

חברותא - נדרים

בלי הערות

הרב יעקב שולביץ שליט"א

• הקדמה לחלק ראשון של מסכת נדרים • פרק ראשון - כל כינויי • פרק שני - ואלו מותרים • פרק שלישי - ארבעה נדרים • פרק רביעי - אין בין המודר • פרק חמישי - השותפין • פרק שישי - הנודר מן המבושל • פרק שביעי - הנודר מן הירק • פרק שמיני - קונם יין • פרק תשיעי - רבי אליעזר • פרק עשירי - נערה המאורסה • פרק אחד עשרה - ואלו נדרים

הקדמה לחלק ראשון של מסכת נדרים

פרק ראשון - כל כינויי

הקדמה ב. ב. ג. ד. ה. ו. ז. ח. ט.
י. יא. יב. יג. יד.

פרק שני - ואלו מותרים

יד. יז. יח. יט. כ. כב.

פרק שלישי - ארבעה נדרים

כא. כב. כג. כד. כה. כו. כז.
כח. כט. ל. לא. לב. לט.

פרק רביעי - אין בין המודר

לג. לד. לה. לו. לז. לח. לט.
מ. מא. מב. מג. מד. מה.

פרק חמישי - השותפין

הקדמה לפרק השותפין מה. מז. מו. מז. מח. מה.

פרק שישי - הנודר מן המבושל

מט. נא. נב. נג. נד.

בין השאר יבואר -

מהו עיקר הנדר, ומהו "יד" הנדר?

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

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

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

א. כיצד הוא עיקר הנדר?

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

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

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

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

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

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

הגדרת הנדר כ"קרבן", נקראת "התפשה".

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

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

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

רק בנדרי מצוה התחדש שיכול האדם לנדור בנדר לעשות מעשה.

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

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

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

ג. מהו פשר דין ה"מעילה" בנדר?

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

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

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

ד. התפשה בדבר הנדור, ולא בדבר האסור.

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

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

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

פרק ראשון - כל כינויי

הקדמה

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

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

הנדר מתחלק לשני סוגים עיקריים:

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

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

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

דף ב - א

מתניתין:

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

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

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

א. כינויי נדרים:

כל כינויי נדרים - דינם כנדרים.

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

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

אך אם יאמר "דבר זה אסור עלי כקונם", או אם יאמר "קונם עלי דבר זה" - הרי הוא מתבטא בכינוי, לפי ש"קונם" הוא כינוי לקרבן. (1) וכל כינויי **חרמים** - דינם **כחרמים**.

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

וכל כינויי שבועות - כשבועות. (3)

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

וכל כינויי **נזירות** - **כנזירות**. כגון האומר "הריני נזיק", שהוא כינוי לנזיר, חל עליו דין נזיר.

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בגמרא, האם הכינויים הם לשונות של נכרים, והם שיבוש של לשון הקודש, או שהם לשונות שתיקנו חכמים לאדם הנודר, כיון שהיו רגילים לומר "לה' קרבן", וחששו חכמים שמא יחזרו בהם אחרי שיגידו את שם ה', ולא יקדישו את

הבהמה לקרבן, ונמצא שמוציאים שם שמים לבטלה. ולכן תקנו חכמים לנודרים לומר "קונם" במקום "קרבן", ואז לא יהיו רגילים לצרף לביטוי הזה את שם ה'.

ב. ידות נדרים

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

האומר לחברו "מודרני ממך", שאינו אומר דיבור שלם "הריני אוסר על עצמי לאכול ממאכליך" או "הריני מודר ממך כקרבן", אלא רק דיבור חלקי, "מודרני ממך", שיש במשמעותו "אסור אני לאכול ממאכליך". אך אין זה דיבור שלם של נדר. (5) או האומר לחברו "**מופרשני ממך**", שלא אמר דיבור שלם של איסור "אסור עלי לאכול ממאכליך".

או האומר לחברו "**מרוחקני ממך**".

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

או הוסיף ואמר "**שאני טועם לך**" -

אסור לו לאכול או לטעום ממנו מחמת נדר, כאילו אמר לו במפורש שאסור לו לאכול ממנו. (6) אבל אם אמר "מודרני ממך" גרידא, אין זה אפילו "יד" של נדר, ואינו אסור להנות ממנו.

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

דף ב - ב

גמרא:

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

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

ומאי שנא כאן, גבי נדרים, דקתני לכולהו?

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

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

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

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

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

והיינו, שהסמיך התנא את שני איסורי החפצא זה לזה -

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

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

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

והוינן בה: **פתח** התנא **בכינויין**, וכמו שאמר "**כל כנויי נדרים** כנדרים", אך לא ביאר התנא מה הם הכינויים, ובמקום זאת הוא **מפרש** את ענין **הידות**: "**האומר לחבירו מודר אני ממך**"!!

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

ועונה הגמרא תחילה על השאלה השניה:

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

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

א. **כל כינויי נדרים - כנדרים**.

ב. **וידות נדרים - כנדרים**.

אך עדיין נשארת בעינה הקושיה הראשונה: **וליפרוש**, שיפרש התנא מהם **כינויין ברישא**, תחילה, לפני שהוא מפרש את דין הידות, שהרי פתח בתנא את דבריו בדין הכינויים, ויש לו לבארם לפני שיבאר את דין הידות!

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

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

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

וכמו כן שנינו שם [מז ב]: **במה טומנין** בשבת, **ובמה אין טומנין?** וכשבא התנא להסביר דבריו, הוא מתחיל לפרש את סוף דבריו: **אין טומנין, וכולי**.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ואלו טעונות הגשה!

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

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

ואיזהו בכור לנחלה ואין בכור לכהן?

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

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

ולכן מתרצת הגמרא באופן אחר:

דף ג - א

אלא, לאו דווקא, אין כלל קבוע בדבר -

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

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

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

ידות - **אידי דאתיין מדרשא**, היות ואין דינן מפורש בתורה, אלא הוא נדרש מדרשה, וכפי שיבואר לקמן, חביב הוא לתנא לשנותו, והוא מעדיף להשמיעו תחילה, ולכן **מפרש להון**, לידות, **ברישא**.

ומקשה הגמרא על התירוץ הזה: אם כן -

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

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

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

ודנה הגמרא בתירוץ האמור:

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

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

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

ומתרצת הגמרא: הרי גירסת משנתנו אינה מושלמת.

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

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

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

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

א. **כל ידות נדריים - כנדריים.**

ב. **וכל כינויי נדריים - כנדריים.**

ומבאר התנא את הדין הראשון:

ואלו הן ידות: האומר לחבירו ...

ואחר כך הוא מבאר את הדין השני:

ואלו הן כינויין: קונם, קונח, קונס.

ועתה באה הגמרא לבאר את מקור הדין של ידות: וענין **"ידות"** - **היכא כתיב?** מהיכן הוא נלמד מן התורה?

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

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

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

ולמדנו משינוי הלשון, שבא הכתוב ללמד -

לעשות ידות נזירות - כנזירות. (2)

אין לי אלא בנזירות -

בנדרים מנין, שגם בהם ידות נדרים כנדרים?

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

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

ולמדנו מההיקש הזה שלשה דברים: א. **מה**, כמו שב**נזירות עשה בו** הכתוב **ידות נזירות כנזירות - אף נדרים, עשה בהם** הכתוב **ידות נדרים כנדרים.** (3)

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

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

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

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

ואם כן, **היקי שא - למה לי?**

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

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

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


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

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

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

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

דף ג - ב

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

ומבאר הגמרא:

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

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

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

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

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

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

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

במערבא בארץ ישראל **אמרי** כך:

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

ואית תנא דמפיק ליה לדין **ידות מן** הריבוי שבמילה "כל", דכתיב בפרשת נדרים [במדבר ל] **"כל היוצא מפיו, יעשה"**.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

והחיוב המייד לנהוג בנזירות, הוא **מידי דהוה**, דומה הוא לדין כהן האומר **לאשתו** [הישראלית] **"הרי זו גיטיך - שעה אחת קודם מיתתי"**, שאסורה האשה הישראלית **לאכול בתרומה מיד**, כי שמא ימות הבעל הכהן בעוד שעה, ונמצא שהיא עתה מגורשת ממנו, ובהיותה ישראלית שאינה אשת כהן, היא אסורה באכילת תרומה.

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

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

דף ד - א

רב אחא בר יעקב אמר : יתכן אופן שיעבור בו על "בל תאחר" בנזירות, **בכגון דנדר** להיות נזיר, **והוא** נמצא בזמן קבלת הנזירות **בבית הקברות**, שבהיותו שם אינו נעשה נזיר, משום שבית הקברות הוא מקום האסור בכניסה לנזיר, ואז יתכן לו לעבור בבית תאחר, אם לא יצא מיד מבית הקברות, ויטהר עצמו, ויקבל נזירות. (1)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

שהרי כיון שטימא את עצמו, אינו יכול לקיים מצות תגלחת של נזיר טהור בתום ימי נזירותו, כדין נזיר טהור, אלא עליו לגלח שערות ראשו כיון שנטמא, ואין בתגלחת זו

קיום מצות תגלחת של נזיר טהור, אלא התגלחת הזאת נועדה לסיים את נזירותו הטמאה, כדי להתחיל למנות נזירות טהרה מחדש.

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

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

מר זוטרא בריה דרב מרי אמר: נזיר שטימא עצמו **עובר בבל תאחר קרבנותיו**. שהרי היה עליו להביא בתום ימי נזירותו קרבנות של נזיר טהור, ובכך שטימא עצמו, הוא איחר את הבאתם, עד שיטהר וימנה ימים של נזירות טהרה. (2) ותמהה הגמרא: **וכי מן הכא**, מן ההיקש של נדרים לנזירות **נפקא ליה** לבל תאחר קרבנות הנזיר?

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

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

והוינן בה: **מאי חידוש יש בנזיר?**

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

הרי חטאת חלב [חטאת רגילה נקראת "חטאת חלב", כי היא החטאת השכיחה, שטועה אדם ואוכל חלב בשגגה], **שאינ מתפיסה בנדר**, אלא מתחייב בה אך ורק אם עבר בשוגג על עבירה חמורה [שזדונה כרת], **ועובר עליה בבל תאחר!** ומבארת הגמרא: **אלא מאי חידושיה של נזיר?** -

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

קא משמע לן קרא שיש בל תאחר גם בנזיר.

אך תירוץ זה אינו לכולי עלמא.


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

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

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

ומשנינן: אלא, מאי חידושיה של נזיר לקולא, שבגללו הוצרך הכתוב לומר שאפילו בנזיר יש בל תאחר -

דף ד - ב

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

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

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

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

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

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

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

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

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

והוינן בה: **למה לי היקשא** של נזיר לנדרים שיכול האב להפר נזירות בתו והבעל את נזירות אשתו? -

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

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

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

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

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

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

מיתיבי לשמואל מברייתא, ששנינו בה: א. האומר לחברו **מודר אני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך - הרי זה אסור**.

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

ומשנין: **הכי קתני** בברייתא:

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

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

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

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

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

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

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

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

ומכח קושיה זו חזר שמואל מדבריו:

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

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

טעמא דאמר בלשונו בנוסף ל"מודרני ממך" גם "שאני אוכל לך", או "שאני טועם לך"

- **הוא דרק לו אסור** להנות מחברו, ואילו **חבירו** - **מותר** להנות ממנו!

דף ה - א

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

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

כי הא דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: האומר "מודרני הימד" - שניהן אסורין להנות האחד מן השני.

כי משמעות "מודרני", היא: מודר אני ונכסי

- ממך ומנכסידך.

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

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

הא **תנן** לקמן [מז ב]: האומר "הריני עליך חרם", שהוא לשון הדומה במשמעותה ל"מודרני ממך", אלא שכאן הוא אומר זאת בצורה הפוכה, שאוסר עצמו על חברו.

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

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

ובכל זאת שנינו שם:

רק המודר אסור להנות מן המדיר.

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

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

ועוד מקשה הגמרא ממה ששנינו באותה משנה:

האומר **"את עלי חרם"** - רק הנודר [המדיר] אסור בחברו, אבל מודר לא אסור במדיר! ומשנין: מדובר כאן בכגון **דפריש** ואמר **"ואנא עלך - לא** אסירנא".

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

והרי אי אפשר לומר כך, כי -

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

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

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

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

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

לפי שמשמעות דבריו היא **"אני ונכסי אסורים בך ובנכסידך"**, וכוונתו לאסור הן את עצמו ונכסיו על חברו, והן את חברו ונכסיו על עצמו. (1) אך אם אמר לו: **מודרני הימך - הוא אסור וחברו מותר**.

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

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

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

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

אלא, מעיקרא, הא דאמר שמואל - הכי איתמר:

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

הא אם אמר "מודרני ממך" - אסור אפילו בהנאה.

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

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

והרי לאור זאת, היה שמואל צריך לומר להיפך!

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

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

אלא, הכי איתמר בדברי שמואל:

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

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

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

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

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

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

וכמו כן יתכן כי אמירתו "מופרשני ממך"

- **דלא עבידנא**, שלא אעשה עמך **משא ומתן**, **משמע**. וגם זה אינו נדר.

וכן יתכן שאמירתו "מרוחקני ממך" - **דלא קאימנא**, שלא אעמוד בד' **אמות דילך** שלך, **משמע**. ואין בדבריו נדר.

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

דף ה - ב

והוינן בה: **לימא**, האם לאור דברי שמואל אלו יש לנו לומר, כי **קסבר שמואל** ש"ידים שאין מוכיחות" - **לא הווינן ידים!**

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

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

ומשינן: **אין**, אכן, כך סובר שמואל.

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

דאמר: ידים שאין מוכיחות - לא הווינן ידים.

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

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

"הרי את מותרת לכל אדם".

והיינו, לדעת חכמים, די בנוסח הזה הנכתב בגט, גם אם לא מצויין בגט שהבעל מגרש אותה בגט הזה ממנו.

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

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

ולכן, צריך גם להוסיף בנוסח הגט את הלשון הזאת :

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

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

והעמיד שמואל את משנתנו כרבי יהודה.

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

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

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

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

אמר רבא : לשונה של **מתניתין** - **קשיתיה** ליה לשמואל : **אמאי תאני**, מדוע שנה התנא במשנה "שאני אוכל - לך", "שאני טועם - לך"?

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

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

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

איתמר: ידיים שאינן מוכיחות -

אביי אמר: הוויין ידיים.

ורבא אמר: לא הוויין ידיים.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אביי דאמר כרבנן, ורבא דאמר כרבי יהודה!

ודוחה הגמרא, שלא נחלקו אביי ורבא בכך. אלא -

אמר לך אביי: אנא דאמרי - אפילו לרבי יהודה.

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

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

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

ורבא אמר: אנא דאמרי - אפילו לרבנן.

דף ו - א

עד כאן לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות - אלא גבי גט היות **דאין אדם מגרש את אשת חבירו**. ולכן הלשון של הגט היא לשון כריתות מוחלטת גם אם לא יהיה כתוב "מינאי".

אבל בעלמא, שאין את ההוכחה המוחלטת הזאת - **מי שמעת להו** שידיים שאינן מוכיחות הויין ידיים!?! (1)

מיתיבי לאביי הסובר שידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, מברייתא:

דתניא: האומר "הרי הוא עלי", "הרי זה עלי"

- **אסור, מפני שהוא יד לקרבן.**

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

תיובתא דאביי!

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

וכך יש לך לדייק מהברייתא, ולא תקשה ממנה לדברי :

טעמא דאמר "עלי" - הוא דאסור.

אבל אמר "הרי הוא" בלבד, ולא אמר "עלי"

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

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

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

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

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

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

אלא אימא לתרץ, לאביי, שיש לדייק מלשון הברייתא, כך : **טעמא דאמר "עלי" - הוא אסור וחבירו מותר**, היות ולשון נדר הוא, ורק על עצמו הוא אסור ולא על חברו.

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

מיתיבי לאביי מברייתא אחרת :

תניא בתוספתא [תמורה פרק ג]: האומר על בהמה **"הרי זו חטאת"**, או **"הרי זו אשם"**

- **אע"פ שהוא חייב חטאת ואשם, לא אמר כלום!**

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

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

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

ותיובתא דאביי דאמר יד שאינו מוכיח הוי יד!

אמר לך אביי: הא ברייתא מני? - בשיטת רבי יהודה היא, דאמר ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים. ומקשינן: **והא אביי, הוא זה דאמר: אנא דאמרי - אפילו לרבי יהודה!**

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

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

והוינן בה: **אלא, לימא, רבא דאמר כרבי יהודה ולא כרבנן! אמר לך רבא: אנא דאמרי אפילו לרבנן!**

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

אבל בעלמא, בעינן ידים מוכיחות.

דף ו - ב

בעי רב פפא: האם יש "יד" לקידושין, או לא? (1) והבעיה של רב פפא היתה אפילו ביד מוכיח (2).

ודנה הגמרא באיזה אופן הסתפק רב פפא:

היכי דמי?

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

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

והספק הוא:

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

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

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

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

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

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

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

הרי **מכלל** זה שתמה רב פפא רק על ידים שאינן מוכיחות, ולא תמה כך על ידים מוכיחות, אתה למד **דסבירא ליה לרב פפא דיש יד** מוכיח **לקידושין!**

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

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

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

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

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

וגם בשאלה זו דנה הגמרא כיצד הסתפק רב פפא:

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

ההיא - פיאה מעלייתא היא!

אלא, **כי קא מיבעיא ליה** לרב פפא, **בכגון דאמר "והדין"** [ו"זאת"], **ולא אמר "נמי"**

- **מאי?** מהו דין הערוגה השניה, האם יש יד לפאה והיא נעשית פאה או אין יד לפאה, והיא לא פאה?

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

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

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

והאם אכן כך היא ההלכה?!

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

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

והיינו, מכך שאמרה תורה "פאת שדך" ולא אמרה "פאה בשדך", משמע שאפילו את השדה כולה ניתן להפריש פאה. (3) וממשיכה עתה הגמרא בביאור בעייתו של רב פפא:

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

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

יש יד להפקר, או דלמא אין יד להפקר?

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

ומשנינן: **"אם תמצא לומר"**, קאמר -

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

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

או דלמא שאני צדקה, דצדקה לא חזיא אלא לעניים. אבל הפקר, הוא בין לעניים בין לעשירים. (1)

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

ודנה הגמרא בספק הזה:

היכי דמי?

אילימא דאמר "הדין ביתא ליהוי בית הכסא, והדין נמי" -

ההוא - בית הכסא נמי הוה! אלא, כגון דאמר "והדין ביתא" ולא אמר "נמי"

-

מאי?

האם "הדין" דאמר - והדין נמי בית הכסא.

או דלמא מאי "והדין" - לתשמישא בעלמא קאמר!

ומפסיקה הגמרא את הסבר השאלה כדי לדון בחידוש שבדברי רבינא -

מכלל דבריו של רבינא אתה למד, דפשיטא ליה לרבינא דיש "זימון" לבית הכסא, שייחודו של מקום לבית הכסא אוסרת אותו לקריאת שמע על אף שעדיין לא השתמשו בו.

ותימה, הא מיבעיא ליה דין זה לרבינא, שהסתפק:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

דאם כן לוקה, ניתני: רבי עקיבא מחמיר. אמר רב פפא: באומר לחברו: נדינא מינך שאני אוכל לך -

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

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

במאי פליגי תנא קמא ורבי עקיבא -

באומר לחברו: **מנודה אני לך** -

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

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

ופליגא מימרא זו של אביי על דינו דרב חסדא -

דהוא גברא דאמר **"משמתנא בנכסיה דבריה דרב ירמיה בר אבא"**.

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

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

והיינו, **דקסבר** רב חסדא, שבמשמתנא פליגי תנא קמא ורבי עקיבא, וקאמר שאין לחוש לדברי רבי עקיבא.

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

ומכאן ואילך עוסקת הגמרא בהלכות נידוי:

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

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

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

ואם לא נידהו - ראוי שהוא עצמו יהא בנידוי, כיון שמראה בעצמו שאינו חס על כבוד ה'! (2)

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

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

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

ועניות - נחשבת היא כמיתה!

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

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

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

אמר רבי אבא: הוה קאימנא עמדתי קמיה דרב הונא.

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

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

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

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

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

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

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

ומקשינן: **פשיטא!**

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

ומבאר הגמרא: היכי דמי? - כי הא דמר זוטרא חסידא, כי מחייב בר בי רב שמתא, אם היה אחד מבני בית המדרש חייב נידוי

- היה מר זוטרא משמית נפשיה ברישא, היה תחילה מנדה את עצמו, והדר משמת בר בי רב.

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

דף ח - א

מנין שנשבעין לקיים את המצוה?

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

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

ולפיכך תמהה הגמרא:

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

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

אי אפשר לומר כן. שהרי לא היה לו לרב גידל צורך להביא מקרא זה, מספר תהילים, הנחשב "דברי קבלה", כדי להוכיח את דבריו. אלא, יש לנו לדעת דבר זה מן התורה, מכך שמיעוט התורה "להרע או להיטיב" נאמר רק בפרשת קרבן שבועת ביטוי בלבד, ולא נאמר מיעוט שכזה לענין איסור "לא יחל דברו". (4)

ואם כן תיקשי: מאי קאמר רב גידל!!

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

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

וכך אמר רב גידל: מנין שדבר הגון הוא להישבע כדי לקיים את המצוה, ואפילו הכשרים שנמנעין משבועה, נשבעין הן על כך? תלמוד לומר: "נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך". הרי שאף דוד המלך היה עושה כן. (5) **ואמר רב גידל אמר רב: האומר בלשון שבועה: אשנה (6) פרק זה, או אשנה מסכתא זו - נדר גדול נדר** [שבועה גדולה נשבע] (7) **לאלהי ישראל.**

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

ואם כן תיקשי: **והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא ללמוד תורה, (8) ואין שבועה חלה על שבועה לחייבו קרבן על השבועה השניה אם לא יקיימנה!!** שמא תאמר: "נדר גדול" שאמר רב גידל, אין כוונתו לומר שהיא שבועה גמורה, אלא **מאי קא משמע לן** רב גידל - **דאפילו (9) זרוזי בעלמא**, לזרוז את עצמו ללמוד תורה, דבר גדול הוא -

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

ומשנינן: לעולם "נדר גדול" שאמר רב גידל היינו לומר שהיא שבועה גמורה לכל דיניה, ומה דקשיא לך: והרי מושבע ועומד מהר סיני הוא - **הא קא משמע לן** רב גידל, בכך שחלה השבועה, וזה הוא חידושו:

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

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

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

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

ומשום הכי חייל שבועה עליה.

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

ואמר רב גידל אמר רב :

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

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

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

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

הרי שהקדים הקב"ה את יחזקאל.

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

והוא שיהיו אותם עשרה מאותם **דמתנו הלכתא** [מלמדים גמרא] לאחרים, כי הם הראויים שתשרה שכינה ביניהם (13) - **אבל אם תנו** לעצמם ואינם מלמדים לאחרים - **לא**.

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

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

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

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

אמר שאל **ליה רבינא לרב אשי :**

אם **ידע** החולם **מאן שמתיה** [מי הוא זה שנידהו בחלום], **מהו דלישריה ליה** אותו אדם, [האם אותו אדם יכול להתיר לו לבדו], שהרי כך הוא הדין בכל נידוי, שהמנדה בכחו להתיר לבדו?

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

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

אמר שאל **ליה רב אחא לרב אשי** :

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

אמר ליה רב אשי לרב אחא :

כתיב [ירמיה כג] : "הנביא אשר אתו חלום יספר חלום, ואשר דברי אתו ידבר דברי אמת, מה לתבן את הבר נאם ה", (17) ולמדנו : **כשם שאי אפשר לבר** [תבואה] **בלא תבן** [קש] -

דף ח - ב

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

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

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

אתא בא רבינא **לקמיה דרב אשי**.

אמר ליה [שאל רבינא את רב אשי] :

בעל - מהו שייעשה שליח לחרטת אשתו?

האם יכול הבעל לייצג את אשתו, כאילו היא עצמה באה בפני החכם, מכח הכלל ש"אשתו של אדם היא כגופו", אך שהיא צריכה לבוא בעצמה לפני החכם? (3)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ואגב שהזכירה הגמרא את ההלכה שאין לחכם להתיר נדרים במקום רבו, מוסיפה על כך הגמרא הלכות נוספות:

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

ואגב דאיירי בשמתא, מוסיפה עוד הגמרא: (6)

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

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

מאי מהו ביאור הכתוב **דכתיב** בספר מלאכי [פרק ג] **"וזרחה לכם יראי שמי"**? מי הם הללו שהכתוב קורא אותם **"יראי שמי"**? -

אלו בני אדם, שהן יראין להוציא שם שמים לבטלה. (8)

ומאחר ששפירשה הגמרא את תחילת הפסוק, מוסיפה הגמרא לבאר את המשך הפסוק:
"שמש צדקה ומרפא" -

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

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

דאמר רבי שמעון בן לקיש: אין גיהנם לעולם הבא! (10) לעתיד לבוא, לאחר תחיית המתים, לא יהיו אותם רשעים שנידונו **"לחרפות לדראון עולם"**, (11) נידונין בגיהנם.

אלא בכך יהיו נידונין:

הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה - צדיקים מתרפאין בה.

ורשעים - נידונין בה, שמצטערים מחומה.

צדיקים מתרפאין בה -

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

ולא עוד, אלא שהצדיקים מתעדנין בה.

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

ואילו הרשעים - נידונין נענשים בה!

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

דף ט - א

מתניתין:

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

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

לפי שדרך הרשעים לנדור ולהשבע.

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

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

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

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

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

אך אם אמר **"כנדבותם של כשרים"** - הרי זה **נדר בנזיר ובקרבן**, כיון שהכשרים נודבים קרבנות ונוהגים בנזירות. (1) אך לא הזכיר התנא שבועה של נדבה, לפי שאין הכשרים נשבעים כלל!

גמרא:

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

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

ודלמא הכי קאמר: כנדרי רשעים - לא נדרנא!

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

ומשמעות "כנדרי רשעים הריני" - "הריני בנזירות".

ומשמעות "כנדרי רשעים עלי" - "מקבל אני עלי בקרבן".

ומשמעות "כנדרי רשעים הימנו" - "אסור אני הימנו בשבועה".

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

דלמא "הריני בתענית", קאמר!?

אמר שמואל: מדובר כאן בכגון כשהיה נזיר עובר לפניו. (2) ועוד הוינן בה: כיון שנודר זה לא אמר אם כוונתו להשבע לאכול את הככר או כוונתו להשבע שלא לאכול את הככר, מנין לך שמשמעות "הימנו" היא שלא יאכל מהככר בשבועה? ואולי כוונתו היא הפוכה -

דלמא האומר "כנדרי רשעים הימנו" - שבועה דאכילנא, קאמר!

אמר רבא: מדובר בכגון דאמר "הימנו - שלא אוכל".

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

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

שנינו במשנה: כנדרי כשרים - לא אמר כלום.

כנדבותם - נדר בנזיר ובקרבן.

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

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

דתניא: כתיב בספר קהלת [פרק ה]: א. את אשר תדור - שלם!

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

ודרשו חכמים את שני הכתובים הללו כך:

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

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

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

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

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

דף ט - ב

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

ופרכינן: **והא קתני**: "כנדבותם של כשרים"

- **נדר בניזיר ובקרבן!**

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

ומשנינן: **תני: נדב בניזיר ובקרבן**. והוינן בה: **מאי שנא נודר, דלא?** - **דלמא אתי בה לידי תקלה** שלא יקיים נדרו.

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

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

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

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

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

ומשינן: **סבר לה כשמעון הצדיק**, שמדובר בנזיר כזה שאין לחוש בו -

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

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

אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה בתגלחת הנזיר? אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי, והלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי שהשתקפה במים. ופחז עלי יצרי, לפי שנוכחתי אז כמה אני נאה, ובקש לטורדני מן העולם.

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

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

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

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

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

ופרכין: **אי הכי**, שיש לחוש שמא התחרט בו הנזיר, **אפילו** קרבנות נזיר **טהור נמי** לא יאכל מחמת החשש הזה!! ומשנין: **נזיר טהור לא** חשוד על כך, היות **דאמודי** **אמיד נפשיה דיכול לנדור**.

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

דף י - א

אפילו תימא, תאמר שמשנתנו בשיטת **רבי יהודה** היא -

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

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

ופרכין: **והקתני** בדברי רבי יהודה במפורש: **טוב מזה ומזה - נודר ומקיים!!**

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

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

והוינן בה: **מאי שנא נודר**, **דלא** טוב לו לנדור - כי **דילמא אתי בה לידי תקלה**, באם לא יקיים נדרו.

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

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

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

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

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

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

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

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

מה היו עושין? -

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

רבי שמעון אומר: לא נדרו החסידים הראשונים בנזיר!

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

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

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

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

ומבארת הגמרא:

שמעון הצדיק ורבי שמעון - הא דאמרן.

ורבי אלעזר הקפר ברבי -

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

וכי באיזו "נפש" חטא נזיר זה?

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

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

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

מכאן אמרו חכמים: כל היושב בתענית - נקרא "חוטא"!

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

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

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

מתניתין:

שנינו במשנה בתחילת הפרק "כל כינויי נדרים - כנדרים", ועתה באה המשנה לבאר מה הם הכינויים: **האומר: קונם, קונח, קונס - הרי אלו כינויין לקרבן.**

האומר: **חרק חרף חרף - הרי אלו כינויין לחרם.**

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

והאומר: **שבותה, שקוקה,**

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

הרי אלו כינויין לשבועה.

גמרא:

איתמר: כינויין -

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

רבי שמעון בן לקיש אמר: לשון מיוחדת היא, שבדו שחידשו להם חכמים, להיות נודר בו. (1)

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

וטעמא מאי תקינו רבנן את לשון ה"כינויין" המיוחדת? -

דלא לימא, כדי שאדם ירגיל עצמו, שלא לומר בשעה שהוא נודר "הרי עלי דבר זה **קרבן**", אלא יהיה רגיל לומר "הרי עלי דבר זה כקונם" או "הרי עלי דבר זה כקונח", וכן שאר כינויים.

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

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

אך עדיין הוינן בה: **ולימא,** ויאמר הנודר "הרי עלי דבר זה **קרבן לה**", ומה איכפת לנו שיאמר כך?! ומשנינן: חששו חכמים **דילמא אמר,** שמא יתכוון הנודר לומר "הרי עלי דבר זה לה" קרבן", ויתחיל לומר "הרי עלי דבר זה לה", אך בטרם ימשיך לסיים את לשון נדרו ולומר "קרבן", הוא יחזור מכוונתו לנודר, **ולא אמר "קרבן".**

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

ולכן, תיקנו חכמים את הכינויים לקרבן, לפי שאדם רגיל לומר בשעה שמקדיש דבר לקרבן "הרי זה קרבן לה'", כלשון הכתוב, ויש לחשוש שישתמש במטבע של הלשון הזה גם בבואו לנדור נדר, ושמא יתחרט אחר שיזכיר שם שמים, ולא ינדור, ונמצא שהוציא שם שמים לבטלה.

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

דף י - ב

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

תלמוד לומר [ויקרא א]: **"קרבן לה'".**

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

והדברים קל וחומר הם:

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

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

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

בית שמאי אומרים: כינויי כינויין - אסורין.

ובית הלל אומרים: כינויי כינויין - מותרין. מאי לאו, מאן דאמר [בית שמאי] **שכינויי כינויין אסורין - קסבר** שהכינויין לשון אומות הן, ולכן גם כינויי כינוייהם אסורים, שגם הם לשון אומות.

ואילו **למאן דאמר** [בית הלל] **כנויי כינויין מותרים - קסבר,** שהכינויין הם לשון **שבדו להן חכמים,** ורק כינויין חידשו חכמים, ולא כינויי כינויין.

ודחינן : לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.

אלא, דכולי עלמא סברי שכינויין - לשון אומות הן.

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

ואילו בית הלל סברי : בהני כינויי כינויים, לא משתעי אומות. שאין כנויי הכינויים מעיקר השפה של האומות, אלא יש המשבשים את השפה ומדברים בכינויי כינויים, ואין זו לשון האומות.

ואיבעית אימא, בכך נחלקו :

בית שמאי סברי : גזרינן כינויי כינויין משום כינויין.

ובית הלל סברי : לא גזרינן כינויי כינויין משום כינויין.

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

תני רב יוסף : מקנמנא, מקנחנא, מקנסנא.

היכי דמי כינויי כינויין דחרם ? תני מפשאה : חרקים, חרכים, חרפים.

והיכי דמי כינויי כינויין דנזירות ?

תני רב יוסף : מחזקנא, מנזחנא, מפיחנא.

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

אמר שאל ליה רבינא לרב אשי : קינמא, מאי ?

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

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

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

ומסקינן : תיבעי ! נשארות כל השאלות הללו בספק !

עוד דנה הגמרא :

כינויי כינויין דשבועה, היכי דמי? -

שבואל, שבותיאל, שקוקאל.

ופרכינן: שבואל - הרי שבואל בן גרשום משמע!

אלא כך יש לומר: שבובאל, שבותיאל, שקוקאל.

אמר שמואל: אמר אשיבתא - לא אמר כלום.

אשקיקא - לא אמר כלום.

קרינשא - לא אמר כלום. שנינו במשנה: נדר במוהי - הרי אלו כינויין לשבועה!

ומביאה הגמרא ברייתא המבארת את המשנה:

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

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

מתניתין:

המשנה שלפנינו שונה שלש הלכות בלשונות הנדר.

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

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

ומביאה לכך המשנה ארבע דוגמאות:

האומר לחברו -

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

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

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

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

מה שאוכל לך - יהא כמו קרבן פסול.

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

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

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

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

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

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

ומביאה המשנה מספר דוגמאות לכך :

האומר לחברו -

א. מה שאוכל לך יהא **טמא!**

שמשמעותו, יהא אסור כבשר קרבן טמא.

ב. מה שאוכל לך יהא **נותר!**

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

ג. וכן מה שאוכל לך יהא **פיגול!**

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

בכל אלו חל נדרו, והרי הוא **אסור**.

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

הלכה זאת עוסקת במי שמתפיס בדבר הנדור, הקדוש בקדושת פה, בקדושה הקשורה בענין של קרבן. (2)

האומר: דבר זה [אסור] עלי - **כאימרא** [כטלה של קרבן]. (3)

או **כ**[בהמות קרבן הנמצאות ב] **דירים**, בלשכת הטלאים הסמוכה לעזרה.

או **כעצים**, שני גזרי עצים של המערכה.

או **כאשים**, כאש שעל גבי המזבח. (4)

או **כמזבח**, שמשמעותו כקרבנות המזבח. (5)

או **כהיכל**, שמשמעותו כקרבנות שמזים דם בהיכל.

או **כירושלים**, שמשמעותו כקרבנות הקרבים בירושלים. (6)

או **שנדר באחד מכל הכלים שהם משמשי המזבח**, כגון כף ומחתה ומזרק -

בכל אלו, **אע"פ שלא הזכיר** בדבריו **"קרבן"**

- **הרי זה כמי שנדר**, והתפיס נדרו **בקרבן**.

רבי יהודה אומר: האומר "ירושלים" בלא כ"ף הדמיון - לא אמר כלום. וכפי שיתבאר להלן.

דף יא - א

גמרא:

סברוה, סברו חכמים לומר [וכך גם נשאר במסקנה]: **מאי "לא חולין"?** [לפי גירסת הב"ח, ולפי הר"ן הגירסא היא "לחולין" בפת"ח תחת הלמ"ד, שמשמעותה "לא חולין"]

לא לחולין ליהוי, אלא יהא אסור כמו קרבן!

והוינן בה: **מני מתניתין?**

אי רבי מאיר היא, הא **לית ליה**, אין הוא סובר את הכלל ש"מכלל לאו אתה שומע הן". אלא צריך שיאמר האדם דברים מפורשים. והאומר "לא חולין", כיון שאינו אומר במפורש "קרבן יהיה" - אין בדבריו כלום.

דתנן, רבי מאיר אומר: כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן - אינו תנאי!

ולכן אם יתלה את קיום המעשה בקיום התנאי, אך לא יכפול את התנאי, ולא יחזור ויאמר שאם לא יתקיים התנאי יתבטל המעשה - אין המעשה מתבטל באי קיום התנאי. ולא אומרים "מכלל הן - אתה שומע לאו" [והוא הדין שאין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן].

אלא בהכרח, שמשנתנו בשיטת **רבי יהודה היא**, הסבור שמכלל לאו אתה שומע הן.

אך יש להקשות, מהמשך המשנה, שמובאים בה דברי רבי יהודה:

אימא סיפא: רבי יהודה אומר: האומר "ירושלים" - לא אמר כלום!

ומדסיפא של המשנה **רבי יהודה היא**, מוכרחים אנו לומר שהרישא של המשנה **לאו** בשיטת **רבי יהודה היא!**

כי אם היתה גם הרישא כרבי יהודה, לא היה צורך לומר בסיפא של המשנה "רבי יהודה אומר". שהרי כל המשנה, מתחילתה, היא לפי רבי יהודה.

ומשינן: אכן **כולה** מתניתין - בשיטת **רבי יהודה היא** אמורה.

והכי קתני: האומר כאימרא, כדירים, כמזבח, כהיכל, כירושלים - כיון שאמר זאת בכ"ף הדמיון, הרי זה נדר בקרבן.

וממשיכה המשנה לומר, שדוקא אם אמר דברים אלו בכ"ף הדמיון הוא נאסר. לפי **שרבי יהודה אומר: האומר "ירושלים" גרידא או אימרא גרידא או מזבח גרידא, בלי כ"ף הדמיון - לא אמר כלום.**

ותמהינן: **וכי אמר "כירושלים" - לרבי יהודה, מי מיתסר?**

והתניא, רבי יהודה אומר: האומר "כירושלים" - לא אמר כלום, עד שידור במפורש **בדבר הקרב בירושלים!**

ומשנין: **כולה**, כל משנתנו - בשיטת **רבי יהודה היא**.

ותרי תנאי, שני תנאים הם שנחלקו **אליבא דרבי יהודה**, מהי שיטתו.

התנא של משנתנו סבור שלפי רבי יהודה די בכך שיאמר "כירושלים", לפי שנוסח כזה מוכיח את דעתו של הנודר לאסור כמו דבר הקרב בירושלים.

ואילו התנא של הברייתא סבור שלפי רבי יהודה צריך לפרש דבריו, ולומר "כדבר הקרב בירושלים", ואם יאמר רק "כירושלים" כוונתו היא לעצים ואבנים של ירושלים.

דף יא - ב

תניא:

א. האומר: **חולין, החולין, כחולין** -

בין שהוסיף ואמר: שאוכל לך, שאז פשוט הדבר שלא אסר בדבריו כלום, **ובין שהוסיף על "חולין" ואמר: שלא אוכל לך - מותר**.

זאת, על אף שהיינו יכולים לפרש דבריו שרק מה שלא אוכל לך יהיה חולין, אך מה שאוכל לך יהיה אסור כקרבן.

ב. האומר: **לחולין** [לא חולין] יהיה מה **שאוכל לך - אסור**.

ואם אומר: **לחולין** [לא חולין] מה **שלא אוכל לך - מותר!**

ודנה הגמרא בדברי הברייתא:

רישא של הברייתא - **מני? בהכרח, שבשיטת רבי מאיר היא, דלית ליה מכלל לאו אתה שומע הין**. ולכן, האומר "חולין מה שלא אוכל לך", אין אתה שומע מכלל דבריו כאילו הוא אומר "מה שאוכל לך יהיה כקרבן".

אך, אם כן, שברייתא זו בשיטת רבי מאיר היא אמורה, תיקשי, **אימא סיפא:**

"לחולין מה שלא אוכל לך" - מותר.

והרי לפי רבי מאיר, מי שאומר לשון שכזאת, נעשה כאומר "לקרבן יהא - לפיכך לא אוכל לך", והרי הוא אסור לאוכלו. ואילו הברייתא מתירה לאוכלו!

והראיה שכך סובר רבי מאיר, כי -

והתנן לקמן [יג א]: "לקרבן לא אוכל לך"

- רבי מאיר אוסר.

כי היות ואמר "לא יהיה קרבן מה שלא אוכל לך", משמע מדבריו: אבל מה שאוכל לך - יהיה קרבן.

וקשיא לן: הא לית ליה לרבי מאיר "מכלל לאו אתה שומע הין"! ואמר רבי אבא לתרץ את שיטת רבי מאיר במשנה, שהאומר "לקרבן לא אוכל לך" - נעשה כאומר בפירוש "לקרבן יהא - לפיכך לא אוכל לך". ואין זה שייך לענין "מכלל לאו אתה שומע הין".

ואם כן, **הכא נמי**, בברייתא זו, לפי הכלל שביארנו במשנה להלן בשיטת רבי מאיר, כשאומר "לא חולין לא אוכל לך", **הכי קאמר ליה לחברו:**

לא חולין ליהוי אלא קרבן - לפיכך לא אוכל לך!

ונמצא שחל נדרו. ומדוע התירה הברייתא לאוכלו, והרי העמדת את הברייתא בשיטת רבי מאיר?

ומשנינן: **האי תנא** של הברייתא הזו - **סבר לה כרבי מאיר בחדא, ופליג עליה בחדא:**

סבר לה כותיה דרבי מאיר בחדא - בכך דלית ליה לתנא של הברייתא "מכלל לאו אתה שומע הין".

ולכן אמר ברישא, שהאומר "חולין יהא מה שלא אוכל לך" אינו נאסר, כי לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הין, ואין אנו שומעים אותו כמי שאומר "לקרבן יהא מה שאוכל לך".

ופליג עליה בחדא - בקרבן.

שאינו סבור שמשמעות דברי האומר "לקרבן לא אוכל לך" היא "לקרבן יהא, לפיכך לא אוכל לך!".

ולפיכך הוא מתיר בסיפא, כשאומר "לחולין לא אוכל לך".

רב אשי אמר, לעולם כל הברייתא בשיטת רבי מאיר היא.

ואין להקשות, אם כן, מדוע מתיר רבי מאיר בסיפא, באומר "לחולין לא אוכל לך", והרי לשיטת רבי מאיר במשנה להלן הרי הוא נעשה כמי שאומר "לקרבן יהא - לפיכך לא אוכל לך".

כי **הא**, בברייתא, מדובר בכגון **דאמר "לחולין"**, בניקוד שוו"א תחת הלמ"ד, שאומר במפורש שיהא כחולין מה שלא יאכל. ורבי מאיר סבור שאין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, ולכן אין משמעות של נדר בדבריו.

ואילו **הא**, מה שטענת שלפי רבי מאיר הרי הוא נעשה כמי שאומר "לקרבן יהא - לפיכך לא אוכל לך", יכול להיות רק בכגון **דאמר "לא חולין"** [או לחולין בפת"ח תחת הלמ"ד] - **דאז משמע: לא ליהוי חולין, אלא כקרבן.**

שנינו במשנה: האומר **טהור וטמא, נותר ופיגול - אסור.**

בעי רמי בר חמא: האומר "הרי עלי דבר זה כבשר זבחי שלמים, לאחר זריקת דמים" - מהו? ותמהה הגמרא על הספק: **אי דקאמר מפורשות בהדין לישנא - הרי ודאי בהיתרא קא מתפיס!** שהרי לאחר זריקת הדמים מותר בשר זבח השלמים באכילה, והרי הוא מתפיס בדבר המותר, ואין הוא נאסר.

אלא, הספק הוא בכגון **דמחית שמביא בשר זבחי שלמים** לאחר זריקת דמים, **ומחית**, ומביא בשר חולין או ככר **דהיתרא גביה**, שם אותו לידו, **ואמר** על בשר החולין או על ככר ההיתר: "זה כזה" -

והספק הוא, **מאי?**

האם **בעיקרו**, באיסור שהיה בעבר על בשר זבח השלמים, לפני זריקת הדם, הוא **קא מתפיס**, וחל נדרו.

או דילמא, **בהיתרא** של בשר השלמים עכשו, משנזרק הדם, **קא מתפיס.**

שהרי לא אמר בלשונו מה היא כוונתו. (1)

אמר רבא, תא שמע ממשנתנו, ששנינו בה: האומר **נותר ופיגול - אסור.**

[דף יב - א](#)

והא בשר נותר ופיגול - לאחר זריקת דמים הוא! שהרי כל זמן שלא נזרק הדם אין הבשר נאסר בפיגול ובנותר.

וכיון שהוא נאסר בנדר על ידי התפסתו בבשר פיגול ונותר, מוכח שהוא מתפיס בעיקרו של הבשר, שהיה אסור לפני זריקת הדם באכילה מדין קרבן. כי אם הוא מתפיס באיסור פיגול ונותר, אין זה מתפיס בדבר הנדור אלא בדבר האסור. שהרי איסור אכילת בשר קדשים כשהוא פיגול או נותר אינו איסור הנובע מנדר אלא מהפסול בבשר הקרבן.

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרבא: לעולם בהיתר של עכשיו הוא מתפיס, ואין ממשנתנו ראייה שהוא מתפיס במעיקרא.

כי אפשר לומר שמשנתנו מדברת במתפיס **בנותר של בשר עולה**, שאינו נותר בזריקת הדם לאכילה, אלא הוא צריך להיות מוקטר על המזבח, ואיסור אכילתו הוא הן מחמת היותו קרבן, והן מחמת היותו "נותר". (1)

אמר ליה רבא: אם כן, שמדובר במשנתנו במתפיס בבשר עולה, **ליתני "כבשר עולה"**! שהרי בעולה אין חילוק באיסור האכילה בין בשר עולה שהוא כשר להקרבה ובין בשר עולה שהוא פיגול ונותר, כיון שלעולם בשר עולה אסור באכילה כבשר קרבן, ולמה נקט התנא "נותר ופיגול"!!

אמר ליה רב הונא בריה דרב נתן לרבא: התנא בלשון של **"לא מיבעיא"**, **קאמר**.

לא מיבעיא מתפיס בבשר עולה, דאסור, דהא בקרבן קא מתפיס.

אבל מתפיס **בנותר ופיגול דעולה** - **איצטריכא** לחדש שאסור.

כי **סלקא דעתך אמינא** שהמתפיס בבשר עולה שהוא נותר או פיגול, ואומר "זה כזה"

- כוונתו לומר **"כאיסור נותר"**, או **"כאיסור פיגול"**, ואז **הוה ליה כמתפיס בדבר האסור**, ולא בדבר הנדור, **ולא מיתסר**.

קא משמע לן שאסור, מפני שזה מתפיס בקרבן ולא באיסור, היות וגם האיסור של פיגול או נותר הוא מפני היותו קרבן, והוה לה מתפיס בדבר הנדור. (2)

מיתבי לרב הונא בריה דרב נתן, הסובר שבהיתרא דהשתא קמתפיס, ולא בקרבן דמעיקרא, מהא דתניא:

איזהו "איסור" האמור בתורה בפרשת נדרים ["לאסור איסור"]?

כגון מי שאמר:

הריני שלא אוכל בשר, ושלא אשתה יין - כיום שמת בו אביו [אביו].

או **כיום שמת בו רבו** [רבי].

או **כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם** [צום גדליה].

או **כיום שראיתי ירושלים בחורבנה**.

ואמר שמואל על ברייתא זו: **והוא, שכבר היה נדור באותו היום** של השנה שמת בו אביו.

והניחה הגמרא שפעם אחת בלבד, ביום שמת אביו, הוא נדר שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אבל במשך השנים הבאות הוא היה אוכל ושותה ביום השנה לפטירת אביו.

ועוד הניחה הגמרא, שאם אמר הנודר "הריני שלא אוכל בשר ולא אשתה יין ביום השנה לפטירת אבי כשם שנדרתי שלא לאכול בשר ולא לשתות יין ביום שמת בו אביו", פשוט הדבר שהוא אסור ואין צורך לומר זאת.

ואם כן, יש לדון בדברי שמואל המבאר את הברייתא: **היכי דמי**, באיזה אופן מדברת משנתנו? -

לאו, האם לא מדובר בה, **בכגון דקאי**, שעומד הנודר, כמה שנים אחר פטירת אביו, **בחד בשבא דמית ביה אבוה**, ביום ראשון בשבת, שהוא "יום השנה" לפטירת אביו ["יום ראשון" הוא רק דוגמא של תאריך], ואומר "הריני שלא אוכל בשר ולא אשתה יין כמו ביום השנה לפטירת אביו", וחל נדרו, **אע"ג דאיכא ממותו של אביו עד עתה, טובא**, הרבה ימי השנה של אביו **בחד בשבא**, שהיו ימי השנה **דהיתרא**, שלא נדר להתענות בהם, ובכל זאת **קתני "אסור"**.

שמע מינה, בעיקר האסור, שהיה בעבר, **הוא מתפיס**, ולא בהיתרא דהשתא קמתפיס!

והרי זו ראייה לרבא, וקושיה לרב הונא בריה דרב נתן.

ודוחה הגמרא, שאין מכאן ראייה שהוא נאסר מחמת שבעיקרא קמתפיס, אלא הא דאמר **שמואל - הכי איתמר**:

אמר שמואל: והוא שהיה נדור ובא מאותו היום ואילך, בכל "יום השנה" לפטירת אביו, וברור שהוא מתפיס ביום השנה האסור בנדר, כי אין כאן כלל אפשרות להתפיס בהיתר.

אמר רבינא, תא שמע מהא ששנינו במשנה בתחילת פרק שני [יג ב]:

זכותם של הכהנים לקבל "תרומה" מן התבואה, ו"חלה" מן העיסה.

כמו כן יש זכות לכהנים לקבל "תרומת לחמי תודה", שהיא ארבעה לחמים מתוך ארבעים הלחמים שמביא עמו למקדש מי שמקריב קרבן תודה.

ארבעים לחמי התודה עשויים מארבעה סוגי לחם, עשרה לחמים מכל סוג:

עשרה לחמי חמץ. עשר חלות שלא החמיצו. עשרה ריקים [כעין מצות שלנו]. ועשר חלות רבוכות, שחולט הבצק שלהם תחילה במים רותחים, ואחר כך אופים ממנו חלות "רבוכות".

הכהן מקבל "תרומת לחמי תודה" שהם ארבעה לחמים, לחם אחד מכל אחד מארבעת הסוגים.

התרומה והחלה נחשבים לדבר האסור ולא לדבר הנדור, כי אין הפרשת התרומה והחלה נחשבים לנדר, ולכן אי אפשר להתפס בהן נדר.

ואילו תרומת לחמי תודה, שהיא חלק מהקרבן, נחשבת לדבר הנדור, ואפשר להתפס בה נדר.

האומר: דבר זה עלי **כחלת אהרן**, הניתנת לכהנים, **וכתרומתו - מותר**. היות ואינו מתפס בדבר הנדור, אלא בדבר האסור [לישראל בלבד לאוכלו].

ומדייק רבינא: **הא** אם אומר "**כתרומת לחמי תודה**" - **אסור**.

דף יב - ב

והא תרומת לחמי תודה מארבעים הלחמים - רק **לאחר זריקת דמים היא** נעשית, שאז פוקעים כל איסורי הקרבן, ואז היא נהיית מותרת באכילה לכהנים, ולכן נוהגים להפריש את תרומת לחמי תודה רק לאחר זריקת הדם.

ומשנזרק הדם, שוב אין הלחמים אסורים מחמת "דבר הנדור" כדין קרבן, אלא רק משום "דבר האסור" לישראל, כמו תרומה מהתבואה, הנחשבת לדבר האסור ולא לדבר הנדור, שהיא מותרת באכילה לכהנים ואסורה לישראל.

ואם כן, בהכרח שהמתפס בתרומת לחמי תודה נאסר רק משום שבעיקרא הוא מתפס, דהיינו, בלחמי התודה לפני זריקת דמים, שאז הם אסורים באיסור אכילה של קרבן לפני

זריקת הדם, מחמת היותם לחמי קרבן תודה, ודינם כקרבן, שאיסורו הוא בגדר דבר הנדור, ולכן אפשר להתפיס בהם!

ודוחה רב הונא בריה דרב נתן את הראיה:

אימא, יש לתקן את האמור, ובמקום "תרומת לחמי תודה" יש לגרוס: **כתרומת הלשכה**.

דהיינו, השקלים שהיו "תורמים" אל תוך שלש קופות מתוך כל הכסף הנמצא ב"לשכה" [בעזרה, ליד המקדש].

בלישכה היו מרכזים את כל השקלים שהתקבלו מידי שנה בשנה מתרומת מחצית השקל של עם ישראל, ובכסף שבקופות, ש"נתרם" מתוך כל השקלים שבלשכה, היו קונים את קרבנות ציבור.

ונמצא, שהמתפיס ב"תרומת הלשכה", אמנם בהשתא קא מתפיס, בממון שיש בו עתה קדושת קרבן, שהוא דבר הנדור, ולכן הוא **אסור**.

אך מקשה הגמרא:

אבל המתפיס בתרומת לחמי תודה, מאי? מה דינו, לדעתך, שבדהשתא קמתפיס? - **מותר**. שהרי עתה אין הלחמים קדושים בקדושת קרבן.

אם כן, תיקשי, **ליתני** במשנתנו המתפיס בתרומת לחמי תודה לאחר זריקת הדם, מותר.

ויש חידוש בדבר זה יותר מהדין שהמתפיס בתרומה או בחלה מותר - שעל אף שמעיקרא היו הלחמים הללו קדושים בקדושת קרבן, שהיא "דבר הנדור", בכל זאת לא נאסר הדבר שהוא מתפיס עתה בתרומת הלחמים. כיון שבדהשתא קמתפיס, ועתה אין בלחמים שנתרמו קדושת קרבן, אלא יש בהם רק דין אכילה, שיהיו מותרים באכילה לכהנים ולא לישראל.

וכל שכן, שהמתפיס בתרומתו שתרם מהתבואה, מותר, כיון שתרומת תבואה מעולם אינה דבר הנדור. כי גם מעיקרא, בהיות התבואה טבל, היא לא היתה נחשבת כדבר הנדור אלא דבר האסור!

ומשינין: לחמי תרומת תודה נכללים גם הם במה שאמרה המשנה לקמן "כחלת אהרן וכתרומתו".

והא קא משמע לן המשנה שהכלילה אותם בכלל תרומה, שתרומת לחמי תודה - בכלל תרומתו היא!

ואיבעית אימא: תרומת לחמי תודה, נמי

- אפשר שקודם זריקת דמים היא נעשית.

וכגון, דאפרשינהו ללחמי התרומה מלחמי התודה עוד בזמן הלישה של הבצק, שאז עדיין לא נזרק הדם של זבח התודה, ונמצא שלחמי התודה היו קדושים בקדושת קרבן, שהוא דבר הנדור.

ומוכיחה הגמרא שיש אפשרות להפריש בשלב כה מוקדם את תרומת לחמי התודה -

וכי הא דאמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: לחמי תודה שאפאן בארבע חלות מארבעת הסוגים של לחמי תודה - יצא.

ועתה דנה הגמרא בדברי שמואל, ומוכיחה שבהכרח יש להעמיד את דבריו בכגון שהפריש את לחמי התודה בשעת לישה:

והוינן בדברי שמואל, **והכתיב "ארבעים לחמים"**, וכיצד אמר שמואל שאפשר לאפות את לחמי התודה בארבע חלות! ויש לבאר את דבריו, כי זה שצריך לאפות ארבעים לחמים נפרדים הוא רק דין לכתחילה לקיום המצוה. אבל בדיעבד, יוצאים ידי חובה אפילו כשאופים אותם בארבע חלות.

אלא שעדיין יש להקשות על דברי שמואל:

הכיצד יתכן לאפות ארבע חלות מארבע סוגים ולצאת בכך ידי חובה בדיעבד? **והא בעי למשקל תרומה!** הרי יש צורך לקחת מתוך לחמי התודה ארבע לחמים לתרומת לחמי תודה [שחייב להפריש מכל עשרה לחמים לחם אחד], וכיצד אפשר לקחת תרומה של ארבעה לחמים מתוך ארבע חלות?!

וכי תימא דשקיל, שמא תאמר לתרץ, שהוא יכול לקחת **חדא ריפתא**, לחם אחד מתוך ארבעת החלות ולהפרישו כתרומה **על כולה**.

אי אפשר לומר כך. כי יוצא שהלחם שהוא מפריש תרומה הוא רק סוג אחד של לחם מתוך ארבעת הסוגים של תודה -

והתנן: כתיב בתרומת לחמי תודה [ויקרא ז'] **"אחד מכל קרבן"** - מלמד הכתוב **שלא יטול מקרבן אחד ויפרישנו על חברו!**

אלא יטול מכל אחד ואחד מארבעת הסוגים של לחמי תודה לחם מהסוג ההוא -

וכי תימא דשקיל, שמא תאמר לתרץ את דברי שמואל, שהוא יחתוך **פרוסה מכל חד וחד** מארבעת הלחמים, ויתרום את ארבעת הפרוסות מארבעת הסוגים על ארבעת הלחמים.

אי אפשר לומר כך. כי -

והתנן: "אחד" - שיטול תרומה לחם אחד שלם - שלא יטול פרוסה!

אלא, בהכרח, שדברי שמואל אמורים בכגון **דאפרשינהו** לחלות התרומה של לחמי תודה, בשעת **לישה**, בעודו לש את העיסה.

דשקיל חדא חתיכת בצק מעיסת חלת **החמץ**, **וחדא** חתיכת בצק **מן** עיסת **החלות**, **וחדא** חתיכת בצק **מן** עיסת **הרקיקים**, **וחדא** חתיכת בצק **מן** עיסת **הרבוכה**.

והיינו, שנוטל חתיכת בצק מכל אחת מארבעת החלות, שאז אין נחשבת חתיכת הבצק בגדר "פרוסה" מתוך לחם, ומפריש תרומת לחמי תודה את ארבע חתיכות הבצק מארבע סוגי העיסות לתרומה.

ואחר כך הוא אופה את ארבעת העיסות כארבע חלות תודה מארבע סוגים.

וכמו כן הוא אופה לחוד את ארבעת הבצקים שבידו כארבעה לחמים של תרומת לחמי תודה.

ונמצא, שיש בידו ארבעה לחמים אפויים כתרומה, ואין בהם חסרון של "פרוסה".

וכיון שהעמדנו את דברי שמואל שהפריש את חלות התרומה של לחמי תודה עוד בהיותן בצק, בשעת לישה, הרי מצינו שמפרישים תרומת לחמי תודה עוד לפני זריקת דם זבח התודה.

ועתה דנה הגמרא, האם המחלוקת בין רבא לרב הונא בריה דרב נתן אם בעיקרא הוא מתפיס או בדהשתא הוא מתפיס, היא מחלוקת תנאים:

לימא כתנאי? -

דתניא: האומר: **הרי עלי כבכור** -

רבי יעקב אוסר, ורבי יהודה מתיר.

והוינן בה: **היכי דמי? באיזה אופן נחלקו?**

אי נימא שמדובר בברייתא במי שמתפיס בשר או ככר לחם ואומר במפורש שהוא מתפיס בבשר בכור לפני זריקת דמים - מאי טעמא דמאן דשרי? והרי בכור קרבן הוא, ונמצא מתפיס בקרבן! (1)

ואי במתפיס במפורש בבשר בכור לאחר זריקת דמים שמותר באכילה - מאי טעמא דמאן דאסר?

אלא, לאו, מדובר בברייתא, בכגון:

דף יג - א

דמחית שמביא בשר בכור, ומחית בשר זהה מצדו השני, ומניחו גביה, לידו.

ואמר על בשר ההיתר "זה - כזה!"

ומחלוקת תנאי היא, אם הוא מתפיס במעיקרא, בבשר הבכור לפני זריקת הדם, כשהיה אסור באכילה לכל אדם מחמת קדושת הקרבן, ואסור. או שהוא מתפיס בדהשתא, בבשר הבכור לאחר זריקת הדם, כשהוא מותר באכילה לכהנים, והוא מותר!

ודחינן: לא בכך נחלקו רבי יעקב ורבי יוסי.

אלא, דכולי עלמא הוא מתפיסו, אפילו אם סתם דבריו, בבשר בכור לפני זריקת דמים.

ומאי טעמא דמאן דשרי? והרי בכור, קרבן הוא!?

היות ואמר קרא בפרשת נדרים [במדבר ל] "איש כי ידור נדר לה" - מלמד הכתוב בכפל לשונו "כי ידור נדר", שלא חל הנדר בהתפסה, עד שידור ויתפיס אותו בדבר הנדור.

לאפוקי להוציא בכור - דדבר האסור הוא! כי בכור הוא קדוש מרחם, מאליו, ואין הוא דבר הנדור בידי אדם!

ואילו מאן דאסר, סבר:

כיון שאמר קרא "כי ידור נדר לה" - לימד הכתוב "לה", לרבות מתפיס בדבר האסור.

ומבארת הגמרא :

ומאן דשרי [היות והתפיס בדבר האסור ולא בדבר הנדור] - זה שאמר הכתוב "לה", מאי עביד ליה?

מיבעי ליה, צריך את היתור "לה" - למתפיס בבשר חטאת ואשם.

והוינן בה: ומה ראית לרבות את המתפיס בבשר חטאת ואשם, ולהוציא את המתפיס בבכור? ומשנינן: מרבה אני חטאת ואשם - שהוא מתפיס בנדר.

ומוציא אני את הבכור - שהוא קדוש ממעי אמו.

ומאן דאסר סבר, בכור נמי - מתפיסו בנדר הוא, כי בנוסף לקדושתו מרחם, שהיא קדושה הבאה מאליה, יש בו גם קדושה הבאה מכח הקדשתו של אדם!

דתניא, משום רבי אמרו: מנין למי שנולד לו בכור בתוך ביתו, שמצוה על בעליו להקדישו בעצמו, ולומר "הרי זה קדוש בבכורה", על אף שהוא כבר קדוש מאלו מן התורה?

שנאמר [דברים טו] "הזכר - תקדיש".

ואם כן, גם בכור הוא דבר הנדור, שהרי הקדישו בעליו.

ומאן דשרי, סבר, הרי גם כי לא מקדיש ליה בעליו לבכור - מי לא מיקדיש הבכור מאליו, בשעת לידתו?

ולכן המצוה להקדישו אינה עושה אותו ל"דבר הנדור", לפי שאין תוספת קדושה בהקדשת האדם אותו, אלא יש מצוה גרידא לבעליו, לומר בפיו שיהא הבכור קדוש בבכורה. (1)

שנינו במשנה: האומר כאימרא, כדירים הרי זה אסור.

תנא בברייתא:

אימרא, לאימרא, כאימרא.

דירים, לדירים, כדירים.

עצים, לעצים, כעצים.

אישים, לאישים, כאישים.

מזבח, למזבח, כמזבח.

היכל, להיכל, כהיכל.

ירושלים, לירושלים, כירושלים.

בכולן, אם הוסיף ואמר: שאוכל לך - אסור.

אך אם הוסיף ואמר: לא אוכל לך - מותר.

והוינן בה: **מאן שמעינן ליה דלא שני ליה בין האומר אימרא ובין האומר לאימרא או כאימרא, שבכולן חל הנדר, גם אם אינו מוסיף את כ"ף הדמיון? -**

רבי מאיר היא! שהרי לרבי יהודה אם לא הוסיף את כ"ף הדמיון לא אמר כלום.

אם כן, אימא סיפא: וכולן, אם הוסיף ואמר: לא אוכל לך - מותר.

וזה שלא כרבי מאיר, כי -

והתנן: **"לקרבן לא אוכל לך" - רבי מאיר אוסר.**

ואמר על כך רבי אבא: נעשה כאומר "לקרבן יהא - לפיכך לא אוכל לך"!

ואילו משנתנו מתירה אותו באכילה.

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא, משנתנו מדברת בענין דאמר: "לא אימרא לא אוכל לך". שאז מותר לרבי מאיר, היות ואינו סבור ש"מכלל לאו אתה שומע הן".

ואילו **הא דאמר רבי מאיר שאסור, הוא בענין דאמר: "לאימרא [בשווי"א תחת הלמ"ד] לא אוכל לך".**

מתניתין:

א. האומר: קרבן עולה, מנחה, חטאת, תודה, שלמים - שאני אוכל לך!

אסור, על אף שלא הוסיף את כ"ף הדמיון.

רבי יהודה מתיר, עד שיוסיף את כ"ף הדמיון.

ויש חידוש בדברי רבי יהודה, שלא אומרים בהם "שמם מורה על איסורם", ואינם דומים לאומר "פיגול" או "נותר" בלי כ"ף הדמיון, שבהם אף רבי יהודה אוסר היות ושמם מוכיח עליהם שכוונתו לאיסור.

ב. האומר: **הקרבן, כקרבן, קרבן - שאוכל לך**.

אסור אפילו בלי כ"ף הדמיון.

ג. האומר **לקרבן לא אוכל לך - רבי מאיר אוסר**.

גמרא:

קתני במציעתא של המשנה:

קרבן, הקרבן, כקרבן שאוכל לך - אסור.

סתמא תנא "קרבן" - **כרבי מאיר, דלא שני ליה בין "אימרא" לבין "כאימרא"**.

ופרכינן: **אי רבי מאיר היא, תיקשי הא דקתני בדוגמא הנוספת: הקרבן שאוכל לך - אסור**.

והתניא: מודים חכמים [רבי מאיר] לרבי יהודה, באומר הא קרבן, והא עולה, והא מנחה, והא חטאת שאוכל לך - שמותר, לפי שלא נדר זה אלא בחיי קרבן!

דף יג - ב

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא, שמודה רבי מאיר לרבי יהודה שמותר, מדובר בכגון דאמר זאת בשתי תבות "הא קרבן", ומהטעם שתבאר הגמרא בסמוך.

והא שנחשב הדבר שמתפיס בקרבן, בכגון **דאמר** זאת במילה אחת, **"הקרבן"**, שמשמעותה היא **"כקרבן"**.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** האומר **"הא קרבן"** אין זה נדר? -

היות ובאומרו **"הא קרבן"** - **"חיי קרבן"**, **קאמר**, ואין זה מתפיס בדבר הנדור.

ועתה באה הגמרא לבאר את מה **דקתני** בסיפא של משנתנו: **"לקרבן לא אוכל לך - רבי מאיר אוסר"**.

והניחה הגמרא שמשמעות דבריו היא: לא קרבן יהא מה שלא אוכל לך, ומכלל דבריו אלו משמע **"מה שאוכל לך - יהיה קרבן"**.

והוינן בה: **והא לית ליה לרבי מאיר** את הכלל ש**"מכלל לאו אתה שומע הן"**!?

ומשנינן: **אמר רבי אבא: נעשה דיבור זה, כאומר "לקרבן יהא - לפיכך לא אוכל לך"**.

מתניתין:

במשנה זו מתבאר יסוד חדש בנדרים, שאדם יכול לאסור על עצמו את איבריו, מלעשות בהם שימוש - כמו שהוא יכול לאסור על עצמו את השימוש בחפצים שלו.

כגון, לאסור על עצמו את פיו מלעשות בו שימוש של דיבור.

וכמו כן, הוא יכול לאסור על עצמו מלעשות שימוש באבריו כלפי חברו, כגון שיכול לאסור על עצמו את פיו, מלדבר בו עם חברו.

האומר לחבירו: "קונם פי מדבר עמך",

או האומר **"קונם ידי עושה עמך"**,

או האומר **"קונם רגלי מהלכת עמך"** -

אסור לו לדבר עמו, או לעשות עמו או ללכת עמו.

ובגמרא למסקנה, יבואר, שאף על גב שאין אדם יכול לאסור על עצמו בנדר עשייה או פעולה, אלא רק יכול לאסור חפץ עליו, בכל זאת חל נדרו שלא ידבר עמו ולא יעשה עמו ולא יהלך עמו.

כי משנתנו מדברת שהוא אסר על עצמו את פיו, מלהשתמש בו לדבר עם חברו, או שאסר על עצמו את ידיו מלהשתמש בהם עבור חברו, או שאסר על עצמו את רגליו מלהשתמש בהם להלך עמו.

גמרא:

תחילה הניחה הגמרא, שכוונת משנתנו היא לומר שיכול האדם לאסור את עצמו בנדר מלדבר עם חברו, או לעשות עמו או להלך עמו.

ורמינהו סתירה לכך, ממה ששנינו בתוספתא [נדריס פרק א, וכן במסכת שבועות כה א]:

יש חומר בשבועות מבנדריס, ויש חומר בנדריס מבשבועות.

ומבארת הברייתא שם: **חומר בנדריס מבשבועות** -

שהנדריס חלין אפילו **על המצוה**, לבטל את קיומה כשם שהם חלים בדבר שהוא **רשות**.

כגון אדם האוסר על עצמו בקונם לשבת בסוכה - אסור לו לשבת בסוכה, על אף שהוא מבטל בכך מצות ישיבת סוכה.

מה שאין כן בשבועות, שאינן חלות לבטל את המצוה. שהנשבע שלא לשבת בסוכה לא חלה שבועתו.

וחומר בשבועות מבנדריס - **שהשבועות חלות** בין **על דבר שיש בו ממש**, ובין על דבר **שאינן בו ממש**.

מה שאין כן בנדריס!

שהנדר יכול לחול אך ורק על דבר שיש בו ממש. ולכן האומר "קונם שלא אדבר עמך", לא חל הנדר, כי אין לו דבר ממשי שיוכל לחול עליו. אבל אם אומר לו "קונם פי מלדבר עמך", חל הנדר על פיו, שהוא דבר שיש בו ממש.

וכיון שאין הנדריס חלים על דבר שאין בו ממש, הרי זה סתירה, לכאורה, למשנתנו, האומרת שיכול האדם לאסור את עצמו מלדבר או לעשות או ללכת!

אמר רב יהודה: משנתנו מדברת **באומר "יאסר פי - לדיבורי"**, "יאסרו ידי - למעשיהם", "יאסרו רגלי - להילוכן", שבכך הוא מטיל איסור חפצא על איברי גופו, שיהא הוא אסור להשתמש בהם.

ואיברי גופו הם דבר שיש בו ממש, והם נעשים כלפיו חפצא של איסור לענין הדברים שאסר אותם עליו.

דיקא נמי, דקתני במשנתנו "קונם פי מדבר עמך", שאוסר את פיו, שיש בו ממש, ולא קתני "קונם שאני מדבר עמך", שהוא דבר שאין בו ממש.

הדרן עלך כל כינויי

פרק שני - ואלו מותרים

מתניתין:

במשנה זו מתבאר היסוד - שאפשר להתפיס נדר רק ב"דבר הנדור" ולא ב"דבר האסור".

מקור הדין התבאר בפרק הקודם [בעמוד הקודם], מכפל הלשון "כי ידור נדר". (1)

ונאמרו בראשונים כמה הגדרות ל"דבר הנדור".

יש המגדירים אותו שהוא דבר שקדושתו באה על ידי פיו של האדם ולא באה מאליה. (2)

יש המגדירים אותו כדבר שיכול לבוא בנדר ונדבה, מבלי שיהיה חייב לעשותו. או אפילו אם הוא חייב לעשותו, אבל הוא בא מחמת נדרו או נדבתו. (3)

אבל המתפיס בדבר האסור מאליו, שהתורה אסרתו והוא לא בא כתוצאה מדיבור האדם, אין הנדר חל. (4)

משנתנו מתחלקת לשניים.

בחלקה הראשון היא מבארת את דין המתפיס נדרו בדבר האסור, שאינו חל כלל, ואינו צריך התרה אפילו לא מדרבנן.

ואילו בחלקה השני, מבארת המשנה תקנת חכמים הנוהגת רק במקרים מסויימים, כגון בנודר הנאה מאשתו, שחייבו את המתפיס בדבר האסור להשאל על נדרו, מדרבנן. ועד שישאל עליו, הוא אסור בה מדרבנן כאילו חל הנדר.

החלק הראשון:

ואלו הם ה"נדריים" המותרין, שאין הדיבור בנוסח של נדר אוסר את ה"נודר" כלל, כיון שהיתה התפסת הנדר בדבר האסור ולא בדבר הנדור -

האומר לחברו: **חולין שאוכל לך**.

ודין זה יתבאר בגמרא, לאיזה צורך השמיעתו המשנה.

או האומר לחברו: **כבשר חזיר** שאוכל לך.

או **כעבודת כוכבים** שאוכל לך.

או **כעורות** של בהמות, שהיו תקרובת לעבודה זרה, שהם **לבובין**.

והיינו, שהיו העורות מנוקבים כנגד לב הבהמה, לפי שהיו עובדי העבודה זרה נוהגים לנקב את עור הבהמה בחייה כנגד לבה, ומוציאים משם את לב הבהמה, בעודה בחיים, כדי להקריבו לעבודה זרה.

ועורות אלו אסורים בהנאה, מחמת היותם עורות בהמות שהוקרבו כתקרובת עבודה זרה.

או **כנבילות וטריפות**, או **כשקצים ורמשים**.

או **כחלת אהרן וכתרומתו** (5) -

בכל אלו - **מותר**, היות והוא מתפיס בדבר האסור ולא בדבר הנדור.

החלק השני: **האומר לאשתו "הרי את [אסורה] עלי כמו שאימא שלי אסורה עלי"** - לא חל נדרו מן התורה, לפי שהתפיס בדבר האסור.

אך בכל זאת תיקנו חכמים שינהג כאילו חל הנדר, וישאל עליו.

וטעמו של דבר שהחמירו חכמים לתקן בנדר זה יותר משאר נדרים שהתפיסם בדבר האסור, לפי שרגיל אדם להדיר את אשתו כאשר הוא כועס עליה, ואם נתיר לו כשמתפיס בדבר האסור, הוא יבוא גם להתיר לעצמו כשיתפיס בדבר הנדור.

ועל אף שאין הנדר חל מן התורה אלא רק מדרבנן, בכל זאת החמירו בו, שבבואו להשאל על נדרו, לא יהיו פותחים לו פתח בכבוד אמו, לשאול אותו "אילו היית יודע שהתפסה באמך אינה לכבודה לא היית נודר", וכמו שמחמירים שלא להזדקק לפתח של כבוד אבא ואמא בנדר דאורייתא.

אלא, יהיו **פותחין לו פתח ממקום אחר**, דהיינו, ימצאו סיבה אחרת לתלות בה, שאילו היה יודע אותה הוא לא היה נודר - כדי להתיר את נדרו.

וכל עוד לא נשאל על נדרו, היא אסורה עליו, כדי **שלא יקל ראשו לכך**.

גמרא:

מדייקת הגמרא מלשון משנתנו, שפתחה ואמרה "ואלו מותרים - חולין שאוכל לך", שהוא דבר שאין בו כל חידוש, ובהכרח שכוונת משנתנו היא לבוא וללמד:

טעמא שהם מותרים, היות **דאמר "חולין שאוכל לך"**.

הא אם **אמר "לחולין שאוכל לך"**, בפת"ח מתחת ללמ"ד - **משמע "לא לחולין ליהוי"**

- **אלא קרבן**", והרי אלו אסורים.

והוינן בה: **מני** מתניתין?

דף יד - א

אי רבי מאיר היא - **הא לית ליה** לרבי מאיר את הכלל ש"מכלל לאו אתה שומע הן!

ואלא שמא תאמר, משנתנו בשיטת **רבי יהודה** היא -

אי אפשר לומר כך, כי אם כן **היינו רישא!** הרי נשנו כבר הדברים האלה במשנה בפרק הקודם [י ב], "לחולין שאוכל לך - הרי זה נדר בקרבן", ולמה היה צריך כאן התנא לחזור ולשנות שוב את דברי רבי יהודה אלו.

ומשנינן: **אידי**, אגב **דקתני** במשנתנו **כבשר חזיר, כעבודת כוכבים**, מותר, מפני שאינו מתפיס בדבר הנדור, **להכי קתני** גם דין האומר **חולין**.

רבינא אמר תירוץ אחר לשם מה שנה התנא כאן "חולין" -

לפי שהתכוון התנא לחדש שאין כאן צורך להשאל על הנדר כמו שצריך להשאל עליו בסיפא, **והכי קתני** :

ואלו מותרין לגמרי כחולין, ואינם צריכים להשאל על נדרם - המתפיס **כבשר חזיר**, **כעבודת כוכבים**.

אבל האומר לאשתו "הרי את עלי כאמא", צריך להשאל, מדרבנן, על נדרו, ופותחין לו פתח ממקום אחר, כדי שלא ייקל ראשו בנדרים.

והוינן בה: **ואי לא תנא חולין**, האם **הוה אמינא** שגם האומר כבשר חזיר **בעי שאלה?**

ומי איכא לאסוקי על דעתא הכי!? וכי יתכן להעלות זאת על הדעת?

הא, והרי **מדקתני סיפא: האומר לאשתו הרי את עלי כאימא** - פותחין לו פתח ממקום אחר, **מכלל** זה אתה למד, **דרישא** - **לא בעיא שאלה!**

אלא מחוורתא, שחולין - ממילא נסבה.

ועתה מבארת הגמרא את מקור הדין שרק אם מתפיסים בדבר הנדור חל הנדר -

מנהני מילי? -

אמר קרא: [במדבר ל] **"איש כי ידור נדר לה"**.

מכפל הלשון "ידור נדר", אתה למד שאין אפשרות להתפיס בנדר - **עד שידור**, שיתפיס, **בדבר הנדור**. (1)

והוינן בה: **אי הכי**, שמ"ידור נדר" אתה למד זאת, **אפילו המתפיס בדבר האסור נמי יחול נדרו!**

דהא גם באיסור **כתיב** לשון כפול, המלמד על התפסה - שנאמר **"לאסור איסור על נפשו"**!!

ומשנינן: אין ללמוד התפסה בדבר האסור מדברי הכתוב הזה, כי **"לאסור איסור"**, **מבעי ליה** - **לכדתניא** :

דתניא : **איזהו איסור האמור בתורה** : האומר שלא אוכל בשר ביום זה כיום שמת בו אביו, שהיא התפסה בדבר הנדור.

שנינו במשנה : **האומר לאשתו הרי את עלי כאימא**, צריך להשאל עליו, ופותחים לו פתח ממקום אחר.

ורמינהו סתירה לכך מברייתא אחרת :

דתניא : האומר "**הרי את עלי כבשר אימא**", דהיינו, דבר זה אסור עלי כבשר אמי, **כבשר אחותי, כערלה, וככלאי הכרם**" - לא אמר כלום!

אמר תירץ אביי : אמנם **לא אמר כלום מדאורייתא**, ואולם, **צריך** הוא **שאלה מדרבנן**.

רבא אמר : **הא** שלא אמר כלום הוא **בתלמידי חכמים**, שאין לחשוש שיבואו לידי מכשול אם לא יצטרכו לבוא ולהשאל.

הא, משנתנו מדברת **בעם הארץ**.

וראיה לדברי :

והתניא : **הנודר בתורה - לא אמר כלום**.

ואמר על כך **רבי יוחנן** : **וצריך שאלה לחכם**.

ואמר רב נחמן : **ותלמיד חכם - אינו צריך שאלה!**

דף יד - ב

בברייתא להלן, העוסקת במי שנדר בתורה, נחלקו רבותינו האם היא מדברת בנדר, או בשבועה.

המחלוקת ביניהם היא עקרונית, האם ניתן להתפיס נדר של אדם בנדר ובאיסור או בקרבנות האמורים בתורה, או שמא לא תיתכן התפסה אלא בדברים שנעשו, ולא בדברים הכתובים בתורה.

הראשונים [הריטב"א והר"ן] הסוברים שלא ניתן להתפיס נדר במה שכתוב בתורה, מעמידים את הברייתא בשבועה, שמאמת האדם את דבריו בכך שהוא נשבע בתורה. (1)

הביאור בברייתא להלן, נכתב על פי הר"ן והרא"ש, המעמידים אותה בנשבע ולא במתפיס בנדר.

ונאמרו בברייתא שלשה דברים, ברישא, במציעתא, ובסיפא.

תניא:

א. רישא:

הנודר ב"תורה", שהיה ספר תורה לפניו, ואמר "בזו התורה שאעשה, או שלא אעשה, דבר פלוני" - **לא אמר כלום**, כיון שהוא נשבע בגוילין.

ב. מציעתא: אך אם נדר **במה שכתוב בה** - **דבריו קיימין**, כיון שהוא נשבע בשם ה' שבתורה. (2)

ג. סיפא:

ואם אמר "**בה ובמה שכתוב בה**" - **דבריו קיימין**, והרי זאת שבועה.

ודנה הגמרא בלשון הברייתא:

קתני במציעתא "**במה שכתוב בה** - **דבריו קיימין**".

ואם כן, מדוע הוסיף התנא לומר בסיפא "**בה, ובמה שכתוב בה**"?

וכי **צריך למימר** שאם אמר זאת דבריו קיימים?

אמר רב נחמן: לא קשיא.

כך היא משמעות הברייתא:

הרישא של הברייתא והמציעתא מדברות במי שנקט ספר תורה בידו.

ולכן ברישא שהוא נשבע בה, אין דבריו קיימים היות והוא נשבע בגוילים.

ובמציעתא, שהוא נשבע במה שכתוב בה, דבריו קיימים, מפני שנשבע, בעודו מחזיק בה בידו, בשם ה' הכתוב בה.

ואילו בסיפא, מדובר שאינו מחזיק את ספר התורה, אלא הוא מונח לפניו. ואז, אם יאמר רק "במה שכתוב בה" כוונתו היא לגוילים שספר התורה כתוב בהן.

ולכן רק אם יאמר "בה ובמה שכתוב בה", תהיה משמעות דבריו שהוא נשבע בשם ה' הכתוב בה.

וכך חילק רב נחמן :

הא, הסיפא שהוא אומר "בה ובמה שכתוב בה", מדובר בה בכגון **דמחתא אורייתא אארעא**, שמונחת התורה על הקרקע, וכפי שהתבאר.

ואילו **הא** שאמרה הברייתא ברישא "הנודר בתורה", ובמציעתא "הנודר במה שכתוב בה" - מדובר בכגון **דנקיט לה לתורה בידיה**.

ומבאר רב נחמן את חילוקו -

אם הוא נודר כאשר ספר התורה **מחתא על ארעא** - **דעתיה אגוילי**, דעתו להשבע בגוילים, ואין ממש בשבועתו. ולכן, רק אם אמר את הנוסח "בה ובמה שכתוב בה" הרי הוא מתכוון להשבע בשם ה' הכתוב בתורה.

אך אם בשעה שנודר הוא **נקט לה לתורה בידיה**, ואמר שנשבע בתורה - **דעתיה על האזכרות שבה. ואיבעית אימא**, נעמיד את הברייתא באופן אחד, ולא בשני אופנים חלוקים כמו שהעמדנו בתירוץ הקודם, אלא בכל שלשת המקרים מדובר בכגון **דמחתא שמונחת התורה על ארעא**.

והא קא משמע לן התנא במציעתא, **דאף על גב דמחתא** שמונחת התורה **על ארעא**, והיה אז מקום לומר שנשבע בגוילין שבה, בכל זאת, **כיון דאמר "במה שכתוב בה"** - **מהני**, כיון שכוונתו להשבע בשם ה' שבתורה.

והסיפא היא מיותרת, כי באומרו "בה ובמה שכתוב בה", פשוט הוא שאין כוונתו להשבע רק בגוילים אלא גם בשמות הקודש שבתורה.

ובא היתור של הסיפא לגלות שהברייתא מדברת באופן הזה, שאינו מחזיק את ספר התורה בידו אלא הוא מונח לפניו, ובכל זאת מחדשת המציעתא שאם אומר שהוא נשבע "במה שכתוב בה", אין כוונתו על הגוילים אלא על השמות הקדושים שבתורה.

ודברי הברייתא - בנוסח של "זו, ואין צריך לומר זו", **קתני**.

כי הרי אחרי שמגלה הסיפא על המציעתא שמדובר באופן שספר התורה אינו בידו אלא מונח לפניו, אין כל חידוש בדברי הסיפא עצמה.

ואי בעית אימא, אפשר להעמיד את הברייתא באופן אחר :

הרישא והמציעתא מדברים כאשר ספר התורה מונח לפניו, ולכן כשהוא אומר "בתורה" הוא מתכוון להשבע בגווילים, וכשאומר "במה שכתוב בה" הוא נשבע בשמות הקדושים שבה.

ואילו הסיפא מדברת כאשר הוא מחזיק את ספר התורה בידו, וכמו שהעמידה רב נחמן בתירוץ הראשון. אלא, שאין לגרוס בסיפא שהוא נשבע "בה ובמה שכתוב בה", כי דבר פשוט הוא, ונכלל בדברי המציעתא.

אלא, יש לגרוס בסיפא [שכאמור, העמדנוה עתה שהיא מדברת בכגון שהוא מחזיק בידו את התורה], שנשבע "בה" בלבד!

[הגירסא להלן היא לפי גירסת הר"ן!] **וסיפא, הא קא משמע לן: כיון דנקיט לה לתורה בידיה, הרי אף על גב דלא אמר אלא "בה" - כמאן דאמר "במה שכתוב בה", דמי.** כי בהחזקתו את ספר התורה בידו הוא מתכוון להשבע במה שאמור בו, ולא בגווילים.

מתניתין:

האומר: **"קונם שאני ישן"**, או שאמר: **"קונם שאני מדבר"**, או **"שאני מהלך"**, ובגמרא יתבאר כיצד היה לשונו. (3)

וכן **האומר לאשתו: קונם שאני משמשך -**

הרי זה - כל אחד ואחד מאלו - ב"לא יחל דברו". (4)

גמרא:

אתמר:

מי שאמר **"קונם עיני בשינה היום, אם אישן למחר"**.

אמר רב יהודה אמר רב: אל יישן היום מדרבנן, שמא יישן למחר ונמצא שהתקיים תנאו, והיה אסור למפרע בשינה היום.

ורב נחמן אמר: יישן היום אם ירצה, ולא חיישינן שמא יישן למחר ונמצא שעבר למפרע על "בל יחל" בשינתו היום. (5)

ומודה רב יהודה: באומר: "קונם עיני בשינה למחר, אם אישן היום".

שישן היום, ואין חוששים שמא יישן למחר.

דף טו - א

והטעם: **כי לא מזדהיר איניש בתנאה** [רק בתנאי אין אדם נזהר], כלומר: אין אדם נזהר מלעבור על התנאי שנדרו על אתמול תלוי בו, ואף שאם יעבור נמצא שעבר למפרע על הנדר, ולכן חששו חכמים שמא יעבור על התנאי, ונמצא עובר למפרע.

אבל באיסורא מזדהר, בגוף האיסור שאסר על עצמו בנדר, הרי הוא נזהר, והיות והשינה למחר היא גוף האיסור, לכן אין לחוש שמא יישן למחר. (1) **תנן** במשנתנו:

קונם שאני ישן, שאני מהלך, שאני מדבר הרי זה ב"לא יחל דברו".

היכי דמי, באיזה אופן עוסקת משנתנו, ומה באה היא להשמיענו?

אילימא שנדר הנודר **כדקתני** [כפי שכתוב במשנה], שאמר: **"שאני ישן"**, דהיינו מה שאני ישן יהא אסור עלי, ובאה המשנה להשמיענו שאף על פי שלא אסר חפץ כל שהוא עליו, אלא את השינה שאין בה ממש, אפילו הכי חל הנדר?

אי אפשר לומר כך.

כי מי הוה נדרא כלל כשאין בו ממש!?

והתניא בברייתא שהובאה לעיל יג ב:

חומר בשבועות מבנדרים, שהשבועות חלות על דבר שיש בו ממש ועל דבר שאין בו ממש, מה שאין כן בנדרים, שאין הם חלים אלא על דבר שיש בו ממש, דהיינו שהאיסור יתייחס לחפץ או לאבר מן האדם.

ושינה הרי דבר שאין בו ממש הוא, ואי אפשר שיחול עליו נדר! **אלא** שמא תאמר לפרש את משנתנו שהיא עוסקת באופן **דאמר: קונם עיני** - שהם החפץ הנאסר עליו - **בשינה** עולמית, ובאה המשנה להשמיענו, שאף כי בסופו של דבר יאלץ לעבור על נדרו, שהרי אין אדם יכול להמנע משינה עולמית ואפילו שלשה ימים, מכל מקום אין הוא מותר לישון עד שיאנס בשינה.

הרי אף כך אי אפשר לומר, כי:

ואי דלא יהיב שיעורא [אם אכן לא הגביל את נדרו] ואסר על עצמו את השינה עולמית, **מי שבקינן ליה עד דעבר איסור בל יחל** [וכי מניחים אנו אותו עד שיעבור איסור בל יחל], כלומר: וכי נדר כזה שאינו יכול לקיימו ובהכרח יעבור על בל יחל, וכי חל הוא מעיקרו כלל!! (2)

והאמר רבי יוחנן:

שבועה שלא אישן שלשה ימים שהוא דבר שאין אדם יכול לעמוד בו, אין השבועה חלה כלל, **ומלקין אותו** מיד משום "שבועת שוא" **וישן לאלתר**, שהרי לא חלה השבועה כלל.

ואם כן, אם תמצי לומר שמשנתנו עוסקת באופן שאסר עליו את השינה עולמית, ולהשמיענו שעד האונס אסור הוא בשינה, הרי זה אינו, כי הנדר אינו חל כלל, ויכול לישון לאלתר.

אלא שמא תאמר שמשנתנו עוסקת **בדאמר: קונם עיני בשינה למחר, אם אישן היום**, ובאה משנתנו להשמיענו שאסור הוא בשינה היום שמא יישן למחר, וזו היא ששינו: "הרי זה בלא יחל דברו", כלומר: אסור הוא בשינה היום, שמא יבוא מחר לידי "לא יחל דברו". (3)

אף כך אי אפשר לומר, **דהא אמרת: כל באיסורא מזדהר**, ואין הוא אסור בשינה היום מחשש שמא יישן למחר שהוא עיקר איסורו.

אלא פשיטא, שמשנתנו עוסקת, כגון **דאמר: "קונם עיני בשינה היום, אם אישן למחר"**, ובאופן זה אומרת המשנה "הרי זה בלא יחל דברו". (4)

והשתא תיקשי:

הרי אי אפשר לפרש את כוונת המשנה, שהוא באיסור "בל יחל" לישון היום שמא יישן למחר, שהרי אין זה איסור "בל יחל", שאפילו לדעת האוסר אין זה אלא חששא דרבנן, ולא איסור בל יחל.

ובהכרח ש"לא יחל דברו" האמור במשנה היינו על השינה למחר.

והרי באיזה אופן עוסקת משנתנו:

אי לא ניים היום כלל [אם לא ישן היום], **כי ניים למחר מאי "בל יחל דברו"** **איכא** הרי אין כלל איסור "בל יחל" לישון מחר.

אלא לאו בדניים [כגון שישן] היום כי אז אכן יש איסור "בל יחל" על שינת מחר.

והרי אי אתה יכול לומר שמשנתנו באה להשמיענו שאם ישן היום הרי הוא באיסור "בל יחל" למחר, כי זה הוא פשיטא.

אלמא איתיה דניי, כלומר: בהכרח שמשנתנו באה להשמיענו שמותר הוא לישון היום, וכך הוא פירוש המשנה: הרי זה מותר לישון היום ולהכניס את עצמו לספק איסור "לא יחל" אם יישן למחרת. (5)

ותיבתא דרב יהודה האוסר לישן היום שמא יישן למחר, ויבוא לידי איסור בל יחל למפרע. (6)

ומשנין: **כי קתני** משנתנו "הרי זה בלא יחל דברו" **דאי ניי**, כלומר: כך היא כוונת המשנה וחידוש שלה:

היות ואם יישן היום הרי הוא ב"לא יחל דברו" למחר, לכן לא יישן היום שמא יבוא לידי "בל יחל" למחר.

רבינא אמר:

לעולם כדקתני שלא אמר "קונם עיני בשינה" אלא שאמר "קונם שאני ישן", ולהשמיענו בא התנא שהוא אסור אף על פי שהוא דבר שאין בו ממש, ודקשיא לך: והרי אין בזה איסור כיון שאין בו ממש -

מאי "בל יחל" מדרבנן, כי מדרבנן חל הנדר ואף על גב שאין בו ממש.

תמהה הגמרא: **ומי איכא "בל יחל" מדרבנן**, כלומר: וכי מצינו שתאמר משנה הרי זה ב"לא יחל דברו" שהוא לשון הכתוב, ומכל מקום אין כוונת המשנה אלא לאיסור דרבנן משום "בל יחל"!!

ומשנין: **אין**, אכן מצינו לשון "לא יחל דברו" ואין הכוונה לאיסור התורה, אלא לאיסור דרבנן משום בל יחל.

והתניא בניחותא:

דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור, (7) **אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר: "לא יחל דברו"**. (8)

מקשה הגמרא קושיא על רב יהודה מהא **דתנן** במשנה לקמן נו א:

האומר לאשתו לפני חג הפסח: **"שאת נהנית לי [משלי] עד הפסח, אם תלכי לבית אביך עד החג שלאחריו"**.

אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, שהרי התנה שלא תלך משעת נדרו ועד החג, הרי היא **אסורה בהנאתו עד הפסח**.

מדייקת הגמרא: רק אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, אכן אסורה היא בהנאתו עד הפסח, אבל אם עדיין **לא הלכה** - אלא שאם תלך תהא אסורה למפרע - **לא** נאסרת היא בהנאתו.

הרי מוכח, שמותרת היא לעבור על האיסור, ואינה חוששת שמא תעבור בעתיד על התנאי, וקשיא לרב יהודה!!

אמר רבי אבא ליישב את שיטת רב יהודה: לעולם אסורה היא מיד בהנאה ואפילו לא הלכה, כי שמא תלך; ומה ששינינו: "הלכה" לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח, הכי קאמר:

הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו ואף **לוקה** האשה (9) שעברה על "לא יחל דברו".

אבל אם **לא הלכה, אסורה בעלמא** מדרבנן, אבל אינה לוקה.

ואכתי מקשינן לרב יהודה:

אימא סיפא דמשנה זו: **אחר הפסח** הרי היא **בבל יחל דברו**, כלומר: אסורה היא מללכת לבית אביה עד החג, כיון שעל ידי זה תעבור למפרע באיסור "בל יחל" על ההנאה שנהנתה קודם הפסח.

ואי דלא איתהני לפני הפסח [אם לא נהנתה לפני הפסח] **מי איכא בל יחל** אחר הפסח, וכי מה איסור יש לה לילך חבית אביה ככל שתמצאה!!

אלא פשיטא שהסיפא עוסקת באופן **דאיתהני** האשה ממנו לפני הפסח, ולכן אסורה היא ללכת לבית אביה עד החג.

אלמא מיתהני [מותרת היא ליהנות קודם הפסח], כלומר: אם לא שמותרת היא ליהנות לפני הפסח, איך שנה התנא בפשיטות שאסורה היא ללכת לבית אביה עד אחר הפסח, והרי אדרבה מסתמא נמנעה מליהנות, ושוב מותרת היא לילך. (10)

ותיבתא דרב יהודה!!? ומשנינן: כי קתני "דאי איתהני הרי זה בבל יחל דברו".

כלומר, כך היא כוונת המשנה: כיון שאם תיהנה לפני הפסח, תהא היא בבל יחל דברו למפרע אם תלך לבית אביה, לכן לא תיהנה אף לפני הפסח. (1)

מקשה עוד הגמרא קושיא על רב יהודה מהא דתנן באותה משנה:

האומר לאשתו קודם הפסח: שאת נהנית לי [משלי] עד החג שלאחרי הפסח, אם תלכי לבית אביך עד הפסח הקרוב.

אם הלכה לפני הפסח ועברה על תנאו, הרי היא אסורה בהנאתו עד החג, ומותרת לילך אחר הפסח. (2)

ודייקין: אם הלכה לפני הפסח אסורה היא בהנאה עד החג.

אבל אם לא הלכה לפני הפסח לא אסורה היא בהנאתו ואפילו עד הפסח, ואף שאם תלך לפני הפסח, נמצא שכבר אסורה היתה בהנאה משעת הנדר.

הרי מוכח שאין חוששים שמא תעבור על תנאה, וקשיא לרב יהודה!! (3)

אמר תירץ רבא: (4)

הוא הדין דאפילו לא הלכה לפני הפסח, שאסורה היא בהנאה על כל פנים עד הפסח שמא תלך ותיאסר.

אלא שאם הלכה לפני הפסח וחל הנדר, הרי היא אסורה ליהנות אפילו עד החג ולוקה אם עברה.

אבל אם לא הלכה לפני הפסח, אסורה בעלמא ליהנות עד הפסח מדרבנן, שמא תלך עד הפסח.

מיתיבי לרב יהודה:

"ככר זה עלי היום באכילה, אם אלך למקום פלוני למחר":

אכל היום, הרי זה ב"בל ילך" למחר; הלך, הרי זה ב"בל יחל דברו".

קא סלקא דעתין שכוונת הברייתא "אכל הרי זה בבל ילך", היינו לומר, שהרי זה אוכל היום, ואינו חושש שיהא ב"בל ילך" למחר.

ומשום, שאם תמצי לומר שלא נתכוין התנא לומר אלא שאם אכל הרי הוא בבל ילך, ולעולם אסור הוא לאכול שמא ילך למחר, תיקשי: היות ופירט התנא את כל אופני האיסור, הרי שאם תמצי לומר שגם זה אסור, הרי שהיה לו לתנא לפרש גם את האיסור הזה.

ואם כן קשיא לרב יהודה האוסר לאכול שמא ילך למחר!!

ודחינן: מי קתני "אוכל" דמשמע לכתחילה, והרי "אכל" קתני, דכי אכל הרי זה בבל ילך.

כלומר: אכן רמז לנו התנא גם את האיסור הזה באומרו "אכל" לשון דיעבד, ולהשמיענו שלכתחילה לא יאכל.

מוסיפה הגמרא להקשות מן הסיפא: **"הלך למחר, הרי זה בבל יחל דברו"**.

אבל **"מהלך" לא קתני**, כלומר: אם תמצי לומר שאסור הוא לאכול היום שמא ילך למחר, אם כן מסתמא אכן לא עבר האדם על האיסור, והיה לו לתנא לומר: **"מהלך למחר - שהרי לא אכל היום - ואינו בבל יחל דברו"**, ואילו לפי לשונו של התנא משמע שמסתמא אכל היום, והרי זה ב"ב יחל דברו" משום שאכל אתמול -

ואם כן **קשיא לרב יהודה** הסובר: מסתמא לא אכל, שהרי אסור הוא לאכול!! (5)

אמר לך רב יהודה:

"הוא הדין דליתני בסיפא "מהלך" ואינו בבל יחל דברו", שהרי מסתמא לא אכל אתמול.

אלא **אידי דקתני רישא: "אכל הרי זה בבל יחל דברו" דלא מיתני ליה "אוכל"**, שהרי לדעתני אסור הוא באכילה לכתחילה, לכן **תני** אף בסיפא **"הלך"**.

כלומר, כיון שברישא כתוב **"אכל הרי זה בבל ילך"**, אילו היה שונה התנא בסיפא **"מהלך" ואינו בבל יחל דברו"**, היינו מפרשים את הברייתא כך: פעמים שאם **"אכל [בראשון] הרי זה בבל ילך" למחר**.

ופעמים שאפילו אם אכל ביום הראשון, בכל זאת הרי זה **"מהלך [למחר] ואינו בבל יחל דברו"**. כיצד?

אם **"אכל" - ביום הראשון במזיד**, דהיינו שהיה יודע שבעבירה על נדרו שאסר את עצמו באכילה יהא ממילא אסור ללכת למחר - **"הרי זה בבל ילך" למחר**.

אבל אם אכל ביום הראשון בשוגג, דהיינו שלא היה זכור בשעת האכילה שעקב אכילתו
יהא אסור ללכת למחר, הרי זה "מהלך ואינו בבל יחל דברו". (6)

והיות ואין התנא עוסק כאן בדינים אלו, לכן שנה התנא בסיפא לשון "הלך" כדי שלא
נטעה בפירוש הברייתא. (7) שנינו במשנה: **האומר לאשה קונם שאני משמשך הרי
זה בלא יחל דברו:**

ותמהינן: **והא משתעבד לה** [הבעל לאשתו] לתשמיש **מדאורייתא, דכתיב:**
שארה כסותה ועונתה לא יגרע, ואם כן האיך יכול הוא לאסור את התשמיש עליה,
והרי זה כמי שאוסר פירות חבירו על חבירו?! (8)

ומשנינן: **באומר "הנאת תשמישך עלי"**, **והא לא קא ניחא ליה בתשמיש**,
כלומר: אין משנתנו עוסקת שאסר תשמיש על האשה, כי אם שאסר על עצמו את הנאת
תשמישה, ולאסור על עצמו הרי הרשות בידו. (9)

דאמר רב כהנא חילוק זה לגבי אשה האוסרת את בעלה בתשמיש, והוא הדין לגבי
בעל:

האומרת לבעלה: **"תשמישי עליך"** **כופין אותה ומשמשתו**, כיון **דשעבודי
משעבדת ליה** [האשה משועבדת לבעלה לתשמיש], והרי זה כמי שאסרה את פירות
בעלה על בעלה, שאין הנדר חל.

אבל האומרת לבעלה **"הנאת תשמישך עלי"**

- **אסור** הוא לשמש עמה, **שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו**, והיות והיא
נאסרת להנות מתשמיש שלו, אסור הוא לשמש עמה, כדי לא להכשילה בדבר האסור לה.

מתניתין:

האומר: **"שבועה שאיני ישן"**, או שאמר: **"שבועה שאיני מדבר"**, או **"שאיני
מהלך"**

בכל אלו הרי זה **אסור**. (10)

האומר: **"קרובן לא אוכל לך"**, מתפרשים דבריו בשני אופנים:

האחד: **"שבועה אני נשבע בחיי קרובן [שלא שייך להשבע בן] שלא אוכל לך"**.

השני: "קרבן [איסור נדר] יהא מה שלא אוכל משלך", שלא אסר אלא את מה שלא יאכל.

או שאמר: "**הא קרבן שאוכל לך**", משמע: שבועה בחיי קרבן [שאינן נשבעין בו] שלא אוכל משלך.

או שאמר "**לקרבן** [בפת"ח תחת הלמ"ד] **לא אוכל לך**", משמע: "לא יהא קרבן מה שלא אוכל משלך", ולא אסר במפורש את מה שיאכל (11) -

ולכן בכל אלו הרי זה **מותר** לאכול משל חבירו, שהרי אין במשמעות דבריו לא שבועה ראויה ולא איסור כקרבן על מה שיאכל מחבירו.

דף טז - א

גמרא:

שנינו במשנה: קרבן לא אוכל לך, קרבן שאוכל לך, לקרבן לא אוכל לך מותר:

לעיל במשנה י ב נחלקו רבי מאיר וחכמים: לדעת תנא קמא שהוא רבי מאיר, האומר "ירושלים שאוכל לך", הרי הוא אסור ואף שלא אמר "כירושלים" בכ"ף הדמיון, ואילו רבי יהודה סובר: "האומר ירושלים [וכל לשון אחרת שלא הוסיף בה את כ"ף הדמיון] לא אמר כלום".

מדייקת הגמרא ממה ששנינו "קרבן לא אוכל לך מותר", שאם היה אומר "קרבן אוכל לך" [דהיינו "מה שאוכל משלך יהא עלי כקרבן"] אכן היה אסור, ואף שלא אמר "כקרבן" -

ואם כן בהכרח **דמני מתניתין? רבי מאיר היא, דלא שני ליה קרבן ולא שני ליה כקרבן**, (1) כלומר: אינו מצריך כ"ף הדמיון -

ואם כן **אימא סיפא: "לקרבן לא אוכל לך", מותר.**

והיות ומשנתנו רבי מאיר היא, תיקשי: **התנן** במשנה לעיל יג א:

האומר: "**לקרבן לא אוכל לך**" **רבי מאיר אוסר, ואמר רבי אבא** [לעיל יג ב] **בביאור טעמו של רבי מאיר: משום שנעשה כאומר "לקרבן יהא** [מה שאוכל משלך] **לפיכך לא אוכל לך**".

והאיך שנינו: "לקרבן לא אוכל לך מותר", במשנתנו שהיא כרבי מאיר!!

ומשנין: **לא קשיא**:

הא - המשנה לעיל - **דאמר "לקרבן** [בלמ"ד שבאית] לא אוכל לך", שיש לפרשו: "לקרבן יהא לפיכך לא אוכל לך", ולכן אסור הוא באכילה משל חברו.

הא - משנתנו - **דאמר "לקרבן"** [בלמ"ד פתוחה], **ד"לא הוי קרבן" קאמר**, ושוב אין שייך לומר: לקרבן יהא לפיכך לא אוכל לך.

מתניתין:

האומר (2) **"שבועה לא אוכל לך"**, דמשמע: "בשבועה! לא אוכל לך".

או שאמר: **"הא שבועה שאוכל לך"** משמע נמי שלא אוכל לך. (3) או **"לשבועה** [בלמ"ד פתוחה (4)] **לא אוכל לך"**, משמע: לא יהא אסור עלי בשבועה מה שלא אוכל משלך, הא מה שאוכל משלך יהא אסור בשבועה, כי "מכלל לאו אתה שומע הן" -

ולכן בכל אלו הרי זה **אסור**. (5)

גמרא:

שנינו במשנה: הא שבועה שאוכל לך וכו' אסור:

מכלל דאם אמר "הא שבועה שאוכל לך" אין מתפרש לשונו "שבועה שאוכל", אלא **ד"לא אכילנא" משמע** וכאילו אמר: "בשבועה יהא עלי אם אוכל משלך", (6) ולכן הוא אסור באכילה.

ורמינהו סתירה לכך ממשנה בשבועות: **שבועות שתיים שהן ארבע**, כלומר: שתי שבועות מפורשות בכתוב "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב", ודרשו חכמים שתי שבועות נוספות -

שתי שבועות להבא המפורשות בכתוב: "שבועה **שאוכל**" [היינו "להיטיב"] ו"שבועה **שלא אוכל**" [היינו "להרע"].

שתי שבועות נוספות על העבר ממדרש חכמים: "שבועה **שאכלתי**" ו"שבועה **שלא אכלתי**". (7)

ודייקנין : מדקאמר התנא : "שאוכל ושלא אוכל", ו"שאכלתי ושלא אכלתי",
הרי משמע : כשם ש"אכלתי ולא אכלתי" היינו "הן ולאוי", אף "שאוכל ושלא אוכל" היינו
"הן ולאוי" -

מכלל ד"שאוכל לך" "דאכילנא" משמע, כי אם "שאוכל" מתפרש "בשבועה יהא
עלי מה שאוכל" וכמו במשנתנו, אם כן "אוכל ולא אוכל" שניהם "לאוי" הם, ולא "הן
ולאוי"!!

אמר תירץ אביי :

"שאוכל" שתי לשונות משמע, והכל לפי הנסיבות :

אם היו מסרביין [מפצירים] **בו לאכול, ואמר "אכילנא אכילנא" ותו** הוסיף לומר
"שבועה שאוכל", אז "דאכילנא" משמע. (8)

אבל אמר "לא אכילנא לא אכילנא" ותו הוסיף **ואמר :** "שבועה שאוכל" אז
"דלא אכילנא" קאמר, דהיינו מה שאוכל משלך יהא אסור עלי בשבועה.

רב אשי אמר לתרץ באופן אחר :

שאוכל דשבועה שאי אוכל קאמר.

[בשבועות כ א גרסינן : **רב אשי אמר : תני שבועה שאי אוכל לך**]. (9) כלומר : זו
ששנינו במשנתנו "הא שבועה שאוכל לך" לא תיתני כן, אלא "הא שבועה שאי אוכל לך"
שזה ודאי משמע "דלא אכילנא", אבל סתם "שאוכל" - "דאכילנא" משמע.

ותמהינן : **אם כן פשיטא** היא **ומאי למימרא** (10) [מה חידוש יש בזה]!!

ומשנינן : חידוש יש בדבר, כי **מהו דתימא : מיעקם לישנא היא דאתקיל ליה**,
[כלומר : מיעקם לישנא היא, ולישנא הוא דאתקיל ליה ; ובשבועות יט א : מהו דתימא
לישניה דאיתקילא ליה].

היינו, שהיה מקום לומר שלשון "שאי אוכל" אינו אלא עיוות לשון כי אין דרך בני אדם
להשתמש בלשון "שאי אוכל" אלא "שלא אוכל", ולשונו היא שנתקלה שהאריך בתנועת
ש"יין "שאוכל", ודמי כאומר "שאי אוכל", ולעולם לא נתכוין לומר אלא "שאוכל".

קא משמע לן משנתנו שלשונו מתפרשת כפשוטה, ואסור הוא באכילה. (11)

ומפרשת הגמרא : **אביי לא אמר טעם דרב אשי** שאמר : "תני שאי אוכל", משום
דלא קתני "שאי אוכל".

ורב אשי נאדי [היה נודד ומתרחק] (12) **מן טעם דאביי** המפרש לשון "שאוכל" בשתי משמעויות ובהתאם לנסיבות.

משום **דקסבר** רב אשי: כשם שאתה אומר שלשון "שאוכל" יש לה שתי משמעויות, כך יכול אתה לומר: **"שלא אוכל" נמי משמע שתי לשונות.**

שאם **היו מסרבין בו לאכול, ואמר: "אכילנא אכילנא"**, (13) **ואמר נמי: שבועה בין "שאוכל" בין "שלא אוכל"** [ונשבע הן "שבועה שאוכל" והן "שבועה שלא אוכל"]

יכול אתה לפרש: **הדין אכילנא משמע דאמר** ["את זה אוכל" היא משמעות לשונן].

כלומר: אף כשאמר לשון "שלא אוכל", אם היו מפצירין בו תחילה לאכול, אין לשונו מתפרש בהכרח "שלא אוכל", אלא יכול אתה לפרשו: "וכי נשבעתי לך שלא אוכל, והלא כבר אמרתי לך שאוכל", ולא יהא אסור בשבועה לאכול. (14)

ואיכא לתרוצה נמי לישנא [ויכול אתה לפרש את הלשון] כפשוטה: **"שבועה שלא אוכל" - שבועה דלא אכילנא קאמר.**

ואם כדבריד: מאי שנא שנוקט התנא בלשון "שאוכל" פעם משמעות כזו ופעם משמעות כזו, ואילו ב"שלא אוכל" נוקט התנא משמעות אחת בלבד והיינו "לא אכילנא"!!

ובהכרח שפירוש הלשונות אינו משתנה, **אלא תנא פסקה** [קבע באופן החלטני]: **"שאוכל" דאכילנא משמע בכל אופן; ו"שלא אוכל" לא אכילנא** (15) **משמע בכל אופן.**

מתניתין:

במשניות הקודמות שנינו שני חילוקים בין נדרים לשבועות:

האחד: דבר שאין בו ממש כגון האוסר את השינה, שבנדר אינו אסור אלא מדרבנן כיון שאין בו ממש, ואילו בשבועה אסור מדאורייתא.

השני: שלש לשונות "קרבן לא אוכל לך" "הא קרבן שאוכל לך" "לקרבן לא אוכל לך", שאינם חלים לאסור עליו לאכול עם חברו כשאמרם בלשון זה שהוא לשון נדר, ואם אמר את אותם לשונות בלשון "שבועה" הרי הן חלין. (16)

ומסכמת המשנה:

זה - חילוקים אלו ששנינו בין נדר לשבועה - חומר הוא בשבועות מבנדרים, שהרי בשבועה הם חלים, ולא בנדר.

וחומר בנדרים מבשבועות - כיצד?

אמר: קונם סוכה שאני עושה, (17) לולב שאני נוטל, תפלין שאני מניח, בנדרים הרי הוא אסור מלקיים את המצוה.

ואילו בשבועות הרי הוא מותר, שאין נשבעין לעבור על המצוות, ובגמרא יתבאר טעם החילוק שבין נדר לשבועה. (18)

דף טז - ב

גמרא:

שנינו במשנה: זה - החילוקים ששנינו במשניות לעיל - חומר בשבועות מבנדרים:

ומקשה הגמרא:

כיון ששנה התנא לשון: "חומר" בשבועות מבנדרים, מכלל דהשבועה רק חמורה היא מן הנדר שהיא חלה מן התורה, אבל אף גבי נדרים נדר הוא מדרבנן! והא במשנה לעיל טו ב בלשונות שחילקה המשנה בין לשון "קרבן" ללשון "שבועה" הרי "מותר" קתני בנדרים שבלשון "קרבן", ואם כן אינו נדר כלל ואפילו מדרבנן!! ומשנין: לשון "חומר" ששנה התנא אכן אין הוא מתייחס לחילוק השני שבין שבועות לנדרים, אלא אסיפא דאידיך בבא [משנה] קתני: (1) ששנינו לעיל טו ב: שבועה שאיני ישן שאיני מדבר שאיני מהלך אסור, ולפיסקא זו מתייחס כאן התנא בלשון "חומר", ואומר: זה הוא חומר בשבועות מבנדרים, שאכן אף הנדרים חלים מדרבנן על דבר שאין בו ממש. (2) שנינו במשנה: חומר בנדרים מבשבועות, כיצד וכו' שאין נשבעין לעבור על המצוות:

רב כהנא מתני [היה שונה את השמועה הבאה] כך: אמר רב גידל אמר רב, ורב טביומי מתני [היה שונה אותה שמועה משמו של אמורא אחר]: אמר רב גידל אמר שמואל:

מנין שאין נשבעין לעבור על המצוות, וכפי ששנינו במשנתנו? **תלמוד לומר**: " [איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו] **לא יחל דברו**", **דברו לא יחל**, **אבל מיחל הוא לחפצי שמים**. (3)

ומקשינן: והרי מפסוק זה כשם שאתה ממעט שבועה לחפצי שמים, כך יש לך למעט נדר לחפצי שמים, ובהכרח שטעם הנדר שהוא חל אף על חפצי שמים וכמבואר במשנתנו, הוא משום שנאמר: "איש כי ידר נדר לה'" ומריבוי "לה'" מתרבה הנדר על חפצי שמים - והשתא תיקשי: **מאי שנא נדר** שהוא חל לבטל את מצות השם, משום **דכתיב "איש כי ידור נדר לה' [וגו'] לא יחל דברו"**. (4)

והרי **שבועה נמי הא כתיב: "או השבע שבועה לה' לא יחל דברו"**, כלומר: כיון דכתיב " [כי ידור נדר] לה' או השבע שבועה" הרי "לה'" נדרש על השבועה שלאחריו כשם שהוא נדרש על הנדר שלפניו, וכמי שהיה כתוב "השבע שבועה לה'", ונלמד שאף אם יש בשבועתו ביטול מצוה, יהא אסור לחלל דברו?!

אמר תירץ אביי:

הא דאמר "הנאת סוכה עלי".

הא דאמר "שבועה שלא אהנה מן הסוכה".

כלומר: סברא הוא ש"לה'" אינו מתיחס אלא על נדר לביטול מצוה, שהרי הנדר הוא בהכרח בלשון "הנאת סוכה עלי" שכך הוא לשון נדר בכל מקום, שהוא אוסר את החפצא עליו, והיות ואת החפצא הוא אסר ולא את עצמו, ואילו במצוה מחוייב הוא ולא החפצא, לכן חל הנדר.

אבל שבועה שהיא בלשון "שבועה שלא אהנה מן הסוכה" שהוא לשון: מיתסר גברא אחפצא, סברא היא שלא תחול שבועה זו, שהיא סותרת את המצוה המחייבת את הגברא לעשותה. (5)

אמר הקשה **רבא** על לשונו של אביי, שהאומר "הנאת סוכה עלי" הרי הוא אסור לישב בסוכה:

וכי מצוות ליהנות ניתנו, עד שייאסר הנודר בהנאת הסוכה, והרי אין זו הנאה כלל, שהמצוות לעול על צוארי ישראל ניתנו, ולא ליהנות מהם. (6) **אלא אמר רבא** כתירוצו של אביי, ובלשון אחרת: **הא** - נדר לבטול מצוה שהוא חל - **דאמר "ישיבת סוכה עלי"** [כלומר: שאמר "סוכה לישיבתה עלי" (7)], שאסר את הישיבה עליו, ולכן הוא חל.

(8)

והא - שבועה שאינה חלה לבטל מצוה - **דאמר** "שבועה שלא אשב בסוכה", והיות ואוסר את עצמו בישיבה, אין השבועה חלה.

תו מקשינן על המקור שאמר רב גידל לדין "אין נשבעין לעבור על המצוות" ממה שנאמר: "לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים: וכי אטו **שאינ נשבעין לעבור על המצוות מהכא** - מ"לא יחל דברו" - **נפקא ליה** [מכאן הוא נלמד]!!

והרי **מהתם** - מפסוק אחר **נפקא ליה**!!?

דתניא:

יכול נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל, יכול יהא חייב?

דף יז - א

תלמוד לומר בפרשת קרבן שבועת ביטוי: "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים **להרע או להיטיב**", מה "הטבה" **רשות, אף "הרעה" רשות, יצא נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל, שאין הרשות בידו.**

וכיון שכן למה לנו ללמוד דין זה מ"לא יחל דברו" דמשמע: אבל מיחל הוא לחפצי שמים!!

ומשנינן: **חד קרא** - "להרע או להיטיב" האמור בפרשת קרבן שבועת ביטוי - **למיפטריה מקרבן שבועה**, ועדיין לא ידענו שאף אינו עובר בלאו ד"לא יחל דברו", שהרי המיעוט נאמר בפרשת קרבן שבועת ביטוי. **וחד קרא** - "לא יחל דברו" אבל מיחל הוא לחפצי שמים - **למיפטריה מן לאו דשבועה**, דהיינו מ"לא יחל דברו".

מתניתין:

חילוק נוסף בין נדר לשבועה מתבאר במשנתנו, בין חלות שני נדרים זה על גבי זה, לבין חלות שתי שבועות זו על גבי זו.

יש נדר החל בתוך [על גבי] **נדר**.

ואין שבועה חלה בתוך [על גבי] **שבועה**.

כיצד?

אם נדר פעמיים בנזירות, וכגון שאמר: **הריני נזיר** (1) **אם אוכל** ככר לחם זה, וחזר ואמר **הריני נזיר אם אוכל** את הככר הזה, **ואכל** את הככר - הרי הוא **חייב** לנהוג שתי נזירות, בזו אחר זו, **על כל אחת ואחת** משתי אמירותיו "הריני נזיר". (2)

אבל אם נשבע פעמיים, ואמר: **שבועה שלא אוכל** ככר זו, וחזר ונשבע **שבועה שלא אוכל** ככר זו, **ואכל** - **אינו חייב אלא** על שבועה **אחת**. (3)

גמרא:

אמר רב הונא: לא שנו במשנתנו שחלו שתי הנזירויות, **אלא** בכגון **דאמר הריני נזיר היום**, וחזר ואמר **הריני נזיר למחר**. **דמיגו דקא מיתוסף יומא יתירא**, שהיות והוסיף בנזירות השנייה יום נוסף, מעבר לנזירות הראשונה, ובאותו יום חלה נזירותו השניה, **חיילא נזירות על נזירות**.

אבל אם אמר הריני נזיר היום, וחזר ואמר **הריני נזיר היום**, כיון שלא הוסיף כלום בנזירותו השניה - **אין חלה נזירות על נזירות**.

ושמואל אמר: אפילו אמר "הריני נזיר היום", "הריני נזיר היום" - חלה נזירות עליה [עליו].

ומקשינן: **ולרב הונא**, שאמר אם לא הוסיף דבר בנזירותו השניה לא חלה עליו הנזירות השניה, תיקשי:

אדתנא, במקום ששנה התנא במשנתנו את החילוק בין שבועה לנדר, שיש נדר בתוך נדר אבל **אין שבועה בתוך שבועה** - **ליתני** את החילוק הזה בנדר עצמו -

יש נדר בתוך נדר, ואין נדר בתוך נדר. כיצד?

אם אמר **"הריני נזיר היום"**, **"הריני נזיר למחר"** - **יש נדר בתוך נדר**.

אבל אם אמר **"הריני נזיר היום"**, **"הריני נזיר היום"** - **יש נדר בתוך נדר**.

דף יז - ב

- אין נדר בתוך נדר!

ומסקינן: **קשיא. תנן, שנינו במשנה: יש נדר בתוך נדר, ואין שבועה בתוך שבועה.**

והוינן בה: **היכי דמי?**

אילימא, אם נאמר בכגון דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר".

הרי דכוותה, בדומה לזה גבי שבועה, צריך לומר שנשבע "שלא אוכל תאנים, וחזר ואמר שבועה שלא אוכל ענבים". (1) -

ואם כן, אמאי לא חלה שבועה על שבועה?

והרי אין השבועה השנייה מעין מה שנשבע בראשונה, ואין זה כלל שבועה על שבועה?

אלא, היכי דמי דלא חלה שבועה על שבועה? -

כגון דאמר "שבועה שלא אוכל תאנים", וחזר ואמר את אותה השבועה, "שבועה שלא אוכל תאנים".

וממילא דכוותה, בדומה לזה, גבי נזירות שאמרה המשנה שחלה נזירות על נזירות, היכי דמי? -

בכגון דאמר "הריני נזיר היום", וחזר ואמר "הריני נזיר היום".

וקתני: יש נדר בתוך נדר!

קשיא לרב הונא!

ומשינן: **אמר לך רב הונא: מתניתין, משנתנו מדברת כמו שהעמדתיה, בכגון דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר". ולכן חלה הנזירות השניה.**

ואילו דכוותה, בדומה לזה גבי שבועה, מדובר דאמר שבועה "שלא אוכל תאנים", וחזר ואמר "שבועה שלא אוכל תאנים וענבים כאחת" (2) - דלא חיילא שבועתו השניה.

ונפקא מינה, אם ישכח את שבועתו הראשונה ויהיה מזיד על השניה, ויאכל תאנים וענבים כאחת, לא יהיה חייב כלל.

כי על אכילת התאנים הוא אינו חייב, כיון שאין שבועה חלה על שבועה, ועל התאנים הוא כבר נשבע בראשונה.

וגם על הענבים הוא פטור, לפי ששבועתו השניה היתה שלא יאכל ענבים ותאנים כאחת, וכיון שלא חלה שבועתו השניה על התאנים, היא לא חלה גם על הענבים, כי התאנים והענבים כאחת נכללו בשבועתו, ואין היא יכולה לחול למחצה.

ומקשה הגמרא שמצינו בדברי רבה סברה הפוכה, שהיות וחלה שבועתו השניה על הענבים היא תחול גם על התאנים!

והאמר רבה: האומר "שבועה שלא אוכל תאנים", וחזר ואמר "שבועה שלא אוכל תאנים וענבים", חלה שבועתו.

ולכן, אם **אכל תאנים, והפריש קרבן** שבועת ביטוי על עבירת אכילת התאנים.

וחזר ואכל ענבים -

הוא להו הענבים "חצי שיעור" משבועתו השניה, הכוללת תאנים וענבים כאחת, ועל התאנים הוא כבר הפריש קרבן, שהרי חייב עליהם בפני עצמם מכח שבועתו הראשונה, ואם יביא עתה קרבן על אכילת הענבים נמצא שהוא מביא קרבן על חצי שיעור משבועתו השניה.

ואין מביאים קרבן על חצי שיעור.

אלמא, מוכח מדברי רבה, כי היכא דאמר "שבועה שלא אוכל תאנים", וחזר ואמר "שבועה שלא אוכל תאנים וענבים" - מיגו כיון דחל שבועה על ענבים, חיילא נמי על תאנים!

ומשנינן: **רב הונא - לא סבירא ליה כרבה**, אלא לדעתו יש לומר להיפך, שהיות ולא חלה שבועה למחצה, הרי כשם שלא חלה השבועה השניה על התאנים, היא לא חלה גם על הענבים.

מיתיבי מברייתא, ששנינו בה:

מי שנזר שתי נזירות. ומנה את הראשונה, והפריש קרבן, ונשאל עליה - עלתה לו הנזירות השניה בניהוג הנזירות הראשונה.

ומדייקת הגמרא: **היכי דמי?**

אילימא דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר" - אמאי עלתה לו שניה בראשונה? הא איכא יומא יתירא של הנזירות השניה, היום השלישי ואחד, שלא היה בכלל הנזירות הראשונה!

אלא פשיטא, שמדברת הברייתא בכגון דאמר: הריני נזיר היום, הריני נזיר היום.

ולכן אם נשאל על הראשונה אחר קיומה, עלתה לו הנזירות השניה בניהוג הנזירות ראשונה.

דף יח - א

ותיובתא דרב הונא!

ומשנינן: **לא. לעולם** מדברת הברייתא בכגון שאמר "הריני נזיר היום, הריני למחר".

ומאי "עלתה לו נזירות שניה בראשונה"? - **לבר מההוא יומא יתירא**, שאותו הוא צריך להמשיך ולנהוג בנזירות.

אי נמי, מדברת הברייתא **בכגון שקיבל שתי נזירות בבת אחת**, וכגון שאמר "הריני נזיר פעמיים", שאז גם לרב הונא חלות עליו שתי נזירות.

מתיב רב המנונא מברייתא:

דתניא: **כתיב [במדבר ו'] "נזיר להזיר" - מכאן למדו חכמים שהנזירות חל על הנזירות.**

שיכול היה להיות אחרת. כי והלא דין קל וחומר הוא שיהיה אחרת:

ומה שבועה, שהיא חמורה - אין שבועה חלה על שבועה.

נזירות, שהיא קלה - לא כל שכן שלא תחול נזירות על נזירות.

תלמוד לומר: "נזיר להזיר"!

מכאן, שהנזירות חלה על הנזירות.

ודן רב המנונא בדברי הברייתא :

היכי דמי? כיצד מדובר כאן?

אילימא אם תרצה לומר שמדובר בכגון **דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר למחר"**

-

אי אפשר לומר כך.

היות, וכי **הא**, דבר פשוט שכזה - **קרא בעיא?! האם צריך לשם כך לימוד מהכתוב?**

אלא, מוכיח רב המנונא, **לאו**, בהכרח, שהברייתא מדברת בכגון **דאמר "הריני נזיר היום, הריני נזיר היום"**.

וקתני בברייתא **שנזירות חל על נזירות!**

וקשיא לרב הונא!

ודוחה הגמרא את ראייתו של רב המנונא מהברייתא :

לא מדובר בברייתא באופן שכזה.

אלא, הכא, במאי עסקינן - בכגון שקיבל עליו שתי נזירות בבת אחת. ומחדש הכתוב ששתיהן חלות.

ועתה באה הגמרא לדון בדברי הברייתא :

ומאי חומרא, במה מתבטא החומר **דשבועה מנדר**, שאמרה הברייתא?

אילימא, אם נאמר שחומר השבועה הוא **משום דחיילא** שחלה השבועה **אפילו על דבר שאין בו ממש**, כגון שמתחייב אדם בשבועה לאכול, ואילו נדר חל רק על חפץ, שהוא דבר שיש בו ממש -

הרי מצד שני **נדר נמי חמור**, **שכן הנדר חל על המצוה**, ומונע לקיימה, כגון שאוסר על עצמו את הסוכה מלשבת בה, כמו שהוא חל על דבר **רשות!** אך שבועה חלה אינה חלה על דבר מצוה אלא רק על דבר שהוא רשות, ואין אדם יכול להשבע שלא לקיים מצוה, ואם נשבע שלא לישב בסוכה, לא חלה שבועתו.

אלא, החומר בשבועה הוא **משום דכתיב בה, בשבועה**, [שמות כ], **"לא ינקה"**.

שנינו במשנה: הנשבע **"שבועה שלא אוכל"**, וחזר ונשבע **"שבועה שלא אוכל"**,
ואכל - אינו חייב אלא אחת.

אמר רבא: אם נשאל על השבועה הראשונה - השבועה השניה חלה עליו.

וממאי, מהיכן אני למד זאת? -

מדלא קתני בברייתא **"אינו אלא שבועה אחת"**, וקתני **"אינו חייב אלא אחת"**
- משמע שרק לענין מלקות, אינו חייב שתי מלקויות אלא אחת, אבל יש תוקף גם לשבועה
השניה.

כי מה שאינו לוקה גם על השנייה, משום שכל עוד קיימת השבועה הראשונה ומחייבת
אותו, **רווחא** [מקום מרווח, פנוי] **הוא דלית לה** לשבועה השניה לחול, והרי היא תלויה
ועומדת.

אבל **כי מיתשיל**, כאשר נשאל **על חבירתה**, השבועה הראשונה, **חיילא** השבועה
השניה.

לישנא אחרינא, כך יש לדייק מהברייתא:

חיובא הוא דליכא על השבועה השניה.

הא תוקף של **שבועה איכא**. (1)

ולמאי הלכתא? באיזה ענין יתבטא תוקף השבועה השניה, אחרי שאין לוקים עליה?

לכ דרבא.

דאמר רבא: אם נשאל על הראשונה - עלתה לו שניה תחתיה.

והוינן בה: **לימא מסייע ליה** לרבא ממה ששנינו:

**מי שנדר שתי נזירות, ומנה את הראשונה, והפריש קרבן, ונשאל עליה -
עלתה לו הנזירות השניה בראשונה!**

ודוחה הגמרא את הראיה, כי אפשר לומר שדין זה הוא רק כגון שקיבל עליו שתי נזירות
בבת אחת.

דף יח - ב

מתניתין:

סתם נדרים - להחמיר, ופירושם - להקל, וכפי שתבאר המשנה - כיצד?

א. אם אמר הנודר: **הרי עלי דבר זה כבשר מליח, כיון נסך -**

אם פירש דבריו שבבשר מליח [בשר קרבן, הנמלח לפני הקטרתו], וכיון נסך **של שמים**, המתנסך על גבי המזבח, **נדר - אסור**. כי הוא התפיס נדרו בדבר הנדור.

ואם פירש דבריו שבבשר קרבן או כיון נסך **של עבודת כוכבים** התפיס **ונדר - מותר**. כי הוא התפיס בדבר האסור.

ואם אמר לשון נדר **סתם**, שיחול לפי משמעות לשונו כמות שהיא - **אסור**.

והיינו, שספק נדרים להחמיר. (1)

ב. ואם אמר: **הרי עלי כחרם -**

אם כחרם של שמים - אסור, לפי שהוא קדוש לגבוה, והוא דבר הנדור.

ואם כחרם של כהנים - מותר, לפי שהמחרים דבר כ"חרם לכהנים", הרי הוא קדוש בקדושת הקדש רק עד לשעה שהוא ניתן לכהנים, אבל משהגיע לידי הכהנים הוא נעשה לחולין גמורים.

ואם סתם נדר, שיחול הנדר כמו משמעות לשונו - **אסור**.

ג. **הרי עלי כמעשר -**

אם כמעשר בהמה נדר - אסור. (2)

ואם כמעשר ראשון של גורן - מותר.

לפי שהמעשר מותר באכילה, ואין בו אלא דין נתינה ללוי.

ואם סתם - אסור.

ד. **הרי עלי כתרומה -**

אם כ"תרומת הלשכה", הנתרמת מתוך כספי מחצית השקל אל תוך שלש קופות כדי לקנות ממנה קרבנות ציבור, והיא דבר הנדור, **נדר - אסור.**

ואם כתרומה של גורן - מותר. (3)

ואם סתם - אסור,

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: סתם "תרומה" - ביהודה אסורה, כי הוא מתפיס בתרומת הלשכה, שהיא דבר הנדור, לפי שהיא נתרמת ממחצית השקל שהוא דבר הנדור.

אבל **בגליל - מותר,** לפי שאין אנשי גליל מכירין את תרומת הלשכה בשם "תרומה", וברור שכוונתם להתפיס בתרומה של תבואה.

ואילו **סתם חרמים - ביהודה מותרין,** כי כוונתו של הנדר היא לחרמי הכהנים.

ובגליל - אסורין, לפי שאין אנשי גליל מכירין את חרמי הכהנים.

גמרא:

והוינן בה: מדוע סתם נדרים להחמיר?

והתנן במסכת טהרות [ד יב]: **ספק נזירות, שגם היא נדר - להקל!**

ומשנינן: **אמר רבי זירא, לא קשיא:**

הא המשנה במסכת טהרות, בשיטת רבי אליעזר היא.

הא, משנתנו הסוברת שסתם נדרים להחמיר - בשיטת רבנן היא.

דתניא: המקדיש חייתו ובהמתו - הקדיש את הכוי בכללם, על אף שהכוי הוא ספק חיה ספק בהמה.

רבי אליעזר אומר: לא הקדיש את הכוי. מאן דאמר [רבנן] ממונו מעייל לספיקא, שמספק מקדיש גם את הכוי, גופיה נמי, כשאוסרו בנדר, הוא מעייל עצמו גם לספק הנכלל בדיבור הנדר.

ומאן דאמר [רבי אליעזר] ממונו לא מעייל לספיקא, ואינו מקדיש את הכוי - גופיה

דף יט - א

כל שכן דלא מעייל אדם לספיקא, ואינו כולל בנדרו את הצד של ספק.

והמשנה במסכת טהרות, האומרת שסתם נזירות להקל, לדברי רבי אליעזר היא.

אמר ליה אביי: במאי אוקימתא, לפי מי העמדת למשנה במסכת טהרות האומרת שספק נזירות להקל? - כרבי אליעזר, הסובר שלא מכניס אדם עצמו וממונו לספק.

אם כן, **אימא סיפא** של המשנה במסכת טהרות שם:

ספק בכורות, אחד ספק פדיון של בכורי אדם, ואחד ספק נתינה של בכורי בהמה, בין בכור בהמה טמאה [פטר חמור, שצריכים לפדותו בשה וליתנו לכהן], בין בכור בהמה טהורה, שהוא קרבן, וצריך ליתנו לכהן, כיון שהדבר ספק - הרי הכהן, שהוא המוציא מחבירו, עליו הראיה. וכל עוד לא הביא ראיה נשאר הדבר בידי הישראל.

ובכל זאת תני עלה של אותה משנה, בברייתא: ואסורים ספק בכורי בהמה בגיזה ועבודה!

והרי לרבי אליעזר לא מכניס אדם עצמו וממונו לספק! **אמר ליה**: זאת - לא רק שאיננה קושיה!

אלא אדרבה, יש לתמוה עליך: **אמאי קא מדמית**, הכיצד מדמה אתה **קדושה** של בכור, **הבאה מאליה, לקדושה הבאה בידי אדם**, בנדרו?

אלא אי קשיא על דברי רבי אליעזר בענין ספק - **הא קשיא**, בענין אחר, שמצינו שתירה בדבריו בענין ספקות:

דתניא : אם התעורר **ספק** בטומאת **משקין** -

הרי אם הספק הוא לענין **ליטמא**, אם נטמא המשקה - הרי הוא **טמא**, מספק.

אך אם הספק טומאה הוא לענין **לטמא אחרים**, דהיינו, אם הספק הוא האם טמאו המשקים את האוכל שנגעו בו - ספיקו **טהור**, **דברי רבי מאיר**.

וכן היה רבי אליעזר אומר כדבריו של רבי מאיר.

ועל כך יש להקשות, שרבי אלעזר סותר משנתו :

ומי סבירא ליה לרבי אליעזר שכאשר הספק הוא לענין **ליטמא** [קבלת טומאה] למשקין, ספיקו **טמא**?

והתניא, רבי אליעזר אומר: אין טומאה למשקין מן התורה - כל עיקר, אלא רק מדרבנן!

תדע, שהרי העיד יוסי בן יועזר איש צרידה, על "איל קמצא", סוג של חגב, **דכן**, שהוא מין חגב טהור, המותר באכילה.

וכמו כן הוא העיד **על משקין בית מטבחיא**, המשקים שבבית המטבחים בעזרה, במקדש, **דכן**, שהם טהורים מטומאה, ואפילו טומאה דרבנן לא נתפסת בהם, כי לא גזרו חכמים קבלת טומאה על המשקין שבמקדש.

הניחא לשמואל, דאמר שמשקין בית מטבחיא דכן - טהורים הם רק **מלטמא אחרים**, אבל **טומאת עצמן יש בהן - שפיר**.

אלא לרב, דאמר דכן טהורים ממש הם - מאי איכא למימר?

אלא, כך יש לחלק :

הא המשנה בטהרות האומרת שספק נזירות להקל, לדברי **רבי יהודה** היא.

והא משנתנו שסתם נדרים להחמיר, לדברי **רבי שמעון** היא.

דתניא: מי שאמר "הריני נזיר אם יש בכרי הזה מאה כור", **והלך ומצאו שנגנב או שאבד הכרי**, והדבר בספק אם יש בו מאה כור -

רבי יהודה מתיר, כי ספק נזירות להקל. היות שאין אדם מכניס עצמו לספק, ואין בכוונתו שתחול נזירותו עד שיתברר שיש בכרי הזה מאה כור.

ורבי שמעון אוסר, כי סובר שמכניס אדם עצמו לספק.

ורמי סתירה דרבי יהודה אדרבי יהודה -

מי אמר רבי יהודה לא מעייל איניש נפשיה לספיקא?

ורמינהי סתירה בדבריו, ממה ששנינו במשנתנו: **רבי יהודה אומר: סתם תרומה ביהודה אסורה, ובגליל - מותרת, שאין אנשי הגליל מכירין את תרומת הלשכה.**

ויש לנו לדייק: **טעמא דאין מכירין** אנשי גליל בתרומת הלשכה.

דף יט - ב

הא מכירין - אסורין!

ומשנינן: **אמר רבא: גבי כרי קסבר רבי יהודה, כל שספיקו חמור מודאי שלו - לא מעייל נפשיה לספיקא.**

ובנזיר שנזר על מנת שיש בכרי מאה כור, והדבר ספק, נמצא שודאו חמור מספקו -

דאילו גבי נזיר ודאי - מגלח שערו בתום ימי נזירותו, ומביא קרבן, ונאכל.

ואילו **על ספיקו - לא מצי מגלח** שערו לעולם, שאינו מגלח שערו אלא בהבאת קרבנותיו, ונזיר זה אינו יכול להביא קרבנות נזיר, כי על הצד שאינו נזיר הוא אינו יכול להקדיש קרבנות נזיר, ואם יקדישם מספק ויביאם, יש חשש שמא הוא מביא חולין בעזרה, ולכן אינו יכול להקריבם, ואינו יכול להתגלח.

אמר ליה רב הונא בר יהודה לרבא: ואם אמר "הריני נזיר עולם", אם יש בכרי הזה מאה כור", שאין ספיקו חמור מודאו, שכן נזיר עולם אינו מתגלח לעולם - **מאי?**

אמר ליה: נזיר עולם נמי, ספיקו חמור מודאי! דאילו נזיר עולם ודאי, אם הכביד שערו - מיקל, מגלח אותו בתער, ומביא על תגלחתו שלש בהמות לקרבן,

חטאת עולה ושלמים כדין נזיר טהור שמתגלח בתום ימי נזירותו, אלא שנזיר עולם ממשיך הלאה בנזירותו.

ואילו ספיקו - לא מגלח כלל לפי שאינו יכול להביא קרבנותיו.

אך עדיין יש להקשות: אם **אמר "הריני נזיר שמשון** אם יש בכרי הזה מאה כור", שאינו מגלח אפילו אם הכביד שערו - **מאי?**

אמר ליה: נזיר שמשון - לא תניא בדברי רבי יהודה, ובסתמא לא משמע נזירות שמשון.

אמר ליה: והאמר רב אדא בר אהבה, תניא בהדיא בדברי רבי יהודה גם **נזיר שמשון!**

אמר ליה: אי תניא - תניא. (1)

רב אשי אמר: ההיא ברייתא של כרי שמתיר בה רבי יהודה - רבי יהודה משום רבי טרפון היא.

דתניא, שני אנשים שהיו עומדים ועבר לפניהם אדם שלישי, ואמר אחד מהשניים הריני נזיר אם אדם זה נזיר, והשני אמר הריני נזיר אם אין אדם זה נזיר -

רבי יהודה משום רבי טרפון אומר: אין אחד מהם נזיר! לפי שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, שיאמר בפירוש ובודאות תוך ידיעה ברורה שבשעת נזירותו הוא נעשה נזיר, ולא כשהוא מספק בדבר.

ופרכינן: **אי הכי, מאי איריא** דתני בברייתא **שנגנב או שאבד** ואין אנו יודעים עתה כמה היה בו? והרי אפילו אם נשאר הכרי במקומו, כיון שהוא לא ידע בשעת נזירותו אם יש בו מאה כור אין זן נזירות של הפלאה!

ומשנינן: לא אמרה זאת הברייתא **אלא, להודיעך כחו דרבי שמעון, דאף על גב דנגנב או שאבד** הרי הוא נזיר, **קסבר: מעייל איניש נפשיה לספיקא.**

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: סתם תרומה ביהודה** אסורה, בגליל מותרת, לפי שאין אנשי גליל מכירים את תרומת הלישכה.

והוינן בה: **הא מכירין - אסורין.**

אלמא, ומוכת, שבספיקא אם התכוונו לתרומת הלשכה או לתרומת גורן, אזלינן לחומרא.

אם כן, **אימא סיפא** :

סתם חרמים ביהודה מותרין, ובגליל - אסורין, שאין אנשי הגליל מכירין את חרמי הכהנים.

ויש לנו לדייק: **הא מכירין - מותרין.**

אלמא ספיקא לקולא!

ותיקשי סתירה בין רישא לסיפא! **אמר אביי: סיפא - רבי אלעזר ברבי צדוק היא.**

דתניא, רבי יהודה אומר: סתם תרומה ביהודה אסורה.

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: סתם חרמים בגליל אסורין.

דף כ - א

מתניתין:

מי שנדר ב"חרם", **ואמר: לא נדרתי אלא בחרמו ברשת של ים**, שצדים בה דגים, ולא התכוונתי לחרם של גבוה.

או מי שנדר ב"קרבן", **ואמר: לא נדרתי אלא בקרבנות של מלכים**, שמביאים לפניהם.

או מי שאמר "הרי עצמי קרבן", **ואמר: לא נדרתי אלא בעצם שהנחתי לי בביתי, להיות נודר בו.**

או מי שאמר "קונם אשתי נהנית לי", **ואמר: לא נדרתי אלא באשתי הראשונה, שגירשתי**

על כולן - אין נשאלין להם. אין החכמים נוקקים לשאלתם להתיר את נדריהם, כי אין ממש בדבריהם [ובגמרא יבואר שאין נדרם כלום, ואינו צריך כלל התרה].

ואם נשאלו על נדריהם - עונשין אותן, ומחמירין עליהן -

דברי רבי מאיר.

ויבואר בגמרא שהענישה כאן היא תקנת חכמים, לנהוג את הנדר לחומרא, על אף שנדרם לא היה נדר, ולא היו צריכים להשאל עליו כלל.

וחכמים אומרים: פותחין להן "פתח" להתיר את נדריהם ממקום אחר, לחרטה, שאילו היו יודעים בו הם לא היו נודרים, **ומלמדין אותן** ומוכיחים אותם על שנדרו, **כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדריים.**

גמרא:

והוינן בדברי רבי מאיר:

הא גופא קשיא!

תחילה אמרת: **אין נשאלין להן.** ומשמע, לכאורה, שאין טענתם נחשבת לפתח, וחל נדרם.

ואילו הדר, אחר כך **תני** בדברי רבי מאיר: **אם נשאלו - עונשין אותן, ומחמירין עליהן!**

ומשנינן: **אמר רב יהודה, הכי קתני: וכולן, אין צריכין שאלה,** לפי שאין נדרם נדר.

במה דברים אמורים - בתלמיד חכם, היודע שאין זה נדר, ולכן גם אינו בא להשאל עליו.

אבל בעם הארץ, החושב שהוא נדר הזקוק להתרה, **שבא לישאל** עליו לפני חכם - **עונשין אותו, ומחמירין עליו.**

ומבארת הגמרא: **בשלמא "מחמירין עליו"**

- דלא פתחינן ליה בחרטה.

אלא "עונשין אותו" - היכי דמי? כדתניא: מי שנזר, ועבר על נזירותו - אין נזקקין לו חכמים להשאל עליה מיד - עד שינהוג בו איסור של נזיר כימים שנהג בהן היתר, דברי רבי יהודה.

אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים שצריך לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר - בנזירות מועטת, שהיא שלשים יום.

אבל בנזירות מרובה - דיו שינהג איסור ל' יום, ואפילו אם נהג ימי היתר יותר משלושים יום.

אמר רב יוסף: הואיל ואמרי רבנן אין נזקקים לו - בי דינא דמזדקקי לו, להשאל על נזירותו מיד - לא עביד שפיר! אין בית דין זה עושה כשורה.

רב אחא בר יעקב אומר: משמתינן ליה, מנדים בית דין שכזה.

שנינו במשנה: וחכמים אומרים: פותחין לו פתח ממקום אחר.

תנא: לעולם אל תהי רגיל בנדרים - שסופך לבוא למעול בשבועות.

ואל תהי רגיל אצל עם הארץ - שסופך להאכילך טבלים.

אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ - שסופך להאכילך תרומה.

ואל תרבה שיחה עם האשה - שסופך לבא לידי ניאוף.

רבי אחא ברבי יאשיה אומר: כל הצופה בנשים - סופו שהוא בא לידי עבירה. וכל המסתכל בעקבה של אשה - הויין לו בנים שאינן מהוגנין. אמר רב יוסף: והמדובר הוא אפילו במסתכל בעקבה של אשתו כשהיא נדה.

אמר רבי שמעון בן לקיש: "עקבה" דקתני

- במקום הטנופת, שהוא מכוון כנגד העקב.

תניא: כתיב [שמות כ] "בעבור תהיה יראתו על פניכם" - זו בושה. "לבלתי תחטאו" - מלמד שהבושה מביאה לידי יראת חטא.

מיכן אמרו חכמים: סימן יפה באדם שהוא ביישן.

אחרים [רבי מאיר] אומרים: כל אדם המתבייש - לא במהרה הוא חוטא. ומי שאין לו בושת פנים - בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני.

אמר רבי יוחנן בן דהבאי: ד' דברים סחו לי מלאכי השרת:

בנים חיגרין, מפני מה הויין? - מפני שהופכים הוריהם את "שולחנם", בשעת תשמיש.

בנים אילמים, מפני מה הויין? -

מפני שמנשקים על אותו מקום.

בנים חרשים, מפני מה הויין? -

מפני שמספרים בשעת תשמיש.

בנים סומין מפני מה הויין? -

מפני שמסתכלים באותו מקום.

ורמינהו סתירה לכך, מברייתא ששנינו בה:

דף כ - ב

שאלו את אימא שלום: מפני מה, בניך יפיפין ביותר?

אמרה להן: בעלי אינו מספר עמי [בתשמיש] לא בתחלת הלילה, ולא בסוף הלילה, אלא מספר עמי בחצות הלילה.

וכשהוא מספר [ומשמש] - הוא מגלה טפח ומכסה טפח. ודומה עליו כמי שכפאו שד לשמש.

ואמרתי לו: מה טעם אתה נוהג כך?

ואמר לי: כדי שלא אתן את עיני באשה אחרת, ונמצאו בניו באין לידי ממזרות!

ומשנין: **לא קשיא**:

הא במילי דתשמיש, ראוי לו לספר עמה, כדי שלא יחשוב על אשה אחרת.

הא במילי אחרנייתא, אין לספר בהם בשעת תשמיש.

אמר רבי יוחנן: זו דברי יוחנן בן דהבאי בהנהגת התשמיש.

אבל, אמרו חכמים: אין הלכה כיוחנן בן דהבאי! **אלא, כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה!**

משל לבשר הבא מבית הטבח. רצה האדם לאכול חי במלח, מבלי לבשלו או לצלותו - **אוכלו** חי במלח. רצה לאוכלו **צלי** - צולחו ו**אוכלו** צלי. **מבושל** - **אוכלו** מבושל. **שלוק** - **אוכלו** שלוק. **וכן** הוא נוהג בדג הבא מבית הצייד.

אמר אמרימר: **מאן מלאכי השרת**, מי הם "מלאכי השרת" שסחו לרבי יוחנן בן דהבאי את אותם ארבעה הדברים? - **רבנן!** חכמים אמרו לו זאת, ולא מלאכי השרת ממש.

דאי תימא, כי אם תאמר שמלאכי השרת ממש סחו לו את הדברים הללו, **אמאי אמר רבי יוחנן שאין הלכה כיוחנן בן דהבאי? הא אינהו** מלאכי השרת **בקיאי בצורת הולד טפי**, בקיאים הם בגורמים המביאים לפגם בוולדות בשעת עיבורם יותר מבני אדם, ויש לנו לנהוג לפי דבריהם כדי שלא ייפגמו הוולדות מחמת הנהגה המביאה לפגמים שכאלו!

אלא בהכרח, שחכמים סחו לו זאת, ולכן אמר רבי יוחנן את דעתו שאין לחוש לכך.

ואמאי קרו להו דרבנן בתואר "מלאכי השרת"? - **דמציניי** שהם דומים **כמלאכי השרת**.

מעשה בהיא אשה **דאתאי לקמיה דרבי**. **אמרה לו**: רבי, **ערכתי לו שלחן לבעלי לתשמיש, והפכו!**

אמר לה רבי: **בתי, תורה התירתך לנהוג עמך כך, ואני - מה אעשה ליד?**

ועוד מעשה, **בהיא אשה דאתאי לקמיה דרב**. **אמרה לו**: רבי, **ערכתי לו שלחן, והפכו!**

אמר לה רב: מותר לו לנהוג כרצונו, **מאי שנא מן ביניתא** [דג]. משל הוא לדג, שיכול אדם לצלותו או לבשלו כרצונו, וכך התירה התורה לבעל לנהוג בתשמיש כרצונו.

כתיב [במדבר טו] **"ולא תתורו אחרי לבבכם"** -

מכאן אמר רבי: אל ישתה אדם בכוס זה, ויתן עיניו בכוס אחר.

אמר רבינא: לא נצרכא, אלא דאפילו בשתי נשיו, לא יתן עינו באחת וישמש עם השניה.

כתיב [יחזקאל כ] **"וברותי מכם המורדים והפושעים בי"** -

אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, וסימנם: בני אסנ"ת משגע"ח:

בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה.

ופרכינן: **איני!**

והאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל אדם שאשתו תובעתו לשתשמיש - **הויין לו בנים שאפילו בדורו של משה רבינו לא היו כמותם.**

שנאמר [דברים א]: **"הבו לכם אנשים חכמים ונבונים"**, וכתיב **"ואקח את ראשי שבטיכם"**, ואולם **לא כתיב "נבונים"**.

וכתיב [בראשית מט]: **"יששכר חמור גרם"**, וכתיב [דברי הימים א יב] **"מבני יששכר יודעי בינה לעתים"**!

ומשנינן: **ההיא - דמרציא ארצויי.**

הדרן עלך פרק ואלו מותרים

פרק שלישי - ארבעה נדרים

מתניתין:

ארבעה נדרים התירו חכמים: נדרי זרוזין, ונדרי הבאי, ונדרי שגגות, ונדרי אונסין.

ומבארת המשנה את ארבעת הנדרים הללו:

נדרי זרוזין כיצד? -

היה מוכר חפץ, ואמר: קונם עלי דמי החפץ, שאיני פוחת לך מן הסלע, שהוא מחירו [וסלע הוא ארבעה דינרים], ואילו הלה, הקונה, אומר: קונם שאיני מוסיף לך על השקל [שהוא שני דינרי] שניהם רוצין בשלשה דינרין, ולכן אין נדרם אוסר אותם.

דף כא - א

גמרא:

שנינו במשנה: ארבעה נדרים התירו חכמים וכו'.

אמר ליה רבי אבא בר ממל לרבי אמי: אמרת לן משמיה דרבי יהודה נשיאה: מאן תנא משנת ארבעה נדרים? -

רבי יהודה היא, דאמר משום רבי טרפון: שנים שהיו מהלכים בדרך וראו אדם שלישי, ואמר אחד מהם: הריני נזיר אם זה איש פלוני הוא, ואמר השני הריני נזיר אם זה אינו איש פלוני - לעולם אין אחד מהן נזיר, לפי שתלו נזירותם בתנאי בדבר שהוא ספק להם, וכל נזירות הנעשית בספק אינה נזירות היות שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה. שצריך להביע בקבלת הנזירות דבר מפורש ומוחלט, ולא דבר מסופק.

והוא הדין לנדרים, כיון שהוקשו נדרים לנזירות, הם אינם חלים כשהם נעשים בצורה מסופקת, וכיון שהתנו את נדרם במחיר המקח ולא עשאוהו כדבר מוחלט, לא חל הנדר.

רבא אמר: אפילו תימא, יכול אתה לומר שמשנתנו גם לפי **רבנן** היא, הסוברים שנזירות ונדר חלים גם בתנאי, ובכל זאת כאן לא חל נדרם, לפי שאמדו חכמים את דעתם, שלא התכוונו לנדר בשעה שנדרו, אלא אמרו כן, כדי לזרז את הצד שכנגד להסכים למחיר שלהם.

כי **מי קתני שניהן "רצו"** עתה, שהסכימו לבסוף על שלשה דינרים, למרות שבתחילה עמדו על דעתם, ואז נדרו!!

שניהן "רוצין" בשלשה דינרים **קתני!** שכך גם היתה דעתם מתחילה ועד סוף, ואמרו את נדרם רק כדי לזרז את הצד שכנגד.

אמר שאל ליה רבינא לרב אשי: אם **אמר לו** המוכר שהמחיר הוא **טפי** יותר **מסלע**, והלה הקונה **אמר** מחיר שהוא מוכן לשלם **בציר פחות משקל** - האם **נדרא הוי, או זרוזין גרידא הוי?**

כי בסלע יש שני שקלים, ואם אמר המוכר שהוא דורש יותר מסלע והקונה מוכן לשלם פחות משקל, נמצא שההפרש מהם הוא יותר מפי שניים, והאם גם בהפרש שכזה נחשב הדבר לנדר זירוזין או שהם מתכוונים ברצינות לנדרם? **אמר ליה רב אשי, תנינא**, אפשר לפתור את שאלתך מדברי הברייתא:

דתניא: **היה מסרב בחבירו שיאכל אצלו, ואמר לו "קונם ביתך שאני נכנס"**, או **"קונם טיפת צונן שאני טועם"** - **מותר ליכנס לביתו ולשתות הימנו צונן**, לפי **שלא נתכוון זה שנדר הנאה אלא לשום** להמנע ממנו מאכילה ושתיה ממש. על אף שבדבריו הוא אמר שלא יהנה ממנו כלל.

ואמאי מותר לו לשתות ממנו מים צוננים? והא אפילו "טיפת צונן" קאמר בקונם שלא ישתה ממנו!

אלא, משתעי איניש הכי, ככה אנשים מדברים, ואינם מתכוונים לאסור בקונם אפילו כשהם מדברים בצורה כה קיצונית, שאפילו טיפת מים הם אוסרים על עצמם, אין כוונתם לאיסור.

הכא נמי, על אף שיש הפרש גדול ביניהם, שזה דורש יותר מסלע וזה מסכים לפחות משקל, אין כוונתם לנדר בדוקא, אלא **משתעי איניש הכי!**

דף כא - ב

אמר ליה רבינא:  **מי דמי המקרה בברייתא לשאלתי?**

הרי **גבי** שתיית טיפת **צונן**, שהתירה לו הברייתא, זה משום **שצדיקים אומרים מעט, ועושין הרבה**.

וכוונת זה שהזמינו לאכול עמו, היתה להזמינו לאכילה ושתייה מרובה, ולכן דחאו בנדר של זירוזין על טיפת מים או להכנס לביתו, כדי שלא יצטרך לסעוד אצלו, אך בודאי לא התכוון לאסור על עצמו שתיית צונן גרידא או שלא להכנס לביתו.

אבל **הכא, ספיקא הוא**, כי מצד אחד יש לומר **דלמא** זה **פחות מסלע** כוונתו לומר, וזה **יותר על שקל קאמר**, ונדרי **זירוזין הוי**. או **דלמא דוקא קאמר**, ונידרא **הוי?**

ומסקינן: **תבעי!** נשאר הדבר בספק.

אמר רב יהודה אמר רב אסי: ארבעה נדרים הללו, צריכין שאלה לחכם.

ואמר רב יהודה: **כי אמריתא לדברי רב אסי קמיה דשמואל**, תמה על דברי ואמר:

תנא תני "ארבעה נדרים התיירו חכמים", ואילו **את אמרת "צריכין שאלה לחכם"!!**

רב יוסף מתני לה להא שמעתא - בהאי לי שנא:

אמר רב יהודה אמר רב אסי: אין חכם רשאי להתיר אלא כעין ארבעה נדרים הללו, שהן נדרי טעות, משום שקסבר: אין פותחין בחרטה.

והיינו, מי שבא לפני חכם כדי להשאל על נדרו, מתיר לו החכם אותו רק בהסתמך על "פתח", שמוצאים סיבה שאילו היה יודע אותה בשעת נדרו הוא לא היה נודר, שזה כעין נדר בטעות, אך לא מתירים לו ["פותחים" לו] על סמך שהוא מתחרט עתה על מה שנדר בעבר. (1) **ההוא דאתא לקמיה דרב הונא**, להשאל על נדרו.

אמר ליה רב הונא: לבך עלך? האם שלם אתה עם נדרך שנדרת, כי נדרת אותו בלב שלם, ואינך מתחרט על שנדרת אותו, אלא רק שעכשיו מתחרט אתה על המשך קיומו ובאת לבקש שאתיר לך אותו מכאן ואילך?

אמר ליה : לא, אין לבי שלם על שנדרתי, אלא מתחרט אני מעיקרא, **ושרייה**, והתיר לו רב הונא בחרטה גרידא.

ההוא דאתא לקמיה דרבה בר רב הונא, אמר ליה : אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה שנדרת, מי נדרת? האם היית נודר אז?

אמר ליה : לא הייתי נודר אז אלא מתפייס!

והתירו רבה בר רב הונא. (2)

תניא, רבי יהודה אומר : אומרים לו לאדם : האם לב זה שנדרת, עדיין עליך שרוצה עתה בנדרך אלא אינך רוצה בו מכאן ולהבא?

אם אמר "לאו", אלא מתחרט על שנדר אותו מעיקרא - **מתירין אותו.**

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו : אומרים לו לאדם : אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה שנדרת, מי נדרת?

אם אמר "לאו" - מתירין אותו.

[סימן : **אסי ואלעזר, יוחנן וינאי**]

ההוא דאתא לקמיה דרבי אסי, אמר ליה : כדו תהית? האם עתה תוהה אתה על הראשונות, על שנדרת, או שמא מרוצה אתה מכך שנדרת אלא אתה בא להתירו עתה?

אמר ליה : וכי לא תוהה אני?

דהיינו, ודאי שתוהה אני על שנדרתי! **ושרייה** רבי אסי על סמך חרטתו בלי שיצטרך פתח של טעות [ואין זה **רב** אסי, הסובר לעיל שאין פותחין בחרטה].

ההוא דאתא לקמיה דרבי אלעזר, אמר ליה : בעית נדור?

אמר ליה : אילו לא היו מרגזין לי בשעה שנדרתי - לא בעינן כלום לנדור.

אמר ליה : תהא כבעית, כרצונך להתירו, והנדר מותר.

ההיא איתתא דאדרתה לברתה, שהדירה את בתה הנאה ממנה.

אתאי לקמיה דרבי יוחנן להשאל על נדרה.

פתח לה רבי יוחנן פתח לנדרה ואמר לה :

אילו הוה ידעת בשעת נדרך, דאמרן מגירתיך, שמחמת נדרך ירננו שכנותייך עלה דברת,
על בתך :

דף כב - א

"אילו לא חמאת בה אימה, אילולי לא ראתה בה אמה מילין דעזיבה, דברים מגונים, שבסיבתן היא הדירה אותה, בכדי, לא אדרתה" - מי אדרתה, האם גם אז היית מדירה אותה?

אמרה ליה : לא!

ושרייה, והתירה רבי יוחנן בפתח הזה.

בר ברתיה בן בתו דרבי ינאי סבא, אתא לקמיה דרבי ינאי סבא להשאל על נדרו.

אמר ליה רבי ינאי פתח של חרטה לנדרו : אילו הוה ידעת כי בעקבות נדרך, שמראה אתה את עצמך כצדיק, דפתחין פינקסך, שפותחים בשמים את הפנקס בו רשומים כל מעשיך, וממששין בעובדך האם צדיק אתה או לאו - **מי נדרת?**

אמר ליה : לא!

ושרייה רבי ינאי בפתח זה.

אמר רבי אבא : מאי קראה" - דכתיב [משלי כ] "ואחר נדרים - לבקר".

שמאחר ונודר, מבקרים את מעשיו, לראות אם הוא אכן בדרגה זו.

ואומרת הגמרא : **ואף על גב דפתח רבי ינאי ליה בפתח של חרטה כזה, אנן - לא פתחין ליה בהא.**

כי אין אנו סומכים על דבריו שהוא מתחרט מעיקרא, אלא יתכן והוא אומר כך לחכם משום שאינו יכול להתחצף בפניו ולומר לחכם שאינו מפחד שיבקר מעשיו, אבל למעשה הוא לא מתחרט. (1)

וכמו כן **לא פתחינן בהדא אחרנייתא**, בפתח לחרטה אחר, כמו **דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי פתח ליה רבן גמליאל להווא סבא** שבא להשאל לפניו על נדרו?

כתיב [משלי יב] **"יש בוטה כמדקרות חרב. ולשון חכמים - מרפא"**.

כל הבוטה, מבטא נדר, **ראוי לדוקרו בחרב, אלא, שלשון חכמים** המתירים את נדרו הוא **מרפא** לו.

וכיון ששמע הסבא דברים אלו, אמר שהוא מתחרט מנדרו, והתיר לו רבן גמליאל. ואנחנו לא פותחים לו בכך, כי חוששים אנו שאינו אומר את האמת, ואינו מתחרט, אלא אינו מעיז לומר שהוא נשאר בנדרו אחרי איום שכזה.

וכמו כן **לא פתחינן בהדא אחרנייתא**, שאם מאיימים על הנודר את האמור בברייתא להלן, והוא מתחרט בפנינו, אין אנו סומכים על חרטתו שהיא אמיתית -

דתניא, רבי נתן אומר: הנודר נדר, הרי הוא **כאילו בנה במה**, בזמן איסור הבמות, שאמנם כוונתו להקריב קרבן, אך בפועל הוא עושה דבר שהקב"ה אינו רוצה אותו.

והמקיימו לנדר, ואינו נשאל עליו, אלא מקיים את נדרו, הרי הוא עושה דבר יותר חמור, **כאילו מקריב עליו קרבן** חוץ למקדש, שחייב על כך משום שחוטי חוץ.

והיינו, שלא עשה זה מצוה אלא עבירה, ובדומה לו המשלים ומקיים את נדרו, עובר על רצון ה', שרוצה שישאל על נדרו ולא יקיימו! (2)

ואנחנו, בדברי ה**רישא** של הברייתא, **פתחינן**, ומוודיעים לו שכל הנודר כאילו בנה במה, ואם יתחרט בשומעו זאת, חרטתו היא חרטה נכונה, ואפשר להתיר לו, כיון שאין הדברים האלו מאד חמורים, והרי הוא דובר אמת בחרטתו.

אבל בדברי ה**סיפא** של הברייתא, שהמקיימו כאילו הקריב קרבן בחוץ, נחלקו אביי ורבא -

אביי אמר: פתחינן לו גם באיום שכזה, ואם הוא מתחרט אפשר לסמוך על חרטתו.

רבא אמר: לא פתחינן, שמא מחומרת הדברים הוא יגיד שהוא מתחרט, למרות שאליבא דאמת הוא אינו מתחרט.

רב כהנא מתני לה להא שמעתא בהדין לישנא, כמו ששנינו עתה.

ואילו **רב טביומי מתני** למחלוקת אביי ורבא, **הכי** :

בסיפא, שהמקיימו כאילו הקריב בחוץ - **לא פתחינן** לכולי עלמא, מפני חומרת הדברים.

ברישא, שהנודר הוא כמקיים במה -

אביי אמר: פתחינן.

רבא אמר: לא פתחינן.

והלכתא: לא פתחינן לא ברישא ולא בסיפא.

ולא פתחינן בהא נמי דשמואל - דאמר שמואל: אף על פי שמקיימו לנדר, הרי הוא נקרא רשע.

אמר רבי אבהו: מאי קרא? [דברים כג] "וכי תחדל לנדור, לא יהיה בך חטא".

ויליף לכך שנקרא רשע בגזרה שוה "חדלה חדלה".

כתיב הכא: "כי תחדל לנדור".

וכתיב התם: [איוב ג] "שם רשעים חדלו רוגז".

אמר רב יוסף, אף אנן נמי תנינא: כנדרי כשרים - לא אמר כלום, כנדרי רשעים - נדר בנזיר ובקרבתן ובשבועה.

ומכאן שהנודר נקרא רשע.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל הכועס, כל מיני פורעניות גיהנם שולטין בו.

שנאמר [קהלת יא]: "והסר כעס מלבך, והעבר רעה מבשרך".

ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר [משלי טז]: "כל פעל ה' - למענהו, וגם רשע - ליום רעה".

ולא עוד, אלא שהתחתוניות שולטות בו, שנאמר [דברים כח]: "ונתן ה' לך שם לב רגז, וכליון עינים, ודאבון נפש".

איזהו דבר שמכלה את העינים ומדאיב את הנפש?

הוי אומר, אלו התחתונות.

עולא, במיסקיה בשעת עלייתו לארעא דישראל, איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה.

קם חד, שחטיה לחבריה.

אמר ליה, שאל הרוצח לעולא: יאות עבדי, האם עשיתי דבר נאות בשחיתתו?

וחשש עולא מפני הרוצח וענה לו בשקר:

אמר ליה עולא: אין, אכן עשית דבר נאות. ולא עוד, אלא המשך את שחיתתך, ופרע ופתח ליה את בית השחיטה לגמרי, כדי שימהר למות!

כי אתא לקמיה עולא דרבי יוחנן, אמר ליה, שאל עולא את רבי יוחנן: האם עשיתי כראוי בדברי כך אל הרוצח? דלמא, חס ושלום, אחזיקי החזקתי בדבורי את ידי עוברי עבירה?

אמר ליה רבי יוחנן: שפיר עשית, כי אתה, את נפשך הצלת!

קא תמה רבי יוחנן האיך אירע מעשה מחריד שכזה, שיתרגז בן חוזאי אחד על חברו, עד שיקום וישחטנו בארץ ישראל?

מכדי, הרי כתיב "ונתן ה' לך שם לב רגז" - בבבל כתיב ולא בארץ ישראל!

אמר ליה עולא: ההוא שעתא ששחט זה את חברו -

דף כב - ב

לא עברינן ירדנא, לא עברנו עדיין את נהר הירדן לארץ ישראל, והיה זה בחוצה לארץ.

אמר רבה בר רב הונא: כל הכועס - אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו.

שנאמר [תהלים י]: "רשע כגובה אפו, בל ידרוש, אין אלהים כל מזמותיו!"

רבי ירמיה מדיפתי אמר: משכח תלמודו, ומוסיף טיפשות.

שנאמר [קהלת ז]: "כי כעס בחיק כסילים ינוח "

וכתיב [משלי יג]: "וכסיל, יפרוש אולת".

רב נחמן בר יצחק אמר: בידוע שעונותיו מרובין מזכותיו.

שנאמר [משלי כט]: "ובעל חימה - רב פשע".

**אמר רב אדא ברבי חנינא: אלמלא, אילו לא, חטאו ישראל - לא ניתן להם
אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, לפי שספר יהושע, ערכה של
ארץ ישראל הוא. ולא היו צריכים ליותר מזה.**

מאי טעמא?

דכתיב [קהלת א]: "כי ברוב חכמה - רב כעס".

**אמר רב אסי: אין החכמים נזקקין להתיר נדר ושבועה שהזכיר בהם הנשבע או
הנודר "אלהי ישראל", כיון שהתחצף להזכיר את שמו של אלהי ישראל בנדרו או
בשבועתו.**

**חוץ מ"קונם אשתי נהנית לי משום שגנבה את כיסי ושהכתה את בני",
ונודע שלא גנבה ושלא הכתו, שנזקקים להתיר לו גם אם הזכיר בנדרו את "אלהי
ישראל", לפי שבטעות נדר או נשבע.**

ההיא אשה דאתאי לקמיה דרב אסי להתיר את נדרה.

אמר לה: במאי נדרת [נשבעת]?

אמרה לו: באלהי ישראל.

**אמר לה: אי נדרת ב"מוהי", שהיא כינוי בעלמא לשבועה, מזדקינא לך
להתיר את השבועה.**

**אבל השתא דלא נדרת ב"מוהי", אלא נשבעת באלהי ישראל - לא מזדקינא
לך.**

רב כהנא איקלע לבי רב יוסף.

אמר ליה רב יוסף לרב כהנא : לטעום מר מידי!

אמר ליה רב כהנא : לא אטעום!

מרי כולא [ובשם רבון העולם, אדון הכל] נשבע אני **שלא טעימנא ליה!**

אמר ליה רב יוסף לרב כהנא : לא יהי כדבריד!

אלא, נשבע אני **במרי כולא** - **שלא טעימת ליה.**

והניחה עתה הגמרא, שהשביע רב יוסף את רב כהנא שלא יאכל רב כהנא ממנו.

ותמהה הגמרא : **הניחא לרב כהנא**, שסירב לאכול אצל רב יוסף, **דאמר לא טעימנא**, ונשבע על כך ב"מרי כולא", באדון הכל.

אלא לרב יוסף, אמאי, למה הוא **אמר "לא, מרי כולא"**? איזה ענין היה לרב יוסף להשביעו שלא יאכל אצלו?

ומשנינן : לא השביע רב יוסף את רב כהנא שלא יאכל אצלו.

אלא **הכי הוא דקאמר ליה רב יוסף** : האם **לא "מרי כולא"** הוא דקאמרת בשבועתך לא לאכול אצלי? -

הלכך, כיון שנשבעת בשם אין זה בגדר שבועת זירוזין, **ולא טעימת ליה!**

אין אפשרות להתיר שבועתך, לפי שאין נזקקים להתיר שבועה בשם ה'.

אמר רבא אמר רב נחמן, הלכתא :

א. **פותרין בחרטה**, ואין צורך להגיע לפתח של טעות בנדר.

ב. **ונזקקין להתיר**, אפילו לשבועה **באלהי ישראל.**

משתבח ליה רבא לרב נחמן ברב סחורה, דאדם גדול הוא.

אמר לו רב נחמן כשיבא רב סחורה לידך - הביאהו לידי. הוה ליה לרב סחורה נדרא למישרא, אתא לקמיה דרב נחמן.

אמר ליה רב נחמן לרב סחורה :

וניסה רב נחמן להתירו בפתח, (1) ושאלו: האם נדרת אדעתא דהכי?

אמר ליה: אין.

ושוב שאלו האם נדרת אדעתא דהכי?

וגם על כך השיבו: **אין.**

וכך שאלו וענה לו **כמה זימנין.**

איקפד רב נחמן, על שאינו מוצא פתח לנדרו, **ואמר ליה** לרב סחורה: **זיל לקילעך**,
לך לביתך.

נפק רב סחורה, ופתח פיתחא לנפשיה -

שהרי **רבי אומר: איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? - כל שהיא תפארת**
לעושיה ותפארת לו מן האדם.

והשתא דאיקפד עלי רב נחמן, אם כן, אדעתא דהכי לא נדרי, ושרא לנפשיה.
(2)

רבי שמעון ברבי הוה ליה נדרא למישרא.

אתא לקמייהו דרבנן.

ניסו חכמים למצוא פתח לנדרו **ואמרי ליה: האם נדרת אדעתא דהכי? אמר: אין.**
אדעתא דהכי? אמר: אין.

וכך שאלו אותו, וענה **כמה זימנין.**

דף כג - א

כיון שדנו בענין זמן ממושך, נכנסו קרני השמש למקום מושבם של החכמים, והיו צריכים
החכמים מידי פעם לפעם לשנות את מקום מושבם.

והוּו מצטערי רבנן לעבור משימשא לטולא ממקום שיש בו שמש לצל, **ומטולא**
לשימשא. והיינו, שדנו בדבר זמן ממושך.

אמר ליה בטנית בריה דאבא שאול בן בטנית פתח לנדרו :

מי האם נדרת גם אדעתא דמצערי רבנן, בשעה שידונו בהתרת נדרך, ויתמשך הדיון עד שיצטרכו לשנות מקומם מטולא לשימשא מצל לשמש ומשימשא לטולא ומשמש לצל?

אמר: לא!

ושריוה, התירוהו על סמך פתח זה.

רבי ישמעאל בר רבי יוסי הוה ליה נדרא למישרא. אתא לקמייהו דרבנן.

אמרו ליה פתח לנדרו: נדרת אדעתא דהכי? והראו בפניו פתח מסויים.

אמר להו: אין.

וחזרו למצוא לו פתח אחר: האם נדרתא אדעתא דהכי?

אמר להו: אין.

וכך שאלו אותו בנסיון למצוא לו פתח, וכך ענה להם שנדר גם על דעת כן, כמה זימנין.

כיון דחזא, שראה ההוא קצרא, כובס שעבר שם, דמצטערי רבנן כדי למצוא לו פתח, מחייה, הכהו הכובס באוכלא דקצרי, בכלי הכובסים.

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: אדעתא דמחי לי שיכה אותי קצרא - לא נדרי, ושריה לנפשיה.

אמר ליה תמה רב אחא מדיפתי לרבינא: הרי האי מעשה שהכהו הכובס, הרי "נולד" הוא, היות דלא מסיק כלל אדעתיה בשעת נדרו דמחי שיכה ליה קצרא.

ותנינא: אין פותחין לו להתיר נדרו בפתח של "נולד", שהוא דבר שהתחדש אחר הנדר ואינו מצוי.

כי אי אפשר לפתוח לו בפתח של טעות, שאילו היה חושב בשעת הנדר על מצב שכזה הוא לא היה נודר, אלא אם היה יכול להעלותו על הדעת, וטעה בכך שלא העלהו על הדעת בשעת נדרו.

אבל דבר שלא היה יכול להעלות על הדעת בשעה שנדר, והתחדש אותו דבר אחר כך, אין זה טעות בשעת הנדר, ולכן היא אינה יכולה לשמש פתח להתרת נדרו!

אמר ליה רבינא: האי, לאו נולד הוא, כיון דשכיחי אפיקורי אפיקורסים דמצערי רבנן. והנודר יכול להעלות על דעתו מצב שיכוהו.

דביתהו אשתו דאביי הוה לה ההיא ברתא, והתווכחו ביניהם למי יש להשיאה לאשה.

הוא אמר לקריבאי, לקרוב שלי יש להשיאה.

והיא אמרה לקריבה, לקרוב שלי.

אמר לה אביי: תיתסרא הנאתי עלך, אי עברת אדעתאי, ומינסבת לה, ותשיאי את בתי לקריבך, לקרובך.

אזלת, הלכה ועברת על דעתיה דאביי, ואינסבא לקריבה.

אתא אביי לקמיה דרב יוסף להתיר נדרו. (1)

אמר ליה: אילו הוה ידעת דאשתך עברת תעבור על דעתך ומנסבא לה לקריבה, מי אדרתה?

אמר אביי: לא! ושרייה רב יוסף.

והוינן בה: **ומי שרי כי האי גוונא** להתיר את הנדר בפתח מחמת שעברה על דבריו וחל הנדר, ולא מחמת סיבה אחרת? והרי כל מה שהוא נדר, נועד למנוע את המעשה שלה, שהרי בשביל זה הדירה, וכיצד העבירה על דבריו תהווה פתח לומר שעל דעת כן הוא לא נדר?!
נדר?!

ומשנינן: **אין**, גם זה הוא פתח, כי אמנם הדירה כדי למנוע ממנה להשיאה לקרובה, אך הוא חשב כי הנדר יספיק למונעה, ולא חשב שתעבור על רצונו ויחול הנדר.

והראיה לכך מדתניא: מעשה באדם אחד שהדיר את אשתו מלעלות לרגל, ועברה על דעתו ועלתה לרגל, ובא לפני רבי יוסי.

אמר לו: ואילו היית יודע שעוברת על דעתך ועולה לרגל, כלום הדרתה?

אמר לו: לא.

והתירו רבי יוסי.

מתניתין:

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף הרוצה להדיר את חבירו מנכסיו כדי שיאכל אצלו, שמתכוון לזרזו שיאכל אצלו, ואם לא יאכל אצלו הוא יאסור עליו את נכסיו בקונם מלהנות ממנו, אך למעשה הוא רוצה שלא יחול נדרו - ימסור לו הודעה על כך, ויאמר לו: כל נדר שאני עתיד לידור כלפיך - הוא בטל!

ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר מהודעתו זאת.

ויתבאר בגמרא שהסיפא הוא ענין בפני עצמו.

גמרא:

והוינן בה: מה הועיל הלה בנדרו אחרי מסירת הודעה שכזאת לחברו?

והרי כיון דאמר לחברו "כל נדר שאני עתיד לידור, יהא בטל", לא שמע ליה חברו, ולא אתי בהדיה, ולא יבוא לאכול עמו גם אם הוא יאסור עליו את נכסיו בנדר, שהרי מראש הוא ביטל את נדרו.

דף כג - ב

ומשנינן: חסורי מיחסרא במשנה, והכי קתני:

א. הרוצה שיאכל אצלו חבירו, ומסרב בו, ומדירו - נדרי זירוזין הוא.

ב. והרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה, ויאמר: כל נדר שאני עתיד לידור - יהא בטל!

ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

והוינן בה: אי, אם הוא זכור בשעת הנדר מתנאו שהתנה בראש השנה, הרי עתה, כשהוא נודר ביודעין - עקריה בכך לתנאיה שהתנה בראש השנה, וקיים ליה לנדריה!

אמר אביי, תני במשנתנו איפכא:

ובלבד שלא יהא זכור בשעת הנדר. כי אם יהיה זכור בשעת הנדר מהודעתו בראש השנה, ובכל זאת נודר, הרי הוא עוקר בכך את הודעתו, וחל נדרו.

רבא אמר: לעולם יש לשנות כדאמרינן מעיקרא: "ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר".

והיינו, אם אכן שכח לגמרי מהודעתו בראש השנה בשעת נדרו, מודה רבא לאביי שנדרו בטל. אלא, כדי לא לשבש את לשון המשנה, מבאר רבא שהמשנה אמרה שתי הלכות:

האחת - אם אינו זוכר כלל בשעת נדרו את הודעתו בראש השנה, בטל נדרו.

והשנית - אם הוא זכור להודעתו בצורה חלקית.

והכא במאי עסקינן - כגון שהתנה בראש השנה, שמבטל נדרים מסוימים, כגון שביטל את נדרו בעתיד על פת או על יין, שידור במשך השנה, **ולא ידע** בשעת נדרו **במה התנה** בראש השנה, אם הודיע אז שהוא מבטל נדרו על פת או מבטל נדרו על יין, **והשתא קא נדר.**

ולכן, **אי זכור בשעת הנדר** מתנאו בראש השנה, **ואמר: על דעת הראשונה אני נודר**, שנשאר אני בהודעתי מראש השנה, ואיני חוזר בי ממנה, אלא שאינני זוכר עתה איזה נדר ביטלתי, והריני נודר עתה על דעת שאם בטלתי נדר מהסוג הזה אינני חוזר בי, ונדרי בטל.

ואחר כך נזכר שביטל בראש השנה את הנדר מהסוג הזה - **נדריה לית ביה ממשא**, אין ממש בנדרו, כיון שמסר בראש השנה הודעה על ביטולו, וגם עתה, בשעת נדרו, הודיע שהוא נשאר בביטולו [אלא שלא זכר מה ביטל].

אך אם **לא אמר "על דעת הראשונה אני נודר"**, אלא נדר סתם - **עקריה** עוקר הוא בשעה שנודר **לתנאיה** שהתנה בראש השנה, **וקיים לנדריה**. כי אם היה רוצה להשאר בתנאו היה צריך להודיע על כך בשעת נדרו, שהרי זכור הוא מהודעתו בראש השנה אלא שאינו זוכר מה התנה.

רב הונא בר חיננא סבר למיזרשיה להלכה זו ברבים **בפירקא**, בשיעור בבית המדרש, שאפשר לעמוד בראש השנה ולהתנות על ביטול הנדרים במשך השנה.

אמר ליה רבא: הרי התנא קא מסתים לה סתומי להלכה זו במשנתנו, ולא אמרה במפורש, **כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים.**


ואילו את - **דרשת ליה בפירקא?** (1)

איבעיא להו: האם פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בן יעקב במשנתנו, או לא?

ואם תמצא לומר פליגי, יש להסתפק ספק נוסף:

האם הלכתא כותיה, כרבי אליעזר בן יעקב, או לא?

דף כד - א

תא שמע, מהא דתנן [לקמן סג ב]: האומר לחבירו  קונם שאיני נהנה לך, אם אי אתה נוטל ממני לבנד כור של חיטין ושתי חביות של יין - הרי זה שאמר לו כד, יכול הוא להתיר את נדרו, שלא על פי חכם.

לפי שיכול לומר לו: כלום אמרת זאת אלא בשביל כבודי, שיראו אנשים כיצד אני נכבד בעיניך.

אך עתה זה הוא כבודי בעיני האנשים, בכך שאיני נוטל ממך, והתקיים בכך רצונך, וממילא הותר הנדר, שלא נעשה על ידך אלא כדי למלאות רצונך לכבדני!

ומדייקת הגמרא: טעמא שאין נדרו נדר, משום דאמר הלה "זה הוא כבודי".

הא לאו הכי - נדר הוא.

מני, ואיזה תנא שנה משנה זו?

אי רבי אליעזר בן יעקב, הרי לדעתו, במשנתנו, כל המסרב בחברו ומדירו, נדרי זירוזין הוי!

אלא, שמע מינה: פליגי רבנן עליה. והמשנה לקמן היא לדעתם.

ודחינן: לעולם לא חולקים רבנן על רבי אליעזר בן יעקב, והמשנה לקמן גם בשיטת רבי אליעזר בן יעקב היא.

ומודה רבי אליעזר בן יעקב בהאי, שאם לא יאמר הלה זהו כבודי שאיני נוטל ממך, דנדרא הוי, ולא נדר זירוזין הוא.

משום **דאמר ליה** המדיר, הנהנה מחברו, ומבקשו שגם הוא יהנה ממנו: **לא כלבא אנא**, אינני כלב שרק נהנה ואינו מהנה, **דמיתהנינא מינך**, ואילו אתה **לא מיתהנית מינאי**.

אך במשנתנו מדובר שהמהנה הוא גם המדיר, ולא הנהנה, ולכו הווי נדרי זירוזין.

תא שמע מהמשך אותה משנה לקמן:

האומר לחבירו: קונם שאתה נהנית לי אם אי אתה נותן לבני כור של חיטין ושתי חביות של יין -

רבי מאיר אומר: הרי הוא אסור **עד שיתן**.

וחכמים אומרים: אף זה יכול להתיר את נדרו **שלא על פי חכם**, לפי שיכול **לומר "הריני כאילו התקבלתי"**, ונעשה רצונך, ושוב אין מקום לחלות הנדר, לפי שלא נדרת אלא לקיום רצונך, והרי הוא התקיים.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאמר "הריני כאילו התקבלתי"**, **הא לאו הכי - נדר הוא**.

מני? אי רבי אליעזר בן יעקב, הרי נדר שכזה, **נדרי זירוזין הוי! אלא לאו רבנן** היא. ומוכח שפליגי עליו רבנן!

ודחינן: **לא, לעולם** לא נחלקו עליו, ומשנה זו גם בשיטת **רבי אליעזר בן יעקב** היא.

ומודה רבי אליעזר בהאי נדר, דנדרא הוי.

משום **דאמר ליה** המדיר: **לאו מלכא אנא**, דמהנינא לך, **ואת לא מהנית לי**.

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: **תא שמע** מהמשנה לקמן בפרקנו [כז א]:

נדרי אונסין, שאינם חלים, כיצד? -

הדירו חבירו כדי שיאכל אצלו, וחלה הוא או חלה בנו, או שעכבו נהר, הרי זה נדרי אונסין, ואינו חל.

הא לאו הכי - נדר הוא.

מני?

אי רבי אליעזר בן יעקב, לדעתו נדר זירוזין הוי!

אלא, לאו, רבנן היא, ומוכח שפליגי עליו!

ודחינן: לעולם רבי אליעזר בן יעקב היא, ולא פליגי עליו רבנן.

ומי סברת דאדריה מזמנא לזמינא, שמדובר שהמזמין לסעודה הדיר את המוזמן?
לא כך הוא. אלא **דזמינא** המוזמן הוא זה **דאדריה למזמנא** למזמינו.

דאמר ליה המוזמן למזמין: האם מזמנת לי לסעודתיך?

אמר ליה המוזמן: אין.

וחזר ואמר המוזמן למזמין: נדור **נדר זה עליך** שאם לא תאכילני בסעודה תהיה אסור
בנכסי, **ונדר** המזמין עקב הפצרתו של המוזמן.

ועתה **חלה הוא המוזמן או שחלה בנו, או שעכבו נהר**, ואינו יכול לבוא לסעודה -
הרי אלו נדרי אונסין, ולא נדרי זירוזין. כי את הנדר הזה לא נדר המוזמן בגלל שרצה
לזרז את המוזמן, אלא רק בגלל שהמוזמן ביקש ממנו לידור זאת.

תא שמע מברייטא בתוספתא [פרק ב]: **יתר על כן אמר רבי אליעזר בן יעקב:**
האומר לחבירו קונם שאני נהנה לך אם אי אתה מתארח אצלי, ותאכל עמי
פת חמה, ותשתה עמי כוס חמין, ואחרי כל זאת הלה הקפיד כנגדו ולא בא -
אף אלו נדרי זירוזין.

ולא הודו לו חכמים.

ודייקין: מאי "לא" הודו לו חכמים", לאו,

דף כד - ב

דאפילו בקמייתא, דהיינו אפילו במקרים הקודמים, שדחתה הגמרא שיש בהם נימוק
שיודו חכמים לרבי אליעזר בן יעקב, כגון שיכול לטעון שאינו כלב, או אינו מלך, בכל זאת
חולקים עליו חכמים. (1)

ושמע מינה שאכן פליגי רבנן עליה.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שנחלקו עליו בכל המקרים.

ודנה הגמרא: **מאי הוי עלה?** כיצד נפסקה ההלכה במחלוקת זו?

תא שמע, דאמר רב הונא: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

וכן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב. (2)

מתניתין:

נדרי הבאי, שאינם נדרים - כיצד?

אמר: קונם עלי דבר זה, **אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים.**

או שאמר: קונם עלי דבר זה, **אם לא ראיתי נחש שעוביו כקורת בית הבד.** (3)

גמרא:

תנא בבבביתא: רק **נדרי הבאי - מותרין.**

אבל **שבועות הבאי - אסורין** מדרבנן מחמת חומר השבועה. (4)

ודנה הגמרא: **היכי דמי "שבועות הבאי"**, שהן אסורות?

אילימא, דאמר "שבועה - אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים", ולא אסר דבר בשבועתו -

וכי **מידעם**, משהו שיש בו ממש, **קאמר!** והרי אין כל משמעות לדברים שכאלו, ומה יש כאן לאסור.

אמר אבבי: כגון **דאמר "שבועה שראיתי בדרך הזאת כעולי מצרים"**, ואם כי היא שבועת הבאי, אסור לו להשבע כך, מדרבנן, לפי שהחמירו חכמים בשבועות מחמת חומר השבועה.

אמר תמה ליה רבא: אם כן, שנשבע שראה כעולי מצרים, הרי גם אם דרך אנשים לומר כן על ציבור רב, להשבע בלשון הזאת אסור, שהרי לא ראה למעשה כיוצאי מצרים, **ולמה לי למימר** שהיא אסורה? **ועוד**, שבועה - **דומיא דנדר קתני!** ובנדר מדובר

שאסר עליו פירות בקונם אם לא ראה כעולי מצרים, וגם בשבועה צריך להעמיד שנשבע על פרות שלא יאכלם אם לא ראה כעולי מצרים.

אלא, אמר רבא: מדובר בברייתא באומר "יאסרו פירות העולם עלי בשבועה, אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים". ואסור לו לאכול את הפירות, אף על פי שדרך בני אדם לקרוא להמון רב "יוצאי מצרים", מחמת חומר השבועה. אם כי הוא לא נאסר מן התורה, שהרי כן ראה כ"יוצאי מצרים" בלשון בני אדם.

אמר ליה רבינא לרב אשי: ודלמא האי גברא, קינא דשומשמני חזא, קן של נמלים רבות ומרוכזות במקום אחד, ראה, ואסיק להון שמא, וקרא להם שם "עולי מצרים", ושפיר משתבע!

דף כה - א

אמר ליה: כי משתבע - אדעתא דידן, לדעתנו הוא משתבע.

ואנו, לא מסקינן נפשין לא מעלים אנו על דעתנו שמדובר **אשומשמני**, שראה קן נמלים וקרא להם יוצאי מצרים! ופרכינן: **וכי על דעתא דנפשיה**, על מה שהוא מעלה בדעתו, ואין אנו יודעים מכך, **לא עביד איניש דמשתבע?**

והתניא: כשהן, בית דין, משביעין אותו, את המחוייב שבועה מן התורה, כגון מי שהודה לחברו במקצת תביעתו, שמשביעים אותו על השאר, **אומרים לו: הוי יודע, שלא על תנאי שבלבך אנו משביעין אותך, אלא על דעתנו ועל דעת בית דין!**

ומדייקת הגמרא: **לאפוקי מאי** הם משביעים אותו על דעתם ולא על דעתו? -

לאו, האם לא, לאפוקי, כגון דאסיק להו לאיסקונדרי, לאפשרות שהוא יוציא חתיכות פסיפס, ונותנם לתובע, **ואסיק להון שמא זוזי,** ומכנה להם על דעת עצמו בשם זוזים, והרי הוא נשבע, על דעתו, שכבר שילם לתובע זוזים.

ומדקאמר שמשביעים אותו "על דעתנו", **מכלל זה אתה למד, דעביד איניש דמשתבע אדעתא דנפשיה!**

ומשנינן: **לא** להוציא מאיסקונדרי שכונה אותם זוזים משביעים אותו, כי אין אדם נשבע על דעת עצמו, אלא **לאפוקי מקניא דרבא.**

דההוא גברא דהוה מסיק שהיה נושה בחבריה זוזי.

אתא לקמיה דרבא לתובעו.

אמר ליה התובע ללוה: זיל, פרע לי!

אמר ליה הלוה: פרעתיד! אמר ליה רבא ללוה: אם כן, זיל אישתבע ליה דפרעתיה.

אזל, הלך המלוה, ואייתי קניא והביא קנה חלול, ויהיב זוזי בגויה, מילא את חלל המקל בזוזים בשיווי חובו, והוה מסתמיך ואזיל, כאילו הוא זקוק להשען על מקל, ואתי עליה לבי דינא.

אמר ליה הלוה למלוה: נקוט האי קניא בידך בשעה שאני נשבע לך, כי עלי לאחוז בספר התורה.

נסב לקח הלוה ספר תורה, ואישתבע דפרעיה כל מה דהוה ליה בידיה!

ההוא מלוה רגז, ותברה ושבר בחמתו לההוא קניא, ואישתפך הנהו זוזי לארעא.

ואישתכח דקושטא, ונמצא שאכן באמת, איש תבע.

וכדי שלא ינקוט צעדים שכאלו משביעים אותו בית דין על דעתם, ולא בגלל שאדם נשבע על דעת עצמו.

אך עדיין מקשה הגמרא:

ואכתי לא עביד איניש דמישתבע אדעתא דנפשיה?

והתניא: וכן מצינו במשה רבינו, כשהשביע את ישראל בערבות מואב על שמירת התורה, אמר להם:

הוּו יודעים, שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעתי, ועל דעת המקום! שנאמר [דברים כט] "ולא אתכם לבדכם". וגומר.

מאי אמר להו משה לישראל?

לאו, האם לא, **הכי קאמר להו: דלמא עבריתון** (1) **מילי**, תשנו את דברי שעליהם השבעתי אתכם, **ואמריתון** ותתרכו דבריכם **שעל דעתינו** נשבענו, **משום הכי אמר להו** משה, הריני משביעכם **על דעתי**.

לאפוקי מאי ? -

לאו, האם לא, שהתכוון משה **לאפוקי**, להוציא את האפשרות **דאסיקו שמא**, שהם יקראו **לעבודת כוכבים "אלוה"**, וישבעו לשמוע לו, במקום להקב"ה.

מכלל, דעביד איניש דמשתבע אדעתא דנפשיה!

ודחינן **לא** חשש משה שמא הם ישבעו על דעתם על ידי שיקראו מעצמם לעבודה זרה בשם אלוה, כי אין לחשוש עד כדי כך.

אלא חששו של משה היה משום **שעבודת כוכבים איקרי** בתורה עצמה **"אלוה"**, **דכתיב** [שמות יב] **"ובכל אלהי מצרים** אעשה שפטים", וחשש שישבעו על דעת אלוה זה.

ותמהינן: אם משום חשש זה אין לו צורך להשביעם על דעתו. אלא, **ולשבע יתהון** שישביעם **דמקיימיתון מצות**, ועל קיום המצוות אין חשש שישבעו על דבר אחר.

ומשנינן: גם בשבועה על קיום מצוות יש לחשוש שישבעו על מצוות שאינן מצוות ה', היות ו"מצוות" גם **משמע - מצות המלך**. (2)

ועדיין יש לתמוה: **ולשבע יתהון דמקיימיתון כל מצות!**

ומשנינן: "כל מצוות" **משמע** גם **מצות ציצית** לבדה.

דאמר מר: שקולה מצות ציצית כנגד כל מצות שבתורה.

ותמהינן: **ולשבע יתהון דמקיימיתון תורה!**

ומשנינן: לשון זו **משמע תורה אחת**, ואילו אנו הצטוונו בשתי תורות, שבכתב ושבעל פה.

ותמהינן: **ולשבע יתהון**, שישביעם משה **דמקיימיתון תורות!**

ומשנינן: תורות גם **משמע: תורת מנחה, תורת חטאת, תורת אשם.**

ותמהינן : ולשבע יתהון דמקיימיתון תורות ומצ ות!

ומשנינן : תורות - משמע תורת המנחה.

מצות - משמע מצות המלך.

ועדיין תמהינן : ולישבע יתהון דמקיימיתון תורה כולה ! ומשנינן : תורה כולה - משמע עבודת כוכבים.

דתניא: חמורה היא עבודת כוכבים, שכל הכופר בה כאילו מודה בתורה כולה.

ותמהינן : ולישבע יתהון דמקיימיתון עבודת כוכבים ותורה כולה!

אי נמי, שש מאות ושלוש עשרה מצות!

ולכן מתרצת הגמרא באופן אחר :

אלא, משה רבינו מילתא דלא טריחא נקט. והשבעה על דעתו היא הדרך הקלה ביותר.

דף כה - ב

מתניתין:

כיצד הם נדרי שגגות שאינם חלים?

א. האומר : קונם עלי דבר זה, **אם אכלתי ואם שתיתי. ונזכר שאכל ושתה.**

ב. או שתלה את הקונם בתנאי שאני אוכל ושאתה שותה. ושכח מנדרו, ואכל ושתה.

ג. אמר : קונם אשתי נהנית לי משום שגנבה את כיסי ושהכתה את בני. ונודע שלא הכתו, ונודע שלא גנבה.

ונחלקו רבה ורבא בביאור מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים :

ויש להקדים לשיטת רבה, שיש בידו של הנודר, אחר ששמע שאביו נמצא בין הנכללים
בנדרו, לחזור מהדרת אביו, שודאי היתה נדר טעות, בשני אופנים :

האחד, להתחרט מכל וכל בלשונו שכלל את אביו בכלל המודרים, ולומר אילו הייתי
שאבי נמצא ביניהם לא הייתי אומר "כולכם" אלא הייתי פורט את שמות הנאסרים, ולא
הייתי כולל בהם את אבי.

והשני, להשאר בלשונו שאמר "כולכם", ולחזור בו ממה שלא הוסיף לדבריו "חוץ מאבי".

**אמר רבה: דכולי עלמא - כל היכא דאמר: אילו הייתי יודע בשעה שנדרתי
שאבא ביניכם, הייתי אומר "כולכם אסורין חוץ מאבא" - דכולהון אסורין,
ואביו מותר.**

לפי שנדר זה נשאר כמות שהוא, ואין זה נדר שהותר מקצתו, כיון שברור הדבר שלא
התכוון להדיר את אביו, ועתה הוברר הדבר שהוא לא הכלילו באומרו "כולכם", ואין זה
נדר שהותר מקצתו.

**לא נחלקו חכמים ורבי עקיבא אלא באומר: אילו הייתי יודע שאבא ביניכם,
הייתי אומר "פלוני ופלוני אסורין, ואבא מותר", שבכך הוא מבטל את לשון
הנדר.**

וטענתו שאילו היה יודע הוא היה אומר כך, היא לכבוד אביו, שלא היה לו לומר "כולכם"
כשאביו נמצא ביניהם, ונראה הדבר כאילו הוא מדיר את אביו.

ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל אם אומרים נדר שהותר מקצתו הותר כולו, כיון שכאן
גם לא עומד הנדר של "כולכם" בשלמותו, וגם לשון הנדר אינה נשארת כמות שהיא אלא
שהיא מתוקנת למקצת הנדר.

דף כו - א

ורבא חולק על רבה, ואמר :

גם בית שמאי סוברים עקרונית שנדר שהותר מקצתו, בטל כולו.

**דכולי עלמא סברי - שכל היכא דאמר "אילו הייתי יודע שאבא ביניכם,
הייתי אומר פלוני ופלוני אסורין ואבא מותר" - כולם מותרין.**

שהיות ושני הדברים משתנים, גם שלא כולם אסורים, וגם שלא נשאר הלשון כמות שהיא, נחשב הדבר שבטל מקצת הנדר, ומודים בית שמאי לבית הלל שבטל כולו.

וכל מחלוקתם היא בהגדרת המצב שאביו לא נכלל בנדר, והוא חוזר בו מלשון הנדר, האם זה נדר שהותר מקצתו או לאו.

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, אלא באומר: אילו הייתי יודע שאבא ביניכם, הייתי אומר, כולכם אסורין חוץ מאבא.

ותולה רבא את מחלוקתם במחלוקת של רבי מאיר ורבי יהודה בשאלה אם אומר אדם שני דברים, האם תחילת דבריו קובעת, או סוף דבריו הם עיקר דבריו.

בית שמאי סברי לה כרבי מאיר, דאמר: תפוס לשון ראשון, וכיון שדבריו "כולכם אסורים" הם העיקר, והם קיימים גם אם רוצה לתקן את נדרו, שהרי גם לאחר שהוא טוען אילו הייתי יודע הייתי שאבי נמצא ביניהם הייתי אומר את נדרי אחרת, הוא משאיר את תחילת דבריו שאמר "כולכם" על מקומם, אלא שהוא מוסיף עליהם שהיה אומר "חוץ מאבא". והרי לא איכפת לנו מאמירתו "חוץ מאבא", כי תחילת דבריו הם העיקר, והם נשארים כמות שהיו. ולכן אין זה נדר שהתבטל מקצתו, וממילא אין להתיר את כולו.

ובית הלל סברי לה כרבי יוסי, דאמר: בגמר דבריו אדם נתפס. וכיון שעתה טוען שהיה אמר חוץ מאבא, וסוף דבריו הם העיקר, נמצא שבטל גם לשון נדרו, במקצת, ולכן נחשב הדבר לנדר שהתבטל מקצתו, והותר כולו.

איתיביה רב פפא לרבא, ממה ששנינו לקמן [סו א]:

כיצד אמר רבי עקיבא: נדר שהותר מקצתו הותר כולו?

א. אם אמר "קונם שאיני נהנה לכולכם" - כשהותר אחד מהן, הותרו כולם.

ב. ואם אמר "שאיני נהנה לזה ולזה" - כשהותר הראשון, הותרו כולם.

ג. אך אם הותר האחרון - רק האחרון מותר, וכולן אסורין.

ונקראים שני העניינים הראשונים "רישא", והענין השלישי "סיפא".

וכך טען רב פפא לרבא:

בשלמא לרבה, מוקים לה לשני המקרים של הרישא, בכגון דאמר "לזה ולזה".

ואילו את המקרה השלישי, המבואר בסיפא, הוא יעמיד בכגון דאמר "לכולכם".

והיינו, שלפי שיטת רבה, אפשר להעמיד שבטל הנדר במקצתו לרבי עקיבא, היות והיה ביניהם אביו, ומשנודע לו על המצאו של אביו ביניהם, הוא רוצה לחזור בו עתה הן מנדרו כלפי אביו והן מלשונו.

וכאשר יש חזרה הן ממקצת הנדר והן מלשון הנדר, נחשב הדבר לנדר שהותר מקצתו, ולכן לרבי עקיבא הותר כולו.

ומביאה המשנה שתי דוגמאות לדבר :

במקרה הראשון מדובר, שאמר תחילה "כולכם אסורים", ומשנודע לו שאביו ביניהם הוא טוען שאילו היה יודע שאביו ביניהם הוא היה אומר "לזה ולזה", כדי שלא יכלול את אביו בלשון "כולכם".

ולכן כ"שהותר אחד", דהיינו אביו, הותרו כולם.

ובמקרה השני מדובר באופן הפוך, שתחילה הוא אמר "לזה ולזה", בלי לדעת שאביו נמצא שם, ומשנודע לו שאביו ביניהם הוא טוען הפוך, שאילו היה יודע שאביו נמצא ביניהם הוא היה אומר תחילה "כולכם" ואחר כך היה מפרט חוץ מאביו, כדי שלא למשוך את הזמן שבו הוא מוציא את אביו מן הכלל. כי כאשר הוא מצביע בזה אחר זה על האנשים הנמצאים שם, יחשבו שהוא מתכוון לאסור גם את אביו, ויקח זמן עד שיתברר להם שאין הוא אוסר את אביו, ואין זה לכבודו של אביו.

וגם כאן, כוונת המשנה באומרה "שאיני נהנה לזה ולזה, הותר הראשון הותרו כולם", שכיון שהותר הנדר ביחס לאביו, הותרו כולם.

והיינו, שנקטה המשנה ברישא שני מקרים בהם חל שינוי הן בנדר והן בלשונו, שאז סבור רבי עקיבא נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

ובסיפא נקטה המשנה מקרה שלישי, שהוא מעמיד את דבריו ואינו משנה אותם, אלא רק רוצה שלא יתפוס הנדר כלפי אביו.

וכיון שאינו משנה לשונו אלא רק את חלות נדרו, אין זה נדר שהותר מקצתו, אלא רק אביו הותר, כיון שלא נכלל בנדרו, והשאר מותרים.

והלשון שאמרה המשנה "הותר האחרון", כוונתה לאביו.

והיינו, בין אם אמר תחילה כולכם בין אמר תחילה לזה ולזה, כיון שהוא נשאר בדיבורו ואינו רוצה לשנותו, אין זה נדר שהותר מקצתו ולכן השאר נשארים באיסורם.

אלא רבא, לדידך, לשיטתך - בשלמא רישא, ניחא שחולקים רבי עקיבא ורבנן, מוקים לה, אפשר להעמידה בכגון דאמר תחילה הריני אוסר "לכולכם", ואתה הוא מעמיד דבריו, אלא רוצה שיחול חוץ מלאביו, וכיון שאינו משנה דבריו, רק לרבי עקיבא

נחשב הדבר הנדר שהותר מקצתו, ולא לרבנן.

דף כו - ב

אלא סיפא של הרישא, שמדברת בכגון **דאמר** תחילה **"לזה ולזה"**, ועתה הוא חוזר בו גם מלשונו, הרי זה שינוי הן בנדר והן בלשון, והוא נדר שהותר מקצתו לדברי הכל, ואם כן לשיטתך קשה: מדוע אמרה המשנה שרק **לרבי עקיבא היא?** **ואמאי פליגי רבנן עליה?**

והאמרת שאם הותר מקצת הנדר **לדברי הכל מותר!** כי הכל מודים, לדבריך, שנדר שהותר מקצתו הותר כולו, ולא נחלקו אלא אימתי הוא מוגדר כנדר שהותר מקצתו.

אמר ליה רבא לרב פפא: ולרבה, לרבי עקיבא - מי ניחא סיפא?

במאי מוקים לה, דאמר לכולכם - הי דין איזה הוא ראשון, והי דין ואי זה הוא אחרון?

דהיינו, אם אינו חוזר בו מלשונו כמו שאמרת, אלא מעמידו כמות שהוא, מי הוא הראשון ומי הוא האחרון שנקטה המשנה בסיפא, ומדוע לא קורא התנא ברישא ובסיפא באותו השם לכולם?

אלא בהכרח שכך הוא ביאור משנתנו, שהיא מדברת בענין שונה לחלוטין ממה שהעמדת אותה:

רישא, המקרה הראשון ניתן להעמידו כבתחילה, **דאמר לכולכם**, וכמו שביארנו.

וסיפא של הרישא, והסיפא עצמה, מדובר בה **כגון שתלאן** לכולן **זה בזה** כשרשרת.

ואמר: פלוני - כפלוני, ופלוני - כפלוני.

דיקא נמי, דתניא: הותר האמצעי - הימנו ולמטה, מותרין. הימנו ולמעלה אסורין.

איתיביה רב אדא בר אהבה לרבא [וכל שכן לרבה, עיין בר"ן] ממה ששנינו:

קונם בצל שאני טועם, לפי שהבצל רע ללב!

אמרו לו: והלא בצל הכופרי יפה ללב!

הותר בבצל כופרי כדין נדר טעות.

ולא בבצל כופרי בלבד הותר, אלא הותר בכל הבצלים.

מעשה היה, והתירו רבי מאיר בכל הבצלים, כי נדר שהותר מקצתו הותר כולו.

ומדייק רב אדא בר אהבה: **מאי לאו, דאמר: אילו הייתי יודע שהכופרי יפה ללב, הייתי אומר כל הבצלים אסורין וכופרי מותר!?**

והיינו, שאינו משנה את לשונו אלא מעמידו כמות שהוא, ובכל זאת אמר רבי מאיר שנדר שהותר מקצתו הותר כולו.

וכיון שלפי רבא מודים בית שמאי בנדר שהותר מקצתו הותר כולו, אלא השאלה היא היכן זה נדר שהותר מקצתו, והעמיד רבא לעיל את שיטת בית שמאי כרבי מאיר, דאית ליה תפוס לשון ראשון, ומסתבר שרבי מאיר גם הוא סבור בשיטת בית שמאי בענין זה, שרק אביו מותר וכל השאר אסורים, ואם כן מדוע התיר כאן רבי מאיר את כל הבצלים?

ודוחה הגמרא: **לא** בזה מדובר.

אלא מדובר **באומר: אילו הייתי יודע שהכופרי יפה ללב, הייתי אומר בצל פלוני ופלוני אסורין וכופרי מותר.** והיינו שמשנה גם את נדרו וגם את לשונו, ובמקרה כזה מודים הכל שזהו נדר שהותר מקצתו, ולשיטת רבא מודים הכל שהותר כולו.

ולכן מתרץ רבא:

ורבי מאיר הולך בין אליבא דרבי עקיבא, ובין אליבא דרבנן.

איתיביה רבינא לרבא ממה ששנינו: רבי נתן אומר: יש נדר שמקצתו מותר ומקצתו אסור.

כיצד?

דף כז - א

נדר מן הכלכלה, והיו בה בנוסף לתאנים הרגילות גם בנות שוח, שהן תאנים
משובחות.

ואמר: אילו הייתי יודע שבנות שוח בתוכה, לא הייתי נודר! -

הכלכלה אסורה, ואילו בנות שוח מותרות.

עד שבא רבי עקיבא ולימד: נדר שהותר מקצתו, הותר כולו!

מאי לאו, מדובר בכגון שחוזר גם מלשונו, דאמר: אילו הייתי יודע שבנות שוח
בתוכה, הייתי אומר מפרט ואומר: תאנים שחורות ולבנות אסורות, ואילו
בנות שוח מותרות.

ורבי עקיבא היא, ופליגי רבנן! וקשה לרבא שאמר אם משנה נדרו ולשונו הכל
מודים שהוא נדר שהותר מקצתו, והכל מודים שנדר שהותר מקצתו הותר כולו!

ודוחה הגמרא: לא! מדובר כאן באומר: אילו הייתי יודע שבנות שוח בתוכה,
הייתי אומר: כל הכלכלה אסורה, ובנות שוח מותרות.

והיינו, שמעמיד את לשונו, ומשנה רק את נדרו.

ומבארת הגמרא:

מאן תנא להא דתנו רבנן: נדר מחמשה בני אדם כאחד - הותר לאחד מהם
הותרו כולן.

נדר לכולן חוץ מאחד מהן - הוא מותר, והן אסורין? -

אי לרבה - רישא רבי עקיבא, וסיפא דברי הכל.

אי לרבא - סיפא רבנן, ורישא דברי הכל.

מתניתין:

נדרי אונסין כיצד:

הדירו חבירו מנכסיו כדי שיאכל אצלו, שהדירו על תנאי אם לא יבוא לאכול אצלו.
(1) וקרה למודר אונס המונעו מלבוא, וכגון שחלה הוא [נחלה המודר], או שחלה בנו

של המודר והיה אנוס קצת כי היה צריך לשומרו, **או שעכבו נהר** מלבוא לאכול אצל המדיר.

הרי אלו נדרי אונסין ואינו אסור בהנאה מן המדיר, כי לא עלה על דעת המדיר להדירו אלא אם לא יעכבו אונס כלל, אבל כל שנאנס אפילו קצת וכגון שחלה בנו - לא נתכוין להדירו. (2)

גמרא:

מעשה בהוא **גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא** [התפיס את שטר זכויותיו בבית דין], **דאמר** [ואמר]: **אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותא** [אם לא אבוא מכאן ועד שלשים יום ייבטלו כל זכויותי אלו] - (3)

כלומר: אותו שטר היה שטר חוב, או שטר של בית דין המאשר שאותו אדם הביא ראיות אלו ואלו, ואמר הלואה, שהוא מודה ששטר החוב הוא מזויף וכל הראיות שהביא אינם אמת, אלא שתלה את הודאתו בתנאי אם לא יבוא מכאן ועד שלשים יום. (4) לבסוף **איתניס** (5) **ולא אתא** [נאנס ולא בא] לזמן שקבע.

אמר רב הונא: אף שנאנס, כיון שלא בא כפי שאמר - **בטיל זכוותיה** [בטלו זכויותיו].

אמר ליה רבה לרב הונא: והרי **אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה?!**

דכתיב " [ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה והחזיק בה האיש ושכב עמה, ומת האיש אשר שכב עמה לבדו]. **ולנערה לא תעשה דבר** אין לנערה חטא מות וגוי. כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה".

ואף זה כיון שמשום אונס לא בא, אין זכויותיו מתבטלות. (6)

וכי תימא, ואפילו אם תמצוי לומר (7) **דקטלא שאני** [מיתה שאני], שהרי התורה באה לפטור את הנערה המאורסה מסקילה; ואין "טענת אונס" מועלת אלא כדי ליפטור מעונש, אבל לענין דברים אחרים כגון קיום תנאי אין "טענת אונס" כלל -

הרי שמצד אחר לא ייבטלו זכויותיו, ומשום שלא עלתה על דעתו לבטל את זכויותיו אלא אם כן לא יבוא מרצונו, אבל אם לא יבוא מחמת אונס לא נתכוין כלל שייבטלו זכויותיו, שהרי: **והתנן** במשנתנו סברא זו לענין נדר:

נדרי אונסין: הדירו חבירו שיאכל אצלו, וחלה הוא או שחלה בנו, או שעכבו נהר, הרי אלו נדרי אונסין, והטעם משום שלא עלתה על דעת המדיר להדירו על אופן שלא יאכל אצלו מחמת אונס, ואם כן הוא הדין בנדון דידן נאמר כן. (8)

ומקשינן לרבה: מאי שנא מהא דתנן:

הנותן גט לאשתו, ואמר: "הרי זה גיטיך מעכשיו, אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש", ומת בתוך שנים עשר חודש ומתוך כך לא בא, ונתקיים התנאי -

הרי זה גט.

ולרבה תיקשי: אמאי?! והא מינס איתניס [והרי נאנס במיתה]!?

אמרי בני הישיבה לתרץ את שיטת רבה:

דף כז - ב

דילמא שאני התם דאי הוה ידע דמית, מן לאלתר הוה גמר ויהיב גיטא [לו היה יודע שימות, כלל לא היה עושה תנאי אלא נותן גט מיידית], (1) כלומר: הרי כל מה שנתן לה גט, לא היה אלא מפני שלא היה רוצה שתזדקק ליבם, (2) ואם כן ודאי שעל אונס כזה אינו רוצה לבטל את הגט.

תו מקשינן לרבה:

מאי שנא מההוא דנתן גט לאשתו, ואמר להו: "אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין ליהוי גיטא" ["אם לא אבוא עד שלשים יום יהיה זה גט"] -

ואכן היה הוא בדרך לחזור, אלא שבסוף דרכו היה צריך לחצות נהר, **ופסקיה מעברא** [המעבורת היתה מצדו השני של הנהר ולא היה יכול לעבור].

אמר להו מעברו השני של הנהר: "חזו דאתאי, חזו דאתאי" [ראו שבאתי, ראו שבאתי] - **ואמר שמואל: אף שנאנס מלבוא לא שמיה מתיא** [אין זה חשוב כאילו בא], והרי הגט - גט.

ולרבה תיקשי: אמאי?! והא מינס אניס!?

ומשנינן: **ודילמא אונסא דמיגלייא** [אונס גלוי וצפוי] שאני, כי אונס כזה היה צריך להתנות עליו מראש, **ומעברא הרי מיגלי אונסיה**, דבר שכיח הוא שיהיה מנוע לעבור בשל המעבורת. (3)

כאן שבה הגמרא לעיקר דינו של רב הונא שביטל את זכויותיו של המתפיס מאחר שאמר המתפיס "אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי" ולא בא -

ומקשה הגמרא **לרב הונא: מכדי אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא**, (4) כלומר: הרי אדם זה לא התפיס זכויותיו אלא משום שהיה סמוך בדעתו שיבוא בתוך הזמן, וכל כי האי גוונא אף אם לא נאנס אינו קונה! (5)

ומשנינן: **שאני הכא דמיתפסן זכותן**, כיון שיצאו מרשותו הזכויות והתפיסן ביד בית דין ליכא אסמכתא. (6)

מתמהת הגמרא: וכי אטו **היכא דמיתפסין לאו אסמכתא היא?!?**

והתנן:

מי שפרע מקצת חובו והיה דואג הלווה שלא יחזור המלוה ויתבענו את כל חובו הכתוב בשטר, (7) **והשליש את שטרו** ביד אדם שלישי, והוסיף הלוה **ואמר** לשליש:

אם אין אני נותן לו את פרעון יתרת חובי **מכאן עד שלשים יום**, הרי המעות שנתתי הן בתורת מתנה ולא בתורת פרעון, **ותן לו** למלוה את **שטרו** שיגבה בו את כל החוב, שהרי לא נפרע כלום. (8)

אם **הגיע הזמן** שקבע הלוה, **ולא נתן** הלוה למלוה את פרעון יתרת חובו:

רבי יוסי אומר: יתן השליש למלוה את השטר, ויגבה בו את כל חובו, שהרי כך הסכים הלוה, ואף ש"אסמכתא" היא, שהרי היה הלוה בטוח שיפרענו תוך שלשים יום.

ורבי יהודה אומר: לא יתן השליש, כיון ש"אסמכתא" היא, ואסמכתא לא קניא.

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: אין הלכה כרבי יוסי, דאמר: אסמכתא קניא.

הרי למדנו מדברי רב נחמן שאסמכתא אינה קונה, אף שהתפיס את שטר החוב ביד השליש!?

ומשנינן: (9) **שאני הכא, דאמר המתפיס: לבטלן זכותיה** [ייבטלו זכויותי]!

כלומר: כיון שהודאה היא שראיותיו הם שקר, אין לדון בזה משום אסמכתא לא קניא, שזה הוא דוקא בהקנאה חדשה או התחייבות או מחילה.

א. אף דקיימא לן "אסמכתא לא קניא", מכל מקום אם מקנה הוא לו מיד את הדבר שהבטיחו, הרי הוא קונה, ואף שאסמכתא היא; ואף אם אינו מקנה לו מיד אלא שאומר לו "מעכשיו אם לא באתי עד שלשים יום" וכיוצא בזה, הרי הוא קונה ואף שהיא אסמכתא.

ב. קנין סודר לאחר זמן אינו מועיל, כיון שכבר "כלתה קנינו" בשעת חלות הקנין, ומכל מקום אם הוסיף בלשונו ואמר: "מעכשיו" אז אין בזה חסרון של "כלתה קנינו". (10)

ג. כאן באה הגמרא לפסוק את פסק ההלכה בענין זה של ביטול הזכויות, ביחס לשני הנידונים שדנה בהם הגמרא, דהיינו, אם קיום התנאי באונס מבטל את זכויותיו שנחלקו בו רב הונא ורבה, ואם יש בזה משום אסמכתא; ומוסיפה הגמרא עוד פרטים בענין זה של ביטול הזכויות, וכן בדיני אסמכתא בכל מקום, ושייך גם לעניננו.

והלכתא בדין זה של המתפיס זכויותיו:

אסמכתא קניא, כלומר: אף על גב שאסמכתא היא ובעלמא "אסמכתא לא קניא", כאן נתבטלו זכויותיו, ואם לא בא עד הזמן שקבע - נתבטלו זכויותיו.

והגמרא מסייגת שני סייגים:

האחד, באופן קיום התנאי: שלא יתבטלו זכויותיו אם לא יבוא אלא "והוא דלא אניס", אבל אם נאנס אפילו אונס קל, כגון שחלה בנו ומשום כך לא הגיע, לא נתבטלו זכויותיו, וכדעת רבה.

השני בעיקר חלות דבריו: **והוא דקנו מיניה בבית דין חשוב** [כגון בית דינו של רבי אמי ורב אסי].

ונכלל בזה שלשה חלקים:

א. הודאתו שראיותיו שקר הן, אינה תופסת בלי קנין כשאר הודאות בעל דין, אלא צריכה היא "קנין סודר", היות ולא הודה באופן מוחלט, אלא תלה את הודאתו בתנאי.

ב. היות והודאה זו אינה כשאר הודאות אלא על תנאי היא וצריכה קנין, חזר הדין שיהיה זה כשאר אסמכתאות שאינן קונות.

אלא שכבר נפתרה בעיית האסמכתא מאליה, היות וקנין סודר בהכרח שייעשה באופן שיאמר: "מעכשיו אם לא באתי", שאם לא כן הרי "כלתה קנינו", וכיון שאמר "מעכשיו", שוב אין בזה חסרון משום אסמכתא.

ג. מחדשת הגמרא כלל בדיני אסמכתא: אף אסמכתא גמורה, אם נעשה הקנין עליה בבית דין חשוב אין בזה משום "אסמכתא לא קניא" כי אין אדם משחק בבית דין חשוב.

ובעניננו מועיל חידוש זה, שאף אילו לא היה נצרך לומר "מעכשיו" כדי שלא תכלה קנינו, לא היה בזה חסרון של אסמכתא, אם אך היה עושה את הקנין בבית דין חשוב.

מתניתין:

במשנה הקודמת נתבאר סוג אחד מנדרי אונסין, והוא שנאנס לעבור על נדרו; ובמשנתנו מתבאר סוג אחר של "נדרי אונסין", שהיה אנוס לידור, שאם לא כן יהא לו נזק.

עוד מ"נדרי אונסין" שהתירו חכמים:

נודרין, יכול אדם לידור: **להרגין ולחרמין** (11) [לסטים ישראל הרוצים לשדוד את תבואתו], **ולמוכסין** [ישראלים הממונים על המכס, שתובעים ממנו מכס על תבואתו שאינו מגיע להם בדין] והוא רוצה ליפטר מהם:

"**שהיא תרומה**", כלומר: יכול לידור ולומר: "קונם זה וזה עלי אם אין תבואה זו של תרומה כאשר אני אומר לכם", (12) **ואף על פי שבאמת אינה תרומה**, ועושה כן מפני שידוע בהם שאינם נוגעים בתרומה, (13) והוא רוצה ליפטר מהם בטענת שקר זו, שהוא מאמתה על ידי הנדר.

ואם עשה כן, הנדר אינו חל ומותר הוא במה שנדר כיון שאנסוהו לידור, שהרי אם לא כן יקחו את תבואתו שלא בדין.

או שיאמר להם על נכסים שבידו: "קונם זה וזה עלי אם לא **שהן של בית המלך**" ואז יעזבוהו לנפשו, **ואף על פי שאינן של בית המלך**.

ואולם נחלקו בדין זה בית שמאי ובית הלל, בשלשה ענינים:

דף כח - א

א. **בית שמאי אומרים: בכל נודרין חוץ מבשבועה**, (1) משום שהיא חמורה שנאמר בה "לא ינקה".

ובית הלל אומרים: אף בשבועה.

ב. ועוד נחלקו: **בית שמאי אומרים: לא יפתח לו בנדר**, שאם אין דורשים ממנו לנדור כדי לאשר את דבריו, לא יציע מעצמו לידור נדר לאמת את דבריו.

ובית הלל אומרים : אף יפתח לו.

ג. ועוד נחלקו : **בית שמאי אומרים** : אפילו כשהאנס אומר לו שידור כך וכך כדי לאמת את דבריו, (2) אין הנודר מותר אלא **במה שהוא האנס מדירו** ולא שינה ולא הוסיף, אבל אם שינה או הוסיף לאסור על עצמו מה שלא נתבקש, אין הוא מותר במה באותו שינוי או תוספת.

ובית הלל אומרים : הרי הוא מותר **אף במה שאינו מדירו**, ובלבד שנדר כן כדי לאמת יותר את דבריו.

כיצד נחלקו בית שמאי ובית הלל במחלוקתם האחרונה :

אם **אמר לו** הלסטים : **אמור** : **"קונם אשתי נהנית לי"** אם לא כאשר אמרת, **ואמר** : **קונם אשתי ובני נהנין לי**.

בית שמאי אומרים : **אשתו מותרת** מפני שהדירו בה, **ובניו אסורין** מפני שלא הדירו בהם, אלא מעצמו הוא שהוסיף.

ובית הלל אומרים : **אלו ואלו מותרין**.

גמרא :

שנינו במשנה : נודרין וכו' ולמוכסין :

ומקשינן : **והאמר שמואל : דינא דמלכותא דינא**, וכיון שקנה המוכס את המכס מאת המלך, אסור לגוזלו הימנו, ואיך יתירו חכמים לגזלן לידור כדי לגוזלו!! (3)

אמר רב חיננא אמר רב כהנא אמר שמואל : במוכס שאין לו קצבה.

וביאר הרא"ש שני פירושים :

האחד : המלך עצמו לא קבע קיצבה כל שהיא ונתן למוכס ליקח כפי שרירות לבו מזה יותר ומן השני פחות, ודין כזה אינו דין, כי אף המלך אינו יכול לקבוע חוק מפלה, אלא חוק שוה לכל בני המדינה. (4)

השני : המלך אמנם נתן לו קיצבה, אלא שהמוכס נוטל יותר מהקיצבה, וכיון שכן חשוב המוכס כאילו עמד מאליו ליטול מכס, שאין רצונו של המלך בנטילת מכס באופן זה, והכל גזל בידו. (5) **דבי רבי ינאי אמרי** : (6) **במוכס העומד מאליו** שלא במצות המלך, ואינו אלא לסטים.

שנינו במשנה: נודרין וכו' **שהן של בית המלך ואף על פי שאינן של בית המלך** :

ומפרשינן: **היכי נדר**, באיזה אופן יכול הוא לידור ולא יתקיים נדרו?

אמר רב עמרם, אמר רב:

באומר: "יאסרו פירות העולם עלי, אם אינן של בית המלך", והיות שאין הוא מתכוין לאסור עליו כלום, אלא כדי להטעות את הלסטים או המוכס, אין נדרו חל.

ומקשינן: והרי **כיון דאמר "יאסרו פירות העולם עלי"**, **איתסרו עליה כל פירי עלמא!!!**? כלומר: אם באמת ידור כן, הרי שאף כי מתוך אונס נדר כן, ובלבו לא חשב לאסור עליו כלום, מכל מקום אין דברים שבלבו מבטלין את מה שהוציא בפיו, ואינו מותר בפירות העולם.

ומשנינן: **באומר "יאסרו כל פירות העולם עלי היום"**. (7) ומקשינן: והרי אי אפשר לפרש כן את המשנה, **דאי דאמר "היום" לא מקבל מיניה מוכס**, הרי המוכס לא יסתפק בנדר כזה, כי יכול הוא לשקר ולהיאסר יום אחד בפירות העולם!?

ומשנינן: (8) לא שאמר בפיו "היום", אלא **באומר בלבו** שאינו מתכוין לאסור אלא "היום", **ומוציא בשפתיו סתם**: "יאסרו כל פירות עולם עלי", וכיון ש"נדרי אונסין" הם, אין הוא צריך לקיים את מאמר פיו אלא כאשר חשב בלבו.

ומבאר הגמרא: **ואף על גב דסבירא לן: דברים שבלב אינן דברים**, וכאן שאמר בסתם הרי משמע "לעולם", ולא היתה צריכה להועיל מחשבתו שחשב בלבו לאסור רק היום -

לגבי אונסין שאני, כלומר: אף שבפשטות מתבאר לשון "יאסרו עלי" דהיינו לעולם כי כך משמע יותר, הרי כאן שהיה אונס, מפרש האונס את דבריו שאין הכוונה לעולם אלא היום, היות ולא אמר בפירוש שהוא אוסר לעולם. (9) שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים בכל** נודרין חוץ מבשבעה; ובית הלל אומרים אף בשבעה:

בית שמאי אומרים במה שהוא מדירו ובית הלל אומרים אף בשאינו מדירו כיצד אמר לו קונם אשתי נהנית לי ואמר קונם אשתי ובני נהנין לי בית שמאי אומרים אשתו מותרת ובניו אסורין ובית הלל אומרים אלו ואלו מותרין: (10)

אמר רב הונא: תנא בברייתא:

בית שמאי אומרים: לא יפתח לו בשבעה.

ובית הלל אומרים : אף יפתח לו בשבועה.

מתמהת הגמרא : וכי לבית שמאי בשבועה הוא דלא יפתח לו, הא בנדר יפתח לו!?

והתנן במשנתנו :

בית שמאי אומרים : לא יפתח לו - אפילו - בנדר!?

ותו תיקשי :

מיפתח הוא דלא יפתח לו בשבועה, [משמע שלא אסרו בית שמאי אלא לפתוח בשבועה], הא מידר נדר בשבועה, כלומר : אם דרשו ממנו להישבע, אכן יישבע!?

והתנן במשנתנו :

בית שמאי אומרים : בכל נודרין חוץ מבשבועה, ואפילו כשדרשו ממנו להשבע!?

ומשנין : המשנה והברייתא לא נחלקו, אלא האחד משלים את השני :

תנא מתניתין את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנדר, כדי להודיעך כוחן דבית שמאי, שאף בנדר אין מתירין לו לפתוח.

ותנא ברייתא את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשבועה, כדי להודיעך כחן דבית הלל, שאף בשבועה מתירים הם לפתוח.

רב אשי אמר ישוב אחר ליישב את הסתירה ממשנתנו לברייתא :

הברייתא אינה עוסקת כלל בהתחמקות מלסטים או ממוכס, והכי קתני בברייתא, כלומר : כך היא כוונת הברייתא : "בית שמאי אומרים לא יפתח לו בשבועה", כלומר : **בית שמאי אומרים : אין שאלה לחכם בשבועה**, שלא יפתח לו החכם פתח להתיר לו שבועתו, כי אין מתירין את השבועות.

"ובית הלל אומרים : אף יפתח לו בשבועה", כלומר : **ובית הלל אומרים : יש שאלה בשבועה**, ויפתח לו החכם פתח אף להתיר שבועה.

מתניתין :

מי (11) שאמר על נטיעותיו: **הרי נטיעות האלו קרבן** כלומר: קדושים לדמי קרבן, **אם אינן נקצצות** [אם לא ייקצצו]. (12)

וכן האומר על טליתו: **טלית זו** תהא לדמי **קרבן אם אינה נשרפת** [אם לא תישרף]

הרי אלו **יש להן פדיון**, כלומר: קדושות הן, (13) וממילא יש להן פדיון כשאר "קדושת דמים".

אבל האומר: **הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו**, או שאמר: **טלית זו קרבן עד שתשרף**, כלומר:

א. עד שיקצצו [הנטיעות, או תישרף הטלית] יהיו קדושות, ואפילו אם אחזור ואפדה אותן מיד ההקדש, ישובו ויתקדשו.

ב. לכשיקצצו [הנטיעות או תישרף הטלית] תיפקע קדושתן.

דף כח - ב

הרי אלו **אין להם פדיון**, כלומר: אין פדיון מועיל להם, שאפילו אם פדאן הבעלים עצמם ויצאו לחולין, הרי הן מיד חוזרות וקדושות.

ונחלקו אמוראים בגמרא: אם אכן פקעה קדושתם לכשייקצצו כפי שאמר, או שמא "קדושה לא פקעה בכדי [בחנם ללא תמורה]", ואינם יוצאות לחולין אלא על ידי פדיון כשאר קדושת דמים. (1)

גמרא:

שנינו במשנה: הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות וכו' יש להן פדיון:

תמחה הגמרא על לשון משנתנו ששנה התנא "יש להן פדיון":

וליתני התנא לשון: "**קדושות**" שהרי זו היא עיקר כוונת התנא!! (2)

ומשנינן: **אידי דבעי למיתנא סיפא** [היות וזקוק היה התנא לשנות בסיפא]:

"הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו **אין להם פדיון**", שהרי ודאי קדושות הן, אלא שאין פדיון מועיל שלא תחזור הקדושה ותחול עליהן -

לכן **תנא נמי ברישא**: "יש להם פדיון", ואף על פי שעיקר כוונת התנא היא לומר שהן קדושות.

שנינו במשנה: הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות; טלית זו קרבן אם אינה נשרפת:

ותמהינן: **היכי נדר**, האיך היה תוכן נדרו בנטיעות!! כלומר: איך התנה את ההקדש בקציצת הנטיעות, שאם תפרש כפשוטו, שתלה את הקדשו בקציצה סתם, אם כן לעולם לא יקדשו, שהרי סופן של נטיעות ליקצץ!! (3)

אמר פירש אמימר:

משנתנו עוסקת במי שאומר: "הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות היום", וקדושות הן אם **עבר היום ואכן לא נקצצו**.

מתמהת הגמרא: **אם כן למה ליה לתנא למימר דין זה**, והרי **פשיטא** היא!! ומשנינן: **לא צריכא**, לא נצרכה משנתנו להשמיענו שהקדשו חל אלא **כגון דאיכא זיקא נפישא** [היתה מנשבת רוח חזקה בעולם], וקיים חשש שיישברו הנטיעות ויקצצו

ועד שלא סיימה הגמרא את תירוצה, מוכיחה הגמרא שבאופן זה אנו עוסקים, שהרי:

והא קתני לה אף גבי טלית שהקדישה אם אינה נשרפת, וכי **טלית לשריפה קיימא** [עומדת היא לשריפה, כמו נטיעות שהן ראויות ליקצץ ביום מן הימים], עד שיעלה על דעת בעליה להקדישה אם אינה נשרפת!!

אלא (4) ודאי שגבי טלית עוסקת המשנה **כגון דאיכא עכשיו דליקה** המסכנת את קיומה של הטלית, ולכן תולים הבעלים את ההקדש בתנאי שלא תישרף -

והכא נמי גבי נטיעות, עוסקת משנתנו **כגון דאיכא עכשיו זיקא נפישא**.

ומסיימת הגמרא את תירוצה, לבאר מה חידוש יש בדבר, ואפילו אם עומדות הנטיעות והטלית בסכנת קיום:

וסלקא דעתין - הייתי אומר אם לא שהשמיענו התנא לא כן - **דמסיק** בעל הנטיעות והטלית **אדעתיה**, כלומר: ברור לו לבעל הנטיעות **דלא מיתנצלן** [שלא יינצלו] הנטיעות והטלית מהרוח או מהשריפה, ורק **משום הכי קא נדר**, ולא היתה לו גמירות דעת להקדישם אם אכן יינצלו, ואם כן הייתי אומר שלא יחול ההקדש.

לפיכך: **קא משמע לן** התנא שאם ניצלו הנטיעות והטלית הרי הן קדושות. (5)

שנינו במשנה: **הרי נטיעות האלו קרבן** עד שיקצצו - או שאמר - טלית זו קרבן עד שתשרף, אין להם פדיון:

תמהה הגמרא: וכי אטו **לעולם** לא יהא להם פדיון, והרי "עד שייקצצו" קאמר! (6)

אמר פירש בר פדא:

פדאן הבעלים שהקדישו את הנטיעות או הטלית הרי אלו יוצאות לחולין ותופסות פדיון ו**חוזרות וקדושות**, ואם חזר ו**פדאן** הבעלים הרי הן שוב **חוזרות וקדושות**, וכן לעולם **עד שיקצצו**, ומשנקצצו **פודן פעם אחת ודין**.

כלומר:

א. זו ששנינו: "אין להם פדיון" אינו לעולם אלא עד שייקצצו, וזו היא התשובה לתמיהת הגמרא: "ולעולם".

ב. אל תאמר, כי זו ששנינו: "אין להם פדיון", היינו לומר שאם פדאום אין הם יוצאות כלל לחולין ואין נתפסים הדמים בקדושה כשאר פדיון, אלא לומר: שאין פדיון של הבעלים מועיל להוציא אותם לחולין לגמרי, שאם פדאן, נתחללה קדושתן ונתפסה במעות, ומיד חוזרות הן וקדושות, ומשום שכוונת דבריו במה שאמר: "עד שייקצצו", היא לאמר: עד שייקצצו לעולם תהיין נטיעות אלו קדושות, ואפילו אחזור ואפדם מיד ההקדש - יחזרו ויקדשו. (7)

ג. אל תאמר, כי היות ואמר "עד שיקצצו" דמשמע שלאחר שייקצצו שוב לא יהיו קדושות כלל - אכן יוצאות הנטיעות לחולין.

אין הדבר כן, כי אין באפשרותו להפקיע מעליהן את הקדושה ללא פדיון ש"קדושה לא פקעה בכדי", ולכן אף לאחר קציצה צריכות הן פדיון כשאר קדושת דמים, ומשפדאן יצאו לחולין ושוב לא יתקדשו. (8)

ועולא נחלק על החלק השלישי שבדברי בר פדא, **ואמר:**

היות ואמר "עד שייקצצו" דמשמע נמי שלאחר קציצתן יצאו לחולין, לכן **כיון שנקצצו**, **שוב אין פודן**, ומשום ד"קדושה פקעה בכדי" אם מתחילה לא החיל המקדיש קדושה אלא לזמן. (9)

דף כט - א

אמר הקשה ליה רב המנונא לעולא הסובר "קדושה פקעה בכדי":

וכי **קדושה שבהן להיכן הלכה**, כלומר: וכי יש קדושה הפוקעת מהקדש ללא פדיון, ואפילו אם מתחילה הקדישם המקדיש לזמן מוגבל!?

והרי **מה אילו אמר אדם לאשה: "היום את אשתי, ולמחר אי את אשתי"**, כלומר "היי לי לאשה עד מחר" - **מי נפקא למחר בלא גט?!?** הרי פשיטא שלא פקעה, וכך גם בקדושת הקדש, לעולם אין ההקדש פוקע אלא בתמורת הפדיון. (1)

אמר ליה רבא לרב המנונא:

מי קא מדמית [וכי אומר אתה לדמות] **קדושת דמים** שהוא הנידון במשנתנו ובדברי עולא, **לקדושת הגוף** דהיינו קידושי אשה!?

והרי יש לחלק ולומר: **קדושת דמים** אכן **פקעה בכדי** וכמו שאמר עולא, ואילו **קדושת הגוף לא פקעה בכדי**, וכמו שהבאת מקידושי אשה. (2) **אמר ליה אביי** לרבא, שלא קיים את דברי עולא אלא משום שעולא בקדושת דמים מיירי, אבל בקדושת הגוף מודה הוא לרב המנונא שקדושה לא פקעה בכדי:

וכי אטו **קדושת הגוף לא פקעה בכדי?!?** (3)

והתניא:

האומר: **"שור זה עולה כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום יהא שלמים"** -

נתקדש השור **כל שלשים יום** בקדושת **עולה**, **ולאחר שלשים יום** פקעה קדושת עולה ממנו ונתקדש בקדושת **שלמים**.

ולדברך: **אמאי?!?** והרי **קדושת הגוף נינהו**, והאיך **פקעה היא בכדי?!?** (4)

אמר ליה רבא לאביי: **הכא במאי עסקינן** באותה ברייתא: **דאמר "לדמי"**, לא הקדישו בקדושת הגוף לעולה או שלמים, אלא שהקדיש אותו לדמי עולה או שלמים, וקדושת דמים אכן פקעה בכדי. (5)

ולדעת בר פדא שאפילו קדושת דמים לא פקעה בכדי, תתפרש ברייתא זו כגון שפדה - את השור שהוקדש לדמי העולה - לאחר שלשים, והועיל הקדשו שהקדיש בתחילה את השור לשלמים לאחר שלשים, שתחול קדושת שלמים לאחר שלשים כפי שאמר. (6)

מקשה הגמרא על הביאור בברייתא שהיא עוסקת ב"קדושת דמים":

אי הכי אימא סיפא של אותה ברייתא: האומר: "שור זה **לאחר שלשים יום** יהא עולה, ומעכשיו ועד שלשים יום יהא **שלמים**", [כך הוא הדין ש"לאחר שלשים יום הוי עולה, ומעכשיו ועד שלשים יום הוא **שלמים**] ". (7) **אי אמרת בשלמא** לפרש את כפילות הדין ברישא ובסיפא של הברייתא:

דף כט - ב

חדא מבבות הברייתא עוסקת **בקדושת הגוף, וחדא** מבבות הברייתא עוסקת **בקדושת** דמים היינו **דאיצטריך ליה לתנא למיתנא תרתי**, הרי ניחא שהוצרך התנא לשנות שתי בבות -

דאם לא היה שונה את הבבא האחרת **סלקא דעתין אמינא**: רק **קדושת דמים** **פקעה בכדי**, אבל **קדושת הגוף לא פקעה בכדי** -

ואמטו להכי [משום כך] **תנא תרתי** בבות, שבהכרח נבין על ידי הכפילות שאף בקדושת הגוף פקעה קדושה בכדי.

אלא אי אמרת: אידי ואידי - בבא דרישא ובבא דסיפא - עוסקות **בקדושת דמים**, **למה לי למיתנא תרתי** [לשם מה כפל התנא את דינו]!?

שמא תאמר: לא דמי רישא לסיפא, שהרי ברישא הקדיש את השור בתחילה לעולה, ואחר כך לשלמים, ואילו בסיפא הקדישו תחילה לשלמים ואחר כך לעולה; זו הרי אינה סיבה שיהא התנא צריך לשנות גם את הסיפא, שמן הרישא נדע כן, כי:

השתא יש לומר מקדושה חמורה דהיינו קדושת עולה שהיא קדשי קדשים **לקדושה קלה** דהיינו שלמים שהם קדשים קלים **פקעה** הקדושה -

מקדושה קלה לקדושה חמורה צריכא למימר?!?

אלא בהכרח שאחת מן הבבות של הברייתא עוסקת בקדושת דמים, והאחרת בקדושת הגוף, ומלמדנו התנא שבין קדושת דמים ובין קדושת הגוף שניהם פקעו בכדי.

לימא תיהוי ברייתא זו **תיובתא דבר פדא, דאמר: לא פקעה קדושה בכדי**, שהרי מן הברייתא מוכח שאפילו קדושת הגוף פקעה בכדי!! (1) **אמר רב פפא: אמר** **לך בר פדא** לפרש את הברייתא:

רישא של הברייתא: "שור זה עולה כל שלשים יום ולאחר שלשים יום שלמים, כל שלשים יום עולה לאחר שלשים יום שלמים", עוסקת בקדושת דמים וכגון שפדאו לאחר שלשים, וקדושת שלמים שהחיל עליה, הרי היא חלה לאחר הפדיון, [וכפי שכבר נתבאר לעיל].

ואילו סיפא של הברייתא "לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים, לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים" (2) אכן עוסקת בקדושת הגוף, ואולם אין כוונת הברייתא - כאשר חשבנו בתחילה - שאכן חלים הקדושות כפי שאמר, אלא:

אדרבה כוונת הברייתא להשמיענו שאין קדושת העולה חלה, כי היות ובתוך כדי דיבור (3) אמר שתהא קדושה קדושת שלמים, שוב חלה קדושת השלמים באופן שהיא אינה פוקעת לאחר שלשים, ומונעת מקדושת העולה מלחול אחריה, (4) וללמדנו: קדושת שלמים לא פקעה בכדי.

וכדי שלא נאמר: קדושת העולה שאינה חלה לאחר שלשים אין זה משום קדושת השלמים שקדמה לה ומשום ש"קדושה לא פקעה בכדי", אלא משום שאמירתו אינה מועילה כלל להחיל עליה קדושה לאחר שלשים, כי אמירה שאינה מועלת מיד, אף לאחר זמן אינה מועילה (5) -

לכן מבארת לנו הברייתא, באומרה, שהאומר: לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים, הרי הדין הוא ש"לאחר שלשים יום עולה ומעכשיו שלמים" - שאינו כן, וכל הטעם הוא מפני שקדושת השלמים מונעתה.

והכי קאמר התנא במשפט השני: **אם לא הוה אמר "מעכשיו שלמים"**, הרי **שלאחר שלשים יום** אכן **עולה הוי**, כלומר: מן הראוי היה שיחול קדושת עולה לאחר שלשים, כי באמירת "לאחר שלשים יום עולה" אכן צריך לחול קדושת עולה לאחר שלשים - וזהו שאמר התנא: "לאחר שלשים יום עולה"; ומוסיף התנא להסביר, ואלא מפני מה אין חלה קדושת עולה זו משום שאמר "ומעכשיו שלמים", והתפשטות קדושת השלמים היא זו שמונעתה מלחול, הרי לימדתיך: קדושת הגוף דשלמים לא פקעה בכדי.

ומפני מה באמת קדושת העולה ראויה לחול לאחר שלשים, אם לא שהיה אומר "מעכשיו שלמים", ואין אומרים: כיון שלא חלה אמירתו להקדישה מיד לעולה, אף לאחר זמן לא תחול:

מדעם דהוה על - מפני שדין זה הוא כדין - **האומר לאשה: התקדשי לי לאחר שלשים יום דמקודשת, ואף על פי שנתעכלו** [לשון עיכול והשחתה] **המעוות** ואינם בעין בשעה שחלו הקדושים. (6)

הרי למדנו: אף על פי שלא חלו הקדושים היום, הרי הם חלים לאחר זמן, ואף כאן אף על פי שלא חל ההקדש מיד בשעתו, הרי הוא חל לאחר זמן. (7) מתמהת הגמרא: והרי **פשיטא** היא שאמירתו עכשיו ראויה היא להחיל לאחר זמן את קדושת העולה, וכשם שבקדושים חלים הקידושים לאחר שלשים, ומעצמי הייתי יודע כי אם אכן אינה חלה

קדושת העולה, אין זה אלא משום שקדושת השלמים אינה פוקעת, ולא היה צריך התנא להשמיענו את כל זאת!!

ומשנין: **לא צריכא** הברייתא להשמיענו שאין הטעם מפני שאין ראוייה כלל קדושת העולה לאחר שלשים, אלא באופן **דהדר ביה** [חזר בו] מהקדשת השור לעולה לאחר שלשים, שהייתי אומר כיון שחזר בו, אף בלאו קדושת השלמים שקדמה לו אין קדושת העולה ראוייה לחול - ולזה הוצרך התנא לומר שחזרתו אינה מועילה לו, ואילו לא היה אומר "מעכשיו שלמים" היתה חלה קדושת העולה, אם לא שקדושת השלמים היא זו שמונעתה מלחול כיון שאינה פוקעת בכדי. (8)

שנינו במשנה בקדושין נח ב "האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני".

ובגמרא שם נט א, איתא:

לא בא אחר וקידשה [בתוך שלשים] וחזרה בה, מהו?

רבי יוחנן אמר: חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור.

ריש לקיש אמר: אינה חוזרת לא אתי דיבור ומבטל דיבור.

ומקשינן: **הניחא** - לפרש שהברייתא עוסקת באופן שחזר בו אלא שאין חזרתו מועלת לו - **למאן דאמר** [ריש לקיש]: "האומר לאשה התקדשי לי לאחר שלשים יום" הרי זו מקודשת ואינה חוזרת בה בתוך הזמן לומר איני רוצה להתקדש, ולכן אף כאן אינו יכול לחזור בו.

אלא למאן דאמר [רבי יוחנן]: שבקדושין חוזרת היא, **מאי איכא למימר!!** והרי בהכרח שהברייתא עוסקת כשלא חזר בו, שאם חזר בו אכן אין חלה הקדושה מטעם חזרתו, ואין צורך לקדושת השלמים שתמנענו מלחול.

ואם כן, הרי מעצמנו נדע שאי חלות הקדושה לאחר שלשים אינה אלא מפני שקדושת השלמים מונעתה מלחול!!

ומשנין: לעולם כשחזר בו, וחזרתו אינו מועלת לו, כי **אפילו למאן דאמר** - רבי יוחנן - **התם** בקדושין לאחר שלשים: **חוזרת** בה האשה תוך שלשים -

הכא גבי הקדש **שאני**, כיון **דאמירתו לגבוה** היא **כמסירתו להדיוט**, ושוב אינו יכול לחזור בו. (9) **יתיב** (10) [יושבים היו] **רבי אבין ורבי יצחק ברבי, קמיה** [לפני] **דרבי ירמיה, וקא מנמנס רבי ירמיה**.

ויתבי אמוראים אלו **וקאמרי: לבר פדא** (11) **דאמר** [לעיל בתחילת הסוגיא בפירוש משנתנו]: האומר "נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו" **ופדאן**, הרי אלו **חוזרות וקדושות**.

דף ל - א

והיינו משום שבתחילת ההקדש כשאמר "עד שייקצצו" נתכוין להקדיש היום, ונתכוין גם להקדישן שוב לאחר שיפדם אם כן **תפשוט** ממשנתנו הא **דבעי רב הושעיא**: (1)

היות והאומר לאשתו התקדשי לי לאחר שאגרשיך, אין היא מקודשת, שזה בכלל דבר שלא בא לעולם, שהרי היום אין הוא יכול לקדשה לו שכבר מקודשת היא לו, וכל שאינו יכול לעשות היום, אינו יכול לעשות למחר - כיצד יהא דין **הנותן שתי פרוטות לאשה, ואמר לה: באחת התקדשי לי היום, ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשיך** אם מקודשת היא לאחר שיגרשנה? (2)

האם נאמר כיון שיכול הוא לקדשה היום, אין זה בכלל דבר שלא בא לעולם; או שנאמר: היות ובינתיים משקידשה ועד שיחולו הקדושין יהא זה דבר שלא בא לעולם, אינו יכול לקדשה היום?

ולפי פירושו של בר פדא, תפשוט ממשנתנו **דהכי נמי דהו קידושי** [שהקדושין חלים], שהרי:

האומר על הקדש שיהא מוקדש לכשיפדנו מן ההקדש, אין הקדשו חל ואף שפדהו, כי בשעה שהקדישה אין הוא יכול להחיל עליה הקדש היות והחפץ כבר קדוש, וכשם שהאומר לאשתו הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשיך אין הקדושין חלים.

ובכל זאת מבואר מבואר במשנתנו, שאם בשעה שהקדיש את החפץ עדיין לא היה קדוש והקדישו לאחר שיפדנו הרי ההקדש חל - כי מטעם זה כשפדה את הנטיעות מן ההקדש הרי הן חוזרות וקדושות - ומכאן אתה למד לכיוצא בזה באשה שהיא מקודשת, ונפשטה בעייתו של רב אושעיא.

איתער [לשון תעורה מנמנום] **בהו רבי ירמיה**, כלומר: קם עליהם רבי ירמיה **ואמר להו**:

מאי קא מדמיתון הקדש לאחר פדיון כש**פדאן הוא** [המקדיש עצמו], לקדושי אשה שהוא **כפדאום אחרים** [וכי מה אתם מדמים, את דין הנטיעות כשפדאן המקדיש עצמו, לקדושי אשה שהם דומים לפדאום אחרים]!! וכדמפרש ואזיל.

והרי הכי אמר רבי יוחנן :

פדאן הוא, היינו המקדיש עצמו מיד ההקדש אכן הנטיעות **חוזרות וקדושות**, כי מאחר שלא יצאו הנטיעות לרשות אחרת, והיו כל העת ברשות ההקדש - שהיא זו האמורה לזכות בחפץ אף לאחר שיפדנה - או ברשות המקדיש, לכן חל ההקדש לכשיפדנו המקדיש.

אבל **פדאום אחרים** מיד ההקדש, שבשעה שנפדו קודם החלות השניה של ההקדש הרי לא היו לא ברשותו ולא ברשות הקדש - **אין** הנטיעות **חוזרות וקדושות**, ואפילו שחזרו לרשותו.

ואשה כשנתגרשה הרי **כפדאווה אחרים דמיא**, שבאותה שעה הרי ברשות עצמה היא ; ולכן אין מועילים קידושיו שקידש לאחר שיגרשנה. (3) **איתמר נמי** בשם רבי יוחנן כפי שאמר רבי ירמיה משמו : **אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן : לא שנו אלא שפדאן הוא.**

אבל פדאום אחרים, אין חוזרות וקדושות. (4)

מתניתין:

כלל הוא בנדרים - "הלך לפי לשון בני אדם". (1)

והיינו, שדרך האדם בשימוש הלשון, היא הקובעת אם יש בלשונו נדר, ואת כן, מה כולל נדרו.

ובמשניות הבאות יתבארו כמה לשונות, כיצד דרך בני אדם להשתמש בהן, ומה נאסר ומה נשאר מותר, לאחר שנדר האדם בלשונות הללו.

הנודר שלא להנות **מ"יורדי היס"** - הרי הוא **מותר ב"יושבי היבשה"**, גם אם מידי פעם הם נוסעים בים, לפי שאין קרויים "יורדי היס" אלא אותם אנשים הרגילים לשוט בספינות בים. (2)

אבל הנודר **מ"יושבי היבשה"** - הרי הוא **אסור** גם **מיורדי היס**, היות שגם **יורדי היס** - **בכלל "יושבי היבשה"** הם, שהרי כל יורדי היס סופם שעולים ליבשה.

ומבארת המשנה מי הם "יורדי היס" -

לא כאלו שהולכין, שמשייטים בספינה, למרחק קצר, לאורך חופה של ארץ ישראל, **מעכו ליפו, אלא במי שדרכו לפרש** בים למרחקים.

ובגמרא יבואר אם המשפט האחרון הוא המשך המשפט שלפניו, או שהוא המשך לאמור בתחילת המשנה. (3)

גמרא:

רב פפא ורב אחא בריה דרב איקא, נחלקו בביאור המשפט האחרון במשנה.

חד מתני, אחד מהם שונה את "לא כאלו שהולכין מעכו לטבריה" - **ארישא**, וכונת המשנה להקל, וכפי שיבואר להלן.

וחד מתני "לא כאלו שהולכין מעכו לטבריה" - **אסיפא**, וכונת המשנה להחמיר, וכפי שיבואר להלן.

ומבארת הגמרא:


מאן דתני, מי ששונה "לא כאלו שהולכין מעכו ליפו" **ארישא** - **מתני הכי**, שונה את המשנה כך:

הנודר מיורדי הים - מותר ביושבי יבשה, שאינם רגילים לשוט בים.

הא ביורדי הים - הוא אסור.

וממשיכה המשנה לבאר, ולהקל, שלא בכל יורדי הים הוא אסור -

דף ל - ב

ולא בכאלו  **ההולכים מעכו ליפו**, שבהם הוא אינו נאסר, משום **דהלין**, שהללו, "יושבי יבשה" **נינהו**, כי נסיעתם בים בדרך הקצרה שבין עכו ליפו אינה נותנת להם את השם "יורדי הים", ולא היתה כוונת הנודר לנדור **אלא ממי שדרכן לפרש** בים למרחקים, בספינות מפרש.

ומאן דמתני אסיפא - מתני הכי, לחומרא:

הנודר מיושבי יבשה - אסור בכל האנשים, ואפילו **ביורדי הים**.

ולא רק באלו ההולכים בים מעכו ליפו בלבד הוא אסור, אלא אפילו במי שדרכו לפרש למרחקים, גם בו הוא אסור, לפי שאף הוא נחשב בכלל "יושבי היבשה", הואיל וסופו - ליבשה סליק, הוא עולה.

מתניתין:

הנודר שלא יהנה מ"רואי חמה" - אסור אף באנשים סומין.

היות שלא נתכוון זה באומרו "רואי חמה" לאלו שרואים את החמה, אלא למי שהחמה "רואה" אותן. ויתבאר בגמרא.

גמרא:

והוינן בה: מאי טעמא אין אנו מפרשים את כוונתו לרואי חמה ממש, ולהוציא את הסומים? -

מדלא קאמר, "מן הרואין" גרידא, והיה אוסר בכך את הנאתו מכל האנשים הרואים, שאינם סומים. אך הוא לא הסתפק בכך, אלא אמר "רואי חמה", בהכרח שכוונתו היתה לאסור את הנאתו מכל האנשים ומכל בעלי החיים ה"נראים" על ידי החמה, כולל הסומים, ולא התכוון אלא לאפוקי להוציא מכלל הנאסרים בנדרו רק דגים, ועוברים במעי אמם, שאין החמה "רואה" אותם.

מתניתין:

הנודר הנאה מ"שחורי הראש", הרי הוא אסור -

בקרחין, על אף שאין להם שערות שחורות, שהרי אין להם בכלל שערות.

והרי הוא אסור באנשים זקנים בעלי שיבות, על אף ששערותיהם לבנות ולא שחורות.

ומותר - בנשים ובקטנים על אף ששערן שחור.

לפי שאין נקראין "שחורי הראש" בפי האנשים אלא אנשים, ולא נשים, שדרכו של אדם לקרוא להן "מכוסות הראש", ולא קטנים, שדרכו של אדם לקרוא להם "גלויי הראש", מהטעם שיבואר בגמרא.

גמרא:

ומבארת הגמרא את תחילת דברי המשנה :

מאי טעמא אסור הנודר מ"שחורי הראש" גם בקרחין ובעלי שיבות, על אף שאין שערם שחור? -

מדלא קאמר מ"בעלי שער", מוכח שכוונתו לאסור גם את הקרחים. ומה שאמר "שחורי הראש", אין כוונתו לבעלי שער שחור דוקא, אלא לכלל האנשים, שהם נקראים "שחורי הראש", היות ורובם הם בעלי שער שחור, וכפי שיבואר להלן.

וכיון שמוכח מדבריו שלא התכוון להוציא את הקרחים, ואמירתו "שחורי הראש" היא לאו דוקא, לכן, גם בעלי השיבה בכלל "שחורי הראש" הם, על אף שאין להם שער שחור, היות וכוונתו היא לאסור את כלל האנשים, שנקראים "שחורי ראש", על שם רובם.

עוד שנינו במשנה :

ומותר בנשים ובקטנים -

לפי שאין נקראין "שחורי הראש" אלא אנשים, ולא נשים, ולא קטנים.

מאי טעמא? -

אנשים נקראים "שחורי הראש" כי שחרות ראשם ניכרת, כי **זימנין דמיכסו רישייהו, וזימנין דמגלו רישייהו**. לפעמים ראשם מכוסה ולפעמים הוא מגולה, ובשעה שהוא מגולה רואים את שחרות שער הראש.

וכיון שלרוב האנשים יש שער הראש, ואצל רובם הוא שחור, לכן נקראים כל האנשים, גם הקרחים וגם בעלי שיבה "שחורי הראש".

ואין הוא קורא לאנשים "מכוסי הראש", כי לעתים שערם מגולה, ואין הוא קורא להם "גלויי הראש", כי לפעמים שערם מכוסה, ולכן שמם הוא "שחורי הראש".

אבל נשים - לעולם מיכסו שערות ראשן.

שערותיהן מכוסות, מחמת צניעות, ואינן ניכרות, לכן הן אינן נקראות "שחורי הראש", אלא אדם מכנה אותן בשם "מכוסות הראש".

ואילו **קטנים - לעולם מיגלו** שערות ראשם.

ולכן אדם מכנה אותם "גלויי הראש", ולא "שחורי הראש".

מתניתין:

מבחינה לשונית -

"ילודים" - הם אנשים שכבר נולדו.

"נולדים" - הם האנשים שעתידיים להוולד.

אך דרך בני אדם לקרוא בשם "נולדים" לכל האנשים, בין אותם שנולדו ובין אותם העתידיים להוולד.

ולעומת זאת, בביטוי "ילודים", דרך האנשים היא להשתמש בביטוי מיוחד זה לאלו שכבר נולדו, ואין ביטוי זה כולל אצלם גם את העתידיים להוולד.

הנודר מן ה"ילודים", כיון שנקט לשון שהיא מיוחדת לאותם שנולדו בלבד, הרי הוא אסור רק באותם אנשים שכבר נולדו בשעת נדרו. אך **מותר** הוא **בנולדים** שנולדו לאחר נדרו, כי זו היתה כוונתו באומר "ילודים", להוציא את אותם שעדיין לא נולדו.

אבל אם אסר עצמו **מן ה"נולדים"**, שהיא לשון שבה רגילים בני אדם לקרוא לכל האנשים, לאלו שנולדו ולאלה שעתידיים להוולד, הרי על אף שמבחינה לשונית "נולדים" הם רק אלו שעתידיים להוולד, בכל זאת, אדם זה התכוון לכלול בנדרו את כל האנשים - והרי הוא **אסור** להנות מכולם, בין מהנולדים ובין **מן הילודים**.

אך **רבי מאיר** חולק על כך, ואומר: גם הנודר מן ה"נולדים" יש להתחשב בבחינה הלשונית של נדרו, וכוונתו היא רק לאלו שעתידיים להוולד, ולא לכל אדם.

ולכן, כשם שמתירים חכמים לנודר מן ה"ילודים" להנות מן הנולדים לאחר מכן, כך **מתיר** רבי מאיר **אף בנודר מן ה"נולדים"** להנות מן ה**ילודים**.

וחכמים החולקים על רבי מאיר, וסוברים שהאומר "נולדים" כוונתו לכולם, בין אלו שכבר נולדו ובין אלו העתידיים להוולד, **אומרים: לא נתכוון זה**, הנודר מן ה"נולדים" לבחינה הלשונית של דבריו, שהיא רק הנולדים בעתיד, **אלא במי שדרכו להוולד**, דהיינו, לאסור את כל בעלי החיים הנולדים, בין שנולדו ובין שעתידיים להוולד, ולהתיר את בעלי החיים שאינם נולדים מגוף אמם אלא בוקעים מהביצים שהטילה אמם.

גמרא:

הניחה הגמרא, כי **לרבי מאיר**, המתיר את הנודר מהנולדים אף בילודים, כוונתו לומר שהוא מותר בילודים, **ולא מיבעיא**, ואין צורך לומר שהוא מותר **בנולדים**. והיינו, שהוא מותר בכולם.

ואם כן, תיקשי - **אלא ממאן הוא אסור?** על מי חל נדרו?

ומשנין: **חסורי מיחסרא** במשנתנו, **והכי קתני** בה:

הנודר מן הילודים - מותר בנולדים.

הנודר **מן הנולדים** - **אסור** בין בנולדים ובין **בילודים**.

רבי מאיר אומר: אף הנודר מן הנולדים, מותר בילודים -

כי היכי כמו דנודר מן הילודים, מותר בנולדים.

אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא, האם לפי רבי מאיר, צריך לומר, לפי זה, ד"נולדים"

- דוקא **דמתיילדן**, העתידיים להוולד, ולא שכבר נולדו, **משמע!?! אלא מעתה**, זה שאמר יעקב אבינו ליוסף על שני בניו, מנשה ואפרים, [בראשית מח] **"שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים"** - האם **הכי נמי דאיתיילדן** העתידיים להוולד, הוא? והרי הם כבר נולדו!

אמר ליה אביי: **ואלא מאי רצונך לומר?** ש"הנולדים" - **דאתיילידו** כבר **משמע**.

אלא מעתה, הא **דכתיב** [מלכים א יג] בנבואה שאמר הנביא למלך ישראל הראשון, ירבעם: **"הנה בן נולד לבית דוד, יאשיהו שמו"** - האם **הכי נמי** אפשר לומר דכבר **הוה יאשיהו?**

והא עדיין מנשה, סבו של יאשיהו, **לא בא** אז לעולם!

אלא, בהכרח, שהנולדים - **משמע הכי** שנולדו, **ומשמע הכי** העתידיים להוולד.

ובנדרים - הלך אחר לשון בני אדם, ולא אחר לשון הכתוב, או הלשון המדוייקת.

וכך נחלקו רבי מאיר וחכמים:

לדעת חכמים - ה"ילודים" היא לשון מיוחדת, ודרך בני אדם להשתמש בה רק כלפי אותם שנולדו, ולא כלפי אותם שעתידיים להוולד.

ולעומת זאת ה"נולדים" היא לשון שמשתמשים בה גם לגבי ילודים וגם גבי נולדים, ולכן הכל נאסרים בה.

וכיון שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, יש לחלק בין האוסר את הנולדים, שנאסרים כולם, לבין האוסר את הילודים, שרק הם בכלל האיסור.

ואילו רבי מאיר סובר שדרך בני אדם לחלוק לשונם, ונולדים בלשון בני אדם הם רק העתידים להוולד, כשם שילודים לחכמים הם רק אלו שכבר נולדו.

שנינו במשנה: **וחכמים אומרים: לא נתכוין זה אלא ממי שדרכו להוולד.**

ומבארת הגמרא: **לאפוקי מאי?** -

לאפוקי דגים ועופות, שאינם נוצרים במעי עולם, אלא נולדים מביצים.

דף לא - א

מתניתין:

א. **הנודר משובתי שבת - אסור בישראל ואסור בכותים.**

כיון שגם הכותים, שהתגיירו, מצווים הם על השבת ושומרים אותה.

ב. **הנודר מאוכלי שום** בליל שבת, שכך נהגו ישראל, לאכול שום בליל שבת היות והוא זמן עונה, והשום מרבה את הזרע - **אסור בישראל, ואסור בכותים**, לפי שגם הכותים מחזיקים במנהג זה של אכילת שום בליל שבת, על אף שאין הם מחוייבים בו.

ג. **הנודר מעולי ירושלים - אסור בישראל, ומותר בכותים.**

כיון שהכותים עולים לשכם, ולא לירושלים.

גמרא:

והוינן בה: **מאי הנודר מ"שובתי שבת"?** **אילימא**, אם נאמר, שכונתו לאסור עצמו בהנאה **מ"מקיימי שבת"** -

מאי איריא, אם כן, מדוע נקט התנא שהוא אסור בישראל **ובכותים**? והרי כיון שכונתו למקיימי שבת, **אפילו בעובדי כוכבים, נמי**, אם הם שובתים בשבת, הוא אסור בהם!

ואם כן, היה לו לתנא לומר "הנודר משובתי שבת - אסור במקיימי שבת", היות ולשון זו כוללת גם את אותם הגויים השובתים בשבת, ומדוע נקט התנא "הנודר משובתי שבת אסור", שמשמעותו כי הוא נאסר זו רק בישראל ובכותים ולא בגויים שהם שובתי שבת!?

ומשנין: **אלא**, הנודר מ"שובתי שבת" מתכוון לנודר איסור הנאה רק **מאלו** שהם **מצווים על השבת**.

ורק ישראל וכותים מצווים על השבת, ולא עובדי כוכבים.

ותמהינן: **אי הכי**, שאדם אוסר הנאה בלשון זו מאלו שהם מצווים על הדבר, **אימא סיפא**:

הנודר **מעולי ירושלים - אסור בישראל, ומותר בכותים**.

ואמאי מותר בכותים? - **והא** כותים, **מצווים** לעלות לרגל **נינהו! אמר אביי**: בנודר הנאה ממי שהוא "**מצווה ועושה**" **קתני** במשנתנו. ולכן -

בתרתי בבי קמייתא, בשתי הבבות הראשונות שבמשנה, של שובתי שבת, ואוכלי שום בלילי שבת - **ישראל וכותים מצווין** (1) **ועושין**, ולכן הוא נאסר בהם, ואילו **עובדי כוכבים**, **ההוא דעבדי**, אלו שעושים כן, בגדר "**עושין ואינם מצווין**" הם, ואין כוונת הנודר לאסור הנאה מהם.

אבל בבבא האחרונה, **בעולי ירושלים** - רק **ישראל** הם **מצווין ועושין**, אך **כותים מצווין ואינם עושין** הם, שאינם עולים לירושלים, לפי שהמירו את ירושלים בשכם.

מתניתין:

האומר "**קונם שאיני נהנה לבני נח**" -

מותר בישראל, שנקראים "זרע אברהם", ואינם נקראים "בני נח", **ואסור בעובדי כוכבים**, הקרויים בני נח.

לפי שרק הגויים קרויים "בני נח", ולא ישראל, אף על פי שגם בני ישראל הם צאצאים של נח.

גמרא:

והוינן בה: **וישראל - מי נפיק האם הוא יוצא מכלל "בני נח"**? והרי גם בני ישראל, צאצאיו של נח הם!

ומשנין: **כיון דאיקדש אברהם**, שנקרא "אוהבי" (2) - **איתקרו בני ישראל על שמיה** של אברהם, ואינם נקראים עוד בני נח.

מתניתין:

האומר: "קונם שאיני נהנה לזרע אברהם"

- אסור בישראל, ומותר בעובדי כוכבים.

גמרא:

ומקשה הגמרא: **והאיכא ישמעאל**, שגם הוא זרע אברהם, ומדוע הוא אסור רק בישראל ולא בבני ישמעאל!

ומשנינן: משום שאמר הקב"ה לאברהם [בראשית כא]: "**כי ביצחק יקרא לך זרע**", **כתיב**. רק ביצחק יקרא לך זרע, ולא בישמעאל! ועוד הוינן בה: **והאיכא עשו**, שהוא זרעו של אברהם וגם של יצחק!

ומשנינן: אמר קרא: כי "ביצחק" יקרא לך זרע!

מלמד הכתוב כי רק **בחלק מיצחק**, ביעקב, יקרא לך זרע. **ולא בכל יצחק** יקרא לך זרע - להוציא את עשו. (3)

מתניתין:

במשנה זו מתבאר, כי גם קניה ומכירה אסורה במודר הנאה, היות שיש לקונה ולמוכר הנאה בקניה או במכירה, לפי סוגי המקח המתבארים להלן.

ולכן נותנת המשנה דרך לקניה ולמכירה במודר הנאה, באופן שאין בה הנאה למוכר או לקונה כשהם מודרים הנאה. (4)

ושלשה סוגי מקח הם: זבינא חריפא, זבינא מציעי, וזבינא דרמיא על אפיה.

זבינא חריפא, הוא מקח בסחורה דרושה בשוק, הנמכרת היטב, ובמקח שכזה, ההנאה של המקח, היא לקונה.

זבינא מציעי, הוא מקח בסחורה ממוצעת, הנמכרת רגיל, והנאת המקח היא למוכר ולקונה בשוה.

זבינא דרמי על אפיה, הוא מקח בסחורה שאין לה דרישה, שהמוכר שמח להפטר ממנה.

האומר: קונם שאיני נהנה מישראל -

הרי כאשר הוא **לוקח**, ויש לו הנאה מהקניה, אם בא לקנות חפץ מישראל אחר, הרי הוא משלם לו במחיר הגבוה **יותר** מהמחיר הרגיל בשוק אצל הנכרים, כדי שלא יהנה מקנייתו זו אצל ישראל.

ואם הוא **מוכר** חפץ לישראל אחר, הרי הוא מוכרו **במחיר שהוא פחות** מהמחיר הרגיל, כדי שלא יהנה במכירתו לישראל.

ואם אמר: קונים **שישראל נהנין לי** [ממני] -

אין לו תקנה, אלא אם יהא **לוקח** מהם **בפחות** מהמחיר, כדי שלא יהנו ממכירתם לו, ו**מוכר** להם **ביותר** כדי שלא יהנו מקנייתם ממנו.

ואין ישראל **שומעין לו** לקנות ממנו ביוקר או למכור לו בזול!

והיינו, שאין לו תקנה.

האומר: קונים **שאיני נהנה להן**, לישראל, **והן אינם נהנים לי** -

יהנה לעובדי כוכבים.

וחידושה של המשנה הוא, שלא נאמר שנדר שוא הוא, כיון שאינו יכול לעמוד בו, והרי זה כמי שנשבע שלא לישן שלשה ימים, שמלקים אותו וישן מיד, כי יכול הוא להנות מעובדי כוכבים. (5)

גמרא:

אמר שמואל: הלוקח כלי מן האומן כדי לבקרו, ואם ימצא שהוא ראוי לו ישלם דמיו, ואם לאו יחזירנו למוכר, **ונאנס הכלי בידו** - **חייב** לשלם למוכר את דמיו [אם משום דמי המקח, אם משום שהוא חייב באונסין כדין שואל, וכפי שיבואר בהערה הבאה].

ומדייקת הגמרא:

אלמא, מוכח מדברי שמואל אלו, **קסבר** שמואל, שהנאת המקח - **הנאת לוקח היא**.

ומחמת הנאת המקח הוא מתחייב בתשלום דמיו כשנאנס [וכפי שיתבאר בהערה]. (6)

ומקשה הגמרא ממשנתנו, **דתנן** בה:

האומר קונים **שאיני נהנה מישראל** - **מוכר** להם **בפחות** מהמחיר.

ומוכח ממנה, שדוקא למכור בפחות הותר לו למוכר שהדיר עצמו הנאה מישראל, אבל למכור להם **שוא בשוא**, במחיר השוק - לא הותר לו כיון שהוא נהנה מהמכירה.

ואי, אם נאמר שהנאת המקח, **הנאת לוקח היא** - הרי **אפילו שוא בשוא** יהיה מותר למכור לו, שהרי לא נהנה המוכר מהמקח אלא הקונה!

ומשנין: **מתניתין**, משנתנו, מדובר בה, **בזבינא ד"רמי על אפיה"**, [כאילו הוא שוכב "על הפנים"], שהוא דבר שקשה לו למוכר למכור אותו, ולכן אם מזדמן לו קונה, הרי הנאת המקח היא של המוכר, ורק אם מוכר בפחות משוויו אין לו הנאה! ואין להקשות ממשנתנו על שמואל, המדבר במקח של זבינא חריפא, של סחורה הנדרשת, שבו הנאת המקח הנאת הקונה היא, ולפיכך מתחייב הקונה באונסי החפץ.

ומקשה הגמרא: **אם כן**, שמשנתנו מדברת ב"זבינא דרמי על אפיה", **אימא רישא**:

המודר הנאה מישראל, **לוקח** מהם **ביותר** מהמחיר, כך שאינו נהנה מהם! ולמה לו לקנות ביותר מהמחיר כדי שלא יהנה, והרי גם אם יקנה במחיר השוא לכל הוא לא יהנה מהקניה, שהרי הוא רוכש דבר שהוא זבינא דרמי על אפיה, שקשה למוכר להפטר ממנו, והנאת המקח הזה של המוכר היא, ולא של הלוקח!

ועוד, אימא סיפא: האומר "קונים **שישראל נהנין לי**" - **לוקח** מהם **בפחות**, כדי שלא יהנו ממנו ישראל, **ומוכר** להם **ביותר** כדי שלא יהנו מקנייתם.

ואי מדובר במשנתנו **בזבינא דרמי על אפיה** - **אפילו שוא בשוא** יהיה מותר לו למכור להם, שהרי הוא זה שנהנה במכירת המקח ולא הקונים, והוא אסר בנדרו את הנאתם ממנו, וכאן אין הקונים נהנים ממנו!

ומשנין: רישא מדברת בזבינא דרמי על אפיה. (7)

ואילו **סיפא** מדובר בה **בזבינא חריפא**, שהסחורה נדרשת, והנאת הלוקח היא לקנותה.

ומקשינן: **אי הכי**, שמדובר בסיפא בזבינא חריפא, תיקשי, מדוע המדיר, האוסר את הנאתו עליהם, **לוקח** מהם **בפחות** כדי שלא יהנו ממנו כאשר הם מוכרים לו? והרי בזבינא חריפא הנאת המקח היא של הקונה ולא של המוכר, ואם כן כשמוכרים לו הישראלים והוא הקונה - **אפילו שוא בשוא** יהיה מותר להם למכור לו, שהרי הוא זה שנהנה ולא

דף לא - ב

ומשנין : **אלא**, **מתניתין** מדובר בה **בזבינא מיצעא**. שהנאת המוכר והקונה שוים בה.

ואילו **דשמואל** מדובר **בזבינא חריפא**.

תניא כותיה דשמואל :

חתן מאורס, **הלוקח כלים מן התגר**, כדי **לשגרן כמתנה לבית חמיו**.

ואמר לו החתן לתגר : אם מקבלין אותן ממני בבית חמי, שמתאימה להם מתנה זו, אני נותן לך דמיהם.

ואם לאו, אחזירם לך. ובתמורה לשימוש שעשיתי בהם, שהראתי להם את רצוני בשיגור המתנה, **אני נותן לך לפי "טובת הנאה"**, שהכירו לי טובה, **שהיה לי בהן -**

אם **נאנסו הכלים בהליכה**, כאשר הוליכן לבית חמיו - **חייב החתן לשלם דמיהם**, שהיות ובשעה שמוליכם החתן להיות חמיו כל ההנאה שלו היא, הרי הוא חייב באונסים.

אך אם לא קיבלו את הכלים בבית חמיו, ונאנסו בשעת **חזרה** למוכר - **פטור, מפני שעתה אין כל הנאה שלו.**

שהרי מעתה, אין לו בהם שימוש, כי הוברר שאין מקבלים אותם בבית חמיו.

ודינו בזמן החזרת הכלים **הוא כנושא שכר**, שחייב בגניבה ואבידה בשכר זה שנהנה מהכרת הטוב שהכירו לו בית חמיו על שיגור הכלים.

ועתה מביאה הגמרא מעשה, **בהוא ספסירא**, סרסור המתווך בהמות בין המוכרים לקונים, **דשקל חמרא**, שלקח חמור כדי **לזבוני** למוכרו עבור בעליו, **ולא איזבן**.

בהדי דהדר, כאשר עמד הסרסור להחזיר את החמור לבעליו, **איתניס חמרא**.

חייביה רב נחמן לסרסור לשלומי דמיו לבעליו.

איתיביה רבא לרב נחמן מהברייתא ששנינו כאן :

נאנסו בהליכה - חייב, בחזרה - פטור! אמר ליה רב נחמן לרבא : חזרה דספסירא - הולכה היא נחשבת!

הואיל **דאילו משכח לזבוני**, אם היה הסרסור מוצא קונה שיקנה את החמור, הרי **אפילו** היה מוצא את הקונה **אבבא דביתיה**, על שער ביתו של המוכר, **מי לא מזבין ליה?** האם לא היה מוכרו אז?

ומכאן ראייה, שכל זמן שלא החזיר הסרסור את הבהמה הוא נחשב כסרסור המוליך את הבהמה למכור, וכיון שכל ההנאה היא שלו, הרי הוא חייב באונסיה.

מתניתין:

האומר: **קונם שאני נהנה לערלים - מותר בערלי ישראל**, כי אף על פי שיש להם ערלה הם אינם נקראים "ערלים", **ואסור אפילו במולי עובדי כוכבים**, כי אף על פי שהם נימולים, שמם הוא "ערלים".

ואם אמר: **קונם שאני נהנה למולים - אסור** הוא אפילו **בערלי ישראל**, כיון שגם הם נקראים מולים, **ומותר במולי עובדי כוכבים**.

לפי **שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים**, אפילו לאותם שהם מולים.

שנאמר [ירמיהו ט] **"כי כל הגוים ערלים**, אפילו הנימולים.

ואילו **כל בית ישראל - ערלי לב** הם [כאילו מכסה שכבת ערלה את לבם מלשמוע את דבר ה']".

וכן הוא **אומר** בספר שמואל א [יז לו], שאמר דוד על גלית: **"והיה הפלשתי הערל הזה"**. הרי שקראו דוד ערל, אף על גב שלא ידע בודאות שלא נימול או שנולד מהול.

וכן הוא **אומר** [שמואל ב א] **"פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים"**. ובתוך עם שלם מצויים כמה מולים, ובכל זאת קרא הכתוב לכולם ערלים.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: מאוסה היא הערלה - שנתגנו בה רשעים,

שנאמר "כי כל הגוים ערלים".

רבי ישמעאל אומר: גדולה היא מילה - שנכרתו עליה, שנאמרו בפרשת מילה, **שלוש עשרה פעם "בריתות"**.

רבי יוסי אומר: גדולה מילה - שדוחה את השבת, החמורה.

רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה - שלא "נתלה" לו, שלא המתינו למשה הצדיק עליה, על העיכוב בעשייתה, אפילו לא מלא שעה. וכפי שיבואר בגמרא.

רבי נחמיה אומר: גדולה מילה שדוחה את הנגעים. שמלים את התינוק אפילו אם יש נגע צרעת במקום המילה, והתורה אסרה את הורדת הנגע מהמצורע שלא במקום מצות מילה.

רבי אומר: גדולה מילה - שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא "שלם" עד שמל את עצמו.

שנאמר [בראשית יז] "התהלך לפני במצות מילה, והיה בכך תמים" שלם.

דבר אחר: גדולה מילה - שאלמלא היא, לא ברא הקב"ה את עולמו.

שנאמר [ירמיהו לג] "כה אמר ה': אם לא בריתי יומם ולילה - חקות שמים וארץ לא שמתיו".

גמרא:

תניא, רבי יהושע בן קרחה אומר: גדולה מילה - שכל זכיות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה.

שנאמר [שמות ד] "ויפגשהו ה', ויבקש המיתו".

אמר רבי: חס ושלום לומר שמשה רבינו נתרשל מן המילה.

אלא כך אמר משה: אם אמול עתה את בני, ואצא לדרך לאחר שנימול -

סכנה היא לו שלשה ימים. (1) שנאמר [בראשית לד] "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים", וגומר. ומשמע מכאן שלפחות שלשה ימים יש סבל מהמילה.

ואם אמול ואשהא שלשה ימים עד שיתרפא מקום המילה -

הרי הקב"ה אמר לי [שמות ד] "לך שוב מצרים!"

אלא, אם כן, מפני מה נענש משה?

דף לב - א

מפני שכאשר הגיעו למלון בדרך, נתעסק משה רבנו בסידור עניני המלון תחלה, ולא מל מיד את בנו.

שנאמר [שמות ד כד] **"ויהי בדרך - במלון, ויפגשו ה', ויבקש המיתו".**

הרי שחיוב המיתה היה על עיסוקו של משה בענין המלון. (1) **רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא למשה רבינו בקש שטן להרוג, אלא לאותו תינוק.**

שנאמר [שמות ד כה] **"כי חתן דמים אתה לי".**

צא וראה מי קרוי כאן "חתן"? הרי אין משה רבינו ראוי להקרא על ידי ציפורה אשתו בשם "חתן" - ולכן **הוא אומר: זה התינוק.**

דרש רבי יהודה בר ביזנא: בשעה שנתרשל משה רבינו מן המילה, באו שני מלאכי חבלה, הקרויים "אף" ו"חימה", ובלעוהו למשה, ולא שיירו ממנו אלא רגליו.

מיד "ותקח צפורה צור, ותכרת את ערלת בנה".

ומיד "וירף ממנו".

באותה שעה, ביקש משה רבינו להורגן, לשני מלאכי חבלה אלו.

שנאמר [תהלים לז] **"הרף מאף, ועזוב חמה".**

ויש אומרים: למלאך "חימה" אכן הרגו.

שנאמר [ישעיהו כז] **"חמה - אין לי!"** ומקשינן: **והכתיב** [דברים ט] **שאמר משה זמן רב לאחר מכן, "כי יגורתי מפני האף והחמה!"**

ומשמע שגם מלאך החימה עדיין קיים!

ומשנינן: **תרי שמי מלאכי "חימה" הוו.** אחד הרג משה, והשני נשאר.

ואיבעית אימא, יש לתרץ תירוץ אחר: גונדא חילותיו דמלאך "חימה" נשאר, ומהם חשש משה, אך הוא עצמו נהרג על ידי משה.

תניא, רבי אומר: גדולה היא מצות מילה -

שאין לך מי שנתעסק במצות כאברהם אבינו, ובכל זאת לא נקרא אברהם אבינו "תמים" אלא על שם המילה, כאשר נימול.

שנאמר [בראשית יז] כאשר ציווהו הקב"ה על המילה: "התהלך לפני, והיה תמים".

וכתיב לאחר מכן: "ואתנה בריתי ביני ובינך".

דבר אחר: גדולה מילה -

ששקולה כנגד כל המצות שבתורה! שנאמר [שמות לד] "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל". (2)

דבר אחר: גדולה מילה -

שאיכלמלא מילה, לא נתקיימו שמים וארץ.

שנאמר [ירמיהו לג] "אם לא בריתי יומם ולילה - חוקות שמים וארץ לא שמתיי".

ופליגא דרשה זו אדרבי אלעזר. (3)

דאמר רבי אלעזר: גדולה תורה - שאיכלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ.

שנאמר: "אם לא בריתי יומם ולילה, חקות שמים וארץ לא שמתיי". וגומר.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו "התהלך לפני והיה תמים" - אחזתו לאברהם רעדה.

אמר אברהם, כאשר שמע את דבר ה' אליו "היה תמים": שמא יש בי דבר מגונה במדותי?! (4)

כיון שהמשיך ואמר לו הקב"ה "ואתנה בריתי ביני ובינך", ובזה תהיה תמים, נתקררה דעתו.

[בראשית טו] "ויוצא אותו החוצה" -

אמר לפניו אברהם: רבונו של עולם! הסתכלתי במזל שלי בכוכבים, ורואה אני, שאיני ראוי להוליד בן!

אמר לו הקב"ה: צא מאיצטגנינות שלך! אין מזל לישראל!

והיינו, שיכולים הם לשנות את מזלם במעשיהם הטובים, ובתפילותיהם. (5)

אמר רבי יצחק: כל המתמים עצמו, שבוטח באמת ובתמים רק בהקב"ה ולא בכל גורם אחר - הקב"ה מתמים עמו. שממלא צרכיו בשלמות.

שנאמר [שמואל ב כב] **"עם חסיד - תתחסד. עם גבר תמים - תתמם"**.

אמר רבי הושעיא: כל המתמים עצמו - שעה שבה עולים לגדולה, עומדת לו, לזכות בגדולה.

שנאמר [בראשית יז] **"התהלך לפני, והיה תמים"**.

וכתיב לאחר מכן **"והיית לאב המון גוים"**.

אמר רבי: כל המנחש את העתידות, בכל מיני אמצעי ניחוש - לו נחש! רודפים אחריו הנחשים והקסמים, שהרי הוא ניזוק בכל דבר [הר"ן]. שנאמר [במדבר כג] **"כי לא נחש ביעקב"**. שהמנחש - לו נחש!

ופרכינן: **והא המילה "לא" שבפסוק "כי לא נחש ביעקב" - בלמ"ד אל"ף כתיב, ולא כתיב באותיות למ"ד וא"ו, כמו שדרשת מ"כי לו נחש ביעקב"!**

ומשנינן: אין זה לימוד מ"לו נחש", **אלא, משום מדה כנגד מדה**. שכל המנחש נפגע מניחושו.

תני אהבה בריה דרבי זירא: כל אדם שאינו מנחש - מכניסין אותו במחיצה שאפילו מלאכי השרת אין יכולין ליכנס בתוכה.

שנאמר "כי לא נחש ביעקב, ולא קסם בישראל" - כעת יאמר ליעקב ולישראל:
מה פעל אל!"

והיינו, שהיות ובני ישראל אין בהם ניחושים וקסמים, זוכים הם להכנס מעבר למחיצה שמלאכי השרת רשאים להכנס.

ולכן, יבואו מלאכי השרת, וישאלו את בני ישראל הנכנסים מעבר למחיצה הזאת, וישאלום **"מה פעל אל?"** מה ראיתם שם שאנו לא זכינו לראות! (6)

ועתה מביאה הגמרא שלש סיבות לעונש הגלות במצרים, שנענש בה אברהם אבינו.

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים?

א. **מפני שעשה אנגרייא**, שימוש של מלחמה, **בתלמידי חכמים** בשעה שהוציאם להלחם כנגד המלכים, כדי להציל את לוט שנשבה על ידם.

שנאמר [בראשית יד] **"וירק, הזדרז אברהם, לקחת את חניכיו, ילידי ביתו"**.

ועל אף שהיתה זאת מלחמת מצוה של הצלת נפשות, והיתה המלחמה לילה אחד בלבד, נענש כל זרעו של אברהם בשיעבוד מצרים.

ב. **ושמואל אמר: מפני שהפריז, הגדיל לבקש, על מדותיו**, יתר על המידה, **של הקב"ה**.

בכך שביקש לדעת מהקב"ה, כיצד תתקיים הבטחתו של הקב"ה לתת לזרעו את ארץ ישראל, ולא הסתפק במאמר ה' אודות ההבטחה.

שנאמר לאחר שקיבל אברהם אבינו את הבטחת הארץ: [בראשית טו] **במה אדע כי אירשנה?!**

והיינו, שביקש לדעת זאת בצורה יותר מוחשית מאשר ההבטחה שהבטיחו הקב"ה.

ולפיכך ענהו הקב"ה ב"ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם!"

ג. **ורבי יוחנן אמר: לפי שהפריש אברהם בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה**.

שהיה אברהם יכול להשאיר את השבויים, ששבה מאת המלכים, תחת ידו, ואילו הוא הסכים להענות לבקשת מלך סדום, ולש חררם.

שנאמר [בראשית יד] בבקשת מלך סדום: **"תן לי הנפש, והרכוש קח לך"**. והסכים לכך אברהם, על אף שבכך הוא הפרישם מלהכנס תחת כנפי השכינה.

"וירק את חניכיו ילידי ביתו" -

רב אמר: שהוריקן זירזם (7) בתורה.

ושמואל אמר : "וירק" לשון "ירוק" הוא [ובלשון חכמים "ירוק" הוא צבע צהוב, הדומה לצבע של זהב]. מלמד הכתוב **שהוריקן** בהרבה **זהב** כדי שיצאו להלחם עמו כנגד המלכים.

"שמנה עשר ושלוש מאות" -

אמר רבי אמי בר אבא : מלמד הכתוב **שאליעזר**, שמספר זה הוא הגימטריא שלו, היה שקול כנגד **כולם**.

איכא דאמרי : **אליעזר הוא** בלבד יצא עם אברהם. והמספר האמור בתורה הוא רמז לאליעזר, **דחושבניה**, שחישוב שמו של אליעזר בגימטריא, **הכי הוי**.

ואמר רבי אמי בר אבא : **בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו!**

שנאמר [בראשית כו] **"עקב אשר שמע אברהם בקולי"**.

חושבניה, חישוב הגימטריא של "עקב" הוא **מאה ושבעין ותריין** [172], והיינו, כמנין שנות "עקב", שמע אברהם בקולו של הקב"ה.

וכיון שאברהם נפטר בן מאה שבעים וחמש, נמצא שהוא הכיר את בוראו בגיל שלש שנים [3 = 172 - 175].

ואמר רבי אמי בר אבא :

דף לב - ב

השטן, בחושבניה, בגימטריא, הוא **תלת מאה ושיתין וארבעה**, שלש מאות וששים וארבע.

ואילו מספר הימים של שנת החמה הוא שלש מאות ששים וחמש יום, נמצא שיש יום אחד בשנה שאין לשטן רשות לקטרג בו, ביום הכיפורים.

ואמר רבי אמי בר אבא : **כתיב** בתחילה, שהיה שמו של אברהם אבינו **"אברם"**, **וכתיב** אחר כך, שהוא נקרא **"אברהם"**.

בתחלה, המליכו הקב"ה ל"אברם" על מאתים וארבעים ושלושה אברים בלבד, כמנין אברם.

ולבסוף, משנימול אברהם, **המליכו** הקב"ה **על** חמשה איברים נוספים, שיהיו תחת שליטתו, ולא יפעלו מאליהם, על אף שלכל אדם אין עליהם שליטה, וביחד הם **מאתים וארבעים ושמונה אברים**, כמנין אברהם:

ואלו הן חמשת האיברים הנוספים:

שתי עינים, ושתי אזנים, וראש הגוייה.

כי השמיעה והראיה, אינם נמצאים בשליטת האדם, ורק אברהם זכה שלא יסתכל ולא ישמע אלא דבר מצוה, וכמו כן זכה על ידי ברית המילה, לשלוט בקדושת אבר המילה.

ומביאה הגמרא דרשה נוספת של רבי אמי בר חמא:

ואמר רבי אמי בר אבא: מאי, מהו ביאור המשל **דכתיב** בספר קהלת [פרק ט]:

"עיר קטנה, ואנשים בה מעט. ובא אליה מלך גדול, ובא אליה מלך גדול, וסבב אותה, ובנה עליה מצודים וחרמים.

ומצא [ונמצא] בה איש מסכן וחכם, ומלט הוא את העיר בחכמתו.

ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא".

"עיר קטנה" - זה הגוף של האדם, שקל לכובשו.

"ואנשים בה מעט" - אלו אברים של האדם, שתחת שליטתו.

"ובא אליה מלך גדול, וסבב אותה" - זה יצר הרע, שכוחו גדול, המסבב את האדם בעבירות.

"ובנה עליה מצודים וחרמים" - אלו עונות. לפי שאדם העושה עבירה, נופל בשבי יצר הרע, והוא משול למי שנתון בתוך טבעת המצור. (1) **"ומצא בה איש מסכן**, שאין בידו כח גופני, ואולם הוא **חכם" - זה יצר טוב**, המפעיל את שכלו של האדם שיעמוד מול כח הפיתוי של יצר הרע, שכולו דמיון, ואין לו מעמד נגד השכל, הרואה נכונה.

"ומלט הוא את העיר בחכמתו" - זו תשובה ומעשים טובים.

היצר הטוב מחכים את האדם לעשותם, ובכך הוא ממלטו משבי היצר הרע.

"ואולם, אדם לא זכר את האיש המסכן ההוא" - מלמד הכתוב דבשעת יצר הרע, בשעת מעשה העבירה, כאשר יצר הרע שולט באדם - לית דמדכר ליה, אין מי שיזכרנו ליצר טוב!

דהיינו, המילוט מהיצר הרע, יכול להיות רק בשעה ששקט האדם מתאוות העבירה, והוא יכול לחשוב ולהתבונן במעשיו, ולא בשעה שהוא להוט לעשות את העבירה.

עוד אמר שלמה המלך בספר קהלת [פרק ז]:

"החכמה תעוז לחכם, מעשרה שליטים".

"החכמה תעוז לחכם" - זו תשובה ומעשים טובים, שנותנים "עוז" לאדם להתגבר על כוחות הגוף, השולטים בו.

ובעשותו תשובה ומעשים טובים, עז הוא יותר **"מעשרה שליטים"** שבגופו - **שתי עינים, ושתי אזנים, ושתי ידיים, ושתי רגלים, וראש הגוייה, ופה".**

אמר רבי זכריה משום רבי ישמעאל: ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר [בראשית יד יח] "והוא כהן לאל עליון".

אך **כיון שהקדים שם את ברכת אברהם לברכת המקום - הוציאה הקב"ה לכהונה מאברהם. (2)**

שנאמר [בראשית יב, יט כ] "ויברכהו שם תחילה לאברהם, ויאמר: ברוך אברהם לאל עליון, קונה שמים וארץ", ובהמשך, "וברוך אל עליון".

אמר לו, תמה אברהם לשם: וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו? מיד נתנה הקב"ה לכהונה לאברהם.

שנאמר בספר תהלים [פרק קי א] פסוק העוסק בתיאור מלחמתו של אברהם במלכים, ובפגישתו עם שם, לאחר נצחונו (3) -

"נאם ה', אמר הקב"ה לאדני, לאברהם הנקרא בפי כל "אדוני" (4) -

אתה, אברהם היוצא למלחמה נגד המלכים, **שב לימיני, המתן והתעכב לתשועת יד ימיני, עד אשית אויביך, אמרפל וחביריו, הדום לרגליך".**

ובתריה, ולאחר מכן כתיב, כיון שנתיירא אברהם, שמא יענש על האוכלוסים שהרג במלחמה (5) - נשבע ה', ולא ינחם!

אתה אברהם - תהיה **כהן לעולם**, שתירש את הכהונה ואת המלכות משם, שיהיו צאצאיך כהנים ומלכים -

על דברתי, **מלכי צדק** -

על דיבורו של שם, הנקרא **מלכי צדק**, שהקדים ברכת עבד לרבו הוא נענש, ועברה הכהונה ממנו לאברהם.

והיינו דכתיב בשם "והוא כהן לאל עליון".

מלמד הכתוב כי **הוא**, שם בלבד, **כהן** - **ואין כל זרעו כהן**, אלא רק אברהם אבינו בלבד.

הדרן עלך פרק ארבעה נדרים

פרק רביעי - אין בין המודר

מתניתין:

אין חילוק **בין** אדם **המודר הנאה מחבירו**, שנדר שלא יהנה מחבירו בשום דבר, או שהדירו חבירו, שלא ייהנה ממנו, **למי שמודר הימנו**, מחבירו, רק מדבר **מאכל**, **אלא** דברים אלו:

א. **דריסת הרגל**, דהיינו, לעבור דרך חצירו. שהמודר הנאה מחבירו - אסור אף לעבור בחצירו, ואילו המודר ממנו מאכל - מותר.

ב. **וכלים שאין עושין בהם אוכל נפש** [מאכל]. שהמודר הנאה מחבירו - אסור בהם, ואילו המודר ממנו מאכל - מותר. [והיינו דווקא במקום שאין משכירין כלים אלו, כמבואר בגמרא].

המודר מאכל מחבירו, לא ישאילנו חבירו אפילו נפה, וכברה, וריחים, ותנור. אף שאין עושין בכלים אלו את המאכל עצמו, אלא הם רק גורמים למאכל שייעשה, והרי הם "גורם לגורם", מכל מקום אסור. וכל שכן שלא ישאילנו קדרה שמבשלין בה את המאכל עצמו, או שפוד שצולין בו בשר.

אבל משאיל לו חלוק, וטבעת, וטלית, ונזמים [ובגמרא יתבאר אם יש חידוש בדברים אלו, או ששנה אותם התנא אגב דבריו ברישא של המשנה, שלא ישאילנו נפה וכברה וכו'].
גמרא:

והוינן בה: **מאן תנא?** מיהו התנא שסובר שמודר הנאה אסור אף בדריסת הרגל?

אמר רב אדא בר אהבה: רבי אליעזר היא.

דתניא: רבי אליעזר אומר: אפילו ויתור, דהיינו, מה שדרכן של מוכרים לוותר לקונים, שכשקונים הלקוחות פירות, דרכן של המוכרים להוסיף להם על המקח פרי או שנים, אפילו אותו ויתור - **אסור במודר הנאה,** כשהקונה מודר הנאה מהמוכר. ואף כשמדובר בסחורה שהמוכר רוצה להיפטר ממנה, שאז עיקר ההנאה היא של המוכר, שאין איסור לקונה את הסחורה עצמה, בכל זאת אסור לו ליהנות מה"ויתור".

לכן אף דריסת הרגל אסורה, אף שאנשים אינם מקפידים על כך (1).

אבל רבנן חולקים על רבי אליעזר, וסוברים שכיון שאין בני אדם מקפידים על כך, אין זו נחשבת הנאה (2) (3), ולכן מותר בדריסת הרגל (4) (5).

שנינו במשנתנו: **המודר מאכל מחבירו לא ישאילנו כו'.**

דף לג - א

ומקשינן: **והא רק מן מאכל נדר** אותו אדם מחבירו שלא ייהנה ממנו, ומדוע נאסר גם בנפה וכברה, ריחים ותנור!?

אמר רבי שמעון בן לקיש : במשנתנו מדובר **באומר :** "הנאת מאכלך עלי". כיון שאמר לשון כזו, מסתבר שאסר על עצמו כל דבר שגורם למאכל. ואמר לשון "מאכלך", משום שבגרמת הנאה שלו - המאכל מתוקן.

ומקשינו : ועדיין, למה נאסר בדברים אלו? **אימא** שבמה שאמר "הנאת מאכלך עלי", נתכוין לומר **שלא** רק שלא יאכל משל חברו, אלא אף **לא ילעוס חיטין** של חברו **ויתן על מכתו** [שחיטין לעוסין מועילין למכה (6)], דהיינו, שלא ייהנה מגוף המאכל כלל. אבל למה שייאסר בנפה וכברה וכו'!?

אמר רבא : משנתנו מדברת **באומר :** "הנאה המביאה לידי מאכלך עלי", ולכן אסור אף בכלים המביאים לידי מאכל (7).

אמר רב פפא : לא דברים אלו בלבד נחשבים הנאה המביאה לידי מאכל, אלא אף **שק להביא בו פירות, וחמור להביא עליו פירות, ואפילו צנא** [סל] **בעלמא** (8), אף שאינו מתקן בהם את המאכל, אלא רק מביאו בהם, מכל מקום, **הנאה המביאה לידי מאכל הוא,** שהרי הפירות היו רחוקים ממנו, ונתקרבו על ידי כך, ולכן אסור לשאול דברים אלו מהמדיר.

אמנם, **בעי רב פפא :** ליטול את **סוס** המדיר כדי **לרכוב עליו** לבית המשתה, וכן ליטול את **טבעת** המדיר כדי **ליראות בה** אדם חשוב, ויתנו לו מנה יפה (9) - **מהו,** האם זה נחשב הנאה המביאה לידי מאכל.

או שאין זה דומה לשק וחמור, ששם עושה מעשה במאכל עצמו, שמביאו בשק ובחמור, מה שאין כן כאן, שאין עושה מעשה במאכל עצמו, הרי זה נחשב רק גרמא בעלמא - ומותר?

עוד הסתפק רב פפא : **מיפסק ומיזל בארעיה,** דהיינו, לעבור דרך קרקעו של המדיר כדי שיגיע מהר יותר למאכל - **מאי,** האם זה נחשב הנאת מאכל, או שכיון שאינו עושה מעשה בגוף המאכל, אין זה נחשב הנאת מאכל?

תא שמע ממה ששנינו במשנתנו : **אבל משאיל לו המדיר חלוק וטלית, נזמים וטבעות.**

היכי דמי, איך מדובר, לאיזה צורך משאילו?

אילימא שלא מדובר ששואל כדי **ליראות בהן,** אלא סתם לצרכו, **צריכא למימר?** האם צריך התנא לחדש לנו שיכול להשאיל לו דברים אלו, הרי רק ממאכל הדירו, ולא משאר דברים?!

אלא לאו, ודאי מדובר במשנה **אפילו** שמשאילו דברים אלו כדי **ליראות בהן**, ובכל זאת **קתני** שמשאילו!

ודחינן: **לא. לעולם** מדובר שמשאילו **שלא** כדי **ליראות** בהן, ובאמת אין בזה חידוש. **ואידי דקתני** התנא **ברישא** גבי נפה וכברה ריחיים ותנור לשון **"לא ישאילנו"**, שבא התנא להשמיענו בזה שאסור להשאילו כלים שעושים בהם אוכל נפש, **תנא** גם בסיפא **"משאילו"** (10).

מתניתין:

וכל דבר שאין עושין בו אוכל נפש, במקום שנוהגין שמשכירין כיוצא בהן, דברים כאלו - **אסור** אפילו במודר ממנו מאכל.

שהרי ביארנו לעיל, כי מה ששנינו במשנה **"המודר מאכל"**, מדובר שהדירו מהנאה המביאה לידי מאכל, ואם כן, כשמשאילו המדיר דבר שבדרך כלל משכירין אותו, ונוטלין על כך שכר, והוא משאילו ללא דמים - הנאה המביאה לידי מאכל היא, שהרי בדמי השכירות שמחל לו המדיר, יכול המודר לקנות לו מאכל (11).

גמרא:

מכלל דברי המשנה משמע, **דרישא**, מה ששנינו שאסור להשאילו נפה וכברה וכו', מדובר **אף על פי שאין משכירין** כיוצא בהן!

מאן תנא? מיהו התנא שסובר שאסור להשאילו דברים אלו?

אמר רב אדא בר אהבה: רבי אליעזר הוא, שסובר שויתור אסור במודר הנאה. ולכן אסור אף לשאול דברים אלו, למרות שבני אדם מוותרים עליהם - ואין נוטלין על כך שכר.

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, שוקל לו המדיר את שקלו, דהיינו, שנותן המדיר עבורו את מחצית השקל, שנותנין כל ישראל כל שנה בחודש אדר לתרומת הלשכה, לצורך קרבנות ציבור. אם משום שאין הוא נותן לו בידים ממש ולכן הוא לא נחשב שמהנהו מנכסיו [המפרש], ואם משום שבין כה וכה יתרמו גם עבורו את שלשת הקופות מתוך כל הכסף של מחצית השקל הנמצא בלשכה, שמהם לוקחים את קרבנות הציבור.

ופורע עבורו **את חובו** שחייב לאדם אחר, כיון שאינו נותן לו ממון בידים [המפרש].

ומחזיר לו את אבידתו. שהרי אינו נותן לו דבר, אלא מחזיר לו את שלו.

ובמקום **שנוטלין עליה** [על השבת האבידה] **שכר**, דהיינו, כגון שעל ידי שהשיב לו את האבידה - התבטל ממלאכתו, והפסיד ממון, שהדין הוא שבעל האבידה משלם לו שכרו, אזי אם אין המחזיר רוצה לקבל את אותו שכר, **תפול אותה הנאה להקדש**. דהיינו, שיתננה המודר להקדש (12). שאם לא כן, נמצא שהמדיר מהנהו בזה שמוחל לו על שכרו!

גמרא:

אלמא, משמע, ששקילת שקלו (13) ופרעון חובו, **אברוחי ארי בעלמא הוא**, הרי הוא כמבריא ארי שבא עליו הוא, שלא נתן לו דבר משלו, אלא רק סילק מעליו את המזיק.

כך גם כשפורע את חובו, אינו נותן לו דבר, אלא רק מסלק מעליו את בעל חובו שלא יבוא לתבעו. (14)

וכן בשקילת שקלו, אינו נותן לו דבר, שהרי בלאו הכי יש לו חלק בקרבנות ציבור, כיון ש"תורמים" את שלשת הקופות מתוך כספי מחצית השקל, שמתוכן קונים קרבנות ציבור, גם עבור אלו שעדיין לא שקלו שקליהם, כך שקרבנות הציבור הם עבור כל ישראל, גם עבור אלו שלא השתתפו במחצית השקל (15), אלא הוא רק מסלק מעליו את חובו -

ולכן **שרי**.

מאן תנא? מיהו התנא שסובר שדבר זה מותר?

דף לג - ב

אמר רב הושעיא: זו דברי חנן היא (16). שסובר, שאם הלך אדם למדינת היום, ובא אחר וזן את אשתו, אף שפרע עבורו את חובו, שהרי חיוב הוא על הבעל לזון את אשתו, בכל זאת, הרי הוא כמניח מעותיו על קרן הצבי, ואין חבירו חייב לשלם לו כלום (17), משום שאינו אלא כמבריא ארי (18).

כך גם כאן, אף שפרע המדיר עבור המודר את חובו, אין הלווה חייב לשלם לו עבור זה, ולכן אין זה נחשב שהנהו.

רבא אמר: אפילו תימא משנתנו דברי הכל היא. שאפילו לרבנן שחולקין על חנן, ואומרים שחייב הבעל להחזיר לזה את מה שפרע בשבילו, אין זה דומה לעניינינו.

לפי **שגבי מודר הנאה**, דהיינו במשנתנו, מדובר **דיהיב על מנת שלא לפרוע**. דהיינו, שכשהלוהו התנה עמו שלא יוכל המלוה לכופו לפרוע, אלא כשירצה הלוה - יפרענו מדעתו.

ולכן, כשפרע המדיר את אותו חוב, אף שיתכן הדבר שלולא שפרע הוא, היה הלוה פורע מחמת בושה, מכל מקום, כיון שהיה יכול שלא לפרוע, אין זה נחשב שנתן המדיר דבר למודר (19).

מאי חנן? לגבי איזה ענין אמר חנן את דבריו?

דתנן: מי שהלך למדינת הים, ועמד אחד ופירנס את אשתו במקומו.

חנן אמר: איבד הלה את מעותיו, ואין הבעל חייב לשלם לו.

נחלקו עליו בני כהנים גדולים, ואמרו: ישבע אותו אדם כמה הוציא עבודה, ויטול את הדמים מהבעל.

אמר רבי דוסא בן הרכינס כדבריהם [כדברי בני כהנים גדולים].

אמר רבן יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן! באמת הניח אותו אדם את **מעותיו על קרן הצבי**, ואין לו מהבעל כלום.

ואמרינן: **רבא**, שהעמיד את משנתנו בשלוח על מנת שלא לפרוע, **לא אמר כרב הושעיא** שהעמיד את משנתנו כשיטת חנן, משום **דקא מוקים לה למתניתין כדברי הכל**, שרצה רבא להעמיד את משנתנו אף כשיטת רבנן.

ואילו **רב הושעיא לא אמר כרבא**, שהעמיד את דברי משנתנו בשלוח שלא על מנת לפרוע, משום שהוא סובר שאף במקרה כזה אסור למדיר לפרוע את חובו לשיטת רבנן, משום שגוזרים **גזירה שלא ליפרע - משום ליפרע**. דהיינו, שאם נתיר במקרה שלוח על מנת שלא לפרוע, יבואו להתיר אף כשלוח על מנת לפרוע.

שנינו במשנתנו: **מחזיר לו את אבידתו. פליגי בה**, בביאור דברי משנתנו, **רב אמי ורב אסי**.

חד [אחד] מהם **אמר: לא שנו שמחזיר את אבידתו, אלא בשנכסי מחזיר האבידה אסורין על בעל אבידה**. דאז, **כי מהדר ליה** המדיר את אבידתו - **מידעם דנפשיה קמהדר ליה** [דבר של עצמו הוא מחזיר לו, ואינו נותן לו דבר משלו].

אבל כשנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר - לא קא מהדר ליה המודר למדיר את אבידתו, משום דקא מהני ליה המדיר על ידי כך "פרוטה דרב יוסף". דהיינו, שבזמן שמחזיר לו את אבידתו, הרי הוא נחשב כעוסק במצוה, ואם בא באותו זמן עני לבקש ממנו פרוטה לצדקה - הרי המחזיר פטור מלתת לו (20).

וחד מהם אמר: אפילו כשנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר - מהדר ליה, ואין לאסור משום ההנאה שנהנה המודר בכך שנפטר מלתת פרוטה לעני, דפרוטה דרב יוסף - לא שכיח. שאין זה שכיח שיבוא עני דווקא באותו זמן שמשיב את האבידה (21), ולכן אין זה נחשב הנאה (22).

דף לד - א

תנן: מקום שנוטלין עליה שכר, תפול הנאה להקדש.

בשלמא למאן דאמר דווקא בשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה, מחזיר לו אבידתו, אבל אם נכסיו דבעל אבידה אסורין על מחזיר - לא מהדר, אינו מחזיר לו את אבידתו, היינו דקתני: מקום שנוטלין עליה שכר - תפול הנאה להקדש.

אלא למאן דאמר שאפילו כשנכסי בעל אבידה אסורים על מחזיר נמי מהדר, אמאי תפול הנאה להקדש? יתן בעל אבידה למחזיר את שכרו! כי על אף שנכסי בעל האבידה אסורין על המחזיר, אפילו הכי מותר ליקח ממנו שכרו.

שהרי הגמרא אמרה לעיל לענין זבינא דרמי על אפיה [דבר שהמוכר רוצה ליפטר ממנו], שמכירתו נחשבת הנאת מוכר, ולא הנאת לוקח. ונפקא מינה כשהלוקח מודר הנאה מהמוכר, שמותר הוא ליקח ממנו זבינא דרמי על אפיה. והטעם, משום שמקח כזה מצוי הוא ללוקח במקומות הרבה, ולכן, אף שהוא בא לידו מהמדיר, אין זה נחשב הנאה.

אם כן, הוא הדין כאן, במקום שנותנין עליה שכר, דהיינו בבטל מן הסלע [ר"ן], אף שנותן לו בעל האבידה שכר, אין זה נחשב שנהנה ממנו, שהרי אותו שכר כבר היה מצוי בידו! וכיון שכן, למה תפול הנאה להקדש? הרי יכול בעל אבידה לשלם למחזיר! ומשנינן: באמת הרישא של משנתינו, ששנינו מחזיר אבידתו, מדובר בין בשנכסי מחזיר אסורין על בעל האבידה, ובין להיפך. אבל הסיפא ששנינו שתפול הנאה להקדש - **אחדא קתני.** דהיינו, רק כשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה (23).

איכא דמתני לה, בהאי לישנא [יש ששנו את הסוגיא בלשון זו]:

פליגי בה בדברי משנתינו רב אמי ורב אסי.

חד אמר: לא שנו שמוטר להחזיר אבידה, אלא בשנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר, שאז מותר למודר להחזיר למדיר. ואין לאסור משום פרוטה דרב יוסף, שנהנה המודר שאינו צריך לתת פרוטה לעני, משום שדבר זה לא שכיח.

אבל אם נכסי מחזיר אסורים על בעל אבדה - לא מהדר ליה המדיר למודר, משום דקא מהני ליה בזה שהחזיר לו את אבידתו (24) [ועדיפה הנאה זו מפורע חובו, משום שכאן מביא לו את ההנאה בידו. ועוד, שאם לא יחזיר לו, אפשר שתיפסד ממנו האבידה לגמרי] (25).

וחד אמר: אפילו אם נכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה - מותר להחזיר לו, היות דכי מהדר ליה - מידי דנפשיה קמהדר ליה, ואינו נותן לו דבר משלו (26).

תנן: מקום שנוטלין עליה שכר, תפול הנאה להקדש.

בשלמא למאן דאמר אפילו בשנכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה - מהדר, היינו דמתרץ מה ששנינו מקום שנוטלין שכר, תפול הנאה להקדש, שזה מדובר במקרה שנכסי מחזיר אסורין על בעל האבידה.

שאז אם המחזיר אינו רוצה ליטול שכרו, תפול הנאה להקדש. שאם לא כן, הרי נהנה המודר מהמדיר בזה שאינו צריך לשלם לו.

אלא למאן דאמר בשנכסי מחזיר אסורין לא מהדר, והוא סובר שמשנתינו מדברת רק כשנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר, היכי מתרץ מה ששנינו מקום? הרי בכהאי גוונא יכול המחזיר ליטול לעצמו את השכר אף שהוא מודר הנאה, וכפי שנתבאר לעיל!

ומסקינן: אכן, לשיטתו קשיא (27).

דף לד - ב

אמר רבא: היתה לפניו ככר של הפקר (28), ואמר: ככר זו הקדש! נעשית הככר של הקדש (29).

ואם לאחר מכן **נטלה** כדי **לאוכלה** - **מעל לפי כולה**. כלומר, הרי זה נחשב שמעל בכל הככר, שהרי הוציאה מרשות הקדש [ומעילה היינו שינוי רשות, שמתכוין להוציאה מרשות גבוה לרשות הדיוט, ובלבד שיהיה בשוגג. רא"ש].

אבל אם נטלה על מנת **להורישה לבניו** - **מעל רק לפי טובת הנאה שבה**. שכיון שלא נתכוין להוציאה עכשיו, אלא רק כשיגיעו בניו לכלל ירושה, אינה יוצאת עתה לחולין. ומכל מקום, כיון שעל ידי כך יחזיקו לו בניו טובה, שמחזר להורישם, מעל לפי אותה טובת הנאה [ובניו ימעלו כשיוציאו את הככר] (30).

ומה שמביאה הגמרא ענין זה כאן, היינו משום שענין זה דומה לבעיה דלהלן. כשם שכאן הקדיש את הככר - ואחר כך נטלה לאכלה, כך בבעיה דלהלן אסר את הככר, ואחר כך נתנה לו במתנה.

בעא מיניה רב חייא בר אבין מרבא: אם אמר אדם לחבירו: **ככרי עליך! ואחר כך נתנה לו המדיר במתנה, מהו?** (31)

האם **"ככרי"** דווקא **אמר לו**, שנתכוין לאסור עליו דווקא את הככר שלו, ואם כן, דווקא **כי איתיה ברשותיה** [כשהיא ברשותו של המדיר] **הוא דאסור, אבל** משנתנה לו במתנה - מותר.

או דלמא "עליך" אמר ליה, עילויה שויתיה כהקדש. דהיינו, שנתכוין לומר, ככר זו, שעתה היא שלי, אסורה עליך לעולם! ולכן אסור אף משנתנה לו? (32) **אמר ליה רבא: פשיטא, דאף על גב דיהבה ליה** [שנתן המדיר למודר] **במתנה - אסור** בה.

שאם לא כן, **אלא** מה שאמר לו **"ככרי עליך"**

- **לאפוקי מאי?** מה בא המדיר לאסור עליו בכך?

הרי בעוד שהככר ברשותו של המדיר - ודאי שהיא אסורה על חבירו, שהרי אינה שלו.

ואם הדין הוא שכשנתנה לו במתנה היא מותרת לו, אם כן, הרי גם את זה לא בא לאפוקי, שכשיתננה לו במתנה תהא אסורה עליו, שהרי היא מותרת לו!

אם כן, האם הוא בא **לאפוקי דאי גנבה מיניה מיגנב**, שאם גנבה ממנו המודר - תהא אסורה עליו (33)? הרי ודאי שלא העלה המדיר על דעתו דבר זה (34)!

אמר ליה רב חייא בר אבין: לא. בזה שאמר **"ככרי עליך"**, נתכוין **לאפוקי דאי אזמניה עלה** [שאם הזמינו המדיר לסעוד בככר זו] - תהא אסורה עליו, אף שהוא מתיר

לו לאכול ממנה, כיון שבאותו זמן היא עדיין ככרו, והרי אסרה עליו (35).

דף לה - א

איתיביה רב חייא בר אבין לרבא מהא דתניא: **אמר לו** אדם לחבירו: **השאלני פרתך** זו המונחת לפנינו, שקנויה לך!

ורצה חבירו לתרץ עצמו, שאינו יכול להשאלו, ואמר לו: **קונם** עליך **פרה** זו, **שאני קנוי לך** [אם קניתי פרה אחרת חוץ מזו]! (36)

או שאמר לו: **נכסי** אסורים **עליך, אם יש לי** (37) **פרה אלא זו!**

וכן אם אמר לו: **השאלני קרדומך!**

ואמר לו: קונם קרדום שיש לי, שאני קנוי!

דהיינו, שאוסר על עצמו את ההנאה מקרדום זה, אם הוא קנה קרדום נוסף. ועושה זאת כדי להוכיח לחברו שאין הוא משאל לו את הקרדום אלא משום שהוא צריך את קרדומו היחיד לשימוש שלו.

או שאמר לו: **נכסי עליך, אם יש לי קרדום אלא זה!**

ולבסוף **נמצא שיש לו** פרה אחרת, או שיש לו קרדום אחר,

אזי, כך הוא הדין: **בחיינו** של בעל הפרה והקרדום - **אסור** בהם חבירו.

אבל אם **מת** בעליהם, או **שנתנה לו במתנה** - **הרי זה מותר**.

ומוכת, שעל ידי נתינת המדיר למודר במתנה - הותר הדבר, כיון ששוב אין הוא נחשב של המדיר!

וקשיא לרבא, האוסר מתנה של קונם, כיון שמוציא מרשות לרשות, ודבר זה אסור בקונם, כמו בהקדש, שאסור להוציאו מרשות לרשות, גם כשלא נהנה בדבר.

אמר רב אחא בריה דרב איקא: אין מכאן ראיה לעניינינו, משום שאפשר לומר שכאן מדובר **שניתנה לו על ידי אחר**. דהיינו, שנתנו המדיר לאדם אחר, ואותו אדם נתנו למודר. ובמקרה כזה - ודאי שמותר, שהרי לא נהנה המודר מהמדיר, אלא מאדם אחר.

אמר רב אשי : לשון הברייתא **דיקא נמי** כדברי רב אחא בריה דרב איקא. **דקתני** לשון **"שנתנה לו"** [הנו"ן הראשונה נקודה בחיריק. שכך היתה קבלה בידם, אף שאין בכתיבה שום הבדל], **ולא קתני "שנתנה לו"** [בשווא תחת הנו"ן]. משמע, שניתנה לו על ידי אחר (38).

בעא מיניה רבא מרב נחמן : האם יש דין מעילה בקונמות (39), **או לא?** (40) כלומר, האם על ידי הקונם - עשאו עליו כקרבן, ואם נהנה, הרי הוא חייב אשם מעילה כנהנה מן הקדשים (41), **או לא?**

אמר ליה, תניתוה במשנתינו : **מקום שנוטלין עליה** [על השבת האבידה] **שכר - תיפול הנאה להקדש.**

ומזה שנקט התנא שתפול הנאה להקדש, ולא אמר כדרך ששונה בדרך כלל במקרים כגון אלו, שאסור בהנאה : **"יוליך הנאה לים המלח"** (42), משמע **למימרא - כי הקדש**. דהיינו, שקונם דומה להקדש.

מה הקדש - יש בו מעילה, אף קונמות - יש בהן מעילה (43).

ואמרין, ששאלה זו, אם יש מעילה בקונמות או לא, כמחלוקת **תנאי** היא.

שכך שנינו בברייתא : אם אמר אדם **"קונם ככר זו**, שתהא הככר אסורה לכל כמו **הקדש"**, **ואכלה** לאחר מכן, **בין** אם אכלה הוא, **ובין** אם אכלה **חבירו - מעל**, משום שיש מעילה בקונמות, והרי הוא אסר את הככר בקונם על כולם.

ולפיכך, כיון שיש בככר זה דין מעילה, הרי **יש לה** גם דין **פדיון**. ואם פדה את הקונם בדמים, הרי הדמים נתפסין אף הם באיסור. [ענין בהערות הקדמה לסוגיא].

אבל אם אמר : **"ככר זו עלי הקדש"**, ולאחר מכן **אכלה**, אזי אם אכלה הוא בעצמו - **מעל**, שהרי אסרה על עצמו בקונם.

אבל אם אכלה **חבירו - לא מעל**, שהרי לא אסרה עליו כלל.

וכיון שאין הככר אסורה על כולם, אין **"קדושת הקונם"** חזקה כל כך, **ולפיכך אין לה** ל"קדושת הקונם" דין **פדיון** (44). **דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים : בין כך ובין כך, בין בקונם כללי, שאסר על כולם, ובין בקונם פרטי, שאסר רק על עצמו - לא מעל, לפי שאין דין מעילה בקונמות כלל.**

ומוכח שנחלקו תנאים בדבר זה, אם יש מעילה בקונמות או לא (45) (46).

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי : אלובא דרבי מאיר, הסובר שיש דין מעילה בקרבנות, אם אמר לחבירו **"ככרי עליך"**, ונתנה לו לחבירו **במתנה**, שעל ידי כך נעשתה מעילה, כמו שבהקדש, מי שנטל אבן או קורה של הקדש לקחתם לעצמו - מעל על ידי שזכה בה, אף שלא נשתמש בה עדיין. הוא הדין כאן, כיון שיצאה מרשות אוסר, ונכנסה לרשות מקבל - הרי נעשתה מעילה.

מי מעל בנתינה זו? (47)

למעול נותן?! אי אפשר לומר כן, דהא לא אסירא עליה, ולמה שתיחשב לו מעילה?
(48) **למעול מקבל?** הרי יכול הוא **דאמר: היתירא - בעיתי**, דבר היתר רציתי לקבל, אבל **איסורא - לא בעיתי!** ואילו הייתי יודע שהככר של איסור, לא הייתי מקבלה. ואם כן, הרי זו זכיה בטעות - שאינה נחשבת זכיה!

אמר ליה רב אשי : אכן, מטעמים אלו שאמרת, אין אחד מהם מועל עתה.

אבל, **מקבל מעל - לכשיוציא** [דהיינו, כשישתמש בככר].

לפי שכל המוציא מעות הקדש לחולין, אף אם כשהוציא היה סבור שהמעות של חולין - הרי הוא מועל, לכן אף זה, המודר, כשישתמש בככר, אף שלא נתכוין להשתמש בדבר איסור - הרי הוא מועל.

דף לה - ב

מתניתין:

ותורם המדיר את תרומתו ומעשרותיו של המודר לדעתו [ובגמרא להלן [לו ב] יתפרש לדעת מן].

ומקריב עליו, דהיינו - לצורך המודר, קיני זבין, קיני זבות, קיני יולדות [קרבנות אלו נקראים קינים, משום שמביאים שני תורים], **חטאות ואשמות.**

ומלמדו מדרש, הלכות (49) **ואגדות** [דברי חכמים שהסמיכום על הפסוקים], כיון שמצות לאו ליהנות נתנו.

אבל לא ילמדנו מקרא [ובגמרא יתפרש הטעם].

אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא (50).

גמרא:

איבעיא להו: הני כהני [הכהנים], כשהם מקריבים עבורנו קרבנות, האם שלוחי דידן הוו [האם הם נחשבים שלוחים שלנו], או שלוחי דשמיא הוו? (51)

למאי נפקא מינה?

לענין מודר הנאה. דהיינו, אם ישראל מודר הנאה מהכהן.

אי אמרת דשלוחי דידן הוו, הא מהני ליה הכהן לישראל בהקרבת קרבנותיו, שעושה את שליחותו, ואם כן, אסור לו להקריב קרבנותיו.

ואי אמרת שלוחי דשמיא נינהו - שרי. אף על גב שעל ידי עבודת הכהן הוא נותר באכילת קדשים, היות וגרמת הנאה בעלמא הוא.

מאי?

תא שמע ממשנתינו. דתנן: מקריב עליו קיני זבין כו'.

ואי אמרת שהכהנים שלוחי דידן הם, הרי קא מהני ליה הכהן למודר בהקרבת קרבנותיו, ולמה מותר לו להקריב עבורו?

אלא על כרחך, שלוחי דשמיא הם, ולכן מותר לכהן להקריב עבור המודר.

ודחינן: **וּלְיִטְעַמִּיךְ**, לדבריך, שאתה רוצה לפשוט ממשנתנו ששלוחי דרחמנא נינהו, אם כן, למה שנה התנא שמקריב עליו קרבנות מסויימים: קיני זבין וכו', **ליתני סתם**: **"מקריב עליו קרבנות"**, שהרי אם הכהנים שלוחי דרחמנא הם, מותרים להקריב עבורו כל קרבן! (52)

אלא על כרחך צריך לומר, שנקט התנא דווקא קרבנות אלו, משום שמחוסרי כפרה, דהיינו, זב וזבה, יולדת ומצורע [נקראים "מחוסרי כפרה", משום שאסורים להכנס למקדש ולאכול בקדשים עד שיביאו כפרתן] - **שאני** [שונה הדבר], ודווקא עבורם מותר לכהן להקריב.

דאמר רבי יוחנן: הכל [כל הקרבנות] צריכין דעת בעלים (53) - חוץ ממחוסרי כפרה. וראיה לדבר, שהרי אדם מביא קרבן על בניו ועל בנותיו הקטנים, אף

שאין זה נחשב מדעתם, שהרי לקטן אין דעת. **שנאמר: "זאת תורת הזב",** "תורת" הוא כלל, ובא לרבות, **בין** אם הוא גדול, **ובין** אם הוא קטן.

אם כן, הוא הדין שיכול אדם להביא קרבן על חבירו שלא מדעתו, כאשר הקרבן אינו על חטא, כמו הקרבנות שבמשנתנו, אך קרבן על חטא צריך דעת בעלים [ר"ן].

ואם כן, אדרבה, מזה ששנה התנא דווקא קרבנות אלו, אפשר לפשוט שכהנים שלוחי דידן נינהו, ולכן מקריב עליו דווקא קרבנות מחוסר כפרה, ולא שאר קרבנות (54).

ותמהינן: **אלא מעתה, לרבי יוחנן,** שדרש ממה שכתוב "זאת תורת הזב", שהיינו בין גדול ובין קטן, האם נדרוש כך גם במה שכתוב **"זאת תורת היולדת וגו'",** שהכוונה **בין קטנה ובין גדולה?**

הרי אי אפשר לומר כך! וכי **קטנה בת לידה היא!!**

והא תני רב ביבי קמיה דרב נחמן: שלש נשים משמשות במוך [חייבות (55) לשמש בהנחת מוך באותו מקום, כדי שלא יתעברו, משום שעבורן - סכנה היא להן]: **קטנה, ומעוברת, ומניקה.**

והטעם שקטנה משמשת במוך - **שמה תתעבר ותמות!** ומוכח שקטנה אינה יכולה ללדת, ואם כן, אי אפשר לדרוש כך מהמקרא!

ומתרצינן: **ההיא,** מה שנאמר **"זאת תורת היולדת",** לא בא הכתוב "תורת" לרבות קטנה, אלא ללמדנו שמביא אדם קרבן אשתו, **בין** אם היא **פקחת,** **ובין** אם היא **שוטה.** **שכן** באמת כך הוא הדין, **שאדם מביא קרבן על אשתו שוטה, כדברי רבי יהודה.**

דתניא, רבי יהודה אומר: לענין קרבן עולה ויורד, דהיינו, קרבן שדינו שונה בין אדם עשיר לאדם עני, שעשיר מביא קרבן יקר, ומי שאין ידו משגת - מביא קרבן פחות ממנו, הדין הוא, שאף שאשה נשואה לעולם אינה נחשבת עשירה, שהרי מה שקנתה אשה - קנה בעלה, מכל מקום, **אדם עשיר, מביא קרבן עשיר על אשתו** (56). ומביא **כל קרבנות שחייבת.**

[אבל אינו חייב להביא עבורה נדרים ונדבות שחייבה היא את עצמה (57)].

לפי **שכך כותב לה** בכתובתה: **ואחריות דאית ליך עלי מן קדמת דנא** (58).

דף לו - א

מתיב רב שימי בר אבא מהא דתניא: **אם היה המדיר כהן, יזרוק עליו** [יכול לזרוק לצורך המודר] את **דם חטאתו ודם אשמו!** (59)

ומוכח שהכהנים שלוחי דשמיא הם! שאם הם שלוחי דידן, היאך זורק עבורו דם, הרי הוא עושה את שליחותו!!

ומתרצינן: שם מדובר ב**דם חטאתו של מצורע, ודם אשמו של מצורע, דכתיב** בהם: **"זאת תהיה תורת המצורע"**. ודורשים ממקרא זה של "תורת", שמקריבין בין קרבן של גדול ובין של קטן, אף שלקטן אין דעת. רואים שאין צריך בקרבן זה דעת בעלים. ולכן יכול להקריב קרבנות אלו עבור המודר, שכיון שאין צריך דעתו, אינו עושה שליחותו.

תנו: הכהנים שפיגלו במקדש, דהיינו, שחשבו בקרבן מחשבת פסול: או להקריבו חוץ לזמן הקבוע לו, או חוץ למקום הקרבתו, אם היו הכהנים **מזידין** בפיגול, שידעו שהקרבן נפסל בכך - **חייבין** לשלם דמיהם לבעלים, שהרי הם צריכים עתה להביא קרבן אחר במקומו (60).

הא אם היו **שוגגין** - **פטורין** מלשלם, **אלא** שבכל זאת **פיגולן פיגול**, ונאסר הקרבן.

ועתה, **אי אמרת בשלמא** שהכהנים **שלוחי דשמיא הוו**, **היינו שפיגולן פיגול**, משום שהתורה עשתה את הכהנים שלוחיה להקרבת הקרבנות בכל ענין, אף במקרה שפגלו, ולא הקריבו כראוי.

אלא אי אמרת **ששלוחי דידן הוו**, בשלמא כשפיגלו במזיד, הרי לא עשו כלל שליחותו של בעל הקרבן, אלא על דעת עצמן עשו, וקיימא לן שאדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, ולכן פיגולן פיגול.

אבל כשפיגלו בשוגג, **אמאי פיגולן פיגול?** והרי כל פעולת ההקרבה היא בשליחותו של בעל הקרבן, ולגבי עבודת פיגול אין הכהן שלוחו של בעל הקרבן, ואם כן, **לימא ליה** בעל הקרבן לכהן: **שליחא שויתיד** [עשיתיד שליח] רק לצורך **תקוני** [לתקן], **ולא לעוותי** [ולא לקלקול]! ולגבי עבודה במחשבת פיגול אינך שלוחי, ואין מחשבתך לפגל יכולה לקלקל ולפסול את קרבני.

ודחינן: **אמרי: שאני גבי פיגול** [שונה ענין פיגול], **דאמר קרא** באותו ענין: **"לא יחשב לו"** - **מכל מקום**. דהיינו, שמרבים ממקרא זה שאף בכהאי גוונא - הרי זה פיגול.

גופא, אמר רב יוחנן: הכל צריכין דעת, חוץ ממחוסר כפרה. שהרי אדם מביא קרבן על בניו ועל בנותיו הקטנים.

ולמדנו מדין זה של רבי יוחנן, שלומדים "אפשר משאי אפשר". שהרי התורה מדברת בבנים קטנים שאי אפשר להם להביא בעצמם את קרבנם, ולכן אביהם מביא את קרבנם, ואילו רבי יוחנן לומד מכאן שכל מחוסרי כפרה אינם צריכים דעת בעלים, ואפילו גדולים, שאפשר להביא את הקרבן מדעתם.

ותמהינן: **אלא מעתה**, שלרבי יוחנן לומדים אפשר משאי אפשר, **יביא אדם חטאת חלב** [חטאת סתם נקראת "חטאת חלב", שזו היא החטאת השכיחה] **על חבירו**, שלא מדעתו, על אף שאפשר להביאה מדעתו, **שכן** מצינו שגילתה תורה במקום שאי אפשר לחוטא להביא חטאת על חטאו, מדעתו, יכול להביאה אדם אחר עבורו, כי אמרה תורה: **אדם מביא קרבן על אשתו שוטה**, שלא יכולה להביא קרבנה מדעתה, **כדברי רבי יהודה**, ונלמד לכל מקום, שיכול אדם להביא חטאת עבור חברו, כי לומדים אפשר מאי אפשר!

אלמה אמר רבי אלעזר שאין הדין כך: הפריש חטאת חלב על חבירו - לא עשה כלום!

והיינו, משום שאין דנים אפשר - משאי אפשר. שדווקא גבי אשתו שוטה מביא קרבן, משום שהיא עצמה אינה יכולה להביא. אבל גבי חבירו, הרי חבירו יכול להביא בעצמו!

ואמרינן: לעולם בעלמא למדים אפשר מאי אפשר, ולכן למד רבי יוחנן שמחוסר כפרה מביאים עליו קרבן שלא מדעתו, למרות שאפשר להביא מדעתו, מזה שיכול להביא על בניו ובנותיו הקטנים שאי אפשר להם להביא קרבן מדעתם.

אבל מה שאמר רבי יהודה שאדם מביא קרבן על אשתו, על כרחך בקרבן חטאת של יולדת דיבר, ולא בחטאת חלב.

שהרי **אשתו שוטה, היכי דמי**, איך יתכן שמביא עליה חטאת חלב?

אי דאכלה את החלב כשהיא שוטה, הרי **לאו בת קרבן היא כלל**, שהרי שוטה אינו אחראי על מעשיו!

ואי דאכלה כשהיא פקחת, ונשתטית אחר כך, **הא אמר רבי ירמיה אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**: אם **אכל אדם חלב, והפריש קרבן על חטאו**, ולאחר מכן **נשתטה**, ושוב **חזר ונשתפה** (61) [נעשה פיקח] - הרי אותו קרבן **פסול**, משום **שהואיל ונדחה הקרבן מהבאה בזמן שנשתטה, ידחה לעולם**. ובהכרח שהמדובר

בקרבן יולדת, ולא גילתה תורה שאדם מקריב על חברו שלא מדעתו קרבן חטאת הבא על חטא בשוגג.

ומקשינן: **אלא מעתה**, לשיטתך, שדנין אפשר משאי אפשר, אם כן, **יביא אדם** קרבן **פסח על חבירו**, על אף שחברו יכול להביאו מדעתו, **שכן אדם מביא** קרבן פסח על בניו ועל בנותיו הקטנים שאי אפשר להם להביאו מדעתם!

אלמה אמר רבי אלעזר: הפריש פסח על חבירו - לא עשה כלום, לפי שצריך שימנה עמו על פסחו מדעתו!

אמר רבי זירא: לעולם בכי האי גוונא דנין אפשר משאי אפשר.

ובכל זאת אי אפשר ללמוד מזה שמביא פסח על בניו ובנותיו הקטנים, שיוכל להביא גם על חבירו, משום שדין **"שה לבית אבות"** (62)

- **לאו דאורייתא** הוא (63). שמדאורייתא אין הקטנים צריכין להמנות על השה עם בני חבורה, אלא אוכלין ממנו - אף על פי שלא נמנו עליו.

שאף שאין פסח נאכל אלא למנוייו, היינו דווקא בראויין להמנות. אבל קטנים שאינם בני הכי, שהרי אין להם דעת - לית לן בה.

ואם כן, הרי מה שמביא אדם פסח על בניו ובנותיו הקטנים, היינו משום שאינם צריכים כלל להמנות על הפסח, ואין זה דומה להקרבת קרבן פסח על חבירו.

וממאי? מנין לנו שדין **"שה לבית אבות"** לאו דאורייתא הוא?

מדתנן: האומר לבניו: הריני עולה לירושלים, והריני שוחט שם את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכניס ראשון הבנים את ראשו ורובו לירושלים - זכה אותו בן בחלקו, ומזכה את אחיו עמו בקרבן הפסח.

ואי אמרת שדין **"שה לבית"** - דאורייתא הוא, אם כן, היאך יתכן דין זה?

הרי כשנכנס הבן לירושלים - כבר נשחט הפסח, ואם כן, **על בישראל** [על בשר השה השחוט] **קאי** האב - **ומזכי להו** לבנים וממנה אותם על הפסח! והרי כתוב בענין הפסח **"מהיות משה"**, ודורשים: **"מחיותיה דשה"**, שצריך להמנות על השה בעוד שהוא חי! (64)

אלא על כרחך שדין **"שה לבית אבות"** - לאו מדאורייתא הוא, ובאמת אין הבנים צריכים להמנות על השה.

והוינן בה: אם כן, שבאמת לא נמנה עמו אותו בן על ידי שהקדים, **אלא למה להו דאמר להון אבוהון** כך, שהוא שוחט את הפסח על מי שיעלה ראשון?

ומבארין: **כדי לזרזן במצות** אמר להם כך.

תניא נמי הכי: מעשה היה, שאמר כך האב לילדיו, **וקדמו בנות לבנים**, ונכנסו ראשונות לירושלים, **ונמצאו בנות זריזות - ובנים שפלים**.

ומזה ששנינו "נמצאו בנות זריזות", ולא שנינו "נמצאו בנות זוכות", משמע שלא נתכוין - אלא לזרזן.

שנינו במשנתינו: **ותורם את תרומותיו כו'.**

דף לו - ב

איבעיא להו: התורם מתבואה שלו - על תבואתו של חברו, האם **צריך דעתו** של חברו, שידע חברו שהוא תורם עבורו, **או לא?** (65) וצדדי הספק:

מי אמרינן, כיון דמה שהוא תורם עבור חברו זכות הוא לו לחברו - לא צריך דעת, שהרי זכין לאדם שלא בפניו, והרי הוא כשלוחו,

או דלמא, נתינת תרומה - **מצוה דיליה היא**, של בעל התבואה, **וניחא ליה למיעבדיה** בעצמו, ולא שיעשנה אחר עבורו.

תא שמע ממשנתינו: **תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו. במאי עסקינן?**

אילימא שמפריש **מן הפירות של בעל הכרי**

- על של בעל הכרי,

ולדעתו דמאן [לדעתו של מי] הפריש?

אילימא שהפריש **לדעתו דיליה**, של המדיר, **מאן שווייה** [מי עשאו] **שליח** לזה?! הרי דורשין מהכתוב: "כן תרימו גם אתם", מה אתם - מפרישים תמיד לדעתכם, אף שלוחכם - צריך שיפריש לדעתכם! **ואלא** שתרים משל בעל הכרי על של בעל הכרי, ועשה

זאת לדעתו דבעל הכרי, הא קמהני ליה, דקעביד שליחותיה! שבכל מקרה שאדם עושה את שליחותו של חברו - הרי הוא מהנהו!

אלא, צריך לומר מדובר שהפריש תרומה מפירות שלו - על של בעל הכרי.

ולדעתו דמאן?

אילימא לדעתו דבעל הכרי, הא קמהני ליה, שהרי עשה שליחותו!

אלא לאו - מדובר שתרים לדעתיה דנפשיה, ומשלו תורם על של חברו (66).

ואי אמרת שהתורם משלו על של חברו צריך דעת, הא קמהני ליה בזה שעשה שליחותו! אלא לאו - אין צריך דעת!

ונפשוט מכאן שתורם משלו על של חברו אף שלא מדעתו.

ודחינן: לעולם מדובר שתרים מתבואתו של בעל הכרי - על של בעל הכרי.

וכדאמר רבא להלן, בבעיא של רבי ירמיה: באומר: "כל הרוצה לתרום - יבא ויתרום", הכי נמי מדובר באומר וכו'.

שלגבי תרומה, די בזה שגילה דעתו שניחא לו שיתרום מי שירצה, והתרומה חלה. אבל לענין נדר, אין זה נקרא שעשה שליחותו - וההנהו בזה (67).

בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא: התורם משלו על של חברו, טובת הנאה, דהיינו, מה שיתן לו ישראל דבר מועט כדי שיתן את התרומה לבן בתו שהוא כהן (68), של מי היא, מי זכאי בנתינה זו?

וצדדי הספק:

מי אמרינן, אי לאו פירי דהאיך, לולי פירותיו של התורם, מי מתקנא כריא דההוא [האם היה נתקן הכרי של בעל הפירות]!?

או דלמא, אי לאו כריא דההוא, של בעל הכרי, לא הויין פירי דהדין [לא היו פירותיו של התורם] תרומה!

אמר ליה רבי זירא: אמר קרא: "את כל תבואת זרעך - ונתת". משמע שתלה הכתוב את הנתינה בבעל הזרע, דהיינו בעל הכרי.

איתיביה ממשנתינו: **תורם** המדיר **את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו** [וסוברת עתה הגמרא שמדובר שתורם המדיר מפירותיו שלו].

ואי אמרת שטובת הנאה דבעל הכרי היא, הא קא מהני ליה המדיר, בכך שיכול עתה המודר לתת את התרומה למי שירצה, ולקבל דמים עבור טובת הנאה זו!

אלא שמע מינה, טובת הנאה דיליה [של התורם]! **אמרי: לא**. במשנתנו מדובר שתורם **משל בעל הכרי על של בעל הכרי, ולדעתו דבעל הכרי, באומר: כל הרוצה לתרום - יבא ויתרום**. ובכהאי גוונא, ודאי שטובת ההנאה שייכת לבעל הכרי.

תא שמע, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: המקדיש בהמה לקרבנו של חברו, ונפל בה מום, ורוצה עתה לפדותה, שהרי אינה ראויה כבר לקרבן, הדין הוא שהמקדיש הוא זה **שמוסיף חומש** כשפודה [שהדין הוא שרק הבעלים מוסיפין חומש כשפודין את קדשיהם, דכתיב: "ואם המקדיש יגאל וגו'"].

אבל אם חברו רוצה לפדותה, אינו צריך להוסיף חומש.

ולענין תמורה, שהדין הוא שאם הבעלים ממיר את הבהמה באחרת, נתפסת הקדושה גם בבהמה השניה, רק **המתכפר** נחשב בעלים לענין זה, והוא זה **שעושה תמורה**.

והתורם משלו על שאינו שלו - טובת הנאה שלו [של התורם] (69).

שנינו במשנתנו: **מלמדו מדרש, הלכות ואגדות, אבל לא ילמדנו מקרא**.

ותמהינן: **מקרא מאי טעמא לא ילמדנו - משום דקמהני ליה** המדיר בזה שאינו נוטל ממנו שכר על הלימוד! (70)

אם כן, כשמלמדו **מדרש נמי קמהני ליה** מאותה סיבה עצמה, ולמה מותר לו ללמדו מדרש?!

אמר שמואל: באמת מן הדין מותר ליטול שכר רק על המקרא, ולא על המדרש, וכפי שיתבאר להלן הטעם. אלא שיש מקומות שהחמירו על עצמם שלא ליטול שכר אף על המקרא, ובמקומות אלו באמת מותר ללמדו אף מקרא. אבל משנתנו מדברת **במקום שנוטלין שכר על לימוד המקרא, ואין נוטלין שכר על לימוד המדרש**. ולכן מותר ללמדו דווקא מדרש ולא מקרא.

ותמהינן: **מאי פסקא?** למה העמיד התנא דבריו דוקא במקרה כזה, שנוטלין שכר רק על המקרא ולא על המדרש?! והרי היה לו לומר דין עקרוני, שמותר לו ללמדו רק דבר

דף לז - א

ומבארין: **הא קא משמע לן, דאפילו במקום שנוטלין שכר** על לימוד התורה, דווקא **על המקרא שרי למשקל שכר**, אבל **על המדרש - לא שרי למשקל** (71).

ותמהינן: **מאי שנא מדרש דלא**, שאסור ליטול שכר, **דכתיב** שאמר משה לישראל: **"ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם"**, רואים ממקרא זה שנצטוה משה ללמד את ישראל תורה.

וכתיב עוד שאמר משה לישראל: **"ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי"**.

ומה שאמר משה: **"כאשר צוני ה'"**, על כרחך הכוונה, שצוני ה' ללמדכם בחינם, שודאי שלא אמר כך כדי שלא יחשבו שאמר דברים אלו מעצמו, שהרי כתוב שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: **"וגם בך יאמינו לעולם"** (72).

ודורשים: **מה אני**, משה, מלמד אתכם **בחנם** (73), **אף אתם נמי** - תלמדו לעולם **בחנם**.

אם כן, **מקרא נמי** צריך ללמדו דווקא **בחנם!**

ומתריצין: **רב אמר**, במשנתינו מדובר לגבי **שכר שימור**, שנוטל שכר עבור זה שהוא משמר את הלומדים.

וסתם לומדי מקרא קטנים הם, שצריכים שימור (74). אבל לומדי מדרש וכו', שגדולים הם (75), אינם צריכים שימור.

ורבי יוחנן אמר: במשנתינו מדובר ב**שכר פיסוק טעמים**, שאין לימוד זה מדאורייתא, ולכן אינו בכלל חוקים ומשפטים, ומותר ליטול עליו שכר (76).

תנן: לא ילמדנו [את המודר] **מקרא**.

בשלמא למאן דאמר מה שמותר ללמד מקרא בשכר, היינו משום שנוטל **שכר פיסוק טעמים**, היינו **דלא ילמדנו** בחינם מקרא, שהרי מותר לו ליטול שכר, ואם אינו נוטל - נמצא שמהנהו.

אלא למאן דאמר שמה שמותר ליטול שכר על המקרא, היינו **שכר שימור**, וכי גדול **בר שימור הוא?** הרי הוא שומר את עצמו! ואם כן, הרי אסור לו ליטול שכר כשמלמדו, ולמה אסור למדיר ללמדו בחינם, הרי אינו מהנהו?

ומתצינן: **בקטן קתני**. כלומר, מדובר שהדיר קטן, ולכן אסור לו ללמדו בחינם.

ואף שאין בית דין מצווין להפריש קטן אוכל נבילות, מכל מקום אין מאכילין אותו בידים. וכאן, אם ילמדנו בחינם, הרי הוא מהנהו! (77)

ומקשינן: **אי משנתינו מדברת בקטן, אימא סיפא: אבל מלמד את בניו של המודר מקרא**. וכי **קטן בר בניס הוא?**

ומתצינן: משנתינו **חסורי מחסרא, והכי קתני**:

לא ילמדנו מקרא - בקטן.

אם היה גדול, מלמדו לו ולבניו (78) מקרא.

מיתיבי: תינוקות לא קורין בתחילה [לא קורין דבר חדש שלא למדוהו קודם לכן] **בש בת**.

אלא אם כבר למדו את אותו ענין לפני שבת, הרי הם **שונין**, חוזרים ומשננים, את אותו ענין **בראשון** [אף שזו פעם ראשונה שהם חוזרים ושוניים אותו].

ועתה, **בשלמא למאן דאמר** שהשכר שמשלמים על לימוד מקרא הוא **שכר פיסוק טעמים**, היינו **דאין קורין בתחילה בשבת**, שהרי עיקר לימוד פיסוק טעמים הוא בפעם הראשונה, וטרחה מרובה, ונוטלין על כך שכר, והרי זה שכר שבת!

אבל על החזרה אין נוטלין שכר, משום שאז כבר אינו טורח גדול ללמד פיסוק טעמים, ולכן שונין בראשון.

אלא למאן דאמר שמה שמשלמים הוא **שכר** עבור **שימור** התינוקות, **אמאי אין קורין בתחילה בשבת, ואמאי שונין בראשון**, מאי נפקא מינה בין לימוד ראשון לחזרה לענין זה, **הא גם אם למדו כבר את הענין, איכא שכר שימור דשבת!**

ודחינן: **וליטעמיך**, שהשכר הוא עבור פיסוק טעמים, **שכר פיסוק - בשבת מי אסור?** הרי **הבלעה** בשאר ימי השבוע **היא**, שאינו משלם לו שכר שבת בנפרד, אלא מבליע את שכרו בשאר ימי השבוע, ותשלום שכר שבת על ידי **הבלעה - מישרא שרי!**

דתניא: השוכר את הפועל כדי לשמור את התינוק [שהיו מגדלים תינוקות בחצרות הבנויות על גבי הסלע מפני קבר התהום, כדי שיהיו טהורים כדי למלא מים מן המעיין לקדש אפר פרה (79)], או ששכרו **לשמור את הפרה** [פרה אדומה], שלא יעלה עליה עול, ושלא תומם,

או ששכרו **לשמור את הזרעים** [לצורך קרבן עומר ושתי הלחם] -

אין **נותנין** **לו** **שכר** **שבת.**

דף לז - ב

לפיכך אם אבדו בשבת - אינו חייב באחריותן, שהרי על השמירה בשבת אינו נוטל שכר, והרי הוא שומר חינם.

ואם היה הפועל שכיר שבת [שבוע אחד], או שהיה **שכיר חדש**, או שהיה **שכיר שנה**, או שהיה **שכיר שבוע** [שבע שני שמיטה], **נותן לו שכר שבת**. שכיון שלא הזכיר את השבת בפירוש, אלא הבליעה בין שאר הימים, אין זה נחשב שכר שבת.

לפיכך אם אבדו - חייב באחריותן!

רואים שמותר לשלם שכר שבת על ידי הבלעה!

אלא גבי שבת היינו טעמא דאין קוראין בתחילה, משום דיפנו אבהתהון דינוקי למצותא דשבתא [כדי שיתפנו אבות התינוקות למצוות השבת, וישתעשעו עם התינוקות. ואם יהא מותר לקרות בתחילה בשבת, יחושו האבות לביטולם של התינוקות (80)].

ואיבעית אימא: משום דבשבתא אכלין ושתין יותר משאר ימי השבוע, ויקיר עליהון [על התינוקות] **עלמא**, שאיבריהן כבדים עליהם, ולכן אינם יכולים ללמוד בתחילה, לפי שדבר זה צריך עיון מרובה.

כדאמר שמואל: שינוי וסת [שינוי ההרגל, דהיינו, מי שמשנה מהרגלו שהוא רגיל לאכול בכל יום (81)] - **תחילת חולי מעיים** הוא.

והוינן בה: **ולמאן דאמר** שמה שנוטלין שכר על לימוד המקרא היינו **שכר פיסוק טעמים**, מאי טעמא לא אמר שהטעם הוא משום **שכר שימור?**

קסבר: בנות מי קא בעיין שימור? הרי אינן צריכות שימור, לפי שאין דרכן לצאת לחוץ! ואם כן, למה שנה התנא של משנתינו בסתם שלא ילמדנו מקרא, שמשמע בין בנים ובין בנות, הרי בנות יכול הוא ללמד, שהרי אין נוטלין שכר על לימודן!

ולמאן דאמר שהטעם הוא משום **שכר שימור, מאי טעמא לא אמר** משום **שכר פיסוק טעמים?**

קסבר: פיסוק טעמים דאורייתא הוא, ואסור ליטול שכר על לימודם - כלימוד התורה עצמה. שכיון שמדאורייתא הוא, הרי זה כחוקים ומשפטים.

דאמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מאי האי דכתיב: "ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא"?

"ויקראו בספר תורת האלהים" - זה מקרא.

"מפורש" - זה התרגום, שמפרש את המקרא (82).

"ושום שכל" - אלו הפסוקים, הנקודות המפסיקות בין הפסוקים, שעל ידיהם מבין האדם את המקרא על פי תנועת הטעמים (83).

"ויבינו במקרא" - זה פיסוק טעמים (84).

ואמרי לה [ויש שאומרים]: **"ויבינו במקרא"**

- אלו המסורות [חסירות ויתירות, מה שנמסר במסורה].

אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, דהיינו, צורת הקריאה שמסרו לנו הראשונים, שנקראו סופרים,

ועיטור סופרים, דהיינו, תיבות יתירות שנכתבו לייפות את הלשון, וכפי שיבואר להלן [ונקראו עטור, לפי שהן מעטרין את הלשון (85)],

וקריין ולא כתיבן, דהיינו, תיבות הנקראות כשקורין בתורה, אבל אינן כתובות במקרא,

וכתיבן ולא קריין, דהיינו, תיבות הכתובות במקרא, שאינן נקראות -

כל הדברים הללו, **הלכה למשה מסיני** הם. שכך קיבל משה מסיני, ומסר לישראל.

ומהו **מקרא סופרים** -

ארץ, שכשיש בו אתנחתא, נקרא בקמץ,

וכן כגון המילים **שמים ומצרים**, שאף על פי שאין בהם אל"ף בין המ"ם ליו"ד של "שמים", ובין הרי"ש ליו"ד של "מצרים", נקראין כאילו היתה בהם, ואינן נקראין בחיריק.

עיטור סופרים - היינו כגון הפסוקים דלהלן, שהמילה "אחר" שנכתבה בהן - יתירה היא, ואינה אלא לתפארת הלשון:

"סעדו לבכם **אחר תעבורו**" הנאמר באברהם, שדי היה לו לכתוב: "סעדו לבכם ותעבורו",

"תשב הנערה אתנו ימים או עשור **אחר תלך**"

הנאמר ברבקה, "תסגר שבעת ימים **אחר תאסף**" הנאמר במרים, שהיה לו לכתוב: "תסגר שבעת ימים ותאסף",

"**קדמו שרים אחר נוגנים**", שהיה לו לכתוב "קדמו שרים נוגנים".

וכן מה שנאמר: "**צדקתך כהררי אל**". שהיה לו לכתוב "צדקתך הררי אל", שכוונת הכתוב לומר, שההרים הרמים, שהם המלאכים, צריכים לצדקת ה'. אלא שכתב "כהררי אל" - לתפארת הלשון (86).

ואלו הם המקראות שקריין ולא כתיבן:

המילה "**פרת**" ד"**בלכתו**", דהיינו, שקורין באותו מקרא: "בלכתו להשיב ידו בנהר פרת", אף שהמילה "פרת" אינה כתובה בפסוק.

והמילה "איש" ד"**כאשר ישאל איש בדבר האלהים**",

"**באים**" ד"**נבנתה**", דהיינו, המילה "באים" של הפסוק: "הנה ימים באים נאם ה' ונבנתה העיר וגו'",

"**לה**" ד"**פליטה**", דהיינו, המילה "לה" של הפסוק: "יהי לה לפליטה",

"**את**" ד"**הגד הוגד**", דהיינו, המילה "את" של הפסוק: "הגד הוגד לי כל אשר עשית את חמותך", "**אלי**" ד"**הגורן**", דהיינו, המילה "אלי" של הפסוק: "ותאמר אליה את כל אשר תאמרי אלי אעשה" [והגמרא קוראת לפסוק זה "הגורן", על שם הפסוק הבא אחריו: "ותרד הגורן וגו'"].

"אלי" ד"השעורים". דהיינו, המילה "אלי" של הפסוק: "ותאמר שש השעורים האלה נתן לי כי אמר אלי וגו'".

הלין, תיבות אלו דלעיל - קריין ולא כתבן.

ותיבות אלו דלהלן - **כתבן ולא קריין** :

"נא" ד"יסלח", דהיינו, מילת "נא" של הפסוק "יסלח נא ה' לעבדך בדבר הזה",

דף לח - א

"זאת" ד"המצוה", דהיינו, המילה "זאת" מהפסוק "כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת" (87),

"ידרוך" ד"הדורך", דהיינו, המילה "ידרוך" של הפסוק "ידרוך הדורך את קשתו",
"חמש" ד"פאת נגב", דהיינו, מילת "חמש" השניה של הפסוק "ואלה מידותיה וגו' חמש חמש מאות וגו'",

"אם" ד"כי גואל, דהיינו, מילת "אם" של הפסוק "כי אמנם כי אם גואל אנכי".

הלין, מקראות אלו דלעיל, כתבן - ולא קריין.

אמר רב אחא בר אדא, במערבא [בארץ ישראל] **פסקין להדין פסוקא לתלתא פסוקין** [מחלקים את הפסוק דלהלן לשלשה פסוקים] :

"ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמד וגם בך יאמינו לעולם. ויגד משה את דברי העם אל ה'" (88).

אמר רבי חמא ברבי חנינא: לא העשיר משה - אלא מפסולתן של לוחות הברית (89).

שנאמר: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים". ודורשים שכך כוונת הפסוק: **פסולתן** של הלוחות, דהיינו, מה שישאר מהאבנים אחר שיפסול מהן את הלוחות - **שלך יהא** (90) [והלוחות נעשו מסנפרינון, שהיא אבן יקרה (91)].

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא ניתנה תורה - אלא למשה ולזרעו.

שנאמר: "כתב לך", "פסל לך". מה פסולתן - שלך, אף כתבן - שלך.

אבל משה נהג בה בתורה טובת עין - ונתנה לישראל.

ועליו הכתוב אומר: "טוב עין הוא יבורך וגו'" (92).

מתיב רב חסדא: הרי כתוב "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם", רואים שהקדוש ברוך הוא צוה את משה ליתן את התורה לישראל!

ומבארין: כך אמר משה: ואותי צוה הקדוש ברוך הוא, ואני נתתי את לבי ללמדה לכם.

עוד מקשינן, הא כתיב: "ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי", משמע, שהקדוש ברוך הוא צוה את משה ללמד את ישראל!

ומבארין, שאף כאן הכוונה היא שאותי צוה, ואני נתתי אל לבי ללמדה לכם.

עוד מקשינן: הא כתיב: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת!"

ואמרין: את השירה לחודה [לבדה] צוה הקדוש ברוך הוא שמשה ילמד את בני ישראל. אבל שאר התורה ניתנה למשה לבדו, והוא נתנה לישראל.

ומקשינן, הא כתיב: "למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל", ואם מדובר על השירה בלבד, איזו עדות יש בה?

אלא, באמת התורה עצמה ניתנה לישראל. אבל פילפולא בעלמא, דהיינו, הבנה וחריפות, ניתן למשה לבדו (93), והוא נהג טובת עין - ומסרו לישראל.

אמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בקביעות (94) אלא על מי שהוא גבור, ועשיר, וחכם, ועניו. וכולן, כל דברים אלו, נלמדים ממשה, שהיו בו כל הדברים האלו, והשרה עליו הקדוש ברוך הוא את שכינתו (95).

והשתא מבארין:

מנין לנו שהיה משה גבור?

דכתיב: "ויפרוש את האהל על המשכן", ואמר מר: משה רבינו פרסו בעצמו. וכתיב: "עשר אמות ארך הקרש וגו'" [שגובה המשכן היה עשר אמות, ועל

גובה זה פרס משה את היריעות]. מוכח מכאן, שמשה היה גבוה עשר אמות. וכיון שהיה גבוה כל כך, מסתמא היה גם בעל כח.

ומקשינן: **אימא דאמנם היה משה אריך**, שהיה גבוה, אבל - **וקטין**, שהיה חלוש בכח?! (96)

אלא מן הדין קרא, דכתיב: "ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם". ותניא: הלוחות ארכן ששה טפחים, ורחבן ששה, ועביין שלשה. ואם כן, ודאי היה צריך שיהיה בעל כח רב כדי לשברן.

שהיה משה **עשיר** - מנלן?

ממה שהבאנו לעיל, שדורשין מהפסוק **"פסל לך"** - **פסולתן שלך יהא.** ושהיה משה **חכם** - מנלן?

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: חמשים שערי בינה נבראו בעולם (97), **וכולם נתנו למשה - חסר אחת, דהיינו, ידיעת השם יתברך על אמיתתו. שנאמר: "ותחסרהו מעט מאלהים".**

שהיה משה **עניו** - מנלן?

דכתיב: "והאיש משה עניו מאד".

אמר רבי יוחנן: כל הנביאים עשירים היו.

מנלן?

ממשה, ומשמואל, מעמוס, ומיונה.

משה, דכתיב שאמר לקדוש ברוך הוא במעשה קרח ועדתו: "לא חמור אחד מהם נש אתי".

ועתה, למה התכוון משה? **אי התכוון לומר שלא נטל מהם חמור בלא אגרא, בלא שכר, לאפוקי מאן דשקל בלא אגרא?** כלומר, וכי בזה הוא משתבת, שלא נטל מהם בלא לשלם שכר?!

אלא, על כרחך הכוונה, דאפילו באגרא לא נטל מהם. שלעולם לא נהנה משל אחרים, לפי שהיה לו כל, ולא היה צריך להם.

ומקשינן: **דילמא** מה שלא נטל מהם היינו **משום דעני** (98) **הוה**, ולא היה לו שכר לשלם?!

אלא מן "פסל לך" - פסולתן יהא שלך, וכדלעיל.

שמואל, מנין לנו שהיה עשיר?

דכתיב שאמר שמואל לעם: **"הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי"**.

ועתה, איך מדובר, **אי בחנם, לאפוקי מאן דשקל בחנם?** כלומר, האם בזה הוא משתבח, שלא נטל מהם בחנם?! (99)

אלא - דאפילו בשכר לא נטל מהם, לפי שלא היה צריך לכלום.

ומקשינן: **דלמא דעני הוה**, ולא היה לו שכר לשלם!

אלא מהכא: "והיה מדי שנה בשנה וסבב בית אל והמצפה ושפט את ישראל וגוי ותשובתו הרמתה [ולאחר מכן שב אל רמה] **כי שם ביתו**". ולכאורה יש לתמוה, וכי איני יודע ששם ביתו? (100)

ואמר רבא: כוונת הפסוק לומר, שבכל מקום שהלך שמואל - **ביתו עמו**. דהיינו, שהיו עמו כל כלי תשמיש ביתו ואהל חנייתו, כדי שלא ייהנה מאחרים.

אמר רבא: גדול מה שנאמר בשמואל - יותר ממה שנאמר במשה.

דאילו במשה רבינו כתיב: "לא חמור אחד מהם נשאתי", והיינו, **דאפילו בשכר** לא נטל מהם בעל כרחם. אבל מרצונם - נטל.

ואילו גבי שמואל, אפילו ברצון - לא שכרו. **דכתיב**: "ויאמרו לא עשקתנו ולא רצותנו וגו'". והיינו משום שלפעמים מתרצים מחמת בושה, ובאמת לא נח להם בזה.

עמוס, מנין לנו שהיה עשיר?

דכתיב: "ויען עמוס ויאמר אל אמציה לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי בוקר אנכי ובולס (101) שקמים". וכדמתרגם רב יוסף: "ארי מרי גיתי אנא, ושקמין לי בשפלתא וגו'". והיינו, שאמר עמוס: אין אני מנביאי השקר שלכם,

הנוטלים שכר כדי להנבא, שאין אני צריך לכך, ולא נהגתי כך, שעשיר אני, ובעל מקנה ונכסים. שבעל בתי בד אני, ויש לי שקמים בשפלה.

יונה, מנין לנו שהיה עשיר?

דכתיב: "וימצא אניה באה תרשיש ויתן שכרה וירד בה". ואמר רבי יוחנן: שנתן שכרה של ספינה כולה (102).

אמר רב רומנוס: שכרה של ספינה הוא ד' אלפים דינרי דהבא.

ואמר רבי יוחנן: בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה (103), עד שניתנה לו במתנה. שנאמר: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו".

מתניתין:

וזן המדיר את אשתו ואת בניו של המודר, אף על פי שהוא, המודר, חייב במזונותן.

ולא יזון את בהמתו של המודר, בין טמאה, בין טהורה. שהרי הוא מהנהו ממש, שעל ידי כך הבהמה נעשית מעולה בדמים.

רבי אליעזר אומר: זן את הטמאה, ואינו זן את הטהורה (104).

אמרו לו: מה בין טמאה לטהורה?

אמר להו: שהטהורה, נפשה לשמים - וגופה שלו לאכילה, ונמצא שהוא מהנהו, שהרי היא משתבחת לאכילה.

דף לח - ב

ואילו טמאה  נפשה וגופה לשמים, שהרי היא אסורה באכילה.

אמרו לו: אף הטמאה, נפשה לשמים - וגופה שלו, שאם ירצה, הרי הוא מוכרה לעובדי כוכבים או מאכילה לכלבים, ונמצא שהוא נהנה בפיטומה!

גמרא:

אמר רב יצחק בר חנניה אמר רב הונא: המודר הנאה מחבירו - מותר להשיא לו בתו.

הוי בה רבי זירא: במאי עסקינן?

אילימא בשנכסי אבי כלה אסורין על החתן, אם כן, היאך מותר לו למדיר להשיא למודר את בתו, הרי מוסר לו שפחה לשמשו - ומהנהו!

ואלא בנכסי חתן אסורין על אבי כלה, וקא משמע לן שמותר להשיאה לו, אף שעל ידי כך מתחייב החתן לזונה, ונמצא שהוא מהנה את אביה,

הרי גדולה מזו אמרו במשנתנו: זן את אשתו ואת בניו, ואף על פי שהוא חייב במזונותו, ואת אמרת: מותר להשיא לו בתו! ? הרי משנשאת שוב אין אביה חייב במזונותיה, ואם כן, הרי אינו פורע עבורו את חובו, ופשיטא שמותר!

ואמרינן: לעולם, בשנכסי אבי כלה אסורים על החתן, ומדובר בבתו בוגרת, שמשיאה את עצמה, שכבר אין לאביה רשות בה. וכיון שהיא משיאה עצמה מדעתה (105), לכן מותר.

תניא נמי הכי: המודר הנאה מחבירו - אסור למדיר להשיא לו את בתו. אבל משיאו בתו בוגרת - ומדעתה.

אמר רבי יעקב: המדיר בנו, שנדר שלא ייהנה מבנו, לצורך תלמוד תורה, דהיינו, כדי שלא יתבטל בנו מלימודו (106), מותר עדיין הבן למלאות לו לאביו חבית של מים [משל אביו], ולהדליק לו את הנר.

והטעם, משום שמסתמא מדברים קטנים כאלו, שאינם מבטלין אותו מלימודו - לא הדירו (107) (108).

רבי יצחק אמר: מותר הבן אף לצלות לו דג קטן.

אמר רבי ירמיה אמר רבי יוחנן: המודר הנאה מחבירו, מותר להשקותו כוס של שלום. ואף שמהנהו בכך, התירו מפני דרכי שלום (109), לפי שהיה דרכם בכך.

ודווקא כשהכוס של המודר - מותר. אבל אם היא של המדיר, הרי הוא מהנהו ממש - ואסור (110).

מאי ניהו [מהו] כוס של שלום?

הכא תרגימו: כוס של בית האבל, שדרך לשתות שם יין.

במערבא אמרי: כוס מים חמים של בית המרחץ. שהרוחץ ולא שתה מים חמים, דומה כתנור שהסיקוהו מבחוץ ולא מבפנים [כדאיתא במסכת שבת מא א].

שנינו במשנתנו: **ולא יזון את בהמתו בין כו'. תניא, יהושע איש עוזא אומר:**
זן המדיר את עבדיו ושפחותיו הכנענים של המודר במזונות יתרים.

ולא יזון את בהמתו, בין טמאה - בין טהורה, ואף במזונות יתרים, ודלא כרבי אליעזר של משנתנו.

מאי טעמא?

עבדיו ושפחותיו הכנענים - למנחרותא עבידן (111). דהיינו, שאינם עומדים לאכילה, אלא לנחירה בעלמא (112). ולכן מותר לזונם מזונות יתרים, לפי שאינו נהנה בזה.

ואילו **בהמה - לפטומא עבידא,** והרי הוא נהנה בפיטומה, שיכול למכרה לגוי בדמים יתרים.

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, ונכנס לבקרו בזמן מחלתו, עומד, אבל לא יושב.

ומרפאו רפואת נפש, אבל לא רפואת ממון. ובגמרא יתבאר מהי רפואת הנפש, ומהי רפואת ממון.

גמרא:

דף לט - א

והוינן בה: **במאי עסקינן?**

אי בשנכסי מבקר אסורין על החולה, אם כן, אפילו כשהוא יושב נמי יהא
מותר, שהרי המבקר מקיים את המצוה המוטלת עליו, והחולה רק ממילא נהנה.

אי בשנכסי חולה אסורין על המבקר, אפילו עומד נמי לא! שהרי הוא נהנה בדריסת הרגל!

אמר שמואל: לעולם בשנכסי מבקר אסורין על החולה. ומדובר במקום שנוטלין שכר על הישיבה אצל החולה, ואין נוטלין שכר על העמידה. ולכן, אם אינו רוצה ליטול ממנו שכר, מותר לבקרו דווקא מעומד, שהרי ממילא אין נוטלין על כך שכר, ואינו מהנהו בכלום. אבל אם מבקרו יושב ואינו נוטל שכר, נמצא מהנהו!

והוינן בה: **מאי פסקא?** למה יטלו שכר דווקא על הישיבה, ולא יטלו על העמידה?! (113) ומבארין: באמת יש מקומות שהחמירו על עצמן שלא ליטול שכר אפילו על ישיבה, למרות שמותר ליטול על כך שכר, משום שלקיום מצות ביקור חולים - די בעמידה, אפילו הכי, כדי שלא יבאו ליטול שכר על העמידה, החמירו על עצמן שלא ליטול שכר אף על הישיבה. ובאותן מקומות מותר לבקר בין עומד בין יושב.

אלא **הא קא משמע לן**, בדרך אגב, **דאף במקום שאין מחמירין על עצמם, ונוטלין שכר, על הישיבה - בעי, מותר למשקל שכר, אבל על העמידה - לא בעי אסור לו למשקל שכר.**

ולכן שנה התנא "נכנס לבקרו עומד", משום שדבר זה מתקיים בכל מקום. אבל לבקר יושב, יש מקומות שאסור. דהיינו, במקום שאין מחמירין על עצמן בישיבה שלא ליטול שכר, נמצא שהחולה חייב בשכרו, וכשאינו נוטל ממנו כלום - נמצא מהנהו.

ואיבעית אימא, בכל ענין מדבר התנא, אפילו במקום שאין נוטלים שכר כלל, אלא שגזרו חכמים שלא יבקרו כשהוא מיושב, **כדרבי שמעון בן אליקים**, שאמר בענין אחר: **גזירה שמא ישהא בעמידה.**

הכא נמי, לכן אסור לבקרו מיושב, **גזירה שמא ישהא בישיבה** יותר מצורך ביקור חולים, ונמצא שמהנהו שלא לצורך מצותו.

אבל בעמידה לא חוששים. שכיון שאתה מצריכו לעמוד, יש לו היכר, ולא ישתהה יותר ממצותו.

עולא אמר: לעולם מדובר במשנתנו בשנכסי חולה אסורין על המבקר, וכגון (114) **דלא אדריה מן חיותיה** [שלא הדירו מצורך חייו, ולא היתה כוונתו להדיר את חברו במקום שיש לו צורך לעצמו, על אף שחברו נהנה מכך בדרך אגב. עיין בר"ן!], ולכן מותר לבקרו אף שנהנה בדריסת הרגל.

ומקשינן: **אי הכי, אפילו יושב נמי יהא מותר!**

ומתרצינו: **הא לצורך חיותיה אפשר בעמידה!**

מיתבי ממה ששינו: חלה הוא - נכנס לבקרו.

חלה בנו - שואלו בשוק.

בשלמא לעולא דאמר: בשנכסי חולה אסורין על המבקר, וכגון דלא אדריה מן חיותיה - שפיר. שהרי לצורך עצמו לא הדיר מחבירו הנאה, ולכן מותר לו לבקרו. אבל לצורך חיי בנו יתכן שכן הדירו, על אף שגם בנו יוגבל על ידי נדרו, ואם כן - אסור לו לבקר, שהרי הוא נהנה בדריסת הרגל.

אלא לשמואל, דאמר שמדובר בשנכסי מבקר אסורין על החולה, והאיסור הוא בגלל המנהג לקחת על זה שכר, והוא מהנהו בכך שאינו נוטל שכר, אם כן, מאי שנא הוא, ומאי שנא בנו? אדרבה, מסתבר יותר שיהיה מותר לבקר את בנו של המודר מאשר את המודר עצמו, שהרי מבנו היה צריך לקחת שכר, ולא ממנו!

אמר לך שמואל: באמת מתניתין - בשנכסי מבקר אסורין על החולה מיירי,

אבל בברייתא - מדובר בשנכסי חולה אסורין על המבקר.

מאי פסקא? מנין לו לשמואל לחלק בין המשנה לברייתא?

דף לט - ב

אמר רבא: שמואל - מתניתין קשיתיה [הוקשו לו דברי משנתינו].

וכך הוקשה לו: אם מדובר במשנה כשנכסי חולה אסורין על המבקר, והטעם שמותר לו לבקרו היינו משום שלא אדריה מן חיותיה, אם כן, **מאי איריא דתני שמבקר עומד, אבל לא יושב?** הרי גם ישיבה היינו חיותיה!

שמע מינה שבמשנה מדובר דנכסי מבקר אסורין על החולה (115).

אמר ריש לקיש: רמז לביקור חולין מן התורה - מנין? שנאמר לגבי עדת קרח: "אם כמות כל האדם ימותון אלה ופקודת כל אדם וגו'".

מאי משמע? איך למדים מפסוק זה מצות ביקור חולים?

אמר רבא: כך הוא פירוש הפסוק: **אם כמות כל האדם ימותון אלה, שהן חולים ומוטלים בעריסתן, ובני אדם מבקרים אותן, וזהו מה שכתוב: "ופקודת כל אדם יפקד עליהם"**,

מה הבריות אומרים? - "לא ה' שלחני" לזה.

דרש רבא: "אם בריאה יברא ה'".

אם בריאה גיהנם - מוטב תהיה. אם לאו, שלא נברא עדיין גיהנם - יברא ה' עתה את הגיהנם.

ותמהינן: **איני? והא תניא: שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם. כלומר, שעלו במחשבה ליברא קודם שנברא העולם (116), לפי שאי אפשר לעולם בלא הם. אלו הן:**

תורה, ותשובה, גן עדן, וגיהנם [שהרי מחשבת בריאתם של ישראל קדמה לעולם, ואי אפשר שלא יהיו רשעים שצריך עבור עונשם את הגהינום, וכן שאר הדברים. ר"ן], **כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח.**

תורה - דכתיב: "ה' קנני ראשית דרכו וגו'" [וסוף הפסוק הוא: "קדם מפעליו מאז"] (117).

תשובה - דכתיב: "בטרם הרים יולדו ותחולל וגו' תשב אנוש עד דכא וגו'" (118).

גן עדן - דכתיב: "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וגו'" (119).

גיהנם - דכתיב: "כי ערוך מאתמול תפתה" (120).

כסא כבוד - דכתיב: "נכון כסאך מאז".

בית המקדש - דכתיב: "כסא כבוד מרום מראשון מקום בית אלהינו".

שמו של משיח - דכתיב: "יהי שמו לעולם וגו'" (121).

אלא הכי קאמר: אי איברי ליה פומא [אם נברא פה לגיהנם] - מוטב, ואם לא - יברא ה' עתה.

ותמהינן: **והכתיב: "אין כל חדש תחת השמש"**, ואיך יתכן שייברא עתה פי הגיהנם!?

ומבארין: **הכי קאמר: אי הכא לא מקרב פומא, להכא ליקרב.** כלומר, אם פי הגיהנם אינו כאן, שיקרב לכאן. וזו אינה בריאה חדשה, אלא קריבה בעלמא.

דרש רבא, ואמרי לה: אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: "שמש ירח עמד זבולה"? שמש וירח בזבול - מאי בעיין [מה הם עושין שם]? והא ברקיע קביעי, דכתיב: "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים", והזבול - למעלה מן הרקיע הוא! מלמד, שעלו שמש וירח מרקיע לזבול בזמן מחלוקתו של קרח (122), ואמרו לפניו [לפני הקדוש ברוך הוא]: רבונו של עולם, אם אתה עושה דין לבן עמרם - אנו מאירים. ואם לאו - אין אנו מאירין!

באותה שעה ירה בהן הקדוש ברוך הוא בשמש ובירח חיצים וחניתות.

אמר להם: בכל יום ויום משתחויים לכם אומות העולם - ובכל זאת אתם מאירים. **בכבודי - לא מחיתם, בכבוד בשר ודם, דהיינו, בכבודו של משה - מחיתם!?**

ובכל יום ויום יורין בהן חיצין וחניתות - ומאירים, שנאמר: "לאור חציך יהלכו וגו'".

תניא: ביקור חולים - אין לה שיעור.

מאי "אין לה שיעור"?

סבר רב יוסף למימר: אין שיעור למתן שכרה של מצוה זו.

אמר ליה אביי: וכל שאר מצות - מי יש שיעור למתן שכרן?

והא תנן: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות! והיינו, שלכן תהיה זהיר אף במצוה קלה, משום שאין אתה יודע מתן שכר שלה, לפי שאין לה שיעור.

אלא אמר אביי: אפילו גדול - צריך לבקר אצל קטן.

רבא אמר: שצריך לבקר את החולה אפילו מאה פעמים ביום.

אמר רבי אחא בר חנינא: כל המבקר חולה - נוטל אחד מששים בצערו.

אמרי ליה: אם כן, ליעלון שיתין ולוקמוה [שיכנסו אצלו ששים אנשים, ויעמידוהו מחליו]!

אמר ליה: נתכוונתי שכל אחד נוטל אחד מששים - **כעישורייתא דבי רבי** [כדלהלן].

ועוד, שזהו דווקא בכהאי גוונא שהמבקר **בן גילו** [שנולד המבקר במזלו של החולה].

ומהו "עישורייתא דבי רבי"?

דתניא, רבי אומר: בת הניזונית מנכסי אחין [לאחר מות אביהם] - **נוטלת עישור** [עשירית] **מהנכסים** שהניח אביה, לצורך נדונייתה.

אמרו לו לרבי: לדבריך, מי שיש לו עשר בנות - ובן, יוצא שאין לו לבן במקום בנות כלום, שהרי הבנות יטלו את כל הנכסים לצורך נדונייתן!!

אמר להן רבי: כך נוטלות הבנות לנדונייתן:

הבת הראשונה שנישאת - **נוטלת עישור נכסים. שניה** - נוטלת עשירית **במה ששיירה** הראשונה, **שלישית - במה ששיירה** השניה, וכן עושות כולן. ולאחר מכן **חוזרות כולן וחולקות בשוה** את מה שנטלו. [ומדובר שבאו בבת אחת, אבל אם באו בזאת אחר זאת, מקבלת כל אחת עשירית מהנכסים שנשארו. ר"ן]

אף כאן כך. הראשון שמבקר, אכן נוטל אחד מששים בצערו של החולה. אבל השני נוטל שוב אחד מששים במה שנשתייר, וכן כולם. ולכן, אף כשיבקרנה ששים אנשים, לא יעמוד עדיין מחליו (123).

דף מ - א

רב חלבו חלש [חלה].

נפק אכריז רב כהנא: **רב חלבו באיש**, חלה!

לא איכא דקא אתי [לא נכנס אף אדם לבקר].

אמר להו רב כהנא: וכי לא כך היה מעשה בתלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא שחלה, ולא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס רבי עקיבא לבקרו, ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו - חיה. אמר לו אותו תלמיד לרבי עקיבא: רבי, החייתני!

לאחר אותו מעשה **יצא רבי עקיבא ודרש: כל מי שאין מבקר חולים - כאילו שופך דמים!** שהרי לולי שביקר רבי עקיבא את אותו תלמיד, וכיבד וריבץ לפניו, לא היה חי!

כי אתא רב דימי, אמר: כל המבקר את החולה - גורם לו שיחיה.

וכל שאינו מבקר את החולה - גורם לו שימות.

והוינן בה: **מאי גרמא?** למה נתכוין רב דימי במה שאמר שמי שאינו מבקר את החולה - גורם לו שימות?

אילימא שנתכוין לומר, שכל המבקר את החולה - מבקש עליו רחמים שיחיה, וכל שאין מבקר את החולה - מבקש עליו רחמים שימות,

מבקש עליו **שימות - סלקא דעתך?** האם יתכן שמי שאינו מבקר, מבקש עליו שימות?! (124)

אלא, לכך נתכוין רב דימי: יש חולה שראוי לבקש עליו שימות, כגון שמצטער הרבה בחליו. והמבקר את החולה, מועילה תפילתו אף להחיות את החולה, ולא מבעיא שמועילה לבקש עליו שימות.

ואילו **כל שאין מבקר חולה - אין מבקש עליו רחמים, לא שיחיה, ולא שימות.** דהיינו, שאף בחולה שראוי לבקש עליו שימות, אם אינו מבקר, אינו מהנהו אף בהנאה זו.

רבא, יומא קדמאה דחליש [ביום הראשון שחלה] **אמר להון: לא תיגלו לאיניש שחליתי, דלא לתרע מזליה,** כי אולי על ידי בקשה מועטת שיבקש שונאי את רעתי, יתווסף חולי. רא"ש.

מכאן ואילך, אמר להון: פוקו ואכריזו בשוקא [צאו והכריזו בשוק שחליתי]. **דכל דסני לי - ליחדי לי** [שכל מי ששונא אותי

- ישמח], **וכתיב: "בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' וגו' והשיב מעליו אפו".** ואם כן, יועיל לי הדבר שאבריא.

ודרחים לי [ואילו אוהב], **ליבעי עלי רחמי** [יתפלל עלי].

אמר רב: כל המבקר את החולה - ניצול מדינה של גיהנם. שנאמר: "אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה'".

אין דל - אלא חולה (125), **שנאמר: "מדלה יבצע ני".**

אי נמי, מן הדין קרא שנאמר באמנון: **"מדוע אתה ככה דל בן המלך בבקר בבקר וגו'".** ואין רעה אלא גיהנם, **שנאמר: "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה".**

ואם ביקר את החולה - מה שכרו?

ותמהינן: **מה שכרו?! כדאמר רב לעיל, שהמבקר את החולה ניצול מדינה של גיהנם!**

אלא, מה שכרו של המבקר את החולה, בעולם הזה? (126)

כפי שנאמר בהמשך הפסוק: **"ה' ישמרהו ויחייהו ואושר בארץ ואל תתנהו בנפש אויביו".**

וכך הוא פירושו של הפסוק:

"ה' ישמרהו" - מיצר הרע.

"ויחייהו" - מן היסורין.

"ואושר בארץ" - שיהו הכל מתכבדין בו. "ואל תתנהו בנפש אויביו" - שיזדמנו לו ריעים כריעיו של נעמן, שריפו את צרעתו [דהיינו, עבדיו של נעמן, שנתנו לו עצה שיקבל את דבריו של הנביא ויטבול בירדן, ועל ידי אותה עצה - נתרפא מצרעתו].

ואל יזדמנו לו ריעים כריעיו של רחבעם, שעל ידי עצתם הרעה - חילקו את מלכותו.

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אם יאמרו לך ילדים: בנה! וזקנים יאמרו לך: סתור! (127) שמע לזקנים, ואל תשמע לילדים. לפי שבנין ילדים - סתירה, וסתירת זקנים - בנין.

וסימן לדבר : מעשה **רחבעם בן שלמה** בתחילת מלכותו, ששמע לעצת הילדים [הצעירים] שיעצו לו להכביד עולו על העם, ולא שמע לעצת הזקנים שיעצו לו להקל עולו, ועל ידי כך מרד בו העם, ונתחלקה מלכותו.

אמר רב שישא בריה דרב אידי : לא ליסעוד (128) איניש קצירא [לא יבקר אדם את החולה], **לא בתלת שעי קדמייתא** [לא בשלש שעות ראשונות של היום], **ולא בתלת שעי בתרייתא דיומא, כי היכי דלא ליסח דעתיה מן רחמי** [כדי שלא יסיח דעתו מבקשת רחמים].

והיינו, משום שבתלת שעי קדמייתא - רווחא דעתיה של החולה [החולה מרגיש עדיין טוב], וסבור המבקר שאין צורך לבקש עליו רחמים.

ואילו בשלש שעות בתרייתא - תקיף חולשיה, תקפה על החולה מחלתו, וסבור המבקר שאין עוד תקוה, ומתייאש מן הרחמים.

אמר רבין אמר רב : מניין שהקדוש ברוך הוא זן את החולה ? (129)

שנאמר : "ה' יסעדנו על ערש דוי וגו'".

ואמר רבין אמר רב : מניין שהשכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה ?

שנאמר : "ה' יסעדנו על ערש דוי".

תניא נמי הכי : הנכנס לבקר את החולה, לא ישב לא על גבי מטה, ולא על גבי ספסל, ולא על גבי כסא. אלא מתעטף - ויושב על גבי קרקע.

והטעם, מפני שהשכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה, שנאמר : "ה' יסעדנו על ערש דוי". ואם המבקר ישב על גבי מטה וכדו', נמצא שהוא גבוה ממקום שכינה (130).

ואמר רבין אמר רב : מטרא במערבא [כשירוד מטר בארץ ישראל] - **סהדא רבה פרת** [מעיד עליו נהר הפרת]. שכאשר מי נהר פרת מתרבים, בידוע שאף שלא ירדו גשמים כאן, בבבל, ירדו גשמים בארץ ישראל.

ונפקא מינה, שאסור לטבול אז בפרת. לפי שאין ה"נוטפין", דהיינו מי גשמים, מטהרין כשהם "זוחלין" [כמו מי הנהר, שהם זורמים], אלא רק באשבורן. דהיינו, כשהם נמצאים במקום אחד, ללא זרימה.

הטבילה לטהרה יכולה להיות בשתי אפשרויות :

טבילה במי מעיין, או טבילה ב"מי בור", הנקרא "מקוה".

מי המעיין מטהרים את הטובל בהן, בין אם הם עומדים ובין אם הם זורמים ["זוחלין"]. אך מי המקוה אינם מטהרים אלא אם הם מכוונסים במקום אחד, ללא זרימה כל שהיא.

הנהרות, האגמים, והימים, וכן הבארות שנובעים מהם מים חיים, מקורם במי מעיין הוא, ויכולים לטבול בהם גם בשעה שהם זורמים, או שהם נעים ונדים הנה והנה.

ומאידך, מי גשמים או מי שלגים שהפשירו, אינם נחשבים למי מעיין, והם יכולים לטהר רק כאשר הם מכוונסים במקום אחד, במקוה, ללא זרימה.

לרוב מי הגשמים והשלגים שהפשירו, נשפכים אל הנהרות, והם אינם מהווים את רוב המים של הנהר. אך אם אירע בזמן מסויים של השנה שרבו מי הגשמים [הנקראים "נוטפים"] על המים שבנהר הנובעים ממעינות [הנקראים "זוחלים"] - נפסלים מי הנהר הזה לטבילה למשך התקופה הזאת.

כדתניא בספרי: "אי מה מעיין מטהר בזוחלין, אף מקוה מטהר בזוחלין, תלמוד לומר: אך מעין ובור. מעיין מטהר בזוחלין, ומקוה - באשבורן" (131).

ולכן, כשיש מקום לחשוש שמא רבו מי הגשמים הנקראים "נוטפין", על מי הנהר הנובעים ממעינות, הנקראים "זוחלין" (132) - אסור לטבול בנהר.

והיינו דווקא כשהנהר גדול הרבה. אבל אם היה הולך לאטו, או שלא נתרבה אלא מעט, שאז אין מקום להסתפק ברביית נוטפין - מותר. כדתניא בתוספתא: "העיד רבי אלעזר בר צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין - שהם כשרים".

ופליגא דברי רבין - אדשמואל.

דאמר שמואל: נהרא - מכיפיה [מסלעו, ממקורו] **מתבריך**. כלומר, שאף שאנו רואים שכשהגשמים יורדין - הנהרות גדלים, מכל מקום עיקר רבויין - ממקורן הוא.

כדאמרינן במסכת תענית [כ"ה ע"ב]: "אין לך כל טפח וטפח יורד מלמעלה, שאין תהום עולה לקראתו טפחיים".

אם כן, הרי לעולם הזוחלין רבין על הנוטפין, שהרי כנגד טפח של גשמים שירדו - עולים טפחיים כנגדו ממעיין. לכן לשיטת שמואל מותר לטבול בנהרות לעולם, אפילו כשנראה לעין שנתרבו הרבה מחמת המטר.

ופליגא דברי שמואל אלו - אדשמואל [על דברי שמואל במקום אחר]!

דף מ - ב

דאמר שמואל: אין המים מטהרין בזוחלין, משום שחוששין אנו שרבו הנוטפין על הזוחלין - אלא בנהר **פרת ביומי תשרי בלבד**, לפי שאז אינו זמן ירידת גשמים, ולא זמן הפשרת שלגים, ואין אנו חוששין אז לריבוי הנוטפין (133).

אבוה דשמואל עבד להון מקוואות לבנתיה ביומי ניסן, לפי שהיה חושש אז להפשרת שלגים, ולכן לא הניחן לטבול בחודש ניסן בזוחלין.

ומפצי [היה שם מחצלאות מתחת רגליהן בנהר, כדי שהטיט שבתחתית הנהר לא יחצוץ בין רגליהן למים] **ביומי תשרי**, שאז הניחן לטבול בנהר, לפי שאין חשש של נוטפין [ובשאר ימות הסתיו והחורף היו טובלות במקוואות שבבתים משום צינה].

אמר רב אמי אמר רב, מאי דכתיב שאמר הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: **"ואתה בן אדם עשה לך כלי גולה"**?

מהם אותם כלים המיוחדים לגולה?

דף מא - א

זו נר, וקערה, ושטיח [עור לאכול עליו (134)].

ומהו מה שכתוב: "ועבדת את אויבך וגוי **בחוסר כל**"?

אמר רב אמי אמר רב: "בחוסר כל" היינו בלא נר, ובלא שלחן.

רב חסדא אמר: בלא אשה.

רב ששת אמר: בלא שמש.

רב נחמן אמר: בלא דעה.

תנא: בלא מלח, ובלא רבב [שמן].

אמר אביי, נקטינן: אין עני - אלא בדעה (135).

במערבא אמרי: דדא ביה [מי שיש בו דעה] - **כולא ביה** [יש בו הכל].

דלא דא ביה - מה ביה [אבל מי שאין בו דעה - מה יש בו]!?

דא קני - מה חסר [מי שקנה דעה - מה יחסר לו]!

אבל **דא לא קני - מה קני**? הרי לא יועיל לו כל מה שיקנה!

אמר רב אלכסנדר אמר רב חייא בר אבא: אין החולה עומד מחליו - עד שמוחלין לו על כל עונותיו (136). **שנאמר: "הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי"**.

רב המנונא אמר: החולה שעמד מחליו **חוזר לימי עלומיו**. **שנאמר: "רוטפש בשרו מנוער ישוב לימי עלומיו"**. ש"רוטפש" - היינו: רטוב ופש. שאחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות בריא יותר מאשר קודם שחלה.

"כל משכבו הפכת בחליו" - **אמר רב יוסף: לומר, דהחולה משכח למודו**. והיינו, שכל סדר הצעת לימודו המסודר - נהפך לו בחליו, ומשכחו (137).

רב יוסף חלש [חלה], ועל ידי כך **איעקר ליה למודיה** [נשתכח תלמודו].

אהדריה אביי תלמידו קמיה [החזיר אביי את תלמודו של רב יוסף לפניו].

והיינו דבכל דוכתא אמרינן [וזהו שהגמרא אומרת בכל מקום]: **אמר רב יוסף** [על שמועה שאמרו לפניו]: **לא שמיע לי הדא שמעתא** [לא שמעתי שמועה זו]!

ואמר ליה אביי: את אמריתה ניהלן, ומהא מתניתא אמריתה ניהלן [אתה אמרת לנו שמועה זו, ומברייתא זו הוכחת את הדבר]! והיינו שרב יוסף שכח תלמודו, והחזיר אביי את הדברים לפניו.

כי הוה גמיר רבי תלת עשרי אפי [כשלמד רבי שלש עשרה אופנים] **של הילכתא, אגמריה** [לימדו] **לרבי חייא שבעה מנהון**.

לסוף חלש רבי, ושכח את אותן י"ג אופנים.

אהדר רבי חייא קמיה הנהו שבעה אפי דאגמריה [החזיר רבי חייא לפניו את אותם שבעה אופנים שלימדו].

אבל אותם **שיתא** אופנים שלא לימדו - **אזדו** [נשתכחו].

הוה ההוא קצרא [כובס], הוה שמיע ליה לרבי כדהוה גריס להו [ששמע את הדברים כשלמדס רבי].

אזל רבי חייא וגמר יתהון קמי קצרא, ואתא ואהדר יתהון קמי רבי.

כד הוה חזי ליה רבי לההוא קצרא [כשראה רבי את אותו כובס], אמר ליה רבי: אתה עשית (138) אותי ואת חייא!

איכא דאמרי, הכי קאמר ליה רבי לאותו כובס: אתה עשית את חייא, וחייא עשה אותי!

ואמר רב אלכסנדר אמר רב חייא בר אבא: גדול נס שנעשה לחולה - יותר מן הנס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה, שניצלו מכבשן האש.

שהרי האש של חנניה מישאל ועזריה - אש של הדיוט היתה, והכל יכולים לכבותה.

ואילו אש זו של חולה - של שמים היא, ומי יכול לכבותה!?

ואמר רבי אלכסנדר אמר רבי חייא בר אבא, ואמרי לה אמר רבי יהושע בן לוי: כיון שהגיע קיצו של אדם - הכל מושלים בו. שנאמר שאמר קין: "והיה כל מוצאי - יהרגני" (139).

רב אמר, מן הדין קרא: "למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך". וכך למדים ממקרא זה: כיון ש"למשפטיך עמדו", שהגיע קיצם, הרי "הכל עבדיך" לקיים את דבר המשפט.

רבה בר שילא, אמרו ליה: שכיב גברא גבוה, הוה רכיב גירדונא זוטרא. מטא תיתורא, איסתויט, שדייה - וקא שכיב [מת אדם גבוה, שהיה רכוב פרדה קטנה, כשהגיעה אותה פרדה לגשר, אחזתה רוח שטות, והשליכה את אותו אדם בנהר].

קרי על נפשיה: "למשפטיך עמדו היום".

שמואל חזייה לההוא עקרבא, יתיבא על אקרוקתא [ישבה על צפרדע] - ועברה נהרא. טרקא [נשך העקרב] גברא - ומיית.

קרי עליה שמואל: "למשפטיך עמדו היום".

אמר שמואל: אין מבקרין את החולה, אלא למי שחלצתו [שלבשתו (140)].
חמה.

לאפוקי מאי? את מי אין מבקרין?

לאפוקי הא דתניא: רבי יוסי בן פרטא אומר משום רבי אליעזר: אין מבקרין לא חולי מעיים, ולא חולי העין, ולא מחושי הראש.


והוינן בה: בשלמא חולי מעיים אין מבקרין - משום כיסופא. שהוא צריך תדיר לנקביו, ומתבייש.

אלא חולי העין ומחושי הראש - מאי טעמא אין מבקרין אותן?

ואמרינן: משום מילי דרב יהודה.

דאמר רב יהודה: דיבורא [הדיבור] קשיא לעינא (141), ומעלי לאישתא [לחוס]. ולכן אין מבקרין את חולי העין, משום שהדיבור קשה לחולי זה. אבל את מי שחלצתו חמה - מבקרין, שהרי הדיבור מועיל לו.

דף מא - ב

אמר רבא: האי אישתא [החוס], אי לאו דפרוונקא [שליח] דמלאכא דמותא, מעלי  כחיזרא לדיקלי [כמו ההוצין שסביב הדקל, ששומרים אותו מפני בהמות וחיות] שהוא בא חד לתלתין יומין [פעם בשלשים יום], וכי תירייקי לגופא [וכמו מרקחת לגוף].

רב נחמן בר יצחק אמר: לא היא - ולא תירייקה. כלומר, איני רוצה לא את החוס, ולא את תועלתו לגוף.

אמר רבה בר יונתן אמר רב יחיאל: ערסן יפה לחולה לרפואתו.

מאי ערסן?

אמר רב יונתן: חושלא דשערי עתיקתא [שעורים קלופים ישנים] דריש נפיא [של נפה ראשונה].

אמר אביי: בעיין בישולא כעין בישראל דתורא [צריכים הם בישול רב, כמו בשר השור].

רב יוסף אמר: סמידי [סולת] **דשערי עתיקתא דריש נפיא.**

אמר אביי: בעיין בישולא כבשרא דתורא.

אמר רבי יוחנן: בורדס [היא תיבה אחת כשתי תיבות: "בור דס", והוא חולי של דם המקלח מלמטה] - **אין מבקרים** אדם החולה בחולי זה, משום שפעמים שהוא צריך לנקביו, ומצערין אותו.

ואין מזכירין שמו לומר: פלוני חולה בחולי בורדס, משום שאין זו לשון נקיה (142).

מאי טעמא?

אמר רב אלעזר: מפני שהוא כמעין הנובע.

ואמר רב אלעזר: למה נקרא שמו בורדס - מפני שהוא כמעין הנובע.

שנינו במשנתינו: **ומרפאהו רפואת הנפש כו'.**

היכי קתני? מה הכוונה ב"רפואת הנפש" ו"רפואת ממון?

אילימא דרפואת נפש - היינו שמרפאו **בחנם, ורפואת ממון** היינו שמרפאו **בשכר** [ו"נפש" - היינו רצון, כמו: "אם יש את נפשכם לקבור את מתי וגו'" האמור באברהם. כלומר, שמרפאהו ברצון לבו, ולא תמורת שכר], ומשנתינו מדברת כשנכסי החולה אסורים על הרופא, ולכן דווקא בחינם מותר לו לרפאותו, אבל בשכר אסור, שהרי החולה מהנהו -

אם כן, **ליתני הכי** במשנה: **"מרפאהו בחנם, אבל לא בשכר"**, ולמה נקטה המשנה לשון רפואת הנפש ורפואת ממון?

אלא, משנתינו מדברת כשנכסי הרופא אסורין על החולה, **ורפואת נפש** - היינו רפואת **גופו,** ומותר לו לרפאותו, משום שלא מן הכל זוכה האדם להתרפא. (143) **ורפואת ממון** - היינו רפואת **בהמתו,** ואסור לו לרפאותה, שהרי מהנהו (144).

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אמנם אסור למדיר לרפא את בהמתו של המודר, **אבל אומר לו המדיר: סם פלוני יפה לה** לבהמה לרפואתה, **סם פלוני רע**

לה. שכיון שאינו שם בעצמו את הסם עליה, אלא רק נותן לו עצה ברפואתה, הנאה דממילא היא - ומותר (145).

מתניתין:

ורוחץ המדיר עמו [עם המודר] **באמבטי גדולה**. שכיון שהיא גדולה, אין המים עולים על המודר בגלל חבירו, ואינו מהנהו.

אבל לא ירחץ עמו בקטנה, שכיון שהיא קטנה, הרי הוא מעלה את המים על חבירו, ונמצא שמהנהו.

וישן עמו במטה.

רבי יהודה אומר: מה ששנה תנא קמא שישן עמו במיטה, היינו **דווקא בימות החמה**, שאז אינו נהנה מחימומו. **אבל לא ישן עמו במיטה בימות הגשמים, מפני שהוא מחממו ומהנהו**, כדכתיב: "אם ישכבו שנים וחס להם".

ומיסב עמו על המטה, משום דבכהאי גוונא אין חימום (146).

ואוכל עמו על השולחן, ואין גוזרין שמא יאכל ממנתו של חבירו (147).

אבל לא אוכל עמו מן התמחוי, דהיינו, שנותנין לשניהם לאכול מקערה אחת. משום שאם האחד אוכל מעט והשני הרבה, נמצא שמהנהו (148).

אבל אוכל הוא עמו מן התמחוי החוזר לבעל הבית. דהיינו, שנותנין להם קערה גדולה כל כך שאינם יכולים לאכול את כולה, ומותרה חוזר לבעלים (149), שבכהאי גוונא אין אחד נהנה מחבירו.

גמרא:

תניא: לא ירחץ עמו באמבטי, ולא ישן עמו במטה, בין כשהיא גדולה ובין כשהיא קטנה, דברי רבי מאיר.

וטעמו, משום שגוזרין שאם נתיר לו לישן עמו במיטה גדולה - יבוא לישן עמו גם בקטנה. ואף בימות החמה אוסר רבי מאיר, משום שגוזרין שאם נתיר בימות החמה - יבוא להתיר אף בימות הגשמים.

רבי יהודה אומר: במיטה גדולה מותר לישן עמו אף **בימות הגשמים**, ואין גוזרין גדולה אטו קטנה.

ואילו במיטה **קטנה**, בימות הגשמים אסור, אבל **בימות החמה** - **מותר**. ואין גוזרין ימות החמה - אטו ימות הגשמים (150).

רוחץ עמו דווקא באמבטי גדולה.

ומזיע עמו אף באמבטי **קטנה**. שמאחר שאינו אלא מזיע, אין הוא נהנה מזה שחבירו עמו.

אבל מיסב עמו על המטה,

ואוכל עמו על השולחן, אבל לא מן התמחוי.

אבל אוכל הוא מן התמחוי החוזר.

אמר רבי יוסי בר חנינא: מן התמחוי החוזר לבעל הבית.

מתניתין:

לא יאכל עמו מן האבוס שלפני הפועלים [קערה גדולה, ונקראת אבוס מפני שמתוך שהם עמלים - אוכלים הרבה, ואובסין אותם כבהמות], לפי שאם אחד מהם אוכל מעט, נמצא מהנה את חבירו.

ולא יעשה עמו באומן. דהיינו, שדרך עובדי אדמה לחפור שורות שורות. ואסור למודר לעבוד עם המדיר בשורת הכרם. והטעם, לפי שכשהמדיר חופר לפניו את הקרקע, מרפה הוא את הקרקע, ונמצא שמהנהו (151). ואף אם חבירו חופר רחוק ממנו - אסור, משום שגוזרין רחוק - אטו קרוב.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: עושה - והוא ברחוק ממנו, ואין גוזרין רחוק אטו קרוב.

גמרא:

בקרוב לא פליגי רבי מאיר וחכמים - דלכולי עלמא אסיר.

כי פליגי - ברחוק:

רבי מאיר סבר: גזרין רחוק - משום קרוב, דבקרוב אסור, משום דקא מרפי לה לארעא קמיה. וגוזרים אף ברחוק, שלא יבוא לעשות עמו בקרוב.

דף מב - א

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו לפני שביעית, אינו יורד לתוך שדהו של המדיר אפילו בשנה השביעית, כשהפירות הפקר, היות שהקרקע עצמה שייכת לבעליה גם בשביעית, והרי המודר הנאה מחבירו, אסור אף בדריסת הרגל [כפי ששנינו במשנה לעיל].

ואף **אינו אוכל מן הפירות (152) הנוטות** אל הדרך הסמוכה לשדה, אף שאינו נכנס לשדה.

ובשביעית, אם הדירו בשנה השביעית עצמה, שהפירות הם הפקר ואינם שייכים לבעל הקרקע, אמנם **אינו יורד לתוך שדהו, אבל אוכל הוא מן הנטיעות הנוטות**. ואם נדר הימנו מאכל לפני שביעית, ולא אסר הנאה ממנו.

אזי אף לפני שהגיעה השביעית, **יורד לתוך שדהו**,

ואינו אוכל מן הפירות, שהיות ואסרם לפני שביעית נשאר איסורו בשביעית.

ואם הדירו **בשביעית - יורד לתוך שדהו, ואוכל מן הפירות**.

גמרא:

רב ושמואל, דאמרי תרוייהו שכך הוא פירוש משנתנו :

אם אמר אדם לחבירו: **נכסים אלו** [שלפנינו אסורים] **עליך!**

אזי, אם היה הנדר **לפני שביעית - אין המודר יורד לתוך שדהו** של המדיר, **ואינו אוכל מן הפירות הנוטות - אף על פי שהגיע שביעית**.

והטעם, משום שהם סוברים, שכיון שאסר המדיר את הפירות בזמן שהיו ברשותו, דהיינו קודם שביעית, חל האיסור אף בשביעית, למרות שאז יצאו הפירות מרשותו [שהרי בשביעית הפקר הם].

ואם בשביעית נדר - אין המודר יורד לתוך שדהו, שהרי שלו היא, ויכול לאסור דריסת הרגל.

אבל אוכל המודר מן הפירות הנוטות, שהרי הפירות - הפקר הם.

ורבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו בפירוש משנתינו:

אם אמר אדם לחבירו לפני שנת השביעית: נכסי [אסורים] עליך!

אזי, לפני שביעית, אין יורד לתוך שדהו, ואין אוכל מן הנוטות.

ומשהגיע שביעית, עדיין אינו יורד לתוך שדהו, אבל אוכל הוא את הנוטות, לפי שלא חל האיסור עליהם משהגיע שביעית.

ואמרינן: לימא בהא קמיפלגי רב ושמואל, ורבי יוחנן וריש לקיש: דרב ושמואל סברי: אדם אוסר דבר שברשותו - אפילו לכשיצא מרשותו. ולכן, כיון שבזמן שהדיר את חבירו היו הפירות ברשותו, לכן הם אסורים אף בשביעית, למרות שכבר אינם ברשותו.

ואילו רבי יוחנן וריש לקיש סברי: אין אדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו, ולכן משהגיעה שביעית, הפירות מותרים.

ותמהינן: ותיסברא?

ומי איכא למאן דאמר שאין אדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו?

אם כן, ניפלגי רבי יוחנן וריש לקיש באומר נכסים אלו עליך, שאין הפירות אסורים משהגיעה שביעית, ואנו נדע שכל שכן שהם חולקים באומר נכסי עליך, שהרי אז משמע מלשונו שאסר את הפירות דווקא כשהם שלו! [עיין בר"ן!]

ותו, הא תנן בפירוש דאדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו!

דתנן: האומר לבנו: קונם שאתה נהנה לי!

אם מת האב - יירשנו הבן. שהרי אינו נהנה מהאב, אלא מהירושה שזיכתה לו התורה.

אבל אם אסר עליו האב את הנאתו בחייו ובמותו,

דף מב - ב

אזי אף **אם מת לא יירשנו!** [ואין הכוונה שלא יירשנו, שהרי ודאי חלה ירושה, והנכסים שלו הם, אלא שאסור לו ליהנות מהם. ונקט לשון "לא יירשנו" - אגב רישא דנקט "יירשנו"].

ומוכת, שאדם אוסר דבר שברשותו אף לאחר שיצא מרשותו, שהרי נכסי האב אסורים על הבן אף לאחר שמת, ויצאו מרשותו!

ודחינן: **שאני הכא, דקא אמר ליה האב בפירוש שהוא אוסר עליו בחייו ובמותו,** שאז באמת יכול לאסור אף לאחר שיצאו מרשותו, ואין זה כאוסר נכסי חבירו על חבירו.

אלא **שמכל מקום קשיא הקושיא הראשונה שהקשינו,** למה לא נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש ב"נכסים אלו"!!

אלא, ב"נכסים אלו עליך" - כולי עלמא לא פליגי, שודאי שאדם אוסר אף לאחר שיצאו מרשותו.

כי פליגי - באומר "נכסי עליך".

רב ושמואל סברי: לא שנא "נכסים אלו", לא שנא "נכסי" - אדם אוסר.

והטעם, או משום שגם כשאומר "נכסי" - כוונתו לאסור לעולם, אף לאחר שיצאו מרשותו, ומה שאומר "נכסי", כוונתו לומר: נכסים אלו שהם עתה נכסי, ולא נתכוין לאפוקי לאחר שיצאו מרשותו.

או משום שכיון שחל עליהם איסור כשהיו ברשותו, שוב אינו פוקע.

ורבי יוחנן וריש לקיש סברי: כשאומר "נכסים אלו" - **אדם אוסר** אף משיצאו מרשותו. **אבל** כשאומר "נכסי עליך" - **אין אדם אוסר** לאחר שיצאו מרשותו.

ולפי זה, אף רבי יוחנן וריש לקיש מעמידים את משנתנו באומר: "נכסים אלו עליך", והרישא משמיעה לנו, שאף שהגיעה שביעית, אינו יורד, ואינו אוכל. משום שאדם אוסר דבר שברשותו - אף לכשיצא מרשותו.

וחידוש הסיפא, שאם בשביעית נדר, אין יורד לתוך שדהו היות וגם בשביעית שייכת הקרקע למדיר, ודבר זה לא שמענו מהרישא, כי היינו אומרים שיכול לאסור את הקרקע רק בערב שביעית וישאר איסורו בשביעית.

ומה שדיברו רבי יוחנן וריש לקיש באומר "נכסי עליך", לא משום שהם מעמידים כך את המשנה, אלא לרב ושמואל קמהדרי: אילו משנתנו היתה מדברת באומר "נכסי עליך", אזי לא היה התנא שונה כך, אלא כך היה הדין, שלפני שביעית אין יורד ואוכל, וכשהגיע שביעית - אוכל.

ותמהינן: **ומי איכא למאן דאמר שלא שנה "נכסים אלו", ולא שנה "נכסי"**, שבשני המקרים נתכוין לאסור אף לאחר שיצאו מרשותו?

והא תנן: האומר לחבירו: קונם לתוך ביתך שאני נכנס,

או שאמר לו: קונם **שדך שאני לוקח,**

משמת המדיר, **או שמכרו המדיר לאחר - מותר.**

אבל אם אמר אדם: קונם **לבית זה שאני נכנס**, או שאמר: קונם **שדה זו שאני לוקח,**

אזי אף אם **מת או שמכרו לאחר - אסור!**

ומוכת, שכאשר אדם אוסר על עצמו את בית או שדה חבירו בלשון "ביתך" או "שדך", משמע שאוסר דווקא כשהבית או השדה ברשותו של חבירו, ולכן כששוב אינם של חבירו - מותרים לו.

אם כן, כל שכן שכשאדם אוסר על חבירו בלשון "נכסי עליך", משמע שדווקא כשהם ברשותו אסרם עליו, ולא לאחר שיצאו מרשותו!

אלא, כי אמרי רבי יוחנן וריש לקיש - בנכסי אלו. והיינו, שלא תעלה על דעתך שמה ששנינו במשנתנו שאפילו כשהגיע שביעית אינו יורד ואינו אוכל - מדובר אפילו ב"נכסי", והטעם משום שכיון שחל עליהם כבר איסור - שוב אינו פוקע,

שאין הדבר כן. אלא, אם אמר "נכסי" - נאסרו הנכסים רק כשהם ברשותו. אבל משהגיעה שביעית - אוכל מן הנוטות, משום שפקע איסורם. ומשנתנו מדברת רק באמר נכסים אלו, וכפי שמסבירים רב ושמואל להלן.

ורב ושמואל מעמידים את משנתנו באומר נכסים אלו [גירסת הר"ן: "נכסי אלו"]. שכיון שאמר "אלו", נתכוין לאסור אף לאחר שיצאו מרשותו, ולכן אסורים אף משהגיע שביעית.

ובאמת לא פליגי.

שנינו במשנתנו: **ובשביעית אין יורד לתוך שדהו כו'.**

והוינן בה: **מאי שנא דאוכל מן הנוטות** - משום **דפירי דהפקירא אינון**, אם כן, למה אסור ליכנס לתוך שדהו, הרי **ארעא נמי אפקרה** לצורך לקיטת פירות!!?

אמר עולא: משנתינו **בעומדין אילנות על הגבולים**, וכיון שיכול ללקט פירותיהם בלי להכנס לשדה חבירו, לכן אסור לו להכנס. אבל ללקוט מאילנות שבאמצע השדה, באמת מותר לו להכנס.

רב שמעון בן אליקים אמר: אסור לו להכנס אף כדי ללקוט מאילנות שבאמצע השדה, **גזירה שמא ישהא בעמידה** אף שלא לצורך לקיטה, והרי אסור הוא בדריסת הרגל!

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, **לא ישאילנו** [והטעם יתבאר בגמרא].

ולא ישאל ממנו, שהרי הוא נהנה ממנו.

לא ילונו, ולא ילוה ממנו.

ולא ימכור לו, ולא יקח ממנו.

דף מג - א

גמרא:

והוינן בה: **בשלמא לא ילונו**, משום **דקא מהני ליה**.

אלא מה ששנינו **לא ילוה הימנו**, למה? **מאי קא מהני ליה?** במה נהנה המודר מהמדיר בזה שהלוה לו?! (153)

ובשלמא לא ילוה הימנו ולא יקח הימנו, עדיין אפשר לומר דהיינו משום **דקמיתהני מיניה** המודר, וכגון שהלוה לו מעות הרעים, ופרע לו המדיר במעות יפים. וכן מה ששנינו שלא ייקח ממנו המדיר מהמודר, אפשר לומר שמדובר במקח כזה שנהנה ממנו המוכר.

אלא מה ששנינו **שלא ישאל הימנו** המדיר מהמודר, **מאי קא מיתהני מיניה המודר** בזה שמשאילו? (154)

אמר רב יוסי ברבי חנינא: משנתנו מדברת **בכגון שנדרו** שני בני אדם **הנאה זה מזה**, ולכן אסורין גם לשאול וגם להשאיל וכו' (155).

אביי אמר: באמת כששואל המדיר מהמודר, אין המודר נהנה כלל. והטעם שאסרה משנתנו על המדיר לשאול, היינו **גזירה לשאול - משום להשאיל**. דהיינו, שמא יבוא המדיר להשאיל למודר, שבזה ודאי שמהנהו!

וכן בכולהו, גם בהלוואה ובמכר - האיסור משום **גזירה**.

מתניתין:

אמר לו לחבירו: השאילני פרתך!

אמר לו: אינה פנויה.

אמר חבירו מתוך שכעס על חבירו שאינו רוצה להשאילו (156): **קונם שדי שאני חורש בה לעולם** [כלומר, אני נודר שלא אחרוש עם פרתך בשדי לעולם]!

אם היה דרכו לחרוש בעצמו את שדהו, אזי הוא אסור לחרוש בה, וכל אדם - מותרים. שכיון שהוא עצמו חורש בשדה, אין במשמעות לשונו - אלא הוא בלבד.

ואם אין דרכו לחרוש, הוא וכל אדם אסורין. שהרי לא נתכוין בדבריו לחרישת עצמו, שהרי אינו חורש כלל. אלא נתכוין שלא ייהנה מחרישת שדהו, אף שנעשתה על ידי אחר.

המודר הנאה מחבירו, ואין לו לחבירו מה שיאכל, הולך המדיר אצל החנוני [לגירסת הר"ן, אפילו בחנוני הרגיל אצלו] **ואומר: איש פלוני מודר ממני הנאה, ואיני יודע מה אעשה** [והיינו, שהייתי רוצה לההנותו, ואיני יכול]!

והוא, החנוני, נותן לו למודר.

ובא החנוני - ונוטל מזה [מהמדיר. ואין המדיר מחוייב לשלם לו, אלא שאם רוצה - משלם].

וכן, אם היה ביתנו של המודר צריך לבנות, או שהיה גדרו צריך לגדור, או שהיתה שדהו צריכה לקצור,

הולך המדיר אצל הפועלים ואומר: איש פלוני מודר ממני הנאה, ואיני יודע מה אעשה!

והן עושין עמו, עם המודר, את המלאכה הנצרכת לו,

ובאין ונוטלין שכר מזה [מהמדיר, ואם רוצה משלם לו, אבל אינו חייב].

היו המדיר והמודר מהלכין בדרך, ואין לו למודר מה שיאכל,

נותן המדיר לאחד מזון לשום מתנה, ואז הלה, המודר, מותר בה, שהרי אינו נהנה מהמדיר, אלא ממקבל המתנה.

אם אין עמהם אחר, מניח המדיר את המזון על הסלע או על הגדר, ואומר: הרי הן מופקדים לכל מי שיחפוץ!

והלה נוטל ואוכל, שהרי אינו נהנה מהמדיר, אלא מההפקר.

ורבי יוסי אוסר [בגמרא יתבאר טעמו].

גמרא:

אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי יוסי?

משום שקסבר שהפקר - הרי הוא כמתנה. מה מתנה, אם אמר הריני נותן מתנה לפלוני, יכול לחזור בו עד דאתיא מרשות נותן לרשות מקבל,

אף הפקר, אינו יוצא מרשות הבעלים - עד דאתי לרשות זוכה (157).

ולכן סובר רבי יוסי שלא מועיל כאן הפקר, שהרי סוף סוף המודר זוכה מהמדיר.

מתיב רב אבא: היו מהלכין בדרך וכו' מניח על הסלע וכו' ואומר הרי הן מופקדין וכו' והלה נוטל ואוכל.

ורבי יוסי אוסר.

אמר רבי יוסי: אימתי אסור? בזמן שנדרו שאסר בו את הנאתו על חבירו - היה קודם להפקירו.

דף מג - ב

אבל אם היה הפקירו קודם לנדרו - הרי זה מותר.

ואי אמרת שאין הדבר יוצא מרשות המפקיר **עד דאתי לרשות זוכה**, אם כן, **מה לי נדרו קודם להפקירו, מה לי הפקירו קודם לנדרו**, סוף סוף זוכה המודר מרשות המדיר?!

הוא מותיב לה, והוא משני לה: באמת אם רוצה המפקיר לחזור בו, יכול לעשות זאת כל זמן שלא זכה בו אחר. ומכל מקום אם היה הפקרו קודם לנדרו - מותר בו המודר, משום **שכל הנודר - אין דעתו על מה שהפקיר**. וממילא לא הדירו מחפץ זה כלל, אף שהוא נחשב עדיין ברשותו.

מתיב רבא: שכיב מרע שהיו לו שני עבדים, ונתן את **מקצתן** של נכסיו לעבד **ראשון**, ואחר כך נתן את **כולן** [כל נכסיו] **לשני**, ועמד אחר כך אותו אדם מחליו, אזי העבד **הראשון קנה** את מה שהקנה לו רבו, ואין רבו יכול לחזור בו, משום שמתנה במקצת אין דינה כמתנת שכיב מרע שיכול לחזור בו אם עמד מחליו. אבל העבד **השני לא קנה**, כדין מתנת שכיב מרע שנתן את כל נכסיו, שיכול לחזור בו אם עמד.

ועתה, על כרחך צריך לומר שכשנתן לשני, נתכוין לתת לו גם מה שנתן כבר לראשון. שאם לא כן, אלא נתכוין לתת לו רק מה שנשתייר אחר מה שנתן לראשון, אם כן, הרי הוא חילק את כל נכסיו, והרי כל מתנה זו - דין מתנת שכיב מרע יש לה, ולמה ראשון קנה?

אלא על כרחך, צריך לומר שנתן לשני גם מה שנתן כבר לראשון. רואים שדעתו על מה שנתן, והוא הדין לעניינינו, שדעתו על מה שהפקיר! (158)

אלא, אמר רבא: היינו טעמא דרבי יוסי, גזירה משום מתנת בית חורון [המעשה המובא להלן במשנה]. שכיון שאנן סהדי שהפקיר רק כדי שיזכה המודר, חיישינן שאם נתיר לעשות כן, יבואו להתיר אף במקרה שאמר המדיר בפירוש שמפקיר על מנת שיזכה המודר, כמתנת בית חורון.

תניא: המפקיר את שדהו, כל שלשה ימים - יכול לחזור בו אף אם זכה כבר אחר בשדה. והטעם הוא, שעשו תקנה מפני הרמאים, שכיון שהפקר פטור מן המעשר, היו מפקירין שדותיהן כדי ליפטר, והיה בדעתם לחזור ולזכות בהם. ונמצא שלא היה

הפקרן - אלא להערמה בלבד. לכן תקנו שלא יהא זה הפקר כלל, ואף אם זכה בהן אחר - יכולין הבעלים לחזור בהם.

מכאן ואילך, לאחר שלשה ימים - **אין המפקיר יכול לחזור בו**. שלאחר שעברו שלשה ימים, כבר אין חוששין לרמאין. שאם באמת נתכוין רק לפטור עצמו ממעשר, הרי לא היה ממתין מלחזור בו עד אחר שלשה ימים! אלא ודאי נתכוין להפקר גמור.

דף מד - א

ואם **אמר** אדם: **תהא שדה זו מופקרת ליום אחד**, או שאמר שתהא מופקרת **לשבת** [לשבוע] **אחת**, או שאמר **לחדש אחד**, או **לשנה אחת**, או **לשבוע אחת** [לשבוע שני שמיטה],

אזי, **עד שלא זכה בה, בין שלא זכה בה הוא, ובין שלא זכה בה אחר - יכול המפקיר לחזור בו**.

אבל **משזכה בה בין הוא בין אחר - אין יכול לחזור בו** מהפקרו.

והנפקא מינה בין זכה בו בעצמו מן ההפקר ובין חזר בו מהפקרו, היא בכך:

כדי לזכות מההפקר, צריך שיעשה בו קנין, ואילו חזרה, דיה שיחזור בו בדברים.

וכן אם זכה מההפקר הרי הוא פטור מן המעשר אפילו לרבי יוסי, למרות שנחשב הדבר שהוא קנה זאת ממנו עצמו! אך אם חזר בו מהפקרו הרי הוא חיב במעשר, כי איגלאי מילתא שמעולם לא היה הפקר!

יוצא שהרישא - כשיטת **רבנן**, שסוברים שהפקר יוצא מרשותו מיד כשמפקיר, אלא שתוך ג' ימים חוששים לרמאין, ולכן יכול לחזור בו.

ואילו הסיפא - כשיטת **רבי יוסי** היא! שבסיפא אין חשש לרמאין, שאילו היה רמאי, לא היה צריך להפקיר לזמן ידוע. ואם כן, מה ששנינו שעד שלא זכה בה בין הוא ובין אחר - יכול לחזור בו, על כרחך כשיטת רבי יוסי היא!!

אמר עולא: סיפא נמי - כשיטת רבנן היא.

ותמהינן: **אי הכי, אמאי עד שלא זכה בה בין הוא בין אחר יכול לחזור בו?**

ומבארין: **שאני** כשמפקיר **לשנה ולשבוע**, **דלא שכיחי** שמפקירין בצורה כזו. וכיון שאדם זה שינה, אנו אומדין את דעתו, שכיון שלא רצה להפקירו הפקר עולם, ועדיין הוא אגוד בחפץ, מסתבר שאפילו באותו זמן שהפקירו, לא נח לו שיצא החפץ מרשותו - עד שיזכה בו אחר.

ריש לקיש אמר: מדסיפא כשיטת רבי יוסי, רישא נמי - רבי יוסי.

ובאמת לשיטתו תמיד יכול המפקיר לחזור בו.

ורישא היינו טעמא שאחר ג' ימים אינו יכול לחזור בו, היות שהחמירו בדבר חכמים, כדי **דלא לישתכח תורת הפקר**. היות שיש לחוש שאם המפקיר יוכל לחזור בו, יסיק מכך הזוכה שגם כשלא חזר בו לא היה זה הפקר גמור אלא היה ברשות הבעלים עד הזכיה של הזוכה, ויחשוב שדינו הוא כמקבל מתנה ולא כזוכה מהפקר, והפירות חייבים במעשר, ויבואו לעשר ממנו על פרות טבל, והוי מהפטור על החיוב!

ומקשינן: **אי הכי**, אם זה הטעם, אם כן, **אפילו מיום הראשון נמי ליהוי הפקר**, שכבר אז לא יוכל לחזור, כדי שלא תשתכח תורת הפקר! ולמה תקנו שרק לאחר שלשה ימים יהיה הפקר?

אמר רבה: מה שלא חל ההפקר עד שלשה ימים, היינו **מפני הרמאין**. **דמפקירין - והדרין בהון** [וכפי שנתבאר לעיל], ולכן כל שלשה ימים העמידו דבריהם על דין תורה, שלא יחול ההפקר - עד שיבוא לידי הזוכה.

ומקשינן: **אבל מדאורייתא**, אף לאחר שלשה ימים **לא הוי הפקר** לשיטת רבי יוסי, אלא רק רבנן תקנו שיהא הפקר, כדי שלא תשתכח תורת הפקר, ואם כן, ודאי צריך לומר שחייבוהו רבנן במעשר, שהרי מדאורייתא אין זה הפקר (159).

דף מד - ב

וכיון שכן, יש מקום לחשוב **דלמא אתי לעשורי מן החיוב על הפטור**, דהיינו, שהזוכה יאמר: כיון שזיכוני חכמים במה שזכיתי - ודאי הפקר גמור הוא, ומה שחזר בו המפקיר - אינו כלום מן הדין, ובאמת פטור אני מן המעשר. וזה שחייבוני במעשר, אינו אלא מדבריהם, מפני גזירת הרואים (160), שיראו שחזר בו המפקיר, ויחשבו שחזרתו נחשבת חזרה, ויבואו אף הם להפקיר ולחזור בהם אחר כך, לכן תקנו שצריך הזוכה לעשר. אבל באמת אין חזרתו של המפקיר כלום, שאילו כן, היאך זכוני בהפקרו!! ויבוא הזוכה לעשר מדבר זה שזכה בו, שהוא סבור שהוא פטור ממעשר, על דבר אחר שהוא באמת פטור מן הדין ממעשר, כגון חטין שגדלו בעציץ שאינו נקוב, ובאמת לא חל מעשר

זה כלל ! וכן יש לחשוש שמא יבוא לעשר **מן הפטור על החיוב**, דהיינו, מפירות של עציץ שאינו נקוב - על מה שזכה בו!

ומתרצינן: אין לחשוש לזה, משום **דאמרינן ליה** לזוכה: **כי מעשרת**, כשתעשר את מה שזכית בו, **עשר דווקא מיניה - וביה**. דהיינו, עשר דווקא ממנו - עליו, ולא ממנו על דבר אחר, ולא מדבר אחר עליו.

מיתיבי: המפקיר את כרמו, ולשחר [בבוקר למחרת] - **עמד ובצרו** [שזכה בו מחדש],

חייב בפרט, ובעוללות, ובשכחה, ובפיאה, משום שנכתב בהם מילת "תעזוב" יתירה, לחייב את בעל הבית עצמו שהפקירם, אם חזר וזכה בהם [אבל אם לא חזר וזכה, באמת גם מדברים אלו נפטר הכרם כדין הפקר].

ופטור מן המעשר, כיון שלא נאמר בו "תעזוב" מיותר.

ועתה, **בשלמא** לשיטת **עולא** שהעמיד את כל הברייתא דלעיל כשיטת רבנן, ברייתא זו **דרבנן קתני לה**, כלומר, כשיטת רבנן היא, ובאמת תוך ג' ימים יכול לחזור בו, וממילא יהיה חייב במעשר. והברייתא - דין **דאורייתא קתני לה**. שהרי מדאורייתא אינו יכול לחזור בו, ולכן פטור ממעשר.

אלא לריש לקיש, שמעמיד את הברייתא דלעיל אליבא דרבי יוסי, **אמאי פטור מן המעשר?** הרי כיון שלשיטת רבי יוסי יכול לחזור בו, אם כן, כשעמד ובצרו, הרי אין לנו ראייה שהתכוון לזכות מן ההפקר, ויתכן שחזר בו עתה מהפקרו - והתברר שלא היה הפקר מעולם, וחייב במעשר.

אמר לך ריש לקיש: כי אמרי אנא לרבי יוסי, דווקא גבי ברייתא דלעיל. אבל **הא**, ברייתא זו, על כרחך כשיטת **רבנן** היא, ולא כשיטת רבי יוסי.

דף מה - א

איבעית אימא: באמת גם הברייתא השניה - כשיטת רבי יוסי היא.

אלא, שמה שאמר רבי יוסי בברייתא הראשונה, שהמפקיר יכול לחזור בו, היינו היכא **דאפקריה באנפי תרין** [בפני שנים], כפי ששינו במשנתנו, שעליה נאמרו דברי רבי יוסי באותה ברייתא "ואם אין עמהם אחר", דהיינו, שהיו שם רק המפקיר והזוכה.

שדווקא בכהאי גוונא אסר רבי יוסי, משום שהוא סובר, שבכהאי גוונא, שאין עמהם אחר, או שיש עמו רק עוד שנים, אזי הוא מתכוין להפקיר רק על דעת אחד מהם, משום ששנים אינם מוציאים קול, ואין אחרים יודעים שזה הפקיר. ולכן הפקר זה דומה למתנה, שכשם שמתנה יוצאת מרשות הנותן רק על דעת המקבל, כך גם כאן, אדם זה מפקיר רק על דעת זה שעמו, או על דעת אחד מהשנים שעמו.

ולכן, כשם שמתנה אינה יוצאת מרשותו עד שבאה לרשות המקבל, כך הפקר בכי האי גוונא, אינו יוצא מרשות המפקיר, עד שבא לרשות זוכה. ולכן אמר רבי יוסי, שעד שלא זכה, בין הוא בין אחר, יכול לחזור בו.

ואילו **הא**, מה ששינונו בברייתא השניה, שהמפקיר כרמו וכו' פטור מן המעשר, מדובר היכא **דאפקריה באפי תלתא** [כגון שהפקיר בפני שלשה], שבכהאי גוונא יש קול לדבר, ועל דעת כולם הפקיר, ואין זה דומה כלל למתנה. לכן בכהאי גוונא מודה רבי יוסי, שיוצא מרשות המפקיר לאלתר.

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל המפקיר בפני שלשה - הוי הפקר, משום שנתכוין להפקיר אדעתא דכולי עלמא.

אבל אם הפקיר **בפני שנים - לא הוי הפקר**. שכיון שאין להפקר כזה קול, נתכוין להפקיר רק לשני בני אדם אלו, והרי זה כמתנה.

ורבי יהושע בן לוי אמר: דבר תורה, אפילו בפני אחד הוי הפקר.

ומה טעם אמרו חכמים שצריך להפקיר בשלשה?

כדי שיהא אחד מהנוכחים זוכה, ושנים האחרים מעידין על כך.

הדרן עלך פרק אין בין המודר

פרק חמישי - השותפין

הקדמה לפרק השותפין

בפרק זה מתבאר דין נדר לגבי נכס משותף, כאשר אחד השותפים בנכס נודר ממנו הנאה או מדיר את שותפו, או את חברו, שלא יהנה ממנו. כמו כן, מתבארים בו עניני שותפות, שלפיהם נקבע דין הנדר בנכס המשותף.

א. שותפות בנכסים תיתכן בשתי אפשרויות:

האחת, כאשר כמה אנשים רוכשים דבר במשותף. והשנית, כאשר כמה יורשים מקבלים ירושה מאדם אחד.

ב. בהגדרת הבעלות של השותפים, וכן בהגדרת זכות השימוש שיש לכל אחד מהשותפים בנכס המשותף, נחלקו הר"ן והרמב"ן במשנה הראשונה בפרק זה במחלוקת מהותית.

לדעת הר"ן, לכל אחד מהשותפים יש את החלק שלו בנכס, וזכות שימוש גם בחלקים השייכים לשותפים האחרים. ולדעתו של הר"ן הזכות שיש לכל שותף להשתמש גם בחלקים של שאר השותפים, היא בגדר "שיעבוד" שיש לו בהם.

ואילו לדעת הרמב"ן, אין לכל אחד מהשותפים זכות בחלק מסויים בנכס, אלא כולם שותפים בכל הנכס, ולכולם יש זכות שימוש בכל הנכס, אלא שהם מחלקים ביניהם את זמני השימוש בו.

וכאשר משתמש כל אחד מהשותפים בנכס, הרי הוא משתמש בו כאילו היה הנכס כולו שלו, ואין הוא נחשב כמשתמש בחלק של חברו.

ג. "ברירה", שנחלקו בה תנאים ואמוראים, אם יש ברירה או אין ברירה, היא כולו שלו, ואין זה זכות או שיעבוד שיש לו בנכסי חברו!

במקום שאדם עושה פעולה מסויימת, ותולה את חלות הפעולה, שחלה כבר עתה, במצב מסויים, כאשר עדיין לא התהווה אותו מצב בשעת הפעולה, אלא הוא עתיד להתהוות לאחר מכן.

וכגון, אדם המפריש תרומות ומעשרות מתוך חבית, ואומר "מה שאני עתיד להפריש למחר כתרומות ומעשרות, יחול עתה". שאם יש ברירה, חלה כבר עתה הפרשת התרומות ומעשרות, על מה שיפריש למחר, ומחר יתברר מה הדבר שחלה עליו הפרשתו מאתמול.

ד. הגר"ז מבאר ששותפים החולקים את הנכס המשותף ביניהם, גם אם נאמר "אין ברירה", ולא הוברר בשעת חלוקת השותפות שלכל אחד היה את חלקו הזה משעה ראשונה, אין הם צריכים להקנות אחד לשני את חלקו, אלא די ב"חלוקה" הקובעת לכל אחד את חלקו, ואפילו בגורל גרידא.

ומה שאמרו חכמים שלמאן דאמר אין ברירה נחשבים השותפים שחלקו כ"לקוחות", הוא משום החלוקה ביניהם, ולא משום שהיו צריכים להקנות זה לזה. [עיין בחידושי רבי שמואל בתחילת מסכת בבא בתרא].

דף מה - ב

מתניתין:

השותפין [שנשתתפו בחצר אחת], **שנדרו הנאה זה מזה - אסורין ליכנס לחצר** [היות שסובר התנא של משנתנו, ש"ויתור", אפילו דריסת רגל גרידא, שהיא הנאה מועטת ביותר, גם היא אסורה במודר הנאה, וכפי שנתבאר לעיל, בתחילת פרק אין בין המודר].

רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכולים השותפין להכנס לחצר, משום שהוא סובר ש"יש ברירה". דהיינו, שאנו אומרים כי כאשר נכנס שותף זה לתוך החצר, הוברר שנכנס לתוך החלק שלו, וכאשר נכנס שותף זה, השני, לחצר, גם כן הוברר שנכנס לתוך החלק שלו.

ואילו תנא קמא סובר, שאין ברירה. (1) ולכן, אסורים שניהם להכנס לחצר, שהרי כל אחד נכנס לחלקו של חברו, והרי הוא אסר עליו את נכסיו.

והגמרא להלן [מו ב] מעמידה את משנתנו דווקא בחצר שאין בה דין חלוקה, דהיינו, ששיעורה קטן כל כך, שאין אחד השותפין יכול לכוף את חברו לחלוק את החצר [והיינו, שאין בה ד' אמות על ד' אמות] (2). אבל אם יש בה דין חלוקה, לדברי הכל שניהם אסורין ליכנס לחצר [ולהלן יבואר טעם הדבר].

דף מו - א

ושניהם אסורים להעמיד בחצר ריחים ותנור, ולגדל תרנגולים. שאף על פי ששותפין אינם מקפידים זה על זה אם אחד מעמיד דבר בחלקו של חברו, מכל מקום, אם מקפידים, רשאים לאסור זה על זה.

וכן אם היה אחד מהם מודר הנאה מחבירו, לא יכנס לחצר.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: יכול הוא לומר לו לשותפו: לתוך שלי אני נכנס, ואיני נכנס לתוך שלך.

וחלק זה של המשנה אינו חידוש, בין לרבנן ובין לרבי אליעזר בן יעקב, שהרי מאי נפקא מינה אם הדירו שניהם הנאה זה מזה, או שאסר רק אחד על חברו?! אלא שנקט התנא דין זה משום הסיפא דלהלן:

ובכהאי גוונא **כופין את הנודר למכור את חלקו.** שכיון שאחד אסור והשני מותר, חוששין שהמודר יתקנא בחבירו, ויבוא אף הוא להשתמש בחצר. ולכן, כדי שלא יכשל, כופין את המדיר למכור את חלקו, ואז יהיה המודר מותר בכל החצר.

היה אחד מן השוק מודר באחד מהם [מאחד מהשותפין] **הנאה, לא יכנס** אותו אדם **לחצר.** שהרי אם יכול לעכב על חברו, כל שכן שיכול לעכב על אחד מהשוק!

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף במקרה כזה, **יכול** אותו אדם **לומר לו** למדיר: **לתוך חלקו של חבריך אני נכנס, ואיני נכנס לתוך שלך** (3).

המודר הנאה מחבירו, ויש לו למדיר מרחץ ובית הבד מושכרין בעיר [שהמרחץ ובית הבד מושכרין לאדם אחר], **אם יש לו למדיר בהן תפיסת יד - אסור** המודר להשתמש בהם.

אבל אם **אין לו בהן תפיסת יד - מותר** (4). ובגמרא יתבאר מהי תפיסת יד.

האומר לחבירו: "קונם לביתך שאני נכנס" [כלומר, ביתך יהא אסור עלי בקונם אם אקחנו],

וכן האומר לחבירו: **"קונם שדך שאני לוקח"** [כלומר, שדך יהא אסור עלי בקונם אם אקחנו],

אם **מת** בעל הבית או השדה, או **שמכרו** (5) **לאדם אחר - מותר** בהם המודר.

והטעם, משום שהרי אמר לשון "ביתך" ו"שדך", דהיינו דווקא כשהם שלו, אבל אם מכרן או הורישם, הרי כבר אינם שלו, ולכס מותר בהם.

אבל אם אמר: **"קונם בית זה שאני נכנס"**, או שאמר: **"קונם שדה זו שאני לוקח"**, אף אם **מת או שמכרו לאחר - אסור**. שכיון שאמר "בית זה", הרי אסר על עצמו את הבית גופו, בלי קשר לבעליו, ולכן אסור עליו אף כשהבית יהיה של אחר (6).

גמרא:

איבעיא להו: במשנתנו - **בנדרו** הנאה זה מזה **פליגי** [כלשון המשנה: "השותפין שנדרו הנאה זה מזה"].

אבל אם **הדירו זה את זה - מאי?**

מי אמרינן שבאמת כולם סוברים שיש ברירה, ומדינא אף לרבנן היו צריכים השותפין להיות מותרים ליכנס לחצר. אלא שהם סוברים שכיון שהדירו עצמם - קונסין אותם שלא יכנסו לחצר.

ואם כן, אפשר לומר שדווקא **בנדרו הוא דפליגי**. **אבל בהדירו זה את זה - מודו ליה רבנן לרבי אליעזר בן יעקב** שזה נכנס לתוך שלו, וזה נכנס לתוך שלו, דהרי **כי** [כמו] **אנוסין דמו**, ולא שייך לקנוס אותם!

או דילמא, באמת בזה גופא נחלקו רבנן ורבי אליעזר, אם יש ברירה - או לא, וכפי שנתבאר במשנה, ואם כן, **אפילו בהדירו זה את זה פליגי רבנן**, שהרי אם סבירא לן שאין ברירה - הרי הוא נכנס לחלקו של חברו!!

תא שמע מדברי משנתנו, ששנינו בה: **היה אחד מהן מודר הנאה מחבירו, ו"מודר", היינו שהדירו חברו, ובכל זאת פליגי רבנן!**

ודחינן: **תני** במשנתנו: היה אחד מהן **נדור מחבירו הנאה**. שהדיר עצמו מחבירו [דהיינו, שמשמעות "מודר" במשנתנו היא שהדיר עצמו מחברו, כי "מודר" משמע בין שהדיר את עצמו, ובין שהדירו חברו. ר"ן].

ואמרינן: **הכי נמי מסתברא**, שמדובר שהדיר עצמו מחבירו, ולא שחברו הדירו.

דקתני בסיפא של משנתנו: **וכופין את הנודר למכור את חלקו**.

אי אמרת בשלמא דנדר הוא הנאה מחבירו, היינו דקתני שכופין אותו למכור את חלקו, שהרי הוא גרם לעצמו, בזה שהדיר עצמו מחבירו.

אלא אי אמרת דאדריה חבירו מחלקו, אמאי כופין אותו? הא מינס אניס [הרי
אנוס הוא, שחבירו הדירו!] (7)

על כרחך, מדובר שנדר אחד הנאה מחבירו.

אמר רבה אמר זעירי:

דף מו - ב

מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים, היא דווקא בחצר שיש בה כדי חלוקה.

שחכמים אוסרים, משום שהם סוברים שאין ברירה, ואין אומרים שכאשר כל אחד משתמש בחצר הוברר שזהו חלקו. שהיות ויש בה כדי חלוקה, הרי יתכן שבשעה שיחלקו, לא יבוא לידו חלק זה.

ורבי אליעזר בן יעקב סובר שאף בכהאי גוונא אומרים יש ברירה, לפי שמתחילה כשקנו את החצר, קנאוה על דעת כן, שכל עוד שלא יחלקו אותה, תהיה כל החצר קנויה לתשמיש כל אחד מהם.

אבל אם אין בה כדי חלוקה - לדברי הכל מותר להשתמש בחצר. שבכהאי גוונא, שהדבר ידוע כבר משעת הקניה שלעולם תעמוד החצר בשותפות, ושיש לכל אחד מהם רשות להשתמש בחצר כל שעה שירצה, בזה לכולי עלמא יש ברירה [לפי ש"רוב" קניה זו כבר הוברר מתחילתה שלכל אחד ואחד יש זכות שימוש בשעתו, ומה שלא הוברר הוא רק אימתי ישתמש כל אחד בחצר. ר"ן].

אמר ליה רב יוסף: הרי בית הכנסת, דכחצר מי שאין בו כדי חלוקה דמי, שהרי אין מחלקין את בית הכנסת לעולם, ובכל זאת **תנן: שניהן אסורין בדבר של אותה העיר** [והמשנה מבארת ש"דבר של אותה העיר" היינו בית הכנסת]! ולדבריך, שבחצר שאין בה כדי חלוקה - לכולי עלמא מותר, משנה זו, שאוסרת בכהאי גוונא - כשיטת מי היא?!

אלא, אמר רב יוסף אמר זעירי: מחלוקת חכמים ורבי אליעזר בן יעקב - בחצר שאין בה כדי חלוקה.

שחכמים סוברים, שאפילו בכהאי גוונא אין ברירה.

ורבי אליעזר בן יעקב סובר, כיון שאין אחד השותפין יכול לעכב את חבירו מלהשתמש בחצר לעולם, וגם אינו יכול לכופו לחלוק את החצר, על כרחך מתחילה על דעת כן קנאוה,

שתהא גופה קנויה לגמרי לכל אחד לצורך תשמישו בשעה שמשמש, ואנו אומרים, שבאותה שעה, הוברר הדבר למפרע, שמתחילה היתה קנויה לו לשעה זו [וסובר רבי אליעזר בן יעקב, שאף שבעלמא אין ברירה, בכהאי גוונא, שעיקר הקניה נתבררה משעה ראשונה, אמרינן יש ברירה. ר"ן].

אבל בחצר **יש בה כדי חלוקה - דברי הכל אסור**. שהיות והחצר עומדת לחלוקה, אי אפשר לומר שמתחילה קנאוה כולה שניהם, כל אחד לתשמישו, שהרי יתכן שאחד יכוף את חבירו לחלוק (8).

אמר רב הונא: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב, שמותר המודר ליכנס לחצר.

וכן אמר רבי אלעזר: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב.

שנינו במשנתנו: **המודר הנאה מחבירו ויש לו שם מרחץ וכו' אם יש לו בהן תפיסת יד - אסור וכו'.**

והוינן בה: **וכמה נחשב תפיסת יד**, שעל ידי כך יהא נחשב כאילו המרחץ של המדיר, ויהא המודר אסור בו?

אמר רב נחמן: תפיסת יד, היינו שבעל המרחץ משתכר **למחצה, לשליש ולרביע** [כלומר, או למחצה, או לשליש, או לרביע] מהכנסות המרחץ. שהיות ובעל המרחץ מרויח את הכנסותיו לפי הכנסות המרחץ, הרי הוא כשלו, ולכן אסור בו המודר.

אבל אם בעל המרחץ משתכר **בבציר** [בפחות] מרביע - **לא** נחשב כאילו הוא שלו, ומותר בו המודר.

[כך הוא הפירוש לפי הגירסא שלפנינו. והר"ן גורס: "אבל בביצים - מותר". והיינו, שדרכם של בעלי המרחצאות היה, שהיו משתכרין בכך שהיו מוכרים ביצים (9) לבאים לרחוץ. והיינו שאם שייר בעל המרחץ לעצמו רק את הרווח ממכירת הביצים, ואינו נוטל כלום ממה שמשלמים הבאים לרחוץ על הרחיצה עצמה, הרי המודר מותר בו. שאין זה נחשב שיש למדיר כלום במרחץ, לפי שהרווח שמרויח מן הביצים - אינו מגוף המרחץ].

אביי אמר: אפילו אם יש לו תפיסת יד בבציר מרביע [ולפי גירסת הר"ן: בביצים] - **אסור** בו המודר, משום שהוא סובר, שאף זה נחשב תפיסת יד.

והיכי דמי דשרי המודר במרחץ של המדיר המושכר לאחר - בכגון **דמקבל בטסקא**. דהיינו, שאין בעל המרחץ נוטל חלק ידוע בריוח המרחץ, אלא שנותן לו השוכר דבר קצוב לשנה. דבכהאי גוונא נסתלק בעל המרחץ ממרחצו לגמרי.

דף מז - א

שנינו במשנתינו : **האומר לחבירו וכו'.**

בעי אבימי : אם אמר אדם לחבירו : **קונם לבית זה שאתה נכנס!** אם מת המדיר, או שמכרו לאחר, מהו? האם מותר אז המודר להכנס לבית, או לא?

וטעם הספק, האם כשם ששנינו במשנתינו, שהאומר "קונם בית זה עלי", אף אם מכרו בעליו לאחר - אסור, הוא הדין כשאסר נכסיו על אחר, שאדם אוסר דבר שברשותו לכשיצא מרשותו.

או לא. שדווקא כשאסר את הבית על עצמו, חל האיסור אף כשיצא מרשותו, שיכול אדם לאסור על עצמו בית, בין שיהא שלו, ובין כשימכרנו לאחר. אבל לאסור על חבירו - אולי אינו יכול, לפי שאין אדם יכול לאסור נכסי חבירו על חבירו! **אמר רבא, תא שמע: האומר לבנו: קונם שאי אתה נהנה לי** [כלומר, שאסר הנאתו על בנו], **ומת** האב - **יירשנו** הבן.

אבל אם אסר האב את נכסיו על הבן **בחייו ובמותו, ומת** האב - **לא יירשנו** הבן (10).

שמע מינה: אדם אוסר דבר שברשותו - לכשיצא מרשותו. שאם לא כן, האידך יכול האב לאסור את נכסיו על הבן לאחר מותו!?

ומסקינן : **שמע מינה.**

תנן התם [להלן בדף נז א]: אם אמר אדם : **קונם פירות האלו עלי,**

או שאמר : **קונם הן** [הפירות הללו] **על פי,**

או שאמר : **קונם הן לפי -**

אם אמר אחד מהלשונות הללו - **אסור** אף **בחילופיהן,** דהיינו, שאם מכרן, אסור אף בדמיהן, וכן אסור אף **בגידוליהן** של הפירות. דהיינו, שאם נטעם בקרקע, מה שגדל מהם - אסור (11).

בעי רמי בר חמא : אם אמר אדם : **קונם פירות האלו על פלוני,** ואחר כך החליפם אותו אדם בדבר אחר, **מהו בחילופיהן,** האם נאסרו עליו אף חילופיהן, או לו? (12)

מי אמרינן שטעם משנתינו שנאסרין החילופין, היינו משום שלכך נתכוין הנודר, ואם כן, דווקא **גבי דיליה** [לענין האדם עצמו], **הואיל ואדם אוסר פירות חבירו על עצמו, אדם אוסר אף דבר שלא בא לעולם על עצמו, ולכן יכול לאסור על עצמו את חילופיהן.**

מה שאין כן **גבי חבירו, הואיל ואין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו** - אף **אין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבירו, ואף שנתכוין לכך, אין האיסור חל על חילופיהן.**

דף מז - ב

או דילמא, טעם האיסור במשנתינו הוא **משום דחילופין כגידולין דמי,** ומדרבנן נאסרו על המחליף עצמו, ואם כן, **לא שנא** אם אסרם על עצמו, והחליף **הוא, ולא שנא** כשאסרם על חבירו, והחליפם **חברו** - ייאסרו?

אמר רב אחא בר מניומי, תא שמע: האומר לאשתו: "קונם שאני נהנה ליך", לווה האשה מעות לצרכיה, ובעלי חובין באין ונפרעין מן הבעל.

שאמנם נאסרו עליה נכסי בעלה, אבל הרי עדיין נכסיו משועבדים לצרכיה, ולכן בעלי החוב חוזרין וגובים מהבעל (13).

ואם הדין הוא שחילופין כגידולין דמו, **מאי טעמא בעלי חובין נפרעין?** הרי אגן סהדי, שנתכוין המלווה להלוות לאשה על דעת שהיא עצמה תחזיר לו, ולא נתן לה על דעת שיגבה את המעות מהבעל. שהרי מה שהוא מלווה לאשה - חילופי נכסי הבעל הם, ואם כן, אם מלווה לה על דעת שיגבה מהבעל, הרי ייעשה איסור על ידו, שהרי היא תיהנה מחילופי נכסי הבעל!

אלא וודאי נתן לה על דעת שיגבה ממנה עצמה, ומדוע יכול לחזור ולגבות מהבעל!?

אלא **לאו** - **משום דחילופין לאו כגידולין דמו,** ולכן באמת מותר להלוות לה על דעת שיגבו מהבעל, כיון שסוף סוף אינה נהנית מנכסי הבעל עצמם, אלא מחילופיהן!

ודוחה הגמרא את הראיה:

אמר רבא: דילמא לכתחילה הוא דלא, כלומר, כשבא להחליף איסור בהיתר לכתחילה, אסור, והחילופין נאסרים. **ואי עבד - עבד** [ואם נעשו חליפין בדיעבד - מותר].

ולכן, כאן שבשעה שלוותה, שעדיין אינם חלופי איסור ממש, מותר לה ללוות ולאכול. ואף שאחר כך נפרעין מן הבעל, דיעבד הוא, שאז נעשו המעות חליפין למה שהיא אכלה.

אלא, תא שמע מהמשנה במסכת קידושין: **המקדש** אשה בפירות **ערלה** - **אינה מקודשת**. והטעם, משום שאסור ליהנות מפירות ערלה.

אבל אם **מכרן, וקידש** אשה **בדמיהן** - **הרי זו מקודשת**. ואם הדין הוא שחילופין כגידולים, אם כן, למה כשקידש בחילופין - הרי זו מקודשת, הרי גם החילופין אסורים בהנאה!

ודחינן: **הכא נמי, לכתחילה הוא דלא**. כלומר, לכתחילה באמת אסור ליהנות אף מן החילופין. **ואי עבד** [ואם עבר ונהנה מהם] - **עבד** [חלו מעשיו]. משום שבאמת החליפין מותרים. (14)

מתניתין:

אם אמר אדם לחבירו: **"הריני עליך חרם"**, כלומר, שיהא אסור לך ליהנות ממני, כפי שאסור ליהנות מחרם שהחרים אדם לצורך בדק הבית (1) - הדין הוא **שהמודר** [חבירו] **אסור** ליהנות ממנו.

ואם אמר אדם לחבירו: **"הרי את עלי חרם"**, כלומר, שיהא אסור לי ליהנות ממך כפי שאסור ליהנות מחרם - אזי **המודר** [זה שאמר] **אסור** ליהנות מחבירו.

ואם אמר לו: **"הריני עליך חרם, ואת עלי** [דהיינו, וגם אתה חרם עלי] " - אזי הדין הוא **ששניהם אסורין**. כלומר, כל אחד אסור בנכסיו של חבירו.

ושניהם מותרין בדבר של "עולי בבל", וכפי שתבאר המנה להלן, משום שהפקירום עולי בבל לכל ישראל.

דף מח - א

ושניהם אסורים בדבר של אותה העיר שהם דרים בה. מפני שאין לאנשי עיר אחרת חלק בדברים אלו, ויכולים בני העיר למכרם, ואם כן, הרי הם כשותפין שיכולין לאסור זה על זה.

ואיזהו דבר של עולי בבל?

כגון הר הבית, והעזרות, והבור שבאמצע הדרך, שממנו שותים עולי הרצל.

ואיזהו דבר של אותה העיר?

כגון הרחבה, והמרחץ, ובית הכנסת (2),

והתיבה שנותנים עליה ספר תורה לקרות (3),

והספרים [ספרי התורה שקורין בהם (4)].

והכותב חלקו לנשיא.

והגמרא מפרשת שכוונת המשנה היא כך: מה תקנתן כדי שיהיו מותרים להשתמש בדברים של אותה העיר - יכתבו המדירים את חלקם לנשיא, ואז יהיו המודרים מותרים. כפי ששנינו, שהמדיר את חברו, יכול לתת לאחר במתנה, ואז יהיה המודר מותר בו.

רבי יהודה אומר: אחד הכותב חלקו לנשיא, ואחד הכותב להדיוט - מועיל כדי שיהיו מותרים.

אלא, מה ההבדל בין כותב לנשיא - לכותב להדיוט?

שהכותב חלקו לנשיא, מיד כשכתב לו שטר מתנה, זכה הנשיא - **ואין צריך** אדם אחר לזכות עבורו.

ואילו הכותב להדיוט - **צריך** אדם אחר לזכות עבורו.

וחכמים אומרים: אחד זה, הנשיא, ואחד זה, ההדיוט - **צריכין לזכות**, ואין מועילה כתיבה לנשיא בלא זכיה (5).

ומפני מה נקט התנא דווקא "הכותב חלקו לנשיא"? **לא דברו בנשיא - אלא בהוה**. שאין דרך להקנות לאדם אחר, מפני שהמקנה חושש שיאסרנו אותו אדם עליו. לכן כותבין לנשיא, שאין דרכו לאסור הנאתו על הבריות.

רבי יהודה אומר: אין אנשי גליל צריכין לכתוב חלקם לנשיא, לפי שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן [עבורם].

גמרא:

ותמהינן: הכותב חלקו לנשיא - **אמאי מיתסר?**

אמר רב ששת, הכי קתני: ומה תקנתן? יכתבו חלקן לנשיא. וכפי שנתבאר במשנה.

שנינו במשנתנו: רבי יהודה אומר: אין אנשי גליל צריכין לזכות, שכבר כתבו אבותיהן על ידיהן.

תניא, רבי יהודה אומר: אנשי גליל קנטרנין היו, והיו רגילים להיות נודרין הנאה זה מזה.

עמדו אבותיהם - וכתבו חלקיהן לנשיא, כדי שתמיד יהיו מותרים.

מתניתין:

המודר הנאה מחבירו, ואין לו למודר מה שיאכל, נותנו המדיר לאחר לשום מתנה - והלה, המודר, מותר בה. מעשה היה באחד בבית חורון [שם מקום], שהיה אביו נודר [מודר] הימנו הנאה, והיה הבן משיא את בנו, ורצה שיבוא אביו לסעודה. אלא שלא היה יכול להזמין, לפי שהיה אביו מודר ממנו הנאה.

ואמר המדיר לחברו: חצר וסעודה נתונים הינן לפניך [כלומר, נתונים הם לך], אלא כדי שיבא אבא - ויאכל עמנו בסעודה.

אמר חבירו: אם שלי הם - הרי הם מוקדשין לשמים!

אמר לו: וכי נתתי לך את שלי שתקדישם לשמים? הרי נתתי לך כדי שיוכל אבי להשתתף עמי בסעודה!

אמר לו חבירו: וכי נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומתוצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו [על עצמו אמר כך]?

אמרו חכמים: כל מתנה, שאינה קנויה למקבל בצורה כזו שאם הקדישה תהא מקודשת - אינה נחשבת מתנה (6).

גמרא:

ותמהינן: וכי דרך המשנה להביא מעשה לסתור את דבריה הראשונים?

והרי בתחילת המשנה שנינו שיכול לתת לאחר לשום מתנה, ואז יהיה המודר מותר.

ואיך שונה התנא בסיפא מעשה שאף שנתן לאחר, אסור המודר?! (7)

ומבארין: משנתינו **חסורי מיחסרא, והכי קתני: ואם הוכיח סופו** [סוף דבריו] **על תחילתו**, שלא נתכוין לתת לאחר במתנה גמורה, אלא רק הערמה היא, כגון במתנת בית חורון, שאמר לבסוף "והינן לפניך אלא כדי שיבוא אבא" - **אסור**.

אבל אם לא אמר בפירוש, אף שהענין בעצמו מוכיח שלא נתכוין לתת - אלא כדי שיהנה המודר, בכל זאת הרי זו מתנה - ומותר.

ומעשה נמי בבית חורון, באחד דהוה סופו מוכיח על תחילתו, ואמרו חכמים שבכהאי גוונא - אסור.

אמר רבא: לא שנו, אלא דאמר ליה הבן לאותו אדם: **והינן לפניך אלא כדי שיבא אבא**. שלשון זה - תנאי גמור הוא, שדווקא על מנת כן נתן לו, כדי שיבוא האב ויאכל.

אבל אם אמר ליה: "שיהו לפניך שיבא אבא", אזי אין זה תנאי כלל, אלא **מדעתך**, אם תרצה, יבוא אבא ויאכל - **הוא דאמר ליה**. ובכהאי גוונא - מתנה גמורה היא, ומותר (8).

לישנא אחרינא - אמרין לה את דברי רבא כך:

אמר רבא: לא תימא שטעמא של התנא של משנתינו, דווקא משום דאמר ליה: **והינן לפניך - הוא דאסור, אבל אם אמר ליה "הן לפניך שיבא אבא ויאכל"** - **מותר**,

אלא אפילו אם אמר ליה "הן לפניך יבא אבא ויאכל", למרות שבעלמא לשון כזה אינו לשון תנאי, בכל זאת הכא **אסור**.

מאי טעמא?

משום **שסעודתו** שהכין לצורך הנישואין **מוכחת עליו**. שהרי ודאי שאין אדם מכין סעודה לנישואי בנו - ונותנה לאדם אחר! על כרחך שמה שאמר "ויבא אבא", נתכוין לתנאי גמור (9).

דף מח - ב

מעשה בהוא גברא, דהוה ליה ברא דהוה שמיט כיפי דכיתנא [שהיה לו בן, שהיה גונב אגודות של פשתן]. והיה לו עוד בן אחר שהיה מעולה.

אסרינהו האב לנכסיה עליה [על בנו].

אמרו ליה לאותו אדם: ואי הואי בר ברך צורבא מרבנן [ואם יהיה בנו של בנך זה תלמיד חכם], **מאי?** האם הוא יפסיד את הנכסים!?

אמר להון: ליקני הדין. כלומר, יקנה הבן עתה את הנכסים. **ואי הואי בר ברי צורבא מרבנן - לקנייה** אותו בן בנו. ואם לא - יקנה הבן השני את כל הנכסים (10).

מאי? מה הדין במקרה כזה?

אמרי פומבדיתאי: בכהאי גוונא, **קני** [קנה אתה] - **על מנת להקנות** לאחר **הוא.** שהרי הקנה את הנכסים לבנו הזה - רק על מנת שיקנה בן בנו את הנכסים.

וכל קני על מנת להקנות - לא קני (11).

ורב נחמן אמר: אפילו בכהאי גוונא, קני על מנת להקנות - **קני.**

וראיה לדבר: **דהא** כשקונים בקנין חליפין, ונותן הקונה למקנה **סודרא** [סודר], כדי שיקנה לו המקנה תמורת הסודר קרקע - **קני על מנת להקנות הוא,** שהרי הקנה לו את הסודר רק על מנת שיקנה לו את הקרקע, ולא לשום צורך אחר!

אמר רב אשי: ומאן לימא לן דסודרא, אי תפיס ליה המקנה - לא מיתפיס? שמא יכול המקנה לזכות בסודר לעצמו!

ועוד, **אף אם נאמר שסודרא קני על מנת להקנות הוא,** מכל מקום יש בו מעלה יתירה, שהרי **קני מן השתא,** לפני שהחזיר המקנה את הסודר לקונה, שהרי סתם קנין - מעכשיו הוא.

מה שאין כן **הלין נכסי,** נכסים אלו, של אותו אדם, **לאימת קני** [מתי יקנה אותם הבן] - רק **לכי הוי בריה צורבא מרבנן** [כשיהיה בנו צורבא מרבנן], שכיון שלא הקנה לו אלא כדי שיהיו של בנו, ודאי לא היה דעתו שיקנם עד אותה שעה. **ולכי הוה,** כשיהיה הבן צורבא מרבנן, **הדר סודרא למריה!** כלומר, כלתה כבר אותה הקנאה שהקנה לו!

אמר ליה רבא לרב נחמן: והא מתנת בית חורון, דקני על מנת להקנות הוא, ולא קא קני אותו אדם את החצר והסעודה. שאם היה קונה, היה אביו מותר, שהרי קנה אחר בינתיים!

זימנין [פעמים] **שאמר ליה רב נחמן** בתשובה לשאלתו: מה ששם לא קנה, היינו משום **דסעודתו מוכחת עליו** שהמדיר רוצה שיהנה אביו מסעודתו שלו, שודאי שאין לו עניין בכך שיהנה אביו מסעודתו של אחר!

מה שאין כן בעניינינו, שאדרבה, ניחא ליה לאותו אדם שאסר נכסיו על בנו, שיהנה בן בנו מאביו, ולא ממנו, שכך הוא סדר נחלות, ולא שתקפוץ נחלה ממנו - לבן בנו.

וזימנין אמר ליה רב נחמן: משנתנו כשיטת **רבי אליעזר הוא, דאמר: אפילו ויתור אסור במודר הנאה**. והיינו, כשם שרבי אליעזר מחמיר בנדרים משאר דיני ממונות לענין דריסת הרגל, שבשאר דיני ממונות, דריסת הרגל מותרת, ואין בזה משום גזל. ואילו לענין מודר הנאה - אסור ליכנס בחצרו. הוא הדין לענייננו, שאמנם בעלמא קני על מנת להקנות - קני, בכל זאת, משום חומרא דנדרים - אמרינן שלא קנה.

תנן, אמרו חכמים: כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת - אינה מתנה.

מה ששנה התנא "כל" - **לאיתויי מאי?** האם **לאו לאתויי הא מילתא דשדיא בכיפי**, דהיינו, המעשה של אותו בן שהוה שמיט כיפי דכיתנא, לומר שקני על מנת להקנות - לא קנה אף מעיקר הדין?!

ודחינן: **לא. לאתויי לישנא בתראה דשמעתיה דרבא** דלעיל. שאפילו אם אמר: "יבא אבא ויאכל", ולא אמר בלשון תנאי, אסור במודר הנאה, משום שסעודתו מוכחת עליו.

הדרן עלך פרק השותפין

פרק שישי - הנודר מן המבושל

כבר נתבאר לעיל, שבנדרים הולכים אחרי לשון בני אדם. כלומר, שמפרשים את הנדר לפי משמעותו המקובלת בלשון בני אדם. הפרק שלפנינו בא ללמדנו, כי מי שנדר לאסור על עצמו מאכל מסויים, מותרים לו כל המאכלים האחרים שאינם כלולים בשם אותו המאכל לפי לשון בני אדם.

דף מט - א

מתניתין:

א. **הנודר** לאסור על עצמו את כל המאכלים שהם **מן המבושל** [שהוכנו לאכילה על ידי בישול], כגון שאמר "קונם מבושל עלי".

הדין הוא, ש**מותר** הנודר, במאכלים שהוכנו לאכילה **בצלי ובשוק** [מבושל למחצה (1)], שכן לצלי ולשוק אין בני אדם קוראים "מבושל", ואין הם בכלל הנדר.

ב. **אמר** הנודר, **קונם** עלי כל מאכל הנקרא "**תבשיל**", **שאיני טועם**,

הדין הוא, שאסור הנודר **במעשה קדירה רך** [בתבשיל שיש בו רוטב].

ומותר במעשה קדירה **עבה** כגון דייסא וכדומה.

ומבואר בגמרא, שהטעם הוא, היות ודרך בני אדם שקוראים "תבשיל" רק למעשה קדירה רך, שהרגילות היא לאוכלו עם פת. אך מעשה קדירה עבה, הרגילות היא לאוכלו בלא פת.

וכמו כן **מותר** הנודר מן התבשיל, **בביצה טורמ וטא**.

ונתבאר בגמרא, שהיא ביצה ששלקו אותה אלף פעמים במים חמים ואלף פעמים במים קרים לסירוגין, עד שהיא מצטמקת כל כך, שיכול לבולעה בשלימותה, והיא גם יוצאת שלימה ממעיו [ואוכלים אותה לרפואה, שאם יש דלקת במעים, הביצה יוצאת עם ההפרשה, ולפי המראה שבה יודע הרופא איזו תרופה לתת].

והטעם שהנודר מן התבשיל מותר בזה, משום שאין רגילות לאכול אותה עם פת,

אבל, אם הביצה לא נתבשלה כל כך, אסורה היא לנודר, שהרי היא נאכלת עם הפת.

וכמו כן מותר הנודר מן התבשיל, **בדלעת הרמוצה**, מין דלעת שלעולם אינה מתבשלת יפה, ולכן גם אחרי שנתבשלה, אין היא נקראת תבשיל, הלכך, הנודר מן התבשיל, מותר בה.

[המשנה הבאה הוצגה כאן כהמשך למשנה, אך היא הובאה שוב לקמן נא א, ועיקרה היא שם, כמו שנראה מהר"ן שפירש את המשנה שם ולא כאן, ולכן הבאנו אותה רק לקמן]

גמרא:

שנינו במשנה: הנודר את עצמו מן המבושל, מותר בצלי, שאינו בכלל מבושל.

תניא בברייתא: **רבי יאשיה אוסר** את הנודר מן המבושל, בצלי.

שרבי יאשיה סובר, שגם צלי הוא בכלל מבושל.

ואף על פי שאין ראיה לדבר שהצלי הוא בכלל מבושל, אבל יש **זכר לדבר**,

שנאמר (דברי הימים ב לה) **"ויבשלו (את) הפסח באש כמשפט"**.

אם כן מצאנו לשון בישול אצל קרבן פסח, אף על פי שאינו נאכל כי אם צלי.

והטעם שאין זה ראיה גמורה שהצלי בכלל מבושל, משום שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, כמו שיתבאר בהמשך הסוגיא.

נמצא, שיש מחלוקת בין משנתנו לרבי יאשיה, האם צלי נכלל בלשון מבושל, או לא.

לימא בהא קמיפלגי [אולי נאמר שבזה חולקים] משנתנו ורבי יאשיה.

דרבי יאשיה סבר, הלך בנדרים לחומרא, גם **אחר לשון תורה**, שאם בלשון הנדר שאסר, כלול דבר נוסף לפי לשון התורה, אסור גם בזה. ולכן הנודר מן המבושל, כיון שבלשון התורה כלול בזה גם צלי, אסור גם בצלי.

ותנא דילן סבר, בנדרים הלך רק **אחר לשון בני אדם** ולא אחר לשון התורה, ובלשון בני אדם, לא כלול צלי בלשון תבשיל.

דוחה הגמרא: **לא** בזה הם חולקים.

אלא, **דכולי עלמא סוברים**, שבנדרים **הלך** רק **אחר לשון בני אדם**.

ומחלוקת רבי יאשיה ומשנתנו היא:

מר - משנתנו מדברת לפי לשון בני מקומם **כי אתריה** [כמקומם].

ומר - רבי יאשיה דיבר לפי לשון בני מקומו **כי אתריה**.

באתרא [במקום] **דתנא דילן** [של התנא דמתניתין], **לצלי קרו ליה צלי, ולמבושל קרו ליה מבושל**.

מה שאין כן **באתרא דרבי יאשיה, שאפילו לצלי קרו מבושל**.

ומקשינן: **והא** [והרי] רבי יאשיה **קרא נסיב לה** [הביא פסוק] שצלי כלול בלשון תבשיל, ומדוע הוא הביא פסוק אם הוא סובר שנדר תלוי בלשון בני אדם?1

ומתרצינן: מה שהביא רבי יאשיה פסוק זה, היינו **לאסמכתא בעלמא**, לומר, שגם בלשון התורה מצאנו לשון תבשיל אצל צלי, אבל מה שבאמת קובע בנדריים, הוא לשון בני אדם.

שנינו במשנה: **קונם תבשיל**, אסור במעשה קדירה רך, ומותר במעשה קדרה עבה:

ומקשינן: **והא מתבשיל נדר**, ואם כן מדוע יש הבדל בין מעשה קדירה רך למעשה קדירה עבה?

ומתרצינן: **אמר אביי: האי תנא**, ביאר לפי לשון בני מקומו, **שלכל מידי דמתאכל ביה ריפתא** [לכל מעשה קדירה שאוכלים אותו עם לחם] **תבשיל קרו ליה**, ולכן חלוק מעשה קדירה רך ממעשה קדירה עבה. שמעשה קדירה רך נאכל עם פת, ולכן נקרא תבשיל. מה שאין כן מעשה קדירה עבה, שאין הדרך לאוכלו עם פת, ולכן אינו נקרא תבשיל (2).

וראיה לכך, שמעשה קדירה הנאכל עם הפת נקרא תבשיל, שכך שנינו בברייתא:

והתניא: הנודר מן התבשיל, אסור בכל מיני תבשיל, ואסור בצלי ובשלוק ובמבושל, ואסור בהיטריות רכות [בדלועין קטנים] **שהחולין אוכלין בהן פיתן**.

ומוכח מכך שהברייתא נתנה טעם לאיסור דלועין קטנים, לנודר מן התבשיל, משום שנאכל עם הפת. משמע, שכל מאכל הנאכל עם הפת, קוראים אותו תבשיל.

והוינן בה: כיצד אפשר להבין את דברי הברייתא שאומרת שדלועין יפים לחולה?

איני! [אין זה מובן].

שהרי **והא רבי ירמיה חלש** [היה חולה],

על לגביה [בא אליו] **ההוא אסיא לאסיוה** [רופא מפורסם לרפאותו],

חזא קרא דמחת בביתה [ראה הרופא שמונח שם בבית דלועין],

שבקיה, ונפק [מיד עזב הרופא את החולה, ויצא מביתו].

אמר הרופא: מלאך מותא אית ליה לדין בביתה, ואנא איעול לאסאה יתיה!?! [הרי החולה מחזיק את מלאך המוות בביתו, ואם כן כיצד אוכל לבוא ולרפאותו?!]

ומוכת, שהדלועין, לא רק שאינם מועילים לחולה, אלא אף מזיקים לו. ואם כן כיצד אמרו בברייתא שהדלועין יפים לחולה?

ומתרצינן: **לא קשיא,**

א. **הא** - מה שאמרו בברייתא שהדלועין יפים לחולה, מדובר **בדלועין רכיכי** [רכים].

הא - מה שהרופא אמר על הדלועין שהם קשין לחולה, מדובר **בדלועין שהם אשוני** [קשים].

ב. **רבא בר עולא אמר** לתרץ באופן אחר:

הא - מה שהרופא אמר על הדלועין שהם קשים לחולה, מדובר **בקרא גופיה** [בבשר הדלועין עצמם].

והא - מה שבברייתא כתוב, שהדלועין יפים לחולה, מדובר **בגווייה דקרא** [בחלק הרך שבתוך הדלועין].

וכמו שמצאנו, שחלוק תוך הפרי מהפרי,

דאמר רב יהודה: לוליבא דקרא [את תוך הדלועין], חשוב מאוד לאוכלו לרפואה (3) אחרי שנתבשל **בסילקא** [עם תרדין].

ואת ה**לוליבא דכיתנא** [מה שבתוך הזרעים של הפשתן] טוב לאוכלם לרפואה **בכותחא** [עם כותח].

ודבר זה - אסור לאומרו בפני עם הארץ.

כדי שלא ילכו לשדות אחרים, וישחיתו את הפשתן ואת הדלועין לשם כך (4).

ג. **רבא אמר** ליישב את הברייתא האומרת שדלועין יפים לחולה:

אכן, הדלועין קשים לחולה, בין הרכין ובין הקשין שבהם.

ומה שאמרו בברייתא שהחולים אוכלים בהם פיתן, אין הכוונה לחולים ממש.

אלא, **מאן חולין - רבנן!** שאפילו כשהם בריאים, הם תשושי כח, מפני שהתורה מתשת את כחם.

ורק להם הדלועין מועילים. אבל לחולים ממש, הדלועים מזיקים.

ורבא **לטעמיה** שסובר שרבנן נקראים חולים.

דף מט - ב

דאמר רבא: **כמאן מצלינן על קצירי ועל מריעי** [כמו מי אנחנו סוברים, שאנחנו מתפללים בכל יום, ולא רק בראש השנה, על האנשים החולים (בברכת "רפאינו"), שהם קצירי, ועל רבנן ("ועל פליטת סופריהם"), שהם מריעי]?

[**כמאן, כרבי יוסי**] שסובר במסכת ראש השנה (טז א) שאדם נדון בכל יום.

אבל לרבנן, אין טעם להתפלל כל יום על החולים ועל רבנן, כיון שהם סוברים שאדם נדון בראש השנה, ואחרי שכבר נגמר דינם, אין התפילה מועילה להם.

ומדאמר רבא, קצירי ומריעי, וכינה את רבנן מריעי, שהוא תרגומו של חולה (5).

שמע מינה שרבא סובר שרבנן נקראים חולים.

קצירי - היינו החולים המוטלים על ערשותיהם. ונקראו קצירי, לפי שהם **קצירי ממש**, שנפשם קצרה מחמת חוליים.

מריעי - היינו **רבנן** שהם חלולים ותשושי כח, שאכילתם ושינתם מעוטה, ועמלם מרובה.

שנינו במשנה: קונם תבשיל וכו' **ומותר בעבה**:

ומבארת הגמרא: **מתניתין**, משנתנו המתירה לנודר מן התבשיל לאכול מעשה קדירה עבה, היא משום שמנהגם היה שלא לאכול עמו את הפת, **ודלא כמנהג בבלי**.

דאמר רבי זירא: בבלי, טפשאי הם, משום **דאכלי לחמא בלחמא**. שהם אוכלים מעשה קדירה עבה, שהוא כמו לחם, יחד עם לחם.

ולפי זה, בבלי שנודר מן התבשיל, אסור במעשה קדירה עבה, כיון שדרכם של הבבליים לאוכלו עם הפת, נקרא תבשיל.

רב חסדא היה מבני בבל שהיו אוכלים פת בדייסא.

ולכן **אמר רב חסדא: דמשאיל** [יש לשאול] **להון, להלין נקדני דהוצל** (6) [את אותם אנשים מהוצל, שמדקדקים באכילתם] -

הדין דייסא [מאכל זה של חיטים מבושלים], **היכין מעלי למיכלה** [כיצד עדיף לאוכלו]?

האם עדיף לאכול דייסא **דחיטי**, ביחד עם **לחמא דחיטי**. ודייסא **דשערי בלחמא דשערי**. או **דלמא**, להיפך, עדיף לאכול דייסא **דחיטי** ביחד עם **לחם דשערי**, ודייסא **דשערי** ביחד עם **לחם דחיטי**.

רבא, אכליה [היה אוכל] את פיתו **ביחד עם חסיסי** [קמח של קליות (שעורים קלופים שלא הביאו שליש ויבשו אותם בתנור)]

רבה בר רב הונא **אשכחיה לרב הונא** [רבה בר רב הונא מצא את רב הונא] **דקאכיל דייסא באצבעתיה** [שהיה אוכל דייסא עם אצבעותיו].

אמר ליה: אמאי קאכיל מר בידיה [מדוע אוכל מר עם ידיו ולא עם כלי]?

אמר ליה: הכי אמר רב, דייסא באצבעתא בסיס [הדייסא משובחת יותר כשאוכלים אותה עם האצבע]. **וכל דכן בתרתין וכל דכן בתלת** [וכל שכן שהיא משובחת יותר, אם אוכלה על ידי שתיים ושלוש אצבעות].

אמר ליה רב לחייא בריה [בנו], **וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה** [בנו]:

אם **מזמנים לך** [אותך] **למיכל דייסא**, לך **עד פרסה** כדי לאוכלו.

ואם **מזמנים אותך למיכל בישרא דתורא** [בשר בקר], לך **עד תלתא פרסין** [שלוש פרסות] כדי לאוכלו (7).

אמר ליה רב לחייא בריה, וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה, כל מידעם
[כל דבר שהכנסת לפיך] **לא תפלוט קמיה רבך** [לא תרוק אותו החוצה לפני רבך] מפני
כבודו, לפי שהיורק בפני רבו, חייב מיתה.

לבר מן [חוץ] **מקרא** [דלועין] **ודייסא, שהן קשין לגוף, ודומין לפתילתא של אבר**
[לגוש של עופרת] שאינו מתעכל בגוף, ויש בהם משום סכנת נפשות.

ולכן יש לירוק אותם החוצה, אפילו בפני רבו,

ואפילו קמי [בפני] **שבור מלכא** (8), יש **לפלוט** אותם מהפה, מחמת הסכנה.

רבי יוסי ורבי יהודה אכלו דייסא ביחד בקערה אחת, **חד אכיל דייסא**
באצבעתיה, וחד אכיל בהוצא [בקליפת עץ].

אמר ליה, אותו דאכיל [שהיה אוכל] **בהוצא, לאותו דאכיל** [שהיה אוכל]
באצבעתיה: עד מתי אתה מאכילני צואתך שתחת הציפורניים?!

אמר ליה, אותו דאכיל באצבעתיה, לאותו דאכיל בהוצא: עד מתי אתה
מאכילני רוקך?!

שאין הדרך לקנח את ההוצא מהרוק קודם שמחזירו לקערה.

[מה שאין כן באצבע, שהיה מקנח אותו מן הרוק קודם שמחזירה לקערה] **רבי יהודה**
ורבי שמעון, אייתו לקמייהו [הביאו לפניהם] **בלוספיין** [מין תאנים שקשים
לעיכול].

רבי יהודה אכל, רבי שמעון לא אכל.

אמר ליה רבי יהודה לרבי שמעון: מאי טעמא לא אכיל מר?

אמר ליה רבי שמעון, תאנים אלו אין יוצאין מבני מעים כל עיקר.

אמר ליה רבי יהודה, אם כך כל שכן שנאכלם ונסמוך עליהן שלא נצטרך לאכול
מאכל אחר **למחר, שמתוך שאינם מתעכלים, הם מתעכבים במעיים, וכל זמן שהם**
עומדים שם, הם זנים את הגוף (9).

רבי יהודה הוה יתיב [היה יושב] **קמיה ד** [לפני] **רבי טרפון,**

אמר ליה רבי טרפון: היום פניך צהובין, שהיה נראה מדושן.

אמר ליה רבי יהודה: הטעם שהיום פני צהובין, משום שאמש [אתמול] יצאו עבדיך לשדה, והביאו לנו תרדין, ואכלנום בלא מלח. ואם אכלנום במלח, כל שכן שהיו פנינו צהובין.

אמרה ההיא מטרוניתא [אשה רומית חשובה] **לרבי יהודה: מורה ורוי** [אתה בעל הוראה, ואתה משתכר]? כי מתוך שהיו פניו צהובין, היתה סבורה שהשתכר.

אמר לה רבי יהודה: הימנותא בידא דההיא איתתא [אמונתי בידך], **אי טעימנא** [שאיני טועם כל השנה יין] **אלא** רק בקידושא **ואבדלתא**, (10) **וארבעה כסי דפסחא** [וארבע כוסות של ליל הסדר]. **וחוגרני צידעי** [וקושר אני את צדעי פדחתי] **מן הפסח עד העצרת** מחמת מיחוש הראש שיש לי מאותו יין שאני שותה בליל הסדר. (11)

אלא, הטעם שפני צהובין, משום **"חכמת אדם תאיר פניו"**. (קהלת ח).

אמר ליה ההוא צדוקי לרבי יהודה: פניך הצהובין דומין אי [או] **כמלוי רבית אי** [או] **כמגדלי חזירין**, כי מתוך שמרויחין הרבה פניהם צהובין.

אמר ליה רבי יהודה: אין פני צהובין מחמת זה, שהרי **ביהודאי** [ליהודים] **תרוייהו** [גם לגדל חזירים וגם להלוות בריבית] **אסירן**.

אלא הטעם שפני צהובין, משום **שעשרים וארבעה בית הכסא אית** [יש] **לי מן ביתא עד בי מדרשא, וכל שעה ושעה אני נכנס לכל אחד ואחד.**

רבי יהודה, כד אזיל לבי מדרשא [כשהיה הולך לבית המדרש], **שקיל גולפא על כתפיה** [היה נושא אתו קנקן על כתיפו] כדי שיהיה לו על מה לשבת בבית המדרש.

אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה. שמחמת מלאכה זו של נשיאת הקנקן לבית המדרש, היה יכול לשבת עליו, ולא היה צריך לשבת על גבי הקרקע.

רבי שמעון שקיל צנא [לקח צנצנת] **על כתפיה** לבית המדרש. **אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה** שלא יצטרך לשבת על גבי הקרקע בבית המדרש.

דביתהו [אשתו] **דרבי יהודה, נפקת נקטת עמרא** [יצאה מביתה והביאה צמר], **עבדה גלימא דהוטבי** [עשתה מהצמר גלימה חשובה].

כד נפקת לשוקא [כאשר היתה היא יוצאת לשוק] **מיכסיא ביה** [היתה מתלבשת בו].

וכד נפיק [וכאשר היה יוצא] **רבי יהודה לצלויי** [להתפלל] **הוה מיכסי ומצלי** [היה מתלבש בו ומתפלל].

וכד מיכסי ביה [וכשהיה רבי יהודה מתלבש בו], **הוה מברך, ברוך שעטני מעיל,** משום שהיתה הגלימה חשובה אצלו (12) כמו מעיל העשוי ממשי (שנקרא מעיל, על שם עילויו משאר בגדים (13)).

זימנא חדא [פעם אחת] **גזר רבן שמעון בן גמליאל תעניתא** [תענית ציבור].

ודרכם היה להתאסף בכל תענית למקום הנשיא.

רבי יהודה לא אתא [לא בא] **לבי תעניתא.**

אמרין ליה [אמרו לו] לרבן שמעון בן גמליאל, שהסיבה שרבי יהודה לא בא, משום **דלא אית ליה כסויא** [שאין לו בגד להתכסות בו (14)].

שדר ליה [שלח לו] רבן שמעון בן גמליאל **גלימא** כדי שיהיה לו מה ללבוש, **ולא קביל.**

דף נ - א

דלי ציפתא [הגביה רבי יהודה את המחצלת שהיה יושב עליה (1)] לעיני השליח שהביא לו את הגלימא, **ואמר ליה לשלוחא: חזי מאי איכא** [ראה כמה עושר יש לי]! שנעשה לו נס ונתמלא כל אותו מקום בזהובים.

מיהו, אמר רבי יהודה, **לא ניחא לי דאיתהני בהדין עלמא** [איני רוצה ליהנות ולקבל את שכרי בעולם הזה].

רבי עקיבא היה רועה צאן בבית אחד מעשירי ירושלים, שהיה מכונה "כלבא שבוע" (על שם, שכל מי שהיה נכנס אליו רעב ככלב, היה יוצא שבע).

איתקדשת ליה [נתקדשה לו] **ברתיה** [בתו] **דכלבא שבוע** בצנעא, כיון שראתה את רבי עקיבא שהיה צנוע וטוב, וגם הסכים ללכת ללמוד תורה.

כאשר **שמע כלבא שבוע** שבתו התקדשה לרבי עקיבא, הוציאה מביתו, **ואדרה הנאה מכל נכסיה** [והדיר אותה הנאה מכל נכסיו].

אזלא, ואיתנסיבה ליה בסיתוא [הלכה ונישאה לו לרבי עקיבא בימות החורף],
הוה גנו בי תיבנא [והיו ישנים בין התבן], שלא היו להם כרים וכסתות.

הוה קא מנקיט ליה תיבנא מן מזייה [היה רבי עקיבא מלקט את התבן מבין
שערותיה].

אמר לה, אי הואי לי [אם יהיה לי אפשרות, שאתעשר] **רמינא ליך**, אעשה לך
תכשיט הקרוי "ירושלים דדהבא". תכשיט של זהב שהעיר ירושלים מצויירת בה.

אתא אליהו [נגלה אליהם אליהו] כדי לנחם אותם ולהראות להם שיש עניים יותר
מהם. **אידימי להון כאנשא** [ונדמה להם כאיש], **וקא קרי אבנא** [וקרא בפתח ביתם].

אמר להו לרבי עקיבא ואשתו: הבו לי פורתא דתיבנא [הביאו לי קצת תבן], **דילדת
אתתי** [שאשתי ילדה] **ולית לי מידעם לאגונה** [ואין לי שום תבן להשכיב עליו אותה
או את התינוק].

אמר לה רבי עקיבא לאנתתיה, לאשתו: **חזי** [ראי] **גברא** [יש כאן אדם], **דאפילו
תיבנא לא אית ליה** [שאפילו תבן אין לו].

אמרה ליה אשתו: זיל, הוי בי רב [לך ללמוד תורה]! **אזל תרתי סרי שנין** [הלך
ללמוד תורה למשך שנים עשרה שנים] **קמי** [אצל] **דרבי אליעזר ורבי יהושע**.

למישלם תרתי סרי שנין [לאחר שהשלים את שנים עשרה השנים שלמד], **קא
אתא לביתיה** [חזר לביתו] עם שנים עשר אלף תלמידים.

אך קודם שנכנס לביתו, **שמע מן אחורי ביתיה, דקאמר לה חד רשע לדביתהו**
[לאשתו]:

שפיר עביד ליך אבוך [טוב עשה אביך שהדיר אותך מנכסיו], משני טעמים: **חדא,**
דלא דמי ליך [רבי עקיבא אינו דומה לך, ואינו מתאים לך], שאינו ממשפחה חשובה
כמותך]. **ועוד**, [שבקך] **ארמלות חיות כולהון שנין** [השאיר אותך לבדך כמו אלמנה
חיה, והלך ללמוד לכל כך הרבה שנים בלי להתראות עמך].

אמרה ליה אשתו לאותו רשע: אי צאית לדילי [אם רבי עקיבא בעלי היה שומע
בקולי] הייתי מעוניינת **שליהוי תרתי סרי שנין אחרנייתא** [ישאר ללמוד תורה
שנים עשרה שנה נוספות]!

שמע רבי עקיבא את דבריה מאחורי הבית, **ואמר: הואיל ויהבת לי רשותא** [הואיל ואשתי נתנה לי רשות], **איהדר לאחורי** [אחזור לאחורי] לבית המדרש ואמשיך ללמוד.

הדר, אזל [חזר לבית המדרש] בלא להתראות לאשתו (2), **הוה תרתני סרי שני אחרנייתא** [והיה שם שנים עשרה שנה נוספות].

אתא [בא לביתו] אחרי עשרים וארבע שנים, כשהוא מלווה **בעשרין וארבעה אלפין זוגי תלמידי**.

נפוק כולי עלמא לאפיה [יצאו כל בני העיר לקבל את פניו], **ואף היא** [וגם היא, אשתו] **קמת למיפק לאפיה** [יצאה לקבל את פניו].

אמר לה ההוא רשיעא לאשתו של רבי עקיבא, **ואת, להיכא** [כיצד את הולכת לקבל את פניו עם כאלו בגדים]?! שלא היו לה בגדים ראויים.

אמרה ליה, "יודע צדיק נפש בהמתו" (משלי יב) יודע הוא זה שנצטערת בשבילו.

אתת לאיתחזויי ליה [הלכה אשתו להתראות לפניו], נפלה על פניה ונישקה את רגליו של רבי עקיבא.

קא מדחן לה רבנן [דחפו אותה משם התלמידים ששימשו את רבי עקיבא].

אמר להון רבי עקיבא לתלמידיו: הניחו לה, כי לימוד התורה **שלי** ולימוד התורה **שלכם** - **שלה** [בזכותה] **הוא!** שהיא נתנה לי את העצה ללכת ללמוד תורה, ובזכותה זכיתי ללמוד וללמד.

באותה שעה התחרט כלבא שבוע על נדרו, מבלי שידע שרבי עקיבא הוא חתנו שחזר לעיר.

שמע כלבא שבוע שגדול בתורה הגיע לעיר, ואמר, אלך אליו, אולי הוא יוכל להפר לי את נדרי שהדרתי את בתי מנכסי, ולא ידע שאותו גדול הוא חתנו.

אתא, [בא] לרבי עקיבא **ואיתשיל על נידריה** [וביקש להתיר את נדרו].

אמר לו רבי עקיבא לחמיו: (כדי למצוא פתח לנדרו (3)) לו היית יודע שחתנך יהיה אדם גדול, האם היית נודר?

אמר לו כלבא שבוע לרבי עקיבא: אפילו על דעת שידע חתני פרק אחד, ואפילו הלכה אחת, לא הייתי מדירה לבתי.

אמר לו רבי עקיבא: אני הוא חתנך!

ואשתריי (4) [והתיר לו את נדרו], **ואשתרי** [והנדר הותר].

נפל כלבא שבוע על פניו, ונישק את רגלי רבי עקיבא, ונתן לו את חצי רכושו.

מן שית מילי איעתר [מששה דברים נתעשר] **רבי עקיבא** (5).

א. **מן כלבא שבוע** - שנתן לו את חצי רכושו.

ב. **מן אילא דספינתא - דכל ספינתא עבדין ליה מין עינא** [שבכל ספינה היו עושים בה דמות של איל מעץ] לשם ניחוש, ולסימן שתהא הספינה קלה בהליכתה כאיל. והיו ממלאים את האיל עם דינרי זהב.

זימנא חדא [פעם אחת] **אנשיוה** [שכחו אנשי הספינה, את אותו איל] **על כיף ימא** [על שפת הים] (6) **אתא הוא** [בא רבי עקיבא] **אשכחיה** [מצאו] ולקחו.

ג. **ומן גוואא** [מתיבה (7)] - **דזימנא חדא** [שפעם אחת] **יהיב ארבעה זוזי לספונאי** [נתן רבי עקיבא ליורדי הים, ארבעה זוזים], **אמר להו רבי עקיבא** : **אייתי לי מדעם** [הביאו לי בשכר זוזים אלו איזו מציאה שתמצאו],

ולא אשכחו אלא גוואא על כיף ימא [ולא מצאו אלא רק תיבה שהיתה מונחת על חוף הים]. **אתיוה ליה** [הביאו לו לרבי עקיבא את אותה תיבה].

אמרו ליה לרבי עקיבא, **עביד מרנא עליה** [ימתין אדוננו עליו עד שנביא לך דבר נוסף], שאינו שוה כל כך, דבר זה שהבאנו לך.

פתח רבי עקיבא את התיבה **אישתכח דהוה מלי דינרי** [ונמצאה מלאה דינרים].

ומבאר הגמרא כיצד הגיעה התיבה עם הדינרים לחוף הים :

דזימנא חדא [שפעם אחת] **טבעת ספינתא, וכולי עיסקא הוה מחית בהווא** **גוואא** [וכל הממון של אותה ספינה היה מונח באותה תיבה שהיתה עשויה להצניע בתוכה את ממון אנשי הספינה].

ואישתכח בהווא זימנא [ואותה תיבה נמצאה באותה העת] שטבעה על ידי אותם ספונאי, והיתה אותה תיבה **דמן דסרוקיתא** [של ישמעאלים] (8).

ד. **ומן מטרוניתא** [רומית] - שפעם אחת הוצרכו רבי עקיבא ותלמידיו למעות, והלכו אצל מטרוניתא אחת כדי ללוות ממנה, אמרה אותה מטרוניתא לרבי עקיבא, הריני

מלווה לך, ותהיה אתה הלווה, והקב"ה והים יהיו ערבים על ההלוואה, קבע לה רבי עקיבא זמן פרעון, וכשהגיע זמן הפרעון, חלה רבי עקיבא ולא יכל להביא את הממון.

הלכה אותה מטרוניתא על שפת הים ואמרה, רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שרבי עקיבא חולה ולכן לא היה בידו לפרוע את חובו, ראה שאתה ערב בדבר.

מיד באותו זמן נשטתה בתו של הקיסר, ונטלה ארגז מלא באבנים טובות ודינרי זהב, וזרקה לתוך הים, והים הביאו לאותו מקום שעמדה שם אותה מטרוניתא, מיד נטלה את הארגז והלכה לה.

לימים, נתרפא רבי עקיבא ובא לו אצל אותה מטרוניתא, ומעותיו בידו לפרעון חובו. אמרה לו, כבר הלכתי אצל הערב והוא פרע לי את כל החוב, והנה העודף שנתן לי יותר מסכום ההלוואה.

ומאותו ממון שהחזירה לו אותה מטרוניתא, נתעשר רבי עקיבא.

דף נ - ב

ה. **ומן אשתו של טורנוסרופוס** - שטורנוסרופוס הרשע היה מקשה לרבי עקיבא על הפסוקים שבתורה, ורבי עקיבא היה מנצחו ומביישו בפני הקיסר ומקנטרו בדברים.

פעם אחת בא טורנוסרופוס לביתו סר וזועף.

שאלה אותו אשתו, מפני מה פניך זועפים? אמר לה, מפני שרבי עקיבא מקנטר אותי בכל יום בדברים.

אמרה לו, אלוהיהם של אלו שונא זימה הוא. תן לי רשות ואכשיל את רבי עקיבא בדבר עבירה.

נתן לה טורנוסרופוס הרשע רשות. נתקשטה והלכה לה אצל רבי עקיבא.

כשראה אותה רבי עקיבא, רקק ושחק ובכה.

אמרה לו, מה אלו שלושת הדברים שעשית.

אמר לה, שני דברים שעשיתי אפרש, אבל את הדבר השלישי לא אפרש. רקקתי - על שבאת מטיפה סרוחה. ובכיתי - על אותו יופי שעתיד להתבלות ולהרקב באדמה.

והטעם שהוא שחק - לפי שראה ברוח הקודש שעתידה להתגייר ולהנשא לו, ולא רצה להודיעה.

אמרה לו, כלום יש לי אפשרות לחזור בתשובה?

אמר לה, כן.

הלכה ונתגיירה ונשאת לו לרבי עקיבא, והכניסה לו ממון הרבה.

ו. **ומן קטיעא בר שלום** - שנידון למיתה על שהתווכח עם הקיסר לטובת היהודים, וצוה במיתתו לתת את כל נכסיו לרבי עקיבא ותלמידיו.

רב גמדא יהיב [נתן] **ד' זוזי לספונאי** [ליורדי הים] **לאתויי בהון מידעם** [כדי שיביאו לו תמורתם איזו מציאה].

לא אשכחו [לא מצאו שום מציאה], ובמקום מציאה **אתיוה ליה בהון** [קנו לו בכסף] **קופא** [קוף]. **אישתמיט** [הקוף ברח להם], **על לחרתא** [ונכנס לתוך חור אחד שהיה באדמה]. **חפרו בתריה** [אחריו], **אשכחוה דרביע על מרגלייתא** [ומצאו אותו שרובץ על מרגליות].

אייתינן ליה כולהון [הביאו לרב גמדא את כל המרגליות].

ואף על פי שמן הדין לא היו צריכים לתת לו את המרגליות, מכל מקום הם נתנו לו לפנים משורת הדין, כיון שעל ידי גלגולו של הקוף נתגלה המטמון.

אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, שהיה עורו בצבע שחור:

כיצד זה שתורה מפוארה נמצאת בכלי מכוער?

אמר לה [ענה לה רבי יהושע]: **למדי דבר זה מבית אבן!**

במה מניחין את היין בבית אבן?

אמרה ליה, במאני דפחרא [בכדי חרס].

אמר לה, כולי עלמא מניחים את היין בכדי פחרא [חרס], **ואתון** [ואתם גם כן] משתמשים **במאני דפחרא**? אין זה מתאים לקיסר להשתמש בכלים כה פשוטים ולא יפים. אלא **אתון אחיתון במאני דכספא ודהבא** [אתם צריכים להניח את היין בכדים של כסף וזהב].

אזלת [הלכה בת הקיסר] **ורמת** [ושמה] את **החמרא** [היין] **במאני דכספא ודהבא** [בכדי כסף וזהב], **והיין סרי** [החמיץ]

אמר לה רבי יהושע: אף אורייתא כן [אף התורה היא כמו יין], שהיא משתבחת רק באדם שהוא כמו כלי חרס ואינו יפה כמו כלי כסף וזהב.

הקשתה לו בת הקיסר: **והאיכא שפירין וגמירין** [והרי יש אנשים יפים שהם גדולים בתורה]?

אמר לה: אי הוו סנו [אם הם היו מכוערים], **הוו גמירין טפי** [היו גדולים יותר בתורה].

ההיא דאתיא [אשה אחת באה] **לקמיה** [לפני] **דרב יהודה מנהרדעא לדינא,**
ואיתחייבת מן דינא [ויצאה חייבת מן הדין].

אמרה ליה האשה לרב יהודה שדן אותה: **שמואל רבך הכי דנן** [כך היה דן שמואל רבך]!

אמר לה רב יהודה, ידעת ליה? [וכי את מכירה את שמואל, שאת יודעת איך היה דן]!?

אמרה ליה, אין [כן] **אני מכירה את שמואל, הוא גוצא** [נמוך] **ורבה כריסיה** [וכרסו גדולה], **אוכס** [והוא שחוס] **ורבה שיניה** [עם הרבה שיניים].

אמר לה: וכי בשביל **לבזוייה קאתית** [לבזותו באת], **תיהוי ההיא אתתא בשמתא** [תהיה אותה אשה בנידוי על כך שבזתה גדול בתורה]!

פקעה, ומתה.

שנינו במשנה: הנודר מן התבשיל **ומותר בביצה טורמיטא:**

מאי ביצה טורמיטא?

אמר שמואל: עבדא דעביד לה [עבד שיודע לתקן ולעשות כראוי ביצה טורמיטא] **שוי אלפא דינרי.**

וכיצד מכינים ביצה טורמיטא, **דמעיל לה** [שמכניסים ביצה] **אלפא זימני במיא חמימי ואלפא זימני במיא קרירי** [אלף פעמים במים חמים ואלף פעמים במים קרים] לסירוגין, **עד דמתזוטרא כי היכי דבלעיתה** [עד שמצטמקת עד כדי כך שיכול לבולעה בשלמותה],

וביצה זו מיועדת לחולים.

ואם אית כּיבא [שאם יש חולה שיש לו פצע במעיים], כשבולע את הביצה בשלמותה, **סריך עלה** [חלק מההפרשה של הפצע נאחזת בביצה]. **וכד נפקא ואתיא** [וכאשר היא יוצאת מן הגוף], **ידע אסיא מאי סמא מתבעי ליה** [יודע הרופא לפי המראה שעל הביצה, איזה סם צריך], **ובמאי מתסי** [ובמה יתרפא החולי].

שמואל הוה בדיק נפשיה [היה בודק את עצמו] **בקולחא** [בביצה טורמיטא (9)], והיתה הביצה מפשפשת בכל מעיו והיה מתחלש ומתעלף, **עד דמסתרין אינשי ביתיה עליה שעריהון** [שבני ביתו היו מורטים את שערות ראשם (10) עליו, מרוב צער ודאגה].

תנן התם במסכת מעשרות (ב ח): פועל שהיה עושה מלאכה אצל בעל הבית, יכול לאכול מהפירות שהוא מלקט עבור בעל הבית, שנאמר: "כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן" (דברים כג כה). בפועל הכתוב מדבר. ומבואר במסכת בבא מציעא, שמותר לו לאכול רק מאותו המין שהוא מלקט עבור בעל הבית.

ולכן הדין, שאם הפועל **היה עושה** מלאכה במין תאנים הנקראים **כלופסין**, **לא יאכל במין אחר של תאנים** משובחות יותר, הנקראות **בנות שבע**.

וכן להיפך, אם היה עושה מלאכה **בבנות שבע**, **לא יאכל בכלופסין**.

והחידוש בזה, שאף על פי שגם כלופסין וגם בנות שבע הם ממין התאנים, בכל זאת נחשבות הן לשני מינים, ואסור לפועל לאכול אלא רק מאותו מין ממש שעושה בו.

מאי כלופסין? מינא דתאיני, דעבדין מנהון [מין תאינה שעושים ממנה] תבשיל הנקרא **לפדי**.

ההוא גברא דיהב עבדא לחבריה [אדם אחד מסר את עבדו לחברו], **לאגמוריה אלפא מיני לפדי** [כדי שחברו ילמד את עבדו לעשות אלף סוגי לפדי].

לבסוף **אגמריה תמני מאה** [חברו לימד את העבד לעשות רק שמונה מאות סוגי לפדי].

אזמניה לדינא [הזמין האדון את חברו לדין על כך שלא לימד את עבדו את כל אלף הסוגים שסיכם איתו] **לקמיה דרבי**.

והיה רבי תמה על שהיו בקיאין כל כך במיני תענוג.

אמר רבי: אבותינו אמרו "נשינו טובה". וכמו שנאמר במגילת איכה (פרק ג) "נשיתי טובה". אבל **אנו, אפילו בעינינו לא ראינו טובה מעולם**, שאין אנו יודעים כל כך לתקן מיני מאכלים.

רבי, שהיה עשיר גדול, **עבד ליה הלולא לרבי שמעון ברבי** [עשה חתונה לבנו רבי שמעון].

כתב על בית גננא [כתב להתחייב עבור "בית הנישואין"], סכום של **עשרין וארבעה אלפין ריבואין דינרין**, **נפקו יוצאו על בית גננא דין** [להוצאות בית הנישואין].

ולא אזמניה רבי לבר קפרא לחתונה, משום שבר קפרא היה איש בדחן, ורבי היה מתיירא שמא יעשה שום דבר שישחוק. (11)

אמר ליה בר קפרא לרבי על כך שלא הזמינו: **אם לעוברי רצונו** משפיע הקב"ה טובה כל כך. **לעושי רצונו, על אחת כמה וכמה** שהקב"ה ישפיע טובה.

לבסוף **אזמניה** רבי.

התחיל בר קפרא לספר בשבחו בשביל שהזמינו, **ואמר**: אם **לעושי רצונו יש בעולם הזה כל כך הרבה טובה**, אם כן, **לעולם הבא, על אחת כמה וכמה**. (12)

יומא דמחייך ביה רבי [יום שהיה רבי שוחק], **אתיא פורענותא לעלמא** [היה בא פורענות לעולם], לפי שהיה רבי ראש גולת ישראל, והיה לו להצטער על חורבן בית המקדש ועל הגלות. ומתוך שהיה עשיר גדול, כשהיה שוחק היה נראה כאילו אינו חושש ואינו מצטער על הדבר. (13)

אמר ליה רבי לבר קפרא: לא תבדיחן [אנא אל תבדח אותי], **ויהיבנא לך ארבעין גריוו חיטי** [אתן לך ארבעה מידות של חיטים] עבור זה שלא תבדחני.

דף נא - א

אמר ליה בר קפרא: ליחזי מר [יראה רבי] **דכל גריוא דבעינא שקילנא** [שאוכל לקבל את החיטים באיזה מידה שארצה].

שקל [לקח] בר קפרא, **דיקולא רבה** [סל גדול], **חפייה כופרא** [טח אותו בזפת] כדי שלא יצאו החטים מתוך נקבי הסל, **וסחפיה על רישיה** [והפכו על ראשו] כדי שרבי לא יכירו. (1)

ואזל [ובא] אצל רבי, **ואמר ליה: ליכיל לי מר ארבעין גריוו חיטי דרשינא בך** [שרבי ימדוד לי בסל זה את ארבעת מידות החיטים שרבי חייב לי].

אחוך [חייך] רבי!

אמר ליה רבי לבר קפרא: לאו אזהרתך דלא תבדחן? [וכי לא הזהרתי אותך שלא לבדח אותי?]

אמר ליה בר קפרא: חיטי דרשינא קא נסיבנא [באתי רק בשביל לקחת את החיטים שהתחייבת לי].

בערב חתונת רבי שמעון בנו של רבי, **אמר לה בר קפרא לברתיה** [לבתו] **דרבי** שהיתה נשואה לבן אלעשה: **למחר שתינא חמרא** [למחר (בחתונת רבי שמעון ברבי) אשתה יין] **בריקודא דאבוך** [בשעה שאביך ירקוד לפני] **ובקירקני דאמך** [ותהא אמך מקרקרת ומזמרת].

בן אלעשה חתניה דרבי הוה, ועשיר גדול הוה, אזמניה לבי הילולא דרבי שמעון ברבי [הוא היה בין המוזמנים לחתונת רבי שמעון ברבי].

בשעת החתונה, **אמר ליה בר קפרא לרבי: מאי** [מה המשמעות של המילה] **"תועבה"** [ויקרא כ] גבי משכב זכור.

כל פירוש דאמר ליה רבי דהכין הוא [שזה המשמעות של] **"תועבה"**, **פרכה בר קפרא.**

אמר ליה רבי לבר קפרא: תפרשיה אתה את המשמעות של "תועבה"!

אמר ליה בר קפרא: תיתי דביתכי תירמי לי נטלא [תבוא אשתך ותמזוג לי כוס יין, ואז אומר לך את פירוש הענין].

אתת, רמיא ליה [באה אשתו של רבי, ומזגה לו].

אמר ליה בר קפרא לרבי: קום רקוד לי, לפני, כדי **דאימר לך** [שאומר לך] את משמעות המילה "תועבה" -

הכי אמר רחמנא "תועבה" - תועה אתה בה, שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר.

לכסא אחרינא [כששתה בר קפרא כוס נוסף] של יין, **אמר ליה בר קפרא לרבי: מאי** **"תבל"** [ויקרא יח] שכתוב גבי אשה הנרבעת לבהמה?

אמר ליה רבי כי עניינא קדמאה. [דהיינו, כמו שהיה בענין הקודם], שכל פירוש שאמר לו רבי, פרך אותו בר קפרא, עד שביקש רבי מבר קפרא שיפרשו.

אמר ליה בר קפרא, עיביד לי [תעשה לי] כמו מקודם, שאשתך תמזוג לי כוס, ורבי ירקוד לפני, כדי **דאומר לך** את המשמעות של "תבלי".

עבד [עשה] רבי כמו שאמר לו בר קפרא.

אמר ליה בר קפרא, "תבלי" הוא - וכי תבלין יש בה בביאת בהמה? **מי שניא הדא ביאה מן כולהון ביאות** [מה טעם יש בזה שהיא הולכת אצל הבהמה ומניחה את בן מינה]?

אמר ליה רבי לבר קפרא: ומאי [מה המשמעות של המילה] **"זימה"** (ויקרא יח)?

אמר ליה בר קפרא, עיביד כי עניינא קדמאה שתבוא אשתך ותמזוג לי כוס יין, ורבי ירקוד לפני.

עבד [עשה] כן רבי, **ואמר ליה בר קפרא, זימה פירושה: זו - מה היא?** לשון ספק, שאין ידוע ממי היא מתעברת. (2)

ולפי שהיה בן אלעשה עשיר, **לא יכיל** [לא היה יכול] **בן אלעשה למיסבל** [לסבול] ולראות את הזלזול ברבי, חמיו.

קם בן אלעשה, **ונפק** [ויצא] **הוא ואינתתיה** [ואשתו - בתו של רבי] **מתמן** [משם].

מאי בן אלעשה, מנין שהיה עשיר? **דתניא: לא לחנם פיזר בן אלעשה את מעותיו**, היה נותן ממון הרבה לספר שיספר אותו כתגלחת של כהן גדול, **אלא** כדי **להראות בהן את היופי של התספורת של הכהן גדול.**

דכתיב לגבי תספורת של כהן גדול **"כסום יכסמו את ראשיהם"** (יחזקאל מד).

תנא בבבוייתא, תספורת של בן אלעשה היה **כעין לולינית.**

מאי לולינית?

אמר רבי יהודה, תספרתא יחידתא נאה שאין כמותה.

היכי דמי כיצד נראית אותה תספורת?

אמר רבא: ראשו של שיער זה בצד עיקרו של שיער זה. שלא היה עולה אחד מן השערות על חברו. **והיינו תספורת של כהן גדול:**

שנינו במשנה: הנודר מן התבשיל מותר **בדלעת הרמוצה:**

מאי דלעת הרמוצה?

אמר שמואל: קרא [דלעת] קרקוזאי [ממקום שנקרא קרקוז], שדלעת זו לעולם אינה מתבשלת יפה, ולכן אינה נקראת תבשיל.

רב אשי אמר: דלעת הרמוצה היא **דלעת הטמונה ברמץ** (שאינן היא נקראת תבשיל על ידי הטמנתה ברמץ).

איתיביה רבינא לרב אשי: כיצד אפשר לפרש שדלעת הרמוצה, היא דלעת הטמונה ברמץ, והרי שנינו במשנה במסכת כלאים:

רבי נחמיה אומר: דלעת ארמית, היא דלעת המצרית. והיא אסורה בכלאים עם דלעת היונית. וכמו כן היא אסורה בכלאים עם דלעת הרמוצה.

ומשמע שדלעת הרמוצה, אינה דלעת הטמונה ברמץ, אלא היא מין של דלעת.

תיובתא על פירושו של רב אשי!

מתניתין:

הקדרה - היא כלי שמבשלים בו מאכלים במים.

האילפס - היא כלי שמטגנים בו מאכלים בשמן.

יש מאכלים שגמר בישולם נעשה בקדרה, ואלו קרויים "מעשה קדירה".

ויש מאכלים שבתחילת בישולם מורידים אותם לקדירה לשם רתיחה קלה, וגמר בישולם נעשה באילפס בשמן, ואלו אינם קרויים "מעשה קדירה".

א. **הנודר** לאסור על עצמו **ממעשה קדרה** -

אין הוא **אסור אלא ממעשה רתחתה** [תבשיל שצריך הרתחה מרובה], כגון מאכלים ממניי קמח או קטנית, שבישולם הוא על ידי הרתחה מרובה בקדירה, עד שנעשים ראויים לאכילה.

לפי שרק מאכלים כאלו קרויים "מעשה קדירה".

אבל אינו אסור במאכלים הנעשים באילפס, אפילו רק בגמר בישולם, שאלו אינם קרויים "מעשה קדירה".

ב. **אמר הנודר: קונם עלי כל מאכל היורד לקדרה שאיני טועם,**

אסור הנודר בכל המתבשלין בקדרה.

לא רק ב"מעשה קדירה" אסור, אלא אף בכל המאכלים שגמר בישולם באילפס, היות וגם מאכלים אלו, יורדים תחילה לקדירה להתבשל בה קצת.

גמרא:

תניא: א. הנודר מן המאכל היורד להתבשל בקדרה, אסור גם במאכל היורד לאילפס, כיון שמאכל זה כבר ירד לקדרה קודם שיורד לאילפס.

כי דרך הבישול באילפס הוא, להרתיח את המאכל רתיחה קלה בקדירה במים לפני שמבשלו באילפס בשמן.

ב. אבל אם נדר מן המאכל היורד להתבשל בתוך אילפס, הדין הוא שמותר ביורד לקדרה, כיון שלא ירד לאילפס.

ג. ואם נדר מן המאכל הנעשה בקדרה, הדין הוא שמותר בנעשה באילפס. כיון ש"נעשה" משמע גמר עשייה, ולכן בנעשה באילפס, אפילו שכבר ירד לקדירה, מכל מקום כיון שגמר עשייתו היה באילפס, מותר לנודר מן הנעשה בקדירה.

ד. ואם נדר מן המאכל הנעשה באילפס, הדין הוא שמותר בנעשה בקדרה אפילו אם אחר כך הורידו את המאכל באילפס, כיון שגמר עשייתו היה בקדירה.

ה. הנודר מן היורד לתנור, הדין הוא שאין אסור אלא בפת שסתם יורד לתנור, משמע פת.

ו. ואם אמר הנודר כל מעשה תנור אסורים עלי, הדין הוא שאסור בכל המאכלים הנעשים בתנור.

דף נא - ב

מתניתין:

לאחר שהמשניות בתחילת הפרק עסקו בנודר מן המבושל, דנה משנה זו בנודר ממאכלים שהותקנו לאכילה בצורה אחרת.

יש מאכל, שהדרך לאוכלו כשהוא כבוש, ויש שנאכל כשהוא שלוק, ויש שנאכל כשהוא צלי, ויש שנאכל כשהוא מלוח.

משנתנו באה ללמד, שיש הבדל במשמעות הנדר, בין אם נודר מן השלוק, הכבוש, וכדומה, בה"א הידיעה, לבין אם נודר בלא ה"א הידיעה.

א. הנודר **מן הכבוש**, כגון שאמר: קונם הכבוש עלי, הדין הוא **שאינו אסור אלא מן הכבוש הידוע של ירק** - שהיו רגילים לכבוש ירקות בחומץ, והוא הכבוש הידוע.

ב. אבל, אם אמר: קונם **כבוש שאני טועם**, (3) בלא ה"א הידיעה, הדין הוא **שאסור בכל המאכלים הכבושים**.

ג. הנודר **מן השלוק** בה"א הידיעה, **אינו אסור אלא מן השלוק הידוע**, שהוא שלוק של בשר.

ד. אבל אם אמר: קונם **שלוק שאני טועם**, בלא ה"א הידיעה, **אסור בכל המאכלים השלוקים**.

גמרא:

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: אם אמר הנודר **"דכביש"** בתוספת האות דלי"ת, **מאי?**

האם משמעותו כבוש הידוע כמו בה"א הידיעה או לא?

וכן אם אמר **"דשליק"**, **מאי?** **"דצלי"**, **מאי?** **"דמליח"**, **מאי?**

היכין משמע [כיצד היא משמעות הדבר]?

ומסקינן: **תיבעי** [דבר זה נשאר בספק]:

מתניתין:

ה. הנודר מן הצלי בה"א הידיעה, **אין אסור אלא מן הצלי של בשר** שהוא הצלי הידוע, **דברי רבי יהודה**. שסובר רבי יהודה, שהצלי הידוע אינו אלא בשר צלוי.

ו. אבל האומר: קונם **צלי שאני טועם**, בלא ה"א הידיעה, **אסור בכל** המאכלים **הצלויים**.

ז. הנודר מן המליח, **אין אסור אלא מן המליח של דג** שהוא המליח הידוע.

ח. אבל האומר: קונם **מליח שאני טועם**, בלא ה"א הידיעה, הדין **שאסור בכל** המאכלים **המלוחים**.

הנודר ממיני דגים:

א. האומר: קונם **דג דגים שאני טועם** -

אסור בהן [בדגים], **בין גדולים, בין קטנים**, משום שנדר בשתי לשונות "דג" "דגים". דג משמע גדול - משום שנמכר בפני עצמו, ודגים משמע קטנים - לפי שאין נמכרים אלא ביחד.

ואסור **בין** בדגים **מלוחים, בין תפלים** בלא מלח.

בין חיים, בין מבושלים שכל אלו כלולים במשמעות לשון "דג דגים".

ומותר בטריט טרופה [במין דג גדול שחתוך לחתיכות קטנות] משום ש"דג דגים" משמע שלמים ולא טרופים.

וכל שכן שמותר **בציר** של דגים, שהוא שומן היוצא מהן, וקרבי דגים מעורבים בו.

וכל שכן שמותר **במורייס**, שהוא שמנו של הדג בלא שום תוספת.

ב. **הנודר מן** דגים קטנים כבושים הנקראים **צחנה** (4), אסור בטריט טרופה כיון שהציר שלה גם כן ריחה נודף, והיא בכלל צחנה.

ומותר בציר ובמורייס משום שאין בהם מבשר הדג, ואין משמעות לשון צחנה, אלא בשר הדג.

ג. **הנודר מטריט טרופה, אסור בציר ובמורייס** (5), שהואיל והזכיר "טרופה", הוא כולל כל דבר שמעורב בו ממין הדג (6), הלכך, אף הציר והמורייס כלולים בלשון נדרו.

גמרא:

תניא בברייתא: רבי שמעון בן אלעזר אומר:

א. האומר קונם **דג שאני טועם, אסור רק בדגים גדולים ומותר בדגים קטנים**, כיון שדג בלשון יחיד, משמע דג גדול, שנמכר בפני עצמו. (7)

ב. ואם אמר, קונם **דגה שאני טועם, אסור בקטנים ומותר בגדולים**.

ג. ואם אמר, קונם **דג דגה שאני טועם, אסור בין בגדולים בין בקטנים**. והחידוש בזה, שלא אומרים שבתחילה כשאמר דג התכוון לאסור רק דגים גדולים, וכשאמר דגה חזר בו והתחרט, והתכוון לאסור רק דגים קטנים. אלא אומרים שהתכוון לאסור גם דגים גדולים וגם דגים קטנים.

אמר ליה רב פפא לאביי: ממאי דדווקא לשון דג שאני טועם, משמעותו גדול הוא, משום דכתיב "וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה" (יונה א).

והכתיב גם "ויתפלל יונה אל ה' אלהיו ממעי הדגה" (יונה ב).

אם כן, מוכח, כי גם דגה משמעותה דג גדול, שהרי אמר הכתוב שדג גדול בלע את יונה, וקראו לאחר מכן "דגה". ואילו בברייתא כתוב שדגה משמעותה דג קטן.

אמר ליה אביי: **הא, לא קשיא** [מפסוק זה אין קושיא]. משום **שדלמא** מדובר שם בדג אחר שהיה קטן. **שפלטיה הדג גדול** את יונה הנביא, **ובלעיה דג קטן**, (8) ולכן כתוב בו לשון דגה.

אלא, [אבל] מהפסוק שמובא לגבי מכת דם, יש להקשות. שכתוב שם (שמות ז) "והדגה אשר ביאור מתה".

וכי אפשר לפרש שם שרק דגים **קטנים מתו**, אבל דגים **גדולים לא מתו**? והרי כיון שהיאור נהפך לדם, ודאי שמתו כל הדגים, בין גדולים ובין קטנים.

(ואף על פי שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם ולא אחר לשון הכתוב, מכל מקום לא יכול להיות שלשון בני אדם יהיה היפך לשון הכתוב).

אלא, צריך לפרש, שדגה משמע גדולים ומשמע קטנים, וכמו ששמע מהפסוק "והדגה אשר ביאור מתה", שהרי מתו שם גם הגדולים וגם הקטנים,

אבל **ובנדרים, הלך אחר לשון בני אדם**. ובלשון בני אדם, "דגה" משמע רק דגים קטנים.

שנינו במשנה: **הנודר מן הצחנה כו' מותר בציר ומורייס** משום שאין בהם מבשר הדג, ואין משמעות לשון צחנה, אלא בשר הדג:

אמר ליה רבינא לרב אשי: אם אמר הנודר, **הרי עלי ציחין**, שהוא לשון רבים של צחנה, **מאי**, האם לשון ציחין, כולל גם ציר ומורייס, או לא.

ומסקינן: **תיבעי** [דבר זה נשאר בספק]:

מתניתין:

א. **הנודר מן הקלב**, הדין הוא **שמותר בקום**, היינו המים הנשארים מן החלב לאחר שהחמיץ ונעשה גבינה (9). שקום אינו בכלל חלב.

ורבי יוסי אוסר. משום שלדעתו קום בכלל חלב הוא.

ב. הנודר **מן הקום**, הדין הוא **שמותר בחלב** לדברי הכל, שחלב אינו בכלל קום.

ג. **אבא שאול אומר: הנודר מן הגבינה**, אף על פי שאמר "הגבינה" בה"א הידיעה, הדין הוא **שאסור בה** בכל גבינה, **בין** אם היא **מלוחה** ובין אם היא **טפלה**, ואף על פי שרוב הגבינות הן מלוחות, וסתם גבינה, משמע מלוחה, בכל זאת סובר אבא שאול שכלול בלשון זה גם גבינה שאינה מלוחה.

המשך המשנה דנה בדבר הנודר, האם גם היוצא ממנו אסור.

דף נב - א

א. **הנודר מן הבשר**, הרי הוא **מותר ברוטב** של הבשר, **ובקיפה** - הפרשה דקה של בשר הנקפית בשולי הקדירה.

ב. כי דברים אלו אינם נקראים בשר בלשון בני אדם.

ורבי יהודה אוסר את הרוטב והקיפה לנודר מן הבשר, לפי שיש בהם טעם שיצא מהבשר הנודר, ולכן הם בכלל בשר.

אמר רבי יהודה: מעשה שהיה, שנדרנו מן הבשר, **ואסר עלינו רבי טרפון ביצים שנתבשלו עמו** עם הבשר בקדרה אחת.

ומוכת, שהנודר מן הבשר אסור אפילו בדבר המתבשל עם הבשר ובולע לתוכו את טעם הבשר, ואם כן גם ברוטב וקיפה אסור, שהרי יש בהם טעם בשר.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **כן הדבר**, שהדין כרבי טרפון,

אבל דבריו אינם סותרים לשיטתינו, כי לא אסר רבי טרפון את הטעם היוצא מן הבשר.

אלא **אימתי** אסר רבי טרפון את הטעם היוצא מן הבשר, דווקא **בזמן שיאמר "בשר זה עלי"**, שאסר את הבשר המונח לפניו, שבאופן זה החשיב את הבשר כחתיכת איסור, ואסור גם כל היוצא ממנו,

היות שכך הוא הדין:

שהנודר מן הדבר המסוים, והדבר שנדר ממנו **נתערב בדבר אחר**, שמותר בו -

אם יש בו בדבר הנדור שנפל לתערובת, **בכדי נותן טעם** - שיש בו שיעור כדי ליתן טעם בדבר ההיתר שנתערב בו (ושיעורו - אחד משישים מהתערובת), **אסור** הנודר מכל התערובת, כיון שיש בתערובת טעם שיצא מהדבר הנדור.

אבל אם אין בדבר הנדור שנפל לתערובת, שיעור של אחד משישים, שהוא שיעור של נותן טעם, הדין שהתערובת מותרת (1).

וכל זה בנודר מדבר מסוים, אבל הנודר מבשר סתם, אינו אסור אלא בבשר ממש, ומותר בכל המתבשל עמו, ואף ברוטב ובקיפה.

ב. **הנודר מן היין, מותר בתבשיל שנתערב בו יין ויש בו טעם יין**, שהרי הוא נדר מיין, ותבשיל זה אינו יין, וכדעת חכמים לעיל לגבי בשר, שהיוצא מן הדבר הנדור מותר, באופן שלא נדר מדבר מסוים.

ג. אבל אם **אמר: קונם יין זה שאני טועם**, שאסר יין מסוים שהיה מונח לפניו, **ונפל לתוך תבשיל**, כיון שאסר יין מסוים, לכן גם היוצא ממנו אסור, ולכן הדין, שאם **יש בו** ביין שנפל לתבשיל שיעור של **בנותן טעם** [בכדי ליתן טעם בתבשיל], **הרי** תבשיל **זה אסור** לנודר, כיון שיש בו טעם היוצא מן היין האסור עליו.

דף נב - ב

גמרא:

שנינו במשנה: הנודר מן החלב, לרבנן מותר בקום ורבי יוסי אוסר.

ורמינהו סתירה לכך מהמשנה לקמן (נג ב), שכתוב שם:

הנודר **מן העדשים, אסור באשישים** - פסולת של עדשים (2), **ורבי יוסי מתיר**.

אם כן קשה מדברי רבנן שבמשנתנו לדברי רבנן שבמשנה לקמן. שבמשנתנו אמרו, שלשון חלב אינו כולל את הקום היוצא מהחלב, ובמשנה לקמן אמרו, שלשון עדשים כולל גם אשישים שהיא הפסולת היוצאת מהעדשים.

וכמו כן קשה מרבי יוסי ארבי יוסי, שבמשנתנו אמר שחלב כולל קום, ובמשנה לקמן אמר שלשון עדשים אינו כולל אשישים.

ומתצינן: **לא קשיא**, אין סתירה בין המשניות.

משום שמחלוקת רבי יוסי ורבנן אינה בשאלה האם היוצא מן הדבר הנודר כלול באיסור או לא, אלא מחלוקתם היא מחמת שלשון בני מקומם היה שונה זה מזה.

מר [אחד מהחולקים] דיבר לפי לשון **כי אתריה** [בני מקומו].

וכן **מר** דיבר לפי לשון **כי אתריה** [בני מקומו]. **באתרא** [בני המקום] **דרבנן, קרו לחלבא חלבא, ולקומא קומא** וכיון שלפי לשון בני מקומם לא היה שם החלב על הקום, לכן אמרו שהקום אינו אסור לנודר מחלב.

ואילו **באתריה דרבי יוסי, לקומא נמי קרו ליה קומא דחלבא**.

וכיון שלפי לשון בני מקומו שם החלב עליו, לכן אמר רבי יוסי שגם הקום אסור לנודר מן החלב.

וכמו כן לגבי עדשים, המקומות של רבי יוסי ורבנן היו חלוקים בלשונם, שבמקום של רבנן, לאשישים היו קוראים אשישים דעדשים, ולכן הנודר מן העדשים אסור באשישים. מה שאין כן במקומו של רבי יוסי לעדשים קראו עדשים ולאשישים קראו אשישים, ולכן אמר, שהנודר מן העדשים מותר באשישים.

תניא:

א. **הנודר מן החלב, מותר בקום**.

וכן להיפך, הנודר **מן הקום, מותר בחלב**. משום שהם שני דברים שונים.

הנודר **מן החלב, מותר בגבינה**.

וכן להיפך, הנודר מן הגבינה מותר בחלב.

הנודר מן הרוטב מותר בקיפה.

וכן להיפך, הנודר מן הקיפה מותר ברוטב.

ב. **אם אמר, קונם בשר זה עלי, שאסר בשר מסוים, הדין הוא שאסור בו, וברוטבו, ובקיפו.** משום שהנודר מדבר מסוים, אוסרו כחתיכה של איסור, שגם היוצא ממנו אסור, ולכן גם אם אינם קרויים בשר, כיון שיש בהם טעם היוצא מן הבשר, אסורים.

ג. **הנודר מן היין, מותר בתבשיל שיש בו טעם יין, כיון שאין שם יין על התבשיל.**

אבל אם **אמר קונם יין זה שאיני טועם, שאסר יין מסוים, ונפל לתוך התבשיל, באופן זה אסור גם מן היוצא מן היין, ולכן הדין שאם יש בו בתבשיל טעם יין, הרי זה אסור:**

מתניתין:

א. **הנודר מן הענבים, מותר ביין משום שלא אסר על עצמו אלא ענבים, ולא אסר את היוצא מהם.**

וכן הנודר מן הזיתים, מותר בשמן הזיתים, כיון שלא אסר אלא זיתים, ולא את היוצא מהזיתים.

ב. אבל אם **אמר קונם זיתים וענבים אלו שאיני טועם, הדין שאסור בהן וגם ביוצא מהן.**

גמרא:

בעי רמי בר חמא: מהו הטעם שהאומר קונם זיתים וענבים אלו שאני טועם, אסור גם ביוצא מהם,

האם המילה **"אלו"** היא **דוקא**, שמחמתה אסור גם היוצא מהן, אבל תוספת המלים **"שאיני טועם"** אינם משנה את משמעות הנדר.

או שמא המילים **"שאיני טועם"** הם **דוקא**, שמילים אלו הם המשנים את משמעות הנדר לאסור גם את היוצא מהם. אבל המילה **"אלו"** לא משנה את משמעות הנדר.

והוינן בה: **אי סלקא דעתך** [אם יעלה בדעתך] לומר ש"אלו" דוקא, ומילה זו היא שגורמת שמשמעות הנדר לאסור גם את היוצא מהם. אם כן קשה, "שאיני טועם" - **למה לי?** מדוע כתבה המשנה שהנודר הוסיף ואמר שאיני טועם.

ואם נאמר שהמילים "שאיני טועם" הם שקובעים, אם כן קשה מדוע כתבה המשנה שהנודר הוסיף את המילה "אלו" בנדרו.

ומבארין: לפי הצד שהמילה "אלו" היא הגורמת שיאסר גם ביוצא מהם, **הא קמשמע לן** [זה החידוש שבאה המשנה לחדש] בזה שכתבה שהוסיף הנודר ואמר גם "שאיני טועם".

דאף על גב דאמר הנודר בנדרו שאיני טועם, בכל זאת דווקא **אי דאמר "אלו"**, אז **מיתסר** גם ביוצא מהם, אבל **ואי לא** אמר "אלו", **לא** נאסר ביוצא מהם.

וכן להיפך, לפי הצד שה"שאיני טועם" דווקא, המשנה באה לחדש בזה שכתבה, שהוסיף הנודר ואמר "אלו", לומר, שאף על פי שאמר "אלו", בכל זאת, דווקא אם אמר "שאיני טועם", נאסר גם ביוצא מהם, אבל אם לא אמר "שאיני טועם" אינו נאסר ביוצא מהם.

אמר רבא לפשוט את הספק:

תא שמע: תנן לקמן (נז, א) אמר **קונם פירות האלו עלי**, או שאמר **קונם הן לפי**, (ולא אמר "שאיני טועם"), הדין שאסור **בחילופיהן ובגידוליהן** כדין הקדש שאסור בחילופין ובגידולין.

מדויק שם, שדווקא בחילופיהן וגידוליהן אסור **הא ביוצא מהן מותר**. משמע שהמילה "אלו" אינה גורמת לאסור את היוצא מהם,

ואם כן נפשט הספק, ש"אלו" לאו דווקא ו"שאיני טועם" דווקא.

דוחה הגמרא את הראיה, שאפשר לומר במשנה שם שאין הכי נמי **הוא הדין דאפילו ביוצא מהן אסור**, והמשנה שם לא כתבה אלא רק את הדין שחילופיהן וגידוליהן אסורים, משום **שהא עדיפא ליה לאשמועינן** [היה עדיף לה לחדש] את הדין **דחילופיהן כגידוליהן דמי**.

תא שמע: מנסה הגמרא לפשוט מהמשך המשנה שם,

שאם אמר קונם פירות **שאיני אוכל** או שאמר קונם פירות **שאיני טועם**, (ולא אמר "אלו") הדין **שמותר בחילופיהן ובגידוליהן**,

מדוייק שם שדווקא חילופיהן וגידוליהן מותרים **הא היוצא מהן אסור**,

אם כן ניתן לפשוט משם שהמילים "שאיני טועם" הם האוסרים אף את היוצא מהם, ו"שאיני טועם" דווקא.

דוחה הגמרא את הראיה, שאפשר לפרש במשנה שם, שבאומר קונם פירות שאיני טועם, לא רק בחילופיהם וגידוליהם מותר, אלא הוא הדין ביוצא מהם מותר, והטעם שהמשנה לא הביאה דין זה, משום **שאידי דלא נסיב** [אגב זה שלא הביאה המשנה] **ברישא** את הדין של היוצא מהן, לכן גם **לא נסיב נמי בסיפא** את הדין של היוצא מהן.

תא שמע פושטת הגמרא מהמשנה לעיל שבאמירת "אלו" אסור אף היוצא מהן,

ששנינו לעיל: **אמר רבי יהודה מעשה** ונדרתי מן הבשר, **ואסר רבי טרפון עלי ביצים שנתבשלו עמו** - עם הבשר, כיון שקלטו את הטעם היוצא מן הבשר. **אמרו לו** חכמים, **אימתי** אסר רבי טרפון, גם את הטעם היוצא מהדבר הנדור. דווקא **בזמן שאמר בשר זה עלי, שהנודר מן הדבר המסוים ונתערב באחר, ויש בו בדבר הנדור, בנותן טעם הרי זה הדבר האחר אסור** מחמת הטעם שיצא מן האיסור.

משמע שבנודר דבר מסוים ואומר "אלו", גם בלא שאומר "שאיני טועם" נאסר אף ביוצא מהם.

אם כן רואים ממשנה זו ש"אלו" דווקא.

אומרת הגמרא, אין הכי נמי, באומר "אלו" **לא קא מיבעיא לן דדוקא הוא ואסור** אף ביוצא מהם.

כי מיבעיא לן עדיין יש להסתפק, בשאיני טועם

האם גם הם **דוקא**, ובמילים אלו בלבד, גם כן אוסר את היוצא מהם, והמשנה שהביאה גם את "אלו" וגם את "שאיני טועם", לומר, שבין אם אמר "אלו" בלבד ובין אם אמר "שאיני טועם" בלבד, אסור ביוצא מהם, **או דלמא**, המילים "שאיני טועם" הם **לאו דוקא** ואינם מוסיפים איסור בנדר לאסור את היוצא מהם. והמשנה כתבה שהנודר הוסיף מילים אלו, רק כדי לחדש, שאפילו אם אמר "שאיני טועם" אינו נאסר ביוצא מהם עד שיוסיף ויאמר "אלו".

תא שמע:

שנינו במשנה לעיל: אם אמר קונם **דג דגים שאיני טועם**, הדין שאסור בהן בין בדגים גדולים בין בדגים קטנים, בין כשהם חיים בין כשהם מבושלים,

ומותר בטריית טרופה ובציר.

והרי בטריית טרופה ובציר יש טעם שיצא מהדגים שנדר, ולא נאסרו לנודר שאמר "שאיני טועם", רואים ממשנה זו, שבאמירת "שאיני טועם" אינו אוסר את היוצא מהדבר הנדור.

אמר רבא: אין להביא ראייה משם, משום שאפשר לפרש שם, שמה שהתירה המשנה טריית טרופה וציר, מדובר באופן שהוכנו קודם שנדר, **וכבר יצא הטעם מהן** - מהדגים, קודם שנדר,

ולכן אינם אסורים לנודר, משום שרק היוצא מהדבר הנדור אסור, וכיון שהם יצאו מהדבר קודם שנדר ממנו, לא נאסרו.

לסיכום: הגמרא פשטה שבאומר "אלו" או "זה" שנדר מדבר מסוים, אסור אף ביוצא מהם, אבל באמירת "שאיני טועם" מסתפקת הגמרא האם מילים אלו משמעותם לאסור אף את הטעם היוצא מהדבר הנדור, או לא. ונשאלת הגמרא בלא פשיטות. (3)

דף נג - א

מתניתין:

כהמשך למשנה הקודמת דנה משנתנו בנודר מפירות מסויימים, האם הוא מותר ביוצא מהם, אלא שהמשנה הקודמת עסקה בענבים ובזיתים, שליוצא מהם יש שם מיוחד: "ייך" "שמך", ואילו משנתנו עוסקת בפירות שהיוצא מהן נקראין על שמם, כגון: "דבש תמרים" וכדומה.

הנודר מן התמרים הדין הוא **שמותו בדבש תמרים** שלא נתכוון הנודר אלא לפרי ולא ליוצא ממנו (1).

הנודר **מן הסתוונות** - ענבים קשים שאינם מתבשלים, ומניחים אותם בכרם בימי החורף ועושים מהם חומץ, הדין **שמותו בחומץ סתוונות**. (2) ואף על פי שהסתוונות עצמן אינן עומדות לאכילה אלא לחומץ, אין אומרים שהנודר מן הסתוונות כוונתו לחומץ, אלא, הואיל ואמר בנדרו "סתוונות", אינו אסור אלא בסתוונות עצמן, ולא בחומץ היוצא מהן.

רבי יהודה בן בתירא אומר: כל פרי ששם תולדתו [היוצאת ממנו] **קרויה עליו** על שמו של אותו פרי, כגון: "דבש תמרים" ו"חומץ סתוונות", שאינם נקראים "דבש"

סתם, או "חומץ" סתם. **ונודר הימנו** - מהפרי, הדין שאסור אף **ביוצא הימנו** כיון ששם הפרי עליו.

וחכמים חולקים על תנא קמא, הסובר שהנודר מן הסתונית מותר בחומץ סתונית ואסור בסתונית עצמן, **ומתירין** בסתונית ואוסרין בחומץ סתונית.

שחכמים סוברים, שאדם הנודר מדבר שאין אוכלים אותו אלא אוכלים רק את היוצא ממנו, מותר בו ואסור ביוצא ממנו, שלא נתכוון הנודר אלא למה שדרכו לאכלו.

אבל הנודר מן התמרים, גם חכמים מודים שמותר בדבש תמרים ואסור בתמרים, היות והתמרים עצמם עומדים לאכילה.

גמרא:

שנינו במשנה: וחכמים מתירין.

המשמעות הפשוטה היא שחכמים באים להתיר את מה שרבי יהודה בן בתירה אסר, שהם באים להתיר את היוצא מהדבר הנדור, גם אם שם הדבר הנדור עליו.

אם כן, קשה, שדברי **חכמים היינו** ממש כדברי **תנא קמא** שאמר את אותו דין, שהנודר מן התמרים והסתונית מותר בדבש תמרים ובחומץ סתונית.

ומתרצינן: **איכא בינייהו** [יש חילוק בין תנא קמא לחכמים] **הדא** [בדבר זה] - **דתניא:**

כלל זה אמר רבי שמעון בן אלעזר,

א. כל שדרכו ליאכל ודרך היוצא ממנו ליאכל, כגון: תמרים ודבש תמרים,

הדין הוא, שאם **נדר בו, אסור גם ביוצא ממנו, ואם נודר מהיוצא ממנו, אסור בו,**

ב. כל שאין דרכו לאכול, ודרך היוצא ממנו לאכול,

הדין הוא, שאם **נדר בו, אין אסור אלא ביוצא ממנו, שיש לומר שלא נתכוון זה בנדרו אלא ליוצא ממנו.**

ובדבר זה חולקים תנא קמא ורבי יהודה בן בתירה וחכמים במשנתנו,

שרבי שמעון בן אלעזר בברייתא סובר, שבנודר מן התמרים, כיון שדרכו לאכול וגם דרך היוצא ממנו לאכול, לכן אסור בשניהם. ואילו בנודר מן הסתווניות סובר, שכיון שאין דרכו לאכול ודרך היוצא ממנו לאכול, לכן אינו אסור אלא ביוצא ממנו.

ובא תנא קמא במשנתנו, וחולק עליו בין בתמרים ובין בסתווניות, וסובר, שבין באלו שדרכם לאכול ובין באלו שאין דרכם לאכול, הדין הוא, שאם נדר מהם, אסור בהם ומותר ביוצא מהם.

ואילו רבי יהודה בן בתירא, סובר כרבי שמעון בן אלעזר בתמרים, שהדרך לאוכלו ודרך היוצא ממנו לאוכלו, שאסור בשניהם. וחולק עליו בסתווניות וסובר שגם בהן הדין הוא שאסור בשתייהן, אפילו שאין הדרך לאוכלו ודרך היוצא ממנו לאוכלו.

וחכמים, חולקים על תנא קמא ורבי יהודה בן בתירא בסתוונית, ומתירין את הסתוונית ואוסרים את החומץ היוצא מהם, כיון שאין הדרך לאוכלו, ודרך היוצא מהן לאוכלו, כדברי רבי שמעון בן אלעזר:

מתניתין:

משנתנו מלמדת, שהנודר ממאכל מסוים, מותר במאכל דומה הנקרא באותו שם, אם יש לו שם לוואי.

הנודר מן היין, מותר ביין תפוחים כיון שיש לו שם לווי, והוא נדר מיין סתם, ויין סתם, הוא יין ענבים ולא יין תפוחים.

וכן הנודר **מן השמן, מותר בשמן שומשמין**, שסתם שמן, הוא שמן זית ולא שמן שומשמין.

הנודר **מן הדבש, מותר בדבש תמרים**, שסתם דבש בלשון בני אדם, הוא דבש תמרים.

הנודר **מן החומץ, מותר בחומץ סתוניות**, שסתם חומץ, הוא יין שהחמיץ.

הנודר **מן הכרישין** (כרתי - מין ירק הדומה לבצל), **מותר בקפלוטות**, שאמנם הם מין כרישין, אבל הואיל ויש להם שם בפני עצמם, אינם בכלל נדרו.

הנודר **מן הירק, מותר בירקות השדה** הגדלים מאליהם, מפני **שהוא שם לווי**, שירקות השדה אינם נקראים "ירקות" סתם, אלא בשם לווי שלהם "ירקות השדה", והנודר מירקות סתם, אינו מתכוון אלא לירקות הגינה (3).

גמרא:

תניא: הנודר מן השמן -

בארץ ישראל, מותר בשמן שומשמין ואסור בשמן זית.

כיון שבני ארץ ישראל אינם משתמשים אלא בשמן זית, וכוונת הנודר שם לאסור רק שמן זית.

ובבבל, אסור בשמן שומשמין ומותר בשמן זית. שבני בבל משתמשים בשמן שומשמין ולא בשמן זית.

מקום שמסתפקין [שרגילים להשתמש] **מזה ומזה**, בין בשמן זית ובין בשמן שומשמין, **אסור בזה ובזה.**

עד כאן דברי הברייתא.

ומקשינן: מה החידוש בדברי הברייתא, שבמקום משתמשים בשני סוגי השמנים, אסור הנודר מן השמן בשניהם? **פשיטא** שכך הדין!?

ומתרצינן: **לא צריכא**, הברייתא מדברת באופן **דרובא מן חד מסתפקין** [שרוב בני המקום משתמשים רק עם סוג אחד של שמן].

והחידוש הוא:

מהו דתימא [שהייתי אומר] **איזיל בתר רובא** [שנלך אחר רוב בני המקום], וכיון שרוב בני המקום משתמשים רק בסוג אחד של שמן, הייתי אומר שהתכוון לאסור רק סוג זה של שמן.

קא משמע לן, כיון שיש להתספק שמא התכוון לאסור גם את סוג השמן שהמיעוט משתמש בו, לכן הדין שאסור בשניהם, **שספק איסורא לחומרא.**

המשך דברי הברייתא: **הנודר מן הירק**, אם נדר שלא בשנת השמיטה כי אם **בשאר שני שבוע**, הדין שאסור **בירקות הגינה ומותר בירקות השדה**, שסתם ירק הכוונה לירקות הגינה.

אבל **ובשביעית** - אם נדר מן הירק בשנת השמיטה, אי אפשר לומר שהתכוון לירקות הגינה, שהרי אין זורעין בשביעית, אלא ודאי התכוון לירקות השדה שגדלים מאליהן, ולכן הדין שאסור **בירקות השדה, ומותר בירקות הגינה.**

הברייתא.

דברי

כאן

עד

דף נג - ב

אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל **לא שנו** בברייתא, את הדין, שאם נדר מן הירק בשביעית מותר בירקות גינה, **אלא** רק **במקום שאין מביאין שם ירק** גינה **מחוצה לארץ**.

אבל במקום שמביאין שם ירק גינה **מחוצה לארץ לארץ, אסור** אף בירקות הגינה, כיון שרגילים שם לאכול בשביעית בין ירקות השדה ובין ירקות הגינה, אם כן ודאי שהתכוון לידור משתייהם.

כתנאי, מצאנו בזה מחלוקת תנאים האם מותר להביא ירק מחוץ לארץ.

דתנאי: **אין מביאין ירק מן חוצה לארץ לארץ**.

רבי חנניה בן גמליאל אומר: מביאין ירק מחוצה לארץ לארץ.

אם כן, לפי מאן דאמר שאסור להביא ירק מחוץ לארץ לארץ, הדין, שהנודר מן הירק בשביעית מותר בירקות הגינה ואסור בירקות השדה, כיון שלא מצוי ירקות הגינה, שאין מביאין ירקות הגינה מחוץ לארץ, לא התכוון לידור מירקות הגינה.

אבל לפי מאן דאמר מותר להביא ירק מחוץ לארץ, הדין שאסור אף בירקות הגינה.

והוינן בדברי הברייתא: **מאי טעמא דמאן דאמר** שסובר **שאינ מביאין** ירק מחוץ לארץ לארץ?

אמר רבי ירמיה: טעמו של האוסר, **משום** שחושש שמא יכניס עמם לארץ, **גוש** מעפר חוץ לארץ הדבוק לשורשי הירקות, ויטמא את הארץ, שגזרו טומאה (4) על עפר חוץ לארץ משום ספק מת (מדור המבול, שהיו מתים בכל העולם, חוץ מארץ ישראל שלא היה שם מבול).

מתניתין:

א. הנודר **מן הכרוב, אסור באיספרגוס** (5) שבכלל הכרוב הוא.

אבל הנודר **מן האיספרגוס מותר בכרוב** שאין הכרוב כלול בשם איספרגוס.

ב. הנודר **מן הגריסין** - שהם פולין שנכתשו לחצאים, **אסור במקפה** - בתבשיל עבה של גריסים, לפי שהוא נקרא "מקפה של גריסים".

ורבי יוסי מתיר, לפי שבמקומו היו קוראים למקפה "מקפה" ולגריסין "גריסין".

אבל הנודר **מן המקפה, מותר בגריסין** לדברי הכל. שלא נדר מן הגריסים אלא מן התבשיל של הגריסים.

ג. הנודר **מן המקפה, אסור בשום**, כיון שהיו נותנים שום בתוך המקפה.

ורבי יוסי מתיר, לפי שלא אסר עליו בנדרו אלא את המקפה, ולא את השום.

אבל הנודר **מן השום, מותר במקפה** לדברי הכל.

ד. הנודר **מן העדשים, אסור באשישים** - פסולת של עדשים (6).

רבי יוסי מתיר, שסובר, שאין אשישים בכלל עדשים.

אבל הנודר **מן האשישים, מותר בעדשים** לדברי הכל.

ה. האומר: קונם **חטה חטין שאני טועם, הדין שאסור בהן** בחיטים, **בין** בצורה של **קמח, בין** בצורה של **פת**, משום ש"חיטה" בלשון יחיד, משמע פת אפויה מחיטים שהיא גוף אחד, ואילו "חיטים" בלשון רבים, משמע ללעוס גרעיני חיטה, שלועסים אותם אחד אחד, ולכן האומר בנדרו "חיטה חיטים" אוסר עליו את החיטים בכל צורה שהיא, ואסור בין בקמח בין בפת.

ו. האומר: קונם **גריס גריסין שאני טועם, הדין שאסור בהן** בגריסים, **בין** כשהם **חיין, בין** כשהם **מבושלין**.

רבי יהודה אומר: האומר: **קונם גריס** שאני טועם, בלשון יחיד, **או** האומר: קונם **חטה שאני טועם, בלשון יחיד, הדין שמותר לו לכוס** גריסים וחיטים **חיים**,

ואינו חולק על תנא קמא, אלא בא להשמיענו, שהנודר בלשון יחיד אין כוונתו אלא לתבשיל ולפת.

גמרא:

תניא: רבי שמעון בן גמליאל אומר:

א. האומר: קונם **חטה שאני טועם, בלשון יחיד, אסור לאפות** ולאכול פת, משום שפת אפויה היא גוף אחד. **ומותר לכוס** חיטים חיים, משום שלועסים אותם אחד אחד.

האומר: קונם **חטים שאני טועם, בלשון רבים, אסור לכוס** חיטים חיים, **ומותר לאפות** ולאכול פת.

האומר: קונם חטה חטין שאני טועם, שנדר גם בלשון רבים וגם בלשון יחיד, **אסור בין לכוס חיטים חיים, בין לאפות ולאכול פת.**

ב. האומר: קונם **גריס שאני טועם**, בלשון יחיד, **אסור לבשל ולאכול מבושל, ומותר לכוס ולאוכלם חיים.**

האומר: קונם **גריסין שאני טועם**, בלשון רבים, **אסור לכוס ולאוכלם חיים, ומותר לבשל ולאכול מבושל.**

האומר: קונם **גריס גריסין שאני טועם**, שנדר גם בלשון רבים וגם בלשון יחיד, **אסור בין לבשל ולאכול מבושל, בין לכוס ולאוכלם חיים.**

הדרן עלך פרק הנודר מן המבושל

פרק שביעי - הנודר מן הירק

מתניתין:

דף נד - א

הנודר איסור הנאה **מן הירק**, הרי הוא נאסר בכל דבר הנקרא ירק, שהם עלים ירוקים. אך פירות האדמה אינם נכללים בלשון זו.

ולכן, **מותר** הוא בהנאה **מדלועין**.

וזאת בגלל שתי סיבות :

האחת, דלועין אינם "ירק", שאינם עלים, אלא הם פרי האדמה.

והשנית, הדלועין שונים משאר ירקות בצורת אכילתם, שאינם נאכלים חיים אלא רק כשהם מבושלים, ולכן אין אנשים קוראים להם ירק.

ורבי עקיבא חולק, ואוסר את הנודר מהירק להנות אף מדלועין.

אמרו לו חכמים לרבי עקיבא, הרי אפשר להוכיח כדברינו ממעשים בכל יום :

והלא אם אדם רוצה לשלוח שליח לקניות בשוק, הרי אומר האדם הזה לשלוחו: קח לי ירק מהשוק והבא לי!

וכשהשליח לא מוצא ירקות וחוזר בידים ריקות הוא אומר :

לא מצאתי בשוק ירקות ולא היה שם אלא דלועין, ואם אתה רוצה, אלך ואביא לך אותם.

ומכך שדרך בני אדם לומר כך בלשונם, רואים אנו שאין דלועין בכלל ירק, שהרי שליח ששלחו אותו להביא ירק, לא יביא דלועין בלי לקבל רשות מפורשת.

וזוהי הוכחה לדברי רבנן שאין דלועין בכלל ירק.

אמר להם רבי עקיבא לרבנן: אכן, כן הדבר, שכך רגיל השליח לחזור ולומר לבעל הבית!

או שמא אומר הוא לבעל הבית לא מצאתי ירק אלא קטנית?

והיינו, אכן הרגילות היא כמו שאתם אומרים, שמציע השליח לבעל הבית כתחליף לירק את הדלועין.

אמנם מזה הדבר עצמו אני מוכיח כדברי. שהרי לא מציע לבעל הבית קטנית כתחליף לירק, כיון שאינה דומה כלל לירק, ואילו דלועין הוא כן מציע לו כתחליף.

אלא על כרחך רואים מזה שהדלועין הם כן בכלל ירק, וקטנית אינו בכלל ירק - שהרי קטנית אין מציע השליח לבעל הבית כתחליף לירק.

ולכן כשאדם אוסר על עצמו ירק, גם דלועין נאסרים לדעת רבי עקיבא.

וממשיכה המשנה :

ובין לרבי עקיבא ובין לרבנן, **אסור** אדם זה שאסר את עצמו בירק, **בפול המצרי** כאשר הוא **לח. ומותר** בפול המצרי **יבש**, שאז אינו נחשב ירק:

גמרא:

שנינו במשנה: **הנודר מן הירק וכו':**

ודנה הגמרא בדברי רבי עקיבא, שאם נודר מן הירק אסור גם בדלועין.

והא מן ירק נדר, ודלועין אינם ירק?

ועל אף שהסביר רבי עקיבא את טעמו, שמוכח מזה שהשליח מציע לבעל הבית דלועין כתחליף לירק שהדלועין כלולים קצת בירק, מכל מקום, הרי אין זה המשמעות הפשוטה של המילה ירק?

אמר עולא: כאן מדובר באדם שאומר **ירקי קדירה** יהיו אסורים **עלי**, ולא אמר סתם "ירק".

וכיון שהתכוון לרבות בלשונו דברים נוספים, ולא רק לאסור ירק רגיל, שהרי לא אמר סתם "ירק" אלא אמר "ירקי קדירה", לכן נאסר גם בדלועין.

ומקשינן: (1) **ודילמא** מה שאסר על עצמו "ירקי קדירה" התכוון בכך לרבות ירק **הנאכל בקדירה קאמר?** ובא לרבות שום ובצל, שהם דברים שבאים לתת טעם בקדירה, וזוהי בלבד כונתו במה שאמר "ירקי קדירה" ולא התכוון לרבות דלועין? ואם כן, מנין לרבי עקיבא שאדם שאמר ירקי קדירה נאסר בדלועין?

ומתרצת הגמרא: לא מדובר כאן שאסר ירק סתם, ולא ירקי קדירה, אלא מדובר באדם **שאומר: ירק המתבשל בקדירה, עלי!**

ולכן אנחנו אומרים שכוונתו בלשון שכזאת היא לרבות גם את הדלועין, כיון שראינו שאדם זה בא לרבות יותר מאשר ירק רגיל, שהרי אמר "ירק המתבשל בקדירה", ודלועין נחשבים קצת ירק, שהרי שליח מביא אותם כתחליף ירק, ולכן רבי עקיבא אסר גם דלועין. (2)

ובאה הגמרא להסביר: **במאי קא מפלגי רבנן ורבי עקיבא** - באיזה נקודה נחלקו?

רבנן סברי, כל מילתא דצריך שליחא לאמלוכי עלה, שאינו קונה אותם השליח מדעתו ללא רשות מפורשת של בעל הבית, **לאו מיניה** של ירק הוא, שהרי רואים שצריך להתיעץ עם בעל הבית, ולא יכול לסמוך על דברי בעל הבית שאמר לו קנה לי ירק.

ורבי עקיבא חולק, ו**סובר** ש**כל מילתא דמימליך שליחא עלה**, שהשליח מציע אותו לבעל הבית כתחליף, מוכרח מזה שזה נכלל קצת בדבריו הראשונים, שאם לא כן, לא היה מציע לו השליח את זה כתחליף, כמו שלא מציע דבר שונה לגמרי. וכיון שהשליח מציע דלועין במקום ירק, אפשר לומר ש**מיניה** של ירק **הוא**.

אמר אביי : זה שאמר רבי עקיבא שגם דלועין הם בכלל נדר של ירק, ונאסרים, כל זה הוא רק מספק.

ולכן, **מודה רבי עקיבא לענין מלקות**, אם עבר על נדרו ונהנה מהדלועין, **שאינו לוקה**, כיון שמלקות לוקים רק אם ודאי עבר על איסור, ואילו כאן רק מספק אמרינן שדלועין בכלל ירק נאסרו. (3)

ודנה עתה הגמרא מי הוא התנא של המשנה להלן :

תנן התם במסכת מעילה, לגבי דין שליחות, שאף על גב שלגבי כל הענינים שלוחו של אדם כמותו, אין זה אמור במקום שהשליחות היא לדבר עבירה, כי אין שליח לדבר עבירה.

אבל לגבי מעילה בהקדש חידשה תורה שיש שליח לדבר עבירה, ואם שלחת אדם שליח להוציא חפץ מהקדש לחולין, בשגגה, נחשב הוא לשלוחו, וחייב המשלח כדין מועל בהקדש.

ולכן, **השליח שעשה את שליחותו** של בעל הבית ששלחו להוציא הקדש לחולין, הדין הוא **שבעל הבית מעל**, כיון שלגבי מעילה התחדשה הלכה ששלוחו של אדם כמותו.

אך אם השליח **לא עשה את שליחותו** של בעל הבית, אלא שינה מדעת בעל הבית, ועשה את הוצאת החפץ של הקדש לחולין שלא בהתאם להוראת משלחו, **השליח מעל**, כיון שעשה מדעתו, ואין זה שליחות של בעל הבית, והוא אחראי למעשיו, ולא המשלח.

ודנה הגמרא : **מאן תנא**, מי הוא התנא ששנה את המשנה הזאת?

אמר רב חסדא : אפשר להוכיח מהסיפא של **מתניתין**, שהיא סוברת **דלא כרבי עקיבא!**

דהרי **תנן** בסיפא של המשנה : **כיצד** הוא האופן שנחשב שלא עשה השליח את שליחותו של בעל הבית?

כגון, אם **אמר לו** בעל הבית לשליח, **תן בשר לאורחים**, והבשר הזה היה בשר הקדש.

הרי אם היה עושה השליח כדברי בעל הבית, היה מועל בעל הבית ששלחו, ולא השליח.

אבל השליח לא עשה כדברי בעל הבית, אלא הלך **ונתן להם** במקום בשר, **כבד**.

או להיפך: אם אמר לו בעל הבית לשליח **תן** לאורחים **כבד**, והלך השליח **ונתן להם בשר**. ולא קיים את דברי בעל הבית.

אז הדין הוא **שהשליח מעל**, כיון שעשה את המעשה מדעתו, והוא זה שמתחייב עליו.

ומוכח מכאן, שכאשר ביקש בעל הבית מהשליח שיוציא בשר הקדש לחולין, ושינה השליח ונתן **כבד**, זה נחשב שינוי, היות ומעשהו זה אינו נכלל בשליחותו של בעל הבית.

ואי [אם] נאמר שהתנא של המשנה של שליחות במעילה הוא **רבי עקיבא, הא**, הרי במשנה שלנו מוכח, **שאמר רבי עקיבא, כל מילתא דמימלך עלה השליח** ושואל את בעל הבית אם להביא לו את זה כתחליף לדבר הראשון, יכולים אנו לומר **שמיניה הוא**, והוא כלול בדבר הראשון.

והרי גם כאשר המשלח אמר לשליח לתת לאורחים בשר, הרי אין הוא שליח רק על נתינת הבשר, אלא על כל דבר שהוא כלול בדרך כלל כתחליף לבשר, כגון **כבד**. כי אם אין בשר, ודאי מציע השליח למשלח שיתן כתחליף לבשר את הכבד.

ואם כן, האכלת האורחים בכבד כלולה היא באותה שליחות שנשלח השליח לתת לאורחים בשר, והיה צריך להיות הדין **שלמעול בעל הבית, ולא למעול שליח**. ולמה כתוב במשנה ההיא שהשליח מועל ולא המשלח? (4)

אלא בהכרח, שהתנא של המשנה ההיא, איננו רבי עקיבא, אלא רבנן.

והם הרי סוברים, שאפילו מה שהשליח מציע לבעל הבית אין זה כלול בדבר הראשון.

ולכן, לרבנן, שליח אשר שינה את שליחותו מבשר לכבד, נחשב הדבר שלא עשה שליחותו של בעל הבית, והוא מעל.

ודוחה הגמרא את הראיה: **אמר אביי: אפילו תימא**, יכול אתה לומר שהמשנה ההיא, אפילו לדברי **רבי עקיבא** היא. כי גם לפי רבי עקיבא אפשר לומר שהשליח מעל ולא המשלח, אף על פי שדרכו של השליח להציע את הכבד כתחליף לבשר.

מי לא מודה רבי עקיבא דאינו יכול לעשות זאת השליח מדעת עצמו, אלא **צריך אימלוכי**, להתייעץ עם בעל הבית אם לתת את הכבוד במקום הבשר, ולא לעשות זאת מדעתו. וכיון שעושה זאת השליח מדעת עצמו ולא שאל את בעל הבית, לכן הוא אחראי על מה שעשה, והוא זה שמועל.

איתמר שמעתא קמיה דרבא, אמרו את דברי אביי הללו, לפני רבא.

אמר להון - רבא לתלמידיו: **שפיר אמר נחמני** - טוב אמר אביי [שהיה מכונה נחמני לפי שגדל אצל רב נחמן], וגם אני סובר כך.

וכעת באה הגמרא לברר מי הם רבנן שחולקים על רבי עקיבא?

מאן תנא דפליג עליה דרבי עקיבא? -

רבן שמעון בן גמליאל היא. וההוכחה לזה מהא **דתניא: הנודר** איסור הנאה **מן הבשר**, הרי הוא **אסור בהנאה מכל מיני בשר**.

ואסור בבשר מכל חלקי הבהמה, והם: **בראש, וברגלים, ובקנה, ובכבד, ובלב**.

ולא רק בבשר בהמה הוא אסור, אלא גם **בבשר עופות**.

והסברא שנאסר בכל הדברים האלה, למרות שהמשמעות הפשוטה של בשר היא בשר בהמה, שרגילים לאוכלו, היא סברת רבי עקיבא. והיינו, כיון שאם אדם שולח את שליחו להביא לו בשר, אם הוא לא מוצא, מציע השליח לבעל הבית כתחליף את כל הדברים האלו, מוכח שגם הם כלולים במילה "בשר". ולכן הם נאסרים כשאדם אוסר עצמו בנדר מבשר. (5)

וממשיכה המשנה: **ומותר** אדם זה **בבשר דגים וחגבים**.

ובגמרא לקמן יתבאר מדוע אינו נאסר בהם אף על גב שגם את הדברים האלו מציע השליח כתחליף לבשר.

עד כאן דעת תנא קמא, הסובר כרבי עקיבא.

רבן שמעון בו גמליאל אומר: הנודר הנאה **מן הבשר**, הרי הוא **אסור רק בכל מיני בשר** עצמו. **ומותר** הוא **בראש, וברגלים, ובקנה, ובכבד, ובלב, ובעופות**, שאין הם נכללים בכלל בשר.

ואין צריך לומר שמותר **בבשר דגים וחגבים**.

שהרי אפילו תנא קמא, שמחמיר בשאר דברים, מתיר בדגים וחגבים.

ומוכח בדעת רבן שמעון בן גמליאל, שאף על פי שהרגילות של שליח היא להציע כתחליף לבשר את הכבד, לב, בשר עופות וכדומה, בכל זה לא נאסר בכלל בשר.

ומוכח מכאן שתנא קמא החולק על רבי עקיבא, הוא רבן שמעון בן גמליאל.

ומביאה הגמרא עוד מימרא של רבן שמעון בן גמליאל בענין זה:

וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: קרביים, לאו בשר הם. ואוכליהן, מי שאוכל אותם - לאו בר איניש הוא אינו בן אדם!

ותמהה הגמרא: הכיצד אמר רבן שמעון בן גמליאל **שאוכליהן** של הקרביים לאו איניש הוא?

והרי לעיל, לגבי הדברים שאינם בכלל בשר, לא נאמר שקרביים אינם בכלל בשר.

והרי הקרביים **כבשר** רגיל הם, ולמה אמר רבן שמעון בן גמליאל שהאוכל קרביים אינו בן אדם?!

ומסבירה הגמרא: **לענין זביני**, לגבי קניית הבשר, אמר רבן שמעון בן גמליאל, כי מי שיש לו כסף לקנות בשר רגיל, ומבזבז את כספו וקונה בו קרביים **לאו בר איניש** הוא, כיון שבטלה דעתו אצל כל אדם.

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את דברי תנא קמא לעיל, שחילק באדם שאסר על עצמו בשר, שלדעתו הוא נאסר רק בעופות ולא בדגים.

ושואלת הגמרא: **מאי שנא בשר עוף, לתנא קמא דאסיר?** הרי הנודר אמר "בשר", ועופות אינן בשר?

אלא, בהכרח, הסיבה לכך היא, כיון **דעביד שליחא דמימליך עליה** ומציע את זה למשלחו כתחליף לבשר, הרי זה נכלל בכלל בשר.

אם כן, דגים גם כן היו צריכים להאסר, שהרי **בשר דגים, נמי עביד שליחא, דאי לא משכח, אם אינו מוצא בשוק בישראל, מימליך עליה**, ומציע לבעל הבית דגים כתחליף, **דאמר לבעל הבית: אי לא משכחנא בישראל, אייתי דגים!** ואם כן, גם דגים, הנכללים לפי קנה המידה הזה בבשר **ליתסרו?**

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי**: אין מדובר כאן באדם רגיל.

אלא מדובר **כגון** באדם **שהקיז דם, דלא אכיל דגים**.

כי אדם זה, אי אפשר לפרש בלשונו שהתכוון לבשר דגים, שהרי אכילת דגים לאחר הקזת דם מזיקה לבריאותו.

ואדם כזה, כאשר הוא מדבר על בשר הוא אינו חושב כלל על דגים, שהרי הם אינם בריאים בשבילו.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שמעמידים את המשנה באדם מיוחד שהקיז דם ולכן לא נכלל אצלו בלשון בשר גם דגים, אם כן, גם עופות לא יאסרו.

שהרי **אפילו עופות נמי לא אכיל**, שגם הם לא טובים לו לבריאות, ואם כן, גם על עופות הוא איננו חושב כשהוא נודר מבשר, שהרי העופות גם הם אינם טובים לבריאותו!

והראיה שגם עופות לא טובים לבריאות למי שהקיז דם:

דהרי **אמר שמואל: דמסוכר**, מי שהקיז דם, **ואכיל בישרא דצפרא**, ולאחריהם הוא אוכל בשר עופות או צפרים, **פרח ליבה צפרא**, פורח ממנו לבו כמו שציפור פורחת.

ועוד הוכחה מהא **דתניא: אין מקיזין לא על דגים, ולא על עופות, ולא על בשר מליח**. שכל מי שאכל אחד מהמאכלים האלו, לא טוב לו להקיז דם - וגם מכאן רואים שעופות זה לא בריא לאדם שהקיז דם.

ועוד הוכחה מהא **דתניא: אדם שהקיז דם, לא יאכל, לא חלב, ולא גבינה, ולא ביצים, ולא שחליים, ולא עופות, ולא בשר מליח**.

ומוכח שעופות אינם טובים לבריאות אדם שהקיז דם.

ואם כן קשה, כיון שהעמדנו את המשנה באדם שהקיז דם, ודגים לא בריאים בשבילו, ולכן הוא אינו חושב עליהם כשנודר מבשר, אם כן, שלא יאסר גם בעופות, שגם הם לא בריאים בשבילו כיון שהקיז דם. ולמה אמר תנא קמא שאסור הוא בבשר עופות?

ומתרצת הגמרא: **שאני עופות** שכן דעתו עליהם אף על פי שהקיז דם, כיון **דאפשר** לאדם זה שהקיז דם לאוכלם **על ידי שליקה**. שאז אינם מזיקין לו.

אביי אמר תירוץ נוסף לחלק בין עופות לדגים: במשנה מדובר לא באדם שהקיז דם, אלא **כגון דכיבין ליה עיניא**, שכואבים לאדם זה העיניים, ולכן אין דעתו כלל על דגים. דהרי **דגים קשין לעינין**, ולא חשב כלל על דגים בשעה שאמר בשר.

ושואלת הגמרא: **אי הכי** - אם נאמר שדגים הם לא טובים לבריאות של אדם שכואב לו העיניים, אם כן יהיה זה נגד דברי שמואל, הסובר **שאכיל דגים** - שטוב לו לאדם שכואב לו העיניים לאכול דגים.

דהא אמר שמואל שמהסמיכות של האותיות נ' ס' ע' שבכתיב מלא הם נכתבות כך: **נו"ן סמ"ך עי"ן** לומדים אנו רמז: **נונא**, דג הוא, **סמא לעינים**, רפואה להם, לפי שהנו"ן, שהוא דג, סומך [כנגד אות סמ"ך] את האדם שכואבת לו עין [כנגד אות עי"ן].

וכיון שאכילת דגים טובה לעינים ואינה מזיקה להן, למה אמר אביי שדג זה לא טוב לעינים, ואין דעת אדם שכואב לו העינים עליהם?

ומתרצת הגמרא: **ההוא, סוף אוכלא!**

מה שאמר שמואל שדגים טובים לעינים, זה רק בסוף המחלה של כאב עינים. אבל בתחילתה של המחלה אכילת דגים רעה היא להן.

והמשנה, האומרת שאין דעת האדם הנודר מבשר על דגים כיון שהם לא טובים בשבילו לבריאות, מדובר בה באדם שנדר בתחילת המחלה, שאז אין אכילת דגים טובה לעינים, ואין דעתו כלל על דגים.

דף נה - א

מתניתין:

הנודר הנאה מן הדגן, הרי הוא **אסור** בהנאה מכל דבר, ואפילו אינו דגן אלא שהוא "מידגן", שנאסף מהשדה על ידי העמדתו בגורן, בערימת כרי, כמו דגן.

ולכן, הוא נאסר גם **בפול המצרי יבש**, לפי שגם צורת האסיפה שלו מהשדה היא על ידי העמדת הפולים בכרי, **דברי רבי מאיר**.

ואילו **חכמים** חולקים עליו, **ואומרים**: אדם שאסר הנאת דגן, אינו מתכוון לצורת אסיפה של תבואה, אלא הוא מתכוון לתבואה של דגן, ולכן **אינו אסור אלא בחמשת המינין** הרגילים של הדגן.

ואלו הם: חיטה, שעורה, שיבולת שועל, שיפון, וכוסמת.

רבי מאיר אומר : רק הנודר ומקבל על עצמו איסור הנאה **מן התבואה**, שלא אמר בלשונו דגן אלא תבואה, **אינו אסור אלא מחמשת המינין**. כי כשאומר "תבואה" הוא לא מתכוון לכל דבר שנאסף בכרי, אלא רק לחמשת מיני דגן.

אבל הנודר מן הדגן, הרי הוא **אסור בכל** דבר שצורת אסיפתו היא על ידי כרי.

כי היות שאמר "דגן", הוא מתכוון לכל מידי ד"מידגן", שנאסף על ידי כרי.

ומותר הוא בהנאה **בפירות האילן ובירק**, שאינם נאספים על ידי כרי - ואין הם נכללים בלשון נדרו.

גמרא:

שנינו במשנה, שלדעת רבי מאיר, אדם שנודר מדגן, כוונתו היא לכל דבר שנאסף בכרי. ואומרת על כך הגמרא:

למימרא, הרי שמענו מדברי המשנה, לפי רבי מאיר, **ד"דגן" - כל דבר דמידגן משמע**.

מתיב רב יוסף מדברי הכתוב בספר דברי הימים ב [פרק לא], לגבי חזקיהו המלך, שחזק את דורו בידיעת ההלכות של הפרשת תרומות ומעשרות, שנאמר שם:

"וכפרוץ הדבר [שהתרגלו בני ישראל להלכות תרומות ומעשרות], **הרבו בני ישראל להביא תרומות ומעשרות מראשית דגן תירוש ויצהר, וכל תבואת שדה לרוב**". **וגומר**.

וכיון שחילק הכתוב בין "דגן" ובין "כל תבואת השדה", משמע שאין שאר דברים נכללים ב"דגן", ואין "דגן" אלא חמשת המינים של דגן בלבד!

ואי אמרת ש"דגן", כל דבר דמידגן משמע, הרי לדבריך נכללת בדגן כל תבואת השדה הנאספת בכרי, ואם כן **מאי "כפרוץ הדבר, הרבו דגן תירוש ויצהר, וכל תבואת השדה"?**

הרי לאחר שאמר הכתוב שהביאו דגן, נכללו בכך כל המינים של תבואת הארץ ש"מידגן", ומה בא הפסוק להוסיף באמרו "וכל תבואת השדה"?

ומתרצת הגמרא:

אמר אביי : לעולם דגן כולל כל דבר שנאסף בכרי, וכולל בכך גם את כל תבואת השדה.

ומה שבא הפסוק להוסיף לנו בכך שאמר שהביאו בני ישראל מתבואת השדה, הוא בא **לאתווי** שהביאו גם **מפירות האילן וירק**, שהם אינם נאספים בכרי, ואינם נכללים ב"דגן", וחיידש הכתוב שגם מהם הביאו בני ישראל תרומות ומעשרות.

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר הנודר מן התבואה וכו'**:

והיינו, שלדברי רבי מאיר, כאשר אוסר אדם עליו את התבואה, הוא לא נאסר אלא בחמשת מיני דגן.

ואילו כשאוסר עצמו מדגן, לדברי חכמים הוא נאסר רק בחמשת מיני דגן, ואילו רבי מאיר סובר שהוא נאסר בכל דבר שנאסף בכרי.

ודנה הגמרא: מה הדין לפי חכמים כשאסר על עצמו בלשון תבואה, האם מודים הם לרבי מאיר שנאסר רק בחמשת מיני דגן, או שחולקים עליו?

אמר רבי יוחנן: הכל מודים, בין חכמים ובין רבי מאיר, בנודר מן התבואה, שאין אסור אלא מחמשת המינין.

תניא נמי הכי כדברי רבי יוחנן: **ושוין** חכמים ורבי מאיר, למרות שנחלקו לגבי מי שאסר דגן, **בנודר מן התבואה, שאין אסור אלא מה' המינין.**

ומקשינן: **פשיטא** ש"תבואה" אינה אלא חמשת המינין ולא יותר, ומה היה צריך רבי יוחנן לומר שלפי רבנן לא יאסרו אלא חמשת המינין כשנדר מ"תבואה"?

ומשנינן: **מהו דתימא**, הייתי אומר, שאדם שאסר **תבואה**, כונתו **לכל מילי משמע**, וכל דבר שצומח יאסר.

קמשמע לן רבי יוחנן, **דלא משמע כל מילי**, אלא רק חמשת המינין בכלל תבואה.

מתיב רב יוסף, שלכאורה בפסוק שהבאנו לעיל משמע שהמילה תבואה כוללת יותר מחמשת מיני דגן, שכתוב בפסוק **" וכפרוץ הדבר הרבו בני ישראל" וכו'**, ובהמשך שם כתוב שהביאו תבואת השדה לרוב, הרי משמע שיש הרבה סוגים שנקראים תבואה כמו שכתוב תבואת השדה לרוב? ולמה אמרנו שרק חמשת המינין כלולים במילה תבואה?

אמר רבא: יש הבדל בין הפסוק למשנה.

שבמשנה כתוב **תבואה** וזה דבר **לחוד**, והפסוק מדבר על **תבואת השדה** וזה דבר **לחוד** - שתבואה כוללת רק את חמשת המינין ותבואת השדה כוללת הרבה מינין.

ומספרת הגמרא מעשה בבר [בנו] של **מר שמואל, פקיד**, צווה בצוואתו, **דליתנון תליסר אלפי זוזי** - שיתנו שלוש עשרה אלף זוז **לרבא, מן עללתא** [תרגום המילה תבואה הוא עללתא] **דנהר פניא** - התבואה שגדלה בנהר פניא.

שלחה רבא את השאלה לקמיה דרב יוסף:

עללתא - היכי מיקריא?

אמר לו רב יוסף: מתניתין היא! אפשר לפשוט את הספק ממה שכתוב במשנה לגבי מחלוקת רבי מאיר וחכמים: **ושוין בנודר מן התבואה שאין אסור אלא מחמשת המינין.**

ומוכת, שתבואה היא חמשת המינין, ומחמשת המינין יגבה את חובו.

אמר ליה אביי: מי דמי? אין דומה דין המשנה לדין שלפנינו!

כי כאשר אדם אומר "תבואה", **לא משמע מדבריו אלא מחמשת המינין.**

אבל כאן שלא אמר את המילה תבואה, אלא את התרגום שלה, "עללתא", אין הכונה בלשונו רק חמשת המינין, אלא **כל מילי משמע**. ואם כן, יכול לגבות את חובו מכל הצומח מן הקרקע.

אהדרוהו לקמיה דרבא - הביאו את דברי אביי שאמר, שעללתא זה כולל הכל לפני רבא,

ואמר על זה רבא: הא לא קא מיבעיא לי דאדם שאמר בלשונו עללתא שכל מילי שיוצא מהקרקע משמע מדבריו, ועל זה לא הסתפקתי כלל, כי וודאי אני מודה בדין זה לאביי.

ומה שכן הסתפקתי, **הדא הוא דאיבעיא לי**: האם יכול לגבות את חובו מהכסף שיוצא **משכר הבתים** שמשכירים אותם **ומשכר הספינות** שמשכירים אותם.

מאי?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן כיון דפחתן שפוחתים דמיהם ולפעמים משכירים אותם בזול אם כן לאו עללתא היא.**

כיון שאמר לשון עללתא, הרי הוא מתכוון לדבר שעולה ומשתבח ולא דבר שפוחת?

או דילמא, כיון דלא ידיע פחתיהו שאין הפחת כל כך ניכר, אין זה פחת חשוב, ועללתא היא, ויכול השכר הזה להחשב כעללתא? -

וזהו ספיקו החדש של רבא.

ואת הספק הזה **אמרוה רבנן קמיה דרב יוסף** ושאלו אותו מה הדין כדי לענות לרבא.

אמר להם רב יוסף: הרי את השאלה הקודמת שהסתפק, פשטתי לו מהמשנה, והוא חלק עלי וסבר כמו אביי, אם כן, הוא כלל לא שומע לי.

וכי מאחר דלא צריך לן, אמאי שלח לן? הרי בלאו הכי לא שומע לי?

ומתוך דברי רב יוסף הבין רבא, שאיקפד רב יוסף.

שמע רבא את קפידתו של רב יוסף, **ואתא לקמיה במעלי יומא דכיפורי** - הגיע לביתו של רב יוסף בערב יום כיפור כדי לפייסו.

אשכחיה לשמעיה - ראה את שמשו של רב יוסף, **דהוה קא מזיג קמיה כסא דחמרא** שהיה עומד למזוג כוס יין לרב יוסף.

אמר ליה רבא לשמש: הב לי דאמזיג ליה אנא - שאני אמזוג לרב יוסף את היין.

יהב ליה נתן לו השמש רשות לרבא **וקא מזיג איהו כסא דחמרא**.

והצורה שרבא היה מוזג ומערבב את היין במים היתה שונה ממה שהשמש היה רגיל לעשות, והרגיש רב יוסף בשעה שכי קא שתי, **ואמר לנוכחים שם: הדין מיזגא, דמי למיזגא דרבא בריה דרב יוסף בר חמא**.

שהרגיש רב יוסף שאין זה הטעם הרגיל של היין כמו שרגיל למזוג לו שמשו אלא זה דומה למזיגתו של רבא.

אמר ליה שמשו של רב יוסף לרב יוסף: אמת נכון הדבר **הוא ניהו** שרבא עשה את המשקה הזה.

שמע זאת רב יוסף וקרא לו לרבא שיכנס לפניו, ורצה רב יוסף להוכיח את רבא על זה שחלק עליו למרות שהיה תלמידו, ורצה להזהירו שיהא שפל רוח ביותר.

לכן **אמר ליה רב יוסף לרבא: לא תיתיב אכרעך עד דאמרת לי פירושא דהדין מילתא** - שתסביר את פירוש הפסוק:

מאי דכתיב "וממדבר מתנה, וממתנה נחליאל, ומנחליאל במות"?

שהרי אין אלו סתם ציון מקומות דרך שהלכו שם בני ישראל, שהרי אין מקום שנקרא מתנה, וכן קשה, שאם כן היה צריך לכתוב ממתנה לנחל ומה כונת התורה נחליאל?

אמר ליה רבא לרב יוסף: בא הכתוב ללמד, כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל, (6) ממילא הוא, לכך שתורה ניתנה לו במתנה.

וזה לומדים ממה **שנאמר "וממדבר" וסמוך לזה, "מתנה"**.

וכיון שזכה אדם זה שעשה עצמו כמדבר, שניתנה לו תורה במתנה, זוכה גם שנחלו אל שנעשית לו התורה כנחלה.

וזאת לומדים ממה **שנאמר "וממתנה" וסמוך לזה "נחליאל"**.

וכיון שזכה אדם שנחלו אל, זוכה גם שעולה לגדולה, וזה לומדים ממה שנאמר ומנחליאל וסמוך לזה במות. וכל זה זוכה אדם בזכות שהשפיל את עצמו והיה עניו ולא גאותן ששם את עצמו כמדבר.

ואמנם כנגד זה אם הגביה עצמו ונהיה גאוותן, הקב"ה משפילו.

ולומדים זאת ממה **שנאמר "ומבמות" וסמוך לזה "הגיא", שירד מהבמה הגבוהה לגיא הנמוך.**

ועוד עונש ייענש - **ולא עוד אלא ששוקעין אותו בקרקע** שעושים ממנו אדם נמוך מאוד, כמו האיסקופה של הדלת שנרמסת בידי כל אדם.

ולומדים זאת ממה **שנאמר בפסוק אחרי "מבמות הגיא", "ונשקפה על פני הישימון"**.

והסיבה ששאל רב יוסף לרבא את פירוש כל הפסוקים האלה? כדי שיאמר מעצמו את פירושים ויראה את גנות הגאווה וישפיל את עצמו, לפי שראה רב יוסף פגם ברבא בזה שחלק עליו.

וממשיך רבא להסביר את הפסוקים:

ואם אדם זה חוזר בו מגאותו ומשפיל את עצמו, הקב"ה חוזר ומגביהו.

דף נה - ב

וזה לומדים ממה **שנאמר "כל גיא ינשא"** הרי למדנו שגם אדם שהושפל מהבמה לגיא, אחרי שיעשה תשובה, הוא ינשא ויעלה למעלה.

ועתה חוזרת הגמרא לדברי רבי מאיר לעיל, שאומר, אדם שאסר על עצמו דגן, אינו נאסר רק בחמשת המינין אלא נאסר בכל דבר שנאסף בכרי, וזה כולל גם פול מצרי יבש, שהוא סוג גידול שגם הוא נאסף בכרי.

ומוסיפה הגמרא:

תניא בברייתא, כי מה שאמרנו, שלפי רבי מאיר **הנודר מן הדגן אסור אף בפול המצרי**, כל זה רק בפול מצרי **יבש**.

ומותר אדם זה בפול מצרי **לח**, כיון שלח אינו נאסף בכרי.

וכמו כן **מותר** הוא בהנאה **מאורז ובחילקא** - חיטה שנחלקה לשני חלקים, וכן מותר **בטירגיס** - חיטה שנחלקה לשלושה חלקים, ומותר גם **בטיסני** - חיטה שנחלקה לארבעה חלקים.

והסיבה שמותר בכל זה:

לגבי אורז היות ואין הוא נאסף בכרי ולכן לא נחשב דגן.

ולגבי חיטה שנחלקה לבי' או ג' חלקים, כיון שהחיטה כבר נחלקה אין שם דגן עליה.

וממשיכה הברייתא לבאר מה כלול בלשונו של אדם, כדי לדעת מה נאסר שקיבל על עצמו לשון מסוים.

הנודר הנאה **מן פירות השנה**, הרי הוא **אסור בכל פירות השנה**, בין פירות ובין ירקות שכולם הם דברים שפרים ורבים מהקרקע.

אמנם לא נאסר אלא בפירות שגדלים מהקרקע.

ומותר הוא **בגדיים ובטלאים ובחלב ובבצים ובגוזלות**, שאף על פי שגם זה דבר שהוא קצת פרי, שהרי הם דברים שיוצאים מדברים אחרים, כגון החלב שהוא פרי של הפרה, והביצה שהיא פרי של תרנגולת, מכל מקום אין הם נאסרים שכשאוסר את פירות השנה, לפי שכוונת דבריו היא לפירות שהם גידולי הקרקע.

ואם אמר גידולי שנה עלי, שלא אמר פירות השנה, אלא גידולי השנה, הרי זה **אסור בכולן**, שבהגדרה של "גידולים" כלולים גם כל הדברים האלו, גדי טלה וכדומה, שהם דברים הגדלים, ולא דבר שהיה מאיליו.

אמנם בכלל פרי אינם נכללים.

ולכן אם אסר פרי, מותר הוא בדברים אלו, ורק אם אסר "גידול" נאסר הוא אף בהם. וממשיכה הברייתא ואומרת, שיש עוד הבדל בין אדם שאמר בלשונו פרי לבין אדם שאמר בלשונו גידול.

הנודר הנאה **מן פירות הארץ**, הרי הוא **אסור בכל פירות הארץ**, שכל הפירות כלולים בדבריו.

ומותר בכמהין ופטירות שהם אינם פירות הארץ, שהם לא נולדים מכח הארץ אלא מכח האויר.

וכל זה כשאמר פירות הארץ, **ואם אמר "גידולי קרקע עלי"**, הרי הוא **אסור בכולן** - גם בכמהין ופטירות. שאף על פי שאין הכמהין והפטירות גדלים מכח הקרקע, מכל מקום הרי הם גדלים בקרקע.

ורמינהי - שואלת הגמרא סתירה לברייתא זו, הסוברת שכמהין ופטירות נחשבים כגידולי קרקע, מהא דשנינו במסכת ברכות [מ ב], לגבי ברכות הנהנין:

על דבר שאין גידולו מן הארץ, אומר: שהכל נהיה בדברו,

ואם נוכיח שמברכים על פטריות שהכל נהיה בדברו, ממילא יהיה לנו הוכחה שאינם גידולי קרקע, שהרי למדנו שרק על דבר שאינו גידולי קרקע מברכים שהכל נהיה בדברו.

ומביאה הגמרא הוכחה שעל כמהין ופטירות מברכים שהכל נהיה בדברו.

ותניא: על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטירות, אומר: שהכל נהיה בדברו

ומוכח שאין זה גידולי קרקע שהרי מברכים על זה שהכל, ומדוע אמרנו לעיל

שכאשר אדם אוסר על עצמו גידולי קרקע כלול בזה גם כמהין ופטירות?

אמר אביי: כמהין ופטירות הם **מירבא רבו מארעא** - גדלים הם מן הקרקע ולא מן האויר, ולכן כלולים הם בלשון גידולי קרקע, ואדם שאסר על עצמו גידולי קרקע נאסר גם בהם.

ומה שמברכים עליהם שהכל, זה כיון שמינק מאוירא ינקי ולא מארעא - שהיניקה וכח הגדילה שלהם אינם ישירות מהקרקע באמצעות שרשים, אלא דרך האויר הם יונקים, ולכן לא יברכו עליהם בורא פרי אדמה אלא שהכל נהיה בדברו.

ומקשה הגמרא על כך :

והא קתני על דבר שאין גידולו מהארץ, רק עליו מברכים שהכל, ואם אתה אומר שכמהין ופטירות גדלים בארץ ורק שלא יונקים ממנה אלא דרך האויר, קשה, שהרי כתוב במשנה שהבאנו, שאם גדל בארץ לא מברכים שהכל אלא בורא פרי האדמה, הרי לנו שההקפדה היא על הגדילה ולא על היניקה, ואם רואים שעל כמהין ופטירות מברכים שהכל, נצטרך לומר שלא רק שלא יונק מהקרקע אלא גם לא נחשב גידול שלה?

ומתרצת הגמרא: **תני** - תגרוס במשנה במקום דבר שגידולו מן הארץ, תגרוס **על דבר שאין יונק מן הארץ** - שאם לא יונק מהקרקע, אפילו אם גדל בקרקע, אין מברכים עליו שהכל אלא אדמה.

ולכן כמהין ופטירות כיון שאינם יונקים ישירות מהקרקע, אפילו שגדלים בקרקע תהיה ברכתם שהכל נהיה בדברו.

מתניתין:

הנודר הנאה **מן הכסות**, הרי הוא אסור בהנאה מכל דבר שהוא מלבוש לאדם.

אבל **מותר** הוא **בשק, וביריעה, ובחמילה** [שזה כעין יריעה] שהם אינם בגד ואינם נכללים בלשון כסות שאסר על עצמו.

וכמו שיכול אדם לאסור על עצמו סוג אחד של בגד ולא סוג שני, יכול אדם לאסור

צורת שימוש אחת ולהתיר צורת שימוש אחרת.

ולכן אדם שאמר **קונם צמר עולה עלי**, הרי אסר בלשונו דרך עליה ומלבוש ולכן אסור בלבישת צמר, אבל דרך כיסוי לא אסר.

ולכן **מותר להתכסות בגיזי צמר**.

וכן הוא הדין, אם אמר :

קונם **הפשתן עולה עלי**, שגם בזה לא נאסר אלא דרך עליה ולבישה אבל לא דרך כיסוי.

ולכן יהיה **מותר להתכסות באניצי פשתן** - אלו דברי חכמים.

ואילו **רבי יהודה אומר** : אין לנו לסמוך על משמעות לשונו של האדם בלבד ללמוד אם התכוון דרך לבישה או לא.

אלא **הכל לפי המצב** שבו היה **הנודר** בשעה שנדר, שזה מוכיח על כונת הנדר.

ולכן אם אנחנו רואים ש**טען** על גבו משא של צמר ופישתים, **והזיע** בגללו, **והיה ריחו** של המשא **קשה** עליו, ובשעה זו הוא **אמר "קונם צמר ופשתים עולה עלי"**, אם כן יש לנו להבין שכל מה שהוא נדר, משום שלא רצה לסחוב על גבו שוב פעם את המשא הזה, ולכן נדר ממנו, כדי למנוע מעצמו להגיע שוב לאותו מצב.

אבל לא התכוין לאסור על עצמו דרך לבישה, למרות שאמר את הלשון "עולה עלי", ולכן **מותר להתכסות** בצמר ובפשתן [וכן ללבוש, כמו שמוכח בברייתא לקמן], שאין זה בכלל נדרו, ולא התכוון לאסור זאת.

ואסור אדם זה **להפשיל לאחוריו** צמר ופשתים, כי ברור לנו שזה הוא התכוון לאסור. (7)

גמרא:

תניא, אף על פי שאמרנו במשנה שה**נודר** ומקבל על עצמו איסור הנאה **מן הכסות** שאינו אסור אלא בבגדים, **ומותר בשק וביריעה ובחמילה** - זה דווקא בדברים אלו, שאינם נקראים בגדים, ובדבר שנקרא בגד אסור.

וכן **אסור** הוא **בפונדא ובפסקיא ובסקורטיא ובקטבליא ואנפליא ופליניא**, שהדברים האלו למרות שהם עשויים מעור, שם בגד עליהם ואסורים. וכן **אסור במכנסים וכובע**, שגם הם נחשבים מלבוש.

מאי "איסקורטי"? - מהו הבגד זה, שהזכרנו לעיל?

אמר רבה בר בר חנה: כיתונא דצלא. חלוק עור שלובשים העבדנים על בגדיהם.

כיון שדנה הגמרא מה נחשב מלבוש ומה לא, דנה הגמרא בעוד ענין שיש לכך נפקא מינה.

וזה לענין טלטול בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים. שבגד בדרך מלבוש אפשר לטלטל, ומה שלמדנו בסוגיה שנחשב מלבוש יהיה אפשר לטלטלו.

ומחדשת הגמרא שגם מה שלא נחשב בסוגיה כאן למלבוש, אפשר לטלטלו בשבת, כיון שסוף סוף אינו נחשב למשא - שנאסר בשבת.

תניא: יוצאין בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים בשק עבה ובסגוס עבה וביריעה ובחמילה, כיון שמשתמשים בהם לפעמים בפני הגשמים, ולכן אף על פי שאינם מלבוש כמבואר בסוגיה אינם נחשבים למשא.

אבל לא יוצאים בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים בתיבה, ולא בקופה, ולא במחצלת, אפילו אם צריך את הדברים האלו כדי להתכסות בהם מפני הגשמים, כיון שדברים אלו הם משא גמור - ואסור בשבת.

ומוסיפה הברייתא, **שהרועים יוצאים בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים בשקים,**

וזה חידוש נוסף על מה שלמדנו לעיל שיוצאין בשק עבה, שלעיל אין הכונה שק ממש, [עיי' ר"ן] וכאן החידוש שיוצאין בשק ממש.

ולא רק לגבי הרועים בלבד אמרו חכמים שיכולים לצאת בשבת בשקים, אלא כל אדם יכול לצאת כן. אלא שנקטו דוקא רועים, כיון שדברו חכמים בהווה, ודרך הרועים היה לצאת בשקים:

רבי יהודה אומר הכל לפי הנודר וכו': הגמרא מביאה עתה את דעת רבי יהודה במשנה, שחולק על חכמים, וסובר שאין מפרשים את דיבורו של האדם לפי לשונו של האדם בלבד, אלא אנחנו מתיחסים למצבו בשעת הנודר ולפי זה אנחנו מפרשים דיבורו וכונתו.

תניא: כיצד אנחנו מפרשים את דבריו?

אמר רבי יהודה הכל לפי המצב של הנודר בשעת הנודר.

ולכן אם היה לבוש צמר, והצר לו, ואמר: **קונם צמר** שאינו עולה עלי, ודאי שהתכוון לאסור לבישה, כי זה מה שהפריע לו.

ולכן **אסור ללבוש** בגד של צמר, **ומותר לטעון** על גבו משא של צמר, שכל מה שהפריע לו זה לבישה, ולכן זה בלבד נאסר, ולא משא וטעינה על גבו.

אבל אם בשעה שנדר היה טעון על גבו משא של צמר ופשתן, ובגלל זה הוא הזיע ורצה למנוע מעצמו מצב כזה שוב פעם, ולכן **אמר קונם פשתן**, שאני נודר שהוא לא עולה עלי - כאן לכאורה כונתו בנדרו לאסור משא של פשתן ולא דרך לבישה. כי כל מה שהפריע לו זה המשא שבגללו הזיע ואתו בלבד התכוון לאסור ולא דרך לבישה.

ולכן **מותר ללבוש** צמר ופשתן **ואסור לטעון** על גבו משא שזה מה שהתכוון לאסור
בנדרו :

דף נו - א

המשניות שלפנינו דנות במספר לשונות שאדם אמר, מה הן כוללות כדי לדעת במה הוא
יאסר ובמה לא.

מתניתין:

הנודר ומקבל על עצמו איסור הנאה **מן הבית** אינו נאסר אלא בקומה הראשונה של
הבית, ו**מותר** ליהנות **בעלייה**. שאין בכלל לשון בית אלא הבית עצמו ולא עליית הבית,
דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: עלייה בכלל הבית היא, שאדם אסר על עצמו בית כלול בזה כל
הבית וזה כולל את העליה וגם העלייה נאסרת.

ואולם מודים חכמים במקרה הפוך, **שהנודר מן עלייה**, שהדין הוא ש**מותר** להנות
בבית. כיוון שודאי אין לשון עלייה כולל את כל הבית, אלא רק את העליה ורק היא
נאסרת.

גמרא:

שנינו במשנה מחלוקת בין רבי מאיר וחכמים, האם לשון בית כולל את העלייה או שאינו
כולל את העלייה. ולפי רבי מאיר אין לשון בית כולל עלייה.

ורוצה הגמרא לפי זה להוכיח מי הוא התנא ששנה את הברייתא להלן :

מאן תנא מי הוא התנא, שחידש לנו לגבי צרעת הבתים, כי מזה שהתורה כתבה
"**בבית**" ולא כתבה בית, מכאן שבאה התורה **לרבות את היציע**.

ועוד לומדים מזה שהתורה כתבה **בבית** ולא כתבה בית רואים שתורה התכונה **לרבות**
את העלייה, שגם בה יש דיני צרעת בתים.

ומוכח, שאין המשמעות הפשוטה של בית כוללת עליה, שהרי רק בגלל שיש רבוי מפורש
בתורה נכללת עליה בכלל בית. ומי הוא התנא שסובר כך?

אמר רב חסדא : דעתו של **רבי מאיר היא**, שאמר במשנתנו שאדם שאסר על עצמו בית זה לא כולל עלייה.

דאי רבנן של משנתנו, **האמרי רבנן** במשנה שאדם אשר אסר על עצמו בית, נאסר גם **בעלייה**, שיש **בכלל** הלשון **בית** גם עליה. ואם כן, **למה לי קרא** למה צריך פסוק מיוחד לענין נגעי בתים שמייתור הלשון **בבית** לומדים **לריבויא** לרבות גם עליה?

והרי בלאו הכי זה כלול במשמעות הלשון!

אלא בהכרח, שברייתא זו לדברי רבי מאיר היא, הסובר שאין זה בכלל לשון בית, ולכן צריך פסוק מיוחד לרבות עליה.

אביי אמר : אפשר להבין את הברייתא **אפילו** אם **תימא** [נאמר] **שרבנן** אמרוה.

ומה שהקשנו אם כן, למה **בעיא קרא**, למה התורה צריכה לרבות עליה מפסוק מיוחד?

כיון **דסלקא דעתך אמינא**, שהיות ולענין נגעי בתים "**בבית ארץ אחוזתכם**", **כתיב**, אם כן, הייתי אומר **דדוקא** הבית עצמו, שהוא **מחבר בארעא**, דווקא הוא **שמיה "בית"**.

אבל **עלייה**, שהיא **לא מחוברת בארעא** לא תחשב כבית לענין נגעי בתים אע"פ שנכללת בלשון בית, כיון שהיינו חושבים שהתורה הקפידה על מחובר לקרקע.

לכן יש צורך בפסוק מיוחד לרבות עלייה, למרות שאנו סוברים כרבנן שעליה בכלל בית.

הגמרא דנה בדין נוסף, שלכאורה הוא תלוי במחלוקת רבנן ורבי מאיר אם עלייה בכלל בית או לא? וזהו דינו של רב הונא שמובא לפנינו :

כמאן אזלא הא דאמר רב הונא בר חייא משמיה דעולא :

אדם שאמר לחבירו : **בית בביתי אני מוכר לך**, אין צריך לתת לו את כל הבית אלא **מראהו** את **העלייה**, ואומר לו : הנה מה שקנית!

כיון שלא אמר שמוכר את הבית, שאז היה משמע את כל הבית, אלא אמר "בית בביתי" שזה יכול להתפרש כעליה, ולא יכול להוציא ממנו יותר מזה.

ומדייקת הגמרא : **טעמא דאמר ליה "בית שבביתי אני מוכר לך"**, רק בגלל זה יכול לדחות אותו ולתת לו רק עליה.

אבל אם אמר אני מוכר לך **בית**, ואמר זאת **בסתם**, ולא הוסיף בית שבביתי", **אינו מראה לו עלייה**, אלא חייב לתת לו את כל הבית.

לימא רבי מאיר היא ולא לפי רבנן, כי לרבנן אדם שאומר בית, בכלל דבריו יש גם עליה, ולכן כאשר אדם אומר שמכר את הבית, יכול לטעון שמכר את העליה שגם היא נקראת בית, ולמה אמר רב הונא שרק אם אמר בית שבביתי רק אז יכול לטעון שהתכוון לעליה?

ובהכרח שסובר כרבי מאיר, שלשון בית סתם, אין משמעותו עליה, ורק שאמר בית שבביתי יכול לטעון שמכר עליה.

ודוחה הגמרא:

אפילו אם **תימא** [נאמר] שרב הונא סבר **כרבנן**, אפילו הכי מראהו עליה.

אלא שאין הכוונה שיכול לדחות אותנו ולומר שמכר עליה ולא בית.

אלא **מאי** מראהו **עלייה** שאמר רב הונא?

כיון שאמר בית שבביתי, צריך לתת לו **מעולה שבבתיים**, שזה מה שהתכוון לרבות בלשונו בית שבביתי, הבית הכי מעולה מהבתיים שיש לי.

וממילא אפשר להסביר את רב הונא גם לפי רבנן.

מתניתין:

הנודר הנאה **מן המטה**, הרי הוא **מותר בדרגש**, שיבואר בגמרא מהו, לפי שהדרגש אינו כלול בלשון מטה, **דברי רבי מאיר**

וחכמים אומרים: אסור לו להנות גם **מדרגש**, שבכלל לשון **מטה** הוא.

כי היות שאסר על עצמו את המטה, חל איסורו גם על הדרגש.

ובגמרא לקמן יתבאר מה נקרא דרגש.

ומודים חכמים במקרה הפוך, **שהנודר** ומקבל על עצמו איסור **מן הדרגש**, שאין כלול בזה אלא הדרגש עצמו, ולכן הוא **מותר במטה**, שלא נאסרה המיטה כשאסר על עצמו את הדרגש, כי אין המטה בכלל דרגש.

גמרא:

מאי דרגש? מהו הדרגש שנחלקו בו רבי מאיר וחכמים אם הוא נכלל בלשון מיטה או לא.

אמר עולא: דרגש פרושו **ערסא דגדא**. מיטה ריקה, שמניחים בבית, והיא עשויה למזל.

אמרו ליה רבנן לעולא: לפי פירושך לדרגש, לא מובן **הא דתנן** לגבי אבלות של כהן גדול, שבאים העם לנחמו, ושנינו במשנה במסכת מועד קטן:

כשהם, מנחמי הכהן הגדול, **מברין אותו**, אוכלים עמו סעודת אבלים, סדר הישיבה כך הוא:

כל העם מסובין על הארץ, והוא, הכהן הגדול, מיסב על הדרגש.

ואם נאמר שדרגש הוא מיטה שעשויה למזל וכל השנה היא ריקה ולא יושבים עליה, היתכן הדבר, **שכולה שתא**, כל השנה, **לא יתיב עליה**, ודוקא עכשיו, **בהוא יומא** כשהוא אבל, **יתיב עליה?!?**

מתקיף לה רבינא מה תמוה בזה? והרי מצאנו שהנהגת יום האבלות שונה משאר ימים!?

מידי דהוי אבשר ויין, דכולה שתא אי בעי אכיל, ואי בעי לא אכיל. שבמשך כל ימות השנה, תלוי ברצונו אם לאכול ולשתות בשר ויין, ומה שרוצה עושה, ואילו **בהוא יומא** של האבלות, **אנן יהינן ליה** לשתות יין כדי להברותו!

ולכן אין כל קושיה לגבי דרגש אם בכל השנה לא יושבים עליו, ואילו ביום האבלות כן יושבים עליו.

אלא אם באת להקשות ולהוכיח שדרגש אינו ערסא דגדא, **הא קשיא:**

דתניא לגבי הלכות אבלות, שצריך לכפות את המטות של הבית, כלומר להפוך את המטות.

במה דברים אמורים, במטות, שחייבים להופכם לצידם השני, כשהם הפוכים לגמרי, אבל את ה**דרגש**, **לא היה כופהו**, **אלא זוקפו** כשהוא שוכב על צידו, על שני רגליו מצדו האחד, ואין הוא הופכו לגמרי כמו המיטה.

ואי אמרת שערסא דגדא הוא דרגש, שזוהי בעצם מיטה רגילה, קשה, מדוע אין צריך להפוך גם את הדרגש?

והתניא: אבל הכופה את מטתו, לא את מטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מטות שיש לו בבית הוא כופה. ואם כן, היה צריך להפוך גם את הדרגש, שהרי הוא כמיטה רגילה?

הא לא קשיא!

מחמת קושיא זאת לא נוכיח שדרגש אינו ערסא דגדא, היות שאפשר ליישב, ולומר,

דף נו - ב

לא צריך להפוך את הדרגש אע"פ שהוא סוג של מיטה, **מידי דהוה אמטה המיוחדת לכלים**, שהיא מיטה רגילה מבחינת צורתה, אלא שלא ישנים עליה, ולכן אין צורך להופכה. והוא הדין שלא צריך להפוך את הדרגש, על אף שהוא מיטה.

דתניא: אם היתה מטה המיוחדת לכלים, אין צריך לכפותה.

וזוהי הסיבה שלא צריך להפוך את הדרגש, אע"פ שזה סוג של מיטה, כיון שסוף סוף לא ישנים עליה.

אלא אי קשיא, אם נרצה להוכיח שדרגש אינו ערסא דגדא, יש להוכיח זאת מהא **דתניא** בהמשך הברייתא ההיא, שכל זה זאת דעת חכמים.

אבל **רשב"ג אומר: דרגש** גם הוא צריך לעשות בו היכר של אבילות.

ומה עושה?

מתיר קרביטיו [רצועות של עור], **והוא נופל מאליו.**

ואם נאמר שדרגש, **ערסא דגדא הוא - קרביטין** [רצועות עור] **מי אית ליה?**

הרי אמרת שדרגש הוא מיטה רגילה, רק שאין יושבים עליה לפי שהיא עשויה למזל?

ונמצא, שאין אנו יודעים עדיין מהו דרגש.

כי אתא רבין כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר:**

שאלתיה מהו דרגש לה הוא מרבנן, ורב תחליפא בר מערבא שמיה, דהוה שכיח בשוקא דצלעי [שוק של רצענים].

ואמר לי: מאי דרגש? - ערסא דצלי! מיטה של עור שמשטח המיטה עשוי לא מחבלים, אלא מרצועות של עור.

ובדבר זה נחלקו רבנן ורשב"ג בברייתא לעיל, שלרבנן כיון ששפת המיטה היא מעור אין הופכים את המיטה, ורשב"ג אומר שלמרות שאין הופכים את הדרגש, מתיר את רצועות העור שיוצרים את משטח המיטה, כדי שלא יהיה אפשר להשתמש בה.

איתמר איזהו מטה ואיזהו דרגש? מה ההבדל ביניהם?

אמר רבי ירמיה: ההבדל הוא בצורת הקשירה והחיבור בין המשטח למסגרת של המטה.

מטה, מסרגין [קושרים] אותה על גבה שמלפפים את החבלים היוצרים את משטח המטה על המסגרת, כך שבסופו של דבר לא רואים את המסגרת.

ואילו **דרגש, מסרגין אותו מגופו.** יש נקבים במסגרת, ושם מכניסים את רצועות העור, כך שהמסגרת של הדרגש נשארת גלויה לעין.

מיתיבי על רבי ירמיה מהא דתניא:

כלי עץ, מאימתי מקבלים טומאה? שהרי אין כלי מקבל טומאה אלא רק אחרי גמר עשייתו, ואם כן, מהו גמר עשייתם של **המטה והעריסה?**

משישופם בעור הדג שיגמרו את השיוף האחרון שהיו עושים על ידי עור של דג.

ואם נאמר **שמטה מסתרגת על גבה**, תיקשי שהרי על ידי צורת קשירה כזאת הרי לא רואים כלל את המסגרת של המיטה, ואם כן, **למה לי שיפת עור הדג?**

אלא חוזר בו רבי ירמיה מדבריו לעיל, ואומר:

הא והא, בין מיטה בין דרגש, קשירתם היא **מגופן, על ידי הנקבים** שיש במסגרת, ולא על גבה.

אלא ההבדל הוא **שמטה, אעולי ואפוקי בביזיני,** מכניסים את החבלים בנקבים עצמם.

ואילו בדרגש, **אעולי ואפוקי באבקתא**. מכניסים בנקבים לולאות, ובלולאות מכניסים את רצועות העור.

וחוזרת הגמרא להוסיף לגבי הפיכת המטות בבית האבל:

אמר רבי יעקב בר אחא אמר רבי: מטה שאי אפשר להפוך אותה כיון **שנקליטיה** כלומר רגלי המיטה לא מגיעים רק עד משטח המיטה אלא ממשיכים **ויוצאין** למעלה, ואין יכולים בגלל זה להופכה, **זוקפה** על צידה, **ודיו**, שהרי לא יכול להופכה.

אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי, לגבי המחלוקת לעיל לגבי דרגש בבית האבל, שרבנן אמרו זוקפו ורשב"ג אמר מתיר קרביטיו:

הלכה כרשב"ג!

מתניתין:

כמו המשניות הקודמות, גם משנתנו עוסקת בביאור מה נכלל בדבריו של אדם כשאוסר על עצמו דבר.

וכאן מבואר במה נאסר אדם שאסר על עצמו את העיר, מה כלול בעיר, ומה לא.

הנודר הנאה מן העיר.

העיר מתחלקת לשלשה איזורים:

העיר עצמה.

עיבורה של עיר, שהם שבעים אמה ושיריים שנותנים לעיר מסביב, שרק משם ואילך מתחילים למדוד תחום שבת.

תחומה של עיר, שהם אלפים אמה ריקים מחוץ לעיר, שאסור לבנות בהן.

ואדם זה, שאסר עצמו בהנאה מהעיר, לא נאסר אלא מאזור העיר עצמה, כי זה הוא עיקר שם העיר, ולכן זה מה שנכלל בדבריו.

אבל **מותר** הוא **להיכנס לתחומה של עיר**, באלפיים האמות שמסביב לעיר, כיון שלא נאסר תחומה של העיר בכלל העיר.

ואסור להכנס לעיבורה, כי עיבור העיר הוא בכלל העיר, וגם הוא נאסר בכלל דבריו,

אבל למרות שאמרנו שהנודר מן העיר אין תחום העיר בכלל העיר להיאסר עמה, לגבי בית אין הדין כן.

אלא **הנודר מן הבית, אסור מן ה"אגף" ולפנים**. שגם מקום הגפת הדלת היא בכלל הבית, וגם מקום זה נאסר.

גמרא:

למדנו במשנה שהנודר מהעיר, אסור גם גם בעיבור העיר.

ומוכח, שגם עיבור העיר נקרא "עיר".

ושואלת הגמרא: **מנלן דעיבורא דמתא** עיבור העיר, **כמתא דמי** כמו העיר הוא?

אמר רבי יוחנן: דאמר קרא לגבי המצור שהטיל יהושע על העיר יריחו לפני שכבש אותה: **"ויהי בהיות יהושע ביריחו"**. וגומר.

ולכאורה קשה, **מאי** כונת הפסוק שיהושע היה **ביריחו**?

אילימא שהכוונה בעיר **יריחו ממש**, והכתיב **"ויריחו סוגרת ומסוגרת"**, ולא יכול להיות שהיה יהושע בעיר עצמה.

אלא, שמע מינה, שלא היה ביריחו עצמה אלא **בעיבורה**. ובכל זאת אמר הכתוב שהיה יהושע ביריחו. ומוכח, שעיבורה של עיר הוא כעיר.

אך מקשה הגמרא: **אימא**, אולי נאמר שיהושע היה בתחומה של העיר ולא בעיבורה, ונגם זה חשב שהיה בעיר, ונלמד מזה שאפילו בתחומה של עיר הרי הוא כעיר?

ומתרצת הגמרא: זה אי אפשר לומר.

דהא כתיב בתורה לגבי מדידת **תחומה** של עיר, אלפיים אמה מסביב לעיר:

"ומדותם - מחוץ לעיר".

הרי שקראה התורה לתחום העיר "מחוץ לעיר", לפי שאין תחום העיר נכלל בתוך העיר.

ולכן, אם נדר הנאה מהעיר, לא נאסר תחום העיר.

שנינו במשה: **הנודר מן הבית, אינו אסור אלא מן האגף ולפנים**:

והיינו, כל הבית, עד למקום הגפת הדלת נאסר.

ואומרת הגמרא: רק ממקום הגפת הדלת ופנימה נאסר, אבל מן האגף ולחוץ, לא.

מתיב רב מרי מהא דתניא:

אמרה תורה לגבי צרעת בתים, שהכהן צריך לבוא ולומר "הבית טמא".

ודנה הברייתא היכן צריך הכהן להיות בשעה שהוא מטמא את הבית:

כתיב **"ויצא הכהן מן הבית"**.

יכול ילך הכהן לביתו שלו עצמו, ומשם **יסגיר** את הבית הטמא?

תלמוד לומר "אל פתח הבית".

הרי שצריך הכהן להשאר ליד הבית הטמא, ושם לטמאתו.

וכיון שאמר הכתוב **"אל פתח הבית"**, יכול **יעמוד הכהן תחת המשקוף** של הבית

הטמא, ו**יסגיר** בעומדו שם את הבית?

תלמוד לומר "מן הבית" - עד שיצא מן הבית כולו!

ולכאורה יש להקשות, שמצד אחד לומדים מהכתוב הזה שלא יתרחק הכהן מהבית

הטמא, ומצד שני לומדים מאותו הפסוק שלא יהיה בבית ההוא - **הא כיצד?**

עומד בצד המשקוף, ויסגיר.

כי כאשר עומד הכהן לצד המשקוף מבחוץ אין הוא רחוק מהבית, ומצד שני הוא אינו

בתוך הבית.

ומוכח מדברי הברייתא, שתחת המשקוף עצמו אסור לכהן לעמוד היות ומקום זה נחשב

בתוך הבית, ואפילו מפתח הדלת ולחוץ, כל שהוא תחת המשקוף הרי זה חלק מהבית.

ואם כן, האיך אמרנו שהנודר מהבית מותר לעמוד על מפתן הבית מהאגף ולחוץ, והרי

כל המפתן שתחת המשקוף הוא חלק מהבית!

ולקמן הגמרא תיישב זאת.

ובינתיים, ממשיכה הגמרא להביא את דברי הברייתא, בהמשך:

ומנין שאף על פי שאין לו לכהן להתרחק מהבית הטמא בשעה שמטמאו, בכל זאת, אם הלך לביתו, והסגיר בהיותו בביתו את הבית המנוגע, שמועיל הסגרו של הכהן?

או שעשה לא כדיון, ועמד תחת השקוף על עובי המפתן שתחת המשקוף, והסגיר, שהסגירו מוסגר?

תלמוד לומר "והסגיר את הבית", מכל מקום שבדיעבד מועיל גם באופנים האלו.

עד כאן את דברי הברייתא.

ועתה באה הגמרא לתרץ את הקושיה מהברייתא, שמוכח ממנה כי תחת המשקוף כולו, גם בחלק החיצוני, נחשב כמו הבית עצמו, ולמה אמרנו שאדם הנודר מהבית, מותר הוא במפתן תחת המשקוף מחוץ למקום הגפת הדלתות?

ומתרצת הגמרא: **שאני גבי דין צרעת בבית, דכתיב שם "מן הבית", שיש לנו גילוי מיוחד של הכתוב כי עד שיצא מן הבית כולו, כולל תחת כל המשקוף, רק אז יוכל הכהן לטמאות את הבית.**

אבל ודאי שבעלמא, וכגון לגבי האוסר את עצמו מהבית, אין המפתן שתחת המשקוף ולחוץ נחשב כתוך הבית.

המשנה שלפנינו הובאה לעיל בגמרא דף מז א. ונסתפק שם רמי בר חמא בפירושה. וכאן תתבאר המשנה לפי הצד הראשון בספיקו של רמי בר חמא, ועל פי פירוש הר"ן.

דף נז - א

מתניתין:

א. מי שאסר על עצמו "פירות" בסתם, וכגון שאמר "קונם פירות עלי", או "קונם תאנים עלי", ולא סייג את איסורו לאמר: "קונם פירות או תאנים אלו עלי", או "קונם תאנים של פלוני עלי", או "קונם תאנים של מקום פלוני עלי", אין הוא נאסר אלא במה שאסר על עצמו.

אבל אינו נאסר בהנאה מחילופיהן של הפירות [כגון שמכר תאנים, וקיבל בדמיהם ענבים], או בגידוליהן של תאנים, (1) שאין כוונתו בנדרו אלא לאסור ההנאה מהתאנים עצמם.

ב. אבל אם אמר: **קונם פירות "האלו" עלי**, שפירט וסייג את איסורו לפירות אלו העומדים לפניו בלבד, ולא אסר על עצמו את כל אותו המין -

או שאמר **"קונם הן** - הפירות העומדים לפניו - **על פי"** -

או שאמר: **קונם הן לפי** -

בכל אלו הרי הוא **אסור בחילופיהן** של הפירות האסורים.

אבל לא בחילופי חילופיהן.

ואסור **בגידוליהן**, מה שגדל מהן כשזרען בקרקע וגדלו.

אבל בגידולי גידוליהן, הרי הוא מותר. (2)

וטעמו של דבר, כי כאשר אסר באופן זה, כוונתו היתה שייאסרו עליו אף החילופין והגדולין. (3) ג. ואולם, אם אמר: **קונם פירות שאני אוכל**, או **קונם פירות שאני טועם**

(4) - הרי זה **מותר בחילופיהן ובגידוליהן**. (5)

והיתר גידולי הגידולין ברישא, והיתר הגידולין עצמן בסיפא - אינו אלא **בדבר שזרעו כלה**, שהזרע שנאסר בהנאה נרקב, וצומח ממנו דבר חדש.

אבל בדבר שאינו זרעו כלה, שהזרע האסור עצמו מתפתח וגדל ונעשה פרי, נמצא שמעורב בפרי חלק מהאיסור עצמו, ולכן, **אפילו גידולי גידולין אסורין**.

כי תערובת האיסור המועטה [שלא כלתה] המצויה עתה בפרי, אינה בטילה ברוב ההיתר שגדל והתפתח מהזרע האסור.

כיון שדבר האסור באיסור נדר שהתערב ברוב היתר, הוא נחשב ל"דבר שיש לו מתירין", על ידי שאלה שאפשר להשאל על הנדר באמצעות חכם, ולהתירו.

וקיימא לן, שכל דבר איסור שיש לו מתירין - אפילו התערב באלף דברי היתר, אינו בטל ברוב, אלא כל התערובת אסורה.

וכן **האומר לאשתו: קונם מעשה ידיך עלי**, (6) או **קונם הן על פי**, או **קונם הן לפי**, הרי זה **אסור בחילופיהן ובגידוליהן**. כיון שלא אסר את כל המין, אלא סיים את אותן הדברים שהיא עשתה.

אבל אם אמר: **קונם מעשה ידיך שאני אוכל**, או **קונם מעשה ידיך שאני טועם**, הרי זה **מותר בחילופיהן ובגידוליהן**.

אף על פי שסיים את הדבר שהוא אוסר עליו, ולא אסר על עצמו את כל המין.

ואין היתר לגידולין או לגידולי גידולין, אלא **בדבר שזרעו כלה**.

אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו גידולי גידולין אסורין.

האומר לאשתו: "מה **שאת עושה איני אוכל עד הפסח**", או שאמר לה: "מה **שאת עושה איני מתכסה עד הפסח**":

אין אנו מפרשים: מה **שאת עושה עד הפסח** - איני אוכל או מתכסה לעולם.

אלא: מה **שאת עושה** - איני אוכל או מתכסה עד הפסח. (7)

ולכן, אם **עשתה לפני הפסח**, הרי זה **מותר לאכול ולהתכסות אחר הפסח**. כיון שלא אסר את עצמו בהן אלא עד הפסח.

האומר לאשתו: "מה **שאת עושה עד הפסח איני אוכל**" ומה **שאת עושה עד הפסח איני מתכסה**":

אם **עשתה לפני הפסח אסור לאכול ולהתכסות** אף **לאחר הפסח**, שמשמעות לשונו היא: מה שתעשי עד הפסח, יהא אסור עלי באכילה או להתכסות בו.

האומר לאשתו לפני חג הפסח: "**שאת נהנית לי [משלי] עד הפסח, אם הולכת את לבית אביך עד החג שלאחריו**".

אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, שהרי התנה שלא תלך משעת נדרו ועד החג, הרי היא **אסורה בהנאתו עד הפסח**. (8)

ומדייקת הגמרא ממשנתנו: רק אם **הלכה לפני הפסח** ועברה על תנאו, אכן אסורה היא בהנאתו עד הפסח, אבל אם עדיין **לא הלכה** - אלא שאם תלך תהא אסורה למפרע - **לא** נאסרת היא בהנאתו.

הרי שאינה צריכה לחשוש שמא תעבור על התנאי ותהא אסורה למפרע, וקשיא לרב יהודה!?

אמר רבי אבא ליישב את שיטת רב יהודה: לעולם אסורה היא מיד בהנאה ואפילו לא הלכה, כי שמא תלך; ומה ששנינו: "הלכה" לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח, הכי קאמר:

הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו ואף לוקה האשה שעברה על "לא יחל דברו" ; אבל אם לא הלכה, אסורה בעלמא מדרבנן, אבל אינה לוקה.

דף נו - ב

לאחר הפסח הרי היא ב"לא יחל דברו".

כלומר, אסורה היא מללכת לבית אביה עד החג, כיון שעל ידי זה תעבור למפרע באיסור "בל יחל" על ההנאה שנהנתה קודם הפסח. (1) האומר לאשתו קודם הפסח: **שאת נהנית לי** [משלי] **עד החג** שלאחרי הפסח, **אם הולכת את לבית אביך עד הפסח** הקרוב.

אם הלכה לפני הפסח ועברה על תנאו, הרי היא אסורה בהנאתו עד החג, ומותרת לילך אחר הפסח. (2)

גמרא:

הסוגיא הבאה מתבארת כולה על פי שיטת הר"ן.

שנינו במשנה: **האומר לאשתו קונם מעשה ידיך עלי, קונם הן על פי, קונם הן לפי**, אסור בחילופיהן ובגידוליהן:

ישמעאל איש כפר ימא [היה דר בכפר שעל הים], **ואמרי לה** [ויש האומרים]:
ישמעאל איש כפר דימא [שם מקום] **העלה בידו**, העלה את השאלה הבאה בפיו: (3)
בצל - של שביעית שיש לו דין שביעית לענין ביעור ושאר דינים, והוא דבר שאין זרעו כלה
- **שעקרו בשביעית** מן האדמה **ונטעו בשמינית, ורבו גידוליו** שהן של שמינית
על עיקרו ריבוי שיש בו כדי לבטל את העיקר, מה דינו של אותו בצל?

והכי קמיבעיא ליה: האם נאמר: **גידוליו היתר הן ועיקרו אסור**, וכיון דרבו **גידוליו מעיקרו** כשיעור שיש בו לבטל את האיסור, הרי שאותן **גידוליו היתר מעלין** [מבטלין] את האיסור.

או לא נאמר שגידוליו היתר הן, אלא היות והגידולין נמשכין מן העיקר שאינו כלה הרי שאף הן אסורין, וממילא אין הן מעלין את העיקר האסור? (4)

אתא לקמיה דרבי אמאי [בא השואל לפני רבי אמאי ושאלו שאלה זו]; **לא הוה בידיה**, לא היתה בידו של רב אמאי תשובה לשאלה.

אתא השואל לקמיה דרבי יצחק נפחא ושאלו שאלה זו, **ופשט ליה** רבי יצחק נפחא **מן הדא** [מזה]; **דאמר רבי חנינא תריתאה אמר רבי ינאי**:

בצל של תרומה האסור לזרים אפילו באכילת עראי **שנטעו** בקרקע, **ורבו גידוליו** שהן טבל **על עיקרו** שהוא תרומה כשיעור שיש בו לבטל את איסור התרומה.

הרי הבצל כולו **מותר** מדין תרומה, וחזר לטבלו. (5)

הרי למדנו שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר להיות אסורים כמותו, אלא מותרים הם, ואדרבה מבטלים הם את העיקר האסור, ונפשטה בעייתו של ישמעאל איש כפר ימא.

אמר תמה ליה רבי ירמיה לרבי יצחק נפחא שפשט את הספק מדברי רבי ינאי, **ואיתימא רבי זריקא** הוא שתמה לרבי יצחק נפחא:

וכי אטו **שביק מר תרין ועביד כחד** [וכי מניח אתה שני חכמים ועושה כחכם אחד]!?

שואלת הגמרא: **מאן נינהו תרין** [מי הם שני החכמים] שנחלקו על רבי ינאי, וסוברים שהגידולין נמשכים אחר העיקר והם אסורים כמותו? ומבארת הגמרא:

א. **דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן**:

נטיעה **ילדה** [צעירה] שלא עברו עליה שלש שנים ופירותיה אסורין מדין ערלה, **שסיבכה בזקינה** [הרכיב אותה באילן זקן] שעברו עליה שלש שנים, **ובה** - בנטיעת הערלה - **פירות**. (6)

אף על פי שהוסיפה הנטיעה הילדה **מאתים**, כלומר: גדלו אותן פירות עד שהיו בהן מאתים חלקים שגדלו לאחר ההרכבה, וחלק אחד שהיה בהם לפני הרכבה, הרי זה **אסור** [כלומר: הפירות אסורין], ואף על פי שערלה בטילה בתערובת אחד של איסור בתוך מאתים של היתר.

הרי מוכח מדברי רבי יוחנן שאף הגדולין אסורין, ולכן אינם מבטלים את העיקר, ושלא כדברי רבי ינאי.

ב. **ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן**:

בצל שנטעו בכרם ונאסר משום "כלאי הכרם", **ונעקר הכרם**.

והוסיף הבצל לגדול כשאינו מעורב בכרם, והיה בגידולין כדי לבטל את העיקר שהוא "כלאי הכרם" באחד ומאתים, בכל זאת הבצל **אסור**, ומשום שגידולי כלאי הכרם כיון שהם יוצאים מן העיקר הם עצמם אסורים, ולכן אינם מבטלים את העיקר.

הרי למדנו אף מדברי רבי יונתן שלא כדברי רבי ינאי.

הדר אתא, שוב בא השואל לקמיה דרבי אמי, ופשיט ליה רבי אמי מן הדא:

דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן:

ליטרא בצלים של טבל **שתיקנה** [הפריש תרומותיה ומעשרותיה], **וזרעה** [נטעה] בקרקע, וצמחו הבצלים והוסיפו. (7)

הרי היא **מתעשרת לפי כולה** כלומר: נוטל אחד מעשר כנגד מה שגדל אחר הזריעה השניה, ואף כנגד העיקר שלא כלה וכבר נתקן.

אלמא, הרי מוכח ש**אתו** [באים] הגידולין שהם מחוייבים במעשר ו**מבטלין** את העיקר שכבר נתקן, ואין אומרים: אדרבה יהיו הגידולין נמשכין אחר העיקר ויהיו מותרים כמותו, ונפשטה בעייתו של ישמעאל איש כפר ימא. (8)

ודחינן: **דלמא** לעולם במקום שהעיקר אסור והגידולין מותרין, הרי הגידולין נמשכין אחר האיסור והם אסורים כמותו, ומה שאנו אומרים כאן שאין הגידולין נמשכים אחר העיקר להיות מותרין כמותו הוא משום **שלחומרא** - שלא להמשיך את הגידולין אחר העיקר ולהתירם - **שאני**. (9) **אלא מן הדא**, מכאן יש לפשוט את שאלתו של ישמעאל איש כפר ימא: **דתניא: רבי שמעון אומר:**

דף נח - א

כל דבר שיש לו מתירין, כגון טבל שהוא נותר על ידי הפרשת תרומות ומעשרות, (1) **ומעשר שני והקדש** שהם ניתרין על ידי פדיון, **וחדש** שהוא נותר על ידי העומר -

כל אלו **לא נתנו בהן חכמים שיעור** לאיסור ביחס לתערובת שנתערב בה האיסור, אלא כל שהוא של איסור שנתערב במינו של האיסור, הרי הוא אוסר את התערובת כולה. (2) **וכל דבר שאין לו מתירין, כגון: תרומה, ותרומת מעשר, וחלה**, (3) **וערלה, וכלאי הכרם נתנו בהם חכמים** - באיסורים, ואף כשנתערבו במינם - **שיעור**, שרק כשיש באיסור את השיעור שקבעו חכמים ביחס לתערובת, אז נאסרת כל התערובת. (4)

אמרו לו רבנן לרבי שמעון: והלא שביעית שהיא דבר שאין לה מתירין, ולא נתנו בה חכמים שיעור, אלא אוסרת היא בכל שהוא; דתנן:

השביעית אוסרת בכל שהוא כשנתערבה **במינה**, בין שנתערבו פירות שביעית בפירות של היתר שכל התערובת נאסרת, ובין שחזר ונטע בשביעית פירות של שישית, שהגידולים האסורים אוסרים את כל הפרי אף כשאין בגידולין אלא כל שהוא?!

אמר להן רבי שמעון לרבנן: **אף** הם - החכמים - לא אמרו שהשביעית אוסרת בכל שהוא **אלא לביעור**, להצריך לאכול את כל התערובת לפני הביעור, כי היות ואפשר לאוכלם קודם הביעור, הוה ליה כ"דבר שיש לו מתירין".

אבל אם נתערבו לאחר הביעור ולענין **אכילה**, נתנו בהם חכמים שיעור: שיהיה באיסור **בנותן טעם** בכל התערובת בין שנתערב האיסור במינו בין שנתערב שלא במינו. (5)

הרי מוכח שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר להיות מותרין כמוהו, שאם לא כן הרי אף הגידולים עצמם מותרים, והאיך יאסרו הגידולין אף את העיקר?! (6)

ודחינן: **ודלמא הא** [גידולי איסור של שביעית] **נמי**, כיון **דלחומרא** אנו אומרים שהם אסורים ואין נמשכים אחר העיקר - **שאני**. (7)

אלא מן הדא פשטה [מכאן יש לפשוט את ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא]:

דתנן: בצלים של ששית, שירדו עליהם גשמים בשביעית, וצמחו -

אם היו עלין שלהן שחורין [נוטים לשחרות] הרי הם **אסורין**, ששחרות העלין מוכיחה, שגידולם יפה ומקרקע שביעית נתגדלו.

ואם **הוריקו** העלין הרי הם **מותרין**, שזה מוכיח שלא מן קרקע של שביעית נתגדלו, אלא מן הבצלים עצמן.

רבי חנניה בן אנטיגנוס אומר:

אם יכולין הבצלים **ליתלש בעלין שלהן** הרי הן **אסורין**, כי זה מוכיח שיניקתם יפה ומקרקע שביעית נתגדלו.

וכנגדן למוצאי שביעית הרי הן מותרין.

כלומר: בצלים של שביעית שירדו עליהם גשמים וצמחו בשמינית, אם השחירו העלין או שהבצלים נתלשין בעלין שלהן הרי העלים מותרים, ומשום שהגידולים אינם מן הבצלים

אלא מקרקע של שמינית, ובאותם עלים ודאי רבו הגידולים על עיקר הבצל המעורב בהן, והם מבטלין אותו.

למימרא הרי מוכח **דגידולי היתר מעלין את האיסור**, ואין אומרים: אדרבה יימשכו הגידולין אחר העיקר ויהיו אסורין כמותו. (8)

ודחינן: **ודילמא** עוסקת המשנה בבצלים **מדוכנין** [שדך ושחק את הבצלים], שהם גרועים ואין הם מושכים את הגידולין להיות כמותם.

אלא מן הדא תפשוט את ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא ; **דתניא**:

דף נח - ב

המנכש מלקט עלים יתירים **עם הכותי בחסיות** הנטועות בקרקע [כגון לוף שום ובצלים שאין זרען כלה].

הרי זה **אוכל מהן אכילת עראי** כשאר טבל שלא "הוקבע" למעשר. (1)

ומעשרן ודאי, אם לוקח מהן מן הכותי (2) הרי הוא מעשר אותן בתורת ודאי, כי ודאי לא עישרן הכותי.

רבי שמעון בן אלעזר אומר :

אם מנכש הוא עם **ישראל החשוד על השביעית** ויש לחוש שנטע בשמינית חסיות של שביעית, (3) **למוצאי שביעית מותר**, כלומר: מותר הוא לאכול את אותם העלים שצמחו בשמינית, דודאי גידוליהן רבין על עיקר איסור המעורב בהן. (4)

למימרא, הרי מוכח, **דגידולי היתר מעלין את האיסור** שהרי בבצלים אנו עוסקים שהזרע לא כלה, ואין הם אסורים משום שהם נמשכים מן העיקר; ונפשט ספיקו של ישמעאל איש כפר ימא.

ומקשה הגמרא על הראיה: **ודילמא** עוסקת המשנה **בדבר שזרעו כלה**, ובאלו הרי פשיטא שהגידולין מותרין!!

ומיישבת הגמרא: **הא תניא** בברייתא המפרשת את המשנה: **אלו הן חסיות, כגון: הלוף השום והבצלים**, וכל אלו אין זרען כלה.

וואכתי מקשינן על הראיה: **ודילמא** עוסקת המשנה בחסיות **מדוכנין**, שבאלו אין הגידולין נמשכין אחר העיקר שאינו חשוב, וכדלעיל!! ומיישבת הגמרא: הרי **חשוד על השביעית קתני** במשנה, והחשוד אינו טורח לדוך אותם קודם שיטעם בקרקע.

ואכתי מקשינן: **ודילמא** לא התירה המשנה אלא **בתערובת**, כשנתערבו מאליהן אחר כך בחסיות אחרות!!

ומשינין: הרי "**המנכש קתני**", משמע שהוא תולש מן הקרקע ואוכל, ולא נתערבו בינתיים.

ומאחר שנפשט ספיקו של ישמעאל ממשנה זו, ולמדנו שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר, אם כן **לימא תיהוי תיובתיה דרבי** אבהו משמיה דרבי **יוחנן**, ותיובתא **דרבי יונתן** לעיל נז ב, שהם סוברים: הגידולים נמשכין אחר העיקר!!

אמר רבי יצחק: לא תוכיח ממשנת חסיות שהגידולים אינם נמשכין אחר העיקר, כי **שניא שביעית** - שבה עוסקת המשנה דחסיות - **הואיל ואיסורה על ידי קרקע** שהרי אמרה תורה: "ושבתה הארץ", לכן **בטילתה** - מתבטל ממנה איסור שביעית - **נמי על ידי נטיעה בקרקע**. (5)

ואין ללמוד מכאן לענין גידולין של ערלה ושל כלאי הכרם שהן אסורין - כדברי רבי יוחנן ורבי יונתן - היות ואלו אין איסורן על ידי קרקע, שהערלה חסרון זמן גרם לה, וכלאי הכרם התערובת הוא שגרם לה.

ומקשה הגמרא על כך: **והרי מעשר דאיסורו על ידי קרקע**, ובכל זאת אינו בטל על ידי קרקע -

דתניא: ליטרא מעשר טבל [שלא הופרש ממנה תרומת מעשר] **שזרעה בשביעית בקרקע, והשביחה והרי היא כעשר ליטרין**.

הרי אותה ליטרא **חייבת עדיין במעשר** כלומר: במעשר מן המעשר.

ובשביעית, כלומר: שצריך לבער את הכל קודם זמן הביעור.

ואותה ליטרא מעשר עליה ממוקם אחר (6) **לפי חשבון**, שהליטרא בלבד חייבת, אבל מה שגדל בשביעית פטור הוא מן המעשר, שהרי פירות שביעית הפקר הן.

והשתא תיקשי: כיון דהמעשר על ידי קרקע הוא, אם כן תיבטל אותה ליטרא על ידי קרקע, ולמה חייב לעשר עליה לפי חשבון. (7)

דף נט - א

אמרי בני הישיבה לתרץ:

מעשר אינו חשוב איסורו על ידי קרקע, כי **דיגון** [מירוח] הוא **זקא גרים ליה** להתחייב במעשר. (1)

מתיב רמי בר חמא - לרבי ינאי שאמר לעיל נז ב "בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עיקרו מותר", מפני שהגידולין מבטלין אותו - ממשנתנו:

האומר: **קונם פירות האלו עלי, קונם הן על פי, קונם הן לפי**, הרי זה **אסור בחילופיהן ובגידוליהן**; ואם אמר **שאני אוכל ושאני טועם, מותר בחילופיהן ובגידוליהן** - וכל זה רק **בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה, אפילו גידולי גידולין אסורין**, שהרי מעורב בו העיקר שהוא אסור.

הרי שבדבר שאין זרעו כלה אין בטל העיקר בתוך הגידולין, ותיקשי לרבי ינאי שאמר: גידולין מבטלין את העיקר!! (2)

אמר תירץ רבי אבא:

שאני קונמות, הואיל ואי בעי מיתשיל עליהו [היות ואם ירצה הרי הוא נשאל עליהן], **הוּוּ להו כדבר שיש לו מתירין**. ודבר שיש לו מתירים אין בטיל ברוב.

מקשה על כך הגמרא: **והרי תרומה, דאי בעי מיתשיל עלה, ובכל זאת בטיל!!?** (3)

דהרי תנן במשנה בתרומות:

סאה תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה חולין, תרקב כל התערובת, (4) שהתרומה אינה עולה אלא באחד ומאה. (5)

הרי משמע: **הא** אם נפלה התרומה **למאה** של חולין **תעלה** התרומה.

ומוכת, שאף תרומה, שאפשר להשאל עליה, בטילה, ואינה בכלל דבר שיש לו מתירין!!

אמרי בני הישיבה לתרץ:

בתרומה ביז כהן עסקינן במשנה דתרומות, **דלא מצי** מי שהפרישה **למיתשיל עלה** כיון שהגיעה ליד כהן. (6)

תמחה הגמרא: **אי הכי** - שהתרומה היתה ביד כהן - **אימא סיפא** של המשנה:

אם היתה התרומה טהורה תמכר לכהן, הרי שאינה ביד כהן. (7)

אלא מיישבת הגמרא את המשנה בתרומות, דלא תיקשי הא דבר שיש לו מתירין הוא!

בישראל שנפלו לו תרומה מבית אבי אמו כהן, **עסקינן** במשנה במסכת תרומות, שכבר הגיעה התרומה ליד כהן, והורשה לנכדו ישראל. ואז אין יכול המפריש להשאל עליה, כיון שהגיעה ליד כהן. אבל עכשיו היא אינה של כהן, ולכן תימכר לכהן.

ומקשה הגמרא על זה: **והא** כך הוא **דקתני** באותה **סיפא**: **תימכר לכהן חוץ מדמי אותה סאה**, והיינו משום שהמשנה עוסקת בתרומה שעדיין לא הגיעה ליד כהן, וצריך הוא לקיים בה מצות נתינה, ולכן תימכר לכהן חוץ מדמי אותה סאה.

הרי מוכח שלא הגיעה התרומה עדיין ליד כהן, ותיקשי: הרי דבר שיש לו מתירין הוא!?

אלא מיישבת הגמרא באופן אחר:

אימא [כך תאמר]: **בשלמא קונמות** לכן הוו דבר שיש לו מתירין, משום **דמצוה לאיתשולי עליהן, משום דרבי נתן**.

דאמר רבי נתן: כל הנודר כאילו בנה במה בחוץ, בזמן איסור הבמות, **והמקיימו** בלי להשאל עליו, מעשהו חמור יותר, והרי הוא **כאילו מקטיר עליה** קרבן מחוץ למקדש!

אבל תרומה, מאי מצוה איכא **לאיתשולי עליה** [מה מצוה יש להשאל עליה]? ולכן אף שאפשר להישאל עליה, אין היא חשובה משום כך דבר שיש לו מתירין. (8)

גופא [הובא לעיל נו ב]: **אמר רבי יוחנן**:

ליטרא בצלים של טבל **שתיקנה** [הפריש תרומותיה ומעשרותיה], **וזרעה** [נטעה] בקרקע, וצמחו הבצלים והוסיפו.

הרי היא **מתעשרת לפי כולה** כלומר: נוטל אחד מעשר כנגד מה שגדל אחר הזריעה השניה, ואף כנגד העיקר שלא כלה וכבר נתקן.

ומשום שהגידולין שהן של טבל מבטלין את העיקר. (9)

יתיב רבה וקאמר להא שמעתא [רבה אמר את דברי רבי יוחנן לפני רב חסדא].

אמר ליה רב חסדא לרבה: מאן צאית לך ולרבי יוחנן רבך [מי ישמע לך ולרבי יוחנן רבך]!! וכי היתר שבהן להיכן הלך?!

כלומר, עד כאן לא שמענו אלא שהאיסור הוא זה שמתבטל בהיתר, כי נמצא כשטועם אינו טועם טעם האיסור כלל. (10) אבל פירות שהם מתוקנים, לא יתכן לומר שמשום ביטול ברוב יתבטל היתירם, ויתחדש עליהם איסור טבל.

אמר ליה רבה לרב חסדא:

מי לא תנן דכוותה [וכי לא שנינו במשנה דין דומה למה שאמר רבי יוחנן]!!

והתנן: **בצלים** של ששית **שירדו עליהם גשמים** בשביעית **וצמחו** -

דף נט - ב

אם היו עלין שלהן שחורין [נוטים לשחרות] הרי הם **אסורין** כפירות שביעית, ששחרות העלין מוכיחה, שגידולם יפה ומקרקע שביעית נתגדלו.

ואם **הוריקו** העלין הרי הם **מותריין**, שזה מוכיח שלא מן קרקע של שביעית נתגדלו, אלא מן הבצלים עצמן.

ומניחה הגמרא שאף העיקר אסור משום שביעית כשהושחרו העלין, שהרי סתמא קתני אסורין, ואם ימכור אותן ייתפסו כל הדמים בקדושת שביעית כדין פירות שביעית שתופסין את דמיהן, ולא נאמר שאין תופס את דמיו אלא כנגד התוספת בלבד. (1)

ולכן מקשינן: **וכי שחורין** העלין **אמאי אסורין!! לימא: היתר שבהן, להיכן הלך!!?** (2)

אמר דחה **ליה רב חסדא לרבה:**

מי סברת על העיקר הוא **דקתני** שאם הושחרו העלין הרי הן אסורין!! אין הדבר כן, אלא **אתוספת** הוא **דקתני אסורין**. ולהשמיענו, שאין הגידולין נמשכין אחר העיקר. אבל העיקר המותר, בהיתירו הוא עומד. (3)

ומקשה על כך הגמרא:

אי הכי שאף התנא של המשנה לא אסר אלא את התוספת, אם כן **מאי אתא רבן שמעון בן גמליאל** - שנחלק על התנא של משנתנו - **למימר** [מה בא הוא לחלוק]!!
דתניא: רבן שמעון בן גמליאל אומר:

הגדל בחיוב - בשביעית - הרי הוא **חייב** בביעור כדין פירות שביעית, אבל **הגדל בפטור** - בששית - הרי הוא **פטור**.

והרי אם כדברי רב חסדא, שאף התנא של משנתנו לא אסר אלא את התוספת, הרי נמצא **דתנא קמא נמי הכי קאמר** כמו רבן שמעון בן גמליאל, ובמה נחלקו!!

ומשנין: **כולה מתניתין, רבן שמעון בן גמליאל קתני לה.**

התנא של המשנה הוא רבי שמעון בן גמליאל, ולא באה הברייתא לחלוק על המשנה אלא לבאר את שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל במשנה; ואם כן אין להוכיח ממשנה זו כדברי רבי יוחנן רבך.

ונמצא לפי דחייתו של רב חסדא, שלא מיבעיא שאין סיוע לרבי יוחנן ממשנה זו, אלא אדרבה מוכח מכאן שאנו אומרים "היתר שבהן להיכן הלך" ולכן הגדל בפטור פטור, ודלא כרבי יוחנן הסובר שגידולי איסור מבטלין את ההיתר!!

ואמר על כך רבה: שאפילו אם תמצי לומר כפירושו של רב חסדא דכולה רבן שמעון בן גמליאל היא ואין סיוע לשיטת רבי יוחנן ממשנה זו, מכל מקום קושיא אין על רבי יוחנן אף לפי פירוש זה - ומשום **דעד כאן לא שמעת ליה לרבן שמעון בן גמליאל** שאין גידולי איסור מבטלין את ההיתר, אלא היכא **דלא קא טרח** לזורען ולבטלן, שהרי מאליהן נפלו עליהם גשמים. **אבל היכא דקא טרח** - וכגון ליטרא בצלים שתיקנה וזרעה - אף עיקר של היתר **בטיל ברובא** (4) של גידולי איסור. (5)

ומקשינן: **והרי "ליטרא מעשר טבל** שזרעה בקרקע והשביחה והרי היא כעשר ליטריין" **דקטרח** לזרעה, ומכל מקום **קתני** בברייתא שהובאה לעיל נח ב: **ואותה ליטרא מעשר עליה ממקום אחר לפי חשבון** - הרי שאפילו אם טרח, אין הגידולין של שביעית הפטורים מן המעשר מבטלין את העיקר. ותיקשי לרבי יוחנן, האומר: גידולין מבטלין את העיקר במקום שטרח!! (6) ומשנינן: **שאני גבי מעשר, דאמר קרא "עשר תעשר", דהיתירא זרעי אינשי, דאיסורא לא זרעי אינשי.**

ואסמכתא בעלמא היא, וכך היא כוונת הגמרא:

עד כאן לא אמר רבי יוחנן שהגידולין מבטלין את העיקר כשטרח, אלא אם היה האחד היתר והשני איסור, כי שני דברים שאינם שוים מבטלים זה את זה, אבל ליטרא של

מעשר טבל שזרעה בשביעית, שהן העיקר והן הגידולין הם איסור - אף שאין איסורן שוה, שזה טבל וזה שביעית - אין הגדולין מבטלין את העיקר. (7)

גופא [הובא לעיל נז ב]: **אמר רבי חנינא תירתאה אמר רבי ינאי: בצל של תרומה - האסור לזרים אפילו באכילת עראי - שנטעו בקרקע, ורבו גידוליו** שהן טבל **על עיקרו** שהוא תרומה, כשיעור שיש בו לבטל את איסור התרומה.

הרי הבצל כולו **מותר** מדין תרומה, וחזר לטבלו ומותר באכילת עראי עד שייקבע.

דף ס - א

ומקשה הגמרא: **למימרא, דגידולי תרומה גידולי היתר הן ומעלין הן את האיסור!**. וכי הגידולין עצמן מותרין, עד שיכולים הם לבטל את העיקר?! (1)

והתנן במשנה בתרומות [ט ד]: **גידולי תרומה הרי הן תרומה**, הרי שהגידולין עצמן אסורין. (2)

ומשנינן: **"בגידולי גידולים קאמרינן"** [כלומר: עוסק רבי ינאי], וכך אמר רבי ינאי: בצל של גדולי תרומה שנטעו ורבו גדוליו על עיקרו, היות ורבו גידולי הגידולין על העיקר דהיינו הגדולין הראשונים - שהם אסורים בעצמותן משום "גדולי תרומה" - מותר. (3) ואכתי תמהינן: **הא נמי תנינא באותה משנה בתרומות: גידולי גידולין של תרומה הרי הן חולין**, כלומר: אינם אסורים משום תרומה, (4) ואם כן מאי קא משמע לן רבי ינאי?! (5)

ומשנינן: מהמשנה בתרומות לא היינו יודעים אלא שגידולי הגידולין מותרין בדבר שזרעו כלה. **והא קא משמע לן רבי ינאי: גידולי גידולין הרי הן מותרין אפילו בדבר שאין זרעו כלה**, שהרי רבי ינאי בבצל דיבר שאין זרעו כלה. (6)

ומקשינן: כיון שרבי ינאי דיבר בבצל שאין זרעו כלה, אם כן תיקשי באמת למה מותרים גדולי הגדולים?!

והתנן: הטבל ש"הוקבע" למעשר ונאסר אפילו באכילת עראי, וזרעו, הרי גידוליו מותרין - באכילת עראי כשאר טבל שעדיין לא הוקבע למעשר שהוא מותר באכילת עראי. (7) - **בדבר שזרעו כלה. אבל דבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין**. ואם כן תיקשי לרבי יוחנן, שהתיר גידולי גידולין של תרומה, וכאן במשנה מבואר שאפילו

בטבל אסורים גדולי הגדולין, וכל שכן (8) בתרומה!! (9) ומשנין: **רבויה דרבו גידוליו**
על עיקרו מותר - הוא **דקא משמע לן** רבי ינאי!

כלומר, זה ששנינו בטבל "גידולי גידולין אסורין", היינו משום שהמשנה עוסקת כשלא רבו גידולי הגידולין על הגידולין כדי שיבטלום, ונאסרו גידולי הגידולים משום הגידולים האסורים המעורבים בהם. אבל רבי ינאי לא התיר אלא "כשרבו גידוליו על עיקרו", דהיינו כשרבו גידולי הגידולין על הגידולין ומבטלין הן אותן, ואם כן אין סתירה בין דברי רבי ינאי למשנה זו. (10)

הדרן עלך פרק הנודר מן הירק

פרק שמיני - קונס יין

מתניתין:

מי שאמר: **קונס יין שאני טועם היום** - אינו אסור בו אלא עד שתחשך. (1) כי לשון "היום" לא משמע אלא עד שיגמור את אותו היום שהוא עומד בו.

ואם היה עומד באמצע השבוע, ואמר: קונס יין שאני טועם **שבת** [שבוע] **זו**, הרי זה **אסור בכל השבת**, השבוע, שהוא עומד בו.

וגם יום **השבת** עצמו, **לשעבר** (2) הוא נחשב, ואסור הוא בו.

אבל לאחר השבת, אינו אסור, כי "שבת זו" לא משמע אלא עד שיגמור את אותו השבוע שהוא עומד בו.

ואם היה עומד באמצע החודש, ואמר: קונם יין שאני טועם ב**חודש זה**, הרי זה **אסור בכל החודש**, ולאחר אותו חודש הרי הוא מותר, ו**ראש החודש** (3) שלאחריו - דינו **כלהבא**, ומותר בו.

ואם אמר: "**שנה זו**", הרי זה **אסור בכל השנה**. ו**ראש השנה** שלאחריה, נחשב **לעתיד לבא**, ואינו אסור בו. (4)

ואם אמר "**שבוע**" [שבע שנים] **זה**", הרי זה **אסור בכל השבוע**. ו**שביעית** [שנת השמיטה] נחשבת **לשעבר**, והרי הוא אסור אף בה. (5) **ואם אמר**: "**יום אחד**", או "**שבת אחת**", או "**חודש אחד**", "**שנה אחת**", "**שבוע אחד**" -

הרי זה אסור ב"היקף אחד".

דהיינו, כשאמר "יום אחד", הוא אסור מאותה שעה שנדר בה ועד אותה שעה ביום המחרת.

ואילו בשאר הנדרים, הוא **אסור מיום ליום**, (6) מאותו יום שעומד בו עד לאותו יום בשבת, בחודש, בשנה (7) ובשבוע הבאים.

מי שאמר: קונם יין שאני טועם "**עד הפסח**", הרי זה **אסור עד שיגיע הפסח**. ובפסח עצמו מותר, כי בלשון בני אדם כשאומר "עד" כוונתו ולא עד בכלל.

אבל אם אמר: "**עד שיהא הפסח**", הרי זה **אסור עד שיצא הפסח**, כי משמע בלשונו: עד שיעבור הפסח כולו.

ואם אמר: "**עד פני הפסח**", יש בלשון זה ספק, האם הוא מתפרש עד רגע האחרון של פסח או עד לפני הפסח. (8)

והיות ולשון מסופקת היא, נחלקו תנאים בדינו:

רבי מאיר אומר: אינו **אסור** אלא **עד שיגיע הפסח**, ובפסח עצמו מותר, כי היות והזמן שלאחריו מסופק הוא, אין דעתו של אדם להכניס את עצמו למצב של ספק, ולא נתכוין לאסור אלא את הזמן הודאי שבכלל דבריו.

רבי יוסי אומר: **אסור** הוא מספק (9) **עד שיצא הפסח**, כי פעמים שאדם מכניס את עצמו למצב של ספק.

גמרא:

שנינו במשנה: **קונם יין שאני טועם** היום אינו אסור אלא עד שתחשך:

אמר רבי ירמיה בר אבא: אף שמן הדין אינו אסור אלא עד שתחשך, מכל מקום גוזר אני (10) שלא יהא מותר לכשיצא היום, אלא **לכשתחשך צריך** הוא **שאלה לחכם** (11) ואז יהא מותר.

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא?**

אמר רב יוסף:

גזירה קונם עלי **"היום"**, **משום** "קונם עלי **יום אחד**", שאינו מותר לכשתחשך אלא עד אותה שעה למחרת.

כי אם נתיר לו כשאמר "היום" בלא שאלה, יבוא לטעות ולומר כן אף כשאמר "יום אחד" כי אינו יודע להבחין בין זה לזה.

דף ס - ב

אמר ליה אביי (1) לרב יוסף:

אי הכי, שאנו גוזרים "היום" משום "יום אחד" - **ליגזור** נמי להיפך, במי שאסר על עצמו **"יום אחד"** שלא יהיה נותר באמצע יום המחרת, גזירה **משום** מי שאמר **"היום"** שאינו נותר באמצע היום אלא אסור עד שתחשך, ונחוש שמא יבוא להתיר גם כשאמר "היום", קודם שתחשך! (2)

אמר ליה רב יוסף לאביי: **"היום" ב"יום אחד" מיחלף.**

אם נתיר ב"היום" משתחשך, יש לחוש להחלפה וטעות ולהתיר כן ב"יום אחד", שיטעה לומר, כשם ש"היום" פירושו "אותו יום", כך "יום אחד" פירושו "אותו יום".

אבל **"יום אחד" ב"היום" לא מיחלף.**

אם נתיר ב"יום אחד" קודם שתחשך ולאחר שכבר נהג "יום" של איסור, אין לחוש להחלפה וטעות להתיר ב"היום" מיד, מבלי שנהג כלל "יום" של איסור. (3)

אמר רבינא, אמר לי מרימר: הכי אמר אבון [כך אמר אביך] **משמיה דרב יוסף:**

כמאן אזלא הא שמעתיה דרב ירמיה בר אבא, כדברי מי אמר רב ירמיה בר אבא
שהאומר "היום" צריך שאלה לחכם כדי להתירו משתחשך? (4)

כרבי נתן שאין ראוי לידור כלל.

כלומר, הטעם שהצריכוהו שאלה אינו רק מפני הגזירה, שאין די בה כדי לחייבו שאלה,
כי אין הדבר שכיח שיבואו לטעות בשל כך. אלא קנסוהו חכמים על שנדר, כי אין ראוי
לעשות כן, ולא קנסו אלא במקום שמצטרפת גם גזירה זו. (5)

דתניא: רבי נתן אומר: כל הנודר - כאילו בנה במה בזמן איסור הבמות.

והמקיימו, שאינו נשאל עליו - **כאילו הקטיר עליה**. (6)

שנינו במשנה: **"שבת זו" אסור בכל השבת כולה**. (7) ושבת, לשעבר.

ומקשינן: והרי **פשיטא** שאסור אף בשבת, שהרי היא מכלל השבוע שלפניה וכלולה
במאמרו "שבת זו"!! (8)

ומשנינן: לכך הוצרכה משנתנו להשמיענו שאסור הוא אף בשבת, כי **מהו דתימא** [הייתי
אומר]: לא נתכוין לאסור אף את השבת, אלא **יומי דשבתא** [ימי השבת] **קאמר**, שכן
ימות השבוע נקראים "ימי שבת", והייתי אומר של"ימי השבת" נתכוין ולא לשבת.

לפיכך **קא משמע לן** משנתנו שאסור הוא אף בשבת.

שנינו במשנה: **"חודש זה" אסור בכל החודש, וראש חודש להבא**:

ומקשינן: **פשיטא**, שאינו אסור בראש חודש של החודש הבא, שהרי אינו שייך לחודש
שנודר בו?!

ומשנינן: **כי איצטריכא** משנתנו להשמיענו שאינו אסור בראש החודש של החודש הבא,
בחודש חסר.

דהיינו, שהחודש הבא הוא חודש "חסר", של כ"ט ימים, ולכן ראש החודש שלו הוא
יומיים.

כי החודש שלפני חודש חסר הוא חודש מלא, של שלשים יום. ונמצא ששני הימים של
ראש חודש של חודש חסר הם: ביום השלושים של החודש המלא שהסתיים, וביום
הראשון של החודש החסר המתחיל עכשיו.

וכך הוא הדרך ברוב החדשים, שאחד הוא מלא ואחד חסר (9) - **מהו דתימא** [שמא תאמר] היום הראשון של **ראש חודש** הבא, שהוא יום השלשים של החודש הזה, **לשעבר הוי, וליתסר** [ישתייך לענין האיסור לחודש שעבר], שהרי הוא שייך לחודש הזה, והחודש הבא מתחיל רק ביום השני של ראש חודש -

קא משמע לן שהוא שייך לחודש הבא, משום דקרו ליה **אינשי "ריש ירחא"** [בלשון בני אדם נקרא הוא ראש החודש הבא].

שנינו במשנה: **שנה זו אסור בכל השנה כולה**: (10)

איבעיא להו:

אם אמר: **קונם יין שאני טועם "יום" מאי דיניה** [מה דינו]?

האם כמי שאמר **"היום"** ואינו אסור אלא עד שתחשך, או **"יום אחד"**, והוא אסור מעת לעת? (11)

תא שמע ממתניתין:

קונם יין שאני טועם "היום" אין אסור אלא עד שתחשך, ומשמע: **הא** אם אמר **"יום"** אין דינו כן, אלא כמי שאמר **"יום אחד" דמי**.

ודחינן: אדרבה **אימא סיפא**: אמר **"יום אחד" אסור מיום ליום**, ומשמע: **הא** אם אמר **"יום"** אין דינו כן אלא כמי שאמר **"היום" דמי**.

אלא מהא ליכא למשמע מינה, כי אין אנו יודעים איזו בבא היא בדוקא, האם הרישא או הסיפא. (12)

אמר רב אשי: תא שמע מהמשנה לקמן סג א שדין האומר **"שנה"** כדין האומר **"השנה"**:

"קונם יין שאני טועם השנה" (13) ונתעברה השנה, הרי הוא אסור בה ובעיבורה עד שתסתיים השנה. (14)

והרי היכי דמי, באיזה אופן מדברת משנתנו?

אילימא כדקתני [אם תאמר שנדר באותו לשון השנוי במשנה] והיינו שאמר "השנה"

אי אפשר לומר כך.

כי אם כן **למה לי למימרא** [מה חידוש יש בדבר]? והרי מאחר שאסר את השנה הזו, ודאי שהוא אסור בעיבורה, אם נתעברה?!

אלא לאו [בהכרח] שהמשנה עוסקת בכגון **דאמר "שנה"**. ולהשמיענו באה המשנה מה הוא פירוש "שנה": אם כמו "השנה" או כמו "שנה אחת". (1)

אלמא, הרי מוכח שכאשר אמר "שנה" - **כ"השנה" דמי**.

שאם לא כן, אלא כ"שנה אחת" דמי, הרי פשיטא שאינו נאסר בעיבורה של השנה, אלא רק שנים עשר חודש כרוב שנים. (2)

ואם כן **"יום אחד" נמי - כ"היום" דמי**.

ודחינן: **לא** כאשר פירשת.

אין פירוש המשנה כפשוטה, ואינה עוסקת באומר "השנה", ומשום דקשיא לך "מאי למימרא".

לעולם דאמר "השנה".

ודקשיא לך: "מאי למימרא" -

ומהו דתימא [כי שמא תאמר] **הלך אחר רוב השנים, ולא אית בהו עיבור** [שהן פשוטות ואינן מעוברות], ולא יהא אסור אלא בשנים עשר חודש.

ולכן **קא משמע לן** משנתנו שאסור הוא בכל השנה כולה. (3)

איבעיא להו:

אם **אמר**: קונים **יין שאני טועם** במשך **יובל** זה (4) - **מאי?** האם **שנת חמשים**, שהיא שנת היובל, **כלפני חמשים** היא, ואסור הוא בה כשם שאסור בשנים שלפניו.

או שמא שנת החמשים היא **כלאחר חמשים**, ששנת היובל עצמה דינה כשנים שאחריה, שהוא מותר בהן, ואף בשנת היובל עצמו הוא מותר? (5)

ויסוד הספק הוא: שהרי אמרה תורה "וספרת לך שבע שבתות שנים [שבע שמיטות] שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים, תשע וארבעים שנה. וקדשתם את שנת החמשים שנה".

ובמנין זה יש לפרש שני אופנים:

האחד: מונים שבע פעמים שבע שנות שמיטה, שהן ארבעים ותשע שנים, ולאחריהם בשנת החמשים עושים יובל. ושוב מתחילים למנות מהשנה שאחרי היובל (6) שנה ראשונה לשמיטה, וכעבור שבע פעמים שבע שנות שמיטה עושים יובל בשנת החמשים. ולפי צד זה היובל שייך למחזור הקודם ואסור הוא בו.

השני: היובל עצמו אינו מחוץ למנין שנות השמיטה, אלא נמנה הוא כשנה ראשונה של השמיטה שלאחריו.

ולענין מנין שנות היובל, הוא נמנה הן כ"שנת החמשים" לאחר המחזור של שבע השמיטות שחלפו, והן כ"שנה ראשונה" למחזור הבא. ולפי צד זה שנת היובל שייכת למחזור הבא. (7)

תא שמע מהא דתניא **פלוגתא דרבי יהודה ורבנן**, שנחלקו במנין שנות היובל:

כתיב: **"וקדשתם את שנת החמשים שנה"**.

ודרשינן: **שנת החמשים אתה מונה, ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת**, כלומר: שנה זו נמנית רק כשנת חמשים למחזור זה, ואינה נמנית מנין כפול, לכאן ולכאן, כ"חמשים" ליובל זה, ו"אחת" ליובל הבא. (8)

מכאן אמרו: היובל אינו עולה למנין שבוע של שמיטה שלאחריו. אלא מתחילים למנות את שנות השמיטה מהשנה שאחר היובל.

רבי יהודה אומר: יובל עולה למנין שבוע של השמיטה שלאחריו. (9)

אמרו לו לרבי יהודה:

הרי הוא אומר: "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך ואספת את תבואתה, ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ".

ולדברידך, **אין כאן** במנין הראשון של שנות השמיטה שאחר היובל **אלא חמש** שנים בלבד. שהרי היובל עצמו אסור הוא בזריעה ובזמירה כמו בשנת השמיטה, ונמצא שיש רק חמש שנים שמותר לעבוד בהן בינו ובין השמיטה שלאחריו.

אמר להם רבי יהודה:

לדבריכם - שאתם סוברים שיש לקיים את כל האמור בפרשת שביעית בכל השמיטות - **הרי הוא אומר** עוד בפרשת שביעית: "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו. וצויתי את ברכתי לכם **ועשת את התבואה לשלש השנים** [ערב שמיטה, שנת השמיטה, והשנה שלאחריה]".

והרי כאן - בשמיטה האחרונה, שלאחריה היובל, ואסור בו כמו בשמיטה - **ארבע שנים** הצריכות ברכה.

אלא אף אתם מודים **דאיכא לאוקמי** [יש לפרש פסוק זה] **בשאר שני שבוע**, בשנים אחרות של שמיטה, שאינן סמוכות ליובל.

אם כן, הפסוק **דילי** [שאתם מקשים ממנו עלי], **נמי איכא לאוקמי בשאר שני שבוע**, ולא בשמיטה הראשונה שלאחר היובל.

שנינו במשנה: **עד הפסח אסור** עד שיגיע עד שיהא אסור עד שיצא.

"עד פני הפסח", רבי מאיר אומר: אסור עד שיגיע, רבי יוסי אומר: אסור עד שיצא:

דף סא - ב

ומקשינן: **למימרא** [וכי נאמר] **דרבי מאיר סבר: לא מעייל איניש נפשיה** **לספיקא** [אין אדם מכניס את עצמו לספק], ולכן אף ש"פני" הפסח יכול להתפרש עד רגע אחרון שלפני סוף הפסח, היות ואין הדבר ברור שכך היא משמעות דיבורו והזמן הזה של הפסח הוא ספק, אין אדם יוצר על עצמו מצב של ספק, ואנו מניחים שאין כוונתו לנדור אלא כפי המשמעות הודאית של הדברים, ולכן אינו אסור אלא עד הפסח.

ורבי יוסי סבר: מעייל איניש נפשיה לספיקא [אדם יוצר על עצמו מצב של ספק], והיות ויתכן שמשמעות דבריו היא עד רגע אחרון של הפסח, לכן אסור הוא מספק עד זמן זה.

והאם אכן כך היא שיטתם?!

ורמינהו סתירה לכך מהא דתנן במסכת קידושין [נא ב]:

מי שיש לו שתי כיתי בנות משתי נשים, מכל אחת משתי נשיו יש לו בת גדולה ובת קטנה.

כגון שהיו לו שתי נשים, האחת רחל והשניה לאה.

ולרחל אשתו היו שתי בנות: בלהה הגדולה, וזלפה הקטנה.

וגם ללאה אשתו היו שתי בנות: דינה הגדולה, ואסנת הקטנה.

והיתה בלהה גדולה מדינה, ודינה גדולה מזלפה, וזלפה גדולה מאסנת.

ואמר האב בשעה שקידש את בתו, לבעל המקדש אותה: "קדשתי לך את בתי הגדולה". (1) **ואיני יודע**, אין ידוע איך לפרש את דבריו:

אם הכוונה היא רק לבת **הגדולה שבשתי הגדולות** משתי הנשים, דהיינו: בלהה.

או **אם** הכוונה היא ל**גדולה שבשתי הקטנות**, משתי הנשים, דהיינו זלפה.

ואם, או הכוונה היא ל**קטנה שבגדולות** משתי הנשים. דהיינו דינה, **שהיא הגדולה מן הגדולה שבקטנות**, דהיינו זלפה. (2)

הרי **כולן** - בלהה זלפה ודינה - **אסורות**, היות וכולן הן בכלל הספק, וכמו שנתבאר.

חוץ מן הקטנה שבקטנות, דהיינו אסנת, שהיא ודאי אין לקרותה "גדולה" ואינה בכלל הספק, **דברי רבי מאיר**.

רבי יוסי אומר: כולן מותרות, חוץ מן הגדולה שבגדולות. דהיינו, בלהה.

והטעם, משום שאדם אינו רוצה להכניס את בנותיו (3) למצב של ספק, ובודאי נתכוין לגדולה שבגדולות.

הרי שרבי מאיר ורבי יוסי נחלקו בדבר זה, ושיטותיהן הפוכות מכפי שהן במשנתנו!! (4)

אמר רב חנינא בר אבדימי אמר רב: מוחלפת השיטה במשנתנו, ויש להפוך דברי רבי מאיר לרבי יוסי ודברי רבי יוסי לרבי מאיר.

ומסייעת הגמרא לתירוץ: **והתניא** [בניחותא]:

זה הכלל כל שזמנו קבוע [משך זמנו קבוע] (5) **ואמר "עד פני":**

רבי מאיר אומר: עד שיצא, כי מעייל איניש נפשיה לספיקא; **ורבי יוסי אומר:**

עד שיגיע, כי לא מעייל איניש נפשיה לספיקא. (6)

מתניתין:

מי שאמר: קונם יין שאני טועם "עד הקציר" של חיטים, או "עד הבציר" של ענבים, או "עד המסיק" של זיתים (7) -

הרי זה אינו אסור אלא עד שיגיע הקציר או הבציר או המסיק.

זה הכלל:

כל שזמנו קבוע, כלומר: "משך זמנו קבוע" כגון פסח שהוא נמשך שבעה ימים ולא יותר, ואמר, כלומר: רק אז יש חילוק בין הלשונות שאם אמר:

"עד שיגיע" (8) אסור הוא עד שיגיע, ואם אמר "עד שיהא" הרי זה אסור עד שיצא.

וכל שאין [משך] זמנו קבוע כגון קציר ובציר שאין להם זמן קבוע שיהו נמשכין אותו זמן ולא יותר, בין אמר "עד שיהא" ובין אמר "עד שיגיע", הרי זה אינו אסור אלא עד שיגיע, שאין אדם אוסר עצמו בזמן שאין לו קצבה. (9)

מי שאמר "עד הקיץ" [זמן לקיטת פירות תאנים] "או שאמר: "עד שיהא הקיץ", הרי זה אסור עד שיתחילו העם להכניס בכלכלות [סלי איסוף התאנים], (10) לפי שאין משך זמנו קבוע, וכוונתו לומר: "עד שיגיע". (11)

ואם אמר: "עד שיעבור הקיץ", הרי זה אסור עד שיקפילו המקצועות [סכינים שהם מיוחדים לחתוך תאנים כשעושין מהם עיגולי דבילה], כלומר: כשיקפלו את סכיניהם ויפסיקו לקוץ. (12)

גמרא:

שנינו במשנה: עד הקיץ עד שיהא הקיץ עד שיתחילו העם להכניס בכלכלות:

תנא בברייתא לפרש את המשנה:

"כלכלה" שאמרו במשנתנו היינו כלכלה של תאנים ולא כלכלה של ענבים, כי "קיץ" משמע פירות "הנקצצים" ביד, ואילו ענבים "נחתכים" בסכין ואינם "נקצצים".

תניא:

הנודר מפירות ה"קִיץ" כלומר: פירות הנקצצים, אין אסור אלא בתאנים,
כדמפרש הגמרא טעמא ואזיל.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף **ענבים בכלל תאנים**, כלומר: ענבים כמו תאנים
הם בכלל פירות "קִיץ".

ומפרשינן: **מאי טעמא דתנא קמא?**

כי **קסבר: תאנים מיקצצן בידא** [נקצצים הם ביד] ולכן הם בכלל פירות "קִיץ", אבל
ענבים הא **לא מיקצצן בידא** אלא בסכין, ולכן אינם בכלל פירות "קִיץ".

ואילו **רבן שמעון בן גמליאל סבר:** **ענבים נמי הרי כי מירדדן** [כשיבשו עוקצי
הענבים] **מיקצצן בידא**, ולכן אף הם בכלל פירות "קִיץ".

שנינו במשנה: **עד שיעבור הקיץ, עד שיקפילו המקצועות:**

תנא בברייתא: **עד שיקפילו רוב המקצועות.** (13)

דף סב - א

תנא בברייתא:

כיון שהוקפלו **רוב המקצועות**, (1) **מותרות** - הפירות הנשארות בשדה ועל האילנות
- **משום גזל**, כי בעל הפירות אינו לוקחם לעצמו, אלא מפקירם.

ופטורות מן המעשר שהרי הפקר הם.

מעשה **ברבי ורבי יוסי ברבי יהודה**, ד**איקלעו להווא אתרא** [נקלעו למקום כל
שהוא] **בזמן שהוקפלו רוב המקצועות.**

רבי הוה קא אכיל [רבי אכל] מן הפירות שנותרו.

ואילו **רבי יוסי ברבי יהודה לא אכיל.**

אתא מרהון [הגיע בעל הפירות] **אמר להו: אמאי לא אכלי רבנן** [מדוע אינכם
אוכלים]!! והרי עתה עידן **שהוקפלו רוב המקצועות, הווא**, ומותרים הם.

ואף על פי כן לא אכיל רבי יוסי ברבי יהודה. כי קסבר רבי יוסי ברבי יהודה שרק משום סניית מילתא, הוא דקאמר הדין גברא [מפני רוע לב הוא שאמר אותו אדם].

כלומר, לא היתה כוונתו לומר שאכן מותרים הפירות, אלא בדרך זלזול היה אומר, וכאילו אמר: הרי אתם התרתם לעצמכם כשהוקפלו רוב המקצועות.

רבי חמא בר רבי חנינא איקלע לההוא אתרא [נקלע למקום מסויים] **בזמן ש"הוקפלו רוב המקצועות"**.

הוה קאכיל, יהיב לשמעיה לא אכיל [רבי חמא אכל, וכשנתן לשמשו לא רצה השמש לאכול]. (2)

אמר ליה רבי חמא בר חנינא לשמשו: אכול! כי כך אמר לי רבי ישמעאל בר רבי יוסי משום אביו: אם כבר הוקפלו רוב המקצועות - הרי הפירות מותרות משום גזל, ופטורות מן המעשר.

רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות דקאכיל [מצאו אדם לרבי טרפון שהיה אוכל מהפירות בזמן שהוקפלו המקצועות], כעס עליו בעל הפירות **אחתיה בשקא, ושקליה, ואמטיה למשדיה בנהרא** [הכניסו בתוך שק, והביאו אל הנהר, כדי לזרקו בו]. (3)

אמר, קרא רבי טרפון מתוך השק: אוי לו לטרפון, שאדם זה הורגו!

שמע ההוא גברא שרבי טרפון הוא, שבקיה, וערק [שמע כן אותו אדם, עזב את רבי טרפון לנפשו, וברח].

אמר רבי אבהו משום רבי חנניה בן גמליאל: כל ימיו של אותו צדיק [רבי טרפון] **היה מצטער על דבר זה שעשה, כי אמר: אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה!** שהרי לא הניחו אותו אדם אלא לכבוד תורתו. (4)

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם.

ודבר זה אנו לומדים בקל וחומר:

ומה בלשצר (5) שנשתמש לשתיית יין **בכלי קודש** - שהוצאו מבית המקדש שבירושלים על ידי נבוכדנצר אביו - **שכבר נעשו כלי חול, שהרי נאמר** בנבואת יחזקאל על החורבן: "והסבותי פני מהם וחללו את צפוני [מקום הצפון שלי, זה ההיכל

וקודש הקדשים], **ובאו בה פריצים וחללוהו**, **כיון שפרצום** [שנהגו בהם מנהג פריצות], **נעשו חול** - ובכל זאת **נעקר מן העולם, דכתיב: (6) "בה בליליא קטיל בלשצר"** [באותו לילה נהרג בלשצר] -

המשתמש בכתרה של תורה, שאינו מתחלל, אלא הוא קיים לעולם ועד, על אחת כמה וכמה שייעקר מן העולם.

ומקשינן: **ורבי טרפון, כיון דכי אכיל, "הוקפלו רוב המקצועות" הוה** [היות ובשעה שאכל כבר הוקפלו רוב המקצועות], ודרך בני אדם להפקיר את פירותיהם, אם כן, **אמאי צעריה (7) ההוא גברא** [למה ציער אותו בעל הפירות]?! (8)

ומשנינן: **משום דההוא גברא הוה גנבי ליה ענבי כולה שתא** [לאותו אדם היו גונבים ענבים כל השנה]. **וכיון דאשכחיה לרבי טרפון** [ומאחר שמצא את רבי טרפון אוכל מענביו], **סבר** אותו אדם שרבי טרפון **היינו דגנבן** [הוא האיש שהיה גונב אותן כל השנה].

ומקשינן עלה: **אי הכי** - שעל גניבת כל השנה היה מקפיד בעל ולא על הפעם הזו - **אמאי ציער נפשיה** [למה ציער את עצמו] רבי טרפון על שאמר מה שאמר?!

כי הניחא אם קפידתו של אותו אדם לא היתה אלא על הפעם הזו, לכן ציער את עצמו רבי טרפון, על שלא אמר לו לאותו אדם, שכאשר הוקפלו רוב המקצועות הפירות הם הפקר. (9)

ואפילו אם לא היה שומע לו אותו אדם, היה לו לרבי טרפון לשלם לו את אותו המעט שאכל.

וכיון שהיתה לו אפשרות להנצל בדרך אחרת מאשר להשתמש בכבודה של תורה, לכן היה מצטער.

אבל אם משום גניבת ענבים של כל השנה היה בא להורגו, לא היתה לרבי טרפון אפשרות אחרת להנצל ממנו! וכי היה עליו לשלם כסף שאינו מחוייב בו?! (10)

ומשנינן: **משום דרבי טרפון עשיר גדול הוה, והוה ליה לפייסו** לאותו אדם **בדמים**, ואפילו שאינו מחוייב בהם, ולא להשתמש בכתרה של תורה. (11) **תניא: (12)**

כתיב: **"לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו"**.

מלמד הכתוב, **שלא יאמר אדם:**

אקרא תורה שבכתב, כדי שיקראוני חכם.

אשנה משניות, שהן תורה שבעל פה, כדי שיקראוני רבי.

אשנן גמרא, (13) כדי שאהיה זקן ויושב בישיבה.

אלא למוד תורה מאהבה, (14) וסוף הכבוד לבא.

וכמו **שנאמר** בספר משלי [פרק ז]:

”בני, שמור אמרי, ומצוותי תצפן אתך.

שמר מצוותי, וחיה. ותורתי, כאישון עיניך.

קשרם על אצבעותיך, כתבם על לוח לבך.”

כלומר: לא תכוין את לימוד התורה וקיום המצוות להנאתך, אלא כדי שיהיו שגורין בפידך.

ואומר: ”נצור בני מצות אביך ואל תטוש תורת אמך. **קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרותיך.”** (15)

וסוף הכבוד לבוא, שהרי הוא **אומר:**

”אשרי אדם מצא חכמה, ואדם יפיק תבונה.

כי טוב סחרה מסחר כסף, ומחרוץ תבואתה.

יקרה היא מפנינים, וכל חפציד לא ישוו בה.

אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.

דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום.”

ואומר [בפסוק סמוך]: ”**עץ חיים היא למחזיקים בה. ותומכיה - מאושר.”**

ממה שנאמר ”דרכיה דרכי נעם”, ונאמר ”ותומכיה מאושר”, למדנו שסוף הכבוד לבוא.

רבי אלעזר בר רבי צדוק אומר:

עשה דברים, את מצוות ה' **לשם פעלם**, לשם הקב"ה שפעלם, וצוה עליהם. **ודבר בהם**, למוד אותם - **לשמם**. שיהא כל דבורך ומשאך בדברי תורה לשם התורה, כגון לידע ולהבין, ולהוסיף לקח ופלפול, ולא כדי לקנטר ולהתגאות.

אל תעשם לדברי תורה **עטרה להתגדל בהם**, שלא תלמד כדי להתעשר ולהתגדל.

ואל תעשם קורדום, להיות עודר בו. שלא תלמד כדי שיהיה הלימוד כלי מלאכתך להתפרנס בו. (16)

וקל וחומר: ומה בלשצר, שלא נשתמש אלא בכלי קודש שנעשו כלי חול, נעקר מן העולם -

המשתמש בכתרה של תורה, על אחת כמה וכמה.

אמר רבא: שרי ליה לאיניש לאודועי נפשיה באתרא דלא ידעי ביה.

מותר לאדם לידע את עצמו בפני אנשים שתלמיד חכם הוא, במקום שאין מכירים אותו. (17)

שנאמר: "ויהי עובדיהו [אשר על בית אחאב] בדרך, והנה אליהו לקראתו. ויכירהו, ויפול על פניו, ויאמר: האתה זה אדוני אליהו? ויאמר לו: אני. לך אמור לאדוניך, הנה אליהו! ויאמר, מה חטאתי כי אתה נותן את עבדך ביד אחאב להמיתני. והיה, אני אלך מאתך, ורוח ה' ישאך אל אשר לא אדע, ובאתי להגיד לאחאב, ולא ימצאך, והרגני.

ועבדך ירא את ה' מנעורי."

ואפשר, שלא היה אליהו מכיר בו. (18)

ומקשינן על רבא: **אלא קשיא דרבי טרפון**, מדועהיה מצטער על שהודיע לאותו אדם שרבי טרפון הוא, והרי אותו אדם לא היה מכיר בו?! (19)

ומשינן: **משום דרבי טרפון עשיר גדול הוה, והוה ליה לפייסיה בדמים.**

היה לו לפייסו בדמים, ולא להשתמש בכבוד התורה.

רבא רמי [הקשה סתירת הפסוקים זה על זה]:

כתיב: "ועבדך ירא את ה' מנעורי", הרי שמותר להודיע את עצמו.

ומאידך **כתיב**: "יהללך זר, ולא פיך"!! ומשנין: **הא**, הכתוב "יהללך זר ולא פיך", אמור **באתרא דידעי ליה**. במקום שמכירים אותו.

הא, הכתוב "ועבדך ירא את ה' מנעוריי" - **באתרא דלא ידעי ליה**, במקום שאין מכירים אותו. (20)

אמר רבא: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר, מותר לתלמיד חכם לומר לבית הדין:

צורבא מרבנן אנא! ועל כן, **שרו לי תיגראי ברישא** [תלמיד חכם אני, והתירו את התגר שלי תחילה].

כלומר, דונו את דיני קודם לשאר בני אדם. (21)

דכתיב: "ובני דוד כהנים היו".

וכי בני דוד כהנים היו?!? אלא מלמד הכתוב שבני דוד היו חכמים, ולכן דינם הוא ככהנים:

מה כהן נוטל בראש, אף תלמיד חכם נוטל בראש.

ומפרשינן: **וכהן, מנא לן** שהוא נוטל בראש?

דכתיב לענין כיבוד הכהנים "וקדשתו, כי את לחם אלהיך הוא מקריב".

ותנא דבי רבי ישמעאל: "וקדשתו" - יש לך לקדש את הכהן ולהקדימו **לכל דבר שבקדושה**, לכל דבר שייראה גדול ומקודש. (22)

דהיינו:

דף סב - ב

לפתוח ראשון, בקריאת התורה. (1)

ולברך ראשון, ברכת המזון. (2) **וליטול מנה יפה ראשון**, כלומר: אם באים כהן וישראל לחלוק איזה דבר, עושה הישראל ממנו שני חלקים שוים, וכהן בורר לו איזה מהן שירצה. (3)

אמר רבא :

שרי ליה לצורבא מרבנן למימר [מותר לתלמיד חכם לומר] לגובי המס היהודים הגובים מבני העיר את מס המלך :

לא יהיבנא אכרגא [איני נותן מס], כי היות ומן הדין פטור הוא כדמפרש ואזיל, מותר לו לומר כן כדי שלא יגזלו ממונו. (4)

דכתיב בספר עזרא [ז כד] : "ולכם מהודעין [אתם הפקידים על המס מודיע אני לכם] די כל כהניא ולויא זמריא תרעיא נתיניא ופלחי בית אלהא דנה [אשר כל הכהנים והלויים המשוררים והשוערים הנתינים ועובדי עבודת בית אלהים זה] **מנדה בלו והלך, לא שליט למירמא עליהם** [מיני המסים האלה אין ממשלה ורשות להטיל עליהם] ."

ואמר פירש רב יהודה :

"**מנדה**" - זו מנת המלך [גביית מסים שהן מטילין תמיד על בני המדינה]. (5)

"**בלוי**" - זה כסף גולגולתא [מס לפי הגולגולת]. (6)

"**והלך**" : זו ארנונא [סעודת המלך כשהולך ממקום למקום]. (7) ואגב הדינים האמורים לעיל הוסיף **ואמר רבא :**

שרי ליה אפילו **לצורבא מרבנן למימר** לפקידי המלך הגובים את מיסיו :

עבדא דנורא אנא [עבד אני לאיש שהוא כהן לעובדי האש, שעבדיו פטורים מן המס], ולכן **לא יהיבנא אכרגא** [איני משלם מס]. (8)

מאי טעמא מותר הוא לומר כן ואין אנו חוששים שבלשונו הוא נראה כמודה בעבודה זרה?

כי **לאברוחי אריא מיניה קאמר** [להבריה ארי מעצמו הוא שאמר], כלומר : אין זה כמודה בעבודה זרה, כי ניכר הדבר שאין עושה כן אלא כדי להפטר מן המס. (9)

רב אשי הוה ליה ההוא אבא [יער] **זבניה לבי נורא**, מכר את היער לעובדי האש שמציתין את האש בבית עבודת כוכבים שלהן.

אמר ליה רבינא לרב אשי :

והרי מכשיל אתה אותם בעבודה זרה, והאיכא משום "לפני עור לא תתן מכשול"!! (10) **אמר ליה** רב אשי לרבינא: "**רוב עצים להסקה ניתנו**", ואינו כמוכרו לעבוד עבודת כוכבים, שהרי יש לתלות שהם לוקחים את היער כדי להסיק שם לחימום ולא לשם עבודה זרה, ובכל אופן שאפשר לתלות בהיתר - תולים. (11)

מתניתין:

מי שאמר: "קונם שאיני טועם יין **עד הקציר**" -

הרי זה אסור ביין **עד שיתחילו העם לקצור קציר חיטין**, היות והוא החשוב בעיני האנשים, ולקציר זה קוראים הם "קציר" סתם, **אבל לא קציר שעורין**.

ומכל מקום, **הכל לפי מקום נדרו**, שאם במקום נדרו קורים לקציר שעורים "קציר" סתם, אף הוא אסור עד קציר השעורים.

וכן הולכין אחר מקום נדרו -

אם היה בשעת נדרו בהר - נקבע זמן סיום נדרו כשהתחיל הקציר **בהר**, למרות שהוא ירד לבקעה וכבר התחיל שם הקציר.

ואם היה בשעת נדרו בבקעה - נקבע הזמן כפי שהוא **בבקעה**.

ואם אמר "**עד הגשמים**", או אפילו אם אמר "**עד שיהו הגשמים**", הרי זה אסור עד **שתרד** [תתחיל לרדת] **רביעה שניה** (12) [זמן שני של ירידת גשמים].

ומלמדת אותנו המשנה:

א. אם לא אמר עד איזו רביעה, בסתם משמע עד הרביעה השניה, שהיא אינה מקדמת לבוא כרביעה ראשונה, ואינה מאחרת לבוא כרביעה שלישית. (13)

ב. אף שאמר "עד שיהו הגשמים", אין לשונו מתפרש עד שיעברו הגשמים, היות ואין משך זמן ירידת הגשמים קבוע, וכמו ששנינו במשנה לעיל סא ב.

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

אינו אסור עד ירידת הרביעה השניה, אלא **עד שיגיע זמנה של רביעה שניה** ואף שלא ירדו.

וטעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא, היות ואין לירידת הגשמים זמן קבוע, שהרי לפעמים מאחרת היא לירד, אמרינן שבזמן ירידתה חל נדרו, ולא בירידתה ממש, כיון שאין אדם אוסר את עצמו לזמן שאינו קצוב.

ואם אמר "עד שיפסקו גשמים", הרי זה אסור **עד שיצא ניסן כולו**, כי כל החודש הגילין גשמים לירד, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר: עד שיעבור הפסח.

גמרא:

שנינו במשנה: הכל לפי מקום נדרו, אם היה בהר בהר, ואם היה בבקעה בבקעה:

תניא:

הנודר "עד הקיץ" כשהיה בגליל, וירד אחר שנדר לעמקים שמבשילים שם הפירות קודם לגליל, **אף על פי שהגיע הקיץ בעמקים**, הרי זה **אסור עד שיגיע בגליל**, כי "הכל לפי מקום נדרו".

שנינו במשנה: **עד הגשמים עד שיהו גשמים, עד שתרד רביעה שניה; רבן שמעון בן גמליאל אומר:** עד שיגיע זמנה של רביעה:

אמר רבי זירא:

מחלוקת דאמר "עד הגשמים", אבל אמר "עד הגשם", כולם - בין רבן שמעון בן גמליאל ובין חכמים - מודים ש"עד זמן גשמים" **קאמר** ואפילו לא ירדו.

והטעם, כי מעיקר הדין יש לנו לומר, שכל האומר "עד הגשם" או "עד הגשמים", כיון שפעמים הגשם אינו מגיע בזמנו, אין אדם אוסר את עצמו בדבר שאינו קצוב, ומסתמא עד הזמן שירדו גשמים קאמר. (14)

אלא שחכמים סוברים, כי היות ואמר "עד הגשמים" ולא אמר "עד הגשם", לרבות הוא בא, שיהא אסור עד הגשם ממש, ובסברא זו נחלקו רבן שמעון בן גמליאל וחכמים.

דף סג - א

מיתבי מהא דתניא בתוספתא בתענית:

איזוהי זמנה של רביעה? (1)

הרביעה **הבכירה** - בשלשה במר חשון.

בינונית - בשבעה בו.

אפילה [הרביעה האחרונה] (2) - בעשרים ושלושה בו,

דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: הבכירה **בשבעה** במרחשון, ובינונית **בשבעה עשר** בו, ואפילה **בעשרים ושלושה** בו.

רבי יוסי אומר: הבכירה **בשבעה עשר** במרחשון, ובינונית **בעשרים ושלושה** בו, ואפילה **בראש חודש כסלו**.

וכן היה רבי יוסי אומר:

אין היחידין מתענין שני וחמישי ושני (3) כשאין יורדים גשמים **עד שיגיע ראש חודש כסלו**, שהוא הזמן האחרון של ירידת הגשמים.

ואמרינן עלה דההיא ברייתא:

בשלמא זמן **רביעה ראשונה** נפקא מינה **לישאל** "ותן טל ומטר" בברכת השנים.

וזמן רביעה **שלישית** נפקא מינה **להתענות** היחידים, שאם לא ירדו גשמים עד זמן רביעה שלישית אפילו פעם אחת, מתענין היחידין שני וחמישי ושני. (4)

אלא זמן רביעה **שניה** - **למאי** נפקא מינה?

ואמר רבי זירא:

נפקא מינה **לנודר** עד הגשמים שהוא אסור עד רביעה שניה, כמו ששנינו במשנתנו. (5)

ואמרינן עוד עלה: **כמאן אזלא הא דתניא** [כדעת מי היא הברייתא הבאה]:

רבן שמעון בן גמליאל אומר:

גשמים שירדו שבעה ימים זה אחר זה, אתה מונה בהן - לענין נודר - רביעה ראשונה ושניה; כמאן? כרבי יוסי היא - כי לרבי מאיר הרי יש בין רביעה ראשונה לרביעה שניה פחות משבעה ימים, ואילו לרבי יהודה יש ביניהם יותר משבעה ימים. (6)

וקא סלקא דעתין שהברייתא הזו עוסקת בנודר שאמר "עד הגשם" כי זה דרך הנודרים. והשתא תיקשי לרבי זירא, כי אם תמצוי לומר שבאומר "עד הגשם" אפילו רבנן מודו שאין הדין תלוי בירידת הגשמים אלא בזמן ירידת הגשמים, אם כן למאי נפקא מינה אנו אומרים שכלול בירידה הראשונה גם רביעה שניה, והרי ודאי שזמן רביעה שניה כבר הגיע.

ומשנינן: **ההוא ברייתא עוסקת בדאמר "עד הגשמים"**, ולדעת רבנן זמן איסורו נשלם בירידת הגשמים ממש.

ואמר להם רבן שמעון בן גמליאל: באופן זה - שירדו הגשמים שבעה ימים בזה אחר זה - אף לפי דעתכם אין לאוסרו אלא עד זמן רביעה שניה, כי הרביעה השניה נקשרה ברביעה הראשונה. (7)

מתניתין:

מי שאמר: **"קונם יין שאני טועם השנה"** (8) -

ונתעברה השנה, הרי זה **אסור בה ובעיבורה** של השנה.

ולא רק כשהיה עומד באמצע השנה, כי אז פשיטא שהוא אסור עד סוף השנה; אלא אפילו אם היה עומד בתחילת השנה, והיה מקום לומר שלא נתכוין לאסור על עצמו יותר מאשר שנים עשר חודש שברוב שנים, וכוונתו במה שאמר "השנה" היינו "שיעור שנה" שהיא שנים עשר חודש, קא משמע לן שהיות ואמר "השנה" נתכוין לאסור את עצמו בשנה זו עד סופה. (9)

ואם אמר: **"קונם יין שאני טועם עד ראש חודש אדר"**, הרי זה אסור **עד ראש חודש אדר ראשון**.

ואם אמר: **"עד סוף אדר"**, הרי זה אסור **עד סוף אדר ראשון**, (10) ובגמרא יתבאר טעם הדין ש"אדר" מתפרש לאדר ראשון.

גמרא:

שנינו במשנה: **עד ראש חודש אדר, עד ראש חודש אדר הראשון; עד סוף אדר עד סוף אדר ראשון:**

אלמא, הרי מוכח בדעת התנא של משנתנו **דסתמא ד"אדר" דקאמר** - אדר ראשון הוא.

סתם "אדר" פירושו אדר ראשון, והיות ואמר "אדר" ולא פירש איזה אדר, לכן מתפרשים דבריו לאדר ראשון.

לימא, האם נאמר **דמתניתין רבי יהודה היא** הסובר סתם "אדר" אדר ראשון הוא?
דתניא:

אם רצה אדם לכתוב בשטר תאריך של **אדר הראשון**, הרי זה **כותב** במפורש "**אדר הראשון**". אבל אם רוצה לכתוב בשטר תאריך **אדר שני**, הרי זה **כותב "אדר" סתם**, **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר:

אדר הראשון כותב "סתם", ו**אדר שני כותב "אדר תיניין [שני]"**.

ומשנתנו שמבואר בה ש"סתם" אדר הוא אדר ראשון, היינו כרבי יהודה דברייתא. (11)

אמר אביי:

אפילו תימא משנתנו **רבי מאיר** היא, שסתם "אדר" הוא אדר שני.

הא - הברייתא - **דידע דמעברא שתא** [ידע שהשנה מעוברת היא], ולכן אם רוצה לציין את אדר הראשון, יש לו לכתוב "אדר ראשון".

הא - משנתנו - **דלא ידע** בשעת נדרו שתתעבר השנה, ולכן כשאמר אדר סתם היינו אדר הראשון. (12)

דף סג - ב

ומסייעת הגמרא לדברי אביי: **והתניא** [בניחותא]:

אם אמר "**עד ראש חודש אדר**", הרי זה אסור **עד ראש חודש אדר הראשון**.

ואם היתה השנה מעוברת, הרי זה אסור **עד ראש חודש אדר השני**.

והרי תיקשי על לשון הברייתא בסיפא "ואם היתה השנה מעוברת": **מכלל דרישא** [וכי אטו רישא] **לאו במעוברת עסקינן**, והרי בשנה שיש בה שני אדרים אנו עוסקים!!

אלא **שמע מינה** :

הא - סיפא של הברייתא - **דפשיטא** (1) **ליה דמעברא שתא** [פשוט לו שמתעברת השנה], ולכן אסור עד סתם אדר שהוא אדר שני כדעת רבי מאיר. (2)

הא רישא **דלא ידע** שתתעבר השנה, ולכן אינו אסור אלא עד אדר ראשון. (3)

מתניתין:

רבי יהודה אומר :

מי שאמר : **קונם יין שאיני טועם עד שיהא הפסח**.

אין אומרים שיהא אסור עד שיצא הפסח, על אף שאמר "עד שיהא" -

אלא **אינו אסור אלא עד ליל פסח**, כי אנו אומדים את דעתו **שלא נתכוון זה** לאסור את עצמו ביין **אלא עד שעה שדרך בני אדם לשתות יין**. (4) דהיינו בלילי פסח לארבע כוסות.

וכן אם אמר : **קונם בשר שאיני טועם עד שיהא הצום** [יום הכפורים] -

אין אומרים שיהא אסור עד שיצא הצום.

אלא, **אינו אסור אלא עד** סעודה המפסקת של **לילי הצום**, **שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול בשר**, ובערב יום הכפורים בסעודה המפסקת דרכם של בני אדם לאכול בשר. (5)

רבי יוסי בנו - של רבי יהודה - **אומר** :

אף מי שאמר : **קונם שום שאני טועם עד שתהא שבת** - **אינו אסור אלא עד לילי שבת**. לפי **שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול שום**, ובלילי שבת תיקן עזרא שיאכלו שום. (6)

האומר (7) **לחבירו: קונם שאני נהנה לך** [קונם מה שאני נהנה משלך], **אם אין את בא ונוטל לבניך** [עבור בניך] **כור אחד של חטין, ושתי חביות של יין** -

הרי זה - חבירו של הנודר - יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם, ויאמר לו לנודר:

כלום אמרת, אלא מפני כבודי, שאתכבד על ידך בפני הבריות שיראו שאני חשוב בעיניך שאתה רוצה ליתן לי מתנה - ואם כן, **זהו כבודי**, שאתכבד יותר כשיראו שאתה רוצה ליתן, ואני איני רוצה לקבל. (8)

וכן האומר לחבירו: קונם שאתה נהנה לי, אם אין אתה בא ונותן לבני כור של חטין, ושתי חביות של יין:

רבי מאיר אומר: הרי המודר **אסור** ליהנות מן המדיר עד שיתן.

וחכמים אומרים: אף זה - המדיר - יכול להפר את נדרו שלא על פי חכם, ויאמר לו: הרי אני כאילו נתקבלתי.

ואם (9) **היה ראובן מסרב** [מפציר] **בו** בשמעון **לשאת את בת אחותו** שמצוה לשאתה, **ואמר שמעון: קונם שהיא נהנית לי לעולם -**

וכן המגרש את אשתו, ואמר: קונם אשתי

- שאני מגרשה עכשיו - נהנית לי לעולם -

הרי אלו מותרות להנות לו. לפי שלא נתכוון זה אלא לשם אישות, כלומר שלא ישאנה או שלא יחזירנה.

וכן אם היה מסרב בחבירו שיאכל אצלו, ואמר חבירו:

קונם לביתך שאני נכנס.

או שאמר: **"יפת צונן שאני טועם לך -**

הרי זה מותר ליכנס לביתו ולשתות ממנו צונן. לפי שלא נתכוון זה אלא לשום אכילה ושתייה.

הדרן עלך פרק קונם יין

פרק תשיעי - רבי אליעזר

הקדמה

בפרק זה מתבארים הלכות התרת נדרים.

במסכת חגיגה [י א] אומרת המשנה שהיתר נדרים הוא מהדברים ה"פורחים באויר", ואין להם על מה שיסמכו, לפי שאינם מפורשים במקרא, אלא הם נלמדים מדרשת הפסוקים.

הגמרא מביאה כמה דרשות, וביניהן את הדרש מהפסוק "לא יחל דברו", הוא אינו מוחל את דברו, אבל אחרים מוחלים לו.

ומכאן למדו חכמים, שהנודר הרוצה להתיר את נדרו, צריך לבוא לפני חכם, ולהשאל על נדרו, כדי שיתירנו החכם.

ומצינו בדברי הראשונים שני אופנים שמכחם יכול החכם להתיר לו נדרו:

א. על ידי **חרטה**, שמתחרט הנודר על שנדר את הנדר.

ב. על ידי **פתח**, שמוצא לו החכם צד של טעות בנדר, שאם היה יודע הוא לא היה נודר.

ויש הסוברים שהחרטה עצמה היא פתח של טעות לנדר, שאילו היה יודע הנודר שהוא יתחרט על נדרו, הוא לא היה נודר אותו. (1)

ובמשנה להלן יתבאר שנחלקו רבי אליעזר וחכמים, האם אפשר לחכם להתיר את הנדר גם בפתח של דבר לא צפוי, הנקרא "נולד", וכפי שיבואר במשנה.

דף סד - א

מתניתין:

רבי אליעזר אומר: פותחין לאדם פתח לחרטה מנדרו, בכבוד אביו ואמו.

ואומרים לו: אילו ידעת שאתה גורם להורריך בזיון כאשר נדרת, משום שאנשים רואים
בך אדם המקל ראש בנדרים, ותולים את הפגם שלך בהורריך, האם היית נודר?

אם היה משיב שלא היה נודר אז בגלל כבוד הוריו, יכולים להתיר את נדרו.

וחכמים אוסרין לפתוח לו פתח לחרטה על נדרו על ידי השימוש בכבוד אביו ואמו. כי
שמא אינו מתחרט באמת מחמת כבוד הוריו, אלא אומר זאת לפנינו בפיו בלבד, שהוא
מתחרט מפני כבודם, אבל אינו חושב כך בלבו.

כי אם יענה עתה על שאלת החכם, שלא היה איכפת לו מכבודם, אלא היה נודר על אף
שאינן זה לכבודם, הרי בעצם האמירה הזאת הוא פוגע בכבוד הוריו, ושמא ישקר בפנינו,
כדי שלא לומר אמירה הפוגעת בכבוד הוריו.

הסבר הגמרא להלן, הוא לפי גירסת הר"ן, והסברו -

**אמר רבי צדוק: לפי רבי אליעזר, הסובר שפותחים בכבוד הוריו, עד שפותחין לו
בכבוד אביו ואמו - יפתחו לו, אפשר לפתוח לו גם בכבוד המקום.**

ואומרים לו: אילו ידעת שכאשר אתה נודר, אתה מקל ראש בכבוד המקום. לפי שהנודר
נדר, הרי זה כאילו הוא נודר במלך עצמו, ויש בכך זלזול בכבוד המלך, האם היית נודר?

אם היה משיב שלא היה נודר, מתיר לו החכם את נדרו.

**אמרו לו חכמים לרבי צדוק: אם כן, לדברך, שלפי רבי אליעזר פותחים לכל נודר אפילו
בכבוד המקום - אין נדרים.**

ונחלקו אביי ורבא בביאור דברי המשנה הללו.

לדעת אביי, ביאור הדבר, שאין נדרים ניתנים יפה!

שהרי כל אדם, כאשר ישאלוהו האם היה נודר גם אם היה יודע שבכך הוא מיקל ראש בכבוד המקום, לא יעזיז לענות שאכן הוא היה עושה נודר. ואם כן, יש לנו לחוש שאינו אומר עתה את האמת.

ובהכרח, שגם לרבי אליעזר אין פותחים בכבוד המקום. אלא רק בכבוד אביו ואמו התיר רבי אליעזר לפתוח, כי לדעתו, אין לחוש שמא ישקר הנודר ולא יאמר את האמת משום כבוד הוריו.

אך רבא ביאר אחרת את דברי המשנה, וכפי שיבואר בגמרא.

ומודים חכמים לרבי אליעזר, במי שנדר **בדבר שבינו לבין אביו ואמו**, כגון שאסר את הנאתו עליהם, **שפותחין לו בכבוד אביו ואמו**. כי כאן ודאי הוא לא ישקר מחמת כבודם לומר שלא היה נודר, למרות שאינו מתחרט בלבו. שהרי עצם הנדר הזה הוא פגיעה בכבודם, ומוכח ממנו שאדם זה אינו זהיר בכבודם.

ועוד אמר רבי אליעזר: פותחין ב"נולד", בדבר שאירע באופן בלתי צפוי כפי שתבאר המשנה מיד.

וחכמים אוסרין לפתוח בנולד. (2)

ומבארת המשנה: **כיצד** היא הפתיחה בנולד, שנחלקו בה חכמים ורבי אליעזר?

אמר: קונם שאיני נהנה לאיש פלוני לפרק זמן מסויים.

ולאחר מכן **נעשה** אותו איש פלוני **סופר** [תלמיד חכם או לבלר העיר], והוא צריך להזדקק אליו תמיד.

או שהיה אותו איש פלוני **משיא את בנו**, ורגילים כל חבריו להשתתף בסעודת הנישואין.

ואמר אז הנודר: **אילו הייתי יודע** בשעה שנדרתי **שהוא נעשה סופר** [תלמיד חכם, או לבלר העיר], ואצטרך להזדקק לו, **או שהיה משיא את בנו בקרוב** ואצטרך להשתתף בשמחתו - **לא הייתי נודר!**

וכיון שדבר זה אירע באופן בלתי צפוי, הרי זה "נולד".

ומביאה המשנה דוגמא נוספת למחלוקתם אם פותחים בנולד:

אמר הנודר: **קונם לבית זה, שאיני נכנס.**

ולאחר מכן **נעשה בית זה בית הכנסת**.

ואז **אמר הנודר**: **אילו הייתי יודע** בשעה שנדרתי **שהוא נעשה בית הכנסת - לא הייתי נודר!**

רבי אליעזר מתיר לפתוח בנוולד שכזה.

וחכמים אוסרין לפתוח בנוולד. (3)

גמרא:

שנינו במשנה, שאמרו חכמים לרבי צדוק: אם פותחים בכבוד המקום - אין נדרים!

ודנה הגמרא: **מאי**, מהו הביאור בדברי חכמים - **"אין נדרים"**? **אמר אביי**, כך אמרו חכמים לרבי צדוק:

אם כן, שפותחים בכבוד המקום, **אין נדרים ניתרין יפה**, לפי שאדם אינו מעיז לומר בפניו שנדר על אף שאין זה לכבודו של מקום, ויש חשש שהיתר הנדרים, התלוי בחרטה האמיתית של האדם, אינו נעשה כראוי.

דף סד - ב

ורבא אמר, כך אמרו חכמים לרבי צדוק:

אם כן, שפותחים בכבוד המקום, **אין נדרים נשאלין לחכם**.

כי אנשים ימנעו מלבוא ולהשאל על נדריהם לחכם, אלא יתירו לעצמם את נדריהם על סמך הפתח הזה, שאין הנדר לכבוד המקום.

לפי שפתח זה הוא קל ביותר, וראוי הוא לשמש כפתח לכל הנדרים, ולכן, יחשבו האנשים שאין צורך לגשת לחכם כלל ולהישאל על הנדר כדי שיתיר להם החכם על סמך הפתח של כבוד המקום, אלא די בכך שיתירו הם לעצמם את נדרם, על סמך פתח פשוט שכזה.

ומוכיחה הגמרא כדברי אביי:

תנן, שנינו במשנתנו: **ומודין חכמים לרבי אליעזר** במי שנדר **בדבר שבינו לבין אביו ואמו - שפותחים לו בכבוד אביו ואמו**.

בשלמא לאביי, דאמר שכונת המשנה היא לומר שאין לפתוח בכבוד המקום כי **אם כן, אין נדרים ניתרין יפה**, שפיר יש לחלק בין כבוד המקום שאין פותחים בו [מחמת החשש שמא אינו מתחרט באמת בלבו, ורק אומר בפיו שמתחרט, כי אינו מעיז לומר שלא איכפת לו מכבוד המקום] - לכבוד אביו ואמו במקום שאסר עליהם את הנאתו, שלדברי הכל כן פותחים בו, ואין חוששים שמא אינו אומר את האמת מחמת כבוד אביו ואמו -

היות **והכא**, באוסר את הנאתו על אביו ואמו, **כיון דאיחצף ליה** באוסרו את הנאתו עליהם - **הא איחצף ליה**, ואם אומר שעתה הוא מתחרט מהנדר בגלל כבוד הוריו, הוא אומר את האמת, ואינו משקר מחמת כבוד הוריו.

אלא לרבא, דאמר שכונת המשנה לומר שאין לפתוח בכבוד המקום, **שאם כן אין נדרים נשאלין לחכם**, אלא יתירו האנשים את נדריהם לעצמם על סמך פתח קל שכזה -

הכא, שגם לדברי חכמים פותחים בכבוד אביו ואמו כאשר אסר עליהם את הנאתו - **אמאי פותחין** בפתח קל שכזה? ומדוע אין חוששים שמא יבוא להתיר לעצמו את הנדר הזה על סמך הפתח הקל והפשוט של כבוד אביו ואמו?!

אמרי, אמרו חכמים בבית המדרש, לתרץ:

כיון דכל נדרי, כל הנדרים האחרים, **לא סגיא להון** לא מספיק להם היתר, **דלאו** בלי להישאל **לחכם**, הרי יורגל האדם ללכת לחכם, ולכן **הכא נמי פותחין** ואין חוששים שמא לא יבוא לחכם, שהרי כבר הורגלו לבוא.

שנינו במשנה: **ועוד אמר רבי אליעזר: פותחין בנולד.**

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי אליעזר?**

אמר רב חסדא: דאמר קרא [שמות ד'] שאמר הקב"ה למשה במדין לשוב למצרים. ופתח לו הקב"ה פתח כדי להתיר את שבועתו של משה ליתרו חותנו, שנשבע לו שלא יחזור למצרים [ודרשו חכמים לקמן, שנשבע משה ליתרו, מהכתוב "ויואל משה לשבת את האיש", ש"ויואל" הוא לשון אלה ושבועה].

ואמר לו הקב"ה, שיכול הוא להשאל על שבועתו ולהתירה, כיון ששבועתו שלא לחזור למצרים היתה משום החשש ממבקשי נפשו, אך עתה השתנה המצב, **"כי מתו כל האנשים** המבקשים את נפשך".

והא פתח משום מיתה של אדם - פתח ד"נולד" הוא!

מכאן למד רבי אליעזר שפותחין אפילו בפתח של "נולד".

ורבנן, מאי טעמייהו? מדוע אין הם לומדים מפסוק זה שפותחים בנולד?

היות ו**קסברי** רבנן, **הנהו** האנשים, שבקשו את נפשו של משה, **מי מייתי**, האם הם מתו?! והרי האנשים הללו הם דתן ואבירם. כי -

והא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל מקום שנאמר בתורה "נצים" [שראה משה בצאתו מבית פרעה לראות בסבלות אחיו "שני אנשים נצים"], ו"נצבים" [בשעה שיצאו משה ואהרן מאת פרעה, ומצאו את בני ישראל ניצבים לקראתם] - אינן אלא דתן ואבירם!

שהרי בפרשת פינחס [במדבר כו ט], נאמר על דתן ואבירם, "הוא דתן ואבירם אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח, בהצותם על ה'".

וכן נאמר בהם בפרשת קרח "ודתן ואבירם יצאו נצבים פתח אהליהם".

ונמצא, ששני האנשים ה"נצים" במצרים, ואמר משה לרשע "למה תכה רעך", והם הלשינו עליו לפרעה שהוא הרג את האיש המצרי, הם דתן ואבירם.

והרי דתן ואבירם לא מתו עדיין, אלא היו יחד עם קרח במחלוקתו עם משה. וכמו כן, כאשר יצאו משה ואהרן מאת פרעה, לאחר שחזר משה ממדין, נאמר "ויפגעו את משה ואהרן, נצבים לקראתם", והיינו דתן ואבירם.

אלא, אמר ריש לקיש: דתן ואבירם נחשבו כמי שמתו, משום שירדו מנכסיהן, ושוב לא היתה להם השפעה, והם לא היו עוד סכנה למשה.

וירידה מנכסים אינה דבר שאינו צפוי, שהרי גלגל חוזר וסובב בעולם, ולכן אין זה נולד.

ומביאה הגמרא עוד דוגמאות של מי שנחשב כמת.

אמר רבי יהושע בן לוי: כל אדם שאין לו בנים - חשוב כמת.

שנאמר [בראשית ל], שאמרה רחל ליעקב "הבה לי בנים, ואם אין - מתה אנכי".

ותניא: ארבעה חשובין כמת -

עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים.

עני - דכתיב בדתן ואבירם, שהיו קיימים, "כי מתו כל האנשים", אלא שירדו מנכסיהם.

מצורע - דכתיב [במדבר יב] בבקשת אהרן למשה אודות צרעתה של מרים אחותם, "אל נא תהי כמת".

וסומא - דכתיב [איכה ג] "במחשכים הושיבני - כמתי עולם".

ומי שאין לו בנים - דכתיב ברחל שאמרה ליעקב "הבה לי בנים, ואם אין, מתה אנכי". (4)

דף סה - א

תניא: המודר הנאה מחבירו, שנדר נדר כלפי חבירו, או שנשבע על דבר שהתחייב לחבירו - **אין מתירין לו** את נדרו או שבועתו, **אלא בפניו** של החבר. (1)

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שהתרת נדר או שבועה כלפי חבירו, צריכה להיות דוקא בפני החבר?

אמר רב נחמן: דכתיב בענין התרת השבועה שנשבע משה ליתרו לשבת במדין, ולא לשוב למצרים [שמות ד]:

"ו**יאמר ה' אל משה, בארץ מדין: לך, שוב מצרים, כי מתו כל האנשים** המבקשים את נפשך".

הדגיש הכתוב שאמירה זאת היתה בארץ מדין -

לפי שכך **אמר לו** הקב"ה למשה:

במדין נדרת, נשבעת ליתרו חותנך שלא לשוב מצרים. לכן, **לך והתר נדרך** דוקא **במדין**, בנוכחות יתרו חותנך!

דהיינו, התר את נדרך בפני יתרו חותנך הגר במדין, ולא תעשה זאת במקום אחר, שלא בפניו.

ומבאר הגמרא מנין שנדר משה ליתרו? -

דכתיב [שמות ב] "**ויואל משה** לשבת את האיש".

אין אלה ["ויואלי"] **אלא שבועה**.

דכתיב בספר יחזקאל [פרק יז] אודות נבוכדנצר מלך בבל והמלך צדקיהו:

"ויבא נבוכדנצר **אותו**, את המלך צדקיהו, **באלה**".

וכתיב בספר דברי הימים ב [פרק לו] לגבי האלה הזאת -

"וגם במלך נבוכד נצר מרד צדקיהו, למרות **אשר השביעו** נבוכדנצר לצדקיהו **באלהים**".

ומוכח שה"אלה" היא שבועה.

ומבארת הגמרא את ענין המרד של צדקיהו בנבוכדנצר המוזכר בפסוק -

מאי מרדותיה? מה היה ענין המרד של צדקיהו?

אשכחיה מצאו **צדקיה לנבוכד נצר, דהוה אכיל** כאשר הוא אוכל **ארנבא** ארנבת בעודה **חיה**, מבלי להמיתה תחילה, שהוא דבר מגונה. (2)

אמר ליה נבוכדנצר לצדקיהו: **אישתבע לי דלא מגלית עילוי, ולא תיפוק מילתא**. השבע לי שלא תגלה דבר זה עלי, ולא תוציא ענין זה לגילוי ברבים.

אישתבע ליה צדקיהו לנבוכדנצר שלא יגלה מה שראה.

לסוף, הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה, נגרם לו צער רב על שאינו יכול לגלות את מעשהו של נבוכדנצר, כיון שהיה לו ענין רב שיתבזה נבוכדנצר ברבים, ובכך להקל מעליו את עולו.

איתשיל אשבעתיה, נשאל צדקיהו על שבועתו לנבוכדנצר לפני הסנהדרין, (3) **ואמר**, ופירסם את המעשה.

שמע נבוכד נצר דקא מבזין ליה אנשים, והבין שצדקיהו הוא שגרם לבזיונו, בגלותו את המעשה באכילת הארנבת החיה.

שלח נבוכדנצר לקרוא לו, **ואייתי** והביאו אליו את דייני הסנהדרין ואת **צדקיהו**.

אמר להון נבוכדנצר לדייני הסנהדרין: **חזיתון**, רואים אתם **מאי קא עביד** מה שעשה **צדקיהו! לאו הכי הוה**, האם לא כך היה, **דאישתבע בשמא דשמיא דלא מגלית**, שנשבע לי צדקיהו בשם שמים שלא יגלה את המעשה.

אמר ליה צדקיהו: **אישתלית אשבעתאי**, נשאלתי על שבועתי, והתירו לי אותה.

אמר להון נבוכדנצר לדייני הסנהדרין: וכי **מתשלין על שבועתא?** האם יש אפשרות להשאל על שבועה?

אמרו ליה: אין, אכן כך הוא!

אמר להו: האם צריך להשאל על השבועה **בפניו** של מי שנשבע לו, או שיכולים להשאל **אפילו שלא בפניו** של מי שנשבע לו?

אמרי ליה: צריך להשאל על השבועה **בפניו** של מי שנשבע לו!

אמר נבוכדנצר **להון,** לדייני הסנהדרין: **ואתון, מאי עבידתון?!?**

אתם, שהתרתם את השבועה שנשבע לי צדקיהו, כיצד עשיתם זאת שלא בפני?

ומאי טעמא לא אמריתון ליה לצדקיהו שהתרת השבועה צריכה לעשות בפני?!

מיד [איכה ב], **"ישבו לארץ, ידמו יהיו דוממים, זקני בת ציון"**.

אמר רבי יצחק מלמד הכתוב **"ישבו לארץ"**, **ששמטו** זקני הסנהדרין את **כרים** שהן יושבים עליהם, **מתחתיהם**, והתיישבו על הארץ, כאות אבלות וצער, שלא היה להם מענה שיוכלו לענות לנבוכדנצר. (4)

מתניתין:

רבי מאיר אומר: יש דברים שהן כנולד, אמנם דומים הם ל"נולד", [שאין פותחים בו], כיון שבשעת הנדר אין זה צפוי שיקרה, כמו שהנולד הוא דבר שאינו צפוי בשעת הנדר.

ואולם דברים אלו, למרות דמיונם לנולד, דינם **אינן כנולד**, אלא הם יכולים לשמש כפתח לנדר, היות ובשעת נדרו הוא תלה את קיומו בדבר מסויים, ומשבטל הדבר ההוא, בטל גם הנדר. (5)

ואין חכמים מודים לו בדברים אלו, אלא הם מחשיבים אותם כנולד, ואין פותחים בהם.

כיצד, במה נחלקו רבי מאיר וחכמים?

במי **שאמר: קונם שאיני נושא את פלונית,** משום **שאביה** הוא אדם **רע**.

ונמצא שתלה את נדרו בהיות אביה רע.

אמרו לו, לאחר שנדר: **מת** אביה.

או אמרו לו **שעשה תשובה**, ושוב אינו רע.

או במי שאמר: **קונם לבית זה שאני נכנס משום שהכלב רע בתוכו, או שהנחש בתוכו**.

אמרו לו: מת הכלב, או שנהרג הנחש.

הרי הן כנוולד, ואינן כנוולד, דברי רבי מאיר.

כי כשבטל הדבר שתלה בו את נדרו, בטל גם הנדר.

ואין חכמים מודים לו, ולדבריהם נולד הוא, ואין פותחים בו, ויתבאר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: **קונם שאיני נושא את פלונית**, שאביה רע.

אמרו לו: **מת** אביה.

והוינן בה: הרי **"מת האב"** - **נולד הוא**, שמיתה אינה דבר צפוי, ומדוע מתיר רבי מאיר? **אמר רב הונא**: לדעת רבי מאיר, אין זה היתר של פתח בנוולד, אלא **נעשה כתולה נדרו בדבר**. שתלאו לנדר בכך שאביה רע, והרי עתה הוא אינו קיים עוד. ורבנן אינם מחשיבים לשון שכזאת כתלייה של הנדר, ולכן הם מחשיבים זאת כפתיחה בנוולד.

ורבי יוחנן אמר: וכבר מת האב בשעת הנדר, וכבר עשה האב תשובה בשעת הנדר, **קאמרינן ליה**. ונמצא שהיה נדרו בטעות.

ולדבריו משתנה ביאור המשנה מקצה לקצה.

שסובר רבי מאיר שגזרו חכמים על מת אביה משום לא מת אביה, ולכן אסרו את התרת הנדר הזה כאילו היתה מיתת האב בגדר "נולד", על אף שאין זה נולד אלא טעות, ומעיקר הדין אינו צריך כלל התרה.

ואילו רבנן חולקים עליו, וסוברים שלא גוזרים מת משום לא מת, וזה נדר בטעות שאינו צריך התרה כלל. (6)

דף סה - ב

מתלב רבי אבא מהמשנה הבאה, לקמן :

קונם שאיני נושא לפלונית כעורה. והרי היא נאה.

שאיני נושא פלונית שחורה. והרי היא לבנה.

שאיני נושא פלונית קצרה. והרי היא ארוכה -

הרי הוא מותר בה.

ומבאר המשנה את המקרים הללו :

הוא לא מותר בה מפני שהיתה כעורה בשעת הנדר ונעשת נאה לאחר מכן. או שהיתה שחורה בשעת הנדר ונעשת לאחר מכן לבנה. או שהיתה קצרה ונעשת ארוכה לאחר מכן.

אלא מדובר במקום שהנדר טעות, שבשעת הנדר היא היתה נאה או לבנה או ארוכה.

בשלמא לרב הונא, דאמר שטעם משנתנו משום שנעשה כתולה נדרו בדבר, שפיר נשנתה המשנה הבאה.

כי תחילה תנא כאן את דין תולה נדרו בדבר, ואילו במשנה הבאה תנא את דין נדר טעות.

אלא לרבי יוחנן, דאמר שטעם משנתנו הוא מחמת שכבר מת, וכבר עשה תשובה, והוא נדר טעות, אם כן, למה לי למתני תרי זימני, מדוע חזר ושנה התנא פעמיים בשתי המשניות את דין נדר טעות!?

ומסקינן : אכן, קשיא!

מתניתין:

ועוד אמר רבי מאיר : יש מקרים בהם פותחין לו לנודר פתח מן הכתוב שבתורה, ואומרין לו :

אם אסר על חברו בנדר להנות ממנו משום שביקש לשאול ממנו כלי, וחברו סירב לו, אומרים לו:

אילו היית יודע שאתה עובר על [ויקרא יט] "לא תקום", ועל "לא תטור", כיון שבנדר זה אתה נוקם ברעך או נוטר לו איבה על מה שעשה לך.

ואם נדר שלא לשאול בשלומו, אומרים לו: **אילו היית יודע שאתה עובר בנדר זה על "לא תשנא את אחיך בלבבך", כי נדר זה הוא ביטוי של שנאה, וכמו כן אתה עובר בו על "ואהבת לרעך כמוך".**

ואם היה המודר קרובו, מוסיפים ואומרים לו שבנדר זה הוא עתיד לעבור על [ויקרא כה] **"וחי אחיך עמך". כי שמא יעני המודר, ואין אתה יכול לפרנסו מנכסיו, משום שאסרת אותם עליו.**

ואם אמר הנודר: **אילו הייתי יודע שהוא כן, לא הייתי נודר - הרי זה מותר.**

גמרא:

שינינו במשנה, שיכולים לפתוח למי שאוסר את נכסיו על קרובו, בפתח, שמא יעני ולא יוכל לפרנסו מנכסיו.

אמר ליה רב הונא בר רב קטינא, לרבה:

נימא, מדוע שלא יאמר הקרוב, כל אחד דמעני, שנעשה עני, כולל קרובי - לאו עלי בלבד נפל העול לפרנסו.

אלא, רק מאי דמטי לי, מה שמוטל עלי לפרנסו בהדי דכולי עלמא, יחד עם כל הציבור, לפי החלק היחסי - מפרנסנא ליה. (7)

ואין זה פתח כלל.

אמר ליה רבה: אני אומר, כל הנופל מנכסיו, אינו נופל לידי גבאי של צדקה לפרנסו תחילה, אלא קרוביו צריכים לפרנסו, עד שיבדקו גבאי הצדקה אם יש בכוחם של קרוביו לפרנסו בעצמם, ונמצא שבנדר זה הוא מונע את פרנסת קרובו אם יעני.

מתניתין:

פותחין לאדם המדיר את אשתו מהנאתו בפרעון כתובת אשתו. (8) שאילו היה יודע שהוא חייב בפרעון כל כתובתה הוא לא היה נודר.

ומעשה באחד שנדר מאשתו הנאה, והיתה כתובתה ת' דינרים. ובא לפני רבי עקיבא, וחייבו ליתן לה כתובתה.

אמר לו: רבי! ח' מאות דינרים הניח לנו אבא בירושה, וממנה כל רכושי.

נטל אחי ד' מאות, ואני ד' מאות.

וכיון שכל רכושי הוא ד' מאות, האם לא דיה שתטול היא מאתיים, מחצית מרכושי, ואני אשאר במאתים?!?

אמר לו רבי עקיבא: אפילו אתה מוכר שער ראשך, ואין לך כל רכוש אחר - אתה נותן לה את מלוא כתובתה!

אמר לו: אילו הייתי שהוא כן, לא הייתי נודר.

והתירה רבי עקיבא בפתח זה.

גמרא:

והניחה הגמרא שהירושה היתה במעות, ולכן תמהה הגמרא:

מטלטלי - מי משתעבדי לפרעון כתובתה? והרי נחלקו בדבר רבי מאיר ורבנן, והלכה כחכמים שאין אשה גובה כתובתה אלא מן הקרקעות ולא מן המטלטלים!?

אמר אביי: קרקע שוה ח' מאות דינר הניח אביהם.

אך עדיין מקשה הגמרא: והקתני שאמר לו רבי עקיבא שאפילו הוא מוכר שער ראשו הוא צריך לפרוע את הכתובה, ושער ראשו - מטלטלי הוא!

ומשנינן: הכי קאמר לו רבי עקיבא: אפילו אין לך ממה להתפרנס, אלא אתה מוכר שער ראשך, ואוכל, וקונה לך אוכל בדמי שער ראשך - חייב אתה ליתן את כל הקרקע שבידך לפרעון הכתובה.

ומדייקת הגמרא מכך שאינו יכול להשאיר ברשותו כל רכוש לפרנסתו, אלא הוא נאלץ למכור שער ראשו:

שמעת מינה, שאין "מסדרין" סידור של מחיה לבעל חוב.

והיינו, שמצינו במי שנדר את ערכו להקדש, ואין בידו לשלם את מלוא הסכום אלא אם ישאר ללא אמצעי מחיה, מסדרים לו את האפשרות להתקיים, ומשאירים לו ממון כדי מזונותיו לשלשים יום, ואת כלי תשמישו החיוניים, ומהיתרה גובים את חובו להקדש. ונחלקו חכמים האם לומדים מדין ערכין לכל בעל חוב, שיש לסדר לו אפשרות מחיה, או שאין לומדים מערכין, אלא גובים ממנו את כל רכושו.

וכיון שאמר רבי עקיבא שאפילו אם הוא מתפרנס ממכירת שערות ראשו אין משאירים דבר בידו, משמע ממנו, שאין מסדרים לבעל חוב.

אמר רב נחמן ברבי יצחק: אין זו ראייה, כי לעולם מסדרים לבעל חוב, אלא כונת רבי עקיבא היא -

דף סו - א

לומר, שאין מקרעין שטר כתובתה כאשר אין לו לפרוע אותה, ואפילו אם אין לו אלא למכור את שערות ראשו, אלא ישאר החוב לעולם, עד שיוכל לפרועו.

והחידוש בדבר הוא, שאנו למדים מערכין רק את הסידור לבעל חוב, ואין אנו למדים משם הלכה נוספת האמורה בערכין, שמעריכים את אפשרות הגביה מהחייב, וגובים את מה שאפשר לגבות, ובכך הוא נפטר לגמרי מחובו, ואף אם יעשיר לאחר מכן אין הוא צריך לפרוע להקדש את יתרת החוב.

ומשמיעה לנו משנתנו שבכתובה וכן בשאר חובות רק מסדרים לחייב, אך אם הוא נהיה עשיר, הוא חייב לפרוע את יתרת החוב.

מתניתין:

מי שנדר לפרק זמן מסויים להתענות בו, או שלא לאכול בו בשר, **פותחין** לו פתח חרטה לנדרו **בימים טובים ובשבתות**.

ושואלים את הנודר: אילו היית יודע שאסור להצטער בשבתות ובימים טובים במניעת המאכלים, (1) האם היית נודר? ואם אמר "לא", מתירים לו.

בתחילה היו אומרים: רק **אותן הימים**, השבתות והימים טובים, **מותרין**, לפי שרק לימים אלו יש פתח לנדרו, **ושאר כל הימים אסורין**, שלגביהם לא הותר הנדר.

עד שבא רבי עקיבא ולימד, שהנדר שהותר חלק מכללו - הותר כולו! (2) **כיצד** נוהג הכלל שנדר שהותר מקצתו הותר כולו, וכמו כן נדר שלא חל מקצתו לא חל כולו? -

א. אם **אמר** לכמה אנשים, בנדר אחד: **קונם שאיני נהנה לכולכם!**

הרי כאשר **הותר** (3) הנדר לגבי **אחד מהן** - **הותרו** לו **כולן** להנות מהם.

ב. אבל אם אמר בנדר אחד: **קונם שאיני נהנה לזה ולזה**.

רק אם **הותר** הנדר לגבי **הראשון** - **הותרו** לו **כולן** להנות מהם, כיון שתלה את איסור הנאתו מהשני באיסור הנאתו מהראשון, וכן הלאה.

אבל אם **הותר** הנדר לגבי **האחרון** - רק לגבי **האחרון מותר** לו להנות ממנו, **וכולן אסורין** לו להנות מהם.

ג. ואם פירט את נדרו לגבי כל אחד מהם, ואמר: **שאיני נהנה לזה** כמו שאסור עלי **קרבן, וכן לזה** [אסורה עלי הנאתו] **כקרבן** -

צריכין פתח לכל אחד ואחד בנפרד, כדי להתיר את נדרו לגבי כל אחד מהם, כיון שנדר בנוסח שכזה הוא כמה נדרים נפרדים לגבי כל אחד ואחד.

ד. אם אמר: **קונם יין שאני טועם, לפי שהיין רע למעיים**.

אמרו לו: והלא היין המיושן יפה למעיים!

הותר מחמת טעותו, **ביין מיושן**, כדין נדר בטעות, שאינו חל ואין צריך כלל התרה, (4) שהרי תלה את נדרו ברוע היין למעיים.

ולא במיושן בלבד הותר, אלא בכל היין, כי נדר שאינו חל במקצתו אינו חל כולו.

וכן אם אמר: **קונם בצל שאני טועם, לפי שהבצל רע ללב**.

אמרו לו: הלא בצל הכופרי יפה ללב!

הותר בבבצל הכופרי.

ולא בבצל הכופרי בלבד הותר, אלא בכל הבצל לים.

מעשה היה באדם שנדר מבצלים, ואמר בנדרו שהוא אוסר עצמו בהם לפי שהם רעים ללב.

והתירו רבי מאיר בכל הבצלים.

כי היות והבצל הכופרי טוב ללב, הרי לגביו הוא נדר בטעות, שאינו חל, שהרי תלה את נדרו ברוע הבצל.

ולכן, הותרו גם כל הבצלים, כי נדר שלא חל מקצתו לא חל כולו.

גמרא:

שנינו במשנה:

[מי שאמר קונם שאיני נהנה לזה ולזה, שתלאן זה בזה, אם הותר נדרו לגבי האחרון - רק נדרו לגבי האחרון מותר, וכולן אסורין]. (5)

אם אמר: שאיני נהנה לזה קרבן ולזה קרבן - צריכין פתח לכל אחד ואחד.

ומוכח מדברי המשנה, הנוקטת "קרבן" לגבי כל אחד ואחד, שרק אם פיצל את נדרו והזכיר לגבי כל אחד ואחד מן האנשים שהוא אוסר עליו את הנאתו כקרבן, נחשב נדרו לגבי כל אחד ואחד כנדר נפרד, המצריך פתח נפרד לגביו.

אבל אם יאמר שהוא אוסר את הנאתו כקרבן מאדם זה ומאדם זה [בין אם יאמר זאת בו"ו החיבור "מאדם זה ומאדם זה", ובין יאמר "מאדם זה, מאדם זה"], כיון שכלל את כולם באמירה אחת של "כקרבן", הרי זה נדר אחד, ואם הותר מקצתו הותר כולו.

ומבארת הגמרא: מאן תנא, מיהו התנא הסובר כך, לפי שמצינו מחלוקת תנאים בדבר?

אמר רבא: רבי שמעון היא. דאמר כך במסכת שבועות [לח א] לגבי שבועה אחת לכמה אנשים.

חמשה אנשים שהיו תובעים ממון מאדם אחד, ונשבע להם בשקר שאינו חייב להם ממון, הרי הוא חייב להביא קרבן על שכפר ממון בשבועה.

ונחלקו חכמים ורבי שמעון, באם אמר בלשון השבועה: שבועה שאיני חייב ממון לא לך ולא לך - האם הוא חייב שני קרבנות או קרבן אחד.

לדברי חכמים, כיון שלשון שבועתו מופנית לגבי חמשה אנשים ["לך ולך"], הרי זה כאילו נשבע חמש שבועות נפרדות לכל אחד לחוד, וחייב עליהן חמשה קרבנות.

ואילו רבי שמעון אומר:

אינו חייב אלא קרבן אחד, כיון שכלל את כולם בלשון שבועה אחת, עד שיאמר לשון שבועה בנפרד לכל אחד ואחד.

שנינו במשנה: **קונם יין שאני טועם** שהיין רע למעיים. אמרו לו והלא המיושן יפה למעיים.

ומקשה הגמרא: מדוע יש צורך לומר שיין מיושן טוב למעיים? **וּתִיפּוּק לִיה**, והרי די בכך **דאין** הוא **רע** למעיים, כדי שלא יחול נדרו על יין ישן.

אמר רבי אבא: כך היא כוונת התנא לומר:

חדא, אין היין המיושן רע למעיים.

ועוד, לא רק שאינו רע למעיים, אלא **יפה** הוא להם -

כך **קתני** התנא במשנה.

וכן שנינו במשנה: **קונם בצל שאני טועם שהבצל רע ללב**. אמרו לו, הלא הכופרי יפה ללב.

וגם כאן מקשה הגמרא: **וּתִיפּוּק לִיה**, הרי די בכך **דאין** הבצל הכופרי **רע** ללב, ומפני מה היה צורך לומר לו שהוא יפה ללב?

אמר רבי אבא: "**ועוד יפה**", **קתני**, וכמו ביין מיושן.

מתניתין:

פותחים לאדם המדיר את אשתו עד שיגרשנה, **בכבוד עצמו ובכבוד בניו** - וכך **אומרים לו**:

אילו היית יודע שלמחר אומרין עליך אנשים: כך היא ווסתו דרכו של פלוני, שהוא **מגרש את נשיו!**

ועל בנותיך יהו אומרין: בנות נשים גרושות הן!

ואז יוסיפו ויאמרו: **מה ראתה אמן של אלו להתגרש?** מדוע גירשה בעלה? אין זה אלא משום שמצא בה ערות דבר!

ונמצא שבנדרך הזה אתה מוציא שם רע על בניך ובנותיך, שהם בני אשה שזינתה תחת בעלה!

ואם **אמר** הנודר: **אילו הייתי יודע שכן** ידברו האנשים על בני ובנותי **לא הייתי נודר** - **הרי זה מותר**, ואין לנו לחשוש שמא שיקר מחמת הבושה.

ואם **אמר**: **קונם שאני נושא את פלונית** משום שהיא **כעורה**.

והרי היא נאה.

או **אמר**: **קונם שאיני נושא אשה פלונית** משום שהיא **שחורה**.

והרי היא לבנה.

וכן בנודר משום שהיא **קצרה**, **והרי היא ארוכה**.

בכל המקרים הללו, הרי הוא **מותר בה**.

ומבאר המשנה, שיסוד ההיתר הוא **לא מפני שהיא היתה כעורה** בשעת נדרו **ונעשת לאחר מכן נאה**, או שהיתה **שחורה** בשעת הנדר **ונעשת לבנה** לאחר מכן, או שהיתה **קצרה** בשעת הנדר **ונעשת לאחר מכן ארוכה**.

כי באופן שכזה אי אפשר להתיר את הנדר, אפילו לא בפתח, כי הרי זה "נולד", לפי שאין דרך הנשים להשתנות מכעורה לנאה או משחורה ללבנה או מקצרה לארוכה.

אלא כל ההיתר הוא, **שהנדר טעות**, ובשעה שנדר היא כבר היתה נאה, או לבנה, או ארוכה. וכיון שהוא נדר טעות אינו צריך היתר חכם כלל.

ומעשה באחד שנדר מבת אחותו הנייה היות והיתה מכוערת, ולא רצה לשאתה לאשה. **והכניסוה לבית רבי ישמעאל, וייפוא**.

אמר לו רבי ישמעאל לנודר: **בני**, האם מאשה יפה **זו נדרת** הנאה?

אמר לו: לאו!

והתירה רבי ישמעאל להנשא לו, כי היות ואפשר לעשות מכעורה נאה, אין זה "נולד".

באותה שעה בכה רבי ישמעאל, ואמר: בנות ישראל, נאות הן כולן, אלא שהעניות מנוולתן.

וכשמת רבי ישמעאל, היו בנות ישראל נושאות קינה, ואומרות: בנות ישראל, על רבי ישמעאל בכינה!

וכן הוא אומר בשאול [שמואל ב א] **"בנות ישראל אל שאול בכינה"**.

גמרא:

ומקשה הגמרא: הרי המעשה ברבי ישמעאל שהתיר כעורה שנעשית נאה, בא **לסתור** את דברי המשנה שאם נעשית נאה לאחר מכן הרי זה "נולד" שאין לו היתר, ואין זה דרך התנא להביא מעשה הסותר את דבריו, אלא רק דעה החולקת.

ומשנין: **חסורי מחסרא** בלשון המשנה, **והכי קתני**:

רבי ישמעאל חולק, ואומר: אפילו כעורה ונעשת נאה, שחורה ונעשת לבנה, קצרה ונעשת ארוכה, אפשר להתיר את נדרה, שאין זה נולד.

ומעשה באחד שנדר מבת אחותו, והכניסוה לבית רבי ישמעאל, וייפוא. וכולי.

דף סו - ב

תנא, שנה התנא בברייתא כיצד היתה מכוערת וייפוא:

שן תותבת, שן מלאכותית מכוערת **היתה לה,** שנפלה שינה ושמו שן תותבת במקומה. **ועשה לה רבי ישמעאל שן תותבת של זהב, משלו,** ובכך התייפחה.

כי שכיב כשנפטר רבי ישמעאל, פתח עליה, עליו במספד, **ההוא ספדנא,** ואמר **הכי:**

בנות ישראל! על רבי ישמעאל בכינה, כי הוא המלבישכן! **וכולי.**

ההוא דאמר לה לדביתהו לאשתו: **קונם שאי את נהנית לי עד שתטעימי את תבשילך לרבי יהודה ולרבי שמעון.**

הלכה אליהם האשה עם תבשילה, ובקשה מרבי יהודה ורבי שמעון שיטעמו ממנו.

רבי יהודה טעים מהתבשיל, על אף שהיה בכך זילזול בכבודו.

אמר, דן רבי יהודה בלימוד של **קל וחומר** :

ומה כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, אמרה תורה: שמי [שמו של הקב"ה],
שנכתב בקדושה, ימחה על המים המאררים!

מי שנסתרה אשתו עם אדם זר, לאחר שקינא לה והתרה בה שלא תיסתר איתו, הרי היא נאסרת עליו, עד שיביאה למקדש וישקה אותה במים מאררים, והמים בודקים אותה אם היא טמאה או טהורה.

וכותב הכהן את פרשת סוטה, ששמו של הקב"ה מוזכר בה, ומוחה את כל הפרשה על המים, ומשקה בהם את הסוטה.

ונמצא, שמוחק הכהן את הפרשה עם שמו של הקב"ה על המים, כדי שאם תימצא האשה טהורה, יחזירנה בעלה, ויחיה עמה בשלום.

ועושים זאת, למרות שהטלת השלום ביניהם היא **בספק**.

כי אין ודאות שיהיה שלום ביניהם, שהרי על הצד שהיא זינתה, היא תמות, ולא יהיה שלום ביניהם.

ואם כן, **אני**, שאיני נדרש אלא להתבזות ולטעום מהתבשיל שהביאה לי אשה זאת, כדי שלא יחול עליה הקונם של בעלה, **על אחת כמה וכמה** שצריך אני לשאת בבזיון כדי שיהיה שלום ודאי ביניהם.

אבל רבי שמעון לא טעים.

אלא קילל רבי שמעון את בעלה, על שזילזל בכבודם של תלמידי חכמים, **ואמר: ימותו כל בני אלמנה** [רמז לבעל הזה, שאינו מחונך, כמו בני אלמנה, שלא היה להם אב לחנכם (6)], **ואל יזוז שמעון ממקומו** לטעום מהתבשיל בגלל רצונו של זה.

ועוד סיבה שבגללה לא טעם רבי שמעון: **כי היכי דלא לתרגלי למינדר**. שלא יתרגלו האנשים לנדור בקלות, כדי להשיג בכך את מאווי לבם.

ההוא דאמר לדביתהו לאשתו: קונם שאי את נהנית לי עד שתרוקי בו ברשב"ג.

אתת, באה האשה, **ורקקה אלבושיה**, על בגדו של רשב"ג, **ושרייה**, והתיר לה לההנות מבעלה, שהרי התקיים התנאי.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: והא האי גברא, לזילותא של רשב"ג קא מיכוין, ואין זלזול אלא אם ירקה בו עצמו, ולא כשירקה בבגדו.

אמר ליה רבינא: מירק על מני, יריקה על בגדיו דרשב"ג - זילותא רבתא היא!

ההוא דאמר לה לדביתהו, לאשתו: קונם שאי את נהנית לי, עד שתראי מום [כמו "מאום"], והיינו, עד שתוכלי להראות מאומה, משהו יפה שביך [שבך], לרבי ישמעאל ברבי יוסי.

אמר להם רבי ישמעאל ברבי יוסי: שמא ראשה נאה?

אמרו לו: ראשה סגלגל, עגול, ומכוער הוא.

שמא שיערה נאה? - דומה לאניצי פשתן, שהן נפוצות וכרוכות זו בזו.

שמא עיניה נאות? -

טרוטות עגולות הן!

שמא אזניה נאות? -

כפולות, גדולות כאילו היו כפולות, הן!

שמא חוטמה נאה? -

בלום, מכווץ ונראה כסתום הוא!

שמא שפתותיה נאות? -

עבות הן!

שמא צוארה נאה? -

שקוט קצר הוא! -

שמא כריסה נאה? -

צבה, כרס נפוח הוא!

שמא רגליה נאות? -

רחבות הן כשל אווזא!

שמה שמה נאה? -

לכלוכית שמה.

אמר להן: יפה קורין אותה לכלוכית, שהיא מלוכלכת במומין, ויפה לה השם הזה, לתאר אותה בו.

ושרייה רבי ישמעאל ברבי יוסי, כי מצא בה דבר יפה, בשמה "ליכלוכית".

ההוא בר בבל דסליק שעלה לארעא דישראל. נסיב איתתא. ונשא בה אשה שלא היתה מבינה את רמז הלשון, אלא היתה עושה כל דבר כפי פשטות לשונו.

אמר לה בעלה: בשילי לי "תרי טלפי", ורמז לשונו הוא לדבר מועט, שתבשל לו מעט, תבשיל אחד או שניים.

והיא בשילה ליה תרי טלפי, שתי מידות מליאות ממה שביקש, כלשונו הפשוט.

רתח התרגז עלה, עליה.

למחר אמר לה: בשילי לי גריוא, ורמז הלשון הוא מידה מרובה.

והיא בשילה ליה גריוא, מידה מסוימת רגילה, כשמה הפשוט.

אמר לה: זילי אייתי, לכי והביאי לי תרי בוציני, אבטיחים.

אזלת, ואייתי ליה תרי שרגי, נרות [כלי חרס שנותנים בו שמן ופתילה], אשר בלשון התרגום נקראות גם הן בוציני.

אמר לה: זילי תברי יתהון שברי את הנרות הללו על "רישא דבבא" [ראש הפתח, דהיינו, הדלת שבשער הבית]. והיא הבינה שיש לה לשבור אותם על ראשו של בבא בן בוטא שהיה גדול הדור.

הוה יתיב היה יושב בבא בן בוטא, אבבא, על פתח בית הדין, וקא דאין דינא, ודן את הדין.

אזלת ותברת יתהון, הלכה האשה ושברה את נרות החרס על רישיה של בבא בן בוטא.

אמר לה: מה הדין דעבדת, מדוע זה שעשית כך?

אמרה ליה: כך ציוני בעלי!

אמר לה: כיון שאת עשית רצון בעליך - המקום יוציא ממך שני בנים כנגד שני הנרות ששברת עלי משום שכך ציווך בעלך, שיהיו כמוני, כבבא בן בוטא.

הדרן עלך פרק רבי אליעזר

פרק עשירי - נערה המאורסה

פתיחה

א. הפרת נדרי הבת על ידי האב

אמרה תורה בפרשת מטות: "ואשה כי תדור נדר לה", ואסרה אסר בבית אביה בנעוריה. ושמע אביה את נדרה, ואסרה אשר אסרה על נפשה, והחריש לה אביה, וקמו כל נדריה, וכל איסר אשר אסרה על נפשה, יקום.

ואם הניא [הפר] אביה אותה ביום שמעו, כל נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה לא יקום. וה' יסלח לה, כי הניא אביה אותה".

פסוקים אלו אמורים בבת קטנה שנדרה נדר במשך שנתה השנים עשרה, שנדרה נבדקין. ואם היא יודעת לשם מי נדרה, נדרה נדר, על אף שהיא קטנה.

וכן נערה שנדרה נדר בזמן נערוטה, בשנתה השלוש עשרה, משעה שתביא שתי שערות, עד ששה חדשים לאחר מכן.

הקטנה והנערה נמצאות ברשות האב לעניני נדרים, ומכח זה הוא יכול להפר את נדרן.

אך לא כל נדר יכול האב להפר!

אלא, רק אם נדרה נדר שהוא עינוי נפשה, או שנדרה בדבר שהוא בינה לבין אביה, (1) רק אז יכול אביה, ביום שמעו את הנדר, לומר לה: מופר לך! או כל לשון אחרת אשר משמעותה היא שאינו מסכים לנדר. ובכך הנדר מופר.

ואם שתק האב ביום שמעו את נדרה של בתו, או שאמר בפירוש שהוא "מקיים" את הנדר, הרי הנדר מקויים, ושוב אין אפשרות בידי האב להפר את הנדר.

ב. הפרת נדרי האשה על ידי הבעל

עוד אמרה תורה בהמשך הפרשה:

"ואם היו תהיה לאיש, ונדריה עליה, או מבטא שפתייה אשר אסרה על נפשה.

ושמע אישה ביום שמעו, והחריש לה, וקמו נדריה, ואסרה אשר אסרה על נפשה יקומו.

ואם ביום שמוע אישה, יניא אותה, והפר את נדרה אשר עליה, ואת מבטא שפתייה אשר אסרה על נפשה, וה' יסלח לה.

ואם בית אישה נדרה, או אסרה איסר על נפשה בשבועה -

ושמע אישה והחריש לה, לא הניא אותה.

וקמו כל נדריה וכל אסר אשר אסרה על נפשה יקום.

ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו, כל מוצא שפתייה לנדריה ולאיסר נפשה לא יקום. אישה הפרם, וה' יסלח לה.

כל נדר וכל שבועת איסר לענות נפש, אישה יקימנו, ואישה יפרנו".

פסוקים אלו אמורים לגבי אשה נשואה או מאורסת [שנתקדשה ועדיין לא נישאה], שנדרה נדרי עינוי נפש או נדריים שענינם הוא דברים שבינה לבין הבעל, שיכול הבעל להפר נדריה ביום שמעו.

ואם שתק ביום שמעו, או שקיים בפירוש את נדרה, הרי הנדר מקויים, ושוב אין אפשרות בידי הבעל להפר את הנדר.

הבעל מפר לבדו את נדרי אשתו הנשואה לו. אבל הארוס אינו יכול להפר לבדו את נדרי ארוסתו.

אלא, אם ארוסתו היא נערה, שהיא עדיין ברשות אביה לענין הפרת נדריים עד הנישואין, אז יכול הארוס להפר את הנדר בשותפות עם האב, שגם הוא צריך להפר את נדרה.

אך אין אפשרות לא לאב לחוד ולא לארוס לחוד להפר את הנדר, כי היא זקוקה להפרת שניהם יחד.

מתניתין:

נערה המאורסה שנדרה נדר -

אביה ובעלה מפירין נדריה בשותפות, ואין האחד יכול להפר בלא השני.

דף סז - א

הפר האב ולא הפר הבעל, או הפר הבעל ולא הפר האב, אינו מופר הנדר, עד שיפרו שניהם.

ואין צריך לומר, שאם קיים אחד מהן את הנדר, שלא תועיל הפרת השני, משום שצריך ששניהם יפרו את נדרה כאחד.

גמרא:

והוינן בה: מדוע הוצרך התנא לשנות בסוף המשנה שאם הפר האב לבד או הבעל לבד, אין הנדר מופר?

והלא היינו רישא [זה שנה כבר התנא ברישא], שאביה ובעלה מפירין נדריה. ומובן מאליו שלא תועיל הפרת האב או הבעל לחוד.

ומשנינן: אם היה שונה התנא רק את הרישא,

מהו דתימא - היה אפשר לומר, שכוונת המשנה במה שכתוב "אביה ובעלה", היינו או אביה או בעלה, קתני, ואין צורך ששניהם יפרו.

קא משמע לן שרק שניהם יחד יכולים להפר את הנדר, והפרת האחד ללא הפרת השני אינה מועילה כלום, והנדר אינו מופר.

עוד שנינו במשנה: **ואין צריך לומר שקיים אחד מהן.**

ומקשינן: **למה לי למיתנא, מדוע היה צריך התנא לכתוב דין זה?**

הרי **השתא, יש לומר**, עתה, אחר שאמר כבר התנא שצריך הפרת שניהם, ואם **הפר זה בלא זה** אין ההפרה מועילה **ולא כלום**.

אם כן, זה שאמר התנא בהמשך "ואין צריך לומר **קיים אחד מהן**" - **למה לי?** הלא ודאי הוא שלא תועיל הפרת האחד אם קיים השני, כיון שיש כאן רק הפרה של אחד מהם, וכבר שנה התנא במפורש שצריך גם את הפרת האב וגם את הפרת הארוס? (2)

ומתרצינן: **צריכא למיתני**, צריך התנא במשנה לשנות דין זה, **כי איצטריך ליה**, הוצרך לכך כדי לחדש אופן נוסף:

כגון, שהפר אחד מהן [או האב או הבעל] את הנדר. **וקיים אחד** [והשני קיים] את הנדר.

ואחר כך **חזר המקיים ונשאל** אצל חכם **על הקמתו**.

[ויכולים להשאל על ההיקם כמו שיכולים להשאל על הנדר, והחכם יכול לעקור את ההיקם, כדי שיוכל המקיים לחזור ולהפר].

ולכן, אם היה התנא אומר רק את הדין שהפרת האחד אינה מועילה ללא הפרת השני, ולא היה אומר את הדין שאם אחד מקיים שוב לא יתכן להפר -

מהו דתימא, היה אפשר לומר, שבאופן זה, שנשאל השני על הקמתו, יכול הוא עתה לחזור ולהפר לה, משום **שמאי דאוקי הא עקריה**, שהרי עקר את קיומו של הנדר בכך שנשאל לחכם. ומעתה, שוב יכול הוא להפר, ולהצטרף להפרה הקודמת של הראשון.

קא משמע לן התנא במשנה, שהיות וקיים לה את הנדר, הרי על אף שנעקר הקיום, כשנשאל עליו לחכם, לא יכול המקיים לחזור ולהצטרף להפרת הראשון הקודמת, (3) משום **דדוקא אם מפירין שניהם בבת אחת**, מצטרפת הפרתם לבטל את הנדר.

אבל אם בין הפרת הראשון להפרת השני היה דבר שמבטל את ההפרה, כגון קיום הנדר על ידי אחד מהם, (4) שוב אין ההפרות מצטרפות, ואין הנדר מופר.

שנינו במשנה:

נערה המאורסה, אביה ובעלה מפירין נדריה:

והוינן בה: **מנלן**, מנין לנו מן התורה דין זה של שותפות בין האב לארוס בהפרת נדרים?

אמר רבה: אמר קרא "ואם היו תהיה לאיש, ונדריה עליה". פסוק זה בא ללמד שארוס יכול להפר נדרי ארוסתו [וכפי שיבואר להלן, שלגבי הפרת הבעל לנדרי אשתו הנשואה, יש פסוק אחר].

וכיון שנערה המאורסה עדיין לא יצאה מרשות אביה לגמרי, כל זמן שלא נישאת, מלמד הכתוב שבנערה מאורסה מצטרפות הפרות הבעל והאב, כיון שהיא נמצאת ברשות שניהם, כל אחד במקצת.

מכאן נלמד לנערה המאורסה, שאביה ובעלה מפירין נדריה.

ותמהה הגמרא: **ואימא האי קרא**, אולי נאמר שפסוק זה - באשה **נשואה כתיב** ולא בארוסה! ואין ללמוד מפסוק זה שיש לארוס זכות להפר נדרי ארוסתו.

ומתרצינן: **אי משום נשואה - קרא אחרינא כתיב** [הרי לגבי הפרת נדריה של אשה נשואה, יש פסוק אחר] -

"ואם בית אשה נדרה!" ובהכרח, שהפסוק "ואם היו תהיה לאיש" אמור לגבי ארוסה.

אך עדיין מקשה הגמרא:

ואימא, תרוויהו בנשואה [ואולי נאמר ששני הפסוקים אמורים לגבי אשה נשואה], ואין לנו מקור מהפסוק שארוס יכול להפר נדרי ארוסתו?

וכי תימא, שמא תאמר, תרי קראי בנשואה - למה לי? מדוע יש צורך בשני פסוקים לנשואה.

יש לומר, שהפסוק "ואם בית אשה נדרה", נכתב **למימר, שאין הבעל מיפר בנדרי קודמין**, שנדרה אשתו קודם הנישואין.

וכמשמעות הפסוק, שדוקא אם בבית אישה נדרה יכול בעלה להפר אותם. אבל נדרי שנדרה קודם הנישואין אינו יכול להפר.

וחוזרת הקושיא, מכיון שאפשר לומר ששני הפסוקים אמורים לגבי נשואה, ואין בהם פסוק מיותר, מנין לנו שאף הארוס מפר נדרי ארוסתו?

ומתרצינן : אין לומר שהפסוק "ואם בית אשה נדרה", בא לומר שאין הבעל מיפר בנדרים קודמים, כי דבר זה, אין צורך ללמדו מייתור הפסוק.

וכי לאו, ממילא שמעת מינה!

הלא ממשמעות הפסוק ואם "בית אישה" נדרה, יש ללמוד שזכות הבעל להפר אינו אלא בנדרים שנדרה בהיותה בביתו. ונמצא שפסוק זה מלמד שהבעל מפר נדרי אשתו מהנישואין, וגם משמע ממנו שאין הבעל מפר את נדרי אשתו שלפני הנישואין.

ואם כן, בהכרח, שהפסוק השני "ואם היו תהיה לאיש", אמור לגבי ארוסה.

ואיבעית אימא, עוד אפשר לתרץ, שהפסוק "ואם היו תהיה לאיש", בהכרח אינו יכול להיות אמור בנשואה אלא בארוסה דוקא. משום דלשון "הויה" - **קידושין משמע**, ולא נישואין. (5)

אך עדיין יש להקשות:

מנין שצריכים האב והבעל להפר יחד את הנדר?

אימא, אב לחודיה מיפר, ואין האב זקוק לצירוף הפרת הארוס. אלא רק הארוס זקוק להפרת האב. (6) ומתרצת הגמרא: **אם כן**, שהאב יכול להפר לבדו את נדרי בתו הנערה המאורסת לאיש, זה שאמר הכתוב שהאב יכול להפר את בתו הפנויה, דכתיב **"ואסרה איסר בית אביה - והניא אביה אותה" - למה לי?**

הרי לדברך, אין צורך לכתוב דין הפרת אב בבתו הפנויה!

כי **השתא, יש לומר** אם בבתו ארוסה, **במקום שיש ארוס**, שהיא שייכת אליו במקצת, והארוס יכול להפר לה [יחד עם האב], **מיפר האב לחודיה** -

שלא במקום ארוס, דהיינו, בפנויה, **מיבעיא** למימר שיכול האב להפר?

ומכך שכתבה התורה פסוק מיוחד שהאב מיפר את נדרי בתו הפנויה, מוכח שיש חילוק בין זכות האב בבתו בעודה פנויה, מזכותו בבתו ארוסה.

והחילוק הוא: בעודה פנויה הוא יכול להפר לבד, ואילו כאשר היא מאורסת, הוא צריך להצטרף עם הארוס.

אך עתה מקשה הגמרא, לצד השני, מהיכן נלמד שאין הארוס מיפר בלא הפרת האב? - **אימא**, אמור, שאמנם **אב ליבעי ארוס** [אב צריך את צירוף הפרת הארוס אל הפרתו, ובלא הפרת הארוס לא תועיל הפרת האב]. אך **ארוס - לחודיה מיפר**, לבדו, אף בלא הפרת האב!?

וכי תימא, שמא תאמר לתרץ, שאין אפשרות לומר כך, כי אם כך -

זכות **האב** להפר את נדרי בתו הארוסה **דכתב רחמנא - למה לי?** והרי אם הארוס יכול להפר בלא האב, ואין האב יכול להפר בלי הארוס, מה נפקא מינה בכך שיכול האב להפר? הלא תמיד יצטרך האב לצירוף הפרת הארוס, ואחרי שהארוס יפר, שוב אין צורך בהפרת האב?!

אין לדחות כך, היות ויש לומר, כי **מיבעי ליה**, יש צורך לכתוב להשמיענו את זכות האב בנדרי בתו הארוסה, ללמדנו, **דאי הקים - הקים!**

שאם קיים האב את נדר בתו, יהא הנדר מקוים, ושוב לא יוכל הארוס להפר אותו.

ומלמדנו הכתוב הזה, כי אף על פי שאין האב יכול להפר את הנדר לבדו, מכל מקום, כיון שיש לו זכות הפרה עם הארוס, הוא יכול לקיים את הנדר לבד.

ואם כן, חוזרת הקושיא: מניין לומדים שאף הארוס אינו יכול להפר לבדו, בלא שיפר גם האב.

ומשנינן: יש לנו ללמוד זאת, מכך שהוצרך הכתוב לומר "אם בית אשה נדרה" כדי לבאר שבעלה של אשה נשואה מפר לבדו, ללא האב.

כי **אם כן**, אם תאמר שגם הארוס יכול להפר לבדו, תיקשי -

הפסוק "ואם **בית אישה נדרה**" [האמור באשה נשואה] - **למאי כתב** רחמנא!! הלא פסוק זה, האמור לגבי נשואה, מיותר הוא, כיון שאפשר ללמוד זאת מקל וחומר מארוס -

ומה במקום אב, שהיא מאורסת, והיא שייכת במקצת לאביה, והאב עדיין יכול להפר לה, בכל זאת **מיפר ארוס לחודיה**.

שלא במקום אב, בנשואה, שיצאה מרשות האב לגמרי, **מיבעיא** למימר שיכול הבעל להפר לבדו!! והרי לא גרע כוחו לאחר הנישואין?

וכיון שכתבה התורה פסוק מיוחד להשמעינו שהבעל מיפר נדרי אשתו הנשואה, מוכח שיש חילוק בין זכות הבעל בהפרת נדרי ארוסתו ובין זכותו בהפרת נדרי אשתו, לאחר הנישואין.

והחילוק הוא: לאחר הנישואין יכול הבעל להפר לבדו, ואילו כאשר היא רק מאורסת צריך הבעל להצטרף עם האב.

ודוחה הגמרא את התירוץ:

אימא, אמור, שהפסוק "**אם בית אישה נדרה**", נכתב כדי **לומר שאין הבעל מיפר בנדריים קודמין**, שנדרה קודם הנישואים, וכמשמעות הפסוק ואם "בית אישה" נדרה, דהיינו דוקא בהיותה בבית בעלה.

וכיון שפסוק זה אינו מיותר, שוב אין הוכחה לומר שיש חילוק בין ארוסה לנשואה.

ואם כן, אפשר לומר, כשם שלאחר הנישואין מיפר הבעל לבד ללא שותפות, כך גם הארוס מיפר נדרי ארוסתו ללא שותפות האב!?

אך דוחה הגמרא את הדחיה:

ומיניה, אדרבה, מכך שמצינו בבעל שאינו יכול להפר נדריים קודמים, יש ללמוד שארוס מיפר דוקא בשותפות האב.

שהרי בפרשת הארוס כתוב "ונדריה עליה", ומשמע מזה שארוס מיפר בקודמין.

ולא יתכן לומר שכוח הארוס עדיף מכוח הבעל, שאינו מיפר בקודמים!

אלא לאו, מוכח מכאן, שעדיפות הארוס על הבעל היא **משום שותפותיה דאב**. שכוחו של הארוס הוא בשותפות עם האב, לכן יכול להפר אפילו נדריים שנדרה קודם האירוסין, בהיותה ברשות האב.

ומוכח מזה, שנערה המאורסה, אין הארוס יכול להפר נדריה אלא בצירוף הפרת האב, וכן האב אינו יכול להפר נדריה אלא בצירוף הפרת הארוס.

דף סח - א

דבי רבי ישמעאל תנא: המקור לדין של נערה המאורסה הוא מהפסוק "**בין איש לאשתו, בין אב לבתו**". בנעוריה בית אביה".

ומשמעות הפסוק הוא, שמדובר בנערה המאורסה. ומכך שנסמך בפסוק אב לבעל, יש ללמוד -

מכאן, לנערה המאורסה, שאביה ובעלה מפירין נדריה.

ומקשינן: **ולתנא דבי רבי ישמעאל, הפסוק "ואם היו תהיה לאיש" - מאי עביד ליה!?**

והרי רבי ישמעאל לומד את דין הארוסה מ"בין איש לאשתו". ואם כן, מיותר הפסוק "ואם היו תהיה לאיש"!

ומתרצינן: רבי ישמעאל **מוקים ליה**, מעמיד את הפסוק "ואם היו תהיה לאיש" - **לאידך דרבא** [לדרשא אחרת שדורש רבא], לקמן דף ע א, שאם מת הארוס, יכול האב להפר לבד את נדריה.

ומקשינן: ולדעת **רבא** לעיל, שלומד דין נערה המאורסה מקרא "ואם היו תהיה לאיש", אם כן, **האי קרא** "בין איש לאשתו", **דתני דבי רבי ישמעאל** ללמוד ממנו דין נערה המאורסה - **מאי עביד ליה?**

הרי פסוק זה מיותר, כי דין נערה המאורסה נלמד כבר מ"ואם היו תהיה לאיש"!!

ומשנינן: **מיבעי ליה** [פסוק זה נצרך לפי רבא] **לומר**, **שהבעל מיפר גם נדרים שבינו לבינה**. ולא רק נדרי עינוי נפש.

כי נדרי נפש נכתבו בפירוש בפסוק, ולכן הכתוב "בין איש לאשתו" בא ללמד על הפרת נדרים שבינו לבינה.

איבעיא להו -

מסתפקת הגמרא בהגדרת השותפות של אב והבעל בהפרת נדריה של נערה מאורסה:

האם ההגדרה היא, כיון שנדר של נערה המאורסה יכול להיות מופר על ידי שני שותפים, האב והבעל, הרי זה כאילו הנדר נחלק מתחילתו לשני חלקים, וכל אחד מהם מפר את חלקו.

ולכן, כאשר הפר רק הארוס את חלקו, (7) והאב לא הפר, הרי זה כאילו ה**בעל מיגז גיז** [חותך] את הנדר, וחצי הנדר שבחלקו של הבעל בטל לגמרי, ואילו חציו השני, שבחלקו של האב, נשאר חזק כבתחילה.

או שאין הנדר נחשב כחלוק לשניים, אלא כולו הוא נדר אחד, אלא שהפרת אחד מהשותפים, פועלת בנדר **שמקליש קליש** [נחלש] כל הנדר. ואחרי הפרת הבעל, לפני שהפר האב, הרי זה "נדר קלוש".

ומבאר את הספק:

היכא קא מיבעיא לן [היכן יש נפקא מינה] בין אם הבעל מיגז גיז או מקליש קליש?

-

כגון דנדרה מתרין זיתין, שנדרה הנאה מאכילת אוכל בשיעור שני זיתים [ולפי הר"ן בשני זיתים ידועים], **ושמע הארוס** את נדרה, **והפר לה**, והאב עדיין לא הפר את חלקו, והאשה **אכלתנון** לאותם שני זיתים שנדרה מהם הנאה.

אי אמרינן בעל **מיגז גיז** את חלקו, ובטל רק חצי הנדר, וחציו השני לא הופר כלל - **לקיא** [לוקה] האשה, מאחר ואכלה דבר האסור בנדר לגמרי. שהרי יש כאן חצי נדר בשיעור כזית", שלא הופר. (8) [לפי הרא"ש. ואילו לפי הר"ן יש כאן זית שלם שהופר וזית שלם שלא הופר, אך לא ידוע איזה הוא הזית שהופר ואיזה הוא הזית שלא הופר].

אך **אי אמרינן** בעל **מיקליש קליש**, הרי כל הנדר הוקלש איסורו, **ואיסורא בעלמא הוא**, ואין זה איסור גמור של נדר, ואינה לוקה על אכילת שני הזיתים.

תא שמע, יש לפשוט את הספק מדברי הברייתא -

לפי ששנינו במשנה לקמן, ע א, גבי נערה המאורסה שאביה ובעלה מפירים נדריה בשותפות, אם מת הבעל, "נתרוקנה" רשותו של הבעל ועברה אל האב, ויכול אז האב להפר לבד את הנדרים שנדרה בהיותה ארוסה.

אך אם מת האב לא "נתרוקנה" רשותו של האב, ולא עברה אל הבעל. ואין הארוס יכול להפר לבד את נדריה.

ושנינו על משנה זו בברייתא:

א. **אימתי אמרו** שאם **מת הבעל, נתרוקנה רשותו של הארוס לאב**, ויכול האב להפר לבדו את הנדרים שנדרה בתקופת האירוסים, רק **בזמן שלא שמע הבעל את הנדר קודם שימות, או שמע והפר, או ששמע ושתק ומת בו ביום ששמע**, (9) לפני שהספיק להפר או לקיים.

וזו היא ששנינו במשנה: מת הבעל, נתרוקנה רשות הארוס לאב.

דף סח - ב

אבל, אם שמע הארוס את הנדר וקיים אותו, או ששמע ושתק, ומת ביום שלאחריו, ונמצא שהחריש לה ביום שמעו, הרי זה נחשב כמוקדום.

ולכן **אין האב יכול להפר נדרים אלו.**

ב. אם שמע אביה את הנדר והפר לה, ולא הספיק הבעל לשמוע את הנדר עד שמת האב, זו היא ששנינו במשנה: אם מת האב, אפילו אחר שכבר הפר, לא נתרוקנה רשות האב לבעל, ואין הארוס יכול להפר לבד.

ג. אם שמע בעלה והפר לה, ואפילו אם לא הספיק האב לשמוע את הנדר עד שמת הבעל, יכול האב להפר. ואף זו היא בכלל מה ששנינו: מת הבעל נתרוקנה רשות לאב. ד. אפילו אם שמע בעלה והפר לה, אך לא הספיק האב לשמוע את הנדר עד שמת, אין הבעל יכול לחזור ולהפר את חלקו של האב, משום שאין הבעל מיפר אלא בשותפות עם האב (10).

דף סט - א

שמע אביה והפר לה, ולא הספיק הבעל לשמוע את הנדר עד שמת - חוזר האב ומפר את חלקו של בעל.

ואמר רבי נתן, על הדין האחרון, (11) שחוזר האב ומפר את חלקו של הבעל:

הן הן דברי בית שמאי.

אבל בית הלל אומרים: אין האב יכול לחזור ולהפר חלקו של בעל.

שמע מינה, מוכח מכאן, שהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, היא בספק של הגמרא: לדעת בית שמאי הפרת האב קודם שמת הבעל עושה מיגז גיז, ולכן חלקו של הבעל נשאר חזק כבתחילה, ויכול האב לרשת את חלקו של הבעל ולחזור ולהפר.

אבל לדעת בית הלל, הפרת האב עושה מיקלש קליש, והרי זה נדר חלש, וכיון שנחלש הנדר, אין הוא חשוב בכדי שיוכל האב לרשת את חלק הבעל. ולכן אין האב יכול לחזור ולהפר חלקו של בעל.

אדם הנודר נדר ורוצה אחר כך להתירו, יכול לבוא אצל חכם ולהישאל על נדרו, ואם ימצא לו החכם פתח להתיר את הנדר, יכול החכם להתיר לו את נדרו, ולעקרו כאילו לא היה.

בעי רבא: האם דין הקיום של הנדר הוא כדין הנדר עצמו, וכשם שמצינו בנדר אפשרות להישאל עליו, ולהתיר אותו על ידי פתח וחרטה, כך גם יש אפשרות שאלה והתרת חכם

בהקם, ולאחר התרת ההקם אפשר לשוב ולהפר את הנדר (12). **או שאין** אפשרות **שאלה בהקם**. ולאחר שקויים הנדר, שוב אין אפשרות לשוב ולהפר: (13)

ואם תמצא לומר, ואפילו אם נאמר **יש שאלה בהקם**, עדיין יש להסתפק מה הוא הדין בהפרת נדרים:

האם מאחר שהוקשה הפרת נדרים לקיום נדרים, יהא דין ההפרה כדין הקיום, **ויש** אפשרות **שאלה** והתרת חכם **בהפר**, ובכך תבטל ההפרה.

או דלמא, אף על פי שהוקשה הפרה לקיום, בכל זאת, לענין התרה היא לא הוקשה, **ואין שאלה בהפר**, ואין אפשרות לבטל את ההפרה?

תא שמע פשיטות לשאלה זו מדברי רבי יוחנן:

דאמר רבי יוחנן: נשאלין על ההקם, ואין נשאלין על ההפר! (14)

בעי רבה:

אם קיים האב או הבעל בלשון כפולה, שאמר פעמיים: **קיים ליכי, קיים ליכי**.

ולאחר מכן **נשאל על ההקמה הראשונה**, וביטלה.

מהו? - האם לאחר שבוטלה ההקמה הראשונה, חוזרת ההקמה השניה וחלה.

או דלמא, כיון שההקמה השניה לא חלה בשעה שקיים אותה, משום שהנדר כבר היה מקיים ועומד, לכן לא תחול שוב ההקמה הזו אפילו לאחר שהתבטל הקיום הראשון.

תא שמע מהא **דאמר רבא**: אדם שנשבע, וחזר ונשבע פעם נוספת את אותה השבועה, לא חלה השבועה השניה, היות שאין שבועה חלה על שבועה. אך בכל זאת נשארתי השבועה שניה כשהיא תלויה ועומדת. **ואם נשאל על השבועה הראשונה**, וביטלה, חוזרת שבועה **שניה וחלה עליו**.

ומכאן יש ללמוד לעניננו, למי שקיים וחזר וקיים, שאף על פי שלא חלה ההקמה השניה בזמן שהיתה ההקמה הראשונה קיימת, בכל זאת, ההקמה השניה תלויה ועומדת, ואם בטלה ההקמה הראשונה, חוזרת וחלה ההקמה השניה.

בעי רבה:

אם אמר בתוך כדי דיבור לשון זה: **קיים ליכי ומופר ליכי, ולא תיחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה** -

והיינו, שהוא קיים והפר כאחת, וגם התנה שהקמתו לא תחול אלא אם תחול גם ההפרה (15),

מהו? - האם הנדר מופר או לא.

שהרי ההקמה אינה יכולה לחול ממה נפשך, כי אם לא חלה ההפרה אז ההקמה לא תוכל לחול, שהרי התנה ואמר שלא תחול ההקמה אלא אם תחול גם ההפרה. ואם חלה ההפרה, גם אין ההקמה יכולה לחול כיון שהנדר כבר הופר, ואין אפשרות לקיים נדר אחר שהופר.

ולכן כל הספק הוא רק לגבי ההפרה (16):

האם מאחר והקדים לשון הקמה ללשון הפרה, היתה כוונתו להתנות גם שההפרה לא תחול אלא אם כן תחול גם ההקמה, ולפי צד זה אף ההפרה אינה יכולה לחול, שהרי לא חלה ההקמה.

או שלא היתה לו כוונה מיוחדת בכך שהקדים לשון הקמה ללשון הפרה [שהרי אין ביכולתו לומר שניהם כאחת], ועיקר כוונתו היתה שלא תחול ההקמה ללא ההפרה, אבל ההפרה לא איכפת לו שתחול אף בלא ההקמה.

דף סט - ב

תא שמע, יש לפשוט שאלה זו מפלוגתא של רבי מאיר ורבי יוסי.

דתנן במסכת תמורה [כה ב]:

אדם שהיו לפניו שני קרבנות, קרבן עולה וקרבן שלמים, ורצה להמירן בבהמת חולין. [והדין הוא שהממיר קרבן בבהמת חולין, חלה קדושת הקרבן על בהמת החולין, אך הקרבן נשאר בקדושתו], ואמר בתוך כדי דיבור על בהמת חולין העומדת לפניו, בזה הלשון: **הרי זו תמורת עולה, תמורת שלמים** - והיינו שהמיר בבהמה אחת של חולין גם את קרבן העולה וגם את קרבן השלמים - **הרי** בהמה זו נהיית **תמורת עולה**, לפי שאמר "עולה" תחילה, וחלה עליה מיד קדושת עולה, ומשחלה עליה קדושת עולה לא יכולה לחול עליה קדושת שלמים.

דברי רבי מאיר.

ורבי יוסי אומר: אם לכך, שבהמת החולין תהיה גם עולה וגם שלמים, נתכוין מתחילה, לא חלה עליה קדושת עולה מיד כשאמר "עולה".

כי **הואיל ואי אפשר לקרות שני שמות של עולה ושלמים כאחת**, כפי שהתכוון לקרות, **דבריו קיימין**, וחלה על בהמה זאת גם קדושת עולה וגם קדושת שלמים, ולכן תרעה הבהמה הזאת עד שיפול בה מום, ואז יוכלו לפדותה, ולמוכרה, ובמחצית דמיה יביאו עולה, ובמחצית השניה יביאו שלמים.

ומחלוקתם היא בשאלה מהי כוונת המקדיש בכך שהקדים עולה לשלמים:

לדעת רבי מאיר, כוונתו להתנות, ולומר: תחול תמורת העולה, ואחר כך תחול תמורת השלמים. וכיון שכבר חלה תמורת העולה תחילה, שוב אין יכולה לחול עליה תמורת השלמים.

ואילו לדעת רבי יוסי, כיון שאין אפשרות לומר את שניהם כאחד, אין משמעות מיוחדת לכך שהקדים את העולה לשלמים, וכוונתו היא שיחולו שניהם כאחד, וחלה על הבהמה גם קדושת העולה וגם קדושת השלמים. ותמכר הבהמה, ויקנו בדמי חציה עולה, ובדמי חציה שלמים.

ולאור מחלוקת זאת יש לפשוט את הספק שלנו.

לדעת רבי יוסי, אין עדיפות מיוחדת לדבר שהקדים בלשונו, כיון שאי אפשר לומר את שניהם כאחד, וכמו כן כאן, אין עדיפות להקמה יותר מההפרה בכך שהקדים את ההקמה לפני ההפרה.

ומכיון שהתנה בפירוש והעדיף את ההפרה יותר מההקמה - חלה ההפרה.

ואפילו רבי מאיר, לא קאמר שיש כונה ועדיפות למה שהקדים בלשונו, **אלא** במקרה של תמורה, **דלא** התנה **ואמר "לא תיחול זו אלא אם כן חלה זו"**, ולכן יש לנו לתלות שהתכוין להעדיף את מה שהקדים בלשונו.

אבל הכא, דהתנה ואמר בפירוש "לא תיחול הקמה אלא אם כן חלה הפרה", יש לומר שאף **רבי מאיר נמי מודה דהפרה חלה** כי עדיפותו של המפר, היא ההפרה.

(17)

בעי רבה:

אם אמר בתוך כדי דיבור לשון זו: **קיים ומופר ליכי**. והיינו, שכלל ואמר שיחולו הקיום וההפרה **בבת אחת** - **מהו?** האם מאחר ואין יכולים שניהם לחול, יש לומר

שתחול ההקמה [כיון שהיא קדמה], או כיון שגילה דעתו שרוצה שיחולו שניהם כאחד, ואין אחד קודם לחבירו לא יחול כלום.

תא שמע לפשוט את הספק מהכלל שאמר רבה :

דאמר רבה לגבי אדם המקדש שתי אחיות כאחת [ולא יכולים לחול קידושין בשתייהן, שאין אדם יכול לקדש אשה ואחותה, וכיון שקידש את שתייהן כאחת אי אפשר לדעת איזו מהן מקודשת ואיזו אינה מקודשת].

כל דבר שאינו יכול לחול בזה אחר זה - אפילו בבת אחת אינו יכול לחול כלל!

וכיון שאינו יכול לקדש את שתי האחיות בזה אחר זה, לא תפסו קידושין באחת מהן, כיון שקידשן כאחת, ואין בהן אפילו ספק קידושין.

והוא הדין לעניננו, קיים כלל זה.

ומאחר ואין יכולות לחול ההקמה וההפרה בזה אחר זה [כיון שאם חלה ההפרה אין נדר, ואין מה לקיים, ואם חלה ההקמה, הנדר מקוים, ושוב אין אפשרות להפר אותו], לפיכך אין יכול לחול כלום, אם יפר ויקים בבת אחת. (18) **בעי רבה** :

אם אמר **קיים ליכי היום**. והיינו, שקיומו הוא להיום בלבד - **מהו?**

ובספק זה כלולים שני ספיקות :

האחד, האם קיום כזה מונע ממנו להפר למחר.

והשני, אם נאמר שקיום זה אינו מונע ממנו להפר למחר. האם בלשון זה כלול לשון הפרה למחר.

מי אמרינן כי בכך שאמר "היום", הרי זה **כמאן דאמר לה** : מופר ליכי למחר.

או דלמא, הא לא אמר לה בפירוש שמופר למחר, ואין זה נכלל בתוך לשונו.

להסתפק :

הגמרא

ומוסיפה

דף ע - א

אם תמצא לומר, אם נאמר שהקיום להיום מונע ממנו את האפשרות של הפרה למחר. ונאמר גם שלא נכלל בתוך לשונו לשון הפרה למחר, כיון **שהא לא אמר לה** בפירוש. עדיין יש להסתפק:

אמר לה: מופר ליכי למחר ולא אמר "קיים ליכי היום" - **מהו?**

מי אמרינן שכונתו היתה לקיים לה היום, (19) וממילא **למחר לא מצי מיפר**, משום **דהא קיימיה לנדריה היום**, וקיום להיום מונע אפשרות הפרה למחר כיון שאפשרות הפרה היא רק באותו יום.

או דלמא, כיון דלא אמר לה בפירוש "קיים ליכי היום", כי קאמר לה "מופר ליכי למחר", יש לפרש דבריו, שמהיום יהא מופר קאמר.

ומוסיפה הגמרא להסתפק, עוד:

ואם תמצא לומר אפילו הכי, אפילו אם נאמר שכונתו היתה לקיים להיום. וכיון **דקיימו היום** לא חלה ההפרה למחר, משום שהקיום נחשב אף לגבי **מחר - כמאן דאיתא דמי**, ומעכב את חלות ההפרה.

עדיין יש להסתפק באופן שאמר לה: **קיים ליכי שעה - מהו?**

[וכונת הגמרא בספק זה, היא על הצד שקיום של שעה אחת אינו מונע את ההפרה לאחר השעה הזאת] **מי אמרינן**, בכך שאמר קיים ליכי "שעה"

- **כמאן דאמר לה: מופר ליכי לאחר שעה דמי.**

או דלמא, הא לא אמר לה בפירוש שמופר לאחר שעה, ואין זה נכלל בתוך לשונו.

ומסתפקת הגמרא ספק על גבי ספק:

אפילו **אם תמצא לומר** שאין לשון הפרה נכללת בתוך לשונו, כיון **שהא לא אמר לה** בפירוש שמופר לה לאחר שעה.

מיהו, עדיין יש להסתפק באופן שקיים לה לשעה זו, **ואמר לה** בפירוש שמיפר לאחר שעה.

מאי?

מי אמרינו, כיון דקיימו בשעה הראשונה, הרי **קיימו**. ולא תועיל ההפרה לאחר שעה, כשם שנקטנו לגבי הפרה למחר.

או דלמא, שונה דין הפרה לאחר שעה מדין הפרה למחר, **כיון דכוליה יומא "בר הקמה" ו"בר הפרה" הוא** [שהרי אפשר לקיים או להפר כל אותו יום], **לכן כי אמר מופר ליכי לאחר שעה, מהני**. משום שכל אותו יום הוא זמן הפרה.

תא שמע מהא דתניא במסכת [נזיר כ ב]:

אשה שאמרה **"הריני נזירה"**, **ושמע בעלה, ואמר: "ואני"** - שוב **אין יכול** הבעל **להפר** את נדר נזירותה של אשתו, משום שבאומרו **"ואני"** הרי זה נחשב שמסכים עם נזירותה ומצטרף אליה, והרי זה קיום הנזירות.

ומדייקת הגמרא מהברייתא:

ואמאי? מדוע לא יכול הבעל להפר את נדר נזירותה אחר שאמר **"ואני"**?

נימא, מדוע לא נאמר, **"ואני"**, **דאמר** בעל - **הוא דוקא על נפשיה דהוי נזיר**. שהוא מקבל נזירות על עצמו לשלשים יום כדרך נזיר.

אבל לגבי אמירת **"הריני נזירה" דילה**, שנדרה האשה בנזיר, כונת הבעל היתה שרק **שעה אחת בלבד קיימא**, יהיה קיים נדר נזירותה, כי דיו בשעה הזאת, כדי שיוכל להתפיס בה את נזירותו, שהרי אמר **"ואני כמותך"**, שהוא גדר של התפסה.

ואולם, **לאחר שעה - אי בעי**, אם ירצה, הוא יוכל **ליפר!**

אמאי אין יכול להפר? -

לאו, אלא בהכרח, הטעם שאינו יכול להפר, הוא **משום** שלא חלה הפרה אחר קיום של שעה אחת, **דכיון דקיימו שעה אחת - קיימו!**

ודוחה הגמרא את הראיה מהברייתא הזו: **לא!**

התנא במסכת נזיר **קסבר שכל מקום שהבעל אומר "ואני"**, הרי זה **כמאן דאמר**, כאילו שאמר **"קיים ליכי לעולם"**, **דמי**.

ולכן אין משם ראיה לסוגייתנו. כיון שבנידון דידן, הרי קיים לשעה אחת בלבד, ואפשר לומר שתועיל ההפרה לאחר שעה.

מתניתין:

נערה המאורסה שנדרה, ומת האב - לא נתרוקנה רשות האב על הנדר, לבעל, ואין הבעל יכול להפר את חלק האב.

אבל אם מת הבעל - נתרוקנה רשותו לאב, ויכול האב להפר את חלקו של הבעל.

ומסכמת המשנה:

בדבר זה יפה כח האב מכח הבעל.

שהאב יכול להפר חלקו של בעל לאחר מיתת הבעל, ואילו הבעל אינו יכול להפר חלקו של אב לאחר מיתת האב

ומוסיף התנא דין נוסף:

בדבר אחר יפה כח הבעל מכח האב, שהבעל מפר לבד בבגר.

ובגמרא יבואר מה הכונה ב"בגר".

והאב אינו מפר בבגר.

גמרא:

והוינן בה: **מאי טעמא** אם מת האב לא נתרוקנה רשות לבעל? ומשנינן: משום **דאמר קרא "בנעוריה בית אביה"** -

ומשמע, אפילו כשמת האב עדיין היא נחשבת ב"בית אביה". ולכן אין הבעל יכול להפר לבד.

שנינו במשנה: **מת הבעל - נתרוקנה רשות לאב.**

והוינן בה: **מנלן** דין זה?

אמר רבה: דאמר קרא "ואם היו תהיה לאיש, ונדריה עליה".

מכך שאמר הכתוב "היו תהיה", משמע שהפסוק מדבר בשתי הויות. דהיינו, שנתקדשה פעם שניה, לאחר מיתת בעלה הראשון.

דף ע - ב

ומקיש הכתוב **קודמי הויה שניה לקודמי הויה ראשונה** [הוקשו הנדרים שקדמו להויה השניה, לנדרים שקדמו להויה הראשונה].

מה הנדרים שהם **קודמי הויה ראשונה - אב מיפר אותם לחודיה**, שהרי נדרה אותם כשעדיין לא נתארסה -

אף הנדרים שהם **קודמי הויה שניה - אב מיפר לחודיה**.

נמצינו למידיים, שלאחר מיתת הבעל היא חוזרת לרשות אביה, ויכול האב להפר לבד.

ומקשינן:

ואימא, הני מילי - אולי נאמר שפסוק זה שיכול האב לחזור ולהפר אחר מיתת הבעל, אמור רק לגבי **נדרים** שנדרה לאחר מיתת הבעל, ולא **נראו לארוס** בחייו. שנדרים אלו דומים לנדרים הקודמים להויה ראשונה, שלא נראו לארוס כלל. **אבל נדרים שנדרה עוד בהיותה ארוסה, ונראו לארוס בחייו, לא מצי מיפר אב**, לא יוכל האב לחזור ולהפר לבד.

ומתרצינן:

אין לומר כך. כי **אי**, אם הפסוק אמור **בנדרים שלא נראו לארוס**, הרי את זאת, מהפסוק **"בנעוריה בית אביה" נפקא!**

משם יש ללמוד שכל זמן נעוריה, כשאינה נשואה או מאורסת, הרי היא ברשות אביה ואביה מפר את נדריה.

ובהכרח, שהפסוק "ואם היו תהיה לאיש" אמור אף בנדרים שנדרה בחיי בעלה.

שנינו במשנה: **בזה יפה כח האב מכח הבעל**.

בדבר אחר יפה כח הבעל מכח האב - שהבעל מיפר בבגר, והאב אינו מיפר בבגר.

והוינן בה: **היכי דמי** שהבעל מיפר בבגר?

אילימא, במקרה **שקידשה כשהיא נערה, ובגרה** בתוך זמן האירוסין, וזהו הדין שבעל מיפר בבגר.

אין לפרש כך. כי -

מכדי, הרי, **מיתה** של האב **מוציאה** את הבת **מרשות האב**, כי כיון שמת האב פקעה זכותו בבתו, ואינו יכול להורישו לבניו.

ואף **בגרות** של הנערה **מוציאה** את הבת **מרשות האב**, דכתיב "בנעוריה בית אביה". בנעוריה, ולא בבגרותה.

ויש להשוות את שני הדינים: **מה במיתה של האב לא נתרוקנה רשות האב לבעל** -

אף בבגרות של הנערה נאמר שלא נתרוקנה רשות האב לבעל, ולא יוכל הבעל להפר לבד לאחר שבגרה. **אלא** יש לפרש בענין אחר.

שקידשה כשהיא בוגרת, והגיע זמן שקבעו לה חכמים להינשא. ותקנו חכמים, שאם איחר הבעל ולא נשאה במועד, חייב במזונותיה כמו שחייב בהן אחרי הנישואין. וכיון שזמן זה נחשב כמו אחרי הנישואין, יכול אז הבעל להפר לבד (20).

ומקשינן: **הא תנינא** להא דינא, **חדא זימנא, לקמן** -

דתנן בדף עג ב: **הבוגרת ששהתה י"ב חודש** אחר שהתארסה [וזהו הזמן שקבעו לה חכמים להינשא] -

רבי אליעזר אומר: הואיל ובעלה חייב במזונותיה, יכול הוא להפר לבד בלא שותפות האב.

וכיון ששנינו דין זה של בוגרת לאחר זמן הנישואין במשנה לקמן, למה הוצרך התנא לומר זאת גם במשנתנו?

ואגב שהובאה משנה זו כאן, מפרשת הגמרא משנה זו:

הא גופא קשיא:

אמרת: הבוגרת ששהתה י"ב חודש. בבוגרת - למה לי שהות של י"ב חודש כדי להנשא?

והלא **בבוגרת - בל' יום סגי**, די לה! כיון שבבוגרת תקנו לה חכמים ל' יום בלבד לזמן הנישואין!!

אלא, **תני**, צריך לתקן ולקרוא במשנה כך: **בוגרת, ונערה ששהתה י"ב חודש.**

ואכן בבוגרת, כבר לאחר ל' יום יכול הבעל להפר.

ועתה חוזרת הגמרא לקושיא הקודמת:

מכל מקום, קשיא למה הוצרך התנא לומר דין זה של בוגרת? והרי דין זה נשנה במשנה לקמן.

ומתרצת הגמרא שני תירוצים:

איבעית אימא, הכא דוקא, עיקר החידוש הוא כאן, במשנתנו, **ובוגרת דקתני התם**, במשנה לקמן, הוא בדרך אגב, **משום דבעי איפלוגי**, לבאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבנן שם, הזכיר גם את זמנה של הבוגרת.

איבעית אימא [ואפשר לומר]:

שבוגרת דוקא [שעיקר החידוש של דין זה הוא לקמן, במשנה של בוגרת], ובמשנתנו נכתב דין זה משום **דאידי דנסיב רישא בזה, נסיב סיפא נמי בזה** [דאגב כך שכתב התנא ברישא, בזה יפה כח האב מכח הבעל, כתב גם שבבוגרת יפה כח הבעל מכח האב]:

דף עא - א

מתניתין:

נדרה והיא ארוסה, ונתגרשה בו ביום.

נדרה ולאחר מכן נתארסה בו ביום וכן אם שוב נתגרשה ושוב נתארסה אפילו למאה, אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.

זה הכלל, כל שלא יצאה לרשות עצמה [על ידי שבגרה או שנישאת, שאז היא יוצאת מרשות אביה] **לשעה אחת - אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.**

גמרא:

ומביאה הגמרא את דברי שמואל, שקיבל מרבו, שמשמעות המשנה היא, שיכול הארוס האחרון להפר את הנדרים שנראו לארוס הראשון [עיין ר"ן].

ומבאר שמואל את המקור לדין זה:

מנלן דארוס אחרון מיפר נדרים שנראו לארוס ראשון? שנדרה עוד בהיותה תחת הארוס הראשון, ונראו לארוס ראשון בחייו.

אמר שמואל: אמר קרא, "ואם היו תהיה לאיש - ונדריה עליה".

ממשמעות הלשון "ונדריה עליה", אנו למדים שהכתוב מדבר **בנדרים שהיו עליה**
כבר (21).

אך עדיין מקשה הגמרא: מנין לנו שפסוק זה אמור גם בנדרים שנראו לבעלה הראשון?

דלמא, הני מילי בנדרים שלא נראו לארוס ראשון.

אבל נדרים שנראו לארוס ראשון - לא מצי מיפר הארוס השני.

ומתרצת הגמרא:

המילה "עליה" הכתובה בפסוק - **קרא יתירא הוא**. ודרשינן מיתור המילה, שאף
נדרים שנראו לארוס ראשון, יכול להפר ארוס אחרון:

תניא כוותיה דשמואל, שביאר את משמעות המשנה שארוס אחרון יכול להפר אף
נדרים שנראו לארוס ראשון, ואף הביא לכך מקור מהפסוק:

דתניא: נערה המאורסה, אביה ובעלה מפירין נדריה.

כיצד?

א. שמע אביה והפר לה, ולא הספיק הבעל [הארוס] לשמוע עד שמת הבעל
הארוס.

ונתארסה לארוס אחר **בו ביום** שהפר לה האב [אבל אם נתארסה למחרת, שוב אין
לאב אפשרות הפרה. משום שהאב היה יכול להפר את חלקו של הבעל לאחר מיתתו, אם
שמע ממות הבעל, ובכך שלא הפר במשך אותו היום אלא שתק, הרי הנדר מקוים]. (22)

ואפילו אם נתארסה ומת, וחזרה ונתארסה, **מאה פעמים - אביה ובעלה האחרון**
מפירין נדריה.

ב. שמע בעלה והפר לה, ולא הספיק האב לשמוע עד שמת הבעל, והאשה
נתארסה לבעל אחר -

חוזר האב, ומפר אף את חלקו של הבעל.

והיינו, שצריך האב להפר גם את חלק הבעל, מלבד מה שהוא צריך להפר את חלקו, למרות שכבר הפר הבעל את חלקו, כי היות ומת הבעל, בטלה הפרתו, וצריך האב לחזור ולהפר את חלק הבעל.

אמר רבי נתן על הדין השני: הן הן דברי בית שמאי.

אבל בית הלל אומרים: אין האב יכול להפר את חלקו של הבעל לבד, אלא צריך צירוף של הפרת הארוס האחרון.

ומבאר את הגמרא, במה נחלקו בית שמאי ובית הלל:

דף עא - ב

בית שמאי סברי: נדרים נמי, שנראו לארוס בחייו, ומת - נתרוקנה רשות הארוס לאב. כי היות ושמע הבעל את הנדר לפני מותו, והפר אותו, זוכה האב בחלקו של בעל, לאחר מיתתו.

ומכיון שכבר פירשנו לעיל שבית שמאי סוברים שהנדר כאילו נחלק לשניים, וכל אחד [האב והבעל] **מיגז גיז** חצי נדר, הרי בהפרת הבעל קודם מיתתו נסתלקה זכות הבעל מהפרת הנדר, כיון שכבר הפר את חלקו, ועל כן אין הארוס האחרון יכול לבוא במקומו של הראשון. ויכול האב להפר לבדו.

ובית הלל סברי, שאביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.

וטעמם, כי הם סוברים שאין הנדר נחלק לשנים, והפרת האחד **לא מיגז גיז** חצי נדר אלא מקליש את כל הנדר. ואין זה נחשב מעשה גמור בנדר אלא קלישות בעלמא.

ולכן, אין הבעל מאבד את זכותו בנדר לאחר שהפר אותו, ויכול הבעל האחרון לבוא במקומו של הבעל הראשון. ולכן מפירין האב ובעלה האחרון את נדריה.

ויש ראייה ממחלוקת זו לדברי שמואל.

כי מוכח, שבין לבית הלל ובין להית שמאי, יכול הארוס האחרון להפר נדרים שנראו לארוס הראשון. וכל מחלוקתם, היא רק באופן שהארוס הראשון כבר הפר. שבזה סוברים בית שמאי כי לאחר הפרתו אבדה זכותו, ואי אפשר לארוס האחר לבוא במקומו.

אבל באופן שרק שמע הארוס הראשון את הנדר, ועדיין לא הפר אותו, לא איבד את זכותו (וכמו בדין הראשון), ויכול הארוס האחרון לבוא במקומו של הארוס הראשון, ולהפר את נדריה בצירוף עם האב.

איבעיא להו: אשה מאורסה שנדרה נדר, וגירשה ארוסה ביום ששמע את נדרה -

האם גירושין - **כשתיקה דמיא**, ונחשב הדבר כנדר אשר לא הופר ביום שמעו.

או גירושין - כהקמה דמיא!

כי בכך שגירש את אשתו ויודע שלאחר הגירושין שוב אינו יכול להפר לה, הרי זה כמי שהקים את הנדר, לפי שמעתה אין לו אפשרות להפר.

ומבאר הגמרא: **למאי נפקא מינא?** -

כגון שנדרה, ושמע בעלה הארוס, וגירשה, ואהדרה ביומיה - והחזירה בו ביום [והוא הדין אם נתארסה לארוס אחר בו ביום].

אי אמר מר גירושין כשתיקה דמי, ועדיין יש אפשרות להפר, **מצי מיפר לה**, שהרי עדיין לא חלף יום שמעו. (23) **ואי אמר מר כהקמה דמי**, שוב **לא מצי מיפר לה**. שהרי על ידי הגירושין נחשב הנדר כמקוים.

וכל השאלה היא בגירשה מן האירוסין, שאז יש בכוחו של הארוס השני להפר עם האב בנדרים קודמים. אבל משנישאת, ויצאה מרשותו של האב, אין בכוחו של הארוס השני להפר לבדו נדרים קודמים. ר"ן

מברייתא:

ופשטין

דף עב - א

תא שמע מהא דתניא: **אימתי אמרו חכמים במשנה [לעיל ע א] "מת הבעל - נתרוקנה רשותו של הבעל לאב"** -

בזמן שעדיין לא שמע הבעל קודם שמת, או ששמע והפר, או שמע ושתק ומת בו ביום.

ומביאה מכאן הגמרא ראייה לספק דידן:

ואי אמרת שגירושין כשתיקה דמו, ולא כקיום, ליתני נמי בברייתא זו: **או ששמע וגירש**, שאף זה נחשב כמו ששמע ושתק, ויוכל האב לחזור ולהפר.

ומדלא תני הכי - שמע מינה, גירושין כהקמה דמו. וכיון שהנדר חשוב כמקום, אין האב יכול לחזור ולהפר.

אלא שמקשה הגמרא מהסיפא:

אימא סיפא - יש ראייה הפוכה מהסיפא של הברייתא שנאמר בה:

אבל אם שמע הבעל מהנדר קודם מיתתו **וקיים, או ששמע ושתק ומת ביום שלאחריו**, שיש כאן שתיקה במשך יום שמעו - **שוב אין האב יכול להפר**, כיון שהבעל קיים את הנדר על ידי קיום או שתיקה.

ואי אמרת [וכמו שרצית להוכיח מהרישא של הברייתא], **שגירושין כהקמה דמו**, אם כן, **ליתני** בסיפא של הברייתא: **או שמע וגירש**, שאף זה נחשב קיום, ואין האב יכול להפר.

אלא, על כרחך, **מדלא קתני הכי, שמע מינה** מהסיפא הפוך מהרישא, **שגירושין כשתיקה דמו**, ויכול האב לחזור ולהפר חלק הבעל.

ומסקינן: **אלא, מהא ברייתא, ליכא למשמע מיניה** - אין להביא ראייה ממנה, משום שהתנא נקט ברישא ובסיפא רק אופנים ההפוכים זה מזה.

ולכן, **אי** נאמר ש**ברישא בדוקא** לא כתוב אופן של גירושין, ומשום שזה נחשב קיום, נפרש **שנסיב סיפא משום רישא** [שהסיפא נכתבה לפי הרישא], ובסיפא נאמרו רק אופנים ההפוכים מהרישא. ומכיון שברישא לא כתוב אופן של גירושין, לכן לא שייך לכתוב בסיפא אופן זה.

ואי נאמר שב**סיפא דוקא** לא כתוב אופן של גירושין, כיון שזה לא נחשב קיום, אלא שתיקה. אם כן, נפרש **שנסיב רישא משום סיפא** [שהרישא נכתבה לפי הסיפא]. וברישא נכתבו רק האופנים ההפוכים מהסיפא. וכיון שבסיפא אי אפשר לכתוב אופן של גירושין לכן לא כתוב ברישא אופן זה.

ואין ראייה מברייתא זו לשום צד מהספק.

ופשטינן ממקום אחר:

תא שמע ממשנתנו [עא א]: **נדרה והיא ארוסה, ונתגרשה. ונתארסה בו ביום. אפילו חזרה ונתגרשה ונתארסה ואפילו למאה אנשים -**

אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה.

שמע מינה, מוכח ממשנתנו שגירושין כשתיקה דמו -

דאי גירושין כהקמה דמו, מי מצי מיפר ארוס אחרון נידרי דאוקים ארוס ראשון?

והלא לאחר שהוקם הנדר על ידי גירושי בעלה הראשון, כבר אי אפשר להפר את הנדר.

ודחינן שאין מכאן ראייה. כי -

הכא, במאי עסקינן, באופן שעדיין לא שמע ארוס ראשון את הנדר, ובאופן זה אין הגירושין נחשבים לא כשתיקה ולא כהקמה. ואין להוכיח ממשנתנו כיצד נחשבים הגירושין לאחר ששמע הבעל את הנדר.

ומקשה הגמרא על הדחיה: **אי הכי, שמדובר במשנתנו שלא שמע הארוס, מאי איריא - מדוע נקט התנא באופן שנתגרשה ונתארסה בו ביום?**

הלא **אפילו נתגרשה לאחר מאה ימים** מיום שנדרה, **נמי, כיון שלא שמע הבעל, יוכל הארוס האחרון להפר נדריה.**

ומתרצת הגמרא, שדברי משנתנו הם **כשלא שמע ארוס ראשון, ושמע האב.**

דבאופן שכזה, רק **בו ביום** ששמע האב הוא **דמצי מיפר** הארוס האחרון. **אבל מכאן ואילך, שכבר חלף יום שמיעת האב, ולא הופר הנדר, שוב לא מצי מיפר** הארוס האחרון.

תא שמע מהא דתנן: [לקמן פט א] **נדרה בו ביום שנישאת, וגירשה בעלה, והחזירה בו ביום, אין יכול הבעל להפר.**

שמע מינה, גירושין כהקמה דמו.

כי אם גירושין הוו כשתיקה, היה צריך להיות הדין שיוכל להפר אם החזירה בו ביום.

ודוחה הגמרא: **אמרי, הכא בנשואה עסקינן - משנה זו לא איירי בארוסה, אלא באשה נשואה.** (24) **והיינו טעמא דאין יכול להפר, משום דלאחר שגירשה כבר אין**

לו זכות בנדריים שנדרה קודם הגירושין. ואפילו לאחר שחזר ונשאה לא יכול הבעל להפר נדריים אלו, כיון שזה נחשב נדריים קודמים, ואין הבעל מיפר בקודמין.

דף עב - ב

מתניתין:

דרך תלמידי חכמים היא להפר לבתו את כל נדריה לפני שהיא נישאת לבעל, שאז אינו יכול להפר עוד את נדריה. **ולכן**, כשהיתה בתו מאורסת, **עד שלא היתה בתו יוצאה מאצלו**, מרשותו, לפני שנישאה לבעלה, **אומר לה** :

כל נדריים שנדרת בתוך ביתי - הרי הן מופריין!

וכן נוהג הבעל לגבי נדרי אשתו המאורסת לו, **עד שלא תכנס לרשותו**, לפני שהוא נושא אותה, בהיותה עדיין מאורסת לו, **אומר לה**: **כל נדריים שנדרת עד שלא תכנסי לרשותי - הרי הן מופריין**.

כיון שמשתכנס לרשותו - אינו יכול להפר את נדריה הקודמים.

גמרא:

בעי רמי בר חמא :

בעל - מהו שיפר בלא שמיעה?

האם הבעל יכול להפר אף בלא שישמע את הנדר (25)?

והסבר הספק הוא :

האם מה שכתוב בפסוק **"ושמע אישה"**, בדוקא הוא, ואם לא שמע אינו יכול להפר. או לאו דוקא הוא, ואפילו אם לא שמע יכול להפר.

אמר רבא: תא שמע ממשנתנו :

דתנן: **דרך תלמידי חכמים היא שעד שלא יצאת בתו מאצלו** (מרשותו) **אומר לה: כל נדריים שנדרת בתוך ביתי הרי הן מופריין**.

ומוכיח רבא: **והא עדיין לא שמע** האב את הנדר. ויש להוכיח מכאן שאין צריך שמיעה להפרת הנדר.

ודוחה הגמרא את הראיה:

לכי שמע הוא דמיפר - אינו יכול להפר בשעה זו, אלא כשישמע את הנדר, יחזור ויפר אותו.

אך תמהה הגמרא על הדחיה:

אם כן, כי לא שמע [קודם ששמע] - **למה ליה למימר** שכל הנדרים שנדרה יהיו מופרים? הלא הוא צריך לחזור ולהפר לאחר שישמע?!

ומתצינן:

הא קמשמע לן משנתנו: **שאורחיה דצורבא מרבנן להדורי** - שדרך ת"ח לחזור ולומר לבתו כל נדרים שנדרת יהיו מופרים, כדי שתהיה הבת נזכרת שנדרה, ותספר לו, ואז יוכל להפירם.

תא שמע ראיה **מסיפא** של משנתנו: **וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו, אומר לה:** כל נדרים שנדרת קודם שתכנסי לרשותי הרי הן מופרים.

ויש להוכיח שיכול הבעל להפר אפילו בלא שמיעה.

ודחינן: **הכא נמי**, גם בסיפא מדובר באופן **דאמר לה הבעל: לכי שמענא!** שההפרה תחול רק כאשר אשמע את הנדר (26).

ופשטינן ממקום אחר.

תא שמע מהא דתנן לקמן [עה א]: **האומר לאשתו: כל נדרים שתדורי עד שאבא ממקום פלוני, הרי הן קיימין - לא אמר כלום.**

ואם אמר: כל נדרים שתדורי עד שאבוא ממקום פלוני **הרי הן מופרין** -

רבי אליעזר אומר: מופר.

ומוכיחה הגמרא:

והא לא שמע הבעל, ואיך חלה ההפרה (27)?

ומוכח שלא בעינן שמיעה.

ודחינן: **הכא נמי, דאמר "לכי שמענא"** - שההפרה תחול כאשר אשמע את הנדר.

ומקשינן על זה: **ולמה לי הפרת הבעל מן השתא?** הלא בין כך לא תחול ההפרה אלא רק כאשר יחזור וישמע את הנדר, ואם כן רק **לכי שמע - ליפר לה**.

ומתריצין:

משום **שקסבר** הבעל, **דלמא מטרידנא** [שמא אהיה טרוד] **בההיא שעתא** כשאחזור, ולא אהיה פנוי להפר נדריה, ולכן הוא מפר עכשיו, ותחול ההפרה כאשר ישמע את הנדר.

ופשטינן ממקום אחר.

תא שמע מהא דתניא [נזיר יב ב]:

בעל **האומר לאפוטרופוס** שהעמיד על אשתו: **כל נדרים שנודרת אשתי מכאן** (מהיום) **ועד שאבא ממקום פלוני - הפר**.

והאפוטרופוס **הפר לה**. **יכול יהו נדרים אלו מופריין?**

תלמוד לומר "אישה יקימנו, ואישה יפרנו"

- דדוקא אישה יקיים ויפר את נדריה ולא שלוחו, **דברי רבי יאשיה**.

אמר לו רבי יונתן לרבי יאשיה: הרי **מצינו בכל התורה כולה ששלוחו של אדם כמותו**, ולפיכך אף הפרת נדרים מועילה על ידי שליח (28).

וכל המחלוקת בין רבי יונתן ורבי יאשיה היא רק לפי רבי אליעזר, הסובר שיכול להפר קודם שנדרה. אבל לחכמים, שאינו יכול להפר נדר לפני שנדרה אותו, הרי כל מה שהוא לא יכול לעשות, אין הוא יכול לעשות לכך שליח. ר"ן

ומביאה הגמרא ראיה מזה לספק דידן:

הרי לדעת רבי יונתן מועיל הפרה על ידי שליח.

ואפילו רבי יאשיה, הסובר שלא מועילה הפרה על ידי שליח, **לא קאמר** זאת **אלא משום דגזירת הכתוב הוא**, דילפינן מהפסוק **"אישה יקימנו ואישה יפרנו"** שדוקא בעל מפר, ולא שליח.

אבל בלי הפסוק, היה הדין **דלכולי עלמא שלוחו של אדם כמותו**, ואף השליח יכול להפר.

ואם כן, יש ראייה שלא צריך לשמוע את הנדר. כי אם נאמר שצריך שמיעה, אם כן איך יכול השליח להפר? **והא לא שמיע ליה** (29) [הרי הבעל עדיין לא שמע את הנדר].

דף עג - א

ודחינן: **הכא נמי, דאמר ליה הבעל לאפוטרופוס: לכי שמענא מיפר לה** - שההפרה תחול כאשר אשמע את הנדר.

ומקשינן על זה: **לכי שמע ליפר לה** - מדוע מינה הבעל את האפוטרופוס להפר, הלא בלאו הכי לא תחול ההפרה עד שישמע הבעל בעצמו את הנדר, ואם כן כאשר ישמע יפר לה הבעל בעצמו?

ומתריצין: **הוא סבר** [סבר הבעל בלבן] **דלמא מטרידנא** [שמא אהיה טרוד כשאחזור] ולא אספיק להפר את הנדרים, ולכן אמר לאפוטרופוס שיפר מיד, ותחול ההפרה כאשר ישמע הבעל את הנדרים (30), (31). **בעי רמי בר חמא**:

חרש - מהו שיפר לאשתו?

וצדדי הספק הם:

האם משמעות דברי הכתוב "ושמע אישה" היא, שאפילו **אם תמצא לומר שבעל מיפר בלא שמיעה** ואין צורך שישמע בפועל, זה **משום ד"בר מישמע" הוא**, ויכול להתקיים בו הפסוק "ושמע אישה".

אבל חרש, דלאו "בר מישמע" הוא, ואי אפשר שיתקיים בו "ושמע אישה", **היינו דרבי זירא** [דומה דין זה לדין של רבי זירא].

דאמר רבי זירא:

קרבו מנחה, הקרב מסולת בלולה בשמן, יש להביאו בכלי ובשיעור הראוי לבלול בו את הסולת עם השמן.

וקבעו חכמים שיעור של ששים עשרונים קמת, שעד שיעור זה נבללים היטב הסולת והשמן, אבל מעבר לזה אין הם נבללים היטב.

אך אין צורך לבלול בפועל את השמן והסולת כדי שתהיה המנחה כשרה, אלא די ליצוק את השמן בכלי של הסולת, באופן שיהיה הקמח והשמן "ראויים לבלילה".

אך אם יתן את הקמח והשמן בשיעור הגדול משישים עשרונים, שאז אין השמן והסולת ראויים להבלל יחד, יעכב הדבר את כשרות קרבן המנחה. וכך אמר רבי זירא:

כל הראוי לבילה, בלילה - אז אין הבילה בפועל מעכבת בו, ואין צורך לבלול בפועל.

ואולם, **כל שאינו ראוי לבילה** [כגון שהמנחה היא יותר משישים עשרונים, ואינה נבללת יפה עם השמן], **אז** אי אפשרות **הבילה - מעכבת בו,** והמנחה פסולה (32).

והוא הדין בהפרת בעל חרש, כיון שאינו ראוי לשמיעה, חסרון אפשרות השמיעה מעכב בו, ואינו יכול להפר בלא שמיעה.

או דלמא שהדין של **"ושמע אישה"**, **לא מעכב כלל,** ואין צורך שיהא ראוי לשמיעה?

אמר רבא: (33) **תא שמע** מהא דתניא:

"ושמע אישה" - פרט לאשת חרש.

שמע מינה, מיעטה התורה בפירוש אשת חרש, שאי אפשר לבעלה להפר לה נדרה. **איבעיא להו:**

בעל, מהו שיפר לשתי נשיו בבת אחת?

האם מה שכתוב בתורה **"יניא אותה"**, הוא **בדוקא,** אותה לבדה, ולא שתי נשיו כאחת.

או לאו דוקא (34).

אמר רבינא [ופשט רבינא מברייתא]:

תא שמע: אין משקין מי סוטה לשתי סוטות כאחת, מפני שלבה גס בחבירתה - ואם תראה אחת שחברתה טהורה, תגיס ליבה ולא תודה שאכן נטמאה.

רבי יהודה אומר: לא מן השם הוא זה [אין הטעם מפני זה].

אלא, משום שנאמר "והשקה", ודרשינן: מהא שכתוב והשקה במפיק ה"א, שמשמע **אותה לבדה.**

ואם כן, נמצא שספק דידן תלוי במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה האם לשון "אותה" משמע אותה לבדה, או לא (35).

דף עג - ב

מתניתין:

בוגרת מאורסת, וכן נערה המאורסה, ששהתה י"ב חדש.

וכן אלמנה המאורסת ששהתה ל' יום - רבי אליעזר אומר: הואיל ובעלה חייב במזונותיה כיון שכבר הגיע זמן שתקנו להם חכמים להינשא - יפר הבעל לבדו את נדריה, ללא שותפות האב, כאילו כבר נשאה לאשה.

וחכמים אומרים: אין הבעל מיפר - עד שתכנס לרשותו.

גמרא:

אמר רבה: רבי אליעזר ו"משנה ראשונה" - אמרו דבר אחד [אותו דין].

דתנן במסכת כתובות [נז א]:

נותנין לבתולה המאורסתזמן של י"ב חדש לפרנס את עצמה.

הגיע י"ב חדש ולא נישאו - אוכלת משלו [משל הבעל, שמזונותיה עליו].

ואם היא מאורסת לכהן - אוכלת בתרומה [כדין אשת כהן].

אבל אם ארוסה הכהן מת, והרי היא ממתינה ליבום [ואפילו אם המתינה ליבום י"ב חודש] - היבם, אינו מאכילה בתרומה.

אם **עשתה** [חלפו עליה] **ששה חדשים בפני הבעל** ולאחר מכן מת הבעל וחלפו עליה עוד **ששה חדשים בפני היבם** - ונמצא שהמתינה כבר י"ב חודש, **ואפילו כולן** [חלפו עליה כל הי"ב חודש] **בפני הבעל וחסר מתוך הי"ב חודש יום א'** (36), **או כולן בפני היבם וחסר יום א'.** **אינה אוכלת בתרומה** [ורק אם המתינה י"ב חודש שלמים בפני הבעל אז אוכלת בתרומה].

זו משנה ראשונה, הסוברת שהגעת זמן הנישואין מחשיבה? אותה לנשואה.

אבל, **בית דין של אחריהם אמרו**, **אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה**, ואין די בכך שכבר התחייב במזונותיה.

ונמצא, שרבי אליעזר, האומר שהיא נחשבת נשואה לענין הפרת נדרים משעת הגעת זמן הנישואין, סובר כמו משנה ראשונה, שהיא נחשבת נשואה לענין זה שדינה כאשת כהן, ואוכלת בתרומה - משעת הגעת זמן הנישואין.

אמר ליה אביו לרבה: **דלמא לא היא** [אולי אין שייכות בין דברי רבי אליעזר לדברי המשנה ראשונה. כי מדברי רבי אליעזר אין ראיה כדברי המשנה ראשונה, ומדברי המשנה ראשונה אין ראיה כדעת רבי אליעזר].

דעד כאן לא קא אשמעינן משנה ראשונה אלא לענין מיכל בתרומה, שזהו רק **דין דרב נן**.

כי מדאורייתא אף מאורסת לכהן אוכלת בתרומה, ורק רבנן תקנו שאינה אוכלת תרומה קודם שתינשא משום החשש שמא תאכיל מהתרומה לאחיה ואחיותיה, וכיון שהגיע זמן הנישואין, ומזונותיה עליו, תקנו רבנן שתחשב כנשואה לענין זה.

אבל הפרת נדרים, שהוא דין **דאורייתא**, **אימא לא** מועילה הגעת זמן [שהיא תקנת חכמים] להחשיבה כנשואה לענין זה.

וכן, **עד כאן לא שמעת ליה לרבי אליעזר** שמשעת הגעת הזמן היא נחשבת נשואה, **אלא גבי הפרת נדרים**. ויש לכך טעם מיוחד, **כדרב פנחס משמיה דרבא**.

דאמר רב פנחס בשם רבא, כי הטעם שבעל מפר נדרי אשתו, הוא משום **שכל** אשה **הנודרת - על דעת בעלה היא נודרת**. (37) ואם כן שייך טעם זה אף כשהגיע זמן הנישואין, כי היות והוא חייב במזונותיה בהגעת הזמן, הרי היא נודרת על דעתו.

אבל לגבי אכילת **תרומה**, אין סיבה בכך שהוא מפרנסה בהגעת הזמן, כדי להחשיבה כנשואה. ולכן, **אפילו** שאיסור אכילתה של ארוסה לכהן בתרומה אינו אלא **מדרבנן**, **נמי לא אכלה**.

דף עד - א

מתניתין:

שומרת יבם [אשה שמת בעלה והרי היא זקוקה ליבום על ידי אחי בעלה], **בין** אם היא זקוקה **ליבם אחד** [שיש לבעלה אח אחד] **בין** אם היא זקוקה **לשני יבמין** [שיש לבעלה כמה אחים].

רבי אליעזר אומר: יפר היבם את נדריה.

והגמרא מעמידה את דבריו כשעשה בה מאמר [קידושי כסף או שטר], ודינה הוא כארוסה, ומפר היבם בשותפות עם האב.

רבי יהושע אומר: היבם מפר רק באופן שהיא זקוקה ליבם **אחד, אבל לא לשנים** [יבואר בגמרא].

רבי עקיבא אומר: אין היבם מיפר כלל, **לא** כשהיא זקוקה **לאחד, ולא** כשהיא זקוקה **לשנים**. כי אין היא נחשבת כארוסה, ואין היבם יכול להפר אפילו בשותפות עם האב.

ומביאה המשנה את טעמי המחלוקת בין שלשתם:

אמר רבי אליעזר: יש ללמוד בקל וחומר, כדברי:

ומה אם אשה שקנה הוא לעצמו על ידי קידושין, הרי הוא מיפר נדריה.

אשה שהקנו לו מן השמים, על ידי מיתת בעלה [אחיו המת], והיא עתה זקוקה לו ליבום [ואסורה להנשא לשוק], מבלי שעשה בה כל קנין - **אינו דין שיפר נדריה?**

אמר לו רבי עקיבא: לא תדון קל וחומר זה. כי יש לפרוך אותו -

אם אמרת באשה שקנה הוא לעצמו, שיכול הוא להפר נדריה, הרי זה מחמת שהיא קנויה לו באופן מוחלט, לפי שאין לאחרים בה רשות.

אך, וכי **תאמר** דין זה **באשה שהקנו לו מן השמים, שיש גם לאחרים בה רשות!**

לפי שכל אחד מהאחים יש לו זכות לייבמה.

אמר לו רבי יהושע: עקיבא, דבריך [טענתך זו] היא במקום שנפלה היבמה לפני שני יבמין.

אבל מה אתה משיב על מקום שנפלה היבמה לפני יבם אחד?

אמר לו, אין היבמה גמורה [שייכת לגמרי] ליבם, כשם שהארוסה גמורה [שייכת לגמרי] לאישה.

גמרא:

ודנה הגמרא במחלוקת של התנאים במשנה:

בשלמא רבי עקיבא, סבר אין זיקה.

זיקת היבום שבין היבמה ליבם, אינה נחשבת כקנין אישות כמו אירוסין, ולכן אין היבם יכול להפר נדרי יבמתו. ובשלמא רבי יהושע, סבר יש זיקה. זיקת היבום היא מצב אישות, והיא אף יותר חזקה ממצב האישות של אירוסין, אלא נחשבת היבמה מחמת זיקתה ליבם כאילו היא כנוסה כבר אליו, (38) ולכן יכול היבם להפר לבדו.

במה דברים אמורים, כאשר היא נופלת לפני יבם אחד. אבל אם היא זקוקה לשני יבמים, אין מבורר למי מהם היא נחשבת כנוסה [והדבר תלוי במי שיכנסנה לבסוף, וקיימא לן שבדאורייתא "אין ברירה"], ולכן, שניהם אינם יכולים להפר.

אלא, רבי אליעזר הסובר שאפילו נפלה לפני שני יבמים יכול כל אחד מהם לחוד להפר לה את נדרה - מאי טעמיה?

אי, כי גם אם נאמר "יש זיקה", שהזיקה בין היבם ליבמתו נחשבת כקנין אישות, הלא "אין ברירה", ואי אפשר לומר שאם יכנסנה היבם שהפר את נדרה בהיותה שומרת יבם, יוברר הדבר למפרע שהיא היתה זקוקה לו ולא לאחיו.

ואם כן, האיך מפר היבם את נדרה לבדו כאשר היא זקוקה לשני יבמין (39)?

ומתרצינן:

אמר רבי אמי: כגון שעשה בה אחד מהיבמים מאמר [קידושין בכסף או בשטר].

ורבי אליעזר סבר לה כבית שמאי, דאמרי: "מאמר" קונה ביבמה קנין גמור, והרי היא כאשתו ממש [שיכול להוציאה בגט, בלי צורך בחליצה], ולכן יכול להפר לבדו את נדרה.

ורבי יהושע, אמר לך:

הני מילי בחד יבם, אזי יכול להפר בין מחמת זיקת היבום, ובין מחמת המאמר.

אבל בשני יבמין - לא.

והטעם לדבר :

מי איכא מידי, האם יתכן כדבר הזה, דכי [שאם] אתי אחוהי, אסר עליה בביאה או בגיטא, והוא מפר?

הרי אפילו לבית שמאי הסוברים שמאמר קונה קנין גמור, אין דינה כאשת איש גמורה, שהרי אם לאחר שעשה בה אחד היבמים מאמר, יבוא עליה אח אחר, או יתן לה גט, היא נאסרת על שאר האחים, ואפילו על האח שעשה בה מאמר.

ואם כן, איך יתכן לומר שיוכל להפר לה משום שהיא נחשבת לארוסה גמורה או לנשואה גמורה, כאשר עדיין יכול אחיו השני לאוסרה עליו.

ולפיכך סובר רבי יהושע שבשני יבמים, שכל אחד מהאחים יכול לאוסרה על אחיו השני גם לאחר המאמר, אין זיקת היבום והמאמר מועילים לתת לו זכות הפרה.

ורבי עקיבא סבר, אין זיקה - שזיקת היבום אינה מועילה כלל להחשיבה כאשתו, ואפילו יבם אחד אינו יכול להפר נדרי יבמתו.

ומקשינן על תירוצו של רבי אמי :

ולרבי אלעזר [האמורא!], דאמר במסכת יבמות: מאמר אפילו לפי בית שמאי - אין קונה קנין גמור להחשיבה כאשתו לגמרי.

אלא מועיל המאמר רק לענין "לדחות בצ רה".

שתי אחיות שנפלו ליבום לפני יבם אחד, והיו זקוקות לו שתיהן ליבום, הן אסורות עליו ליבום, מדרבנן, מחמת איסור "אחות זקוקתו". שהרי כל אחת מהן זקוקה לו מן התורה, ואחותה היא "אחות זקוקתו".

אך אם עשה היבם מאמר באחת האחיות, ורק אחר כך מת האח השני שהיה נשוי את אחותה, ונפלה עתה האחות השניה לפניו ליבום, אין הראשונה שעשה בה מאמר נאסרת עליו כדין "אחות זקוקתו", כמו שאם תחילה יבם את אחת האחיות ואחר כך מת אחיו, בעלה של האחות השניה, אין הראשונה אסורה עליו משום אחות זקוקתו, כי השניה כלל אינה זקוקה לו, כי היא אחות אשתו, שאינה נופלת ליבום.

וכיון שכבר עשה בה מאמר, הרי לענין זה היא כאילו היא כנוסה לה.

אך לרבי אלעזר [האמורא], רק לענין זה נחשבת "בעלת המאמר" כאשתו, והשניה נאסרת עליו כדין אחות אשתו, ואם כן -

מאי איכא למימר?

הרי לפיו אין לומר שטעמו של רבי אליעזר הוא משום שעשה בה מאמר, שהרי המאמר אינו קונה קנין גמור עד שיוכל להפר נדריה, וחוזרת הקושיא, מהו טעמו של רבי אליעזר שיכול היבם להפר בין ביבם אחד בין בשני יבמים?

ומתוצינן: **הכא, במאי עסקינן** -

כגון שתבעה היבמה את היבם שיכנוס אותה לאשהאו שיחלוץ לה, **ועמד** על כך **בדין**, וברח, **ואיתחייב לה מזונות**, שמחייבים בית דין יבם שעמד בדין וברח, לזון אותה, על ידי שיורדים לנכסיו, וזנים אותה מהם.

וסובר רבי אליעזר **כדרב פנחס משמיה דרבא**.

דאמר: כל הנודרת - על דעת בעלה היא נודרת!

וכיון שחייב לה היבם מזונות, הרי היא נודרת על דעתו, ויכול להפר את נדריה.

וכך גם סובר רבי אליעזר במשנה הקודמת, שמשעה שהתחייב הבעל במזונותיה, היא נודרת על דעתו, והוא זכאי בהפרת נדריה.

ורבי יהושע, שאומר יפר כשהיא זקוקה לאחד ולא לשניים, סובר שזיקה היא ככנוסה.

תנן, שנינו במשנתנו:

דף עד - ב

אמר רבי אליעזר קל וחומר, להוכיח את דבריו:

ומה אם אשה שקנה לעצמו על ידי קידושין, הרי הוא מיפר נדריה.

אשה שהקנו לו מן השמים על ידי מיתת בעלה, אינו דין שיפר נדריה?

ומקשה הגמרא מלשון המשנה על תירוצו של רבי אמי:

ואי, אם מדבר רבי אליעזר **בשעשה בה מאמר**, כדברי רבי אמי, אין זו אשה שהקנו לו מן השמים, אלא אשה שקנה לעצמו הוא.

שהרי על ידי מאמר שעשה בה, קנאה, ומדוע אומר רבי אליעזר שזה נחשב "אשה שהקנו לו מן השמים"?

ומתצינן :

כונת המשנה לומר, שקנה לעצמו, במאמר, על ידי שמים -

על ידי מיתת בעלה נוצרה ביניהם זיקה, בידי שמים, ובשל כך יכול היבם לעשות בה מאמר.

תפשוט, מביאה הגמרא ראייה ממשנתנו לפשוט ספק שהסתפק רבה :

דבעי רבה : מה דין מאמר לפי בית שמאי - האם הוא אירוסין עושה, או נשואין עושה.

דהיינו, רבה סובר שלפי בית שמאי גורם המאמר להסרת זיקת היבום, ומעתה דינה של היבמה כאשה רגילה.

והסתפק רבה, האם מחמת המאמר נחשבת בעלת המאמר כארוסה, ומעתה אף אם יבוא עליה יבמה ביאה סתם, בלי שיכניסנה לחופה, היא לא תיקנה לו להיות נשואה [כמו יבמה, שבביאה גרידא נעשית נשואה], וכל זמן שלא יכניסנה לחופה הוא לא יורשה, ואם הוא כהן הוא אינו מטמא לה אם תמות.

או שמא המאמר מעמיד אותה בדרגת נשואה, לגבי זה שאם יבוא עליה גם בלי מסירה לחופה, אלא ביאה גרידא, היא תחשב כנשואה לכל דבריה.

תפשוט מדברי רבי אליעזר במשנתנו, הסובר כבית שמאי, שמאמר נשואין עושה.

דאי נאמר שמאמר אירוסין עושה ולא נישואין, האיך מיפר לה היבם לחוד?

[ועיין בר"ן מדוע הניחה עתה הגמרא שמדובר שהיבם מפר לחוד ולא בשותפות עם האב]

הא תנן: נערה המאורסה - אביה ובעלה מפירין נדריה!

ואם כן, צריך היבם את צירוף הפרת האב (40).

ודחינן :

אמר רב נחמן בר יצחק מאי דאמרינן במתניתין, יפר, היינו שיפר בשותפות עם האב כדין נערה המאורסה.

תניא נמי הכי, כרבי אמי שדברי רבי אליעזר הם באופן שעשה בה מאמר.

דתניא: שומרת יבם, בין ביבם אחד בין בשני יבמין, רבי אליעזר אומר יפר.

ורבי יהושע אומר לאחד ולא לשנים.

רבי עקיבא אומר לא לאחד ולא לשנים.

אמר רבי אליעזר: ומה אם אשה שאין לו חלק בה עד שלא תבא לרשותו, משבאת לרשותו נגמרה לו, ויכול להפר.

אשה שיש לו חלק בה עד שלא תבא לרשותו [שהרי אפילו קודם שעשהבה מאמר הרי היא נחשבת זקוקתו],

משבאת לרשותו על ידי מאמר, אינו דין שתגמור לו, ויוכל להפר נדריה.

אמר לו רבי עקיבא: לא.

אם אמרת באשה שקנה הוא לעצמו - שכשם שאין לו חלק בה קודם שבאה לרשותו, כך אין לאחרים חלק בה.

תאמר באשה שהקנו לו מן השמים, שכשם שיש לו עמה חלק לפני המאמר משום זיקת היבום, כך יש לאחרים [שאר היבמים] חלק בה, משום זיקת היבום!

אמר לו רבי יהושע: עקיבא, דבריך [טענתך זו] אינה אלא בשני יבמין.

אבל מה אתה משיב על יבם אחד?

אמר לו רבי עקיבא לרבי יהושע: כלום חילקנו לענין שאר דברים, על יבם אחד ועל שני יבמין, בין שעשה בה מאמר בין שלא עשה בה מאמר?

וכשם שבשאר דברים לא חילקנו כך, כן לענין הפרת נדרים אין לחלק בזה.

ולהלן מפרשת הגמרא מה הכונה ב"שאר דברים".

ומסיימת הברייתא שהתפעל בן עזאי מתשובותיו של רבי עקיבא -

בלשון הזה אמר בן עזאי, על עצמו, על שלא זכה ללמוד מרבי עקיבא:


חבל עליך בן עזאי, שלא שימשת את רבי עקיבא -

כלומר, חבל עליך בן עזאי שהנך תלמיד ותיק וחשוב, ולא שימשת אדם גדול כמו רבי עקיבא, אשר יודע להשיב תשובות מעולות כאלו.

עד כאן דברי הברייתא.

ומבארת עתה הגמרא את הראיה מברייתא זו לרבי אמי -

דף עה - א

מאי  **תניא כוותיה דרבי אמי**, היכן מצינו מברייתא זו ראייה לדברי רבי אמי, שדברי רבי אליעזר הם באופן שעשה בה מאמר? -

דקתני בברייתא [בדברי רבי עקיבא], **"בין שעשה בה מאמר ובין שלא עשה בה מאמר"**

- משמע שרבי עקיבא שמע את דברי רבי אליעזר באופן שעשה בה מאמר.

אי נמי [וכן יש ראייה] **מרישא**.

דקתני [בדברי רבי אליעזר]: **משנכנסה לרשותו נגמרה לו**, משבאת לרשותו אינו דין שתגמור לו.

ואי דברי רבי אליעזר הם **בדלא קדיש, מאי** שייך לשון **"נגמרה לו"**? הרי עדיין לא קידשה?!

תפשוט מיניה כשעשה בה מאמר - מוכח מזה, שדברי רבי אליעזר אמורים באופן שעשה בה מאמר, דהיינו קידושין.

ומפרשת הגמרא את המשך הברייתא:

מאי וכשאר דברים כן נדרים דקתני - מה הן שאר הדברים שמהם מביא רבי עקיבא ראייה לדבריו?

אמר רבא: הכי קתני - **אי אתה מודה שאין חייבין סקילה, כנערה המאורסה**, על ביאה של אדם זר בשומרת יבם, אפילו כשהיא זקוקה ליבם אחד, ואפילו כאשר עשה בה מאמר.

ומוכת מזה, שאין היבמה נחשבת בשום אופן כארוסה. ואף לענין הפרת נדרים אינה נחשבת מאורסת.

אמר רב אשי :

מתניתין נמי דיקא [ממשנתנו גם מבואר שזהו טעמו של רבי עקיבא],

שכתוב במשנה: **אין יבמה גמורה לאישה כשם שארוסה גמורה לאישה.**

ומשמע מזה שראייתו של רבי עקיבא היא מכך שרואים אנו שאין היבמה נחשבת כמאורסת לענין סקילה, אם בא עליה אדם זר. ולכן אף לענין הפרת נדרים אינה נחשבת כמאורסת (41).

מתניתין:

האומר לאשתו: כל נדרים שתדורי מכאן, מהיום, עד שאבא ממוקום פלוני הרי הן קיימין - לא אמר כלום [לא חל הקיום] (42).

ואם אמר: כל נדרים שתדורי עד שאבוא ממוקום פלוני הרי הן מופריין -

רבי אליעזר אומר: מופר.

וחכמים אומרים: אינו מופר.

אמר רבי אליעזר לחכמים, יש לימוד של "קל וחומר" המוכיח את דברי:

אם מצינו שהבעל הפר נדרים שכבר חלו ובאו לכלל איסור -

וכי לא יפר נדרים שעדיין לא חלו, ועדיין לא באו לכלל איסור?!?

אמרו לו חכמים: הרי הוא אומר, "אישה יקימנו ואישה יפרנו", הקיש הכתוב הפרה להקמה, ומלמד הכתוב -

את שבא לכלל הקם, בא לכלל הפר - רק נדר שחל, והינו "בר קיום", הוא גם "בר הפרה".

אבל נדר **שלא בא לכלל הקם, לא בא לכלל הפר** - נדר כזה שאינו בר הקמה, כיון שעדיין לא חל, גם אינו "בר הפרה".

גמרא:

איבעיא להו :

לדעת **רבי אליעזר**, שאפשר להפר נדרים עוד לפני שחלו, כיצד פועלת בהם ההפרה.

האם כאשר האשה או הבת נודרת, **מיחל חלין הנדרים**, ומיד הם **בטלין**, מכוח ההפרה של הבעל או האב.

או דלמא ההפרה מועילה לכך שנדרים אלו אפילו **לא חלין כלל**.

ושואלת הגמרא: **למאי נפקא מינה** בין צדדי הספק?

דף עה - ב

ומבארת הגמרא:

כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא - שאמר על דבר מסוים שיהא זה כמו הדבר שנדרה עליו.

ואי אמרת חלין הנדרים, אז **הויא תפיסותא** [חלה התפסת הנדר], כיון שהנדר חל ואפשר להתפיס בו.

ואי אמרת לא חלין הנדרים כלל, אז לא חלה התפסת הנדר, כיון **שלא איכא מששא** בנדר שלה, שהרי אינו חל כלל, ולא שייך להתפיס בו.

מאי?

ופשטינן ממתניתין:

תא שמע:

אמר רבי אליעזר: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור.

ומכך שאמר רבי אליעזר שנדרים אלו קלים יותר להפרה משום שלא באו לכלל איסור -

שמע מינה שלא חלין הנדרים כלל.

כי אם הם היו חלים ומתבטלים, במה הם קלים יותר מכל נדר שחל ומפר אותו, ומהו הקל וחומר?

ודחינן: **מי** [וכי] **קתני** "שאינן באין לכלל איסור"?

הרי **שלא** "באו" **קתני**.

ולדבריך, שאינם חלים כלל, היה צריך לומר "שאינם באים".

אלא ודאי, הכונה היא, שבשעת ההפרה **עדיין לא באו** לכלל איסור, אבל כאשר היא נודרת, חלים הנדרים ובטלים מיד.

ואף שהם חלים, עדיין הם קלים משאר נדרים, היות ובשעה שחלו, כבר היתה הפרתם קיימת בעולם.

ופשטינן מברייתא: **תא שמע**:

דתניא: **אמר להן רבי אליעזר** לחכמים [קל וחומר להוכיח את דבריו]:

ומה במקום [בנדרים עצמו] **שאינן** הנודר **מיפר** את **נדרי עצמו משנדר** [לאחר שנדר].
ובכל זאת **מיפר** הוא את **נדרי עצמו עד שלא ידור** [לפני שנדר], על ידי שמוסר מודעה קודם לכן, שאינו רוצה שנדריו יחולו,

מקום [בנדרים אשתו] **שהבעל מפר נדרי אשתו משתדור**, אינו דין **שיפר נדרי אשתו אף עד שלא תדור?**

ומוכיחה הגמרא, מכך שרבי אליעזר לומד הפרת נדרי אשתו לפני שנדרה ממסירת מודעה לפני הנדר -

מאי לאו, הדין בהפרת נדרים **דאשתו דומיא דיליה** [בדומה לנדרי עצמו].

מה [הוא] [בנדרים עצמו] **דהנדרים לא חיילין** כלל לאחר שמסר מודעה זו,

אף בנדרים **אשתו נמי**, **דהנדרים לא חיילין** כלל לאחר שהפר.

ואם כן יש ראייה לספק של הגמרא

ודחינן: **לא**. על אף שאפשר ללמוד זה מזה שמועיל ביטול הנדר אפילו לפני שהנדר חל, בכל זאת אין לדמות את שני הדינים, אלא **הא כדאיתא, והא כדאיתא**.

בנדרי עצמו אין הנדרים חלים כלל לאחר מסירת מודעה, ובנדרי אשתו חלים הנדרים ואחר כך חלה ההפרה ומתבטל הנדר (43).

ופשטינן מברייתא :

הקדמה :

בברייתות להלן מבואר שנחלקו רבי אליעזר וחכמים האם זה שמצינו, שאפשר לבטל דבר שכבר חל זהו חומרא, ואפשר ללמוד מכך בקל וחומר שיהא אפשר לבטל אף דבר שעדיין לא חל או לא.

דעת רבי אליעזר, שאפשר לומר קל וחומר זה, ואילו דעת חכמים היא שאין לומר קל וחומר זה, משום שלפעמים יותר מסתבר לומר שתהא אפשרות לבטל דבר רק לאחר שהוא כבר חל.

תא שמע :

אמרו לו חכמים לרבי אליעזר - השיבו חכמים על כך שרבי אליעזר למד בקל וחומר מנדרי עצמו, שמועיל בהם ביטול עצמי רק לפני שנדר, על נדרי אשתו, בכל שכן, שתועיל הפרה לפני שנדרה,

כי אם כן, נאמר אף קל וחומר שכזה :

ומה מקוה, שמעלה [שמטהר] **את הטמאין מטומאתן** לאחר שנטמאו, בכל זאת אין המקוה **מציל** [שומר] **על הטהורים מליטמא**, כאשר הם נוגעים בטומאה בתוך המקוה. (44)

אדם, שיש בו חומרא, שאם אדם טהור בלע טבעות טמאות, אין הוא מעלה, אין בליעת הטבעות בתוך האדם הטהור מטהרת את הטבעות הטמאין מטומאתן -

אינו דין הוא, הרי קל וחומר הוא, שיש לנו ללמוד ממקוה, שאם בלע האדם טבעות טהורות ונכנס עמהן, כשהן בתוך בני מעיו, לאוהל המת, ונטמא האדם, **שלא יציל** האדם **על הטבעות הטהורין מליטמא** מחמת שהן בתוך בני מעיו, אלא גם הטבעות יטמאו?

והלא אין הדין כן.

אלא אם בלע האדם טבעת טהורה ונכנס לאוהל המת, ובצאתו מאוהל המת הקיא את הטבעת, אין הטבעת נטמאת כיון שזו היא "טהרה בלועה".

ובהכרח, צריך לומר, שאין לדון קל וחומר זה, משום שיותר מסתבר לומר שתהא אפשרות לבטל את הטומאה רק לאחר שחלה. ולכן אין להוכיח ממקוה, כיון שהטבילה בו מועילה לטהר רק לאחר שהטומאה כבר חלה.

ואם כן, אף בהפרת נדרים, אי אפשר לומר קל וחומר זה שתועיל ההפרה אף לפני שהאשה נדרה. (45)

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו לספק דידן -

משמע מטענתם של חכמים לרבי אליעזר, שהם מדמים את דין ההצלה מטומאה לדינו של רבי אליעזר, שהם הבינו בדבריו שאין הנדר חל כלל, כי בטבעות טהורות הבלועות בו, בודאי אין הטומאה חלה כלל, ולכן הביאו את ראיתם משם.

אלא **שמע מינה** שלדעת רבי אליעזר **לא חיילין** הנדרים כלל, ולכן הביאו חכמים ראייה כנגדו מהקל וחומר הזה.

דף עו - א

אימא סיפא, - ומקשינן על ראייה זו, שמהסיפא של הברייתא ישנה ראייה הפוכה:

אמרו לו לרבי אליעזר - הקשו חכמים על דברי רבי אליעזר, שהוכיח במשנה שאפשר להפר לפני שנדרה מכך שאפשר להפר לאחר שכבר נדרה:

וכי תוכיח גם מכך שאם מצינו שמטבילין כלי טמא כדי ליטהר, יטבילו אף כלי טהור שלכשיטמא אז, תועיל טבילתו **עתה ליטהר?** והלא אין הדין כך ולא מועילה טבילה לכלי טהור אלא רק לטהר כלים טמאים.

ונמצינו למידים, שאין להוכיח מכך שאפשר לבטל דבר שכבר חל על כך שיהא אפשר לבטל דבר שעדיין לא חל.

ומוכיחה הגמרא מדברי הסיפא, ראייה הפוכה לספק דידן.

חזינן מקושית חכמים על רבי אליעזר, שלדעת רבי אליעזר היה צריך להיות הדין שתועיל טבילה אף לכלי טהור כדי לטהרו מטומאה עתידית.

ומשמע מלשון הברייתא "לכשיטמא - ליטהר", שאף אילו היתה מועילה טבילה על כלי טהור, היה הכלי נטמא ואחר כך נטהר.

ואם כן, **שמע מינה** שלדברי רבי אליעזר **חיילין** הנדרים לאחר ההפרה ואחר כך בטילים.

ונמצא שדברי הברייתא סותרים מהרישא לסיפא.

אמרי [מתרצים בני הישיבה את סתירת הברייתא]:

רבנו, לא קיימי להון בטעמיה דרבי אליעזר [לא ידעו מהי שיטת רבי אליעזר].

והכי קאמרי ליה: מאי סבירא לך?

הקשו לו, ממה נפשך:

אי סבירא לך דחיילין הנדרים **ובטלין** מיד, **תהוי כלי תיובתך** - יהיה קשה על דבריך מטבילת כלים.

ואי לא סבירא לך דחיילין - ואם אתה סובר שאין חלים הנדרים כלל, **תהוי מקוה תיובתך** - יהיה קשה על דבריך ממקוה.

ולפיכך אין ראיה לספק שהסתפקנו בו מדברי חכמים.

ופשטין מברייתא.

תא שמע:

אמר להם רבי אליעזר לחכמים [הוכיח להם דאמרינן קל וחומר כזה].

הרי הדין הוא שאם נגעה טומאה בזרע הזרוע באדמה, לא נטמא הזרע, ודורשים דין זה מקל וחומר.

ומה זרעים טמאים שנטמאו קודם זריעתם, דינם הוא **שכיון שזרעו בקרקע טהורין** משום שלומדים זאת מהפסוק "אשר יזרע - טהור הוא".

זרעים **שזרועין ועומדים** בשעה שנטמאו, **לא כל שכן** שלא יטמאו?

וחזינן שאפשר לעשות קל וחומר מכך שאפשר לבטל דבר שכבר חל (46).

ומוכיחה מכך הגמרא על ספק דידן:

הרי הדין הוא שזרעים הזרועים בקרקע, אינם נטמאים כלל. ומכך שמדמה רבי אליעזר את דין הזרעים לדין הפרת נדרים, **שמע מינה** שרבי אליעזר סובר **שלא חיילין** הנדרים כלל לאחר שהופרו.

ומקשה הגמרא על דעת רבנן :

וכי רבנן לא דרשי קל וחומר כזה?

והא תניא: יכול ימכור אדם את בתו לאמה העבריה אף כשהיא נערה?

אמרת קל וחומר: אם מכורה כבר, יוצאה כאשר היא נעשית נערה.

מי שעדיין **אינה מכורה** - **אינו דין שלא תימכר** כאשר היא נערה?.

וחזינן, שאף רבנן מודים לכך שאפשר לעשות קל וחומר מכך שאפשר לבטל דבר שכבר חל.

דף עו - ב

ומתרגימן :

אין. אכן **בעלמא**, **דרשי רבנן קל וחומר** זה.

ושאני הכא, דאמר קרא "אישה יקימנו ואישה יפרנו".

ודרשינן מהא שהקיש הכתוב הפרה להקמה :

את שבא לכלל הקם - בא לכלל הפר. רק נדר שחל, והינו בר קיום, הרי הוא בר הפרה.

אבל נדר **שלא בא לכלל הקם - לא בא לכלל הפר**. נדר שאינו בר הקמה כיון שעדיין לא חל, אינו בר הפרה.

וכמו כן במקוה, לא אמרינן קל וחומר. כי גם שם לומדים מדברי הכתוב שאין הטבילה של כלי טהור במקוה יכולה להצילו מפני הטומאה בעתיד ["ונוגע בנבלתם יטמא"].

וכן באדם שמציל על טהרה בלועה, לומדים מן הכתוב הזה.

וזו היתה קושייתם של חכמים על רבי אליעזר, שבמקום שיש לנו פסוק, בא הכתוב ומוציא מקל וחומר, והוא הדין לגבי הפרת נדרים, בא הכתוב "אישה יפרנו", ומוציא מידי הקל וחומר. ר"ן

מתניתין:

הפרת נדרים - כל היום.

כל אותו יום ששמע בו הבעל או האב את הנדר, ביכולתו להפר אותו, עד לערב. וסובר התנא של משנתנו שהפרת נדרים היא באותו היום שנדרה, ולא בפרק הזמן של "מעת לעת".

יש בדבר זה שהפרת הנדרים היא באותו היום בלבד - צד להקל וצד להחמיר.

ואין הכוונה להקל או להחמיר בדין, אלא הכוונה היא למשך זמן ההפרה, שלעתים הוא פרק זמן ארוך, ולעתים הוא פרק זמן קצר.

כיצד? -

להקל - כגון אשה אשר **נדרה בלילי שבת** (47) - יפר לה בעלה את נדרה בפרק זמן ארוך, **בלילי שבת, וביום השבת - עד שתחשך.**

להחמיר - **נדרה עם חשכה** [סמוך לחשכה של מוצאי שבת] - **מפר** רק בפרק הזמן הקצר שנשאר **עד שלא תחשך.**

שאם חשכה, ועדיין לא הפר - שוב אינו יכול להפר, כיון שכבר חלף יום שמעו.

גמרא:

תניא. הפרת נדרים - כל היום עד הערב.

רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי שמעון אמרו: מעת לעת [תוך כ"ד שעות מששמע את הנדר].

ומבארת הגמרא את טעמם של החולקים:

והוינן בה: **מאי טעמא דתנא קמא, הסובר שאינו מפר אלא עד לערב?! כי אמר קרא "ביום שמעו", ולכן יכול להפר רק באותו יום ששמע.**

ורבנן - מאי טעמייהו שיכול להפר במשך עשרים וארבע שעות?

משום **דכתיב "מיום אל יום"**.

ומשמע שיכול להפר תוך שיעור של יום שלם מהזמן ששמע בו את הנדר.

ומקשינן,

ולתנא קמא, הא כתיב "מיום אל יום"?

ומתריצין: **איצטריך** את שני הפסוקים,

דאי היה כתוב רק **"ביום שמעו"**, הוה **אמינא, ביממא אין, בליליא לא** - שאפשר להפר רק ביום ולא בלילה.

ולכן **כתיב "מיום אל יום"** ללמדנו שאף בלילה אפשר להפר.

ומקשינן:

ולמאן דאמר שלומדים מהפסוק **"מיום אל יום"** שאפשר להפר מעת לעת, **הא כתיב "ביום שמעו"?**

ומתריצין: **איצטריך** את שני הפסוקים.

דאי כתיב רק הפסוק **"מיום אל יום"**, הוה **אמינא** שכונת הפסוק היא **שמחד בשבא** (יום ראשון) עד **לחד בשבא** בשבוע שלאחריו **ליפר לה**.

ולכן **כתיב "ביום שמעו"**, ללמדנו שרק יום אחד לאחר ששמע את הנדר יכול להפר.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי: אין הלכה כאותו הזוג [כרבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי שמעון].

לוי סבר למיעבד [חשב לנהוג] **כהני תנאי** [כריבי"י ורבי אלעזר ברבי שמעון].

אמר ליה רב: הכי אמר חביבי [רבי חייא, דודו של רב]: **אין הלכה כאותו הזוג**.

ואגב שהובא בגמרא מימרא דרב, מביאה הגמרא עובדא מחייא בר רב.

חייא בר רב שדי גירא ובדיק - אף בעת שהיה מתעסק בירית חצים היה מתעסק במציאת פתח וחרטה לאדם הבא לפניו להתיר נדרו, והיינו שלא היה מדקדק כל כך, משום שסבירא ליה שפותחין בחרטה בלבד.

רבה בר רב הונא יתיב וקאים - אף הוא לא היה מדקדק כל כך בהתרת נדרים, אלא בין היה עומד בין היה יושב, היה מתעסק במציאת פתח וחרטה (48).

דף עז - א

תנן התם במסכת שבת [קנו א]:

מפירין הבעל והאב **נדריים בשבת**, כאשר הם שומעים אותם בשבת.

והכל **נשאלין** על נדריהם, שבאים אצלחכם, והוא מתיר להם את נדרם, אפילו ביום השבת - רק **לנדריים שהן לצורך השבת**.

איבעיא להו:

מבואר במשנה שנשאלים בשבת על נדרים רק כאשר השאלה היא לצורך השבת.

אך לא מבואר במפורש במשנה, האם דברי המשנה הם גם לגבי הפרת נדרים. ולכן יש להסתפק:

האם הדין **שמפירין** האב והבעל **נדריים בשבת**, נוהג רק בנדריים שהם **לצורך** השבת.

או דלמא יכולים הם להפר נדרים בשבת **אפילו שלא לצורך** השבת, כיון שיחלוף יום השמיעה במוצאי שבת, ויתקיימו אז הנדרים, מבלי שתהיה היכולת להפר אותם בשבת?

ומביאה הגמרא ראייה מברייתא מפורשת:

תא שמע מהא **דתני רב זוטי דבי רב פפי:**

אין מפירין האב והבעל **נדריים** בשבת, **אלא לצורך השבת**.

אמר רב אשי: **הא לא תנן הכי** במשנתנו!

שהרי שנינו בה:

נדרה עם חשיכה [סמוך לחשכה של מוצאי שבת], **מפר לה עד שלא תחשך**. ואי

אמרת שאף בהפרת נדרים, רק **לצורך השבת**, **אין**, אפשר להפר, אבל **שלא לצורך**

השבת, **לא** מפירים בשבת -

אם כן, **מאי איריא**, מדוע אמרה המשנה "מפר לה עד שלא תחשך", לפי שאם **חשכה**, שיצאה השבת, אינו יכול להפר?

והריאם נדרהסמוך לחשיכה - **אפילו בתוך היום**, לפני שחשכה, גם **אינו יכול** להפר.

דהרי הפרת נדר שנדרה בסוף השבת, ודאי הפרתו - **שלא לצורך** השבת היא!!

ומסקנת הגמרא: **תנאי היא** [דין זה תלוי במחלוקת תנאים]:

וכמו ששנינו במסכת שבת [קנז א]:

הפרת נדרים כל היום, עד הערב.

רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון אמרו: עשרים וארבע שעות, שהם פרק הזמן הנקרא "**מעט לעת**".

ומבארת הגמרא כי הנידון אם מפירים בשבת שלא לצורך השבת, תלוי במחלוקת התנאים הזאת:

למאן דאמר הפרת נדרים **כל היום** עד הערב, **אין**, כן מפירים, אבל **טפי**, יותר מזה, **לא**, ומשהגיע הערב אי אפשר להפר עוד - **אפילו נדרים שלא לצורך השבת גם מפר**.

משום שהקלו חכמים בדין זה, כיון שאם לא יפר אותם בשבת, שוב לא יוכל להפר אותם במוצאי שבת.

ולמאן דאמר שאפשר להפר כל **מעט לעת**, רק נדרים שהם **לצורך השבת, אין**, כן יכול להפר בשבת. אבל נדרים **שלא לצורך השבת, לא**. כיון שיכול להמתין עד צאת השבת, ולהפר אז, שהרי לא עבר עדיין פרק הזמן "מעט לעת".

ועתה מבארת הגמרא את דברי המשנה ההיא במסכת שבת:

תנן: **ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת**.

איבעיא להו:

האם התירו חכמים להשאל בשבת על נדרים שהם לצורך השבת, דוקא **כשלא היה להם פנאי** להישאל בערב שבת על הנדרים הללו.

או דלמא אפילו **כשהיה להם פנאי** בערב שבת, התירו חכמים להישאל עליהם בשבת.

ופשטינגן ממעשה שהיה -

תא שמע מהא **דאיזדקיקו ליה** [נוקקו לדון בהתרת נדרו] **רבנן, לבריה דרב זוטרא, בריה דרב זעירא.**

ומעשה זה היה בשבת, **ואפילו בנדרים שהיה להם פנאי** לישאל עליהם **מבעוד יום** [קודם השבת].

סבר רב יוסף למימר, כי מה שאמרו חכמים **נשאלין על נדרים** שהן לצורך השבת **בשבת -**

ביחיד מומחה, אין - רק להתיר את הנדר על ידי יחיד מומחה, התירו חכמים.

אבל להתיר נדר **בשלשה הדיוטות - לא** התירו חכמים בשבת, **משום דמתחזי כדינא** [דומה דבר זה לעשיית דין בשבת, ואסור לדון בשבת].

אמר ליה אביי: כיון דסבירא לן שהתרת נדרים, אף כאשר היא על ידי שלושה הדיוטות, אינה דין, שהרי אין בה צורך בכל דיני הדיינים, אלא אפשר להתיר **אפילו** כאשר הדיין הוא **מעומד** [ובדין רגיל צריך הדיין לשבת], ומתירים **אפילו** בדיינים **קרובים** [שבדין רגיל הם פסולים לדון], **ואפילו בלילה** [בעוד שבדין רגיל דנים רק ביום] -

אם כן, **לא מיתחזי כדינא**, אין התרת הנדרים נראית כדין, ולכן מותר להתיר נדרים בשבת.

אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב: הלכה - מפירין נדרים בלילה!

ומקשינן: מה חידוש יש בדברי רב?

והא מתניתין, משנתנו המפורשת **היא**, האומרת: **נדרה בלילי שבת - יפר בלילי שבת!?**

ומתרצינן: **אלא אימא**, אמור, כך אמר רב: **הלכה נשאלין** להתיר נדרים על ידי חכם **בלילה.**

הגמרא להלן היא לפי גירסת הר"ן (49): **אמר ליה רבי אבא לרב הונא: האם אכן אמר רב הכי**, שכך היא ההלכה?

אמר ליה רב הונא לרבי אבא, מה כוונתך בשאלה זו?

האם מקובל עליך שכך אמר רב, **ואשקיין קאמרת**, נתכוונת להשקותני כוס יין, כאות הוקרה, אם אומר לך שאכן כך אמר רב.

או שאין דין זה מקובל עליך, ואתה תמה אם אמנם רב אמר דין זה, **ואשתיקן קאמרת**, וכוונתך בשאלתך היא להשתיקני.

[לפי גירסת הר"ן, מימרא דרב איקא בר אבין היא מימרא בפני עצמה, ואין לה שייכות עם הנידון הקודם].

אמר רב איקא בר אבין: איזדקיק ליה רב לרבה [התיר רב את נדרו של רבה] -

דף עז - ב

בקיטונא דבי רב [בחדר שליד בית המדרש].

והיה רב באותה שעה - **עומד, יחידי, וב לילה**.

אמר רבה אמר רב נחמן: הלכה -

נשאלין להתיר נדרים, אפילו כאשר הדיין **עומד, יחידי, וב לילה, ובשבת, ובקרובים**. ונשאלים בשבת, **אפילו היה להן פנאי להתיר נדרים אלו מבעוד יום** [קודם השבת].

ומקשינן:

וכי **עומד** יכול להתיר נדרים?

והתניא: מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך מעכו לכזיב. כיון שהגיע לכזיב, בא אחד לישאל על נדרו. אך כיון ששתה רבן גמליאל רביעית יין, אמר לו שיטייל אחריו שלשה מילין, עד שיפיג יינו. כיון שהגיע לסולמא של צור, **ירד רבן גמליאל מן החמור, ונתעטף, וישב, והתיר לו נדרו**.

ומוכח שהיה צריך רבן גמליאל לישב כדי להתיר את הנדר.

ומתרצינן: [לפי גירסת הר"ן]

רבן גמליאל סבר, אין פותחין בחרטה - אין מתירים את הנדר על ידי פתח של חרטה בלבד.

אלא, **מיעקר נדרה בעינן** - צריך למצוא פתח של טעות לנדרו, לומר, שלא היה יודע מדבר מסויים בשעה שנדר, ורק עתה הוא יודע ממנו, ואילו הוא היה יודע ממנו אז, הוא לא היה נודר.

וכיון שלא התיר רבן גמליאל בחרטה גרידא, אלא היה זקוק לחפש לו פתח של טעות, **בעי עיוני** [צריך היה רבן גמליאל לעיין היטב בדבר], **אהכי** [ולכן] **ישב**.

ואילו **רב נחמן**, שאמר אפשר להתיר נדרים תוך כדי עמידה, **סבר** כדעת התנאים החולקים על רבן גמליאל, וסוברים ש**פותחין בחרטה** גרידא, ולכן אין צורך בעיון מדוקדק, ואפשר להתיר את הנדר **אפילו מעומד** (50).

אמר ליה רבא לרב נחמן: חזי מר, האי מרבנן דאתא ממערבא - יראה כבודו את התלמיד חכם שבא מארץ ישראל, **ואמר: איזדקיקו ליה** [נזקקו לדון בדינו] **רבנן לבריה דרב הונא בר אבין, ושרו ליה נדריה. ואמרו ליה, זיל ובעי רחמי על נפשך** - לך ובקש רחמים משמים על עצמך משום **דחטאת** (51).

דתני רב דימי אחוה דרב ספרא: כל הנודר, אף על פי שהוא מקיימו, נקרא "חוטא".

אמר רב זביד: מאי קרא [מהיכן נלמד דבר זה]? **דכתיב** [בספר דברים כג] **"וכי תחדל לנדור - לא יהיה בך חטא"**.

ומשמע מזה: **הא אם לא חדלת לנדור, איכא חטא**, ואפילו אם תקיים את הנדר. **תניא: האומר לאשתו לאחר שנדרה, כל נדרים שתדורי** [שנדרת], **אי אפשי שתדורי** [אינני מרוצה שנדרת].

וכן אם אמר לה שכל נדר שנדרת **אין זה נדר - לא אמר כלום!** אין לשון זו נחשבת כלשון הפרה. (52)

ואם אמר לה: **יפה עשית**.

וכן אם אמר לה בעקבות כך שנדרה: **אין כמותך!**

וכן אם אמר לה: **אם לא נדרת, הייתי מדירך אני!** -

דבריו קיימין.

זה נחשב לשון הקמה, והנדר מקוים. (53)

תניא לא יאמר אדם לאשתו כאשר הוא מיפר את נדריה **בשבת: מופר ליכי, או בטייל ליכי, כדרך שאומר לה בחול.**

אלא אומר לה: טלי ואכלי, טלי ושתי, את מה שנדרת ממנו.

והנדר בטל מאליו, כיון שלשון זה נחשב הפרה.

והטעם: על אף שהתירו להפר נדרים בשבת, בכל זאת אם אפשר לשנות בלשון ההפרה, ישנה (54).

אמר רבי יוחנן: ואפילו כשאומר לה לשון זו, בכל זאת **צריך שיבטל בלבו** את הנדר, ויאמר בלבו שהנדר מופר.

תניא, בית שמאי אומרים: המפר נדר **בשבת - מבטל בלבו.**

אבל המפר נדר **בחול - מוציא בשפתיו** את לשון ההפרה.

ובית הלל אומרים: אחד זה ואחד זה [בין בשבת ובין בחול], **מבטל בלבו, ואין צריך להוציא בשפתיו** (55).

אמר רבי יוחנן: חכם שהתיר את הנדר ולא אמר לשון "מותר לך", **אלא אמר בלשון הפרת הבעל "מופר לך"**.

וכן בעל שהפר את הנדר ולא אמר לשון "מופר לך", **אלא אמר בלשון התרת חכם,** "מותר לך" -

לא אמר כלום, היות ולשון הפרה בבעל מבוארת בפסוק. ואילו לשון התרה בחכם נלמדת מהפסוק "לא יחל דברו", אבל אחרים עושים דברו חולין ומאי ניהו, חכם. וחולין הוא לשון היתר.

והטעם: **דתניא,**

אמרה תורה "זה הדבר" - מלמד הכתוב כי רק **החכם מתיר** את הנדר, **ואין הבעל מתיר** את הנדר, אלא רק מפר אותו ביום שומעו.

שיכול [שהיה אפשר לומר קל וחומר]:

ומה חכם, שאין מפר, בכל זאת הוא מתיר.

בעל, שמפר - אינו דין שמתיר!

לומר:

תלמוד

דף עח - א

"זה הדבר" -

חכם מתיר, ואין בעל מתיר.

ותניא אידך,

"זה הדבר" - בעל מפר, ואין חכם מפר.

שיכול [שהיה אפשר לומר קל וחומר]:

ומה בעל, שאין מתיר, בכל זאת הוא מפר.

חכם שמתיר - אינו דין שמפר?!?

תלמוד לומר "זה הדבר" - בעל מפר, ואין חכם מפר. ומוסיפה הברייתא לתלמוד דינים נוספים מ"זה הדבר".

נאמר כאן [בפרשת נדרים] "זה הדבר".

ונאמר להלן "זה הדבר", באיסור שחוטי חוץ.

וילפינן גזירה שווה:

מה בשחוטי חוץ נאמרה פרשה זו באהרן ובניו וכל ישראל - שלכולם נאסר לשחוט קרבן חוץ למקדש.

אף פרשת נדרים נאמרה באהרן ובניו וכל ישראל - שכולם יכולים להתיר נדרים.

ומה כאן [בפרשת נדרים] ראשי המטות - אף להלן [בשחוטי חוץ] ראשי המטות.

ומפרשת הגמרא את דברי הברייתא.

בפרשת נדרים למאי הלכתא? - מה כונת הברייתא ללמוד מכך שכל ישראל כשרים להתרת נדרים?

אמר רב אחא בר יעקב: כונת הברייתא **להכשיר שלשה הדיוטות** להתרת נדרים, ואין צורך בתלמידי חכמים.

ומקשינן: **והא "ראשי המטות" כתיב.**

וראשי המטות היינו תלמידי חכמים, ואיך אפשר לומר שאף הדיוטות כשרים לכך?

ומתריצין: **אמר רב חסדא ואיתימא רבי יוחנן:** דין זה, שצריך דוקא ראשי המטות, הוארק **ביחיד** המתיר את הנדר, שאז צריך שיהא דוקא **מומחה.**

אבל כאשר שלשה מתירים את הנדר, אז מהני אף בגי' הדיוטות.

ומפרשת הגמרא את סוף דברי הברייתא:

הא דאמרינן בברייתא ש"ראשי המטות", זהו אף **בשחוטי חוץ - למאי הלכתא?** איזו הלכה נלמדת מזה?

אמר רב ששת: לימוד זה הוא כדי **לומר**, שאף בפרשת קדשים ישנו דין של ראשי המטות. וכשם שבפרשת נדרים יש אפשרות של התרת נדרים על ידי ראשי המטות, אף בפרשת קדשים יש אפשרות **שאלה** והתרת חכם **בהקדש.**

ומקשינן:

לפי בית שמאי, דאמרי אין אפשרות של **שאלה** והתרת חכם **בהקדש**, אם כן חוזרת הקושיא:

ראשי המטות דכתיב בשחוטי חוץ, למאי הלכתא? - איזו הלכה נאמרה בכך שיש דין ראשי המטות בפרשת שחוטי חוץ?

ומתריצין:

בית שמאי חולקים על דברי הברייתא, **ולית להו גזירה שוה** זו, המשווה את פרשת נדרים לפרשת שחוטי חוץ.

ומקשינן לפי בית שמאי, שלא דורשים את הגזרה שוה, אם כן הפסוק **"זה הדבר"** בפרשת נדרים, **למאי כתיב** [מה דורשים מפסוק זה]?

ומפרשת הגמרא: פסוק זה נכתב כדי **לומר**, שרק **חכם מתיר** נדרים בלשון התרה, **ואין הבעל מתיר** את נדרי אשתו בלשון זו.

וכן רק **בעל מפר** נדרי אשתו בלשון הפרה, **ואין החכם מפר** נדרים בלשון זו.

ומקשינן לפי בית שמאי:

הפסוק "זה הדבר" בפרשת **שחוט חוץ**, **למאי כתיב** [מה דורשים מפסוק זה]?

ומפרשת הגמרא: פסוק זה נכתב כדי **לומר**, שרק **על השחיטה** של בהמת קרבן בחוץ **חייב**, **ואין חייב על המליקה** של קרבן העוף בחוץ.

ומקשינן:

אלא לבית שמאי [לפי בית שמאי], **להכשיר ג' הדיוטות** בהפרת נדרים **מנלן?** - מהיכן לומדים בית שמאי דין זה, שכאשר שלשה מתירים את הנדר אין צורך בתלמידי חכמים, אלא מהני אף ג' הדיוטות?

ומתרצינן:

נפקא להו [בית שמאי לומדים דין זה] **מדרב אסי בר נתן**.

ומפרשת הגמרא מה הם דברי רב אסי בר נתן -

דכתיב [ויקרא כג]: **וידבר משה את מועדי ה' - אל בני ישראל**.

והתניא על פסוק זה: **רבי יוסי הגלילי אומר: "מועדי ה'" נאמרו** בפרשת המועדות, **ולא נאמרה שבת בראשית** [יום השבת קרוי "שבת בראשית", להבדיל מהשנה השביעית, הנקראת "שבת הארץ"] **עמהן**.

בן עזאי אומר: "מועדי ה'" נאמרו בפרשת המועדות, **ולא נאמר פרשת נדרים עמהן**.

רב אסי בר נתן קשיא ליה הא מתניתא [הוקשה לו הסבר הברייתא],

אתא לנהרדעא לקמיה דרב ששת, ולא אשכחיה [ולא מצאנו] במקומו.

אתא אבתריה [בא אחריו] **לעיר מחוזה**.

ואמר ליה לרב ששת: מדוע אומרת הברייתא "מועדי ה'" נאמרו ולא נאמרה שבת בראשית עמהן?

והא כן כתיב שבת עמהן, עם המועדות, בפרשת אמור, שנאמרו בה נישבת ומועדים!
ותו [ועוד הוסיף להקשות לו]:

מדוע אומרת הברייתא "מועדי ה'" נאמרו, ולא נאמרה פרשת נדרים עמהן?

והא מסיטרא [בקצה הפרשה] כתיבא אף פרשת נדרים!

שהרי לאחר פרשת פנחס, העוסקת בקרבנות של המועדים, נאמרה פרשת מטות, העוסקת בעניני נדרים.

אמר ליה רב ששת לרב אסי בר נתן: הכי קתני -

דף עח - ב

מועדי ה' - צריכין קידוש בית דין. שבית דין מקדש את ראש חודש, ולפי זה נקבע אימתי יחול המועד.

אבל **שבת בראשית - אין צריכה קידוש בית דין.** אלא היא קבועה ועומדת מיום בריאת העולם.

וכמו כן, **מועדי ה' צריכין** בית דין **מומחה**, דיינים סמוכים שיקדשו את החודש ועל ידי כך נקבע מתי יחול המועד.

ואין פרשת נדרים צריכין מומחה להתיר את הנדר, **ואפילו בית דין הדיוטות** יכולים להתיר את הנדר (56).

ומדרשות אלו לומדים בית שמאי שג' הדיוטות יכולים להתיר נדרים.

ומקשינן: **הא בפרשת נדרים - "ראשי המטות" כתיב**, וראשי המטות הינם תלמידי חכמים, ואיך אפשר לומר שאף הדיוטות כשרים לכך?

ומתרצינן: **אמר רב חסדא, ואיתימא רבי יוחנן:** זה שצריך "ראשי המטות" להתרת נדרים, נאמר **ביחיד** המתיר את הנדר, שאז צריך שיהיה דוקא **מומחה**. (57) אבל כאשר שלשה מתירים את הנדר, אז מהני אף בגי הדיוטות.

אמר רבי חנינא: בעל השותק ביום ששמע את הנדר **על מנת למיקט** [להקניט את אשתו] - **מפר אפילו מכאן ועד י' ימים**. כי אין שתיקתו נחשבת כשתיקה המקימה את הנדר, כיון שכוונתו היתה להפר לה אחר כך.

מתיב רבא, מברייתא לעיל בענין נערה המאורסה שאביה ובעלה מפירים נדריה בשותפות.

דתניא: **אימתי אמרו שאם מת הבעל נתרוקנה רשותו של הארוס לאב,** ויכול האב להפר לבדו את הנדרים שנדרה בתקופת האירוסין, רק **בזמן שלא שמע** הבעל את הנדר קודם שמת, **או ששמע ושתק, או ששמע והפר, ומת בו ביום** ששמע.

אבל אם שמע הבעל את הנדר **וקיים, או ששמע ושתק** במשך יום שמעו, **ומת ביום של אחריו,** והרי זה נחשב קיום. **אין** האב יכול להפר לאחר קיומו של הבעל.

ומוכיח רבא מדברי הברייתא שגם שתיקת הבעל על מנת למיקט נחשבת קיום, ושלא כדברי רב חנינא:

מאי לאו, האם אין הברייתא, האומרת "שמע הבעל וקיים, או ששמע ושתק, ומת ביום שאחריו, אין האב יכול להפר", מדברת **בשותק על מנת למיקט?**

כי אם המדובר בשותק על מנת לקיים, הרי זה "קיים", האמור כבר בברייתא מקודם.

ואם כן מוכח שאף שתיקה על מנת למיקט נחשבת שתיקה המקיימת.

ודוחה הגמרא: **לא.**

כוונת הברייתא היא **בשותק,** וחושב בלבו **על מנת לקיים** את הנדר. אך תמהה הגמרא על הדחיה:

אי הכי, היינו מה שאמרה הברייתא תחילה **או שמע וקיים.**

ולדברך תיקשי, מדוע חזרה ונקטה הברייתא פעמיים את אותו אופן של קיום?

אלא, יש ליישב את הקושיה על רב חנינא מהברייתא באופן אחר:

הברייתא מדברת **בשותק סתם,** שלא חשב בלבו לא לקיים ולא להפר.

אך מקשה הגמרא על הדחייה: **אי הכי, היינו** הדין הקודם של הברייתא, **שקיים בלבו, קיים**. ומדוע חזרה ואמרה הברייתא פעמיים דין זה של קיום בלב?

אלא, כך יש לתרץ את הברייתא לפי רב חנינא:

כוונת הברייתא היא, **בשותק סתם**, שלא חשב בלבו לא לקיים ולא להפר.

ולכן, אין להוכיח מברייתא זו על דין השותק על מנת למיקט.

ועתה דנה הגמרא בדברי הברייתא שהביא רב חסדא.

אשכחן [מצינו] בברייתא אופנים שיש **חומר בהקם יותר מבהפר**.

ודנה הגמרא:

חומר בהפר מבהקם - מנא לן?

[אין "מנלן" האמור כאן מתבאר כרגיל, "מנין לנו", אלא] -

באיזה אופן יש חומר בהפרה יותר מבקיום?

אמר רבי יוחנן: החומר הוא בכך **שנשאלין** אצל חכם **על ההקם** להתיר ולעקור את הקיום. **ואין נשאלין על ההפר** - אין אפשרות התרה על הפרה.

מתיב רב כהנא על דברי רב חנינא מדברי ברייתא אחרת:

דתניא: **"ואם החרש יחריש לה אישה**, וקמו כל נדריה" -

בשותק על מנת למיקט, הכתוב מדבר!

שמה תאמר: מנין **אתה אומר** בודאות שפסוק זה אמור **בשותק על מנת למיקט?**

או [אולי] **אינו** אמור הכתוב הזה **אלא בשותק על מנת לקיים?**

תשובתך: **כשהוא אומר**, בפסוק אחר, **"כי החרש לה"**, הרי **בשותק על מנת לקיים הכתוב**, ההוא, **מדבר**,

הא מה אני מקיים את דברי הכתוב כאן **"אם החרש יחריש לה אישה"** - הרי פסוק זה מיותר הוא!

בהכרח, **שבשותק על מנת למיקט הכתוב מדבר**.

ומפורש בדברי הברייתא דלא כרב חנינא, אלא אף שתיקה על מנת למיקט נחשבת שתיקה.

ומסקינן : אכן דברי הברייתא הללו הם **תיובתא** לרב חנינא.

אך מקשה הגמרא על דברי הברייתא,

ולוקים, מדוע לא נעמיד את שני הפסוקים האמורים בשתיקה, אך לא בשותק על מנת למיקט -

הא, פסוק אחד נעמיד בשותק על מנת לקיים.

והא, פסוק שני, נעמיד **בשותק סתם**, ושוב אין לנו ייתור בפסוקים שנוכל ללמוד ממנו שאף השותק על מנת למיקט נחשב לשתיקה המקיימת?

ומתצינן :

קראי יתירי כתיבי - כתוב בתורה ג' פעמים לשון שתיקה, ולכן מפרשת הברייתא שכתוב אחד אמור בשותק על מנת לקיים, כתוב שני אמור בשותק סתם, וכתוב שלישי אמור בשותק על מנת למיקט.

ועתה מוסיפה הגמרא להקשות על דברי רב חנינא, על אף שכבר הופרכו דבריו לעיל.

מתיב רבא מדברי המשנה [לעיל עו ב]: **נדרה עם חשכה**, סמוך לחשכה של מוצאי שבת] - **מפר לה בשבת עד שלא חשכה**.

משום **שאם לא הפר, וחשכה** - **אינו יכול עוד להפר**, כיון ששתק ביום שמעו, ולכן התירו לו להפר אפילו בשבת.

ואמאי נחשבת שתיקה זו כקיום? **להוי כשותק על מנת למיקט**, שהרי לא היה בכונתו לשתוק על מנת לקיים, אלא שותק אך ורק משום שאינו יכול להפר בשבת?

ומוכח דלא כרב חנינא, אלא כל שתיקה, ואפילו שתיקה שלא על מנת לקיים את הנדר, וכמוה שתיקה על מנת למיקט, נחשבת שתיקה המקיימת את הנדר.

ומסקינן : **תיובתא!**

ומקשינן עוד על דברי רב חנינא.

מתיב רב אשי מדברי המשנה לקמן פז ב :

דתנן : אם שתק הבעל ביום ששמע את הנדר, ולאחר מכן אמר : **יודע אני** [ידעתני] **שיש נדרים** [שנדרים אלו חלים], **אבל איני יודע** [לא ידעתני] **שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים], ולכן שתקתי ולא הפרתי -

יפר עכשיו. שהיות ורק עתה נודע לו שאפשר להפר, הרי זה נחשב כאילו רק עתה שמע את הנדר.

ואם אמר : **יודע אני שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים], **אבל איני יודע** [לא ידעתני] **שזה נדר** [שאף נדר זה הייתי יכול להפר, ורק עתה נודע לי שיכול אני להפר את הנדר הזה] -

רבי מאיר אומר : לא יפר - אין זה נחשב כיום שמעו.

וחכמים אומרים יפר - שאף זה נחשב כאילו רק עכשיו שמע את הנדר, כיון שרק עכשיו נודע לו על אפשרותו להפר (59) את הנדר הזה.

ומוכיח רב אשי :

ואמאי נחלקו רבי מאיר וחכמים אם זה נחשב יום שמעו? ליהוי כשותק על מנת למיקט!

שהרי הוא לא התכוין בשתיקתו על מנת לקיים, אלא שתק רק משום שלא ידע שבאפשרותו להפר, ואם כן לפי כולם אין השתיקה נחשבת להקמה?

ומוכח דלא כרב חנינא, אלא אפילו שתיקה שלא על מנת לקיים את הנדר, אלא על מנת למיקט, גם נחשבת שתיקה.

ומסקינן : **תיובתא**.

הדרן עלך פרק נערה המאורסה

פרק אחד עשרה - ואלו נדרים

זכותו של הבעל להפר את נדרי אשתו נזכרת בפרק הקודם, ובפתיחה לפרק ההוא הובאו הפסוקים הנוגעים להפרת הבעל.

אך זכות זו מוגבלת רק לנדרי הנוגעים לענינים שבינו לבינה, ולנדרי שיש בהם עינוי נפש.

במשנה דלהלן, יבוארו אלו הם הנדרים הגורמים לענוי נפש לאשה, ואלו הם הנדרים שאינם בכלל ענוי נפש, אלא הם נדרים הגורמים לאיבה בין הבעל לאשתו, ולכן זכותו של הבעל להפר אותם.

ובגמרא יתבאר שיש הבדל למעשה בין שני סוגי הנדרים:

את הנדרים שיש בהם ענוי נפש, מפר הבעל בין במה שהנדר הזה נוגע לעצמו ובין במה שהוא נוגע לאנשים אחרים. ולכן, אפילו אם גרשה בעלה אחר שהפר לה את נדרה שיש בו עינוי נפש, והלכה האשה ונשאת לאחר, מותר לה נדרה, ואינה צריכה לקיימו גם אצל בעלה האחר.

אבל בנדרי שבינו לבינה, חלות ההפרה של הבעל היא רק כל זמן שהיא תחתיו. אבל אם גרשה, ויצאה מרשותו, ונשאת לאחר, בטלה ההפרה של הנדר, וחוזר עליה איסור הנדר כמקודם.

מתניתין:

ואלו הם הנדרים שהוא, הבעל, מפר לאשתו:

דברים שיש בהן ענוי נפש -

ואף על פי שגם נדרים שבינו לבינה, יכול הבעל להפר, מכל מקום, מצינו בזה חילוקי דינים:

נדרי שיש בהם ענוי נפש מפר בין לעצמו ובין לאחרים, ואם גרשה ונשאת לאחר, הועילה ההפרה לעולם.

אבל בנדירים שבינו לבינה, אינו מפר אלא רק לעצמו, אך אם גרשה לאחר ההפרה, ונישאת לאחר בטלה הפרתו].

אמרה האשה: קונם רחיצה עלי לעולם, בתנאי, **אם ארחץ** היום.

ואם לא ארחץ. וכן אם נשבעה האשה: שבועה שלא ארחץ היום.

וכן אם אמרה קונם קישוט עלי לעולם, **אם אתקשט** היום.

וכן אם נשבעה האשה: שבועה **אם לא** [שלא] **אתקשט** היום.

לפי תנא קמא הרי אלו בכלל נדרי ענוי נפש. (1)

דף עט - ב

אמר רבי יוסי: אין אלו נדרי ענוי נפש! כיון שאם לא תרחץ היום, תהיה מותרת להתרחץ לעולם, אין נדר שכזה בכלל נדרי ענוי נפש.

ואף על גב שאסורה היום ברחיצה, סובר רבי יוסי שענוי של יום אחד אינו נחשב ענוי, ואינו אלא בכלל נדרים שבינו לבינה, שאינו מפר אלא לעצמו.

ואלו הן, לפי רבי יוסי, נדרי ענוי נפש:

אמרה: קונם, פירות העולם עלי.

כיון שנאסרה בכל הפירות שבעולם, **הרי זה יכול להפר**, משום שהוא נדר של ענוי נפש.

אבל אם אסרה בנדר **פירות מדינה זו עלי**, אינו יכול להפר, אלא, **יביא לה ממדינה אחרת**. כי היות שיכול להביא לה פירות ממדינה אחרת, אין זה נדר של ענוי נפש.

וכל זה דוקא כשנדרה מפירות מדינה אחרת, שאינה דרה שם. אבל אם אסרה עליה את פירות מדינתה שגרה שם, כיון שטורח גדול הוא להביא פירות ממדינה אחרת, אף רבי יוסי מודה שהוא בכלל נדרי ענוי נפש, ויכול הבעל להפר.

וכן אם אסרה בנדר **פירות חנווני זה עלי**, כיון שיכול להביא לה פירות מחנווני אחר אין זה ענוי נפש, **ואינו יכול להפר** (2).

ואם לא היתה פרנסתו של הבעל אלא ממנו, שרק חנווני זה נותן לו בהקפה, ולא ימצא אחר שיתן לו בהקפה, ופעמים שאין לו מעות, ונמצאת האשה מתענה -

הרי זה יפר, משום שהוא בכלל נדרי ענוי נפש, **דברי רבי יוסי**. (3)

אבל לתנא קמא, אפילו אם לא אסרה עצמה אלא מפרי פלוני, נחשב הדבר לנדר של ענוי נפש.

גמרא:

והוינן בה: משמע מדברי המשנה כי רק **נדרי ענוי נפש הוא דמפר**.

אבל נדרים **שאינ בהן ענוי נפש - אינו מפר**.

והיינו, שסברה הגמרא עתה, כי כוונת משנתנו לומר, שרק נדרי ענוי נפש יכול הבעל להפר אבל שאר נדרים אינו יכול להפר.

ומקשינן: **והא תניא**: הרי שנינו בברייתא: נאמר בתורה, בסוף פרשת נדרים [במדבר ל יז]:

”אלה החקים אשר צוה ה' את משה, **בין איש לאשתו בין אב לבתו**.”

מלמד הכתוב שהבעל, וכן האב, מפר נדרים שבינו לבינה. ומוכח שלא נדרי ענוי נפש בלבד הוא מפר.

ומשנינן: **אמרי**, אמרו לתרץ:

הלין והלין, אכן, הללו והללו, בין נדרי עינוי נפש ובין נדרים שבינו לבינה - **מפר**.

מיהו, ענוי נפש מפר לעולם.

ההפרה חלה לעולם, ואפילו אם לאחר מכן גרשה ונשאת לבעל אחר, הנדר נשאר מופר.

אבל, נדרים שאין בהן ענוי נפש, רק כדאיתה תחותיה, כל עוד היא נשואה לו, **הויא הפרה**.

אך **מכי**, כאשר הוא **מגרש לה - חייל עלה נדרה, בדברים שבינו לבינה, שאין בהן ענוי נפש**.

והיינו, נדרים שהם בינו לבינה, אך אין בהם ענוי נפש, מועילה ההפרה של הבעל רק לזמן שהיא תחתיו. אבל אם גרשה, חוזר וחל הנדר, ואפילו אם חזר הוא עצמו ונשאה, חוזר וחל הנדר.

אבל יש בהן ענוי נפש, לא חייל עליה נדרה אחרי שהפר לה בעלה את הנדר, ואפילו אם חזרה ונשאת לאחר, הרי זה מופר.

ומקשה הגמרא: וכי הנודרת בדברים שאין בהן ענוי נפש, אלא הם דברים שביהו לבינה, והפר לה בעלה, **כי מגרש לה - חיילא עלה נדרה!?**

והא תנן: הרי שנינו במשנה לקמן [פה א]:

אשה שאסרה על בעלה הנאה ממעשה ידיה, אין הבעל צריך להפר את נדרה, היות והבעל זכאי במעשה ידיה, והיא משועבדת לבעלה למעשה ידיה, וחיזקו חכמים את שעבודו שלא יחול נדרה.

רבי יוחנן בן נורי אומר: יפר לה בעלה נדרה עכשיו את נדרה, על אף שעתה אין בכוחה לאסור על בעלה את מעשה ידיה, כי הם משועבדים לו.

כי אם לא יפר לה עתה את נדרה, יש לחשוש שמא יגרשנה, ויחול הנדר מיד, משום שמיד לאחר גירושיה היא אינה משועבדת לו למעשה ידיה, **ותהא אסורה לו!**

והיינו, יש לנו לחשוש שמא יהנה ממעשי ידיה גם לאחר גירושיה, ולכן יפר עכשיו, כדי שלא יחול הנדר לאחר שיגרשנה.

אלמא, מוכח מכאן, כי כאשר מגרש לה, ומפר לה מעיקרא, לפני שמגרשה - הויה הפרה לעולם!

והרי באופן שאוסרת מעשה ידיה על בעלה, זה נדר שבינו לבינה, ובכל זאת מועילה הפרתו לעולם, גם לאחר גירושיה!

ומשנינן: **אמרי, הלין והלין, אלו ואלו, בין נדרי ענוי נפש ובין נדרים שבינו לבינה, הויה הפרה, ומועילה ההפרה של הבעל לעולם, אף לאחר שגרשה.**

אלא, נדרי ענוי נפש - מפר בין לעצמו של המיפר, ובין לאחרים. אפילו אם גרשה ונשאת לאחר, מועילה ההפרה גם לגבי הבעל השני שנשאה.

אבל נדרים שאין בהן ענוי נפש, אלא הם נדרים שבינו לבינה, הרי רק בנוגע לעצמו של הבעל הוא מפר. והפרתו חלה ביחס לעצמו גם לאחר שגרשה. שהיות והוא יכול

לחזור ולישאנה, מועילה ההפרה לעצמו, כי כל זמן שיכול להחזירה, עדיין נחשב שיש לו שייכות לנדר.

אבל אם נשאת **לאחרים**, כיון ששוב אינו יכול להחזירה אליו, שהרי אסור לו להחזיר גרושתו אחרי שנשאת לאחר - **אינו מפר!**

דהיינו, משעה שנישאת לאחר, בטלה הפרתו, וחל הנדר (4).

והכי קתני, וכך אמר התנא: **אלו נדרים שהוא מפר באופן גמור ומוחלט, בין לעצמו ובין לאחרים - נדרים שיש בהן ענוי נפש.**

אבל נדרים שבינו לבינה, מפר רק לעצמו, ואינו מפר לאחרים.

שנינו במשנה, שלפי תנא קמא, אשה שאמרה **"אם ארחץ"**, הרי זה נדרי ענוי נפש.

והוינן בה: **היכי קאמר?**

איך הוא לשון הנדר? שהרי אם רצונה לאסור על עצמה את הרחיצה, היה לה לומר "קונם הנאת רחיצה עליי", ומדוע אמרה בלשון "אם ארחץ"?

אילימא, אם נאמר שמדובר באופן **דאמרה "קונם פירות עולם עלי אם ארחץ"**, שאסרה על עצמה את כל פירות העולם עליה רק בתנאי של אם ארחץ, אם כן, **למה לה הפרה?** מדוע היא זקוקה להפרה? (5)

לא תרחץ, ולא ליתסרן פירות עולם אלו עלי!

שלא תרחץ ולא יחול איסור פירות העולם, עליה.

ואף על פי שהיא לא תוכל להתרחץ לעולם, כי אם תרחץ היא תאסר בכל הפירות, אין זה נחשב נדר ענוי נפש.

וראיה לכך, כי אם נאמר שגם איסור רחיצה נחשב ענוי נפש, מדוע לא נקטה המשנה אופן שאסרה עליה את הרחיצה עצמה?!

אלא, בהכרח, שמניעת רחיצה כשלעצמה אינה נחשבת ענוי נפש, ולכן לא יכלה המשנה לנקוט איסור רחיצה כדוגמא לנדר של ענוי נפש (6).

ועוד קשה, שלפי זה מבואר, שתנא קמא חושש שמא תרחץ, ואז יאסרו עליה פירות העולם, ויהיה לה ענוי נפש.

וכי **בהא, לימא רבי יוסי "אין אלו נדרי ענוי נפש"?!?**

הרי אם נעמיד כך את דברי תנא קמא במשנה, יהיה משמע מלשונו של רבי יוסי, שאפילו אם נחשוש שמא תרחץ ויאסרו עליה פירות העולם, מכל מקום אין הוא חושש, היות ואיסור פירות העולם אינו נחשב ענוי נפש.

וזה לא יתכן, כי דבר פשוט הוא שאיסור אכילת כל פירות העולם נחשב לענוי נפש.

ואם כן, גם לדברי רבי יוסי יש לחוש, **דלמא רחצה, ואיתסרו פירות עולם עלה!** ואם כן, תיקשי, מדוע לפי רבי יוסי אינו יכול להפר?!

[ואין לומר שכוונת רבי יוסי לחלוק על תנא קמא היות והוא סובר שאין חוששין שמא תרחץ.

שאם אינו חושש שמא תרחץ, היה לו לומר: אין יכול להפר משום נדרי ענוי נפש!

ומדוע אמר בלשון "אין אלו נדרי ענוי נפש", שמשמע כי הוא בא לומר שנדרים כאלו אינם בכלל נדרי ענוי נפש].

דף פ - א

ואלא, אפשר לפרש, שהמשנה דיברה באופן דאמרה: קונם הנאת רחיצה עלי לעולם, אם ארחץ.

שאסרה על עצמה להתרחץ לעולם, בתנאי, אם תרחץ פעם אחת.

ואף על פי שהרחיצה הראשונה מותרת, בכל זאת, על ידי הרחיצה ראשונה היא תיאסר ברחיצה לעולם.

ולכך סובר תנא קמא, **משום הכי מיפר לה**, ונחשב הדבר בכלל נדרי ענוי נפש.

דהיכי תעביד?

אם תרחץ - מתסרא הנאת רחיצה עלה. יאסר עליה להתרחץ לעולם, ויש בזה ענוי נפש.

ואם לא תרחץ - אית לה ניוולא. הרי הליכלוך מחמת ההמנעות מרחיצה מנוול אותה, ויש לה ענוי נפש מחמת שאינה יכולה להתרחץ.

ורבי יוסי סבר, שאינו יכול להפר, כי אפשר דלא רחצה.

ולניווול - לא חיישינן. אין מניעת הרחיצה, והניווול בעקבותיה, נחשבים לענוי נפש.

ומבואר לפי המהלך של הגמרא עכשיו, שהמחלוקת בין תנא קמא לרבי יוסי היא, האם מניעת רחיצה נחשבת לענוי נפש או לא. (7)

ומקשה הגמרא: **אי הכי, ליתני הכי**, היה לנו לשנות את המשנה כך: **רבי יוסי אומר "תנאי זה" אין בו ענוי נפש.**

כי מלשונו של רבי יוסי במשנה "אין אלו נדרי ענוי נפש" משמע, כיון שמניעת רחיצה אין בה ענוי נפש, לכך אינו יכול להפר. אבל אם נדרה נדר שיש בו ענוי נפש, יכול להפר.

וזה אינו נכון, שאפילו אם אסרה עצמה מכל פירות שבעולם, כיון שב"תנאי" עצמו אין ענוי נפש, אינו יכול להפר, כי יכולה היא ליזהר שלא לעבור על התנאי, (8) ולא יחול עליה איסור נדרה כלל.

אלא צריך לומר, שהמשנה דיברה באופן **דאמרה "קונם הנאת רחיצה עלי לעולם**, בתנאי (9) **אם ארחץ היום"**.

תנא קמא סובר שמניעת רחיצה של יום אחד יש בה ענוי, וכיון שיש בו ענוי, שאם תרחץ היום תאסר ברחיצה לעולם, ואם לא תרחץ היום יש כאן ענוי של מניעת רחיצה של יום אחד, לכך יכול להפר

ורבי יוסי סבר דאינו יכול להפר משום **דניווול דחד יומא לא שמיה ניוול**, ומניעת רחיצה של יום אחד אינו ענוי, וכיון שיכולה ליזהר יום אחד שלא לרחוץ, ויום אחד לא נחשב ענוי, ואם לא תרחץ יום אחד לא תאסר ברחיצה לעולם, לכן סובר רבי יוסי שאינו יכול להפר, דאין כאן ענוי נפש (10).

דף פ - ב

ופרכינן: אמנם **שנית**, תרצת שכונת המשנה **"אם ארחץ"** מדובר שאומרת "הנאת רחיצה עלי לעולם אם ארחץ", אך עדיין יקשה החלק השני של המשנה, באופן שאמרה **"אם לא ארחץ" - היכי דמי?** איזה איסור תלתה ב"אם לא ארחץ"?

אלימא, אם נאמר שמדובר באופן **דאמרה "תיתסר הנאת רחיצה לעולם עלי**, **אם לא ארחץ היום"** -

תיקשי: **למה לה הפרה?!?** מדוע היא בכלל צריכה הפרה?

תתסחי, תרחץ היום, ולא תאסר ברחיצה לעולם.

ומשנין: **אמר רב יהודה**: מדובר בכגון **דאמרה**: תאסר **הנאת רחיצה עלי לעולם, אם לא ארחץ במי משרה!**

"מי משרה" הם מים ששורים בהם את הפשתן, והם סרוחים מאד, ויש לה ענוי לרחוץ בהם. ולכן, ממה נפשך יש כאן ענוי: אם תרחץ במים הסרוחים זה ענוי, ואם לא תרחץ בהם תיאסר להתרחץ לעולם, וגם זה ענוי.

ופרכינן: הרי התנא במשנה נקט שתי דוגמאות לנדרי עינוי נפש, האחת של קישוט, והשניה של רחצה. ומשמע שהן שתי דוגמאות באותו אופן, ולא בשני אופנים שונים.

וכיון שעתה העמדנו את נדר הרחיצה בכגון שאמרה "הנאת רחיצה עלי אם לא ארחץ במי משרה", הרי **דכוותיה**, בדומה לזה, בדוגמא של קישוט, **דקתני "אם לא אתקשט"**, יש להעמיד בכגון שאמרה "יאסר קישוט עלי לעולם, **אם לא אתקשט היום בנפ ט"**.

ואם אמרה בסתם "אם לא אתקשט", אינו יכול להפר, כיון שזה לא ענוי נפש.

וזה לא יתכן, כי אין הנפט נקרא קישוט, אלא **לכלוך הוא!**

ומשנין: **אמר [רב יהודה]: דאמרה -**

הנאת רחיצה לעולם עלי אם ארחץ היום,

ושבועה שלא ארחץ.

הנאת קישוט עלי לעולם אם אתקשט היום,

ושבועה שלא אתקשט.

כלומר, כוונת המשנה לומר, שתנא קמא ורבי יוסי נחלקו האם מניעת רחיצה נחשבת לענוי או לא.

ויש בכך שני חילוקים:

האחד, באופן שאסרה רחיצת עולם בתנאי של "אם ארחץ", ולא מדובר שהתנאי היה "אם ארחץ היום" אלא "אם ארחץ לעולם".

לתנא קמא, כיון שזה ענוי נפש, יפר, ולרבי יוסי אין זה ענוי נפש, ואינו יכול להפר,

השני, אם נשבעה שבועה ש"לא ארחץ".

לפי תנא קמא יפר, ולרבי יוסי לא יפר. (11)

ולפי זה מתפרשת המשנה כך :

אשה שאמרה קונם רחיצת עולם בתנאי של "אם ארחץ", וכן אם אמרה "שבועה שלא ארחץ" -

לפי תנא קמא יפר, ולרבי יוסי אינו יכול להפר.

ועל דרך זה מתפרשת אף הסיפא של המשנה, לגבי קישוט (12).

אמר ליה רבינא לרב אשי: האי, אם כן, "אלו נדרים ושבועות" - מיבעי ליה למית ני! כיון שהמשנה מדברת גם באופן שנשבעה שלא ארחץ.

אמר ליה: תני, "אלו נדרים ושבועות".

ואיבעית אימא, יש לך לומר תירוץ נוסף:

שבועות נמי, היינו נדרים. כי דרכו של התנא, פעמים שהוא שונה בלשון נדרים, וכוונתו לכלול בלשונו גם דיני שבועות, ומצינו כן בלשון התנא -

דתנן: "כנדרי רשעים" - נדר בנזיר, ובקרבן, ובשבועה.

והיינו, דרך הרשעים לנדור ולהישבע. ולכן -

אם אמר "כנדרי רשעים הריני", ועבר נזיר לפניו, הרי זה יד לנזירות.

ואם אמר "כנדרי רשעים עלי", והיתה לפניו בהמה, הרי זה יד להתחייבות להביא קרבן,

ואם אמר "כנדרי רשעים הימנו", והיה לפניו ככר לחם, הרי זה יד לאיסור שבועה.

הרי מצינו שהתנא קורא לשבועה בלשון נדר.

ופרכינן: וכי אמרו רבנן, רחיצה אית בה ענוי נפש, כי לא רחצה.

ורמינהי, מצינו סתירה לכך, ממה ששנינו במסכת יומא, לגבי דין ענוי ביום הכיפורים

-

אף על פי שאסור בכולן, בעשיית מלאכה ביום הכיפורים, ובחמשת הענויים, אכילה, שתיה, רחיצה וסיכה, נעילת הסנדל, ותשמיש המיטה,

אין ענוש כרת, אלא באוכל ושותה, ועושה מלאכה בלבד.

אבל על שאר הענויים אינו חייב כרת. דכתיב "כל הנפש אשר לא תעונה, והאבדתי", ודרשו חכמים, שאינו חייב כרת אלא על דבר שיש בו ענוי נפש, ורק בהמנעות מאכילה ושתיה יש ענוי נפש. אבל בהמנעות מרחיצה ומסיכה ומנעילת הסנדל, אין ענוי נפש.

ואי אמרת כי לא רחצה איכא ענוי, ביום הכיפורים כי רחץ - ליחייב כרת!

כיון שרבנן סוברים שמניעת רחיצה הוא דבר שיש בו ענוי נפש, מדוע הרוחץ ביום הכיפורים אינו חייב כרת?

ומשנינן: **אמר רבא: הכא, מעניינא דקרא, והכא, מעניינא דקרא!**

גבי יום הכיפורים, דכתיב "תענו את נפשותיכם", שיהא מעונה ביום הכיפורים, משמעות העינוי היא **במילתא דידע עינויא, השתא!**

ולכן, כוונת הכתוב כאן היא להמנעות מאכילה ושתיה, שניכר העינוי עתה, ביום הכיפורים עצמו.

אבל לגבי מניעת רחיצה - **לא ידע עינויא השתא,** לא ניכר הענוי בו ביום, ולכך אינו חייב על כך כרת ביום הכיפורים.

אך **לגבי נדרים, דכתיב "כל נדר וכל שבועת אסור לענות נפש",** משמעות הפסוק היא, **מילתא דאתיא ליה לידי ענוי!**

כל נדר שסופו לגרום לאשה ענוי נפש יש לבעל זכות להפר.

וכי לא רחצה - אתיא לידי ענוי.

וכיון שמניעת רחיצה יגרום לידי ענוי נפש, יש לבעל כח להפר.

ורמי סתירה מהא דאמר רבי יוסי, אדאמר רבי יוסי -

דתניא בברייתא [בתוספתא בבא מציעא פרק י"א] **בביאור זכויות הציבור במים הנועדים לשימוש הציבור:**

מעין של בני העיר, מעין מים הנובע בעיר אחת, ומשם זורמים המים לעבר ערים אחרות, ואירע שלא הספיקו המים לכל המשתמשים במי המעין זה, הרי -

אם היתה הברירה בין **חייהן** של בני העיר שנובע בה המעין, ובין **חיי אחרים,** שאינם בני העיר הזאת, לפי שאין המעין מספיק לשתיית כל העירות -

חייהן - קודמין לחיי אחרים. ואם היתה הברירה בין חיי **בהמתם** ובין חיי **בהמת אחרים**, שאין מי המעיין מספיקים לשתיית כל הבהמות של כל העיירות -

בהמתם - קודמת לבהמת אחרים.

וכן אם **כביסתן וכביסת אחרים**, שאין המעיין מספיק לכביסת הבגדים של כל העיירות -

כביסתן - קודמת לכביסת אחרים.

חיי אחרים וכביסתן אם בני עיר אחרת צריכין את המים לשתיה ובני אותה העיר צריכין את המים לכביסתן בלבד אמרינן **חיי אחרים קודמין לכביסתן** (13).

רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים רבי יוסי סובר דבמניעת כביסה יש צער רב וחיי נפש הוא, ולכך כביסתן של בני אותה העיר קודמת לשתיתן של בני עיר אחרת.

ופריך: **השתא, כביסה - אמר רבי יוסי יש בה צער.** ולכך קודמת כביסתן לחיי בני עיר אחרת.

דף פא - א

גוף כולו - לא כל שכן!

מניעת רחיצה, שהיא בכל גופו, ודאי שיש בה צער וענוי נפש, ומדוע לפי רבי יוסי אינו יכול להפר?! (14) **אמרי לתרץ: אין! כביסה - אלימא לרבי יוסי!**

רבי יוסי סובר, שמניעת כביסה היא יותר צער ממניעת רחיצה.

וראיה לכך מהא **דאמר שמואל:**

האי ערבוביתא דרישא, מי שאינו מסרק שערות ראשו, (15) ומתוך כך יש לו לכלוך וזוהמא בראשו -

מתיא מביאה **לידי עוירא**, עוררון. כי מאור העינים יונק משער הראש.

ערבוביתא דמאני, מי שאינו מכבס בגדיו ומתוך כך בגדיו מלוכלכים -

מתיא מביאה לידי שעמומיתא, שגעון.

ערבוביתא דגופא, מי שאינו מתרחץ, ומתוך כך נעשה גופו מזוהם ומלוכלך -

מתיא מביאה לידי שיחני וכיבי, אבעבועות המכאיבות.

ומוכח שמניעת כיבוס יותר חמורה ממניעת רחיצה. שהרי לאבעבועות יש רפואה, ואילו לשעמום אין רפואה.

ולכך סובר רבי יוסי, שמניעת כביסה היא יותר ענוי נפש ממניעת רחיצה.

שלחו מתם, שלחו מארץ ישראל, לבבל: א. הזהרו בערבוביתא.

בכיבוס הבגדים, וברחיצה, כדי למנוע ענוי הגוף.

ב. הזהרו ללמוד תורה בחבורה, משום שהתלמידים מחדדים זה את זה.

אבל הלומד יחיד, עליו נאמר - "חרב על הבדים, ונואלו".

ג. הזהרו בבני עניים להשתדל ללמדם תורה.

שמהן תצא תורה משום שאין להם עסק אחר וגם דעתם שפלה.

שנאמר "יזל מים [התורה נמשלה למים] **מדליו** [מהדלים שבו]".

מלמד הכתוב, **שמהן, מהעניים, תצא תורה.**

ד. ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן?
שעל פי רוב אינם בני תורה!

אמר רב יוסף: כדי שלא יאמרו בניהם שהתורה - ירושה היא להם.

והיינו, שאינם לומדים תורה כיון שהם סבורים שהתורה עוברת אליהם בירושה.

או שאחרים יאמרו "ירושה היא להם", ואילו אנו, אין אנו מצליחים בלימוד התורה (16).

רב ששת בריה דרב אידי אומר: כדי שלא יתגדרו בניהם על הצבור.

שאם לא תהא תורה פוסקת מהם, אנו חוששין שהם "יתגדרו" [ישתלטו] על הציבור.

מר זוטרא אומר : לא זה הוא החשש. אלא, **מפני שהן מתגברין על הצבור**, שכבר עכשיו, בניהם של תלמידי חכמים, לפני ש"ירשו" את התורה, הם מתגדרין על הציבור.

רב אשי אומר : משום דקרו לאינשי "חמרי".

שאין הם נוהגין כבוד באחרים, מחמת "ירושת" התורה שבהם.

רבינא אומר : שאין מברכין בתורה תחלה!

מפני שהם זהירין לעסוק בתורה, הם אינם זהירין לברך ברכת התורה, ולא מתקיים בהם הברכה ש"נהיה אנחנו וצאצאינו" (17).

וכהא **דאמר רב יהודה אמר רב :**

מאי מהי משמעות האי דכתיב :

כשהנביא ירמיהו ניבא על החורבן, ואמר :

"מי האיש החכם, ויבן את זאת - מדוע אבדה הארץ?"

דבר זה נשאל לחכמים, ולנביאים, ולא פירשוהו - עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו.

דכתיב : "ויאמר ה' - על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם, ולא שמעו בקולי, ולא הלכו בה".

ופריך **היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה** אם כוונת הפסוק כפשוטו שלא למדו תורה, מהו החילוק בין לא שמעו בקולי ללא הלכו בה.

אמר רב יהודה אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה שודאי היו עוסקין בתורה תמיד, ולפיכך היו החכמים והנביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שבא הקב"ה שהוא יודע מעמקי הלב, שלא היתה התורה חשובה בעיניהם, ולא היו עוסקין בתורה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכת התורה, וזהו שאמר הפסוק "לא הלכו בה" והיינו שלא למדו לשמה (18).

איסי בר יהודה לא אתא למתיבתא לבית המדרש של דרבי יוסי.

תלתא יומי שלשה ימים

אשכחיה פגש אותו ורדימוס ברבי יוסי.

אמר ליה - מאי טעמא לא אתי מר לבי מדרשא דאבא הא תלתא יומין ושאל
אותו מדוע לא בא לבית המדרש של אביו רבי יוסי שלשה ימים.

אמר ליה - כי טעמיה דאבוך לא ידענא היכא איתאי משום שאני לא מבין את
טעמו של אביך רבי יוסי.

אמר ליה - לימא מר מאי קאמר ליה דלמא ידענא טעמיה תאמר לי מה אמר
אבי רבי יוסי, אולי אני יודע את טעמו.

אמר ליה - הא דתניא :

רבי יוסי אומר כביסתן קודמין לחיי אחרים שהרי בסברא אינו מובן, ובהכרח
שלמד את זה מהתורה, **קרא מנלן**.

אמר ליה דכתיב :

כשנכנסו לארץ ציוותה התורה: ונתנו ללויים מנחלת אחזתם ערים לשבת ומגרש לערים
סביבתיהם, ואח"כ כתיב

ומגרשיהם יהיו לבהמתם וגו' ולרכשם ולכלל חיתם :

מאי חייתם -

אילימא חיה אם נאמר שכוונת הפסוק שהחיות ישתו מהמעייין שבמגרש.

והלא חיה בכלל בהמה היא כיון שכבר כתוב בפסוק שהבהמה תשתה מהמגרש, לא
הוצרך לכתוב חיה, שהרי חיה בכלל בהמה.

אלא מאי חייתם חיותא ממש אלא בהכרח שכוונת הפסוק שהבני אדם יחיו
מהמגרש.

פשיטא - ודאי שהבני אדם צריכים מים לשתות.

אלא לאו כוונת הפסוק שיהא להם מהמעייין שבמגרש מים **לכביסה**.

וטעמא דקרי לה בלשון חיים **דהא איכא צערא דערבוביתא** וזה חיי נפש (19).

אמר רבי יוסי אין אלו נדרי עינוי נפש שנינו במשנה:

איבעיא להו - לרבי יוסי דאמר דרחיצה וקישוט אינו נדרי ענוי נפש **מהו שיפר משום דברים שבינו לבינה** מי אמרינן דדוקא משום ענוי נפש פליג על רבנן דלא מפר אבל משום דברים שבינו לבינה מודה רבי יוסי דמפר.

ונפקא מיניה, כמו שמבואר בגמרא בתחילת הפרק, דלרבנן דאמרי דמפר משום ענוי נפש מפר בין לעצמו ובין לאחרים, ולרבי יוסי דמפר משום דברים שבינו לבינה, אינו מפר אלא לעצמו ואם נתגרשה ונשאת לאחר בטלה הפרתו.

או דילמא דאינו אף בכלל דברים שבינו לבינה (20).

תא שמע:

אמר רבי יוסי אין אלו נדרי עינוי נפש משמע אבל דברים שבינו לבינה הויין דאם נאמר שרבי יוסי סובר דאינו אף בכלל דברים שבינו לבינה, היה לרבי יוסי לומר "לא יפר" ומזה שרבי יוסי אומר "אין אלו נדרי ענוי נפש" מוכח שזה בכלל דברים שבינו לבינה.

ודחינן:

דלמא לדידהו קאמר להו, לדידי אפילו דברים שבינו לבינה לא הויין, לדידכו דאמריתו הויין נדרי עינוי נפש, אודו לי דאין אלו נדרי עינוי נפש.

דלעולם רבי יוסי סובר שאינו אף בכלל דברים שבינו לבינה, ומה דרבי יוסי לא נקט בלשונו "לא יפר" משום דעתם דרבנן. דלדידי אפילו דברים שבינו לבינה לא הוי, אבל תודו לי שמכל מקום זה לא ענוי נפש.

מאי עדיין לא נפשט הספק.

רב אדא בר אהבה אומר: מפר משום שמודה רבי יוסי שרחיצה וקישוט הוי בכלל דברים שבינו לבינה.

רב הונא אומר: אין מפר משום -

דף פא - ב

שלא מצינו שועל שמת בעפר פיר.

כמו שלא מצינו שועל שמת בעפר חפירתו שהוא גר בה תמיד, אף שהיא מקום סכנה, כי מתוך שהוא רגיל בה, אינו נתקל בעפר של אותה חפירה.

כמו כן אדם זה, על אף שאין אשתו רוחצת ומתקשטת, ואינה מעבירה את השער של אותו מקום, בכל זאת, אינו חושש שמא תקשר לו נימא. כי היות והוא רגיל בה אינו ניזק ממנה.

ולכן סובר רבי יוסי, שרחיצה וקישוט אינו בכלל דברים שבינו לבינה (21).

תניא כוותיה דרב אדא בר אהבה, שאף לרבי יוסי יכול להפר משום שזה בכלל דברים שבינו לבינה.

דתניא: **דברים שיש בהן עינוי נפש, מפר - בין בינו לבינה**, כשהיא תחתיו, **בין בינה לבין אחרים**, כשהיא תחת אחרים, ואפילו לאחר שתתגרש ותנשא לאחר, כי נדרי ענוי נפש, הפרתם היא הפרה עולמית.

דברים שאין בהן עינוי נפש - **בינו לבינה**, כל זמן שהיא תחתיו, **מפר**.

בינה לבין אחרים, היינו לגבי הזמן לאחר שתתגרש - **אינו מפר** (22).

כיצד? -

אם אמרה: **קונם פירות עלי - הרי זה יפר**, משום שהוא ענוי נפש, ויכול להפר בין בינו לבינה, ובין בינה לבין אחרים.

קונם שאיני עושה לפי אבא, לפי אחיך, לפי אביך, לפי אחי. שאסרה מעשה ידיה על פה של אביה, או על פה אחי בעלה, או אבי בעלה, או אחי.

ושלא אתן תבן לפני בהמתך (23) **ומים לפני בקרך** כיון שאינה חייבת לעשות דברים אלו לבעלה.

אין יכול להפר משום שאין בכל אלו דברים שיש בהם ענוי נפש, ולא משום דברים שבינו לבינה (24).

ואם אמרה: **שלא אכחול, שלא אפקוס, שלא אשמש מטתי, יפר משום דברים שבינו לבינה**.

אבל אם אמרה: **שלא אציע לך מטתך, ושלא אמזוג לך את הכוס, ושלא ארחץ לך פניך ידיך ורגליך, אין צריך להפר**. דכיון שהאשה משועבדת לבעלה לדברים אלו לא חל הנדר כלל.

רבן גמליאל אומר אף על פי שלא חל הנדר כלל בכל זאת **יפר**. **שנאמר: לא יחל דברו**.

מדוע לא כתוב לא יחל "נדרו"? משמע משינוי לשון זה, שגם נדר שאין לו את התוקף של נדר, בכל זאת לא יעבור על נדרו בלא הפרה.

דבר אחר - פירוש אחר.

לא יחל דברו -

מכאן לחכם שאין מתיר נדרי עצמו. ודרשין מלשון "דברו", שאף על פי שהחכם יודע את הפתח של הנדר, מכל מקום הוא אינו מפר נדרי עצמו, אלא אחרים מפירין את נדריו. (25)

מאן שמעינן מיהו התנא,

דאמר שלא אכחול ושלא אפקוס, דברים שבינו לבינה הויין, רבי יוסי. דאילו לפי רבנן הרי במניעת קישוט מפר משום נדרי ענוי נפש.

וקתני דמפר משום דהוי דברים שבינו לבינה וזה ראייה לרב אדא בר אהבה.

אמר מר למדנו בברייתא.

ושלא אשמש מטתי יפר משום דברים שבינו לבינה

היכי דמי -

אילימא אם נאמר שמדובר באופן **דאמרה הנאת תשמישי עליך**.

למה לי הפרה? - הא משועבדת ליה, ואיך חל נדרה?!

אלא, באומרת הנאת תשמישך עלי. וכהאי גוונא, חל נדרה.

וכרב כהנא.

דאמר רב כהנא: אשה האומרת לבעלה: קונם **הנאת תשמישי עליך - כופה אותה בעלה, ומשמשתו**.

אם אסרה האשה את הנאת תשמישה על בעלה לא חל הנדר כלל, כיון שהיא משועבדת לו, וכופה אותה ומשמשתו.

אך אם אמרה האשה: **הנאת תשמישך עלי**

- יפר!

כי כאשר נדרה האשה לאסור "על עצמה" הנאת תשמיש של בעלה, חל הנדר.

כי היא אינה יכולה לאסור את עצמה על בעלה שיהא הוא אסור בה, מפני שהיא משועבדת לו. אבל יכולה היא לאסור את הנאת בעלה על עצמה.

ולכן צריך בעלה להפר לה, על אף שהיא משועבדת לו לתשמיש, לפי **ש"אין מאכילין את האדם דבר האסור לו"**.

מאן תנא - מיהו התנא ששנה את **הא דתניא** -

דברים המותרים מעיקר הדין, ואחרים נהגו בהן איסור -

אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר כדי לבטלן, בלא הפרה.

משום שנאמר: "לא יחל דברו"

דבר אחר -

"לא יחל דברו", מכאן לתלמיד חכם שאין מפר נדרי עצמו.

מני? -

רבן גמליאל היא, הדורש מ"דברו" שאפילו דיבור שאינו נדר גמור אלא דיבור בעלמא אפילו הכי לא יחלל את דבורו.

ואף כאן, כיון שנהגו איסור בדברים המותרים, הוי להו כדברים האסורים, ולא יחללו את המנהג, ללא הפרה.

בעא מיניה רבא מרב נחמן -

תשמיש המטה, כגון שאמרה הנאת תשמישך עלי, **לרבנן** שסוברים במשנה שרחיצה וקישוט נחשב לענוי נפש -

האם נדר של **עינוי נפש הוא**, והדין הוא שמפר בין לעצמו ובין לאחרים.

או דברים שבינו לבינה, ואינו מפר אלא לעצמו. ואם נתגרשה, ונשאת, חוזר הנדר לאיסורו.

אמר ליה: תניתוה, הרי שנינו דין זה במשנתנו!

דתנן: **ונטולה אני מן היהודים**, אם אסרה על עצמה הנאת תשמיש מכל היהודים, ואף בעלה בכלל הנדר -

דף פב - א

יפר חלקו, כדי שתהא מותרת לו, **ומשמשתו**.

ותהא נטולה מן היהודים.

הנדר עדיין קיים לגבי כל היהודים, ואם נתגרשה, אסורה על כל העולם.

ואי אמרת שמניעת תשמיש נדר ענוי נפש הוי - אמאי תהא נטולה מן היהודים!? למה היא תהא אסורה על כל ישראל, **והרי** כיון שזה נחשב לנדרי ענוי נפש, הבעל יכול להפר את הנדר לכל ישראל. (26)

שמע מינה, שמניעת תשמיש - **דברים שבינו לבינה הויין**, ולא ענוי נפש.

ולכך אינו מפר אלא לעצמו, אבל אם התגרשה, אסורה על כל העולם.

ודחי - **לרבנן תבעי לך** דעדיין יש להסתפק לפי רבנן, כיון שהתנא של המשנה, הוא רבי יוסי, והוא הרי סובר שמניעת תשמיש אינו ענוי נפש, וכמו ששנינו בברייתא בדף הקודם, אבל לרבנן עדיין יש להסתפק אם מניעת תשמיש הוא ענוי נפש או לא.

משום דנטולה אני מן היהודים רבי יוסי קתני לה ומשום שהמשנה של נטולה מן היהודים רבי יוסי הוא בעל המשנה.

ומנין שהתנא של המשנה הוא רבי יוסי?

דאמר רב הונא: כוליה פירקין רבי יוסי היא שכל המשניות בפרקין השנויות בסתמא הם מדברי רבי יוסי.

ממאי - ומנין לרב הונא כן.

כיון דקתני במתניתין רבי יוסי אומר אין אלו נדרי עינוי נפש

למה ליה תו למיתנא מדוע המשנה צריכה לכפול ולכתוב -

הרי זה יפר דברי רבי יוסי.

שמע מינה מכאן ואילך כל המשניות שבפרק זה **רבי יוסי היא**, אבל לרבנן עדיין יש להסתפק אם מניעת תשמיש נחשב לענוי נפש או לא (27).

אמר שמואל משמיה דלוי -

כל נדרים בעל מפר לאשתו כל הנדרים שיש בהם ענוי לאשה נחשבים לענוי נפש.

חוץ - מן הנאתי על פלוני שאינו מפר שאסרה על פלוני ליהנות ממנה, כיון שאין בו ענוי נפש, אין הבעל יכול להפר **אבל** אם אסרה על עצמה את **הנאת פלוני עלי** אף על פי שלא אסרה את עצמה מאדם אחד **מפר** שזה ענוי נפש.

תנן - אם אמרה קונם **פירות מדינה זו עלי**, **יביא לה ממדינה אחרת**, כיון שיכול להביא לה פירות ממדינה אחרת, אינו בכלל נדרי ענוי נפש, שהרי יש לה אפשרות לאכול פירות ממדינה אחרת,

הרי מבואר שאם אסרה על עצמה הנאה מדבר מסויים לחלוטין, ויש לה אפשרות להגיע להנאה ממקום אחר אינו נחשב לענוי נפש, וא"כ ודאי שאם אסרה על עצמה ליהנות מאדם מסויים, ומותרת ליהנות מכל העולם חוץ ממנו דאינו ענוי נפש.

ודחי **אמר רב יוסף דקאמרה שתביא** וכגון שאמרה קונם פירות מדינה זו עלי אם בעלה יביא לה את הפירות, וכיון שיש לה אפשרות ליהנות מ"פירות" על ידי שבעלה עצמו יביא לה פירות ממקום אחר, אינו ענוי נפש ואינו יכול להפר (28), אבל באומרת הנאת פלוני עלי כיון שמאותו פלוני אין לה אפשרות ליהנות בשום אופן, יש לומר שזה נחשב לענוי נפש.

תא שמע - שנינו בסיפא של המשנה: **פירות חנוני זה עלי אין יכול להפר** כיון שיכול להביא לה פירות מחנוני אחר אי"ז ענוי נפש, ואף הכא, אף על פי שאסורה בהנאה מאחר אינו ענוי נפש, כיון שיש לה אפשרות ליהנות ממישהו אחר, אינו ענוי נפש.

הכא נמי גם כאן מדובר.

דקא אמרה שתביא אתה וכיון שיש לה אפשרות ליהנות מ"פירות" על ידי שבעלה עצמו יכול להביא לה פירות מחנוני אחר, אינו ענוי נפש ואינו יכול להפר, אבל באופן

שאומרת הנאת פלוני עלי, כיון שמאותו פלוני אין לה שום אפשרות ליהנות, יש לומר שזה נחשב לענוי נפש.

ופריד - מהסיפא של המשנה :

לא היתה פרנסתו אלא ממנו כיון שרק חנווני זה נותן לבעל בהקפה ולא ימצא אחר שיתן לו בהקפה, ופעמים שאין לו מעות, ונמצאת האשה מתענה **הרי זה יפר** כיון שזה ענוי נפש.

ואי אמרת שכל המשנה דיברה באופן **דקא אמרה שתביא אתה** ואסרה את הנדר רק מבעלה

אמאי יפר בסיפא, הא בארנו לעיל שזה לא נחשב לענוי נפש.

אלא מדסיפא בהכרח מדובר באופן **דלא מייתי בעל** שלא נדרה דוקא באופן שרק לבעל יהא איסור להביא לה פירות, ולכך אם אין פרנסתו אלא ממנו, נחשב לענוי נפש.

הוי רישא דקא מייתא היא אף ברישא מדובר באופן שאסרה על עצמה ליהנות מפירותיו של חנווני זה, ולא רק בעלה אסור, אלא אפילו היא עצמה לא תוכל לקנות ממנו פירות (29).

אלא רישא אין יכול להפר, ודקא מייתא היא. אלא ודאי כמו שהוכחנו שברישא מדובר באופן שאסרה על עצמה ליהנות מפירותיו של חנווני זה, ואפילו היא עצמה לא תוכל לקנות ממנו פירות.

דף פב - ב

ובכל זאת אין להקשות מכאן על שמואל -

ומתניתין רבי יוסי היא, דאמר רב הונא, כוליה פרקין, רבי יוסי היא. וכיון שרבי יוסי הוא בעל המשנה, ודאי דאין נדר זה נחשב לנדרי ענוי נפש, אבל שמואל דיבר לפי שיטת רבנן, ולרבנן "הנאת פלוני עלי" נחשב לענוי נפש.

ומאי אין יכול להפר ואף לרבי יוסי שסובר שאינו יכול להפר, אין כוונתו שאינו יכול להפר כלל, אלא -

משום עינוי נפש אינו יכול להפר **אבל מפר נדרים שבינו לבינה** וכיון שאף לרבי יוסי זה נחשב לדברים שבינו לבינה.

ולכך אפשר לומר שרבנן סוברים שזה נחשב לענוי נפש -

אבל אם נאמר שלפי רבי יוסי זה לא נחשב אף בכלל דברים שבינו לבינה, לא מסתבר לומר שרבנן יאמרו להיפך מרבי יוסי, ויסברו שזה ענוי נפש, אבל כיון שגם לפי רבי יוסי זה נחשב לדברים שבינו לבינה שפיר י"ל שלפי רבנן זה נחשב לענוי נפש (30).

אמר רב יהודה אמר שמואל:

נדרה משתי ככרות, כגון שאסרה על עצמה, בנדר אחד, אכילת שני ככרות שלפניה.

באחת מתענה, מאי אכילת ככר אחת יגרם לה ענוי נפש, במה שנמנעת מאכילתו, כיון שהוא נעשה מקמח נקי.

ובאחת אין מתענה, אין לה ענוי נפש, במניעת אכילת הככר הזו, משום שהיא עשויה מקמח מלוכלך. (31)

מתוך שהוא מפר למתענה, שיכול להפר לה את הנדר לגבי אכילת הככר שיש לה ענוי נפש אם לא תאכלנו -

מפר לשאינו מתענה, מפר את הנדר אף לגבי הככר שאין לה ענוי נפש אם תמנע מלאוכלו. כי היות ונדרה נדר אחד על שתי ככרות, ששתיהן הן דבר מאכל, מפר הוא לשאינו מתענה אגב המתענה. ואפילו אם לא הפר בפירוש לשתי הככרות, חלה ההפרה על שתי הככרות יחד.

ורב אסי אמר רבי יוחנן: מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה.

ואפילו אם הפר מפורש לשתי הככרות יחד, אין מועיל הפרתו לשאינה מתענה בו. (32)

ואיכא דאמרי - בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן: נדרה משתי ככרות, באחת מתענה ובאחת אין מתענה - מהו?

אמר ליה: מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה.

איתיביה רב אסי לרבי יוחנן ממשנתנו:

האשה שנדרה בנזיר, שקבלה על עצמה נזירות,

והיתה שותה יין, ומטמאה למתים, ועברה בכך על דיני הנזירות, שאסור לנזיר לשתות יין ולהיטמא למתים.

דף פג - א

הרי זו סופגת את הארבעים. (33)

הפר לה בעלה את הנזירות, **והיא לא ידעה שהפר לה, והיתה שותה יין ומיטמאה למתים**, הרי אף על פי שלא ידעה שבעלה הפר לה, וסבורה שעוברת על איסור נזירות -

אינה סופגת את הארבעים. כי גם הפרה הנעשית שלא בידיעתה, נחשבת הפרה.

ואי אמרת "מפר למתענה, ואין מפר לשאין מתענה", ואף על פי שאסרה את שתי הככרות ביחד, אינו יכול להפר לה את כל הנדר, אלא רק את נדרה לגבי הככר שמתענה בו -

דלמא (34) - רק **מן יין, דאית לה צערא, הפר לה.** כיון שמניעת השתיה מיין גורם לה ענוי, לכן יכול להפר לה, כדין נדרי ענוי נפש.

אבל **מן חרצן ומן זג, לא הפר לה, דהא לא אית לה צערא!** שמניעת אכילת זג וחרצן אינה גורמת ענוי, ולגביהם לא חלה הפרתו.

ותספוג את הארבעים, כיון שעדיין נשארו עליה דיני נזירות לגבי חרצן וזג.

ומדוע בחרה המשנה להשמיענו שחלה הפרת הבעל לגבי יין, שאם שתתה יין אינה לוקה, שהוא דבר פשוט? והרי אדרבא, היה לו לתנא ללמדנו חידוש גדול, שאפילו אם הפר לה במפורש גם את האיסור של חרצן וזג, לא חלה הפרתו, כיון שלגבי הפרט הזה אין זה עינוי נפש, ולכן לוקה על אכילתם ארבעים!?

אמר רב יוסף, לתרץ את קושית רב אסי על רבי יוחנן ממשנתנו:

אין נזירות לחצאין!

לא יתכן שיהא אדם נזיר, ויהא אסור רק בזג וחרצן ומותר ביין, כי אין נזירות לחצאין, ובהכרח, שאנו מחשיבים את כל האיסורים של נזיר ל"נדר אחד".

ולכן, אף על פי שמצד הלכות הפרת נדר אפשר להפר אפילו חלק מן הנדר, ויכול להפר רק את החלק שיש בו ענוי נפש, כיון שמצד דיני הנזירות לא תיתכן הפרת חצי נזירות בלבד, ואם לא יפר את כל דיני הנזירות לא תחול הפרתו כלל, לכך יכול להפר את כל נדר הנזירות. (35)

אבל באופן שנדרה משתי ככרות, סובר רבי יוחנן, כיון שמצד מהות הנדר אין שייכות בין שתי הנדרים, לכך יכול להפר רק את חלק הנדר שיש בו ענוי נפש.

ופריך :

אמר ליה אביי דמשמע מלשונו של רב יוסף שנקט "אין נזירות לחצאין" ולא אמר "אין חצאין בנזירות" שכל החסרון הוא בנזירות עצמה (36), אבל -

הא קרבן לחצי נזירות איכא ואם קבלה לנהוג נזירות שלושים יום, ועברו חמשה עשר יום, ואחרי כן הפר לה בעלה, שהדין הוא שהנזירות מתבטלת רק לגבי הימים הבאים, אבל אין הנזירות בטילה למפרע, תביא קרבן נזירות רק על חצי נזירות, והרי ודאי שאין ההלכה כן (37).

אלא, אמר אביי: אין נזירות לחצאין, ואין קרבן לחצאין.

ולא רק שאין נזירות לחצאין, אלא אף אין מביאין קרבן על חצי נזירות, כי לא אמרה התורה להביא קרבן נזירות אלא על נזירות שלימה.

מיתיבי מברייתא, ששנינו בה :

נזיר שהשלים את ימי נזרו, צריך להביא שלשה קרבנות בהמה לטהרתו - חטאת, עולה, ושלמים.

אך אם נטמא בתוך ימי הנזירות, הרי הוא צריך להביא שלשה קרבנות על טומאת נזרו, ומביא בהמה לקרבן אשם, וחטאת העוף, ועולת העוף, ואחר כך מונה נזירות טהרה.

האשה שנדרה בנזיר, ונטמאה בתוך ימי הנזירות.

והפרישה בהמתה לקרבן אשם, כדין נזיר שנטמא בתוך ימי הנזירות.

ואחר כך הפר לה בעלה, ונתבטלה הנזירות, ואין היא יכולה להביא את קרבנות הנזירות, ואפילו את האשם שכבר הפרישה, כיון שכבר בטלה הנזירות -

מביאה חטאת העוף, כדין נזיר שנטמא, שמביא חטאת העוף על הימים של נזירותו עד שנטמא, וכמו כן היא מביאה חטאת העוף על טומאתה בימי הנזירות שנהגה קודם שהפר לה בעלה.

ואינה מביאה עולת העוף, כיון שבטלה הנזירות על ידי ההפרה.

ומכאן מקשה הגמרא לאביי :

ואי אמרת אין קרבן לחצי נזירות, כדברי אביי -

אמאי מביאה חטאת העוף?!? הרי כיון שבטלה הנזירות באמצע על ידי ההפרה של הבעל, אם כן, אפילו הימים שמנתה עד ההפרה בטלו, כיון שאין נזירות לחצאין, ומדוע היא צריכה להביא קרבן חטאת העוף על מה שנטמאת בתוך ימי הנזירות.

ודוחה הגמרא את הקושיה: **ואלא מאי רצונך לומר, שיש קרבן לחצי נזירות, ולכך היא מביאה חטאת העוף, על מקצת הנזירות שקודם ההפרה, אם כן תיקשי -**

שלוש בהמות בעי לאתויי, צריכה היא להביא - חטאת, עולה, ושלמים!

כיון שאם לא נטמאת יש לה להביא שלוש בהמות, חטאת עולה ושלמים, עכשיו שנטמאת יש לה להביא, בהמה לאשם ועולת העוף וחטאת העוף.

ועוד דאפילו אם נטמאת יש לה להביא עוד שלוש בהמות כמו בנזיר טהור, דכיון שאין הבעל עוקר את הנדר למפרע, אלא רק מכאן ולהבא, נמצא שחצי מנין הנזירות שמנתה עד היום בטהרה, עדיין חי וקיים, וכיון שיש קרבן לחצי נזירות, היה לה להביא בתחילה קרבנות טומאה, ולאחר שתטהר תביא עוד שלשה בהמות של קרבנות של נזיר טהור, על חצי הנזירות, כמו בנזיר שנטמא לאחר שלושים יום.

אלא בהכרח שאין קרבן לחצי נזירות, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע היא צריכה להביא חטאת העוף (38).

אלא לעולם אין קרבן לחצי נזירות ולכך אינה מביאה שלשה קרבנות.

וחטאת העוף דמתיא, ומה שהקשינו דאם כן מדוע צריכה להביא חטאת העוף, הרי בטלה הנזירות.

משום דחטאת על הספק. כיון שמצינו שחטאת העוף הוא קרבן קל, ולכך יולדת שהפילה ואין יודעת אם הפילה נפל או רוח, מביאה קרבן חטאת העוף על הספק, וכיון שמצינו קולא בקחטאת העוף שבא על הספק, לכך באה גם על חצי נזירות.

ופריך על רבי יוחנן:

איתיביה שנינו בברייתא -

האשה שנדרה בנזיר ונטמאת -

ואחר כך הפר לה בעלה ובטלו כל דיני הנזירות.

מביאה חטאת העוף -

ואין מביאה עולת העוף דכיון דמכאן ואילך בטל דין הנזירות, אין מביאין קרבן על חצי נזירות.

ואי אמרת - מפר למתענה ואין מפר לשאין מתענה, כדעת רבי יוחנן לעיל.

דף פג - ב

דלמא מיין, דאית לה צערא במניעה לשתות ממנו, **הפר לה**, כיון שהמניעה משתיית יין היא ענוי נפש, יכול הוא להפר לה.

אך **מטומאת מת, דלית לה צערא** בהמנעות מטומאה, **לא הפר לה**. כיון שאין לה ענוי במה שאינה יכולה להטמא למתים, אין הבעל יכול להפר לה את האיסור ליטמא.

וממילא אינו נחשב לחצאין, שהרי היא חייבת להשלים את כל ימי נזירותה בטהרה, וצריכה להביא את כל הקרבנות של נזיר, ואמאי מביאה רק חטאת העוף? (39)

אלא, בהכרח, מתוך שמפר למתענה, מפר לשאין מתענה. ולכן יכול הבעל להפר לה גם את האיסור להטמא למתים. (40) **אמרי** לתרץ -

טומאת מת - נמי אית לה צערא, שיש לה צער במה שאינה יכולה להטמא למתים, ומשום -

דכתיב "והחי יתן אל לבו".

ותניא: היה רבי מאיר אומר: מאי דכתיב, מה היא משמעות הכתוב **"והחי יתן אל לבו"?** -

דיספוד מי שמספיד אחרים, הרי כשהוא ימות -

יספדון ליה, אחרים יספידו אותו.

דיבכון, מי שבוכה על מיתת אנשים אחרים, כשימות -

יבכון ליה, אחרים יבכו עליו.

דיקבר מי שקובר אחרים, כשימות -

יקברוניה, אחרים יקברו אותו.

וכיון שאם היא לא תלך לבית האבל, ולא תבכה, ולא תתעסק בקבורה, לא יהא מי שיעשה לה כן, לכך זה נחשב לענוי נפש.

מתניתין:

אשה שנדרה, ואמרה: **קונם שאני נהנה לבריות** [אסרה על עצמה מליהנות מהבריות], **אינו יכול להפר** כיון שאין זה ענוי נפש, (1)

ויכולה היא ליהנות בלקט, שכחה, ובפאה, שהינם הפקר לעניים, ואין זה נחשב הנאה מבעל השדה.

אם אדם נדר ואמר: **קונם כהנים ולוים נהנים לי** [אסר על כהנים ולוים ליהנות ממנו], **יטלו ממנו בעל כרחו** את תרומותיו ומעשרותיו.

ואם נדר ואמר: **קונם כהנים אלו, ולוים אלו, נהנים לי** [אסר על כהנים ולוים מסוימים ליהנות ממנו], אין הכהנים או הלויים הללו רשאים ליהנות מתרומותיו ומעשרותיו, אלא **יטלו כהנים אחרים**:

גמרא:

מבואר במשנה שכאשר אשה נודרת שלא תיהנה מהבריות אין זה נדר ענוי נפש.

אלמא הטעם הוא משום שאפשר **דמתזנה מדיליה** [שיכולה היא להיות ניזונה מבעלה].

מכלל זה אתה למד **דבעל - לאו בכלל "בריות" הוא**. ולכן אין במשמעות הנדר שלא תיהנה מבעלה.

אימא סיפא - ומקשינן מסיפא דמתניתין, ששנינו בה:

יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה. ומוכח שהיא יכולה לאכול רק מלקט שכחה ופאה.

אבל מדבעל - לא אכלה. (2)

כי אם יכולה היא לאכול אף מבעלה, הרי היא איננה עניה, ואין לה זכות לאכול מלקט שכחה ופאה.

אלמא, בעל - בכלל "בריות" הוא.

ומשמעות הנדר היא שלא תיהנה משום בריה ואף מבעלה.

ונמצא שדברי המשנה ברישא ובסיפא סותרים.

ומתרצינן :

אמר עולא: לעולם בעל, לאו בכלל בריות הוא.

וכך הוא ביאור דברי המשנה: ישנם שתי סיבות לכך שאין הנדר הזה נחשב נדר ענוי נפש.

האחד, משום שבעלה יכול לפרנסה.

ועוד, אפילו אם בעלה עני ואינו יכול לפרנסה, בכל זאת אין יכול להפר, מפני שיכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה.

רבא אמר: לעולם, בעל - בכלל בריות הוא.

וכך הוא ביאור דברי המשנה: הסיפא היא המשך והסבר לדברי הרישא, **ומה טעם** של

הרישא - **קאמר** התנא בסיפא.

מה טעם אין יכול להפר? - מפני שיכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה. ולכן אין זה נדר ענוי נפש, ולא משום שיכולה להנות מבעלה, כיון שמשמעות הנדר הוא שלא תיהנה אף מבעלה.

רב נחמן אמר: לעולם, בעל לאו בכלל בריות הוא.

והכי קתני בסיפא: אם **נתגרשה**, שאז אף בעלה חוזר להיות נכלל בכלל שאר הבריות,

ואסור לה ליהנות ממנו, **יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה.**

דף פד - א

איתיביה רבא לרב נחמן:

וכי בעל לאו בכלל בריות הוא?

והתנן: נטולה אני מן היהודים - אם אסרה על עצמה תשמיש המיטה מכל היהודים, (3) **יפר** הבעל את **חלקו, ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן שאר היהודים**. כיון שההפרה של הבעל אינה חלה אלא על מה שאסרה עצמה עליו, אבל במה שאסרה עצמה מאחרים, אינו יכול להפר.

ואי אמרת, בעל לאו בכלל בריות הוא, מדוע צריך הבעל להפר את חלקו? הלא חלקו לא נאסר כלל! (4)

ומתרצינן: לעולם בעל, לאו בכלל בריות הוא. **ושאני הכא, דמוכחא מלתא דעל היתרא קאסרה נפשה.**

שבאופן זה, שאסרה את עצמה מתשמיש המיטה, מוכח שהתכוונה אף לבעלה. כיון שעל אחרים הרי היא אסורה בלאו הכי.

שנינו במשנה: **יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה:**

ולא קתני במשנה ובמעשר עני.

ומשמע, שהמודרת הנאה מהבריות, אינה יכולה ליהנות ממעשר עני.

ומקשינן:

והתניא בברייתא: ובמעשר עני - שיכולה היא אף ליהנות ממעשר עני, ונמצא שיש סתירה בין דברי המשנה לדברי הברייתא.

ומתרצינן:

אמר רב יוסף: לא קשיא. הא רבי אליעזר, הא רבנן.

דתנן: בי אליעזר אומר, אין אדם צריך לקרות שם [להחיל חלות שם מעשר על עשירית מהפירות] **על מעשר עני, של דמאי.**

[בשם "דמאי" נקראים פירות של עמי הארץ, שגזרו חכמים להפריש מהם מעשרות, על אף שרוב עמי הארצות מעשרים את פירותיהם, כיון שחשודים הם שאינם נוהגים להפריש מעשרות].

וסבר רבי אליעזר, שהיות ודמאי הוא רק גזירת חכמים מחמת חשש ספק טבל, וגם אם יפריש את המעשר עני הוא לא יהיה חייב ליתנו לעניים, היות שספק ממון לקולא, לכן, לדעתו, אין צורך אפילו לקרוא שם על מעשר עני כלל.

דף פד - ב

וחכמים אומרים: קורא שם [מחיל חלות שם של מעשר עני על עשירית מפירות הדמאי], **ואין צריך להפריש** את המעשר הצידה בפועל, אלא משאירו במקומו, ומשתמש בו לעצמו, כיון שספק ממון לקולא.

והסבר המחלוקת הוא: לדעת רבי אליעזר "אין ספיקו טובל". (5) דהיינו, אין הפירות אסורים באכילה אם לא עישרם מעשר עני, ולכן אין צורך מספק לעשרו.

ולדעת רבנן "ספיקו טובל", דהיינו הפירות אסורים באכילה כל זמן שעדיין לא עישר מהפירות מעשר עני, ולכן חייבים מספק לעשרו. (6)

ותולה הגמרא את הנידון, האם מודרת הנאה מהבריות מותרת לקבל מהם מעשר עני, במחלוקת זו:

מאי לאו, למאן דאמר ספקו טובל [לדעת חכמים], נמצא שמעשר עני נכלל בכלל שאר תרומות ומעשרות, שנאמרה בהם לשון "נתינה", והמצוה היא על בעל הפירות ליתן את התרומות והמעשרות לכהן וללוי ולעני.

וקסבר אית ליה טובת הנאה - זכותו של בעל הבית היא לחלק את המעשר עני כפי ראות עיניו, ואין כל עני יכול לקחת את המעשר בעצמו בעל כרחו של בעל הפירות. ואם כן, יש לבעל הפירות "טובת הנאה" בפירות.

וכיון דאית ליה טובת הנאה, לא מהניא - אסור לה לאשה שנדרה הנאה מהבריות ליהנות מבעל הפירות, הנותן לה את המעשר עני, היות והיא נהנית ממי שיש לו זכות מסוימת של "טובת הנאה" בפירות.

ולמאן דאמר [אינו] קורא שם [לדעת רבי אליעזר], **קסבר "ספקו אינו טובל"**.

וכל שספקו אינו טובל אינו נכלל בכלל שאר התרומות ומעשרות, ולא נאמר בו לשון "נתינה" אלא לשון "עזיבה", דהיינו, שנצטוו הבעלים לעזוב את המעשר עני, ולהניח לכל עני שבשוק ליקח בעצמו את המעשר, ואין לבעלים זכות לחלק את המעשר כפי ראות עיניו.

ולדבריו, **לית ליה** לבעל הפירות **טובת הנאה** במעשר עני, **ושרי ליה לאיתנווי** - ומותרת האשה שנדרה הנאה מהבריות ליהנות מן המעשר עני כיון שאינה נהנית מבעל הפירות, שהרי יכולה היא ליקח את המעשר בעל כרחו.

אמר ליה אביי לרב יוסף: אין הסבר המחלוקת כדבריך, שנחלקו אם מעשר עני טובל את הפירות.

אלא, **דכולי עלמא** סוברים **שספקו טובל**, וללא הפרשת מעשר עני אסורים הפירות באיסור אכילת טבל.

ורבי אליעזר ורבנן - בהא קמיפלגי :

רבי אליעזר סבר, לא נחשדו עמי הארץ על מעשר עני [אין עמי הארץ חשודים שלא יפרישו מעשר עני].

ולכן אין צורך לעשר מעשר עני בפירות דמאי, שהרי אין אנו חוששים שמא אין הפירות מעושרים אלא הם טבולים למעשר עני.

והטעם לכך שאינם חשודים על אי הפרשת מעשר עני, הוא: **כיון דאילו מפקר נכסיה, והוי עני, ושקל ליה הוא - לית ליה פסידא -**

משום שאין העם הארץ מפסיד מכך שיעשר את הפירות, כיון שהוא יכול להפקיר את נכסיו, ואז הוא יחשב עני, ויוכל לקחת לעצמו את המעשר עני.

ורבנן סברי, נכסיה לא מפקר איניש, דמירתת דלמא זכי בהו איניש אחרינא - אין אדם מפקיר את נכסיו מחשש שמא יקדים אדם אחר ויזכה בכל נכסיו. **הלכך, נחשדו עמי הארץ שלא יעשרו את פירותיהם.**

ולפיכך, צריך לעשר מעשר עני בפירות דמאי משום שיש לחוש שמא אינם מעושרים.

ולפי זה, אין הנידון האם מודרת הנאה יכולה ליהנות ממעשר עני תלוי במחלוקתם של רבי אליעזר ורבנן.

רבא אומר : כך יש לתרץ את הסתירה בין דברי המשנה לדברי הברייתא:

כאן במשנה, מדובר **במעשר עני המתחלק בתוך הבית**. לאחר שכבר הכניס את תבואתו אל ביתו, ומפריש ממנה מעשר עני, **דכתיבא ביה "נתינה"**, **"ונתת ללוי לגר"**, **וגומר**. ובמעשר עני זה יש לבעל הפירות טובת הנאה בכך שהוא יכול לחלק את המעשר כפי ראות עיניו. **ומשום הכי אסור ליה** [לאשה שנדרה הנאה מהבריות] **לאיתהנויי** מהמעשר, שהרי היא נהנית מבעל הפירות שנותן לה את המעשר.

כאן בברייתא, מדובר **במעשר עני המתחלק בתוך הגרנות**, לפני שמכניס את תבואתו לביתו, שבאופן זה אין בעל הפירות מחלק את המעשר כפי ראות עיניו, אלא מניחו בגורן, וכל עני יכול ליקח את המעשר, **כיון דכתיב ביה "והנחת בשעריך"**. ואז אין לבעלים טובת הנאה מכך, **ושרי ליה** [לאשה שנדרה הנאה מהבריות]

לאיתהנויי מהמעשר עני, כיון שאינה נהנית מהבעלים, שהרי יכולה היא לקחת בעל כרחו:

שנינו במשנה: **כהנים ולוים נהנין לי, יטלו כו'**;

ומוכיחה הגמרא מדין זה:

אלמא טובת הנאה אינה ממון - אין זכות זו של טובת הנאה נחשבת זכות ממונית. ולכן על אף שאסר את הנאתו על כהנים ולוים, יכולים הם ליקח ממנו תרומות ומעשרות, משום שאין זה נחשב שנהנים הם ממנו הנאה ממונית. (7)

ומקשינן:

אימא סיפא - מהסיפא מוכח הפוך, לפי ששנינו בה: אם נדר ואמר: **קונם כהנים אלו ולוים אלו נהנין לי, יטלו** כהנים ולוים **אחרים** את תרומותיו ומעשרותיו, **אבל להני** כהנים ולוים שאסר עליהם את הנאתו, **לא**, ואסור לו לתת להם תרומות ומעשרות.

ויש להוכיח מזה:

אלמא טובת הנאה ממון - שזכות זו של טובת הנאה נחשבת זכות ממונית, ולכן אסורים כהנים ולוים אלו שאסרם בהנאתו ליהנות מכך שנותן להם את התרומות ומעשרות.

ואם כן קשיא רישא על הסיפא.

ומתצינן:

אמר רב הושעיא:

לא קשיא. הא רבי. והא רבי יוסי ברבי יהודה.

דתניא: הגונב טבלו של חבירו, ואכלו, (8) משלם לו דמי טבלו. דהיינו את דמי כל הטבל, **דברי רבי. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אינו משלם אלא דמי חולין שבו**, אך אינו חייב לשלם את שווי דמי התרומה שהיה הבעל הפירות חייב להפריש מהטבל וליתנה לכהן.

מאי לאו, בהא קמיפלגי -

דף פה - א

דרבי סבר, טובת הנאה ממון - זכות זו של טובת הנאה בתרומות ובמעשרות נחשבת כזכות ממונית, ומכוחה של זכות ממונית זאת יש בעלות לבעל הפירות בפירות של התרומות והמעשרות, ולכן חייב הגנב לשלם את דמיהם לבעל הפירות. (9)

ורבי יוסי בר רבי יהודה סבר: טובת הנאה אינה ממון - אין זכות זו של טובת הנאה נחשבת זכות ממונית, ואין התרומות ומעשרות נחשבים כשייכים לבעל הפירות, ולכן אין הגנב חייב לשלם לבעל הפירות את שווי התרומות ומעשרות שבטבל.

ונמצא שדין זה שנוי במחלוקת תנאים, ועל כן מתרץ רב הושעיא שהרישא דמתניתין היא לפי רבי יוסי בר רבי יהודה, וסיפא דמתניתין היא לפי רבי.

ודחינן:

לא, דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון.

אלא הכא, במתנות כהונה שלא הורמו קא מיפלגי - מחלוקתם של רבי יוסי בר רבי יהודה ורבי היא כיצד צריך להתייחס למתנות כהונה מבחינה ממונית לפני הפרשתם מהטבל.

דעת רבי יוסי בר רבי יהודה היא, שהתרומות והמעשרות נחשבים כאילו הופרשו כבר והם קיימים, מבחינה ממונית. ואם כן, מעורב בתוך הטבל חלק של הכהנים והלויים ואין הוא שייך לבעל הפירות. ועל כן, אין הגנב חייב לשלם את חלק התרומות ומעשרות לבעל הפירות.

ודעת רבי היא, שכל זמן שעדיין לא הופרשו תרומות ומעשרות הרי כל הפירות נחשבים טבל גרידא, ואין כאן חלק של כהנים, ולכן חייב הגנב לשלם את דמי כל הטבל למי שגנב אותו מהם.

ומקשינן על דחיה זו:

ואי לפי כולי עלמא טובת הנאה אינה ממון, אם כן **מה לי הורמו מה לי לא הורמו** [מה לי אם נחשבים התרומות ומעשרות כאילו הופרשו כבר, מה לי אם אינם נחשבים כדן]. הלא בכל אופן אין סיבה לחייב את הגנב לשלם כנגד שיווי התרומות ומעשרות, שהרי לבעל הפירות אין לו מזה כלום. (10)

ומפרשינן פירוש אחר: **אלא, היינו טעמא דרבי**, שאפילו אם טובת הנאה אינה ממון בכל זאת חייב הגנב לשלם את דמי כולו, משום **שקנסוה רבנן לגנב כי היכי** [כדי] **דלא ליגנוב**.

ורבי יוסי בר רבי יהודה סבר, שאפילו אם טובת הנאה ממון, בכל זאת אין הגנב משלם אלא דמי חולין שבו, משום **שקנסוה רבנן לבעל הבית, כי היכי דלא לישהי לטיבליה** - כדי שלא ישהה את טבליו זמן רב ללא הפרשת תרומות ומעשרות.

ואם כן לא נתישבה סתירת המשנה בין הרישא לסיפא.

רבא אמר, לישב סתירה זו.

לעולם טובת הנאה ממון, ולפיכך כאשר אוסר את הנאתו על כהנים ולויים מסוימים אסורים הם בתרומותיו ומעשרותיו.

ושאני רישא, כאשר הוא אוסר **תרומה** על כל הכהנים. **דהיינו טעמא דיטלו על כרחו, משום דתרומה לא חזיא אלא לכהנים, וכיון דקא אתי למיסרא עליהו, שויא עפרא בעלמא.**

כלומר: כאשר הוא אוסר על כל הכהנים ליהנות ממנו, הרי אין לו מה לעשות עם התרומות ומעשרות, וזה נחשב שאינו מחשיב את טובת ההנאה שיש לו מהם, והרי זה כאילו הפקירן, ולכן יכולים הכהנים לקחת את התרומות ומעשרות בעל כרחו, כיון שהם אינם נהנים ממנו, שהרי הוא הפקיר את טובת ההנאה שלו. (11)

מתניתין:

קונם שאיני עושה על פי אבא, ועל פי אביך, ועל פי אחי, ועל פי אחיך - אם אסרה האשה את מעשי ידיה על אביה, או על אבי בעלה, או על אחיה, או על אחי בעלה, **אינו יכול להפר** כיון שאין זה ענוי נפש ואין זה נדרים שבינו לבינה.

שאיני עושה על פיך - ואם אסרה את מעשי ידיה על בעלה, **אינו צריך להפר**. משום שאין הנדר חל, כיון שמעשי ידיה משועבדים לבעלה ואינה יכולה לאוסרם עליו.

רבי עקיבא אומר: יפר, והטעם, **שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו** - שמא מעשי ידיה יהיו מרובים יותר מכדי צורכו של הבעל, והעודף הזה אינו משועבד לבעל, והנדר חל עליו.

ולכן יש לו להפר כדי שלא יאסר הבעל בעודף של מעשי ידיה.

רבי יוחנן בן נורי אומר: יפר, יש לבעל להפר מטעם אחר,

שמא יגרשנה, ואז יחול הנדר כיון שאז כבר איננה משועבדת לו, **ותהי אסורה עליו**, ולא יוכל הבעל לחזור ולישא אותה כיון שמעשי ידיה אסורים עליו.

ולכן יש לו להפר כדי שלא יחול הנדר לאחר הגירושין. (12)

גמרא:

אמר שמואל, הלכה כרבי יוחנן בן נורי.

למימרא [מוכיחה הגמרא מדברי שמואל אלו],

דקסבר שמואל: אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

כי אם נאמר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אין הנדר יכול לחול רק על מעשי ידיה שתעשה לאחר שתגרש, ואין הבעל צריך להפר לה.

ורמינהי - ומקשינן סתירה על כך בדברי שמואל עצמו:

דתנן: **המקדיש מעשה ידי אשתו,**

דף פה - ב

אין ההקדש חל, אלא, **הרי זו עושה ואוכלת** ממעשי ידיה. (13)

והמותר - אם הקדיש הבעל את מותר מעשי ידיה, דהיינו כל מה שהיא עושה יותר משווי חמשה סלעים, שהבעל יורש את זה לאחר מיתתה.

רבי מאיר אומר, זהו **הקדש** לאחר שתמות האשה, שאז זוכה הבעל במותר בירושה.

רבי יוחנן הסנדלר אומר, זהו **חולין**. כיון שאי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם, ומותר זה הרי עדיין לא זכה בו הבעל בחייה, וזה נחשב דבר שלא בא לעולם.

ואמר שמואל על משנה זו: הלכה כרבי יוחנן הסנדלר.

אלמא, אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

ונמצא שיש סתירה בדברי שמואל עצמו.

וכי תימא - ואם תרצה לתרץ שכי **קאמר** שמואל שהלכה כרבי יוחנן בן נורי, רק **על העדפה הוא דקאמר**, שמואל פסק כרבי יוחנן בן נורי רק במה שהוא סובר

שהעודף משועבד לבעל, אבל במה שהוא סובר שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, בזה לא סובר שמואל כמותו אלא כרבי יוחנן הסנדלר.

אין לתרץ כך, כיון שאם כן, **לימא** - היה שמואל צריך לומר את דבריו כך: **הלכה כרבי יוחנן בן נורי בהעדפה,**

אי נמי, יכול היה שמואל לומר כך:

הלכה כתנא קמא, שהרי אף תנא קמא סובר שהעדפה שייכת לבעל, וכמו כן הוא סובר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

אי נמי יכול אף היה שמואל לומר כך:

(אין) הלכה כרבי עקיבא, ומזה היינו לומדים שאין הלכה כרבי עקיבא שיש לבעל להפר אלא כתנא קמא שאין לבעל להפר. (14)

ומכך שסתם שמואל את דבריו ואמר שהלכה כרבי יוחנן בן נורי, משמע שהוא פוסק כמותו בכל דבריו, אפילו בדין זה שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,

ואם כן, שוב חוזרת הסתירה בדברי שמואל, שבנדריים הוא פוסק שאפשר לאסור בנדר דבר שלא בא לעולם, ואילו בהקדש הוא פוסק שאי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם

ומתרצינן:

אלא, אמר רב יוסף, אין לדמות הקדשות לקונמות.

כי **שאני קונמות, הואיל ואדם אוסר פירות חבירו עליו** [על עצמו], **אוסר נמי דבר שלא בא לעולם עליו** - כשם שמצינו, שיכול אדם לאסור על עצמו בנדר דבר שאינו שלו, כמו כן יכול אדם לאסור על עצמו אף דברים שלא באו לעולם ואינם עדיין ברשותו.

אבל בהקדש, שאי אפשר להקדיש דבר שאינו שלו, כמו כן אי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם, כיון שזה עדיין לא נחשב ברשותו.

ומקשינן על תירוץ זה:

אמר ליה אביי:

אכן כדבריו הוא, שדבר שלא בא לעולם זהו כמו דבר שאינו שלו, אך עדיין אין הקושיא מיושבת.

כי בשלמא דין זה שאדם אוסר פירות חבירו עליו [על עצמו] מובן,

שהרי כמו כן מצינו גם שאדם אוסר פירותיו על חבירו, והיינו שיכול אדם לאסור או את פירותיו על חבירו או את פירות חבירו עליו.

ולכן יכול אדם גם לאסור דבר שלא בא לעולם על עצמו, כיון שזה כמו לאסור פירות חבירו על עצמו.

אלא [וכי] תאמר גם שיאסור אדם דבר שלא בא לעולם על חבירו?

הלא לא מצינו כדבר הזה, שהרי אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו.

ואם כן, כיצד אתה אומר שיכולה האשה לאסור את מעשי ידיה שעדיין לא באו לעולם על בעלה?

ונדחה תירוצו של רב יוסף.

ומתרצינן תירוץ אחר:

אלא, אמר רב הונא בריה דרבי יהושע, לתרץ את הסתירה בדברי שמואל.

במשנתנו מדובר באומרת יקדשו ידי לעושיהן, שלא אסרה את מעשי ידיה, אלא שאמרה יהיו ידי בעצמם קונם על בעלי, וממילא כל מה שיהיה מידיה הרי זה אסור באיסור קונם, (הגמרא קוראת לנדריים בלשון הקדש, כיון שקונם הרי הוא כהקדש ועיין בפרק אין בין המודר).

ומכיון שידיה הם האסורים באיסור קונם, הרי הנדר יכול לחול, ואין זה נחשב דבר שלא בא לעולם,

דידים הא איתנהו בעולם - הרי ידיה כבר ישנם בעולם, והנדר חל. (15)

ומקשינן:

וכי אמרה הכי קדשה - וכי חל נדר באופן זה?

והא משעבדן ידיה לבעל - והלא ידיה משועבדים לבעל ואינה יכולה לאסור את ידיה על בעלה.

ומתרצינן:

כגון דאמרה: **לכי מגרשה** - שאמרה שיחול הנדר כאשר היא תתגרש.

ומקשינן : **השתא מיהת לא מגרשה** [הלא עדיין לא התגרשה] ואם כן הגירושים הם דבר שלא בא לעולם,

וממאי דכי אמרה הכי מהניא - ומנין לנו לומר שנדר כזה חל, הלא אי אפשר לאסור דבר שלא בא לעולם?
שלא בא לעולם?

דף פו - א

ומתריצין :

אמר רבי אילא : אכן אפשר לאסור דבר שיחול רק לאחר זמן.

והראיה לכך : **ומה אילו אדם שאומר לחבירו שדה זו שאני מוכר לך, לכשאקחנה ממך** [לכשאקנה אותה ממך], **תקדיש** [תהא קדושה],

מי [וכי] לא קדשה?

הלא מסברא יש לומר שיכול אדם להקדיש את שדהו בשעה שהוא מוכר אותה באופן שההקדש יחול אחר כך. ואם כן, הוא הדין בנידון דידן, יכולה האשה לאסור את ידיה באופן שזה יחול לאחר שתתגרש.

ומקשינן :

מתקיף לה רבי ירמיה,

מי דמי - וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הלא באופן שהוא הקדיש שדה ואמר : **שדה זו שאני מוכר לך**, חל ההקדש **כי השתא בידיה היא**. השדה עדיין ברשותו היא, ובידו להקדיש את זה עכשיו, ולכן אין זה נחשב דבר שלא בא לעולם. אבל **אשה**, וכי **בידה להקדיש** עכשיו את **מעשה ידיה?** הלא אינה יכולה להקדיש עכשיו כיון שהיא משועבדת לבעלה, ואם כן אין הנדר יכול לחול לאחר הגירושין כיון שזה דבר שלא בא לעולם.

ומביא ראיה לפשוט נידון זה ממקום אחר.

הא לא דמי - אין לדמות את נידון דידן **אלא לאדם האומר לחבירו, שדה זו שכבר מכרתי לך, לכשאקחנה ממך, תקדיש** [תהא קדושה],

דבאופן זה **מי** [וכי] **קדשה**? הרי זהו ודאי דבר שלא בא לעולם כיון שאין השדה ברשותו,

והוא הדין בנידון דידן אין האשה יכולה לאסור את מעשי ידיה לאחר שתתגרש, כיון שעכשיו מעשי ידיה אינם ברשותה, והרי זה דבר שלא בא לעולם.

מתקיף לה רב פפא, - דוחה רב פפא את סברת רבי ירמיה.

מי דמי - וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הרי דוקא **גבי זבינא** [מכירה] אנו אומרים שאין ההקדש חל,

כיון ש**פסיקא מילתייהו** - שהשדה הזו בשעה שהוא מקדיש אותה, הרי היא איננה ברשותו לגמרי, ואין לו בה שום זכות, ולכן זה נחשב דבר שלא בא לעולם.

אבל **גבי אשה**, **מי** [וכי] **פסיקא מילתא**? - הלא אין האשה שייכת לבעלה לגמרי, אלא היא משועבדת לבעלה, ולכן אין מעשי ידיה נחשבים כדבר שלא בא לעולם, שהרי הם ברשותה. אלא שכל זמן הנישואין הם משועבדים לבעל, אבל לאחר שתתגרש חל עליהם איסור הנדר.

ומביא ראיה לפשוט נידון זה ממקום אחר.

הא לא דמי - אין לדמות את נידון דידן, **אלא לאדם האומר לחבירו, שדה זו שמשכנתי לך** [ששעבדתי אותה לך כנגד חובי], **לכשאפדנה ממך, תקדיש** [תהא קדושה],

שבאופן זה **מי** [וכי] **לא קדשה**?

הלא ודאי שזה נחשב דבר שכבר בא לעולם, כיון שהשדה היא למעשה שלו כבר עכשיו, אלא שהיא משועבדת, ולכן יכול בעל השדה להקדיש עכשיו באופן שזה יחול לאחר שיפסיק השעבוד. (16)

והוא הדין בנידון דידן, יכולה האשה לאסור את מעשי ידיה עכשיו באופן שזה יחול לאחר שתתגרש, כיון שהם שלה כבר עכשיו אלא שהם משועבדים לבעל, וזה נחשב דבר שבא לעולם.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי - דוחה רב שישא את סברת רב פפא.

מי דמי - וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הרי דוקא לגבי **שדה** הממושכנת אנו אומרים שחל ההקדש,

כיון שבידו של בעל השדה **לפדותו** ולהחזיר את השדה לרשותו, ועל כן אין זה נחשב דבר שלא בא לעולם.

אבל **אשה**, וכי **בידה להתגרש**? (17)

ואם כן, הרי הגירושין נחשבים דבר שלא בא לעולם.

ומביא ראיה לפשוט נידון זה ממקום אחר.

הא לא דמיה - אין לדמות את נידון זה **אלא לאומר לחבירו, שדה זו שמשכנתי לך לעשר שנים, לכשאפדנה ממך, תקדיש** [תהא קדושה],

דבאופן זה **מי** [וכי] **לא קדשה**?

ודין זה יש לדמות לנידון דידן, דכשם שרואים אנו בשדה שעל אף שאינו יכול לפדות את השדה בכל זאת כיון שגוף השדה שלו הרי הוא יכול להקדיש את זה, וזה נחשב כדבר שישנו בעולם, כמו כן אשה יכולה להקדיש ולאסור את מעשי ידיה כיון שהם שלה, והם נחשבים כישנם בעולם.

מתקיף לה רב אשי - דוחה רב אשי את סברת רב שישא.

מי דמי - וכי איך אתה משווה את שני הדינים?

הרי דוקא לגבי שדה הממושכנת חל ההקדש,

כיון ש**התם קיץ** - יש קצבה לשעבוד ולאחר עשר שנים קצובות יחזור אליו השדה, ולכן יכול הוא להקדיש את זה

אבל **אשה**, **מי** [וכי] **אית לה קיצותא**? - והלא אין לה קצבה לנישואיה, ואם כן הרי הגירושין נחשבים כדבר שלא בא לעולם.

דף פו - ב

אלא אמר רב אשי תירוץ אחר ליישב את הסתירה בדברי שמואל.

אין לדמות הקדש רגיל לקונמות, משום ש**שאני קונמות, דכי קדושת הגוף דמי**. כלומר, הקונם הוא כמו "קדושת הגוף", כמו קרבן, שקדושתו היא מחמת היותו קרבן

ולא מחמת שייכותו להקדש. ואין הוא כקדושת דמים, הנובעת משייכותו הממונית של החפץ להקדש בלבד.

וכ דרבא,

דאמר רבא, הקדש - אם אדם שיעבד את שורו לבעל חובו, ולאחר מכן הוא הקדיש את השור קדושת הגוף. (18)

וחמץ - אם אדם שיעבד את חמצו לגוי בעבור חובו, ואחר מכן עבר על זה הפסח ונאסר החמץ בהנאה.

ושחרור - אם אדם שיעבד את עבדו לבעל חובו,

ולאחר מכן שחרר את עבדו.

מפקיעין מידי שעבוד - פקע השעבוד על ידי כך.

ולמדנו מדברי רבא, שקדושת הגוף כוחה גדול כדי להפקיע את השעבוד. ולכן יכולה האשה לאסור את מעשי ידיה על בעלה אפילו שהיא משועבדת לו, כיון שעל ידי הקונם נפקע השעבוד של הבעל.

ומקשינן:

אי הכי, למה לי מדוע צריכים אנו לומר שטעם ההפרה הוא משום שמא יגרשנה?
הלא בלאו הכי יש לבעלה להפר, כדי שלא יחול הנדר! ומתרצינן: (19)

תני - יש לשנות את דברי המשנה כך:

יש לבעל להפר את הנדר כדי שהוא לא יחול.

ועוד - אפילו אם תאמר שחיזקו רבנן את שעבודו של הבעל במעשי ידיה ואין זה נפקע על ידי הקונם, בכל זאת יש לבעל להפר את הנדר, כי **שמא יגרשנה** ואז יחול הנדר. (20)

מתניתין:

נדרה אשתו וסבור הבעל שנדרה בתו, או נדרה בתו וסבור שנדרה אשתו, וכן אם נדרה בנו וסבור שנדרה בקרבן (היינו שנדרה ואסרה על עצמה דבר מסוים שיהא כקרבן), או **נדרה בקרבן וסבור שנדרה בנו.**

וכן אם נדרה מתאנים וסבור שנדרה מן הענבים, או נדרה מן הענבים וסבור שנדרה מן התאנים,

והפר את הנדר.

אין ההפרה חלה, והרי זה יחזור ויפר. (21)

גמרא:

למימרא - סבורה הגמרא לפרש את טעם המשנה משום דמשמעות הפסוק **"יניא אותה" דוקא הוא** וצריך שתהא ההפרה לשם אותו נדר ולשם אותה נודרת בדוקא. (22)

דף פז - א

ומקשינן:

והא גבי קרעים [חיוב קריעה על המת], שאם מתו לו שנים ושלושה קרובים, ילפינן שצריך לקרוע פעמיים **מדכתיב** ב' פעמים **על על, דכתיב "על שאול ועל יהונתן בנו"**.

ואם כן אף לגבי קריעה יש ללמוד מכך שכתוב **"על שאול ועל יהונתן"**, שצריך לקרוע דוקא לשם אותו מת, ואם קרע לשם מת אחר לא יצא ידי חובת קריעה.

ותניא לאו הכי: **אמרו לו מת אביו, וקרע, ואחר כך נמצא** שהמת היה **בנו, יצא ידי קריעה**, ואינו צריך לחזור ולקרוע?

ומתצינן:

אמרי, לא קשיא. הא בסתם והא במפרש - משנתנו היא באופן שפירש שמיפר נדר זה, ועל כן אם הוברר שטעה לא חלה ההפרה על הנדר האחר.

אבל לגבי קריעה מדובר באופן שקרע בסתם ולא פירש על מי הוא קורע, ולכן יצא ידי חובת קריעה אף כאשר הוברר שהמת הינו בנו ולא אביו.

ומביאה הגמרא ברייתא המסייעת לתירוץ זה:

והתניא, אמרו לו מת אביו וקרע ואחר כך נמצא בנו, לא יצא ידי קריעה.
ואם אמרו לו מת לו מת, וכסבור אביו הוא, וקרע, ואחר כך נמצא בנו, יצא
ידי קריעה.

ונמצא שהברייתא מחלקת בין אופן שקרע סתם ורק היה סבור שזה אביו, לבין אופן שקרע בפירוש על אביו.

רב אשי אמר - עוד תירוץ לישב את קושית הגמרא :

כאן בתוך כדי דבור, כאן לאחר כדי דבור,

ומפרשת הגמרא את התירוץ :

הא דקאמרת יצא ידי קריעה אף כשנמצא שהמת הוא בנו ולא אביו, איירי
כשנודע לו בתוך כדי דבור מעת הקריעה.

והא דאמרת לא יצא ידי קריעה, איירי כשנודע לו לאחר כדי דבור מעת הקריעה.
(23)

ולפי זה אף, במשנתנו האומרת שלא מועילה הפרה והקמה כאשר הוא אינו יודע מה הנדר או מי הנודרת, מדובר שזה נודע לו לאחר כדי דיבור, אבל אם נודע לו תוך כדי דיבור מועילה ההפרה.

ומביאה הגמרא ברייתא המסייעת לתירוץ זה :

והתניא: מי שיש לו חולה בתוך ביתו, ונתעלף. וכמדומה שמת, וקרע. ואחר
כך מת, לא יצא ידי קריעה.

אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא :

לא שנו אלא שמת לאחר כדי דיבור, אבל בתוך כדי דיבור כדבור דמי ויצא
ידי חובת קריעה.

והילכתא :

תוך כדי דבור כדבור דמי, (24)

חוץ ממגדף - אדם שעבר על איסור גידוף שם ה', וחזר בו תוך כדי דבור, לא מועילה
חזרתו להצילו מעונש.

ועובד עבודת כוכבים - אדם שאמר לעבודת כוכבים "אלי אתה" וחזר בו תוך כדי דבור אין חזרתו מועילה להצילו מעונש.

ומקדש, ומגרש - אם קידש אשה או גירשה, וחזר בו תוך כדי דבור, אין חזרתו מועילה לבטל את הקידושין או הגירושין. (25)

מתניתין:

אמרה: קונם תאנים וענבים אלו שאני טועמת, וקיים הבעל לתאנים, כולו קיים - כל הנדר קיים, ואסורה אף בענבים.

ואם **הפר לתאנים בלבד, אינו מופר חלק הענבים עד שיפר אף לענבים.**

אמרה: קונם תאנה שאני טועמת וענבה שאני טועמת, הרי אלו שני נדרים. ואפשר להפר אחד מהם ולקיים את השני.

גמרא:

מני מתניתין - רבי ישמעאל - משנתנו היא כדעת רבי ישמעאל.

דתניא: "אישה יקימנו ואישה יפרנו".

מכאן שאם **אמרה: קונם תאנים וענבים אלו שאני טועמת, וקיים הבעל לתאנים, כולו קיים** - כל הנדר קיים ואף הנדר על הענבים מקיים.

דף פז - ב

ואם **הפר לתאנים בלבד, אינו מופר חלק הענבים עד שיפר אף לענבים, דברי רבי ישמעאל.**

רבי עקיבא אומר: הרי הוא אומר אישה יקימנו ואישה יפרנו".

מה **"יקימנו" ממנו, אף יפרנו "ממנו"** - כשם שלשון יקימנו משמע שקיום בחלק ממנו [מהנדר], מועיל על כל הנדר, כמו כן הוקשה הפרה להקמה, שאף בהפרה מהני כאשר מיפר רק חלק ממנו [מהנדר].

ומבארת הגמרא את מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

ורבי ישמעאל סובר שהפרה על מקצת מהנדר אינה מועילה על שאר הנדר, משום **דמי** [וכי] **כתיב** בתורה **"יפר ממנו"**? ואם כן, אין שום לימוד על כך שהפרה על מקצת מהנדר מועילה על כולו.

ורבי עקיבא סובר שמקיש הפרה להקמה: **מה הקמה, "ממנו"**, אף הפרה **"ממנו"**.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

אבל חכמים אומרים: מקיש הקמה להפרה.

מה הפרה, מה שהפר הפר. אף הקמה, מה שקיים קיים - כשם שהפרה בחלק מהנדר אינה מועילה אלא על החלק שהופר, אף הקמה בחלק מהנדר אינה מועילה אלא על החלק שקויים. (26)

שנינו בסיפא דמתניתין: **אמרה קונם תאנה** וכולי:

אמר רבא: מתניתין, רבי שמעון היא - משנתנו היא כדעת רבי שמעון,

דאמר במסכת שבועות, שכאשר נתבע אדם ממון על ידי חמשה בני אדם, ושיקר וכפר בתביעתם, ונשבע לשקר בלשון שבועה אחת, שאינו חייב לא לזה ולא לזה, וכולי

-

הרי נחשבת שבועתו כשבועה אחת, ואינו חייב עליה אלא קרבן שבועה אחד, **עד שיאמר** לשון **שבועה נפרדת לכל אחד ואחד**. כגון שבועה שאיני חייב לזה, ושבועה שאיני חייב לזה, שאז יש חמש שבועות, וחייב חמשה קרבנות שבועה.

ואילו חכמים חלוקים על רבי שמעון, וסוברים שאף כאשר אמר בלשון שבועה אחת, שאינו חייב לא לזה ולא לזה, נחשב הדבר כחמש שבועות, וחייב עליהן חמש קרבנות.

ובמשנתנו משמע שרק באופן שאמרה קונם תאנה שאני טועמת וענבה שאני טועמת הרי זה נחשב שני נדרים, שנחשב כאילו אמרה לשון קונם על כל מין בנפרד. אבל אילו היתה אומרת "קונם שאני טועמת לא תאנה ולא ענבה", היה זה נחשב נדר אחד, וזהו כדעת רבי שמעון.

מתניתין:

אם אמר הבעל ביום ששמע את הנדר: **יודע אני שיש נדרים** [שנדרים אלו חלים],
אבל איני יודע שיש מפירין [שאפשר להפר נדרים] -

יפר בעת שידע שאפשר להפר, ואפילו לאחר שחלף יום שמעו. כיון שכל זמן שלא ידע
שאפשר להפר נדרים, אין זה נחשב יום שמעו, ולכן רק כאשר נודע לו, אז זה נקרא יום
שמעו.

אבל אם אמר: **יודע אני שיש מפירין** [שאפשר להפר נדרים], **אבל איני יודע שזה**
נדר [שזהו נדר שאפשר להפירו] -

רבי מאיר אומר: לא יפר אם נודע לו לאחר שחלף יום שמעו, אבל ביום שמעו יכול
הבעל להפר אפילו שעדיין לא ידע אם אפשר להפר נדר זה.

וחכמים אומרים: יפר לאחר שנודע לו שזהו נדר שאפשר להפירו, ואפילו אם חלף
יום שמעו, כיון שכל זמן שלא ידע שאפשר להפר את הנדר אין זה נחשב ששמע את הנדר,
ולכן רק כאשר נודע לו אז זה נקרא יום שמעו. (27)

גמרא:

ורמינהו - ומקשינן סתירה בדברי רבי מאיר:

לפי ששנינו בברייתא:

כתוב בתורה שכאשר אדם הורג נפש בשוגג הרי הוא גולה לערי מקלט. וכתוב בפרשה זו
"**בלא ראות**". מלמד הכתוב שדוקא אם הרוצח בשוגג הוא אדם המסוגל לראות, הרי
הוא חייב גלות. **פרט לסומא**, שאינו יכול לראות, **דברי רבי יהודה. רבי מאיר**
אומר: לרבות את הסומא - כיון שאף הסומא יכול לחוש באדם הנמצא בקרבתו, הרי
הוא נחשב כאדם המסוגל לראות באופן חלקי, והרי הוא נכלל בכלל פרשת רוצח נפש
בשוגג.

נמצא, שדברי רבי מאיר סותרים זה את זה, שברישא של המשנה אמרינן לפי כולי עלמא
שכל זמן שלא ידע הבעל שאפשר להפר נדרים אין זה נקרא יום שמעו, ונמצא שידיעה
חלקית אינה נחשבת ידיעה. ואילו בברייתא סובר רבי מאיר שידיעה חלקית נחשבת
ידיעה, ומשום כך הסומא נחשב כאדם שיכול לראות. (28)

דף פח - א

ומתרצינן :

אמר רבא, אין לדמות את שני הדברים. **הכא מענייניה דקרא והכא מענייניה דקרא** [כל פרשה ועניינה], ואין המחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה האם ידיעה חלקית נחשבת ידיעה, אלא מחלוקתם היא כיצד לדרוש את הפסוקים בפרשת רוצח בשוגג.

רבי יהודה סבר, **גבי רוצח כתיב "ואשר יבא את רעהו ביער"**, ומפסוק זה יש ללמוד שפרשה זו אמורה **בכל ד"בר מיעל ליער** [כל אדם שהוא בר יכולת להכנס ליער].

וסומא נמי, **"בר מיעל ליער" הוא**. ואם כן כבר יש לרבות מפסוק זה את הסומא.

ואי אמרת שמהפסוק **"בלא ראות"** דרשינן **לרבות את הסומא**, אם כן יהיה קשה, מדוע צריך לכך דרשה מיוחדת?

דהלא **מ"יער" נפקא ליה**.

אלא, **שמע מינה** שיש לדרוש את הפסוק **"בלא ראות"** - **פרט לסומא**.

ורבי מאיר סבר, שבפרשת רוצח **כתיב "בבלי דעת"**. ומפסוק זה יש ללמוד שפרשה זו אמורה **בכל ד"בר מידעל ידי** [כל אדם שהינו בר ידיעה], **וסומא לאו "בר מידעל ידי הוא**. ואם כן, כבר יש למעט מפסוק זה את הסומא.

ואי אמרת שמהפסוק **"בלא ראות"** דרשינן **פרט לסומא**, אם כן יהיה קשה, מדוע צריך לכך דרשה מיוחדת? והלא **מ"בלי דעת" נפקא ליה**.

אלא, **שמע מינה**, שיש לדרוש את הפסוק **"בלא ראות"**, **לרבות את הסומא**.

מתניתין:

המדיר הנאה מחתנו [אדם שהדיר את חתנו מלהנות מנכסיו].

והוא רוצה לתת לבתו מעות, והרי כל מה שיתן לה יהא שייך לבעלה, כי כל מה שקנתה אשה קנה בעלה.

אומר לה: הרי המעות האלו נתונין לך במתנה, ובלבד שלא יהא לבעליך רשות בהן.

ואין לך רשות להשתמש בזה **אלא מה שאת נושאת ונותנת בפיך**.

כלומר: רק להשתמש במעות אלו לאכילה.

גמרא:

אמר רב: לא שנו אלא דאמר לה מה שאת נושאת ונותנת בפיך. אז אין הבעל קונה מעות אלו, כיון שאף לה אין זכות במעות אלו אלא לענין אכילה.

אבל אמר: מה שתוצי עשי, שנתן לה זכות להשתמש במעות אלו לכל מה שהיא רוצה -

קנה יתהון בעל. לפי שכל מה שיש לאשה קונה הבעל. וכיון שהאשה יכולה להשתמש בזה לכל דבר, הרי זה שלה לגמרי, וממילא קונה את זה הבעל.

ושמואל אומר: אפילו אמר "מה שתוצי עשי", לא קנה יתהון בעל.

כי היות שהתנה ואמר שמעות אלו נתונים לך על מנת שלא יהא לבעלך רשות בהם, מועיל התנאי, ואין בעלה זוכה בזה. (29)

מתקיף לה רבי זירא:

דף פח - ב

כמאן אזלא הא שמעתא דרב [כדעת מי אמר רב את דינו]?

כרבי מאיר, דאמר יד אשה כיד בעלה.

ורמינהו - ואם כך, יש סתירה לכך מהמשנה במסכת עירובין [עירובין עג ב], דתנן:

מבוי הוא סימטא הסגורה משלוש רוחות, ופתוחה ברוח הרביעית אל רשות הרבים. אל המבוי פתוחים פתחים מכמה חצירות של בתים. ואסור מדרבנן לטלטל בשבת במבוי זה. ותיקנו חכמים, שאם משתתפים כל בני החצירות בפת או בחבית של יין [כשם שעושים בעירובי חצירות], אזי נחשבים כולם בני חצר אחת, ויכולים לטלטל במבוי.

כיצד משתתפין במבוי?

מניח אחד מבני המבוי, שמערב עבור כל בני המבוי, את החבית של יין. ואומר: הרי זה לכל בני מבוי!

ומזכה להן, לכל בני המבוי, חלק ביין שבחבית, **על ידי עבדו ושפחתו העברים**, שהם מגביהים את החבית, וזוכים בהגבהתם חלק ביין עבור כל אחד מבני המבוי.

וכן יכול הוא לזכות חלק ביין לכל בני המבוי **על ידי זכיית בנו ובתו הגדולים** עבור בני המבוי, בהגבהת החבית.

ועל ידי אשתו.

ואי אמרת שאם לא אמר האב "אלא מה שאת נושאת ונותנת לפיד", אז **קנה יתהון בעלה**. אם כן, **עירוב** שזוכה בו האשה עבור בני המבוי, **לא נפיק מרשותיה דבעל** - לא יצא העירוב מרשותו של הבעל אל האשה, כי אינה יכולה לזכות בו בעצמה.

ואיך האשה יכולה לזכות את החבית לכל בני המבוי, כיון שכל מה שזכתה האשה זוכה ממנה בעלה?

ומתרצינן :

אמר רבא, אף על גב דאמר רבי מאיר יד אשה כיז בעלה, ואינה יכולה לזכות בדבר בלא שיזכה בזה בעלה, בכל זאת, **מודה רבי מאיר לענין שיתוף** מבואות, **דכיון דלזכות לאחרים הוא מיז בעלה זכיא** - כלומר, מודה רבי מאיר, כי כשם שכאשר הבעל מזכה לאשתו מתנה, אין הבעל קונה אותה, כיון שנחשב הדבר שהוא מסלק את עצמו מלזכות בה, כך כאשר הוא מזכה לאחרים על ידי אשתו, נחשב הדבר שהוא מסלק את עצמו מלזכות בעירוב, ולכן יכולה האשה לזכות בו לכל בני המבוי.

איתיביה רבינא לרב אשי סתירה לכך ממה ששינונו במסכת עירובין :

אלו שזכין להן [אלו שאפשר לזכות על ידיהם את הפת או החבית לכל בני המבוי] : **[על ידי] בנו ובתו הגדולים ועבדו ושפחתו העברים** - כיון שיש להם אפשרות קניה לעצמם, ולכן הם יכולים לזכות ממון לאחרים.

ואלו שאין זכין להן, על ידי בנו ובתו הקטנים ועבדו ושפחתו הכנענים, ואשתו - שאין להם אפשרות קניה לעצמם, ולכן אינם יכולים לזכות בשביל אחרים.

ומבואר במשנה הזאת, שאשה אינה יכולה לזכות מבעלה לכל בני המבוי?

ומתרצינן תירוץ אחר :

אלא אמר רב אשי :

מתניתין [במשנה לעיל, האומרת שאפשר לזכות את העירוב על ידי אשתו], מדובר בה, **בשיש לה חצר באותו מבוי עסקינן.**

דמגו דזכיא לנפשה - זכיא לאחריני.

כיון שיש לאשתו חצר (30) הפתוחה אף היא לאותו מבוי, צריכה אף היא להשתתף במבוי, וגם היא קונה את העירוב לעצמה, יחד עם כל בני המבוי. ולכן, מתוך שהיא זוכה לעצמה, יכולה היא לזכות אף לשאר בני המבוי.

אבל במשנה שנאמר בה שאין האשה יכולה לזכות לבני המבוי את העירוב, מדובר באופן שאין לה חצר במבוי זה, והיא עצמה אינה צריכה לקנות את העירוב, ועל כן אינה יכולה לזכות בו לשאר בני המבוי, כי ידה כיד בעלה.

מתניתין:

אמרה תורה: **"ונדר אלמנה וגרושה, יקום עליה".**

כיצד? - אמרה האשה: הריני נזירה לאחר שלשים יום, אף על פי שנשאת בתוך ל' יום, אינו יכול להפר לה, אף על פי שהנזירות חלה לאחר שנישאה, היות ובשעה שנדרה עדיין לא היתה נשואה, ולכן אין הבעל יכול להפר את נדריה.

דף פט - א

נדרה והיא ברשות הבעל - מפר לה.

כיצד? אמרה בהיותה נשואה: הריני נזירה לאחר ל' יום, והפר לה בעלה, הרי אף על פי שנתאלמנה או נתגרשה בתוך ל' יום, הרי זה מופר. שהיות ובשעה שנדרה היתה נשואה, יכול בעלה להפר לה.

נדרה בו ביום, ונתגרשה בו ביום, והחזירה בו ביום - אינו יכול להפר. כי לאחר שנתגרשה, בטלה זכותו של הבעל בנדר, ואינו זוכה בה מחדש לאחר נישואיהם השניים, ואינו יכול להפר לה אלא את הנדרים שתידור מכאן ולהבא.

זה הכלל, כל שיצאה לרשות עצמה שעה אחת, אינו יכול להפר!

גמרא:

תניא אלמנה וגרושה שאמרה הריני נזירה לכשאנשא, ונשאת -

רבי ישמעאל אומר יפר - כי הוא סובר שהולכים לפי שעת חלות הנדר.

ורבי עקיבא אומר לא יפר - כי הוא סובר שהולכים לפי שעת עשית הנדר, ואז עדיין לא היתה נשואה. (31)

(וסימנא ילל"י) זהו סימן לזיכרון המחלוקת כלומר: יפר, לא יפר. לא יפר, יפר.

אשת איש שאמרה הריני נזירה לכשאתגרש ונתגרשה,

רבי ישמעאל אומר לא יפר - כיון ששעת חלות הנדר היא הקובעת.

ורבי עקיבא אומר יפר - כיון ששעת עשית הנדר היא הקובעת. (32)

אמר רבי ישמעאל [להוכיח את דבריו מהפסוקים], **הרי הוא אומר "ונדר אלמנה וגרושה",**

ודרשינן: **עד שיהא הנדר חל בשעת אלמנות וגר ושיין.**

אבל אם הנדר חל כשהיא נשואה יכול הבעל להפר.

רבי עקיבא סבר, הרי הוא אומר כל אשר אסרה על נפשה,

ודרשינן: **עד שיהא איסורי נדר** [שהיא אוסרת עצמה בנדר], **בשעת אלמנות וגרושיין,** אבל אם אסרה את עצמה כשהיא נשואה יכול בעלה להפר לה על אף שהנדר חל לאחר מכן.

אמר רב חסדא, מתניתין רבי עקיבא היא - משנתנו כדעת רבי עקיבא.

אביי אמר, אפילו תימא רבי ישמעאל - אפשר לומר שאף רבי ישמעאל מודה במשנתנו שהולכים אחר שעת עשית הנדר,

וההבדל הוא: **דמתניתין תליא נפשה ביומי -** דבמשנתנו תלתה את נדרה שלא יחול אלא לאחר שלשים יום בעלמא,

אבל **בברייתא תליא נפשה בנישואין -** ובברייתא תלתה את הנדר שלא יחול אלא לאחר שתנשא או שתתגרש,

ולכן דוקא בברייתא סובר רבי ישמעאל שהולכים אחר שעת חלות הנדר, כיון שאין הנדר יכול לחול ברשות שבו היא נמצאת בשעת העשיה, דהרי היא התנתה ואמרה שהנדר יחול רק אם היא תינשא, או לחילופין, תתגרש, ולכן שעת החלות היא הקובעת.

אבל באופן של המשנה הרי אין חלות הנדר תלוי ברשות מי היא נמצאת, ואפשר **דשלמו יומי ולא נתגרשה** [שיחלפו ל' יום ולא תתגרש] וכמו כן אפשר **דשלמו יומי ולא מיתנסבא** [שיחלפו ל' יום ולא תינשא] ואם כן הרי אפשרי הדבר שיחול הנדר באותה רשות שבו היא היתה בשעת העשיה, ולכן באופן זה מודה רבי ישמעאל שהולכים לפי הרשות שבו היא היתה בשעת עשית הנדר

מפרשת הגמרא את סוף דברי המשנה שכתוב זה הכלל וכו' ;

הכלל של משנתנו כתוב אף לעיל בפרק נערה המאורסה ומפרשת הגמרא מה מוסיפים המשניות בכלל זה

"זה הכלל" דקתני גבי נערה המאורסה [הכלל שכתוב לעיל בפרק נערה המאורסה], נכתב כדי **לאיתווי** ; **הלך האב עם שלוחי הבעל או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, בנערה המאורסה**, כלומר : נערה המאורסה, שבאו שלוחי הבעל לקחת אותה לבית בעלה, והלך עמהם האב או שלוחיו,

דאביה ובעלה מפירין נדריה - אין האשה יוצאת עדיין מרשות אביה, אלא אביה ובעלה מפירין נדריה, כיון שהאב ושלוחיו עדיין מלויים אותה.

"זה הכלל" דקתני גבי ואלו נדרים [הכלל שכתוב בפרק ואלו נדרים], נכתב כדי **לאיתווי** ;

מסר האב לשלוחי הבעל או שמסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל כלומר : אם מסר כבר האב את בתו לשלוחי הבעל, או שלוחי האב מסרו אותה כבר לידי שלוחי הבעל,

שאין הבעל מיפר בקודמין - שמכאן ואילך היא נחשבת ברשות בעלה לגמרי, ויכול הבעל להפר רק את הנדרים שתידור מכאן ואילך אבל נדרים שהיא כבר נדרה אינו יכול להפר שהרי אינו מיפר בקודמין,

ואף האב אינו יכול להפר שהרי היא יצאה מרשותו.

מתניתין:

תשע נערות נדריהן קיימין, ואי אפשר להפר להן, ואלו הן: א. **בוגרת והיא יתומה** - נדרה כשהיא בוגרת, והיא יתומה, שאין עליה רשות אב, וכגון שנישאה ואחר כך נתאלמנה, שכבר יצאה מרשות אביה.

ב. **נערה ובגרה, והיא יתומה** - נדרה בהיותה נערה, ולאחר מכן בגרה, והרי היא יתומה, שאיננה ברשות אביה כמו באופן הראשון.

דף פט - ב

ג. **נערה שלא בגרה, והיא יתומה** - נדרה כשהיא נערה, ועדיין היא נערה, והיא יתומה, שאיננה ברשות אביה כמו באופן הראשון.

שלושת אלו כלל אחד להם, שהיא אינה ברשות אביה.

ד. **בוגרת ומת אביה** - נדרה כשהיא בוגרת, ומת אביה.

ה. **נערה בוגרת, ומת אביה** - נדרה בהיתה נערה, ולאחר מכן בגרה, ולאחר מכן מת אביה.

ו. **נערה שלא בגרה, ומת אביה** - נדרה כשהיא נערה ועדיין היא נערה, ומת אביה.

שלושת אלו כלל אחד להם, שאין לה אבא שיפר לה.

ז. **נערה שמת אביה, ומשמת אביה בגרה** - נדרה כשהיא נערה, ואחר מכן מת אביה, ולאחר מכן בגרה.

ח. **בוגרת ואביה קיים** - נדרה כשהיא בוגרת ואביה חי.

ט. **נערה בוגרת ואביה קיים** - נדרה כשהיא נערה ובגרה ואביה חי.

שלושת אלו כלל אחד להם, שהיא בוגרת, ולכן אין אפשרות לאביה להפר את נדריה.

רבי יהודה אומר: אף המשיא בתו הקטנה ונתאלמנה או נתגרשה, וחזרה אצלו ועדיין היא נערה. כלומר, אפילו שנישאת בהיותה קטנה, אינה חוזרת עוד לרשות אביה לאחר נישואיה.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר רב :

זו, דברי רבי יהודה - רבי יהודה הוא זה המונה באופן זה. (33)

אבל חכמים אומרים - חכמים מונים אותן בכללים מקוצרים,

שלוש נערות נדריהן קיימין, ואלו הן :

א. בוגרת ב. ויתומה ג. ויתומה בחיי האב - שאיננה ברשות אביה. דהיינו שנישאה ולאחר מכן נתאלמנה או נתגרשה, שאינה חוזרת לרשות אביה.

מתניתין:

נדרה האשה ואמרה : קונם שאיני נהנה [נהנית] לאבא [לאביו] ולאביך, אם עושה אני על פיך. כלומר, נדרה שלא תיהנה מאביה או מאביו אם היא תהנה את בעלה.

וכן אם נדרה : קונם שאיני נהנית לך, אם עושה אני על פי אבא ועל פי אביך.

כלומר, נדרה שלא תיהנה מבעלה אם היא תהנה את אביה או את אביו -

הרי זה יפר.

גמרא:

תניא : אשה הנודרת : קונם שאיני נהנית לאבא ולאביך, אם אני עושה לפיך,

רבי נתן אומר : לא יפר, משום שהנדר עדיין לא חל כל זמן שלא התקיים התנאי. ואי אפשר להפר נדרים שעדיין האשה לא נאסרה בהם בפועל.

וחכמים אומרים : יפר, כי לדעתם אפשר להפר נדרים שנדרה, אפילו כשלא חלו עדיין, והיא לא אסורה בהם.

וכן אם נדרה ואמרה : נטולה אני מן היהודים [אסורה אני בהנאה מכל היהודים] אם אני משמשתך -

רבי נתן אומר : לא יפר.

וחכמים אומרים : יפר.

**ההוא גברא דאיתסר הנייתא דעלמא עליה אי נסיב איתתא כי לא תנינא
הילכתא - היה מעשה באדם שאמר : קונם עלי הנאה מכל העולם אם אשא אשה קודם
שאלמד תורה.**

**רהיט בגפא ותובליא, ולא אמצוי למיתנא - ניסה אותו אדם ללמוד בכל כוחו, ולא
עלה בידו.**

**אתא רב אחא בר רב הונא, ושבשיה - הטעהו, ואמר לו שלא יהא נאסר בהנאת
העולם אפילו אם ישא אשה.**

ואינסיב איתתא [ואכן הוא נשא אשה].

דף צ - א

**ושרקיה טינא - ולאחר שנשא אשה לקחו רב אחא בר רב הונא, וטחו בטיט כיון שאסור
לו ליהנות מהעולם, (34) שהרי הוא נשא אשה קודם שלמד תורה, ואתייה לקמיה דרב
חסדא [והביאו לפני רב חסדא שיתיר לו את נדרו].**

והטעם שעשה כך, הוא משום שלפני נישואיו אי אפשר היה להתיר לו את נדרו, כיון שאי
אפשר להתיר את הנדר קודם שהוא חל. ולכן הטעהו, כדי שישא אשה. ואז חל נדרו,
והביאו לפני רב חסדא שיתיר לו את נדרו. (35)

**אמר רבא: מאן חכים למיעבד כי הא מילתא, אי לאו דרב אחא בר רב הונא
דגברא רבה הוא [מי חכם לעשות מעשה זה אם לא אדם גדול כרב אחא בר רב הונא]!
דקסבר, דכי היכי דפליגי רבנן ורבי נתן בהפרה, אם אפשר להפר את הנדר
קודם שחל, הכי נמי פליגי בשאלה אם אפשר להתיר את הנדר קודם שחל.**

ולכן הטעהו רב אחא לאותו אדם שישא אשה כדי שיוכל להתיר לו את נדרו. כי אילו לא
היה נושא אשה, לא היה יכול להתיר לו את נדרו לפי רבי נתן, שהרי הנדר עדיין לא חל.

**ורב פפי (36) אמר: מחלוקת בהפרה, דרבי נתן סבר, אין הבעל מיפר אלא
אם כן חל נדר, דכתיב "וחפרה הלבנה". ומהא משמע שאין אפשרות להפר אלא
לאחר שחל הנדר. (37)**

ורבנן סברי, בעל מיפר אף על פי שלא חל נדר, דכתיב "מפר מחשבות ערומים", ומכך שכתוב לשון הפרה על מחשבה, משמע שתיתכן הפרה אפילו על דבר שעדיין איננו חל.

אבל בשאלה, דברי הכל אין חכם מתיר כלום, אלא אם כן חל נדר. דכתיב "לא יחל דברו", ומפסוק זה נלמדת פרשת התרת נדרים. ומשמע שהתרת נדרים שייכת רק בנדרים שכבר נאמר בהם לא יחל דברו, וזה יתכן רק לאחר שהנדר כבר חל.

לימא מסייע ליה, לרב פפי מהא דתניא:

אם אדם נדר ואמר: קונם שאיני נהנה לפלוני, ואחר כך נדר שאיני נהנה למי שאשאל עליו. דהיינו, שנדר שלא יהנה מהאדם שאצלו ילך לישאל על נדרו הראשון,

נשאל (אצל חכם) על הראשון, ואחר כך נשאל על השני.

אם רוצה אותו אדם להתיר את נדרו, צריך הוא להתיר את שני הנדרים. כיון שאם לא יתיר את הנדר השני אז בכך שנשאל על הראשון הוא עובר על נדרו, שהרי הוא נהנה מהאדם שהתיר לו את נדרו.

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו:

ואי אמרת, נשאל [שאפשר לישאל] אף על פי שלא חל נדר, אם כן מדוע צריך האדם לישאל קודם על נדרו הראשון, ואחר כך על נדרו השני, הלא אי בעי, על האי ניתשיל ברישא. ואי בעי, על האי ניתשיל ברישא - יכול הוא לישאל על נדרו השני לפני הנדר הראשון. כי אף על פי שהנדר השני עדיין לא חל כל זמן שלא נשאל על הראשון, בכל זאת הרי אפשר לישאל על הנדר עוד לפני שהוא חל בפועל.

ויש ראייה מכאן שאי אפשר לישאל על נדר לפני שהוא חל, ולכן צריך האדם לישאל קודם על הראשון, ואז חל הנדר השני, ואז צריך הוא לישאל על השני.

ודוחה הגמרא את הראייה:

ומי ידע אי האי קמא, אי האי בתרא - וכי מנין אתה אומר שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הנדר הראשון והנדר השני?

והלא אפשר לומר שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הראשון שהוא בא להתיר, והשני שהוא בא להתיר. ועיקר כונת התנא היא לומר שצריך להתיר את שני הנדרים, ואין הבדל איזה נדר הוא מתיר קודם.

אלא לימא מסייע ליה - ומביאה הגמרא ראייה אחרת לדברי רב פפי:

אדם שאמר: **קונם שאיני נהנה לפלוני**, והוסיף ואמר: **הריני נזיר לכשאשאל עליו**. כלומר: אם אשאל על הנדר הראשון, אהיה נזיר, הרי זה,

נשאל על נדרו, ואחר כך נשאל על נזרו.

אם רוצה הוא להתיר את נדרו, צריך הוא גם להתיר את נזירותו. כיון שאם לא יתיר את נזירותו הרי מיד בשעה שיותר הנדר, הוא יהיה נזיר.

ומוכיחה הגמרא מברייתא זו:

ואי אמרת, נשאל [שאפשר לישאל] **אף על פי שלא חל נדר, אם כן ואמאי**, - מדוע צריך לישאל קודם על הנדר ואחר כך על הנזירות?

הלא **אי בעי, על נדרו איתשיל ברישא, ואי בעי על נזרו איתשיל ברישא** - יכול האדם לישאל על הנזירות עוד לפני שנשאל על הנדר. כי לדברך, אפילו שהנזירות עדיין לא חלה כל זמן שלא הותר הנדר, בכל זאת הרי אפשר להתיר נדרים עוד לפני שהם חלים בפועל.

ויש ראייה מכאן לדברי רב פפי שאי אפשר להתיר נדרים לפני שהם חלים, ולכן צריך האדם להתיר קודם את הנדר, ואז חלה הנזירות, ורק אז יכול הוא להתיר את הנזירות.

ודחינן:

רבי נתן היא - אין להביא ראייה מכאן לדברי רב פפי, אלא אפשר לומר שרבנן ורבי נתן נחלקו אף לענין התרת חכם, ורבנן סוברים בין בהפרה בין בהתרת חכם שאפשר להפר ולהתיר נדרים עוד לפני שהם חלים, וברייתא זו היא כדעת רבי נתן.

אמר רבינא: אמר לי מרימר, הכי אמר אבוך משמיה דרב פפי:

מחלוקת של רבנן ורבי נתן היא רק בהפרה.

אבל בשאלה, דברי הכל מפר (כלומר: לכולי עלמא יכול החכם להתיר את הנדר) **ואף על פי שלא חל נדר. דכתיב "לא יחל דברו",**

דף צ - ב

למימרא דלא הוה ביה מעשה. (38) - שמשמעות הפסוק היא שאפשר להתיר את הנדר אפילו כאשר הנדר עדיין בגדר דברים בעלמא. דהיינו, שעדיין הנדר לא נעשה בפועל.

מיתבי - ומקשינן על כך מברייתא :

האומר : **קונם שאיני נהנה לפלוני**, ואחר כך נדר שאיני נהנה **למי שאשאל עליו**.
דהיינו, נדר שלא יהנה מהאדם שאצלו ילך לישאל על נדרו הראשון -

נשאל אצל חכם על הראשון, ואחר כך נשאל על השני.

אם רוצה אותו אדם להתיר את נדרו, צריך הוא להתיר את שני הנדרים, כיון שאם לא יתיר על הנדר השני, אז בכך שנשאל על הראשון הוא עובר על נדרו השני, שהרי הוא נהנה מהאדם שהתיר לו את נדרו.

ומקשה הגמרא מדברי ברייתא זו על רבינא : **אמאי** - מדוע צריך האדם לישאל קודם על נדרו הראשון ואחר כך על נדרו השני?

הלא **אי בעי, על האי ניתשיל ברישא. ואי בעי, על האי ניתשיל ברישא.**

הלא יכול האדם לישאל על נדרו השני לפני הנדר הראשון, ואפילו כאשר הנדר השני עדיין לא חל [היות שהנדר הראשון עדיין לא הותר], שהרי לפי דברי רבינא, אפשר לישאל על הנדר עוד לפני שהוא חל בפועל?

ומתרצינן :

מי יודע הי ראשון והי שני?

מנין לך שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הנדר הראשון שנדר והנדר השני שנדר? והלא אפשר לומר שכונת התנא "ראשון ושני" היינו הנדר הראשון שהוא בא להתיר, והנדר השני שהוא בא להתיר, ועיקר כונת התנא היא לומר שצריך להתיר את שני הנדרים, ואין הבדל איזה נדר הוא מתיר קודם.

מיתבי - ומקשינן : עוד מברייתא :

אדם שאמר : **קונם שאיני נהנה**. והוסיף ואמר : **הריני נזיר לכשאשאל עליו**. אם אשאל על הנדר הראשון אהיה נזיר. הרי זה,

נשאל על נדרו, ואחר כך נשאל על נזרו.

כלומר : אם רוצה הוא להתיר את נדרו צריך הוא גם להתיר את נזירותו, כיון שאם לא יתיר את נזירותו, הרי מיד בשעה שיותר הנדר הוא יהיה נזיר.

ומקשה הגמרא מדברי ברייתא זו על רבינא :

ואמאי? - מדוע צריך לישאל קודם על הנדר ואחר כך על הנזירות?

הלא **אי בעי, על נדרו ניתשיל ברישא. ואי בעי, על נזרו ניתשיל ברישא** - יכול האדם לישאל על הנזירות עוד לפני שנשאל על הנדר, ואפילו שהנזירות עדיין לא חלה כל זמן שלא הותר הנדר, בכל זאת הרי לפי רבינא אפשר להתיר נדרים עוד לפני שהם חלים בפועל?

ומסקינן: **תיובתא.**

מתניתין:

בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, א. האומרת טמאה אני לך - מי שאמרה לבעלה שהיא עשתה מעשה איסור הרי היא נאמנת, והיא אסורה לבעלה.

ב. שמים ביני לבינך. כלומר: השמים עדים בדבר שביני לבינך שאינך יכול להוליד. ונאמנת האשה בטענה זו והיא יכולה לתבוע גט וכתובה.

ג. ונטולה אני מן היהודים - אשה שאסרה על עצמה הנאת תשמיש מכל היהודים, כופים את הבעל להוציאה ולתת לה כתובה, כיון שמוכח מדבריה שקשה לה התשמיש, והרי היא נחשבת כאנוסה.

אלו הם דברי משנה ראשונה.

חזרו לומר [חזרו בהם], כדי שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה.

א. האומרת טמאה אני לך, אינה נאמנת (39) **ותביא ראיה לדבריה. ב. השמים ביני לבינך,** אינה נאמנת, **ויעשו דרך בקשה** - וינסה הבעל לפייסה ולרצותה שלא תאמר כן עוד. (40) **ג. ונטולה אני מן היהודים. יפר לחלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים.** אלו הם דברי משנה אחרונה:

גמרא:

איבעיא להו,

אשת כהן שאמרה לבעלה טמאה אני, מהו שתאכל בתרומה?

האם רק להאסר לבעלה אינה נאמנת משום שחוששים שמא נתנה עיניה באחר, אבל לענין להאסר באכילת תרומה הרי היא נאמנת, או שאינה נאמנת כלל אפילו לגבי תרומה?

רב ששת אמר: אוכלת בתרומה, ואינה נאמנת כלל, כדי שלא תוציא לעז על בניה שהם חללים ופסולים לכהונה.

רבא אמר: אינה אוכלת, ואין חשש שיצא לעז על בניה, כיון שאפשר דאכלה חולין - שיכולה היא לאכול חולין, ולא ירגישו העולם בזה שהיא נמנעת מלאכול תרומה מחמת זנותה.

אמר רבא ומודה רב ששת שאם נתארמלה [נתאלמנה] שאינה אוכלת,

מידי הוא טעמא - שהרי כל טעמו של רב ששת אינו אלא משום שלא תוציא לעז על בניה,

ואם כן טעם זה אינו שייך באופן שנתארמלה ונתגרשה, משום שאז לא יצא לעז, כיון שאמרי השתא דאיתניסא - שיאמרו העולם שמה שהיא אסורה בתרומה זהו משום שהיא נפסלה עכשיו לאחר שנתאלמנה, ואם כן לא יצא לעז על בניה.

אמר רב פפא, בדיק לן רבא [שאל אותנו רבא],

אשת כהן שנאנסה יש לה כתובה או אין לה כתובה?

והסבר הספק הוא:

האם כיון דאונס לגבי כהן כרצון לגבי ישראל דמי [כשם שאשת ישראל נאסרת על בעלה אם זנתה ברצונה כך אשת כהן נאסרת על בעלה אפילו אם נאנסה], אז כמו כן לענין כתובה כשם שאשת ישראל שזנתה ברצון אין לה כתובה, כך אשת כהן אפילו אם נאנסה אין לה כתובה.

או דילמא, מצי אמרה ליה [יכולה האשה לטעון]: אנא, הא חזינא.

דף צא - א

וגברא הוא דנסתחפה שדהו - אני כשלעצמי ראויה לך ולא אני גרמתי את האיסור, אלא בגלל קדושת כהונתך נאסרתי עליך, ואם כן אין אני צריכה להפסיד את כתובתי.

ואמרינן ליה [ופשטנו לרבא]: **מתניתין היא** [שזוהי משנה מפורשת].

ששינו במשנה: **האומרת טמאה אני לך יש לה כתובה.**

ומפרשת הגמרא כיצד מוכח ממשנה זו.

במאי עסקינן [באיזה אופן מדובר במשנה],

אילימא - אם נאמר שמדובר **באשת ישראל**, אם כן יהיה קשה ממה נפשך, **אי** האשה אומרת שזנתה **ברצון**, **כלום יש לה כתובה?** הלא היא הגורמת את האיסור!

ואי היא אומרת שזנתה **באונס**, **מי קא מיתסרא על גברא?!?** ואם כן, מדוע הוא חייב לגרשה? (41)

ואלא נצטרך להעמיד את המשנה **באשת כהן**,

ואי נפרש שהאשה אומרת שזנתה **ברצון**, **כלום יש לה כתובה?** הלא היא הגורמת את האיסור!

מי גרעה מאשת ישראל ברצון - ומה שונה אשת כהן מאשת ישראל כאשר היא מזנה ברצון?

אלא לאו - ומוכרח להיות שהמשנה מדברת באופן שהאשה אומרת שזנתה **באונס**.

וקתני, יש לה כתובה, - ומוכח ממשנתנו שאשת כהן שנאנסה אינה מפסידה את כתובתה.

איבעיא להו,

אמרה לבעלה, גרשתני ונאבד הגט או שנקרע, והבעל מכחיש, **מהו**, האם היא נאמנת ומותר לה לינשא לאחר, או שאינה נאמנת.

ופשטינן:

אמר רב המנונא, תא שמע: האומרת טמאה אני לך הרי היא נאמנת לפי משנה ראשונה.

ואם כן יש ראייה לספק דידן, כיון **דאפילו למשנה אחרונה דקתני שלא מהימנא**, היינו דוקא באופן של המשנה שאומרת טמאה אני לך, **דדוקא התם הוא דמשקרה**,

דידעה דבעלה לא ידע בה - דבאופן זה חוששים שהיא משקרת כיון שאין בעלה יודע האם היא משקרת או לא, ועל כן אינה חוששת להעזיז פניה נגדו ולשקר.

אבל גבי גרשתני, דידע בה, מהימנא - אבל כאשר היא אומרת גרשתני שבעלה יודע אם היא משקרת או לא, הרי היא נאמנת משום **דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה**.

אמר ליה רבא - דוחה רבא את סברת רב המנונא.

אדרבה, יש לומר סברא הפוכה,

אפילו למשנה ראשונה, דקתני שמהימנא, הינו דוקא כאשר היא אומרת טמאה אני לך, דדוקא **התם** היא נאמנת משום **דלא עבידא לבזויי נפשה** - משום שזהו בזיון לה ואין אשה עשויה לבזות את עצמה אם זה לא היה נכון,

אבל הכא כאשר היא אומרת גרשתני, **דזמנין דתקיף לה מן גברא מעיזה ומעיזה** - כיון שאין לה מזה בזיון, ועשויה היא לעיתים לכעוס על בעלה, אם כן יש לחשוש שהיא משקרת, ולפי האמת לא נתגרשה.

מתיב רב משרשיא - מקשה רב משרשיא על דברי רבא.

השמים ביני לבינך דמשנה ראשונה, תיובתא דרבא, כלומר: ממה ששנינו במשנה ראשונה שכאשר היא אומרת השמים ביני לבינך הרי היא נאמנת, קשה על רבא, שרבא הלא אומר שבאופן שאין לאשה בזיון מזה אז אפילו לפי משנה ראשונה אינה נאמנת, ואם כן קשה **שהכא דלית לה כיסופא** [שכאשר היא אומרת השמים ביני לבינך הרי אין לה מזה בזיון], ואעפ"כ **קתני** במשנה ראשונה **דמהימנא**.

ומתרצינן:

קסבר רבא: התם [כאשר היא אומרת השמים ביני לבינך] **כיון דלא סגי לה דלא אמרה אין יורה כחץ** - כיון שאינה נאמנת בטענה סתמית שאין לה ילדים, אלא צריכה היא לטעון שהבעל הוא שאינו יורה את זרעו כחץ ולכן אינו יכול להוליד,

ואם כן, **אי לא איתא כדקאמרה לא אמרה ליה** - אין לחשוש שהיא משקרת, כיון שאילולי שזה היה נכון לא היתה מעיזה לטעון דבר כזה שזהו גנאי גדול.

ומקשה הגמרא על סברת רב המנונא.

השמים ביני לבינך דמשנה אחרונה, תהוי תיובתא דרב המנונא.

כלומר: ממה ששינונו במשנה אחרונה שכאשר היא אומרת השמים ביני לבינך אינה נאמנת, קשה על רב המנונא, דהלא רב המנונא אומר שכאשר הבעל יודע אם היא משקרת אז היא נאמנת, כיון שאינה מעיזה פניה בפני בעלה, **והא הכא** כאשר היא טוענת השמים ביני לבינך, **דידעה היא ובעלה ידע בה** [שיוודעת האשה שבעלה יודע אם היא משקרת], ואם כן הרי אינה מעיזה פניה בפני בעלה, ואעפ"כ **קתני** במשנה אחרונה **דלא מהימנא**.

ומתרגינן:

קסבר רב המנונא, הכא נמי היא גופה אמרה, נהי דבביאה ידע ביורה כחץ מי ידע, ומשום הכי משקרא, כלומר: אף כאשר היא אומרת השמים ביני לבינך הרי היא מעיזה פניה, כיון שהיא אומרת בליבה אף על פי שהבעל יודע שהוא מזריע, בכל זאת אינו יודע אם הוא יורה כחץ, ואם כן אינו יודע אם אני משקרת, ולכן מעיזה היא את פניה לשקר ואינה נאמנת.

ההיא איתתא [היה מעשה באשה], **דכל יומא דתשמיש מיקדמה משיא ידיה לגברא** - בכל עת לאחר תשמיש המיטה היתה מביאה לו מים לרחוץ ידיו.

יומא חד אתיא ליה מיא לממשא - ובאחד מהימים הביאה לו מים כדרכה,

אמר לה, הדא מילתא לא הות האידנא - והלא לא עשינו דבר זה כעת ומדוע את מביאה לי מים?

דף צא - ב

אמרה ליה, אם כן חד מן נכרים > **אהלויי דהוו הכא האידנא, אי את לא דילמא מנהון**, - היו פה כעת קבוצה של מוכרי אהל, ואם כדבריך שהנך אומר שלא היה דבר זה כעת כעת, כפי הנראה זה היה אחד מהם, ואני חשבתי לתומי שזה אתה.

ובאה שאלה לפני רב נחמן האם נאסרה זו על בעלה.

אמר רב נחמן, עיניה נתנה באחר ולית בה מששא במלה - אין ממש בדבריה ואינה נאמנת, משום שיש לחשוש שמא עיניה נתנה באחר ורוצה היא להתגרש מבעלה ולכן היא משקרת.

ההיא איתתא, דלא הוה בדיחא דעתה בהדי גברא [שלא היו פניה צהובות לבעלה],

אמר לה, האידנא מאי שנא [מה יום מיומים? וכי יש בלבך כעס עלי?],

אמרה ליה, מעולם לא צערתן בדרך ארץ כי האידנא [אכן יש בלבי כעס עליך
כיון שמעולם לא הכאבת לי בשעת תשמיש כשם שהכאבת לי כעת]

אמר לה, לא הוה הדא מילתא האידנא [על מה את מתלוננת הלא לא היה דבר זה
כעת?]

אמרה ליה, אם כן הלין נכרים נפטויי דהוו הכא האידנא אי את לא דילמא
חד מנהון - היו פה כעת קבוצה של מוכרי נפט, ואם הנך טוען כי לא היה דבר זה כעת
כפי הנראה זה היה אחד מהם ואני חשבתי לתומי שזה אתה.

ובאה שאלה לפני רב נחמן האם נאסרה זו על בעלה.

אמר להו רב נחמן: לא תשגיחון בה, נותנת עיניה באחר הואי - אין מאמינים
לסיפוריה משום שיש לחשוש שמא רוצה היא להתגרש מבעלה ועל כן בדתה סיפור זה
מליבה ולפי האמת לא עברה איסור עם אף אחד. (42)

ההוא גברא דהוה מהרזיק בביתא [נחבא בבית] **הוא ואינתתא** [הוא ובעלת
הבית],

על אתא מריה דביתא [נכנס ובא בעל האשה לביתו],

פרטיה נואף להוצא וערק [שבר הנואף את גדר הקנים שהיה שם ונמלט],

ובאה השאלה לפני רבא האם נאסרה זו על בעלה.

אמר רבא: איתתא שריא [מותרת האשה לבעלה], ולא חוששים שהיה כאן מעשה
ניאוף,

דאם איתא דעבד איסורא, ארכוסי הוה מירכס - אילו היה כן, לא היה בורח
הנואף באופן שיתגלה לפני בעל הפירות אלא היה נחבא שלא יראהו.

ההוא נואף דעל לגבי דההיא אנתתא [נואף נכנס לביתה של אישה כאשר בעלה לא
היה בבית],

אתא גברא [בא בעלה של האשה אל הבית], **סליק נואף איתיב [בכלאי] בבא** [ברח
הנואף ונחבא מאחורי הדלת],

הוה מחתן תחלי תמן וטעמינון חויא [היו שם בבית אוכל הקרוי שחלים, ובא נחש וטעם מזה],

בעא מרי דביתא למיכל מן הנהו תחלי בלא דעתא דאינתתא [ראה הנואף שהבעל רוצה לאכול מן השחלים הללו, ואין האשה רואה שהוא רוצה לאכול מזה],

אמר ליה ההוא נואף: לא תיכול מנהון דטעמינון חויא [נגלה הנואף לבעל ואמר לו שלא יאכל מזה כי טעם מזה נחש ויש בזה סכנת נפשות]

ובאה שאלה לפני רבא האם יש לחשוש שבא הנואף על האשה ואסורה היא לבעלה, או לא.

אמר רבא, אינתתיה שריא [מותרת האשה], ולא חוששים שהיה כאן ניאוף,

דאם איתיה דעבד איסורא, ניחא ליה דליכול ולימות [דאם לפי האמת הנואף והאשה עברו על איסור אשת איש לא היה הנואף מציל את הבעל מסכנת נפשות], (43)

דכתיב "כי נאפו ודם בידיהן" ויש ללמוד מפסוק זה, שהנואפים חשודים הם אף על שפיכות דמים.

ומקשינן:

פשיטא, ומה חידוש חידש רבא בזה?

ומתרצינן:

מהו דתימא [היה אפשר לומר] דאיסורא עבד ובאמת היה כאן ניאוף ונאסרה האשה,

והאי דאמר ליה [והטעם שהנואף הציל את הבעל הוא משום]: דניחא ליה דלא לימות בעל דתהוי אינתתיה עלויה "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" - שהנואף רוצה שהבעל לא ימות כדי שהאישה עדיין תהיה אסורה עליו, כיון שהוא נהנה כאשר היא אסורה עליו יותר מכאשר היא מותרת לו, דכתיב מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם.

קא משמע לן רבא שלא אומרים סברא זו ואין האשה נאסרת לבעלה:

הדרן עלך פרק ואלו נדרים
וסליקא לה מסכת נדרים

