכן כל הנוגע אפילו בשרץ שאינו שלם וגודלו כחומט בתחילת ברייתו דהיינו בכעדשה, הרי הנוגע בו טמא.
הרי **שמע מינה** מדשיערו חכמים את השיעור בכל גודלו של החומט עם רגליו וקרניו, ואף שאם ייקצצו רגליו וקרניו הלוא יחיה, הרי שמע מינה:
שיעורא גמירי לה וכל שחסר מן הבריה אפילו דבר שיכולה היא לחיות בלעדיו, הרי זה כמי שחסר השיעור ואינו מטמא, והוא הדין לענין אכילה.
אמר דחה **רב שמעיה**: **כי בעינן שיעורא בכעדשה**, **היכא דלא נפלה ביה נשמה**, כלומר: עד כאן לא שיערו חכמים את השיעור לפי החומט כולו עם קרניו ורגליו, אלא משום שאם לא היה בו שיעור זה לא היה נופל בו נשמה, שאין לך חומט בתחילת ברייתו שהוא פחות מעדשה.
אבל היכא דכבר **נפלה ליה נשמה** ומשנקצצו רגליה הרי היא חיה, (**לא**) אכתי **תיבעי לך** אם דין בריה לה, שהרי יש לה חשיבות אף שנקצצו רגליה, היות ויכולה היא לחיות בלעדיהם.
שנינו במשנה: על אלו טומאות הנזיר מגלח וכו' **השדרה והגולגולת**:[1272]
ושנינו עוד במשנה באהלות [פרק ב]: "אלו מטמאין באוהל וכו' השדרה והגולגולת":
איבעיא להו בני הישיבה בפירוש שתי משניות אלו:
האם עצמות ה**שדרה וגולגולת** כאחת **תנן** שהן מטמאות באוהל ומגלח עליהן.
או דלמא או עצמות ה**שדרה או** עצמות ה**גולגולת** תנן שהן מטמאות באוהל ומגלח הנזיר עליהן?
אמר רבא: **תא שמע** דשדרה או גולגולת תנן:

[1272] הגירסא במשניות שלפנינו: "על השדרה ועל הגולגולת", ובדפוס ונציה: "על השדרה והגולגולת", וכן נראה שגרס ב"אורח מישור" כמו שכתב ב"ארזי הלבנון" אות קנג, וכן משמע מציטוט לשון המשנה כאן.
[1273] כן פירשו התוספות, והביאו שתרגום של צלעות: "עלעולין" [ראה בראשית ב כא: "ויקח אחת מצלעותיו", ותרגם אונקלוס "ונסיב חדא מעלעוהי"]; וביאור דבריהם הוא, שלדעתם, השדרה אינה מטמאת לבדה אלא בצירוף הצלעות התחובים בה, וכן דעת המפרש כהתוספות; והמנחת חינוך [רסג יא בנדמ"ח] הביא את המפרש כאן, ותמה: "נראה דאף אם החוליות קיימות מכל מקום אם נעקרו או נשתברו רוב צלעותיה אינה מטמאה באוהל, ולכאורה תמוה לי מאד, דבמשנה ובכמה מקומות מבואר "שדרה", ומה ענין צלעות לשדרה, הצלעות הם תחובות בשדרה ומלמטה יש חוליות שאין בהם צלעות", **וראה עוד שם בד"ה וראיתי** שהוכיח כן מן התוספתא.
[1274] בתוספות דימו דין זה לדין טריפה המבואר בחולין נב א, ושם נתבארו פרטי הדינים בזה.

דתניא: **שדרה שגירד** [שבר] **רוב עלעולין** [צלעות] [1274] **שבה**, [1273] הרי היא **טהורה** מלטמא באוהל, אף שכל הצלעות אתו באוהל. [1275]

וכאשר השדרה היא **בקבר - אפילו משוברת או מפורקת** הרי היא **טמאה מפני הקבר**, כלומר: שהקבר מצרפה, כי כך הלכה למשה מסיני.

הרי משמע: **טעמא משום דגירד** את העלעולין שבשדרה, **הא לא גירד** אותם הרי הוא **טמא** אפילו שדרה לבדה.

הרי **שמע מינה: או שדרה או גולגולת קתני**. [1276]

ודחינן: **מי קתני** [וכי שנינו בברייתא] **הא לא גירד טמאה** כשהיא לבדה בלא גולגולת!?

והרי יש לומר שהברייתא עוסקת בשדרה שיש עמה גולגולת, **והא קא משמע לן** הברייתא **דכי גירד** את השדרה הרי היא **טהורה**, ואכן אם לא גירדה היא טמאה ומטמאת עם הגולגולת שעמה -

ואולם אידך - כלומר: שדרה שלימה שלא גירדה ואין עמה גולגולת - עדיין **תיבעי לך** [יש לך להסתפק] אם היא מטמאה.

תא שמע דשדרה או גולגולת תנן:

דתניא: **רבי יהודה אומר: ששה דברים** - לקמן מפרש להו ואזיל, ואחד מהם: שדרה וגולגולת הבאים משני מתים - **רבי עקיבא מטמא** באוהל והנזיר מגלח עליו, **וחכמים מטהרין, וחזר בו רבי עקיבא** והודה לחכמים.

ומעשה שהביאו קופה מלאה עצמות - שנטמא בה נזיר באוהל - **לבית הכנסת של טרסיים** [צורפי נחושת], כדי לבדוק אם יש באותה קופה עצמות המטמאות באוהל - **והניחוה** לאותה קופה **באויר** בית הכנסת, כלומר: במקום שאין גג עליו, כדי שלא תטמא באוהל את הנכנסים לשם, **ונכנס תודוס הרופא וכל הרופאים** [1277] **עמו**, ובדקו הרופאים את הקופה **ואמרו**:

אין כאן בקופה זו **שדרה ממת אחד, ואין כאן גולגולת ממת אחד** [1278]!

ומכח דבריהם טיהרו את הנזיר שנטמא באותה קופה. [1279]

[1275] על פי המפרש.

[1276] מכאן הוכיחו התוספות שהספק הוא בין לענין טומאה ובין לענין גילוח, שהרי הגמרא מוכיחה מטומאה לגילוח.

[1277] "שהיו בקיאים להכיר בעצמות שהם משדרה וגולגולת ולהשוות עצם לעצם ולידע אם הם משני מתים או ממת אחד", רא"ש.

[1278] כן הגיה ב"ברכת ראש" על פי התוספתא, וכן גרס הרא"ש.

[1279] תמהו התוספות: הרי אפילו אם יש כאן שדרה ממת אחד אינה מטמאת כי מסתמא היתה משוברת ומפורקת, והרי למדנו לעיל שאינה מטמאת באופן זה אלא כשהיא בקבר [וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות קסז לבאר, מנין להם שהיתה משוברת ומפורקת באופן שכבר אינה מטמאת, ראה שם]!? ותירצו התוספות: טומאת הנזיר בקבר היתה, ואם היתה ממת אחד היתה מטמאת כיון שהקבר מצרפה. ותמהו האחרונים על דברי התוספות:

הרי משמע: **טעמא דליכא שדרה דמחדא** [דוקא משום שאין שם שדרה ממת אחד] ואין גולגולת ממת אחד, **האיכא** [אבל אם יש] **או שדרה או גולגולת דמחדא** [ממת אחד] הרי **הנזיר מגלח עליה**.

כלומר: אם תמצי לומר ששדרה וגולגולת בעינן, אם כן אם היתה השדרה ממת זה והגולגולת ממת אחר אינה מטמאת כמו שדרה משני מתים; ואם כן למה הוצרכו לפרש שאין מזה ואין מזה, לא היה להם אלא לומר: אין כאן שדרה וגולגולת ממת אחד.

אם כן **שמע מינה**: "**או שדרה או גולגולת**" **תנן**.

ודחינן: אין להוכיח מכאן כי "**לא מיבעיא**" **קאמר** [בדרך "לא די" אמר תודוס והרופאים שעמו]:

לא מיבעיא [לא די ש] **שדרה וגולגולת דממת אחד - ליכא** [אין בקופה], **אלא אפילו שדרה ממת אחד, או גולגולת ממת אחד - ליכא**.

תא שמע - ששדרה וגולגולת תנן - **ממניינא** [מן המספר] שאמרו בברייתא הנזכרת:

שהרי בהמשך הברייתא למדנו: **ומה הן ששה דברים** שנחלקו בהם רבי עקיבא וחכמים, **שרבי עקיבא מטמא** באוהל ומגלחין עליו, **וחכמים מטהרין**:

א. **על אבר מן המת שבא משני מתים**.

ב. **ועל אבר מן החי שבא משני בני אדם**.

ג. **ועל חצי** [1280] **קב עצמות שבא משני מתים**.

ד. **ועל רביעית דם** [1282] **הבא משנים** [משני מתים]. [1281]

והרי אכתי תיקשי: למה הניחוה באויר כדי שלא תטמא באוהל, והרי שוב לא תטמא השדרה כיון שכבר אינה בקברו!? וראה בזה ב"ארזי הלבנון" אות קסז.

[1280] מכאן מוכרח שברייתא זו עוסקת בתגלחת הנזיר, שהרי לענין טומאה די ברובע קב עצמות, ולענין גילוח בלבד בעינן חצי קב; ואף שברובע קב עצמות במגע ובמשא הרי הנזיר מגלח עליו - אין הברייתא כאן עוסקת אלא בטומאת אוהל, תוספות; [ומה שכתבו: "**והתם** לענין טומאת אוהל גרידא קתני", הוא טעות סופר וצ"ל: "**והכא** לענין טומאת אוהל גרידא קתני"; ומיהו נחלקו אף ברובע קב עצמות משני מתים לענין טומאה, כמבואר במשנה באהלות ב ו שהביאו התוספות]; וראה בכל זה בהערה הבאה.

[1281] ראה תוספות יומא פא א ד"ה כל, וב"ארזי הלבנון" כאן אות קסח

[1282] כתבו התוספות: "דאילו בא ממת אחד לרבי עקיבא מגלח, כדתנן במתניתין לקמן נו ב, ופליגי רבנן עליה, והכא תנן דרבי עקיבא הדר ביה [כלומר: אף דפליגי רבנן עליה לקמן, מכל מקום הברייתא מלמדת במה חזר בו רבי עקיבא]; ובדין הוא דמיבעי ליה למינקט [נראה דצריך לומר: דמצי למינקט] לרבנן על חצי לוג דם הבא משני מתים, אלא איידי דלרבי עקיבא (ד) אף ברביעית מגלח, נקט הכי". תוכן דבריהם הוא, שהוקשה להם: כיון שלענין גילוח הוא שנחלקו - וכדמוכח ממה שלא נחלקו אלא ב"חצי קב" עצמות, וכמבואר בהערה לעיל - אם כן למה נקט "רביעית דם", והרי לענין גילוח אין די ברביעית דם אלא בחצי לוג דם!? ולכן פירשו, שהיות ורבי עקיבא סובר במשנה לקמן שאף על רביעית דם הוא מגלח, ובברייתא זו באה גם לומר שרבי עקיבא חזר בו, לכן נקטה הברייתא "רביעית דם", שלרבי עקיבא לשיטתו יש נפקא מינה בחזרתו גם ברביעית דם, [**וראה** "**באר משה**" ו"**אורח מישור**"]. ומוכח מדבריהם כאן, שהם סוברים בדעת רבי עקיבא שהנזיר מגלח אף על אוהל רביעית דם, שאם לא כן, הרי נמצא שלדעתו דין רובע קב עצמות ודין רביעית דם שוין, ואם כן, כשם ששנינו בברייתא "חצי

ה. **על עצם כשעורה** ממת אחד **שנחלק לשנים**. [1283] ו. **והשדרה והגולגולת** הבאים משני מתים. [1284]

דף נב:

ומוכיחה הגמרא ממנין "ששה" דברים שנחלקו בהם רבי עקיבא וחכמים, ששדרה וגולגולת כאחד הם שמטמאים: **ואי סלקא דעתך או שדרה או גולגולת** תנן, **הני שבעה הויין!**

שיש למנות "שדרה הבאה משני מתים" ו"גולגולת הבאה משני מתים" בשנים, ונמצא בין הכל שבעה דברים שנחלקו בהם רבי עקיבא וחכמים!?

ומשנינן: לעולם שדרה או גולגולת תנן, ואכן נחלקו בשבעה דברים, ויש לבאר בארבעה אופנים למה נאמר בברייתא "ששה דברים":

[**וסימן** לארבעת האופנים: א. **יחיד**; ב. **שהוא**; ג. **גילח**; ד. **ואחד**]. [1285]

א. **כי קתני**, כלומר, מי הם הבאים במנין: **כל היכא דפליגי עליה** - דרבי עקיבא - **רבים** [רק אותם דברים שנחלקו עליו הרבים], **לאפוקי** [להוציא] "**עצם כשעורה** שנחלק לשנים" **דיחיד הוא דפליג עליה** [תנא יחיד הוא שנחלק עליו], ולכן אינו במנין.

דתניא: **עצם כשעורה שנחלק לשנים**: **רבי עקיבא מטמא**, **ורבי יוחנן בן נורי מטהר**.

ב. **ואי בעית אימא**: **כי קתני** [מי הם הבאים במנין] רק **מידי דמת** [דברים שנחלקו בהם בטומאות של מת], אבל **מידי דחי** דהיינו אבר מן החי **לא קתני**.

ג. **ואיבעית אימא**: **כי קתני כל היכא** [אין באים במנין אלא אותם דברים] **דנזיר מגלח על אהילו**, **לאפוקי עצם כשעורה דלא** מגלח על אהילו. [1286]

קב עצמות" משום שבטומאת אוהל אינו מגלח אלא בשיעור זה, הוא הדין שהיה לנו לומר: "חצי לוג דם". וכן היא שיטתם לקמן נז א ד"ה עצם; ופשטות המשנה אינה כן, **וראה עוד בזה** בהערות לקמן: נב ב, ונג ב, ונו ב.

[1283] ראה לקמן נג ב גבי "דאקמח אקמוחי", בדין חצי שעורה מעצם זה וחצי שעורה מעצם זה אם הוא מטמא לדעת רבי עקיבא.

[1284] צריך ביאור למה אין הגמרא מוכיחה בפשטות מברייתא זו ש"שדרה וגולגולת תנן", וכוונת הברייתא היא בכגון שהיו באוהל שדרה ממת זה וגולגולת ממת אחר, שהרי אם תאמר: "שדרה או גולגולת תנן", אם כן בהכרח שהנידון הוא בשדרה שבאה משני מתים, ואם כן אחת מהן היא "שדרה שגירד רוב עלעולין שבה" שהיא טהורה!? ויש לומר: כגון שנשתברו מחצה מזה ומחצה מזה, ולא שנינו אלא "שגירד רוב עלעולין שבה".

[1285] אין הסבר לסימן השני והרביעי.

[1286] בתוספות לעיל בעמוד א כתבו, שלכן שנינו "רביעית דם" - אף שבתגלחת עסקינן, ואין הנזיר מגלח על רביעית דם - כי לפי רבי עקיבא הנזיר מגלח על רביעית דם, ונתבאר בהערה שם, שמדבריהם מוכח שלדעת רבי עקיבא אף על טומאת אוהל של רביעית דם הרי הוא מגלח; ואף מדברי הגמרא כאן מוכח כן, שהרי מבואר כאן שלא שנינו בברייתא אלא אותן דברים שהנזיר מגלח על אהילן; **ואולם ראה מה שכתב כאן הרא"ש בזה**. ב. לעיל בעמוד א כתבו התוספות, שהברייתא עוסקת לענין תגלחת הנזיר, והוכיחו כן ממה ששנינו "חצי לוג דם"; ולכאורה מוכח כן אף מכאן, שאם לא כן, לשם מה הזכירה הגמרא "כל היכא **דהנזיר מגלח** על אהילו", היה לה לומר: "כל היכא **דמטמא באוהל**", ולפי דברי התוספות ניחא, כי היות ואנו דנים לענין תגלחת לכן אמרה הגמרא "כל היכא דמגלח על אהילו".

ד. **ואיבעית אימא**: **כי קתני כל היכא דהדר ביה** [שחזר בו רבי עקיבא], וכמו ששנינו בברייתא: ששה דברים רבי עקיבא מטמא וכו' "וחזר בו רבי עקיבא" ; **לאפוקי רביעית דם** הבאה משני מתים **דלא הדר ביה** [שלא חזר בו רבי עקיבא].

דהרי **אמר ליה רבי לבר קפרא** תלמידו: **לא תשנה רביעית דם בחזרה** [אל תמנה אותו בין הדברים שחזר בו רבי עקיבא], **שהרי**:

א. **לימוד ערוך הוא בפיו של רבי עקיבא**: רביעית דם משני מתים מטמא.

ב. **ועוד** שהרי **המקרא מסייעו**: שנאמר: **ועל כל נפשות מת לא יבוא** [הכהן הגדול].

ומדאמר הכתוב "נפשות" ולא "נפש", למדנו שאפילו על רביעית דם הבאה משני מתים לא יבוא, שהרי "מת" משמע רביעית דם שחיי אדם תלויין בה, ו"נפשות" משמע שאותה רביעית דם באה משני מתים. [1287]

רבי שמעון אומר לקיים דברי רבי: **עד יום מותו של רבי עקיבא היה מטמא** ברביעית דם הבאה משני מתים, [1289] ואולם **אם משמת חזר בו** רבי עקיבא - זאת **איני יודע**. [1288]

תנא: **הושחרו שיניו** של רבי שמעון **מפני תעניותיו**, כלומר ישב רבי שמעון ימים רבים בתענית על משפט זה שאמר, כי אין זה דרך ארץ לדבר על רבו בלשון זה.

תא שמע דשדרה או גולגולת תנן: [1290]

דתניא: **בית שמאי אומרים**: "**רובע** קב **עצמות**" שאמרו חכמים שהוא מטמא, היינו כשהוא בא **מן העצמים** [1291] **או משנים או משלשה** אברים.

יש לפרש בשני אופנים: [1292]

האחד: כלומר: כל עצם מעצמות אברי המת, הרי היא מטמאת כשיש בה רובע הקב. [1293]

השני: רובע קב עצמות הבא מעצמות כל שהן שבמת, "ובלבד" שיהיו משנים או משלשה אברים, אבל כשהן באות מעצם של אבר אחד, אין הן מטמאות אפילו ברובע הקב. [1294]

[1287] כמבואר כן לעיל לח א, ומט ב; ובפשוטו צריך לומר, שאף כי פסוק זה לא נאמר בנזיר, ואדרבה בנזיר נאמר: "על **נפש** מת לא יבא", והברייתא הרי עוסקת בתגלחת הנזיר, כמו שכתבו התוספות; מכל מקום כיון שרביעית דם הבאה משני מתים מטמאת, הוא הדין שהנזיר מגלח עליה, שאין חילוק ביניהם אלא במה שנתקבלה הלכה למשה מסיני.

[1288] דרך קנתור אמר כן, תוספות; ומשמע שרבי שמעון חלוק על רבי עקיבא, ולא כרבי שמסכים עמו.

[1289] כן פירשו התוספות, וראה מה שתמה הרש"ש הובא ב"ארזי הלבנון".

[1290] ב"חידושי מרן ריי"ז הלוי [נזירות ד ז], האריך הרבה **בביאור הסוגיא העמומה הזאת** מכאן ועד סופה, ראה שם.

[1291] כעין זה בעמוס [ו י] "להוציא עצמים מן הבית", תוספות שאנן בעדיות [א ז].

[1292] הרבה פירושים נאמרו בברייתא זו, בראשונים כאן [ראה מפרש ומאירי], ובמסכת עדיות פרק א משנה ז [רמב"ם, ראב"ד ותוספות שאנן], וראה עוד דברי הרמב"ם [נזירות פרק ב הלכה ט וי' וב"כסף משנה" שם], ועל פי דבריהם נכתב כאן, אך לא נזכרו כאן אלא אותן פירושים שיש להעמיסם בשיטת התוספות.

[1293] על פי **ראב"ד** עדיות א ז, וראה עוד שם דברים מחודשים בדברי בית הלל.

[1294] א. ראה מפרש, מאירי, ורמב"ם בפסקיו; וקצת נראה מסתימת דברי התוספות שכתבו "משנים או משלשה אברים" ולא פירטו לומר שמאבר אחד לא, שאינם מפרשים כפירוש זה. ב. כל מה שנתבאר הוא לפי משמעות קצת

ובית הלל אומרים: רובע קב עצמות שאמרו: היינו **רובע מן הגויה** [הגוף] **מרוב הבנין או מרוב המנין**, כלומר: רובע קב עצמות הבאות מרוב בנין הגוף או מרוב מנין הגוף - וכגון שקיצה מעט מכל אחד ואחד עד שהעמידו על רובע הקב - הוא המטמא, אבל רובע הקב הבא משאר עצמות אינו מטמא. [1295]

אמר רבי יהושע:

יכולני לעשות, יכול אני לפרש את דבריהם באופן שיהיו **דברי בית שמאי ודברי בית הלל כאחד**, ואין בהם מחלוקת.

כי יש לפרש שבית שמאי לימדונו רובע הקב מעצמות רוב הבנין, ובית הלל לימדונו רובע הקב מעצמות רוב המנין; וכך אפרש:

שבית שמאי האומרים: "**משנים או משלשה**", היינו:

או עצמות הבאות **משני שוקיים** של המת **ומירך אחד**, [1296] ומתוך שהשוקיים דקים ביותר אינם בחשבון אלא אחד, ועם הירך הגדול הרי "משנים".

או עצמות הבאות **משני ירכיים ושוק אחד**, והיינו "משלשה" -

ולכך מטמאים עצמות הבאות מאלו ברובע הקב: **הואיל** והם **רוב בניינו של אדם מן הגובה** של האדם. [1297]

ובית הלל אומרים: **מן הגוייה או מרוב בנין או מרוב מנין**, כלומר: אף עצמות הבאות מרוב המנין הרי הן מטמאות ברובע הקב כעצמות הבאות מרוב הבנין -

הואיל וישנן - רוב מנין עצמותיו של אדם - **מפרקי ידים ורגלים**, כלומר: בפרקי הידים והרגלים תמצא רוב מנין עצמותיו של אדם [1299] בלא שיהיה בהן רוב בנינו. [1298] **שמאי**

מלשונות הראשונים והאחרונים, שתנא קמא ורבי יהושע שבהמשך הברייתא נחלקו בביאור דברי בית שמאי, [**וראה "כסף משנה" טומאת מת פרק ב הלכה ט** בסוף דבריו], שהרי רבי יהושע מפרש דברי בית שמאי באופן אחר, וראה עוד בהערה על דברי רבי יהושע.

[1295] בפשוטו נראה שלא נחלקו בית הלל על בית שמאי אלא שאין כל העצמות מטמאות ברובע הקב, אבל במה שאמרו שאין רובע קב עצמות מטמא אלא משנים או משלשה אברים [לפי המפרשים כן את דברי בית שמאי], בזה לא נחלקו; ואף שאין בזה לכאורה נפקא מינה לדעתם, שהרי בית הלל הצריכו עצמות הבאות מרוב המנין או מרוב הבנין, ויש בהם יותר משנים ושלשה אברים, הרי יש בזה נפקא מינה לפי המבואר לקמן בבעייתו של רמי בר חמא, שאף עצמות הבאות מן השדרה והגולגולת יש בהן דין "רובע הקב עצמות".

[1296] כתבו כאן התוספות, שמן המשנה באהלות [א ח] משמע שהשוק הוא למטה מן הברך, [ארכובה], והירך הוא למעלה מן הברך.

[1297] נתבאר על פי פירושם השני של התוספות.

[1298] **תוספת ביאור בדברי רבי יהושע**: א. כתב הראב"ד בפירושו לעדיות, שהכריח את רבי יהושע לסטות מהפשט הפשוט בדברי בית שמאי [ראה שם שיטתו בהבנת דברי בית שמאי כפשוטם], משום שהוקשה לו הלשון: "משנים או משלשה" שהרי: אם משנים מטמאים הם כל שכן משלשה. ב. והנה בפשוטו, לפי רבי יהושע אין לנו מקור לומר שלא יהיה רובע מטמא אלא משתי עצמות, שהרי "משנים או משלשה" מתפרש לדעת רבי יהושע באופן אחד. אך יתכן, שרבי יהושע אינו מוציא את דברי בית שמאי מפשוטן, שהרי אם כדברי רבי יהושע איך סתמו בית שמאי את לשונם; אלא משום שהוקשה לו: אם שנים כל שכן שלשה, למד רבי יהושע שבית שמאי אחת אמרו שתים זו שמענו.

אומר: **אפילו עצם אחד** כשהוא בא **מן השדרה או מן הגולגולת** הרי הוא מטמא באוהל, ואף שאין בו רובע הקב. [1300]

ומסתבר לגמרא, שהחכמים החולקים על שמאי בשדרה וגולגולת ואינם מטמאים בעצם אחד ממנו, לא נחלקו עליו כל כך לומר שאינם מטמאים עד שיהיו שניהם כאחד. [1301]

ואם כן שמע מינה: שדרה או גולגולת תנן.

ודחינן: **שאני שמאי דמחמיר טפי** [שהוא מחמיר מאד], ורק לדעתו די בשדרה או גולגולת, אבל חכמים שנחלקו עליו וסוברים שעצם מן השדרה והגולגולת אינה מטמאת לבדה, נחלקו עליו גם בזה שצריך שדרה וגולגולת כאחד.

מוסיפה הגמרא: **ליפשוט מינה** בהיפוך:

טעמא דשמאי דמחמיר, כלומר: אין די בשדרה או גולגולת אלא לשמאי המחמיר, שהרי אמר בפירוש: "מן השדרה או מן הגולגולת", **הא רבנן** שאמרו "שדרה וגולגולת" ולא אמרו "או או" [1302] משמע: **עד דאיכא שדרה וגולגולת** שלמים כאחד.

ודחינן: **לא** תפשוט, כי **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דשמאי, אלא בעצם אחד דאתי** [הבא] **מן השדרה והגולגולת**, שהם סוברים שאינו מטמא באוהל, דלא כשמאי.

אבל, **היכא דאיתיה** לשדרה וגולגולת **בעיניה** [כשהן שלמות] שאף הם מודים שהן מטמאות, בזה לא נחלקו על שמאי, ומודים ד**אפילו חדא מינהון** [אחת מהן] מטמאת,

---

[1299] כי בפרסות הרגלים ופיסות הידים לבד תמצא מאה ועשרים אברים, כמבואר באהלות א ח, תוספות.

[1300] **תוספת ביאור בדברי שמאי**: א. במשנה בעדיות [א ז] שנינו: "שמאי אומר אפילו מעצם אחד" ותו לא, [וגם דברי רבי יהושע לא נזכרו שם], ורק בברייתא שנינו: "מן השדרה ומן הגולגולת", ולכן הביאה הגמרא את הברייתא ולא את המשנה; **וראה הערת הגרי"פ על הגליון**. ב. דברי שמאי יש לפרש בשני אופנים, [ראה מפרש כאן ותוספות שאנץ בעדיות]: האחד: עצם אחת - כשהיא באה מן השדרה והגולגולת - הרי היא מטמאת ואף על פי שאין בה רובע הקב. השני: עצם אחת מטמאת - כשהיא באה מן השדרה והגולגולת - כשיש בה רובע הקב. ומלשון התוספות בכל הסוגיא כאן ולקמן נג א, נראה כפירוש ראשון, ועל כן נתבאר בפנים כפירוש הראשון בכל מהלך הסוגיא. ג. יש לעיין לפי הפירוש שאין העצם מטמאת אלא ברובע הקב - מי נחלק עליו!? שהרי בית שמאי אליבא דתנא קמא ודאי לא נחלקו, ואף לרבי יהושע בדעתם או לדעת בית הלל, הרי עצמות השדרה והגולגולת מטמאות ברובע הקב לכולי עלמא [כמבואר לקמן לפירוש התוספות; ואולי סבירא להו כהגר"א שם], ואם כן מה חידש שמאי!? ובהכרח, שלפי פירוש זה "משנים או משלשה" פירושו: **דוקא** משתי עצמות ורבי יהושע מודה לזה, [וכמבואר בהערה 15], ובפרט לפי מה שכתב מרן רי"ז הלוי [נזירות כג א ד"ה והנה], להוכיח מן התוספתא באהלות - לגירסת הגר"א - שרבי יהושע הוא זה שפירש דברי שמאי שכוונתו לעצם אחת מן השדרה והגולגולת; ומפני שמסתמא אף על בית הלל נחלק שמאי, יש ללמוד שדין זה הוא אף לבית הלל, וכמבואר בהערה 11, ונמצא שנחלק שמאי הן על בית שמאי והן על בית הלל.

[1301] ראה "ארזי הלבנון" אות קפב מה שהוסיף בביאור קושיית הגמרא.

[1302] א. הכוונה היא למשנתנו ועל פי גירסת דפוס ונציה [שהובאה בהערה בתחילת הסוגיא], דגרסינן "על השדרה והגולגולת" ולא גרסינן על השדרה ועל הגולגולת כאשר הוא לפנינו, או שהכוונה היא למשנה באהלות [ב א] לגבי טומאה, ששנינו שם: "השדרה והגולגולת". ב. לפי פירוש התוספות בדברי הגמרא, צריך לומר שלשון "דמחמיר" אינו בדוקא, כי עיקר הפשיטות היא מן הלשון.

ואף שלא אמרו כן בהדיא. [1303]

א. כשם שעצמות רוב המנין והבנין מטמאות כשהן שלמות או שיש שיעור רובע הקב מעצמות הבאות מהן, כך שדרה וגולגולת המטמאות כשהן שלמות, אם יש רובע הקב מעצמות הבאות מהן הרי הן מטמאות. [1304]

ב. שנינו במשנה לקמן נד א, שאין הנזיר מגלח על אהילן של רובע עצמות.

בעי רמי בר חמא: **רובע** קב של **עצמות** הבאות **מן השדרה והגולגולת**, שהוא מטמא כמו רובע קב של עצמות הבאות מרוב המנין או הבנין, **מאי** הוא דינו לענין גילוח? האם אף בעצמות השדרה והגולגולת נתקבלה ההלכה שלענין גילוח אין די ברובע הקב אלא בחצי הקב?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

כי קתני במשנתנו שאינו מגלח אלא על **חצי קב עצמות** "על מגען ועל משאן ועל אהילן", רק **היכא דאיכא משאר אבריו** [1305] [כשהעצמות באות משאר אבריו] שהן קלות, כי אינן מטמאות באוהל אלא כשהן רוב הבנין או המנין או באות מהם, ולכן אינו מגלח עליהן - כשהן באות מרוב המנין והבנין - אלא בשיעור חצי קב.

[1303] א. כתבו התוספות: ומשום דלא קתני במילתייהו דרבנן "או או" לא ניחוש לדקדק, דבית הלל לא חשו לפרש מילתייהו, או דקיימי אמילתא דבית שמאי דקאמרי "או", ומדבית שמאי נשמע לבית הלל דבעו למימר "או". ב. לפי השיטה הסוברת שלשמאי צריך שיהא באותה עצם רובע הקב, וחכמים שנחלקו עליו סוברים שצריך שתי עצמות [ראה הערה 16 אות ג], צריך עיון קצת לשון הגמרא: אבל היכא **דאיתא בעיניה** [כלומר שדרה או גולגולת שלימה], שהיה לגמרא לומר "אבל היכא דאיכא שתי עצמות" שהרי אף באופן זה מודים חכמים לשמאי!? ג. ספק הגמרא בשדרה וגולגולת לא נפשט בסוגייתנו, אבל הרמב"ם פסק: "או שדרה או גולגולת", וראה נושאי כלי הרמב"ם, וב"קרן אורה" כאן.

[1304] א. דין זה אינו מפורש, אלא מוכח מתוך סוגייתנו לפי פירוש התוספות בבעייתו של רמי בר חמא דלקמן, [והמאירי בסוגיא לעיל כתב, ש"כל שכן" הוא מעצמות רוב מניינו ורוב בניינו, וכמבואר בסוגייתנו ששדרה וגולגולת חמורים; והגר"א נחלק על התוספות בזה, ולדעתו זו היא בעייתו של רמי בר חמא כאן]; **וראה היטב בתוספות לקמן נג א**, **ד"ה תא שמע**, שנראה מדבריהם שהוא נלמד מהברייתא דשמאי הנזכרת לעיל בגמרא, וראה גם מה שנרשם בהערה שם; [וראה לעיל בעמוד א: "שדרה שגירד רוב עלעולין שבה - **טהורה**", וצריך תלמוד]. ב. יש בזה מקום עיון, היות ורובע קב עצמות הבאות משדרה וגולגולת מטמאות באוהל אף שלא נשנתה טומאה זו במסכת אהלות, אם כן איך הכריחו התוספות במשנתנו שחצי קב עצמות השנוי במשנתנו היינו דוקא מרוב המנין והבנין, ומשום שחצי קב סתם עצמות אינן מטמאות באוהל, מדלא נשנית טומאה זו באהלות, [ודבריהם ודאי מחודשים, שהוא נגד פשטות לשון המשנה שלא הזכירה זאת כמו גבי טומאת אוהל ברובע קב עצמות במשניות באהלות שנזכר כן בהדיא], והרי אפשר שחצי קב סתם עצמות אף הן מטמאות באוהל, ומכל מקום שייר אותן התנא כשם ששייר רובע קב עצמות מן השדרה והגולגולת!? וצריך לומר: שיור של רובע קב עצמות משדרה וגולגולת אינו שיור גמור כי יש ללומדו ב"כל שכן" כמו שכתב המאירי; אבל טומאת אוהל בחצי קב סתם עצמות, הוא דין שאין לו זכר במשנה באהלות, ואין לנו לומר בלי ראיה "תנא ושייר".

[1305] פשטות לשון הגמרא משמע שהנזיר מגלח על עצמות כל האברים ואף שאינן באות מרוב מנינו ובנינו, אך אין הדבר כן לפי שיטת התוספות, ובהכרח לדחוק את לשון הגמרא כפי שנתבאר. ואולם דעת הרמב"ם [כפי שיובא בסוף הסוגיא בהערות] שעצמות כל האברים מטמאות ברובע הקב, ולדבריו לשון הגמרא הוא כפשוטו, אלא ששיטת הרמב"ם צריכה ביאור שהם נגד דברי בית הלל דלעיל, [וכפי שיתבאר בהערה שם].

אבל כשהעצמות באות **מן השדרה והגולגולת דחמירי**, [השדרה והגולגולת חמורות] שהן מטמאות כשהן שלמות או שבורות אפילו כשאינן מרוב המנין והבנין [1306] - שמא נאמר **דאפילו ברובע** קב **עצמות**, כשיעור שהוא נטמא בהן, יהא מגלח.

או דלמא לא שנא. ואלו ואלו אין מגלח עליהן אלא בשיעור חצי קב.

אמר רבא: **תא שמע** ממה ששנינו במשנתנו שהנזיר מגלח על "**השדרה והגולגולת**". דסלקא דעתיה דרבא שאין לך שדרה וגולגולת שאין בהן רובע הקב עצמות, ואין מגלחין אלא שדרה וגולגולת שיש בהן רובע הקב עצמות. [1307]

ואי סלקא דעתך רובע עצמות דאתי מן שדרה וגולגולת [הבאות מהן ואינן שלמות] **חמיר** [חמור משאר עצמות] והנזיר מגלח עליו אפילו ברובע הקב, למה לו לתנא לשנות "השדרה והגולגולת", דמשמע: שדרה וגולגולת שלמות?

ליתני: **על רובע עצמות הבא מן השדרה** והגולגולת!? [1308]

דף נג.

גירסת הגמרא וביאורה, הם על פי פירושם הראשון של התוספות.

אמר מר עוקבא: **הכא** במשנתנו **בשדרה וגולגולת שאין בהן רובע** הקב **עסקינן**.

ומקשינן: **והא** רבא עצמו **הוא דאמר** במקום אחר: **לא נצרכה אלא לשדרה וגולגולת שאין בהן רובע עצמות**, הרי שאף הוא ידע סברא זו שיש שדרה וגולגולת שאין בהן רובע!?

[1306] ראה ב"קרן אורה" [ד"ה בעי] שתמה, דהרי שדרה וגולגולת אינן חמורות מרוב מנינו ובנינו, שאלו ואלו מטמאות כשהן בשלמותן!? ותירץ [בד"ה וגם] "משום דחמירי דלית בהו לא רוב בנין ולא רוב מנין ואפילו הכי מטמאין לעצמן, הרי יש לעצמות אלו חומר לעצמן, ואיכא למימר דאפילו ברובע מהן נזיר מגלח" [וראה תוספות רי"ד שהובא ב"ארזי הלבנון"], ועל פי דבריו נתבאר בפנים. וביאור דבריו הוא, שבקושייתו הבין, שעצמות שדרה וגולגולת **חמורות ביחס לעצמות רוב המנין והבנין**, ולכן הקשה מה חומרתם, כי אם משום ששדרה וגולגולת מטמאין כשהן שלמות ואין בהן שיעור רובע הקב, הרי דין זה הוא גם בעצמות רוב המנין והבנין; ולפי תירוצו, עצמות השדרה והגולגולת **חמורות ביחס לעצמות שאר האברים** [וכלשון הגמרא: **הני מילי היכא דאיכא משאר אבריו**], שהרי שאר עצמות **צריכות** "**שיעור**" של "רוב מנין ובנין" כדי לטמאות באוהל, ואילו שדרה וגולגולת **אינן צריכות** "**שיעור**" של רוב מנין ובנין.

[1307] יש להעיר: אם תמצי לומר שהנזיר מגלח על רובע קב עצמות השדרה והגולגולת, נמצא שהתנא סתם לשונו מאד ששנה במשנתנו: "חצי קב עצמות" ושנה לקמן נד א שאין הנזיר מגלח על אוהל "רובע עצמות", ולא נתכוין אלא לעצמות רוב הבנין והמנין.

[1308] בהשקפה ראשונה היה נראה בכוונת הגמרא, שהמקשה סבר: אין לך שדרה וגולגולת שאין בהן רובע הקב, ואם תמצי שאף כשהן שבורות הן מטמאות ברובע הקב, אם כן למה שנינו שדרה וגולגולת שלמות. אלא שהתוספות הרי הוסיפו וכתבו: "וקא סלקא דעתין דליכא שדרה וגולגולת דלית בהן רובע עצמות, **ואי לא הויא בהן רובע עצמות לא מגלח**", והיינו שלפי הסלקא דעתין אף שדרה וגולגולת שלמות צריכות שיהיה בהן רובע הקב, ואם כוונתם כפי שנתבאר, לא היו צריכים להוסיף את זה. ונראה מדבריהם, שעיקר הנחת המקשה היתה, ששדרה וגולגולת אינן מטמאות ואין הנזיר מגלח עליהן אלא אם יש בהן רובע הקב, ולכן מוכח שאינו מגלח על רובע הקב הבאות מעצמות השדרה והגולגולת; ומה שכתבו התוספות שקא סלקא דעתין שאין שדרה וגולגולת שאין בהם רובע הקב, היינו שאם לא היה סובר כן, איך עלתה על דעתו לומר ששדרה וגולגולת אינם מטמאות אלא ברובע הקב, והרי התנא לא הזכיר מזה כלום.

ומשנינן: לא אמרה רבא באותו מקום אלא **בתר דשמעה** [אחר ששמע] **ממר עוקבא** לבאר כן את משנתנו, ועל דרך זו ביאר במקום אחר.

תא שמע מן הברייתא שנזכרה לעיל [נב ב]:

"בית שמאי אומרים: רובע קב עצמות שאמרו חכמים שהם מטמאים אפילו באוהל, היינו: "מן העצמים, או משנים או משלשה" אברים.

"ובית הלל אומרים: רובע מן הגויה [הגוף] מרוב הבנין או מרוב המנין".

שמאי אומר: "אפילו **עצם אחד מן שדרה או מן גולגולת**" הרי היא מטמאת באוהל.

ומדלא הצריך שמאי לענין טומאה אלא עצם אחד משדרה, מכלל שחכמים החלוקים עליו די להם לענין טומאה בשיעור רובע עצמות הבאים מן השדרה, וכמו רובע קב עצמות הבאים מרוב המנין ורוב הבנין; ואולם ברובע קב הבא מן השדרה די גם לענין גילוח "דאין סברא לומר דפליגי כולי האי, דלרבנן ליבעי חצי קב [לענין גילוח] ולשמאי סגי בעצם אחד". [1309]

ודחינן: **שאני שמאי דמחמיר טפי**, כלומר: אכן נחלקו מן הקצה אל הקצה שלשמאי די בעצם אחד לענין גילוח, ולחכמים אינו מגלח אלא על חצי קב.

מוסיפה הגמרא: **ליפשוט מינה** בהיפוך: **טעמא דשמאי דמחמיר** לכן אינו מצריך לענין גילוח אלא עצם אחד משדרה וגולגולת, **הא לרבנן עד דאיכא חצי קב עצמות**.

[1309] א. לשון התוספות הוא: "ומדלא בעי שמאי אלא עצם משדרה, מכלל דרבנן דפליגי עליה סגי להו בשיעור דרובע עצמות הבא מן השדרה" [והיינו לענין טומאה], ומשמע מדברי התוספות שלא כהפירוש בדברי שמאי [ראה לעיל נב ב הערה 16 אות ב], שהוא מצריך רובע הקב בעצם הבא מן השדרה, שהרי אם כן אין שייך לומר שלחכמים צריך רובע קב עצמות, כי בזה אף שמאי מודה, אלא ודאי שלשמאי די בעצם אחד ממש, ואילו לחכמים רובע הקב, [וראה גם ב"ארזי הלבנון" אות קפט]. וכן משמע בהדיא מלשונם בהמשך דבריהם "דאין סברא לומר דלרבנן ליבעי חצי קב ולשמאי סגי בעצם אחד", ואם לשמאי צריך רובע הקב היה להם לומר "דלרבנן ליבעי חצי הקב ולשמאי רובע הקב", מלבד שעיקר דבריהם משמע כן, [אך ראה ב"קרן אורה" שהבין בשיטתם שצריך רובע הקב לשמאי]. ב. אריכות לשון התוספות [שהובאה בפנים] צריכה ביאור, כי בתחילת דבריהם נראה שהם באים להוכיח שרובע עצמות מן השדרה מטמא לדעת חכמים, ותמוה, שהרי דין זה מונח ביסוד בעייתו של רמי בר חמא, שאם לא כן לא היה מקום לדון על תגלחת, וכפי שנתבאר כל זה לעיל. גם לא נתבאר בדבריהם איך משמע מכאן שלחכמים מטמא רובע קב עצמות הבאות מן השדרה והגולגולת; עוד כתבו התוספות: "כדקתני ברישא דרובע מטמא באוהל כי בא מעיקר הגויה" וצריך ביאור כוונתם, ואולי כוונתם למה ששנינו בדברי בית הלל: "מן הגויה"; גם אינו מובן מה שייך כל זה לראיה, שהיא בעיקרה מיוסדת על הסברא שלא נחלקו כל כך לענין גילוח, שזה סובר עצם אחד, וזה סובר בחצי קב עצמות, וכל זה צריך תלמוד. ג. תמה הרא"ש: מה ענין עצם אחת לטומאה שדיבר בה שמאי, לחצי קב עצמות שהוא דין מסוים בתגלחת!? והיינו, שאף כי שמאי סובר שדי בעצם אחד לטומאה, שמא מודה הוא שלתגלחת בעי חצי קב, וכשם שבשאר עצמות לכולי עלמא יש חילוק בין טומאה לתגלחת, שזה ברובע קב וזה בחצי קב, כך יש לומר בעצם אחת מן השדרה והגולגולת שלטומאה די בעצם אחת ולתגלחת צריך חצי הקב!? ומכח זה פירש הרא"ש פירוש אחר בסוגיא; [וראה גם ב"קרן אורה" וב"ברכת ראש"; וראה עוד בחידושי מרן רי"ז הלוי - נזירות דף כד א סוף טור א - שנשאר בצריך עיון על התוספות, וראה עוד "ארזי הלבנון" אות קצא].

שהרי אם תמצי לומר שלדעת חכמים די לענין גילוח ברובע קב עצמות הבאות מן השדרה והגולגולת, וחמור דין שדרה וגולגולת מעצמות הבאות משאר אברים שהן צריכות חצי קב, היה להם לפרש את חומרתם, כשם ששמאי אמר את החומרא שלו בשדרה וגולגולת.[1310]

ודחינן: **דילמא עד כאן לא פליגי רבנן עליה דשמאי אלא** לענין טומאה **בעצם אחד** מן השדרה והגולגולת, שלשמאי הוא מטמא באוהל ואילו לחכמים אינו מטמא אלא ברובע הקב, **אבל ברובע עצמות** שהן מטמאות באוהל אפילו לרבנן, **אפילו רבנן מודו** שדי בשיעור זה אף לתגלחת, ואין צריך חצי קב כבשאר האברים, אלא שלא חשו חכמים לפרש את דבריהם.[1311]

[1310] נתבאר על פי התוספות. ואין כוונתם לומר שהיה לבית הלל למנות כאן את כל חומרות שדרה וגולגולת משאר אברים; אלא היות ולשמאי חמורות שדרה וגולגולת משאר אברים אף לענין תגלחת, שלשמאי אין צריך חצי קב שלא כבשאר אברים, וכמבואר בגמרא לעיל, אם כן היה גם לחולקים על שמאי לומר שאף הם מודים ששדרה וגולגולת חמורות לענין תגלחת משאר אברים, ששאר אברים צריכות חצי קב, ואילו עצמות הבאות מן השדרה והגולגולת די להם ברובע הקב.

[1311] כן נראה לכאורה לפרש את לשון הגמרא לפי פירוש התוספות; וראה בתוספות שאנן בעדיות, שהוכיח מלשון זה של הגמרא, שלשמאי די בעצם אחד ואף שאין בה רובע הקב, ולפי מה שנתבאר על פי התוספות לכאורה אין ראיה. **תוספת לסוגיא בענין רובע קב עצמות וחצי קב עצמות**: א. בירור שיטת הרמב"ם בפסקיו: הנה **שיטת התוספות** לענין טומאה היא: רובע קב עצמות אינו מטמא אלא כשהעצמות באות מרוב המנין והבנין, כמבואר בדבריהם במשנתנו, [והיינו כבית הלל ולא כבית שמאי, או כרבי יהושע ואפילו לבית שמאי, וכסתם משנה באהלות פרק ב]; וכן הוא הדין בעצמות השדרה והגולגולת, כדמוכח מדבריהם כאן; ולא נתבאר בהדיא בדברי התוספות אם צריך משתי עצמות או אף מעצם אחד, וכפי שנתבאר לעיל. **שיטת הרמב"ם** לענין טומאה [טומאת מת הלכה ט וי"]: רובע קב עצמות מטמא באוהל מכל עצם שבגוף, ובלבד שיהא משתי עצמות, אבל עצם אחת אינה מטמאה באוהל אפילו ברובע הקב. ונראה מדבריו שדין "שתי עצמות" הוא דין בטומאת אוהל, וזה לא יתכן אלא אם כן נאמר שדין "רובע עצמות" אין בו נפקא מינה אלא לענין אוהל, כי אז אכן יש לומר שעיקר הטעם ששנינו בברייתא בדין רובע עצמות שהוא דוקא "משנים או משלשה" הוא משום טומאת אוהל, אבל לפי פירוש התוספות בכל הדברי הגמרא בעמוד ב מבואר, שיש דין "רובע עצמות" גם לענין מגע ומשא, ונפקא מינה במקום שאין בהן עצם כשעורה וכגון שטחנן, ולפי שיטתם אי אפשר לומר שהוא דין מסויים בטומאת אוהל, אלא שהוא פרט בשיעור "רובע עצמות". ואכן ברמב"ם לא מצינו שיאמר להדיא שיעור "רובע הקב" לענין מגע ומשא, ולשיטתו יש לומר שאכן הוא דין בטומאת אוהל; וצריך ביאור איך יפרנס את הגמרא בעמוד ב. וביותר קשה עיקר הפסק שרובע הקב מטמא מעצמות כל האברים, שהרי נראה מדבריו כאילו פסק כבית שמאי [כפירוש תנא קמא בדבריהם], וזה הרי דבר שאי אפשר, גם הוא נגד סתם המשנה באהלות פרק ב; וראה ב"כסף משנה" שם [וב"חזון איש" כלים א יא כתב עליו שאין דבריו מובנים], וב"חזון איש" סימן קמה לדף זה ד"ה שם אר"י בסוף הדיבור כתב, שהרמב"ם מפרש דברי בית הלל באופן אחר, ראה שם. [והמאירי בסוגייתנו פירש בדעת בית שמאי, שרובע עצמות מטמא מכל מקום בגוף ובלבד שיהא משתי עצמות, ולדעת בית הלל מרוב המנין או הבנין, וכתב על זה: **ולענין פסק אין הלכה כאחד מהם, אלא כל שיש בהם רובע קב מאיזה עצמות של מת הן מאחד הן מכמה מטמא**, ודבריו מופלאים; והוסיף: ויש פוסקים כבית הלל לומר דוקא כשרובע זה בא מרוב הבנין או מרוב המנין, וכל שכן אם בא מן השדרה ומן הגולגולת; ולא הזכיר לשיטת אותם פוסקים שיהא דוקא משתי עצמות]. **שיטת התוספות** לענין גילוח היא: רובע קב עצמות הבאות מן הבנין והמנין מגלח עליהן במגע ובמשא [ונפקא מינה כשהן טחונות], חצי קב עצמות הבאות מהן מגלח הנזיר עליהן, רובע קב עצמות מן השדרה והגולגולת היא בעייתו של רמי בר חמא שלא נפשטה. **שיטת הרמב"ם** לענין גילוח: "אלו טומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן וכו': ועל חצי קב עצמות אף על פי שאין בהם לא רוב בניינו ולא רוב מניינו" [נזירות ז ג; ומשמע: עצמות מכל הגוף, אך לא הזכיר שיהיו דוקא משתי עצמות] ". "וכן אם נטמא ברובע עצמות הבאין מן השדרה או מן הגולגולת באהלן הרי זה ספק

הגמרא מביאה כאן מחלוקת תנאים במה שנקטנו עד כה כדבר פשוט, שעצמות לענין טומאה שיעורן ברובע הקב, ולענין תגלחת בחצי הקב, וכן בדם השיעור הוא רביעית דם לטומאה, וחצי לוג דם לתגלחת.

אמר רבי אליעזר: **זקנים הראשונים** נחלקו בשיעורי רובע וחצי קב עצמות ובשיעורי רביעית וחצי הלוג דם:

מקצתן היו אומרים: שיעור **חצי קב עצמות וחצי לוג דם** הוא **לכל** ענין, ואילו שיעור **רובע עצמות ורביעית דם לא לכל**, כלומר: לא נאמר כלל שיעור "רובע קב עצמות" ו"רביעית דם".

ומקצתן היו אומרים: **אף רובע עצמות ורביעית דם לכל** ענין, כלומר: לא נאמר כלל שיעור חצי הקב וחצי הלוג, ולכל ענין שיעורו הוא ברובע עצמות.

בית דין שלאחריהם אמרו: שיעור **חצי קב עצמות וחצי לוג דם** הוא **לכל**, שיותר משיעור זה אין צריך בשום מקום; ואילו שיעור **רובע עצמות ורביעית דם** הוא **לאסור** את הנטמא בהם **בתרומה וקדשים**, **אבל לא לנזיר** לגלח על טומאה זו, [1312] **ולא לעושה פסח** [בעלי קרבן הפסח]. [1313]

ומקשינן: **מכדי** והרי **אין הכרעה שלישית מכרעת!**?

כלומר: כשנחלקו שנים באיזה דין הנוגע לשני ענינים, זה אומר בשני הענינים הדין כך, וזה אומר בשני הענינים הדין כך, ובא השלישי ומחלק בין הענינים, נגד שני הראשונים שלא חילקו בין הענינים, היא הנקראת "הכרעה שלישית" ואין הלכה כמותה; ובית דין של אחריהם המחלקים בין תרומה וקדשים לנזיר ועושה פסח שלא כהראשוניסשלא חילקו ביניהם, הרי הכרעה שלישית היא שאין הלכה כמותה -

---

טמא", [הלכה ב שם, והיא בעייתו של רמי בר חמא שלא נפשטה]. "נטמא **באוהל** רובע עצמות שאין בהם לא רוב בנין ולא רוב מנין [כלומר: עצמות שלמים] וכו' הרי זה אינו סותר", ויש לדייק שעל מגען ומשאן הרי הוא מגלח, אלא שלא ביאר הרמב"ם אם כוונתו היא משום עצם כשעורה שהוא מגלח עליה, או שעל מגען ומשאן הרי הוא מגלח משום שיש בהן רובע הקב, כלומר: אפילו בעצמות טחונות הרי הוא מגלח משום רובע הקב דוקא, ומסתימת לשונו נראה שאין שיעור רובע הקב לענין מגע ומשא, וכנראה שהוא מפרש את הסוגיא לקמן נג ב שלא כהתוספות, וצריך תלמוד. בדין השדרה והגולגולת השלמות, ובדין עצמות רוב המנין או רוב בנין, אין חילוק בין התוספות להרמב"ם שהום מטמאים באוהל והנזיר מגלח עליהן אפילו באוהל; **וראה אריכות בחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות נזירות** [ז ד] בשיטת הרמב"ם ובשיטת התוספות.

[1312] צריך עיון, והרי אף לענין גילוח אמרו שיעור רובע עצמות לענין מגע ומשא, וכמבואר במשנה לקמן נד ב "ואוהל ורובע עצמות", והיינו למעוטי מגע ומשא שהנזיר מגלח על רובע הקב, ואף כשאין בו עצם כשעורה וכגון שטחנן, כמבואר כל זה בעמוד ב, [וראה לעיל בהערה 3 שהרמב"ם באמת לא הזכיר כל זה, ומכאן סייעתא לשיטתו].

[1313] סתמו התוספות ולא פירשו, לענין מה אמרו ש"עושה פסח" אינו טמא ברובע הקב וברביעית הלוג, וראה בסוף הסוגיא בהערה ביאור שיטות הראשונים בזה.

ואם כן למה קיימא לן כבית דין של אחריהם, וכמבואר במשנה באהלות [פרק ב] לענין טומאה, שהשיעור הוא רובע הקב ורביעית הלוג והיינו לענין תרומה וקדשים, ומבואר במשנתנו שהשיעור לתגלחת הנזיר היא בחצי הקב עצמות וחצי לוג דם.

אמר תירץ **רב יעקב בר אידי**: בית דין של אחריהם לא מפי עצמם אמרוה אלא **מפי שמועה אמרו, מפי חגי זכריה ומלאכי**, ולכן קיימא לן כמותם, כי כדאי הוא בית דין של אחרונים לסמוך על שמועתם ולקבוע הלכה כמותם. [1314] שנינו במשנה על אלו טומאות

[1314] ראה בכורות נח א ברש"י מכתב יד ד"ה מפי שמועה, ובתוספות שם בד"ה מפי חגי. **תוספת**: [יתבארו בה שיטות הראשונים בטעם החילוק שבין תרומה וקדשים לנזיר ועושה פסח, וביאור "עושה פסח"]: **דעת "המפרש" כאן** [בתוספת דברים]: לעיל בגמרא מב ב אמר רבי ינאי: "לא אמרו טומאה בחיבורין [שיהא הנוגע באדם המחובר למת טמא טומאת שבעה], אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר [לגלח עליו, לדעת המפרש והתוספות שם] ועושה פסח, לא", ומבואר שם, שאם תמצי לומר "טומאה בחיבורין" הוא "דאורייתא, מאי שנא!?", ולכן פירשוה באופן שאכן טומאתו מדרבנן. ובהשקפה ראשונה נראה, שאף טומאת רובע ורביעית היא מדרבנן, שאם לא כן "מאי שנא"; [וכן משמע הלשון: רובע ורביעית "לתרומה וקדשים", דמשמע: חומרא בעלמא בתרומה וקדשים]; ואכן "**המפרש**" פירש: "אבל לא ליסתור ימי נזיר, ועושה פסח לטמא - שלא לעשותו, דבמקום כרת **לא העמידו דבריהם**". ולמדנו מדבריו שרובע ורביעית טומאה דרבנן היא, ו"עושה פסח" היינו שאין לו כלל שם טמא לענין עשיית הפסח ודינו כטהור; והדעת נוטה שמקורו הוא מההיא ד"טומאה בחיבורין". **דעת הרמב"ם בביאור החילוק**: לשון הרמב"ם [טומאת מת ג ג]: "טומאת רובע עצמות באוהל וטומאת רביעית דם וכו' יראה לי שכולן טומאתן אינן דין תורה, שהרי אין הנזיר מגלח עליהן כמו שביארנו בנזירות וכו' לפיכך אני אומר שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אינה דין תורה", ופשטות משמעות לשונו היא כהמפרש, שהיא טומאה דרבנן. ואולם האחרונים [ראה "ספר המפתח" שם] הוכיחו בראיות ברורות [חלקם יובא בהערות בהמשך המסכת], שמדאורייתא הן, והרבה אחרונים כתבו, שכוונת הרמב"ם היא, שיש דינים הנקראים "דין תורה" ויש דינים שמדאורייתא הם ואינם נקראים "דין תורה" אלא "דברי סופרים", [ראה רמב"ם ב"ספר המצוות" בשורש שני, לענין דברים הנלמדים בי"ג מידות; **וכעין זה** ברמב"ם [טומאת מת ב ט]: "טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה וכו', ולפי שטומאתו "הלכה", הרי הוא דין תורה ולא מדברי סופרים", ופירש ב"כסף משנה": כלומר: אפילו לפי שיטתו שסובר שכל הנלמד בי"ג מידות נקרא "דברי סופרים", זה שהוא "הלכה למשה מסיני" נקרא "דין תורה". וראה עוד ברמב"ם [נזירות ז א] שכתב: "יש טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן וכו' לפי שלא נאמר בו וכי יטמא לנפש אלא וכי ימות מת עליו, עד שייטמא בטומאות שהן מעצמו של מת ואחר כך יביא קרבנות טומאה וכו'", ואחר כך מנה את הדברים שהנזיר מגלח עליהן ואותן שאין הנזיר מגלח עליהן, ומנה ביניהם [בהלכה ו] "אוהל רובע עצמות והנטמא ברביעית דם", והיינו דרובע הקב ורביעית דם אינו נקרא "עצמו של מת"; וראה אריכות בזה ב"חידושי רבי שמואל" לפסחים סימן ט. [ובודאי שלא יתכן לפרש כן אלא להרמב"ם לשיטתו, שכפי הנראה אינו מודה להתוספות שהנזיר מגלח על רובע הקב עצמות כשנטמא בהן במגע ובמשא ואין בהם עצם כשעורה, [ראה לעיל הערה 3], כי לשיטת התוספות שאף על רובע קב עצמות הנזיר מגלח, בהכרח שהוא נקרא "עצמו של מת"] **ביאור "עושה פסח" לדעת הרמב"ם**: בין הטמאים טומאת ערב ובין הטמאים טומאת שבעה, שוחטין עליהם את הפסח לאחר שיטבלו ואף שהם עדיין "טבולי יום", אבל **הנטמא במת** והוא בשביעי שלו אחר הזאה וטבילה אין שוחטין עליו אף שאינו אלא "טבול יום"; וחומר זה שבטומאת מת אינו אלא בחצי קב וחצי הלוג, אבל ברובע ורביעית דין טומאתו כשאר הטומאות ושוחטין עליו כשנעשה "טבול יום" [כמבואר כל זה ברמב"ם פרק ו מקרבן פסח, ומכאן מקורו, וראה מה שכתב רבינו חיים הלוי בביאור דברי הרמב"ם שם]. **דעת הראב"ד ב"עושה פסח"**: הראב"ד השיג על הרמב"ם שם בהלכות קרבן פסח, וכתב שאין לחילוק זה - בין טומאת רובע ורביעית וטומאת חצי וחצי - שורש, וביאר הגר"ח שם, שהוא אינו גורס "ועושה פסח" בסוגייתנו, וכאשר הוא בתוספתא נזיר פרק ה. **דעת התוספות** - במשנתנו, ועוד - **בכל זה**: א. טומאת רובע ורביעית טומאה דאורייתא היא. ב. טעם הדין ש**הנזיר אינו מגלח** הוא משום "הלכה למשה מסיני" וכתבו עוד במשנתנו שהוא מכלל כל השיעורין ש"הלכה למשה מסיני" הם, ולדעתם בטומאה בחיבורין אינה קולא אלא לענין גילוח, אלא שהטעמים שונים, ששם הטעם הוא משום דהוא מדרבנן, וכאן הטעם הוא מהלכה למשה מסיני. ג. מה שאמרו "**עושה פסח**" נרסוהו התוספות, אלא שסתמו ולא פירשו לאיזה ענין אינו טמא ברובע ורביעית, [ולעיל מב ב ד"ה וטומאה] ולענין טומאה בחיבורין פירשו שאינו טמא טומאת שבעה כלל לענין פסח,

הנזיר מגלח וכו' על מגען ועל משאן ועל אהילן וכו' **על אלו הנזיר מגלח** וכו': ומפרשינן: "**על אלו**" **דרישא** [שבתחלת המשנה] לכן שנה אותו התנא כדי **למעוטי עצם כשעורה** דאינו מגלח "על מגען ועל משאן ועל אהילן", אלא: **על מגעו ועל משאו אין** [אכן הוא מגלח], **ועל אהילו לא** מגלח. [1315]

ו"**על אלו**" **דסיפא** [שבסוף המשנה] בא **למעוטי אבן הסככות** [אבן היוצאת מגדר בית הקברות, ואבנים אלו הן "הפרעות" דלקמן נד ב, [1316] ונתבארו שם], שאינו מגלח עליהן.

שנינו במשנה: על אלו טומאות הנזיר מגלח וכו' **וחצי קב עצמות** וכו' על מגען ועל משאן ועל אהילן:

דף נג:

שנינו במשנה לקמן [נד א], שהיא הסיפא של משנתנו: "אבל הסככות וכו' ואוהל ורובע עצמות [אוהל של רובע עצמות] וכו' על אלו אין הנזיר מגלח וכו', ואינו סותר את הקודמין ומתחיל ומונה מיד, [אחר שימלאו ימי טומאתו, אבל ימי טומאתו אין עולים לו] ".

ובעמוד זה הוינן בה: כיון ששנינו במשנתנו שאינו מגלח אלא על חצי קב עצמות, אם כן ממילא נדע שעל פחות מכן אינו מגלח הנזיר, ואם כן למה שנה התנא שוב בסיפא שאינו מגלח על אוהל של רובע עצמות!?

ומשנינן: אי משום הרישא הייתי אומר: בין באוהל בין בין במגע ובמשא אינו מגלח אלא בחצי קב עצמות, שהרי משנתנו עוסקת בשלשתן וכמו ששנינו: "על מגען ועל משאן ועל אהילן", ולכן שנינו בסיפא: "ואוהל ורובע עצמות" אינו מגלח עליו, אבל על מגען ומשאן הרי הוא מגלח.

מדייקת הגמרא: **חצי קב עצמות אין**, אכן הנזיר מגלח עליו, אבל **רובע** קב **עצמות לא** מגלח הנזיר עליו.

היכי דמי?

אילימא דאית בהון [יש בהם] - ב"חצי קב עצמות" ששנינו במשנתנו, וב"רובע קב

אבל כאן סתמו דבריהם. **גדרי החילוק** לדעת הרמב"ם ולדעת התוספות: ראה בחידושי מרן רי"ז הלוי נזירות דף כג ב ד"ה והנה, שלדעת הרמב"ם יסוד החילוק הוא בגוף הטומאה ששתי מיני טומאות הן: זו "טומאה של תורה" וזו מדאורייתא היא ואינה "טומאה של תורה"; ואילו להתוספות הכל ענין אחד הוא, אלא שחלוק השיעור לענין טומאה מלענין גילוח, כמבואר בדברי הגרי"ז שם. **דין ביאת מקדש**: בברייתא השמט דין "ביאת מקדש" שיש בה חילוק בין רובע לחצי הקב ובין רביעית הלוג למחציתה, כמבואר במשנה לקמן נו ב, ושם יתבארו הפרטים בזה; ובתוספתא בנזיר פרק ה גרסינן דין זה עם דין הנזיר, ודין עושה פסח לא נזכר שם.

[1315] ואף ששנה התנא דין זה בהמשך "תני והדר מפרש".

[1316] ואף שכבר שנינו באותה משנה דלקמן שאין הנזיר מגלח עליהן, מכל מקום "תני והדר מפרש".

עצמות" ששנינו בסיפא שאינו מגלח על אהילן - **עצמות** שיש בהן **כגודל שעורה** - [1317] אם כן תיקשי: והלוא כל עיקר מה ששנינו בסיפא שאינו מגלח על אוהל רובע עצמות, אינו אלא להשמיענו שעל מגען ועל משאן הרי הוא מגלח, שהרי את עיקר מה ששנינו בסיפא שאינו מגלח על אהילן כבר ידענו מהרישא; ואם כן:

תיפוק ליה - באותן רובע עצמות שיש בהן עצם כשעורה - שהוא מגלח על מגען ועל משאן **משום עצם כשעורה** שיש בהן, וכבר שנינו במשנתנו שמגלחין עליו במגע ובמשא, ולמה הוצרך התנא בסיפא להשמיענו שמגלחין על מגע ומשא של רובע קב עצמות!? [1318]

אלא הכא במאי עסקינן - ברישא ובסיפא - בכגון **דאקמח אקמוחי** [טחן את העצמות הדק כקמח או כעפר] שאין הם בכלל טומאת "עצם כשעורה", ואין טומאתן אלא משום חצי או רובע קב. [1320] השמועה הבאה מתבארת לפי הקרו אורה [1319]

[1317] ואם תאמר: פשיטא שיש בחצי קב עצמות עצם כשעורה, זה אינו, וכמבואר בתירוץ הגמרא דמשכחת לה שלא יהיה בחצי קב עצמות עצם כשעורה.

[1318] **תוספת ביאור**: פשטות לשון הגמרא "היכי דמי אילימא דאית בהון עצם כשעורה תיפוק ליה משום עצם כשעורה", משמע שהקושיא היא על משנתנו למה לי חצי קב עצמות והרי בעצם כשעורה הרי הוא מגלח. וכך הרי אי אפשר לפרש, שהרי בחצי קב עצמות הוא מגלח אף על אהילן כמפורש במשנתנו, ואילו על עצם כשעורה אינו מגלח אלא על מגעו ומשאו וכמפורש במשנתנו, ולא קשה מידי. ולכן פירשו התוספות, שעיקר הקושיא היא על הסיפא, וכפי שנתבאר בפנים. ב. ראה בהמשך הסוגיא שלא אמרו שם שעיקר החידוש הוא שעל מגעו ומשאו הרי הוא מגלח, אלא לשיטת רבי יוחנן בלבד, ולא לשיטת ריש לקיש. ג. יש להעיר על דברי התוספות: למה העמידה הגמרא את דבריה על משנתנו, ולא על המשנה הבאה.

[1319] ל"חזון איש" [סימן קמה לדף זה] שיטה אחרת בביאור מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש בסוגייתנו, ובביאור מהלך הסוגיא; ועיקר שיטתו בביאור המחלוקת תובא בסייעתא דשמיא בסוף הסוגיא; וראה עוד ב"שיטה מקובצת" [הביא דבריו ב"קרן אורה" והקשה על דבריו ודחאם], וראה עוד בתוספות רי"ד, וראה עוד ביאור אחר במחלוקתם ברש"ש כאן.

[1320] א. נחלקו האחרונים [הביאם ב"ארזי הלבנון" אות קצז] בביאור דין זה שאין בעצמות טחונים משום "עצם כשעורה", אף שקיימא לן [רמב"ם טומאת מת ד ד] בעצם כשעורה שנחלק לשנים שהוא טמא, [ושיטת הרמב"ם מחודשת, שהרי לעיל דף נב מבואר, שחזר בו רבי עקיבא ממה שהיה מטמא עצם כשעורה שנחלק לשנים]. לדעת ה"סדרי טהרות": אף על פי שעצם כשעורה שנחלק קיימא לן שהוא מטמא, מכל מקום אינה מטמא אלא אם נגע בשני חלקיו, ואילו רובע קב עצמות מטמא במגע אפילו אם לא נגע אלא במקצתו. ויש המפרשים [חזון איש סימן קמה לדף זה ד"ה נ"ג ב' תיפוק לי']: היות ונעשה כמו קמח או עפר, בטל ממנו שם עצם לענין להיות טמא משום עצם כשעורה, ואינו מטמא אלא משום "רובע הקב", **ראה שם**; [וראה חידושי **מרן רי"ז הלוי** נזירות ז ד ד"ה ועיין בדברי; **וראה עוד ב**"**קרן אורה**" **כאן**]. ב. מה שכתב ב"סדרי טהרות" שרובע או חצי קב עצמות מטמאים במגע - ואף שאינו יכול ליגע בכולו - אינו מוסכם, וראה מנחת חינוך [רסג כד בנדמ"ח] שכתב, דמהרמב"ם משמע שאינו מטמא במגע, ובר"ש [אהלות ב ז] מבואר שהוא מטמא במגע, **ראה שם** וב"קרן אורה" כאן, וכן כתב ה"חזון איש" שם שאינו מטמא במגע, [וראה בהערות שבמשנתנו לענין מלא תרווד רקב שאינו מטמא במגע משום שאינו יכול ליגע בכולו, ומה שהובא שם בשם המאירי שתי שיטות חלוקות אם יש לומר שלענין גילוח אינו צריך שיגע בכולו, אף שלענין טומאה צריך שיגע בכולו]. וראה לשון הגמרא בהמשך הסוגיא: "אי לאו [ששנינו במשנה השניה שהוא אינו מגלח על אוהל רובע עצמות] הוה אמינא: אפילו **על מגעו** ועל משאו - של רובע הקב - לא [מגלח] ", הרי משמע, שלפי האמת רובע קב - דאקמח אקמוחי - מטמא את הנזיר ומגלח עליו אפילו במגע. ג. ב"ארזי הלבנון" לעיל נב א אות קעב הביא בשם ספר "תפארת ציון" שאף עצם שנחלק לשנים, אינו מטמא אלא כשבא מעצם אחד [ובשם ה"חזון איש" הביא לא כן], אבל משתי עצמות לא, כי כך נתקבלה הלכה, **ראה שם**; ולפי דבריו יש לפרש דברי הגמרא כאן, שהכוונה היא בכגון שאין בעצמות אלא פחות משעורה מכל עצם ועצם, [ומיהו ספק אם שייך דבר זה במציאות]. ואולם לכאורה מפורש שלא כדבריו ברמב"ם הלכות טומאת מת פרק ב הלכה ט' וי',

שנינו במשנה: על אלו טומאות הנזיר מגלח וכו' **על אבר מן המת ועל אבר מן החי שיש עליהן בשר כראוי** [ועל חצי קב עצמות ועל חצי לוג דם] על מגען ועל משאן ועל אהילן.
ושנינו עוד במשנה באהלות [פרק ב]: "אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באוהל וכו' אבר מן המת ואבר מן החי שאין עליהן בשר כראוי וכו'".
[ושנינו עוד במשנה לקמן נד א: אבל הסככות וכו', ורביעית דם, ואהל ורובע עצמות וכו', על אלו אין הנזיר מגלח].
ודנה הגמרא בבירור דין אבר מן החי או מן המת כש**אין עליהן בשר כראוי** ואין באבר מן המת עצם כשעורה, [1321] שהם מטמאים במגע ובמשא וכמבואר במשנה באהלות, **מאי** דין הנזיר לענין גילוח כשנטמא בהם במגע ומשא?
רבי יוחנן אמר: טומאת מגע ומשא באברים אלו שאין עליהם בשר כראוי, טומאה דרבנן היא, ולכן **אין הנזיר מגלח עליהן**, ואפילו נגע בהם או נשאם.
וריש לקיש אמר: טומאת מגע ומשא באברים אלו טומאה דאורייתא היא, ולכן **הנזיר מגלח עליהן** אם נגע בהם או נשאם.
ומבארת הגמרא את מקור מחלוקתם:
[1322] **רבי יוחנן אמר**: **אין הנזיר מגלח עליהן**, משום **דהא קתני בריש**א [במשנתנו]: "**על אבר מן המת ועל אבר מן החי שיש עליהן בשר כראוי** וכו' על אהילן ועל מגען ועל

שהרי כתב הרמב"ם שם ד"רובע עצמות" אינו אלא דוקא כשבא מכמה עצמות, וכתב שם דבזה אם יש בו רובע קב מטמא אף באוהל וכשאין בו רובע קב מטמא אם יש שם עצם כשעורה, ובהלכה י' כתב ש"עצם אחד" מטמא במגע ובמשא בכשיעור שעורה, ומשמע בהדיא מדבריו שבהלכה ט דיבר בשתי עצמות, ומכל מקום כתב שהם מטמאים במגע ובמשא.

[1321] **תוספת ביאור**: א. מה שנתבאר בפנים דפליגי הן באבר מן המת והן באבר מן החי, הוא משום דבאבר מן המת ודאי פליגי כמפורש בהמשך הגמרא, ואף שלא נזכר שם אלא אבר מן המת, מכל מקום בפשוטו נחלקו אף באבר מן החי, וכן משמע לשון "עליהן", [ואולם בראש משמע שגרס "עליו"], ובהמשך הסוגיא בהערות תתבאר הוכחה לזה, [וראה שיטת הרש"ש בזה]. ומיהו מה שנתבאר בפנים על פי התוספות שהנידון הוא כשאין בו עצם כשעורה, אין כוונתם - לפי שיטת ה"קרן אורה" שעל פיו מתבארת הסוגיא - אלא לאבר מן המת, ומשום שאם יש בו עצם כשעורה תיפוק ליה משום "עצם כשעורה" שהנזיר מגלח עליו כמבואר במשנתנו, אבל באבר מן החי אין עצם כשעורה מעלה או מוריד, היות ואין טומאה בעצם כשעורה מן החי, [וראה תוספת דברים בדין טומאת עצם כשעורה באבר מן החי בתוספות רי"ד]. ב. כתבו התוספות שבאוהל לא נחלקו, וכמבואר במשנתנו שהוא מגלח עליו; וב"קרן אורה" העיר, שהיה להם לומר: היות ואינו מטמא באוהל פשיטא שלא מגלח עליו. וראה מה שהובא לעיל בהערה במשנתנו בשם המאירי לענין רקב, שהביא שיטה הסוברת שנזיר חמור לענין טומאה ומטמא ברקב אפילו במגע, אף ששאר כל אדם אינו מיטמא במגע, והובא עוד שם דין דומה בשם המפרש שהנזיר חמור משאר כל אדם, ולפי זה היה מקום ליישב את התוספות מקושייתו של ה"קרן אורה", ואולם הובא שם שכנראה אין התוספות סוברים סברא זו כלל, **ראה שם**. ג. ב"חזון איש" [קמה לדף זה], דן במה שאמרו "אין עליו בשר כראוי", אם הכוונה היא אפילו שאין עליו בשר כלל, ראה שם.

[1322] גירסת התוספות בגמרא אינה ברורה, והגמרא מתבארת על פי הגירסא שלנו וכהגהת הב"ח, ועל פי שיטת התוספות בביאור כוונת הגמרא.

משאן", ולא קתני בהמשך משנתנו: "ועל אבר מן המת ומן החי שאין עליהם בשר כראוי על מגען ועל משאן", וכשם ששנינו ב"עצם כשעורה"; [1323] הרי משמע:

יש עליהן בשר כראוי - אין, אכן הוא מגלח על מגען ועל משאן, **אבל אין עליהם** בשר כראוי **לא** מגלח אפילו על מגען ועל משאן.

ורבי שמעון בן לקיש אמר: **מגלח**, **מדלא קתני** לאלו **בסיפא** [במשנה הבאה] שאינו מגלח על מגען ועל משאן.

כלומר: היות ולא נשנה בסיפא בין הטומאות שהנזיר אינו מגלח עליהן אף שנטמא: "ואבר מן המת ואבר מן החי שאין עליהן בשר כראוי - על מגען ומשאן", הרי משמע שעל אלו הנזיר אכן מגלח. [1324]

ורבי יוחנן אמר לך: אף שעל אלו אינו מגלח, לא היה צריך התנא לשנותו בסיפא בין הטומאות שהנזיר אינו מגלח עליהן, כי:

כל היכא [כל הטומאות] **דמשמע מכללא** דרישא שאינו מגלח עליהן, שוב **לא** חזר התנא **וקתני** לאותן טומאות **בסיפא** לומר שאינו מגלח עליהן; והרי מן הרישא כבר דייקנו שבאברים אלו אינו מגלח עליהם, ולכן לא חזר התנא ושנה אותן בסיפא. [1325]

מתמהת הגמרא על כללו של זה של רבי יוחנן:

והא "**חצי קב עצמות**" ששנינו במשנתנו בין אלו שהנזיר מגלח עליהן, **דכבר משמע** מן הרישא: **חצי קב עצמות אין** אכן הנזיר מגלח על אהילו, אבל **רובע עצמות לא** מגלח הנזיר על אהילו -

ומכל מקום **קתני בסיפא**: "ואוהל **רובע עצמות** [אוהל של רובע עצמות] " בין הטומאות שהנזיר אינו מגלח עליהן.

ותיקשי לרבי יוחנן הסובר: מה ששמענו מדיוק הרישא אין צורך לשנותו בסיפא, שהרי

[1323] כן ביארו התוספות את דקדוק הגמרא מן הרישא, ומשום שאי אפשר לפרש כפשטות לשון הגמרא, שמן הרישא מדויק: דוקא יש עליהן בשר כראוי הרי הוא מגלח ולא כשאין בהם בשר כראוי; כי זו אינה ראיה, היות והרישא עוסקת אף באהילן של הטומאות, וכמו ששנינו: "על מגען ועל משאן **ועל אהילן**", ולענין אהילן הרי לכולי עלמא אינו מגלח אלא בחצי קב, ולכן פירשו את הדיוק כפי שנתבאר בפנים.

[1324] א. מכאן הוכיח ב"קרן אורה" [בתחילת הסוגיא], שאף לרבי יוחנן הרי הוא טמא כשנגע או נשא ואף שאין עליו עצם כשעורה [שלא כדעת ה"שיטה מקובצת" שהביא שם], שאם לא כן אין מקום לשנותם בסיפא, שאינה עוסקת אלא בטומאות שהנזיר נטמא בהן אלא שאינו מגלח, ולא בטהרות, **וראה אריכות בזה ברש"ש כאן**. ב. מדברי הגמרא כאן מוכח, שאין הבדל בין אבר מן החי לאבר מן המת, שהרי אם תמצי לומר שבאבר מן החי לכולי עלמא אין מגלח עליו, תיקשי סיפא לריש לקיש למה לא שנינו בסיפא אבר מן החי שאין מגלח עליו; ואם תמצי לומר שבאבר מן החי לכולי עלמא מגלח עליו, תיקשי רישא לרבי יוחנן למה לא שנינו בה שאבר מן החי מגלחין עליו במגע ובמשא, וראה עוד מזה בהערות בהמשך הסוגיא.

[1325] צריך ביאור: כיון שמכל מקום טמא הוא אף לרבי יוחנן, אם כן צריך לשנותו בסיפא כדי להשמיענו שהוא טמא ואין הימים עולים לו, כי את זאת הרי לא שמענו מן הרישא!? וראה עוד בהערה הבאה.

אם כן למה קתני בסיפא שעל אוהל רובע עצמות אינו מגלח. [1326] ומשנינן: לעולם כל מה שיש לדקדק מן הרישא שוב אין צריך לשנותו בסיפא, אלא **התם** - גבי רובע עצמות - לכן שנה אותו התנא גם בסיפא, כי **אי לאו** שהיה שונה התנא "ואוהל **ורובע עצמות**" בין אלו שאין הנזיר מגלח עליהן, אלא הייתי לומד דין זה רק מדיוק הרישא, **הוה אמינא** [הייתי אומר]:

אפילו על מגעו ועל משאו - של רובע קב עצמות [1328] - **לא** מגלח הנזיר עליהם. [1327] **ולהכי איצטריך למיתני** בסיפא "ואוהל **ורובע עצמות**" שאינו מגלח עליו, כדי להשמיענו: **דעל אהילן** דוקא **הוא דאין הנזיר מגלח**, אבל על מגען ומשאן של רובע עצמות - ואפילו שאין בהם עצם כשעורה, וכגון שטחנן כקמח - הרי הוא מגלח. [1329] אבל אבר שאין עליו בשר כראוי, שאינו מגלח - לדעת רבי יוחנן - אפילו על מגעו ועל משאו, אין צריך התנא לשנותו בסיפא, כי כבר שמעינן לה מן הרישא.

ואכתי מקשינן על שיטת רבי יוחנן וכללו:

והא "**חצי לוג דם**" ששנינו ברישא שהוא מגלח עליו, **דשמעת מינה** [שיש לדייק מזה]: "**חצי לוג דם**" **אין**, אכן מגלח הוא עליו, אבל "**רביעית דם**" **לא** מגלח הנזיר עליו - ומכל מקום **קתני** גם **בסיפא** "**רביעית דם**" שאין הנזיר מגלח עליו כלל ואפילו על מגעו ומשאו.

[1326] יש לתמוה: איך אומרת הגמרא שלא היה התנא צריך לשנותם בסיפא, והרי לא שמענו מן הרישא אלא שאינו מגלח על חצי קב עצמות, ומזה עדיין אין לנו ללמוד שברובע קב עצמות הוא טמא באוהל רק שאינו מגלח, ובפחות משיעור זה אינו טמא כלל, וכל זה למדנו מן הסיפא בלבד, [וכעין זה קשה גם על כללו של רבי יוחנן באברים שאין עליהם בשר כראוי, וכמבואר בהערה הקודמת]. וצריך לומר: משמע לגמרא, שעיקר הסיפא לא נשנתה ללמדנו דיני הטומאות, כי את כל זה יש ללמוד מן המשנה באהלות, ועיקר כוונת התנא בסיפא היא לומר על איזה טומאות אין הנזיר מגלח, ואכתי צריך תלמוד.

[1327] פירוש, שאם אכן היה מגלח במגע ובמשא היה התנא שונה בהמשך המשנה: "ועל רובע קב עצמות על מגען ועל משאן" כמו שעשה התנא בעצם כשעורה; ועל דרך שפירשו התוספות את דקדוקו של רבי יוחנן מן הרישא - שאינו מגלח על אברים שאין עליהם בשר כראוי אפילו במגע ובמשא - באופן זה, וכמבואר לעיל.

[1328] היינו שאין בהם עצם כשעורה וכגון דאקמח אקמוחי, וכמבואר בגמרא לעיל, שאם לא כן הרי הוא מגלח במגע ובמשא משום "עצם כשעורה".

[1329] יש לעיין: מאי שנא שדין עצם כשעורה שהוא מגלח במגע ובמשא שנינו אותו ברישא, ואילו דין רובע עצמות שהוא מגלח במגען ובמשאן שנינו אותו בסיפא [שהרי הוא עיקר חידוש הסיפא], והרי היה לו לומר "ועל רובע עצמות ועל עצם כשעורה על מגען ועל משאן" כשם שעשה בעצם כשעורה; [ובפרט לפי מה שנתבאר בהערה קודמת, שמכח דקדוק זה הייתי מדקדק שאכן אינו מגלח על מגעו ועל משאו]!? ויתכן, שהיות וברובע עצמות יש חידוש במה שאינו מגלח על אוהל, שהרי לענין טומאה די ברובע עצמות אפילו לענין אוהל, לכן שנה התנא דין זה במשנה הדנה בטומאות **שאינו מגלח** עליהם, [ואף שכבר שמענו זאת מן הרישא, ולא נצרכה הסיפא אלא לחדש שעל מגען ומשאן הרי הוא מגלח]. אבל בעצם כשעורה שאין כל חידוש במה **שאינו מגלח** על אהילו, שהרי אינו מטמא כלל באהל, לכן שנה התנא דין עצם כשעורה בין הטומאות שהנזיר מגלח עליהם, [וראה "ארזי הלבנון" אות רא; **וראה הערה בהמשך הסוגיא**].

הרי שאף אלו שאין מגלח עליהם כלל - וכמו אברים שאין עליהם בשר לשיטת רבי יוחנן - חזר התנא ושנה בסיפא שאין מגלחין עליו כלל אף שמדוייק כן מן הרישא, ואם כן למה לא שנה התנא בסיפא גם אברים שאין עליהם בשר, שאין מגלחין עליהם!?

ומשנינן: **התם** גבי רביעית דם, לכך חזר התנא ושנה טומאה זו בסיפא והשמיענו שאינו מגלח עליו, כדי **לאפוקי מדרבי עקיבא!** [1330]

דאמר רבי עקיבא [במשנה בסוף הפרק]: רביעית דם נזיר מגלח עליו על מגעו ועל משאו, קל וחומר מעצם כשעורה שהוא מגלח על מגעו ועל משאו. [1331]

כאן שבה הגמרא לפרש את עיקר מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש באבר שאין עליו בשר כראוי:

האי "אבר מן המת שאין עליו בשר כראוי" שנחלקו בו רבי יוחנן וריש לקיש, **היכי דמי**, באיזה אבר נחלקו!? והרי **אי דאית ביה** באבר מן המת **עצם כשעורה**, אם כן **מאי טעמא דרבי יוחנן** שאינו מגלח אפילו על מגעו ועל משאו, והרי על מגע ומשא של עצם כשעורה מגלח הנזיר וכמפורש במשנתנו!?.

ואי דלית ביה באבר **עצם כשעורה**, **מאי טעמא דריש לקיש** שהוא מגלח על מגעו ועל משאו!? [1332]

[1330] נכתב על פי גירסת התוספות לפי "קרן אורה", שלא גרסינן בגמרא אלא "**לאפוקי מדרבי עקיבא**", והרא"ש גרס: "**לאפוקי מדרבי עקיבא דאמר רביעית דם נזיר מגלח עליו** ".

[1331] א. תמה הרא"ש: והרי כבר מן הרישא שמענו שלא כרבי עקיבא, מדלא שנינו בה: "ועל רביעית דם על מגעו ועל משאו" כמו ששנינו גבי עצם כשעורה, [וכדקדוקו של רבי יוחנן לגבי אברים שאין עליהם בשר], ולמה הוצרך התנא לחזור ולהשמיענו זאת בסיפא!? ותירץ: היות ומקור דינו של רבי עקיבא הוא קל וחומר מעצם כשעורה שמגלח עליה כשנטמא במגע ובמשא, אם כן אין לדקדק ממה שלא שנה התנא ברישא רביעית דם יחד עם עצם כשעורה, כי הוא בכלל עצם כשעורה; וראה עוד ב"ארזי הלבנון" אות רב. ולכאורה יש ליישב את קושיית הרא"ש על פי הסברא שנתבארה בהערה לעיל גבי רובע עצמות, שהיות ויש בהן חידוש לענין אוהל [שאין מגלח עליהן באוהל אף שמטמאות הן באוהל], לכן משמיענו התנא שעל אהילו אינו מגלח ועל מגעו ומשאו מגלח בסיפא, ואינו שונה אותו ברישא יחד עם עצם כשעורה. ולפי סברא זו, אילו היה הדין כרבי עקיבא ברביעית דם שהוא מגלח על מגעו ועל משאו ואינו מגלח על אהילו, הרי שמקומו של חידוש זה הוא בסיפא ולא ברישא, שהרי אף ברביעית דם יש בה חידוש שאינו מגלח על אהילו אף שמטמא הוא באוהל; ונמצא שמן הרישא אין ללמוד שאינו מגלח אף על מגעו ומשאו שלא כרבי עקיבא, ולכן שנה התנא בסיפא דוקא שאינו מגלח אף על מגעו ומשאו ושלא כרבי עקיבא, ונתיישבה קושיית הרא"ש; ומן הרא"ש שלא יישב כן מוכח שלא כסברא זו. ב. כל מה שנתבאר, אינו אלא אם נחלק רבי עקיבא לומר שהנזיר מגלח ברביעית דם רק לענין מגע ומשא ולא לגבי אוהל [כפשטות לשון המשנה לקמן נו ב, וכן הוא לשון התוספות **כאן** בד"ה התם: "דעל רביעית דם **דעל מגעו ועל משאו מגלח**], שהרי אם חולק הוא גם לגבי אוהל, הרי ודאי תיקשי: כבר שמענו כל זה מהרישא!? ואין הדבר מוסכם כלל, ראה מה שנתבאר בזה בהערות לעיל נב א ונב ב, ובהערות במשנה לקמן נו ב. ולשיטה הסוברת שנחלק רבי עקיבא גם באוהל, בהכרח לומר בכוונת תירוץ הגמרא, שהיות ורבי עקיבא חולק על דין זה לכן חזר והדגיש התנא שאינו מגלח עליו.

[1332] א. קושיית הגמרא צריכה ביאור: שהרי עיקר דין טומאת מגע ומשא באבר שאין עליו בשר מוסכמת היא וכמפורש במשנה באהלות, ולא נחלקו אלא אם דאורייתא היא וממילא מגלח עליו, או שמדרבנן היא ואינו מגלח עליו; ואם כן מאי קשיא לגמרא, וכי אטו איתא באיזה מקום שהיא טומאה דרבנן!? וראה מה שנתבאר בזה בהערה שבסוף הסוגיא. ב. יש לעיין, כיון שנחלקו אף באבר מן החי [וכמבואר בהערות לעיל], היה לגמרא להקשות על

אמר לך ריש לקיש:

לעולם דלית ביה באבר מן המת **עצם כשעורה**, **ואפילו הכי רחמנא רבייה** [ריבתה אותו התורה]: [1333]

פרשת טומאת מת [במדבר יט]:

"זאת התורה, אדם כי ימות באוהל, כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל, יטמא שבעת ימים. וגו'. וכל אשר יגע על פני השדה, בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר, יטמא שבעת ימים". וגו', ולפי המבואר בסוגייתנו פסוק זה מדבר בטומאת אוהל.

"ולקח אזוב וטבל במים [במי חטאת] איש טהור, והזה על האוהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם [באוהל המת], ועל הנוגע בעצם או בחלל או במת או בקבר. והזה הטהור על הטמא וגו'", ולפי המבואר בסוגייתנו פסוק זה מדבר בטומאת מגע.

דתניא: "**וכל אשר יגע** - נגיעה זו היא על ידי אוהל המת - **על פני השדה בחלל חרב או במת** או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים", מה תלמוד לומר:

"**על פני השדה**": **זה המאהיל על פני המת** שהוא טמא, ואף שלא האהיל המת עליו ולא בא אל האוהל אשר המת שם.

"**בחלל**": **זה אבר הנחלל** [1334] **מן החי ויש בו** בשר כדי **להעלות ארוכה** ["בשר כראוי"] שהוא מטמא אפילו באוהל.

"**חרב**": להשמיענו שחרב **הרי זה כחלל**, כלומר: כלי מתכת - דומיא דחרב - הנוגע במת נעשה אבי אבות הטומאה כמת עצמו, ומטמא אפילו באוהל טומאת שבעה. [1335]

"**או במת**": **זה אבר הנחלל מן המת** ויש בו בשר כדי להעלות ארוכה, שהוא מטמא אפילו באוהל.

"**או בעצם אדם**": **זה רובע עצמות** הבאים מרוב מנינו או רוב בניינו של אדם, שהם מטמאים אפילו באוהל.

אבר מן החי בפשיטות: "מאי טעמא דריש לקיש", כי באבר מן החי אין שייך טומאת עצם כשעורה, ואילו הגמרא לא הקשתה אלא על אבר מן המת, ובדרך "היכי דמי".

[1333] בפשוטו כוונת הגמרא היא דרחמנא רבייה לטומאה, שהרי הפסוקים שמביאה הגמרא אינם דנים בגילוח הנזיר, אלא בטומאה, ואולם ראה מה שיתבאר בזה בהמשך הסוגיא.

[1334] כן גרס הב"ח וכן הוא במפרש, ופירש: "**שנקצץ** מן החי", ואם כן הוא מלשון חלל מת [ולא מלשון חלל ריק], ומיהו גם גבי מת שנינו "זה אבר הנחלל מן המת"; ומדברי התוספות אין נראה שהם גורסים "שנחלל" מן החי, וכתבו: דהכי משמע אבר שנפל מגוף החי ונחתך.

[1335] התוספות הזכירו כאן מגע ואוהל ולא הזכירו טומאת משא, ראה לשונם.

[1336] כלומר: שאין לקבר פתיחה לחוץ בשיעור טפח על טפח, רא"ש.

"**או בקבר**" **זה קבר סתום**, כלומר: קבר סתום מכל רוחותיו, [1336] ויש גובה טפח בין הקבר למת, שהקבר עצמו מטמא את מי שהאהיל עליו, ואפילו האהיל שלא כנגד המת, ומשום שאנו מחשיבים את הקבר כאילו מלא הוא טומאה. [1337]

דף נד.

דאמר מר: **טומאה בוקעת ועולה**, טומאה **בוקעת ויורדת**. [1338]

ואילו גבי נגיעה [טומאת מגע], **תניא** לפרש את הפסוק:

"ולקח אזוב, והזה על האוהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם, **ועל הנוגע** [נגיעה כפשוטה] **בעצם או בחלל** או במת או בקבר":

"**בעצם**" - **זה עצם כשעורה**, שהוא מטמא במגע אף שאינו מטמא באוהל.

"**או בחלל**" - **זה אבר הנחלל מן החי**, **ואין בו** בשר כדי **להעלות ארוכה** ["בשר כראוי"], שהוא מטמא במגע, אף שאינו מטמא באוהל.

"**או במת**" - **זה אבר הנחלל מן המת**, שאין בו בשר כדי להעלות ארוכה, שהוא מטמא במגע ואינו מטמא באוהל.

ומה שנאמר "**או בקבר**" - **אמר ריש לקיש**:

זה קבר שלפני הדיבור, קבר שלפני ציווי הקב"ה למשה על טומאת מת, שהוא מטמא במגע ואינו מטמא באוהל. [1339]

ומכאן למד ריש לקיש שרחמנא רבייה לטומאת מגע באבר מן המת אף כשאין בו עצם כשעורה, שהרי:

האי "**אבר מן המת**" שנתרבה לענין מגע **היכי דמי**? **אי דאית ביה עצם כשעורה**, הרי **היינו** "**הנוגע בעצם**" שדרשנוהו לעצם כשעורה.

[1337] ראי"ש.

[1338] א. כתבו התוספות: "**בכדי אייתה**, דהא לא איירי בקבר, ועוד דקבר דהכא מטמא אפילו שלא כנגד הטומאה". ומה שכתבו דלא איירי בקבר היינו בקבר שאנו דנים בו שיש גובה טפח בין המת לגג הקבר, כי עיקר דין זה אכן שנינו במשנה באהלות [ז א] לענין קבר: "נפש אטומה [הוא קבר שאין פותח טפח בינו לבין הגג], הנוגע בה מן הצדדין [שלא כנגד המת], טהור, מפני שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת [כלומר: ואינה מתפשטת לצדדים לטמאות אף שלא כנגד המת, וכפי שפירש משנה זו הרא"ש כאן]. ב. צריך ביאור: לשם מה הביאה הגמרא את כל הברייתא הדנה לענין אוהל, שהרי ראיית ריש לקיש היא מן הברייתא השניה הדנה לענין נגיעה.

[1339] **תוספת ביאור**: הרא"ש פירש: קבר שלפני מתן תורה, שגויים הם ואינם מטמאים באוהל [כדעת רבי שמעון בן יוחי ביבמות סא א], משום שנאמר: "אדם כי ימות באוהל", אתם קרויים "אדם" ואין הגויים קרויים אדם, וקא משמע לן מקרא זה שלא נתמעטו אלא מאוהל, ולא ממגע, **ראה שם**. ואולם התוספות לא ניחא להו לומר שצריך ללמוד ממקרא זה שהם מטמאים במגע, כי לא נתמעטו אלא מאוהל; והביאו בשם הריב"א לפרש, שעיקר החידוש הוא שלא נאמר: לא נאמרה פרשת טומאת מת אלא מי שמת אחר הדיבור של פרשת טומאת מת [ואפילו מתו אחר מתן תורה], ומשום שנאמר: "אדם כי ימות", והוה אמינא: המת מעכשיו מטמא, המת מקודם אינו מטמא, ראה דבריהם. ואולם לא נתבאר בדבריהם: למה אינו מטמא באוהל, וראה "ארזי הלבנון"; ועוד צריך ביאור: הרי "אדם כי ימות" נאמר בטומאת אוהל, ואם כן מהיכי תיתי למעוטי אף ממגע.

אלא דלית ביה "עצם כשעורה" -

ואפילו הכי רחמנא רבייה, הרי למדנו כדברי ריש לקיש. [1340]

ורבי יוחנן הסובר שאבר מן המת שאין עליו בשר כראוי אינו מטמא אפילו במגע מן התורה - **אמר לך**: **לעולם** - אבר מן המת שנתרבה לענין מגע - מיירי בכגון **דאית ביה** עצם כשעורה, ומטמא במגע משום עצם כשעורה שבו.

ודקשיא לך: היינו עצם, לא תיקשי, **ואם אינו ענין למגעו** של עצם כשעורה, שהרי כבר דרשנוהו מ"או בעצם" - **תנהו ענין למשאו** של עצם כשעורה, שעדיין לא למדנו. [1341]

[1340] כתב ב"קרן אורה": "ריש לקיש מייתי מקרא דמרבינן לה כחדא עם עצם כשעורה, וכי היכי דמגלח על עצם כשעורה הוא הדין דמגלח על אבר שאין עליו בשר כראוי", סתם ולא פירש מה הכריחו לפרש כן, והרי יסוד מחלוקתם - לשיטתו - היא אם טומאתם מדרבנן או מדאורייתא, ועל זה מביא ריש את המקרא בטומאה. ויתכן שכוונתו ליישב, שלכאורה תיקשי: אפילו אם טומאתו מדאורייתא היא, מכל מקום הרי יש לנו לומר שלא יגלח עליה, שהרי עצם כשעורה שהוא מגלח על מגעה ועל משאה אינו אלא מהלכה למשה מסיני, ומשום שאינה מטמאה באוהל ואילו בפרשת נזיר נאמר: "על נפש מת לא יבוא" דמשמע טומאה המטמאה בביאה, וכמבואר בסוף הפרק בגמרא ובתוספות; ולכן פירש שמן הפסוק יש ללמוד שהוא מגלח עליה. ובדבריו מתיישב מה שהוקשה בהערה לעיל: מאי מקשה הגמרא על ריש לקיש, והרי משנה היא באהלות, ומהיכי תיתי שהיא טומאה דרבנן; ולדבריו מיושב, שיש לפרש את עיקר קושיית הגמרא מהיכי תיתי שהוא מגלח כיון שאין בהם הלכה, ועל כך מיישבת הגמרא היטב.

[1341] א. כתבו התוספות: וקצת קשה: דאם כן - כדברי רבי יוחנן - מאי קאמר "או במת" זה אבר הנחלל מן המת ואית בו כשעורה, לימא: זו עצם כשעורה. ב. לכאורה תיקשי: הניחא אבר מן המת יש לומר כמו שתירץ רבי יוחנן: "תנהו ענין למשאו של עצם כשעורה", אבל מה יענה רבי יוחנן למה ששנינו בברייתא שאבר מן החי מטמא כשאין עליו בשר כראוי, ואילו לדעתו אינו מטמא אלא מדרבנן; **וראה מה שכתב בענינים אלו ב**"קרן אורה" **ד**"**ה או במת**, וכתב שאין הדברים ברורים אצלו. **פירושים נוספים במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש**: א. לכאורה יש לפרש את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש **על פי דרכו של ה**"**קרן אורה**" באופן אחר: לכולי עלמא יש בהם טומאה מדאורייתא, ולא נחלקו אלא לענין גילוח, ומשום שלא נתקבלה הלכה באלו כשם שנתקבלה הלכה בעצם כשעורה; ואף שרבי יוחנן דוחק לפרש את הפסוק בעצם כשעורה, לאו משום שאינו מטמא מדאורייתא, אלא משום שלא תאמר: הוקש לעצם כשעורה לענין גילוח, וכשיטת ריש לקיש. ואולם מלשון התוספות לא משמע כפירוש זה, שהרי כתבו לעיל נג ב בד"ה "רבי יוחנן: "ורבי שמעון בן לקיש אמר: נזיר מגלח על מגעו ועל משאו, ואף כי אין בו עצם כשעורה וגם אין עליו בשר כראוי ואינו חשוב אבר לטמא באוהל, **מכל מקום חשוב לטמא במגעו ובמשאו כדדריש ליה מקראי בסמוך**", הרי שריש לקיש מביא את הפסוקים על גוף הטומאה, ורבי יוחנן נחלק עליו בגוף הטומאה. ועוד קשה על פירוש זה: כיון שרבי יוחנן אינו מפרש את הפסוק לענין אבר מן המת [כדי שלא יהא היקש לעצם כשעורה], אם כן מנין המקור באבר מן המת שאין עליו בשר שהוא מטמא מן התורה. ב. פירוש ה"חזון איש" [קמה לדף זה - בשתי מקומות]: מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש היא בדין טומאת אבר מן החי ואבר מן המת שאין עליו בשר כראוי, שלדעת כולם הם מטמאים מדאורייתא, ולדעת כולם הרי הוא מגלח עליו, ואלא שנחלקו בשיעור העצם של האבר, שלדעת ריש לקיש כל שהעצם הוא שלם שם אבר עליו ומטמא על כל פנים במגע ובמשא מן התורה, ואילו לדעת רבי יוחנן יש שיעור לעצם שיהא כשעורה [ואינו ענין לדין "עצם כשעורה" המטמא במגע ומשא, כי הוא אינו מטמא באבר מן החי], ובלא זה אין שם אבר עליו לענין טומאת מגע ומשא; וראה מה שביאר שם לפי זה את מהלך סוגיית הגמרא, ומה שתמה שם בסברא על פירושו. ויתכן שדעת ה"שיטה מקובצת" היא כפירושו המחודש מאד של ה"חזון איש", ראה פירוש החזון איש במהלך הסוגיא, ובקושיות ה"קרן אורה" על ה"שיטה מקובצת"; וקצת משמע מלשון התוספות שהובאו באות א: "**ואף כי אין בו עצם כשעורה** וגם אין עליו בשר כראוי **ואינו חשוב אבר לטמא באוהל**", שהזכירו "עצם כשעורה" לענין "שם אבר", ולא משום טומאת עצם כשעורה, וזה מסייע לה"חזון איש", גם סתימת לשונם שלא הזכירו דוקא אבר מן המת, משמע קצת כן. ולשיטת ה"חזון איש" ניחא שלא הביא ריש לקיש ראיה אלא מאבר מן המת, ומשום דבאבר מן החי יאמר רבי יוחנן שהנידון הוא ביש בו עצם כשעורה, אבל באבר מן המת תיקשי: אם מיירי באופן שיש בו עצם כשעורה, אם כן תיפוק ליה משום "עצם כשעורה מטמאת במגע ובמשא". ואולם לשון הגמרא בקושייתה שהזכירה "אבר מן המת" ולא אבר מן החי, אכתי

שנינו במשנה: **ומזה בשלישי ובשביעי, וסותר** את הקודמין ואינו מתחיל למנות אלא עד שיטהר:

נחלקו תנאים, מאימתי מתחיל נזיר שנטמא למנות את נזירות הטהרה, וארבע שיטות בדבר [כמבואר לעיל דף יח]:

דעת רבי: משעה שהוא ראוי להביא קרבנותיו ואפילו לא הביאם, והיינו ביום השמיני, [ושם נתבאר: שאם "לילה לאו מחוסר זמן הוא", הרי הוא מתחיל למנות מליל שמיני, ואם "לילה מחוסר זמן הוא", הרי הוא מתחיל למנות מבוקרו של יום השמיני].

דעת חכמים: אחר שהביא חטאתו, ואפילו לא הביא עדיין את אשמו ועולתו.

דעת רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר: [1342] מיום השביעי לטומאתו לאחר התגלחת ההזאה והטבילה, ואפילו קודם הערב שמש.

דעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה: אחר שהביא חטאתו ואשמו, ואף על פי שלא הביא עולתו.

איבעיא להו: [1343]

הא דקתני במשנתנו "ואינו מתחיל למנות - נזירות טהרה - אלא **עד שיטהר**", לאיזו טהרה נתכוין התנא: האם **ביום שביעי קאי**, כלומר: התנא מדבר על הנזיר ביום השביעי - שבו מגלח הנזיר ומזה הזאה שניה ממי חטאת וטובל - ואומר: שלא יתחיל למנות עד שייטהר באותו יום דהיינו בטבילה. [1344]

תיקשי אף לשיטתו, שהיה לה לגמרא להקשות גם על אבר מן החי: "היכי דמי", היות ואם יש בו עצם כשעורה אפילו באבר מן החי פשיטא שהוא מטמא ומגלח, ומאי טעמא דרבי יוחנן, שהרי בהדיא שנינו באהלות שהוא מטמא, ועל כל פנים מיירי ביש בו עצם כשעורה. ג. והרש"ש מפרש שיש חילוק בין אבר מן החי לאבר מן המת, שאבר מן החי לכולי עלמא מטמא ולא נחלקו אלא על גילוחו, ואילו באבר מן המת נחלקו בגוף הטומאה, ראה שם מה שמכריחו לזה.

[1342] בברייתא שהובאה לעיל יח ב איתא: "נטמא [הנזיר] בשמיני [של טומאה קודמת], וחזר ונטמא בשמיני [של הטומאה השניה], מביא קרבן על כל אחד ואחד [מן הטומאות]; מתחיל ומונה [את נזירות הטהרה] מיד [ביום השביעי, ולכן חייב הוא קרבן על כל אחד ואחד, שהרי כל טומאה היתה אחר שכבר החלה נזירות הטהרה], דברי רבי אליעזר". וכתבו התוספות שם [ורמזו לזה בדבריהם כאן], שבהכרח כוונת רבי אליעזר במה שאמר שם "מיד", דהיינו ביום השביעי אחר הטבילה, ואף על פי שפשטות הלשון משמע ביום השמיני קודם שהביא קרבנותיו; שהרי דעת רבי אליעזר במשנה טז ב [לדעת התוספות] שאין נזיר שנטמא באותו יום שהחל למנות את נזירות הטהרה מביא קרבן טומאה, ואם תאמר שמתחיל ביום השמיני למנות, למה מביא הוא קרבן טומאה, ובהכרח שהכוונה ביום השביעי.

[1343] הגמרא מתבארת על פי גירסת התוספות וביאורם; ויש גירסאות אחרות ופירושים אחרים בשמועה זו, ראה במאירי ובתוספות רבינו עקיבא איגר על משנתנו; ובפירוש הרא"ש; ובפירוש המשניות להרמב"ם ובפירוש הרע"ב, ובקרן אורה לעיל יח ב ד"ה ומתחיל.

[1344] כתב ב"ברכת ראש" [וכן כתב ב"קרן אורה" לעיל יח תחילת עמוד ב], שלדעת התוספות אין גורסים בדברי הגמרא "**עד דעביד הערב שמש**", ועל פי זה נתבאר בפנים. וכן מוכחת גירסא זו בפירוש הרא"ש, [אלא שיש שיבושים בלשונו, ראה שם].

ומני, מי הוא התנא של משנתנו: **רבי אליעזר היא**, שאמר לעיל יח ב "מתחיל ומונה מיד", והיינו ביום השביעי אחר שיטבול. [1345]

או דילמא: **בשמיני קאי**, היינו שהתנא מדבר על הנזיר ביום השמיני שלו, ואומר לו שלא יתחיל למנות מיד. ואם כן **מאי עד שייטהר**, **עד שיביא קרבנותיו** שעליו להביא ביום השמיני.

ומני משנתנו: **רבנן היא**, הסוברים לעיל יח ב שאין הנזיר מתחיל למנות נזירות טהרה עד שיביא את חטאתו ביום השמיני. [1346]

ופושטת הגמרא: **תא שמע**: **מדקתני סיפא** במשנה הבאה - שעיקרה לבאר חילוקי הדינים שבין הטומאות שנשנו במשנתנו, לבין טומאות אחרות שנשנו שם - "אבל הסככות והפרעות ואינו סותר את הקודמים **ומתחיל ומונה מיד**" [ביום השביעי, כי באותן טומאות אינו מביא כלל קרבן טומאה], ולא נאמר "עד שייטהר" -

אם כן יש לך לדקדק בהכרח: **הא רישא** ששנה התנא בלשון "ואינו מתחיל למנות עד שייטהר", ולא אמר באותו לשון שאמר בסיפא "ומתחיל ומונה מיד" -

מאי "עד שיטהר" - עד שיביא קרבנותיו, כי אם אף במשנתנו הכוונה ליום השביעי אחר הטבילה, אם כן אותו זמן הוא כמו בסיפא, ולמה שינה התנא בלשונו. [1347]

[1345] א. לשיטת התוספות בהכרח שאין גורסים "עד דעביד הערב שמש", שהרי התוספות שם הכריחו [ראה בהערה לעיל], שכוונת רבי אליעזר היא ליום השביעי, ויום השמיני הוא כבר היום השני למנינו, ובהכרח שמתחיל למנות קודם הערב שמש אחר הטבילה, [ורבינו עקיבא איגר לעיל במשנה מט ב, אכן תמה על פירוש התוספות מכח קושיא זו]. ב. לגירסת התוספות וביאורם, הקשה רבינו עקיבא איגר: למה לא אמר "רבי יוסי ברבי יהודה היא" שאף הוא סובר כן, [ראה לעיל יח א שאמרו על משנה אחרת: "אמר רב חסדא רבי יוסי ברבי יהודה היא, דאמר: נזירות טהרה משביעי חיילא", ולא הזכירו את דברי רבי אליעזר]; ולדעתו הגירסא הנכונה היא: "עד דעביד הערב שמש ורבי היא".

[1346] א. ראה מה שתמה רבינו עקיבא איגר [במשנה לעיל מט ב] על לשון התוספות בזה. ב. צריך ביאור מה ענין "טהרה" לקרבנות, והרי בטמא מת אנו עוסקים שהוא נטהר בהזאה וטבילה, ואינו "מחוסר כפורים" הצריך **כפרה לטהרתו**, אלא שהנזירות מחייבתו להביא קרבן טומאה ביום השמיני!? ובפשוטו מבואר כאן כדברי רש"י בסוטה טו א ד"ה וכי קא מייתי קרבן לאישתרויי בקדשים, "שיש טומאות שהצריכן הכתוב **כפרה לטהרתן**, זב וזבה ויולדת ומצורע **ונזיר שנטמא**", ואם כן ניחא לשון "עד שייטהר", שהרי רש"י סובר שהכפרה בנזיר טמא היא לטהרת טומאת המת וכשאר מחוסרי כפרה דטומאה, [**וראה ביאור דבריו לעיל יז ב בהערה**]. ג. לכאורה צריך ביאור: אם תמצי לומר שאכן אינו נטהר עד שיביא קרבנותיו, אם כן מה יש להסתפק אם הכוונה היא ביום השביעי או ביום השמיני, והרי כיון שנאמר "עד שייטהר", בהכרח שהכוונה ביום השמיני, כי אז נגמרת טה רתו. ויש לפרש שספק הגמרא הוא: אם "עד שייטהר" פירושו "עיקר הטהרה" דהיינו ההזאה והטבילה, או שמא הכוונה ל"סוף הטהרה" דהיינו הקרבנות.

[1347] נתבאר על פי לשון התוספות. ובפשוטו, יש לפרש את ראיית הגמרא: הרי כל עיקר מה ששנינו במשנה הבאה "ומתחיל ומונה **מיד**", הוא כנגד מה ששנינו כאן "**ואינו מתחיל** למנות עד שייטהר", וכמו ששנינו שם: "**אבל** הסככות וכו'", דהיינו אף על פי שבמשנתנו אינו מתחיל למנות, מכל מקום בטומאות השנויות במשנה שם, הרי הוא מתחיל למנות מיד; ואם תמצי לומר שבמשנתנו הכוונה היא שמתחיל למנות בטבילה, אם כן במשנה הבאה נתכוין התנא לומר שמתחיל נזירות טהרה קודם שיטבול, וזה הרי אי אפשר; ובהכרח שהכוונה כאן עד שיביא קרבנותיו, ושם הכוונה קודם שיביא קרבנותיו, והיינו בשביעי כשיטבול.

ובהכרח **דמני** מתניתין **רבנן היא**, **דאמרי**: **נזירות דטהרה עד שמיני לא חיילא**, כלומר: עד שיביא קרבנותיו ביום השמיני. [1348]

המשנה שלפנינו היא המשך למשנה הקודמת, בה נתבארו הטומאות, שאם הנזיר נטמא בהן, הרי הוא סותר את מנין הנזירות, ומגלח, ומביא קרבן טומאה, ומתחיל למנות אחר שהביא קרבן.

ומשנתנו באה לבאר, שבטומאות אחרות אין הדין כן. אלא אף על פי שימי הטומאה אין עולים לו למנין הנזירות, בכל זאת אינו סותר את הימים הקודמים, ואף אינו חייב בתגלחת ובקרבן טומאה.

מתניתין:

אבל:

הסככות והפרעות [יתבאר בגמרא מה הן] שהנכנס תחתיהן הרי הוא טמא מדרבנן.

ובית הפרס, שדה שנחרש בה קבר, והנכנס שם טמא מדרבנן, שמא דלדלה המחרישה בעצמות ופיזרה אותן בשדה, ונשתיירה שם עצם כשעורה, המטמאת במגע ובמשא. [1349]

וארץ העמים, שגזרו חכמים על חוץ לארץ טומאה, אם נגע או נשא את עפרה.

ויתבאר בגמרא באיזה אופן מטמאת ארץ העמים כשנכנס אליה ולא נגע או נשא את גושה.

והגולל [המצבה השוכבת על פני הקבר].

והדופק [האבנים עליה נשענת המצבה] שהם מטמאים טומאת שבעה לנוגע או מאהיל עליהם.

שכך דרשו חכמים: "וכל אשר יגע על פני השדה - לרבות גולל ודופק - וטמא שבעת ימים".

ורביעית דם מן המת, שהיא מטמאה במגע ובמשא ובאוהל, ואינו מגלח אלא בחצי לוג דם, כמבואר במשנה הקודמת.

ואהל ורובע קב **עצמות** של מת, [1350] כלומר: שנטמא ברובע עצמות בטומאת אוהל בלבד.

[1348] לפי גירסת התוספות ופירושם, נמצא, שכאן אומרת הגמרא "נזירות דטהרה עד שמיני לא חיילא", והכוונה עד שיביא קרבנותיו, ואילו לעיל יח א אמרו: "רבי היא, דאמר רבי: אין נזירות טהרה חלה אלא עד שמיני [נזירות דטהרה עד שמיני לא חיילא] ", והיינו קודם שיביא קרבנותיו כדעת רבי.

[1349] א. אבל מדאורייתא אין חוששים שפגעה המחרשה בעצמות, תוספות מועד קטן ה ב, וכן משמע לשונם כאן; ודעת הריטב"א והמאירי שם היא: שמן התורה מניחים אנו שלא נשאר שם עצם כשעורה. ב. בתוספות נדה נז א כתבו שני פירושים במילת "פרס": האחד: לשון "פרוסה", והיינו שהעצמות נפרסות על ידי המחרישה. השני: לשון "פרסה" שפרסות בני אדם נמנעות מלילך שם מפני הטומאה. וברמב"ם מבואר שהוא לשון "פריסה" שהעצמות מתפרסות על פני השדה.

[1350] א. שיעור רובע קב עצמות הוא בעצמות שבאו מרוב מנין אבריו של המת [קכה אברים], או מרוב בניינו של המת [שתי שוקיים וירך אחד, או שתי ירכיים ושוק אחד] ואף שלא היו שלמים, ובלבד שיהא בהם מעט מכל

וכלים של עץ[1351] **הנוגעים במת** שהם נעשים אב הטומאה, והנוגע בהם טמא "טומאת ערב".

א. "נגע צרעת כי תהיה באדם, והובא אל הכהן".

והכהן רואה את הנגע, ואם יש בו סימני טומאה, מטמאו הכהן מיד והרי הוא מצורע מוחלט.

ופעמים שמסגירו הכהן שבעה ימים, פעם או פעמיים, לראות אם יהיו בו סימני טומאה, ולאחריהם הכהן מחליטו או מטהרו.

ואותם ימים שהוא מוסגר בהם, נקראים "ימי הסגרו".

ב. אותם ימים מעת שטימאהו הכהן והחליטו, עד שנרפא נגע הצרעת מן הצרוע, הם הנקראים "ימי גמרו" [או "ימי חלוטו"].

ג. משנרפא הנגע, מביא המצורע שתי צפרים. האחת נשחטת על מים חיים.

ובמים המעורבים בדמה של הציפור השחוטה, טובל הכהן את הציפור החיה, יחד עם עץ ארז ושני תולעת ואזוב.

ומזה מהמים על המצורע.

והצפור החיה משולחת על פני השדה.

ומגלח המצורע את כל שערו ואחר כך טובל במקוה, וסופר שבעה ימים בהם הוא יושב מחוץ לאהלו, והם הנקראים "ימי ספרו".

וביום השביעי מגלח שנית, ואחר כך טובל.

וביום השמיני מביא את קרבנותיו.

ומצורע **בימי ספרו** [בשבעת הימים שהוא סופר אחר שנרפא הנגע], **ובימי גמרו** [בימים שאחר החלטו כטמא על ידי הכהן ועד שנרפא הנגע].

על כל **אלו** שנזכרו, אם נטמא הנזיר בהם: **אין הנזיר מגלח** תגלחת טומאה.

ומזה הנזיר **בשלישי ובשביעי** לטומאתו ממי חטאת של פרה אדומה, כשאר טמאים.

ובגמרא יתבאר על איזה טומאות - מאלו שנשנו במשנתנו - אומרת המשנה שהוא צריך הזאת שלישי ושביעי.

עצמות אלו. ב. שיעור זה לענין טומאה הוא בין לענין אהל ובין לענין [מגע ו] משא, וחמור [מגע ו] משא מאוהל, שבאלו הרי הוא מגלח וסותר את הקודמין, וזה הוא עיקר חידוש משנתנו שנקטה "ואוהל ורובע עצמות" וכדי למעט את אלו, וכמבואר לעיל נג ב; ולא נצרכה משנתנו להשמיענו כן, אלא בעצמות טחונים, שהרי אם יש בהם עצם כשעורה הרי היא מטמאת במגע ובמשא ומגלחים עליה משום עצם כשעורה, וכמבואר כל זה לעיל נג ב, **וראה שם בהערה בשם ה"חזון איש" דרובע עצמות אינו מטמא במגע כלל אלא במשא או באוהל**, וראה שם שאינו מוסכם.

[1351] בדין נזיר הנוגע בכלי מתכות שנגעו במת, ראה בעמוד ב' בתוספות ד"ה ת"ש.

דף נד:

ואינו סותר את הקודמים שכבר מנה.

ומתחיל הנזיר **ומונה מיד** - ביום השביעי אחר שנטהר ואף קודם שהעריב שמשו - את הימים שנותרו לו למנות מימי נזירותו, אבל אותם הימים אין עולים לו מן המנין.

וקרבן טומאה **אין לו**.

באמת אמרו, כלומר: הלכה למשה מסיני: [1352]

ימי הזב והזבה של נזיר ונזירה -

וכן **ימי הסגרו של מצורע** [קודם שהוחלט על ידי הכהן לטמא] שהיה נזיר - **הרי אלו עולין לו**. [1353]

גמרא:

שנינו במשנה: אבל הסככות והפרעות:

ומביאה הגמרא מה ששנינו [ראה אהלות ח ב] לפרש מה הן סככות ומה הן פרעות:

ואלו הן הסככות: אילן המיסך [המסוכך] **על הארץ** וידוע שיש תחת אחד הענפים כזית מן המת, ואם נכנס אדם תחת האילן הרי הוא טמא מדרבנן. [1354]

ופרעות: אבנים **היוצאות** [בולטות, וזה הוא לשון "פרעות" מלשון "גדל פרע שער ראשו"] **מן הגדר** של בית הקברות לרשות הרבים, ופעמים שהנשים קוברות שם את נפליהן, וידוע שאכן אחד האבנים מאהילה על נפל אך אין ידוע איזו היא, והלך אדם ברשות הרבים תחת אחד האבנים, הרי הוא טמא מדרבנן. [1355]

שנינו במשנה: **וארץ העמים**: [1356] שתי גזירות - האחת מאוחרת מחברתה - גזרו חכמים

[1352] המפרש, וכן הוא בירושלמי.

[1353] א. מלשון התוספות שכתבו גבי זב וזבה וז"ל: נזיר שהתחיל למנות ונעשה זב" משמע, שאם היה זב בתחילה אין הדין כן, וצריך ביאור. ב. מלשון התוספות שכתבו "וימי הסגרו שפרחה בו צרעת, והסגיר אותו הכהן **ועמד בעיניו או כיהה** [שסימני טהרה הם] עולין לו לימי נזירות" משמע, [וכמו שכתב ב"ארזי הלבנון"], שלא אמרו במשנתנו שימי הסגרו עולין לו, אלא אם כן לבסוף טיהרו הכהן ולא החליטו. ואולם הגרי"ז בכתבים [הובא שם ב"ארזי הלבנון"], תמה בזה על לשון התוספות, ופשיטא ליה שימי הסגרו עולין לו בכל אופן, ואפילו אם לבסוף הוחלט. ג. בפשוטו מה שהזכיר התנא שימי טומאה של זב וזבה עולים לו, הוא כדי להשמיענו שאף על פי שאלו טמאים טומאת שבעה בכל זאת ימי טומאתם עולים לו; ואולם צריך ביאור למה לא נזכרו גם הנדה והיולדת שהן טמאות שבעה.

[1354] אבל מן התורה אינו טמא, כי אין בענפים פותח טפח וענפי האילן רחוקים זה מזה, ואין כאן שיעור רוחב אוהל כדי לטמאו מן התורה.

[1355] אבל מן התורה אינו טמא, כי ספק טומאה ברשות הרבים היא, היות ואין ידוע תחת איזו אבן קבור הנפל, וספק טומאה ברשות הרבים הרי הוא טהור; אבל אם הלך תחת כל האבנים שבודאי הלך גם תחת אותו אבן שמתחתיו קבור הנפל, הרי הוא טמא מן התורה.

[1356] ספק הגמרא מתבאר בפנים על פי תוספות הרא"ש בגיטין ח ב ד"ה אלא, וכן נראה מלשון התוספות שם, **ואולם ראה מה שהובא ונכתב בזה בהערות בסוף הסוגיא**.

על ארץ העמים [1357]:

בתחילה גזרו חכמים טומאה רק על הנוגע או הנושא את עפרה, ואחר כך הוסיפו לגזור אף על אויר ארץ העמים, ובגזירה שניה זו שגזרו על אוירה **איבעיא להו** לבני הישיבה: האם **ארץ העמים משום אוירא** [אויר ארץ העמים] **גזרו עליה**, כלומר: האם כל הנכנס באויר ארץ העמים טמא הוא ואין צורך שיאהיל על הקרקע, [1358] כי טעם הטומאה הוא כדי שלא יצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, ולפיכך כל שנכנס באוירה הרי הוא טמא.

או דילמא משום גושא [גושי העפר שבארץ העמים] **גזרו עליה**, כלומר: אין אדם נטמא בטומאת ארץ העמים - כשלא נגע או נשא את עפרה - אלא אם האהיל על קרקע ארץ העמים, כי טעם הטומאה הוא משום מתים שבארץ העמים, [1359] ולפיכך אינו טמא אלא כשהאהיל עליהם בלא חציצה, וכשאר טומאת מת. [1360]

תא שמע ממשנתנו:

"אבל הסככות וכו' וארץ העמים וכו' על אלו אין הנזיר מגלח **ומזה בשלישי ובשביעי**" ממי חטאת.

ואי אמרת "**משום אוירא** גזרו עליה" ואף הנכנס באוירה מבלי שיאהיל על המת הרי הוא טמא, אם כן **הזאה למה לי**!?

כלומר: כיון שטומאה דרבנן היא, ודאי שאין מקום להחמיר בטומאה זו להצריכו הזאת שלישי ושביעי -

ואף אין לך לומר: משום הטועים שיאמרו: טומאה זו טומאת מת דאורייתא היא, ויבואו להקל אף בטומאת מת דאורייתא, לכן נחמיר עליו להצריכו הזאת שלישי ושביעי, אף זה אינו אם תמצי לומר "משום אוירא גזרו עליה", כי היות ונטמא הוא אף כשאינו מאהיל או נוגע בכלום, הרי ידעו הכל שאין זו טומאת מת דאורייתא אלא טומאה דרבנן בעלמא היא, ושוב אין להצריכו הזאת שלישי ושביעי בין כשנגע בגושה בין שנכנס באוירה.

אלא לאו, בהכרח ש**משום גושא** גזרו עליה ואינו טמא אלא כשמאהיל על הקרקע, ויבואו האנשים לטעות שטומאת מת דאורייתא היא, ויבואו להקל אף בטומאות

[1357] כמבואר בשבת טו ב.

[1358] וכגון שבא לארץ העמים בתוך אהל החוצץ בפני הטומאה, או שהיה עומד על גבי גשר, שהגשר אוהל הוא החוצץ בין הטומאה שמתחתיו לבין העומד על גביו.

[1359] כתבו התוספות: "מפני מתי מבול או מפני רוב מישראל שנהרגו בחוץ לארץ", כלומר: אפילו לדעת הסובר שקברי גויים אינם מטמאים באוהל, מכל מקום יש בה טומאה משום מתי ישראל, **שיטה מקובצת**.

[1360] הנכנס לארץ העמים ולא נגע או נשא את עפרה, אין הוא טמא אלא אם כן נכנס בה ראשו ורובו, וכמבואר בסוף הסוגיא.

דאורייתא של מת שלא להצריכם שלישי ושביעי, ולכן החמירו להצריך הזאת שלישי ושביעי.[1361]

ודחינן: **לא** תוכיח ממשנתנו ש"משום גושא גזרו עליה", **לעולם אימא לך** "**משום אוירא** גזרו עליה", **וכי קתני** במשנתנו "ומזה בשלישי ובשביעי", אין זה עולה על טומאת ארץ העמים - ואף ששנויה היא במשנתנו בין שאר הטומאות - אלא **אשארא** על שאר] הטומאות שנזכרו במשנתנו.[1362]

ומוכיחה הגמרא כדחייה זו:

הכי נמי מסתברא שלא שנינו "ומזה בשלישי ובשביעי" על כל הטומאות שנשנו במשנתנו אלא על חלקם:

מדקתני במשנתנו בין שאר הטומאות שנטמא הנזיר בהם: "**וכלים** - של עץ - **הנוגעים במת**" -

וכי **הני כלים בני הזאה אינון** למי שנגע בהם, כלומר: וכי אדם הנוגע בכלי עץ שנגעו במת, טעון הזאת שלישי ושביעי!?[1363]

אלא בהכרח **שמע מינה** שלא שנינו "ומזה בשלישי ובשביעי" על כלים הנוגעים במת אלא **אשארא**, ואם כן יכולים אנו להוציא מכלל מה ששנינו "ומזה בשלישי ובשביעי", גם את הנכנס לארץ העמים.

[1361] נתבאר על פי התוספות לעיל כ א ד"ה לימא שהזכירו סוגיא זו וביארוה, ועל פי פשטות דבריהם שם, שנידון הגמרא כאן לענין הזאה, אינו נוגע רק לטומאת אוירה של ארץ העמים, אלא אף לענין טומאת מגע הגוש או נשיאתו. ואולם אין הדבר מוסכם שנידון הגמרא לענין הזאה הוא אף על מגע הגוש, ויש המפרשים בשיטת התוספות שאין הנידון אלא על אויר ארץ העמים; וראה בזה בהערה אחרונה שבסוף סוגיא זו; וראה עוד באותה הערה ביאור אחר בשם הרא"ש, בתליית הגמרא את דין ההזאה בספק אם משום גושא או אוירא גזרו עליה.

[1362] נתבאר על פי המבואר בהערה קודמת, שלא רק בטומאת "אוירה" של ארץ העמים אמרו בסוגייתנו שאם "משום אוירא גזרו עליה" אין צריך הזאת שלישי ושביעי לנטמא בה, אלא שאף הנטמא בעפר ארץ העמים על ידי נגיעה או משא אינו צריך הזאת שלישי ושביעי.

[1363] ביארו התוספות, שהנוגע בכלי מתכות שנגעו במת אכן טמא הוא טומאת שבעה, וכמו שדרשו חז"ל מן הפסוק בפרשת חוקת "בחלל חרב" שהוא בא ללמד "חרב הרי הוא כחלל", וצריך הזיית שלישי ושביעי. ולפי זה הוקשה להם, מנין לפרש את המשנה בנוגע בכלי עץ שאינו טמא טומאת שבעה, והרי יש לומר שמשנתנו עוסקת בנוגע בכלי מתכות, ואכן צריך הוא הזיית שלישי ושביעי!? ותירצו בשם רבינו תם, שבהכרח אין משנתנו עוסקת בנוגע בכלי מתכות, שאם כן אף היה מגלח עליו, כיון ש"חרב הרי הוא כחלל", ובמשנתנו הרי מבואר שאינו מגלח עליו. ושלח לו רבינו חיים כהן: "אי זה בית אשר תבנו לי", כי אין לך בית שאין בה כלי מתכות שהיה באהל המת, ואם הנזיר מגלח עליו אף הכהן מוזהר שלא ליטמא בו, וכמו ששנינו במסכת שמחות "כל טומאה שהנזיר מגלח עליה כהן מוזהר עליה, ועוד הקשה לו ממקום אחר. וליישב קושיית רבינו תם, דאם כן מנין לגמרא לפרש שהמשנה עוסקת בכלי עץ, כתבו התוספות "משום דבלאו הכי קים ליה דקתני אשארא דעל כרחך לאו אכולהו קאי ומזה בשלישי ובשביעי" דהא קתני נמי "ימי ספרו וימי גמר", דלאו בני הזאה אינון". ורבינו עקיבא איגר הביא בגליונו את שיטת בעל המאור, שהנוגע בכלי מתכות שנגעו במת אינו מזה בשלישי ובשביעי, ולפי זה קושיית הגמרא היא אף אם משנתנו עוסקת בכלי מתכות; וראה גם ברמב"ן פרשת חוקת. וראה עוד בתוספות שהוכיחו מסוגייתנו, שדין "חרב הרי הוא כחלל" שהוא טעון הזאה שלישי ושביעי לא נאמר אלא בכלי מתכות, ושלא כדברי ה"ר יצחק מסימפונט שאין חילוק בין כלי מתכות לכלי עץ, ראה בדבריהם.

דף נה.

לימא כתנאי [1364], האם נאמר שספק הגמרא אם "משום גושא גזרו עליה" או "משום אוירא גזרו עליה", נחלקו בו תנאים:

מי שהאהיל על המת הרי הוא טמא, אבל אם יש בינו ובין הטומאה דף רחב טפח העומד בגובה טפח, הרי הוא חשוב אוהל לחצוץ בינו ובין הטומאה

דתניא: **הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל**, והם מיני ארגזים גדולים הנישאים על גבי בהמה, ואינם מיועדים לישיבת אדם בתוכם, [1365] וזה ישב בתוכם ונכנס לארץ העמים.

רבי מטמא את היושב בה.

ורבי יוסי ברבי יהודה מטהר את היושב בה.

מאי לאו, האם לא בזה הוא שנחלקו:

דרבי סבר: **משום אוירא** גזרו על ארץ העמים, ולכן אף שהשידה חשובה היא אוהל לחצוץ בין הטומאה שבקרקע לבין היושב בה, [1366] מכל מקום טמא היושב בתוכה משום שנכנס באויר ארץ העמים.

ורבי יוסי ברבי יהודה סבר: משום גושא גזרו על ארץ העמים, וכיון שהשידה חוצצת בין הקרקע לבין היושב בה, לכן אינו טמא.

ודחינן: **לא** כאשר פירשת את מחלוקתם -

אלא **דכולי עלמא** - בין רבי ובין רבי יוסי ברבי יהודה - סוברים: **משום גושא** גזרו עליה, ואילו היה לשידה דין "אוהל" לחצוץ בין הטומאה שבקרקע ליושב בתוכה, אכן לכולי עלמא לא היה היושב בתוכה טמא, אלא שנחלקו אם יש לשידה כשהיא מיטלטלת ["זרוקה"] דין אוהל להפסיק:

מר - רבי יוסי ברבי יהודה - **סבר**:

אהל זרוק - כלומר: אהל שמוליכים אותו אדם או בהמה שרגליהם נוגעות בארץ, וכשידה תיבה ומגדל - [1367] **שמיה אהל** ואף שמיטלטל הוא, היות ורגלי הנושא את האוהל נוגעות בקרקע, ולכן טהור היושב בשידה כיון שהאוהל חוצץ בינו לבין הטומאה.

[1364] גירסת הגמרא וביאורה מתבארים כאן על פי פירושם השני של תוספות, וכשיטת פירוש זה נקטו התוספות בעירובין ל ב ד"ה ומר, וכן החליטו התוספות בחגיגה כה א ד"ה אהל; ותוכן פירושם הראשון של התוספות, יתבאר בהערה אחרונה שבסוף סוגיא זו.

[1365] כמבואר לקמן בהמשך הסוגיא.

[1366] כי ארגזים אלו יצאו מתורת "כלי" המקבל טומאה ואינו חוצץ בפני הטומאה, שכן קיבולם הוא יותר מארבעים סאה, ולכן מועילים הם לחצוץ בפני הטומאה.

[1367] אבל טלית המתנפנפת באויר, או שזרק אדם את השידה באויר אין היא חשובה אוהל, שהרי אין מטלטל אותם מי שרגליו נוגעות בארץ.

ומר - רבי - **סבר**: אהל זרוק [מיטלטל] אף כשמוליכין אותו אדם או בהמה שרגליהם נוגעות בארץ **לא שמיה אהל**, ולכן טמא היושב בתוכה משום גושא.

ומסייעת הגמרא למה שנתבאר בדעת רבי יוסי ברבי יהודה ש"אהל זרוק" כשהוא נישא על ידי אדם או בהמה, הרי הוא חשוב אוהל ומפסיק:

והתניא [בניחותא]: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר**:

תיבה שהיא מלאה כלים, **וזרקה על פני המת**, הרי היא **טמאה**, כלומר: הכלים שבתוכה נטמאו משום שהאהילו על המת, שהתיבה כיון שהיא זרוקה באויר ואינה נישאת על ידי מי שרגליו נוגעות בארץ, אינה חשובה אהל לחצוץ בפני הטומאה.

ואם היתה מונחת התיבה על גבי אדם או בהמה הנושאים אותה, הרי היא **טהורה**, כלומר: הכלים שבתוכה טהורים.[1368] הרי מוכח, שלרבי יוסי ברבי יהודה אהל מיטלטל כשהוא מונח על אדם או בהמה שרגליו נוגעות בקרקע, הרי זה חשוב אוהל, ולכן אף כאן מועילה השידה לחצוץ בפני הטומאה.[1369]

ואיבעית אימא לך לדחות, שלא תהא מחלוקת רבי ורבי יוסי ברבי יהודה בספק אם "משום גושא גזרו עליה" או "משום אוירא גזרו עליה":

דכולי עלמא משום אוירא, והיה לנו לטמא אף את הנכנס בשידה תיבה ומגדל:

ומר - רבי יוסי ברבי יהודה - **סבר**: **כיון דלא שכיחא** [לא מצוי] שיכנס אדם בשידה תיבה ומגדל, לפיכך **לא גזרו ביה רבנן**, וכדאמרינן בעלמא: מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן.[1370] **ומר** - רבי - **סבר**: **אף על גב דלא שכיחא גזרו ביה רבנן**.

ומסייעת הגמרא סברא זו: **והתניא** [בניחותא]:

[1368] לכאורה היה נראה שטעם החילוק הוא, משום שכשמוליכים אותה אדם או בהמה אין אנו מיחסים את הטלטול לתיבה, אלא לאדם הנושאה, ואילו היא עצמה חשובה "מונחת", [דומה קצת למה שאמרו בבבא מציעא ט ב, שאין ספינה נקראת "חצר מהלכת" היות "וספינא מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה"], ולכן נקראת היא בברייתא "**מונחת**" כלומר שאינה מיטלטלת. אך זה אינו, שהרי לפי זה: לו יצוייר שיישאנה אדם באויר, אף היא לא תיחשב "אהל זרוק", ואף שאין רגלי הנושא אותה נוגעות בקרקע, ואילו מלשון התוספות נראה, שעיקר הדין תלוי במה שרגלי הנושא אותה נוגעות בקרקע.

[1369] מלשון הגמרא נראה כאילו לא הוצרכנו לסייעתא מן הברייתא, אלא לפי מה שפירשנו את מחלוקתם ב"אהל זרוק"; אבל באמת אינו כן, שהרי אף לפי מה שפירשנו את מחלוקתם אם משום גושא או משום אוירא, ולדעת רבי יוסי ברבי יהודה הרי הוא טהור משום שלא נטמא בגוש, הרי בהכרח שרבי יוסי ברבי יהודה סובר: אהל זרוק שהוא מונח על אדם או על בהמה הרי הוא חשוב אהל להפסיק, שאם לא כן, אף אם משום גושא גזרו, למה לא ייטמא משום שהאהיל על הגוש.

[1370] סוגייתנו שטיהרה משום "מילתא דלא שכיחא" היא לצד ש"משום אוירא גזרו עליה", **וב**"**משנה למלך**" פרק יא מטומאת מת הלכה א [ד"ה תו גרסינן] כתב, שאם "משום גושא גזרו עליה" אין מועילה סברא זו לטהרו, ואם נכנס בשידה דלא שכיחא ובאופן שהשידה היא "אוהל זרוק" ואינה חוצצת, אז יהיה טמא אפילו שמילתא דלא שכיחא היא; ואולם בריטב"א בעירובין מוכח לא כן [ראה כל זה ב"ארזי הלבנון" ושם נמצאו דברים נוספים בזה].

הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל שאין דרך להיכנס בהם הרי הוא **טהור**, כשיטת רבי יוסי ברבי יהודה.

אבל הנכנס **בקרון** שדרך להכנס בו, **ובספינה ובאיסקריא** [או שנכנס בספינה גדולה שיש בה איסקריא דהיינו תורן [1371]] הרי הוא **טמא**.

ובהכרח שהטעם כפי שנתבאר, דלרבי יוסי ברבי יהודה הרי הוא טהור משום דלא שכיחא, ולכן אינו מטהר אלא כשנכנס בשידה תיבה ומגדל שאינו שכיח להכנס בהם, אבל בשאר דברים שהם שכיחי הרי הוא טמא. [1372] **ואיבעית אימא** לפרש את מחלוקת רבי ורבי יוסי ברבי יהודה באופן אחר:

דכולי עלמא משום גושא גזרו עליה ולא משום אוירא, ואהל זרוק שמוליכים אותו אדם או בהמה, הרי הוא אוהל לכולי עלמא וחוצץ בין הגוש ליושב בתוכה, ונתבאר טעמו של רבי יוסי ברבי יהודה; וביאור מחלוקת רבי עליו הוא:

הכא - במחלוקתם של רבי ורבי יוסי ברבי יהודה במי שנכנס בשידה - בגזירה **שמא יוציא ראשו ורובו לשם** [לאויר ארץ העמים מחוץ לשידה] ויאהיל ללא חציצה על הקרקע הוא ד**פליגי**.

וטעמו של רבי המטמא הוא משום שהוא חושש שמא יוציא ראשו ורובו [1373] חוץ לשידה, וייטמא באהל -

ואף טעם הברייתא דלעיל - המחלקת בין היושב בשידה שהוא טהור [כדעת רבי יוסי ברבי יהודה] ליושב בקרון ובספינה שהוא טמא - משום גזירה זו הוא, שאף רבי יוסי ברבי יהודה לא הקיל אלא בשידה שהיא אטומה ונעולה ואין נקל להוציא ממנה את ראשו ורובו, אבל בקרון וספינה שנקל להוציא ממנה את ראשו ורובו אף הוא מודה שגזרינן והרי הוא טמא. [1374]

[1371] א. כן פירש המפרש, וראה מה שכתבו התוספות, ובמה שכתב על דבריהם ב"ארזי הלבנון". ב. ראה עוד בענין ספינה בהערה הבאה.

[1372] בפשוטו יש ללמוד מדברי הגמרא, שאף בקרקעית הים יש חשש למתים, ואם משום גושא גזרו עליה הרי הוא טמא אף כשהאהיל על הים, שהרי ברייתא זו צריכה בהכרח להתפרש גם אם תמצי לומר ש"משום גושא גזרו עליה".

[1373] לכך נקטה הגמרא: "ראשו ורובו", כי בארץ העמים לא גזרו אלא בכניסת ראשו ורובו, ואפילו למאן דאמר "משום גושא" שהוא מטעם אהל, ובשאר אוהל הרי הוא טמא אפילו כשהכניס אצבעו והאהיל על המת, מכל מקום בארץ העמים לא גזרו אלא בכניסת ראשו ורובו. וב"משנה למלך" [טומאת מת פי"א הלכה א ד"ה ודע שבכ"מ], ביאר על פי זה למה נקרא המאהיל על הגוש בשם "אוירא" [ראה שבת טו ב] ולא בשם "אוהל", והיינו משום שאינו דומה לשאר אוהל שהוא נטמא אף בכניסת אצבע, [ויש מי שהעיר לעיין ממה שמצינו באיסור ביאה באוהל המת לגבי נזיר, שאינו עובר אלא אם בא כולו באוהל, ומכל מקום נקרא "אוהל"].

[1374] כן מבואר בלשון התוספות שהיוצא בספינה הרי הוא טמא משום שמא יוציא ראשו ורובו; ודבריהם צריכים ביאור, שאפילו אם הספינה חשובה אוהל לחצוץ בין קרקעית הים ליושב בתוכה, הרי אינה נישאת על גבי אדם, ואם כן ייטמא היושב בתוכה אף בלי שיוציא ראשו ורובו, שאוהל זרוק באופן זה הרי אינו אוהל לדעת רבי יוסי

ומסייעת הגמרא לפירוש שנתבאר בטעמו של רבי יוסי ברבי יהודה, שהוא משום דהאוהל חוצץ בינו ובין הגוש, ולא משום שהוא מילתא דלא שכיחא: **והתניא** [בניחותא]: **רבי יוסי ברבי יהודה אומר: הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל טהור, עד שיוציא לשם ראשו ורובו**.

ומשמע שבא רבי יוסי ברבי יהודה לבאר למה בשידה הוא טהור אף שבקרון הוא טמא, ולזה הוסיף ואמר: "עד שיוציא לשם ראשו ורובו", כלומר: רק בקרון שנקל להוציא לשם ראשו ורובו הוא טמא משום גזירה שמא יוציא ראשו ורובו, אבל בשידה שאין נקל להוציא ממנה ראשו ורובו, לא נטמאנו אלא לכשיוציא לשם ראשו ורובו, ולא נטמאנו עכשיו משום גזירה שמא יוציא.

ואם כן נסתייע מברייתא זו, שטעם הטהרה בשידה אינו משום דלא שכיח וכדחייה הקודמת, אלא משום שהאוהל חוצץ בינו ובין הגוש ולא הוציא את ראשו ורובו כדי שייטמא, וכדחייה האחרונה של הגמרא. [1375] שנינו במשנה: ובימי ספרו ובימי גמרו על

ברבי יהודה. ואין לומר דבקרקעית הים אין שייך כלל טומאת מת, והטעם שהיושב בתוכה הוא טמא, הוא משום שמא יוציא ראשו ורובו אל שפת הנהר כשהיא מהלכת בצידי הנהר; זה אינו, שהרי כבר נתבאר בהערה לעיל, שאף בקרקעית הים יש חשש טומאת מת. וראה בזה ב"קרן אורה" בסוף ד"ה וראיתי.

[1375] נתבאר על פי תוספות והרא"ש. על פי דרכם היו יכולים לכאורה לפרש שהסיוע הוא לעיקר נידון סוגייתנו, שרצינו בתחילה לומר שנחלקו אם משום גושא או משום אוירא גזרו עליה, ולפי דחיית הגמרא לא בזה נחלקו, ומסייעת הגמרא שלא נחלקו בספק זה, כי היות ורבי יוסי ברבי יהודה הזכיר את הוצאת ראשו ורובו, משמע, שכנגד מה שאמר רבי שהוא טמא משום גזירה שמא יוציא, על זה אמר לו רבי יוסי "לכשיוציא", ואם כן מוכרח שאין טעמו של רבי משום דהוא סובר "משום אוירא גזרו עליה" אלא שאף הוא מודה ד"משום גושא גזרו עליה", ולא טימא אלא משום גזירה שמא יוציא. ויש לומר שלא פירשו כן, משום שאם כן נמצא שהגמרא מוכיחה ששני התנאים סוברים "משום גושא גזרו עליה", ואם כן נפשטה הבעיא, ולא משמע כן בלשון הגמרא; ומיהו בפשוטו לדעת רבי יוסי ברבי יהודה אכן נפשט ש"משום גושא גזרו עליה" ולא משום אוירא, ולכן מטהר הוא בשידה, ומטמא בקרון ובספינה. **תוספת לסוגיא**: א. יש להסתפק, אם ספק הגמרא בטעם הגזירה הוא רק על מה שהוסיפו לגזור על אוירה בגזירה השניה, או שיסוד הספק הוא גם מה היה טעם הגזירה הראשונה אם משום טומאת מת או משום שלא יצא מארץ ישראל לחוץ לארץ, אלא שמתחילה לא גזרו מטעם זה אלא על הנוגע או נושא את גושה, ושוב הוסיפו אף את אוירה; ובמאירי כאן מבואר כצד הראשון, **ואולם ראה מה שנתבאר בזה לעיל בהערות שבסוגיא בדף יט ב**. ב. התוספות התקשו כאן, הרי בגמרא שבת שם אמרו: מתחילה לא גזרו אלא על גושה ואחר כך גזרו על אוירה, הרי שגזרו על אוירה, ואילו כאן מסתפקת בזה הגמרא!? ותירצו, שאוירא המוזכר שם היינו מאהיל על הגוש, ואין הכוונה לאויר ארץ העמים; ויש לפרש - על פי דברי האחרונים - את כוונת דבריהם בשני אופנים: האחד: לא כתבו התוספות שאוירה המוזכר שם היינו אהל על הגוש, אלא להצד שמשום גושא גזרו עליה [כי לפי צד זה בלבד הוקשה לתוספות], אבל להצד שמשום אוירא גזרו עליה, אם כן אף מה שהוזכר שם "אוירא" היינו אויר ארץ העמים ולא אהל על הגוש, ועל דרך פירוש זה נתבאר בפנים, וכמבואר פירוש זה בתוספות הרא"ש והתוספות בגיטין ח ב. [ראה בתחילת הסוגיא ובהערות שם]. השני: דברי התוספות הם לשני הצדדים ואף אם "משום אוירא גזרו עליה", ולצד זה גזרו על הנוגע או הנושא את הגוש, ושוב גזרו על המאהיל על הגוש, ושוב גזרו על אויר ארץ העמים; וראה במהר"ם שי"ף בגיטין ח ב, שכתב, שמלשון התוספות בסוגייתנו משמע כן, אף שמלשון התוספות בגיטין לא משמע כן; וכן הבין ב"זבח תודה" בדברי התוספות בסוגייתנו; וכן נקט המשנה למלך בפשיטות בכל דבריו שבפרק יא מטומאת מת הלכה א. ג. הרא"ש מפרש את תליית דין הזאת שלישי ושביעי בספק הגמרא, באופן אחר מכפי שפירשו התוספות: אם משום אוירא גזרו עליה, אם כן אין זו אלא חומרא בעלמא, ואין טעם לגזור על הזאת שלישי ושביעי שאינה אלא בטומאת מת; ואם משום גושא גזרו עליה, הרי שמשום טומאת מת אנו מטמאים אותה, ולכן צריך הנטמא בטומאת ארץ העמים הזאת שלישי ושביעי.

אלו אין הנזיר מגלח וכו' ואינו סותר את הקודמים **ומתחיל ומונה** מיד [אחר שנטהר, אבל אותם הימים אינם עולים לו]: **אמר רב חסדא**: [1376]

ימי גמרו וספרו של מצורע, אינם כימי טומאתו של מת שאין עולין לו מן המנין מפני שטמא הוא, כי אף טומאת המצורע אינה חלוקה משאר טומאות שימי טומאתו בהם עולים לו מן המנין; ומה ששנינו "ומתחיל ומונה מיד" אבל ימי גמרו וספרו אינם עולים לו מן המנין, הוא רק דין דממילא משום שהוא צריך להקדים לתגלחת הטהרה את תגלחות הצרעת - [1377]

וכיון שנתגלח, צריך הוא למנות שלשים יום של נזירות עד שיגדל שערו, וכמו ששנינו [לעיל לט א]: גילח או שגילחוהו לסטים סותר שלשים יום, ומשום ש"אין גידול שער פחות משלשים יום", ונמצא ממילא שניהוג הנזירות בשלשים הימים האחרונים

ובודאי שלא נתכוין הרא"ש לומר שאינו אלא חומרא בעלמא ואינו ענין לטומאה, שזה ודאי אינו, וכוונתו היא שאין זו טומאת מת, אלא כשאר טומאות בעלמא, ולכן אין צריך הזאת שלישי ושביעי, [ואולם צריך ביאור, אם כן למה אין ימי טומאתו עולים לנזיר מן המנין, והרי לא מצינו דין זה אלא בטומאת מת ומצורע בלבד; וראה בדברי הרא"ש לעיל יט ב וכ א]. ד. לדעת המשנה למלך [טומאת מת יא א ד"ה עוד כתבו התוספות], לא אמרו שטומאת ארץ העמים אינה צריכה הזאת שלישי ושביעי, אלא כשנטמא באויר ארץ העמים, אבל אם נגע או נשא את הגוש או אפילו כשהאהיל עליה [שהיא גזירה נפרדת לדעת המשנה למלך כמבואר לעיל באות ב], הרי הוא טעון הזאת שלישי ושביעי; [ולמד כן מדברי התוספות, אלא שדבריו צריכים לימוד, ראה שם]; וכן הבין ה"זבח תודה" בדברי התוספות בסוגייתנו. ולדבריו, קושיית הגמרא היתה משום שהיא סברה שאם יש טומאת אויר בארץ העמים הרי הוא כלול במשנתנו, ועליה שנינו "ומזה בשלישי ובשביעי"; ולדבריו, כשתירצה הגמרא "אשארא" היינו אף שאר טומאות שבארץ העמים עצמה; **וראה מה שהובא כאן בליקוטים החדשים מדברי החזון איש בכמה מקומות בענין זה**. ה. ביאור סוגיית הגמרא במחלוקת רבי ורבי יוסי ברבי יהודה, נתבארה בפנים על פי פירושם השני של התוספות; אבל בפירושם הראשון פירשו באופן אחר: "אהל זרוק" שנזכר בסוגייתנו הוא אוהל המיטלטל, **ואין נפקא מינה בין אם עומד הוא על גבי בהמה או אדם, או שהוא מיטלטל באויר**, ו"**מונחת**" שנזכר בברייתא דהוי אוהל **היינו שאינה מיטלטלת** אלא נחה. הברייתא שמביאה הגמרא בענין תיבה שהיא מלאה כלים, לא הובאה כסייעתא אלא כקושיא על מה שרצתה הגמרא לומר: לרבי יוסי ברבי יהודה אהל זרוק הוי אוהל, כי בברייתא זו מוכח שלשיטתו אין היא חשובה אוהל, ומכח זה שבה הגמרא למה שרצתה לומר שהם חלוקים בספק אם משום גושא גזרו עליה או משום אוירא, אלא שאין הנידון בשידה מהלכת, אלא בשידה מונחת שאינה מיטלטלת ובזה מטהר רבי יוסי ברבי יהודה כמבואר בברייתא, [ואם תאמר: האיך אפשר שהוא טהור, והרי עד שהונחה השידה הרי היתה מיטלטלת וכבר נטמא בטומאת ארץ העמים!? ביארו האחרונים: שהשידה עמדה על הגבול, והילך האיש בתוכה לארץ העמים, ושידה לא זזה ממקומה]. ו. הקשו התוספות בחגיגה כה א ד"ה אהל על פירוש זה, שלפי זה אין מובן מה שאמרה הגמרא בסוף הסוגיא, שהם חלוקים אם גזרינן שמא יוציא ראשו ורובו, והיינו שלכולי עלמא אינו טמא כל עוד שהוא בתוך השידה, אלא משום גזירה טימא רבי ורבי יוסי ברבי יהודה טיהר, והרי כיון שהוכיחה הגמרא מברייתא שאף לדעת רבי יוסי ברבי יהודה אוהל זרוק לא שמיה אוהל, אם כן יש לטמאות את היושב בשידה, אף אם אין אנו גוזרים שמא יוציא ראשו ורובו, ראה שם.

[1376] דברי רב חסדא מתבארים לפי פשוטם; ובסוף הסוגיא יובא ביאורו המחודש של ה"חזון איש ".

[1377] כן מוכח מדברי רב חסדא שצריך הוא להקדים את תגלחות המצורע לתגלחת טהרתו, שאם לא כן היה מונה את ימי נזירותו וומגלח ואחר כך מגלח לצרעתו, וכן מבואר בברייתא לעיל יז ב [והובאה גם לקמן נו א]: "ימי חלוטו שאין ראוי לתגלחת", ומפרש בגמרא שם, דהיינו שאין שערו ראוי לתגלחת נזירות טהרה, ולמדנו שאין הוא יכול לגלח תגלחת טהרה אלא אם יגלח קודם תגלחת ראשונה של ימי חלוטו; ובתוספות לקמן נו א ד"ה ימי ספרו, מבואר, שאף שער של ימי ספרו אינו ראויים לתגלחת טהרה.

לנזירותו שהיו בתוך ימי גמרו וספרו אינם מועילים לו, שהרי צריך לחזור ולמנותם אחר שיתגלח מצרעתו.

ואם כן: לא **שנו** במשנתנו - שימי גמרו וספרו אין עולין לו מן המנין - **אלא בנזירות מועטת** של שלשים יום ; **אבל בנזירות מרובה - מיסלק נמי סלקין ליה**, אף ימי ספרו וימי גמרו מועילים לו להשלים את העודף על שלשים יום מן הימים שנזר, שהרי די לו בשלשים יום להשלים אחר תגלחתו השניה כדי שיעור גידול שער, ומתבאר יותר בהמשך הגמרא.

רב שרביא היה סבור שכך אמר רב חסדא: אם קיבל על עצמו נזירות של שלשים יום בלבד, הרי שאין ימי גמרו וספרו עולין לו, ואם קיבל נזירות מרובה משלשים יום אף ימי גמרו וספרו עולים לו, ולפיכך **מתיב רב שרביא**:

והרי שנינו במשנתנו: ובימי ספרו ובימי גמרו וכו' **מתחיל ומונה מיד**, **ואין מבטל בהן את הקודמין** שכבר מנה קודם שהוחלט.

ובמאי עוסקת משנתנו שהיא אומרת שאין מבטל בהן את הקודמין?

אילימא במי שקיבל על עצמו **נזירות מועטת** של שלשים יום, ונצטרע אחר יום או יותר מתחילת נזירות, ובזה שנינו שאין מבטל בהן את הקודמין שכבר מנה -

כך הרי אי אפשר לומר, דהרי **קבעי** [צריך הוא] **גידול שיער** של שלשים יום אחר ימי גמרו וספרו, ואין לו כל תועלת מימיו הקודמין שכבר מנה, וממילא נתבטלו ימיו הקודמין!?

דף נה:

אלא לאו במי שקיבל על עצמו **נזירות מרובה** יותר משלשים יום עוסקת משנתנו, וכגון שנצטרע באמצע ימי נזירותו ונותרו לו עדיין שלשים יום למנות, כי אז אכן אותם הימים שכבר מנה קודם שנצטרע עולים הם לו בחשבון ואינם נופלים.

ובכל זאת **קתני** במשנתנו: **מתחיל ומונה מיד** אחר ימי גמרו וספרו, ואילו ימי ספרו וגמרו עצמן אין עולין לו מן המנין.

הרי למדנו שאף בנזירות מרובה אין הם עולין לו מן המנין, ותיקשי לרב חסדא!?

הוא רב שרביא **מותיב לה** [הקשה את הקושיא על רב חסדא], **והוא** עצמו **מפרק לה** [מיישב את הקושיא]:

זה שאמר רב חסדא לחלק בין נזירות מועטת לנזירות מרובה, אין הוא מתיחס לשיעור "קבלת" הנזירות אם מרובה היתה או מועטת, אלא לשיעור הנזירות שנותרה לו כשנצטרע אם מרובה היא או מועטת; וכך הוא שאמר רב חסדא:

לא שנו במשנתנו שאין הימים עולים לו מן המנין - אלא **במי** שקיבל על עצמו **נזירות בת חמשים יום**, **דיתיב עשרין** [נהג עשרים ימים בנזירות], [1378] ורק אז **איתילידא ביה צרעת** [נולדה בו צרעת], שלא נותר לו למנות אלא שיעור "נזירות מועטת"; כי אז: הרי הוא **מגלח צרעתו** [בסוף ימי גמרו ובסוף ימי ספרו] תחילה, **והדר** [ורק לאחר מכן] **יתיב תלתין יומין דנזיר** [יושב הוא את שלשים הימים של הנזירות], כי מה שמנה בימי חלוטו וספרו אף שעלו לו למנין נזירותו, הרי צריך הוא לחזור ולמנותם כדי לגדל את שערו.

אבל אם נותר לו - כשנצטרע - למנות שיעור נזירות מרובה, כי אז את העודף על שיעור נזירות מועטת, מונה הוא בימי גמרו וספרו.

והיות וזו היא ה"נזירות המועטת" ששנינו במשנתנו אף לפי רב חסדא, שוב לא תיקשי: איך שנינן שאינו סותר את הקודמין, **דהא** באופן זה שנותרו לו שלשים יום למנות הרי **אית ליה** אחר תגלחת צרעתו **גידול שער**, ואותם ימים שכבר מנה עולים לו בחשבון ואינם נסתרים. [1379] **מתיב רמי בר חמא** ממה ששנינו במשנה לקמן נט ב:

[1378] א. לאו דוקא נזירות בת חמשים יום וישב עשרים יום, אלא הוא הדין אם קיבל על עצמו ארבעים יום וישב עשרה ימים, ובלבד שכבר עומד הוא בפתח מנין שלשים הימים האחרונים של הנזירות. ב. אין כוונת הגמרא לומר שזו היא האפשרות היחידה שאין ימי חלוטו עולין לו, שהרי כל שכן אם קיבל על עצמו רק נזירות מועטת, שאין הימים עולים לו. אלא שהגמרא באה לבאר כיצד אמר רב חסדא על משנתנו שהיא עוסקת בנזירות מועטת, כאשר בהכרח שהיא מדברת במי שקיבל על עצמו נזירות מרובה וכמו שהוכיח רב שרביא; ולזה מבארת הגמרא שאין בכך סתירה, כי אכן קיבל על עצמו נזירות מרובה אבל לא נותרה לו כשנצטרע אלא נזירות מועטת.

[1379] א. לשון הגמרא "והדר יתיב **תלתין יומין דנזיר**", משמע, שאת שלשים הימים שנותרו לו מנזירותו, אותם הוא מונה עכשיו לאחר שגילח לצרעתו, ובפשוטו הרי אינו כן, שאין זה אלא נזירות לגידול שער; והניחא לשיטת הרמב"ם שה"תגלחת סותרת" כמו סתירה של טומאה - ראה בסוגיא לעיל דף לט - ניחא היטב לשון הגמרא, אך לשיטת התוספות, שהוא גידול שער בעלמא, הלשון בפשוטו אינו מדוקדק; **וראה מה שיתבאר בס"ד בסוף הסוגיא בשם ה"חזון איש**". ב. הקשה רבינו עקיבא איגר: לפי מה שכתבו התוספות בדף לט ב שאם נתגלח אחר מלאת ימי נזרו שני ימים, הרי שדי לו בשבעה ימים לגידול שער, אם כן "באם איזה ימים קודם גמר נזירותו הוא בימי חלוטו וספרו, בזה נימא דעולים ימי ספרו, וממילא בתשלום ימי ספרו יהיה אחר ל"ב לנזירותו, והגילוח אז אינו סותר, ולא בעי גידול שער רק שבעה ימים"!? ולא יישב; **וראה מה שיתבאר בס"ד בסוף הסוגיא בשם ה"חזון איש**". ג. הקשה בקרן אורה: מאי קא משמע לן משנתנו לדעת רב חסדא, והרי כבר תנינן לעיל [לט א] שתגלחת סותרת שלשים יום!? ותירץ, דקא משמע לן משנתנו, שאפילו תגלחת של היתר הרי היא סותרת; ואולם הקשה על זה, כי היות ומסברא היא סותרת משום "גידול שער", אם כן מה לי של היתר ומה לי של איסור [ומיהו לפי שיטת הרמב"ם - וכפי שכתבו האחרונים בהבנת דבריו - שאין זה דין גידול שער בעלמא, אלא דין "סתירה" הוא על ידי תגלחת, יש מקום ליישב כתירוצו של ה"קרן אורה"] ; **וראה מה שיתבאר בס"ד בסוף הסוגיא בשם ה"חזון איש**". ד. יש לעיין, אם כן מה הוא החילוק שאמרו במשנתנו בין ימי הסגרו לימי גמרו וספרו, והרי אם הוסגר כשלא נותרה אלא נזירות מועטת למנותה, אין הם עולים לו למנין שהרי בסוף ימי צרעתו יגלח, וכשם שאם הוחלט או שהחלו ימי ספרו בזמן זה, אין הם עולים לו למנין!? ואולם לפי משמעות דברי התוספות במשנתנו [ראה הערה במשנה] ש"ימי הסגרו" היינו כשלא הוחלט בסופם - ניחא; ואף אם לפי האמת אינו כן, וכמו שכתב הגרי"ז [הובא בהערה לעיל], מכל מקום אין זו קושיא על רב חסדא, היות ו"אמר לך רב חסדא: הכא במאי עסקינן בימי הסגרו שלא הוחלט אחריהם"; **וראה מה שיתבאר בס"ד בסוף הסוגיא בשם ה"חזון איש**". ה. נחלקו הרמב"ם והראב"ד [נזירות ז טו], מאיזה טעם מותר כל נזיר ומצורע לגלח לצרעתו שאינה אלא מצות עשה, ולדחות איסור תגלחת בנזיר שהיא אסורה בלא תעשה ועשה; דעת הרמב"ם היא, משום שימי חלוטו אין עולין לו, ואין מתקיים בהם

א. מצורע אסור לאכול בקדשים עד שייתמו ימי חלוטו ויגלח, ויספור שבעה ימים ובשביעי יגלח, וביום השמיני יביא את קרבנותיו, שהמצורע מחוסר כפורים הוא ואסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנותיו; ואם איחר את תגלחתו אינו מביא את קרבנותיו אלא למחרת.

אבל טמא מת אוכל בקדשים כשיעריב שמשו של יום השביעי לטומאתו, בין שלא היה נזיר ואינו חייב בקרבן, ובין שהיה נזיר טמא מת שהוא חייב בקרבן טומאה, שאין קרבן טומאתו מעכבו מלאכול בקדשים.

ב. מי שהיה חייב בשתי תגלחות, כגון של צרעת ושל "תגלחת טומאה" או של צרעת ושל "תגלחת טהרה", אינו יכול לגלח תגלחת אחת שתעלה לו לכאן ולכאן, אלא צריך לגלח תגלחת נפרדת לכל דבר.

ג. המשנה המובאת כאן [והיא משנה לקמן נט ב], דנה בנזיר שהיו לו שתי טומאות ספק, האחת של מצורע והאחת של טומאת מת, ומבארת המשנה אימתי ייטהר מצרעתו ויותר לאכול בקדשים, ואימתי יצא ידי נזירותו ויהיה מותר בכל איסורי נזירות.

ד. "תגלחת הטומאה" של נזיר טמא מת קודמת להבאת קרבנות הטומאה, [1380] ואין נזיר טמא מת מתחיל למנות נזירות טהרה עד שיביא קרבן טומאה. [1381]

ה. נזיר טמא מת חלוק מן המצורע, שהמצורע המאחר את תגלחת צרעתו לאחר יום השביעי אינו מביא את קרבנותיו אלא למחרת תגלחתו, וכנ"ל בסעיף א, ואילו הנזיר הטמא שאיחר את תגלחת טומאתו לאחר יום השביעי, יכול הוא להביא את קרבנותיו בו ביום, ובלבד שיטבול לפני יום זה.

"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", ואין כאן אלא לא תעשה בלבד, ועשה הרי דוחה לא תעשה גרידא, ואילו דעת הראב"ד היא, משום שנזיר ישנו בשאלה, ועשה של מצורע דוחה לא תעשה ועשה של נזיר שישנו בשאלה. והשתא תיקשי לפי שיטת הרמב"ם: הניחא לדידן שימי חלוטו אין עולין לו, אבל לרב חסדא שימי חלוטו עולין לו, איך מותר המצורע לגלח!?

[1380] דין זה הוא אחד מהיסודות של המשנה שלפנינו, והאחרונים - ראה "פנינים ואגרות משמר הלוי" לנזיר דף יח א - דנו בדין זה אם לכתחילה הוא או בדיעבד ונחלקו בדבר, ולענין משנתנו אין בזה נפקא מינה, כי אין הכרח ממשנתנו שהדינים שנאמרו בה מעכבים בדיעבד. ובעיקר הדין אם הוא מעכב, הנה התוספות בסוף הסוגיא בד"ה ואי ס"ד: "ועד שיגלח לתגלחת נזיר טמא, **אי אפשר** לו לחזור ולמנות נזירות טהרה", ולשונם משמע שהוא בדיעבד, וכנראה כוונתם היא, שהתגלחת מעכבת בדיעבד את הקרבנות, והקרבנות הרי מעכבים את חלות נזירות הטהרה [וראה שם בפוא"ג שכן מבואר בספרי, שהתגלחת מעכבת את הקרבנות]; וראה עוד בתוספות ס א ד"ה תגלחת ובמה שנתבאר שם בהערה; וראה עוד לקמן מד ב "**שהנזיר טהרתו תלויה בימיו** ["**ולא בתגלחתו**"], ובמה שנתבאר בהערה שם; וראה עוד לקמן סד ב "**מודינא לך בנזיר** [טמא] **שמחוסר תגלחת**", ובמה שנתבאר בהערות שם.

[1381] ב"סתם משנה" לעיל מט ב: שנינו ואינו מתחיל למנות אלא עד שיטהר", ובגמרא שם נד א מסתפקת הגמרא "מאי עד שייטהר", ומסקנת הגמרא **לשיטת התוספות** היא: שהכוונה היא עד שיביא קרבנותיו, ולפי זה בהכרח צריך לפרש אף את "סתם משנה" זו כדעה זו, שאם לא כן יסתרו המשניות.

ו. ביאור המשנה יתבאר על פי שיטת רב חסדא; [1382] ועל פי שיטה אחת בתוספות בביאור המשנה.

ז. בסוגייתנו יתבארו רק עיקרי הדינים כדי לפרש את לשון המשנה, ולקמן ס א יתבארו פרטים נוספים בדיני הקרבנות.

נזיר - סתם שחייב בנזירות של שלשים יום - **שהיה טמא** מת **בספק**, וגם **מוחלט** בטומאת צרעת **בספק** [1383] ביום הראשון לנזירותו:

דף נו.

הרי המצורע הזה **אוכל בקדשים** רק **לאחר ששים יום**, כלומר: ביום הששים עצמו, ואפילו אם נרפאה צרעתו כבר ביום הראשון לנזירותו.

כיצד: אין אתה יכול להתירו בקדשים - מספק - אלא לאחר שיגלח שתי תגלחות לצרעתו, ויביא קרבן למחרת תגלחתו השניה.

ומצורע זה שאין טומאותיו אלא ספיקות, הרי אינו יכול לגלח תגלחת ראשונה עד שימלאו ימי נזירותו, כי שמא נזיר טהור הוא ואסור בתגלחת עד יום השלשים, וביום השלשים יגלח, [1384] ועלתה לו תגלחת זו לימי חלוטו אם אכן מצורע הוא, [ואם אינו מצורע, עולה לו תגלחת זו לטומאתו אם טמא מת הוא, או לנזירותו אם טהור לגמרי הוא].

ואף שגילח וטבל ביום השלשים, עדיין אסור הוא לאכול בקדשים, כי צריך הוא - משום היותו ספק מצורע - עוד ספירת שבעה ימים לאחר התגלחת הראשונה, ותגלחת וטבילה ביום השביעי [וקרבן למחרתו] -

והיות שאנו מסתפקים: שמא טמא מת היה ולא מצורע, נמצא שאינו יכול לגלח תגלחת שניה לצרעתו עד שיגלח "תגלחת טומאה" ויביא קרבנות של נזיר טמא מת וימנה לאחריה נזירות טהרה, שהרי כל זמן זה אסור הוא בגילוח כיון שאינו ודאי מצורע; ולא היה יכול להביא את קרבנותיו, כיון שהיה אסור ב"תגלחת טומאה" משום הספק שמא אינו טמא מת, ולא עלתה לו תגלחת לטומאתו אלא ביום השלשים, שאם אכן טמא מת הוא ולא מצורע, הרי שתגלחת זו היא תגלחת הטומאה שלו.

[1382] כי מן הגמרא מוכח שאת המשנה אפשר לפרש כרב חסדא, ולא קשה עליו אלא מן הברייתא.

[1383] ראה בתוספות ובפירוש הרא"ש, כיצד יתכן מי שהוא ספק מוחלט, וראה עוד ב"חזון איש" נגעים ה כ מה שכתב בזה.

[1384] ואם תאמר: אפילו ביום השלשים אינו מגלח, שהרי לכתחילה אין נזיר מגלח אלא ביום שלשים ואחד!? ביארו התוספות "דמשום אכילת קדשים הקילו בשני תגלחיות ראשונות לכתחילה ביום שלשים"; ודבריהם אלו אינם אלא אם דין זה שאין הנזיר מגלח לכתחילה אלא ביום שלשים ואחד הוא רק מדרבנן, ובדבר זה יש סתירות בדברי התוספות בכמה מקומות במסכת זו.

ולכן ביום השלשים אחר שגילח יביא את קרבן הטומאה, [1385] ואז יחל למנות נזירות טהרה מספק, ולכשתסתיים יוכל לגלח תגלחת שניה לספק צרעתו, ונזירות זו מסתיימת ביום החמשים ותשע, והתגלחת שיעשה ביום זה תעלה לו לספק תגלחת טהרה ספק תגלחת שניה של מצורע.

והיות ולא גילח אלא ביום החמשים ותשע, אינו יכול להביא את קרבן צרעתו אלא למחרת הגילוח, שלעולם אין מביא המצורע את קרבנותיו אלא למחרת הגילוח ואפילו כשאיחר את תגלחתו, ולכן יביא את קרבותיו לספק צרעתו ביום הששים ואז יותר לאכול בקדשים.

ושותה יין ומיטמא למתים רק **לאחר מאה ועשרים יום** [היינו ביום המאה ועשרים], כלומר: אינו יוצא מידי ספק נזיר אלא ביום המאה ועשרים.

כיצד: עד יום החמשים ותשעה הרי היה אסור באיסורי נזירות כפי שנתבאר; ואותן שתי תגלחות שעשה יש לחוש שמא היו תגלחות של מצורע, ולא עלו לו לתגלחת נזירותו, ואם כן צריך הוא עוד שלשים יום של נזירות לקיום תגלחת טהרה.

ואת שלשים יום האלו אינו יכול להתחיל ביום החמשים ותשע, אלא ביום הששים לאחר הבאת קרבנות הצרעת, [1386] ובהכרח ימתין עד תשעים יום שהוא יום השלשים ואחד לנזירותו, [1388] ואז יגלח. [1387]

[1385] ובלבד שיטבול לטומאת המת ביום קודם או כמה ימים קודם, כי את קרבנות הטומאה אינו יכול להביא אלא יום אחד לפחות אחרי טבילתו, והיות וטבל כבר, יכול הוא להביא את קרבנות הטומאה המעכבים אותו לחלות נזירות הטהרה ביום התגלחת, [כי המגלח שלא ביום השביעי של הטומאה אלא לאחריו, הרי הוא יכול להביא את קרבנותיו ביום התגלחת], ולקמן ס א יתבאר איזה קרבן טומאה הוא מביא ומה ייעשה בו.

[1386] כן פירשו האחרונים [רבינו עקיבא איגר בתוספותיו למשניות, ה"קרן אורה" ה"ברכת ראש" ועוד] ליישב את קושיית התוספות יום טוב שתמה על דין זה, למה צריך הוא להמתין מלמנות נזירות טהרה עד למחרת הגילוח!? ופירשו האחרונים שהוא משום קרבנות הצרעת שהוא מביא רק למחרת, ולכן ממתין הוא עד שיביאם. וב"ברכת ראש", כתב: שקל וחומר הדבר מנזיר טמא שאינו מתחיל למנות אלא מיום הבאת הקרבן, כל שכן מצורע שהוא מחוסר כפורים, ושם מצורע עליו עד הבאת קרבנותיו, [וראה תוספת ביאור בדבריו, ב"ארזי הלבנון" אות שכ]. ויש לתמוה על פירוש זה: א. הרי אנו דנים אף לפי שיטת רב חסדא [וכן מבואר בתוספות בהדיא **שדין זה הוא אפילו לרב חסדא**], ולרב חסדא, הרי כל הטעם שאין ימי חלוטו וספרו עולין לו, אינו אלא מטעם התגלחת שגילח, ומה זה ענין לקרבנות הצרעת [וכן הקשה ב"ארזי הלבנון"]!? ב. והוא על פי "קהלות יעקב" סימן ד': הרי "טבול יום" של טומאת מת אינו מעכב בחלות נזירות טהרה, כמבואר במשנה טז ב ב"נזיר בקבר" [שאינו מביא קרבן טומאה] שאינו ממתין עד שיעריב שמשו, וכן מבואר בברייתא יז א, וכתבו התוספות [יז א ד"ה אין] את הטעם "דטבול יום קלישא טומאתיה ולא מעכב מלחול נזירות עליו", ואם כן כל שכן "מחוסר כפורים" שהוא קלוש מ"טבול יום".

[1387] הקשה בספר "ארזי הלבנון" אות שי: לשיטת רב חסדא למה צריך הוא להמתין עד תשעים יום, והרי אפילו אם היה מצורע הרי עלו לו ימי נזירותו בימי צרעתו לרב חסדא, ונמצא שהתגלחת השניה היא "אחר מלאת ימי נזרו" בכמה וכמה ימים, ובכי האי גוונא שנתגלח כמה ימים אחר מלאת הרי די לו שימתין שבעה ימים לגידול שער כמבואר בתוספות לט ב. ויש מי שתירץ, דהנה יש להתבונן במי שגילח ביום שלשים שהוא צריך להמתין שלשים יום לגידול שער, ואחר כך נתגלח שוב אחר כמה ימים, הרי ודאי לא נאמר שהיות וימי נזירותו עלו לו, רק שהוצרך לגידול שער, אם כן התגלחת השניה היא כמה ימים אחר מלאת וימתין רק שבעה ימים, שזה ודאי אינו, ובהכרח שבכל שלשים הימים שהוא מגדל שער, אם נתגלח בהם, צריך הוא להמתין שלשים ימים; [ויש לדחות

וכשיגלח ביום התשעים עדיין לא יצא מידי נזירותו, כי שמא היה נזיר טמא ומצורע כאחד, ואותן תגלחות ראשונות היו לצרעתו, וצריך הוא תגלחת טומאה, המתקיימת בתגלחת זו השלישית, ואחריה צריך הוא למנות את ימי נזירות הטהרה שנזר, המסתיימים ביום השלשים ואחד שהוא יום המאה ועשרים, ובו מגלח ומביא קרבן טהרה, ומותר באיסורי הנזירות, וזו היא ששנינו: ושותה יין ומיטמא למתים לאחר מאה ועשרים יום.

ותני עלה, ושנינו על כך בברייתא המפרשת את המשנה:

במה דברים אמורים שממתין הוא ששים יום לאכילת קדשים ומאה ועשרים יום להתרת איסורי הנזירות: **בנזירות מועטת** של שלשים יום.

אבל בנזירות בת שנה, הרי זה:

אוכל בקדשים לאחר שתי שנים, כיצד:

אותם שלשים יום ראשונים שהמתין בנזירות מועטת לתגלחתו הראשונה, [משום הספק שמא נזיר טהור הוא ואסור בתגלחת], ימים אלו שוים - בנזירות זו שהיא בת שנה - לשנה אחת.

ואותם שלשים יום אחרים שהמתין לתגלחתו השניה [משום הספק שמא נזיר טמא מת הוא ולא מצורע, ולא עלתה לו הנזירות הראשונה וצריך למנותה מחדש], אף הם שוים - בנזירות זו - לשנה; וזו היא שאמרו: אוכל בקדשים לאחר שתי שנים.

ושותה יין ומיטמא למתים לאחר ארבע שנים -

וסיפא זו מתבארת רק שלא לפי שיטת רב חסדא; כיצד:

אחר שתי שנים אי אתה יכול להתירו באיסורי נזירות, כי שמא מצורע היה וכל הימים שמנה עד שגילח תגלחת שניה ונטהר לא עלו לו למנין, ועדיין חייב הוא בנזירות טהרה בת שנה שהוא מונה אותה עכשיו [אם לא היה גם טמא מת], הרי לך שלש שנים.

ובסוף שנה שלישית, חוזרים אנו להסתפק שמא מלבד היותו מצורע היה אף טמא מת שעדיין לא גילח "תגלחת טומאה", כי אין תגלחותיו שעשה לצרעתו עולות לו לטומאתו, ועתה יגלח לספק טומאתו, ואז יתחיל למנות נזירות טהרה בת שנה, הרי לך ארבע שנים.

שהוא ממתין באופן זה עד שלשים יום מתגלחת הראשונה, אלא שזה אינו מסתבר]; ואם כן נמצא שהתגלחת השניה של הצרעת הרי היא כתגלחת שהיתה בתוך מלאת שצריך הוא להמתין שלשים יום לאחריה.

[1388] כי היות ואין הוא בא להתיר את עצמו לאכול בקדשים, הרי הוא צריך להמתין עד יום השלשים ואחד, שכן הוא הדין בכל נזירות שממתין עד יום שלשים ואחד, ורק בשתי תגלחות הראשונות היה מותר לגלח ביום השלשים כדי להתירו לאכול בקדשים.

ואי סלקא דעתך דסלקין ליה יומי וכרב חסדא [שאף ימי צרעתו עולים לו למנין ימי הנזירות], הלוא תיקשי: **תיסגי ליה בשלש שנים ושלשים יום** [די לו בשלש שנים ושלשים יום] לנהוג איסורי נזירות!? כיצד:

כשתדון על נזיר זה לסוף שתי שנים שכבר נהג נזירות - תמצא:

שאם נזיר טהור הוא ולא היה טמא כלל, כבר מותר הוא.

ואם מצורע היה ולא טמא מת, אין הוא צריך אלא שלשים יום לגידול שער, שהרי כבר מנה את עיקר נזירותו בימי צרעתו לדעת רב חסדא.

ואם טמא מת היה ולא מצורע, הרי תגלחתו הראשונה היתה לטומאתו ותגלחתו השניה לנזירותו וכבר מותר הוא.

ואם טמא מת ומצורע היה, צריך הוא עתה לגלח לטומאתו שאין התגלחות שעשה לצרעתו עולות לו, ולמנות אחריה מנין נזירות טהרה של שנה.

ואם כן, אף שאין אתה יכול לומר שיגלח לסוף שבעה ימים וימנה עוד שנה, כיון שאנו אומרים: שמא אינו טמא מת, אלא נזיר טהור הוא שהיה מצורע ונתגלח וממתין הוא כעת לגידול שערו ואסור בתגלחת אחרת - מכל מקום הרי לסוף שלשים יום יכול הוא לגלח לספק טומאתו; וכשיגלח לאחר שלשים יום וימנה לאחריה שנת "נזירות טהרה" כבר יצא ודאי מיד נזירותו; הרי לך: שלש שנים ושלשים יום בלבד.

ועוד מתיב רב אשי לדברי רב חסדא:

אין לי אלא ימי טומאתו של נזיר שנטמא במת **שאין עולין לו מן המנין** של ימי הנזירות.[1389]

אבל **ימי חלוטו** של נזיר מצורע **מנין** שאין עולין לו לנזיר מן המנין, ומשהוחלט הנזיר המצורע, אין הוא כולל את ימי חלוטו במנין ימי נזירותו?

ובהמשך לומדת הברייתא את הדין בקל וחומר.

ועד שלא סיים התנא לבאר את המקור לזה, מסביר התנא:

שמא תאמר: למה לי קל וחומר!? והלא **דין הוא** שלא יעלו לו ימי חלוטו מן המנין, מדין "במה מצינו" מימי טומאתו למת, כי היות ושוים הם בדיניהם, יש לך ללמוד זה מזה אף לענין "אין עולין מן המנין"; וכך נלמדנו מן הדין:

[1389] דכתיב: " [ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וגו'] וקדש את ראשו ביום ההוא" דהיינו בתר ימי טומאה, והדר "והזיר לה' את ימי נזרו"; והתוספות שלמדוהו מקל וחומר מסתירת הימים הקודמים, לא כתבו כן אלא משום שבהמשך הברייתא מבואר שאף נזיר בקבר אין עולין לו ימי טומאתו מן המנין, ואת זה אי אפשר ללמוד מן הכתוב הנזכר, שהוא מדבר במי שצריך גילוח וקרבן טומאה, והנזיר בקבר אינו צריך את כל אלו, ולזה צריכים אנו לקל וחומר מנזיר שנטמא שאין ימי טומאתו עולין לו, כמבואר בתוספות במשנה לעיל טז ב.

ימי טומאה מגלח הנזיר ביום השביעי שלהם **ומביא קרבן** ביום השמיני שלהם - **וימי חלוטו** הרי הוא **מגלח** בסוף ימי חלוטו, **ומביא קרבן** ביום השמיני לספרו - [1390]
ואם כן יש לנו להשוותם גם לענייננו, ולומר:
מה ימי טומאתו אין עולין לו מן המנין, אף ימי חלוטו אין עולין לו מן המנין.
ומסביר התנא שאי אפשר ללמוד בדין זה:
לא אם אמרת בימי טומאתו למת שאין הם עולין לו מן המנין, משום **שכן מבטל** [סותר] **בהן את** הימים **הקודמין** של הנזירות, וכמו שנאמר בנזיר שנטמא במת "והימים הראשונים יפלו", ולפיכך אף אין עולין לו מן המנין.
תאמר בימי חלוטו שאין מבטל בהן את הימים **הקודמין** של ימי נזירותו, ולפיכך יש לומר שאף עולין לו הימים האלו מן המנין. [1391]
ולכן צריכים אנו ללמוד שאין ימי חלוטו של מצורע עולין לו לנזיר מן המנין בדין אחר ממי שנזר בבית הקברות שאין לו סתירת ימים הקודמים, ואין הוא מגלח ואינו מביא קרבן טומאה [כמבואר לעיל דף טז ויז] ; **אמרת: ומה נזיר שנזר בקבר** [בבית הקברות] **ששערו ראוי לתגלחת נזירות** טהרה שהרי אינו צריך לגלח לטומאתו, ומכל מקום **אין עולין לו** ימי הטומאה **מן המנין** - [1392]

[1390] צריך ביאור, איך אפשר להשוות ימי טומאתו שהוא חייב גילוח וקרבן מצד דין הנזירות ולא מדין טומאת המת, למצורע שהוא חייב בגילוח וקרבן מצד הצרעת ולא מצד הנזירות!? ובפשוטו מכאן ראיה למה שכתב רש"י בסוטה טו א ד"ה וכי קא מייתי [המצורע] קרבן לאישתרויי בקדשים: "שיש טומאות שהצריכן הכתוב **כפרה לטהרתן**, זב וזבה ויולדת ומצורע **ונזיר שנטמא**", הרי שרש"י סובר, דהכפרה בנזיר טמא היא לטהרת טומאת המת וכשאר מחוסרי כפרה דטומאה. ואין כוונת רש"י לומר, שאף הנזיר הטמא אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו וכשאר מחוסרי כפרה, שהרי מבואר בגמרא כריתות ח ב שמותר הוא לאכול בקדשים [כמו שהקשה ב"קהלות יעקב" נזיר סימן ד, **ראה שם**], אלא כוונתו היא על דרך שכתב רש"י בשבועות יז א ד"ה צריך שהייה: "קרבן נזיר טמא לאו אעוון טומאה אתי, אלא למיחל עליה נזירות טהרה **כשאר מחוסרי כפרה**", והיינו שביסוד הדברים שוה טמא מת לשאר מחוסרי כפרה שהכפרה משלמת את טהרתן, אלא, שטומאת שאר מחוסרי כפרה מעכבת אותם לענין אכילת קדשים וביאת מקדש, ואילו טמא מת מחוסר כפורים מעכבת אותו טומאתו מלחול עליו נזירות טהרה, ועל דרך זה מתבארים גם דברי הר"י מיגש בשבועות לז א ד"ה ת"ש. ולפי פירוש זה צריך לומר שברייתא זו סוברת שהקרבנות מעכבות אותו מלמנות נזירות טהרה, כי כל דברי רש"י אינם אלא לדעת הסובר שהקרבנות מעכבות [ראה לעיל יח ב], אבל לדעת הסוברים [ראה לעיל יח א] שאין הקרבנות מעכבות, אין מקום לדברי רש"י.

[1391] הקשו התוספות [לעיל יז ב, וכאן קיצרו]: למה לא נלמד מצורע ממת באותו "במה מצינו" שאף סותר הוא את הימים הקודמים!? ותירצו: שלעיל בגמרא [מד א] ילפינן מהפסוק "והימים הראשונים יפלו **כי טמא נזרו**", שהטומאה סותרת ואין התגלחת סותרת, הכי נמי נימעוט ונימא דאינו סותר על החלטו, כלומר: מיעוט הוא [שפסוק זה מיותר] "כי טמא נזרו" ולא משהו אחר, והיות והפרשה מדברת בטומאת מת, הרי נתמעט כל מי שאינו טמא טומאת מת.

[1392] הקשה רבינו עקיבא איגר [לעיל יז ב] על הלימוד מנזיר בקבר: "מכל מקום גם על זה נימא: אם אמרת נזיר [בקבר], דימי טומאה כיון דסותרים (ה"נ) [הנזירות], אף בכי האי גוונא דנזר בבית הקברות, אין עולים". הלשון נראית משובשת, ועיקר כוונתו להקשות: הרי נזיר בקבר היינו נמי ימי טומאתו של מת, ואם כן כשם שאין אנו לומדים בקל וחומר מנזיר טהור שנטמא, ומשום שיש לפרוך מה לימי טומאתו שכן סותר בהן את הקודמין, אם כן הוא הדין שאי אפשר ללמוד מנזיר בקבר, כי אף שאין לו ימים קודמין, מכל מקום כשיש לטומאה זו ימים קודמין הרי הן סותרין את הקודמין. והוסיף רבינו עקיבא איגר: "וביותר, דהא גופא מנא לן דנזר בבית הקברות

ימי חלוטו שאין שערו ראוי לתגלחת נזירות טהרה - שהרי צריך לגלח תחילה לצרעתו - **לא כל שכן** שאין עולין לו מן המנין.

מוסיף התנא של הברייתא ומבאר:

ואין לי אלא ימי חלוטו שאין עולין לו מן המנין, וכפי שלמדנו מנזיר בקבר.

ימי ספרו מנין שאין עולין לו למנין ימי נזירות?

ומבארת הברייתא: **ודין הוא**:

דף נו:

מה ימי חלוטו טעון תגלחת, אף ימי ספרו; ולכן: **מה ימי חלוטו אין עולין לו מן המנין, אף ימי ספרו**. [1393]

ממשיכה הברייתא:

יכול אף ימי הסגרו כן שלא יעלו לו ימי הסגרו מן המנין, ומשום שהדין **נותן** שיהיו ימי הסגרו כימי חלוטו:

שהרי מצורע **חלוט מטמא משכב ומושב** שלו, ואף **בימי הסגרו מטמא** הוא **משכב ומושב**.

ואם כן נאמר: **אם למדת לימי חלוטו שאין עולין לו מן המנין, אף ימי הסגרו אין עולין לו מן המנין**.

אמרת: לא תלמד כן, כי יש לפרוך:

אם אמרת בימי חלוטו, שכן חלוטו טעון תגלחת ומביא קרבן [היינו שתי צפרים להזאה ושילוח], **לפיכך אין עולין; תאמר בימי הסגרו שאין טעון תגלחת ואינו מביא קרבן, לפיכך יעלו למנין**.

מכאן אמרו חכמים:

ימי ספרו וימי גמרו של מצורע **אין עולין לו מן המנין**.

דאין עולין, אלא דמסברא כיון דבטהור שנטמא אפילו סותרים, ממילא בנזיר טמא על כל פנים אין עולים, וכמו שכתבו תוספות במתניתין [לעיל טז ב], וכיון דהוא מזה הטעם, ממילא אין ללמוד לימי חלוטו, וצע"ג". ביאור דבריו: כיון שנזיר בקבר כל מקורו הוא מנזיר שנטמא בקבר, הרי לא יתכן שמנזיר שנטמא בקבר אי אפשר ללמוד לימי חלוטו, ואילו מנזיר בקבר - שהוא עצמו אינו נלמד אלא מנזיר שנטמא - יהיה אפשר ללמוד לימי חלוטו, שהרי ממה נפשך, אם נזיר בקבר דומה לימי חלוטו, כשם שלא תלמד לימי חלוטו כך לא תלמד לנזיר בקבר, ואם נזיר בקבר דומה לנזיר שנטמא, שוב אי אפשר ללמוד לימי חלוטו שאינו דומה לנזיר שנטמא.

[1393] הקשו התוספות: למה לא נלמד דין זה מנזיר בקבר, היות ואף ב"ימי ספרו" אין שערו ראוי לתגלחת טהרה, וכהלימוד שלמדה הגמרא לעניין ימי חלוטו!? וראה מה שכתב ב"קרן אורה" ישוב על זה; ובספרי פרשת נשא [פיסקא לא] אכן הגירסא היא באופן אחר והוא נלמד מנזיר בקבר, וכתב שם ב"עמק הנצי"ב" שזו היא גם כוונת הברייתא שלפנינו [ודלא כהבנת התוספות], דהכי קאמר: כמו שימי חלוטו טעונים תגלחת ואין שערו ראוי לתגלחת טהרה, אף ימי ספרו טעונים תגלחת ואין שערו ראוי לתגלחת טהרה, ואם כן כשם שזה נלמד מנזיר בקבר, כך זה נלמד מנזיר בקבר.

אבל ימי הזב והזבה שאינם טעונים תגלחת, **וימי הסגרו של מצורע**, **הרי אלו עולין לו**.
ומפרשת הגמרא את קושייתו של רב אשי מברייתא זו על דברי רב חסדא הסובר: לא אמרו שימי ספרו וימי גמרו אין עולין לו מן המנין, אלא משום גילוח השער שבסופן, ודוקא באופן שבשעה שנצטרע נותרה לו נזירות מועטת למנותה, אבל אם נותרה לו נזירות מרובה משלשים למנותה, הרי שאותו עודף עולה לו אף בימי חלוטו וספרו:
קתני מיהת בברייתא: "**לא אם אמרת בימי טומאה** - שהם אין עולין לו - **כיון שמבטל בהן את הקודמין**, **תאמר בימי חלוטו** וכו'" שהיות ואין מבטל בהן את הקודמין, הרי שהייתי אומר שיעלו לו ימי חלוטו מן המנין.
והרי **במאי**? באיזה שלב של הנזירות אומרת הברייתא שהייתי אומר על ימי חלוטו שהן עולין לו מן המנין?
אילימא בנזירות מועטת, כלומר: שנותר לו למנות כשהוחלט שיעור נזירות מועטת בלבד, אם כן האיך הייתי אומר - אם לא היה לימוד מיוחד על כך - שימי חלוטו יעלו לו מן המנין, **והא בעינן גידול שער** וודאי שאין ימי חלוטו עולין לו מן המנין - וכסברת רב חסדא!?
אלא לאו בהכרח **שבנזירות מרובה** עוסקת הברייתא, כלומר: שהיה לו למנות בשעה שהוחלט שיעור נזירות המרובה משלשים יום, שאם לא הייתי לומד מן הדין שאין ימי חלוטו עולין לו מן המנין, הרי שהיה אפשר למנות את העודף על שלשים יום בתוך ימי חלוטו.
וקתני בברייתא שיש צורך בלימוד **שאף** באופן זה **אין עולין לו** ימי חלוטו **מן המנין**.
אלמא, ומוכח שאף באופן של נזירות מרובה **לא סלקין ליה** [אין עולין לו ימי חלוטו למנין], ודלא כרב חסדא.
ומסקינן: **שמע מינה** שלא כרב חסדא.[1394]

[1394] א. ראיית הגמרא נתבארה על פי התוספות [וראה פירוש המפרש בראיית הגמרא]; וצריך ביאור למה העמידה הגמרא את דבריה על אמצע לשון הברייתא "תאמר בימי חלוטו", ולא על תחילת לשון הברייתא "ימי חלוטו מנין", שאם בנזירות מועטת עסקינן מה יש לשאול מנין, והרי צריך הוא שלשים יום לגידול שער. ב. כתב **החזון איש** [קמ טז, אחר שהקשה על דברי רב חסדא, ראה שם] לבאר את שיטתו: מודה רב חסדא, **שאין** שלשים יום אחרונים של נזירותו **עולין לו** בימי צרעתו, שעיקר דין תגלחת הטהרה הוא על גידול שער שגידל בימים האחרונים לנזירותו, ואם ימים אלו הם ימי צרעתו **אין הם עולים לו** כיון שימים אלו הלוא ימי טומאה הם הצריכה תגלחת. וכתב, דבזה ניחא למה לא הקשתה הגמרא כאן בפשיטות מכל השקלא וטריא של התנא, והרי אם תאמר שכל הנידון הוא באופן שחסר לו גידול שער וכפי שפירש רב חסדא, אם כן למה צריך ללמוד דבר זה מימי טומאה למת והרי פשיטא היא, ועוד שאינו ענין כלל לימי טומאה למת, שהרי בימי טומאתו אין עולין לו ימים אלו מן המנין, ואילו בימי חלוטו הן עולין לו מן המנין, אלא שהתגלחת שבסוף הימים מחייבת אותו בגידול שער. אלא ודאי, שגם רב חסדא סובר ששלשים יום אחרונים **אינם עולים לו** וזה אנו לומדים מטומאה [כלומר: ונפקא מינה בדין זה באופן שמדין גידול שער לא היה צריך להמתין, וכגון שנתגלח לצרעתו אחר מלאת ימי נזרו שאין צריך להמתין שלשים יום, **ראה שם היטב**], אלא שרב חסדא היה סבור שרק שלשים יום "שהן נזירות של עיקר הדין" אינן ראויין בימי

טמא שנכנס למקדש במזיד, ענוש כרת וכו' בשוגג מביא קרבן עולה ויורד וכו', ואין חייבין כרת או קרבן אלא מעזרת ישראל ולפנים וכו'".

כללו של דבר: כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת המקדש ואפילו אחר שטבל וכו, אבל המתטמא בטומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן אף על פי שהוא טמא טומאת שבעה הרי זה פטור על ביאת המקדש, " [לשון הרמב"ם פרק ג מביאת מקדש, שפסק כרבי יהושע במשנתנו].

מתניתין:

אמר רבי אליעזר משום רבי יהושע: כל טומאה מן המת שנזיר הנטמא בה **מגלח עליה** [עושה "תגלחת טומאה"], **חייבין עליה** - הנטמאים בטומאה כעין זו ונכנסו למקדש - **על ביאת מקדש. וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אין חייבין עליה על ביאת**

צרעתו, אבל מה שמוסיף על נזרו מדעתו, גם ימי צרעתו עולין לו, ושלשים יום אחרונים שיוצא מהם לקרבן אין ימי צרעתו עולין לו, וראה עוד שם. ולפי זה מתבאר לשונו של רב חסדא שאמר: "לא שנו אלא בנזירות מועטת", והיינו, דרק לתשלום של נזירות מועטת אין מועילים ימי גמרו וספרו, אבל לתשלום של נזירות מרובה, מועילים אף ימי גמרו וספרו. ואולם לפי מה שפירשו התוספות את קושיית הגמרא האחרונה, שהקושיא היא האיך הייתי אומר שימי חלוטו אין עולין לו, והרי צריך הוא גידול שער; הרי מוכח שלא כדברי החזון איש. כי הברייתא הלוא באה ללמוד מימי טומאה את יסודו של החזון איש **שאין ימי חלוטו עולים לו** לשלשים הימים האחרונים של נזירותו, וכפי שנתבאר משמו, ומאי קשיא לגמרא, והרי לזה צריכים אנו לימוד!? וראה שם בחזון איש בתוך דבריו שהוא מבין את קושיית הגמרא באופן אחר, ראה שם היטב [והוא על דרך המפרש], אבל מדברי התוספות מוכח שלא כדברי ה"חזון איש".

[1395]א. במשנה מצינו שלש טומאות דאורייתא שאין הנזיר מגלח עליהן כלל, והן: גולל ודופק, רביעית דם וכלים הנוגעים במת; ושתי טומאות שהנזיר מגלח על מגען ומשאן ואינו מגלח על אהילן, ואלו הן: עצם כשעורה שהיא מטמאת במגע ובמשא ואינה מטמאת באוהל, ורובע קב עצמות [אף כשאין בו עצם כשעורה] שהוא מטמא במגע ובמשא ובאוהל, ואינו מגלח על אהילו. ואין המשנה באה להוציא את הנטמא במגע או משא עצם כשעורה או אפילו את הנטמא ברובע קב עצמות [שאין בהם עצם כשעורה] ואף שאינו מגלח על אהילו, שהרי הוא מגלח באותו אופן שאנו באים לחייבו על ביאת מקדש, דהיינו במגע ומשא. ויצאו מכח כלל זה: הנטמא בגולל ודופק, וברביעית דם בין במגע ומשא ובין באוהל, וכן הנטמא באוהל רובע עצמות. ואולם הנוגע בכלים הנוגעים במת [שאין הנזיר מגלח עליהן כמבואר במשנה לעיל נד א] נחלקו בו הרמב"ם והראב"ד, וזה לשון הרמב"ם [ביאת מקדש ג יג]: ואי זהו הטמא שחייב כרת על המקדש, כל שנטמא בטומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה וכו' או שיגע באדם או בכלים שנטמאו באותן הטומאות שהנזיר מגלח עליהם, שהרי הוא שני לראשון שנגע במת. והראב"ד השיג עליו: "או שיגע באדם וכו' שבוש הוא זה שאין הנזיר מגלח על מגע כלים שנגעו במת, ואפילו של חרב [כלומר: שהוא כמו חלל, והנוגע בו טמא טומאת שבעה], וכן אינו חייב על מגען על ביאת מקדש", וראה "ספר המפתח". ב. הנה שיטת הרמב"ם [נזירות ז א] היא, כי מאחר שכתוב גבי נזיר "וכי ימות מת עליו" ולא נאמר "וכי יטמא לנפש", מזה למדנו למעט, שאינו מגלח אלא על עצמו של מת, ולכן נתמעטו רובע הקב ורביעית דם ושאר דברים שאין הנזיר מגלח עליהן. וב"חידושי מרן רי"ז הלוי" על התורה בפרשת חוקת כתב לפרש את הפסוקים בפרשת חוקת [יט יא]: "הנוגע במת בכל נפש אדם וטמא שבעת ימים הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר"; וחזר הכתוב ואמר: "**כל הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות** ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא מעמיה", [והיה לו לומר: ואם לא יתחטא וגו' לא יטהר ואת משכן ה' טמא וגו']. וביאר: שהפסוק בא לומר שאין חיוב ביאת מקדש אלא כשהוא נוגע במת בנפש האדם אשר ימות, ואין די במה שנטמא, ולמעט אותן טומאות שאין הנזיר מגלח עליהן; **וראה מה שכתב המאירי שהובא בהערה הבאה**.

מקדש.[1395] **אמר** נחלק **רבי מאיר**: והרי **לא תהא** טומאה **זו** שאין הנזיר מגלח עליה, **קלה מן** טומאת **השרץ** שחייבין עליה על ביאת מקדש![1396]

גמרא:

שנינו במשנה: אמר רבי אליעזר משום רבי יהושע כל טומאה וכו': תמהה הגמרא: **וכי** אטו **רבי אליעזר משום רבי יהושע** סתם - שהוא רבי יהושע בן חנניה - **גמר לה** [וכי למד רבי אליעזר דין זה מרבי יהושע בן חנניה]!?

והא משום רבי יהושע בר ממל גמר לה [והרי רבי יהושע בן ממל הוא זה שלימדו דין זה]!? **דתניא**: **אמר רבי אליעזר**:

כשהלכתי לערדסקיא [שם מקום], **מצאתי את רבי יהושע בן פתר - ראש** [כך היה שם אביו], **שהיה יושב ודן לפני רבי מאיר בהלכה**; והיה אומר לו:

כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה - חייבין עליה משום ביאת מקדש, וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה - אין חייבין עליה משום ביאת מקדש.

אמר לו רבי מאיר לרבי יהושע בן פתר - ראש: **לא תהא** טומאה **זו קלה מהשרץ** שחייבין עליה על ביאת מקדש!

הוסיף רבי אליעזר ואמר: **אמרתי לו** לרבי מאיר: **כלום אתה בקי ברבי יהושע בר ממל** [האם יודע אתה בו שאדם גדול הוא]?

אמר לי רבי מאיר **הן!**

והרי **כך אמר לי** [לרבי אליעזר] **רבי יהושע בר ממל**:

כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה, חייב עליה משום ביאת מקדש, וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה, אין חייבין עליה משום ביאת מקדש.

ומסיימת הגמרא את תמיהתה:

הוי [הנה אנו רואים] **דמשום רבי יהושע בר ממל גמיר לה** רבי אליעזר ולא מרבי יהושע בן חנניה כפי ששנינו במשנתנו!?

אמרו בני הישיבה לתרץ:

[1396]א. מכאן הוכיחו האחרונים שאף טומאות המת שאין הנזיר מגלח עליהן, הרי הן מן התורה, ולא כפשטות לשון הרמב"ם [טומאת מת ג ג] שכתב: "טומאת רובע עצמות באוהל וטומאת רביעית דם וכו' יראה לי שכולן טומאתן אינן דין תורה, שהרי אין הנזיר מגלח עליהן כמו שביארנו בנזירות וכו' לפיכך אני אומר שכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אינה דין תורה", ופירשו, שאינה "דין תורה" אלא "דברי סופרים", וכמו דברים הנלמדים בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שהרמב"ם קוראם "דברי סופרים", וראה עוד בענין זה במה שנתבאר בהערה לעיל דף נג א בשם המפרש. וראה במאירי שכתב כאן: "ומכאן - ממשנתנו שפטרו בה על ביאת מקדש - לגדולי המחברים [הרמב"ם] שכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אינה מן התורה, אלא מדברי סופרים, שאם לא כן, היאך אין חייבין בה על ביאת מקדש, דבנזיר הוא דאיכא למימר "מת" כתיב [כלומר: "עצמו של מת"], אבל ביאת מקדש מיהא למה; ולא יראה כן שאם כן היאך קראה רבי מאיר טומאה חמורה אצל השרץ.

אכן רבי אליעזר למד דין זה מרבי יהושע בר ממל, אלא שרבי יהושע בר ממל למד דין זה מרבי יהושע בן חנניה; **ושמע מינה** ממה ששנה רבי מסדר המשנה: "אמר רבי אליעזר משום רבי יהושע", ולא הזכיר את רבי יהושע בן ממל האמצעי:

כל שמעתתא דמתאמרה בבי תלתא [כל האומר שמועה בשם רב ששמע מרב שני ששמע מרב שלישי]:

קדמאי ובתראי אמרינן, מציעאי לא אמרינן, אין קפידא [1397] אם אין מזכירין אלא את הראשון והאחרון, ואין מזכירים את האמצעי.

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא [אף אנו למדנו במשנה במסכת פאה ככלל זה]!

דתנן:

אמר נחום הלבלר: כך מקובלני מרבי מיאשה, שקיבל דין זה **מאבא** [מאביו], **שקיבל מן הזוגות** [1398] [הלל ושמאי, וקדמו להם: שמעיה ואבטליון, וקדמו להם: יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן], **שקיבלו מן הנביאים** חגי זכריה ומלאכי, והם קיבלו איש מפי איש **הלכה למשה מסיני**:

הזורע שדהו שני מיני חיטין [כגון שחמתית ולבנה], אם **עשאן גורן אחד**, הרי זה **נותן פאה אחת** על הכל, ואם עשאן **שתי גרנות**, הרי זה **נותן שתי פאות** פאה לכל מין ומין.

הרי שהקפיד נחום הלבלר להזכיר את הראשון הוא משה רבינו, ואת רבי מיאשה שהוא האחרון, **ואילו** את **יהושע וכלב** שאף הם בין האמצעיים שהרי קיבלו ממשה, **לא קחשיב** -

ושמע מינה אין קפידא בהזכרת האמצעיים.

מתניתין:

אמר רבי עקיבא: דנתי לפני רבי אליעזר שהיה אומר - כפי ששנינו במשנתנו לעיל דף נד - אין הנזיר מגלח על רביעית דם, אלא על חצי הלוג דם:

והרי **מה אם עצם כשעורה שאינו מטמא אדם באוהל**, הרי **הנזיר מגלח על מגעו ועל משאו** - [1399]

רביעית דם שהוא מטמא אדם באוהל, אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מגעה ועל

[1397] כן כתב הרא"ש בהמשך הענין וכן הוא מוכרח מראייתו של רב נחמן בר יצחק.

[1398] בפרקי אבות [פרק א] מבוארת שלשלת קבלת התורה: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה", ואנשי כנסת הגדולה מסרוה ל"זוגות" שהיה אחד מהם נשיא, והשני אב בית דין.

[1399] וכמבואר לעיל במשנה מט ב.

משאה!? [1400]

אמר לי רבי אליעזר: **מה זה עקיבא!**? והרי **אין דנין כאן מקל וחומר**, שאין דנין קל וחומר מהלכה, ומפרש לה בגמרא.

וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבי יהושע, אמר לי: אכן **יפה אמרת, אלא כן אמרו הלכה** למשה מסיני. [1401]

דף נז.

גמרא

שנינו במשנה: אמר לי, מה זה עקיבא!? אין דנין כאן מקל וחומר, [לפי שאין דנין קל וחומר מהלכה]: **איבעיא להו** לבאר דברי רבי עקיבא: האם הכוונה היא ש**עצם כשעורה** שהנזיר מגלח עליה **הלכה** למשה מסיני היא, כי מעיקר הדין לא היה צריך הנזיר לגלח

[1400] א. נחלקו הראשונים: יש הסוברים: רבי עקיבא סובר שהנזיר מגלח הן על מגעה ומשאה של רביעית דם והן על אהילה, ואף שבעצם כשעורה אין הנזיר מגלח אלא על מגעה ומשאה [כמבואר לעיל מט ב]. ויש הסוברים: כשם שעל עצם כשעורה אין הנזיר מגלח על אהילה, כך אף על רביעית דם הנלמדת מעצם כשעורה אין הנזיר מגלח אלא על מגעה ומשאה. **ולשון** התוספות לקמן נז א ד"ה עצם משמע שאף על אהילה הנזיר מגלח, וכן מבואר מדבריהם לעיל נב א ד"ה שבא, [ומיהו לשונם לעיל נג ב ד"ה התם, משמע, שאינו מגלח אלא על מגעו ועל משאו, ואינו מוכרח]; וכן כתב המפרש כאן. ורבינו עקיבא איגר תמה על המפרש: הרי יש לומר בפשוטו, דרבי עקיבא גם כן אית ליה הלכה דעל חצי לוג באוהל הנזיר מגלח ולא על רביעית, ובא ללמוד מקל וחומר דעל רביעית על כל פנים במגע ומשא מגלח, מקל וחומר מעצם כשעורה, וגם וכו' הא לענין אהלו ליכא קל וחומר דמצינן למימר "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". ביאור דבריו הוא, דבתחילה הקשה: אפילו אם תמצי לומר שיש ללמוד בקל וחומר אף על אהילה של רביעית דם, [ויש ליתן בזה טעם, משום שאף כי בעצם כשעורה אינו מגלח על אהילה, היינו משום שאינו נטמא בה, אבל רביעית דם שהוא נטמא בה הרי הוא מגלח אף על אהילה], מכל מקום, הרי בהכרח שרבי עקיבא מודה שנתקבלה הלכה בדם, שאם לא כן למה לי קל וחומר, וכי למה לא יגלח כיון שנטמא, וצריך לומר שההלכה נתקבלה שלא לגלח ולא נתפרש בה בהדיא שלא לגלח אף על מגעה ומשאה, וסובר רבי עקיבא מכח הקל וחומר שלא באה ההלכה למעט אלא את הנטמא באהילה; ושוב הקשה: "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". ומדברי הגמרא לעיל נב ב משמע נמי שהוא מגלח על אהילה, שהרי בברייתא שם נשנו ששה דברים בדיני טומאה שהיה חלוק רבי עקיבא עם חכמים, וביניהם רביעית דם הבאה משני מתים, ומקשה שם הגמרא ד"שבע הויין" כמבואר בברייתא [**ראה שם**], ולתירוץ אחד בגמרא, אין המספר כולל אלא את אלו שהנזיר מגלח על אהילן, הרי שעל רביעית דם - לרבי עקיבא על כל פנים - הנזיר מגלח על אף על אהילה. והרא"ש תמה על זה שם, היות ויש לנו לומר "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", וביאר שצריך לומר **לפי אותו תירוץ**: לא אמר רבי עקיבא את הקל וחומר אלא לדברי רבי אליעזר, אבל רבי עקיבא עצמו גמרא גמיר שהוא מגלח על רביעית דם. והמאירי כתב כאן: "ואף על פי שרבי עקיבא אף באהילו אומר כן, כמו שהתבאר למעלה בשמועת ששה דברים, מכל מקום לדברי חכמים הוא אומר כן, כלומר: לדידי אף באהילו מגלח, אלא לדידכו במגעו מיהא מגלח"; ואולם לשון התוספות לקמן נז א הוא: מעצם כשעורה בעי ללמוד שיגלח על **אוהל** רביעית דם", "ארזי הלבנון". ב. יש להעיר: לפי שיטת התוספות שיש ללמוד בקל וחומר אף על טומאת אוהל, הרי יש לפרוך את הקל וחומר, כי רובע קב עצמות יוכיח, שהוא מטמא באוהל ואין הנזיר מגלח על אהילו, וראה "ארזי הלבנון" אות שלג. ומה שלא למד קל וחומר על גולל ודופק שהוא מטמא באוהל ואין הנזיר מגלח אפילו על אהילו, פירש ב"קרן אורה", משום שגולל ודופק אין מטמאים במשא. ג. אף ממשנה זו הוכיחו האחרונים, שאותן טומאות שאין הנזיר מגלח עליהן דבר תורה הם ולא דרבנן [ולא כפשטות לשון הרמב"ם, ראה הערה בעמוד זה], שהרי אם כן איך נלמד בקל וחומר.

[1401] לפי מה שנתבאר בהערה לעיל בשם רבינו עקיבא איגר, שאף לרבי עקיבא נתקבלה הלכה, יהיה ביאור דברי רבי יהושע שנתקבלה הלכה בהדיא שלא לגלח אף על מגעה ומשאה של רביעית דם.

עליה, [1402] **ורביעית דם** הרי אנו באים ללמוד **מקל וחומר** מעצם כשעורה שיהא הנזיר מגלח אף עליה, **ואין דנין קל וחומר מהלכה**.

או דילמא: **רביעית דם** שהיא מטמאת באוהל **הלכה** למשה מסיני היא ואין לה מקור בתורה, [1403] **ומעצם כשעורה** אנו באים ללמוד **קל וחומר** על רביעית דם כיון שהיא חמורה ממנה לענין טומאת אוהל - **ואין דנין קל וחומר מכח** חומר שהוא **הלכה** למשה מסיני, כלומר: אם החומרא היא הלכה למשה מסיני, אינו נחשב חומר לעשות על ידו קל וחומר.

תא שמע דתניא בהדיא: **עצם כשעורה הלכה** היא שהנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, **ורביעית דם** מקל **וחומר** אנו באים ללומדה, **ואין דנין קל וחומר מהלכה**.

הדרן עלך פרק כהן גדול

פרק שמיני - שני נזירים

הקדמה לשתי המשניות הבאות:

א. הנזיר שנטמא הרי הוא סותר את ימיו הקודמים, ומגלח ביום השביעי ומביא למחרת קרבנות טומאה, ואם איחר תגלחתו הרי זה מביא קרבנותיו אפילו בו ביום, ובלבד שיקדים תגלחתו, ויש מן האחרונים הסוברים שהוא לעיכובא; ואחר כך מונה נזירות טהרה ומביא קרבנותיו: חטאת עולה ושלמים כולם מן הבהמה.

ב. קרבנות הטומאה הן: חטאת העוף, עולת העוף ואשם; ולדעת משנתנו: החטאת מעכבת את חלות נזירות הטהרה, ואילו העולה והאשם אינם מעכבים.

ג. חטאת העוף באה בכל מקום אפילו על ספק, אבל אינה באה בנדבה; ואף עולת העוף יכול אדם להביא - אם ירצה - בספק, ובלבד שיביאנו בתנאי שאם אינו חייב בה תהא לנדבה, שהעולה באה בנדבה; אבל האשם לדעת משנתנו אינו בא בתנאי נדבה.

ד. נזיר שהוא ספק טמא, אינו יכול לגלח לטומאתו עד שימלאו ימי נזירותו, שהרי ספק הוא לו שמא טהור הוא, והרי הוא אסור בגילוח; ואף לכשימלאו ימי נזירותו צריך הוא

[1402]א. משום שבתורה נאמר גבי נזיר: "על כל נפשות מת לא יבוא" ואין לנו ללמוד שהנזיר מגלח אלא על אותן טומאות המטמאות בביאה דהיינו בטומאת אוהל, תוספות ולהרמב"ם בפרק ב מטומאת מת דרך אחרת במה שאמרו: "עצם כשעורה הלכה", ראה שם]. ובפשוטו, הוא הדין שכל איסורו של הנזיר ליטמא בעצם כשעורה אינו אלא הלכה למשה מסיני, אלא שמכל מקום אסור הוא כיון שאין ימי הטומאה עולין לו, ועובר על "בל תאחר".
ב. יש לתמוה: עד שאנו לומדים קל וחומר מעצם כשעורה שהלכה היא, למה לא נלמד בקל וחומר מרובע הקב עצמות שהוא מטמא באוהל, והנזיר מגלח על מגעו ומשאו אף כשאין בו עצם כשעורה, כמבואר לעיל נג ב!?

[1403]ביארו התוספות: דלית להו "על כל נפשות מת לא יבא [באוהל המת; האמור בכהן גדול] " לרביעית דם, דאדרבה משמע דם חצי לוג, שהוא שיעור שתי נפשות [רביעית דם לכל נפש, ראה שבת לא ב].

להביא תחילה קרבן אחד על כל פנים, ואחר כך יגלח, שאם נזיר טהור הוא, תהא תגלחת זו "תגלחת טהרה".

מתניתין:

שני נזירים - שקיבלו עליהם סתם נזירות של שלשים יום ביחד - [1404] **שאמר להן** עד **אחד**: **ראיתי אחד מכם שנטמא, ואיני יודע איזה מכם**. [1405]

ונמצא כל אחד מהם ספק נזיר טמא, שחייב לגלח ולהביא קרבן טומאה; ואין שניהם יכולים להביא קרבן טומאה כקרבן חובה, משום שרק האחד טמא ונמצא קרבנו של השני שהוא חולין בעזרה. [1406]

וגם אינם יכולים לגלח לאחר שבעה, היות והאחד הרי טהור הוא, ועד שלא ייזרקו דמיו של קרבן טהרה אחד אינו יכול לגלח; וקרבן זה אין שניהם יכולים להביאו בתורת חובה כדי להתיר להם לגלח, שהרי האחד טמא הוא, ועדיין אינו חייב בקרבן טהרה עד שיביא קרבן טומאה וימנה נזירות חדשה, היות והימים הראשונים נפלו; [1407] ולפיכך: הרי אלו השנים צריכים הזאת שלישי ושביעי וטבילה, **ומגלחין** במלאת ימי נזירותם, ותגלחת זו היא תגלחת טהרה לאחד, ותגלחת טומאה לשני -

ומביאין שניהם כאחד **קרבן טומאה וקרבן טהרה**, שיעלה האחד לטמא והאחד לטהור, וכדמפרש ואזיל. [1408]

ואומר כל אחד על חבירו: [1409] **אם אני הוא** שהייתי **טמא**, הרי **קרבן הטומאה** יהא **שלי**, **ואילו קרבן הטהרה** יהא **שלך**.

ואם אני הוא הטהור, **קרבן טהרה** יהא **שלי**, **וקרבן הטומאה** יהא **שלך**.

[1404] המפרש: וראה מאירי ורע"ב בפירוש המשניות ורש"ש כאן.

[1405] כתבו התוספות: צריך לומר שהן שותקין, שאם היו מכחישין אותו לא היה נאמן, כדאמרינן בקדושין [סה ב] "עד אחד בהכחשה מי מהימן".

[1406] מלבד חטאת העוף, שיש לדון אם יכולים הם להביא שנים מאחר שהיא באה אף על הספק, או שמא: כיון שהאחד ודאי טהור, אי אפשר לומר לשניהם להביא קרבן טומאה על הספק.

[1407] בהערה בסוף המשנה יתבאר שלכאורה יכולים הם גם באופן אחר לצאת ידי חובתם, **ראה שם**.

[1408] לשון המשנה "מגלחין ומביאין" משמע שהם מגלחין קודם הבאת הקרבנות; ואולם היות ואינם אלא ספק טמאים, ותגלחת הטהרה הרי היא אחר הבאת הקרבן, ולפני זה אסורים הם בתגלחת, נמצא, שאין הם יכולים לגלח עד שיביאו תחילה קרבן טהרה להתירם בתגלחת, ואחר כך יגלחו שניהם, ואחר כך יביאו את קרבן הטומאה [כי קרבנות הטומאה הם אחר התגלחת]; וראה "ארזי הלבנון" אות ד.

[1409] מאירי; והתוספות כתבו: לאו דוקא נקט "ואומר", אלא זה יקרב לשם מי שהוא, וזה יקרב לשם מי שהוא, וב"קרן אורה" כתב: ולי נראה, כיון שלקחו הקרבנות בשותפות, צריכין שיאמרו בפירוש דנותן לו חלקו בקרבן שכל אחד מחוייב, ראה שם; וראה עוד בחידושי רבי פרץ. ונראה מדברי ה"קרן אורה" שקרבנם בהכרח בשותפות הוא נקנה, ולא נתבאר למה לא יוכלו לקנות מלכתחילה שני קרבנות - אחד להקריבו במלאת ימי הנזירות הראשונה, והאחד להקריבו במלאת הנזירות השניה - ויתנו בשעת הקניה שיהיה כל קרבן למי שהוא מחוייב בו באמת, ואין כאן שותפות וצורך להקנאה כלל, ויש לומר שזו היא דעת התוספות.

וסופרין שניהם **שלשים יום** לנזירות טהרה, שהרי אחת הנזירויות נסתרה מחמת הטומאה ואין אנו יודעים של מי, **ומביאים** במלאת ימי הנזירות **קרבן טהרה** אחד שיעלה למי שהיה טמא וצריך עכשיו קרבן טהרה, וכדמפרש ואזיל.

ואומר: אם אני הוא הטמא [שהייתי טמא], **קרבן טומאה** שהבאנו כבר - היה **שלי**, **וקרבן הטהרה** שהבאנו כבר היה **שלך** שהרי כך התנינו בתחילה, **וזה** שאנו מביאים עכשיו יהא ל**קרבן טהרתי**.

ואם אני הוא הטהור, **קרבן הטהרה** שהבאנו כבר היה **שלי**, **וקרבן הטומאה** שהבאנו כבר היה **שלך** - שכך התנינו, **וזה** שאנו מביאים עכשיו יהא ל**קרבן טהרתך**.[1410]

גמרא:

קיימא לן: ספק טומאה ברשות היחיד הרי הוא טמא, ספק טומאה ברשות הרבים הרי הוא טהור.

מקור הדין שספק טומאה ברשות היחיד הרי הוא טמא, הוא מסוטה שנסתרה וספק אם נבעלה, שאמרה תורה [במדבר ה יג] "והיא נטמאה", וממנה למדנו לכל ספק טומאה ברשות היחיד שהוא טמא.

דעת התוספות בסוגייתנו, שטעם ספק טומאה ברשות הרבים שהוא טהור, הוא משום שאנו מעמידים אותו בחזקת טהרה.[1411]

[1410] **תוספת ביאור**: במשנה לקמן נט ב שנינו לדעת בן זומא, שכאשר מת אחד מהם אחר שנולד ספק הטומאה, כך יעשו: יביא זה שנותר חטאת העוף הבאה על הספק [וכן עולת העוף בתנאי של נדבה; ואשם אינו מביא כלל, שאינו מעכב], וכדי להתיר לו את התגלחת יביא תחילה עולת בהמה בתנאי של נדבה; ולאחר שלשים יום יביא שוב עולת בהמה מספק על תנאי של נדבה ויביא עוד את שאר קרבן טהרתו; ואילו כששניהם חיים לא אמר בן זומא לעשות כן [ויביא כל אחד לעצמו את הכל], וצריך ביאור הטעם!? והניחא מה שאין עושים כן בקרבן הטומאה, יתכן שאין יכולים שניהם להביא חטאת העוף על הספק, כיון שאחד מהם ודאי טהור, וכל שכן שמן הראוי להשתתף באשם, שאם לא כן לא יביאו כלל; אבל את קרבן הטהרה בתנאי של נדבה לכל אחד ואחד [וכמו שאמר בן זומא] למה לא יעשו!? ובסוף המשניות בשולי פירוש "מלאכת שלמה" על משנתנו נדפס פירוש החכם ה"ר יהוסף אשכנזי ז"ל, ושם כתב: "והנה על זה הדרך לא הביאו אלא קרבנות נזירות שלהם וקרבן טומאה אחד **ולא הפסידו כלום**, אבל אילו היה כל אחד מגלח בפני עצמו, **היה כל אחד צריך להביא שני פעמים קרבנות הטהרה**, וקרבן טומאה פעם אחד, כי היה אסור לגלח תגלחת הראשונה אם לא היה מביא קרבן טהרה תחילה, כי שמא טהור הוא, והטהור אסור לגלח עד שיביא קרבן טהרתו תחילה, וגם בתגלחת השניה היה צריך להביא קרבן טהרה, כי שמא טמא היה בגילוח הראשון, וקרבנות הטהרה שהביא בתגלחת הראשונה היו קודם לנזירותו ולא עלו לו, **ולפי זה היה מפסיד הרבה**, **על כן אמרו שיעשה בדרך הנזכר במשנה ולא יפסידו כלום**" וראה עוד שם על המשנה השניה; [וראה גם לשון **המאירי** אחר שפירש את המשנה הראשונה, שכתב בתוך הדברים: "ונמצא עכשיו שלא הפסידו כלום בקרבנותיהם "]. ואולם בתוספות בנמרא שעל המשנה הבאה - למבואר ב"ארזי הלבנון" היא "הנהה" - איתא, וכן **במאירי** במשנה הבאה מבואר, **שאי אפשר** במשנתנו לעשות כבן זומא, ואף שיש בזה עדיפות, שהרי אם מביאים קרבן שלמים אחד, יצטרך הכהן להמתין בהנפת החלב עד שיגלחו שניהם [שהתנופה היא אחר התגלחת], ויש לחוש לסרחון החלב; אלא שלא ביארו לנו הראשונים למה אי אפשר לעשות כבן זומא.

[1411] וכן היא דעת התוספות בסוטה כח ב ד"ה מכאן, ובמסכת עבודה זרה לז ב ד"ה הא; אבל בתוספות במסכת נדה ב א, ובחולין ט ב ד"ה התם מבואר, שגזירת הכתוב היא לטהר ברשות הרבים אפילו במקום שאין להעמידו בחזקת טהרה, וכן היא דעת ראשונים נוספים.

מקשה הגמרא: קתני במשנתנו: "**שני נזירים שאמר להם** [אחד] **ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם** מגלחין ומביאין קרבן טומאה":

ואמאי!?

והרי **כל ספק טומאה ברשות היחיד** שהוא טמא - **מהיכא ילפינן לה** [מנין אנו לומדים]? **מסוטה** שהיא טמאה מספק! ואם כן: **מה סוטה** אין שם - במקום הסתירה שהוא מקום הספק - אלא **בועל ונבעלת, אף כל ספק טומאה ברשות היחיד** שהוא טמא, אינו אלא **כגון דאיכא בי תרי** [שהיו שני אנשים] בלבד.

אבל הכא הרי: **שני הנזירים והאי דקאי גביהון** [העד שעומד אצלם] **הא תלתא** [הרי שלושה איש]. [1412]

ואם כן: **הוה ליה ספק טומאה ברשות הרבים, וכל ספק טומאה ברשות הרבים** הרי **ספיקו טהור**, ולמה צריכים הם להביא קרבן טומאה!? [1413]

אמר רבה בר רב הונא: משנתנו עוסקת **באומר** העד: **ראיתי** מרחוק **טומאה שנזרקה ביניכם**, והיות ואין הוא במקום הספק, אין כאן ספק טומאה ברשות הרבים. [1414]

[1412] ראה תוספת דברים בענין זה במאירי.

[1413] לשון הגמרא משמע, כי מאחר ש"רשות היחיד" היא דוקא בשני אנשים, שוב ממילא יש לנו לטהר לגמרי כאשר יש שלושה אנשים משום "ספק טומאה ברשות הרבים". ולפי שיטת התוספות בסוגייתנו, שספק טומאה ברשות הרבים שהוא טהור הוא משום שמעמידים אנו אותו בחזקת טהרה, ניחא היטב לשון הגמרא, כי מן הדין היה לנו לטהר אף ספק טומאה ברשות היחיד משום חזקת טהרה, אלא שגזירת הכתוב היא לטמא ברשות היחיד, ואם כן כל שאינו בכלל "ספק טומאה ברשות היחיד", ממילא הוא טהור משום חזקת טהרה, ואין אנו צריכים לשם "רשות הרבים" כלל.

[1414] א. כתב הרא"ש שהעד היה עומד במרחק ארבע אמות, **וראה מה שכתב המאירי**. ב. הקשו התוספות: "אם כן - שרשות היחיד היא - יביא כל אחד קרבן טומאה ודאי, דכל ספק טומאה ברשות היחיד שורפין עליה תרומה", [וכן מביא הוא קרבן, ואינו חולין בעזרה]!? יש לפרש קושייתם בשני אופנים: האחד: **למה די להם** בקרבן טומאה אחד, יביא כל אחד קרבן בפני עצמו; וכן היא פשטות לשונם. השני: משמע לתוספות בכוונת המשנה, שאף אם רצו להביא כל אחד קרבן בפני עצמו אין הם יכולים; ועל זה הוקשה להם: כיון ש"ספק טומאה ברשות היחיד טמא", נמצא, שאם ירצו יכולים הם להביא כל אחד קרבן טומאה, ואולם אם לא רצו, די להם בקרבן טומאה אחד, שהרי ממה נפשך הביא הטמא קרבן טומאה; [ופירוש זה לא יתכן לדעת ה"ר יהוסף אשכנזי שהוא סובר במשנתנו, שבלאו הכי לא באה משנתנו אלא לומר כיצד יעשו שלא יפסידו, ואם כן אין מקום לקושיית התוספות]. ועל דרך זה כתבו לפרש בשם הגרי"ז, אלא שביאר שעיקר קושייתם היא על המשנה הבאה, במת אחד מהן שהנותר מביא שני קרבנות עולה [ולרבי יהושע שם טורח להביא אחר שידור כנגדו], ולמה לי טירחה זו, והרי כיון שודאי טמא הוא, אין צריך להקדים לתגלחת הטומאה קרבן טהרה כלל, ויגלח כשאר נזיר טמא. וספק זה תלוי במה שדנו האחרונים בגדר "ספק טומאה ברשות היחיד טמא", שיש לפרשו בשני אופנים: האחד: אפילו אם כלפי שמיא גליא שהוא טהור, בכל זאת הוא טמא [עד שלא נתברר ספיקו]; ולפי צד זה יש מקום לפרש קושייתם כהאופן הראשון דלעיל. השני: אין הוא אלא בחזקת טמא, אבל אם כלפי שמיא גליא שהוא טהור אין הוא "נטמא" מחמת הספק; ולפי צד זה אם יביאו שניהם ביחד קרבן טומאה אחד ודאי שדי להם בזה, כי אין כאן אלא טמא אחד והוא הרי הביא קרבן טומאה, וקושייתם תתפרש בהכרח כהאופן השני. [וראה עוד בענין גילוח נזיר על ספק טומאה ברשות היחיד, ב"ארזי הלבנון" כאן, ובמה שכתבו בשם הגרי"ז לעיל דף נג, ראה שם בשם הגר"א]. ג. תירצו התוספות: לא גמירי מסוטה לטמא ברשות היחיד, אלא דבר שאפשר להיות כסוטה, שאפשר שנטמאת, אבל הכא לא אפשר לטמאות שניהם, דודאי אחד טהור; ותירוצם מחודש הוא, כי למה יש לנו לדון על שניהם כאחד, אין לנו לדון אלא על כל אחד מהם בנפרד, והרי כל אחד מהם יכול להיות טמא. ד. כתב ה"קרן אורה": דאע"ג דבמשנה השניה כשמת אחד

אמר רב אשי לסייע: **דיקא נמי** מלשון משנתנו כתירוצו של רבה בר רב הונא:

דף נז:

דקתני: ואיני יודע איזה מכם, ולשון זה משמע שמעולם לא ידע, ואילו היה הוא ביניהם בהכרח שידע אלא ששכח.

שמע מינה!

שנינו במשנה: שני נזירים שאמר להן אחד, ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם, **מגלחין ומביאין** קרבן טומאה:

א. אסרה התורה להקיף את פאת הראש, שנאמר [ויקרא יט כז] "לא תקיפו פאת ראשכם", ומה היא הקפה: זה המשוה צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו, "צדעיו" הוא השיער הרבה וגדל סמוך לאזנים, ומאחורי אזניו חלק הוא ואין שם שיער, וכן בפדחתו אין שיער, וכשנוטל אותם שבצדעיו דהיינו פאת הראש, ויהיה חלק בלא שיער, נמצא שהוא שוה לאחורי אזניו ופדחתו, [תוספות לעיל מא א]; ובסוגייתנו יתבאר דין מי שגילח את כל ראשו ["הקפת כל הראש"] אם הוא עובר ב"לא תקיפו".

ב. בכלל איסור זה הן "המקיף" והן "הניקף"; והמקיף את הקטן נחלקו בו אמוראים בסוגייתנו אם הוא חייב.

ג. הזהירה התורה את כל ישראל [ויקרא יט כז]: " [לא תקיפו פאת ראשכם] ולא תשחית את פאת זקנך"; והזהירה התורה את הכהנים בפרט [ויקרא כא ה]: "ופאת זקנם לא יגלחו".

ד. ציותה התורה את הכהנים [שם פסוק ו]: " [ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטת]. קדושים יהיו לאלהיהם", ונכלל בעשה זה שלא ישחיתו את זקנם.

ה. אין האשה שייכת בהשחתת זקן, משום שאין זקן האשה חשוב זקן לענין זה; [1415] וממה שסמכה התורה איסור הקפה לאיסור השחתה, למדו חכמים: כל שישנו בהשחתה ישנו

מהן כבר אין הנידון על שניהם, מכל מקום "כל שנולד הספק בשנים, דאי אפשר להחזיק שניהם בטמאים ודאין, אפילו כי מת אחד מהם אחר כך, השני אין עליו אלא ספק טומאה". ולכאורה שעת לידת הספק היא בשעה שנודע להם הספק דהיינו בשעה שהעיד להם העד; ויש להסתפק אם יאמר העד בתחילה לאחד מהם שנזרקה טומאה לידו ואינו יודע אם נטמא, ואחר כך יספר לשני, כיצד יהיה הדין, כיון שבשעת לידת הספק לראשון אין כאן שני כלל. ה. הקשו האחרונים: כיון שאין כאן דין "ספק טומאה ברשות היחיד טמא", אם כן נעמיד כל אחד מהם על חזקתו שהוא טהור, וכשם שאילו היה זה רשות הרבים היינו מעמידים אותם על חזקתם [לפי שיטת התוספות בסוגייתנו]. וראה ב"ארזי הלבנון" אות ט מה שהביא בשם הראשונים ובשם האחרונים בענין זה, וראה עוד ב"קרן אורה" מה שכתב בזה.

[1415] "שאין דרכן בזקן, ואפילו העלו זקן דרך זרות, אף על פי שהוא זקן לענין נגעים לידון בנגעי זקן, לענין פיאה אינו כלום, מאירי; וכן מבואר הטעם ברמב"ם [עבודת כוכבים יב ב], שהוא משום שאין לה זקן, ומטעם זה העבדים שיש להם זקן בכלל השחתה והקפה הם, אף שהוקשו בכל מקום לאשה.

בהקפה, וכל שאינו בהשחתה - כגון אשה - אינו בהקפה, ובסוגייתנו נחלקו אמוראים אם נתמעט מי שאינו בהשחתה רק מאיסור "ניקף", או אף מאיסור "מקיף".
ומקשינן על מה ששנינו שהם מגלחים ומקיפים את פאת ראשם מספק:
ואמאי, האיך שניהם מגלחים ומקיפים שתי פעמים: בסוף שלשים הראשונים, ובסוף שלשים השניים!?
והרי **דילמא לאו טמאין אינון**, **וקעביד הקפה**, כלומר: והרי אחד מהם ודאי שאינו טמא, ואיך יכול הוא לגלח את כל שער ראשו בפעם השניה ולעבור "על לא תקיפו פאת ראשכם"!? [1416]
אמר תירץ **שמואל**: משנתנו עוסקת **באשה** נזירה שאינה אסורה בהקפה, היות ואינה בהשחתת זקן, וכל שישנו בהשחתה ישנו בהקפה, וכל שאינו בהשחתה אינו בהקפה.
ובקטן נזיר.
ומבארת הגמרא: וכי למה הוצרך שמואל לתרץ שמשנתנו עוסקת באשה ובקטן, **לוקמה** [יפרשנה] שמואל אפילו **באיש גדול**, ואם משום איסור הקפה הרי "**הקפת כל הראש לא שמה הקפה**", שלא אסרה התורה אלא את המשוה את צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו, ולא המגלח את כל ראשו -
אלא ודאי **מדלא מוקים לה** שמואל **הכי** [היות ולא פירש כן שמואל את משנתנו], **שמע מינה** הרי למדנו ש**קסבר שמואל**: אף "**הקפת כל הראש שמה הקפה**".
מר זוטרא מתני לה להא דשמואל [היה שונה את דברי שמואל האלו] **אסיפא** דמשנתנו [על המשנה הבאה בדף נט ב, שהיא המשך משנתנו, והובאה משנה זו לעיל נה ב], ששנינו:
נזיר - סתם, שהוא חייב בנזירות של שלשים יום - **שהיה טמא** מת **בספק**, וגם **מוחלט** בטומאת צרעת **בספק** ביום הראשון לנזירותו, וכבר נרפא מן הצרעת הזו:
הרי המצורע הזה - שאסור הוא באכילת קדשים עד שייטהר ויביא קרבנותיו - **אוכל**

[1416] על פי "זבח תודה" שכתב: בסוף שלשים ימים הראשונים ודאי רשאין לגלח, ממה נפשך: אי משום טומאה אי משום טהרה, ורק על תגלחת שניה יש לומר: הרי האחד היה טהור ויצא ידי גילוח בראשונה, ואינו רשאי עכשיו לגלח כל הראש; ואחר כך מצאתי שכן כתב המאירי בהדיא"; [ותמה שם על הרמב"ם פרק ט מהלכות נזירות הלכה טו, שכתב: ואין אחד משניהם מגלח תגלחת טומאה אלא אם כן היו קטנים או נשים; וראה עוד על דברי הרמב"ם, במה שהובא ב"ספר המפתח"]. ואולם לפי דבריו צריך ביאור: הרי במשנה לא נזכרה אלא תגלחת אחת, ואדרבה משמע שבאמת אינם מגלחים [והתגלחת הרי אינה מעכבת לחכמים, ראה משנה לעיל מה ב], שהרי כך הוא לשון המשנה: "**מגלחין ומביאין** קרבן טומאה וקרבן טהרה ואומר וכו', וסופרין שלשים יום ומביאין קרבן טהרה ואומר וכו' וזה קרבן טהרתך", והשמיטה המשנה את התגלחת שאחר הקרבן; **וראה בחזון איש** סימן קמה לדף זה ד"ה ולפי"ז.

בקדשים רק **לאחר ששים יום**, כי אז נטהר הוא לגמרי מספק צרעתו. [1417] "ושותה יין ומטמא למתים אחר מאה ועשרים יום", כי אז יצא מידי ספק נזירותו. [1418] ולמדנו בברייתא על אותה משנה: [1419] **ומגלח ארבע תגלחיות**; כיצד:

שתי תגלחות ראשונות הרי הוא מגלח את כל גופו: לאחר שלשים יום, ולאחר ששים יום, ומשום שיש להסתפק בהם בתגלחת צרעת ראשונה ושניה; ושתי תגלחות אחרונות הרי הוא מגלח את ראשו בלבד: לאחר תשעים יום ולאחר מאה ועשרים יום, ותגלחות אלו הם משום ספק תגלחת נזירות בלבד. [1420]

ותיקשי: **אמאי** מגלח הוא בשתי תגלחות ראשונות את כל גופו - משום ספק מצורע, **והא קא עביד השחתת זקן** ועבר על "ולא תשחית את פאת זקנך", וכן עושה הוא הקפת פאת הראש בכל התגלחות שהוא מגלח, והרי שלש תגלחות אינן אלא מספק!?

ועל כך הוא ש**אמר שמואל**: אותה משנה עוסקת **באשה** שאינה מוזהרת לא על השחתה ולא על הקפה, **ובקטן**. [1421]

[1417] כיצד: אין אתה יכול להתירו בקדשים - מספק - אלא לאחר שיגלח שתי תגלחות לצרעתו, ויביא קרבן למחרת תגלחתו השניה, שהמצורע "מחוסר כפורים" הוא, ואסור באכילת קדשים עד שיביא קרבנותיו. וזה שאין טומאותיו אלא ספיקות - אינו יכול לגלח כלל עד שייתמו ימי נזירותו, כי שמא נזיר טהור הוא ואסור בתגלחת, וביום השלשים יגלח את כל גופו, ועלתה לו תגלחת זו לצרעתו אם מצורע הוא, [ואם אינו מצורע אבל טמא מת הוא, עולה לו התגלחת ל"תגלחת טומאה", או ל"תגלחת טהרה" אם אינו טמא כלל]. ולאחר תגלחת זו, צריך הוא ספירת שבעה ימים ותגלחת שניה של כל גופו, וקרבנות למחרת התגלחת כדי להתירו בקדשים; והיות שאנו מסתפקים שמא טמא מת היה ולא מצורע, הרי שהוא מנוע מלהתגלח שנית עד שימנה נזירות טהרה נוספת. כי אם אכן טמא מת היה, הרי שהיה עליו למנות "נזירות טומאה", לגלח, ולהביא אחריה קרבן טומאה, ואז יתחיל במנין "נזירות הטהרה"; ו"תגלחת הטומאה" הרי לא נתקיימה עד הגילוח ביום השלשים, נמצא שמוטל עליו עתה להביא קרבן טומאה ולמנות אחריה נזירות, ורק אז יותר הגילוח. ולכן יביא את קרבן הטומאה ביום שגילח בו הוא יום השלשים, ויחל מיד למנות נזירות טהרה שתסתיים ביום החמשים ותשע לקבלת נזירותו, ואז יגלח תגלחת שהיא: ספק "תגלחת טהרה" וספק תגלחת שניה של צרעתו; ואת קרבנות המצורע יביא למחרת, כי מאחר שאיחר את תגלחתו השניה, נדחה זמן הבאת קרבנותיו ליום המחרת, נמצא שביום הששים מביא הוא את קרבנות המצורע ומותר לאכול בקדשים.

[1418] כיצד: עד יום החמשים ותשעה - בו גילח בשנית - הרי היה אסור באיסורי נזירות כפי שנתבאר; והיות והוא ספק מצורע, הרי שאותם הימים שמנה עד שהביא קרבנותיו ביום הששים ויצא מידי צרעתו אינם עולים לו למנין נזירות טהרה, ואם כן צריך הוא עוד שלשים יום של נזירות לקיום תגלחת טהרה; ובהכרח ימתין עד תשעים יום שהוא יום השלשים ואחד לנזירותו, ואז יגלח את ראשו. וביום התשעים כשגילח עדיין אינו מותר באיסורי הנזירות, כי אם היה טמא מת מלבד צרעתו, הרי שלא נתקיימה "נזירות הטומאה" אלא לאחר שהביא את קרבנות ספק צרעתו - שאין ימי הצרעת עד להבאת הקרבנות עולים לו ל"נזירות טומאה" - והתגלחת שעשה ביום התשעים היא היא תגלחת טומאתו, שרק לאחריה יכול הוא להביא את קרבן הטומאה שלו, ולהתחיל במנין נזירות הטהרה. ולכן יביא אחר התגלחת שביום התשעים את קרבן הטומאה, ויחל ביום זה למנות נזירות טהרה, והיא תסתיים ביום המאה ועשרים, שהוא יום ה"שלשים ואחד" של נזירות זו, ואז יגלח ויביא קרבנות טהרה.

[1419] בגמרות שלפנינו נראה ש"ומגלח ארבע תגלחיות" נשנה במשנה, אך אינו כן, ולקמן ס א מביאה הגמרא את זה מברייתא.

[1420] וראה תוספת ביאור בהערות 3 4 לעיל.

[1421] בתורת כהנים תחלת פרשת מצורע מבואר, שתגלחת המצורע בכהן היא נעשית, וכן פסק הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת [יא ה]; והשתא תיקשי: לפי רב הונא הסובר בהמשך הסוגיא ש"המקיף את הקטן חייב", אם כן איך אפשר לפרש את משנתנו בקטן, והרי הכהן עובר על הקפה, ואפילו לרב אדא בר אהבה הסובר "המקיף את הקטן

אמר רב הונא:

המקיף את הקטן - אף שהקטן אינו בכלל דין "ניקף" - **הרי הוא חייב**, ומשום שכשאמרה תורה "ולא תקיפו פאת ראשכם", אסרה התורה את הגדול מלהיות "מקיף" אפילו את הקטן, כי כל פאה במשמע.

אמר תמה **ליה רב אדא בר אהבה לרב הונא**, אחר שראה את בניו של רב הונא כשכל שער ראשיהם מגולח עם הפיאות:

לשיטתך - **לדידך** [לבנים שלך] **מאן מגלח להון** [מי מגלח ומקיף אותם], והרי המקיף את הקטן חייב!?

כלומר: אני סובר: שהמקיף את הקטן הרי הוא פטור, אבל לשיטתך ש"המקיף את הקטן חייב", אם כן מי מקיף את פאת ראשי ילדיך!?

אמר ליה רב הונא לרב אדא בר אהבה: **חובה** [1422] אשתי היא זו שמקפת אותם, מפני שאני סובר: אשה אינה בכלל איסור "מקיף", וכפי שיתבאר טעמו בהמשך הגמרא. [1423]

אמר לו רב אדא בר אהבה: אף האשה בכלל איסור "מקיף", ואם כן לשיטתך שאתה סובר: המקיף את הקטן הרי הוא חייב, וכי **תקברינון חובה לבניה** [תקבור חובה אשתך את בניה]!? כלומר: וכי רוצה אשתך להיות שכולה מבניה!? [1424]

והיתה זו כשגגה שיוצאת מלפני השליט, **וכולהו שני דרב אדא בר אהבה לא אקיים ליה זרעא לרב הונא** [כל ימי רב אדא בר אהבה, לא היו בניו של רב הונא מתקיימים]. [1425]

ומבארת הגמרא: [1426] **מכדי תרוייהו**, הרי בין רב הונא ובין רב אדא בר אהבה **סבירא להו** "**הקפת כל הראש שמה הקפה**", כי שניהם לא דנו להתיר את הקפת ראשי ילדיו של רב הונא משום שהיתה זו "הקפת כל הראש".

פטור", הרי אסור להאכיל את הקטן איסור בידים, וכעין זה הקשו האחרונים בהמשך הסוגיא על תוספות [ראה הערה 9], וראה מה שנתבאר שם. וביותר תיקשי על הרמב"ם בפרק י' מהלכות נזירות שפסק כל זה, ולא הזכיר שלא יגלחנו הכהן, ואף שדעת הרמב"ם בפרק יב מהלכות עבודת כוכבים שהמקיף את הקטן חייב, ו"הקפת כל הראש שמה הקפה".

[1422] כך שמה של אשת רב הונא.

[1423] צריך ביאור, והרי אסור לספות לקטן איסור בידים, והאיך גילחה אותם חובה והכשילתם באיסור "ניקף"!? וראה "ארזי הלבנון" אות טו בשם האחרונים.

[1424] נתבאר על פי הרא"ש, שכתב: "וכי היא רוצה שתקבור את בניה שאינה יראת העונש על שהיא מקפת אותם; הוי כשגגה היוצא מלפני השליט, וקברה בניה אף על פי שלא קילל אותה"; וכן משמע מתוספות, שכתבו דהוה כשגגה היוצאת מלפני השליט. ובתוספות בבא קמא פ א בד"ה חובה, כתבו בפירוש ראשון שקילל אותה.

[1425] בבבא קמא פ א הלשון הוא: לא אקיים זרעא לרב הונא **מחובה**.

[1426] הקדמה זו: מכדי תרוייהו וכו' אינה מובנת, וראה שיטה מקובצת בשם תוספות חיצוניות; ומכל מקום לא הזכירה כאן הגמרא את דינו של רב הונא באמצע ענין "הקפת כל הראש", אלא כדי ללמוד מדברי שניהם ש"הקפת כל הראש שמה הקפה".

ובמאי קמיפלגי רב הונא הסובר: המקיף את הקטן הרי הוא חייב, אך האשה מותרת להקיף, כשם שהיא מותרת להיות "ניקף", ורב אדא בר אהבה הסובר: המקיף את הקטן פטור, אבל האשה אסורה באיסור "מקיף".

ומפרשינן: **רב הונא סבר**: המקיף את הקטן חייב, שאף פאת הקטן בכלל "פאת ראשכם"; ואילו האשה אינה אסורה באיסור "מקיף", היות וכתוב בתורה: "**לא תקיפו פאת ראשכם, ולא תשחית את פאת זקנך**"

-

והרי לכך סמכה התורה השחתה להקפה, כדי ללמד: **כל שיש לו השחתה יש לו הקפה**, הרי הוא אסור להיות "ניקף" ולהיות "מקיף", **והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו נמי בהקפה** [ונשים אלו היות ואינן בלאו של השחתה, לכן אינן גם בלאו דהקפה].

וסובר רב הונא, שנתמעטו הנשים מהקפה בין מאיסור "ניקף" ובין מאיסור "מקיף".

ורב אדא בר אהבה סבר המקיף את הקטן פטור, היות ובכלל מה שאמרה תורה "לא תקיפו - ולא אמרה: "לא תוקפו" [1427] - פאת ראשכם", הרי **אחד המקיף ואחד הניקף במשמע** -

ואם כן הרי **איתקש מקיף לניקף**, ולמדנו: **כל היכא דניקף מיחייב, מקיף נמי מיחייב** וכגון המקיף את הגדול, ואולם **ההוא קטן, הואיל וגופיה** [הוא עצמו] **לאו בר עונשין הוא** ולא **מיחייב** [אינו בר עונשין להתחייב], לכן **המקיף ליה** לקטן **נמי לא מיחייב**. [1428]

ואף חלוק רב אדא בר אהבה על רב הונא במה שאמר: אשה שאינה בהשחתה אינה בהקפת אחרים, ומשום שלדעתו לא נתמעטה האשה אלא מעיקר פשט הפסוק דהיינו להיות ניקף, אבל אין הסמיכות ממעטת אותה מאיסור "מקיף", היות והוא אינו עיקר פשט הפסוק. [1429]

[1427] על פי תוספות; ולולא דבריהם היה מקום לפרש, שהלימוד הוא ממה ששינתה התורה מלשון רבים דגבי הקפה ["לא תקיפו"], ללשון יחיד דגבי השחתה ["ולא תשחית"].

[1428] א. כתבו התוספות בביאור טעמו של רב הונא שנחלק בזה: "לא מסתברא ליה לרב הונא למידרש דמשום דאפקיה קרא בהך לישנא ד"לא תקיפו" דמשמע אמקיף ואניקף, למימר: דהיכא דניקף לאו בר חיובא מקיף נמי פטור, דהיינו למיגמר מגברא על גברא לא משמע ליה". ב. ביארו תוספות את מקורה של הגמרא שלרב אדא המקיף את הקטן פטור, שהוא ממה שאמר רב אדא: "ודידך מאן מקיף להו", דמשמע: לדידי אפילו גדול מקיף לקטן, אבל לדידך מאן מקיף להון. ג. נסתפקו התוספות [סוף ד"ה ורב] לדעת רב הונא המחייב במקיף את הקטן, אם מקיף את האשה כמקיף את הקטן, אבל להקיף גוי ודאי מותר.

[1429] א. יש לפרש, ששתי המחלוקות - דהיינו: מקיף את הקטן ואשה שהקיפה - ממקור אחד הם נובעים, [וכדמשמע קצת מלשון הגמרא, שלא הזכירה כלל, למה נחלק רב אדא על רב הונא באשה שהקיפה]: רב אדא סובר: עיקר איסור התורה הוא הניקף, והרחיבה התורה את האיסור גם על מי שמקיף אותו וכעין מסייע לדבר עבירה, ולכן המקיף את הקטן פטור, ואף לכן מפרש הוא את המיעוט: "כל מי שאינו בהשחתה אינו בהקפה", רק על הניקף שהוא העיקר. ואילו רב הונא סובר: איסורו של המקיף איסור בפני עצמו הוא, וכשם שאסור להיות ניקף כך אסור לעשות מעשה הקפה, ולכן המקיף את הקטן חייב, ואף לכן הסמיכות נדרשת הן על הניקף והן

כאן שבה הגמרא לנידון שפתחה בו הגמרא, והוא: אם "הקפת כל הראש שמה הקפה"; ושואלת:

לימא "**הקפת כל הראש** שמה הקפה" **תנאי היא**, האם יש לנו לומר שנחלקו התנאים של הברייתות הבאות - בהקפת כל הראש אם שמה הקפה!?

כתוב בפרשת מצורע [ויקרא יד ט]: "והיה ביום השביעי [לימי ספרו של מצורע אחר שנטהר מצרעתו] יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו ואת כל שערו יגלח", ובסוגייתנו יתבאר לשם מה הוצרכה התורה - אחר שכללה את כל שער הגוף במאמר הכתוב "יגלח את כל שערו" - לפרט את ראשו ואת זקנו" והרי אלו בכלל שאר השער הם. [1430]

דתנו רבנן: "**ראשו**" **מה תלמוד לומר!**? והלא בכלל שערו הוא, ולמה פירט הכתוב ואמר: "ראשו"!?

לפי שנאמר: "**לא תקיפו פאת ראשכם**" -

דף נח.

יכול אף כל **מצורע כן** שלא יקיף את ראשו אלא את שאר שערו בלבד, לפיכך **תלמוד לומר**: "**ראשו**" שהוא מיותר, כדי ללמד שהמצורע מקיף את ראשו, כי העשה דוחה את הלא תעשה. [1431]

על המקיף. ב. כתבו התוספות: אף לרב אדא המקיש מקיף לניקף, וכל שאין הניקף חייב אף המקיף אינו חייב, מכל מקום אין אומרים: כל שאין המקיף חייב וכגון גוי אשה וקטן אף הניקף אינו חייב, ויהא מותר להיות ניקף מהם; כי ההיקש אינו אלא לומר שכל מי שאינו בכלל עיקר פשט הפסוק דהיינו ניקף, אף אינו בכלל מקיף, אבל לא מסתבר להקיש ולומר: כל מי שאינו בכלל מקיף שהוא אינו בכלל עיקר פשט הפסוק, אף אינו בכלל ניקף, [ולפי מה שנתבאר באות א מבוארים דבריהם היטב]. והוכיחו כן המבואר בהמשך הסוגיא שהעשה של תגלחת מצורע דוחה לאו של הקפה, ואם אין איסור להיות ניקף מגוי אשה וקטן, למה ידחה, והרי אפשר שיהיה ניקף על ידם. וב"ארזי הלבנון" אות כז הביא אחרונים שהקשו, איך יגלח על ידי גוי או אשה, והרי תגלחת המצורע נעשית בכהן, וראה מה שהביא שם.

[1430] בשמועה הבאה מפלפלת הגמרא בביאור שתי ברייתות שנזכרו גם לעיל דף מ ומא, וביבמות דף ה, "**ומוחלפת השיטה בכל הני תלת דוכתי**", כלשון ה"קרן אורה" נח א סוף ד"ה ולמ"ד.

[1431] א. מבואר בתוספות, שלפי הסלקא דעתין בגמרא, עיקר חידוש התורה הוא ש"הקפת כל הראש שמה הקפה", אבל לא בא הכתוב לחדש ש"עשה דוחה את לא תעשה" כי זאת ידענו ממקור אחר, ראה בדבריהם נז ב ד"ה לפי, וב"ארזי הלבנון" שם אות ל. ב. הקשו האחרונים [**ראה** "ארזי הלבנון אות כד]: למה מותר לישראל להקיף את המצורע, והרי הקפת המצורע יכולה להתקיים על ידי קטן וגוי, [וכעין מה שכתבו התוספות, שאם לא היה איסור להיות "ניקף" על ידי גוי, היה צריך המצורע להיות ניקף על ידו], וכן קשה, איך מותר להקיף את הנזיר!? והביא בשם ה"אפיקי ים", דהניחא לרב אדא הסובר שאין המקיף חייב אם אין הניקף בר חיובא, אם כן כיון שנדחה הלאו אצל הניקף אף המקיף מותר, אבל לרב הונא תיקשי!? והביא בשם "בית הלוי", דזה לא מיקרי "אפשר לקיים שניהם" אם יכול להקיף על ידי אחר, כל שאין הוא עצמו יכול לקיים את המצוה, ראה שם. ונראה מדבריו שלא הוקשה לו אלא משום שגבי המקיף "אפשר לקיים שניהם", ולכאורה יש להקשות: הרי המצוה מוטלת על המצורע ולא על אחר, ואיך יידחה הלאו של המקיף מפני מצותו של הניקף.

ותניא אידך: "**ראשו** מה תלמוד לומר!? **לפי שנאמר גבי נזיר**: "**תער לא יעבור על ראשו**", **יכול אפילו נזיר** - בתוך מנין נזירותו - כשהוא **מצורע כן**, שלא יקיים מצות תגלחת המצורע [1432] - כדי שלא לעבור לאו זה, היות ומצטרף אליו עשה ד"קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה -

לפיכך **תלמוד לומר**: "**ראשו**" שהוא מיותר, כדי ללמד שאף הנזיר המצורע מגלח את ראשו בתער. [1433]

מאי לאו תנאי היא, כלומר: האם לא מוכרח שיסוד מחלוקת הברייתות אם "ראשו" מלמד על דחיית לא תעשה ועשה או דחיית לא תעשה בלבד, הוא בדין "הקפת כל הראש"!?

כי **למאן דאמר** ד"ראשו" מרבה את תגלחת **הנזיר** האסורה בלא תעשה ועשה, הוא משום דקסבר:

"**הקפת כל הראש לא שמה הקפה**", והיות שיכול הוא להקיף בדרך זו, הרי ודאי שלא התירה התורה למצורע להקיף באיסור דהיינו: בהקפת הפיאות תחילה, ובהכרח דכי **אתא קרא** ד"ראשו" - לנזיר מצורע ו**למידחי את לא תעשה ועשה** של תגלחת הנזיר, ולא ללאו בלבד.

ואידך - הסובר ש"ראשו" מרבה הקפת הראש האסורה בלאו בלבד - **סבר**:

"**הקפת כל הראש שמה הקפה**" ובכל אופן שיגלח יעבור על איסור, ולכן יש לנו לומר דכי **אתא קרא** רק **למידחי לאו גרידא** [לאו בלבד] ולהשמיענו ש"הקפת כל הראש שמה הקפה", [1434] אבל לדחות לאו ועשה לא נשמע מ" ראשו".

אמר דחה **רבא**:

לא, **דכולי עלמא** - ואף לדעת הסובר ש"ראשו" בא להתיר הקפה - "**הקפת כל הראש לא שמה הקפה**", ולא בא הכתוב להתיר לגלח את ראשו בדרך של הקפת כל הראש ולהשמיענו שהקפת כל הראש שמה הקפה -

[1432] שאינה נעשית אלא בתער, כמבואר לעיל מ א.

[1433] ובסוף הסוגיא [נח ב] מתבאר, במה שונה "לא תעשה ועשה" דנזיר משאר לא תעשה ועשה שאינם נדחים מפני עשה. עוד יתבאר שם, שאף התנא הלומד מ"ראשו" להקפת כל מצורע, מודה שהנזיר מגלח את ראשו, ושם מתבאר המקור לזה.

[1434] כן כתבו התוספות שלפי הסלקא דעתין הכתוב בא לחדש ש"הקפת כל הראש שמה הקפה" ולא ש"עשה דוחה לא תעשה", ראה דבריהם בד"ה לפי, וכן מפורש בדבריהם לעיל מא ב ד"ה ואי. אבל הרא"ש משמע שמפרש כפשוטו, שהפסוק בא לחדש שעשה דוחה את לא תעשה, אבל "הקפת כל הראש דשמה הקפה" סברא היא לדעת הסובר כן, וראה מה שביאר ב"ארזי הלבנון" אות ל.

וכי אתא קרא - לדעתו - **לכגון שהקיף** תחילה את פיאותיו **ולבסוף גילח** את שאר השערות שבראשו, כלומר: להתיר לו אם ירצה לגלח שלא בדרך הקפת כל הראש, דהיינו להקיף תחילה את פאותיו ושוב לגלח את ראשו -

ולחדש בא הכתוב: **כיון דאילו גלחיה בחד זימנא לא מיחייב - כי הקיף ולבסוף גילח נמי לא מיחייב**, [1435] כלומר: חידוש התורה הוא: אף על פי שאין דחיית הלאו נצרכת לקיום העשה שהרי יכול לגלח ב"הקפת כל הראש" המותרת, בכל זאת מותר לגלח אף בדרך זו שהיא אסורה.

ובזה הוא שנחלק התנא הסובר ש"ראשו" מלמד על דחייתם של עשה ולא תעשה בתגלחת נזיר מצורע, כי לדעתו, ודאי לא התירה התורה הקפה כשיכול לקיים את מצות התגלחת בהיתר, ובהכרח שלתגלחת נזיר בא הכתוב, ולדחות לא תעשה ועשה.

ותמהינן: **ומי כתב קרא הכי**, כלומר: וכי יש לומר שבא הכתוב לדחות לאו של הקפה, כשיכול לקיים את העשה דתגלחת בהיתר!?

והאמר ריש לקיש: **כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב, ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה**, ואם כן היות ויכול הוא לקיים את שניהם - וכגון שיגלח תחילה ואחר כך יקיף, שהיא הקפת כל הראש ואין שמה הקפה - אין עשה דתגלחת המצורע דוחה את הלאו!? [1436]

אלא דוחה הגמרא באופן אחר את אשר רצינו לפרש, שנחלקו התנאים בדין "הקפת כל הראש":

דכולי עלמא "**הקפת כל הראש שמה הקפה**" ומסברא בעלמא ולא נצרך כתוב ללמדנו זאת, דכי אטו משום שהוסיף לגלח לא יתחייב על הפאות.

ובכך נחלקו: מאן דסבר "ראשו" מלמד על דחיית לאו לבד, סובר שכאן חידשה לנו התורה ש"עשה דוחה את לא תעשה"; [1437] ומאן דסבר "ראשו" מלמד על דחיית לא תעשה

[1435] לשון הגמרא מגומגם מאד, והתוספות שלא פירשו כלום בזה, נראה שלא היו גורסים את זה כלל; אך ראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות לא.

[1436] כלומר: אם כדבריך, נלמד מכאן לכל מקום שאפשר לקיים את שניהם שהעשה דוחה את הלאו, ודלא כריש לקיש; וצריך לפרש דפשיטא לגמרא שלא נחלק אדם על דברי ריש לקיש, שאם לא כן יש לומר דריש לקיש סבירא ליה כהברייתא השניה שחלוקה בסברא זו עצמה, וכפי שנתבאר.

[1437] ואם תאמר: האיך נלמד מכאן לכל התורה כולה שעשה דוחה את לא תעשה, והרי לאו של הקפה אינו שוה בנשים [כיון שאינם בהשחתת זקן, וכל שאינו בהשחתה אינו בהקפה], ואולי אין דוחה עשה אלא לאו שאינו שוה בכל!? ביארו התוספות בד"ה והאי, שהיות ואפילו כשיש לאו ועשה הרי הם נדחים מפני עשה כשאינם שוים בכל - וכפי שהגמרא מוכיחה בהמשך - אם כן בהכרח שפסוק זה ד"ראשו" אם אינו ענין ללאו לבד שאינו שוה בכל, תנהו ענין ללאו השוה בכל שאף הוא נדחה מפני עשה.

ועשה, סובר ש"עשה דוחה לא תעשה" נלמד ממקום אחר, כדמפרש ואזיל, ובהכרח שהכתוב בא לחדש שבנזיר מצורע נדחים אף לא תעשה ועשה.
ומפרשת הגמרא: **ומאן דמוקים לקרא למידחי לא תעשה ועשה** [והתנא המפרש את "ראשו" שהוא מלמד: עשה דוחה לא תעשה ועשה], **לאו גרידא** שהוא נדחה מפני עשה **מנליה** [מנין לו]!? **יליף** מקרא ד"**גדילים**"

-

דאמר קרא: "**לא תלבש שעטנז** צמר ופשתים יחדיו. גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה" - **ותניא**: לכך נסמכה פרשת ציצית לפרשת שעטנז כדי ללמד: **לא תלבש שעטנז**, **הא גדילים תעשה לך מהם**, כי העשה של ציצית דוחה את הלאו ד"לא תלבש שעטנז". [1438]
מוסיפה הגמרא ומפרשת: **ומאן דנפקא ליה** - שעשה דוחה את לא תעשה - **מ"ראשו"**, **מאי טעמא לא נפקא ליה מגדילים** [למה אין הוא לומד משם]!?
אמר לך התנא של אותה ברייתא: סמיכות פרשת ציצית לאיסור שעטנז **לכדרבא הוא דאתא** [ללמד את דינו של רבא היא באה]!
דרבא רמי [הקשה סתירת הפסוקים]:
כתיב בפרשת ציצית: "**ונתנו על ציצית הכנף** [פתיל תכלת] ", ומשמע שיתן **ממין כנף**, כלומר: מכל מין שיהא הכנף עשוי, מאותו מין יעשה לו ציצית, ואם עשה את הכנף משירים כלך וסריקין, אף את הציצית יעשה מאותו מין.
ומאידך **כתיב** " [לא תלבש שעטנז] **צמר ופשתים יחדו**. גדלים תעשה לך", ומסמיכות הפרשיות יש ללמוד שיתן ציצית של צמר או פשתים דוקא, ואפילו אם היה הכנף ממין אחר -
הא כיצד יתקיימו שני מקראות הללו: ציצית של **צמר ופשתים** הרי הם **פוטרין** את הטלית מחיובה **בין במינן** [בין שהיה הכנף מאותו מין] **בין שלא במינן** -
ואילו **שאר מינין**, רק **במינן** הן **פוטרין** היות והוא "מין כנף", אבל **שלא במינן** [כשהכנף אינו מאותו המין] **אין פוטרין**.
מוסיפה הגמרא לפרש את שיטות התנאים של שתי הברייתות; ושואלת:
והאי תנא דמפיק ל"ראשו" ללאו גרידא [ללאו לבד, דהיינו שהכתוב מדבר בהקפת הראש שבכל מצורע], הרי תיקשי על דבריו: האיך נלמד מכאן שבכל מקום עשה דוחה

[1438] ראה תוספות כתובות מ א ד"ה מילה, שביארו באיזה אופן דוחה מצות ציצית את איסור שעטנז.

את לא תעשה, והרי איסור הקפת הראש אינה "שוה בכל", שהנשים אינן אסורות בו, [1439] ומנין שאף לאו השוה בכל - שהוא חמור יותר - הרי הוא נדחה מפני עשה!?

ובהכרח טעמו הוא משום שבאיסור שאינו שוה בכל הרי נדחים מפני עשה אף לא תעשה ועשה [כדמפרש ואזיל] וכל שכן לאו לבד, ואם כן: אם אינו ["ראשו"] ענין ללאו שאינו שוה בכל דזה הרי פשיטא, תנהו ענין ללאו השוה בכל שאף הוא נדחה מפני עשה. [1440]

ומבארת הגמרא את המקור לזה: **דאתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה** שאינם שוים בכל וכגון שאינם בנשים - **מנלן**?

ומפרשינן: **נפקא ליה** - ללאו ועשה שאינם שוים בכל שהם נדחים מפני עשה - **מ"זקנו"**, **דתניא**:

"**זקנו**" **מה תלמוד לומר**, והלא כבר נאמר "יגלח את כל שערו":

לפי שנאמר לכהנים: "**ופאת זקנם לא יגלחו**", **יכול אפילו** כשהכהן הוא **מצורע - כן**, שלא יגלח את זקנו מפני שהוא אסור בלאו ועשה להשחית את זקנו, [1441] **לפיכך תלמוד לומר** במצורע "**זקנו**", כדי לרבות את המצורע הכהן שיגלח את זקנו.

[1439] כי כל שישנו בהשחתת זקן ישנו בהקפה, ונשים שאינן בלאו דהשחתת זקן אף אינן בהקפה, וכמבואר לעיל נז ב.

[1440] נתבאר על פי התוספות, ומשום שהוקשה להם: מנין שלדעתו אכן עשה דוחה את לא תעשה ועשה עד שאנו שואלים "מנא ליה"; ונמצא לפי דבריהם שכבר ידעה הגמרא מסברת "אינו שוה בכל", וראה בזה בהערות בהמשך הסוגיא, דבפשוטו משמע שעדיין לא ידעה הגמרא סברא זו. ואולם הרא"ש פירש את המקור ל"עשה דוחה את לא תעשה" בכל התורה באופן אחר, דלכולי עלמא המקור הוא מציצית, ועד כאן לא אמרנו שהסמיכות באה ללמד את דינו של רבא בלבד, אלא כל עוד שלא ידענו מקור כלל לעשה שהוא דוחה את לא תעשה, אבל אחר שלמדנו שהעשה דוחה את לא תעשה שאינו שוה בכל, שוב מסתבר לפרש את הסמיכות שהיא באה ללמד שעשה דוחה את לא תעשה בכל מקום. ולפי שיטתו שאלת הגמרא היא: מנין שנזיר מצורע מגלח את ראשו, ראה בדבריו; אלא שצריך ביאור לפי שיטת הרא"ש מה שהקשו התוספות: מנין לו למקשן שנזיר מצורע מגלח!? ובסוף הסוגיא [נח ב] בהערות, יתבאר [**לפי פירוש אחד**] אף לשיטת התוספות, שהגמרא חוזרת בה מהביאור שהלימוד הוא מ"אם אינו ענין", אלא הלימוד הוא כהרא"ש.

[1441] שכן נאמר בכהנים בפרשת אמור: "ופאת זקנם לא יגלחו", ונאמר שם בכהנים "קדושים יהיו לאלהיהם", ונכלל בזה גם איסור השחתת זקן.

[1442] נתבאר על פי התוספות לעיל מ ב בד"ה ומאי, ותוספות לקמן נח ב ד"ה הר"ף, ולא פירשו משום שאין מוזהרים בו אלא הכהנים, שהרי אף ישראל הוזהרו על השחתת זקן. והעירו אחרוני זמננו, שלפי שיטת הריב"א בחולין קמא א [שלא כהתוספות בקדושין ל"ד ב בשם ה"ר יוסף], שבכל עשה נגד לא תעשה ועשה - הלאו נדחה ואין לוקין עליו, אלא שאסור לעבור משום שהעשה אינו נדחה, ואין עשה דוחה עשה, ראה שם, אם כן לא איכפת לן שהלאו הוא שוה בכל, כי הוא הרי נדחה מפני העשה, ועיקר הדין תלוי במה שהעשה הוא אינו שוה בכל, ואם כן לשיטתו יכולים אנו לפרש שהעשה אינו שוה בכל משום שישראל לא הוזהרו בו, [וראה בהערות לעיל מא ב]. [ויש שרצו לומר, על פי המבואר ב"**חברותא**" למסכת יבמות פח ב הערה 6, שאיסורי הכהונה אינם על הכהנים בלבד, וכל ישראל נצטוו במאמר הכתוב "וקדשתו" לקדש את הכהנים מאיסוריהם, ומטעם זה, אם אומר

הרי למדנו שלאו ועשה שאינם שוים בכל כהשחתת זקן שאינה בנשים, הרי הם נדחים מפני עשה. [1442] ומאחר שהביאה הגמרא ברייתא דדרשינן מ"זקנו" ללא תעשה ועשה דהשחתת זקן, מקשינן לשיטת התנא של הברייתא השניה:

ומאן דמפיק ליה ל"ראשו" לעשה ולא תעשה דנזיר שהם נדחים מפני העשה, **לילף מ"זקנו"**, ויאמר: כשם שלאו ועשה של השחתת זקן נדחים, כך נדחים הלאו והעשה של איסור גילוח בנזיר, ולמה לי "ראשו"!?

ומשנינן: **וליטעמיך**, לסברתך שאתה בא להשוות את הלאו ועשה של נזיר ללאו ועשה של כהן, וללמוד שכשם שאלו נדחים אף אלו - הלוא תיקשי לך:

הא **דקיימא לן בעלמא** [מה שמקובל בידינו בכל מקום]:

דף נח:

דלא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה - אמאי!? **לילף מכהן** מצורע **דדחי** עשה אף לא תעשה ועשה, וכשם שהם נדחים אצלו!? **אלא** בהכרח אף אתה חייב להודות **דמכהן** מצורע שנדחים אצלו הלאו והעשה **לא ילפינן**, כי **מה לכהן**, **שכן** השחתת זקנו הוא **לאו** [איסור] **שאינו שוה בכל**, שהרי אין הנשים אסורות בהשחתת זקן. [1443]

ואם כן **נזיר** מצורע **מכהן** מצורע, **נמי לא יליף**, **שכן** השחתת זקנו הוא **לאו שאינו שוה בכל**, ואילו גילוח שער הנזיר הוא לאו השוה בכל. [1444]

שבה הגמרא ומקשה בהיפוך:

הכהן "ברי לי" על דבר שהוא מותר, חייבים כל ישראל להפרישו, כי אין "ברי לי" של הכהן מועילה לאחר, והוא חייב להקדישו ולהפרישו, ראה שם; ומטעם זה יש לומר שאין איסורי כהונה חשובים אינם שוים בכל; ואולם ראה תוספות יבמות ה א ובבא מציעא ל א ד"ה הא, שמבואר לא כן). ואולם לשון הגמרא בהמשך הוא: שכן "**לאו**" שאינו שוה בכל, הרי משמע דבאמת אין הדין תלוי בעשה אלא בלאו. וביארו: מכאן מוכח שאף לדעת הריב"א אם אותו **איסור** האמור בעשה של כהנים נאסר גם לישראל, הרי זה **עשה השוה בכל**, וזו היא כוונת הגמרא "**לאו**" שאינו שוה בכל, דהיינו "**איסור**" שאינו שוה בכל, ואין כוונת הגמרא ללאו הנאמר בלשון לאו.

[1443] נתבאר על פי הערה 12 בעמוד א, **ראה שם**; ואף שלשון הגמרא: "מה **לכהן** שכן לאו שאינו שוה בכל", משמע לכאורה שלאו של **כהן** אינו שוה בכל משום שהוא אינו בישראל, זה אינו, כי הוא המשך הלשון "לילף **מכהן** דדחי, אלא **מכהן** לא ילפינן, מה **לכהן** שכן לאו שאינו שוה בכל, נזיר **מכהן** נמי לא יליף, שכן לאו שאינו שוה בכל".

[1444] א. ואף שהנזיר לבד אסור בו ולא שאר ישראל, אין זה לאו שאינו שוה בכל, ומשום שהרי כל אדם יכול לידור בנזיר; וראה בזה בתוספות לעיל מא ב ד"ה ואי, ובמה שנתבאר בהערות שם בשם ה"אבני מלואים". ב. לפי מה שביארו התוספות את מהלך הסוגיא כבר ידעה הגמרא לעיל מן הסברא שלאו ועשה של "זקנו" אינו שוה בכל ולכן הם נדחים, ואם כן תמוה מה עלה על דעת המקשן להקשות שנלמד מזה ללאו ועשה של נזיר שהם שוים בכל!? וצריך תלמוד.

[1445] כתבו התוספות שלשון הגמרא: "ולמאן דמוקי וכו'" הוא שפת יתר, כיון שעוסקים אנו במאן דאמר זה. עוד כתבו, שהיה לגמרא לומר, "ולמאן דמוקי ראשו לעשה ולא תעשה" כדרך לשונות הגמרא עד כאן.

ואכתי תיקשי **למאן דמוקי "ראשו" בנזיר**, [1445] **למה לי "זקנו"**, שהרי אם בא הפסוק ללמד על זקנו של כהן מצורע שאסור בלאו ועשה ונדחה מפני עשה [וכדעת הברייתא שהובאה לעיל], הרי יש ללומדו ממה שתגלחת המצורע דוחה את לאו ועשה של הנזיר!? [1446]

ומשנינן: אף לתנא זה **מיבעיא ליה לכדתניא**:

"**זקנו**" **מה תלמוד לומר: לפי שנאמר "ופאת זקנם לא יגלחו", יכול אף כהן מצורע כן, תלמוד לומר "זקנו"**, אלא שאין הפסוק בא לחדש את הדחיה שכבר ידענוה מ"ראשו", אלא ללמדנו שתגלחת המצורע היא בתער, שאם לא כן לא היתה התורה מתירה לו להשחית את זקנו, כיון שאיסור השחתת זקן אינו אלא בתער, ויכול הוא לקיים את שניהם. [1447]

ומפרשת הגמרא: **ומנלן דבתער** דוקא אסרה התורה השחתת זקן? **דתניא**: נאמר לכהנים "**ופאת זקנם לא יגלחו**", **יכול אף גילחו במספרים** - ולא השחית את הזקן מעיקרו - **יהא חייב, תלמוד לומר** גבי ישראל: "**ולא תשחית** את פאת זקנך", ואין זו השחתה כל שלא גילח את הזקן מעיקרו.

יכול ליקטו לזקנו **במלקט ורהיטני** [מיני סכינים או משחזות של בעלי אומניות] שהם משחיתים את הזקן **יהא חייב**, לפיכך **תלמוד לומר** גבי כהנים: "**ופאת זקנם לא יגלחו**" ומשמע כדרך גילוח, **הא כיצד**:

איזהו גילוח שיש בו השחתה, כלומר: איזו היא השחתה שהיא דרך גילוח: **הוי אומר זה תער**.

ובגזירה שוה "פאה פאה" אנו לומדים ליתן את האמור בכהנים גם גבי ישראל, ואת האמור בישראל גם גבי כהנים. [1448] קושיית הגמרא הבאה מתבארת לפי שיטת הר"ם

[1446] תמהו התוספות: הרי יכולה היתה להשיב באותה מטבע שיישבה הגמרא את הקושיא הקודמת: וליטעמיך הא דקיימא לן בעלמא אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, תיקשי לך: נילף מלאו ועשה דנזיר שהם נדחים, אלא בהכרח שאי אפשר ללמוד מנזיר מאיזה טעם [ולקמן מבארת הגמרא משום שלאו ועשה של נזיר ישנם בשאלה], ואם כן מאי קשיא לגמרא; ולא יישבו, והרא"ש יישב דעדיפא מיניה קא משני; וראה בהערות בהמשך הסוגיא.

[1447] א. על פי הגמרא לעיל מא א בתירוץ שני שהוא עיקר כמו שכתבו שם התוספות, **ראה שם**. ב. ואם תאמר: אף שתגלחת המצורע אינה אלא בתער נלמד מ"ראשו" שהתירה התורה לנזיר מצורע לגלח בתער!? ביארו התוספות: דעת התנא הלומד מ"ראשו" לנזיר - היא, שהנזיר אסור אפילו בשאר מעבירי שיער שהם "כעין תער", ואם כן יש לומר שאכן תגלחת המצורע אינה בתער, ובכל זאת הוצרכה התורה ללמדנו שמותר הנזיר לגלח "כעין תער", אבל תער ממש לא ידענו.

[1448] א. הברייתא נתבארה על פי התוספות לעיל מ ב. ב. הלימוד מ"זקנו" שהמצורע אינו מגלח אלא בתער, אינו דוקא אם כל עיקר הכתוב לא נצרך אלא לזה, אלא אפילו אם עיקר החידוש הוא הדחיה, מכל מקום משתמע מזה שהמצורע אינו מגלח אלא בתער, שאם לא כן לא היה דוחה העשה את האיסור; ועל יסוד זה מתבססת קושיית הגמרא בהמשך.

בתוספות, וכפי שביאר את שיטתו ב"קרן אורה" [1449]

ומקשינן ל**מאן דמפיק ליה להאי "ראשו" ללאו גרידא** של הקפה, **למה לי למיכתב "ראשו" ולמה לי למיכתב** גם "**זקנו**"!?

כלומר: מאחר שאמרה תורה "ראשו" שהמצורע מגלח ומקיף את ראשו, יש לנו לומר: כיון שלא חילקה התורה בין מצורע למצורע הרי אף הנזיר במשמע שהוא מגלח את ראשו, ומאחר שהנזיר המצורע עובר על לא תעשה ועשה, אף כהן מצורע משחית את זקנו ועובר על לא תעשה ועשה, ושוב לא היה התנא של הברייתא ד"זקנו" צריך ללמוד שכהן מצורע עובר בלא תעשה ועשה מ"זקנו", כי יכול הוא ללומדו מ"ראשו"!? [1450]

[1449] המשך הסוגיא עמומה היא מאד, ונתחבטו בה הראשונים והאחרונים, והפירוש שמתבאר כאן על פי פירוש הר"ם שבתוספות, יש בו הרבה תהיות תמיהות ודחוקים, וכפי שיתבאר באריכות בהערות.

[1450] **תוספת ביאור**: קושיית הגמרא אינה על עיקר הפסוק, שהרי ודאי נצרך הפסוק לפי מה שביארה הגמרא שמכאן אנו לומדים שמצורע מגלח את זקנו בתער; אלא קושיית הגמרא היא על **לשונו** של התנא ד"זקנו", ואדרבה הקושיא מתבססת על מה שאמרנו שאם לא היה כתוב "זקנו" לא היינו יודעים שהמצורע מגלח בתער, וכפי שיתבאר. גם מה שהמקשן מחדש סברא: כיון שלא חילקה תורה בין מצורע למצורע ממילא משמע אף נזיר בכלל, אינה סברא שחידש מעצמו אלא שהיא מוכרחת מתירוץ הגמרא ש"זקנו" נצרך ללמד שהמצורע מגלח בתער, וכפי שיתבאר. והכי מקשינן: כיון שבלאו "זקנו" לא ידענו שהמצורע מגלח בתער, אם כן לכאורה תיקשי על התנא ד"זקנו": מנין לו לחדש מיתור לשון "זקנו" שאפילו כהן מצורע העובר על לאו ועשה מותר הוא להשחית את זקנו בתער, והרי יש לומר שיתור "זקנו" בא ללמד על זקן ישראל - שאינו עובר אלא בלאו - בלבד, שאם לא יתור "זקנו" הייתי אומר שאפילו על לאו לבד לא יעבור, כי המצורע אינו חייב לגלח בתער!? ובהכרח צריך לומר שסברת התנא היא: כיון שנכתב "זקנו", והתירה התורה למצורע להשחית את הזקן ולא חילקה בין מצורע למצורע, ממילא ידענו שאף כהן מצורע מותר להשחית את זקנו. והשתא תיקשי: אם כן למה לי ללמוד דין הכהן המצורע מ"זקנו", והרי יש לך לומר את אותה הסברא גופה בפסוק "ראשו", ולומר: כיון שהתירה התורה למצורע לגלח את ראשו ולהקיפו, ולא חילקה בין מצורע למצורע, ממילא משמע שאף כהן נזיר מגלח את ראשו ועובר על לא תעשה ועשה, ושוב ממילא נדחים גם הלאו והעשה של כהן מצורע. **והוסיפו התוספות ביאור**: סברת הגמרא ללמוד כהן מצורע מנזיר מצורע - אף שודאי לא נתכוונה התורה בנזיר מצורע ללמד שכל עשה ולא תעשה נדחים - היינו משום שהגמרא מבינה את הטעם בנזיר שלכן נדחים הלאו והעשה כיון שקלים הם שישנם בשאלה על ידי חכם, וסבורה הגמרא שלאו ועשה שאינם שוים בכל שקולים הם ללאו ועשה שישנם בשאלה, ולכן יש ללמוד זה מזה. **הקושיות שיש להקשות על ביאור זה בגמרא, וישובם**: א. לכאורה עיקר הקושיא על לשונו של התנא אינה מובנת, שהרי בלי יתור "זקנו" לא היינו יודעים כלום כי אין המצורע מגלח בתער דוקא, ונמצא שהוצרך התנא ל"זקנו", ומ"זקנו" לבד כבר ידענו שאף הכהן המצורע מגלח כי לא חילקה תורה בין מצורע למצורע, ואם כן למה היה לו להזכיר בנוסף ל"זקנו" גם את "ראשו" וללמוד כהן מנזיר, כשהתנא יכול ללמוד הכל מ"זקנו"!? וצריך לומר: דמכל מקום הלשון משמע, שלעיקר הדין שעשה ולא תעשה שאינם שוים בכל נדחים נצרכנו ל"זקנו", וזה אינו לפי האמת, כי די ללמוד משם שהמצורע מגלח בתער, ואילו את הדחיה כבר יכולים אנו ללמוד מ"ראשו". ב. הקשה ה"קרן אורה": למה הקשתה הגמרא קושיא זו רק על התנא שלמד מ"ראשו" ללאו גרידא, ולא על התנא שלמד מ"ראשו" לנזיר, והרי אדרבה לשיטתו הקושיא תיקשי בפשיטות, נילף מ"זקנו" שהמצורע מגלח בתער, ושוב נילף כהן מנזיר הנלמד מ"ראשו", ראה שם. ויש ליישב בדוחק, דהנה לכאורה תמוה לפי לשון הגמרא שהקושיא היא רק על הברייתא הלומדת מ"ראשו" ללאו גרידא, אם כן מאי קשיא, ודילמא התנא של הברייתא ד"זקנו", הוא ניהו התנא של הברייתא השניה, ולדידיה הרי לא תיקשי!? אלא ודאי שהקושיא קשה אף לדעת הברייתא השניה ואף ביתר פשיטות וכה"קרן אורה", וממה נפשך קשיא הברייתא; ומה שלא הקשתה הגמרא לאותה ברייתא הוא בדרך "לא מיבעיא", לא מיבעיא שלדעת אותה ברייתא תיקשי, אלא אף לברייתא זו תיקשי, וכיון שקשיא לשתי הברייתות אם כן ממה נפשך קשה הברייתא ד"זקנו". ג. צריך ביאור: הרי נתבאר בסוגיא לעיל, שהתנא הלומד מ"ראשו" להקפה בכל מצורע, אין לו מקור אחר שעשה דוחה את לא תעשה אלא מ"ראשו", והוא לומד דין זה ב"אם אינו ענין ללאו שאינו שוה בכל [היינו הקפה שאינה בנשים], תנהו ענין ללאו השוה בכל". ואם כן מאי קשיא לגמרא

ומשנינן: אכן "ראשו" **משמע למידחי לאו גרידא**, דהיינו הקפת הראש בכל מצורע, וממילא **משמע** נמי **למידחי לא תעשה ועשה** דנזיר, שהרי לא חילקה התורה בין מצורע למצורע והתירה לו לגלח את ראשו.

הילכך שקול הוא ויבואו שניהן, כלומר: אכן למדנו מ"ראשו" למצורע שהוא מקיף את ראשו, וגם לנזיר מצורע שהוא מגלח את ראשו.

ודקשיא לך: אם כן נילף מנזיר לכהן ולמה לי "זקנו", אימא לך: **כהן מנזיר לא יליף שכן ישנו בשאלה**, תאמר בלאו ועשה דהשחתת זקן שאינם בשאלה ואין לנו ללמוד מלאו ועשה דנזיר שהם נדחים. [1451] ומוסיפה הגמרא לבאר: ואף **נזיר מכהן לא יליף, שכן לאו שאינו שוה בכל**, ואין אתה יודע שהנזיר מגלח את ראשו כשהוא מצורע, אלא ממה שאמרה תורה "ראשו" ולא חילקה בין מצורע למצורע. [1452] ומוסיפה הגמרא לבאר:

על התנא ד"זקנו" למה לא למד את דין נזיר מצורע מ"ראשו" וממילא נדע גם כהן מצורע!? שהרי אם היה לומד כן מ"ראשו", שוב לא היה לנו מקור שעשה דוחה את לא תעשה בכל מקום, שהרי "ראשו" אינו בא ללמד רק על הקפה, אלא ללמד גם על נזיר מצורע שהוא מגלח את ראשו ועובר על לא תעשה ועשה, וגם על כהן מצורע שהוא משחית את זקנו ועובר על לא תעשה ועשה, ושוב לא נוכל לומר "אם אינו ענין" ולא נדע ללאו השוה בכל שהוא נדחה; וכדי שיהא בידינו מקור לעשה דוחה את לא תעשה, הוצרך התנא ללמוד דין כהן מצורע מ"זקנו", ומאחר שידענו מ"זקנו" על לאו ועשה שאינם שוים בכל שהם נדחים, שוב ידענו גם על לאו ועשה שישנם בשאלה [דהיינו מצורע נזיר] שאף הם נדחים, [לפי סברת הגמרא עכשיו ששקולים הם], וכל שכן שידענו שמצורע ישראל מקיף את ראשו ועובר על לאו שאינו שוה בכל, ואם כן אייתר ליה "ראשו" כדי ללמד על לאו השוה בכל שהוא נדחה בכל התורה!? ויש ליישב, דלכאורה יש להקשות על הגמרא: למה לא הקשתה הגמרא קושיא חזקה יותר **על פי דרכה**, שהרי כיון שמ"ראשו" יכולים אנו ללמוד אף על נזיר מצורע מסתימת הכתוב שלא חילק בין מצורע למצורע, אם כן מנין לנו שעשה דוחה את לא תעשה בכל התורה, שהרי "ראשו" אינו מיותר עד שנאמר "אם אינו ענין", כי ממנו יש ללמוד גם על נזיר מצורע כיון שסתמה התורה!? וכעין זה הקשו האחרונים על המשך הסוגיא כמבואר לקמן בהערה, והזכירו שם סברא, דמכל מקום אפשר ללמוד על כל התורה בצירוף עם הלימוד מציצית, ראה שם; ואם כן נתיישבה קושיא זו. ומאחר שנתיישבה קושיא זו, שוב ממילא לא תיקשי הקושיא הקודמת שהיא הרי בנויה על ההנחה שצריכים אנו את "ראשו" שיהיה מלמד על כל התורה, ולפי דברי האחרונים הרי אין צורך לזה. ד. יש לתמוה על מה שביארו התוספות ד"שקולים הם" למה הוצרכו לומר כן, והרי בסוגיית הגמרא קודם קושיא זו שאלה הגמרא בפשטות "למאן דמוקי ראשו בנזיר זקנו למה לי", הרי שנקטה הגמרא בפשיטות שיש ללמוד כהן מנזיר, ועל פי אותה פשיטות מקשה כאן הגמרא שנלמד כהן מנזיר, ולמה הוצרכו להוסיף כאן את ביאורם!? וצריך לומר, שאין הכי נמי, והתוספות כאן באים לבאר גם את קושיית הגמרא הקודמת. אך צריך ביאור, שהרי בהדיא מבואר בגמרא שאינם שקולים, כי הגמרא הקשתה לעיל בהיפוך: כיון שנאמר "זקנו" לכהן מצורע, למה לי "ראשו" לנזיר מצורע, והגמרא יישבה שאין ללמוד נזיר מצורע מכהן מצורע, ואם כן הרי מבואר שאין הם שקולים. וצריך לידחק ולומר, שלאו דוקא כתבו התוספות ש"שקולים הם", אלא לאו ועשה שאינם שוים בכל קילי מלאו ועשה שהם בשאלה, [וסברא כעין זו נזכרה ב"קרן אורה"], ואם גילתה התורה בנזיר נדע ב"כל שכן" לכהן, אבל אם ידענו בכהן שהעשה דוחהו עדיין לא ידענו בנזיר.

[1451] לפי מה שביארו תוספות [והובא לעיל בהערה 8], שקושיית הגמרא היתה משום שהיא סברה ש"שקולים הם", אם כן כוונת הגמרא ליישב שאינם שקולים.

[1452] א. צריך ביאור: כיון שנזיר מכהן לא יליף, אלא הוא נלמד מ"ראשו" מסתימת הכתוב, אם כן מנין לנו ללמוד ממה שהתירה התורה למצורע - ביתור "ראשו" - להקיף, שאף בכל התורה עשה דוחה את לא תעשה!? והרי הקפה היא לאו שאינו שוה בכל, ואי אתה יכול לומר כדלעיל: "אם אינו ענין ללאו שאינו שוה בכל, תנהו ענין ללאו השוה בכל", שהרי מ"ראשו" אנו לומדים גם שנזיר מצורע מותר בגילוח, ואין כאן יתור לומר "אם אינו ענין"!? ועל פי דברי האחרונים כאן יש ליישב, שהגמרא הוצרכה לחזור בה ממה שהבינה עד כה שהלימוד הוא ב"אם אינו ענין", כי לפי מה שהכריחה הגמרא שאם התורה סתמה ולא חילקה בין מצורע למצורע ממילא מוכרח שכל המצורעים

ובעלמא [בכל מקום שעומדים לא תעשה ועשה כנגד עשה] **לא ילפינן מינייהו** [אין ללמוד מנזיר ומכהן] שהעשה דוחה אותם, **משום דאיכא למיפרך כדאמרן** [כי יש לפרוך כאשר אמרנו], היינו: מנזיר אין ללמוד שכן ישנן בשאלה, ומכהן מצורע אין ללמוד שכן לאו ועשה שאינו שוה בכל. [1453] א. השמועה הבאה מתבארת כפי גירסת הגמרא שלפנינו. [1454] ב. נאמר בתורה בפרשת כי תצא [דברים כב]: "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה, כי תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה".

אמר רב: [1455]

מיקל [1456] **אדם** את **כל** שער **גופו** אפילו **בתער**, כלומר: מותר לאיש לגלח כל שיער שבגוף ואפילו שער בית השחי ובית הערוה, ואינו חושש משום "לא ילבש גבר שמלת אשה". [1457]

מיתיבי: **המעביר** את שער **בית השחי** ושער **בית הערוה**, **הרי זה לוקה**, והטעם הוא

עושים כן, הרי שוב אי אפשר לומר ש"ראשו" מיותר הוא כדי ללמד ב"אם אינו ענין", שהרי הפסוק נדרש לחדש אף על נזיר; [והניחא לפי סוגיית הגמרא עד כה, אכן היינו יכולים לומר שאין ראיה ממה שסתמה התורה שאף נזיר מצורע מותר, ולכן סברה הגמרא שהוא נלמד ב"אם אינו ענין", אבל מאחר שהוכחנו שאפשר ללמוד מסתימת לשון התורה גם על נזיר, שוב ממילא בהכרח שאין כוונת אותו תנא ללמוד מ"ראשו" ב"אם אינו ענין"]. והגמרא סוברת עכשיו, שהלימוד הוא על פי סברת הרא"ש לעיל נח א [הובא בהערה שם], שאחר שנודע לנו שעשה דוחה את לא תעשה שאינו שוה בכל, שוב מודה גם התנא הזה שאפשר ללמוד לכל התורה מפרשת ציצית, ראה שם סברתו; [וב"ארזי הלבנון" אות מט הביא בשם האחרונים ליישב בסגנון שונה מעט, והיינו שאין הגמרא חוזרת בה וכפי שנתבאר לעיל, אלא שהר"ם בעל התוספות מעיקרא סבירא ליה כפירוש הרא"ש]. ב. כתבו התוספות: "ולפי מסקנא זו, תנא דמוקי ראשו ללאו גרידא, הוא הדין דשמעינן מיניה לאו ועשה [דנזיר וכמו לברייתא החולקת, שהרי לא חילקה תורה בין נזיר לנזיר], ומה שהזכיר לאו דהקפה גרידא, [ולא אמר כהברייתא השניה שהוא בא ללמד על לאו ועשה של נזיר, ואף שגם תנא זה מודה; הוא כדי] לגלות לנו דעתו דסבר דאי לאו הני קראי דראשו (וזקנו, תיבה זו צ"ב) אפילו לאו גרידא לא הוה ידעינן, דקרא דגדילים [שיש ללמוד ממנו שעשה לא תעשה] הוה מוקמינן ליה לכדרבא. ומלשונם שכתבו: "**הוה**" מוקמינן ליה כדרבא, מדוקדק כפי שנתבאר לעיל באות א, שלפי המסקנא אף תנא זה לומד שעשה דוחה את לא תעשה מ"גדילים".

[1453] הקשו התוספות: והרי יש לנו ללמוד אף לכל התורה כולה מהצד השוה שביניהם!? ותירצו: יש לפרוך "מה לעשה דמצורע דאיכא שלום בית", כלומר: שהמצורע אסור בתשמיש המיטה, ונדול שלום שבין איש לאשתו, שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים, וכפי שנתבארה סברה זו בגמרא חולין קמא א לענין עשה דמצורע כנגד עשה דשילוח הקן, ראה שם. ודבריהם צריכים ביאור, שהרי אם כן איך אומרת הגמרא לעיל "וליטעמיך דקיימא לן בעלמא דלא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה לילף מכהן דדחי", ומאי קושיא: והרי יש לפרוך: מה למצורע שכן גדול השלום; וראה ב"ארזי הלבנון" אות נב.

[1454] יש גירסא אחרת בגמרא, הביאוה התוספות בסוף הסוגיא ופירשוה.

[1455] דברי רב הובאו כאן אגב מה שדנה הגמרא בעניני תגלחת הראש והזקן, וכנראה מדברי הרמב"ם שסידר דינים אלו מיד אחר שביאר דין הקפת הראש, וכלל דינים אלו בהלכות עבודת כוכבים [פרק יב], אף שעבודת כוכבים אינה שייכת אלא להקפת הראש והשחתת זקן וכמבואר שם ברמב"ם. ויתכן עוד שהוא משום דברי רב נחמן בהמשך הסוגיא "בנזיר מותר".

[1456] לעיל במשנה ד א: "נזיר עולם הכביד שערו **מיקל** בתער", וכתבו שם התוספות "ולא מגלח לגמרי וכו'", ומשמע שדקדקו כן מלשון "מיקל", ומיהו כאן אי אפשר לפרש כן.

[1457] א. כתב הרא"ש: "אבל בפאת ראש וזקן לא איירי רב, אלא בשאר הגוף קאמר". ב. בתוספות לקמן נט א ד"ה ההוא, נראה, שבשאר איברים אין מקום לחשש כלל.

משום שנאמר: "לא ילבש גבר שמלת אשה", [1459] ודלא כרב!? [1458]
ומשנינן: **הא** - דאמרו בברייתא שהוא לוקה - **בתער** ממש.
הא - דהתיר רב - **במספרים** ולא בתער, ואף כשהם מסירים את השער מעיקרו כמו תער. [1460]
מתמהת על כך הגמרא: **והא רב נמי "בתער" קאמר**, הרי שהתיר רב אפילו בתער!?
ומשנינן: רב שאמר "תער" לא נתכוין לתער ממש, אלא ל**כעין תער**, דהיינו שהם מסירים את השיער מעיקרו, אבל בתער ממש לא התיר רב לגלח.
אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:
המעביר שער **בית השחי** ושער **בית הערוה**, הרי זה **לוקה** ואפילו במספרים, ודלא כרב. [1461]

קא סלקא דעתין: שהוא לוקה מן התורה משום שעבר על הכתוב "לא ילבש גבר שמלת אשה", ומקשינן:
מיתיבי: **העברת שיער** בבית השחי ובית הערוה **אינה** אסורה **מדברי תורה**, **אלא מדברי סופרים**, ואילו רבי יוחנן אמר שהוא לוקה מדאורייתא!?
ומשנינן: **מאי "לוקה" נמי דקאמר** רבי יוחנן - **מדרבנן**, שאסרו אף באופן זה, אבל עיקר הכתוב לא נאמר לענין זה אלא לענין אחר, וכפי שיתבאר בהמשך הגמרא.

דף נט.

איכא דאמרי: כך **אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן**:
המעביר שער **בית השחי** ושער **בית הערוה**, הרי זה **לוקה משום "לא ילבש גבר שמלת אשה"**.

[1458] התוספות ביבמות מח א סוף ד"ה לא, כתבו בשם תשובת הגאונים ד"שרי לגלח בית השחי ובית הערוה כי מגלח כל גופו מראשו ועד רגליו וכו', כיון דמגלח כל גופו אין זה ייפוי אלא ניוול, ותדע דלא מישתמיט בשום דוכתא גבי מצורע שיהא עשה דמצורע דוחה לאו ד"לא ילבש גבר" אלא לאו דהקפת ראש וזקן גרידא". ולפי זה היה מקום לומר שזה גופא כוונת רב "מיקל אדם את כל גופו בתער", וכדברי הגאונים, ושוב לא יקשה עליו מן הברייתא!? וכתב הדרישה בסימן קפב, דאם היתה כוונת רב לזה היה לו לומר: "מיקל כל גופו בבת אחת", ראה עוד שם מה שהביא בזה בשם המהרש"ל, וראה עוד בזה ב"קרן אורה" נט א סוף ד"ה ועיין.

[1459] א. בהמשך הסוגיא מתבאר אם איסורו מדאורייתא, או שאינו לוקה אלא מדרבנן. ב. כתב הרמב"ם [עבודה זרה יב ט]: "העברת השיער משאר הגוף כגון בית השחי ובית הערוה אינו אסור מן התורה אלא מדברי סופרים והמעבירו מכין אותו מכת מרדות, "במה דברים אמורים במקום שאין מעבירין אותו אלא הנשים כדי שלא יתקן עצמו תיקון נשים, אבל במקום שמעבירין השיער הנשים ואנשים, אם העביר אין מכין אותו", והמאירי כתב על דברי הרמב"ם: "והדברים זרים".

[1460] כתב הפרישה ביורה דעה ריש סימן קפב "אבל במספרים אפילו כעין תער, לאו תיקון אשה הוא בכך", ואפשר שכוונתו לומר שאין דרך הנשים בכך, ואין איסור אלא כשעושה כדרך הנשים, ואף שמטרתן היא שלא יהיה שיער ואף הוא עושה בשביל אותה מטרה.

[1461] על פי התוספות שכתבו: "ורבי יוחנן אף במספרים אוסר, דמשמע דרבי יוחנן פליג אדרב"; וראה לקמן נט א ד"ה ד"ה חזינא שהביאו ראיה לזה, וראה גם בדבריהם שם בד"ה ההוא.

וכך מקשינן: מדאמר רבי יוחנן בהדיא: "לוקה משום לא ילבש גבר שמלת אשה", הרי משמע שעובר על לאו זה, ולוקה עליו מדאורייתא; ולפיכך מקשינן:

מיתיבי: **העברת שיער** בבית השחי ובבית הערוה **אינה מדברי תורה**, **אלא מדברי סופרים**!?

וכך משנינן: **הוא** - רבי יוחנן הסובר שהוא לוקה מן התורה - **דאמר כי האי תנא**; **דתניא**: **המעביר** שער **בית השחי** ושער **בית הערוה**, **הרי זה עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה**, ולשון זה משמע שהוא מן התורה.

שואלת הגמרא: **ותנא קמא**, כלומר התנא של הברייתא הקודמת המתיר העברת שיער מן התורה:

האי "**לא ילבש גבר** שמלת אשה" **מאי דריש ביה**, כלומר: מה באה תורה לאסור אם לא לתקן בתיקוני אשה!?

ומפרשת הגמרא: הכתוב "לא ילבש" אינו בא לאסור לאיש לתקן בתיקוני אשה, אלא **מיבעי ליה לכדתניא**:

נאמר בתורה: "**לא יהיה כלי גבר על אשה** ולא ילבש גבר שמלת אשה" **מאי תלמוד לומר**?

אם כפשוטו **שלא ילבש איש שמלת אשה**, **ואשה שמלת איש**, הרי אי אפשר לומר כך, **שהרי כבר נאמר** על זה בתורה: **תועבה היא** ["כי תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה"], **ואין כאן תועבה**.

אלא שלא ילבש איש שמלת אשה להיות דוגמת אשה **וישב בין הנשים** כדי לזנות עמהן, **ואשה** לא תלבש **שמלת איש ותשב בין האנשים**. [1462]

רבי אליעזר בן יעקב חולק [1463] **ואומר**:

מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה, **תלמוד לומר**: "**לא יהיה כלי גבר על אשה**".

"**ולא ילבש גבר שמלת אשה**" מה תלמוד לומר: **שלא יתקן איש בתקוני אשה**, שלא יכחול ולא יפרכס ולא יעביר שער בית השחי ובית הערוה. [1464] **אמר רב נחמן**: **בנזיר** כשהוא מגלח תגלחת מצוה - היות ומגלח הוא אף את ראשו - הרי הוא **מותר** לגלח אף את השיער שבאותן מקומות, כי אין זה חשוב נוי ותיקון.

[1462] נתבאר על פי הרא"ש; וראה מה שכתב "המפרש".

[1463] כן נראה מדברי הרא"ש; [אבל מדברי המאירי משמע, שאינו חולק אלא מוסיף].

[1464] א. רא"ש. ב. בפשוטו נראה, ששיטת רבי אליעזר בן יעקב היא כשיטת התנא של הברייתא הסוברת שהעברת שיער בית השחי ובית הערוה הוא מדאורייתא, שהרי תיקוני אשה הם, ועוד, שלדעת הסובר: העברת שיער מותרת מן התורה, הרי הוא מפרש את הפסוק שהוא לענין שלא לישב בין הנשים - וכמבואר בגמרא לעיל - ודלא כרבי אליעזר בן יעקב. ולפי זה יכולה היתה הגמרא לתרץ על רבי יוחנן [לפי ה"איכא דאמרי"]: "הוא דאמר כרבי אליעזר בן יעקב [שמשנתו "קב ונקי"].

חולקת הגמרא על דבריו: **ולית הלכתא כוותיה** דרב נחמן, ואף הנזיר אסור לגלח באותן מקומות.

אמרו ליה רבנן לרבי שמעון בר אבא:

חזינא [ראינו] [1465] **לרבי יוחנן דלית ליה** שיער בית השחי והערוה; והרי רבי יוחנן עצמו אמר שאסור להסירן!? [1466]

אמר להון רבי שמעון בר אבא לאותם רבנן: **מחמת זקנה נשרו** שערותיו, ולא גילחם בידים.

ההוא גברא דאיתחייב נגידא [נתחייב מלקות] **קמיה** [לפני] **דרבי אמי** בבית דינו של רבי אמי:

וכשהפשיטוהו את בגדיו כדי להלקותו, [1467] **איגלאי בית השחי** של אותו אדם **וחזייה** רבי אמי **דלא מגלח** [נתגלה שחיו והבחין רבי אמי שאינו מגלח שערותיו]. [1468]

"**אמר להון רבי אמי** לאותם שהיו אמורים להלקותו: **שיבקוה דין מן חבריא הוא** [הניחוהו, כי מן החברים הוא]. [1469]

בעא מיניה רב מרבי חייא: **מהו לגלח** שער בית השחי ובית הערוה.

אמר פשט **ליה** רבי חייא לרב: **אסור**. [1470]

[1465] צריך לומר "חזינן", וכן הוא בראי"ש.

[1466] מכאן הוכיחו התוספות שרבי יוחנן נחלק על רב בתחילת הסוגיא, ולדעתו אסור אפילו במספרים שלא כרב המתיר במספרים, שהרי אם לא כן מה הוקשה לרבנן, והרי שמא היה נוטלן במספרים. ומה שכתבו בלשונם "**דלכל הפחות מדברי סופרים** אסור לרבי יוחנן אפילו במספרים", יש להסתפק אם כוונתם לומר שאפילו לאותו לשון שלרבי יוחנן אם העביר בתער לוקה מן התורה, מכל מקום במספרים יש לומר שאינו אלא מדרבנן, או שכוונתם לומר שלאותו לשון שבתער הוא אסור מדברי סופרים אם כן גם מספרים אסורים מדברי סופרים; וממה שכתבו לעיל דמשמע שרבי יוחנן בא לחלוק על רב ולאסור במספרים, ורבי יוחנן הרי אמר [לפי לשון אחד] שהוא לוקה מן התורה, אם כן משמע שאין הבדל בין מספרים לתער; **וראה עוד בלשון התוספות בד"ה ההוא**. והרא"ש חלוק על תוספות וסובר שבמספרים מותר אפילו לרבי יוחנן, וביאר את תמיהתם של אותם רבנן, דהוא משום "שידע [ו]דבמספרים אי אפשר לגלחן כל כך סמוך לבשר", ולכן חשבו שגילח בתער. ואין ללמוד מדברי הרא"ש שלא הותר במספרים אלא כשאין מסיר את השיער מעיקרו, שהרי בהדיא מבואר בגמרא לעיל שמותר במספרים אפילו כעין תער, ובהכרח כוונת הרא"ש היא, שאינו מצוי לגלח במספרים כעין תער.

[1467] רא"ש.

[1468] כתבו התוספות: "משמע נמי הכא, דמדרבנן (נמי) אסור אף במספרים בבית השחי ובית הערוה", והיינו שלפי רבי יוחנן אסור במספרים, ורבי אמי כרבי יוחנן; וראה בהערה לעיל בזה.

[1469] כתב היעב"ץ: "צריך לומר שלא היה חייב אלא מכות מרדות דרבנן, שאין לה קצבה אלא כפי אומד הרב כאשר ישר בעיניו יצווה להלקותו, אם רב או מעט, לפיכך זה כיון שראה בו רבי אמי שתלמיד חכם הוא, וכבר נקלה בעיניו בהפשטת בגדיו והפילו השופט לפניו, ואולי גם הכהו קצת, אחר כך חס עליו רבי אמי לפוטרו, ולהקל עליו מן המכות אשר השית עליו בתחילה, אבל לפוטרו בלא כלום אי אפשר, דאם כן חברים לא ילקו לעולם וכו'".

[1470] א. כתבו התוספות: אסר לו בתער ובמספרים שרי, [וכדאמר רב בתחילת הסוגיא]. ב. מדאמר "אסור" ולא אמר "חייב" או "לוקה", משמע שלא אסר אלא מדרבנן; וכן נראה מדברי הראשונים שהובאו בהערה בהמשך הסוגיא.

אמר תמה **ליה** רב לרבי חייא: **והא קא גדיל** השיער והולך וסופו שיצערנו, ואין זה קרוי תיקון ונוי שאינו מגלח אלא להנצל מן הצער. [1471] **אמר ליה** רבי חייא לרב: **בר פחתי** [בן גדולים]! [1472] **גבול יש לו** לשיער שבאותן מקומות, ואינו הולך וגדל כשער הראש, אלא **כל זמן שהוא גדל** [כאשר השיער מגיע לגבול שהוא מצער את האדם] [1473] הרי הוא **נושר**, ואין סופו להגיע לידי צער.

עוד **בעא מיניה רב מרבי חייא**:

מהו לחוך ולהתחכך באותן מקומות [1474] כדי להשיר שער?

אמר ליה רבי חייא לרב: **אסור**. [1475] שב רב ושאל: לחכך **בבגדו** באותן מקומות כדי להשיר שיער **מהו**?

אמר ליה רבי חייא לרב: **מותר**, כיון שאינו נוגע בשיער אלא בבגדו. [1476]

איכא דאמרי: הכי **בעא מיניה** רב מרבי חייא: **בתפלה בבגדו - מאי**? כשהוא מתפלל מהו לחכך בבגדו כדי שיפלו הכינים ממנו, הואיל ואינו נוגע בבשרו. [1477]

[1471] בראשונים מבואר שיש לפרש בשני אופנים את קושייתו של רב: האחד: כיון שאינו אסור אלא מדרבנן "במקום צערא לא גזרו רבנן"; ולפירוש זה תמהו הראשונים: יגלח במספרים שהם מותרים. השני: כיון שעושה להנצל מן הצער אין זה בכלל "לא ילבש" שאינו קרוי תיקון ונוי; ולפירוש זה אינו צריך לעשות דוקא במספרים, [נתבאר על פי הרא"ש כאן ותוספות יבמות מח א, ותשובת הרשב"א שהביא הבית יוסף ביורה דעה סימן קפב; ובתוספות שלפנינו יש שיבוש, וראה "ארזי הלבנון" אות סה]. ב. בהגהה שבתוספות כתב: "משמע כשאין אדם מתכוין לנוי אלא לינצל מצערא, דלית ביה משום כלי גבר, ואם כן המסתכל במראה כדי **שלא יחבול בעצמו**, שרי; וכן אומר הר"ף שרבו הר"ר שמואל מאויר"א היה **מסתפר במראה**"; ומשמע, שהיה מסתפר במראה כדי שלא יחבול בעצמו [שהיה מספר את עצמו], ואם כן אין ללמוד מכאן להתיר להסתפר על ידי אחר במראה, כדי שיהיה שערו מגולח כראוי.

[1472] רש"י שבת ג ב.

[1473] המפרש.

[1474] לשון המפרש הוא: "מהו לחוך **בבית השחי** בידו כדי להעביר את השיער על ידי חיכוך", וכתב על זה הב"ח בסימן קפב "אבל בית הערוה לא מיבעיא ליה דפשיטא דאסור אפילו על ידי בגדו משום הרהור, וכדאמר רבי טרפון בריש פרק כל היד: כל המכניס ידו למטה מטיבורו תיקצץ", ותמה על הטור והשולחן ערוך שלא חילקו בין זה לזה; ואולם ראה "משנה ברורה" [ג ל] שכתב: "ומותר לסרוק זקן התחתון, אך שלא יגע אז באמה", **וראה שם בביאור הלכה**.

[1475] צריך ביאור: והרי אף במספרים התיר לו, כמבואר בתוספות לעיל [וראה "קרן אורה" בד"ה מהו לחוך]!? וראה ב"ארזי הלבנון" שהביא מדברי ה"שיטה מקובצת" שדוקא במספרים מותר, אבל במלקט ורהיטני אסור, ולפי זה ביאר דהוא הדין בידים. ואולם הטעם אינו כמו שכתב שם, שמספרים אינם משירים את השיער לגמרי, שהרי בהדיא מבואר בתחילת הסוגיא שמותר במספרים אפילו כעין תער. אלא שהכל תלוי בדרך הנשים, ופעמים שהם מלקטות בידים או במלקט ורהיטני, ואין דרכן במספרים, [וראה בהערה בתחילת הסוגיא בשם הפרישה]. וזה הוא שנסתפק רב: אם דרך חיכוך שאינו ממש כדרך הנשים אם מותר, ופסק לו שאסור כיון שנוגע בידיו, וכששב ושאל אם מותר לחכך בידיו על ידי בגדו, השיבו שזה מותר, כיון שאינו כדרך הנשים.

[1476] המפרש; וכתב הרא"ש: "דבכי האי גוונא שהוא מחכך בגדיו להשירו ליכא תיקון אשה", וראה בהערה קודמת.

[1477] נתבאר על פי המפרש; ולא נסתפק דוקא על בית השחי והערוה, אלא אף על ראשו. וב"עין משפט" ציין לשולחן ערוך אורח חיים [צב ז] "מקום המטונף היינו מקומות המכוסין באדם לפי שיש בהם מלמולי זיעה וכן אם חיכך הראש, וכתב הרמ"א: ולכן אסור ליגע במקומות אלא בשעה שעומדים בתפילה או עוסק בתורה וכן בצואת האוזן והאף **כי אם על ידי בגד**. וציין גם לסימן צז ג: אם כינה עוקצתו ימשמש בבגדיו להסירה שלא תתבטל

אמר ליה רבי חייא לרב: **אסור**.

חולקת הגמרא על רבי חייא: **ולית הלכתא כוותיה** דרבי חייא. [1478]

דף נט:

מתניתין:

מת אחד מהן שהיו בספק הטומאה, כיצד יגלח והרי כיון שספק טהור הוא אינו יכול לגלח:

אמר רבי יהושע: **יבקש אחד מן השוק שידור כנגדו בנזיר** על תנאי, ויביאו כאחד את קרבנות הטהרה שיעלו לזה או לזה, ואחר כך יוכל לגלח, וכדמפרש ואזיל.

ואומר אותו שהוא ספק טמא לאותו אחד:

אם טמא הייתי הרי אתה נזיר מיד כדי שתתחיב במלאת ימי נזירותך בקרבן טהרה.

ואם טהור הייתי, ואני הוא זה שחייב עכשיו בקרבנות טהרה, **הרי אתה נזיר אחר שלשים יום** כדי שתתחייב בקרבנות טהרה שאצטרך להביאם מספק; ועושה כן השני, ומקבל עליו נזירות באופן זה.

וסופרין שלשים יום עד שימלאו ימי נזירותו של אותו אחר, ויתחייב בקרבן טהרה אם הראשון טמא.

ומביאין אחר שלשים יום:

כלומר: ומביא אותו אחד שהוא ספק טמא **קרבן טומאה** בספק, דהיינו חטאת העוף הבאה על הספק [ואינה נאכלת], וכן עולת העוף מביא הוא בתנאי שאם אינו נזיר טמא יהא לנדבה, ואשם - שאינו יכול להביא על תנאי של נדבת שלמים - אינו מביא כלל, ואינו מעכבו מלמנות נזירות טהרה.

ומביאין שניהם **קרבן טהרה** אחד כדי להתיר אותו שהוא ספק טמא בתגלחת.

ואומר אותו שהוא ספק טמא: **אם אני הוא הטמא**, הרי **קרבן טומאה** שאני מביא **שלי** הוא, כלומר: קרבן ודאי הוא, **וקרבן טהרה** שאנו מביאים יהא **שלך**, שהרי עכשיו מלאו ימי נזירותך אם אני טמא הייתי.

ואם אני הוא הטהור [וחבירי שמת הוא הטמא] הרי **קרבן הטהרה שלי**, ואילו אתה הרי אינך חייב בקרבן שעל צד זה לא קבלת עליך נזירות כלל.

כוונתו אבל לא יסירנה בידו. ונראה מדבריו שהנידון הוא משום נגיעה במקומות המטונפים, ומשום נטילת כינה. ואולם הרא"ש כתב: "כשהוא מתפלל מהו לחכך בבגדו בית השחי ובית הערוה", ומשמע שהנידון הוא משום השרת השיער באותן מקומות, וצריך ביאור מה ענין תפלה לכאן.

[1478] אם "ולית הלכתא כוותיה" עולה רק על דברי רבי חייא האחרונים, או אף על שלפניו, ראה ב"ארזי הלבנון" אות סו* ובציונים שלו אות י.

וקרבן טומאה שאני מביא הוא **בספק**, כלומר: מדין ספק אני מביאו, ואף שכלפי שמיא איני חייב בקרבן.

וסופרין עוד **שלשים יום**, שהרי כל אחד הוא בספק נזיר, זה משום שמא טמא היה ונפלו הימים הראשונים שמנה, וזה משום שקיבל עליו נזירות לאחר שלשים יום.

ומביאין קרבן טהרה אחד, **ואומר: אם אני**

- ולא חבירי שמת - **הוא הטמא**, הרי **קרבן הטומאה** שכבר הבאתי **שלי היה**, **וקרבן טהרה** היה **שלך**, **וזה קרבן טהרתי**.

ואם אני הוא הטהור, **קרבן טהרה** שהבאתי היה **שלי**, **וקרבן טומאה** שהבאתי לא שלי היה אלא **בספק** הבאתיו, **וזהו** - שאנו מביאים עכשיו - **קרבן טהרתך**. [1479]

אמר לו בן זומא לרבי יהושע: **וכי מי שומע לו שידור כנגדו בנזיר!**? [1480]

אלא מביא אותו שהוא ספק טמא ביום השלשים:

חטאת העוף הבאה על הספק, ועולת העוף בתנאי של נדבה [ואשם אינו מביא].

ומביא קודם לשניהם **עולת בהמה** לקרבן טהרתו על תנאי כדמפרש ואזיל.

ואומר: אם טמא הייתי, הרי **החטאת מחובתי**, **והבהמה לעולה** תהיה **לנדבה**.

ואם טהור הייתי, הרי הבהמה **לעולה מחובתי** כדי שאוכל לגלח, **והחטאת** מביא אני **מספק**.

וסופר שלשים יום לתשלום ימי נזירות טהרה אם היה טמא מתחילה.

ומביא במלאת ימי נזרו **קרבן טהרה**, **ואומר**:

אם טמא הייתי, הרי **העולה הראשונה** שהבאתי היתה **נדבה**, שהרי תגלחת טומאה היתה ולא תגלחת טהרה.

וזו שאני מביא עכשיו היא **לחובה**.

ואם טהור הייתי, הרי **העולה הראשונה חובה**, **וזו** - העולה שאני מביא עכשיו - **נדבה**.

וזה - החטאת והשלמים שאני מביא עכשיו - **שאר קרבני**.

[1479] הקשו אחרונים [ראה "ארזי הלבנון" אות סח]: למה צריך הראשון לבקש מהשני שידור לאחר שלשים יום, והרי הוא עצמו יכול לידור ולומר: אם טהור הייתי וכבר הבאתי קרבן טהרה, הרי אני נזיר לאחר שלשים יום, ואז יוכל להביא קרבן טהרה שיעלה לו ממה נפשך או לנזירותו הראשונה או לנזירותו השניה, ולמה צריך שיעשה כן השני; [והשני יקבל על עצמו רק נזירות אחת מיד על הספק]!? [**וראה מה שיישב שם** ב"ארזי הלבנון"]. ויש מי שכתב בדרך אפשר, שרבי יהושע אמר כן כדי לצאת ידי שיטתו של רבי טרפון שהיה אומר "לא ניתנה נזירות אלא להפלאה", ואינם יכולים לידור נזירות על תנאי, ולכן צריך שיאמר זה האחר כך: הריני נזיר, ואקיים את הנזירות לכשארצה [ראה נדרים ג בן], ויאמר מיד: הריני נזיר עכשיו לקיים את מה שהתחייבתי אם חבירי טמא היה; ולאחר שלשים יאמר: הריני נזיר עכשיו לקיים את התחייבותי אם חבירי טהור היה.

[1480] כתבו התוספות לפי גירסת "ארזי הלבנון" על פי ספר "תם דרך": "פירוש, אפילו אם דעתו לידור בנזיר בלא זה שידור כנגדו [כלומר: אפילו אם בלאו הכי היה דעתו לידור בנזיר; בכל זאת] מי שומע לו שידור כנגדו בנזיר בזה הענין מספק להיות נזיר". ולפי גירסא זו, יתירה מזו היה להם לומר, שאם היה רוצה לידור בנזיר שלשים יום, לא יסכים לידור בנזיר ששים יום על הספק, ויתכן שזו היא כוונתם.

אמר על כך **רבי יהושע**:

אם כן שיעשה כבן זומא, **נמצא זה** - על הצד שלא היה טמא - **מביא קרבנותיו לחצאים**, שהרי העולה שהביא קודם שספר שלשים יום היתה לחובתו, [1481] ואילו את החטאת והשלמים [1482] אינו מביא אלא לאחר שלשים יום.

ולכך עדיף שידור אחר כנגדו, שהרי אז מביא הוא קודם שספר שלשים יום את כל קרבן טהרתו, שאם אינו עולה לו הרי עולה לחבירו, ואינו מביא קרבן לחצאין.

אבל הודו לו חכמים לבן זומא לעשות כדבריו, ולא לחוש לקרבן לחצאים.

גמרא:

שנינו במשנה: אמר רבי יהושע: נמצא זה מביא קרבנותיו לחצאים:

ומקשה על כך הגמרא: **ולייתי** [ויביא] לחצאין, ומה רע בכך!?

אמר רב יהודה אמר שמואל:

אכן אין בזה חסרון, **ולא אמר רבי יהושע** כן **אלא לחדד בה את התלמידים**. [1483]

אמר רב נחמן: אדרבה פתרונו של רבי יהושע אינו טוב כמו של בן זומא, **כי מאי ליעביד ליה רבי יהושע לדקיה דלא ליסרו** [מה יעשה רבי יהושע לחלב שעל בני המעיים שלא יסריחון]!? [1484]

[1481] כי בהכרח שהראשונה היתה לחובתו, שעל ידה הותר לו הגילוח.

[1482] כי אינו יכול להביא לא את החטאת ולא את השלמים על תנאי של נדבה, ראה תוספות נדה ע א.

[1483] פירש המפרש: יודע היה רבי יהושע שאין תשובתו כלום, ולא אמר כך אלא כדי לחדד את התלמידים, שיהו נושאין קל וחומר בעצמן, ומה רבי יהושע שיודע בעצמו שאין בדבריו ולא כלום, משיב דבר שאינו משנה, קל וחומר לשאר כל אדם שיכול להשיב על דברי רבו, ואפילו יודע שאין בדבריו כלום, ושאר חבירין יהיו מלעיגין עליו, לא ימנע מלשאול כל צרכו; וכדאמרינן במסכת נדה [כז א] יתיב רב פפא וכו' ואחיכו עליה, ואמר רבא: אפילו כי האי מילתא, נימא איניש קמיה רביה ולא לישתוק, שנאמר [משלי ל לב]: "אם נבלת בהתנשא", אם נבלת עצמך על דברי תורה סופך להתנשא בה, "ואם זמות יד לפה", ואם שתקת סופך שיהו שואלין ממך ואי אתה יודע להשיבו, ותתן יד לפה. ולפי דבריו שיודע היה רבי יהושע שאין תשובתו כלום, אם כן בהכרח שלא מטעם "קרבן לחצאין" הטריח רבי יהושע את הנודר להביא אחר כנגדו, ואם כן צריך ביאור למה אמר כן רבי יהושע!? ובפירושו של ה"ר יהוסף אשכנזי ז"ל [שנדפס בשולי פירוש "מלאכת שלמה" על המשניות], מפרש את דברי רבי יהושע [כשם שפירש את המשנה הקודמת], שעושה כן כדי שלא יפסיד להביא שני פעמים עולה, וראה גם במאירי כשסיים לפרש את המשנה הראשונה שכתב: "ונמצא עכשיו שלא הפסידו כלום בקרבנותיהם ". ולפירוש זה צריך לכאורה לומר, שלא אמר רבי יהושע שיבקש מאדם שלא עלה על דעתו לידור בנזיר שידור עבורו בנזיר, כי אין סברא שיסכים מאן דהוא לידור עבורו בנזיר ולהביא קרבנות על חשבונו, כדי שלא יצטרך זה להביא קרבנות על חשבונו הוא, [ואין לומר, שהשני מצוה קעביד, ואילו זה מפסיד, שהרי אף הראשון אינו מפסיד כי אם אין העולה לחובתו, הרי הוא מביא נדבה ואף זו מצוה היא]; ובהכרח שהכוונה היא שיבקש מי שחשב בלאו הכי לידור בנזיר ולהביא קרבנות, ועיקר טענתו של בן זומא היתה שלא יסכים לקבל על הספק ששים יום, וכדלעיל בביאור דברי התוספות. ובפירוש הרא"ש מפרש באופן אחר מה שאמרו "לחדד בה את התלמידים", דהיינו שהיה רוצה רבי יהושע לראות אם יש בתלמידים מי שיאמר כבן זומא, ראה שם **ובשיטה מקובצת בשמו**.

[1484] הרא"ש כתב על זה: ולא נהירא פירוש זה, דהא אמרינן כבר שלא אמרה רבי יהושע אלא לחדד בה את התלמידים.

כלומר: היות ומביאים הם יחדיו קרבן שלמים בפעם השניה לאחר שלשים יום, ואין ידוע קרבנו של מי הוא, אם כן אי אפשר להניף החלב של השלמים עד שיגלחו שניהם, שהתנופה היא אחר התגלחת, ובין כך ובין כך שמא יסריח החלב. [1485]

א. מצורע אסור לאכול בקדשים עד שייתמו ימי חלוטו [שיירפא מן הצרעת] ויגלח, ויספור שבעה ימים ובשביעי יגלח, וביום השמיני יביא את קרבנותיו, שהמצורע "מחוסר כפורים" הוא, ואסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנותיו; ואם איחר את תגלחתו, אינו מביא את קרבנותיו אלא למחרת.

אבל טמא מת אוכל בקדשים כשיעריב שמשו של יום השביעי לטומאתו, בין שלא היה נזיר ואינו חייב בקרבן, ובין שהיה נזיר טמא מת שהוא חייב בקרבן טומאה, שאין קרבן טומאתו מעכבתו מלאכול בקדשים.

ב. המצורע שאיחר את תגלחתו, אינו מביא קרבן אלא למחרת תגלחתו; אבל נזיר טמא מת שאיחר את תגלחתו שדינה להיות ביום השביעי, יכול לגלח מאוחר יותר ולהביא את קרבנותיו בו ביום, ובלבד שטבילתו היתה ביום או כמה ימים קודם.

ג. ימי חלוטו וימי ספרו של מצורע אינם עולים לו במנין נזירות טהרה, כמסקנת הגמרא לעיל נו ב; ואף שכבר תמו "ימי ספרו" אינו יכול למנות "נזירות טהרה" עד שיביא קרבנותיו. [1486]

ד. "נזירות טומאה" על מת, אינה רק המתנה עד שיוכל למנות את נזירות הטהרה, אלא שהיא עצמה דין "מנין" לה, ומונה שבעה ימים לנזירות טומאה ומביא קרבנותיו ביום השמיני, [1487] ולכן אינו יכול לקיים "נזירות טומאה" בימי חלוטו וספרו, כשם שאינו

[1485] א. קושיית הגמרא היא לפי רבי יהודה לעיל במשנה מה א "ושוחט את השלמים ומגלח עליהם", ונמצא שהשחיטה היא קודם התגלחת; ואולם אף לפי שיטתו אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד יכול לגלח גם על החטאת כמבואר במשנה שם; ואולם הקשו האחרונים: וכי אטו אין יכולים שניהם לגלח כאחד!? ב. כתב ב"באר משה" שלאו דוקא אמרו שיסריח בזמן מועט כזה, אלא שאינו דרך כבוד להמתין עם החלב, ראה שם. ג. הקשו התוספות: אם כן גם במשנה הקודמת, כשמביאים שני הנזירים קרבן טהרה כאחד [שני פעמים, פעם בתשלום ימי הנזירות ופעם לאחר שלשים יום] הרי יש לחוש שמא יסריח החלבו!? וכתבו התוספות [וכן כתב המאירי]: "הא ודאי אי אפשר לתקנו בענין אחר"; סתמו הראשונים ולא פירשו, למה אי אפשר לעשות - אף כששניהם חיים - כתיקונו של בן זומא!? וב"ארזי הלבנון" כתב שאין יכולים שניהם להביא חטאת העוף על הספק, כיון שהאחד בודאי טהור הוא; ואולם בזה לא העלינו ארוכה לדבריהם, שיביאו כאחד את קרבן הטומאה, ואילו את קרבן הטהרה יביא כל אחד בנפרד כדי שלא יסריח החלב.

[1486] כן כתבו האחרונים הרעק"א "קרן אורה" ועוד, והובאו דבריהם בסוגיא לעיל דף נה ונו, וראה מה שנכתב על דבריהם בהערה שם.

[1487] יסוד זה ידוע בשם הגר"ח שהוכיחו מדברי הרמב"ם בסוגייתנו, והוא מוכח גם בדברי התוספות ס ב ד"ה מחלט, וכפי שיבואר שם בהערה; וכמו כן מוכרח שם, דכשם שאינו יכול למנות את נזירות הטהרה עד שיביא את קרבנותיו, כמו שייסדו האחרונים שהובאו בהערה לעיל, כך אינו יכול למנות "נזירות טומאה" עד שיביא קרבנותיו, וכפי שיבואר בהערה על התוספות שם, וראה גם ב"קרן אורה" שם.

יכול לקיים "נזירות טהרה" בימים אלו, ולא עוד אלא שאינו מתחיל למנות את "נזירות הטומאה" אלא לאחר שיביא את קרבנות הצרעת.

ה. תגלחת הטומאה קודמת להבאת קרבנות הטומאה; [1488] וקרבן החטאת של נזירות הטומאה מעכבת את חלות נזירות הטהרה. [1489]

ה. משנתנו דנה בנזיר שהיו לו שתי טומאות ספק, האחת של מצורע והאחת של טומאת מת, ומבארת המשנה אימתי ייטהר מצרעתו ויהיה מותר לאכול בקדשים, ואימתי יצא ידי נזירותו ויהיה מותר מכל איסורי נזירות; ובברייתא בגמרא יתבאר דין הבאת קרבנותיו.

ו. המשנה מתבארת כאן כפי שיטה אחת בפירוש המשנה שביארו התוספות לעיל נה ב. [1490]

מתניתין:

נזיר - סתם שהוא חייב בנזירות של שלשים יום - **שהיה טמא** מת **בספק**, וגם **מוחלט** בטומאת צרעת **בספק** [1491] ביום הראשון לנזירותו, וכבר נרפא מן הצרעת:

הרי המצורע הזה **אוכל בקדשים** רק **אחר ששים יום**, כלומר: ביום הששים עצמו.

כיצד: אין אתה יכול להתירו בקדשים - מספק - אלא לאחר שיגלח שתי תגלחות לצרעתו, ויביא קרבן למחרת תגלחתו השניה.

ומצורע זה שאין טומאותיו אלא ספיקות - אינו יכול לגלח כלל עד שייתמו ימי נזירותו, כי שמא נזיר טהור הוא ואסור בתגלחת [וכפי ששנינו בסוף המשנה], וביום השלשים

[1488] כבר נתבאר בסוגיא לעיל נה ב הערה 3, שהאחרונים דנו בתגלחת הטומאה אם היא מעכבת את הקרבנות ואת נזירות הטהרה, והובא שם מלשון התוספות [נו א ד"ה ואי] "ועד שיגלח לתגלחת נזיר טמא **אי אפשר** לו לחזור ולמנות נזירות טהרה", ונתבארה כוונתם בהערה שם, שתגלחת הטומאה מעכבת את הקרבנות, והקרבנות מעכבות את חלות נזירות הטהרה, ועוד הובא שם, דבספרי מבואר שהתגלחת מעכבת את הקרבנות; וכן מוכח גם בתוספות בסוגייתנו ס א ד"ה תגלחת, וכפי שנתבאר בהערה שם, וראה עוד לעיל מד ב במשנה "**שהנזיר טהרתו תלויה בימיו** [ולא בתגלחתו] ", ובמה שנתבאר בהערה שם; ובסוגיא לקמן סד ב "**שאני נזיר שמחוסר תגלחת**" ובמה שנתבאר בהערה שם.

[1489] מחלוקת תנאים היא לעיל יח, אלא שהתוספות - לעיל נה ב - פירשו את משנתנו כדעה הסוברת שהחטאת מעכבת והאשם אינו מעכב.

[1490] אף שכתבו התוספות כאן, שכבר נתבארה המשנה לעיל נה ב בדבריהם, מכל מקום אין פירוש המשנה צריך לכל מה שפירשו שם, כי שם פירשו את המשנה באופן שלא יסתור את שיטת רב חסדא הסובר שימי חלוטו וספרו עולין לו מן המנין והתגלחת שלהם בלבד היא שסותרת, אבל לפי מה שהסיקה הגמרא [לעיל נו בן שלא כדעת רב חסדא, אלא שימי חלוטו וספרו אין עולין לו מן המנין כמו ימי טומאתו למת, הרי שאין צורך לכמה פרטים מדבריהם שם, וכאן יתבאר לפי מסקנת הגמרא.

[1491] ראה בתוספות ובפירוש הרא"ש לעיל נה ב, כיצד יתכן מצורע שהוא ספק מוחלט.

[1492] א. ואם תאמר: אפילו ביום השלשים אינו מגלח, שהרי לכתחילה אין נזיר מגלח אלא ביום שלשים ואחד!? ביארו התוספות לעיל "דמשום אכילת קדשים הקילו בשני תגלחיות ראשונות לכתחילה ביום שלשים"; ודבריהם

יגלח, [1492] ועלתה לו תגלחת זו לצרעתו אם מצורע הוא, [ואם אינו מצורע אבל טמא מת הוא, עולה לו התגלחת ל"תגלחת טומאה", או ל"תגלחת טהרה" אם אינו טמא כלל].
ולאחר תגלחת זו, צריך הוא ספירת שבעה ימים ותגלחת שניה וקרבנות למחרת התגלחת כדי להתירו בקדשים; והיות שאנו מסתפקים שמא טמא מת היה ולא מצורע, הרי שהוא מנוע מלהתגלח שנית עד שימנה נזירות טהרה נוספת.
כי אם אכן טמא מת היה, הרי שהיה עליו למנות "נזירות טומאה", לגלח, ולהביא אחריה קרבן טומאה, ואז יתחיל במנין "נזירות הטהרה"; ו"תגלחת הטומאה" הרי לא נתקיימה עד הגילוח ביום השלשים, נמצא שמוטל עליו עתה להביא קרבן טומאה ולמנות אחריה נזירות, ורק אז יותר הגילוח.
ולכן יביא את קרבן הטומאה ביום שגילח בו הוא יום השלשים, [1493] ויחל מיד למנות נזירות טהרה שתסתיים ביום החמשים ותשע לקבלת נזירותו, ואז יגלח תגלחת שהיא: ספק "תגלחת טהרה" וספק תגלחת שניה של צרעתו; ואת קרבנות המצורע יביא למחרת, כי מאחר שאיחר את תגלחתו השניה, נדחה זמן הבאת קרבנותיו ליום המחרת, נמצא שביום הששים מביא הוא את קרבנות המצורע ומותר לאכול בקדשים.
ושותה יין ומטמא למתים רק **אחר מאה ועשרים יום** [היינו ביום המאה ועשרים], כלומר: אינו יוצא מידי ספק נזיר אלא ביום המאה ועשרים.
כיצד: עד יום החמשים ותשעה - בו גילח בשנית - הרי היה אסור באיסורי נזירות כפי שנתבאר; והיות והוא ספק מצורע, הרי שאותם הימים שמנה עד שהביא קרבנותיו ביום הששים ויצא מידי צרעתו אינם עולים לו למנין נזירות טהרה, ואם כן צריך הוא עוד שלשים יום של נזירות לקיום תגלחת טהרה; ובהכרח ימתין עד תשעים יום שהוא יום השלשים ואחד לנזירותו, [1494] ואז יגלח.
וביום התשעים כשגילח עדיין אינו מותר באיסורי הנזירות, כי אם היה טמא מת מלבד צרעתו, הרי שלא נתקיימה "נזירות הטומאה" אלא לאחר שהביא את קרבנות ספק

אלו אינם אלא אם דין זה שאין הנזיר מגלח לכתחילה אלא ביום שלשים ואחד הוא רק מדרבנן, ובדבר זה יש סתירות בדברי התוספות בכמה מקומות במסכת זו. ב. ואם תאמר: כיון שאינו אלא ספק מצורע, איך הוא משחית את זקנו שאינו חייב בה אלא אם כן מצורע הוא; וכן בשאר התגלחות שכולן מספק כי שמא היה נזיר טהור, ואינו צריך אלא תגלחת אחת בלבד, ונמצא עובר על הקפת הראש!? כבר הקשתה כן הגמרא לעיל נח ב, ותירצה באשה וקטן, ראה שם.

[1493] אינו צריך להמתין עם קרבנותיו למחרת הגילוח ככל נזיר טמא, משום שאין תגלחת מאוחרת מחייבת את דחיית הבאת הקרבנות למחרת; ובלבד שכבר טבל קודם יום זה, כי טבילה מאוחרת דוחה את הקרבנות למחרת הטבילה.

[1494] כי היות ואין הוא בא להתיר את עצמו לאכול בקדשים, הרי הוא צריך להמתין עד יום השלשים ואחד, שכן הוא הדין בכל נזירות שממתין עד יום שלשים ואחד, ורק בשתי תגלחות הראשונות היה מותר לגלח ביום השלשים כדי להתירו לאכול בקדשים.

צרעתו - שאין ימי הצרעת עד להבאת הקרבנות עולים לו ל"נזירות טומאה" - והגילוח שעשה ביום התשעים היא היא תגלחת טומאתו, שרק לאחריה יכול הוא להביא את קרבן הטומאה שלו, ולהתחיל במנין נזירות הטהרה. [1495]

ולכן יביא אחר התגלחת שביום התשעים את קרבן הטומאה, ויחל ביום זה למנות נזירות טהרה, והיא תסתיים ביום המאה ועשרים, שהוא יום ה"שלשים ואחד" של נזירות זו; וזו היא שלמדנו: ושותה יין ומיטמא למתים אחר מאה ועשרים יום. [1496] ומפרשת המשנה את הטעם:

שתגלחת הנגע דוחה את **תגלחת הנזיר**, כלומר: מותר הוא לגלח לצרעתו אף שנזיר הוא ואסור בתגלחת, רק **בזמן שהוא** הנזיר **ודאי** מצורע הוא, **אבל בזמן שהוא ספק** מצורע **אינו דוחה** את איסור התגלחת.

ואשר על כן אינו יכול לגלח תגלחת ראשונה לצרעתו עד שלשים יום, היות וספק מצורע הוא ספק נזיר טהור הוא, וכן את תגלחתו השניה אינו יכול לגלח מאותה סיבה עד שימנה נזירות שניה של שלשים יום.

דף ס.

גמרא:

תנא בברייתא המפרשת את המשנה:

במה דברים אמורים שממתין הוא **ששים** יום לאכילת קדשים ומאה ועשרים יום להתרת איסורי הנזירות: **בנזירות מועטת** של שלשים יום.

אבל בנזירות בת שנה, הרי זה: **אוכל בקדשים לאחר שתי שנים**, כשיעור שתי נזירויות [וכפי שנתבאר במשנתנו], **ושותה יין ומיטמא למתים לאחר ארבע שנים**, כשיעור ארבע נזירויות, [וכפי שנתבאר במשנתנו]. [1497]

[1495] מלבד שאין "נזירות טומאה" מתקיימת בימי חלוטו וספרו, יש כאן טעם נוסף שלא נתקיימה תגלחת הטומאה אלא ביום התשעים, כי "אין תגלחת עולה לכאן ולכאן" [כפי שנתבאר לעיל בסוגיא בדף נה ונו, ומתבאר בגמרא בדף ס ב].

[1496] המשנה נתבארה כפי פירושם השני של התוספות לעיל; ובפירושם הראשון סוברים הם, שאינו אוכל בקדשים אלא ביום הששים ואחד, וכדמשמע לשון "**לאחר** ששים", ומותר באיסורי הנזירות רק ביום המאה עשרים ואחד, כדמשמע לשון "**לאחר** מאה ועשרים". והטעם בזה, כי את התגלחת הראשונה אינו יכול לעשות אלא ביום השלשים ואחד ולא ביום השלשים כפי הפירוש הראשון, ומשום שביום השלשים צריך הוא לטבול לצרעתו אחר התגלחת, ויש לחוש שיבואו לומר שטבילה זו היא הטבילה לטומאת המת, ואם טבל רק ביום זה, הרי שאינו יכול להביא את קרבנות נזירות הטומאה רק למחרת ביום השלשים ואחד, ואינו מתחיל למנות את נזירות הטהרה [אם טמא מת היה ולא מצורע] אלא ביום השלשים ואחד, וממילא נדחה התירו בקדשים ביום אחד, והתירו באיסורי הנזירות ביום אחד; ובפירושם השני כתבו שם התוספות שלשון "לאחר" אינו מכריע, והביאו דוגמאות לזה.

[1497] בפשוטו אין חידוש בברייתא זו, ואולם מברייתא זו מוכיחה הגמרא לעיל נו א שלא כרב חסדא, בביאור עיקר הדין שאין ימי חלוטו וספרו עולין לו.

א. המצורע מביא לטהרתו בסוף ימי חלוטו: שתי צפורים חיות טהורות, האחת נשחטת, וטובל הכהן בדמה את צפור החיה עם עץ ארז שני תולעת ואזוב ומזה על המצורע, ואחר משלח הוא את הצפור החיה על פני השדה; וכל מעשה זה אינו נעשה בעזרה אלא מחוץ למחנה ישראל; ולמחרת תגלחת "ימי ספרו", אם עשיר הוא, הרי הוא מביא לכפרתו כבש לאשם וכבש לעולה, וכבשה לחטאת; ואם דל הוא: כבש לאשם ושתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה; העשיר אינו יכול להביא את קרבן הדל, אך יכול הוא להפקיר את נכסיו.

ב. שתי הצפרים מעכבות את המצורע מלהתחיל למנות את "ימי ספרו"; והחטאת מעכבתו מלאכול בקדשים אבל לא העולה, ואילו דין האשם אם הוא מעכב, יתבאר בהמשך הסוגיא.

ג. נזיר טמא מת מביא קרבן ביום השמיני: שתי תורים או שני בני יונה אחד לחטאת ואחד לעולה, וכבש לאשם; ובמלאת ימי נזרו מביא כל נזיר: חטאת עולה ושלמים מן הבהמה.

ד. לדעת ברייתא זו: החטאת בלבד היא שמעכבת את הנזיר הטמא מלחול עליו נזירות טהרה; ואחד מקרבנותיו של הנזיר הטהור מעכבת אותו מלגלח, ולאחריהם מותר הוא בכל איסורי נזיר.

ה. אין חטאת באה בנדבה, וחטאת בהמה אף אינה באה על הספק, אבל חטאת העוף באה על הספק; עולת העוף או הבהמה באים אף בנדבה, וכשספק לו אם חייב הוא אם לאו, יכול הוא להביא עולה על תנאי; האשם אינו בא בנדבה, ונחלקו רבי שמעון וחכמים, אם יכול הוא להביא אשם על תנאי שאם אינו חייב בו יהיה הקרבן לשלמי נדבה. [1498]

ותני עוד ברייתא **עלה**: **ומגלח ארבע תגלחיות** [כפי שנתבאר]:

ב**תגלחת** ה**ראשונה** - ביום השלשים לנזירותו שמסופק הוא בכל הספיקות: מוחלט, נזיר טמא ונזיר טהור - הרי הוא **מביא**:

צפורים מספק שמא מוחלט הוא, וטעון צפורים לטהרתו.

וחטאת העוף הבאה על הספק משום ספק נזיר טמא. [1499]

[1498] בתוספות בסוגיא לעיל נו א נתבארו גם דיני הקרבנות, ועל פיהם מתבארת כאן הברייתא.

[1499] א. זקוק הוא להביא את החטאת עכשיו, ואינו יכול להסתפק בהבאת קרבן זה בתגלחת השלישית, כי אם באמת נזיר טמא מת הוא ולא מצורע, הרי שאינו יכול להתחיל נזירות טהרה ללא חטאת, ולא יוכל לגלח כעבור שלשים יום לספק צרעתו. ב. כתבו התוספות כאן: "ועולת העוף דלא אייתי כדין נזיר טמא קשיא לן, ושמא מספק לא הצריכוהו", [וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון" אות עג]. ודבריהם צריכים ביאור, שהרי אף אם יביא היום את עולתו, לא ייפטר מלהביאה שוב ביום התשעים לנזירותו, כי אם מצורע וטמא מת היה, לא יצא בעולתו הראשונה

ועולת בהמה על תנאי של נדבה משום הספק שמא נזיר טהור לגמרי הוא. [1500] בתגלחת **השניה** - ביום הששים, שספק הוא לו שמא השלים זה עתה את נזירות הטהרה אם "טמא מת" היה ולא מצורע, וספק מצורע הוא בסוף ימי ספרו - הרי הוא **מביא** [חלק ביום התגלחת וחלק למחרת התגלחת]:

חטאת העוף הבאה על הספק לצרעתו, מביא הוא למחרת התגלחת. [1501]

ועולת בהמה מביא - ביום התגלחת ולפניה - לנזירות טהרה, ומביאה על תנאי שאם אינו זקוק לה תהא לנדבה.

בתגלחת **השלישית** - שספק הוא אם חייב הוא עתה בקרבנות נזיר טמא אם מצורע וטמא מת היה, וספק נזיר טהור הוא, אם היה מצורע ולא טמא מת - הרי הוא **מביא** ביום התגלחת: **חטאת העוף** הבאה על הספק לנזירות טומאתו, [1502] **ועולת בהמה** על תנאי של נדבה לנזירות טהרתו אם מצורע היה ולא טמא מת.

בתגלחת **הרביעית** שאין כאן אלא ספק נזיר טהור, הרי הוא **מביא**: **קרבן טהרה** מלא, את העולה יביא על תנאי של נדבה כי שמא כבר יצא באחת מעולותיו הקודמות, ואת שאר קרבנותיו יביא להשלמת חיובו.

אלא בעולתו השניה שהיא בסוף נזירות הטומאה שנהג, [וכשם שמביא את חטאתו גם ביום התשעים], והיות והעולה אינה מעכבת בחלות נזירות הטהרה למה יביאנה שתי פעמים!? ובפשוטו ביאור דבריהם הוא: כי אף בתגלחת שלישית לא נזכר בברייתא שהוא מביא עולת העוף, ובהכרח שהטעם הוא כפי שכתבו; **וראה בהערה הבאה**. ג. מה שלא הקשו גם על האשם, יש לומר משום דלא אפשר להביא אשם על תנאי לדעת חכמים, כמבואר בהמשך הסוגיא; וראה עוד בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

[1500] א. אם לא יביאנו עתה אלא לכשיותר באיסורי הנזירות, הרי שאם באמת נזיר טהור הוא אינו יכול לגלח תגלחת ראשונה זו, כי אינו מגלח אלא אם הביא קרבן אחד, וכן בכל התגלחות צריך הוא להביא עולה זו, כי בכל התגלחות ספק תגלחת טהרה היא. ב. כתבו התוספות: [ועולת העוף דלא אייתי כדין נזיר טמא קשיא לן, ושמא מספק לא הצריכוהו], **וכן** צריך לומר, דשלמים דנזיר טהור לא הצריכוהו, שלא הצריכו לספק נזיר טהור רק קרבן להתירו בתגלחת, וכדאמרינן: גילח על אחת משלשתן יצא". ולשון "וכן" צריך ביאור, שהרי את השלמים הוא מביא בתגלחת רביעית כמבואר בהמשך, ומה שאינו מביא עכשיו הוא מן הטעם שכתבו התוספות; ואילו את עולת העוף אינו מביא כלל. ג. בתוספות במנחות קה א ד"ה למחרת, כתבו את הטעם שנזכרה כאן דוקא העולה לקרבן נזיר טהור ולא אחת מן הקרבנות האחרות, דהוא משום ד"חטאת בהמה אינה באה על הספק, ושלמי נזיר נמי טעון תנופה, וזה אין יכול להניף מפני שהוא ספק מצורע", וראה עוד בתוספות נדה ע א ד"ה למחרת, ותוספות זבחים עו א ד"ה למחרת.

[1501] א. ואם עשיר הוא שאינו יכול להביא חטאת העוף, יפקיר נכסיו ויהא עני. ב. דין העולה שהוא צריך להביא לצרעתו, לא נזכר לא בגמרא ולא בתוספות, ומשמע שאינו מביאו, כמו את עולת העוף של נזיר טמא שאינו מביא היות והוא ספק ואינו מעכב, וכמו שכתבו התוספות; ולענין האשם שהוא צריך להביא לצרעתו, ראה בזה בהמשך הסוגיא.

[1502] אבל לא יצא בחטאת העוף שהביא בתגלחת ראשונה, והיינו משום שהתגלחת מעכבת את קרבנות הטומאה, והרי עד עתה עדיין לא גילח לנזירות טומאתו, אם אכן טמא מת ומצורע היה, על פי תוספות ד"ה תגלחת; ומכאן יש להוכיח שהתגלחת מעכבת את קרבנות הטומאה. ולפי מה שנתבאר [בהקדמה ובהערה שעליה] בשיטת התוספות, שאין ימי חלוטו וספרו עולין לו למנין נזירות טומאה, הרי שלכאורה לא היו צריכים כאן לומר את הטעם משום התגלחת, אלא משום עיקר הנזירות שאינו יכול למנותה בתחילה אם מצורע היה. [וראה היטב **לשון התוספות** בדבריהם כאן בענין חטאת העוף בתגלחת שניה].

אמרת [אמר מר] בברייתא:
תגלחת ראשונה מביא צפורים וחטאת העוף ועולת בהמה:
ומבארת הגמרא: **ממה נפשך** - על כל צדדי הספיקות - **שפיר קמייתי** [יפה עושה הוא שמביא את שלשת הקרבנות האלו בתגלחת ראשונה]! **דאי ודאי מצורע הוא ולאו** [1503] **טמא** מת **הוא**:
הרי **ציפורין חובתו**, **וחטאת העוף ספק** - שהביא לנזירות טומאתו - **אזלא לקבורה** [הולכת היא לקבורה], [1504] **ועולה** שהביא לנזירות טהרה **הויא נדבה**, שהרי העולה באה נדבה.
[1505] **ולגלחו** תגלחת שניה של מצורע **סוף שבעה** לתגלחת ראשונה עד שלשים יום **אי אפשר**, **דדילמא לאו מוחלט הוא** אלא טמא מת היה, ואם כן נזיר טהור הוא עכשיו, **ורחמנא** הרי **אמר**: "**תער לא יעבור על ראשו עד מלאת**".
וכאן חוזרת הגמרא לענין הקרבנות שהוא מביא על כל צדדי הספיקות:
ואי לאו מצורע ודאי הוי, כלומר: ואם אינו מצורע, ואולם **הוא טמא** מת: הרי **חטאת העוף** שהביא היא **חובתו**, **וצפורין** שהביא אף שלא היה צריך להם, אין בכך הפסד, שהרי **אבראי קא מתעבדין** [בחוץ הם נעשים] **ולא הוי חולין בעזרה**, **ועולת בהמה** שהביא **הויא נדבה**.
ואי לאו מצורע הוא ולאו טמא מת **הוא**, אלא נזיר טהור הוא:
ציפורין הרי **אבראי קא מתעבדין** [נעשים בחוץ ואינם חולין בעזרה].
חטאת העוף שהביא **לקבורה** היא הולכת.
עולת בהמה שהביא **הויא חובתו**.
[1507] מקשה הגמרא: **והא בעי** - בתגלחת שניה [1506] שבסוף "ימי ספרו" - **אשם** מצורע, והוא מעכב אותו מלאכול בקדשים, ואיך לא נזכר זה בברייתא!? ומשנינן: זה שאתה

[1503] הרש"ש נתקשה בלשון "**ולאו** טמא", שהרי כל דברי הגמרא בזה, נכונים הם גם אם מצורע וטמא מת הוא כאחד.
[1504] א. יתכן שכוונת הגמרא לומר בזה, שאין בכך הפסד אם הביא חטאת העוף על הספק, דאי משום חולין בעזרה הרי חטאת העוף באה על הספק; ואם משום שהחטאת נמלקת ונמצאו הכהנים אוכלים נבילה, על זה אמר: לקבורה אזלא. ב. במשנה בסוף תמורה שנינו: "חטאת העוף הבאה על הספק, תישרף; רבי יהודה אומרף יטילנה לאמה", וראה בזה ב"שיטה מקובצת"; וראה עוד ב"באר משה" שהקשה: דאפילו לרבי יהודה אינו ניחא, כיון שאף לדעתו אינה בקבורה, **ראה שם**.
[1505] צריך ביאור, מה ענין משפט זה לכאן, שהרי בקרבנות אנו עוסקים ולא בתגלחות; וביותר שמשפט זה נכנס באמצע הענין.
[1506] קושיא זו אינה במקומה כל כך, שהרי אנו עוסקים בתגלחת ראשונה, קרן אורה.
[1507] קושיית הגמרא ותירוצה מתבארים על פי שיטת התוספות לעיל נה ב, וכפי שביאר דבריהם ב"לחם משנה" נזירות י ח, **וראה "באר משה"**.

אומר שהאשם מעכב בהיתר אכילת הקדשים **רבי שמעון** בלבד **היא**, **דאמר**: **מייתי ומתני** [מביא אדם אשם, ומתנה שאם אינו חייב אשם יהא שלמים], כי לפי שיטתו אכן הוא מעכב.

אבל לדעת חכמים שאינו יכול להביא אשם ולהתנות, אם כן אם תמצי לומר שהאשם מעכב הרי נמצא שאין תקנה לאדם זה, ובהכרח שאין האשם מעכבו מלאכול בקדשים.[1508]

וממשיכה הגמרא לבאר את הברייתא:

תגלחת שניה ושלישית שלמדנו בברייתא שהוא מביא חטאת העוף ולא נזכרו גם הצפורים כמו בתגלחת הראשונה, הוא משום **דציפורין לא צריך**, **דהא עביד** [הרי כבר עשאן בתגלחת הראשונה]!

ומאי איכא, מה נותר להסתפק בתגלחת שניה ושלישית - **דילמא ודאי מוחלט היה**, כי אז חסרה לו חטאת העוף לצרעתו בתגלחת שניה, וחטאת העוף לטומאתו בתגלחת שלישית, ולכן מביא הוא:

חדא חטאת העוף בתגלחת שניה **לספק ספרו**, **וחדא** חטאת העוף בתגלחת שלישית **לספק טומאתו**.[1509]

ובתגלחת **רביעית מביא** הוא **קרבן** נזירות **טהרה**, היינו עולה לנזירות טהרתו, **ומתני** עליה:

דף ס:

ואי ודאי נזיר טהור הוא שלא היה מצורע וטמא כלל, הרי **עולה הראשונה** היתה **חובה**, **וזו** - שהוא מביא בתגלחת רביעית - **נדבה**; וכן השניה והשלישית.[1510]

ואם טמא מת וגם **מוחלט הוא** [היה], **עולה הראשונה** [וכן השניה והשלישית] **נדבה**, **וזו** הרביעית **חובה**, **וזה** - החטאת והשלמים שמביא עכשיו - **שאר קרבנו**.

[1508] א. טעם מחלוקתם היא, כי לדעת חכמים "אין מביאין קדשים לבית הפסול"; והיינו, דהאשם נאכל ליום ולילה אחד, ואילו השלמים נאכלים לשני ימים ולילה, ונמצא שאם יוותר מבשר הקרבן לאחר יום אחד, לאוכלו לא יוכל שמא אשם הוא, ויצטרך להותירו עד יום השלישי ולשורפו, ונמצא גורם לקדשים ליפסל. ב. לשון התוספות לעיל נה ב ד"ה ומדקדק - על אשם המצורע שבתגלחת השניה [ולא הביאו את דברי הגמרא כאן] - "דאשמו **אינו מעכב לאכול בקדשים לרבנן**, ולרבי שמעון דאמר: מביאין קדשים לבית הפסול, מביא גם אשם ומתנה בשלמים"; ועל פי דברים אלו פירש ה"לחם משנה" [נזירות י ח] את קושיית הגמרא ותירוצה. ג. לפי מה שכתבו התוספות - הובא בהערה לעיל - שאת עולת הנזיר הטמא אינו מביא כלל כיון שהוא ספק; יש להסתפק אם גם את האשם - שאינו מעכב בנזירות טומאה - אינו מביא כלל ואפילו לרבי שמעון שיכול להביא ולהתנות, או שמא דוקא את העולה אינו מביא שהוא דורון בעלמא, אבל האשם שהוא מכפר, אולי מביא על תנאי, וראה בתוספות נדה דף ע' סוף עמוד א.

[1509] לשון הגמרא צריך ביאור, שהרי מלבד שיש להסתפק שמא חייב הוא בחטאת העוף, הרי יש להסתפק גם כן שמא חייב הוא בקרבן נזירות טהרה כמבואר בברייתא, ולשון הגמרא משמע שאין להסתפק אלא בחטאת העוף.

[1510] המפרש.

כאן מביאה הגמרא דינים נוספים בטומאת מת וצרעת בנזירות, והם שנויים בתוספתא נזיר פרק ו הלכה ב בשינוי לשון קצת:

א. מי שהיה בתחילת נזירותו **טמא** מת ב**ספק**, **ומוחלט ודאי**, כך הוא דינו:

אוכל בקדשים לאחר שמונה ימים, כלומר: ביום השמיני; כיצד:

בראשון לנזירותו יביא צפורים ויגלח, וימנה את שבעת "ימי ספרו" המתחילים ביום התגלחת הראשונה, ויגלח בשביעי, ויביא קרבנות צרעתו בשמיני, והרי הוא אוכל בקדשים ביום זה.

ושותה יין ומיטמא למתים לאחר ששים ושבעה ימים, כלומר: ביום הששים ושמונה; כיצד:

כי היות ומצורע הוא, ואין ימי ספרו וחלוטו עולין לו לנזירות טהרה, הרי שצריך הוא להמתין מיום השמיני [שבו הביא את קרבנות הצרעת] עד שימנה נזירות טהרה, ונשלמה נזירות הטהרה ביום השלושים ושמונה שהוא יום השלשים ואחד לנזירותו, ואז מגלח. ועדיין אינו מותר באיסורי הנזירות, כי שמא טמא מת היה מלבד צרעתו, ואין ימי ספרו עולים לו לנזירות טומאתו, כך שנזירות הטומאה היא לאחר טומאת הצרעת; ולא יצא ממנה - כדי להתחיל ב"נזירות טהרה"

- אלא בתגלחת שעשה ביום השלושים ושמונה שלאחריה מביא את קרבן טומאתו; ובו ביום מתחיל הוא ב"נזירות טהרה" שיום השלשים ואחד שלה הוא ביום הששים ושמונה, ובו מביא הוא קרבנות ומגלח, ומותר הוא בכל איסורי הנזירות.

ב. מי שהיה בתחילת נזירותו **מוחלט ספק וטמא** מת **ודאי**, כך הוא דינו:

הרי זה **אוכל בקדשים לאחר שלשים ושבעה ימים**, כלומר: ביום השלושים ושמונה; כיצד:

תגלחת ראשונה לספק צרעתו לא יעשה מיד, כי שמא אינו מוחלט אלא טמא מת, וכל דיני נזירות עליו ואסור בתגלחת, ולכן ימתין עד שיזה שלישי ושביעי ויטבול ויעשה תגלחת ביום השביעי כדין נזיר טמא מת, ואז תעלה לו תגלחת זו לטומאת המת אם אינו מצורע, ולתגלחת ראשונה של צרעתו אם מוחלט הוא; ולמחרת תגלחתו יביא חטאת העוף של נזיר טמא על הספק.

ואינו יכול לעשות את התגלחת השניה לספק צרעתו עד שימנה נזירות טהרה, כי שמא אינו מצורע אלא טמא מת וצריך הוא עתה למנות נזירות טהרה.

ואינו יכול להתחיל למנות את נזירות הטהרה אלא ביום השמיני כי שמא אינו מוחלט אלא טמא מת, ואז התחילה נזירות הטהרה אחר הבאת החטאת ביום השמיני; ונמצאת

נזירות הטהרה מסתיימת ביום השלשים ושבע שהוא יום השלשים של נזירותו, [1511] ואז יגלח, ותעלה לו תגלחת זו לספק צרעתו, ולמחרת ביום השלשים ושמונה יביא קרבן צרעתו, ויאכל בקדשים.

ושותה יין ומיטמא למתים, **לאחר שבעים וארבעה ימים**, כלומר: ביום השבעים וחמש; כיצד:

היות ולא יצא מידי ספק צרעתו עם הקרבנות שלמחרת התגלחת השניה אלא ביום השלשים ושמונה, נמצא שרק ביום זה מתחיל הוא למנות את נזירות הטומאה, ונזירות הטומאה נמשכת שבעה ימים, וביום השביעי מגלח, ולמחרת מביא הוא קרבן לטומאתו, נמצא שנזירות הטהרה מתחילה ביום הארבעים וחמש, ויום השלשים ואחד שלה הוא ביום השבעים וחמש, ואז מביא קרבן נזירות טהרה ומגלח ומותר בכל איסורי נזירות. [1512]

ג. מי שהיה בתחילת נזירותו **טמא** מת **ודאי**, **ומוחלט ודאי**, כך הוא דינו: הרי זה **אוכל בקדשים לאחר שמונה ימים**, כלומר: ביום השמיני, וכפי שנתבאר לעיל במוחלט ודאי.

ושותה יין ומיטמא למתים לאחר ארבעים וארבעה ימים, כלומר: ביום הארבעים וחמשה; כיצד:

ביום השמיני יחל במנין נזירות הטומאה, וביום הארבעה עשר יגלח, וביום החמשה עשר יביא קרבנות טומאה, ויתחיל ביום זה את "נזירות הטהרה", שהיא מסתיימת ביום השלשים ואחד שהוא יום הארבעים וחמשה, ובו יביא את קרבנותיו ויגלח, ויהא מותר בכל איסורי הנזירות.

שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי: [1513] **נזיר טהור** שסיים למנות את ימי נזירותו ונתחייב ב"תגלחת טהרה", **ונעשה מצורע** [1514] החייב תגלחת:

[1511] ואינו צריך להמתין עד יום השלשים ואחד, היות וצריך הוא את התגלחת להתירו בקדשים, וכפי שנתבאר במשנתנו.

[1512] מדין זה שנתבאר כאן, מוכח היסוד - שנתבאר בהקדמה למשנתנו - ש"נזירות טומאה" טעונה מנין, ואין למנותה בימי חלוטו וספרו, ואף לא קודם שהביא קרבן לצרעתו, [וכעין שכתבו אחרונים לענין נזירות טהרה; וראה עוד ב"קרן אורה" כאן]. שאם לא כן, לא היה צריך להמתין בנזירות טהרתו עד ליום הארבעים וחמש, שהרי ביום השלשים ושבעה גילח, ואין כל סיבה שלא יגלח ביום הארבעים ושלש כשיגדל שערו שבעה ימים כדי שיעור גידול שער לתגלחת טומאה, ויביא קרבנות טומאה ביום הארבעים וארבעה, ואז תחל נזירות הטהרה. ויתירה מזו, אף אינו צריך להמתין עד יום הארבעים וארבעה להבאת קרבנותיו, שהרי כבר נתבאר שתגלחת מאוחרת אינה דוחה את הקרבנות למחרת, אלא טבילה מאוחרת בלבד, ומי מנע ממנו מלטבול ביום הארבעים ושתים; אלא ודאי שנזירות טומאה דין מנין לה, ואי אפשר להתחיל למנותה אלא כשייתמו ימי צרעתו, ואף לא קודם שהביא את קרבנות צרעתו, וזמן הבאת הקרבנות הוא ביום השמיני לנזירות זו, [ואפילו טבל קודם]. ולכן בהכרח לא יתחיל למנות "נזירות טהרה" אלא ביום הארבעים וחמש, כי ביום השלשים ושמונה החלה "נזירות הטומאה" והיא נמשכת שמונה ימים, וביום השמיני מביא הוא את קרבנות הטומאה, וביום זה שהוא יום הארבעים וחמש מתחילה נזירות הטהרה.

[1513] כתב היעב"ץ ש"יוחא" הוא שמו של אביו, וכן מצינו בדברי הימים שני בני אדם שנקראו "יוחא".

[1514] נתבאר על פי הרא"ש וה"קרן אורה"; **וראה תוספת ביאור בענין זה, בהערות שבהמשך הדברים**.

מהו שיגלח תגלחת אחת **ועולה לו לכאן ולכאן**?
אמר להן רבי שמעון בן יוחי: **אינו מגלח** תגלחת אחת לשתיהן.
אמרו לו תלמידיו: **למה**!?
אמר להן רבי שמעון בן יוחי לתלמידיו: כי **אילו** היו שתי התגלחות למטרה אחת - שזה כדי **לגדל** את השער לתגלחת אחרת של מצוה, ואף **זה** כדי **לגדל** שער לתגלחת אחרת של מצוה -
וזה [או שזה] אינו אלא **להעביר** שער מראשו, ואף **זה** אינו אלא **להעביר** שער בעלמא הוא; כי אז אכן:
יפה אתם אומרים: תעלה לו תגלחת אחת לכאן ולכאן.
אבל **עכשיו** ש**הנזיר** אינו מגלח אלא כדי **להעביר** שער, שהרי אחר "תגלחת הטהרה" שוב אינו מגדל שער כדי לגלח, **ואילו המצורע** מגלח את תגלחתו הראשונה כדי **לגדל** שער לתגלחתו השניה, אם כן בדין הוא שלא תעלה תגלחת אחת לכאן ולכאן.
תמהו תלמידיו:
ואכן יפה הטעמתנו ש**לא תעלה לו** תגלחת הנזירות **לתגלחת** ראשונה של **ימי חלוטו**, שהיא תגלחת כדי לגדל שער - [1515]
וכי לא [1516] **תעלה** לו תגלחת הנזירות **בימי ספרו**!? כלומר: מדוע שלא תעלה לו תגלחת הנזירות לתגלחת השניה של ימי ספרו, והרי זה וזה כדי להעביר שער בעלמא הוא!? [1517]
ואמר להן: אף לתגלחת של ימי ספרו אינה עולה תגלחת הטהרה, כי:
אילו זה תגלחת הנזירות **לפני זריקת דמים**, ואף **זה** - תגלחת שניה של מצורע - **לפני זריקת דמים**, אכן **יפה אתם אומרים**: תעלה תגלחת אחת לכאן ולכאן.

[1515] לשון הברייתא משמע: שלפי תשובת רבי שמעון, עלתה לו התגלחת לנזירות ולא לימי חלוטו; ואולם לשון הרא"ש בשאלת התלמידים היא: "וגילח לצרעתו תעלה לו לנזירות", ומשמע שלפי התשובה עלתה לו לצרעתו ולא לנזירות; **וראה בזה בהערות בהמשך הסוגיא**.

[1516] כן היא הגירסא בתוספות [וראה ב"ארזי הלבנון"], אלא שנמצא לשון הברייתא משונה, שאמר "ולא תעלה לו לימי חלוטו" ואמר "ולא תעלה לו בימי ספרו", ולהתוספות נמצא, שמשמעות שני המשפטים הזהים - שונה.

[1517] א. נתבאר על פי התוספות שבלשון תמיהה הקשו התלמידים; **וראה ביאור בזה בהערה הבאה**. ב. נידון הברייתא שתעלה לו תגלחת הנזירות לימי ספרו - על פי דברי ה"קרן אורה והרא"ש - הוא: כגון שנצטרע אחר מנין נזירותו, והיות ואינו יכול לגלח תגלחת אחת לנזירותו וחלוטו, לכן גילח תחילה לימי חלוטו, וכשבא לגלח בימי ספרו אנו דנים אם תגלחת אחת עולה לכאן ולכאן. ויש להסתפק איך נקבע הדבר שתגלחת הראשונה היתה לצרעתו: האם בכוונתו תלוי הדבר וכגון שנתכוין לתגלחת צרעתו. או שבהכרח הוא כן, ועל פי המבואר בברייתא לעיל נו א: שאין שער של ימי חלוטו ראוי לתגלחת נזירות, ומבואר שאינו יכול לקיים מצות תגלחת בשער של ימי חלוטו, ולכן בהכרח היתה התגלחת הראשונה לימי חלוטו ולא לנזירותו; [ומיהו, אם היתה עולה תגלחת לכאן ולכאן היה יכול לקיים בשער זה שתי תגלחות, וכמו שכתב ה"חזון איש" שהובא בהמשך]; **וראה בהערה לעיל** על לשון תשובתו של רבי שמעון.

אבל הרי אין הדבר כן, **אלא עכשיו**: תגלחת שניה של **מצורע** היא **לפני זריקת דמים** של קרבנותיו, ואילו תגלחת **הנזיר** הטהור היא **לאחר זריקת דמים** של קרבנותיו, ולכן אין עולה תגלחת אחת לכאן ולכאן.[1518] הוסיפו תלמידיו של רבי שמעון בן יוחי ושאלוהו: ואכן **לא תעלה לו לימי צרעתו ונזירותו** כאשר הטעמתנו.

[1518] **תוספת ביאור בשאלת התלמידים הראשונה**: א. ביאר ב"קרן אורה": לא שאלו אלא באופן שכבר מנה נזירותו קודם החלטו, [וראה מה שהביא ב"ארזי הלבנון", אם כבר הקריב קרבן לטהרתו]; דאם נחלט באמצע נזירותו, הרי אי אפשר שתעלה לו תגלחת לכאן ולכאן, שהרי ימי חלוטו אין עולים לו למנין נזירותו, וצריך תחילה לגלח תגלחת ראשונה [וגם לספור שבעה ולגלח ולהביא קרבנות], ורק אז ישלים הוא את מנין נזירותו ויתחייב בתגלחת, ואיך תמצא שתעלה לו תגלחת לכאן ולכאן. והוסיף: ולפי זה לא קאי שאלת תלמידי רבי שמעון על ארבע התגלחות של משנתנו, כי במשנתנו הרי מיירי שנחלט בתחילת נזירותו, ובודאי שצריך הוא ארבע תגלחות ואי אפשר שיעלה לכאן ולכאן. ב. ואף הרא"ש ביאר את שאלת הגמרא באופן שביאר ה"קרן אורה", ואולם סיים: **ובמתניתין אמרינן דצריך ארבע תגלחות**; ותמה ה"קרן אורה" על סוף דבריו, כי לפי מה שביאר אין שאלה זו שייכת לנידון של משנתנו. ויתירה מזו יש לשאול, שהרי מתחילת דברי הרא"ש נראה שהוא מסכים עם הכרחו של ה"קרן אורה", ואם כן קשיא רישא לסיפא בלשון הרא"ש!? ג. וב"חזון איש" סימן קמ ס"ק יז כתב בדרך אפשר: שעיקר שאלת התלמידים היתה על עצם הדין שימי חלוטו אין עולים לו, שהרי דין זה נלמד בברייתא [לעיל נו א] מקל וחומר מנזיר בקבר ששערו ראוי לתגלחת נזירות [כי אינו חייב לגלח], וכל שכן מצורע חלוט **שאין שערו ראוי לתגלחת נזירות**, ואם תמצי לומר שתגלחת אחת עולה לכאן ולכאן, הרי נמצא ששערו ראוי לתגלחת של נזירות, ולמה שלא יעלו ימי חלוטו למנין הנזירות. [וראה בחידושי מרן ריי"ז הלוי על הרמב"ם [עמוד 52] שכתב בפשטות, ד"יסוד הדין שצריך לגלח ארבע תגלחיות ולא סגיא ליה בבציר מהכי, הוא משום דאין תגלחת אחת עולה לצרעתו ולנזירותו, כמבואר בסוגיא שם", ואפשר שכוונתו כה"חזון איש"]. ד. ולפי זה יש לומר בכוונת הרא"ש, שממשנתנו אכן מוכח יסוד הדין שאין תגלחת עולה לכאן ולכאן, שמכח זה נלמד הדין שאין ימי חלוטו וספרו אין עולים לו; אלא שהבין הרא"ש ששאלת התלמידים היתה הלכה למעשה, וזה לא יתכן אלא באופן שנחלט בסוף נזירותו, כי בתחילת נזירותו הרי כבר נתחדש דין שאין ימי חלוטו עולין לו. **תוספת ביאור בשאלת התלמידים השניה "ותעלה לו לימי ספרו"**: א. כתבו התוספות שבלשון תמיהה שאלו: למה לא תעלה ההתגלחת לשניהם; ואולם לא נתבאר בדבריהם, מנין לתלמידים שאכן אין עולה תגלחת אחת לנזירותו ולימי ספרו; ובפשוטו מוכרח מכאן שהדין היה ברור להם מכח משנתנו, וכמבואר ברא"ש ולא כה"קרן אורה". ואולם יתכן לפרש את כוונתם, שמדברי רבי שמעון עצמו הבינו שהוא הדין לימי ספרו, שהרי שאלתם הראשונה היתה בסתם על נזיר טהור ומצורע, ובכלל שאלתם שתי תגלחות המצורע, ואף רבי שמעון ענה כנגדם בסתם "אינו מגלח", ומשמע בין תגלחת ראשונה ובין תגלחת שניה; ולכן שאלו: יפה הטעמתנו תגלחת ראשונה, אך תגלחת שניה מה תהא עליה. ולפי פירוש זה נמצא, שיתר שאלותיהם לא היתה בדרך תמיהה, אלא בדרך שאלה. ב. לפי פירושו של ה"חזון איש" בשאלתם הראשונה, צריך לומר שאף כאן הקשו לו למה אין עולין לו ימי ספרו במנין הנזירות; ואולם בברייתא לעיל נו ב, לא למדו את ימי ספרו משום שאין שערו ראוי לתגלחת, אלא למדוהו "במה מצינו" מימי חלוטו, ואם כן מה הקשו!? ולפי מה שנתבאר שם בהערה בשם "עמק הנציי"ב" שאין כוונת הברייתא ללמוד מימי חלוטו, אלא משום שאין שערו ראוי לתגלחת, ניחא היטב.

[1519] א. בפשוטו, שאלתם היתה שתעלה תגלחת אחת **לימי חלוטו** שהתגלחת היא לגדל שער כמו תגלחת טומאתו שהיא לגדל שער, אבל לימי ספרו וטומאתו אין לשאול, כי זה להעביר וזה לגדל; ואף שהתוספות פירשו את מקור הדין - שאמר רשב"י בתשובתו - שהתגלחת היא לפני ביאת מים, מן הפסוק האמור ב"ימי ספרו", היינו משום דזה הוא המקור אף לימי חלוטו. אבל ב"זבח תודה" למד מלשון התוספות שהביאו את הכתוב ש"בימי ספרו", שהם מפרשים את השאלה על ימי ספרו ולא על ימי חלוטו, וכאשר כן פירש המפרש; ומה שלא ענה להם שזה לגדל וזה להעביר, היינו משום שעדיין היו שואלים אותו על ימי חלוטו, ולכן ענה להם תשובה השוה לשניהם. ב. לפי מה שנתבאר בהערות לעיל [וכמו שאמר הגר"ח בדעת הרמב"ם], שאין ימי חלוטו עולין לו למנין נזירות טומאה, אם כן תיקשי כאן קושיית ה"קרן אורה" דלעיל: איך תעלה לו תגלחת אחת לימי חלוטו או ספרו ולטומאתו, והרי לא התחיל כלל מנין "נזירות טומאה" כל עוד שלא גילח לצרעתו, ואיך משכחת לה שיגלח תגלחת אחת לשתיהן!? ולפי פירוש ה"חזון איש" דלעיל, ניחא, דאף כאן הקשו על דין זה גופא שאין ימי חלוטו עולין לו לנזירות טומאה,

ואולם **תעלה** תגלחת אחת **לימי צרעתו** ולתגלחת **טומאתו** של הנזיר למת!? [1519] **אמר להן** רבי שמעון בן יוחי לתלמידיו:

אילו זה - תגלחת המצורע - **לפני ביאת מים** [טבילה] היא, **ואף זה** - תגלחת הטומאה - **לפני ביאת מים** היא, כי אז:

אכן **יפה אתם אומרים**: תעלה תגלחת אחת לכאן ולכאן; אבל הרי אין הדבר כן:

אלא נזיר **טמא** מת **לאחר ביאת מים** הוא מגלח, **ומצורע לפני ביאת מים** הוא מגלח, ולכן אין תגלחת אחת עולה לזו ולזו. [1520]

לישנא אחרינא: [1521] כך שאלוהו תלמידיו:

אמרו לו תלמידיו: **יפה אמרת שלא תעלה לו לימי ספרו** [1522] **ולנזירותו**, וכאשר חילקת. ואולם **תעלה לו לימי חלוטו וטומאתו**, **דהרי זה** - תגלחת ימי חלוטו - **לגדל** היא באה, **ואף זה** - תגלחת טומאתו **לגדל הוא**, וכיון ששוים הם תעלה תגלחת לזה ולזה!? [1523]

אמר להן: **אם נזיר טהור והוא מצורע** מוחלט, אין עולה תגלחת אחת לכאן ולכאן, **כי זה לגדל וזה להעביר**.

ואם נזיר טמא והוא מצורע מוחלט, אין עולה תגלחת אחת לכאן ולכאן, **כי זה לפני ביאת מים וזה לאחר ביאת מים**.

דף סא.

תני רבי חייא:

נזיר טמא מת והוא מצורע אין עולה לו תגלחת אחת לכאן ולכאן, **כי זה** המצורע **לפני ביאת מים וזה** הנזיר הטמא **לאחר ביאת מים**.

כי מן הסתם הטעם שאין עולין לו לנזירות טומאה אף הוא מאותו טעם שאין עולין לו לנזירות טהרה, דהיינו משום שאין שערו ראוי לתגלחת טומאה.

[1520] ראה בתוספות שביארו את מקור הדין שזה לאחר ביאת מים, וזה לפני ביאת מים.

[1521] על פי תוספות; וכנראה שלפי דבריהם החילוק בין שתי הלשונות שבלישנא קמא שאלוהו: "ותעלה לו לימי צרעתו וטומאתו" ולא פירשו אם שאלתם היתה על ימי חלוטו או ספרו, ואילו לפי לישנא בתרא, שאלוהו בפירוש על ימי חלוטו וטומאתו, ומשום שעל ימי ספרו יכול הוא לומר להם "זה להעביר וזה לגדל". וראה לקמן בשם הגר"א שנראה מדבריו שהוא מפרש באופן אחר.

[1522] כן היא הגירסא לפנינו, ואם היינו גורסים "לימי **חלוטו** ולנזירותו", היתה הגמרא מתבארת יותר.

[1523] כתב הגר"א על מה שאמרו כאן "יפה אמרת וכו'", שהם היו סבורים שרק תגלחת ימי ספרו לפני ביאת מים היא, ואילו תגלחת ימי חלוטו לאחר ביאת מים היא, וענה להם רשב"י שאין הדבר כן. ונראה מדבריו, שאינו מפרש כהתוספות שזה הוא לישנא אחרינא [וככתוב בתוספות]; אלא המשך הוא למה שאמר רבי שמעון שאין תגלחת אחת עולה לטומאתו ולצרעתו, משום שזה לפני ביאת מים וזה אחר ביאת מים; והיו סבורים התלמידים שהיות ומקור הדין שהטבילה היא אחר התגלחת, הרי נלמד מן הפסוק "וביום השביעי יגלח את כל שערו ורחץ את בשרו במים וטהר", וכמבואר בתוספות, ופסוק זה הרי בימי ספרו נאמר, אם כן בימי חלוטו אין הדין כן אלא טובל קודם תגלחתו, ולכן שאלו שתעלה לו תגלחת אחת לטומאתו ולימי חלוטו, שזה וזה לפני ביאת מים וזה וזה לגדל; וענה להם רבי שמעון שאין הדין כן, אלא אף תגלחת ימי חלוטו קודם ביאת מים היא. וכנראה שהגר"א גורס: יפה אמרת שלא תעלה לו "לימי ספרו **ולטומאתו**".

נזיר טהור והוא מצורע בימי ספרו אין עולה לו תגלחת לכאן ולכאן, כי **זה** המצורע **לפני זריקת דמים**, **וזה** הנזיר הטהור **לאחר זריקת דמים**. [1524]

שנינו במשנה: **שתגלחת הנגע** דוחה תגלחת הנזיר וכו'; ושנינו בברייתא: ומגלח ארבע תגלחיות:

בעי רמי בר חמא:

הני ארבע תגלחיות דקאמר בברייתא, דהיינו: תגלחת ראשונה משום ספק מצורע ספק נזיר טמא ספק נזיר טהור; ותגלחת שניה משום ספק מצורע ספק נזיר טהור; ותגלחת שלישית משום ספק נזיר טמא; ותגלחת רביעית משום ספק נזיר טהור:

האם כל התגלחיות - ואף התגלחת השלישית שאינה אלא משום ספק נזיר טמא - [1525] **משום מצוה** הן, כלומר: מצוה היא לעשות את מעשה התגלחת עצמו -

או שהתגלחת השלישית שהיא אינה אלא משום ספק נזיר טמא, אינה אלא **משום אעבורי שיער טומאה** [כדי להעביר את שער הטומאה]?

ומבארת הגמרא: **למאי נפקא מינה** אם תגלחת טומאה משום מצוה היא או כדי להעביר שער טומאה?

לעבורי בנשא [לגלח תגלחת טומאה בסם]; כי:

[1524] נתבאר על פי המפרש.

[1525] א. הוא הדין שמסתפקת הגמרא בכל תגלחת נזיר טמא. ב. כתבו התוספות בד"ה הני, שלשון הגמרא אינו בדוקא, כי אף התגלחת השלישית שהיא משום ספק נזיר טמא, הרי יש להסתפק בה משום תגלחת נזיר טהור [אם היה מצורע ולא נזיר טמא], ותגלחת נזיר טהור הרי אינה אלא בתער; אלא עיקר הספק הוא על כל תגלחת טומאה אם בתער היא או אפילו בסם; ולפי זה לשון הגמרא צריך עיון טובא. ואולם מדבריהם בד"ה תא שמע מבואר לא כן, אלא שאם תמצי לומר: תגלחת טומאה כשירה אפילו בסם, היה יכול לגלח תגלחת שלישית בסם!? שהרי ממה נפשך: אם היה מצורע וגם טמא מת, הרי תגלחת זו תגלחת טומאה היא וכשירה בסם. ואם לא היה טמא מת אלא נזיר טהור הוא, הרי אינו צריך לגלח כלל, כי מאחר שבלאו הכי יגלח תגלחת רביעית מספק שמא טמא מת היה, אם כן למה לו לגלח עכשיו; ונמצא שתגלחתו השלישית אינה אלא משום ספק טמא מת, ואם כן יכול לגלחה בסם; ועל דרך דבריהם שם נתבאר בפנים, [וראה ב"קרן אורה" שתמה על דבריהם כאן].

[1526] א. כתבו התוספות שיכולה היתה הגמרא להסתפק גם בגילוח במספרים כעין תער; וכעין דברי הגמרא כאן מצאנו לעיל מ א "שלשה [נזיר טהור, מצורע ולויים] מגלחין ותגלחתן מצוה, פשיטא, מהו דתימא משום עבורי שער הוא, ואפילו סך נשא, קא משמע לן", וביארו התוספות: "מהו דתימא משום עבורי שער הוא, פירוש: ותער לא מעכב בהן, ואפילו סך נשא, קא משמע לן דלא, דתגלחתן מצוה". ב. בחידושי מרן רי"ז הלוי [הלכות נזירות עמוד 52] ביאר בדעת הרמב"ם שלא כדברי התוספות הסוברים שאם תגלחת מצוה היא כי אז צריך דוקא בתער, אלא אפילו אם תמצי לומר שאין צריך תער אלא אפילו בכל המעבירין, מכל מקום אם תגלחת מצוה היא, כי אז צריך מעשה תגלחת, וסך נשא אינו מעשה תגלחת כלל, וכמו שהוכיח שם מדברי הרמב"ם [נזירות פרק ה הלכה יא ויב], שנזיר המגלח ראשו בין בתער ובין שלא בתער עובר על "תער לא יעבור על ראשו", ואילו המגלח ראשו בסם אינו עובר אלא על "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", [וכעין זה ביאר שם את דברי הגמרא לעיל מ א, וכפי שהובא שם בהערה 11]. ג. הקשו התוספות: והרי לעיל מב א מבואר "מחכו עלה במערבא, מכדי נזיר דבתער מנלן, מנזיר טהור יליף", הרי מבואר שתגלחת טומאה היא בתער!? ותירצו התוספות: "סוגיא דהש"ס הוא דסלקא הכי, ולרמי בר חמא מיבעיא ליה".

אי אמרת משום מצוה, אם כן **לעבורי בנשא - לא**, אלא בתער. [1526] **ואי אמרת** שהתגלחת אינה מצוה, אלא **משום אעבורי שער טומאה**, אם כן **אפילו סכיה נשא נמי**. [1527]

שבה הגמרא לספיקה, ושואלת: **מאי** הוא דין תגלחת הטומאה אם משום מצוה היא או משום אעבורי שער טומאה?

אמר פשט **רבא**: **תא שמע** מן הברייתא עצמה:

ומגלח ארבע תגלחיות, ומשמע שכל התגלחיות שוות, וכשם שתגלחת ראשונה שניה ורביעית בהכרח בתער הן, שהרי מצורע ונזיר טהור אין מגלחים אלא בתער, כך גם התגלחת השלישית שאינה אלא משום תגלחת טומאה -

ואי סלקא דעתך שתגלחת טומאה משום עבורי שער טומאה בלבד היא, אם כן אפילו בשלש תגלחות בתער נמי סגיא ליה [די לו], ואילו את השלישית שאינה מגלחה אלא משום ספק נזיר טמא, היה יכול לגלח אפילו בסם - אלא **שמע מינה**: תגלחת טומאה **משום מצוה** היא ואינה כשירה אלא בתער, **שמע מינה**. [1528]

הדרן עלך פרק שני נזירים

פרק תשיעי - הכותים אין להם

מתניתין:

הגויים אין להם נזירות. [1529]

[1527] כתבו התוספות: "וצריך לומר דגילח מקצת השער במספרים או בתער, שאם סך נשא בכל ראשו, תו לא הדר [שוב אינו חוזר השיער לצמוח] כדאמר בפרק החובל [בבא קמא סו א], ולא מצי למיעבד תגלחת של טהרה"; והיה מקום לפרש, שאין כוונתם אלא לברייתא שאנו עוסקים בה "ומגלח ארבע תגלחיות", שהיות וספק נזיר טהור הוא וכבר נתחייב במצות תגלחת לכן אינו יכול להעביר סם ולבטל את מצות התגלחת, אבל בשאר תגלחת של נזיר טמא מה בכך שהוא מבטל מצות תגלחת שהרי תגלחת אינה מעכבת; אלא שאין נראה כן מדברי התוספות. והרא"ש הקשה על זה, שהרי אף בתגלחת שצריך לגלחה בתער אינו חייב לגלח את כל ראשו בתער, ודי שישאיר שתי שערות למצות גילוח, ולדברי התוספות תיקשי: אם הנידון בגמרא כאן הוא באופן שאינו מגלח את כל ראשו, ומשאיר שתי שערות שהוא מגלחם בתער, אם כן פשיטא שקיים מצות גילוח!? וב"ארזי הלבנון" הביא בשם ה"ברכת ראש" לבאר כוונת התוספות, שנידון הגמרא הוא באופן שמגלח תחילה בתער, ואותן שערות שגילח בתער יגלח לתגלחת טהרה, ואת שאר השערות מגלח הוא בסם, ואם כן אם תמצי לומר שבסם אינו מקיים מצות גילוח, הרי לא קיים את המצוה, שהמצוה מתקיימת בשערות האחרונות. ב. העירו אחרוני זמננו על דברי הרא"ש, שאם כן לדעת הסוברים שהקפת הראש אינה אסורה אלא בתער, ולא במספרים כעין תער [ראה שולחן ערוך יורה דעה סימן קפא ג], איך מותרים הנזיר והמצורע להקיף את ראשם בתער [ראה סוגיית הגמרא לעיל מ ב ומא א], והרי היות והמצוה מתקיימת בגילוח שתי שערות בלבד כדברי הרא"ש, היה לו להקיף את ראשו במספרים כעין תער [או בנשא], ושתי שערות בקדקוד הראש יגלח בתער לקיים מצות גילוח בתער.

[1528] ראה בחידושי מרן ריי"ז הלוי עמוד 52 שביאר בדעת הרמב"ם פירוש אחר בראיית הגמרא, כך שאין צריך לידחק כמו שנדחקו התוספות.

[1529] לשון התוספות הוא: "הגויים אין להם נזירות ואין קרבנן קרב, אף על גב דמקבלין מהן נדרים ונדבות", **וראה מה שהעיר ב"ארזי הלבנון"** אות א.

אבל **נשים ועבדים** של ישראל **יש להן נזירות**.

חומר בנשים שקיבלו עליהן נזירות **מבעבדים** שקיבלו עליהם נזירות:

שהוא האדון **כופה את עבדו**, כלומר: יכול למחות על נזירותו, [1530] **ואינו כופה את אשתו** אלא כשהיפר לה בלשון הפרה.

גמרא:

קתני במשנתנו **הגויים אין להם נזירות**: **מנא הני מילי** שאין להם נזירות, והרי כתיב [ויקרא כב יח] "איש איש מבית ישראל וגו' אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה", ודרשו חכמים [לקמן סב א]: "מה תלמוד לומר: "איש איש" לרבות את הגויים שהן נודרים נדרים ונדבות כישראל", והרי אף הנזירות בכלל הנדרים היא!? [1531]

דתנו רבנן: נאמר בפרשת נזיר: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'":

ודרשינן: "**דבר אל בני ישראל**" **ולא לגויים**.

"**ואמרת אליהם**" - שהוא מיותר שהרי כבר אמר "דבר אל בני ישראל" - **לרבות את העבדים**.

ומקשינן: **למה לי קרא** לרבות את העבדים!? **והא אמרינן**: [1532] **כל מצוה שהאשה חייבת בה, עבד חייב בה**!?

[1530] ביאור דין זה מתבאר בגמרא בדף סב ב אחר המשנה הבאה שהיא הסיפא של המשנה הזו.

[1531] נתבאר על פי התוספות; ועל פי דברי האחרונים כאן [ראה "ארזי הלבנון"] ובמקומות אחרים, יש לתמוה על דבריהם; שהרי ביאור דין גויים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, אינו לומר שהוא עובר ב"לא יחל", ודבר פשוט הוא שהרי אין זה משבע מצוות; ובהכרח לפרש באחד משני אופנים: האחד: שמקבלין הימנו, [ראה "משנה למלך" מלכים י ז ד"ה ודע שמה, שפירש כן]. השני: שאין עליו מצוה לקיים את נדרו, אבל חל עליו חיוב ממוני לקיים את נדרו; וכאשר נראה מדברי התוספות בעבודה זרה ה ב ד"ה מנין, שכתבו: "דמאיש איש מרבינן שהגוים נודרין נדרים ונדבות כישראל וכו' אמרינן ליה קום והבא קרבן שלם", [וראה ב"משנה למלך" שם, ובגליון הש"ס לרבינו עקיבא איגר שתמהו על דבריהם], וביאר ב"אבני מלואים" [ב ב ד"ה ולענ"ד] את כוונתם, שחל עליו חיוב ממוני לקיים את נדרו, [וכן מוכח לכאורה ממה שאמרו שנודרין "נדרים ונדבות" כישראל, ואם אין כאן חיוב כלל, מה בין נדר לבין נדבה; וראה עוד בהערה 12 בהמשך הסוגיא]. ובין כך ובין כך יש לתמוה, מה שייך לחייבו לשמור על דיני הנזירות, וכי אטו מצוות הנזירות משבע מצוות בני נח הם!? ויש שרצו לפרש, על פי מה שכתבו האחרונים בגדר קבלת נזירות, שהוא כאילו מקדיש את עצמו, וכתוצאה מן הקדושה חלים האיסורים; ואם כן הגוי מקדיש את עצמו, אלא שהוא אכן אינו מחוייב לשמור את קדושתו, אבל ישראל אחר יהא אסור לגלחו, שהרי אף המגלח את הנזיר עובר כמבואר לעיל מד א, וכן נפקא מינה שאם יקדיש קרבן לנזירותו יהא אפשר להקריבו, ואינו חולין בעזרה, [ומדוייק לשון התוספות שנזכרו בהערה 6, דמשמע שעיקר הנפקא מינה היא לענין הקרבן]. אלא שמלשון התוספות בד"ה דתנו רבנן שכתבו: "בני ישראל ולא גויים, שאם קבלו נזירות אינו כלום, **ומותרין לשתות ביין**", לא משמע כן; וכן הוא לשון התוספות בסוף ד"ה והא "יכול לא יהו נודרים כלל **לאסור ביין וטומאה**"; וראה בכל מה שהביא ב"ארזי הלבנון" כאן.

[1532] כתבו התוספות: כלומר: הא קיימא לן הכי, ובפרק קמא בקדושין [כג א] יליף לה ["לה לה" מאשה] ".

אמר תירץ **רבא**:

שאני הכא גבי נזיר **דאמר קרא** בפרשת נדרי איסור: "**לאסור איסר על נפשו**", הרי למדנו שאין הכתוב מדבר אלא **במי שנפשו קנויה לו**, **יצא עבד שאין נפשו קנויה לו** - [1533] **והואיל ואין נפשו קנויה לו**, **אימא גבי נזיר נמי לא** יהיה העבד בכלל נזירות, שהרי הנזירות הוקשה לנדרים, שנאמר בפרשת נזיר "לנדור נדר נזיר להזיר" - [1534] לפיכך **קמשמע לן** שהעבדים יש להן נזירות.

אמר מר: "**דבר אל בני ישראל" ולא לגויים**:

ומקשינן: **וכי** אטו **כל היכא דכתיב** "**ישראל**" - **גויים לא**!? כלומר: והרי מצד שני אמרה התורה "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'" ויש לנו לרבות מלשון "איש" את הגויים!?

והא גבי ערכין, **דכתיב**: "**דבר אל בני ישראל** ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה'" ; **ותניא**:

בני ישראל מעריכין את אחרים **ואין הגויים מעריכין** את אחרים, [1535] וגוי שאמר אפילו על ישראל "ערכו עלי" אינו חייב.

יכול לא יהו הגויים **נערכין**, וישראל שאמר "ערך פלוני גוי עלי" לא יהא חייב!?

תלמוד לומר: "**איש**" דמשמע: כל מי שהוא קרוי "איש" ואפילו גויים.

ואם כן כך היה לנו לומר אף גבי נזיר: היות ונאמר "בני ישראל" דמשמע ולא גויים, נמעט את הגויים מהבאת קרבן נזירות, והיות ונאמר: "איש" נרבה את הגויים לאיסור יין וטומאה. [1536]

ומשנינן: **שאני הכא** גבי נזיר **דאמר קרא**: "**לאביו ולאמו לא יטמא**", הרי למדנו שאין הכתוב מדבר אלא **במי שיש לו אב**, **ויצא גוי שאין לו אב**.

[1533] ראה בדברי הגמרא לקמן סב ב, באיזה אופן מיעטה התורה בנדרים את העבד.

[1534] נתבאר על פי התוספות; ויש לדקדק דלעיל בד"ה מנא הני מילי כתבו: "הלא בשאר נדרים דינן כישראל, כדכתיב איש איש לרבות גויים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, והכא נמי נדר הוא", ולא הוסיפו את הדרשה מ"לנדור נדר נזיר להזיר", ואילו כאן הוסיפו היקש זה!? ויש מקום ללמוד מכאן שנזירות "נדרי הקדש" היא, ואין צריך דרשה להקיש נזירות לנדרים, אבל אינה מכלל "נדרי איסור", ולכך צריך היקש לנדרי איסור.

[1535] כתבו התוספות: "אף כי נודרים נדרים ונדבות כישראל"; ונראה מדבריהם שבשאר נדרים ונדבות הרי הגוי חייב לשלם את נדרו, שאם לא כן, אלא הכוונה היא שאם נדר או נדב מקבלין הימנו, וכי אטו נאמר שכשאמר "ערך פלוני עלי" ובא לשלם את ערכו, אין מקבלין הימנו!? אלא ודאי שבשאר נדרים הרי הוא מתחייב לשלם, ואילו כשאמר בלשון ערכין אינו מתחייב; והביאור בזה הוא כמו שפירש ב"אבני מלואים" [הובא בהערה 8, ראה שם], שהגוי אכן אינו עובר איסור אם אינו מקיים את נדרו, אבל מכל מקום חל עליו חיוב ממוני לקיים את נדרו.

[1536] א. ב"ארזי הלבנון" [אות ה] הביא מדברי האחרונים לתמוה: הרי בהמשך הסוגיא מבואר שגוי אינו בכלל טומאת מת, ואיך כתבו התוספות שהייתי אוסרו בטומאה!? וראה מה שיישב בספר "ידי דוד" שהובא שם; ובשם בעל ה"קהלות יעקב" הביא לצדד לגרוס בדברי התוספות "תגלחת" במקום "טומאה". ב. אף שכאן חוזרת בה הגמרא מדרשת "בני ישראל", מכל מקום בעמוד ב' שבה הגמרא ליישב את הלימוד מ"בני ישראל".

ומקשינן: **לענין מאי**"אין לו אב"!? [1537]
אילימא לענין ירושה שאינו יורש את אביו, כי סתם מקום שנאמר בו אב, היינו לענין ירושה!? [1538]
והאמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: גוי יורש את אביו דבר תורה, שנאמר: "**כי ירושה לעשו** - שהיה גוי - **נתתי את הר שעיר**". [1539] **אלא** כך יש לך ללמוד שגוי אין לו נזירות, כי מאחר שנאמר "לאביו" הרי למדנו שאין הכתוב מדבר אלא **במי שמוזהר על כיבוד אביו**, יצא גוי שאינו מוזהר על כיבוד אביו. [1540]
תמהה הגמרא על לימוד זה:
מי כתיב "**כבד אביך**" **גבי נזיר**!? והרי לא נאמר אלא "לאביו", וכיון שגוי יש לו אב לענין ירושה, מנין לך למעט מי שאינו מוזהר על כיבוד אביו!?
אלא כך יש ללמוד שגוי אין לו נזירות, משום **דאמר קרא** "**לאביו ולאמו לא יטמא**", הרי למדנו שאין הכתוב מדבר אלא **במי שיש לו טומאה** על ידי שנגע או האהיל על המת -

דף סא:

יצא גוי שאין לו טומאה ממת, ומפרש לה ואזיל.
שואלת הגמרא: **מנלן דלית להו** לגויים **טומאה**?
ומפרשינן: **דאמר קרא** בפרשת טמאי מת וטהרתם במי פרה: "**ואיש אשר יטמא ולא יתחטא** [במי פרה, ויכנס למקדש] **ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל**" -
הרי למדנו שאין פרשת טמאים אמורה אלא **במי שיש לו קהל**, **יצא גוי שאין לו קהל**, כי קהל גויים לא איקרי "קהל". [1541] ומקשינן: **ממאי**, מנין לך ללמוד מכאן שגוי אין לו טומאה!?

[1537] בפשוטו משמע מדברי הגמרא שגוי יש לו אב, שאם לא כן אין שייך לשאול "למאי", וכאשר כן מבואר בפשוטו בגמרא יבמות סב א, ואף שאמרו ביבמות צג א "אין אב למצרי" היינו רק ביחס לבן גר שנתגייר, וכדפירש רש"י שם; ואולם הרמב"ן ביבמות שם, מפרש שאין אב למצרי, ואף שגוי יורש את אביו דבר תורה כמבואר כאן, היינו רק לענין זה.

[1538] נתבאר על פי התוספות.

[1539] א. בגמרא קדושין יח א הקשו על זה "ודילמא ישראל מומר [עשו] שאני, אלא מהכא "כי לבני לוט נתתי את ער ירושה". ב. ראה ערכין יד א "עובד כוכבים וכו' לאו בני אחווה נינהו", וב"רבינו גרשום" שם; וביבמות סב א אמרו על הגויים: אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו, ופירש רש"י שם: "דבת כבן ובכור כפשוט, אבל ירושה נהגא בהו, כדאמרינן גוי יורש את אביו דבר תורה", [ואולם ראה שם בתוספות]; ולפי כל זה יש מקום עיון בדברי הגמרא כאן. ג. אף שכאן חוזרת בה הגמרא מלימוד זה, מכל מקום בעמוד ב' שבה הגמרא ללימוד זה, ומיישבת את הקושיא.

[1540] מסתבר לפרש את הסלקא דעתין בגמרא, כי מה שאמרה תורה: "לאביו ולאמו לא יטמא" היינו לומר: אף על פי שהוא חייב בכבודן, מכל מקום לא ייטמא להן לטפל בקבורתן.

[1541] רא"ש.

והרי **דילמא בכרת הוא דלא מיחייב** הגוי היות ונתמעט מ"מתוך הקהל", **אבל איטמויי מיטמו** [יש להם טומאת מת לגויים]!?

אלא מכאן יש לנו ללמוד שגויים אין להם טומאת מת, כי **אמר קרא** באותה פרשה: "**והזה הטהור** [את מי החטאת] **על הטמא**", הקיש הכתוב את הטמא לטהור כדי ללמד: **כל שיש לו טהרה יש לו טומאה** -

וכל שאין לו טהרה כגון גוי - ומשום שנאמר באותה פרשה: "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא" - **אין לו טומאה**.

ודלמא - אף שאמר הכתוב "והזה הטהור על הטמא" - **טהרה הוא דלא הויא ליה** לגוי, אבל **טומאה הויא ליה** לגוי, שהרי "והזה הטהור על הטמא" אינו מיותר, שהוא נדרש לענינים אחרים כמבואר ביומא יד א!? [1542]

ומשנינן: הרי **אמר קרא** באותה פרשה: "**ואיש אשר יטמא ולא יתחטא**", שלא היה לו לומר אלא "ואיש אשר לא יתחטא", ולכך הוסיף הכתוב ואמר "יטמא" כדי ללמד, מי שיש לו חיטוי במי חטאת יש לו טומאה, יצא גוי שאין לו חיטוי במי חטאת - שהרי נאמר: "והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת היא" - שאין לו טומאה.

כאן שבה הגמרא ללימוד שלמדנו לעיל מ"אביו" שגוי אין לו נזירות משום שאין לו אב לענין ירושה, ודחתה הגמרא לעיל לימוד זה משום שגוי יורש את אביו דבר תורה; ורב אחא בר יעקב בא ליישב את הלימוד מ"אביו":

רב אחא בר יעקב אמר: הא דקשיא לך: הרי גוי יורש את אביו, אינה קושיא, כי משמעות הכתוב היא שיש לו אב לכל עניני ירושה, ואם כן **שאני הכא** גבי גוי, כיון **דאמר קרא** לענין ירושת עבדים:

"**והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם**", והרי גוי אינו מוריש את עבדו לבנו, שלא נאמרה ירושה אלא בעבדים שיש לאדונם בהם קנין הגוף, אבל גוי אינו קונה עבד אלא למעשה ידיו -

ואם כן יש לך ללמוד: **כל שיש לו** אב לענין **נחלה** של עבדים, **יש לו טומאה**. [1543]

וכל שאין לו נחלה של עבדים **אין לו טומאה**, ונתמעט הגוי שאין לו נחלה.

ומקשינן: **אי הכי עבדים נמי לא** יהא להם נזירות, שהרי אף הם אינם קונים עבדים אחרים קנין הגוף להוריש אותם לבניהם!? [1544]

[1542] נתבאר על פי פירוש אחד בתוספות; וראה פירושם השני, ומה שכתב ב"ארזי הלבנון".

[1543] כתב ב"קרן אורה" שדברי הגמרא צריכים עיון קצת, שהרי מה שאין להם ירושה, אינו משום חסרון יחוס אב, אלא משום שאין להם עבדים הקנויים בקנין הגוף.

[1544] נתבאר על פי תוספות; אבל הרא"ש כתב, שהעבד יש לו קנין הגוף בעבד שנתנו לו על מנת שאין לרבו רשות בו, שהרי לכל קנינים יצא מכלל גוי ודינו כישראל, [ורבינו עקיבא איגר בגליונו הקשה כן מעצמו על

אלא אמר רבא לבאר את המקור שגוי אינו בכלל נזירות, שהוא באמת משום שנאמר "דבר אל בני ישראל", ודקשיא לך [בעמוד א]: ממה שאמרו גבי ערכין ש"בני ישראל" בא למעט את הגוי לענין אחד, ו"איש" בא לרבות את הגוי לענין אחר, ואף אנו נאמר כן בנזירות, ש"בני ישראל" בא למעטם מקרבן נזירות, ו"איש" בא לרבותם לעיקר נזירות לאוסרם ביין ותגלחת; הא לא קשיא, כי:

בשלמא גבי ערכין כיון שנאמר "**בני ישראל**", יש לנו לומר שבא הכתוב למעט: **בני ישראל מעריכין ואין הגויים מעריכין** -

ואילו ריבוי ד"איש" יש לנו לומר שהוא בא ללמד: **יכול לא יהו נערכין**, לפיכך **תלמוד לומר** "**איש**".

אבל **הכא** גבי נזיר איך נפרש את הריבוי והמיעוט!? שמא תאמר: "בני ישראל" בא למעט: **בני ישראל נוזרין ומביאין קרבן**, **ואין הגויים נוזרין ומביאין קרבן** -

ואילו ריבוי ד"איש" בא לומר: **יכול אף לא יהו** הגויים **נזירין כלל**, לפיכך **תלמוד לומר** "**איש**"!?

אמרי בני הישיבה שאי אפשר לומר כן, ומשום:

דאי משום קרבן, כלומר: אם באת לומר ש"בני ישראל" בא למעט את הגוי מקרבן נזירות, הרי דין זה **לאו מהכא נפקא ליה**, **אלא מהתם** [אין דין זה נלמד מכאן אלא ממקום אחר], כלומר: כבר ידענו למעט את הגוי מקרבן נזירות ממקום אחר, ואין צריך "בני ישראל" כדי למעטו -

דהרי תניא במנחות עג ב, כתיב: "איש איש מבני ישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה", ודרשינן: מה תלמוד לומר "איש איש" לרבות את הגויים שנודרין נדרים ונדבות כישראל; "אשר יקריבו לה' לעולה": אין לי אלא עולה וכו', אם כן מה תלמוד לומר: "**לעולה**", כדי ללמד: **פרט** לקרבן **נזירות** שאין הגוי מביא, **דברי רבי יוסי הגלילי**.[1545]

והיות ולא נצרך "בני ישראל" כדי למעט את הגוי מקרבן נזירות, בהכרח שהוא בא למעטם מעיקר נזירות, וזו היא ששנינו במשנתנו: הגויים אין להם נזירות.

התוספות, והביא ראיה מגמרא ביבמות תחילת פרק אלמנה לכהן גדול, וכן הקשה ב"קרן אורה"]!? ולכן ביאר הרא"ש: "דעבדים אינם בכלל שום ירושה ולא יורש אביו ולא מורישׁ ממונו לבנו, דעבד אין לו יורש", וכוונתו על פי המבואר בגמרא יבמות סב א "הכל מודים בעבד שאין לו חייס [יחס משפחה] ", או כוונתו, משום שהעבד הוא בכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

[1545] הקשו התוספות: כיון שלפי האמת אין לגויים נזירות כלל, אם כן למה לי "לעולה" למעטם מקרבן נזירות!? ותירצו: ללמד שלא יביא גוי קרבנות נזירות כדי לפטור ישראל מקרבנותיו, ואולם נשארו בצ"ע.

ואכתי מקשינן: **אימא** לדרוש את הכתוב בנזירות כמו בערכין ש"בני ישראל" בא למעט, ו"איש" בא לרבות, וכך נדרוש:

לכך מיעטה התורה "בני ישראל" כדי ללמד: **בני ישראל נוזרין נזירות עולם, ואין הגויים נוזרין נזירות עולם** -

יכול לא יהו הגויים **נזירים** כלל ואפילו נזירות לזמן קצוב, לפיכך **תלמוד לומר**: "**איש**"!?

אמר תירץ **רבי יוחנן**: **מי כתיב** שם "**נזיר עולם**", [1546] עד שנאמר שהכתוב בא למעט את הגויים רק מנזירות עולם!?

ואכתי מקשינן: **אימא** לכך מיעטה התורה "בני ישראל" כדי ללמד: **בני ישראל מדירין בניהם בנזיר** כמבואר במשנה לעיל כח ב, **ואין הגויים מדירין בניהם בנזיר**.

יכול לא יהו הגויים **נזירים** כלל, לפיכך **תלמוד לומר**: "**איש**", ועל דרך שדרשנו בפרשת ערכין!?

ומשנינן: **האמר רבי יוחנן** "**הלכה** למשה מסיני **היא בנזיר**" שהאב מדיר את בנו בנזיר, ואם כן אי אפשר למעט דין זה בגוי מן הכתוב.

[1547] ואכתי מקשינן: **אימא** לכך מיעטה התורה "בני ישראל" כדי ללמד: **בני ישראל מגלחין על נזירות אביהן**, מביאין מן המעות שהפריש אביהם לקרבנות נזירותו בשביל קרבן נזירות שלהם כשהיו נזירים וכמבואר במשנה לעיל ל א, **ואין הגויים מגלחין על נזירות אביהן**.

דף סב.

יכול לא יהו הגויים **נזירים**?

תלמוד לומר "**איש**"!

ומשנינן: **האיתמר**: **אמר רבי יוחנן**: **הלכה היא בנזיר** שהבן מגלח על נזירות אביו, ואי אפשר שיבוא הכתוב למעט את הגוי מדין זה.

אלא בהכרח, בא הכתוב למעט את הגויים שאינם נוזרים נזירות כלל, וזו היא ששנינו במשנתנו: "הגויים אין להם נזירות".

וכאן שבה הגמרא לברייתא שנזכרה לעיל לענין ערכין:

[1546] נתבאר לפי פשוטו; ויש לומר עוד, שבכל הפרשה לא נזכרה "נזירות עולם" שאין הפרשה מדברת בנזירות זו, שהרי הכתוב אומר: "כל ימי נדר נזרו תער לא יעבור על ראשו עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו", ואילו נזיר עולם מיקל בתער כשהכביד שערו.

[1547] כתב ב"קרן אורה" שמדברי התוספות נראה, שלא גרסו את הקושיא והתירוץ הבאים; ובאשר הקושיא תמוהה: היות ואין גוי מביא קרבן נזירות, כדילפינן לעיל מ"לעולה", אם כן אין צריך למעט שלא יגלח על נזירות אביו.

כתיב בפרשת ערכין: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה'". ונחלקו תנאים בברייתא בערכין ה ב, מה בא "בני ישראל" למעט, ומה בא "איש" לרבות: בני ישראל מעריכין ואין גויים מעריכין. יכול לא יהו [הגויים] נערכין, תלמוד לומר "איש", דברי רבי מאיר [ושיטתו הובאה בגמרא לעיל].

אמר רבי מאיר: וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעט, מפני מה אני אומר: [הגוי] נערך ולא מעריך, מפני שריבה הכתוב בנערכין יותר מבמעריכין, שהרי חרש שוטה וקטן נערך, אבל לא מעריכין.

רבי יהודה אומר: בני ישראל נערכין ואין גויים נערכין, יכול לא יהו [הגויים] מעריכין, תלמוד לומר: "איש".

אמר רבי יהודה: וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט, מפני מה אני אומר: גוי מעריך אבל לא נערך, מפני שריבה הכתוב במעריכין יותר מבנערכין, שהרי טומטום ואנדרוגינוס מעריכין אבל לא נערכין.

ומקשה הגמרא בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה:

"**איש כי יפליא נדר בערכך**" האמור **בערכין**, **למה לי**!? כלומר: למה לי "איש" לרבות, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה!?

מכדי האיתקש ערכין לנדרים [והרי ערכין הוקשו לנדרים], **כדאמר קרא**: "**איש כי יפליא נדר בערכך**" -

והתניא גבי נדרים [נדרי הקדש]: כתיב [ויקרא כב יח] "**איש** איש מבית ישראל וגו' אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה" -

מה תלמוד לומר "איש": [1548] **לרבות את הגויים שהן נודרים נדרים ונדבות כישראל**.

והיות ונתרבו הגויים לענין נדרים, הרי למדנו מן ההיקש שהוא הדין לענין ערכין דינם שוה לישראל לכל דיניהם; ואף שבהכרח נתמעטו הגויים משום שנאמר "בני ישראל" דמשמע ולא גויים, הרי שהיות ומאידך גיסא השוותה אותם התורה לישראל, יש לנו לצמצם את המיעוט, ולומר: לא מיעטתם התורה לגמרי שלא יהיו מעריכין ומוערכין, אלא מדבר אחד בלבד - שאותו מסתבר יותר למעט - מיעטה, והיינו לרבי מאיר שלא יעריכו, ולרבי יהודה שלא יוערכו, ושוב אין אנו צריכים לרבותם לענין האחר -

ואם כן "**איש כי יפליא**" האמור **בערכין** - לרבות את הגויים למר כדאית ליה ולמר

[1548] בספרים שלפנינו כתוב "מה תלמוד לומר איש איש", ומשמע שהברייתא דורשת את כפל הלשון, אך הב"ח מחק וגרס כמו שנכתב בפנים.

כדאית ליה - **למה לי!**? [1549] ומשנינן: אכן אין כוונת הברייתא לומר ש"איש" בא לרבות את הגויים, כי יש ללמוד כן מנדרים, [1550] **אלא האי "איש" מיבעי ליה לאתויי** ישראל "**מופלא סמוך לאיש**" [קטן בשנתו האחרונה קודם הגדלות, והגיע לעונת נדרים], שאף הוא מעריך.

ואכתי מקשינן: **הניחא למאן דאמר**: "**מופלא סמוך לאיש**" **דאורייתא** לענין נדרים, שלשיטתו שפיר יש לומר שהכתוב מרבה "מופלא סמוך לאיש" לענין ערכין.

אלא למאן דאמר: "מופלא סמוך לאיש" שנדרו נדר אינו אלא מ**דרבנן**, אם כן "**איש כי יפליא**", **למה לי!**?

ומשנינן: **לאתויי** "**מופלא סמוך לאיש**" **דגוי**, שהוא מעריך.

תמהה הגמרא על תירוץ זה: **הניחא למאן דאמר** [רבי יהודה]: "**בני ישראל נערכין ואין הגויים נערכין, יכול לא יהו הגויים מעריכין, תלמוד לומר: איש**" - הרי **שפיר** יש לומר ש"איש" בא לרבות "מופלא הסמוך לאיש" דגוי, שאף הוא מעריך כמו הגויים הגדולים. [1551]

אלא למאן דאמר [רבי מאיר]: "**בני ישראל מעריכים ואין הגויים מעריכים, יכול לא יהו נערכים תלמוד לומר: איש**", הרי ודאי שאי אפשר לומר ש"איש" בא לרבות "מופלא הסמוך לאיש" דגוי שהוא מעריך, כי הרי אף הגויים הגדולים אינם מעריכים.

שמא תאמר: בא הכתוב לרבות גוי "מופלא הסמוך לאיש" שאף הוא נערך כמו הגויים הגדולים, הרי אף זה אינו, כי:

אפילו תינוק בן חודש בר עירובי הוא [אף תינוק מבן חודש נערך], וכל שכן "מופלא הסמוך לאיש", ואם כן לשיטת רבי מאיר: "איש **כי יפליא**" **למה לי!**?

[1549] נראה מן הסוגיא שאף להיות נערכין יש לנו לרבות את הגויים מהיקש לנדרים, וראה ב"שיטה מקובצת" בשם תוספות חיצוניות [בד"ה יכול] שכתב: וקצת קשה, היכי מצי אתי מהקישא דגויים נערכים, הא בנדרים לא שייך כי אם נודרים ולא שייך נידרים!? וצריך לומר: כיון דממעטינן להו מבני ישראל דאין מעריכין, ההיקש דאיתקש לנדרים שבקיה לקרא דעל כרחין נקיש לענין נערכים; והתירוץ צריך תלמוד, כי מאחר שמחד גיסא יש היקש ללמד שהגויים מעריכין, ומחד גיסא יש מיעוט "בני ישראל" שיש לפרשו גם לענין "נערכין", ודאי היה לנו לפרש את המיעוט ד"בני ישראל" לענין נערכין ; **וראה מה שכתב בענין זה ב**"קרן אורה" ד"ה א"ה.

[1550] ומה שמבואר בברייתא ש"איש" בא לרבות את הגויים, הוא "לאו דוקא, דמנדרים ילפינן וכו', אלא תנא לפום ריהטיה נקט הך דרשה, דאי לאו דשמעינן ליה ממקום אחר, הוה דרשינן ליה מהאי קרא", רא"ש, [וראה בתוספות ד"ה לאתויי, שנתקשו כעין זה רק בהמשך הסוגיא, וכאן לא כתבו כלום, וראה מה שביארו שם].

[1551] תמהו התוספות: והרי אנו עוסקים כאן למאן דאמר: "מופלא סמוך לאיש" דרבנן, והאיך אפשר שבישראל אינו אלא מדרבנן ובגוי יהא מדאורייתא!? **וראה מה שכתב** "**המפרש**" **בזה**. ותירצו התוספות: דודאי ישראל דלא הוי בכלל "בל יחל" עד דהוי גדול, וכי הוי גדול מיהא איתיה ב"בל יחל", הלכך דרשינן כל דליתיה ב"בל יחל" ליתיה בהפלאה - וכדאמר בפרק יוצא דופן מו ב - וממעטינן "מופלא סמוך לאיש" דישראל, אבל גוי שאינו ראוי לבוא לכלל "בל יחל", לא שייך למעוטי.

אמר [1552] רב אדא בר אהבה: אכן "איש" אינו נצרך ללמד איזה דין לענין ערכין, ואם אינו ענין לערכין תנהו ענין לנדרים: [1553]

לכך אמר הכתוב "איש כי יפליא" בערכין כדי **לאתויי**, כלומר: למעוטי [1554] נדרי **גוי גדול**. **דאף על גב דגדול הוא, אם אינו יודע להפלות** [יודע לשם מי נדר לשם מי הקדיש] **לא** נודר ולא נודב, ואף שישראל גדול נודר ונודב ואף שאינו יודע להפלות. [1555]

וכאן עוברת הגמרא לבאר את הכתוב בפרשת נזירות: [1556] **אלא "כי יפליא" דכתב רחמנא גבי נזירות למה לי!?**

[**מכדי האיתקש נזירות לנדרים, "כי יפליא" למה לי**]!? [1557]

כלומר: כיון שכבר נאמר בפרשת ערכין "כי יפליא", כבר ידענו גם לנזירות שתהיה בהפלאה, וכל מה שנלמד מ"הפלאה" האמורה בערכין יש ללמוד ממנו גם לגבי נזירות, ואם כן למה הוצרכה התורה לחזור ולומר פעם שנית בנזירות "כי יפליא"!?

ומפרשינן: **לאתויי**, לרבות **ידים שאינן מוכיחות** [הבא לידור בנזירות ולא אמר משפט מלא ומפורש שהוא נזיר, אלא משפט חלקי, שאינו מוכיח בבירור על קבלת נזירות] שהן ידים, והרי הוא נזיר כאילו אמר את המשפט כולו [1558] -

כי מאחר שאמר הכתוב "כי יפליא [יפרש] " בנזירות, דמשמע: מה עיקר נזירות בהפלאה כלומר: בפירוש גמור, אף ידים שנתרבו לקבל בהם נזירות כמו בלשון נזירות גמור [1559] צריכים שיהיו בהפלאה ולא ידים שאינן מוכיחות, ואמר עוד: "כי יפליא" בערכין

[1552] יש להסתפק אם תירוצו של רב אדא בר אהבה הוא דוקא לדעת רבי מאיר, אבל לדעת רבי יהודה עומדים אנו בתירוצנו הקודם, או שמא לדעת שניהם אמר רב אדא בר אהבה את תירוצו; ויש מקום לדקדק מדלא אמרו "אלא", שתירוצו הוא רק לדעת רבי מאיר.

[1553] לכאורה תמוה: כיון שבלאו הכי מבארת הגמרא את הפסוק שהוא בא ללמד ב"אם אינו ענין" אם כן לא היינו צריכים לסטות מן הביאור הקודם, והיה לנו לומר שהפסוק בא - בין לרבי מאיר ובין לרבי יהודה - לרבות "מופלא הסמוך לאיש" דגוי, אלא שלדעת רבי יהודה הסובר שהגויים מעריכים בא הכתוב לומר שאף "מופלא סמוך לאיש" דגוי יכול להעריך, ולדעת רבי מאיר בא הכתוב ללמד ב"אם אינו ענין" על נדרים, ש"מופלא הסמוך לאיש" דגוי נודר; וראה מה שכתב בזה ה"משנה למלך" ערכין א יא, ובמה שכתב ב"קרן אורה" כאן.

[1554] וביאר הרא"ש, שלשון "לאתויי" פירושו, **לרבות על המיעוט** ד"בני ישראל".

[1555] וכמו ששנינו במסכת נדה [מה ב]: "בן שתים עשרה שנה ויום אחד ["מופלא הסמוך לאיש"] נדריו נבדקין [אם יודע להפלות], בן שלש עשרה שנה ויום אחד נדריו קיימין וכו' לאחר הזמן הזה [בן שלש עשרה שנה ויום אחד] אף על פי שאמרו "אין אנו יודעין לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו" נדרן נדר והקדשן הקדש".

[1556] השמועה מתבארת על פי גירסת הריב"א בתוספות, וביאורו.

[1557] מילות אלו "מכדי האיתקש נזירות לנדרים, כי יפליא למה לי" לא נזכרו בתוספות ובירא"ש, וגם יש ללמוד מדבריהם בד"ה איש שלא גרסוהו. ולפי הגירסא שלפנינו צריך לפרש: הרי איתקש נזירות לנדרים ונדרים לערכין.

[1558] ראה ענין זה לעיל ב ב.

[1559] שנאמר בפרשת נזירות: "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'" וממה שאמר הכתוב: "נזיר להזיר" למדנו לעשות ידות נזירות כנזירות.

דמשמע נמי למעט ידים שאין מוכיחות, הרי מידה היא בתורה: "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", ונתרבו ידים שאינן מוכיחות.

דאיתמר: ידים שאינן מוכיחות:

אביי אמר: לא הויין ידים; רבא אמר: הויין ידים.

ואכתי מקשינן: **הניחא לרבא** הסובר: ידים שאינן מוכיחות הויין ידים.

אלא לאביי - הסובר: ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים - **מאי איכא למימר**, [מה בא "כי יפליא" לרבות]!?

אלא "כי יפליא" השני האמור בנזירות **מיבעי ליה לכדרבי טרפון!**

דתניא לעיל [לד ב]:

היו [שנים] מהלכין בדרך, ואחד בא כנגדן, אמר אחד: "הריני נזיר שזה פלוני", ואחד אמר "הריני נזיר שאינו הוא":

רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: אין אחד מהם נזיר, לפי שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, ומשום שנאמר "כי יפליא", ומשמע: שיהא נזרו מפורש על הודאי, ולא נזיר בתורת ספק.[1560]

ומקשינן: **הניחא לרבי טרפון, אלא לרבנן מאי איכא למימר** [מה בא "כי יפליא" לרבות]!?

אלא מיבעי ליה - ל"שני פעמים כי יפליא"

- **לכדתניא**:

היתר נדרים, התרת נדרים שאמרו חכמים שהחכם מתיר את הנדר **פורחין באויר** כלומר: מעט רמז יש לדין זה במקרא, **ואין להן על מה שיסמוכו**, אלא שכן מסור לחכמים בתורה שבעל פה.

רבי אליעזר אומר: יש להם על מה שיסמוכו, שנאמר: "איש כי יפליא כי יפליא" שתי פעמים [בערכין ובנזירות], וכדי ללמד:

אחד הפלאה [פירוש] **לאיסור** כלומר: כשפירש ונדר ואסר עצמו בנדר, **ואחד הפלאה להיתר** כשבא לפני החכם ומפרש את נדרו לפניו, ואומר: "כך נדרתי ולדעת כן נדרתי, אבל לדעת כן לא נדרתי", והרי הוא בא לידי חרטה, ומתוך כך בא לידי היתר.[1561]

דף סב:

מתניתין:

במשנה בתחילת הפרק שנינו: נשים ועבדים יש להן נזירות.

[1560] כתבו התוספות, שאף רבי טרפון למד כן מיתור "כי יפליא" האמור בנזירות.

[1561] דברי הברייתא נתפרשו על פי רש"י בחגיגה י א.

חומר בנשים מבעבדים, שהוא כופה את עבדו, ואינו כופה את אשתו [אלא בדרך של הפרה].

ומשנה זו שלפנינו היא הסיפא של המשנה הקודמת, ומפרשת שיש גם חומר בעבדים מבנשים.

חומר בעבדים שמקבלים עליהם נזירות, **מבנשים** המקבלות עליהן נזירות:

א. **שהוא מפר נדרי אשתו** וכיון שהיפר שוב אינו יכול לחזור בו, **ואינו מפר נדרי עבדו** אלא שיכול למחות בעבדו, ומחאה זו אינה מחלטת כמו הפרה, שאם נתרצה האדון אחר כך שיקיים העבד את נזירותו, הרי זה חייב להשלים את נזירותו. [1562]

ב. **הפר לאשתו** את נזירותה: **הפר עולמית**, הרי זו הפרה לעולם.

אבל אם **הפר לעבדו**, כלומר: אם מיחה בעבדו: **יצא** העבד **לחירות ומשלים נזירותו**, כלומר: לכשיצא העבד לחירות הרי זה משלים את נזירותו. [1563]

גמרא:

תנו רבנן:

למה [בשו"א תחת הלמ"ד; לאיזה ענין] **רבו כופו**?

לנזירות שאם קיבל העבד על עצמו נזירות, רבו מוחה בו שלא יקיים נזירותו.

אבל לא כופה האדון את עבדו **לנדרים**, [**ולא לשבועות**], [1564] ולא **לערכין**, שאם אסר העבד על עצמו איזה דבר בנדר אין רבו יכול לכפותו שלא לקיים את נדרו, [וכן אם נשבע צריך לקיים את שבועתו, ואין רבו מוחה בו], ואם נתחייב העבד מפרשת ערכין, ויש לו ממה לשלם אין רבו כופהו שלא לשלם.

[1562] נתבאר על פי הרא"ש, [הובאו דבריו בשיטה מקובצת; ודברי התוספות צריכים תלמוד, וראה "ארזי הלבנון"], וראה בהערה הבאה.

[1563] ב"שיטה מקובצת" בשם הרא"ש הביא מתחילה פירוש על מה ששנינו: "האיש מפר נדרי אשתו, ואינו מפר נדרי עבדו", דהיינו שאם נשתחרר משלים את נזירותו, וכתב על זה הרא"ש "ולא נהירא הך פירושא, דהיינו סיפא היפר לאשתו היפר עולמית, **אם לא שנאמר דפרושי מפרש**; ונראה לי, שהוא מיפר נדרי אשתו אף אם נתרצה אחרי ההפרה שתקיים את נדרה, אין עליה תורת נזירות שכבר נתבטל הנדר, ובעבדים אף אם כפהו לשתות יין, אם יאות האדון אחר כך שיקיים נזירותו, צריך לקיימו". והרע"ב פירש את הרישא: "אם כפה את עבדו לעבור על נדרו ורצה אחר כך בקיומו חייב העבד לקיימו"; וכתב על זה ב"תוספות יום טוב": לפי זה הפר לאשתו הפר עולמית פירושא קא מפרש"; ביאור דבריו שדין הסיפא דין אחד הוא עם הרישא כי מאחר שמבואר ברישא שאם חדל האדון למחות בעבדו צריך העבד להשלים את נזירותו, הרי שהוא הדין אם חדל האדון מלהיות האדון, ובהכרח שפרושי קמפרש. אבל ברא"ש הרי מבואר בהדיא שלפי פירוש זה אינו "פרושי קא מפרש"; ובהכרח שבאמת שני דינים הם, שברישא השמיענו התנא שהאדון **יכול לחזור בו** ממחאתו, אבל מה שלא איכפת לו לאדון שישלים נזירותו בזה לא די; וסיפא אשמועינן שכל כח האדון בעבדו אינו אלא כל זמן שהוא עבד, אבל משנשתחרר אין מועילה מחאת האדון, ושני דינים הם; וראה מה שיתבאר בהערות על סוגיית הגמרא אחר המשנה הבאה בעמוד זה.

[1564] במסורת הש"ס הביא דכן גרסינן בתוספתא, וכן נראה מהמשך הגמרא, שאף שבועות נזכרו בברייתא; וראה לשון התוספות.

ומקשינן: **מאי שנא גבי נזיר** שהאדון כופהו, משום **דאמר רחמנא** בפרשת נדרים: "**לאסור איסר על נפשו**" ולמדנו שאין הכתוב מדבר אלא **במי שנפשו קנויה לו** [לעצמו], **יצא עבד שאין נפשו קנויה לו**, אלא לאדונו; והוקש נזירות לנדרים שנאמר: "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'".

אי הכי אפילו גבי נדרים נמי, אם יאסור העבד את עצמו בנדר בכל מה שהנזיר אסור בו, נמי יש לנו לומר שיכול האדון לכופו -

ואילו מלשון הברייתא נראה, כי אותו איסור עצמו, אם קיבל על עצמו בדרך של נזירות הרי האדון כופהו שלא יקיים את נזירותו, ואילו כשקיבל על עצמו בדרך של נדר אין האדון יכול לכופו, ומה בין זה לזה!? [1565]

אמר רב ששת:

הכא - בברייתא שחילקה בין נזירות לנדרים - **במאי עסקינן**:

כגון שהיה אשכול של ענבים מונח לפניו של העבד, ומלמדת הברייתא: שאם אסר את עצמו באשכול על ידי שקיבל עליו נזירות מן האשכול, [1566] הרי האדון כופהו, ואם אסר העבד על עצמו את האשכול בנדר, אין האדון יכול לכופו; והחילוק הוא:

גבי נדרים, **דכי מיתסר** העבד **בהאי** אשכול **לא מיתסר באחריני** [כשנאסר העבד באשכול זה בנדר, הרי לא נאסר אלא בזה האשכול בלבד ולא בשאר ענבים או יינות], לכן **לא מצי** האדון **כפי ליה** לעבדו, שהרי אין הפסד לאדון אם לא יאכל העבד את האשכול המסויים שלפניו.

אבל **גבי נזירות**, **דכי מיתסר בהאי** אשכול על ידי שקיבל עליו נזירות ממנו, הרי **איתסר** אף **בכולהו** [נאסר העבד אף בשאר ענבים ויינות], וכמו ששנינו במשנה לעיל יא א: מזגו לו את הכוס ואמר: "הריני נזיר ממנו" הרי זה נזיר. [1567]

ולכן **מצי** האדון **כפי ליה** לעבדו שלא יקיים את נזירותו, כי היות ועל ידי מניעת העבד מכל מה שנאסר לנזיר הרי יוכחש העבד ולא יהא בו כח לעבוד, מסתבר שעל אופן זה בלבד הוא שאמרה תורה שאינו יכול לאסור את עצמו, אלא יכול האדון למחות בו.

תמהה הגמרא:

וכי אטו **גבי נדרים** שלמדנו בברייתא שאין האדון כופהו, **מי לא עסקינן** גם באופן **דכי לא אכיל** אותו אשכול **חליש לביה** [יחלש לבו], ולא יהא בו כח לעבוד!?

[1565] כן נראה לבאר את קושיית הגמרא.
[1566] נתבאר על פי הרא"ש.
[1567] נתבאר על פי הרא"ש.

והרי ודאי שאפילו באופן זה עוסקת הברייתא, ומכל מקום אין האדון יכול לכופו, ובאופן זה הרי תיקשי: מה בין נזירות לנדרים!?

אלא אמר אביי:

הכא בברייתא במאי עסקינן: **כגון שהיה חרצן מונח לפניו** שאינו טוב לאכילה, שאם אמר: "הריני נזיר ממנו" יכול האדון למחות בו, ואילו אם אמר "חרצן זה עלי" אין האדון יכול למחות בו; והחילוק הוא:

גבי נדרים דבהאי חרצן **הוא דמיתסר** ולא בשאר דברים שהנזיר נאסר בהם, לכן **לא מצי** האדון **כפי ליה**, שהרי במניעת אכילת חרצן לא יחלש לבו.

אבל **גבי נזיר דכשאמר** על החרצן: "הריני נזיר ממנו" **איתסר נמי באחריני** [נאסר הוא אף בשאר ענבים ויינות], לכן **מצי** האדון **כפי ליה**, שהרי יחלש לבו ולא יהא בו כח לעבוד.[1568]

ואכתי מקשינן: **וגבי נדרים** - שמבואר בברייתא שאין האדון כופהו - **מי לא עסקינן** אף באופן **דאי לא אכיל ליה** להאי חרצן **חליש**, כלומר: וכי אטו אין הברייתא עוסקת אף באופן שזקוק הוא לאכילת החרצן, ואם לא יאכלנו יחלש לבו!?

אלא מכח קושיא זו **אמר רבא** פירוש אחר בברייתא; שאין כוונתה לומר שבנזירות יכול הוא לכפות ובנדרים אינו יכול לכפות, אלא בהיפוך: **למה רבו "צריך" לכפותו**, כלומר: באיזה ענין קבלת העבד חלה ואינה מתבטלת אלא במחאת האדון - רק **לנזירות** - **ואין צריך** האדון **לכפותו לנדרים**, כלומר: אף בלי שימחה האדון בעבדו אין הנדר חל כלל כשנדר באופן שתיפגע מלאכת אדונו, וכן **אינו צריך לכפותו לשבועה** שאינה חלה כלל כשפוגעת היא במלאכת אדונו -

ומה שאמרו בברייתא "ולא לערכין" אינו שוה לנדרים ושבועות, אלא לומר: שאין מועילה מחאתו של האדון לבטל את קבלת העבד.[1569]

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא** אין נדרי ושבועות העבד חלים כלל?

דאמר קרא בפרשת שבועות: "נפש כי תשבע לבטא בשפתים **להרע או להיטיב**", ודרשינן: **מה הטבה** [נשבע "להיטיב"] **רשות** היא, **אף הרעה** [נשבע "להרע"] דוקא כשהיא **רשות** -

[1568] כן נראה לבאר דברי הגמרא על פי דרך הרא"ש דלעיל, וראה גם במאירי.

[1569] כי האדון אינו מפסיד בהתחייבות העבד, שאם אמר העבד "ערכי עלי", ולכשישתחרר או יתנו לו מתנה על מנת שאין לרבו רשות בו, ישלם העבד להקדש, תוספות. ולשונם אינו בדקדוק לכאורה, כי מה שכתבו "ולכשישתחרר" אינו ענין לכאן, כי אפילו אם היתה מועילה מחאתו של האדון, היה חיב לשלם לכשישתחרר.

הרי למדנו: **יצא** עבד ששבועתו היא **להרע לאחרים** - שהרי מכחיש כחו ואינו חזק למלאכה של אדונו - **שאין הרשות בידו** של העבד לישבע; וכשם ששבועה אינה חלה, כך נדר אינו חל. [1570]

מתניתין:

עבר העבד שקיבל על עצמו נזירות **מכנגד פניו** של אדונו, כלומר: ברח.

רבי מאיר אומר: לא ישתה העבד יין משום נזירותו.

רבי יוסי אומר: ישתה העבד יין; ובגמרא תתבאר מחלוקתם.

גמרא:

קא סלקא דעתין, שהמשנה עוסקת באופן שמחה האדון בעבדו, [1571] וברח העבד ונתייאש האדון ממנו, וכיון שנתייאש ממנו יצא העבד מרשותו; ואם כן **לימא בדשמואל קמיפלגי: דאמר שמואל**:

המפקיר את **עבדו** או שברח ונתייאש ממנו, **יצא** העבד **לחירות**, **ואינו צריך** עוד **גט שחרור** מאדונו כדי להיות מותר בישראל - [1572]

רבי מאיר - הסובר: לא ישתה - **אית ליה דשמואל**, והיות ושוב אינו ברשות אדונו, הרי מחוייב הוא להשלים נזירותו, וכמו ששנינו לעיל במשנה: "יצא לחירות ומשלים נזירותו". [1573]

[1570] כתבו התוספות: אבל נזירות אין להקיש לנדרים, משום דאמר בפרק קמא [לעיל ג ב] דנזירות חלה ואפילו על דבר שאין רשות בידו, כגון דאמר: "שבועה שאשתה" וחזר ואמר "הריני נזיר", כדדרשינן שם: "לאסור יין מצוה כיין הרשות", אלמא הנזירות חל על דבר שאין הרשות בידו, ולכך חל נזירות העבד כל זמן שלא ימחה האדון; אבל ודאי אם מיחה, לענין זה נדרוש "לאסור איסר על נפשו", מי שנפשו קנויה לו, שתועיל מחאת האדון, ואם אינו ענין לנדרים, שהרי אינו צריך למחות, תנהו ענין לנזירות.

[1571] כן נראה בפשוטו לבאר, שהרי בלי מחאה צריך העבד לקיים נזירותו, ובעת בריחתו מנין לעבד שמחה בו רבו.

[1572] רש"י קדושין עב ב. **ולתוספת ביאור**: שני קנינים יש לאדון בעבדו: האחד: קנין ממון. השני: נקרא בלשון הראשונים "קנין איסור", וקנין איסור זה הוא האוסרו בבת ישראל, וכן אכילת עבד כהן בתרומה, וקנס שמשלם בעל השור שהרג את העבד לאדונו, הכל תלוי בקנין איסור זה [כמו שהביא ב"קרן אורה" כאן]. וחידש שמואל, שהמפקיר עבדו ופקע קנין הממון שיש לו בעבדו, הרי היא מפקיעה ממנו ממילא את הקנין איסור; ולמד שמואל [גיטין לח א] דין זה מן הכתוב [שמות יב]: "וכל **עבד איש** מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו", וכי אטו "עבד איש" ולא עבד אשה, אלא עבד שיש לרבו רשות עליו קרוי עבד, שאין לרבו רשות עליו [כגון שהפקירו] אין קרוי עבד", וראה בהערה הבאה.

[1573] א. לשון התוספות הוא: שעתה אינו ברשות רבו "ולא תועיל לו עוד מחאתו", פירוש: מחאתו שמחה כבר, לא תועיל החל משעת בריחתו, וכפי שנתבאר לעיל שאנו עוסקים באופן שכבר מחה האדון. ב. בפשוטו ביאור תליית דין נזירות העבד בשעת בריחתו בדינו של שמואל, הוא, על פי מה שנתבאר לעיל במשנה בכוונת הרא"ש [**ראה הערה** 2], שמחאת האדון אינה צריכה להיות **קיימת ועומדת**, אלא כיון שמיחה מיחה, ואין העבד חייב להשלים נזירותו אלא באחד משני אופנים, או **שחזר** בו האדון, או **שפקעה רשותו של האדון** בעבדו וכגון שנשתחרר, ואף כשנשתחרר אין זה משום שבטלה מחאת האדון, אלא משום שנשתחרר. ואם כן, יש לומר שדרשת הכתוב "מי שנפשו קנויה לו" שמזה נלמד שאין נדרי העבד חלים אם ימחה בו האדון, היינו מי שנפשו קנויה לאדונו בקנין איסור [ודומה לתרומה], ועד שלא פקע קנין האיסור עדיין הוא ברשות האדון לענין זה; ואף על פי שאם כבר אינו

אבל **רבי יוסי לית ליה דשמואל**, ועדיין ברשות אדונו הוא, ולכן ישתה יין.
ודחינן: **לא** כאשר פירשת שמשנתנו עוסקת באפן שנתייאש הימנו, ואם כן בהכרח שרבי יוסי אינו סובר כשמואל; אלא: **דכולי עלמא אית להו דשמואל**, ואם אכן נתייאש האדון ממנו, הרי זה כמי שנשתחרר בגט ואינה מועילה לו מחאת האדון שמחה בו - **אלא** משנתנו עוסקת באופן שלא נתייאש הימנו, ונחלקו בדין העבד בשעת בריחתו עד שיחזור לאדונו; ובהכי קמיפלגי:
מאן דאמר - רבי יוסי - **ישתה** העבד יין בשעת בריחתו, כי **סבר** האדון בלבו: **סוף סוף מיהדר הדר ואתי גביה** [הרי בסופו של דבר ישוב אלי], ואם כן רצוני הוא ד**לישתי חמרא** [שישתה העבד יין], **כי היכי דלא ליכחוש** [כדי שלא יוכחש העבד]. [1574]
ולמאן דאמר - רבי מאיר - "**לא ישתה**", כי אדרבה כך **סבר** האדון בלבו: **ליהוי ליה** לעבד **צערא** [יצטער העבד במניעת שתיית יין], **כי היכי דליהדר גביה** [כדי שישוב אלי] ואז ישתה יין.

דף סג.

מתניתין:

נזיר שגילח תגלחת טהרה במלאת ימי נזירותו, **ונודע לו שהוא טמא**, כלומר: נודע לו לאחר התגלחת שנטמא בתוך ימי נזירותו, בטומאה הסותרת את נזירותו:
אם טומאה ידועה היא, שבשעת טומאת הנזיר היה אפילו אחד בסוף העולם שיודע בקיומו של המת, [1575] הרי זה **סותר** את ימי נזירותו, ואף שכבר גילח.
ואם "**טומאת תהום**" היא [טומאה נעלמת, כאילו היתה בתהום], שאין אפילו אדם אחד שיודע בשעת טומאת הנזיר על קיומו של מת באותו מקום, **אינו סותר**.
ומסקנת הגמרא, שהלכה למשה מסיני היא.
אבל **אם עד שלא גילח** נודע לו שנטמא בתוך מנין ימי נזירותו - **בין כך ובין כך** [בין שטומאת התהום היא, ובין שטומאה ידועה היא] הרי זה **סותר**.
בהמשך המשנה מבאר התנא שיש שני תנאים ב"טומאת התהום":
א. שתהיה מכוסה.

אדונו לקנין הממון אין מחאתו **שימחה עכשיו** מועילה לו, שהרי אין לו שום הפסד ממניעת הנהגת הנזירות, מכל מקום כיון שכבר מיחה מיחה, ועד שלא תחזור נפשו של העבד להיות קנויה לעצמו, אין העבד חייב להשלים את נזירותו, ולכן תלוי דין העבד בשעת בריחתו בדינו של שמואל. אך ב"קרן אורה" וב"מרומי שדה" וב"חזון איש" נתקשו בדמיון הגמרא לדינו של שמואל, **ראה שם**.

[1574] ראה ב"קרן אורה", אם הנידון הוא כשכבר מחה האדון, או שעדיין לא מחה, וראה מה שכתב בזה המאירי, הובאו דבריו ב"ארזי הלבנון".

[1575] כתב הרא"ש בפירושו: "טומאה ידועה: **טומאה שאפשר שהיתה ידועה**".

ב. שלא נטמא בה בשעה שהיה מטהר את עצמו מטומאת מת קודמת [אבל אם היה מטהר את עצמו מטומאת שרץ ונטמא במת ב"טומאת התהום", לית לן בה].
התנא משמיענו את שני התנאים באופן של אדם היורד לטבול לטהרתו משרץ או ממת, ובדרך אגב משמיענו דינים נוספים.
כיצד הוא דין טומאת התהום:
ירד הנזיר **לטבול במערה** כדי ליטהר מטומאה שאינה טומאת מת, **ונמצא** לאחר זמן כזית מן ה**מת צף על פני המערה**, ויתכן שהאהיל [1576] על המת, אין זו "טומאת התהום" והרי הוא **טמא**.
והשמיענו התנא שני דינים: א. היות ונמצא המת צף על פני המערה ולא היה מכוסה, אין זו "טומאת התהום" שהיא טהורה. [1577]
ב. אף שספק הוא אם היה אותו כזית מת במערה בשעה שירד הנזיר לטבול, ואף שלשם טהרה ירד הנזיר לשם, שהיה מקום לתלות שמן הסתם בדק תחילה את סביבותיו, וודאי לא היתה טומאה זו בשעה שטבל, בכל זאת הרי הוא טמא, היות שכל ספק טומאה ברשות היחיד הרי הוא טמא.
אבל אם **נמצא** לאחר זמן כזית מן המת **משוקע בקרקע המערה**, כי אז "טומאת התהום" היא.
ומכל מקום:
רק אם **ירד** הנזיר **להיקר** [רחיצה לשם תענוג] ולא ליטהר מטומאת מת, [1578] הרי הוא **טהור**, שאינו סותר את ימי נזירותו, ואינו מגלח תגלחת טומאה. [1579]

[1576] על פי לשון התוספות שכתבו: "ספק אם היה כזית מן המת בתוך המערה בשעה שטבל **והאהיל**", ובדוקא נקטו התוספות שהספק הוא שמא האהיל ולא ספק שמא נגע, והוא על פי המבואר בגמרא סד א [לשיטת התוספות], שספק מגע בטומאת מת הצפה על פני המים, אין בה דין ספק טומאה ברשות היחיד, ואינו טמא בספק אלא כשהספק הוא שמא האהיל.

[1577] כתב בשיטה מקובצת בשם "שיטה" דהמערה היתה מגולה ולא מקורה. ב. בביאור הדין המבואר כאן שתהיה הטומאה מכוסה, יש לפרש בשני אופנים: האחד: דין הוא ב"טומאת התהום" שאינה מותרת אלא כשהיא מכוסה, וכך היא הלכה למשה מסיני. השני: כיון שאינה מכוסה תולים אנו שמן הסתם הכיר בה אדם. ולשון התוספות בסוגייתנו הוא: "דכיון שאין שום דבר מכסה עליה, הוה ליה כטומאה ידועה", והלשון נוטה קצת כפירוש ראשון; ואולם ראה לשון רש"י בסוגיא דפסחים פא ב ד"ה טמון, ובמה שפירש דבריו ב"אורח מישור" כאן, ולפי ביאורו, טומאה מגולה אינה טומאת התהום כי מן הסתם הכיר בה אדם, ואילו טומאה מכוסה אף שאין לנו ידיעה ברורה שלא הכיר בה אדם, תולים אנו שלא הכיר בה אדם, ראה שם; וכן מבואר בפירוש המשניות להרמב"ם להדיא; וראה עוד ברא"ש שכתב: דכל **שיכול** להכיר בה אחד מן העולם אין זו טומאת התהום, ולדבריו אין צריך לומר **שמסתמא** הכיר בה אדם.

[1578] עיקר כוונת התנא היא לומר שלא ירד כדי לטבול מטומאת מת, ומה שאמר התנא "להיקר" חידוש בא התנא להשמיענו, שהוא טהור אף על פי שהספק שמא היה שם המת בשעה שטבל במקומו עומד, כי לא ירד שם לטבול מטומאה עד שנאמר: מסתמא בדק כל סביבותיו קודם שטבל, תוספות.

[1579] במשנה בפסחים פ ב שנינו: "מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח וכו' נטמא טומאת התהום הציץ מרצה", ומדברי התוספות שם פא ב ד"ה לפני, נראה שריצוי הציץ הוא הוא אף על הסתירה; ואולם ראה בחזון איש [קלט

אבל אם ירד הנזיר למערה **ליטהר מטומאת מת** קודמת, [1580] הרי זה **טמא** ואף ש"טומאת התהום" היא, ואף שספק הוא אם היה שם המת בשעה שירד לטבול.

שחזקת טמא - טמא, וחזקת טהור - טהור. [1581]

כלומר: לא נאמר החידוש בטומאת התהום אלא למי שהוא בחזקת טהור בשעה שנטמא בטומאת התהום. אבל אם הוא היה בחזקת טמא טומאת מת בשעה שנטמא בה, לא הותרה לו "טומאת התהום", ואם כן טמא הוא אף בספק, שספק טומאה ברשות היחיד טמא.

ומשום **שרגלים לדבר!**

כלומר, טעם גדול יש בדבר, שהואיל והוא בחזקת טומאת מת לא הותרה "טומאת התהום" אצלו.

גמרא:

מבארת הגמרא: **מנא הני מילי** שהותרה טומאת התהום? [1582]

אמר רבי אלעזר: כיון **דאמר קרא**: "**וכי ימות מת עליו בפתע פתאום** וטמא ראש נזרו". ולכך אמרה התורה "**עליו**", כדי ללמד **במחוורת לו**, שתהא הטומאה ברורה בשעה שנטמא, אבל בטומאת התהום שאינה מחוורת ולא הכיר בה אחד בסוף העולם אינו סותר.

מי שנטמא בטומאת מת ידועה, אין שוחטין וזורקין עליו את הפסח, ואפילו שחטו וזרקו עליו את הפסח ונודע לו לאחר מכן שהיה טמא, הרי זה מביא פסח שני. ואם נודע לו קודם זריקה אין זורקין עליו את הדם ויביא פסח שני.

אבל אם נודע לו בין שחיטה לזריקה שנטמא ב"טומאת התהום", כי אז זורקים עליו את דם הפסח, ואינו מביא פסח שני. [1583]

ריש לקיש אמר: כי **אמר קרא** גבי "עושה פסח", "איש איש **כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה** לכם או לדורותיכם ועשה פסח לה'. בחודש השני" -

---

יג) וב"חידושי רבינו חיים הלוי" [ביאת מקדש ד ו], שאין שייך ריצוי ציץ לענין סתירה אלא לענין קרבנות בלבד, ומה שהוזכר ריצוי ציץ במשנה אינו אלא לענין הקרבנות שהוא מביא בטומאה, וראה עוד שם.

[1580] ראה בסוף הסוגיא [סד ב] בהערות, ביאור מחודש בשם רבינו עקיבא איגר בביאור החילוק שבין ירד לטבול מטומאת שרץ, לבין ירד לטבול מטומאת מת.

[1581] מכל לשון המשנה יש ללמוד שדין "טומאת התהום" אינה רק דין בדיני סתירה שאין סותרים עליה, אלא שהוא דין בגוף הטומאה לענין סתירה; ויסוד זה כתבוהו בשם הגרי"ז והביא ראיה ממה שימי הטומאה בטומאת התהום עולים לו.

[1582] סוגייתנו והסוגיא בפסחים [פא ב] בדין טומאת התהום, הן מהסוגיות המתחלפות, ויש שינויים בלימודים ובקושיות הגמרא עליהם בין סוגייתנו לסוגיא בפסחים, ראה שם; תוספות.

[1583] לדעת רבינו חיים הלוי בהלכות ביאת מקדש, אף לענין עושה פסח, יש מה שאינו צריך ריצוי ציץ, ויש מה שאינו ניתר אלא על ידי ריצוי ציץ, ראה שם.

ולכך סמך הכתוב טומאה לדרך כדי ללמד: שתהא הטומאה **כי דרך**, **מה דרך בגלוי**, **אף כל**, טומאה, **בגלוי**.

הרי למדנו לעושה פסח שהותרה לו טומאת התהום. ומעושה פסח לומדים אנו לנזיר.[1584]

ומקשה הגמרא לרבי אלעזר הסובר שמקור היתר טומאת התהום הוא מ"כי ימות מת עליו":

ואלא הדתניא: **איזוהי טומאת התהום**? - **כל שאינו מכירה** [יודע במציאות הטומאה] - בשעה שנטמא הנזיר או עושה הפסח - אפילו **אחד בסוף העולם**.

אבל אם **מכירה** אפילו **אחד בסוף העולם**, **אין זו טומאת התהום**.

והשתא תיקשי: **בשלמא למאן דאמר** [ריש לקיש]: "**כי דרך**" **שפיר**, שהיות ויודע אדם אחד בטומאה זו, כבר דומה היא במקצת לדרך.

אלא למאן דאמר: "**במחוורת לו**", **כי מכירה אחד בסוף העולם מאי הוי**, והרי סוף סוף אינה מחוורת לו!?[1585]

ותו תיקשי לכל השיטות:

הא דתניא: **המוצא מת** טמון בתבן או בצרורות, והיתה הטומאה טומאת התהום, והיה המת **מושכב לרחבה של דרך** שעבר בה, ואי אפשר שלא נגע העובר שם או הסיט את המת או האהיל עליו:

בתרומה, כלומר: אם היה העובר באותה דרך כהן ולענין אכילת תרומה, הרי זה **טמא**, כי ודאי נטמא בו, ולא הותרה טומאת התהום לענין תרומה.

אבל **בנזיר ובעשיית פסח**, הרי הוא **טהור**, ואף שודאי נטמא במת, כי טומאת התהום הותרה לנזיר ועושה פסח.

[1584] וכן לדעת רבי אלעזר לומדים אנו מנזיר לעושה פסח, לפי סוגייתנו, ובפסחים פא ב היא כתובה באופן אחר.

[1585] יש מי שפירש את הסלקא דעתין של הגמרא, דבאמת בדין "טומאת התהום" יש שני דינים: האחד: שתהיה טומאה **שאינה ידועה לשום אדם**. השני: **שאין הנזיר יודע שהוא טמא** באותה "טומאת התהום" שאינה ידועה לשום אדם]; הלוא תראה, שאם נודע לו שנטמא בטומאת התהום קודם שגילח הרי הוא סותר, ואם נודע לאדם בסוף העולם על הטומאה קודם שגילח אינו סותר, אף שאם היה יודע קודם שנטמא זה לא היה זה חשוב "טומאת התהום", והיינו משום שלא הותרה טומאת התהום אלא כל זמן שאין הנטמא בה יודע בטומאתו, [וראה ב"שערי יושר" שער ב פרק כ ד"ה ועפ"ז שדימה את זה לספק ערלה בחוץ לארץ שהיא מותרת, כי הידיעה גורמת את הדין; וראה עוד לשון רש"י בפסחים פ ב ד"ה נטמא גופו, שכתב: "נטמא גופו, בטומאת התהום **בטומאת ספק**"]. ולפי זה יש לומר שלא נתכוין רבי אלעזר ללמוד מ"מחוורת לו" את עיקר דין טומאת התהום שהיא טומאה שאינה **ידועה ומחוורת בעצמותה** בשעת הטומאה, אלא כוונתו היתה ללמוד משם שיש טומאה **שאינה מטמאת כשאינה מחוורת וידועה לעושה הפסח** בשעת שחיטת הפסח. והגמרא שהקשתה על זה אינה סותרת את דבריו, אלא מקשה, שבהכרח צריך לומר שהלכה למשה מסיני היא, שהרי סוף סוף מנין לידע שדין זה לא נאמר אלא בטומאת התהום שאינה ידועה לשום אדם; **אבל מדברי התוספות בד"ה במחוורת לו**, **אין נראה כן**.

ואם אכן טעם היתר טומאת התהום הוא כפי שנתבאר, אם כן **מאי שנא** תרומה מנזיר ועושה פסח!? [1586]

אלא בהכרח שהיתר **טומאת התהום גמרא גמירי לה** [קבלה בידי חכמים] מהלכה למשה מסיני היא, ולא נאמרה אלא בנזיר ועושה פסח ולא לתרומה.

שנינו במשנה: **אם עד שלא גילח** בין כך ובין כך סותר:

מאן תנא שיש חילוק בין קודם גילוח לאחר גילוח?

אמר רבי יוחנן: **רבי אליעזר היא**, **דאמר**: [1587] **תגלחת מעכבת** [אין הנזיר ניתר מאיסורי הנזירות עד שלא יגלח] -

ומשום שלדעת חכמים הסוברים שמשנזרק עליו אחד מן הדמים, כבר יצא מידי נזירותו, הרי כך לי קודם גילוח כמו לאחר גילוח; ולדעתם, אין הדין תלוי בגילוח אלא בשחיטת אחד מן הקרבנות, וכן בעושה פסח לדעת כולם, הדין תלוי אם נודע לו קודם שחיטת הפסח או לאחריו. [1588]

א. שנינו במשנה לעיל [טז א]: "מי שאמר הריני נזיר [נזירות סתם שהיא שלשים יום], נטמא יום שלשים סותר את הכל [כי יום השלשים מכלל ימי נזירותו הוא], רבי אליעזר אומר: אינו סותר אלא שבעה", וטעמו הוא [לפי דעת רב מתנא שהלכה כמותו] משום ש"מקצת יום שלשים ככולו", וכבר הוא אחר מלאת ימי נזרו, ולכן אינו סותר אלא שבעה ימים, כלומר: ממתין הוא שבעה ימים עד שייטהר ואז יביא קרבנותיו.

[1586] כתב הרא"ש, שיכולה היתה הגמרא להקשות: מה לי נודע קודם שגילח, מה לי נודע לאחר שגילח, וכן: מה טעם אנו אומרים: שחזקת טמא טמא, והרי "כיון דודאי נטמא בקבר התהום, מה לי היה טמא מת מה לי היה טהור, כיון דמטומאה ידועה נטהר".

[1587] כמבואר לעיל מו א "תנו רבנן: ואחר ישתה הנזיר יין, אחר המעשים כולן, דברי רבי אליעזר", ולפי המבואר בסוגיא שם שכל המעשים כולן מעכבין ואפילו התנופה, אם כן יהא הדין תלוי בעשיית כל הקרבנות כולם, ואפילו תנופה, וראה לשון הרא"ש במשנה: "אם עד שלא גילח, וכבר הביא קרבנותיו".

[1588] כן מבואר בסוגיא דפסחים [פא ב] משמיה דמר בר רב אשי, שאפילו נודע לו קודם זריקה ולאחר שחיטה, הותרה טומאת התהום; והקשו התוספות: למה יהא הדין תלוי בשחיטה לבד, והרי לפי רבי אליעזר מבואר בסוגייתנו שהיות ותגלחת מעכבת הדין תלוי בתגלחת, ואם כן הוא הדין לחכמים יש לנו לומר שיהא הדין תלוי בזריקת אחד מן הדמים, ולא בשחיטה!? ובביאור תירוצם הראשון, הביא כאן ב"ארזי הלבנון" מחלוקת האחרונים: יש המפרשים את כוונתם, שהסוגיא שם היא אליבא דרבנן, והיות שלדעתם הדין תלוי בזריקה [בין בנזיר בין בעושה פסח; או אפילו לרבי אליעזר בעושה פסח שאף לדעתו הדין תלוי בזריקה], אם כן יש לנו לומר "כל העומד ליזרק כזרוק דמי", אבל סוגייתנו שהיא עוסקת בנזיר ואליבא דרבי אליעזר, לכן צריך דוקא תגלחת ממש, שאין שייך בה כל העומד להתגלח כמגולח דמי. ויש המפרשים את כוונתם, שהסוגיא שם אינה עוסקת אלא ב"עושה פסח" ומשום "כל העומד ליזרק כזרוק דמי", אבל לגבי נזיר אין אומרים "כל העומד ליזרק כזרוק דמי" והביא כן בשם הגר"א בביאור הגמרא, ובשם ה"לחם משנה" בביאור כוונת התוספות; [וראה עוד תוספות בתירוצם השני; וראה עוד בתוספות בפסחים שם, וראה עוד בשיטת הרש"י והרמב"ם בזה, ב"חברותא" לפסחים פא ב הערה 165]. ודברי התוספות דמשום "כל העומד ליזרק כזרוק דמי" הרי זה כמי שנודע לו לאחר זריקה, מחודשים מאד, שהרי כיון שנודע לו קודם זריקה, אם כן על זה גופא אנו דנים אם יכול לזרוק או לא, ומה שייך לומר "כל העומד לזרוק כזרוק דמי".

ב. בעייתו של רמי בר חמא אינה קשורה בדין טומאת התהום, אלא מסתפק הוא בדיני סתירת נזירות, ולא נזכרה כאן אלא מפני שפשטה רבה ממשנתנו.

בעי רמי בר חמא:

נטמא נזיר בטומאת מת **בתוך מלאת** ימי נזרו, **ונודע לו לאחר מלאת** כלומר ביום השלשים אחר שכבר עבר מקצת היום, **מהו** דינו לענין סתירה לפי דעת רבי אליעזר? [1589]

האם **בתר ידיעה אזלינן**, **וידיעה** הרי **אחר מלאת היא**, [1590] **ולא אלימא למיסתר**, [אין בכח טומאה זו לסתור], ודינו כאילו נטמא לאחר מלאת שאינו סותר אלא שבעה.

או לא אזלינן בתר ידיעה אלא אחר שעת הטומאה, וזו הרי היתה בתוך מלאת ימי נזרו? [1591]

דף סג:

אמר פשט **רבה** את ספיקו של רמי בר חמא ממשנתנו:

אם עד שלא גילח נודע לו שהוא טמא -

בין כך ובין כך - בין טומאה ידועה ובין טומאת התהום - הרי זה **סותר** את כל ימי נזירותו.

והרי **היכי דמי**, מתי נודעה לו הטומאה שבגינה סותר הוא את כל ימי נזירותו?

אי דאיתידע ליה בתוך מלאת [אם המשנה עוסקת כשנודע לו על הטומאה בתוך ימי נזרו] - וכי **צריכא למימר** שהוא סותר? והרי כבר שמענו כן מן הרישא ששנינו: נזיר שגילח וכו' ואם טומאת תהום אינו סותר, הרי משמע שאם נודע לו קודם שגילח הרי זה סותר!? [1592]

אלא לאו לאחר מלאת נודע לו, **שמע מינה** שלאחר מלאת נודע לו -

וממשיכה הגמרא לבאר את פשיטותו של רבה בדרך של קושיא ותירוץ:

ועדיין תיבעי לך: **כולו סותר או שבעה סותר**.

[1589] נתבאר כאן על פי ביאור הגמרא בעמוד ב' את בעייתו של רמי בר חמא.

[1590] גירסת הגמרא כתובה בפנים על פי גירסת ה"אורח מישור".

[1591] נתבאר על פי התוספות והרא"ש; ולא נתבאר בדבריהם מי הכריחם לפרש שהנידון הוא אף בטומאה ידועה, שלא מצאנו בה שיהיה דינה תלוי בידיעה, ולא פירשו כפשוטו, שספק הגמרא הוא בטומאת התהום דוקא, והספק הוא: אם נאמר דכשם שכשנודע לו לאחר גילוח, אין הוא סותר כלל ודינו כאילו נטמא עכשיו, כך יהיה הדין שאם נודע לו לאחר מלאת יהיה דינו כאילו נטמא לאחר מלאת, או לא. ואין לומר משום דפשיטא להו שלענין טומאת התהום אזלינן בתר ידיעה אף לענין טומאה אחר מלאת, שהרי התוספות פירשו שספק הגמרא הוא בין לענין טומאה ידועה ובין לענין טומאת התהום. וראה במאירי ובמפרש שלא פירשו את ספק הגמרא כתוספות; וראה מה שכתבו ה"קרן אורה" [בתחילת הסוגיא] וה"חזון איש" [הובא בליקוטים כאן] על דברי התוספות.

[1592] נתבאר על פי התוספות שפירשו כן משום שאי אפשר לפרש את הגמרא כפשוטה, דמשמע שאין שום חידוש אם נודע לו בתוך מלאת, כי זה ודאי אינו, שהרי טומאת התהום היא, ואם לא שחידשה משנתנו שלא הותרה טומאת התהום אלא כשנודע לו לאחר גילוח, מנין נדע דבר זה; ואולם צריך ביאור: אם כן מה הועלנו במה שפירשנו את המשנה כשנודע לו לאחר מלאת, והרי סוף סוף כבר שמענו כן מן הרישא שתלתה את הדין בגילוח.

כלומר: אכן ודאי שהמשנה עוסקת במי שנודע לו לאחר מלאת, אבל איך נדע לפשוט ממשנתנו את ספיקו של רמי בר חמא, אם סותר הוא את כל הנזירות, או שאינו סותר אלא שבעה ימים?

ומבארת הגמרא תחילה את בעייתו של רמי בר חמא:

למאן - לדעת מי נסתפק רמי בר חמא?

אילימא לרבנן הסוברים שאפילו אם נטמא אחר מלאת [קודם שנזרק עליו אחד מן הדמים] הרי הוא סותר את כל הימים, הרי **פשיטא דכולו סותר!**?

ואי לרבי אליעזר, הרי סובר הוא: **כל אחר מלאת שבעה סותר**, ואף זה יסתור שבעה בלבד!? ומבארת הגמרא את בעייתו של רמי בר חמא:

אמר לך רמי בר חמא: **הני מילי** שאינו סותר לרבי אליעזר אלא שבעה ימים, **כי נטמא אחר מלאת**, **והאי** הרי **לפני מלאת הוא** שנטמא.

או דילמא, **שאני הכא דידיעה אחר מלאת היא**, כלומר: היות ונודע לו לאחר מלאת, הרי זה כמי שנטמא אחר מלאת.

ומאחר שנתבארה בעייתו של רמי בר חמא, שבה הגמרא לפרש את פשיטותו של רבה:

ומינה מן המשנה שהביא רבה יש לך לפשוט את הספק:

שהרי **קתני** במשנתנו "**בין כך ובין כך סותר**", וכבר נתבאר שהמשנה בהכרח עוסקת באופן שנודע לו לאחר מלאת -

ומכל מקום **לא קמיפלגי** [אין המשנה מחלקת] בין אם היתה אף הטומאה לאחר מלאת, לבין אם היתה הטומאה בתוך מלאת, ומשמע שבשני האופנים דין סתירה אחד להם, וכשם שאם נטמא לאחר מלאת אינו סותר אלא שבעה, כך אם נטמא בתוך מלאת, כיון שנודע לו לאחר מלאת אינו סותר אלא שבעה. [1593]

תנו רבנן בדין "טומאת התהום": **המוצא מת** מכוסה בתבן או בצרורות, והיתה הטומאה "טומאת התהום" [כדמפרש בסוף הברייתא] -

[1593] א. ביאור פשיטות הגמרא הוא משום שמשנתנו כרבי אליעזר לענין תגלחת, והוא הדין לענין טומאה אחר מלאת, אבל אילו היתה משנתנו שלא כרבי אליעזר אם כן לכאורה אין מקום לפשיטות. ויש לעיין מנין שמשנתנו כרבי אליעזר, והרי במחלוקת זו של חכמים ורבי אליעזר נחלקו במשנה לעיל מה ב תנא קמא ורבי שמעון, ודעת תנא קמא היא שאינו שותה יין עד אחר כל המעשים כולן, ואם כן דילמא משנתנו כתנא קמא ולא כרבי אליעזר, ושוב לא תפשוט כלום!? וצריך לומר, דתנא קמא דמתניתין היינו רבי אליעזר. ואולם לפי המובא שם בהערות בשם הגרי"ז שכתב בדעת הרמב"ם, שמחלוקת תנא קמא ורבי שמעון היא אליבא דחכמים [ודלא כהתוספות שם], אם כן ניחא יותר בפשיטות. ב. הקשה הרא"ש: למה לא נפשוט מגוף דין משנתנו שאין הדין תלוי בידיעה, שהרי אם נודע לו אחר גילוח שנטמא בטומאה ידועה, הרי הוא סותר, אף שאם היה נטמא עכשיו לא היה סותר!? **וראה מה שתירץ הרא"ש**, **והאריך בזה ב**"קרן אורה" **בתחילת הסוגיא**, וראה גם ב"חזון איש" מה שכתב בזה.

והיה המת **מוטל לרחבה של דרך** שעבר בה, ואי אפשר שלא נגע העובר שם או הסיט את המת או האהיל עליו -
אם העובר באותה דרך כהן הוא, **ולענין אכילת תרומה** הרי זה **טמא**, שהרי ודאי נטמא בו, ולא הותרה טומאת התהום לענין תרומה.
ואילו בנזיר שעבר בה, או **ל"עושה פסח"**, הרי הוא **טהור**, ומשום שהותרה להם טומאת התהום. [1594]
אבל אם היה המת מושכב לאורכו של הדרך, הרי זה טהור אף לתרומה, כי ספק טומאה ברשות הרבים היא שספיקה טהור.
ומסייגת הברייתא את הדין המבואר במת שהיה מוטל לרחבה של דרך, שהכהן העובר בה טמא לענין תרומה, בשני סייגים:
א. **במה דברים אמורים** שלענין תרומה הרי הוא טמא: **כשאין לו מקום לעבור** באותה דרך מבלי שייטמא, כי המת ממלא את כל רוחב הדרך.
אבל יש לו מקום לעבור באותה דרך מבלי שייטמא שאין כאן אלא ספק טומאה, **אף לתרומה** הרי הוא **טהור**, דקיימא לן: ספק טומאה ברשות הרבים הרי זה טהור.
ב. **במה דברים אמורים** שלתרומה הרי הוא טמא:
כשמצאו למת כשהוא **שלם**.
אבל אם היה המת שמצא **משובר** לחתיכות **או מפורק** לאיברים, **אפילו אין מקום לעבור**, מכל מקום טהור הוא מספק, כי **חיישינן** [1595] **שמא בין פירקין עבר**, בין האברים המפורקים של המת עבר ולא נגע ולא הסיט ולא האהיל.

[1594] לפי פשוטו [וכן נראה מסתימת דברי התוספות כאן, וכן נראה מרש"י בפסחים פא ב], הברייתא מלמדת אותנו שדין "טומאת התהום", נאמרה רק לנזיר ועושה פסח, ולא לתרומה; אבל לדעת הרמב"ם [בפרק ו מקרבן פסח], לא באה ברייתא זו להשמיענו שהותרה טומאת התהום לנזיר ועושה פסח ולא לתרומה, אלא להשמיענו מה מיקרי "נודע" לענין טומאת התהום. והיינו: שברייתא זו עוסקת באופן שאם היה נודע לו בודאי שנטמא ב"טומאת התהום", היה טמא, ומשום שנודע לו קודם שגילח או קודם הבאת הקרבנות וקודם שחיטת הפסח, ומשמיעתנו הברייתא שאם לא נודע לו בודאי שנטמא, רק שנודע לו שעבר בדרך שהיה מת מושכב לרחבה, אין זו חשובה "ידיעה" לענין טומאת התהום, כי אפשר "שנטה מעט מהדרך בענין שלא נגע ולא הסיט ולא האהיל" [לשון ה"כסף משנה"], ולא נאסרה להם טומאת התהום "עד שידע בודאי שנטמא בו", [לשון הרמב"ם שם]. ועיקר חילוק הברייתא בין תרומה לנזיר ועושה פסח הוא בדין הידיעה, כלומר: דלענין תרומה די בידיעה כעין זו שלא להחשיבה כ"ספק טומאה ברשות הרבים", אבל לענין "נודע" בטומאת התהום, אין זו ידיעה.

[1595] א. "חיישינן" זה אינו לחומרא כרוב מקומות שבש"ס, אלא "חיישינן" לקולא, ויש עוד כהנה בש"ס, וראה מאירי ורש"ש. ב. כתב הרא"ש: אבל מצאו משובר לחתיכות או מפורק לאברים, אפילו אין לו מקום לעבור, כגון שחצי המת מוטל בצד ימין עד חצי הדרך, וחצי האחר מופלג הימנו [לאורך הדרך, ומונח] מצד שמאלו עד חצי הדרך או [אפילו] רובו, וההולך דרך ישרה לפניו אי אפשר שלא יאהיל על חצי (האחר) [האחד], אפילו הכי טהור, שאנו תולים שעיקם דרכו.

ואם היה המת שמצא מונח בקבר סתום, [1596] **אפילו** שהיה המת בתוכו **משובר או מפורק,** הרי הכהן **טמא** לתרומה, **מפני שקבר מצרפו** למת, כלומר: כל הקבר מטמא באוהל אפילו מקום הריקן שבו, כדכתיב: "וכל אשר יגע על פני השדה וגו' או בקבר יטמא שבעת ימים". [1597]

במה דברים אמורים שכשיש לו מקום לעבור או שהוא משובר ומפורק הרי הוא טהור לתרומה: **במהלך ברגליו.**

אבל אם זה שעבר שם היה **טעון** משא על כתיפו **או** שהיה **רכוב** על גבי בהמה, הרי זה **טמא** אף לתרומה, ואף שהיה לו מקום לעבור או שהיה המת משובר ומפורק.

לפי שרק ה**מהלך ברגליו אפשר לו שלא יגע ושלא יסיט ושלא יאהיל.**

אבל כשהוא **טעון** משא **או רכוב, אי אפשר שלא יגע ושלא יסיט** [1598] **ושלא יאהיל** מפני שהוא הולך נע ונד לכאן ולכאן, ומאהיל אף על צידיו.

במה דברים אמורים שלנזיר ועושה פסח הרי הוא טהור: **בטומאת התהום.**

אבל בטומאה ידועה שידעו שאדם מושכב שם **שלשתן טמאים,** כלומר: באותו אופן שהוא טמא לתרומה, הרי הוא טמא גם לנזיר ועושה פסח.

ואיזו היא טומאת התהום: כל שאינו מכירה אחד בסוף העולם בשעה שנטמא בה זה. אבל אם היה **מכירה** אפילו **אחד בסוף העולם, אין זו טומאת התהום.**

היה טמון בתבן או בצרורות, הרי זה טומאת התהום.

אבל אם מצאו טמון **בימים, ובאפילה** [מקום אפל תמיד] **ובנקיקי הסלעים** ולא היה מכוסה, **אין זו טומאת התהום,** שהרי בכל אלו המציץ שם יכול לראותו.

ולא אמרו שהותרה "**טומאת התהום**" **אלא למת בלבד,** אבל שאר טומאות ואפילו שאינה טומאה ידועה, לא הותרה בהן טומאת התהום. [1599]

שנינו במשנה: **כיצד: ירד** לטבול במערה ונמצא מת צף על פי המערה טמא:

[1596] הקשו התוספות בפסחים פא ב ד"ה ובקבר "היכי שייכא טומאת התהום בקבר, והלא נודע כשקברוהו שם, ואיכא למימר כגון שנפל בקבר ומת", וראה במהרש"א וברש"ש שם; וראה עוד מה שכתב ב"שפת אמת" בפסחים ליישב קושייתם.

[1597] וראה לעיל נג ב פרטי דינים בזה, בתוספות שם ד"ה חרב.

[1598] הלשון צריך ביאור: שהרי עיקר הטעם הוא משום שמסתמא האהיל, ולא משום שנגע או ה סיט.

[1599] נתבאר על פי סתימת לשון התוספות, ומשמע שמפרשים כפשוטו, שדין טומאת התהום לא נאמרה אלא לענין טומאת מת ולא שאר טומאות, וכן נראה מדברי הגמרא בפסחים פ ב, ראה שם. ואולם הרמב"ם [נזירות ו יח] כתב: "ולא אמרו טומאת התהום אלא למת בלבד, אבל הרוג לא, שהרי ידע בו זה שהרגו", [וכעין זה בנדה כז ב: "ולא אמרו רקב אלא למת בלבד", ומפרשת שם הגמרא: "למעוטי הרוג דלא"]; והשיג עליו הראב"ד: "בחיי ראשי, אומר אני שלא עלה על דעת למעוטי הרוג, שכבר אמרו: "איזו היא טומאת התהום, כל שאין מכירה אחד בסוף העולם", [כלומר: ואין צריך להוסיף דין הרוג, שכבר בכלל האמור הוא]; אלא אעושה פסח קאי, ולמעוטי טומאת התהום ד [טומאת] זיבה", [ראה פסחים פ ב].

קיימא לן: ספק טומאה **צפה** על פני המים, **אינה מטמאה לענין שרץ**, [1600] כלומר: אף שספק טומאה ברשות היחיד הרי הוא טמא, מכל מקום אם היה השרץ צף על פני המים, וספק נגע בו ספק לא נגע בו, אינו טמא -

כדתניא: [1601] **ספק טומאה צפה**, כלומר: ספק נגע בטומאה צפה, **בין** שהיתה צפה במים **שבכלים**, **ובין** שהיתה צפה במים **שבקרקע**, הרי היא **טהורה**. [1602]

רבי שמעון אומר: אם היתה צפה במים **שבכלים** הרי היא **טמאה** שספק טומאה ברשות היחיד טמא, ורק כשהיתה צפה במים **שבקרקע** הרי היא **טהורה**.

דף סד.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דתנא קמא** הסובר שספק טומאה צפה הרי היא טהורה בכל מקום?

אמר רבי יצחק בר אבודימי:

משום דמחד גיסא **כתיב**: "**בכל השרץ השורץ**", [1603] ומשמע: **בכל מקום שהוא שורץ**, כלומר: בכל מקום שהוא ראוי לשרוץ ואפילו על המים. [1604]

[1600] א. לאו דוקא שרץ, והוא הדין שאר טומאות לענין מגע ולא לענין אוהל, וכפי שיתבאר בהמשך, כן היא שיטת התוספות, [וראה מה שכתב בזה רבינו עקיבא איגר, והביא את שיטת הרע"ב והרמב"ם הסוברים שלא כהתוספות, וראה במאירי שהביא שתי שיטות בזה]; והטעם שנקטה הגמרא "שרץ", הוא משום שמקור דין זה הוא מן המקראות בשרץ, וכפי שיתבאר. ולכאורה מסתייעים דברי התוספות מכל סוגיית הגמרא שהעמידה דין "טומאה צפה" על משנתנו, ואם דין מסויים הוא בשרץ מה ענינו למשנתנו; אך לפי התוספות שהדין הוא אף במת, ומשנתנו הרי עוסקת במת שהיה צף על פני המים ובספק טומאה [וכמו שכתבו התוספות במשנה], ועל זה הביאה הגמרא כאן את דין טומאה צפה, וכדי ללמדנו שאין משנתנו עוסקת אלא כשהספק היה אם האהיל על המת [כלשון התוספות במשנתנו], ולא כאשר הספק הוא אם נגע ולא האהיל, כי אז אינו טמא היות וטומאה צפה היא. ב. עיקר ההגדרה של "צפה" היינו שאינה קבועה אלא נעה על פני המים; כן נראה מלשונות התוספות בהמשך הסוגיא.

[1601] לשון המשנה בטהרות ד ז: "אלו ספיקות שטיהרו חכמים וכו' ספק טומאה צפה על פני המים", ובמשנה ח: "ספק טומאה צפה על פני המים - שטיהרו חכמים, היינו - בין בכלים בין בקרקע, רבי שמעון אומר: בכלים טמא ובקרקע טהור", וצריך תלמוד למה הובאה כאן ברייתא ולא משנה זו.

[1602] נסתפקו התוספות בטומאה צפה באויר אם היא טהורה כל שאין הטומאה על הארץ, או דוקא על פני המים; וב"קרן אורה" תמה על דבריהם, כי מהברייתא שמובאת בגמרא מבואר, שאף אם היא זרוקה באויר אינה מטמאה, וציין לדברי ה"תוספות יום טוב" [טהרות ד ח, ראה שם]. ולפי זה נמצא, שחכמים ורבי שמעון נחלקו בשנים, שהרי לרבי שמעון ודאי משמע שדוקא על פני המים.

[1603] במסורת הש"ס ציין לויקרא יא, ולא נמצא שם פסוק "בכל השרץ השורץ" לענין טומאה, אלא "וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ".

[1604] א. נתבאר על פי הרא"ש. ב. כתב ב"תוספות יום טוב" טהרות ד ח בפירוש אחד שכל אלו המקראות אסמכתאות הן שהרי במשנה בטהרות ד ז שנינו: אלו ספיקות **שטיהרו חכמים**, ובין הספיקות טומאה צפה, וכתב, דטעמא הוא דמדאורייתא אין טמא אלא הודאי, [היינו כשיטת הרמב"ם שכל הספיקות אינם אלא מדבריהם], וכתב "ועוד יש לומר, דהואיל ולא נתפרשו בכתוב בפירוש שפיר שייך למיתני "שטיהרו חכמים", ותסייעיה להרמב"ם בשיטתו בלשון ד"מדברי סופרים" שהעתקתי לשונו במשנה ג פרק ז דאהלות". ואולם ב"קרן אורה" תמה על דבריו, וכתב שהם דרשות גמורות; וראה שם שנתקשה: למה אמרו בכל מקום שמקור דין "ספק טומאה ברשות היחיד טמא" הוא מסוטה, ולא למדוהו מכאן, שהרי כשהשרץ הוא בארץ ספיקו טמא; ויש לעיין בדבריו, שהרי יש לומר

ומאידך **כתיב**: "**על הארץ**", דמשמע דוקא על הארץ מטמא.

הא כיצד יתיישבו מקראות הללו?

ודאי מגעו, אם ודאי נגע בשרץ הרי הוא **טמא** בכל מקום, ואפילו על המים, וזה הוא שאמר הכתוב: "בכל השרץ השורץ".

ספק מגעו, אם ספק נגע הרי הוא **טהור** כשהיה השרץ על פני המים, וזה הוא שאמר הכתוב "על הארץ".

ומוסיפה הגמרא ומבארת: **ורבי שמעון** - המחלק בין טומאה צפה בכלים לבין טומאה צפה על הארץ - **מאי טעמא**?

אמר עולא:

מחד גיסא **כתיב** " [וזה לכם הטמא בשרץ השורץ על הארץ וגו'. אלה הטמאים לכם בכל השרץ כל הנוגע מהם וגו'. וכל אשר יפול עליו מהם וגו'. וכל כלי חרש וגו']. **אך מעין** ובור מקוה מים יהיה טהור, ונוגע בנבלתם יטמא".

ודרשו חכמים: הנוגע בשרץ שעל פני מעין ובור ומקוה מים הרי הוא טהור.

ומאידך **כתיב** באותו פסוק "ונוגע בנבלתם **יטמא**", דמשמע הנוגע בנבלתם בכל מקום יהיה טמא. [1605]

הא כיצד יתיישבו מקראות הללו?

טומאה **צפה** ב**מים** שב**כלים** - שאינו דומה למעין ובור שהם מים על גבי קרקע - **טמא**. וזה הוא שאמר הכתוב: "ונוגע בנבלתם יטמא".

טומאה צפה ב**מים** שב**קרקע**, דומיא דמעין ובור - **טהור**.

תנו רבנן:

כל השרצים **הניטלין**, שהיה חבירו מטלטל שרץ על פני המים, ספק נגע בו ספק לא נגע [1606].

[אם לא שלמדנו מסוטה] שכשהטומאה בארץ אנו דנין את הנוגע בו כספק טמא כשאר ספיקות, ואילו כשהטומאה צפה הרי הוא ודאי טהור.

[1605] נתבאר על פי הרא"ש; ובתוספות כתבו באופן אחר, וב"תוספות יום טוב" טהרות ד ח הגיה בדבריהם.

[1606] לשון התוספות הוא: "אדם **עומד במים** וחבירו היה (משלשל) [מטלטל, ראה "ארזי הלבנון"] שרץ, ספק נגע בו אדם **העומד במים** ". ולכאורה נראה ממה שכתבו שהיה האדם עומד במים, שהשרץ לא היה במים, וחשוב טומאה צפה משום שהטהרה עומדת במים, וכמו שכתבו התוספות בד"ה והמאהיל "כך לי טהרה צפה וטומאה קבוע, כמו טומאה וצפה וטהרה קבוע"; ולפי זה יהיה חידוש, שאף על פי שאין אנו מטהרים משום "טומאה צפה" אלא משום "טהרה צפה", מכל מקום אם השרץ מיטלטל בידי אדם, אין ספיקו טהור. ואולם אין נראה לפרש כן את כוונתם, שאם כן למה המתינו לבאר יסוד זה רק לענין "והמאהיל על פני הטומאה"; גם נראה שאדם העומד במים אין זו "טהרה צפה", אלא אם כן מהלך הוא במים ואינו קבוע, וכנראה מלשון התוספות ד"ה והמאהיל; ומכל זה נראה, שלאו דוקא כתבו התוספות "עומד במים", ולא נקטו כן אלא משום "אורחא דמילתא".

או הנגררין [1607] על ידי אדם במים.

ספיקן טמא ואינם חשובים כטומאה צפה **מפני שהן כמונחין**, כיון שיד אדם תופס בהם.

ואילו הנזרקין ספיקן טהור. [1608]

חוץ מן כזית המת. [1609]

וחוץ מ**המאהיל על פני טומאה**.

כגון אדם ההולך במים, ונמצא כזית מת קבוע במים, ספק עבר הטהור עליו והאהיל על המת הוא טמא כיון שהוא טומאת אוהל, ולא נתחדש דין טומאה צפה אלא בטומאת מגע, היות והכתובים הרי בשרץ נאמרו, ולומדים אנו מהם לשאר הטומאות כעין טומאת שרץ שהיא מטמאת במגע ולא באוהל. [1610]

וכל דבר שמטמא מלמעלה כלמטה [המונח על הזב והזבה הרי הוא טמא כמו משכבו שמתחתיו] -

ומפרשת הגמרא: **לאיתויי** [להביא] **זב וזבה**, שהן מטמאים בהיסט או במדרס, שלא נאמר בהם דין "טומאה צפה", שהיא לא נאמרה אלא במגע בלבד כמו שרץ שאינו מטמא אלא במגע.

בעי רמי בר חמא:

מת או שרץ [1611] המונח **בכלי**, והיה ה**כלי צף על פני המים**, **מהו**, האם חשוב המת או השרץ כטומאה צפה?

האם **בתר כלי אזלינן**, כלומר: האם מיחסים את השרץ לכלי, והרי הוא קבוע בתוכו.

או שמא **בתר מיא** [מים] **אזלינן**, כלומר: מיחסים את המת והכלי כאחד למים, והרי הם צפים.

מוסיפה הגמרא ומסתפקת:

[1607] ב"ארזי הלבנון" כתב לבאר את החילוק בין "ניטלין" לנגררין", ש"הניטלין" הם ביד האדם עצמו, ואילו "הנגררין" הן על ידי חוט האחוז ביד האדם. ויש לפרש עוד את כוונתם, ש"הניטלין" היינו שתנועת השרץ הוא על ידי יד אדם העומד במקומו ומטלטלו בידו, ו"הנגררין" היינו שהשרץ נגרר אחרי האדם המהלך.

[1608] התוספות סתמו ולא פירשו מה הן ה"הנזרקין"; והרא"ש כתב: "אם זרקן באויר אצל טהרות, אף על פי שבא מכח האדם חשוב טומאה צפה"; ומכאן הוכיחו ב"קרן אורה" וב"ברכת ראש", שלאו דוקא טומאה צפה על פני המים, אלא הוא הדין באויר, שלא כהתוספות שנסתפקו בזה לעיל סג ב ד"ה צפה.

[1609] התוספות סתמו ולא פירשו את הכוונה בזה; והרא"ש כתב: חוץ מכזית מן המת שזרקו, ספק האהיל על הטהרות, טמאים, דטהרת טומאה צפה מקראי דכתיבי בשרץ גמרינן, הלכך לא מטהרינן אלא בטומאת מגע דשייכי בשרץ.

[1610] כתבו התוספות: "דכך לי טהרה צפה וטומאה קבועה, כמו טומאה הצפה וטהרה קבועה"; ולפי מה שציירו התוספות שכזית המת היתה קבועה במים, אכן צריך לחידוש זה, ואולם לא ביארו מי הכריחם לפרש כן, ולא כפשוטו שהיתה הטומאה צפה במים, וספק אם האהיל על גביה.

[1611] רא"ש; וראה בדברי רבינו עקיבא איגר שהוכיח מכאן כשיטת התוספות, שאף במת נאמרה דין טומאה צפה; וראה בהגהות הגר"א שהגיה כאן "שרץ" במקום "מת", ומשום שהוא סובר כדעת החולקים על התוספות.

אם תמצי לומר: **בתר כלי אזלינן**, ואין המת בכלי חשוב כטומאה צפה -
עדיין יש להסתפק **במת על גבי שרץ**, [1612] ושרץ על גבי מים, **מהו** דינו של המת האם הוא חשוב כטומאה צפה -
האם נאמר: **כיון דהאי** [שרץ] מטמא את הנוגע בו **טומאת ערב**, **והאי** [מת] מטמא את הנוגע בו **טומאת שבעה**, הרי זה **כמאן דמחתא טומאה** של המת **בכלי דמיא**.
כלומר: היות ושני מיני טומאות הן, אי אפשר להחשיבם כדבר אחד, והרי המת על גבי השרץ כדין מת על גבי כלי שאינו נחשב טומאה צפה.
או דילמא אף על גב ששני מיני טומאות הן, **טומאה סמיכתא היא** [טומאה עבה אחת], והרי הטומאה כולה צפה.
ואם תמצי לומר - שמת על גבי שרץ - כיון ששני מיני טומאות הן - **כמאן דמחתא טומאה בכלי דמיא**, **וטמא ודאי** [כלומר: אין מקום להסתפק בשני מיני טומאות, וודאי שאין זו טומאה צפה].
עדיין יש להסתפק: **שרץ על גבי נבלה** של בהמה, **ונבלה צפה** על פני המים, **מהו** דינו של השרץ?
האם נאמר: **כיון דתרוייהו טומאת ערב אינון** [הן נבלת שרץ והן נבלת בהמה מטמאים טומאת ערב את הנוגע בהם], אם כן **טומאה סמיכתא היא** [טומאה אחת עבה היא], וכולה צפה על פני המים.
או דילמא סוף סוף שני מיני טומאות הן, כי **האי** נבלת בהמה מטמא **בכזית**, **והאי** נבלת שרץ מטמא **בכעדשה**.
ואם תמצי לומר כיון ששני מיני טומאות הן ודאי אין זה טומאה צפה -
עדיין יש להסתפק **בשרץ על גבי שרץ** - ונגע בשרץ העליון - **מהו**?
האם נאמר: **הני** שני שרצים **ודאי חד שיעורא נינהו** [הרי שיעור אחד להם לטמאות], וכטומאה עבה אחת הם.
או דילמא: **כיון** דסוף סוף **מפסקי מהדדי** [חלוקים הם זה מזה], אם כן לא חשוב השרץ העליון כטומאה צפה.
ואם תמצי לומר: **שרץ על גבי שרץ כיון דמפסקי מהדדי כמאן דמנחא בכלי דמי**. [1613]
עדיין יש להסתפק: **שרץ שעל גבי נבלה שנימוחה** והנבילה על גבי מים **מהו**?

[1612] הגר"א הגיה: שרץ על גבי מת, משום שדעתו כדעת הסוברים שלא נאמרה "טומאה צפה" אלא בשרץ ולא במת, אבל התוספות גרסו כגירסתנו, משום שהם סוברים שאף במת נאמר דין "טומאה צפה".

[1613] לשון הגמרא צריך ביאור: כי אפילו אם תמצי לומר ששרץ על גבי שרץ חשוב השרץ העליון כטומאה צפה, הרי מזה עוד לא נדע שרץ על גבי נבילה, כי הרי אין שיעוריהן שוין, ואם כן הספק הבא של הגמרא יתכן, אף אם שרץ על גבי שרץ חשוב טומאה צפה.

האם נאמר: **כיון דנימוחה** הנבילה **הויא ליה משקה**, ולא הויא הפסקה בין שרץ למים.
[1614] **או דילמא**: **האי** - נבילה שנימוחה - **אוכלא הוא** [אוכל הוא] [1615] ולא משקה, ואף שנימוח.
ואם תמצי לומר דנבילה שנימוחה **אוכלא הוא** ולא משקה.
עדיין יש להסתפק ב**שרץ על גבי שכבת זרע**, ושכבת זרע על פני המים **מהו**, האם חשובה שכבת הזרע כמשקה ואינה מפסקת בין השרץ למים, והרי השרץ שעל גבה כטומאה צפה, או לא.
ואם תמצי לומר: שכבת זרע **כיון דמתעקיר מגופיה** [כיון שנעקרת היא מגופו] של האדם, [1616] לכן **לא חשיב משקה**.
עדיין יש להסתפק: **שרץ על גבי מי חטאת** [שהם מים ואפר מעורבין זה בזה] **ומי חטאת צפין על פני המים**, **מהו**? האם מים מעורבין באפר חשובין כמשקה ואינן מפסיקין בין השרץ למים, או כיון שהתערובת היא סמיכה, לא הוי כמשקה. [1617]
ומסקינן: **לא ידעינן** תשובות לשאלות אלו, **תיקו**!

דף סד:

א. שנינו במשנה: ירד וכו' ליטהר מטומאת מת טמא, שחזקת טמא טמא וחזקת טהור טהור; והיינו שלא הותרה טומאת התהום לנזיר, אלא כשנטמא בטומאת התהום כשלא היה טמא בטומאת מת, אבל אם היה טמא לא הותרה לו טומאת התהום. ב. דין זה

[1614] נתבאר על פי הרא"ש; אבל מדברי "המפרש" נראה, שהנידון הוא, היות והשרץ צף על פני הנבילה, הוה כטומאה צפה על פני המים אם תמצי לומר שנבילה משקה היא. ויש לפרש טעמו של הרא"ש שמיאן בפירוש זה מכמה טעמים: האחד: אם כן אין להזכיר כלל "אם תמצי לומר שרץ על גבי שרץ כיון דמפסקי מהדדי כמאן דמנחא בכלי דמיא, שאינו ענין לכאן כלל. השני: הניחא אם "טומאה צפה" היינו דוקא צפה **במים**, הרי ניחא היטב ספק הגמרא, אבל אם תמצי לומר שאפילו טומאה הצפה באויר הרי היא "טומאה צפה" [וכמבואר ברא"ש גבי נזרקין], אם כן ממה נפשך, אם השרץ "קבוע" על הנבילה מה יועילנו מה שנחשבנה כמים, ואם אין השרץ קבוע על הנבילה אלא צף על הנבילה [**וכמבואר ב"מפרש"**], אם כן מה איכפת לן דכאוכלא דמי, וכי משום שהוא צף על הנבילה אינו חשוב כצף באוירו? השלישי: כי לפי שיטת המפרש הספק הוא לכאורה אפילו אם אין הנבילה צפה על פני המים, כיון דהשרץ צף בנבילה, ופשטות הגמרא בסוף הסוגיא שהזכירה גבי מי חטאת שמי החטאת צפין על פני המים, משמע שהנידון הוא דוקא בצפה הנבילה על פני המים. ומדברי התוספות שמוכח מדבריהם שהנידון הוא כשהנבילה על המים, משמע לכאורה שהם מפרשים כהרא"ש, וראה מה שפירש המאירי.

[1615] כיון שהוא בא מאוכל, רא"ש.

[1616] פירש "המפרש": כיון שנתעקרה מבשרו של אדם ממש, ולא דמי לשאר משקה שבתוכו כגון מי רגלים שמכונסין לתוכו וכו'", וכן פירש המאירי "הואיל ושכבת זרע אינו כנוס במקום אחד כמי רגלים, אלא נעקר ממותר הלחות מאברים ידועים", וראה שם.

[1617] ביארו התוספות, שספק הגמרא אינו דוקא במי חטאת, אלא הוא הדין בכל מים שמעורב בהם אפר, אלא שלכן נקטה הגמרא "מי חטאת": "דאף על גב דאיכא למימר, כיון דהאי טומאה והאי טומאה [מי חטאת מטמאין], הויא ליה כי טומאה סמיכתא"; וראה פירוש הרא"ש.

האמור במשנתנו אינו בדוקא בנזיר, והוא הדין ב"עושה פסח" לא הותרה לו טומאת התהום כשהוא בחזקת טמא.

ג. השמועה שלפנינו מתבארת על פי גירסת הרא"ש ופירושו, והתוספות קיצרו בדבריהם בפירוש שמועה זו. [1618] **אמר רב המנונא**:

נזיר טמא בטומאת מת **ועושה פסח** טמא בטומאת מת **שהלכו בקבר התהום בשביעי שלהן** [ביום השביעי לטומאתן] אחר הזאה וטבילה, הרי אלו **טהורין**. [1619]

מאי טעמא? דהא **לא אלימא טומאת התהום למיסתר** [1620], אין טומאת התהום חזקה דיה כדי לסתור בנזיר, ולא לעכב עושה פסח, ואף שעדיין בשביעי של טומאה הראשונה הן עומדים.

סבור היה רבא, [1621] שלדעת רב המנונא כל שנטמאו בשביעי בטומאת התהום אפילו קודם טבילה אין הם בחזקת טמאים והותרה להם טומאת התהום, ולכן **מתיב רבא** ממשנתנו:

ירד הנזיר **ליטהר מטומאת המת**, **טמא**, **שחזקת טמא טמא וחזקת טהור טהור**, הרי שאפילו בשביעי שלו בשעת טבילה אם נטמא בטומאת התהום אינו טהור!?

אמר ליה רב המנונא לרבא:

מודינא לך בנזיר, כלומר: מודה אני לך בנידון משנתנו כיון **שמחוסר** הוא **תגלחת** טומאה, שהרי משנתנו עוסקת כשירד לטבול מטומאתו ובהכרח שלא גילח, אבל אני

[1618] בסוף הסוגיא בהערות, תתבאר שיטה אחרת בהבנת הסוגיא, על פי דברי רבינו עקיבא איגר בשיטת התוספות.

[1619] כלומר: הותרה להם טומאת התהום כשאר נזיר ועושה פסח, אם לא נודעה לנזיר טומאה זו עד לאחר שחיטת אחד מקרבנות נזירות הטהרה שמנה אחר טומאה ראשונה, ולא נודע לעושה הפסח שנטמא, עד אחר שחיטת הפסח.

[1620] בפשוטו, אין כוונת הגמרא לסתירת ימים הראשונים, שהרי עדיין לא התחיל נזירות טהרה, אלא הכוונה שימי הטומאה מחמת טומאת התהום, עולים לו למנין נזירות טהרה, וכבר מצינו כעין זה במכילתין; וראה בהערה בסוף הסוגיא.

[1621] נתבאר על פי ה"קרן אורה", וכן משמע קצת ברא"ש; וסיבת טעותו היתה משום שרב המנונא לא הזכיר הזאה וטבילה, אלא "יום השביעי" בלבד; [וב"חזון איש" ביאר באופן אחר מה עלה על דעת רבא להקשות מן המשנה, **ראה ליקוטים כאן**].

[1622] א. כתב הרא"ש, שיכול היה לומר לו רב המנונא: מודינא לך בנזיר שמחוסר טבילה, שהרי משנתנו עוסקת כשעדיין לא טבל, אלא חידוש השמיענו רב המנונא, שאפילו אם טבל כבר אלא שלא גילח ונטמא בטומאת התהום שהוא סותר. ב. סברת רב המנונא שתלה את הדין בתגלחת הטומאה, צריכה ביאור, שלא אמרה משנתנו אלא ש"חזקת טמא טמא", ומה ענין תגלחת טומאה לטומאת הנזיר, וכי אטו נמשכת טומאתו אחר טבילה עד שגילח!? ולשון הרא"ש הוא: "רב המנונא איירי אחר שטבל וגילח, **ופסקה ממנו טומאת נזיר**", וצריך תלמוד. וב"קרן אורה" הסביר טעמו של רב המנונא, שהוא סובר כמאן דאמר [ראה לעיל דף יח]: נזירות טהרה משביעי חיילא אחר התגלחת, ולכן הדין תלוי בתגלחת; וכן כתב ה"חזון איש" [ראה ליקוטים כאן] בהשקפה ראשונה, והוסיף בזה הסבר "כיון דאין צריך להפקיע נזירותו אלא להשאירו במה שהוא עד עכשיו, וכל שנטמא קודם דחייל עליה נזירות

לא אמרתי אלא בעושה פסח שהיזה וטבל, ובנזיר שאף גילח לאחר טבילתו. [1622] **אמר** הקשה **ליה רבא** לרב המנונא:

הרי **אף אנא מודינא לך** [1623] **בעושה פסח דלא מחוסר ולא כלום**, כלומר: כיון שלא אמרת את דבריך אלא אחר טבילה וגילוח, אף אני מודה לך שהם טהורים ואין בזה שום חידוש, ומאי קא משמע לן!?

אמר ליה אביי לרבא זה הוא חידושו של רב המנונא, שהרי:

והא מחוסר - עושה הפסח והנזיר - **הערב שמש**, וקא משמע לן רב המנונא שמכל מקום אין הם חשובים בחזקת טמאים משום חסרון הערב שמש.

אמר ליה רבא לאביי:

שימשא ממילא ערבא [השמש מאליה היא שוקעת], ופשיטא שאין בזה שום חסרון, ואין צריך רב המנונא להשמיענו זאת. [1624]

מוסיפה הגמרא ומבארת: **ואף אביי הדר ביה**, אף אביי חזר בו והודה לסברתו של רבא, דשימשא ממילא ערבא:

דתניא:

טהרה, הרי הוא מעוכב מלחזול עליה נזירות וכו'", **ראה עוד שם ב אריכות**. ושוב כתב ה"חזון איש" שאין לומר כן, כי לא מסתבר לפרש את דברי כל האמוראים שבסוגייתנו שלא כהלכה, כי אנן קיימא לן כמאן דאמר שנזירות טהרה לא חיילא אלא עד שיביא קרבן אחד בשמיני; ומטעם זה ביאר הענין באופן אחר, ראה שם. אך ראה ב"שיטה מקובצת" שכתב, דמשנתנו כרבי אליעזר [כוונתו, דבלאו הכי מפרשת הגמרא לעיל שמשנתנו כרבי אליעזר, וכן כתב ב"חידושי רבינו מאיר שמחה"], ורבי אליעזר הרי סבירא ליה דנזירות טהרה משביעי חיילא, "כדמוכח בפרק הריני נזיר ובפרק כהן גדול" ולא נתבארה כוונתו, ואולם ב"חידושי רבינו מאיר שמחה" ציין לגמרא לעיל יח ב לפי גירסת התוספות [שלא כגירסת הגר"א], שרבי אליעזר סובר כן. ג. מתבאר מסוגייתנו שתגלחת טומאה מעכבת, וראה בזה בהערות נה ב הערה 3 ; וראה ב"חידושי רבינו מאיר שמחה" כאן שהביא ראיה זו, והוסיף "ומכל שכן לרבי אליעזר - שסוגיא זו לפי שיטתו - דאף תגלחת דטהרה מעכבת לדידיה", והדברים צריכים ביאור, שהרי אין דין מסויים לרבי אליעזר **שהתגלחת** מעכבת, אלא כל המעשים כולן מעכבים ואפילו תנופה, ואילו כאן הרי סובר רבי אליעזר שנזירות טהרה חיילא משביעי, אף שאת הקרבנות מביא הוא ביום השמיני, ואם כן מהיכי תיתי יהא הדין שתגלחת הטומאה מעכבת לדעת רבי אליעזר יותר מלרבנן!? ואולם במאירי לעיל מד ב כתב לפרש מה ששנינו שם "שהנזיר טהרתו תלויה בימיו [ולא בתגלחתו] ": "והגילוח אינו מעכב את הטהרה אף בתגלחת טהרה" ומשמע: שדין תגלחת הטומאה כדין תגלחת הטהרה, ולרבי אליעזר הרי הוא מעכב, ולרבנן אינו מעכב, והוא מסייע ואינו מסייע לדברי בעל ה"אור שמח"; וראה במשנה לעיל מד ב פירוש אחר במשנה לדעת הסוברים, שתגלחת הטומאה מעכבת.

[1623] בתוספות נראה שגרסו כאן "בנזיר ועושה פסח", ואף שהרא"ש לא גרס כן, מכל מקום ביאר שאין קושיית רבא על עושה פסח דוקא, והוא הדין על נזיר אחר גילוח, ועל דרך זה נתבאר בפנים.

[1624] מתבאר מדברי הגמרא שיש שני דינים בדין "חזקת טמא טמא": האחד: עד שלא חלה נזירות טהרה, לא הותרה טומאת התהום, וזה מה שנתבאר לעיל "שאני בנזיר דמחוסר תגלחת". השני: עד שלא נטהר בפועל לא הותרה טומאת התהום, וזה אינו משום נזירות טהרה שעדיין לא חלה, שהרי הערב שמש אינו מעכב בנזירות טהרה, [לא מיבעיא לרבי אליעזר הסובר שמשביעי חיילא, אלא אף לדעת החולקים לא מצינו מי שיאמר שהערב שמש מעכב בנזירות טהרה, אלא או משמיני שהוא יום הראוי להביא קרבן, או מעת שהביא קרבנו בפועל]. וצריך ביאור: מנין להם לאביי ורבא שהטומאה בפועל מעכבת, עד שהוצרכו לסברא ד"שימשא ממילא ערבא"!?

כתיב בפרשת תזריע [ויקרא יב ב]: "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים וגו'. ושלשים ים ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה. ואם נקבה תלד וטמאה שבועים וגו' וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה. ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא [ביום מא לזכר וביום פא לנקבה] כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת וגו'. והקריבו לפני ה' וכפר עליה וטהרה ממקור דמיה זאת תורת היולדת לזכר או לנקבה".

ומאחר שנאמר "זאת תורת היולדת", דמשמע: תורה אחת ליולדת ולדות הרבה, הרי זה "מלמד: שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה", כגון שילדה וחזרה והפילה.

יכול תביא קרבן אחד על לידה שלאחר מלאת, כלומר: יכול שאפילו אם ילדה מיום מא לזכר ופא לנקיבה, שיהא די לה בקרבן אחד על שתי הלידות -

תלמוד לומר: "**זאת** תורת היולדת" - למעט.

יכול לא תביא קרבן נפרד **על לידה** שניה **ש**היתה **לפני מלאת** של הלידה הראשונה, **אבל תביא על** לידה שלישית **ש**היתה **לאחר מלאת** של לידה ראשונה, ותוך מלאת של לידה שניה -

תלמוד לומר: "**ובמלאת** ימי טהרה" ומשמע: דוקא אם הפילה **ביום מלאת** של לידה קודמת [או לאחריו] **תביא** קרבן נפרד, אבל אם ילדה **תוך מלאת** של הלידה הקודמת לה **לא תביא** קרבן נפרד, אלא קרבן אחד על כל שלשת הלידות, ואף שלידה שלישית היתה לאחר מלאת של הלידה הראשונה, כיון שהיא תוך מלאת של הלידה השניה.

ואמר רב כהנא: מה טעם אינה מביאה קרבן נפרד על הלידה השלישית ואף שהיתה אחר מלאת של הלידה הראשונה:

משום ד**שאני הכא דמחסרא קרבן**, כלומר: היות ולא יצאה שעה הראויה להביא קרבן על הלידה הראשונה עד שימלאו ימיה של הלידה השניה, ולכן הרי זה כאילו היה זה תוך מלאת של הלידה הראשונה.

והוינן בה: אם כן **התם** - כשילדה לידה שניה אחר מלאת של לידה ראשונה - **נמי**, למה מביאה היא קרבן נפרד, והרי **מחסרא הערב שמש**!? כלומר: והרי משמע שהיא מביאה קרבן ללידה שלאחר מלאת אף אם איחרה את טבילתה עד ליום מא לזכר או יום פא לנקבה וטעונה היא עדיין הערב שמש, ואינה יכולה להביא כפרתה אלא עד למחר, נמצא שלא יצאה שעה הראויה להביא קרבן, ולמה אינה נפטרת בקרבן אחד על שניהם!?

ואמר תירץ **אביי**: **שימשא ממילא ערבא**, ומטעם זה אין זה חשוב שעה שאינה ראויה להביא קרבן; וגם מה שאינה יכולה להביא בלילה משום שאין מביאין קרבנות בלילה, אין בזה חסרון כי "לילה לאו מחוסר זמן", ולכן חייבת קרבן נפרד על הלידה השניה.

הרי למדנו שסובר אביי עצמו: "שימשא ממילא ערבא". [1625]

מתניתין:

המוצא מת יחיד בקבר **בתחילה** היינו שלא היה ידוע שיש שם קבר, והיה המת **מושכב**

[1625] א. מבואר ברא"ש, דלאו דוקא שימשא ממילא ערבא [גבי יולדת], אלא הוא הדין אם ילדה לידה שניה קודם הטבילה של לידה הראשונה, שהיא צריכה להביא קרבן נפרד על הלידה השניה, ואף שאין שייך בזה "טבילה ממילא באה", ודימה את זה ללידה שהביאה קרבן, שהיא צריכה קרבן נפרד אף על פי שעדיין לא הביאה את קרבנה בפועל, [ואף שלשון הרא"ש משובשת, מכל מקום מבואר כן מדבריו; ודמיונו לקודם הבאת קרבן צריכה לימוד, כי בפשטות הדין תלוי ב"יצתה שעה הראויה לקרבן" ולא בקרבן עצמו]. ב. אף בתוספות מבואר שאין הטבילה בפועל מעכבת לענין יולדת, ומשום ש"הרי מקוה לפניו ובידו לטבול", ולמד רבינו עקיבא איגר מדבריהם, שהוא הדין לענין טומאת התהום שאין הטבילה מעכבת [אלא תגלחת], ואם נטמאו ביום השביעי קודם הטבילה הותרה להם טומאת התהום. ג. ואולם דבריו נסתרים בפשטות מדברי הרא"ש, שהרי אף הוא כתב כהתוספות לענין טבילה ביולדת, ומכל מקום מבואר בכל דבריו שלענין טומאת התהום טבילה מעכבת, עד שנדחק בדברי רב המנונא שהזכיר תגלחת ולא טבילה שרבותא השמיענו רב המנונא, כמבואר לעיל בהערה 5, ובהכרח שחילוק יש לענין זה בין טומאת התהום ליולדת, וראה "ארזי הלבנון". ד. רבינו עקיבא איגר לפי שיטתו פירש פירוש מחודש במה שחילקו במשנתנו בין ירד לטבול מטומאת שרץ שהוא טהור, לבין ירד לטבול מטומאת מת שהוא טמא; וביאר, שעיקר החילוק הוא בין טומאה - כטומאת שרץ - שבידו לטבול ושימשא ממילא ערבא, לבין טומאה שצריכה תגלחת, והוא הדין בטומאת מת שאינה צריכה תגלחת כגון שנטמא ברובע קב עצמות או ברביעית דם [וכן נזיר בקבר], אם נטמא עוד בטומאת התהום ביום השביעי - אפילו קודם טבילה - הותרה להם טומאת התהום כמו בטומאת שרץ, [וראה ברמב"ם פרק ו' מהלכות קרבן פסח ובהשגת הראב"ד שם, דמשמע שהבין בדברי הרמב"ם שהטבילה אינה מעכבת, והשיג עליו; ובכסף משנה כתב בדעת הרמב"ם שהטבילה מעכבת, וראה מאירי כאן שהביאם]. ה. כתבו אחרוני זמננו, שלפי שיטתו של רבינו עקיבא איגר מתיישב מה שיש להקשות לפי פירושו של הרא"ש: איך אמר רב המנונא בסתם "נזיר ועושה פסח שהלכו בקבר התהום בשביעי שלהן טהורין", והרי אין זה אמת, שבעושה פסח אינו טהור אלא אחר טבילה, ובנזיר רק לאחר תגלחת. ועוד קשה, מה שנתקשו ה"קרן אורה" וה"חזון איש", כיון שרב המנונא לא אמר אלא לאחר טבילה, מה הקשה לו רבא מן המשנה העוסקת קודם טבילה, [ומטעם זה כתב ב"קרן אורה" שטועה היה רבא, וסבור שאמר רב המנונא אפילו קודם טבילה]. ואם אכן טועה היה רבא בדברי רב המנונא לומר שאפילו קודם טבילה הותרה להם טומאת התהום [כדברי ה"קרן אורה"], איך לא העמידו רב המנונא על טעותו, ולא אמר אלא "שאני נזיר שמחוסר תגלחת". וביותר דאדרבה לשונו של רב המנונא: "מודינא לך **בנזיר** שמחוסר תגלחת", משמע שדין המשנה אינו אלא בנזיר, והרי כיון שמשנתנו עוסקת קודם שטבל, אם כן הוא הדין ב"עושה פסח". ולפי שיטתו של רבינו עקיבא איגר יתיישב הכל, שהרי כבר נתבאר לעיל ששני דינים יש, האחד, שתחול נזירות טהרה, והשני שיהיה טהור בפועל; ואם כן יש לומר שרב המנונא לא בא אלא ללמדנו שלענין טהרה בפועל די במה שהגיע יום השביעי, ואפילו קודם טבילה והערב שמש, ומשכחת לה דין זה אפילו בנזיר כגון שנטמא ברובע קב עצמות שאינו טעון תגלחת; ואף שאם נטמא בשאר טומאות מת לא הותרה לו טומאת התהום משום דמחוסר תגלחת, הדין דין אמת, אך אין זה מענין חידושו של רב המנונא. והקשה לו רבא, משום שהיה סבור בטעם משנתנו שהוא משום חסרון הטבילה, והשיב לו רב המנונא שאינו כן, אלא "שאני נזיר דמחוסר תגלחת", כלומר: שאני נזיר כשהוא מחוסר תגלחת דמטעם אחר לא הותרה לו טומאת התהום, כיון שלא חלה עליו נזירות טהרה, ונתיישבו כל הקושיות. ולפי זה יש ליישב גם לשונו של רב המנונא "לא אלימא טומאת התהום **למיסתר**", שבפשוטו אינו מדויק כל כך, שהרי אין אנו דנים כלל על סתירת ימים הראשונים, שכבר נסתרו בטומאה קודמת [ראה הערה 3 לעיל]; אך לפי מה שנתבאר מתיישב, כי רב המנונא גופיה דיבר בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהם, ואם כן נמצא שאם היתה טומאת התהום שנטמא בה טומאה שהנזיר מגלח עליה, היה **עכשיו** סותר את הימים הראשונים, ורק משום שטומאת התהום היא - אינו סותר.

שם **כדרכו**, [1627] ורצה לעשות שם טהרות - [1626]
הרי זה: א. **נוטל אותו**, כלומר: מותר לו ליטול את המת ממקומו, כי היות ולא היה ידוע שיש שם קבר, אנו מניחים שבאקראי נקבר שם ועל דעת לפנותו.
ב. ונוטל עמו [כלומר: לוקח משם כדי לטהר את המקום] **את תפוסתו** מקצת מן הקרקע שתחתיו, [1628] שאף בה יש לחוש לטומאת מת; ומשנטל אותו ואת תפוסתו, שוב אינו חושש לטומאה לא באותו מקום ולא בסביבותיו. [1629]
וכן אם מצא **שנים**, הרי זה **נוטלן ואת תפוסתן**.
אבל אם **מצא שלשה** מתים:
אם יש בין זה לזה מארבע אמות ועד שמונה, כלומר: אם היו מונחים כפי שהם ראויים להיות מונחים במערה שרחבה ארבע אמות וארכה שמונה אמות - [1630]
הרי זו "שכונת קברות"; ולפיכך:
א. אסור לפנותן, שהרי נתברר שבית קברות היה שם.

דף סה.

ב. אין סביבות הקבר ראויים לעשות בהם טהרות, אלא אם כן **בודק הימנו ולהלן עשרים אמה**, לדעת אם קבור שם מת נוסף.
ואם אכן **מצא אחד בסוף עשרים אמה**, הרי זה **בודק הימנו ולהלן**, עוד **עשרים אמה**.
ומפני מה בודק הוא עשרים אמה כשמצא אחד בלבד לסוף עשרים אמה?
משום **שרגלים לדבר** שיש בסביבה מתים נוספים.
שאילמלי בתחילה מצאו למת בודד זה, היה **נוטלו ואת תפוסתו** ודיו.
אבל עכשיו, שמצא כבר בסביבה שלשה מתים, אף שבמקום זה לא מצא אלא אחד, יש לחוש שיימצאו עוד קברות נוספים, ולכן בודק הוא עשרים אמה נוספים.

גמרא:

שנינו במשנה: המוצא מת בתחילה מושכב כדרכו נוטלו ואת תפוסתו:
אמר רב יהודה לפרש את לשון המשנה:

[1626] רשב"ם בבא בתרא קא ב.
[1627] בגמרא יתבאר מה בא התנא להוציא באומרו: מושכב כדרכו.
[1628] ויתבאר השיעור בגמרא.
[1629] המשנה נתבארה כפי משמעות דברי הרשב"ם בבבא בתרא קא ב, ודברי המפרש כאן, ודברי המאירי כאן, וגם מעט מדברי התוספות כאן; אבל הרמב"ם הזכיר את כל דין משנתנו בפרק ט מטומאת מת רק לענין טומאה, ומשמע שאין המשנה דנה כלל בהיתר לפנותם. ומכל לשונות הראשונים נראה, שאין זה חיוב ליטול יחד עם המת את תפוסתו ולקוברו יחד עמו, אלא שהתפוסה אף היא מטמאה, וצריך ליטלה משם ולהניחה במקום אחר אם רוצה לעשות שם טהרות.
[1630] ראה בתוספות שביארו סדר הנחתם.

"**מצא**" ["המוצא מת"] - **פרט למצוי!**

כדי ללמדנו שאינו "נוטל אותו" אלא כשלא היה ידוע שהוא קבור שם.

דהיינו מת שהיה ידוע על המצאו במקום זה, אינו יכול ליטלו משם. [1631] **כי** רק מת שאינו ידוע מותר לפנותו, כי מתוך שלא נודעה קבורתו, יש להניח שלא נקבר שם אלא באקראי, ועל דעת לפנותו.

"**מת**" - **פרט להרוג!**

כדי ללמדנו שאינו נוטל את תפוסתו ואין לו שכונת קברות אלא כשמת מאליו, שהיות ונחסר דמו [1632] אין צריך ליטול עמו את תפוסתו. ואף אם מצא שני מתים נוספים אין זו "שכונת קברות", שכל מת חסר אין לו תפוסה, ולא שכונת קברות. [1633]

"**מושכב**" - **פרט למצא את המת יושב**, שלא כדרך ישראל הקוברים את מתיהם בשכיבה, ומפרש טעמא ואזיל. [1634]

"**כדרכו**" - **פרט למצא את המת כשראשו מונח בין ירכותיו** שלא כדרך קבורת מתי ישראל, ומפרש טעמא ואזיל.

תני עולא בר חנינא:

מת שחסר: [אין לו רקב, ו] **אין לו תפוסה, ולא שכונת קברות.** [1635]

ומבארת הגמרא: **וכל הני** - יושב או ראשו מונח לו בין ירכותיו - **מאי טעמא לא**, מה הוא הטעם שאין בהם את דין משנתנו?

[1631] א. אבל לענין תפוסה [כשנוטלו מטעם כל שהוא] לא נתמעט המצוי, וכמבואר בתוספות ד"ה מצא; וכן מבואר ממה שאמרו בגמרא לקמן [לגירסת הרא"ש וה"אורח מישור"], דבשלשה ידועים יש להם תפוסה. ודין המת המצוי לענין בדיקת הטומאה מסביב משום שכונת קברות: אם היו השנים האחרים "תחילה", דהיינו שאינם מצויים וידועים, כי אז אין להם שכונת קברות, אבל אם היו שלשתן מצויים וידועים, יש להם שכונת קברות, כמבואר בהמשך הסוגיא. ב. צריך ביאור לפי גירסתנו וכן היא גירסת התוספות במשנתנו: "המוצא מת **בתחילה**", ונמצא שכבר השמיענו התנא בהדיא שבמת מצוי אינו כן, ולמה צריכים אנו לדיוק הלשון!?

[1632] על פי התוספות בתוספת דברי הרא"ש; וראה כעין זה בגמרא ורש"י נדה כז ב לענין טומאת רקב שאינו נוהגת בהרוג, שפירש רש"י את הטעם משום שנחסר דמו, ומת חסר אין לו רקב כמבואר לעיל נא ב.

[1633] וכמבואר להלן בהמשך הסוגיא, וכן הובא דין זה בגמרא לעיל נא ב.

[1634] בהמשך הסוגיא בהערות על מה שאמרו: "מצא שנים ראשו של זה בצד מרגלותיו של זה, אין להם תפוסה ואין להם שכונת קברות", יתברר דין היושב ודין מי שראשו מונח לו בין ירכותיו [שנתמעט מ"כדרכו" כדמפרש בסמוך], אם נתמעטו לענין שכונת קברות בלבד, או אף לענין תפוסה.

[1635] א. כתבו התוספות ד"ה פרט: "מת שחסר אין לו שכונת קברות, קשה להבין למה, ושמא הלכה למשה מסיני הוא"; ולעיל נא ב ד"ה ולא, האריכו קצת יותר: וצריך עיון למה, אם טעם שכונת קברות משום חששא דדילמא היה שם בית הקברות, אף כי אחד חסר נמי ניחוש, ואם הוא הלכה למשה מסיני מוטב", וראה מה שהביא בזה ב"ארזי הלבנון" כאן בשם אחרונים. ומלשונם נראה שעל תפוסה לא הוקשה להם מה הטעם; וראה טעם לזה ב"ארזי הלבנון". ב. לעיל נא ב נתבאר גבי רקב בתוספות ובמאירי [ראה שם בהערות], שזמן החסרון תלוי בזמן הקבורה, אך לענין תפוסה ושכונת קברות צריך בירור, ומהטעמים שהביא ב"ארזי הלבנון" בשם האחרונים, משמע שהיה חסר קודם שנקבר, [וקצת צריך עיון מנין לנו לידע שנחסר קודם שנקבר, ושמא נחסר אחר כך; ומאידך גיסא, אם תאמר שאפילו חסרון שאחר הקבורה מפקיע ממנו דין תפוסה ושכונת קברות, אם כן כמעט לא יימצא דין זה, שרובם נחסרים אחר מיתה].

כי **אמרינן**, מפני שאנו אומרים: **דילמא** [1636] **גוי הוא** הקבור שם.
מצא שנים, **ראשו של זה בצד מרגלותיו של זה**, **וראשו של זה בצד מרגלותיו של זה** שלא כדרך קבורת ישראל -
אמרינן: שמא גויים הם, [1637] ולכן **אין להן תפוסה ולא שכונת קברות**.
ואם **מצא שלשה** מתים, **האחד ידוע** היה שהוא קבור כאן, [1638] **ושנים תחילה**, כלומר: שני מתים מתוך השלשה לא היו ידועים -
או אפילו אם מצא **שנים תחילה ושנים ידועים**, **יש** [1639] **להם תפוסה**, **ואין להם שכונת קברות**, [1641] שאין "שכונת קברות", אלא לשלשה ידועים, או לשלשה תחילה. [1640] **מעשה ברבי ישבב**, **שהיה** רוצה להחזיק מקום מסויים בטהרה, **ובדק ומצא שנים ידועין ואחד תחילה**, **וביקש לעשותן שכונת קברות**.
אמר לו רבי עקיבא:
כל שיגעת לריק יגעת. כי **לא אמרו שכונת קברות אלא או לשלשה ידועין או לשלשה תחי לה**.
שנינו במשנה: המוצא מת בתחילה מושכב כדרכו נוטלו ואת תפוסתו, שנים, **נוטלן ואת תפוסתן**: ומבארת הגמרא: **היכי דמי תפוסה**, כלומר: היכן מצאנו שצריך ליטול עמו תפוסה? [1642]
אמר רב יהודה:
כי **אמר קרא**: "ויקרבו ימי ישראל למות, ויקרא בנו ליוסף, ויאמר לו וגו' אל נא תקברני במצרים. ושכבתי עם אבותי **ונשאתני ממצרים** וקברתני בקבורתם", ולמה הוצרך

[1636] ברמב"ם [טומאת מת ט ג] מבואר, שבחזקת גוי הוא.
[1637] א. נתבאר על פי הרא"ש שכתב: ראשו של זה בצד ראשו של זה, אין דרך ישראל לקבור כך מתיהם; ואם כן למדנו, שבמקום שאנו תולים את המת בגוי, כי אז אין לו דין שכונת קברות וגם לא תפוסה, והוא הדין יושב, וראשו מונח לו בין ירכותיו שמאותו טעם הוא; ומסתימת דברי התוספות לעיל גבי יושב וראשו מונח לו בין ירכותיו, משמע נמי שלכל ענין משנתנו נתמעטו אלו. אבל הרמב"ם [טומאת מת ט ג] כתב, שאף אלו שבחזקת גויים הם, יש להם תפוסה, וראה שם ב"כסף משנה", והרמב"ם לא הביא כלל את הדין המבואר כאן "ראשו של זה בצד מרגלותיו של זה וכו' אין להן תפוסה ולא שכונת קברות". ב. מבואר ברמב"ם שם, שאפילו היה האחד יושב או ראשו מונח לו בין ירכותיו, והשאר מושכבים כדרכם, אין הוא מצטרף לשכונת קברות; והוא הדין במצא ראשו של זה בצד מרגלותיו של זה, לפי מה שכתב הרא"ש שמטעם אחד הוא.
[1638] כתב הרא"ש: "פירוש שהיה ידוע הקבר, אבל אין ידוע אם נקבר שם לשם קבר או לפי שעה והיה דעתם לפנותו".
[1639] כן גרס ב"אורח מישור", וכן היא הגירסא ברא"ש; וראה בתוספות לעיל ד"ה מצא, שמת ידוע יש לו תפוסה.
[1640] בתוספות כתבו בשם רשב"ם, שהלכה למשה מסיני היא; וראה עוד מה שכתבו בשם ר"י טעם בדבר. והרא"ש ביאר את הטעם: "כיון שלא היו שלשתן מענין אחד, אין תולין שנקברו שם לשם קבר, שהרי נמצאו שנים שאינם ידועים; וכן שני ידועים ואחד תחילה, אבל כששלשתן ידועין או תחילה, אז אנו תולין שלשם קבורה הונחו שם".
[1641] ואינו בודק סביבותיהם, ומפנה את אותם המתים שלא היו ידועים; אבל את המתים הידועים אינו יכול לפנות, שהרי אף מת יחידי ידוע אסור לפנותו.
[1642] פירוש הרא"ש.

להוסיף ולומר "ממצרים", לא היה לו לומר אלא: "ונשאתני וקברתני בקבורתם", אלא כדי ללמד:

ממצרים [מעפר של מצרים] **טול עמי!** [1643]

עוד מבארת הגמרא: **וכמה** הוא **שיעור תפוסה** שאנו חוששים בו לטומאה?

פירש רבי אלעזר בן פדת: [1644]

נוטל עפר תיחוח [רך] שמתחת למת, **וחופר** עוד מתחתיו **בקרקע בתולה שלש אצבעות**. [1645]

מיתיבי מברייתא ששנינו בה: **וכמה שיעור תפוסה** שאנו חוששים בה לטומאה? **פירש רבי אלעזר ברבי צדוק**:

נוטל, מפריד מן העפר שבקבר:

את הקיסמין [שאריות של ארון השיש שנכתת] **ואת הקסוסות** [כמו "קוזזות אדמה"] הם גושי אדמה שברור לו שאינם מעצמות המת -

וזורק מתוך העפר שנטל **את הוודאין**, היינו מה שברור לו שאינו מעצמות המת, [1646] **ומניח** במקום מוצנע **את הספיקות**, כלומר: את העפר שהוא מסופק שמא יש בו מעצמות המת, וכדי שלא ייטמאו בו עושי טהרות ממנו -

והשאר שהוא ודאי משחיקת עצמות המת, **מצטרף לשיעור רוב בנין או לשיעור רוב מנין** [של עצמות המת, שזה הוא שיעורם לטמא באוהל], **ולרובע** [קב עצמות הבאים מרוב המנין ומרוב הבנין שאף הם מטמאים באוהל], וכשהוא רקוב הרי הוא מצטרף **למלא תרווד רקב**. [1647] הרי שאינו חושש ליטול את כל העפר התיחוח ואת קרקע הבתולה שמתחתיו, ותיקשי לרבי אלעזר!?

ומשנינן: **הוא** - רבי אלעזר בן פדת - **דאמר כי האי תנא**; **דתניא**:

[1643] צריך ביאור: והרי אמר ליוסף, שלא יקברנו כלל במצרים, אלא ממטתו ישאהו לארץ ישראל, ומה תפוסה שייך שם!? גם צריך ביאור: כיון שדין התפוסה אינו אלא משום טומאה ולעושי טהרות, מה שייך ענין זה במצרים!?

[1644] שהיה אמורא, תוספות.

[1645] כתבו התוספות בשם הירושלמי, שטעם הדבר הוא, משום שמוהל המת מחלחל בקרקע עד שיעור זה; והמפרש כתב: "נוטל עפר תיחוח שנעשה מחמת הדם שיצא ממנו ומחמת מוהל שיצא מן המת; וחופר בבתולת קרקע שלש אצבעות, דאמרינן כשיעור שלש אצבעות נבלע בקרקע".

[1646] לכאורה כפל לשון הוא, שהרי כבר אמר שזורק את הקיסמין והקסוות שהן ודאין.

[1647] נתבאר על פי לשון התוספות. והנה לכאורה היתה הגמרא יכולה להזכיר גם עצם כשעורה לענין מגע ומשא!? ויש לפרש שהברייתא הרי דנה בהפרדת שחיקת עצמות מן העפר שהם מעורבים בו, ומבואר לעיל בגמרא נב ב [ראה בהערות שם] שעצמות "דאקמח אקמוחי" [טחונים עד דק] אינם מטמאים משום עצם כשעורה [ואף אם עצם כשעורה שנחלק לשנים מטמא]; ואם כן אין לדון כאן אלא משום רוב מנין בנין, ומשום רובע קב עצמות. אלא שצריך ביאור: מנין יודע הוא על עצמות שחוקים, שהם מרוב מנין ורוב בנין; שמא תאמר: אין כוונת הברייתא אלא שחושש להם משום טומאה זו, אם כן מה בין השאר לספיקות, שהרי אף אותן מניח במקום מוצנע, [וראה בהגהות הגר"א שמחק כל זה מן הברייתא, אך התוספות לא עשו כן].

וכמה שיעור תפוסה? אמר רבי יוחנן משום בן עזאי:
נוטל עפר תיחוח, וחופר בבתולה שלש אצבעות, וכדברי רבי אלעזר.
שנינו במשנה: מצא שלשה וכו' הרי זו שכונת קברות, **בודק הימנו** ולהלן עשרים אמה:[1648]

דף סה:

אמר רבא:
בודק מקום מסויים[1649] אם יש בו קבר, ומצא קבר אחד **ופינה** אותו כדין קבר יחיד הנמצא בתחילה, ושוב **בודק** ומצא קבר נוסף **ופינה** גם אותו, ושוב **בודק ואשכח** [ומצא קבר נוסף], ונמצא שהיתה כאן "שכונת קברות" שאסור לפנות את הקברים משם; וכיצד יעשה בשלשת הקברים:
לא האי מפני ליה, אינו מותר לפנות את הקבר השלישי שמצא ל**גבי הנך תרי** [אצל שתי הקברות שכבר פינה], שהרי "שכונת קברות" היתה כאן, ואסור לפנותה.
ואף לא הני תרי מפנה לגבי האי חד, ואף אינו צריך להחזיר את שתי הקברות שכבר פינה למקומם הראשון אצל השלישי, שלא חייבוהו חכמים בכך, כיון שבשעה שפינם לא היה ידוע ש"שכונת קברות" היא.[1650]
איכא דאמרי דאמר רבא [יש האומרים שכך אמר רבא]:
כיון שנתנה רשות לפנות, מפנה (**להון**) [**ליה**, לקבר השלישי].
כלומר: כיון שכבר פינה את הראשונים ברשות קודם שידע ששלש קברות הם, הרי אנו דנים את השלישי כקבר יחיד שאין עליו דין "שכונת קברות", ומותר לפנותו.[1651]
ומקשינן: ואכתי **לישוינהו שכונת קברות** ולא יפנהו, כלומר: מה סברא היא זו, והרי איגלאי מילתא שהיתה כאן "שכונת קברות"!?
אמר ריש לקיש: עילא [עלילה] **מצאו וטיהרו ארץ ישראל** שלא תהיה בה טומאה, כלומר: אכן אין זו אלא סברא קטנה, אלא שנתלו חכמים אף בעלילה מועטת וסברא קטנה כעין זו, כדי לטהר את ארץ ישראל.[1652]
שנינו במשנה: בודק הימנו ולהלן עשרים אמה:

[1648] ציטטא זו מן המשנה לפני דברי רבא אין לה הבנה, כי בבא זו של המשנה אינה שייכת לדברי רבא; ומן הראוי היה להשים ציטטא זו קודם דברי הגמרא בעמוד ב: "בודק מעשרים אמה".
[1649] אין כוונת הגמרא שבדק עשרים אמה ומצא שם קבר, שאם כן היחה אסור לפנותו משם כי הוא חלק משכונת הקברות; אלא שהיה אדם רוצה לעשות טהרות במקום מסויים והיה בודק את המקום מטומאה, ואף שאינו מחוייב לעשות כן.
[1650] נתבאר על פי הרא"ש.
[1651] כן נראה כוונת התוספות, וראה פירוש ה רא "ש.
[1652] נתבאר על פי הרא"ש.

מסתפקת הגמרא, כיצד הדין אם **בדק** (**מ**) **עשרים אמה** לצד אחד של שכונת הקברות, **ולא מצא** קברות נוספים -

מאי, האם חייב הוא לבדוק לצד השני, או שמא נאמר: כשם שבצד זה אין קברות כך גם בצד השני אין קברות?

אמר רב משרשיא: אין לו אלא אותה **שכונת קברות** שמצא, ואינו צריך לבדוק יותר.

ותמהה הגמרא: **מאי טעמא**, מה טעם יש בדבר, וכי למה לא נחוש שבצד השני יש קברות נוספים!?

אמר ריש לקיש: **עילא מצאו וטיהרו ארץ ישראל** שלא לחוש בה לטומאה. [1653]

אגב שהזכיר מסדר המשנה לענין טומאת התהום "שחזקת טמא טמא", מביא התנא שתי משניות נוספות, שיש בהן חילוק בדיני טומאה, בין מי שהיה בחזקת טומאה או בחזקת זיבה, לבין מי שלא היה.

מתניתין:

כל ספק נגעים:

אם היה הספק **בתחילה**, **ועד שלא נזקק לטומאה**, כלומר: שהספק הוא אם נטמא על ידי הנגע - [1654]

הרי ספיקו **טהור**, [1655] משום ש"העמד את האדם על חזקתו" שטהור היה, וככל ספק שמעמידים הדבר על חזקתו שהיה בתחילה.

ואם **משנזקק כבר לטומאה**, כלומר: שהספק הוא אם נטהר מן הנגע - [1656]

[1653] אינו דומה "טיהרו ארץ ישראל" האמור כאן לאמור לעיל, אלא שממקור אחד הם באים; כי לעיל התירו משום סברא זו **לסלק טומאות**, וכאן התירו משום סברא זו **שלא לחוש לטומאות**.

[1654] וכגון, שבא המנוגע אל הכהן והראהו בהרת, והרי הכהן מסגירו שבעת ימים לראות אם יפשה הנגע, כי אז יטמאנו הכהן ויהיה מצורע מוחלט, ואם יעמוד הנגע בעיניו, כי אז לא יטמאנו, אלא יסגירנו שבעת ימים שנית; ונסתפקו מה היה שיעור הנגע בשעה שנראה לראשונה אל הכהן, כך שאין אנו יודעים אם פשה הנגע או עמד בעיניו; על פי המשנה בנגעים שהביאו התוספות. עוד מבואר שם, שמשנתנו עוסקת באופן שבאו שנים, והראהו האחד בהרת כגריס, והשני בהרת כסלע [שהיא גדולה מן הגריס], ולאחר שבעה ימים נמצאו שתי הבהרות בגודל סלע, ומסתפקים אנו בהרתו של מי היתה בתחילה כגריס ופשתה, ובהרתו של מי היתה כסלע ועמדה בעיניה, ואין אנו מחליטים את אף אחד מהם, אף שודאי בהרתו של האחד פשתה.

[1655] נכתב על פי גירסת התוספות.

[1656] וכגון שנראה בראשונה אל הכהן והראהו בהרת כגריס, ולאחר שבעה ימים פשה הנגע והיה כסלע, והרי הוא מצורע מוחלט, ואינו נטהר מצרעתו אלא אם כן בטל הפשיון וחזרה הבהרת להיות כפי שהיתה בשעה שהסגירו; ולאחר זמן הצטמצם הנגע, אלא שנסתפק לנו מה היה שיעור הבהרת בשעה שהוסגר, כך שאין אנו יודעים אם בטל הפשיון וטהור הוא; על פי המשנה בנגעים שהביאו התוספות. עוד מבואר שם, שנידון משנתנו הוא באופן שהיו שני אנשים שהראו לכהן זה נגע כגריס וזה נגע כסלע, והוחלטו כאשר פשה אצל שניהם הנגע והיה יותר מסלע, ושוב חזרו שני הנגעים והיו כסלע, ואין אנו יודעים בהרתו של מי היתה בתחילה כסלע וטהור הוא, מפני שבטל הפשיון.

הרי **ספיקו טמא**, ומשום שיש לנו להעמידו בחזקת טומאה. [1657]

גמרא:

שאל רב יהודה בשם רב: [1658] **מנא הני מילי**?

אמר רב יהודה אמר רב, כלומר: וביאר רב יהודה עצמו את טעמו של דבר: **כי אמר קרא**: "**לטהרו או לטמאו**", **הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה**, שנאמר "לטהרו" ואחר כך "לטמאו".

סבור היה המקשן, שדברי רב יהודה נאמרו לבאר את טעם משנתנו שטיהרה בספק נגע עד שלא נזקק לטומאה, ולכן הקשה: **אי הכי** שסובר התנא של משנתנו דרשה זו, תיקשי: **אפילו משנזקק לטומאה נמי** היה לו לומר ש**ספיקו טהור**; שהרי בהכרח הפסוק לא נצרך כדי לטהר את מי שלא נזקק לטומאה, שמסברא יש לטהרו, שהרי קיימא לן בכל מקום: "העמד דבר על חזקתו", [1659] אלא ודאי שלטהר את העומד בחזקת טומאה בא הכתוב.

ומכח קושיא זו, מבארת הגמרא את דברי רב יהודה בשם רב באופן אחר:

אלא לעולם במשנתנו אין אנו צריכים כלל לחפש טעם, היות ויש לנו לומר "העמד דבר על חזקתו", ולכן ברישא שהיה בחזקת טהרה, העמידנו על חזקתו וטהור הוא; ואילו בסיפא שבחזקת טומאה היה, העמידנו על חזקתו, וטמא הוא.

וכי איתמר הא **דרב יהודה אמר רב**, לא על משנתנו, אלא **אהא** [על משנה אחרת] **איתמר**, לבאר את טעם התנא שאמר שם: אפילו כשבחזקת טומאה הוא עומד, הרי הוא טהור; דתנן: [1660]

דתנן:

כתיב בפרשת צרעת [ויקרא יג ט]: "נגע צרעת כי תהיה באדם והובא אל הכהן. וראה הכהן וגו' והיא הפכה שכר לבן וגו'. צרעת נושנת היא בעור בשרו וטמאו הכהן, לא יסגירנו כי טמא הוא", הרי ששיער לבן בבהרת סימן טומאה הוא, וממה שאמרה תורה "והיא הפכה שער לבן", משמע: שהבהרת היא זו שהפכתו ללבן, [1661] ולפיכך:

[1657] טעם המשנה נתבאר על פי מסקנת הגמרא לפי פירוש התוספות; אבל הרא"ש כאן וכן הרע"ב מבארים את הענין באופן אחר לגמרי, ואין טעם הטהרה משום "חזקת הגוף", ואין טעם הטומאה משום "חזקת הגוף"; וראה הערה 11 בגמרא בשם ה"קרן אורה".

[1658] בהכרח שרב גופיה שאל את השאלה, כי אם לא כן לא יתכן שתאמר אחר כך הגמרא שסברא הוא לטהר כשלא נזקק לטומאה, שהרי אם סברא היא למה שאלה הגמרא "מנא הני מילי"; על פי הר"ש בנגעים.

[1659] הקשה ב"קרן אורה": והרי מבואר במשנה בנגעים שהביאו התוספות לעיל, והובא בהערה במשנה], שהנידון הוא באופן שאחד משניהם בודאי טמא, ואם כן מסברא אי אפשר להעמידם על חזקתם כלל!? וראה שם.

[1660] השמועה נתבארה על פי דברי התוספות בשם רבינו תם, ועל פי דברי הר"ש בנגעים פרק ד משנה יא, הביאו ב"ארזי הלבנון". ובפשוטו, הוא הדין שיכול היה המקשה להקשות: והרי פשיטא שהוא טהור עד שלא נזקק לטומאה, ולמה הוצרך רב יהודה לתת טעם מדרשת הכתוב.

[1661] נתבאר על פי הרא"ש; ורש"י בכתובות עה ב כתב: דהכי כתיב קרא: "שער לבן בבהרת".

אם בהרת קדמה לשיער לבן, הרי הוא **טמא**; **ואם שער לבן קודם לבהרת**, הרי הוא **טהור**. ואם היה **ספק** מי קדם למי, הרי הוא **טמא**, וכגון שנזקק לטומאה, שהיה מוחלט מנגע אחר, ואז נולד בו ספק זה. [1662]

ורבי יהושע אומר: כיהה.

ומפרשינן: **מאי כיהה? אמר רב יהודה: כיהה וטהור**, כלומר: הרי זה כאילו הוכהה מראיתו הלבנה של הנגע, שהוא סימן טהרה, וכדכתיב [ויקרא יג ו]: "וראה אותו הכהן ביום השביעי שנית, והנה כהה הנגע וגו' וטהרו הכהן". [1663]

ועל רבי יהושע שבמשנה זו, שאל רב יהודה בשם רב: **ודילמא כיהה וטמא**, כלומר: מנין לרבי יהושע שהוא טהור, ואולי טמא הוא, כיון שאנו עוסקים במי שנזקק לטומאה!? [1664]

ועל זה **אמר רב יהודה אמר רב: כי אמר קרא "לטהרו או לטמאו", הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה.**

א. ראה אדם ראייה אחת של זיבה, אין זה אלא כמי שראה קרי, והוא טמא טומאת ערב.

ב. ראה שתי ראיות הרי זה זב, וסופר שבעה ימים, ואם ראה בתוך שבעת הימים ראייה נוספת, הרי הוא סותר את מניינו, עד שיספור שבעה נקיים, וטובל ונטהר בהערב שמש.

ג. ראה שלש ראיות, הרי זה מביא קרבן לאחר ספירת שבעה נקיים.

ד. האיש נעשה זב בלובן דהיינו בראיית זיבה מפי האמה, ואילו האשה נעשית זבה באודם, שאם ראתה יום אחד או שנים בימים מסויימים [י"א יום שלאחר ימי נדותה], הרי

[1662] נתבאר על פי רבינו תם בתוספות כתובות עו ב, שהביא שם סוגייתנו, וכתב להוכיח מכאן, שרבי יהושע מטמא אפילו בנזקק לטומאה, ופירש כפי שנתבאר בפנים; ודברי התוספות כאן סתומים מאד, שהרי אם לא כדברי רבינו תם שם, היכן מבואר מה שכתבו התוספות בד"ה א?: שרבי יהושע מטהר אפילו כשהיה בחזקת טומאה.

[1663] נתבאר על פי רש"י בסנהדרין פז ב ובכתובות עו ב [והגירסא שם ברש"י: כהה], וכן פירש הרא"ש כאן; ובשיטת התוספות בסוגיין, ראה בהערה בהמשך הענין.

[1664] **נתבאר על פי הרא"ש**, וכתב שלשון נזיר משונה ; **ומיהו התוספות לא פירשו כן** אלא כפשוטו, והקשו: אם תמצי לומר שהוא טמא, אם כן לא נחלק בכלום על תנא קמא, ותירצו, דיש לומר שתנא קמא מטמאו מספק, והוא מטמאו בודאי. ודבריהם צריכים ביאור: א. בתוספות בסנהדרין פז ב הביאו את פירושו של רש"י ב"כיהה", דהיינו: כאילו כיהה הנגע דהוא מסימני טהרה, והקשו עליו: היכי פריך בשילהי נזיר "ודילמא כיהה וטמא", הא לפירושו כל כיהה טהורי? ולכן כתבו שנראה כגירסת ר"ח: "**קהה** בקו"ף, ולא גרסינן **אומר**, כלומר: רבי יהושע הקשה ודקדק בדבר, כמו הקהה את שיניו [וכן הביא רש"י בכתובות עו ב בשם רבי משה הדרשן דגרסינן "רבי יהושע קיהה", ופירש כעין דברי התוספות: קיהה בדבר ונחלק עליהם]. ואם כן תיקשי לגירסת התוספות כאן: "רבי יהושע אומר כיהה", מה יענו לקושיית התוספות שם; והניחא אם נפרש את קושיית הגמרא "ודילמא כייהה וטמא" כפירוש הרא"ש כאן, ניחא, אבל לפירוש התוספות עצמם כאן תיקשי דבריהם מיניה וביה; וצריך לפרש דבריהם על פי מה שהביאו התוספות בסנהדרין שם בשם הירושלמי, דיש כיהה טמא. ב. יש לתמוה בין לדבריהם כאן ובין לדבריהם בסנהדרין: אם אכן שאלת הגמרא היתה, מנין שרבי יהושע מטהר ושמא הוא מטמא, אם כן מה ענה רב יהודה בשם רב שהוא נלמד מהפסוק "לטהרו או לטמאו", וכי מנין לו שרבי יהושע דורש מקרא זה, ואולי אינו דורשו, וכדעת משנתנו ודעת התנא קמא שאין דורשים דרשה זו!? אבל לפירוש הרא"ש ניחא, ועל כן נתבאר בפנים כפירוש הרא"ש.

היא "זבה קטנה" ושומרת יום אחד כנגדן בנקיות, ואם ראתה שלשה ימים, הרי היא "זבה גדולה", ודינה כזב בעל שלש ראיות שהוא סופר שבעה נקיים, ומביא קרבן בשמיני.
ה. זובו של הזב ודמה של האשה, הרי הם אב הטומאה ומטמאים במגע ובמשא, וכן רוק שלהם הרי הוא אב הטומאה, ויש משקים אחרים שהם ולד הטומאה, ויש משקים שהם טהורים לגמרי, [ראה כל זה ברמב"ם פרק א ממטמאי משכב ומושב]; ובסוגייתנו יתבאר מה דינה של שכבת זרע שיצאה מן הזב.
ו. האשה בין זבה קטנה ובין זבה גדולה, הרי היא טמאה אפילו ראתה דם באונס, וכן סותרת על ידי ראיית אונס; ודין האיש אינו כן, שהרי אמרה תורה: "איש איש כי יהיה זב מבשרו", ומשמע: "מבשרו" ולא מחמת אונסו, ובמשנה שלפנינו יתבאר, מה הם הדברים שיש לתלות את הראייה בסיבתם וראיית אונס מיקרי, ויתבאר בה איזה זב אינו מטמא באונס.

מתניתין:

בשבעה דרכים [דברים] **בודקין את הזב**, כדי לידע אם לא היתה הזיבה מחמת דברים אלו, שהראייה מחמתם ראיית אונס היא, ואינה מטמאת.
ואימתי בודקין אותו: **עד שלא נזקק לזיבה** קודם שראה ראייה זו, כלומר: בודקין אותו רק על הראייה הראשונה [1665] או השניה, היות ובשעה שראה ראיות אלו עדיין לא היה זב.
ואלו הם הדברים שבודקין אם היו, שאם אכן היו, תולים בהם את הראייה:
א. **במאכל**; ב. **ובמשתה**; ג. **במשא**; ד. **ובקפיצה**; ה. **ובחולי**; ו. **ובמראה**; ז. **ובהרהור**. - כיצד: אכל אכילה גסה או שתה הרבה, או שאכל או שתה אוכלין או משקין המביאין לידי שכבת זרע, או שנשא משוי כבד, או שקפץ ממקום למקום, ובכלל דבר זה אם הוכה על גבו, או שהיה חולה; או שראה אשה, והתאוה שכיבתה; או שהרהר בעסקי בעילה, אף על פי שלא הרהר בבעילת אשה שהוא מכירה, אם קדם אחד מכל אלו, וראה ראייה של זוב תולין בו ואינו מטמא. [1666]
אבל **משנזקק לזיבה**, שכבר ראה שתי ראיות ונבדק ולא היה מחמת אונס, שוב **אין בודקין אותו** על הראייה השלישית, ואף אם היתה הראייה השלישית באונס הרי הוא טמא, וחייב בקרבן.

[1665] על פי לשון התוספות; והיינו דוקא שאין ראייה הראשונה שהיתה באונס מצטרפת לראיות אחרות, אבל לטומאת ערב שעל ידי ראיה ראשונה, אמר רב הונא בנדה לה א, שהיא מטמאת אפילו באונס, **וראה מה שכתב בזה הרא "ש**.
[1666] לשון הרמב"ם בהלכות מחוסרי כפרה ב ב.

ומשום שרגלים לדבר, שלא באה הראיה מחמת אותם דברים, כיון שכבר נעשה זב, [1667] וכמו שמפרשת המשנה בהמשך.

ומפרשת המשנה: שלענין שלשה דברים חלוק זב שנזקק לזיבה ממי שלא נזקק לזיבה:

א. **אונסו** של זב היינו ראיה מחמת אונס שנתבארה לעיל. [1668]

א. **וספיקו**, ראייה שיש בה ספק אם מטמאת היא אותו, [ובגמרא יתבאר באיזה ספק אנו עוסקים].

ושכבת זרעו של הזב [ויתבאר יותר בגמרא] -

כל אלו השלשה: **טמאים** משנזקק לזיבה, ומשום **שרגלים לדבר**.

אגב שהזכיר מסדר המשנה "שרגלים לדבר", הביא דין נוסף שאף בו אמרו "שרגלים לדבר".

המכה את חבירו, ואמדוהו - בית דין למוכה - **למיתה**, שימות מחמת מכה זו, [1669] **והקל** מצבו של המוכה **ממה שהיה** בשעת ההכאה, וחזרו ואמדוהו לחיים, [1670] וחזר **לאחר מכאן והכביד** מצבו **ומת** -

הרי המכה **חייב** מיתה, שאנו תולים את המיתה שלבסוף בהכאת המכה, אף שבינתיים הוקל מצבו של המוכה.

רבי נחמיה אומר: **פטור** המכה; ומשום:

שרגלים לדבר [1671] שחולה היה ומחמת המחלה מת, כי אם מחמת המכה הוא שמת, לא היה נהיה מצבו קל בינתיים.

גמרא:

שנינו במשנה: בשבעה דרכים בודקים את הזב עד שלא נזקק לטומאה וכו' משנזקק לזיבה, אין בודקין אותו, **מנא הני מילי** שמשנזקק לזיבה אף ראייתו באונס מטמאת אותו?

אמר רבי נתן: כי **אמר קרא**: בסוף פרשיות הזב, בעל קרי, הנדה והזבה: "זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה. והדוה בנדתה **והזב את זובו** לזכר ולנקיבה" -

[1667] נתבאר על פי הרא"ש, וראה בגמרא דילפינן לה מן הכתובים; ואין זו קושיא, שכן מצינו בהמשך המשנה לפירוש תוספות ורש"י בסנהדרין עח א.

[1668] כתב המאירי: "אונסו טמא, רצה לומר ראיית האונס מטמאתו כמו שביארנו".

[1669] אבל אמדוהו תחילה לחיים, אפילו לפי רבנן הוא פטור, ראה סנהדרין עח ב.

[1670] רש"י סנהדרין עח א; **וראה לשון הרמב"ם** הלכות רוצח ד ה.

[1671] א. דעת התוספות "שרגלים לדבר" מדברי רבי נחמיה הוא, וכן הוא ברש"י סנהדרין עח א, אך ברמב"ם [רוצח ד ה] מבואר שמדברי תנא קמא הוא, **וראה לשונו שם**, וראה ב"אור גדול" על המשניות, שהביא מדברי הירושלמי כדברי ה רמב"ם. ב. בגמרא סנהדרין עח א איתא: "תנו רבנן: את זו דרש רבי נחמיה "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה, וכי תעלה על דעתך שזה מהלך בשוק וזה נהרג, אלא זה שאמדוהו למיתה והקל ממה שהיה ולאחר כך הכביד ומת שהוא פטור.

וכך הוא נדרש: "והזב" הרי ראייה אחת, "את זובו" הרי ראייה שניה, "לזכר" כלומר: עד כאן יש לו דין זכר שאינו מטמא באונס, מכאן ואילך: [1672]
לראיה שלישית איתקש [הוקש] הזב **לנקיבה**, וכשם שהזבה הנקיבה הרי היא טמאה באונס, כך ראייתו שלישית של זב מטמאת אפילו באונס.
שואלת הגמרא: **והתניא**: **רבי אליעזר אומר**: **בראיה שלישית** עדיין **בודקין אותו** ואם היתה באונס אינה מטמאת, ורק **בזיבה רביעית** - שבתוך ימי הספירה, שסותר בה את ספירתו - **אין בודקין אותו**, שראייה זו אפילו באונס היא סותרת.
ומה הוא טעמו של רבי אליעזר, והרי הוקשה ראייה שלישית לנקיבה!?
אלא [1674] רבנן ורבי אליעזר **ב"אתים" קמיפלגי**, [1673] כלומר: טעם מחלוקתם הוא האם נדרש גם "את" זובו הכתוב באותה פרשה, בה הקישה התורה את הזב לנקיבה:
רבי אליעזר דריש "אתים", ונמצא ששנתן הכתוב דין זכר לשלש ראיות, ולרביעית הקישתו התורה לנקיבה לטמא באונס.
ורבנן לא דרשי "אתים", ואין דין זכר אלא לשתי ראיות הראשונות ולשלישית הוקש לנקיבה.
שנינו במשנה: **אונסו וספיקו** ושכבת זרעו טמאים שרגלים לדבר:

דף סו.

אמר רבא, לפרש מה ששנינו שספיקו משנזקק לזיבה הרי הוא טמא:
לא תימא, אל תאמר שהספק בו אנו עוסקים, הוא:
ספק חזא ספק לא חזא, ספק ראה ראייה שלישית ספק לא ראה, וכגון שראה זוב בבגדו ולא ידע אם מראייה שניה הוא אם מראייה שלישית; [1675] ואומר התנא שהיות ונזקק לזיבה הרי הוא טמא, ונעשה זב בעל שלש ראיות להתחייב קרבן -
כי באופן זה ודאי אינו חייב קרבן. [1676] **אלא** באופן זה אנו מחמירים בספיקו כשנזקק לזיבה:
שהיה הזב בתוך ימי ספירת שבעה נקיים, **וודאי חזא** ראייה שהיא אמורה לסתור את ימי ספירתו, אלא שמצא על בגדו הן זיבה והן שכבת זרע, והספק הוא:

[1672] נתבאר על פי רש"י בנדה לה א, ויש להעמיס כן גם בדברי התוספות כאן.
[1673] אולי כוונת הגמרא בלשון "באתים קמיפלגי", שבכל מקום חלוקים הם אם לדרוש אותם, ראה פסחים כב ב.
[1674] הלשון אינו בדקדוק כל כך, שאין ביאור זה של הגמרא סתירה לפירוש הראשון, ולא נוסף בתירוץ זה אלא את טעמו של רבי אליעזר.
[1675] מאירי.
[1676] לשון המאירי: "שזו ודאי אינה מזקיקתו לקרבן".

ספק מחמת שכבת זרע ראה כלומר: ספק אם מעורב בזיבה שכבת זרע כי אז אין הראייה סותרת אלא יום אחד, **ספק מחמת ראייה**, כלומר: ספק אין מעורב בזיבה שכבת זרע, שראה זיבה לחוד ושכבת זרע לחוד, כי אז ראייתו סותרת שבעה.

וכיון דנזקק לטומאה [1677] שכבר טמא הוא בשעת ראייה זו, **ספיקו טמא**.

שנינו במשנה: **שכבת זרעו טמאה** [אונסו וספיקו ו"שכבת זרעו טמאים"]:

תמהה הגמרא: שואלת הגמרא: **למאי** לאיזה ענין טמאה שכבת זרעו של זב שנזקק כבר לזיבה?

אילימא לענין שיטמא שכבת זרעו **במגע**?

כך הרי אי אפשר לומר, כי:

אם כן משמע, ששכבת זרעו כשאינו נזקק לטומאה אינו מטמא במגע, והרי **מי גרע** שכבת זרעו **משכבת זרע דטהור** [שיצא מן הטהור] שהוא מטמא במגע!? [1678]

אלא תאמר שכוונת המשנה היא לומר, **שזרעו של זב מטמא** אפילו **במשא**, [1679] היות ונזקק לזיבה, ואם לא נזקק לזיבה אין שכבת זרעו מטמאת במשא, כשכבת זרעו של טהור שהיא מטמאת במגע ולא במשא.

אף כך אי אפשר לומר, כי:

מאן שמעת להא דאמר: שכבת זרע של זב מטמא במשא, וכי מי הוא התנא של משנתנו שאתה רוצה לומר שיסבור: שכבת זרעו של זב מטמא במשא!? [1680]

אילימא, שמא תאמר: **האי תנא** [רבי יהושע] הוא, **דתניא**:

רבי אליעזר אומר: שכבת זרעו של זב אינו מטמא במשא.

ורבי יהושע אומר: מטמא במשא, ולפי שאי אפשר לה לשכבת זרעו של זב **בלא צחצוחי זיבה.**

הרי אי אפשר למר כן; כי: **אפילו רבי יהושע לא אמר** שהוא מטמא, **אלא משום צחצוחי זיבה** המעורבים בה, **אבל בעיניה** [שכבת זרע כמות שהיא] - **לא אמר**, כלומר: הרי טעם הטומאה אינו אלא משום הזיבה המעורבת בה, ואילו ממשנתנו הרי משמע ששכבת

[1677] דקדוק לשון המשנה שאמרו: "נזקק לזיבה", ואילו כאן אמרו "נזקק לטומאה", מורה לכאורה, שאכן כאן אין הטעם משום שכבר "זב" הוא, אלא משום שכבר "טמא" הוא. אבל במאירי מבואר לא כן, שכתב על זה "ועל זו הוא אומר: "שרגלים לדבר", כלומר: הואיל ונזקק לטומאה, רגלים לדבר שזיבה ראה בלא עירוב שכבת זרע".

[1678] ואפשר שכוונת הגמרא לשאול על שכבת זרעו של מי שנזקק לטומאה: "פשיטא", כיון שאפילו שכבת זרעו של טהור מטמאת במגע.

[1679] וכמו זיבתו ורוקו של הזב שהם מטמאים במשא.

[1680] כלומר: הרי אין תנא כזה, ולכן אי אפשר לומר שזה הוא פירוש משנתנו.

זרעו מטמאת מצד עצמה. [1681]

אלא אמר רב אדא בר אהבה: זו ששנינו במשנתנו ששכבת זרעו של זב מטמאת, אינו לומר שהיא עצמה מטמאת -

אלא **לומר**: **שאם** ראה זב את ראייתו השלישית בתוך מעת לעת שלאחר ראייתו שכבת זרע, **אין תולין בה** [בשכבת הזרע] את הזיבה.

כלומר: מי שראה קרי, ובתוך מעת לעת ראה זיבה, אינו טמא, וכמבואר במשנה במסכת זבים, ובאה משנתנו להשמיענו, שאם נזקק כבר לזיבה, אף ראייה שהיתה תוך מעת לראיית קרי הרי היא מטמאה; ומתבאר טעם דין זה בהמשך הסוגיא.

דוחה הגמרא את דברי רב אדא בר אהבה בפירוש משנתנו:

שהרי **סבר רב פפא קמיה דרבא למימר**, סבור היה רב פפא - ואף אמר כן לרבא - בטעמו של דבר שאין זיבה שבתוך מעת לעת של ראיית קרי מטמאת וכמבואר במשנה בזבים, שהוא משום דאמרינן:

איידי חולשא הוא דחזי [עקב חולשתו מראיית הקרי לכן ראה זיבה], ונמצאת ראייה זו ראיית אונס שאינה מטמאת.

ואמר ליה רבא לרב פפא לדחות טעם זה: **והתנן**:

גר שנתגייר מטמא מיד בזיבה, ואפילו ראה קרי בגויותו בתוך מעת לעת, [1682] **ואם** כדבריך בטעם הדבר שראיית זיבה בתוך מעת לעת אינה מטמאת - **אמאי**!? **והא** - הקרי שראה בגויותו - **אין לך חולי גדול מזה**, ואף הגר אינו מטמא בראיית אונס, ואם כן מה איכפת לן שסיבת האונס היתה בגויותו!? [1683]

אלא טעם הדין הוא מדרשת הכתוב, [1685] והגוי שקריו טהור אינו פוטר זיבה שלאחריו. [1684]

[1681] א. לשון הרא"ש: ואפילו רבי יהושע לא קאמר אלא משום צחצוחי זיבה אבל בעינא לא, ומתניתין קתני דשכבת זרע מטמא במשא מטעם שכבת זרע ולא משום זיבה, ואפילו איכא בלא צחצוחי זיבה", כלומר: אפילו לו יצוייר שתימצא שכבת זרע בלא צחצוחי זיבה. ב. הרמב"ם [מטמאי משכב ומושב א יד] כתב: "רוק הזב ושכבת זרעו ומימי רגליו, כל אחד משלשתן אב טומאה דין תורה, ומטמא בכל שהוא במגע ובמשא וכו', ומימי רגליו ושכבת זרעו אי אפשר שלא יהא בהם צחצוחי זיבה כל שהוא", וב"כסף משנה" הביא שם, שהוא נלמד מפסוק "וכתב רבינו טעם זה - אי אפשר שלא יהא בהם צחצוחי זיבה - שהוא טעם יותר פשוט וקצר", ומסוגייתנו יש לתמוה על דבריו.

[1682] כתב הרא"ש: "בתוס' מוקי לה בנתגייר מהול, דאי לאו הכי, כל זמן שמצטער מחמת המילה, אינו מטמא בזיבה".

[1683] כתב הרא"ש: "פירוש, ואי אמרת דטעם דקרי מטהר בזיבה משום חולשא, מה לי ישראל מה לי גר, **אדרבה טפי חולשא איכא בגר, שהכניס עצמו לדאגת המצוות**".

[1684] רא"ש.

[1685] בתוספות הביאו מספרי [דברים כג יא]: "והיה לפנות ערב ירחץ במים, מלמד שהקרי פוטר זיבה כל מעת לעת", וראה במלבי"ם שהאריך בביאור הדרשה.

וכיון שכן נדחו אף דברי רב אדא בר אהבה, כי היות ומשום גזירת הכתוב הוא, שאין ראייה מטמאת תוך מעת לעת של ראיית קרי, אם כן מה לי נזקק לטומאה מה לי אינו נזקק לטומאה. [1686]

אלא שבה הגמרא לפירוש הקודם במשנתנו, שהנידון הוא לענין טומאת השכבת זרע לענין משא -

ודקשיא לך: הרי לא מצינו מי שיאמר ששכבת זרע מטמא במשא, שהרי אפילו רבי יהושע שנחלק על רבי אליעזר ומטמאהו במשא, הרי אינו מטמא את שכבת הזרע עצמה - לא תיקשי, כי:

תנאי היא מחלוקת תנאים יש בדבר, והתנאים שבברייתא חלוקים על רבי אליעזר ורבי יהושע, וסוברים, שאף שכבת זרע של זב פעמים שהיא מטמאת במשא, ומשנתנו כהתנאים של הברייתא.

דתניא:

שכבת זרע של זב מטמא במשא כל מעת לעת שלאחר ראייתו את ראיית הזיבה.

ורבי יוסי אומר: אין שכבת הזרע מטמאת אלא **ביומו** של ראיית הזיבה, ולא עד מעת לעת.

ואף משנתנו עוסקת כגון שיצתה ממנו שכבת הזרע סמוך לראייה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

וכיון שהביאה הגמרא את הברייתא, מפרשת אותה הגמרא:

במאי קמיפלגי תנא קמא ורבי יוסי? **בדשמואל**!

דשמואל רמי הקשה על סתירת הפסוקים:

כתיב [דברים כג יא]: "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה, ויצא אל מחוץ למחנה לא יבוא אל תוך המחנה. והיה לפנות ערב ירחץ במים וכבוא השמש יבוא אל תוך המחנה".

ומדכתיב: "**כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור**", משמע: "אשר לא יהיה טהור" בסתם, כלומר: שהוא טמא טומאה אחרת היוצא מגופו דומיא דקרי, ומאי ניהו זיבה; וכתיב: " [אשר לא יהיה בך טהור] **מקרה**", ומשמע שכבת זרע, שראה הקרי אחר הזיבה, וכתיב:

[1686] **תוספת ביאור**: רב אדא בר אהבה אף הוא היה סבור כרב פפא בטעם הדין, ולכן פירש את משנתנו שהיא עוסקת בראייה של זיבה תוך מעת לעת של קרי, כי לפי טעם זה ניחא מה שמחלקת המשנה בין ראייתו של מי שנזקק לזיבה לבין ראייתו של מי שלא נזקק לזיבה, כי היות ומטעם אונס הוא, הרי מי שנזקק לטומאה ראייתו טמאה, שאין אנו תולין בו את הראייה בקרי, כשם שאין אנו תולין את הראיה בכל שבעת הדברים שנאמרו במשנה; אך משנדחה טעמו של רב פפא ולמדנו דין זה מגזירת הכתוב שוב אי אפשר לפרש את משנתנו כרב אדא בר אהבה, כי מה לי נזקק לטומאה מה לי לא נזקק לטומאה.

"**לילה**" מיותר, אלא שמע מינה: דלילה שלאחר הזיבה יש לטיפת הקרי דין זיבה ומטמא במשא - [1687]

וכתיב: "**לפנות ערב ירחץ במים**", ומשמע: אף אחר שפנה הערב, והיינו מעת לעת.

מאן דאמר - תנא קמא - **מעת לעת**: **דייק מ**"**לפנות ערב**".

ואידך - רבי יוסי - **דייק**: "**מקרה לילה**".

ומקשינן ל**מאן דאמר** הדורש מ"**לפנות ערב**", ו**הכתיב** "**מקרה לילה**"!?

אמר לך תנא קמא הדורש מ"לפנות ערב", ולא מ"מקרה לילה": "לילה" אינו מיותר לדרשה, כי **אורחא דקרי למתיא בלילה** [דרך קרי לבוא בלילה].

מתניתין:

נזיר היה שמואל כדברי רבי נהוראי, כלומר: רבי נהוראי היה אומר, ששמואל היה נזיר. [1688]

שנאמר [שמואל א' א יא]: "ותדור [חנה אם שמואל] נדר, ותאמר וגו' אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים, ונתתיו לה' כל ימי חייו **ומורה לא יעלה על ראשו**".

והרי אנו לומדים בגזירה שוה:

נאמר בשמשון [שופטים יג ג]: "וירא מלאך ה' אל האשה [אשת מנוח] ויאמר אליה הנה נא את עקרה וגו'. כי הנך הרה וילדת בן **ומורה** לא יעלה על ראשו, כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן".

ונאמר בשמואל: "**ומורה** לא יעלה על ראשו".

מה "**מורה**" **האמורה בשמשון** היינו שיהיה **נזיר**, [1689] וכמו שנאמר: "ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער".

אף "**מורה**" **האמורה בשמואל** - **נזיר**.

אמר [לו] [1690] **רבי יוסי** לרבי נהוראי: **והלא אין מורה אלא של בשר ודם**, כלומר: מורה האמור בשמואל היינו שלא יהא עליו אימת בשר ודם!? [1691]

[1687] נתבאר על פי הרא"ש.

[1688] כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: "יש תועלת שידיעתנו בשמואל אם היה נזיר אם לא, למי שאומר "הריני כשמואל" או יתואר בו תואר מתאריו, כמו שאמרו [במשנה לעיל ד א] בשמשון".

[1689] "מורה" הוא התער, על שם שמשליך את השיער, והוא מלשון "מרכבות פרעה וחילו ירה בים"; מצודות.

[1690] כן הוא במשנה ב"עין יעקב".

[1691] והה"א במקום אל"ף, מאירי.

אמר לו רבי נהוראי לרבי יוסי: **והלוא כבר נאמר "ויאמר שמואל: איך אלך ושמע שאול והרגני"**, הרי **שכבר היה עליו מורא בשר ודם**; [1692] ואם כן בהכרח ש"מורה" האמור בו היינו נזירות.

גמרא:

אמר ליה רב לחייא בריה [אמר רב לחייא בנו של רב]:

דף סו:

חטוף ובריך, כשמושיטין כוס של ברכה, הוי מחזר שיתנוהו לך ותברך, ולא תצא בברכת המזמן! [1693]

וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה [וכך אמר גם רב הונא לבנו רבה]: **חטוף ובריך!**

ומקשינן: **למימרא דמברך עדיף** [וכי המברך עדיף מן השומע ואומר אמן]!?

והתניא: רבי יוסי אומר:

גדול העונה אמן יותר מן המברך!?

ואמר לו רבי נהוראי: השמים [לשון שבועה הוא]: **שכך הוא** הדבר!

תדע שכן הוא, **שהרי גולייריו** [חלשים] **מתגרין במלחמה** תחילה, **וגבורים**, הפרשים הבאים אחריהם הם **הנוצחים**, ושם נצחון המלחמה הוא על הפרשים הגומרים.

וכן גם באמן שאחר הברכה, נקראת הברכה על שם הגומר דהיינו העונה אמן.

הרי למדנו שגדול העונה אמן יותר מן המברך, ולמה אמרו רב ורב הונא לבניהם שיהיו הם המברכים!?

ומשנינן: **תנאי היא** שנחלקו בדבר, ורב ורב הונא סוברים כהאי תנא, **דתניא**:

כתיב [נחמיה ט א] " "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה"

"ויברכו שם כבודך" זה המברך.

"ומרומם על כל ברכה ותהלה", זו עניית אמן. [1694]

הרי **אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין למברך תחילה.**

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא:

תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר "וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך", אל תקרי "בניך" אלא "בוניך".

[1692] "ואם כדבריך היאך נתאמתה הנבואה", מאירי; ודברים אלו: "ומורה לא יעלה על ראשו" נאמרו בתפלת חנה, כמבואר בפסוקים שהובאו לעיל.

[1693] לשון הרא"ש: "חטוף כוס של ברכה, וכן כל ברכות אל יקדמך אחר".

[1694] נתבאר על פי רש"י בברכות נג ב; וראה שם ברש"י, שהפסוק בנחמיה מדבר על המקדש, ושם היו עונים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אלא שהוא במקום עניית אמן בגבולין.

הדרן עלך פרק הכותים אין להם וסליקא לה מסכת נזיר