

ספר "ידות נדרים השלם"



ח"א - ביאור מספיק על כל כלומר
אשר בפ' רש"י ובר"ן



ח"ב - ביאורים ופולפולים
על מסכתות שונות בש"ס



עוד הוספנו דברי הלכה ואגדה מהגהמ"ח
שנלקטו מתוך הביטאון התורני "קול תורה"
שהגהמ"ח ערך והו"ל בשנת תרס"ח

ירושלים, מנחם-אב תשע"ה

מהדורה מיוחדת בהוצאת
"המכון להלכה ומחקר שע"י ישיבת שבות ישראל"

הוצתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תש"פ

© כל הזכויות שמורות
"המכון להלכה ומחקר שע"י ישיבת שבות ישראל"
דוא"ל machon@ysi.org.il

הפצה
ישיבת "שבות ישראל"
ת.ד. 1033 אפרת 90435
טל' — 029933630
פקס — 029933640
דוא"ל office@ysi.org.il

הוצאה זו של ספר "ידות נדרים השלם"

מוקדש

לעילוי נשמת

הרבנית מרים ברכה רוזנצוויג ע"ה

ט"ו מנחם אב תרפ"ח - כ"ו כסליו תשע"א

בת הרב מאיר יהושע רוזנברג זצ"ל

נכדת הגאון המחבר הרב יודה יודל רוזנברג זצ"ל

בת תלמיד חכם ואשת חבר

מבוא למהדורה חדשה של "ידות נדרים השלם"

בגיל ושמחה אנו מניחים היום לפני לומדי התורה מהדורה חדשה של ספר "ידות נדרים" של זקננו הגאון הרב יהודה יודל ראזענעברג זצ"ל.

זקננו הגאון המחבר זצ"ל הוסמך לרבנות ע"י רבים מגדולי הדור, ובניהם הגאון הרב שניאור זלמן [פרדקין] מלובלין זצ"ל בעל התורת חסד, הגאון הרב מאיר יחיאל הלוי [הולשטוק] זצ"ל מאוסטרובצה ה'מאיר עיני חכמים', הגאון הרב שמואל זנוויל קלפפיש זצ"ל שהיה הראב"ד בווארשא [הוא אחד הרבנים שה'חפץ חיים' ביקש וקיבל ממנו הסכמה ל'משנה ברורה']. כתבי הסמיכה מרבנים אלו פורסמו ב'הקדמה' לחלק שני של ספר זה.

זקננו הגאון זצ"ל כיהן כמו"צ ורב בערים שונות באירופה, בניהם לודז' טרלה ווארשא. היגר לקנדה וכיהן כראב"ד בטורונטו ומונטריאול.

חיבר ספרים רבים בכל מקצועות התורה, ספרי הלכה ותשובות, ספרים באגדה ודרוש וספרים בקבלה. היה הראשון שתירגם את הזוהר הקדוש לעברית, ואף סידר את הזוהר מחדש כולל זוהר על שיר השירים, משלי, קהלת ותהילים. על עבודתו זו קיבל הסכמות מכל גדולי הדור בזמנו. חלק גדול מספריו לא הודפסו ועדיין בכת"י. אף חלק מהספרים שהודפסו כמעט ואבדו בשואה הנוראה שפקדה את עמנו.

בין היתר חיבר את הספר "ידות נדרים" — "הוא ביאור מספיק על כל כלומר אשר בפ"י רש"י ובר"ן ובשאר מקומות הקשים שבמסכת נדרים". הספר הודפס בפעם הראשונה בווארשא בשנת תרס"ג. בהדפסה הראשונה צירף זקננו הגאון זצ"ל חלק ב' — 'ביאורים ופלפולים' על מסכתות פסחים, ר"ה, קידושין, כתובות, בבא בתרא, שבועות, מכות וחולין. "תוכן עניני הפלפולים הוא בהלכות א"ה, פסח, תפילין וקידושין".

הספר "ידות נדרים" זכה בהצלחה רבה, ונהפך לספר יסוד בלימוד מסכת נדרים בישיבות, והודפס מחדש פעמים רבות. ההדפסה הראשונה מחדש נעשתה באישור בנו של הגהמ"ח. אלא שהוא אישר להדפיס את חלק א' בפני עצמו. אני זוכר שאבי זצ"ל [הרב ישראל שלמה בן-מאיר] כעס מאוד, ואמר שזקנו הקפיד מאוד שהספר יצא יחד עם חלק ב'. לצערנו 'שבשתא

כיון דעל - על' [ב"ב כא, א]. מאז הודפס הספר פעמים רבות, אך בכולם רק חלק א', ללא חלק ב'.

אנו שמחים שב"ה עלה בידנו להוציא מחדש את הספר "ידות נדרים" השלם, כולל חלק ב', בהוצאה מהודרת זו.

בנוסף לכך הוספנו במהדורה זו גם תשובות בהלכה ומאמרים באגדה ודרוש של זקננו זצ"ל, שהתפרסמו בחלק א' של ביטאון "קול תורה" אשר זקננו זצ"ל ערך והוציא לאור. בידי נמצאים שלושה קונטרסים של חלק א'. לא ידוע לי שהיה המשך לביטאון זה מעבר לחלק א'. כיוון שה"קול תורה" לא מצוי החלטנו לצרף את תשובותיו ומאמריו מביטאון זה למהדורה זו של הספר. בנוסף צירפנו גם הערות מרבנים שונים על תשובותיו שהתפרסמו ב"קול תורה", וכן תגובותיו שפירסם שם על הערות אלו. כן הוספנו מאמרים נוספים שהתפרסמו ב"קול תורה" כאשר זקננו זצ"ל, כעורך, הגיב על מאמרים אלו.

בסוף הספר הוספנו קטע מכת"י של זקננו זצ"ל על 'קמצא ובר קמצא'.

תודתי לבן-דודי, נין הגהמ"ח, ת"ח, אוהב תורה ולומדיה, ד"ר הרב יהושע רוזנצוויג שליט"א, שתתם את הוצאת הספר. תודה מיוחדת לספרי "אור החיים", שאפשרו לנו להשתמש בהוצאה המפוארת של חלק א' של "ידות נדרים" הוציאו בשנת תשס"ח [וזאת ללא שום עלות!]. כמו כן תודתי למשתתפים במאמץ להוצאת הספר — הגב' חנה חייקין שהקלידה את החומר, הרב אסף טרבלסי והאברך החשוב נהוראי אדרי שהגיהו ותיקנו את ההקלדה. הרב אחיקם קשת שליט"א שהוסיף מקורות לתשובות בהלכה שב"קול תורה". ומעל לכל — לרב משה קפלן שליט"א, שעיבד וערך את הספר והכין אותו לדפוס.

ספר זה יוצא בחודש מנחם-אב, ומוקדש לעילוי נשמתה של דודתי הרבנית מרים ברכה רוזנצוויג ע"ה, נכדת הגהמ"ח, שנולדה בט"ו מנחם-אב תרפ"ח. הרבנית מרים ברכה רוזנצוויג היא ביתו הקטנה של סבי, הרב מאיר יהושע רוזנברג זצ"ל. בעלה שיבדל לחיים טובים וארוכים, ד"ר הרב דב רוזנצוויג שליט"א, כיהן ברבנות בקהילות גדולות וחשובות בקנדה ובארצות"ב ובין היתר כיהן כנשיא הסתדרות הרבנים של אמריקה וקנדה. נפטרה בכ"ט כסליו תשע"א. יהי זכרה ברוך.

מבוא למהדורה חדשה

ספר זה יוצא לאור ע"י "המכון להלכה ומחקר שעל יד ישיבת שבות ישראל". בין מטרותיו של המכון הוא להו"ל את כתביו וספריו של הגאון הרב יהודה יודל רוזנברג זצ"ל. יהי רצון שיזכנו ה"י שנוכל לצרף מחשבה טובה למעשה.

זכותו של זקננו זצ"ל תעמוד לכל יוצאי חלציו ולכל בית ישראל.

יהושע בן-מאיר

נין הגהמ"ח זצ"ל

ראש "המכון להלכה ומחקר שע"י ישיבת שבות ישראל"

ספר ידות נדרים



והוא ביאור מספיק על כל כלומר
אשר בפ' רש"י ובר"ן
ובשאר מקומות הקשים שבמסכת נדרים.



מאת ה"ר יהודה יודל בן מוה"ר ישראל יצחק רוזנברג
רב בקהילת טארלא, פולין

ירושלים, תשע"ה

הסכמות מגאוני וצדיקי זמננו ה' עליהם יחיו

בעזה"י

הן ראיתי חידושי תורה מהרב החסיד המופלג החר"ף ובקי צנא מלא ספרא חכם ונבון וכו' מו"ה יהודא יודל שיחיה מטארלא המתגורר כעת בק"ק ווארשא. אשר טרח ויגע עצמו לבאר כל הכלומר אשר בפירש"י והר"ן דמסכת נדרים. ויהיה מזה תועלת גדול ללומדי מסכת זו וגם בשאר ביאורים ופלפולים שלו אשר הראה לי על איזה מסכתות. ראיתי בהם כמה דברים נכונים וישרים אשר ראויים להדפיסם ולהוציאם על פני תבל. וגם שכבר יש לו הסכמות מגדולי ישראל. ע"כ מצוה גדולה לסייע להרב המחבר הנ"ל שיוכל להוציא לאור חבורו היקר וח"ו להשיג את גבולו.

דברי הכותב לכבוד התורה ולומדיה. יום ג' מטו"מ התרס"ב.
אסטרעווצא. הק' מאיר יחיאל הלוי.

ב"ה

הן ה"ה הרב החר"ף ובקי החסיד כש"ת מוהר"ר יהודה יודל נ"י רב דק"ק טארלא וכעת מושבו בפה"ק. הראה לי חידושו בכת"י אשר ברצונו להביא לביה"ד בשם ידות נדרים. והנה כאשר עיינתי מצאתי ראיתי כמה דברים נכונים וישרים למוצאי דעת. ע"כ ידי תכון עמו להביא ספרו היקר לבית הדפוס להגדיל תורה ולהאדירה.

באעה"ח לכבוד התורה ולומדיה יום ג' אמור תרס"ב לפ"ק
ווארשא. יצחק ברי"א ז"ל הכהן פייגענבוים.

בעזה"י

הן בא לפני הרב המופלג המפורסם החר"ף ובקי וכו' מו"ה יהודה יודל שליט"א. אשר ישב על כסא ההוראה בק"ק טארלא וכעת מושבו בפה ווארשא. והראה לפני חידושים על מסכת נדרים אשר בשם ידות נדרים יקראו. ועוד

חידושי ש"ס. ביאורים ופלפולים חריפים ונעימים. ורוצה להדפיסם ועיינתי בהם וראיתי כי יישר חיליה לאוריינתא וראוים לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל. ובפרט חידושויו על מסכת נדרים לגדול נחיצותם אין צריכים להסכמה. רק לאשר בנדרים בעי אחריני למשרי ליה ע"כ הנני גם כן מסכים שיודפסו וראוי ונכון לקרבו ולהחזיקו להגדיל תורה ויאדיר. ובפרט שחלילה לכל אדם להשיג את גבולו ח"ו. דברי המדבר לכבוד התורה ולומדיה.

הבעה"ח יום ו' עש"ק פ' קדושים תרס"ב לפ"ק פה ווארשא.

פתחי הארענבלאם דומ"ץ דפה.

בעזהשי"ת

הן היה בצל קורתי הרב המופלג המפורסם החריף ובקי וכו' כש"ת מזה"ר יהודה יודל ראזענבערג שליט"א מק"ק ווארשא שהיה רב בק"ק טארלא והראה לי את קובץ חידושויו אשר פיו יקבנו בשם "ידות נדרים". ומרפיון בריאותי בימים ההם לא יכולתי לעיין בו כראוי בלתי כבוד בני הרב הגדול המפורסם בתו"י כ"מ אליעזר שיחיה עבר בין בתריו ומצא בם כמה מילי מעלייתא חדתא הראוים להוציאם לאור עולם. ע"כ בצאת ספרו אי"ה לאור הדפוס עלי בל"ג לקבלו באהבה במחיר אשר ישית עליו כבוד הרב בעל המחבר הנ"ל. ומהראוי לסייע לו שיוכל להוציא ספרו לאור וח"ו להשיג את גבולו.

לובלין יום א' ז' כסליו תרס"ג לפ"ק.

הלל אריה ליב ליבשימיץ בהגאון מזה"ר דוב זאב ז"ל

חונה פה ק"ק הנ"ל.

הן בא לפני הרב החריף ובקי המופלג ומופלג וכו' מו"ה יהודה יודל נ"י ראזענבערג שהיה רב בק"ק טארלא וכעת מושבו בעיר ווארשא והראה לי קובץ חידושים על סוגיות הש"ס וגם ספר מיוחד על מסכת נדרים אשר שמו יקבנו ידות נדרים וברצונו להעלות על מזבח הדפוס כדי לאדפוס אדרא. ולהפיצו בישראל. והצצתי באיזה מקומות וראיתי כי הוא פועל טוב. חידושים שונים וחריפים אשר העלה בעומק עיונו. וחיותי לדעתי מכותלי חידושויו כי הרבה טרח עליהם להביא בפלס מאזני השכל. ע"כ מהראוי להיות מן המסייעים לו כדי שיוכל להוציא מחשבתו מכח אל הפועל ולהעלות ספרו על מכבש הדפוס. ואין רשות לשום

אדם להסיג גבולו להדפיס את חיבורו בלתי רשותו ולהשומעים יונעם ויתברכו
 "אך בברכת טוב" לפ"ק: כה דברי המדבר לכבוד התורה ולומדיה.
 יום ו' עש"ק פ' אחרי כ"ה ניסן תרס"ב לפ"ק פה ווארשא.

נאום טוביה הכהן ראמלעווי.

הן גם אנכי התענגתי לראות החידושים בחריפות ובקיאות אשר העלה במצודתו
 בעומק העיון הרב המפורסם בתורה ויראה חריף ובקי מו"ה יהודה ראזענבערג
 נ"י אשר היה מלפנים רב בק"ק טארלא. חידושים וביאורים בכמה סוגיות הש"ס
 וביותר על מסכת נדרים. ויען כי ספרו יהיה לתועלת גדול לכל הלומדים. וביחוד
 ביאורים היקרים על מסכת נדרים אשר דברי רש"י בהמס' הזאת מחוסרים ביאור
 בכמה מקומות כידוע. לכן באתי להסכים על יד הרב המחבר יחיה להדפיסם
 ולהפיצם בישראל ומצוה גדולה לתמוך בידו ולקבל את ספרו בפנים יפות בכל
 מקום באו. ולמען כבוד התורה באעה"ח יום ו' ט"ז אייר תרס"ב פה ווארשא.

נאום שלמה דוד כהנא מו"ץ בפ"ק.

בעזהש"י אור ליום ה' לסדר כי ה' ה' עמך תרס"ג לפ"ק נאשעלסק.
 יהודה יעלה מעלה. איש חכם מאד נעלה. ה"ה הרב החרף ובקי בחדרי תורה.
 משנתו זך ונקי. זך הרעיון. המופלא ומופלג ומושלם במעלות ובמדות כש"ת מזה"ר
 יהודה נ"י. מלפנים רב בטארלא. וכעת איתן מושבו בק"ק ווארשא:
 גי"ה בצירוף העלים לתרופה מספרו ידות נדרים ח"א וח"ב הגיעני. ועברתי
 בין בתרי אמרותיו וראיתי אשר בהרבה מקומות הוא נותן טעם לשבח ודבריו
 ראויים להפיצם ע"פ תכל למזון יהגו בהם לומדי התורה. והנני מסכים לאדפוס
 אדרא יישר כחו וחילו לאורייתא ויפוצו מעינותיו חוצה ולהראות שחביבים עלי
 דבריו היקרים ארשום בזה מה שהעירותי בהם:

מש"כ כ"ת בסוגיא דקציצה לתרין קושית המהרש"א שעל התוספות דשבועות
 (מה) ד"ה קציצה ע"פ סברת הר"ש גאון. תמהני דהרי לקמן אמרינן דנאמן לומר
 נתתי לך שכרך במגו דל"ש מעולם אף שהוא ג"כ מאינו מעיז למעיז והיינו כמ"ש
 הר"ן והרא"ש דשבוות תק"ח נדחית על ידי מיגו כ"ד. ואם כן שפיר הקשה
 המהרש"א דאי מיירי בכ"ה הדרא קושית התוס' לדוכתא דליהמן במה דכפר בכל
 במיגו של ל"ש מעולם:

ומש"כ כ"ת לתרין קושית התוס' שם (מ"ה) ד"ה וכי שכיר עובר וכו'. והביא ראיה מפירש"י דב"מ דאינו עובר על לא תגזול אלא בשעת נטילה כמו ויגזול את החנית וגו'. תמהני על כ"ת דהלא התוספות דב"מ שם ד"ה אינו עובר מביא הסוגיא דר"פ א"נ דבכובש ש"ש איכא לת"ג:

ומש"ש כ"ת בחולין (צ"ה:)) במה שאמרו ר"כ ור"א לרב דאיסורא שכיחי דהיתרא לא שכיחי לפרש כוונתם דאף אם הוא ספק השקול יש להתיר מכח ס"ס. אף שדברי חכמה אמר מ"מ אם לדין יש תשובה דהרי קי"ל בספק א' בגוף וא' בתערובת דל"ה ס"ס. ומוטב לפרש דכוונת ר"כ ור"א היה להקשות דאדרבא דהיתרא שכיח טפי דשם היה רוב טבחי ישראל כדמוכח מתוס' דשם ד"ה אסיק: ומש"ש כ"ת בפירש"י בחולין (פז) כוס של ברכה אתה שותה או מ' זהובים אתה נוטל. דבריו נכונים מאד ואפריון נמטי' ליה ומחמת אפיסת הפנאי לא יכלתי להאריך עוד והיה בזה שלום כנפשו ונפש הרוש"ת בלונ"ת. יעקב אורנצנר החופק"ק הנ"ל:

תשובת המחבר על הערה א'.

נפלאתי שמדברי כ"ת נראה דהעיקר שכחתי מה שחדשו רב ושמואל לקמן דאמרינן מיגו דהעזה גבי שכיר. אבל לא אבין תמיהת כ"ת על דברי מוטב שיתמה כ"ת על תירוץ א' של התוספות דאינו מעיז לכפור הכל והלא לקמן מסקינן דגבי שכיר אמרינן מיגו דהעזה. אבל האמת יורה דרכו דהשתא לא ס"ד דהתירצן חידוש הזה לומר מיגו דהעזה אלא דרב ושמואל חדשו זאת לקמן והמעין בהר"ן יראה שאין זאת אליבא דהלכתא אלא ע"ד פשרה והשתא נקטינן סברא הפשוטה בכל הש"ס דל"א מיגו דהעזה כדמשמע בפירוש מתירין א' של התוספות. ועפ"ז שפיר כתבתי לישב קושית המהרש"א דלפני הס"ד דהשתא דל"א מיגו דהעזה גבי שכיר תירצו של התוספות טוב אפילו באופן שהוא כ"ה:

תשובת המחבר על הערה ב'

הערת כ"ת הו' לא אבין כלל דהלא ציינתי גם רש"י דב"מ (קיא.) ד"ה גזל ושם איתא בפירוש דהכובש ש"ש עובר בה' שמות ועשה ובכללם הלא תגזול וזאת לא כתבתי כלל שאין הבעה"ב עובר על לת"ג אלא כתבתי דהלת"ג של הבעה"ב אינו דומה לא להלת"ג דשכיר ולא להבל תלין כיון שאינו תלוי בזמן לומר דכי מטי זמן חיובא רמי אנפשיה ומדכר והוא רק עובר בשו"ת שאינו מתקן

הלאו ע"י העשה דהשבה והלאו זה הוא תמידי ומורגל בו ונעשה לו כהיתר משא"כ הבל תלין ומש"ה מכל הה' לאוין והעשה לא נקטא הגמרא אלא בל תלין המועיל להזכירו. ועל זה הבאתי ראיה מפירש"י שפירש בב' מקומות דעיקר גזילה היא שאנסו בידו מידו ממש כמו ויגזול את החנית וגו'. וגזילה כזו שייך רק גבי השכיר ולא גבי הבעל הבית:

תשובת המחבר על הערה ג'.

גם זאת לאו השגה מתקריא דהלא הלכה זו היא מחלוקת ר"ת ור"י. ולר"ת ספק אחד בגופו וא' בתערובת חד בחד מותר אפי' מדרבנן ובנודעו הב' ספיקות יחד אף אם אפשר היה להוודע ספק אחד קודם הב' בזה המ"ב מתיר אפי' להר"י. והש"ך בק"י הסכים לסמוך עליו בה"מ וס"מ עכ"פ. ומה גם שדברי ר"כ ור"א אינם סובלים לפרש דרצו להתיר מטעם רוב טבחי ישראל דהיל"ל דהיתרא שכיחי טפי כמו שאמר להו רב דאיסורא שכיחי טפי. ודבריהם יותר פשוטים ומבוררים לפרש דאף בספק השקול רצו להתיר כמובן. ומדברי התוס' אין ראיה דמפרשים רק דעתי של רב דאפילו בכי האי גוונא דהו שם רוב טבחי ישראל אסר משום דחייש לרובא דעלמא אבל ר"כ ור"א דלא חשו לרובא דעלמא י"ל שפיר דהקשו שאפילו אם שניהם שכיחי בשוה יש להתיר ואין זה כי אם מטעם ס"ס. כנ"ל – ברם קראתי עליו "נאמנים פצעי אוהב":

אזהרה

הנני מזהיר באיסור גמור לבל יזיד איש להדפיס חיבורי זה הן במתכונתו והן שלא במתכונתו. הן במדינה זו והן במדינה אחרת בלתי רשותי. כי איסור השגת גבול ידוע הן מדין תוה"ק והן מדינא דמלכותא. ובפרט שאדם יכול לאסור את שלו על כל העולם. ולהשומעים יונעם.



כחלוץ יעבוד לפני המוחנה.
כן הקדמה לפני הספר תחנה.

הקדמה

השמש ולא היה לאל ידם לצמצם דעתם לדעת ולהבין את הענין אשר אנחנו לא נוכל להבינהו על נקלה. והעריכו והציעו לפנינו דברי ים התלמוד כשלחן הערוך ולא עלה על דעתם שצריך ללמד את הקרואים היושבים על השלחן איך שיאחזו את הכף בידיהם לקחת בו אוכל וליתנו למו פיהם, כי במדרגה כזו אנחנו היום שהדורות נחלשו בשכלם כל כך שכתוב לנו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי ובאמת שהכל כשלחן הערוך לפנינו אבל לא נדע ולא נבין אף הדבר הפשוט ומובן כל כך כדבר הפשוט ומובן שצריך לאכול בכף וליתן האוכל תוך הפה. ומי הוא מהגאונים האדירים המאירים לארץ ולדרים לדור דורים באור דברי תורתם הקצרים אשר פלל מראש לראות את אשר יקרה אותנו באחרית הימים. וכאשר לא ידע ויבין החכם הגדול מגמת השוטים כי אין לו כח הצמצום הגדול לצמצם את שכלו ולהקטינו עד אשר יוכל להבין שכל השוטה. כן הגאונים לא הבינו חשכת שכלנו איך שאנחנו מגששים בים התלמוד כעורים קיר. ולזאת קצרו בדבריהם וסמכו על המעיין שיבין מעצמו:

ישמחו הלומדים ויגילו התלמידים בראותם חיבורי על מסכת נדרים אשר עמלתי ויגעתי להקל עליהם להבין דברי הרש"י והר"ן בכל מקום כותבם כלומר או פירוש או הכי קאמר, ועוד כדומה לזה, אשר כל מבין יבין שהיה קשה להם איזה קושיא במקום הזה אך מחמת שהקושיא היתה כל כך פשוטה אצלם לפי שכלם וחריפותם הגדולה עד שלא הוצרכו לכותבה בפירוש וסמכו על המעיין שבודאי בהשקפה הראשונה ירגיש הקושיא ולא עלה על רעיונם כי יקום דור קטני השכל ונמוכי הדעת כמונו, אשר יהיו מחולשי הראות ולא יראו ולא יבינו מה שיש להקשות בענין הזה עד אחר עיון ויגיעה. ואין זאת פליאה על הגאונים הקדמונים מפורשי הש"ס, אשר לא ראו מראש ימים יבאו עם דורות חלשים בדעת, כאשר אין להתפלאות על השמש אשר לא ידע מקום אופל יהלך ודרך החשך נעלם ממנו, יען כי בכל מקום אשר יגיעו קרני אורו יהי אור. וכן היו הגאונים מפורשי הש"ס, כי בכל מקום מגעם בקצה מטה הדעת אשר בידם האירו לפניהם דברי התנאים והאמוראים כאור

ועל דעתי כי זאת הוא פירוש המדרש הידוע על הפסוק ויחכם שלמה מכל האדם ואמר המדרש אפי' מן השוטים. והוא פליאה. וי"ל דהכי פירשו שחננו השי"ת בשכל היותר גדול וגם בצמצום היותר גדול אף שהם שני הפכים כאור וחשך כי בשאר האנשים נהפך הוא שכל מה שהשכל יותר גדול כן הוא לא יוכל לצמצם שכלו לקטנות המוחין. אבל בשלמה היו השני הפכים בנושא אחד. ונסביר הדבר להבין היטב דהנה השכל הוא אור כמ"ש כי נר מצוה ותורה אור והסכלות היא חשכת הדעת וכמו שיש באור כמה וכמה מדרגות כי אין דומה אור נר אחד לאור מאה אבוקות וכן השכל יש בו כמה וכמה מדרגות. והענין שאנו אומרים שראובן חכם משמעון היינו שאם יהיה לראובן איזה וכוח עם שמעון בודאי ינצח ראובן לשמעון ע"י מה שיברר לשמעון בראיות חזקות ששמעון טועה הוא זאת דומה למה שאנו אומרים שבחדר שמאירות מאה אבוקות. והנה עדיין אין זאת עוד מלאכה נפלאה מה שראובן יכול לנצח לשמעון כי בודאי יען כי גם שמעון חכם ויש לו דעת בערך תשעים אבוקות על כן הוא מבין הראיות של ראובן כי הצדק עם ראובן ויודע ומבין שלראובן יש דעת יותר גדול ממנו בערך מאה אבוקות ועל כן חכם ראובן משמעון ומנצח אותו. אבל

יש מלאכה יותר גדולה ונפלאה אם ינצח ראובן שיש לו דעת בערך אור של מאה אבוקות לאיזה שוטה שאין לו דעת רק בערך נר קטן וחשך והנה זה השוטה הוא כעטלף וכנפל אשת בל חזו שמש או כאיש שעניו חלושות שאם הוא בבית אפל שאורו הוא מעט מן המעט אז רואה מעט אבל באור גדול לא יוכל להביט כלל ועוד תחשכנה עיניו יותר. וכן אם זה הראובן ירצה לנצח לשוטה הזה אם יתוכח עמו לפי שכלו הגדול ויביא לו ראיות ומופתים ע"ד ההיקש מאיזה ענין חכמה שהיא הנה בזה לו וילעג לו השוטה כי לא יבין מה הוא מדבר אליו ואין שום עצה לראובן לנצח לזה השוטה אלא שישפיל ויצמצם שכלו שיהיה רק גדול מעט משכל השוטה דהיינו שיכבה המאה אבוקות של שכלו ולא ישייר רק אור שכל קטן מאד ואז כאשר יתוכח עמו לפי שכלו ינצחנו. ובודאי מובן הדבר שלפי ערך גדלות השכל כן קשה יותר לצמצם השכל. ושלמה היה יכול להראות גם חכמה נפלאה הזאת שהיה חכם מכל האדם היינו שהיה יכול לנצח לכל אדם ואפי' מן השוטים היה ג"כ חכם היינו שהיה בכחו להשפיל ולצמצם שכלו היותר גדול ולהתוכח גם עם השוטים ולנצחם ע"פ שכלם החשוך:

ובזה יובן שהתנאים והאמוראים כל מה שהיה שכלם יותר גדול

דברו יותר בקיצור ובאופן שבדבריהם הקצרים נכלל הכל כמו שהעשרת הדברות נכללים בהם כל התרי"ג מצות ובהתורה שבכתב נכלל כל התורה שבע"פ ובהמשניות נכלל כל הגמרא כי התנאים דברו זה אל זה כפי מדרגת שכלם והיה די קיצור דבריהם להבין הכל והאמוראים האריכו מעט יותר כפי מדרגת שכלם שהיה קטן משכל התנאים וכן נשתלשל הענין דור אחר דור שכל מה שנחלש הדעת כן היה נצרך לדבר באריכות יותר ולא יכלו להסתפק בדברי הראשונים שנאמרו בקיצור יען כי היה די לחכימא ברמיזא. ומכש"כ בדורותינו מה אנו ומה חיינו ומה שכלנו אשר לעומת הראשונים גם כחמורים לא היינו ואיך נוכל להבין דבריהם הנאמרים בקיצור בלתי יגיעה רבה ועל כן נפשי עלי תשתוחח בהלמדי מסכת גדרים לרשום בכתב כל מה שיגעתי ומצאתי בדברי הרש"י והר"ן במקומות שסתמו דבריהם ולא פירשו מה שהיה קשה להם ובשביל מה שהיו מוכרחים לפרש כן. ויען כי כתיב מונע בר יקבוהו לאום ע"כ אמרתי לא אמנע דברי מלהוציאם לאור לאנשים קטני ערך כמוני להאיר לפניהם הדרך שיבינו דברי הראשונים כי בזמן הזה אין חשש יוהרא למחבר איזה ספר כמו שאין חשש יוהרא למניח תפילין דר"ת כי רבו כמו רבו אלו כאלו. וכל זה בשביל שנקטן

ונחלש שכלנו ע"כ הדורות הללו צריכים לספרים יותר ויותר מדורות הראשונים. ועל כן כל מי שחננו השי"ת בבינה שיוכל לבאר איזה דבר להבינו לאנשים אחרים וגם חננו השי"ת במלאכת הכתב והלשון עליו לדאוג מעונש בעבור זה שמונע בר. וכמו שאיתא בזה"ק פרשת תזריע כמה דעונשי' דב"נ בגין מלה בישא כך עונשיה בגין מלה טבא דאתא לידיה ויכול למללא ולא מלל וכו' עיי"ש. וכמו שכתב הנשר הגדול אשר זכותו יגן עלינו לדורי דורות שאנחנו מבני בניו וכן יגן זכותו עכ"י ה"ה רבינו יהודא החסיד זצוקלה"ה בספר החסידים שלו סי' תק"ל שהקב"ה גוזר מי יהיה חכם ומה חכמתו וכמה ספרים יעשה וכו' וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה ויכול לכתוב הרי גוזל למי שגילה לו כי לא גילה לו אלא לכתוב וכו'. וזה שכתב יביא במשפט על כל נעלם שגורם שנעלם אם טוב שגילה לו ואם רע שאינו כותבה עכ"ל:

ואף שיש להשיב מנא תימרא שנעלם כי הלא יבא חכם וצדיק שעטרת מחבר הולמתו והוא יגלה הדבר ויוציאו לאור. אבל אין זאת שאלת חכם ועל השואל הזה רק רוח קנאה עבר עליו כי עליו אמרו חז"ל קבל האמת ממי שאמרו. ודי להבין בשתי תיבות האלו "ממי שאמרו" שהכונה

היא שאפי' אם נדמה לך שאין עטרת מחבר הולמתו לזה האומרו אעפ"כ קבל ממני האמת כי איש אחר אפי' הגדול ממנו לא יוכל לחדש מה שהוא חידש כי לכל איש יש לו חלקו בתורה הקדושה. וי"ל שע"ז אנו מתפללים ותן חלקנו בתורתך כי איתא בס"ק שתיבת ישראל הוא ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה. ונ"ל שעפ"ז יש לרמז ר"ת באופן אחר יש ששים רבוא אותיות לישראל. והיינו תורה אור שלכל אחד מישראל מאירה לו התורה אור חידושים דאורייתא השייכים לחלקו לפי שרש נשמתו שיש לה אחיזה באיזה אות של התורה. וכן איתא בצוואת ר"א הגדול שאין אדם יכול לחדש דבר בתורה ממה שחבירו מזומן לחדשו כי הכל מוכן לפניו מיום שהתורה נבראת. עכ"ל:

ומה גם שמחברתי "ידות נדרים" היא רק מלאכת הביאור אשר ביארתי דברי הרש"י והר"ן ולא חידשתי משלי פירושים חדשים שאפחד ממה שאיתא בזוה"ק שכל האומר חידושי תורה ע"פ הקדמות שאינן אמתות הוא בורא עולמות תהו ובהו. ואין לי לפחד רק פן ואולי אחטא המטרה ולא אכוון אל האמת מה שכווננו בזה הרש"י והר"ן. אבל בזאת תמכתי יתדותי על מאמר חז"ל כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו שהמאמר הזה קשה להבינו דהלא כתיב כי אדם אין צדיק בארץ

אשר יעשה טוב ולא יחטא וגם אינו מוכן אריכות הלשון שהיה די לומר אינו חוטא. ועל דעתי שעל מחברי ספרים דברו שכל מחבר שמגמתו בספרו לזכות את הרבים אין חטא בא על ידו היינו ידו הכותבת הספר אין חסרון בא על ידיו. וחטא הוא מלשון חסרון כמו קולע אל השערה ולא יחטא כי מן השמים מסייעין לו שלא יחטא היינו שלא יעשה חסרון בדברי הגאונים. וכל מבין יבין שספרים כאלו המבארים דברי הראשונים להקל על המעיין שיבין פירושיהם על נקלה הם מזכים את הרבים בזה וזכות הראשונים מסייעתן לכוון אל האמת:

לזאת שנסתי מתני לעשות במחברתי הזאת מצוה קבועה לדורות להקל על המעיינים קטני ערך כמוני הלומדים מסכת נדרים וכמו שאיתא במדרש קהלת על הפסוק אוהב כסף לא ישבע כסף אוהב מצות לא ישבע מן המצות ואם אין לו מצוה קבועה לדורות מה הנני' לו שהרי משה כמה מצות וצדקות עשה ויש לו מצוה קבועה לדורות דכתיב אז יבדיל משה שלש ערים. עכ"ל. הרי שעל כל האדם מוטל שיהיה לו איזה מצוה קבועה לדורות. וזכות מצוה זו תעמוד לי שאוכל לקיים את התורה באהבה במנוחה ובשמחה ואוכל להוציא מחשבתי מכח אל הפועל בשאר חיבורים יקרי הערך ויתקיים בי מקרא

ידות

הקדמה

נדרים

יא

שכתוב לא ימושו מפ"ך ומפי זרעך
ומפי זרע זרעך וגו':

וקראתי לחיבורי הזה **ידות נדרים** כי
הוא המבאר מקומות הקשים
להבין במסכת נדרים יען כי נאמרו
בקיצור כמו יד הנדר הנאמר בקיצור
שע"פ רוב אמרו במקומות כאלו הלשון
כלומר. ונ"ל שתיבת "כלומר" היא מלה
מורכבת תלמודית ופירושו "כאלו

אמר" שאע"פ שלא נאמר כן בפירוש
מ"מ מוכרחים אנו לומר שהוא כאלו
אמר כן בפירוש וכוונתו של המפורש
בזה לתקן לישנא דגמרא או לתרץ בזה
איזה קושיא. והרבה תיבות מורכבות
כאלו נמצאים בש"ס. ומעתה אפרש כפי
לאל עליון שיצילני משגיאות ויראני
מתורתו נפלאות ויזכני לראות בנחמת
ציון וירושלים במהרה בימינו אמן:

ידות נדריים

בעזר הצור אתחיל זה הביאור היום יום א' פ' קדושים דשנת. לראות טוב". לפ"ק בפה ק"ק ווארשא. עמ"י עש"ו

דף ב' ע"א

רש"י מודר אני ממך. כלומר הרי עלי כנדר מה שאני נהנה ממך וכו'.

קשיא ליה דנימא דיד הוא לשבועה ולא דנדר דהאי לישנא דשבועה מיסר נפשיה אחפצא. ומתוך דפירוש דבריו הוא למיסר חפצא עליו:

ר"ן כל כינויי נדרים וכו' עד שידור בדבר הנדור. כל' שאף על פי וכו'. קשיא ליה דלעיל אמר דעיקר הנדר הוא אפילו בלא התפסה ומדרשא זו מוכח דלא הוה נדר עד שידור בדבר הנדור והיינו התפסה. ומתוך דהפירוש הוא שבאם התפיסו צריך דוקא להיות בדבר הנדור:

בא"ד והיינו מעמא נמי דקרי להו כינויין כלומר שהם מלשון נדר וכו'. ירצה להסביר בזה דלאו דוקא אליבא דר' יוחנן יאמר דניחא הלשון כינויין וע"פ פירוש הר"י בר חסדאי ז"ל אלא דגם אליבא דר"ל ניחא כי מה שאומר הר"ן דקרו להו אין כוונתו שהתנא קרא להו דהוה ליה לומר דקרא להו אלא כוונתו על ר"י ור"ל דלשניהם ניחא מה דקרו להו כינויין והיינו משום שהוא מלשון

מכונה כמו המכנה שם לחבירו ולר"י נתכנה השם קרבן לשמות האלו ע"י הכותים ולר"ל על ידי החכמים:

וחרמים כחרמים כלומר וכו'. ובד"ה ושבועות כשבועות. כל' וכו'. ובד"ה ונזירות כנזירות. כלומר וכו'. בכל אלו קשיא ליה בחדא דרגא דאין מוכן לשנא דמתניתין דחרמים הם כחרמים וכן באינך. ומפרש דהמכוון הוא שכינויי כל אלו הם כעיקר כל אלו וכל כינויי נדרים דרישא דמתניתין מוסב והולך גם אשאר:

ושבועות כשבועות וכו'. וילפינן לה מפסוק דכתיב ואמרה האשה אמן אמן. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאין לומר דדלמא לא הויא כמושבעת מפי עצמה אלא שע"י ענייתה אמן אמן נתחזקה השבועה שמושבעת מפי הכהן. וע"ז אומר כמו שפירש"י שם ובפרק שבועות העדות דאי לא אפילו מושבעת מפי אחרים לא הויא:

דף ב' ע"ב

ר"ן מ"ש גבי נדרים דתני כלהוין. כל' ואלו במסכת נזיר וכו'. קשיא ל'י

דברוב מקומות בש"ס דמקשה בלשון מ"ש הפי' של הקושיא הוא על הב' מקומות דלמה שינה בהם ולא תנא להון בדרך אחד כמו דמקשה בריש מסכת סוכה ע"ש והכא אין לומר דפי' הקושיא כך הוא מדלא נתן התרצן טעם רק על מסכת נדרים בלחוד. ומש"ה מסביר הר"ן דהכא צריך לפרש כמו שמקשה בריש מסכת קידושין דאע"פ שאמר הקושיא בלשון מ"ש מ"מ מוסב הקושיא רק על מקום אחד וכן כאן צ"ל דכוונת המקשן הכי הוא דאלו במסכת נזיר לא תני אלא דינא דנזיר בלחוד וכן כאן בנדרים לא היה צריך לשנות יותר רק דינא דנדרים בלחוד:

איירי דתנא נדרים דמתסר חפצא עליו. כלומר שאוסר הכבר עליו ואומר וכו'. ובד"ה לאפוקי שבועה דאסר נפשיה מן חפצא. כלומר שאומר וכו'. בשניהם קשיא ליה בחדא דרגא דלכאורה משמע שיש איזה נ"מ לדינא בענין האיסור דבנדרים מתסר רק חפצא עליו ולא הוא מן חפצא ובשבועה להיפוך ואיך יכול לומר הכי דמה לי זה האופן או זה הלא כיון דמתסר חפצא עליו ממילא חל עליו האיסור וכן כיון דאסר נפשיה מן חפצא ממילא מתסר חפצא עליו. ומפורש שהנ"מ הוא רק בלשנא בלבד דזה נוסח נדר וזה נוסח שבועה ובין נדר לשבועה יש כמה נ"מ לדינא:

פתח בכינויין וכו' ותו ידות וכו'. נ"ל דהכי פירושא וכו'. קשיא ליה דהלא קושיא הב' מתרצת קושיא א' דכיון דידות אינשי מה מקשה תו פתח בכינויין ומפרש לידות דלמא היה צריך לשנות ידות עוד קודם שפתח בכינויין ושכתן מלשנות שם ומש"ה שפיר דמפרש ידות ברישא. ומתוך דסברת המקשן היה שאין אדם מחסר בראש דבריו:

איירי בהון וכו'. כלומר חסורא מחסרא. קשיא ליה דלשנא איירי בהון משמע דיש להעמיס ידות בבבא דמתניתין ואחר כך אומר תו חסורא מחסרא היינו שלא נזכר כלל מזה במתני'. ומפורש דחסורא מחסרא היינו פירושא של איירי בהון:

ולפרוש כינויין ברישא. כלומר וכו'. קשיא ליה דמלשנא דגמרא משמע שזאת היא קושיא חדשה והא היינו הך שהקשה קודם פתח בכינויין ומפרש ידות. ומפורש דכוונת המקשן הוא דקמייאת אכתי קשיא:

וכל היכא דפתח בה לא מפרש בה ברישא. דקס"ד דכי מתרצינן וכו'. קשיא ליה דמנ"ל להמקשן דהתרצן סובר הכי דכל היכא דפתח בה לא מפרש בה ברישא דלמא כוונת התרצן הוא להוכיח דרק לפעמים מפרש ברישא גם ההוא דסליק מינ' כדתנן

במה מדליקין. ומפרש דקס"ד ליה להמקשן דהתרצן דוקא קאמר:

דף ג' ע"א

ר"ן משום דאוושן ליה וכו'. אוושן כלומר שדיניהן מרובין וכו'. ירצה בזה לאפוקי מפירוש הא' שפירש"י דמאי דפתח ברישא דיניהם מרובין יותר מבסיפא דלפ"ז היה די לגמרא לומר בקיצור דהנך דאוושן מפרש להו ברישא ומלשנא דגמרא משמע דהך דאוושא מוסב על הכל. ומש"ה מוטב לפרש שדיניהן מרובין היינו דינא דכלהו:

אלא לאו דוקא זמנין מפרש וכו'. נ"ל דלהכי משני סדריה וכו'. קשיא ליה דהלא עיקר יסוד כל אלו הקושיות עד השתא היה משום הסברא פשוטה דבודאי איכא קפידא במילתא דאל"ה הו"ל לתנא למתנינהו לכלהו בחדא גוונא כנ"ל בר"ן והשתא דמתרץ דלאו דוקא הדק"ל דלתנינהו לכלהו בחדא גוונא. ומתרץ שעתה נופל הס"ד דעד השתא כיון שיש סברא להיפוך דבמכוון משני סדרי' לאשמעינן דליכא קפידא:

ואב"א ידות דאתיין ליה מדרשא וכו'. נ"ל דהכי קאמר וכו'. קשיא ליה דלכאורה מוכח דהאי ואב"א הוא לגמרי תירוץ אחר שאין צריך כלל לתירוץ הא' כדרך הש"ס ואם כן מוכח

דלפי תירוץ הב' לא אמרינן דלאו דוקא רק דיש קפידא במילתא לפרש במאי דפתח ברישא ובמתני' דמפרש ידות ברישא הוא משום דאתיין מדרשא אם כן איך יתורצו הנך מתנייתא שמביאה הגמרא בתחלה דמפרש האי דסליק מיני' ברישא כדתנן במה מדליקין ומתרץ דאין זאת תירוץ אחר לגמרי רק דגם אליבא האיבעית אימא מוכרחין אנו לומר דודאי ליכא קפידא במילתא רק דזאת מחדש האיבעית אימא דמתניתין יש לומר גם כן דבדוקא אקדים ידות משום דאתיין מדרשא:

דכתיב נזיר להזיר. דלאו אורחיה וכו'. דלעולם המקור קודם אל שם הפעולה. הטעם ע"פ דקדוק הוא כדי לחזק את הענין ופי' מקור הוא ג' אותיות של פעל אשר האותיות בכל"ם משמשים אתו בראשיתו ופי' שם הפעולה הוא השם דבר שנולד ע"י הפעולה:

דף ג' ע"ב

ר"ן שהנזירות חלה על הנזירות וכו'. ונפקא ליה מדכתיב נזיר להזיר. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא כפירש"י שהנזירות חל על הנזירות היינו שאם היה נזיר ואמר הריני נזיר כדמוכח פשטיה דקרא נזיר להזיר שאם הוא נזיר מכבר יכול עוד להזיר אבל באם לא היה עוד נזיר ואמר ב"פ הריני נזיר היום אין מוכח מהאי קרא שיחול

עליו ב' נזירות. ומשום הכי מפרש הר"ן דאין כן אלא דכוונת הש"ס להוכיח מהאי קרא הך דינא דאומר ב"פ הריני נזיר היום שצריך למנות ב' נזירות ופירושו של נזיר להזיר הכי הוא דכשקיבל עליו עכשיו להיות נזיר שאמר הריני נזיר היום אפשר לו להזיר עוד ולא ניחא להר"ן פירש"י משום דלקמן (דף יח) משמע דהש"ס רהט לפרש כן ושיטתו של ר"ה דהתם איפרוך וסלקא שמעתא דהתם אליבא דשמואל שסובר כן דהאומר ב"פ הריני נזיר היום מונה ב' נזירות מדכתיב נזיר להזיר:

לימא קרא ליזור מאי להזיר. לא שיהיה שום הפרש וכו'. דברי הר"ן כאן הם מוקשים וצריך לומר דכוונת הר"ן לתקן לשון הגמ' וע"פ תקון הר"ן הדפיסו המדפיסים. דבתחלה היה הגירסא בגמרת הר"ן לימא קרא לזיר מאי להזיר וט"ס יש כאן בדברי הר"ן וכן צ"ל לא שיש הפרש בין לזיר ולהזיר וכו' משום דהאותיות בכ"ל כאשר יבואו להמקור מקבלים נקודת ה"ה וה"ה נבלעת היינו שנופלת מן התיבה כמו לשמיד תחת להשמיד וכמו לנחותם הדרך תחת להנחותם ואין שום הפרש בהן וכמו כן אין שום הפרש בין לזיר ולהזיר שנוכל לדרוש עי"ז איזה דרשא. ומשום הכי מסיק הר"ן דצ"ל דהכי דריש דלימא קרא כמו בנדרים לנדור

נדר ולפ"ז היל"ל לנדור נזיר והיה יכול לכתוב לזור הזי"ן בדגש חזק תמורת הנו"ן כמו כל נחי פ"ע בבנין קל ולמה כתב להזיר בבנין הפעיל שהוא מורה לפעמים על הפלגות והתרבות הפעולה כמו השפ"ע אלא משום הכי כתב להזיר להורות למדרש התרבות נזירות שהנזירות חל על נזירות כן הוא תיקון הר"ן בלשון הגמרא ועפ"ז הדפיסו כן בגמרא והעמידו בתיבות ליזור היו"ד והוא"ו לסימן הנקודות:

במערבא אמרי וכו'. כל' דלא סבירא להו וכו'. קשיא ליה אליבא דבני מערבא חדא דלמה לא ניחא להו כתלמודא דידן ועוד דהתנא דמפיק ליה לידות מן לנדור נדר האי ככל היוצא מפיו יעשה מאי עביד ליה. ומתוך דלא ניחא להו לדרוש מלהזיר תרתי דרשי וגם דהאי תנא מוקי ככל היוצא מפיו יעשה לנדור שהותר מקצתו הותר כולו:

אמר מר וכו' אלא בל יחל דנזירות היכי משכחת לה. כלומר וכו'. קשיא ליה דהלשון היכי משכחת לה משמע שאין באפשרות כלל בנזירות בל יחל וזאת אין מובן דכי לא ידע שהמקבל עליו להיות נזיר ואין מתנהג בנזירות שעובר גם בכל יחל. ומתוך עי"ז ב' תירוצים או דס"ד של המקשן היה דבנזירות גם כן ליכא אלא חד לאו כמו בנדרים או משום דאמרין בפ' כ"ש וכו':

בא"ד ומפרקי לעבור עליו בשנים כלומר וכו'. קשיא ליה דבשלמא אליבא תירוצא הא' בס"ד של המקשן שפיר מתרץ הגמ' לעבור עליו בשנים דלא איכפת כלל מה שבנזירות יש יותר לאוין מבגדרים אבל אליבא תירוצא הב' בס"ד של המקשן קשה מה דאמרין בפ' כ"ש. ומתריך שהתרצן חידש סברא חדשה דכי אמרין הכי בפ' כל שעה וכו'.

בל תאחר דנזירות וכו' נראה בעיני פירושא דשמעתא וכו'. קשיא ליה דלמה לא היה נראה לו להמקשן לומר בפשיטות דבל תאחר דנזירות הוא כמו בגדרים דהיינו באומר הרי עלי להיות נזיר כמו בכלהו קרבנות שאומר הרי עלי להביא קרבן דעובר בבל תאחר אחר ג' רגלים ומי מכריח לו לומר שאמר הריני נזיר. ומסביר בזה הר"ן דבנזירות אין שום נ"מ אם אומר הרי עלי או הריני דבין כך ובין כך הנזירות חל מיד:

בא"ד ומתריך רבא כגון דאמר וכו'. כדחיישינן בהאומר לאשתו כלומר וכו'. ירצה בזה רק להסביר מי היה האומר:

דטהרה אמרין דעובר משום בל תאחר דנזירות דטהרה מכ"ש הכא דכבר היה עליו נזירות דטהרה והוא דוחה מעליו הנזירות דטהרה ומטמא עצמו במזיד ודאי דעובר גם כן משום בל תאחר דנזירות דטהרה. ומתריך דרב אשי משמיענו גם כן רבותא דאף על גב דכבר אזהרי' רחמנא וכו' לאו למימרא שלא יהא עליו עונש אחר אלא וכו':

דלא מתפס לה וכו'. ופרכינן הרי חטאת חלב. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה נקט דוקא חטאת חלב והלא כל החטאות דינן הכי. ומתריך דכל החטאות מקרי הכי:

רש"י ד"ה הואיל ואם אמר הריני נזיר אפי' מחרצן. כלומר וכו'.

קשיא ליה דמלישנא דגמרא משמע שהמנזיר אמר כן אפילו מחרצן ואם כן מאי חידושא דהלא מדבריו משמע דלא מבעיא משאר דברים האסורים לנזיר שבודאי מנזר עצמו אלא דאפילו מחרצן שאין בו כל כך הנאה ג"כ מנזר עצמו. ומפרש דתיבת אפילו הוא רק לישנא דגמרא אבל המנזיר לא אמר אלא שמנזיר עצמו מחרצן בלבד:

דף ד' ע"א

דף ד' ע"ב

ר"ן בכולן עד שיאמר שאני אוכל וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע דמש"ה צריך לומר גם כן שאני אוכל לך כדי שיהיה ידים

ר"ן הואיל וכך. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי משמיענו רב אשי בזה והא כ"ש הוא מדינא דרב אחא דמה התם שלא היה עליו כלל עדיין שום נזירות

מילי מילי קתני שפיר דתני ברייתא
השני' כי היכי דלא נטעי:

ועוד אסור אסור ל"ל למתני. כלומר
וכו'. קשיא ליה דמלישנא דגמרא משמע
שהקושיא היא דל"ל תרי זימני אסור
וכמו שקשה על אסור הא כן יקשה
על אסור הב' ואי הוה תנא חד אסור
או ברישא או בסיפא היה שפיר ובאמת
אין כן משום דלפי האקמתות של בד"א
וכבר אמר צריך למתני רק אסור א'
ברישא דוקא. ומתרץ דרק אסור דסיפא
קשיא ליה וצריך גם כן לומר דמה
שזכר ב' פעמים אסור היינו משום
דאסיפא דקמייתא ובתרייתא קא פריך
כמו שפי' הרא"ש:

דף ה' ע"א

ר"ן אלא הכי איתמר וכו'. כלומר וכו'.
ירצה בזה להסביר החילוק בין
משמעות לך והימך:

בא"ד ונראה בעיני דה"פ וכו'. קשיא
ליה דמאי היה הס"ד לתרץ כן דר'
יוסי ב"ר חנינא דבמודרני הימך הוא
אסור וחברו מותר והלא לעיל בסמוך
הביא דר"י בר"ח דבמודרני הימך
שניהם אסורין כדי לתרץ בזה המתני'
אליבא דשמואל והשתא דמוקים לדרי'
בר"ח להיפוך מאי היה הס"ד לתרץ
המתני' אליבא דשמואל וכי לא ידע
התרצן הזה דיש להקשות עליו הך
קושיא דמקשה הגמרא תיכף והא מתני'

מוכיחות ואם לא יאמר שאני אוכל
ה"ל ידים שאינן מוכיחות וא"כ קשיא
על המקשן דמה מותיב על שמואל
מברייתא והא בהא דינא פליגי תנאי
אם ידים שאינן מוכיחות הווין ידים
או לא ודלמא מתניתין כמ"ד לא הווין
ידים וברייתא כמ"ד הווין ידים. ומש"ה
מסביר הר"ן דס"ד השתא דס"ל
לשמואל דבאם לא אמר שאני אוכל
לך אפילו יד שאינו מוכיח לא הוי:

רש"י ד"ה הכי קתני כלומר וכו'. קשיא
ליה לישנא הכי קתני דבכ"מ
שמתרץ כן הגמרא היינו שיש לפרש
הכי ויש להעמיס הך פירושא בתיבות
המקשות וכאן אי אפשר לומר הכי.
ומתרץ דהך הכי קתני היינו חסורא
מחסרא:

ר"ן ד"ה תני הכי וכבר אמר. כלומר
וכו'. קשיא ליה דהלשון וכבר אמר
משמע דלא סגי בלאו הכי ובשאני
אוכל לך לא מתסר עד שאמר כבר
מודרני ממך והא שיטת הר"ן הוא
דבשאני אוכל לך ליכא מאן דפליג
דמיתסר. ומפרש דהך וכבר אמר היינו
דאע"ג דכבר אמר מודרני ממך לא סגי
עד שיאמר שאני אוכל לך וכו'.

אי הכי היינו רישא וכו'. כלומר ראשונה
והכי פירושא וכו'. קשיא ליה מאי
מקשה א"ה היינו רישא והא אף אם
תאמר דהברייתות מילי מילי קתני ג"כ
יקשה היינו רישא. ומתרץ דאם נאמר

הלשון עד שיאמר דמשמע דבא להשמיענו קולא והא אדרבה חומרא הוא:

אלא הכי איתמר מעמא דאמר וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה ב' קושיות דאם כן דהש"ס חוזר למאי דאמרינן מעיקרא דמתני' חדא קתני אם כן הדרא קושיא לדוכתא מב' הבריות דלעיל דמשמע דמילי מילי קתני. ועוד מאי אלא דקאמר דהלא זאת ידוע בדרכי הש"ס דהיכא דקאמר אלא הדרינן מכל מאי דאמרינן עד השתא. ומתוך דלעולם כדאמרינן מעיקרא אך לא שוה לגמרי דהדרינן השתא מהס"ד דמעיקרא לשמואל דבמודרני הימך בלחודא אפילו יד שאינו מוכיח לא הוי כדפירש הר"ן לעיל אלא השתא אמרינן דעכ"פ הוי להו ידים שאין מוכיחות וממילא יתורץ עפ"ז גם הבריות דלעיל בב' אופנים כמו שמפורש הר"ן לקמן בסמוך:

דף ה' ע"ב

ר"ן לימא קסבר שמואל וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דהש"ס רוצה להוכיח היאך קסבר שמואל ומסיק דשמואל מוקים לה למתני' כר"י ואפשר דאיהו גופי' לא סבר הכי. ומתוך דתיבת אין פירושו דאין ודאי הכי סבירא ליה לשמואל והא ראיא דמוקי למתני' הכי:

דקתני הימך ואוקימנא וכו'. ומתוך דקס"ד השתא דשמואל הכי דייק מתני' וכו':

והא מתני' הימך קתני. כלומר וכו'. קשיא ליה דלפי דבריו לעיל דהיה ס"ד להתרצן לתרץ המתני' אליבא דשמואל אף אם נוקים לדר"י בר"ח דבהימך הוא אסור וחברו מותר אם כן מאי מקשה תו עתה והא מתניתין הימך קתני. ומתוך דהש"ס לא ניחא ליה בהכי כס"ד של התרצן וכו' ומש"ה מקשה:

אלא מעיקרא דשמואל הכי איתמר וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי אולמא מודרני ממך לחודא לענין שיהיה אסור אפילו בהנאה דבשלמא עד השתא לענין שיהיו שניהם אסורין או שיהיה הוא אסור וחברו מותר שפיר דייקנן במשמעות תיבת הימך כדברי הר"ן לעיל אבל לענין איסור הנאה איך דייקנן זאת בתיבת הימך. ומתוך דהשתא ס"ד דס"ל לשמואל ידידים שאינן מוכיחות הויין ידים ומשום הכי אסור אפילו בהנאה וכפירש"י דמדלא פירש כלום ודאי מכולה מילתא מדיר:

ה"ג א"ה לימא שמואל הכי וכו'. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דאפילו לפי גירסת הר"ן צריך להבין במה טוב יותר אם יאמר הכי והא לדינא אין שום חילוק בהאי לישנא להאי לישנא ומשום הכי מפרש דהקושיא היא על

ר"י אומר ודין וכו'. ומקשינן התם למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר תיכף דכל עיקר הקושיא היא רק מקידושין דלא אמר לי ולא מגירושין דלא אמר ממני וכדמסיק לקמן דבגירושין הוי מוכיח משום דאין אדם מגרש אשת חברו:

שני ל' הכא במאי עסקינן דאמר לה לי כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאל תטעה דאפשר לומר דתיבת לי מוסב גם כן על גירושין ולי היינו לרצוני או לדעתי והוה כמו ממני דזאת דוחק דלא הוה על ידי זה עוד ידים מוכיחות רק דלי מוסב על קדושין בלבד ובגירושין לא שני ליה מידי משום הסברא דאין אדם מגרש אשת חברו:

אמר רבא מתני' קשיתי' וכו'. פי' וכו'. קשיא ליה דמה מתרץ רבא דמתני' קשיתה דאי כרבנן ידידים שאין מוכיחות הוויין ידים ליתני שאני אוכל בלי לך והא אפילו בלי לך גם כן לא מתוקמא שפיר כרבנן דהא עד השתא נקטינן דמתניתין ע"כ חדא קתני מדלא קתני אסור באמצע ואם כן אפילו בלי לך ג"כ לא יהיה נשמע ממתניתין ידידים שאינן מוכיחות הוויין ידים דהא אם אומר שניהם מודרני ממך שאני אוכל אפילו בלי לך גם כן עכ"פ הוה יד מוכיח ומוטב ה"ל לרבא לומר דמתניתין קשיתי' דאי כרבנן לתני אסור

באמצע. וע"ז מתרץ הר"ן דכוונת רבא היא דבלי לך אפילו אם נאמר דחדא קתני מדלא קתני אסור באמצע מ"מ הוה מתוקמא שפיר כרבנן דאפילו באומר שניהם אם לא אמר לך הו"ל ידים שאינן מוכיחות:

מה נזירות בהפלאה וכו'. פירוש דאמרינן וכו'. קשיא ליה דלמה לו ההיקש על ידות דצריכי להיות בהפלאה והא כש"כ הוא דמה עיקר נזירות בהפלאה ממש"כ ידות. ומגרש דהפלאה דידות לאו היינו הפלאה דעיקר נזירות דהפלאה של עיקר נזירות הוא שיהיה מכיר בו באותו שעה שהיה נזיר והפלאה דידות היא הפלאה אחריתי דשייכי בידות והיינו שיהיו הידות מופלאים ומפורשים ומן הכש"כ לא נשמע אלא על כך הפלאה של עיקר נזירות אבל לא על כך הפלאה דידות:

דף ו' ע"א

ר"ן ד"ה מיתובי הרי הוא עלי וכו'. ומשנינן ודלמא הרי הוא הפקר קאמר. כלומר וכו'. קשיא ליה מאי משני אביי דבלא עלי י"ל דהרי הוא דהפקר או דצדקה קאמר ומה בכך והלא כל ידים שאינן מוכיחות הם באופן הזה שי"ל שכוונתו היה לנדר וי"ל ג"כ להיפך ומחמרינן בזה דכוונתו לנדר וכדמסיק הש"ס לעיל גבי מודרני הימך

בלחוד. ומתרץ דסברת אביי היא דבלא עלי אפילו יד שאינו מוכיח לא הוי:

בא"ד ומקשינן והא מפני שהוא יד לקרבן קתני כלומר וכו'. קשיא ליה דמה בכך שקתני מפני שהוא יד לקרבן ובמה מבטל המקשן תירוצו של אביי דתיבת עלי עושה היד לקרבן ובלא עלי לא משמע כלום. ומתרץ דהכי מקשה. דבשלמא אי הוה תני מפני שהוא יד לנדר הוה מצינן לתרץ כן דתיבת עלי הוא העיקר שעושה ליד דכן הוא הלשון נדר הרי עלי ומדקתני יד לקרבן משמע דהחוץ תיבת עלי יש בדבריו האלו תיבות שמשמעותן לקרבן כי כן דרך המתנדרים לומר הרי הוא קרבן ואם כן תו ליכא למימר דבלא עלי לא משמע כלום רק הפקר או צדקה ואפ"ה דוקא בעלי ש"מ וכו'.

דף ו' ע"ב

רש"י ד"ה או דלמא וכו' ואת חזאי. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר ואת חזאי שאינו מוכן הרכבת אלו הב' תיבות כי ואת הוא לשון נוכח וחזאי הוא מדבר בעדו. ומפרש שבע"כ צריכין אנו לפרש האי וחזאי כמו חזית:

אוגיא. שדה וכו'. כלומר כתלמים לבקעה. ירצה בזה לאפוקי מיש המפורשים פ"י אחר בכי כוסלא לאוגיא שהוא כשורות חפירה המקפת את

העוגה שעושין תחת הגפנים ועיין פירש"י בברכות ולפ"ז הפ"י מוכח דגרסינן לעוגיא בעי"ן וכמו אין עושין עוגיות לגפנים דמ"ק וכמו עג עוגה ועמד בתוכה דתענית ועיין בערוך ערך עג ולפ"ז הפ"י אין מוכח כלל מה היא אוגיא באל"ף. ולפיכך פירש"י כאן דגם בברכות גרסינן אוגיא באל"ף והפ"י הוא כחפירה שסביב השדה:

תלמוד לומר פאת שדך. כלומר כולה שדך. ירצה בזה להסביר דסתם שדך משמע כולה שדך דאל"ה היה לו לכתוב פאה שבשדך כדאיתא בר"ן:

ר"ן ד"ה בעי רב פפא. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה לא כלל ר"פ כל אלו האיבעיות בחדא מחתא רק סדרן זה אחר זה. ומתרץ דהם על דרך את"ל:

יש יד לצדקה וכו'. פ"י וכו'. קשיא ליה דע"כ מוכרחין אנו לומר דהאיבעיות הם ע"ד את"ל וכמו שפ"י לעיל גבי פאה דאת"ל בקידושין. אין יד פאה מאי וה"נ לכאורה צ"ל כן דאת"ל גבי פאה אין יד בצדקה מאי ואין סברא לומר כן דאם בפאה אין יד כש"כ בצדקה דהא בפאה מסתבר יותר לומר די ש יד מבצדקה דהיא דאורייתא ואתקש לקרבנות משא"כ בצדקה שאין חיובה כ"כ כמו פאה. ולזאת פ"י דכאן צ"ל דהאת"ל הוא בהיפוך דאת"ל די ש יד לפאה לצדקה מאי:

דף ז' ע"א

רש"י ד"ה לנפקותא בעלמא. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר אריכת לישנא דגמרא במה דאמרינן ודיבורא הוא דלא אסקיה לומר שאף על פי שתובת והדין אין מוכח כלל דלנפקותא קאמר רק שמוכרחין אנו לומר דלא גמר דיבורו הכי אבל אם נאמר דוהדין נמי צדקה קאמר לא צריכין כלל לומר דלא גמר דיבורו מ"מ אם נאמר דאין יד לצדקה אפילו ביד מוכיח כי האי גוונא אין מועיל כלל:

ר"ן ד"ה חדא מגו חדא וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא חדא מגו חדא דהיצ"ל חדא מגו תרתי. ומתרץ דחדא מגו חדא היינו הך מה שאומר אחר כך את"ל דכיון דבעי חדא יש למבעי עוד חדא:

ולענין הלכה בקידושין וכו' בסה"ד מעשר ראשון ומעשר עני המוציא מחברו עליו הראיה כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דלא תימא שיש גם בזה ספיקא דאיסורא אבל משום שיש גם ספיקא דממונא פטרינן אותו משום דהמוציא מחברו ע"ה ולא משגחינן על הספיקא דאיסורא וזאת אינו דבכל מקום הספיקא דאיסורא דוחה הספיקא דממונא ולא היה לן למפטריה אלא ע"כ דליכא כלל ספיקא דאיסורא:

רש"י ד"ה מנודה אני לך. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך משמע מזה

שהמדיר רוצה לאסור עצמו מן המודר דלמא להיפוך. ומתרץ די"ל שמשמעות דבריו כך הוא כמנודה שאסור לההנותו כך אהא אסור ליהנות ממך ומשמע שפיר דהמדיר רוצה לאסור נפשיה מן המודר:

ר"ן ד"ה מנודה אני לך וכו'. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר מה ענין חיך לספיקא דדינא ואומר שהיה מטעים בדבר לחכו להחמיר ונקט חיך ע"ש הכתוב חיך אוכל יטעם:

נדינא מינך דכ"ע אסור. כלומר וכו'. קשיא ליה דהא מסתמא מה דאמר רב פפא בנדינא מינך דכ"ע ל"פ דאסור מיירי בהך גוונא דאמר דבמשמתינא מינך לכ"ע שרי ואם כן כי היכי דאנן מוכרחין לומר דבמשמתינא מינך דשרי מיירי דאמר גם שאני אוכל לך כדמביא הר"ן בסמוך ראה מהא דאמרינן לקמן ופליגא דרב חסדא כמו כן בנדינא מינך דאסור מיירי גם כן דאמר שאני אוכל לך ואם כן איך נוכל לומר דאסור בלבד בלא מלקות דהא נדינא כיון שהוא לשון הרחקה הוה כמו מופרשני ומרוחקני עם שאני אוכל לך דפשיטא דיש מלקות ג"כ דהא ידות נמי למלקות אתרבי כדמשמע מדברי אביי ומסתמא ר"פ לא פליג אאביי דא"כ היל"ל ר"פ אמר. ומשום הכי מכריח עצמו הר"ן לתרץ דמה שאומר אסור ע"כ אסור ולוקה קאמר. וצ"ל

לפ"ז דנקט אסור משום סיפא דמוכרח
לומר שרי:

במאי פליגי במנודה אני לך. כלומר
וכו'. קשיא ליה דאם נאמר דפליגי
במנודה אני לך בלבד בלאו שאני אוכל
לך דר"ע מספיקא מדמה לנדינא שאף
הוא לשון ריחוק א"כ מה צריך אביי
לדייק מלישנא דחוכך להחמיר שאסור
בלבד קאמר ולא מלקות והא גם בלא"ה
פשיטא דכן הוא דהא אף בנדינא ממך
דאסור ולוקה הוא דוקא בדאמר גם
שאני אוכל לך כדמסקינן לעיל בסמוך
ואיך יש לספק בזה לומר דמנודה יהיה
חמור מנדינא ומסתמא אביי ור"פ לא
פליגי כדלעיל דא"כ היל"ל ר"פ אמר.
ומש"ה מתרין הר"ן דמה דפליגי
במנודה אני לך היינו דאמר נמי שאני
אוכל לך ולפיכך היה צריך אביי
להשמיענו שפיר דר"ע לאו לענין
מלקות קאמר:

ר"ע סבר לישנא דנידויא היא. כלומר
וכו'. ירצה בזה להסביר דהש"ס דילן
מחמיר יותר במשמעות הרחקה והבדל
מבמשמעות חרם והיינו לאפוקי
מהירושלמי שמביא הר"ן לקמן בסמוך:

דף ז' ע"ב

רש"י ד"ה כ"מ שנתנו חכמים עיניהם
וכו' ואהכי צריך לנדותו כדי
שיפול בעניותו וכו'. דבריו תמוהין מאד
דמשמע מה דקאמר ואהכי צריך לנדותו

שמוסב על זה השומע והמזכיר שאם
השומע לא ינדה את המזכיר לא יפול
בעניות והא מלישנא דגמרא שם עניות
מצויה מוכח בפירוש להיפוך דהמזכיר
יפול בעניות ממילא מן השמים. ועוד
קשה קושית הגהות בעל מלא הרועים
דפוס ווילנא שכתב על רש"י שפי'
ואהכי צריך לנדותו כו' ונ"ב ז"א דהא
בכל עבירות צריך לנדותו כמ"ש הר"ן.
ועוד קשה מה דקשיא ליה להתוס'
ולהר"ן דאיך משכחת שיהיה בנידוי
מאליו ומשום קושיא זו פירשו בתוס'
כלומר חכמי הדור חייבים לנדותו
והר"ן פירש דראוי להתנדות קאמר.
וכ"ז דוחק כמובן. ועוד קשה לפי פי'
הר"ן והרא"ש דטעמא קא יהיב למאי
דאמרינן ואם לא נדהו הוא בעצמו יהיה
בנידוי משום שעונש הזכרת השם חמור
מאוד שגורם עניות שהיא כמיתה וע"ז
מביאה הגמרא ב' ראיות דעניות ומיתה
שוו להדדי ודבריהם אינם מובנים חדא
דלמה לי ראיא שניה מדתניא כ"מ
שנתנו חכמים עיניהם וכו' כיון שכבר
נשמע זאת מקרא דכי מתו כל האנשים.
ועוד דתקשי קושית התוס' שמביא
הר"ן דמאי איריא שומע הזכרת השם
מרואה שחברו עובר עבירה אחרת. ומה
שחירצו דענשה חמור מעבירה אחרת
אין מובן כלל דכאן יש עונש שעניות
מצויה שדומה למיתה והלא יש כמה
עבירות שיש בהם חיוב מיתה ממשי.
והנלפענ"ד דפירוש הפשוט בגמרא כך

הוא ואם לא נידהו הוא עצמו יהא בנידוי היינו השומע עצמו ממילא יהיה בנידוי כיון דשומע ושתק משמע דלא איכפת לו בחטא זה ואמרין ביה דהשומע כעונה והוה כאלו השומע בעצמו הזכיר השם לבטלה ומשום הכי הוא בעצמו יהא בנידוי דבעבירה אחרת שהאדם רואה שחברו עובר עליה כגון שמחלל שבת וכדומה איברא דג"כ צריך הריאה לנדותו אבל אם לא נידהו אין שייך לומר דליחשב הרואה כאלו הוא עשה גם כן עבירה זו דסברא כזאת לא שייך לומר רק בשומע הזכרת השם ושותק ומשמע דניחא ליה והוה זה השומע כעונה אבל אם ינדהו יראה בזה דלא ניחא ליה ולא יחשב השומע כעונה ועתה מפרש רב חנן כוונתו מה זאת דקאמר שהוא עצמו יהא בנידוי והלא זאת לא משכחת לה שהאדם יהיה בנידוי מאליו וכקושיית התוס' והר"ן ומפרש רב חנן דכוונתו הוא שזה השומע נענש ממילא מן השמים כאלו היו מנדין אותו דהא בכ"מ רק אהכי צריך לנדותו לזה ששוה הנידוי הוא רק כדי שיפול בעניות דהיינו כמיתה ובחטא זה אף בלא הנידוי גם כן יש עונש זה של עניות שהיא כמיתה וע"ז קאמר שכ"מ שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה ממילא מן השמים וכיון שכן שפיר מובן דזה השומע כיון שהוא כעונה נענש ממילא בענשו של הנידוי כאלו היו מנדין אותו ולפ"ז

שפיר מובן שצריך להביא אלו השתי ראיות ראייה אחת מקרא דעניות כמיתה וראייה שניה שכ"מ שנתנו חכמים עיניהם היינו שנידו לאיזה אדם היה סופו או לעניות או למיתה ורק משום זה נידו אותו כדי שיבא עליו עונש של עניות או מיתה וע"פ אלו הב' ראיות מובן שפיר דזה השומע אף על פי שאין מנדין אותו מ"מ הוא עצמו ממילא בנידוי כיון ששם עניות מצויה שהוא כמיתה והרי זה העונש היינו הך של עונש המנודה. ופירוש של הוא עצמו יהא בנידוי. כלומר הוא מעצמו יענש בעונש של המנודה אפילו אם לא נידהו. ועתה יובן שפיר שאם לא היה מביא אלו הב' ראיות לא היה מובן זה המכוון. ונראה בעיני שגם רש"י ז"ל כוון זה הפי' בגמ' ומה שכתב ואהכי צריך לנדותו כדי שיפול בעניות אינו מוסב על זה השומע והמזכיר רק שמוסב על כל מקום שנתנו חכמים עיניהם שאהכי צריך לנדותו כדי שיפול בעניות וכו' וכאן שזה השומע נופל מעצמו בעניות הרי הוא כאלו היה בנידוי ממילא אף אם לא נידהו ולפ"ז מתורצים שפיר כל הקושיות:

דף ח' ע"א

ר"ן ד"ה והלא מושבע ועומד מהר סיני וכו'. מסתברא לי דהכי פירושא וכו'. קשיא ליה דאינו מובן כלל מה משני התרצן להמקשן דאין

זאת כלל תירוץ על קושיא זו דהא אם אין שבועה חלה על שבועה איזה זירוז יש כאן. ומתרץ דהמקשן מקשה קושיא כפולה ע"ד ממה נפשך דאם לענין קרבן הלא אין שבועה חלה על שבועה ואם לענין כל יחל למה לי קרא דנשבעתי ואקיימה והשיב לו התרצן דודאי לענין כל יחל והקרא מביא שהוא דבר הגון אפילו לכשרים:

בא"ד ומתרצינן אלא הא קמ"ל דשרי ליה לזורזי נפשיה כלומר וכו'. קשיא ליה דהא כל הס"ד של המקשן היה דר"ג שבועה גמורה לכ"ד קאמר מדהביא הקרא נשבעתי ואקיימה דאי רק לגבי כל יחל לא אצטריך האי קרא ואם כן מאי משני דקמ"ל דשרי ליה לזורזי נפשיה ומשמע מזה דבאמת לענין קרבן אין שבועה זו חלה רק לענין כל יחל ומזרז נפשיה כדי שלא יעבור על כל יחל ואם כן הדק"ל דלמה מביא נשבעתי ואקיימה. ומתרץ דה"ק דר"ג לא הביא האי קרא לענין כל יחל אלא להביא ראייה שדבר הגון הוא אפילו לכשרים:

בסה"ד שנאמר נשבעתי ואקיימה כלומר וכו'. קשיא ליה דהא האי קרא לענין דיעבד קאמר שהיה קפץ ונשבע ועתה מקיים השבועה אבל מנ"ל מכאן שדבר הגון הוא לכתחלה לישבע כן. ומתרץ שהרי דוד היה עושה כן ולולא לא היה זאת דבר הגון לא הביא הקב"ה תקלה זו על ידי הצדיק הזה:

והלא מושבע ועומד מהר סיני. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מקשה שאין שבועה חלה על שבועה והא נדר גדול נדר קאמר ובגדרים הא קי"ל דחלין על דבר מצוה כדלקמן ט"ז. ומתרץ דאע"ג דקאמר נדר גדול נדר ע"כ שבועה קאמר דהיינו שאמר בהדיא בשבועה אשנה וכו':

בא"ד דאי קמ"ל לזורזי נפשיה שרי וכו' כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך יכול להיות ס"ד דקמ"ל דלזורזי נפשיה שרי דא"כ מה זה נדר גדול דקאמר והלא אדרבה נדר קטן זאת היא דהיינו שלא חלה הך שבועה רק לענין כל יחל בלבד כדמסיק לעיל. ומתרץ דנוכל לומר שנדר גדול כוונתו נדר משובח: **הא קמ"ל וכו'.** בסה"ד והיינו דקאמר נדר גדול כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דעכשיו לא צריכין לדחוק ולומר על גדול שענינו משובח רק דגדול כפשוטו קאמר שיש בו כל דיני שבועה:

עליו להשכים. מפתברא לי דה"ק וכו'. קשיא ליה דמאי קמ"ל בזה הא זאת כבר נשמע ממימרא הקודמת דהאומר אשכים וכו' שהוא נדר גדול. ומתרץ דתיתי קמ"ל:

והוא דמתני הלכתא. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דהך מתני לאו היינו לשון משנה כפירש"י והאיכא דגרסי דלפירושם שמתני יש בו ב' משמעות ופירושו הוא ששונין משנה וכן תני

פירושו ששונין גמרא קשה דתיבת הלכתא מיותר והיה די לומר והוא דתני אבל מתני ולא תני לא. מש"ה מהפך הר"ן הגירסא ומפרש דמתני פירושו לאחרים ותני פירושו בפני עצמו ולפ"ז ניחא דהגמרא צריך לפרש מאי מתני שהוא הלכתא:

ואיכא דגרסי דתני הלכתא. כלומר גמרא. ירצה להסביר בזה דהלכתא לאו היינו הוראה דוקא אלא דגם גמרא הוא במשמעות הלכתא:

אבל מתני. כלומר משנה בלחוד. ירצה בזה להסביר שיהיה ניחא גם להאיכא דגרסי דתיבת הלכתא לא תהיה מיותרת והיינו שנאמר לפירושם דתיבת מתני אין בה ב' משמעות ששונין משנה רק שמשמעות מתני הוא כאלו נאמר אבל משנה ותיבת תני של והוא דתני הלכתא מוסב גם על אבל מתני כאלו נאמר אבל תני מתנה ואם כן לפ"ז יהיה מתורץ תיבת הלכתא דיכול להיות דגם תיבת תני אין בה ב' משמעות ששונין גמרא רק שמשמעותה היא ששונין בלבד ויכול להיות גמרא או משנה ולפיכך צריך הגמרא לפרש הלכתא:

דף ח' ע"ב

ר"ן שמע מינה לא יאלי למשרי נדרא באתרא דרביה וכו'. אינו נראה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאינו נראה היינו שאין כשר הדבר לעשות

כן אבל אין איסור ברור בזה והוא משום שכל עיקר הך הוכחה היא משום שרבינא בעצמו לא היה מתיר ואין זאת הוכחה ברירא דדלמא משום כבודו של רב אשי הלך אליו או כדי לשאול אותו הך דינא דבעל מהו שיעשה שליח:

דף ט' ע"א

ר"ן ודלמא הימנו דאכילנא קאמר. כלומר וכו'. קשיא ליה ומה בכך דיש לומר דאכילנא קאמר והא הך מתניתין פירושא דידות היא כדאמר הר"ן לעיל וכל ידות הכי הוי שאין אומר בפירוש נדר ברור. ומתוך דהקושי' היא דהוו להו ידים שאין מוכיחות:

טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר וכו' ובתר הכי כתיב טוב אשר לא תדור כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא תימא שהאי טוב קאי אדלקמיה אמשתדור ולא תשלם אלא דקאי אדלעיל מיניה:

בא"ד וקא יחייב טעמא למלתיה משתדור ולא תשלם כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דתיבת משתדור אין המ"ם משתדור עומדת תחת כמו תיבת מזה ויהי' פירושו שלא תדור יפה מזה שתדור ולא תשלם דהא כיון שאמרנו דהאי טוב קאי אדלעיל מיניה על את אשר תדור שלם אם כן ממילא ידעינן

דכש"כ שיפה משתדור ולא תשלם ולמה ליה לאשמעין זאת אלא דהאי משתדור הוא הנותן טעם דלפיכך טוב שלא תדור מאת אשר תדור שלם משום שמא תדור ותשכח ולא תשלם:

דף י' ע"א

רש"י לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידם. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה זה נתינת טעם שלפיכך היו מתאווים להביא קרבן חטאת משום שאין הקב"ה מביא תקלה על ידם ואדרבא כיון שחטא אין כאן קרבן חטאת למה כאן. ומפרש ב' פירושים בזה שהאי לפי שאין אין נותן טעם אשלפניו רק הוא מקושר לשלאחריו. ופירוש הא' הכי פירושא שמה שהיו מתאווים להביא קרבן הוא מיראתם שלא יעשו שום חטא והיינו חטאים הקלים שאין מחייבין קרבן על פי הדין אבל הם רצו לעשות לפנים משה"ד להביא קרבן להתכפר גם עליהם. ולפירוש זה צ"ל דדוקא חטא ממש אין הקב"ה מביא על ידם וחטא ממש המחייב קרבן נקרא תקלה וזהו שאיתא בגמרא אחר כך לפי שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י היינו חטא ממש המחייב קרבן ואיזה עצה עשו להביא קרבן עומדין ומתנדבין וכו'. ופירוש הב' הוא ענין אחר לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם היינו שאין באים לידי שום תקלה ושום חטא שיתחייבו קרבן חטאת כי אף חטא קל אין הקב"ה

דף ט' ע"ב

ר"ן כי קאמר ר"מ בנדר בנדבה לא קאמר דקרא לא איירי וכו'. קשיא ליה דהא מסתמא יסוד הקושיא דלא נוכל לאוקמי כר"מ דקסבר דבין בנדר ובין בנדבה אסור למידור הוא משום דאל"כ למה שתק הקרא מלומר טוב אחר שהוא יותר טוב מזה הטוב דאשר לא תדור והוא שיהיה נודב ומשלם ואם כן איך מתרצינן השתא אפי' תימא כר"מ ושאני ליה בין נדר לנדבה ולמה שתק הקרא מלומר זה הטוב שיהיה נודב ומשלם. ומתריץ משום דקרא לא איירי אלא בנדרים ולא בנדבה:

והא קתני כנדבותם וכו' בסה"ד אבל הש"ס גופי' דחי לה לאידך גיסא וכו'. ונ"ל שצ"ל הוה מצי למדחי לה לאידך גיסא:

נדבה דנזירות מאי איכא למימר כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מקשה מא"ל והא משכחת נדבה דנזירות כגון שמקבל עליו תיכף הנזירות וכמו בנדבה דקרבן שמפריש תיכף ואומר הר"ז. ולפיכך פירש הר"ן דהפירוש הוא דלא משכחת נדבה גמורה גבי

מביא על ידם ולפ"ז צ"ל שמה שהיו מתאווים להביא קרבן חטאת לא היה משום כפרה רק שהיו מתאווים לקיים גם מצוה זו אבל לפי שאין הקב"ה מביא וכו' מה היו עושים עומדים ומתנדבים וכו':

דף י' ע"ב

ר"ן וב"ה סברי הכי לא משתען כותים. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך שיין פלוגתא במציאות אי משתעי הכי או לא נקרא נא לכותי ונשאלה את פיו. ומתרץ דמה דסברי ב"ה דלא משתעי היינו שאפילו משתעי הכי ליתיה מעיקר לשון:

תני רשב"ג אומר וכו'. והכי פירושא וכו'. ירצה להסביר בזה דלכאורה משמע מהאיך ברייתא דרשב"ג פליג אמתניתין וקשה דלמה לא נחת הש"ס לחלק ביניהן או להשוותן. ומש"ה אומר הר"ן דפשיטא ליה להש"ס דרשב"ג לא פליג אמתניתין רק לפרושי מתניתין אתא:

בא"ד אלא דאמר במומתא דאמר מוהי כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמוהי אין משמעותו מומתא כפירש"י אלא דהוא כינוי לשם משה:

לחולין שאוכל לך וכו'. וקרא נמי דכתיב כל צפור טהורה כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה איך מוכח מקרא דלהיתר יקרא טהור דהא לא נוכל לומר דהך

צפור טהורה היא כמשמעו כי הלא הצפרים האסורים גם כן טהורים הם אלא ע"כ דהך טהורה היינו מותרת:

דף יא ע"א

ר"ן טהור טמא פיגול נותר אסור וכו'. במה"ד והכי מוכח האי פירושא בגמרא דתניא מודים חכמים לר"י באומר הא קרבן וכו' כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמאי מודים והא הברייטא כן מתחלת ולא נזכר בה כלל ברישא פלוגתת חכמים ור"י אלא דהאי מודים דברייטא מוסב על מה דפליגי חכמים על ר"י במתניתין לקמן באומר קרבן גרידא:

רש"י שר' יהודה אומר האומר ירושלים וכו'. דבעינן שיאמר כירושלים. כלומר כקרבנות שבירושלים. ירצה להסביר בזה מה שמוטב יותר באומר כירושלים שהוא משום דאמרינן שאלו היה כוונתו להתפס בירושלים בלחוד היה לו לומר ירושלים בלבד והיה די וכדאמרינן באומר קרבן דהוה כאלו אמר כקרבן ואם כן במה שהוסיף הכ"ף אמרינן דאין כוונתו להתפס על ירושלים בלחוד רק על מה שקרב בירושלים:

דף יא ע"ב

רש"י ד"ה בין שאוכל לך וכו'. דבריו בזה אינם מובנים וכל מבין יבין

שיש איסור בקרבן וא"כ הוי מתסר נפשיה אחפצא. ומתרץ שמוסב על מה שאתה רוצה להאכילני:

ר"ן וא"ר אבא וכו' ה"נ נימא לא חולין להוי. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי הקושיא ה"נ נימא לא חולין ליהוי והא ע"כ הכא מיירי שאנו מסופקים בדבריו איך אמר אם בלמ"ד פתוח"ה או שבא"ת ואם כן הלא שפיר אמרינן כמו בלקרבן שאנו גם כן מסופקים איך אמר אנן מתפיסין שאמר בשב"א וכמו כן בלחולין אמרינן הכי. ומתרץ דהקושיא היא דמש"ה יש לן לתפוס שאמר אלא קרבן לפיכך לא אוכל לך משום דאית לן לפרושי להחמיר כמו בלקרבן:

רב אשי אמר וכו'. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דלא כשיטת רש"י שלחולין בפת"ח לא אלימא כמו לא חולין אלא דחדא הן ולפיכך אליבא דהר"ן צריך לגרוס בהגמ' רב אשי אמר הא דאמר לחולין הא דאמר לחולין וכו' ואין מובן החילוק ביניהן. ומפרש הר"ן דהראשון בשב"א ולקמן גבי הא דאמר לחולין כלומר וכו' רצה גם כן בזה לאפוקי מגרסת רש"י לא לחולין אלא לחולין והיינו בפת"ח הלמ"ד:

בעיקרו קא מתפס וכו'. ואיכא דקשיא ליה וכו'. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר הלשון אפי' את"ל של המקשים דהיינו

שהרבה שיבושים וטעות הדפוס יש כאן שבלבלו הלשון ואין בו מוקדם ומאוחר. והנה ע"פ דברי הנמוקי יוסף דמחלק בין לחולין ובין לא חולין יעו"ש נלפענ"ד דגם רש"י מפרש הכי. ולפ"ז דברי רש"י מסודרים באופן הזה. דבמה שאמר "דאע"ג דאמרינן לעיל לא חולין שאוכל לך ודייקינן" צ"ל במקום לא חולין לחולין ובמקום שמתחיל "אבל האי" כצ"ל אבל האי תנא הכי קאמר דהאי לא חולין שאוכל לך אלא קרבן לא משמע מכלל לאו אתה שומע הן דהא בפירוש אמר לא חולין שאוכל לך שאינו רוצה ליהנות ממנו ואי דאמר חולין שלא אוכל לך האי חולין שלא אוכל לך הא שאוכל לך לא להוי חולין אלא קרבן משמע ליה מכלל לאו אתה שומע הן. וכאן הוא הסוף דיבור:

וקשיא וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מכלל לאו וכו' שייך בזה דהא לא אמר לא קרבן. ומתרץ דהס"ד היה דאמר לקרבן בפת"ח ושייך שפיר מכלל לאו וכו':

הכי נמי וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע דהאי לא לחולין להוי מוסב על הנודר שהוא לא יהיה לחולין אלא לקרבן לפיכך וכו' והיינו שלא יהיה אצלו להתיר לאכול אצל חבירו כמו שיש היתר אצל חולין אלא שיהיה איסור אצלו לאכול אצל חבירו כמו

שקושייתם הוא בכפל דלא מבעיא על מה דפשיטא ליה להש"ס דאי אמר סתם הרי עלי כבשר ז"ש לאחר זריקת דמים שמותר משום דבהיתרא קא מתפיס אף דלא מחית קמיה כלל שום בשר שלמים דבודאי שיש להקשות ע"ז כמו שמביא אח"ז דהא חזה ושוק נמי בכלל בשר ז"ש הוא ואסור לזרים אלא אפילו במה דאמרינן השתא באופן דמחית קמיה בשר ז"ש ויש לומר דמחית קמיה בשר היתר ולא חזה ושוק ודעתו שיהא כזה ממש דמחית קמיה מכל מקום אכתי ליתסר דהא אסור לטמאים. ואח"ז מביא תו אקשיא והא איכא נמי חזו"ש היינו הקושיא על מה דפשיטא ליה להש"ס קודם דבדאמר סתם כבשר ז"ש לאחר זריקת דמו דמותר:

דף יב ע"א

רש"י ד"ה מאותו היום וכו'. הרבה שיבושים נפלו כאן בדבריו. ונלפענ"ד דכצ"ל כגון דבאותו יום שמת אביו קיבל עליו בנדר שלא יהא אוכל בשר וכגון דהוה אותו היום בחד בשבת באייר ולסוף שנה באייר בחד בשבת נמי אמר אכילת בשר עלי כחד בשבת דאשתקד שמת בו אביו ואמרינן דאסור דאף על גב דאיכא חד בשבת דהיתרא בנתיים והוא לא אמר הריני שלא אוכל בשר בחד בשבת כמו אותו חד בשבת שמת בו אביו דלא אכל

וי"ל דמתפיס בחד בשבת של היתרא שהרי הרבה חד בשבת דהיתרא יש בשנה שמת בו אביו אפ"ה אמרינן בעיקרו קא מתפיס באותו חד בשבת דלא אכל ואסור. עד כאן. ואח"ז מתחיל ענין אחר שיש לפרשו כדרך שפירש הר"ן:

ר"ן ד"ה ומשני דשמואל הכי אתמר וכו'. כלומר וכו'. ירצה בזה לפרש דהלשון והוא שנדר ובא מאותו היום ואילך משמע בכל יום ויום זאח"ז ומפרש שאין כן רק כל ימי אחד בשבת:

דף יב ע"ב

ר"ן תרומתו היא. כלומר וכו'. קשיא ליה מאי קמ"ל דזאת התרומה לכהן היא והא מפורש הכי בקרא. ומתרץ דקמ"ל שתרומתו כולל כל התרומות אשר לכהן דכולם דינא חדא להם דהוי דברים האסורים:

תרומת לחמי תודה וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה ע"פ שיטתו דהא גם עד השתא הכי אמרינן דתרומת לחמי תודה קדשי נמי לפני זריקת דמים דלא כפירש"י ואם כן מה מחדש הגמרא השתא בזה דאפרשינהו בלישה. ומתרץ דעד השתא פשיטא ליה להש"ס דתרומת לחמי תודה לא נתרמו עד לאחר זריקת דמים כיון דלא שרי באכילה קודם לכן למה יתרמו אותן קודם וכפירוש הר"ן לעיל ועתה מחדש

דכיון דמצינו שלפעמים משכחת לה שנתרמו קודם זריקת דמים מש"ה לא פסיקא ליה למיתני וכו':

והתנן והקריב א' מכל קרבן. קשיא ליה הלשון כל קרבן וכי איזו הרבה קרבנות היו כאן. ומתרץ דמכל קרבן היינו מכל מין:

לימא בתנאי וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה הגמרא היכי דמי לימא בפשיטות דמאן דשרי סובר דכוונתו היה על אחר זריקת דמים ומאן דאסר סובר דכוונתו היה על קודם זריקת דמים. ומתרץ דמה שאומר הגמרא אי נימא לא משום דמספקינן בזה רק דמיירי שאומר כן בפירוש:

לא דכולי עלמא לפני זריקת דמים. קשיא ליה דלפי שכתב הר"ן לעיל דעל לפני זריקת דמים אין צ"ל שמפרש הכי רק דאפי' סתמא ג"כ הכי משמע וא"כ היה יכול הגמ' לומר דכולי עלמא באומר סתמא. ומתרץ דמה שאומר כן הגמרא הוא לאו דוקא רק אי נמי סתמא דחד דינא אית להו:

לד' לרבות דבר האסור כלומר וכו'. ירצה בזה דאין הכונה על כל דבר האסור רק על בכור דוקא כיון דמצוה להקדישו כדלקמן:

מבעי ליה למתפס בחטאת ואשם וכו'. והיינו דקאמר בסמוך שהוא מתפסן בגדר כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דאין המכוון כמו בבכור שאומר הגמ'

בכור נמי מתפסו בגדר שהוא למצוה אלא דכאן הפי' הוא שצריך להתפסן דלא סגי בלאו הכי:

דף יג ע"א

ר"ן דלא שני ליה אימרא וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה נקט דוקא

ר"מ. ומתרץ כיון דמצינו דסבירא ליה לקמן דאפילו בלא כ"ף הדמיון מתסר:

לא קשיא וכו'. ואיכא דגרסי הא דאמר לאימרא כלומר בשב"א. וכן בכלומר הב'. ירצה להסביר דהכל תלוי בניקוד הלמ"ד ודלא כפירש"י דצריך דוקא לומר בהדיא לא אימרא:

דף יג ע"ב

ר"ן לא קשיא הא דאמר וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאין מובן על מה

קאמר הש"ס מאי טעמא חיי קרבן קאמר אם על הא קרבן או על הקרבן וגם מדסמך בגמרא המאי טעמא להא דאמר הקרבן יש מקום לומר דאדסמך ליה קאי ולא יהיה מובן איך יתורצו המתניתין והברייתא. ומש"ה מסביר הר"ן דכי אמר הקרבן יש לומר שאות ה' פתוח"ה כאלו היא תיבה שלימה והאי להוי קרבן קאמר ומשמעות דבריו שכבר הזה קרבן להוי אבל באומר הא קרבן בקמ"ץ תחת הה"א משמע יותר דחיי קרבן קאמר כי תיבת האי מוסב על הככר שמונח לפניו ותיבת הא מוסב על הקרבן

ידות כל כנויי נדרים לא

משמע שאומר כן בפירוש יאסר פי שלפ"ז אי אפשר לפרש בענין אחר רק שיאסר מוסב על פי והיינו שתיבת פי עונה תיכף על תיבת יאסר ואם כן מה קמ"ל מתני' בזה פשיטא שאסור ומסתמא משמעין מתני' איזו רבותא כמו שהשמיעו המתני' דהאיך פרקא. ומתרץ דלא מיירי שאומר כן בפירוש רק דאומר כמו שנזכר במתני' והרבותא הוא דנעשה כאומר וכו':

שאינו לפניו והחילוק שביניהם הוא כהחילוק שבין תיבת הזה ותיבת ההוא: **רש"י ד"ה באומר יאסר פי לדיבורי.** כלומר וכו'. קשיא ליה דהלא משמעות דבריו הוא שאוסר את פיו מדיבור לגמרי שלא ידבר כלום. ומש"ה מסביר רש"י דתיבת לדיבורי הוא לאותו דיבור שאני מדבר עמך: **ר"ן ד"ה באומר יאסר פי לדיבורי.** כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה

הדרן עלך כל כנויי

ואלו מותרין

בבות במתני' רישא וסיפא. ואף דהאי תירוצא לא קאי בגמרא היינו משום שנחלקה המתני' לב' בבות על ידי המותר אבל בלתי המותר בודאי היה זה תירוצ' היותר טוב דאלו מותרין כחולין קאמר ולא הוה ידענא איך לחלק המתני' ורק עתה דקתני מותר מובן הכל שפיר:

האומר לאשתו וכו' ואשמעינן תו דצריך שיהא הפתח ממקום אחר אבל וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמה שאמר בכבוד אמו היינו כמו בגנאי אמו שלא יהיה כבוד לאמו בכך:

דף יד ע"א

רישוי היינו רישא. כלומר וכו'. קשיא ליה דהא לא תנא כאן שום רישא. ומתוך דהך רישא היינו פרקין דלעיל:

פותחין לו פתח ממקום אחר וכו' כדי שלא יקל את ראשו לכך. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה דוקא בזה מחמירין דצריך פתח ממקום אחר שלא יקל את ראשו ולא בשארא. ומתוך משום שמלבד הנדר עשה שלא כהוגן במה שהזכיר את אמו לגנאי וקנסין ליה בזה שלא יקל עוד את ראשו לכך להזכיר את אמו לגנאי:

ר"ן אידי דתנא וכו'. קשיא ליה דאיך יתכן לומר שמותר לכתחלה לומר על ככר שהוא כבשר חזיר וכדומה אף בדיעבד לא הוי נדר אבל לנדור נדרים כאלו לכתחלה גם כן אין יושר וכמו שמביא הר"ן עצמו לקמן (דף כח ע"א) תניא בתוספתא אף נדרים המותרין אין לאדם לידור בהם והוא גם כן בכלל לא יחל דברו ולמה קתני מותרין. וע"ז מתרץ דאידי דתנא בפרק קמא נדרים אסורין שפירושן אסורין בדיעבד פתח הכא ואלו מותרין שהכוונה גם כן בדיעבד:

כבשר חזיר כעכו"ם וכו'. קשיא ליה דלמה תנא כל אלו דברים האסורים ולא היה סגי בחד מהם. ומתוך דכל מיני איסורין קתני:

הרי זה מותר וכו' בסה"ד ואי לא הדר ותנא הר"ז מותר לא ידענא ואלו מותרין דרישא כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמשום הכי לא ידענא אהי מינייהו קאי משום דהתחלת המתני' שהוא ואלו מותרין היינו שהן מותרין בלא פתח וכמו שמסיק לקמן בגמרא דאלו מותרין כחולין קאמר וסיומא דמתני' הוא שצריך פתח מש"ה לא ידענא איך לחלק במתני' אם לא היה הדר ותנא מותר שנעשה עי"ז ב'

ודלמא לגופיה אתא לרבות גם דבר הנדור. ומתוך דס"ד השתא דע"ז ל"צ קרא:

בא"ד ופרכינן א"ה אפי' בדבר האסור נמי וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דהא לא נוכל לומר כקושיית המקשן דאם כן ב' הפסוקים מיותרים דלשתוק מן לנדור נדר ומן לאסר איסר ואנא ידענא דיכול להתפס בשניהם דמהיכא תיתי למעוטי ומה זאת סברת המקשן לומר דב' הפסוקים לגופיהו אצטריך ומתוך דסברת המקשן היא די"ל שפיר דכל חד לגופיה אצטריך ולא למעוטא כי היכי דלא תיסק אדעתין דמתפס הוא מקלקל הנדר כי אין זאת סברא פשוטה כ"כ לומר דלא גרע מידות ומה שאומר א"ה היינו פירוש דאם כדברך דלנדר נדר ממעט מן הלאסור איסר א"כ לאסור איסר מיותר:

בא"ד ומפרקינן לאסור איסר מתבעי לבדתניא וכו' כלומר וכו'. קשיא ליה מנ"ל להש"ס לאוקמי הלאסור איסר על איזה איסר האמור בתורה ולא על לגופיה דיכול להתפס בדבר האסור כמו דמפרשינן הלנדור נדר. ומתוך דכיון דאין סברא לומר שיכול להתפס בדבר האסור יותר ניחא לאוקמי הלאסור איסר על איזה איסר האמור בתורה:

והא תניא. בניהותא. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע שמביא ראיה דכמו שבנודר בתורה יש חילוק בין

ר"ן אלא ר"י היא היינו רישא וכו'. ונראה בעיני דהכי פירושא וכו'. קשיא ליה דלמה בהא דאמר קודם אי ר' מאיר לא מפרק הכי דהיינו רישא דהא אם נאמר דר"מ הוא ע"כ נהיה מוכרח לומר דאע"ג דר"מ לית ליה מכלל לאו אתה שומע הן מ"מ הכא מודה דלא חולין ע"כ קרבן הוי ואם כן המתניתין דלעיל גם כן מתוקמא כר"מ ותקשי גם כן דהיינו רישא. ומתוך דאליבא דר"מ לא היה יכול להקשות היינו רישא דהא ע"כ היה צריך לחדש כאן סברא חדשה מה שבאופן הזה מודה ר"מ דאסור ומשום הכי צריך הש"ס לפרק דכיון דר"מ לית ליה מכלל לאו וכו' אין כאן שום אופן למשרי:

אידי דקתני כבשר חזיר וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דהא עד השתא פשיטא לן דלדיוקא קתני על לחולין שאוכל לך דאסור ואם כן איך שייך בזה אידי למתני איסור אטו היתר. ומתוך דעכשיו סברין דלאו לדיוקא וכו':

הכי קתני ואלו מותרין בחולין. כלומר וכו'. קשיא ליה דאם כן תיבות שאוכל לך מותרין. ומתוך דהיינו כאומר חולין שאוכל לך:

אמר קרא כי ידור נדר וכו'. נראה בעיני דהכי פירושא וכו'. קשיא ליה דמנא ליה להש"ס לומר עד שידור בדבר הנדור היינו למעט דבר האסור

לגופה תני לה לגלויי ארישא כדמפרש אבל אם היה מתרץ דכולה דנקט לה בידיה היה הסיפא מיותרת לגמרי:

ה"ג ואב"א סיפא הא קמ"ל וכו'. כלומר כבר זה עלי במה שכתוב בה. ירצה להסביר דשיטת הראב"ד היא דלא תימא דרק בבא א' הנודר בתורה לא אמר כלום מיירי נודר ממש רק דאפילו הנך ב' בבות השניות גם כן מיירי בנודר ממש כיון שההזכרות גם כן נדורים הן:

מתניתין קונם שאני ישן וכו'. תני להו בלשון שאני. כלומר מה שאני. ירצה להסביר בזה דהא לכאורה שאני ג"כ אוסר נפשיה. ומפרש דשאני י"ל שמשמעותו הוא מה שאני רוצה לישן היינו פעולת השינה יהיה עלי קונם:

היכי דמי. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דהאי היכי דמי לאו ככל היכי דמי שבש"ס שפירושם הוא דהאי מימרא היכי דמי היינו באיזו אופן נשנית אבל כאן היכי דמי מוסב על איש הנודר באיזה לשון נדר:

מי הוי נדרא. נראה בעיני דה"פ וכו'. קשיא ליה דמשמע מזה דאם נאמר דמתניתין כדקתני לא תקשי לר"י ממתניתין והא אף אם נאמר דמתניתין כדקתני גם כן לא נוכל לומר דלא יהיב שיעורא אלא דבתנאה ואסירא עסקינן כדמסיק. ותקשה גם כן לר"י וא"כ

ת"ח לע"ה כן חלקו בהרי את עלי כאימא והא לא דמיא זה לזה דבנודר בתורה חמור יותר משום שיש אופן שגם ת"ח צריך שאלה כמבואר לקמן באומר במה שכתוב בתורה והחילוק ביניהם קטן ואין ידוע כלל לע"ה וגזרינן ביה דלא ליתי לאחלופי בין נודר בתורה לבמה שכתוב בתורה אבל בהרי את עלי כאימא מנ"ל לגזור דלא ליתי לאחלופי בדבר הנדור שהוא דבר אחר לגמרי. ומש"ה אומר הר"ן דהראיה היא רק ע"ז דאע"ג דתני לא אמר כלום צריך שאלה לע"ה:

דף יד ע"ב

ר"ן הנודר בתורה. כלומר וכו'. קשיא ליה דהא ממה דאמרינן לקמן דבמה שכתוב בה דבריו קיימין משום דדעתיה על האזכרות שבה משמע דהוי כנשבע בשם דהא השמות לא הוי דבר הנדור ואם כן למה נקט הנודר בתורה והיל"ל הנשבע בתורה. ומתרץ הנודר היינו הנשבע:

ואי בעית אימא דמחתא על ארעא. כלומר וכו'. קשיא ליה דמנ"ל להש"ס לתרץ דכולה דמחתא על ארעא וסיפא שמיותר הוא ע"ד זו ואין צ"ל זו ודילמא כולה דוקא דנקט לה בידיה והסיפא שמיותר ג"כ יהיה ע"ד זו ואצ"ל זו. ומתרץ דהשתא לא הוה סיפא מיותר לגמרי דאף דלא צריכא

ידות ואלו מותרין נדרים לה

למה ליה להמקשן לערב זאת בקושיתו דלא מצינן למימר דמתניתין כדקתני והיה די לו רק להוכיח דמתניתין ע"כ בתנאה ואיסורא עסקינן ותקשה לר"י. ומתרץ דגם זאת הוא מיסוד הקושיא דאילו מצינן למימר דהכי קתני לא תקשי מתניתין לר"י וכו'.

ואלא דאמר קונם עיני בשינה. כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע דאי לאו הך קושיא של מי שבקינן ליה הוה מצינן שפיר להעמיד מתני' בקונם עיני בשינה והא תקשה דמאי קמ"ל מתני'. ומתרץ דמצינן למימר דקמ"ל דנהי דאי אפשר בלא שינה וכו' דהוה אמינא כיון דבישן לאונסו היה פטור ככל אונסין שבתורה אם כן גם שלא מתוך האונס לא יהיה בבל יחל דדמי מעט לנדר שהותר מקצתו הותר כולו קמ"ל דלא אמרינן הכי:

ומי שבקינן ליה עד דעבד איסורא בל יחל. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מקשה ומי שבקינן ליה דמשמע דסברת המקשן הוא לדמות נדר לשבועה דכמו בשבועה מלקין אותו וישן לאלתר כן הוא בנדר והא בשבועה שפיר דלקי משום דהוה שבועת שוא אבל נדר שוא מי אשכחן. ומתרץ דהקושי' היא דלא חייל נדרא כלל ולישנא דלא שבקינן ליה נקט משום שבועה דאייתי עליה:

בא"ד ושבועה שייך האי לשנא כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאיך שייך

האי לישנא בשבועה דמי שבקינן ליה לבא לזה לעבור על בל יחל והא כיון דבאמת הוי שבועת שוא ממילא ליכא תו בל יחל. ומפרש דהך לא שבקינן ליה דשבועה אין פירושו דלא שבקינן ליה לבא לעבור על בל יחל אלא פירושו דלא שבקינן ופטרינן לזה הנודר מלהלקותו ולקיים על איזה ימים שבועתו ולהמתין לו עד דעבר על בל יחל ורק אז מלקין אותו אלא דלא ממתנינן ליה כלל ולאלתר מבטלינן שבועתו ומלקין אותו משום שבועת שוא:

דף טו ע"א

ר"ן אלא לאו בדניים וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה מזה לר"י דלמא באמת הלכה כר"י דפסקינן לזה הנודר שאסור לו לניים היום דדילמא לא יזדהר בתנאו למחר ומתניתין מיירי דבאם זה הנודר עבר וניים היום ולמחר גם כן ניים הר"ז עבר על בל יחל. ומתרץ דסברת המקשן הוא דלא נוכל לומר הכי דמתניתין מיירי באם שבדיעבד עבר על האיסור וניים דמה קמ"ל בזה פשיטא אלא ע"כ דמתניתין הא קמ"ל דהרי זה מותר לבא לידי ספק בל יחל ותקשה לר"י:

בא"ד נימא דהכי קאמר הרי זה בבל יחל כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דהר"ז בבל יחל לאו כפשוטו שעובר

אם הקו"ף בקמ"ץ ומוסב על האשה או בסג"ל ומוסב על הבעל. ומפרש בבאמת יש ב' דעות בזה:

שם בא"ד אלמא אין האוסר עובר כלל והנודר נמי ודאי לא עבר דאף על גב דכתיב לא יחל אדבר קאי. כצ"ל. וכוונתו דלא יחל לא קאי אדבור שהמדבר את הנדר הוא יעבור אלא דקאי אדבר היינו מי שעובר על דבר הנדר הוא העובר על כל יחל:

דף טו ע"ב

ר"ן כי קתני דאתהני הרי זה בבל יחל דברו. כלומר וכו'. קשיא ליה דא"כ מאי קמ"ל וכי לאו מילתא דפשיטא דבעברה על האיסור ועל התנאי שהיא בכל יחל. ומתוך דכמו שהיה הס"ד של המקשן דאשמעינן היתר הנאה על קודם הפסח כן עתה הוא עפ"י סברת התרצן דאשמעינן אזהרת הנאה על קודם הפסח:

ומותרת לילך אחר הפסח. ולא חיישינן וכו'. קשיא ליה דמאי משמיענו בזה דמותרת לילך אחר הפסח וכי איזה ה"א יש לאסור עלי' לילך אחר הפסח והלא התנאי של ההליכה לא היה רק עד הפסח. ומתוך דס"ד תאסור בהליכה מדרבנן:

אכל הרי הוא בכל ילך. הא דס"ד דהאי אכל אוכל הוא וכו'. קשיא ליה למה היה הס"ד דהאי אכל אוכל הוא והא

על כל יחל אלא שמותר לו לבא לידי ספק כל יחל:

רבינא אמר לעולם כדקתני. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע דרבינא בא לאפוקי מתירוצו של התרצן שתירץ כי קתני דאי ניים אלא דלעולם כמסקנת המקשן דאמר אלא לאו בדניים וא"כ מה מתרץ רבינא דזה הבל יחל הוא רק מדרבנן ומש"ה מותר לישן היום ולבא לידי ספק כל יחל דרבנן דתקשה חדא דלמה זה הבל יחל הוא רק מדרבנן ועוד הא לר"י גם בדאמר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר לא שרינן ליה לבא לכתחלה לידי ספק כל יחל דרבנן ותקשה תו לר"י. ומש"ה מפרש הר"ן דלעולם כדקתני דאמר רבינא אין מוסב רק לאפוקי מתירוצו של התרצן ולאוקמי כמסקנת המקשן אלא לאוקמי כהס"ד הראשון של המקשן דאמר שאני ישן ולא בתנאה ואיסורא עסקינן אלא דאמר על לילה אחד קונם שאני ישן וקמ"ל דאף על גב דשינה אין בה ממש איכא כל יחל מדרבנן:

תנן שאת נהנית לי. כלומר משלי. ירצה להסביר בזה דלא נטעה בתיבת לי דכוונתו היה שלא תבא הנאה אליו ממנה דא"כ הל"ל בלשון מהנית לי אלא דהך לי היינו כמו משלי:

הלכה אסורה בהנאה ולוקה. כלומר לוקה היא. ירצה להסביר בזה דאין מוכח כלל מלשון לוקה על מי מוסב

אדרבא אכל בכ"מ בדיעבד משמע. ומתרץ דהס"ד היה דאם איתא דלכתחילה אסור הו"ל למיתני גם האי איסורא:

בא"ד ומפרקין מי קתני אוכל אכל קתני כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מתרץ התרצן והא המקשן ראה דאכל קתני ואפ"ה הקשה שפיר. ומתרץ דסברת התרצן הוא דבמה דקתני אכל הו"ל כאלו תנא בפ"י האיסור של כל יאכל לכתחילה:

בא"ד ומקשינן תו אימא סיפא הלך הרי הוא בכל יחל דברו מהלך לא קתני כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מקשה מהלך לא קתני והא הסיפא ארישא קאי וכיון שאכל ביום א' איך יהיה מותר לו לילך ביום ב'. ומתרץ דהקושי' היא דאי כדר"י דאסור לו לאכול ביום א' למה פסק ואמר דאם הלך ביום ב' עובר תמיד על כל יחל ושהסיפה תהיה מקושרת עם הרישא דמשום שעבר על כל יאכל ביום א' אם הלך ביום ב' עובר על כל יחל שזאת היא מלתא דלא שכיחא כל כך שיעבור על איסור והא מוטב הו"ל למיתני מילתא באפי נפשא מהלך ואינו בכל יחל שזאת היא שכיח יותר דלא יעבור ביום א' על איסור של כל יאכל ויהיה מותר לו לילך ביום ב' ואלא מדפסיק ותני הסיפא מקושר עם הרישא הלך הרי זה בכל יחל ש"מ דאכל דרישא היינו

אוכל כי ביום א' אין שום איסור של כל יאכל וכיון שמותר לו לאכול מסתמא אכל ולזאת שפיר פסק ותני דאם הלך ביום ב' מסתמא עובר על כל יחל ואין זאת כלל מילתא דלא שכיחא:

בא"ד ופרקין אמר לך ר"י ה"ה דלתני מהלך ואידי דתני רישא אכל וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך שייך למתני לשון כזה שנוכל לטעות בדינא ולדחוק ולומר דמנקיט מילתא דלא שכיחא הכל משום אידי והא מוטב הו"ל לנקוט מהלך ולא להכניס עצמו בדוחק. ומתרץ דכוונת התרצן הוא דאי הוה תני מהלך ואינו בכל יחל היה גם כן דוחק בדברי התנא דהוה משמע דאע"ג דאכל ביום א' זמנין הרי הוא בכל ילך וזמנין מהלך כדמסיק הר"ן והיה זאת גם כן דוחק דהא התנא לאו בהאי דינא עסק וכיון דבין כך ובין כך יש דוחק שפיר תני הלך אידי דקתני רישא אכל:

בא"ד והוה מפרשינן לה לכולה ברייתא הכי דזמנין אכל הרי הוא בכל ילך. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דהך זמנין לאו בזמנא תליא שהדין ישתנה לפי השעה שאוכל בה אלא דתליא במחשבה דהיינו בזכירה שאיסור ההליכה תלוי באכילתו:

בא"ד וכגון שאכל ביום ראשון בשוגג. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאיזה

רש"י ד"ה שבועה לא אוכל לך וכו'.
דהאי שאוכל לא אוכל משמע.
 כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאין
 נוכל לומר על שאוכל שמשמעותו
 להיפוך לגמרי שלא אוכל ומפרש דהאי
 שאוכל הוא כמו שאם אוכל אעבור
 על שבועה:

מהו דתימא האי דקאמר שאי אוכל
 מיקם לישנא. כלומר וכו'. ירצה להסביר
 בזה כוונת הגמרא דמיקם לישנא הוא
 דאיתקיל ליה היינו שהקמת והטבת
 הלשון איתקיל ליה לומר כן ואין שיין
 לומר הכי שלשון הטוב יהיה מכשיל
 להמדבר אדרבה נהפך הוא. ומפרש
 דמאי דקאמר גמרא מיקם לשון הוא
 תיקון הלשון והיינו שתחת קלקול לשון
 נתקן בגמרא לומר מיקם לשון וכן
 בכמה מקומות דרך הש"ס לתקן הכי
 ע"ד סגי נהור:

ר"ן ד"ה מיעקם לישניה הוא. כלומר
וכו'. קשיא ליה דמהיכא תיסק
 אדעתין לומר על מה ששמענו דאמר
 שאי אוכל שנתעקם לשונו לומר הכי
 ושבדעתו היה לומר שאוכל. ומתרץ
 לפי שאין דרך בני אדם לומר כן:

דף טז ע"ב

רש"י מדקאמר חומר בשבועות
מבגדרים. כלומר וכו'. קשיא
 ליה דמנא ליה להמקשן דכוונת התנא
 הוא דבגדרים יש גם כן חומרא ודלמא

שוגג שיין באכילה וכי אדם אוכל בלי
 דעת ומסתמא כשאוכל הוא למלאות
 רעבונו. ומפרש דהיינו ששכח שאיסור
 ההליכה תלוי באכילתו:

רש"י ד"ה באומר הנאת תשמישך
עלי. כלומר וכו'. ירצה להסביר
 בזה דהנאת תשמישך עלי אין פירושו
 שההנאה שלך מתשמישך יהיה עלי
 אסור היינו שיהי' אסור עלי לההנותך
 בתשמיש דאם כן היינו הך של קונם
 שאני משמשך אלא פירושו הנאה
 דאתי לי:

ר"ן ד"ה והא מן התורה משועבד
לה וכו'. ומפרקינן באומר הנאת
תשמישך עלי. כלומר וכו'. קשיא ליה
 והא היינו הך של קונם שאני משמשך
 דאף באומר הנאת תשמישך עלי היינו
 שיהיה אסור עלי לשמשך. ומתרץ
 דהחילוק הוא דבאומר קונם שאני
 משמשך היינו שאוסר גופיה עילויה
 והוה כאומר נכסי חברו על חברו
 משא"כ בהנאת תשמישך עלי שאין
 אוסר עילויה כלל רק על עצמו
 הרשות בידו:

דף טז ע"א

ר"ן הא דאמר לקרבן הא דאמר לקרבן.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאין
 צריך לגרוס דוקא כרש"י הא דאמר
 לקרבן הא דאמר לא קרבן רק דיש
 חילוק בין למ"ד שבאית ולמ"ד פתוחה:

מאי דקאמר חומר בשבועות מבנדרים היינו שחומר דין שבועה מדין נדרים שבשבועה אם אמר הכי אסור ובנדרים מותר. ומתוך דהמקשן הוכיח כן ממאי דקאמר התנא חומר בשבועות מבנדרים ולא אמר חומר בשבועות מבנדרים ומשמע מזה שכוונתו דחומרא שבשבועות חומר טפי מחומרא דבנדרים כי הב' בתי"ן מורים על רבויא החומרות דשבועות ודנדרים:

אמר אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאם כן מה חומר תו נדרים משבועות דהא בנדרים גופיה יש חילוק דלאו בכל גווי אסור כמו בשבועות דלאו בכל גווי מותר דהא בנדרים אם אמר קונם שלא אהנה מן הסוכה מותר ובשבועות אם אמר שבועה הנאת סוכה עלי אסור. ומתוך דכוונת אביי הוא דבכל לשון שבועה לא מצינו דתיחול עליו דאם אמר שבועה הנאת סוכה עלי הא ודאי לא הויא שבועה אלא נדר דקאסר חפצא עליו וכמו כן בנדרים אם אמר קונם שלא אהנה מן הסוכה לא הויא נדר אלא שבועה ועל פי שיטת הר"ן לעיל והתוס' דכאן הוין רק ידות:

ר"ן ד"ה הא דאמר הנאת סוכה עלי וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך תירץ אביי משמעות הפסוק דאו השבע שבועה לה' לא יחל דברו דמשמע דגם שבועה חלה על דבר מצוה. ומתוך

דכוונת אביי השתא דמוכרחין אנו לומר דלה' לא קאי גם אשבועה וסגנון תירוצו של אביי בין לרש"י ובין לר"ן כך הוא דמאי דאמר הא דאמר אין מחדש כלל בזה כמו הא דאמר דבכל הש"ס אלא כוונתו לומר דהא היינו בנדרים בדין הוא שיחול על דבר מצוה לפי שלשון נדר הוא דאמר הנאת סוכה עלי ואוסר חפצא עליו שפיר חל הנדר. והא היינו שבועה ע"כ הלה' לא קאי גם על שבועה לפי שלשון שבועה הוא דאמר שלא אשב בסוכה דאוסר נפשיה אחפצא והוא כיון דמשועבד להמצוה לא כל הימנו להפקיע עצמו ממנה:

דף יז ע"א

ר"ן שבועה שלא אוכל וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי קיל בזה שבועה מנדר דהא גם באומר ב' פעמים הריני נזיר ואכל אחר כך ענבים או שתה יין גם כן אינו חייב אלא אחת. ומתוך דהא שאומר בשבועה אינו חייב אלא אחת היינו דלא משכחת בשום אופן תרי חיובי וכו' ואף דלענין חיוב ב"פ מלקות או קרבן באכילה אחת שוים המה שבועה ונדר אבל לענין תרי חיובי של למנות שתיים יש חילוק:

כיון דאמר הריני נזיר וכו'. באמצע הדיבור וכי אכל טובא כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמה דאמרינן כי אכיל טובא ומתרינן ביה אף דלא קתני

ומתריץ ביה טובא לאו היינו התראה פ"א אלא דע"כ צ"ל דמתריץ ביה בין כל זית וזית ותיבת טובא מוסב גם על ומתריץ ביה:

דמינו דמתוסף יומא יתירא. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא דמתוסף דלשון הוספה שייך בדבר שההוספה יש לה חיבור עם מה שהיה קודם ההוספה וכאן כיון דבמה שאמר הריני נזיר היינו ל' יום א"כ במה שאמר הריני נזיר למחר היינו יום הל"א שהוא גם כן מושך עמו כ"ט יום והרי זה דבר חדש כי יום הל"א בו מתחלת נזירות חדשה ואין לו שום חיבור עם הימים הראשונים של נזירות הראשונה ואיך שייך לומר בזה דמתוסף. ומפרש דאף דאליבא דדינא אין שייך לומר דמתוסף אבל לפי משמעות דבריו שייך לומר דמתוסף כי משמעות הוא שימנה מיום מחת ל' יום:

דף יז ע"ב

ר"ן תנן יש גדר בתוך גדר וכו'. י"ל דהאי דמדמה לה מקשה וכו'. קשיא ליה דבאיזה סברא פליגי המקשן והתרצן דלמה מדמה המקשן אליבא דר"ה דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר דהדכוותא דגבי שבועה היא שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל ענבים. והתרצן מדמה אליבא דר"ה דהדכוותא דגבי

שבועה היא שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים וענבים. וע"ז מתרץ דהמקשה אזיל בתר דינא והמתרץ בתר לישנא:

שם באמצע הדיבור. וכי אמר הריני נזיר למחר קבל עליו שלשים ואחד. ג"ל דנשמט כאן תיבת יום וכצ"ל קבל עליו יום שלשים ואחד:

בא"ד ומפרקינן אמר לך רב הונא מתני' דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאיך מדמה רב הונא ב' נזירות של היום ושל מחר לגבי ב' שבועות של תאנים ושל תאנים וענבים דהא בנזירות הב' אינו אומר היום ומחר כמו גבי שבועה הב'. ומפרש דכוונת רב הונא הוא דניזיל בתר לישנא וכי אמר הריני נזיר למחר היינו כאלו אמר היום ומחר: אלא פשיטא דאמר הריני נזיר היום וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמאי מקשה מכאן לר"ה דלמא הא דאין צריך למנות עוד שום נזירות משום דהלכה כר"ה דאף בלי שום שאלה אין הנזירות השניה חל כלל. ומפרש דיסוד הקושיא היא דשפיר מוכח מזה דחיילי ב' נזירות מדקתני עלתה לו שניה בראשונה:

דף יח ע"א

ר"ן א"נ בשקבל עליו ב' נזירות בבית אחת. כלומר וכו'. קשיא ליה מאי

הנדר נאמר בפירוש הולכין להקל ואיך נאמר כן בתמיה. ע"כ פירש שפירושם להקל היינו אם אמר בפירוש אח"כ שנתכוונתי להקל סומכין על דבריו. והכל דיבור אחד עד כיצד הרי עלי כבשר מליח:

כיצד הרי עלי כבשר מליח ויין נסך. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע דכיצד מפרש שתיהם היאך סתם נדרים להחמיר והיאך פירושם להקל כפירש"י ונצרך לפרש אם בשל עכו"ם נדר דאם שיילינן ליה ואמר דנדר בשל עכו"ם מותר ובזה מפרש היאך פירושם להקל ולפ"ז נהיה מוכרח לפרש גם כן דאם בשל שמים נדר היינו ג"כ כי שיילינן ליה ואמר בפירוש בשל שמים נדרתי כפירש"י וא"כ תקשי מתניתין אהדדי דממה דאמר אם בשל שמים נדר מוכח דדוקא אם אומר בפירוש דנדר בשל שמים אסור אבל בסתמא מותר ואחר כך אומר ואם סתם אסור. ומש"ה פירש הר"ן דהך כיצד הוא מפורש רק הסתם נדרים להחמיר וכן כל המתניתין עד נדר בחרם ואין המכוון במתניתין כלל דשיילינן ליה אלא דמתניתין מפרש דאלו פירש בשל שמים מעצמו היה אסור ואלו פירש מעצמו בשל עכו"ם היה מותר ומש"ה גם בסתמא אסור:

הרי עצמי קרבן. כלומר וכו'. קשיא ליה באומר הרי עצמי קרבן גם בלאו הכי דפירושו להקל מה נדר זאת הוה הלא

אולמא קבלת ב' נזירות בבת אחת מקבלת ב' נזירות על ידי אמירת ב"פ הריני נזיר היום. ומתרג' דכיון דאין אחת מהן קודמת לחברתה שפיר חיילא תרווייהו:

הכא במאי עסקינן שקבל עליו ב' נזירות בבת אחת. כלומר וכו'. קשיא ליה דכיון דלא ניחא לאוקמי בדאמר היום ומחר משום דלא בעינן קרא על זה אם כן היאך מוקים לה רב הונא שקבל עליו ב' נזירות בבת אחת דכל שכן דזה לא בעיא קרא. ומתרג' דע"כ צ"ל לרב הונא דקרא להכי אתא וא"ת פשיטא י"ל וכו':

רש"י ד"ה מדלא קתני חייב אחת וכו'. באמצע הדיבור אלא מדקתני אינו חייב שמע מינה דחויבא חדא מיהו איתיה. נ"ל שנשמט כאן שיטה שלימה וכצ"ל ש"מ דחויבא חדא היא דאיתא אבל גם שבועה השניה מיהו איתיה:

הא שבועה איכא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאם חויבא ליכא איך שייך לומר דשבועה איכא והא השבועה היינו החויבא. ומפרש דמה דאמרינן הא שבועה איכא היינו שם שבועה:

דף יח ע"ב

ר"ן סתם נדרים להחמיר ופירושם להקל. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה פירושם להקל משמע שאם

והסיפא אלא במשקין מין אחד והיינו דאזלינן לחומרא רק לטומאת עצמן אבל לא לטמא אחרים היינו שאם משקין האלו שנטמאו מספק נגעו במשקין אחרים אין להן כח לטמא אחרים:

דף יט ע"ב

ר"ן אין אחד מהם נזיר וכו' לפי שלא נתנה נזירות אלא להפלאה.
כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך נוכל לומר דלא נתנה נזירות אלא שיפרש הנזירות בפירוש והא סתם מתניתין דכנוי נזירות כנזירות וידות נזירות כנזירות ואיכא למ"ד גם כן ידידים שאין מוכיחות גם כן הוין ידיים. ומש"ה מפרש הר"ן דנראה לו פירושו של הפלאה הוא שיפרש אותה בלי שום תנאי:

דף כ ע"א

ר"ן אבל בנזירות מרובה. כלומר שהיה יותר משלשים יום. ירצה להסביר דלא תטעה לומר דנזירות מרובה פירושו שקיבל עליו הרבה נזירות של ל' יום ג"כ דיו ל' יום. אלא דנזירות מרובה פירושו שהיה יותר משלשים יום וי"ל דדייק הכי מדקאמר בד"א בנזירות מועטת ולא קאמר בד"א בנזירות אחת:

הואיל ואמור רבנן וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה פשיטא ומאי קמ"ל דבודאי

אין קדושת קרבן יכולה לחול אלא על דבר הראוי לקרבן ואדם אינו ראוי לקרבן. מש"ה פירש הר"ן דמיירי במדבר עם חבירו ויש במשמעות דבריו שאוסר הנאת גופו על חבירו כקרבן:

ועל כולן אין נשאלין עליהן כו'. ואם נשאלו כלומר וכו'. קשיא ליה דאפילו לפי אוקימתת הגמ' דאם נשאלו מיירי בע"ה ג"כ קשה מה שאומר ואם נשאלו עונשין אותן דמשמע דיותר טוב וקיל להם אם לא נשאלו כלל אלא שמעצמם נוהגים היתר ואדרבא מגמרא משמע דכל העונש הוא משום שלא נשאלו ונהגו מעצמם היתר דכיון שע"ה הוא צריך לשאול. מש"ה פירש הר"ן דע"כ צריך לומר אליבא מסקנת הגמרא דואם נשאלו פירושו דאם הוא ע"ה שצריך שאלה:

דף יט ע"א

ר"ן ליטמא טמא. כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע לכאורה דמתניתין מיירי בתרי מיני משקין ורישא מיירי דאם נולד ספק במשקין טהורין אם נגע בהן טומאה או לא מחמרין דטמאין וסיפא מיירי דאם משקין הטמאין בוודאי ספק אם טמאו אחרים או לא היינו שנולד ספק אם משקין הטמאין נגעו באחרים או לא מקילין דטהור וא"כ תהיה סתירה מרישא לסיפא. ומש"ה פירש הר"ן דלא מיירי הרישא

ידות ואלו מותרין נדרים מוג

אלא דמכסה פירוש שנשאר מכוסה:
 דמצייני כמלאכי השרת וכו' מלמד
 שהיו ישראל מצויינין שם. כלומר וכו'.
 ירצה להסביר בזה דהתם אין לומר
 הפירוש כמו הכא דמצייני כמה"ש
 שהן מצויינים ונבדלין משאר בני
 אדם משום דהתם לאו ביחידים
 משתעי אלא על כל עם ישראל ומש"ה
 צ"ל הפירוש התם שלא נתערבו
 במצרים:

דיין שאינו שומע לדברי רבנן לא עביד
 שפיר. ומש"ה פירש הר"ן דעיקר קמ"ל
 שאפילו אם בא לישאל מעצמו אין
 נזקקין להתירו והמתירו לא עביד
 שפיר:

דף כ ע"ב

ר"ן מגלה טפח ומכסה טפח. כלומר
 וכו'. ירצה להסביר בזה דלפי
 פירוש זה אין לומר מכסה כמשמעו

הדרן עלך ואלו מותרין

ארבעה נדרים

דף כא ע"א

של איש אחר שבשעת הנדר לא ידע שום אחד מהם אם יקיים השני התנאי או לא. ומפרש הר"ן דה"ק רבא דאלו קתני שניהם רצו היה במשמע יותר להעמיד מתני' כר"ט ולומר דרצו משמעותו לבסוף והכי פירושא דמתני' שאע"פ שבתחלה היה בדעתם בדוקא לנדר מ"מ אם רצו לבסוף בג"ד א"צ היתר והאי שניהם רוצים בג"ד לאו טעמא דדינא קאמר אלא גופא דדינא קאמר דמותר להם לבסוף להתרצות בג"ד אבל מדקתני שניהם רוצין משמע יותר דטעמא דדינא קתני דרוצין משמעותו הוא מתחלה ועד סוף שמעולם לא היה בדעתם לנדור בדוקא לאו משום הפלאה כר"ט אלא דאפילו תימא רבנן:

בא"ד וקשיא ליה וכו' ורצו לבסוף קאמר. כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר דאם נאמר דטעמא משום תפלאה אין ג"מ כלל מרצונם וע"כ לומר דשניהם רוצין דקתני רצו לבסוף קאמר היינו דלאו טעמא קמ"ל אלא גופא דדינא קמ"ל שלבסוף יכולים שניהם להתרצות שיתקיים המקח בג' דינרין וע"ז מקשה דמה לי ג' דינרין ומה לי שקל או סלע ולא ה"ל למתני אלא דנדרן בטל ותו לא:

רש"י ד"ה שניהם רוצין בג' דינרין. כלומר וכו'. שיתן לו ג' דינרין הוא רוצה לבא וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע הפי' שניהם רוצין בג"ד היינו דדינא קמ"ל שלבסוף מותר לשניהם לחזור מן הנדר ולומר שרוצין לקיים המקח בג"ד כי כן תקנו רבנן במקח וממכר לטובת העולם והא קי"ל דדברים שבלב אינן דברים וכיון שמן הדין הוי נדר גמור איך יכלו חכמים בשביל תקנה כזו לעקור נדר טוב בלי שום שאלה. ומפרש דשניהם רוצין היינו דטעמא קמ"ל דאנן שמינן דעתם שכ"א משניהם עיקר מה שנדר הוא משום שרוצה לבא לזה שיתקיים המקח בג"ד ומן הדין אין זאת נדר כלל ולא הוה תו דברים שבלב כדאיתא בפ"י הרא"ש:

ר"ן רבא אמר אפילו תימא רבנן וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא מי קתני שניהם רצו דמשמע מזה דאלו קתני שניהם רצו היה מוכח יותר כר"י נשיאה דמתניתין כר' טרפון והא אלו קתני שניהם רצו ג"כ לא מתוקמא שפיר כר' טרפון דהא לר' טרפון טעמא דלא הוי נדרא לא הוי כלל משום הרצון שלהם של ג' דינרין אלא משום דלא הוי הפלאה כיון שתלו נדרם בתנאי

כדו תהית. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה שואלו אם מתחרט והא בודאי מתחרט כיון שבא להתיר לו ומפרש דלשון תהית היינו ששאלו על חרטה דמעיקרא:

א"ל ואי לא מרגזין לי וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע שהשואל נתן טעם לנדרו דשפיר עשה שנדר משום שהרגיזו אותו באיזה דבר ועכשיו שהואיל בנדרו ששוב אין מרגיזין אותו אין רוצה עוד מעתה בנדרו וא"כ הוה זאת חרטה רק מכאן ולהבא ולא חרטה דמעיקרא ומפרש דהכי קאמר שנדר על ידי רוגז וכעס ולא ביישוב הדעת ואם כן שפיר הוה חרטה דמעיקרא:

אמר ליה תהא כדבעית. כלומר וכו'. ירצה להסביר דלא תימא שבלשון הזה התיר לו דהא צ"ל בפירוש מותר לך אלא ע"כ צ"ל שאמר לו בפירוש שיהיה הנדר מותר רק שהוסיף לו כרצונך ורמז לו שיסוד ההיתר הוא על מה שאמר שמעולם לא נדר מרצונו ממש:

רש"י א"ל לבך עלך. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא תימא דלבך עלך פירושו על שעת הנדר אם נדר אז ביישוב הדעת אלא דהוא כפשוטו ששאל אותו אם רוצה גם עתה עדיין באותו נדר. וקמ"ל דפותחין בחרטה והיינו לשיטת רש"י שפירש לעיל דפותחין בחרטה היינו שהחכם רשאי

אמר ליה טפי מסלע. כלומר וכו'. קשיא ליה דאין מובן הלשון טפי מסלע הלא אין בזה שום לשון נדר. ומפרש דקיצר במובן והכי קאמר שאמר לו קונם שאיני פוחת לך מן הסלע ופרוטה:

דף כא ע"ב

ר"ן אין חכם מתיר אלא כעין ארבעה נדרים הללו. כלומר וכו'. קשיא ליה דמפשטא דלישנא משמע שדוקא כעין ד' נדרים הללו יכול החכם להתיר וזאת אינו מובן דהא קי"ל דכל מיני נדרים יכול החכם להתיר ליחיד שנדר בפ"ע. ומפרש דהאי מתיר היינו היתר בחרטה בלבד בלי שום פתח:

א"ל לבך עלך. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי שאל אותו לבך עלך היינו אם ניחא לו הנדר או לא הא מסתמא כיון שבא לב"ד להתיר לו בודאי אין לבו עליו ולא ניחא ליה בהנדר. ומשום הכי מפרש הר"ן ב' פירושים בלבך עלך או ששאל אותו על שעת הנדר אם נדר בלב מיושב לא מתוך כעס או ששאל אותו אם לבך שהיה לך בשעת הנדר עדיין גם עכשיו עלך הוא:

א"ל לא. כלומר וכו'. ירצה להסביר דלא תימא שהשיב רק תיבת לא בלבד דבזה אין עדיין שום משמעות אין הוא מתחרט אם מעיקרא או מעכשיו אלא שהשיב בפירוש שלא היה לבו עליו מעיקרא:

שום פתח לחרטה ואדרבה הלא השכנות עוד משבחין להאי איתתא דשפיר עשתה דאדרתה לברתה ולא משום אכזריות ולב רע עשתה זאת כי אם לשם שמים וכיון דדברי השכנות עוד הם שבח להאם א"כ מה זאת פתח לחרטה. ומשום הכי פירש"י כלומר דבר זימה וא"כ הדבר נוגע לאמה הנודרת שגנאי הוא לה משום דבדבר זימה אומרים כאמה כבתה יצאנית בת יצאנית ושפיר הוה פתח לחרטה:

דף כב ע"ב

ר"ן אי נדרת במוהי וכו' ואיכא דגרסי **אי נדרת במוהי מזדקינא לך**. כלומר וכו'. קשיא ליה דבשלמא אי גרסינן לא מזדקינא לך שפיר דנקט במוהי לרבותא דאפילו בכינוי לשבועה לא מזדקינא לך אבל לאיכא דגרסי מזדקינא לך יש מקום לטעות מדנקט במוהי דדוקא בכינוי מזדקינא אבל לא בעיקר שבועה. ומשום הכי מפרש הר"ן דאינו כן אלא דאף על פי דנקט במוהי צ"ל דס"ל דלשבועה גרידא נזקקין היינו אפילו בעיקר שבועה דלא מצינו מאן דמחלק בזה:

אמר רבא אמר ר"נ הלכתא וכו'. אבל רבינו האי גאון ז"ל וכו' אין חכם מתיר אלא כעין ארבעה נדרים כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלאו כפשוטו דדוקא כעין ד' נדרים דהא קי"ל

לפתוח ולשאול להנודר אם מתחרט ואין פותחין בחרטה פירושו שהחכם אין רשאי לפתוח ולשאול להנודר אם מתחרט אלא שהנודר צריך לפתוח תחלה ולומר שמתחרט אבל בעיקר החרטה פליג רש"י על כל המפורשים דא"צ שיהיה החרטה מעיקרא:

א"ל לא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה גם כן כדלעיל דא"צ דוקא שיאמר שמעיקרא לא נדר בלב שלם אלא די שיאמר שעתה מתחרט. ועפ"ז יובן דלשיטת רש"י צ"ל לקמן בדר"א ששאל להנודר בעית נדור וכו' דהאי תנא סבר דאין פותחין בחרטה כמו שפירש"י לקמן כיון דלא שאיל להנודר אם מתחרט אלא ששאל אותו באופן כזה שהנודר יאמר תחלה החרטה א"כ צ"ל דס"ל דאין פותחין בחרטה:

דף כב ע"א

ר"ן אמר ר' אבא מאי קרא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא תטעה לומר דמאי קרא פירושו דמנ"ל דפותחין בפתח כזה אלא דפירושו מנ"ל דהכי הוא כר' ינאי:

והמקיימו. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא תימא דהמקיימו פירושו שהאב או הבעל המקיימין הנדר של הבת אלא שמוסב על הנודר שאינו נשאל עליו: **רש"י** מילי דעזיבה וכו'. כלומר דבר זימה. קשיא ליה דהלא אין זאת

דמועיל התרת חכם בכל מיני נדרים אלא שהנדרים שניתרין על ידי פתח מוכיחין שהן נדרי טעות והוין כעין אלו הארבעה נדרים:

דף כג ע"א

ר"ן כל שהיא תפארת לעושיה וכו' והא רתח רב נחמן. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה אין זאת פתח אלא חרטה מעכשיו משום הקפדת רב נחמן. ומשום הכי מפרש הר"ן דצ"ל שאמר דמעיקרא לא נדרתי ע"ד שיכעוס ר"נ והוי פתח:

ומי שרי הכי. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מקשה ומי שרי הכי והא לכאורה הוא פתח טוב. ומפרש דאין דומה זה הפתח לפתח אחר דבפתח אחר אמרינן דאלו ידע מעיקרא מדבר הזה לא היה נדר אבל בפתח הזה אין לומר כן דהא כל עיקר הנדר היה בשביל שלא תסתיים מילתא כזה הפתח היינו בשביל שלא תעבור על דעתו:

והיתר נדרים ביחיד מומחה וכו' אמר רב נחמן כגון אנא. פי' האי אחד מהן חכם דבעי ר"י כלומר וכו'. כדי להבין כל אלו הכלומר צריך לדעת דהרמב"ן והרמב"ם פליגי בפירוש הגמרא דבכורות דיש לפרש בב' אופנים מה שאיתא התם לאפוקי מדר"י דאמר היתר נדרים בשלשה והוא שיהיה אחד מהם חכם במקום שאין חכם.

כגון מאן אמר ר"נ כגון אנא. באופן אחר יש לפרש דדברי ר"י מסתיימין באלו התיבות במקום שאין חכם ופי' דבריו דבמקום שאין חכם גדול צריך עכ"פ להיות אחד מן השלשה חכם קטן. ואחר זה שואל הש"ס חכם קטן כגון מאן ואמר ר"נ ע"ז כגון אנא. ולפ"ז נוכל לומר דלרב עמרם דאמר ג' מתירין את הנדר במקום שאין חכם. היינו דבמקום שאין חכם גדול די בג' הדיוטות בלבד וא"צ שיהיה אחד מהם עכ"פ חכם קטן. ועוד יש לפרש באופן שני דדברי ר"י מסתיימין בתיבות והוא שיהיה אחד מהם חכם. ואחר זה שואל הש"ס במקום שאין חכם דאמר רב עמרם לעיל דסגי בג' הדיוטות חכם כגון מאן מתיר ביחידי וע"ז אמר ר"נ כגון אנא. נמצא לפ"ז דלרב עמרם חכם יחידי כר"נ גם כן יכול להתיר נדרים ושיטת הרמב"ן כפי' הא' ושיטת הרמב"ם כפי' הב'. ועפ"ז תבין כל אלו הכלומר שכוונת הר"ן הוא להסביר שלא תטעה ותערבב פי' הא' עם פירוש הב'. וזהו שמפרש הר"ן פי' האי אחד מהם דבעי ר"י כלומר שיהא אחד משלשתן חכם כגון מאן להוי וירצה להסביר בזה דשאלת הגמרא מתחלת בתיבות חכם כגון מאן ומוסב השאלה על דברי ר"י וע"ז השיב ר"נ כגון אנא כלומר דבעי ר"י שאחד מן השלשה יהיה עכ"פ חכם קטן של גמיר וסביר וירצה להסביר דכגון אנא מוסב על

השלשה של ר"י במקום שאין חכם גדול:

בא"ד ואמרינן תו התם וכו' אמר רבינא דמסברי וסברי כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שלא תטעה דלכאורה פירוש מסברי הוא שהם יכולים להסביר לאחרים והיינו כמו גמיר וסביר אלא שהפירוש הוא דכי אחרים מסברי להו יכולים לקבל וסברי:

בא"ד במקום שאין חכם כגון מאן כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלהך פירושא השאלה מוסב אדרב עמרם דלעיל דאמר דבמקום שאין חכם די בג' הדיוטות וע"ז שואל הש"ס כגון מאן מתיר ביחידי ועל זה אמר רב נחמן כגון אנא כלומר דגמיר וסביר ירצה להסביר בזה דגם להך פירושא שמוסב על יחיד מומחה גם כן די בגמיר וסביר ולא סמיך:

דף כג ע"ב

ר"ן הכי קתני וכו' והרוצה שלא יתקיימו נדריו וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שלא תטעה מדקתני והרוצה בוא"ו דמוסב אדלעיל מיני' שגם זאת נדרי זריזין אלא דאף על גב דקתני והרוצה בוא"ו מכל מקום ע"כ צ"ל דהשתא תני דינא אחרינא והשייכות שביניהם הוא רק זאת דבשני אופנים הללו הנדר בטל:

רבא אמר וכו' כגון שהתנה בר"ה ולא

ידע ממה התנה. כל' וכו'. קשיא ליה לישנא דלא ידע בלשון עבר דמוכח שבשעה שהתנה לא ידע ממה התנה וזאת אינו מובן. ומפרש דצ"ל דהך ולא ידע אינו מוסב על כגון שהתנה בר"ה אלא שמוסב על שעת הנדר:

בא"ד אי אמר על דעת ראשונה אני עושה כלומר וכו'. קשיא ליה דמה שייך בזה לומר על דעת ראשונה אם אינו זוכר מה היתה דעת הראשונה. ומש"ה מפרש שמתנה עכשיו שאם מתחלה התניתי וכו' ויועיל זאת לענין שאם נזכר אחר כך:

דף כד ע"א

ר"ן כלום אמרת אלא מפני כבודי וכו' וכו' וזה אומר מפני כבודי. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך שייך גבי המדיר לשון כבוד דהלא לשון כבוד שייך רק בהמקבל שהנותן מכבדו במתנה אבל לא גבי הנותן ומפרש דגם גבי הנותן שייך לשון כבוד שמתכבד בזה שהשני מקבל ממנו מתנה והיינו כגון שהמקבל הוא אדם חשוב:

מי סברת דאדריה מזמנא לזמינא וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע שהמדחה השיב דנדרי אונסין לא שייכא אלא דוקא היכא דזמינא אדרי' למזמנא ואי אפשר לומר כן דהא אונס מבטל כל מין נדר שבעולם. ומפרש הר"ן דהמדחה השיב דאמת הוא דלענין

דינא דאונס אין שום נפקא מינה באיזה אופן שנעשה הנדר דבכל ענין נתבטל הנדר גבי אונס אלא דהך מתניתין ע"כ לא מיירי כדס"ד שהמזמן הדיר למזומן משום דבכי האי גוונא גם בלא אונס שרי:

בא"ד אלא זמינא אדרי' למזמנא כלומר וכו'. קשיא ליה דמפשטא דלישנא משמע שהמזומן הדיר למזומן היינו שהמזומן בעצמו אמר הנדר שבאם המזומן לא יזמינהו לסעודתו יהיה אסור להמזומן ליהנות מנכסי המזומן אבל קשה לפרש הכי משום ב' קושיות חדא דתקשה במה דמפרש הגמרא היכי הוה דא"ל מזמנת לי לסעודתך וכו' נדר זה עליך ונדר שיהיה מיותר הך תיבת ונדר. ועוד תקשה דגם בכי האי גוונא אף בלא אונס שרי שיכול לומר לו המזומן הריני כאלו התקבלתי. ומש"ה מפרש הר"ן דהך אדרי' משמעותו הפעיל שהמזומן בהפצרתו ובבקשתו הביא את המזומן לזאת שיאמר הנדר:

בא"ד דא"ל לא מזמנת לי לא תזמינני לסעודתך א"ל אין כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה משום גירסת הר"ן דגרס דא"ל לא מזמנת לי אינו מובן מה שהשיב אין. ומפרש שצ"ל שהשיבו כן אזמינך:

בא"ד נדר זה עליך כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע שביקש המזומן מהמזומן

שיקבל עליו בנדר שיזמינהו והך מתניתין ע"כ לא מיירי בנדר כזה דהא לא שייך בזה לומר שעל ידי האונס בטל הנדר ומותר דמה מותר אם לא נאסר שום דבר על ידי הנדר. ומש"ה מפרש דנדר זה עליך היינו שיאסור על עצמו נכסים על ידי הנדר:

יתר ע"כ א"ר אליעזר בן יעקב וכו' בסוף הדיבור ודחינן לא בבתרייתא כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דמה שדחה לא בבתרייתא אין זאת דבר חדש לאפוקי מהס"ד דהפשטן דהא ע"כ גם הפשטן ידע מזה דולא הודו לו חכמים מוסב אבתרייתא אלא שצ"ל שדחינן דבמיייתא לא:

דף כד ע"ב

ר"ן תא שמע דאר"ה וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה ס"ד דהפשטן לפשוט מהכא דדלמא פסיק הילכתא אבתרייתא וכמו שמסיק הר"ן. ומפרש דהוה ידיע להו:

נדרים הבאי וכו'. בסוף הדיבור **אלא** לומר דברי הבאי זה כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאין הכונה דמה שאמר קונם פירות עלי הן דברי הבאי לא דבמה שהאדם אוסר עליו אין שייך לומר שחשב לומר דברי הבאי כי דברים שבלב אינן דברים אלא הכונה דמה שאמר אם לא ראיתי נחש כקורת בה"ב הן דברי הבאי ודבריו מוכיחין

שרק כדי להאמין שקרו אמר איסור הפירות:

דומיא דנדר משים דלא מוסב אתרי גווני כמו בנדר:

כך שבועות הבאי מותרות. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך שייך לומר מותרות וכי מותר לכתחילה לישבע שבועות הבאי. ומתרץ שמותרות מוסב על הפירות והוא ע"ד שמסיק רבא לקמן:

בא"ד מידעם קאמר הרי יצתה שבועה לשקר כלומר וכו'. קשיא ליה ע"פ גירסא זו דמה שקר קאמר הרי באמת לא ראה כן. ומפרש דהך שקר היינו שאין ללשון זה שום משמעות:

ולשקר לאו דוקא אלא כלומר ללא דבר. ירצה להסביר בזה דלפעמים מצינו שמשמעות שקר הוא על חנם ומש"ה א"צ למחוק הגירסא של הרי יצתה שבועה לשקר:

דאמר שבועה שראיתי. בסוף הדיבור ומקשה ליה רבא א"כ למה ליה למימר כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה ל"ל למימר והא שפיר אשמעינן לאביי רבוא דלא תימא כיון דשבועה חמורה לא גזים בה איניש כדפירש הר"ן לעיל. ומתרץ דרבא לא ניחא ליה בהך רבוא דזאת פשיטא דכיון דגזים ואמר קושטא קאמר:

בא"ד ועוד דומיא דנדר קתני כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה והא במידי דשייך ב' גוזמא הוה ההיתר שפיר דומיא דנדר. ומפרש דבזה לא הוי

דף כה ע"א

ר"ן אלא אמר רבא וכו'. וגירסת הר"ן היה לאו אמר רב עמרם אמר רב באומר יאסר פירות העולם עלי אם אינן של בית המלך. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה ראי' יש מהתם דהא רב עמרם לאו אנדרי הבאי קאי אלא בנודרין למוכסין. ומפרש הר"ן דהראיה היא משום דהתם אליבא דבית הלל קאמר רב עמרם שיכול לומר יאסרו פירות העולם עלי בשבועה וכמו בנדר מוכסין מיקל רב עמרם דאפילו אמר בפירוש יאסרו פירות העולם עלי בשבועה הפירות מותרין כן יש להקל בנדרי הבאי דאפילו בשבועה אם אמר בפירוש יאסרו פירות העולם עלי בשבועה אם לא ראיתי וכו' גם כן הפירות מותרין:

בא"ד כלומר ואכולהו גווני דמתניתין קאי וכו'. קשיא ליה דהא רבא הקשה על אביי ב' קושיות ואיך יתורצו אליבא דרבא אלו הב' קושיות. ומפרש דשפיר הן מתורצות דקושיא ב' מתורצת אליבא דרבא דיש לומר שפיר דאכולהו גווני דמתניתין קאי וגם קושיא א' מתורצת דאשמעינן רבוא דגדולה משום נחש כקורת בית הבד:

א"ל פרעתך. כלומר וכו'. קשיא ליה כדמפרש הר"ן בעצמו לקמן דסתם

חדש דהא עכו"ם אקרי אלוה ורק שינוי
דעת בלבד יש שם ולא שינוי שמא:

דף כה ע"ב

ר"ן נדרי שגגות וכו' וכדקתני שאני
אוכל ושאני שותה. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה שאל תטעה לומר
דשאני אוכל היינו שנדר שיאכל וישתה
אלא להיפך:

בא"ד וההיא שעתא הוה ליה שוגג
כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך שייך לומר
שאכל בשוגג דזאת שייך רק גבי איסור
שעשה האיסור בשוגג אבל כאן הלא
אין כאן שום איסור באכילה זו. ומפרש
דצ"ל דשוגג הזה היינו שלא נזכר
בשעת האכילה את הנדר:

וב"ה אומרים אלו ואלו מותרין וכו'.
ומש"ה בקונם אשתי נהנית לי בעינין
שיאמר בפירוש וכו'. קשיא ליה דמ"ש
בתאנים דאזלינן בתר דעת' ומחשבתו
ואע"פ שלא אמר הרי עליכם רחוקים
קרבן מכל מקום מותרין ומ"ש בקונם
אשתי וכו' שצ"ל בפירוש שגנבה את
כיס' ומשמע דאי לא אמר בפירוש הכי
אע"פ שדעתו ומחשבתו היה להדירה
בשביל שסבר שגנבה מכל מקום לא
בטל בשביל זה הנדר. ומחלק הר"ן
דשאני בקונם אשתי דכיון שנתכוון
להדירה ליכא טעות בעיקר הנדר:

רש"י אמר רבה הכל מודים אמתניתין
קאי. כלומר וכו'. ירצה להסביר

פרעתיך משמע כולו ואין זאת שבועה
דאורייתא ולא היה צריך נקיטת חפץ:
דאי אסיקו שמא לעכו"ם אלוה. כלומר
וכו'. קשיא ליה דאיך מוכח מזה דעביד
אינש דמשתבע אדעתא דנפשיה דהא
פירוש דעתא דנפשיה הוא מה שאין
כן דעת אדם אחר והוא דעת משונה
ורחוקה כמו קינא דשומשמני
ואיסקונדרי אבל בקניא דרבא לא מקרי
זאת דעתא דנפשיה משום שדרך לומר
כן וא"כ לענין דאסיקו שמא לעכו"ם
אלוה גם כן דרך כל העובדי עכו"ם
לומר כן ואין זאת מיקרי דעתא
דנפשיה. ומתרג' הר"ן דהוכחת המקשן
הוא דזאת מקרי דעתא דנפשיה משום
שאף על פי שאינו במשמע הלשון של
השבועה דעה זו שיעבדו עכו"ם דהא
השבועה היה בפירוש על ההיפוך
מדעה זו שלא יעבדו עכו"ם כמ"ש פן
יש בכם איש או אשה וגו' ללכת לעבוד
את אלהי הגוים ההם אעפ"כ חשש
משה משום דמ"מ הא דעתם על עכו"ם
וסובר המקשן שזאת מקרי עוד יותר
דעתא דנפשיה מגבי קינא שומשמני
ואיסקונדרי. וע"ז השיב לו התרג'ן
דאעפ"כ אין עוד הוכחה משום דעביד
אינש דאשתבע אדעתא דנפשיה אפילו
באופן דאסיק בפיו בפירוש לאיזה דבר
שם חדש כמו לקרות לקינא דשומשמני
שמה דעולי מצרים או לקרות
לאיסקונדרי שמא דזוזי משום דגבי
עכו"ם לא אסיק בפיו בפירוש שם

קרינן בבא בתרייתא המתחלת הותר
האחרון וכו':

בא"ד קאמר דמוקי לה שאמר לזה
ולזה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
שאל תטעה מלשון דאמר שהוא לשון
עבר שפירושו שאמר כן תחלה אלא
דהך דאמר פירושו דהשתא אומר
שאלו וכו':

בא"ד והותר הראשון כלומר אחד מהן
וכן אח"כ דהותר האחרון כלומר האחד
מהן. ירצה להסביר בזה דע"כ צריכין
לסבול זה הדוחק בפירוש הראשון
והאחרון דלאו דוקא הוא אלא אחד
מהן קאמר:

אלא לדידך בשלמא רישא דאמר
לכולכם דפליגי רבנן כלומר במעמיד.
ירצה להסביר בזה דהך דאמר צריך
לפרש דבתחלה וגם השתא אומר כן
כדי שיהיה מעמיד:

דף כו ע"ב

ר"ן אלא סיפא. כלומר מציעתא. ירצה
להסביר בזה דע"כ צ"ל דזה
המקשן בעצמו אף על פי דלרבה קרי
למציעתא רישא מ"מ לרבא קרי
למציעתא סיפא וטעמו מפרש לקמן:
אי דאמר לזה ולזה. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דאל תטעה דהך דאמר
משום שהוא לשון עבר שמוסב על
תחלה אלא שפירושו שעכשיו אומר כן:

בזה מה שאינו מובן מסתימת דברי
רבה איך אמר תחילה אם אמר התאנים
על כולכם אסורין או אמר על זה ועל
זה אסורין. ומפרש דע"כ צ"ל בפירוש
דברי רבה שאמר תחילה על כולכם
אסורין וגם עכשיו מעמיד דבריו:

דף כו ע"א

ר"ן ורבא אמר הכל מודים וכו'.
כלומר וכו'. קשיא ליה דהא עד
השתא נקטינן דב"ש לית להו נדר
שהותר מקצתו הותר כלו כרבנן דר"ע
ובשביל זה יש מקום לטעות בדברי
רבא ולומר דהא דבמשנה לגמרי הכל
מודים דכולן מותרין משום דכל הנדר
בטל מעיקרו ואין זאת בכלל נדר
שהותר מקצתו. ומשום הכי מפרש
הר"ן שאל תטעה לומר כן אלא דצ"ל
דסבירא ליה לרבא דב"ש נמי מודו
באופן הזה דאמרינן נדר שהותר
מקצתו הותר כלו:

איתיביה רב פפא לרבא וכו'. כלומר
וכו'. רובי הכלומר שבהך קושיא
ופירוקא הן משום שאינו מובן מסתימת
לשון הגמרא מה קרי רישא ומה קרי
סיפא וגם אינו מובן סתימת תיבת דאמר
אם הך דאמר פירושו דאמר תחילה או
דאמר עכשיו. ומפרש הר"ן שאל תטעה
במה דקאמר וסיפא דאמר לכולכם
שמוסב על שאיני נהנה לא לזה ולא
לזה אלא שגם זאת בכלל הרישא וסיפא

רישא אלא דגם לרבה יפורש השתא
שהמציעתא ובתרייתא קרינא סיפא:

איתיביה רב אדא לרבא וכו'. כלומר
וכו'. קשיא ליה ב' קושיות. חדא דמה
מקשה רב אדא לרבא למה התיר ר"מ
בכל הבצלים והא לב"ש באופן כזה
בחזק מאבא סבר דלא אמרינן הותרו
כלם משום דתפוס לשון ראשון ומה
קושיא זאת היא וכי אמר רבא דגם ר"מ
ס"ל כב"ש דגם היכא שאין סותר דבריו
הראשונים אמרינן דתפוס לשון ראשון
והלא י"ל דר"מ ס"ל דדוקא בסותר
דבריו כעולה ושלמים אמרינן דתפוס
לשון ראשון אבל באינו סותר י"ל דר"מ
ס"ל כב"ה דתפוס לשון אחרון והותרו
כולן. ועוד קשיא ליה דלמה מקשה רב
אדא קושיא זו דוקא לרבא והלא לרבה
יוקשה עוד יותר דלרבה במעמיד ד"ה
כולן אסורין ואם כן ר"מ כמאן. ומתרץ
הר"ן קושיא א' דס"ד דרב אדא אליבא
דרבא דמדמוקי לב"ש כר"מ משמע נמי
דר"מ כב"ש. וקושיא ב' מתרץ דבאמת
צ"ל דכש"כ דקשיא לרבה אלא משום
דרבא אדכריה לר"מ אקשי לרבא:

אי לרבה רישא לזה ולזה ורע"ק וסיפא
דאמר כולכם וד"ה לרבא רישא לזה
ולזה וד"ה וסיפא כולכם ורבנן. כך היה
גירסת הר"ן. וירצה להסביר מה שאינו
מובן מסתימת לשון הגמרא הן אליבא
דרבה והן אליבא דרבא היכי מיירי אי
דרק בתחלה אמר הכי או דרק עכשיו

א"ל רבא ולרבה מי ניהא וכו'. כלומר
במעמיד. ירצה להסביר בזה שאל
תטעה דהך דאמר היינו תחלה בלבד
אלא שפירושו תחלה וגם עכשיו:

בא"ד א"ה הי דין הוא ראשון והי
דין הוא אחרון כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה שאל תטעה דמקשה על
הסיפא שהיא בבא ג' בלבד שאין
שייך בו לא ראשון ולא אחרון משום
דבתחלה וגם עכשיו אמר כולכם דא"כ
יש יתור לשון והיה די להקשות הי
דין הוא אחרון דהא בבבא ג' אין
מזכיר ראשון אלא אחרון בלבד.
ומשום הכי מפרש דצ"ל שאף על
פי שמקשה סיפא במאי מוקים לה
מ"מ מחזק קושייתו גם מן המציעתא
דאמאי קרי במציעתא ראשון ובסיפא
אחרון:

בא"ד אלא רישא דאמר לכולכם.
כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה נקט רבא
רישא דאמר כולכם והא לא הוקשה
ליה מרישא כלל. ומפרש הר"ן דהכי
השיב רבא שכמו שהרישא שפיר בין
לדידי בין לרבה על ידי אופן אחד
שאמר לכולכם כמו כן הסיפא יש
לאוקמי באופן אחד שיהיה שפיר בין
לדידי בין לרבה:

בא"ד סיפא כלומר וכו'. ירצה להסביר
בזה שלפי איקומתת רבא אין הפי' של
סיפא אליבא דרבה כמו שהיה הס"ד
של המקשה דלרבה קרינא למציעתא

נקט תרומיהו חלה הוא או שחלה בנו.
ומתרץ דבחלה בנו רבנא נקט ולא זו
אף זו קתני:

וכי תימא קטלא שאני. כלומר וכו'.
קשיא ליה דמלישנא דגמרא משמע
דאיסור שיש בו חיוב מיתה קיל יותר
ליזיל בתר אונס והא בכ"מ קי"ל
דממונא מאיסורא לא ילפינן משום
דאיסורא חמיר מממונא וא"כ מאי
מקשה וכי תימא אדרבה אם באיסור
חמור כזה אזלינן בתר אונס כש"כ
בממונא. ומתרץ הר"ן דהכוונה היא
דבמקום קטלא איכא טענת אונס היינו
שהטענה של האונס יותר טובה משום
דיכולה להתנצל דלא היה לה שום
עצה אבל כאן גבי ממונא אין לו
התנצלות כזאת משום דה"ל לפרש
שתנאו הוא רק שלא במקום אונס:

ודלמא אונסא דמגליא שאני. כלומר
וכו'. קשיא ליה דאדרבה כיון שהוא
אונסא דמגליא הוא אונס יותר טוב
דהא הכל רואין האמת שאנוס הוא ומאי
מקשה דאונסא דמגליא שאני. ומפרש
דכיון דשכיח טובא הו"ל לאתנווי:

שאני הכא דאמר ליבטלן זכותי. כלומר
וכו'. קשיא ליה דאיזה חילוק יש בין
מה שאמר ליבטלן זכותי ובין מה
שאמר תן לו שטרו דזה כזה הוא רק
דברים בעלמא. ומתרץ הר"ן דמשמעות
ליבטלן זכותי הוא ענין מחילה משא"כ
בתן לו שטרו:

אומר כן או דגם תחלה וגם עכשיו
אומר כן. ומפרש דמה שאמר לרבה
רישא לזה ולזה ורע"ק כלומר במשנה.
דבתחלה אמר כולכם ועכשיו לזה ולזה.
וסיפא דאמר כולכם ודברי הכל. כלומר
במעמיד. וירצה להסביר בזה דהך
דאמר היינו תחלה ועכשיו. ולרבה
רישא לזה ולזה וד"ה. כלומר במשנה.
וירצה להסביר בזה שתחלה אמר
כולכם ורק עכשיו אומר לזה ולזה.
וסיפא כולכם ורבנן. כלומר במעמיד.
וירצה להסביר בזה דהך כולכם היינו
שאמר כן תחלה וגם עכשיו:

רש"י תריץ לה באומר וכו' ואליבא
דרבנן קא שרי. כלומר אליבא
דברי הכל וכו'. נ"ל שנשמט כאן איזו
תיבות וכצ"ל. "כלומר לרבה אליבא
דברי הכל דהא ד"ה מותר ולרבה
אליבא דרע"ק ותרומיהו גריס". וה"פ
דקשיא ליה לרש"י למה מאריך בגמרא
לומר דר"מ אליבא דרע"ק ואליבא
דרבנן שכל זאת מיותר או שעכ"פ היה
די לומר ור"מ אליבא ד"ה. ומש"ה יש
שהיו רוצים למחוק מן הגמרא מה
שמיותר. וע"ז מפרש רש"י דשפיר
גרסינן תרומיהו והוא ע"ד תרתי קתני
בשני אופנים דלרבה ר"מ רק אליבא
דרע"ק ולרבה גם אליבא דרבנן:

דף כז ע"א

ר"ן מתני' גדר אונסין וכו' או שחלה
בנו כלומר וכו'. קשיא ליה למה

דף כז ע"ב

ר"ן בא"ד אלא ה"פ ש"ה דאמר
ליבטל זכותי. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דע"פ שיטת רש"י אין
לפרש ליבטלן שהוא לשון מחילה אלא
שהוא הודאה:

שראיותיו בטלות כלומר שהם שקר.
גם בזה ירצה להסביר שאל תטעה
שראיותיו בטלות הוא על ידי שמוחל
לחברו הממון אלא משום שהן שקר
בעצמותם כגון מזויף וכדומה דהודאת
בעל דין כמאה עדים דמי:

והלכתא אסמכתא קניא והוא דלא
אנים. כלומר וכו'. קשיא ליה למה צריך
לאשמעינן והוא דלא אנים והא טענת
מודעה שייך בכל קנינים. ומתוך
דאשמעינן דגבי אסמכתא שאני דאפילו
היכא שאינו אונס גמור נמי הקנין בטל:

והוא דקנו מיניה בב"ד חשוב. כלומר
וכו'. קשיא ליה מה שייכות של ב"ד
חשוב לקנין והא בכ"מ קנין די שיהיה
רק בפני עדים בלבד. ומתוך דטעמא
דב"ד חשוב הוא משום דאלימ
לאפקועי ממונא:

ונמצא עכשיו פסקן של דברים וכו'.
והוא דקנו מיניה כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דלא תימא דהאי והוא
דקנו מיניה מוסב על כל האסמכתות
שבש"ס דדינא הכי הוא אלא שמוסב
רק על האי אסמכתא דידן דאמר אי

לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלן
זכותי דכאן יש ב' חסרונות דהוה
אסמכתא בתנאי ומש"ה אין לומר דקנין
פשוט בלבד יהיה די כמו מעכשיו כמו
שאמר הר"ן לעיל דכי אתני אם לא
באתי לא משמע דליקני מעכשיו ועוד
יש חסרון שאין מוסר כלום ליד מי
שהתנה עמו ואם כן גם מעכשיו בלבד
אין מועיל לבטל אסמכתא כתירוץ ר"ת
דלעיל ומש"ה צריך כאן דוקא שיהיו
שניהם מעכשיו וגם קנין פשוט ובאם
הקנין הוא בב"ד חשוב הוא כמו
מעכשיו וקנין כיון דלא מחייך בב"ד
חשוב:

בא"ד כיון דאמר ליבטלן זכותיה כלומר
וכו'. ירצה להסביר בזה דלא תטעה
לומר דלבטלן זכותיה פירוש דמחילה
היא ומשום הכי ל"צ קנין דאין כן
דהו"א כזו לא נוכל לומר משום
דמחילה בכ"מ צריכה קנין אפילו בב"ד
חשוב אלא דהו"א דמשום דלבטלן
זכותיה פירוש שהוא מודה שראיותיו
שקר הן והודאת בע"ד בפני ב"ד חשוב
דאין משטה בודאי כמאה עדים דמי
ולא בעינן קנין ואשמעינן דליתא הכי:

דף כח ע"א

ר"ן היכי נדר וכו' והיכא שייך נדרא
בהאי לישנא. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דאין כוונת המקשן שהנדר
אין טוב בהאי לישנא דאדרבא קי"ל

תני בסיפא משום דהו"א דדינא דסיפא כרישא:

היכי נדר אמר רב וכו'. פי' לישנא וכו'. קשיא ליה דמה מקשה היכי נדר והא חזינן מפורש במתניתין היכי נדר. ומפרש דהכי מקשה איך יחול הנדר דהא בודאי לפעמים יוקצצו:

א"כ ל"ל למימר. כלומר וכו'. בגמ' הר"ן לא היה הגירסא "פשיטא" וגם לא היה הגירסא "למה לי" אלא "למה ליה" והיו יש מפרשים דהכי מקשה דא"כ דאמר היום למה ליה להנודר למימר זה התנאי דהא אין לו שום תועלת בזה התנאי וכי היה לו איזה סיבה שבשבילה עלה על דעתו שאולי יוקצצו היום ולא יהיה חל הנדר והא מסתמא לא יוקצצו היום ואין דרך בני אדם לומר תנאי בטל כזה אלא דמוטב היה לו להקדישן סתמא בלי שום תנאי ואם כן מקשה על אוקימתת אממר דדוחק הוא לומר כן משום דאין דרך בני אדם לומר תנאי בטל כזה. ועל זה מתרץ דמיירי שהיה לו סיבה שחשב שיוקצצו על ידי זיקא נפישא ואם כן שפיר דרך בני אדם לומר תנאי כזה. אבל הר"ן לא ניחא ליה לפרש הכי משום דמה לנו לדברי הנודר אם אמר דברים בטלים או לא. ומשום הכי מפרש שמקשה על התנא דלפי אוקימתת אממר הך דינא מילתא דפשיטא היא ולמה ליה להתנא לאשמענין הא:

דנדר שייך בכל לשון שבעולם אלא דכוונת המקשן היא דהיכא שייך נדרא שאמר בלשון טוב שהזכיר גם לעולם ואף על פי כן יהיה הנדר בטל משום אונסא כי האי:

מתני' הרי נמיעות האלו קרבן וכו' יש להם פדיון. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה קאמר יש להם פדיון והא פשיטא דכל הקדש יש לו פדיון אלא ע"כ העיקר שבא להשמיענו הוא דחל עליהן ההקדש אף על פי שתלה בתנאי של הקציצה וא"כ הול"ל הרי הן הקדש. ומפרש דאה"נ דצ"ל דמה דקאמר יש להם פדיון היינו דקדושה חלה עליהן ומה דקאמר בלשון זה מפרש בגמרא:

רש"י מתני'. הרי נמיעות האלו קרבן. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דהך קרבן לאו קונם קאמר שיהיו אסורין כקרבן משום דלאו מילתא דפסיקא היא דבקונם שייך פדיון. ומש"ה מפרש דהקדש ממש קאמר:

דף כה ע"ב

ר"ן גמ'. וליתני קדושות וכו' בסה"ד ומתריץ אידי וכו' תנא נמי רישא יש לה פדיון. כלומר וכו'. קשיא ליה דנהי דלא מצי למתני בסיפא אינן קדושות אבל למה לא תני בסיפא קדושות וממילא גם ברישא היה תני קדושות. ומפרש דגם קדושות לא מצי

וטלית לשרפה קיימא. בתמיה כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מתמה דלא לשרפה קיימא ומאן קאמר דלשרפה קיימא ואדרבה דהא אמרינן לעיל דעל טלית לא מקשה משום דטלית לא לשרפה קיימא ומשום הכי מהשתא חל הנדר. ומפרש דהכי מתמה דאם נאמר דטלית לא לשרפה קיימא היכי תלי תנאי במידי דלא שייך בה. ולפי פירוש הר"ן צ"ל דלא גריס בגמרא והא קתני לה אלא גרס דהא קתני לה וגם תיבת אין גם כן לא גרס ובמקום תיבת אין הוא גרס תיבת אלא וגירסת הגמ' היא ע"פ פירש"י שפירש דקושיא היא אבל הר"ן מפרש דזאת היא ראייה מטלית לנטיעות:

ולעולם. פירש בתמיה כלומר וכו'. בתחלה ירצה להסביר דהך ולעולם אינו על דרך שאלה אם לעולם או לא אלא שהוא ע"ד בתמיה ואחר כך קשיא ליה דמה מתמה ולעולם דלא ניחא ליה להר"ן לפרש כפירש"י והרא"ש דמקשה על אחר הקציעה משום דמהיכי תיתי לפרש כן דברי התנא דדלמא רק על זמן ההקדש קאמר דאין להם פדיון והיינו כז"מ שאינן נקצצות אבל מלאחר הקציעה לא מיירי כלל התנא ולא יש שום ס"ד למימר דס"ל למתניתין דגם אחר הקציעה יהיו הקדש וכדברי עולא דלקמן. ומשום הכי מפרש הר"ן דהכי מקשה דאיך אפשר שלא יהיה פדיון לעולם והך לעולם

אין מוסב על הזמן ויהיה הקושיא על הזמן שאחר הקציעה אלא דהך לעולם היינו כמו בשום אופן ומקשה על קודם שנקצצו דאיך נוכל לומר דבשום אופן אין להם פדיון קודם שנקצצו דבמה חמורה קדושתן מכל הקדש וכי ככלי שרת הן דאין להם פדיון ופי' זה הוא ע"ד שפירשו בתוספות עי"ש. ולפי"ז יחשוב המקשן דאי אפשר לפרש דאין להם פדיון היינו שאינו מועיל פדיון ומוסב על קודם שנקצצו אלא וודאי דאין להם פדיון היינו שאינן צריכות פדיון משום שאינן קדושות ומוסב על אחר שנקצצו וא"כ הדרא קושיא הראשונה לדוכתא דליתני ברישא קדושות ובסיפא אין קדושות:

אמר בר פדא פדאן חוזרות וקדושות וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מתרץ ליה בר פדא להמקשן דהמקשן קמתמה בסברא פשוטה דאי אפשר לומר דאין להם פדיון מוסב על קודם שנקצצו משום דלמה לא תועיל בהן פדיון ובר פדא השיב לו בסברא פשוטה בלי שום טעם דבאמת הכי הוא דאין להם פדיון היינו שאין מועיל להם פדיון קודם שנקצצו ואינו מובן כלל השקלא וטריא שביניהם. ומפרש דה"ק ליה בר פדא לא כמו שאתה חושב משום קושיתך לומר דאין להם פדיון מוסב על אחר שנקצצו שאינן צריכות פדיון אלא דודאי כי קתני אין להם פדיון היינו כ"ז שלא נקצצו אבל זה החילוק בין

והא לעיל נקטינן בפשיטות דקדושת הגוף לא פקעה מהאומר לאשה היום את אשתי כדאמר רב המנונא ועל זה מתרץ די"ל דאב"י פליג על הך דינא דרב המנונא או דמודה ומחלק:

אי אמרת בשלמא חדא בקדושת הגוף וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאעפ"כ למה תני תרתי לתני בקדושת הגוף פקעה בכדי ואנא ידענא מכש"כ דקדושת דמים ודאי פקעה בכדי. ומתרץ דמשום דתני סתמא ואינו מפורש הי קדושת הגוף והי קדושת דמים משום הכי תני סיפא לגלויי רישא דאי תנא חדא בבא הו"א דמיירי בקדושת דמים:

בסוף הדיבור ומש"ה אמר לימא תהוי תיובתא לבר פדא וכו' כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה נטר בקושיתו על בר פפא עד השתא דמסיק דאיירי בקדושת הגוף והא היה יכול להקשות על בר פדא גם ע"פ מאי דס"ד דתרתי בבי מיירי בקדושת דמים דהא בר פדא סובר דאף קדושת דמים לא פקעה בכדי. ומתרץ דע"פ הס"ד אין להקשות דאיכא לאוקמינהו בפדיון:

רש"י ובי קדושה שבהן להיכן הלכה. כלומר וכו'. קשיא ליה מה מקשה להיכן הלכה וכי יש בהקדושה דבר ממש והלא יש לומר דבקציצתן נפקעה ממילא הקדושה משום דהכי קדשי. ומפרש דמקשה שאין לומר

המקשן ובין בר פדא דלבר פדא אין להם פדיון אין פירושו שאין מועיל בהם פדיון כלל כלומר וכו' וירצה להסביר בזה הענין שאין מועיל הפדיון כלל דהיינו שאין פדיונם נתפס בקדושתן ככלי שרת דא"כ לא ה"ל לבר פדא להאריך בלשונו ולומר חוזרות וקדושות אלא דהל"ל בקיצור אה"נ דאין להם פדיון קודם שנקצצו אלא ודאי דבר פדא ה"ק דאין מועיל להם הפדיון היינו להוציאן מקדושתן לגמרי:

רש"י והא וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה מה מקשה מטלית דלאו לשרפה קיימא מי מכריחנו לומר דטלית לשרפה קיימא אדרבא כיון דלאו לשרפה קיימא מש"ה שפיר דההקדש חל תיכף עליו. ומתרץ רש"י דהקושיא היא משום דמסתבר מדקתני להו גבי הדדי מסתמא נטיעות דומיא דטלית:

דף כט ע"א

ר"ן באמצע הדיבור פתר לה לכשיקצצו אין להם פדיון. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאם נאמר דהך אין להן פדיון מוסב על לכשיקצצו אין לפרשו כפשוטו שאין מועיל פדיון אלא שאין צריכות פדיון: **אמר ליה אב"י וקדושת הגוף לא פקעה.** אפשר וכו'. קשיא ליה איך פשיטא ליה לאב"י דגם קדושת הגוף פקעה

דנפקעה הקדושה ממילא אע"פ דהכי קדשי:

דף כט ע"ב

ר"ן אמר ר"פ ה"ק אם לא אמר מעכשיו שלמים וכו'. קשיא ליה תרתי. חדא דנראה שר"פ בא לתרץ רק הסיפא ואינו מובן במה יתורץ הרישא דהא גם מרישא יש להקשות על בר פדא. ועוד דהתירוצ' גופא אינו מובן דמה משמיענו בזה שאם אמר לאחר ל' יום עולה בלבד דתהא עולה כדבריו והא מילתא פשיטא היא. ומתרץ ע"ז הר"ן דהרישא מתורצת בנקל דאמר לדמי ובפדיון. וגם התירוצ' לאו מילתא דפשיטא היא דקמ"ל דאע"פ דהשתא לא חייל מכל מקום לאחר שעתא חייל:

מדעם דהוה על האומר לאשה וכו'. **כלומר** וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לפרש דהך מידי דהוה מוסב על הב' דינים הן היכא דאמר מעכשיו שלמים דלא חיילא קדושת עולה אח"כ משום דקדושת הגוף של שלמים לא פקע והן היכא דלא אמר מעכשיו שלמים דחיילא בתר הכי קדושת עולה ובשניהם ירצה לדמות לאשה דהא כן הוא באמת דקדושת הגוף דאשה לא פקע בכדי ור"פ רק חדא נקט ולא דוקא משום דכוונתו על שניהם. וע"ז אמר הר"ן דלא תימא הכי אלא דרק לענין זה דחיילא קדושה בתר זמנא

מדמי לאשה אבל במה דקדושת הגוף לא פקע אין לדמות לאשה וכמו שחילק הר"ן לעיל דלא דמי קדושת הגוף דהקדש לקדושת הגוף דאשה:

פשיטא. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה פשיטא דמשמע שמוסב על הב' דינים הן באומר מעכשיו שלמים ולא חיילא קדושת עולה אחר כך והן בלא אמר דחיילא והא מילי טובא קמ"ל בהא כמ"ש הר"ן לעיל. ומתרץ הר"ן דמקשה פשיטא רק ע"ז דלא אמר מעכשיו שלמים דמה קמ"ל דמהני דבריו וחיילא קדושה בתר זמנא והא פשיטא דדמיא לאשה. אבל באמר מעכשיו אין להקשות פשיטא דודאי מילי טובא קמ"ל בהא כמ"ש הר"ן לעיל וא"כ למה ליה לר"פ לומר דה"ק אם לא אמר מעכשיו שלמים וכו' לימא בקיצור בפשוט דה"ק דמשום דאמר מעכשיו שלמים לא חיילא אחר כך קדושת עולה:

רש"י פשיטא כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה פשיטא והא רבותא רבה אשמעינן דמעכשיו יש לו כח להפקיע קדושת הגוף. ומתרץ דע"ז אין מקשה פשיטא אלא ע"ז מקשה דלמה ליה לר"פ להאריך ולכפול דבריו לומר דאם לא אמר מעכשיו ולאחר ל' יום שלמים דלא הוה שלמים אלא עולה והא זאת מובן ממילא מדבריו הראשונים דקאמר דלא הוה שלמים בתר הכי אלא על ידי שאמר מעכשיו:

דף ל' ע"א

ר"ן באמצע הדיבור. וכמאן דאמר
מעכשיו ולאחר שלשים יום דמי
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה
אולמא דמעכשיו. ומפרש דלא מצי
הדר ביה:

דף ל' ע"ב

רש"י וקטנים לעולם מוגלי רישיהו.
כלומר וכו'. קשיא ליה דאם
נשים אינן בכלל נדר משום דלעולם
מיכסו ועטופים בלבנים א"כ קטנים
דלעולם מיגלו עוד יותר צריכים להיות
בכלל הנדר מאנשים. ומתרץ דאנן
תפסינן דעתיה דרק אדעתא דגדולים
נדר:

אלא ממאן אסור. כלומר וכו'. קשיא
ליה דמה זאת קושיא ממאן אסור וכי
רק בנדר זה דינא הכי והלא כמה
וכמה נדרים יש שבטלין ואין אסור
בכלום ולא מקשינן ממאן אסור.
ומתרץ דהכי מקשה דא"כ ממה נדר
דהא מה שס"ל לר"מ דמותר אין זאת
משום שיש איזה חסרון בהנדר אלא
משום דתפס דעתי של הנודר שלא
רצה לידור אף מן הילודים וע"ז שפיר
שייך להקשות דאם לא היה בדעתו
לידור לא מן הנולדים ולא מן הילודים
א"כ למה אמר הנדר ומדאמר הנדר
בודאי היה בדעתו לידור מאיזה מין
אנשים:

דף לא ע"א

ר"ן אפילו עכו"ם נמי. כלומר וכו'.
קשיא ליה דמאי מקשה וכי
משמע ממתניתין דמותר בעכו"ם
ודלמא מה דנקט כותים משום דרק
הכותים דרכן לשמור שבת ולא עכו"ם.
ומתרץ דהכי מקשה דמוטב הו"ל
למתני אסור במקיימי השבת:

אמר אבוי מצווה ועושה קתני. כלומר
וכו'. קשיא ליה לישנא קתני דלשון
קתני שייך רק על התנא וכאן אנן
דייקנן במשמעות דברי הנודר במה
דקאמר משובתי שבת ולא בדברי
התנא. ומפרש הר"ן דהך קתני ע"כ
צריך לפרש דמוסב על דברי הנודר
שאין בכלל דבריו אלא מצווין ועושין:

שישראל נהנין לי. כלומר וכו'. קשיא
ליה לישנא דהך נדר דלכאורה משמע
שנדר שיהנו ישראל ממנו. ומתרץ דה"פ
שאסר הנאתו על ישראל ומשמעות
דבריו הוא שיהיה אסור כקונם מה
שישראל נהנין משלי:

לוקח בפחות ומוכר ביותר ואין שומעין
לו. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא דאין
שומעין לו שמשמע לכאורה דאיסורא
קמ"ל שאסור לשמוע לו ואין מובן
למה יהיה אסור לשמוע לו. ומפרש
דואין שומעין לו לאו איסורא קמ"ל
אלא דה"פ שאין מחוייבים בני אדם
לשמוע לו להפסיד ממונם בשביל נדרו
אפילו אם אין לו שום עצה אחרת:

רש"י מתניתין שאני נהנה מישראל
וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה
לישנא דמוכר להם בפחות שמשמע
לכאורה שצריך להפסיד מן הקרן ואין
מובן למה יפסיד מן הקרן. ומש"ה
מפרש דהך בפחות אין פירושו פחות
מן הקרן אלא בזול:

ועוד אימא סיפא קונם שישראל נהנין
לי. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה
משמע שנדר שישראל יהנו ממנו.
ומפרש דה"ק שלא יהנו ישראל ממנו
ומשמעות דבריו הוא שיהיה אסור
בקונם מה שישראל יהנו ממנו:

דף לא ע"ב

ר"ן סיפא בזבינא חריפא. כלומר וכו'.
קשיא ליה ב' קושיות. חדא
דבכ"מ מהדר הש"ס לאוקמי מתניתין
בחדא גוונא וגם זה המקשן סובר כן
דזאת היא יסוד קושייתו ואם כן מה
מתרץ ליה התרצן דמיירי בתרי גווני
ועוד דמשמע לכאורה שהתרצן רוצה
לתרץ בזה ב' קושיות של המקשן ואין
מובן כלל איך יתורץ בזה הקושיא של
א"כ אימא רישא לוקח ביותר. ומפרש
הר"ן דכוונת התרצן היא לומר דאין
זאת תרי גווני אלא תרי דינא ועל
קושיא הב' מפרש הר"ן דכוונת התרצן
באמת לא היה אלא לתרץ קושיא הב'
של אימא סיפא והוא ע"ד הא לא
קשיא:

מתני' בזבינא מצינא ודשמואל
בזבינא חריפא. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דאל תטעה לומר שבזבינא
מצינא אין לשניהם הנאה דאם כן לא
יתורץ כלל מתניתין אלא דצ"ל דבזבינא
מצינא איכא הנאת מוכר ולוקח:

ואם לאו אני נותן לך לפי מובת הנאה
שבהן. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
דמ"ש הוא מלוקח אחר שאף אם אין
קונה אותן יש לו טובת הנאה בהן.
ומפרש שהוא מהחזקת טובה של בית
חמיו:

חזרה דספסר כהליכה היא. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה שאל תפרש כהליכה
דספסר משום דדינא דהליכה דספסר לא
מיתנא בפירוש ואין לתלות תניא בדלא
תניא אלא כהליכה דמשגר לבית חמיו
דנתני בפירוש נאנסו כהליכה חייב:

ואומר והיה הפלשתי הערל. כלומר
וכו'. קשיא ליה דמאי ואומר ואומר
ולמה לא סגי ליה מקרא קמא. ומפרש
דכולהו צריכין:

דף לב ע"א

ר"ן שנאמר הרף מאף ועזוב חמה.
כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך מוכח
מזה שמשא רצה להורגן. ומתרץ דצ"ל
שהקב"ה אמר למשה שיעזבם:

כי על פי הדברים האלה כרתי אתך
ברית. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך

שרודף אחרי המנחשים להתנהג בכל דבר על פיהם:

שנאמר כי לא נחש וכו'. כלומר וכו'.
קשיא ליה דאיך מוכח זה הדרוש מזה הפסוק והא פשטו של כעת הוא שעתידיה לבא עת כזאת. ומפרש דעפ"י זה הדרוש צריך לומר דפירושו של כעת הוא כמו עדיין יהא אותו עת:

דף לב ע"ב

ר"ן ומלכי צדק וכו'. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה שאל תפרש כפשוטו שנטלה הכהונה מזרעו דהא גם אברהם מזרעו אלא דה"פ שכהונת זרעו לא היה מחמתו:

נאום ה' לאדוני וכו'. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה הענין של שב לימיני שאל תפרש להיפוך כמו עמוד על ימיני וסמכני אלא דה"פ שהקב"ה הבטיחו שיהא בעזרו:

מוכח מזה ששקולה מילה נגד כל המצות והלא פשט הכתוב הוא שעל פי התורה כרת הקב"ה ברית עם ישראל. ומתרץ דהכי יפורש הקרא כרתי אתך ברית מילה על פי הדברים האלה היינו בשביל שרציתי לתת לך התורה ומשמע דבלתי הברית מילה לא נתן להם התורה וא"כ שפיר מוכח ששקולה מילה נגד כל המצות:

הריקן בזהב וכו'. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דאף שעל פי פירוש זה של הריקן משמע שהלבישן בזהב אבל אין הדעת סובל שהלכו למלחמה בבגדי זהב אלא דמוטב לפרש שנתן להם זהב הרבה:

רש"י כל המנחש. כלומר וכו'. קשיא
ליה דמ"ש זה הלאו של לא תנחשו מלאוין אחרים שצריך לאשמעין בזה דיענש. ומפרש דאין פירושו של המנחש שהוא בעצמו מנחש ועובר על לא תנחשו אלא דה"פ

הדרן עלך ארבעה נדרים

אין בין המודר

דף לג ע"א

רש"י מכלל דרישא וכו'. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה דלא תימא
שאין משכירין פירושו שאין ב"א רוצים
להשכיר דאם כן מה אע"פ דאדרבה
הנאה גדולה היא אפילו אם זה משכיר
לו ומכש"כ אם משאילנו אלא דאין
משכירין פירושו שאין נוהגין ליטול
שכר משאילה זו:

דף לג ע"ב

ר"ן אפילו תימא ד"ה וכו'. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה דאינו מובן
הלשון דיהיב על מנת שלא לפרוע
דלשון דיהיב משמע שמוסב על המדיר
שמשלם החוב ומה על מנת שלא
לפרוע שייך ביה. ומפרש דצ"ל דהך
דיהיב הוא כאלו אמר דלוה ומוסב על
המלוה שכשהלוהו היתנה ביניהם כן:
גזרה שלא לפרוע אמו לפרוע. כלומר
וכו'. ירצה להסביר בזה דלכאורה אטו
לפרוע פירושו דדלמא המודר משום
כסופא ירצה לפרוע ואין זאת מסתבר
כמו שאמר הר"ן לעיל דאפילו הכי
כיון דאיבעי לא פרע ליה לאו מידי
יהיב ליה למודר אלא דצ"ל דאטו
לפרוע פירושו שלוה המודר ע"מ
שיכפנו המלוה לפרוע:

דף לד ע"א

ר"ן ומשני אחדא קתני. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה דאינו מובן
על מה קאמר אחדא קתני ועל פי
קושית המקשן לכאורה משמע דצ"ל
דאחדא קתני מוסב הן על רישא
דמחזיר אבדתו והן על הסיפא דתפול
הנאה להקדש שהכל מיירי רק בנכסי
מחזיר אסורין על בעל אבדה אבל אם
נפרש כן לא יהיה מובן תו מנ"ל להך
מ"ד לומר דאפילו בנכסי בעל אבדה
אסורין על המחזיר גם כן מהדר ליה.
ומשום הכי מפרש דצ"ל דכוונת התרצן
הוא דאף על פי דהרישא מיירי בתרי
גווני מ"מ י"ל דהסיפא רק אחדא
קתני:

בשלמא למ"ד אף בשנכסי מחזיר
אסורין מהדר. כלומר וכו'. קשיא ליה
דמאי בשלמא דהא אף למ"ד זה תקשה
דלא יתכן הך מקום באופן דנכסי בעל
אבדה אסורים על המחזיר. ומפרש
הר"ן דאף דגם אליבא דמ"ד זה לא
יתכן כל כך מ"מ כיון דאליביה יתכן
יותר מאליבא דמ"ד ב' שייך לומר
בשלמא:

בא"ד דאיכא לתרוצי דאחדא קתני.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה כנ"ל
דהך דאחדא קתני מוסב רק על הסיפא

משמע דפליגי. ומתוך דסברת רב חייא היא לחלק דהיכא דיהיב ליה במתנה היינו לרשותו של המודר שריא ליה ובאזמניה עלה לרשותו של המדיר תתסר ליה:

דף לה ע"א

רש"י ה"ג קונם פרה שאני הנאה לך וכו'. כלומר וכו'. נ"ל דט"ס יש

כאן וכצ"ל והכי משמע קונם יהיו עליך שאר פרות שיש לי שאני מהנה לך אם יש לי פרה אלא זו כלומר שאין לי פרה אחרת וזו שיש לי איני משאילך שזו לא רצה להשאילו והאחרות אסר עליו בנדר או שאמר לו נכסי אסורין עליך אם יש לי פרה אלא זו ונמצא שיש לו פרה אחרת אסור לשואל ליהנות. עד כאן דברי רש"י. ובהך כלומר ירצה להסביר מה שאין מובן כלל דברי הנודר ופירש"י ע"פ הכלל דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם דהכי מפרשין דבריו שחברו הפציר בו שישאלנו פרה או זו המונחת לפניהם או אחרת ועל זו אמר הלה בקיצור קונם פרה שאני הנאה לך אם יש לי פרה אלא זו ומשמע שמה שאמר פרה היינו שאר פרות שיש לי ומה שאמר הנאה היינו מהנה ומה שאמר אלא זו היינו חוץ מזו. וה"פ כל שאר פרות שיש לי שאתה רוצה שאהיה מהנה לך יהיה אסור עליך בקונם אם יש לי עוד פרה אחרת חוץ מזו ואמר כן כדי

לתפול הנאה להקדש שזאת מוסב רק על גוונא היכא דמהדר מדיר למודר: **רש"י בשלמא למ"ד וכו'. כלומר וכו'.** קשיא ליה גם כן כנ"ל דמאי בשלמא דהא אף לדידיה לא יתכן כ"כ מקום דצריך לדחוק ולומר דאחדא קתני. ומפרש דמ"מ שייך בשלמא כיון דאליבא דמ"ד ב' ליכא לתרוצי כלל אפי' בדוחק:

דף לד ע"ב

רש"י כי איתיה ברשותיה. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא ברשותיה דמאי שייך לישנא דרשות בזה והא פשיטא דאף אם הככר ברשות אחר מ"מ כיון דשל המדיר הוא בודאי אסור על המודר. ומפרש דהך ברשותיה הוא לאו דוקא אלא פירושו כל זמן שהוא של המדיר:

ר"ן א"ל פשיטא וכו'. בתמיה כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי קמתמה דאי גנבה דמשמע מזה דאי גנבה אין חל הנדר כלל וזאת אין מסתבר כלל. ומפרש דהתמיה של דאי גנבה לאו מחמת האיסור הוא דודאי דאסור בגנבה אלא דהתמיה היא משום דליכא דמסיק אדעתיה הכי:

א"ל לאפוקי דאי אזמניה עלה. כלומר וכו'. קשיא ליה דאי אזמניה עלה היינו הך דיהיב ליה במתנה ואם כן רב חייא מודה לרבא דאסור ומלישנא דגמרא

שיבין השואל שבאמת אין לו פרה אחרת דאלו היה לו פרה אחרת לא היה אוסרן עליו שהוא אוהבו וע"י שיבין השואל שבאמת אין לו פרה אחרת שוב לא יפציר בו שישאילנו פרה זו המונחת לפניהם כיון שהיא יחידה אצלו ובעצמו צריך לה. או שאמר לו נכסי אסורין עליך וכו' היינו שלא אסר על השואל שאר פרות בלבד אלא שאסר עליו כל נכסיו אם יש לו עוד פרה אחרת חוץ מזו והכל כדי שיאמין השואל שאין לו עוד פרה אחרת משום דאלו ה"ל לא אסר נכסיו עליו שהוא אוהבו:

קונם קרדום וכו' כלומר וכו'. גם כאן יש ט"ס וע"פ גירסת רש"י גם כאן צ"ל כמו שאיתא בהרי"ף קונם קרדום שאני הנאה לך נכסי עליך אם יש לי קרדום אלא זה ועל זה פירש"י קונם קרדום שיש לי שאני הנאה לך כלומר שלא קניתי קרדום אחר וכו' או שא"ל קונם נכסי יהיו אסורים עליך אם יש לי קרדום אחר אלא זו פי' חוץ מזו. וגם כאן ירצה להסביר דברי הנודר שאינם מובנים דהכי מפרשין דבריו שאומר כן כדי שיאמין השואל שלא קנה קרדום אחר משום דאלו קנה קרדום אחר לא היה אוסרן ומכש"כ שלא היה אוסר כל נכסיו עליו שהוא אוהבו:

היתרא ניהא לי דתיתוב לי וכו' כלומר וכו'. קשיא ליה דהא כל מעילה בשוגג

היא וא"כ יאמר כן בכל מעילות. ועל זה פירש רש"י דשאני הכא שהדבר לא היה שלו עד עתה ויכול לומר דרק בתורת היתר קבלתיה ממך וה"ל זכיה בטעות כדאיתא בהר"ן:

ר"ן איתיביה וכו' השאילני פרתך הקנוי וכו'. פירוש דבריו דהשואל הפציר בו שישאילנו פרה הקנויה לו היינו המונחת בפניהם ואמר הלה קונם פרה שאני קנוי עליך אם יש לי פרה אלא זו פירוש קונם עליך פרתי זו אם אני קניתי עוד פרה אחרת חוץ מפרה זו דמה שאמר אלא פרה זו היינו חוץ פרה זו או שאסר עליו כל נכסיו אם יש לו פרה אחרת חוץ מזו ואמר כן כדי שיאמין השואל שאין לו עוד פרה אחרת שאלו ה"ל לא היה אוסר עליו פרה זו בקונם שהוא אוהבו ומכש"כ שלא היה אוסר כל נכסיו עליו וממילא כיון שהשואל יאמין שאין לו פרה אחרת לא יפציר בו עוד שישאילנו פרה זו היחידה אצלו:

דיקא נמי דקתני שניתנו לו. כלומר וכו'. קשיא ליה דלא מוכח כלל דקתני שניתנו לו בחיר"ק. ומתרץ דצ"ל שכך היתה קבלה בידם:

ככרי עליך ונתנה לו במתנה מי מעל. כלומר וכו'. קשיא ליה דאם לא נהנה עוד כלל מן הככר למה ימעול. ומתרץ דשייך מעילה על ידי הנתינה בלבד: **א"ל מקבל מעל לכשיוציא. כלומר וכו'.**

קשיא ליה דאינו מובן סברת רב אשי דממ"נ אם תופס טעמא דרב אחא דיכול המקבל לומר היתרא בעיתי וכו' א"כ לא ימעול לעולם ואם אינו תופס טעם זה א"כ ימעול מיד. ומפרש הר"ן דרב אשי תופס הנך טעמי דרב אחא אלא מיהו לכשיוציא מעל דבענין זה בטלין טעמי דרב אחא:

דף לה ע"ב

ר"ן אלא מחוסר כפרה שאני. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לומר דהמקשן המקשה ולטעמך רוצה לדחות דברי הפשטן שאין לפשוט האיבעיא כלל וכלל מהך מתניתין אלא דהכי קאמר ליה דאדרבה מהך מתניתין יש לפשוט לאידך גיסא דשלוחי דידן נינהו:

שכן אדם מביא קרבן על אשתו כר"י. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מיייתי ראיה מר"י והא ר"י לא קאמר כלל שאדם מביא קרבן על אשתו שוטה. ומתרץ דהא בהא תליא דדוקא אליבא דר"י יש לרבות אשתו שוטה:

ה"ג דתניא אדם מביא קרבן עשיר וכו'. ר"י אומר לפיכך אם פטרה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לומר שאם פטרה היינו מן הקרבן כגון שהפריש עליה קרבן החייבת אלא דה"פ שגרשה:

דף לו ע"א

ר"ן גופא א"ר יוחנן הכל צריכין דעת וכו'. זכרים לעולות כלומר ויקרבנו. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לומר דהזכרים נמכרים לאלו הצריכים להקריב עולות דא"כ יש דעת אלא שכן מקריבים אותן סתמא:

אשתו שומה ה"ד. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה היכי דמי והא אסקינן לעיל דמשכחת ביולדת. ומפרש דה"ד מוסב על חטאת חלב:

רש"י על בישראל קאי ומזכי להו. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תפרש שמקשה על האב האיך מזכי להו דהא האב זיכה להם עוד קודם השחיטה אלא דמוטב לפרש על הבן:

דף לו ע"ב

ר"ן התורם משלו על של חבירו טובת הנאה של מי. כלו' וכו'. ירצה להסביר בזה שאין האיבעיא למי שייך טובת הנאה של ההתרמה אלא למי שייך טובת הנאה של נתינת התרומה למי שירצה:

המתכפר עושה תמורה. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה המתכפר עושה תמורה מוסב על המקדיש מוסיף חומש ואין לומר הכי דהא הוממה. ומפרש דזאת מילתא אחרייתא ואין מוסב על דין הא':

דף לו ע"א

ר"ן אמר שמואל במקום שנוטלין שכר על המקרא ואין נוטלין שכר על המדרש וכו' נראה בעיני דה"פ וכו'. קשיא ליה דלמה תולה האי דינא במנהג המקום והא הך דינא נלמד מקראי. ומתרץ דמיירי באלו המקומות שאינם מחמירין על עצמם:

בא"ד אלא דמתניתין מתוקמא במקום שנוטלין שכר על המקרא כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה ג"כ כנ"ל דאל תפרש שיש איזה מקום שאסור מדינא ליטול שכר על המקרא אלא שיש איזה מקום שמחמירין על עצמן ויש מקום שאין מחמירין על עצמן:

וכתיב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך נשמע מזה ללמד בחנם. ומפרש דע"כ צ"ל הכי דאל"כ כאשר צוני אמאי קאי:

אלא למאן דאמר שכר שימור אמאי אין קורין וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה מאי מקשה אמאי אין קורין אדרבא שפיר מובן דאין קורין משום שלוקח שכר שימור. ומפרש דאין כוונת המקשן להקשות על אין קורין אלא דמאי איכא בין קורין בתחילה לשונין:

רש"י לא קורין בתחילה בשבת וכו'. אבל שונין בראשון. כלומר וכו'. קשיא ליה תיבת בראשון דממ"נ אם

שונין אין זאת בראשון ואם בראשון אין זאת שונין ומוטב היל"ל אבל שונין בלבד. ומפרש דרבנותא קמ"ל:

דף לו ע"ב

ר"ן צדקתך כהררי אל וכו'. כלומר המלאכים. ירצה להסביר בזה שאל תפרש דהרים היינו האנשים הגדולים כמו שמעו הרים דבר ה' דאין זאת רבותא דאין אדם צדיק בארץ וגו' אלא זאת רבותא שאפי' המלאכים צריכין לצדקת השם:

רש"י מקרא סופרים ארץ ארץ. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא כפילא ארץ ארץ. ומפרש דמוסב על הקריאה לפעמים ארץ ולפעמים ארץ ארץ. דאותיות אהו"י של ההברה אינן כתובין ומנ"ל לקרות כן ומה שכתב וכן שמים וכן מצרים כוונתו גם כן לפרש כמו גבי ארץ אלא שהגמרא קיצר בלשון ונקט לישנא כפילא גבי ארץ בלבד להוכיח מזה גם על שמים שמים. מפרש מפרש:

דף לח ע"ב

ר"ן גדולה מזו אמרו וכו' ואת אמרת וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה זה כש"כ והא היינו הך. ומפרש דהכש"כ הוא דמעיקרא המודר היה חייב במזונותיה ועכשיו המדיר חייב במזונותיה:

ובבתו בוגרת וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה משמיענו בזה דמיירי מדעתה וכי יכול להיות שלא מדעתה והא בבוגרת ע"כ הקידושין מדעתה דוקא. ומפרש דהמכוון הוא שמש"ה שרי דהא מדעתה הוא:

ירושלמי במסכת בכורים תני המדיר את בנו לת"ת וכו' אם היה אדם מסויים עשו אותו כאשה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מאי כאשה אדרבה אין זאת חשיבות אלא פחיתות. ומפרש דלענין ליקח חפצים מן השוק הם שווין: מותר להשקות לו כוס של שלום. כלומר וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע דהאי כוס של מדיר הוא ולמה מותר. ומפרש דרק משמשו וגוף הכוס של מודר הוא: את עבדיו ואת שפחותיו הכנענים וכו' דאיהו למנחרותא עבידן. כלומר וכו'. ואיכא דגרסי למנחרותא כלומר וכו'. בשניהם ירצה רק להסביר מה שאינו מובן הך לישנא דחיקא של מנחרותא. ולי הכותב נראה דמנחרותא משמעותו רזון והוא ההיפוך של פטומא ושרשו נחר לשון יבש מן נחר גרוני והמכוון הוא פשוט דעבדים ושפחות עבידן להיות רזים שיוכלו לעבוד היטב כי אם יהיו שמנים ופטומים ילאו לעבוד:

דף לט ע"א

ר"ן דאפילו במקום שנומלין שכר על הישיבה וכו'. נ"ל דה"פ וכו'. תרתי

קשיא ליה חדא דמה נ"מ בענין זה בין עמידה לישיבה הלא שניהם מצוה אחת של ענין אחד של ביקור חולים ואין זאת מצוה אחת של ב' ענינים כמו לעיל גבי לימוד מקרא ולימוד מדרש ועוד קשיא ליה מה מתרץ בזה הקושיא של מאי פסקא דהקושיא היה אליבא דשמואל דמה פשיטא ליה דהתנא נקט דבריו באופן זה והא התנא סתמא קאמר ומשמע דלעולם בכל דוכתי מותר לעמוד ולא לישיב ולפי זה התירוץ הגם שמתורץ סתמא דעומד דמשמע דמותר בכל דוכתי אבל לא יתורץ סתמא דלא יושב דמשמע ג"כ דאסור בכל דוכתי והא יש דוכתא דמותר גם לישיב דהיינו במקום שאין נוטלין שכר גם על הישיבה. ומתורץ הר"ן קושיא א' דיש סברא שיותר מותר ליקח שכר מישיבה מבעמידה משום דמצות ביקור די לה בעמידה. וקושיא ב' מתרץ דע"פ זה התירוץ הכי תתפרש לישנא דמתניתין עומד בכולהו דוכתי אבל לא יושב בכולהו דוכתי היינו שהישיבה אינה מותרת בכולהו דוכתי דיש מקום שמותר ויש מקום שאסור משא"כ ע"פ התירוץ של האי בעית אימא די"ל שפיר עומד לעולם בכולהו דוכתי אבל לא יושב לעולם בכולהו דוכתי היינו שכמו שהעמידה מותרת לעולם בכולהו דוכתי כן הישיבה אסורה לעולם בכולהו דוכתי:

עולא אמר לעולם וכו' דלא אדריה מן חיותא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאין המכוון דמיירי באופן שפירש כן דבריו אלא דאנן אמדינן דעתיה דמסתמא כן הוא:

אלא לישמואל דאמר וכו' מ"ש הוא ומ"ש בנו. כלומר וכו'. קשיא ליה לישנא דהמקשן מ"ש ומ"ש דמשמע דאם נאמר ששניהם שוים להיתרא שפיר והא אף אם נאמר הכי גם כן תקשה דבבנו לא היה צריך להשמיענו היתרא דהא אין מודר ממנו כלל. ומפרש דבאמת מקשה הכי דבבנו שרי טפי ומה דנקט מ"ש ומ"ש הוא ע"ד את"ל דמודר נמי מבנו:

דף לט ע"ב

ר"ן שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם כלומר וכו'. קשיא ליה הא גן עדן וגיהנם ובית המקדש תופסים מקום בעולם ואיך י"ל עליהם שנבראו קודם העולם. ומתרץ דלאו נבראו ממש אלא שעלו במחשבה להבראות:

רש"י כי ערוך מאתמול תפתה וכו'. כלומר שהיה לו יום לפניו ולא לפני פניו וכו'. ירצה להסביר בזה איך מוכח מכאן קודם שנברא העולם דלא ניחא ליה לפרש דאתמול היינו קודם שנברא העולם דהא קודם שנברא העולם לא היה סדר ימים ולא שייך

אתמול. ומש"ה מפרש ע"פ הגמרא דפסחים נ"ד שמסיק שם דאור של גיהנם נברא בשני וחללה של גיהנם נברא קודם שנברא העולם. ועפ"ז כן צריך לפרש זה הפסוק דאתמול היינו יום הראשון שהוא אתמול של יום השני שבו נברא האור של גיהנם ומדקאמר מאתמול ולא באתמול משמעותו הוא מרגע הראשון של התחלת האתמול כמו משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן ומדקאמר ערוך שהוא זמן בינוני פעול ולא קאמר ערך משמעותו הוא שלא נערך ברגע הראשון של האתמול אלא שברגע הראשון של האתמול כבר היה ערוך מקודם והכתוב מוסב על יום השני ומודיע ואומר שאע"פ שביום השני נברא האור של הגיהנם מ"מ תדעו שעוד ברגע הראשון של יום האתמול כבר היה ערוך מקודם התפתה היינו חללה. ולפ"ז פירש"י עולה כהוגן. והמהרש"א במחילת כבודו נדחק כאן בחנם:

דף מ ע"א

ר"ן אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות. נראה בעיני דה"ק וכו'. קשיא ליה מה גריעותא יש בזה שאין מבקש שימות. ומתרץ דלפעמים צריך לבקש רחמים על החולה שימות:

אמר ר' אבין וכו' אלא באשבורן. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה ענין אשבורן:

ופליגא דשמואל וכו'. מכיפי' מסלעו כלומר ממקורו. ירצה להסביר בזה שאין פירוש סלעו כמשמעו דבסלע בעצמו אין מים אלא מתחת סלעו שעל פי רוב המעין נובע מתחת סלע:

דף מ ע"ב

ר"ן ולענין הלכה וכו' מסייע ליה לשמואל וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מיייתי סייעתא מפרת לשאר נהרות. ומתרץ משום דכולהו נהרות מפרת הם נמשכים:

דף מא ע"א

ר"ן באמצע הדיבור וסיפא קתני דאם היה עומד. כלומר וכו'. קשיא ליה שהוא תרתי דסתרי שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא. ומפרש שאלו השני דינין הם בשני מקומות:

תנן במס' מקואות הנוטפין שעשאן זוחלין כלומר שהמשיכן. ירצה להסביר בזה שאל תטעה שעשאן זוחלין קודם שבאו לארץ ע"י צינור אלא שאחר שבאו לארץ המשיכן:

בא"ד סומך אפילו מקל ואפי' קנה וכו' כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה ענין סומך שקשה להבין בזה הלשון סמיכה. ומפרש שהוא לשון גדירה:

בא"ד ר' יוסי אומר אין מוזחילין בדבר המקבל טומאה כלומר וכו'. קשיא ליה

דלכאורה אין פליג בזה על הת"ק דהא ת"ק אין אומר כלל שמזחילין בדבר המקבל טומאה. ומפרש דפירוש אין מוזחילין הוא שאין עושין בו גדר:

שכיב ההוא גברא גבוה. אדם שהיה גבוה כלומר ארוך. ירצה להסביר בזה דאין פירושו גבוה במדרגה אלא שגופו היה ארוך:

רש"י שנאמר רוטפש. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה משמעות רוטפש על פי דרשת הגמרא ומפרש שהמכוון הוא שבשרו תחזור כמו שהיתה אצלו בשעת רטוב היינו כימי עלומיו:

דף מא ע"ב

ר"ן רפואת נפש בחנם וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאף אם נאמר שנפש פירושו רצון לא יתכן עוד דאטו יכול להיות לרפאות בעל כרחו. ומפרש דהך רצון פירושו נדבת הלב בלא שכר: רש"י רפואת נפש בחנם. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה קרי לרפואת חנם רפואת נפש. ומפרש משום שאין משלם להרופא איזה הנאה ממש אלא שמחזיק לו טובה בנפשו במחשבתו ובלבו:

דף מב ע"א

ר"ן לימא בהא קמיפלגי וכו'. נראה לי דה"פ דשמעתא וכו'. תרתי

לו על מטלטלין או על שדה זו או אחרת ולפ"ז אין להגדר לחול אלא על מה שמראה לו ובגמרא סתמא קתני דאם אמר לו כן אוסר עליו כל נכסיו ומפרש רש"י דהכי משמעות דבריו כל אלו נכסים שהם נכסי יאסרו עליך בכ"מ שהן:

האומר לבנו קונם שאתה נהנה לי.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלכאורה משמע מתיבת לי שהאב נודר שבנו כל יתנהו. ומש"ה מפרש דהך לי הוא כמו משלי:

דף מב ע"ב

ר"ן באמצע הדיבור ומהדרינן אלא
כי אמרי ר"י ור"ל בנכסי ורב
ושמואל בנכסי אלו ולא פליגי כלומר
וכו'. קשיא ליה דאם לא פליגי מה
משמעין ר"י ור"ל אם אין מגרעין ואין
מוסיפין על דברי רב ושמואל. ומתוך
דמוסיפין הם בפירושא דמתניתין
ומסבירים לן דלא תיסק אדעתין כלל
דמתניתין מתוקמא אפילו בנכסי עליך:
ארעא נמי רחמנא אפקרה. כלומר וכו'.
קשיא ליה דאיך נוכל לומר דרחמנא
אפקרה נמי לארעא דבשלמא לגבי
פירות שייך הפקר דכל דכפין ייתי
ויכול אבל לגבי ארעא לאיזו ענין שייך
הפקר דהא איסור עבודה בשדה על
כל העולם נאמרה. ומתוך דהך הפקר
היינו לענין לקיטת הפירות:

קשיא ליה חדא דאיך נוכל לומר דפליגי באם אדם אוסר וכו' והא ממתניתין מוכח כרב ושמואל דאדם אוסר וכו' דהא קתני דדוקא בהדירו בשביעית אוכל מן הנוטות אבל בהדירו לפני שביעית אינו אוכל מן הנוטות לעולם ואיך יפלגו ר"י ור"ל אמתניתין. ועוד קשיא ליה דלפ"ז אין מובן כלל ס"ד דמקשן דמקשה ותסבירא וכו' דליפלגו ר"י ור"ל בנכסים אלו וכ"ש בנכסי מנ"ל להמקשן דאין חילוק לר"י ור"ל בין נכסים אלו לנכסי דלמא באמת דוקא בנכסי ס"ל לר"י ור"ל דאין אדם אוסר וכו' אבל בנכסים אלו מודים דאדם אוסר וכו'. ומתוך הר"ן דר"י ור"ל לא פליגי אמתניתין משום דמפורשים מתניתין דחדא קתני וממילא עפ"ז מתוך קושיא השני דשפיר הוה ס"ד דהמקשן דלר"י ור"ל אפילו בנכסים אלו אין אדם אוסר וכו' דאל"ה מה אשמעינן תנא דמתניתין:

רש"י ובשביעית וכו'. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה דאין
פירושו של ובשביעית דהדירו
בשביעית אלא דהדירו קודם וכאשר
הגיעה שביעית אזדא לאיסורא דנוטות:
אמרי תרווייהו נכסי אלו עליך. כלומר
וכו'. נ"ל דרש"י גריס תיבת אלו דלא
כהב"ח ומש"ה קשיא ליה דנכסי אלו
משמע שמראה לו מאיזה נכסים שלו
הוא מדירו וא"כ יש נ"מ אם מראה

דף מג ע"א

ר"ן בשלמא לא ילזה ממנו ולא יקח ממנו ולא ישאל ממנו. כלומר מודר ממדיר וכו'. ירצה להסביר בזה מה שאינו מובן מלישנא דגמרא על מי מוסב ממנו. ומפרש דהיינו מודר ממדיר:

בא"ד אלא לא ישאלנו ולא ילזנו ולא ימכור לו מאי קא מתהני מיניה. ג"ל דמישמע ליה וכו'. קשיא ליה דמאי פשיטא ליה להמקשן דבמכירה לא קא מתהני מיניה דלמא מיירי בזבינא דרמי על אפי' או בזבינא מציעא. ומתרץ משום דמשמע ליה דשאלה והלואה ומכירה בחדא גווי קתני:

דף מז ע"א

ר"ן רישא רבנן וסיפא ר' יוסי וכו'. באמצע הדיבור וכי תימא משזכה בה הוא דקתני דאינו יכול לחזור בו כלומר וכו'. קשיא ליה דאם זכה בה הוא בעצמו מה נ"מ לגבי עצמו אם נאמר דיכול לחזור בו או דאינו יכול לחזור בו דאף אם נאמר דאינו יכול לחזור מן ההפקר מ"מ לא גרע מאחר ויכול בעצמו לזכות מן ההפקר. ומפרש דבאמת ה"פ דאינו יכול לחזור בו היינו מן ההפקר והוי כאחר שזכה מן ההפקר ונ"מ לענין פטור מן המעשר:

בא"ד משום דשאני שבוע ושבת דלא שכיח כלומר וכו'. לישנא דגמרא קשיא

ליה דלא שכיחי משמע דשנה ושבוע לא שכיחי ואין לומר כן דהא יום שבת וחודש ודאי דשכיחי. ומשום הכי גרס הר"ן דלא שכיח פירוש להפקיר בכי האי גוונא:

ור"ל אמר וכו'. היינו טעמא דלא לשתכח תורת הפקר כלומר וכו'. תרתי קשיא ליה חדא דאף אם נאמר דלעולם יכול לחזור בו גם כן לא ישתכח תורת הפקר דהא חזרה דר' יוסי היא רק עד דאתיא לרשות זוכה אבל מדזכה בה אחר שפיר זוכה מן ההפקר. ועוד מאי איכפת לן אם ישתכח תורת הפקר וכי חששא זו גדולה כ"כ שעל ידיה נפסיד ממון להמפקיר בחנם. ומתרץ דאף על פי שמשזכה בה אחר אינו יכול לחזור בו מ"מ יאמרו דהוה כמקבל מתנה ואיכפת לן שפיר דיסברו דחייב במעשר ואתו לעשורי ממקום אחר עליו או להיפוך:

דף מז ע"ב

ר"ן אי הכי אפילו מיום ראשון להוי הפקר. כלומר וכו'. תרתי קשיא ליה דמה מקשה דלהוי הפקר אפילו מיום ראשון לר' יוסי אדרבה לר' יוסי אנן מהדרינן בטעמא למה הוה הפקר ואין יכול לחזור בו אבל על מה דלא הוה הפקר ויכול לחזור בו לר' יוסי שפיר דדינא הכי הוא אליביה. ועוד קשיא ליה דלמה מקשה הך קושיא

ממעט שלא יעשר ממנו על מקום
אחר:

בשלמא לעולא דרבנן קתני לה
ודאורייתא קתני לה. כלומר וכו'. קשיא
ליה דמשמע דתרי דינא אשמעינן דינא
דרבנן ודינא דאורייתא ואינו מובן איך.
ומפרש דתקנת דרבנן אשמעינן דתוך
שלשה יכול לחזור בו ודינא דאורייתא
אשמעינן דמדאורייתא פטור מן
המעשר:

אמר לך כי אמרי אנא לר' יוסי הא
רבנן הוא. כלומר וכו'. קשיא ליה דאינו
מתורץ כלום דזאת גם המקשן ידע
דאם נאמר דהך ברייתא רבנן היא אתי
שפיר. ומפרש דה"ק התרצן דב'
ברייתות האלו אינן תלוין זה בזה ויש
לומר שפיר דחדא ר' יוסי וחדא רבנן:

דף מזה ע"א

ר"ן ואיבעית אימא וכו'. כלומר וכו'.
קשיא ליה דמה יתורץ בזה ר"ל
דעדיין לא ידענא איך יתוקם לר' יוסי ב'
ברייתות האלו דהא ר' יוסי סתמא קאמר
במתניתין דלא הוי הפקר ואינו מחלק
כלל בין תרי לג'. ומפרש דצ"ל דהתרצן
ה"ק דהב' ברייתות אתיין כר' יוסי והא
דאפקרי' באפי תרי היינו מתניתין דילן
וברייתא דהמפקיר את שדהו דקאמר ר'
יוסי דלא הוי הפקר שניהם מיירי
דאפקריה באפי תרי אבל מתניתין
דהמפקיר את כרמו מיירי באפי ג':

אליבא דר' יוסי ולא אליבא דרבנן
אדרבה אליבא דרבנן יותר יש להקשות
דלהוי הפקר מיום ראשון דהא
אליבייהו דינא הכי הוא. ומתרץ דמה
שמקשה להוי הפקר אליבא דר' יוסי
לאו מדינא הוא אלא דהוה לן לתקוני
הכי מהאי טעמא גופיה דלאחר ג' הוה
הפקר. ובקושיא ב' מתרץ דכיון
דהשתא דייקנן טפי ברישא מפרש לה
נמי להאי טעמא אבל אין ה"נ דגם
לרבנן צריכין להאי טעמא:

בא"ד ומפרקינן אמר רבא מפני
הרמאין דמפקירין והדרין בהון כלומר
וכו'. קשיא ליה דלמה הם רמאין בשביל
שמהדרין בהון כיון דדינא הכי הוא
דיכולין לחזור בהון. ומפרש דה"פ
שאפילו מתחלתן אינן מפקירין לגמרי
אלא בהערמה בלבד:

ופרכינן אבל דאורייתא לא הוי הפקר
וכו'. בסוף הדיבור ובדין הוא דהוי מצי
למיפרך דלמא אתי לעשורי מן הפטור
על החיוב כלומר וכו'. ירצה להסביר
בזה דמן הפטור אין מוסב על תבואת
ההפקר שהוא סובר שפטורה מן
המעשר אלא על עציץ שאינו נקוב
שמדינא פטור מן מעשר:

בא"ד דאמרינן ליה כי מעשרת עשר
מיניה ובי' כלומר וכו'. קשיא ליה
כפל הלשון מיניה ובי' והיה די לומר
מיניה בלבד. ומפרש דמיניה ממעט
שלא יעשר ממקום אחר עליו. וביה

נדרים

דף מה ע"א

ידות

עד

בא"ד אלא דאפקרי' באפי תרי כלומר
וכו'. תרתי קשיא ליה חדא דמנ"ל
להתרצן הזה דר' יוסי במתניתין דילן
מייירי דהפקיר באפי תרי והא סתמא
קאמר. ועוד דאינו מובן מאי באפי
תרי אם הם תרי חוץ מן המפקיר
או עם המפקיר. ומפרש דהתרצן
מדייק ממתניתין דאין עמהם אחר
דרכ באופן הזה בלחוד הוא דאסר
ר' יוסי וממילא מובן דבאפי תרי
היינו שאין שם ג' כי אם המפקיר
והזוכה:

הדרן עלך אין בין המוודר

השותפין

דף מז ע"א

ר"ן מי אמרינן בנדרו הוא דפליגי רבנן וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאינו מובן כלל האיבעיא להו דהא עד השתא אמרינן דפליגי בברירה ולענין ברירה אין שום נ"מ בין נדרו והדירו. ומפרש הר"ן דזאת גופא היא האיבעיא אי פליגא בברירה כרבינא או לא:

תני נדור מחבירו. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך יכול לבטל הת"ש על ידי שמשבש מתניתין ומנ"ל הא לשבש. ומפרש דאין כוונתו לשבש אלא לומר דמודר משמע גם נדור:

דף מז ע"א

ר"ן מתניתין האומר לחבירו קונם לביתך שאני נכנס. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך משמע הך לישנא שאוסר על עצמו שלא יכנס אדרבא משמע שמקבל עליו בנדר שיכנס לביתו. ומפרש דע"פ לשון בני אדם שהיו אז יש במשמעות דבריו כאלו אמר קונם ביתך למה שאני נכנס בו:

שדך שאני לוקח. כלומר וכו'. קשיא ליה גם כן כנ"ל. ומפרש שמשמעות דבריו הוא כאלו אמר קונם שדך אם אקחנו:

גמרא בעי אבימי קונם לבית זה שאתה נכנס וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלפשוט מודר מנודר דמה נ"מ יש בין מודר לנודר ובנודר אמרינן במתניתין דבאומר בית זה מכרו לאחר אסור. ומפרש דיש לומר נודר חמור ממודר:

בא"ד ואף על גב דלעיל דחינן שאני התם דאמר בחייו ובמותו כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאל תטעה לומר דלעיל דחינן לגמרי דזה לאו לעולם משמע דלא נוכל לומר הכי משום דבמתניתין איתא בפירוש קונם לבית זה שאני נכנס דאסור לעולם אלא דדחינן דלגבי מדיר לא משמע הכי:

קונם פירות האלו עלי וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאין הפירוש שאמר כל הלשונות ומש"ה מפרשינן דבריו שהיה כוונתו לאסור על עצמו גם חלופיהן וגם גדוליהן מדהאריך בלשניה דא"כ למה בעי רמי באומר קונם פירות האלו על פלוני ולא אמר שאר הקונמות אלא ודאי דבא' מלשונות הללו ג"כ חלופיהן וגדוליהן בכלל ואו או קתני:

דף מז ע"ב

ר"ן לווה. כלומר האשה. ירצה להסביר בזה שצ"ל שתיבת לווה היא לשון

נקבה ומגזרת נחי ל"ה והוא בינוני פועל והנקודה לָהּ כמו פִּוְנָה :

מאי מעמא וכו'. בסוף הדיבור ומשני ודילמא לכתחלה הוא דלא ואי עבד עבד כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מדחי בזה הת"ש אדרבא הא עיקר האיבעיא היה על דיעבד בשעבר והחליפין אי מותר ליהנות המחליף או לא. ומפרש הר"ן דכוונת הדחי' הכי היא דדילמא הכא בהאשה שאני דלכתחילה היא דלא היינו משום שלא היה בהאשה זו האיסור של להחליף לכתחילה דהא בשעה שלוותה אין כאן חלופי איסור ממש הלכך אי עבד עבד ומותר אבל כשהוא בא להחליף איסור בהיתר בידים ממש ודאי דאסור לכתחילה יכול להיות שגם בדיעבד החלופין אסורין. ת"ש המקדש בערלה וכו'. דקס"ד וכו'. קשיא ליה דאיך ירצה לפשוט חליפין מחלופי חליפין דמכרן היינו חליפין א' וקידש בדמיהן היינו חליפין ב'. ומפרש דקס"ד דהכל אחד דאם נאמר דלכתחלה אסור ליהנות מחליפי דיעבד מסתבר לומר דאסור ליהנות לכתחילה גם מחליפי חליפין דיעבד:

בא"ד ואמרינן ה"נ לכתחילה הוא דלא ואי עבד עבד כלומר וכו'. קשיא ליה גם כן כנ"ל דא"כ שפיר איפשטא האיבעיא דבדיעבד שעבר והחליפין מותר ליהנות מהם לכתחילה. ומפרש דהכי מדחה דלאו כדקס"ד דחליפי

חליפין כחליפין דמיא אלא דחלופי חלופין שאני דלא שייך לומר בזה שאסור ליהנות לכתחלה מן החליפין משום דבחליפין הב' אנן אמרינן דהוה כאלו עבר ונהנה מחליפין הא' ובעבר ונהנה לא קא מבעיא לן ולפ"ז פירוש דברי המדחה הכי הוא ה"נ לכתחילה הוא דלא היינו דעדיין יש לומר דלכתחילה אסור ליהנות מחליפי דיעבד אבל ואי עבד עבד היינו אם נהנה בדיעבד מחליפי דיעבד כגון שהחליפין בחליפין אחרים נהנה דבדיעבד החליפין הב' מותרין לכתחילה:

דף מח ע"א

ר"ן כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה. כלומר וכו'. תרתי קשיא ליה. חדא איך נוכל לומר דאינה מתנה הא קי"ל בכ"מ דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה אף על גב דהמקבל מתנה אינו יכול להקדיש. ועוד תיבת שאינה מיותרת דהיל"ל כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה. וע"ז מתרץ דהכא גרע ממתנה ע"מ להחזיר וממילא יתורץ תיבת שאינה דהמכוון הוא שאינה כלום כזו שהיא בערמה:

דף מח ע"ב

ר"ן א"ל רב אשי מאן לימא לן דסודרא אי תפיס ליה לא מתפיס. כלומר

וכו'. לישנא דתפיס קשיא ליה דפי' תפיס הוא לשון אחיזה שאוחז בהסודר בשעת הקנין ואחר כך מחזירו ועפ"ז אין מובן כלל קושית רב אשי. ומפרש דצ"ל דהאי תפיס היינו לעכובי לגמרי:

ועוד סודרא קני ע"מ להקנות מן השתא הוא. כלומר וכו'. תרתי קשיא ליה. חדא דרב אשי סותר עצמו דבקושיא א' אמר דסודרא לא הוי קני ע"מ להקנות ובקושיא ב' אומר דסודרא קני ע"מ להקנות הוא. ועוד קשה דהא גם כאן י"ל דהאי ברא קונה מן השתא לכי הוי בריה צורבא מרבנן. ומתרץ הר"ן דרב אשי ע"ד אם תמצא לומר קאמר דסודרא קני ע"מ להקנות הוא ובקושיא הב' מתרץ דסברת רב אשי היא דמסתמא ודאי לא היה דעתו שיקנם מן השתא:

וההוא שעתא הדר סודרא למרי'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמנ"ל לר"א דכאן היה קנין סודר. ומפרש דאין נ"מ. דאפילו הקנהו בחזקה גם כן מקשה שפיר דכבר כלתה לה אותה הקנאה:

רש"י ואי הוה בר בריך צורבא מרבנן מאי. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דהאי מאי אין פירושו כמו מאי שני דהיינו מאי דינא דכן שייך לפרש רק בלשון של השואל האיבעיא אלא פירושו כמו מה בה' ששאלו אותו מה יהיה עם נכסיך:

לאו לאתויי הא מילתא דשדיא בכפילה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה ע"פ גירסא זו מה ענין כפילה שייך כאן. ומפרש דהיינו כפל דיבוריה:

הדרן עלך השותפין

הנודר מן המבושל

דף נ' ע"ב

בחבירו והיא תיבת ארמית כמו שמתרגם על הפסוק אשר ישה די רשי:

תועה אתה בה. כלומר וכו'. קשיא ליה דיותר מסתבר לומר תועה אתה בו. ומפרש דבה מוסב על זה שמניח את אשתו:

וכי תבלין יש בה. כלומר וכו'. קשיא ליה ג"כ דיותר מסתבר לומר וכי תבלין יש בו. ומפרש דבה מוסב על הביאה:

זו מאי היא וכו' ומלאה הארץ זימה. כלומר זו מאי היא וכו'. ירצה להסביר בזה דמה שאמר זו מאי היא אינו מוסב על הזונה דבודאי מיירי שיודע שאסורה לו אלא שמוסב על האשה שנושא לשם קידושין:

מאי בן אלעשה. כלומר וכו'. קשיא ליה והא כבר אמר דבן אלעשה חתני דר' הוה. ומפרש דה"ק מנין דהוה עשיר:

דף נא ע"ב

ר"ן הנודר מן טרית טרופה מותר בציר ובמוריים. נ"ל וכו'. תרתי קשיא ליה חדא דלמה שבק למיתנא דינא דצחנה אי מותר או אסור. ועוד דהא פשיטא. ומתרץ דדינא דצחנה לא שייך למיתנא הכא וגם במה דקתני מותר בציר ובמוריים רבותא קמ"ל:

רש"י אבותינו אמרו נשינו מובה וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלאיזה ענין אמר כן הלא באו לפניו לדינא ומאי נ"מ בדברים האלו לדינא. ומפרש דה"ק שגם זאת דבר מופלא הוא שכ"כ לימדו וחייב לשלם שכר לימוד:

דף נא ע"א

ר"ן מאי שניא הדא ביאה וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מתמה מאי שניא והא ודאי דשניא. ומפרש דהתימה היא שמנחת בן מינה להתדבק בבהמה: דלעת ארמית היא דלעת המצרית. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה שמפרש מה היא דלעת ארמית אלא שמפרש מה היא דלעת המצרית: מן היוורד לאילפס מותר ביורד לקדרה. קמ"ל וכו'. קשיא ליה דמה משמעין בזה והא פשיטא. ומפרש דרבותא קמ"ל:

מן הנעשה באילפס מותר בנעשה בקדרה. כלומר וכו'. ה"נ קשיא ליה דפשיטא. ומפרש ג"כ דרבותא קמ"ל: רש"י דרשינא בך. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה שאין מובן לישנא דרשינא. ומפרש שהוא לשון חיובא כמו נשינא מלשון הנושה

ליה וכו'. קשיא ליה מה ס"ד דרב"ח שאינו שואל דילמא שניהם דוקא. ומתרץ דודאי פשיטא ליה דבחד מינייהו סגי:

אמר רבא ת"ש קונם פירות האלו עלי וכו' הא ביוצא מהן מותר. דס"ד וכו'. קשיא ליה מה ס"ד דרבא ודילמא ביוצא מהן כש"כ דאסור. ומפרש דא"כ טפי הוה רבואת לאשמעינן דיוצא מהן אסור:

ת"ש שאני אוכל וכו' הא ביוצא מהן אסור. דאי יוצא מהן מותר וכו'. קשיא ליה דלמה השתא ס"ד למידק איפכא. ומפרש משום דלגבי שאינו אוכל הויא רבואת טפי שריותא דיוצא מהן:

דף נג ע"ב

ר"ן אבל במקום שמביאין ירק מח"ל לארץ אסור. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תאמר דאסור מוסב על הירקות שמביאין בלבד דהכי משמע סתמא דלישנא דאסור אלא דע"כ צ"ל דאסור פירושו בשניהן משום דהו"ל מקום שמסתפקין מזה ומזה:

רש"י תיבעי. כלומר תיקן. ירצה להסביר בזה שאין פירוש תיבעי כמו בכ"מ בש"ס שהוא לשון תמוה דלמה מבעיא לאשמעינן זאת אלא דהך תיבעי הוא כמו תיקן:

דף נב ע"א

ר"ן אמר ר"י מעשה ואמר עלינו וכו'. שהנודר מן הדבר. כלומר וכו'. קשיא ליה שאינו מובן כלל לשנא דמתניתין שהרי סותר עצמו דאמר אימתי בזמן שאמר בשר זה עלי אז אוסר תערובתו בטעמו ואח"כ אמר שהנודר מן הדבר בסתמא גם כן אוסר תערובתו בטעמו. ומתרץ הר"ן דצ"ל שהנודר מן הדבר פירושו שאמר דבר זה:

בא"ד משום דכיון דשניהם עולין כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה זאת עולין. ומפרש שכשרים לזריקה ולפ"ז מובן היינו שעולין ע"ג מזבח לזריקה:

דף נב ע"ב

ר"ן בעי רמי בר חמא אלו דוקא או שאני טועם דוקא. ודאי פשיטא

הדרן עלך הנודר מן המבושל

הנודר מן הירק

דף נד ע"א

נאמר דדגן כל מיני דמידגן משמע.
ומתרץ דמשמעות הרבו בכאן הוא
שהוסיפו על מה שכתוב בתורה:

היכי מיקריא. כלומר וכו'. ירצה להסביר
בזה מה נ"מ היה לו לדינא היכי מיקריא
עללתא. ומפרש דה"ל נ"מ לדינא לדעת
ממה יוכל לגבות אותו ממון:

דף נה ע"ב

ר"ן תוספתא הנודר מן התירוש וכו'
וגרסינן עלה בירושלמי כמאן
דאמר הלכו בנדרים אחר לשון ב"א.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
דהירושלמי מוקי להאי תוספתא דמיירי
במקום שדרך ב"א לקרות תירוש רק
לדברים המתוקים ולא לייץ דיש
מקומות שמדברים עברית וקורין
לדברים המתוקים תירוש:

דף נו ע"א

ר"ן בבית דכתיב בנגעי בתים וכו'
אלא צבוע כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דמ"ש בית צבוע מבית
אחר דצריך לרבויה. ומפרש דהו"א
דומיא דנגעי בגדים:

בבית ארץ כתיב. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דאף דארץ היה משמעותו

ר"ן מאן תנא אמר רב חסדא מתניתין
דלא כרע"ק. כלומר וכו'. קשיא
ליה מנ"ל דמתניתין דלא כרע"ק דילמא
לא עשה שליחותו שליח מעל היינו
שינוי רבה. ומפרש שמוסב על הסיפא
דאתיא דלא כרע"ק:

רש"י לא מצאתי אלא קמניות. בתמי'.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
שאל תאמר דהת"ק מיייתי ראייה ממה
שאומר השליח ורע"ק מיייתי ראייה ממה
שאינו אומר השליח דא"כ ודאי דראיית
הת"ק חזקה יותר אלא דצ"ל דגם רע"ק
מיייתי ראייה ממה שאומר השליח רק
דילועין מכלל דדילועין מיניה הוא:

דף נה ע"א

רש"י וכפרוץ הדבר. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה שאין הפירוש
וכפרוץ כמו בכ"מ שהוא לשון פרצה
ופריקת עול אלא אדרבא התחזקו
בקבלת עול של תקנת חזקיה:

בא"ד מאי וכפרוץ הדבר הרבו כלומר
וכו'. קשיא ליה דמה מקשה מאי הרבו
דלמא משום דמעיקרא המעיטו ועכשיו
שקבלו עליהם כולם לעשר כתקנה היה
הרבה מעשר וכן יש לפרש אפילו אם

מדינה מכל מקום מדהיה יכול לכתוב בבית אחוזתכם וכתב ארץ אחוזתכם הו"א דאתא למידרש דארץ היינו אדמה ושאין בית אלא המחובר לארץ היינו להאדמה:

דף נו ע"ב

ר"ן אי אל פתח הבית. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך היה הו"א שיעמוד תחת המשקוף והא כתיב קודם מן הבית דמשמע לגמרי. ומפרש דה"ק דאי לא כתב מן הבית אלא מן פתח הבית לחודיה הו"א הכי:

דף נו ע"א

ר"ן האומר לאשתו קונם מעשי ידיך עלי וכו'. אשמעינן רבותא וכו'. קשיא ליה הך בבא למה לי דהיינו רישא. ומתוך דרבותא אשמעינן:

שאני אוכל שאני טועם מותר בחלופיהו ובגידוליהו. בהך סיפא נמי וכו'. ה"נ קשיא ליה דהא תו למה לי דהיינו סיפא דרישא. ומפרש דבזה נמי אשמעינן רבותא:

שאת עושה אני אוכל עד הפסח וכו'. דלא מספקינן וכו'. קשיא ליה פשיטא מה קמ"ל הא בפירוש אמר כן אני אוכל עד הפסח. ומתוך דהו"א דה"ק אני אוכל לעולם מה שאת עושה עד הפסח:

דף נו ע"ב

ר"ן ורבו גידוליו על עיקרו. לאו רבייה בלחוד קאמר וכו'. קשיא ליה דרבו היינו כמו הוסיפו ואין לזה שיעור דאפילו במעט גידולין הוספה מקרו ואיך שייך ביטול עי"ז. ומפרש דכאן צ"ל רבו שנתוסף גידולין ברובא על עיקרן:

בא"ד ונ"ל דעיקר ספיקו וכו'. קשיא ליה דלפי מאי דמסקינן דרבו היינו שנתוספו ברובא ואם כן מה יש לספק בזה דלא יבטלו העיקר. ומפרש דיש לספק דכיון דגידולין נמשכין מעט מעט ויוצאין מן העיקר ה"ל כעיקר ואפשר די"ל בזה קמא קמא של הגידולין בטל בעיקר:

בצל של תרומה שנמנעו וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה יהיו הבצלין מותרין לגמרי בלי שום תיקון ואיך פקע מהן האיסור של טבל. ומפרש דהך מותר אין פירושו שמותרין באכילה אלא לענין דפקע מהן האיסור של תרומה בלבד:

דף נח ע"א

ר"ן אבל לאכילה. כלומר וכו'. לישנא דאבל לאכילה קשיא ליה דמשמע שמוסב על היתר אכילה והא מתניתין באיסורא מיירי דהא השביעית אוסרת קאמר. ומפרש דאבל לאכילה היינו לענין איסור אכילה:

תפרש תקנה הוא מן איסור תרומה גדולה בלבד ותרומה גדולה אין לה שיעור ולא יהיה נשמע מזה גידולין מבטלין העיקר ומשום הכי מפרש דצ"ל שתקנה היינו שהפריש כל מעשרותיו:

וכי היתר שבהן להיכן הלך. נראה בעיני דהכי מקשה וכו'. קשיא ליה דלמה מקשה ע"ז ולא מקשה הכי על מה דאמר ר' ינאי בצל של תרומה שנטעו ורבו גידוליו על עיקרו מותר ועוד כמה משניות כאלו יש שעיקר האיסור בטל בגידולי היתר או פשוט איסור אחר שבטל ברוב היתר ולא מקשים כלל וכי איסור שבהן להיכן הלך. ומתרץ הר"ן דהיכא שאוסר בטעמא י"ל דכיון שאין נרגש טעם האיסור ה"ל כמאן דליתא דאטעמא קפדא רחמנא אבל כאן לפי חשבון הטבל חייבה רחמנא אבל לא מן ההיתר:

רש"י ואין בטיל ברוב. כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע דדוקא ברוב לא בטיל אבל בשיעור גדול יותר כגון ששים או מאה או מאתים בטל והא אם יש לו חומרא של דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל. ומתרץ דזה ברוב אין פירושו רוב כפל אלא היינו ברוב מדתו בגידוליו רבים ואפילו אם הם רבים מאד עד אלף ג"כ לא בטיל:

בא"ד ונראה בעיני וכו'. קשיא ליה דמה ס"ד דפשוטן לפשוט מהא והא כבר שמע דיש לדחות דלמא לחומרא שאני וכי לא ידע דכאן נמי יש לדחות הכי. ומפרש דס"ד דהכא שאני משום דצריכין להחמיר תרי חומרי:

רש"י ודלמא וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע דר' חנניא מיירי בכל דבריו במדוכנין אף במאי דקאמר אסורין ואדרבה לענין איסורא חמור יותר בשאין מדוכנין. ומפרש דמדוכנין לא מתוקמא אכל דברי ר' חנניא אלא אסוף דבריו מה דקאמר וכנגדן למוצאי שביעית מותרין:

דף נח ע"ב

ר"ן ודלמא בתערובות. כלומר וכו'. קשיא ליה הא אין מבטלין איסור לכתחלה ואוכל מהן לכתחלה משמע. ומתרץ דמקשה ודלמא מיירי באופן שנתערבו מאליהן ומשום הכי מותר לאכול מהן לכתחלה:

דף נט ע"א

ר"ן טאה תרומה טמאה. נקט תרומה טמאה וכו'. קשיא ליה אמאי נקט תרומה טמאה והא בטהורה גם כן דינא הכי. ומפרש דאשמעינן רבותא משום דיוקא:

גופא ליטרא בצלים שתקנה וזרעה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל

דף נט ע"ב

ר"ן ועד כאן לא שמעת לרשב"ג וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלכאורה מלישנא דגמרא משמע דועד כאן גם כן רב חסדא קאמר לה ולא יהיה מובן כלל למה ליה לרב חסדא לחלק בהכי. ומש"ה מפרש הר"ן דצ"ל דועד כאן השיב ליה רבה לרב חסדא כן:

שאני גבי מעשר וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דאיך מוכח מהאי קרא דאיסורא לא זרעי אינשי ולא אתו גידולין ומבטלין לעיקר. ומפרש דזרעך משמע דוקא דהיתרא היינו שהוא ברשותך לאכול כיון שהוא מתוקן כראוי בזה דוקא מבטלין גידולין לעיקר אבל איסורא דלאו זרעך מקרי לא אתו גידולין ומבטלין לעיקר:

הא נמי תנינא גידולי גידולין חולין. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה להוי חולין ויהיו מותרין לאכול בלי שום תיקון וכי יש להן מעלה יותר מאלו זרע חולין. ומפרש דמה דקאמר חולין

אין פירושו דמותר לאכלן כן בלי שום תיקון אלא ה"פ דלא הוו תרומה:

ה"ג התם דלא רבו גידולין על עיקרו וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה מה מתרין דרבו גידולין על עיקרו ומש"ה בצל של תרומה שרבו גידוליו מותר והא כבר הקשה דגידולי תרומה תרומה ומשמע אפילו אם רבו הגידולין. ומפרש הר"ן דהך עיקרו לא מיירי בהבצל של תרומה אלא דהגידולין הראשונים של הבצל תרומה עיקרו קרי להו והך גידולין דרבו על עיקרו היינו דהגידולי גידולין רבו על הגידולין:

דף ס ע"א

רש"י תריין רבויא של גידולי גידולין וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה ג"כ דמה מועיל שרבו הגידולין על עיקרו והא גידולי תרומה תרומה. ומפרש דהך עיקרו לאו היינו הבצל של תרומה אלא דעיקרו היינו הגידולי גידולין של הבצל תרומה שרבו היינו שהולידו עוד גידולין שלישית הן מותרין:

הדרן עלך הנודר מן הירק

קונם יין

דף ס ע"א

ואם אמר יום אחד שבת אחת וכו' מיום ליום. כלומר וכו'. קשיא ליה דביום אחד איך שיך לומר מיום ליום. ומפרש דמיום ליום לאו דוקא אלא דה"ק היקף אחד ויתכן גם על יום א' דהיינו מעל"ע:

דף ס ע"ב

ר"ן כמאן אזלא שמעתי דרב ירמיה בר אבא כר' נתן. כלומר וכו'. תרתי קשיא ליה חדא דלמה צ"ל דר' ירמיה כר' נתן ומש"ה צריך שאלה והא כבר אמר רב יוסף דטעמא דר"י הוא משום גזירה. ועוד דאי ר"י כר"נ ומש"ה צריך שאלה א"כ בכולהו נדרים נמי לצריך שאלה אחר זמן. ומתוך הר"ן דה"פ דלאו משום הגזירה בלחוד וגם לאו משום דר"נ בלחוד אלא משום תרווייהו משום הגזירה ומשום דר"נ מצריך ר"י שאלה:

אסור בה ובעיבורה. נראה לי דרבנותא וכו'. מאי דקשיא ליה קאמר לבסוף דמאי קמ"ל רבותא במאי דקאמר ובעיבורה דבודאי אי בעומד באמצע השנה פשיטא דאסור עד ר"ה. ומפרש דרבנותא של ובעיבורה היא לנודר מתחלת השנה:

רש"י והשבת שעברה. כלומר וכו'. קשיא ליה לפי פירושו דלמה קרי לזה השבת שעומד בה שעברה והא לא עברה עדיין. ומפרש דלהכי קרי ליה שעברה משום שהשבת מתחשב תמיד אחר ששת ימים שעברו:

ור"ח להבא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה מלישנא דמתניתין דאסור בכל החודש ובר"ח שלהבא היינו מה שיהיה אחרי כלות זה החודש גם כן אסור דא"כ לפי פירש"י שעומד בר"ח יהיה נמשך איסורו יותר מחודש. ומש"ה פירש"י דור"ח להבא אינו מוסב על ר"ח שיהיה אחרי כלות זה החודש אלא שמוסב על ר"ח שעומד בו:

ר"ן ואחרים פירשו וכו'. שבוטע זה אסור בכל השבוע ושביעית לשעבר. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה מדקאמר ושביעית לשעבר בלמ"ד ולא קאמר ושביעית שעברה כמו ושבת שעברה דה"פ דשנה שביעית שעומד בה מתחשבת לשבוע שעבר ומותר בה דא"כ מ"ש משבת. אלא דאף על פי שאמר לשעבר בלמ"ד מ"מ ע"כ ה"פ דשנה השביעית שעומד בה אע"פ שנמנית לשעבר מ"מ גם כן אסור בה כמו גבי שבת:

דף סא ע"א

ר"ן עד הקציר עד הבציר וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלמה לא מפרש איך אמר אי עד שיגיע הקציר או עד שיהיה הקציר. ומתרץ דמש"ה לא מפרש משום דאין נ"מ:

זה הכלל כל שזמנו קבוע. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה דזמנו קבוע היינו זמן התחלתו דא"כ לא יהיה מובן באם אין זמנו קבוע למה אינו אסור אלא עד שיגיע דא"ל דמשום דלא מעייל נפשיה לספיקא דהא ע"כ מעייל נפשיה לספיקא כיון שאינו יודע זמן התחלתו. ומש"ה מפרש דמוסב על זמן המשכתו:

דף סא ע"ב

רש"י מוחלפת השיטה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאינו מובן מאי להחליף ולהפוך. ומפרש דמתניתין דנדרים איפוך:

דף סב ע"א

ר"ן אי הכי ר' טרפון אמאי ציער נפשיה. אי אמרת בשלמא וכו'. קשיא ליה דאי ס"ד דמקשן דבמקום שמבקשים לעליל עליו לשלם דמים חנם מותר לפרסם עצמו א"כ למה מקשה אי הכי והא גם במה דס"ד מעיקרא דרק על ההוא שעתא קפיד ההוא גברא גם כן יש להקשות הכי

דאמאי ציער נפשיה. ומפרש הר"ן דשפיר שייך בזה אי אמרת בשלמא:

קשרם על אצבעותיך. כלומר וכו'. תרתי קשיא ליה חדא דאיך נשמע מפסוק זה דילמוד מאהבה ושסוף הכבוד לבא ועוד דמאי ואומר ואומר. והנה דברי הר"ן מגומגמים כאן וגם המהרש"א כתב בזה שפירושו דחוק. ע"כ נ"ל דבגמרת הר"ן לא גרס זה הפסוק קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח לבך. אלא כך היה הגירסא שנאמר קשרם על לבך תמיד ענדם על גרורותיך (משלי ו) ובטעות נרשם בהר"ן הפסוק המובא בהגמרות שלנו. וכך פירש הר"ן כלומר לא תכוין להנאתך דמן קשרם על לבך "תמיד" יש להוכיח כן משום דהלומד להנאתו דהיינו כדי שיקרא חכם ורבי הלא הוא אינו לומד תמיד כי אחר שהשיג הנאתו אינו לומד עוד והכתוב מזהיר קשרם על לבך "תמיד" הרי כאלו אמר בפירוש שלא תלמוד להנאתך שאז לא תלמוד תמיד אלא עד שתשיג מטרת הנאתך ואומר הכתוב שרק למטרה זו צריך ללמוד תמיד אלא כדי שיהיו שגורין בפך וע"ז הוסיף הפסוק ואומר ענדם על גרורותיך שהוא כלי הדיבור ובזה מתורץ קושיא א'. ומאי דקאמר ואומר ואומר מתרץ הר"ן שמביא ראיה על מה דקאמר שסוף הכבוד לבא:

שרו לי תגראי ברישא. התירו תגר שלי כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל

תטעה לפרש דתגראי היינו תיגרא
שהיא סחורה אלא תגר היינו הדין
והמריבה:

רש"י משום סניות מילתא. כלומר
וכו'. ירצה להסביר בזה דסניות
אין פירושו לשון סניא שהוא ענין
שנאה אלא שפירושו רוע לב:

דף סב ע"ב

ר"ן הכל לפי מקום גדרו. כלומר וכו'.
קשיא ליה דמתניתין סותרת עצמה
דבתחילה אומר מילתא דפסיקא עד
קציר חיטין ואחר כך אומר שאין בזה
מילתא דפסיקא אלא דתליא במנהג
המקום. ומפרש דמאי דקאמר ברישא
היינו על סתם מקום ובהסיפא מחדש
דבאם יש מקום משונה ע"פ ההרגל
שלם יש לזה המקום דין אחר דאזלינן
שם בתר זה המקום ולא בתר הסתם
מקום:

מחלוקת דאמר עד הגשמים. כלומר
וכו'. ירצה להסביר בזה דמדקאמר
מחלוקת דאמר וכו' אבל וכו' משמע
מזה דבאמר עד הגשם אין שום מחלוקת
והיינו דגם ת"ק מודה דעד שיגיע זמן
גשמים של רביעה שני' קאמר משא"כ
לפירש"י ולאחרים פירשו שמביא הר"ן
בסוף השיטה דבאמר עד הגשם שנייא
רק בזה דברביעה ראשונה קאמר אבל

המחלוקת עדיין במקומה גם ברביעה
הראשונה או עד שיגיע או עד שתד
א"כ לא יהיה מובן מה דקאמר ר"ז
מחלוקת וכו' אבל וכו' הא גם באבל
יש המחלוקת. וזהו שאמר הר"ן בסוף
השיטה דלהך פירושא נהיה מוכרח
לפרש דמה דקאמר מחלוקת כאלו אמר
לא שנו:

ומקשו הכא וכו' דכל שאין זמנו קבוע.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל
תפרש כפשוטו שאין זמן התחלתו
קבוע אלא שמוסב על המשכחו:

דף סג ע"א

ר"ן כמאן אזלא הא דתניא וכו'
ומתריצין ההוא דאמר עד
הגשמים כלומר וכו'. ירצה בזה להסביר
דאי אמר עד הגשם כ"ע מודו דעד
שיגיע זמן סגי ולאפוקי מפירש"י
שפירש דאי אמר עד הגשם דברי הכל
דבגשמים של רביעה ראשונה קאמר:

בא"ד אבל אחרים פירשו וכו' מחלוקת
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלפי
הך פירושא לא יהיה הפירוש של
מחלוקת בזה כמו בכל מקום אלא
דה"פ לא אמרו מחלוקתן ברביעה שניה
אלא דוקא כי אמר עד הגשמים אבל
באמר עד הגשם אז נאמרה מחלוקתן
ברביעה ראשונה:

רבי אליעזר

דף סד ע"א

כן אין נדרים אלא ודאי דלא כר' אליעזר:

דף סד ע"ב

ר"ן ר' אליעזר מתיר וחכמים אוסרין. משום דנקט בבי טובא וכו'. קשיא ליה דיותר לשון זאת היא דפשיטא ממה שאמר קודם פלוגתא דר"א ורבנן. ומתוך דמשום בבי טובא כפל דבריו:

גמ'. מ"ט דר' אליעזר. דאלו רבנן וכו'. קשיא ליה דלמה מקשה מ"ט דר"א ולא מקשה מ"ט דרבנן דאין פותחין דהא בכ"מ מקשה יותר על האוסר מ"ט שאוסר ולא על המתיר וכאן מקשה איפכא. ומתוך דכאן שאני משום דרבנן מסתבר טעמייהו דגבי נולד לא שייך נדר טעות:

דף סה ע"א

ר"ן תניא המודר מחברו אין מתירין לו אלא בפניו וכו' דטעמא דמילתא מפני הבושה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה איזה ענין בושה שייך כאן. ומפרש שהנודר יתבייש מחברו:

בא"ד מיהו איכא דיהיב טעמא התם מפני החשד כלומר וכו'. ירצה להסביר

ר"ן אמר ר' צדוק עד שפותחין בכבוד אביו ואמו וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה שאינו מובן מלישנא דמתניתין אם ר' צדוק בא לפלוג על ר' אליעזר או להוסיף על דבריו. ומפרש הר"ן דר"צ בא להוסיף ולפרש את דברי ר' אליעזר דלר"א גם בכבוד המקום שרי לפתוח:

אמרו לו א"כ אין נדרים. כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע דרבנן השיבו לר' צדוק דאם נאמר דפותחין בכבוד המקום אין נדרים אבל אם נאמר דרק בכבוד המקום אין פותחין ובכבוד אביו ואמו פותחין יש נדרים והא דמתניתין איתא בפירוש וחכמים אוסרין הרי דסבירא להו דגם בכבוד אביו ואמו אם נאמר דפותחין אין נדרים. ומפרש דרבנן לטעמא דר' אליעזר השיבו לר' צדוק דבזה אפילו ר"א מודה לדידן דאין פותחין:

רש"י ר' צדוק אומר עד שפותחין לו וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא כהר"ן שר' צדוק בא לפרש אלא שבא להקשות ולפלוג על ר' אליעזר דאליבא דר"א יפתחו לו נמי בכבוד המקום ואם אתה אומר כן אם

רש"י שמע מינה אין מסדרין לב"ח.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
לישנא דמסדרין שהוא מה שמניחין לו
מעט כלים ומזונות:

דף סו ע"ב

רש"י ימותו כל בני אלמנה. כלומר
וכו'. קשיא ליה מה אלמנה
דקאמר והא היה לה בעל. ומפרש דאחר
שתהיה אלמנה קאמר:

בשילי לי תרי מלפי וכו'. ואית דגרסי
בשילי מלופחי. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה מאין בא לה הטעות.
ומפרש משום דסתם מלופחי היינו מעט
עדשים:

ר"ן על מנת שתראי מום יפה שביך
וכו'. ואית דגרסי עד שתראי מום
יפה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
דהכי קאמר דכל זמן שלא תראה דבר
נאה תהיה אסורה מיד ולא מאותה
שעה שר"י בר"י לא ימצא בה דבר
נאה:

בזה איזה ענין חשד שייך כאן. ומפרש
שהמודר יחשוד להמדיר שעובר על
גדרו:

ר' יוחנן אמר כבר מת וכבר עשה
תשובה קאמרינן. כלומר וכו'. קשיא
ליה דאדרבה אם כבר מת וכבר עשה
תשובה ואעפ"כ נדר הרי גילה דעתו
שאין תולה נדרו בדבר זה ונדרו נדר.
ומפרש הר"ן דלא מתוקמא אלא באופן
דהו"ל נדר טעות והיינו שהוא לא ידע
בשעת נדרו שכבר מת או שכבר עשה
תשובה:

דף סה ע"ב

ר"ן לומר שאין מקרעין שטר כתובה.
כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע
לכאורה דה"ק דאמת דמסדרין אבל
אין מקרעין והא פשיטא דאם מסדרין
אין מקרעין כז"מ שאין פורע הכל כמו
שאר ב"ח. ומפרש הר"ן דה"ק שאפילו
אם לא ירצה בסדור ג"כ אין מקרעין
כל זמן שלא יפרע הכל:

הדרן עלך רבי אליעזר

נערה המאורסה

דף סז ע"א

ר"ן וחזר המקיים ונשאל על הקמתו וכו' קמ"ל דעד דמפירין שניהם בבת אחת. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאין פירושו בבת אחת שיפירו שניהם תוך כדי דיבור ממש דלא מצינו בשום מקום הקפדה על זה אלא דהמכוון הוא שלא יפסיק ביניהם הקמה:

ונערה המאורסה דאביה ובעלה מפירין נדריה מנ"ל וכו'. ג"ל דה"ק וכו'. תרתי קשיא ליה חדא דאיך ס"ד השתא שנשמע מפסוק זה דאביה ובעלה מפירין נדריה והא כתיב בתריה ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר ומשמע דבאישה בלחוד תליא ההפרה ולא באביה. ועוד מה ס"ד השתא דבארוסה משתעי קרא דלמא בנשואה. ומפרש דהס"ד הוא משום דלנשואה כתיב קרא אחרינא ומשום דוי"ו מוסיף על ענין ראשון:

דף סז ע"ב

ר"ן אימא אב לחודיה ליפר. ג"ל דאב לחודיה ליפר וכו'. קשיא ליה מה ס"ד דמקשן למפרך הכי להיפוך מפשטא דקרא דהא בפירוש כתיב ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר.

ומפרש דהכי ס"ד דהפרת האב פשיטא כיון דלא יצתה מרשותו וקרא דואם ביום שמוע אישה הוא רק לזכות הקמה:

בא"ד ומהדר ליה אם כן אסרה איסר בבית אביה למה לי כלומר וכו'. קשיא ליה דמה מקשה ל"ל והא כל עיקר הפרתו של האב לא כתיב בארוסה אלא משום הסמיכות אמרינן דוי"ו מוסיף על ענין ראשון ואם לא יכתוב הכי קרא דואסרה איסר בבית אביה שהפנויה היא ברשות אביה להפר לא ידענא כלל דיש כח לאב להפר לא בפנויה ולא בארוסה ומתרץ דה"פ דכל הענין של הפרת פנויה מיותר דהיה יכול לאשמעינן הפרת האב בארוסה ונדע פנויה מכל שכן:

ומיניה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה שאין מובן בלישנא דגמרא דנראה לכאורה דמיניה נשמע דארוס מיפר בקודמין ואינו מובן איך נשמע זאת וגם איך יכול להיות זאת דארוס יהיה כחו יפה מכחו של בעל. ומפרש דבלשון בתמיה נאמר זאת ופירושו הוא שאין ארוס לחודיה מיפר בקודמין:

רש"י ומיניה. כלומר וכו'. ירצה להסביר מה שאינו מובן כלל

ממה נשמע ואיך נשמע ואם זאת קושיא או תירוצ. ומפרש גם כן בלשון בתמיה:

שקיצר במובן וחסר תיבת הבעל וכאלו אמר נתרוקנה רשות הבעל לאב:

דף סח ע"א

ר"ן ורבה הא דתנא דר"י מאי עביד ליה. כלומר וכו'. קשיא ליה מה מקשה והא רבה לא סבירא ליה דרשת תנא דר"י. ומפרש דהכי מקשה מאי עביד ליה להך קרא:

איבעיא להו בעל מיגז גיז או מקליש קליש. כלומר וכו'. קשיא ליה מה מיבעיא על בעל והא בעל פשיטא דמיגז גיז בלבדו כל הנדר. ומפרש דהך בעל פירושו ארוס:

בא"ד מיגז גיז כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה דמיגז גיז ומקליש קליש בחדא גוונא נאמרו דהיינו על חצי הנדר חלקו של הארוס אלא דה"פ שמיגז גיז מוסב על חצי הנדר חלקו של הארוס ומקליש קליש מוסב על כל הנדר:

היכי קמבעיא לן. כלומר וכו'. קשיא ליה דאינו מובן הקושיא היכי קמבעיא לן והא חזינן ומובן שפיר היכי קמבעיא. ומפרש דה"פ למאי נפקא מינה לדינא:

רש"י נתרוקנה רשות לאב וכו'. כלומר וכו'. קשיא ליה דלשון נתרוקנה רשות לאב משמע להיפוך שלהאב נתרוקנה ממנו רשותו. ומפרש דה"פ

דף סח ע"ב

ר"ן שמע אביה והפר לה ולא הספיק הבעל לשמוע עד שמת האב וכו'. קשיא ליה תרתי חדא דלמה קתני והפר לה. ועוד למה קתני ולא הספיק הבעל לשמוע דכ"ז מיותר והיה די למתני שמע אביה ושתק ומת לא נתרוקנה רשות לבעל. וכן קשיא ליה תרתי בבבא ג' שמע בעלה והפר לה ולא הספיק האב לשמוע עד שמת הבעל וכו'. חדא דלמה קתני ולא הספיק האב לשמוע ועוד דכל הבבא מיותר דהיינו רישא. ובבבא ד' שמע בעלה והפר לה ולא הספיק האב לשמוע עד שמת אין הבעל יכול להפר וכו'. קשיא ליה ג' חדא דלמה קתני ולא הספיק האב לשמוע. ועוד דלמה משנה כאן הלשון ואמר אין הבעל יכול להפר ולמה לא קאמר לא נתרוקנה רשות לבעל. ועוד דכל הבבא מיותר והא כבר אשמעינן בבבא ב' שאין הבעל מפר אלא בשותפות. ומפרש הר"ן דבכל חדא משמעין רבותא אחרת וממילא מתורץ היתור לשון דבכולי בבי וגם השינוי לשון דבבא ד':

דף סט ע"א

ר"ן בעי רבה יש שאלה בהקם וכו' יש שאלה בהפר או אין שאלה.

דף סט ע"ב

ר"ן באמצע דיבור הראשון ולא אתני
נמי איפכא וכו'. משום דכיון
דאקדים קיים לכי למופר לכי פמיך
אלישניה דהקמה חיילא ברישא
דברישא אדכר לה. כצ"ל:

בא"ד ואפילו לר"מ נמי פשמינן הכי
דאע"ג דאמר התם דכי אמר תמורת
שלמים בתר תמורת עולה דוקא קאמר.
כצ"ל:

בעי רבה קיים ומופר לכי בבת אחת
מהו. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
דעל פי גירסא זו אין הפירוש שהבעל
אמר תיבות אלו בבת אחת אלא דרבה
קאמר דמשום דאמר רק לבסוף לכי
הרי הוא כלל בזה שתיהן כאחת משא"כ
ע"פ גירסא ב' צ"ל דהבעל אמר בבת
אחת:

בא"ד ונראה בעיני וכו'. קשיא ליה
דמאי מיבעיא ליה לרבה בזה והא
פשיטא דשניהן אינן חלין דהרי הן
שתי הפכים. ומפרש דהני קמיבעיא
ליה דכיון דזאת היא ודאי ודבר ידוע
לכל שאי אפשר לשניהן לחול כאחת
ואם כן לאיזה ענין קאמר שיחולו
שניהן ומשום הכי אנן מספקין בדבריו
דדלמא בדעתו היה שאחת תתחיל לחול
קודם השניה ודלמא על ההקמה היה
כוונתו שתתחיל לחול ברישא ואם כן
תו לא מצי מיפר:

נראה בעיני וכו'. קשיא ליה דמה ס"ד
דרבה למיבעי אם יש שאלה בהפר
והא כל ענין השאלת חכם הוא לבטל
הנדר ולא לבטל ההפרה שעי"ז יתקיים
ממילא הנדר. ומתרץ הר"ן דהס"ד היה
משום דהפרה והקמה איתקושי להדדי:

רש"י יש שאלה בהפר. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה דלפי פירוש
זה צ"ל דיש שאלה בהפר אין פירושו
כמו ביש שאלה בהקם דהיינו אם
מועילה השאלה או לא אלא דה"פ אם
על ידי שאלת ההקם בלבד מופר הנדר
ותו אין צריך לומר לה מופר לך:

את"ל יש שאלה בהקם יש שאלה
בהפר. כלומר במקום הפר. גם בזה
ירצה להסביר דלפי הך פירושא גם כן
צ"ל דיש שאלה בהפר אין פירושו
כמו ביש שאלה בהקם דהיינו אם
מועילה השאלה או לא אלא דה"פ אם
יש כח להאב לעשות שאלת חכם על
נדרי בתו כמו שיש לו כח להפר
בעצמו:

קיים לכי קיים לכי וכו' מהו. כלומר
וכו'. ירצה להסביר בזה דלכאורה
משמע שהאיבעיא הוא אם אמר ב'
פעמים קיים לכי אם מועילה גם כן
השאלה על הקמה הראשונה כמו באמר
רק פ"א קיים לכי או לא. ומפרש
דלא תימא הכי משום דאין נפקא
מינה בזה אלא דהאיבעיא הוא על
הקמה שניה:

דף ע ע"א

ר"ן ואמר ואני אין יכול להפר וכו'. ואמאי נימא ואני דאמר הוא על נפשיה דהוי נזיר. כלומר וכו'. קשיא ליה דמאי מקשה דנימא הכי והא איברא דאמרינן הכי. ומפרש דה"פ דנימא דרק לענין זה שהיה בדעתו להיות נזיר מש"ה בלבד התפיס בנזירותה ועל ההתפסה די שתהיה רק שעה אחת נזירה:

רש"י ושמע בעלה ואמר ואני. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלכאורה משמע מגמרא פירוש אחר מדקמקשה ואמאי נימא ואני דאמר הוא על נפשיה דהוי נזיר מוכח מזה דבאמת לא אמרינן הכי אלא דמפרשינן דבריו שאמר ואני היינו שאני מסכים גם כן לזה והוה הקם ממש ומש"ה תו אינו יכול להפר וע"ז מקשה דלמה אינו יכול להפר ולמה לא מפרשינן דבריו דמה דאמר ואני הוא דאמר על נפשיה דהוי נזיר אבל נזירות דילה לא הקם אלא על שעה אחת כדי שיהיה לו במה להתפיס ולאחר שעה אי בעי ליפר אלא לאו משום דהקם על שעה גם כן לא מצי מיפר וע"ז מדחה דהאי תנא סבר דכל ואני כמ"ד קיים לכי לעולם דמי היינו שפירוש ואני הוא שאני מסכים לדבריו ואמת דמגמרא דילן משמע יותר לפרש הכי אבל אם נאמר כן לא יהיה הבעל נזיר ודינא הוא דגם הבעל נזיר. ומש"ה מפרש רש"י דצריך

לומר בפירוש המשנה דמה דאמר ואני פירושו שגם אני אהיה נזיר כמותך וא"כ צריך לומר דמה דמקשה ואמאי נימא וכו' הוא כמו שמפרש הר"ן:

דף ע ע"ב

רש"י מקיש קודמי הוי' שניה. כלומר וכו'. קשיא ליה דקודמי הוי' שניה משמע אפי' אם נתארסה לאחר ולקמן בגמרא לא משמע הכי אלא דאם נתארסה לאחר לא מצי מיפר אב בלחודא. ומתרג' רש"י דצריך לומר דקודמי הוי' שניה פירושו שראויה להתקדש לאחר אבל עדיין לא נתקדשה:

ר"ן מקיש הוי' שניה לראשונה. כלומר וכו'. כך היה גירסת הר"ן ע"פ דרשא דקרא דאם היה תהיה. וקשיא ליה דהא איירינן השתא בדליכא עוד הוי' שניה דהא אם יש הוי' שניה מסקינן לקמן דלא מצי מיפר אב בלחודא. ומפרש הר"ן דה"ק דדין הוי' שניה כדין הראשונה לענין נדרים הקודמין להן דמה קודמי הראשונה שהיתה אז פנויה אב מיפר בלחודא אף קודמי שניה שנעשית פנויה פעם שנית גם כן אב מיפר בלחודא:

אימא ה"מ בנדרים שלא נראו לארום וכו' אבל בנדרים שנראו לארום. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שלא תטעה דמקשה על הארום השני משום דבאמת הכי הוא דאם נראו לארום השני ואפי'

אם לא נראו עדיין אלא שנתארסה לשני תו לא מצי אב בלחודיה להפר אלא דעל ארוס הראשון מקשה:

הא תנינא חדא זימנא וכו'. בסוף הדיבור ומפרקין תני בוגרת וששהתה י"ב חודש כלומר וכו'. קשיא ליה דא"כ לא מוזכר כלל זמנה של בוגרת בכמה. ומפרש דצריך לומר דסמך עצמו על מה שנזכר דינה במקום אחר והיינו דקאמר בוגרת כדינה המוזכר במקום אחר ונערה ששהתה יב"ח:

דף עא ע"ב

ר"ן ומיגז גיז בסוף הדיבור יחייב טעמא למאי דאמרי ב"ש בסיפא דחוזר האב ומיפר חלקו של בעל. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דגם לפי הך פירוש צריך לפרש הכי דלא קמ"ל החידוש שצריך האב לחזור ולהשתתף עצמו עם הארוס השני להפר חלקו של הארוס הראשון משום שעל ידי מיתת ארוס הראשון נתבטלה הפרתו אלא דזאת קמ"ל דחוזר האב בלחודיה להפר גם חלקו של בעל בלי השתתפות ארוס השני:

איבעיא להו גירושין כשתיקה דמיין או כהקמה דמיין. משום דכיון וכו'. קשיא ליה מה ס"ד לומר דכהקמה דמיין והא לא הקים כלל. ומפרש דיש סברא לדמות גירושין לכי לא הפר ביום שמועה:

דף עב ע"א

רש"י אי רישא דוקא נתיב סיפא משום רישא. כלומר וכו'. קשיא ליה דכל זה מיותר דהא גם בלא זה נדחה הת"ש. ומפרש דכדי שלא תקשה סיפא לרישא קאמרין הכי דאם לא נאמר כן ויקשה אהדי ע"כ נהיה מוכרח לדחות חדא מפני חברתה ויופשט תו בעיין ומש"ה מסיק דלא קשיין אהדי ואין לפשוט מזה כלל:

דף עב ע"ב

ר"ן אורחיה דצורבא מרבנן לאהדורי וכו'. לימא הכא דאמר לה לכי שמענא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דאין הפירוש שאמר לכי שמענא איפור לך דא"כ היינו הך דלכי שמע הוא דמיפר אלא שאמר לה דהפרה דהשתא תחול לכי שמענא:

והא לא שמע. לאו מדר"א בלחוד פשטיה וכו'. קשיא ליה דמה פשטי' מדר"א והא ר"א יחידאה הוא ורבנן פליגי עליה דאינו מופר ומפרש דמדרבנן נמי פשטיה:

והא לא שמע ליה. כלומר בעל. ירצה להסביר בזה דאין הפירוש דהאפוטרופוס לא שמע דזאת עוד לאו מילתא דפשיטא היא דיכול להיות שהאפוטרופוס מיפר לכי שמע ומש"ה מוטב ופשוט יותר לפרש דהא לא שמע היינו בעל:

דף עג ע"ב

ר"ן ב"ד שאחריהם אמרו וכו' אי משום סימפון. כלומר וכו'. ירצה לבאר בזה מאי סמפון ומאי החשש של סמפון:

בא"ד דקס"ד השתא וכו'. קשיא ליה מה ס"ד דרבה לומר דמשנה ראשונה סבירא ליה כר"א וכי לא ידע דיש לומר דדוקא באיסור תרומה בארוסה שהיא רק איסור דרבנן הקילו בה במשנה ראשונה אבל נדרים דאורייתא אימא לא. ומפרש הר"ן דמשום דחכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה מש"ה קס"ד דרבה דאי לאו דבנדרים דאורייתא ארוסה ברשות בעלה קיימא כר"א לא מקלינן בתרומה דרבנן גם כן:

אלישנא אלא דבאומר בעלה אי אפשר גם כן סגי משום דקאמרינן דאין בלבה שיתחיל הנדר לחול כלל ולהתקיים אפילו רגע אחד אי יקפיד בעלה אבל בנודר ע"ד חבירו שאינו נכנע כ"כ תחת חבירו כמו אשה תחת בעלה המפרנסה ומסתמא הנודר ע"ד חבירו כוונתו היא שהנדר יתחיל לחול ולהתקיים ורק שאם לא ירצה חבירו בהנדר יוכל למשרי ליה ומאן לימא לן דע"ד הכי משמע שאף אם הנדר כבר חל יהיה מצי אידך למשרי ליה הלא אין נשמע זאת כלל מהך דהנודרת ע"ד בעלה דשאני גבי בעלה דשם אין מתחיל הנדר לחול כלל ואין צריך עוד שום התרה:

דף עד ע"ב

ר"ן ולר' אליעזר דאמר בפרק ד' אחין וכו' והיינו דקאמר ר"א לדחות בצרה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה לישנא לדחות בצרה ולא קאמר לפטור צרתה. ומפרש דכאן טוב יותר הלשון לדחות היינו שהזיקה לא תתחיל כלל כדי שלא תאסור על אחותה משום אחות זקוקה:

דף עה ע"א

ר"ן מתניתין האומר לאשתו וכו'. מכאן ועד שאבא ממקום פלוני. מאותה שעה שאבא מכאן וכו'. קשיא ליה למה קתני מכאן ולא קתני מהיום.

דף עד ע"א

ר"ן באמצע הדיבור ועוד דנהי דאמרינן הכא על דעת בעלה וכו'. הר"ן קיצר כאן בדבריו ואינו מובן מה מחדש בזה והא לכאורה היינו הך דאמר קודם. ויש לומר דה"פ דלעיל אמר דמש"ה אין לדמות נודר ע"ד חבירו לנודרת ע"ד בעלה משום דחזינן דקפדה תורה אלישנא וקצבה לשון מיוחד לכל אחד ובנודר ע"ד חבירו לא מצינו כלל בתורה לשון מיוחד ע"ז ומש"ה לא מצי מפר. ועכשיו קאמר הר"ן דאף אם נאמר בנודרת על בעלה היינו היכא שניזונת משלו אז לא קפדינן

ומפרש דהך מכאן אין מוסב על הזמן
אלא על המקום וכאלו אמר משעה
שאצא מכאן:

הרי הן קיימין לא אמר כלום. דדוקא
לענין הפרה וכו'. קשיא ליה לר' אליעזר
דסבירא ליה ק"ו למה לא פליג גם כן
אהקמה דהא גם בהקמה יש לומר ק"ו
דאם הקמה מקיימת נדרים לאחר
שנדרה שבשעה שבאו לעולם לא היתה
עמהם מעלת ההקמה כל שכן שיוכל
להקים נדרים קודם שנדרה שבשעה
שיבאו הנדרים לעולם תהיה עמהם
מעלת ההקמה וע"ד שפי' הר"ן לקמן
ע"ב ד"ה ת"ש א"ל ר"א. ומתוך הר"ן
דדוקא לענין הפרה שייך ק"ו זה אבל
לא לענין הקמה:

דאתפס אחרנא בהדין נדרא וכו'.
דנהי דבטילי לחו מיד וכו'. קשיא ליה
איך מצי מתפס דהא הנזירות לא חל
עליה כי אם רגע אחד בשעה שאמרה
הריני נזירה ותיכף ומיד נתבטלה
הנזירות נמצא שבשעה שאמר האחר
ואני כמותו אז כבר פרחה ממנה הנזירות
ואיך מצי מתפס בה. ומפרש הר"ן
דאנן אמרינן דהתפס בה על הרגע
הראשון דאיסורא שאמרה הריני נזירה
ולא בדהשתא דהיתרא:

דף עה ע"ב

ר"ן ת"ש א"ל ר' אליעזר וכו'. נראה
בעיני וכו'. קשיא ליה דמה ס"ד

דהפשטן לחשוב דשלא באו לכלל
איסור היינו שלא יבאו לעולם וכי לא
ידע דלישנא דמתניתין לא דייק הכי
דהא שלא באו הוא לשון עבר ועל
שלא יבאו לעולם היה צ"ל שאינן באין.
ומפרש דס"ד היה דאי אמרת דחיילין
ובטלין מאי ק"ו איכא:

הא כדאיתא והא כדאיתא וכו'. ואפ"ה
שפיר יליף ק"ו וכו'. כוונתו דמה נדרי
עצמו דלא מצי מיפר כלל לאחר שנדר
מ"מ מצי מיפר קודם שנדר בכח גדול
כזה שלא יחולו כלל מכש"כ נדרי
אשתו דלאחר שנדרה מצי מיפר ודאי
דמצי מיפר גם קודם שנדרה עכ"פ
לענין זה שיהיו חיילין ובטלין:

בא"ד דכיון דשכח תנאו בשעת נדרו
הו"ל נדר טעות וכו' משא"כ בנדר
אשתו. כוונתו דלגבי ידיה שייך טעות
דודאי ששכח תנאו בשעת הנדר משום
דאם זכר דינא הוא דהתנאי בטל והנדר
קיים אבל לגבי נדרי אשתו אין שייך
טעות חדא דיכול להיות שלא שמעה
כלל הפרת הבעל ועוד אפי' אם שמעה
אין הכרח לומר ששכחה הפרת הבעל
בשעת הנדר דהא אפילו אם זכרה גם
כן אין בכחה לבטל תנאי ההפרה
שהתנה הבעל:

בא"ד אלא מיהו לענין שיהיו מופרין
נדרי אשתו לאחר שיחולו שפיר איכא
למידן ק"ו. קשיא ליה דלפי מאי
דמסקינן דשאני נדרי אשתו מנדר

דף עז ע"א

ר"ן אפילו בתוך היום נמי לא יפר
דשלא לצורך הוא. דכיון וכו'.
קשיא ליה מנ"ל בפשיטות דשלא
לצורך הוא דילמא מיירי בלצורך.
ומפרש דאין שייך צורך שבת בעם
חשכה:

**אלא אימא הלכה נשאלין נדרים
בלילה. ואיצטריך לאשמעינן וכו'.** קשיא
ליה מה אולמא שאלה מהפרה
דאצטריך לאשמעינן דנשאלין בלילה.
ומפרש משום דדמי לדינא:

**רש"י א"ל אישתיק קא אמרת. כלומר
וכו'. קשיא ליה מה שואל
אישתיק קאמרת והא כך א"ל בפירוש
דאישתיק. ומפרש דשאל אותו איך
היתה השתיקה אי שתיקה בלבד או
דשתיקה היתה מחמת דהוה שתי
בההיא שעתא:**

דף עז ע"ב

**ר"ן תניא האומר לאשתו וכו' בסוף
הדיבור ומאן דגרם ליה וכו' אי
אפשי שתדורי. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דלפי גירסא זו אע"פ
שלשון שתדורי משמע לעתיד מכל
מקום צריך לפרש דה"ק אי אפשי בהן
היינו באותן שנדרת:**

**בא"ד ונראה בעיני דטעמא דמילתא
וכו'. קשיא ליה מה אולמא הקמה**

עצמו דבנדרי עצמו שייך לומר נדר
טעות משא"כ בנדרי אשתו אם כן ק"ו
דר"א פריכא הוא דהא יש לומר מה
לנדרי עצמו שיכול להפר קודם משום
דהוי נדר טעות אבל בנדרי אשתו דלא
הוי נדר טעות אין מועיל כלל וכלל
הפרה מקודם אפי' לענין שיהיו חיילין
ובטלין. ומפרש דלענין שתהיה מועיל
ההפרה לאחר שיחולו שפיר יש ק"ו
דמה נדרי עצמו דלאחר שיחולו אין
יכול להתירן כלל וכלל ע"י טעות ומכל
מקום קודם שיחולו יכול להתירן על
ידי טעות בכח גדול כזה שלא יחולו
כלל הרי דקודם שיחולו כחו יותר חזק
הרבה להפר מלאחר שיחולו וא"כ נדרי
אשתו דלאחר שיחולו ג"כ יש לו כח
להתירן כש"כ דיהיה לו כח להתירן
קודם שיחולו עכ"פ כמו אחר שיחולו
דהיינו להיות מיגז גיז מהפרה ואילך
ולא שלא יהיו חלין כלל דהא לא שייך
גבי נדרי אשתו נדר טעות:

דף עז ע"א

ר"ן ורבנן לא דרשי ק"ו וכו'. ונראה
בעיני דמש"ה פריך הש"ס וכו'.
קשיא ליה דלמה מקשה ממכירת בתו
ולא מקשה ממה דאיירינן עד השתא
שהוא הק"ו דזרעים דאמר להם ר"א
דבודאי מודים חכמים דזרועין ועומדין
אין מקבלין טומאה מק"ו. ומתרג' ע"ז
ב' תירוצים:

מהפרה. ומפרש משום דהקמה בלב
גם כן קיים:

אמר ר' יוחנן חכם שאמר בלי בעל
וכו' מדכתיב לא יחל דברו. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה איך נשמע זאת מן
לא יחל דברו והיינו משום דקשיא
למה לא נכתב לא יחלל דברו אלא
כדי שיהיה נשמע מזה לשון חולין:

דף עח ע"א

ר"ן אמר רב אחא בר' יעקב להכשיר
ג' הדיוטות וכו'. ונראה בעיני וכו'.
קשיא ליה דאי הכי דבגדרים לאו כלהו
הדיוטות כשרין ובשחוטי חוץ הכל
שווין בה א"כ אין זה גז"ש טובה.
ומפרש דממילא משמע דבגדרים צריך
להיות עכ"פ דכי מסבירי להו סברי:

שבת בראשית אינה צריכה קידוש ב"ד
וכו'. וכיון דשבת ונדריים סמיכי
למועדות וכו'. קשיא ליה דאדרבא
נאמר דלהכי נסמכו שבת ונדריים
למועדות כדי להשוותן ג"כ לענין
קידוש ב"ד ומומחין. ומתוך דאלה
למעוטא משמע:

דף עח ע"ב

ר"ן באמצע הדיבור ואמר רב חסדא
ביחיד מומחה. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה דלפי פירוש זה צריך
לומר דיחיד מומחה לאו סמוך הוא:
בסוף הדיבור ורבינו שמואל ז"ל כתב

וכו' ה"נ ביחיד מומחה בקי בגמרא
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דהך
בקי בגמ' לאו מדרגה פחותה מגמיר
וסביר אלא שפירושו רב מובהק והיינו
הך דגמיר וסביר:

מאי לאו בשותק ע"מ למיקט. דכיון
דפסק ותני וכו'. קשיא ליה מה ס"ד
דקאי על שותק ע"מ למיקט. ומפרש
משום דסתם שתק כל שתיקה במשמע:

לא בשותק ע"מ לקיים וכו'. כלומר וכו'.
ירצה להסביר בזה דהך ע"מ לקיים
לאו פירושו על מנת לקיים לאחר זמן
אלא שקיימו בלבם מעכשיו כדי
שתתישב שפיר הקושיא דפרכינן א"ה
היינו שמע וקיים:

דף עט ע"א

ר"ן הפר בלבו אינו מופר עד שיוציא
בשפתיו. ונראה בעיני וכו'. קשיא
ליה דמ"ש הקמה מהפרה ודילמא
בהפרה ג"כ סגי בלבו. ומתוך דדוקא
בהקמה גלי רחמנא דתליא בדעתיה
אבל לא בהפרה:

קיים אינו יכול להפר וכו'. להא מילתא
וכו'. קשיא ליה דלמה נקט כאן הך
בבא שאינן חמורין כלל זה מזה.
ומפרש דאגב גררא מני הא נמי
בהדיהו:

חומר בהפר מנלן. לאו דוקא מנלן וכו'.
קשיא ליה לישנא מנלן דזאת שייך רק

גדרים

דף עט ע"א

ידות

צח

בשאלת ההוכחה. ומפרש דצריך לומר
דלאו דוקא הוא:
וחכמים אומרים יפר וכו'. וע"כ לא
פליגי רבנן וכו'. קשיא ליה דמה מקשי
מדר"מ והא רבנן פליגי עליו ויש לומר
דר' חנינא כרבנן. ומפרש דרבנן לא
פליגי אלא משום דלא הויא שמיעה
אבל לא משום שותק ע"מ למיקט:

הדרן עלך נערה המאורסה

ואלו נדרים

דף עט ע"א

ר"ן אם אתקשט אם לא אתקשט וכו' ואמר נמי מאן שמעת ליה דכחול ופקוס דברים שבינו לבינה הוי ר' יוסי. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לפרש דדוקא ר' יוסי סבר דכחול ופקוס דברים שבינו לבינה הוי אבל רבנן סברי דאפילו דברים שבינו לבינה נמי לא הוי אלא דה"פ דלרבנן נדרי ענוי נפש הוי:

לדלמא רחצה ואם כן דינא דת"ק שפיר. ומפרש הר"ן דהכי מקשה אמאי קאמר ר' יוסי לישנא דאין אלו נדרי ענוי נפש דממ"נ אי מודה לת"ק דיש לחוש לדלמא רחצה אם כן ודאי דהוה שפיר ענוי נפש משום עיקר נדרה שתאסר בפירות עולם ואי לא מודה דחיישינן לדלמא רחצה הל"ל אין יכול להפר משום נדרי ענוי נפש דאף שהנדר הוי שפיר ענוי נפש אבל משום הך תנאי לא תבא להענוי נפש ששייך בנדר הזה:

דף עט ע"ב

ר"ן אילימא דאמרה קונם פירות עולם עלי אם ארחץ וכו'. דמדלא תני וכו'. קשיא ליה דמה מקשה למה לה הפרה לא תרחץ ודלמא משום הכי יפר דאם לא תרחץ ענוי נפש הוי. ומפרש דהכי מקשה דמדלא תני דנדרה ברחיצה ודאי ס"ל דברחיצה ליכא ענוי נפש:

דף פ ע"א ר"ן אי הכי ליתני הכי ר' יוסי אומר תנאי זה וכו'. פי' הרב ר' יונה דהשתא וכו'. קשיא ליה מאי איכפת ליה הך לישנא דאין אלו נדרי ענוי נפש והא האמת כן הוא שע"י זה הנדר לא יהיה לה ענוי נפש דלניווול לא חיישינן. ועל זה מביא פי' הרר"י דבהך לישנא דקאמר ר"י יש מקום לטעות: ור' יוסי סבר ניוול דחד יומא לא שמויה ניוול וכו' אלא גדולה מזו קאמר שאין אלו נדרי ענוי נפש. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלהך פירושא צ"ל דהך אלו לאו דוקא דהא אפילו בלא תנאי כזה אלא אפילו אם נדרה סתם מרחיצה לעולם ג"כ לא הוה נדרי ענוי נפש:

ועוד בהא לימא ר' יוסי אין אלו נדרי ענוי נפש וכו'. לאו דינא דר' יוסי קא קשיא ליה וכו'. קשיא ליה והא המקשן סותר עצמו דממה שמקשה על הת"ק משמע דנקט לסברא פשוטה דאין לחוש לדלמא תרחץ ואם כן דינא דר' יוסי שפיר וממה שמקשה על ר' יוסי משמע דנקט איפכא לסברא פשוטה דיש לחוש

דף פ ע"ב

ר"ן אלא דאמרה הנאת רחיצה עלי לעולם אם ארחץ ושבועה שלא ארחץ וכו'. ונראה בעיני וכו'. קשיא ליה דלמה ליה למינקט נדר בתנאי וגם שבועה ולמה לא נקט נדר סתמא ברחיצה לעולם דשפיר מצי לאשמעינן בזה פלוגתא דת"ק ור"י. ומתוך כדי לאשמעינן רבותא אליבא דרבנן ואליבא דר' יוסי:

ורמי דר' יוסי אדר' יוסי. אבל דרבנן וכו'. קשיא ליה דלמה לא מקשי גם דרבנן אדרבנן דהא רבנן סברי דמניעת רחיצת הגוף הוי עינוי וכאן סברי דחיי אחרים וכביסתן חיי אחרים קודמין לכביסתן. ומתוך בתרי גווני או דבבגדים ליכא צערא כולי האי או דחיי אחרים חמירא יותר:

דף פא ע"א

ר"ן הזהירו בערבוביתא. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דה"ק הזהירו שלא תהיה בכם ערבוביתא והיינו ע"י תכבוסת ורחיצה:

דבר זה נשאל לחכמים וכו' שלא היו מברכין בתורה תחלה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלמה חמירא כ"כ ברכה זו מברכות אחרות. ומפרש דמניעת ברכה זו ראיא שאין התורה חשובה בעיניהם:

בא"ד והיינו לא הלכו בה כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלא הלכו בה אין פירושו שלא קיימו אותה דאם כן היינו הך דלא שמעו בקולי אלא דלא הלכו בה מוסב על תלמוד תורה שלא הלכו בכוונתה לשמה אלא למדו שלא לשמה ומשום הכי לא ברכו ברכת התורה כדי שלא תהיה ברכה לבטלה דהא ברכת התורה רק על לשמה היא כמ"ש כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה אבל בלימוד שלא לשמה ודאי דלא שייך לומר שמקיים מצוה. וזהו שכתב הר"ן שדברי הרב החסיד ר"י ז"ל הם נאים ראויין למי שאמרם. פי' שמתוך חסידותו בא לפרש ע"פ מדת חסידות באופן שמתוך גנותן יבא לידי שבחן שלא רצו לברך ברכה לבטלה:

ר"ש"י מאי. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תפרש מאי היינו מאי קאמר ר' יוסי אי לדידה או לדידהו אלא דמאי היינו לדינא אי מיפר אי לא:

דף פא ע"ב

ר"ש"י דברים שיש בהם ענוי נפש מיפר בין בינו לבניה וכו'. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לפרש בינו לבניה היינו גדרים הנוגעים בינו לבניה או דהיינו שאין צריך אחר לשמוע אלא שיכול להפר בינו לבניה דכל זה אין פירוש האמתי

אלא דה"ק בינו לבינה היינו כל זמן שהיא תחתיו ובינה לבין אחרים היינו שתנשא לאחר:

דף פב ע"א

ר"ן אלא רישא אין יכול להפר
ודקמייתא היא. כלומר וכו'.
 קשיא ליה לישנא דקמייתא היא דמשמע לכאורה דדוקא דקמייתא היא אסרה על עצמה אבל אם אחר יביא לה לא אסרה על עצמה ואם כן תקשי תו סיפא דלמה באם לא היתה פרנסתו אלא ממנו הרי זה יפר הא יש תקנה שיביא לה אחר. ומפרש הר"ן דהך דקמייתא היא הכי פירושו אפילו כשתביאם היא:

דף פג ע"א

ר"ן מיתבי האשה שנדרה בנזיר וכו'.
כלומר וכו'. קשיא ליה שאינו מובן לא בשביל מה הפרישה בהמתה ולא על איזה קרבן הפרישה ומפרש שהפרישה לאשם בשביל שנטמאת:
רש"י האשה שנדרה בנזיר וכו'. ט"ס יש שם בנקודות ההפסק כי הוא דיבור אחד עם עמוד ב' עד דהא חייל עלה אכתי נזירות לענין טומאה הס"ד:

דף פג ע"ב

רש"י דיספוד יספדון ליה וכו'. כלומר
וכו'. קשיא ליה דלכאורה משמע

דה"פ דיספוד היינו שאם זה המת היה דרכו לספוד על אחרים ראוי דיספדון ליה ויהיה הפירוש של והחי יתן אל לבו היינו שהחי מוזהר ע"ז להספיד על מת כזה שהיה דרכו לספוד על אחרים ולפ"ז יתפרש דאית לה צערא שאינה יכולה לקיים אזהרה זו להספיד על מת כזה ואם נפרש הכי תקשה אכתי דלמא מטומאת מת דלית לה צערא לא הפר לה דהא לאו כל המתים דרכן לספוד על אחרים. ומשום הכי מפרש רש"י דיספוד אינו מוסב על המת אלא על החי שהחי יתן אל לבו לספוד לאינשי כדי שיזכה להעשות לו כמו כן ולפ"ז שפיר מתורץ נמי אית לה צערא דמוסב על כל המתים דעל כולם שייך לומר והחי יתן אל לבו:

ר"ן גמרא אלמא אפשר דמתזנה
מדיליה. קס"ד וכו'. קשיא ליה
 דעל מה קסמך המקשן להקשות בפשיטות דמשמע ממתני' דבעל לאו בכלל בריות הוא והא יש דרך גם כן לפרש המתני' בפשיטות כתירוצו של רבא דמה טעם קאמר. ומפרש הר"ן דמשום ב' טעמים פשיטא ליה להמקשן דלאו מה טעם קאמר חדא דלא קתני מפני ועוד דאין זה טעם טוב משום דלא גריעי מחנווני:

אמר עולא וכו'. פירוש וכו'. קשיא ליה
 דהא עד השתא נקטינן בפשיטות דאי בעל לאו בכלל בריות אין מותרת בלקט

שכחה ופאה משום דלאו עניה היא ואיך אומר עולא תרתי דסתרי דהבעל לאו בכלל בריות ואפילו הכי יכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה. ומתרץ דעולא מפרש למתני' בתרתי גווני דאם עשיר הוא אינו יכול להפר משום דמתזנא מדיליה ואם אפילו עני הוא גם כן אינו יכול להפר מפני שיכולה ליהנות בלקט שכחה ופאה:

דף פד ע"א

ר"ן איתיביה רבא לרב נחמן וכו'.
לפ"ז גירסת הר"ן היא כגירסת הרא"ש עיי"ש:

רש"י שאני הכא וכו'. כלומר וכו'.
קשיא ליה מה קאמר דעל היתרא קאסרה נפשה והא פשיטא דרק על היתרא שייך לנדור. ומפרש דה"ק שאני הכא דמוכחא מילתא דאבעל קאסרה נפשה משום דעל היתרא קאסרה נפשה ורק לדידיה היא דמשתריא:

דף פה ע"א

ר"ן אלא היינו טעמא דרבי. השתא לא מיבעיא לן וכו'. קשיא ליה
דלמה לי לחדש ב' טעמים חדשים אחד אליבא דרבי ואחד אליבא דר"י דממ"נ אם נאמר דטובת הנאה ממון לרבי ניחא בלאו טעם חדש ואם נאמר דטובת הנאה אינה ממון לר"י ניחא

בלאו טעם חדש. ומפרש דהשתא מתרץ ע"פ ב' דרכים:

רבא אמר שאני תרומה. כלומר וכו'.
קשיא ליה לישנא שאני תרומה דמשמע דמוסב על כל מתניתין דאיירי בתרומה דלא שייך בתרומה טובת הנאה ממון אע"ג דבעלמא טובת הנאה ממון ואם כן קשה דלמה בסיפא יטלו אחרים דוקא והלא הסיפא גם כן בתרומה קמיירי. ומפרש דרבא לא בא לתרץ הסיפא דבלא"ה ניחא משום דטובת הנאה ממון אלא טעמא דרישא קמפרש וכאלו אמר רבא שאני רישא:

דף פה ע"ב

רש"י וכי תימא וכו'. כלומר וכו'. קשיא
ליה דהא ריב"נ לא איירי כלל בהעדפה אלא דטעמא דיליה הוא משום גירושין. ומפרש דהכי מקשה את"ל דה"ק דהלכה כריב"נ דיפר ולא מטעמיה:

ר"ן השתא מיהת לא מיגרשה וכו'.
כלומר וכו'. קשיא ליה דמשמע
מדברי המקשן דר"ל דהדרא קושיא לדוכתא מה שהקשה והא משעבדן ידיה לבעל כיון שזה התירוץ דאמרה לכי מגרשה אין תירוץ מספיק וא"א לומר כן דהא מה שהקשה והא משעבדן ידיה לבעל היינו אפילו למ"ד אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם ואליביה לא שייך תו להקשות השתא מיהת לא

מגרשה דמה בכך דהשתא לא מגרשה
והא כיון דס"ל דאדם מקדיש דבר שלא
בא לעולם יוכל שפיר הנדר לחול לכי
מגרשה. ומפרש הר"ן דאין כוונת
המקשן להקשות דהדרא קושיא
לדוכתא אלא דהכי מקשה דזה התירוץ
מספיק רק למ"ד אדם מקדיש דבר
שלא בא לעולם אבל לא למ"ד דאין
מקדיש:

דף פו ע"א

רש"י אמר ר' אילא ומה אילו אומר
לחבירו וכו'. כלומר וכו'. קשיא
ליה מה ס"ד דר' אילא לדמות קונם
דאשה להקדש דשדה וכי לא הבין
החילוק דבשדה בשעת ההקדש עדיין
לא מכרה והיא בידו כמשמעותא
דלישנא שאני מוכר אבל באשה בשעת
האיסור אין מעשה ידיה בידה כלל
וכאתקפתא דר' ירמ' ומתרץ דס"ד
היה דהאי שאני מוכר לך לאו דוקא
קודם המכירה אלא אפילו לאחר
המכירה עדיין בידו להקדישה באופן
שלא החליט השדה ביד הלוקח מכל
וכל שיכול לפדותה עדיין כגון בשדה
אחוזה או במוקף חומה בשנה
הראשונה:

דף פז ע"ב

מי דמי כלומר וכו'. קשיא ליה דכיון
דע"כ צריך לומר דס"ד דר' אילא היה
דטעמא דשדה היא משום שעדיין לא
נחלטה ביד הלוקח מכל וכל וא"כ

אינו מוכן במה סותר ר' ירמ' ס"ד
דר' אילא והא עדיין יכול להיות גם
כס"ד דר' אילא. ומפרש דר' ירמ'
סותר ס"ד דר' אילא בזה מדקתני
שאני מוכר לך ולא קתני שמכרתי
ויהיה רבותא יותר גדולה אלא ש"מ
דהאי שאני מוכר דוקא קתני משום
דאכתי בידיה היא:

ר"ן אמר ר' אילא ומה וכו' שם באמצע

הדיבור. נ"ל שנשמטה שיטה ע"פ
טעות הדפוס וכן צ"ל משא"כ אשה
דכיון דגופה בידיה הוא וכו' כשדה זו
שאני מוכר לך דמיא דנהי דשדה זו
שאני מוכר לך עדיף מיניה וכו':

הא לא דמיא פירוש וכו'. ירצה להסביר
בזה דהאי הא לא דמיא אין פירושו
כמו הא לא דמי דר' ירמ' דשם הוא
סיומא דאתקפתא לדינא שלא יחול
ההקדש ומוכיח ההיפוך מסברתו של
ר' אילא וכן הא לא דמי דר"פ ירצה
להוכיח לדינא ההיפוך מסברתו של
ירמ' אבל כאן אין רוצה רב שישא
להוכיח לדינא ההיפוך מסברתו של
ר"פ אלא אדרבא קא מסייע ליה לדינא
דמסתבר דיחול ההקדש:

ר"ן אבל חכמים אומרים וכו'. באמצע
הדיבור יש ט"ס בתיבת דהא
בהפרה גופי פליג ובמקום דהא צ"ל
הא:

דף פה ע"א

רש"י כל דבר מידע הוא. כלומר וכו'.
קשיא ליה והא סומא גם כן בר
מידע הוא דהא יודע שפיר שזורק אבן
וגם יכול להיות שיודע ומרגיש שעומד
אדם אצלו. ומפרש דהאי בר מידע הוא
היינו להיכן נופלת:

דף פט ע"א

רש"י וסימנך ילל"י. כלומר וכו'. ירצה
להסביר בזה שאל תטעה לפרש
דהסימן מוסב על בבא ראשונה בלבד
דהא תנא הסימן אחר בבא א' אלא
שמוסב על תרתי בבי:

עד שיהא נדר. כלומר קיום הנדר. ירצה
להסביר בזה מה שאין מובן עד שיהא
נדר דיש לומר דהיינו אמירת הנדר.
ומפרש דהיינו קיום הנדר:

ר"ן זה הכלל דקתני גבי אלו נדרים.
כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה
מה שאין מובן גבי אלו נדרים דהיכן
הוא מקומו של זה הכלל. ומפרש
במתניתין דהכא:

דף פט ע"ב

רש"י בוגרת והיא יתומה וכו'. כלומר
וכו'. ירצה להסביר בזה דיתומה
דמתניתין לאו היינו סתם יתומה
דהש"ס שהיא על ידי מיתת אביה אלא
דכאן היא על ידי מיתת הבעל:

מתניתין קונם שאיני עושה לאבא
ולאבך. כלומר וכו'. קשיא ליה דסתם

ר"ן גמ' ל"ש אלא דא"ל מה שאת
נותנת לפיך. כלומר וכו'. קשיא
ליה דלכאורה משמע דרב בא לפלוג
אמתניתין דהעיקר שלא קנה הבעל הוא
בשביל דאמר מה שאת נושאת ונותנת
בפיך בלחוד הוא ומשמע דאף אם לא
אמר ובלבד שלא יהא לבעלך רשות
בהן אלא דאמר הרי המעות האלו
נתונין לך במתנה אלא למה שאת
נושאת ונותנת בפיך גם כן אין לבעלה
רשות בהן דלא כמתניתין דמצריך לומר
גם כן ובלבד שלא יהא לבעלך רשות
בהן ואין זה דרך הש"ס דבכ"מ דקאמר
ל"ש בא לפרש ולא לפלוג. ומפרש
הר"ן דצריך לומר גם כאן דלא פליג
וסבר דצריך למימר תרתי לישני אלא
דרב מוסב רק אלישנא בתרא ומפרש
דהך לישנא בתרא דוקא הוא אבל אם
אמר לישנא בתרא אחרינא אין מועיל:

דף פה ע"ב

רש"י מודה ר"מ לענין שיתוף וכו'.
כלומר וכו'. קשיא ליה מאי נ"מ
זכיה דשותף מזכיית מתנה דהא סוף

בשניהם משום דעכ"פ דברים שבינו לבינה הויין משום שגנאי לו הדבר ברישא שעל ידו תאסור ליתן דבר מה לאבי' או לאביו וכן בסיפא גנאי לו שעל ידו תהיה מוכרחת לקיים התנאי שלא תשמע לעשות דברי אבי' או אביו:

הרי זה יכול להפר וכו'. כלומר הרשות בידו. ירצה להסביר בזה שלא תקשה ממתני' לר' נתן דברייתא דסבירא ליה לא יפר כז"מ שלא חל הנדר ומש"ה מפרש דמתניתין לא אשמעינן דיפר מיד אלא שהרשות בידו להפר ויכול להיות גם כר' נתן דיפר אח"כ ולא מיד:

ההוא גברא דאמר וכו'. ירצה להסביר בזה שאל תטעה לפרש כמשמעות דבריו שאסור על עצמו שלא יקח אשה לעולם וקנס עצמו בזה משום שעד עתה עדיין לא שנה הלכות דא"כ לא יועיל לו אף אם עכשיו ישנה הלכות אלא דצריך לפרש דהאי כי לא תנינא היינו עד שאשנה הלכות:

ר"ן מתניתין קונם שאני נהנית לאבא ולאביו וכו'. נראה בעיני וכו'. קשיא ליה דלמה אשמעינן תרתי בבי דאם שוים הם די באחת ואם יש באחת רבותא יותר לאשמעינן הך דיש בה רבותא יותר וממילא נדע השניה. ומפרש דבבבא השניה יש רבותא יותר ומש"ה שפיר דכן דרך התנא למתני

קונם הוא דמתסר חפצא עליה וכאן אוסרת נפשה עליהם. ומפרש דה"נ אוסרת בקונם מה שתתן להם עליהם. ולפ"ז צ"ל דגירסת רש"י במתניתין כך היא קונם שאני עושה לאבא ולאביו אם עושה אני על פיך וכן בסיפא שאני עושה לך אם עושה אני ע"פ וכו'. ובזה יובן דברי רש"י אחר כך אף על גב דלאו נדרי ענוי נפש אינון דלאו כל כמינה לאפקועי שיעבודה מיניה וכוונתו היא דברישא תלתה הנדר בהתנאי אם תשמש את בעלה כמו שיצוה עליה וזאת היא נגד השיעבוד שלה דהא משועבדת לשמוע פי בעלה וכן בסיפא אע"פ שהתנאי של הנדר הוא בדבר שאינה משועבדת דהא אחר הנשואין אינה משועבדת לשמש ולשמוע את פי אבי' או אביו מכל מקום הרי גוף הנדר הוא נגד השיעבוד שלה דהא משועבדת לעשות וליתן לבעלה מעשי ידיה והו"א דלאו כל כמינה לאפקועי שיעבודה מינה וברישא נאמר דתעשה על פי בעלה ותשמשו כמו שמשועבדת לו ומה בכך שתאסור עי"ז ליתן לאבי' ולאביו דהא לית לה ענוי נפש מזה שלא תתן וכן בסיפא נאמר שתעשה לבעלה ותתן לו מעשי ידיה כמו שמשועבדת לו והתנאי תקיים שלא תשמע לעשות כדברי אבי' או אביו ומה בכך דהא גם בזה לית לה ענוי נפש וא"כ לא יפר בשניהם ומש"ה אשמעינן דיפר

על דרך לא זו אף זו. והרוצה להבין דברי הר"ן כאן יעיין בנמוקי יוסף בזה ובדיבור הר"ן שאחר זה דקונם שאני נהנית לאבא פירושו שאסרה על עצמה שלא תהנה מאבי' או מאביו והיינו ענוי נפש:

דף צ ע"א

רש"י קונם שאני נהנה לפלוני ולכל מי שאשאל עליו. כלומר וכו'. לישנא קשיא ליה דלא קאמר ולכל מי שאשאל על נדרי אלא שאשאל עליו ונוכל לטעות דקאסר הנאתו מכל איש אשר ישאל את עצמו עליו מה טיבו. ומפרש דהיינו לשום חכם להתיר לו:

דף צ ע"ב

רש"י למימרא דלא הוה מעשה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה מה שאינו מובן מהו המעשה דלא ניחא ליה לפרש כפי' הר"ן דהול"ל דלא חל נדרא דהא יכול להיות שחל נדרא אע"פ דלא הוה מעשה. ומש"ה מפרש דמעשה היינו דעבד רב אחא בההוא גברא:

דף צא ע"א

ר"ן התם כיון דלא סגי' לה וכו'. ואית דגרסי כיון דקא סגי' לה. כלומר וכו'. ירצה להסביר בזה דלפי גירסא זו אין לפרש סגי' לה במשמעות די לה כמו ברוב מקומות בש"ס אלא שהוא לשון התרבות ואבירות הלב כמו שגי' כח:

הדרן עלך ואלו נדריים.

וסליקא לה מסכת נדריים.

דרוש לסיומא דמסכת נדרים בענין כח הדיבור והמחשבה

שכלית היא בהדברים שאנו משיגים מציאותם רק ע"פ השכל בלבד כי המה ענינים רוחנים שאינם נרגשים ע"פ חמשה חושים. ומהם יש ענינים רוחנים אשר לא נוכל לתארם ערומים בעצמיותם רק נכנס בשם כחות יען כי אנו מרגישים פעולותיהם של אלו הכחות בהרגשה מוחשית איך שהם פועלים ומושלים בדברים הגשמים להכניע אותם תחתם ולהטותם כרצונם ולזאת אנו מבינים ומשיגים מצד השכל שנמצאים כחות רוחנים כאלו. כמו למשל כחות הרוחנים הנסתרים בהטבע דהיינו כח האור כח העלעקטרי כח המושך החזק של המאגנט כח המושך הפשוט של שאר דברים גשמים ועוד כדומה להם שהמה כחות רוחנים הנסתרים בהטבע ומציאותם מושגת לנו רק ע"פ השגה שכלית בלבד ע"י שאנו מכירים ומרגישים רק את פעולותיהם בלבד. וידיעה קלושה כזאת נקראת בלשון המחקרי בשם "היפאטעזאן". והנה כמו שהגשמים אינם שוים במדרגת גשמיותם כי הנוזלים גשמיותם מועטת מן המוצקים והאוויר גשמיותם מועטת עוד יותר מן הנוזלים אבל לגשמים יחשבו כי יש לרוח

במסכת ברכות אמר רב המנונא כמה הלכתא גבורתא איכא למשמע מהני קראי דחנה. וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוון את לבו. רק שפתיה נעות מכאן למתפלל צריך שיחתוך בשפתיו. וצריך להבין דהלא הקב"ה יודע מחשבות ומה בכך אם לא יחתוך בשפתיו. ויתבאר בהקדם הפסוק **"איש כי ידר נדר לה' או השבע שבועה וגו' לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה"**. וקשה כפל הלשון יאמר לא יחל דברו בלבד. ועוד נקדים דברי קהלת **"אל תבהל על פיך וגו' כי האלהים בשמים ואתה על הארץ ע"כ יהיו דבריך מעטים"**. ואינו מובן הטעם להענין דאדרבה המדבר באזני השומע הנמצא ממרחק צריך לדבר הרבה דאולי לא שמע דברים הראשונים ישמע האחרונים. וכדי להבין הכל נקדים לבאר ע"פ חכמת עיונית כח הדיבור והמחשבה. דהנה ידיעת האדם מתחלקת לב' אופנים. ע"פ הרגשה מוחשית וע"פ השגה שכלית. הרגשה מוחשית היא בהדברים שנוכל להכיר מציאותם ע"פ חמשת החושים והמה יתחלקו לג' מינים. מוצקים. נוזלים. אווירים. והשגה

משקל. וכן הרוחנים אינם שוים במדרגת רוחניותם. כח המחשבה הוא יותר רוחני מכל כחות הנסתרים בהטבע וכח השכל גבוה ברוחניותו עוד יותר מכח המחשבה כי השכל הוא עילת וסיבת המחשבה והשכל משפיע להמחשבה והמחשבה להדיבור והדיבור להמעשה ובהשכל עצמו יש גבוה מעל גבוה חכמה בינה ודעת. וכל מבין יודע שכל כחות הרוחנים שם השי"ת קן להם בהגשמים שיוכלו להתקשר במו כשלהבת בגחלת. כמו כחות הרוחנים הנסתרים בהטבע שכל המושך החזק של המאגנעט קשור וכמוס בו מאד וכן כח המושך הפשוט קשור וכמוס בכדור הארץ ובמזרות השמים וכן כח העלעקטרי במתכות ובאוויר. והתקשרות כחות הרוחנים בהגשמים אשר יזרמו במו באופן כמוס ונעלם נקראת בלשון המחקרי בשם "פלואידום". וכדמיון זה שם השי"ת קן לכח השכל והמחשבה שיהיו קשורים וכמוסים במוח הגשמי של האדם לפי ערכו וכן רוח הקודש יתקשר בהאדם לפי ערך מדרגת קדושתו. ועוד מבשרי אחזה אלוה להבין את הרוחנים מן הגשמים שכמו שהמוצקים מתפעלים ונכנעים תחת הנוזלים שגשמיותם מועטת כי המים בכחם להעתיק הרים ולשטוף הכל והנוזלים מתפעלים ונכנעים תחת הרוח והאוויר שגשמיותו מועטת עוד יותר כי הרוח

והאוויר סופג בקרבו המים ובסערות ירומם גליו וכן הוא בכחות הרוחנים שכל כח רוחני שמדרגת רוחניותו גדול יותר כן גם כחו חזק יותר מכחות הרוחנים המועטים במדרגת רוחניותם ממנו. וזהו ענין ההשתלשלות בחכמת הקבלה על דרך עלה ועלול עד כח הא"ס ית"ש שהוא כח הרוחני שמדרגת רוחניותו היא גדולה ביותר וגבוה במאד מאד עד דלית מחשבה תפיסא ביה כלל וכלל והוא הוא הבורא והמנהיג את הכל ונקרא עלת העלות וסבת הסבות. והבן:

ועתה נחזור לבאר כח המחשבה והדיבור דהנה נראה שכח המחשבה רוחני יותר מכח קול הדיבור כי קול הדיבור נוטה מעט לגשמיות ומציאותו מושגת לנו בהשגה מוחשת כי הוא מרעיד ומניע את האוויר כהאוויר את המים. וגם כלי הפאנאגראף יוכיח כן שהדיבור נתפס וניכר בו לעולם ע"י הרעדת גלי האוויר מקול הברת הדיבור. וכלי הטעלעפאן העלעקטרי יוכיח שגם כח העלעקטרי רוחני יותר מקול הדיבור כי כח העלעקטרי פועל ומושל על קול הדיבור להריצו במהירות. אבל כח המחשבה אין לנו בו שום השגה מוחשת שיהיה נראה וניכר פעולתו באיזה דבר גשמי וגם אין כח אחר פועל בו ומושל עליו זולת כח השכל או כח מחשבה של איש אחר אשר כח המחשבה שלו חזק

שיעשו כרצון המתפלל. אבל אם המתפלל מחשבתו נפרדת מן הדיבור שחושב מחשבות זרות אז אין כנפים לתפלה זו לפרוח לעילא ומתגלגלת תפלה זו בגלי אויר עוה"ז בלבד. וזהו שאמרו ז"ל תפלה בלי כוונה כגוף בלי נשמה:

ועפ"ז יובן הפסוק בקהלת אל תבהל על פיך וגו'. דהנה דבר גשמי המושלך ממקום גבוה נופל במהירות על הארץ כי הארץ מושכתו אליה בכח גדול למרכז נקודת הכובד שלה וכדמיון זה מרכז נקודת הכובד של כחות הרוחנים בשמים הוא כאשר יוכיח הגאז של כדור המעופף שמפני שהוא רוחני יותר וקל מן האויר לזאת נתמשך ונתעלה תחת השמים בכח גדול. ומובן מזה שהמחשבה שהיא רוחני יותר ויותר נמשכת ונופלת כהרף עין לשמי מרומים וכמו שאנו אומרים על אבן שנפל מהר משמים על הארץ כן יאמרו שוכני שחקים על מחשבת האדם שנפלה מהר מן הארץ השמימה. וזהו שאמר שלמה אל תבהל על פיך וגו' היינו שאינך צריך לדבר דברים הרבה בבהלה ומהירות כדי שדברייך יהיו נשמעים לפני האלהים. כי האלהים בשמים ואתה על הארץ וכל כח רוחני הלא מרכז נקודת כובדו בשמים הוא ולזאת כהרף עין דברייך יעופפו מן הארץ השמימה ע"י הני תריין גדפין של המחשבה והשכל כנ"ל וע"כ יהיו

ותקיף יותר כידוע מחכמת ההיפנאטיזם. נמצא שידיעת מציאות כח המחשבה היא ע"פ השגה שכלית בלבד. ועפ"ז יובן שכמו שכח העלעקטרי פועל ומושל על הדיבור להריצו ע"פ מהירתו של כח העלעקטרי כן כח המחשבה על אחת כמה וכמה פועל ומושל בהדיבור להריצו למקום מטרותיו. כנ"ל שכל כח רוחני חזקת כחו תלויה במדרגת גודל וזכות רוחניותו. וזאת מובן שכח המחשבה גדול וזך וגבוה הרבה במדרגת רוחניותו מכח העלעקטרי כי השכל הוא עלת המחשבה אבל לא עלת כח העלעקטרי. ועתה נראה שאם כח העלעקטרי יש בכחו להריץ בזעקונדא אחת ששים אלף פרסאות כידוע. נמצא מובן שכח המחשבה אין לשער כמה אלפי רבבות פרסאות יש בכחו להריץ בזעקונדא אתה לשמי מרומים ולשאת בכנפיו אתו עמו כלומר אליו ית' גם הדיבור. ועתה הלא כן השכל מחייב שהאדם המתפלל בכוונה דהיינו בשכל ובמחשבה אזי דיבורי התפלה פורחים בשתי הכנפים של המחשבה והשכל לעילא ולעילא לפני הקב"ה עד מקום שכח המחשבה והשכל יכולים להגיע. כמו למשל הגאז של כדור המעופף נושא ומעלה אתו עמו את הכדור עם כל משאות הגשמים. ובאם המתפלל כדאי להיות נענה שולח הקב"ה תפלתו למלאכים הממונים על ענין בקשתו

דבריק מועטים כדברי העומד לפני המלך. והבן:

ועפ"ז יובן ג"כ כפל דברי הפסוק לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה שאחריתו מפרש ראשיתו לבל תאמר מדוע לא יחל דברו היש איזה כח וממש לדיבור שפתים. וע"ז יאמר דע כי ככל היוצא מפיו יעשה היינו שבאמת עקימת שפתיו הוה מעשה כי מה שנדר וקבל על עצמו במחשבת הלב ובביטוי שפתים דבריו עשו בשמי מרומים רושם גדול ובהחללו את דברו יעשה בזה פגם גדול. כמו למשל המדבר באזני המלך שקבל עליו לעשות או לבלתי לעשות איזה דבר למען כבוד המלך ובאם אח"כ רואה המלך ששקר דבר זה האיש לפניו הנה מובן בזיונו ומכ"ש המדבר לפני ממ"ה הקב"ה עאכו"כ:

ועפ"ז יובן ג"כ מאמרו של רב המנונא דברכות שהחזין מזה שהמתפלל צריך שיכוון את לבו במחשבה זכה ודעה טהורה כדי שע"ז תעיף תפלתו לפני הקב"ה צריך עוד ג"כ לחתוך בשפתיו הדיבורי תפלה שיהיו שלמים בקול ודיבור כראוי. יען

כי כן יסד המלך מלכו ש"ע שבאם המתפלל יהיה כדאי להיות נענה אזי דיבורי התפלה שלו נשלחים להמלאכים הממונים על זה למלאות רצונו. והנה מלכותא דרקינא כמלכותא דארעא וכאשר מוגש לפני מלך כתב בקשה של איזה אדם הנה המלך בעצמו אינו עושה רצון המבקש רק שולח הכתב בקשה להשר הממונה ע"ז שיעשה כרצון המבקש ובאם הכתב בקשה אינה מובנת להשר מחמת שיבושים אז אין השר יודע איך ומה לעשות. וכן הנמשל במלכותא דרקינא כי זאת ידוע שהמלאכים אינם יודעים מחשבות רק יתעוררו ע"פ דיבורי התפלה ובאם דיבורי התפלה שלא כהוגן המה וחסר מהם אותיות או נקודות המקלקלים את הפירוש אז אין המלאכים יודעים למלאות בקשתו. ולזאת אמר רב המנונא שרק אם יש כוונת הלב עם חיתוך השפתים בתפלת האדם אזי שניהם כאחד טובים שנוכל להוושע ע"י תפלותינו בכל מיני ישועות הן בישועות פרטיות והן בישועה הכללית שנוכה לגאולה שלמה במהרה בימינו אמן:



חלק שני ביאורים ופולמוסים

על מסכתות

פסחים, ר"ה, קידושין, כתובות,
בבא בתרא, שבועות, מכות, חולין
אשר חנני החונן לאדם דעת אני הקטן ה"ר יהודה יודל יצ"ו
במוה"ר ישראל יצחק ז"ל למשפחת ראזענבערג
חומר מגזע רבינו יהודה החסיד זצוקלה"ה
שהיה מלפני רב בק"ק טארלא
ומתגורר כעת בק"ק ווארשא



תוכן עניני הפולמוסים הוא בהלכות
או"ה פסח תפילין וקידושין

חלק שני

ביאורים ופירושים

על מסכתות

פסחים . ר"ה . קידושין . כתובות . בבא בתרא . שבועות . מכות . חולין
אשר חנני החונן לאדם דעת אני חקטן ה"ר יהודה יודל יצ"ו
במודר ישראל יצחק ז"ל למשפחת ראזענבערג
חשר מנע רבינו יהודה החסיד זצוקלח"ה
שהיה מלפנים רב בק"ק בארלא
וסתגרר מעת בקק וואריטא

הוכן עיני הפוליס הוא כדלכות
א"ה פסח תפ"ז וקידושין

ווארשא

נופוס של ר' אפרים בשהו"ר בניסין זצ"ל ביבריסטער רחוב דויקע. № 44.

שנת תרס"ג

תרס"ג

לפ"ק

הקדמה לחלק שני

בשכלו למרחוק ומרגיש במה שלפניו וכו'. וכתב עוד שם וז"ל ועל הקדמה זו נשענתי בחברי זה החיבור אף כי ידעתי בעצמי מיעוט ערכי ודל שכלי צעיר התלמידים כי לא חברתי זה החיבור להתגדל בו. וגם לא להורות מתוכו איזה הוראה כי ידעתי בעצמי שאינני מגיע להוראה וגם אין לי במה להתגדל רק חברתי זה כי רוצה אני להתלמד לפני חכמים כתלמיד הדן לפני הרב בקרקע ואולי כשישימו החכמים עיניהם לעיין בו יקבלו ממנו כדרך שאמרו חז"ל ומתלמידי יותר מכולם וכו' עי"ש. ודי בדברים האלו הנאמרים באמת. ולא ללמד על עצמו כי אם ללמד על מחברים כמוני לתרץ השתי שאלות הנ"ל. וגם תמכתי יתדותי בזאת שסמכו עלי ידיהם ג' גדולי הדור בהיתר הוראה כאשר אעתיקם בזה אות באות שעכ"פ יש בידי להתחזק כמו לענין זה שאוכל להתקרא בשם צעיר התלמידים שיהיה לי רשות לעיין ולדון בדבר הלכה להתלמד לפני חכמים כתלמיד הדן לפני הרב בקרקע כמו שהבאתי לעיל מהקדמת הספר חוות דעת:

הנה כבר כתבתי בהקדמתי לספר "ידות נדרים" התנצלותי על אשר הרהבתי בנפשי עוז להיות גם אנכי במחברים. אמנם בהוציאי לאור גם ביאורים ופלפולים על איזה מסכתות מהש"ס ידעתי גם ידעתי כי לא אחד ישאלני שתי שאלות האלו (א) מה הבאת בידך קושיות ותירוצים החסרי מקשנים ותרצנים אנחנו? (ב) מי הביאך הלום להכניס עצמך בעומקא דדינא ולהורות דעה בדברי הלכה. אבל יש לישיב שתי שאלות האלו בדוחק היינו שכל אדם מחויב לדחוק עצמו לקיים הפסוק כל אשר תמצא ירך לעשות בכחך עשה כי אף אם רק בדבר חדש אחד יכוון אל האמת גם כן יצא הפסדו בשכרו. ויש תשובה לשתי שאלות הללו על פי הקדמת ספר חוות דעת שכתב בענין שאמרו חכמינו ז"ל ומתלמידי יותר מכולם שהטעם הוא כי כמו בראיה החושית אם ישוטט אדם במבט עיניו למרחוק יכשל בקל במה שלפניו כן הוא בראיה השכלית כשמשוטט במבט שכלו למרחוק נכשל בקל במה שלפניו לכן צריך גם הגדול לתלמיד ששכלו קטן שאינו משוטט

ואלו המה השלשה גדולי הדור אשר תמכוני בסמיכת ידיהם עלי להיתר הוראה.

הרב הגאון הגדול כחד מן קמאי הצדיק המפורסם אביר הרועים פאר הדור ראש גולת אריאל וכו' ה"ה מרנא ורבנא שניאור זלמן זצוקללה"ה שהיה אבדק"ק לובלין ולבסוף ימיו ישב על כסא הרבנות בירושלים עה"ק יע"א ושם מנוחתו כבוד וז"ל:

ב"ה

כאשר בא לפני האברך המופלג חריף ושנון ובקי כו' מוהר"ר יהודה יודל נ"י מטארלא וראיתי בידו כתבי סמכיות מאיזה רבנים וגם אני דברתי עמו בכמה דברים בעניני הוראות וראיתי שהוא מורה כהלכה ויש לו יד גדול בש"ס ופוסקים ע"כ אף ידי תכון עמו להודיע שיכולים לסמוך עליו להורות ולדון וגם י"א על פניו ובודאי לא יצא מת"י דבר שאינו מתוקן ח"ו. ולראיה בעה"ח יום א' ב' לחדש אייר דשנת תרנ"א לפ"ק פה לובלין:

נאום שניאור זלמן חופ"ק הנ"ל.



הרב הישיש הגאון המפורסם זקן המורים פ"ה ע"ה רב פעלים מקבציאל וכו' מוהר"ר שמואל זנוויל קלעפפיש זצ"ל שהיה הראש ב"ד וממלא מקום הרב דק"ק ווארשא וז"ל:

בע"ה

כאשר בא לפני הרב הגדול בתורה חריף ובקי וכו' מוהר"ר יודל נ"י ראזענבערג מפה הנקרא בשם ר' יודל טארלער תהיתי על קנקנו בהלכות או"ה ומצאתיו מלא וגדוש כאחד המורים המומחים ע"כ גם ידי תכון עמו להודיע שהוא ראוי והגון לאצטליחא דרבנות יורה יורה וגם שכבר סמכוהו גאוני הדור ובודאי שום תקלה ומכשול לא יצא ח"ו מת"י וחפץ ה' בידו יצליח. ולראיה באתי עה"ח יום ד' כ"ה סיון תרנ"ח לפ"ק פה ק"ק ווארשא.

שמואל זנוויל קלעפפיש.



הרב הגאון הצדיק הקדוש המפורסם בוצינא דנהורא וכו' כקש"ת מוהר"ר מאיר יחיאל הלוי שליט"א האבדק"ק אסטראווצע וז"ל.

ב"ה

הן בא לפני האברך החסיד המופלג החריף ובקי וכו' מוהר"ר יהודה יודל נ"י מטארלא ודברתי עמו בעניני הוראה וראיתי שהוא בקי בהם ופוסק אותם בדרך הישר וגם פסק בכאן הרבה שאלות וקולע אל השערה ולא יחטיא ובקש ממני לכתוב לו שורותי אלה ומלאתי רצונו והנני מודיע בזה שיש לסמוך עליו בעניני הוראה בלי שום פקפוק וראוי הוא לאצטליתא דרבנות וחזקה על חבר שאינו מוציא מת"י דבר שאינו מתוקן. ד' בשלח התר"ן פה ק"ק אסטראווצע.

הק' מאיר יחיאל הלוי.



ודי בזה להסר מעלי עקשות פה ולתרץ השתי שאלות הנ"ל אשר נכונים הרבה לשאול כנהוג בעתים הללו בין המבקרים קלי הדעת אשר דעתם ינטה רק לדבר הקל ולא לדבר הכבד כי נקל להיות מבקר מלהיות מחבר. ומעתה אשא כפי לאל עליון החונן לאדם דעת והנותן ליעף כח. שיעלה ספרי לפניו ריח ניחות. ויהיו לרצון אמרי פינו. ונשלמה פרים שפתינו. ונזכה לראות במהרה בימינו. בבוא לציון וירושלים גואל צדקנו. אמן.

פעמים פסול על פסולי דלשרפה קאי בלחוד ועל פסולי דלאו הדר בלחוד. וא"כ קשה דלמה לא תנא יבש דפסול משום דלאו הדר בהדי נקטם ראשו ונפרצו עליו. דהא גזול דפסול הוא מטעם אחר. ואמרתי לתרץ קושיא זו דהתנא היה מוכרח להעמיד פסול אחר דפסול בין ביו"ט ראשון ובין ביו"ט שני בהדי גזול

יען כי בזמן ההדפסה נודעתי שנשאר בזה מקום חלק. עלה על דעתי לציין בזה העולה על רוחי היום בעזהש"ת בלימוד השיעור.

במסכת סוכה ריש פרק לולב הגזול במתני'

לולב הגזול והיבש פסול וכו'. קשיא לי דהנה נראה דהתנא בירר כל מין פסול בפני עצמו ולהכי תנא איזה

דמחויב להחזירו כמותזר דמי ולא נקט בידו כלום. אבל בשאר הימים גלתה התורה דלא הקפידה ע"ז דמחויב להחזירו ומותר לצאת בו. וגם ביום הראשון הו"א דאי קנאו ביאוש בעלים ואין מחויב תו להחזירו מותר לצאת בו. ומש"ה שפיר דהתנא היה מוכרח דוקא לשנות יבש בהדי גזול ולא באופן אחר. וק"ל:

עוד שם בגמרא א"ר יוחנן משום רשב"י משום דה"ל מצוה הבאה בעבירה שנאמר והבאתם גזול ואת הפסח וכו' וא"ר יוחנן משום רשב"י מ"ד כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה משל למלך בשר ודם וכו'. קשיא לי לאיזה ענין מביא מאמר ב' דר' יוחנן והא כבר נשמע שפיר דגזול פסול מן הפסוק והבאתם גזול ואת הפסח גו'. ואמרתי לתרץ בזה דאיברא דתרווייהו צריכא משום דראיה הראשונה יש לסתור דדלמא שאני התם משום דמיירי בקרבן כזה שמפסיד ממון לבעליו כגון באופן שבעליו יהיה צריך להביא קרבן חובה אחד או שהוא קרבן שלמים ומפסידו הברש ומשום הכי אסור. אבל כלול שאינו מפסיד כלל לבעליו באופן שגזול ממנו לשעה ומברך עליו ומחזירו הו"א דלא קפדה התורה ע"ז ומשום הכי צריך להביא ראיה השניה דשונא גזל בעולה שהוא

כדי שנדע דגם גזול הכי הוא. דאי הוה קתני גזול בלחוד הו"א דטעמא משום לכם משלכם ורק ביו"ט א' פסול אבל כיון דקתני בהדיה יבש דפסול משום דלאו הדר גם ביו"ט ב' עפ"ז נדע דגזול דומיא דיבש וטעמא דגזול הוא משום דה"ל מצוה הבאה בעבירה. וכן נראה מהר"ן דמה דקא דייק בגמרא קא פסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני הוא משום סברא זו עי"ש. והתנא היה יכול להעמיד פסול אחר בהדי גזול אלא כיון דפסולי משום דלשרפה קאי ב' דינין הן ופסולי דלאו הדר ג' דינין הן ע"כ לקח יבש מן הג' להעמידו בהדי גזול כדי שכל פסול יכלול בו שני דינים:

והקשה לי ע"ז בני המופלג כמר מאיר יהושע שיחיה. דא"כ ל"ל לחלק הדינים על ג"פ פסול לתני רק ב"פ פסול וג"כ יהיה נשמע הכל דה"ל לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול יבש נקטם ראשו נפרצו עליו פסול. ותירצתי לו דאי תנא הכי היה מקום לטעות יותר ולומר דטעמא דגזול הוא משום לכם משלכם ורק ביו"ט א' פסול אם הוא עדיין קודם יאוש דהו"א דגזול דומיא של אשרה ועיר הנדחת דטעמא הוא דמשום דמחויב לשורפו כשרוף דמי ולא נקט בידו כלום והה"ד גזול קודם יאוש משום

קרבן נדבה שכולה כליל ואין מפסיד כלל לבעליו ומ"מ הקב"ה שונא זאת וכן בלולב. ואי הוה מייתי ראייה השניה בלחוד היה גם כן מקום לסתור דדלמא מיירי התם לפני יאוש דיש עדיין עליו שם גזל ומשום הכי הקב"ה שונא אבל לאחר יאוש דלמא מותר. ומשום הכי הוצרך להביא גם ראייה הראשונה דמדזכר פסול ופסח בהדי הדדי נשמע מזה דגזול דומיא דפסח מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול הכי הוא. וק"ל:

ראש השנה

מצל הסוכה אין קורין לזאת הנאת סוכה אלא הנאת צל. ומעתה יתורצו שפיר אלו הב' קושיות דבשלמא באומר ישיבת סוכה עלי שפיר חל האיסור משום דבזה יש הב' מעלות ביחד דתלה הנדר בישיבת הסוכה שהוא דבר שישנו בעולם וגם שיש כולל דבלאו מצוה יש הנאת הגוף אבל באומר הנאת סוכה עלי כיון דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם וכוונתו על הנאת המצוה א"כ תלה הנדר בדבר שאינו בעולם כלל כיון דמצות לאו ליהנות נתנו א"כ הנאת המצוה היא דבר שאינו במציאות ואין כאן הב' מעלות ביחד ומש"ה אין חל כלל הנדר. וכן בשופר אפילו באומר תקיעת שופר עלי ג"כ אין כאן הב' מעלות ביחד דאף שתלה בדבר שישנו בעולם אבל ליכא מעלת הכולל דאין כאן הנאת הגוף בלאו המצוה דהא אינו מכוון לשיר אבל במעין בימות החמה איכא גם כן הב' מעלות ביחד דתלה הנדר בדבר שישנו בעולם הן באומר הנאת מעין עלי הן באומר טבילת מעין עלי וגם כן שייך כולל דבימות החמה איכא הנאת הגוף בלאו המצוה ומש"ה שפיר סבירא ליה לרבא

במסכת ר"ה דף כח ע"א בתום ד"ה המודר הנאה משופר וכו' אם לא נחלק משום דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר וכו' דאינו מכוון לשיר. ויש להקשות בזה ב' קושיות חדא דמ"ש הנאת סוכה עלי מישיבת סוכה עלי דגם באומר הנאת סוכה עלי יש הנאה בישיבה בלאו מצוה. ועוד דמ"ש סוכה ממעין דרבא בעצמו אומר לקמן סתמא דהמודר הנאה ממעין אסור לטבול בו בימות החמה משום הנאת הגוף דבלאו המצוה ומשמע דאין חילוק בין שאמר הנאת מעין עלי בין שאמר טבילת מעין עלי הכל אסור בימיה"ח וכאן פריך רבא על אביי באומר הנאת סוכה עלי וכי מצות ליהנות נתנו דמש"ה סבירא ליה דלא חל כלל האיסור באומר הנאת סוכה עלי. ויש לתרץ אלו הב' קושיות בהקדם ב' הקדמות. א' דמשמע מפוסקים נדר אין חל על מצוה אלא אם יש אלו הב' מעלות דהיינו ככולל שיהיה הנאת הגוף בלאו המצוה וגם שיתלה הנדר בדבר שישנו בעולם. ב' דקי"ל דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם וסתמא דאינשי שקורין סוכה רק לסוכה של מצוה אבל מה שיש להם הנאת הגוף

דאסור לטבול בו בימות החמה.
ודו"ק:

דף לד ע"א

בגמרא אתקין ר' אבהו בקסרי תשר"ת
וכו' משום דמספקא ליה אי
גנוחי גנח כתנא דברייתא אי ילולי יליל
כתנא דמתניתין אי גנח ויליל בשניהם.
וצריך לדקדק למה תוקעין תש"ת
קודם תר"ת דהא בכל מקום תנא
דמתניתין אלימא מתנא דברייתא
והרי זה פגם לכבודו של התנא
דמתניתין דבשלמא תשר"ת שפיר
לתקוע ברישא דדילמא הלכה
כשניהם והרי זה כבוד לשניהם אבל
בב' הספקות דדילמא הלכה כחד
מינייהו מוטב היה לתקוע תר"ת
ברישא כתנא דמתניתין ואח"כ תש"ת
כתנא דברייתא. וכדי לתרץ קושיא זו
נקדים קושית הט"ז בסימן תק"צ
סק"א דמקשה מהי תיתי ליה לר'
אבהו לספק דדלמא הלכה כשניהם
במה דמוכח בגמרא בפירוש דפליגי
אהדדי. והמעייין בט"ז שם יראה איך
שנדחק ליישב קושיא זו בדוחק.
ולפענ"ד נראה שיש לתרץ קושית
הט"ז בטוב טעם ודעת בשני אופנים.
אופן א' יש לומר שמעולם לא היה
ר' אבהו מסופק דדלמא הלכה
כשניהם אלא שהיה מסופק בדברי
התנא דמתניתין דקאמר שיעור

תרועה כג' יבכות ולא ידע ר"א הכי
קסבר התנא דמתניתין אי קסבר ילולי
בלבד אי קסבר גנח ויליל דהא נקט
לישנא דקרא יבבא כמו שכתוב
ותיבב אם סיסרא ובגמרא אמרינן
דסתמא דמילתא דכי מתרע באינש
מילתא ברישא גנח והדר יליל מה
שלא היה מסופק הכי בלישנא דתנא
דברייתא דנקט לישנא ג' שברים
שהוא מילתא דפשיטא דסבר גנוחא
בלבד ובזה מיושב שפיר קושית
הט"ז. ולפ"ז מיושב גם כן שפיר מה
שתוקעין ברישא תש"ת והדר תר"ת
דאין זה כלל פגם לכבודו של התנא
דמתניתין דהא כבר חלקנו כבוד
קודם לתנא דמתניתין במה שאנו
תוקעין ברישא תשר"ת דהוא רק
משום הספק דדילמא הכי סבירא ליה
לתנא דמתניתין ואח"כ אנו חולקין
כבוד גם לתנא דברייתא בתקיעת
תש"ת קודם הספק הב' של התנא
דמתניתין נמצא שאנו חולקין כבוד
בסדר תשר"ת תש"ת תר"ת לשני
התנאים ולתנא דמתניתין ביותר
משום דבכ"מ תנא דמתניתין אלימא
מתנא דברייתא:

ובאופן אחר נראה לישב קושיא הנ"ל
בהקדם קושית הראשונים דלמה תקנו
בסדר של תש"ת ותר"ת תקיעה
ראשונה והלא ממה נפשך תקיעה
האחרונה של תשר"ת עולה גם
לתקיעה ראשונה של תש"ת וכן ממ"נ

תקיעה האחרונה של תש"ת עולה גם לתקיעה ראשונה של תר"ת. ויש כמה תירוצים בזה אבל מכל התירוצים נראה דרך לכתחלה תקנו הכי אבל בדיעבד אם לא תקע התקיעה הראשונה של תש"ת וכן תקיעה הראשונה של תר"ת שפיר דמי. ולפ"ז שפיר יש לתרץ קושיא הנ"ל ע"פ שיטת רש"י דתרועה היא ג' כחות של כ"ש נמצא דשיעור התקיעה של סדר תר"ת היא גם כן רק כשיעור תרועה. ותקיעה קצרה כזו כשרה רק בסדר תר"ת אבל לא בסדר תש"ת ומש"ה שפיר דצריך לתקוע ברישא תש"ת והדר תר"ת דאם נתקע ברישא תר"ת והדר תש"ת יוכל להיות מזה לפעמים קלקול דגם בדיעבד לא יצא אדם ידי חובת המצוה דדילמא לא יתקע התקיעה ראשונה של תש"ת ובתקיעות של תר"ת עשה תקיעות

קצרות כשיעור ג' כחות של כל שהוא כדעת רש"י ויסבור שתקיעה האחרונה של תר"ת עולה לו גם כן ממ"נ לתקיעה ראשונה של תש"ת דבאמת כן הוא הדין. אבל כיון שעשה התקיעה קצרה לא תוכל להעלות בדיעבד לתקיעה ראשונה של תש"ת משום דתקיעה של תש"ת צריכה להיות כשיעור ג' שברים ומש"ה תקנו לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת דבתשר"ת שיעור התקיעה ארוכה יותר מבתש"ת. ובתש"ת ארוכה התקיעה יותר מבתר"ת כדי שאם לא יתקע התקיעות הראשונות של תש"ת ותר"ת יצא בדיעבד כיון דממ"נ התקיעה האחרונה של תשר"ת עולה לתקיעה הראשונה של תש"ת וכן התקיעה האחרונה של תש"ת עולה ממ"נ לתקיעה הראשונה של תר"ת. ודוק:

כתובות

דף טו ע"ב

תוספות ד"ה ומודה ר' יהושע וכו'.
 תפס שם התוספות על
 פירש"י מב' מקומות מן המשנה דלא
 נקט אם תובעו אינו נאמן ומקושי'
 הגמרא דלקמן דלתני שדה זו שלך
 היתה איך שייך לומר בזה מגו דאי
 בעי שתיק כי מסתמא הוא יודע
 בעצמו דבר זה ואם לא ערער עד
 עתה הוא עתיד לפנות מעסקיו
 ויערער אח"כ יעו"ש היטב. ויש
 לישב פירש"י דקושיא האחרונה
 בנקל מתורצת דבודאי מי שיש לו
 רק איזה שדות הוא יודע בעצמו מה
 שיש לו אבל יש הרבה אנשים שיש
 להם בקעה עם מאה שדות ויותר
 שמוכרים ולוקחים ואינם יודעים
 בבירור איזו שדות היו שייך להם
 ושפיר שייך מגו דאי בעי שתיק אף
 בשדה זו שלך היתה. וגם קושיא
 הראשונה יש לישב דלשיטת רש"י
 יש בזה ג' דינים דדוקא אם הלה
 שתק ולא תבעו וגם אין לו עדים
 שהיתה של אביו אז נאמן המוחזק
 היינו דאף אם תפס המערער את
 השדה מפקין מיניה. ובזה איירי
 הרישא דמתניתין. ובאם הביא
 המערער עדים שהיתה של אביו אין
 נ"מ בתביעתו והמוחזק אינו נאמן

היינו דמפקין מיניה ומוקמין השדה
 ביד המערער. דכיון שהביא עדים
 שהיתה של אביו אמרין בקרקעות
 דחזקת מרא קמא עדיפא מחזקת
 מרא דהשתא. ובזה איירי הסיפא
 דמתניתין. ובאם הלה תובעו ועדים
 אין לו שניהם נאמנים בשוה או
 שניהם אינם נאמנים בשוה ולא עדיף
 זה מזה וכל דאלים גבר. ומש"ה לא
 תני במתניתין דאם תובעו אינו נאמן
 דלא הוה האיניו נאמן דסיפא כמו
 הנאמן דרישא. וממילתא דלא פסיקא
 לן בחזקת מי להעמיד השדה בבירור
 לא איירי המתניתין. ודוק:

דף יז ע"ב

גמרא וליתני בדידיה ולוקמה כגון
 שאכלה שתים בפניו ואחת
 שלא בפניו וכו' ע"ש. ויש להקשות
 אליבא דמסקנא דבשעת חרום או
 כגון יהודה וגליל מחאה שלא בפניו
 לא הוי מחאה א"כ הדרא קושיא
 לדוכתא דליתני' בדידיה ולוקמה
 וכו' וכגון שברח מחמת ממון או
 למדינה אחרת או אפילו באותה
 מדינה אך שהיה שעת חרום ומש"ה
 אינו נאמן. ויש לישב דלא ניחא ליה
 בהכי. דא"כ כל עיקר הסיפא תבא

להשמיענו דבשעת חרום לא הוי חזקה. ולמה ליה להשמיענו זאת עוד הפעם במשנה אחר שכבר שנה התנא ע"ז משנה אחריתא של שלש ארצות לחזקה. ולפ"ז יתורץ עוד מה דלכאורה קשה למה ליה להש"ס להאריך כל כך להביא המשנה דשלש ארצות לחזקה עם קושיותיה ותירוציה והלא היה די לומר איבעי ליה למחויי דקי"ל מחש"ב הויא מחאה כר' אבא בר ממל ותו לא. ולפי דברינו יובן שפיר כוונת הש"ס דכדי דלא תקשי לן קושיא הנ"ל דליתנייה בדידיה ולוקמה כגון שברת מחמת ממון למדינה אחרת או בשעת חרום כנ"ל. מש"ה הביא המשנה דשלש ארצות עם המסקנא דסתם יהודה וגליל כשעת חרום דמי להשמיענו דכל עיקר משנה זו נשנית רק על הך דינא דבב' מדינות או בשעת חרום מש"ב ל"ה מחאה. ומש"ה אין להקשות תו קושיא הנ"ל דליתנייה בדידיה וכו'. דלמה ליה לשנות ב' משניות על דין אחד כנ"ל. ודוק:

דף יט ע"ג

רש"י ד"ה עדים החתומים בשטר ואמרו אמנה וכו' וזה שיעבד לו נכסיו מעבשיו וכו' דלאו מוקדם ליהוי. ודבריו צריכים ביאור דמאן

מכריח ליה לפרש כן דאין עליו הפסול של שטר מוקדם דהלא אלו העדים אינם באים להכשיר השטר אלא לפוסלו ומאי איכפת לן אם יאמרו גם כן שהוא שטר מוקדם. ויש לתרץ דרש"י סבירא ליה כחילוק המוזכר בתוספות בין קטנים ואנוסים למודעא ואמנה דבקטנים ואנוסים שסותרים השטר מעיקרא מהימני במגו אבל במודעא ואמנה הואיל ומודים שהשטר נכתב כדין שוב לא אתי ע"פ ומרע לשטרא אפילו במגו. ולפ"ז שפיר מוכרח רש"י לפרש שאומרים שאין עליו הפסול של שטר מוקדם משום דאם יש לפוסלו משום מוקדם הרי סותרים אותו מעיקרא כמו בקטנים ואנוסים והיו נאמנים במגו. וק"ל:

דף כא ע"א

רש"י ד"ה ונפקא מינה וכו'. והיכא דמית חד מינייהו בעינן תרין מן השוק שיעיד האחד על כ"י המת ואחד מהן יעיד על כ"י המת והחי וכו'. ולכאורה קשה דא"כ ליכא תו חצי דבר ע"פ של זה וחצי דבר על פיו של זה דאחד מן השוק שמעיד רק על כ"י המת מחייב ריבעא והשני שמעיד על כ"י המת והחי מחייב ב' ריבעים. ויש לומר דסברא היא דלא הקפידה התורה רק שלא יחייב עד

אחד יותר מן החצי אבל אם ע"א יחייב החצי ועל החצי הב' יהיו ב' עדים אין קפידא בזה דאדרבא יותר טוב כן. והרי זה דומה לדינא דמתניתין אליבא דרבי היכא דצריכין לצרף עמהם אחר שזה האחר מחייב החצי והב' של השטר מחייבים החצי דאנן חושבים לאלו הב' של השטר כשני חצאי עדים ולזה האחר כעד שלם. וק"ל:

גמרא ואי ליכא תרי אלא חד מאי אמר אביי לכתוב חתימת ידיה אחספא וכו'. ויש להקשות ע"פ מה שאיתא לעיל (ד' יח ע"ב) דקיי"ל כר"ל דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד והיינו דאם כתב ידן יוצא ממקום אחר חשבינן לחתימתן כהגדה ע"ש. וא"כ קשה דמה הועיל אביי בתקנתיה דאם יכתוב חתימת ידיה אחספא יהיה זאת כמו כתב ידו יוצא ממקום אחר ואנן קיי"ל כר"ל דחתימת ידיה שעל השטר חשיבא הגדה וא"כ קנפיק תו נכי ריבעא דממונא אפומיה. ולכאורה יש לחלק ולומר דדוקא בהגדה אחת קפדה תורה דלהוי על פי שנים עדים יקום דבר חציו ע"פ זה וחציו ע"פ זה אבל ע"י ב' הגדות לא קפדה תורה ואין מצטרפין ב' ההגדות לאחת אך חשבינן להו לב' מיני עדות. אבל אם נרצה לחלק הכי תקשה דלמה ליה

לאביי לומר תקנה דחוקה כזו והלא יש תקנה יותר פשוטה דלא לימא החי בהגדה אחת זה כתב ידי וזה כתב יד המת אלא דלימא בב' הגדות שמתחלה יאמר זה כתב ידי ואחר זמן יאמר בצירוף אחד מן השוק על כתב יד המת. אלא ודאי דאין חילוק רק בכל אופנים קפדה התורה דלא ליפוק אפומא דחד סהדא יותר בין בהגדה אחת בין בב' הגדות והדרא קושיא לדוכתיה דמאי הועיל אביי בתקנתיה. ויש לתרץ דבמקום שב' ההגדות יכולין להאמר כאחת אלא דבמכוון מערימינן לחלקה לב' הגדות בזה אמרינן דאין מועיל כלל החילוק והוי כהגדה אחת. אבל היכא דב' ההגדות אין יכולין להאמר כאחת כגון שבזמן ההגדה הראשונה לא היתה יכולה להיות הגדה השניה בזה שפיר אמרינן דבהכי לא קפדה תורה ואין מצטרפין ב' הגדות כאלו לאחת אך חשבינן להו כב' מיני עדות. וע"פ סברא זו יתורץ הכל על נכון דלא היה יכול אביי לתקן דלימר החי בב' הגדות מה שיכול לומר בהגדה אחת דזה החילוק אין מועיל כלל כנ"ל. אלא דלכתוב חתימת ידיה אחספא ובאופן כזה שפיר אין מצטרפין ההגדה הא' לדהשתא כיון דבזמן הגדה הא' לא יכולה להיות הגדה הב' דהא עד המת היה אז חי ועומד ולא היה

מקום כלל אז להגדה דהשתא ומש"ה הוי שפיר כב' מיני עדות ואין משגיחין השתא כלל על הגדה הראשונה ודוק. ועוד יש לתרץ דהקיום של דימוי החתימות הוי כאלו באו עדים להעיד על חתימת יד החי דאנן סהדי על פי טביעת העין של התדמות החתימות שזאת חתימת יד החי ואם כן לא נפק החצי על פיו של העד רק על פי עדות הב"ד כיון דבלתי עדות הזאת של הב"ד אין חתימת השטר שוה כלום. וק"ל:

דף פה ע"ב

גמרא אתו שני טוביה שכן ות"ח וכו' איבעיא להו שכן וקרוב מאי ת"ש טוב שכן קרוב מאח רחוק. ויש לדקדק דאמאי לא איבעיא להו ג"כ אם אחד שכן וגם קרוב והשני הוא ת"ח רחוק מאי. והנלפע"ד דאיבעיא זו וגם זה הת"ש יש לפרש באמת בשני אופנים אופן אחד כפירוש הפשוט שאחד שכן והשני קרוב. ואופן ב' דהפירוש של שכן וקרוב מאי הוא שהאחד הוא שכן וגם קרוב והשני הוא ת"ח בלבד. ולא היה צריך הגמרא לפרש שהשני הוא ת"ח בלבד. כיון שהגמרא מוסב על השאלות הקודמות שמעלה אחת בלבד נגד מעלת הת"ח אז הת"ח

קודם כגון שכן ות"ח או קרוב ות"ח וע"ז מבעיא להו שכן וקרוב מאי היינו אם יש ב' מעלות נגד מעלת הת"ח מאי. וע"ז יובן שפיר הת"ש עוד יותר מעל אופן הא'. והפי' הוא שטוב מי שהוא שכן וגם קרוב מאח רחוק היינו מת"ח רחוק. וקרי לת"ח אח ע"ד אמור לחכמה אחותי את. וק"ל:

דף פז ע"ב

גמ' סבר רב"ח למימר שבועה דאורייתא וכו' אמר רבא ב' תשובות בדבר וכו'. הקושיות ידועות דאיך יטעה רב"ח בדבר משנה דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין והיא נשבעת ונוטלת. ועוד האיך ס"ד דרב"ח לשויה מודה במקצת והלא אין המשל דומה כלל לנמשל ואין ענין פוגמת דומה כלל לדקטעין מאתים וקא מודה ליה במאה. ועוד למה ליה כל האי אריכות לשנא דקא טעין מאתים וכו' וגם כל המודה במקצת הטענה ישבע הלא כ"ז ידוע לכל והל"ל בקיצור דסבר למימר שבועה דאורייתא משום דהוי כמודה מקצת. ועוד קשה קושית הרשב"א המובאה בתוספות דאכתי איכא שלישי וכו' שעמד בתימה. ויש לתרץ הכל ע"פ סברא המובא באיזו מפורשי הש"ס דס"ד

דרב"ח דכיון דשטר העומד לגבות כג"ד והשטר כתובה בידה ה"ל הבעל תובע ממנה השטר כתובה של מאתים והיא על ידי שפוגמת מודית ליה בשטר של מנה ועי"ז יש בה צד אחד של מודה מקצת ונשבעת ונפטרת מלהחזיר כל השטר כתובה. ויש להוסיף בזה על דברי המפרשים ולומר דבודאי רב"ח ידע שפיר המשנה דכל הנשבעין. אך דס"ד לומר דהיכא שיש ב' אופנים כאחד אופן אחד של תובע ונשבע ונוטל ואופן ב' של מודה מקצת ונשבע ונפטר הוי לה שבועה דאורייתא שפיר מכח האופן אחד של מודה מקצת ונשבע ונפטר. ורק היכא שיש אופן של נשבע ונוטל בלבד שם השבועה דרבנן. וכך פירושה של המשנה דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין היינו אם רק שייך אצלם אופן אחד של נשבע ונפטר הוי לה שבועה דאורייתא אף אם יש אצלם עוד אופן אחר של נשבע ונוטל. ואלו דרבנן הנשבעין ונוטלין בלבד כגון השכיר והנגזל והנחבל וכל המבוארין שם שאין שייך אצלם שום צד של נשבע ונפטר. ומש"ה סבר רב"ח למימר שבועה דאורייתא בפוגמת משום שיש אצלה גם אופן אחד של מודה מקצת ונשבע ונפטר על ידי שבעלה תובע ממנה השטר כתובה כנ"ל. וזהו

המכוון בדבריו של רב"ח דסבר למימר שבועה דאורייתא גם באופן הזה דקא טעין מאתים ולא אמר והלה מודה ליה במאה אלא וקא מודה ליה במאה והיינו שזה התובע בעצמו קא מודה ליה במאה וזאת אפשר להיות בפוגם שטרו כנ"ל או בדנקט משכון ופוגם בהחוב שיש שני האופנים כאחד כנ"ל. וזהו שאומר עוד וכל המודה במק"ט ישבע. פי' שאף אם יש בו רק אופן אחד של מומ"ק ישבע שבועה דאורייתא אפילו אם יש בו ג"כ אופן של תובע ונשבע ונוטל. ויהיה משמעותו של זה הכל ע"ד שאיתא בש"ס בענין דבר שבמנין כל שדרכו למנות שפירושו הוא שאף שזה הדבר נמכר גם באומד מכל מקום אם יש בו אופן אחד של מנין לפעמים ה"ל דבר שבמנין. ועי"ז השיב לו רבא ב' תשובות חדא דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין והיא נשבעת ונוטלת. ופירושה של תשובה הזאת היא באמת כקושית הרשב"א המובאה בתוס'. דהכי קאמר ליה רבא דהאיך ס"ד למימר שבועה דאורייתא מחמת שיש בה צד אחד של מודה מקצת ונשבע ונפטר מכח תביעת השטר כתובה שבידה. והא במשנה איתא כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין ולא איתא נשבעין ונפטריין.

ופירושו של ולא משלמין שייך דוקא על תביעת כסף ולא על תביעת שטר כמובן. ובצד של תביעת כסף הלא היא הוה נשבעת ונוטלת. ומוכת מלישנא דמתניתין דשבועה דאורייתא שייך רק לפטור הנתבע מתשלום הכסף של החוב אבל לא בפטור החזרת השטר. והטעם מובן וידוע מעצמו כדאיתא בש"ס בכמה מקומות מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע משום דאישתמוטי קא משתמיט וזה הטעם שייך רק בפטור תשלום כסף החוב ולא בפטור החזרת השטר. ועוד אין נשבעין על כפירת ש"ק. פי' דאם תאמר שבועה דאורייתא מחמת תביעה והודאה של השטר כתובה. והלא כחו של השטר הוא רק השעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת ש"ק. והכל מתורץ בס"ד. וק"ל:

גמרא איבעיא לחו פוחתת כתובה מהו וכו'. קושית המפרשים ידוע ס"ד לומר דפוחתת היינו פוגמת כיון דכל עיקר שבועה פוחתת היא דכיון דמודה שנתקבלה קצת אמרינן דלא דייקא ובפוחתת לא שייך לומר כן. וגם תמיהת התוס' בד"ה א"ד פוגמת שהקשה דניחוש דתערים להיות פוחתת לכאורה היא תמיה גדולה. ונ"ל לפרש ע"ד פירוש המהרש"א עי"ש אבל באופן אחר

קצת. דהא דקאמר מי אמרינן היינו פוגמת אין הכוונה דדלמא פוחתת יש לה האי דינא דפוגמת. אלא כפירוש המהרש"א דקמיבעיא ליה מי חיישינן בפוחתת דמערמת כמו שחיישינן בפוגמת פחות מש"פ. וזהו דקאמר בקיצור מי אמרינן היינו פוגמת פי' שגם היא בלבבה רוצה לטעון טענת פוגמת אלא דמערמת לטעון פוחתת דלא נחשבה לאינה מדייקת. ואם כן יהיה דינה של פוחתת עולה בתיקן כמו פוגמת פחות מש"פ. א"ד פוגמת מודה במקצת הא לא קא מודה במקצת. פי' שאלו הב' טענות אינן דומות כלל זו לזו. ובאופן כזה אין שייך לחוש לערמה. דדוקא היכא שמוספת על הטענה גרועה כגון בפוגמת שמוספת לומר פחות מש"פ מסתבר לחוש שמערמת לתקן הטענה גרועה כיון שהיא טוענת באמת גם הטענה גרועה. אבל היכא שאינה טוענת כלל הטענה גרועה אלא לגמרי טענה אחרת טובה כמו פוחתת. בזה לא חיישינן דמערמת מן פוגמת על פוחתת. דאם כן בכל טענות טובות שבעולם נחוש כן דמערמים מן טענה גרועה על טענה טובה. ועפ"ז יתישב שפיר תמיהת התוס' דהא כל עיקר האיבעיא היא אם שייך לחוש גם בפוחתת למערמת כמו בפוגמת פחות מש"פ וע"ז מביא הת"ש דבפוחתת

לא שייך לחוש למערמת כיון שהיא טוענת לגמרי טענה אחרת. ודו"ק:

דף פח ע"א

גמרא אמר ר"פ אי פקח הוא מייתי לה לידי שבועה דאורייתא וכו'. מתקיף לה רב שישא וכו' מתקיף לה רב אשי וכו'. ופירש"י באתקפתא דרב שישא היאך סמך וכו' מה שראה זה לא ראה זה ואם תכפור על שתיהן אין כאן אלא ע"א וכו' ע"ש. ובתוס' מקשה ע"ז תימא מאי קשיא ליה הא פלוגתא היא בפרק ז"ב וכו' ע"ש שעמדו בתימה. ותירצו במפורשים דגם רב שישא סבר כריב"ק דז"ב דמצטרפי כדמסיק שם בגמרא להלכה אלא דהקושיא היא דאם יצטרף עדות עד הא' להב' איך מוקים להו להנך קמאי במלוה אח"כ. והנה לפ"ז ישאר עוד התימה על פירש"י שפירש האתקפתא דרב שישא לא אליבא דהלכתא של מסקנת הגמרא דז"ב. וגם לישנא דרב שישא אין מתישב כן דיותר הל"ל איך מוקים להו להנך קמאי במלוה. ונלפענ"ד לישב פירש"י דהנה אמת שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו כריב"ק דמצטרפי כמסקנא דז"ב

דהלכתא כנהרדעי ע"ש אבל הסמ"ג ומרדכי בשם ר"ת והרשב"ם פסקו כרבנן דלא מצטרפי ומביאין ראיה לדבריהם מפרק השולח (דף לג ע"ב) דהתם משמע דרב אשי סובר כרבנן שמקשה מדבריהם על מחלוקת רבי ורשב"ג ע"ש ועיין גם בחור"מ סי' ל'. והנה לפ"ז יתישב היטב פירש"י דמוכרח לפרש אתקפתא דרב שישא אליבא דרבנן ודברי ר"פ אליבא דריב"ק. והוא משום דבתר אוקימתא דרב שישא מתקיף לה רב אשי אכתי יכולה למימר וכו' ומתרג' דמודע להו. ומשמע מזה דבעיקר האוקימתא סובר רב אשי כרב שישא אלא שמוסיף על דבריו דמיירי דמודע להו. ועתה אם נפרש דרב שישא סובר כריב"ק והקושיא היא כדברי המפורשים כנ"ל. וממילא יהיה משמע דגם רב אשי יסבור הכי כנ"ל. ואם כן יהיה סתירה מרב אשי דכאן לדברי רב אשי דפ' השולח דהתם משמע שסובר כרבנן. ומשום הכי מוכרח רש"י לפרש האתקפתא דרב שישא אליבא דרבנן דריב"ק כדי שיוכל גם רב אשי לסבור הכי ולא יהיה סתירה לדברי רב אשי דפרק השולח הנ"ל. ודוק:

בבא בתרא

דף ב' ע"ב

רש"י ד"ה הו"א במסיפס בעלמא
מיירי מתני' וכו' עי"ש היטב
 ובתוספות שם מה שתמה על דברי רש"י וגם עיין במהר"ם לובלין שם שמביא קושית העולם ומה שתירץ. ונלפענ"ד לתרץ דברי רש"י ע"ד תירוצו השני של המהר"ם אך יש להוסיף עוד על דבריו באופן שיתורצו גם קושיות התוספות. דהנה ע"כ צריך לומר בפירוש דברי מתניתין השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל באמצע דמשמיענו דינא דהיזק ראייה אם שמיה היזק או לא. וזאת תלוי בפירוש תיבת מחיצה כמבואר בגמרא דאל"ה קשה מה משמיענו מתניתין והלא מעצמו מובן זאת דשותפין בונין הכותל באמצע. וכ"ז יש לומר רק משום דתני אח"כ בונין את הכותל באמצע שמשמעותו הוא כותל טוב. ועפ"ז יובן התירוק דאי תנא אותו הו"א במסיפס בעלמא. וה"פ דהיה מקום לטעות בדינא ולומר דהתנא מיירי בחצר שאין בו דין חלוקה ומשמיענו חידוש אחר שהשותפין של חצר שאין בו דין חלוקה שרצו לעשות חלוקה וכתבו לשון מחיצה בהשטר חלוקה שעשו

ביניהם היינו שנתרצו לעשות מחיצה סתם שמשמעותו הוא גודא אבל לא פירשו דבריהם יפה בהשטר איזה מחיצה אם כותל טוב או מסיפס בעלמא. וכן משמע מפירש"י לקמן ד"ה מ"ד אמר ליה כשנתרציתי לך במחיצה ע"ש. וגם צ"ל דמיירי שהוא במקום שאין שם מנהג קבוע בבנין כותל. ואחר כך כשבאין לדין שאחד רוצה לכופף להשני לעשות בשותפות כותל טוב. דינא הוא דבונין אותו באמצע. ופי' אותו היינו מחיצה כל שהוא של מסיפס בעלמא. וכן ראוי לפסוק מב' טעמים. חדא משום דהשני יכול לומר דאף דדינא הוא דהיזק ראייה שמ"י היזק מכל מקום כי אתרצאי לחלוק דוקא במסיפס בעלמא אבל לא בכותל משום דבחצר שאין בו דין חלוקה אין שייך היזק ראייה דהא מעיקרא אדעתא דהכי קנו את החצר שישתמשו בו שניהם לעולם בלי חלוקה ושלא יהיה לאחד על חברו טענת היזק ראייה. ועוד משום דאין במשמעות תיבת מחיצה כותל טוב דוקא דהא משמעות של מחיצה הוא או פלוגתא מן ותהי מחצית העדה או מחיצה בעלמא כמו מסיפס ממתניתין דמחיצת הכרם שנפרצה

היטב וגם כל הקושיות מתורצות
היטב. ודו"ק:

דף יח ע"א

גמרא בשמעתתא דחרדל. יען כי
בשיטה זו רבו הפירושים
והדיחוקים מחמת חסרון פירש"י.
אמרתי הנה עוזרי מעם ה' והוא יערה
עלי רוח טוב ממרום להנחני במעגלי
צדק עם אניתי הקטנה להעבירני
בשלום בים הגדול הזה המתנשא
בשוא גליו:

הנה קושית הגמרא ת"ש מרחיקין את
המשרה מן הירק וכו' ידוע שמקשה
על רבא דאמר הבא לסמוך בצד
המיצר שאין עדיין שם דבר הניזוק
אינו סומך ומתרץ כי ליכא ירק נמי
לא סמך וכו'. ומקשה א"ה אימא
סיפא וכו' דר"י אומר הטעם שבעל
החרדל יכול לומר הרחק דבורך מן
חרדלאי וכו' ואי דלא סמך היכי
משכחת לה שיהיה כאן לחבירו
מקודם דבורים כיון דגם הדבורים
חשובים מזיקים הרי חבירו היה יכול
לעכב עליו. וזהו כפירש"י. ומתרץ
ר"פ בלוקח. פי' שהיה לראובן שדה
גדולה והיה לו באמצע השדה ירק
או בצלים או דבורים ומכר חציה
לשמעון באופן שהירק או הבצלים
או הדבורים עומדים עתה סמוך
למיצר של שדה שמעון ושמעון

דהתם לא איירי דוקא בכותל טוב.
וזהו שפירש"י דמסיפס נמי מחיצה
אקרי. ומש"ה פוסק התנא דאין לכוף
לכותל טוב. ואם נפרש כך לא יהיה
נשמע כלל ממתניתין דינא דהיזק
ראיה לאו שמיה היזק דהו"א דכ"ז
הוא דוקא בחצר שאין בו דין חלוקה
אבל בחצר שיש בו דין חלוקה הו"א
דאחד יכול לכוף להשני לעשות
כותל טוב משום דהיזק ראיה שמיה
היזק וכמו שכתב המהר"ם. מש"ה
תני בונין את הכותל לאפוקי מהך
פירושא משום דעכשיו לא מסתבר
כלל לומר דהתנא מיירי בחצר שאין
בו דין חלוקה ודאשמעינן דכופין
לבנות כותל טוב משום דהיזק ראיה
שמי' היזק דא"כ מוטב ה"ל להתנא
לאשמעינן רבותא יותר גדולה
דאפילו אם השותפים לא הזכירו כלל
בהשטר חלוקה שלהם לשון מחיצה
אלא שכתבו שהתרצו לחצות גם כן
דינא הכי הוא דבונין כותל טוב
משום היזק ראיה. אלא מדנקט דוקא
שרצו לעשות מחיצה מסתבר יותר
לומר דהתנא מיירי בחצר שיש בו
דין חלוקה ושאשמעינן דטעמא דרצו
לבנות גודא הוא דבונין כותל טוב
באמצע הא לא רצו אין מחייבין
אותו לבנות כותל טוב משום דהיזק
ראיה לאו שמיה היזק. ולפ"ז כל
מבין יבין שדברי רש"י מדוקדקים

המוכר להתנות כלל עם הלוקח בזה הענין שום תנאי. וע"ז מקשה מכלל דר"י סבר על הניזק להרחיק א"ע. פי' דס"ד השתא דמדפליג ר"י בחרדל ודבורים שאין ראובן יכול לעכב על שמעון ש"מ דס"ל דכיון דהאמת הוא דעל הניזק להרחיק א"ע משום הכי יכול לומר לו הרחק דבורך מן חרדלאי. דאתה צועק עלי שאני מזיקך הרי אתה הניזק והרחק א"ע. ואף על פי שמסיים ר' יוסי שבאות ואוכלות ליגלוגי חרדלאי. אין זאת עיקר טעם הטענה רק שעיקר טעם הטענה הוא משום דעל הניזק להרחיק א"ע. ומה שאומר שבאות ואוכלות לגח"ר היינו לרבנותא קאמר. דאף על פי שבאות ואוכלות לגח"ר וי"ל גם כן שאתה המזיק ואני הניזק מ"מ הלא אני מוותר ע"ז ואינני צועק כלל ע"ז רק אתה הוא הצועק הרי אתה מחשיב עצמך לניזק ועליך להרחיק א"ע. וכ"ז שפיר אם נאמר דהאמת הוא שעל הניזק להרחיק א"ע. אבל אם נאמר דר"י סבירא ליה כרבנן דעל המזיק להרחיק א"ע לא מסתבר כלל טעמא דר"י. דמה זה טענה עד שאתה אומר לי וכו' הרחק דבורך מן חרדלאי שבאות ואוכלות לגח"ר. וכמו שאני מרוצה לוותר על הזיקי מן דבורך כן גם אתה צריך להיות מרוצה לוותר על הזיקך מן חרדלאי.

רוצה לסמוך למיצר משרה או כרישין או חרדל. לרבנן יכול ראובן לעכב על שמעון בשלשתן. ולר"י רק במשרה וירקא וכרישין ובצלים ולא בחרדל. אבל האמת דגם כי ליכא ירק נמי לא סמיך וכו' כמו שתירץ כבר. וע"ז מקשה אי בלוקח מ"ט דרבנן שראובן יכול לעכב על שמעון מלסמוך והא זה ראובן מכר לשמעון סתם ולא התנה עמו כלל מה יסמוך ומה לא יסמוך הרי זה כאלו הרשהו לסמוך מה שירצה. דבשלמא בפלוגתא דאביי ורבא של הבא לסמוך בצד המיצר שפיר אומר רבא דאינו סומך דהתם מיירי שזה ה"ל כאן מכבר שדה מאבותיו או שקנה כבר מאדם אחר וכן גם השני ה"ל כאן מכבר שדה מאבותיו או שקנה כבר מאדם אחר. ושפיר י"ל דאחד יכול לעכב על חבירו. אבל כאן למה יוכל המוכר לעכב על הלוקח שמכר לו סתם בלי שום תנאי. וזהו שמקשה עוד קושיא זו גם על ר"י. מ"ט דר' יוסי דפליג רק אחרדל ודבורים. והא אפילו משרה וירקא נמי אין שום סברא שזה ראובן המוכר יוכל לעכב על הלוקח כיון שמכר לו סתם בלי שום תנאי. וע"ז משני רבינא קא סברי רבנן על מזיק להרחיק א"ע. פי' דזאת הוא דבר ידוע לכל דהמזיק צריך תמיד להרחיק א"ע. ולפיכך לא היה צריך

דף כח ע"ב

תוספות ד"ה אלא מעתה שמביא

קושיית הרשב"א דנפשוט

מהולכי אושא דליעודי תורא. ויש

להקשות בזה למה נטר התוספות עד

השתא בקושיא הזאת שאין לה

שייכות כלל כאן ומקומה לעיל

במימרא דהולכי אושא. ויש לומר

בזה דכיון שהתוס' רצה לתרץ תירוץ

הב' דאפילו למ"ד ליעודי גברא א"צ

שבעל השור יעבור דוקא על ג'

התראות אלא העיקר שידע ששורו

נגח ג"פ וצריך לשמור שורו. ולזאת

נטר התוס' עד השתא דאם היה

מקשה האי קושיא לעיל לא היה

יכול לתרץ כן. כיון דעד השתא היה

הס"ד שהמספר ג' הוא מילתא בלא

טעמא שיש לו כח מצד המספר

בלבד לאפוקי מחזקה לחזקה

ומרשות לרשות. וכמש"כ התוספ'

לעיל בד"ה עד נגיחה רביעית.

ומעתה כיון שהמספר ג' הוא עיקר

הגורם ממילא מובן דאליבא דמ"ד

ליעודי גברא לא מייעד גברא עד

שיעבור דוקא על ג' התראות כמו

דלמ"ד ליעודי תורא לא מייעד תורא

בלעדי מספר ג' נגיחות דוקא. אבל

השתא לאחר הקושיא דחזקה שאין

עמה טענה שסברת המקשן היה כנ"ל

שהמספר ג' הוא מילתא בלא טעמא

שהוא עיקר הגורם והמספר ג"ש יש

והלא כיון דעל המזיק להרחיק א"ע

אין זאת טענה טובה. דהא ראובן

בעל הדבורים יוכל לטעון לשמעון

מי יכריחני לוותר על הזיקי בשביל

שאתה רוצה לוותר על הזיקך אלא

ש"מ מזה דר' יוסי סובר דעל הניזק

להרחיק א"ע ושפיר כנ"ל. ואם כן

קשה דאפילו משרה וירקא נמי יסבור

ר"י דאין יכול לעכב דהא ראובן בעל

הירקא הצועק על שמעון הוא הניזק

ועליו להרחיק א"ע. ומשני דלעולם

ר"י נמי ס"ל דעל המזיק להרחיק

א"ע. והא דפליג בחדל דדבורים

הוא משום דתרווייהו מזקי אהדדי.

ושמעון בעל החרדל יכול לטעון

לראובן דהלא גם אתה מזיקני כמו

שאני מזיקך והרחק אתה דבורך מן

חרדלאי כדינא דעל המזיק להרחיק

א"ע ואז גם אני ארחיק א"ע. ורבנן

סבירא להו דדבורים לחרדל לא

מזקי. ומש"ה דינן כמשרה וירקא.

ולפי זה יובן גם כן מסקנת השיטה

דר"י ס"ל דעל הניזק להרחיק א"ע.

ופליג גם אמשרה וירקא. ומקשה

לרבנן בחדל דדבורים דכיון

דתרווייהו מזקי אהדדי על שניהם

להרחיק. ושניהם יכולים לעכב זה

על זה. ולמה דוקא מרחיקין את

החרדל בלבד סבירא להו. וע"ז

מתרץ דלרבנן דבורים לחרדל לא

מזקא להו. ואתא שפיר הכל. ודו"ק:

וממילא יש לומר דכיון שנתודע לו מנגיחה הג' אפילו אחר ב' התראות הרי יש ראייה טובה להניזק שהמזיק ידע ששורו בחזקת נגחן והי"ל לשומרו ולזאת שפיר דבנגיחה הד' מחייב נזק שלם. ודו"ק:

דף כט ע"א

גמרא דאי לא תימא הכי בנו בתים
ושבו וגו' **אלא** עצה טובה
קמ"ל בו' תדע דכתיב ונתתם בכלי
חרש וגו'. יש להקשות חדא דלמה
ליה לאתויי ב' פסוקים. וגם למה
מביא בראשונה פסוק מקפיטל אחר
ואחר כך הפסוק מאותו קפיטל
דמיירי ביה הגמרא לעיל מקנין
שדות. ועוד דלמה בראיית פסוק א'
אומר דאי לא תימא הכי ובראיית
פסוק ב' אומר תדע. ויש לתרץ דהנה
מובן שעיקר קושית אב"י היא
דדילמא ירמי' עצה טובה בעלמא
קמ"ל שלא יזקקו אח"כ לטרוח
בעדים ולא עצה טובה לדינא כדי
שלא יפסדו השדות. וע"ז רוצה
להביא ראייה דמצינו שירמי' אמר
לישראל לפעמים עצה טובה בעלמא
להרווחת דבר מה בעלמא ולא רק
עצה טובה לדינא להזהירם מהפסד.
ולפ"ז מובן שלא היה יכול אב"י
להביא בראשונה הפסוק דאותו ענין
ונתתם בכלי חרש וגו'. משום

להם כח מצד המספר לאפוקי מרשות
לרשות גם בלתי טענה כמו שהמספר
ג' נגיחות יש להם כח לאפוקי
מחזקה לחזקה. והתרצן מסיק
דהמספר ג"ש אין להם שום כח מצד
המספר בלבד לאפוקי מרשות לרשות
רק שהם לראיה בעלמא דטענת
המחזיק יכול להיות אמת שאבד
שטרו. כיון שהחזק ג"ש בלי שום
מתאה ידע שהמוכר בחזקת שתקן
ולא נזהר בשטרו. וזהו שאמר התרצן
טעמא מאי דלמא כדקאמר. וכדי
שלא יקשה דאכתי לא דמי ע"כ
מוכרחין אנו עתה לפ"ז לומר דגם
המספר ג"נ דשור המועד אין להם
שום כח מצד המספר בלבד לאפוקי
מחזקה לחזקה רק שהם גם כן רק
ראיה להניזק שטענתו אמת שהמזיק
ידע ששורו בחזקת נגחן והי"ל
לשמור שורו. ואלו היה להניזק ראייה
אחרת תיכף בפעם א' שהמזיק ידע
ששורו נגחן כגון שהביא שור פרא
מן היער מסתמא היה צריך לשלם
תיכף בפ"א כמובן. וא"כ עתה לפ"ז
דוקא יכול התוספות לתרץ תירוצו
הב' דגם אליבא דמ"ד ליעודי גברא
א"צ שיעבור דוקא על ג' התראות
כיון שהמספר ג' אין עיקר הגורם רק
עיקר הגורם הוא מה שהמזיק ידע
ששורו בחזקת נגחן ולא שומרו.
והמספר ג' הוא רק לראיה ע"ז
שהמזיק ידע ששורו בחזקת נגחן.

דמהתם אין עוד ראייה ברורה כל כך דיש לומר כרב יוסף שירמי' הזהירם מהפסד ולמדום עצה טובה לדינא ומשום אזהרת ההפסד צוה להם להטמין השטרות במקום שמתקיימים יותר. ומש"ה הוכרח אביי להביא בראשונה פסוק אחר מקפוטל אחר בנו בתים ושבנו דהתם ודאי לא היה שום אזהרת הפסד ולא היה שום עצה טובה לדינא. ועתה כיון שמצינו במקום אחר דירמי' נתן לישראל עצה טובה בעלמא רק להרווחת דבר מה א"כ שפיר י"ל דגם כאן בענין השטרות של קניית שדות גם כן השמיעם ירמיה רק עצה טובה בעלמא להרווחת טרחא אח"כ. ולפ"ז יובן גם כן דבתחילה אמר דאי לא תימא הכי שהיא ראייה ברורה שאין לומר באופן אחר. ואח"כ אומר תדע שהיא אין ראייה ברורה כל כך אך שיש לומר כן. וק"ל:

היטב קודם ומכין עצמו לדבר זה איך להשמר מן הנתבע כי יודע שמסתמא הנתבע לא יתן את עצמו בנקל לגבות ממנו על מגן. אבל התובע בדין בלי שום ערמה ומרמה אין מעיין כלל בדבר איך להשמר מערמת הנתבע. ומשום הכי מן המערער אין יראים כל כך כי יכלו להיות כופר הכל כנגדו משום דהמערער אם יזכה בדין ויתבעם שכר דירה הנה הוא יתבעם בלי שום מרמה וערמה כי באמת לא שלמו לו עוד. אבל מן המחזיק יראים באמת כי הוא אם יתבעם פ"ש תהי' זאת על צד ערמה ומרמה ויראים לבלתי ישמר עצמו גם מערמתם שלא יוכלו להיות כופר הכל נגדו דהיינו שתיכף כשיזכה בדין יתבעם ויאמר להם אל תפרעני אלא בעדים. וק"ל:

דף ל ע"א

גמרא קשיא דרבא אדרבא קשיא דרב נחמן אדרב נחמן וכו'. ויש להקשות דמה היה ס"ד דמקשן להקשות כן. והא בהשקפה הראשונה בב' העובדות שניהם סוכרים שוה. דהכא בהבית פסק רב נחמן שהמחזיק יביא ראייה וכן התם בהשדה פסק הכי. וכן גם רבא כמו שפסק הכא בהבית שהמוציא מחבירו עליו הראייה כן גם התם בהשדה פסק

תוס' ד"ה הני נוגעין בעדותן הן וי"ל דהאי לאו מנו היא שיראים לומר פרענו לך כי שמא יזכה האחר ויתבע מהם פעם שנית. והנה כוונת התוס' היא שיראים פן ימצא המחזיק שטרו ויזכה בדין ויתבעם ב"פ. וקשה דלמה יראים מן המחזיק יותר מן המערער והא גם להמחזיק יהיו יכולים לומר פרענא לך. וי"ל דהנה זאת מובן שמי שרוצה לתבוע מעות על דרך ערמה ומרמה הוא מעיין

המוציא מחבירו. אלא שהכוונה היא על המוציא ממון מן המוחזק. ולפ"ז יובן גם כן מה שהמתרץ מאריך בדבריו. והלא היה יכול לומר בקיצור. הכא המוכר מוציא והתם הלוקח מוציא. ודו"ק:

דף לב ע"ב

רשב"ם ד"ה אמאי קא סמכת וכו' ע"ש שמפרש דטעמא דרב יוסף הוא כיון דהוי מיגו במקום עדים ע"י הודאתו. ודבריו לכאורה תמוהין דאף דהאמת הוא דבין שהעדים מכחישים הטענה ובין שמכחישים המיגו הוה מיגו במקום עדים אבל הלא כל מקום דאמרינן מיגו הכי הוא דבטענה שטוען הוא מודה היפוך המיגו ואעפ"כ אמרינן דאי בעי לא טען טענה זו אלא אחרת טובה הימנה. וה"נ יש לומר כן דליהמניה דשטרא מעליא הוה ליה במיגו דאי בעי שתיק מטענה השניה והוה טען טענה הראשונה בלבד דשטרא מעליא הוא. ובאמת שהתוספות והרא"ש נראה דלא ניחא להו בפירוש הרשב"ם. כי מלבד זה יש להקשות עוד דלפי פ"י הרשב"ם היל"ל לרב יוסף אמאי סמכת אהאי מיגו והא מיגו במקום עדים הוא. אבל נלפענ"ד דכוונת הרשב"ם הוא ע"ד פ"י הג' המובא בתוספות

הכי. וי"ל דהכי הוי ס"ד דמקשן דמה שאמר רבא המוציא מחברו עליו הראיה אין כוונתו על הוצאות ממון אלא כוונתו של המוציא מחבירו הוא המוציא מדברי חברו. כלומר דאם יש לחבירו טענה ברורה שיוכל לזכות בדין על ידה. ולכאורה הוא ודאי צודק בטענתו אך שחברו רוצה להוציא מטענתו ולאפוקי מדבריו שלא כן הוא. עליו הראיה. וכיון דידוע שכחו של שטר וכח של חזקה שוין המה. משום הכי שפיר מקשה דרבא אדרבא. דהכא גבי הבית פסק שהמוכר עליו הראיה. משום שרוצה לאפוקי מטענת חזקה של הלוקח. והתם גבי השדה פסק איפכא. שהרי התם המוכר הוא רוצה לאפוקי מטענת שטר של הלוקח שנראין הדברים שהשטר מוכח כדברי הלוקח. והיה צריך לפסוק גם התם שהמוכר יביא ראיה. וכן קשה דרב נחמן אדרב נחמן דהכא גבי הבית פסק שהמוכר זכה בדין אף על פי שאינו מוחזק. ומוכח מזה שחזקת מרא קמא עדיפא מחזקת מרא דהשתא. והתם גבי השדה פסק איפכא. דהרי התם אין להלוקח אפילו חזקת מרא דהשתא. אם כן כ"ש שהיה צריך לפסוק שהמוכר שיש לו חזקת מרא קמא וחזקת מרא דהשתא יזכה בדין. ועל זה אומר התרצן אשר לא כן הוא הפי' של

דטעמא הוא משום דהוי חוזר וטוען. ומשום פשטות האי דינא לא צריך הרשב"ם לאטרותי קולמוסי בזה. דהא זה מקרוב לעיל בשמעתין (דף לא) מסקינן בין לעולא בין לנהרדעא דהיכא דסותר לגמרי דבריו הראשונים אין חוזר וטוען ובודאי לא פליג רבה עליהו לומר דמהימן בטענה השניה במיגו. אלא ע"כ צ"ל דכוונת רבה הוא דאנן סמכינן באמת על טענתו הראשונה שטען והא שטרא משום שיכול לזכות בדין על ידי טענה הראשונה בלבד משום שהעדים יכולים לקיימו. וזהו שאמר רבה איבעי א"ל שטרא מעליא הוא ולא יותר ומה איכפת לי בטענה השניה דהא בכל מקום אמרינן הכי דהדין נפסק ע"פ טענה הראשונה ומש"ה יש לו מיגו טובה דאי בעי הוה שתק מטענה השניה והיה זוכה בדין שפיר על ידי טענה הראשונה. ומש"ה גם עתה אף על פי שטען טענה השניה הרי הוא זוכה בדין על ידי טענה הראשונה שטען מינך זבינתא והא שטרא וטענה השניה כמאן דליתא דמי. ולפ"ז שפיר יובן גם טעמא דרב יוסף כפי' הרשב"ם דדמי למיגו במקום עדים. כיון דבאמת עכצ"ל דאנן סמכינן רק על טענתו הראשונה שטען והא שטרא. א"כ כיון דברירא לן על ידי הודאתו בטענה השניה דהאי שטרא חספא

בעלמא הוא הו"ל כמיגו במקום עדים משום דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי. ומאי מועיל בזה מיגו דהלא מיגו הוא אך ראייה שהטענה אמת וכאן אי אפשר כלל לומר שהטענה הראשונה היא אמת דחשוב כאלו באו עדים שהטענה הראשונה שאנו סומכים עליה היא שקר. כיון דרק לענין שיזכה בטענה השניה אמרינן דטענה השניה לאו כלום היא משום דהוי חוזר וטוען אבל לענין שתהיה חשובה טענתו השניה להודאה דשטרא זיפא הוא בוודאי מובן דהוי הודאה מעליא. ולפ"ז מובן שפיר כוונת הרשב"ם דלא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא דבכ"מ המיגו יכולה להיות ראייה שטענתו אמת וכאן הרי הודה בעצמו שטענתו שקר ומה מועיל לו המיגו. וגם יובן שפיר דברי רב יוסף שבדבריו הוא מסביר לנו הטעם דלא דמי האי מיגו לשאר מיגו. משום דבשלמא אי הוה אמרינן דאנן סמכינן על טענה השניה אז י"ל מיגו דאי בעי לא הוה טוען אלא טענה הראשונה בלבד והיה מהימן גם עתה מהימן ושפיר י"ל דהמיגו ראייה שטענה השניה אמת אבל כאן על טענה השניה אין לסמוך דהוה חוזר וטוען אלא עכצ"ל דסמכת על טענתו הראשונה שטען הא שטרא דהמיגו היא ראייה שזאת הטענה יכולה להיות אמת ואיך נוכל

לומר כן דהא על ידי הודאתו בטענה השניה האי שטרא חספא בעלמא הוא והודאת בע"ד כמאה עדים דמי ומה מועיל לו המיגו. משא"כ אם היה אמר רב יוסף סתמא אמאי סמכת אהאי מיגו והא מיגו במקום עדים הוא. לא הוי ידעינן כל כך טעמא אמאי לא דמי האי מיגו לשאר מיגו שבש"ס. ודוק כי נכון:

דף לג ע"ב

גמרא החווא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא אמר ליה מינך זבני ואכלתיה שני חזקה אול אייתי סהדי דאכלה תרתי שני אמר ר"נ הדרא ארעא והדרא פירי. ופי' הרשב"ם דהני מילי בדאיכא סהדי דאכלינהו לפירי אבל אי ליכא סהדי אלא בהודאת פיו מהימן עכ"פ על הפירות דדידיה אכל מיגו דמצי אמר לא אכלתי פירות כי אם מעט כי אמר אכלי טובא ודידי אכלי מהימן לגבי פירא אף על גב דלגבי ארעא לא מהימן בלתי שטר או עידי חזקה ע"ש. ואחר כך איתא בגמרא אמר רב זביד אם היה טען מתחלה לפירות ירדתי נאמן מטעם דלא חציף אינש למיכל פירי דלאו דיליה. ופי' הרשב"ם וכן התוספות דמטעם דלא חציף לא מהימן רק למפרע על הפירות שאכל שלא יצטרך לשלם

אבל על להבא אם בעל השדה מעכב לא מהימן מלקט עד דמייתי ראייה. ומקשה ע"ז בגמרא א"ה ארעא נמי ומשני ארעא אמרינן ליה אחוי שטרך. ופירשו כל המפורשים דקושית הגמרא אפילו ארעא נמי היינו דאפילו היכא דלא טעין לפירות ירדתי רק דטעין דזבנה ואין לו שטר ולא עידי חזקה יהיה נאמן גם כן עכ"פ על הפירות שאכל דדידיה אכל מטעם דלא חציף. אבל על הארעא פשיטא דלא היה שום ס"ד שיהיה נאמן ולא יצטרך להחזירה דהא אמרינן דלא חציף אין מועיל רק על למפרע ולא על להבא. והנה ע"כ מוכרחין אנו לומר גם אליבא דרשב"ם כן אף על גב דלא פי' כן בפירוש דהא גם הרשב"ם פירש כן דטעמא דלא חציף אין מועיל רק על למפרע. והנה לפ"ז מוכרחין אנו לפרש מה דמתרין הגמרא דארעא אמרינן ליה אחוי שטרך היינו משום דלא מהימן אארעא לא מהימן גם כן אפירי:

והנה לפ"ז יש להקשות דלמה יגרע החזקה דלא חציף ממיגו דהא אילו היה להנתבע מיגו על הפירות היה מהימן דדידיה אכל אף על גב דלא מהימן אארעא כמבואר בפי' הרשב"ם דאי ליכא סהדי דאכלינהו לפירי מהימן דדידיה אכל מיגו דמצי אמר לא אכלתי פירות כי אם מעט

אף על גב דלא מהימן אארעא ואם כן למה לא נאמר ג"כ אפילו בדאיכא סהדי דאכלינהו לפירי ולית ליה מיגו שיהיה נאמן עכ"פ על הפירות דדידיה אכל מטעם החזקה דלא חציף אף על גב דלא מהימן אארעא. דמה לי חזקת דלא חציף ומה לי מה לו לשקר:

דף לה ע"א

גמרא ומ"ש מהא דתנן המחליף פרה בחמור וכו' ע"ש היטב דמקשה הגמרא אליבא דמסקנא דהיכא דאיכא למיקם עלה דמילתא לא אמרינן יחלוקו דשמא יביא אחד עדים ויסתור את הדין שדנו ב"ד ואין לב"ד לדון דין שסופו לבא לידי עיוות והרי גבי המחליף פרה בחמור נמי איכא למיקם עלה דמילתא דיכול אחד להביא עדים שברשותו ילדה ואפ"ה אמרינן יחלוקו. ומשני בגמרא דהתם גבי המחליף פרה בחמור לתרווייהו יש דררא דממונא והכא גבי זה אומר של אבותי אי דמר לא דמר וכו'. ויש להקשות דמאי משני הגמרא והלא הקושיא עדיין לא מתורצת דהאיך אמרינן יחלוקו במקום דאיכא למיקם עלה דמילתא דהא ע"כ התירוצ' הראשון עדיין במקומו עומד כדי שלא יקשה על ר"נ מהא דב' שטרות. וכן יקשה גם כן מתירוצ' הראשון דהא בב' שטרות גם כן אי דמר לאו דמר ואעפ"כ

ויש לחלק בזה דהנה כאן שפיר מתרץ הגמרא דחזקת דלא חציף אין מועיל לו שיהיה נאמן אפילו על הפירות בלבד אם טען דזבנה לארעא דכיון דלא מהימן אארעא דהא אמרינן ליה אחוי שטרך ואם אין לו שטר אנן חשבינן ליה לחצוף וגזלן שרצה להחזיק בארעא דלאו דיליה ואם כן איך נוכל לומר שיהיה נאמן עכ"פ על הפירות בלבד דדידיה אכל מטעמא דלא חציף דהא אדרבה כל זמן שאין מראה שטר הוא מוחזק לן בהאי ארעא לחצוף וא"כ שפיר הא בהא תליא דמה דלא מהימן אארעא מקלקל טעם הפטור שלו שהיא החזקה דלא חציף ומש"ה לא מהימן גם כן אפירי. אבל בדינא דהרשב"ם שפיר אמרינן דהיכא שיש לו מיגו על הפירות לומר לא אכלתי פירות כ"א מעט מהימן נמי במה שאמר אכלי טובא ודידי אכלי אף על גב דלגבי ארעא לא מהימן. דהא מה דלא מהימן אארעא לא מקלקל כלל טעם הפטור שלו שהיא המיגו

דדוקא היכא דאם אחר כך יביא אחד עדים ויברר שהוא שלו אז לא יהיה שום טעם וסברא לתרץ הפסק דין הראשון של יחלוקו כגון גבי זה אומר של אבותי בזה אמרינן דאין לב"ד לדון דין כזה שסופו לבא לידי עיוות אבל היכא דאף אם יביא אחד עדים אח"כ יהיה איזה טעם וסברא לתרץ הפסק דין הראשון של יחלוקו כגון גבי המחליף פרה בחמור דנוכל לומר דלזאת פסקו בראשונה יחלוקו משום דתפסי דבשעת חליפין ילדה. הנה בזה לא איכפת לן במה שיביא אחד עדים אח"כ דהא לא יהיה בזה עיוות הדין כ"כ למפרע משום דטרם שנתברר על ידי העדים ברשות מי ילדה היינו יכולים לומר באמת כן דאולי בשעת חליפין ילדה והפסק באמת היה צריך להיות דיתלוקו:

והנה זאת נחא לפי הרשב"ם אבל לפי התוס' דדררא דממונא הפי' הוא דדל טענתייהו מהכא גם כן יש ספק לב"ד של מי מהם זה הולד. הנה לפ"ז לכאורה אין לתרץ כן. אמנם לאחר העיון יש לתרץ כן גם עפ"י התוס'. דהנה ראשית צריך להבין כוונת התוס' דמאי אולמא האי ספק מהאי ספק. ועל כרחך צריכין אנו לחלק בזה דבשלמא במקום שגם בלא טענותיהם יש זה הספק לב"ד אז שפיר אמרינן יחלוקו משום דתפסינן דשניהם אינם רמאים וכ"א

אמרינן יחלוקו הרי דב' התירוצים סתרו אהדדי. ויש לישב זאת בב' אופנים הן לפי' רשב"ם והן לפי' התוספות בפירוש דררא דממונא. דהנה ראשית יש לומר בין לרשב"ם ובין לתוספות דמסקנא דגמרא עכשיו היא דחלוקה עדיפא כ"כ דדוקא היכא דאיכא ב' חסרונות ביחד המונעים מלומר יחלוקו אז ל"א יחלוקו אבל על חסרון א' לא משגיחין. ולפיכך גבי המחליף פרה בחמור דליכא רק חסרון א' דאיכא למיקם אין משגיחין ע"ז ואמרינן יחלוקו וכן גבי ב' שטרות דג"כ ליכא רק חסרון א' דאי דמר לאו דמר לא משגיחין ע"ז ואמרינן יחלוקו אבל בזה אומר של אבותי דאיכא ב' חסרונות ביחד דהא איכא למיקם וגם כן אי דמר לא דמר הנה בזה שפיר דלא אמרינן יחלוקו. ועוד יש לומר באופן אחר ע"פ פי' הרשב"ם דהפי' של דררא דממונא הוא דלתרווייהו ביחד יש שייכות טוב בממון הזה כיון דיש לומר דבשעת חליפין ילדה ואין לברר הלכך מספק נקטינן כן ואמרינן יחלוקו. ועפ"ז יש לומר דמסקנת הגמ' עכשיו כמקדם דהיכא דאיכא רק החסרון של איכא למיקם בלבד גם כן ל"א יחלוקו. אך זאת מחדש התרצן דלאו לכל איכא למיקם יש כח למנוע לבל נוכל לומר יחלוקו

טוען אמת כאשר ידמה דברשותו ילדה דהא כמו שיכול להיות שברשות המוכר ילדה כן יכול להיות שברשות הלוקח ילדה ולפיכך צריך לדון בזה כמו בב' כתי עדים המכחישות זו את זו דאמרינן דל עדותיהו והדבר בחזקתו הראשונה. וכן גם כאן אם נאמר דל טענותיהו מהכא משום שמכחישים זא"ז והולד בחזקתו הרי מעולם לא היה עוד ע"ז הולד שום חזקה ברורה של מי היתה ולפיכך שפיר אמרינן בזה יחלוקו כי טרם שיתברר על פי עדים אין אנו עושים בזה הפסק שום עולה לא' משניהם במאי דאמרינן יחלוקו דאין שייך לומר בזה שאנו נותנים להרמאי החצי שלא כדין דהא תפסינן שאין כאן שום רמאי. אבל היכא דבלתי טענותיהם לא היה זה הספק לב"ד דהיינו בדבר שלא נולד בספק ויש לו חזקה ברורה שהוא של אדם אחד רק שהם בטענותיהם גרמו זה הספק ובודאי א' מהם רמאי אין שייך לומר בזה יחלוקו דהא אם נאמר דל טענותיהו מהכא צריך להעמיד הדבר בחזקתו הראשונה שהיתה בבירור מקודם של אחד מהם ואם

נאמר יחלוקו הרי אנו עושים בזה הפסק עולה ברורה במה שאנו נותנים להרמאי החצי שלא כדין ומוטב לומר בזה כל דאלים גבר דאולי זה שהוא שלו יגבר ויזכה בשלו. כן אנו מוכרחים להעמיס בכוונת התוס'. ולפ"ז יתורץ גם כן קושית הגמרא כמו להרשב"ם דמחדש עתה התרצן דלאו כל איכא למיקם מונע מלומר יחלוקו דדוקא היכא דליכא דררא דממונא ויש איכא למיקם כזה שאם יביא אח"כ אחד עדים אז יתברר שהשני היה רמאי בודאי וממילא יתברר שהפסק הראשון בעולה היה במה שנתנו להרמאי החצי שלא כדין הרי זה מיקרי עיוות הדין ובודאי מוטב לומר בזה כל דאלים גבר מלומר יחלוקו ומשום הכי בזה אומר של אבותי פוסק ר"נ כל דאלים גבר אבל היכא דאיכא דררא דממונא לא איכפת לן האיכא למיקם דהא אם יביא אח"כ אחד עדים לא יתברר עוד שהשני היה בודאי רמאי ושהב"ד חתכו דינם בעולה ושפיר אמרינן בזה יחלוקו. ודו"ק:

מכות

כיצד העדים פרק ראשון

דף ג ע"א

קמייטא דאם תאמר דהאי כיצד מוסב
על הב' משניות בכלל על משנה זו
ועל מתניתין דלקמן אבל אמרו
ובשניהם אשמעינן התנא כיצד נעשין
זוממין ואומר ברישא דבאופן זה אין
נעשין זוממין כראוי ורק באבל אמרו
וכו' אז נעשין זוממין כראוי
וכדאשכחן לקמן דף ה' במתניתין
דאין העדים נעשין זוממין עד שיזימו
את עצמן ע"ש וע"ז אומר המקשן
דבשביל זה לא הוה ליה למתני עוד
הכא כיצד נעשין דהא האי מתניתין
דאבל אמרו קתני לקמן והיא משנה
הששית ועל מרחק כזה לא מצינו
שהתנא יאמר דברים שלא יהיה להם
שייכות לכאן אלא לקמן למשנה
הששית ורק על משנה השניה מצינו
בש"ס לתרץ כן דמזכיר ברישא
דברים שיש להם התקשרות על
הסיפא אבל לא על לקמן כזה.
ודו"ק:

דף ג ע"ב

גמרא ואין משלמין את הכופר
קסברי כופרא כפרה והני
לאו בני כפרה נינהו. ופירש"י שלא
הרג שורם אדם. ולכאורה קשה

גמרא הא כיצד אין העדים וכו' ועוד
דקתני לקמן וכו'. ופירש"י על
ועוד מאי קא בעי תנא כיצד וכו' הא
קתני לה לקמן כיצד דין זוממין וכו'
ע"ש. ויש להקשות בזה ג' קושיות.
(א) הא קושיא הא' סותרת לקושיא
הב' דכו"מ שאינה מתורצת קושיא
הא' דמתניתין משבשתא וכיצד אין
העדים צריך למתני אין מקום כלל
לקושיא הב' וגם אין שייך לומר
דקושיא הב' היא ע"ד את"ל משום
דבקושיא אין שייך להקשות בדרך
את"ל ורק באיבעיות שייך כן או
בקושיא אחת אבל לא בב' קושי'
באופן דקושיא א' מתרצת הב'. (ב)
דבשלמא אם המשנה של אבל אמרו
להם וכו' היתה מוקדמת שפיר יש
להקשות כן כמו שפירש"י אבל
השתא דזו המשנה מאוחרת שפיר
יכול התנא עתה לשאול כיצד וכו'
כיון דעדיין לא ידע מלקמן. (ג)
דלמה דייק המקשן לומר דקתני
לקמן דהיא לישנא הנמצא בש"ס
במעט מקומות. ואמרתי בזה דאין
זאת ב' קושיות נפרדות אך שהאי
ועוד הוא רק לאלומא קושיא

להבין דא"כ בבא לסקול וכדומה נמי
 נימא הכי דלא לקיים בהו כאשר זמם
 משום שלא עשו גוף המעשה
 המחייבת המיתה. ונ"ל דה"פ דאם
 נאמר כופרא כפרה היינו שהכופר
 הוא כמו קרבן וזאת מוכח שבעל
 השור עבר על עבירה שהיא מעבירות
 שבין אדם למקום וע"ז הוא משלם
 כופר לכפר עליו במקום קרבן.
 ומש"ה שפיר יש לומר דהני לאו בני
 כפרה ניהו כיון שהם עברו על
 עבירה שבין אדם לחבירו שרצו
 להפסידו ממון ואין שייך אצלם כלל
 כפרה זו אבל אם נאמר דכופרא
 ממונא היינו שהכופר הוא לשלם
 להיורשים ממון שהזיקם במיתת
 אביהם נמצא שהכופר בא לכפר על
 עבירה שבין אדם לחבירו כמו כל
 תשלומי הזיקות לפ"ז היו צריכים גם
 העדים זוממין לשלם הכופר לבעל
 השור על מה שחטאו נגדו שרצו
 להפסידו ממון ונרצה להם:

דף ג ע"א

גמרא אר"י אמר רב עד זומם משלם
 לפי חלקו וכו' אמר רבא
 באומר עדות שקר חעדתי כל כמיניה
 כיון שהניד שוב אינו חוזר ומניד.
 ופירש"י בתמיה וכי יכול הוא לחזור
 בו ויפטר הנדון מלשלם. ולכאורה
 יש בזה קושיא חזקה דלחייב מדינא

דגרמי כיון שבאמת אין הנדון נפטר
 מלשלם. וכן איתא בפירוש בחושן
 משפט סימן ל"ח דעדים שהעידו
 בב"ד באחד שחייב לחבירו מנה
 ואח"כ אמרו שקר העדנו עדותם
 הראשונה קיימת דכיון שהגיד שוב
 אחו"מ אבל נאמנים לגבי עצמם
 לשלם לו כל מה שהפסידוהו. וכן
 קשה על התוספות שכתבו דליתא
 מאן דמשלם ממון אא"כ על ידי
 הזמה והלא שפיר יכול להתחייב
 מדינא דגרמי. והנה ראיתי בחו"מ
 שם להקת נביאים מתפלפלים בהך
 שמעתתא ועל כולם הרב בעל שפתי
 כהן ז"ל שהאריך מאד ואמר על
 כמה גדולים שלא מצאו כל אנשי
 חיל את ידיהם בזה ע"ש. והנה
 כבודם במקומם מונח כי נלפענ"ד
 שבמחילת כבודם אשתמוטי להו
 גמרא ערוכה המובאה בש"ס בב'
 מקומות דרב לא דאין דינא דגרמי
 והוא בבכורות (דף כח ע"ב) זיכה
 את החייב וכו' מה שעשה עשוי
 וישלם מביתו ואיתא שם בגמרא
 לימא תנן סתמא כר"מ דדאין דינא
 דגרמי אמר רב אילעא אמר רב כגון
 שנשא ונתן ביד. וכן איתא בב"ק (דף
 קיז ע"ב) ההוא דאחוי אמטכסא דר'
 אבא וכו' סבר לחיוביה מטעם דינא
 דגרמי מהא דתנן דן את הדין וכו'
 וישלם מביתו א"ר אילעא הכי אמר
 רב והוא שנשא ונתן ביד. הרי

בפירוש דרב לא דאין דינא דגרמי. ודברי רבא באומר עדות שקר העדתי וכן הקושיא של כל כמיניה הכל הולך על מימרא דרב ומש"ה שפיר פירשו רש"י ותוס' דאין על העד שום חיוב תשלומין. אבל אנן פסקינן כר"מ דדאין דינא דגרמי ומש"ה פסק בחו"מ שם דנאמנין לגבי עצמם לשלם לו כל מה שהפסידוהו. ובאם לא קדמני מי בזה אוכל לומר שמקום הניחו לי להתגדר מן השמים כי זה ברור כשמש בצהרים ודוק:

דף ג ע"ב

רש"י ד"ה לא פסלוהו וכו' ומסיים שפסול מקוה במים שאובין מדרבנן הוא. ולכאורה אינו מובן מה בעי בזה. ואולי קשיא ליה דמפני מה לא פסלוהו ולמה לא גזרינן דלפסול משום גזירת מי צבע. וע"ז פירש"י דמדרבנן הוא ותהוי גזירה לגזירה:

דף ה ע"א

גמרא ממונ מצטרף מלקות לא מצטרף. לכאורה אינו מובן החילוק והר"ן כתב משום דהמלקות אינו בגוף אחד. ולפענ"ד נראה לחלק דבממון שפיר מצטרף היינו אם נצטרף ונעשה סך הכל מכל החלקים שיתנו העדים יהיה סך הכל מאתים וזו ובמה שניתן זאת להנידן

נקיים בזה כאשר זמם. אבל מלקות לא מצטרף. פירוש אם נצטרף ונעשה סך הכל למשל אם יהיה שלשה עדים ונכה לכ"א י"ג מלקות אז אם נחשוב לעשות צירוף מהיסורים שסבל כ"א מ"ג מלקות שלו עוד יחסר הרבה מהיסורים אשר זממו לעשות להכות להנידן ל"ט מלקות כמובן שאינו דומה היסורים שאדם אחד מוכה בל"ט מלקות להיסורים של ג' ב"א שלוקין לכ"א י"ג מלקות. נמצא שלא נקיים בזה עדיין כאשר זמם מש"ה אין משלשין במלקות:

דף ה' ע"ב

גמרא ההיא איתתא דאתא סהדי ואישתקור וכו' לימר ר"ל דאמר כר' יהודה ור' יוחנן דאמר כרבנן אמר לך ר"ל וכו' ע"ש היטב במהרש"ל ומהרש"א ומהר"ם ואלפסי ובמלחמות וכלם מתנבאים בסגנון אחר. ונ"ל דהכי פירשו דטעמא דר"ל דאמר הוחזקה זו היינו דתופס שהאשה שחדה את העדים לומר שקר והעדים נתרצו לומר שקר מחמת השוחד שלקחו והיינו כסברת ר' יהודה דמתניתין אסטטית היא זו דתופס גם כן שהרוצח שחד את כת המזימין להזים בשקר את כל הבא לחייבו והם נתרצו לזה. וטעמא דר'

הפתרון לזה עיין (דף ה' ע"א) במימרא דרבא וכן לענין תשלומי קנס. דוק היטב ותבין:

דף ה' ע"ב

מתני' ומנין אפילו מאה ת"ל עדים. רש"י לא פירש. ונ"ל דה"פ דעדים השני מיותר, ודייק עצמו מזה דלאו דוקא שלשה כשנים אלא אפילו אם חוץ השלשה יש עוד עדים ואפילו כמה גם כן הם כשנים:

דף ו' ע"א

תוספות ד"ה אמר ר' יוסי וכו' ע"ש שמקשה על פרש"י ולכאורה אינו מובן כלל כקושית המהרש"א ע"ש שעמד בו"ש לישב. ונ"ל דכונת התוספות כך הוא. דא"כ דזאת נשמע מן הכתוב דמקשינן שלשה לשנים תקשה דנילף מינייהו דיני ממונות דהא כתיב משפט אחד יהיה לכם. דכל מה שכתוב בפירוש בתורה משפט נקרא. וכמו שאיתא בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה דכתיב משפט אחד יהיה לכם אף על גב דדרשת וחקרת כתיב רק בדיני נפשות. ומה דמצינו קולות בדיני נפשות יותר מבדיני ממונות הוא רק בענינים שתקנו החכמים אבל לגבי המשפטים הנזכרים בפירוש בתורה

יוחנן דאמר אם הוחזקה זו כ"י מי הוחזקו היינו דתופס שאין לנו לחשוד לכל ישראל שיתרצו לומר עדות שקר בעבור שוחד. ואף אם יהיה ברור לנו שהאשה בחזקת לשחד את העדים מכל מקום מי יימר שהעדים מתרצים לעון הזה. והיינו כרבנן דמתניתין אפילו מאה כלם יהרגו משום דתופסין שאין לחשוד את כת המזימין שאומרים שקר מחמת שהרוצח שחדם. ולפ"ז יובן גם כן שפיר מה דסותר בגמרא אמר לך ריש לקיש ור' יוחנן אמר לך. דר"ל מחדש סברא דמשום שאנו רואים שהאשה קא מהדרא להביא העדים והיא הביאתם מסתבר יותר לומר ששחדה אותם והם נתרצו לשקר משא"כ גבי הרוצח שכת המזימין מעצמן באו. ור' יוחנן מחדש סברא דגבי המזימין מסתבר יותר לומר שמשוחדים הן מן הרוצח משום שהשקר שלהם הוא בולט ונראה משא"כ גבי האשה אין השקר של כת השלישי בולט ונראה כלל מש"ה אין לחשוד בעון כזה:

שאלה

היכי תמצא שמי שהוא גנב באמת יהיה לו ע"פ דין ריוח מן הגנבה שלפעמים יהיה הריוח שוה כמו הגנבה ולפעמים ריוח עוד שלשה או ארבעה פעמים יותר?

דיני נפשות ודיני ממונות שוים מן הכתוב דמשפט אחד יהיה לכם:

תוספות ד"ה אמר רבא ב' ע"ש שמקשה על פרש"י מהא

דקאמר הרוג יציל. ונלפענ"ד דאין

מזה הוכחה לסתור פירש"י דהא מה

דקאמר הרוג יציל הוא רק אליבא

דר' יוסי דסבירא ליה דבדיני נפשות

קרוב או פסול בראיה בעלמא מבטל העדות ורב נחמן לקמן פוסק כרבי והכי קי"ל. ואם כן יש לומר דגם רבא סבירא ליה כרבי ולא כר' יוסי ושפיר יש לומר כפירש"י דקאי גם כן לענין קרוב או פסול דצריך לומר תוכ"ד:

הזרן עלך כיצד העדים

אלו הן הגולין פרק שני

דף ז' ע"א

דף ז' ע"ב

תוס' ד"ה היה יורד בסולם וכו' ע"ש שפירש דתנא לזא"ז קתני.

ולכאורה קשה דאם כן לתני היה

יורד בסולם בלבד וממילא יהיה

מוכח במכ"ש ממעגילה וחביות. ויש

לומר דמשום רבותא דסיפא נקט להו

דאי לא תנא ברישא אלא יורד

בסולם בלבד דחייב גלות לא הוה

תנא גם כן בסיפא אלא דעולה

בסולם בלבד דפטור והיה מקום

לטעות דדוקא עולה בסולם הוא

דמקילינן גביה דלפטור משום דהוה

מוזהר שפיר אבל באידך הו"א דחייב

אפילו בדרך עליה מש"ה תנא

לכולהו ברישא דחייב כדי דלתני

לכולהו בסיפא דפטור:

תוספות ד"ה נשמטה השליכה וכו' ע"ש. ולכאורה אינו מובן

מאי משמיענו בזה דהלא היינו הך

דמתניתין. ויש לומר כונתו דדוקא

שהרגו השליכה בלבד הוא דמחייב

ר' יוחנן אבל אם הרגו אדם היינו

שגם האדם נפל עם השליכה וסייע

לההריגה אז פטור דבעינן דרך ירידה

בלבד ולא בשותפות עם האדם שנפל

דרך עליה:

גמרא ואשר לא צדה פרט למתכוון

לזרוק ב' וזרק ד'. ולכאורה

אינו מובן איך מוכח מזה האי דינא.

ורש"י קיצר מאד בכאן. ויש לומר

דה"פ דמדחזינן שאמרה תורה דלא

חייב גלות אלא בלא צדה היינו שלא

דף ט ע"ב

גמרא ת"ד בלא ראות פרט לסומא וכו' מ"ט דר"י דכתיב ואשר יבא את רעהו ביער אפילו סומא וכו'. רש"י לא פירש כלום איך נשמע מזה אפילו סומא. ונ"ל דמדייק מאת רעהו דמיותר דהא כתיב אחר כך ומצא את רעהו ונשמע מכאן אפילו סומא שאינו רואה ללכת מעצמו כי אם את רעהו:

דף י ע"ב

גמרא אמר רבה בר ר"ה וכו' בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. ולכאורה קשה השייכות לזאת כאן. ונ"ל דבא להוסיף על רשב"ל דעדיין אינו מובן למה בא לו בפעם הראשון להרוג נפש בשוגג. וע"ז אומר דבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו ומסתמא לבו לב אכזר ונוטה ללכת בדרך שופכי דמים לחבול ולהזיק ולהלבין פני חבריו שהוא גם כן ענין שפיכת דם ומזה בא לו להרוג נפש בשוגג:

דף יב ע"א

גמרא ההוא מיבעי ליה לכדתניא רע"א מנין לסנהדרין וכו'. וקשה דלר"א הא מנ"ל. וי"ל

באופן שנתכוון לזרוק בצד האדם וזרק על האדם שראה אותו קודם. אלא באופן שנתכוון לזרוק למקום שזרק אבל השוגג היה מה שלא ידע שיש שם אדם. ומוכת בזה דבאופן שרואה את האדם מקודם שזורק לשם לא נפטר בגלות. ואם כן שפיר פרט למתכוון לזרוק ב' וזרק ד' דבשוגג כזה גם כן רואה את האדם ולא שייך גביה עונש גלות:

גמרא ושניהם מקרא אחד דרשו

ע"ש היטב בפירש"י.

ולכאורה אינו מובן מה טוב יותר לרבי ונישל מונשל הלא צריך להוסיף הברה של יו"ד. ופירושו כך הוא. דלרבי מוטב לדרוש ונִשָּׁל שהוא בנין פֶּעַל ואין צריך להוסיף כלום. ומה שנדפס בספרים היו"ד אחר הנו"ן הוא להורו' לדעת שהנו"ן הוא בניקוד חירי"ק. ופירש נִשָּׁל בכאן הוא פועל יוצא (בלע"ז אראב ווארפין) היינו שהשיל הברזל מן העץ המתבקע ויהיה משמעותו כמו הִשָּׁל הפעיל ולא נִשָּׁל בנין קל שפירושו הוא (בלעז אראב פאלין) היינו שהברזל עצמו נשל מעל עצו כי הקמ"ץ שתחת הנו"ן הוא קמ"ץ גדול ואתה מוסיף הברה של אל"ף או של ה"א:

דפשיטא ליה להש"ס דר"א פליג על ר"ע בהא וס"ל דאין צריכין להעמידו בבית דין אחר וכנזכר כמה פעמים בש"ס סברא זו דלא תהיה שמיעה גדולה מראיה:

דף יב ע"ב

תוספות ד"ה רב אשי אמר. עי"ש שמקשה על פירש"י ב' קושיות ולכך ניחא ליה יותר פי' הר"ם. הנה מלבד דאין כדאי לדחות על ידי אלו הקושיות פירש"י דהא קושיא א' מודה התוס' בעצמו בסיום דבריו שמתורצת היא. וקושיא הב' היא רק ממאי דפשיטא ליה להמקשן דדין נוף אין בטל כלל ולא שדינן ליה בתר עיקרו. ומה ראה זאת שגם ר"א מוכרח לסבור כן. והנה בלתי זאת פירש"י ניחא וצודק יותר מפי' הר"ם מתרי טעמי. חדא דלפי' הר"ם אין חילוק כלל לדינא אליבא דרב אשי מאליבא דרבא דלתרווייהו עיקרו בפנים ונופו בחוץ אין פלוגתא בין ר"י לחכמים וכ"ע סביר דהיכא דקאי קאי ולא שדינן כלל זה על זה.

ואין סברא לומר כן. ועוד דהתוס' בעצמו לעיל בד"ה מר סבר אמרו דמשמע מתוך הברייא דפליגי אר' יהודה בתרתי במקלט כמו במעשר. ולפי' הר"ם בדרב אשי נמצא דבעיקרו בפנים ונופו בחוץ אין שום פלוגתא. אבל לפירש"י ניחא דרב אשי חולק ארבא לדינא וס"ל לר"א דנוף אחר העיקר בודאי שדינן לחומרא ואין צריך ר"י להשמיענו זאת. וגם ניחא לפירש"י דגם אליבא דרב אשי פליגי חכמים אר' יהודה בתרתי כמו אליבא דרבא ואין צריך לחדש כלל אליבא דרב אשי פלוגתא חדשה דפליגי במהוי עיקרו דרגא לנופו דהא לחכמים ס"ל בכלל גווי דהיכא דקאי קאי ולר"י ס"ל בכלל גווי דשדינן לחומרא או עיקר בתר נופו או נופו בתר עיקרו. ודו"ק:

שאלה

היכי תמצא שעל ידי שהאדם עושה תשובה על חטאו יתחייב מלקות? הפתרון לזה עיין (דף י"ג ע"ב) במימרא דר' עקיבא חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ודו"ק:

הדרן עלך אלו הן הגולין

אלו הן הלוקין פרק שלישי

דף יד ע"ב

תוס' ד"ה החוא לתרומה הוא דאתא
 בסוף הדיבור א"נ ע"כ צריך
 לאוקמא בתרומה וכו'. זה התירוץ לא
 הבינותי דאיך נוכל לומר דר' יוחנן
 יליף מגזרה שוה נגיעת קדשים.
 דא"כ מוכרחין אנו לומר דכמו שיש
 אזהרה באכילת קדשים מטעם הגז"ש
 כמו כן יהיה גם אזהרה בנגיעת
 קדשים מטעם הגז"ש. והא ר' יוחנן
 גופיה סבירא ליה לקמן דטמא שנגע
 בקודש אינו לוקה:

דף טו ע"א

גמרא אונס שגירש אם ישראל הוא
 מחזיר ואינו לוקה אם כהן
 הוא לוקה ואינו מחזיר. צריך לומר
 דהא דקאמר בישראל מחזיר לאו
 דוקא אלא אפילו היכא שאינו יכול
 להחזיר כגון שנשאת לאחר ג"כ אינו
 לוקה משום דהמניעה לא מצדו רק
 מצדה. וזאת דמי לנוותר שנאבד
 למחר וזה שהותיר לא יכול תו
 לקיים העשה דבאש תשרפו ואף על
 פי כן אינו לוקה. דסתמא אמרינן
 בכ"מ דלאו הניתק לעשה אינו לוקה
 ומשמע דבכל גווני אינו לוקה. והוא
 הדין במתה דאינה לוקה ועיין תוס'
 לקמן (דף טז ע"א) בד"ה אי דקטלה,

גמרא ואידך ההוא לאכילה והא
 לנגיעה. ויש להקשות דלר"ל
 אכילה ונגיעה בתרומה מנ"ל דלמא
 בקדשים לא יאכל רק אאכילה קאי.
 ויש לתרץ דלר"ל מוכרחין אנו לומר
 דאיסור אכילה ונגיעה חד הוא. דאין
 לומר דאכילה חמורה משום דקא
 מתהני מיניה דהא האי טמא כהן
 הוא וכהן מותר באכילת תרומה.
 אלא דהאיסור הוא משום דגברא
 טמא הוא ומטמא תרומה טהורה
 וא"כ מה לי אם מטמא בנגיעה או
 באכילה הכל חדא הוא. ומש"ה
 לר"ל נשמע מבקדשים לא יאכל
 אכילה ונגיעה. אבל לר' יוחנן קשה
 דלמה ליה ב' פסוקים על אכילה
 לחוד ועל נגיעה לחוד. הלא די
 בקרא דבכל קודש לא תגע גם על
 אכילה ולמה ליה קרא דבקדשים לא
 יאכל על אכילה. וי"ל דלר' יוחנן
 אצטריך קרא על אכילה היכא דליכא
 נגיעה רק דחברו תחבו כזית תרומה
 בבית בליעתו דה"ל מגע בית
 הסתרים דלאו מגע הוא ומטעם
 נגיעה הו"א דלפטור. משום הכי
 אצטריך קרא על אכילה בלחוד
 דאפילו בכה"ג חייב. ודו"ק:

וכן משמע לקמן (דף טז ע"א) בגמרא כגון שקיבל לה קידושין מאחר דצריך להיות ביטול העשה על ידו דוקא:

דף טז ע"א

תוספות ד"ה אי דקטלה וכו'. והקשה לי בנימין נ"י דלמא מיירי דקטלה במזיד בלא התראה כמו שמקשה בתוס' לעיל (דף ז' ע"ב) בד"ה פשיטא. ואמרתי לתרץ דשמעתין אליבא דר' יוסי מתוקמא דאמר לעיל (דף ט ע"ב) השונא נהרג מפני שהוא כמועד ומותר. וכאן שגרשה ה"ל שונא וא"צ תו התראה:

ע"ב

תוס' ד"ה ביניתא דבי ברבא. מקשים על פירש"י דמאי קמ"ל פשיטא. ונ"ל לתרץ דרבנא גדולה אשמעינן פירש"י. דהנה בסוף פרק אלו טרפות אמר שמואל קישות שהתליע באיביה אסור משום שרץ השורץ על הארץ. ומשמע מדבריו דלא מלקינן ע"ז רק שאסור ושם בגמרא משמע דגם על האיסור אין דבר ברור ועיין שם בתוס' דאין הלכה כשמואל ויש פוסקים כשמואל. וכ"ז משום דיש לתפוס דהתולע נולד בהפרי ולא רחש עצמו

עוד ממקום למקום ואין זה עוד שורץ על הארץ. ועי"ז יובן הרבותא בכאן בזה התולע שנמצא בכרוב דלא לחנם קוראהו רש"י בשמו שקורין אותו צייל"א אלא להודיענו שאין זה דומה לקישות שהתליע באיביה דזה התולע ידוע שבא לכרוב ממקום אחר ולא דוקא אסור אלא דמלקינן עליה. או אפשר משום שברור הדבר שדרכו להתליע במחובר ולרחוש בכרוב ממקום למקום משום שטבע זה התולע היה ידוע בבירור דהוי שורץ על הארץ:

דף יט ע"ב

גמרא יתיב ר"ח ור' הושעיא וקא מבעיא להו וכו' בעי ר"פ נקיט ליה בקניא מהו תיקון. עי"ש בפירוש המפרש והוא דחוק מאד דאם כשהמשא על כתיפו ממש והוא בפנים ומשאו בחוץ נלמד דפודה עדיין מקרא דכי ירחק וגו' ממילואך מכ"ש אם הוא בפנים ונקיט משאו בקניא ארוך מבחוץ ודאי דפודה עדיין. וגם אינו מובן כלל מה שפירש או דילמא כיון דנקיט ליה משאו קרינן ביה ומה בכך דמשאו קרינן ביה דהלא זאת נפשט מקרא דכי ירחק דפודה. ונלפענ"ד דמאי דקא מיבעיא ברישא הוא בפנים ומשאו בחוץ מהו וכן מה דפשיטא

ליה בהוא בחוץ ומשאו בפנים
 דקלטהו מחיצות היינו באין המשא
 על כתפו ממש אלא דמיירי באופן
 השכיח תמיד שנוסע בעגלה והמשא
 מונחת בה וגם הוא יושב בה. והוא
 בחוץ ומשאו בפנים היינו שהמשא
 מונחת בראש העגלה והוא יושב
 באחורי העגלה. והוא בפנים ומשאו
 בחוץ מיירי להיפוך. וגם בזה האופן
 המשא נקראת מילואו של אדם. כי
 היא הממלאת את מחסורו ובלעדה
 הוא חסר לחם. ועפ"ז יובן שפיר
 בעי' דר"פ נקיט ליה בקניא מהו.
 היינו שהולך רגלי ונקיט משאו על
 כתיפו בקניא ארוך מבחוץ והוא
 עומד בפנים אם גם באופן הזה פודה
 עדיין דיש לספק בזה דכיון שהוא

בעצמו הוא הנושא את המשא והוא
 בפנים דילמא המשא בתר גופו
 גרירא. ועפ"ז יובן שפיר מה
 דבתחילה לא הזכיר הלשון נקיט רק
 בבעי' דר"פ נזכר הלשון נקיט. וכן
 יובן עפ"ז גם כן בפשוט מאי דאמר
 לקמן בסוף הך שמעתתא רבינא
 אומר כגון דנקיט ליה בקניא ותפשוט
 בעיא דר"פ. ודוק:

שאלה

היכי תמצא דשור אחד יהיה חשוב
 כשנים. ולא כשנים בלבד אלא כשני
 מיני בהמות חלוקות עד שאם יחרוש
 עמו יהיה חייב משום כלאים:
 הפתרון לזה עיין (דף כב) במימרא
 דר' הושעיא ור' יצחק. ודו"ק:

שבועות

זף ל' ע"א

תוספות ד"ה למאי שלח לי. המ"ל
לאפוכי בזכותיה וכו'.

ונ"ל דמש"ה לא רצה לומר כן משום דאין זאת ענין לכאן דבאמת קשה לומר בדברי רבא דתיתי לי מיירי באופן דאתא הצורבא מרבנן לדינא עם איש אחר בעסק דיני ממונות דאם יהפוך בזכותו היינו הך לחנופי ליה. אלא נ"ל דהתם מיירי באופן שבא הצורבא מרבנן קמיה לדינא היינו לדון אותו בלבד להענישו על איזה עבירה שבידו וע"ז שייך שפיר יותר לומר דהפך בזכותו וק"ל:

ע"ב

תוס' ד"ה והאמר מר בשעת גמר דין
וכו'. ומקשה בתוספות דלמה לא הושיבה משום דעשה דכבוד תורה עדיף כדלקמן גבי רב יימר ואמימר ע"ש. ותירוציהם דחוקים כמבואר בתוספות בעצמו. ונ"ל לתרץ דלא דמי לדלקמן דהתם לא היה מחויב אמימר לקום מפני רב יימר כמו שהיה מחויב רב נחמן לקיים מצות קימה מפני דביתהו דרב הונא. אלא דאמימר היה מחויב רק לחלוק כבוד לרב יימר משום שהיה תלמיד חכם. וא"כ יש לחלק שפיר דגבי רב

מתני' ואין חייבין על שגגתה. פירש"י אם שוגגים הם לגמרי כסבורין שאין יודעין לו עדות וכו'. והרמב"ם פירש שלא ידעו אם שבועות העדות אסורה אם לאו. וכן איתא בתוספות לקמן ל"א ע"ב. וצריך להבין דלמה לא פירש רש"י כן. ונ"ל דמש"ה לא ניחא לרש"י לפרש כן משום דאין באפשרות לומר שסבורים שמותרים לגמרי לישבע לשקר דהא מדברי התובע הם מביני' בע"כ דעבירה היא לישבע לשקר. דעיקר שבועת העדות הכתובה בתורה היא במושבע מפי אחרים ואמרינן לקמן במתניתין שבועת העדות כיצד וכו' שאמרו לו קודם בלא שבועה אין אנו יודעין לך עדות ואמר להם שבדיבור בלבד אין מאמינים שאמת כדבריהם אלא משביעני עליכם שאמת מה שאתם אומרים שאינכם יודעים העדות. הרי נשמע להם שפיר דשבועה חמורה מדיבור בלבד ולמה חמורה אם לאו משום עבירה. ומש"ה שפיר דא"א לומר שחשובים שוגגים בענין איסור שבועה. זהו הנראה לי בכוונת רש"י ז"ל:

יִימַר יֵשׁ עֲשֵׂה נֶגֶד עֲשֵׂה. הֵינּוּ עֲשֵׂה דַּת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא נֶגֶד הַעֲשֵׂה דוֹעַמְדוּ וְהֵאֵי עֲשֵׂה דוֹעַמְדוּ הִיא מִתְנַגֶּדֶת לַעֲשֵׂה דִכְבוּד תּוֹרָה וְאִם נִדְחָה הַעֲשֵׂה דַּת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא לֹא תִתְקִיִּם רַק עֲשֵׂה אַחַת אַחֶרֶת דוֹעַמְדוּ הַמִּתְנַגֶּדֶת לַהַעֲשֵׂה דִכְבוּד תּוֹרָה. וּבִזֶּה שְׂפִיר שִׁיךְ לֹמַר דַּעֲשֵׂה דִכְבוּד תּוֹרָה עֲדִיף. אֲבָל כֵּאֵן אִם נִדְחָה הַעֲשֵׂה דַּת ה"א תִּירָא הִרִי תִתְקִיִּמְנָה נֶגְדָה ב' מִצּוֹת עֲשֵׂה אַחֲרוֹת שֶׁאֶחַת מֵהֶם הִיא גַם כֵּן מִשּׁוֹם כְּבוֹד הַתּוֹרָה. הֵינּוּ הַעֲשֵׂה דְבַעֲלֵי דִינִין בַּעֲמִידָה מוֹעַמְדוּ וְעוֹד עֲשֵׂה אַחֶרֶת שֶׁל מִצּוֹת קִימָה שֶׁהִיא מַחֲוִיב רַב נַחֲמָן לְקוֹם מִפְּנֵיהֶ שֶׁהִיא גַם כֵּן מַחֲמַת כְּבוֹד הַתּוֹרָה וּבִאֻפֶּן זֶה אֵין שִׁיךְ לִימַר דַּעֲשֵׂה דִכְבוּד תּוֹרָה עֲדִיף וּמוֹטֵב שֶׁתִּדְחָה הַעֲשֵׂה דִכְבוּד תּוֹרָה וְתִתְקִיִּמְנָה עִי"ז ב' עֲשׂוֹת אַחֲרוֹת חֲדָא מִשּׁוֹם דְּבִמְקוֹם הַעֲשֵׂה הַנִּדְחִית תִּתְקִיִּמְנָה ב' עֲשׂוֹת אַחֲרוֹת וְעוֹד דְּגַם בַּהֲב' עֲשׂוֹת אַחֲרוֹת יֵשׁ עֲשֵׂה אַחַת גַּם כֵּן שֶׁל כְּבוֹד הַתּוֹרָה. וּמִשְׁ"ה שְׂפִיר דְּלֹא רִצָּה רַב נַחֲמָן לְהוֹשִׁיבָה וּק"ל:

דף לא ע"ב

מתני' אמר ר"ש מה טעם הואיל ואינם יכולין לחזור ולהודות. עיין בפירש"י דלכאורה אינו מובן

מה דכתב ואם אינה כפירה הרי מושבעין ועומדין ומה זה שבועה על שבועה. דא"כ תקשה דמה נ"מ בין בפני ב"ד ובין חוץ לב"ד דלמה בפני ב"ד אם שתיקתן לאו כפירה היא נקראין מושבעין ועומדין אחר שבועה הראשונה ואמרין מש"ה דשאר השבועות היו לבטלה ובחוץ לב"ד לעולם אין נקראין מושבעין ועומדין ושאר השבועות אינן לבטלה. ונ"ל דה"פ דהעיקר מה שר"ש בא לפרש הטעם של החילוק בין בפני ב"ד ובין חוץ לב"ד הוא באופן דשתקו בראשונה וכפרו לבסוף דבאופן זה אין מובן כל כך החילוק שביניהם דלמה בחוץ לב"ד אמרי' דהכפירה אכולהו קיימא ובב"ד לא אמרינן הכי. ועי' אמר ר"ש הטעם דגם באופן דשתקו בראשונה תלוי החילוק בזה שאין יכולים לחזור ולהודות אילו כפרו בראשונה בב"ד ומש"ה אפילו בשתקו בראשונה אי אפשר לומר דהכפירה אכולהו קיימא דהא בפני ב"ד לא משכחת לעולם אלא שבועה אחת וכפירה אחת וממילא נמצא דשאר השבועות היו לבטלה דממה נפשך או שאינן מועילות כלל או שאינן נצרכות כלל דאם שתיקתן כפירה היא הרי תו אינן מועילות כלל שאר השבועות משום דכבר נפסלו לעדות זו בשתיקתן שאחר

שבועה הראשונה מטעם דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. ואם השתיקה אינה כפירה הרי תו אינן נצרכות כלל שאר השבועות שהרי כבר מושבעין ועומדין הן ולא כפרו ואולי תיכף יעידו ומה זה שבועה על שבועה. פירוש דלמה לו זה ולא יזה צורך הוא זאת לו שישביען עוד בשבועה על שבועה כל זמן שלא כפרו ואם כן למה נחייב העדות על השבועות שהיו לבטלה. אבל בחוץ לב"ד אין לומר ממה נפשך הזה משום דאילו כפרו גם בראשונה אחר כל השבועה היה גם כן ראוי לחזור ולהשביען שיבאו לב"ד להעיד דהא הכפירה שחוץ לב"ד אין פוסלתן לעדות זו ואין לומר דכבר מושבעין ועומדין ושאר השבועות לבטלה הן דהא יכול להיות שע"ז שישביען עוד ועוד יעשו תשובה וילכו להעיד ומש"ה אף בשתקו בראשונה גם כן ראויות השבועות לחלק וחייבין על כל אחת ואחת דהכפירה אכולהו קיימא משום דיש לתפוס ולומר דשתיקתן כפירה היא:

דף לז ע"א

חזיר בשבועת הפקדון והתרו בו מהו. עיין פירש"י דקשיא ליה דלמה לא מבעי הך בעיא בשבועת העדות. ותיירץ משום דאין התראת

ודאי בשבועת העדות ולא שייך שם מלקות. והתוספות תירצו גם כן כעין זה דלא שייך מלקות בשבועת העדות דההתראה אינה מועלת כלום משום דיכולין לומר שכחנו העדות. ומובן מדברי התוספות דמש"ה אף אם מודים אחר כך העדים דלא שכחו גם כן אין להענישם במלקות דחשוב זאת כזדון של עצמן משום דאם לא הודו מעצמן לא היו מועילין כלל המתרים. דאל"כ שייך עוד למבעי הך בעיא בשבועת העדות באופן זה שהודו אחר כך דלא שכחו ורוצים להעניש על חטאם כדין מהו הן חייבין. אלא ודאי דבמקום שאין להענישם במלקות בעל כרחם על ידי התראת עדים אז אין שייך כלל מלקות אפילו בהודו משום דחשוב כזדון של עצמן ולא של עדים. ועיין במהרש"ל ומהרש"א מה שהקשו על פירש"י המהרש"ל עמד בתימה והמהרש"א עמד בוים ליישב. ואמרתי בזה דדברי רש"י כנים דהנה תמיהת המהרש"ל במה דמקשה דאולי המתרים שמעו מהם שיודעין לו עדות זאת יש ליישב כדברי המהרש"א דהאם על פיהם שאומרים ששמעו מהם שהתפארו לאמר שיודעים העדות מלקין אותם בתמ"ו. ומה בכך ששמעו כן מהם האין יכולים לומר דאז שקר דברו או אולי דאז היה כמדומה להם שיודעים

ועתה התיישבו בדעתם ורואים שאין יודעים העדות על בוריה. ומה דמקשה עוד המהרש"ל דאולי המתרים היו אצלם כשראו עדות זו אלא שהם קרובים ותדע דאל"כ גבי פקדון אין יכולים להתרות דמאחר שהם יודעים יעידו עליו אם לא שהם קרובים עכ"ל. והנה מה שרצה המהרש"ל לתרץ זאת דע"פ קרובים גם כן אין מלקין אותם לא הבנותי דהלא יכול להיות שהם קרובים רק להתובע או להנתבע ולהעדים רחוקים הם ואם כן אף שאין יכולים להעיד גוף העדות אבל זאת יכולים להעיד שאלו העדים יודעים העדות ונשבעין לשקר בכפירתם. וקושית המהרש"ל במקומה עומדת. אמנם זאת אין מובן בדברי המהרש"ל דלמה מדחיק עצמו להקשות דהמתרים ראו עמהם ביחד אבל הם קרובים דאל"כ מאחר שהם יודעים יעידו ומביא ע"ז ראיה מגבי פקדון. דאדרבה גבי פקדון משמע להיפוך דהא רבה אמר לקמן מכלל דכי לא אתרו ביה ואיכא עדים מיחייב וכו' ופירש שם רש"י ואמאי מיחייב והא לא תועיל לו כפירתו וע"כ ישלם וכו' ע"ש. ומשמע מזה דמיירי דהני סהדי דאתרו ביה ידעי שהוא חייב לו ועל פיהם יוכל הנתבע להתחייב לשלם ואם כן ודאי דאין לומר שהמתרים הם קרובים דאי קרובים

הם איך יכולים לחייב להנתבע דליחשב משום זה רק כפירת דברים. ואם תרצה לומר דמה דקאמר רבה ואיכא עדים היינו עדי אחרני כשרים חוץ אלו המתרים הקרובים. אבל זאת דוחק גדול לומר כן דאם כן מה קמתמה רבה על רב כהנא דילמא ר"כ מיירי דליכא עדי אחרני חוץ המתרים. וע"כ נלפענ"ד דבעיא דרב כהנא היא באופן שהמתרים יכולי להעיד גוף העדות דר"כ סבירא ליה דגם באופן זה לא הוי כפירת דברים. ואין להקשות דמאחר שהם יודעים יעידו כדברי המהרש"ל דקושיא זו כבר מתורצת שפיר בהלחם משנה הלכות שבועות פ"ז הלכה ח' שכתב דהך התראה שהתרו בו לא בב"ד היתה דאם היו שם העדים לא היו הב"ד מניחים לו לישבע אלא שחוץ לב"ד הוא שהיה נשבע ועדים התרו בו ע"ש. ומה דלא הוי כפירת דברים הוא משום דעכ"פ פטר עצמו בכפירתו מלשלם עתה דאיכא למיחש דלמא קודם שיבאו להעיד לפני הב"ד ימותו כדברי ר' יוחנן לקמן דקאמר דעדים עבידי דמייתי ואף אם יבאו להעיד שמא לא תתקיים עדותן או יפסלו כמ"ש הרמב"ם שם פ"ח הלכה י"ד ע"ש. וא"כ לפ"ז יכול להיות קושית המהרש"ל על רש"י דבשבועת העדות גם כן משכחת לה איבעיא דר"כ באופן שהמתרים

רחוקים הם והיו אצלם כשראו עדות זו והתובע תבע מתחילה לכת אחת שיעידו וזאת היה חוץ לב"ד וגם השביע אותם חוץ לב"ד וכת השניה התרו בהם וכשבאו לב"ד כפרו. ואלבא דר"מ יכול להיות שכפרו כת הראשונה חוץ לב"ד וכת השניה התרו בהם ואחר כך נשבעו כת הראשונה. ומה שהתובע לא פטר לכת הראשונה כאשר שמע התראת כת השניה הוא משום דאולי התובע חשב שכת הראשונה יודעים להעיד איזה פרט יותר מכת השניה או אולי התובע לא ידע שגם כת השני' ראו המעשה היטב. ושפיר היה יכול רב כהנא למיבעי מהו הן חייבין. אבל האמת הוא דתירוצו של רש"י איתן דהמתרים אין יכולים לדעת בשום אופן בבירור שהמותרים יודעים לו העדות. דאף שהיו ביחד מכל מקום יכול להיות שהמתרים ראו היטב גוף המעשה והמותרים לא ראו היטב דהא המתרים אין להם עינים כפולות לראות היטב גוף המעשה וגם להביט גם כן ברגע הזה על העדים האחרים ולראות אם גם הם רואים כמוהם. ומש"ה שפיר תירץ רש"י דאין שייך בשבועת העדות מלקות:

ועתה נחזה מה שהביא המהרש"א קושית מהר"י אבן ל"ב על רש"י דמשכחת לה כגון דהוי עדי אחריני בהדיהו כשהעידו על אותו עדות

וכו' עי"ש. ונראה ממשמעות לשונו דכוונת קושייתו היא ע"ד המובא בגמרא לעיל (דף לג) משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שהוציא איש פלוני שם רע על בתי ולא הספיק שם בב"ד הראשון לתובעו הקנס. ועפ"ז מקשה דיכול להיות האיבעיא דר"כ גם גבי שבועת העדות באופן דהוי עדי אחריני עמהם בבית דין הראשון כשהעידו על אותו עדות שהוציא פ' שם רע ועתה רוצה לתבוע קנס ומשביע העדות שיעידו פ"ש בב"ד שני וכופרים והני עדי אחריני הם המתרים. אבל לפ"ז אינו מובן תירוצו של המהרש"א על קושיא זו מ"ש דעל פי דברי התוס' דלעיל ע"כ מיירי בליתנייהו קמן ואם כן הנהו דמתרו בהו אינם יודעים שהם יודעים לו עדות. ודבריו צ"ע דלפי מה שפירשתי קושית מהר"י אבן ל"ב ע"פ משמעות לשונו הלא יכול להיות הג' אופנים ביחד דאיתנייהו קמן והם הם המתרים שיודעים שהמותרים יודעים העדות והמתרים בעצמם אין יכולים להעיד גוף העדות דהוא רק על פי שמיעה כמבואר בחו"מ הלכות עדות סימן ל' סעיף י"א בהג"ה עי"ש. אמנם הנלפענ"ד דגם קושיא זו מתורצת בפשוט כדברי רש"י דמי יודע שהם יודעים לו עדות דאף דהוי בהדיהו

הנפקד כמו שמוכח בפשוט מדברי רבה דלקמן וכמ"ש הלחם משנה. א"כ בפקדון אין מקום כלל לקושית המהרש"א כמובן. ואף אם הנפקד טוען החזרתי גם כן יכול להיות שהמתרים ראו אצלו קודם לזה הפקדון בידו ואתי שפיר. ודוק:

דף לז ע"ב

תוספות ד"ה מתניתין נמי דייקא וכו' ומיהו קצת תימא וכו' ועמד בקושיא. ואמרתי ליישב דאין ראייה כלל משם. דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות היינו שהבית דין אין מחייבין להנתבע לישבע אבל יכול להיות שאם קפץ ונשבע מעצמו שבועת שקר או שהתובע השביעו ואמר אמן דחייב קרבן שבועה:

דף לח ע"ב

מתני' שבועת הדיינין. והקשו המפורשים דלשמואל מיותר הבבא דליטרא זהב דהא כבר אשמעינן שתי כסף דרישא דמיירי בדוקא דפטור משום דאין זה הודאה ממין הטענה. ולרב קשה דמיותר הבבא דדינא זהב דהא כבר אשמעינן ברישא שתי כסף דמיירי בשוה דפרוטה בשוה חשובה הודאה כמו פרוטה ממש. ואמרתי ליישב דלרב

כשהעידו כבר פ"א על אותו עדות בב"ד ראשון מ"מ אין עוד דבר ברור שיודעים באמת העדות דדלמא שכחו או אולי בפעם הראשון העידו שקר ועתה חוזרים בתשובה ואין רוצים עוד להעיד פ"ש בשקר:

ומ"ש עוד המהרש"א לתרץ גם קושית המהרש"ל על פי אותו הדרך שתירץ קושית הריא"ל דע"כ מיירי דהחוק אלו המתרים איכא סהדי אחרני כשרים שיודעים שהם יודעים לו העדות שהיו עמהם כשהעידו על אותו עדות אלא דליתניהו קמן. כ"ז אינו מובן לי חדא מה דקאמר דהני סהדי אחרני היו עמהם כשהעידו על אותו עדות. ולמה לא קאמר שהיו עמהם כשראו עדות זו כדברי המהרש"ל. ועוד דכבר כתבתי לעיל דע"פ מ"ש הלחם משנה יבא הכל על נכון בפשוט בלי שום דוחק דיכול להיות דהני עדי אחרני הם המתרים והם היודעים כיון שהיו עמהם ביחד אלא שהשבועה וההתראה היה חוץ לב"ד. וקושית המהרש"ל מתורצת שפיר ע"פ פירש"י כמו שכתבתי לעיל. וממילא לפ"ז יתורץ גם כן קושית המהרש"א מה שעמד בוויש ליישב דנימא גבי פקדון גם כן דמי יודע שיש לו פקדון אצלו. ולפי מה שכתבתי דהמתרים הם הם העדות היודעים והיכולים באמת להעיד לחייב את

תבואה וכן שעורים ה"ל כב' מיני מטבעות דהכל מין מטבע אחת וכיין וחומץ לרבנן במס' ב"ב פ"ד. ויתורץ בזה כל הקושיות. ור"פ דמדמה לקמן טענו כלים ופרוטה לחטין ושעורים הוא משום דפרוטה כלי מקרי כמבואר בב"מ מ"ה בתוס' ד"ה אין. וכן י"ל גבי שור ושה דלקמן דהכל מין בהמה:

דף לט ע"ב

גמרא אמר רב כפירת טענה ב' כסף ויש להקשות דבמודה פרוטה וכופר שתי כסף ליהמן במיגו דאי בעי הודה ב' פרוטות והיה פטור. ואמרתי ליישב דבמקום דמחזי כמערים לא אמרינן מיגו דירא לטעון המיגו שלא יחשדוהו למשקר בערמה וכאן גם כן לא ניתא ליה להודות ב' פרוטות שיחשדוהו למערים כדי שלא ישאר שיעור כפירה:

שם גמרא אמר רבא דיקא מתניתין כוותיה דרב. ויש להקשות למה אין מהפך הש"ס לתרץ המתניתין אליבא דשמואל. ונ"ל דרבא בעצמו מתרץ בדבריו זאת והכי קאמר שאע"פ דדיקא מתניתין כוותיה דרב אבל אין להקשות בשביל זה אשמואל דהא קראי דיקא כוותיה דשמואל ויש לומר דתנא אקרא קאי דכי הוא זה דהיינו הודאה ששיעורו

אשמעינן רבותא בדינר זהב דאף על פי שזכר התובע שם המטבע גם כן אמרינן דשוה קאמר כמבואר בחו"מ פ"ח ט' מה שלא נשמע מהרישא דשתי כסף דלא זכר שתי מעות כסף. ולשמואל אשמעינן רבותא דאף על פי דיש מקומות דהמטבעות נקראים על פי המשקל כיון שעל כל המטבע נרשם משקלו כמו בכסף מדינת רוססיא מ"מ לא אמרינן דתבעו בליטרא זהב מטבעות אלא דדוקא קאמר ורק בדינר זהב לי בידך כיון דזכר שם המטבע אמרינן דתבעו מטבעות כמסקנא דר' אליעזר לקמן:

שם מתני' טענו חיטין והודה לו בשעורין פטור ור"ג מחייב ופירש"י לקמן דלא בעי הודאה ממין הטענה ולקמן (דף מא) מקשה התוס' בד"ה אין לך בידי דלרב למה לא פליג ר"ג אליטרא זהב כדפליג בסיפא וכן לשמואל למה לא פליג אשתי כסף דרישא דמיירי בדוקא. ובדף מ מקשה בתוס' ד"ה ור"ג מחייב מכתובות דלמה אמר שם ר"ג רואה אני את דברי אדמון. ולדידי קשה גם כן ממתניתין דילן דלמה אמר ר"ג רואה אני את דברי אדמון דקנקנים ה"ל הודאה במקצת ממין הטענה כיון דלדידיה לא בעי כלל ממין הטענה, ולולי דבריהם ז"ל היה נלפענ"ד לומר דר"ג לא פליג אלא בחטין ושעורין כיון דחטין מין

פרוטה ולא חשיב פרוטת הכפירה כיון דגם הקרא לא זכר הכפירה והוא מלתא דמשתמע ממילא דכמו דפרוטה חשובה ממון לגבי הודאה הה"ד דחשובה ממון לגבי כפירה וכפירה והודאה הכל אחד:

דף מג ע"א

מתניתין המלוה את חברו על המשכון. קשה לכאורה דמאי אשמעינן ברישא דאם הלוה מודה במקצת חייב וכן בסיפא דאם המלוה מודה במקצת חייב ואם הם כ"ה פטורין דכ"ז ידוע ומלתא דפשיטותא. וי"ל דג' חידושי דינין אשמעינן כאן דברישא אם הלוה מודה במקצת חייב אשמעינן דלא כשמואל דלא אמרין אבד המשכון אבדו מעותיו. ובסיפא אשמעינן דאם המלוה מ"מ חייב דלא כרבה דאמר לקמן שומר אבדה כשומר חנם אלא דמלוה על המשכון כשומר שכר דמי ועוד חידוש ג' אשמעינן דמי נשבע מי שהפקדון אצלו:

דף מג ע"ב

בגמרא אמר שמואל האי מאן דאוזפיה אלפא זוזי לחבריה ומשכן ליה קתא דמנלא וכו'. הנה התוספות הביא פירש"י במצור וסיבב אותו בהרבה קושיות. אבל

האמת יורה דרכו שפירש"י נכון וברור אלא שקיצר מעט כאן בפירושו. ונדרשתי לטובת התלמידים לבאר להם דרך ישר בשיטה זו על פי פירש"י. והעיקר שצריך לדעת דמרא דהאי שמעתתא הוא שמואל שחידש דין חדש להחמיר על המלוה שאף על פי שהמשכון לא שוי שיעור זוזי מכל מקום אמרין אבד המשכון אבדו מעותיו. ומדנקט קתא דמגלא משמע דדוקא במידי דלאו בר פרעון אמרין הכי אבל במידי דבר פרעון אינו מפסיד אלא דמי שוויו. נמצא דשמואל לא החמיר על המלוה לומר דאבדו מעותיו אלא ע"פ ב' פרטים האלו. חדא שיהיה המשכון מידי דלאו בר פרעון. ועוד שיאבד כל המשכון אבל אם מהדר ליה מקצת משכוננו גם כן אינו מפסיד אלא השויו של מאי דחסר מיני'. ורב נחמן גם כן סבירא ליה הך דינא דשמואל דאבד המשכון אבדו מעותיו אפילו בדלא שוי אלא שהוסיף עליו להחמיר יותר על המלוה שאף על פי שחסר פרט אחד מדברי שמואל שלא אבד כל המשכון אלא חצי מכל מקום אמרין גם כן דאבד חצי מעותיו. אבל בפרט השני מודה שצריך שיהיה דוקא מידי דלאו בר פרעון אבל במידי דבר פרעון כגון קתא ונסכא לא אמרין דקבל הקתא בפלגא והנסכא בפלגא אלא

פרעון ומידי דלאו בר פרעון ויוקרא וזולא שכל החפצים שוים ואם אבד דבר אחד מן המשכון הפסיד חצי החוב. ומכש"כ בתרי נסכא ודאי דדינא הכי הוא. ואצ"ל בחדא נסכא בלבד דודאי הכי הוא דאבד המשכון אבדו מעותיו משום דבאופן זה לא חסר אלא פרט אחד מדברי שמואל:

וע"ז מקשינן מהא דתנן סלע הלוייתך עליו וכו' דחייב הלואה ואין יכול לומר הא קבילתי' אלמא דלא אמרינן במשכון דלא שוי אבד המשכון אבד מעותיו. וקשה ממ"נ דאם נאמר דהמשכון דמתניתין הוא מידי דלאו בר פרעון אם כן קשה לכלהו דהא במידי דלאו בר פרעון כלהו מודי דאמרינן אבד המשכון אבד מעותיו. ואף אם נאמר דהמשכון דמתניתין מיירי במידי דבר פרעון קשה עכ"פ על נהרדעי. וגם מדנקט במתניתין משכון סתמא משמע דאין שום חילוק בין משכון למשכון וכל המשכונות דין אחד להם דלא אמרינן בדלא שוי אבד המשכון אבד מעותיו וקשה לשיטתא דשמואל ולהמסייעין לו בשיטתו. וע"ז מתרצינן דמה דחידש שמואל לומר דאף בדלא שוי אבד מעותיו הוא באופן דלא פריש אלא דקבלו בסתמא. וממילא מובן דגם רב נחמן ונהרדעי באופן זה מיירי משום דכלהו בחדא שיטתא קיימו ובחדא

אמרינן דהנסכא כיון דהוא מידי דחזי לפרעון לא קבליה אלא בדמי שוויו והקתא קבל לשם משכון על השאר. נמצא שבאם הנסכא שוה מנה אבד נסכא אבד מנה אבד קתא אבד תשע מנה. ורב נחמן נקט קתא ונסכא לרבותא דלא תימא כיון ששניהם קבל ביחד והקתא הלא קבל בודאי לשם משכון ומש"ה גם הנסכא קבל לשם משכון ולא בתורת פרעון. אלא דאנן הכי קאמרינן דאף על פי שהקתא קבל לשם משכון מכל מקום הנסכא קבל לשם פרעון. ומכש"כ בנסכא בלבד ודאי דלא קבל אלא לשם פרעון. ונהרדעי גם כן סבירא להו הך דינא דשמואל דאבד המשכון אבדו מעותיו אפילו בדלא שוי. אלא שמוסיפים גם על רב נחמן להחמיר עוד יותר על המלוה שאף על פי שחסר גם פרט השני מדברי שמואל דהיינו שהמשכון הוא קתא ונסכא שהנסכא הוא מידי דבר פרעון מכל מקום אמרינן גם כן דאבד נסכא אבד פלגא אבד קתא אבד אידך פלגא והפסיד כלו. ונהרדעי גם כן נקטי קתא ונסכא לרבותא דאף על פי שהנסכא שוה הרבה יותר מהקתא כגון שהנסכא שוה תשעה דינרים והקתא שוה דינר אחד לא אמרינן שהנסכא קבל בתורת משכון על תשע מנה והקתא על מנה אחת אלא דאין שום נפקא מינה בין מידי דבר

בתורת משכון כי אם בתורת פרעון ומשום הכי אבד מעותיו:

שם רש"י ד"ה ה"ג אי דלא שוי שיעור זוזי דכ"ע לית להו דשמואל. הנה רש"י מוכרח לגרוס דכ"ע לית להו דשמואל ולא אית להו דשמואל. משום דאם נגרוס אית להו דשמואל נהיה מוכרח לומר דאית להו גם כן דר' יצחק דקונה המשכון דאם אין קונה המשכון למה נאמר דאבד המשכון אבדו מעותיו. ואם כן לא נוכל לומר תו דפליגי בדרי' יצחק דיקשה על ר' אליעזר. דמה בלא שוי שיעור זוזי דלא הוה משכון גמור סבירא ליה כדרי' יצחק דקונה המשכון מכש"כ בשוה שיעור זוזי דהוה משכון גמור ודאי דקונה משכון. משום הכי מוכרחין אנו לגרוס דבדלא שוה כ"ע לית להו דשמואל ושפיר י"ל דבדשוה פליגי בדרי' יצחק. וכן באוקימתא דפליגי בשומר אבדה על כרחך דכ"ע לית להו דשמואל גם כן משום סברא הנ"ל:

דף מה ע"א

תוספות ד"ה קציצה ודאי מידבר דכירי אינשי וכו'. וי"ל דשאני הכא דמודה במקצת לא היה יכול להעזי ולכפור הכל. ומקשה במהרש"א דמתוך שמעתין נראה נמי

גוונא אלא שכל אחד מוסיף להחמיר יותר על המלוה. ומשום הכי כל הקושיות והתירוצים והלימא כתנאי הכל סובב והולך על שם שמעתתא דשמואל משום דדברי שמואל הם עיקר החידוש והכלל דהך שמעתתא דאף בדלא שוי אמרינן דאבד מעותיו ורב נחמן ונהרדעי מודים לו בעיקרא דדינא אלא דפליגי בפרטים דהך חידושא אי צריך להיות בזה הב' פרטים דקאמר שמואל או לא. ועל פי דרך זה יובן כולה שמעתתא בדרך ישר ונכון וסרו בזה כל הקושיות שעל פירש"י. ודו"ק:

דף מד ע"א

גמרא בדרי' יצחק קא מיפלגי ואחר כך מסיק דבשומר אבדה קמיפלגי. וצריך להבין מפני מה מודה ר' אליעזר דבשטר אמרינן אבד המשכון אבדו מעותיו. וי"ל דלענין קניית המשכון אם הלוח בשטר מסתבר לומר דאליהם יותר כחו של המלוה דעל ידי כח השטר קנה המשכון ואבד על ידי זה מעותיו. ולענין הפלוגתא דשומר אבדה י"ל דטעמא דר"א לא הוה דבשטר אבד מעותיו משום דהוה שומר שכר מכח המצוה אלא משום דהמלוה לקח שטר וגם משכון ותרתי למה ליה. ומסתבר לומר דהמשכון לא לקח

דמצי איירי שפרע האחד שהודה ועל הב' הוי כופר הכל ואם כן איכא מיגו. ועמד בצ"ע. ואמרתי ליישב דאפילו אם נאמר דאיירי בכה"ג שפרע האחד גם כן דברי התוס' שפיר דיש לו דין מודה במקצת לענין המיגו דהוה מיגו מאינו מעיז למעיז כמו ממודה מקצת לכופר הכל. דהא בטענתו שטוען לא הוה מעיז משום דאין חברו מכיר בשקרו דבעל הבית סובר שהשכיר ידון אותו לכף זכות ששכח דאף על פי דקציצה מידכר דכירי מ"מ יכול להיות מחמת טרדא גדולה לשכח לפעמים גם הקציצה. דהרי בגמרא לקמן משמע דר' יהודה אינו סובר דקציצה מדכר דכירי. אבל טענת המיגו הוי העזה גדולה שחברו מכיר בשקרו אם יאמר לו לא שכרתיך מעולם ולא ידון אותו כלל לכף זכות מש"ה שפיר דלא אמרינן מיגו כזו. וק"ל:

ע"ב

תוספות ד"ה כי מטא זמן חיוביה
וכו' ועי"ל דהא חזקה דאין בעה"ב עובר על כל תלין לא מהניא אלא כי איכא חזקה בהדה וכו'. וקשה לפ"ז דלמה עקרוה רבנן לשבועה מבעה"ב משום דטרוד ימתינו עד למחר ואז שפיר נוכל

לפסוק דהבעה"ב יהיה נשבע ונפטר דיהיה לו למחר ב' חזקות חזקה דאינו עובר על כל תלין וחזקה דאינו עובר על שבועת שקר. ועכ"פ על ידי צירוף אלו הב' חזקות נאמר דרמי אנפשיה ומדכר ולוקמיה אדיני' דנשבע ונפטר. ויש לתרץ ע"פ מה שכתבו התוס' בדיבור השני דחמיר ליה לאינש חד לאו כתרי לאוי ואם כן לא הוה זאת רק חזקה אחת. וחזקה אחת לא מהניא לומר בשבילה דרמי אנפשיה ומדכר:

שם תוספות ד"ה וכי שכיר עובר
משום כל תגזול. אף על גב דהך חזקה איכא נמי גבי בעה"ב וכו'. ואמרתי דבלאו דברי התוספות כוונת הגמרא היא רק דכי מטא זמן חיובא היינו שבזה הזמן מחייב נפשו באיזה לאו אז רמי אנפשיה ומדכר מחמת שבאה לו התעוררות חדשה לבל יעבור על הלאו הקרוב אליו לעבור עליו. וזאת שייך רק בכל תלין שברגע האחרון בכלות זמן הפרעון עובר משום כל תלין. וכן גבי שכיר הבל תגזול שפיר יש לומר דמשום העבירה לא יקח ב"פ שכרו וימנע עצמו מזה. אבל הבל תגזול דבעה"ב אין נופל תחת איזה זמן שאין הבעה"ב עושה שום מעשה גזילה בפועל באיזה זמן לומר שבעבור זה תבא לו התעוררות חדשה שידכור עצמו. ומש"ה אין לומר הך חזקה

דבל תגזול גבי הבעה"ב. וראה לסברא זו יש בפירוש במסכת ב"מ (דף כו ע"ב) גבי הא דאמר רבא שם ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה אינו עובר על בל תגזול ופירש"י שם דלא תגזול לא שייך אלא בשעת נטילה כמו ויגזול את החנית מיד המצרי וכן פירש"י בב"מ (קיא) ד"ה גזל ע"ש וק"ל:

דף מו ע"א

גמרא איני והא תני רבה בר שמואל קצץ המע"ה וכו'. ומקשה במהרש"א שעל התוס' ד"ה לא קצצתי דמאי פריך מהך דרבה בר שמואל אמילתא דשמואל אימא דשמואל איירי בלא פרע וכו' ע"ש שעמד בוש ליישב. ואמרתי ליישב ע"ד שכתב הר"ן דיותר נראין דברי הר"י לוי ז"ל ע"ש. ולזאת י"ל דפשיטא ליה להמקשן דהך ילמדנו רבנו לא איירי במודה מקצת אלא בכופר הכל. וב' ראיות הי"ל ע"ז. חדא מן השאלה וחדא מן התשובה. מן השאלה אם נאמר דאיירי במודה מקצת יקשה דמה היו מסופקים דלא ישבע הבעה"ב. וכי בשביל דקציצה מדכר דכיר יפה כחו ממודה מקצת אחר. ואם תרצה לומר דכבר ידעו דר' יהודא סבירא ליה דבמודה מקצת האומן נשבע ונוטל והיו מסופקים הלכה כמאן. גם זאת דוחק. דכי לא

ידעו דיחיד ורבים הלכה כרבים. ועוד דהיה להם לשאול בקיצור הלכה כמאן. וכן בהתשובה דאמר להם בזו ישבע בעה"ב ויפסיד אומן. אם נאמר דאיירי במודה מקצת יקשה היתור לשון של ויפסיד אומן דלא היל"ל אלא בזו ישבע בעה"ב או בזו ישבע בעה"ב ונפטר. ומשום הני תרתי ראיות מוכיח המקשן דאיירי בכופר הכל. ויהיה ניחא השאלה והתשובה. השאלה תהיה ניחא כמ"ש הר"ן בשם הר"י לוי דשאלו אליבא דרבנן בכופר הכל דהמע"ה ואי לא מייתי ראייה מי נשבע והיו מסופקים אם שייך שבועת התקנה אפילו בכופר הכל משום כדי חייו דשכיר והיינו שבועת המשנה ולא שבועת היסת וגם היו מסופקים על מי לישבע. דזאת היא באמת שאלה גדולה. ועפ"ז תהיה ניחא התשובה מה דהשיב ישבע בעה"ב ויפסיד האומן דמשמענו רבותא בזה. דאע"פ שהבעה"ב הוא כופר הכל ואם ישבע יפסיד האומן לגמרי וילך לביתו בפחי נפש והו"א דמשום כדי חייו ירוחם שיהיה נשבע ונוטל. וע"ז קאמר דלא כן אלא דישבע בעה"ב אע"פ שיפסיד האומן. ושפיר מתורץ בזה קושיית המהרש"א דא"ל דשמואל איירי במודה מקצת וק"ל:

כל זה כתבתי ע"פ דברי הר"ן שנוטה לדעת הר"י הלוי אבל לדעתי

הקלושה עדיין קשה לי דאיך יש לומר דכופר הכל בקציצה נשבע שבועת המשנה מתקנת כדי חייו והלא טעמא דכדי חייו אדחייא לה לגמרי לעיל בפשיטות בבתמיה. ומשמע דאף שמואל שרב נחמן אמר לעיל בשמו הטעם משום כדי חייו גם כן חזר בו מדקאמר בזו ישבע בעה"ב ויפסיד אומן קציצה וודאי מדכר דכירי ולא קאמר בזו ישבע בעה"ב משום כדי חייו דשכיר. ועוד קשה דיתורא דלישנא דקאמר שמואל ויפסיד אומן קציצה ודאי מדכר דכירי אינשי עדיין אינו מתורץ דהול"ל בקיצור בזו נשבע בעה"ב ונפטר. ולפיכך נלפענ"ד דמדשאלו סתמא משמע דעל כל האופנים שאלו אי שייך התקנה דשכיר נשבע ונוטל בקציצה או לא הן אם הבעה"ב הוא כופר הכל כגון שכבר נתן לו הדינר שמודה והן אם הוא מודה במקצת. ומה דשאלו הוא משום דאליבא דטעמא דטרוד בפועליו לא הבינו מה דקאמר בברייתא בקציצה סתמא דהמע"ה ומשמע דאי לא מייתי השכיר ראייה פקע הן במודה מקצת והן בכופר הכל והיה קשה להם דלמה יהיה כחו של הנתבע זה יפה מכחו של נתבע אחר דנהי דקציצה מדכר דכירי מכל מקום די לומר שיהיה כחו כנתבע אחר להיות נשבע ונפטר עכ"פ

במודה במקצת. והם חשבו דשמואל לא חזר בו מטעמא דכדי חייו ולפיכך שלחו אליו מי נשבע בקציצה משום דיש סברא לומר דבקציצה לא שייך כדי חייו וכמו שכתב הר"ן דיש לומר אי אמרת בשלמא על א"ה אפילו קצץ נמי ע"ש ואם כן יהיה דינו של הנתבע בקציצה נשאר נתבע דבמודה מקצת נשבע ונפטר ובכופר הכל פטור. וגם יש סברא לומר דבקציצה גם כן שייך כדי חייו ואם כן נאמר דהן מודה מקצת והן כופר הכל השכיר נשבע ונוטל וחשבו שאולי מתשובת שמואל ע"פ שיטתו מתוקמא הבריי" שפיר או שתדחה לגמרי. אבל שמואל השיב בזו ישבע בעה"ב ויפסיד אומן קציצה ודאי מדכר דכירי והאריך בלשניה להודיע שחזר בו מטעמא דכדי חייו וזהו שאמר ויפסיד האומן היינו שלא איכפת ליה בזה שיפסיד ולא יהיה לו כדי חייו והאריך עוד להודיע בפירוש שמודה בטעמא דטרדא דבעה"ב וזהו שאמר קציצה ודאי מדכר דכירי וא"כ אין בקציצה שום תקנה אלא דינו כשאר נתבע שבאם יש שבועה אצל הבעה"ב כגון שהוא מודה במקצת נשבע ונפטר. וכשראו שגם מדברי שמואל לא מצאו אוקימתא להך ברייתא הקשו איני והא תני רבה בר שמואל וכו' והיינו מה שהיה קשה להם מקודם ע"פ

שיטתם דנהי דקציצה מדכר דכירי מ"מ למה משמע מהך ברייתא דהנתבע של קציצה יפה כחו מנתבע אחר דבכל גווני המע"ה ומשמע דאי לא מייתי ראייה פקע הן במודה מקצת והן בכופר הכל מדקתני סתמא. ואין הפירוש שהיה להם איזה ס"ד לדחות דבריהם ודברי שמואל בשביל דיוקא דהך ברייתא. דאדרבא הם הבינו שפיר דאין לומר כדיוקא דהך ברייתא אלא שלא רצו לדחות הברייתא לגמרי והקשו ממנה כדי לתרץ הברייתא באופן שלא יהיה סתירה מדיוקא דידה לשיטתם. וע"ז תירץ רב נחמן דכדי שלא לדחות הך ברייתא מוכרחין אנו לומר דלצדדין קתני ואם כן נתבע דקציצה כשאר נתבע דאו מביא ראייה ויטול או שישבע בעה"ב ויפסיד האומן היינו באם יש שבועה אצל הבעה"ב כגון שהוא מודה במקצת אבל באם אין שבועה אצל בעה"ב כגון שהוא כופר הכל פטור לגמרי אם אין השכיר מביא ראייה. ועפ"ז סלקא שמעתין כהוגן ומתורצות כל הקושיות וגם לדינא משמע דהאלפסי ובעל המאור והרמב"ן הכי סבירא להו. ודו"ק

דף מז ע"ב

גמרא שמעון בן טרפון אומר וכו' צריך להבין למה מסמיך

לכאן ג' דרשות האחרונות שאין להם שום שייכות לענינא דשבועות ונלפענ"ד דכל הד' דרשות הם מקושרים זב"ז דכל עיקרו באלו הד' דרשות להודיע דע"ז שהאדם יש לו שייכות והתדבקות עם הרעה אף שהאדם גופא אינו עושה הרעה מ"מ יגיע לו עונש. וכן להיפוך אם אדם יש לו שייכות והתדבקות לטובה אף שאינו עושה הטוב גם כן יקבל טוב. וע"ז מביא תחלה ב' דרשות הראשונות שהשבועה חלה אף על המשביע אפילו הדין עמו ולא עשה שום רעה בעבור שיש לו שייכות עם איש רע. וכן העוקב אחר נואף חל עליו עונש אף שהעוקב איננו מנאף כלל בעבור התדבקותו לנואף דמיירי אפילו באופן שאינו עובר על לפני עור לא תתן מכשול דאל"כ למה ליה למילף אזהרה מכאן. וב' דרשות השניות מורות על הטוב כנ"ל כדמוכח מן ותרנגו באהליכם שקורא הכתוב לאהלו של מקום בשם אוהל ישראל. שע"י הדבקות של ישראל בהקב"ה חשוב כאלו הישראל דרים בהמשכן במקום קדושה גדולה כזאת שהיא אהלו של מקום. וכן הנהר פרת רק בעבור הדבקות שלו לארץ הקדושה נקרא גדול. כן נ"ל נכון וברור:

הזרן עלך מסכת שבועות

חולין

דף פז ע"א

נמרא א"ל רבי להחזיק צדוקי כוס של ברכה אתה שותה או מ' זהובים אתה נוטל. א"ל כוס של ברכה אני שותה. ופירש"י מ' זהובים. שכר ארבע ברכות שענה אחריהם אמן. ע"כ. דברי רש"י בכאן הם קושי ההבנה מאד ורבים נדחקו בס. ועיין במעדני יו"ט שכתב לא יכולתי לעמוד על דבריו במאי דתלה בעניית אמן ורוצה לדחוק דאתי לאפוקי ברכת הזימון. ועוד כתב שם דצ"ל דרש"י חולק על ר"ת דהא ר"ת פוטר מתשלומין במקום שיכול לענות אמן משום דגדול העונה אמן יותר מן המברך ורש"י סבירא ליה דמברך עדיף משום דתנאי פליגי בזה בברכות (דף נג ע"ב). והש"ך בחו"מ סי' שפ"ב סק"ד כתב על המעדני יו"ט שאין דבריו נכונים לדינא וגם פירשו בדברי רש"י אינו נכון כלל וכתב הש"ך פירוש אחר עי"ש. ובעניי לא זכיתי להבין כלל דברי הש"ך וגם שלפי דבריו צריך לשבש בדברי רש"י ולגרסו שעונין אמן במקום שענה וכמו שאיתא בהגהות יעב"ץ. וכן ע"פ פירוש המעדני יו"ט צריך לשבש כן. וגם דברי התוס' שהביא הש"ך מהם ראיה לא זכיתי

להבין שכתבו שרבי רצה לדחות המין. והלא אדרבה אם כן מוטב הו"ל לרבי לבלתי לעשות שום שאלה כלל אלא לברך בעצמו ואחר כך לשלם להמין מ' זהובים והו"ל לאסוקי אדעתיה דלמא יאמר המין כמו שאמר כוס של ברכה אני שותה. ועוד קשה דלפי שיטת הש"ך שם שחולק על הסמ"ע וגם על המהרש"ל וסבר שאין שום חילוק בין בעל המצוה דעליה ידידה רמיא ובין אחר אלא דכ"מ שיכול לענות אמן פטור מתשלומין אם כן למה רצה רבי ליתן להמין על חנם מ' זהובים והא יכול שפיר רבי לברך בלי שום תשלומין משום דהו"ל להמין לענות אמן. והנה מלבד קושיות המהרש"ל שם יש עוד להעיר בדברי הש"ך אבל אין כאן המקום להאריך ואכתוב כדברי המהרש"ל מתיירא אני שלא ירוצו גולגלתי אבל תורה היא וללמוד אני צריך. והנלפענ"ד דע"פ שיטת הסמ"ע יותר נקל להבין ולתרוץ הכל דאפילו אליבא דמ"ד גדול העונה אמן יותר מן המברך מ"מ אין לפטור מתשלומין אלא במקום דלא רמיא המצוה על זה שנגזלה הימנו ולא היה הוא הבעל מצוה. ועל פי שיטת

הסמ"ע י"ל דאף בעובדא דר"ת שהאב אמר למוהל וכו' עיין באשר"י שהביא דבריו י"ל דמ"מ אין לנקוט שזה המוהל הוא בעל המצוה דכי לא סגי דלאו איהו מהיל ואי משום שליחות הרי אנו רואים דמדלא מיחה האב במוהל השני מסתמא דגם זה המוהל שלוחו הוא דהרי ניתא ליה גם במוהל זה אלא שבתחלה לא ראה למוהל זה מש"ה צוה לראשון אבל במקום שיש בעל המצוה שהמצוה עליה ידיה רמיא כגון אם האב בעצמו יכול למול או כמו בעובדא דר"ג דהשופך עליו המצוה לכסות באופן הזה לא מהני עניית אמן לפטור עי"ז את המקדים וחטף ממנו המצוה. ועפ"ז יתורץ דכאן בעובדא דרבי וההוא מינא משום דזה המין היה הבעל מצוה של כוס הברכה שהיה האורח אצל רבי ע"כ לא היה יכול רבי לפטור א"ע עי"ז שהמין יכול לענות אמן:

ועתה נחזור לפרש כוונת רש"י דהנה מלבד זה השבוש שצריך לעשות בדברי רש"י על פי פירוש הש"ך לגרוס שעונין במקום שענה צריך לעשות עוד שבוש יתור גדול בדברי רש"י לגרוס שעונין אחריהן במקום אחריהם דבודאי רש"י היה מדקדק בין ל"ז ובין ל"נ וברכה היא לשון נקבה. ע"כ נ"ל דכוונת רש"י כך היא בלי שום שבוש והכי קשיא ליה

לרש"י דהא על פי הדין אין עונין אמן אחר ברכת המין אפילו בשמע ממנו כל הברכה דדלמא לע"ז כוונתו ואם כן קשה דהרי ברכה כזו לא שוה כלום דהרי אסור לענות אמן עליה ולמה ליה לרבי ליתן לחנם מ' זהובים הלא אינו גוזלו כלל דהא על פי הדין ההוא צדוקי לאו ראוי לברכה הוא. וע"ז פירש"י דלא תימא הכי אלא שהאמת דרבי ענה אחריהם אמן ותיבת אחריהם מוסב על הצדוקים שאחרי צדוקים כאלו ענה רבי אמן דדוקא אחרי צדוקים שהם בודאי מינים אסור לענות אמן אבל אחרי צדוקים כאלו שנראה שעשו תשובה יש לענות אמן דבההוא צדוקי היה נראה שהרהר תשובה בלבד. ראשית מזה שבא לבשר לרבי בשורה טובה ואיש טוב מבשר טוב וגם כיון שסעד עם רבי ביחד מסתמא הכניס בו רבי הרהור תשובה בלבד אבל מ"מ היה עוד רבי מסופק אם באמת ראוי ההוא צדוקי לברך ושהוא יענה אחריו אמן ע"כ עשה לו רבי עוד נסיון הזה שרצה לשלם לו שכר מ' זהובים בעד הכוס של ברכה שימחול המצוה. וזאת ידוע שהאפיקורסות של הצדוקים נמשכה ממה שאמר אנטיגנוס אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס וע"כ אם זה הצדוקי לא הרהר תשובה בלבד מסתמא יתרצה

דף צה ע"ב

אמר רב עבדי נמי הכי אסרינהו
ניהליה. אמרי ליה רב כהנא ורב אסי
לרב דאיסורא שכיחי דהיתרא לא
שכיחי אמר להו דאיסורא שכיחי טפי.
הנה ממה דהקשו לרב וממה שהשיב
להם רב מוכח דאין לאסור אלא אם
האיסור שכיח וההיתר לא שכיח.
וקשה דאף אם נאמר בשניה דשכיחי
בשוה ג"כ יש לאסור מטעם ספיקא
דאורייתא. ויש לומר בזה ע"פ דברי
התוספות דאי לא אסיק אלא חד לא
היה אוסר לחוש שמא שלו נאבד
במים וזהו אחר. ואם כן השתא
דאסיק תרין מובן שפיר דרק רישא
חדא הוא בספק. דמסתמא מסתבר
דודאי חיפש בסילתא ולא אשכח
יותר. והשתא יתורץ על נכון דאם
היה האיסור וההיתר שכיח בשוה
והיה ספק השקול אין לאסור משום
דהוי ס"ס בכל חדא. ספק אין כאן
איסור כלל. ואת"ל דיש כאן רישא
חדא של איסור י"ל בכל חדא דלמא
הך דהיתרא. וזהו שהשיב להם רב
דאיסורא שכיחי טפי ולא הוי ספק
השקול ולא נשאר אלא חדא ספיקא
דדלמא הך דהיתרא. ושפיר אסור
משום ספיקא דאורייתא. ודו"ק:

דף צז ע"ב

אמר רי"צ בריה דרב משרשיא וכחל

מיד על השכר מצוה וימחול המצוה
כיון דלדידהו כל עיקר עשיית המצוה
היא רק בשביל הפרס ולא בשביל
חיבוב המצוה ולמה לו להמתין על
פרס העתיד ואפילו על מה שממהרין
לפרוע השכר למברך יותר מן העונה
דהא הפרס מונח לפניו. אבל אם לא
יאבה לקבל הפרס ולא ירצה למחול
המצוה הלא זאת תהיה ראייה יותר
שהרהר תשובה בלבו וראוי לברך
ולענות אחריו אמן. ואם כן יכול
להיות שבאמת חשב רבי שאם יאמר
הצדוקי מ' זהובים אני נוטל אז ידחה
אותו משניהם מן המצות ומן
התשלומין ועתה שנסתיים הדבר
שהנסיון הראה לדעת שההוא צדוקי
הרהר תשובה בלבו הלא נאה לו
לברך ונתן לו רבי לשותות הכוס של
ברכה. וכיון שרש"י הבין שזאת היתה
כוונת רבי לנסותו בדבר ולא כמו
שכתבו התוס' שנתכוון לדחותו על
כן כתב רש"י בקיצור שענה אחריהם
אמן היינו אחרי צדוקים כאלו שיש
ראיה טובה שהרהרו תשובה בלבם
ענה רבי אחריהם אמן. ואולי עי"ז
שנהפך לב הצדוקי לטוב ונתקרב
להקדושה זכה שעל ידו בא הבת קול
כמובא בגמרא ולא בעובדא דר"ג
והראה הקב"ה בזה חשיבת הרחוקים
שנתקרבו אליו. וזה הפירוש הוא
בעזרת השי"ת דבר נאה ומתקבל:

עצמו אסור ואי נפל לקדרה אחרת
 אוסר אמר ר"א וכו' יעוין שם היטב
 כל הסוגיא ובפירש"י ותוספות.
 והרבה יש להקשות בשיטה זו
 כמבואר למעיין מעצמו וביותר קשה
 להבין דברי רש"י בד"ה אלא מעתה
 הואיל ובדידיה משערין הא איבטיל
 כוליה שהלך כל עצמו בתבטיל
 דאל"ה אמאי בעית ששים כמות כולו
 וכו' שהוא היפוך דברי הגמ' פשיטא
 דבדידיה משערין לאו משום שיש
 לנו ראייה ברורה שיש להביט כח
 להפליט כולו רק משום דאי במאי
 דנפק מיניה מנא ידעינן והיינו משום
 דמספקא לן אי נפק כולי' משערין
 בכולי' וכקושית התוספות בד"ה אלא
 מעתה ועוד כמה קושיות יש שאין
 צורך לבארם מפני האריכות. ולזאת
 נלפענ"ד לחתור לי דרך אחר בפירוש
 הך שמעתתא ע"פ דברי התוס' באופן
 שיתורצו כמעט כל הדקדוקים
 והקושיות. דבמאי דאמר רי"צ וכחל
 עצמו אסור ואי נפל לקדרה אחרת
 אוסר היה לן ס"ד דטעמיה הוא
 משום דמתפיס בבירור שכל הכחל
 הוא תמיד ממולא בחלב ושאין כח
 להביט כחל להוציא מן הכחל כל
 החלב אלא דמשערין במה דנפק
 מיניה היינו במה שאנו רואין
 שנתמעט הכחל מכמותו הראשון
 ברור לן שיצא ממנו חלב רק ערך
 שיעור כמות זה שנתמעט ושאר

הכחל הוא עדיין ממולא בחלב.
 דהיינו אם ידעינן שכמות הכחל היה
 כזית קודם שנפל ועתה נתמעט אחר
 הביטול ועמד על חצי כזית ברור לן
 שיצא ממנו חצי חלב וכו' ומש"ה
 דינים שאמר רי"צ שפיר שהכחל
 עצמו אסור ואי נפל לקדרה אחרת
 אוסר הכל משום דברור לן שיש עוד
 בו חצי כזית חלב וכו' איסורין האלו
 הם משום החלב שבו. וע"ז בא רב
 אשי להקשות ואמר כי הוינן כי רב
 כהנא איבעיא לן כי משערין בדידיה
 משערין או במאי דנפק מיניה.
 והיינו אם יש לומר דברור לן שיש
 כח להביט כחל להוציא כל החלב
 מש"ה בדידיה משערין. א"ד דברור
 לן שאין כח להביט כחל להוציא כולו
 בפעם אחת רק מעט מעט וכמה
 שנתמעט כל כך חלב יצא ממנו
 והיינו במאי דנפק מיניה משערין.
 ונשאר מונח בהסכם דפשיטא
 דבדידיה משערין שתמיד יש
 להחמיר להצריך ס' כנגד כלו משום
 דאי במאי דנפק מיניה מנא ידעינן
 היינו שאין זה שיעור טוב לשער
 בערך כמות שנתמעט לומר שלא יצא
 יותר חלב משום דאין זאת דבר ברור
 דיש לספק שיצא יותר חלב והכחל
 בלע רוטב במקום החלב ומש"ה נתנו
 חכמים תמיד שיעור אחד להחמיר
 להצריך ס' כנגד כלו. ועתה כיון שכן

דאין זה דבר ברור לשער מערך הכמות שנתמעט שכל כך יצא ממנו ולא יותר רק ספק הוא אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר וכדברי התוספות דכיון דחלב שחוטה דרבנן אין לאסור מספק קדרה אחרת שהיה לה עד עתה חזקת היתר. דבשלמא מה דאמר רי"צ וכחל עצמו אסור שפיר דכיון שהכחל היה עד עתה בחזקת איסור בבישול אין יכול לצאת מחזקתו ע"י הך ספיקא דדלמא יצא ממנו כל החלב משום דאין ספק מוציא מידי ודאי. אבל לאסור קדרה אחרת שיש לה חזקת היתר וודאי דאין לאסור משום ספיקא דרבנן. ועד כאן כ"ז הוא מדברי רב אשי להקשות על רי"צ. וע"ז מתרץ ליה הש"ס דכיון דאמר רי"צ שהכחל עצמו אסור שוויה רבנן כח"נ והיינו כפירש"י דלאו כמה דס"ד לן עד השתא דהב' דינים של רי"צ הוא משום החלב שבכחל אלא משום הכחל עצמו. ואף אם נתפוס דכל החלב בודאי יצא ע"י הבישול מכל מקום שפיר דאסור ואוסר מפני שבתחילה נאסר עד שלא נצטמק היינו קודם שיצא החלב משנתנה הקדרה בו טעם כפירש"י. ומאז שוויה רבנן כחתיכת איסור שהיא לעולם אסורה מחמת פליטה של עצמה ולא משום פליטת החלב שבכחל אלא משום דאפשר לסוחטו

אסור כדאיתא בתוספות. ומתורץ בזה כל הקושיות והדקדוקים. ודו"ק היטב:

דף צט ע"א

רש"י ד"ה אין בהם בנ"מ וכו' ע"ש היטב ובתוספות שם ד"ה אין בהם בנ"ט מה שמקשה על פירש"י ומיישב בדוחק ופירש פי' אחר. ונ"ל שבחנם הקשה התוספות דיש לומר שכוונת רש"י הוא כפי' התוספות אך שרש"י מבאר קודם דבאם האיסור בעין שלא נשתנה עצמיותו כלל על ידי התערובות אלא שאי אפשר לברר האיסור מן ההיתר אין שום נ"פ בין מב"מ לא"מ ותמיד צריך מאה ואחד. וזהו שפירש"י דכי בעינן מאה ואחד היכא דאיסורא בעינן כגון חטין בחטין. והיינו מב"מ. או כל דבר שלא נתבשל. כוונתו בזה על א"מ כגון אורז בדוחק שאי אפשר לברר האיסור מן ההיתר. כיון שלא נשתנה עצמיות האיסור בעינן מאה ואחד. ועתה כוונת רש"י לפרש דהיכא דליתיה לאיסורא בעיניה כגון שנתמעך ואינו ניכר עצמיותו כלל בזה יש נ"מ בין מב"מ לא"מ. דבא"מ כגון גריסין ועדשים שנתבשלו ונתמעכו עד דליתיה לאיסורא בעיניה מקילינן דלא בעינן רק חדא לטיבותא שלא יורגש טעם

האיסור אבל מאה ואחד לא בעינן. ובמב"מ אפילו דליתא לאיסורא בעינן כגון שאור בעיסה לעולם להחמיר להצריך תרתי לטיבותא. וכל זאת מבואר היטב בפירש"י. והסברא כן נותנת דדוקא בא"מ מועיל מה שהאיסור אינו בעין דכיון שנתמעך בא"מ שפיר בטל עצמיותו כיון שנשתנה לגמרי ממה שהיה קודם. אבל במינו אין מועיל מה שאינו בעין כיון שלא נשתנה בעצמיותו ממה שהיה קודם. וקושית התוספות על רש"י מיושב שפיר דמש"ה נקט ברישא שאור בעיסה דהוי מב"מ משום דבא"מ בעינן רק חדא לטיבותא. ודו"ק.

תני לה במקום אחר לא צריך התנא למתני הכא. אם כן אם נאמר כמ"ש תוספות קודם דגם האי תנא סבר אפילו בחדא מעלה דלא בטלי הדרא קושיא לדוכתא דלמה ליה למתני הכא בשר בחלב והא שפיר יש להוכיח זאת ממאי דתני לה כבר בחולין חתיכה נבלה דלא בטלה על ידי ק"ו דמה חתיכה נבילה שיש לה רק מעלה אחת של דבר חשוב לא בטלה מכש"כ חתיכה שנאסרה מחמת איסור בב"ח שיש לה ב' מעלות דאסורה בהנאה גם כן ודאי דלא בטלה. ומש"ה הוכרחו לומר לפירוש זה דהאי תנא פליג אתנא דהתם ובשר בחלב בדוקא נקט מה דלא נשמע ממקום אחר. ודו"ק:

דף ק ע"א

תוספות ד"ה שאני חתיכה וכו' ומסיק שם בסופו דלפירוש זה צריך לפרש דדבר שבמנין ולא איסור הנאה בטל להווא תנא וכו' ופליג אתנא דהכא עכ"ל. ולכאורה אינו מובן דמי הכריתו לזה והא גם לפירוש זה יש לומר כמ"ש התוספות קודם דפירושו של האי תנא תרתי אית ליה היינו רק דלא איירו בהו ולא משום דסבר דבטלי. ויש לומר דהשתא אי אפשר לומר כן משום שהביא התוספות מאי דמקשה התם מאגוזי פרך ורמוני באדן ומאי דמשני התם דמאי דכבר

ע"ב תוספות ד"ה סלק את מינו כמי שאינו וכו'. וי"ל דלא דמי וכו' אבל התם דמינו עצמו מטמא וכו' אין שייך לומר סלק עכ"ל. ויש להקשות בזה דהא מדשרי לטבל בו פתו משמע דהביטול ברוב ציר מועיל שנוכל לומר דאזדא לה לטומאה לגמרי מהכא דאל"ה למה יהיה מותר לטבל בו פתו והרי זה כיש מי שאומר בתערובות או"ה יבש ביבש במב"מ דהאיסור נהפך להיתר ואם כן למה יהיה אסור לקדרה. איברא דבמב"מ גם הרא"ש דסובר איסור נהפך להיתר מודה בניתוסף איסור דחזור וניעור כמבואר בהרא"ש בהך

שמעתתא והיינו משום דע"י שריבה עליו איסור הוה ליה כהוכר האיסור ונתקלקל ההיתר של הביטול ברוב. וזאת שייך דוקא בהוסיף איסור אבל לא בהוסיף היתר ולמה נאמר כאן דאסור לקדרה. ואף ש"ל דזאת היא כוונת אב"י שמקשה שם בבכורות לרב דימי וכי טומאה שבטלה חזרה וניעורה וכדמסיק שם דאף אם טומאה מעוררת טומאה אין טהרה מעוררת טומאה. אבל מ"מ צריך להבין איזה סברא איך יש ס"ד לומר כן וכן דעת רב דימי שם בבכורות. וי"ל בזה שיש סברא לומר דאף דשרי לטבול בו פתו אין הוכרח מזה לומר דאזדא לה לטומאה לגמרי מהכא. אלא דמשום הכי מותר משום דע"י הביטול ברוב נעשה הטומאה כאלו היתה טומאה בלועה באופן שאינה מטמאה את האוכלה. והרי זה כאלו בולע כלי חרס קטנה כאגוז הטמונה בה טומאה כעדשה שאינה מטמאה כלל. אלא דלקדרה אסור כי על ידי הוספת המים נתעורר המים הראשונים שלא יהיה חשיבא טומאה בלועה אלא טומאה גלויה. ודו"ק:

דף קה ע"א

גמרא אלא בש"א מקנח וה"ה למדיח וכו'. ופירש"י וה"ה דתרווייהו בעינן. והקשה המהרש"א ומהר"ם דמי

הכריחו לפרש דבעינן תרתי דלמא הפי' בגמרא דב"ש סברי מקנח לחוד וה"ה מדיח לחוד. וכן גם ב"ה סברי דמדיח לחוד וה"ה מקנח לחוד. ועמד המהרש"א בויש ליישב בדוחק. והמהר"ם תירץ בדוחק. ונלפענ"ד ליישב. דהנה לכאורה יש להקשות בגמרא ב' קושיות. חדא דזאת היא דוחק גדול לומר דמה שאיתא בברייתא ב"ש אומרים וב"ה אומרים לא יהיה בזה שום פלוגתא כלל. ועוד דאת"ל שבאמת אין ביניהם שום פלוגתא כלל למה מזכיר ב"ש מקנח וב"ה מדיח. ולא נקטי בשוה. וכדי ליישב אלו הב' קושיות י"ל דהפי' בגמרא כך הוא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. היינו דבעיקר הדין לא פליגי דשניהם סברי דתרווייהו בעינן. אבל מ"מ יש חילוק ביניהם דבש"א מקנח וה"ה למדיח היינו דמקנח הוא העיקר ומדיח הוא הטפל. וב"ה סברי להיפוך. והנ"מ בזה הוא דמה שהוא העיקר צריך לעשות קודם. דאם יעשה הטפל קודם חיישינן דלמא ישכח ולא יעשה העיקר. או דלמא יסבור דכבר יצא בהטפל לחוד. מש"ה מוטב שיעשה העיקר קודם. ולפ"ז יתורצו הב' קושיות הנ"ל דהא באמת יש חילוק בין ב"ש וב"ה מה לעשות קודם. וגם שפיר מה שב"ש מזכיר מקנח וב"ה מדיח. דכל אחד נקט העיקר למען

דעת שזאת קודם. ועפ"ז יתורץ שפיר קושית המהרש"א והמהר"ם דרש"י שפיר היה מוכרח לפרש דתרווייהו בעינן. משום דאם נאמר דלכ"א באחד מהן סגי. אם כן לא יהיה שום נפקא מינה ביניהם. והדרא תו ב' קושיות הנ"ל לדוכתא. משום הכי פירש"י דתרווייהו בעינן. ויהיו מתורצות ב' קושיות הנ"ל. ודו"ק:

דף קח ע"א

גמרא בשמעתתא דטיפת חלב הב"ע דנפל ברוטב עבה. מקשים המפורשים דלמה לא תירץ בפשיטות דמיירי בדליכא ס' ברוטב. ונלפענ"ד לתרץ בפשוט דאם נאמר דטעמא דרב הוא משום דליכא ס' ברוטב לא הל"ל ואוסר כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. אלא מפני דליכא ס' ברוטב לומר סלק. כיון המינו גורם האיסור. אלא מה דליכא ס' בהרוטב הוא הגורם האיסור. משום הכי מתרץ דמיירי ברוטב עבה. ויתורץ לפ"ז שפיר לישנא דמפני שהן מינה. ומוסב על החתיכות והרוטב דשניהם הן מינה. משום הכי אסורה כל הקדרה. וק"ל:

שם

בגמרא ומאי קסבר אי קסבר אפשר לסוחטו מותר חתיכה אמאי נעשית

נבלה וכו'. עיין מהר"מ לובלין שמקשה על הלשון ומאי קסבר אי סבר וכו' הא כיון דאמר רב חנ"נ הוה כאלו אמר אלס"א. ועיין בר"ן שהאריך בזה. ונלפענ"ד לתרץ דהנה קשה עוד בגמרא הלשון ומאי קסבר בוא"ו דהלא אין שום קשר לאפשר לסוחטו עם הסלק דסלק מינה. והל"ל מאי קסבר בלא וא"ו. וכדי ליישב אלו הב' קושיות י"ל דשפיר יש התקשרות לסלק עם אפשר לסוחטו. דהנה יש פוסקים סוברים דמאי דאמרינן סלק אליבא דר"י הוא אפילו באופן שנתערב תחלה רק מב"מ בלבד. ורק אחר כך נתוסף שם הא"מ גם כן אמרינן סלק. וזאת יתכן רק אם נתפוס דאפשר לסוחטו מותר ולא איכפת לן מה שהיה קודם האיסור בהמינו בלבד. אבל אם נאמר דאפשר לסוחטו אסור אין לומר סלק אלא באופן שנפל האיסור במינו וא"מ ביחד. ולפ"ז י"ל דה"פ בגמרא בתר דמסיק דרב לא פליג ארבא רק שסובר גם כן סלק אי דנפל ברוטב רכה ועל זה מסיק ומאי קסבר. היינו באיזה אופן קסבר רב סלק. אי קסבר אפשר לסוחטו מותר והיינו דאפילו באופן שנתערב תחלה רק מב"מ בלבד גם כן אמרינן סלק. והלא חתיכה אמאי נעשית נבלה. אלא קסבר אפשר לסוחטו אסור. ולא אמרינן סלק אלא באופן שנפל

האיסור במינו ואינו מינו יחדיו. החלב מב"מ ולא בטיל בס' כדין חלב טמא כקושית הגמרא. אלא דיש לה רק דין רוטב הנפלט מן הנבלה. ושפיר די בס' נגד הבשר. ודו"ק:

ע"ב

גמרא לעולם קסבר רב אפשר לסוחטו אסור ושאני הבא דאמר קרא לא תבשל וגו' גדי אסרה תורה ולא חלב. ומקשה בתוס' אם כן למה נקט כזית בשר בתוך יורה גדולה. ומתרץ בדוחק. וגם רש"י נדחק בזה. ונלפענ"ד לתרץ בפשוט דעכשיו קיימינן דלעולם קסבר רב אפשר לסוחטו אסור וחתוכה נעשית נבלה א"כ שפיר דנקט כזית בשר בתוך יורה גדולה היינו דצריך להיות בהחלב ס' נגד החתיכה נבלה דלא גרע מאלו נתבשל בה כזית נבלה ממש או כזית בשר חזיר. ומה דלא אסרה תורה החלב הוא רק דלא נאמר בהחלב ג"כ חתיכה נעשית נבלה כמו בהבשר דלהוי עם שאר

דף קטז ע"ב

תוספות ד"ה חדא קתני. תימא מאי קמ"ל כו'. ואמרתי ליישב דאי הוה תנא רק דקיבת עכו"ם אסורה הו"א דאסורה לאו משום דכגופה דמי אלא משום גזירה דלא ליתי למיכל הבשר משחיתת עכו"ם. ויצא מזה דהגבינות שמעמידן בהקיבה יהיו מותרין. משום דדבר הנאסר רק משום גזירה מותר על ידי תערובות. דלא שייך לגזור על הגבינות משום בשר הבהמה של הקיבה שהיא שחיתת עכו"ם. משום הכי קתני דקיבת עכו"ם נבלה למימרא דכגופה דמי ולא משום גזירה. ולפ"ז גם הגבינות אסורין. וק"ל:

חולין פלפולים

פלפול בדינא דתרי משהו.

גרסינן בפרק גיד הנשה (דף ק ע"א) דרש רב כיון שחתיכה נבלה נתנה טעם בחתיכה כשרה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. והקשה רב ספרא לאביי כיון דאליבא דר"י קיימינן השתא דמין במינו לא בטל אפילו לא נתן טעם נמי. ומוקי לה אביי שאחרי שקבלה חתיכה הכשרה טעם מחתיכת נבלה סלק הנבלה מן הקדרה ואח"כ הניח שם הרבה כשרות להחתיכה שנאסרה תחלה אמרינן שהחתיכה שנאסרה נ"נ ואוסרת כל החתיכות הכשרות אף שיש ס' נגדה וכו"י דמב"מ במשהו. והקשה התוספות מה תירץ אביי הלא קושית הגמרא עדיין במקומה עומדת דלמה לי שהחתיכה שנאסרה קבלה טעם מן הנבלה ואפילו לא קבלה טעם נמי דהא במינה אוסרת במשהו. ותירץ ר"ת נהי דהיא גופה מיתסרא בכ"ש מ"מ לא אמרינן שתעשה נבלה לאסור כל האחרות כיון שהיא עצמה לא נאסרה אלא ע"י כ"ש דתרי משהו לא אמרינן אבל אם נאסרה בנ"ט אז החתיכה עצמה נ"נ

ואוסרת אח"כ במשהו. זהו שיטת ר"ת. ושיטת רבינו אפרים היא שיש לדקדק מכאן דכמו שמוכח כאן באיסור מין במינו אליבא דר"י דלא אמרינן חנ"נ כמו כן לדידן באיסור של אינו מינו הנאסר בנ"ט גם כן ל"א שהחתיכה נעשה נבלה ושההיתר שבה יתהפך לאיסור. וע"פ שיטתו של ר' אפרים הכי יתפרש ויתורץ מה דדרש רב כיון שנתן טעם בחתיכה חנ"נ וכו' שבאם החתיכה קבלה טעם מן הנבלה אז היא עצמה נ"נ ר"ל אפילו סילק הנבלה משם הרי הוא כאלו עדיין הנבלה בעין החתיכה שנאסרה ומשום הכי אף על פי שטעם של עצמה לא נהפך לאיסור מ"מ יש לה כח לאסור חתיכות האחרות במשהו כמו חתיכת הנבלה ממש כיון שיש בה טעם מן חתיכת הנבלה חשובה הנבלה בעין ובשביל זאת שיש להחתיכה שנאסרה כח לאסור האחרות כמו החתיכת נבלה ממש קרי לה נעשית נבלה אבל כי לא נתנה הנבלה טעם בה אין כאן איסור חשוב בעין רק משהו והוה האיסור כמאן דליתא. ע"כ:

והנה בסברת ר"ת יש בו ב' שיטות ביור"ד סימן צ"ב הט"ז והש"ך. שיטת הט"ז בס"ק ט"ז היא דכיון דתרי משהו לא אמרינן באיסור משהו של מין במינו אליבא דר"י שהוא דאורייתא מכש"כ באיסור משהו דמדרבנן כגון חמץ בפסח ודאי דנימא הכי שכל שהחתיכה נאסרת תחלה ממהו חמץ חשבינן להמשהו שנאבדה בזו החתיכה מחמת מיעוטה ואין בה כח עוד לצאת משם כלל ומשום הכי אין כח עוד לחתיכה זו שנאסרת במשהו לאסור עוד תערובת אחרת במשהו. זהו שיטת הט"ז. ושיטת הש"ך בנקודת הכסף לחלק בין איסור משהו שאוסר רק משום שהתערובות הוא מין במינו ובין איסור משהו שאוסר אפילו באינו מינו. וסברת הש"ך הוא שאין זאת טעמו של ר"ת שהמשהו אין בה עוד כח לצאת כלל ממקום שנבלעה בו אלא שיכול להיות בודאי שיש לה עוד כח לצאת משם אבל היינו טעמא שבתערובות של מב"מ לא אמרינן תרי משהו משום דבאיסור שלמעלה מנותן טעם לא אמרינן שהחתיכה שנאסרת נ"נ ואם כן מתערבת אותו משהו בהחתיכה שנבלעה בה עם כח ההיתר של עצמות החתיכה ומשום הכי לא הוה אותו משהו לגבי החתיכות האחרות מינו דהא לא

שמעינן לר"י דאמר מין במינו לא בטל אלא כשאותו מין של איסור הוא לבדו אבל לא כשכח אחר של היתר מעורב בו דכיון דאותו משהו היא מעורבת והחתיכות אינן מעורבות אם כן אין מין זה דומה לחברו וחשוב אינו מינו ובטל. אבל חמץ בפסח דאוסר במשהו אפילו באינו מינו אם כן אפילו תימא דכיון שכח אחר של היתר מעורב בו חשוב אינו מינו מ"מ הרי חמץ בפסח אוסר במשהו אפילו שלא במינו ומשום הכי בחמץ בפסח אמרינן שפיר תרי משהו. זהו שיטת הש"ך:

והקשה הפרי מגדים על שיטת הש"ך שתי קושיות. קושי' א'. דבשלמא לפי שיטת הט"ז שפיר מתישב בגמרא אוקימתת אביי גם אליבא דר' אפרים דדוקא במשהו אמרינן שנאבדה במיעוטה במקום שנבלעת ואין בה עוד כח לצאת משם והויא כמאן דליתא אבל כשקבלה החתיכה טעם מן האיסור כיון שהיא בליעה חשובה הויא איסור בעין ושפיר יש כח לבליעת איסור כזו לאסור במשהו תערובת אחרת. אבל לפי שיטת הש"ך שמשום שכח אחר של היתר מעורב בבליעת האיסור לא הוי תו מין במינו קשה דאיך מתיישבת בגמרא אוקימתתו של אביי אליבא דר' אפרים דסבירא ליה דאפילו באיסור האוסר בנ"ט לא אמרינן

חנ"נ אם כן אפילו כשקבלה החתיכה טעם מן הנבלה נמי היא אינה מינו לגבי האחרות כיון שבליעת האיסור כבר נתערבה עם ההיתר ולמה תאסור במשהו תערובת הב'. ומנ"ל לדחוק לאפושי פלוגתא ולומר דגם בזה מחולקין ר"ת ור' אפרים דר' אפרים לא סבירא ליה סברת ר"ת דכל שכח אחר של היתר מעורב בהאיסור לא הוי מינו מה שלא נזכר כלל בתוספות. קושיא ב'. דאיך נאמר אליבא דר"י דכל שכח אחר של היתר מעורב בהמשהו איסור הוה אינו מינו משום דזה איסור מעורב וזה היתר ברור אם כן כש"כ דנימא הכי אם החתיכה קבלה טעם מן האיסור דנעשית נבלה אליבא דר"ת והוה איסור ברור עם היתר ברור דבודאי להוי חשוב אינו מינו דהא יש חילוק יותר גדול ביניהם ולא תאסר במשהו אלא ע"כ מדחזינן לר"י דאפילו איסור ברור עם היתר ברור לא הוה מין בא"מ היכא דשוין בעצם המין ש"מ דלא אזיל ר"י כלל בתר חילוקן בענין איסור והיתר אלא בתר חילוקן של עצם המין ואם כן איך יאמר הש"ך סברא הפוכה דבשביל הפרש קטן כזה להוי חשוב אינו מינו אף על פי ששוין בעצם המין. והפרי מגדים לא תירץ כלום ועמד בדוחק עי"ש במשבצות ס"ק

ט"ז שהביא ב' קושיות הנ"ל בקיצור גדול ונוטה יותר לשיטת הט"ז.

ויען כי רוב פוסקים ראשונים ואחרונים נוטים יותר לשיטת הש"ך דבחמץ בפסח אמרינן תרי משהו ע"כ מצוה רבה להציל שיטת הש"ך מקושיות הפרי מגדים. והנלפענ"ד בעזרת השי"ת ליישב שתי קושיות אלו בהקדם עוד שתי קושיות. קושיא א'. דהנה הש"ך הביא סברא זו דכל שכח אחר של היתר מעורב בהמשהו הבליעה לא אמרינן דמין במינו לא בטיל ממקורו של הר"ן בהך שמעתא וז"ל הר"ן בסוף פרק גיד הנשה. ולי נראה דכל שלא נתן טעם בחתיכה אף על גב דמיתסרא לא חשיב איסורא למימר בה חתיכה עצמה נעשית נבלה וכל שאינה נעשית נבלה אינה אוסרת כל החתיכות כולן דאף על גב דאמר ר"י מין במינו לא בטיל לא שמעינן ליה הכי כל שטעם אחר של היתר מעורב בו. עכ"ל. ואם כן יש לתמוה על הר"ן שסותר את עצמו ממקום אחר. דהנה הר"ן בנדרים (דף נב) הביא פלוגתא רבנן ור"י גבי דם קדשים שנתערב בדם חולין דרבנן סברי דבטל ור"י סבר דלא בטל ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב ולקח מדם הפר ומדם השעיר ודרשו רבנן מכאן לעולין שאין מבטלין זא"ז ור"י דרש מכאן דמב"מ

במינו נובע ממקורו של הר"ן אם כן קשה דלמה שינה הש"ך לשונו מלשון הר"ן דהר"ן כתב דכל שטעם אחר של היתר מעורב בו לא שמעינן ליה לר"י דאמר דמין במינו לא בטיל והש"ך שינה הלשון וכתב דכל שכתב אחר של היתר מעורב בו:

וכדי לתרץ הכל נקדים הקדמה אחת להעמיק על ידה בסברת הר"ן מה שכתב בנדרים שם בענין פלוגתת רבנן ור"י. דהנה צריך לדעת דיש ב' מיני איסורין שאין בטלין בתערובתן. מין א' הוא איסור כזה שהדין נותן דלא ליבטל ויאסור במשהו מחמת שאיסורו חמור מאד מצד הדין כגון חוט אחד של צמר בבגד גדול של פשתים או חמץ בפסח מגזרת חז"ל ובמין איסור כזה אין שום חילוק בין מינו לאינו מינו ובשום אופן לא בטיל. מין ב' הוא איסור כזה שמצד הדין אין איסורו חמור משאר איסורין אלא דלא בטיל מחמת שהתערובות נעשה באופן כזה שאין שייך גביה ענין הבטול ובמין איסור כזה פליגי רבנן ור"י ומפרש הר"ן טעם פלוגתתן דרבנן סברי דכל תערובות איסור בהיתר בטל אפילו מין במינו דכיון שחלוקין באו"ה הו"ל כמין בשאינו מינו חוץ מתערובת מין במינו של היתר בהיתר דלא בטל. ור"י סובר דאופן התערובות של או"ה דשייך גביה כח

לא בטל וחידש הר"ן דעולין פירושו ששניהם היתר דרבנן אזלו בתערובת או"ה של מין במינו בתר חילוקין באיסור והיתר דחד אסור וחד שרי ולא אזלו בתר דמיונם בעצם המין ועיקר גורם כח הבטול הוא מה שחלוקין בענין איסור והיתר ולר"י עיקר גורם כח הבטול הוא מה שחלוקין בעצם המין דכיון שחלוקין בעצם המין אז גובר רוב ההיתר בטעמו להחליש ולבטל את טעם האיסור המיעוט אבל אם בעצם המין שוין הן אז רוב ההיתר אין מחליש ומבטל את מיעוט האיסור אלא מעמידו ומחזקו ואין מניחו להתבטל ומה שחלוקין בענין איסור והיתר לא מעלה ולא מוריד אליבא דר"י. זהו דברי הר"ן בקיצור. ואם כן הרי הר"ן עצמו חידש זאת דלר"י אם רק שוין בעצם המין לא מעלה ולא מוריד כלל מה שחלוקין בענין איסור והיתר לומר דמשום דזה איסור ברור וזה היתר ברור חשוב אינו מינו והיאך כתב הר"ן כאן בחולין סתירה לדבריו שבנדרים דהלא מדברי הר"ן דנדרים י"ל כאן דכש"כ הוא דאם חלוקין בענין איסור והיתר נקטן אז ודאי דהדמיון של עצם המין גובר יותר למנוע כח הביטול משום דהוי עוד יותר מין במינו. קושיא ב'. כיון דסברת הש"ך שכל שכתב אחר של היתר מעורב בו תו לא הוי מין

הבטול הוא רק במין שאינו מינו של חילוק עצם המין דאז יש סברא לומר שגובר טעמו של רוב ההיתר על טעמו של האיסור המיעוט ומחלישו ומבטלו אבל באופן תערובות של מין במינו השוין בטעמן לא שייך ענין הבטול משום דהרוב אינו מחליש ומבטל את המיעוט אלא אדרבה מעמידו ומחזיקו ואין מניחו להתבטל דמה שחלוקין בענין איסור והיתר אין מועיל כלום לגרום כח הבטול ע"י חילוקן שמצד הדין דהא מצד הדין כחו של האיסור חזק באיסורו כמו ההיתר בהיתרו ואין שום סברא לומר שההיתר גובר על האיסור להחלישו ולבטלו מצד הדין אלא מצד שההיתר הוא הרבה והאיסור הוא מעט וכיון שההיתר הוא מינו בעצם הרי ההיתר עוד מעמיד ומחזיק למיעוט האיסור ומאציל מכחו עליו לבלתי יתבטל והרי הן כמחצה על מחצה ולפיכך מין במינו לא בטיל אליבא דר"י כן יש להעמיס בדברי הר"ן דנדרים שם:

ועתה על פי הקדמה זו יתורצו שפיר ב' קושיות הנ"ל. קושיא א' מתורצת דבאמת אין הר"ן סותר את עצמו כלל ואדרבה י"ל דכאן בחולין אזיל הר"ן לשיטתו דנדרים דאסביר לן דטעם ענין הביטול אליבא דר"י תלוי רק בזה אם יש סברא לומר שההיתר

גובר על האיסור להחלישו ולבטלו. ועפ"ז שפיר נותן הר"ן טעם לשבח כאן בחולין לחלק בין אופן שהחתיכה קבלה טעם מן הנבלה לבין אופן שהחתיכה קבלה רק משהו מן הנבלה דדוקא אם החתיכה קבלה טעם מן הנבלה אז יש לה כח לאסור האחרות של תערובת הב' משום דטעם בליעת הנבלה שאסר חתיכה הראשונה לא היה בהצטרפות כח ההיתר של החתיכה לומר דמחמת שהוא מינה העמיד והחזיק ההיתר את האיסור לבל יתבטל דהרי אף אם ההיתר היה א"מ היה ג"כ כח לבליעת הנבלה לאסור את חתיכת ההיתר בנ"ט ומשום הכי לא נחלש כלל בליעת הנבלה בחתיכה הא' ועדיין היא בתוקפה כמו הנבלה ממש ויש לה כח לאסור גם תערובת הב' כמו הנבלה ממש דהא מצד הדין בליעת הנבלה הנפלטת מן החתיכה הא' שנאסרת עדיין כח איסורה חזק כמו כח ההיתר של תערובת הב' ואם תערובת הב' הוא מין במינו אפילו באלף לא בטיל משום שאין כאן שום סברא לומר שההיתר של תערובת הב' גובר על פליטת האיסור להחלישו ולבטלו לא מצד הדין ולא מצד הטעם. אבל אם חתיכה הראשונה קבלה רק משהו מן הנבלה הרי מצד הדין לא היה בכחה של הך בליעת המשהו לאסור

החתיכה דהא איסורה לא חמיר כלל משאר איסורין אלא שפעלה האיסור על ידי הצטרפות כח ההיתר של החתיכה שהחתיכה עצמה כיון שהיא מינה העמידה והחזיקה את משהו האיסור שלא תבטל אבל בלתי הצטרפות של כח ההיתר אלא מצד הדין של חומר האיסור בלבד הרי היה ראוי ליבטל ומשום הכי אמרינן דהרי זה חומרו קולו דכיון שהמשהו איסור נתפעל פ"א מכחו של ההיתר במה שאסר חתיכה הראשונה הרי נשתתף והורכב כח האיסור עם כח ההיתר ועל ידי זה נקלש ונחלש כח חומר האיסור ואין עוד כח האיסור של בליעת המשהו בתוקפה כמו הנבלה ממש ולפיכך אין כח עוד להך בליעת המשהו לאסור תערובת הב' של מין במינו אליבא דר"י אלא דחשוב כאינו מינו דכמו באינו מינו שייך ביטול משום שרביות ההיתר גובר על מיעוט האיסור להחלישו ולבטלו מצד הטעם כמו כן כאן יש גם כן סברא לומר שההיתר של תערובת הב' גובר על פליטת משהו האיסור של חתיכה הא' ומחלישו ומבטלו להאיסור לגמרי משום דההיתר של תערובת הב' הוא היתר ברור וכח ההיתר שלו חזק אבל כח האיסור של פליטת המשהו כבר נקלש ונחלש על ידי השתתפותו עם כח ההיתר של חתיכה הא' דהא מצד

הדין של חומר איסורו כבר היה ראוי לו ליבטל ומשום הכי שפיר י"ל בזה שמצד הדין ההיתר של תערובת הב' גובר בכח ההיתר שלו הברור והחזק להחליש ולבטל את כח האיסור של פליטת המשהו שכבר נקלש ונחלש. ואף גם זאת עלינו לדעת דאם היה הדין שהחתיכה הא' הנאסרת מבליעת המשהו של מב"מ נעשית נבלה אז לא היה מקום לסברא זו לומר דכח האיסור הורכב והתערב עם כח ההיתר ונקלש כח האיסור על ידי זה דהא החתיכה נעשית נבלה ואין כאן כלל שום כח היתר עוד ולא נשאר רק כח האיסור בלבד ואין סברא לומר תו דנקלש אבל כיון שאנו אומרים דבאיסור משהו אף על גב דמיתסרא לא חשיב איסורא למימר בה חתיכה עצמה נעשית נבלה משום הכי שפיר דאפילו לר"י אין לה כח עוד לאסור כל החתיכות כולן של תערובת הב' משום דבליעת משהו איסור של הנבלה הנפלטת מחתיכה הא' כיון שהוקלשה בכח איסורה בעת שהיתה מובלעת בהחתיכה ע"י שהורכבה והתערבה עם כח ההיתר כן גם בפליטתה משם דבוק בה תמיד כח ההיתר של החתיכה הא' ועי"ז יכול שפיר ההיתר של תערובת הב' להחלישה ולבטלה לגמרי. וזהו שכתב הר"ן ולי נראה דכל שלא נתן טעם בחתיכה

אף על גב דמיתסרא לא חשיב איסורא למימר בה חתיכה עצמה נעשית נבלה וכל שאינה נעשית נבלה אינה אוסרת כל החתיכות כולן דאף על גב דאמר ר"י מב"מ לא בטיל לא שמעינן ליה הכי כל שטעם אחר של היתר מעורב בו עכ"ל. והר"ן סמך עצמו כאן על מה שכתב בנדרים להבין כוונתו של טעם אחר של היתר מעורב בו. ודוק היטב כי זו סברא עמוקה:

וקושיא הב' מה דשינה הש"ך לשונו מלשון הר"ן גם כן מתורצת שפיר דבאמת שינה לשבח ולא לחנם כתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת כי מה שכתב הר"ן כל שטעם אחר של היתר מעורב בו אינו מובן כל כך בנקל לכאורה דאיזה טעם אחר יש כאן והלא מין במינו הוא וטעם אחד למו ומשום הכי פירושי קא מפרש הש"ך סתימת לשון הר"ן להורות שהמכוון הוא שנתערב בו כח אחר של היתר היינו מה שההיתר העמיד והחזיק את משהו האיסור שלא יתבטל נעשה מזה הרכבת כח היתר עם כח האיסור ועל ידי זה נקלש כח משהו האיסור נגד כח ההיתר החזק של תערובת הב' של מינו ובאופן הזה לא שמעינן ליה לר"י דאמר דמין במינו לא בטיל וכנ"ל:

ועפ"ז יובן שפיר איך שמתורצות ב'

קושיות של הפרי מגדים על הש"ך. קושיא א' דלפי שיטת הש"ך לא מתוקמא שפיר דברי אב"י אליבא דרבינו אפרים מתורצת שפיר דגם אליבא דר' אפרים אם החתיכה קבלה טעם מן הנבלה אף שהחתיכה עצמה לא נעשית נבלה מ"מ בליעת האיסור לא הורכבה כלל עם כח ההיתר של החתיכה עצמה דהא פעולת האיסור של החתיכה לא נעשית כלל ע"י עזרת כח ההיתר של מינו דהרי אף אם החתיכה היתה אינו מינו גם כן היה לבליעת האיסור בלבדה כח לאסור אותה בנותן טעם מצד הדין בלבד כיון שהיה נרגש בה טעם בליעת האיסור וא"כ לא שייך כלל לומר בזה שבליעת האיסור נקלש ונחלש על ידי שמעורב בה כח אחר של היתר אלא שכתב בליעת האיסור עדיין בתוקפו כמו כח הנבלה ממש ומשום הכי שפיר דאוסרת כל החתיכות כולן של תערובות הב' מפני שהן מינה אליבא דר"י:

וגם קושיא הב' של הפרי מגדים מתורצת שפיר דאין זאת ק"ו כלל לומר דמה מין במינו של איסור מעורב עם היתר ברור הוי כאינו מינו ובטל כ"ש מין במינו של איסור ברור עם היתר ברור שיש חילוק יותר גדול ביניהם ודאי דנימא דלהוי כאינו מינו ובטל. דלפי מה שמתורצת קושיא א' שעל הר"ן כנ"ל

כן גם מתורצת קושיא זו דאין זה ק"ו טוב דאדרבה דוקא מין במינו של איסור ברור עם היתר ברור הוא דלא בטיל אליבא דר"י משום שאין שום סברא לומר דההיתר גובר על האיסור להחלישו ולבטלו לא מצד הדין ולא מצד התערובות אבל במין במינו של היתר ברור עם איסור כזה שכת אחר של היתר מעורב בו כיון שמצד הדין כבר נקלש ונעשה הרכבת כח האיסור עם כח ההיתר בתערובת הראשונה שפיר י"ל על ידי זה גם אליבא דר"י שבתערובת הב' גובר כח ההיתר הברור על פליטת בליעת האיסור הקלושה להחלישה ולבטלה לגמרי כמו בתערובות של מין באינו מינו:

והעולה מכל זה להלכה דשיטת

הש"ך ברורה כשמש דבחמץ בפסח שפיר אמרינן תרי משהו דאין זאת דמיון כלל למין במינו אליבא דר"י דלא אמרינן ביה תרי משהו דהא בחמץ בפסח לא שייך כלל לומר דבתערובת הא' הורכב המשהו עם כח אחר של היתר ונקלש עי"ז כח איסורו דהא בתערובת הא' לא אסר משהו החמץ על ידי עזרת כח ההיתר של מינו שהעמידו והחזיקו לבל יתבטל דהא אף אם התערובת הא' היא אינו מינו גם כן נאסרת במשהו מצד הדין של חומר האיסור שהוא חמור משאר האיסורין ומשום הכי המשהו חמץ לעולם הוא בתוקף איסורו כמו קודם תערובת הא' ושפיר אוסרת במשהו בכל אופני תערובות פעמים הרבה. ודו"ק:

פלפול בסוגיא דטעם כעיקר

דף קח ע"א

מתניתין טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר אוסרת בנותן טעם. ועל זה איתא בגמרא אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא דאי ס"ד דרבנן מבב"ח מ"ט לא גמרינן דחדוש הוא אי חדוש הוא אף על גב דליכא נ"ט נמי. אמר ליה רבא דרך בשול אסרה תורה. ע"כ. ועיין היטב בפירש"י ותוספות. וכדי להבין

היטב השקלי וטריא של אביי ורבא נצרך להקדים הסוגיא בפסחים בשמעתא דטעם כעיקר. דאיתא בפסחים (דף מג ע"ב) אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה תורה משרת. ומקשה שם לקמן בגמרא והאי משרת להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדתניא משרת ליתן

טעם כעיקר. ומתרץ הא מני רבנן
 היא ור' יוחנן דאמר כר' עקיבא
 דמשרת להיתר מצטרף לאיסור הוא
 דאתא. ומקשה תו ורע"ק טעם כעיקר
 מנ"ל. יליף מבשר בחלב. ורבנן
 מבשר בחלב לא גמרי דחידוש הוא.
 ומאי חידושא אילימא דהאי לחודיה
 שרי והאי לחודיה שרי ובהדי הדדי
 אסור כלאים נמי הכי הוא. אלא דאי
 תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי
 בשיל ליה בשולי אסור. ורע"ק נמי
 בב"ח ודאי חידוש הוא אלא דיליף
 מגעולי מדין. ועיין גם שם היטב
 בפירש"י ותוספות:

והרבה יש לתמוה בשתי סוגיות
 האלו. א'. קשה קושית התוספות
 דחולין שהיא קושית הרשב"א
 המובא בתוספות דפסחים שם
 שמתמה עצמו על אביי דאיך רוצה
 ללמוד טעם כעיקר מבשר בחלב
 וסבירא ליה דבשר בחלב לאו חידוש
 הוא והא רע"ק ורבנן סבירא להו
 בפסחים שם דבשר בחלב ודאי
 חידוש הוא ורבנן נפקי להו טעם
 כעיקר ממשרת ורע"ק יליף מגעולי
 מדין. והתוספות בחולין כאן מתרץ
 קושיא זו דאביי למד קודם מסברא
 דנפשיה טכ"ע מבשר בחלב בעת
 אשר לא ידע עוד מהסוגיא דפסחים
 מה דמסיק שם אליבא דרע"ק ורבנן
 דבשר בחלב חידוש הוא ולאחר
 שרבא דתה לאביי והודיעהו

מפלוגתא דרע"ק ורבנן חזר בו אביי.
 ומובן לכל שזת היא תירוץ דחוק.
 ב'. קשה קושית התוס' דחולין כאן
 על פירש"י שפירש במה דקאמר
 אביי דאי ס"ד דבשר בחלב חידוש
 הוא היינו חידושא דשניהם מין היתר
 זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו
 נאסרין וטעם זה לא קאמר באלו
 עוברין בפסחים דהא כלאים נמי הכי
 הוו ומסיק דהיינו חידושא דאי תרו
 ליה כולי יומא בחלבא שרי וכי
 בשיל ליה אסור. ועמד התוספות
 בקושיא ותימה גדולה היא זאת על
 רש"י. ג'. קשה על פירש"י כאן
 בחולין שפירש בהס"ד דאביי די"ל
 דבשר בחלב חידוש הוא שהוא
 משום ב' טעמים האלו חדא משום
 דהאי לחודא שרי והאי לחודא שרי
 וכשנתערבו נאסרו ועוד שדרך בשול
 נאסרו בלא אכילה ואחר כך במה
 שמוכיח אביי ממתניתין דלאו חידוש
 הוא פירש"י אלא שמע מינה דלאו
 חידושא משום דאהכי קפיד רחמנא
 דומיא דכלאי הכרם דמתסרי נמי
 משום כלאי תערובות. ולמה לא
 פירש"י כלום באיזה סברא יש
 לדחות טעם השני של החידוש
 שפירש"י מקודם שהוא דרך בשול
 נאסרו בלא אכילה. ד'. קשה על
 פירש"י כאן בחולין שפירש דסברת
 אביי היה לומר דחידוש הוא משום
 דהאי לחודיה שרי והאי לחודיה שרי

והוכיח ממתניתין דבודאי לאו חידושא הוא משום דכלאים נמי הכי הוא. ואם כן אינו מובן תו מה הוא סברת רבא לומר דמ"מ בשר בחלב חידוש הוא. דבשלמא אי הוה פירש"י דסברתו של אביי היה לומר דחידוש הוא מה דכבוש מותר ובשול אסור ולפ"ז שפיר מובן סברת רבא שדוחה לדברי אביי דלעולם אימא לך דבשר בחלב חידוש הוא כיון שלא מצינן דוגמתו במקום אחר וכדמסיק בפסחים אבל עתה שפירש"י דסברתו של אביי היה לומר דחידוש הוא משום דהאי לחודיה שרי וכיון דאשכחן דוגמתו בכלאי הכרם א"כ בודאי לאו חידוש הוא ולמה לא פירש רבא כלל מאיזה טעם דוחה לסברת אביי. ה'. קשה על פירש"י דפסחים שם דלמה האריך רש"י בשפת יתר בפירושו על תרו ליה שרי וז"ל שורהו בחלב כל היום שרי כלומר מותר לשרותו בתוכו ואינו עובר עליו אפילו על אכילתו וכו' ועל בשול ליה בשולי אסור פירש"י עובר על בישולו ועובר על אכילתו דכ"ז לכאורה הכלומר עם אריכת הלשון למגן הוא ולא הול"ל אלא תרי ליה שורהו בחלב כל היום שרי לאכלו ובשול ליה בשולי אסור לאכלו. ו'. קשה על הגמרא דפסחים שם דאם נאמר דהחידוש הוא מה דכבוש מותר גבי

בשר בחלב אם כן למה מאריך הגמרא שם בחנם במה דקאמר בשול ליה בשולי אסור שהוא שפת יתר ולא הול"ל אלא החידוש בלבד דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי. ז'. קשה על הגמרא דחולין כאן שאינו מובן כלל הטעם שבעבורו מדחה אביי החידוש של בשר בחלב דממ"נ אם באמת הסברא נותנת דבשר בחלב ודאי חידוש הוא אם כן איך משום הקושיא דאם כן ליתסר בשר בחלב אפילו כי ליכא נותן טעם תהי' נדחית הסברא פשוטה דחידוש הוא והלא השכל מחייב ההיפוך דהסברא פשוטה תשאר חזק על מקומה ועל הקושיא נחזור לתרצה באיזה תירוץ. ח'. קשה על הגמרא דפסחים שם דלמה באמת מסיק שם הגמרא בפשיטות דכיון דכלאים נמי הכי הוא תו לא הוה חידושא וזאת אינו מובן דהלא מה בכך דאשכחן זה החידוש עוד במקום אחד וכי משום זה יצא זה הדין מגדר החידוש ונכנס בגדר של סברא פשוטה והלא שפיר י"ל דשניהם חידושי הוו דמ"ש הך חידושא מחידושא דקנס דמקשה בגמרא דקידושין (דף ג ע"ב) וכי תימא ניליף מקנסא דהכסף קידושין לאביה הוה כמו שכסף הקנס של חמשים כסף מן האונס וכן מן המפתה דלאביה הוה ומשני ממונא מקנסא לא ילפינן ופירש"י שם

שהקנס חידוש הוא ומחידוש לא גמרינן. הרי בפירוש דאף על פי שזה החידוש נמצא בשני מקומות באונס ובמפתה מ"מ לא אמרינן עוד משום הכי דלאו חידושא הוה ואם כן הכא נמי נימא הכי דאע"פ שזה החידוש של האי לחודיה שרי נמצא בשני מקומות מ"מ אכתי חידושא הוה. ט'. קשה על הגמרא דפסחים שם מה שמקשים המפורשים על האי דאמרינן שם דהחידוש של בשר בחלב הוא מה דכבוש מותר ורק בבישול אסור ולכאורה ודאי דליכא למימר דהחידוש הוא החומרא שהחמירה התורה דבשר בחלב נאסרין על ידי בשול דהא היינו חידושא קמא דהאי לחודיה שרי וכבר נדחה זה החידוש משום דכלאים נמי הכי הוא אלא ע"כ דהחידוש הוא הקולא מה דכבוש מותר גבי בשר בחלב דבכל מקום קי"ל מליח ברותח וכבוש כמבושל משום דעל ידי מליחה או כבישה יש כח להבליע ולהפליט גם הממש כמו על ידי בישול וכאן הקילה התורה דכבוש מותר אף על פי שהבשר בלע ממשו של החלב. אבל אם גם נאמר הכי קשה תרתי קושיות. חדא דאיזה תימה וחידוש יש בזה דלא אסרה התורה כבוש של בשר בחלב אדרבה למה יאסרו והלא שניהן היתרא הן. ועוד קשה ממאי דאמרינן בחולין

(דף צח ע"ב) בשמעתא דזרוע בשלה דמסיק שם הגמרא דזרוע בשלה חידוש הוא במה דמותר לבטל האיסור לכתחלה ופריך שם דאם כן למאה וששים נמי לא נגמור ומתריך אטו אנן לקולא גמרינן לחומרא גמרינן. ופירש"י שם דכיון דהחידוש הוא קולא אם כן חומרא שפיר גמרינן מיניה דכש"כ הוא דמה איל נזיר דאקיל גביה לא אקיל בפחות ממאה וס' שאר איסורין לא כש"כ. עי"ש. ולפ"ז קשה דלמה לא נגמור גם טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב והא טעם כעיקר חומרא היא והחידוש של בשר בחלב היא קולא. י'. קשה על הגמרא דפסחים שם קושית הפוסקים דאיך מסיק שם הגמרא דר' עקיבא יליף טעם כעיקר מגעולי מדין ודלמא לעולם אימא לך טעם כעיקר בשאר איסורין לאו דאורייתא אלא גבי בשר בחלב בלבד טעם כעיקר דאורייתא ומה שצותה התורה להגעיל כלי מדין הוא משום איסור בב"ח דשמא המדיני בשל בו חלב והישראל יבשל בו בשר או להיפוך:

ובעזרת השי"ת החונן לאדם דעת אמרתי לתרץ כל העשרה קושיות הנ"ל בתדא מחתא רק שנצרך להקדים בזה ד' הקדמות:

הקדמה א' דהנה בכלאי הכרם יש

פלוגתא מאימתי התבואה מתקדשת. במשניות דילן מסכת כלאים פרק ז' איתא משתשריש ואית תנא משתשליש. ופי' משתשריש היינו מעת שיתפשטו שרשי' בארץ ומשתשליש היינו משתביא שלישי. ובירושלמי שם הביא פלוגתא דר' יוחנן ור' אושעיא ר' יוחנן תני משתשליש ור' אושעיא תני משתשריש. והתלמוד בבלי נוטה יותר כר' אושעיא שכן סברי אביי ורבא דבמסכת פסחים (דף כה ע"א) איתא דכלאי הכרם הוא כבשר בחלב מה בשר בחלב היה לו שעת הכושר כך כלאים הוה לו שעת הכושר משום דכלאי הכרם עיקרן נאסרין והיה להם שעת הכושר קודם השרשה משא"כ אם נאמר דעיקרן אין נאסרין אלא הגדולין נמצא שלא היה להם מעולם שעת הכושר דהא הגדולין באין לעולם באיסורן. ואמר רבא דיש להוכיח מקרא דעיקרן נאסרין דכתיב פן תקדש המלאה הזרע הא כיצד דהמלאה משמע הגידולין והזרע משמע הזרע הראשון ומפרש רבא דזרוע מעיקרו בהשרשה וזרוע ובא הוסיף אין לא הוסיף לא. ובמסכת חולין (דף קטז ע"א) איתא דאביי ג"כ הכי דריש מן המלאה ומן הזרע כמו שדרש רבא בפסחים. ועיין פירש"י בפסחים שם שפירש דכלאי הכרם ובשר בחלב שוין בענין הזה

דכמו בשר בחלב אף אם שורה הבשר כל היום בחלב אינו נאסר בכך דאכתי לאו בשר בחלב חשיב ליה והרי הוא כאלו עדיין זה לבד וזה לבד ורק ע"י הבישול נאסרין וכן כלאים כל זמן שלא נשרשו הרי הן כמונחין בכדא. ע"כ. והיוצא לנו מהקדמה זו דר' יוחנן ואביי ורבא פליגי בכלאי הכרם דר' יוחנן סבר דכלאי הכרם אינו דומה לבשר בחלב דרק בשר בחלב הוה דבר שהיה לו שעת הכושר דעד שנעבדה בו עבירת הבישול היה עדיין מותר ומשעה שנעבדה בו עבירת הבישול נאסר באכילה והנאה אבל כלאים לא הוה דבר שהיה לו שעת הכושר דהא עיקרן אינן נאסרין לעולם אף לאחר שנעבדה בהן עבירת ההשרשה אלא דהגדולין בלבד נאסרין והן הרי באין לעולם באיסורן. ואביי ורבא סברי דכלאי הכרם ובב"ח שוין דשניהן הוו דברים שהיה להן שעת הכושר דבשר בחלב היה לו שעת הכושר עד עבירת הבישול וכן כלאי הכרם עד עבירת ההשרשה ושניהן שוין בזה דאחר שנעבדה בהן העבירה נאסרין באכילה והנאה וכמבואר בפסחים (דף כד ע"ב) דבשביל זה שבשר בחלב הוי דבר שנעבדה בו עבירה אסור בהנאה מק"ו מערלה וכן איתא גם בחולין (דף קטו ע"ב) אליבא דאיסי בן יהודה:

הקדמה ב' צריך לדעת דחולין מאלו השני איסורין בב"ח וכלאי הכרם לא מצינו שיהיה דבר נאסר באכילה והנאה בשביל זה שנעבדה בו עבירה אם לא דבר שיש עליו שם ע"ז. וכמו שאיתא בחולין (דף קטו ע"א) דמחשב שם הגמרא דכל שאר האיסורין אינן דומין לבב"ח דרק בשר בחלב נדרש אליבא דרב אשי מלא תאכל כל תועבה דכל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל אבל מעשה וחורש בשור ובחמור וחוסם פי פרה ודש בה וכלאי זרעים וכלאי בהמה ואותו ואת בנו ששחטן ביום אחד ושילוח הקן אם עבר ונטל את האם מעל הבנים כל אלו אינן נאסרין בשביל זאת שהאדם עשה בהן עבירה ורק ר' יוחנן הסנדלר סובר במעשה שבת דהיינו שבישל במזיד נאסר המאכל על ידי זה על כל העולם במוחלט אבל לאו הלכתא הכי:

הקדמה ג' הוא ענין הידוע מצד העיון שכן דרך הש"ס שכל היכא שרוצה לידון בדבר החדש ללמוד דבר החדש הזה מאיזה מקום אחר והענין החדש הוא דין כזה שאם לא נמצא בתורה ראייה ברורה עליו לא נדון כן מצד הסברא הפשוטה משום דהסברא פשוטה מחייבת ההיפוך אז בענין כזה דרך הש"ס הוא שאף אם אינו מוצא ראייה ברורה וסברא

ודאית לדחות הלמד אלא שמוצא רק דחי' אפשרית דהיינו שאפשר לומר כן ואפשר לומר גם להיפוך מ"מ דחי' טובה היא ונדחה הלמד כמו שנמצא כמה פעמים בש"ס שאומר דלמא שאני התם שאף שהוא רק דלמא בעלמא ויש לומר גם כן להיפוך מכל מקום כיון שהך דינא הוא נגד הסברא פשוטה נדחה גם ע"י דחי' אפשרית וכז"מ שאין לנו ראייה ברורה מן התורה או סברא ודאית וברורה שכן הוא אין לנו ללמוד דבר החדש. ובמקום שמוצא ראייה ברורה וסברא ודאית לדחות הלמד של דבר החדש אז אינו סומך עצמו על מה שיכול לדחות בדחיה אפשרית של דלמא אלא שמביא אחר כך הטעם הברור והסברא הודאית לדחות הלמד בדחיה ודאית כדי לחזק המסקנא בדבר הברור והפשוט יותר או שמחזיר לומר ה"נ מסתברא:

הקדמה ד' צריך לדעת שהחומרא של טעם כעיקר שרוצין ללמוד בשאר האיסורין שיהיה חייב אף אם אינו אוכל משהו מעיקר האיסור אלא שמרגיש טעמו כאלו אכל עיקר האיסור כגון בניזיר ששרה ענבים במים או כגון שנפל כזית בשר טרפה לתבשיל וסלק האיסור בעין מן ההיתר ולא נשאר רק טעמו בלבד זאת היא דבר חדש שהוא נגד הסברא פשוטה ונצרך ע"ז ראייה

ברורה מן התורה להורות כן משום דבתורה נאסר האיסור בלשון אכילה ומצד הסברא אין לשון אכילה נופל על הטעם אלא על העיקר ועל הטעם נופל רק לשון הרגשה. וכן הוא הדין גבי בשר בחלב זאת הקולא שרוצין ללמוד ממקום אחר שבשר בחלב אינו אוסר רק בנותן טעם ולא במשהו זאת הוא גם כן דבר חדש שהוא נגד הסברא פשוטה וע"ז נצרך גם כן ראייה ברורה מן התורה להורות כן כיון שמצד הסברא פשוטה צריך להיות בשר בחלב שוה לכלאים וכלאים אוסר בכ"ש וכמו שאיתא בתוספות דמסכת ע"ז פרק השוכר דלא שייך בטול בכלאים כיון דכל חד שרי ועל ידי התערובות נעשה איסור חדש לא שייך לומר שיתבטל הצמר בפשתן או להיפוך ולפ"ז מובן שאם לא היה לנו ראייה ברורה מן התורה דשייך ביטול גבי בשר בחלב הו"א דבשר בחלב הוא כמו כלאים שאוסר במשהו:

ועתה על פי אלו הד' הקדמות מרווחן שמעתתא דידן ודפסחים ודברי אביי ורבא ינהר לן כאור השמש בגבורתו וכן דברי רש"י נשקלו בפלס החכמה והתבונה וכתפוחי זהב במשכיות כסף כן דברי רש"י דבר דבור על אופניו. וכדי להבין היטב בנקל שמעתא דידן ההכרח לבאר תחלה סוגיא דפסחים.

וראשית עלינו לדעת דשמעתא דפסחים וכל השקלי וטריא דשם הכל הוא אליבא דר' יוחנן דהא מרא דשמעתא של היתר מצטרף לאיסור וטעם כעיקר ובתר דמסקינן שם דר' יוחנן כר' עקיבא אמרה לשמעתי מקשינן אליבא דר' יוחנן דמנא ליה לרע"ק טעם כעיקר ומתריצין דיליף מבשר בחלב ורבנן מבשר בחלב לא גמרי דחידוש הוא ואחר כך רוצה הגמרא לבאר לן מה הוא החידוש אילימא דהאי לחודיה שרי וכו' כלאים נמי הכי הוא אלא דהחידוש הוא דאי תרו וכו'. ובלתי פירש"י באמת אינו מובן כלל החידוש של דאי תרו ומה שכתב שם רש"י כלומר הוא משום דהכי קשיא ליה כנזכר לעיל בקושיא ה' שאם נאמר דהחידוש הוא החומרא דבשר בחלב נאסר על ידי בישול קשה דהיינו חידושא קמא שנדחה משום דכלאים נמי הכי הוא ואם נאמר שהחידוש הוא הקולא מה דכבוש מותר גבי בשר בחלב קשה תרתי. חדא דמה חידושא אדרבה למה יאסרו הלא שניהן היתרא הן ועוד דאם החידוש הוא הקולא אדרבה שפיר נוכל לגמור מיניה החומרא של טעם כעיקר ומשום הכי כתב רש"י כלומר דהכי פירושא של תרו ליה שרי דמשום שמותר לשרותו בתוכו ואין נעבד בו עבירה בהשרי' משום הכי

אינו עובר עליו אפילו על אכילתו דלא אסרה תורה אלא דרך בישול וכל כמה שלא נעבד בו עבירת הבישול אינו נאסר באכילה אפילו יהיב בי' טעמא היינו שאפילו נבלע מן החלב ממש בהבשר כל כך עד שאין בהבשר ס' נגד החלב שנבלע בו מכל מקום מותר. ועתה יובן גם כן שפיר מה שפירש"י על בשיל ליה בשולי אסור. עובר על בישולו ועובר על אכילתו. וכוונתו דכיון שעל ידי שריה מותר באכילה וע"י בשול אסור אנו רואין דמדאורייתא הא בהא תליא דעל ידי שנעבד בו עבירת הבישול משום הכי נאסר באכילה וזה החידוש הוא באמת ובודאי חומרא כזו שלא מצינו דוגמתה לא בשום איסור ולא בשום שני מיני היתר שיעבור על הבישול וגם שע"י שנעבד בו עבירת הבישול יהיה נאסר באכילה על כל העולם ואם כן כיון דבשר בחלב ודאי חידוש חומרא הוא משום הכי שפיר דלא נוכל למילף חומרת טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב:

ואיברא דלולא זאת דשמעתא דפסחים אליבא דר' יוחנן אזלא היה סגי לדחות שלא נלמוד טעם כעיקר מבשר בחלב גם משום חידושא קמא של האי לחודי' שרי בלבד דהגם דכלאים נמי הכי הוא מ"מ עדיין אין זאת דבר ברור דלאו חידושא הוא

ודלמא י"ל דהן בשר בחלב והן כלאים שתיהן חידושין הן ואין ללמוד שום חומרא מנייהו וכמו דאמרינן בקידושין דממונא מקנסא לא ילפינן משום דקנסא חידושא היה אף על פי שמצינו הך חידושא של זה הקנס בב' מקומות באונס ובמפתה וכמ"ש לעיל בהקדמה ג' דלדחות הלמד של דבר החדש שהוא נגד הסברא סגי לדחות בדחיה אפשרית על דרך דלמא בלבד אבל כיון דשמעתא דפסחים אליבא דר' יוחנן אזלא ור' יוחנן לשיטתיה אזיל דסבירא ליה גבי כלאי הכרם עד שתשליש ועיקרן אינן נאסרין אף על פי שנעבדה בהן עבירת ההשרשה ואליבא דר' יוחנן שפיר דהך חידושא בתרא מה שקפדה התורה על עבירת הבישול עד שעל ידי שנעבדה בו עבירת הבישול נאסר באכילה לכל זאת לא מצינו בשום מקום דוגמתו והוא חידוש ודאי ויותר ברור מחידושא קמא של האי לחודיה שרי. ומשום הכי אליבא דר' יוחנן שפיר דחי הגמרא חידושא קמא שיכול להיות רק דחיה אפשרית מפני חידושא בתרא שהוא דחיה ודאית משום דלר' יוחנן זה החידוש החמור של בשר בחלב אפילו בכלאי הכרם ג"כ לא נמצא דוגמתו. ונ"ל שזאת היא ג"כ כוונת הגמרא דפסחים מה שאמר שם ור' עקיבא נמי בשר

בחלב ודאי חידוש הוא. דלכאורה תיבת ודאי הוא מיותר. ולפי הנ"ל ניחא דמסיק אחר שאמר חידושא בתרא דלפ"ז בשר בחלב ודאי חידוש הוא כיון דלר' יוחנן לא נמצא דוגמתו אף בכלאי הכרם אבל חידושא קמא לא הוה אלא ספק חידוש וכנ"ל. ולפ"ז מובן שפיר דלשיטתן של אביי ורבא דסבירא להו גבי כלאי הכרם עד שתשריש נמצא דלדידהו הנך שני חידושין שוין הן דהא לדידהו גם חידושא בתרא כלאים נמי הכי הוא ומשום הכי לדידהו הנך ב' חידושין ספיקא נינהו דיכול להיות דשניהן חשובי חידושין אף על פי דכלאי הכרם נמי הכי הוא ויכול להיות דשניהן לאו חידושין חשובי משום דכלאי הכרם נמי הכי הוא. ומכל מקום אפילו לדידהו דלא חידושין ודאין נינהו נדחה גם כן שפיר הלמד של טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב על ידי דחיה אפשרית דדלא בשר בחלב חידוש הוא אף על פי דאלו השני חידושי חומרות נמצאין גם בכלאי הכרם וכנ"ל. ומשום הכי שפיר דגם אליבא דאביי ורבא צריך ר' עקיבא ללמוד טעם כעיקר בשאר איסורין מגעולי מדין ורבנן ממשרת. ומעתה כיון שביררנו הסוגיא דפסחים לפ"ז יובן היטב בטוב טעם ודעת השקלי וטריא של אביי ורבא

בסוגיא דידן דמדקאמר תנא דמתניתין דידן דטיפת חלב שנפלה על החתיכה אינה אוסרת אלא בנ"ט רצה אביי להוכיח דזה התנא פשיטא ליה דבשר בחלב ודאי לאו חידושא הוא ואליביה דהאי תנא שפיר יש ללמוד טכ"ע בשאר איסורין מבשר בחלב ואם כן לפ"ז ממילא נוכל לומר דגם האי תנא סבירא ליה דמשרת דנזיר להיתר מצטרף לאיסור אתיא. וזהו שאמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא דגמרינן מבשר בחלב דאי סלקא דעתך דרבנן ומבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן משום דיש לדחות דדלמא בשר בחלב חידוש חומרא הוא משום ב' דברים חדא דהאי לחודיה שרי וכו' ועוד דע"י שנעבד בו עבירת הבישול בא האיסור של אכילה ואף על פי שמצינו עוד במקום אחד אלו השני חומרות שהוא כלאי הכרם לשיטתן של אביי ורבא דסבירא להו דכלאי הכרם עיקרן נאסרו ע"י שנעבד בהן עבירת ההשרשה אבל מ"מ כיון שלא מצינו עוד דוגמתן בשאר איסורין שפיר יש לדחות הלמד של דבר החדש שהיא חומרא על ידי דחיה אפשרית דדלמא בשר בחלב חידוש הוא אף על פי שכלאי הכרם נמי דוגמתו הוא. אם כן תקשה אליבא דהך תנא דאף על גב דליכא נותן טעם נמי ליתסר בשר בחלב דאיך

גמר האי תנא מנזיר להקל קולא חדשה גבי בשר בחלב שאינו אוסר אלא בנותן טעם מה שהוא נגד הסברא פשוטה דהא הסברא פשוטה של בשר בחלב הוא דיאסר במשהו כמו כלאים דלא שייך גביה שום בטול והא גם זה הלמד שפיר יש לדחות בדחיה אפשרית דדלמא בשר בחלב חידוש הוא בשתי חומרותיו וחמור הוא משאר האיסורין ואין להקל בבשר בחלב כמו גבי נזיר. דמה בדבר חדש שהוא להחמיר נגד הסברא פשוטה דהיינו הלמד של חומרת טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב ס"ל להך תנא דלא משום דיש לדחות בדחיה אפשרית דדלמא בשר בחלב חידוש הוא בשתי חומרותיו וחמור הוא מכל שאר האיסורין אף על פי דכלאי הכרם נמי דוגמתו הוא באלו השתי חומרות. ומכש"כ בדבר חדש שהוא להקל נגד הסברא פשוטה דהיינו הלמד של קולת בטול בס' בבשר בחלב מזרוע בשלה ודאי דלא משום דגם כן יש לדחות בדחיה אפשרית ולומר דדלמא בשר בחלב חידוש הוא בשתי חומרותיו וחמור מכל שאר האיסורין אף על פי דכלאי הכרם נמי דוגמתו הוא באלו השתי חומרות. אלא ע"כ מדחזינן להך תנא דמיקל גבי בשר בחלב דאינו אוסר אלא בנותן טעם וסבירא ליה דשפיר

יש ללמוד לבשר בחלב מזרוע בשלה הך קולא דבטל בס' בודאי סבירא ליה גם כן שאין שום הו"א לומר דבשר בחלב חידוש הוא מטעמא דאלו השני חידושים נמצאים עוד במקום אחד שהוא כלאי הכרם ואם כן לפ"ז שפיר מוכח דהאי תנא סבירא ליה גם כן דיש ללמוד החומרא של טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב ומשרת אתיא להיתר מצטרף לאיסור כר' עקיבא. וע"ז השיב לו רבא דרך ביטול אסרה תורה דלעולם אימא לך דגם האי תנא סבירא ליה דאין ללמוד טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב משום דיש לדחות בדחיה אפשרית דדלמא השני חידושין של בשר בחלב חידושין טובין הן אע"פ דבשניהן כלאי הכרם דוגמתו הוא ודקאמרת דאם כן תקשה דאע"ג דליכא טעמא ליתסר בשר בחלב דהא ליכא למגמריה מזרוע בשלה בזה אמינא לך דהקולא של נותן טעם גבי בשר בחלב אין נצרך ללמוד מזרוע בשלה דע"כ בגופיה גלי קרא דאינו אוסר אלא בנותן טעם מדלא אסרתו תורה אלא דרך בשול שתלה הכתוב איסור האכילה בעבירת הביטול ואין לך כגון זו שלא יתן טעם דהא במשהו חלב לא שייך ביטול אלא טיגון או צלי קדר ויש הרבה פוסקים כמהר"ם שי"ף דטיגון וצליה לא הוי

כבישול ובישול הוא דוקא בהרבה חלב עד כדי שאם יניחו בו חתיכת בשר חי יתבשל בו ואם יהיה בהבשר ס' נגד החלב מוכן שבשום אופן לא יוכל הבשר להתבשל במעט חלב הזה דרך בישול אלא דרך צליה ואם כן מגופיה נשמע דהקילה התורה גבי' דלא ליאסר אלא בנותן טעם. ועתה כל רואה יראה דאביי וכן גם רש"י ידעו היטב מסוגיא דפסחים בשעה שלמדו הך שמעתא דידן בחולין כיון שכל השקלא וטריא דאביי ורבא בחולין סובב והולך על יסודות הסוגיא דפסחים:

ומאחר שנתבררו השתי סוגיות בדרך כלל נחזור עתה לתרץ בפרטיות אחת לאחת כל עשרה קושיות הנ"ל:

קושיא א' של התוספות דחולין והרשב"א דתוס' פסחים מתורצת שפיר דאביי ידע שפיר מה דמסקינן בפסחים דבשר בחלב ודאי חידוש הוא ורבנן נפקי להו טעם כעיקר ממשרת ור' עקיבא מגעולי מדין אבל הלא מה דמסיק שם בפסחים דבשר בחלב ודאי חידוש הוא היינו רק אליבא דר' יוחנן דאזיל לשיטתו בכלאי הכרם דסבירא ליה עד שתשליש אבל עיקרן אינן נאסרין אע"פ שנעבד בהם עבירת ההשרשה ואם כן לא מצינו חומרא זו של בשר בחלב שעל ידי שנעבד בו עבירת

הבישול יהיה נאסר באכילה לכל אלא בבשר בחלב בלבד ומש"ה שפיר מסיק שם הגמרא בפסחים אליבא דר' יוחנן דבשר בחלב ודאי חידוש הוא משום דחידושא בתרא של בשר בחלב שעל ידי שנעבד בו עבירת הבישול נאסר באכילה לחלוטין זאת ודאי חידוש הוא שלא נמצא דוגמתו בשום דבר משא"כ חידושא קמא של האי לחודיה שרי לאו חידוש ודאי הוא אלא ספק משום דכלאים נמי הכי הוא. אבל אביי ורבא לשיטתייהו אזלו דסבירא להו בכלאי הכרם עד שתשריש ועיקרן של כלאי הכרם גם כן נאסרין בשביל שנעבד בהם עבירת ההשרשה שהיא כמו עבירת הבישול של בשר בחלב ואם כן לדידהו חידושא בתרא כחידושא קמא שניהם ספיקי הוי ולדחות הלמד של טעם כעיקר בשאר איסורין מבשר בחלב סגי על ידי דחיה אפשרית דדלמא בשר בחלב חידוש הוא ומשום הכי שפיר דאביי בחולין רוצה להוכיח דהך תנא דמתניתין של טיפת חלב מדקאמר דבשר בחלב אינו אוסר אלא בנותן טעם ודאי סבר דהשני חידושים של בשר בחלב לאו חידושי הוי בודאי משום דבשניהם כלאים נמי הכי הוא ואם כן אליבא דהאי תנא שפיר נוכל למילף טעם כעיקר בשאר איסורין

מבשר בחלב ומשרת להיתר מצטרף לאיסור אתיא:

קושיא ב' של התוס' דחולין על רש"י גם כן מתורצת שפיר דהלא בודאי טוב ויפה עשה רש"י שהביא ב' החידושים של סוגיא דפסחים חידושא קמא דהאי לחודיה שרי וגם חידושא בתרא דדרך בישול נאסרו בלא אכילה והיינו הך דקאמר בפסחים בשיל ליה בשולי אסור שעל ידי שנעבד בו עבירת הבישול נאסר לחלוטין עד שעובר גם על אכילתו. משום דלשיטתן של אב"י ורבא דסבירא להו דכלאי הכרם עיקרן נאסרין אחר שנעשה בהן עבירת ההשרשה אם כן השני חידושים של בשר בחלב ספיקא הוי אי חשיבי חידושין או לא משום דבשני החידושים כלאי הכרם נמי הכי הוא ואב"י רוצה להוכיח מתנא דהך מתניתין דטיפת חלב דהאי תנא ס"ל דבשר בחלב ודאי לאו חידוש הוא דמשום דהנך ב' חידושים נמצאו גם בכלאי הכרם לא חשיבי חידושין כלל וכו'ל:

קושיא ג' שעל רש"י דחולין גם כן מתורצת שפיר דכמו שכתב רש"י לדחות חידושא קמא משום שהוא דומיא דכלאי הכרם כן כתב גם כן לדחות חידושא בתרא במה דכתב דמתסרי נמי משום כלאי תערובות

שדבריו אלו נראים מיותר דהיה סגי ליה לומר דומיא דכלאי הכרם ותו לא או שהיה צ"ל דומיא דכלאי הכרם דגם כן הן ב' מיני היתר אלא ע"כ שפתי רש"י ברור מללו ושפתים ישק שכתב כן לפרש דהשני חידושים מצינו דוגמתן בכלאי הכרם ומה שכתב דאהכי קפיד רחמנא דומיא דכלאי הכרם מוסב על חידושא קמא שמצינו עוד דוגמתו גבי כלאי הכרם דקפיד רחמנא אהכי היינו על תערובות ב' מיני היתר ובמה שכתב דמתסרי נמי משום כלאי תערובות מוסב על חידושא בתרא דמצינו גם כן דוגמתו בכלאי הכרם דמתסרי נמי משום שנעבד בהם עבירת כלאי תערובות היינו שגם עיקרן נאסרין על ידי שנעבד בהם עבירת ההשרשה לשיטתן של אב"י ורבא כבשר בחלב דמיתסר משום שנעבד בהם עבירת הבישול:

קושיא ד' שעל רש"י דחולין גם כן מתורצת שפיר דכמו שמובן כוונת רבא איך י"ל דחידושא בתרא של דרך בישול נאסרו חידושא הוה כן גם מובן כוונת רבא איך שי"ל גם בחידושא קמא של האי לחודיה שרי דחידושא הוה דהא לשיטתן של אב"י ורבא שני החידושים שוין דכיון דשניהן מצינו דוגמתן גבי כלאי הכרם משום הכי שניהן ספיקי הוי אי חשיבי חידושין או לא וקאמר

ליה רבא דאין להוכיח כלל מהך תנא דמתניתין דטיפת חלב דסבירא ליה דמשום דאשכחן אלו השני חידושין גבי כלאי הכרם תו לא חשיבי חידושין כלל גבי בשר בחלב. דלעולם אימא לך שיכול להיות דהך תנא סבירא ליה דאף על פי שאלו השני חידושין נמצאין גם בכלאי הכרם מ"מ בשר בחלב חידוש הוא ודקאמרת דאם כן לתסור בשר בחלב במשהו לאו קושי' היא משום דאין נצרך זאת ללמוד מזרוע בשלה:

קושיה ה' שעל רש"י דפסחים על אריכת לשונו שם ג"כ מתורצת שפיר בטוב טעם ודעת דאמת הוא שרש"י לא היה כ"כ פזרן בדבריו לכתוב תיבות מיותרות אבל במכוון האריך בדבריו להודיענו פירוש האמתי במה דקאמר הגמרא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור שאל תפרש דהחידוש הוא החומרא שבשר בחלב נאסר על ידי הבישול ביחד דאם כן קשה חדא דהיינו הך של חידושא קמא ונדחתה משום דבכלאים נמי קפדה רחמנא על ב' מיני היתר. וגם אל תפרש דהחידוש הוא הקולא מה דכבוש של בשר בחלב מותר דא"כ קשה תרתי. חדא דמה חידושא ואדרבה למה יאסרו הלא שניהן היתרא הוי. ועוד דאם החידוש הוא הקולא שפיר נוכל לילף מיניה חומרת טעם כעיקר. אלא

כלומר כך תפרשהו דהחידוש הוא החומרא מה דקפדה התורה על עבירת הבישול כל כך עד שעל ידי עבירת בישולו עובר גם כן על אכילתו דהא אם תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי כלומר מותר לשרותו בתוכו ומשום הכי אינו עובר עליו אפילו על אכילתו ורק בשיל ליה בשולי אסור היינו שעל ידי שעובר על בישולו עובר גם כן על אכילתו הרי שאיסור האכילה לאו בשביל תערובות הטעמים הוא אלא בשביל שנעבד בו עבירת הבישול וחומרא כזאת לא מצינו בשום איסור ואפילו בכלאי הכרם גם כן לא אליבא שיטתו של ר' יוחנן דסבירא ליה עד שתשליש ולא נאסר עיקרן בשביל שנעבד בהם עבירת ההשרשה ומשום הכי שפיר דבשר בחלב ודאי חידוש חומרא הוא:

קושיה ו' על אריכת לישנא דגמרא דפסחים גם כן מתרוצת שפיר דהגמרא מסביר לן איך מוכח זה החידוש דעיקר האיסור של אכילת בשר בחלב לאו בשביל תערובות הטעמים הוא אלא בשביל שהקפידה התורה על עבירת בישולו כל כך עד שעל ידי עבירת בישולו עובר גם על אכילתו. וזהו שאמר דאם תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי ואפילו יהיב ביה טעמא היינו שאפילו נבלע ממש החלב בהבשר עד דיהיב ביה טעמא

היינו עד שאין בהבשר ס' נגד ממש החלב שנבלע בו מ"מ מותר הרי דהאיסור אכילה לאו בשביל הטעם הוא ואי בשיל ליה בשולי אסור הרי דאיסור האכילה רק בשביל עבירת הבישול בא:

קושיא ז' על אביי דחולין דאיך דוחה סברת החידוש בשביל קושיא של ענין אחר ג"כ מתורצת שפיר דאמת הוא שאם היה סברא פשוטה וברורה דבשר בחלב חידוש הוא לא היה יכול לדחות החידוש בשביל איזה קושיא של ענין אחר אבל הלא האמת הוא שאין שום סברא ודאית לומר דבשר בחלב חידוש הוא כמו שאין סברא ודאית לומר דלאו חידוש הוא דהא כמו שי"ל דאף על פי שאלו השני חידושין אשכחן נמי בכלאים מכל מקום שפיר חידושי הוי כן גם י"ל להיפוך דמשום דנמצאו עוד במקום אחד תו לא חשיבי חידושי ומשום הכי שפיר דמשום קושיא של ענין אחר רצה אביי להוכיח דהאי תנא דמתניתין של טיפת חלב סבירא ליה דמשום דאלו השני חידושין אשכחן דוגמתן עוד במקום אחד תו לא חשיבי חידושי:

קושיא ח' על הגמרא דפסחים דדוחה חידושא קמא משום דכלאים נמי הכי הוא מתורצת גם כן שפיר דאיברא

דאי לאו דאליבא דר' יוחנן קיימינן היה סגי לדחות הלמד של חומרת טעם כעיקר בשאר איסורין גם על ידי חידושא קמא על דרך דחיה אפשרית דדלמא בשר בחלב חידוש הוא אף על פי דכלאים נמי הכי הוא וכמו גבי קנס אבל כיון דאליבא דר' יוחנן קיימינן בפסחים ולשיטתו של ר' יוחנן באמת חידושא בתרא הוה חידוש בודאי כיון שלא נמצא דוגמתו אפילו בכלאי הכרם דהא סבירא ליה דכלאי הכרם עיקרן אינן נאסרין אחר שנעבדה שהן עבירת ההשרשה אלא עד שתשליש ומשום הכי שפיר מה שדוחה הגמרא חידושא קמא שהוא ספק ומביא חידושא בתרא שהוא ודאי:

קושיא ט' על הגמרא דפסחים מה הוא החידוש השני גם כן מתורצת שפיר כמו שפירש"י דהחידוש הוא חומרא זו מה שהקפידה התורה כל כך בבישול בשר בחלב שעובר על הבישול בלבד וגם שעל ידי עבירת הבישול נאסר לחלוטין על כל העולם לעבור על אכילתו כמו שסבירא ליה לר' יוחנן הסנדלר בבישול שבת והך חידושא הוא באמת תימה ודבר חידוש שלא נמצא דוגמתו בשום מקום:

קושיא י' דאיך מסיק בפסחים דר' עקיבא יליף טעם כעיקר מגעולי

בשולו ויש שלא יאכלנו כי אם על ידי בישול יותר ויותר ומצטמק ויפה לו ומשום הכי י"ל דבכל בשול ובשול מתבשל הבשר מעט מעט יותר ויותר ואין זאת בשול אחר בשול אלא בשול חדש נוסף ופועל יותר מבשול הראשון ושפיר דחייב גם על בשול השני וא"כ מובן דה"ה בהאלפס רותח שהוא הכלי ראשון שסלקו עכשיו מן האש חיישינן גם כן דשמא הבשר לא היה עדיין מבושל כל צרכו ויפרר גבינה ויתן בהאלפס ובאופן הזה מסתמא יגיס גם כן בכף כדרך לעשות בכל דבר שמערבין בתבשיל וזאת ידוע שהמגיס בכלי ראשון בשבת עובר משום מבשל ואם כן גם כאן על ידי ההגסה יתבשל הבשר שבאלפס מעט יותר ביחד עם הגבינה ויעבור שפיר על בשול בשר בחלב דאורייתא:

ונחזור לענין דילן דכיון שיש הרבה פוסקים דאם בשבת שהוא איסור סקילה אין בשול אחר בשול כל שכן בבשר בחלב דאין בשול אחר בשול ואם כן תו לא משכחת לה שהישראל יעבור על הבישול של בשר בחלב בכלי מדין דהא על ידי זה שבמדין בשלו היום בקדרה זו חלב והישראל יבשל בו בשר לא יעבור עוד הישראל על בשול בשר בחלב דכיון שאין בשול אחר בשול נמצא שהישראל אין מבשל החלב אלא

מדין גם כן מתורצת שפיר. מה תאמר דדלמא מה שאסרה התורה געולי מדין הוא משום בשר בחלב. והלא כבר הוכח דמסיק שם הגמרא דעיקר האיסור של אכילת בשר בחלב הוא בשביל שנעבד בו עבירת הבישול ואנן קי"ל בשבת דגם בלח אין בישול אחר בישול ויש הרבה פוסקים כהפלתי ביורה דעה פ"ז דכמו כן לענין בשר בחלב גם כן אין בישול אחר בישול. ומה דהפלתי שם שדי ביה נרגא מהא דאמרינן בגמרא דלכך אינו מעלה על השלחן בשר וגבינה כאחד דשמא יעלה באלפס רותח ויוכל לבא לידי איסור תורה וזאת ודאי דאין מעלין על השלחן בשר חי אלא מבושל ואפ"ה חיישינן דשמא ישים גבינה בהאלפס רותח אם כן שמע מינה דיש בישול אחר בישול דאורייתא דאי דרבנן עדיין הוי גזירה לגזירה. ועמד בצ"ע. ולפענ"ד נראה דיש ליישב קושיא זו דהנה חתיכת בשר שנפלה לחלב רותח וסלקה אף אם נתבשלה כמאכל ב"ד מ"מ הכל מודים דאסור לבשלה פ"ש בחלב ואפילו מאן דס"ל דאין בשול אחר בשול גם בבשר בחלב דזאת לא שייך אלא בהחלב אבל בהבשר דצריכא בישולא רבה ויש כמה מדרגות בבישולו שאחד יכול לאכול הבשר אחר שליש בשולו ואחד לא יאכל רק אחר חצי

הבשר בלבד וכיון שאינו עובר על בשולו תו אינו עובר על אכילתו ומשום הכי אין לומר דגעולי מדין שאסרה התורה הוא משום בשר בחלב. וגם אין לומר דהגעלת כלי מדין הוא משום דדלמא נשרה במדין בכלי זו חלב מעת לעת והישראל יבשל בו בשר דהא אחר מעת לעת תו הוה הבליעה נותן טעם לפגם כמבואר ביורה דעה ס"ט בש"ך ס"ק ס"ח ובק"ה בט"ז סק"א ובאורח חיים תמ"ז במ"א ס"ק ט"ז ואם כן א"א תו לחול על זה האיסור של בשר בחלב. וכן גם אין לומר דהגעלת כלי מדין היא משום דדלמא נצלה היום במדין בכלי זו בשר והישראל יבשל בו חלב דקי"ל גם בשבת דאחר צליה ואפיה יש בשול. אבל גם הא לאו מלתא דפסיקא היא לומר דשייך בשול בבליעת הכלי. ותדע דאם נאמר דשייך בשול בבליעת הכלי אם כן איך אנו חותכים בשבת בסכין פשטידא חמה ובשר חם שדבר גוש מבשל אפילו בכ"ש נמצא שאנו מבשלים בליעת הסכין וגם איך אנו תוחבים כף בשבת לכ"ר ליקח משם התבשיל רותח והלא נתבשל על ידי זה בליעת הכף. אלא ודאי דאין שייך בשול

בבליעת הכלי ואף אם נאמר דבבליעה שבחתיכה שייך בשול אבל לא בבליעה שבכלי. ואם בשבת שהוא איסור סקילה כן כל שכן בבשר בחלב ודאי דלא החמירה התורה שיחול האיסור של בישול בשר בחלב על בליעת הכלי. ומה גם דבשר בחלב רק דרך בישול אסרה תורה ומי ראה או שמע דרך בישול כזה שתוכל חתיכת בשר חי להתבשל על ידי בליעת הכלי. אלא ודאי דגם באופן הזה לא שייך עבירת הבישול של בשר בחלב ואם כן שפיר דאין לומר שגעולי מדין שאסרה התורה הוא משום בשר בחלב דהא בכל מקום שאינו עובר על בישולו אינו עובר גם כן על אכילתו. ומשום הכי שפיר יש להוכיח אליבא דרע"ק דהגעלת כלי מדין הוא משום דטעם כעיקר בכל איסורין דאורייתא הוא. וזה הוא פירוש נכון וברור בעזרת הש"י בשתי סוגיות הנ"ל. ואם ידעתי שלא הקדימני איזה מפורש או פוסק בפירוש הזה הייתי יכול לומר שמקום הניחו לי. אבל גם אם הקדימני מי בזה גם כן הנייא לנפשאי שת"ל כוונתי בס"ד להאמת. ודו"ק:

פסחים פלפולים

במסכת פסחים דף ד ע"ב איתא דבולי עלמא מיהא חמין משש שעות ולמעלה אסור מנלן. ומביא שם בגמרא לקמן. ר' עקיבא אומר כתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. וכתיב כל מלאכה לא תעשו. ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה. ופירש"י דזו הבערה שלא לצורך היא והכתוב אסר מלאכה ביום טוב הלכך האי ראשון בארבעה עשר קאמר. ואמר רבא שמע מינה מדר' עקיבא תלת. שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שרפה. ושמע מינה הבערה לחלק יצאת. ושמע מינה לא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך:

ויש להקשות בזה דהנה במסכת ביצה (דף כה ע"א) איתא בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום ורבי עקיבא סבר דאפילו אם יכול לאכול כזית חי מבעוד יום מותר לשחוט. ומפרש הגמרא בביצה וכן בפסחים בשיטה דהואיל דמדאמרינן יכול לאכול משמע דאף על גב דלא בעי למיכל כיון שכבר אכל סעודתו ג"כ מותר לשחוט וההיתר הוא מטעם הואיל דאי בעי למיכל מצי

אכיל משום הכי ישחוט דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה אם כן מוכח מכאן דר' עקיבא סבר דאמרינן הואיל ואף דפשיטא ליה לרבא דר' עקיבא סבר דלא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך מ"מ י"ל דהואיל סבר דאמרינן כי סברת הואיל מוטב יותר לומר מן סברת מתוך כיון דעל ידי סברת מתוך אנו רוצים להתיר הבערה הזאת שהיא שלא לצורך מתוך שהותרה הבערה אחרת לצורך אוכל נפש אבל על ידי סברת הואיל אנו מתירים שחיטת הבהמה אף שאין צריך לאכול את בשרה מטעם הואיל דאי בעי למיכל מצי למיכל מן הבהמה הזאת ממש וכן מצינו בגמרא דב"ש לא סבירא להו דאמרינן מתוך אבל הואיל אית להו דאמרינן. ואם כן קשה מאד דמנא ליה לר' עקיבא להוכיח דהאי ראשון היינו ארבעה עשר מדכתיב תשביתו שהיא הבערה וביו"ט אסור הבערה שלא לצורך כיון דסבירא ליה דלא אמרינן מתוך אבל כיון דסבירא ליה דאמרינן הואיל. והרמב"ם פסק דמן התורה מותר להנות לאחר שרפה מגחלי החמץ. אם כן שפיר י"ל

דהאי יום הראשון היינו יום הראשון של יו"ט ומשום הכי התירה התורה הבערת חמץ ביו"ט משום הואיל שאם היה צריך להנות בהגחלים של החמץ אז היה הבערת החמץ לצורך אוכל נפש:

ויש לתרץ קושיא זו בהקדם עוד קושיא אחרת. דהנה לכאורה קשה קושיא גדולה בגמרא זו דלמה לן לבקש הוכחה ממקום אחר דהאי יום הראשון לאו יום הראשון של יו"ט רק ערב יו"ט והלא פשטא דקרא עצמו אי אפשר לומר שהוא יום הראשון של יו"ט דאם כן לא ימלט שלא יעבור על כל יראה דאף אם יתן החמץ על האור תיכף בהתחלת ליל ט"ו מכל מקום לא יקיים עוד בזה רק מצות תשביתו בלבד אבל לענין כל יראה קיימא לן דכל זמן שצורת החמץ קיימת עדיין עובר עליו ואם כן בכל רגע ורגע כ"ז שלא נפסד צורת החמץ לגמרי על ידי האש עובר על כל יראה ואם כן בודאי ע"כ מוכרחין אנו לומר דהאי יום הראשון היינו ערב יו"ט:

וכדי לתרץ קושיא זו מוכרחין אנו לומר דאין זאת הוכחה ברורה דהאי יום הראשון היינו ערב יום טוב משום דכיון דקיימא לן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי שלא יעבור על כל יראה והשבתת החמץ היא מצוה

אחרת שצריך לקיים מצות ההשבתה אף בחמץ שאין עובר עליו משום כל יראה כמבואר בפוסקים. ואם כן שפיר י"ל דהאי יום הראשון היינו ראשון של יום טוב והקרא מיירי בחמץ שכבר בטלו בערב יום טוב שצריך לקיים עוד בהחמץ הזה מצות ההשבתה אף שאין עובר עליו משום כל יראה ועל קיום מצות ההשבתה נתנה לו התורה זמן כל יום הראשון של יום טוב ומשום הכי שפיר מוכרח הגמרא לבקש הוכחה ממקום אחר דהאי יום הראשון היינו ערב יו"ט:

ועתה לפ"ז יתורץ גם כן שפיר קושיא הראשונה דשפיר הוכיח ר' עקיבא דהאי ראשון היינו ארבעה עשר מדכתיב תשביתו שהיא הבערה דאי אפשר לומר דראשון היינו יום טוב ומשום הכי התירה התורה הבערת חמץ ביום טוב משום הואיל שהיה צריך להנות בהגחלים של חמץ וזה אינו דכבר אמרנו לעיל בתירוצי קושיא שניה דאם נאמר דראשון היינו יו"ט ע"כ צריך לומר דמיירי הכתוב בחמץ שכבר בטלו ואין עובר עליו עוד משום כל יראה ואך כדי לקיים גם מצות ההשבתה בהחמץ הזה נתנה לו התורה זמן כל יום הראשון של יום טוב כדמשמע סתמא של יום הראשון שהוא כל יום הראשון ואם כן משמע דאף ברגע

האחרון של גמר יום הראשון דיו"ט עדיין יש לו זמן להשליך החמץ להאור לקיים בזה מצות ההשבתה. ואם כן שפיר מתורץ דתו לא נוכל לומר דהתירה התורה הבערת חמץ בכל יום הראשון דיום טוב מטעמא דהואיל שהיה צריך להנות בהגחלים של חמץ ביו"ט דהא בגמרו של יום אין שייך לומר הואיל דעד שיהיו גחלים ויהיה יכול להנות מן הגחלים לצורך אוכל נפש כבר יהיה לילה ואיך נוכל לומר דהתורה נתנה לו זמן להשבית החמץ כל יום הראשון מטעמא דהואיל. ומשום הכי שפיר הוכיח ר' עקיבא דהאי יום הראשון ע"כ היינו ערב יו"ט. וק"ל:

דף כא

כל שעה שמותר לאכול מאביל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו. ומקשה בגמ' פשיטא דאסור בהנאה אחר שעבר זמנו שהוא שעה ששית דהא כבר תנא בפרק קמא דבשעה ששית שורפין את החמץ אלמא דאסור בהנאה ומשני לא צריכא לשעות דרבנן דהיינו שעה ששית שעבר זמן אכילת חמץ מדרבנן וקמ"ל שאף על פי דמדאורייתא עדיין מותר החמץ באכילה מ"מ יש לרבנן כח לאסור

החמץ בשעה ששית אפילו בהנאה דאמר רב גידל אמר ר' חייא ב"ר יוסף אמר ר' יוחנן המקדש משש שעות למעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין אלמא דאסור בהנאה מדרבנן בשעה ששית. והקשה רש"י לעיל (דף ז') איך יש כח ביד חכמים לעקור על ידי תקנתם קידושי תורה ולהתיר אשת איש דאורייתא לעלמא. ומתריך רש"י דאמרין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וקי"ל דהפקר ב"ד הפקר שיש כח ביד חכמים להוציא ממון מזה ולזכהו למי שירצו ואף כאן המקדש בחמץ בשעות דרבנן הפקירו החכמים את ממוןנו ונמצא שאינו נותן לה כלום ומשום הכי אין חוששין לקידושין. והרמב"ם בהלכות קידושין פוסק כרב גידל דאין חוששין לקדושין ומשמע דסבירא ליה כטעמו של רש"י דגם באיסורא יש כח לרבנן לעקור בתקנתם דבר מן התורה להתיר אשת איש דאורייתא לעלמא מטעם דהפקר בית דין הפקר:

ובמסכת בבא מציעא דף יח ע"ב איתא דשליח שאבד הגט ומצאו אחר אמר רב אשי דאין מחזירין את הגט להשליח עד שיאמר סימן מובהק דהיינו שיאמר שיש נקב בצד אות פלונית שסימן מובהק הוא כעדים אבל בסימן פשוט אין מחזירין משום

דחיישין שמא מאחר נפל ששמותיהן שוים ומסיק שם הגמרא דהא דמחזירינן אבדה אחרת בסימן פשוט מספקא לן דדלמא זאת היא רק תקנתא דרבנן אבל מדאורייתא צריך עדים או סימן מובהק ומשום הכי דוקא בממונא יש כח לרבנן לעקור דבר מן התורה דכיון דהפקר ב"ד הפקר יש להם כח לזכות את האבדה במתנה לזה שנותן הסימן פשוט אע"פ שבאמת אין האבדה שלו אבל בגט שהוא איסורא אין כח לרבנן על ידי הטעם של הפקר ב"ד הפקר לעקור דבר מן התורה ולהתיר אשת איש דאורייתא לעלמא ולומר שאף על פי שבאמת אין זה הגט שלו מ"מ יש להם כח לזכות את הגט במתנה לזה שנותן סימן הפשוט זאת לא אמרינן משום דאיסורא חמור מממונא אלא שצריך דוקא ליתן סימן מובהק דהוי כעדים. ובהלכות גירושין פוסק הרמב"ם כרב אשי דצריך שיתן דוקא סימן מובהק: ועתה יש להקשות על הרמב"ם שהלא הרמב"ם סותר את עצמו דבהלכות קידושין פוסק כרב גידל דהמקדש בחמץ בשעה ששית אין חוששין לקידושין. הרי דסובר הרמב"ם דאף באיסורא יש כח לרבנן לעקור דבר מן התורה ולהתיר אשת איש דאורייתא לעלמא מטעם דהפקר ב"ד הפקר ובהלכות גירושין פוסק

הרמב"ם כרב אשי דצריך דוקא ליתן סימן מובהק משום דבאיסורא אין כח לרבנן לעקור דבר מן התורה ולהתיר אשת איש דאורייתא לעלמא על ידי הטעם של הפקר ב"ד הפקר: וכדי לתרץ קושיא זו נקדים הקדמה אחת לחלק בין קידושין לגירושין דבקידושין באמת כן הסברא נותנת שהטעם של הפקר ב"ד הפקר מועיל להתיר על ידי זה אשת איש דאורייתא לעלמא אבל בגירושין אין מועיל כלל הטעם של הפקר להחזיר את הגט בסימן פשוט ולהכשירו להתיר בגט זה אשת איש דאורייתא לעלמא. דהנה אנו רואים דהקידושין תלויין רק בעיקר אחד שהקפידה התורה שהמקדש יתן לה כסף הקידושין משלו דוקא ולא של אחרים והגירושין תלויין בשני עקרים שהקפידה התורה על שני דברים חדא שהמגרש יתן לה הגט משלו היינו שהגט יהיה קנין כספו של הבעל. ועיקר השני הוא שהגט יהיה נכתב לשמה דוקא:

וע"פ הקדמה זו יתורץ הרמב"ם דשפיר מחלק בין קידושין לגירושין דבקידושין כיון דהפקר ב"ד הפקר אמרינן דהמקדש בחמץ בשעה ששית הפקירו חכמים ממונו ואם כן ממילא הקידושין בטלין דהא אין הכסף קידושין שלו ולא הויא תו אשת איש

דאורייתא כלל. ומשום הכי שפיר פוסק הרמב"ם בקידושין כרב גידל דהמקדש בחמץ בשעה ששית אין חוששין לקידושין. אבל בגירושין מה תאמר דגט שוה לאבדה אחרת וכמו באבדה אחרת יש כח לרבנן לזכות את האבדה לזה שנותן הסימן פשוט אף על פי שבאמת אינה שלו מטעם דהפקר ב"ד הפקר כן בגט תאמר שיש להם כח לזכות את הגט לזה שנותן הסימן פשוט אף על פי שבאמת אין זה הגט שלו מטעם דהפקר ב"ד הפקר. והא אף אם

נאמר כן יתוקן בזה רק דבר אחד שהקפידה עליו התורה שיהיה הגט מכספו אבל עדיין הגט פסול משום שחסר עדיין הדבר השני שהקפידה עליו התורה שיהיה הגט נכתב לשמה דלענין לשמה אין מועיל כלל הטעם של הפקר ב"ד הפקר דהא עכ"פ אכתי יש לחוש דדלמא מאחר נפל ששמותיהן שוים ולא נכתב לשמה. ומשום הכי בגירושין שפיר פוסק הרמב"ם כרב אשי דצריך שיאמר דוקא סימן מובהק שיש נקב בצד אות פלונית. וק"ל:

פלפול בדינא דחמץ בפסח הוא דבר שיש לו מתירין.

במסכת פסחים דף כט ע"ב איתא אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו רב לטעמיה דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל איסורין שבתורה במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם ורב גזר חמץ בזמנו שלא במינו אטו מינו. ור' יוחנן אמר חמץ בזמנו בין מינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם ר' יוחנן לטעמיה דר' יוחנן ור"ל דאמרו תרווייהו כל איסורין שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם. ואמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב:

והרמב"ם פסק בשאר איסורין כר' יוחנן ור"ל דאמרי תרווייהו במסכת ע"ז (דף עה ע"ב) דכל איסורין שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך דבמשהו. ובחמץ בפסח כתב הרמב"ם דחמץ אינו בכלל שאר איסורין לפי שאין תערובת חמץ אסורה לעולם דלאחר הפסח תהיה כל התערובת חמץ מותרת והוה ליה דבר שיש לו מתירין ולפיכך הלכה כרב דחמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור במשהו. וכתב עוד דאף על פי שבשאר איסורין אין להחמיר בדבר שיש לו מתירין

שתאסור במשהו אלא במינו אבל
בחמץ יש להתמיר אפילו שלא במינו
שתאסור במשהו משום חומרא דכל
מחמצת לא תאכלו. ע"כ:

והכסף משנה הקשה על הרמב"ם
דלמה ליה להרמב"ם להמציא טעם
חדש בחמץ דלפיכך אוסר במשהו
משום דהוי דבר שיש לו מתירין
ולמה לא ניתא ליה בטעם הרא"ש
ושאר פוסקים דמשום דאיסור חמץ
חמור משאר איסורין כיון דלא בדילי
מיניה וגם דאיסורו בכרת לפיכך
אוסר במשהו. ותירץ ע"ז הכסף
משנה דמשום דקשיא ליה להרמב"ם
על ר' יוחנן ור"ל דלמה לא מנו בין
האיסורין שאוסרין במשהו גם חמץ
בפסח שגם כן אוסר במשהו לפיכך
אומר הרמב"ם דמה שחמץ אוסר
במשהו לאו משום חומר איסורו הוא
אלא משום דהוה דבר שיש לו
מתירין כדי שעפ"ז יתורץ ממילא מה
דלא מנו ר' יוחנן ור"ל גם חמץ
בפסח שהוא משום דר"י ור"ל לא
איירי שם אלא באיסורין שאוסרין
משום חומר איסור של עצמן ולא
משום חומר שיש להם מתירין:

והשער המלך הקשה על הכסף משנה
דאיך נוכל לומר שהיה קשיא ליה
להרמב"ם על ר' יוחנן ור"ל דלמה
לא מנו גם כן חמץ בפסח בין
האיסורין שאוסרין במשהו והלא ר'

יוחנן סבירא ליה בפרק כל שעה
דחמץ בזמנו בין במינו ובין שלא
במינו בנותן טעם ולא סבירא ליה
כלל דבמשהו. ואומר השער המלך
דכדי לתרץ את הכסף משנה נצרך
להקדים מה שכתב הראש יוסף.
דהנה הראש יוסף הקשה על
הרמב"ם דאיך י"ל דחמץ הוה דבר
שיש לו מתירין והלא ר' יוחנן אית
ליה בפרק כל שעה דחמץ בזמנו בין
במינו ובין שלא במינו בנותן טעם
ואם כן מוכרחין אנו לומר לפי סברת
הרמב"ם דר' יוחנן סובר דדבר שיש
לו מתירין בטל וזאת לא מצינו
בשום מקום בש"ס מאן דסבירא ליה
דדבר שיש לו מתירין בטל ובכל
מקום משמע דדבר שיש לו מתירין
דלא בטל היא הלכה פסוקה אליבא
דכ"ע. ומתירץ ע"ז הראש יוסף
דבודאי גם ר' יוחנן מודה דבכל
מקום דבר שיש לו מתירין אוסר
במשהו אלא דבפרק כל שעה לא
איירי ר' יוחנן בחמץ בעין אלא
בתערובת חמץ ובתערובת חמץ י"ל
על פי ב' אופנים דלא שייך גביה
החומרא של דבר שיש לו מתירין
חדא דסתם תערובת חמץ היינו
תבשיל ובתבשיל כתב הר"ת דלא
שייך ביה החומרא של דבר שיש לו
מתירין היכא שתתקלקל אם ישהה
אותה יום או יומים. ועוד די"ל
דמיירי בתערובת טעם גרידא של

חמץ דבטעם גרידא גם כן כתבו הפוסקים דלא שייך גביה החומרא של דבר שיש לו מתירין ומשום הכי לא איירי ר' יוחנן כלל בפרק כל שעה בענין החומרא של דבר שיש לו מתירין בתערובת חמץ ור' יוחנן לא פליג שם על רב אלא במה שאמר רב סתם דחמץ בזמנו אוסר תערובתו בין במינו ובין שלא במינו במשהו ומסתימת דברי רב משמע דאפילו באופן התערובות דלא שייך גביה החומרא של דבר שיש לו מתירין כגון בתבשיל המתקלקל בשהיית זמן ארוך או בתערובת טעם גרידא גם כן אוסר במשהו מטעם חומר איסורו בלבד ועל זה פליג ר' יוחנן ואומר דמצד חומרת איסור חמץ של עצמו אין איסורו חמור כל כך שיאסור במשהו אלא דבין במינו ובין שלא במינו בנותן טעם. וממילא מובן דדוקא היכא דלא שייך החומרא של דבר שיש לו מתירין אוקמיה אדיניה בנותן טעם אבל היכא דשייך החומרא של דבר שיש לו מתירין כגון שנתערב תערובות חמץ ממש ביום אחרון של פסח בזה לא פליג ר' יוחנן אלא מודה דאוסר במשהו מטעם חומרת של דבר שיש לו מתירין:

וע"פ דברי הראש יוסף מתרץ השער המלך את הכסף משנה דאין זאת קושיא מה דאמר ר' יוחנן בכל שעה

דחמץ אינו אוסר אלא בנותן טעם כמו שאמר הראש יוסף דבכל שעה לא איירי ר"י אלא בתערובת חמץ שאינו אוסר מחמת החומרא של דבר שיש לו מתירין אלא מה שאוסר מחמת חומרת איסור חמץ עצמו אבל באופן דשייך החומרא של דבר שיש לו מתירין גבי תערובת חמץ אז גם ר' יוחנן מודה דאוסר במשהו. ומשום הכי שפיר אומר הכסף משנה דמשום דקשיא ליה להרמב"ם על ר' יוחנן ור"ל דלמה לא מנו גם כן חמץ בפסח דאוסר במשהו מטעם דבר שיש לו מתירין עכ"פ באופן תערובת דשייך ביה החומרא של דבר שיש לו מתירין לפיכך כתב הרמב"ם דחמץ בפסח אינו בכלל שאר איסורין כוונתו הוא שאין לכלול למנות ביחד חמץ בפסח עם שאר איסורין כיון דחמץ בפסח אינו אוסר במשהו מחמת חומרת איסור חמץ עצמו אלא מחמת חומרת ענין אחר בשביל שהוא דבר שיש לו מתירין ושאר איסורין שאוסרין במשהו הוא מחמת חומרת איסור של עצמן ומשום הכי אין למנותן ביחד. וכמו דבכל שעה לא איירי ר' יוחנן מחומרת דבר שיש לו מתירין כן גם במסכת ע"ז לא איירי ר"י ור"ל מחומרת דבר שיש לו מתירין אלא מחומרת האיסורין האוסרין מחמת חומר איסור של עצמן ולפיכך

שפיר דלא מנו ר"י ור"ל במסכת ע"ז גם חמץ בפסח דאוסר במשהו בין טבל ויין נסך משום דטבל ויין נסך אוסרין במשהו מחמת חומרת איסור של עצמן וחמץ שאוסר במשהו הוא רק מחמת חומרת דבר שיש לו מתירין:

הכסף משנה שעל הרמב"ם הדרא לדוכתא דלמה המציא הרמב"ם טעם חדש בחמץ דאוסר במשהו משום דהוה דבר שיש לו מתירין כיון דסוף סוף לא יתורצו ע"ז ר"י ור"ל מה דלא מנו גם כן חמץ בפסח שאוסר במשהו:

והנה עכ"ז יש להקשות דאיך נוכל לומר דכוונת הרמב"ם היא דר' יוחנן ור"ל לא איירי במסכת ע"ז אלא באיסורין שאוסרין מחמת חומרת איסור של עצמן בלבד בלאו חומרא של דבר שיש לו מתירין והא ר"י ור"ל אמרו חוץ מטבל וי"נ ובטבל יש ב' טעמים שאוסר במשהו. טעם א' המובא בתלמוד בבלי משום דכהיתרו כן איסורו דאמר שמואל חטה אחת פוטרת כל הכרי וטעם ב' המובא בתלמוד ירושלמי משום דהוה דבר שיש לו מתירין לפי שאפשר לתקנו. והרמב"ם במקום שכתב דטבל אוסר במשהו נ"ט משום שאפשר לתקנו כתלמוד הירושלמי הרי דאליבא דהרמב"ם שפיר איירי ר' יוחנן ור"ל גם באיסורין שאוסרין במשהו רק משום חומרת דבר שיש לו מתירין בלבד ואם כן הדרא קושיא לדוכתא אליבא דהרמב"ם דלמה לא מנו ר"י ור"ל גם חמץ בפסח דאוסר במשהו עכ"פ באופן דשייך ביה החומרא של דבר שיש לו מתירין וממילא גם קושית

וטרם שנתרץ זאת נקדים עוד קושיא גדולה על הרמב"ם והיא קושית הראב"ד על מה שכתב הרמב"ם בדין ט"ו מהלכות מאכלות אסורות. וז"ל יראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין אם נתערב באינו מינו ולא נתן טעם מותר דלא יהיה זה שיש לו מתירין חמור מטבל שאפשר לתקנו ואפילו הכי שלא במינו בנותן טעם. וכתב ע"ז הראב"ד בהשגותיו דאינו מבין למה כתב הרמב"ם בלשון יראה לי והלא משנה שלמה היא זאת. ושוב כתבו על זה מפורשי הרמב"ם דאינם יודעים איה היא המשנה שלמה דהחומרא של דבר שיש לו מתירין אינה אלא במינו. ועתה הלא באמת קושית הראב"ד היא קושיא גדולה על הרמב"ם דהא ודאי משנה שלמה היא זאת דהא הרמב"ם סובר דטעמא דירושלמי הוא העיקר דטבל שאוסר בכ"ש הוא משום שאפשר לתקנו והוה דבר שיש לו מתירין. ובמסכת ע"ז איתא שם סיעתא לר"י ור"ל מבריייתא ואחר כך איתא שם בגמרא ותנן נמי הכי במה

אמרו טבל אוסר בכ"ש במינו ושלא במינו בנותן טעם והיא מתניתין במסכת חלה פ"ג מ"י ומה נפקא מינה בין דבר שיש לו מתירין של טבל ובין דבר שיש לו מתירין דשאר איסורין. ואם כן הרי משנה שלמה דהחומרא של דבר שיש לו מתירין אינה אלא במינו ולמה כתב הרמב"ם בלשון יראה לי:

וכדי לתרץ הכל נקדים ב' הקדמות: הקדמה א'. דהנה המרדכי חולק על הרמב"ם וסובר דחמץ לא הוה דבר שיש לו מתירין משום שחזור לאיסורו לשנה הבאה. וי"ל דהרמב"ם והמרדכי מחולקים בשני טעמים של רש"י ור"ן בדין דבר שיש לו מתירין שאוסר במשהו. דטעמא דרש"י הוא דמשום הכי דבר שיש לו מתירין לא בטל משום דיש היתר לאיסורו ועד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. וטעמא דר"ן הוא משום דבמסכת זבחים פליגי ר"י וחכמים דר"י סובר דמין במינו אפילו באלף לא בטיל ומביא ראיה ממה שאמרה התורה ולקח דם הפר ודם השעיר והלא כבר היו מעורבין ודם הפר מרובה מדם השעיר ואפילו הכי קרי ליה התורה דם השעיר שמע מינה דמין במינו לא בטיל. וחכמים סוברים דמין במינו בטל והתם גבי דם השעיר דלא בטיל הוא משום

דעולין אין מבטלין זא"ז פי' דשני מיני דמים שעולין על גבי המזבח הרי הם שוים בהיתרא ושוין במינא משום הכי אין מבטלין זא"ז אבל באיסור והיתר שנתערבו אף על גב דשוין במינן מ"מ זה היתר וזה איסור וחשובי כמין באינו מינו ובטיל. ומכאן הוכיח הר"ן דטעמא דדבר שיש לו מתירין לא בטיל הוא משום דיש היתר לאיסורו אם כן אין זה איסור גמור אלא דהוי כתערובת היתר בהיתר דאליבא דרבנן לא בטיל. ולפ"ז י"ל דהרמב"ם אינו סובר טעמא דהר"ן דאלת"ה יקשה דלמה לו להביא ראיה דדבר שיש לו מתירין אינו אלא במינו מטבל הא ממקומו נשמע הכי דהא די לבא מן הדין להיות כנידון דהא מהיכי תיתא דדבר שיש לו מתירין לא בטיל הוא מדם הפר ודם השעיר דהוי היתר בהיתר ואם כן הלא לא מצינו לרבנן דמחמירים בהיתר בהיתר אלא במין במינו כמו דם הפר ודם השעיר אבל באינו מינו יכול להיות ודאי דמודים חכמים בדטיל אף בתערובת של היתר בהיתר. אלא ודאי דהרמב"ם סובר טעמא דרש"י דדבר שיש לו מתירין דלא בטיל הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ואם כן שפיר הו"א דאף באינו מינו נחמיר דלא בטיל ומשום הכי שפיר הוצרך הרמב"ם להוכיח מטבל

דבאינו מינו בטיל. ומעתה כיון שהוכחנו דהרמב"ם סבירא ליה טעמא דרש"י ממילא מובן דמשום הכי פוסק הרמב"ם דחמץ הוה דבר שיש לו מתירין אף על פי שחוזר לאיסורו לשנה הבאה דמה בכך והלא שפיר י"ל גביה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו אחר הפסח בהיתר. אבל המרדכי דסבירא ליה דחמץ לא הוי דבר שיש לו מתירין משום שחוזר לאיסורו לשנה הבאה נראה דסבירא ליה טעמא דהר"ן דדבר שיש לו מתירין דלא בטל הוא משום דהוה כתערובת של היתר בהיתר וכיון שחמץ חוזר עוד לאיסורו לשנה הבאה משום הכי לא חשיבא כתערובת היתר בהיתר ולא הוה דבר שיש לו מתירין:

הקדמה ב'. הוא סברת הראש יוסף שכתב די"ל נ"מ לדינא בין טעמא דרש"י לטעמא דהר"ן בדבר שיש לו מתירין לענין דבר שיש לו מתירין כזה שאיסורו הוא רק מחמת הזמן אבל לא מחמת חומרת איסור של עצמו דאליבא טעמא דרש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר י"ל דבאיסור כזה שאיסורו הוא רק מחמת הזמן לא מחמירין ביה כולי האי לאסור במשהו בשביל טעם זה של עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ולא שייך לומר חומרא זו אלא גבי עצם איסור שאיסורו הוא

איסור עולם אלא שאפשר לתקנו. אבל לטעמא דהר"ן מסתבר להיפוך בדבר שיש לו מתירין כזה שאיסורו הוא רק מחמת הזמן אבל מצד עצמיותו הוא היתר גמור בזה יותר שייך להחמיר דלא יבטל מטעם דבר שיש לו מתירין משום דהוא חשוב יותר כהיתר בהיתר. משא"כ בדבר שיש לו מתירין כזה שמצד עצמיותו הוא עצם איסור שאסור לעולם אלא שאפשר לתקנו לא שייך להחמיר גביה כל כך דלא יבטל מטעם דבר שיש לו מתירין דהא אין לומר ביה דחשוב כהיתר בהיתר משום דכל זמן שאין מתקנין אותו הוא איסור גמור. ע"כ סברת הראש יוסף:

ועתה על פי ב' הקדמות האלו יתורצו שפיר כל קושיות הנ"ל. קושיא א' מתורצת דשפיר מובן מה שכתב הכסף משנה דמשום הכי כתב הרמב"ם דטעמא דחמץ שאוסר במשהו הוא משום דבר שיש לו מתירין ולא משום חומר איסור של עצמו משום דקשיא ליה להרמב"ם על ר"י ור"ל דלמה לא מנו גם כן חמץ בפסח שאוסר במשהו דכיון שאמרו חז"ל מטביל שאוסר במשהו והרמב"ם סבירא ליה טעמא דירושלמי דטביל שאוסר במשהו הוא משום דאפשר לתקנו הוה דבר שיש לו מתירין ואם כן נראה דר"י ור"ל סברי דטעמא דדבר שיש לו מתירין

שאוּסר במשהו הוא כטעמא דרש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. דאי כטעמא דהר"ן משום דהוה כתערובת של היתר בהיתר אם כן לא היו אומרים דטבל לא בטיל משום חומרת דבר שיש לו מתירין דהא טעמא דהר"ן לא שייך אלא בדבר שיש לו מתירין כזה שעצמיותו הוא היתר גמור אלא שהזמן גורם לו לאסור כנ"ל סברת הראש יוסף בהקדמה ב'. וטבל הלא עצמיותו הוא איסור עולם כל זמן שאין מתקנים אותו ולא שייך ביה סברת הר"ן דהוה כתערובת היתר בהיתר. אלא ודאי דר"י ור"ל סברי כטעמא דרש"י ומשום הכי שפיר אמרו חוץ מטבל דאוּסר בכ"ש דמשום דאפשר לתקנו הוה דבר שיש לו מתירין. וכיון שכן שפיר יש להקשות על ר"י ור"ל דלמה לא מנו גם כן חמץ בפסח דאוּסר במשהו משום חומרת דבר שיש לו מתירין דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר דמאי שנה חמץ מטבל. וכדי לתרץ קושיא זו כתב הרמב"ם דטעמא דחמץ שאוּסר במשהו הוא לאו משום חומרת האיסור של עצמיותו אלא משום חומרת דבר שיש לו מתירין בלבד כדי שעפ"ז נוכל להמציא חילוק בין חמץ לטבל כנ"ל סברת הראש יוסף בהקדמה ב' שכתב דלטעמא דרש"י יש לחלק ולומר דדבר שיש לו

מתירין שאיסורו הוא רק מחמת הזמן קיל מדבר שיש לו מתירין שאיסורו הוא עצם איסור עולם אלא שאפשר לתקנו ואם כן עפ"ז נוכל לתרץ דר"י ור"ל סברי כסברת הראש יוסף ולא איירי אלא באיסורין שאוּסרין מחמת חומר איסור של עצמן שאיסורן הוא איסור עולם ודוקא בעצם איסור כזה שאפשר לתקנו דהיינו טבל מחמרי ביה דיאסור במשהו מחמת חומרת דבר שיש לו מתירין דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר אבל חמץ שהוא היתר אלא שזמנו גורם לו האיסור לא מחמרי ביה ר"י ור"ל דיאסור במשהו מחומרת דבר שיש לו מתירין. אבל הרמב"ם בפני עצמו לא ניחא ליה לחלק בהכי כר"י ור"ל אלא שנראה לו יותר לפסוק כרב דגם חמץ אוּסר במשהו מחמת חומרת דבר שיש לו מתירין וסובר דלא שייך לחלק בין איסור קל שרק הזמן גורם לו האיסור ובין איסור חמור שהוא עצם איסור עולם קודם שמתקנים אותו כמו שמחלק הראש יוסף אלא דמסתברא ליה יותר דבכל ענין דבר שיש לו מתירין שייך טעמא דרש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ולא בטיל:

ולפ"ז יתורץ גם כן קושית הראב"ד על הרמב"ם במה שכתב בלשון יראה לי דכיון שנראה שהרמב"ם תופס אליבא דר"י ור"ל סברת הראש

יוסף הנ"ל דלטעמא דרש"י בדבר שיש לו מתירין שהוא עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר יש להחמיר יותר בדבר שיש לו מתירין כזה שהוא עצם איסור עולם קודם התיקון מבדבר שיש לו מתירין שעצמיותו הוא היתר אלא שהזמן גורם לו האיסור אבל הרמב"ם בפני עצמו לא ניחא ליה לחלק בהכי ומחמיר יותר כרב דחמץ גם כן אוסר במשהו מחמת חומרת דבר שיש לו מתירין דאף על פי שרק הזמן גורם לו האיסור מכל מקום שייך גם כן טעמא דרש"י שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ואם כן מובן שפיר כוונת הרמב"ם שכתב בלשון יראה לי שאפילו דבר שיש לו מתירין בטל באינו מינו דלא יהיה זה חמור מטבל שאפשר לתקנו ואף על פי כן בטל באינו מינו. וכוונת הרמב"ם היא להוכיח שאף דבר שיש לו מתירין שאיסורו הוא רק מחמת הזמן דבטיל באינו מינו כמו טבל מק"ו. דמה טבל שאיסורו חמור משום שהוא עצם איסור עולם קודם התיקון דגם ר"י ור"ל סברי דהוה דבר שיש לו מתירין מכל מקום בטל באינו מינו. כל שכן איסור קל דהיינו שהוא בעצמו היתר אלא שאיסורו הוא רק מחמת הזמן דאחר הזמן יותר ממילא דבאיסור כזה לא מחמיר ר"י ור"ל לחשבו לדבר שיש לו מתירין ודאי

דלדידן דמחמירין גם בזה חומרת דבר שיש לו מתירין שבודאי יש להקל ביה דלבטול באינו מינו. ולפ"ז יתורץ שפיר בלשון יראה לי היינו שהוכיח הך דינא מקל וחומר דטבל לשיטתו דוקא בב' ענינים. חדא על פי מה שתופס דטעמא דירושלמי עיקר דטבל הוה דבר שיש לו מתירין משום שאפשר לתקנו ומשום הכי לא בטיל ולא משום דכאיסורו כך היתרו. ועוד על פי מה שתופס לעיקר בדבר שיש לו מתירין טעמא דרש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר דדוקא על פי טעמא דרש"י י"ל דדבר שיש לו מתירין כזה שאיסורו הוא עצם איסור עולם יותר שייך להחמיר ביה מבדבר שיש לו מתירין שמצד עצמו הוא היתר אלא שאיסורו הוא רק מחמת הזמן ולפיכך הק"ו מטבל הוא ק"ו טוב. משא"כ לטעמא דהר"ן בדבר שיש לו מתירין דהוה כהיתר בהיתר הרי איפכא מסתברא דטבל שהוא עצם איסור קיל יותר בענין דבר שיש לו מתירין מדבר שהוא בעצם היתר אלא שאיסורו הוא רק מחמת הזמן דבאופן הזה שייך יותר לומר דהוה כהיתר בהיתר כסברת הראש יוסף הנ"ל ואם כן הק"ו מטבל לא יהיה ק"ו טוב. וכ"ז יש להוכיח דוקא על פי שיטתו של הרמב"ם. אבל לשיטת הפוסקים שתופסים דטעמא דתלמוד

במין במינו ולא באינו מינו. אבל אם נאמר דסוברים טעמא דרש"י בדבר שיש לו מתירין דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר הרי אין להם שום הוכחה דדבר שיש לו מתירין בטל באינו מינו דהא אף באינו מינו שייך טעמא דרש"י. ולפיכך שפיר כתב הרמב"ם יראה לי היינו לשיטתו דוקא כנ"ל יש להוכיח מטבול דאף דבר שיש לו מתירין שאיסורו הוא מחמת הזמן בטל באינו מינו. חוץ מאיסור חמץ דמחמיר בו הרמב"ם יותר לפסוק כרב דגם באינו מינו אוסר במשהו מטעם חומרת דבר שיש לו מתירין אף שאיסורו הוא רק מחמת הזמן משום דאמרה תורה כל מחמצת לא תאכלו. ודו"ק היטב:

בבלי הוא עיקר דטבול אינו אוסר בכל שהוא משום דבר שיש לו מתירין אלא משום דכהיתרו כך איסורו שחטה אחת פוטרת את הכרי אם כן לדידהו אין שום הוכחה מטבול דדבר שיש לו מתירין בטל באינו מינו דשאני טבול דבטל באינו מינו משום דחומר איסורו הוא מטעמא דכהיתרו כך איסורו וטעם זה לא שייך אלא במינו ולא באינו מינו דחטה אחת פוטרת את הכרי הוא במינו דוקא ודוקא אם נאמר דסוברים טעמא דהר"ן בדבר שיש לו מתירין דהוה כהיתר בהיתר אז יוכלו להוכיח דדבר שיש לו מתירין בטל באינו מינו משום דדי לבא מן הדין להיות כנידון דהא גם החכמים לא אמרו דהיתר בהיתר לא בטיל אלא

מכות פלפולים

פלפול בהלכות פסח

שאין בו מעשה אין לוקין עליו ואם כן אמאי יהיה חייב על השהייה בלבד והא לא עשה מעשה בכל התראה. ותירץ הרשב"א דגוף השהייה חשוב מעשה כיון דיכול לפשוט הבגד ואינו פושט עמידתו במלבוש הכלאים חשוב מעשה. והר"ן תירץ דמה שעומד כך לבוש בכלאים לא חשוב שעשה רק מחמת

במסכת מכות דף כא איתא במתניתין היה לבוש כלאים כל היום אינו חייב אלא אחת אמרו לו אל תלבש אל תלבש והוא פושט ולובש חייב על כל אחת ואחת. ואיתא בגמרא רב אשי אומר אפילו לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש חייב. וכן פסק האלפס והרמב"ם. והקשה על זה הרשב"א והר"ן דהא קי"ל דלאו

שבתחלה היה מעשה מה שלבש הכלאים מצרפין מעשה הראשונה לכל התראה והתראה:

ויש להקשות לטעמא דהרשב"א דהשהייה חשוב מעשה כיון דבידו לפשוט הבגד ואינו פושט אם כן יקשה על הרמב"ם שסותר עצמו בשתי הלכות דבהלכות כלאים פוסק כרב אשי דעל השהייה בלבד חייב. ובהלכות חמץ ומצה פסק שהמשהה חמץ בפסח בביתו אינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה ורק בקונה חמץ בפסח או במחמץ עיסה בפסח אז לוקה כיון שעשה מעשה. ומאי שנא שהיית חמץ בפסח דאינו לוקה משהיית כלאים דלוקה:

ונהי דלשיטת הר"ן לא קשה דשפיר יש לחלק דדוקא בכלאים לוקה על השהי' כיון שעשה מעשה איסור בתחלה מצרפין מעשה איסור הראשונה על כל התראה והתראה. משא"כ בחמץ ששהה לא עשה שום מעשה איסור בהשהייה משום הכי שפיר דאין לוקה. אבל לשיטת הרשב"א קשה דמאי שנא שהיית חמץ בפסח משהיית כלאים דהא כמו שהכלאים בידו לפשוט הבגד כן גם החמץ בידו לבערו או עכ"פ להוציאו מרשותו:

ולכאורה י"ל דמה שכתב הרמב"ם דאינו לוקה על שהיית חמץ בפסח

משום דהוי לאו שאין בו מעשה מיירי ביום טוב של פסח דאז אין בידו לבערו דכיון שהחמץ אסור בהנאה הרי הוא מוקצה ואסור לטלטלו ביום טוב כיון שאינו ראוי לכלום ומיירי גם כן באופן שגם א"י אין שם שיוכל לעשות הוצאת החמץ מרשותו על ידי אמירתו לא"י. ועל כוונה זו אומר דהוי לאו שאין בו מעשה דאף על פי שאיסור מוקצה ביום טוב הוא רק מדרבנן ואיסור שהיית חמץ הוא מן התורה מכל מקום יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה היינו באם שהאיסור של תורה נעשה מאליו בלי שום מעשה ומשום הכי שפיר דאינו לוקה על שהיית חמץ ביו"ט של פסח דלא דמי לכלאים דכאן לא הוי בידו לבערו משום איסור מוקצה דמשום שאיסור השהייה הוא איסור לאו שאין בו מעשה הדין נותן דמוטב שיעבור על איסור תורה בשב ואל תעשה משיעבור על איסור מוקצה של דרבנן בעשיית מעשה של טלטול המוקצה. אבל זה דוחק דכיון שהרמב"ם כתב סתמא דאינו לוקה על השהייה ולא פירש דדוקא ביו"ט של פסח משמע דבדעתו לפסוק כן על כל ימי הפסח דאינו לוקה על השהייה והדרא קושיא לדוכתא דמאי שנא מכלאים:

וכדי ליישב קושיא זו נקדים עוד קושיא אחרת על הרמב"ם דלמה כתב הרמב"ם דלא לקי על שהיית חמץ בפסח משום דהוי לאו שאין בו מעשה ולמה לא כתב טעם יותר פשוט משום דהוי התראת ספק דשמא בטלו בלבו דזאת כ"ע סברי דהתראת ספק לאו שמיה התראה ולא שאין בו מעשה אי לוקין עליו או לא היא פלוגתא דתנאי וכמה תנאים סוברים דלוקין על לאו שאין בו מעשה:

ונהי דהא לא קשיא שיאמר הרמב"ם הטעם דאין לוקין על שהיית חמץ משום דהוי לאו הניתק לעשה כדעת המ"א דס"ל דלאו של כל יראה וכל ימצא הוי לאו הניתק לעשה של מצות ביעור. די"ל בזה דהרמב"ם לא סבירא ליה כהמ"א אלא ס"ל דהלאו של כל יראה וכל ימצא לא הוי לאו הניתק לעשה אלא דהוי לאו שקדמו עשה דהא יכול לקיים העשה של ביעור חמץ קודם שעובר על הלאו של כל יראה וכל ימצא. וכן כתב המשנה למלך וגם החכם צבי דהרמב"ם סבירא ליה דהלאו של כל יראה וכל ימצא לא הוי לאו הניתק לעשה. והחכם צבי מביא ראיה לזה דהנה הרמב"ם פרק י"ט מהלכות סנהדרין מנה כל חייבי לאוין הלוקין ובלאו הניתק לעשה כגון הלאו דלא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו כתב

דלוקה באופן שלא קיים העשה ולא החזירו להעני וכן בלאו דלא תקח האם על הבנים כתב דלוקה באופן שלא שילח האם אחר כך וגבי המקיים חמץ בפסח דלוקה כגון שהחמץ עיסה בפסח או שקנה חמץ בפסח לא כתב באופן שלא ביערו בתוך הפסח משמע מזה דהרמב"ם לא חשב הלאו של כל יראה וכל ימצא דהוי לאו הניתק לעשה. ועוד דאפילו אם נאמר דהוי לאו הניתק לעשה מכל מקום לא היה מספיק עוד זה הטעם דלא לילקי משום זה על שהיית חמץ בפסח דהא אמרינן בריש פרק קמא דתמורה דכל היכא דאיכא ב' לאוין הניתקין לעשה לוקה על כל פנים על לאו אחד. אבל הא קשיא דיותר פשוט היה להרמב"ם לומר הטעם דלא לקי על שהיית חמץ בפסח משום דהוי התראת ספק דשמא ביטלו בלבו משום דכ"ע סברי דהתראת ספק לא שמיה התראה אבל בלאו שאין בו מעשה הלא יש כמה תנאים הסוברים דלוקין על לאו שאין בו מעשה:

וכדי לתרץ אלו הב' קושיות נקדים הקדמה אחת דאיתא במסכת פסחים (דף סג) במתניתין השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. והקשה על זה הלחם משנה דאמאי לוקה והא הוי התראת ספק דשמא ביטלו בלבו. ומתרץ על זה השאגת אריה

דמתניתין לא מיירי בחמץ שלו רק בחמצו של א"י שקיבל עליו הישראל אחריות של גנבה ואבדה ואונסין דהדין הוא דעל חמץ כזה עובר משום כל יראה וכל ימצא דהוי ליה כחמצו של ישראל כיון דאלו מיגנב או יאבד יתחייב הישראל לשלם משלו וגורם לממון כממון דמי. ומשום הכי שפיר דהשוחט את הפסח על חמץ כזה דלוקה ולא הוי התראת ספק משום דשמא ביטלו. דהא ביטול לא מהני בחמץ כזה שגוף החמץ אינו שלו אלא של הא"י ומשום הכי שפיר דלוקה. ע"כ דברי השאגת אריה:

ועתה על פי הקדמה זו יתורצו הב' קושיות הנ"ל שהקשינו על הרמב"ם ז"ל. די"ל דמה שכתב הרמב"ם דאינו לוקה על שהיית חמץ משום דהוי לאו שאין בו מעשה לא מיירי כלל בחמצו של הישראל דבחמצו של ישראל פשיטא דלא לקי משום דהוי התראת ספק. אלא דמיירי גם כן באופן כזה שמתרץ השאגת אריה את המתניתין דהשוחט את הפסח על החמץ שעובר בלאו דמיירי בחמצו של א"י שקיבל עליו הישראל אחריותו דלא מהני בזה ביטול כיון שגוף החמץ אינו שלו וה"א דלקי. וע"ז משמיענו הרמב"ם דמ"מ לא לקי משום הטעם דהוי לאו שאין בו מעשה. ועתה מתורצת שפיר קושיא

השניה שהקשינו על הרמב"ם שיאמר הטעם דלא לקי על שהיית חמץ בפסח משום דהוי התראת ספק דשמא בטלו בלבד. דהא כיון דזאת הוא דין פשוט תקשה פשיטא ומה משמיענו בזה אלא ע"כ דהרמב"ם מיירי בחמץ כזה שאין שייך בו ביטול כגון בחמצו של א"י שקיבל עליו הישראל אחריות. ומשום הכי מוכרח הרמב"ם לומר רק הטעם דהוי לאו שאין בו מעשה:

ולפ"ז יתורץ ג"כ שפיר קושיא הראשונה שהקשינו אליבא דהרשב"א דמאי שנא חמץ מכלאים ולמה לא לקי על שהיית חמץ כמו דלוקה על שהיית כלאים. דהא כמו שבכלאים שייך הטעם דיכול לפשטו כן גם בחמץ שייך הטעם דיכול לבערו. ועתה כיון דמסקינן דהרמב"ם מיירי בחמץ שאינו שלו רק בחמצו של א"י שקיבל עליו הישראל אחריות. אם כן שפיר דלא שייך כלל בזה הטעם לומר דיכול לבערו דכיון דגוף החמץ הוא של הא"י והישראל הוא רק שומר של החמץ אם כן כשיבערנו או יוציאנו מרשותו להפקירו הרי זה גזול את הא"י ובחושן משפט סימן שנ"ט כתב הש"ך ומהרש"ל דמדברי הרמב"ם בריש הלכות גנבה משמע דסבירא ליה שאיסור גזל א"י הוא מן התורה. ובגזלה הדין הוא דאפילו לגזול על

מנת לשלם גם כן אסור. ולא מיבעיא באם אין לו להישראל עכשיו התשלומין בעין דבודאי אסור לגזול על מנת לשלם כמ"ש הרא"ש הטעם דשמא לא יהיה לו אחר כך לשלם אלא דאפילו אם יש לו להישראל כסף דמי שריו של החמץ מ"מ כיון שאין הא"י בעל החמץ כאן מאן לימא לן דלא יאמר הא"י דרק בחמץ שלו ניתא ליה ולא בתשלומין ואין יכול לזכות כסף התשלומין להא"י על ידי אחר משום דאין חבין לו שלא בפניו. ואם כן שפיר דאסור להישראל לבער החמץ שאינו שלו מטעם איסור גזלה. ומתורצת שפיר גם קושיא הראשונה דלא לקי על שהיית חמץ כמו על שהיית כלאים משום דהרמב"ם מיירי בשהיית חמץ שאינו שלו שאינו בידו לבערו מטעם איסור גזלה. ואם כן שפיר דאין לוקה על השהייה מטעם דהוי לאו שאין בו מעשה. ודו"ק:

מבוא לתשעה פלפולים

התשעה פלפולים שמכאן עד לבסוף לא חדשתים אני כמו שהם רק יסודתם בהררי קודש כנרשם הלאה. וברצותי לפעמים לחדד את בני להרגילים לאמר פלפול בעל פה העמקתי והרחבתי אלו הפלפולים המלוקטים ואמרתים לפניהם. ובני המופלג כמר מאיר יהושע שיחיה העתיקם וסידרם בסדר טוב בטוב טעם ודעת. ויען כי הוא עזר לי בהעתקת חיבורי על כן נתתי לו בזה מקום למעשי ידי למזכרת עבודתו הטובה. ואלו מקומות המקירים לאלו התשעה פלפולים. פלפול בענין הד' כוסות. מקורו משו"ת יד אליהו. פלפול בענין חמץ נותן טעם לפגם. מקורו מחידושי הרי"מ. פלפול להלכות פסח בשיטה דחדש. מקורו מערכי נחל. פלפול בהלכות תפילין. מקורו מנודע ביהודה. פלפול אי לילה זמן תפילין. מקורו משאגת אריה. פלפול בהלכות תפילין בשיטה דחדש. מקורו משו"ת הרי"מ. פלפול בסוגיא דחצי"ך מקודשת לי. מקורו משו"ת הרי"מ. פלפול בשמעתא דחוששין שמא שוה פרוטה במדי. מקורו מאור חדש. פלפול בשמעתא דחוששין לסבלונות. מקורו מהגהות תפארת יוסף:

פסחים פלפולים

פלפול בענין ד' כוסות.

ברכות המובאה איזה פעמים בפרק
ערבי פסחים מוכח שפיר דברכת
המזון טעונה כוס. דתניא הנכנס
לביתו במוצאי שבת ורוצה לאכול
סעודה ואין לו אלא כוס אחד מניחו
לאחר המזון ומברך עליו ברכת
המזון ואחר כך הבדלה. הרי דברכת
המזון טעונה כוס:

ויש לתרץ אלו הב' קושיות ולומר
דבאמת לא משמע כלל מתשובת
רבא שהביא הרי"ף דהלכה היא
דברכת המזון אינה טעונה כוס. רק
דאפילו לפי מסקנת רבא שפיר י"ל
דטעונה כוס. וכדי לברר זאת נקדים
עוד קושיא ג'. דהנה לעיל (דף קט
ע"ב) מקשה בגמרא היכי מתקני רבנן
ד' כוסות מידי דאתי בה לידי סכנה
משום זוגות. ומתרץ שם רבא דכוס
הג' כיון שהוא כוס של ברכה
מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה.
וא"כ לפ"ז שפיר היה יכול רבא
לדחות גם כאן על פי שיטתו לדברי
רב חנן. דלעולם י"ל בשאר ימות
השנה דברכה אינה טעונה כוס. והא
דתנן מזגו לו כוס שלישי מברך על
מזונו הוא רק בפסח דתקנו רבנן ד'
כוסות דרך חירות. ומשום חשש

בפרק ערבי פסחים (דף ק"ז ע"ב)
איתא במתניתין מזגו לו כוס שלישי
מברך על מזונו. רביעי גומר עליו את
ההלל ואומר עליו ברכת השיר.
ואיתא ע"ז בגמרא א"ל רב חנן לרבא
ש"מ ברכת המזון טעונה כוס. א"ל
רבא ד' כסי תקנו רבנן דרך חירות
כל חד וחד נעביד ב' מצוה. ופי'
הרשב"ם דבשאר ימות השנה לא בעי
כוס לברכת המזון. וכאן בפסח אין
כוס ג' בא בשביל ברכת המזון רק
משום דתקנו ד' כוסות בפסח דרך
חירות. תקנו באופן שנעשה בכל כוס
מצוה אחרייתא. והנה הרי"ף הביא
תשובת רבא. וכתב ע"ז הר"ן דש"מ
מזה דסבירא ליה להרי"ף כמסקנת
רבא דבשאר ימות השנה ברכת
המזון אין טעונה כוס:

ויש להקשות ע"ז ב' קושיות. א'
קושית הר"ן. דאיך יש לספק בזה אי
ברכת המזון טעונה כוס אי לא. והא
אף למ"ד דברכת המזון אין טעונה
כוס. מ"מ ודאי מצוה מן המובחר
לברך על הכוס. שהרי בכמה מקומות
בש"ס מוזכר כמה מעלות טובות
בכוס של ברכה. ב' קושיות השלטי
גבורים. דהא מברייתא דמסכת

זוגות תקנו שאחד יהיה כוס של ברכה כדי שלא יצטרף לרעה להיות זוגות. ולמה ליה לרבא לדחות לדברי רב חנן משום טעם אחר דכל חד וחד נעביד ביה מצוה:

וכדי ליישב הך קושיא הג' י"ל דמדאיתא בגמרא אמר ליה רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס דתיבת לרבא לכאורה מיותר. דהיה יכול לומר אמר רב חנן סתמא. מוכח מזה דהא דרב חנן רצה להוכיח מכאן דברכת המזון טעונה כוס הוא דוקא על פי שיטת רבא המובאה בגמרא לעיל בב' ענינים. חדא מה דמתרץ לעיל דמשום דכוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה משום הכי אין חשש סכנת זוגות בהד' כוסות. ואידך הוא מה שהובא בגמרא לעיל (דף קז ע"ב) דרבא הוי שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרור לביה לאכול מצה לתיאבון לאורתא. ודוקא על פי ב' ענינים האלו אליבא דרבא רוצה רב חנן להוכיח מכאן דגם בשאר ימות השנה ברכת המזון טעונה כוס מדינא דוקא ולא משום מצוה מן המובחר בלחוד. דהא אם נאמר דברכת המזון טעונה כוס רק משום מצוה מן המובחר בלחוד. הדרא קושיא לדוכתא דהיכי מתקני רבנן ד' כוסות מידי דאתי בה לידי סכנת זוגות. דהך תירוצא דתירץ שם

רבא דכוס של ברכה אינו מצטרף לרעה אין מספיק לתרץ הך קושיא דסכנת זוגות. דהא אמרינן בגמרא (דף קי ע"ב) תרי אתכא וחד בתר תכא לא מצטרפי. ומוכח מזה דכל שכן דתרי קמי תכא וחד בתר תכא ודאי דלא מצטרפי. וכן איתא במסכת ברכות סוף פרק שלשה שאכלו השותה כפלים לא יברך משום חשש סכנת זוגות. אלמא דבתרי קמי תכא עכ"פ לכתחלה יש לחוש לסכנת זוגות. ואין לסמוך לכתחלה אכוס של ברכת המזון שיצטרף לטובה. ואם כן קשה דאף אם נאמר איזה טעם בתיקון הד' כוסות. אבל למה תקנו לשתות תרי קמא תכא ותרי בתר תכא. בענין שיש לחוש לכתחלה לסכנת זוגות. ונהי דכוס ד' צריך להיות בתר תכא לומר עליו ברכת השיר. אבל כוס הג' מוטב היה לתקנו קמי תכא דלא להוי כלל חשש סכנת זוגות. ואם תאמר דמשום מצוה מן המובחר תקנו שיהיה כוס הג' כוס של ברכת המזון. והא גם אם יתקנו ג' מקמי תכא. יהיה גם כן בזה מצוה מן המובחר אחרת אליבא דרבא דיש לשתות חמרא טובא קודם אכילת מצה דמגרר גריר לאכול מצה לתיאבון. אלא ע"כ שמע מינה דברכת המזון טעונה כוס מדינא דוקא ולא משום מצוה מן המובחר בלחוד. וע"ז השיב לו רבא דלעולם

מוטב היה להם לתקן ג' מקמי תכא. ויהיה גם כן מצוה מן המובחר דחמרא טובא מגרר גריר ויאכל על ידי זה מצה לתיאבון. ומשום הכי היה מוכרח רבא לדחות לדרב חנן באופן אחר:

ולפ"ז יתורצו שפיר גם כן ב' קושיות הראשונות של הר"ן והשלטי גבורים. דהא באמת לא משמע כלל מתשובת רבא שהביא הר"ף דהלכה היא דברכת המזון אינה טעונה כוס. דהרי רבא לא דחי לדרב חנן אלא דאין הוכחה מכאן שברכת המזון טעונה כוס מדינא דוקא. אבל באמת סבירא ליה גם לרבא דמשום מצוה מן המובחר ודאי דברכת המזון טעונה כוס. ודו"ק:

י"ל דברהמ"ז טעונה כוס רק משום מצוה מן המובחר בלחוד. והא דלא תקנו כוס הג' מקמי תכא הוא משום דרצו לתקן לכל כוס מצוה מיוחדת: ועתה יתורץ שפיר קושיא הג' שהקשינו דלמה לא דחה רבא לדרב חנן על פי שיטתו. דלעולם בשאר ימות השנה ברכת המזון אינה טעונה כוס מדינא דוקא אלא משום מצוה מן המובחר בלחוד. ורק בפסח תקנו שיהיה דוקא כוס אחד על ברכת המזון משום חשש סכנת זוגות. ועתה מוכן שפיר דלא היה יכול רבא לדחות כן. דהא אם נאמר דברכה טעונה כוס רק משום מצוה מן המובחר בלחוד. יקשה תו דלמה תקנו ב' מקמי תכא וב' בתר תכא שיש בזה חשש סכנת זוגות. והלא

פלפולים

פלפול בדין חמץ שנותן טעם לפגם.

דהנה דעתו בשאר איסורין בתערובות יבש ביבש דנתבטל האיסור ברוב היתר ונהפך האיסור להיתר ממש וזאת סותר למאי דקי"ל דטעם כעיקר מה"ת דאם במעורב ברוב ביבש בטל מן התורה ונהפך להיתר אם כן גם בנותן טעם אין כאן טעם איסור כלל דהא נהפך להיתר ולמה יאסור טעם

הרא"ש פוסק דנותן טעם לפגם מותר בפסח ואפילו כשאין ס'. והתרומת הדשן והב"ת חולקים עליו משום דלא גרע נותן טעם לפגם ממהשו. וצריך להבין דעת הרא"ש שהרי זאת באמת קושיא גדולה עליו דבודאי הכי מסתברא דלא גרע נותן טעם לפגם ממהשו. ועוד קשה על הרא"ש

זה. ואין לומר להרא"ש סברת הרשב"א דמשום הכי טעמא לא בטל משום דהוי כניכר האיסור דטעימתו זהו הכרתו. חדא דהא בתערובות יבש ביבש אפילו באינו מינו כגון שנפרק האיסור לחתיכות דקות ואי אפשר להסירו משם גם כן הדין דבטל ברוב אף על פי שניכר האיסור כיון שאי אפשר להסירו משם אם כן גם בטעמא י"ל הכי דאף על פי שניכר האיסור מ"מ כיון שא"א להסירו משם בטל. ועוד דהא הרא"ש סובר בנותן טעם לפגם אפילו בחמץ בפסח דבטל אף על פי שנרגש הטעם הרי דהרגשת הטעם לא חשוב כלל להרא"ש בניכר האיסור. ועוד קשה לשיטת הרא"ש דהאיסור נהפך להיתר לגמרי למה בניכר האיסור אחר התערובות אסור לאוכלו והלא כבר הוא נעשה היתר גמור:

והנה כדי ליישב דעת הרא"ש נקדים עוד ב' קושיות גדולות שיש להקשות בשיטה דטעם כעיקר במסכת פסחים. ובמה שנתרץ אלו הב' קושיות יתורצו גם כן הג' קושיות הראשונות בשיטת הרא"ש. דהנה במסכת פסחים (דף מד ע"א) בשיטה דטעם כעיקר איתא יתיב רב דימא וקאמר לה להא שמעתא דר' יוחנן דכל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור והקשה ליה אביי מהא דתנן

המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד והוינן בה מקום מגעו אמאי פסל הא בטלי להו תבלין ברוב ואמר רבה בר בר חנה מאי טעמא הואיל וזר לוקה עליהן בכזית היכי דמי לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור אלמא דגם בשאר איסורין אמרינן דהיתר מצטרף לאיסור ומשני ליה רב דימא דהתם מיירי שיש בהמקפה של חולין כזית בכדי אכילת פרס ומשום הכי אמר רבה בר בר חנה דזר לוקה עליהן בכזית ומשום הכי גם כן אם נגע טבול יום במקצתן פסל מקום מגעו אבל לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור. והקשה ליה אביי עוד דאיך נוכל לומר דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא והתנן שתי קדרות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין. וכן שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין. שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר. והנה קושיא זו תמוה מאוד דאביי מקשה לשיטת רב דימא דמהנך

מתניתין מוכח דכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא ומשמע דלשיטת אביי דהיתר מצטרף לאיסור ניתא והא גם לשיטת אביי דסבירא ליה דהיתר מצטרף לאיסור דאורייתא אף למלקות גם כן קשה הנך מתניתין דאמאי אמרינן שאני אומר. ועוד קשה קושיא גדולה בהך שיטה קושיית התוספות שם דמאי פריך אביי דאם נאמר כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר והא פשיטא דבכל מקום מדאורייתא מין במינו בטל ברוב והתם מיירי שרבו חולין על התרומה ואין עוד איסור דאורייתא רק ספיקא דרבנן ושפיר אמרינן שאני אומר. והתוס' מתרצים קושיא זו בדוחק כמבואר שם:

וכדי ליישב כל אלו הקושיות נקדים מה שאיתא בחידושי הרי"מ זצ"ל שעיינ דלמה נקטו הפוסקים לומר באיסור שנתערב בהיתר ברובא שנתהפך האיסור להיתר ובהיתר שנתערב ברוב איסור ובהצטרפות שניהם יש כזית שלם לא אמרינן דנהפך היתר לאיסור שיהיה חייב מלקות. וחידוש שם סברא זו דהנהא דילפינן ביטול ברוב מאחרי רבים להטות כתב הרא"ש דהיינו היכא שהמיעוט איסור סותר להרוב היתר דהיינו שהרוב היתר בלתי ענין הביטול היתר גמור ואנו צריכין לדון

ולומר או שיהיה המיעוט נוטה ונמשך אחר הרוב או הרוב אחר המיעוט בזה אמרינן אחרי רבים להטות והמיעוט ינטה אחר הרוב אבל באופן שגם בלתי ענין הביטול אין המיעוט איסור סותר לרוב היתר כגון שחל על ההיתר איזה איסור מטעם אחר אז לא שייך הביטול ברוב. ועפ"ז מסביר בחידושי הרי"מ דעת הפוסקים דבשלמא בתערובות איסור ברוב היתר דאם נאמר שהמיעוט איסור אין בטל בהרוב היתר אם כן יהיה המיעוט סותר את הרוב כיון שהרוב שהוא עדיין היתר גמור יהיה אסור לאכול מחמת תערובות מיעוט האיסור והרי זה רוב היתר נוטה ונמשך אחר מיעוט איסור והתורה אמרה להיפוך אחרי רבים להטות ומשום הכי בזה דוקא אמרינן שהמיעוט ינטה וימשך אחר הרוב והאיסור נהפך להיתר. אבל בנתערב מיעוט היתר ברוב איסור אף אם נאמר שהמיעוט היתר לא נהפך לאיסור ואין בטל בהרוב איסור גם כן לא יהיה המיעוט סותר את הרוב כי מה שהרוב אסור אינו מחמת תערובות המיעוט אלא מחמת עצמו משום הכי לא שייך לומר בזה אחרי רבים להטות ושהמיעוט היתר יתהפך לאיסור אלא די לאסור כל התערובות מחמת שהאיסור ודאי דלא נהפך להיתר. ודו"ק:

והנה על פי סברא זו יתורצו היטב הב' קושיות הנ"ל דמסכת פסחים דשפיר מקשה אביי לרב דימא דאי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר אבל מטעם היתר מצטרף לאיסור בלבד לא יהיה קשה אמאי אמרינן שאני אומר משום דהרא"ש סבירא ליה כר"ח כהן דבתערובות כדי אכילת פרס היתר נהפך לאיסור ולקי על כל כזית שאכל מן התערובות וא"כ שפיר מקשה אביי לרב דימא דאי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אין שייך תו לומר בזה אחרי רבים להטות שהמיעוט איסור יתבטל בהרוב היתר דהא באופן הזה אין המיעוט איסור סותר כלל לרוב היתר כזה שהוא עדיין היתר גמור בלתי ענין הביטול כיון שזה הרוב היתר גם בלתי ענין הביטול נאסר מחמת טעם אחר שכבר נהפך לאיסור עד שלקי על כל כזית ממנו מטעם שיש בו כזית בכדי אכילת פרס וכיון שגם בלתי ענין הביטול אין כאן רוב היתר גמור איך נאמר תו שהמיעוט איסור יתבטל בהרוב היתר וכיון שההיתר של ביטול ברוב נתקלקל שפיר יש כאן ספק איסור דאורייתא ואמאי אמרינן שאני אומר אבל אם נאמר דכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא אין להקשות אמאי אמרינן שאני אומר אף אם

היתר מצטרף לאיסור דכיון שההיתר עדיין לא נהפך לאיסור מחמת איזה טעם אחר הרי זה המיעוט איסור סותר שפיר לרוב היתר כזה שהוא עדיין היתר גמור ושפיר י"ל אחרי רבים להטות שהמיעוט איסור בטל בהרוב היתר וכיון שכן אין שייך לומר תו דהיתר מצטרף לאיסור כיון דאין כאן איסור כלל מדאורייתא ובספק איסור דרבנן שפיר אמרינן שאני אומר ועל פי זה יתורץ ממילא שפיר גם קושית התוספות דאין לומר דמשום הכי אמרינן שאני אומר משום דהאיסור בטל בהרוב היתר דהא אם נאמר כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא מתקלקל הענין של ביטול ברוב כיון שאין המיעוט איסור סותר להרוב היתר דהא אין כאן רוב היתר גמור כיון שנהפך לאיסור מטעם שיש בו כזית בכדי אכילת פרס וכיון שאין כאן רוב היתר גמור כלל בלתי ענין הביטול במה יתבטל תו מיעוט האיסור כנ"ל ושפיר מקשה אביי אמאי אמרינן שאני אומר:

ואחר שתירצנו אלו הב' קושיות דמסכת פסחים יתורצו גם כן על דרך זה ג' קושיות הראשונות בשיטת הרא"ש. קושיא ג' יתורץ דמשום הכי בניכר האיסור אחר התערובות חוזר לאיסורו דכיון שניכר האיסור נתקלקל ההיתר של הביטול ברוב כי כל ענין

הביטול ברוב הוא כדי שלא יהיה צריך הרוב היתר גמור להיות נוטה ונמשך אחר המיעוט איסור וכשאפשר להכיר האיסור הרי אז אין צריך הרוב היתר שוב להיות נוטה ונמשך אחר המיעוט איסור אלא אמרינן דהאיסור נשאר איסור כמקדם וכן ההיתר וכן ההיתר נשאר היתר כמקדם. ועל פי זה יתורץ גם קושיא הב' דמאי סבירא ליה להרא"ש דהיכא דשייך ביטול ברוב אמרינן איסור נהפך להיתר אין זאת סותר למאי דקיימא לן טעם כעיקר דאורייתא משום דבמקום שיש לומר טעם כעיקר דאורייתא מתקלקל הענין של ביטול ברוב כמו שמתקלקל במקום שי"ל כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא דכיון שאסרה התורה היתר שיש בו טעם איסור אם כן אין המיעוט איסור סותר להרוב היתר כי גם בלתי ענין הביטול אין ההיתר מותר כיון שנאסר מטעם אחר מצד טעם כעיקר וכיון שאין כאן רוב היתר גמור כלל איך נאמר תו שהמיעוט איסור יתבטל ברוב היתר. ועל פי זה יתורץ גם כן קושיא הא'

דמשום הכי סבירא ליה להרא"ש בחמץ בפסח דנותן טעם לפגם מותר אף שנרגש האיסור ולא אמרינן בזה דלא גרע ממהשו משום דהרא"ש לשיטתו אזיל דמה שחמץ אוסר במשהו הוא מטעם גזרה משום דלא בדילי מיניה כולה שתא והך גזרה שייכא רק במשהו חמץ טוב אבל בחמץ פגום דבכולה שתא גם כן אינשי בדילי מיניה לא שייך לגזור ולהחמיר יותר אלא דאוקמיה אדיניה כמו שסבירא ליה להרא"ש דהיכא דשייך לומר אחרי רבים להטות נהפך האיסור להיתר גמור וכיון שטעם איסור פגום לא אסרה התורה אם כן שפיר בלתי ענין הביטול אין הרוב היתר נאסר עוד מחמת טעם אחר מצד טעם כעיקר אלא שהוא עדיין רוב היתר גמור ושפיר המיעוט איסור סותר ובוזה אמרה תורה אחרי רבים להטות שהמיעוט איסור נהפך להיתר גמור. ומש"ה שפיר סבירא ליה גם בחמץ בפסח דנותן טעם לפגם מותר כיון שהאיסור נהפך להיתר גמור. ודו"ק:

קידושין פלפולים

פלפול בהלכות פסח.

להנך עשה שכן ישנן לפני הדיבור מש"ה עדיפא כחם למדתי גם הל"ת שיש בו כרת הרי דתלמוד בבלי סבירא ליה דעשה דלפני הדיבור עדיף דלא כהירושלמי וא"כ לתלמוד בבלי קשה קושית הירושלמי דלמה לא דחי עשה דמצה הל"ת דחדש:

והנה כדי ליישב קושיא זו נקדים קושית הגאון הרב ר' יהונתן זצ"ל שתמה על קושית הירושלמי דפריך שהעשה דמצה תדחה הל"ת דחדש. והא איתא בגמ' דש' הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה והחזירין עתניאל בן קנז בפלפולו וחד מינייהו שיעורין היינו השיעור של סתם אכילה הן דאיסור אכילות והן דחייבי אכילות דאנן קי"ל שיעורין בכזית וכן שיעורין של טומאת אוכלין דאנן קי"ל שיעורין כביצה וכן שיעורין של אכילת פרס דאנן קי"ל שיעורין ג' ביצים והם שכחו באיזו השיעור כזית ובאיזו כביצה ואם כן מה מקשה הירושלמי דהוה להו למיכל מצה מחדש משום דעשה דמצה תדחה הל"ת דחדש והא כיון דלא ידעו השיעור של חיוב אכילת מצה

במס' קידושין דף לו בשיטת דחדש איתא פלוגתא דר' ישמעאל ור' אלעזר אי חדש נוהג בחוץ לארץ או לא ר' ישמעאל סבר דאינו נוהג בח"ל דמה שכתוב בכל מושבותיכם פירושו דגם בארץ ישראל אינו נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה ור' אלעזר סבר דחדש נוהג גם בח"ל דבכל מושבותיכם פירושו בכל מקום שאתם יושבים. ומקשה בגמרא דבשלמא לר"א היינו דבזמן ביאת ישראל לארץ כתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח דמעיקרא לא אכלי עד דאקריב עומר אלא לר' ישמעאל אמאי לא אכלו לאלתר ומשני דלא הוה צריכי למיכל מעבור הארץ משום דעדיין הוה להו מן. ומביא שם התוספות קושית הירושלמי דלמה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה הלא תעשה דחדש. ומתוך הירושלמי דאין עשה דקודם הדיבור דוחה הל"ת דאחר הדיבור. ומקשים המפורשים מריש מסכת יבמות דבעי למילף שם דעשה דוחה הל"ת שיש בו כרת מפסח ומילה שדוחה שבת ודחי שם בגמרא דמה

לא היה להם שום עצה לאכול מצה מחדש דממ"נ אם יאכלו כב' זיתים שמא שיעור אכילה הוא רק כזית א' ויעבור על כזית הב' על ל"ת דחדש ואם יאכל רק כזית א' שמא שיעור הוא ב' כזיתים ואם כן בכזית א' אינו מקדים העשה של אכילה מצה ועובר על ל"ת דחדש. ואף דבאופן הזה לא יעבור על הל"ת דחדש לענין מלקות דהא אם נתפוס שהשיעור סתם אכילה הוא ב' כזיתים אין נ"מ בין שיעור חיוב אכילה ובין שיעור איסור אכילה הכל שיעורן שוה ב' כזיתים והוא אינו אוכל רק כזית א' אבל מכל מקום על איסור תורה בוודאי יעבור דהא קי"ל דחצי שיעור אסור מן התורה וא"כ קושית הירושלמי תמוה מאד: והנה הגאון הרב ר' יהונתן זצ"ל רוצה לתרץ את הירושלמי ע"פ מה דאמר ר' יוחנן במסכת יומא הטעם דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאצטרופי וכאן לא שייך האי טעמא דהא אדרבא כשיצטרף יהיה שיעור שלם ויקיים העשה דאכילת מצה ואז שפיר ידחה עשה דמצה הל"ת דחדש ואם כן שפיר יש מקום לקושית הירושלמי דהו"ל לאכול רק כזית א' משום דדילמא השיעור אכילה הוא רק כזית א' ודוחה עשה דמצה הל"ת דחדש וכל מה דיש למיעבד בקיום מצות אכילת

מצה צריך למיעבד דאף אם נחוש שהשיעור אכילה הוא ב' כזיתים ואינו מקיים העשה בכזית א' לא איכפת כלל דהא גם השיעור של איסור אכילת חדש גם כן ב' כזיתים ואין עובר שום איסור בכזית א' משום דהוה חצי שיעור שאין שייך בו הטעם של חזי לאצטרופי. ע"כ דבריו זצ"ל:

אבל אין זה תירוץ מספיק דהא בכמה מקומות בש"ס מביא דחצי שיעור שאסור מן התורה נשמע מהכתוב כל חלב לרבות חצי שיעור הרי דאיסור חצי שיעור הוא מריבוי דקרא ולא מסברא דחזי לאצטרופי. וא"ת דאם כן יקשה לר' יוחנן דמאחר דמרבין מכל חלב למה הוצרך לטעמא דחזי לאצטרופי. אבל קושיא זו יש לישב ע"פ מ"ש הרמב"ם דמש"ה כתב רחמנא לא יאכל חמץ בצירי להורות דאף ח"ש חמץ אסור. והקשה עליו הכסף משנה דלמה הוצרך לדרשא זו והא חצי שיעור איתרבי מכל חלב. ותירץ דמכל חלב לא נוכל למילף רק דומיא דחלב שלא היה לו שעת הכושר אבל בחמץ שה"ל שעת הכושר לא ילפינן מיניה מש"ה הוצרך להוכיח מלא יאכל ואם כן לפ"ז יתורץ שפיר דר' יוחנן הוצרך לטעמא דחזי לאצטרופי על שאר איסורין שלא כתיב בהו לא יאכל

והיה להם שעת הכושר דליכא למילף להו מכל חלב ואסורין רק משום דחזי לאצטרופי. ואם כן לפ"ז מובן שפיר דאיסור חדש כיון שהוא איסור שלא היה לו שעת הכושר אין החצי שיעור שלו אסור משום דחזי לאצטרופי רק משום ריבויא דקרא דכל חלב. ואם כן נסתר תירוצו של הגאון הרב ר' יהונתן זצ"ל והדרא לדוכתא התימה על קושית הירושלמי:

ועתה כיון שנסתר זה התירוק מוכרחין אנו לתפוס תירוצו של הפני יהושע שמתרין תמיה זו על פי מה דאיתא בפסחים לא ליכול אינש מצה ומרור בהדדי דמשום חורפיה דמרור מבטל למצה ומסיק שם הגמרא דלא היא כיון שמצות אין מבטלות זו את זו. ולפ"ז שפיר יש מקום לקושית הירושלמי דעשה דמצה תדחה הלא תעשה דחדש ואי משום שלא ידעו השיעור של סתם אכילה אכתי שפיר היה אפשר לאכול ב' כזיתים מצה עם ב' כזיתים מרור ביחד והשתא ממ"נ בודאי יקיים העשה דאכילת מצה דאם השיעור הוא כזית אחד מקיים העשה של אכילת מצה בכזית מצה א' וכן מקיים העשה של אכילת מרור בכזית מרור א' וכזית מצה הב' מתבטל בכזית מרור הב' דשניהם לאו מצות הם. ואם השיעור הוא ב' כזיתים גם כן מקיים באופן הזה

העשה דמצה ודמרור משום דב' כזיתים מצה וכן דהב' כזיתים מרור מצטרפין זה עם זה ואין מבטלין זה את זה כיון דכל הד' כזיתים מצות הם ומצות אין מבטלות זא"ז:

והשתא דמסקינן דקושית הירושלמי היא רק באופן הזה שיאכל ב' כזיתים מצה וב' כזיתים מרור ביחד יתורין שפיר התלמוד בבלי דאף אם נאמר דעשה דקודם הדיבור עדיף יותר לדחות הלא תעשה מכל מקום לדידן אין קשה קושית הירושלמי. דהנה בשיעור צירוף כדי אכילת פרס כתב הראש יוסף שיש ב' דעות דעה א' סוברת דאף שיש בין אכילה לאכילה זה השיעור של כדי אכילת פרס חוץ ב' האכילות גם כן מצטרף. ודעה ב' סוברת דדוקא אם יש מתחלת אכילה א' עד סוף אכילה ב' זה השיעור של כדי אכילת פרס אז מצטרף. ואנן פסקינן כדעה הב' כמבואר בהלכות פסח סימן תע"ה דאם אכל חצי כזית מצה וחזר ואכל חצי כזית אם לא שהה מתחלת אכילה א' עד סוף אכילה ב' רק כדי אכילת פרס מצטרפין. ועתה לפ"ז יובן שפיר דלדידן קושית הירושלמי היא לאו דוקא דכיון שהיו מסופקים בשיעורין באיזה מקום כזית ובאיזה מקום כביצה היו מסופקים בהשיעור כדי אכילת פרס אם הוא ג' כזיתים או ג' ביצים. ואם כן מובן דלדידן

אין מקום לקושית הירושלמי שהעשה דאכילת מצה תדחה הלא תעשה דחדש באופן שיאכל ב' כזיתים מצה וב' כזיתים מרור ביחד ויקיים בודאי מ"נ העשה דאכילת מצה. דהא כיון דאנן פסקינן כדעה הב' דשיעור כדי אכילת פרס הוא מתחלת אכילה א' עד סוף אכילה ב' אם כן שפיר דלא מצי למיכל מצה מחדש גם באופן הזה דהא אין ודאי שיקיים העשה דאכילת מצה משום דשמא השיעור של סתם אכילה הוא כביצה והשיעור של כדי אכילת פרס הוא ג' כזיתים ואם יאכל ב' כזיתים מצה וב' כזיתים מרור יהיה מתחלת האכילה עד סוף האכילה יותר מכדי אכילת פרס ואין מצטרפין הב' כזיתים מצה ולא יקיים העשה של אכילת מצה ויעבור על הלא תעשה דחדש. ונהי דאם נתפוס כן אז גם הב' כזיתים מרור אין מצטרפין ונוכל

לומר דחורפא דמרור מבטל להמצה כיון דשניהם לאו מצות הן ולא יעבור על הלא תעשה דחדש אבל על כל פנים יעבור על אין מבטלין איסור לכתחלה ואין ספק קיום מצוה דוחה לספק איסור דאורייתא של אין מבטלין איסור לכתחלה. ומשום הכי לדידן אין מקום כלל לקושית הירושלמי ושפיר יכול התלמוד בבלי לסבור דעשה דקודם הדיבור עדיף יותר. אבל הירושלמי י"ל דסובר כדעה הא' דשיעור כדי אכילת פרס הוא בין ב' האכילות משום הכי מקשה שפיר דעשה דאכילת מצה תדחה הלא תעשה דחדש באופן שיאכל ב' כזיתים מצה וב' כזיתים מרור ביחד ויקיים בודאי מ"נ העשה דאכילת מצה על ידי צירוף ומשום הכי מוכרח הירושלמי לתרץ דאין עשה דלפני הדיבור דוחה הלא תעשה שלאחר הדיבור. ודו"ק:

שבת פלפולים

פלפול בהלכות תפילין.

במסכת שבת דף כח איתא הא דתני רב יוסף לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד למאי הילכתא לתפילין. תפילין בהדיא כתיב בה למען תהיה תורת ה' בפין מן המותר בפין וכו' אלא לרצועות

והאמר רב יצחק רצועות שחורות הלכה למשה מסיני. וכיון דשחורות הוא הל"מ מסתמא טהורות גם כן הל"מ ומאי משמעין רב יוסף ומתרץ הגמ' נהי דגמירי שחורות טהורות מי גמירי. והנה סוגיא זו

קשה להבין דבאיזה סברא מחולקים המקשן והתרצן דלמה המקשן היה סובר דכיון דשחורות הל"מ מסתמא טהורות גם כן הל"מ ומשום מה השיב לו התרצן דטהורות אין תלוי כלל בשחורות:

וכדי לתרץ הך קושיא נקדים הברייתא המובאה בש"ס בכמה מקומות דתניא ערלים לא יאכל אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר ת"ל וערלתם ערלתו את פרי ערלים לא יאכל לרבות את כלם. וכתבו התוספות ע"ז דאף על גב דאסר שאר הנאות איצטריך לרבוויי צביעה והדלקה. צביעה משום דחזותא בעלמא היא והדלקה משום שהאיסור נכלה בשעת הדלקה. וע"פ זה יובן השקלא וטריא של המקשן והתרצן דהמקשן הבין כפשוטו דמאי דאמר הגמרא אלא לרצועות פירושו הוא שהרצועות יהיו מעור בהמה טהורה ולפיכך מקשה שפיר והאמר רב יצחק רצועות שחורות הל"מ וכיון דחזינן בערלה דאף על גב דאסר שאר הנאות איצטריך לרבוויי צביעה בלחוד משום דחזותא בעלמא היא אם כן מובן מעצמו דכש"כ הוא שהרצועות צריכין להיות מטהורות דאם בחזותא קפדה תורה שיהיה דין של הרצועות כמו הבתים כש"כ עצמיותן של הרצועות ודאי דקפדה

תורה שיהיה דיןן כמו הבתים ולמה ליה לרב יוסף לאשמעיןן זאת. והתרצן השיב לו נהי דגמירי שחורות טהורות מי גמירי ואין הפירוש של טהורות על העצמיות של הרצועות אלא כלומר שיהיה הצבע שמשחירין בו מדבר טהור וזאת לאו מילתא דפשיטא היא דהו"א דצבע אין בו קפידא להיות דוקא מדבר טהור כיון דהיא חזותא בעלמא כסברת התוספות גבי ערלה ולכך צריך רב יוסף לאשמעיןן דגם הצבע שחור של הרצועות צריך להיות מדבר טהור כיון דהל"מ שיהיו שחורות שייך גם בזה דוקא מן המותר בפ"ך:

אמנם השתא דהוכחנו דמסוגיא זו משמע דצבע של מצוה יש בה ג"כ קפידא להיות דוקא מן המותר בפ"ך יקשה מאד מתכלת ותולעת שני שהיה במשכן בפרוכת ובגדי כהונה וציצית והרי תכלת הוא הצבע מדם חלזון שהוא תולעת טמא וכן תולעת שני הוא צמר הצבוע אדום מתולעת טמא הרי דאין קפידא בצבע של מצוה להיות דוקא מדבר טהור כיון שהוא רק לחזותא בעלמא. ונהי דמתולעת שני אין הקושיא תזקה כל כך דמצינו במקום אחר על הפסוק בישעיה אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו שפירש"י שתולעת הוא גרעין שצובעין בו אדום ויש בכל גרעין תולעת וכן כתב הרמב"ם

בהלכות פרה אדומה שתולעת שני הם גרעינין שיש בהם תולעים ואם כן לאו דבר טמא הוא דגרעין גדולי קרקע ופירי הוא וכן גם בתכלת י"ל דאליבא דהרמב"ם אין קושיא מתכלת דבהלכות ציצית כתב הרמב"ם שחלזון הוא דג הנמצא בים המלח. ולפ"ז יש לומר שיש לו סנפיר וקשקשת והוא טהור. אבל אליבא שיטת רש"י יקשה מתכלת דרש"י פירש במנחות על הא דתנו רבנן חלזון זה גופו דומה לים וברייתו דומה לדג ועולה אחת לשבעים שנה שפירוש עולה הוא שעולה מן הארץ ואם כן הוא רמש הארץ ובדאי טמא הוא וכן מוכח באמת מלשון הברייתא דקאמר שבריתו דומה לדג משמע שאינו מין דג ממש אך שדומה בברייתו לדג ואם כן קשה דמאי שנא מצבע שחור של הרצועות שקרינן בהו מן המותר בפין ולמה בצבע תכלת של פרוכת ובגדי כהונה וציצית לא קרינן בהו מן המותר בפין:

וכדי ליישב קושיא זו נקדים עוד ב' קושיות דהנה בסוכה (דף כג) אמרינן בגמרא דבפיל קשור כ"ע לא פליגי דכשר לדופן סוכה והרי פיל לאו מן המותר בפין הוא אפילו הכי מותר לתשמיש מצוה לעשות ממנו דפנות לסוכה אף על פי שאין זאת לחזותא אלא לעצמיות המצוה. ועוד קשה

דבהאי סוגיא דשבת קאמר לקמן בגמ' מאי הוי עלה דתחש שהיה בימי משה אם מין טהור או מין טמא וקשה דמאי מספקא ליה והא בודאי מין טהור היה דאי מין טמא היה הא לאו מן המותר בפין הוא. וחדשו הפוסקים חלוק נכון ליישב אלו הב' קושיות ולומר דדרשא של למען תהיה תורת ה' בפין מן המותר בפין שייך דוקא בדבר שהוא תורה עצמה דהיינו שיש בו כתב כמו תפילין מזוזה וספר תורה ובתים של תפילין שיש בהם שי"ן וברצועות דאית בהו דלי"ת ויו"ד ואפילו אליבא שיטת התוספות במנחות דהדלי"ת והיו"ד של הרצועות לא מיקרי כתב מכל מקום יש לומר דכיון דהרצועות נטפלין להבתים והפרשיות שהם בודאי תורה עצמה לכך דינן של הרצועות כמו התפילין שיהיו גם כן מן המותר בפין דוקא אבל שאר דברים שאינה תורה עצמה אלא שהם תשמישי מצוה אין לדמותן לתפילין לקרות בהם מן המותר בפין ועפ"ז יתורצו אלו הב' קושיות דפיל קשור שכשר לדופן סוכה וכן תחש יש לומר דהיה מין טמא ואפילו הכי היה כשר למכסה המשכן דהם לא הוי אלא תשמישי מצוה בלבד ואין שייך בהם הדרשא של מן המותר בפין:

ועתה יש לומר שעל פי הך חלוקא

והפיל קשור של דופן סוכה דלא שייך בהם הדרשא של מן המותר בפ"ך אם כן כל שכן בצבע התכלת דהיא חזותא בעלמא ודאי דלא שייך בהו הדרשה של מן המותר בפ"ך. וק"ל:

יתורץ גם כן הקושיא שעל התכלת של בגדי כהונה ופרוכת וציצית דהא גם הם לא הוי תורה עצמה כמו תפילין אלא תשמישי מצוה בלבד וכיון דחזינן דבעצמיות של תשמישי מצוה כמו התחשים דמכסה המשכן

מנחות פלפולים

פלפול אי לילה זמן תפילין.

ויש להקשות על הרמב"ם דהנה במסכת מנחות שם מקודם איתא ברייתא אחרת דת"ר היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו התפילין מניחן וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן ועד מתי מניחן עד שתשקע החמה ר' יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק וחכ"א עד זמן שינה ומודים חכמים לר' יעקב שאם היה צריך לחלצן ושקעה חמה דשוב אינו חוזר ומניחן. וכל הפוסקים הביאו להלכה דברי הת"ק דהיה משכים לצאת לדרך שמניחן קודם עמוד השחר אך הרמב"ם השמיט הלכה זו וכתב הב"י בסי' ל' דטעמו של הרמב"ם הוא משום דסבירא ליה דמה דהתיר הת"ק להניחן בעוד לילה הוא משום דסבר דלילה זמן תפילין וכיון שהרמב"ם פוסק כמ"ד דלילה לאו

במסכת מנחות דף לו איתא פלוגתא אי לילה זמן תפילין או לא דתניא ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה ימים ולא לילות דברי ר' יוסי הגלילי רע"ק אומר לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד משמע דרע"ק פליג על ריה"ג וסבר דלא מיצטה התורה לילה מתפילין. וכן יש שם בגמ' פלוגתא דהרבה אמוראי אי לילה זמן תפילין או לא. ולא אפסקא בגמרא בבירור הלכה כמאן. ומחולקים בזה הפוסקים דהרא"ש והמרדכי פסקו דלילה זמן תפילין ובדברי האלפסי יש ב' פירושים הרא"ש והרמב"ן דהרא"ש מפרש דברי האלפסי שסובר דלילה זמן תפילין והרמב"ן בספ"ק דביצה מפרש דברי האלפסי שסובר דלילה לאו זמן תפילין אבל הרמב"ם פסק דלילה לאו זמן תפילין:

לשמרן מותר ועוד איתא שם דרבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי וחזא דהוה מנח תפילין באורתא ואמינא ליה לשומרן קא בעי להו מר ואמר לי אין אלמא דלשומרן הכל מודים דמותר להניחן בלילה. אבל אי אפשר לתרץ כן את האלפסי דהא חזינן דהאלפסי לא רצה לגרוס כן בגמרא אלא דהכי גרס בעובדא דרב אשי דרבינא חזא דהוי חשך ולא סלק תפילין אלמא דהאלפסי סובר דדוקא לסלקן אינו צריך היכא דצריך לשמרן בלילה אבל להניחן לכתחלה בלילה בשביל זה שצריך לשמרן וודאי דלא ואם כן הדרא קושיא לדוכתא דלפי פירוש הרמב"ן דברי האלפסי תמוהין וסותר את עצמו בהלכותיו:

וכדי לישב הך קושיא יש לומר דמה שפירש הרמב"ן דהאלפסי סובר דלילה לאו זמן תפילין היינו רק מדרבנן ולא מדאורייתא דבודאי אם היה סובר האלפסי דלילה לאו זמן תפילין מדאורייתא הוה מפרש את דעתו באופן שלא היה מה לספוקי בדבריו אלא יותר מסתבר לומר דהאלפסי סובר להלכה מדאורייתא דלילה זמן תפילין אלא דמדרבנן לילה לאו זמן תפילין דגזרו שמא יישן בהן. ולפ"ז לא תקשה תו על האלפסי במה שמביא דברי הת"ק להלכה דהיה משכים לצאת לדרך

זמן תפילין אם כן אין רשאי להניחם בעוד לילה אפילו כדי לשמרן ומש"ה השמיט הלכה זו. והנה לפ"ז יקשה מאד על הרמב"ם דהנה אנו רואים דהת"ק מחמיר יותר מן ר' יעקב והחכמים דהת"ק לא התירו אלא עד שקיעת החמה ור' יעקב וחכמים הקילו והאריכו הזמן ביותר ועתה אם נאמר אליבא דהרמב"ם דהת"ק סובר דלילה זמן תפילין אף על פי שמחמיר אם כן ר' יעקב והחכמים שמקילין יותר מהתנא קמא כל שכן דסברי דלילה זמן תפילין נמצא דכולהו תנאי סברי דלילה זמן תפילין חוץ ר' יוסי הגלילי בלבד שסובר דלילה לאו זמן תפילין ואם כן יש לתמוה דאי פוסק הרמב"ם דלילה לאו זמן תפילין כיחידאי נגד ר' עקיבא וכולהו תנאי.

וכדי לתרץ קושיא זו נקדים עוד קושיא גדולה על הרמב"ן שפירש בסוף פ"ק דביצה דהאלפס סובר גם כן דלילה לאו זמן תפילין וא"כ יש לתמוה תו על האלפסי דלמה הביא דברי הת"ק להלכה דהיה משכים לצאת לדרך מניחן בעוד לילה. ואין לתרץ ולומר דהאלפסי סבר שאף על פי דלילה לאו זמן תפילין מכל מקום כיון דהיה צריך לשומרן מותר כדחזינן בגמרא שם דאמר ר' אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה ומ"מ אם צריך

דמניחן בעוד לילה בשביל שצריך לשמרן אף על פי דהאלפסי לא רצה לגרוס בעובדא דרב אשי דהוה מנח תפילין באורתא אלא דגרס דלא סלק תפילין דמשמע מזה דלהניח לכתחילה אסור אף בלשמר. אבל מכל מקום יש לחלק שפיר דדוקא באורתא דהאדם הולך לישן אין היתר להניחן בשביל שמירתן אלא שאין צריך לסלקן משום דבאורתא שפיר שייך לגזור דילמא יישן בהן אבל בצפרא שאינו צריך לישן דהא כבר ישן כל הלילה ואין שייך לגזור בשביל שינה א"כ שפיר דבשביל לשומרן מותר אפילו להניחן לכתחילה כדברי הת"ק. ואין לגזור סוף לילה אטו תחילת לילה דתהוי גזירה לגזירה דהאיסור של תחילת הלילה גם כן רק דרבנן הוא:

ומעתה כיון שהוכחנו דדברי הת"ק יכולין להיות אליבא דהלכתא אם נאמר דלילה זמן תפילין מדאורייתא אבל מדרבנן לילה לאו זמן תפילין לפ"ז יתורץ ג"כ קושיא הראשונה שעל הרמב"ם דשיטת הרמב"ם היא דר' יוסי הגלילי דסבר לילה לאו זמן תפילין לאו יחידאי הוא אלא דר' יעקב והחכמים ג"כ סברי דלילה לאו זמן תפילין מדאורייתא והלכה

כרע"ק מחברו ולא מחבריו. ומה שכתב הב"י דהתנא קמא שהתיר להניחן לכתחלה בה"י משכים לצאת לדרך הוא משום דסבר דלילה זמן תפילין היינו שסובר כמו שהוכחנו אליבא דהאלפסי דמדאורייתא לילה זמן תפילין אלא דמדרבנן לילה לאו זמן תפילין משום שמא יישן בהן ומש"ה לא גזרי בצפרא כיון שהוא אחר השינה. אבל הרמב"ם שפוסק דמדאורייתא לילה לאו זמן תפילין מש"ה היה מוכרח להשמיט דינא דהת"ק דהא אם נאמר דמדאורייתא לילה לאו זמן תפילין אין שום נ"מ בין באורתא ובין בצפרא ובשניהם סובר הרמב"ם דרב אשי לא היקל בלשומרן אלא דאין צריך לסלקן אבל לא להניחן לכתחילה. וממילא יתורץ ג"כ מה שר' יעקב והחכמים הקילו יותר מן הת"ק והאריכו הזמן דהא בכל מקום קי"ל דהחכמים עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה ותיכף אחר שקיעת החמה שייך לגזור שמא יישן בהם אבל ר' יעקב והחכמים דסברי דלילה לאו זמן תפילין מדאורייתא מפרשים כל אחד לפי דעתו אימתי מתחיל זמן האיסור דאורייתא. נמצא לפי זה דהרמב"ם אינו פוסק כיחידאי אלא כר' יוסי הגלילי ור' יעקב והחכמים. וק"ל:

קידושין פלפולים

פלפול בהלכות תפילין.

ואליבא דשמואל שקסבר דערלה נוהג בחוץ לארץ רק מדרבנן כמו כלאים מוכרחין לפרש דאף על פי שזה החוץ ניתני לאחר הב' בבות אף על פי כן אינו מוסב רק על בבא הא' דתלויה והכי פירושא חוץ מן הערלה וכלאים שתלויות בארץ דערלה כתיב בה ביאה וכלאים אף שלא כתיב בה ביאה גם כן מקרי תלויה בארץ משום דהוי חובת קרקע כדאיתא בתוס' אף על פי כן נוהגים בחוץ לארץ מדרבנן על כל פנים. נמצא לפ"ז הפירוש דשפיר איירי מתניתין בדרבנן. והנה בגמרא שם מקשה מאי תלויה ומאי שאינה תלויה אילימא תלויה דכתיב בה ביאה ושאנינה תלויה דלא כתיב בה ביאה והרי תפילין ופטר חמור דכתיב בהן ביאה ונוהגין בין בארץ בין בחוץ לארץ ומסיק הגמרא דתלויה היינו חובת קרקע ושאנינה תלויה היינו חובת הגוף. ומקשה שם בתוספות ב' קושיות. קושיא א' במה דרוצה הגמרא לסתור הס"ד דתלויה היינו דכתיב בה ביאה מתפילין ופטר חמור דהא גם בהם כתיב ביאה ונוהגין בין בארץ ובין בחוץ לארץ

במסכת קידושין דף לו איתא כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאנינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ חוץ מן הערלה והכלאים. ופירשו המפורשים זה החוץ בשני אופנים על פי הפלוגתא דלקמן בגמרא דשמואל ור' יוחנן שמואל סובר שערלה נוהג בחוץ לארץ רק מדרבנן ור' יוחנן סובר דערלה בחוץ לארץ דאורייתא וכלאים הכל מודים דבחוץ לארץ רק מדרבנן. והנה אליבא דר' יוחנן שסובר דערלה בחוץ לארץ דאורייתא י"ל דזה החוץ מדנתני בתר הב' בבות דתלויה ושאנינה תלויה מסתמא מוסב על הב' בבות והכי פירושא חוץ מן הערלה מוסב על בבא הא' דתלויה והיינו שאף על פי שערלה תלויה בארץ דכתיב בה ביאה אף על פי כן נוהגת גם בחוץ לארץ דאורייתא וכלאים מוסב על בבא הב' דשאנינה תלויה והיינו שאף על פי שכלאים אינה תלויה בארץ דהא לא כתיב בה ביאה אף על פי כן נוהגת רק בארץ ולא בחוץ לארץ. נמצא לפי זה דלא איירי כלל מתניתין בדרבנן רק בדאורייתא

והיינו משום דאשכחן בכמה דוכתי דאמוראי דבבל מנחי תפילין ומהם שהיה להם פטר חמור. ומקשה על זה בתוספות דדלמא מדרבנן הוי עבדי. ומתרץ התוס' דמכל מקום פריך שפיר דכי נמי מדרבנן הוי עבדי מכל מקום הוה ליה למתניי במתניתין חוץ מתפילין ופטר חמור כמו שחושב ערלה וכלאים שהם רק בחוץ לארץ מדרבנן דשיטת התוספות הוא כשמואל דלקמן דערלה בחוץ לארץ דרבנן. ואחר כך מקשה עוד התוספות דאיך היה יכול להיות ס"ד לומר דתלויה היינו דכתיב בה ביאה והרי כלאים דלא כתיב בה ביאה וקרי ליה במתניתין תלויה. ומתרץ התוס' דהס"ד היה דתלויה היא על ב' אופנים או משום שכתיב בה ביאה או משום שהוא חובת קרקע אף על גב דלא כתיב בה ביאה:

והקשו המפורשים בזה דלמה משנה התוספות להקדים קושיתם על מה שמוזכר בגמ' מאוחר דהא ראשית מוזכר בגמרא הס"ד דתלויה היינו דכתיב בה ביאה והיה צריך התוס' בראשונה להקשות ע"ז קושיתם הב' דאיך היה יכול להיות ס"ד לומר כן ואחר זה כאשר מזכיר בגמ' סתירת הס"ד מתפילין ופטר חמור היה צריך עתה התוס' להקשות קושיתם הראשונה דדילמא מדרבנן הוי עבדי.

אמנם לפי מה שהקדמנו שיש ללמוד במתניתין ב' פשטים על זה החוץ יש לתרץ בזה דהתוספות היה מוכרח להקדים קושיא המאוחרת משום דאם היה מקשה התוס' קושיא השניה בראשונה דאיך היה יכול להיות ס"ד לומר דתלויה היינו דכתיב בה ביאה והלא כלאים לא כתיב בה ביאה וקרי ליה במתניתין תלויה היינו יכולים לסתור קושיא הזאת בנקל דאדרבה מדניתני במתני' זה החוץ אחר הב' בבות יותר מסתבר לפרש דזה החוץ מוסב על הב' בבות ואליבא דר' יוחנן דערלה בח"ל דאורייתא וערלה היינו לאפוקי מכלל דתלויה של בבא הא' דאעפ"י שהיא גם כן תלויה דהא כתיב בה ביאה מכל מקום נוהגת אף בח"ל דאורייתא וכלאים היינו לאפוקי מכלל דאינה תלויה של בבא הב' דאע"פ שהיא ג"כ אינה תלויה דהא לא כתיב בה ביאה מ"מ אינה נוהגת מדאורייתא רק בארץ. ולפיכך מוכרח התוספות להקשות קודם על סתירת הס"ד מתפילין ופטר חמור דדילמא מדרבנן הוי עבדי ולהראות שאין לתרץ זאת הקושיא רק באופן הזה דכונת הגמרא היה דכי נמי מדרבנן הוי עבדי מכל מקום הוה ליה למתניי במתניתין חוץ מתפילין ופטר חמור כדקתני ערלה וכלאים. ולפ"ז נעשה

שפיר מקום לקושיא השניה דכיון שמוכת מהגמרא דתופס הפירוש במתני' דזה החוץ אף על פי שנישנית בסוף אחר הב' בבות מכל מקום אינו מוסב רק על בבא הא' ולאפוקי מכללא דתלוי' והיינו דערלה וכלאים אף על פי שהם גם כן תלויות מכל מקום נוהגין גם בח"ל דרבנן עכ"פ לפ"ז עתה קשה היטב קושיא השניה של התוס' דאיך היה יכול להיות ס"ד לומר דתלויה היינו דכתיב בה ביאה והא' כלאים קרי לה במתני' תלויה אף על פי שלא כתיב בה ביאה וכמו שהוכיח כן התוס' בתירוצם שעל קושיתם הראשונה:

ועתה שהוכחנו דכל בנין התוס' היה ע"ז היסוד דכוונת הגמרא היה בסתירת הס"ד מתפילין ופטר חמור דכי נמי מדרבנן הוה עבדי מ"מ הוה ליה למתני' במתני' אם כן יקשה על זה מן הירושלמי דהא בתוספות הקודם שם מביא מה דפריך הירושלמי אמאי לא תני חלה במתני' דאף על פי שתלויה מכל מקום נוהגת גם בח"ל דרבנן עכ"פ. ומתוך על זה הירושלמי לפי שאינה בעיסה של א"י ולא מיירי במתני' אלא בדברים הנוהגים בישראל ובא"י. אם כן תו הדרא קושית התוספות לדוכתא שהקשו קושיא הא' דלמא מדרבנן הוי עבדי ומה תאמר דאף

על פי כן הוה ליה למתני' במתניתין והא שיטת הירושלמי דלא מיירי במתניתין אלא בדברים הנוהגים בישראל ובא"י ותפילין אין נוהג רק בישראל. אלא על כרחך מוכרחין אנו לומר על פי שיטת הירושלמי דיש אופן אחר לתרץ קושית התוספות של דלמא מדרבנן הוה עבדי ואין הכרח לומר שכוונת הגמרא היה דאף על פי כן הוה ליה למתני' במתניתין אם כן יקשה תו על התוס' דלמה מכריח עצמו לתרץ תירוצ' כזה שיהיה נשמע ממנו דערלה שנוכר במתני' הוא אליבא דשמואל דנוהג בחוץ לארץ רק מדרבנן ושנהי' מוכרח לפ"ז לומר בפירוש זה החוץ דאף על פי שנוכר במתניתין אחר הב' בבות מכל מקום אינו מוסב רק על בבא הא' והלא אם יש תירוצ' אחר מוטב היה לתרץ תירוצ' אחר ולפרש במתני' שזה החוץ באמת מוסב על הב' בבות כיון דניתני אחר הב' בבות:

ויש לתרץ דבאמת יש אופן אחר לתרץ קושית התוס' של דלמא מדרבנן הוה עבדי אך שלא יתכן רק על פי שיטת הירושלמי במקום אחר ולא על פי שיטת התוס' ונוכל לומר דכל אחד לשיטתו אזיל. דהנה איתא במסכת מנחות פרק הקומץ רבה דד' פרשיות שבתפילין מעכבין זה את זה ור' ישמעאל יליף שם שצריך להיות

ד' פרשיות מדכתיב לטטפת לטטפת לטוטפות הרי כאן ד' ור' עקיבא יליף ממשמעות דטטפת דטט בכתפי שנים ופת באפריקא שטים. ובמסכת סנהדרין פרק אלו הן הנחנקין איתא בענין אם הוסיף על הד' פרשיות שחייב משום בל תוסיף שצריך להיות בזה ב' תנאים אחד שקודם שמוסיף יהיו התפילין כשרים והב' שאחר שהוסיף יופסל גם מה שהיה כשר עד עתה. ואיתא שם בגמרא דלא משכחת זאת בתפילין רק אליבא דר' יהודה וגם אליבא דר' זירא דאמר בית חיצון שאינה רואה את האויר פסול. ופירשו המפורשים בזה דהיינו שבית החיצון שמונחים בה פרשיות התפילין צריך להיות רואה את האויר בין בחוץ דהיינו שלא יהיה מכוסה בשום צד מבחוץ באיזה דבר כגון נרתק וכן בפנים צריך להיות שצדי הפנימי של דופני בית החיצון יהיו רואים את אויר הפרשיות ולפיכך אם חיפה את צדי הפנימי של דופני בית החיצון באיזה דבר שאינו ממין תפילין וכן אם כרך על הפרשיות איזה דבר שאינו ממין תפילין כל זה הוה חציצה בפני צדי הפנימי של דופני בית החיצון שאינם יכולים לראות את אויר הפרשיות ובמה שאומר שם הגמרא שדין זה לא משכחת רק אליבא דר' יהודה ולא מזכיר בגמרא איזה ר' יהודה

פירש שם רש"י פי' אחד דהיינו ר' יהודה דמנחות שם דפליג עם ר' יוסי בענין אם כתב הד' פרשיות של יד על ד' עורות אם צריך לדבקן דר' יהודה סובר שצריך לדבקן משום שנאמר והיה לך לאות על ירך כשם שאות אחת מבחוץ כן אות אחת מבפנים ור' יוסי אומר דאינו צריך לדבק. וכתב המהרש"א בסנהדרין שם דהכי פירושו דדוקא לר' יהודה שסובר דצריך לדבק משכחת האיסור של בל תוסיף על פי הב' תנאים דלעיל והיינו דקודם שדיבק בהן פרשה החמישית היו התפילין כשרים ואחר כך כאשר דיבק בהן פרשה החמישית נעשה זאת חציצה אליבא דר' זירא כיון שצדי הפנימי של דופני בית החיצון אינם רואים את אויר הפרשיות נמצא שיש גם תנאי הב' דהיינו שנפסל גם מה שהיה כשר עד עתה. אבל אליבא דר' יוסי שסובר דאין צריך לדבק לא משכחת האיסור של בל תוסיף כיון דאין יכול להיות תנאי הב' דהא מה בכך שהניח גביהו פרשה חמישית הלא יש לומר דהאי לתודיה קאי והאי לתודיה קאי ולא מיפסל כלל עי"ז מה שהיה כשר עד עתה כיון שלא נחשב זאת שום חציצה. והנה במסכת מנחות מסיק שם הגמרא דר' יהודה חזר בו והודה שאין צריך לדבק אבל בירושלמי אין מביא הך

דר' יהודה חזר בו רק אדרבה משיטת הירושלמי שם נראה דנוטה להחמיר שצריך לדבק ומשום זה יש פוסקים שמחמירים כן שצריך לדבק. וכן פוסק הרמ"א בש"ע דהמנהג להחמיר ולדבק:

והשתא דאתינן להכי לפ"ז יתורץ הכל על נכון דלשיטת הירושלמי שפיר יש לתרץ קושית התוספות מה שהקשו דדלמא מדרבנן הוי עבדי באופן אחר. והוא דשפיר סותר הגמרא הס"ד שאין לומר דתלויה היינו דכתיב בה ביאה משום תפילין ופטר חמור דכתיב בהן ביאה ונוהגין גם בחוץ לארץ והיינו כמו שפירש"י ותוס' דחזינן לאמוראי דבבל דמנחי תפילין והיה להם פטר חמור והכי פירושא דהא תפילין חזינן שב' פרשיות שהם קדש והיה כי יביאך כתיב בהם ביאה וב' פרשיות השניות שהם שמע והיה אם שמוע לא כתיב בהם ביאה ואם כן איך אמוראי דבבל מנחי תפילין בכל הד' פרשיות ואפילו השנים שכתיב בהם ביאה ואף שיש דרשה דד' פרשיות של תפילין מעכבות זו את זו היינו דוקא בארץ ישראל אבל בח"ל אין יכול להיות כן. ומה תאמר דהשנים שכתיב בהם ביאה רק מדרבנן הוי עבדי והא אין לומר כן משום דלשיטת הירושלמי דצריך לדבק אין היה מותר להם לדבק הב' פרשיות

שכתיב בהם ביאה עם הב' פרשיות דלא כתיב בהם ביאה והא עוברים בזה משום כל תוסיף אליבא דר' זירא דהא צדי הפנימי של דופני בית החיצון אינם רואים את אויר הפרשיות שלא כתיב בהם ביאה הנוהגין מדאורייתא בחוץ לארץ נמצא שעל ידי ההוספה הזאת נפסל הכל ולא קיימו כלל מצות תפילין וכן גם מפטר חמור שפיר סותר הגמרא הס"ד דאין לומר דתלויה היינו דכתיב בה ביאה דהא בפרשת קדש כתיב קודם קדש לי כל בכור פטר כל רחם וגו' ולא כתיב ביאה ומוכח דנוהג גם בח"ל ואחר כך כתיב והיה כי יביאך ונשנה שם פעם שנית מצות פטר חמור ומוכח דאין נוהג אלא בארץ וסתרי אהדדי ומוכח מזה דלא כללא הוא:

וכל זה יש לומר רק אליבא דירושלמי דאזיל לשיטתו דצריך לדבק כר' יהודה. אבל שיטת התוספות היא על פי הגמרא דידן במסכת מנחות שמסיק שם דרבי יהודה חזר בו והודה לרבי יוסי דאין צריך לדבק אם כן אין לומר זה הפירוש בגמרא דהא עדיין יש להקשות שפיר דלמא הנך ב' פרשיות שכתיב בהם ביאה רק מדרבנן הוי עבדי ושפיר לא היו חוששין בזה משום איסור דבל תוסיף דהא חסר תנאי הב' כיון שאין

נפסל על ידי זה הב' פרשיות שאין כתיב בהם ביאה דהא לא היו מדובקים הפרשיות זה עם זה ויש לומר בזה דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ולא הוה זאת שום חציצה כלל דנאמר שצדי הפנימי של דופני בית החיצון אינם רואים את האויר ומשום הכי מדחיק עצמו

התוספות לפרש פירוש אחר בגמרא ולתרץ הקושיא של דלמא מדרבנן הוי עבדי רק באופן הזה דכוונת הגמרא היה דמכל מקום הוה ליה גם כן למתני במתניתין חוץ מתפילין ופטר חמור כמו שחשיב ערלה וכלאים. ודו"ק:

פלפול בסוגיא דחציץ מקודשת לי

במסכת קידושין דף ז ע"א איתא אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת חציץ מקודשת לי אינה מקודשת. ומקשה בגמרא ונפשטו לה קידושי בכולה כמו במקדיש דבר שהנשמה תלויה בו דהויא כולה עולה. ומתרץ דלא דמי דהתם בהמה הכא דעת אחרת הא לא דמיא אלא להא דאמר ר' יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדישה דקדושה ואינה קריבה משום דבתחילת הקדישה נדחית מלקרב כיון שלא חל ההקדש אלא על חציה והוא הדין בקידושין כיון שיש דעת אחרת אין חלין הקידושין אלא על חציה:

במקדיש חצי בהמה שלו דבע"כ נפשט ההקדש בכולה דהא באמת לא דמיא זאת כלל לבהמה של שני שותפין דהא בשני שותפין שניהם מושלים על גוף הבהמה והך איתתא היא בעצמה היא המושלת על גופה דאם מתרצית היא מתקדשת ואם לאו אינה מתקדשת ואם כן יותר יש לדמות הך דינא לבהמה של איש אחד דאם מקדיש חציה נפשט ההקדש ממילא בכולה וכן כאן כיון שאין איש מושל על גופה אלא היא בעצמה בלבדה וכיון שנתרצית להתקדש חציה שפיר י"ל דמצד האשה עכ"פ נפשטו הקידושין ממילא בכולה:

והקשה הרשב"א ומהרי"ט דמה משני הכא דעת אחרת והלא כיון שהדעת אחרת מתרצה על החצי אם כן שפיר לפשטי קידושין בכולה כמו

וכדי לתרץ קושיא זו נקדים עוד קושיא אחרת מה שהקשה בנודע ביהודה דלמה קי"ל דאין אישות לקטן דהא כיון דגמרא קריא לאשה

דעת אחרת וא"כ הלא הרמב"ם פסק בהלכות מכירה פרק כ"ט דהיכא דדעת אחרת מקנה לו יש קנין לקטן מן התורה וכיון שהאשה מקנה עצמה לו למה לא יקנה הקטן אותה. והנה הנודע ביהודה רוצה לתרץ קושיא זו בב' אופנים. אופן א' ע"פ מה שכתב הרב המגיד על הרמב"ם שם שלא אמרו דעת אחרת מקנה אלא במתנה אבל במקח כיון שלא זכה הלה בדמים שנתן לו הקטן דהא אין הקטן יכול להקנות המעות דבר תורה וממילא אין חל המקח וא"כ הוא הדין בקידושין כיון שאין כח להקטן להקנות לה הכסף קידושין ממילא אף היא אינה נקנית לו. אבל עדיין אין זה תירוץ מספיק דהא אכתי משכחת לה לקידושין בלא נתינת המקדש כמו באם נתן לה אחר הכסף ואמר לה הילך מנה והתקדשי לפלוני הקטן תהיה מקודשת או דמשכחת לה שעל ידי ירושה יש להקטן אצל אשה זו מלוה בשטר וקדש אותה על ידי מה דארווח לה זמנא ותהיה מקודשת:

ובאופן ב' רוצה הנודע ביהודה לתרץ קושיא זו ולומר דגזירת הכתוב הוא מדכתיב כי יקח איש אשה ויש לדרוש איש ולא קטן וכן כתב רש"י בפשיטות בכתובות פרק המדיר דף ע"ג בסוגיא דקטן שקידש אע"פ ששלח סבלונות לאחר מיכן אינה

מקודשת ופירש"י דקטן אין קידושיו כלום דלאו בר קיתח הוא דכי יקח איש כתיב. אבל גם זה אין תירוץ מספיק דעדיין קשה מנ"ל דגזירת הכתוב הכי הוא בכל גווני דילמא מה דמיעט הקרא הוא רק היכא דהקטן קידשה בכסף ע"י נתינתו מידו לידה הוא דאינה מקודשת וכמו שכתב הרב המגיד בהלכות מכירה דכיון דאין הקטן יכול להקנות הכסף ממילא קנינו בטל אבל באופן דקידשה ע"י נתינת אחר הכסף או בארווח לה זמנא מנ"ל דגם בכי האי גוונא מיעטה התורה דאין קידושי קטן כלום:

והנה כן בחידושי הרי"מ מתרץ קושיא זו בב' אופנים. אופן א' דמש"ה אין אישות לקטן דהא דדעת אחרת מקנה מהני הוא רק בדבר שהוא בודאי זכות לו והוא מטעם דזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא מדעתו ובקידושין י"ל דכו"מ שאין אנו יודעים בבירור שחפץ לקדש אשה זו אין זה וודאי זכות לו ולא שייך בזה דזכין לאדם שלא בפניו דדילמא אם היה לו דעת גמור כגדול לא היה מרוצה לקדש אשה זו. אבל גם בתירוץ זה אכתי יש לפקפק דלמה יגרע קידושי קטן מקידושי קטנה שנתקדשה על ידי אמה ואחיה דהקידושין תלוין עד שתגדיל ואם אינה ממאנת חלו

הקידושין למפרע וא"כ גם בקידושי קטן עכ"פ נימא הכי דהקידושין תלוין עד שיגדיל ואם ירצה בה יחולו הקידושין למפרע:

ובאופן ב' מתרץ החידושי הרי"מ קושיא זו ע"פ סברת הר"ן בנדרים דף ל' שהעלה שם דכיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש אין בכחה להכניס עצמה ברשות הבעל אלא שעיקר הכניסה לרשות הבעל צריך להיות מצד הבעל שהוא יכניסנה על ידי מעשה הקידושין ובדידה תליא רק דבר זה שתסכים לקידושי האיש ותבטל דעתה ורצונה ועי"ז משוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר ואז תופסין בה קידושי הבעל לזכות בה מן ההפקר אבל אם מתנגדת למעשה קידושי הבעל אין מקום לקידושי הבעל לחול עליה לזכות בה מן ההפקר. וע"פ סברא זו מתרץ החידושי הרי"מ קושיא זו דמש"ה אין אישות לקטן בשום אופן דכיון שמצד המקדש אין כאן קיחה כלל דהא קטן לאו בר קנין הוא נמצא שעיקר מעשה הכניסה שמצד הבעל חסר לגמרי בקידושין האלו ואין כאן אלא ענין השני התלוי בדעת האשה שמסכמת להתקדש אליו ולכנוס לרשותו ואם כן אם נאמר שעל ידי זה תתקדש אליו הרי זאת ממש כי תלקח אשה לאיש ואנן כי יקח איש

אשה בעינן ומש"ה אין קידושי קטן כלום בכל גווני. זהו תורף דברי פת"ח וש"י:

והשתא דאתינן להכי י"ל שע"פ דרך זה יתורץ גם כן שפיר שפיר קושית הרשב"א ומהרי"ט דשפיר משני הגמ' התם בהמה הכא דעת אחרת וגם שפיר דמיא זאת להא דאמר ר' יוחנן בבהמה של שני שותפים והמשך הגמרא כך הוא. התם בהמה ואין שום מניעה להתפשטות ההקדש בכולה כי אין מי מוחה בזה ומש"ה מתפשט ההקדש ממילא בכולה אפילו בעל כרחו של בעל הבהמה אבל הכא דעת אחרת היינו שבלתי הסכמת הדעת אחרת אין בכחו לקדש האשה בעל כרחיה וכיון שהדעת אחרת אין מסכים על חצי השני להתקדש אי אפשר בשום אופן שמצד קידושי הבעל חצי האשה יתפשטו הקידושין ממילא גם על חצי השני בעל כרחיה של האשה ועי"ז מביא הא דר' יוחנן בבהמה של שני שותפין דכמו בהקדש אמרינן שכיון שאין כח לשותף אחד להקדיש דבר שאינו שלו מש"ה אין כח בההקדש להתפשט בכולה והוא הדין בקידושין דלא נפשטו הקידושין בכולה כי חציה השני אינה ברשותו. אלא מה תאמר שאף שמצד קידושי הבעל אין מקום להתפשט הקידושין בכולה אבל עכ"פ מצד זה שנתרצית

האשה על החצי ע"ז שפיר יתפשטו הקידושין בכולה וכמו דאמרינן בבהמה של איש אחד שכיון שכל הבהמה שלו היא נפשט ממילא ההקדש בכולה והוא הדין באשה זו נאמר דכיון דכל גופה שלה הוא והיא נתרצית להתקדש חציה ע"ז יתפשטו הקידושין בכולה. וסברא זו היינו יכולין לומר רק אם היה כתיב כי תלקח אשה לאיש היינו שאלו היה שייך בה הענין של קידושין שיהיה בכחה להתקדש ולהכניס עצמה ברשות הבעל אז היה מקום לומר דכיון שמתקדשת עצמה בחציה ממילא פשטו הקידושין בכולה אבל השתא דכתיב כי יקח איש אשה נמצא שעיקר ענין הקידושין אין

שייך כלל אצלה אלא דבמעשה הבעל תליא עיקר ענין הקידושין והיא בהתרצותה מכשרת עצמה ומכנת מקום בגופה שיחולו עליה קידושי הבעל ויזכה בה מצד הפקר ומש"ה מובן שכפי ערך ההפקר שלה כן יוכל להיות ערך חלות מעשה הקידושין של הבעל עליה ולא יותר כלל וכלל אם לא שנאמר דכיון שהפקירה חציה יתפשט ההפקר על כולה וזאת לא מצינו בשום מקום שההפקר יתפשט עצמו ממילא על איזה דבר. ומש"ה שפיר בחציין מקודשת לי דאינה מקודשת משום דהן מצד קידושי הבעל והן מצד התרצות האשה אי אפשר בשום אופן שיתפשטו הקידושין בכולה. ודוק:

פלפול בשמעתא דחוששין שמא שוה פרוטה במדי

במסכת קידושין דף יב ע"א איתא אמר שמואל קידשה בתמרה אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת חיישין שמא שוה פרוטה במדי והווי קידושי ספק ואינה מותרת לאחר בלא גט. וכתב הרמב"ם הטעם דחוששין שמא שוה פרוטה במדי ושמא תולין האשה התמרה למדי נמצא דנהנית ממנה שם בהנאת שוה פרוטה ויהיה קידושי דאורייתא. והרא"ש כתב פי' אחר בזה הטעם

דחוששין שמא שוה פרוטה במדי ושמא יבא אחד ממדי לכאן ויראה שמקדשין בתמרה שהיא שוה פרוטה במקומו ואין חוששין לקידושין ויבא על ידי זה להקל במדי גופא בקידושי תמרה ולומר שאינה מקודשת ובאמת שם במדי קידושי תמרה הווי קידושי דאורייתא. והנה הרמב"ם חידש על פי טעם שלו דין חדש וכתב דדוקא באם השוה כסף שקידשה בו הוא דבר המתקיים להוליכו למרחקים

כמו תמרים הוא דחוששין שמא שוה פרוטה במקום אחר אבל קידשה בתבשיל או בירק או בשאר דבר שאינו מתקיים אין חוששין לקידושיו דאין שייך הטעם שמא תוליכנו למדי מאחר שהוא מתקלקל. אבל על פי טעמו של הרא"ש אין שום נפקא מינה אם השוה כסף שקידשה בו הוא דבר המתקלקל או לא ובכל גווני חיישינן שמא שוה פרוטה במקום אחר:

והקשו המפורשים על הרמב"ם דמנא ליה דטעם שלו הוא עיקר ולחדש על ידי זה הך דינא ולומר דהא דחיישינן בשוה כסף שמא שוה פרוטה במקום אחר הוא דוקא בדבר המתקיים ולא בדבר שאינו מתקיים ודלמא פירושא דחיישינן שמא שוה פרוטה במדי הוא כטעם הרא"ש ואם כן אין שום נפקא מינה בין דבר המתקיים לבין דבר שאינו מתקיים ובכל גווני דקידשה באיזה שוה כסף חיישינן שמא שוה פרוטה במקום אחר:

וכדי ליישב הרמב"ם נקדים קושית הפני יהושע שהקשה על התוס' דריש מסכת קידושין דתנן במתני' ב"ש אומרים בדינר ובשוה דינר ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה והקשו שם בתוספות דבמסכת עדיות תני לה גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל דהיינו אם קידשה אחד

בפרוטה לבית הלל הוי אשת איש ולב"ש עדיין פנויה היא וקשה דאף על גב דאי קבלה קידושין מאחר הוה ב"ש לחומרא ובית הלל לקולא כגון שקידשה ראובן בפרוטה ואחר כך קידש שמעון בדינר ומת ראובן אחר קידושי שמעון דלב"ש כיון דקידושי ראובן לא תפסי כלל ממילא חלו קידושי שמעון והויא אשת איש ולב"ה דקידושי ראובן תפסי בה ממילא לא חלו כלל קידושי שמעון ועכשיו שמת ראובן הרי היא פנויה נמצא שפיר דב"ש לחומרא ובית הלל לקולא ולמה תנא הך פלוגתא דב"ש וב"ה במסכת עדיות לענין קולי ב"ש וחומרי ב"ה. ותיצרו התוספות דמיהו לאו להני אתישיל לענין שנים שקדשו אלא באופן דקדשה אחד בפרוטה והוה שפיר מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. והקשה ע"ז הפני יהושע דבשלמא לענין הפלוגתא דקידשה בכסף ממש דינר או פרוטה שפיר י"ל דפלוגתא ב"ש וב"ה אתשיל בקידושי דחד ויהיה מקולי ב"ש וחומרי דב"ה כגון שקידשה בפרוטה דלב"ש פנויה היא ולב"ה הויא א"א אבל לענין הפלוגתא דשוה כסף שוה דינא או שוה פרוטה ליכא למימר דאתשול פלוגתא דב"ש וב"ה בקידושי דחד שקידשה אחד בשוה פרוטה דלב"ש פנויה היא וא"צ גט ולב"ה א"א היא

וצריכה גט דזה ליתא דאליבא דשמואל דאמר חיישין שמה שוה פרוטה במדי א"כ גם לב"ש עכ"פ צריכה גט מספק דכמו שיש לחוש שמא שוה פרוטה במקום אחר כן יש לחוש שמא שוה דינר במקום אחר נמצא דבקידושי דחד אין נ"מ בין ב"ש וב"ה ואליבא דתרווייהו לאו פנויה היא וצריכה גט אלא ע"כ מוכרחין אנו לומר דפלוגתא דב"ש וב"ה בשוה כסף אתשול באופן שקבלה קידושין משנים כגון שקידשה ראובן בשוה פרוטה ואח"כ קידשה שמעון בשוה דינר דלב"ש תרווייהו קידושי תפסי בה מספק דחיישין שמא השוה פרוטה של ראובן הוא שוה דינר במקום אחר וצריכה גט משניהם ולב"ה כיון דקידושי ראובן בוודאי תפסי ממילא וודאי דקידושי שמעון לא חלו כלל וא"צ גט אלא מראובן ואם מת ראובן אחר קידושי שמעון הרי היא פנויה נמצא דע"כ מוכרחין אנו לומר דפלוגתא דב"ש וב"ה בשוה כסף לא אתשיל אלא בקידושי דתרי ובאופן דב"ש לחומרא וב"ה לקולא וא"כ הדרא קושית התוספות לדוכתא דלמה תנא לה במסכת עדיות לגבי קולי ב"ש וחומרי דב"ה:

וכתבו המפורשים לתרץ קושית הפני יהושע ע"פ מה שנסתפק במשנה למלך באחד שאמר לחבירו צא

וקדש לי אשה פלונית והלך וקידשה קידושי דרבנן או שקידשה קידושי ספק מהו מי אמרינן דהוה מקודשת דרבנן וכן אמרינן דתפסי בה גם קידושי ספק דתהוי מקודשת מספק או דלמא דלא תפסי בה קידושין הללו כלל לא הקידושי דרבנן ולא הקידושי ספק משום דהוה שינוי בשליחות ומצי למימר המשלח אני לא עשיתיך שליח אלא לקידושי ודאי דמן התורה אבל לא לקידושי דרבנן ולא לקידושי ספק ואם אי לא אמר המשלח הכי אלא שאדרבא אומר דניחא ליה בשליחות הזאת מ"מ י"ל דלא חלין הקידושין משום דאזלינן בתר אומדן דעתא דאינשי דלא ניחא להו בשינוי השליחות. והמשנה למלך מפלפל עצמו הרבה בדין מחודש הזה דיש הרבה ראיות לומר דחלין קידושי השליח ויש הרבה ראיות לומר דלא חלין קידושי השליח. ועפ"ז כתבו המפורשים לתרץ קושית הפני יהושע ולומר דבהך דינא שנסתפק בו המשנה למלך מסתבר יותר לומר דהיכא דקידש השליח בקידושי ספק לא חלין כלל הקידושין וא"כ התישב בזה קושית הפני יהושע על התוספות דאפילו אליבא דשמואל דאמר דחיישין בשוה כסף שמא שוה פרוטה במקום אחר מכל מקום משכחת לה שפיר כמ"ש התוספות

דאפילו הפלוגתא דב"ש וב"ה לענין קידושי דשוה כסף ג"כ לא אתשול בקידושי דתרי אלא בקידושי דחד ובאופן דהוה מקולי ב"ש וחומרי דב"ה וכגון דהוה הקידושין ע"י שליח וקידשה השליח בשוה כסף באופן שבמקום הקידושין אין שוה כסף הזה שוה דינר אלא דשוה פרוטה נמצא דלב"ש הוה רק קידושי ספק בשליחות דדילמא שוה פרוטה הזאת היא שוה דינר במקום אחר וכל קידושי ספק בשליחות לאו כלום הוא ועדיין פנויה היא ואפילו גט אין צריכה ולב"ה הוה קידושי ודאי משום דשוה פרוטה במקומה והויא אשת איש בוודאי ושפיר ב"ש לקולא וב"ה לחומרא מש"ה תני לה בעדיות גבי קולי ב"ש וחומרי דב"ה:

ועפ"ז יש ליישב גם כן כוונת הרמב"ם במה דחידש דינא מסברא דנפשיה דדוקא באם השוה כסף שקידשה בו הוא דבר המתקיים להוליכו למרחקים אז חיישינן שמא שוה פרוטה במקום אחר אבל אם הוא דבר המתקלקל לא חיישינן משא"כ לשיטת הרא"ש דאין לחלק כלל בהכי. ועתה י"ל דהרמב"ם והרא"ש מחולקים בהך דינא שנסתפק בו המשנה למלך דהרא"ש תופס כדעת האומרים דקידושי ספק בשליחות לאו כלום הוא ואם כן שפיר י"ל דבכל גווני סבירא ליה

לשמואל דחיישינן שמא שוה פרוטה במדי בין בדבר המתקיים ובין בדבר המתקלקל והחשש הוא שמא יבא אחד ממדי לכאן ויראה שמקילין בקידושי תמרה ויבא להקל גם במקומו בקידושי תמרה ולא תקשה כלל קושית הפני יהושע דאליבא דשמואל איך משכחת לה הפלוגתא דב"ש וב"ה בקידושי שוה פרוטה או שוה דינר דליהוי ב"ש לקולא וב"ה לחומרא בקידושי דחד. די"ל דשפיר משכחת לה בקידושין שע"י שליח שקידשה בשוה פרוטה דב"ש לקולא דאע"פ דיש לחוש שמא שוה דינר במדי מ"מ הלא הוה רק קידושי ספק וכל קידושי ספק בשליחות לאו כלום הוא ופנויה היא. וב"ה לחומרא דהויא ודאי אשת איש כיון דשוה פרוטה במקומה. אבל הרמב"ם י"ל דתופס כדעת האומרים דקידושי ספק בשליחות תופסין שפיר דתהוי ספק אשת איש כמו בקידושין של המקדש בעצמו וא"כ הדרא תו קושית הפני יהושע לדוכתא דאליבא דשמואל דאמר חיישינן שמא שוה פרוטה במדי איך משכחת לה הפלוגתא דב"ש וב"ה בשוה כסף בקידושי דחד שיהיה ב"ש לקולא וב"ה לחומרא. דתו אין לומר דמשכחת לה בקידושין שע"י שליח ובשוה פרוטה משום דהרמב"ם תופס דאפילו בשליחות ג"כ תופסין קידושי ספק

וא"כ לא יהיה נ"מ בין ב"ש וב"ה דאליבא דשניהם צריכה גט. ולכך הוצרך הרמב"ם לפרש פירוש אחר בהא דשמואל דהחשש הוא שמא תוליך התמרה למדי וא"כ לא יהיה שייך חשש זה אלא דוקא בדבר המתקיים אבל לא בדבר המתקלקל כדי שע"ז תהיה מתורצת קושית הפני יהושע דעכשיו שפיר משכחת לה גם אליבא דשמואל שהפלוגתא

דב"ש וב"ה בשוה כסף ובקידושי דחד ג"כ יהיה ב"ש לקולא וב"ה לחומרא כגון שקידשה בשוה פרוטה שהוא דבר המתקלקל דלא שייך גביה החשש דשמא תוליכנו למדי דלב"ש אינה מקודשת אפי' קידושי ספק. ולב"ה מקודשת בודאי והנה שפיר גם בפלוגתא דשוה כסף ובקידושי דחד ב"ש לקולא וב"ה לחומרא. ודו"ק:

פלפול בשמעתא דחוששין לסבלונות

במסכת קידושין דף נ' ע"ב איתא אתמר רב הונא אמר חוששין לסבלונות וכן אמר רבה חוששין לסבלונות ופירש"י מי ששידך באשה ונתרצה וקדם ושלח סבלונות בעדים חוששין שמא קידושין הן ואם נתקדשה לאחר צריכה גט מן הראשון. ומסיק שם רב פפא באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישינן מסבלי והדר מקדשי לא חיישינן. ומקשה עלה בגמרא מקדשי והדר מסבלי פשיטא ומשני לא צריכא דרובא מקדשי והדר מסבלי ומיעוטא מסבלי והדר מקדשי מהו דתימא ניחוש למיעוטא ולא תהא מקודשת קמ"ל דאזלינן בתר רובא ומקודשת. משום דאמרינן דמסתמא קידשה כבר או משום דאמרינן דלמא שלח

הסבלונות לשם קידושין. וכתבו התוספות דר"ח גרס איפכא לא צריכא דרובא מסבלי והדר מקדשי ומיעוטי מקדשי והדר מסבלי מהו דתימא לא ניחוש למיעוטא ולא תהא מקודשת קמ"ל דחיישינן למיעוטא ומקודשת:

והרמב"ם נראה שגרס ג"כ כגירסת הר"ח דכתב הרמב"ם מקום שנהגו לשלוח סבלונות לארוסה אחר שתתארס ובאו עדים שראו סבלונות ששלחו לה חוששין שמא נתקדשה כו'. ואע"פ שרוב אנשי העיר אין משלחין סבלונות אלא קודם הקידושין כו'. יעוין שם:

והקשה הר"ן על שיטת הר"ח והרמב"ם דלמה לא ניזיל בתר רובא ולא ניחוש למיעוטא דהא בכ"מ בתר

רובא אזלינן ואין חוששין למיעוטא. ויש מתרצים קושיא זו בדוחק באיזה אופנים. דהר"ן תירץ שאין זה רוב קבוע ומחויב מצד טבע העולם אלא שהוא רוב רק מצד המנהג וכיון שמנהג עשוי להשתנות אין זה רוב חשוב. ויש מתרצים שהוא רוב גרוע משום שהוא רוב התלוי במעשה וכל רוב התלוי במעשה הוא רוב גרוע. והרא"ש תירץ דמשום חומרא דאשת איש חיישין למיעוטא כמו נטבע במים שאין להם סוף דרובן מתים ומשום חומרא דאשת איש חיישין למיעוטא דדלמא חי הוא וה"נ הכי הוא. והנה כל אלו התירוצים דחוקים הם דהא יש כאן חזקה המסייע להרוב דהא היא בחזקת פנויה נמצא שהרוב והחזקה שניהם מורים דלא ניחוש להסבלונות שנתקדשה ובודאי מסתברא דבמקום רובא וחזקה המיעוט לא כלום הוא ובודאי קושית הר"ן היא קושיא גדולה דלמה לא ניזיל כאן בתר רובא לגמרי:

וכדי לתרץ קושיא זו נקדים קושית המהרי"ק שהקשה על הרמב"ם שדבריו סותרים זה את זה שכתב בתחלה מקום שנהגו לשלוח סבלונות לארוסה אחר שתתארס ומשמע מזה שרוב אנשי אותו המקום נוהגין כן כי מיעוט לא נקרא מנהג והדר כתב ואע"פ שרוב אנשי העיר אין משלחין סבלונות אלא קודם הקידושין א"כ

הרי הרמב"ם סותר את עצמו בדבריו. והנה המהרי"ק רצה לתרץ את הרמב"ם ולומר דה"פ שמה שכתב הרמב"ם בתחלה מקום שנהגו לשלוח סבלונות לארוסה אחר שתתארס היינו שכן הוא המנהג ברוב העיירות הסביבות לאותו המקום אבל באותה העיר הרוב אין משלחים סבלונות אלא קודם הקידושין. וע"ז כתב הרמב"ם אח"כ ואע"פ שרוב אנשי העיר אין משלחין סבלונות אלא קודם הקידושין. והיינו דמש"ה חוששין למיעוט אנשי אותה העיר משום דרוב העיירות הסביבות לאותה העיר מסייע להמיעוט של אותה העיר. אבל הלא הפוסקים נוטים מדברי המהרי"ק בפי' הרמב"ם ונקטי להלכתא דחיישין למיעוט ממש של אותה העיר בלי שום סייעתא מרוב עיירות הסביבות. וא"כ הדרא קושית המהרי"ק לדוכתא שהרמב"ם סותר את עצמו בדבריו:

וטרם שנתרץ קושית המהרי"ק נקדים מה שיש להקשות על הגמרא דהנה כמו שהקשה המהרי"ק על הרמב"ם כן יש להקשות ג"כ על הגמרא דלפי גירסת הר"ח נמצא שאוקימתא דגמרא ודברי רב פפא סותרין זא"ז דבתחלה אמר ר"פ ב' בבות בבא א' באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישין. בבא ב' מסבלי והדר מקדשי לא חיישין. ופרכינן על בבא

א' מקדשי והדר מסבלי פשיטא דחיישין. וע"ז משני לא צריכא בבא א' לאשמעין אלא בכהאי גוונא דרובא מסבלי והדר מקדשי ומיעוט מקדשי והדר מסבלי וכו'. והך אוקימתא קשה דאיך נוכל להעמיס כן בדברי רב פפא והא מדברי רב פפא משמע להיפוך דהא קאמר בבבא א' באתרא דמקדשי והדר מסבלי ומשמע בודאי דעכ"פ רוב האי אתרא נוהגין כן. דאלת"ה אלא שמיעוט נוהגין כן אין שייך לומר ע"ז שהוא אתרא דנוהגין כן דהא המיעוט לאו חשובי שע"י מנהגן נוכל לומר שבהאי אתרא יש מנהג כזה וכקושית המהרי"ק על הרמב"ם:

ואיברא דחזינן דלהתוספות דשם הוה קשיא להו הך קושיא. וכדי ליישב קושיא זו כתבו התוספות דלפי גירסת הר"ח נצרך לדחוק ולומר דהא דקאמר רב פפא בבבא א' באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישין היינו שמיעוטם נוהגין כן ואפ"ה חיישין למיעוטא. ומה דקאמר רב פפא בבבא ב' מסבלי והדר מקדשי לא חיישין היינו שכולם נוהגין כן. אבל זאת דוחק לפרש כן דברי רב פפא. דלמבד הך קושיא דבשביל מנהג המיעוט אין שייך לומר דבהאי אתרא נוהגין כן תקשה עוד דדוחק גדול לומר דב' בבות של ר"פ לא איירי בחדא גוונא.

וכמו שכתב המהרש"א שם דמשום דוחק הזה לא ניתא להו להתוספות בשיטת הר"ח:

ויש לתרץ קושיא זו ולומר דרב פפא הכי קאמר בבבא א' באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישין. היינו דבהאי אתרא נהגו כן מכבר ומנהג הזה כבר הוחזק שם מזמן הקודם. וע"פ אוקימתא דגמרא משמיענו רב פפא בבא זו הך רבותא דלא צריכא אלא דרובא מסבלי והדר מקדשי היינו שעכשיו רוב האי אתרא אין נוהגין ע"פ מנהג הישן אלא שנוהגין להיפוך דמסבלי והדר מקדשי ואפ"ה חיישין למיעוטא שלא יצאו ממנהג הישן ועדיין מקדשי והדר מסבלי משום דמנהג הישן הרי כבר הוחזק שם וי"ל דסמוך מיעוטא לחזקה והוה פלגא ופלגא. ואע"פ שהרוב יש לו ג"כ חזקה דמסייע שהוא חזקת פנויה מ"מ כיון דבלתי חזקת פנויה אמרינן דהוי כפלגא ופלגא א"כ ה"ל ספק השקול באיסור אשת איש וכל ספק השקול באיסור אשת איש לא מוקמינן אחזקת פנויה. כדקיימא לן בזרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה ושנים אומרים דקרוב לו ושנים אומרים דקרוב לה דצריכה גט מספק ולא מהני בזה חזקת פנויה והוא הדין כאן. ועפ"ז מובן דבבבא ב' ה"ק רב פפא מסבלי והדר מקדשי לא חיישין. היינו דאם האי אתרא

יש לה חזקת מנהג מכבר להיות מסבלי והדר מקדשי. באופן הזה לא חיישין למיעוטא דמקדשי והדר מסבלי משום דבאופן הזה הרי חזקת מנהג הישן מסייע לרובא דהשתא שלא יצאו ממנהג הישן ועדיין מסבלי והדר מקדשי. ומש"ה אין חוששין למיעוט כזה במקום שרובא וחזקה מורים היפוך המיעוט:

ועפ"ז יש ליישב שפיר קושיית המהרי"ק על הרמב"ם דתו ליכא שום סתירה בדברי הרמב"ם משום דנראה בפירוש דהרמב"ם ה"ק כמו שפירשנו דברי רב פפא בגמרא. וזהו שכתב הרמב"ם בתחלה מקום שנהגו לשלוח סבלונות לארוסה אחר שתתארס. היינו שבמקום הזה נהגו כן מכבר דאי מיירי הרמב"ם במנהג דהשתא הו"ל לכתוב מקום שנוהגין ולא שנהגו. וכיון שיש שם מכבר חזקת מנהג הזה מש"ה כתב הרמב"ם דחוששין להסבלונות אע"פ שרוב אנשי העיר אין משלחין

סבלונות אלא קודם הקידושין. היינו שאע"פ שעכשיו הרוב יצאו ממנהג הישן ונוהגין להיפוך אלא שרק מיעוט יש המחזיקין עדיין במנהג הישן. מ"מ חוששין לסבלונות משום דסמוך חזקה למיעוטא והוה כפלגא ופלגא והוה ספק השקול דלא משגחינן אחזקת פנויה וצריכה גט מספק:

ועתה לפ"ז יתורץ ג"כ שפיר ממילא קושית הר"ן דמה נשתנה הך מיעוטא מ"מ דלא חיישין למיעוטא. ועתה מובן שהוא מהאי טעמא כיון דמיירי דהאי אתרא היה לו חזקת מנהג קבוע מכבר דמקדשי והדר מסבלי. ומש"ה אע"פ שעכשיו יש רוב שנוהגין להיפוך מ"מ חיישין למיעוטא שלא יצאו עדיין מחזקת מנהג הישן כיון שהחזק' מסייע להמיעוט והו' כפלגא ופלגא דהוא ספק השקול וצריכה גט מספק אע"פ שיש לה חזקת פנוי'. ודו"ק:

מאמרים של הגאון המחבר
שלוקטו מהביטאון התורני
"קול תורה"
שיצא בשנת תרס"ח
שהגאון המחבר היה העורך והמו"ל שלו



ליקטנו מתוך שנה א' של הביטאון
את מאמריו בהלכה ובאגדה של זקננו הגהמ"ח זצ"ל.

ליקטנו מתוך הביטאון גם תגובות של רבנים למאמרים
ההלכתיים, ואת תשובותיו לתגובות, וסידרנו את התגובות
בהמשך למאמר עליו הם מופנים. (אך השארנו את מספר
הסימן המקורי בו הם הופיעו במקור בביטאון).

במאמרים ההלכתיים הפנינו בהערה
לספרים נוספים שדנו בנושא.

כמו כן ליקטנו מאמרים שונים עליהם הגיב זקננו
הגהמ"ח זצ"ל, והדפסנו בסמוך עליהם את תגובתו.

סימן ד*

בס"ד. פה ווארשא

נסתפקתי באם רוב הקהל מסכים על איזה תקנה בעיר ויש מיעוט שאינו מסכים. אם ע"פ דין יכול המיעוט למחות ולקלקל תקנת הרבים או אם יכול המיעוט עכ"פ להסתלק עצמו מעול תקנת הרבים לבלתי ציית להם ולבלתי לקבל עליהם תקנותיהם וגזירותיהם. ויש לעיין בזה ע"פ ב' אופנים. אופן א' אם שייך כלל לומר אחרי רבים להטות בדעות אנשי הקהל דאפשר יותר מסתבר לומר בזה כל קבוע כמחצמח"ד וכח המיעוט כח הרבים ויכול המיעוט למחות ולקלקל תקנת הרבים. אופן ב' דאח"ל דכל קבוע כמחצמח"ד לא אמרינן בזה. ולמחות ולקלקל תקנת הרבים אין יכולים דאמרינן בזה אר"ל. מ"מ אחתי צ"ע אם המיעוט הבטל מוכרח ע"פ דין להתהפך לדעת הרבים המבטל להיות כמוהם בכל ענינים. והיינו אחרי רבים להטות. או דילמא שלא נשמע מן אר"ל אלא שהמיעוט הבטל אינו יכול למחות ולקלקל תקנת הרבים המבטל מחמת שהמיעוט כמאן דלית' הוא. אבל מ"מ אפשר שאין הכרח להמיעוט הבטל להתהפך להרבים המבטל. אלא שעדיין יכולים לעשות כרצונם. אם רק לא יגרמו קלקול לתקנת הרבים:

ונתחיל לדבר מענין אופן הא'. אם שייך לומר בזה אחרי רבים להטות או כל קבוע כמחצמ"ד. והנה מקור הדין דאזלינן בתר רובא הסכימו המפרשים והפוסקים דנלמד מאר"ל בין רובא דאית' קמן ובין רובא דליתא קמן. ומקור הדין דאמרינן כל קבוע כמחצמ"ד הוא במס' כתובות (ט"ו). דא"ר זירא כל קבוע כמחצמ"ד מנלן אמרו רבנן דר"נ כתיב וארב לו וקם עליו. פרט לזורק אבן לנו. דאף דאיכא ט' ישראל ונכרי אחד ביניהם פטור. דה"ל נכרי קבוע וכל קבוע כמחצמ"ד. והנה לכאורה אנו רואים דיש כמה רבוותא הסוברים דבכי האי גוונא נדין דידן חוששים לומר כל קבוע כמחצמ"ד. דהנה במסכת ברכות (נג.) איתא ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו

* סימן ד - האם הרוב יכולים לכפות את המיעוט בתקנות העיר:

בשאלה זו דנו גם: שו"ת מהר"י מברונא סי' פז, שו"ת מהריב"ל ח"א סי' נ, שו"ת תורת חיים ח"ג סי' ל, שו"ת מהריט"ץ ישנות סי' קס, שו"ת מהריט"ץ החדשות סי' קפט, שו"ת מהר"ש לניאדו החדשות סי' ד, שו"ת חתם בסופר ח"ב סי' ה, שו"ת חתם סופר ח"ה סי' קיז.

מברך אם רוב ישראל מברך. ועוד ת"ר היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך. והקשה במג"א סי' חצ"ר דלמה לא נאמר בזה כל קבוע כמעמ"ד. וכן מצינו בפ"ק דמגילה שכתב הר"ן לענין סתם עיירות שאין אנו יודעים אם הן מוקפות חומה מימות יב"נ. הורו הגאונים שהולכים אחר רוב העיירות. וכן פסק בב"י סי' תרפ"ח דסתם עיר אין קורין בה אלא ב"ד בלבד שהוא זמן קריאה לרוב העולם. והקשה בשער המלך תימה דלמה לא נאמר בזה כל קבוע כמעמ"ד. וכן מצינו שהקשה הר"ש מקינון בספר הכריתות שלו דאיך ילפינן ביטול ברוב מאר"ל דסנהדרין והלא סנהדרין קבועי הוו ולמה לא נאמר בהם כל קבוע כמעמ"ד. ועוד הקשה הר"ש מקינון דלמה לא נאסרו כל השדות שבארץ ישראל בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן הנמצא בין השדות ואינו ניכר. ולמה לא נאמר בהם כל קבוע כמעמ"ד. והנה מד' קושיות האלו ודאי נראה לכאורה דגם בנידון דידן י"ל כל קבוע כמעמ"ד:

אמנם כד נעיין בהתירוצים של ד' קושיות הללו נראה דזה טעות לומר כך. דהנה על קושית האור והריח תירץ המג"א דהאור והריח תירץ המג"א נידי ממקומם. ולכך לא אמרין בהם כל קבוע כמעמ"ד. אלא כל דפריש מרובא פריש. ועל קושית השער המלך גבי סתם עיר שהולכים בתר רובא ולא אמרין כל קבוע כמעמ"ד מתרץ בספר לשון למודים. דלא אמרין כל קבוע כמעמ"ד אלא היכא דשקיל או שפירש בפנינו מן הקבוע. אבל היכא דלא יצא לעולם מתוך הקבוע כגון עיירות דבאפי נפשייהו קיימי תמיד במקומם. אזלינן בתר רובא ודמי לנמצא דאמרין כל דפריש מרובא פריש. ועל קושית הר"ש מקינון דלמה לא אמרין בסנהדרין כל קבוע כמעמ"ד יש ב' תירוצים. הר"ש מקינון בעצמו תירץ דקבוע לא שייך לומר אלא גבי ספק עם ודאי ביחד. שבמקום שנמצא האיסור שם הוא הודאי. דהיינו שהאיסור ברור וניכר שם אלא שנולד ספק גבי איש אחר. כמו גבי חניות שלקח מאחת מהן וא"י מאיזה מהן לקח. בזה שייך לומר כל קבוע כמעמ"ד. אבל היכא דליכא שום ספק רק ודאי בלחודא. דהיינו שהכל רואים ומכירים הרוב. בזה לא שייך לומר דין דקבוע אלא דינא הוא שנלך בתר רובא והמיעוט אינו מקלקל כלל להרוב. דהמיעוט כמאן דליתיה דמי. דכי אסרינן ליקח מהחניות המוכרות ב"ש וזה ודאי דמותר. כי האחת המוכרת ב"נ אינה מקלקלת כלל להחניות המוכרות ב"ש וכמאן דליתא היא כיון שהכל ניכר. וכן גבי סנהדרין כיון שהכל ניכר הרוב והמיעוט. לכך אין המיעוט מקלקל כלום להרוב דהמיעוט

כמאן דליתיה דמי לעומת הרוב ואינו חשוב לכלום. ולי נראה להוכיח כן מן התורה ממה שבקש א"א רחמים על סדום ע"פ חשבון עשרה צדיקים לעיר. ואם נאמר דגבי סנהדרין או גבי תושבי העיר שייך דינא דכל קבוע כמעמ"ד למה לו לבקש ע"פ חשבון עשרה צדיקים לעיר. והלא באחד סגי מטעמא דקבוע כדאמרינן בט' ישראלים וגוי אחד. אלא ודאי כיון שהעונש בא מן השמים וקמי שמיא ליכא ספיקא והוה כודאי בלחוד. לפיכך אין שייך בזה דינא דקבוע. והה"ד היכא דלדידן ליכא ספיקא כמו בסנהדרין ובתושבי עיר שהמיעוט והרוב מבוררים לא שייך לומר בזה דינא דקבוע. והמרדכי תירץ קושי' זו באופן אחר. דלכך לא אמרינן בסנהדרין כל קבוע כמעמ"ד משום שאין אנו הולכים בתר קביעת גופם אלא בתר דיבורם ודיעותם. שהם לאו קבוע הוו אלא נייד. ובניידי שפיר אזלינן בתר רובא. וזה התירץ מכוון לתירוצו של המג"א גבי קושית האור והריח. ועל קושית הר"ש מקינון מנחל איתן תי' הר"ש מקינון בעצמו. דכיון דהתם לא ניכר כלל מקום האיסור וא"כ הוה רק ספק בלחודא בלא ודאי. ע"כ לא שייך לומר בזה כל קבוע כמעמ"ד. כמו דלא שייך לומר היכא שיש ודאי בלחודא בלי שום ספק. דדוקא היכא דאיכא תרוייהו ביחד ודאי עם ספק אז שייך לומר כל קבוע כמעמ"ד:

ומהנך ה' תירוצים אנו רואים שיוצאים ד' כללים בדינא דקבוע. כלל א'. דהיכא דאין לנו שום נ"מ בגוף הדברים הקבועים במקומם אלא שאנו מדייקים בהרוחניות הנפרש ונייד מהם. כמו אור וריח ודיעות האנשים ודיבורם. בזה לא ששייך לומר כל קבוע כמעמ"ד אלא כל דפריש מרובה פריש. כלל ב'. דהיכא שהדברים שאנו מדייקים בהם ברוב ומיעוט אין יוצאים לעולם מקביעות מקומם. כגון עיירות ושרות ובתים דבאפי נפשייהו קיימים במקומם תמיד. לא שייך לומר כל קבוע כמעמ"ד אלא דאזלינן בתר רובא. כלל ג'. דבמקום שיש רק ודאי בלבד. שהרוב והמיעוט ברורים וניכרים לכל. לא שייך לומר כל קבוע כמעמ"ד אלא דאזלינן בתר רובא. כלל ד'. דהיכא שיש רק ספק בלחודא שהרוב והמיעוט אינם ניכרים כלל. לא שייך לומר כל קבוע כמעמ"ד אלא דאזלינן בתר רובא:

ועתה כיון שזכינו לד' כללים האלו בדינא דקבוע נפתר ממילא אופן הא' של שאילתא דידן דבענין דעות רוב הקהל אין לומר כל קבוע כמעמ"ד רק דאמרינן אר"ל. וכח המיעוט בטל לנגד כח הרוב ואין המיעוט יכול בשום אופן לקלקל לכח הרוב. והיינו או מטעם כלל הא' שדעות האנשים ודיבורם

מקרי נידי כמזכירין וזולין בתר רובא. או מטעם כלל הג' דהיכא שהרוב והמיעוט ברורים וידועים לכל לא אמרין כל קבוע כמעמ"ד רק דאזלינן בתר רובא. כן נ"ל לפסק הלכה וכן מובא ג"כ בחו"מ קנ"ו בסמ"ע סק"ו בשם הרא"ש דבתקנת הקהל הולכים אחר הרבים דשייך בזה משום אר"ל. ולפענ"ד נראה להביא עוד מקור לפסק הלכה זו מהש"ס דבקהל ל"א כל קבוע כמעמ"ד ממתינתין דפסחים (עט) נטמא קהל או רובא וכו' יעשו בטומאה. נטמא מיעוט הקהל הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני. ובמחצה על מחצה פליגי שם לקמן רב ורב כהנא. ואי אמרת דבקהל שייך לומר כל קבוע כמעמ"ד למה פליגי אמוראי במחצה על מחצה. הלא גם אם נטמא מיעוט הקהל ה"ל כמחצה על מחצה ואמרין דהטמאין עושין את השני. אלא ודאי דבקהל אין לומר כל קבוע כמעמ"ד:

והנה מעתה עוד נשאר לנו לפשוט אופן הב'. אם ע"פ דינא של אר"ל מוכרח המיעוט להתהפך לדעת הרוב לקבל עליו תקנותיהם או לא. כי די להם אם יזהרו לבלתי לקלקל לדעות ותקנות הרוב תו לא יעברו על אר"ל. ונלפענ"ד שזה הענין תלוי בפלוגתא אשלי רברבי בענין ביטול המיעוט ברוב. אי אמרין שהמיעוט הבטל נהפך למה שהוא הרוב המבטל. או דילמא דלא נהפך אלא דבטל במיעוטו וחשוב כמאן דליתיה. דאם נתפוס שהמיעוט הבטל נהפך להרוב המבטל יצא לנו הדין בדעות הקהל שהמיעוט מחויב להתהפך לדעות הרוב. ואם נתפוס שהמיעוט הבטל בהרוב היינו שבטל במיעוטו מחמת אי חשיבותו. יצא לנו הדין בנידון דידן שהמיעוט אינו מחויב להתהפך ולקבל עליו תקנת הרוב ובאם רק לא יקלקלו לתקנת הרוב תו לא יעברו על אר"ל. ומצינו שאלו הב' שיטות נשנו בפלוגתא הראשונים רש"י ותוספות. דאיתא בזבחים (עח.) אמר ר"ל הפגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור א"א שלא ירבה מין על חבריו ויבטלנו. ש"מ תלת ש"מ איסורין מבטלין זא"ז. וש"מ נ"ט ברוב לאו דאורייתא. וש"מ התראת ספק לא שמה התראה. ופירש"י כשהוא לועס אותן הכזיתים בפיו נבלל מין לתוך חבריו מיעוטו של זה ברובו של זה ובטל המיעוט ברוב והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונהי' כמוהו ונקרא בשמו ונגרע ממנו וא"א לכיין שלא יהא ממין אחד בטל בחבירו יותר ממה שבטל ממין חבריו בו נמצא שאין באותו מין כשיעור וכו' ולא ידעין הי' מנייהו בצר ליה וכו' והויא התראת ספק וכו'. ובתוספות הקשו דאין נוכל לומר שמחויב כלל משום חד מנייהו שהרי המיעוט הבטל ברוב לא מצטרף עם הרוב להשלימו לכשיעור דאפי' היתר

לא מצטרף לאיסור כש"כ איסור לא מצטרף לאיסור וא"כ אפי' אי התראת ספק שמה התראה ג"כ פטור דמה שנתערב בחבירו בצר ליה שעורא דהוה כמאן דליתא. ונדחקו בתוספות לפרש דברי ר"ל באופנים אחרים. הרי דשיטת רש"י היא שהמיעוט הבטל נהפך להמבטל ונהי' כמוהו לכל דבר. ושיטת התוס' היא שהמיעוט הבטל לא נהפך להמבטל אלא דחשוב כמאן דליתא. וזאת ידוע שבתערובת איסור והיתר שאין האיסור ניכר הכריעו האחרונים כשיטת רש"י דהאיסור נהפך להיתר. אמנם בנידן דידן במיעוט ורוב של דיעות אנשים שהמיעוט והרוב ניכרים ואינם מעורבים צריך למצוא בפוסקים דוגמא דהך דינא:

ויגעתי ומצאתי פלוגתת האחרונים בדוגמא להך דינא ממש דאיתא באו"ח סי' תרל"ב. סכך פסול פחות מג"ט אינו פוסל בסוכה קטנה של ז' על ז' וישנים תחתיו ומצטרף להשלים הסוכה לכשיעור. ובאור פחות מג"ט ג"כ מצטרף להשלים השיעור אבל אין ישנים תחתיו. וכתב הלבוש טעמא דהך דינא משום שהסכך הפסול בטל אצל הסכך הכשר כדין כל איסור המתבטל בהיתר שנהפך האיסור ונעשה היתר לפיכך קיל מאויר. אבל הקשה הלבוש שהרי לא אמרינן כן אלא בשאין מכירין האיסור וכאן הרי מכירין אותו. ומתוך דמן התורה אפי' במכיר האיסור בטל ברוב שהרי מסנהדרין ילפינן דבטל ברוב ושם ידעין מי המזכה ומי המחייב ואפ"ה אמרה תורה זיל בתר רובא. ובאיסורין דצריך להשליך האיסור היינו מדרבנן. ובסוכה של מצוה אוקמוה אדאורייתא עכ"ל וכתב ע"ז הט"ז שדבר זה אינו ראוי להכתב ולומר שמן התורה אפי' במכיר האיסור בטל הוא ושא"צ אפי' להשליך אותו. ח"ו לומר כן דענין ביטול הזה לא שייך אלא היכא שמעורב האיסור בהיתר ואינו ניכר אז אמרינן שהמיעוט נהפך להרוב והאיסור נעשה היתר. משא"כ בניכר האיסור. ושאני סנהדרין דלאו מטעם תערובות אזלינן בהו בתר רוב אלא דהתורה בטלה דעת המיעוט ולא שייך בהו לומר שהמיעוט נהפך להרוב אלא שהמיעוט חשוב כמאן דליתיה. וה"נ בסוכה הסכך הפסול שהוא פחות מג"ט לא מטעם תערובת הוא בטל אלא משום שאין בו כדי לאסור כיון שהוא מעט וחשוב כמאן דליתיה. ומה דסכך פסול קיל מאויר הוא משום שבאויר נראה לעין טפי ההפסק בסכך ממה שנראה בסכך פסול. עכ"ל. הרי לפנינו פלוגתת האחרונים ממש בדוגמא דנידן דידן. דהלבוש סובר דמדאורייתא ובמקום מצוה אפי' מדרבנן אין לחלק בין תערובת איסור והיתר שאין מיעוט האיסור ניכר ובין אופני ביטול שמיעוט שהאיסור ניכר. אלא

דבכל ענין אמרינן דאחרי רבים להטות דידהו היינו שהמיעוט בטל ברוב ונהפך למה שהוא הרוב. נמצא לפי"ז דה"נ בנידן דידן מיעוט דיעות הקהל מחויבים מטעם אר"ל להתהפך ולקבל עליהם התקנות העשיות ע"פ דיעות רוב הקהל. ואלבא הט"ז שמחלק בין אופני התערובות וסובר דרק בתערובות איסור בהיתר שאין האיסור ניכר שייך לומר שאר"ל ידי' הוא שהאיסור נהפך להיתר. אבל באופני ביטול שהמיעוט והרוב ניכרים לא שייך לומר שאר"ל דידהו הוא שהמיעוט נהפך למה שהוא הרוב. אלא דרק לענין זה אמרינן אר"ל שהמיעוט בטל מחמת אי חשיבותו וחשוב כמאן דליתא. נמצא לפי"ז בנידן דידן שהמיעוט והרוב של דיעות הקהל אינן מעורבים אלא ניכרים. ג"כ לא אמרינן בהו דמשום אר"ל מחויב המיעוט להתהפך למה שהוא הרוב. אלא די לומר שהמיעוט בטל מחמת אי חשיבותו לענין זה שאין לו כח למחות ולקלקל לתקנת הרוב. ויתקיים גם בזה אר"ל:

והנה לכאורה שיטת הלבוש קשה מאד להבין כקושית הט"ז. וגם הפמ"ג מתפלא מאד על הלבוש ואומר שדבריו הם משלילי הבנה לומר דשייך ביטול ונהפך האיסור להיתר אפילו בניכר האיסור. דא"כ לינחו לחתיכת נבלה אצל ב' חתיכות כשרות ויהי מותר הכל. ואין להעלות זאת על הדעת כלל. והפמ"ג אף שדרכו לתרץ תמיד דברי הלבוש להיות לבושי' כתלג חיור וכאן עמד בצ"ע. ואולי מקום הניחו לי להתגדר בו. דאיך יתכן לומר על הלבוש שהי' עיר וקדוש וגאון עולם שיטעה בטעות כזה שאינו מתקבל אפי' על דעת דרדקי דבי רב. ולכן נלפענ"ד דהלבוש מחוורין דבריו מאד וגם כאן לבושי' כתלג חיור. דבאמת מצינו בכמה מקומות ביטול מיעוט איסור הניכר ברוב היתר. ושלא יהי' נצרך להפריד האיסור אלא דאמרינן שהאיסור נהפך להיתר. וטרם שנבאר זאת נקדים עוד קושי' אחת שקשה להבין דלמה נקטו הפוסקים לומר דאיסור שנתערב ברוב היתר נהפך האיסור להיתר. ובהיתר שנתערב ברוב איסור ל"א דנהפך ההיתר לאיסור ומה נ"מ ביניהם:

וראיתי בתשובת הרי"מ שעל מסכת פסחים בשמעתא דטכ"ע שאומר סברה נכונה לתרץ קושי' זו. דהא דילפינן ביטול ברוב מאר"ל היינו היכא דהמיעוט סותר להרוב ועכ"ר יהיו נוטים זה אחר זה או המיעוט אחר הרוב או הרוב אחר המיעוט. בזה אמרינן דהמיעוט צריך להיות נוטה אחר הרוב ולא הרוב אחר המיעוט. ולכן בתערובות איסור ברוב היתר שאם לא יתבטל האיסור המיעוט עכ"ר יהי' הרוב היתר נוטה אחרי מיעוט האיסור שהרי יהי' אסור כל התערובות באכילה מחמת מיעוט האיסור שנתערב בו. ובזה שפיר אמרינן

אר"ל שהמיעוט ינטה אחרי הרוב ומותר הכל. ולפיכך ממילא צ"ל ג"כ שהאיסור נהפך לגמרי להיתר. דאלת"ה מה מועיל התערובות והביטול הרי אף משהו מן האיסור אסור מה"ת. אלא עכ"ר דאמרינן שהאיסור נהפך להיתר מטעם גזרת הכתוב דאר"ל. אבל בנתערב מיעוט היתר ברוב איסור אז ודאי אינו סותר כלל המיעוט היתר להרוב איסור כדי שנהי' מוכרח לומר שהרוב יהפך המועט להיות כמוהו. שהרי אף אם נאמר בזה שאין הרוב איסור מהפך את המיעוט היתר להיות אסור כמוהו. גם כן כל התערובות אסור באכילה מצד האיסור בלבדו ולא מצד שנהפך ההיתר לאיסור רק מצד שאין ההיתר ניכר. וי"ל שלא אמרה התורה כלל באופן הזה אר"ל כי למה לנו לנטות בזה אחרי רבים. דהא אף אם לא ניזול בזה אחר הרוב ג"כ יהי' המיעוט היתר אסור באכילה כיון שאינו ניכר. וכיון שי"ל דבאופן הזה לא אמרה התורה כלל אר"ל ממילא פשיטא דאין לנו לומר בזה שההיתר נהפך לאיסור. עכ"ר הקדושים הראוים להאמר עליהם שפתים ישק וגו' :

ועתה שהרווחנו לסברא ישרה הזו שכל עיקר מה שאמרה תורה אר"ל הוא דוקא היכא שהמיעוט איסור סותר להרוב היתר. בזה אמרה תורה ענין הביטול שהמיעוט ינטה אחרי הרוב וגם שהמיעוט איסור יתהפך להרוב היתר. והכל בשביל זה שהרוב היתר לא יסבול שום איסור ממה שנתערב בו המיעוט איסור. לפ"ז מובן שפיר דבאופן שהמיעוט סותר להרוב. היינו שבאם לא נאמר ענין הביטול יהי' נאסר גם הרוב היתר מחמת המיעוט איסור. אז אין לנו שום נ"מ אם ניכר האיסור או לא. ושפיר משכחת לה ענין הביטול אפי' בניכר האיסור אם הוא רק סותר להרוב שאצלו ואוסר אותו. ועל ענין ביטול כזה סובבים והולכים דברי הלבוש. וטרם שנבאר דברי הלבוש בפרטיות נקדים עוד להביא איזו ראיות מן הש"ס שנמצאים אופני ביטול מיעוט איסור הניכר ברוב היתר מחמת שהמיעוט איסור אוסר וסותר להרוב שאצלו:

דאיתא במסכת עירובין (כד.) קרפף שהוא יותר מבית סאתים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור. נזרע מיעוטו והוא פחות מבית סאתים שרי לטלטל בכלו. אבל אם המיעוט הנזרע הוא בית סאתים אסור לטלטל בכלו. כמאן כרבנן דסברי חצר וקרפף ב' רשויות הן. ופירשו שם בתוס' דאצטריך תרתי למעליותא שיהי' הנזרע המיעוט וגם שיהי' פחות מבית סאתים. שאז בטל מיעוט הנזרע לגבי הרוב שאינו נזרע והוא כלא נזרע כלל וכלו שרי. אבל אם הנזרע הוא בית סאתים חשוב טפי ולא בטיל. וכן בנזרע

רובו אפי' פחות מבית סאתים בטל המיעוט שאינו נזרע ברובו הנזרע והוא כנזרע כלו. הרי חזינן דבאם הנזרע הוא מיעוט והוא פחות מבית סאתים דבטל ברוב שאינו נזרע. וכן להיפוך. אע"פ שהמיעוט והרוב ניכרים באנפי נפשיהו. ולא מצינו באיסור הניכר שיהי' בטל ברוב היתר אלא ודאי היינו טעמא כסברת תשו' הרי"מ הנ"ל. כיון שאם תאסור לטלטל בהמיעוט הנזרע ממילא יהי' אסור לטלטל גם בהרוב שאינו נזרע. מטעם דיהי' נפרץ במלואו למקום האוסר לו. וא"כ יהי' המיעוט סותר להרוב ויכריח אותו להנטות אחרי המיעוט להיות דומה לו באיסורו. והתורה אמרה להיפוך אר"ל. ולכך המיעוט הנזרע ג"כ מותר לטלטל בו. כי ינטה אחרי הרוב וידמה לו בהיתרו:

ועוד מצינו כהאי גוונא דתנן חולין (לג:) השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם כשרים ונאכלים בידים מסאבות. ומקשה בגמ' הא יצא מהן דם אינן נאכלין בידים מסואבות אמאי ידיים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין. ומשני רב נחמן הכא בחולין שלקחן בכסף מעשר עסקינן. ודלא כר"מ דתנן כל הטעון ביאת מים מד"ס מטמא את הקודש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמעשר דר"מ וחכמים אוסרים במעשר. ויש להקשות בזה דאי במעשר עסקינן א"כ אפי' בדליכא איסור דנגיעה כגון בדלא יצא מהן הדם למה יהי' מותר לאכול בידים מסואבות מעשר שני שכתוב בו לא בערתי ממנו בטמא. והלא כיון שהידיים מסואבות עובר על לא בערתי ממנו בטמא מחמת מקצת טומאת הגוף שהוא טומאת הידיים:

ועוד מצינו כעין זה דתנן במסכת חגיגה (כ:): אוכלין אוכלים נגובים בידים מסואבות בתרומה וג"כ יש להקשות כן מאי מהני שהן נגובים ואינן מטמאין התרומה. מ"מ הלא אוכל תרומה טהורה בידים טמאות והיינו טומאת מקצת הגוף. אלא ודאי דלא יתורצו קושיות האלו רק ע"פ סברת תשו' הרי"מ הנ"ל. דכיון שהידיים שהן המיעוט לגבי הגוף סותרין בטומאתן לכל הגוף הטהור שהוא מותר לאכול בתרומה ומעשר. ואם נאמר שמחמת טומאת הידיים שהן המיעוט יהיה אסור על כל הגוף לאכול תרומה ומעשר. אם כן יהי' מוכרח הרוב להנטות אחרי המיעוט והתורה אמרה להיפוך אחרי רבים להנטות שהמיעוט ינטה אחרי הרוב ולא יוכל לגרום איסור להרוב. ולפיכך צ"ל להיפוך שהידיים שהן המיעוט ינטו אחרי כל הגוף שהוא הרוב ויתהפכו לטהרה ומותר לאכול תרומה ומעשר. הרי לנו עוד אופן ביטול מיעוט איסור ברוב היתר. אף על פי שהמיעוט איסור שהן הידיים ניכרין במקומן. מ"מ בטלים לגבי הגוף כדי שלא יקלקלו ההיתר של הגוף שהוא הרוב:

ואחרי כל אלה יתבארו היטב דברי הלבוש במה שנתן טעם בסוכה קטנה דסכך פסול פחות מנ"ט ישנים תחתיו וקיל מאויר שהוא משום שהסכך פסול שהוא המיעוט בטל ברוב הסכך כשר ונהפך הפסול לכשר אע"פ שניכר האיסור. והראיה היא מסנהדרין. וכל מבין יבין שדבריו מיוסדים על סברת תשו' הרי"מ הנ"ל. דהא גם כאן המיעוט עומד לסתור להרוב ולגרום לו איסור. שהרי אם לא ה' הסכך הפסול היתה הסוכה כשרה. שהרי גם אויר בלבד מצטרף להשלים השיעור של סוכה קטנה ורק עתה בשביל המיעוט סכך הפסול תרצה לפסול כל הסוכה כיון שהסוכה קטנה היא. א"כ תאמר שהרוב ינטה אחר המיעוט לאסור בשבילו. והתורה אמרה להיפוך אר"ל. היינו שבשביל שלא יאסור המיעוט להרוב יהי הרוב מכריע תחתיו את המיעוט איסור להתיר גם אותו. וכמו דאמרינן גבי קרפף שכדי שמיעוט הנזרע לא יגרום איסור להרוב שלא נזרע מועיל אר"ל שהרוב מהפך להמיעוט להתיר גם אותו. וה"נ אמרינן גבי תרומה ומעשר הנאכלין בידיים מסואבות. שכדי שהידיים לא יגרמו איסור לכל הגוף מועיל אר"ל שהגוף שהוא הרוב מהפך את הידיים להתיר. ואע"פ שבכל אלו המקומות ניכר המיעוט איסור מ"מ אמרינן בהו אר"ל. והה"ד נמי גבי הסוכה קטנה שאף ע"פ שהמיעוט סכך הפוסל ניכר מ"מ בטל. וזהו שמסביר הלבוש דרך קושיא. דלכאורה קשה שהרי לא אמרינן ענין הביטול אלא בשאין מכירין האיסור וכאן הרי מכירין אותו. וע"ז מתרץ דמן התורה אפי' בניכר האיסור בטל ברוב כמו בסנהדרין. ועפ"י סברת התשו' הרי"מ הנ"ל כוונתו מבוארת היטב. דכמו בסנהדרין אף על פי שהמיעוט ניכר אמרה תורה אר"ל. וכדי שהמיעוט לא יסתור ויקלקל דיעות הרוב אמרינן דהמיעוט בטל לגבי הרוב שהרוב מהפך להמיעוט להיות כמוהו. ובאם הרוב מזכים חשוב כאלו כל הסנהדרין מזכים. וכמו כן גבי הסוכה קטנה מועיל אר"ל שהרוב סכך הכשר יהפך להמיעוט סכך הפסול להתיר אף על פי שהמיעוט ניכר. משום דאלת"ה תהי' מוכרח לומר שהמיעוט סכך הפסול מהפך להרוב סכך הכשר לאיסור ופוסל כל הסוכה כיון שהיא סוכה קטנה והרי התורה אמרה להיפוך אר"ל. ועתה קשיא ליה עוד להלבוש. דא"כ דענין הביטול הוא שהרוב מהפך להמיעוט להיות כמוהו קשה דמ"ש כאן מבתערובות איסורין. ולמה בתערובות איסורין בהיתר באופן שאין האיסור ניכר דהיינו במב"מ ביבש שאע"פ שהאיסור נהפך להתיר מ"מ הדין הוא דצריך להשליך אחד מהן כדי שנוכל לתלות שהאיסור נשלך. ולמה לא אמרינן כן גם גבי סוכה שנצרך להשליך את האיסור. היינו שעכ"פ

לא יהי' מותר לישן תחת המיעוט סכך פסול כמו גבי אויר. וע"ז מתרין דהשלכה זו היא רק מדרבנן ובסוכה של מצוה אוקמוה אדאורייתא שכיון שהאיסור נהפך להיתר הכל מותר. ולפי"ז מובן דמאי דקאמר הלבוש ובאיסורין דצריך להשליך האיסור. אין כוונתו על איסור הניכר כמו שחשבו הט"ז והפמ"ג אלא כוונתו על איסור שאינו ניכר כמו מב"מ ביבש. והשלכת האיסור פירושו שבהשלכת אחת מהן אנו תולין שהאיסור נשלך כמבואר ביו"ד סי' ק"ט. ומעתה נוכל באמת לומר על דברי הלבוש שפתים ישק משיב דברים נכוחים. ולבושי' כתלג חיור:

היוצא לנו מכל זה בנידן שאילתא דידן דבדעות אנשי הקהילה. לא מבעיא שהמיעוט אינו יכול למחות ולקלקל לתקנות הרוב. דכיון דלא אמרינן בזה כל קבוע כמעמ"ד ממילא מחויבים לקיים אר"ל. ובטל כח המיעוט לגבי כח הרוב. אלא שבאם התקנות הן באופן שכאשר המיעוט לא יקבלו עליהם אלו התקנות יהיו סותרים להרוב בדוגמא דסנהדרין. אז מחויבים המיעוט מטעם אר"ל להתהפך לדעות ותקנות הרוב. כי שיטת הלבוש היא שיטה מחוורת ומוסכמת על פי דברי הגאון הקדוש בעל חידושי הרי"מ זצוק"ל. דבין בניכר המיעוט ובין בלא ניכר המיעוט אמרינן שהרוב מהפך את המיעוט להיות כמוהו לכל דבר:

הק' יהודה יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה"

סימן ה*

בס"ד. פה ווארשא.

נשאלתי זה מכבר בעיר טרלא מאת מו"ץ זקן אשר החזיק מכמה שנים קודם ביאתי לטרלא במצות עשיית עירוב חצרות בכל עש"ק עבור כל העיר ולא רציתי לחטוף ממנו מצוה זו. ופעם אחת כשהי' שבת אחר יו"ט בא אלי המו"ץ הנ"ל בבקר השכם בעגמת נפש גדולה באשר כי שכת לעשות ע"ח

* סימן ה - האם יוצאים בדיעבד ידי חובת עירוב חצירות ע"י עירוב התבשילין בשאלה זו דן הגהמ"ח זצ"ל בנוסח קצת שונה, גם בספרו "אמר ודעת" חלק התשובות "יחזה דעת" סימן ר'. וראה גם שו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ז. ישנו דיון דומה, הנוגע לשאלה זו, והוא האם אפשר לברך ברכה אחת על עירוב

ובליל שבת טלטלו כל בני העיר כרגילתם לסמוך על הע"ח של המו"ץ והי' בוש מאד להכריז בבקר שאסור לטלטל בחצרות. והוריתי לו לבלתי יכריז כלל שום איסור כי ע"פ דין מותר לטלטל בחצרות גם בלתי ע"ח כיון שיכולים לסמוך על מה שעשיתי עבור כל העיר עירוב תבשולין והי' בהפת של הע"ת מזון ב"ס. כי לא גרע זאת מאם בני החצר יש להם פת בשותפות לסחורה המונח בבית דירה שעיי"ז פטורין מלעשות ע"ח ויכולים לסמוך לכתחילה ע"ז הפת של שותפות אע"פ שלא הונח שם לשם עירוב כלל. וכש"כ הפת הזה שהונח לשם עירוב בברכת על מצות עירוב בודאי שיש לסמוך עליו כיון שכל העיר שותפין בו ועיקר היתר הטלטול רק בהשתתפות תליא. ע"כ י"ל שפיר עכ"פ בדיעבד שע"י עשיית העירוב תבשולין נחשב כאלו גם העירוב חצרות נעשה ממילא והברכה עם אמירת הנוסח בדין עירובא של הע"ח אינה מעכבת כלל בדיעבד:

והנה הראיתי מקור להך דינא במסכת יבמות דף מ"ה ע"ב דעבדי' דר' חייא בר אמי אטבלה להדיא נכרית לשם אנתתא. פ"י לשם טבילת נדה בלבד ולא הזכירה כלל שטובלת לשם גירות. וא"ר יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה. בה כדרב אסי דא"ר אסי גבי ההוא דהו קרו ליה בר ארמייתא מי לא טבלה לנדותה. וכיון שעיקר הגירות בקבלת דת יהודית תליא לפיכך כשטבלה לנדתה הר"ז קבלת דת יהודית ועולה טבילה זו עם ברכתה בשביל נדה ובשביל גירות. והה"ד כאן כיון שעיקר היתר טלטול חצרות בהשתתפות תליא ע"כ עולה שפיר ממילא העירוב תבשילין עם ברכתו גם בשביל מצות עירוב חצרות כיון שברכת הע"ת נאמרת אחרי שזיכה לכל בני העיר להיות

חצירות ועירוב תבשילין יחד (בנוסח: על מצוות עירובין). שאלות אלו קשורות זו בזו כיוון שבשתייהן דנו הפוסקים על דין "מצוות חבילות חבילות", האם הוא שייך בעירובין, האם הוא שייך במצוות קיומיות, ועוד. לגבי שאלה זו על הברכה, דנו: הגהות רעק"א או"ח ס"ס שס"ו, שו"ת בנין עולם או"ח סי' כט, שערי תשובה או"ח תקכז ס"ק ז בשם שו"ת פרי האדמה, חיי אדם או"ח קב יח, שו"ת קול אליהו ח"ב או"ח סי' א בשם מוהר"מ די בוטון, שו"ת תורת חיים (לגרי"ח זוננפלד) סי' לט, שו"ת מנחת שלמה תנינא ט, שו"ת משנה הלכות ח"ו קה וחט"ז יח, תשובות והנהגות ח"ב סי' שכג.

{הערה: בשאלה זו הכותב מכנה זאת כמה פעמים "עירוב תבשולין" בו"ו, הדבר אינו טעות - יש מקורות נוספים שכך קוראים לזה: מחזור ויטרי, שו"ת רש"י, שו"ת משנה הלכות}

להם חלק בהע"ת א"כ הוה כאלו גם הע"ת נעשה מאליו. וממילא מובן דהך דינא שייך רק בע"ת הנעשה לכל העיר אבל בע"ת של יחיד אין לסמוך עליו כלל לשם ע"ת:

וראיתי להיד אפרים באו"ח סי' שס"ו שהביא בשם תשו' מהר"מ די בוטין סימן ל"ח שהרוצה לערב ע"ת וע"ת כאחד אם לא סח ביניהם יוכל לכללן בברכה אחת ויברך על מצות עירובין וכו' יעו"ש. והיד אפרים הוסיף דלכתחילה יש לו לפרש בפרטיות הברכות ולברך ברכה אחת בנוסח על מצות עירובי חצרות ועירוב תבשולין וכו' יעו"ש. ומשמע מדבריהם דעירוב אחד לשניהם לא סגי בשום אופן ובאם סח בנתיים ודאי דצריך לעשות עירוב הב' בברכה שני'. ולא נחתי לחלק כלל בין עירובי דרבים לעירובי דיחיד וגם בין אם עשה הע"ת בראשונה ובין אם עשה הע"ת בראשונה. ואני בעניי לא אבין כן כי ע"פ מה שכתבתי לעיל מובן ומסתבר שפיר דבעירובי דרבים עכ"פ י"ל שעירוב תבשילין עולה גם בשביל ע"ת כיון שהיתר הטלטול בא ממילא ע"י ההשתתפות של הע"ת. ולפי"ז אף כשהפסק הרבה בנתיים אם יעשה ע"ת בברכה אחרי שעשה ע"ת הר"ז ברכה לבטלה. והאמת דגם לכתחילה צריך להיות סגי בעירוב אחד של פת ותבשיל ושיאמר אחר הברכה בדין עירובא של ע"ת מקודם ואח"כ יאמר בדין עירובא של ע"ת בתוספות וא"ו ובדין. וא"צ כלל לשנות נוסח הברכה מן עירוב על עירובין. דהא מה דאיתא גבי גר וגירות ביו"ד סי' רס"ח סעיף ג' לישנא דיעבד באיש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדותה דבדיעבד עולה לשם גירות. היינו כמובא בט"ז שם ס"ק ח' וז"ל פי' שידענו בבירור דבר זה שטבל רק לקריו וכן באשה ואז סלקא טבילה זאת אפי' לשם גירות אע"פ שלא הזכירו בפירוש לשם גירות כדאיתא בהרי"ף דאם לא הי' בדעתו אז להיות גר לא הי' טובל גם לקריו וכו' יעו"ש ושפיר משמע שבאם מזכיר הגר בפירוש שטובל עצמו לקריו וגם לשם גירות היה סגי בטבילה אחת אף לכתחילה ומהיכי תיתי לשנות ברכת על הטבילה לומר על הטבילות. ואף אם ירצה לטבול עצמו אז ב"פ פעם אחר פעם אין לו לשנות נוסח הברכה לומר על הטבילות כיון שע"פ הדין יוצא בטבילה אחת. וכן בנידון דידן בעירובי דרבים מסתבר דאף לכתחילה די בעירוב אחד של פת ותבשיל רק שיזכיר בפירוש אחר ברכת על מצות עירוב הב' נוסחאות של בדין עירובא מן ע"ת קודם ואח"כ מן ע"ת. ואף אם לוקח ב' עירובין א"צ לשנות נוסח הברכה לומר על מצות עירובין כיון שע"פ הדין יוצא בעירוב אחד. ואין זאת דבר

קל לשנות נוסח הברכה ממטבע שטבעו חכמים. ובפרט שידוע מכונת האר"י ז"ל לכוון בתיבת עירוב שהוא צירוף ע"ב רי"ו. ומסתמא יש בזה ענין גדול שאין לשנות הברכה על נוסח אחר. ואף שאינו מחסר רק מוסיף מ"מ כל המוסיף גורע כן נ"ל לפענ"ד הקלושה. ויען כי חדשתי בזה ב' דינים חדשים הן לענין דיעבד והן לענין לכתחילה ע"כ אבקש מאת מרבן ורבנן די בכל אתר ואתר לחוות דעתם הרחבה בזה:

הק' יהודא יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה".

הערת הרב אברהם זאב טרוכנאוסקי לסי' ה

סימן יט

ב"ה. סלאוואטיטש.

(א) בקול תורה חלק א' סי' ה' רוצה כ"ת לחדש דאף לכתחילה די בפת אחד לע"ת ולע"ח. נגד מנהג העולם שנהגו ליקח ב' חלות ואף מי שעושה בשביל רבים. ובאמת י"ל דמנהג ישראל תורה היא מפני שאין עושין מצות חבילות חבילות. כדמצינו באו"ח סי' רע"א סי' ו' גבי כוס של ברהמ"ז וקידוש. וכן גבי ברהמ"ז והבדלה באו"ח סי' רצ"ט סי' ד' והוא מהגמרא פסחים (ק"ב:) וכיון דלכתחלה צריך לפרט בהברכה על כל אחד ואחד עכ"פ בודאי כשעושה הע"ח קודם הע"ת. ואף לפי רצון כ"ת שלא לומר רק ברכה אחת על מצות עירוב דלא כהאחרונים. מ"מ הלא צ"ל שני בהדין אחד מע"ח ואחד מע"ת. והר"ז שתי מצות של ב' שמות. וע"כ נכון יותר לעשותן על ב' חלות. כי אם יעשה הכל על חלה אחת הר"ז כעושה מצות חבילות חבילות. וע"כ בודאי מנהג ישראל תורה היא:

[הערת המו"ל. הנה כן גם הרה"ג וכו' מוהר"א פרידמאן שליט"א האבד"ק זגאריצא העיר אותי מהש"ס פסחים (מ"ב) דא"א ב"ק על כוס א' מפני שא"א מצות חבילות חבילות. וגם על פסק היד אפרים הקשה מהש"ס ברכות (מ"ט) דאין חותמין בשתיים. ועל דעתי דלא דמי להא דב' קדושות ואף אם יאמר ב' בהדין אין זה ב' מצות נפרדות. רק שזה עירוב אחד המתיר ב' דברים. דמאחר שזיכה את הע"ת לרבים לא גרע זאת מחבית יין או סחורה של שותפות דסומכין ע"ז אפי' לכתחלה לצורך ע"ח]:

הערת הרב חיים קארין לסי' יט

סימן לט

ב"ה. ווערבאוויץ.

(ו) בקול תורה ח"א סי' י"ט השיג על היתרא דע"ת וע"ח בפת א' מטעמא דא"ע מצות חבילות. ונפלענ"ד דלא שייך כאן לומר חומרא זו דאעמ"ח. דהרי דעת התוס' בסוטה (דף ח') בד"ה והא. דמאי דאמרינן אעמ"ח הוא רק איסור דרבנן משום דנראה עליו כמשא כו' ע"ש. וכן משמע מהרמב"ם פ"ט מהל' שבת הלכה י"ג דלא יכרך ויקדש על כוס א' שא"ע ב' מצות על כוס א'. שמצות קידוש ומצות ברהמ"ז הן שתי מצות של תורה. משמע מזה ג"כ דבמצות דרבנן לא שייך לומר החומרא דא"ע מצ"ח. דהוי כעין גזרה לגזרה. ויעוין בכסף נבחר אות א'. ובס' כלילת שמואל שכתבו כן לדעת הרמב"ם. וא"כ לפ"ז בע"ת וע"ח דהן רק מצות דרבנן אין שייך לומר בהן חומרא זו דא"ע מצות חבילות כנ"ל:

[הערת המו"ל. הרה"ג מוהר"א פריזמאן החוב"ק זגאריצא כ' להביא רא"י לדברי מהתוס' פסחים (ק"ב) ד"ה שאין. שרבינו משולם ה"י אומר הכל על כוס אחד דבהמ"ז גורם לברכת נשואין. והה"ד בנ"ד שע"ת דרבים גורם ממילא לע"ח]:

הערת הרב שלום יוסף הלוי פייגענבוים לסי' ה

סימן כ

בעה"י. לאקאטש.

בקול תורה ח"א קונטרס א' סי' ה' ע"ד השאלה לסמוך על הע"ת גם משום ע"ח. לפענ"ד נראה דא"א לסמוך כלל על הע"ת משום ע"ח דהא אר"י א"ש בעירובין (מ"ט). דאם מקפיד על עירובו אינו עירוב. ובעירובין (ס"ח). כיון דאי בעי ליה מנאי [מאתמול] כו'. כן היא ג"י הרמב"ם ז"ל. ע"י מ"מ פ"ה מעירובין ה"ב. ובב"י אור"ח שס"ו ובש"ע שם דצריך שאם ירצה אחד מבני המבוי את הפת בחול ג"כ לא יקפיד עליו. והיינו דאע"ג דע"כ צריך שיהי' קיים ביה"ש. מ"מ אנן הכי קאמרינן דצריך שלולא זאת שהעירוב הונח לשם עירוב ה"י נותנו לו ואינו מקפיד. והבן. וא"כ לפ"ז אם הפת הונח כבר לע"ת הרי ע"כ מקפיד עליו. שהרי בלא הע"ח צריך הוא לו לע"ת. ואפי' בספק

חשכה טומנין את החמין ואסור בלא ע"ת. וכמבואר בנוסח של בהדין עירובא כו' ולאטמוני. וא"כ אז בספק חשיכה שהוא זמן קניית ע"ח עדיין הוא מקפיד עליו. ואם ירצה בו א' מבני מבוי לא יתנהו לו משום שצריך להיות קיים עדיין בשביל ע"ת לצורך הטמנת חמין. ואפי' אם באמת כבר טמן מבע"י. מ"מ בשעת הנחת העירוב לע"ת קודם יו"ט הרי א"א לו אז לידע זה מתי יטמנו אצלו את החמין ושמא יצטרך להע"ת עד חשכה ממש. וא"כ מקפיד עליו עד אז. ותו א"א לו להיות ע"ת. ודו"ק כי זה ברור בס"ד:

הק' שלום יוסף הלוי פייגענבוים חופ"ק לאקאטש.

סימן כא

בס"ד. פה ווארשא.

בדבר מה שכתבתי ב"קול תורה" ח"א ס"ה שהעירוב תבשילין שעושה גדול העיר ע"י זכוי בשביל כל בני העיר נוכל לסמוך עליו גם בשביל עירובי חצרות. כתבו אלי ג' רבנים בסגנון אחד להשיג על הוראה זו. באשר שהרבה אנשים אינם סומכין העל הע"ת של גדול העיר ועושים לעצמם ע"ת כדי דלא להוי פושע בדבר. וכך הוא הדין כמובא בש"ע. וא"כ ע"י עשיית ע"ת לעצמן מגלין דעתם שאין ברצונם לצאת בעירוב של גדול העיר למען לא תהי' ברכתן לבטלה. ואין זכין לאדם במה דלא ניתא ליה. וא"כ אין כאן השתתפות של כל העיר שיועיל גם בשביל ע"ת. ואם מיירי דבאמת סמכו עצמן כל בני העיר על העירוב של גדול העיר. הרי פושעים מתקרי ולא יצאו כלל בעירוב של גדול העיר וממילא אינם שותפין בו. עכ"ל בקצור:

והנה ע"ז אשיב להם בקצור כי כבודם במקומם מונח וימחלו נא לעיין בש"ע אור"ח סי' תקכ"ז סעי' ז'. וז"ל שם. מצוה על כל אדם לערב ומצוה על כל גדול העיר לערב על כל בני עירו כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס או שהניח עירוב ואבד. והה"ד ע"ה שא"י לערב עכ"ל. וא"כ מובן שכל בני העיר רוצים להיות להם חלק בהע"ת של גדול העיר. כי מי לידם יתקע שלא יאבד או ישרף הע"ת קודם השבת. וזה ב' מיני מצות שכ"א יכול לברך עליהן הן בני העיר והן גדול העיר. ובדבר הגילוי דעתא כתב בפירוש הב"י שם הביאו המ"א שם סק"ז על ואבד וז"ל. ולא אמרינן הרי

גילה דעתו שאינו רוצה לצאת בעירוב של הגדול עכ"ל. ודי בזה להשקיט מעלי השגה זו:

אבל בהשגת הרב הגאון דק"ק לאקאטש שליט"א צריך אני להאריך קצת. והנה מה שהקשה עלי מהא דאמרינן שאם מקפיד על עירובו אינו עירוב. לאו קושי' דהתם מיירי באופן שכ"א נותן פתו או יינו לצורך העירוב ולא באחד מזכה לכולם. אמנם מה שהקשה מהא דאמר אביי כיון דאי בעי לה מינאי ולא אפשר ליתבה נהליהו בטיל שותף. לכאורה היא נרגא רבה. אבל גם הא לאו קושי'. דאף אם נתפוס שצריך לגרום "מאתמול" הגם שלא מוזכר כן לא בש"ע ולא בשום אחרון. ואף גם אם נתפוס שגדול העיר חושש פן יטמנו אצלו החמין של שבת בין השמשות שכל אלה הוא דוחק גדול. מ"מ השגה זו פריכא היא מעיקרא דדינא שהרי כ"ת כתב בעצמו שהקפדה המקלקלת השתוף היינו שגם לולא זאת שהפת הונח לשם עירוב לא הי' נותנו לו בחול כיון שהכין הדבר לעצמו לכבוד שבת מפני שהוא כבר נאה. וכדאיתא בפירש"י ובתוס' עירובין (ס"ח). ד"ה כיון. אבל אם לולא זאת שהעירוב הונח לשם עירוב הי' נותנו לו ואינו מקפיד על חשיבת הפת מצד עצם הפת. ואע"ג שמצד זה שהונח לשם עירוב אינו רוצה ליתנה לו. דהא עכ"ר צריך שיהי' קיים ביה"ש. מ"מ הקפדה זו אשר מצד עניין העירוב אינה מעכבת. שהרי מובן דכולם רוצים בכך שהעירוב יהי' קיים ביה"ש. דאל"כ לא יהי' להם עירוב. כ"ז אני רואה שכ"ת הבין כן מעצמו. והנה מעתה לפ"ז נופלת ממילא קושי' כ"ת דמה איכפת לן אם מקפיד עליו שיהי' קיים ביה"ש לצורך הע"ת. דהרי אנן הכי אמרינן באמת דהע"ת היינו הך של הע"ת. ואם הע"ת נעשה כדין ממילא נעשה גם הע"ת כיון שהכל שותפין בו ממילא. ומה שהקפיד עליו שיהי' קיים ביה"ש לצורך הע"ת לא גרע ממה שמקפיד על הע"ת שיהי' קיים ביה"ש לצורך הע"ת. וזה פשוט לפענ"ד:

הק' יודל ראזענבערג עורך ומול ה"קול תורה".

הערת הרב חיים קארין

סימן לט

ב"ה. ווערבאוויץ.

ג) בקול תורה ח"א סי' ה' חידש כ"ג לסמוך על ע"ת דרבים גם בשביל ע"ת. הנה ראש דבריו אמת בזה לענין דיעבד ששכח לערב ע"ח [ואף דבש"ע סי' תקכ"ח במה שהביא דיו"ט שחל בע"ש אין מערבין בו לא ע"ח ולא עת"ח כתב עליו הרמ"א וז"ל אפי' אם הניח ע"ת עכ"ל. הרי לכאורה משמע דאין סומכין על הע"ת להיות גם ע"ח. אך י"ל דשם מיירי בע"ת דיחיד] אבל במה שחידש כ"ג דגם לכתחילה סגי בעירוב אחד של פת ותבשיל בעירוב תבשילין דרבים להיות גם ע"ח. לפענ"ד יש לפקפק בזה דלכתחילה שהרי הפת של ע"ת צריך שיהי' ראוי לאכול ביום ראשון והפת של ע"ח צריך שיהי' קיים עד שבת. והכי איתא להדיא במטה אפרים סוס"י תקפ"א לענין עת"ב ועת"ח וע"ח דיכול לכלול אותן בברכה א'. וסיים שם אבל מ"מ א"י לצאת בפת א' לעת"ח ותבשילין. לפי שהפת של ע"ת צריך שיהי' ראוי לאכול ביום ראשון. והפת של עירוב תחומין צריך שיהי' קיים עד השבת עכ"ל. וא"כ בנ"ד לענין ע"ת וע"ח ג"כ י"ל כן כמובן:

[הערת המו"ל. לפלא בעיני על כ"ת שיתפוס עלי מן פוסק אחרון בלי עיון בראשונים כי אם ה' מעיין כ"ת בראשונים הבין תיכף שבמטה אפרים שם יש טעות הדפוס. והזעזער עירב העירובין והחליף תבשילין במקום תחומין]:

ציצים ופרחים לתורה

סימן ו

בס"ד. פה ווארשא.

נשאלתי מאת גדול הדור לפרש כוונת רש"י ז"ל במסכת נדרים (ס"ב:) ד"ה וליטול מנה יפה ראשון. כשחולק עם אחיו הכהנים בלחם הפנים. עכ"ל. ודבריו צע"ג דלמה נטה מפירוש הפשוט יעו"ש בר"ן. והפליאה נשגבה ביותר שהרי רש"י עצמו במסכת גיטין (נט:) פירש שם כדברי הר"ן דנדרים דהיינו שאם בא לחלוק עם ישראל כו' יעו"ש. וזאת אשר השבתי אליו. ידע כבוד גאוני כי דברי רש"י ז"ל נכונים מאד. ויתבארו דבריו בהקדם ביאור הפסוק

וקדשתו שהוא בפרשת אמור אל הכהנים. דהנה מפשטא דקרא נראה שזאת אמר הקב"ה בלשון נוכח למשה שעליך מוטל לקדש אותו בכל דבר. ומובן שכן גם על כל ישראל מוטל זה החיוב. אבל לפי זה יקשה דמה ענין לכאן צווי לישראל להזהירם על כבוד הכהנים. הלא כל הפרשה מדברת רק מתורת הכהנים. ולפיכך י"ל עוד פירוש אחר דזה וקדשתו מוסב גם על הכהנים להזהירם שמחויבים לקדש לזה הכהן הראוי לקדושה ביותר משאר אחיו הכהנים. והוא ראוי והגון יותר להקריב לחם אלקיו משאר אחיו. כגון שהוא התלמיד חכם שבהם. אז אסור לכהנים לומר כלנו שוים. באשר שבמקום כתר כהונה אין לחשוב ולכבד את הכתר תורה. אלא שמחויבים לכבדו בכל דבר:

ולפי"ז יובן פירש"י על נכון. דהנה במסכת נדרים שם מיירי בכבוד התורה. דמה כהן נוטל חלק בראש אף ת"ח נוטל חלק בראש. וע"ז שואל בגמרא וכהן מנלן. ולכאורה נראה דשואל מנלן דכהן נוטל חלק בראש מן הישראלים. ובדרך הזה פירשו שאר המפרשים. אבל הלא יקשה על פי' הזה דלמה מוכיח זאת מקרא דוקדשתו. הלא מה שכהן נוטל חלק בראש מן הישראלים נשמע מתרומה וחלה ובכורים. וגם אין שייך כלל לשאול שאלה פשוטה כזו וכהן מנלן. א"ו דהשאלה וכהן מנלן מוסב ג"כ בענין כבוד התורה. כלומר מנלן דבמקום כתר כהונה ג"כ מחויבים לכבד לכתר תורה. והיינו שגם הכהנים מחויבים לכבד לכתר הת"ח שבהם. וע"ז מביא התדר"י הפסוק וקדשתו. ולפי"ז ע"כ יתפרש וקדשתו כפי' הב' הנ"ל. וא"כ שפיר פירש"י כאן דהיינו כשחולק עם אחיו הכהנים בלחה"פ. אבל במסכת גיטין שם מיירי מכבוד כתר הכהונה לעומת הישראלים. ושואל שם מנלן דכהן קורא ראשון. וע"ז הובא שם הפסוק וקדשתו כדרשת התדר"י. וא"כ עכ"ר צ"ל שזה התרצן מפרש הפסוק וקדשתו כפירוש הראשון הנ"ל לפי פשטא דקרא. ולכך שפיר פירש"י שם על וליטול מנה יפה ראשון דהיינו לענין חליקתו עם ישראלים. כנ"ל ברור ונכון בס"ד:

הק' יהודה יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה"

סימן ז*

בס"ד פה ווארשא.

במסכת ביצה (לז:): אתמר שנים שלקחו חבית ובהמה בשותפות רב אמר חבית מותרת ובהמה אסורה ושמאל אמר חבית נמי אסורה. מה קסבר רב אי קסבר יש ברירה אפי' בהמה תשתרי. ואי קסבר אין ברירה אפי' חבית נמי אסורה. לעולם קסבר יש ברירה ושניא בהמה דקא ינקי תחומין מהדדי. אמרי ליה ר"כ ור"א לרב לאיסור מוקצה ל"ח לאיסור תחומין חששו. שתיק רב. מאי הוי עלה. ר' הושעיא אמר יש ברירה ור' יוחנן אמר אין ברירה. ופירש"י יש ברירה וחבית ובהמה מותרין. והיינו דלא כרב אלא כמו דלא חיישנן באיסור מוקצה ליניקת האברים מהדדי כן באיסור תחומין לא חיישנן לזה. ועל מה דקאמר ר' יוחנן אין ברירה פירש"י ושניהם אסורין. ומסקינן דרבי אושעיא סבר יש ברירה רק בדרבנן אבל לא בדאורייתא. ודרש מר זוטרא הלכה כרבי אושעיא. ויש בזה ב' שיטות שיטת רש"י ושיטת הרמב"ם. שיטת רש"י היא דמה קסבר רב דחיישנן ליניקת האברים מהדדי אדחי לה מחמת קושי ר"כ ור"א ושתיק רב. ולפי"ז מה דדרש מר זוטרא הלכה כרבי אושעיא. היינו כר' אושעיא דוקא. בדרבנן יש ברירה ושניהם מותרין החבית ובהמה דלא כרב. ושיטת הרמב"ם היא דהלכה כרב בכל דבריו דיש ברירה. וגם דחיישנן ליניקת האברים מהדדי. וע"כ החבית מותרת

* סימן ז - מדוע הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ה ה"כ) פוסק כרב שחבית מותרת ובהמה אסורה (בשותפות) והרי לכאורה נדחו דבריו

בשאלה זו דנו גם: מגיד משנה הל' יו"ט פ"ה ה"כ (מביא באמת שהראיה לדברי החולקים על הרמב"ם היא מכך ששתיק רב, אך אינו דן בתירוצו של הרמב"ם), בינה לעיתים (למוהר"י אייבשיץ) על הרמב"ם שם, מרכבת המשנה על הרמב"ם שם, ספר קובץ (נדפס בסוף הרמב"ם) שם, חתם סופר ביצה לז: ד"ה דקא ינקי, גידולי שמואל ביצה לז. ד"ה והנה.

וראה גם מש"כ הגהמ"ח זצ"ל "בסוגיה דיניקת אברים מהדדי" בספרו "אמר ודעת" חלק התשובות "יחזה דעת" סימן לא.

כיוון שהמחבר דן בשאלה זו בהגדרת יניקת אברים (כלשונו: מרוצת הדם באברים), נפרט מקורות שדנו במושג זה: מהר"י אסאד סי' שפ"א (דן האם ינקי אברים גם כשהעובר במעי אימו), דובב מישרים ח"א סי' כח ד"ה ועפ"ז (לעור אין יניקה עם האברים), אבן האזל הל' מעשה הקרבנות פ"ה הכ"א ד"ה ונמצא (העור יונק מהבשר).

והבהמה אסורה. והנה שיטת הרמב"ם מוקשה מאד דהא שתיק רב ומשמע שלא הי' לו מה להשיב. ואף דלכאורה י"ל בזה דלא חש להשיב וכקושיית התוס' שם על פירש"י. דמה מוקצה יש בזה והלא אם נתן לו חברו חלקו מותר לו לאכול כדאמרינן משלחין ביו"ט בהמה וחיה ועוף בין שחוטין בין חיים. אבל הלא התוס' הביא פי' הרבינו שמואל דאיסור מוקצה יש מחמת דהוי נולד ע"י שהבהמה גדלה בכל רגע ומוסיפה שמוניות ביו"ט. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דמדשתק רב משמע דחזר בו. ולמה פסק הרמב"ם כרב:

וכדי לתרץ שיטת הרמב"ם נקדים דאיתא בסנהדרין (ק"ב). א"ר חסדא בהמה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת אסורה. עיסה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת מותרת. מ"ט בהמה כמאן דלא פליגא דמיא. עיסה כמאן דפליגא דמיא. ופירש"י כיון דא"א לכזית בשר בלא שחיטה ע"כ אין היתר אפי' להחצי שאינה של עיר הנדחת. דכי שחט לסימן דעיר הנדחת אינו שוחט אלא ממית ולא מהניא בו שחיטה כיון דלא לשחיטה קיימא אלא למיתה. וגבי עיסה פירש"י דמש"ה מותרת דכל אימת דבעי פליג לה ואין חלק של עיר הנדחת מעורב בו. ודברי רש"י תמוהין מאד. דלכאורה מוכח מדבריו שהבהמה הן בסתם שותפות של ב' אנשים. שאחד מעיר הנדחת ואחד מעיר אחרת. וא"כ קשה מאד דהלא ודאי דהן הבהמה והן העיסה שניהן אסורין. דהא בדאורייתא קי"ל דאין ברירה. אלא עכ"ר מוכרחין אנו לומר דהחצאין ידועין ומבוררין לשני השותפין. וא"כ מי לא מיירי דהחצי בהמה שלצד הראש היא של עיר אחרת. וחציה השני היא של עיר הנדחת. ולמה לא תועיל בה השחיטה. ולמה דברי ר"ח סתמא נשנין. ועוד קשה דלפירש"י שהאיסור הוא מחמת שאין מועיל בה שחיטה. והוה כמו בהמה שחציה בן פקועה. וא"כ אין בה רק איסור אכילה אבל בהנאה עכ"פ מותרת. ואיסור של עיר הנדחת הוא איסור הנאה. ור"ח סתמא קאמר אסורה משמע דאסורה כולה באיסור של עיר הנדחת שהוא איסור הנאה. ולפירש"י אין טעם וסברא כלל לומר שתהי' אסורה בהנאה מחמת שאין מועלת בה השחיטה. וזאת פלא והפלא על פירש"י דלמה נטה מדרך הישר ולא פירש על הבהמה הטעם שפירש על העיסה שהוא פירוש ישר ופשוט. דבאמת החצאין מבוררין. הן בבהמה והן בעיסה. ומש"ה בעיסה מותרת כדפירש"י שאין חלק של עיר הנדחת מעורב בחצי השני. אבל בבהמה אסורה משום שחלק של עיר הנדחת מעורב בחצי השני. מחמת דאברים ינקי תמיד מהדדי:

וכדי להבין כל זה צריך להקדים מה הוא הענין של יניקת האברים מהדדי. דהנה ע"פ חכמת הרפואה אין ענין לומר שאבר א' יונק מב'. רק שלכל אבר נחלקה יניקתו ע"י הגידין. והיניקה באה מן המאכל כמו שאילן נובע בו בכל חלקיו לחלוחית ויניקת הארץ ע"י גידין דקין. והיניקה שהתפשטה באבר אחד נעשה ממנה שומן או בשר ואינה יוצאה משם לעולם. וא"כ הלא היניקה שהתפשטה בהאברים משחשכה ביו"ט קנתה שם שביתה כרגלי הבעלים. והיניקה אינה מחלפת מקומה ואינה יוצאת משם לעולם. ולפי"ז קשה דלמה יסבור רב שהבהמה אסורה משום דקא ינקי תחומין מהדדי. דממ"נ משום איזה יניקה חושש רב. אי משום היניקה שהתפשטה אז בהאברים בין השמשות בשעת קניית העירוב. הרי ליניקה זו אין לחוש כי נשארה שם לעולם. ואי משום היניקה שעוד לא התפשטה באברים רק שעתידה להתפשט. ג"כ קשה דהרי זאת דומה להחבית יין שקסבר רב חבית מותרת משום דיש ברירה. וה"נ י"ל כן דיש ברירה שהיניקה שהתפשטה באבר זה היתה בין השמשות ראויה לבוא שמה. אלא עכ"ר מוכרחין אנו לומר דרב חושש ליניקה זו שדרכה בודאי להחליף מקומה. שפעם היא באבר זה ופעם באבר אחר. ואנן ידעינן בודאי שיניקה זו שהיתה ברגע של ביה"ש באבר זה שנתה תיכף את מקומה. וברגע השניה היא נמצאת באבר אחר. ואחר ביה"ש אנו ידועים בבירור שהחלק של שותף אחד יש בו לחלוחית ויניקה מהחלק של שותף השני. ולכך אוסר רב להוליך הבהמה רק כרגלי שתיהן. ויניקה זו מה היא. בודאי אינה רק יניקת הדם שמחליף את מקומו באברים מלמעלה למטה ומלמטה למעלה כידוע בחכמת הרפואה:

ועפי"ז יתבאר ענין עמוק מאד. מה דאיתא בחולין (סט.) בעי רבי ירמיה בן פקועה שהושיט ידו בין סי' לסי' מהו לגמוע את חלבו. חלב דעלמא לאו כאבר מן החי דמי ושרי האי נמי ל"ש. או"ד התם אית לה תקנתא לאיסורא בשחיטה. הכא לית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה תיקו. והנה קי"ל דכל תיקו דאיסורא לחומרא. וא"כ בודאי משמע דחלב בפ"ק זה אסור כמשמעות דברי הגמרא. והנה ראשית מכאן יש ג"כ ראייה לדברינו שחשש יניקת האברים מהדדי אין שייך לומר שהשומן והלחלוחית של אבר אחד מחליף מקומו לצאת לאבר שני. דא"כ כל הבפ"ק יאסר ע"י אבר זה שהוא אבמה"ח. דהלא קי"ל בלח בלח דחזור וניעור וניחוש שבכל פעם יניקת אבר האסור יוצא ומפעפע לאברים אחרים. וכיון שהאבר אסור מטעם אבר מה"ח הרי כל הלחלוחית החדש שבא לשם נעשה איסור חדש. ואח"כ מתפשט משם

לשאר האברים עד שאין ששים ואיסור כל הבפ"ק. ואין זה דומה לכף איסור שתחב כ"פ בקדרה. או לאיסור אחד שנפל כ"פ לקדרה דאמרינן די בפ"א ס'. דהתם אין כאן איסור חדש נוסף. אבל כאן יש איסור חדש נוסף. והר"ז דומה לכזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב דאם לא קדם וסלקו צריך ס' דוקא מטעם דהחלב שבחתיכה נעשה נבלה. ומקשה הפר"ח והפרמ"ג דניחוש שבלע ופלט כ"פ ואיך יועיל ס' פ"א. ולפי"ז גם כאן דאם ודאי שהאברים ינקי תמיד מהדדי יאסר כל הבפ"ק. אלא ודאי דאין לחוש לזה. כי רק הדם דרכו לחלוף את מקומו מאבר אל אבר אבל לא יניקה אחרת. והדם הרי בלאו הכי אסור ויוצא אח"כ ע"י מליחה. וע"כ על הבפ"ק גופא אין חשש. ורק על החלב הבא מן הדם. כידוע שדם נעקר ונעשה חלב. יש החשש אם מותר או אסור:

ועתה לפי"ז יתורצו היטב דברי רבי ירמיה מקושית הפוסקים. דהנה בודאי מדברי רבי ירמיה מוכח שאם נאמר שהחלב אסור מחשש אבר מה"ח אין תקנה לחלב של בפ"ק זה. אבל הב"ח והט"ז והש"ך והתבואות שור כמעט שמבטלים לדברי רבי ירמיה. כי הב"ח כתב בפשיטות שבאם יש ס' בבהמה נגד האבר מותר החלב. והט"ז כתב שאין זה היתר ברור דדילמא אע"פ שהאבר קטן. מ"מ יכול להיות בו רבוי דם שלא יהי' ששים נגד הדם. והש"ך נוטה לדברי הב"ח ומקיל עוד יותר שכתב שאפי' אם רק מספקין בס' ג"כ מותר. כיון דמדאורייתא מב"מ ברובא בטל וה"ל תו רק ספד"ר ולהקל. וכן הקשה התבואות שור על דברי רבי ירמיה דלמה לא מתיר מספיקא אפי' באין ס'. כיון דרובא בודאי יש וא"כ ה"ל רק ספיקא דרבנן. והנה כבודם במקומם מונח ובמחילת כבודם תמה תמה אקרא דמלבד שדבריהם מוקשים מטעם כללים אחרים. אבל זה פלא דהלא משמע דזרוע בשלה מוכח דבודאי יש ס' או מאה נגד הזרוע וכי לא ידע רבי ירמיה מזה. ומה שכתב הט"ז ג"כ אינו מובן דהלא קי"ל דבכלו משערין ולא במה דנפק מניה. וא"כ בודאי יש ס' בהבהמה נגד היד. ולמה לא התיר רבי ירמיה בפשיטות. ולפי הנ"ל דברי רבי ירמיה מבוארים היטב. דהלא החלב מן הדם בא. והדם כיון שמחליף מקומו תמיד זה יוצא וזה בא. הרי נעשה בכל פעם איסור חדש על מעט דם מטעם איסור אבמה"ח. וכיון דקי"ל דבלח בלח אמרינן דחוזר וניעור. א"כ יש על כל הדם איסור של אבמה"ח ואין שייך כלל כאן ביטול בס'. וע"כ שפיר מסופק רבי ירמיה לאסור כל החלב. ואין להקשות דהלא קי"ל דאין אסור חל על אסור. אבל י"ל בזה

דהוה אסור מוסיף דאבהמ"ח נאסר גם לב"נ. וכיון דעמד רבי ירמיה בתקן בודאי דהחלב אסור:

והשתא דאתינן להכי דיניקת האברים מהדדי היינו מרוצת הדם באברים. יובן היטב מדוע נטה רש"י מדרך הפשוט בפירוש הבהמה שחצי' מעיר הנדחת וחציה מעיר אחרת. וגם יתורץ היטב שיטת הרמב"ם דפוסק כרב בשנים שלקחו חבית ובהמה בשותפות דחיישינן ליניקת האברים מהדדי. די"ל דאזדו לטעמייהו. רש"י לשיטתו והרמב"ם לשיטתו. דהנה ידוע מעשה דרש"י בבשר שנמלח ונתנוהו בכלי בלי דחה אחרונה ונתמלא מציר. שהתיר מטעם דמה שיוצא מן הבשר לאחר שעור מליחה ציר הוא ולא דם. הרי שרש"י סובר דמליחה מוציאה כל הדם. והרמב"ם סובר דכל בשר לאחר המליחה צריך להחליטו ברותחין. דמליחה אין בה כח להוציא כל הדם רק מן השטח בלבד. ושאר הדם מותר מטעם דם האברים שלא פירש. ועתה לפי"ז יובן דרש"י היה מוכרח לנטות מפירוש הפשוט בבהמה שחציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת. ונדחק לפרש שהאיסור הוא משום יניקת האברים מהדדי. דהרי יניקת האברים מהדדי היינו רק הדם. ורש"י סובר דלהדם מועיל המליחה להוציא כל דמו. ולמה נאסור חצי הבהמה שידעינן בה שהיא של עיר אחרת. וע"כ היה מוכרח רש"י לפרש דהאיסור הוא מטעם שהבהמה הזו הרי היא כמו חציה חי' וחציה מתה ואין מועיל בה שחיטה. ואסורה דקאמר רב חסדא היינו דאסורה באכילה. ואף אם החלקים מבוררים ואין אסורין בהנאה מטעם דבדאורייתא אין ברירה. מ"מ אסורין באכילה מטעם דאין מועיל בה שחיטה כמו בבהמה שחציה מבפ"ק. וממילא כיון דע"פ פירש"י אין ראיה מרב חסדא דחיישינן ליניקת האברים מהדדי. א"כ רב יחיד הוא בדין זה שחושש בשנים שלקחו בהמה בשותפות ליניקת האברים מהדדי. וכיון דחזינן דשתיק רב מקושי' דר"כ ור"א ע"כ פוסק רש"י דלא כרב. אבל הרמב"ם לשיטתו אזיל דמליחה אינה מועלת להוציא הדם. א"כ בודאי הוא מפורש דברי ר' חסדא בבהמה שחציה מעיר הנדחת דאסורה כפירוש הפשוט. מטעם שהחלקים מעורבים. והיינו שהאברים ינקי מהדדי יניקת הדם שמחליף את מקומו. ואף אם ידעינן איזה החצי הוא של עיר אחרת ג"כ אסור. ולפי"ז יתורץ שפיר שיטת הרמב"ם גבי שנים שלקחו בהמה בשותפות דפוסק כרב דחיישינן ליניקת האברים מהדדי. שהרי גם ר' חסדא סובר כן ולית דפליג עליו ולפיכך שפיר פוסק הרמב"ם כרב:

אבל עוד זאת נשאר לבאר לפי דעת הרמב"ם דקשה למה שתק רב ולא השיב על קושיתם של ר"כ ור"א. אמנם י"ל דבאמת לא חש להשיבם. דאם נאמר דאיסור המוקצה הוא כפירש"י. הרי מופרך הוא בתוס' מהא דתנן משלחין בהמה חיה ועוף בין חייך בין שחוטין. ואם נאמר דהמוקצה הוא מטעם שנולד ונתגדל בה ביו"ט שמנינית חדש. נ"ל דגם ע"ז שפיר עשה רב דלא חש להשיב. דבדואי נגד זה מעט השמנונית שנתוסף בה ביו"ט יש ס' בבהמה. ומה תאמר דהוה דבר שיל"מ ולא בטל. אבל גם זה אינו. שהרי ידוע סברת המרדכי דענבים בגיגית שנסחט מהן היין מותר לשתות בשבת. מטעם דבטל ולא הוה דשלי"מ. משום שתחילת ביאת האיסור לעולם הוא ע"י תערובות. וה"נ כן הוא שתחילת ביאת השמנונית האסור בבהמה לא ניכר ובתערובות הוא. ואין בזה חומרת דשיל"מ. ולפיכך לא חש רב להשיב על קושיתם ושפיר פסק הרמב"ם כרב:

והנה מעתה מכל הפלפול הזה יצא לנו דין חדש דבפ"ק שהושיט את ידו בין סי' לסי'. אליבא דהרמב"ם שאין המליחה מועלת להוציא כל דמו. אסור לאכול בשרו ע"י מליחה רק ע"י צליה. ואף לדין עכ"פ אסור לאכול באומצא. מטעם יניקת האברים מהדדי:

הק' יהודא יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה"

הערת הרב חיים קארין

סימן לט

ב"ה. ווערבאוויק.

ד) בקול תורה ח"א סי' ז' פלפל כ"ג בענין יניקת האברים מהדדי דהיינו מרוצת הדם. והעלה דין חדש אליבא דהרמב"ם בבפ"ק שהושיט ידו באמצע השחיטה דאסור לאכול הבשר ע"י מליחה רק ע"י צליה. הנה בענין יניקת האברים יש כדמות רא' לדבריו מהש"ס זבחים (כה:): בפירש"י וכל דמי בהמה יונקים זמ"ז כו' ע"ש. ובענין הדין חדש הנ"ל מצאתי מזה ג"כ בשו"ת ריב"ם שנייטוך סי' ז' שחקר דאמאי רק החלב אסור והלא גם בשרה צ"ל אסור. ות' שם ב' תירוצים. ומתירוצו הא' משמע ג"כ דאסור לאכול הבשר חי רק או צלי או מבושל. וכן נמצא קושיא זו בס' הלכה למשה (ד' ו.) יעו"ש:

מילי דאגדתא

סימן יא

בס"ד פה ווארשא.

בפרשת חיי שרה. ואברהם זקן וגו' וה' ברך את אברהם בכל. פירש"י בכ"ל עולה בגי' ב"ן ומאחר שהיה לו בן היה צריך להשיאו אשה. וזה פליאה גדולה מה שנטה כאן רש"י ז"ל מדרך הפשוט שדרכו תמיד לפרש ע"פ המדרש וכאן בחר לפרש בדרך רמז ע"פ גימטריא שהוא לכאורה היפך מן המד"ר. דהנה במד"ר איתא ר' פרושים על בכל. רבי יודן אמר שנתן לו נקבה. רבי נחמיה אמר שברכו במה שלא נתן לו בת כל עיקר. רבי לוי אמר תלת. בכל שהשליטו ביצרו. בכל שעשה ישמעאל תשובה בחייו. בכל שלא חסר קילורין שלו כלום. ר' לוי בשם ר' חמא אמר בכל שלא חזר ונסה אותו. ע"כ. הרי לכאורה שבכל אלו הו' פרושים אין להעמיס פירש"י הנ"ל. אמנם נ"ל שגם כאן לא נטה רש"י ז"ל מדרך המד"ר אבל שקל בפלס שכלו הזך כל אלו הו' פרושים על פי איזה מהם יתיישב יותר הקדמת הפסוק וה' ברך את אברהם בכל אל זיוגו של יצחק. ובחר בפי' הג' של ר' לוי שלא חסר קילורין שלו כלום. ואיתא בפירש"י שעל המד"ר שאוצר שלו לא חסר כלום. ופירוש הזה פלא דמה ענין ברכה זו. ואין לומר פירושו שהיה לו כל טוב באוצרו. שהרי זאת נכתב בתורה לעיל איזה פעמים שהיה לו כל טוב ועשירות גדולה עד שאבימלך הלך אליו מגרר. וגם אין לומר פירושו שלא נולד באוצרו שום חסרון והפסד. שהרי אין זאת בכלל יברכך כי אם בכלל וישמרך. אבל י"ל בזה כוונה עמוקה שזאת הברכה היא באמת הקדמה ויסוד לזיוגו של יצחק. כי ע"פ דין הרי נתקדש יצחק לעולה תמימה בלב שלם של אברהם וכן בלב שלם של יצחק ע"פ דבורו של מקום. וא"כ הכי גרע עקדת יצחק מגדרו של יפתח שלא ידע כלל על מה נדר ואעפ"כ נתקדשה בתו בקדושת קרבן עולה שכולה לגבוה. והרבה מפרשים את הפסוק ויעש לה את נדרו אשר נדר והיא לא ידעה איש. ר"ל שמחמת שחל עליה קדושת קרבן עולה נאסרה מלהנשא לאיש כל ימי חייה והוכרח להפרישה מבני אדם לשבת גלמודה. ועל אחת כו"כ שהיה חל על יצחק קדושת קרבן עולה כידוע. שבשביל זה היה אסור לו לצאת מא"י לחו"ל ואיך היה מותר לו לישא אשה להכשילה במעילת הקדש שהרי זה ספי לה איסורא בידים. וע"ז בא הפסוק לומר וה' ברך את אברהם בכל. שלא היה חסר אוצר שלו כלום. ובודאי כל יקר אוצרו של אברהם אינו אלא יצחק בנו. וכיון שע"פ

הדין היה נחסר אוצרו אחרי העקדה. כי בשביל שחלה עליו קדושת קרבן עולה הרי היה כאלו איננו עוד בנו של אברהם כי אם כלו לגבוה. כדקי"ל בש"ס שהקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד. לפיכך ברכו הקב"ה שיצחק יחזור להיות בנו כמקדם. כי כל ברכה היא ענין הוספה והרי זה כאלו הוסיף לו הקב"ה בן חדש. ועי"ז היה מותר לישא אשה. זאת היא כוונת ר' לוי. וכי"ז רמז רש"י ז"ל במתק לשונו. בכ"ל עולה בגי' ב"ן. היינו שברכו שיצחק בנו יהיה עולה בגי' בן. כי עד עתה אחרי העקדה לא היה עולה גי' שלו כלום אצל אברהם כיון שהוקדש כלו לגבוה ונחשב כמו זר לאברהם. ורק מצד כת הברכה הרי הוא כאלו נתוסף לו בן חדש של חולין. וזהו שפירש"י עוד ומאחר שהיה לו בן. פי' מאחר שנודע לו שהבן היה לו ולא לגבוה על כן הי' צריך להשיאו אשה. ושפיר מובן שהפסוק הזה הוא הקדמה טובה להספור של זיווג יצחק:

הק' יהודא יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה"

סימן כב מאת הרב יוסף מאקאהן

ב"ה וואפנארקע

ביור"ד סי' פ"ו כ' הש"ך בס"ק יא וז"ל. אפי' ידענו בודאי מאיזה תרנגולת היא אלא שספק אם התרנגולת היא נבלה או שחוטה כגון ספק בשחיטה דקי"ל שהיא פסולה הביצה מותרת. ואני בעניי לא אבין דהא הטעם דביצת נבילה אסורה אפי' אם נגמרת. היא משום דהואיל שיצאה מנבילה גזרו אם נאכל הביצה אתו למיכל נמי התרנגולת. א"כ בספק נבילה נמי. אם יראו שאוכלין ממנה הביצה יסברו שהתרנגולת מותרת ואתו למיכל התרנגולת. וא"ת דכיון דביצת נבילת ודאית אינה אסורה אלא מדרבנן מטעם גזירה. לכן בספיקא לא גזרו. אבל עדיין אין מיושב בזה דהא מצינו שפיר גזירה כזו אף בספק איסור דרבנן. דהא בסי' פ"ג סעי' ו' כ' המחבר וז"ל: ויש מי שאומר דהא דשריא ע"י כילכית כשאין בו דג או חתיכה שאין בהם קשקשים. אבל אם יש בהם הכל אסור. וכי' שם הש"ך בס"ק כ"ג דאף דציר ודאי של דגים טמאים אינו אסור אלא מדרבנן מטעם גזירה. מ"מ גזרו איסור על הציר של ספק דגים טמאים. דהואיל והוא מעורב בגופן חיישינן דילמא

אתו למיכל נמי החתיכות שאינן ניכרות. א"כ הה"ד הכי נמי נגזור על הביצה של ספק נבילה דאם נאכל הביצה אתו למיכל נמי התרנגולת ודמיון אחד לשניהם. וצ"ע.

יוסף מאקאהן שו"ב ומו"ץ וואפנארקע.

נהערות המו"ל. לפעד"נ דלק"מ. דהאמת היא דכיון שביצת נבילה ודאית אינה אסורה אלא מדרבנן מש"ה ל"ג בספק נבילה. והתם בציר שאני דהתם חמירא טפי כדדייקא לישנא דהש"ך שם סקכ"ג דכתב וז"ל. והציר שכיון שגופן מעורב בצירן גזרינן דאי שרית צירן אכלי נמי גופן. ולכאורה אלא התיבות "שכיון שגופן מעורב בצירן" נראות מיותרות. אבל האמת היא דמטעים ומסביר בהן יסוד גזירת איסור הציר של ספק איסורא דרבנן. שכיון שגופן מעורב בצירן יש לגזור אף בספק איסורא דרבנן. ולא הוי גזירה לגזירה דכודאי חשיבא. שבודאי יאכלו נמי גופן כיון שיחדיו הן. משא"כ ביצה הנפרדת מן התרנגולת דהאי לחודא והאי לחודא אין לגזור כ"כ ואוקמוהו אדינא דספיקא דרבנן להקל:]

סימן כג*

בס"ד פה ווארשא

נסתפקתי אם מותר לשתות אחר אכילת בשר משקה טעה חמה בכלי חרס לבן ונקי של חלב הנקרא "קאווי-שאהל" שהוא ב"י מחלב. והספק בזה אם יש לדמות הך דינא למה שמובא ביור"ד פ"ט ברמ"א סעי' ג'. דאם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה. והה"ד בנידן דידן דמה לי בין אוכל תחילה תבשיל של קדירת בשר ואח"כ החלב ממש. ובין אוכל תחילה בשר ממש ואח"כ תבשיל של קדירת חלב.

* סימן כג - שתיה חמה בכלי חלבי לאחר אכילת בשר

בשאלה זו דנו גם: שו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ג סי' קפג (הביא שהיה מי שנסתפק בזה, אך כותב שוודאי שמותר), הכשרות פרק י סעי' לד, יש להעיר שמסתימת הפוסקים משמע בפשטות שמותר וכן המנהג הפשוט להתיר {יש לשים לב שאת המילה "תה" המחבר כותב "טעה"}

או דילמא מדחזינן דלא נקט הרמ"א דגם באופן הזה היינו באם אכל בשר ממש דמותר לאכול אחריו תבשיל של כלי חלב. או שעכ"פ הי' לו להרמ"א לרמוז היתרא דהך דינא בהוספת רק ב' תיבות לכתוב "או להיפוך". ומדחזינן דשתק מזה לגמרי יש להוכיח דלא דמו אלו הב' דינים להדדי. דיש לחלק ולומר דבשלמא אחר תבשיל של קדירת בשר שפיר יש להקל דמותר לאכול אחריו גבינה כיון דלא שייך בזה הב' טעמים דאין כאן המשכת טעם בשר וגם אין כאן הבשר עודנו בין שניהם. אבל בנ"ד כיון שאחר אכילת בשר ממש שייך הב' טעמים יש להחמיר אחריו אפי' בתבשיל של כלי חלב ב"י. דכיון דקי"ל דאין ס' בתוך הכלי נגד דופנותיו. א"כ נמצא בהתבשיל טעם החלב. ובפיו טעם הבשר או ממשו. ותו אין כאן טעם להקל רק משום שטעם החלב של דופני הכלי הנכנס בה"טעה" הוה נ"ט בר נ"ט. כמובא בש"ך שם ס"ק י"ט. והרבה פוסקים משיכים על קולא זו דהא קי"ל דנ"ט בר נ"ט אסור לתחילה. ואף שה"טעה" לא נתבשלה בהקאווי-שאהל. מ"מ קי"ל דעירו מכ"ר מפליט בודאי ויש פוסקי' דמפליט כמו בבישול. וע"כ אפשר דאין ללמוד מדינא דרמ"א להקל גם בזה. וצ"ע כי ראיתי לומדים שאין מדקדקין בזה:

הק' יודל ראזענבערג עורך המו"ל ה"קול תורה".

הערת הרב חיים קארין לסי' כג

סימן לט

ב"ה. ווערבאוויק.

(ז) בקול תורה ח"א סי' כ"ג נסתפק כ"ג אם מותר לשתות אחר אכילת בשר משקה טעה חמה בקאווי-שאהל שהיא ב"י מחלב. הנה לכאורה משמע לאסור מדברי הפמ"ג באור"ח סי' תצ"ד שכ' ולאכול צנון שחתך בסכין חולב אחר בשר תוך ו' שעות י"ל דאסור יעו"ש. ועיין בס' יד יהודא סי' פ"ט באכל תחילה בשר אם מותר לאכול אחריו דבר חריף שנתבשל בקדרה של חלב כתב ג"כ די"ל בזה דגם המקילין בתבשיל של בשר לאכול אחריו גבינה אין ראי' שמקילין ג"כ אם אכל תחילה בשר ממש לאכול אחריו תבשיל של חלב. אמנם בשאילתא דידן נלפענ"ד דאין להחמיר כלל לדינא. דכבר מבואר

בשׁו"ת טו"ט תליתאי סי' קפ"ג דלאכול אחר בשר תבשיל שנתבשל בקדרה ש"ח ב"י הדבר פשוט להיתר ולית מאן דחש לאיסור כלל כו'. דהוי ס"ס דלמא כדעת המתירין נ"ט בנ"ט אפי' לאכול בכותח ממש. ואת"ל כהאוסרין דלמא בשעה זו שאוכל התבשיל לא יומשך טעם כו'. ועוד כתב שם דנראה לעיקר בעיניו דכמו דנ"ט בנ"ט מותר מכח דהוה טעם קלוש ההד"נ זה הטעם הנמשך ממה שכבר אכל הבשר הוי טעם קלוש ואין לחוש לו מדינא וכו'. וכן עמא דבר להתיר ולית מאן דחש לה להחמיר חומרות כאלו וכו' יעו"ש. וגם הלה"פ שעל ס' קיצור ש"ע סי' מ"ו הביא להלכה את דברי הטו"ט הנ"ל ועוד בשם ב' גאונים יעו"ש. וא"כ מכ"ש בני"ד בקאווי-שאהלין דודאי מותר שעפ"י רוב המה חשובין כלי שלישי. וע"ע בטו"ט תנינא בהשמטות סי' ל"ו שמקיל בטעה-שאהלין. ואח"כ מצאתי בס' מגדים חדשים סי' קכ"ב שנשאל שאילתא דא שהעולם אינם נזהרין מלשתות טעה חמה בשאהלין של חלב רותח ב"י תיכף אחר אכילת בשר. והעלה שאין חשש כלל ותמך יתדותיו על הטו"ט הנ"ל סי' קפ"ג. לכן נ"ל דאין להחמיר בזה: הק' חיים קארין החופ"ק ווערבאוויץ.

הערת הרב נתן הלוי באמבערגער לסי' כג

סימן מב

ב"ה. ווירצבורג.

בקול תורה ח"א סי' כ"ג נסתפק כ"ת אם מותר לשתות אחר אכילת בשר משקה טעה חמה בכלי חלב ב"י. הנה מצאתי בס' זכור לאברהם ח"ג אות ב' אות נ' שהביא בשם כנה"ג הגהות הטור אות ל"ד שכתב על דברי דין זה "והה"ד איפכא". ובתשו' טטו"ד תליתאי סי' קפ"ג מביא שרצה חכם אחד להחמיר ולאסור אכילת תבשיל שנתבשל בקדירה של חלב ב"י אחרי אכילת בשר מטעם דהרמ"א בדוקא נקיט הכי. ובמכוון לא כתב "והה"ד איפכא". והוא ז"ל מדחה דבריו בשתי ידיים יעו"ש. והנה בר מן דין לענ"ד הוא דבר שאין לו שרש דאף אי אמרינן בכמה דוכתי שעירוי הוא ככלי ראשון כגון הדחת כלי בשר וכלי חלב ב"י יחד ע"י עירוי מים רותחין עליהם שיוצאות ב' הבליעות ומתערבות יחד. והמה בכח אחד ובענין אחד

ובפליטה שוה. אמנם כאן בנד"ד אף אם נאמר דבליעת החלב יוצאת ע"י העירוי הרי הפליטה אין בה ממשות. ואף אם יש בה שום ממשות היא במיעוטא דמיעוטא ומתבטלת במשקה הטעה. וע"כ לענ"ד אין חשש לשתות משקה טעה מכלי נקי ב"י של חלב אחר אכילת בשר:

הק' נתן הלוי באמבערגער החופ"ק ווירצבורג והגליל יע"א.

הערת הרב ראובן געלערינטער לס"י כג

סימן כג

ב"ה. קאנסקיוואליא.

בקו"ת ח"א סי' כ"ג נסתפק אם מותר לשתות טעה בכלי חלב נקי ב"י אחר אכילת בשר. והחשש לאסור הוא מדכ' הרמ"א דאחר התבשיל שנתבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה. ולא כ' "או להיפוך". משמע דלהיפוך אסור. או מחמת שהבשר עודנו בין השניים. או משום שהבשר מושך טעם. ונלפענ"ד שאין שום הוכחה מדברי הרמ"א לאסור. ואדרבא מסתבר יותר להתיר. שהרי הש"ך בס"ק י"ט כ' דהרמ"א מיירי שהקדירה של בשר לא הודחה יפה. ובפת"ש שם סק"ז כ' דמיירי כשאין ס' כנגד הטיח בעין שע"פ הקדירת בשר. דאל"כ מותר אפי' לאכול ביחד כדלקמן ריש סי' צ"ה. ולפ"ז יובן שפיר מה שלא הביא הרמ"א להיפוך ד"ל דדוקא גבינה אחר תבשיל שנתבשל בקדירה של בשר מותר. אפי' אם הקדירה מלוכלכת בשומן ואין ס' נגד הטיח שע"פ. משום שהב' טעמים של הבשר עודנו בין השניים ושל משיכת הטעם לא שייכי כ"א בבשר ממש אבל אם להיפוך שאכל בשר ממש ואחריו רוצה לאכול תבשיל שנתבשל בקדירה של חלב וטיח של חלב על פני' עד שאין ס' כנגד הטיח. אז ודאי דאסור דיהי' בפיו טעם של בשר ממש וטעם של חלב ממש ולפיכך לא כ' הרמ"א דהה"ד להיפוך. וא"כ לפ"ז בנידן הך שאילתא שהקאווי-שאהל נקי אין מקום לאסור מלשתות בו טעה חמה אחר בשר. דאין בפליטת הקאווי-שאהל טעם של חלב ממש ואין כח על טעם קלוש כזה שיחול עליו האיסור של בשר בחלב כנ"ל:

ראובן בהרה"ג ר' יוסף זצ"ל געלערינטער מו"צ דק"ק קאנסקיוואליא.

סימן כח מאת הרב ישראל נתן פלאצקי

ב"ה. דוואהרט.

(ב) בקול תורה ח"א סי' ט' הקשה על התוס' דפסחים (ע"ד) דפשיטא להו דיכולין למלוח את הפסח קודם צלי'. הא קי"ל דמליח כרותח א"כ ה"ל נצלה ע"י ד"א קודם הבישול יעו"ש. הנה בעיקר הקושי' כבר קדמו הצל"ח במקומו יעו"ש. אבל מש"כ לתרץ עפ"י הש"ס דפסחים (מ"א) דפטור במבשל בחמי טבריא בשבת דלאו תולדת אש היא. והה"ד בפסח לא נקרא בשול כ"א ע"י תולדה דאש. זאת לא אבין דאדרבא הא מסקנת הגמ' שם היא דאף דל"ה תולדת האש חייב עכ"פ משום כ"א צלי אש. וא"כ הה"ד במליח יתחייב עכ"פ משום כ"א צלי אש. ובאמת עיקר קושית הצל"ח היא עפ"י הש"ס הנ"ל יעו"ש. ועיין בכלי חמדה ויקרא בקו"א שהאריך הרבה בדברי הצל"ח הנ"ל:

ישראל נתן פלאצקי בהגאון דפה שליט"א.

[הערת המו"ל. הן אמת כי מדי סדרי ראוי' זו לדפוס עלתה גם ברעיוני קושי' זו ובקשתי להשמיט ראוי' זו. אכן אחר העיון ראיתי שאין לדחות כ"כ בנקל ראוי' זו. דיש סברא לחלק בין מליחה לבישול בח"ט. משום דרותח דמליחה כיון שבאמת היא פעולה קלה. דהא עדיין הבשר חי כבתחילה ואינו ראוי כלל לאכילה ע"י פעולת המליחה. וגם שאין הרותח תולדת האש. מש"ה אין פעולת המליחה חשובה שיתחייב על ידה משום כ"א צלי אש. וגרע אפי' מנגע בחרסו ש"ת. דהתם עכ"פ יש רותח של תולדת האש. אבל בישול בחמי טבריא שפעולת הבישול היא באמת פעולה גדולה שמכשרת ומרככת את הבשר שיהי' ראוי לאכילה. מש"ה שפיר חשובה פעולת הבישול בח"ט שיתחייב על ידה משום כ"א צלי אש]:

תפארת בחורים

סימן כט מאת ה' שבת בארינשטיין

(ב) קשה לי ביבמות (מ"ט). דר"ש בן עזאי הביא ראי' לדברי ר' יהושע דאין ממזר אלא מח"מ מדמצא מ"ס וכתוב בה איש פ' ממזר מא"א. ולמה לא הביא מאותה מגילה ראי' להיפוך. דהא באותה מגילה כתוב עוד דמשנת ראב"י קב ונקי. ובתוס' ד"ה שמעון כתבו דראב"י לא ס"ל כר' יהושע. וצע"ג:

ה' שבת במוה"ר מנחם בארינשטיין נ"י מלאדז.

[הערת המו"ל. י"ל בזה דהתוס' כתבו כן אליבא פירושא דאב"י ורבא דלעיל (ל"ז). המפורשים דברי ראב"י בברייתא דלעיל דא"ס ממזר. כלומר אלא ודאי ממזר. והיינו משום דאנן נקטינן דהלכתא כשמעון התימני. אבל רשב"ע דפליג על שמעון התימני וסובר כר' יהושע הוא יכול לפרש דברי ראב"י כפשוטו דאינו ספק ממזר כלל משום דהלכה כר' יהושע]:

סימן ל מאת ה' דוד אלימלך שמעליצינגער

ב"ה ראדזימין.

בש"ע יור"ד סי' ס"ט סעיף א' ואם הדיחו הטבת א"צ להדיחו בבית. וז"ל הט"ז סק"ב לכאורה קמ"ל בזה כו' ע"כ נ"ל דנשמר בזה דל"ת מדאמר ר"ה מולח ומדיח ולא זכר הדחה א' כו' וא"כ הו"א דמה שהזכיר הטור דבעי הדחה. היינו לאחר הדחה שהיתה מצד המנהג ובעינן ב' הדחות תחלה קמ"ל דלא וכו' עכ"ל. וכתב המ"ז שם שהוא תירוץ הא' של הפרישה דל"ת דבעינן סמוך להדחה מליחה שלא יתייבש הבשר עכ"ל. ובעיני לא זכיתי להבין דברי קדשו של הט"ז דהא לרמ"א לא יתכן גם זה התירוץ שהרי כתב לקמן ואח"כ ימתין מעט שיטפטפו המים קודם שימלחנו שלא ימס המלח מן המים ולא יוציא דם. וכתב שם הט"ז בסק"ד וז"ל. ימתין מעט אבל לא עד שיתנגב דאז לא ימס המלח ולא יוציא דם עכ"ל. הרי דבאמת כך הוא הדין דבעינן סמוך להדחה מליחה שלא יתייבש הבשר. והוא אחד מן הטעמים של הדחה א'. וצריך לי עיון כעת:

ה' דוד אלימלך במוה"ר שמואל שרגא שמעליצינגער מראדזימין.

[הערת המו"ל. יש לתרץ דלקמן מיירי לענין לכתחלה. דבודאי לכתחלה לא יתכן להמתין עד שיתנגב דיש לחוש שמא לא ימס המלח כו'. וכאן מיירי לענין דיעבד שאם כבר היתה הדחה פ"א כדין אין מטריחין אותו בשביל חשש זה להדיח פ"ש קודם המליחה. דבדיעבד נקטינן שאם כבר נתרכך הבשר כראוי לא יתייבש תו כל כך עד שלא ימס המלח]:

סימן לא מאת המו"ל

בדבר הקושי המובאה בקול תורה ח"א סי' ט' על רש"י במסכת ב"מ (מ"ח). כתבו אלי בסגנון אחד הבחורים המופלגים בתורה מר יחיאל אלי' בן הגביר החסיד הנדיב מו"ה אברהם יודל ראזענבלום נ"י מראדום ומר ישראל יוסף מיאדאסער בהרה"ג נחמן שמואל יעקב שליט"א האבד"ק בראק לתרץ ע"פ סברת התוס' בהמפקיד (מ"ג). ד"ה והא ראי' דלר' יוחנן כיון דד"ת מעות קונות עדיף שיכול להוציא המעות. והלכך ממילא לר' יוחנן המעות הלואה אצלו ויכול גם לקדש בהם אשה ושפיר תופסין הקידושין. וכן הבאתי לעיל תירוץ זה בשם הרה"ג דק"ק סלאוואטיטש:

וע"ד השאלה הנפלאה דשם כתב אלי ה' מר יחיאל אלי' ראזענבלום הנ"ל דמשכחת לה ע"פ פסק הרמב"ם בה' גירושין פ"א ה"ו שאם קידש יתומה קטנה שיכולה אח"כ למאן ולבטל הקידושין. ואחר שנתגדלה קדשה אחר. הדין הוא דצריכה גט משניהם ואם בא אלי' הראשון קודם שגירשה השני הולד ממזר. וממילא מובן שהראשון אע"פ שתספו בו קידושין שלו אסור לבוא עלי' אחר קידושין השני מטעם א"א:

והבחור המופלג מר שמואל זנוויל הלוי עפשטיין מווישניץ כתב אלי דאשכח פתרי באופן שגירש אחד את אשתו ע"מ שלא תנשא לפלוני. וכדעת הרשב"א והר"ן באה"ע סי' קמ"ג סכ"ב. ולהרמב"ן דסובר דבכה"ג ל"ה גט. משכחת לה כגון שהותנה עמה עד זמן פלוני. כדאיתא שם סט"ז ואם יקדשנה אחר קודם הזמן תופסין בה הקידושין. שהתנאי לא הי' רק על נישואין כמובא שם בבאה"ט סק"ח דקידושין ל"ה בכלל נישואין. וכאביי דקי"ל כוותי' שקידושין שאין מסורין לביאה הוה קידושין. ואם יבוא עלי' זה האחר שקידשה קודם הזמן יהי' גט בטל והוולד ממזר דהויא א"א של הראשון:

ואף דגם המה השיבו כהלכה. אכן בפתרון השאלה בדרך ישר יותר לא החטיא המטרה ה' מר ישראל יוסף מיאדאסער הנ"ל שהיא גמרא ערוכה ביבמות (מ"ה:) מי שחציו עבד וחציו ב"ח שקדש בת ישראל דהקידושין תופסין בה ואסור לבוא עלי' דאתי צד עבדות שבו ומשתמש בא"א. וכן הבאתי לעיל בשם הרה"ג הר"ש שפיגלמאן מק"ק סלאווקוב:

סימן לו מאת המו"ל

בס"ד ווארשא.

(א) בקול תורה ח"א סי' ב' העיר על נוסח ברכת ספירת העומר. מדוע לא תקנו לספור זמן ימים הבאים שהוא עד הבאת מנחה החדשה של השתי לחם בחג השבועות. כמש"כ עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מח"ל. וגם מדוע לא תקנו לברך על ספירת ימי העומר. איברא דבחנוך מצוה ש"ו העיר בזה דמצות הספירה היא להראות בנפשנו החפץ הגדול אל יום נתינת התורה. כי המנין מראה באדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וזהו שאנו מונים לעומר כך וכך ימים עברו מן המנין. ואין אנו מונים כך וכך ימים יש לנו לזמן ההוא עי"ש. אבל עוד לא נתיישבו בזה קושיות הנ"ל. שהרי יש ג"כ סברא להיפוך שהיום שהאדם מצפה להגיע אליו הנה יזכירנו תמיד מתי יזכה להגיע ליום ההוא ויספור תמיד מנין הימים שעליו להמתין עליהם כי יעברו ואינם עד כי יגיע ליום תשוקתו. וגם בתירץ קושי' הב' לא נגע כלום. והנראה לפענ"ד דאמת הדבר שהתורה רמזה ב' אופני מספר של החמשים יום. דהיינו או באופן ההרחקה מהקרבת העומר של יום הראשון. כמש"כ וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה ששת"ת. או באופן התקרבות למנחה החדשה של יום החמשים. כמש"כ עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מח"ל. ובאופן הב' היינו צריכים לשנות סדר הספירה ולספור ביום א' היום מ"ט יום למנחה החדשה. ואח"כ להיות פוחת והולך. ולפ"ז מובן שפיר שתקנו חז"ל לספור באופן הראשון. חדא דאופן הזה נכתב בתורה לראשונה. ועוד דק"ל מעלין בקודש ואין מורידין ולפיכך גם במצות הספירה מוטב להיות מוסיף והולך מלהיות פוחת והולך. ועל קושי' הב' דלמה לא תקנו לברך על ספירת ימי העומר י"ל בפשוט. דא"כ יהי' משמע שכל המ"ט יום מקריבין העומר. ולפיכך תקנו הנוסח על ספירת העומר ואין הפירוש

שאנו סופרין את העומר כנזכר בקושית השואל שם אלא שזה על משקל צדקת הצדיק. כלומר שהספירה היא של העומר. היינו שהעומר הוא האב והספירה היא תולדתו. כיון שהעומר הוא היסוד והסיבה של ספירת מ"ט יום שאחר הקרבתו. ומטעם זה תקנו לומר בהספירה לעומר. הלמ"ד בקמ"ץ ולא בשו"א ומשמעותו לאחר הקרבת העומר. כאלו היו ב' תיבות "לא עומר". וגם בליל א' משמעותו כך הוא. שהיום הזה כאשר יעבור יחשב יום אחד לאחר הקרבתו שיוקרב בבקר. ולולא שכתבה התורה תמימות היינו מתחילים באמת לספור אחר הקרבת העומר אבל כיון שכתוב תמימות מוכרחים אנו לברך בלילה ולא בגמרו של יום. אבל האמת היא שעיקר מצות הספירה שלנו היא על גמרו של יום. ולפיכך מי ששכח לספור בלילה עוד יוכל לתקן בספירת היום למחרתו עד הלילה. כנ"ל ע"ד הפשוט:

אמנם בדרך מוסר של אופן רמז דרוש וסוד נוכל להשביע נפשנו רק עפ"י מה שכתב הגאון הרז"ש זצ"ל בסידור שלו שער הל"ג בעומר באמצע מאמר הא'. וז"ל בקיצור. כללות ענין ספירת העומר הוא לברר וללבן ז' מדות הרעות הבהמית דנפש נוגה שיניקתה מעומר שעורים שהוא מאכל בהמה וכו'. וזהו פ"י ספירת העומר פ"י לספר וללבן העומר שעורים. ולכך הי' מנופה ב"ג נפה כידוע, ונקרא ספירה מלשון בהירות כמו לבנת וכו'. וזה ענין עומר שעורים דהנה שעורים הוא מאכל בהמה דוקא. והיינו בחי' קליפת נוגה שמשם נמשכו המדות הרעות בנפש הבהמית של האדם כידוע והנה כתיב והניף את העומר לרצונכם. פ"י לרצונכם כי ע"י בטול הרצון מנפש הבהמית בכל ז' מדות הרעות בז' שבתות הספירה אתהפכא חשוכא לנהורא. כענין בטל רצונך מפני רצונו. ועי"ז יוכל לקבל אח"כ בחי' רצון העליון בשעת קבלת התורה להיות להם לרצון וכו'. וזהו והניף את העומר בכל ימי הספירה להפוך הרצון מנפש הבהמית כדי שיהי' אח"כ לרצונכם שיוכלו להגיע למדריגת קבלת רצון העליון בשעת מתן תורה. ותנופה זו דעומר לפני ה' היתה לאהפכא חשוכא לנהורא וכו' שהנפש הבהמית תתעלה ותגיע למדריגת נפש האלקית ותכלל באור א"ס שהוא למעלה מן הדעה וההשגה. ועי"ז רומז קרבן השתי לחם בחג השבועות הבא מן החטה. כי יש יכולת בחטה להוציא ההעלם לגלוי כמו בתנוק שידוע לקרות אבא ואימא רק אחרי שיטעום טעם דגן של חטים דוקא. שהוא בחי' עץ הדעת כאמרם ז"ל אילן שאכל אדה"ר חטה היתה. ויעוין עוד מזה שם בשער חג השבועות:

ותמצית הענין בקצור לפי השגותנו הפעוטה כי בזמן יציאת מצרים שהיו ישראל עירום וערי' מן המצות היו בבחי' בהמה. וע"כ נצטוו על קרבן מנחת העומר שהוא מאכל בהמה. וע"ד שדרש ר"ג בסוטה. כשם שמעשי' מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה. ואח"כ נצטוו על מצות ספירת העומר. היינו לברר וללבן ולספר בבהירות את העומר שהוא מאכל נפש הבהמית מקור ז' מדות הרעות לאהפכא חשוכה לנהורא שתעלה ותגיע בהדרגה מעט מעט למדרגת נפש האלקית בקבלת התורה להבין לקרות אבא. היינו להתקשר בקדושת אבינו שבשמים שהוא אור החכמה העליונה של חכמת התורה. כידוע דאורייתא מחכמה עילאה נפקת. ובשביל זה בא בשבועות הקרבן של שתי הלחם מן החטים. וכן בכל שנה ושנה נתנה לנו מצוה זו של ספירת העומר מן פסח עד חג השבועות למען הכן עצמנו בתקון ז' מדות הרעות לתקנם ולהפכם לטוב. כי בלתי זאת אין אנו ראויים לקבלת התורה כמ"ש ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי וגו'. ועתה לפי כל הנ"ל יובן היטב נוסח הברכה על ספירת העומר דייקא. שהוא ענין ההזדככות ובהירת העומר מחשוכא לנהורא הנעשה בהדרגה במשך הז' שבתות ע"י בטול ותקון הז' מדות הרעות בפרטיות שמקורם מנפש הבהמית. וגם יובן לפי"ז שדייקא על כל יום ושבוש שעובר אנו מברכים ומודים להקב"ה על אשר קדשנו במצותיו ועוזר לנו לתקן בו מה שפגמנו בז' מדות הידיעות ובפרטיהן וכן הוא האמת:

(ב) בפרשת תולדות עה"פ ויעתר יצחק וגו' כי עקרה הוא. פי' בבעל הטורים וז"ל. הוא כתיב לומר לך שאף הוא הי' עקר. ואית דדרש המקרא לומר היא ולא הוא דהא כתיב כי ביצחק יקרא לך זרע אלמא לאו עקר הי' עכ"ל. ונוראות נפלאות על בה"ט ז"ל איך פלטה קולמסו שגיאה גדולה כזו. האם לא ידע כי בתורה שבכתב אין חילוק בתיבת הוא ללשון זכר וללשון נקבה אלא בהנקודה. אם במלופ"ם ל"ז ואם בחיר"ק ל"נ. ורק במקומות מועטים נמצא בתנ"ך היא ביר"ד לל"נ. וצע"ג ומצוה גדולה לישב:

(ג) אבות. והתקן עצמן ללמד תורה שאינה ירושה לך. רבו הדקדוקים בזה. דלפי פי' הברטנורא קשה דהא ידוע הדרש עה"פ לא ימוש מפך ומפי' זרעך ומפי' זרע זרעך. מכאן ואילך אמר ה' אני ערב בדבר מעתה ועד עולם. הרי דירושת התורה מועלת. וגם כל היחס שלנו הוא שהתורה ירושה לנו כדכתיב תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב. ועוד קשה דהיל"ל והוי משתדל או שוקד או עמל ומאי ענין תקון לכאן. ונלפע"ד לפרש דהנה ידוע שכל הנשמה יש לה חלק בתורה. והחלק בזה היינו חידושי תורה אשר לא

נתגלו עד עתה ולא ע"י זולתה. וע"ז אנו מבקשים ותן חלקנו בתורתך פי' שנוכח להשיג חלקנו של שורש נשמותינו מה שמוטל עלינו לחדש בתורה. ובזה נתקן את נשמותינו בזה העולם שהוא פרוזודור שנוכל ליכנס בטרקלין. והנה כל התורה שנתחדשה עד ימינו נוכל לומר עלי' שאבותינו הניחו לנו כל אלה בירושה. אבל מה שאנחנו נחדש בתורה זהו תורה חדשה שאינה ירושה לנו. והגם שהקב"ה הראה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. אבל השפעה זו לא נשתלשלה עוד להתגלות ולהתפרסם בזה העולם טרם שנולדים אלו החכמים אשר נשמתן קשורות ונשרשות בחידושי תורה האלו. ומובן ממילא שזאת היא עיקר תיקון הנשמה להאירה באור חידושי תורה שלה שלא תהי' כנר בלי אור. וכן נרמז בהפסוק שכתוב נר ה' נשמת אדם. וכתיב כי נר מצוה ותורה אור. וכל זמן שהנשמה אינה מחדשה חידושי תורה השייכים לחלקה אין לה תקון הראוי ומוכרחת להתגלגל עוד הפעם לזה העולם או בלידה ממש או עכ"פ בבחי' עיבור באיזה ת"ח כידוע. ועפ"ז יש לפרש זה המאמר דאבות והתקן עצמך. פי' שתתקן נשמתך. ללמוד תורה שאינה ירושה לך. פי' שתחדש חידושי תורה שלא נוכל לומר עליהם שכבר היו לעולמים ואבותינו הניחו זאת לנו בירושה:

בדברים האלה ננו קורא בקול לת"ח שבדורנו שיחזקו לחדש חידושי תורה אמתיים וחדשים וישמיענו את קולם הערב בהקול תורה ובכח עץ החיים יתקנו את נשמותיהם לאור באור החיים:

הק' יהודא יודל עורך ומו"ל ה"קול תורה".

סימן מד*

בס"ד. ווארשא.

נסתפקתי אם מותר להנעיל בשבת אותן המנעלים שמשמיעין קול בשעת הפסיעות הנקרא "סקריפיען". והם נעשים במכוון לכך כדי שהלובשם יתנאה או יתגאה באותו הקול. והרצען מניח במכוון חתיכת עור כזה בין העורות הכפולים שמתחת להפסיעות לבעבור ישמיעו זה הקול. והנה ידוע שבש"ע

* סימן מד - הליכה בשבת בנעליים שמשמיעות קול

בשאלה זו דן גם: ילקוט יוסף דיני חינוך קטן עמוד רכב (מתיר לקטנים). יש להעיר שהגרש"ז אויערבך סובר (הובאו דבריו בשמירת שבת כהלכתה פ"י סוף

סי' של"ח יש ב' דעות באיסור השמעת קול. דעה א' שאינו אסור אלא במתכוין להשמיע קול של שיר. דעה ב' שאפי' קול שאינו של שיר אבל הוא צריך לקול זה ומתכוין להשמיעו ג"כ אסור. אבל באם אינו מתכוין כלל להשמיע קול באותו הכלי מפני שא"צ לו כלל אלא שהקול נשמע מאליו כשנוטל הכלי או כששובש הבגד. משמע בהש"ע שאפי' לפי דעה הב' ג"כ מותר. וכ"ז אוסרים רק אם משמיע הקול ע"י איזה מעשה אבל בפיו מותר. כן איתא בש"ע:

והנה לכאורה נראה להחמיר בזה גם אליבא דעה א'. דכיון שעושין כן במכוון שישמיעו המנעלים קול זה. והלובשם מתנאה או מתגאה באותו הקול. א"כ י"ל בזה שהוא מין קול של כלי שיר. ואף אם נתפוס דאין זה קול של כלי שיר. מ"מ יש להחמיר בזה בודאי עכ"פ אליבא דעה הב'. שהרי נראה שצריך לקול זה ומתכוין להשמיעו ונהנה מזה:

אולם יש להמציא צד היתר בזה דכיון דאליבא כל הדעות אין אסור אלא במשמיע הקול ע"י איזה מעשה אבל בפיו מותר. וי"ל דהגם שכתבו אבל בפיו מותר. מ"מ אין זה העיקר דוקא. רק העיקר הוא שלא ישמיע ע"י איזה מעשה. דטעם האיסור הוא שמא יתקן כלי שיר. וזה שייך דוקא בעושה איזה מעשה. אבל באם אינו עושה שום מעשה מיוחדת ע"ז. י"ל דקיל עוד יותר ממשמיע בפיו. ולפ"ז צ"ע אם השמעת קול הזה שע"י הפסיעות נחשב מעשה או לא. וזאת ודאי דהפסיעות נחשבות בכ"מ למעשה. אבל כאן י"ל דכיון שגם בלתי המכוון של השמעת אותו הקול ה"י ג"כ פוסע אלו הפסיעות. ואינו עושה שום פעולה מיוחדת בהפסיעות לבעבור ישמיעו זה הקול. לפיכך י"ל דהוי השמעת קול דממילא. ולא שייך למיגזר בזה דשמא יתקן כלי שיר וצ"ע. ויען כי רואה אני שאינן נזהרים בזה וגם אין מיחה בזה ולבי מהסס בדבר. ע"כ אמרתי אעלה שאלה זו על במת ה"קול תורה" למען ישמיעו חכמי זמננו את חוות דעתם בזה:

הק' יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה".

הערה (מח) שדבר שנעשה באופן קבוע ומתוכנן וזו הדרך לעשותו, לא נחשב פסיק רישא אלא מעשה בידים (לגבי סגירת דלת המקרר שגורמת לכיבוי הנורה). ישנו דיון דומה לזה, לגבי פעמונים בספר תורה או בפרוכת, ודנו בזה: ט"ז יו"ד סי' רפב סק"ב, פמ"ג או"ח משבצות זהב סי' שלט סק"ב, אליה זוטא שלח א בשם נחלת צבי.

סימן מה*

בס"ד ווארשא.

נשאלתי מאת כבוד הרה"ג מוה"ר צבי זאב שליט"א האבד"ק ליידיסמוטה באפריקא הדרומית היות שהממשלה גזרה לבחור שם בית הקברות במקום אחד לכל בני הלאומים. ונתנה רשות לכל לאום ולאום להבדיל ביניהם במחיצה של עמודים וחוטי ברזל וקהל עדת היהודים דשם נבוכ בזה יען כי מרחוק נראה כאחת:

הנה ראשית נבאר החששות שיש בזה לדינא. (א) חשש כבוד המתים שאין כבודם להקבר בסמוך לבני לאום ודת אחר. (ב) שבני דת אחר נוהגים להעמיד מצבות על הקברי' שהם פסילי עצביהם וסמל אמונתם ואסור להזכיר שם שמים כנגדם. ומנהג ישראל להתפלל ולומר תחינות ובקשות וקדיש על קברי המתים שלהם. ואודות חשש הראשון י"ל דאין גרע זאת משאר דברים האסורים מחשש כבוד המתים. ודי בהרחקת ד"א או מחיצה המבדלת כמבואר ביו"ד סוס"י סס"ז. אבל לחשש הב' אין די במחיצה גרועה כי פסילי עצביהם שעל מצבותיהם דרכם להיות גבוהים ונראים ממעל להמחיצה. ומכש"כ מחיצה כזו של חוטי ברזל כאשר כתב כ"ת בודאי שאינה מועלת לזה. וע"כ עצתי לעשות מחיצה של נסרים גבוהה ד"א להבדיל בין קברי א"י. ומלבד זה ירחיקו הקברים ד"א מן המחיצה המבדלת ויעשו במקום זה דרך ללכת.

* סימן מה - בית קברות שיש בו חלקות לישראלים ולנוכרים

בשאלה זו דן הגהמ"ח זצ"ל גם בספרו "אמר ודעת" חלק התשובות "יחזה דעת" סימן יב תשובה ב'.

בשאלה דומה לזו (לגבי בתי קברות שונים אך יש פתח ביניהם) דנו גם: שו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ג ח"ב רנג, שו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סי' לו סע' ג. לגבי האיסור לקבור יחד ישראלים ונוכרים בבית קברות אחד, בלא חלוקה לאזורים שונים, דנו: שו"ת מלמד להועיל יו"ד סי' קכז, שו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' ל"ו, שו"ת שרידי אש ח"ב קד (האם להעביר קבר של ישראל שנקבר בבית קברות של נכרים), שו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סי' לו (נוצריה שנקברה בבית קברות יהודי), שו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' רג (במקום שאין בית קברות יהודי וקוברים יהודים בין הגויים, אם עדיף שישרפו את גופו כדי שלא יהיה קבור בין הנוכרים), שו"ת משנה הלכות חט"ז סי' קטז ד"ה 'ומה ששפך' (מביא כהערה (ולא שהדבר מותר ח"ו) את המציאות שעל ההר שע"י מקום המקדש יש בית קברות של עכו"ם, וע"י קבר רחל אמנו בבית לחם ישנם הרבה קברי עכו"ם).

אמנם אם אין יד הקהל משגת לעשות מחיצת נסרים ינטעו בפנים מסביב סמוך להמחיצה של חוטי ברזל אלני סרק לא נמוכים כ"א גבוהים בערך ד"א. ושיהיו האילני סרק סמוכים זה לזה. וגם שיהיו מן המין שעליהם עלי מחטים אשר גם בחורף עלהו לא יכול:

ואגב אזכיר לכ"ת שימשיך קדושה על המקום ההוא ע"י ז' הקפות כידוע מהבעש"ט זצוקלה"ה וזלה"ק*:

מקום החדש שהוקצע לביה"ק יקיפו מתחלה המקום ההוא עשרה אנשים ז' הקפות ויתחילו מצד קרן דרומית מזרחית ויאמרו באותו הקרן תהלים קפיטל ק"ב בעמידה ואח"כ יתחילו משם להקיף לצד קרן מזרחית צפונית ויאמרו בעת ההקפה ויהי נועם יושב בסתר. וכשיגיעו לצד קרן מזרחית צפונית יעמדו ויאמרו קפי' ק"ג בתהלי'. ואח"כ יקיפו לצד קרן צפונית מערבית ויאמרו בעת ההקפה ויהי נועם יושב בסתר. וכשיגיעו לאותו הקרן יעמדו ויאמרו קפי' ק"ד בתהלים ומשם יקיפו לקרן מערבית דרומית ויאמרו בעת ההקפה ויהי נועם. יושב בסתר. ובאותו הקרן יעמדו ויאמרו בישעי' קפיטל מ"ב מן הפסוק יו"ד המתחיל שירו לה' שיר חדש עד גמירא. ואח"כ יקיפו משם לקרן דרומית מזרחית ויאמרו בעת ההקפה ויהי נועם יושב בסתר. ובגמר ההקפה יאמרו אנא בכח ויכונו השם הראשון של פסוק הראשון ובזה נגמרת הקפה א'. ואח"כ יתחילו לעשות הקפה ב' ושוב יאמרו שם קפיטל ק"ב בעמידה. ואח"כ יקיפו ויאמרו בעת ההקפה ויהי נועם יושב בסתר הכל כבראשונה. רק שבגמר הקפה הב' יאמרו ג"כ אנא בכח ויכונו לשם הב' של פסוק הב'. וכן יעשו עד שיגמרו השבע שמות בז' הקפות. ולא יתחילו לקבור ברוח צפונית וגם המחיצה המקפת לא יתחילו לעשות מרוח צפונית. ויה"ר שיכולע המות לנצח בבא"ס:

הק' יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה".

* ואראה גם מש"כ בזה הגהמ"ח זצ"ל בספרו "אמר ודעת" חלק התשובות "יחזה דעת" סימן יב תשובה ד'.

סימן מו*

בס"ד. ווארשא.

נשאלתי מאת כבוד הרה"ג וכו' מוה"ר משה הינשפארג החוב"ק קישינוב היות שאחרי מקרי הפרעות דשם יראים שומרי ישראל לדור בדירת של בית הקברות הרחק מן העיר ומוכרחים להושיב שם שומרי א"י ולא יתרצו כ"א בהיות להם סמך לדירתם גם בית הכסא. ויש להסתפק אם מותר לבנות בית הכסא על אדמה"ק של ביה"ק תוך המחיצות. וכ"ת פקפק בזה מפני המבואר בש"ע שדין ביה"ק כקדושת ביהכ"נ:

הנה ראשית לא אבין מה שכתב כ"ת שאדמת ביה"ק היא אדמת קודש וגם כתב כ"ת שמבואר בש"ע שדין ביה"ק כקדושת ביהכ"נ"ס. ואנכי לא כן אראה דרך איסור קלות ראש שבביהכ"נ"ס הוא מטעם קדושת המקום. אבל איסור קלות ראש של ביה"ק הוא רק מטעם כבוד המתים כמבואר בס"י שס"ח. ואיסור ההנאה של קבר הוא רק משום שהוקצה למת. ולא מטעם מעילה בהקדש. וגם זה לא שייך כ"א בקבר של בנין אבל לא בקרקע עולם של קבר. כמבואר בס"י שס"ד. וכל ביה"ק שלנו נחשבין כקרקע עולם. ומכש"כ קרקע בתולה שאצל הקברים מסביב אף אם היא מוקפת במחיצת ביה"ק. ודאי דאין חל עלי' כלל שום קדושה ושום איסור הנאה. דכל החומרות הנוהגות בביה"ק הן רק במקום הקברים. אבל לא בקרקע שמסביב להקברים. והרי אפי' בקרקע שקונה הקהל לצורך ביהכ"נ"ס ומקיפים אותה במחיצה מותר לבנות בתוכה ביהכ"נ"ס. וכן נוהגים בכל תפוצות ישראל. ומכש"כ בקרקע שנקנית לצורך ביה"ק ודאי דמותר. ובפרט אם זאת הוא לכבוד המתים. כי בלתי שומר יכול להיות ח"ו חטטי דקברי. ואם לא יהי' להשומר ביהכ"נ"ס לא ירצה לשבת שם כמובן מדברי השאלה. וע"כ נלפענ"ד דאין

* סימן מו - בניית בית הכיסא בתוך בית קברות

וראה גם מש"כ בזה הגהמ"ח זצ"ל בספרו "אמר ודעת" חלק התשובות "יחווה דעת" סימן יב תשובה ג'.

בנושא זה דנו גם: ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג (לא יכנס אדם לבית הקברות ויעשה צרכיו שם ואם עשה כן עליו הכתוב אומר לועג לרש חרף עושהו), רמ"א יו"ד סי' שסח ס"א (אין נפנים בבית הקברות), שו"ת הריב"ש תכא (מביא הו"א לפרש כך את דברי הרמב"ם), ספר חסידים סי' תשה (לגבי צדיק שקברוהו אצל רשע הביא כמשל "שקברתוני אצל בית הכסא").

להחמיר בזה עכ"פ יותר משאר דברים האסורים רק משום כבוד המתים. דדי בהרחקת ד"א. ובאם יעשו מחיצה מסביב לדירת השומר וביהכ"ס שיהי' כעין חצר מיוחדת. מדינא א"צ תו להרחקת ד"א כמבואר בסוס"י שס"ז:

אכן יש לחוש בזה חשש אחר מטעם ריח רע של ביהכ"ס דאם לא יהי' מוקף מחיצה מיוחדת מסביב לביהכ"ס יורגש ריח רע בין הקברים כאשר ינשב הרוח לצד הקברים. ויש בזה חששות. א) דאולי גם בריח רע יש איסור משום כבוד המתים. ב) דנוהגין לומר תחינות ובקשות וקדיש על הקברים ואסור להזכיר שם שמים במקום שמורגש ריח רע. וע"כ נכון שיקיפו במחיצה מיוחדת את דירת השומר עם הביהכ"ס. שיהי' כעין חצר מיוחדת במחיצה ראוי' וגבוה וגם להרחיק אותו הכותל בצד של ביהכ"ס ד"א מן הקברים. ובאופן זה ודאי דמותר כי אודא להו כל החששות. וכן הוא גם בפה עיר ווארשא שהביהכ"ס נבנה על אדמת ביה"ק המוקפת במחיצת ביה"ק. ובין ביהכ"ס למקום הקברים יש הפסק עם מחיצה מיוחדת המבדלת ביניהם. כן נלפענ"ד ברור ונכון:

הק' יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה".

סימן נא

בס"ד. פה ווארשא.

א) במס' יבמות (נ"י:) מתני' אלמנה לכ"ג כו'. ואיתא בגמ' תניא אר"מ ק"ו. ומה קידושי רשות אין מאכילין כו' יעו"ש היטב בפירש"י שמביא ב' פירושים ודוחה פי' הא' מאיזה טעמים. וכן בתו"י דוחה לפי' הראשון ותופסין העיקר כלשון אחר שמביא רש"י דמיירי גם בבת ישראל ואליבא דמשנה ראשונה וכו'. והנה לפי' הב' קשה מאד הק"ו דר"מ שאינו מוכן כלל וכדאיתא בתוס' קושית הר"י דמה ק"ו הוא זה כו' יעו"ש. ומוכרח בתוס' לשבש גירסת הספרים שלנו בב' מקומות. אבל כ"ז דוחק גדול. ונראה לפענ"ד דבאמת פי' הב' הוא עיקר אבל הק"ו דר"מ אנהרינהו לעיינין בס"ד מהא דאיתא כתובות (נ"ז:) אמר עולא ד"ת ארוסה ב"י אוכלת בתרומה כו' וגזרו שמא ימזגו לה כוס בבית אביה ותשקה לאחי' ולאחותה. א"ה הגיע זמן ולא נישאו נמי. התם דוכתא מייתד לה. ופירש"י שמוציאה מבית אביה ומייתד לה מקום וכו'. הרי שאם היא במקום אחר אין לחוש תו לשמא תשקה. ועפ"ז יובן שפיר הק"ו דר"מ ומה שאמרו לו לדחות. דר"מ מוסב על בת ישראל לכהן

בקידושי עבירה דלא תאכל בתרומה אפי' אחר שהגיע זמן הנשואין. וה"ק ומה קידושי רשות. פי' כהן שקדש ב"י בהיתר. אין מאכילין. פי' שאין עוד כח להקידושין להאכילה בתרומה קודם שהגיע זמן הנשואין משום הגזירה דשמא לא תהי' זהירה כ"כ בהתרומה ותבוא לידי עבירה להשקות לאחי' ולאחותה. קידושי עבירה לא כ"ש. פי' שתהי' אסורה לאכול בתרומה אף אחר שהגיע זמן הנשואין. משום גזירה דשמא תשקה לזרים. שהרי אנו רואין עתה לפנינו שאינה זהירה במצות התורה משום שנתרצית לקידושי עבירה. אמרו לו. לא אם אמרת בקידושי רשות. פי' קודם שהגיע זמן הנשואין דשפיר יש לגזור שלא תאכל בתרומה שכן אין לו להאכיל במקום אחר. פי' שאין לו עוד מקום אחר להאכילה תרומה דהא עדיין לא ייחד לה דוכתא והיא נמצאת בבית אביה ומש"ה חיישין שמא תשקה. תאמר בקידושי עבירה. פי' אחר שהגיע זמן הנשואין. שכן יש לו להאכיל במק"א. פי' דמייחד לה דוכתא ואינה נמצאת עוד בבית אביה אלא במקום אחר. ומש"ה אין לגזור אז שמא תשקה. ושפיר מותרת בתרומה אחר שהגיע זמן הנשואין אפי' בקידושי עבירה. וזה פי' יפה ונכון בלי שום שיבוש:

(ב) במסכת יבמות (ס':) אליו לרבות הבוגרת. והאר"ש בתולה בתולה שלימה משמע ומתרץ טעמא ידידי נמי התם מהכא וכו' יעוש"ה. ובתוס' ד"ה והא שמקשה תימה גדולה. אבל תירוצו דוחק יעוש"ה בתו"י ומהרש"א מהרש"ל ומהר"ם חבל נביאים שכ"א לדרכו פונה. ולפעד"נ לפרש ממאי דהפסיק הש"ס באמצע המשך פירושא דר"ש להקשות על ר' יוסי בדינא דמוכת עץ ולא נטר עד לבסוף. מזה נראה ברור דקושיא זו תליא בהמשך שלפניו דלאחר שמסיק דגם ר"י שבקי' לבר זוגי' במוכת עץ ור"ש יחיד הוא בזה. אע"פ דגם לר"ש יש לרבות מו"ע מלאיש כמו לר"י. מ"מ מנקיט הש"ס בפשיטות דלר"ש לא משמע לי' למדריש הכי דמשום דסבר בתולה שלימה משמע לא ניחא לי' לדרוש מלאיש לרבות מו"ע דהא מפקא בזה ממשמעות בתולה. ולפ"ז מקשה שפיר ע"ד ממ"נ דא"כ למה דורש ר"ש אליו לרבות הבוגרת. והאר"ש בתולה שלימה משמע. וכמו דמש"ה לא ניחא לי' לדרוש מלאיש לרבות מו"ע. כמו"כ אין לו לדרוש אליו לרבות בוגרת דהא גם בזה מפקא ממשמעות בתולה. ואי סובר דאע"פ דבתולה שלימה משמע מ"מ מפקא הכתוב ממשמעותו ע"י הרבוי דאליו לרבות בוגרת. א"כ יש לו לדרוש ג"כ מלאיש לרבות מו"ע. וע"ז מתרץ דבאמת אינו רוצה להוציא הכתוב ממשמעותו דבתולה שלימה משמע ומש"ה לא ניחא לי' לדרוש מלאיש

לרבות מו"ע. אבל אליו לרבות בוגרת הוא מוכרח לדרוש משום דבלא"ה ל"ה ידע התם דבתולה שלימה משמע ודו"ק: הק' יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה".

סימן נו

בס"ד. ווארשא.

אבות. מסרת סיג לתורה מעשרות סיג לעושר נדרים סיג לפרישות סיג לחכמה שתיקה. הקושיא מורגשת לכל דלמה שינה לבסוף ולא אמר שתיקה סיג לחכמה. ועי' בתו"ט מה שנדחק בזה. ונ"ל לפרש דהנה סיג משמש בב' אופנים. אופן א' שהסיג הוא מוקדם לעיקר הדבר. והיינו שע"י הסיג צומח בשדה ולולא הסיג לא הי' צומח כלל במקום הזה. אופן ב' שעיקר הדבר הוא מוקדם להסיג. והסיג בא אח"כ לשמור מה שכבר נצמח שם שלא יתקלקלו הצמחים או שלא יגנבו משם הפירות. ולפי"ז יובן היטב מתק נועם המאמר הזה. דג' סיגים הראשונים פירושם כמו באופן א' שהסיג הוא מוקדם להעיקר וע"י הסיג נולד העיקר. כי המסרת סיג לתורה. פי' שלולא המסרת לא היתה מובנת התורה. כמו למשל שע"י המסרת נתחדש לנו להבין הדין של דפנות הסוכה. וכן מעשרות סיג לעושר. פי' שע"י המעשר בוא יבוא העושר באמרם ז"ל עשר בשביל שתתעשר. וכן נדרים סיג לפרישות. פי' שע"י הנדר נצמח הפרישות כדכתיב נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך. הרי שגם הנדר והשבועה קודמים להפרישות. ולפיכך זוכר התנא באלו הג' את עצם הסיג לראשונה. ואח"כ זוכר את העיקר הנצמח ע"י הסיג משא"כ בחכמה אין לומר שהשתיקה סיג לחכמה. ויהי' במשמע שע"י השתיקה נולדת החכמה. וזאת לא כן כי אפי' אם ישתוק האדם כל ימיו לא תצמח במוחו עי"ז שום חכמה. ואדרבא יותר יוכל לזכות לחכמה ע"י פלפול חברים. ומה שכתוב גם אויל מחריש חכם יחשב. אין פירושו שבאמת נעשה חכם ע"י השתיקה. אלא שיחשב בעיני אנשים בטעות לחכם כיון שאינם שומעים ממנו פתיות. וע"כ כונת התנא בסיג השתיקה הוא באופן הב' הנ"ל שהעיקר הוא מוקדם להסיג. והיינו שהחכם נשמרת בקרבו החכמה ע"י מדת השתיקה. ולפיכך שינה התנא לשונו לבסוף ואומר סיג לחכמה. פי' במקום שכבר יש חכמה נצרך לסיג שלא תתקלקל החכמה והיא השתיקה. וזה פי' נכון וברור בס"ד: הק' יודל ראזענבערג עורך ומו"ל ה"קול תורה".

קמצא ובר קמצא

[מתוך כת"י]

כולא סעודתא! האם לא טוב עשית לו קמת ממקומך ואמרת: יקחך אופל עם סעודתך! אני אמרתי כי גבר בגוברין הנך וכבוד חברך חביב עליך, ועכשיו בראותי כי בן בליעל אתה, בן מדות משחתות, לך לעזאזל! לא לסעודתך אני צריך, לא מדובשך ולא מעוקצך! ואחרי כל אלה הוספת חטא על פשע, אתה בר קמצא השוטה, כי אם פגע האיש בכבודך אחזת במדת הנקמה: הן "לא תקום ולא תטור" כתיב! ועוד אחזת במדה נמבזה כזו להיות דלטור ומלשין? ואם ההוא גברא חטא, מה עשו לך כל היהודים? "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?" ולפי המסופר אם יתאמת, מוכרחים אנו לאמר כי בר קמצא הזה בעל תאוה הי', רעבתן, רודף אחרי הכבוד, נוקם ונוטר, מוסר ומלשין, איש דמים ומרמה, רוצח, הורג נפשות! הוא החריב את בית מקדשנו, ועל ידו נגלינו מארצנו ובשבילו באה עלינו כל הצרה הגדולה הזאת, ואם כזה אדם יקרא?

(ב) גם יגדל כעס כל אדם על ההוא גברא בעל הסעודה שהי' איש נקמות ובעל חמה, כי הלא אחרי כי כבר

באגדתא דקמצא ובר קמצא יתפלאו חוקרים רבים ויפקפקו באמתת האגדתא הזאת, כי היתכן כי יסופר דברים כאלה? ובפרט בהיות הדבר מתנגד למאמרם ז"ל: "אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים" לא נכחד כי אנו כחמורים (ואף אם לא נגיד הלא מעשינו יעידו עלינו כי כן הוא הדבר). אבל איך יתאימו הדברים הראשונים "כבני אדם" עם המעשים אשר יספרו לנו חז"ל, מעשי האנשים ההם אשר הסבו בכיה לדורות? גם יותר מאשר יחרה אף כל אדם על טיטוס הרשע, יכעוס כל אדם על בר קמצא: על ההוא גברא דעבד סעודתא ועל משרתו החרש -

(א) מה הי' לך בר קמצא שוטה ופתי? הלא ידעת כי בעל הסעודה הוא שונאך מתמול שלשום, ואיך מלאך לבך לבוא אליו להתעלס עמו באהבים. ואחרי אשר נואלת לבוא אל בית אויבך, מדוע לא עזבת מקומך מיד, בשמעך מפי שונאך כי עומד הוא במרד ולא יחפוץ בך? מדוע הי' לך להמתין עד כי יוציאך בידו החוצה? למה הי' לך להתחנן לפניו כי תאכל עמו לחם? הלא עשיר אתה, אם חפצת לשלם דמי

דובר מהם דבר, הלא מצד הדין ומצד היושר הי' להם לגעור בההוא גברא ולאמר לו: הכל מחולים לך, הכל נתונים לך, איש לאהלו ישראל! כלנו נלך מפה, ולא נראה ברעה אשר אתה עושה בשימך כבוד איש לקלון!

(ה) גם על ר' זכרי' בן אבקולס מי לא יתרעם, על אשר הי' מן המדקדקים כחוט השערה, ולא עשה כדברי הכתוב "אל תצדק הרבה", אך הי' מפחד תמיד פן אולי! אולי יאמרו כך, אולי יאמרו כך, יאמרו מה שיאמרו, אך כל נבוא לידי סכנה! ומדוע התעקש ר' זכרי' בדבר הקרבן, הלא משום שלום מלכות אין כאן איסור, והלא דינא דמלכותא דינא!

ואשר לפי זה יבואו האנטיסימיטים בני בלי-שם לידי מסקנא, כי היהודים המה עם היותר גרוע בתבל ונשחת במדותיו ואשר גם עד היום הזה המדות האלה עומדות בתוכנו בצביון ובקומתן, כי בכל רגע ורגע יראו תאותו של בר קמצא, רעבתנותו, רדיפתו אחרי הכבוד, נקמה ומלשינות, כן גם יראו עקשנותו של ההוא גברא, אכזריות, חסרון תרבות, חסרון נימוס וד"א, שנאת איש לרעהו וקשיות עורף וכן סתימת אזנים של המשרת, אי-רצון

נעשה מעשה ומשרתו טעה ויבא שונאו תחת אוהבו אל המשתה אשר עשה, למה הכלימהו לעיני עם רב? הלא המלכין את חבירו ברבים אין לו חלעה"ב [=חלק לעולם הבא]? ובפרט אחרי כי התחנן האיש על נפשו לבל הכלימהו, איך השתמש במדת עקשנות כזו ויעש נבלה כזאת לגרש איש מביתו בחרפה ובוז? למי עולל כה? זה אלפים שנה בני ישראל בוכים למשפחותיהם בעבורו, עבור מדת עקשנותו? הכזה אדם יקרא? -

(ג) גם יחרה אף כל אדם מאד על המשמש החרש שאינו שומע ומדבר, אזנים לו ולא ישמע, מדוע לא שמע לקול אדונו אשר אמר לו בפירוש "את קמצא תקרא לי"! והלך וקרא את בר קמצא? ובעבורו ההיכל נשרף, האומה הלכה בגולה, וזה אלפים שנה עם ישראל ממשך וממרט בין העמים, והכל בשביל פחזותו, בשביל חסרון שלימות בעשית חובתו! משרתים כמהו לא ירבו בישראל, הכזה אדם יקרא? -

(ד) אבל לא רק על שלשת האנשים האלה בלבד יחרה אף אדם. כי גם על ישראל ועל רבנן שהיו מסובים אז על השלחן אצל ההוא גברא, היתכן? ישראל ורבנן יושבים ורואים נבלות כאלה, ושמים יד לפה ואין

פקח, אך הי' אויל שפתים פשוט וכחומץ לשנים לשולחיו - שולח דברם ביד כסיל וכעשן לעיני כל בית ישראל אשר יבכו את השרפה - בכיה לדורות - (ג) וגם ר' זכרי' עשה מה שעשה בחשבון ובדעת, לא משום זהירות והצטדקות יתירה או מרפיון רוח; וזהו:

אנחנו מוכרחים לדעת כי לא דברים נקלים כאלה עוררו את הדברים האלה. אך דברים העומדים ברומו של עולם הפוליטיקא השוררת אז ביהודא, ורוח מדיני יצוק בזה ומעשה שהי' כך הי' -

בעת ההיא הי' מטעם הרומיים געזים פלורוס העריץ לפחה ביהודה, אשר רדה בשבט ברזל, וישפות את היהודים לעפר מות, ויצק להם עד מאד, עדי כי הצית אש המרידה בלבבותם.

אז נחלק העם לשתי מחנות: המחנה האחת היו היהודים אוהבי ארץ מולדתם, הפטריויטים הנאמנים אשר נקראו בשם "קנאים" (צעלאטען), ובראשם היו אליעזר בן שמעון משועי הכהנים ורבי זכרי' בן אמפיקולוס" (גראטץ ס' ג'. פ' ט"ז) גם ענני כה"ג ור"ש בן גמליאל; בני המחנה השנית היו עשירי העם אוהבי עצמם (עגאסטען) אשר יראו פן יבולע להם ולעשרם בעת צר

לשמוע בקול אדונים ואלופים לראשינו, קלות הדעת וקלות ראש לעשות כל מעשה ולהוציא דבר שאינו מתוקן. כן גם את רפיון הרוח של אחב"י [=אחינו בני ישראל] וההצטדקות היתרה של כמה רבנן, הדקדוקים הגדולים מבלי סבה מוכרחת רק משום אולי יאמרו כך ואולי יאמרו כך - ככה יאמרו האנטיסימיטים לפי ספור האגדתא הזאת, כי המדות הנשחתות האלה נשארו בתוך עמנו ומשחיתות הן בכל יום ובכל עת ובכל שעה כל חלקה טובה בתוכנו, מהרסות כל בניני קדשינו, מביאות גלות לעם ישראל ומטילות אותם בין משבים וגלים הומים אשר יסערו להפיצם. כי אם הראשונים כבני אדם והי' להם מדות נשחתות כאלה, עאכו"כ אם אנו כחמורים כמה גרועות ומגונות ונשחתות מידותינו לעיני העמים? -

אולם לענ"ד נראה לפי המסופר בהיסטוריא ובמלחמות היהודים בפרוטרוט באר היטב, להשים המעקשים למישור והרכסים לבקעה, (א) לא לחשוד את בר קמצא במה שאין בו, כי אף אם הי' מלשין, נוקט ונוטר, אבל לא הי' בעל תאוה ורעבתן, ואולי לא הי' גם רודף אחרי הכבוד (ב) וגם המשרת הזה באמת אזניו לא הכביד אך לבבו לא הבין, ואף כי לא הי' חרש לא הי' גם

גברא" למשוך לב הרבנן אחריו ולהטותם לכל אשר יחפוץ, הי' רבי זכרי' בן אבקולס שהי' מקהל הרבנן, וגם הוא הי' קרוא אל המשתה הזה (מדרש איכה פ"ד) ואף כי גם אליעזר בן שמעון הי' ראש החברה, אך הוא לא לקח נפשות ישראל כר' זכרי', יען כי אליעזר לבש גאות (מלחמות היהודים ספר ב' פרק ב') והיו יכולים לחשדו כי אהבת המשרה תעורר עיניו, לא כן ר' זכרי' אשר ידעו תכונת רוחו כי הוא צדיק ועניו, וכל מעשיו רק לש"ש -

למטרה הזאת שלח ההוא גברא לקרוא אל המשתה גם את אוהבו קמצא (האב), אשר גם הוא נלוה לעדת הקנאים. אך השליח האויל לא הבין חפץ אדונו ויקרא את בר קמצא (הבן) אשר גם הוא נקרא קמצא.

וירא פתאום ההוא גברא על המשתה את האיש המתנגד לכל דרכיהם, ויבן כי בפני האיש הזה לא יוכלו בני חבורת הסעודה להגיד כל לבבם ולהמתיק עצה, וכל עמלו להטות לב הרבנן למטרתו יעלה בתהו, כי נאמן הוא האיש קמצא הבן להרומאים, וגם הוא מלשין ודלטור אוכל קורצא, ובלתי ספק היו לו גם עסקים רבים עם חיל הרומאים ועם שרי צבאם, שהי' מספיק לחם ומזון לגייסות, ותבן ומספוא לחמוריהם,

ומלחמה; בני המחנה הראשונה היו חפצי קרבות ונוסדו יחד ויעשו אספות בכל פעם לחבל העול הקשה אשר על צואריהם, והמחנה השנית רדפה שלום ואנשיה היו נאמנים להרומאים.

בראש העגאסטען בעלי השלום הי' גם האיש מעיר טבריא קאמפסי בר קאמפסי, (כלומר שמו הי' כשם אביו) והוא הנודע לנו בשם קמצא בר קמצא (עיין במהרש"א) ולא שהיו בני אדם שונים, כי אחד הי' האב ואחד הי' הבן (שם פט"ו). - אך חכמי ישראל הרבנן פסחו על שתי הסעיפים, כי אף אם חפצו בכל נפשם לגדע זרועות הרומאים מחריבי ארצם ומחללי קדש, אך עיניהם למרחוק הביטו ויראו את הנולד, כי לא יגברו על הרומאים העצומים והרבים מהם אלפי מונים.

ההוא גברא דעביד סעודתא הי' אחד הקנאים חפצי קרבות, ויזמין לסעודה את הרבנן, למען הטותם אל חפצו כי יאותו לקחת חלק במרידה, ואז ימשכו אחריהם כל בית ישראל, כי עיני ישראל רק אליהם נשואות -

הסעודה לא היתה איזה סעודת מצוה של איש פרטי, רק סעודה לטובת הכלל, מעין המיטינגים [meetings, פגישות] היום וסעודת הדיפלומטים. אבן-החן אשר היתה ביד "ההוא

שלא למען מלא כרסו במנה יפה מהאוזות, מהחלות ומהמצות והכוסות בא הנה, כי אם למען רעיון דפלומטי, ולבושה מה זו עושה -

ומטעם זה הציע לפני בעל הסעודה כי יחדל מהפיק זממו, והוא ישלם לו דמי כולא סעודתא, למען לא יהי' לו הפסד מרובה בעזבו מחשבתו, אך ההוא גברא לא שב מדעתו, ותהי ראשית מלאכתם מלאכת המרידה, לגרש בחרפה מהמשתה את הפאדראטשיק הרומאי, להראות לעין כל כי אין מוראה של המלכות הרומאית עליו, באמרו לו: "לך לעזאזל נשמה רומאית, דלטור, מלשין ומרגל! למה תפריע את העם ממעשיו?"

ורבנן אשר הוקירו ערך ר' זכרי' שמו יד לפה ויעצרו במלים לכבודו, בידעם כי על פיו היתה שומה לגרש את בר קמצא מזה.

ובזה מובנים היטב גם דברי בר קמצא אשר אמר "הואיל והווי יתבי רבנן ולא מחו בהו, ש"מ קא ניחא להו" וישפוך חמתו על כל היהודים, בראותו כי הרבנים שהם עיני העם מסכימים לקשר, ויאמר "מרדו בך יהודאי"! (כי לכאורה קשה, אשר בדה בר קמצא שקר מלבו, אחרי שאיש אחד פגע בכבודו, להלשין על

כמו ה"פאדראטשיקס" בזמננו, וכמהם אולי הי' מתעשר ואין כל - חי חיי תענוגים, חיי גדולים וקצינים, למראית עין הי' מעשן ציגארים יקרים, משתקשק במרכבות מרקדות, רץ רצוא ושוב כמראה הבזק, שולח שליחים הרבה, כותב מכתבים הרבה ומרבה בטעלעגראמות למען תפוש את העם בלבם ולמען יאמרו: "אדיר הוא, גדול הוא, קצין הוא וכו'.

ובעבור זה לא אבה ההוא גברא כי יהי' האיש הזה בביתו עתה למכשול ולפוקה בעת כי ידרשו פה הדפלומטים דרשות פוליטיקות, ויטכסו עצה מה לעשות -

בר קמצא מצבו הבין הדבר לאשורו, למה עשה ההוא גברא את ביתו בית ועד לחכמים, ואף כי הי' שונא לו מתמול שלשום, לא נמנע מלבוא על המיטינג הזה, אולי יעלה בידו להפריע עצת-מרד אשר היתה למורת רוחו, פן יוכל לספר להנאספים פרשת גדולת קיסר רומא, רוב חילו וגבורתם, מספר כלי נשקו, כלי תותח וכדורי מות אשר באוצרו, ויאחזם שער ויחדלו מחשוב מחשבות זרות והרהורים רעים.

ובעבור זה התעקש ג"כ בר קמצא, ולא אבה לעזוב את מקומו, אף כי פגע ההוא גברא בכבודו ויצוהו לצאת מביתו, כי הכל היו יודעים

דבר מרידה, וגם הלשון "ש"מ קא
 ניחא להו")

ובזה יובן ג"כ מדוע התעקש ר' זכרי'
 בדבר הקרבן, אף כי ר' זכרי' עמד
 בראש המורדים, בכ"ז הי' צדיק ועניו
 מאד וסבלן ביותר ולא הרשה להרוג
 איש ולשפוך דם; זאת היתה הסבה
 כי התגלע הריב ושלהבת המרידה
 התלקחה, ואחרי אשר נספחו על
 הקנאים גדודי שמעון הפריץ חברת
 רוצחים אשר מלאו את ירושלים דם
 נקי וישרפו אוצרות התבואה, אז
 נקראו הקנאים פריצים - הני בריוני

- והם הסבו הריסות ירושלים ושריפת
 המקדש. החכמים אשר זכרו מה
 שעשה להם ר' זכרי' ויוקירו ענותנותו
 - קראו במר לב: "ענותנותו של ר'
 זכרי' החריבה את מקדשנו ושרפה
 את היכלנו והגליתנו מארצנו" -

ואחרי שנתבארו היטב דברי האגדה
 הזאת, יובנו ג"כ הדברים "אם
 הראשונים כבני אדם" כי כבני אדם
 היו נוהגים, גם אם בכתות שונות
 במפלגות שונות ובדעות שונות,
 לבוא אל המטרה כפי שהציבה לה
 כל כת וכת -



